الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 2 - أبو القاسم سعد الله
كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية والفنون
قسم اللغة العربية وآدابها

مسائل الاعتراف
في أدب الزنوجة العربي المعاصر
دراسة تداولية ثقافية في نماذج مختارة

Issues of Recognition in Contemporary Arab Negro Literature

Cultural Pragmatic Study in Selected Models.

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث (ل. م. د)

تخصص: أدب جزائري.

الطّالبة :
بن يوسف ياسمينة

إشراف:
أ.د حياه أم السعد

لجنة المناقشة	الصفة
أ.د. ليلى قاسمي	رئيسا
أ.د. حياه أم السعد	مشرفا ومقررا
أ.د. كمال بومنير	عضوا
أ.د. فريدة بوزيداني	عضوا
أ.د. حسينة فلاح	عضوا
أ.د. حميد بولحبيب	عضوا

السنة الجامعية: 2021/2020

People's Democratic Republic of Algeria

Ministry of Higher Education and Scientific Research

University of Algirs-2- Abul-Qasim Saadallah

Faculty of Arabic Language and Literature, Oriental Language and Arts.

Department Of Arabic Language and Literature.

Issues of Recognition in Contemporary Arab Negro Literature

Cultural Pragmatic Study in Selected Models

Thesis to obtain a doctorate degree the third phase of the L.M.D

Specialization: Algerian literature

Prepared by the student:

Yasmina BENYOUCEF

Under the supervision of

Pr. Hayet OUM SAAD

Members of the commission	Capacity
Pr.Laila KASHI	President
Pr.Hayet OUM SAAD	rapporteur
Pr.Kamel BOUMNIR	member
Pr.Farida BOUZIDANI	member
Pr. Hassina FELLAH	member
Pr.Hamid BOULAHBIB	member

University Year: 2020/2021

شكر وتقديـــــــر

نحمَدُ اللّهَ عزّ وجلَّ الّذي وفّقنا وألهمنا الصّحة والصّبرَ لإتمام هذا العَمَل.

فالحمدُ لله حمدًا كثيرًا.

يشرّفني أن أتقدّمَ بأسمى عبارات التّقدير والشّكر والامتنان لأستاذتي الفاضلة "حياة أم السّعد"على مآزرتها وصبرها الجميل، وعلى كلّ ما قدّمتهُ من نصحٍ ودعمٍ نفسي وتوجيه علمي، فلك منّي خالص الشكر والامتنان ودوامِ الصّحة والعافية والعطاء .

كما لا يفوتني أن أتقدّمَ بالشّكرِ الجزيل إلى كلّ أساتذة لجنة التكوين الذين أسهموا بجهودهم النيِّرة في تكويننا وعلى رأسهم شيخنا وأستاذنا الفاضل"وحيد بن بوعزيز"الذي قفز بنا إلى أرفع مدرج العلم.

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين..... أطالَ اللّهُ في عمرهما.

إلى زوجي محمّد..... سندي وسرّ قوّتي.

إلى أبنائي ..... وسيم وريمان.

إلى شقيقة الروح وردة..... دعمي الدّائم.

إلى غاليب..... أخ لم تلده أمي.

إلى جميع إخوتي .....

إليكم جميعًا أهدي هذا العمَل.

مقدمة

مقدمة:

شهدت المجتمعات الحديثة إقبالًا كبيرًا على المطالبة بالاعتراف (La reconnaissance)، هذا البراديغم الّذي تبوّأ مكانةُ هامّةً في مختلف التخصّصات كالسياسة والقانون والفلسفة، والأدب والتّاريخ.. وأصبح مقولةً مركزيةً تسعى المُجتمعات لتحقيقها من خلال: الاعتراف بالخصوصية الثقافية، واللغوية، والإثنية، وطلب الاعتراف بالجنس، بالإضافة للمطالبة بالاعتراف بجرائم الحروب.

باتت المُطالبة بالاعتراف أمرًا مُلحًا في ظلّ عالمٍ يعجّ بالعنف والتّهميش، ولا يعترف بالآخر المختلف عنه، بل ويحتقرهُ و يجعلُهُ يشعرُ بالإذلال والإحباط، وتفاديًا لهذا الشعور المؤذي للآخر المختلف عنّا اهتمّ عدد كبير من المفكرين والفلاسفة ببراديغم الاعتراف وجعلوا منه حلّا لبناءِ مجتمعٍ ينعمُ بالحرية والعدالة.

يعتبر تصور الفيلسوف الألماني "هيجل" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) للاعتراف النّواة الصّلبة التي تشكلت على أساسها تصورات جل الفلاسفة الآخرين، الّذينَ أعادوا تحيين براديغم الاعتراف بالاعتماد على توجهاتهم وخلفياتهم المعرفية، متكئين على التصور الهيجيلي حول الأشكال الأولية للاعتراف السائدة بين البشر والّتي أسماها في كتاباته الأولى (هيجل الشاب في مرحلة ييبنا) "بالحياة الأخلاقية الطبيعية" المبنية على ضرورة اعتراف الآخر لتحقيق الوعي بالذّات، لأنّ الذات لن تكتسب قيمتها إلاّ من خلال اعتراف الآخر بها، فالذّات كما الغير يريد كل واحد منهما أن ينتزع الاعتراف من الآخر **بالصّراع**.

إذا واجه الوعي الذاتي ممانعة الآخر، فإنّه يسعى لافتكاك الاعتراف حتّى لو جازف بحياته **(خطر الموت)** حفاظًا على كرامته وحريته، مؤكدا وعيه الخالص بذاته و مبيّناً أن جوهر الوعي الذّاتي ليس الوجود وإنما الاعتراف.

لعلّ من أهم الفلاسفة الّذين بنوا تصوراتهم على المُنطلق الهيجيلي هم: تشارلز تايلور(صورة سياسة الاعتراف)، أكسل هونيث (صورة فلسفة اجتماعية)، نانسي فريزر(صورة نظرية في العدالة)، بول ريكور(مسارات متعددة للاعتراف)، لكنّ ما يهمنا في بحثنا هو تصور الفيلسوف الألماني أكسل هونيث (Axel Honneth) الّذي اعتبر تناول هيجل لنموذج الصّراع من أجل الاعتراف وفقًا للشروط التذاوتية (Intersubjectivité) للعلاقة العملية للإنسان مع ذاته خطوةً هامّةً جدّا، إلّا أنّ هونيث اعتبرها أطروحةً خاضعةً للتقليد الميتافيزيقي لأنّها لم تعالج العلاقات بين الأفراد كحدث تجريبي لهذا أخذ على عاتقه مهمّة إعادة بناء هذه الأطروحة في ضوء علم النّفس الاجتماعي ذي البعد التجريبي تفاديًا الوقوع في الميتافيزقا. وحدّد أشكالًا ثلاثة للاعتراف التذاوتي: الحب والحق والتضامن، وهي مسائلٌ يسمحُ تحققها ببناء علاقات اجتماعية تذاوتية مشبّعةٌ بالثقة بالنفس، واحترام الذّات، وتقديرها، وهي نماذجٌ مركزية تجنّبُ الإنسان التّعرض للاحتقار والازدراء.

تنبه الكثير من الروائيين الذين يمتلكون حسًّا فنِّيا لصيقا بقضايا واقعهم إلى مسائل جد مهمة ترتبط بذاكرة الشعوب وتاريخها، وتبعات الاستعمار ومخلفاته، واندرجت على هذا الأساس كتاباتهم في تيار مناهضة المركزيات وظهرت روايات عربية مهمة تعالج مسائل تثير الكثير من التَّساؤلات وتعيد للرواية جدواها ووظيفتها وهي الكشف عن قلق الإنسان

ومعاناته وتجاربه المعقَّدة وردود أفعاله إزاء شروخ تركت آثارا سلبَّية في المجتمعات. آثرنا في أطروحتنا أن نقف على موضوعة **الزنوجة** في الرواية العربية المعاصرة لارتباطها الوثيق بمسائل الاعتراف ومساراته من جهة ولأنَّنا لاحظنا أن هذا الطرح جدير بالاهتمام جرَّاءَ ما يعانيه وعاناه الزِّنجي في ظل الاستعمار وما بعده.

من ثمَّة وقع اختيارنا على خمسة نصوص روائية؛ نصَّان جزائريان وثلاثة نصوص عربية من دول مختلفة وهي: *"كامارد، رفيق الحيف والضياع"* للروائي الجزائري الصدّيق حاج أحمد، *"الزنجية"* للروائية الجزائرية "عائشة بنور"، *"فستق عبيد"* للأردنية "سميحة خريس"، *"زرايب العبيد"* لليبية "نجوى بن شتوان"، و *"جارية"* للبحرينية "منيرة سوار"؛ تشتركُ هذه المتون الخمسة في كونها تعالج موضوعة العلاقة الشائكة بين العبد الزنجي والسيد الأبيض، وما تحملهُ هذه العلاقة من مفاهيم مفتاحية: كعقدة الدّونية، وعقدة التفوق، والاعتراف، والاعتراف المتبادل، ونكران الذات والاحتقار، واللامرئي، وكلّها مفاهيم أساسية تشكِّل لبنة أساسية لمعالجة مسائل الاعتراف وتمكننا من دخول عالم العبودية، وكيفية الكتابة عنه بأقلام عربية اختلفت كتابتها بحسب المنطلقات الإيديولوجية ووجهات النظر التي تبنَّاها كل روائي، وعليه جاء عنوان أطروحتنا: "**مسائل الاعتراف في أدب الزنوجة العربي المعاصر – دراسة تداولية ثقافيّة في نماذج مختارة–**

تمَّ اختيارنا لهذا الموضوع بعد حضورنا لندوة بعنوان: "**الوعي والآخر في الدراسات ما بعد الاستعمارية**" التي نظَّمتها الجمعية المصرية للنَّقد الأدبي ومركز الدِّراسات الثَّقافية بمصر، ومن خلال ما جاءت به **الباحثة حياة أم السعد** في مداخلتها المعنونة: "**الذاكرة**

والتَّاريخ وذاتية المحكي النسوي في كتابات روائية عربية ما بعد كولونيالية" حيث طرحت فكرة رفض العبد التحرر لأنّه أَلِفَ سيّده، وبالتالي فهو فاقدٌ للوعي بالذّات، وتناولت بالدراسة نماذج روائية اخترنا بعضًا منها في مدونتنا، إضافة إلى المحاضرات القيمة التي عرض لنا فيها الأستاذ وحيد بن بوعزيز "براديغم الاعتراف " وعلاقته بمدرسة فرانكفورت، تماشيًا مع ما يعيشه عالمنا من حالات، العنف والإقصاء و التَّهميش المستدعية للاعتراف تبلورت فكرة موضوعنا، من هذه اللقاءات العلمية النيرة واستطعنا الوصول إلى ضبط إشكالية رئيسة صغناها كالآتي: ماهي تجليات مسائل الاعتراف في الروايات العربية المعاصرة؟ تفرعت عن هذه الإشكالية أسئلة فرعية أهمها:

- ما الّذي أضافه الروائيون العرب من طرحهم لموضوعة الزنوجة؟
- كيف تجسَّدت مسائل الاعتراف سرديًا في أدب الزنوجة العربي المعاصر؟
- كيف تمثّل الروائيون العرب للعلاقة بين العبد الزنجي والسيّد الأبيض؟ هل حرّروا أصوات العبيد وجعلوا منهم ذواتًا فاعلةً تسعى للتغيير أم جعلوا منهم موضوعات محكي عنها فقط؟
- ما مدى تمثّل الرّوائيين العرب المعاصرين لمسائل الاعتراف؟

للإجابة عن هذه الأسئلة ارتأينا أن نتوسّل الأدوات الإجرائية التي تمنحها لنا المقاربة التداولية، مع استحضار مقولات الدراسات الثَّقافية التي يفرضها السِّياق النّصي، ومن هنا كانت مقاربتنا لمدوناتنا الروائية **تداولية ثقافيةً** معتمدين على مجموعة من المراجع هي عمدة أطروحتنا أهمها: كتاب "**الصراع من أجل الاعتراف**"، و"**مجتمع الاحتقار**"، لـ*أكسل هونيث*"،

"**بشرة سوداء أقنعة بيضاء** *لفرانز فانون*، "**أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف**" لـ*"كمال بومنير"* ، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعَدل للزواوي بغورة، "**شعرية دوستويفسكي**" لـ *"ميخائيل باختين"*، "**الخطاب الروائي**" *لميخائيل باختين*، **تداولية الخطاب الروائي** لـ *"حياة أم السعد"* ، "**جدل الثقافة**" لـ *وحيد بن بوعزيز*،.. وغيرها من المراجع التي لا تقلّ أهمية عمّا ذكرناه.

لعبت هذه المراجع دورًا هامًّا في بناء بحثنا؛ فبعضٌ منها أثرى الجانب النّظري وسمحَ لنا بالإطّلاع على مراجع أخرى، والبعضُ الآخر مكّننا من التّسلّحِ بالآليات الإجرائية التي توسَّلناها لمقاربة النّصوص الروائية.

كمَا يجدُرُ الإشارة إلى أنّنا السّابقين إلى هذا الموضوع؛ وذلكَ لما قمنَا به من دمجٍ بين الفلسفة والأدب؛ لأنَّ الاعتراف براديغم فلسفيٌّ بامتياز كانَ موضوعَ بحث أساتذة كُثُر أمثال: كمال بومنير، الزواوي بغورة ..، والأمرُ نفسُه بالنّسبة إلى موضوع الزّنوجة الّذي شغَلَ اهتمام عدد من الباحثين كهاني إسماعيل محمّد أبو رطيبة في مقالِه الّذي درسَ فيهِ روايَةَ "زرايب العبيد" وعنونهُ ب: " الرّؤية الإثنوغرافية للمجتَمع النّسوي المُلوّن" المنشور في العدد 103 لمجلّة فصول "الدّراسات النّسوية"، إذ تطرَّقَ فيه الباحث للعلاقة الجدلية بين **العبد والسيّد**، لكن دون الإشارة إلى ضرورة افتكاك الاعتراف، وهذا ما أضفناه إلى جهود من سبقونا إذْ حاولنا اكتشاف تمظهرات مسائل الاعتراف سرديًا وإظهار أهميتها في بناء علاقات أساسها الاعتراف المتبادل المحافظ على كرامةِ وإنسانية الآخر (العبد الزنجي) المختلفِ عنّا.

سرنا –للوصول إلى بعض من أهدافنا المسطرة في هذا البحث– على خطّة قسّمناها إلى جزءين؛ أمّا الجزء الأوّل فهو نظري ويظمّ فصلين، أمّا الجزء الثّاني فهو تطبيقي وجعلناه في فصلٍ واحدٍ بأربعة عناصر، فضلًا عن خاتمة وملحق وثبت للمصطلحات.

عنونَّا الفصل الأول: **براديغم الاعتراف ومساراته،** وفيه تطرّقنا للأصول الهيجلية لبراديغم الاعتراف، الّتي كانت منطلق أكسل هونيث في إعادة تحيين براديغم جديد قائم على علم النفس الاجتماعي، وَبعدها تناولنا أشكال الاعتراف التذاوتي المُتمثّلة في: الحب، والحق، والتَّضامن التي اعتبرها مسائل ضرورية لتفادي وقوع الإنسان في تجارب الاحتقار، والتّهميش المسبّبة للأذى النفسي المهدّم لهويّة الأفراد.

تناولنا في الفصل الثاني المُعنوَن بـ :"**الزنوجة وصناعة العبودية**" إلى ارتباط الزنوجة بالعبودية في مساقات الحياة، وما يعانيه الزنجي في السّياق الاستعماري القائم على **العُنصرية، وعقدة التّفوّق،** وكذا **عقدة الدّونية، والاحتقار**، إنّها مصطلحاتٌ مفتاحيّة صَنعها الأبيض، وفرضها على الأسوَد، الّذي اعتقدَ أنّهُ بإمكانهِ التّخلّص منها بمجرّد امتلاكه مفاتيح الدّخول إلى الحضارة البيضاء، ومن ثمّة تعرّضنا إلى تلك المفاتيح من لغةٍ، و مرأة بيضاء، ورجلٍ أبيض، وختمنا هذا الفصل، بردّة فعل الزّنجي من رفض الأبيض الاعتراف به، والمُتمثّلة في عودته إلى إفريقيا القديمة والاحتفاء بطقوسها وعاداتها وتقاليدها، وكذا سحر طبيعتها.

أمّا الفصل التّطبيقي فعنوناه: "**سردية الاعتراف في أدب الزنوجة العربي المعاصر**" جاءَ هذا الفصل في أربعة عناصر، كل عنصر خاص بدراسة نص من النصوص المختارة،

ماعدا النّصين الجزائريين أدمجناهما في عنصرٍ واحدٍ لأنّهما يطرحان موضوعة هجرة الأفارقة إلى الشّمال بقلمين مختلفين (رجالي ونسائي).

وسَمنا العنصر الأول من هذا الجزء التّطبيقي ب " فستق عبيد فضاء الاعتراف بين تقدير الذّات ونكرانها"، أمّا العُنصر الثّاني عنوانَّاهُ "بزرايب العبيد: **زرايب العبيد مسارات عبودية الزنوج بين الاعتراف واللااعتراف**، والعنصر الثّالث حَملَ عنوان: "جارية بين اكتشاف الذّات ومساءلة الذّاكرة لتجاوز عقدة الزنوجة"، وأمّا العنصر الرّابع وَسمناهُ "بهجرة الأفارقة الزنوج إلى الفردوس بين القلم الرجالي والقلم النّسائي"، وقسّمناهُ إلى عنصرين آخرين أوّلهما درسنا فيه رواية كاماراد وعنونّاه بكاماراد: "فضاء للاعتراف بالآخر والتنكر للأنا الزنجية"، وثانيهما درَسنا فيه رواية الزنجية وكانَ عنوانهُ: "ذاكرةٌ مجروحة وهوية مبنية على الاعتراف".

بحثنا من خلال هذا الجزء عن تمظهرات مسائل الاعتراف سرديًا في المتون الخمسَة المُختارة، بالاتّكاء على الأدوات الإجرائية الّتي تمنحها لنا المقاربة التّداولية، من تعدّد للأصوات ومدى مساهمته في بناء علاقات الاعتراف، بالإضافة إلى وجهات النّظر وفاعليتها في تحرير أصوات المهمّشين، من دون أن ننسى المقولات الثّقافية لفرانس فانون، وإدوارد سعيد .. ودورها في إظهار العلاقة الحقيقيّة بين العبد الزنجي والسيّد الأبيض في النّصوص المُختارة، وكذا اكتشاف ما مدى وعي الروائيين العَرَب ببراديغم الاعتراف.

وأنهينا بحثنا بخاتمةٍ أجملنا فيها أهمّ ما توصّلنا إليه من نتائج، وملحق خصّصناه لملخصات الروايات، وألحقنا بالبحث فهرسًا بقائمة المصادر والمراجع، وآخر خاصًّا بالموضوعات، وثبتًا للمصطلحات .

أمّا عن الصّعوبات التي واجهتنا في رحلتنا البحثية، تمثلت في النصوص الفلسفية الأصلية التي قرأناها ووجهت عملنا بالرغم من صعوبات الترجمة التي قمنا بها، إلاّ أنّ كتابات الأستاذ كمال بومنير أضاءت لنا مفاهيم عديدة ذلّلت لنا الوقوف على مسائل الاعتراف.

لا يسعنا في آخر بحثنا إلّا أن نرفع أسمى عبارات التقدير لأستاذتنا المشرفة " حياة أم السعد"، كما نوجه الشّكر الجزيل إلى أعضاء لجنة التكوين كل باسمه، ولا يفوتنا أن نثمّن مجهودات "الأستاذ كمال بومنير " المُعتبرة في مجال الاعتراف"؛ نشكر لجنة المناقشة على كلّ ما ستضيفُهُ من ملاحظات.

الجزء النظري

الفصل الأول

براديغم الاعتراف ومهاراته

1ـ من الصراع إلى الحق في الاعتراف المتبادل:

لا يُمكن لأحَد أنْ يُنكرَ مَكانة الفلسفة وأهميتها عبر التّاريخ، وذلك لما أنتجته من أفكار هامّة ساهمت في تحديد وجه الثّقافة الاجتماعيّة، وبناء ثقافة إنسانيّة بأكملها، وتعدّ فكرة **الصّراع** من بين أهم الأفكار المطروحة في زمننا، إلا أنّ أصل استعمالها المفاهيمي يعود إلى الفيلسوف الإغريقي (**هرقليطس** Hercules) 540 ق.م، الّذي جعلها جوهر مذهبه وأساس رؤيته للوجود، فكان يرى أن: "الأشياء في تغيّر متّصل" وهو يعبّر عن هذا بصورة جريان الماء، فمن خلال مقولته الشّهيرة: " أنت لا تنزل النّهر الواحد مرّتين فإنّ مياهًا جديدةً تجري من حولك"[1]؛ فالمياه التي تغمر جسدك في أول نزول لك تختلف حتما عن المياه التي تغمره في النزول الثاني، لأنّ الوجود في حركة مستمرّة ولا يحقق انسجامه إلّا ضمن دائرة **صراع** وحركة بعيدة عن الاستقرار الّذي يؤدّي إلى العدم.

كما تحضر مقولة الصّراع فيما يُسمّى نظرية العناصر الأربعة (النّار، الهواء، الماء، التّراب) الّتي وضعها **أمبيدوكليس** (Empédocle) 490ق.م-430ق.م وحدّد الوجود من خلال انسجام تلك العناصر، فأطلق على كل عنصر اسم شخصيّة أسطوريّة على التّرتيب (زوس، حيرا، بيرسفونة، أيدونيوس) واقترح قوى محرّكة لها وهي : الحب والكراهيّة، فكلّما ساد الحبّ تحقّق الانسجام والازدهار في الوجود، أمّا انتشار الكره فيُحدث صراعا في الوجود.

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مؤسسة الهنداوي، مصر، القاهرة، 2012، ص 30.

لم تبق فكرة **الصّراع** حكرًا على التفسيرات الأنطولوجية/الوجودية، بل نزلت إلى مستوى الممارسات الإنسانية الواقعية، فحضرت الفكرة في المجالات الدّينيّة والسّياسية والاجتماعية لتجسد ما يسمّى **الصّراع من أجل الوجود؛** هذا الموضوع الّذي شغلَ اهتمام عدد من الفلاسفة أمثال: توماس هوبز (Thomas Hobbes). تقوم فلسفة هوبز على تقليد فلسفي أساسهُ **فكرة الصّراع المستميت والحرب الضّروس بين البشر**، والبحث المستمر عن الوسائل الأنجع لإشباع رغباتهم وحاجاتهم، داخل ما يسمّى بـــ "الصّراع من أجل البقاء"، إنّهم بشرٌ يتصرّفون بأنانية لحماية أنفسهم من الآخرين فيتحكّم فيهم جانبهم الحيواني: فالإنسان هو ذئب للإنسان[1]. ومن هنا تكون طبيعة العلاقات في التفكير الهوبسي قائمةً على صراع اجتماعي هدفه إنقاذ الذّات وحمايتها من خطر الآخر المتربّص بها، إنّه صراع كوني عنوانه حرب الكّل ضدّ الكّل.

يسترجع هيجل هذا الصّراع الاجتماعي، لكن ضمن إطار نظري مختلف تمامًا لما ذهب إليه هوبز، فبعد أن كان الدّفاع عن الذّوات من خطر الآخر أساسا للصّراعات القائمة بين البشر، طوّر–هيجل-هذه الفكرة ونظر إلي الواقع البشري من منظور آخر، فمن خلال دراسته لجملة من العلاقات الاجتماعيّة، توصل إلى أنّ **الدوافع** الاجتماعية أساس هذه العلاقات، جوهرها ليس الصراع بقدر ما هو علاقات بين ذوات تسعى **لتحقيق الاعتراف المتبادل؛** هذا التحول في النظر إلى العالم وإلى ما فيه من علاقات بين البشر فتح "لاكسل هونيث"، وهو من رواد الجيل الثالث في مدرسة فرانكفورت، إطار بحث جديد للتعمق في

[1] ينظر، كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص 44.

المسألة وإعادة بناء **براديغم الاعتراف**، قبل الغوض في مفهوم هذا البراديغم نقف لنعرف بمدرسة فرانكفورت وأجيالها، لتضح لنا صورة الجو الفلسفي الذي ترعرع فيه "أكسيل هونيث" وطوّر في خضمه أفكاره الفلسفية.

1.1 مدرسة فرانكفورت أجيالها وبراديغماتها:

تظمّ هذه المدرسة جماعة من الفلاسفة والمفكّرين أمثال ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer)، وثيودور أدورنو (Theodor Adorno)، وهربرت ماركوز (Herbert Marcuse)، وفرانز نيومن (Franz neumann)، وإريك فروم (Erich Frmom)، ويورغن هابرماص (Yurgen Hebermas)، الّذين ألقوا على عاتقهم مهمّة تأسيس **فلسفة نقديّة** تقوم على نقد جذري للمجتمع ومؤسساته السّياسية والإيديولوجية وأنظمته المعرفيّة قصد تحرير الإنسان المعاصر من أوضاعه المتّسمة بالسّيطرة الكليّة أو الشّاملة، إنّها مدرسة اتخذت النّقد أداةً للنّهوض بالمجتمعات وتحريرها، حتّى سُميت **بالنّظرية النّقديّة**.

ينتمي أولئك المفكّرون في الأصل إلى معهد البحوث الاجتماعيّة، المؤسّس سنة 1923 بمدينة فرانكفورت الألمانيّة، تولّى إدارة هذا المعهد في البداية مفكّر نمساوي في الاقتصاد السّياسي، هو الماركسي كارل غرونبرغ (Carl Grunberg)، الّذي تبنّى المعهد بإدارة (1923–1929) ماركسيّة متفائلةً ومفرطةً في أرثوذكسيتها مفادها أنّ التّاريخ يسير بصورة محتومة نحو الاشتراكيّة[1]. وتجلّت رغبته، في محاولة الانتقال من النّظام الرأسمالي إلى النّظام الاشتراكي في الدّراسات والبحوث الّتي جسّدها المعهد في تلك الفترة.

[1] ينظر، آلن هاو، النّظريّة النّقديّة (مدرسة فرانكفورت)، تر ثائر ديب، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، 2010، ص35.

ليُغيِّر المعهدُ توجّهه سنة 1931، عندما تولّى الفيلسوف "ماكس هوركهايمر" تسييره ، إذْ لم يعُد هدفه تحقيق النّظام الاشتراكي، كما ذهب إليه من سبقه، وإنّما بات منصبًّا على بلورة فلسفة اجتماعيّة شاملة للوضع الّذي تعيشه المجتمعات المُعاصرة، وعلى وجه التّحديد المجتمع الألماني. اعتمد هذا الفيلسوف على علم الاجتماع والفلسفة، بدلًا من التّاريخ والاقتصاد السّياسي الّذي كان مهيمنًا على مجموع المعارف الأخرى. كما سلّط هوركهايمر اهتمامه بعلم النّفس، وعلم النّفس الاجتماعي للتّمكن من الغوص في ذهنيّة المجتمع وتفكيره؛ إذ أُنجزت بحوث عديدة حول الطّبقة العاملة والعائلة أيضًا.

ترسخت الوظيفة الأساسية لمدرسة فرانكفورت*في بلورة فلسفة اجتماعيّة منفتحة على العلوم الإنسانيّة[1]ذات التّوجّه الميداني أو التجريبي(Empirique)، للتّمكن من دراسة واقع المجتمعات، ستتمكن عمليّتها النّقديّة من اكتشاف مكامن الضّعف في الحياة الاجتماعيّة، والوصول إلى الحلول المناسبة لتغيير الوضع الاجتماعي وتمكين الأفراد من التّحرّر، عن طريق القضاء على كلّ أشكال الظّلم والقمع والتّسلّط، يتأكّد ما سبق من خلال مقولة هوركهايمر: "يجب أن تكون الفلسفة الاجتماعيّة منفتحةً بالقدر الكافي على العالم ومتأثّرةً

* أطلق اسم النّظرية النّقدية على المدرسة، كما سبق الإشارة إلى ذلك، حيث أكّد هوركهايمر في محاضرته الافتتاحيّة لتولّيه إدارة المعهد، أنّ موضوع النّظريّة هو نقد المجتمع الحديث وتوجّهاته الهمجيّة، كما انتقد الماركسيّة الّتي اعتبرها غير مطابقة للواقع وليست كافيةً لفهم المجتمع. للاستزادة ينظر زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعيّة، تقديم فهمي جدعان، دار الطّليعة، لبنان ، بيروت، 2012، ص 160-161.

[1] تخصّصات اجتماعيّة مثل: (علم النّفس، علم النّفس الاجتماعي، علم الاجتماع، الاقتصاد السّياسي، التّاريخ، العلوم السّياسيّة.

بتطوّر الدّراسات الميدانيّة (..) فقد حان الوقت لإجراء بحوث يشترك فيها فلاسفة وعلماء اجتماع وعلماء اقتصاد ومؤرّخون وعلماء النّفس، انطلاقًا من التّساؤل الفلسفي الحالي."[1]

سعى ماكس هوركهايمر إلى تأسيس فلسفة اجتماعيّة قائمة ومنفتحة على علوم اجتماعيّة ميدانيّة، تُبْعِدُهَا عن كل انغلاق ودغمائية وقعت فيها الماركسيّة الأرثودكسيّة، لتغيير واقع المجتمعات والأخذ بيدها للتّحرّر والانعتاق من كلّ أشكال الهيمنات والسُّلط.

إنّ الأساس الّذي انطلق منه روّاد الجيل الأوّل من مدرسة فرانكفورت هو البحث في براديغم مُهم هو **التّحرُّر. والسّؤال الملحّ الّذي يُطرح:** هل ظلّ تحقيق التّحرّر في المجتمعات هو المسعى المُسَيْطِر على رُوّاد المدرسة، أم أنّ هناك مساعٍ أخرى فرضتها تغيّرات تاريخيّة بعينها؟

بعد أن أكّد روّاد الجيل الأوّل للمدرسة أنَّ بلورة فلسفة اجتماعيّة مرتبطة بعلوم اجتماعيّة ميدانيّة هو الحل الأنسب للتحرّر الإنساني، غيّروا رأيهم وأعلنوا عن فشل مشروعهم التّأسيسي، ويعود ذلك إلى صعود نزعات متطرّفة، كالنّازيّة، والفاشية، والستالينيّة إلى الحُكم، وفشل الثّورات الاشتراكيّة في أوروبا الغربيّة، ثمّ تحوّل النّظام الماركسي السوفياتي إلى نظام دكتاتوري وبيروقراطي مغلق[2].لتكون التّغيرات والتّحولات السياسية

---

[1] كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص 19 نقلًا عن: Max Horkheimer, la situation actuelle de la philosophie sociale et les taches d'un institut de recherche sociale, in théorie critique Traduit par Luc Ferry et Alain Renault (Paris : Payot, 1978), p.75.

[2] ينظر، كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث، دار الخلدونيّة، ط1، 2018، ص 18.

الخطيرة الّتي عرفتها تلكَ المرحلة التّاريخيّة عائقًا أمام فلاسفة ومفكّري المدرسة، إذْ اضطرّوا إلى ترك ألمانيا والهجرة إلى وُجهات مختلفة كفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، وما زاد الأمور تفاقمًا قيام الحرب العالمية الثانيّة الّتي جعلت روّاد فرانكفورت، يقرّون بعدم فاعليّة نظريّتهم النّقدية في مرحلتها التّأسيسيّة[1]، وراحوا يتبنون برنامجًا جديدا شكّل تغيّرًا جذريًّا في فكر مدرسة فرانكفورت، وخاصّةً بعد صدور كتاب هوركهايمر وأدورنو المعنون بـ: **جدل التّنوير**"**Dialektik der Aufklarung** ".

1-1-1 جدل التنوير نقد للعقل الأداتي والأنظمة الشمولية:

يُعد كتاب "**جدل التّنوير**" إنتاجًا مشتركًا بين المفكرين: تيودور أدورنو، وماكس هوركهايمر، خصَّصاه لنقد فلسفة الأنوار (Die Aufklarung) الّتي عرفتها أوروبا في القرن الثّامن عشر، وكانَ أساسها العقل وشعارات العدل والمساواة المحررة للإنسان من كلّ أشكال الاستعباد والظّلم، إنّه مشروع مجّد العقل والمعرفة العلميّة إلى درجةٍ باتَ فيها العالم **أكثر ماديّة**. هذا ما سبّبَ استياء "تيودور أدورنو" وجعلَهُ يستعير مصطلح "ماكس فيبر"Max Veber الّذي طوّره في كتابه الأخلاق البروتستانتية: Le Désenchantement du monde (نزع السّحر عن العالم)،"لقد كان برنامج عصر الأنوار يهدف إلى نزع الطّابع السّحري عن العالم

[1]واعتبرت الحرب العالمية الثانية بمثابة العلامة البارزة على انحطاط وتقهقر مثال الانعتاق (هذا ما ذكره الزواوي بغورة في كتابه الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، ص 162) وكأنّهم يقولون عن أي تحرر نبحث وسط حرب عالميّة ثانية لا تبشّر بالخير.

وتحطيم كل الأساطير، واعتماد المعرفة بديلًا لها."[1]بهذا اكتشف كلمن "ماكس هوركهايمر"و"تيودور أدورنو" أنّ الحداثة الغربيّة عرفت منعرجًا خطيرًا خاصّة في القرن التّاسع عشر.

فإذا كانت النّظرية النّقديّة في المرحلة الأولى تسعى لبناء فلسفة اجتماعيّة منفتحة على العلوم الإنسانيّة، بغرض تغيير الوضع الاجتماعي القائم على سياسات السّيطرة وقمع الحريّات إلى وضع أحسن يكتسب الأفراد في كنفه حريّتهم الإنسانيّة، "فإنّه سرعان ما تمّ التّخلّي عن هذا الاقتناع الّذي تبدّد وانسدّ باب الأمل في إمكانيّة إحداث تغيير حقيقي ينقل المجتمع إلى وضع أفضل"[2].

انزاح المشروع التّنويري عن مبادئه الأصليّة من عدل ومساواة وحريّة وتحكيم للعقل، وذلك بسبب التّغيرات التّاريخيّة الخطيرة المتمثّلة في سيطرة الأنظمة الشموليّة التوتاليتاريّة، وهذا ما أكّداه في مقدمة كتابهما:"لم يكن لدينا أدنى شك أنّ الحريّة في المجتمع لا انفصال لها عن الفكر المتنوّر.لقد كانت هذه نقطة انطلاقنا الأولى، بل لقد كان علينا أن ندرك وبوضوح أنّ مفهوم هذا الفكر، ناهيك عن الأشكال التّاريخيّة العينيّة، ومؤسّسات المجتمع الّتي يوجد فيها هذا الفكر، إنّما تنطوي على بذرة هذا التّراجع الّذي نعانيه في أيّامنا في كلّ

[1] كمال بومنير، جدل العقلانية في النّظرية النّقديّة لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، الدّار العربية للعلوم ناشرون، مؤسسة محمّد بن راشد آل مكتوم،2010،ص 19 نقلًا عن:
Horkheimer Max et Adorno Théodor, la dialectique de la raison, trad. Eliane Kaufholz (Paris : Les éditions Gallimard, 1974).p 21.

[2] كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص 21.

مكان. والتّنوير إن لم يُبادر بعمل تفكيري يطال هذه اللّحظة من التّراجع، فهو كمن يقوم بترسيخ قدره الخاص"[1].

يعبّر الفيلسوفان عن خيبتهما من الفكر التنويري الّذي انفصل عن الحرية، لأنّهما اعتبراها ثنائية واحدة لا يمكن فصل أجزائها. وهنا بالتّحديد يُطرح السّؤال نفسه: كيف لفلسفة الأنوار الّتي مجّدت العقل ووقفت بالمرصاد لكلّ الخرافات والأساطير الّتي قيّدت الإنسان وجعلته عبدًا لا يعي ذاته أن تغوص في اللاعقلانية وتعيد إحياء الأساطير؟ تلك الأساطير الّتي حاول من خلالها الإنسان أن يسيطر على الطّبيعة، ويتصدّى لطغيانها، وهي بالمقابل تحاول إخضاعه والسّيطرة عليه[2]، فالعلاقة علاقة صراع بين الإنسان والطّبيعة. في البداية حارب العقل التنويري الأسطورة من أجل تحرير الإنسان وانعتاقه، لكن ما الهدف من العودة إليها؟ تُمثل العودة إلى الأسطورة عودةً إلى السّيطرة والهيمنة، من سيطرة الإنسان على الطّبيعة إلى سيطرة الإنسان على الإنسان، وهذا ما أكّده هوركهايمر بقوله:"لقد نتج عن سيطرة الإنسان على الطّبيعة سيطرة الإنسان على الإنسان"[3] لتتحدّد السيطرة عنده وعند أدورنو ببعدين أساسين ومتلازمين:

– سيطرة الإنسان على الطّبيعة. – سيطرة الإنسان على الإنسان.

---

[1] ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، جدل التّنوير، تر جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2006، ص16.

[2] تتجلى فكرة الصّراع بين الإنسان والطّبيعة من خلال ما جاء في الأوديسا لهوميروس، صراع بين شخصية أوليس Ulysse الّذي يعتبر مقال الإنسان الّذي يسعى ويعمل على السّيطرة على الطّبيعة، في حين تعمل هذه الأخيرة على إخضاعه لسيطرتها. (للاستزادة، ينظر، كمال بومنير، جدل العقلانية، ص21).

[3] كمال بومنير، جدل العقلانية، ص 22 نقلًا عن: Horkheimer Max : Eclipse de la raison. P.102

بعد أن كان التّنوير هو عقلنة الرّعب الميتولوجي، والسّعي لتحقيق الحرية الإنسانية، تحوّل إلى أسطورة تخفي السّيطرة والهيمنة، إنّه انتقال العالم من العقل النّقدي الّذي جسّدته فلسفة الأنوار إلى العقل الأداتي الموجّه لما هو منفعي والموظّف لأغراض غير إنسانيّة[1]،" إنّه تدمير العقل التّنويري لنفسه، بحيث أصبحت الإنسانيّة تخوض في حالة من البربرية بدل أن تصل إلى حالة إنسانية حقيقية"[2].

يعدّ العقل الأداتي مولود الثّورة العلميّة الحديثة الّتي عرفتها أوروبا في ق19، وخاصّة بعد سيطرة النزعة الوضعيّة (Positivisme) الّتي اختزلت وظيفة العقل في كل ما هو رياضي فقط، إلى درجة أنّ كلّما لا يتطابق مع معايير الحساب والكم لا يُعدّ من المجال العلمي الموضوعي، وبهذا تمّ استبعاد القيم الدينية والجمالية والأخلاقية والفلسفية الّتي اعتبرت ميتافيزقية أو غير علمية، ولا علاقة لها بالمعرفة العلمية والتّقنية. ليكون العقل الأداتي هو النّموذج الأوحد للمعرفة أو الحقيقة[3]. بمعنى آخر إنّها المعرفة الّتي أصبحت مُستعملة (الأداتية)، ومُحَوْسَلة Instrumentalisé، والفكر الّذي تحوّل إلى أداة أو شيء باسترجاع فكرة السّيطرة والهيمنة الّتي أوقعت الإنسان وأخضعته لما أسماه جورج لوكاتش Georges Lukacs في كتابه التّاريخ والوعي الطّبقي بالتّشيّؤ (La réification) .

---

[1] يرى أدورنو وهو ينتقد الحضارة الغربية بأنّ روح العالم ليست على حصان نابليون كما ذهب إليه هيجل وإنّما على جناحي بندقية آلية، مشيرًا بذلك إلى الطائرات الصاروخية الّتي استعملها هتلر، وتعرف بطائرات V-2 الّتي تعدّ خلاصة التّقنية النّازية. (للاستزادة يمكن العودة إلى كتاب : زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعيّة.)

[2] كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص22.

[3] ينظر كمال بومنير، المرجع السّابق، ص23.

وهذا ما أكّده أدورنو وهوركهايمر:" فمع تشيؤ العقل تصبح العلاقات بين النّاس وعلاقة الإنسان بذاته بمثابة علاقات مسحورة. إنّ الفرد الذّابل يصبح نقطة التقاء ردّات الفعل والسّلوكات الانتقائية المنتظرة منه عمليّا. أعطت الإيحائية روحًا للشّيء، أمّا الانتماء للصّناعة فقد حوّل روح الإنسان إلى شيء"[1].

إنّ العقل الأداتي، الّذي عمل على تجريد الإنسان من روحه وتحويله إلى شيء يجعل المعرفة في نسق مؤسساتي مغلق، إذ يتم تحويل الأفكار العلمية لخدمة المؤسسات الاقتصادية والسياسة وأجهزتها الأيديولوجية القائمة على الهيمنة والسّيطرة.

هذا الارتباط الجديد بين السّيطرة المبنية سابقًا على الأسطورة، والعقلانية المضادّة للسّيطرة والمنادية لتحرير الإنسان وجعله سيدا على الطّبيعة، هو الّذي جعل أدورنو وهوركهايمر يوجهان النّقد اللاذع للحضارة الغربية، بتركيزهما على مظاهر التّقدم والانحطاط، إذ لا يعيدان هذا التّقهقر إلى الفرد، بل إلى المجتمع والنّظم الشمولية خاصّة النازية (البربرية)، الّتي أفرغت الإنسان من روحه وجعلته يعيش حالة من التّيه والاغتراب، كما أنّهما لا ينتقدان العقلانية وما أتت به من تقدّم وتحضّر، وإنّما التّوظيف السّلبي والاستعمال المُمَؤسَس لهذا العقل(توظيف العقل والمعرفة لأغراض غير إنسانية كاختراع القنابل وأسلحة الدّمار الشّامل...) وبهذا يكون العالم قد فَقَدَ سحره على حدّ تعبير "ماكس فيبر"، وأصبحت العلاقات الاجتماعية فيه مبنية على القياس والكمّ، هدفها المنفعة والمادّة فقط.

[1] ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، جدل التّنوير، ص50.

تمكّنَ صاحبا "جدل التّنوير"من توضيح طبيعة الصّراع القائم بين العقل واللاّعقل، وسيطرة العقل الأداتي الّذي سقطت فيه الحداثة، وجعلت همّه الوحيد الهيمنة على الطّبيعة والإنسان من خلال معرفة علميّة مدروسة.كما أنّهما توصّلا إلى أنّه من غير الممكن إعادة صياغة البرنامج الأوّل في فترة الثلاثينيّات، الّذي كان يرمي إلى بناء فلسفة اجتماعيّة مرتبطة بالعلوم الميدانيّة طالما أنّ العقلانية الأداتية ارتبطت بمشروع **السّيطرة** و**الهيمنة** على الطّبيعة والإنسان، وبالتّالي تبدّد إمكانيّات التّغيير والمضيّ بالإنسان قُدُمًا نحو عالم جديد خال من كل أنواع الظّلم والسّيطرة.[1]

هذا هو موقف أدورنو وهوركهايمر من التّنوير وعلاقته بالسّيطرة، هل هو موقف يؤيّده معظم الفلاسفة، أم أنّ هناك مواقف مناقضة له؟

بالطّبع هناك مواقف مختلفة ورؤى مناقضة، وهذا ما أكّده يورغن هابرماص فيلسوف الجيل الثّاني وتلميذ أدورنو، وهو يصف كتاب "جدل التنوير" أنّه:"الكتاب الأكثر سوادًا في تنظير عملية الهدم الذّاتي للتنوير"[2]، وإنّه نصّ مجحف لا يقيّم "عقلانية الحداثة الثّقافيّة" [3]، كما أنّه ذهب إلى أنّ موقفهما تميّز بالنّقد الشّكي الّذي منعهما من تقديم " نقد بنّاء للعقل"[4] .

---

[1] ينظر، كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص 28-29.

[2] الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، ص 165 نقلًا عن: Jürgen Habermas, le discours philosophique de la modernité, trd par,Christan Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Galimard,1985,p128.

[3] الزواوي بغورة، المرجع نفسه، الصّفحة نفسها، نقلًا عن: Jürgen Habermas, le discours philosophique de la modernité, p136.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

انتقد هابرماص الأفكار الّتي حملها "جدل التّنوير"بشدّة ، لكنّه في الوقت نفسه أشاد بأهميّة الكتاب الّذي اعتبره نقلة نوعيّة في فكر وفلسفة المدرسة الفرانكفورتيّة الّتي كانت بالمرصاد للعقل الأداتي الّذي تمخّضته الأنظمة الشمولية المُهيمنة. لكن السّؤال الّذي يطرح نفسه بعد أن انتقد يورغن هابرماص أفكار الجيل الأول من المدرسة، لاسيما ماجاء به أستاذه أدورنو في "جدل التّنوير" ما البديل الّذي قدّمه فيلسوف الجيل الثّاني؟

لم يكتف "هابرماص"بالنقد فقط كما فعل أسلافه، وإنّما قدّم نظريّة في "الفعل التّواصلي"الّتي اعتبرها أكسل هونيث نقلةً نوعيّة ومنعطفًا هامّا في تاريخ المدرسة الفرانكفورتية*، ماهي الأسس التّي قامت عليها نظرية هابرماص، هل هي تتمة لما جاء به روّاد الجيل الأول؟ أم هي قطيعة إبستمولوجيّة وإعادة بناء؟ ما علاقتها ببراديغم الاعتراف؟

2.1.1 يورغن هابرماص ونظريّة التّواصل:

يُعَدُّ الحسّ النّقدي الّذي اكتسبه يورغن هابرماص من احتكاكه بأساتذة الجيل الأوّل لمدرسة فرانكفورت من أهمّ الأسباب الّتي مكّنته من إيجاد حل للأزمة الّتي وقع فيها روّاد الجيل الأوّل لاسيما "أدورنو" و"هوركهايمر"، وعدم قدرتهم على إيجاد بديل للعقلانيّة الأداتية؛ إذ قام "هابرماص" بتأسيس منعطف تواصلي لا يحدّد المجتمع بـ**علاقات الإنتاج**، كما ذهب إليه

---

*جاء في حوار بين أكسل هونيث وأوليفيه فوارول Olivier Voirol أحد المهتمين بفلسفته، أن هابرماص لعب دورًا هاما في إعادة صياغته للنظرية النقدية : Nous venons de mentionner Habermas, un auteur qui a joué un rôle considérable dans la reformulation de la théorie critique de l'école de Francfort. (للاستزادة يمكن العودة إلى الصفحات من157 إلى 174 Axel Honneth, la société du mépris vers une nouvelle théorie critique, édition établie par Olivier Voirol, textes traduits de l'allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix.

المنظور الماركسي، ولا بـ**العلاقات الأداتية والمسيطرة** كما حدّده أعضاء الجيل الأوّل وإنّما بعلاقات **التّواصل**، بحيث قارن بين العقلانية الأداتية والعقلانيّة التّواصليّة، "بهدف نقل مجال الاهتمام إلى البعد التواصلي ومختلف أشكال التّفاعل الاجتماعي قصد توجيهها وفق البعد الأساسي في حياة البشر ضمن منظور معياري (Perspective Normative) يأخذ بعين الاعتبار كل جوانب الحياة الاجتماعية"[1]. ليكون أهم إنجاز قام به "هابرماص" هو تجاوز براديغم الإنتاج **le paradigme de production** أو الإرث الفلسفي التاريخي الّذي تعُود جذوره لماركس واستبداله ببراديغم التواصل **leparadigme de la communication.**[2] لطالما اقتنع فيلسوف التّواصل هابرماص أنّ المشكلة ليست في الحداثة وتمجيدها للعقل، وإنّما في تحريف تلك الحداثة والانزياح عن مبادئها وأسسها، والحداثة بالنّسبة إليه تعدُّ مشروعًا لم يكتمل، على الرّغم من السلبيّات الّتي حملها العقل الأداتي، "يتتبّع تطوّرها وتحوّلها، ولكن بالانتقال من المجال المعرفي لفلسفة الوعي إلى بنية الفلسفة التواصليّة، من دون القفز إلى ما بعد الحداثة Postmodernité"[3]. بمعنى أنّه لا يريد الخوض في نقد الحداثة وسلبياتها.

---

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مدخل إلى دراسة فلسفة أكسل هونيث، ص49.

[2] Le plus grand apport de Habermas en ce qui concerne la théorie critique consiste précisément dans cette transformation, c'est à dire dans le dépassement de ce paradigme de la production ou de cet héritage historico-philosophique qui prend ses racines chez Marx… Habermas a remplacé **le paradigme de production** par **le paradigme de la communication**. (Voir, Axel Honneth, La société du mépris, p158-159.)

[3] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، ص 49.

سبق وأن ذكرنا بأنّ البراديغم الّذي عمل روّاد الجيل الأوّل على تحقيقه هو **التّحرّر**، وهو المنطلق نفسه لهابرماص، الذي طرحه في صيغة سؤال: كيف **نتحرّر** إن لم نتواصل؟ فما هو الفعل التواصل من منظور هابرماص؟

إنّ العقلانية التواصليّة عند "هابرماص" هي " ذلك التّفاعل الّذي يحدّد طبيعة العلاقات الاجتماعيّة أو الإنسانيّة في حقبة تاريخيّة ما بواسطة رموز تخضع لمعايير محدّدة لتطلّعات أفراد المجتمع وتصوغ فهم هؤلاء لذواتهم، ويتحدّد ذلك في المجالات الأخلاقيّة والجماليّة والسّياسية، قصد تحقيق التّفاهم والاتفاق، لذا يتم استبعاد الإكراه والعنف والسّيطرة"[1]، يهدف الفعل التّواصلي إلى بناء علاقات بين الأفراد أساسها الاتفاق والتّفاهم، بعيد كل البعد عن العنف والهيمنة والإكراه الّذي كان أساس العقلانيّة الأداتية.

إنّ أهم ما يميّز نظريّة الفعل التواصلي عند "هابرماص" هو قدرته على بلورة جملة من المفاهيم والمقولات الّتي غابت عن مفكّري الجيل الأوّل، وأوّلها **مفهوم العقل** أو **الفعل التّواصلي**، بالإضافة إلى اهتمامه **بالحقل الاجتماعي** الّذي سيتيح إمكانية تبلور **عقلانية تحررية** عن طريق الفعل **التّواصلي الّذي** يتضمّن القدرة على التفاهم بواسطة **الفعل اللغوي (Acte langagier)**، لأنّ استعمال اللغة هو تحقيق التّفاعل الاجتماعي بين المتخاطبين، وفق معايير تضمن التّفاهم المتبادل بين الأفراد في العالم الاجتماعي، وعليه يتم التّحرر من أشكال السّيطرة والهيمنة عن طريق تحقيق الحوار أو النّقاش العقلاني العمومي، وبهذا يكون

[1] المرجع نفسه، ص 50 نقلًا عن: Habermas, théorie de l'Agir communicationnel, Tome1, Traduit de l'Allemand par Jean-Marc Ferry, Paris, éditions Fayard, 1987,p26.

الفعل التواصلي يتضمّن **التّحرّر الإنساني**، لهذا احتّل مبدأ التّفاهم عن طريق التّواصل أهميّة كبيرةً عنده، مكّنته من تأسيس وجهة نظر معيارية داخل حقل الممارسة الاجتماعية، لإيجاد ما يُسمّى التّمفصل بين النّظرية والتّطبيقُ الأمر الّذي أهمله روّاد الجيل الأوّل.

بالإضافة إلى أنّ العقل لا يتحقّق ضمن سياق حركة التّاريخ – كما اعتقد هيجل– بل ضمن أشكال التّفاهم المتبادل وبواسطة اللّغة. وبهذا نكون قد تجاوزنا الصّراع الطّبقي من أجل التّحرّر وانتقلنا إلى النّزاعات القائمة داخل نسيج العلاقات الاجتماعيّة التّواصليّة، وعليه تعتبر الإمكانات التّواصليّة هي مكمن القوّة المقاومة لما يسمّى العالم المعيش[1]. وعليه يكون "هابرماص" قد أجاب عن سؤاله:كيف نتحرّر من دون أن نتواصل، إذ أكّد بأنّه لا وجود لتحرّر من دون تواصل لغوي بين ذوات اجتماعيّة، قائم على التّفاهم والاتفاق.

يُعدّ العمل الّذي قام به "هابرماص" انجازًا هامًا في تاريخ النّظرية النّقديّة؛ إذ لم يتركها سجينة الفكر الماركسي الّذي يفهم العلاقات بين الأفراد من خلال علاقات الإنتاج، وإنّما حرّرها وجعلها مرتبطة بالتّواصل عن طريق اللّغة في عالم يسوده التّفاهم والحوار الإيجابي، ومن هنا كانت انطلاقة فيلسوف الجيل الثّالث لمدرسة فرانكفورت أكسل هونيث الذي وجّه نقدا لبراديغم التّواصل[*] كونه لا يستطيع إبراز الدّور الرئيسي لطابع الصّراع (La lutte) أو النّزاع (Le conflit) بين الذّوات الاجتماعية، الّتي لاتزال تابعة وخاضعة **للسلطة والهيمنة.**

---

[1] ينظر، كمال بومنير، المرجع نفسه، ص36-37.

[*] يظهر في عدّة مقاطع من كتاب مجتمع الاحتقار، بأنّ مشروع أكسل هونيث هو مكمّل لمشروع هبرماص إذ يقول فوارول وهو يحاور أكسل هونيث: En tant **que successeur de Habermas**– dans certain sens–quels sont selon vous les points les plus importants ?

من هنا قام أكسل هونيث بمحاولة توسيع أو تصحيح هذا المسار التواصلي[1] " الّذي استند إلى القواعد اللغوية الصورية لعملية التواصل النّاجح، وأخرج من دائرة اهتمامه التجارب الأخلاقيّة للجور الاجتماعي (Injustice sociale)"[2] المهدِّمة لهوية الفرد، منتقلًا من براديغم التّواصل إلى براديغم الاعتراف.(Le paradigme de la reconnaissance)، وهي **نظرية نقدية جديدة** تبناها هونيث، مستفيدا من طروحات من سبقه من الفلاسفة.

2.1 مرجعيّات وأسس فكرة الاعتراف عند أكسل هونيث:

يذكر أكسل هونيث في كتابه: "**الصّراع من أجل الاعتراف، القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعيّة**"، بأنّ المنطلق الأوّل الّذي بنى على أساسه براديغم الاعتراف هو كتابات الفيلسوف الألماني فردريك ويليهلم هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)، الشّاب، حيث اعتبرها "أفضل مصدر للإلهام"[3]. تطرّق هيغل لأوّل مرّة إلى مفهوم **الاعتراف المتبادل** " Reconnaissance mutuelle في كتابات شبابه الأولى في مرحلة بينا Iéna، حيث كان يدرّس بجامعتها من 1801 إلى 1807، كما لم تخل كتاباته اللّاحقة مثل

---

[1] عدت إلى كتاب "مجتمع الاحتقار" الّذي أحالنا إليه الأستاذ كمال بومنير في كتابه" الحق في الاعتراف" وحاولت ترجمة هذا المقطع الّذي يعترف فيه بأهمية براديغم التواصل، لكن في الوقت نفسه يقرّ بأنّه قاصر لا يستطيع إبراز دور وأهمية الصراع أو النزاع السائد بين الأفراد، ولهذا لابدّ من تصحيحه أو توسيعه: Ce qui laisse en fin de compte trop peu de place, a mon sens , au phénomène de conflictualité sociale – soit au fait fondamental de la lutte et de la concurrence parmi les sujets socialisés. Ma propre tentative consista en conséquence a élargir ou a corriger cette voie ouverte par Habermas.p159

[2] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، ص57.

[3] أكسل هونيث، الصّراع من أجل الاعتراف، القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعيّة، تعريب جورج كتورة، المكتبة الشّرقية، ط1، 2015 ص7.

"فينومينولوجيا الرّوح"، و"مبادئ فلسفة الّحق"من هذا المفهوم ولو بصورة مقتضبة[1] . لكن السّؤال الّذي يمكن طرحه ما هو مفهوم الاعتراف من وجهة نظر هيغل؟

جعل هيغل الاعتراف مرتبطًا "**بالوعي الذّاتي**" إذ يقول: "*يكون **الوعي بالذّات** في ذاته ولذاتهما كانَ في نظرِ وعيٍ بالذّات مغايرٍ، في ذاتهِ ولذاتهِ، ومعناهُ أنّهُ لا يكونُ إلّا من حيثُ يُعترَفُ بهِ. ولأنّه لذاته وبذاته في سبيل وعي آخر ولا يكون إلّا **بالاعتراف** به.*"[2]

تقوم جدلية هيغل على أساس تبادلية مطلقة، فبوصفي متخطيًا لوجودي مباشرةً، أحقق وجود الآخر كحقيقة طبيعية، وإذا جُعلت الحركة في اتجاه واحد فإنّي أبقي الآخر داخل الذّات، أنتزع منه حتّى هذا الوجود –لذاته، فلن يتحقق **الوعي بالذات** إلّا من خلال اعتراف الآخر، بمعنى أنّ الذّات لن تكتسب قيمتها إلّا من خلال اعتراف الآخر بها، والاعتراف عمليّة مزدوجة، فالذّات كما الغير يريد كل واحد منهما أن ينتزع الاعتراف من الآخر، والصراع هنا حتمية بين الذات والآخر لنيل الاعتراف.

إذا واجه الوعي الذَّاتي ممانعة الآخر، فإنّه يسعى لافتكاك الاعتراف حتّى لو جازف بحياته **(خطر الموت، أو ما يسمّى الصّراع المستميت)** حفاظًا على كرامته وحريته، مؤكِّدا وعيه الخالص بذاته و مبيّناً أن جوهر الوعي الذّاتي **ليس الوجود.** إلّا أنّ الآخر يستطيع

---

[1] ينظر كمال بومنير، الحق في الاعتراف، ص 77.

[2]La conscience de soi est en soi et pour soi quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi ;c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'etre reconnu» . (Hegel La phenomenologie de l'esprit, traduit Jean Hyppolite, edition montaigne, Paris,p155.).11 استعنت بترجمة كمال بومنير في كتابهِ أكسل هونيث قيلسوف الاعتراف، ص

الاعتراف بي من دون صراع (العبد).فهو لم يرد المخاطرة بحياته لافتكاك الاعتراف، فيمكن الاعتراف به كشخص لكنه **لم يبلغ حقيقة الاعتراف هذا بوعي ذاتي مستقل.** *

اقتنع هيغل أن صراع الذوات من أجل الاعتراف المتبادل بهويتهم يُنتج حركية في ظل مجتمعهم، هذه الحركية تصبح غير قابلة للمقاومة لتتحقق في المستوى السّياسي والعملي للمؤسسات التي تضمن الحريات، إنّها المطالبة **بالاعتراف التذاوتي** بالهوية الفردية هي من ستولد من الآن فصاعدا توترا أخلاقيا في الحياة الاجتماعية[1]

جعل هيغل جوهر العلاقات بين الأفراد في المجتمع هو **الصّراع المستميت من أجل الاعتراف** بعدما كان سائدًا في التّقليد الفلسفي الغربي ،وخاصّة عند هوبس (كما ذكرنا آنفًا)، أنَّ أساس العلاقات بين الأفراد هو **الصّراع المستميت من أجل البقاء،** وعليه استرجع هيغل هذا النَّموذج للصّراع الاجتماعي لكنه قام بدراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تسعى لتحقيق **الاعتراف المتبادل** . وبهذا ننتقل من الصّراع من أجل الوجود إلى الصّراع من أجل الاعتراف، إنّه ذلك التّعبير عن "عامل أخلاقي ضمن مجموع الحياة

* للاستزادة يمكن العودة لفصل الزنجي والاعتراف في كتاب فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء.

[1] Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance, traduit de l'allemand par Pierre Rsch, Galimard, Paris, 2000 ,p 15-16. (Hegel est alors convaincu que la lutte des sujets pour la reconnaissance mutuelle de leur identité produit au seins de la société un mouvement tendant irrésistiblement à établir sur le plan politique et pratique des institutions garantes les libertés c'est la revendication de reconnaissance intersubjective de l'identité individuelle qui introduit d'emblée une tension morale dans la vie sociale ; … ترجمة هذا المقطع هي محاولتي الخاصّة) .

الاجتماعيّة"[1]، الّتي تفرض على الأفراد العيش المشترك؛ بمعنى أنّه ليس بإمكان الفرد الواحد أن يكتفي بذاته.

تنطلق نظريّة الاعتراف – كما ذهب إليه هونيث – من الإطار الاجتماعي والأخلاقي الّذي يجد فيه الأفراد أنفسهم مجتمعين من خلال عمليّة **التّفاعل الاجتماعي.**

يعد تناول هيغل لنموذج الصراع من أجل الاعتراف وفقًا للشروط التّذاوتية للعلاقة العملية للإنسان مع ذاته خطوةً هامّة جدًّا من وجهة نظر هونيث، إلّا أنّ هذا الأخير يعتبرها أطروحةً خاضعةً للتّقليد الميتافيزقي، لأنّها لم تعالج العلاقات بين الأفراد– التّذاوتية– كحدث تجربي (إمبيريقي)، ولهذا أخذ على عاتقه مهمّة إعادة بناء هذه الأطروحة في ضوء علم النّفس الاجتماعي ذي الطابع الأمبيريقي، وذلك تفاديًا الوقوع في الميتافيزيقا.[2]

بهذا يكون هونيث قد اتّكأ لتجديد "نظريّة الاعتراف المتبادل" على **مرجعيّة اجتماعيّة** أساسها أعمال العالم الاجتماعي الأمريكي البراغماتي جورج هربرت ميد (George Herbert Mead)[*]، هذه الأعمال الّتي اعتبرها هونيث قادرة على فهم حقيقي لجملة الآليات الاجتماعية والبنويّة لعمليّة الاعتراف، وذلك من أجل فهم أعمق لشبكة العلاقات

[1] كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص45.

[2] Axel Honneth,op.cit, p 116.

[*] جورج هربرت ميد :(1861–1931): عالم أمريكي في علم النّفس الاجتماعي، يعدّ مؤسس النّظرية التّفاعليّة الرّمزية، درس بألمانيا، كان أستاذً بمشغن وشيكاغو... له إسهامات كبيرة في الفلسفة الطّبعية كفلسفة العلم والأنتربولوجيا الفلسفية، وفلسفة التّاريخ . (غنيم رشاد، النّظرية المعاصرة في علم الاجتماع، مصر، الإسكندريّة، دار المعرفة، ص 187.)

الاجتماعيّة والسّلوكات الإنسانيّة، وكيفيّة تنظيمها، إنّها أعمال جعلها هونيث مرتكزًا هامّا لبناء براديغم الاعتراف[1].

يجدر الإشارة إلى أنّ لجورج هربرت ميد الفضل الكبير في تطوّر النّظريّة الاجتماعية وذلك من خلال ما أسماه: **النّظريّة التّفاعليّة الرّمزيّة***؛ هذه النّظريّة الّتي تعّد ركيزة أساسيّة في النّظريّة الاجتماعيّة، إذْ تعتمدها في تحليل الأنساق الاجتماعيّة، إنّها تهتمّ بدراسة علاقة الفرد بالجماعة والمجتمع خاصّة من خلال عمليّة التّفاعل الرّمزي بين الأفراد، والطّريقة الّتي يتمّ بها تشكيل الذّات والعقل من ناحية وتشكّل ما هو اجتماعي وثقافي من جهة أخرى. هل هذا يعني أنّ تفاعل الأفراد فيما بينهم في جماعة معيّنة يُمكّن كل عضو منخرط فيها من تكوين هويته وتطويرها؟ لكن السّؤال الّذي يُطرح كيف السّبيل إلى ذلك؟

---

[1]Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance, p120. (Les écrits de Mead offrent à ce jour l'instrument le plus approprié pour reconstruire dans un cadre théorique post-métaphysique les intuitions du jeune Hegel sur le rôle de l'intersubjectivité.)، (كما يذكر "أكسل هونيث" في كتابه الصّراع من أجل الاعتراف بأنّ كتابات هربرت ميد اليوم، تقدّم الأداة الأنسب لإعادة بناء حدوس هيغل الشّاب حول دور التّذاوت في إطار نظري ما بعد ميتافيزيقي.) وهذا ما أكّدته الباحثة دحماني حنان في رسالتها الموسومة:نظرية الاعتراف كبراديغم لتغيير المجتمع، أكسل هونيث أنموذجًا، باستحضارها ما قال هُجون فليب (Jeon phillip): "...نحن بحاجة لاتخاذ بعض الوقت لتسليط الضّوء على ملامح النّظريّة الاجتماعيّة لميد الأكثر تأثيرًا على نظريّة هونيث الاجتماعيّة (للتعمق يمكن العودة: Jean-Philippe Deranty : Beyond communication, A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy, Leiden Boston Brill,2009 p 166. نقلًا عن: نظرية الاعتراف كبراديغم لتغيير المجتمع، أكسل هونيث أنموذجًا، دحماني حنان، تحت إشراف أ.د غيوة فريدة، جامعة قسنطينة 2، عبد الحميد مهري، ص 239.

* التّفاعل: هو سلسلة متبادلة ومستمرّة من الاتصالات بين فرد وفرد، أو بين فرد وجماعة، أو بين جماعة وجماعة أخرى، وهو محور الحياة الاجتماعية. أمّا الرّمز: هو مجموعة من الإشارات المصطنعة وتشمل اللّغة الّتي يستخدمها النّاس فيما بينهم لتسهيل عمليّة التّواصل.

لا يُمكن للهوية أن تتحقّق إلّا في إطار الاعتراف المتبادل كما حدّده ميد بقوله:" إنّ الهوية المعترف بها في جماعة ما، هي تلك الهويّة القادرة على التّماسك والبقاء في الحالة نفسها، وهذا بقدر ما تعترف فيه بالآخرين أيضًا."[1]لم يكن همّ "جورج هربرت ميد"استعادة مفهوم الاعتراف فقط، وإنّما نوّه إلى أنّ المرحلة الّتي يتعلّم فيها الفرد إدراك ذاته من خلال منظور الآخر المعمّم (Autrui généralisé) ، يستطيع أن يُدرك ذاته **كشخص قانوني**؛ بمعنى آخر لا يتعرّف على ما عليه من واجبات تجاه الجماعة فقط، وإنّما يكتشف ما له من حقوق أيضًا. هذه الأخيرة الّتي تُكسب الفرد (المراهق) قيمته الاجتماعيّة، وتجعله يتمتّع بكامل عضويته في جماعته. كما أنّها حقوق تحفظ له كرامته وتجعله يحترم ذاته **Le respect de soi**، ويُعنى باحترام الذّات، حسب ميد،" الموقف الإيجابي الّذي يُمكن أن يتّخذه الفرد تجاه نفسه عندما تعترف به الجماعة كشخص متميّز بصفات خاصّة به"[2]. تتمثّل هذه الصّفات في تميّزه في أداء الوظيفة الّتي أوكلت إليه في إطار التّقسيم الاجتماعي للعمل، الّذي يجعل الذّوات تعي خصوصيتها الفردية؛ وهذا ما أكده هونيث بقوله أنّ جورج هربرت ميد قد ربط التّحقّق الذّاتي الفردي بتجربة العمل النّافع اجتماعيًّا : " إنّ الذّات الّتي تُحسن **جيّدًا** القيام بالوظيفة الموكلة إليها في إطار التّقسيم الاجتماعي للعمل تجد من الاعتراف ما يكفي لتكتسب وعيًا بخصوصيتها."[3]

---

[1] كمال بومنير،أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص 50 نقلًا عن: G.H Mead , l'esprit , le soi et la société traduit de l'anglais par Jean Caseneuve, Paris ,P58.

[2] كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص51.

[3] أكسل هونيث، الصّراع من أجل الاعتراف، ص 162.

هل تتحدّد قيمة الفرد من خلال إتقانه لعمله فقط؟ وهل يعني أنّه قد أُعفي من التّوجهات الأخلاقية لدى الجماعة التي ينتمي إنّ ما يُعطي الصّفة الخّاصّة لنمط حياة مجتمع، ليس المعايير الّتي تُحدّد القيام الجيّد بالعمل، أو الوظيفة ، وإنّما مفهوم العمل النّافع اجتماعيّا والخاضع لقيم تذاوتيّة وقناعات أخلاقية، أي ما مدى مساهمة الأفراد لصالح الجماعة.[1]

بعد أن اتخذنا من المسار الّذي اتبعه هونيث لتحيين وإعادة بناء نظريّة نقديّة جديدة قائمة على براديغم الاعتراف خطوةً أولى، ارتأينا أن تكون خطوتنا الثّانية هي التّعرّف على أشكال الاعتراف التّذاوتي (Reconnaissance Intersubjective) وأهميتها كسبيل لبناء "هويّة سويّة" لأفراد تُصارعُ من أجل الخروج من دائرة التّبعية والتّهميش، الّتي فرضها الآخر.

1.2.1 أشكال الاعتراف التذاوتي:

جعل "أكسل هونيث"الفصل الخامس من كتابه "الصّراع من أجل الاعتراف" لأشكال الاعتراف التّذاوتي، الّتي حدّدها في ثلاثة أشكال معيارية: الحب والحق والتّضامن وهي نماذج يسمح تحققها ببناء علاقات اجتماعية تذاوتية تمكّن الأفراد من تحقيق ذواتهم، ذلك عن طريق الاعتراف المتبادل الّذي عدّه هونيث كفيلًا بوضع حد للصّراعات القائمة على السّيطرة والهيمنة *والظّلم الاجتماعي.

---

[1] ينظر، أكسل هونيث، المرجع نفسه، ص163.

*يجدر بنا الإشارة إلى أنّه يوجد فرق بين **السّيطرة** والهيمنة، فالأولى تتبعها مقاومة ؛ بمعنى أنّ العلاقة بين المسيطِر والمسيطَر عليه قاتمة على صراع ، وهذا ما أكّده فانون، أمّا **الهيمنة** كما أشار إليها مالك بن نبي تُخضع الضّعيف

أ. الحب: L'amour

يشمل الحب هنا مجموعة العلاقات الأولية، المتمثلة في العلاقات الإيروسية، والصّداقة، أو العلاقات العائلية، التّي تنتج عنها روابط عاطفية قوية بين عدد محدود من الأفراد.[**]

إنّها علاقة حبّ متشعّبة لا تنحصر في المفهوم الرومانسي للعلاقة الجنسية الحميميّة بين الرّجل والمرأة فقط، إنّما تتعدّاه إلى روابط عاطفيّة تُنسج خيوطها بين الأهل والأبناء في الأسرة الواحدة. يعدّ الحب شعورًا هامًّا يُكسب الفرد ثقةً بنفسه، كونه حظي باهتمام (Sollicitude) الآخر الّذي اعترف به، أو بالأحرى اعترفا ببعضهما. ممّا سبق تأكدنا أنّ الحب لا ينحصر في العلاقة الحميمية بين الرّجل والمرأة فقط وإنّما يتعدّاه إلى أكثر من ذلك كالعلاقة الأولية بين الطّفل والأم، هذه العلاقة الّتي تمثّل أولى مستويات الاعتراف المتبادل (La reconnaissance réciproque)[*]، وذلك لأنَّ الأم حسب العالم النفساني

وتجعله مستسلمًا من دون أي مقاومة ، وهذا ما أسماه بقابليّة الاستعمار.(للتعمق أكثر ومعرفة العلاقة بين البنابية والفانوتية يمكن العودة لكتاب : وحيد بن بوعزيز، جدل الثّقافة، مقالات في الآخريّة والكولونياليّة والدّيكولونياليّة، دار ميم، ط 1، 2018، ص96-99).

[**] L'amour comprendra ici toutes les relations primaires qui, sur le modèle des rapports érotiques, amicaux ou familiaux, impliquent des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes.(Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance 161.)

[*]إنّ اعتبار الحب أولى مستويات الاعتراف المتبادل هي فكرة هيجل ، ذكرها أكسل هونيث في كتابه La lutte pour la reconnaissance, p162.، كما يمكننا أن نشير إلى أنّ الأستاذ كمال بومنير في كتابيه الحق في الاعتراف، وأكسل هونيث فيلسوف الاعتراف جعل المقابل الفرنسي للاعتراف المتبادل R. Mutuelle، في حين وجدته في النّسخة الفرنسية " للصراع من أجل الاعتراف" لأكسل هونيث R. **Réciproque**، كما نجد الترجمة نفسها عند جورج كتورة ،مترجم الكتاب نفسه، في سياق حديثه عن الاهتمام المتبادل بين الذّوات قام بترجمة كلمة Mutuelle بمتبادل؛ إشارتي إلى هذا

(Donald Winicott) هي التّي تلبّي حاجاته العاطفية والبيولوجية، كما أنّها تعّد الجسر الرّابط الّذي يفتح دائرة العلاقات الاجتماعية بين هذا الطّفل وبين الأفراد الآخرين.

تمثّل الأمّ بالنّسبة لطفلها "نموذج الاعتراف المتبادل والتّذاوت الأوّلي Intersubjectivité Primaire" [1] بهذا تصدق مقولة الأسرة هي اللّبنة الأساسية لبناء المجتمع، بحيث تتشكّل في كنفها شخصيّة الفرد السّوي، الّذي أخذ نصيبه الكافي من الحب؛ بمعنى أنّ عاطفة الحب هي شرط أساسي تُمكّن الأفراد من الانخراط في المجتمع وذلك بانفتاحهم على بعضهم البعض و تبادلهم أنواع المشاعر الّتي تُكسبهم الثّقة بالنّفس.

يعني هذا أنّ الأم هي منبع الأمان والاستقرار للطّفل، لكن ماذا لو غاب هذا الإحساس؟ يرى أكسل هونيث انطلاقًا من دراسات دونالد وينيكوت (Donald Winnicott) "بأنّه كلّما تحقق الطّفل من حبّ أمّه له، اكتسب ثقةً بالنّفس تُبعدُه عن كلّ ما يخيفه أو يُقلقُه. تجرّنا هذه الفكرة للعودة إلى حالة (Gean **Veneuse**)"جون فنيز"بطل "رنيه موران"[2]، هذا الشّخص المُصاب **بعُصاب الهُجران** النّاتج عن ثلاثة عوامل جد هامة أوّلها **القلق** الّذي تُسببه عملية الهجر، **والعدائيّة** الّتي يُولّدها القلق، بالإضافة إلى **التّبخيس الذّاتي** الذي تعاني منه الكائنات التي تعذّبت من **نقص حب** أو عدم تفهم في طفولتها[3]. ومن هنا

الأمر ليست انتقادًا للباحثين وإنّما هو تساؤل نتج بعد اطّلاعي على نسخة الكتاب الفرنسية، إذ فهمت بأنّ أكسل هونيث يستعمل **Mutuelle** عندما يعبر عن فكرة الشراكة، ويستعمل Réciproque في سياق حديثه عن التّبادل.

[1] كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص 23.

[2] سنتناولُ بالتّفصيل، حالة البطل "فنييز" وما يعانيه من الهُجران في المبحث الآتي.

[3] ينظر، فرانز فانون، مرجع سابق ص70.

تُصبح معاناة الشّاب الأسود، ورفضه لحبّ المرأة البيضاء، عدم ثقة بالنّفس أساسها نقص لعاطفة الحبّ بينه وبين أمّه الّتي تخلّت عنه في صغره. كما أنّ عدم الثّقة بالنّفس تجعل كلّ فرد يقلّل من قيمته ويبخسها حقّها (التّبخيس الذّاتي).

يعتبر فنيز مثالًا حيّاً عن أولئك الأشخاص الّذين عانوا في طفولتهم من الإهمال وعدم الاعتناء "من طرف الرّاشدين المتفاعلين معهم، وخاصّةً ضمن محيطهم الأسري"[1]، إنّها رواسب ماضٍ قاسٍ تسبّب في نموٍّ نفسيّ غير متوازن، جعله يرفض كلّ اتّصال بالآخر.

بهذا تكون العلاقة التّذاوتية للحب شرطًا ضروريّا يُمكّن الفرد من الشّعور بالاستقرار وراحة البال الّتي يتأتّى معها كل مواقف احترام الّذات. إنّها النّواة المكوّنة لكلّ حياة أخلاقيّة*، فهي الرّابطة الّتي يحقق الفرد من خلالها الثّقة بالنّفس، ودونها لا يستطيع المشاركة بصورة مستقلة في الحياة العمومية.

ب. الحق: Le droit

يمثّل الحق النّموذج الثّاني للاعتراف التذاوتي، إنّه اعتراف على المستوى القانوني (Reconnaissance Juridique) يضمن حرية الأفراد واستقلالهم الذاتي، وبالتّالي يعرّفنا على مجموعة الحقوق الفردية الّتي لا يتم الحصول عليها إلّا في إطار الاعتراف المتبادل

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، ص 105.

* Bien que l'amour conserve ainsi toujours une part de particularisme moral, Hegel a eu raison d'y voir le noyau structurel de toute vie éthique.(Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance, p 183.)

الذي "يفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع". وفي هذا المقام يُمكننا أن نطرح سؤالًا ، ما المسؤولية الأخلاقية؟ وكيف يتم تحقيقها؟

يُؤكّد هونيث بأنّه لا يُمكن للإنسان أن يفهم ذاته كصاحب حق إلّا إذا أدرك أنّ عليه واجبات معياريّة تجاه الآخرين، وذلك يكون عن طريق ما أسماه ميد "بالآخر المعمّم" الّذي يُقصد به، أن يستطيع الشّخص إدراك ذاته كشخص قانوني؛ بمعنى أنّه لا يتعرّف على ما له من حقوق وما عليه من واجبات تجاه الجماعة الّتي ينتمي إليها فقط، وإنّما يعلّمنا كيفيّة الاعتراف بالآخرين الحاملين **لنفس حقوقنا**. يخصّ " هونيث في تحليله أشخاصًا يتمتعون بنفس الحقوق في جماعاتهم، مغيّبًا غيرَ الحاملينَ للحقوق نفسها. فما هو مصيرُهم؟ هل من واجبنا الاعتراف بهم؟ أم علينا إلغاؤهم واحتقارهم بمجرّد أنّهم لا ينتمونَ لجماعتنا؟ هذا ما سنفصّلُ فيه في جُزئنَا التّطبيقي، ونحنُ نحلّلُ " نص الزّنجية" "لعائشة بنّور".

إنَّ إدراك الشّخص لذاته قانونيًّا، يؤكّدُ لهُ تحقّق بعض مطالبه من النّاحية الاجتماعيّة[1]. وفي السِّياق نفسه يذكر "أكسل هونيث" بأن جل ما يشير إليه "ميد" هو أن كل ذات إنسانية تصبح حاملة لحقوق مختلفة، بمجرد أن يعترف بها من النَّاحية الاجتماعية كعضو في جماعة. ويتحقق هذا عندما تؤدي دورا مقبولاً اجتماعياً ضمن مجموعة منظمة **وفق مبدأ تقسيم العمل**؛ وبهذا يستطيع الفرد التّمتع ببعض الحقوق الّتي تحترم وفق سلطة عقابيّة [2].

[1] Voir AXEL Honneth, la lutte pour la reconnaissance, p 185.

[2] Ibid, p185-186.

يُعدُّ انتماء الفرد إلى جماعة معينة وفق مبدأ تقسيم العمل، شكلًا تقليديًا من الاعتراف القانوني الّذي كان من الممكن أن يضمن الحماية الاجتماعية لكرامة(Dignité) الإنسانية للذّات؛ لكنَّ هذه الأخيرة كانت في واقع الأمر متطابقةً ومتزامنةً بصورة كلية مع الدور الاجتماعي الّذي كان يسند للفرد في إطار التوزيع غير المنصف للحقوق والواجبات. وفي سياق التطور التّاريخي فقط الّذي عرفته المجتمعات أدمج شكل الاعتراف الخاص بالحقوق والمبادئ الأخلاقية الكونية، التي تأخذ البنية التي أراد هيجل* أن يقرأ فيها تحديدات الشّخص القانوني، وهذا عبر الانتقال إلى الحداثة، حينما انتقلت المفاهيم الأساسية ما بعد المواضعة الّتي شهدت تطوّرًا ملحوظًا في المجال الفلسفي والفكر السياسي، إلى المجال القانوني .

سعى "هونيث" لتوضيح النّموذج الثاني للاعتراف التذاوتي (الحق) بالاستناد إلى دراسات هربرت ميد وكتابات هيجل المتأخّرة، أين وضّح نظرة كل منهما للقانون، مستخلصًا ما يلي:

- النّسق القانوني هو تعبير عن المصالح الّتي تكتسي طابعًا كونيّا لكلّ أعضاء المجتمع.
- لم يَعُدْ يُؤخذ بعين الاعتبار أي استثناء أو تفضيل لشخص ما.

*يقول هيجل:" في الدّولة يعترف بالإنسان ويُعامل بوصفه كائنًا عقلانيّا وحرّا وبوصفه شخصًا، وكلّ فرد من جانبه سيجد نفسه مستحقًا لهذا الاعتراف إذ يطيع طبيعة وعيه لذاته وللكون، والإرادة بذاتها ولذاتها، والقانون، وأن يتصرّف تجاه الآخرين بطريقة صحيحة، وأن يعترف بذلك كما لو كان يريد ذلك لنفسه باعتباره حرّا، وباعتباره شخصًا"(AXEL Honneth, la lutte pour la reconnaissance, p 184.)

وعليهِ يكون الاعتراف القانوني* حسب "هونيث" هو حصول أفراد المجتمع على حقوقهم، من دون النّظر إلى خصوصيتهم الفرديّة أو انتماءاتهم الاجتماعيّة ووظائفهم، إنّه اعتراف معبّر عن المصالح الكونيّة لكلّ أعضاء المجتمع، كما أنّ تمتّع الإنسان بحقوقه الكاملة في مجتمعه، تجعله يشعر باحترامه لذاته كونه محترمًا من قبل الآخرين، فهو قادر على التّعبير عن متطلباته وحاجياته المقبولة اجتماعيًّا الّتي تفسح له المجال لممارسة نشاط مشروع يكسبه احترام أعضاء جماعته وشركائه في التّفاعل، وبالتّالي يصل الفرد إلى تحقيق ما يسمّى احترام الذّات .(Respect de soi).

ج. التّضامن: La solidarité

إضافةً إلى الشّكلين السّابقين للاعتراف التّذاوتي قدّم "أكسل هونيث" شكلًا ثالثًا، متكئًا مرّةً أخرى على ما أتى به "ميد" و"هيجل" كلّ بتوصيفه المختلف والخاص به، إذ وصف هيجل في كتابات شبابه (ييبنا) التّضامن باستخدام مصطلح " الحياة الأخلاقية" (La vie éthique)، أمّا ميد فضمّنه في شكل العمل التّعاوني المُمَأسَس، انطلاقًا من وصف

* يجدر الإشارة إلى أنّه توسّع مضمون الاعتراف بالحقوق وتمّ تقسيمه كالآتي: الحقوق الذّاتية تظمّ: (الحقوق المدنية، والحقوق السياسية، والحقوق الاجتماعيّة)، **الحقوق المدنية**: تتضمن الحقوق السلبية التي تحمي الشّخص في حريته وحياته وملكيته تجاه تعديات الدّولة غير المشروعة، أمّا **الحقوق السّياسيّة**: تشمل الحقوق الوضعيّة الّتي تضمن المشاركة في سيرورة تكوُّن الإرادة العامّة، **والحقوق الاجتماعيّة**: تعني الحقوق الإيجابيّة والّتي تؤمّن لكلّ فردٍ نصيبًا عادلًا في توزيع الملكيّات الأساسيّة.(للاستزادة يُمكن العودة إلى الصّراع من أجل الاعتراف الّذي ترجمه جورج كتورة، ص 210، إذ أحالنا فيه صاحبه إلى جملةٍ من المراجع الهامّة الّتي عني أصحابها بالقانون وتقسيماته المتنوّعة).

الفيلسوفين، تمكّن "هونيث" من استخلاص" نمط خاص يبدو أكثر نزوعًا على الصّعيد المعياري الّذي جعله يقوم على **التّقدير الاجتماعي** بكلّ أشكاله."[1]

يسمحُ التّضامن الاجتماعي للأفراد بتحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف المتبادل، كما أنّه أصبح مشروطًا في المجتمعات الحديثة بتوفّر علاقات التّقدير المتماثل بين الذّوات الّتي حقّقت استقلالها الذّاتي، لن يتحقّق شعور الفرد بقيمته وبتقديره لذاته إلّا عن طريق الآخرين؛ فكلّ عمل ينجزه المرء وينال إعجاب الآخرين يُكسبه طاقةً إيجابيّةً من جهة، وتقديرًا اجتماعيًّا وأخلاقيًّا من جهةٍ أخرى، وهذا ما أكّده هونيث في قوله:" تعتبر تجربة الاعتراف تجربة أساسيةً بالنّسبة إلى الإنسان، يحتاج المرء لتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته إلى الاعتراف التّذاوتي بالإمكانات والمؤهلات، أمّا إذا غاب أو انعدم هذا الشّكل من الاستحقاق الاجتماعي، فقد يُصابُ المرءُ بضررٍ نفسي ومشاعر سلبيّة، كالغضب والإحباط على سبيل المثال"[2]. وبهذا يكون اعتراف الأنا بقيمتها مرهون باعتراف الآخر وتقديره لصنيعها المتميّز؛ فالعلاقة وطيدة بين التّقدير الاجتماعي وقيمة الفرد. والسّؤال الّذي يُمكن طرحه: كيف تُقاس قيمة(تميّز)الفرد في المجتمع الواحد وما علاقتها بالتّقدير الاجتماعي؟

يحتاج الأفراد إلى تحقيق علاقة مكتملة وسليمة مع ذواتهم لهذا فهم يحتاجون إلى التّقدير الاجتماعي الّذي اعتبره هونيث مجموع "الصّفات الخاصّة الّتي بها يتميّز النّاس في

[1] Voir, AXEL Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p 207.

[2] Ibid, p .218.

اعتمدت ترجمة الأستاذ كمال بومنير في كتابه "الحق في الاعتراف".

خصوصيّاتهم الشّخصيّة"[1]، فالتّقدير يقاس بالصّفات الّتي تُميّز الشّخص عن غيره، ولا يتم الاعتراف إلا بها، كما يُمثّل التّقدير الاجتماعي أداةً اجتماعيّة تعبّر عن السّمات المميّزة للذّوات بشكل عام وبتذاوتيّة ملزمةٍ؛ بمعنى آخر وجوب توفّر وسيط اجتماعي له القدرة على تحديد الخصوصيّات النّوعية للفرد، ذلك في وجود أفق قيم مشتركة يُحكم بواسطتها على إنتاجات الأفراد، فالتّقدير المتبادل لن يكون ممكنا إلّا في حالة الاتفاق على قيم اجتماعية وغايات أخلاقيّة مشتركة. لكن ما المقصود بالقيم الاجتماعية؟

تقاس القيمة الاجتماعية –حسب أكسل هونيث–بمدى إسهام الخصوصيّات الفردية في تحقيق الغايات الّتي يسعى المجتمع للوصول إليها، لأنّ النّظرة الثّقافيّة الّتي يكوّنها المجتمع عن نفسه تُسهم في بلورة **المعايير** التي يقوم عليها **التقدير الاجتماعي** للأشخاص الذين يُحكم على أدائهم وقدراتهم تذاوتيًّا، تبعًا لاستعداداتهم، قصد تجسيد القيم المحدّدة للجماعة من النّاحية الثّقافية. إنّ هذا الشّكل من الاعتراف المتبادل يفترض وجود تنظيم اجتماعي تجمع غاياته المشتركة الأفراد ضمن جماعة إنسانية تتبنّى جملة من القيم.[2]

[1] أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، ترجمة جورج كتورة، ص 223.

[2] La valeur sociale des caractères individuels se mesurent a la contribution qu'ils semblent pouvoir apporter a la réalisation des fins poursuivies par la société .L'idée culturelle qu'une société se fait d'elle-même fournit les critères sur lesquels se fonde l'estime sociale des personnes, dont les capacités et les prestations sont jugées intersubjectivement en fonction de leur aptitude à concrétiser les valeurs culturellement définies de la collectivité. Aussi cette forme de reconnaissance mutuelle présuppose-t-elle également l'existence d'une organisation sociale dont les fins communes réunissent les individus dans une communauté de valeurs. (Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance, p208).

يقوم التقدير الاجتماعي على معايير محدّدة أساسها أفكار ثقافيّة يكوّنها المجتمع عن نفسه، بالتّركيز على خصوصية الفرد وتميزته عن الآخر، تتّضح القيم المشتركة في الجماعة الواحدة.

لكنّ مفهوم التّقدير الاجتماعي هذا لم يأخذ الشّكل الّذي نعرفه اليوم، إلّا بعد أن تمّ تجاوز الإطار الاجتماعي المنظّم وفق أنظمة تراتبيّة. كما أنّ التّغيّر البنوي الّذي طرأ على صعيد تاريخ المفاهيم تميّز بتحوّل مفهوم الشّرف (Honneur)، الّذي هيمن على المجتمعات التّقليديّة*، إلى مفهومي الاعتبار(Considération) أو الهيبة الاجتماعيّة (Prestige social)، ليتّخذ **التّقدير الاجتماعي** معالمه المضبوطة من مؤهلات وقدرات تسمح لكلّ فرد بتحقيق ذاته.

على الرّغم من أنّ النّموذج الثّالث للاعتراف التّذاوتي الّذي أضافه أكسل هونيث للنموذجين السّابقين هو **التّضامن** وهو العنصر المُتناول في هذا الجزء، إلّا أنّنا استرسلنا في الحديث عن التّقدير الاجتماعي والمعايير الّتي يحدّدها شركاء التّفاعل لتحقيق الغايات الأخلاقية المشتركة، لكن صنيعنا هذا لم يكن عبثًا وإنّما حذونا حذو أكسل هونيث في ذلك وعليه السّؤال المطروح ما معنى كلمة تضامن؟

* كان الشّرف التّراتبي في المجتمعات الإقطاعيّة هو معيار التّمييز الاجتماعي، إذ كان الاعتراف الممنوح للفرد يتحدّد بحسب المكانة الاجتماعيّة الّتي يحتلّها الفرد في المجتمع. (للتوسّع يمكن العودة لكتاب كمال بومنير، سؤال الاعتراف، النّص رقم2 ، اللّحظة التّأسيسيّة لمفهوم التّضامن عند أكسل هونيث، ص124.)

يرى هونيث بأنّ كلمة تضامن*تعني تلك العلاقة التّفاعليّة الّتي تهتمّ فيها الذّوات بالمسار الشّخصي لشركائهم في التّفاعل، لأنّهم أقاموا معهم روابط **التّقدير المتماثل (...)** ففي عمليّة التّضامن، وحينما يتمّ الاتّفاق على هدف عمليّ ما يُمكن أن يظهرَ دفعةً واحدةً أفقًا للقيم التّذاوتيّة الّذي يتعلّم من خلاله كل فرد من أفراد المجتمع الاعتراف بأهميّة مؤهلات وقدرات الآخرين.[1]

يعدُّ التّضامن خطوةً هامّة تجعل كل فرد من أفراد المجتمع يشعر بقيمته وتقديره لذاته؛ هذا لأنّ الآخر اعترف بقدراته الّتي أثبتها بجدارة، مكّنته من نيل مكانة اجتماعية.

ويضيف فيلسوف الاعتراف هونيث بأنّ التّضامن في المجتمعات الحديثة مشروط بعلاقات التّقدير المتماثل (Estime symétrique) بين الذّوات المتفرّدة والمستقلّة؛ فالتّقدير بهذا المعنى هو التّناظر الّذي يتمّ على ضوء القيم الّتي تعطي مؤهلات وقدرات الآخرين دورًا

* أشار أكسل هونيث إلى الخلط الّذي وقع فيه العلماء وهم يعرفون " التّضامن" ، فبعضهم جعل التّضامن والشّفقة مفهومًا واحدًا، وبعضهم الآخر اعتبر التّضامن مرادفًا للتّسامح وآخرون جعلوه مرادفًا للرّحمة ، وبهذا يكون التّضامن موقفًا متعاطفًا وسلبيًا تجاه الآخرين، في حين يصرّ هونيث على أنّ التّضامن هو شعور حقيقي بالتّعاطف مع الخصوصيّة الفردية تجاه الشّخص الآخر، الّذي سيتفاعل مع الآخرين لتحقيق هدفهم المشترك الّذي يشعرهم بالانتماء.(للتعمّق يمكن العودة إلى المراجع الّتي أحالنا إليها كمال بومنير في كتابه سؤال الاعتراف، 124.)

[1] Le terme Solidarité, en effet, désigne en première analyse une sorte de relation d'interaction dans laquelle les sujets s'intéressent a l'itinéraire personnel de leur vis-à-vis, parce qu'ils ont établi entre eux des liens d'estime symétrique...Ici c'est l'accord essentiel sur un objectif pratique qui produit d'un coup un horizon de valeurs intersubjectif dans lequel chacun apprend a reconnaitre l'importance des capacités et des qualités des autres. (Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p218-219).

خاصًّا في الممارسة المُشتركة. لا تخلق الرّوابط من هذا النّوع التّسامح السّلبي فقط، وإنّما تثير شعورًا بالتّعاطف للخصوصيّة الفرديّة للشّخص الآخر.[1]

يبنى التضامن، إذا، على شقين لا يمكن الفصل بينهما، فالأوّل يتمثل في العمل، وعندما نقول العمل فإنّنا نستحضر جملة الشروط الاقتصادية، أمّا الثّاني فهو الجانب الأخلاقي (الإيتيقي) الّذي له علاقة وثيقة بالعدالة؛ وهنا بالتّحديد يتأكّد ما ذكره هونيث في كتابه الاعتراف حينما لم يجعل القيمة الأخلاقية للعلاقات الاجتماعية تقاس بالتوزيع العادل أو غير العادل للثروات، وإنّما ضمّنها فكرة العدالة أيضًا[2].

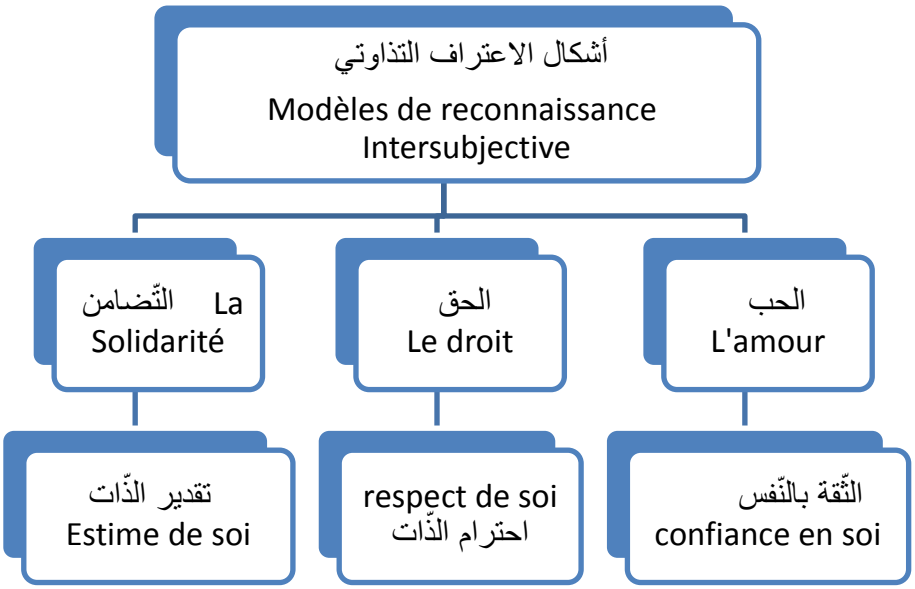
وختامًا لكلّ ما سبق يمكننا القول أن النّماذج الثلاثة الّتي وضعها أكسل هونيث وجعلها شروطًا أساسيّة لتأسيس الهويّة، هي ثالوث لابدّ من توفّره في العلاقات الاجتماعيّة الّتي تبدأ بالذّات المتفرّدة بالدّرجة الأولى؛ بمعنى أنّه مالم يحبَّ الإنسان ذاته كيف يجبر الآخر أن يحبّه، أو حتّى يُطالبه بحقوقه، أو أنّ يتضامن معه؟ وعليه فالحبّ، والحقّ، والتّضامن هي

[1]La solidarité, dans les sociétés modernes, est donc conditionnée par des relations d'estime symétrique entre des sujets individualisées (et autonomes) ; s'estimer, en ce sens, c'est s'envisager réciproquement a la lumière de valeurs qui donnent aux qualités et aux capacités de l'autre un rôle significatif dans la pratique commune. Des liens de ce type constituent des relations de « solidarité » parce qu'ils ne suscitent pas seulement une tolérance passive, mais un véritable sentiment de sympathie pour la particularité individuelle de l'autre personne : car c'est seulement dans la mesure ou je veille activement a ce que ses qualités propres, en tant qu'elles ne sont pas les miennes, parviennent a se développer, que nos fins communes seront réalisées.(Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance,220.)

[2] Voir, Axel Honneth, Reconnaissance, Traduit par O.Mannoni, in Monique Canto Sperber (dir) Dictionnaire d'ethique et de philosophie moral(Paris :Puf,1996, p.1274)

نقلا عن: كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص62.

مفاتيح تُكسب الفرد التّقدير والقيمة الاجتماعيّة وبالتّالي تجنّبه التّعرّض لتجارب الاحتقار[1] والازدراء.



2ـ الاعتراف وإعادة التّوزيع:

لم يكن أكسل هونيث الوحيد الّذي اهتمّ ببراديغم الاعتراف وأهميته في تحقيق العدالة الاجتماعيّة في العمل، وإنّما يوجد باحثون آخرون أمثال الفيلسوفة الأمريكيّة " نانسي فريزر" (Nancy Fraser)[2] الّتي أعطت أهميةً كبيرةً لمسألة الاعتراف ضمن كتابها: ما العدالة الاجتماعيّة؟ الاعتراف وإعادة التّوزيع ؟

[1] سنتناول فكرة تجارب الاحتقار بالتّفصيل في عنصرٍ لاحق .

[2] نانسي فريزر (1947) فيلسوفة أمريكيّة معاصرة ، تعدّ من روّاد الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ومن أهمّ ممثّلي النّظرية النّقديّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. تأثّرت بمجموعة من الفلاسفة أهمّهم، أدورنو، وفوكو، وهابرماص على وجه الخصوص، انصبّ اهتمامها الفلسفي على القضايا السّياسيّة والاجتماعيّة وخاصّة القضايا المتعلّقة بالقضاء العمومي،

بحيث Qu’est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution) أكّدت الفليسوفة أنّ الاعتراف وإعادة توّزيعًا لثرواتهما بمثابة أبعاد للعدالة الاجتماعيّة الّتي يُعدّ تحققها مرهونًا باجتماعهما معًا؛ إذ تسلّط **إعادة التّوزيع** الضّوء على المظالم الّتي تعتبرها اقتصاديةً اجتماعيّة ويفترض أنّها نتاج للاقتصاد السّياسي: الاستغلال، والتّهميش الاقتصادي، والعوز. أمّا بالنّسبة **للاعتراف** فيستهدف من جانبه الظّلم الّذي يعتبره ثقافيّا ونتاجًا لنماذج اجتماعيّة للتّمثّل، والتّأويل، والتّواصل: الهيمنة الثّقافيّة، واللاّعتراف، والاحتقار. كما تؤمن نانسي فريزر بأنّ ازدواجيّة النّموذجين هي علاج للمظالم الّتي تعاني منها المجتمعات، وعليه يرتكز تحقق العدالة الاجتماعيّة -حسب فريزر- من جهة، على إعادة التّوزيع المتساوي والعادل للموارد الاقتصادية على الأفراد والجماعات، وذلك قصد الحد من الاستغلال الاقتصادي، والصّراع الطّبقي، والظّلم الاجتماعي، ومن جهة أخرى على تحقيق الاعتراف القائم على إعادة الاعتبار للهويات المحتقرة الّتي تطالب بها الحركات الاجتماعيّة والثّقافيّة، المتمثّلة في الحركات النّسوية والحركة المضادّة للعنصرية وغيرها من الحركات المنتشرة اليوم في الفضاءات* العمومية [1].

العدالة الاجتماعيّة، الحركات النّسائيّة ضمن سياقات العولمة، الاعتراف، وغيرها من القضايا المهمّة المطروحة في عالمنا المعاصر، وهذا ما تجسّد في أعمالها المتنوّعة: إعادة تقويم الحركة النّسائيّة الفرنسيّة (1992)، الخيال الراديكالي بين إعادة التّوزيع والاعتراف(2003)، إعادة توزيع أم اعتراف : مناظرة فلسفيّة سياسيّة (2003)، ما العدالة الاجتماعيّة؟: الاعتراف وإعادة التّوزيع(2005)، السّيطرة والتّحرّر: نحو تجديد النّقد الاجتماعي (حوار مع بول تنسكي) (2014.) للاستزادة يمكن العودة : كمال بومنير، دراسات في الفكر النّقدي المعاصر، من فلتير بنيامين إلى نانسي فريزر، دار الخلدونيّة، 2017، ص110.

*تدافع فريزر عن **الفضاء العمومي المتعدد**الّذي يتطلب تثبيت **المناصفة التشاركية** (الّتي تسمح بالتّفاعل الاجتماعي الّذي تكون فيه القيم الأخلاقيّة معيارًا كونيًّا يحتضن كل الشركاء وهو نفس المبدأ في التوزيع المادي المتساوي للموارد الاقتصاديّة الحريص على التّخلّص من الفقر الاجتماعي) في فضاءات تفاعلية متعددة كسوق العمل، وعلى مستوى

أفاضت فريزر في إظهار العلاقة الوطيدة بين نموذجي الاعتراف وإعادة التّوزيع، وضرورة اجتماعها لتحقيق العدالة الاجتماعيّة والقضاء على الظّلم الاجتماعي إلّا أنّ هذا لا ينفي وجود فروقات بين البراديغمين فيما يخص رؤيتهما للظّلم والجور الاجتماعي والتّي تتلخّص في أربعة جوانب: [2]

العلاقات الجنسانية والحياة العائليّة...، وهذا من أجل كبح النّسق الليبرالي الّذي يعيق الاعتراف والتّوزيع وتسمح لتشارك الهويّات المنبوذة في الحوارات التّشاورية..(يمكن العودة إلى Nancy Frazer, Qu'est- ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution, P143-145).

[1] Voir, Nancy Frazer, Qu'est- ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution, Traduit de l'anglais par Estelle Ferrarese, Edition la découverte, Paris, 2011, P 45.

[2]Ibid, P45.

ومن خلال كل ما سبق يتبيّن لنا مدى تركيز الفيلسوفة الأمريكيّة فريزر، على الجانب الاقتصادي المتمثّل في إعادة التّوزيع العادل للثروات، من دون إهمال الجانب الثّقافي الّذي يحرص على الاعتراف بالطبقات المهمّشة والمنبوذة الّتي ليس لها ذنب سوى أنّها من إثنيات أو أجناس مختلفة ذات ثقافات وُضعت في خانة الدّونية.

تختلف نانسي فريزر عن هونيث في مسألة استبعادها للطّابع النّفساني للاعتراف، بل حذّرت من الوقوع في فخ السّيكولوجيّة (Le piège de psychologisation)[1]، الذيوقع فيه هونيث، كما أنّ اللااعتراف، من وجهة نظر فريزر، لا يعني أن يكون الفرد ضحية المواقف والمعتقدات، والتَّمثلات الاحتقارية فقط، وإنّما منعه من المشاركة كنظير في الحياة الاجتماعيّة، نتيجة نماذج مُمأسَسة (Modèles Institutionnalisés)[2]من القيم الثّقافية الّتي تحوّل بعض النّاس إلى ذوات لا تستحق الاحترام والتّقدير.

إنَّ جوهر الاهتمام ببراديغم الاعتراف هو التّخلص من كلّ أنواع الظلم الاجتماعي، ورفض أشكال الهيمنة الثّقافيّة وسط عالم مشحون بالحقد والكراهيّة والعنف، ولا يعترف البتّة بالآخر المُختلف عنه، ويتفنّن في طمس هويته وإلغائها، ويمارس عليه أنواعًا مختلفة من التّعذيب (مادي، ومعنوي) لإذلاله، واحتقاره، ومبحث الاحتقار مهم جدًّا في تحديد العلاقات الإنسانية، فما هي **أشكال الاحتقار** وما علاقتها بـ**الاعتراف؟**

[1] On évite de tomber dans le piège de Psychologisation (Nancy Frazer,P50.)

[2] Voir, Nancy Frazer , P50.

3ـ الاعتراف وأشكال الاحتقار الاجتماعي:

دافع أكسل هونيث في كتابه "الصّراع من أجل الاعتراف" على فكرة رئيسة، مفادها أنّ أساس العلاقات بين الأفراد هو الصّراع*من أجل الاعتراف؛ وذلك لأنّ العالم الذي نعيشه قائم على الصّراعات والنزاعات الاجتماعية والسياسية الّتي يعدّ العنفُ محرّكها، إنّه يسبّب معاناة المجتمعات ويجعلها تشعر بعدم التّقدير والاحترام، حتّى أنّها تفقد ثقتها بنفسها وتحتقر ذاتها قبل أن يحتقرها الآخرون، لأنّها سُلبت كلّ شيء حتّى جسدها. لكن كيف ذلك؟ إنّ الإجابة عن هذا التّساؤل توجبُ علينا التّطرق للاحتقار وأشكاله وما علاقته بالاعتراف؟ هل يُمكن أن يكون براديغم الاعتراف حلّا لتجارب الاحتقار الّتي عانت منها البشريّة منذ نشأتها وإلى يومنا هذا؟

يعدُّ الاحتقار سلوكًا عدوانيا يمارسه المُحتقر لينفي كل القدرات الإيجابية عن الأول، ممّا يسبب له تذبذُبًا في ثقته بنفسه، ونقصا في تقديرها، فالمُحتقِر يغيِّب في تعاملاته كلّ أشكال الاعتراف التّذاوتي: الحب، والحق، والتّضامن، ومن هنا انطلق هونيث في تحديد أشكال الاحتقار وحدّدها في ثلاثة أشكال: الجور والعنف البدني، سلب الحق(انتهاك الاحترام

*أشار أكسل هونيث إلى أنّ الفلاسفة الّذين أعطوا أهميّة للصراع في العلاقات الاجتماعية هم كثيرون، بمعنى أنّ هربرت ميد لم يكن الوحيد في إدخال البعد الصّراعي بين الذّوات في عمليّة الاعتراف، وإنّما فعل ذلك آخرون أمثال: كارل ماركس في حديثه عن الصّراع الطّبقي، وجورج زيمل (George Simmel) الّذي قال بالمزاحمة والمُدافعة، وكذا ميشال فوكو(Michel Foucault): قي دراسة حول المقاومة والسّلطة، من دون أن ننسى بيير بورديو (Pierre Bourdieu) في دراسته حول الصّراعات الرمزيّة.

الأخلاقي)، الإهانة (الحكم سلبًا على قيمة اجتماعيّة)، وهي مفاهيم مهمة ستكون لنا عونًا في دراسة متوننا التي يكون فيها الصراع من أجل نيل الاعتراف ونبذ الاحتقار صوَرًا بارزةً.

3-1 الجور والعنف البدني وسلب الحريات:

إنّ ما يُهدّد سلامة الأفراد البدنيّة من استعباد وذلّ، كالاغتصاب والتّعذيب الجسدي وكلّما يلحق الفرد من ضرر جسدي محض، يعتبر عنفًا مُمارَسًا في حقّهم؛ إذ يسلبهم حريتهم وإرادتهم ويتحكَّمُ في أجسادهم، ما ينجرّ عنه الشّعور والإحساس بالإهانة، الّتي تُحطّم العلاقة مع الذّات وتُفقد المرء ثقته بنفسه، هذا النّوع من الاعتداء الجسدي لا يضرّ المُعتدى عليه من النّاحية الجسمانيّة، بقدر ما يُسبب له أذى نفسيا (Blessure Morale) لأنّه عاجز عن المُقاومة، وبالتّالي تنهار علاقته بذاته وتتزعزع ثقته بنفسه، هذه الثّقة الّتي اكتسبها من تنشئته الاجتماعيّة المبنيّة أساسًا على علاقة الحبّ[1].

يقف "هونيث" ليؤكد أنّ الاغتصاب والتّعذيب الجسَدي من أبشع الطرق الّتي تحطّم الحالة النّفسية للأفراد وذلك بالاستناد إلى أبحاث علماء نفس متخصّصين أمثال: برونو بتلهايم (Bruno Bettelheim) الّذي وظّف في أبحاثه مقولتي الموت النّفسي (La mort Psychique)، تصيب المعتدى عليه وتحطّم هويته، والموت الاجتماعي (La mort Sociale) تعدّ نتيجة حتميّةً لكلّ مستعبَدٍ تعرّض للاحتقار والإقصاء الاجتماعي المهدّدلسلامة البشر النّفسية).

[1] Voir Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance, p225-226.

3-2 الحرمان وسلب الحقوق المشروعة:

يقع هذا النّوع من الاحتقار عندما يتعرّض الفرد إلى الحرمان من حقوقه المشروعة، وهذا يعني أنّه لا يحضى بالمكانة نفسها الّتي يتمتّع بها أقرانه في جماعته، وبالتالي لا يُعترف له بدرجة المسؤولية نفسها التي يُعترف بها لأعضاء المجتمع الآخرين، ومن هنا يتولّد لديه شعور بعدم الاحترام الاجتماعي والمساواة بينه وبين أعضاء مجموعته، الّتي أقصي منها ولم يعُد عضوًا مشاركًا فاعلًا فيها.[1]

وعليه يترتّب عن الاحتقار فقدان الفرد لاحترام ذاته، كونه ليس عضوًا فاعلاً يتمتّع بحقوق تكسبه مكانة اجتماعيّة، فللّاعتراف وانتهاك الحقوق نتج عنهما اللّاحترام للذّات.

3-3 الإهانة وفقدان القيمة الاجتماعية:

بعد أن تطرّقنا لشكلين من أشكال الإذلال الّتي حدّدها هونيث، ننتقل إلى الشّكل الأخير، فهو يتمثّل في الحُكم سلبيًّا على القيمة الاجتماعيّة لبعض الأفراد، أو بعض الجماعات، هذا الفعل مرفوضٌ تمَامًا لأنّه ينقصُ من قيمة الأفراد الاجتماعيّة، ويسيء لكرامتهم، حتّى أنّه يتعدّى على شرفهم؛ بمعنى آخر إنّه يُفقدهم التّقدير الاجتماعي الّذي كان يُشعرهم بفاعليتهم وتميّزهم في جماعتهم. بحيث لا يعترف المرءُ المُهان أو المُساء إليه نفسه، بمعنى وجوده في مجتمعه الثّقافي لأنّ شريكه في التّفاعل تخلّى عنه ورفضه، وأنكر مؤهلاته وقُدُراته الّتي خلقت تميّزه ومكانته الاجتماعيّة، فيضيعُ تقديرهُ لذاته. يعتبر "هونيث" هذا النّوع من الاحتقار

[1] Ibid, P 226-227.

انتهاكًا لحرية الأشخاص ومساسًا بهويتهم*. في هذا المقام يُمكننا أن نستحضر نظرة الاستعلاء الّتي يَنظر بها الأبيض للأسود، نظرة فوقية مشبّعة بالاحتقار واللاعتراف.

وتبعًا لما أتى به "هونيث" يكون أثر الاحتقار بأنواعه الثّلاثة ذا أثرٍ سلبيٍّ على حياة الأفراد، ذلك لما يسببه لهم من أمراض نفسية تفقدهم ثقتهم بأنفسهم، وتهدّم العلاقة الإيجابية بينهم وبين ذواتهم، وحفاظًا على سلامتهم يصرّ فيلسوف الاعتراف على التّمسك ببراديغم الاعتراف وعلاقاته التّذاوتية الّتي اعتبرها الحلّ لكلّ أنواع العنف والاستبداد ووسيلةً لتعزيز الازدهار والتّحرر والانعتاق، ولكن في الوقت نفسه علينا أن لا نغيّب بأنّ اعتبار الاعتراف حلّا لكلّ المشاكل الأخلاقية والسياسية الّتي يعاني منها الإنسان المُعاصر هو ضربٌ من المبالغة وكذا المثاليّة، وهذا نظرًا لما يعانيه العالم من صراعات قائمة على التّسلط والإقصاء، خاصة حين نتحدث عن الشعوب التي عاشت القهر واللاعتراف من المستعمرين الذين سلبوهم إنسانيتهم بسبب نعرات عرقية وإثنية وأسباب اقتصادية.

4ـ اللامرئي لااعتراف ونكران للوجود:

تطرّق أكسل هونيث في كتابه" الصّراع من أجل الاعتراف" إلى الاعتراف وأهميته في الحياة الاجتماعيّة، ودوره الفعّال في القضاء على أشكال الاحتقار بأنواعها، ليُعمّقَ البحث في ما يسبّبه الاحتقار من أذى جسدي ونفسي على الضّحايا بتخصيصه كتاب آخر بعنوان:

---

*يرى الباحث كمال بومنير في كتابه "أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف" بأن وجهة نظر هونيث حول الاحتقار بالحكم سلبًا على قيمة اجتماعيّة (الإهانة) تتقارب كثيرًا مع ما ذهب إليه أفيشاي مرغاليث (Avishai Margalit)في كتابه :" المجتمع اللّائق : إذ قال بأنّ المجتمع اللّائق هو المُجتمع الّذي لا يُهين ولا يحتقرُ أفراده، بل ويحترمُهم كبشر جديرين بالاحترام اللّائق بهم.(للاستزادة يمكن العودة لمرجع مرغاليث الّذي اعتمدَه بومنير في كتابه السّابق الذّكر، ص71) .

مجتمع الاحتقار" (La société du mépris) إذ خصّص فصله السّابع لمصطلح هامٍّ أسماه اللّامرئي (Invisibilité) فماذا يعني به وما علاقته بالاحتقار والاعتراف؟

اختار هونيث أن يعنون فصله السّابع بـ" اللّامرئي لابستمولوجيا الاعتراف" جاعلًا كتابات الفيلسوف الفرنسي" موريس ميرلو بونتي" (Mourice Merleau Ponty)* ركيزته الأساسيّة وخاصّةً كتابه: "المرئي واللاّمرئي".

اتكأ هونيث في تناوله لموضوع اللّامرئي على نصّ روائي بعنوان:" أنالا مرئي" إذْ اعتبره كنزًا ثمينًا استطاع بطله "رالف أليسون " تجسيد ما يسمّى باللّامرئي بامتياز، فجاء على لسانه:"أنا إنسان حقيقي من لحم وعظم، من أعصاب وسوائل، بل ويُمكن أن أزعمَ بأنّني أمتلك عقلًا ... إنّ اللّامرئيّة الّتي أعنيها هي نتيجة لخلقة غريبة في عيون الأوائل الّذين التقيتهم، تكوين عيونهم الدّاخليّة، تلك الّتي بها، وعبر أعينهم الواقعيّة ينظرون إلى الواقع".[1]

تمكّن البطل من نقل معاناته وألمه من خلال هذا المقطع، جاء الخطاب بضمير الأنا المضطربة الّتي تدرك بأنّها إنسان من لحم ودم، وكأنهّ اكتشاف أن يملك عقلًا كغيره من

* ميرلو بونتي موريس (1908-1961): فيلسوف فرنسي وجودي متأثّر بفنومينولوجيا هوسرل، من أهمّ اهتماماته البحث في الجسد والمحسوس في التّجربة الإنسانيّة والمعرفة والسّلوك، من أهمّ مؤلفاته: فنومينولوجيا الإدراك (1945)، بنية السّلوك (1942)، المرئي واللّامرئي (1948)، مغامرات الجدل (1955)، مديح الفلسفة (1953) (للاستزادة ينظر، جورج طربيشي، معجم الفلاسفة (المناطقة، المتكلمون، اللاّهيتون، المتصوفون)، دار الطّليعة للطّبيعة والنّشر، ط3، لبنان، بيروت،2006، ص658.

[1] Voir, Axel Honneth, la société du mépris, vers une nouvelle théorie critique, traduits par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, la découverte, 2008,p 225.

البشر لكّن هذا لم يكن حائلا أمام نظرة الاحتقار التي تغلف بها نظرات الأبيض لهذا الأسود الذي منح صوتا ليصنع وجودا لفظيا يسرُدُ من خلالها مرئيته بكلّ مرارةٍ لأنّه "زنجي".

يقول هونيث بأنّ العين المقصودة ليست العين الماديّة أو الفريائيّة، وإنّما العين الدّاخليّة الّتي ترى ما تريده، وهذا الشّخص لا يُرى ليس لأنّه غير موجود وإنّما لأنّه زنجي ذا بشرة سوداء، كما أن الأحكام المسبقة الّتي يحملها الأبيض عن شخصه الأسود تشكّل حاجزًا يمنع رؤية حقيقته، بل حتّى أنّه يشوّه صورته ويجعله لا مرئيًّا للنّاس؛ وبهذا لا يتحدد معنى اللّامرئي بالغياب المادي للشخص، وإنّما بغيابه الاجتماعي .[1]

قد يكون اللّامرئي ما لا يمكن رؤيته، لكنّه في لغة الفلسفة النّقديّة ما لا نريد رؤيته، أي ما لا نريد الاعتراف بوجوده، لكن في ظل علاقات اجتماعيّة يحكمها الاعتراف بالآخر واحترام غيريته يُصبح اللّامرئيّ نشازًا يستحقّ الاحتقار، لأنّ اللاّمرئي اجتماعيًّا هو في أحد أشكاله نتيجة مباشرة للموقف العنصري الاستعلائي، وكذا يعود إلى بنية العلاقات الاجتماعيّة الّتي عُرفت تاريخيًّا بتمسكها بالعبوديّة ورفضها للحريّة.

ميّز هونيث في مجتمع الاحتقار بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي للّامرئي، من أجل الوصول لدلالة الاعتراف مقارنةً باللّامرئي[2]، وكان ذلك عن طريق تقديم أمثلة من

[1] Voir, Axel Honneth, la société du mépris, p 225.

[2] Je commencerai par mettre en relief la distinction entre le sens littéral et le sens figuré de l'invisibilité pour aborder ensuite, dans les deux dernières parties, la question de la signification de reconnaissance (Voir, La société du mépris, p 226.)

سأبدأ من تقديم الاختلاف بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي للامرئي لأتناول بعدها ، في الجزئين الأخيرين مسألة دلالة الاعتراف.

التّاريخ الثّقافي لمواقف يعبّر فيها المهيمنون عن تفوّقهم الاجتماعي تتجلى في نظرتهم للمهيمَن عليهم، ولعلّ المثال الأكثر أهميّة هو تعرّي النّبلاء قديمًا أمام خدّامهم، ذلك لأنّهم في حقيقة الأمر يعتبرونهم غائبين تمامًا عن أنظارهم.

هذا فيما يخص نظرة النّبلاء القديمة، أمّا فيما يخص النّظرة العنصريّة للأبيض المُهَيمِن على الأسوَد، فهي النّظرة الّتي يسعى الأبيض عمدًا من خلالها أن يجعل الأسود أو الزنجي الموجود أمامه فيزيائيا يفهم بأنّه غائب ولا مرئي بالنسبة إليه، ويعتمد هونيث في السّياق نفسه على عبارة " النّظر عبر أحدهم" (Regarder a travers quelqu'un)، وهي سلوكات وحركات تُقام عمدًا لإثبات لا وجود ولا مرئية الآخر[1]، وتعدّ من أبشع أشكال الاحتقار والإذلال والمهانة[2]. فـ" **النّظر عبر أحدهم**"هي سلوكات وحركات، يكون الهدف من ورائها التّقليل من قيمة الآخر وإهانته، وتسبب خلق شعور بالمرارة لدى المُعتدى عليه (اللاّمرئي)، لأنّها تتناقض وأخلاق العلاقات الاجتماعيّة. ومن هنا ارتبط اللاّمرئي بخرق الأخلاق.

يمكننا أن نوازن ممَّا تقدم بين **اللاّمرئي** و**اللاعتراف، ليصبحا مترادفين** يشتركان في تغييب أسس احترام، فالآخر المُهيمِن الّذي يتعمّدُ عدم رؤية المهَيمَن عليه، يُلغيه من حقل رؤيته مؤكّدًا له بأنّ حضوره الفيزيائي لا يعني البتّة حضوره الاجتماعي فهو غائب لا مرئي

[1]Voir, Ibid, P 226-227-.(ترجمة المقطع من اجتهادالباحثة).

[2] وهذه حقيقة سنجد لها حضورا مختلفا في المتون المختارة للدراسة والتحليل. تعكس لا مرئية العبد أو المستضعف. سنفصل لاحقا في المسألة.

وغير معترف بوجوده، فتكثر تصرّفات السّادة البيض حيال عبيدهم السّود التي تبين مثل هذه المواقف*؛ لتكون دليلا على حجم الإقصاء وإثباتًا للامرئيتهم من قبل الأسياد البيض.

ونظرًا لما يتعرّض له الإنسان اللّامرئي من إذلال واحتقار، يرى هونيث بأنّ الخروج من هذا الوضع المُزري يتطلّبُ الانتقال إلى حالة المرئي ليس بمعناه المعرفي، وإنّما بمعناه الاجتماعي، يكون ذلك عن طريق جُملة من المواقف والإجراءات القانونيّة والمُمارسات الاجتماعيّة الّتي تسمحُ له أن يحتلّ مكانته المُناسبة ضمنَ العلاقات الاجتماعيّة. وبمعنى آخر يمثل التحول من الحالة السّلبية للّامرئي إلى الحالة الإيجابية للمرئي انتقالًا من المعرفي المتعلق بالإدراك إلى الاجتماعي الأخلاقي المتعلق بالاعتراف[1].وإن كان هونيث يتحدث في سياق العلاقات الاجتماعية العامة، فالأمر سيكون أشد تعقيدا حين ننقله إلى ثنائية العبد والسيد، لأن الأخير يغلق كل سبل التي يمكن فيها للعبد أن يثبت حضوره ومرئيته، وكثيرا ما وقعت أشكال تعذيب عنيفة جدا حين يثور العبد ليطالب بالاعتراف بوجوده وانسانيته، لهذا سيكون الفصل الثاني مخصصا لهذه المسائل التي نقلها أدب الزنوجة ما عناه العبد في سياقات مخلفة أو الزنجي عموما في سبيل الاعتراف بوجوده.

* هذا ما تجسّد جليًّا في رواية سماهاني للرّوائي بركة ساكن، فالسّيد كان يظهر عاريا أمام العبد الذي أظهر من خلال عدّة مقاطع في النّص اشمئزازه من رؤية ذلك المنظر المقرف(للاستزادة يُمكن الاطّلاع على :بركة ساكن، سماهاني، مسكلياني للنّشر والتّوزيع، ط1، 2017.)

[1] Voir, Axel Honneth, La société du mépris, p227.

إذا، يؤكد هونيث، بأنّ اللّامرئي من أصعب أشكال الظّلم والاحتقار المُمارسة في حق البشر، لأنّ تجاهل وجود شخص معيّن وإقصائه عن قصد، هو حتمًا **عدم اعتراف به**؛ وهذا بالتّحديد الّذي يرفضه فيلسوف الاعتراف، حيث سعى للقضاء على ظلم اللّامرئي باحترام الآخر وتقديره من خلال أشكال الاعتراف التّذاوتي.

5ـ مسارات براديغم "الاعتراف":

اتّخذ الاعتراف مسارات متعددة، تباينت بتباين المشارب والتّوجهات المعرفيّة لمنظريه، فرضت علينا منهجية بحثنا أن تكون **الانطلاقة من الفيلسوف هيجل**، الّذي كان المعين الّذي استقى من أعماله جلّ من لحقه من فلاسفة. وبما أنّنا عرّجنا على مجهودات هيجل في شبابه، لأنّ **هونيث إتكأ عليها لإعادة تحيين براديغم** "**الاعتراف**"، بإضافة الجانب الأخلاقي، لكنّ مسار هونيث لم يخل من انتقادات علماء وباحثين أمثال الأمريكيّة نانسي فريزر ببراديغم **إعادة التّوزيع**، هكذا اخترنا أن نعرض مسارات الاعتراف لأهمية هذا البراديغم في عصرنا، وخاصة لنا كجزء من عالم خضع لوحشية المهيمنين ولايزال، لأجل ذلك توقفنا عند أهم المقولات الفلسفية المرتبطة بهذا المفهوم عند فلاسفة لهم صيتهم، وإن كان الجانب الفلسفي يشق علينا في كثير من الأحيان إلا أنّنا آثرنا أن نقف على فلاسفة جاؤوا بعد هونيث وأدلوا بدلوهم في المسألة نقف عند طروحاتهم باقتضاب كي نضع القارئ وأنفسنا أمام أغلب وجهات النظر التي ساهمت في بلورة براديغم الاعتراف.

1.5 مسار الاعتراف عند تشارلز تايلور* (Charles Taylor):

كان لمفهوم الصّراع دورًا أساسيًّا في بناء براديغم الاعتراف عند أكسل هونيث، وهذا ما ظهر جليًّا من خلال عنوان كتابه: الصّراع من أجل الاعتراف"، وعليه فالسّؤال الّذي يطرح نفسه إذا كان الصّراع هو المحرّك الأساسي للاعتراف الهونيثي، ما هو محرّك الاعتراف عند تايلور؟

يعتبر تايلور الاعتراف حاجة إنسانية حيويةً، وليس مجرد سياسة تمارس تجاه الناس؛ لأنّ غياب الاعتراف لا ينجرّ عنه فقدان التّقدير فقط وإنّما قد يسبّب للشّخص المُتنكر له شعورًا بالنّقص مشحونًا بالإهانة والإذلال. كما أنّ اهتمام تايلور بالاعتراف يعود إلى علاقته الوطيدة بالهوية، التي يمثّل حضور الاعتراف فيها أو غيابه جزءًا لا يتجزأ منها، ونقصد بغياب الاعتراف نظرة الآخر الدونية وإدراكه غير اللّائق أو الخاطئ لهويتنا.[1]

---

*شارلز تايلور: فيلسوف كندي معاصر من مواليد سنة 1931. يعتبر من أهم وأبرز الفلاسفة الّذين انشغلوا بالقضايا الاجتماعية والسياسيّة والأخلاقيّة ، كما أنّه من أشدّهم اهتمامًا بموضوع الاعتراف، وخاصّة منذ صدور كتابه الهام الموسوم بالتّعدديّة الثّقافيّة، الاختلاف والديمقراطيّة 1992، الّذي بيّن فيه أنّ مرتكز الحراك السّياسي والاجتماعي في الدّولة اللّيبراليّة هو الاعتراف بالآخر و احترام هويته وكرامته و أن نكران هذا الاعتراف ينجرّ عنه لا محلة تشويه حقيقي لهذه الهويّة، كما أنّه يتنافى مع طبيعة المجتمعات المُعاصرة الّتي أضحت اليوم بحكم التّطورات الّتي عرفتها منذ عدّة قرون مجتمعات قائمة على التّعددية الثّقافية والاختلاف في ظلّ احترام القوانين والنّظم ومبادئ الحرية والعدالة والمساواة والسّلم. من أهمّ أعمال تايلور: " هيجل والمجتمع الحديث" 1979، "مصادر الأنا" : تكوّن الهويّة الحديثة "1989، " قلقٌ في الحداثة" 1991، "التّعدديّة الثّقافيّة، الاختلاف والديمقراطيّة " 1992، " حريّة المُحدثين "1999، المتخيلات الاجتماعيّة الحديثة" 2004، أخلاقيّات الأصالة" 2005. للاستزادة يُمكن العودة إلى سؤال الاعتراف لكمال بومنير، ص 37.

[1] Charles Taylor, Multiculturalisme, Différence et démocratie, Traduit par Denis Armand-Canal Paris, Edition Aubier, 1994, PP41-44. / نقلاً عن: كمال بومنير، سؤال الاعتراف، ص39-40

أحسنُ ما وضّح به تايلور هذه الفكرة هو ما أثبتته بعض الدّراسات النّسوية الّتي عالجت معاناة المرأة في المجتمعات البطريقيّة الّتي تضطهد المرأة وتقمع صوتها، إلى درجة أنّها تقتنع بصورتها المشوّهة عن نفسها التي لطالما رسَّخها الرجل المستبد في ذهنها، والأمر نفسه بالنّسبة للعلاقة بين الزنجي والسيّد، وحتّى المستعمِر والمستعمَر؛ هذه الثّنائيّات الّتي يُسيطر فيها القوي على الضّعيف، ويستعبدُه ويسلبه حريته ويلقّنه أكاذيب تجعله يستسلم لواقعه ويقع في فخ "الهوية الهدّامة"[1]. إنّهم أشخاص يسبحون في أعماق الدّونية الّتي كانت ولاتزال حائلًا بينهم وبين تحرّرهم. فقدوا حتّى الرّغبة في التّحرر؛ ومردُّ استسلامهم هذا هو عدم الاعتراف بوجودهم واحتقارهم.

إنّ الظّلم واللّامساواة واحتقار الأقليّات في العالم، حرّك تايلور وجعله يعالج مفهوم الاعتراف منطلقًا من **مفهوم الثّقافة**، إذ اعتبره من المفاهيم المحورية في التّعددية الثّقافيّة وظهر بوجه مكتملٍ وواضحٍ في مقاله " **سياسات الاعتراف**" ، هذا المعتمَد الّذي صاغ على منواله كثير من الفلاسفة أمثال هونيث، ونانسي فريزر وغيرهما؛ بمعنى أنّهم أصدروا أعمالًا في سياسة التّعددية الثّقافيّة بالاعتماد على ما أتى به تايلور، على الرّغم من اختلاف توجهات ومسارات هؤلاء الفلاسفة، لا سيما سياسة الاعتراف ومركزيتها بالنّسبة للأشخاص والجماعات الثّقافيّة والشّعوب. وبهذا يكون الاعتراف هو أساس العلاقات بين الأفراد لأنّه يجعل الذّات تشعر بقيمتها من خلال النّظرة الإيجابيّة للآخرين، فهو حاجةُ إنسانيةٌ حيويّة

[1] ينظر، الزواوي بغورة، في نظرية العدالة، من إعادة التّوزيع إلى الاعتراف، مجلّة يتفكرون، مؤمنون بلا حدود، العدد الرابع، صيف 2014، ص13.

بين الأفراد– حسب تايلور– فالاعتراف العاطفي يُكسب المرء ثقةً بنفسه، والاعتراف بصنيع الفرد المتميّز يُنتج تقدير الذّات، من دون أن ننسى الاعتراف بحقوق الأفراد يخلق ما يسمّى تقدير الذّات.

صحيح أنّ تايلور لم يذكر أشكال الاعتراف التّذاوتي الّتي اعتبرها هونيث الأعمدة الأساسية للعلاقات الاجتماعيّة بين الأفراد، لكن يكفي أنّه أقرّ بأنّ الاعتراف ضرورة إنسانيّة يسبّب غيابها تشويه للهويّة وفقدانها وهذا ما اتّفق عليه الفيلسوفان. وعلى الرغم من أن اللبنة الأساسية لبناء براديغم الاعتراف كانت عند تايلور "الثّقافة"، وعند هونيث "الصّراع"إلّا أن كلاهما تشرّبا من معين هيجل القائل" إن الوعي بالذات يكون في ذاته ولذاته ما كان في نظر وعيٍ بالذّات مغايرٍ، في ذاته ولذاته، معناه أنّه لا يكونُ إلّا من حيثُ يُعترفُ به" لن تُدرك الّذات ذاتها إلّا في إطار اجتماعي مبني على إدراك الآخر لها بالاعتراف.

وفي الأخير يُمكننا أن نقول بأنّ الاعتراف عند تايلور هو مفهوم محوريّ وأساسي في إعادة بناء العلاقات الاجتماعيّة بين الجماعات، لاسيما تلك الجماعات المهمّشة والمنبوذة والمحتقرة اجتماعيّا وثقافيّا وإثنيّا، وقفت عاجزةً أمام ظلم المُستعمِرِ الّذي جعلها تابعةً راضيةً بدونيتها المُختلقة وغير مبالية بعبوديتها، وهذا كلّه لأنّها أصبحت مستلبة ومن دون هويةٍ ومن هنا أكّد الفيلسوف الكندي على ضرورة الاعتراف لما له من أهمية في بناء الهوية واسترجاع الذّات وتحريرها من تبعيتها المفروضة.

2.5 مسار الاعتراف عند بول ريكور (Paul Ricoeur)*

أولى الفيلسوف الفرنسي" بول ريكور عنايةً كبيرةً للمعنى المعجمي لكلمة " اعتراف"، وذلك لما سببه تعدّد المعاني من إرباك وحيرة على مستوى الخطاب الفلسفي، ففي كتابه"مسارات الاعتراف" (Parcours de la reconnaissance) وبدايةً من صفحاته الأولى*وبعد عمليّة التّنقيب الدّقيقة الّتي قام بها ريكور في معاجم وقواميس فرنسيّة متعدّدة، لخّص الاعتراف في خمسة معانٍ:

*بول ريكور (1913-2005) : فيلسوف فرنسي مُعاصر من أهمّ أقطاب المدرسة التّأويلية المعاصرة، تكوّن في مجال الفلسفتين الفرنسية والألمانيّة متأثّرًا بغابريال مارسال (Gabriel Marcel)، كارل ياسبرس (Karl Jaspers)، وهوسرل (Husserl)، اشتغل على تاريخ الفلسفة وكان محاورًا عنيدًا للعلوم الإنسانيّة: التّحليل النّفسي، التّاريخ، الأنتربولوجيا...، وقارئًا الآثار الأدبية والنّصوص الدّينية، ترجم هوسرل وهو في الأسر في الحرب العالميّة الثّانية, أسهم في نشر التيّارين الفينومينولوجي والتّأويلي في فرنسا. درّس بجامعات ستراسبورغ والسوربون ولوفان وشيكاغو، كم أسهم في نشر التّراث التّحليلي اللّغوي وله مناظرات مع أعلام كبار. توفي ريكور وترك وراءه ترسانة معرفيةً ثقيلةً جدّا: "فلسفة الإرادة":1949، "التّاريخ والحقيقة": 1955، " صراع التّأويلات": 1965، "الاستعارة الحيّة": 1975، " العادل": 1995، ""بعد طول تأمّل": 1995، " الأيديولوجيا واليوتوبيا": 1997، " الذّاكرة، التّاريخ، النسيان": 2003، " مسارات الاعتراف": (قارب فيه موضوع الاعتراف من النواحي اللّغوية والمعرفيّة والأنطولوجيّة ضمن السّياقات الأخلاقيّة، والاجتماعيّة والسياسيّة الّتي يندرج فيها مفهوم الاعتراف)2004، "الحب والعدالة" : 2008. (للتوسّع أكثر، ينظر، سؤال الاعتراف لكمال بومنير، ص57. وكتاب Paul Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, Trois études, Paris, édition Gallimard,2004, P7.)

*L'investigation a été suscitée par un sentiment de perplexité concernant le statut sémantique du terme même « reconnaissance » au plan du discours philosophique. (Paul Ricœur, Parcours de la reconnaissance, p 11.)

بعد أن حدّد ريكور أهم المعاني المعجميّة الّتي يحملها "الاعتراف"، " توقّف عند المشكلات الّتي تطرحها تلك المعاني وبخاصّة في استعمالها الفلسفي، أي اهتمامه بالمعنى الاصطلاحي للاعتراف."[1]

يعيد ريكور سبب عدم ظهور نظريّة مكتملة للاعتراف إلى ذلك التّفكّك في نظام الاشتقاق المُعجمي، إذ يقول بأنّ الاعتراف بمعانيه المختلفة، تجلّى في ثلاثة مواضع فلسفيّة متباعدة المرجعيّات لابدّ من تحليلها؛ موضع الفلسفة الكانطيّة من خلال كلمة "المُعارفة" الّتي وردت في الطّبعة الأولى من كتاب " نقد العقل الخالص"، وبعدها الموضع البرغسوني بعنوان" تعرّف الذّكريات" La reconnaissance des souvenir)، وأخيرًا الموضع

[1] الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعيّة، دار الطّليعة، بيروت، ط1، أفريل، 2012، ص24-25.

الهيجيلي الّذي ظهر جليًّا في فلسفة هيجل الشّاب (مرحلة ييبنا) بلفظة "التّعارف"[1]. كما توصّل ريكور بعد حفره في المعنى المُعجمي (قاموس روبير)، وتحليله لمواطن أو مواضع الاعتراف في الفلسفات المختلفة إلى التّمييز بين معنيين للاعتراف؛ أوّلهما إيجابي والّذي يؤكّد فعل المعرفة والثّاني سلبي ويطلب معنى الاعتراف وهما معنيان متلازمان.

وبهذا يكون مسار ريكور نحو الاعتراف قائما على ثلاث محطات هامة لابد من الوقوف عندها، كما جاءت في كتابه "**مسارات الاعتراف**"، (**Parcours de la reconnaissances**) فجعل من كلّ محطّةٍ عنوانًا لفصلٍ من فصوله: " **الاعتراف بوصفه تحديدًا تعيينًا لهويّة الشّيء**"، "**الاعتراف بوصفه اعترافًا بذات النّفس**"، و"**الاعتراف المتبادل**".

أ. **الاعتراف بوصفه تعيينًا وتحديدًا لهويّة الشّيء:**(La reconnaissance comme Identification)

عاد ريكور في هذا المعنى إلى كانط وما تحمله كلمة اعتراف في فلسفته، ولكنّ البحث المفاهيمي والفلسفي ألزمه العودة إلى أبعد من فلسفة كانط، إلى ديكارت الذّي تفترض فلسفته " تلازمًا بين ملكة الحكم والقدرة على التّمييز بين الصّحيح والخطأ[2] (Distinguer le vrai du faux)، وضف إلى ذلك تأكيد ريكور على تلازم الاعتراف بما هو تعيين*وتحديد هويّة وبين التّمييز، وهذا ما ذهب إليه البحث الفلسفي الّذي ينفي إمكانيّة الفصل بين

[1] ينظر، بول ريكور، سيرة الاعتراف، ثلاث دراسات، ترجمة فتحي إنقزّو، مراجعة محمّد محجوب، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010، ص 53.

[2] الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، ص 34.

* ذكر ريكور في مسارات الاعتراف بأنّ مسألة الحديث عن التّعيين قديمة وتعود إلى أفلاطون، لكنّ تلازمها بالتّمييز هي فكرة ديكارت في مقاله خطاب في المنهج (Le discours de la méthode).

(التّعيين/التّمييز) فلن يتحقّق التّعيين إلّا بوقوع التّمييز، ومن خلال التّمييز يتمّ التّعيين، في حين يرى معجم روبير، على وجه التّحديد، عدم وجود التّلازم بين التّعيين والتّمييز[1]. فإذا كانت فكرة ديكارت هي الاعتراف في صورة الحكم والقدرة على التّمييز بين الخطأ والصّواب، مع تلازم التّعيين والتّمييز[*]، فما الّذي أتى به كانط؟

أسهم كانط– بحسب ريكور– في بلورة مفهوم الاعتراف وذلك من خلال توظيفه لكلمة "Recognition" في سياق وظيفة جديدة للحكم وارتباطها بالمفهوم الجديد للذّات إذ يقول ريكور في السّياق نفسه:" سواءً تعلّق الأمر بديكارت أو كانط، فإنّ الاعتراف سواءً تمّ التلفّظ بالكلمة أو لا، فإنّها تعني التّعيين والتّحديد بواسطة الفكر لوحدة من المعاني"[2] .

ليختم ريكور قراءته لكانط متوصّلًا إلى ثلاث نتائج هي كالآتي:

1– الفهم على مستوى الحدس.

2– إعادة الإنتاج على مستوى الخيال.

3– تأخذ المعارفة دور الاعتراف على مستوى المصطلح.[3]

---

[1] "Identifier et distinguer constituent une paire verbale indissociable. Pour identifier il faut distinguer, et c'est en distinguant qu'on identifie". (…)La définition du Robert laisse prudemment cote a cote les deux termes : distinguer et identifier.(Voir, Paul Ricœur, Parcours de la reconnaissances, P49-50.

[*]Pour Descartes identifier est inséparable de distinguer (Kant : Relier sous la condition du temps, P 67 du parcours de la reconnaissance).

[2] C'est une autre fonction du jugement qui entre en scène avec Kant, entrainant une révolution concernant le sens attaché a la subjectivité titulaire de cette fonction, pour Descartes et pour Kant, reconnaitre- que le mot soit prononcé ou non- c'est identifier, saisir par la pensée une unité de sens. (Paul Ricœur, Parcours de la reconnaissance, p67.)

[3]Ibid, P77.

ولعلّ أهم ما أتى به ريكور فيما يخصّ الاعتراف هو ارتباط هذا الأخير بحالات **الصّراع** والمُواجهة ضدّ وضعيات الاحتقار والإنكار، وهذا نظرًا لعلاقته الوطيدة بموضوعنا.

ب. الاعتراف بوصفه اعترافًا بالذات بذات النّفس:(Se reconnaitre soi-même)

كان منطلق بول ريكور في المحطّة الثانية من مسار بحثه يونانيّاً، إذ استقى من معين الكاتب الأمريكي "**برنارد وليامز**" **(Bernard Wiliams)** من كتابه "العار والضرورة" الّذي وضّح فيه بأنّ اليونانيين القدماء تحدّثوا عن الاعتراف وذلك في صورة "الاعتراف بالمسؤولية". فاختار العالم الهوميري باعتباره نقطة البداية، وبخاصّة ما يصدر عن أبطاله كهكتور، وأخيلوس، وعوليس وطريقة تصرّفهم وكأنّهم يمثّلون "**مراكز القرار**"، أي يعترفون بمسؤولياتهم.[1]

تتبّع ريكور خطى أبطال هوميروس بدقّة متناهية مركّزًا على ثلاث سمات اعتبرها هامّةً ومثريةً لتحليله: الصّيغ القولية للاعتراف، ودور علامات الاعتراف، ودور الأقنعة، مُستشهدًا بأمثلة من الأوديسة فكان مثال السّمة الأولى قول عوليس :" ما أنا إله ... إن أنا إلّا أبوك" ، أمّا السمة الثانية فجاءت من خلال تعرّف الخادمة على عوليس عن طريق ندبة قديمة، إذ يعتبر ريكور قيمة النّدبة أهم من الأقنعة لأنّ الأولى متعلّقة بالجسد، أمّا الثّانية فهي مؤقّتة. كما أضاف مثالًا آخر **لأوديبوس في كولون** والّذي عدّه مثالًا تراجيديّاً مأساويًّا للاعتراف بالمسؤوليّة.

[1] ينظر، بول ريكور، مسارات الاعتراف، ص114-115.

لم يستطع ريكور الحديث عن المآثر اليونانية من دون استحضار أرسطو، الّذي اعتبره ممثّلاً للأبطال ذوي "مراكز القرار"، بحسب مصطلح برنارد ويليامز، والّتي لها القدرة على الاعتراف بالمسؤوليّة. وذكر أرسطو مرتبط بالدّرجة الأولى بكتابه "فن الشّعر" الّذي حظي بحصّة الأسد من تحليل ريكور وبخاصّة في فصله المأساة الّتي عدّها مثالًا للاعتراف وانتقالًا من حالة الجهل إلى حالة المعرفة.

يرى ريكور أنّ "الاعتراف بالذّات لا يرجع في المقام الأوّل إلى الاعتراف بالمسؤوليّة كما اعتبره اليونانيون، بل إلى مستوى **التّفكير والوعي**، ولدعم هذه الفكرة اتكأ على الكوجتو الديكاترتي: " أنا أفكّر أنا موجود"، الّذي يولي قيمةً للذّات التّفكيريّة" وعلى هذا الأساس أسّس ما أسماه فنومينولوجيا الإنسان القادر على الاعتراف بأفعاله، الّتي ارتبطت **باستطاعة القول، واستطاعة الفعل، واستطاعة السّرد والسّرد الذّاتي** إنّها شروطٌ تستطيع من خلالها الذّات التّكلم والفعل، فالقدرة على ذلك تمكّن الأنا من إدراك ذاتها.

Une phenomenologie de l'homme capable **فنومينولوجيا الإنسان القادر**		
استطاعة القول Pouvoir dire	استطاعة الفعل Pouvoir faire	استطاعة السّرد والسّرد الذّاتي Pouvoir raconter et se raconter

لا يتوقّف الاعتراف بالذّات، بحسب ريكور، عند استطاعة القول، والفعل، والسّرد والسّرد الذّاتي فحسب وإنّما يتعدّاه إلى إشكاليّة **الذّاكرة** و**الوعد**؛ أمّا الأولى فتتحقّق بالرّجوع إلى الماضي، والثّاني إلى المستقبل، لكن ما يُهمّنا هو اجتماعهما معًا في سياق الحاضر الحيّ للاعتراف بالذّات بفضل بضع سمات مشتركة بينهما[1]:

- كلاهما يدخل ضمن دائرة "الإنسان القادر" القائمة على الاستطاعة؛ بمعنى استطاعة التّذكّر، واستطاعة الوعد.
- ترتبط الذّاكرة بالهويّة الثّابتة أو العينيّة (Mêmeté)، في حين يتعلّق الوعد بالهويّة الذّاتية[2].
- تتأثّر الذّاكرة بالنّسيان، أمّا الوعد بالنقض[3]

بعد أن أنهينا مسار ريكور الخاص باعتراف الذّات بذاتها، لابدّ من طرح سؤال مهم: هل تستطيع الذّات إدراك ذاتها بذاتها من دون حضور الآخر؟ ومن هنا وجدنا أنفسنا قد انتقلنا من الأنا، وإمكانيّة إدراكها لذاتها إلى الآخر ودوره في بناء هويّة الأنا عن طريق الاعتراف المُتبادل.

---

[1] ينظر، بول ريكور، سيرة الاعتراف، ص 153.

[2] حدّد ريكور شكلين من أشكال الهويّة: الهويّة الذّاتيّة الّتي تتغيّر وتبقى في الوقت نفسه محافظة على ذاتها بالرّغم من مرور الزّمن بطريقة الوفاء للوعد المقطوع، والهويّة الثّابتة مرادفها الهويّة العينيّة، كما اقترحه المترجم جورج زيناتي: وهي أقرب إلى مفهوم الجوهر الّذي لا يتغير بل يظل محافظًا على ما هو عليه، على الرّغم من مرور الزّمان. بمعنى أنّ الهوية تتكوّن من مظهر متغير يبقى وفيًّا لجوهر ثابت.(للتّوسّع يمكن العودة إلى الزواوي بغورة، مرجع سابق، ص46-47.)

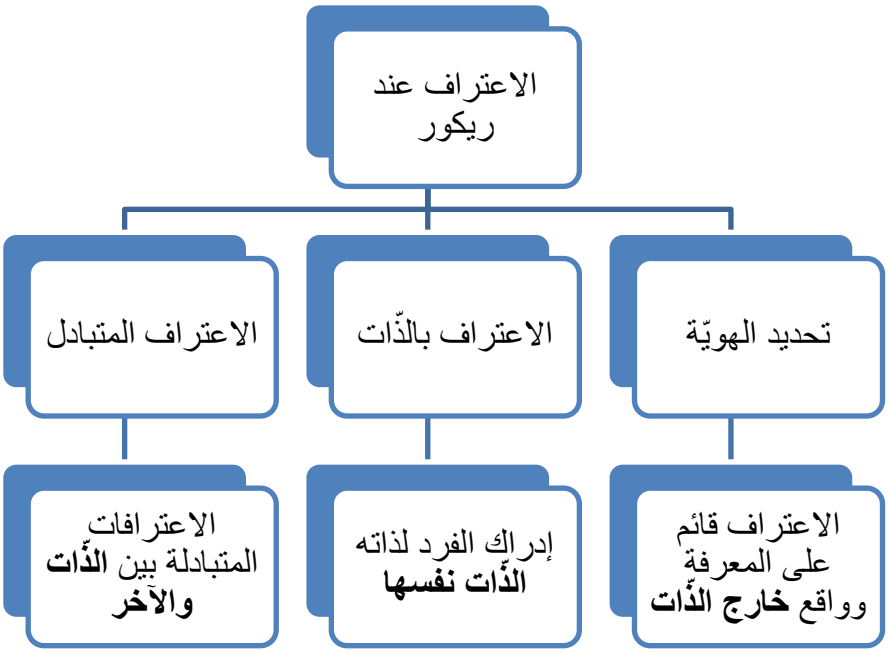
[3] ينظر، بول ريكور، مسارات الاعتراف، ص153.

د. الاعتراف المتبادل: La reconnaissance Mutuelle*

يعتبر الاعتراف المتبادل عند بول ريكور المسار الثّالث للاعتراف، وهو اجتماعيّ محض قائم على العلاقة بين الذّات والآخر، كما يمثّل " قيمةً إنسانيّةً غنيّةً بقيم التّقدير والتّسامح واحترام الغير في اختلافه ومغايرته"[1].

إنّ أهمّ من خاض في هذا النّمط الاجتماعي من الاعتراف هو الفيلسوف الألماني هيجل، وأكسل هونيث الّذي تشرّب من معينه، وبول ريكور الآخر الّذي جعل مساره الأخير للاعتراف هو الاعتراف المتبادل.

وختاما لهذا الجزء يمكننا تلخيص مسارات الاعتراف عند ريكور في التّرسيمة الآتية:

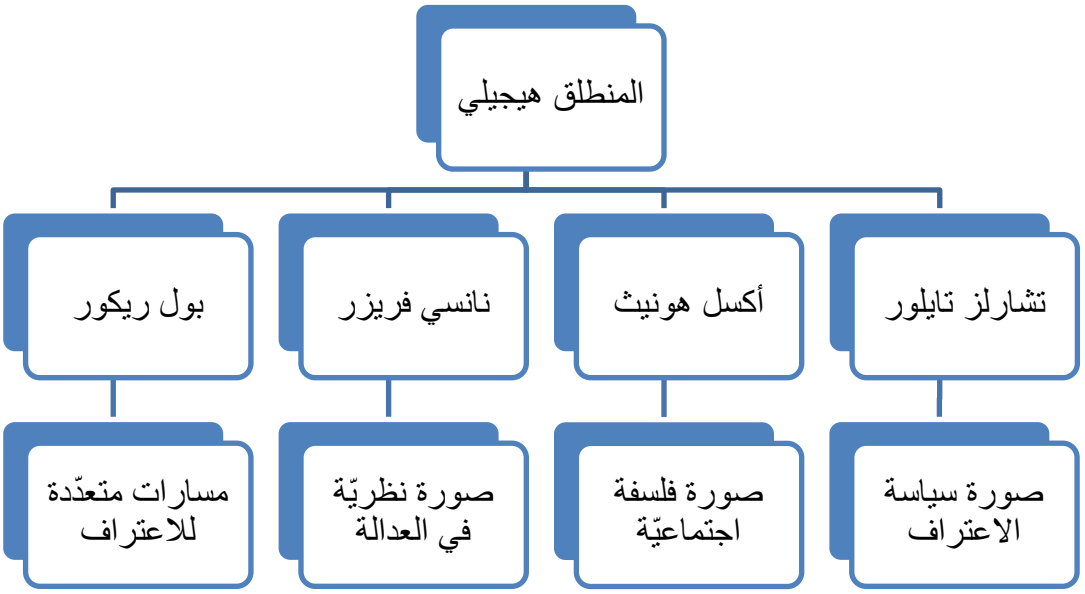


* سبق وأن فصّلنا في الاعتراف المتبادل وأصوله في المباحث السّابقة، ولهذا ما أعرضه الآن عبارة عن تلخيص لما جاء به ريكور في مسارات الاعتراف.

[1] إبراهيم مجيديلة ، براديغم الاعتراف، المفهوم والمسارات، مجلّة يتفكرون، ص109.

تعدّ مسارات ريكور للاعتراف حثيثة بالعوالم الفلسفيّة العميقة الّتي يصعب فهمها، لهذا لا ندّعي إمكانية الإحاطة بها.

إنّ تصوّر هيجل للاعتراف هو النّواة الصّلبة الّتي تشكّلت على أساسها تصورات جل الفلاسفة الآخرين، الّذين أعادوا تحيين براديغم الاعتراف بالاعتماد على توجهاتهم وخلفياتهم المعرفيّة، ليكون المنطلق الهيجيلي المنبع الّذي أنتج صورًا مختلفة للاعتراف



واخترنا أن يكون ختام هذا الفصل على شكل جملة من الأسئلة: ما مدى نجاعة تطبيق واقع الاعتراف بتوجّهه السّياسي، والاجتماعي والفلسفي على واقعنا العربي المتعدّد ثقافيًّا؟ هل يمكن أن تكون هذه المقولات سبيلنا لحلّ العلاقة المربكة بين السَّيد والعبد، وكيف للعبد أن يصارع من أجل الاعتراف به ليحقق هويته ومرئيته وفعل الوجودي؟ ليس لنا الآن أن نغوص في هذه المسائل قبل أن نقف على مسألة الزنوجة تحديدا وكيف صنع السَّيد عالم العبودية وهو الفصل الثاني من هذا العمل.

الفصل الثاني

الزنوجة وصناعة العبودية

1ـ العبودية والزنوجة في مساقات الحياة:

عرفت البشرية الرّق[1] منذ القدم، فوجدت بعض الآثار التي تدلّ على وجود الرّق في المجتمعات البدائية، فتاريخ الرّقيق موغل في القدم، حتّى إنّه يعود إلى عصور ما قبل التّاريخ، فلم تخل الأمم السّابقة من نظام العبيد؛ **كالإغريق** الّذين عُرفوا بالفلسفة وتمجيد العقل إلّا أنّهم أيّدُوا هذا النّظام، على الرّغم ممّا يتميّز به من ظلم للإنسانيّة. أمّا **الرومانيون** فالرّقيق أشياء مثلها مثل الجماد، بنى العبيد الحضارة الرومانية ولكنهم لم يسْلموا من وحشية التعذيب، والأوروبيون أيضا تنكّروا لآدميّة الرّقيق، واعتبروهم كالأثاث أدنى مرتبة من الحيوانات. كما تغلغل النّظام الاستعبادي في شعوب أخرى تمثّلت في **الجرمانيين، والهنود،** و**الصينيين.**

لم تتوان الحضارات على اختلافها في تسليط كل أنواع التّعذيب على العبيد الّذين باتوا سلعة تُحصّل من الحروب أو تُسترَق عنوةً[2] لتباع وتشترى في سوق خاصّة بهم.

ويقدم كتاب "**الرق بيننا وبينَ أمريكا**" فرقا بين **عبيد الزينة** و**عبيد العمل** الّذين يتفاخر بامتلاكهم الأغنياء[3]، "فأرقاء العمل كانت تلقى على كاهلهم مهمة القيام بالأعمال الشّاقة، أمّا

---

[1] الرّق هو صفةُ تطلقُ على الإنسان الذي لا يملك حريته في يده بل هي بين يدي مالكه الّذي له حق التّصرف في هذا الجسد، والرّق على ثلاثة أنواع رق الجسد، ورق العقل وكذا رقّ القلب.

[2] فكثيرون من صاروا عبيدًا رغمًا عنهم، وذلك من أجل تخليص نفسهم وأهلهم من ديون أثقلت كاهلهم وهذا ما سار عليه الصّينيون (للاستزادة ينظر:عبد الرؤوف بن عون، حضارة العبيد، النّظام البديل للزّواج، ب/ط، ب/س، ص27-40).

[3] شحاتة علي، الرّق بيننا وبين أمريكا، دار الفكر الإسلامي، دمشق ط،1958،ص28 **نقلًا عن:** سلاماني عبد القادر، الاستعمار وظاهرة الرّق في إفريقيا الغربيّة السنغال نموذجًا 1854-1960، رسالة دكتوراه تحت إشراف الأستاذ صم منور، كلية التّاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران1، 2015/2016، ص24 .

أرقاء الزينة فكانوا أوفر حظًّا من غيرهم، حيث كانت تزيّن بهم قصور الملوك والأمراء، ويعدّون من مظاهر الأبّهة في بيوت المحاربين ومعابدهم"[1]وبهذا يكون العبيد في الحضارة الفرعونيّة، رمزًا للشّقاء والاضطهاد والأعمال الشّاقة من بناء وحفر وغيرها.

لقد عرفت جزيرة العرب تجارة الرقيق السّود[2] قبل نزول الوحي ونشوء الحضارة الإسلامية، حيث كانت القبائل العربية تمتهن تجارة العبيد الأحباش ذوي البشرة السوداء وتوظفهم في مهن شاقة تتطلب جلدا يتحدى الطبيعة الصَّحراوية القاسية.

وامتدَّت ظاهرة العبودية عند العرب حتى بعد ظهور الإسلام* واعترافه بجميع حقوق الزنوج، التي لم تمنح من قبل في أي حضارة قامت في العالم القديم. حيث أنَّ الإسلام قد

---

[1] المرجع نفسه، ص24.

[2] لم تكن تجارة العبيد قبل الإسلام منحصرة في الجنس الأسود من الأحباش فقط، وإنّما ضمّت الرّقيق البيض ذوي الأصول الفارسيّة، والرومانيّة الذين عرفوا بارتفاع أسعارهم نظرًا لقلّتهم ولتميّز بعضهم بمستوى علمي لابأس به، يعرفون القراءة والكتابة، إذْ كانت توكل إليهم مهام تتطلب الذكاء والمهارة وبهذا يكونون أحسن حالًا من غيرهم من السّود. (للاستزادة ينظر، علي جواد تاريخ العرب قبل الإسلام، ج6، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1956، ص 199، نقلًا عن: سلاماني عبد القادر، الاستعمار وظاهرة الرّق في إفريقيا الغربيّة السنغال نموذجًا 1854-1960، ص32.

* عُرف الرّسول -صلى الله عليه وسلّم- برحمته على العبيد منذ نعومة أظافره، إذْ شاء -اللّه عزّ وجلّ- أن تكون أول مرضعة له -صلى اللّه عليه وسلّم- "ثويبة" جارية عمّه "أبي لهب" الّتي أحبّها وحماها إلى آخر لحظة، ولطالما كان يتساءل-صلى اللّه عليه وسلّم- عن سبب معاملة الأسياد لعبيدهم بقسوة شديدة وعلى وجه الخصوص معاملة عمّه وزوجته لثويبة مرضعته. على الرّغم من أنّ هذه الأخيرة وغيرها من بني جنسها عباد خلقهم الله ولا فرق بينهم وبين غيرهم. وبقدرته عزّ وعلا يستطيع الرسول-صلى اللّه عليه وسلّم- أن يكون منقذ الرّقيق تحت راية **الإسلام** الّتي تدعو للعدل والمساواة بينهم وبين أسيادهم والأمثلة كثيرة: بلال بن رباح، وسعيد بن جبير الّذي قال فيه النّاس" كلنا محتاجٌ إليه" وعطاء بن رباح، وآل ياسر الذين خاطبهم النبي أثناء اضطهاد قريش لهم: صبرا آل ياسر فإن موعدكم الجنّة" وهؤلاء جميعًا كانوا عبيدًا عند قريش(للاستزادة ينظر، شمس الدين الكيلاني، لآخر في الثّقافة العربية، صورة الشّعوب السّوداء عند العرب في العصر الوسيط، ص26.)

آخى بين **بلال** العبد الحبشي وبين أبي بكر الصديق الذي يعتبر أحد سادة قريش، وهذا اعترافا بإنسانيتهم وحقهم في العيش الكريم وتضامنا مع وجودهم الاجتماعي كبشر لهم حق في الحياة والعمل.

ولكن علينا الوقوف على حقائق تاريخية مهمة، وهي أنّ الإسلام حرر الإنسان من العبودية وعتقه، لكن مخلفات الجاهلية بقيت عند كثير ممن كرسوا النظرة الاستعلائية للزنوج،فجسّدت مرحلة الحكم العبّاسي أبشع طرق **العنف** والاستغلال المُمارسين ضدّ العبيد، مما دفع العبيد إلى ثورة عرفت صدى كبيرا وسميت "بثورة الزَّنج[*].

[*] كانت هذه الثّورة(255هـ-270هـ) تحت قيادة صاحبها "**علي بن محمّد**" الّذي استطاع أن يؤثر بطريقة سحريّة في نفوس الزّنوج الّذين انصاعوا لأوامره، واستطاعوا أن يثوروا على أسيادهم وينقلبوا ضدّهم؛ إذ لم تكن هذه الثّورة بنت الصّدفة، ولم تقم لهوى طارئ، وإنّما كانت لدواعي اقتصادية، وأسباب اجتماعيّة وسياسيّة.

إنّ من أهمّ الأسباب السياسة هي تواجد العنصر التّركي في الدّولة العبّاسية؛ إذ قرّب المعتصم الأتراك واعتنى بهم، ثمّ كوّن منهم جيشًا، وبهذا يتحوّل الجيش العبّاسي الّذي كان في مطلع الدّولة العبّاسية يتألف من العرب والفرس الأحرار بلا بيع ولا عتق إلى جيش من المرتزقة . قوى المعتصم شوكة الأتراك في جيشه إلى درجة أنّهم باتوا يتحرّشون بسكّان بغداد ، ويؤذون نساءها وحتى شيوخها. ممّا جعل سكان بغداد يشتكون، بعد أن ضاقوا ذرعًا من تصرفات الأتراك المشينة. وبهذا أخذ المعتصم جيشه التركي، وخرج من بغداد ليبني "**سامرا**" عاصمته الجديدة. استطاع هذا الخليفة التحكم في جيشه بإحكام على عكس من أتى بعده من الخلفاء الّذين أصبحوا مجرّد دمى في أيدي الأتراك المتحكمين في زمام أمور الدّولة العبّاسية. لتتفهقر الحالة الاقتصادية لهذه الدّولة بسبب تراجع ماليتها الّتي ضاعت نتيجة تبذير الخلفاء، وسطو الأتراك على الخزائن، بالإضافة إلى الفصل بين بيت مال المسلمين وخزينة الخليفة الخاصّة وغيرها من الأسباب التّي لا تقلّ أهمية عن سابقاتها. لنصل إلى العوامل الاجتماعية الّتي لعبت دورا أساسيا في اندلاع "**ثورة الزَّنج**" ، إذ يمكن تقسيمها إلى عوامل ماديّة وأخرى نفسيّة. أمّا الماديّة تتمثّل في الأعمال الشّاقة الّتي يقوم بها العبيد، وطعامهم القليل بالإضافة إلى ما يصيبهم من أمراض تفتك بحياتهم. أمّا العوامل النّفسية لعلّ أهمها هي ابتعاد الزنوج عن عائلاتهم وبيئتهم، وكذا معاناتهم من الحرمان الجنسي. إنّ اجتماع كل العوامل السّابقة تجعل الزّنج يلبّون دعوة قائدهم " علي بن محمّد" لتستمر ثورتهم أكثر من أربعة عشرة عامًا، وذلك يعود إلى أسباب عديدة يمكننا حصرها في ما يلي:- غفلة الحكومة المركزية عن خطر الزّنج في بداية حركتهم.- ذكاء علي بن محمّد؛ خطاباته الّتي تدعو إلى المساواة بين العبد والسيد، بل أخذ مكانه ومعاملته بنفس الطّريقة القاسية؛

تعدّ هذه الثّورة مثالاً حيًّا لما يستطيع **المضطهَد** فعله لو عرف **مَكْمَنَ قوّته**، فالعبيد في هذه المرحلة من الحكم العبّاسي تعرّضوا إلى أبشع معاملة من مالكيهم، فتمكن علي بن محمّد من تجميع ذلك الكم الهائل من الزنوج تحت راية العدل والمساواة والتّحرر، فانصهروا معه. وبهذا يكون هذا القائد هو **المحرّض أو المحرِّك** الذي يتكلّم عنه "**غوستاف لوبون**" في كتابه "**سيكولوجيا الجماهير**" [1] .

إنّ التّفصيل في ثورة الزّنج لم يكن اعتباطًا ولا إقحاما، وإنّما تمّ اختياره لسبب وجيه تمثّل في تأكيد مقولة "فرانس فانون" ما يؤخذ "بالعنف لن يستردّ إلّا بالعنف " بمعنى أنّه لن

وحسن اختياره لجنوده ومجلس ثورته. – تعود الزَّنج على قساوة المنطقة ووعورتها.– مناعة عاصمة الدّولة الزَّنجية " **المختارة**". إنّ هذه الأسباب وغيرها جعلت الزّنج يعثون في بغداد فسادًا، وخاصّة البصرة الّتي أبادوا أهلها ولم يفرّقوا بين كبير وصغير فيها، ولا شيخ أو امرأة. إنّها ثورة الانتقام وردّ الاعتبار، إنّها نتيجة لأفكار زرعها محمّد بن علي في رؤوس الزّنج الّذين وجدوا نجاتهم وتحررهم الوحيد مع صاحبهم الّذي ادعى النّبوة.على الرّغم من استمرار هذه الثّور وتأثيرها السّلبي على الحياة الاقتصادية للدّولة العبّاسية ، كانت لها ثغرات كبحتها وآلت بها إلى الإخفاق، كافتقار الثّورة "**لبرنامج ثوري**" ، عدم تحالف الزَّنج مع حركات أخرى، شخصيّة **الموفّق** قامع الثّورة، بالإضافة إلى انقطاع التموين. (للاستفاضة في الموضوع يمكن العودة إلى : أحمد عُلبي، ثورة الزَّنج وقائدها علي بن محمّد، دار الفارابي، بيروت، 2007).كما يجدر بنا الإشارة إلى أنّ أحمد عُلبي ليس الأوّل الّذي كتب عن ثورة الزّنج، بل سبقه الكثيرون أوّلهم المستشرق تيودور نولدْكه الّذي اعتبر ثورة الزّنج ثورة عبيد بامتياز وقد حذى حذوه جمع غفير من المؤرّخين العرب الّذين تقوقعوا في الفكرة نفسها. كما **يُعتبر أحمد عُلبي من المؤرخين المحدثين اليساريين ذوي النّظرة الإيجابية المتعاطفة مع ثورة الزّنج**، بالإضافة إلى حسين مروة في كتابه : ثلاث ثورات اجتماعية: البابكيون، الزنج، القرامطة، وفي المقابل نجد الموقف السلبي المعادي لمؤرخين آخرين محدثين أمثال أحمد أمين في ظهر الإسلام ؛ الّذي أصرّ على أنّ تلك الثّورة هي انتقام السّود السّحرة المخرّبين من البيض، أمّا رؤية معظم المؤرّخين القدامى تنحصر في كون تلك الثّورة خروجا عن الحاكم والسّلطة، وهلاكًا للدّولة أيضًا، لتبقى الرواية الوحيدة الوافية هي للطّبري في كتابه: تاريخ الأمم والملوك الّتي أبدع فيها بالإتيان بأدق التّفاصيل واعتبارها ثورة للسودان والبيضان معا.(للاستزادة ينظر :أمينة رضا فرحات، ثورة الزّنج المنسية، دار المحجّة البيضاء، الرويس، ط1، 2011.) و (ينظر، أبو جرير جعفر الطّبري، تاريخ الأمم والملوك، بيت الأفكار الدّولية.)

[1] للاستزادة يمكن العودة إلى فصل "محركو الجماهير و وسائل الإقناع التي يملكونها" من كتاب :غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، تر هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1991، ص127–144.

ينجرّ عن العنف سوى العنف ؛ فمعاملة الأسياد العبّاسيين لعبيدهم بقسوة شديدة، وانتهاك أبسط حقوقهم من مأكل ومشرب، جعلتهم يثورون بمجرّد أن وجدوا المحرّك، صاحب الزّنج، الّذي جعلهم يتعرّفون على مكامن قوّتهم وبالتّالي إثبات إنسانيتهم(قمّة التّحرّر)، إذ بات همّ الزّنج الوحيد التّخلّص من غطرسة الأسياد، بل ومحوهم وحتّى أخذ مكانهم.

فلماذا استغرب الأسياد العبّاسيون من ردّة فعل العبيد العنيفة؟ وهم الذين لم يتوانوا عن تجويع عبيدهم ومعاملتهم ككلاب ضالّة لا حاجة بها؟

حقيقة لم يكن الزّنج ليحاربوا كجسد واحد ضدّ الدّولة العبّاسية، لو لم يكن "علي بن محمّد" قد أحسن التّأثير في نفوسهم، إذ وعدهم بالمساواة بينهم وبين أسيادهم، وأنّه **من حقّهم ممارسة العنف نفسه الّذي مورس ضدّهم**. وبهذا يكون وقود **ثورة الزّنج**[1]هو العنف. عنف استطاع به الأسود أن يعي ذاته ويحقّق إنسانيته. هل يعني هذا أنّ التّحرّر وتحقيق الإنسانيّة لن يكونا إلّا في إطار **العنف**، وضمن دائرة **الصّراع من أجل الاعتراف أم هو صراع من أجل البقاء؟** وهل تحرّر الزّنج بالفعل ؛ وهم قد أعادوا صناعة الميكانيزمات نفسها الّتي مارسها الأسياد ضدّهم؟

---

[1]جلب الزّنج من إفريقيا الشّرقية، من طرف التجار الّذين لم يهتموا لتعاليم الإسلام. إذ جعلوا من بغداد مركزًا لتجارة رابحة أسموها" **النّخاسة**". لكن أصل الكلمة في حدّ ذاتها مقتبس من " **زنك**" الفارسية، الّتي تعني الحبشة. ومنها "**زنكبار**" الّتي حرّفت إلى " **زنجبار**" الواقعة على السّاحل الشّرقي لإفريقيا. كما أنّ كلمة " **زنجد**" في الفارسية معناها المعدن، بالإضافة إلى أنّ كلمة " **زنجار**" العربية المأخوذة عن الفارسية " **زنكار**" تعني صدأ الحديد والنّحاس، و "**زنجير**" العربية المأخوذة عن "**زنجير**" الفارسية تعني السّلسلة. وبهذا يمكن أن تكون بلاد الزّنج هي بلاد المعادن، وخاصّة أنّ القارة الإفريقية غنيّة بالمعادن النّادرة.(ينظر ثورة الزّنج وقائدها علي بن محمّد، ص163-164) .كما فصّل الباحث "شمس الدّين الكيلاني"في كتابه الآخر في الثّقافة العربية، صورة الشّعوب السّوداء عند العرب في العصر الوسيط، في الحديث عن الزّنج وأصلهم، إذ خصّص فصلًا كاملًا تناول فيه الموقع الجغرافي للزّنج "سفالة" وعاداتهم وتقاليدهم وعقيدتهم...

اعتمد التّقليد الفلسفي الغربي الّذي كان سائدًا في الحقل السّياسي والأخلاقي وخاصّة لدى **هوبز**[1] **(Thomas Hobbes)** على **فكرة الصّراع المستميت والحرب الضّروس بين البشر**، والبحث عن الطّرق الأنسب لإشباع الحاجات والرّغبات، أو ما يسمّى " **بالصّراع من أجل البقاء**". كما أنّ هوبز حدّد العلاقات بين البشر، قبل تحديد المجتمع السياسي، على أنّها حالة من الحرب والاقتتال، يسعى فيها كل طرف لتحقيق تفوّقه وانتصاره على نحو أناني، إذ "أصبح كل إنسان ذئبًا لأخيه الإنسان "[2] .بمعنى أنّه في هذه المرحلة الّتي سبقت تأسيس المجتمع السياسي، عاش البشر حالة من الذّعر والتخوف من الآخر، إذْ كان الإنسان في تأهب دائم للصراع والدّفاع عن نفسه. ووصف هوبز هذه المرحة بأنّها:" كانت فقيرة، شاقّة، شبه متوحّشة ومحدودة"[3].

فقد سادها العنف وتغيبت فيها القيم الأخلاقيّة، ولا يضمن الفرد بقاءه إلّا عن طريق **الصّراع** القائم على **العنف** طبعًا.

ليأتي الفيلسوف "فردريبش هيجل"(Wilhelm Friedrich Hegel) ويستعيد نموذج "الصّراع الاجتماعي بين البشر"،الّذي تبنّاه هوبز ومكيافيللي، وجعلا أساسه الحفاظ على الذوات من خطر الآخر ويقوم بدراسة العلاقات بينهم بوصفها علاقات بين ذوات تسعى

---

[1] أشرنا إلى هذه المسألة في الفصل الأول من العمل.

[2] Tomas Hobbes, le Léviathan. Traduit par F. Tribaux (Paris : Sirey, 1971), p.127.

نقلًا عن : كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2015، ص44

[3] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

لتحقيق الاعتراف المتبادل"[1].وبهذا يصبح **الصّراع ذا بعد أخلاقي**، تبحث كل ذات من خلاله عن اعتراف الآخر بذاتها وبهويتها؛ أي ضمن مجموع **الحياة الاجتماعية**.*

لكن السّؤال الّذي يتبادر إلى الأذهان هل يمكن أن يكون هذا الصّراع من أجل الاعتراف بمعزل عن العنف؟ وهيجل نفسه يرى بأنّالاعتراف عمليّة مزدوجة، فالذّات كما الغير يريد كل واحد منهما أن **ينتزع** الاعتراف من الآخر، بمعنى أنّ هناك **صراعًا** بين الذّات والغير. قد تصل إلى المجازفة بالحياة لأنّ الحريّة تتطلّب ذلك. إلّا أنّه يمكن للآخر أن يعترف بي من دون صراع ولا مخاطرة بالحياة؛ هذا لأنّه لا يعيي ذاته ولا يُدرك قيمة الحريّة. من العصور القديمة ندخل إلى أزمنتنا الحديثة ومسائل الزنوجة في ظل الاستعمار وما بعده، كيف ساهم الاستعمار بمختلف صوره في صناعة الزنوجة؟

2ـ الاستعمار وصناعة الزنوجة:

في مساقات الحياة يكون الصراع مشروعا من أجل استرداد حقوق منهوبة وتختلف الطرق وقد لا تتصل إلى العنف، وإن حضر في كرات وغاب في أخرى، لكن سياقات الاستعمار، الأمر وارد بقوة والعنف حاضر لأن النظام الاستعماري قائم في أصله على **العنصرية، وعقدة التّفوّق، والتّبعيّة وكذا عقدة الدّونية؛ هذه المصطلحات** المفتاحيّة أولاها

[1] أكسل هونيت فيلسوف الاعتراف، ص44.

* يؤكّد أرسطو في كتاباته على أهميّة الحياة الاجتماعية للفرد، بحيث لا يستطيع أن يحقق سعادته إلّا في إطار اجتماعي.

المحلل النفساني فرانز فانون(**Frantz Fanon**)[1] أولويّة كبيرة في كتابه **(بشرة سوداء أقنعة بيضاء)** [2]الّذي قسّمه إلى سبعة فصول، كل فصل لا يقلّ أهميّة عن الآخر ولأهميتها نقدم مفاتيح الحضارة الغربيّة التي قامت على اضطهاد الشعوب المستعرة.فعلاقة المستعمِر بالمستعمَر جد مربكة، صنعت قيودا وعقدا، وربما كان الاستعمار جد مؤذ في سلب خيرات البلدان المستعمرة وتشريد وقتل أهلها لكن الحرب النفسية التي شنها على الشعوب المستعمر باتت مخلفاتها أكثر خطورة ووحشية مما يمكن تصوره، ولاتزال تبعاتها مؤذية يعاني منها الفرد المستعمر إلى فترات ما بعد الاستعمار، فالآثار النفسية أكثر تدميرا من أي آثار أخرى، وهذا ما سيقف عنه فرانس فانون بكل دقة.

1.2 مفاتيح الدخول إلى الغرب المستعمِر:

أ. اللّغة وعبئ الحضارة المستعمِرة:

سعى فانون من خلال فصله الأوّل الّذي عنونه "**بالزّنجي واللغة**" إلى فهم وضع الإنسان الملون، إذْ يركّز على اللغة التي يعتبرها: "التزام لثقافة ما، وتحمل لعبء حضارة

---

[1] فانون (1925-1961) لم يؤمن بالحلول الوسطى في مواجهة الاستعمار والاستبداد والعنصرية، إذ كرّس كل حياته لدفع الشّعوب للنهوض ومواجهة الاستبداد والظّلم والتّصدّي للمستعمِر الغاشم، واستقى كل دراساته من تجربته في مقاومة الاستعمار ومن الحالات المرضيّة التّي خلّفها هذا الأخير. إلّا أنّ الدراسات الغربيّة على اختلاف مشاربها، ومفكرون كبار في حجم الفيلسوفة **حنّة أرندت** قزّموا فكر هذا الرّجل الآنتيلي وأصرّوا على اختزال تجربته في مسألتين فقط؛ الغضب والعنف، هاتان الصّفتان يستميت الفكر الغربي في إلصقهما بعدد كبير من المفكرين الثوريين والمناضلين غير البيض أمثال مالكوم إكس، وغيرهم...(ينظر، دفيد كوت، فرانز فانون سيرة فكريّة، مدارات للأبحاث والنّشر، ط1، ص8-9.)

[2] ألّف فانون بشرة سوداء أقنعة بيضاء وهو في سنّ الخامسة والعشرين، لمّا كان تحت نير وجوديّة سارتر، وفينومينولوجيا "ميرلو بونتي"، ونفسانيّة "جاك لاكان" وهو دراسة عيادية، سريرية صدرت سنة 1952 يرغب من خلالها فانون أن يأخذ بيد أخيه الأسود أو الأبيض ويوصله إلى التخلص من عباءة عدم الفهم والتفاهم التي رسمت عبر العصور.

ما"[1]،فالتكلم بلغة بلد معين تُخضع مستعملها لثقافة هذا البلد وحضارته، فامتلاك اللغة هو الاقتراب من الآخر والاحتكاك به. فالأسود الأنتيلي يصبح **أكثر بياضًا** وأكثر اقترابًا من **الإنسان الحقيقي** كلَّما **امتلك اللغة الفرنسية**. فكل إنسان يمتلك اللغة يحوز على العالم المعبّر عنه والمتضمن في هذه اللغة الّتي تمنح الإنسان قدرة خارقةً. صحيح إنّها قدرة خارقة لكن من وجهة نظر هذا الأسود المستعمَر الّذي يشعر **بالدّونية**بسبب دفن أصالته و ثقافته المحلية، وعليه سيتموضع بإزاء لغة المتروبول ويعتنق ثقافتهم فيزيد بياضه كلما رفض سواده وأصالته[2]، إنّها أكاذيب صبّها الأبيض في عقول السّود، إذ آمنوا بوجود حضارة عادلة تقوم على القيم والمبادئ السّامية، فراحوا يلتهمون كل الكتب الّتي تعدّ منارات مضيئة أوروبية تمكّنهم من إبداء آرائهم بكل جرأة وثقة في مجتمع البيض، وهنا **يصدمهم الآخر الأبيض** برفضه لهم، وبالتّالي تذكيرهم بأصولهم السّوداء وبلغتهم الكريولية، حتّى وإن أتقنوا اللّغة الفرنسيّة[3] واستوعبوا كل الحضارة الأوروبية. لماذا هذا التّحول المفاجئ للرجل الأبيض الّذي لطالما حفّز هذا الأسود على التّماهي في ثقافته؟ لا شيء يفسّر هذا التغيّر سوى **عقدة التّفوّق** الّتي يعاني منها الأوروبي الأبيض، فهي عقدة تجعله يرفض كل تقدّم أو تميز للآخر ولاسيما ذلك الأسود الّذي وضعه في مصاف الحيوانات؛ فأكثر ما يقلق الأبيض هو وعي الأسود وقدرته **على التّعبير** عن نفسه بشكل صحيح، فيستوعب العالم حقًا.

---

[1] فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، تر خليل أحمد خليل، منشورات ANEP، ب ط،2007، ص17.

[2]ينظر، فرانز فانون، المرجع نفسه، ص18.

[3]يقال عن الشّخص الّذي بقي مدّة طويلة في فرنسا وبات يتقن اللغة الفرنسية، بأنّه يتكلّم مثل كتاب وذلك في فرنسا، أمّا في المرتنيك يقال عنه بأنّه يتكلم مثل أبيض.فالتّفوق دائما مرتبط بالأبيض.

لم يكن هذا الأسود ليشعر بعقدة الدّونية، لو لم يسع الأبيض على جعله ناقصًا، لا لشيء إلّا لأنّ بشرته سوداء، وكأنّ لونه لعنة تلاحقه، فقد استطاع هذا الأبيض أن يرسّخ هذه الفكرة في وعي ولا وعي الأسود الّذي أصبح يمارس **عقدة تفوّق** ليس على الأبيض، وإنّما على الأسود الأكثر سوادًا منه والأدنى مكانة منه. وفي هذا السّياق يقول فانون" وللأسف مازلنا نعرف، رفاقًا منحدرين من الداهومي أو من الكونغو يقولون أنهم من الآنتيل، كما عرفنا ومازلنا نعرف أن الآنتيليين يتضايقون عندما يُشتبه بأنهم سنغاليون. ذلك أن الآنتيلي أكثر تطورًا من الأسود الإفريقي: بمعنى أنه أقرب إلى الأبيض."[1]

إنّ بوصلة الأسود المقهور بعقدة الدونية هي دائما العالم الأبيض، فهو المستقرّ والملاذ والفردوس المنتظر، ولن يتم تحقيق هذا الحلم إلّا من خلال إمساك المفتاح الأول الّذي يمكّنه من الولوج إلى الحضارة البيضاء. لكن المشكل –حسب فانون– ليس في إصرار الأسود على اقتحام عالم البياض وتبني لغته وثقافته، وإنّما في ذلك **الاستلاب** الّذي يعاني منه الملوّن. والسّؤال الّذي يطرح نفسه في هذا المقام: كيف يستطيع الزنجي عمومًا والآنتيلي على وجه الخصوص أن يتخلّص من استلابه؟ لن يتحقّق هذا إلّا إذا توقّف الأسود من اعتبار لونه لعنة تطارده، والتّخلص منها يتطلّب تبييض جنسه[2]، كما لابدّ أن يقتنع بأنّ تلك اللّعنة

[1] المرجع السّابق، ص25.

[2] المقصود بتبييض العرق ليس الاقتراب من اللّون الأبيض فقط، هذا ما سنتناوله لاحقًا، وإنّما التسلّح بكلّ مقوّمات الحضارة الأوروبية من لغة وثقافة وعادات وتقاليد وغيرها.

أكذوبة روّج لها العالم الأبيض المستعمِر[1] " الّذي لقنهم كل أنواع الخضوع من خوف وعقدة نقص واضطراب وركوع ويأس وذلة"[2]فاستجابوا له وتماهوا معه.

ليست اللّغة هي المدخل الوحيد للمنارة البيضاء الأوروبية، وإنّما توجد مداخل أخرى من **بينها** "**الرّجل الأبيض** " الّذي يعدّ حلم المرأة الزّنجية أو المولّدة.

ب. الرّجل الأبيض طوق نجاة المرأة الملوّنة:

يعلم قارئ فانونأن كلّ أبحاثه قائمة على تجارب وحالات حقيقية[3]وفي هذا السياق وبالتحديد **علاقة المرأة الملونة بالرجل الأبيض** أدرج فانون عملًا للروائية مايوت كابيسيا (Mayotte Capécia) بعنوان **أنا مرتنيكية** وقام بدراسته وتحليله للأفكار التضليلية والمقولات العبثية التي تبثها الروائية في نصها، والمشكل يقول فانون أنَّ هذا العمل لاقى رواجًا كبيرًا في بعض الأوساط.[4]

---

[1] يصف فانون ببراعة كيف يتعمد الفرنسيون تلقين المواطنين السّود مفاهيم تجعل منهم–بوعي أو بغير وعي– رعايا سودًا بأقنعة بيضاء. فالفرنسيون يوحون للسّود بأن يرضوا بالمهانة لأنّ لونهم يفرض عليهم ذلك.(للاستزادة، ينظر دفيد كوت، مرجع سابق، ص36–37

[2] هذه مقولة لإيميه سيزر من كتابه "خطاب في الاستعمار"،ينظر فرانز فانون، مرجع سابق، ص5.

[3]هذا ما أكّده الباحث وحيد بن بوعزيز من خلال مقدمة كتاب جماعي بقوله:" كتاباته بمثابة توطين لممارسات خرجت من العيادات والأسفار والنّضال التّحرري" : ثقافة المقاومة تأليف جماعة من الأكاديميين، إشراف وتقديم وحيد بن بوعزيز، إصدارات الجمعة الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016، ص11.

[4] وهذا ما أطلقت عليه الناقدة "رضوى عاشور" في كتابها "التابع ينهض" اسم **الإرهاب الثقافي** الّذي تمارسه المؤسسة الثقافية الإمبريالية؛ والذي يتبدى في الإعلاء من شأن كاتب والحط من شأن آخر بلا وجه حق، وهي تقصد بالتحديد الأدب الإفريقي.

ونحن بدورنا وبالاستناد إلى مقولات هذا المفكر الآنتيلي نحاول تسليط الضّوء على بعض من تلك المقاطع الّتي بثّتها الروائية في نصّها، محاولًة منّا الوصول إلى بعض من مقاصد مايوت كابيسا وبالتّالي الوصول إلى أسباب رواج "أنا مارتنيكية" على الرّغم من تفاهتها (على حسب فانون) .

تقول مايوت:" *تمنيت الزواج لكن مع* ***أبيض. إنّما المرأة السّوداء ليست محترمةً أبدًا في نظر الرجل الأبيض، حتّى وإن أحبّها. كنت أعرف ذلك***"[1].وتقول أيضًا:" *كنت أحبه لأنه كان ذا عينين زرقاوين وشعر أشقر وبشرة شاحبة، ونحن الآنتليون نعرف الأمر حقّ المعرفة: الزنجي* ***يخاف*** *من العيون الزرق، كما يُقال هناك.*"[2]

تُظهر مايوت **عقدة النقص** تجاه الرجل الأبيض وتقرّ بأنّه لا يحترمها حتى وإنْ أحبّها[3]، إنّ هذه المرأة تحب رجلًا أبيض ولا تطلب منه شيئًا، فهو السيّد وهي العبدة المطيعة، وأملها أن ينير حياتها ببعضٍ من بياضه فقط، وحتّى إن سُئِلت عن جمال هذا السيد تقول أنه ذا عينين زرقاوين، وذا شعر أشقر وبشرة شاحبة وكانت تحبه على ذلك. أيُعقل أن تحب المرأة رجلًا لمجرّد أنّه أبيض، مع أنّها تعلم بأنّه لم ولن يحترمها حتّى وإن أحبّها، إنّ هذه المرأة تعاني من عقدة النّقص كما سبق أن ذكرنا، لكن هي تحاول أن تسقط حالتها على كل الزنجيّات مثيلاتها ويظهر ذلك في قولها: "تمنيت الزّواج لكن من أبيض" تتكلّم في البداية عن نفسها وعن حلمها،

[1] فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص 44.

[2] المرجع نفسهُ ،الصفحة نفسها.

[3] لا يكفي الحب إذا للشّعور باعتراف الآخر بك، حين تكون عقدة الدونية متجذرة يستحيل تحقق الاعتراف المُتبادل، لأنّ تحققه يتطلّبُ صراعًا داخليًّا يطهّر كل العقد.

لكن في المقطع الثّاني من الجملة **تعمّم** فكرة عدم احترام الرّجل الأبيض للمرأة الملوّنة: ***إنّما المرأة السّوداء ليست محترمةً أبدًا في نظر الرجل الأبيض، حتّى وإن أحبّها*** *وبعدها تقول:"* ***كنت أعرف ذلك"*** *هنا تتكلّم عن نفسها فقط*، فهي تتكلّم عن وضعها مع عشيقها وعدم احترامه لها ، لكن تصرّ على جعل حالتها قاعدةً ثابتةً. كما يظهر ذلك من خلال قولها ***نحن الآنتليون نعرف بأنّ الزّنجي يخاف من العيون الزّرق***" وإذا ركّزنا على **العيون الزرق** نستحضر تجار العبيد ذوي البشرة البيضاء الّذين تفنّنوا في تسليط كل أشكال التّعذيب والقهر على العبيد الزّنوج ، وبهذا تكون كابيسا تُذكِّر الآنتيلي أو الزّنجي بعدم قدرته على التّحرر من **التّبعية وعقدة النّقص الاقتصادية**[1] الّتي تولّدت تاريخيّا، "وتعبّر كابيسا بصورة كاملة عن المانوية الاقتصادية للمجتمع الأنتيلي. يصبح المرء ثريًا من خلال البياض، ويكون أبيض فوق مستوى مالي معين" [2]وكأنّ البياض نعمة تدرّ المال على صاحبها والسواد نقمة تقتل صاحبها.[3]

يؤكد فانون فكرته بتقديم مثال آخر: يملكُ العشيق الأبيض عالمه في **فور دو فرانس** مع الأغنياء وأصحاب الأموال التي تزيدهم بياضًا، معظمهم من الموظفين والضبّاط الذين كانوا يلتقون في حفلات تنظم في فيلات، فيحضرون نساءهم معهم، وكان أندريه يرفض أخذ عشيقته معه، فحياته الاجتماعية والعسكرية تخصّه وحده، لكن بعد إصرارها رافقته وليتها لم

---

[1] عقدة النقص هي حصيلة مسارين: أولهما اقتصادي، والثاني ارتباط الدونية بلون البشرة السوداء." المرجع نفسه، ص9.

[2] نايجل سي. غبسون، مرجع سابق، ص98.

[3] كما نجد هذه الفكرة تتكرر في كتاب معذّبو الأرض، في سياق الحديث عن تقسيم العالم:"نلاحظ أنّ ما يقسم العالم إنّما هو أولا انتساب المرء أو عدم انتسابه إلى نوع معين،، إلى عرق معين،. إنّ البنيان التّحتي الاقتصادي هو في المستعمرات بنيان فوقي أيضًا، السبب هو نتيجة: **المرء غني لأنه أبيض، وابيض لأنه غني**." للاستزادة: فرانز فانون، معذّبو الأرض، تر سامي الدروبي، جمال الأتاسي، دار الفرابي، ط1، 2004، ص30.

تفعل ذلك. فشعرت بأن الحاضرات البيضاوات **تشفقن** عليها لما ترتديه من ملابس فاقعة ألوانها وغريبة أشكالها، بل أنها **لم تشرِّف أندريه بسبب لون جلدها**.[1]

كلّ ما تلفظت به الكاتبة هو وجهة نظرها بالدرجة الأولى، لأنّها لم تستطع تقبل لونها فكيف تريد للآخر أن يتقبله؟ قالت بأنّ النساء البيضاوات تشفقن عليها لما ترتديه من ملابس؛ ألم يكن بإمكانها ارتداء ملابس بسيطة وذات ألوان فاتحه، وهي الّتي تعرف العالم الأبيض منذ صغرها، أو تلبس ما تشاء وتعتز بحضورها كذات إنسانية راضية بما تمتلك، أم أنّها فعلت ذلك لأنّها تبحث عن تلك النّظرة الدّونية الّتي لم تستطع التّخلص منها. وتقول أيضًا أنّها لم تشرّف أندريه عشيقها بسبب **لونها**. فهي تصرّ على جعل لونها خطيئة ارتكبها أجدادها وهي الّتي تدفع ثمنها. **لماذا هذا الشعور بالنقص؟ هل هو شرخ نفسي في الطفولة؟ أم حالة مرضية تعاني منها الكاتبة وتحاول إسقاطها على كل الملونات مثيلاتها؟ أم أنها استطاعت أن تنقل عمق الإحساس الذي لا يفارق الملون في شعوره بذاته والآخر الأبيض؟ هل يمكن أن نعده جلدا للذات أم هي محاولة لتحريرها؟**

للإجابة عن هذه الأسئلة، عدنا إلى ما كتبته كابيسيا في صفحات كتابها الأولى؛ ففي سن الخامسة أخذت مايوت محبرتها وصبّتها على رأس أحد البيض، وقد ظنت بذاك أنها استطاعت تحويل البيض إلى سود. ولكنّها سرعان ما اكتشفت عبثية محاولاتها. وبما أنّها لم تستطع تزنيج العالم فستحاول تبييض نفسها، إذ اشتغلت غسّالة لدى نساء فورد دو فرانس اللواتي كن معجبات بعملها النظيف .

[1] ينظر، فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص45.

فبما أنها لم تتمكّن من تزنيج الآخر في صغرها، تحوّلت إلى غسّالة، لتثبت للبيضاوات أنّها نظيفة؛ ذلك أنّ النّظافة مرتبطة بالبيض فقط، لديها رؤية **مانوية** للعالم مع الأسف.

إنّ هذا الفعل يؤكد تجذّر معاناة الكاتبة من**عقدة النّقص ونكران الذّات** منذ طفولتها، لتتأزّم حالتها وهي تسعى لتبييض عرقها بالزواج من رجل أبيض، "وتحلم بالوصول إلى ما يسميه كليفر: **العريس النفساني الوسيط**" [1].

وحين تكتشف **مايوت** أنّ جدّتها بيضاء تقول أنّها مسرورة بذلك، ممّا يعني أنّ والدتها مولّدة والأمر ظاهر لأنّ بشرتها شاحبة، وكانت ستكون أكثر بياضًا، لو تزوجت أمّها من رجل أبيض، وبالتالي تقول:"لربّمّا كنتُ بيضاء"[2]حتى أنّها تلوم جّدتها المتوفاة، وهي الكندية، على اختيار الزّواج من رجلٍ أسود.

فالمرأة السَّوداء في هذا النّص، كما نرى مهووسة باختيار عشيق أقلّ سوادًا من أجل عدم الوقوع في **الزنوجة المفرطة.**

كما تتأكد هذه الفكرة من خلال استجواب "فانون" لبعض المولّدات عن إمكانية زواجهن بزنجي فأجبن كالآتي: "لقد نجوت منه، كيف أعود إليه طوعيًا؟ وقالت إحداهنّ وإذا كان اميبه سيزير يطالب كثيرًا بلونه فلأنه يشعر بأنّه لعنة، ولماذا لم يطالب الأبيض بلونه؟ ومن هنا أصبح التبييض هدف المرأة الزنجية والمولّدة، إلى درجة التّنكر لسوادهن، تقول إحداهن عندما ناداها أحد أصدقائها **بالزنجية** وهي حقيقتها فترد عليه: "***أنا؟ زنجية ألا ترى أنـي أكاد***

[1] ديفيد كوت، فرانز فانون سيرة فكرية، تر عدنان كيّالي، تقديم فوزي سليسلي، مدارات للأبحاث والنّشر، ط1، ص40.

[2] فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص47 .

أكون بيضاء؟ أنا أكره الزنوج. إنّهم وسخون، كسالى، لا تحدثني أبدًا عن الزنوج"[1].وتقوم أخرى بحمل قائمة عن المراقص الباريسية التي لا يمكن أن تفاجأ فيها بوجود زنجي. إنّ ما تشعر به هذه المرأة المولّدة هو قمّة الاشمئزاز والقرف من الرّجل الأسود، الّذي يمثّل بني جلدتها، حقيقة إنّها تتوهّم بأنّها مختلفة عنه، وأعلى مرتبةً منه، وبهذا يقول فانون بأنّ شعورها بالنّقص قرّبها كثيرًا من شعور المُصاب **بالرّهاب** الّذي يعاني من **الإفراط العاطفي**، والغضب من **إحساسه بأنّه صغير**، والعجز عن **التآلف الإنساني** الّذي يجعله في **عزلة حادّة**.[2]

لكن لماذا تشعر مايوت كابيسيا بأنّها صغيرة وبلا قيمة أمام عشيقها أندرييه الّذي تكرّم عليها وأهداها ليلة بيضاء؟ إنّها ليلة أثمرت طفلاً أبيضا عيون زرقاء؛ يقول أندرييه في رسالته الّتي تركها بعد رحيله: "قولي له أنني كنت إنسانًا متفوقًا، ولابدّ أن يعمل ليكون جديرًا بي، أمّا الكرامة؟ لم يعد عليه أن يكتسبها، فقد صارت الآن منسوجة في متاهة عروقه، منغرسة في أظافره الوردية الصّغيرة، مضبوطة جدّا، وبيضاء ناصعة."

يسبح أندريه في عقدة الفوقية الّتي جعلته يرى بأنّ البياض يكسبه الكرامة والتّميز، في حين تتقوقع مايوت في عقدتها الدّونية الّتي جعلتها عبدة لأبيض يصرّ على احتقارها وتقزيمها.

ممّا سبق نجد أنفسنا بين حالتين:

- إمّا أنّ مايوت كابيسيا مصابة برهاب الزّنجي فحالتها مرضية شاذّة لا يمكننا أن نُعَمِّمَها على كل الزِّنجيات الأخريات.

---

[1] المرجع نفسهُ، ص51.

[2] ينظر، فرانز فانون، المرجع السّابق، ص51.

- إمّا أنّها تسعى لتأكيد **الصّورة النّمطية**الّتي لطالما رسمها الآخر الأبيض عن الأسود الإفريقي.[1]

والسؤال المطروح في هذا السياق: لماذا تصرّ الكاتبة "مايوت كابيسيا"على تأكيد الصّورة النّمطية للزنجي؟ ما الّذي تريده من الآخر الأبيض؟ هل تعمل مايوت على نقل هذه الصورة في سبيل انتقاد وضع بعض الزنوج؟

أ- مسائل الزنوجة وتمجيد الاستعمار:

للإجابة عن الأسئلة السّابقة نستحضر مقولات المفكر الإيراني "حميد دبشي" عن "**المثقّف الكومبرادوري**"[2] أو ما يسميّه "**المخبر المحلّي**".[3] ودوره الفعّال في تبرير سياسة المستعمِر، فهو الوسيط الذي سهل توغل المستعمر إلى ثقافة الآخر.

---

[1] أظنّ أنّ هذا الاحتمال هو الأرجح؛ كيف لا وقد حازت رواية "أنا مارتنيكية" على الجائزة الكبرى للأدب الأنتيلي" في عام 1984 (كانت هيئة التحكيم مؤلفة من ثلاثة عشر رجلًا فرنسيًا): نايجل سي. غبسون، المخيلة بعد – الكولونيالية، تر: خالد عايد أبو ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص98.

[2] يعود تاريخ كلمة **كومبرادور** البرتغالية إلى عام 1840 وتشير إلى وكيل صيني عمل في شركة تجارية أوروبية في الصّين ليشرف على موظفيها المحليين، وأن يعمل وسيطا في قضايا عملها التّجاري. وقد وسّعت الكلمة لاحقًا، لتشير إلى أي مستخدم محلي في خدمة أية شركة كولونيالية – تبعًا لمعجم أكسفورد الإنكليزي، شخص ما يستخدمه أوروبيون، في الهند والشّرق لشراء الحاجات وحفظ الحسابات المنزلية "**خازن منزل**" المفهوم يحمل نصًّا فرعيًا أيديولوجيًا واضحًا في تعبئة العاطفة العامّة في دعم المشاريع الكولونيالية والإمبراطورية.

[3] ولد المخبرون المحليون النموذجيّون، ونشؤوا في أمكنة مثل إيران، ولبنان، والصّومال، وباكستان وانتقلوا إلى أوروبا و/أو الولايات المتحدة من أجل تعليمهم العالي، نادرًا ما يشغلون وظيفة مستقرة ذات مسؤولية مهنية، وسواء بنوا سيرة مهنية في أرضهم الأم أولا. فقد شعروا دائمًا بالغربة فيها، لكن ليسوا أكثر ألفة في البلد الّذي تبنوه وقدّموا له خدماتهم. إنّهم جماعة من المثقفين ذاع صيتهم عن طريق كتبهم ومقالاتهم، وظهورهم في التلفزيون والراديو وغيرها وذلك بترويجهم لأفكار وأخبار صنعتها الإمبراطورية.يمكنهم أن يتظاهروا بالمسؤوليّة وهم يخبرون غُزاتهم ليس ما يحتاجون إلى معرفته، بل ما يريدون سماعه.(ينظر، حميد دبشي، المرجع السّابق، ص34-46.)

يمكننا أن نضع "مايوت" في خانة **المُخبِر** بصفتها أحرزت بعملها الأدبي حضورا بارزا؛ لأنّها روّجت لأفكار فاسدة وصور نمطيّة يسعى المستعمِر لتأكيدها. وبهذا تكون مايوت مخبرًا محليًّا بنت **خطابها الاستشراقي** على لغة انهزامية، من موقع مستلبٍ مغلوبٍ يسعى أن "يُشَيْطِن الرّجال الملونين، وفي المقابل يُوكِلُ إنقاذ النّساء الملونات إلى سماحة نفس الرجال البيض"[1]. إنّها كاتبة لعبت دور الحليف المثالي الّذي برّر للسياسة الاستعمارية الفرنسيّة، لتكون عمولتها جائزة الأدب الآنتيلي، بل حتّى أنّها تنكّرت لأصلها وأصبحت تخال نفسها بيضاء فكتبت نصًّا روائيا آخر أسْمَته: "**الزّنجية البيضاء**" الّذي انهالت فيه بأبشع الشّتائم للزنوج أمثالها. إنّها كاتبة أدارت ظهرها لجزيرتها قائلة لبطلتها: "الرحيل... *فمن المؤكد أنّ بلد الزنوج هذا ملعون*"[2].

لن تكون هذه الكاتبة الوحيدة الّتي لعبت دور المخبر المحلّي وبرّرت السياسة الاستعمارية الفرنسية، بل هناك من حذا حذوها وراح يمجّد الاستعمار؛ تعمقت في هذه المسألة الكاتبة والناقدة المصرية " **رضوى عاشور**" في كتابها "**التّابع ينهض**" الّذي حلّلت فيه مجموعة من روايات غرب إفريقيا، من بينها ثلاث روايات للروائي الغيني "كامارا لايي (Camara Laye) الذي مجّد الاستعمار وخان قضيته[3] في رواياته: الطّفل الأسود (The dark child)1953[4]،

---

[1] حميد دبشي، المرجع نفسه، ص59.

[2] فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص 53.

[3] ولكن في مقابل هذا النوع من الكتاب الذين باعوا قضيتهم واستسلموا للآخر المستعمر، هناك كتابات أخرى واعية أبت إلّا أن تعلن تمرّدها بنصوص استقت مادتها الأولى من التراث الشعبي الإفريقي وأسراره "كشكل من أشكال التمرد على المضمون الإيديولوجي للاستعمار"رضوى عاشور، التّابع ينهض، "الرواية في غرب إفريقيا"، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2016، ص13.

[4] حصلت على جائزة فيبون عام 1954 أي بعد سنة من نشرها، وحظيت بإعجاب الصحافة الفرنسية ، حتى أنها تُرجمت إلى اللغة الإنجليزية حيث نشرت في الولايات المتحدة الأمريكية ليعيد نشرها في إنجلترا مرة أخرى عام 1955، وطبعًا لم يكن كل هذا الاهتمام مجرد صدفة. تقول رضوى عاشور.

نظرة الملك (The rediance "وداراموس" 1954(A dream of Africa daramouss)، و1966of the king). وتتساءل رضوى عاشور وهي تحلل هذه النصوص قائلة: ما الّذي يجعل "كامارا لايي" يتحول إلى مدافع عن الاستعمار؟[1]خاصة أن آراءه جاءت صريحة جدًّا غير مضمرة، حوارات يخوضها البطل **فاتومان** مع عدة شخصيات نذكر بعضها؛ جاره في الأوتوبيس: *يقول الجار إنّ الاستعمار لم يفعل سوى نهب ثروات البلاد، ولكن "فاتومان" البطل لا يوافق على كلامه فيسأله الجار مندهشًا:*

– كيف؟ هل تقف في صف المستعمر الآن؟

– إنني لا أقف في صف أحد، ولكني معني بالحقيقة. ومن ناحية أخرى فأنا أعتقد أن اللحظةلم تحن بعد ***لإدانة المستعمرينوإلقاء اللوم عليهم...***

– لا لا هؤلاء المستعمرين لم يقدموا لنا أي شيء.

– ومع هذا عليك أن تعترف إن الاستعمار قد أعطانا الكثير... إن كفة الاستعمار كفة راجحة.[2]

كما يظهر موقف الكاتب لايي من خلال حوار آخر مع شخصية "**طنط إلين**" البيضاء الطيبة الّتي ترأف بالطّالب الزنجي، ليس من باب الرفقة وإنما من باب الفوقية أو التفوق.

– أتفهم الآن أن الذين يقودون كفاحا منظما ضد البيض هناك في بلادك ليسوا إلا حيوانات؟

– أعتقد ذلك إنّكِ على حق[3].

---

[1] رضوى عاشور، التّابع ينهض، " الرواية في غرب إفريقيا" ، دار الشروق، القاهرة، مصر،ط2، 2016 ،ص49.

[2] التابع ينهض، ص47-48.

[3] المرجع نفسهُ، ص49.

تبيَّن لنا مما سبق موقف "لايي"المخجل من الاستعمار، فظهر كمدافع على المضطهد الذي استنزف ثروات غينيا وسفك دماء شعبها. إنّه موقف محيّر من كاتب موهوب؟ ترى النّاقدة "رضوى عاشور" "بأنّه أراد أن تكون رواياته هجومًا شديدًا على نظام الحكم في غينيا، فإذا به يقع في مصيدة تفضيل الاستعمار الفرنسي على النظام الوطني الحاكم في بلاده؛ ويعود سبب هجومه على النظام لارتباطه بإفريقيا القديمة، بكل مظاهر ثقافتها القديمة ورفضه لأي تغيير يمس هذه المظاهر"[1]. وهل تمسك "**كامارا لايي**" بالتّراث الإفريقي القديم[2] يجعله يمجّد الاستعمار، وينوّه بمزاياه الّتي يراها من وجهة نظره طبعًا ؟ مهما بلغ انتقاده للحكم الغيني، هذا لا يسمح له بتمجيد استعمار غاشم عاث في غينيا و شعبها فسادًا، كما أنَّ مسؤولية كل فرد غيني تتعدى مجرّد حفظ التراث والتشبّث به، إلى البحث عن إمكانيات استغلال ذلك التراث للنهوض بالوطن قُدُمًا.

أصرّ الكاتب الغيني على إظهار موقفه المعادي لبلده من خلال تمجيده للاستعمار الفرنسي، ولأكذوبة سياسة التّحضير الّتي اتخذها هذا الأخير منفذًا للدخول والاستيلاء على

[1] المرجع نفسه، الصَّفحة نفسها.

[2] يمكن للكاتب أن يعود للماضي الإفريقي ويمجده كطابع ثوري وتمردي على الاستعمار الفرنسي؛ ولكن هذا كخطوة أولى في سبيل التحرر فقط. كما يجدر الإشارة إلى أن بعض علماء الأجناس والسلالات البشرية البيض أخذوا يثنون على ثقافة السكان المحليين الأصليين، ويصورونها بأشكال دخيلة مصطنعة مقترنة بعطفهم عليها بوصفها شكلًا من أشكال التعبير الصادق عن حالة شعب يتصف بالطيبة والسذاجة، والبساطة الموروثة المحببة، ليكون أولئك العلماء البيض قد ثبّطوا عزائم السكان الأصليين عن السعي لإحداث تغيير اجتماعي ديناميكي يمضي ببلادهم قُدُمًا. (للاستزادة ينظر ديفيد كوت، مرجع سابق).

خيرات هذا البلد، لعب "لاي" دور المخبر المحلي وسعى لتحسين صورة المستعمِر الفرنسي، "الّذي نفى المسار التاريخي لشعبه"[1] بدلًا من إدانته وتجريمه عن طريق نصوص روائية تُصنّف ضمن السّرديات المُضادّة والمُقاومة ثقافيا.

ج. المرأة البيضاء طوق نجاة الرجل الملوّن:

تتوق المرأة الملوّنة أن تدخل الحضارة البيضاء، ولن يتأتى لها ذلك إلّا من خلال الرّجل الأبيض، والأمر نفسه بالنسبة **للرجل الملون** الّذي يسعى أن يُعْتَرَفَ به ولكن كرجل أبيض، والسّبيل إلى ذلك **المرأة البيضاء**"التّي إذا أحبّته فهو جديرٌ بحبٍّ أبيض، إذا تزوج البيضاء، يفضي إلى العالم الأبيض والثقافة البيضاء، فهو مهووس بمضاجعة البيضاء؛ إذ يقول:"حبّها يفتح لي الممر الشّهير الّذي يفضي إلى الثبات النّفسي الكلي...إنّي أتزوج الثّقافة البيضاء، الجمال الأبيض، البياض الأبيض"[2]، بعد أن اتّكأ "فانون فيما سبق على كتاب " أنا مارتنيكية" لكابيسيا، يدير فانون الآن انتباهه إلى الجانب الآخر من الأعراض المرضية عبر قراءة نقدية بطريقة مماثلة للرواية السّير ذاتية" "**رجل مثل الآخرين**"(**Un homme pareil aux autres**) للروائي رنيه ماران (Rene Maran).

يقوم هذا العمل الروائي على شخصيّة رئيسة تدعى **جان فنيز (Jean Veneuse)**، زنجي من أصل آنتيلي، يقيم في "بوردو"منذ أمد بعيد فهو أوروبي لكنّه أسودٌ، وهنا المأساة

[1] ينظر، المرجع السّابق، ص13. مقولة "لأميلكار كابرال"، زعيم حركة التحرر في غينيا بيساو قبل استشهاده.

[2] فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص65.

فهولا يفهم عرقه، ولا يفهمه الأبيض. كما أنّ الأوروبيين لا يكتفون بتجاهل **زنجي مستعمراتهم**، بل يتنكرون أيضًا للّذي صنعوه على شاكلتهم.

يُعد "فنيز" شخصا مثقّفا وقارئا نهمًا للأدب الفرنسي فلقد صدّق هذه الثّقافة وراح يحب هذا العالم المكتشف والمتاح لاستعماله، لكن أي خطأ ارتكبه هذا الشخص لكي يكون كائنا وسطيًا يشعر بخيانة جميع المحيطين به، فالأبيض لا يعترف به، ويكاد الأسود ينكره.

أحبّ "فنيز"، من هذا العالم الأبيض، امرأةً بيضاء تدعى "أندرييه" كانت تبادله الشعور نفسه ومستعدّة للعيش معه، لكنّه رفضَ حبّها برغم ما بداخله من حاجة إليها، ماهي أسباب هذا الصّد؟

يطرح البطل أسئلة كثيرة على أصدقائه الفرنسيين الذين يؤكدون له أنّه فرنسي ولا علاقة له بأولئك الزنوج المتوحشين السّاخطين على **نبذ الأوروبي لهم**، فتسكنهم **فكرة الانتقام** من **المرأة البيضاء** التي تصبح ملاذهم الوحيد، ففنيز يخاف أن تكون علاقته بأندرييه مجرد رغبة في الانتقام لما فعله أجدادها بأجداده وخاصّة أن عقوبة مضاجعة البيضاء تاريخيّا كانت **الخصي**. لكن السّبب الحقيقي لهذا الرّفض يحاول فانون إظهاره بالاستعانة بكتاب **جرمين غيكيس**[*] التي تتحدّث عن ما يُسمى **عُصاب الهجر**[1] (La névrose d'abandon).

---

[*] Germaine Guex, née à Arcachon le 17 avril 1904 et morte à Lausanne le 20novembre 1984, est une psychologue et psychanalyste didacticienne suisse d'origine française. Elle est particulièrement connue pour son travail sur le syndrome d'abandon, considéré d'un point de vue psychanalytique.

[1] تُرجع **جرمين غيكيس** هذا العُصاب إلى ثلاثة عوامل: **القلق** الذي تسببه كل عملية هجر، و**العدائية** التي يُولدها القلق، بالإضافة إلى **التّبخيس الذاتي** الناتج عنها. تقول غيكيس إن الشخص من النمط السلبي العدواني، انطوائي يميل للعزلة يفكّر دائما في خيباته

ينطبق هذا على شخصيّة فنيز التي أصبحت تتساءل عن هويتها، فهي تشعر بأنّها منبوذة وغير مرغوب فيها، فلا الأبيض يعترف بها والأسود يكاد ينكرني فمن أنا؟ يقول فنيز إنّه التجاذب الهوياتي.

تعود حالة **فنيز** إلى ما قاسه في صغره وهو الذي عانى من الوحدة القاتلة في الداخلية، وخاصّة في أيّام العطل التّي يغادر فيها جميع أصدقائه إلى منازلهم ليبقى يبكي في صمت، يكلّم الكتب التي كانت تسليته الوحيدة بعد أن هجره الجميع، لقد أخضعوه مبكرًا للعزلة، كما أنّه أصبح عاجزًا عن التعبير عن فرح أو حتّى ألم، وعليه صار ينقلب عن كل من يحبه أو يجتذب إليه. يرفض "فنيز" حبّ أندرييه ليس لأنّه لا يحبّها وإنّما، لأنّه يريد أن يترك مثلما تركته أمّه، وبما أنه تم التخلي عنه فإنه سيعذب الآخر. فشعوره بالهجران أثّر فيه وجعله يتوق للانتقام بالابتعاد عن الحب ومحبيه. بالإضافة إلى شعوره **بالتبخيس الذاتي** الذي تعاني منه الكائنات التي تعذّبت وعانت من نقص حب أو عدم تفهم في طفولتها[1].

يستكثر "جان فنيز"على نفسه أن تحبّه البيضاء ويسألها: "قولي يا عزيزتي آندرييه... **على الرغم من لوني**، أترضين أن تصبحي زوجتي، لو طلبت منك ذلك"؟[2] فهو يشكّ أن

ونكساته، رغم ما يملكه من قدرات وطاقة إيجابية و حيوية، فإنّ عدوانيته وحاجته الدائمة إلى الانتقام، تجمّدان ما يملكه من طاقة فعزلته تمنعه من القيام بأية خطوة إيجابية من شأنها التعويض عن ماضيه، وبغياب التقويم والأمان العاطفي يدخل الشخص في حالة من الإحباط والشعور بالنبذ، وكذا العجز أمام الحياة والكائنات. (ينظر، فرانز فانون، ص 74.)

[1] ينظر، فرانز فانون، المرجع السابق ص70.

[2] المرجع نفسه، ص 78.

تقبل به أندرييه بلونه الأسود وتفسر جرمين غيكيس هذا بما يلي: إن المصاب بداء الهجران في حالة شك من أن يحبَّ، نظرًا لما عانه في صغره من هجران، وهو بأمس الحاجة إلى العطف.

كما سبق وأن قلنا إنّ فنيز شخص مثقف، وقارئ نهم، يملك مواهب شتى يمكنها أن تكون مصدر التعويض النقص. لكنه سلبي–عدائي منطوي على ذاته وانعزالي، يضخّم إحساسه باستحالة تحسن حالة الفقدان المتواصل، وأنّ كل نجاحاته الفكرية، والمهنية ... يُتَفِهُهَا ويجعلها بلا قيمة.

إنّ هذا التحليل الذي قامت به **غيكيس** يقودنا إلى أنّ **فنيز** ليس مثل الآخرين، وحتّى عند لقائه بمن يحب التزم الصّمت. فهو مصاب هجراني أسود لا يمثل تجربة لعلاقات الأسود بالأبيض لكنّه يمثّل طريقة سلوك معيّنة لعُصابي أسود.ولا يمكن تعميم موقف **فنيز** واعتباره موقفًا للإنسان الملون كإنسان ملون، كما أنّه لابد من إحباط كل المحاولات التي ترمي إلى أن حالة **فنيز** سببها لونه الأسود، ولابدّ من التخلي عن الشعور بأنّ اللون الأسود هو لعنة؛ يصرّ فانون على التّأكيد أنّ "جان فنيز" هو **حالة مرضية** عانى في طفولته من هجر والدته له، وهو في أمسّ الحاجة إليها، وعليه فهو ينتقم من المرأة البيضاء الّتي تحبّه، ليس لأنّه يكرهها، ولكنّه يرغب أن يحصل على أكبر قدر من الإثباتات بأنّها تحبّه على الرّغم من لونه الأسود إنّه يحتقر ذاته فلا يُعطيها حقّها، علمًا أنّه شخص متميّز صنع نفسه بتفوقه وذكائه، لكن من يُقنعه بذلك؟ إنّه يتحجَّج **بلونه** كي يبتعد عن محبّيه فيهجرُهم لأنّه، فاقدٌ لنموذج **<u>الاعتراف التّذاوتي الأوّلي (الحب)</u>**[1] الممنوح من قبل الأم في الطفولة.

[1] سبقَ وأن فصّلنا في هذه المسألة في الفصل الأوّل من هذا العمل.

وبهذا يكون هذا الزنجي عبدًا لشعوره بالنقص بسبب بشرته السّوداء، والسّؤال الّذي نطرحه: هل يُولد الإنسان الأسود بشعور الدّونية من لون بشرته؟ أم هو شعور مكتسب؟

يؤكّد الباحث "**نايجل سي غبسون**" وهو يدرس عمل فانون "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" بأنّ عقدة الدّونية مرتبطة بلون البشرة ، أكذوبة تشرّبها الأسود من معين عنصريّة الأبيض إذ يقول:" إنّ جعل البشرة سببًا لعقدة النّقص هو عملية قريبة من العُصاب لا يجعل السّود أنفسهم دونيين بل يُجعلوا كذلك. وبتعبير آخر إنّ تذويت عقدة النّقص يعمل كما العُصاب، لكن أسبابه اجتماعية، واقتصادية، وثقافية، إنّ فانون يريد الوصول إلى ما تحت الجلد."[1]وكأنّ الشعور الدوني بالسّواد أصبح **صناعة الرجل الأبيض**.

نذكر في آخر هذا الجزء أنّ العلاقات بين البيض والسّود مجرّد حالات مرضية لا يُمكن أن تكون القاعدة بل هي شواذ لا غير؛ هذا ما أصرّ فانون على تأكيده، لكن يبقى هذا الرّأي مختلفًا عن رأي باحثين آخرين، أمثال العالم الفرنسي في علم الأجناس البشريّة "**مانوني**"(**Octave Mannoni**) الّذي حاول من خلال كتابه " **بسيكولوجيا الاستعمار**"[2] أن يثبت بأنّ **عقدة الدّونية** في المجتمع الملغاشي (مدغشقر) هي عقدة تولّدت ما قبل دخول الاستعمار، كما أنّه استخلص من دراسته للسكّان الأصليين لمدغشقر بأنّ سيكولوجيا التّاريخ

[1] نايجل سي. غبسون، مرجع سابق، ص100.

[2] يظم هذا الكتاب الكثير من نفسية مانوني ففي أثناء كتابته ادّعى بأنّ ما فيه من ملاحظات تخصّه هو بالتّحديد أكثر مما تخصّ التّكوين النّفسي للأشخاص موضوع الدّراسة؛ إذ كانوا يمثّلون مشكلة أقلّ تعقيدًا. كما أنّه زعم أنّ خبراته في مدغشقر هي الّتي عالجت عصابه الاستحواذي . وأنّ هذا الفهم للذات هو الّذي كان التّمهيد الجوهري للأبحاث كلّها في مجال شؤون الاستعمار الكولونيالي. للاستزادة ينظر، نايجل سي غبسون، مرجع سابق،ص 101.

الأصلي لهذا الشّعب قائمة على التّبعيّة، بمعنى أنّ هاتين العقدتين أصليتين في هذا المجتمع الملاغشي ولا دخل للاستعمار في ظهورهما، هل هذا الأمر يُمكن تصديقه؟ هل وافق عليه فانون؟ بالطّبع لا لأنّه وجّه إليه نقدًا لاذعًا من خلال فصل كامل بعنوان"**حول عقدة تبعيّة المستعمَر المزعومة**" في كتابه بشرة سوداء أقنعة بيضاء.

3ـ عقدة الدونية تحاصر الزنجي:

3ـ1 عقدتا الدونية والتبعية وجهان لعملة واحدة لدى المستعمِر:

تحمّس فرانس فانون لمحاولة مانوني فَهْم الاستعمار الكولونيالي من منظور التّحليل النّفسي، وخاصّة بعد اطّلاعه على مقالاته القليلة الّتي نشرت قبل صدور الكتاب، لكنّه صُدم لما وجد فيه من أفكار بدت في ظاهرها مشابهة لأفكاره، لكن سرعان ما اكتشف الفوارق الكبيرة بينهما، خاصة مسألة جذور الاستعمار والتّمييز العنصري، وأفكار أخرى تخصّ الوجود والكينونة، لهذا وجَّه له فانون نقدًا.

ينتقد "فانون""مانوني"عندما يُحاول تأكيد أنّ عُقدة الدّونية متجذّرة في المجتمع الملغاشي منذ طفولته، موجودة قبل دخول الاستعمار، على الرغم من أنّ فكرة الكتاب تقوم على أنّ المقابلة بين المتحضرين والبدائيين تخلق وضعًا خاصًا وهو **الوضع الكولونيالي**، ومن هنا يتساءل فانون: بما أنّ مانوني يعترف بالسياق الكولونيالي لماذا يجعل من عقدة الدونية شيئًا ما موجودًا قبل الاستعمار؟

قبل أن نعرض أفكار مانوني الّتي رفضها فانون، نعرّج على موقفه من **مسألة العنصرية** نظرًا لعلاقتها المباشرة بعقدتي **الدّونية** و**التّبعية**؛ إذ يقول: "إنّ مجتمعًا ما هو عرقي أو غير عرقي. وطالما لم ندرك هذه الحقيقة البديهية فإننا سنترك جانبًا عددًا كبيرًا من المسائل"[1]. فلابد من التوصل إلى منبت العنصرية عن طريق حالات وأوضاع حقيقية، والقول بأنّ شمال فرنسا أكثر عنصرية من الجنوب، وأن العنصرية تخص المرؤوسين ولا تخص النّخبة[2]، وأنّ فرنسا هي البلد الأقل عنصرية في العالم، هو كلام يقوله أناس عاجزون عن التفكير السليم.

كما أن **مانوني** يحاول أن يثبت بأن العنصرية لا تعكس تماما **الوضع الاقتصادي**، إذ يذكر بأنّالعمّال البيض في جنوب إفريقيا يظهرون عنصريين، بل أكثر عنصرية من الحكّام والمستخدمين، فيردّعليه فانون بأن هذا التحويل لعدائية البروليتاريا البيضاء وتوجيهها ضدّ البروليتاريا السوداء هو في الأساس نتيجة **البنية الاقتصادية لجنوب إفريقيا**.

كما أنّ الأقليّة من البيض في جنوب إفريقيا تتحكم في الأغلبية من السود وتدق أعناقهم، فإذا كان البيض الفقراء يكرهون الزنوج هذا ليس كما قال مانوني أنّ العرقية هي من صنيع التجار والمستوطنين الذين حاربوا من دون جدوى، بل لأنّ البنية الجنوبية الإفريقية هي بنية عنصرية. والأمر أبعد من هذا لأنّه ليس من المبالغة قول أنّ معظم الجنوبيين

[1] فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص87.

[2] العنصرية لا تخص النخبة هو كلام غير واقعي لأن المرؤوس هو أداة في يد صاحبه هو يموقعه بشكل يجعله في صراع دائم مع الطبقة العاملة الأخرى (أبيض / أسود) ليبقوهم تحت إمرتهم. العودة لكتاب في الاستعمار لماركس وإنجلز.

الإفريقيين يشعرون بكره فزيائي تجاه كل من يضع مواطنا أصليًا أو شخصًا ملونًا في مستواهم[1].

ضف إلى ما سبق أنّ مانوني يعتقد أنّ العنصرية الكولونيالية تختلف عن العنصريات الأخرى، لكن فانون يعارضه بقوله إنّ كل الأشكال الاستغلالية تتشابه، وكلها تبحث عمّا يثبت ضرورتها، فهي متماثلة، لأنّها تسلّط على موضوع واحد: **الإنسان**، والعرقية الكولونيالية لا تختلف عن العرقيات الأخرى. كما أنّه يؤكّد على أنّ كلّ صمت، أو تخاذل تجاه قضية تخص **الإنسان** هو تواطؤ لدفنه وإخفائه حيًّا. [2]

ويعود مرّة أخرى ليؤكد ما ردّ به على مانوني وهو يرجع العنصرية إلى صغار التجار لا إلى النخبة، فيقول : "إنّ الحضارة الأوروبية وأبرز ممثليها هم المسؤولون عن العرقية الكولونيالية"[3] ويتكئ على ما قاله "إيميه سيزير"، الدليل على هذا المرحلة التي بدأت فيها النازية تأكل الأخضر واليابس، تلك النازية التي جرى تحملها، وإغماض العين عنها، وإضفاء الشرعية عليها، لأنّها حتى حينها لم تكن قد مورست إلّا ضدّ شعوب غير أوروبية، ليتغير الوضع ويصبح المتواطئون ضحايا. فكيف يقول مانوني : إنّ الحضارة الأوروبية وأبرز ممثليها غير مسؤولين عن العرقية الكولونيالية؟

---

[1] ينظر فانون، ص89.

[2] ينظر المرجع السّابق، ص 90.

[3] المرجع نفسه، ص 91.

– ينتقد "فانون""مانوني"أيضًا عندما يقول بأنّه لا تُلحظ **عقدة الدونية** المرتبطة بلون الجلد، إلّا عند الأفراد الذين يعيشون **كأقليّة** في محيط يغلب عليه لون آخر. يستثني **المجتمع الملغاشي** الذي يعتبره مجتمعًا متماسكًا، وينطبق عليه الأمر إلّا في **حالات استثنائية**. فيقول فانون لطالما كان المستعمِر أقلية والمستعمَر أو السكان الأصليون أكثرية، فلما لم يخطر ببال الأقلية البيضاء أن تشعر بالدونية، وعلى الأكثرية السوداء أو المستعمَرة أن تشعر بالتفوق؟ والحقيقة لابد أن تقال بكل جرأة ، يذكر فانون،" **العرقي** هو الذي يصنع **الدّوني**"[1]بمعنى أنّ العنصرية هي الّتي تولّد عقدة النّقص.

والحالات الاستثنائية التي يقصدها مانوني، هي الأوضاع التي يكتشف فيها المتطور بأنّه منبوذ من الحضارة التي حرص على تمثلها واستيعابها، بمجرد تجرئه على أن يساوي بينه وبين الأوروبي، فكل شيء على ما يرام طالما أنّه احترم شروط تبعيته، وإذا تطاول ووضع نفسه في مقارنة مع سيده هنا، يغضب السيد ويجعله يدفع ثمن جرأته **بالدونية** التي تكون عقابًا لرفضه **التّبعية**.

بهذا يكون السيد مانوني قد خيّر الملغاشي بين خيارين لا ثالث لهما إمّا **التبعية** للمتفوقين وبهذا لا تصبح دونيته تزعجه، وإمّا **الدّونية** التّي هي نتيجة لعدم قبوله لشروط **التّبعية**. متناسيًا السياق الكولونيالي الذي فُرض على الشّعب الملغاشي. إذ يعدّ وصول الأوروبي إلى مدغشقر لعنةً قلبت الآفاق والآليات البسيكولوجية، لأنّ الملغاشي يتحمّل عدم

[1] فانون، المرجع نفسه ، ص94.

كونه أبيض، فهو يعيش هويته الملغاشية وجودًا مطلقًا لكنّ وصول الأبيض جعل الملغاشي في مرحلة من تاريخه **يثير مسألة كونه إنسانًا أم لا؟** لماذا هذا التّشكيك يا تُرى؟ ذلك لأنّ هناك من كان **يرفض حقيقته الإنسانية**.

كيف تُرفض الحقيقة الإنسانية للأسود؟ ومن يرفضها؟

يبدأ الأسود **بالتألم كونه غير أبيض**، على قدر ما **يفرض الإنسان الأبيض تمييزًا عليه يجعله مستعمرًا**، ويجرّده من كل قيمة، يقول له إنّه يشوّش العالم، وإنّ عليه الإسراع لمواكبة العالم، وأنّه بهيمة من الأنعام، لا فائدة من وجوده. وبالتّالي يحاول الأسود أن يجعل نفسه أبيض، أي سيرغم الأبيض أن **يعترف بإنسانيته**، ولكن السيد مانوني يقول بأنّ هذا الأمر غير ممكن لأنّ الملغاشي تسكنه عقدة التّبعية.

يرى مانوني بأنّ ليست كل الشعوب جديرة بأن تُستعمر، فالوحيدون المؤهلون لذلك هم الذين يملكون هذه الحاجة، وأنّ الأوروبيين الذين أقاموا مستعمرات كانوا مطلوبين في لا وعي رعاياهم، فالأبيض في أساطيرهم هو المنقذ والجالب للنعم. ومن هنا يخضع الأبيض لعقدة التفوق أو الزّعامة، والأسود لعقدة التّبعية فيكون الرضا بين الطرفين.

وهل كل الشّعوب قابلة للاستعمار؟

يتساءل فانون لماذا لا يعتبر الأوربيون المبحرون أعداءً أجانب، بل يستقبلون بأذرع مفتوحة؟ ويعد الأبيض السيد المنتظر في اللاشعور، ويردف فانون هذه الفكرة بحلم رواه له صديق فِكرته أنّه مشى لمدّة طويلة ولمّا تعب شعر بأنّ شيئًا ما ينتظره ولابدّ من تخطي عدّة

حواجز، إلى أن وصل إلى قاعة خيالية، سمع ضجّة خلف الباب فتردد بالدخول ولما دخل وجد في الغرفة الثانية أشخاص ذوي بشرة بيضاء وهو أيضًا أصبح أبيض، فيقول فانون كمحلل نفسي:- المريض يشكو من عقدة الدونية، ولابد من تحريره من هذه الرّغبة اللاواعية.؟ هل يمكن أن نعد عقدة الدونية حائلا أمام الاعتراف؟ مادام احتقار الذات جوهري في عقدة الدونية التي يعانيها الأسود؟ لماذا يريد الأسود أن يصبح أبيضًا؟ هذا يعني أنّه يعيش في **مجتمع يجعل عقدة نقصه ممكنة**، مجتمع يُظهر **تفوق عرق على عرق ما**، ومجتمع **يؤذيه إلى درجة وضعه في وضع عُصابي.**

يظهر من تحليل فانون لحالات عصابية يعانيها الأسود أو المستعمَر على العموم محاولاته الدؤوبة لمساعدة مرضاه على استيعاب سوادهم وتقبله، ولايحاول تمييع هلوساتهم، بل سعي لتغيير وضعياتهم لتحسين وضعياتهم النفسية والاجتماعية.

أسقط فانون كلّ مزاعم مانوني الكولونيالية التّي تدعي أنّ عقدة النّقص تولّدت بسبب غياب الأب الكولونيالي أو المنقذ الأبيض الّذي يتشرّف الأسود المستعمَر بدخوله إلى أراضيه. لنختم بالقول إنّ عقدة الدّونية عند الأسود خلقها الأبيض بعنصريّته، وعقدة التّبعية لم تكن لتظهر إلّا في سياق كولونيالي أصرّ السّيد أوكتاف مانوني على تجاهله.

بعد أن عرّجنا على مفاتيح دخول الأسود إلى الحضارة البيضاء، أو بالأحرى الّتي خالها منفذه للتّماهي مع الأبيض والثّقافة البيضاء؛ لسوء حظّه يوقظه الأوروبي الأبيض من حلمه ليذكّره بعدم جدوى محاولاته لأنّه أسود البشرة ولا تكفيه نفسه البيضاء. ما الّذي يفعله

هذا الزّنجي بعد أن أفقده الأبيض هويّته المزعومة؟ فعلًا لن يبقى مكتوف اليدين بل "سينكب بحماسة لاكتشاف معنى الهوية السّوداء. فالحضارة البيضاء والثقافة الأوروبية فرضتا على الأسود انحرافًا وجوديًا."[1]

4- الزّنوجة منعطف وجودي للأسود المثقف:

أفقد الأوروبي الأسود ثقته بنفسه، وسلبه هويته عندما أجبره ليتخلّى عن تقاليده وجعلت منه فزّاعة أطفالها، فهو آكل اللحوم، والمتخلّف عقليًّا، والهمجي، والمقرف بلونه وصفاته. وكأن الأبيض يرفض أن يقاسمه الزّنجي الوجود، فراح هذا الأخير يبحث عن مكانه وحقّه في هذا العالم، لكن كيف السبيل إلى ذلك؟

يقول فانون بما أنّ العالم الأبيض **يرفضني ويمنعني** من كل مشاركة، رغم أنّني كنت أنادي هذا العالم لكنّه **كان ينتزع منّي حماستي**، ويطلب منّي أن **أنزوي وأن أتقلّص**. لهذا قرّرت أن **أؤكّد نفسي** طالما أنّ الآخر يرفض الاعتراف بي، وسأبدأ **بالتّعريف بنفسي**[2] ولن يتحقق ذلك إلّا بالقضاء على أسطورة الزنجي مهما كلّف الأمر، لأنّ عصر الإعجاب بخوري زنجي قد ولّى، فهناك الطّبيب، والأستاذ، ورجال الدّولة وغيرهم لكن السؤال المطروح هل ينفي التفوق العلمي عقدة اللون، أو التّعصب إزاء اللّون؟ هل سيقود ذلك للاعتراف بالزنجي كذات فاعلة وفعالة يحق لها أن تُحبّ ويتضامن معها وتطالب بحقها في الوجود؟

---

[1] فانون، المرجع السّابق، ص 12.

[2] ينظر، المرجع نفسه، ص 116.

يجيبنا فانون فيقول: " ليس التّعصب إزاء اللّون بشيء آخر سوى حقد أعمى يكنّه عرق لعرق آخر، احتقار الشعوب القوية والغنية للشعوب التي تعتبرها أدنى منها(...) بما أنّ اللّون هو علامة العرق الخارجية الأشد بروزًا، فقد صار المعيار الذي، من زاويته يحكم على النّاس، بصرف النّظر عن مكاسبهم التربوية ومكتسباتهم الاجتماعية. فالأعراق ذات اللون الفاتح بلغ بها الأمر أن تحتقر الأعراق ذات اللّون الدّاكن، وهذه ترفض الإذعان، مدّة أطول للوضع الذي يراد فرضه عليها: الانحناء أمام الأقوى."[1]

تؤكّد مقولة فانون المذكورة أنّ الأبيض لا يعترف بالأسود مهما بلغت انجازاته العلمية، ومهما أبدع في تمثّله للثّقافة البيضاء؛ لأنّه سيبقى دائمًا في نظره ذلك **التّابع** الّذي لا ينهض بسبب لون جلده الأسود. ما الّذي سيفعله المثقّف الزّنجي إزاء هذا الرّفض؟ هل سيستسلم ويتقبّل الأمر الواقع أم سيصارع من أجل إثبات ذاته؟

لم يستطع الزّنجي الّذي صنعته الحضارة الغربية أن يقف ساكنًا إزاء ظلم واحتقار الأوروبي له، بل راح يشن حربًا ضروسًا على التّعالي الغربي وعلى منظومة أحكامه المجحفة عبر ما يسمى: الزّنوجة[2] (Négritude)؛ هذه الحركة الّتي أسّسها رواد الجيل الأول للأدب

---

[1] المرجع السابق، ص119 نقلًا عن: Sir Alan Burns, le préjuge de race et de couleur Ed. Payot p.14

[2] نحت مصطلح الزنوجة الشّاعر إميه سيزار في عام 1930 /1935، واستعمله لأول مرّة في كتاب :كراس العودة إلى الوطن الأم(Cahier) d`un retour au pays Natal؛ الّذي يعتبر قصيدة نثرية طويلة حاملة لمجموعة من القيم والعواطف والمفاهيم التاريخية فيما يعرف بالرّوح الزّنجية الّتي مثّلت صوت الشّعوب السّوداء ، تلك الرّوح الّتي انبثقت تحديدا من الحركة الوطنية المحلية في المستعمرة الفرنسية السّابقة هايتي، هذه الجزيرة الّتي ولد فيها ضمير الزّنجي لأول مرّة في عالم أبيض، كما أن اغتصاب الاحتلال الأمريكي لهايتي من 1915 إلى 1934 ولّد فيها ارتجاجا عامًّا أدّى إلى

الإفريقي المكتوب باللغة الفرنسية، في مقدمة هؤلاء يأتي إميه سيزار (Aime Césaire)، ولوبولد سنجور (Leopold Sedar Singhor)، وليون دماس(Léon Damas)[1] الّذين تغنّوا بالذّات السّوداء، وبالقيم الزّنجية والعادات والتّقاليد الإفريقيّة، إنّهم **النّخبة** الّتي عزمت أن تنشر الوعي الزّنجي بالغوص في أعماق الماضي الإفريقي واكتشاف الذّات بنظم أشعار مقاومة للعنصرية والعبودية، لكن هل تستطيع هذه النّخبة أن تتمثّل الكادحين من الزّنوج، وتنقل معاناتهم؟ وخاصّة أنّ هذه الأشعار تتلقّاها طبقة معيّنة من السّود أي طبقة المتعلمين لا الأميين.

بالرجوع إلى قصيدة "العودة " لسيزير نلاحظ بأنّ ما يسيطر على الشّاعر العائد حديثًا من الغربة هو حالة من **الاغتراب**؛ فيبدأ بوصف العاصمة **فور دو فرانس** على أنّها "مدينة مسطّحة، لا روح لها، تشبه مدينة أموات– أحياء، وهي مع ذلك تفور وتمور بعنف كامن خفي. لكنّه ليس عنف تحرير، بل عنف بقاء: عنف الأسود على الأسود(...) عنف ضار، وحشي شرير، ومنزوع الإنسانية"[2]إنه يتأسف على الواقع المزري لوطنه الأم ثمّ يغوص في أعماق التّراث والطبيعة الإفريقية السّاحرة محاولًا الخروج من حالة الاغتراب والتّماهي مع

إعادة إحياء التّراث الإفريقي وبعثه، ورفض النّخبة للثّقافة الأوروبية الّتي تشرّبوها ، وزرعوا في نفوس السّود التّمسك بالحياة الريفية البسيطة، واحترام الثّقافة المحلية .(للاستزادة يمكن العودة إلى كتاب فانون المخيلة ما بعد الكولونيالية، وفرانز فانون سيرة فكرية لدفيد كوت.)

[1] ينتمي كل من سيزر وسنغور و دماس إلى ثلاث مستعمرات فرنسية مختلفة (المارتينيك والسنغال وغينيا الفرنسية).

[2] نايجل سي غبسون، مرجع سابق، ص120.

اللّامعقول لتدمير تسلّط الغرب الّذي يقدّس العقل، إنّها طريقته للتحرّر وإثبات الذّات، هذا ما استطعنا استنتاجه من قصيدة سيزير لكن ما هو تعريف الزّنوجة؟

اتّخذت الزّنوجة عدّة تعاريف فهناك من قال:"إنّها الحركة الأدبية والأيديولوجية لدى المثقّفين الزّنوج من النّاطقين بالفرنسية، الّتي مثّلت مظهرًا له خصوصيته وأهميّته ضمن مجمل رد الفعل الزّنجي تجاه الوضع الاستعماري، الوضع الّذي تم إدراكه والشّعور به من جانب زنوج إفريقيا والعالم الجديد New Worldباعتباره واقعًا يتضمن إخضاعهم الشّامل لسيطرة الغرب على المستوى السّياسي والاجتماعي والمعنوي."[1]

وعرّفها أميه سيزار(Aime Césaire) أنّها:" الإدراك البسيط بواقع كونك زنجي والقبول بهذه الحقيقة والقبول معها بقدرنا كزنوج وبتاريخنا وبحضارتنا."[2]ليختار سنغور تعريفًا آخر:"مجموع قيم العالم الأسود"[3]، وفي موضع آخر قال:" الزّنوجة هي الموروث الثّقافي، خصوصًا روح الثّقافة الزّنجية الإفريقية."[4]

---

[1] Roland Oliver et Michael Crowder,ED,the Cambridge Encyclopedia of Africa London, p67 .نقلًا عن : إيناس طه، الذّات والآخر في الرواية الإفريقية، المجلس الأعلى للثقافة، ط1،القاهرة،2005،ص77.

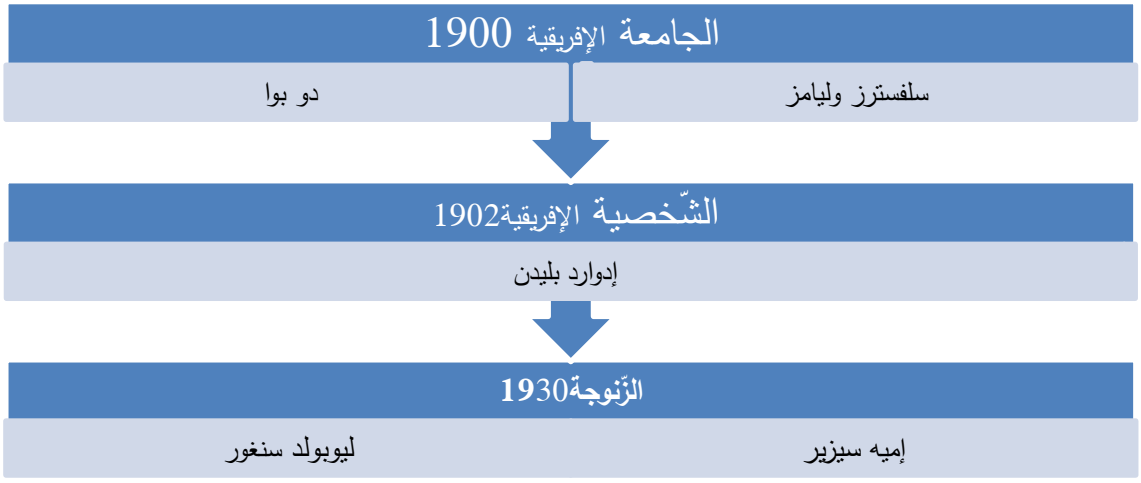
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] Ce que je croix :Négritude, francité et civilisation de l'universel, Editions Grasset et Fasquelle,1998,p136

[4] La littérature négre, Armand Colin Collection, p 40.

فالزنوجة*هي ممارسة أدبية نظّمتها جماعة من المثقفين الزّنوج بلغة فرنسة وبأسلوب تملؤه الرّوح الزّنجية الثّائرة على الوضع الاستعماري، إنّهم كتّاب حملوا على عاتقهم تبليغ معاناة المضطهدين من بني جلدتهم من خلال أدب لم يتسم بروح نضالية من أجل الاستقلال فقط ، وإنّما تميّز " بتقديم الصّور الأصيلة للواقع الأفريقي والّتي تشكّل بالضّرورة دحضًا للصور الزّائفة الّتي دأب على رسمها الكتّاب الأوروبيون وأتباعهم من الإفريقيين"[1] . ومن هنا

* يجدر الإشارة إلى أنّه قبل أن تتبلور **الزّنوجة** كحركة مستقلّة بذاتها، ظهر ما يسمى **بالشّخصية الإفريقية سنة 1902** ، كمرادف لها وهذا ما ذهب إليه المفكّر إدوارد بليدن الّذي عنى بها ذلك النّزوع الزّنجي الخاص والخصوصية المعنوية والرّوحيّة الّتي تخصّ الزنوج جميعًا على امتداد العالم، وذلك استنادًا على أن الحضارة الإفريقية القديمة قد أتاحت تبلور مثل هذه النّوعية من الشّخصية الجمعية لمختلف الزّنوج.ليسبق هذا المفهوم ما عُرف **بالجامعة الإفريقية** الّذي ورد ذكره لأوّل مرّة مع مطلع القرن العشرين على لسان سلفسترز وليامز(Sylvester Wililiams) بحيث انعقد سنة 1900 وذلك بالتعاون مع دو بوا(Du bois). ومن هنا تكون المفاهيم الثلاثة قد اشتركت في نفس ظروف النّشأة إذ كانت بداياتها الأولى على يد زنوج الهند الغربية، وذلك قبل أن يلتحق بها زنوج أوروبا والولايات المتحدة الأمريكيّة ثمّ زنوج أفريقيا لاحقًا، بالإضافة إلى أنّه كان وراء ظهور المفاهيم الثّلاثة محرّك ودافع مشترك تمثّل في اختلاط مشاعر الاغتراب مع الرّغبة المزدوجة في رد الاعتبار واستعادة الأصالة بالحنين للعودة إلى التّراث الإفريقي وسحره. (للتوسّع يمكن العودة إلى كتاب الذّات والآخر في الرواية الإفريقية لإيناس طه).كما أنّه يمكن تلخيص محطّات حركة الزّنوجة في التّرسيمة الآتية:



كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2015، ص44

[1] رضوى عاشور، مرجع سابق، ص 15.

يكون هذا هو التّعريف العام الّذي اتّفق عليه روّاد حركة الزّنوجة، لكن مكمن الاختلاف بين الرّواد (إميه سيزير و سنغور) في تحديد الزّنوجة؟

يتّضح لكلّ قارئ لقصيدة "العودة" لإميه سيزير أنّ الزّنوجة بالنّسبة إليه هي تذكّر أشياء الماضي الإفريقي وعودة للمستقبل، إنّها محاولة تطوير الوعي الذّاتي لدى الزّنوج من خلال شعر عماده السريالية*الّتي فجّرت اللّغة الفرنسية، ليكون الشّعر عند هذا الشاعر معادلًا للثّورة ورفض الاستغلال وتجاوز العنصرية وتأثيرات الاستعمار بما في ذلك "استعمار العقل"، إنّه شعر أكّد فيه بأنّ الزّنوجة ليست صخرة ولا وعيًا زائفًا بل هو وعي حقيقي يخلق ذاته بذاته[1]لتكون الزنوجة تعبيرًا عن وعي أسود حقيقي بلغة فرنسية ترفض العقل الّذي يمجّده المستعمِر، إنّها زنوجة ترفض ضعف الأسود واستسلامه، وكذا احتقاره لذاته بسبب لونه، إنّها دعوى للتّحرر وإثبات الذّات السوداء الحقيقية**. لكن ماذا عن نظرة سنغور؟

نحت إميه سيزير مصطلح" الزّنوجة" وتكفّل سنغور بتحويله إلى نسق إيديولوجي نظرًا لتأثّره بمفكّري الأنثروبولوجيا الوصفية الكولونياليين، وكذلك العنصريين أمثال **أرثر دي غوبينو** (Arthur de Gobineau)[2]، إذْ توصّل إلى مجموعة من الاستنتاجات يمكن إدراجها في الجدول التّالي وهذا حسب ما جاء به فرانز فانون[3].

---

*تأثر إميه سيزر بأفكار السريالي اليساري اندريه بريتون.

[1] ينظر، نايجل سي غبسون، مرجع سابق، ص 118-119.

** هذا ما اعتقده وآمن به إميه سيزر، في حين أكّد ديفيد كوت بأن السريالية لم تكن أداة فعالة للقيام بثورة اجتماعية وعنصرية. وكان تأكيدها على العفوية واللاشعور، وتفاعلها بالغيبية واللاعقلانية قد طبعها بما هو أقرب إلى الثورة البوهيمية منه إلى الثورة التّاريخية الملموسة القائمة على التغيير الاجتماعي، كما أشاد جون بول سارتر بالشعر الزنجي.

[2] ينظر، نايجل سي غبسون، مرجع سابق، ص126-127

[3] فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص128-129.

الزنجي	الأبيض
تحركه المشاعر والعواطف	يحركه العقل
يغوص في الذاتية	يغوص في الموضوعية
مرتبط بالطبيعة ومتماه معها	بعيد عن الطبيعة لكي يتمكن من السيطرة عليها
يعتمد على حدسه بالاعتماد على الأدب والفنون والموسيقى وغيرها	يعتمد على عقل تّحليلي مجرّد
العنف جوهري	لا عنف

اختار سنغور أن يكون الرّجل الأسود عاطفيّا يفهم العالم بحدسه ومشاعره، إنّه تلك الشّجرة الّتي تضرب جذورها في الأرض، إنّه ذلك النّهر الّذي يجري في العُمق، إنّه كائن متعايش مع الطّبيعة، في حين يكون الأبيض ذا عقل هيليني قائم على التّجريد، مبتعد على الطّبيعة للتّمكن من إخضاعها والسّيطرة عليها، إنّه أبيض تحكمه القوانين والأنظمة وبعيد كل البعد عن العاطفة والرّوح.ألغى سنغور العقل عن الزّنجي، "هذا العقل الّذي يعطي، بشكل خاص للكائن البشري هوية توليدية ذات جوهر كوني انطلاقًا منها تستخلص مجموعة من الحقوق والقيم. يوحِّد العقل بين الكائنات البشرية كافّة، فمن ممارسة هذه الكفاءة، تستمد الحريّة والاستقلالية، والقدرة على تسيير الحياة الفردية وفق مبادئ أخلاقيّة."[1] يميّز العقل الإنسان عن الحيوان، ويكبح عاطفته المفرطة، إنّ نفي العقل عن الأسود جعل التّفكير في

[1] أشيل ممبي، نقد العقل الزّنجي، (إنسان مثل الآخر)، ترجمة طواهري ميلود، دار ابن النّديم، بيروت ، دار الرّوافد الثّقافيّة، الجزائر، ط1، 2018، ص124.

مسألة ما إذا كان الزّنوج كائنات بشرية مثل كل الكائنات البشرية الأخرى وهل يملكون وعيًا كالبيض أم لا[1] ؟ أن يكون هذا تفكير الرّجل الأبيض الأمر عادي ومقبول، لكن أن يتبنى رجل أسود ينادي بالزّنوجة هذه الصّورة النّمطية تبدو في ظاهرها كسر العنصرية وللاستعباد ومطالبة بحريّة وإنسانية الزّنجي الأمر مرفوض ويتطلّب التّمعُن والتّساؤل[2]، هي مقاصد وأهداف رائد الزّنوجة؟ حقيقة هذا ما أثار غضب وسخط فرانز فانون وهو يوجّه أصابع الاتهام إلى سنغور وسيزار[3]من خلال مقال ختمه بالتّحذير من أي زعيم ينبغي ألّا يستغلّ الاحترام الّذي منحته إيّاه الجماهير عندما يكون استقلال الأمّة على المحكّ."[4]هذا ما كتبه المفكّر الآنتيلي ليعبّر عن خيبته من موقف رائدي الزّنوجة.

لقد لعبت الزّنوجة دورًا كبيرًا في تطوّر الفكر القومي الإفريقي عن طريق الأعمال الأدبية الّذي ألّفها روّاد الزّنوجة من سيزير، وسنغور وغيرهما من الأدباء لكن لاقت انتقادات كثيرة لعلّ "أخطرها هو تصورها المطلق واللاّتاريخي للزّنوج، فهي ترى لهم جوهرًا ثابتًا

---

[1] ينظر المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[2] لا نستطيع أن نلغي بلاغة سنغور على "التعبير الذاتي عن شخصية الأسود" لكن بمجرد أن أصبح رئيسًا للسنغال، انصبّ اهتمامه على التّخلّف التكنولوجي لهذا البلد، إذ أصبح التّقدم " مرادفًا للعقلانية ذات المنفعة وللتكنولوجيا"، لتصبح الزنوجة الغطاء الأيديولوجي الذي يحرّف الانتباه عن غياب انخراط الشّعب في إدارة البلاد واستمرار النفوذ الفرنسي في الشؤون السياسية، من دون أن ننسى ولاءه لفرنسا ومواقفه المخزية إزاء الهند الصّينية والجزائر؛ إذ دافع عن السّلام في الهند الصّينيّة لكنّه في الوقت نفسه خصّص اعتمادات مالية للحرب، كما أنّه بعث بقوّات لتقاتل ضدّ جبهة التّحرير الوطني. (للاستزادة يمكن العودة إلى نايجل سي غبسون، ودفيد كوت، مرجعين سابقين).

[3] قام سيزار باستقبال أندريه مالرو André Malraux الوزير الدغولي أنذاك ودعمه بكلمة ترحيبيّة كلّها تخاذل، كما أنّه أنكر معرفته بكلّ أعمال التّعذيب في الجزائر (وذلك باعتباره كان وزيرا للإعلام).

[4] نايجل سي غبسون، مرجع سابق، ص 129.

وملازمًا للثّقافة الإفريقيّة وغير متأثّر بالعمليّة التّاريخيّة من حوله."[1]فجعلت للزّنوج ثوابت خارج العمليّة التّاريخيّة الّتي تساهم في بناء وتطوّر هويتهم. كما لا ننسى النّقد الّذي وجّهه أقطاب الجيل الثّاني للأدب الإفريقي، أو المجتمعين تحت تسمية النّمورة (Tigritude)، ومن أهمّ مؤسسيها النيجيري وول سوينكا (Wole Soyinka) صاحب مقولة" **ليس على النّمرة تأكيد نموريتها**"** وهو يوجّهها لحركة الزّنوجة الّتي حاولت تأكيد عرقها الزّنجي، من أجل ردّ الظّلم والإجحاف الغربي، لكنّها في الوقت نفسه بقيت خاضعة للقيود والانشغالات الّتي أملاها عليها الغرب.[2]

هذه هي الزّنوجة الّتي اتّخذها المثقّفون السّود وسيلة لمواجهة الأبيض الّذي يصرّ على تقزيم أحجامهم لأنّهم ذووا بشرة سمراء، إنّها توجّه للّاعقل وعودة للماضي الإفريقي لإثبات الذات والمطالبة باعتراف الآخر، هل حقّقت الزّنوجة أحلام السّود ومكّنتهم من اكتشاف هويّتهم السّوداء؟ هل غيّر الأبيض نظرته الدّونية للزّنوج؟ هذا ما سنحاول توضيحه من خلال تجربة فرانز فانون المثقّف الزّنجي.

يؤكّد فانون على أنّه كان مكروهًا، وممقوتًا، وكذا محتقرًا من عرق بأكمله، ولهذا أخذ القرار بالدفاع عن نفسه كمناور بارع عن طريق **عقلنة العالم**، والبرهان للأبيض على أنّه كان على ضلال. وبعد كثير من التردّد، يقول فانون، سلّم العلميون بأنّ الزنجي كائن بشري

[1] إيناس طه، الذّات والآخر في الرواية الإفريقيّة، ص102.

[**] ليردّ عليه سنغور قائلًا إذْ لم يكن على النّمرة تأكيد نموريتها؛ لأنّ لا أحد شكّك في ذلك، على عكس الرّجل الزّنجي. بالإضافة إلى أنّ النّمرة لا تشترك مع الإنسان في حساسيته نحو كبريائه.

[2] ينظر المرجع نفسه، ص 27.

بعد ما أثبتته المخابر من تحاليل، وبهذا يكون العقل قد أحرز النّصر على كل الأصعدة. صحيح **اعترف** الأبيض بأنّ الأسود مثله، في كون قلبه على اليسار، لكنّه لم يغير رأيه في بعض الأمور الأخرى، فهو لا يريد اختلاط الأعراق بعلاقات حميميّة فذلك يخفّض المستوى الجسدي والعقلي .

على الرغم من مبادئ العدل والمساواة التي يتكلم باسمها العالم الأبيض، عنصري يمقت الرجل الأسود لأنّه خُلق أسود، فالأبيض لم يستطع تصفية الماضي تصفية نهائية. وبالتالي فالأسود المثقف الذي تعلم من عصر الأنوار، وتشرب من الثقافة الفرنسية، وتعلّم بثبات أساليبها وقوانينها الأخلاقية، ردعته وقابلته بكل التعسّف والرفض فاختار السّبيل المفتوح أمامه، وهو السّبيل نحو **اللّاعقل** فيقول فانون: "رحت أفرز عرقًا، وراح هذا العرق ينوء تحت عبء عنصر أساس ما هو؟ الإيقاع؟"[1]

يقول فانون أنّه عقلن العالم، هذا العالم الذي رفضه بسبب بشرته، وبما أنّ التوافق على أساس العقل مستحيل لجأ إلى اللاعقل بدعوى أنّ الأبيض أكثر لا عقلانية منه. عقلنَ الأسود المثقف العالم لكنّه وُوجه بالرفض بسبب تمييز على أساس اللّون، ليجد الآن فخرًا في "**ثقافة سوداء سحريّة**"، يقوم فيها باعتناق أنواع الطقوس الثقافية التي جعلت منها الكولونيالية كاريكاتيرات: **السحر الأسود، العقلية البدائية، الأرواحية، "العودة إلى البدائية"** تمنح تحريرًا نفسيًا.[2]

[1] فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء ص123.

[2] ينظر، نايجل سي غبسون، ص141.

إنّه الأسود الّذي قد أعيد تأهيله، يقف أمام المحكمة يقود العالم بحدسه، إنّه الزنجي الذي تمّ الاعتراف به فيقول:" إنّي أتزوج العالم، أنا العالم، الأبيض لم يفهم يومًا هذا الإبدال السحري، الأبيض يريد العالم له وحده فقط فيكتشف أنّه هو سيد هذا العالم فيستعبده، فتقوم علاقة امتلاك بينه وبين العالم، لكن هناك قيمٌ لا تتلاءم إلّا مع طريقتي كساحر"[1]. لكن بعد كل المحاولات التي قام بها الأسود لإثبات أصالته، وتاريخه العريق مع **فكتور شولشر** [*](Victor Schoelcher) الذي يرى بأنّ الحضارة الأوروبية ليست إلّا حضارة من بين الحضارات، وليست هي الأنعم والأرق. لم يستسلم الأبيض الذي قال للأسود بأنّه لابد من التخلي عن الماضي، ومحاولة السير على نفس إيقاع المجتمع الأوروبي الذي انتشر فيه العلم، ولابد على المرء أن يصبح صلبًا حتّى يقبل في الحياة، التي يسخرها باللجوء إلى الرياضيات وغيرها من العلوم.

ولهذا يقول فانون:" هكذا كانت لا عقلانيتي تُعارض بالعقلانية، وكانت عقلانيتي تُعارض بالعقلانية الصّحيحة فكنت في كلّ مرّة أخسر، قمت باختبار إرثي، تراثي، قمت بفحص كامل لمرضى، أردت أن أكون زنجيًّا نمطيًّا فلم يكن ذلك ممكنًا، أردت أن أكون أبيض، فكان ذلك أجدر بالسّخرية، وعندما حاولتُ على صعيد الفكر والنّشاط الفكري، أن

[1] فانون، المرجع السابق، ص129.

[*]فكتور شولشر (1804-1993) مولود بباريس ومن أصول ألزاسية، لم يتلق تعليمًا أكاديميًّا وإنّما كان عصاميًّا ، كرّس حياته لمحاربة الاستعباد والرّق، وتغيير النّظام الاستعماري المستبد، كما شغل عدّة مناصب، واهتمّ أيضًا بالتّأليف من أهمّ كتبه : " تحرير الرّق".

أطالب بزنوجتي كانت تُنتزع منّي وكانوا يُبرهنون لي على أنّ محاولاتي لم تكن سوى لحظة من لحظات الديالكتيك."[1]

يُظهر فانون من خلال هذا القول فشله في إقناع الآخر الأبيض بفاعليته، على الرّغم من محاولاته على كل الأصعدة. لكن ثمة ما هو أخطر يقول فانون لأنّ الأسود يبتكر **عنصريّة مُضادة للعنصرية**، إنّه لا يريد السيطرة على العالم، بل يريد وضع حد للامتيازات العنصرية مهما كان نوعها، و يؤكّد **تضامنه** مع المضطهدين باختلاف ألوانهم. بهذا ينتقل **مفهوم الزنوجة الذّاتي، الوجودي، العرقي** بحسب ما يقول هيغل **إلى مفهوم البروليتاريا الموضوعي، الدّقيق، الإيجابي**. لتبدو **الزنوجة مرحلة ضعيفة للتقدّم الديالكتيكي**: فالأطروحة هي التأكيد العملي والنظري لهيمنة الأبيض، ونفي الأطروحة (وعي الأسود) هو طرح الزنوجة بوصفها قيمة مضادّة لكن هذه القيمة المضادة السّالبة لا تكفي ذاتها بذاتها(...).[2]

يرد فانون على ما قاله سارتر في كتابه "**أورفيوس الأسود**"[3]، أي المقطع السّابق، على الرغم من أنّ سارتر يصرّ على أن الطبقة الاجتماعية موضوعية والزنوجة هي ذاتية، أي مرحلة صغرى من ديالكتيك تاريخي سابق للوجود. فإنّه مع ذلك يحتاج الأسود إلى الضّياع

---

[1] فانون، ص133.-135.

[2] ينظر المرجع نفسه، ص134 **نقلًا عن**: Jean Paul Sartre, Orphée noir, préface a l'anthologie de la poésie nègre et malgache, pp XI et suivan.

[3] **أرفيوس:** بطل أسطوري يوناني وهبه إله الموسيقى أبولو قيثارة ذهبيّة سحريّة وعلّمته أمّه الغناء كان يتمتّع بقدرة خارقة على الغناء والعزف ، إلى درجة أنّه كان يسحر بغنائه الكائنات كلّها من حيوانات ونباتات وحجر، إضافة إلى البشر.

في **ليل المطلق** للوصول إلى وعي الذّات، ووعي السود ليس مجرّد مرحلة عابرة وليس لا وعيًا أسود مضادًا للعنصرية، بل هو نمط جديد من الإدراك، كثافة مطلقة مفعمة بذاته، وهو وعي لا يقدّم كنقص وإنّما هو موجود ومنتم إلى ذاته.

إنَّ علاقة فانون بالزّنوجة معقّدةً، فيحتفي بها تارةً، ويمدحها من خلال أشعار سيزر الذي "غاص في الأعماق ليكتشف روحًا للصّعود"[1]، وينتقدها ويُطالب بتجاوزها والتّركيز في الحاضر لمعرفة نواقصه، للظفر بمستقبل أكثر ضياءْ تارةً أخرى. ويؤكّد على أنّ ما يشعر به الزّنجي من اغتراب ثقافي هو نتاج طبقة وسطى فاسدة ، لابدّ من تغييره. كما أنّه مقتنع بأنّه لا فائدة من إعادة بعث حضارة إفريقيّة **غير معترف بها**.وعليه فإنّه لا قيمة لوعي الزّنجي، من منظار الأبيض طبعًا، وعلى الرّغم من ذلك فإنّ فانون متصالح مع ذاته ومصرٌّ على أنَّ الزنوجة هي نفي لقيم الآخر الأبيض.

على الرّغم من امتلاك الزّنجي مفاتيح الدّخول إلى الحضارة البيضاء، فقد أتقن لغتهم، وحاول تبييض عرقه بالزّواج من البيضاء، كما تلقّن عاداتهم وتقاليدهم وحتّى أفكارهم من أجل أن يُعترف به كأبيض، لكنّ الأبيض صدمه برفض **الاعتراف** بإنسانيته لأنّه أسود. هذا ما جسدته كل المقولات التي عرضناها لرواد الزنوجة في العالم الغربي، بقي لنا أن نقف على أدب الزنوجة العربي المعاصر هل تمثل هذه المقولات ليصنع بالسرد عالما يرد فيه على كلّ المركزيات التي تضعه في خانة المهمش الزنجي؟ كيف تكتب الرواية العربية واقع

[1] المخيلة.

الزنوجة؟ هل ترد الرواية العربية التي اتخذت الزنوجة موضوعا لكتابتها على حقها في الاعتراف؟ هل تظهر عقدة الزنوجة كما تحدث عنها فانون ومسائل الاحتقار في هذا الأدب؟ هل تسهم الكتابة الروائية العربية المعاصرة اليوم للمطالبة بحقها في الاعتراف بالزنجي؟ أم أنّها كتابات مستلبة سقطت في فخ اللاشعور الكولونيالي ومجّدت الاستعمار عوض محوه بمعالجة أثاره الفظيعة؟ ستكون الإجابة عن هذه الأسئلة محور ما نقدمه في الباب الثاني من هذه الرسالة.

الجزء التطبيقي

الفصل الثالث

هردية الاعتراف في أدب الزَنوجة العربي المعاصر.

تمهيد:

قطعت الرواية العربية أشواطا كبيرة وتطورت كثيرا سواء على مستوى المضامين أو الأشكال، فخرجت نصوص روائية عن نمطية الموضوعات المستهلكة، وراحت تبني استراتيجيات كتابات تلامس قضايا الواقع بكلّ أبعاده، مستفيدة طبعًا ممّا كتبهُ روائيّو الغرب على العموم، ولعلّ الروايات التي شدّت انتباهما واخترناها لدراستنا اهتَّمت على اختلافها بموضوع الزنوجة، هذا الموضوع الشَّائك والمعقّد، والمُرتبط بالمناحي النّفسية والثَّقافية والاجتماعية والاقتصادية، وما اهتمام الرواية العربية بالزنوجة إلّا دليل على نضجٍ أخرجها من الموضوعات المكرسة.

قبل أن نُحلِّل المتون الروائية التي اخترناها لابدّ أن نقف على نص روائي حصد الكثير من الجوائز لأنَّه تناول حضور الزنجي العربي في بيئة الآخر، ممزوجا بحفر لواقع الريف السوداني، ولأنّ هذه الرواية درست كثيرا نتناولها هنا باقتضاب لنركِّز على مسألة الزنجي ناظرا ومنظورا إليه في الثَّقافة الغربية ومسألة الاعتراف به أم لا.

يُعدّ الروائي الطّيب صالح من الرّوائيين العرب القلائل الذين ذاع صيتهم بعد تناوله لموضوعة مهمة ارتبطة بحضور الزنجي العربي في الثّقافة الغربية، هذا الزّنجي المُصاب بعُصاب الهجران- على حد تعبير "فانون"-، فـ"**مصطفى سعيد**" بطل رواية "**موسم الهجرة**

إلى الشّمال"[1] شاب زنجي عُرف بتفوقه على أقرانه منذ صغره، مكّنه ذلك من الحصول على منحة إلى لندن، فيدخل الحضارة البيضاء من بابها الواسع لاسيما أنّه يملك مفتاحها الأوّل المُتمثل في اللّغة[2]، ظهر ذلك من خلال مقطع جاء على لسان أحد زملائه: "*كان أوّل سوداني يرسل في بعثة إلى الخارج، كان ابن الإنجليز المدلل . وكنّا جميعًا نحسده، ونتوقع أن يصير له شأن عظيم. نحن كنّا ننطق الإنجليزية كأنّها كلمات عربية. لا نستطيع أن نُسكن حرفين متتاليين. أمّا مصطفى فقد كان يُعوج فمه، ويمط شفتيه، **ويُخرج الكلمات من فمه كما يخرج من أفواه أهلها** *.كان ذلك يملؤنا غيظًا وإعجابًا في الوقت نفسه وكنّا نُطلق عليه بخليط من الإعجاب والحقد **الإنجليزي الأسود**.* "[3]

لم تكن لغة مصطفى سعيد فقط ما ضَمن له العيش في حضارة الآخر، لكن الجسد أيضا كان مطية البيضاوات، وهي الموضوعة الثانية التي ركّز عليها الطيب صالح، **فاعتراف** البيضاوات بالبطل لم يكن حبا لذاته إنّما هو اعتراف بالجسد وانحناء للرغبات الجنسية التي تغلف كينونة المرأة الغربية، فكما نملك من صور نمطية عن أن الحياة الغربية باردة تنقص فيها الأحاسيس ، تمتلك البيضاوات التصور العكسي وهو أنَّ الرجل الشرقي والزنجي تحديدا رمز **الفحولة والذكورة:** إذ قال أحدهم عن مصطفى سعيد: "*كان زير نساء*

---

[1] الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشّمال، دار العين، الإسكندرية،2004 .

[2] توقفنا في الفصل الثاني للجزء النظري على مسألة اللغة كأحد مفاتيح الولوج إلى حضارة الرجل الأبيض .

[*] هذا ما يقوله الفرنسي عن الأشخاص الّذين يتقنون اللغة الفرنسية، إنّه يتكلّم ككتاب.

[3] الطيب صالح، موسم الهجرة، ص49-50.

خلق لنفسه أسطورة من نوع ما. الرّجل الأسود الوسيم المدلّل في الأوساط البوهيميّة." [1]كما تقول إيزابيلا سيمور وهي تناجيه (إحدى ضحاياه اللّواتي تعشقنه بجنون):" *اغتلني أيها الغول الأفريقي. احرقني في نار معبدك أيها الإله الأسود. دعني أتلوّى في طقوس صلواتك العربيدة المهيّجة*." إنّها نظرة امرأة بيضاء لسعيد الزّنجي، لكن السّؤال الّذي لابدَّ أن نطرحه: هل تنحصر رؤية كل البيضاوات في نظرة إيزابيلا سيمور وصديقاتها؟

عاش سعيد الأسمر في إنجلترا ينعم بانجذاب البيضاوات إليه، أو بالأحرى يتفنّن بإسقاطهنّ في شراكه، إنّه ذئب مكّار وقنّاص محترفٌ يجعل فريسته كحمل وديع بين يديه، فيوقعها بمعسول الكلام وسِحر الرّوائح والبخور الإفريقية.

لكنَّ حقيقة هذا النص تبدي صورة عكسية للرجل الأسود فمصطفى سعيد لم يكن أيضا يعترف في قرارة نفسه بالمرأة البيضاء، ولم تكن تغريه بجمالها الفتَّان، لكنه كان يحتقرها، لذا كان يعذبهنَّ وبعدها يقتلهنّ من دون أدنى شفقة ولا رحمة، إنّه ينتقم منهن بسبب ما فعله أجدادهنّ البيض بأجداده الزّنوج.

تعكسُ صورة الانتقام وعيًا مبكِّرا للرّوائي الطيب صالح الذي فهم جيدا معادلة الأنا والآخر، ربَّما لم يكن مطَّلعا على براديغم الاعتراف لكنَّه جسَّد مسائل جدّ مهمة لواقع حضور الزنجي في حضارة الآخر المسْتلَب والمستعمَر فهل يا ترى سترقى النّصوص الروائية التي

[1] موسم الهجرة إلى الشّمال، ص 54.

اخترناها للتّحليل والدراسة لإدراك العلاقات الشّائكة بين الأنا الزّنجية وذاتها وفي علاقاتها بالآخر، ومدى اعترافها بوجودها وعقدها بماضيها وحاضرها؟

يقوم هذا الجزء التطبيقي على دراسة مجموعة من الروايات المُختارة بالاعتماد على أهم المقولات المتناولة في الجزء النّظري، والأدوات الإجرائية الّتي تفرضها علينا الأعمال الروائيّة، من دون أن نضيع الهدف الرّئيس من بحثنا والمُتمثّل في البحث عن مسائل الاعتراف المطروحة سرديّاً في أدب الزنوجة العربي المعاصر، سنتوسّل الأدوات الإجرائية المُناسبة التي يفرضها كل نصٍّ روائي، واستحضار المقولات النّظرية الّتي يتطلّبها السّياق النّصي. ولوضع القارئ في سياق موضوعنا لابدّ من ذكر عناوين المتون الرّوائيّة محل الدّراسة: جارية[1]، زرايب العبيد[2]، فستق عبيد[3]، كاماراد[4]، الزنجية[5]؛ تشتركُ هذه الروايات الخمس في كونها تعالج موضوعة العلاقة الشّائكة بين الزنجي والسّيد الأبيض، وما تحملُه هذه العلاقة من مصطلحات مفتاحيّة: كعقدة الدّونية، وعقدة التّفوق، والاعتراف، والاعتراف المتبادل، ونكران الذّات، والاحتقار، واللّامرئي، تمكننا من دخول عالم العُبودية. لكنّ الاختلاف بين هذه الأعمال الروائية يكمنُ في طريقة تناول كل روائي لتلك الموضوعة وفقًا

[1] منيرة سوار، جارية، دار الآداب، بيروت، ط1، 2014.

[2] نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

[3] سميحة خريس، فستق عبيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 2016.

[4] الصديق حاج أحمد، كاماراد، رفيق الحيف والضياع، دار فضاءات، عمان، الأردن، ط1، 2016.

[5] عائشة بنور، الزنحيّة، دار الخيال، برج بوعريريج، الجزائر،2020.

لما يتناسبُ مع إيديولوجياته ووجُهات نظره ومقاصده المُضمرة بين طيّات مقاطعه السّردية، الّتي لا يكتشفها سوى القارئ الحصيف الّذي يعيد بناء سياقات النّص واضعًا صوب عينيه أربعة أسئلة : لمن كُتب النّص ؟ ومن كتبه؟ ولماذا كُتب النّص؟ وكيف كُتب؟

تتطلّبُ الإجابة عن الأسئلة السّابقة وغيرها معرفةً تامة بالجنس الروائي[1]الّذي لم يعُد مجرّد فضاء تخييلي لا تتقاطع حدوده مع الواقع، وإنّما بات يُعالجُ قضايا تتطلّب التفكير والمساءلة في قالب سردي تتواشج فيه الحوارات وتُستحضر فيه خطابات الآخرين التي تطرح أسئلة وتجيب عن أخرى، تؤطرها **بنية جمالية** يُحدّدها الروائي بعناية تامّة لأنّها تتضمّن مقاصده المُعلنة والمُضمرة.

وبما أنّ البناء الجمالي للنّص هو الّذي يفرضُ المنهج المُتبع في التّحليل، ارتأينا أن نحدد بنية النّصوص الخمسة ونُدرجها في جدول لتُسَهِّل علينا استحضار الأدوات الإجرائية اللاّزمة للتّحليل.

[1]يؤكد مخائيل باختين في كتابه جمالية الإبداع اللّفظي بأنه لا يمكن للإنسان أن يتواصل إلاّ ضمن جنسٍ خطابي محدد.

عنوان النص	جارية	فستق عبيد	زرايب العبيد	كاماراد
البنى التكوينية	**بني نص جارية على:** –خطابات منقولة بأنواعها الثلاثة: الخطاب المباشر، والخطاب غير المباشر، وغير المباشر الحر، وتبوأ الخطاب المباشر المرتبة الأولى مع إدراجه في حوارات. – **حكي الأقوال**[*] من دون أن يخلو من **حكي الأحداث**[**]. تكفلت بطلة الرواية بالحكي من دون سلب الشخصيات أصواتها.	**بني هذا النص على:** متتاليات سردية تكفلت **ذوات فاعلة** بسرد تجربة العبودية عبر أجيال متتابعة، وكل ذات تحكي وفق **منظورها** الّذي يُحدّده **السياق** المفروض عليها.	**بني هذا النص على:** – مشاهد حوارية يتكفل **سارِدٌ** بتنظيمِ بعضها، أمّا في بعضها الآخر نلمس غيابه لأنّ **الشّخصيّة** لا تحتاج لوسيط ينقل رأيها بل تتكفّل بذلك بمفردها. – حوارات مدمجة في **حكي مهيمن** يتمخض عنه خطابات غير مباشرة، وخطابات مسرودة، من دون أن ننسى الخطاب المباشر الّذي يظهر ببعض من الاستقلالية.	**بني هذا النص على:** **المتتاليات السردية، والوصفية، وكذا الحوارية.** **–مزيج بين حكي الأحداث وحكي الأقوال**

[*] يمكنُ للسّارد أن يتناوبَ كلامَ الشّخصيّات كموضوع لسردِهِ، وقد يعيد إنتاجه حرفيًّا، كما تمّ التلفّظ بهِ " واقعيًّا، حيثُ يتمحي السّاردُ أمامَ الشّخصيّة، ويصبحُ السّردُ شفّافًا ، وعلى عكس ذلك إذا حوّرَ كلامَ الشّخصيّات عن طريق إدماجه في خطابه الخاص، فإنّ صوتَ الشّخصيّة سيصبح معتمًا بدرجةٍ أعلى أو أدنى. وقد ميّز جيرار جنيت، في كتابه نظريّة السّرد، بينَ ثلاث مراحل تنقل بالتدريج من كلان السّارد إلى كلام الشّخصيّة: الخطاب المسرّد: يدمجُ كلام الشخصيات داخل السّرد ، الخطاب المُحوّل: يحوّلُ كلام الشّخصيات إلى الأسلوب غير المباشر والأسلوب غير المباشر الحر الإضافة إلى الخطاب المُستحضَر : وهو الذّكر الحرفي لكلام الشّخصية بأسلوبٍ مباشرٍ.

[**] حيثُ يحكى ما قامت به الشخصيّة أو ما وَقعَ لها.

إنّ أهمّ ما نسعى إليه في هذا الجزء التّطبيقي هو:

1. البحث عن **المستويات** الّتي تجلى فيها الاعتراف بالزنجي ومدى حضور مختلف مسائل اللاعتراف.
2. ما مدى إدراك الروائيين لحقيقة العلاقة بين الزنجي والسّيد، ورؤية الزنجي لذاته.

1ـ فستق عبيد فضاء الاعتراف بين تقدير الذات ونكرانها:

اخترنا أن نبدأ تحليلنا بنص "فستُق عبيدْ" للكاتبة الأردنية" سميحة خريس"، تحكي من خلاله رحلة العبودية عبر أجيال مختلفة، بدْءًا من الجد "كامونقة"، إلى الحفيدة "رفمة" وبعدها ابنتها "كريولو".تكفلت هذه الشّخصيات وأخرى لا تقل أهميةً عنها بنقل معاناتها وفقًا لوجهة نظرها.

غايتنا من هذه الدراسة هو تتبع البناء الجمالي لهذا النص، محاولين الإجابة عن أسئلةٍ كثيرةٍ تبادرت إلى أذهاننا:

- كيف انتظم النّص الروائي في مختلف مستوياته واستمرَّ موضوعاتيًا ليجسد فكرة الاعتراف أو فكرة اللاعتراف وفق وجهات نظرا لزنجي؟
- هل استطاع الأبطال الزنوج أن يكونوا ذواتًا فاعلةً متمتعينَ بنفوذ معنوي؟
- هل تمكَّنت الروائية من جعل أبطالها الزنوج ذوي وجهات نظر مستقلة عنها ؟
- هل صنعت الأصوات المتكلمة اعترافًا تذاوتيًا؟

- هل حضور صوت المثلي اعتراف به أم تضامنٌ معه؟
- ما هي المقاصد الّتي دفعت الروائية للخوض في موضوعة الزنوجة، وأي الأصوات تكفَّلت بنقل مقاصدها وتبليغها؟

تناولت سميحة خريس موضوعة الزنوجة وليست أول من تناولها وطبعا لن تكون الأخيرة، تكمن إضافتها في العلاقة التي رسمتها بين السيّد والعبد الزنجي، إنّها ليست عبودية كلاسيكية تُظهر العبدَ مُضْطَهَدًا ومستلماً، والسّيد مُضْطَهِدًا ومتفاخرًا، وإنّما خلقت في نصّها عبوديات متنوعة، عبودية الأسود للأبيض، وعبوديّة الأسود للأسود، وعبودية الأبيض للأبيض، وعبودية الأسود لرجل الدّين، يستطيع أطرافها التّحرر إن عرفوا مكمَن قواهم، وتجاوزوا الاحتقار ونكران الذات، لكن كيف السَّبيل إلى ذلك؟

1.1 الاعتراف تحرر واسترجاع لصوت العبد:

مكّنتنا رواية "فستق عبيد" من اكتشاف استمرارية **موضوعاتية*** كلاسيكية لا يجد القارئ صعوبةً للوصول إليها، على الرّغم ممّا وجدناه من **تنافرات زمنية**** لم تكن أبدًا عائقًا يحول

* "تحدث مانغينو عن الاستمرارية الموضوعاتية (Continuite Thematique) التي هي من بين أهم الانتظامات النصية التي بها يتحقق الانسجام النصي بالنظر إلى كليته، ولهذا كانت استمرارية نص من النصوص مرهونة بالتوازن بين مستلزمتين، الأولى مستلزمة الاستمرارية، والثانية مستلزمة التكرارية، أي أن النص من جهة عليه أن يتكرر، ومن جهة أخرى عليه أن يحتويَ على معلومات جديدة ، ولهذا كان فنّ الديناميّة النصية يتطلبُ دراسة طريقة تحقق هذا التوازن الّذي يضمن استمرارية نص من النّصوص" ينظر: Dominique Maingueneau, elements de linguistique pour le texte litteraire, Dunod, Paris, 1993,P157. نقلًا عن": أمال سعد حياة، تداولية الخطاب الروائي، من انسجام الملفوظ إلى انسجام التلفظ، دار كنوز المعرفة، ط1،2015، ص 66.

دون الوصول إلى **مقاصد الكاتبة***، إذْ تكفّلَ ساردٌ عليم بكلّ شيء بسرد الأحداث، والشهادة عليها بتفاصيلها، عارفًا بحركات الشخوص وأفكارها، لكن من دون أن يسلبها صوتها إلّا في مقاطع سرديّة قليلة رسمها في ذهن المُتلقي، رسمًا ماديّاً ومعنويًّا مسهلا عليه ملء كلّ الفراغات التي تقود الرواية إلى النّهاية، أيُّ نهاية؟ هل هي نهاية يتحرر فيها العبد الزنجي عن طريق **الاعتراف التّذاوتي** سواء مع الذّات أو مع الآخر أم نهاية يتواصل فيها احتقار السيّد للعبد الزنجي ولا اعترافه به؟

تحكي رواية "فستق عبيد" رحلة العبودية والزنوجة في فضاء سردي متعدد الثقافات، بدأ بالسّودان فالجزائر ثم البرتغال، منذ نهاية القرن التَّاسع عشر حتّى نهاية الحرب العالمية الثَّانية.

إنّها حكاية العبودية على ألسنة المُستعبدين ذوي البشرة السّمراء، حيكت خيوطها بكلّ إتقان من قبل روائية جعلت ساردًا عليمًا بكلّ شيء يتحكّمُ في تسيير السّرد وتحرير أصوات

** نقصدُ بالتنافرات الزّمنية ، تلك السوابق (Prolepses)، واللّواحق (Analepses) الّتي تتخلّل النّص السردي؛ ويقصَدُ بالسّابقة : عملية سردية تتمثلُ في إيراد حدث آت أو الإشارة إليه مسبقًا وهذه العملية تسمّى في النقد التقليدي بسياق الأحداث (Anticipation)، أمّا اللّاحقة عملية سردية تتمثلُ بالعكس في إيراد حدث سابق للنقطة الزمنية التي بلغها السرد وتسمى كذلكَ هذه العملية الاستذكار (retrospection)ومن المفيد أن نبين أنّ عمليّة الأحداث أو الرجوع إلى الأحداث الماضية. (للاستزادة يمكن العودة إلى سمير المرزوقي و جميل شاكر، مدخَل إلى نظرية القصّة، الدار التونسية للنشر، 1985، ص 81-82).

*نعني بالمَقاصد مضمرات النّص ومسكوتاتهُ؛ أي ما لا يريد الكاتب التّصريح به مباشرةً ويتمّ اكتشافه من قبل القارئ الحصيف الّذي يُعيد بناء سياقات النّص.

المقموعين بالسّماح لهم بإبداء وجهات نظرهم* في معظم المقاطع السّردية، ويسْلبهم صَوتهم في عدد قليل من المقاطع متكفلًا بنقل ما يجول في خواطرهم .

يَسْبِق البحث في موضوعات النّص ومدى مساهمتها في بناء نص منسجم، مكّننا من الوصول إلى استمراريتهِ الموضوعاتيّة بكلّ سهولة، الوقوف عندَ العتبة الأولى التّي تدخل بنا

*تعدُّو **جهة النظر** من العناصر المكونة للمعنى، ونظرا للدور الذي تلعبه في فهم النص وفي تجلية أهم أفكاره التي يظهر جزء منها على سطح النص وعلى لسان السارد والشخصيات ويبقى الجزء الآخر مضمرا يحتاج إلى قارئ موسوعي يتقن المرور عبر منافذ النص بحثا عن المعنى ومعناه، وهذا ما يبين أن الاهتمام بدراسة وجهة النظر في الدراسات التداولية تتجاوز اعتبارها مجرد تقنية في النص إلى منتجة للمعنى فيه، فقد عرفت هذه المسألة تاريخا ممتدا مما يدل على كثرة الأبحاث والنظريات والاتجاهات فيها، وكل منها قد قامت على غيرها إما إضافة وتنقيحا طمعا في إيجاد نظرية أشمل وأعمق متوسمين فيها الدقة العلمية.

يعتبر **هنري جيمس(Henry James)**الواضع الأساسي لحجر الزاوية لمسألة وجهة النظر، ثم يأتي من بعده بيرسي لوبوك (percy lubbock) مقدما نظريته مستندا في كثير منه على ما قاله جيمس مضيفا عليها ليظهر بعد ثلاثين سنة نورمان فريدمان (Norman Fridman) ملخصا للآراء السابقة مستندا على آراء لوبوك ومتميزا في نظريته الشمولية للتنظير وعلى نقد هذه النظرية التي عرفت طولا وتفسيرا، قامت نظرية جون بويون (Jean Pouillon) الذي استند فيها على مقولات علم النفس.يبدأ وضوح طموح هذه المسألة في طرح التصورات الأعمق مع واين بوث (Wayne Booth) فتزفتان تودوروف (Tzvetan Todorov). ونصل إلى نظرية ذات تقدم علمي مع خطاب الحكاية لجيرار جينيت (Gérard Jenette) المعدلة بعد الانتقادات التي تلقاها من بعض الدارسين غير أن أهم تطور شهده هذا المفهوم هو ما جاء على يد آلان راباتال (Alain Rabatel)الذي ربطه بالبعد التداولي بالإضافة إلى الدقة التي تكمن في المعايير اللغوية المقدمة من أجل الكشف عن مواطن وجهة النظر وتحديدها بغية دراسة عمق المنظور الذي يعد أهم وظيفة من وظائف هذه المسألة، وقد تعدّدت تسميات " وجهة النّظر" بتعدّد المُنطلقات واختلافها لكلّ منظر فنجد: الرؤية، التبئير، حصر المجال، المنظور. كما لابدّ من الإشارة إلى أنها تقنية سردية ذات دور فعال في تحريك همّة القارئ ليتمكّن من النّفاذ إلى الأفكار والقيم الثّاوية في النّص، وهذا يؤكدُ بأنّ النص ليس بنى فقط وإنّما أفكار وقيم وتاريخ على حد قول تودوروف. (للاستزادة يمكن العودة إلى كتاب نظرية السّرد من وجهة النّظر إلى التّبئير لجيرار جنيت وآخرون، منشورات الحوار الأكاديمي، ط1، 1989 ، ص 10-33.) بالإضافة إلى كتاب الذّاتية في الخطاب السّردي لمحمّد نجيب العُمامي، دار مُحمّد علي للنّشر، ط1، 2011. ص186.

إلى النّص وموضوعاته، ألاَ وهيَ **العنوان**. وَسَمَت " سميحة خريس" روايتها بـ" فستق عبيد" فما علاقة هذا العنوان بمضمون الرواية؟

يمثل العنوان "فستق عبيد": جملة اسميّة نكرة ؛ مكونة من كلمتين الأولى "فستق" الّتي تعني أحد أنواع البقوليّات، أمّا الثّانية عبيد: وهي جمع "عبد"، والعبدُ هوَ الإنسان المسلوب الحريّة، أمّا "فستق عبيد" في مجملها تعني الفول السّوداني، أيْ نوع آخر من البقوليّات. يتساءلُ غير المطّلع على فحوى الرواية عن علاقة الفستق بالعبيد، لكن في الحقيقة هناكَ علاقة مباشرة ووطيدة بينهما، تمكنّا من اكتشافها بعدَ اطّلاعنا على مضمون النّص ومن خلال ما قالهُ البطل: كامونقة وهوَ يبرّرُ سببَ اختياره زراعة الفول السّوداني دون غيره من البقوليات ليحميَ أولاده وأحفادهُ من الوقوع في العبوديّة:" **تغري حبّات الفول في أكفهم الأطفال الجوعى، هكذا اختطفوا السذجَ في الماضي، وأنا أنظر أولادي وأحفادي أردتُ تحصينهم من غواية الفول، الّذي يسمّونهُ في أماكنَ كثيرة " فستق عبيد"إنّهُ الفستقُ الّذي يمكنُ أن يوقعكَ في العبُوديَّة،قلتٌ لنفسي أزرعهُ، فيشبعَ الأولاد، ولا يذهبونَ إلى العُبوديّة بأقدامهم**[1]. إذًا يحملُ العنوان جزءًا كبيرًا من موضوع النّص لأنّه السّبب الرئيس لوقوع أبطال الرواية في شراك العبوديّة.

تقودنا دراسة العنوان إلى **الوقوف عندَ الموضوعات الكبرى** المُشكِّلة لنصِّ " فستق عبيد"، وكيفيّة استمرارها إلى النّهاية مجسّدَةً فكرة الاعتراف أو فكرة اللاعتراف وفق وجهات

[1] فستق عبيد، ص 62-63.

نظر الزنجي. تضمّنَ النّص خمس موضوعات أساسيّة، التحمت جميعها لتمثّل علاقات الأنا الزّنجيّة بالآخر الأبيض، فكانت كما يلي:

أوّلا: صراع الزّنجي "كانونقة" لافتكاك الاعتراف، ثانيًا: الزّنجية "رحمة" ومسارات العُبوديّة، ثالثًا: العبدُ الزّنجي "بيدرو" يتقبّلُ العبوديّة ويتعايشُ معها، رابعًا: صراع العبدة "كريولو" من أجل الاعتراف وسقوطها في العبوديّة الجديدة، خامسًا: لامرئيّة السيّد الأبيض للزّنجي واحتقارِه. تدرّجت الموضوعات الخمس، وبنَت استمراريّة موضوعاتيّة تسيرُ وفقَ غايةٍ واحدة هيَ تمثّل مسارات العبوديّة للزّنوج عبرَ ثلاثة أجيال مختلفة.

2.1 كامونقة الزنجي ذاكرة العبودية بصوت الأنا :

تعدّدت الشَّخصيات الّتي مُنحت صوتًا وتفرّدت بنقل وجهات نظرها من دون تدخل السّارد العليم في توجيهها، ولنبدأ بشخصية **الجد الزنجي كامونقة** الّذي أبى إلّا أن **يسرد** كل ليلة حياة العُبودية لعائلته، حياة عاشها ونجا منها بقوة إرادته، نجا "كامونقة"من الموت التي كانت الحد الفاصل بين أن يواصل البقاء تحت نير العبودية أو ينضمَّ إلى جيش المسلمين وإن حالفه الحظ وعاش تُعتق رقبته، فضَّل كامونقا الحرية ولو كانت على حد السَّيف، يقول:" *أمهلني سيّدي حتّى الصّباح لأفكّر، فما نمت، هذا ليسَ خيارًا: أن تكون فوق منصّة عرض العبيد، أو في مقام الأحرار! العبوديّة حياة راكدة، حتى في* ***أحسن أحوالها*** *كما حالي مع بائع السمسم الكردفاني، يخاتلني أمل انضمامي إلى الجهاديّة لعلّها مغامرة مجنونة، أو انقلاب*

حقيقي أكون فيها خاسرًا أو رابحًا لكنّي ***في الحالتين أكون***"[1]ينقل كامونقة في هذا المقطع السّردي وجهة نظره حول الحرية وأهميتها بضمير المتكلم " أنا" فهو **موضوع وذاتٌ للتّبئير** [*]، تكفّل بنقل صراعه النّفسي **كزنجي** انطلاقًا من إدراكه لما يموج في نفسه من خواطر، فهو ذاتُ مُدركة لمكْمَنِ قوّتها ومعترفة بها، وبضرورة تحريرها حتّى وإن استدعى ذلك التّضحية بحياتها.

يقوم البطل "كامونقة" أيضًا بتحليل أفكاره وخوالجه وفق منظوره الذّاتي فيقول:" **أأتمر بأمر كلّ من يأمر ولا سيّد محدّد لي أعرفه**، قايضتُ سيّدي بكُثُر، كدتُ أقعُ في فخّ اليأس لولاَ صبر جميل تنزّلَ على قلبي وأنا أسمعُ رجال المهدي يقرؤون الرّاتب عصرًا بعد الصّلاة..."[2]. يُبيّن هذا المقطع تخوّف الشخصية من مستقبلها الّذي أصبح مجهولًا بتعدد السّادة، ويتواصلُ هذا الشّعور من خلال مقطعٍ آخر قائلًا:" فهمي للحريّة والعبودية مضطربٌ وملتبسٌ، فكلّ ما أفعلُهُ في حاضري استمرارٌ لحياة العبوديّة، يبدو **حاضري أكثر ضبابيّة من ماضيَّ** مُلتاث بالخوف، مرّةً من تخيّلي فقد زوجتي، ومرّةً من أزير السّوط يُزغردُ في الهواء أن يهويَ على ظهور العبيد المارقين وهم في طريقهم سجنَ السّاير ... **لستُ حرًّا هذا ما**

---

[1] فستق عبيد، ص36.

[*] يرتبط ظهور وجهة النّظر بوجود أربعة عوامل حدّدها راباتال فيما يلي: شيء ما مُدرك، موضوع إدراك، وذات مُدركة، وتمثيل لهذا الإدراك، لكنّه ذكر بأنّ هذه العوامل المكوّنة لوجهة النّظر قد لا تحضر كلّها في النّصوص المنجزة. (ينظر، محمد نجيب العُمامي، الذاتية في الخطاب السّردي، ص 35.)

[2] فستق عبيد، ص41.

أعرفه، لستُ حرّا حتّى أمتشقَ بندقيّتي وأخرُج لقتال العالم."[1]. تبين لفظة "أعرفه" بأنّ الشخصية تحلل أفكارها وفقًا لإدراكها الخاص، وتنقله للقارئ فـ"كامونقة" مُدركٌ تمامًا بأنّه لن يكون حرّا إلّا بعد امتشاق البندقية وقتال الكفّار*. سعى بطلنا جاهدًا أن يفتكَّ اعتراف الآخر به مجازفًا بحياته، فهو يرى بأنّ تحرره الأول من سيده التيّجاني ليس تحررًا حقيقيّا لأنّه **لم يبلغ الاعتراف بوعي ذاتي مستقل.**

كانت علاقة كامونقة بسيّده تاجر السِّمسم، علاقَة اعترافٍ متبادل مثاليَة، جسّدت كلَّ مسائل الاعتراف التّذاوتي؛ فتمتّعَ كامونقة بثقةٍ عاليةٍ بنفسه وحظيَ باحترام وتقدير سيّده. خلقَ هذا السيّدُ بينه وبين عبده علاقةً استثنائيّة فأحبّهُ وسهرَ على إسعاده، لاسيما عندما زوّجَهُ بالعبدة "**اللّمون**" الّتي خطفت قلبهُ منذُ أن رأها على منصّة عرض العبيد. ويتأكّدُ **الاعتراف المتبادلُ** بين العَبد وسيّدهِ جليًّا في هذا المقطع السّردي على لسان كامونقة:" *مقارنةً بسوايَ، كنتُ عبدًا محظوظًا برفقتي مالكي المَهيب المُهاب الطّيب، لا أغلال بيننا ولا سوطَ*

---

[1] فستق عبيد، ص45.

* إنّ وجهة نظر كامونقة للحرية المرتبطة بالاعتراف مطابقة تماما لمفهوم هيجل للاعتراف والوعي بالذّات يرى بأنّ الوعي بالذات لن يتحقق إلّا من خلال اعتراف الآخر، بمعنى أنّ الذّات لن تكتسب قيمتها إلّا من خلال اعتراف الآخر بها، والاعتراف عمليّة مزدوجة، فالذّات كما الغير يريد كل واحد منهما أن ينتزع الاعتراف من الآخر، بمعنى أنّ هناك صراعًا بين الذّات والغير. إذا واجه الوعي الذاتي ممانعة الآخر، فإنّه يسعى لافتكاك الاعتراف حتّى لو جازف بحياته **(خطر الموت)** حفاظًا على كرامته وحريته، مؤكدا وعيه الخالص بذاته و مبيّناً أن جوهر الوعي الذّاتي ليس الوجود. إلّا أنّ الآخر يستطيع الاعتراف به من دون صراع. فهو لم يرد المخاطرة بحياته ليُعترف به، إذ يُمكن الاعتراف به كشخص لكنه **لم يبلغ حقيقة الاعتراف هذا بوعي ذاتي مستقل.**(للاستزادة يمكن العودة إلى كتاب بشرة سوداء أقنعة بيضاء في مبحث هيجل والزّنجي).

ينظّمُ تعاملنَا، لا يخطئ أحدنَا في فهمِ الآخر، محسودان على التّناغم الفذّ الّذي نبدو عليهِ إذا ما سِرنَا، قائدِ وتابعَهُ"[1] .

تجسّدَ الاعتراف التّذاوتي بمستوياتهِ الثّلاثة بينَ الزّنجي وسيّدِهِ في مرحلةٍ أولى، وبعدها بينَ الزنجي والعَبدة **اللّمون على مستوى الحب**، الحبُّ المرمّمُ للجراح والمكسبُ **للثّقة بالنّفس** الّتي مكّنَت كامونقة من اكتشاف سرّ قوتهِ والصّراع من أجل التّحرّر. أحبَّ كامونقة تلكَ العبدة السّوداء فرأى فيها زوجةً حرّةً وأمًّا لأبناء أحرار، إنّهُ اعتراف متبادلٌ زنجيّ بامتياز.

سردَ كامونقا ماضي عبوديته بكلِّ تفاصيلها منذ أن كان عبدًا زنجيا لسيده التّيجاني، إلى صراعه من أجل تحرره بالجهاد في **صفوف المهدي** حتَّى عودته سالمًا غانمًا لبلده السّودان (دارفور)، استَحضرَ الزنجي **ذاكرته**، التي لا تستهدفُ استرجاعَ أحداث ماضية فقط، بل إحياء الصِّلة بينَ الذّات الزّنجية وَوَعيها، وإنتاج مضامين عامّة من التّجربة الخاصّة[2]لترميم أوجاعه، وتفادي وقوعِ أحفاده في عبوديّة جديدة[3]. سؤال ملحٌّ لابدَّ أن نطرحَه: كيفَ لهذا الزنجيّ أن يحميَ أحفادَهُ من عبوديةٍ جديدة؟

---

[1] فستق عبيد، ص 14-15.

[2] ميري ورنوك، الذّاكرة في الفلسفة والأدب، تر فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ،ط1،2007، ص 6.

[3] تقاسمَ الزنجي كامونقة ذاكرة القسوة والعنف معَ أهله حتى لا يقعوا ضحايا عبودية جديدة؛ وهذا ما أكدهُ بول ريكور بضرورة اعتبار ذاكرة القسوة أو العنف ذاكرة جماعية يتقاسمها الجميع ويتبادلها، ولابدَّ من الاحتفاظ بذكرى الآلام والجروح حتى لا ننسى، وحتّى لا يتكرّرَ اليومَ رعبُ الأمس(للتعمق يمكن العودة : بول ريكور، الذاكرة والسرد، حوارات، تر وتقديم سمير مندي، دار نور المعرفة، ط2016، ص16.)

يتواصل السردُ الذّاكراتي للزنجي إلى أواخر الجزء الأول من الرّواية المُعنون بـ" كامونقة"، مُفصحًا فيه عن السّبيل الّذي اتّخذهُ لحماية أحفادِهِ من الوقوع في **شراك صائدي الزّنوج** فيقول: "***ولكن تمتعتُ بكوني رجلًا حرًّا، ومن يومها نزرعُ سهل الرّمل الأصفر بالفول السُّوداني... قد تسألون لماذا الفول السّوداني؟ أما كان من الأسهل زراعة الدّخن؟ حينَ عاشَ عبد اللّه وصَارَ لي سواهُ ستّة أبناء وعدد من الأحفاد، تذكّرتُ كيفَ كانَ الجلّاب وقطاع الطّرق يقتنصونَ الصّغار الجَوعى عارضين عليهم ملء أكفهم حفنات منَ الفول، مستغلّينَ جوعَهم وهم يختبئون وراءَ الأشجار مادّين أكفهم لطفل جائع يهمسون: مجاوة.. مجاوة.. تغري حبّات المجاوة في أكفّهم الأطفال الجوعى، هكذا اختطفوا السّذج في الماضي، وأنا أنظر أولادي وأحفادي أردتُ تحصينهم من غواية الفول، الّذي يُسمونهُ في أماكن كثيرة فستُق عبيد، إنّه الفُستُق الّذي يُمكنُ أن يُوقعك في العبوديّة، قُلتُ لنفسي أزرعُه، فيشبعَ الأولاد، ولاَ يذهبون إلى العُبوديّة بأقدامهم***"[1].

اعتقدَ "كامونقة" أنّ زراعة الفول السّوداني ستكونُ حلّا مناسبًا، يمنَعُ أحفادَهُ من السّقوطِ في عبوديّةٍ جديدة، لكن للأسف حدث مع حفيدته "**رحمة**"ما لم يكن في الحُسبان لأنّها اختُطفت من ذلك الحقل الّذي اعتبره الجد ورقة رابحةً تحصّنُ أطفاله من سلاسل عصابة صائدي السّود. "رحمة" التي لم تكن تصغي لحكايات جدها، تهرب إلى حقول الفستق متحررة من ذاكرة العبودية التي يسردها جدّها كامونقه كل ليلة، سُرقت رحمة لتعيش أبشع أنواع العبودية، غيَّبت صوت

[1] فستق عبيد، ص62-63.

جدها، لينطلق صوتها لا ليسرد الماضي، ولكن ليسرد حاضر فتاة زنجية يافعة اختطفت ذات ليلة ليفتح صوت جديد نافذة عن معاناة الزنجية مع أسياد وتجَّار يحتقرونها ولا يعترفون بوجودها.

3.1 الزنجية رحمة ومسارات العبودية :

أ- من الاحتقار المُتبادل إلى الاعتراف المُتبادل:

سُلبت" **رحمة**"حريتها لكنّها لم تُسْلَبْ صوتها في رواية "فستق عْبيد"، إذ فسح لها السّارد العليم المجال لتتكلم وتُعبّر عن رحلة عذابها المرير، منذ لحظة اصطيادها من حقل الفول السّوداني، إلى صحراء ليبيا فساحل بنغازي مرورًا بالجزائر، وصولًا إلى البرتغال.

بدأت رحلة عبوديّة الزّنجية رحمة في مسارها الأول، من صندوق مركبة مشتركٍ بينَ جماعةٍ من الزُّنوج المختطفين، مقيَّدينَ بسلاسل حديدية، وبينَ قطيعٍ من الأغنام تُماعي حولهُم وكأنّهم في طريقهم إلى المَذبَح. اشترى تاجر يهودي يُدعى "**رايمون**" جمَاعَة العبيد بما فيهم رحمة ونَقلهم إلى سفينةٍ متّجهةٍ إلى الجزائر . حظيت الزِّنجية رحمة بمعاملةٍ خاصّة من سيّدها، إذْ أذهبَ عنها كلّ ملامحِ الشّقاء الّتي طالتها في الصّحراء، وأصبحت سلعةً مغريَةً، معروضةً لمن يدفعُ أعلى ثمَن .

سمحَ السّيدُ رايمون لعبدَتهِ المُدلَّلةِ أن تصولَ وتجولَ على متنِ السّفينة، فأظهرَت إعجابها بجمال البحرِ وزرقته، لكنّها في الوقتِ نفسِهِ لم تستطع أن تُخفيَ استغرابها إثر لقائها الأوّل بأناسٍ بيض مختلفين عنها: " بشرٌ كثُرٌ ملوَّنون تتمايزُ ألوانهم بين تلك الصّفرة الّتي

تعلو وجوه القردة، والبياض الفجّ المشوب بالحمرة في مؤخراتها، **كلّهم دون استثناء بألوان عجيبة، وحدي كنتُ الإنسيّة الطّبيعيّة**، سوداء مثل لبّ بابنوسة عتيقة، **ظننتهم حيوانات هجينة** لولا أنّي رأيتُ بينهم رايمون .. الّذي اشتراني، كانوا بشرًا لا يمنعون أنفسهم من **التّحديق بي مستنكرين أن أدوس بقدمي المبللة أرض سفينتهم الخشبية، فكلّ البشر العاديين الّذين لهم بشرة مثل بشرتي** دُفعوا مقيّدين إلى قَبْوِ السّفينة."[1]

– وتواصلُ استغرابها قائلةً : *وأنا أحدّق بدهشة في وجهه، حيوانان من فصيلتين متباينتين يتفحصُ كلّ منهما الآخر قلقًا حذرًا، **لم تقع عيني على رجل أبيض من قبل يُعاني مرضًا خطف لون بشرته، ولولا أنّ عينيه شيطانيتين وأنّي أسيرةٌ وهو حرٌّ، لأشفقتُ عليه**"*[2].

تكفَّلت "رحمة" في هذين المقطعين السّرديين بنقل **دهشتها واستغرابها** من رؤية أصحاب البشرة البيضاء لأوّل مرّة، **فاحتقرتهم** واعتبرتهم حيوانات بألوان عجيبة وكان ذلك بضمير المُتكلم "أنا" الّذي جعلها موضوعًا وذاتًا للتّبئير إذ تكفلت بنقل وجهة نظرها انطلاقًا من إدراكها. كما حمل هذين المقطعين **الاعتراف واللااعتراف** في الوقت نفسِهِ؛ اعتراف رحمَة بإنسانيتها، وإنسانيّة المُختطَفين من جنسها من جهة، واعتزازها بزنوجتها من جهة أخرى إذ تقول:" **فكلّ البشر العاديين الّذين لهم بشرة مثل بشرتي** دُفعوا مقيّدين إلى قَبْوِ السّفينة".

[1] فستق عْبيد، ص 66.

[2] فستق عْبيد، ص 70.

ولااعتراف رحمة بالجنسِ الأبيَض واحتقارِها لهُ بحيونتِهِ:" ***كلّهم دون استثناء بألوان عجيبة، وحدي كنتُ الإنسيّة الطّبيعيّة.. ظننتهم حيوانات هجينة***".

لاَ يُمكنُ تفسير لااعتراف الزّنجية واحتقارها للآخر، كونَهُ مختلفٌ عنها في اللّون فقط، بل هو مرتبطٌ أساسًا بوحشية هذا الجنس الأبيض في تعاملهِ معَ الزّنوج أمثالها، سؤال ملِّحٌ لابدَّ من طرحه: هل تعترفُ الزِّنجية رحمة بالآخر الأبيض إذا تجاوزَ ممارساتهِ الهَمجيّة؟

بِيعَت الزِّنجية لتاجر نبيذ بُرتغالي يدعى " ساراماغو"، إنّهُ رجلٌ أربعيني، وسيم، يبدو لكلّ مَنْ يراهُ أنّه فارسٌ من أصول نبيلة، لكنّه في الواقع يُعاني من لعنةٍ أصله الوَضيع؛ إذْ كانَ ابنَ آمرِ مزرعةٍ كُونت من الطَّبقة الأرستقراطية، أحبّ ساراماغو ابنةَ الكونت "كارولينا"، وبادلتهُ الحبَّ هيَ الأخرى، وتزوّجا وهربا خوفًا من ردّة فعلِ والدها.

تعوّدَ السَّيد ساراماغو النزولَ في الجزائر لإتمام صفقات بيع نبيذه، فكاَنَ يقيمُ عند صديقهِ "الحاج عبد العزيز"، لكن في هذه المرّة برفقةِ عبدته الزنجية الّتي قدّمها لعائلة صَديقهِ على أنّها زوجته. نشأت علاقة حميمية بين السيّد وعبدته، وأصبحَ كلّ واحدٍ منهماَ يكمّلُ الآخر، استرجعت رحمة شعورها بالأمان وثقتها بنفسها جرّاء اهتمام سيّدها بها، واختفاء أشكال الاحتقار الّتي مورست عليها منذ لحظة اصطيادها.

أحبّت الزنجية سيّدها وهوَ الآخر أحبّها، أو بالأحرى ألِفها، فاعترفَ بها واعترفت بهِ وجسّدا اعترافًا تذاوتيّا ضمّدَ جراحَ رحمة وأكسبها ثقةً بنفسها فتقولُ رحمة:" لم يعُدْ يُبْعِدُ وَجهَهُ مُتفادِيًا شمّي، بل يضَعُ رأسَهُ في تلافيفِ شعري الخشنة.. ويتعاركُ جسدانَا بانسجام ولهفَة،

صدّقَ أنّي زوجَتُهُ، وصدّقت، امرأتُهُ كمَا لم أكن امرأةَ أحدهم قط.. معهُ صرتُ امرأةً حقّاً.."[1]. ويعترف ساراماغو برحمة قائلًا:" قدَّمَت لي رفمة[2]جسدها منتشيًا طائعًا، فصرتُ رجلًا كاملًا، تلكَ لحظةٌ لن تعودَ ما حييت، كيفَ أشرحُ لها أنَّها كانت المَعنى؟"[3]

غيّر الاعتراف التّذاوتي على مستوى الحبّ حياةَ الزنجية وجعلها تظنّ أنّ عبوديتها انتهت فتقول: "ظننتُ أنَّ الحياةَ استقامَت لي على صورتها تلكَ، وأنّ رحلةَ الضَّياع انتهت، فارقتني الكوابيسُ المُشوشة، وهنِئتُ في حياتي الجديدة، لم أعُدْ أتذكّرُ عبوديتي."[4]هل ستنتهي عبوديّة رحمة ويتواصلُ الاعتراف التّذاوتي بينها وبينَ سيِّدها أمام أصحاب البشرة البيضاء أمثالهِ؟ أم سيتنكّرُ لها ويحتقرها؟

انتهى حلم رحمة الجميل بعدَ مغادرتها أرضَ الجزائر، وانطلقَ مسارها الآخر للعُبودية، وهي تطأ السّفينة المتَّجهة إلى البرتغال بصحبة السّيد ساراماغو. تحوّلَ اعتراف هذا السيّد بعبدتهِ الزّنجية، إلى **لا اعتراف تجلّى في لامرئيّتهِ** لهَا بمجرّد ظهور البيض أمثالهِ فتقولُ الزنجية: "بمجرَّد ظهور البيض، لو يعدْ ينظر نحوي فتقع عيناهُ في عيني، مضى كأنهُ لا يعرفني رغمَ أنِّي عبدَتهُ التي تتبعه بينَ الجموع الصّفراء.. عندَ أول الخطوات فوقَ السفينة.. عدنَا سيدًا وأمةً، حرًّا وعبدَةً.."[5] .

---

[1] فستق عبيد، ص 89.

[2] "رفمة" هو نفسه "رحمة" ؛ تعذّرَ على ساراماغو نطق اسم رحمة فناداها " برفمة".

[3] فستق عبيد، ص 142.

[4] المَصدر نفسه، ص 90.

[5]فستق عبيد، ص 91-92.

يسعى ساراماغو عمدًا أن يجعلَ الزنجية الموجودة أمامه فيزيائيًا تفهم بأنّها غائبةٌ ولا مرئيّة بالنسبة إليهِ، وهذا ما أطلقَ عليهِ هونيث عبارة "النّظر عبر أحدهم" (Regarder a travers quelqu'un)، وهي سلوكات وحركات تُقام بقصد لإثبات لا وجود ولا مرئية الآخر[1]، وتعدّ من أبشع أشكال الاحتقار والإذلال والمهانة. تقلّلُ تلكَ السلوكات من قيمة اللامرئي، وتشعرهُ بالقهرِ والمَرارة، وهذا ما تجلى في مقطعٍ سردي آخر بصوتِ الزنجية المنكسِر: "اغتيلَت لحضتها البهجة المُخادعة التي رسَمَت وجهي لشهرٍ ويزيد، انطفأ سراج في القلب، وَسقطَت عتمةٌ غامضة لزجة لفَّتني وعَزلتني تمامًا..، كأنّي خطفتُ للتّو من حقلِ الفول السّوداني.. وحبال شبكة الصيّاد تلتفُّ حولَ جسدي التفافًا كبيرًا"[2]. تألّمت الزنجية من تنكّرِ سيِّدها لها(**اللااعتراف**)، وأدركَت بأنَّ بهجتها انتهت في أرضِ الجزائر، وعبوديتها انطلقت.

صُدمت الزِّنجية من تخلي ساراماغو عنها من جهة، ومن احتقار ركّاب السفينة البيض لها من جهة أخرى؛ لاسيما بعْدَ إصابة معظم الزنوج المقيَّدين في القبو، بأمراض جلدية خطيرة أودت بحياتهم. باتَت زنوجة رحمة لعنة تخيف البيض وتَمنعهم من تقبُّلها.

لقد فقدَت رحمة كلّ حقوقها وسط جنسٍ أبيض يحتقر زنوجتها ويأبى الاعتراف بها فتقول:" أدركُ أنّ حياتي اختلفت، وأنَّها ولو كانت مُرورًا خاطفًا في الظِّل تَبدو طويلةً مُوحشةً مخيفةً قاهرةً تخبط جسدي.."[3] .

---

[1] Voir, Ibid, P 226-227 (ترجمة المقطع من اجتهاد الباحثة.).

[2] فستق عبيد، ص 92-94.

[3] فستق عْبيد، ص 72.

هل ستُصارع الزنجية رحمة لافتكاك اعتراف الآخر؟ أم أنّها ستتقبَّلُ عبوديتها؟

تتحمّلُ الزِّنجية"رحمة" مهمّة نقل الأحداث وفقَ وجهة نظرها الخاصّة وعن طريق حوارات خاصّة أو مونولوجات مكّنتها من مخاطبة ذاتها وقارئها أيضًا وذلك للتّعبير عن حالة الغضب الّتي سيطرتَ عليها بعدما رفضتها النّسوة البيضاوات واحتقرنَها لمُجرّد أنها زنجية، إنّها تنقل لنا ما تشعر به من قهر، فهي تخاطب ذاتها من دون استعمال أي عبارات من قبيل: قالت في نفسها، أو فكّرت قائلةً..، بل تدخلها مباشرةً في سردها بطريقةٍ تمكّن القارئ من اكتشاف أنّها حوارات داخلية. ويظهر ذلك في المقطع الآتي:"سيعملُ عقلي بدأب **لفهم الكلمات الغريبة حوله**، لا بداعي القرب والتّقارب، لكن كما تتعلق القرود بأذيالها فوق فروع الشّجر كي تقاوم السقوط، سأفهم ماذا يقول هؤلاء الّذين جعلوا سوادي قاتمًا في مشهدهم الباهت، **سيهضم عقلي قاموسهم وسيهتدي حدسي لدلالات إيماءاتهم وحركاتهم**، وسأفلح في نبذ ما كان من **ضعفي المخجل في الجزائر، حين دقّ قلبي للرّجل الّذي يتسيّدُني**.."[1]

تعي العبدة وتُدركُ أنّها لن تسترّد كرامتها إلّا إذا اكتشفت الآخر و دخلت عالمه الأبيض، وتيقنت بأنّ مفتاحها الأوّل هو إتقان لغتهم ليس حبًّا فيهم ولكن نجاةً لنفسها في طريق العبودية الغادر، إنّها ذاتٌ مُدركة بأنّ لا حلّ أمامها سوى المُقاومة **ليعترفَ بها الآخر**.

حقّقت الزِّنجية "رحمة" هدفها وفرضَت نفسها على البيض، فجعلتهم يتقبّلونَ زنوجتها ويعترفونَ بها بكلّ ذكاء وتخطيط، وهذا ما أكّده السّارد في هذين المقطعين:" **بدت الصّبية**

[1] فستق عْبيد، ص 94.

الزنجية الَّتي ارتدت البرنس الجزائري أكثر رضى، فقد تصالح البيض مع لونها الدّاكن على ظهر السّفينة بعد اختفاء الحالات المرضيّة عبر رحلةٍ طويلةٍ، وها هي تتلقّى ضحكات الأسياد بهدوء، بعد أن عقد البحر هدنةً غريبةً بينها وبينهم، أقرب إلى التّعاطف والصّحبة كأنّها اعتادت بياضهم الفاغر الفج واعتادوا سوادَ بشرتها، لم تكن ما كانت عليه: إفريقيّة مخطوفةً خائفةً"[1].

يواصلُ السّاردُ مركّزًا على الخطّة الّتي اتَّبعتها الزِّنجية لإيقاع البيض في شباكها دونَ أن يَشْعروا قائلًا:" ***باتت فردًا في المجموع، حدث ذلك بوعي تام وتخطيط متأن منها، فقد قادت مؤامرةً أذكى من أن تعيها أو يكتشفها أحدهم للإيقاع بهم في شباكها، اصطادتهم بصبرٍ وتؤدة، كانت شباكها خفيّةً لا تُرى، فلم يُقاوموا تقدمها البطيء واقترابها المدروس، حين أدركت أنّ استنادها على الرّجل الّذي تعرف سيُلغيها، فتحت طاقات انتباه في عقلها لفهم ما يلهجون به من اللغات الإسبانية والبرتغاليّة، ثمّ للتّعبير عمّا تريد، وأكثر في إقامة علاقة انتفاع ظريفة بينها وبين النسوة اللّواتي نظرن لها باستنكار في أول يوم من أيام الرّحلة، اكتشفت أهمية تبادل الكلام والضحك مع جمع النّسوة عل سطح الباخرة***"[2].

تحقَّق **الاعتراف التذاوتي** بينَ رحمة والنّسوة البيض بعد إدراكها لأهميّة اللغة ودورها في اكتشاف الآخر؛ وهذا ما ذَهبَ إليه فرانس فانون بقوله إنَّ امتلاك لغة الأبيض هيَا لاقتراب

[1] فستق عْبيد، ص 97.

[2] فستق عبيد، ص97.

منهُ والاحتكاك به. فإذا امتلكَ الزنجي تلكَ اللغة أصبَحَ **أكثر بياضًا** وأكثر اقترابًا من **الإنسان الحقيقي** الحائز على العالم المعبّر عنه والمتضمِّن في هذه اللغة الّتي تمنحهُ قدرة خارقة.[1] إنَّ وعيَ رحمَة بذاتها مكّنها من اكتشاف مفاتيح الآخر، وإجباره على الاعتراف بزنوجتها.

اعتَّزت رحمَة **بهويتها** الزنجية وقاوَمَت بكلِّ شجاعَة مُستمدَّة قوّتها من ذاكرة جدّها البطوليّة ليعترفَ بها البيض قائلةً: ***لن أستحق حريتي ولا كرامتي الإنسانية ولا الانتساب إلى دم جدي العظيم كامونقة إذا فرّطتُ بتلك الروح المقاومة لحظة في حياتي القادمة.***"[2] ما كانَ لرحمَة أن تستردَّ هويتها الزنحية دون العودة لذاكرتها؛ لأنَّ:"الحديث عن الهوية لا يستقيم بدون استحضار الذّاكرة سواء أكانت فردية أم جماعية. فالذّاكرة والهوية مفهومان مترابطان يُمسك أحدهما بعنق الآخر.."[3]، إنّهما وجهان لعُملةٍ واحدة.

استَحضَرت رحمَة ذاكرتها لتُلملمَ جراحَ حاضرها، معترفَةً بجدّها كامونقة الّذي لطالما احتقرته وكذّبت خطاباته البُطوليّة، فها هي الآن تُمجّد **صنيعهُ الّذي يميّزه** عن غيره[4]. خلقت الزنجية مسألةً من مسائل **الاعتراف التّذاوتي** المتمثّل في :

---

[1] للتعمق أكثر يمكن العودة للفصل الثاني من الجزء النّظري في مبحث : مفاتيح الدّخول إلى الحضارة البيضاء .

[2] فستق عْبيد، ص 94.

[3] مجلّة يتفكرون، الهويّة والذّاكرة ومسارات الاعتراف، حسن العمراني، العدد الرابع، صيف 2014، ص 7.

[4] سقطت رفمة في شباك العُبوديّة فأصبح حاضرها مسدودًا ومُستقبلها مجهولًا لهذا عادت لذاكرتها ممجدةً ماضيها، ونخصّ بالذّكر بطولات الجد "معتوق" هذا ما أكّدته الباحثة حياة أم السّعد في كتاب جماعي بقولها:"حين يكون الحاضر مسدودًا والمستقبل مفقودًا تكون العودة إلى الماضي ملحّةً" : حياة أم السّعد، أوجاع الذّاكرة وسناريوهات المقاومة في كتابات رضوى عاشور، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: ثقافة المقاومة، إشراف وحيد بن بوعزيز، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفيّة، 2016، ص242

التّضامن الّذي يُحقّق تقدير الذّات؛ إذْ اعترفت رحمة بتميّز جدّها، ولقّبته بالعظيم، فليس كل عبد يتمتّعُ بما حظي به كامونقة مع سيّده التّيجاني يطالبُ بحريته، بل على العكس معظم عبيد البُيوت يعدّون أنفسهم ملكًا لسادتهم ولا يسعون البتّة للتّحرر، حقيقةً ما فعله الجدّ أمرٌ عظيمٌ يستحقُّ التّقدير .

يُمكننا الآن التّساؤل هل تستطيع الزنجية مواصلة مقاومتها كونها تحمل دماء جدّها "كامونقة"؟ أم أنّها تستسلمُ لعُبوديتها وتتنكّرُ لذاتها وذاكرتها؟

لم تَشعر "رحمة" بعقدة الدّونية كونها زنجية، إلّا بعد أن قابلت ذوي البشرة البيضاء الّذين تفنّنوا في إظهار تعاليهم واحتقارهم لها، وهذا ما أكّده **فرانس فانون** بقوله أنّه ما كان للأسود أن يشعر بعقدة الدّونية، لو لم يسَع الأبيض لجعله كذلك، لأنّ بشرته سوداء، وكأنّ لونه لعنة تلاحقه، إذ استطاع هذا الأبيض أن يرسّخ هذه الفكرة في وعي ولا وعي الأسود.[1]وهذا ما جسَدَهُ قول رحمَة:" *سأحفظ الصّور الّتي تعبُر ذاكرتي في صندوق مغلق بإحكام، وسأنساها على رصيف الميناء علّها تنزلق إلى الماء وتغيب في قعره وتذوب بالكليّة، ...كلّ هذا تاريخ لا يعنيني، ثقلٌ لا أنوي اصطحابه معي ليعيق خطواتي، سأرميه مثل ثوبٍ بالٍ لا يلزمني، شبكةٌ أتحرّرُ منها، فما أصعبَ أن تُعلّقَ بشبكتين : ذاكرتي وعبوديتي*"[2].

ترى رحمة أنَّ دخول عالم البياض يتطلّبُ التّخلي عن الماضي وذكرياته وتُضيفُ من خلال مقطعٍ آخر: "سيذهبُ تاريخي إلى غير رجعة، سأنسى أهلي .. أنا الآن جديدة، لعلّي

[1]ينظر، فرانس فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص 24.

[2]فستق عبيد، ص102.

أحتاج **اسمًا جديدًا**، "رفمة" مثلًا.. ستمشي رفمة على رصيف الميناء برزانة كما **امرأة بيضاء**، أمّا الأعين الّتي ستقول عكس ذلك فلن أسمعها، أنا قرّرتُ أن أصير **امرأةً بيضاء** .."[1].

تعترف السّاردة بأنّها سترى نفسها بيضاء، بعد إلغاء ذاكرتها والتّخلي عن هويتها، هذه الهوية الّتي تغيب من دون استحضار الذّاكرة، إنّها تعترفُ بالآخر وتنفي ذاتها وتنفصلُ عنها إلى حدّ تغيير اسمها إلى "رفمة"، في الحقيقة ليست هي من اختارته، وإنّما سيّدها الّذي تعذّر عليه أن ينطقه فنادها " رفمة".

تغيَّرت وجهة نظر رحمة لذاتها بعد أن تذوّقت معاناة العبودية فتكفَّلت بنقل وجهة نظرها المُعاكسة تمامًا لوجهة نظرها الأولى، إذ اعتمدت على ضمير المُتكلم "أنا" محللة أفكارها وخوالجها وفق منظورها الذاتي، فتطرحُ في مونولوجات داخليّة تحوّلًا جذريًا ارتبط بسياق العبودية المفروض عليها. هل تعتبرُ العبدة انفصالها عن الماضي بتخليها عن اسمها وتشبّثها بتبييض نفسها تحرّرًا ؟ كلّا هذا ليس تحرّراً بل دخول إلى العبوديّة من أبوابها الواسعة، ونؤكّد هذا من خلال ما قالته العجوز السنيغاليّة "آوا"[2] الّتي رفضت تغيير اسمها وتشبّثت به واعتبرته أهم شيء يربطها بماضيها الّذي تعتزّ به برغم معاناتها مع الجنس الأبيض. فتقول الزنجية آوا:"*حاولتْ بيلار تغيير اسمي، ولكنّي صممتُ أذنيّ عن الاستجابة*

[1] فستق عبيد، الصفحة نفسها.

[2] آوا هي خادمة زنجية جاءَت إلى مزرَعة والد كارولينا الإقطاعي الأقسى في القرية، طفلَةً نحيلَةً حليقَة الرّأس، انتزَعها من بين ثلاثة أخوَة وأمّهم وصَلوا معها على ظهرِ سفينة أبحَرَت من جزيرَة غوري في السنغال، فقَدَت أسرَتها تمَامًا، لم يبقَ لها منهم إلّا سواد جلدها واسمها السّنغالي المجيد آوا وستّينَ عامًا تنوءُ بها عظامها انتقلَت فيها من خدمَة الكونت دي كارمو إلى خدمَة صهرِهِ ساراماغو.

لأي اسم عداه، فقد كانت أمي تناديني به على ظهر السّفينة الّتي أبحرت من جزيرة غوري إلى البرتغال، آوا النّداء الغامض القادم من سحيق أعماق السنغال وهي تموت في ذاكرتي... لم أتمكّن من الحفاظ على إخوتي، فحافظتُ بعنادٍ وإصرار على اسمي."[1] يُعدُّ تشبُّثُ آوا الزّنجية باسمها اعتزازًا بذاكرتها وهُويتِها، هذان المفهومان اللّذان لا يَنفصلان عن مسار **إدراك الذّات والاعتراف بها**. تُرى هل ستنتهي رحلة عبوديّة الزِّنجية رحمَة باستسلامها وانفصالها عن ذاكرتها؟

وصلت الزنجية رحمَة إلى البرتغال برفقة سيدها ساراماغو، وهي تعتبرُ نفسَها بيضاءَ[2] قادرةً على فرضِ نفسها وانتزاعِ اعتراف الجنسِ الأبيض. أصبحت رحمَة فتاةً مفعمةً بثقةٍ عاليةٍ بالنّفس، برغمِ كلّ ما قاستهُ منذُ لحظة اختطافها. سؤالٌ ملحٌّ لابدّ من طرحهِ: هل ستتمكّنُ رحمة من التّعايش معَ عائلة سيّدها ساراماغو؟ وَكيفَ ستكون طبيعة العلاقة بينَها وبينَ سيّدتها الجديدة كارولينا(زوجة ساراماغو) على وجه الخصوص؟ تعايش أساسهُ اعتراف متبادل أم احتقار ولامرئية؟

إنَّ لَحظة الإلقاء بـ "رحمة" على متن البَاخرة ليسَت سوى بداية لرحلة عبودية طويلة، لأنَّ اللّحظة الحقيقية هيَ ولوجها إلى مزرعة "**فاتيما**"، المَكان المَلعون الّذي تحكمهُ كارولينا.

---

[1] فستق عبيد، ص132-133.

[2] ارتبطَ مفهوم البياض عندَ رحمة بالذّكاء والفطنة والقدرة على التّصرّف، وكل ما هوَ إيجابي وهذا ما يدخل في مفهوم العالم المانوي (البياض= النور، والسّواد= الظّلام).

أيقنَت رحمَة أنّها انتقَلَت إلى مسارِ عبوديّة ثانٍ، بدايتهُ أوّل لقاء بالسّيدة "كارولينا" الّتي احتقرتَها واشمأزَت من لون بشرتها؛ فأمرت خادمتها العجوز آوا بتنظيفِ جسَدِها (رحمَة) من رائحَة السّواد العطنَة فتقولُ الزّنجيَة: " لَم أتمَكَن من نسيان نظَرات الازدراء في عَينيّ كارولينا، شَعَرت أنَّ الحَمَامَ الكَريم كانَ وسيلَتها لتَخليصي من نفسي وجَعلي امرأَةً تناسبها تليقُ بدُخولي بيتِها وخدمتها، كَسَرتني بحمّامٍ دافئ عطر."[1] جسّد هذا المقطع السّردي لااعتراف السّيدة بعَبدتها، وجسّد مقطعٌ سردي آخر لا اعتراف الزّنجيّة بسيّدتها ليتشكّلَ **لا اعتراف متبادل بينهمَا قائمٌ على الكُرهِ** فتقول رحمَة: " **كرهتُ كارولينا**، المَرأة النَّحيلَة الحَمراء التي انبثَّت بجسَدها الطّويل.."[2]. هكذا كانَ اللااعتراف المُتبادَل بداية عبوديّة رحمَة في مزرَعة "فاتيما" الكائنة في آخر أقاصِي الأراضي البُرتغاليّة.

تكفّلت العَجوز آوا بتعليم رحمَة نظام البَيت الكبير وكلَّ الأعمال الشَّاقة، المُوكَلة إلى الزّنوج العَبيد أمثالها، بحبٍّ وصبرٍ وتؤدة ممّا جعَلَ رحمَة تتعوَّدُ على حياتها الجَديدة في وقتٍ قصير جدًّا. ما كانَ لرحمَة أن تألَفَ حياتها القاسية في فاتيما بسرعة، لولاَ تلكَ العَجوز الطّيبة الّتي رأفت بحالها لأنّها رأت فيها ماضيها، أو بالأحرى ذكّرتها بطفولتها فاعترفت بها متضامَنةً معها ومحبّةً لها فتقول آوا بصوتها:" *عندَما وَقعَ نظري على البنت الجوهرة رحمَة كأني رأيتُ نفسي..، فرحتُ بمَجيء البنت وَإن كنتُ أعرفُ أنها بَديلَتي..*"[3]. أحبّت رحمَة هي

[1] فستق عبيد، ص 120-121.

[2] المَصدر نفسُهُ، ص 121.

[3] فستق عبيد، ص 122.

الأخرى "آوا" منذُ لقائهماَ الأوّل، وتضامنَت معها لمّا سردَت عليها ذاكرتها المؤلمَة: "*أحَبَبْتُ آوا السّوداء الّتي تُشبِهُ رَجلاً كهلاً* .." [1] أسهم **الحبّ، والتّضامُنُ بين العَبدَتينِ الزنجيتينِ** في بناء علاقة **اعتراف تذاوتي محققة لثقةٍ بالنّفسِ، وتقديرٍ للذّات.**

سُلبَت الزّنجيَة حُريتَها وباتَت جسَدًا دُونَ روح، فلَم تكتَفِ كارولينا باستغلال جسَدِ رَحمَة بتكليفها أعمالاً شاقّة تفوق طاقتَها، وإنّمَا تفنّنَت في إذلالها بتوجيهِ أبشَع الشّتائم، وتسليط أقسى العُقوبات كسجنها في حظيرة الحيوانات، وهذا ما كانَ لهُ أثرٌ كبير في تحطيم نفسيّة الزّنجية، إذ أفقَدَها ثقَتها بنفسها وأكَّدَ لها بأنّها عبدةٌ زنجيّةٌ لا تملكُ جسَدها. إنّ احتقارَ السّيدَة كارولينا لعبدَتها الزّنجيّة مرتبطٌ أساسًا بما تعانيه هذه البيضاء من عقدٍ نفسيّة كالتّفوّق عن كلّ من هم دونها في المُستوى، وَأوّلهم زوجها ساراماغو الّذي لم يستطع بماله أن يُنسِيَها **أصلهُ الوضيع**، وأنّه كانَ يومًا ابنَ آمر مزرعة والدها الكونت "دي كارمو" .

إذًا، تتميّزُ علاقة السّيد ساراماغو، وزوجتهِ كارولينا بالاحتقار واللاّاعتراف، فتقولُ كارولينا:" يظنُّ زوجي **الفلاّح** الذي تحوَّلَ بعصَا الثَّورة إلى تاجر **أرستقراطي مزور** أنَّ بإمكانهِ السخريَة من جزء أصيل في حياتي الماضيَة.."[2]رَغم أنّ كارولينا أحبّت، بل عشقت ساراماغو وتزوّجت به دونَ موافقة والدها، إلّا أنّها كرهته وتنكَّرت له ولأصلهِ الوضيعِ، بعدَ وفاة والدها، معتبرَة إيّاهُ نعلَةً دمّرَت استقرارَ عائلَتَها الأرستقراطيّة .

[1] المَصدَر نفسُه، ص 121.

[2] فستق عبيد، ص 129.

إنَّ احتقارَ ولا اعترافَ كارولينا لزوجها هوَ ما جعَلهُ يحنُّ إلى حضن عَبدَته الزّنجيَة باحثًا عن اعترافها بعدَ أن احتقرها وألغى وجودها يومًا ما. تُرى هل سيستطيعُ ساراماغو لملَمة جراح الزنجية، بإعادة بناء علاقَة اعتراف متبادَل جديدة خاليَة من كلّ أنواع الاحتقار واللاّمرئيَة؟ هل ستسترجعُ رحمَة الزّنجية إنسَانيتها عبرَ علاقة الاعتراف المتبادَل ؟

أثمَرَت العلاقة الجديدَة بينَ السيد وعبدَتهِ مولودَةً اسمها "كريولو"، قلَبَت حياةَ رحمَة إلى جحيم كونها تحملُ دماءً بيضاءَ (ليست بسوداء). وهنا بالضّبط اغتنمت سميحة خريس فرصتها وحرّرت بطلتها وتركتها تعترف بجراحها بأعلى صوتها بعد أن وضعت مولودتها كريولي: *"شرّع الخدم باب الحظيرة الخشبي الموصد برتاج ضخم، ودفعوا بي إلى الدّاخل ثمّ أعادوا إغلاقه، فقدتُ توازني ووقعتُ أرضًا على رخاوة لزجة، سمعتُ حمحمات مقتضبة وحشرجات متواصلة، وتدافعت حولي أرجل الخنازير الثّقيلة فحشرتني أجسامها الورديّة إلى البوّابة...، صرخت وتكوّرتُ على جسدي ضامّةً رأسي بذراعي ... وما إن اعتدتُ احتكاكها بجسدي حتّى تنبّهتُ للطين ولثوبي المرفوع ودماء النفاس الّتي فاضت على طول فخذيّ، تنبّهت الخنازير أيضًا وراحت تلعقني رغم كلّ محاولاتي لضمّ ساقيّ وحماية جسدي، لم يأت صراخي بأحد إلى الحظيرة، **كأنّي خارج العالم**"*[1]. أظهر هذا المقطع السّردي الفعل اللاّإنساني الّذي اقترفته السّيدة " كارولينا " في حقّ عبدتها " رحمة"، هذه المسكينة وضعت

[1] فستق عبيد، ص 170-171.

مولودةً (تحملُ دماءَ بيضاء)فكلّفها ذلك عقوبةً إقامتها في حظيرة خنازير قذرةٍ، ومُنِعَ عنها الطّعام دونَ التضامن معها أو مراعاة حالة نفاسها وآلامها.

تكفَّلت السَّاردة بنقل تجربة معاناتها بكلّ دقة وتفصيل في مشهد يصور هامشية الزنجي العبد، واللاعتراف به واحتقاره إلى أدنى المستويات؛ فالسيدة البيضاء كارولينا تحتقر في قرارة نفسها رحمة، ولا تتقبَّل كونها أقامت علاقة مع زوجها، وهو ما فَضَحه المولود، كان لون المولود الكريول شقاءً آخر في حياة الزنجيَة، جلب لها معاناة من درجة أخرى، وأكّدَ **لااعتراف واحتقارَ السّيدَة البيضاء لعبدتها الزنجيَة**.

حرّرت الكاتبة خريس صوتَ الزنجيّة، فسمَحت لها أن تسردَ ألَمَ مسارات عبوديتها بكلّ تفاصيلها، فلم تكن مجرّدَ موضوع معبّر عنه، ولكنّها في الوقت نفسهِ لم تستطع أن تكونَ ذاتًا فاعلةً لأنها لم تستطع تغييرَ واقعها بالهروب مثلًا في مسارها الأوّل، أو بالرّد على السَّيدة البيضاء وَتجاوز جورها في مسارها الثّاني. إنّ السَّبب الرئيس لمعاناة رحمَة هوَ السّيد ساراماغو الّذي دمّرَ حياتهَا منذ شرائها وإدخالها إلى العبودية، حتّى توريطها بمولودةٍ **كريولو** والتّخلي عنها وإلغاء وجودها مرّةً أخرى.

لم تنتَهِ مأساة رَحمَة باحتجازها في زريبَة الخنازير، وإبعادها معَ كريولو من القَصر، وإنّما تواصلَت بإصابتها بمرض الجذام المعدي. سبّبَ هذا المَرض هلعًا كبيرًا في المزرَعةَ، وجعلَ كارولينا تأمرُ بترحيلِ الزنجية المَجذومَة وابنتها إلى جزيرَة " سانتو أنتاو".[1]

[1]سانتو أنتاو: أكبَر جزيرة من جزر جمهورية الرَّأس الأخضر

4.1 الزّنجيّة كريولو بين التحرر وصناعة عبودية جديدة:

تتواصلُ قصّة العبوديّة مع جيلٍ ثالثٍ متّلته "العَبدَة كريول" ابنة رحمَة، تكفلَت هذه الأخيرة بسرد أحداث رحلتها إلى المَنفى "سانتو أنتاو" برفقة أمها "رحمَة"، "وبيدرو" ابن الزنجيَة آوا، "وسانشو" أخو السّيدة كارولينا. نقلَت الزنجيَة الصّغيرة وجهة نظرها ووجهات نظر شخصيات أخرى، تعرّفَت عليها في تلكَ الجزيرة، حولَ **حريَة الزُّنوج.** فتقولُ كريولو معترفَةً بحريتها بكلِّ جرأة: "لم أشعُر يومًا إلّا أنّني حرّة"[1]. تمتّعَت العَبدة الصّغيرة بثقةٍ بالنّفسِ ووعي بالذّات جعلاها تعرفُ قيمَتها ومكمَنَ قوّتها، رغم أنَّها عَبدة ابنةُ عبدَة، عايشَت عبوديةَ والدَتها. ما من شك أنَ كريولو حملَت جنات جدها كامونقا **التّواق للتّحرر**، وتأثَّرَت بخطابات الزنجي "أغواش"[2] المتّمتع بوعي ذاتي جعلَهُ يعتزّ بزنوجته وَيُصارعُ وعائلته من أجل اعتراف البيض بهم. سؤال ملحٌ لابدّ من طرحه: هل يكفي أن يكونَ الفرد واعيًا بذاتهٍ كي يتحرّر؟ يختلفُ الأمرُ في حالة كريولو، لأنّها تحتَ سلطة والدتها الزنجيّة رحمَة، الّتي تآكَل جسدها من شدة المرض وباتَ أيامها معدودَة، فرفضَت فكرة سَفَرِ ابنتها معَ عائلة أغواش المُقاومة لتحرير الزّنوج من ظلمِ البيض، لأنَّ في ذلك انتحار يحول دونَ تحقيق حلمها –رحمَة– المُتمثِّلِ في عودة كريولو إلى مسقط رأسها، ولهذا رأت يأن التحرر الحقيقي لن يكونَ إلّا بالرَّحيلِ إلى الموطن الأصلي "دارفور" برفقة الرّجل الغريب "دييغو" الّذي التقوا به في جزيرة "سانتو أنتاو".

---

[1] فستق عْبيد، ص 243.

[2] فلّاح زنجي أوكلت له مهمّة تسيير مزارع السّيد البرتغالي ساراماغو في جزيرَة سانتو أنتاو .

إذًا، اختارت رحمَة صناعة عبودية جيل رابع، خُلق في باخرةٍ متوجّهةٍ إلى دارفور، بينَ الغريب دييغو" وكريولو.هل تستسلمُ كريولو وتخضعُ لاستبداد العالم الأبيض، أم أنّها ستزرع بذور المُقاومة في ذات مولودتها القادمة؟

تتَّخذُ" كريولو" من الخطاب الدّاخلي وسيلةً لإبداء وجهة نظرها عَن البيض وما يُخفونه من عقدٍ وأسرار، إنّها تُدركُ ذاتها وتعترف بها، وترفضُ الآخرا لأبيَض الّذي احتقَرَ والدتها رحمَة وأبى الاعتراف بها لأنّها زنجيّة، ولأنَّ روحها مقاومةٌ ؛ أخذت تحثّ جنينها على الصّراع من أجل الاعتراف واسترداد حقّ والدتها رحمة الّتي تساقطت أعضاؤها من الجذام فتقول كريولو: " *حينَ تصيرُ لي ابنة في يومٍ من الأيّام على هذه الأرض، أو وراء البحار أو أيّة أرض بعيدة، لن أفلتها، فأنا لا أعرفُ متى أفقدُها، سأحكي حكايتنا منذ البداية... عن أسرار النّاس البيض الّتي يخبئونها في تلك الجزيرة البعيدة، كما يخبئون سواد أرواحهم تحت جلودهم الملوثة بالبياض، عن الأرواح السّوداء الباحثة عن حريتها ... سأهمسُ بكلّ هذه الأخبار والحياة لابنة مستقبليّةٍ، وأقولُ حاولي تعلّم كيف تسخرين ...* ***وترفضين، غيّري اسمك،*** *لا تكوني كريولو ولا تركيّة، ولا لوشيا، اختاري اسمًا حرًّا سيّدًا راقصًا مغرّدًا يليقُ بكِ، واحفظيني في قلبكِ وفي حكايتكِ، هكذا فقط نستردُّ لحمَ رفمة الّذي* تساقطَ." [1]تأمَل كريولو في غد أفضل لابنة مُستقبليّة، إنّها مقاومة للتحرّر والتّخلّص من قيود العُبوديّة الّتي عاشتها أمها "رحمة" وفرضتها عليها لخُنُوعها ورُضُوخها، أو لأنَّ ظروفها كانت أقوى منها.

[1] فستق عبيد، ص 254-246.

جسَّدَت علاقات العبيد الزنوج بأسيادهم البيض اللااعتراف والاحتقارَ بأنواعه المختلفة من سلب حقوق، وإهانة، وإذلال وممارسَة للعُنف الجَسَدي، الّذي يفقدُ العَبدَ إنسانيتَهُ، مَا لم يعد يملكُ جسَدَه، فهوَ **حكرٌ لسيّده الأبيَض**.

5.1 السّيد الأبيض واحتكار جسَد الزّنجي:

تبنّت سَميحَة خريس عبرَ السّرد الرّوائي قضيّة **انتهاك الجسَد الذّكوري الزّنجي**، هذا الجسَد الّذي يعدّهُ الرّجل الأبيَض بلاَ حقوق لأنّه لاَ ينتَمي إلى عالم الأحرار، أو للبَشرَة البيضاء الفوقيّة . ركّزت الكاتبَة في تعاطيها معَ هذه القضيّة على الظّروف المُحيطَة بالمثليّة الجنسيّة بينَ رجلَين؛ سيّدٌ أبيَض وعبدٌ زنجيّ بنَحوٍ يحملُ الوَجَعَ النّفسي للعَبدِ المغلوبِ على أمرِهِ . يدَعى السّيد المثلي "سانشو" وَهوَ أخو كارولينا، إنّهُ محامي ناجح في عَملِهِ، يظهرُ عليهِ الذّكاء والطّيبَة والتّواضع، إنّها صفاتٌ يُخفي وراءها نقصه أو بالأحرى جبروته المُتمثّل في سلب حرية عبده" بيدرو" وإلغائه بالاعتداء الجسدي [*1].أُجْبِر بيدرو، حفيدُ آوا، على جعل جسده مطيَّة يفرغ فيه الأبيض نزواته المنحرفة، إنّهُ اغتصابٌ هدَر الكرامَة الإنسانيّة للزّنجي

[*]إنّ ما يُهدّد سلامة الأفراد البدنيّة من استعباد وذلّ، كالاغتصاب والتّعذيب الجسدي وكل ما يلحق الفرد من ضرر جسدي محض، يعتبر عنفًا مُمارَسًا في حقّهم؛ إذ يسلبهم حريتهم وإرادتهم في التّحكّم في أجسادهم، وهذا ما ينجرّ عنه الشّعور والإحساس بالإهانة، الّتي تحطّم العلاقة مع الذّات وتُفقد المرء ثقته بنفسه، كيف لا؟ وهو الّذي لم يعد من حقه التّصرف في جسده الّذي هو من المفروض ملكٌ له، وهذا النّوع من الاعتداء الجسدي لا يضرّ المُعتدى عليه من النّاحية الجسمانيّة، بقدر ما يُسبّبه من أذى نفسي(Blessure Morale)وذلك لعجزه على المُقاومة والدّفاع عن نفسه، وبالتّالي تنهار علاقته بذاته وتتزعزع ثقته بنفسه، هذه الثّقة الّتي اكتسبها من تنشئته الاجتماعيّة المبنيّة أساسًا على علاقة الحبّ. Voir Axel (Honneth, la lutte pour la reconnaissance, p225-226)

بيدرو، وعرّضَه لنتائج نفسيّة خطيرَة أفقدتهُ ثقَتَهُ بنفسِهِ، وخلخلَت هويَتَهُ فيقول:"كنت أرغبُ بفردوسُ جدتي... لم يتسنَ لي تحقيقُ أمنياتي وراودني الشّكُ في رؤية الجنان وأهلها، خاصّةً بعد أنْ روّضني السّيد سانشو لأكون رجلَهُ، لاحقني بصبرٍ ونسجَ خيوطه حولي حتّى أنساني البنات الجميلات اللواتي كنتُ أداعبهنّ في موسم عصرِ العنبِ بين البراميل المُعتقة... لقد خالفتُ تعاليم الآلهة وولجتُ منطقة الخطاياَ، أحيانًا أفكّرُ على استحياء باستحقاقي للغفران، **فلم أكن إلّا عبدًا مغلوبًا على أمره.**" [1].

وفي مقطعٍ آخر ينقل لنا العبدُ بيدرو شعورهُ وهو في جزيرة "**سانتو أنتاو**" : " في تلك اللّحظة خرجتُ من حياتي السّابقة، ودخلتُ في مدخل النّعيم، هنا يمكنني إطلاق قدميّ للرّيح، لستُ مقيّدًا بطُرقات المدينة الأنيقة الفارهة، ولا بالأعيُن الزّرقاء الّتي تلتقطُ مرور جسدٍ أسود بسُهولةٍ في الأرجاء، هنا يفجُّ السّواد جميلًا نبيلًا متحدًا باللّيل ...أنا ممتلئ بالحرية، هذه هي الجنّة يا جدّتي الحبيبة الميّتة، فهل أنتِ هنا؟"[2]. يعبّر المثلي الزنجي عن شعوره بالحريّة وسط فضاء زنجي كلونه، تغيبُ فيه نظرات البيض المُكبّلة لحركاته، إنّه يعتبر استرجاع جسده المؤقت جنّةً تمكنهُ من إعادة بناء ثقته بنفسه، وترميم الأذى النّفسي المُمارس ضدّهُ.

يتوق بيدرو إلى التّحرّر من عبودية سيّده " سانشو" واستعادة إنسانيته المَسلوبَة، لكنّه في الوَقت نفسه، وبمجرّد لقائه بعائلة أغواش الزّنوج الأحرار في جزيرَة "سانتو أنتو" يبدي

[1] فستق عبيد، ص 205-206.

[2] فستق عبيد، ص 208.

وجهَةَ نظرٍ تظهرُ غرقَه في العُبوديَة فيقولُ:" *كيف يمكن لرجلٍ أسود أن يجني المال؟ علق السؤال في حنجرتي، كيف لأسود ألّا يكونَ عبدًا؟ ها هم، عائلةٌ كبيرةٌ مُمتدّة من السّود، ليسوا عبيدًا، كيفَ؟ تجاسرتُ على السّؤال، بدلًا من تقديمِ إجابةٍ أو تفسيرٍ، شتمني أغواش بلغته الكريوليّة.. شملني باحتقارهِ كأنّهُ ينظُرُ إلى رجُلٍ أبيض.*"[1]

إنّ وجهَةَ نظر العَبد الزّنجي دليلٌ على تغلغل الدونية في تفكيره، فلَم يؤمنُ بفكرَة وجود زنوجَ أحرار، لأنَّهم خلقوا ليكونوا عبيدًا لأسيادهمَ البيض، وهذا ما جعَله يستغربُ حينَ عرفَ أنَ عائلة أغواش زنوج أحرار وعلاقتهم بالأبيض مجرَد عقدِ عملٍ فقَط: "عمل أغواش وعائلته لحساب سيدي لقاء عقد عمل لا يُصادرُ حريتهم، لم تكُن حالُهم كحالي، فأنا مربُوطٌ إلى الأبد بسيّدي."[2]

يُبيّنُ هذا المقطع السّردي خنوع وخضوع الزنجي المثلي لعبوديته، لأنّهُ لا يدرك قيمتهُ على عكس أغواش الزنجي الّذي مكّنهُ وعيه بذاته من تجاوز سلطة الأبيض ومحاربته لافتكاك الاعتراف فيقول الزنجي لبيدرو ساخرًا: " ماذا يفعلُ شاب مثلُك؟ أحقًّا أنّك لست حرًّا؟ أما زال عبيد على وجه الأرض كما في السّابق؟ اتْبَعْنَا فنأخذك معنا إلى ساوتومي، هناك يُناضلُ ولدايَ من أجل حريّة كلّ السّود." [3]

نظرًا لما لامسناهُ من حضور لصوت المثلي الزنجي " بيدرو" وجدنا أنّه لابدّ من طرح السّؤال التّالي: لماذا هذا الاحتفاء بالجنس الثّالث؟ هل هو اعتراف به أو تضامُنٌ معه؟

---

[1] المصدر نفسه، ص211.

[2] فستق عبيد، ص211.

[3] المصدر نفسه، ص 212.

إنّ استحضار الكاتبَة لصوت المثلي الزّنجي وإعلاء صوته ليسَ اعترافًا بفئةٍ تريد خرقَ ناموس الكَون لإثبات ذاتها المُضطربة، وإنّما هو تضامنٌ معَ إنسان، كانَ يومًا ما عاديًا، انتهكَ جسَده وحُوّلَ جنسُه بسبب العبوديّة[1]. وهذا نوع من أفظع أنواع الاحتقار واللامرئي، فَلو احترم السيد كينونة العبد لمَّا حوَّل جنسه.

6.1 عبودية السّيد الأبيض مرهونة بعقده:

لم يتفرّد أصحابُ البشرة السوداء بالعبودية في نص "فستق عبيد"، وإنّما تقاسموها معا لبيض الّذين أصبحوا عبيدًا بسبب عقدهم ونخصّ بالذّكر شخصيّة "سانشو" المحامي الأرستقراطي المثلي **العبد لشهواته**، وكذا ابن آمر المزرعة السّابق " سراماغو" المُلقّب بشبه السّيد فرغم مكانته المرموقة ، لم يستطع أن يغيّر نظرة احتقار أسياده السّابقين المُنتمين إلى الطّبقة الأرستقراطيّة، إنّه سيّدٌ بظاهره **وعبدٌ لعقدة أصله الوَضيع.**

1.6.1 السيد الأبيض عبدٌ لعقدة أصله الوضيع:

كانت لعنَة الأصل الوَضيع للسّيد ساراماغو حائلًا بينَهُ وبينَ تحقّق اعتراف تذاوتي بينَهُ وبينَ زوجَته كارولينا وشقيقها سانشو، فاتّخذَ من الخطاب الدّاخلي وسيلَةً للبوح والاعتراف بقهرهِ من نظرات احتقار الأرستقراطيان:" في لسبون وبمجرَد ظهور واحد من هذه العائلَة المُتَعجرفَة يأكُلُ الغيظ قلبي، وتتَّسعُ ثيابي عليَّ كأنّي أصغَر، أختَنق وأرتدُّ إلى الزّمَن الّذي

[1]وهذا ما أكّدَهُ قولُ بيدرو وهو يستذكرُ خطّةَ سيّده لاصطياده" *لاحقني بصبرٍ ونسجَ خيوطه حولي حتّى أنساني البنات الجميلات اللواتي كنتُ أداعبهنّ في موسم عصرِ العنبِ بين البراميل المُعتقة... لقد خالفتُ تعاليم الآلهة وولجتُ منطقة الخطاي.*" ص 205-206.

كنتُ فيه ابنَ آمر المزرعَة.."[1]، ويُضيفُ في مقطعٍ آخر:" *الحياة ظالمةٌ لا ترضى بتغيير المواقع بسهولة، ها أنا أدخّن غليوني وأرتدي كما يرتدي النّبلاء، وأنا من استرجعتُ ما ضاع من أملاك عائلة زوجتي بكدّي وجهدي، حتّى بتُ أكثر الرّجال ثراءً في بلدتنا فاتيما، مع ذلك ما زلت أتعثّرُ بابن المُشرف الّذي يختبئ تحت جلدي المُنعّم*"[2].

لم يستطع ساراماغو التّخلّصَ من عقدة الدّونية برغمِ كلّ ما حقّقه من نجاحات في حياته، لأنّه لا يعي ذاتَه ويبخسها حقّها، ولا يعترفُ بقيمته فكيفَ يطالبُ الآخرَ بالاعتراف به؟

ويتَكفَّلُ في مقطعٍ آخر بنقلِ ما يجولُ بخاطرِ سانشو، فلعب بذلك دور السّارد العليم، ناقلًا للمتلقي ما تحملُه نظرة ذلك الأرستقراطي من احتقار ونبذٍ له فاستعملَ فعلَ "**رمقَ**":"***رمقني** بنظرته الجاذبية المُستخفّة الّتي أكرهها، كأنّه يقول: " إنّنا، "إنّي" لا أفهم في السّياسة رغم خبرتي كتاجر، فما أنا إلّا ابن آمر المزرعة البسيط*"[3]إنّه اعتراف السّيد بعجزه أمام لعنة أصله الوضيع.

في نهاية هذا العنصر وجدنا أنّ أهمّ ما ميّز نص "فُستق عبيد" هو طرحَ سميحة خريس لموضوعَة الزّنوجة في ظل العبوديّة الذي شملَ ثلاثةَ أجيالٍ مختلفَة، عبّرَ كلّ جيلٍ عن معاناته متَحملًا عبء الاعتراف سواءً اعتراف العبد بعبوديته (لعنة السّواد)، أم اعتراف السيّد بعبده، وحتّى اعتراف السيّد بعبوديته لعقده (لعنة الشذوذ).

---

[1] فستق عبيد، ص 108.

[2] المصدر نفسه، ص111.

[3] فستق عبيد، ص110.

حرّرت سميحة خريس عبيدها الزنوج سرديًّا دون أن يحقّقوا انجازية الفعل سوى العبد "كامونقة" الذّي صارع من أجل أن يُعترف به وأعاد بناء إنسانيته فهو بذلك حقق مقولة " فانون" التي تشترطُ ارتباط التحرر بالصراع لإثبات الذّات وإعادة بناء الإنسانية المسلوبة من قبل السيّد الأبيض.. وبعد أن مكَّننا نص " فستق عبيد" من إظهار علاقة السادة البيض الأوروبيين بعبيدهم الزنوج ستكون رحلتنا الموالية إلى ليبيا للغوص في غياهب العبودية، واكتشاف علاقة السّادة المسلمين بعبيدهم الزُّنوج في رواية " العبيد".

2ـ زرايب العبيد مسارات عبودية الزنوج بين الاعتراف واللااعتراف

آثرنا أن نقارب رواية زرايب العبيد بعد رواية " فستق عبيد" لأنَّ الموضوعات متقاربة جدا، وحضور جدلية العبد الزنجي والسيد الأبيض طاغية على النّصين، إلّا أنّهما يختلفان من حيث البيئة؛ فبيئة "فستق عبيد"أوروبية (البرتغال) بأسياد بيض أرستقراطيين، أمّا "زرايب العبيد" بيئتها عربية (ليبيا) بأسياد مسلمين قساةً، لا فرقَ بينهم وبينَ الأسياد الأوربيين.

تجسد رواية "زرايب العبيد" للكاتبة الليبية " نجوى بن شتوان" معاناة الزنوج في ليبيا ،في الفترة الممتدة بين نهاية الاحتلال العُثماني وقبيلَ دخول الاستعمار الإيطالي، والمآسي الّتي تحملوها، وتجرعوا مرارتها سواءً كانوا مملوكين من قبل البيض أو خدّامًا لديهم، أو حصلوا على حريتهم فذهبوا ليعيشوا قهر الفقر والحرمان في الزرايب الّتي سُميت باسمهم. حملتنا الروائية من خلال متنها إلى بقعة مظلمة من هذا العالم، ظلمتها وظلمها من صنيع الإنسان

بأخيه الإنسان، هناك في صحراء الجوع سكنت الأحزان وعاش القهر أزمنةً عديدة، وولد الحب بين السيد "محمد الصغير بن شتوان" والعبدة "تعويضة"، ذلك الحبّ المحرّم بين السيد والآمة، الّذي ضرب بعادات وتقاليد الأسياد عرض الحائط، وكان نتاجه ثمرة مولّدة تدعى "عتيقة"، فتاة جعلتها الكاتبة بطلةً تحكي ألمها وألم أهل الزّرايب، صوت عتيقة نقل سردية عبودية رافقت حياة أمّها الزنجية التي نالت من الظلم ما لم يمكن للعقل تقبله، أرادت نجوى بن شتوان أن تدخل القارئ إلى متاهات ذاكرة موشومة بالقهر تحاول عتيقة أن تحررها بالسرد، لتعترف بوجود أمّها "تعويضَة" وتصنع لها حضورا نصيًّا ومركزا في تاريخ الزنوجة العربي.

خاضت الكاتبة في موضوعة العبودية في ليبيا، فأماطت اللثام عن حقبةٍ زمنيةٍ حسّاسة، وكشفت تفاصيل مرعبة ومخجلة ارتبطت بقضايا كثيرة.

نسجت نجوى بن شتوان روايتها وفق **بنية جمالية**، جعلت السرد فيها آلية ساهمت في الكشف عن واقع العبودية في العالم العربي في فترة تاريخية مهمة وحرجة في الوقت نفسه، وطبعا لا تخلو أي كتابة من مقاصد معلنة ومضمرة، فحاولت الكاتبة أن توزعها على شخصيات "**زرايب العبيد**"، وإن كان العنوان تبئيرًا على المكان وهو الزرايب، جمع زريبة وهو المكان المخصص عادة للحيوانات والبهايم، أصبح مكان بشر ذنبهم الوحيد أنّهم زنوج، لهذا اقترنت الزرايب في عنوان الرواية بالعبيد، هذا المكان بالرغم من مستوى الفظاعة التي لا توجد الكلمات لوصفه إلا أنّه جمع عددا من العلاقات الإنسانية بين سكان هذه الزرايب، تخرج بنا مرات من الزرايب وتدخل بنا مرات أخرى إلى عالم آخر، إلى فضاءات أرحب

وشخصيات كثيرة تنسج علاقات مختلفة مع سكان الزرايب الأشقياء، شقاوة العبيد الزنوج. لهذا يجد القارئ حضورا لأصوات عديدة تداخلت لتصنع حضورها وشهادتها على واقع مرير هو واقع المعاناة واليأس والظلم واللاعتراف بكل معانيه من احتقار كره وظلم، لم يحضر الحب إلى في أرفع مستويات الاعتراف الذي قلَّما حضر بين العبيد والسادة وكثيرا ما حضر بين العبيد فيما بينهم. وهذا ما جسدته **المشاهد الحواريّة داخل الرواية، فكثر** تبادل أبطال الزّرايب أفكارهم وحكاياتهم المبرزة لتناقضاتهم واختلافاتهم.

تحكَّم السَّارد الذي تنوع حضوره في الرواية فتكفل بإعطاء الشخصيات أدوارا للتحاور، وفي بعضها الآخر تقوم الشخصية بذلك لأنّها لا تحتاج لوسيط ينقل رأيها، خاصة نقل معاناة العبيد الزنوج مع أسيادهم، لأنّها **الموضوعة الكبرى** التي تدور حولها كل أحداث الرواية.

إنَ تحديدنا للمتكفل بالسّرد سواءً **الشّخصية الزنجية** أو **السّارد** لن يبعدنا عن الخيط الرّئيس لبحثنا المتمثل في الاعتراف أو الصراع من أجل الاعتراف، ويقودنا لطرح أسئلةٍ متعدّدة:

- هل حرّرت الروائية العبيد الزنوج في روايتها وجعلت منهم ذواتا فاعلة تسعى لتحقيق الاعتراف بوجودها؟ أم أنّها سلبتهم أصواتهم صانعةً عبوديةً ثانية، ومُغيّبةً الاعتراف التّذاوتي، كسبيل لإزاحة الاحتقار؟
- كيف وظفت نجوى بن شتوان الاعتراف للتعبير عن قضايا لطالما سكتت الكثير من الروايات العربية على طرحها؟

- ماهي مسائل الاعتراف المتجسدة على مستوى المحكي السردي؟ ماهي أشكال الاحتقار التي مارسها الأسياد في حق العبيد الزنوج؟

2.1 الزنجية تعويضة من احتقار الأنا ولامرئية الآخر إلى الاعتراف التذاوتي:

عاشت بطلة زرايب العبيد " تعويضة في الظّل والحرمان عند عائلة "بن شتوان"، الّذين لم تعرف قلوبهم الرّحمة في معاملة عبيدهم، إذ اعتبروهم مجرّد آلات عاملة فاقدة للإحساس. إنّ ما كانَ يخفّفُ من معاناة الزنجية تعويضة، هو قربها من صديقتها العبدة " عايدة" الّتي آزرتها في كل لحظات الحزن والفرح.

ألفت تعويضَة حياة الشّقاء واستسلمت لعبوديتها، **وباتت تحتقر** ذاتها كيفَ لا؟ وهيَ العَبدة الزنجية الوحيدَة الّتي لم يُعجَب بها أحدٌ من العَبيد أمثالها، ولم يطلبها أيّ سيدٍ للتّسري بها فتقول السّاردة:" ***هي الخادمة السوداء الوحيدة التي لم يرغبه اعبدٌ ولا حر إلى الآن، ولم يمسسها أحد كمَا يحدُث لكل الخادمات في عمرها.. لا أحَد لاطفها أو تحرشَ بها في المَنزل، أو في السُوق، حتَى صَدّقت أنَّها السّوداء القبيحَة التي ينفرُ منها الرجال ويصدون عن الاقتراب منها..***"[1]كانت العَبدة تعيش حالةً من الإقصاء واللامرئيَة، وتجسّدَ هذا في حوارٍ جرى بينها وبينَ السّيد "محمّد الصغير" الابن الأكبر لمحمَد الكبير بن شتوان، إنّهُ ابنٌ بارٌ بوالديه، وقورٌ وصعب الميزاج، ليسَ ميّالًا لمضاجعَة العَبدات الزنجيَات كأقاربه، وإنمّا يميلُ إلى نوعٍ خاصٍ من النّساء المومسات البيضاوات، وهذا مالا يعرفهُ عنه الجَميع

[1]زرايب العبيد، ص 178-179.

سوى "علي" ابن أخته وكاتم أسراره.إنّ عودَة السّيد من " بيت بنات باب اللّه" في إحدى اللّيالي ثملًا فاقدًا للوعي هو السّبب في التقائهِ بالزّنجية العَبدة " تعويضَة" الّتي أخذت بيده وساعَدته على الوقوف، وأدخلته غرفتها خوفًا عليه من التّبلل من مياه الأمطار، كما أنّها سايرته في الحديث ودار بينهما حوارٌ جسّدَ **لامرئية** السيد الأبيض للعَبدة الزنجية، نظمته السّاردة ونقلتهُ لنا كما يلي:"***قال لهاَ ويداها على كتفيه:***

- من أنتِ؟ أجابت بارتباك :

خادمتكَ.

- ما اسمُكِ؟

- تعويضة يا سيّدي.

- منذ متى وأنت هنا؟

- منذ زمنٍ بعيدٍ يل سيّدي.

- إذن لماذا لم أركِ من قبل؟

- أنا موجودة في هذا البيت منذ زمان وأراك دائمًا.

- لماذا لم أركِ في بيتنا من قبل؟

- أنا الّتي سكبتَ عليها حلّة الشوربة السّاخنة يومَ عراسة سيّدي الصّديق.

- سكت هنيهةً ثمّ قال:

- أووووف، ألم تكن عايدة؟

– لا يا سيّدي، كنت أنا " [1]

أسمعتنا الزنجية صوتها فعرَفنا بأنَّ اسمها تعويضَة، وهيَ خادمة لدى عائلة محمّد الكبير منذ زمن بعيدٍ ، لكنّ سيّدها "محمَد الصغير"لم يرها من قبل، أمْتعمَّد عدم رؤيتها، إنَّها **اللامرئية الاجتماعية**.

قد يكون **اللّامرئي** ما لا يمكن رؤيته، لكنّه في لغة الفلسفة النّقديّة ما لا نريد رؤيته، أي ما لا نريد الاعتراف بوجوده، لكن في ظل علاقات اجتماعيّة يحكمها الاعتراف بالآخر واحترام غيريته يُصبح اللّامرئيّ نشازًا يستحقّ الاحتقار، لأنّ اللاّمرئي اجتماعيًّا هو في أحد أشكاله نتيجة مباشرة للموقف العنصري الاستعلائي، ويعود أيضًا إلى بنية العلاقات الاجتماعيّة المَعروفَة تاريخيًّا بتمسكها بالعبوديّة ورفضها للحريّة.[2]

كما تبيَن لنا من هذا الحوار أنّ السيد محمد الصغير كانَ **يجهلُ** بأنّهُ المُتسببُ في حرق فخذ تعويضة، إذ ظنّ بأنّ العبدة تعويضَة من تعرضت للحرق. (أنا الّتي سكبتَ عليها حلّة الشوربة السّاخنة يومَ عراسة سيّدي الصّديق، أووف، ألم تكن عايدة؟ لا يا سيّدي، كنت أنا.) كانت الحادثة عابرة بالنّسبة للسيد لكنّها خلّفت جرحًا عميقًا في روح تعويضة قبل جسدها. إنّ علاقة الزنجية بسيّدها مبنيَة على اللااعتراف المرتبط بالاحتقار المادّي.

تُرى هل ستتَمكَّنُ الزنجية من افتكاك اعتراف سيّدها مُحققة اعترافًا تذاوتيًا يكسبها ثقَةً بالنّفس؟

---

[1] زرايب العبيد، ص 174.

[2] Voir, Axel Honneth, la société du mépris 225.

تميّزت علاقة السّيد بعبدته تعويضة في بدايتها باللااعتراف والاحتقار؛ لا اعتراف العبدة بذاتها واحتقارها لزنوجتها من جهة، ولا اعتراف السّيد بها ولا مرئيته لها من جهة أخرى. لكن سرعانَ ما تحوَل اللااعتراف إلى اعتراف تذاوتي في مستوياته الثّلاثة، كيفَ حدثَ ذلك؟

ساعَدت تعويضَة الزنجيَة سيّدها محمد الصغير، فأدخلتهُ إلى غرفتها لأنّه كانَ في حالٍ من عدَم الاتّزان، وبعدَ حوارٍ جرى بينهما- جسَدّ لامرئيتَه لها- غطَّ السَيد في نومٍ عميقٍ على فراشِ الزنجيَة وانكمَشَت هيَ أمامَ الباب بثوبِها المبلَّلت تأمّله، غيرَ مصدّقةٍ بأنّهُ في فراشِها الوَضيع. وبعدَ ليلةٍ كاملةٍ من التّأمّلِ، استيقظ السّيدُ مصعوقًا عندما رأى خيالها الأسود الرّفيع مكوّرًا عندَ الباب، ظانّا بأنّهُ نامَ معها، فسألها متجهّما **مُؤكِّدًا احتقارَه ولامرئيَتهُ لها مرّةَ ثانيَةً:**

- قال ماذا حدث البارحة؟

- قالت:

- لا شيء يا سيّدي، كدت تقع في المطر وأنا أدخلتك

أطرق صامتًا ثمّ سألها

- أين نمتِ؟

- لم أنم.

- لماذا؟

- جلستُ اللّيل كلّه عند الباب.

- ولماذا؟

سكت مجدّدًا وكان يبحثُ عن شيء يقولهُ:

- من أنتِ؟

خادمتكَ.

- ما اسمُكِ؟

- تعويضة يا سيّدي.

- منذ متى وأنت هنا؟

- منذ زمنٍ بعيدٍ يل سيّدي.

- إذن لماذا لم أركِ من قبل؟

- أنا موجودة في هذا البيت منذ زمان وأراك دائمًا.

- لماذا لم أركِ في بيتنا من قبل؟

- أنا الّتي سكبتَ عليها حلّة الشوربة السّاخنة يومَ عراسة سيّدي الصّديق.

- سكت هنيهةً ثمّ قال:

- أووووف، ألم تكن عايدة؟

- لا يا سيّدي، كنت أنا " [1]

طرَح السّيد على عبدته الزنجية أسئلَةً أظهرَت **نكرَه واحتقارَه** لها فقولُهُ: (***- ماذا حدث البارحة؟- أين نمتِ؟) هو تخوّفٌ صريحُ*** من أن يكونَ أمضى الليلَة في أحضانها، وهو فاقدٌ

[1] زرايب العبيد، ص 180-181.

للوعي. وبعدَ تأكّده من عدم حدوث شيئ بينهما (– ***لا شيء يا سيّدي***) كرّرَ نفسَ أسئلة **ليلَته الماضية مجسّدًا لامرئيته وإقصاءه للزّنجية تعويضَة مرّةً أخرى.**

لكنَّ السيدَ تراجَعَ ولانَ طبعُه بعدَ ما لقِيَه من **طيبَةٍ وطواعيةٍ** من عبدتهِ الزنجيَة فتقول السّاردة العَليمَة:" ***نهضَ عن المَرتبة فناوَلَتهُ الشنة، ثمَّ انحنَت لوَضعِ البلغة في قدميهِ. لم يتكلَم، بل إنّ شراسَة طبعهِ ذَهَبَ منها القليل معَ هذه الطاعَة الجارحةِ الّتي عامَلتهُ بها خادمَة استهزأ بها فلَم يَعرفها واحتقرَها فسَكَبَ عليهاَ حلَّة شوربَة ساخنَة. تساءَلَ في نفسِهِ "ما الّذي يحدثُ؟"***[1] علقَت رائحة العَبدَة الزنجيَة في ملابس محمّد الصغير، وكأنّهُ نامَ في حضنها لا في فراشها، فأخذَ حمَّامًا ساخنًا علّه يتخلّصُ من تلكَ الرّائحَة الغريبَة، مستذكرًا كلَّ ما أخبرَه به ابن عمِّه "الصدّيق" عن حلاوَة مضاجعَة النّساء الزّنجيات، اللّواتي لم ترقنَ له يومًا.

لم يستَطع السيّد نسيانَ تعويضَة منذُ تلكَ اللّيلَة، وبات يفكّر فيها وخاصّةً بعدَ لقائهِ معَ الصدّيق الّذي أكّدَ له مرّةً أخرى، النّشوَة الّتي تتملَّكهُ وهو في حظن زنجيّة. لم يقتنع محمّد يومًا بحديث الصدّيق عن حلاوَة مضاجعَة الزّنجيات، ولطالمَا احتقَره لذلكَ، لكنّه غيّرَ رأيَه في هذه المرّة، لماذا هذا التّغيير؟ استطاعَت الزنجيَة ببساطها أن تدخلَ عالمَ سيّدها، بمفاتيحَ الطيبَة والطّاعَة والّتي ربّما فقدها معَ زوجته البيضاء؟ ضاجعَ السيدُ عَبدَته لأوّل مرّة، وأصبَحت عفيونَهُ، فشغفها حبًّا وشغَلَ تفكيرَها فقالت لعيدة وهي تشعر بكامل إنسانيتها:" لم أعد أشعر بأنّي جاريَةٌ تسرّي عن سيّدها، فأنا الأخرى أتسرّى بهِ، وهذه المُساواة الإلهية في

[1] زرايب العَبيد، ص 181.

الشّعور **تمنحني القناعَة الكَاملَة بأنّني وهوَ واحد.** في الحبِّ هوَ عبدي أكثَرَ ممّا يبدو العَبدُ العادي. محمّد رجل آخرَ ليسَ الّذي ترونَه. إنّهُ رجلي وليسَ سيّدي."[1]ويعترفُ السّيد لتعويضَة بحبّه قائلًا: ***"تحققي بنَفسِكِ كيفَ سلبت فاتنةُ سودَاءَ قلبَ سيِّدها الأبيَض المَريضَ بحبّها."***[2]

جسدَت علاقة تعويضَة بسيدها اعترافًا متبادلًا أساسه حبٌّ جنوني، أكسبَ الزنجيَة ثقةَ بالنّفس فقدتها منذُ زمنٍ بعيدٍ بسبب ما عاشتهُ في منزلِ "بن شتوان".

رمَّمَ حبَّ السيد لعبدته ألامها وانتشلها من غياهبِ عبوديَةٍ قاسيَةٍ، فوعَدها بمنحها حقوقًا تمكّنها من احترام ذاتها، ونخصّ بالذّكر حينَما وعَدها بالاعتراف بجنينها:"***هل تريدُه أم أسقطُهُ؟-بذوري لا تسقط.. -إذًا أعطني العَهدَ بأن تعطيَهُ اسمَك وألّا تبيعَهُ..- هوابني وسأحملُهُ بينَ يديّ إلى الجامعِ ليعلَمَ كلّ النّاس أنّهُ منّي ومِن مولاتي الّتي أنا عَبدُها السَميع المطيع."***[3]***تضمّنَ حوار الحبيبين اعترافًا تذاوتيًا في مستوياته الثلاثة:***

– الحب: حبّ صادقٌ منحَ تعويضة ثقةً بالنّفس. – الحق: الاعتراف بجنين تعويضَة وإعطائه لقب بن شتوان.– التّضامن: الاعتراف بالعَبدة تعويضة واتشالها من العبودية.

عاشَ السيّدُ لحظات حبِّه معَ عبدته بكلّ تفاصيلها، وأبى أن يفكّرَ في ردّة فعل والديه من علاقتهما، وخاصّةً أنّه أهملَ زوجتَه رقيّة (قريبته البيضاء). هل يعدُ اعتراف محمّد الصغير بتعويضَة كافيًا لإدخالها عالم البياض ؟ أم أنّهُ سيصارعُ ليفتكَّ اعترافَ الآخرينَ بها؟

---

[1] زرايب العبيد، 192.

[2] زرايب العَبيد، ص 198.

[3] المصدَر نفسُه، الصّفحة نفسها.

2.2 إهانة الزنجيّة تعويضَة وتنكّرلعلاقتها بالسيّد الأبيض:

تأكّدت لالا عويشنة وزوجها امحمّد الكبير بأنَّ علاقة ابنهما بالزّنجيَة ليست مجرّدَ علاقةٍ عابرَةٍ، وإنّما هي حبّ حقيقيّ يُرجى من ورائهِ اعتراف بعبدَةٍ زنجيةٍ وبطفلها. شعرت تعويضة برفضِ عائلة بن شتوان لعلاقتها بالابن الأكبر فاعترَفَت بتخوفها لعيدة قائلةً:

– *خائفةٌ من عمّتي وسيّدي امحمّد الكبير، أشعر أنّهم يعلمون بما بيني وبين ابنهم ويُبيّتون نيّة التّفريق..*"[1]

كانَ تخوّفُ تعويضَة من ردّة فعل لالا عويشنة في محلّه لأنّ هذه السيّدة الكبيرة مقتنعَةٌ بأنّ العَبدات الزّنجيات خلقنَ للتسرّي والغرام فقط، أمّا الزّواج فلا يحقّ لهنّ لأنّهنّ حقيراتٌ، وهذا ما ظهرَ جليًا في حوار عويشنة معَ ابنتها فاطمَة، الّتي حاوَلت إقناعَها بتقبّل علاقة أخيها محمّد بتعويضة، وأن تتركها تحتفظ بجنينها المحتمَل أن يكونَ ذكرًا يحمل اسمَ العائلَة فتتعصّبُ الأم عويشنة قائلةً: ***"لا لن يكونَ، ولَد أمه شوشانة، ومحمد لديه زوجَة مثلَ البدر.. مستحيل أن يحملَ اسم العائلة ابن جارية سوداء، هذا ما لن نسمحَ به، ليطارحها الغرام، تلكَ سنة الله في خلقه، أما أن يخلّفَ منها عقبًا، كلّا، ولن يحدثَ ما دمتُ حيّة"***[2].

[1] زرايب العبيد، ص 199.

[2] زرايب العَبيد، ص 202.

ألغت السيّدة عويشنة في هذا الحوار حضورَ العبدة الزّنجية واحتقرت زنوجتها، لأنّها تملك نظرَةً مانويَةً للعالم ترى بها البياضَ فضيلَة والسّوادَ رذيلَة[1].

إذًا، تتميّزُ علاقة السيّدة البيضاء بعبدتها الزنجيَة باللااعتراف المبني على شكلٍ من الاحتقار أسماه هونيث" ***الإهانة***"وهي الحُكم سلبيًّا على القيمة الاجتماعيّة لبعض الأفراد، أو بعض الجماعات، وهو فعلٌ مرفوضٌ تمَامًا لأنّه ينقصُ من قيمة الأفراد الاجتماعيّة، ويسيء لكرامتهم، فيفقدهم التّقدير الاجتماعي الّذي كان يُشعرهم بفاعليتهم وتميّزهم. كما يعتبر"هونيث"هذا النّوع من الاحتقار انتهاكًا لحرية الأشخاص ومساسًا بهويتهم[2].

لم تتقبَل عويشَنَة فكرَةَ أَنَّ عبدَةً زنجيَةً وضيعَةً امتلكَت قلبَ ابنها السيد، وجعلَته يهيم بهاو يفضلها عن زوجته البيضاء، فاتهمتها بالسّحر قائلةَ:" بتراب قبرِ أبويَّ سحرتهُ تلكَ الخادمَة العَفنَة، أقولها أنا عيشة بنت الشاكة وسوفَ ترددونهَا مثلي قريبًا، محمّد مسحور"[3].

---

[1] كما نجد هذه الفكرة تتكرر في كتاب معذّبو الأرض، في سياق الحديث عن تقسيم العالم:"نلاحظ أنّ ما يقسم العالم إنّما هو أولا انتساب المرء أو عدم انتسابه إلى نوع معين،، إلى عرق معين،. إنّ البنيان التّحتي الاقتصادي هو في المستعمرات بنيان فوفي أيضًا، السبب هو نتيجة: **المرء غني لأنه أبيض، وابيض لأنه غني**." للاستزادة: فرانز فانون، معذّبو الأرض، تر سامي الدروبي، جمال الأتاسي، دار الفرابي، ط1، 2004، ص30.

[2] يرى الباحث كمال بومنير في كتابه "أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف" بأن وجهة نظر هونيث حول الاحتقار بالحكم سلبًا على قيمة اجتماعيّة (الإهانة) تتقارب كثيرًا مع ما ذهب إليه أفيشاي مرغاليث (Avishai Margalit)في كتابه :" المجتمع اللّائق : إذ قال بأنّ المجتمع اللّائق هو المُجتمع الّذي لا يُهين ولا يحتقرُ أفراده، بل ويحترمُهم كبشر جديرين بالاحترام اللّائق بهم. (للاستزادة يمكن العودة لمرجع مرغاليث الّذي اعتمدَه بومنير في كتابه السّابق الذّكر، ص71) .

[3] زرايب العبيد، 217. اتّهمت السيدة عويشنة عبدتها الزنجية بالسحر، لأنّها حظيت بحبِّ ابنها الّذي تخلى عن زوجته البيضاء، فكيفَ لأبيض أن يعشقَ زنجيةً ويتركَ بيضاء كالبدر مالم يكن مسحورًا؟ أكّدت الكاتبة صورةً نمطية عُرف بها الزنوج وهيالسيطرةبالسحر، تكون السيطرة باستعمال تمائم متنوعة (حيوان، أو شَجرَة أو حجر، أو صورَةً خشبيَةً..)، يطلق

عندمَا فشلت السيّدة في إثبات تهمَة السّحر على عبدتها، قرّرَت إبعادها عن ابنها بتزويجها للعَبد الزنجي" سالم". هل سيتحقَق مرادُ السَّيدة، وتفرّقُ بينَ العَبدة وسيّدها؟ أم أنهما سيصارعان لافتكالك الاعتراف بعلاقتهما؟ إنَّ الاعترافَ التذاوتي –على مستوى الحب– بين السيد وزنجيتهِ حقيقي، جعلَ محمَد الصغير يصارعُ للتفرّد بحبيبته، فعَصى أوامرَ والديهِ، مهدّدا العبدَ سالم بالقتل لو اقتَربَ من تعويضَة، فاستجابَ العَبد لأوامرِ سيدهِ[1]، فيوم العرس عوضًا أن يدخلَ سالم بتعويضَة، دخَلَ محمّد واختفى سالم عن الأنظار، فظنّه الجميع أنّه في براكته معَ عروسهِ. انطوَت حيلة تغيير العرسان على عائلة بن شتوان، فزادت لقاءات محمد بتعويضَة وتضاعَفَ حبّه لها وهجرانه لزوجتهِ رقيّة ابنة الحسَب والنَسب. تأكّد السيد الكبير وزوجته أنّ الحلّ ليسَ بتزويج الشوشانة، وإنّما بإبعادها وبيعها لأحد التجّار بعدَ سفرِ ابنهما في رحلةٍ مدبّرَةٍ من "الشّيخ الفَقّي" صديق امحمَد الكبير وعدّو محمّد الصّغير[2]

على هذه التمائم كلمَة الفتيش (Fetish) المشتقة من كلمة (Feitizo) البرتغالية التي تعني السحر. والمَقصود بالتميمَة أو الفتيش المَعبود الّذي كانت الشّعوب البدائيّة تضفي عليه القداسَة، وترى أنّ له قدرةً سحريّةً على مساعدة صاحبهوقتَ الحاجَة.. (للتعمق أكثر يمكن العودة :هيجل، العقل في التاريخ، من محاضرات في فلسفة التّاريخ، تر إمام عبد الفتّاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007، ص 174–176).

[1] اعترى محمد الفضول في معرفة ركن الحظيرَة المَهجور حيثُ يختفي سالم آخرَ النّهار ولا يظهر إلاَّفي الصّباح الباكر قبلَ شروق الشّمس، **لينظّفَ الحظيرَة صامتًا راضيًا بكلِّ شيء (منعه من الاقتراب من زوجته تعويضَة؟)**.ذهبَ واكتشَفَ المكان المظلم الأشبَه بسرداب تحتَ الأرضِ، وإذا به يسمَعُ خشخة خفيفَةً تشبه أصوات حيوانات، لكنّهُ ما لبثَ حتّى سمعَ همهَمَةَ أنفاس بشرية تتلاحقُ بحذرٍ وإذا به العَبد سالم معَ حسين ابن الشيخ الفقّي. صُعِقَ محمّد لمّا اكتشَف أنّ السيد والعبدَ سالم مثليان " يعطسان ويحكّان" وانهالَ عليها بالضّرب وأخرجهما عاريان وهما يتوسلانه بالسّتر. (يُمكن العَودة إلى الرواية في جزء: "يعطس ويحك"216–221).

[2] بعدَ اكتشاف محمد الصغير لعلاقة حسين ابن الفقي معَ العَبد المَخصي " سالم" ، هدّد محمد الشيخ الفقي بفضح ابنه حسين لو لم يلغ ديونَ والده، ويتنازلُ على رأس مال تجارَة تونَس، فاعتبَرَ الفقي طلبَ محمّد تجبرًا وظلمًا في حقّهِ فأجابه

اقتيدت العَبدة تعويضَة إلى منصَة العرض، وكادت أن تفارقَ حبيبها، وتصبحَ لسيدٍ غيره، لو لم يشترها "علي" ابن أخت محمّد ابن السّبعَة عشرَ عاماً، شاب تربى في كنفِ جدّه ولم يعصِهِ يومًا. لماذا تحدّى علي جدّهُ واشترى العَبدة الزنجية تعويضَة؟

إنّ تحدي علي لجدّه، ليسَ لإغضابهِ، وإنما هوَ تضامنٌ معَ خاله المَغدور بقلبهِ. لقَد آمنَ واعترفَ علي بأنَّ حبَّ خالهِ للزنجيَة تعويضًة ليسَ للتسري فقط وإنّما غدا حبًا يساوي بينَ ذاتين اجتمعتا فيه. إنّ العلاقة بين علي ومحمّد هي **علاقة اعترافٍ تذاوتي على مستوى الحبّ**، حرر الحبُّ عليًّا ومَنحهُ ثقةَ بالنَفسِ مكّنتهُ من عصيانِ جده (ثورة) بشراء تعويضَة، هذا الحبّ الّذي جعلَ عليًا **يعترفُ بتعويضًة متضامنًا** معها فيقول: ***إنّ مالم يرد أحدٌ فهمَه هوَ أنَّ الحبَ لا علاقةَ لهُ بسيدٍ وجاريةٍ، بأبيض وأسوَد، بعربي وزنجي تلكَ حدودً لا وجودَ لها في التَسري الّذي لا يُعارضُهُ أحَد..***"[1] يبين هذا المقطَع السّردي اعترافَ علي بأنَّ الحبَ شعورٌ فوقَ طاقةٍ الإنسان لا حدودَ له، ولا علاقة له بالجنس أو العرق أو الأصل، إنّه اعتراف بالآخر المختلف وتضامنٌ معَهُ.

يعاقبُ الجدُ حفيدَه علي، فيطردهُ من بيته ويمنعه من الذّهاب إلى الدّكان فيأويهِ عمّه الصّادق إلى حينِ عودَةِ خالهِ محمّد من مالطا، ويَأخذه معهُ في رحلَةٍ أخرى .

محمّد أنّ هذا مناسبٌ لخطيئة حسين ابنه في اصطبل بن شتوان، فلهذا السبب زادَ حقدُ الفقي على محمد، وباتَ يفكرُ في طريقَة ليشفيَ غليلَه وينتقمَ منه.

[1] زرايب العَبيد، ص 238.

وضعَت تعويضة مولودها، وعادت لحياتها العادية تمارسُ أشغالَ البيت الكَبير وتربِّي فلذة كبدها، وهي تنتظرُ عودَةَ حبيبها محمّد الصغير من سفرته الطّويلَة. نظّمَت عائلَة بن شتوان وليمةَ هامَة، للاحتفاء بمَبعوث الوالي وبعض مشايخ الزواياَ وعُمَدَاء العائلات، تمهيدَا لترشيح حملة القفاطين أو البرانيس الحُمر[1]، جنَّدت فيها كل الخدَم لاسيما الزنجيَة تعويضة التي عملت طولَ النهار حتى نالَ منها التعب، فنسيت تعليقَ اللّحم في الصنورة فأكلتهُ القطط. حاولَ العَبد سالم مساعدتها بشراء خروفٍ جديدٍ قبلَ أن يكتشفَ أهل البيت أمرَها، لكنَه فشلَ في ذلك لأن العبدة "أحباره" أوشت بها للالا عويشنة. أخبرت السّيدة "امحمد الكبير" بفعلة تعويضة فجُنَّ جنونهُ وانهالَ عليها بالشتائم والضربِ بالسوط، وجرَّها من شعرها وعلّقها بحبلٍ كالذبيحة، وبعدها سجنها معَ ابنها الرضيع في غرفةٍ مظلمَةٍ. تعامَلَ السيّدُ معَ الزنجيَة بكل وحشيةٍ فهوَ لا يعترفُ بها ولا بإنسانيتها، فأعطى نفسَه الحقَّ بجلدها، دونَ مراعاة حالة نفاسها ولا براءة رضيعها، وكلّ ما همّه صورته أمامَ ضيوفهِ المَعزومين.

لم يتَحمّل العبد سالم أنينَ تعويضَة وهي تتوسّلُ سيّدها أن يفكّ أسرها لتُرضعَ طفلها الّذي يكادُ يموتُ جوعًا، فتجاسَرَ على سيّده، بكسرَ قفلَ الباب لتخليص تعويضَة، لكنّ سيِّدَه محمد الكبير لكمَه وسددَ له ضربات على وجهه بمعزقة حتى أدماهُ وجرّه إلى الغرفة معَ زوجته وابنه وهو بينَ الوَعي والغيبوبَةِ، وبعدَ تأكّده من وفاة الرضيع وجّهَ سالم لسيده صفعَةً

[1] الأشخاص الذينَ عينهم العُثمانيون رؤساءً وشيوخًا لقبائلهم من أجل جمعِ الضرائب والتجنيد وغيرهِ.

بإخباره أن الصغير ليسَ من صلبه وإنّما هوَ ابن محمَد الصّغير. كانت كلمات العَبد سوطًا ارتدَت على السيد الذي أدركَ بأنه قتلَ حفيدًا لطالما انتظرَه.[1]

لجأ محمد الكبير لصديقه الفقي ليتقاسَمَ معه مصيبَته، فأقنعه هذا الأخير بضرورة التكتم على الحادثة ودفن الطّفل على أنه ابن ولَده الحسين من إحدى الجواري، فهوَ صديقه الوَفي يريدُ مصلحَته ويجنّبه العارَ والمساءلات القانونية. لم يستطع الجد محمّد التّخلص من تأنيب الضمير على قتله حفيدَه الذّكَر الذي لطالما انتظرَهُ، لكنّ الفقي أصرَّ على إقناعه بنسيان الحادثة ودفنها كما دفنَ الصغير، وبعدها التّخلص من الزنجية عبدة الشؤم قبلَ عودة ابنه "محمد". اشترى الفقّي تعويضَة من عويشنة وأسكنها في "بيت بنات باب الله" "ماخور" لتكونَ له وحدَه مقابلَ مبلغٍ مالي مدفوعٍ لصاحبَة البيت. وهكذا ينتقمُ الفقي من محمَد الصغير شرَّ انتقام، بدفنِ ابنِه على أنّهُ ولد الحسين الشّاذ، وسَلبه حبَّ حياتهِ تعويضَة.

عاشت الزنجية "تعويضَة" حياةً قاسيَة لا يتحملها إنسيّ، بينَ عبوديَة ألفتها في منزل آل بن شتوان، وعبوديَةٍ فُرضَت عليها في ماخورٍ للعَاهرات.

3.2 تجليات مستويات الاحتقار للزنجيّ من عبودية المنزل إلى عبودية الماخور:

تجلّى الاحتقار بمستوياته الثلاثة في علاقة العبدة الزنجيّة بأسيادها انطلاقًا من عبوديتها في بيت بن شتوان إلى عبوديتها في بيت بنات باب الله الّذي عانت فيه الأمرين؛

[1] سنتناول جرأة العبد الزّنجي سالم ودفاعَه عن تعويضة وابنها بكل شجاعة في نقطة لاحقة عنوناها "من العبودية إلى الصّراع من أجل الاعتراف" ص 186.

ولعلّنا اخترنا أهم المقاطع المجسّدَة للاحتقار بصوتِ الساردة، **فكانَ أول مقطَع هوَ وقوف الزنجيَة تعويضَة على منصَة العَبيد شبهَ عاريَة**: " ***على الفور تقدّم إليها بدوي كان جالسًا على الأرض ينهش قطعة خبز بجانب حماره ... قبضَ ثديها وهو يمضغ الخبز بقوّة تهزّ شنبه الكثيف، هصر الثّدي مرّتين لغرض الشّد وليس الشّراء. كانت تُدرك أن معظمهم يفعل ذلك بقصد الشّد فقط، فوجود الجواري في السّوق متنفسٌ لكل من يؤم السوق للفرجة. مسنٌّ آخر كريه الرّائحة تفحصها على مهل... رجال آخرون كرروا الأشياء نفسها، ولم يبال أحد خلال المعاينة بتلك الدّمعة المنحدرة ببطء وتثاقل على خدّيها. الكل شدّ صدرها ولمس عانتها. ... وبينما تختص النساء بالقرص والعصر والهصر، يختص الرجال بجسّ كراتهم وتتبع الخصيان منهم ولكمهم على أنوفهم، ليعرف المعاين قوة العبد الكامنة في دمه، ..***"[1]

تكفلت السّاردة بنقل صوت العبدة، فجاء تصريف الأفعال بضمير المفرد الغائب " هي" وبإدراكها وما يؤكّدُ ذلك استعمال فعل تُدركُ" وبهذا تكون فاعل فعل الإدراك. وصفت السّاردة منصّة عرض العبيد بكلّ دقّة. جسّد هذا المقطعُ السردي الجور والعُنف البدني الممارس على تعويضَة، فهيَ عبدةٌ سُلبَت حريتها وإرادتها في التحكّم في جسدها، إذ أصبَحت بضاعَةً لكلّ مكبوتٍ جنسيًا. نقلَت لنا السّاردة شعورَ تعويضَة **بالإهانة** والاحتقار من جنسٍ أبيضَ لا يعترفُ بها وبإنسانيتها، وهذا ما سبّبَ لها أذى نفسي أفقدها الثقةَ التي

[1] فستق عبيد، ص 236.

اكتسبتها من علاقتها بسيدها "محمَد". انهارَت علاقة تعويضة بذاتها، وباتت غير قادرَة على المُقاومَة والدّفاعِ عن نفسها فهي عبدةٌ زنجيَة تعرَضت للموت النّفسي والاجتماعي la mort psychique et la mort sociale.[1]

تتمثّل السّاردة الزنجيَة "تعويضة" في مقطَعٍ سردي آخر معبّرةً عن ألمها وهي تتعرضُ لأبشعَ أنواع الاحتقار من سيدها محمد الكبير؛ العنف البدني، وسلبٌ للحقوق المشروعَة والإهانة.

علّق السيدُ تعويضَة كذبيحةٍ وانهال عليها بالضرب تاركًا أمامها رضيعها يتدوّر جوعًا، لأنّها نسيت تعليق اللّحم الخاص بوليمة الأكابر، تقول السّاردة:" ***رأته يربط تعويضة من يديها بالحبل في سقف الحمام، وهي تئن ولا تستطيع الوقوف، مات فيها الإحساس أو غاب عنها الوعي.***"[2]تعرضت الزنجيَة للتعذيب الجسدي حتَى فقدت وعيها وماتَ فيها الإحساس. لكنّها لم تكفَ عن البكاء، خوفًا على ابنها، فتقول الساردة ناقلةً ألمَ تعويضَة المعلقة " ***كانت تبكي بحرقة، وتتوجع وتنادي دون مُجيب، صغيرها يصرخ يريد الرضاعة، وهي مُعلقة من يديها تسمعه وتراه دون قدرة على افتكاكه من الجوع والظمأ.. كان الحليب يهطلُ من صدرها لا إراديًا ويبللُ ثوبها الممزق، مختلطًا بدمها وعرقها كما تختلطُ استغاثاتها بصوت أذان صلاة الجُمعة.***"[3] " ***حاولت أن تهتزّ بالحبل وتقتربَ منه ليسقطَ***

---

[1]اعتمَدَ أكسل هونيث هذين المصطلحين، الموت النفسي، والموت الاجتماعي بالاستناد إلى أبحاث عالم النفس برونو بتلهايم كما سبَق وأن فصّلنا في الجزء النّظري، وبالتحديد في الشّكل الأول للاحتقار (الجور والعنف البدني).

[2]زرايب العبيد، ص 254.

[3]زرايب العبيد ، ص 255.

حليبها على وجهه، كانت تنظرُ إلى وجهه وهو ينتفضُ كالمخنوق الباحث عن الهواء"[1] حرمَ السيد عبدته من حقها المشروع في إرضاع ابنها الصغير، فهوَ احتقار يؤكّدُ لااعترافَ السيد بعبدتهِ وعدم احترامهِ لها برغم نفاسها وضعف رضيعَها. يتبين لنا من خلال المقاطع السّابقة أنّ ما عاشته البطلة لحظة ذاتية مستقلة، لا يمكنُ لأحدٍ إدراك حقيقة شعورها وحالتها النّفسية، لكننا لم نشعر بفراغٍ حال دون ترك أثر كبير في نفسية القارئ . كما كانَ لحدثِ دفنِ رضيعِ الزنجيَة " تعويضة" أثرٌ أليمُ سبّبَ لها **موتًا نفسيًا، فتقول الساردة:**"***ليلة دفن الطفل كانت قاسية على أمه، لم تتوقف فيها عن البكاء، ولم يفلح أحد في إسكاتها، سقاها جاب اللّه وعيدة اللّاقبي ليومين كي تبتعد قسريّا بالشّعور بالألم.***" [2]

على الرّغم من أهمية الحدث الّذي بني عليه هذا المقطع السّردي، والمتمثل في" فقدان أم لرضيعها"، إلّا أنّه جاء على لسان ساردة صرّفت الأفعال في زمن الماضي وبضمير الغائب بدلًا من تحرير صوت الأمّ للتعبير بضمير المتكلم " أنا" عن جرحٍ عميق لن يفلح أحدٌ في نقله سواها، فهي من فقدت فلذة كبدها وتشربت كل أنواع الذّل والاحتقار.

لم تنته عبوديَّة الزّنجية "تعويضة" بمجرّد رحيلها من بيت "بن شتوان" وإنّما انتقلت إلى عبوديَة ثانية في "**ماخور بنات باب الله**"، أينما تعرّضت لأقسى أنواع التّعذيب من زنجيات أمثالها.

[1] زرايب العبيد، ص 256.

[2] المصدر نفسه ، ص264.

احتجزَ الشيخ الفقي تعويضَة في بيت من بيوت باب الله، وأمرَ مالكته بالاحتفاظ بها كأمانة دونَ أن يلمسَها أحد، مقابلَ مبلغٍ مالي نظيرَ إقامتها. وضعت الزنحيَة في غرفة وضيعة من بيت كبير به عدة غرف تحت إدارة مشدّدة من أقوى الخادمات الزنجيات وأشرسهنّ، عندما تبكي تجبرها على السكوت، عندما تلومها وتعاتبها لأنّها زنجيَة مثلها ولا تعينها، تصفعها على وجهها دون كلام وتعضّها، لم تدرك تعويضة مكانَ احتجازها إلّا بعد ما سمعَتهُ من قهقهات العاهرات وجلبتهنَ مع الزبائن، أدركَت أنّها في المكان الأسوَء في العالم، وإن طالَ بقاؤها في الماخور فإنَّ صاحبَته ستُحوِّلها إلى مومس لا محالة، وهذا ما لا تريدُه لنفسها.أوكلَت السيدَة الكَبيرَة لتعويضَة في أيامها الأولى أعمالًا شاقةً، إلى جانب أعمال البيت الأخرى كطهي الطعام، وغسلِ لباس العاهرات.. وبعدها فاجأتها في أحد الأيام، طالبةً منها التزينَ بوضعِ الحنّاء في قدميها، والكحل والسواك.. ولمّا رفضت انهالت عليها إحدى الشوشانات بالضرب ثمّ سقتها مشروب المريسا[1] كي تفقدَ الوعي، وبعدَها أدخلتها في حوض الحمّام ونظفتها كمن ينظف قطعَةَ قماشٍ رثّة، وألبستها بالقوّة ورمتها في إحدى الغرف، أينَ كانَ ينتظرها الفقي بلهفة. إنّ ما تعرّصت له تعويضَة هو احتقارٌ جمعَ بينَ العنفِ الجسدي، والاغتصاب، بتخطيطٍ من مالكة الماخور الجشعةِ وبمساعدة الشوشانة الزنجية، عانت تعويضَة الزنجية من لااعتراف مزدوَج؛ من قبَل الأبيض(الفقي) الذي أهانها بالاعتداء عليها جنسيًا، ومن قبَل الشوشانة الزنجيَة، من بني جلدها، الّتي عنّفتها جسديًا ولم تتضامَن معها.

[1] المريسا : نوع من أنواع الخمور المَحليَة الصنع.

كانت صدمةُ تعويضَة كبيرَة، عندما صحت وبدأت تصرخُ بأعلى صوتها متمنيةً الموت، لم ترأف الشوشانة بحالها وعرّضتها لأقسى أنواع التّعذيب مستمتعةً بتحقيرها فتقول الساردة ناقلةَ مشهدَ تعذيبِ تعويضَة بتفاصيلهِ:

– " **أسرعت الشوشانة فور سماعها صوتَها، دخلت وأوصدت الباب وراءها وأخذت تضربها بيديها الغليظتين ضربًا مبرحًا في كلّ مكان، نزل الدم من أنفها، وسقطت أرضًا تتلوى تحت الشوشاشة التي لم تدخر جهدًا وعكها بقدميها الحافيتين ثم عندما اكتفت من ضربها ودعسها، ابتعدت عنها وهي شبه ميتة**"[1]. لم تستطع تعويضة التّصديقَ أنّها ضاجعَت رجلًا غيرَ سيّدها محمّد، وأنها تحولت إلى مومس، فعبّرت عن ألمها بالصراخ الّذي كلّفها ضربًا مبرحًا كادَ يودي بحياتها للتّهلكة. **أهانت** الشوشانة تعويضة بضربها دونَ أدنى شفقة أو تعاطفٍ معها، كونها زنجيّة مثلها، سؤالٌ يطرحُ نفسَه في هذا السّياق: لماذا هذا الاحتقار من الزنجية للزنجية؟ أدركَت تعويضةَ أنّها فقدت إرادتها في التّحكم في جسدها، وأيقنت أنّها تعيش عبوديةً جديدةً أساسها اللااعتراف والاحتقار بأشكاله، من تعنيفٍ بدني واغتصابٍ، وإهانةٍ لفظيةٍ وفعليّة، وهذا ما حطّمَ هويتها وأزّم نفسيتها وجعلها تعيشُ **موتًا نفسيًا**[2] تجسدت جليًا في مقطعِ إخضاعها للإجهاض الّذي نجت منه بأعجوبةٍ، فتقولُ السّاردة ناقلةً إحساسَ الزنجية المُضطهدة :

---

[1] زرايب العبيد، ص 298.

[2] سبقَ وأن فصلنا في مصطلح الموت النفسي في الجزء النظري، من عنصر "أشكال الاحتقار"، وللاستزادة أكثر يمكن العَودة إلى كتاب الصراع من أجل الاعتراف لأكسل هونيث.

"بين أركان الحجرة الرطبة خضعت للإجهاض، نزفت وأوشكت على الموت وعادت للحياة، كمن نجا فقط من موت ليموت بشيء آخر، ذاك ما كانت تحسه، وهي تجتاز تجاربها القاسية في ماخور بنات باب الله".[1]

حقيقةَ تحمّلت الزنجيَة من العنف ما لا يستطيعُ إنسان تحمّله، فلم ينتهك جسدها بالاغتصاب رجالٌ فقط، وإنّما اغتصبتها الشوشانة الزنجيَة وهيَ تحمِّمها في الحوض فتنقل لنا الساردة مرةَ أخرى شعورَ المهمشة تعويضَة:

" ثم كنائم لدغته عقرب توقفت (الشوشانة) عن دعك ظهر تعويضة بالليفة، وفي حركات متلاحقة خلعت قفطانها وسروالها وحشرت جسدها الضخم معها في الحوض" [2]

تكفَّلت الساردة بنقل الوجع النفسي لتعويضة الذي يشبه لدغة العقرب للإنسان فتؤلمه وتفقده وعيه، إنّه اغتصاب الأنثى للأنثى اغتصاب يفقدها كرامتها وإنسانيتها، ويشتت هويتها ويجعلها تحتقرُ ذاتها وتنبذها[3]، حقيقة كرهت"تعويضة" ذاتها لأنّها مغلوبة على أمرها لا تملك جسدها ومجبرةٌ على مسايرة المثلية الشوشانة لا حبًّا في الرّذيلة وإنّما لمواصلة العيش.

---

[1] المصدر نفسه، ص 302.

[2] زرايب العبيد، ص 300.

[3] إنّ ما تعرضت له العبدة السوداء تعويضة من احتقار يؤكده فيلسوف الاعتراف هونيث في كتابه "الصراع من أجل الاعتراف" إذ يرى أن ما يُهدّد سلامة الأفراد البدنيّة من استعباد وذلّ، كالاغتصاب والتّعذيب الجسدي وكل ما يلحق الفرد من ضرر جسدي محض، يعتبر عنفًا مُمارَسًا في حقّهم؛ إذ يسلبهم حريتهم وإرادتهم في التّحكّم في أجسادهم، وهذا ما ينجرّ عنه الشّعور والإحساس بالإهانة، الّتي تحطّم العلاقة مع الذّات وتُفقد المرء ثقته بنفسه، كيف لا؟ وهو من لم يعد من حقه التّصرف في جسده الّذي هو من المفروض ملكٌ له، وهذا النّوع من الاعتداء الجسدي لا يضرّ المُعتدى عليه من

اسودَت الحياة في عيني الزنجية "تعويضَة" وباتَت تطلبُ الموت بأعلى صوتها، جرّاء ما عانته من ظلم وقهرٍ في بيت بن شتوان ثم في بيت " بنات باب اللّه" إذ تقول:" ***أريدُ سمًّا، أريدُ أن أموت، أخرجوني من هنا***.."[1]اعتبرت الموت الملجأ الوحيد للتخلّص من عالم مظلم جعلها تؤمن بأنّها تكفّرُ عن ذنوب اقترفتها فتقول في مونولوج داخلي: " لماذا يحصلُ لي هذا ؟ ماذا فعلتُ من ذنبٍ أستحقُ بسببه هذه السلسلة من العقوبات واللّعنات"[2]. هذا الحوار الدّاخلي يجعلنا نستحضرُ مقولة فرانز فانون في كتابه "معذّبو الأرض" حول الأثر النّفسي الّذي يغرسُه المستعمِر في المستعمَر: "إنّ المستعمَر في هذا العالم الّذي رتبه الاستعمار، مذنب دائمًا، وهذا الذّنبُ ليس ذنبًا مقترفًا، وإنّما هو نوعٌ من اللّعنة" [3]في حقيقة الأمر لا يتعلّق الأمر بلعنة، وإنّما هي استراتيجية التّحكّم في العقل بحجّة الدّين:" هناك وسيلةٌ أخرى يعمدُ إليها المستعمَر من أجل أن لا يعبأ بالمستعمِر وهي الدين، فبواسطة الإيمان بالقدر يجرد المُضطهِدُ من المسؤولية باعتبار أن الله علة كل شيء، فهو الذي أراد هذه

النّاحية الجسمانيّة، بقدر ما يُسبّبه من أذى نفسي (Blessure Morale) وذلك لعجزه على المُقاومة والدّفاع عن نفسه، وبالتّالي تنهار علاقته بذاته وتتزعزع ثقته بنفسه.

كما أكّد هونيث أنّ كل من الاغتصاب والتّعذيب الجسَدي من أبشع الطرق الّتي تحطّم الحالة النّفسية للأفراد وذلك بالاستناد إلى أبحاث علماء نفس متخصّصين أمثال : برونو بتلهايم (Bruno Bettelheim)الّذي وظّف في أبحاثه مقولتي الموت النّفسي (La mort Psychique)، الّتي تصيب المعتدى عليه وتحطّم هويته، والموت الاجتماعي La mort) (Socialeالّتي تعدّ نتيجة حتميّةً لكلّ مستعبَدٍ تعرّض للاحتقار والإقصاء الاجتماعي الّذي تهدّد سلامةَ البشر النّفسية كما تهدّد الأمراض وجودهم المادّي.

[1] زرايب العبيد، ص 298.

[2] زرايب العبيد، ص 298.

[3] فرانز فانون، معذّبو الأرض، تر: سامي الدروبي، مدارات للبحث والنّشر، القاهرة، ط2، 2015، ص 52.

الآلام، وهذا البؤس.. وهكذا للمستعمَر مُذعنًا للقضاء والقدر."[1]جعل العبد يؤمن أنّ ما يحدثُ له من معاناة هو من سلطة القدر وليس من سلطة البشر، فلا مجال للاعتراض، ومن هنا يسقط العبدُ في دائرة الاستسلام والخنوع. أسئلةٌ تطرحُ نفسها في هذا السياق : هل تستطيعُ الزنجية تعويضَة التحرر من عبوديتها المفروضَة؟ هل ستصارعُ من أجل افتكاك اعتراف يبني إنسانيتها؟

4.2 من العبودية إلى الصراع من أجل الاعتراف:

أ- صراع الزنجية تعويضة من أجل الاعتراف:

عانت الزنجية الأمرين في بيت "بنات باب الله" حتَى غابَ عنها الإحساس، فازدادَ صمتها وعزلتها، وباتت تنفذُ الأوامرَ دونَ نقاش، إذ شاركت ذاتَ صباحٍ في توليد شابة بيضاء صغيرَة حملَت سفاحًا من قريبها، ونجحت في إقناعِ صاحبَة الماخور بوضعِ المولود على بابِ جامع بدلًا من رميِه في القُمامَة، لأن ذلك سيبعدُ عن دارها الشبهة والمساءلة القانونية. خرجت تعويضة برفقة شوشانة السيدة للتخلص من الطفلِ بتركهِ عندَ باب الجامع، مشت المرأتان في ظلامٍ دامسٍ، لم تستطع أن تميّزَ فيه تعويضة أي مكان، وخاصّةً أنّها لم تخرج منذ سبعَة أشهر، وصلتا إلى أقربِ مسجدٍ وضعتا المولود الأبيضَ واختفيتا عن الأنظار خوفًا أن يقتفي أحدٌ أثرهما. ابتعدتا عن مفترقِ الطرق غيرَ أن تعويضَة توقفَت وخرجت عن صمتها مُجسّدةَ **للأنا الرّافضة** لواقعها قائلةَ للشوشانة : ***لا أريد العودة للماخور***

[1] فانون، معذبو الأرض، ص 54.

فسألتها الأخرى باستغراب:

- لماذا؟

فأجابتها ببساطة:

- أريد أن أكون حرّةً

حاولت الخادمة إرغامها على العودة معها، شدّتها من يدها بقوة فدفعتها تعويضة وأسقطتها أرضًا ثمَ ولت منها الفرار في الظلام.. ثمَ عادت إلى الجامعِ جريًا ونهبت الطفل من العتبَةِ واختَفَت" [1]

ثارت تعويضَة على واقعها راغبةً في تغييره، إذ نبعَ هذا من **وعيها بذاتها** وبحقّها في الحرية المفتكة بالهروب أوّلا وبممارسة العنفِ ضدّ الشوشانة ثانيًا. تطابقَت ثورة الزنجية وتحرّرها معَ مقولَة فانون التي اعتبرَ فيها *الثورة هي الطريق الوحيدة إلى تحرير الإنسان وهي السَّبيل إلى أن يتجاوز وضعه وينتقل من العبودية والضّياع إلى الوجود الحر الكريم الخصب* [2].

ب- صراع العَبد الزنجي سالم من أجل الاعتراف:

ثار **العبد الزنجي** سالم على سيّده محمد الكبير، فتجاسر عليه وحطَّمَ قفل باب الغرفة التي احتجزت فيها تعويضَة ورضيعها، كان المحرك لثورة الزنجي ضد لاإنسانية السيد صوت في داخله يردد: ***"إنه جائع يا سالم، ألا تحبه؟ ألا يدفعكَ حبهُ وبراءته من آثام الكبار إلى تخليصهِ؟ إنه ملاكٌ مسكينٌ في هذا البيت الجحيمي. لماذا تقف كالأبله لتطعيم***

[1] زرايب العبيد، ص 308-309.

[2] ينظر، معذبو الأرض، ص 11.

مجموعَةٍ من الحمقى فيما روحٌ طاهرَة نقيَة تقضي قربَكَ جوعَا وأنتَ بوسعك نجدتها؟" [1]، استرجعَ سالم وعيه بذاته، وأدركَ مكمنَ قوّته المتمثل في قدرته على تحرير ملاكٍ بريء من أيدي ظالمٍ مستبدٍ، فخاطرَ بحياته ولم يفكر في العواقب البتة. عاقبَ السيِّد الزنجيَ أشدّ عقابٍ، لكنّه لم يبال، خاصّةً بعد تأكده من وفاة الرضيع جوعًا، وقصفَهُ بصوتهِ قائلًا: ***الطفل الّذي مات من الصراخ جوعاً وظمأ ابنكم وليس ابني، ولديه كاغد شرعي من الفقي"*** [2].

تحرّر العَبدُ الزنجي وتخلَّص من تبعيته لسيدهِ، برغم فشله في إنقاذ الرضيع، على مستوى الفعل والقول؛ فتجسّد الفعل في الثورة على السيد الأبيَض، أمّا القول فتمثل في اعتراف سالم لسيده بأنّ أبوة الرضيع تعود لابنه محمد الصغير، هذا الاعتراف أفقد السيدَ توازنه .

حرَّر السيد محمد الصغير العَبدَ الزنجي سالم، بمجرد معرفته بفعله البطولي لإنقاذَ ابنه الرضيع، كانَ يمكن لمحمد أن يعترفَ بالعبد كشخصٍ دونَ أن يخاطر هذا الأخير بحياته، لكنّهُ **بلغ حقيقة اعتراف سيده محمد الصغير بوعي ذاتي مستقل.**[3]

شخصيتان فاعلتان حققتا انجازية، وانتقلتا من دائرة الانغلاق والانزواء إلى دائرة الفعل والتغيير، إنّه الوعي التام بالذّات وافتكاك للاعتراف كان محرّكه **حب وتعلق** برضيعين بريئين لابدّ من أن يأخذا فرصتهما في العيش (سالم / رضيع تعويضة) (تعويضة / الرضيع دقيق)، وبهذا يتحقق الاعتراف التذاوتي عن طريق مسألة الحب.

---

[1] زرايب العَبيد، ص 256-257.

[2] زرايب العبيد، ص 259.

[3] يمكن العَودة لكتاب بشرة سوداء أقنعَة بيضاء لفانون في فصله السابع : "الزنجي والاعتراف به"، مبحث:الزنجي وهيجل.

ثارت الزنجية تعويضة على واقع عبوديتها وتحرّرت بهروبها من الماخور برفقَة المولود الأبيَض "مفتاح دقيق" وتوجهت إلى براكة صديقاها عيدة وجاب الله، هذا الأخير الذي جمعها بحبيبها محمد الصغير، فتجدّد الحب بينَهما بينَ قربٍ وبعدٍ، لتخلق الفتاة"عتيقة" جعلتها الكاتبة بطلةً تحكي ألمها وألم أهل الزّرايب، أرادت نجوى بن شتوان أن تدخل القارئ إلى متاهات ذاكرة موشومة بالذل والاحتقار تحاول عتيقة أن تحررها بالسرد، لتعترفَ بوالدتها تعويضة، وتحرِّر ذاتها من لعنة الزنوجة.

5.2 لعنة الزنوجة لاعتراف واحتقار:

مكّنت الكاتبة بطلتها الصّغيرة " عتيقة" من التّعبير **بصوتها** عن كلّ الظلم والقهر الّذي عاشته في ظلّ مجتمعٍ قاسٍ، يلغي حضورَ الزنوج ولا يعترف بهم. فاعتمدت نجوى بن شتوان على **التبئير الدّاخلي** النّابع من داخل شخصية عتيقة الساردة الرئيسة، دون أي تدخل للسّارد، فنقلت "عتيقة" الأحداث والمشاهد من **البؤرة** التي رأت عبرها معاناة زنوج زرايب العبيد، فكان ضمير المُتكلم " **أنا**" حاضرًا بقوة. عرّفتنا الزنجية الصغيرَة على شخصيات كثيرَة كأبناء عمتها عيدة، وأخيها الأبيض "مفتاح دقيق"، و"درمة" الراقصة ذات السمعَة السيئة، بالإضافة إلى صديقها المقرّب يوسف (جوسيبي) ودوره الإيجابي في حياتها. عاشت عتيقَة في كنف عائلتها الصغيرَة المتكونة من عمتها ""صبرية" وأخيها مفتاح حياة فقر وحاجة، لكنّها كانت راضيَةً مادامت محاطةً بحبٍ كبيرٍ. سردت لنا بطلة الزرايب مغامراتها اليوميَة معَ أبناء عمتها، وهم يقومونَ بأعمالَ شاقَّة تفوقُ طاقتهم، لتوفير لقمَة العيش. لم تتذمّر

الزنجية عتيقَة يومًا من ظروفها الصّعبة، لكنّها كانت دائمة التَّساؤل عن أسباب احتقار البيض لزنوجتها، فنقلت ألمها بصوتها وهيَ تتعرض للتّهميش والإذلال في سياقاتٍ مختلفة.

كانت العمّة صبرية (تعويضَة) صارمَة معَ عتيقة، لاسيماَ في مسألة الشّرف، فأخذتها في أحد الأيّام الحارّة إلى العجوز "للاهم" المتخصصة في تقفيل أرحام الفتيات الصغيرات، من أجل التصدي لوسوسة الشيطان قبلَ الزواج. تُعطى الأولويَة في التقفيل للبنات اللواتي يتَمتعُ أهلوهنَّ بمستوى اجتماعي ومادي رفيع، أمّا البنات الأقل درجة ينتظرن في آخر الطابور حتّى لو أتينَ قبلَ سليلات الحسب والنسب. وهذا ما حدثَ معَ الزنجية عتيقة وهي تنتظر معَ العمَة إذ سألتها: " ***لماذا، يا عَمتي، دخلَت بعضُ النساء اللاتي أتينَا بَعدَنا ونحنُ ننتظر منذُ الصباح ويشوينا الحر؟ فقالت لها: هؤلاء أحرار، لسنا مثلنا أو نحنُ لسنا مثلَهنَ.. لستُ أدري لِمَا هم السّادة ونحن الخدم، لِمَ هم الأرفع درجةً ونحن الأدنى بدرجات؟*** "[1]

لم يستطع عقل عتيقة استيعاب تهميش الآخر ولا اعترافه بزنوجتها، متسائلةً عن أسباب التفرقة الفجّة بينَ البيض والزنوج، ولماذا البيض سادة والزنوج عبيد، أسئلة أرّقت الزّنجيَة وقلبت كيانها وجعلتها تبحثُ عن أجوبةٍ تقنعها.

بعدَ انتظار طويل تحتَ أشعَة الشمسِ الحارقة، تدخلُ عتيقَة وعمّتها إلى العجوز للاهم وتتكفلُ عتيقَة بنقل الحوار الذي جرى بينَ المرأتين:" ***من أخبَرك أنَ الخَادِمة تُقفَل؟ قطّبَت عمتي صبرية قليلًا ثمّ أفردت قائلةً: ليسَ لها سيد . إنّها حرَة.***

[1] زرايب العَبيد، ص 47-48.

استشاطت العَجوز وشدَّت قفطاني: غيرُ معقول، خويدم صغيرَة وحرة؟

نظرتُ إلى كليهما ولم أعرف من المحقَة فيهما؟[1] زادَ هذا الحوارُ من حيرَة الزنجيَة عن هويتها المتأرجحة بينَ الحرية والعبوديَة، وأفقدها ثقتها بنفسها حتى صدّقت أنَ زنوجتها لعنة تلاحقها قائلةً :" ***طاردتني سُمرتي المنبوذة من أهالي بن غازي غير السّود.حتّى الّذين هم للسمرة أقرب من البياض حق لهم رفض سوادنا الغريب عن الساحلِ البحري الأبيض. أحسستُ أن ما قالَتهُ العَجوز عَن بشرَتي زادَ جَسَدي إعتامًا حتى أظلَمَ ظاهرُهُ وباطنهُ على السواء، وواصل السّواد رحلتهُ فعمَّ قلبي الحليبي الصّغير وحطّ فيه حزنًا أسودًا على شيء لم أفعلهُ بنفسي ولم أكن سببًا فيه على الإطلاق، على الإطلاق."***[2]عبّرت عتيقة عن ألمها من **احتقار ولااعتراف** كلّ من هم أقلّ زنوجةً منها، كما كان أثر خطابِ العَجوز على الزنجية قاسيًا جدًا، إذ سبّبَ لها على حدّ قولِ "أكسل هونيث": الإحباطَ، والإذلاَل، والأذى النفسي كونها منبوذة ومحتقرة. لماذا هذا الاحتقار للزنجية ؟ رفضت للاهم الاعترافَ بعتيقَة واحتقرتها، لكنّها وبإلحاحٍ من الشّوشانَة الزنجيَة "سقاوة" غيّرت رأيها وأقفلَت الزنجيَة عتيقَة . لولا تضامن الشوشانَة معَ العمة صبريَة لما غيَّرت للاهم رأيها، **إنّه اعتراف على مستوى التّضامن بين الزنجيتينِ.**

تستمرُ المعاناة النّفسية للزنجيَة "عتيقة" وهي تتعرضُ **للتحرش الجنسي** لعدّة مرّات، من قبلِ شيخٍ زنجي يدعى امجاور، إذ يختار أوقاتَ تواجد الزنجية الصغيرة بمفردها أو عندما تكون برفقة عمتها على عربته باعتباره سائقا يأخذ أهلَ الزرايب إلى قلبِ المدينَة،

[1] زرايب العَبيد، ص 58-59.

[2] زرايب العَبيد، ص 59.

خدمةً في بيوت الأكابر وجنيًا للقوت. لم يتوقف شبح الشّيخ أمجاور القبيح الزنجي عن مطاردة عتيقَة، لاسيما عن طريق التعدي على طفولتها بالتباهي بعضوه الجنسي المتعلق بإشباع رغباته الجنسية دون أدنى تفكير في عمرها، فهو يحتقرها ولا يعترف بطفولتها فتقول عتيقة: "***لاحقني بشدّة حيوانه الأسود المنتفخ، كما أرانيه عند بئر الماء ذات قيلولة حارّة في الزريبية. فقفزت من انتفاخه المتدلي تلك القيلولة.***"[1] ***وإذا به يكشفُ لي بإصرار عن ذلكَ الشيء الضخم المسود بينَ رجليه، فعضَّ امجاور شفتيهِ ودلني عليه بيده الأخرى***"[2] ولم يكن امجاور الرجل الوحيد المتحرش بالزنجيات الصغيرات، وإنما كثيرون غيره من مرضى النفوس فتقول عتيقة: " ***ولم يكن هو الوحيد الذي يفعلُ ذلك إذ يبدو أنها سنة مؤكدة في الخفاء لدى الرجال هنا، الكل يفعلُها في صورته الحقيقية ويشتمُ فاعلها في العلن***"[3].

كشفت الزنجيَة عتيقة عن الفصام النّفسي الذي يعاني منه بعض الرجال الزنوج التّواقين للرذيلة في الخفاء والمتظاهرين بالفضيلة في العلن، إنها وجهة نظر صريحة للروائية اختارت تمريرها عبر مصفاة بطلتها الزنجيَة "عتيقة" الّتي نقلت لنا الحدث بكلّ تفاصيله كونُها ساردةً شاهدةً **اعترفت** بأنَّ **الزنجي** من بني جلدتها يحتقرها بانتهاك **جسدها الزنجي**، لأنها لا تنتمي إلى طبقة الأحرار. يمثلُ التَّحرش الجنسي **جورًا** ممارسًا في حقّ الزنجيَة، يجعلها تعاني **اللاثقَةَ بالنّفس، واللااحترام، واللاتقدير لذاتها** فهيَ فاقدةٌ لكلِّ أنواع الاعتراف التذاوتي من حب وتضامنٍ وحقٍ.

---

[1] زرايب العبيد، ص 65.

[2] زرايب العبيد، 145.

[3] المصدر نفسه، ص 145.

طُلبَت العمّة "صبرية " للعمل في عرسِ عائلة غنيةٍ في المدينة، فأخذت برفقتها عتيقة، لتكون في خدمة العروس، ويتطلبُ هذا الأمرُ خياطة ثوبٍ يليق بالمُناسبة، اشترت صبريَة قطعَة قماشٍ وتوجهت معَ عتيقَة لخياطةٍ يهودية عرفت عنها المهارة و الإتقان في العمل. فرحت الزنجية الصغيرة كونها ستحظى بقفطانٍ جديد، لكنّها لم تسلم من احتقار الخياطة لزنوجتها فتقول عتيقَة : "***تفحَّصتني الخياطة بنظراتٍ حادّة، وارتسمت على وجهها علامات الازدراء للوني وهيئتي . كنتُ أتوجَسُ من نظراتها التي تثقبني، استكثَرت على صبيَة سوداءَ ارتداء أقمشَةٍ تختَص بها بناتُ الأحرار***"[1] إنّ نظرةَ اليهودية البيضاء للزنجيَة عتيقَة هي نظرة استعلائيَة مشبَعَةٌ بالاحتقار والتّنقيض من قيمتها، كونها زنجيَة، إنّها تعتقدُ أنّها أحسَنُ منها ببياضها فلها الحق في إهانتها والتقليل من شأنها، إنّها لاتعترفُ بها .

سيطر اللااعتراف في علاقات الزنجية عتيقَة مع البيض، فعانت من تهميشهم ولامرئيتهم لها، ففقدت إنسانيتها، ترى هل ستتمكّن الزنجية الصّغيرة من انتزاعَ اعتراف محتقريها بوعي ذاتي مستقل؟ هل سترمم آلامَ ذاكرتها الزنجيَة المضطهدة مستعيدةً إنسانيتها؟

6.2 الاعتراف التذاوتي ترميم لذاكرة الاحتقار:

تحملت عتيقة قسوة الآخرين عليها وجورهم، لكنّها لم تستطع تحمل فقدان عمّتها صبرية، سندها وأمانها في الدنيا. انقلبت حياة الصغيرَة رأسا على عقب بعد حادثة الحرق التي شبت في الزرايب. كانت السّلطات الإيطالية تقضي على الطاعون دفعَةً واحدَةً بتلكَ

[1] زرايب العبيد، ص 149.

الطريقَة. شهدت الزنجيَة عتيقة على مأساة حرق صبريّة، واكتشفت بأنّها والدتها " تعويضَة"، نعم أمّها الّتي أخفت هويتها عن الجميع، خوفًا عليها من آل بن شتوان، أمّها التي ألقت بنفسها في النّار من أجلأن لا يحترقَ **كاغد اعتراف والدها بها. صارعت تعويضة حتى الموت من أجل تحرير ابنتها الزنجية، إنّه الاعتراف التذاوتي بمستوياته الثلاثة، الحب والتضامن والحق، ماتت تعويضَة لتحيا عتيقة في مجتمعٍ يعترفُ بها.**

انهارت الزّنجيَة عتيقة أمامَ حقيقةٍ صادمَةٍ، أفقدها توازنها فنقلَت إلى مستوصفِ الإرسالية اليوسفيَة في بنغازي، ولم تستيقظ إلّا على صوت راهبتين: "***هدّأتني راهبتان بحقنة .أظنني نمتُ هناك لأيام من صدمة الفقدان. كنتُ كلّما رفعتُ رأسي عُدتُ إلى غيبوبتي***"[1].

*"وجدتُ نفسي في الإرسالية اليُوسفيّة في "الفويهات[2]"، تحت رعاية الأخوات الرّاهبات، **كُنّ يمنحنني اهتمامهنّ بشكل عظيم، حتّى أتماثل للحياة.** ذات مرة، بينما كنت في سريري، جاءت إحدى الرّاهبات الأمهات واقتعدت جانب السّرير **وتحدّثت معي بلطف** عن أشياء تتعلّق بإقامتي في مُستوصَف الإرسالية وكيف أجده، ثمّ إذا بها تسألني ما إذا كنتُ أعرفُ **القراءة والكتابة**"*[3] تعاطفَت الراهبات البيضاوات معَ حالةِ الزنجيَة عتيقَة، فتضامنّ معها، وأعطينها حقوقها ورغبنَ في إدخالها عالمًا جديدًا مرتبطٌ بالإنسانية، ولا دخلَ لهُ بتصنيفِ الإنسان حسبَ لونهِ أو جنسِه إنه اعتراف الأبيض بالزنجيَة عتيقة.

[1] فستق عبيد، ص 169.

[2] الفويهات : حي من أحياء بنغازي.

[3] نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، ص 24.

اعترفَت الرَاهباتُ بعتيقَة، لكنّها أبَت إلا أن تفتكّ هذا الاعتراف بوعي ذاتي مستقلٍّ، بإمتلاكها مفاتيحَ دخولَ عالم البياض، بالقراءة والكتابة، وبتعلّم مهنَة التَمريض لتخفيف أوجاعَ المرضى. فتقولُ الزنجيَة وهي في قمة الثقة بالنفس، وتقديرٍ واحترامٍ لذاتها: " ***في الإرساليّة تعلّمتُ الكتابة والقراءة بالإيطاليّة، وتعلّمتُ الحياكة واكتشفتُ أنّ العالم يحوي أشياء مهمّة تُسعدُ القلب وتجعلُ الوقتَ مُمتعًا،.. قُسّمت الفتيات إلى خيّاطات ومُمرّضات ومعلّمات، والتحقتُ بفريق المُمرّضات[1] لأنّي ملكتُ مهارات تخفيف الوجع عن النّاس وأحببتُ عملَ ذلك مع الأطفال بخاصّة***"[2].

استطاعت الزنجيَة تجاوز محنتها، وترميمَ جراحها بفضلِ وقوفِ يوسَف (جوسيبي) إلى جانبها، هذا الرّجل المختلف الّذي أحبَّ عتيقَة فاعترفَ بها وآمنَ بقدراتها مصرّاأن تخرجَ وتتعلّمَ، خلافًا لمعظم نساءِ جيلها. عشقَ جوسيبي الزنجيَةَ واعترفَ لها بحبّه الّذي كلل باالزواج. تحقق الاعتراف التذاوتي على مستوى الحب أكسَبَ الزنجية عتيقَة ثقةً بالنّفس جعلتها تمضي قُدُمًا في عالمٍ اعترفَ بها وبتميزها عن غيرها أخيرًا .

حرّرت نجوى بن شتوان بطلتها الزّنجية لأنّها منحتها صوتًا للتعبير عن عبوديةٍ فُرضت عليها بحكم ظروف والدتها، لكنّها جعلتها ذاتًا فاعلةً حقّقت انجازية بعد دخولها الإرسالية

---

[1] يذكر "أكسل هونيث"أن كل ذات إنسانية تصبح حاملة لحقوق مختلفة، بمجرد أن يعترف بها من النَّاحية الاجتماعية كعضو في جماعة. ويتحقق هذا عندما تؤدي دورا مقبولاً اجتماعياً ضمن مجموعة منظمة **وفق مبدأ تقسيم العمل**؛ وبهذا يستطيع الفرد التّمتع ببعض الحقوق الّتي تحترم وفق سلطة عقابيّة. يمكن العودة إلى:

AXEL Honneth, la lutte pour la reconnaissance,p185-186.

[2] نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، ص25.

وتعلّمها التّمريض، واستطاعت أن تفتك اعتراف الآخر بوعي ذاتي مستقلٍ. **كما خلق حبّها لجوسيبي اعترافًا تذاوتيًا زادها ثقةً بالنّفس.** تمكنت الزنجيَة أن تجعل البيض يعترفون بها، معتزةً بزنوجتها ومتجاوزةً لظروفها المريرة التّي عاشتها في زرايب العبيد، إنّها ذات فاعلةُ صارعت لتغييرِ واقعها لانتزاعِ اعتراف الآخر.

تبين لنا في نهاية هذه الدراسة أنَّ الروائية حاولت إماطة اللثام عن تاريخ العبودية في ليبيا مبئرة على مكانة المرأة عامةً والعبدات الزنجيات خصوصًا، في ظل الحكم العثماني، وصولًا إلى تحرر المرأة في فترة الحكم الإيطالي. ممجّدةً هذه الفترة وفقَ نظرةٍ مانوية للعالم؛ معتبرةً الإيطالي الأبيض ملاكًا منقذًا والزنجي عبدٌ قذر.

جعلت نجوى بن شتوان أبطالها الزنوج ذواتًا فاعلةً حققت إنجازية الفعل، على الرّغمِ من تغييب أصواتهم بتكفيلِ ساردين تنقلُ وجهات نظرهم، لاسيماَ الزنجيَة " تعويضة التّي لم تحظ بمساحة سرديَة مناسبة مقارنةً بمعانتها الكبيرة في ظل العبودية.

وبهذا كان من الأجدر أن تمثّل تعويضة نفسها وبالتّالي طبقتها دون أي وسيط لأنّ لا أحد يستطيعُ تمثّل طبقة غير طبقته، كما أنّ تمثل كل مهمّشٍ يعدّ تغييبًا لصوته، وتغييب الصّوت يعدّ الوجه المميز للتّبعية، سواءً العرقيّة، أو الطّبقية، أو الجنوسة.[1]

[1] يمكننا أن نستحضر في هذا السياق ما ذكره الأستاذ وحيد بن بوعزيز في مقال منشور في موقع المقاومة الثقافية والتّابع والدّراسات الثقافية، الرّابط: http://www.fenni-dz.net، ساعة الدّخول 12:02، ساعة الخروج 12:30، بتاريخ 2021/04/23. حينما يحاولُ المثقف تمثيل التابع والمقهورين والمهمشين يعيش حالةً من

انتقدت الكاتبة الليبية، واقعًا ظالمًا لا يعترفُ بالعبدة الزنجيَة ويحتقرها، ويمارسُ طقوسًا وبدعًا تخالفُ الشريعة الإسلامية، من سحرٍ وشعوذةٍ، وإجهاضٍ للزّنجيات. بنت نجوى بن شتوان نصها على صراع الزنوج من أجل الاعتراف.

ننتقلُ من نص "زرايب العَبيد" والصراع من أجل اعتراف السيد الأبيض بالعبد الزنجي إلى رواية"جارية" لمنيرة سوار، ومعاناة بطلتها من عقدة الزنوجة التي تلاحقها. إنّها فتاة مولّدة تحاول اكتشاف ذاتها بمساءلة ذاكرتها، علّها تجد لها أصلاً أبيض يحرّرها من سوادها.

3ـ جارية بين اكتشاف الذات ومساءلة الذاكرة لتجاوز عقدة الزنوجة.

وقع اختيارنا على رواية "جارية"[1] للكاتبة "منيرة سوار" الّتي كانت فيها "الأنا" مجسّدة في بطلتها "جوري" المرأة الملوّنة/ الزنجية.تعاني البطلة من عقدة النّقص والدّونية تجاه الآخر المتمثّل في الرّجل الأبيض الّذي تعتبره جوري ملجأها الوحيد للتّخلّص من لعنة سوادها، فهو

التجاذب. فالتمثيل ضروري من جهة ومستحيلٌ من جهة أخرى مثل فعل التّرجمة .. تمثيلُ الآخر مئويًّا يعدُّ ضربًا من المستحيل. كم أحالنا الأستاذ بن بوعزيز في مقاله إلى ما ذهبت إليه المنظرة الهندية غاياتري سبايفاك (Gayatri Spivak) حينما اكتشفت بعودتها إلى تجربة الهند الاستعمارية بأن المثقف لا يمكنه البتة تمثيل الآخر تمثيلًا حيًّا وواقعيًا، لأن هنالك دائمًا شرطية الجماعة التي ينتمي إليها هذا المثقف وقصورية اللغة وتجاذبية المصلحة والرغبة الغامضة التي ستكون عوائق تحول دون ذلك. وتتضح هذه الفكرة من خلال ما وجهه المفكر الجزائري مصطفى لشرف من نقد للكاتبة الجزائرية "آسيا جبّار" من خلال روايتها "العطش" الّتي اعتبرها حاملةً لنزعة برجوازية، بمعنى أنّها نقلت صوت طبقتها البرجوازية فقط مع إهمال أصوات النساء المهمّشات اللاواتي عانين القهر وهذا ما ظهر في أعمالها اللاحقة: نساء الجزائر في مخدعهنّ، ليالي ستراسبورغ، امرأة من دون ضريح...(للاستزادة يمكن العودة للموقع السّابق الذّكر).

[1] منيرة سوار، جارية، دار الآداب، بيروت، لبنا، ط1، 2014.

مدخلها لعالم البياض وطوق نجاتها من الزّنوجة المفرطة، إنّها فتاة مولّدة* تحاول اكتشاف ذاتها بمساءلة ذاكرتها، علّها تجد لها أصلاً أبيض يحرّرها من سوادها.

ونحن نقرأ الرواية ساورتنا أسئلة كثيرة نابعة من إشكالية رئيسة صغناها كالتالي: هل كرست الرّوائية من خلال نصّها صورا نمطيّة للعلاقة بين العبد الزنجي والسيّد الأبيض؟ أم أنّها حقّقت مقولة فانون وحرّرت العبد من خلال إعادة بناء إنسانيته وتذويته؟ وتفرّع عن هذه الإشكاليّة عدد من الأسئلة:

– كيف ساهم الاعتراف في تحرّر العبد؟ هل وُفقت الروائيّة في تحرير صوت الزنجية؟ هل كانت شخصيات النص المقموعة ذواتًا فاعلةً أم موضوعات جامدة استعملتها الروائية لتنقل أصواتهم فقط؟

للإجابة عن هذه الأسئلة اخترنا أن تكون مقاربتنا تداوليّة اعتمدنا فيها على أدوات إجرائية تمكننا من الوصول إلى مقصد الكاتبة والوقوف على سبب اختيارها لهذه الموضوعة المهمة، كما لا يمكنناالوقوف على عقدة الزنجي وفهم تشكلاتها دون استثمار بعض مقولات فرانس فانون (Frantz Fanon)خاصة ما تعلق منها بعلاقة العبد بالسّيد، وكذا ما جاء به أكسل هونيث بخصوص براديغم الاعتراف.

* المرأة المولّدة Femme Métisse هي نتاج جنسين مختلفين أحدهما أبيض والآخر ملوّن، وغالبًا ما تشعر المولّدة بعقدة النّقص تجاه الأبيض، وبعقدة التّفوّق تجاه من هم أكثر سوادً منها.

3-1 لعنة السواد نكران للذات وشعور بالدونية:

لا يُمكننا الحديث عن ذوي البشرة السّوداء وما يشعرون به من نكران (Méconnaissance) للذّات وشعور بالدّونية، دون استحضار مقولات فرانز فانون Frantz Fanon الّتي بلورها في كتابه "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**" [1]،

متّبعين خطوات فانون في تحليل رواية "**جارية** "للكاتبة "**منيرة سوار**" التي اخترناها لأن البطلة **جوري زنجيَة تعاني** من عقدة الدّونية ونكران الذات، تتحسرُ للونها، وتحمِّلُ مصيبَة زنوجتها تارةً لأهلها وتارةً أخرى للقدر، إنّها في صراع دائم مع ذاتها مسائلةً ذاكرتها أملةً أن تكونَ المهرب من زنوجتها .

انطلاقًا من محكي الذّات وبالاعتماد على الأدوات الإجرائية الّتي تتيحها لنا المقاربة التّداولية، نحاول معرفة إلى أي مدى تتشابه بطلة مايوت كابيسا في عملها "أنا مرتنيكيّة" وبطلة "منيرة سوار" في رواية "جارية"؟ هل كانت بطلةً زنجيّة نمطيّة صُودر صوتها فأصبحت موضوعًا مُعَبّرًا عنه ؟ أم أنّها كسّرت القيود وتحوّلت إلى ذات فاعلةً متقبّلةً زنوجتها ومعترفةً بأناها قبل أن يعترف بها الآخرون؟

لم تتوان بطلة الرواية "**جوري**" للحظة في شتم ذاتها ونعل حظها الّذي جعل منها زنجيَةً تمقت لونها، وتتنكّر لذاتها وترفضها أكثر ممّا يرفضها الآخر الأبيض، وتجسّد هذا في عدّة مقاطع سرديّة، اخترت ثلاثة مقاطع بنَت مأساة البطلة، وحددت عقدتها الهوياتية ورؤيتها الدونية لذاتها:

[1] فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، تر خليل أحمد خليل، مراجعة عبد القادر بوزيدة، منشورات ANEP.

"معضلات الجميع تبدأ من الخارج. ليس عليهم إلا تقشير تلك القشرة الخارجية أو تلوينها ليتقبلوا أنفسهم. وحدي من تبدأ معضلتها من الداخل. من الجينات التي قررت أن يكون جلدي أسود، بحيث لا يجدي تلوين ولا تقشير"[1]. حللي ثم انتقلي لمثال آخر؟؟؟

-"ستنتهي تلك العملية التي تنوي سعاد إجراءها عذابها الممتد لسنوات خلت، وستضع راكيل حدا لتعالينا وتآمرنا عليها. وأنا ماذا عني أنا؟ هل سأبقى النقطة السوداء الوحيدة في هذا العالم الأبيض الذي صنعته حولي؟ كيف يمكن أن أغير أنا الأخرى واقعي الأسود؟ أنتبه فجأة إلى أنني كسوت الجدران والأثاث باللون الأبيض، بينما لم يزل السواد يكسوني من الداخل.[2]"

-" أشعر أن تلك ***الجذور اللّعينة المنبثقة من أرض القارة السمراء،*** *تلتف حول عنقي وتخنقني. ليتني كنت أنتمي لمكان آخر فتخرج جذوري من باطن أرض ثانية، كتلك التي قدم منها أجداد فائزة ذات يوم.تُرى كيف تشعر بنفسها، كيف تتعامل مع بشرتها البيضاء وشعرها الذهبي اللامع قطعاً هي لا تلجأ لاستخدام كريمات مبيضة للبشرة ولا يحتاج شعرها لكريمات التلميس والفرد. كم أنّ الحياة سهلة على أصحاب البشرة البيضاء.* [3]"

---

[1] المصدر السابق، ص 124.

[2] جارية، ص124.

[3] المصدر نفسه، ص135.

جاءت المقاطع الثّلاثة بضمير "**الأنا**" وعلى لسان البطلة "جوري" الّتي تؤكّد بأنّ مشكلات الجميع خارجيّة يمكن حلّها إلّا مسألة جلدها الأسود لا حلّ لها لأنّها متعلّقة بجينات، حتّى من يعانون من تشوهات في أجسامهم يمكنهم التّغير بعمليّات تجميليّة، لكنّ سوادها لعنة تطاردها، كما أنّها تتساءل عن إحساس تلك الفتيات الشقراوات اللّواتي لا تحتجن لكريمات التّجميل لتبييض بشراتهنّ. إنها مقاطع سردية جسدت الشعور بالدونية ونكران الذّات بامتياز، وهذا بالتّحديد ما كانت تشعر به بطلة "مايوت كابيسا" عندما كانت ترافق عشيقها الأبيض في حفلات "فور دو فرانس" المليئة بالحسناوات.

لكن السّؤال الّذي يُطرح هل تواصل هذا الشّعور بالنّقص والدّونية إلى نهاية محكي الذّات؟ (بطلة تابعة مستسلمة لعقدة الدّونيّة ومُصابةً برهاب الزّنجي (Phobogène)* أم استطاعت الروائية تحرير بطلتها بتصالحها مع ذاتها وتقبّلها لسوادها؟ هل شكّل حضور ذاتية البطلة عائقًا حال دون وصول الكاتبة إلى مقاصدها المرجوّة؟

إنّ كلّ كتابة "هي وعي بالذّات والآخر والعالم، وفقدان هذا الوعي يجعل من الكتابة مجرّد محاكاة وتبنٍ لمقولات الآخر كما أنّ استعادة هذا الوعي يعني البحث عن الأنا،

* يتكلّم فانون عن الزنجي الذي يثير **الرّهاب**، لكن ما **الرّهاب** ؟يُعرّفه هسنار Hesnard على أنّه عصاب يتميز **بالتخوف الاكتئابي** من **شيء ما**؛ وهذا **الشيء** لابدّ أن يوقظ الخوف والقرف، كما أنّه لا يخرج من ليل العدم؛ فقد أثار في ظرف معيّن **انفعالاً** لدى الشّخص. وعليه فإنّ **الرّهاب** هو الحضور الكامن لهذا الانفعال في صميم عالم الشّخص. كما لا ننسى أنّ لدى الرّهابي أوليّة للنزوع لازدراء كل **فكر عقلاني**، كما أنّه يخضع لقوانين **ما قبل المنطق العقلي وما قبل المنطق العاطفي**؛ إنّه مسار تفكير وشعور يذكّر بالعمر الذي حدث فيه الحادث المقلق.

ومحاولة استكشافه، يعني السّؤال، كما يعني التّحوّل"[1]. وبهذا لا يعدّ حضور الذّاتية في السّرد عيبًا فيها وإنّما جوهر، جعل الكثير من الدّراسات التّداوليّة تهتم بقضيّة الذّاتية كما ذهبت إلى ذلك النّاقدة الفرنسيّة كربرات أركيوني kerbrat-Orecchioni Catrine في دراستها حول الذّاتية في اللّغة، مؤكّدةً ومنطلقةً من فكرة أنّ كل خطاب يحمل ذاتيّة متلفّظةً[2].

كلفت منيرة سوار بطلتها جوري بسرد الأحداث التي انقسمت بين بيتها الذي يضم والدتها وجدتها والببغاء بيبي الذي يعشقه الجد وبين صالون الحلاقة الذي تملكه جوري ويعمل فيه كل من الأشقر هيثم اللبناني وصديقتيها سلمى وسعاد. إذا تلملم الرواية قصة معاناة البطلة مع لونها الأسود منذ صغرها، وهو ما حدّد لها كل اختياراتها وعشقها المجنون للبياض تجسد في مهنة التجميل التي برعت فيها مما منحها قدرة فائقة في جعل الأخريات جميلات لكنها لم تكن يوما راضية على شكلها إلى درجة أنها لم تملك مرآة في حمامها لكي لا تتصبح بوجهها، منتهى احتقار الذات. صالون الحلاقة الذي لونت جدرانه بالأبيض وحلمها الدائم أن ترتبط بالحلاق الأبيض هيثم الذي لا ينظر إليها أصلا.

---

[1] ستيوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة، الجزء الأوّل، ما بعد الحداثة تاريخها وسياقها التّاريخي، تر وجيه سنعان عبد المسيح، المركز القومي للتّرجمة.

[2] Kerbrad, Orechionni Catrine, L'enonciation de la subjectivite dans le langage, Librairie Armand Colin, Paris, 1980 **نقلًا عن:** حياة أم السعد : تجليات محكي الذّات والتّاريخ في الرّواية النّسويّة العربيّة، تجاذبات الشّهيدة والشّاهدة في رواية " امرأة بدون ضريح" لآسيا جبّار، ضمن الملف الجماعي محكي الذات والتاريخ في الرواية العربية، دار الكتاب، المغرب، ط1، 2019، ص4.

بُنيت الرواية سرديا على استحضار صوت جوري الذي طغى على كل الأصوات ليعكس مساءلة للذّات واستحضارا للذّاكرة* بحثًا عن هويّة مفقودة، حاولت جوري استرجاعها، "فحين يكون الحاضر مسدودًا والمستقبل مفقودًا تكون العودة إلى الماضي ملحّةً"[1]، فالبطلة تعيش حاضرًا لا يجيب عن أسئلتها ويفقدها توازنها الهوياتي، فكانت ردود أفعالها نكران للذات وللآخر وبحث دائم عن الاعتراف، اعتراف والدها بوجودها، والد أبيض لا أثر له في ذاكرتها ولا في حاضرها، الجميع يتكتم على هذا الماضي الغامض الذي تجسد في:

– غياب صورة لوالدها في المنزل أو على الحائط واستبدالها بصورة مالك بيتهم القديم التّاجر "سلمان الجوهري". لتزداد شكوكها من ردة فعل والدتها بمجرد أنها أرتها صورة قديمة كانت مخبأة في صندوق قديم، صورتها وهي في الرابعة من عمرها بمريلة الدراسة، في رواق مظلم هو نفسه ما رأته لعدّة مرات في منامها، وتهربا من الرد على أسئلة جوري المتكررة تجيبها الأم بأن خالتها هي من التقطت لها الصورة، بهذا يكون حلها الوحيد ابن خالتها **عبيد** الذي كانت تمقته لسواده ولم تحبذ إعادة انتاج عقدتها بالزواج منه بالرغم من عشقه المجنون لها تشمئز منه لأنه يشبها ويجعلها تتخندق في العتمة على حد قولها أسود+سوداء= أطفال سود. لكن في الأخير أصبح **غْبيد** الحبيب والسند لأنه اعترف بها وبهويتها وأحبها بلونها

---

*إنّ الحديث عن الهوية لا يستقيم بدون استحضار الذّاكرة سواء أكانت فردية أم جماعية. فالذّاكرة والهوية مفهومان مترابطان يُمسك أحدهما بعنق الآخر.(للاستزادة يمكن العودة إلى مجلة يتفكرون، الهوية الذّاكرة ومسارات الاعتراف، العدد الرابع، صيف 2014، ص 7.

[1] حياة أم السّعد، أوجاع الذّاكرة وسناريوهات المقاومة في كتابات رضوى عاشور، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: ثقافة المقاومة، إشراف وحيد بن بوعزيز، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفيّة،2016، ص242.

واستطاع أن يسد فراغاتها ويجيب عن أسئلتها لأنه تضامن مع قضيتها وفهم أن صدها له هو صد لذاتها، صبر عليها فنال حبها في الأخير، بعد أن كشف لها عن حقيقة والدها النذل الأبيض الذي اعتدى على أمها عنوة، أما الجد فزاد حنقه وأجبر الجارية الأم على وضع ابنتها في ميتم وحرمانها من الحنان، ولم تسترجع الجارية الأم ابنتها إلا بعد وفاة الجد، وكانت آنذاك في الرابعة من عمرها. بالرغم من الذاكرة الموشومة التي سردها عبيد لجوري إلا أنها أصرت على رؤية والدها والكلام معه، وكانت الصدمة التي تلقتها كافية لإعادتها لرشدها واعترافها بذاتها وهويتها ورؤية حب من حولها.

لكن لحسن الحظ لم تبق جوري تحت أسر عقدتها بالدونية وهوسها بحب الرجل الأبيض بل على العكس تصالحت مع ذاتها ومع لونها وأول ما فعلته اعترفت باسمها جارية وبهذا استطاعت أن تتجاوز شعورها بالنقص واحتقار الذات(إذ تنازلت على اسم جوري). ولكن كيف وصلت إلى هذه القناعة، كيف استطاعت ترميم هويتها والتصالح مع كينونتها؟

2.3 استحضار الذاكرة ومساءلة الحاضر لاسترجاع الهوية الضائعة:

تنقل لنا "جوري" بطلة الرّواية من بداية السّرد إلى نهايته وقائع حياتها بصورة دقيقة، مستعملة ضمير المتكلّم "أنا" وهذا دليل على أنّها موضوع وذات التبئير، أي تكفّلت بنقل الأحداث انطلاقًا من إدراكها معتمدةً على صيغتي الماضي والحاضر*؛ فاقترن توظيفها

* هذا ما يقصد به السّرد اللّاحق والسّرد المتواقت؛ فالأوّل يقدّم فيه السّارد الأحداث بعد وقوعها وبذلك تكون مقدّمةً بصيغة الماضي، سواءً بضمير المتكلّم أو الغائب، أمّا الثّاني يكون فيه زمن السّرد متطابقًا مع الأحداث ، وذلك باستعمال صيغة الحاضر. (للاستزادة يمكن العودة إلى جيرارجينيت وآخرون، نظرية السّرد من وجهة النّظر إلى التّبئير، ترجمة ناجي مصطفى، دار الخطابي، ط1، 1989، ص122.)

للزّمن الماضي باستحضارها لذاكرتها البعيدة الّتي تحاول البطلة من خلالها لملمة شتات حاضرها المليء بالغموض الّذي يجبرها على طرح الأسئلة على كل من حولها وخاصّةً والدتها .إنّها فتاة تائهة بين نكرانها للونها وجهلها لهويتها فاتخذت من عودتها للماضي جسرًا لبناء حاضرها، "إنّها ليست مجرّد ذاكرةٍ تستهدف استرجاع أحداث ماضية فقط، بل هو إحياء الصّلة بين الذّات والوعي، إنّها الذّاكرة المرجعيّة التّخييليّة على السّواء الّتي تنتج في النّهاية مضامين عامّة من التّجربة الخاصّة، أي تستطيع أن تجعل الآخرين يرون العام في الخاص"[1].

تتم عمليّة التّذكر بانتقاء أحداث دون غيرها، وذلك بحسب السّياق المفروض، يتضح هذا من خلال المقاطع السّرديّة التّالية: ***"ترك جدّي تساؤلي معلّقا برقبة إثم لم يزل نابضًا بين أضلعي، إذ إنّني من شاركه ارتكاب تلك الجريمة. أخذ منشفةً صغيرة وطواها طيّةً ليزيد سماكتها قبل أن يقوم بحجب رأس بيبي كاملًا، ثمّ سألني أن أحكم قبضتي الصّغيرة على الرّبطة كي أشلّ حركة منقارها فلا تعضّني بكفّين صغيرتين مرتعشتين فعلتُ ما طلبه منّي... مسكينة بيبي، نفضت جناحيها المبتورتين بقوّة في الهواء فبدت لي مشوّهة المنظر كليًّا إثر غياب تلك الريش الرّصاصيّة الطّويلة***[2]". تعود بنا السّاردة إلى ذاكرتها البعيدة باستذكار **حادثة** قص ريش الببغاء بيبي، هذه الحادثة الّتي تعدّها جوري جريمةً في حقّ هذا الطّائر؛ إذ تلوم نفسها لأنّها ساعدت جدها على ارتكاب فعلته من جهة، وتلوم

[1] ميري ورنوك، الذّاكرة في الفلسفة والأدب، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، المتحدة، بيروت2007، ص6.
[2] جارية، ص 17.

الببغاء من جهة أخرى لأنّه أبى أن يطير ويتحرّر بالرّغم من محاولاتها المتكرّرة لتهريبه، وكأنّ البطلة تقارن حالتها بحالة الببغاء الّذي تعتبره فقد هويته، فلم يعي ذاته وأهمية الطيران بالنّسبة إليه لأنّه سُلِب حريته وحقّه في التّحليق، وجوري هي الأخرى فاقدة لهويتها لأنّها تجهل حقيقة والدها، فقص جناحها هي أيضا.

كما استحضرت السّاردة ذاكرتها مرّة أخرى لتبيّن بأنّ حالة نكرانها لسوادها لم تأت من عدم، إنّما ارتبطت بحادثة تعرّضت لها في طفولتها* فتقول جوري:" ***ولكنّي لا أنسى أبدًا تلك المرّة التي تمكنتُ فيها من تفريغ كلّ شحنة غضبي على فائزة، تلك الشّقراء المُتعجرفة الّتي كانت تنظر لي دائمًا من علٍ. كنت أشمّ رائحة تأفّفها من مشاركتي إياها ذات الفصل. تتحدث مع جميع الفتيات إلّا أنا يدور الحديث بينهنّ بشكل متّصل قبل أن ينقطع عندي... كنت أبادل نظراتها الّتي تحمل لي احتقارًا دفينًا بنظرات فيها الكثير من التّحدّي. كنت في حالة انتظار وتأهب واستعداد كامل لاقتناص اللّحظة الحاسمة الّتي ستردّ لي اعتباري أمام الجميع... أتراجع مترنّحةً لأصطدم من دون قصد بفائزة." ابتعدي عنّي أيّتها الكلبة***"[1]

جسّدت لنا السّاردة البطلة معاناتها من معاملة زميلتها المتعجرفة الشّقراء فائزة؛ تلك الفتاة الّتي تكنّ لها حقدًا دفينًا، فتتحاشى الحديث معها، وإذا فعلت تنهال عليها بالشتائم

* تطابق بين حالة جوري وحالة بطلة مايوت كابيسا الّتي أولاها فانون أهميّة كبيرة في كتابه بشرة سوداء أقنعة بيضاء الّتي سبق وأن ذكرناها.

[1] جارية، ص 46-47.

والإهانات، إنّها **نظرة الأبيض الفوقيّة*** الّتي يسعى من خلالها للإنقاص من قيمة الزنجي وجعله حبيس شعوره بالنّقص لأنّه ليس أبيضا. بهذا تريد جوري أن تبيّن بأنّ عقدة الدّونيّة الّتي تحاصر حاضرها الأسود ليست متجذّرةً في أصولها وإنّما خلقها الأبيض المتعجرف بتعاليه وعدم اعترافه بالآخر المختلف عنه. من هنا تكون العودة للماضي والاشتغال على الذاكرة محاولة لسدّ فراغات الحاضر الأسود من أجل إعادة بناء هويّة ضائعة.

لم يكن البحث عن الهويّة المفقودة قائمًا على السّرد اللّاحق بصيغة الماضي فقط، وإنّما اقترن بتوظيف السّرد المتواقت بصيغة الحاضر وعلى لسان سارد مشارك في الحكي، وهو ما يسمّيه جيرار جينيت Gérard Genette بالسّارد داخل الحكي[1]، إنّها الشّخصيّة الرئيسة في الرواية الّتي تنقل الأحداث والمشاهد من البؤرة الّتي ترى منها، باستعمال ضمير المتكلّم "أنا"، ممّا يجعل السّرد أكثر إيهاما بصدقه و واقعيته وأشد إقناعًا.

نقلت السّاردة للقارئ تفاصيل حياتها اليوميّة بدْءًا من خروجها من منزلها متفاديةً النّظر في مرآة الحمّام كي لا تصطبح بلون وجهها الأسود، لتنقلنا إلى عالم صالون التّجميل الّذي تعمّدت أن يكون اللّون الأبيض هو البارز فيه لتعويض نقصها فتقول جارية :"*قبل التّاسعة*

** يبدأ الأسود **بالتألم كونه غير أبيض**، على قدر ما **يفرض الإنسان الأبيض تمييزًا عليه يجعله مستعمرًا**، ويجرّده من كل قيمة، يقول له إنّه يشوّش العالم، وإنّ عليه الإسراع لمواكبة العالم، وأنّه بهيمة من الأنعام، لا فائدة من وجوده. وبالتّالي يحاول الأسود أن يجعل نفسه أبيض، أي سيُرغم الأبيض أن **يعترف بإنسانيته،** هذا ما ذكره فانون في "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**"ووجدته ينطبق تماما على تصرّفات فائزة الشّقراء حيال جوري. لقد حاولت هذه البطلة أن تقنع زميلتها البيضاء بأنّها إنسان مثلها ولابدّ أن تحظى باحترامها، لكنّها فشلت ومن ثمّة لجأت إلى العنف الّذي كاد أن يجعل منها قاتلةً.

[1] حسن دخيل الطّائي / قسم اللغة العربية: مكوّنات الخطاب السّردي، على الرّابط:..http//www.uobabylon.edu.iq

صباحًا بنصف ساعة، أفتح الصّالون اليوم على غير عادتي. أضغط بسبّابتي أزرار الإضاءة. يضيء المكان ***بالبياض.*** *كنت بحاجة لتلك* ***المساحة البيضاء*** *أختلي فيها بنفسي قبل وصول البقيّة. لم يكن ممكنًا أن يصطبغ حُلمي الكبير بافتتاح صالون تجميل راقٍ سوى* ***باللّون الأبيض.*** *الجدران كلّها* ***بيضاء،*** *ناصعة* ***البياض...*** *ترتفع طقطقة حذائي على أرضية البورسلين الّتي اخترتها أيضًا* ***بلون أبيض*** *مطفّي."* [1]ليكون صالون التّجميل متنفّس هذه الفتاة المولّدة الّتي تشمئزّ من لونها من جهة و تتفاءل به من جهة أخرى، كونه يفتح لها بصيصًا من الأمل نحو البياض، (إمكانيّة أن يكون والدها أبيض). إنّه حلم المرأة الملوّنة في إنقاذ العرق، إمّا بالبحث عن الأصول البيضاء، أو الارتباط برجل أبيض يبيّض حياتها:"*هيثم أبيض البشرة، ناعم الشّعر. تبعد تقاطيعه أميالًا وأميالًا عن ملامح القارّة السّمراء. حرام لمن هي مثلي أن تفكّر بمثله. كيف يختلط* ***الأبيض والأسود*** *في إناء واحد؟ كيف تتمازج الدّماء والأعراق المتباينة؟ ستعمّ الفوضى إن فكّرت –مجرّد تّفكير– أن تعانق يدي السّمراء يده البيضاء! أن تقبّل شفتاي السّمراوان شفتيه الورديتين ذات يوم. أيّ جنون هذا الّذي يدفعني لتصوّر أن أنال شرف مشاركته فراشه في يوم من الأيّام !لا يجب أن يختلط* ***الأبيض بالأسود*** *أبدًا"* [2] ترغب جوري أن تكون لها علاقة بالحلّاق الأشقر هيثم لكنّها في الوقت نفسه تقلّل من قيمتها وتعتبر مجرّد التفكير في الاقتراب منه ضربًا من الجنون، على الرّغم من أنّه يعمل عندها ويتقاضى أجره منها، فظروفها الماديّة أحسن من ظروفه بكثير. بمعنى أنّها تعاني من عقدة نقص تجعلها تعيش حالة من الاستلاب.

[1] جارية، ص 32.

[2] جارية، ص 44.

فكل ما تلفّظت به هو وجهة نظرها بالدّرجة الأولى، لأنّها لم تستطع تقبّل لونها واعتبرته لعنةً تطاردها لا يمكن التّخلص منها إلّا إذا وصلت إلى ما أسماه كليفر: "العريس النّفساني الوسيط"[1] هدفها الارتباط برجل أبيض خوفًا من الوقوع في الزّنوجة المفرطة، لكن ماذا إذا كان العريس المتقدّم لها أكثر سوادًا منها؟

لا تختلف نظرة جوري إلى **عبيْد** الرّجل الأكثر سوادًا منها* عن نظرة أولئك البيض للسّود، إنّها نظرة استعلاء يملؤها الاشمئزاز والقرف، إنّها تتوهّم بأنّها مختلفة عنه، وأعلى مرتبةً.

يقدم فانون مصطلحا مهما في سياق تشخيصه لحالات تشبه ما يحدث لجوري، حالة شعورها بالنقص قرّبها كثيرًا من شعور المُصاب **بالرّهاب** الّذي يعاني من **الإفراط العاطفي**، والغضب من **إحساسه بأنّه صغير**، والعجز عن **التآلف الإنساني** الّذي يجعله في **عزلة حادّة**.[2] *فتشاركنا جوري ما يجول بخاطرها معبّرةً مرّةً أخرى عن وجهة نظرها قائلة:"أيّ مصير ينتظر أولادي إن نفّذت لهم رغبتهم بالزّواج من عُبَيْد؟ أسود+ أسود = أطفال سود، يعانون كما عانيت. يتجرّعون الذّل والهوان كما تجرّعته منذ نعومة أظافري"*[3] *إنّها تصبو أن*

---

[1] ديفيد كوت، فرانز فانون سيرة فكرية، تر عدنان كيّالي، تقديم فوزي سليسلي، مدارات للأبحاث والنّشر، ط1، ص40.

* تتأكد هذه الفكرة من خلال استجواب فانون لبعض المولّدات عن إمكانية زواجهن بزنجي فأجبن كالآتي: "لقد نجوت منه، كيف أعود إليه طوعيًا؟ وقالت إحداهنّ وإذا كان اميبه سيزير يطالب كثيرًا بلونه فلأنه يشعر بأنّه لعنة، ولماذا لم يطالب الأبيض بلونه؟ ومن هنا أصبح التبييض هدف المرأة الزنجية والمولّدة، إلى درجة التّنكر لسوادهن، تقول إحداهن عندما ناداها أحد أصدقائها **بالزنجية** وهي حقيقتها فترد عليه: "***أنا؟ زنجية ألا ترى أني أكاد أكون بيضاء؟ أنا أكره الزنوج. إنّهم وسخون، كسالى، لا تحدثني أبدًا عن الزنوج.***(للاستزادة يمكن العودة لكتاب بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص51.)

[2] ينظر، فرانز فانون، المرجع السّابق، ص51.

[3] جارية، ص 44.

يكون مصير أولادها أحسن من مصيرها، لأنّها متأكّدة أنّها مختلفة عن أهلها فهي أقلّ سوادًا وتملك عيونًا عسليّةً:" من أين ورثت هاتين العينين الفاتحتين؟ جوهرتين متلألئتين تحت أشعّة الشّمس الّتي تحرق لون جلدي ... كم أحبّ عينيّ.. بُرهان اختلافي الحقيقي الّذي كنت أتفاخر به أمام زميلاتي في الفصل"[1].

إنّه الاختلاف الّذي يدفع بالبطلة إلى أن تساءل حاضرها بالعودة إلى **ذاكرتها** بحثًا عن **هويّة** تُمكّنها من التّصالح مع ذاتها. تسترسل جوري في طرح الأسئلة قائلةً:" من أكون إذًا من داخلي ينبثقُ كلّ هذا الاختلاف؟ من أكون؟ ابنة أبي؟ أين هو أبي؟ أين هو أبي من كلّ ما يحدثُ لي الآن؟"[2] .

اختارت الكاتبة أن توكل مهمّة السّرد لسارد يتفرّد به، هو في الوقت نفسه شخصيّة جوري المحوريّة في هذه الرّواية الّتي تحمّلت على عاتقها مسؤوليّة نقل الأحداث وفق وجهة نظرها الخاصّة وعن طريق حوارات داخليّة أو منولوجات، مكّنت السّاردة من مخاطبة ذاتها وقارئها أيضًا؛ وذلك للتّعبير عن حالة الضّياع والتّيه الّتي تسيطر عليها كونها من دون هويّة معروفة، إنّها تنقل لنا ما تشعر به من غموض دائر بها، ونقصد بالتّحديد تهرّب والدتها من أسئلتها الملحّة عن هويّة أبيها، فهي تخاطب ذاتها من دون استعمال أي عبارات من قبيل : قالت في نفسها، أو فكّرت قائلةً..، بل تدخلها مباشرةً في سردها بطريقةٍ تمكّن القارئ من اكتشاف أنّها حوارات

[1] جارية، ص45.

[2] المصدر نفسه، ص45.

داخلية، غالبًا ما تمزجها بخطابات منقولة مباشرةٍ: *" لا..لا .. مستحيل. كلّما أحاول تصوّر أن يكون عبْد في يوم من الأيّام زوجي، تنتابني رغبة حقيقيّة في الاستفراغ!" اشفيه عْبيولد خالتك . ولدنا. مربّى على ينا ويحبّك" يثبّت جدّي هذا المسمار في رأسي كلّ أسبوع . تقوم أمّي بعدها بدقّه بكلّ قوّة بمطرقةٍ كلماتها ليخترق رأسي عُنوةً " واللّه إش حلوة ولد أختي . طول بعرض، وسامة، أخلاق ، مرتّب ما شاء اللّه عليه، جامعي وموظّف. وين بتلاقين أحسن منه ؟!".لن ألاقي يومًا شخصًا أفضل من عْبيد. أمّا عْبيد ابن خالتي ، أو الجحيم لي!.*"[1]

يبدو هذا المقطع للوهلة الأولى وكأنّه حوار بين ثلاثة أشخاص، لكنّه في الحقيقة تداخل بين الحوار الدّاخلي للسّاردة وخطابات منقولة مباشرة (Discours rapportés directs) استحضرتها جوري لتضمّنها في خطابها الدّاخلي الّذي جاء على شكل تساؤلات تحاول السّاردة الإجابة عنها لكن نجدها تطرح أسئلةً أخرى تؤكّد حالة التّيه الّتي تعانيها البطلة، فهي تتملّص أن تبدي وجهة نظرها الصّريحة بخصوص ارتباطها بعبيد أمام عائلتها، فاتّخذت من المنولوج فضاءً رحبا للتّعبير عن تذمّرها من جدّها ووالدتها اللّذان يصرّان على نبل أخلاق القريب عْبيد.

لتواصل السّاردة مخاطبتها لذاتها معتمدةً على الحوار الدّاخلي لكن من دون إدراج خطابات أخرى، إنّها تنهال على نفسها بوابل من التساؤلات بحثًا عن أنا مفقودة جعلتها تتنكّر لذاتها وللونها:" **لن ألتقي يومًا برجل أفضل من عْبيد (العبد) كي يتزوجني. هكذا ينظرونا لي.**

[1] جارية، ص 43.

عْبيد أولا أحد. عْبيد أو لا أحد! تخنقني عباراتي كلّما اخترقتني تلك الكلمات القاسية. سوداء مثلي كيف لها أن تتصوّر أن ترتبط برجل يختلف عن عْبيد؟ سوداء مثلي ليس لها إلّا أسود يُماثلها. كيف أتجرّأ على التّفكير بالارتباط بصنف آخر من الرّجال؟ هيثم مثلًا ! "[1] وتقول جوري في موضع آخر: "**لا لا لست أفهم! لست أفهم لماذا تتاح الفرصة لسعاد كي تستعيد وجهها القديم، بينما لا أستطيع بكل ما أعرفه عن عالم التجميل أن أغير لوني وأرسم وجها آخر، ملامح جديدة تليق بي، بجوري، خبيرة التجميل وصاحبة صالون من أرقى صالونات العاصمة؟ لماذا سعاد وحدها من تُتاح لها فرصة اقتناص الحبّ وفرصة استعادة جمالها المفقود، بينما أنا عاجزة عن استمالة هيثم نحوي وعاجزة عن تغيير لوني لأليق ببياض بشرته! لست شريرة ليست سعاد من تضايقني. بل هي أنا. أنا الّتي تضايقني .أنا ولا أحد سواي .**"[2]

هذا الحوار الدّاخلي جاء بعد حوار جرى بين جوري وصديقتها سعاد الّتي تعرّضت لحادث سبّب لها تشوّها في صدغها، إذ تحاول إجراء عمليّة جراحية من أجل استرجاع جمالها الحقيقي لإرضاء نفسها وكذا حبيبها، لكنّها تصدم بردّة فعل جوري الّتي تجرحها بالكلام وبعد أن تعتذر منها تنقل لنا السّاردة جوري أفكارها بمنولوج يبين **اعترافها** بأنَّ مشكلتها ليست مع سعاد أو غيرها من البيضاوات، وإنما هي معضلة لونها الأسود الذي لم ولن تستطيع تغييره، إنّه اعتراف تحتفظ به البطلة لذاتها ولن تستطيع الإدلاء به لأحد.

[1] المصدر نفسه، ص43.

[2] جارية، ص74.

كما يبيّن هذا الحوار الدّاخلي عدم قدرة البطلة "جوري" على استيعاب فكرة تقبّل الذّات بعيوبها؛ بمعنى لم تستطع أن تقتنع بأنّ صديقتها سعاد تريد أن تتغير وتتصالح مع ذاتها، بإجراء عمليّة التّجميل، وكأنّها تريد أن يعاني كل من حولها من عقدة الدّونيّة مثلها.إنّها تلك الشّابة المعقدة من الأبيض الّذي لا يكف عن احتقارها وتصغير حجمها فتقول جوري في داخلها بعد أن اختارتها فائزة الشقراء أن تكون مزينتها ليلة عرسها من أجل الانتقام منها وتذكيرها باسمها الحقيقي "جارية":

" **لا أحد يعلم عن العلامة التي خلفتها فائزة وأمثالها من الفتيات داخل فؤادي وكيف حفرن طريقاً وعرًا من الوجع داخل شراييني، وزرعن بذور سخرية واستهزاء نمت وتجذّرت في ذاكرتي لتُثمر حقدًا وغضبًا على مر السنيين**"[1]من خلال هذا الحوار الداخلي يمكننا أن نطرح هذا السّؤال: ما هو هدف الكاتبة من توظيف هذا العدد الكبير من الحوارات الدّاخلية القائمة على الكلام الصّامت[*]على لسان السّاردة جوري؟

يمكن أن يكون القصد من هذا التّوظيف هو رغبة الكاتبة في إظهار استسلام جوري وتقوقعها في عالم مانوي لم تستطع أن تتحرّر منه، لأنّها لا تعترفُ بذاتها، ولا تعي قيمتها، فهي أسيرة عقدة نقص لم يخلقها فيها الرّجل الأبيض **هيثم** لأنّه يقدّرها ولا يهمّه لون بشرتها، وإنّما خلقتها فيها زميلتها في صف الابتدائي فائزة الشّقراء المتعجرفة، إنّها آلام الذّاكرة الموجوعة الّتي تقيّدها.

[1] المصدر نفسه، ص140.

[*] يعتقد جنيت أن عملية التّفكير ليست سوى كلامًا صامتًا وأن ما ينطبق على إحداهما ينطبق على الأخرى.

لم يكن الحوار الدّاخلي هو وحده المهيمن على النّص الرّوائي، وإنّما صاحبه إدراج الحوارات الخارجيّة أيضَا، الّتي توهمنا بواقعيّة الأحداث من جهة، وتظهر لنا وعي الكاتبة الّتي أحسنت توزيع الأصوات في نصّها.على الرّغم من أنّ من تكفّل بسرد الأحداث هو "جوري"، لكنّها كانت في كلّ مرّة تسمح للشخصيّة أن تبدي وجهة نظرها من خلال "خطاب منقول مباشر"لا تحدث فيه أي تغيير تنقله كما هو، بمعنى أنّه حتّى وإن كانت جارية تتذكّر أحداثًا معيّنة، لا تتلفظ بخطابات الآخرين، "لأنّها ساردةٌ بضمير المتكلّم وألزمت نفسها سرد ما تعرفه دون أن تملك السّلطة لتنفذ دواخل الشّخصيّات الأخرى، فضمير المتكلّم يقيّد السّرد ويسِم السّارد بمحدوديّة المعرفة"[1] وإنّما تجعلهم أحرارًا يخرجون عن النّسق الّذي بنته الكاتبة فجعلت لهم أصواتًا مستقلّة مكّنتهم من أن يكونوا **ذواتًا فاعلةً** قادرةً على التّغيير، وتجسّد ذلك من خلال مجموعة من الخطابات المنقولة المباشرة في النّص الرّوائي:

"ما القصّة، من كان المتّصل بك قبل قليل؟" تُجيبني سعاد بحماس:" تلك كانت مكالمة من المستشفى الخاص، يستفسرون إذا كنت أرغب بأخذ موعد لمقابلة بروفيسور ألماني لاستشارته في حالتي، هو متخصص في عملية ترقيع الجلد على وجه الخصوص" أفتح عينيّ بحماس " ما زلتِ مصرّةً على إجراء هذه العمليّة؟".

"وما الّذي تغيّر حتّى أغيّر رأيي؟" .. " إبراهيم وجود إبراهيم في حياتك هو ما تغيّر! ما رأيه في الموضوع؟ لا اعتقد أنه يوافقك الرأي في عملية غير مضمونة النتائج .." .

[1] محمّد الوردي، صراع الذّات والسّلطة في الرّواية النّسائيّة، مجلّة فصول للنّقد الأدبي، الدّراسات النّسويّة، المجلّد 3، العدد، 103، ربيع 2018، ص405.

" موافقته ليست أساسية. نحن لم نتزوج بعد. وأنا أريده أن يكون فخورًا بي أمام النّاس".

"بل تريدين أن تكافئيه لأنه تواضع وأحبّ فتاةً بهذا التّشوه".

يبيّن هذا الحوار الّذي دار بين شخصيتي سعاد و جوري وجهتي نظر كل منهما عن فكرة التّصالح مع الأنا والتّحرر من قيود عقدة النّقص، فالأولى وجدت الحل باتخاذ قرار إجراء العملية لإسعاد نفسها وخطيبها، أمّا الثّانية متقوقعة في دونيتها الّتي أصبحت جزءًا لا يتجزأ منها، ولم تستطع التّحرر منها لأنّها على حدّ قولها مسألة جينات لا يمكن التّلاعب بها. في حقيقة الأمر كلتاهما تعاني من عقدة النّقص لأن التّحرر منها **يستوجب الوعي بالذّات وبقيمتها الحقيقية**؛ لأنّه ليس التّشوه أو حتّى لون البشرة الأسود هو من يحدّد حرية وإنسانية الفرد . لكن كيف السّبيل إلى الاقتناع بهذا؟ هل سيتواصل هذا الشّعور بالنّقص عند هاتين الصديقتين؟ أو أنّهما ستتحرّران من تلك الدّوامة الخانقة وتتحوّلان إلى بطلتين فاعلتين؟

3.3 الاعتراف المتبادل الملاذ الوحيد للتصالح مع الأنا الزنجية واسترجاع الهوية المفقودة:

لم تشأ الكاتبة البحرينية منيرة سوار أن تجعل من بطلتها "جارية" إنسانة متنكّرة لسوادها وغارقة في عقدة الدّونية حتّى نهاية الرّواية، وإنّما فضّلت أن تحرّرها وتجعل منها ذاتًا فاعلةً استطاعت تغيير واقعها وتقبّل سوادها من خلال ما يسمّى بـ**الاعتراف المتبادل La) reconnaissance Mutuelle)**؛ الّذي يعدّه فيلسوف الاعتراف أكسل هونيث (Axel Honneth) كفيلًا بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السّيطرة، والهيمنة، والظّلم

الاجتماعي، وعليه يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم. وذلك لا يتم إلّا ضمن العلاقات الاجتماعية التّذاوتية، وهي علاقات تتوقف على تحقيق علاقة نماذج أو أشكال معياريّة متميّزة للاعتراف: هي الحب (L'amour)، والحق (Le droit)، والتّضامن (La solidarité).

وتجسّد في متننا الرّوائي نموذج الحب* الّذي يعتبر "مجموعة العلاقات الأولية الايروسية والأسرية، وعلاقات الصّداقة الموجودة بين النّاس"[1] إنّه علاقة عاطفية تمكن الفرد من الشّعور بقيمة تجعله يثق في نفسه، بالتّالي يمكن أن يصل من النّاحية الاجتماعية إلى مستوى احترام الذّات. (Le respect de soi)، فالحب شرط أساسي للمشاركة في الحياة الاجتماعية، وبهذا يعتبر بُعدًا أساسيًا لانفتاح الأفراد على بعضهم البعض، من خلال المحبّة المتبادلة والعطف والمودّة والتّفاعل الوجداني، وذلك قصد تحقيق مطلب الشّعور بالثّقة والاعتزاز بأنفسهم.[2]

إذا قرأنا المقطع من منظور ما طرحهُ **أكسل هونيث** بخصوص نموذج الحب، الّذي اعتبره شرطًا للمشاركة في الحياة الاجتماعيّة، على حالة البطلة "جوري" الّتي لم تستطع أن تجد ذاتها إلّا بعد أن وقعت في حبّ ابن خالتها "عْبيد" الّذي لطالما احتقرته ونظرت إليه من

*L'amour comprendra ici toutes les relations primaires qui, sur le modèle des rapports érotiques, amicaux ou familiaux, impliquent des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes.(Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance, traduit de l'allemand par Pierre Rsch, Galimard, Paris, 2000 ,p 161.)

[1] كمال بومنير، المرجع السّابق، ص52.

[2] ينظر المرجع نفسه، ص53.

علياء، أو بالأحرى كان **لا مرئيًا** (Invisible) بالنسبة إليها، لا لشيء إلّا لأنّه أسود وسيوقعها في زنوجة مفرطة.

صحيح أنَّ شعور الحب الّذي أكسبها الثّقة بنفسها، وجعلها تحترم ذاتها وتتفصل نهائيًا عن عقدة النّقص إزاء لونها واسمها أيضًا وتجلّى ذلك من خلال عدّة مقاطع سردية منها:"***هل كانت صُدفةً أم تدبيرًا أن ينتشلني عُبيد من أكثر لحظة شعرت فيها بالنّبذ. وحدها كلمة "أحبّك" الّتي جفّفت دمعي."أحبّك بأي حال ورغم أي شيء"، قالها لي، قبل أن يزرع قبلةً على شفتيّ"***[1]. يبين هذا المقطع اعتراف جوري بأهمية حب عبيد في أصعب لحظات عمرها، والمتمثلةِ في لقائها مع والدها الحقيقي الّذي تخلى عنها في صغرها، وتجاهلها في كبرها، حقيقة هو لا يعرفها لكن شعرت في داخلها باحتقاره لها. وحده عُبيد من آنس وحدتها وضمّد جرحها، **لقد أعاد لها ثقتها بنفسها وجعلها تتقبّل ذاتها من جهة، وتضامنَ معها وأكسبها تقديرًا لذاتها**، وبالتّالي **تحقّق الاعتراف على مستويين : الحب والتّضامن**.

وانعكسَ الاعتراف على سلوك "جارية" إذ قامَت بتغييرات في صالون التجميل، فبعد أن كان مزيجاً بين اللونين الأبيض والأسود، وغيرتهما وجعلت قاعتها تعج بألوان أخرى:"**اللّه شوفي اللون الأحمر سوّا زهوة للمكان" تقول سُعاد بحماس.. بدأت أشعر بالضّجر من دوراني بين اللّونين الأبيض والأسود، فاشتريت هذه اللّوحة التّجريديّة الّتي يغلب عليها اللّون الأحمر**"[2]

---

[1] جارية، ص 154.

[2] جارية، ص181.

كما أنّ تصالح البطلة السّاردة مع ذاتها، جعلها تعيد النّظر في اسمها الّذي غيّرته لأنّه يذكّرها بسوادها وبهويتها المفقودة، جارية هو اسمها الحقيقي الّذي لم يجرأ أحد من عائلتها أن يناديها به إلّا سهوًا، لكن الثّقة بالنّفس واحترام الذّات مكّناها من العودة إلى أصلها والتّخلي على الاسم المصطنع " جوري" ويتضح هذا من خلال حوار دار بينها وبين زبونة جديدة: " **هل أنت – الآنسة جوري، صاحبة الصّالون؟**

أردّ على ابتسامتها بواحدة أكبر منها: – اسمي السّيدة جارية.. وأنا صاحبة الصّالون !"[1].

استطاعت جوري أن تتخلّص من عقدة الدّونية واكتسبت الثقة بنفسها بعلاقة الحب، لكنّنا لا يجب أن نغفل معاناتها وشعورها **بالاحتقار(Mépris) وفقدان الكرامة** من معاملة فائزة الشّقراء لها، سواءً في طفولتها أو في شبابها، وهذا الشّعور كان حائلًا بينها وبين تقديرها لذاتها وتحقيق هويتها. فيقول أكسل هونيث: " تعتبر تجربة الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشّخص، وإذا لم يتحقّق هذا الاعتراف ، فإنّ المرء سيشعر لا محالة بالاحتقار، وهو الأمر الّذي يهدّد بإمكانية اندثار شخصيته وزوالها"[2]. كما أنّ مشاعر

---

[1] المصدر نفسه ، ص 183.

[2] La mesure où l'expérience de reconnaissance sociale est une condition dont dépend le développement de l'identité personnelle dans son ensemble, l'absence de cette reconnaissance autrement dit mépris, s'accompagne nécessairement du sentiment du menacé de perdre sa personnalité. (Axel Honneth, la société du mépris vers une nouvelle théorie critique, édition établie par Olivier Voirol, textes traduits de l'allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix .p193) الترجمة الّتي اعتمدتها في المتن هي للأستاذ كمال بومنير.

الإحباط ومختلف أشكال الإهانة الّتي تعرّضت لها جوري جعلتها تحسّ بأنها ضحية للظلم الاجتماعي أو الاحتقار الّذي قادها إلى وضع نفسها في خانة المهمّشين غير المعترف بهم. ولكنّها ولحسن الحظ صارعت من أجل أن يُعترف بها، أو بالأحرى اعترفت بذاتها وتخلّصت من كلّ الانفعالات السّلبية الّتي كانت تسيّج حريتها.

لم تكن "جوري" هي الوحيدة الّتي تصالحت مع ذاتها في هذا المتن الرّوائي، وإنّما نجد أيضًا شخصيّة سعاد الّتي تعاني من تشوّه في صدغها الأيمن وتخفيه بارتداء إيشارب، هذه الفتاة الّتي رفض صديقها "إبراهيم" خطبتها لأنّ أهله رفضوا تشوّهها، واشترطوا عليه أن يقنعها بإجراء عملية تجميل قد تودي بحياتها إلى التّهلكة. تصدم سعاد الجميع برفضها إجراء العمليّة ونزعها للإيشارب ومواجهتها للجميع بصدغها المشوّه قائلةً: ***لن أعمل العملية، ولن أعود لإبراهيم أيضًا. من أين انبثقت كل هذه الثّقة بالنفس، كل هذا الاطمئنان، وكل هذا الرّضا! كيف تغلّبت على عقدة حياتها ... تضع خصلات شعرها خلف أذنها تارة، ثم تطلقها حرة تارة أخرى، من دون أدنى خجل من منظر الحرق. أسألها بتوجس: وإبراهيم؟ فتجيبني: لِمَ عساي أسعى وراء من يقبل بي بعد التّعديل، ما دُمت أقبل نفسي بلا تعديل!***"[1]

لقد تخلّت سعاد عن حبّها لإبراهيم واستبدلته **بحبّها** لذاتها، مادام إبراهيم لم يعترف بسعاد، فقرّرت **الاعتراف بذاتها** بعدَ أن أدركَت قيمتها الحقيقية، بالرّغم من عيبها الّذي اعتبرته قدرًا لابدّ من تقبّله والتّعايش معه، إنّها قمّة الرضا من أجل المُضي قُدُما.

[1] جارية، ص 170.

من خلال دراستنا لرواية "جارية" توصّلنا إلى أنّ كاتبته " منيرة سوار" وُفّقت إلى حد بعيد في تحرير صوت بطلتها جارية الّتي جعلتها ساردةً لكلّ الأحداث بضمير الأنا، بالإضافة إلى مشاركتها في كلّ الحوارات أو منظمةً لها. كما أنّها منحت لكلّ شخصيّة صوتًا للتعبير عن وجهة نظرها، وتجلّى ذلك في كثرة الخطابات المنقولة المباشرة. حاولت منيرة سوار عبر عملها أن تبرز الجانب الإنساني الذي غفل عنه الكثيرون في هذا العالم المفرط في المادية، يتناسى المرء الآخرين المختلفين عنه ولا يعترف بوجودهم لأنهم فقط مختلفون عنه، في اللون أو الشكل أو أي شيء آخر. لا مناص للإنسان في هذه الحياة أن يعمل على تغيير بعض القناعات بالكتابة وتناول مثل هذه القضايا التي وجب الخوض فيها أدبيا من أجل بناء مجتمع متعايش.

لم تطرح الكاتبة قضيّة الزّنوجة وارتباطها بعقدة الدّونية بصورة نمطية، تجعلها على وفاق مع "مايوت كابيسا"، كاتبة أنا مارتنيكيّة، فلم تكن مثقّفةً كومبرادوريّة تسعى لتأكيد السّرديات المغلوطة الّتي بناها الأبيض عن الملوّن وإنّما حققت مقولة فانون، وجعلت العبد يتحرّر من خلال إعادة بناء إنسانيته هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان الاعتراف بالذّات هو المفتاح السّحري الّذي أكسب البطلة الثّقة بالنّفس، وخاصّةً حينَ واجهت حاضرَها وتصالحت معَ ماضيها.

استطاعت الكاتبة منيرة سوار أن تخرج من بوتقة الذّاتية المفرطة وحلقة الصّراع بين الرّجل والمرأة لتغوص بنا في قضيّة هامّة أساسها البحث عن الهوية المتأرجحة بين الذّاكرة والنّسيان وصولًا إلى الاعتراف.

كشفنا على مدار ثلاثة مباحث تطبيقية عن تجليات مسائل الاعتراف في نصوصَ يحتقرُ فيها السيد الأبيض عبده، لأنه ملكٌ له وتحتَ سلطته، ويصارعُ العبد الزنجي من أجل الاعتراف والتّحرر، وننتقلُ في هذين المبحثين الأخيرين إلى اكتشاف مسائل الاعتراف في نصين يعاني أبطالها من عقدة الزنوجة في سياق لااستعماري.

4ـ هجرة الأفارقة إلى الفردوس بين القلم الرجالي والقلم النسائي الجزائري

4ـ1ـ كامارد ـ فضاء للاعتراف بالآخر والتنكر للأنا:

طرح الروائي "الصديق حاج أحمد" في روايته كامارد: "رفيق الحيف والضياع" موضوع الهِجرة السِّرية للأفارقة إلى الفردوس الأوروبي، وما ينبجسُ عنه من تساؤلات حول واقع المهاجرين الأفارقة وما يدفعهم للمخاطرة بحياتهم والهجرة إلى المجهول، إنَّها رواية بطلها الفقر الذي أرغم الشاب النيجري "مامادو" على السفر إلى أوروبا، وبعد إخفاقهِ في الوصول إلى الضفَة الشمالية، شاءت الأقدار أن يلتقيَ بمخرج سينيمائي يدعى "جاك بلوز"، ويروي لهُ تفاصيلَ مغامرته نحوَ أوروبا.جاءَ المخرجُ الفرنسي إلى النيجَر أفقر بلدٍ في العالم، باحثًا عن قصّة لفيلمه الجديد، تمكِّنهُ من حصدِ جائزَةٍ تنسيهِ خيبَةَ فيلمهِ الأوّل.

تدور أحداث الرواية حول يوميات "مامادو" في حي من أحياء العاصمَة النيجرية "نيامي" قبل أن تسكنه فكرة الهجرة إلى الشمال، متأثرا بقصص مهاجرين حالفهم الحظ في بلوغ الفردوس الأوروبي. لم تكن هجرة "مامادو" وأصدقائه اختيارًا وإنّما ضرورةً ملحةً فرضتها عليهم ظروفهم الاجتماعية المزرية، حتى أنه اضطر لبيع بقرتهم "باكتو" مصدرهم الوحيد للعيش من

أجل توفير مصاريف رحلته إلى المجهول. جعل الروائي "مامادو" ساردًا متحملًا لأعباء السرد فنقَل لنا مصاعب رحلته في الصَّحاري القاحلة وحكايات الأفارقة المهاجرين أمثاله.

سبق وأن ذكرنا بأنّ تحليل نص أدبي يتطلب معرفةً تامةً بجنسه كي يسهل علينا استحضار الأدوات الإجرائية المناسبة لقراءته. وبعد قراءتنا لنص "كاماراد" اكتشفنا من خلال بعده التخييلي أنّه روايةٌ أبطالها شخصيات صنعها الروائي، إلّا أنّ بعدها الجمالي أظهر لنا تداخلها مع جنس "الرّحلة"، وهذا لِمَا لاحظناه فيها من هيمنةٍ لبنيتي السفر[1]واللقاء[2]، فتجلى السفر في تنقل "مامادو" وأصدقائه من نيامي (القبر)، فطاما(تمنراست)[3]، فمرسيليا(عين قزام)[4]، فروما (أدرار)[5] وصولًا إلى سياج سبتة المؤدي للفردوس المنتظر، هذه المحطّات المتعددة في مغامرة "مامادو" وأصدقائه يمكننا اختصارها في عنوان المتن " كاماراد رفيق الحيف والضياع، إذ تقاسم البطل مع رفاقه الحيف منذ أن كانوا في نيامي وتجرعوه في محطّات رحلتهم إلى الضياع. أمّا

[1] إنَّها مكون مركزي يتحكم في باقي البنيات ويخضعها لمميزات محددة (للاستزادة يمكن العودة: عبد الرحيم مودن، رحلة أدبية الرحلة، أدبية لرحلة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، ص26.)

[2] ترى الباحثة حياة أم السّعد بأنّ تيمة اللقاء على أساسها تتوالد تيمات عديدة، فالبناء الفني ببعده السردي والوصفي والحواري قائم في النص على **تيمة اللقاء** باعتبارها جوهرا مركزيا في البناء الفني للرحلة ونذكر على سبيل المثال لا الحصر **رحلة العبدري**، لان الأحداث لا تتنامى ولا تتطور بل تتحدد بلقاء شخصية من الشخصيات. بمعنى أن هذا اللقاء هو الذي يحدد موقف الرحالة من القيمة العلمية فقد يتقبلها أو يرفضها وبذلك فهو يرفض الآخر. كما ذكرت الباحثة بأنّ الدراسات التي اهتمت بأدب الرحلة لم تشر أبدًا إلى تيمة اللقاء. (للاستزادة يمكن العودة إلى: حياة أم السعد، النقد والخطاب، تمثلات المعرفة في الخطابات المنقولة والأجناس المتخللة، دراسة في الرحلة المغربية للعبدري، دار رؤية، ط1، 2017، ص 121-122).

[3] تمنراست :عاصمة الهقار بالجزائر، تقعُ على مسافة 1981 كلم جنوب الجزائر العاصمة .

[4] عين قزام:هي إحدى بلديات ولاية تمنراست، عاصمة لدائرة عين قزام، وهي منطقة حدودية من جهة الجنوب الجزائر، وحدودها دولة النيجر.

[5] أدرار: ولاية جزائرية تقعُ جنوب الصّحراء الجزائرية، وهي ثاني أكبر ولاية جنوبية بعد تمنراست.

اللقاء فتحدد بالتعرف على شخصيات جديدة تسردُ حكاية القهر التي دفعتها للهجرة مع التركيز على الوصف الدقيق للأمكنة المزارة، ونقل عادات وتقاليد أهلها، لتتقدم المتتالية الوصفية على السردية وهذا من سمات البناء الجمالي للرحلة، وكان هذا الترتيب بوعي من الكاتب ليضع القارئ في سياق المغامرة ويجعله يتأثرُ بالأحداث ويتفاعلُ معها بكل واقعية.

ما يجلب الانتباه في رواية "كاماراد" ليس موضوع هجرة الأفارقة من الجنوب إلى الشّمال الأوروبي، وإنّما هو علاقة الأبيض بالأسود المجسّدة في شخصية النيجري "مامادو" والمخرج الفرنسي "جاك بلوز" هذه العلاقة التي سنسعى لاكتشاف طبيعتها بالإجابة عن بعض الأسئلة التي شغلتنا ونحن نقرأ الرواية: متكئين على الآليات الإجرائية التي تمنحها لنا المُقاربة التداولية:

- كيف صوَّر الروائي العلاقة بين الأبيض والزنجي الحر؟ هل حرر صوت الزنجي وجعله ذاتًا فاعلةً تسعى لتغيير واقعها للفوز باعتراف الآخر؟ أم أعاد بناء الصّورة النّمطيّة الّتي تُمجِّدُ الأبيض وتحتقر الزنجي؟

- ما الذي أضافه الصديق حاج أحمد الزيواني بكتابته لنص "كاماراد"؟ هل يسعى للرد على الآخر[1] بتخريب السَّرديات المغلوطة وبناء علاقة أساسها الاعتراف التَّذاوتي بالزّنجي؟

[1] **الرد بالكتابة** هو مصطلح مقابل لمصطلح **المقاومة الثقافية** الذي ذكره ادوارد سعيد في كتابه الثقافة والإمبريالية، إذ قال بأن فكرة المقاومة ليست مجرد ردة فعل على الإمبريالية، فهي نهج بديل في تصور التاريخ البشري وتقوم على **تخريب السرديات الأوروبية عن الشرق وإفريقيا**، واستبدالها بأسلوب سردي جديد أكثر لعباً أو أشد قوة. وأعطى مثال عن **نص سلمان رشدي أطفال منتصف الليل**. للاستزادة يمكن العودة: سعيد إدوارد، الثقافة والإمبريالية، تر كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط4، 2014،ص274.

لن يتسنى لنا الإجابة عن هذه الأسئلة ما لم نُعد بنَاء سياقات الرواية لنتمكن من الوصول إلى المضمرات وما يخفيه الكاتب من مقاصد، وهذا ما تمنحه لنا المُقاربة التداولية.

1.1.4 صوت الزنجي: تكريس للصور النمطية :

تكفل ساردٌ عليمُ بنقل أحداث ومجريات الدّورة الخامسة والسِّتين من مهرجان "كان"[1] السينمائي، فتجلّى التبئير المعدوم في بداية الرواية، وجاء وصف السَّارد دقيقًا ملمًا بكلِ تفصيلة (أمكنة، شخصيات..)، حتّى أنّه رسم الشخصيات في ذهن المتلقي، رسمًا ماديًا ومعنويًا، إذ كان عارفًا بحركاتها وأفكارها ونخصُّ بالذكر شخصية "جاك بلوز"، بعدها انتقل السّردُ إلى النيجيري "مامادو" الّذي استلمه بأمرٍ من المخرج "بعبارة" احكِ يا مامادو[2]، صوتُ زنجي أسهم في تكريس صورٍ نمطية لطالما سعى الآخر على تأكيدها وتجلت في ما يلي:

أ- صوت الإفريقي المتنكر لذاته :

مُنحَ "مامادو" صوتًا يظنُ كلُ من يقرأ الرواية أنّه صوت "**ذات فاعلة**"تردّ على الآخر الأوروبي، وتستردُ حقوقه، معتمدةً على تخريب السرديات المغلوطة بقلب موازين الحكي واستبعاد أن يكون الزنجي مجرّد موضوع للحكي، لكنّ ما وجدناهُ من مقاطع سردية في النص الكمارادي يقودنا لعكس ما أوهمنا به الروائي فالعلاقة بين الزنجي والمُخرج هي علاقة

[1] مهرجان كان السينمائي (Festival de Cannes) هو أحد أهم المهرجانات السينمائيّة عَبرَ العالم تأسَس سنة 1946، ويقامُ كلَّ سنة في شهر ماي بمدينة " كان" الواقَعة جنوب فرنسا وتقامُ فعالياته بالتّحديد في قصر المهرجانات بشارع لاكروازيت ، يوزّع المهرجان عدّة جوائز أهمّها السّعفة الذّهبيّة(La Palme d'Ore) لأفضَل فيلم.

[2] الصديق حاج أحمد، كامارا‌د، رفيق الحيف والضياع، دار فضاءات، ط1،2016، ص 32.

بين عبد يمجّدُ سيدهُ فعلًا وقولًا، وسيدٍ متعالٍ لم ولن ينزل من برجه العاجي وما سيأتي من مقاطع سردية توضحُ ذلك:

لاحظنا أن النص الروائي بني على ثنائية:(Mon camarade, mon patron)؛ إنّما يهمنا ليس الشق الأول الّذي يمثلُ لقب المهاجرين الأفارقة إلى الفردوس، وإنّما الشّقُ الثاني أي: كلمة "Mon patron" المتكررة في كل مقاطع الرّواية، لماذا وظّفت هذه اللفظة بالتّحديد؟ وكان بالإمكان تعويضها ب "Monsieur" المرادفة "لسيّدي".

ذكرت كلمة "باترون" أوّل مرّة على لسان سائق التاكسي الذي أقل المخرج للفندق، وبعدها ترددت بصوت البطل الإفريقي "مامادو" في خطاباته مع المخرج نفسه، يقول السّاردُ:

– "أنزل السائق الحقائب من المركبة ... حملها هذا الأخير حتّى قاعة الاستقبال، **دون أن يسأله عن أجرته، أخرج الرّجل الأشقر ورقة (5000**فرنك سافا)، أعطاها لصاحب التاكسي، همّ هذا الأخير بالبحث في سيارته لإرجاع الصّرف الباقي للمخرج.. **أشار له بيده أنِ اترك ما بقي عندك!! أضاء وجهه الدّاجن بياض أسنانه ثانيةً..** رقص سائق التاكسي **رقصةً خفيفةً**، عبّرت لغة جسده عن هزّة الفرجة.. وهو يردّد عبارة الفرح بلهجة قبائل الهوسا:

(Gايْ شيكا.. Gايْ شيكا..) .

ختم هذه الحفلة بعبارة: (Merci Mon Patron)

ليست كلمة "مون باتران" الوحيدة التي من خلالها أدركنا بأنَّ العلاقة بين الشخصيتين مبنية على أساس **عبد/سيد**، وإنّما **عبارات التبجيل المبثوثة في ثنايا الرواية**:يقول "مامادو"

موجهًا خطابهُ "لجاك بلوز":"سعادة نزيل نيامي"[1]، ومرة أخرى " يا فناني الفرنسي القدير"[2]، بالإضافة ل"مولاي."[3]لماذا هذا التبجيل للآخر؟ هل هو تأكيد لعقدة التبعية المتجذرة عند الأسود كما أكّدها مانوني*؟ أم هو احتفاءٌ بالأبيض لأنّه المنفذُ والخلاص؟

إنّ " مامادو شاب فقير هائم بالسّفر، وجدَ أمامهُ مُخرجًا وعده بتحقيق أحلامه وإخراجه من واقعه، فلا نلومهُ على مبالغاته تلك في الاحتفاء بمنقذهِ ومخلّصهِ من معاناته.

ويتواصلُ سيناريو تحقير الذّات والتنكر لها في النّص الكامارادي من خلال خطابات ساخرةٍ جاءت بصوت الزنجي، سنحاولُ من خلال هذا الجزء، معرفة ما مدى مساهمة حضور تلك الخطابات السّاخرة في تقديم تمثّلات حقيقية عن واقع الإفريقي في علاقته بالآخر الأبيض؟ ومن هوَ المُتمثّلُ الحقيقي لهذا الواقع؟

ب. الخطابات السّاخرة وتمثلات صور تحقير الذات الزنجية:

يرتبطُ تمظهرُ الخطاب السّاخر[4]في النّص الأدبي بمقصديات الكاتب ونواياهُ الّتي لا يمكنُ الوصول إليها إلّا من خلال إعادة بناء سياقات النّص، فيمكنُ أن تتجلّى السخرية من

---

[1] كاماراد، ص70.

[2] المصدر نفسه، ص 84.

[3] المصدر نفسه، ص346.

*إثبات أنّ **تبعيّة الملغاشيين** لا تعود إلى كونهم استُعمِروا وإنّما تمّ استعمارهم بسبب تبعيتهم المتجذرة في أصولهم، بالإضافة إلى أنّ عقدة النّقص تولّدت بسبب غياب الأب الكولونيالي أو المنقذ الأبيض الّذي يتشرّف الأسود المستعمَر بدخوله إلى أراضيه.

[4]لا يمكننا الحديث عن السخرية من دون استحضار ما قاله باختين عن الكرنفال:" قوة تعبيرية مميزة خلقت تواصلها ورأيها في العالم بطريقتها الحاصة، مريفة إحائية رمزية حاول الكثيرون نقلها إلى لغة الكلام، رغم تعذر هذه الترجمة، وكان الأدب من بين الترجمات التي حاولت نقل هذه القوّة التعبيرية" شعرية دوستويفسكي، ص178، هذه القوة التعبيرية الّتي استطاعت

خلال تغيير السياقات ونبرات الأصوات، أو بإضفاء طابع الفكاهة والضحك، وحتّى من خلال تعدد صوتي متضمنٍ لخطابات منقولة.

يسرُدُ "مامادو" تفاصيلَ حياته اليوميّة برفقة أصدقائه بصوتٍ أبى إلّا أن يسخرَ من ذاته ومن أقربِ النّاس إليه، وحتّى من موطنه، لماذا هذا الطّابع السّاخر في خطاب السّارد؟ هل يسعى لإرضاء الآخر؟ أم أنّه يضفي طابعًا كرنفاليًا متكافئ الأضداد[1]لإدانة الآخر؟ يقولُ الكامراديُّ "مامادو" واصفًا نفسهُ للآخر:" ***أمّا أنا فقد ضحكتُ علىَ نفسي كثيرًا عندما رأيتُ وجهي في شظية مرآة صغيرة، وجدتها بدار جارنا موطاري والد رفيقي إدريسو، قبل موته بسبع سنين..***" [2] اقترنَت السخرية في هذا المقطع بالضحك[3]والاستهزاء من الأنا، ويواصلُ سخريته وهو يصفُ أصدقاءَه للمُخرج :" ***الرفيقُ غاريكو ضعيفُ البنية، ورثَ التسولَ عن أبيه.. وجهه يثيرُ الشفقةَ.. أمّا ساكو أميٌّ .. غريب الأطوار***"[4]،ويضيف ساخرًا من موطنه

أن تحافظ على السخرية، وعلى الجو البطولي وانتهاك الموروث، إذ تكمنُ أهمية السخرية الروائية في انّها تُعطي سبيلًا لعالم آخر تمامًا، لترتيب آخر لهُ لبنية أخرى للحياة، فالسّاخر يجعلنا نقتحمُ حدودَ الوحدة وما هو غير مناقش، بفضح كذب العالم الموجود" للاستزادة يمكن العودة : ل Bakhtine Mikhail, l'œuvre de François Rablais et la culture en moyen age et sous la renaissance, traduit par Andre Robel, Editon Galimard,1970,p57 نقلًا عن: حياة أم السعد، تداولية الخطاب الروائي، ص 141

[1] إنَّ تكافؤ الأضداد في الصور الكرنفالية، هيَ صورٌ مزدوجةُ الوحدات ، إنها توحدُ في أعماقها بين كلا قطبي التناوب والأزمة : المديح والهجاء، الشباب والشيخوخة، السامي والوضيع، الحماقة والحكمة؛ يسعى لخرق ماهو مألوفو الخروج من خط الحياة الاعتيادي.(ينظر، شعرية دوستويفسكي، ص 178.)

[2] كاماراد، ص 40.

[3] يرجعُ جان كوهن(Jean Cohen) ضحك الهزل إلى اللامبالاة والاستخفاف، أو عدم الاهتمام الذي يبديه الهازل تجاهَ موضوعهِ (للاستزادة بمكن العودة إلى: محمد العمري، البلاغة الجديدة بيت التخييل والتداول، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2012، ص 103.)

[4] كاماراد، ص 41.

إفريقيا و معظمًا أوروبا بروحِ الفكاهة والضحك: ***العاصمة تشهدُ في مثلِ هذا الوقت من كلِّ يوم، أقصى حالات استعراضها من السيارات المهترئة، الملفوظة من عندكم من بأوروبا لمقابرها هنا..***[1] لماذا اقترنت السخرية بمقارنة الأنا بالآخر؟ هل مقصدها إيجابي يهدفُ لإدانة الآخر المتسبب في جعل إفريقيا مقبرةَ نفايات أوروبا؟ أم أنّ مقصد السخرية سلبي يسعى إلى الاعتراف بالآخر وتحقير الأنا؟

ويستهزئ "مامادو" من عادات وتقاليد شعبه مستهجنًا شكلَ المرأة الّتي تنزعُ القرط من أنفها: "***وإنّ معظم نساء هذه القبيلة في حينا تخلَّيْنا عنه وبقيت أنوفهن مثقوبةً بشكلٍ منفرٍ جدًّا!!***"

يمكنُ أن لا تكونَ السخرية هجوما قاصدا، يستهدفُ تعرية الشخص المُهاجَم وفضح عيوبه، وإنّما تمنَحُ للمبدع شجاعة وجراءة استثنائية تصل به إلى أن يجرّب أحيانا تأثيرَ سخريته على نفسه، مغامرا، من أجل الآخرين، وهي، عدا ذلك، تخبّئ حنينا عميقا إلى الشفاء الروحي، وحلما بنظام آخر في العالم حيث يجدُ الضحك والبكاء، الفرح والحزنُ أشكالها وإيقاعاتها الطبيعية "، كونها قلبًا للمعنى الظاهري وانزياحا عنه.[2]

هل ينطبق هذا التعريف للسخرية معَ مقاصد الزيواني؟ لا يمكننا اعتبار الخطابات الساخرة الّتي وظفها الكاتبُ في نصهِ ثورةً على الآخر من أجل التغيير، لأنَّها خطاباتُ نالت من الأنا الإفريقية وحقّرتها، بدلًا من إدانة الآخر وتجريمه؛ فتمثّلَ مامادو واقعه النيجري

[1] كامارد، ص 58.

[2] ينظر، أدونيس (علي أحمَد سعيد) ، مقدّمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت لبنان، ط3 ، 1979، ص40-41.

المُزري من دون أي إشارة إلى أسباب انحطاط النيجَر وتقهقرها والمرتبطة أساسًا بما فعله أجداد المخرج "جاك بلوز" بمستعمرتهم الإفريقيَة[1].

إذًا، يتضحُ ممّا سبقَ أنّ السّارد لم يستطع الخروج من السياق الاستعماري(مستعمِر/ مستعمَر) وبالتالي فانطبقت عليه مقولة "ألبير ميمي" (Albert Memmi) في كتابه : "صورة المستعمَر"(Portrait du **colonisé**) : "**حبّ المستدمِر وكرهُ الذّات**"[2].

لماذا يسخر الزنجي من شكله وشكل بني جلدته ويتنكرُ للونه؟ أليس هذا ما كان يفعله الأوروبي؟

كيف يعترف الأبيض بالزنجي؟ وهو الذي يتنكّر لذاته ويبخسها حقّها، إنّهُ يصرُ على المحافظة على تمثّلات رسمها الأوروبي الأبيض وغرسها بالأسود الّذي صدقها وعمل على نشرها.

---

[1] كانت النيجَر مستعمرَةً، حيثُ قامَت فرنسا في القرن 19 بغزو المَنطقة ، وفي عام 1904 أصبحت النيجر جزءًا ممّا سُميَ وَقتها إفريقيا الغربيَة الفرنسيَة" لكن قبائل الطّوارق– وهم من المسلمين أصحاب التّاريخ الحافل– ظلّت تقاوم الاحتلال الفرنسي حتّى عام 1922 عندمَا حولت فرنسا النّيجر رسميًا إلى مستعمَرة فرنسيّة، ولم تنل استقلالها الرّسمي حتَّى 03 أوت 1960 وإن ظلَّ للفرنسيين اليد العليا خلفَ الأبواب في إدارة النيجَر. عانت النيجَر تحت وطأة الاستعمار الفرنسي؛ فلم يتحقّق في هذا البَلد أدنى قدر من التّنميَة، ولم يفتَح المستَعمر المحتل النيجَر إلَا لدخول حَملات التنصير، وتجنيد أفرادها في حَملات الجيش الفرنسي، ومازالت فرنسا تتحكَّمُ في كثير من ملفّات النيجَر وأشهرها اليورانيوم المُنتشر في عذراء إفريقيا، ولكنَّ عائداته لم تظهَر على هذا الشّعب الزنجي البائس، بل زادَ من فقره مبلغًا ممَا جعلَ نساءَهُ تتبعُ أسراب النَمل الأبيض كي تعرفَ أينَ تخبئ الحبوب. (يمكن العَودة إلى مقال: **النيجر من احتلال لئيم إلى فقر مهين: ar.islamway.net : تاريخ الدّخول 2021/11/01 على السّاعَة 18:45، تاريخ الخروج: 19:42.**

[2] إنّ أوّل محاولة للمستدمَر هي تغيير الظرف بتغيير جلده. والنّموذج المغري والقريب الّذي يتقدّمُ لهُ وبفرض ذاته عليه هو بالضبط نموذج المُستدمِر. هذا النموذج الذي لا يعاني من أي من أنواع عوزِهِ ، فلديه كل الحقوق، ويتمتّعُ بكلّ الحسنات ويستفيدُ من كل التقدير. وهو يتصرّف بكلّ الثروات ويمتلك كل الاعتبارات، إلى جانب التقنية والسلطة، وأخيرًا فهو الطّرف الآخر للمقارنة، الّذي يسحقُ المُستدمَر ويبقيه في الخضوع . والطّموح الأوّل لهُ سيكون التّساوي معَ هذا النّموذج المحترَم والتشابه معهُ إلى حدّ الذوبان." (ألبير ميمي، صورة المستعمَر، تر ميشال سطّوف، ANEP، ب.ط، 2006، ص 124.)

2.1.4 الزنجي يعترف بدونيته للأبيض:

حاولَ الزيواني من خلال نصّه لملمة شتات معاناة هجرة الإفريقي إلى الشّمال، بالتّركيز على نقل صورٍ عن واقع الإفريقي المهاجر وقضاياه، تُرى كيف تعاملَ النّص الجزائريّ مع قضايا الإفريقي؟ وماهي صور الإفريقي المتمثلة في النّص الجزائري؟

أ. الإفريقي قذرٌ/الأوروبي نظيفٌ:

أصرَّ الزنجي على إظهار الجانب السّلبي لنيجيريا، فصوّرها على أنّها تسبَحُ في القذارة، وهي المقرّ الطّبيعي للنّفايات؛ يتكلّمُ "مامادو" بصوته موجهاً خطابه للمُخرج في عدّة مقاطع قائلًا: "***عاصمتنا – عزّها اللّه- لا توجد بها قنوات الصّرف الصّحيّ، هل رأيت سيّدي .. عاصمة بلا صرف صحّي؟ صدّق أو لا تصدّق، هذا لا يهمني؛ هي الحقيقة. بلا مساحيق تجميلية أو عطور باريسية كما عندكم..*** " [1]. يؤكّد بأن الإفريقي قذر والأوروبي نظيف يتمرغ في العطور، وكأنّ هذا الأبيض بحاجة إلى هذه التّأكيدات الّتي لطالما ترسّخت في ذهنه منذ القِدَم!

ويُضيفُ مصرًّا على تحقير ذاته الإفريقية:" ***القمامة هي الأخرى موجودة، كأنها لا تحبّ أن تفارقنا .. أنا متأكد بأننا نحن القدوة فيها ولا أحد يبارينا فيها سيدي المُخرج واللّه***"[2]. سنقفُ عند عبارة ***"نحن القدوة فيها ولا أحد يبارينا فيه***" لماذا هذه العبارة فقط استوقفتك؟؟؟

[1] كامارد، ص 54.

[2] كامارد، ص 160.

نقل لنا البطلُ وجهة نظر تذهبُ إلى أنّ كلّ النيجريين هم الأوائل في القذارة، أيعقلُ هذا؟ هل أعطى التّابع[1] صوتًا ليخدم الآخر؟ الأجدرُ أن يكون خطاب "مامادو" محمّلًا بشحنة من الغضبِ على المُخرجٍ وأجدادهِ الفرنسيين، بتحميلهم مسؤولية ما يعانيه النيجريون من تخلّفٍ وفقرٍ اليوم: انظر ماذا تركتُم فينا، نهبتم ثرواتنا وخيراتنا فأصبحنا أجسادًا بلا روح نفتقدُ لأدنى مُتطلبات الحياة.

ب. تمثّلات الإفريقي المشعوذ:

غاصَ عدد كبيرٌ من الرّوائيين العرب[2]في عوالم صحراوية إكزوتيكية (Exotic)[3]، تعجّ بتيماتٍ تستقطبُ الآخر الغربي وتستهويه، إذْ كان **السّحرُ والشعوذة** من بين تلك التّيمات المُهيمنةِ على نصوصهم الرّوائية.

لم يكن النَّصُ الكامارادِيّ إلاّ واحدًا من النّصوص الّتي آمنَ أبطالها الأفارقة الزنوج بفاعليّة السّحر وقدرته على تسهيل أمورهم المستعصية؛ فها هو "مامادو" يؤكّدُ ذلك باستخدامه للخطاب المباشر المنقول لوالدتهِ، جاء في سياق تحاورهما معًا وهي توصيه

[1] سبق وأن ذكرنا (في المبحث السّابق) أن المُثقف لن يستطيع تمثّل طبقةً غير طبقته، لأنّ خطابه مشحون بلغةٍ لا يعرفها غير أمثاله، وماذا عن المثقف الّذي يصنع بطلًا تابعًا يتكلّمُ ليحتقر ذاته؟

[2] نخصّ بالذّكر: الروائي اللّيبي إبراهيم الكوني، والسّوداني عبد العزيز بركة ساكن والزيواني نفسهُ في روايته "مملكة الزّيوان"..

[3] EXOTIC غرائبي: استخدمت هذه الكلمة لأوّل مرّة عام 1599 لتعنيَ "غريبًا مجلوبًا من خارجِ البلاد" ،بحلول 1651 كانَ معناها قد امتدَّ ليشملَ " مقاطعة غرائبية وأجنبية"، "وسلوك وعادة غرائبيّة" (قاموس إكسفورد للّغة الإنجليزيّة.) وكاسم كان يعني شخصًا أجنبيّا أو نباتًا غريبًا لم يتأقلَم " ولكن اثناءَ القرن التّاسع عشر (19) وبصورة متزايدة اكتسبَ الغرائبي، الغريب في أرجاء الإمبريطوريّة، دلالات الاختلاف المحفّز أو المثير شيئًا يمكنُ معَهُ إضفاءُ الإثارة على المحلّي (بأمان). ونقصدُ بالشرق الإكزرتيكي (غرائبي) .

بحرصٍ:" ***اسمع يا ولدي.. إنْ واجهتك ظروف صعبة، كانقطاع السّبل في الصّحراء..ولا مُغيث إلّا اللّه..كأن ترى الموت مثلًا أو ما يُشبه هذه الظّروف..فقد ترك والدُك- رحمه اللّه- (تميمة G ـونكي) مصنوعة على شكل حجاب حديدي مربّع، صغير ورقيق، به خيط رفيع أصفر مفتول، لم أشأ أن أسأله كثيرًا بما في داخلها؛ لأنه كان شديد التّكتم عليها في حياته..قال ليذات يوم بامتعاض شديد بعد طول فضول منّي.. إنّ بها عقاقير مسحوقة، من رؤوس النّسور، التّماسيح، البوم وعقاقير أخرى.. كان قد اشترى ذلك الحصن خلال الستينيات، من رجل أتى بها من سوق الشّعوذة المُسمى سوق " أكوداسيوّا بـ "لومي" عاصمة "الطوG ـــو"، كان لا يعلقها في رقبته إلا أثناء سفره، يرجو بها الحفظ وتسهيل الأمور وأكّد لي ظهور نجاعتها في أكثر من موقف جلَل.. خلال سفرياته القليلة.. أن فاعلية التميمة، تكمن في الالتفات إليها وعضّها بأسنان الأنياب فقط، عندما تُفرج الغمّة بشكلٍ سحريٍّ!!***"[1]

تضمَّن هذا المقطع السَّردي خطابين منقولين[2]الأوّل مباشر وخاصٌ بوالدة مامادو والثاني خطاب منقول غير مباشر خاصٌ بوالد "مامادو" نقلته لنا زوجته. لماذا اعتمد الكاتب على الخطابات المنقولة لتمثل صورة الأنا الإفريقي (الزنجي)؟

---

[1] كامارا‌د، ص 102.

[2] حدّد مخائيل باختين في كتابه الماركسية وفلسفة اللغة الخطابات المنقولة في ثلاثة أنواع: الخطاب المباشر، الخطاب غير المباشر، والخطاب غير المُباشر الحر وذلك في الفصل العاشر والحادي عشر المعنونين على التوالي ب: " الخطاب غير المباشر والخطاب المباشر ومتغيراتهما، والخطاب غير المباشر الحر في الفرنسية والألمانية والروسية (للتعمق يمكن العودة إلى: مخائيل باختين، الماركسية وفلسفة اللغة، تر محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986، ص167-215. أمّا جيرار جينات فقسّم الخطابات المنقولة إلى: خطاب مسرّد يدمجُ فيه كلام

يؤكّد هذا المقطع بأنّ الأفارقة شعبٌ توارث طقوس السّحر والشّعوذة منذ القدم، ويعتبرونها سُبُلًا يرجون بها تسهيل أمورهم المُستعصية[1]. ما يجب الانتباه إليه أنّ " مامادو"/ المتكلم تملّص من قول أنّ الأفارقة مشعوذون، بل نسبها لأمّه، وهي الأخرى نسبتهُ لشخصيّة الوالد الغائبة تمامًا في المحكي الروائي، وبالتالي يمكننا القول بأنّ الكاتب الذي يمثّل الذات المتكلمة[2] أبى أن يتحمل مسؤولية اتهام الأفارقة بالسِّحر مباشرةً فنسبها لشخصية أخرى، وبالتّالي انكسرت نواياهُ في خطاب تلك الشخصيّة.

الشخصيات داخل السّرد، خطاب محوّل جمع فيه الخطاب غير المباشر وغير المباشر الحر، والخطاب المُستحضر الذي اعتبره الذّكر الحرفي لكلام الشّخصية بأسلوب مُباشرٍ، بالإضافة إلى الخطاب الفوري أو المونولوج وهو يُعادل الأسلوب المُباشر الحر.(يمكن العودة لجيرار جنيت، نظرية السرد، ص106-107.) ؛ والأمرُ الهام الّذي لا يمكنُ تغافله، هو وظيفة وأهمية تلك الخطابات المنقولة الّتي تكسرُ نوايا الكاتب وأن تكون بالنسبة لهُ ، إلى حدّ ما بمثابة لغةٍ ثانيةٍ مثقلةٍ بنواياهُ المباشرة والعاجلة الّتي لا يكتشفها سوى القارئ الحصيف الّذي يعيدُ بناء سياقات النّص .

[1] يرى هيجل أن السِّمة البارزة للحياة الزنجية هي أنَ الوعي لم يبلغ بعد مرحلَة التّحقيق الفعلي لأي وجود موضوعي جوهري مثل : **اللّه، أو القانون**، اللذين ترتبط بهما مصلَحَة الإنسان، وفيهما يحقق وجودَه الخاص. والإفريقي في وجوده العيني الموحد، الذي يتَّسم بالتجانس والتّخلف، لم يبلغ بعد تلكَ المَرحلة التي يميز فيها بينَ ذاته بوصفه فردًا وبينَ كليَة وجوده الجوهري، بحيثُ أنه يفتقرُ تمامًا إلى معرفَة أن هناكَ وجودًا مطلقًا آخرَ أعلى من ذاته الفردية. إنَ عدم وعي الزنوج بوجود قوَة أعلى جعلهم يعتقدونَ أنهم يسيطرونَ على عناصر الطّبيعة وهذا ما يطلقونَ عليه اسم" السّحر" .تكون السيطرة باستعمال تمائم متنوعة (حيوان، أو شَجرَة أو حجر، أو صورَةً خشبيَةً..)، يطلق على هذه التمائم كلمَة الفتيش (Fetish) المشتقة من كلمة (Feitizo) البرتغالية التي تعني السحر. والمَقصود بالتميمَة أو الفتيش المَعبود الّذي كانت الشّعوب البدائيّة تضفي عليه القداسَة، وترى أنّ له قدرةً سحريّةً على حمايَة صاحبه ومساعدته وقتَ الحاجَة ودفع الكوارث عنهُ. (للتعمق أكثر يمكن العودة :هيجل، العقل في التاريخ، من محاضرات في فلسفة التّاريخ، تر إمام عبد الفتّاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007، ص 174-176).

[2] سبق وأن وضّحنا في المبحث الأول الخاص بتحليل رواية " فستق عبيد" ما ذهب إليه "آلان راباتال" بخصوص اعتبار الذّات المتكلمة هي الروائي أو القصّاص، آخذا هذا عن ديكرو (Ducrot) الّذي ميّز بين ثلاثة مفاهيم داخل الملفوظ الواحد: الذّات المتكلمة (Sujet Parlant)، والمتكلم (Locuteur)، والمتلفظ (Énonciateur) (للتعمق يُمكن العودة إلى محمد نجيب العُمامي، تحليل الخطاب السّردي، وجهة النّظر والبعد الحجاجي، مسكيلياني للنشر، ط1، 2009، ص 20).

ج. ثنائية الإفريقي المتوحشُ / الأوروبي المتحضّرُ:

لطالمَا عمِل الخطاب الاستشراقي على تشويه صورة الشّرق، بسبب تأثر عدد كبير من المُستشرقين أمثال جيرار دو نارفال (Gerard de Nerval) بالكتابات العلموية والكشوفات الأنتربولوجية و الأركيولوجية ذات الأحكام العرقية المطلقة، الممجدة للعقلية الاستعمارية الّتي تذهبُ إلى أن الشعوب البربرية والمُتخلفة أقربُ إلى **الحيوانية**[1]، لهذا يجبُ التّحكّمُ فيها وتحضيرُها.[2]

يواصل السّاردُ تأكيد مظاهر تخلف إفريقيا وتوحش سكَّانها بنزع الأنسنة عنهم كما هو راسخٌ في المخيلة الأوروبية[3]بقوله: "من طريف وغريب وصفات هؤلاء المُدربين، أنهم ينصحوننا بعد حصص التّدريب **بأكل لحم القطط والقردةِ** واللّه .."[4]، ويضيف قائلًا: " أضحى لحم القطط في تلك المُخيمات كالتِّبرِ واللّه، كما غلا سعرُه، بشكلٍ لا يُصدّق!! أمّا

---

[1] ذكر الباحث وحيد بن بوعزيز في مقاله "رحلة جيرار دو نارفال، أزمة تواصل وانقشاع سحر الشرق"، بأنّ دونارفال تأثر بنظريات غوبينو العرقية ونظريات رينان العنصرية، إذ انعكس ذلك في كتاباته فيقول وهو يصفُ آمةً زنجيةً في سوق العبيد:" إنّ الفكّ الناتئ والجبينَ الغائرَ والشفاهَ المنتفخة، يضعُ هذه الكائنات في فئةٍ تقتربُ من الحيوانية"(جدل الثقافة، ص 138.) كما أنَ قولَ هيجل في كتابه "العَقل في التاريخ" همجيَة الزنجي:"يمثل الرّجل الزنجي الإنسانَ الطبيعي في حالته الهمجية غير المروضة تمامًا، وإذا أردنا أن نفهمَه فهمًا حقيقيًا سليمًا، أن نضعَ جانبًا كل فكرَة عن التبجيل والأخلاق، وكلّ ما نسمِّيه شعورًا أو وجدانًا، فلا شيء ممّا يتّفق معَ الإنسانية يمكنُ أن نجدَه معَ هذا النّمط من الشّخصيّة". (العقل في التاريخ، ص 174).

[2] ينظر، وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 138.

[3] المخيلة الأوروبية هي عالمُ مليء، بالمَعنى والعجيب (الفانتاستيك) والغريب والفتنة، عالمٌ مستمدُ من قصص ألف ليلة وليلة، حيثُ نشتمُ توابلَ بغداد ومرقصَ مع وقع الغانيات ونطيرُ معَ بساط الرّيح ونخافُ من العفاريت ونغامرُ مع السندباد، إنّهُ عالمٌ حافظَ على سحرِه وقداستهِ.(ينظر، جدل الثقافة، ص 132.)

[4] كامارد، ص 394.

لحمُ القردةِ، فكان ميؤوسًا منه.. **أنا متأكّدٌ سيّدي.. لو حدَثَ هذا الأمرُ عندكم، لنهضت الجمعيّات المُدافعة عن الحيوان واللّه.**" [1].

أظهر هذا القول صورة الإنسان الإفريقي المتوحش والهمجي المرسومة في مخيلةِ الأوروبي منذ القدم، وها هو صوت الإفريقي نفسهُ يؤكّدها له وبمحض إرادته هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمدحُ الأوروبي الأبيض ويُجمّل صورته بل حتّى يبيّضها بقوله أنّهم أصحاب قلوبٍ رحيمةٍ ترأف بالحيوانات. إنّه يعترفُ للآخر بدونيته كأسود، ويعترفُ بتفوق الأبيض وتحضّره.[2] كيف يفعلُ ذلك وهو على علمٍ بأنَّ بني جلدة هذا الأوروبي من تفنّنوا في تعذيب أهله وإخوانه من الأفارقة لمّا كان بلده مستعمرةً فرنسيّةً، وهو من وصلوا بالنِّيجَر إلى القذارة. لماذا يا ترى يكرس الزيواني ككاتب مثل هذه الصور النمطية الفجة؟ حتى وإن كان الواقع النيجري يضج بالكثير من الإكراهات ألم يكن على الروائي الوقوف لا أمام النتائج بل البحث في الأسباب وأولها الاستعمار؟

---

[1] كاماراد، ص 394.

[2] يبيّنُ موقف الزنجي السلبي أنه لايزال يعيش مخلفات استعمار حطم تكاملهُ العَقلي والنفسي، وهذا ما أكّده فرانس فانون في كتابه "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" بتقديمه أمثلة من جزر الأنتيل حيث تصور مجلات الأطفال والأفلام السينمائية الزنوج والهنود الحُمر(السكان الأصليين) كنماذج للشَر والتوحش. إنّ تمجيد مامادو للأبيض ينطبقُ تمامًا معَ ما جاءَ به بطل رواية حياة خادم للكاتب الكاميروني " فرديناند أيونو" بقوله:" كانَ أسلافي من أكلة لحوم البشر. ومنذ أم جاء البيض تعلمنا أنه يجبُ عَدم النظر إلى الآخرين كحيوانات." ص10.(يمكن العَودة إلى كتاب رضوى عاشور، التّابع ينهض، ص 65-67.)

د. صورة الإفريقي السَّاذج المهووس بالرّقص:

يعتبرُ الرّقص حياة الإفريقي، ماضيه وحاضره وحتّى مستقبلُه الّذي لا يمكنه الاستغناء عنهُ، فهوَ علاج للرّوح في حالات الفرح والألم، وعلاجٌ للجسد بحركاتهِ المُتنوعة، كما يتميّزُ بدلالتهِ الرمزيّة المُرتبطةُ **بمقاومةِ الإفريقي** وصراعهِ من أجل **الاعتراف المُتبادل**[1].

هذه دلالة طقسِ الرّقص بالنّسبة للإفريقي المُعترفِ بذاته والمُدرك لقيمته الحقيقية، لكن ماذا عن تمثلات الإفريقي الرّاقص في نص الزيواني ؟

مثّلَ الرّقصُ تيمةً مهيمنةً في النّص الكمارادي؛ إذ اتّخذَ الأبطال الأفارقة من هذا الطّقس وسيلةً للتّعبير عن فَرحهم، لكن ما يهمنا هو مقاصد الروائي من تناوله لتيمة الرّقص؟ هل هو صراعٌ لافتكاك الاعتراف؟ أم تكريسُ للخطاب الاستشراقي؟

يقولُ الزنجي مامادو:" ***لن أتحدث لك مون باطرون.. عن الرقص هو يسري في عروقنا كالدّم.. لم يخطئ من قال في حقنا لو تردّى أحدهم- يقصد الإفريقي- من الجبل فسقط، لسقط وهو يرقص..!!***"[2]

يحاولُ "مامادو" بخطابه المباشر إظهارَ ما يعنيهِ الرّقصُ بالنّسبةِ إلى كلّ الأفارقة معتمدًا على التّعليل الموضوعي الّذي يظهَرُ وكأنّه أحد أقوال الآخرين المستترة، أو قولٌ منسوبٌ للرّأي العام، لكنّهُ في الحقيقة تعليلٌ صادرٌ عن الكاتبِ نفسهِ المتضمنِ لعناصرَ تعبيرية لخطاب الآخرينَ داخلَ النسَق التركيبي لخطابِهِ[3] المُشبّع **بنبراتِ السّخرية**.

---

[1] ينظر، وليد خالدي، رمزيّة الرّقص الإفريقي في رواية الزّنجيّة، القدس العربي، أفريل 2021.

[2] كامارد، ص 149.

[3] ينظر، الخطاب الروائي، ص 78.

كما تؤكدُ وجهة نظر المخرج ،التي نقلها السارد العليم،أن طقوس الرقص الإفريقي مرتبطة بغرائبية الإنسان الإفريقي: " ***فضحك جاكْ معلناً فيسرّه، إعجابه بهذا السّمت الاحتفالي للرّجل النيجيري .. كان هذا أول إغراء لم يتوقعه من غرائبية الإنسان الإفريقي الغامض*!!**"[1] في هذا المثال ملفوظان هما:***فضحكَ..للنيجيري*** و ***كان.. الغامض! !*** " وصلا إلينا عن طريق المتكلم–السارد. إلّا أنّ ما يميّزُ الملفوظ الثاني عن الأول هو كون الإدراكات والأفكار فيهِ تنسبُ إلى المُخرج "جاك" أي إلى متلفظ منفصلٍ عن المتكلم. وهذا المتلفظ الذي لم ينطق بأي كلمة هو المتلفظ ***ذات الوعي***"[2]. إنّها وجهة نظر المُخرج المحمّلة بكلّ ماهو غرائبي عن الإفريقي النسخة طبق الأصل عن **فتى الأدغال موغلي**.

كما لا ننسى أنّ البطل "مامادو"، ومن خلال عدّة خطابات مباشرة تكفل بنقلها بصوته، بالغ فيها الحديث عن أسنان الأفارقة البيضاء المُضيئة لوجوهم السوداء، هذا البياض النّاصع الّذي تحدّث عنه "فانون" في كتابه بشرة سوداء أقنعة بيضاء":إذ أكّد بأنّ الفرنسيين يستعملون الزنوجَ في إشهاراتهم للسّخرية منهم، وإظهار غرابتهم وسذاجتهم.

فيقولُ السّاردُ:" أضاء بياضُ أسنانهِ ثانيةٍ"، ويضيفُ: "بانت أسنانُ مُبشِرِنا البيضاء" [3]، ويقولُ أيضًا: " أضواءُ أسنانه وعيونهِ، تحدِثُ فرجةً عارمةً بوجهه!!"[4]

---

[1] كاماراد، ص20–21.

[2] آلان راباتال، الذّاتية في الخطاب السّردي، ص 22.

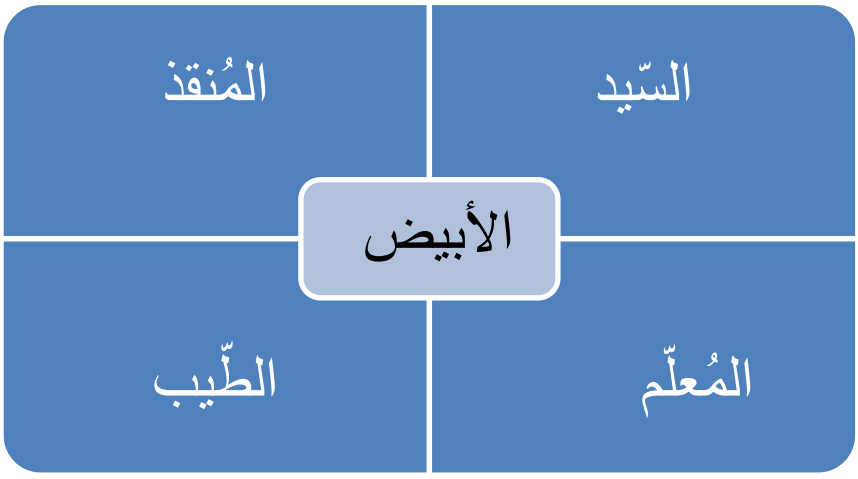
[3] كاماراد، ص 20 .

[4] المصدر نفسهُ، ص48.

إنَّ رؤيَة **الفرنسيين البيض** الزنوج سذّجا وغريبي أطوار، أمرٌ واردٌ بل طبيعي جدّا لما يحمِلونهُ من عقد فوقية تمنعهم من الاعتراف بكلّ مختلفٍ عنهم. لكنما هي مقاصد الروائي من تكريسه لصور دونيَة للزنوج؟ لماذا هذا التفكير المانوي؟ الّذي يجعل **الأبيض** مالكًا لكل الجمال والفضائل التي لا يمكن أن تكون سوداء أبدًا.

لم يتوان البطلُ المتكفلُ بالسرد ونقل أحداث رحلة ليكامارادْ عن **تحقير** ذاته، منذ بداية الرواية إذ اعترف للأبيض وأكذَّله بأنه: إفريقي قذرٌ، ومتوحشٌ، من دون عقل ويهوى الرّقصَ لسذاجتهِ ويؤمنُ بالشّعوذة، هذا كلّه يعودُ إلى سقوط الروائي في فخِّ إعادة إنتاج الصّور والتمثلات الأوروبية التي لصقت بالإفريقي.

تفنّن السّارد بتبجيل الآخر وغرق في دونيته محتقرًا ذاته ومتنكرًا لها بصوته، من بداية النّص الرَّوائي، من دون أن نسمع صوتًا للمخرج الفرنسي الّذي كان من المفروض أحد المتحاورين. لكن وبمجرّد أن أنهى "مامادو" سرده التّفصيلي عن رحلته الفاشلة إلى الفردوس المزعوم، ظهر صوت شخصيّة "جاك بلوز" هذا المخرج الفرنسي الّذي لعب أدوارًا أرادها لنفسه منذ القدم: إنّه الأبيض، السّيد، المُنقذُ، الطّيب، المُعلّم.



– السّيد: لم تكن العلاقة بين مامادو والمخرج علاقة اجتماعية عادية، يريد كل واحد منهما شيئًا من الآخر، وإنّما هي علاقة عبد وسيّد بامتياز.

– المعلّم: بما أنّ الأبيض إنسان متحضّرٌ يخاف على الإفريقي السّاذج (الطّفل) ويعرفُ مصلحته أكثرَ منه، فسيُعلّمه الإخراج ليكتسي صنعةً تحميه من غدرِ الزّمان[1]." بإمكاني أن أغدق عليك المال مون كاماراد، كما توهمت؛ لكنه سيزول مع مرور الأيام .. هناك مثلٌ صينيٌ شهير، يقولُ (لا تعطيني السمكة، إنما علمني كيف أصطادها..) أجل.. سأعطيك نصيبًا من المال لستر أحوالك مع ما يُمكنُ أن تحتاجهُ خلال التَّصوير والتّنقل من المصاريف"[2]

أعاد الكاتب إنتاج البنيات والمقولات الاستشراقية **لا شعوريًا** فرسمَ صورة إفريقيا في نظر الإفريقي المنبهر بالأوروبي، وصورة هذا الأخير إزاء الإفريقي التي لا تزال حبيسة الغرائبية، والإكزوتيكية، مع التركيز على مظاهر التخلف في القارة السَّمراء والاحتفاء بالصّور النّمطية هذا من جهة، ومن جهة أخرى إعلاء شأن الأوروبي **والاعتراف به** كسيد، من دون أي إشارة للأسباب التي حالت دون تطور النِّيجر بعد أن كانت في زمنٍ مضى مستعمرةً فرنسيةً[3]. أمّا بالنسبة للزنجي فهو أصلًا ذاتٌ لا تعي قيمتها وبالتّالي فمطالبتها **بالاعتراف مستحيلة لأنها لم تصراع من أجل أن يُعترف بها**، لم تنل سوى عطفَ السيّد الأبيض الّذي أغدق عليها ببعضِ المال.

---

[1]سبق وأن فصّلنا في الجزء النظري عمّا ذكره فانون في بشرة سوداء أقنعة بيضاء" عن معاملة الأبيض للزنجي باعتباره طفلًا.

[2]كاماراد، ص 360.

[3]تشيرُ "رضوى عاشور"في كتابها "التّابعُ ينهض"إلى أنّ الكاتب "**جوزيف كونراد" (JOSEPH Conrad)**،على الرّغم من مواقفه العنصرية، أدان في كتاباته النهب الأوروبي للقارّة الإفريقية واصفًا إيّاهُ بأنه:" أقذر تكالب على النّهب عرفهُ تاريخ الضمير الإنساني والكشف الجغرافي." رضوى عاشور، التابع ينهض، ص16.

3.1.4 مامادو: بطلٌ زنجي ذو صوت خارج واقعه :

التفَّ خيطُ حكي معاناة الأفارقة في رحلتهم إلى الفردوس المجهول حول **شخصية** "**مامادو**"، هذه الشخصية المحورية المُتكفلة من موقعها بإسماعنا كلّ الأصوات الّتي حاورتها في سياقات مختلفة، ونقلت خطاباتها في سياقاتٍ أخرى سواءً عن طريق الخطاب المباشر أو غير المباشر، وبهذا لاحظنا تعددًا صوتيًا، "مما يعني توزيعًا صوتيًا لخطابات الآخرين في خطاب هذه الشخصية من جهة، وخطاب هذه الشخصية المحورية في خطاب الكاتب، وبالتالي تتوزعُ مقاصد النص بين مقصدٍ يمكنُ أن يتجلى بطريقةٍ مباشرةٍ وهو مقصدُ هذه الشخصية المتكلمةِ ومقصدُ الآخر أي الكاتب الذي ينكسرُ صوته في خطاب هذه الشخصية المنظمة للحكي"[1] ويبقى التعدد اللغوي (مهما تكن أشكال إدراجه) خطاب الآخرين داخل لغة الآخرين ويتفرّدُ هذا الخطابُ في أن يكون **ثنائي الصوت** .إنّه يخدُمُ بتأنٍ شخصيات متكلمة ويُعبرُ عن نواياها المباشرة، بالإضافة إلى نوايا الكاتب المكسّرة. [2]

لم يستطع الكاتب تحرير أصوات شخصياته من دون تقييد وجهات نظرهم، إذ تخفى وراء كلّ صوتٍ من أصوات المحكي الكامارادي، واختار "مامادو" بطلًا حُددت أدوارُه ورُسمت معالمُه ضمن بناء جمالي مُسبقٍ. لكن ما لمسناه من خلال المقطع السردي الذي جاء بصوت "مامادو" يصفُ فيه منطقة تواتْ يقول عكسَ ذلك: " خلال مسارنا شمالًا، كنّا نعبر قصورًا كثيرةً جدًّا، على شكل أرخبيل .. لكل قصرٍ قصبةٌ طينيةٌ محصنةٌ بأبراج وسور،

[1] Mikhail Bakhthinee,du discours remanesque, esthetique et theorie du roman, edition Galimard,1978,p88. نقلا عن حياة أم السعد، النقد والخطاب، ص 77-78.

[2] ينظر، مخائيل باختين، الخطاب الروائي، تر محمد برادة، دار الفكر للدراسات، القاهرة، ط1،1987، ص91.

بها ضريح أبيض لولي صالح عندهم، يقيمُ له ساكنة القصر وعدةً سنويةً، قاطنو هذه القصور يختلفون في الأعراق .. منهم البيض والسود مثلنا..لا وجود للطوارق بينهم، ثمةَ أمرٌ هامٌ هو الآخر، يتمثّلُ في وجود آبار فقّارات تأتي من جهة الشرق.." [1]

نقل الزيواني/ السارد صور المكان بصوت "مامادو"، وفق وجهة نظره وإدراكه لمنطقة "تواتْ" التي تعتبرُ مسقط رأس الكاتب، فنلمسُ حضورهُ الضمني على مدار وصفهِ للقصور وساكنيها، حتّى أنّهُ تطرّق لعاداتهم وتقاليدهم، فلم يستطع التملّصَ من تماهيه مع بطلهِ وفضائه المؤدّي إلى "روما ليكلماراد"، فكان عينَ السّارد الّذي يرى وينقلُ ما يراهُ ، باعتباره ذاتًا مدركةً لموضوع الإدراك منطقة " تواتْ"، لكن ما يدعو للتساؤل: أيُعقلُ أن يصف شخصٌ مكانًا بهذه الدقة في التّفاصيل، وهو يطؤها لأول مرّة؟ أعطى الروائي بطله النيجري صوتًا ليس ملكه، وأجبرهُ أن يرى واقعًا لا يملكُ أبجدياته، إذ حمّله فوقَ طاقته وأخرجه عن البناء الجمالي الأصلي للرواية، فكان بإمكانه أن يختار شخصيةً أخرى جزائرية مُدركةٌ لذلك الفضاء، من سكان المنطقة، لتتكفّل بوصف قصور تواتْ وما جاورها من دون خرق أفق القارئ.

تطرق الزيواني لموضوع هجرة الأفارقة إلى الشمال، فرسم معالم إفريقيا بعيون إفريقي مُستسلمٍ خضعَ لأوروبي وعده ببعض من المال، فتكلم الزنجي **ليعترفَ بدونيتهُ** للأبيض وسكتَ الأبيض ليؤكّد تفوقه على الزنجي، لأنّه الطيب الأبيض وطوق نجاة الجنس الأسود.كرّس النّص لكل الصور النمطية المؤذية للزنوج، فلم يكن كتابة مضادةً للآخر تسعى

[1] كاماراد، ص 304-305.

لإيجاد حلول لشعبٍ يُعاني في صمتٍ دون أن يُعترف به. بنيَ النص الكامارادي على أساس احتقار الأنا والاعتراف بالآخر من دون الإشارة إلى ضرورة الصراع لافتكاك اعتراف الآخر وبالتالي بناء علاقات إنسانية أساسها الاعتراف التذاوتي القائم على مسائل الاعتراف التي تخلق الثقة بالنفس، واحترام الذات وتقديرها.

تناولنا في هذا العنصر موضوع "الهجرة السرية لأفارقة فارين من الفقر والجوع والأمراض الفتّاكة، باحثين عن وهمٍ اسمه "الشمال"، من وجهة نظرٍ رجالية، أمّا في العنصر الثاني سلَّطنا الضوء على تجربة الهجرة لعائلةٍ معظمها نساء زنجيات مكتوبَة بقلمٍ نسائيٍ جزائري؛ وهي رواية "الزِّنجية" للكاتبة الجزائرية "عائشة بنور" الصّادرة عن دار الخيال سنة 2020.

2.4 الزّنجية :ذاكرة مجروحة وهوية مبنية على الاعتراف :

تغوصُ بنا عائشة بنور في أعماق "النيجر" لتنقلَ لنا مآسي ومعاناة شعبها، لاسيما نساؤها فتُسلِّمُ السّرد لبطلتها "بلانكا" هذه الأنثى الإفريقية التي تحكي تخبطها في دوامة الجهل والتَّقاليد البالية بالعودة إلى ذاكرتها المجروحة مستحضرةً ماضٍ أبى أن يفارقها لما سبّبه لها من آثارٍ نفسية كادت أن تدمر حياتها، إنّها ذاكرةٌ تحملُ ألم انتهاك جسدِ أنثى في عمر الزهور بتعرضها للاختتان، ورحلة شاقة إلى الشمال هروبا من الحروب والدمار وندرة الماء.

تتواصلُ معاناة الزنجية في "عذراء إفريقيَا" التي أصبحت مقبرةً للموت، ومرتعًا للفساد، والأمراض الخطيرة كالإيدز والملاريا، هذه الظروف المزرية جعلت الحياة مستحيلةً في مسرح الأحداث، ولم يبق حلٌّ أمام "بلانكا"وزوجها " فريكي" وأهلهما سوى الهجرة إلى الشمال (الجزائر) بحثا عن لقمة العيش وسط صحراء واسعة تتربّصُ بفرائسها، وفي ظلّ تغيرات مناخية مختلفةٍ تمامًا عن التي عهدها شعبُ النيجر.

تُحاولُ عائشة بنور لملمة شتات ذاكرة امرأة نيجرية موجوعةٍ، عانت في طفولتها وكادت أن تستسلم لواقعها المرير لولا حب "فريكي" هذه الشخصية التي أعطت "بلانكا" الأمل وثقةً بالنفس لمواصلة الحياة وتجاوز الماضي على الرّغم من قسوته. خاضت الروائية في المسكوت عنه، وجعلت من المحكي النسائي مسرحًا **للاعتراف التذاوتي**[1].

شغلتني أسئلة متعدّدةٌ للخوض في وجع "بلانكا" الزّنجية وآلام النيجريين أمثالها وجعلتها محور تحليلي:

- ما الذي أضافته " عائشة بنور" بإعادة طرحها لموضوع الهجرة إلى الشّمال من وجهة نظرٍ نسائية؟ هل غاصت في أسباب تدهور "عذراء إفريقيا" باحثةً عن حلول ناجعة؟ أم أنّها حاكت على منوال سابقيها وسكتت عن المسكوت عنه؟

[1] حدّد أكسل هونيث ثلاثة أشكال للاعتراف التذاوتي : الحب، والحق، والتّضامن وهي نماذجٌ يسمحُ تحققها ببناء علاقات اجتماعية تذاوتية تمكن الأفراد من تحقيق ذواتهم طريق الاعتراف المتبادل، الّذي عدّهُ فيلسوف الاعتراف كفيلًا بوضعِ حدًّا للصراعات القائمة على السّيطرة والهيمنة والاحتقار.

- كيف تعاملت الروائية مع أبطالها؟ هل كانوا ذواتًا فاعلةً حررت أصواتها؟ أم موضوعات متحدّث عنها تعاني الاحتقار واللاعتراف؟
- هل استطاعت شخصيات الرواية الاستقلال بوجهة نظرها عن الكاتبة باعتبارها تجسدُ حوارًا مع شخصيات أخرى فارضةً بذلك تعددًا صوتيًا؟
- كيف تمثلت العلاقة بين الأنا والآخر؟ أهي علاقة عبد وسيده؟ أم هي علاقة اعتراف متبادل ؟
- ماهي مسائل الاعتراف المُتجلية في المتن الروائي؟
- كيف ساهم الاعتراف في إعادة بناء الذات؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، اخترنا أن نتوسل الأدوات الإجرائية التي تمنحنا إياها المقاربة التداولية من جهة، وبعض مقولات النّقد الثقافي التي تفرضها علينا سياقات النّص الروائي من جهة أخرى.

1.2.4 مسائل الاعتراف بين تحرر صوت الهامش الزنجي وتمركزه:

بنت الكاتبة روايتها على خطابات متنوعة تتحاور فيما بينها ناقلةً معاناة الأفارقة إلى الفردوس في تعدد صوتي بارز، موكلةً مهمة نقل الأحداث وتنظيمها إلى ثلاثة ساردين متكلمين، تعجُّ خطاباتهم بأصوات الآخرين سواءً خطابات مباشرة، أو غير مباشرة وحتّى خطابات متخللة؛ فكانت الساردة الأولى شخصية الزنجية " بلانكا" التي افتتحت المحكي، وبعدها زوجها الزنجي "فريكي" ليُختتم السّردُ بشخصيّة الصُحفية الجزائرية " هاجر".

أ1- الخطابات المنقولة و تمثلات صورة الأنا الزنجية الهامش داخل الحيز الصحراوي[1]

حدّدنا سابقًا الشخصيات السّاردة على حسب ظهورها في متن "الزنجية"، وكانت بلانكا أوّل الساردين وبالتالي اخترنا أن نبدأ تحليلنا بتلك الشخصية.

نقلت **السَّاردة الزنجيَة بلانكا** معاناة النيجرين من بني جلدتها داخل الحيز الصحراوي، إذ رسمت في بداية الرواية صورةً عن استحالة العيش في مدينة آرليت الّتي تشبعت بالإشعاعات النووية، لكنّها لم تنفرد برأيها وإنما أسمعتنا أصوات أخرى داخل صوتها؛ مرّةً كان صوت زوجها فريكي، فتقول"آرليت[2]مدينة المناجم، وأرض الذّهب، أصبحت منطقة موبوءةً، يلفها، **كما قال فريكي** كفنٌ من الغبار المشعٍّ نوويّا، وملايين الأطنان من هذه المخلفات تذروها رياح الصّحراء، فتبعثُ في أنفاسنا رائحةَ الموت البطيء[3]ومرّةً أخرى صوت شباب المنطقة، تقول: "الموت حصدَ العديد من النّاس بسبب إشعاعات منجم آرليت، وشدّة التلوث البيئي بالمُخلفات الذّرية، والتلال المُتراكمة من النفايات السّامة، والمياه المُلوثة قضت تقريبًا على كل شيء ينبضُ بالحياة حتّى الهواء الّذي نتنفسُه اختنقَ هكذا كان **يردّدُ شباب المنطقة حينما يثورون على قساوة الأوضاع**"[4]. امتزج صوت " بلانكا" بأصوات أخرى، تكفلت هي بنقل ما تقولهُ، تملصًا من إبداء وجهة نظرها مباشرةً في موضوع النووي في

---

[1]الحيز الصحراوي هو فضاء الأفارقة النيجريين قبل رحلتهم إلى الفردوس الشمالي، أمّا خارج الحيز يعني خارج وطنهم النيجر.

[2]آرليت: مدينة صناعية بمنطقة أغاديز شمال النيجر.

[3]الزنجية، عائشة بنور، دار الخيال، برج بوعريريج، الجزائر، ط1 2020، ص 12.

[4]الزنجية، عائشة بنور، ص 14.

نيجيريا، أو بالأحرى تملص الكاتبة/المتكلمة من تحملعقبات اتهام السلطات الفرنسية (على الرّغم من أنّها تطرّقت لقضية مسكوت عنها).

تنتقدُ السّاردة الأوضاع المزرية الّتي آلت إليها النيجَر، فتلامسُ موضوعات كثيرة، منها ما ارتبط بمنجم آرليت النووي وما انضوى عنه من أمراض خطيرة أودت بحياة الكثيرين، ومنها ما تعلّق بعادات وتقاليد بالية حطّمت نفسيات فتيات صغيرات بعمر الزهور.فمن خلال تنظيم السّرد وترتيب الأحداث ضمنت بلانكا خطابها **بخطابات مباشرة** مكنتنا من سماع أصوات المهمّشين الزنوج: وهذا ما يظهر في الحوار الّذي كانت بلانكا طرفًا فيه: قالت لي، وهي تنظرُ إليّ دون أن تتفوّه باسمي وتتلعثمَ في الكلام، ثمّ ترفع بصرها نحوي: يدايَ خاليتان.. أنظري خاليتان؟ قلتُ موجوعةً : ..آآآ.. من الملاريا؟ ردّت بمرارة: مات جوعًا.

لم يكن إدراج الخطاب المباشر الذي تكفلت به الزنجية "أم طوقو" إلّا لغرض التعبير عن وجهة نظر الساردة حول ما يعانيه النيجري في ظل فضاء موبوءٍ بالمخلَّفات الذّرية.

ولعلّ أقسى مرحلة في حياة "بلانكا" هي يومَ تعرّضها للاختتان بأبشع الطّرق، فتسمعنا صوتَ العجوز "مو" وهي تحادثُ الأمّ "كارينا"إذ برّرت "مو" فعلتها الشنيعة بضرورة تطبيق التقاليد قائلةً : "إنّها التقاليد التي لا يمكن أن لا نعمل بها في المنطقة!"[1] أُدرج هذا الخطاب المنقول المباشر لإسماع صوت كان في يوم من الأيام هامشًا، لكنّه مارس سلطة الوسط الاجتماعي وتمركز على هامشٍ جديد.

[1] الزّنجية، ص 34.

تستأنف السّاردة إسماعنا صوت آخر، نقلته بخطابٍ مباشرٍ يُجسدُ مأساة الانتهاك الجسدي للأنثى الملونة، تقول آيدي وهي مرعوبة:"الفتيات الصّغيراتُ تُغتصبُ من رجال خصّصوا لذلك، يسمّى الواحدُ منهم في المناطق المُجاورة" الرّجل الضّبع أو هكذا ينادونه"[1]، "هؤلاء الرّجال مرضى بداء الإيدز، ولا يُهمهم انتقاله إلى الفتيات الصّغيرات، المُهم أنّهم يتقاضون مبالغ زهيدة من أجل عملهم هذا، مورست على أجساد الفتيات الصّغيرات وحشية فظيعةٌ لا يُمكنُ تصورها أو تحمّلها، وهنّ في عمر الزّهور، عشر سنوات، تغتصبُ الصّغيرة ثمّ تمرّ إلى شفرة السكّين لبتر جزءٍ حسّاسٍ من أعضائها التناسلية، **يحدُث إلى يومنا هذا في بلدي**، وفي بلدان مجاورة تقول آيدي."[2] نقلت السّاردة البطلة أقوال آيدي عن استغلال الجسد الأنثوي، من قبل رجال اتّخذوا من الاغتصاب مهنةً يتقاضون مقابلها أجورًا.

يرى فيلسوف الاعتراف هونيث أنّ الاغتصاب من أبشع أنواع الاحتقار المحطِّمَة للحالة النّفسية للمعتدى عليهم، واعتمدَ في ذلكَ على مصطلحين هامّين: الموت النّفسي (المُفقدة لهوية المُغتَصَب)، والموت الاجتماعي(التّهميش والإقصاء الاجتماعي).[3]

لم تشأ الروائية التعبير عن وجهة نظرها بصراحة إذ رأت أنّ رأيها يشكّلُ تأزّمًا وحرجًا إيديولوجيًا[4]، فجعلت خطاب الشخصية الساردة البطلة المتكلمة يتضمنُ خطاب شخصية

---

[1] الزنجية ، ص 49.

[2] الزنجية، ص 49-50.

[3] يعود هذان المصطلحان إلى عالم النفس المتخصص "برونو بتلهايم" la mort psychique, la mort sociale. (يمكن العودة :AXEL Honneth, la lutte pour la reconnaissance p225-226)

[4] حياة أم السّعد، الخطاب والنّقد، ص 88.

أخرى عابرة في الرواية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ عدم ذكر البلدان التي ينتهكُ فيها أجساد القاصرات إلى يومنا هذا فتقول:"**يحدُث إلى يومنا هذا في بلدي، وفي بلدان مجاورة**"تملصًا من مسؤولية التصريح المباشر.

تواصل بلانكا رسمها لواقع مزري استنفذ كل صبر فريكي الزنجي، فقرر الهجرة إلى الفردوس؛ لكن فردوسه ليس أوروبا هذا العالم الأبيض الّذي يحتقر االزنجي ويشعره بالانتقاص من كرامته وإنسانيته فيقولُ أحدهم له: "هاي النيقرو أو الكحلوش"[1]، وفريكي لا يريد أن يُهان بل يريد العيش بسلام فقط فيقول لبلانكا:"***أنا أريد بيتًا وعملًا، وأريد أن أعيش كإنسان بعيدًا عن الفقر والجوع والتّمييز والاضطهاد وأنتِ كل شيء بداخلي..***"[2].

بعد أن نقلت السّاردة خطاب فريكي انتقلت إلى وصفه مقدمةً متتالية وصفيةً قائلةً: "فريكي ذو القامة الطويلة والبشرة السوداء والشعر القصير المجعد، والعينان اللامعتان كالبلور في عتمة الليل، كان يعمل في منجم آرليت، يجرُ عربة محملةً بالنفايات من المنجم.."[3]"***اخشوشنت يداهُ الطريتان من شدة الجر، وأحيانًا كثيرة تتورمان.. وهو يعاني الآن من سعال شديد كبقية أبناء المنطقة***"[4]، فينهره السيد "روبرت" قائلًا: "هيّا بسرعة، وإلّا لن تنال مصروف اليوم كبقية الشباب."[5]ضمّنت الساردة خطابها، كما نلاحظ، ببنية من

[1] الزنجية، ص 43

[2] الزنجية ،ص 43.

[3] الزنجية، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الخطابات التي تحاوره، إذْ امتزج صوتها بأصوات مختلفة صانعةً بذلك تعددًا صوتيًا. يُمكننا أن نتساءل عن مقاصد الكاتبة من إدراجها لخطابات الآخر ضمن خطابها؟

إنّ التعدد اللغوي في الرواية كما حدّده "مخائيل باختين" هو خطاب الآخرين داخل لغة الآخر، وهو يعين على تكسير التّعبير عن مقاصد الكاتب، يُقدم هذا الخطاب التفرد في أن يكون ثنائي الصّوت، إنّه يخدم بتأنّ متكلمين ويعبِّرُ عن نواياهم المختلفة.[1] ومن هنا لم يكن إدراج الساردة للأقوال الثلاثة (قولان لفريكي، وقول لروبيرت صاحب العمل) ضمن خطابها إلّا لمقصديةٍ معينة؛ ألا وهي إظهار حالة يأس فريكي من واقعه المعيشي المتدهور الذي لن يتحسَّن إلاّبهجرته إلى الشّمال، كما أنّ اعتماد الساردة على المتتالية الوصفية كان لمقارنة الوضع الصحي الجيّد لفريكي قبل اشتغاله في منجم آرليت و ما آل إليه من تدهور بعد ذلك.

أرادت السّاردة وسط مكان مقموعٍ، وشخصيات مقهورة يحصدُ الموت أرواحها يوميًا، أن تزرع بصيص أملٍ للفرح والترويح عن النّفس، فاختارت الرّقص كوسيلة مقاومة للفقر والعنصرية والظلم والبطالة والأحلام المُغتالة، ولإظهار أهمية تلك الثقافة عند الأفارقة لم تتفرّد بلانكا بصوتها وإنّما استحضرت صوتَ الكاتبة الأمريكية بريمياس في خطابها: ***"الرقص عند الإفريقي هو حياتهُ"***[2].

إذًا، تكفلت السّاردة على مدار أربعة فصول بمهمة السّرد، فكانت شاهدة على الأحداث باعتبارها الشّخصية المحورية لـ "الزنجية"، ومزجت صوتها بأصوات الشّخصيات المنتهكة

[1] ينظر، مخائيل باختين، الخطاب الروائي، تر محمد برادة، دار الفكر للدراسات، القاهرة، ط1، 1987، ص91.
[2] الزنجية، ص 58.

حقوقها صانعة تعددًا صوتيًا يحملُ فكرةً الكاتبة التي تتخفّى وراءها وهي انتقاد واقعٍ استفحل فيه قتلة أرواح بريئة بحجّة الاستثمار في اليورانيوم النيجيري، فالمداخيل الخيالية لفرنسا والدمار والموتُ الصّامت للنيجريين.

اتّضحت لنا بعض مقاصد الكاتبة بدراسة الخطابات المنقولة[1]المتداخلة مع خطاب السّاردة بلانكا وهي تتمثّلُ واقعها المرّ داخل الحيّز الصّحراوي، لكن اكتمال الصّورة الحقيقية لن يتم إلّا بالانتقال إلى واقعٍ آخر ألا وهو **خارج الحيز الصّحراوي** أي عند الآخر "المركز".

صحيح إنّنا نبحثُ في تعدد الأصوات في نص الزنجية، لكن هدفنا الرئيسي هو البحث في مدى مساهمة هذا التعدد الصوتي في بناء علاقات الاعتراف؟

أ2- الخطابات المنقولة و تمثلات صورة الأنا الزنجية خارج الحيز الصّحراوي:

ينتقلُ السّرد إلى شخصيةٍ " فريكي"، فيُسمعنا صوته المتداخل مع أصوات أخرى عبّرت عن وجهات نظرها عن الهجرة إلى الفردوس.

تعمّدَ السّارد الزنجي سماع أصوات مختلفة ترنّ في القيتوهات[2] ليأخذ قراره النّهائي بالهجرة أو بالبقاء في وطنه، فكان ينقل لنا صراعه الدّاخلي بمونولوجات تعجّ بأسئلةٍ تؤرّقه

[1] يفصّلُ مخائيل باختين في كتابه "علم الجمال ونظرية الرواية" مسائل اتعدد اللغوي نتوقف عند الفصل الذي ترجمه محمد برادة من هذا الكتاب ووسمه "الخطاب الروائي"أين تتطرق إلى أساليب اتعدد اللغوي ووقف عند الخطابات المنقولة (موضوع حديثنا في هذا الجزء)، والبناءات الهجينة، والأجناس المتخللة، إذ دعّم هذه الأنواع بأمثلة من روايات عالمية متنوعة. (يمكن العودة إلى الخطاب الروائي في"فصل التعدد اللغوي في الرواية"، ص73-97).

[2] القيتوهات: أماكن سرية مخصّصة من طرف المهربين للمهاجرين التّعساء، يتخفّون فيها عن أنظار المراقبة لوقت الرّحيل.

وتزيد من حيرته. أنّه شخصية التف حوله خيط السّرد في هذا الجزء، وتكفّل بتمرير رسائل وأقوال المقبلين على الهجرة، وأولئك الّذين هاجروا من قبل وفشلوا وها هم يعاودون الكرّة، فتارةً يحاورُ شخصياته، وتارةً أخرى يُدرجُ خطاباتهم ضمن خطابه.

ينقلُ لنا " فريكي" حواره مع صديقه "رامبوا"، الذي كان يتقاسم معه الشّقاء في مصنع "إنتاج اليورانيوم"، والتقى به مرةً أخرى في القيتوهات، يسأل رامبو فريكي عن وجهة هجرته: "ولكن أين ستتجهُ؟ يقول رامبو. لا أعرفُ الجزائر أو ليبيا أو ميدوزا.. لا أدري، لقد تركتُ الأمر للمهرّبين. صاح ناهيًا في وجهي، وكأن عقربًا لسعتهُ، قائلًا: لا تفعل ذلك يا صاحبي، الذّهاب إلى ليبيا خطر."[1]

يتضمّن هذا الحوار صوتين أوّلها لفريكي الّذي تتبين حيرته وشتات ذهنه، من خلال فعلي: "لا أدري"، "ولا أعرف" بالإضافة إلى نقاط الحذف .. الّتي تدلّ على أنّ وِجهات الهجرة لم تنته بعد، وثانيهما صوت رامبو الّذي وصفه السارد المنظم للحوار (فريكي) "وكأنّ عقربًا لسعته " مبيّنا درجة تأثّر رامبو من سماع كلمة ليبيا، فكاد يقفدُ وعيه (لسعة العقرب) من شدّة خطورة الهجرة لهذا البلد. وبالتّالي فإنّ محاورة السّارد لشخصية " رامبو" نقلت لنا رسالةً خطورة الأوضاع في " ليبيا".

يُواصل السّاردُ إسماعنا أصوات شخصيات أخرى، متكفلّا بتنظيم حوارها أو بالأحرى تقديم الشّخصية للقارئ لملء الفراغات يقول فريكي السّارد: " يبتسم كمارا من كينيا، موجود

[1] الزنجية، ص 92.

في المكان منذ أكثر من شهر، ينتظر وصول بقية المال من أهله"[1] قائلًا:" مائتان وخمسون أورو لضمان الرّحلة إلى الحدود الليبية، وبعدها شواطئ البحر الأبيض المتوسط.. مغامرة جديدة في انتظاري ! نحن نصارعُ من أجل البقاء، نصارعُ من أجل لقمة الأرز التي لم تعد تكفينا هنا، يا صاحبي" ويضيف آخرعلى لسانه وقد كان مستلقيًا على ظهره، وبصوتٍ خشن يقول:" ونصارعُ من أجل أن لا يعترضَ قطّاع الطرق سبيلنا، وإلّا فشلنا في الخروج من هنا".ثم نطق أحدهم، وهو يغطّي عينيه بنظارةٍ سوداء مؤكّدًا كلام صديقة:" في المرّة السّابقة، اعترض سبيلنا قطّاع الطرق وطلبوا منّا المال، وحينما لم يجدوا أخذوا وثائقنا الثبوتية، لينتهي حلمنا في منتصف الطّريق، وعدنا من حيثُ أتينا، لا مال ولا وثائق، ولا الحلم إلى أوروبا قد تحقق، كل شيء تبخّر في جوف الصّحراء."يردُّ عليه أبو بكر الّذي كان معهُ، وبكثير من الامتنان لله:" الحمدُ لله أنّهم لم يقتلوننا أو يضمونا إلى الجماعات المُسلّحة والمنتشرة في عرض الصّحراء."[2]

أدرجَ السّاردُ خطابات مختلفة في خطابه وهي معبّرة عن وجهات نظر لمجموعتين من الزنوج المهاجرين:

- المجموعة الأولى لم تسبق لها الهجرة وبالتالي صوتها ينقلُ معاناتهم في بلدانهم الفقيرة، وتبريرات عناتخاذ قرار مغادرة حيزهم الصحراوي.
- المجموعة الثانية هاجرت ولم يسعفها الحظ للوصول إلى فردوسهم المُختار لكنّها تخاطرُ مرّةً أخرى.

[1] الزنجية، ص 93.

[2] الزنجية، ص 94.

بعد أن لعب السّاردُ دور منظم لحوارات بعض المهاجرين، تدخّل مُقدّمًا للقارئ وضعيته قبل تلفظه (ثم وجدتُ نفسي أردّ عليه بعدما رشفتُ قليلاً من القهوة)، ثمّ جعل نفسه من ضمن المتحاورين قائلًا: "وهناك من يعود وهو يشعرُ بالخيبة، وهناك من ينتظرُ وهو يشعُرُ بالأمل والخوف، وهناك من وجدوه جثّةً هامدةً، مرميةً في الصّحراء، أليس كذلك يارامبو" من خلال هذا الخطاب المباشر نكتشفُ صوتين: الأول للسّارد فريكي والذي يعطينا احتمالين بين عودة المهاجر وهو يحملُ أذيال الخيبة والهزيمة وبين صبرٍ وشعور بالخوف والأمل في آن واحدٍ أمّا الثاني فهو لرامبو الّذي تكفل السّارد بنقل خطابه وجعله جزءًا من خطابه؛ إنّ بعضًا من المهاجرين يلقون حتفهم في الطّريق ووجدت جثثهم هامدةً. لا شيء يؤكّدُ أنّ الصّوت الثاني خاص بالزنجي رامبو غير إحالة السّارد بقوله: "أليس كذلك يا رامبو" باعتباره له تجربةٌ مع الهجرة.

تجسّد التعدد الصوتي جليًا من خلال تداخل أصوات زنوج مهاجرين مع صوت الزنجي فريكي، إنّه تعدد صوتي تريد الكاتبة عبره نقلَ الصراع النفسي الذي يعاني منه الإفريقي وهو في نقاط العبور بين خوفٍ مضاعفٍ من العودة إلى بؤرة الموت ورحيل إلى الفردوس المجهول.

لم يتخل السّاردُ عن إسماعنا اعترافات بأصوات شخصيات زنجية عاشت تجربة الهجرة من قبل وها هي تسردُ بلسانها أحداث رحلتها[1]إلى الفردوس المزعوم . فيبدأ بصوت

[1]يمكن اعتبار الجزء الّذي تكفل فيه فريكي بالسّرد قريبًا كثيرًا من جنس الرحلة؛ وذلك لتوفر مكوّنات هذا الجنس الأدبي: تيمة السفر(باعتبار البطل انتقل من نقاط العبور إلى ولايات أخرى لاسيما جزائرية) وتيمة اللقاء التي تتجسد بلقاء شخصيات جديدة تمدّ السارد بأخبار كثيرة عن السّفر ومخاطره).

الكاميروني "دادامو" ذي الست والعشرين من العمرِ الذي اتّخذ من الهجرة هوايةً يمارسها متى سمحت له ظروفه المادية:" تجربتي المريرة بين المدن والقرى علمتني الكثير، لقد كان ينظرُ إلينا نحن الوافدون الجدد من الصحراء الإفريقية كتهديد للأمن والصحة والاقتصاد وحتّى البيئة، حاملون لكل الأمراض التي تمر بها المنطقة، كمرض الإيدز، الحمّى القلاعية، السّل وغيرها، وأكثر ما يؤلم النّفسَ هو خوفهم الاقتراب منّا؟"[1]يتضح من كلام دادامو شعوره بالإهانة والاحتقار من أهالي المدن المُزراة لأنّهم يعتبرونهم مصدرًا للأمراض وتهديدًا للاستقرار الأمني.

إنّ احتقار الآخر مهما كان جنسهُ وأصله يسبب أذى نفسيًّا عميقًا يفقدُ صاحبهُ الثقة بالنّفس، ويغيّبُ هويته، مع العلم أنّ ممارسة الاحتقار بأشكاله يعني غيابَ مسائل الاعتراف، من حب وحق وتضامنٍ، المُحققة للاعتراف المتبادل.

حررت الكاتبة صوت الكاميروني المُهاجر للتعبير عن حرقته باحتقار الآخر له ولا اعترافه به، لتمرير وجهة نظرها المتعاطفة المتضامنة معه ومع أمثاله من المهاجرين الزنوج.

إنّ الاعتراف بالآخر يؤكّد إنسانيته وحقوقه الكاملة، لكن هل دخول الأفارقة إلى الجزائر أو غيرها من البلدان أمرٌ طبيعي لا يهدّد الأمن والصّحة والاقتصاد لتلك البلدان؟

نسمعُ صوت "دادامو" مرّةً أخرى وهو يبدي وجهة نظرهِ عن ليبيا وما حلّ بها من دمارٍ:" صحيح أن ليبيا غارقةٌ في الوحل، كحسناء تجرّ معطفَ الخيبة، الفوضى تعم البلاد كغيرها من البلدان العربية، وبسبب الفوضى العارمة التي ضربت البلاد، تحولت إلى مجل

[1]الزنجية، ص 102.

خصبٍ لنشاط تجارة مهربي البشر بين البلدان، وإلى نشاط في أيدي الجماعات المسلحة. وصار الرّجل الأسود درعًا للحماية بين الفصائل المُتناحرة، صراعاتٌ عسكرية أتت على الأخضر واليابس، هكذا قال، وهو ينفثُ دخان سجارة.. "[1]

تختلفُ طريقة استعمال التعدد الصوتي باختلاف أفكار ومقاصد الكاتبة وموقفها من كارثة هجرة الأفارقة، ففي المثالين الأخيرين (صوت دادامو) لم ترد الروائية التّعبير عن موقفها مباشرةً فضمنت خطاب شخصية فريكي المركزية خطاب ذات متلفظة تمثلت في شخصية "دادامو" الهامشية، ومن هنا يقتصرُ دورُ الشخصية المركزية في نقل خطابات الآخرين فقط.[2]

تستلمُ السّاردة "بلانكا" السّرد مرّةً أخرى لتؤكد خطورة الهجرة إلى "ليبيا"من خلالٍ خطابٍ منقولٍ مباشرٍ بصوتِ "ماري" التي التقت بها في القيتو، تتكلم هذه الضحية عن رحلة الجحيم التي عاشتها في قبضة الجماعات المُختلفة

فتقول: أجبرت على ممارسة الدّعارة.. فتياتٌ في العاشرة من العمرِ يُجبرنَ على ممارسة ذلك الفعل المشين، وهنّ لا يعرفن ما يفعلنَ.. وأخرياتُ أرغمتهنّ الظّروف الصّعبة والقاسية هناك على ذلك."[3]

---

[1] الزنجية، ص 102-103.

[2] للتَّعمق أكثر يمكن العودة إلى كتاب: حياة أم السعد، النقد والخطاب ص73-88 في تحليلها لرواية القلاع المتآكلة.

[3] المصدر السابق، ص 114.

اعتمدت الروائية على تعدد الأصوات لتبليغ أفكارها ومقاصدها فبدأت بنقل هموم النيجريين على لسان بطلتها "بلانكا" داخل حيزهم الصّحراوي فأسمعتنا أصواتًا ترن في أرليت وما جاورها مركّزة على تيمتي الجوع والموت، وبعدها استلم فريكي السّرد في المحكي الزنجي الّذي بُني هذه المرّة على تيمات "الهجرة" و "الصراع"و "الموت" لتكون تيمة الموت مشتركةً بين الحيزين؛ الهروب من الموت إلى الموت.

يعودُ السّردُ مرّةً أخرى لـ "بلانكا" لتتكفل بنقل أحداث رحلتهم إلى المدينة الجزائرية "تمنراست"، فكانت شاهدةً على ما واجهوه من أخطارٍ، فتكلّمت بضمير المتكلم "أنا " ولعبت دور ساردٍ عليمٍ بكل شيئ مؤقتًا؛ لأنّها عبّرت عمّا يجول في خاطر سكّان تمنراست :" من أي جنسيةٍ جاءت هذه الوجوه الغريبة التي تُشبهنا في اللّون؟[1]

تدخُل السّاردة في تحاور مع شخصيات أخرى فتنقلُ وجهات نظرهم، مثل شخصية إسحاق المالي الجنسية السّاخط والنّاقم على بلده الّذي شرّده: " لا أريدُ البقاء في تمنراست أو عين قزّام أو تندوف أو أي منطقة أخرى حدودية يلجأ إليها المهاجرون السريّون، والّتي أصبحتُ أعرفها أكثر من مناطق بلدي، كل واحدٍ منّا يريدُ أن يبقى في بلده الأم.. (وهو يحدّقُ فيّ بقوّةٍ) ولكنّ الظروف المعيشية الصّعبة هي الّتي ضغطت علينا، صرنا منبوذين في كل بلدٍ، وأحلامُنا حملناها معنا، هي الأخرى متعبَةٌ، أريدُ الذّهاب إلى أوروبا"[2]لاحظنا أنّ هذا المقطع السّردي يجسّدُ الاعتراف واللاّاعتراف في الآن نفسه ويتجلى هذا في ما يلي:

[1] الزنجية، ص 121.

[2] الزنجية، ص 130.

- "كل واحدٍ منّا يريدُ أن يبقى في بلده الأم.." : الاعتراف بالأنا والانتماء للوطن.
- "صرنا منبوذين في كل بلدٍ": شعور بالاحتقاروااللامرئية.[1]
- "أريدُ الذّهاب إلى أوروبا": الاعتراف بالآخر الأبيض؛ لماذا يريدُ إسحاق الهجرةَ إلى أوروبا، فهل يعتقدُ أنّ البيض سيعترفون به ويحتضنونه؟ أم هو تأكيدٌ لعقدة الدونية لدى الأسود ؟

تتواصلُ رحلة بلانكا و فريكي وعائلتيهما، إذ كانت محطتهم التّالية مدينة الورود البليدة" هذه المدينة الّتي تحوي الكثير من المُهاجرين في مكانٍ يدعى " القرية الإفريقية".

اعتمدت السّاردة على صوتها لتنقل معاناتهم من الجوع والبرد الّذي اعتبرته لا يًحتمل فتقول: " كيف لي أن أحتملَ كل هذا البرد، الجوع فقد تعوّدتُ عليه، أمّ البرد فلا أستطيع.. أن يجتمع البرد والجوع معًا، فداك يا إلاهي ما لا أحتملهُ، لم تعد لي قدرةٌ على التّحملِ أكثر.."[2]وجّهت السّاردة خطابها إلى والدتها "كرينا" التي لم تنطق ببنت شفةٍ؛ وكأنّها كلّمت ذاتها في خطابٍ داخلي، لكنّ اعترافها بضعفها أمام زوجها فريكي خفّف عليها ألمها إذ أدرجت خطابه ضمن خطابها(خطاب منقول مسرد)[3] قائلةً: "لكن فريكي هدّأ من روعي

---

[1] قد يكون اللّامرئيما لا يمكن رؤيته، لكنّه في لغة الفلسفة النّقديّة ما لا نريد رؤيته، أي ما لا نريد الاعتراف بوجوده، لكن في ظل علاقات اجتماعيّة يحكمها الاعتراف بالآخر واحترام غيريته يُصبح اللّامرئيّ نشازًا يستحقّ الاحتقار، لأنّ اللاّمرئي اجتماعيًّا هو في أحد أشكاله نتيجة مباشرة للموقف العنصري الاستعلائي، وكذا يعود إلى بنية العلاقات الاجتماعيّة الّتي عُرفت تاريخيًّا بتمسكها بالعبوديّة ورفضها للحريّة.(للتعمق أكثر يمكن العودة إلى: Axel Honneth, la société du mépris, vers une nouvelle théorie critique, traduits par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, la découverte, 2008)

[2] الزنجية، ص 137.

[3]الخطاب المسرّد هو خطاب يدمج كلام الشخصيات داخل السّرد، ويوضع في نفس مستوى الوقائع الأخرى (ينظر، نظرية السّرد، ص 106.)

وقلقي، وحاولَ أن يطمئنني، حينما أخبرني عن السيّدة هاجر الّتي التقى بها في مدخل إحدى العمارات، وكيف ساعدته.."[1] اطمأنّت "بلانكا" بمجرّد أن أعلمها زوجها بمساعدة هاجر؛ إنّ مساعدة الآخر الغريب عن الديار تعني انّها تتضامنُ معهُ وبالتّالي تعترف به؛ ومن هنا تجلت مسألة الاعتراف التذاوتي المُحقق "**تقدير الذّات**". كما أنّ **علاقة الحبّ** بين بلانكا وزوجها شكّلت اعترافًا تذاوتيًا عزّز الثقة بالنّفسِ

كادت بلانكا أن تنهار وتحتقر ذاتها وتتنكّرُ لها لأنّ الآخر لم يعترف بوجودها، لكنّها استعادت ثقتها بنفسها واعتزازها بأناها قائلةُ:"***لن أغير نفسي كي أناسب الآخر***"[2]، وتضيف معترفةً بأنّ هجرتهم إلى المجهول قرارٌ غير صائبٍ:" ***لا شكّ أنني أخطأتَ بالرحيل أنا وفريكي وأمّي و..و.. إذ كان لابدّ لي أن أصرخَ في وجه القفار، ثمّ أعلن قيامَ الإنسان بداخلي من جديد وأسترد القوّة الكامنة فيّ، وأن أصرخ وأغضبَ كسائر الناس من حولي، وأنّها الفرصة الوحيدة التي أشعرُ فيها بالحرية وبإنسانيتي***"[3]يتضحُ مما سبق وعي بلانكا بذاتها وإدراكها بأنّ تحررها لن يتحقق إلّا **بالمقاومة** والصّراع من أجل الاعتراف[4] لاستعادة الإنسانية الّتي كادت أن تفقدها.

---

[1]المصدر السّابق، ص 139.

[2]الزنجية، ص 156.

[3]المصدرُ نفسه، ص159.

[4]لن يتحقق الوعي بالذات إلّا من خلال اعتراف الآخر، بمعنى أنّ الذّات لن تكتسب قيمتها إلّا من خلال اعتراف الآخر بها، والاعتراف عمليّة مزدوجة، فالذّات كما الغير يريد كل واحد منهما أن ينتزع الاعتراف من الآخر، بمعنى أنّ هناك صراعًا بين الذّات والغير. إذا واجه الوعي الذاتي ممانعة الآخر، فإنّه يسعى لافتكاك الاعتراف حتّى لو جازف بحياته **(خطر الموت)** حفاظًا على كرامته وحريته، مؤكدا وعيه الخالص بذاته و مبيّناً أن جوهر الوعي الذّاتي ليس الوجود. للاستزادة يمكن العودة إلى فصل الزنجي وهيجل في كتاب بشرة سوداء أقنعةُ بيضاء لفراز فانون.)

أشرنا في بداية هذا الجزءإلى تعدّد السّاردين في هذا المحكي الزنجي،فانتقلنا من بلانكا إلى فريكي وعدنا إلى "بلانكا"وصولًا إلى شخضية الصّحفية " هاجر" .

منحت الروائية بطلتها "هاجر" صوتًا للتعبير عن شعورها بالذّنب إزاء ما يحدثُ للمهاجرين الأفارقة، بعد أن التقت بجمعٍ منهم في الطريق الرابط بين درارية وبابا أحسن، فتقول السّاردة وهي تقرأ عيونهم: " ***في تلك اللحظات المؤلمةِ، عادت الظلال أكثرَ وضوحًا، والعُيون الجاحظة، والمتعبة تعترف بالاغتيال الإنساني، وموتِ الضّمير والوجدان، هكذا كنتُ أقرأ الوجعَ في عيونهم*** !"[1] يمثّلُ هذا المقطعُ السّردي خطابًا مباشرًا لإحدى الشخصيات وبالاستناد إلى تركيب الجملة فهو خطاب الكاتب، إلّا أنّه استنادًا إلى مجموع بنيته التعبيرية، فهو خطاب داخلي للصحفية "هاجر" نقلته الكاتبة إلينا بعناصره التّعبيرية[2].لم تستطع الكاتبة إلّا التّخفي وراء شخصيتها، معترفةً بتضامنها مع طبقة مهمّشةٍ رأتها من خلال الزنجي فريكي؛ هذا الأخير الّذي اعترف بهاجر منذ اللحظة الأولى لما رآه فيها من طيبةٍ وحسن الخلق؛ ومن هنا يتحقق الاعتراف التذاوتي في شكله الثالث؛ **يعني التضامن المبني على أسس تقدير الذّات.**

تأثّرت "هاجر" بحالة فريكي وأمثاله فراحت تتساءل عن المسؤول عن مأساة أولئك الأفارقة كي تنتقمَ منهم قائلةً: " ***كانت لي رغبةً عميقة في إيذاء شخصٍ ما، لا أعرفُ من يكون؟ هو عدوّي وعدوهم؟ شخصٌ تختفي وراءه شمسُ المغيب، هو الذي أبكى الأطفال***

[1] الزنجية، ص 172.

[2] للاستزادة يمكن العودة إلى كتاب الخطاب الرّوائي لمخائيل باختين، ص 87. أين يتحدّث عن إدراج العناصر التّعبيرية لخطاب الآخرين داخل النّسق التّركيبي لخطاب الكاتب (نقط الوقف، الاستفهام، و نقط التعجّب).

لحظة الحُلم الجميل، سرق كحلَ العيون من العذارى.. هكذا هم يرحلون فالعالم يحترقُ، وتجّارُ الحُروب يلهثون خلفهم يظلّون يسرقونَ الترابَ والأرواحَ، والمُدن من بعدهم.."[1]يعبّرُ هذا المونولوج القائم على الكلام الصّامت عن عجز السّاردة إيجاد حلول لمساعدة المهاجرين فانغمست في ذاتها متسائلةً من جهة ومُحمِّلةً المسؤولية لتجّار الحروب من سارقي الأرواح والمُدُن من جهةٍ أخرى. سبق وأن ذكرنا بأن خطاب الشخصية المحورية يتوزعُ في خطاب الكاتبة، ومن هنا تتنوعُ المقاصدُ بين مقصدٍ مباشرٍ خاصٍّ بالشّخصية المحورية، ومقصدٍ مضمرٍ للكاتبة التي ينكسرُ صوتُها في خطاب هذه البطلة الساردة صانعتان تعددًا صوتيًا، أساسُه اختلاف رؤيتهما للعالم. لم يتحقق هذا في مثالنا لأنّ الكاتبة الروائية هي صحفيةٌ في الأصل، واختارت أن تكون بطلتها صحفيةً أيضًا، وبالتّالي كان التطابق في الرّؤى ولم تعبر الكاتبة عن نفسها بطريقةٍ منكسرةٍ داخل محكيها[2]ولم تصنع لبطلتها عالمًا منفصلاً عنها وإنما سيجتها برؤيتها الخاصّة .

اعتمدت السّاردة على الخطاب الدّاخلي للتّعبير عن مأساة الأفارقة المُهاجرين، لكنّها في الوقت نفسه لم تلغ خطابات الآخرين، بل أشركتهم في خطابها ومنحتهم أصواتًا لإبداء وجهات نظرهم عن وضعهم المزري، في هذا السياق تبادر إلى ذهني السؤال الآتي: هل استطاعت الشخصيات المُحررة أصواتها الاستقلال بوجهة نظرها عن الكاتب مشكلةً بذلك تعددًا صوتيًا نابعًا من وعيها ومحققًا للاعتراف التذاوتي؟

---

[1]الزنجية، ص 189-190.

[2]ينظر، ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ص 83.

تنقلُ هاجر خطاب البطلة " بلانكا في خطابها لتسمعنا صوتها قائلةً: ***إنّني أشمُّ رائحةَ اللّحم المشوي، ورائحة التوابل تعبّقُ المكان، وكنتُ أحلمُ انا وفريكي وابنتي الصّغيرة إفريقيا بأطباق مختلفة من الطّعام، ولكن حينما أستفيقُ من حُلمي، وتمرّ على وجهي نسمات باردة تحملُ معها رائحة الشّواء إلى بعيد، أجدُ نفسي أحضنُ الفراغ البارد، بمشاعر مكسورة تحملُ الحسرة، وتعلمتُ أن غربة الذّات في الأوطان كأخاديد السّياط في الأظهر العارية...***[1]. يبدو هذا الملفوظ للوهلة الأولى متضمنًا صوتًا واحدًا خاصًّا بـ " بلانكا الّتي تحكي للصحفية " معاناتها مع الجوع، لكنّه في الحقيقة يتضمّنُ صوتًا آخر وبالتّالي وعيًا آخر هو للكاتبة الّتي لم تستطع أن تحرر بطلتها من دون أن تقيّدها وتجعلها تستقلّ بوجهة نظرها بل قدمت وجهة نظرها متحدثةً عن غربة الذّات: " ***وتعلمتُ أن غربة الذّات في الأوطان كأخاديد السّياط في الأظهر العارية...***"

تُحاولُ السّاردة "هاجر" إقناع القارئ ببشاعة ما يحدثُ للمهاجرين في بلدان الغير، لاسيما الجزائر، التي يعاني فيها الأفارقة من الجوع، والبرد.. من دون أن يرأفَ بحالهم أحدٌ، فلم تمتلك الجرأة الكافية للإدلاء بوجهة نظرها مباشرةً، إذ جعلتها بصوت مذيعةٍ لنشرة الأخبار:" ***طالبت منظمة العفو الدولية (أمنسيتي)، في بيان لها، اليوم، من المجتمع الدولي، بفتح تحقيق حولَ وقوع انتهاكات ضدّ مواطنين أفارقة، ورفع الحصار عن المهاجرين واللاجئين، وضرورة تقديم المساعدات الغذائية لهم..***"[2]

[1] الزنجية، ص 180.

[2] المصدرُ نفسهُ، ص 186.

لم يكن إدراجُ هذا الخبر عفويًا وإنّما يحملُ وظيفةً تخدم مقاصد الكاتبة؛ إنّه **اعترافٌ مباشرٌ** بتلك الفئة من المُهاجرين فكأنّها تقول للسلطات الجزائرية، باعتبار أنّ فضاء معاناة الأفارقة في نص الزنجية هو **فضاء جزائري**، لابدّ من مساعدة تلك الطّبقة المهمّشة، وتجريم كل من ينتهكُ حقوقها. وبهذا يتجسّدُ شكلٌ آخر من **الاعتراف وهو الحق الّذي يُكسبُ الذّات الاحترام**، من يقرأ هذا التّحليل يمكن أن يتساءل أين **الاعتراف المتبادل** هنا؟ إنّ إصرار " الصُحفية " هاجر" على الاقتراب من فريكي وعائلته، حتّى وثقوا بها وصاروا يعترفون لها بألمهم، هو الّذي أسهم في بناء علاقة اعتراف متبادل ليسَ أساسهُ العُنف، وإنّما تقدير الآخر والاعتراف بحقوقه.

لم يكن الخطابُ المنقول عن منظمة العفو الدولي المعترفة بحقوق الأفارقة المُهاجرين، هو الخطاب الأخير الذي جعلته السّاردة "هاجر" يحاورُ خطابها، وإنّمَا أدرجت خطابَ شاهدة أخرى على مأساة المهاجرين، وهي الزنجية "بيانكا" والدة فريكي، يا تُرى ما الّذي حملُه خطاب بيانكا من مقاصد الروائية مقارنةً بخطابات الشّخصيات الأخرى؟

تقول بيانكا:" ***أنا امرأة بشرتها سوداء، ودمها أسود وأرضها سوداء..أنا رمزُ المرأة الحبشيّة والبلاليّة والأرض القاحلة والمرأة السّوداء الماسية الّتي تُغري الرّجلَ الأبيض للتّوغل في قفاري...***"[1] ما يميّزُ هذا المقطع هو تمركز" الأنا" حول ذاتها والاعتزاز بها، والتّغني بالأرض الإفريقية، أليس هذا ما دعت إليه **الزّنوجة**[2] في الماضي بعد أن فقدت

[1] الزنجية، ص 187-188.

[2] الزنوجة هي عودة الزنجي إلى إفريقيا القديمة من أجل تأكيد عرقه للأبيض الآخر، بتقديم الصّور الأصيلة للواقع الإفريقي الداحضة للصور الزّائفة الّتي رسمها الآخر الغربي.(يمكن العودة للجزء النظري في فصل الزنوجة وبراديغم الاعتراف).

الأمل في افتكاك اعتراف الآخر؟ اختارت الكاتبة أن تحوّل الهامش إلى مركزٍ يعترفُ بذاته ويتفاخرُ بلون بشرته وبوطنه غيرَ آبهٍ بتهميش الآخر.

هل يعقلُ أن يكون هذا تفكير امرأة فقيرةٍ وساذجةٍ مثل "بيانكا"؟[1]

نخلصُ ممّا سبقَ إلى أنّ الروائية لم تتمكن من وضع مسافةٍ بينها وبينَ أبطالها، وإنّما كانت تتدخّلُ في كل مرة لتبديَ وجهة نظرها مضمنةً خطابها في خطاب شخصياتها، جاعلةً من وعي أبطالها مجرّد موضوعٍ لوعيها بالذّات، ولم يكونوا ذواتًا فاعلةً مستقلّةً عنها على الإطلاق. كما أنها استعملتهم للتكلم من خلالهم، محطِمةً منظوراتهم وعوالمهم، وأفقَ تواجدها " **كمتلقٍ أعلى**" **(Exotopie superieur)**[2]

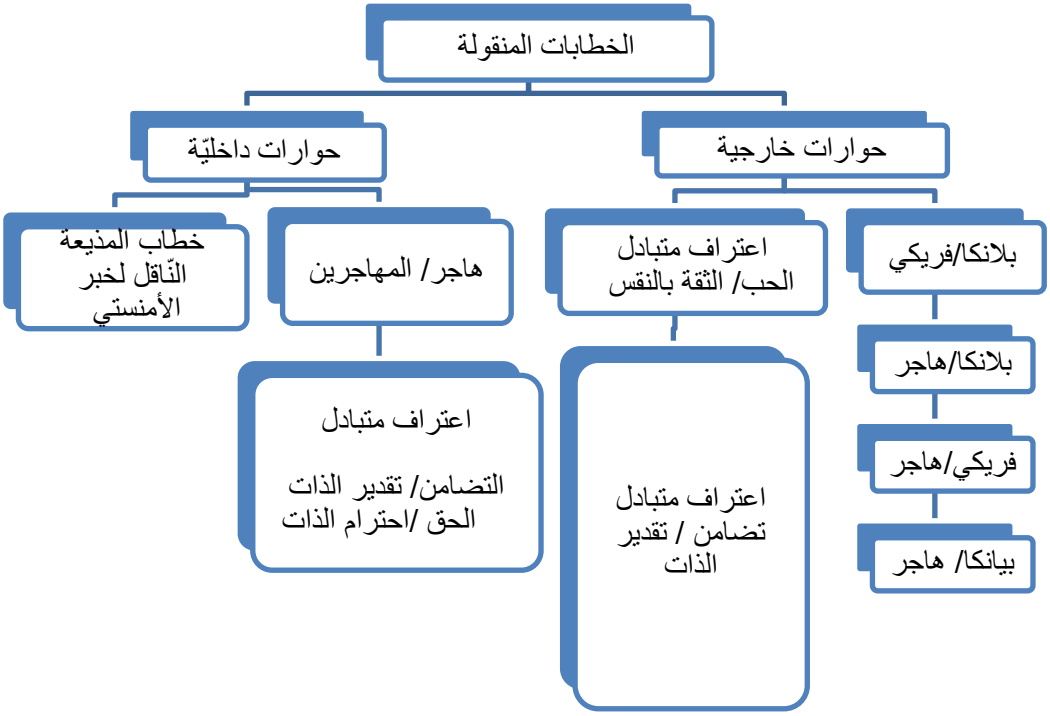
لعبت الخطابات المنقولة دورًا بارزًا في صنع تعدد صوتي مكّننا من سماع أصوات ترنّ لتتمثّل صورةً عن معاناة الزنجي داخل حيزه الصّحراوي وخارجه، لكن وبالعودة إلى لبّ موضوعنا لابدّ من الإجابة عن سؤال طرحناه من قبل عن مدى مساهمة التّعدد الصّوتي في بناء علاقات الاعتراف.

---

[1]تعتبرُ الزنوجة حركةً أدبيةً أسّستها جماعة من **المثقفين أمثال سنغور و إميه سيزر**وغيرهما بأسلوبٍ تملؤه الروح الزنجية الثّائرة على الوضع الاستعماري ، إنّهم كتّابٌ حملوا على عاتقهم تبليغ معاناة المُضطهدين من بني جلدتهم؛ وبهذا ليس من المعقول أن تكون بيانكا هي المرأة الثّائرة ذات التّفكير التّحرري متأثرةً باشعار سنغور وهي الزنجية الفقيرة الباحثة عن رغيف الخبز، وبهذا يمكننا القول بأنّه على الرّغم من أن الصحفية السّاردة أعطت صوتًا لأم فريكي إلاّ أنّها في واقع الأمر هي المتكلّم الحقيقي على لسان البطلة .

[2]ينظر، المرتجي أنور، ميخائيل باختين الناقد الحواري، منشورات زاوية، الرباط، 2009، ص13 نقلًا عن: حياة أم السعد، النقد والخطاب، ص 78. (المتلقي الأعلى يعني قدرة الأنا على أن توجد خارجَ ذاتها، وأن تتخلّى عن مواقفها التأويلية الأولى، لكي تفهم الموضوع المدروس من حلال اتخاذها مسافةً بعيدةً عنه، حتّى يتسنّى للأنا مقاربته بموضوعية وتجرّد.

انتقت "عائشة بنور" خطاباتها المنقولة بعنايةٍ تامّة وضمّنتها في حوارات خارجيّة، وأخرى داخلية (مونولوجات) خالقةً علاقات اعتراف متبادل بأشكاله الثلاثة؛ والجدول التالي يوضّحها جليًّا:



أدركَت البطلة " بلانكا" بأنّها لن تستردَ ذاتها وإنسانيتها إلّا بالمقاومة وهذا ما تجسد جليّا في الخطابات المتخللة المدرجة في خطابات الساردة .

ب1- تمثلات مسائل الاعتراف في الخطابات المتخللة:

لا نستطيع الحديث عن الخطابات المُتخلّلة من دون استحضار "مخائيل باختين" الذي اعتبرها أحد الأشكال الأكثر جوهرية وأهمية فيما يتصلُ بإدخال وتنظيم التعدد اللغوي داخل الرواية.[1]

[1] ينظر، ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ص 88.

ليس الهدف الرئيسي من هذا الجزء هو تتبع الخطابات المتخللة المبثوثة في المتن الروائي، وإنّما الوصول إلى مقاصد الكاتبة من توظيفها وعلاقتها بمسائل الاعتراف.

تخلّلَ رواية "الزنجية" جنسٌ أدبي وحيدٌ ألا وهو الشّعر؛ إذ استحضرت الروائية بيتًا للشاعر السنغالي" سنغور"وكررته في عدة مواضع من الرواية، بالإضافة إلى مقطع من قصيدة الشاعر السّوداني "الفيتوري"، من دون أن ننسى مقولةً لعالم التنمية البشرية " إبراهيم الفقي". تكرّرَ بيتُ سنغور: ***"لأنّكِ سوداء أنتِ جميلة"*** خمس مرّات؛ ثلاث مرّات على لسان بلانكا، ومرّةً على لسان فريكي، ومرّةً أخرى بصوت "هاجر"، صحيحٌ نحنُ نتكلّمُ عن نفس البيت الشّعري لكن بأصوات ساردين ثلاثة اختلفت سياقات تلفظهم، فهل ستتغيّرُ وظيفة إدراج هذا البيت من خطابٍ لآخر؟

ب2ـ شعر سنغور: من المقاومة من أجل الاعتراف إلى التمركز:

استحضرت بلانكا خطاب "سنغور" كلّما اشتدّ شعورها باليأس، فكانت تشحذُ قوّتها به لمجابهة موافق مختلفة: كالهروب من الماضي الأليم، ولملمة الوجع، والمُقاومة والتّمسك بالأحلام؛ فتقول بلانكا في الموقف الأوّل:" ***مقولة سنغور تلازمني في حركاتي وسكناتي فكنتُ أسافرُ بذنبِ أنوثتي التي كانت تستصرخُ من ألم الشّفرة***.."[1]، وتردّدُ البيتَ وهي تحاولُ لملمةَ وجعها:" ***ألتحقُ ملاءة سنغور بإتّجاه الضّفة الأخرى وتحتَ إبطي محفظة أشعارهِ ، أردّدُ بعضًا منها كلّمايشتدُّ وجعي..***"[2]، وتقول أيضًا: " ***صوتُ سنغور يتردّدُ في مسمعي،***

[1] الزتجية، ص 52.

[2] الزنجية، ص 82.

ظلّه يلاحقني هو منيّ بمرأى ومسمع كلّما لمعت عينايَ متأثرتين بحالي، إذ يذكرني بإنسانيتي المُعذّبة، وبقوّةٍ خفيةٍ تدفعني إلى الأمام وإلى المقاومةِ، وتُحذّرني من التّخلي عن أحلامي.." [1]

تعترفُ بلانكا من خلال المقاطع الثّلاثة بأنّها تردّدُ مقولة سنغور: "لأنّكِ سوداء أنتِ جميلة" للمُقاومةِ والمُضي قُدُمًا وعدم الاستسلام للفقر والجوع كي لا تضيع أحلامها. لكن ماذا عن مقاصد الكاتبة؟

إنّ اختيار الروائية لهذا البيت الشّعري دون غيرهِ له دلالة ومقصد هام متعلّقٌ أساسًا بالاعتراف؛ لأنّ الشاعر السنغالي سنغور نفسه نظمَ هذا الشّعر الّذي أحدث ضجّةً في النّصف الأوّل من القرن الماضي، لمناداته بضرورة " الاعتراف بحقّ الإنسان الأسود في أن يكونَ كالإنسان الأبيض متمتّعًا بسماته، ومن بينها أن يكونَ **جميلًا**." **ويتحدد مقصد** عائشة بنور من توظيف هذا الشعر التحرري في الاعتراف باالزنوج الأفارقة، المهاجرين من أوطانهم، والتّضامنِ معَهم.

تنقلنا السّاردة من شعر المُقاومة إلى شعر التَّمركز حول الأنا وتعظيمها فتضمِّنُ خطابها بأبيات من قصيدة سنغور المعنونة بامرأة سوداء" :

" يا امرأةً عاريةً يا امرأةً سوداء.

تكتسينَ لونكِ الّذي هو الحياة، وتقاطيعكِ الّتي هي الجمال...

[1] الزنجية، ص 116.

في كنفِ ظلكِ كبُرتْ، ونعومةُ يديكِ كانت تعصُبُ عينـيّ

وها أنا ذا فـي قلبِ الصّيفِ والجنوبْ

أكتشفكِ من علياءِ قمّةٍ محترقةِ، أرضًا موعودة." [1]

وكأنّ بيانكا تريدُ أن تقول ما دمتم لن تعترفوا بي أنا الزنجية، سأكتفي بذاتي وأعترفُ بها وأغيّرُ معايير الجمال، والحياة وأجعلها الأسود.[2] كان توظيف الكاتبة لأشعار سنغور موفقًا إلى أبعدٍ الحدود، لكن ما نعيبه عليها هو عدم قدرتها على ترك بطلتها "بلانكا" تتمتعُ باستقلالية[3] تجعلها تعبّرُ عن وعيها باعتباره "**وعيًا غيريًّا**"[4] داخل المتن الروائي، وإنّما قيّدتها وجعلت وعيها مجرّدَ موضوع لوعيها هي بالذات والدليل على ذلك تأثّر الروائية بأشعار "سنغور" انعكسَ على " بلانكا" المرأة البسيطة المنشغلة بتوفير رغيف الخبز (ما أدراها هي بالاعتراف والتمركز حول الذات ليتحولَ الهامش إلى مركز).

تكملةً للخطابات المتخللة، ذكرنا سابقًا أن " مقولة سنغور"لأنكِ سوداء أنتِ جميلة" جاءت أيضًا بصوت " فريكي " وهو يوجهها لحبيبته " بلانكا" معبّرًا عن حبه لها، إنّه

---

[1] الزنجية، ص 140-141.

[2] امرأة سوداء هي قصيدة عن الزنوج من مجموعة بعنوان أغاني الظل Chants d'ombre (1945)، نشرت بعد الحرب العالمية الثّانية ضدّ الاستعمار وعنصريته، يطلق الشاعر سنغور العنان لمخيلته فيتغنّى بالثّقافة السّوداء، مُستحضرًا الحبِّ وممجّدًا للقارة الإفريقيّة بتعظيم نسائها. أراد سنغور من خلال قصيدته التحررية توجيه رسالة للمستعمر العنصري، إذ يطالبه بالاعتراف بقارة ساحرة يملؤها جمال زنجي أخّاذ .

[3] مخائيل باختين، شعرية دوستويفسكي، تر جميل نصيف التكريتي، حياة شرارة، دار توبقال، الدار البيضاء، ص10.(يشير باختين إلى أنّ البطل المُستقل يمكنهُ أن لا يتفقَ مع مبدعه أو حتّى يثور عليه).

[4] المرجع نفسه، ص 11.

الاعتراف المتبادل بين ذاتين تعترف كل واحدة بذاتها وتقدرها قبل أن تطلب من الآخر أن يعترف بها إنهما يشكلان الاعتراف التذاوتي القائم على الحب و المحقق للثقة بالنّفس). كما أن بيت سنغور ضمن في خطاب" هاجر وهي توجهه " لفريكي" الذي فقدَ الأمل في اعتراف سكان منطقة البليدة وإذا بها تطمئنهُ وترفعُ معنوياته فنقول له معترفةً به: " ***لأنّكَ أسود فأنتَ جميل***[1] " ليتحقق الاعتراف التذاوتي من تضامنٍ وحقٍّ يكسبان "فريكي" الاحترام والتقديرَ.

ما لاحظناهُ في محكي "الزنجيّة" هو حضور المركزيّة الصوتية النسوية بقوّة، معَ خفوت السلطة الذكورية؛ إنّ سيطرة الذّاتية في هذا النص لم يسقط الكاتبة في بوتقة الصراع بين الرّجل والمرأة.

لعلّ أهمّ ما يميّزُ طرح عائشة بنور لموضوعة "هجرة الأفارقة إلى الفردوس" ما يلي:

- عدم اكتفائها بتمثّل معاناة وقهر النيجيري داخل حيّزه الصحراوي و خارجه، وإنمَا تعرّضت للأسباب التي أودت بعذراء إفريقيا إلى هذه الدّرجة من التّخلف، مُدينةً الاستعمار الفرنسي الّذي استنزفَ خيراتها في الماضي، ولا يزال يفعلُ ذلك بتلك الشراكة في مصنع " أرليت لليورانيوم، فالأموال للبيض، والأمراض والهلاك للسّود.
- جعلت الكاتبة أبطالها متصالحين مع ذواتهم، ومتقبّلين لزتوجتهم، بل متفاخرين بها، إنّهم يتمتعون بالثقة بالنّفس الّتي تجبرُ الآخرَ على الاعتراف بها.

[1] الزنجية، ص 192.

- بُنيَ النّصُ على تعدّدٍ صوتي بارزٍ، أسهمَ في تحرير أصوات أبطال " الزنجية" وخلق علاقات اعتراف متبادل بين الأنا والأنا أوّلًا وبين الأنا والآخر ثانيًا.

وفي نهاية هذا المبحث لا يسعنا إلّا أنْ نعقد مقارنةً بين نصي "كاماراد" للزيواتي و"الزنجية" لعائشة بنور، كونهما تطرقَا لنفس الموضوع: "الهجرة السرية إلى الشّمال" ، وهذا وجهُ التشابه بينهما، أمّا أوجه الاختلاف فلخصناها في النقاط التّالية:

- استفاضَ كاتب نص " كاماراد في الحديث عن مظاهر الجهل والتّخلف في النيجر، من دون أي إشارة إلى أن المسبب الرئيسي لهذا الوضع المأساوي هو "فرنسا" ، على عكس عائشة بنور الّتي نقلت للمتلقي مأساة النيجريين وتخلفهم، لكنّها بالعودة في كلّ مرّةٍ إلى تجريم الآخر الفرنسي الّذي كان ولايزالُ ينتهكُ ثروات عذراء إفريقيا.
- تطّرق كلّ من الروائيين إلى أهميّة الرّقص في حياة الإفريقي، لكن كلّ حسب وجهة نظره الموافقة لإديولوجياته؛ فالزّيواني يصوّرُ الإفريقي المتعلق بالرّقص بطريقة ساخرةٍ تضعه في خانةٍ دونية. على عكس عائشة بنور التي اعتبرت طقوس الرّقص متنفّسًا للإفريقي يروّحُ بها عن نفسه كلّما ضاقت به الدّنيا.
- شكّل الاعتراف مقولةً مركزيّةً في كلا النصّين؛ الاعتراف بالآخر وتحقير الذّات في النّص الكمارادي، والاعتراف بالأنا والصّراع لافتكاك اعتراف الآخر في نص الزنجية.

الخاتمة

الخاتمة:

ختامًا لمسيرتنا البحثية توصّلنا إلى مجموعةٍ من النتائج كانت كالآتي:

- امتلاك الزنجي لمفاتيح الحضارة البيضاء لا تغنيه من احتقار الأبيض؛وهذا لأنّ المرجع عند الأسود هو دائما العالم الأبيض، فهو المستقرّ والملاذ والفردوس المنتظر، ولن يتم تحقيق هذا الحلم إلّا من خلال إمساك كل المفاتيح التي تمكّنه من الولوج إلى الحضارة البيضاء. لكن المشكل ليس في إصرار الأسود على اقتحام عالم البياض وتبني لغته وثقافته، وإنّما في ذلك **الاستلاب** الّذي يعاني منه الملوّن.
- عقدة الدونية ليست خاصيةً جوهرية في الزنجي، وإنّما يزرعها الأبيض فيه لضمان تبعيته.
- تطبيق مسائل الاعتراف الثلاث من حب محقق للثقة بالنفس، والحق المحقق لاحترام الذّات، وكذا التضامن الذي يُكسبُ الذّات التّقدير هي أشكال مثالية جدّا يصعبُ تطبيقها في واقع الاعتراف بتوجهه السياسي، والاجتماعي، والفلسفي على واقعنا العربي المُتعدد ثقافيًا.
- حرّرت سميحة خريس عبيدها سرديًّا من دون أن يحقّقوا انجازية الفعل سوى العبد "كامونقة" الذّي صارع من أجل أن يُعترف به وأعاد بناء إنسانيته فهو بذلك حقق مقولة " فانون" التي تشترطُ ارتباط التحرر بالصراع لإثبات الذّات وإعادة بناء الإنسانية المسلوبة من قبل السيّد الأبيض. حاولت الكاتبة من خلال نصها أن تُسمع أصوات المقموعين "

العبيد" لكن ليس بصورة نمطية يأخذ فيها العبد الزنجي دور الضّحية ويستلمُ لعبوديته، إنّ هذا الطّرح لموضوعة الزنوجة جريء جعل الكتابة النسائية تخرج من بوتقة الذّاتية المُفرطة وتحلّق في فضاء يسمحُ بل وينادي بتعايش المُجتمعات برغم اختلافاتها.

- حاولت نجوى بن شتوان إماطة اللثام **وكشف المسكوت عنه** في تاريخ العبودية في ليبيا مبئرة على مكانة المرأة عامةً والعبدات السوداوات على وجه الخصوص في ظل الحكم العثماني، وصولًا إلى تحرر المرأة في فترة الحكم الإيطالي (وجهة نظر الروائية) مبرزةً تطور العبودية من عبودية الإنسان إلى عبودية الأوطان.
- فكر الروائية بن شتوان مشبّع بالأنساق الثقافية، الفكرية والاجتماعية ؛ لم يكن في قدرتها أن تخفي حقيقة ثقافتها الأوروبية الإيطالية، وإن كان هذا في لا شعورها، فقد انعكسَ على عملها الإبداعي وجعلتنا نتقصّى جوانب إديولوجية عديدة أهمها:
  - ✓ تحسين صورة الإرسالية التبشيرية ومعاملة الراهبات.
  - ✓ تأكيد الصور النّمطية للإفريقي من شعوذة وسحر.
- لم تطرح منيرة سوار قضيّة الزّنوجة وارتباطها بعقدة الدّونية بصورة نمطية، تجعلها على وفاق مع "مايوت كابيسا"، كاتبة أنا مارتنيكيّة، فلم تكن مثقّفةً كومبرادوريّة تسعى لتأكيد السّرديات المغلوطة الّتي بناها الأبيض عن الملوّن وإنّما حققت مقولة فانون، وجعلت العبد يتحرّر من خلال إعادة بناء إنسانيته هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان الاعتراف

بالذّات هو المفتاح السّحري الّذي أكسب البطلة الثّقة بالنّفس وبالتّالي التّصالح وتقبّل الأنا السّوداء والكفّ عن اعتبار السواد لعنة تلاحقها.

- استطاعت منيرة سوار أن تخرج من بوتقة الذّاتية المفرطة وحلقة الصّراع بين الرّجل والمرأة لتغوص بنا في قضيّة هامّة أساسها البحث عن الهوية المتأرجحة بين الذّاكرة والنّسيان وصولًا إلى الاعتراف.
- تطرق الزيواني لموضوع هجرة الأفارقة إلى الشمال، فرسم معالم إفريقيا بعيون إفريقي مُستسلمٍ خضعَ لأوروبي وعده ببعض من المال، فتكلم الزنجي **ليعترفَ بدونيتهُ** للأبيض وسكتَ الأبيض ليؤكّد تفوقه على الأسود، لأنّه الطيب الأبيض وطوق نجاة الجنس الأسود .
- كرّس النّص الكامارادي لكل الصور النمطية المؤذية للزنوج، فلم يكن كتابة مضادةً للآخر تسعى لإيجاد حلول لشعبٍ يُعاني في صمتٍ دون أن يُعترف به. وبهذا نستطيع القول أن بناء النص كان على أساس احتقار الأنا والاعتراف بالآخر من دون الإشارة إلى ضرورة الصراع لافتكاك اعتراف الآخر وبالتالي بناء علاقات إنسانية أساسها الاعتراف التذاوتي القائم على مسائل الاعتراف التي تخلق الثقة بالنفس، واحترام الذات وتقديرها.
- عدم اكتفاء "عائشة بنور" بتمثّل معاناة وقهر النيجري الزنجي داخل حيّزه الصحراوي وخارجه، وإنمَا تعرّضت للأسباب التي أودت بعذراء إفريقيا إلى هذه الدّرجة من

التّخلف، مُدينةً الاستعمار الفرنسي الّذي استنزقَ خيراتها في الماضي، ولا يزال يفعلُ ذلك بتلك الشراكة في مصنع " أرليت لليورانيوم، فالأموال للبيض، والأمراض والهلاك للزنوج .

- جعلت الكاتبة أبطالها متصالحين مع ذواتهم، ومتقبّلين لزنوجتهم، بل متفاخرين بها، إنّهم يتمتعون بالثقة بالنّفس الّتي تجبرُ الآخرَ على الاعتراف بها.
- قام نص "الزنجية" على تعدّدٍ صوتي بارزٍ، أسهمَ في تحرير أصوات أبطالها الزنوج وخلق علاقات اعتراف متبادل بين الأنا الزنجية أوّلًا وبين الأنا الزنجية والآخر ثانيًا.

وفي الأخير نرجو أن نكون ببحثنا هذا قد وفقنا ولو بالقدر القليل، وتمكنا من الإجابة عن بعض التّساؤلات، كما نتمنى أن يكون عملنا هذا انطلاقةً لبحوثٍ أخرى.

قائمة المصادر و المراجع

1-المصادر:

1) بن شتوان نجوى، زرايب العبيد، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2016.
2) بنور عائشة، الزنحيّة، دار الخيال، برج بوعريريج، الجزائر،2020.
3) خريس سميحة، فستق عبيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 2016.
4) ساكن بركة، سماهاني، مسكلياني للنّشر والتّوزيع، ط1، 2017.
5) سوار منيرة، جارية، دار الآداب، بيروت، ط1، 2014.
6) الصديق حاج أحمد، كاماراد، رفيق الحيف والضياع، دار فضاءات، عمان، الأردن، ط1، 2016.
7) الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشّمال، دار العين، الإسكندرية،2004.

2-المراجع:

أ- باللغة العربية:

8) أدونيس(علي أحمَد سعيد) ، مقدّمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط3، 1979.
9) أكسل هونيث، الصّراع من أجل الاعتراف، القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعيّة، تعريب جورج كتورة، المكتبة الشّرقية، ط1، 2015.
10) ألبير مامي، صورة المستَعمَر، تر ميشال سطوف، منشورات ANEP.
11) أم السعد حياة ، النقد والخطاب، تمثلات المعرفة في الخطابات المنقولة والأجناس المتخللة، دراسة في الرحلة المغربية للعبدري، دار رؤية، ط1، 2017.
12) أم السعد حياة، تجليات محكي الذّات والتّاريخ في الرّواية النّسويّة العربيّة، تجاذبات الشّهيدة والشّاهدة في رواية " امرأة بدون ضريح" لآسيا جبّار، ضمن الملف الجماعي محكي الذات والتاريخ في الرواية العربية، دار الكتاب، المغرب ط1 ،2019

13) أم السعد حياة، تداولية الخطاب الروائي، من انسجام الملفوظ إلى انسجام التلفظ، دار كنوز المعرفة، ط1،2015.

14) باختين مخائيل، الخطاب الروائي، تر محمد برادة، دار الفكر للدراسات، القاهرة، ط1، 1987.

15) باختين مخائيل ، شعرية دوستويفسكي، تر جميل نصيف التكريتي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1.

16) باختين مخائيل، الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986.

17) بغورة زواوي، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعيّة، تقديم فهمي جدعان، دار الطّليعة، لبنان ، بيروت، 2012.

18) بن بوعزيز وحيد، جدل الثقافة، مقالات في الآخرية، والكولونيالية والديكولونيالية، دار ميم، ط1، 2018.

19) بن عون عبد الرؤوف ، حضارة العبيد النّظام البديل للزّواج، ب/ط، ب/س.

20) بومنير كمال، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2015.

21) بومنير كمال ، دراسات في الفكر النّقدي المعاصر، من فلتير بنيامين إلى نانسي فريزر، دار الخلدونيّة، 2017.

22) بومنير كمال ، سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعيّة والسّياسية المعاصرة، نصوص مختارة، ترجمة وتقديم كمال بومنير، دار ميم، الجزائر، 2019.

23) بومنير كمال، الحق في الاعتراف، مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث، دار الخلدونيّة، ط1، 2018.

24) بومنير كمال، جدل العقلانية في النّظرية النّقديّة لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، الدّار العربية للعلوم ناشرون، مؤسسة محمّد بن راشد آل مكتوم،2010.

25) بيل أشكروفت و أخرون، دراسات ما بعد الكولونياليّة، المَفاهيم الرّئيسيّة، تر أحمد الرّوبي وآخرون، المركز القومي للتّرجمة، ط1، 2010.

26) جان فرنسوا كيرفغان، هيغل والهيغلية، تر فؤاد شاهين، دار الكتاب الجديد، ط1، 2017.

27) جماعة من الأكاديميين، ثقافة المقاومة، إشراف وتقديم وحيد بن بوعزيز، إصدارات الجمعة الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016.

28) جيرار جينيت وآخرون، نظرية السّرد من وجهة النّظر إلى التّبئير، ترجمة ناجي مصطفى، دار الخطابي، ط1، 1989.

29) جيران عبد الرحيم، الذاكرة في الحكي الروائي، الإتيان إلى الماضي من المُستقبل، دار الكتاب الجديد،ط1، 2019.

30) دبشي حميد، بشرة سمراء أقنعة بيضاء، تر حسام الدين خضور، دار نينوى، سوريا، دمشق.

31) ديفيد كوت، فرانز فانون سيرة فكرية، تر عدنان كيّالي، تقديم فوزي سليسلي، مدارات للأبحاث والنّشر، ط1.

32) ريكور بول، سيرة الاعتراف، ثلاث دراسات، ترجمة فتحي إنقزّو، مراجعة محمّد محجوب، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010.

33) الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعيّة، دار الطّليعة، بيروت، ط1، أفريل، 2012.

34) سعيد إدوارد، الثقافة والإمبريالية، تر كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط4، 2014.

35) شعبان بثينة، 100 عام من الرّواية النّسائيّة العربيّة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1999.

36) طه إيناس، الذّات والآخر في الرواية الإفريقية، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005.

37) عاشور رضوى، التّابع ينهض، "الرواية في غرب إفريقيا"، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2016.

38) عُلبي أحمد ، ثورة الزَّنج وقائدها علي بن محمّد، دار الفارابي، بيروت، 2007.

39) العُمامي محمد نجيب ، تحليل الخطاب السّردي، وجهة النّظر والبعد الحجاجي، مسكيلياني للنشر، ط1،2009

40) العُمامي محمد نجيب ،الذاتية في الخطاب السّردي، الإدراك و السجال والحجاج، دار محمد علي للنشر، ط1،2011.

41) العُمري محمّد، البلاغة الجديدة بينَ التخييل والتداول، إفريقيا للشّرق، ط2، 2012.

42) فانون فرانز، معذّبو الأرض، تر سامي الدروبي، جمال الأتاسي، دار الفرابي، ط1، 2004.

43) فانون فرانز، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، تر خليل أحمد خليل، منشورات ANEP، ب ط، 2007.

44) كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مؤسسة الهنداوي، مصر، القاهرة، 2012.

45) الكيلاني شمس الدين ،الآخر في الثّقافة العربية، صورة الشّعوب السّوداء عند العرب في العصر الوسيط

46) لوبون غوستاف، سيكولوجية الجماهير، تر هاشم صالح، دار السّاقي، ط1،1991.

47) محمّد الوردي، صراع الذّات والسّلطة في الرّواية النّسائيّة، مجلّة فصول للنّقد الأدبي، الدّراسات النّسويّة، المجلّد 3، العدد، 103، ربيع 2018.

48) محمّد بن عبد الله المشهوري، التَداوليّة السّردية في خطاب الأقصوصة النّسائيّة، دار كنوز المعرفة، عمّان، ط1، 2019

49) المرزوقي سمير وشاكر جميل، مدخَل إلى نظرية القصّة، الدار التونسية للنشر، 1985.

50) معتصم محمد ، المرأة والسّرد، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، ط1، 2004.

51) ممبي أشيل ، نقد العقل الزّنجي، (إنسان مثل الآخر)، ترجمة طواهري ميلود، دار ابن النّديم، بيروت ، دار الرّوافد الثّقافيّة، الجزائر،ط1،2018.
52) مودن عبد الرحيم، رحلة أدبية الرحلة، أدبية لرحلة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1.
53) ميري ورنوك الذّاكرة في الفلسفة والأدب، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، المتحدة، بيروت2007.
54) نايجل سي. غبسون، المخيلة بعد الكولونيالية، تر خالد عايد أبو ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
55) هاو آلن ، النّظريّة النّقديّة (مدرسة فرانكفورت)، تر ثائر ديب، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، 2010.
56) هوركهايمر ماكس وثيودور أدورنو، جدل التّنوير،تر جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت،2006.

- **المعاجم:**

57) أشكروفت بيل ، جاريث وهيلين تيفين، دراسات بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، تر أحمد الروبي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، ط1، 2010.
58) زيتون لطفي، معجم مصطلحات نقد الرّواية عربي- إنجليزي- فرنسي، دار النّهار للنّشر، مكتبة لبنان ناشرون، ط1 ، 2002.

- **الرّسائل الجامعية:**

59) سلاماني عبد القادر، الاستعمار وظاهرة الرّق في إفريقيا الغربيّة السنغال نموذجًا 1854-1960، رسالة دكتوراه تحت إشراف الأستاذ صم منور، كلية التّاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران1، 2015/2016.

60) دحماني حنان، نظرية الاعتراف كبراديغم لتغيير المجتمع، أكسل هونيث أنموذجًا، رسالة دكتوراه تحت إشراف أ.د غيوة فريدة، جامعة قسنطينة 2، عبد الحميد مهري.

- **المواقع الإلكترونية:**

61) حسن دخيل الطّائي /قسم اللغة العربية: مكوّنات الخطاب السّردي. الرّابط: www.uobabylon.edu.iq..

62) وحيد بن بوعزيز: المقاومة الثقافية، والتابع والدراسات الثقافية، الرّابط: www.fenni-dz.net

- **المجلات:**

63) مجلة فصول، الدراسات النسوية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد 3/26، العدد 103، ربيع 2018.

64) الزواوي بغورة، في نظرية العدالة، من إعادة التّوزيع إلى الاعتراف، مجلّة يتفكرون، الهويّة والذّاكرة ومسارات الاعتراف، مؤمنون بلا حدود، العدد الرابع، صيف 2014.

65) بن علي لونيس، أزمة التمثيل في رواية كاماراد للصّديق حاج أحمد، مجلَة اللغة العربية، العدد 41، الثلاثي الثالث ، 2018.

ب- بالفرنسية:

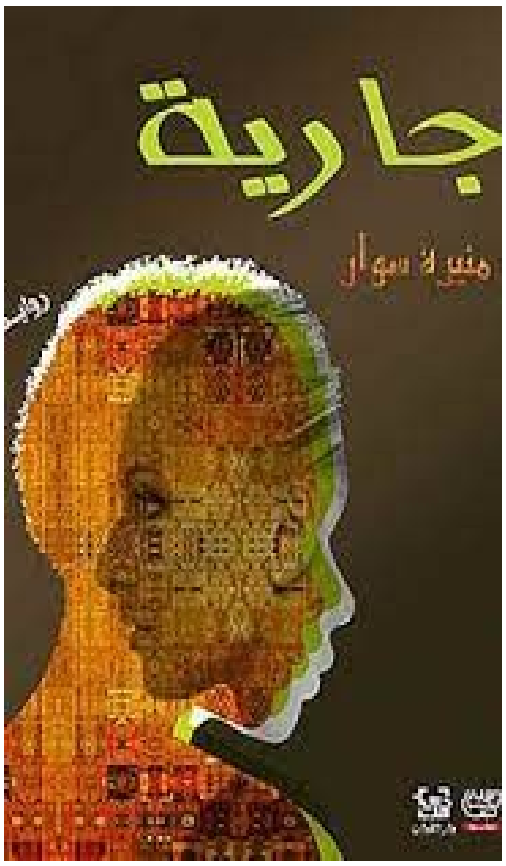
66) Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance, traduit de l’allemand par Pierre Rsch, Galimard, Paris, 2000 .

67) Axel Honneth, la société du mépris vers une nouvelle théorie critique, édition établie par Olivier Voirol, textes traduits de l’allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix

68) Jean Paul Sartre, Orphée noir, préface a l'anthologie de la poésie nègre et malgache, pp XI et suivan.
69) LAROUSSE, Le petit Larousse illustré 2014, édition Larousse, Paris, 2014,
70) Nancy Frazer, Qu'est- ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution, Traduit de l'anglais par Estelle Ferrarese, Edition la découverte, Paris, 2011.
71) Paul Ricoeur, parcour de la reconnaissance, Galimard, Paris, 2004 .

الملاحق

ملخصات مدونات الرّسالة



رواية جارية لمنيرة سوار:[1]

كلفت الروائية بطلة الرواية جوري بسرد الأحداث التي انقسمت بين بيتها الذي يضم والدتها وجدتها والببغاء بيبي الذي يعشقه الجد.

وبين صالون الحلاقة الذي تملكه جوري ويعمل به كل من الأشقر هيثم اللبناني وصديقتيها سلمى وسعاد.

تحكي رواية "جارية" قصّةَ شابّة في السابعة والعشرين من عمرها، تعاني من عقدة نكران الّذات بسبب لون بشرتها الأسود، تسعى البطلة لتبييض جنسها متأملةً أن يحبّها رجل أبيض ووقع اختيارها على مصفف الشّعر الأشقر " هيثم" الّذي يعملُ معها في بصالون الحلاقة ملكها. إنّها رواية تساءل فيها جارية ذاتها من خلال كل ما يجري من حولها:

– غياب صورة لوالدها في المنزل أو على الحائط واستبدالها بصورة مالك بيتهم القديم التّاجر سلمان الجوهري. تزداد شكوك جارية من خلال ردة فعل والدتها بمجرد أنها أرتها صورة قديمة كانت مخبأة في صندوق قديم، صورتها وهي في سن الرابعة بمريلة الدراسة، في رواق مظلم هو نفسه ما رأته لعدّة مرات في منامها، وتهربا من الرد على أسئلة جوري المتكررة تجيبها الأم بأن خالتها هي من التقطت لها الصورة . وبهذا يكون حلها الوحيد ابن خالتها **عْبيد** الذي

[1] منيرة ، سوار، جارية، دار الآداب، بيروت، ط1، 2014.

كانت تمقته لأنّه أكثرَ سوادًا منها ؛ وهو بهذا يجعلها تتخندق في العتمة على حد قولها: أسود+سوداء= أطفال سود.

لكن شاءت الأقدار أن يصبح **عبيد** الحبيب والسند، فهو من أطلعها على حقيقة والدها النّذل الذي اعتدى على أمها، ووالده– الجد– الذي أجبرهم على وضعها في ميتم وحرمها من حنان أمها حتى سن الرابعة أي بعد وفاته . لكنها أصرت على رؤيته والكلام معه، وللأسف صدمت بمعاملته على الرغم من عدم معرفته بهويتها.

تروي البطلة معاناتها مع لونها الأسود منذ صغرها، وهذا ما دفعها لاختيار مهنة التجميل لتكون على دراية بكل مستحضرات التجميل، فكانت بارعة في جعل الأخريات جميلات لكنها لم تكن يوما راضية على شكلها إلى درجة أنها لم تكن تملك مرآة في حمامها لكي لا تتصبّح بوجهها.

ولكن لحسن الحظ لم تبق جوري تحت أسر عقدتها بالدونية وهوسها بحب الرجل الأبيض بل على العكس تصالحت مع ذاتها ومع لونها وأول ما فعلته اعترفت باسمها جارية وبهذا استطاعت أن تتجاوز شعورها بالنقص واحتقار الذات(إذ تنازلت على اسم جوري).

رواية فستق عبيد لسميحة خريس[1]:

تحكي رواية "فستق عبيد" رحلة العبودية والزنوجة في فضاء سردي متعدد، بدأ بالسّودان فالجزائر ثم البرتغال بخاصّة، منذ نهاية القرن التاسع عشر حتّى نهاية الحرب العالمية الثانية.

إنّها حكاية العبودية على ألسنة المُستعبدين ذوي البشرة السّمراء، حيكت خيوطها بكلّ إتقان من قبل روائية، حرّرت أصوات العبيد بالسّماح لهم بإبداء وجهات نظرهم في معظم المقاطع السردية.

ينقسمُ نص "فستق عْبيد" إلى خمسة أجراء، وكلّ جزءٍ بصوت شخصيّة من عائلة الجد "كامونقة"، فكان هذا الأخير أوّلَ من تكفلَ بالسرد وراحَ يستذكر ماضيهِ في ظل العبودية منذ أن كان عبدا في زريبة وقام بشرائه سيدهُ "التيجاني" تاجر السمسم الذي عامله أحسن

[1] سميحة، خريس، فستق عبيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 2016.

معاملة، فكان كاتم أسراره وذراعه اليمين ولم يشعرهُ يومًا بأنه عبد وضيع يساوي بضع دنانير فقط، حتّى أنّه اشترى له عبدةً اسمها "اللمون" ليتزوجها.

لكن تغيرت الأوضاع عندما سافر التيجاني مع عبده لبيع السمسم في "أم درمان"، إذ قضى السيد حاجاته وأعدّ إبله وضمّ عبيدًا أشداء إلى ركبه مستعدًا للعودة إلى "كردفان"، لكنه قبل أن يرحل بأهله وقافلته.

لم يكن التيجاني غافلاً عن مخاطر اصطحاب عبده معه إلى معسكر يعبث برؤوس العبيد فيحرضهم على أسيادهم، ويبيعهم أوهام الحرية المرتبطة بالجهاد ومحاربة ذوي العيون الزرقاء الكفرة والفوز بالفردوس الأعلى. وحتما كان كذلكَ لأن كامونقة أصابه عفريت اسمه الجهاد وعليه التحرر. لَم يستطع "التيجاني" أن يرفض طلب عبده، على الرغم من أنه عاتبه في داخله، فحرره هو واللمون. ومن هنا أصبح اسمه **معتوق**.

حقيقة تحرر العبد لكنّه فضّلَ الجهاد تحت إمرة النجومي القائد المتهوّر الّذي كادَ أن يوديَ بحياتهِ وحياة من معهُ إلى التّهلكة، لاسيما زوجة معتوق "اللّمون" الّتي كانت حاملًا وعانت معه الجوع والعطش والعراء إلى أن أنقذها التّيجاني وأخذَها معه إلى "دارفور" لتلقى العناية معَ ابنها عبد اللّه، وذلكَ بطلبٍ من "معتوق" .

استطاع معتوق النجاة بأعجوبة ليعود إلى أهله ويحكي كل ما حدث له بتفاخر وتباه لتسخر منه حفيدته رحمة وترفض الاعتراف به.

لتنقلنا الروائية إلى حكاية الحفيدة" رحمة" التي عانت الأمرين، فبعدما كانت تطير في قريتها كفراشة سيقت إلى المصيدة كفأرة وهي في حقل الفول السوداني لتبدأ مأساتها.

بيعت "رحمة" من تاجر العبيد "رايمون" اليهودي الجزائري إلى تاجر برتغالي فحكت لنا رحلتها على متن السفينة التي أظهرت احتقار البيض للسود بامتياز إذ كل العبيد في القبو

عداها هي خوفا من فقدانها، لاقت الصبية معاملة سيئة من كل النساء المتعجرفات اللّاتي كنَّ ترينها كائنا غريبا لا يجدر ملامسته، إلى أن جاءت الأخبار السيئة بتدهور الأحوال في أوروبا واحتمال كبير من أن تقع سفينتهم تحت الأسر، فهنا تناسى البيض تعاليهم وادخلوا رحمة في خصوصياتهم فاستفادوا منها واستفادت منهم طيلَة الرّحلة من دارفور إلى البرتغال. مضى كل شيء على خير لأنَّ البرتغال اتّخذت الحيادَ في الحرب، هذا ما اختاره رئيس الوزراء "سلازار" حفاظا على مصالحه بالدرجة الأولى.

كما تحكي لنا رحمة مغامرتها المجنونة مع سيدها في الجزائر حيث لعبا دور زوجين وهما عند صديقه عبد العزيز المسلم الجزائري، فأمضيا أحلى أيام عمرهما، ولقيت العبدة الدلال من سيدها في تلك المرحلة ليتحول إلى رجل غريب لا يعرفها ولا يكلمها بمجرد صعودهما السفينة مرة أخرى متوجهين إلى البرتغال، وهنا استطاعت أن تتلقى ضحكات الأسياد بهدوء، بعد أن عقد البحر هدنة غريبة بينها وبينهم، أقرب إلى التعاطف والصحبة، كأنها اعتادت بياضهم الفاغر الفج واعتادوا سواد بشرتها، لم تعد ما كانت عليه إفريقية مخطوفة خائفة.

استطاعت "رفمة" (كما كان يناديها سيدها) اصطيادهم بصبر وتؤدة، فكانت تملك شباكاً لا تُرى وبذلك ولدت رحمة الجديدة.

قبل أن يرحل السيد سارماغو وعبدته إلى" فتيما" توقفا في "لسبون" عند صهره "سانشو" المحامي الذي يعيش في حي فاخر، فهو يحاول إبقاء بهرجة ما كانت عليه عائلته الأرستقراطية، لكنه كان لطيفا جدا مع العبدة رحمة.

ومن لسبون إلى فتيما أين تستقبله زوجته المتعجرفة" كارولينا" ابنة الكونت التي تندب حظها لأنها تزوجت ابن آمر المزرعة وخالفت أوامر والدها، هي أم لفتاة خرقاء تشبهها في غطرستها تدعى " أوريانا"، تعيش العائلة في مزرعة ديدو يخدم بها عدة أشخاص منهم العبيد

الذين يقطفون العنب ويعصرونه بواسطة أرجلهم ليستخلصوا نبيذًا، وينظفوا زريبة الماعز وزريبة الخنازير، فالأعمال المتعبة والوضيعة يقوم بها العبيد أمثال أحفاد آوا خادمة القصر وكذا ابنها فريدي وزوجته آفي.

بالإضافة إلى عائلة السيد ساراماغو ،ثري الحرب وصاحب لقب الكونت، أمه المقعدة الملقاة في كوخ وكذا والده خوسي، و أخته " نيتا" الشريرة التي تعشق الكنيسة والراهبة لوشيا. في هذه المزرعة تبدأ حياة العبودية لرفمة في الأول لما تتلقاه من معاملة سيئة من كارولينا التي تكلفها بأعمال شاقة، وبعدها معاشرتها لسيدها للمرة الثانية فيزرع في رحمها نطفة كانت سبب خراب حياتها لأنها مع نذل لا يريد تحمل المسؤولية لتكونَ ولادة ابنة رحمة صاعقة بالنسبة لكارولينا خاصة أن المولودة لم تكن سوداء بل خليطا كريول.

سجنت الفتاة في زريبة للخنازير ومُنع عنها الطعام إلى أن جاء السيد برفقة شقيقها سانشو الذي تحمل المسؤولية ونسبها إليه، ليظهر أكثر نبلاً.

عمَّدت الفتاة وأصبحت بين يدي أمها السيد ساراماقو كان غنيا جدا بفضل تجارة الخمر وكذا الأسلحة مع شريكه وصديق سانشو غارسيا الذي أقنعه بشراء أرض في الرأس الأخضر لزراعة الموز فوضع كل ما يملك فيها وظهرت أنها غير صالحة لزراعة الموز خاصة، وبهذا تدهورت تجارته بسبب هذا الشريك الانتهازي الذي تزوج ابنته الغبية إذ تعرف عليها في منزل خالها في لسبون، وهذا ما زاد من جنون كارولينا التي تمقت هذا الرجل وحتى إنه طلقا وعادت إلى المزرعة تحمل أذيال الهزيمة.

أصبح القصر كئيبا أكثر مما كان عليه فبعجز السيدة التي تقعد كرسيا هزازا تحتاج لمن ينقله لها، ووالد لم يستطع أن يحافظ على ثروته ففضل الصمت والانزواء وكأن الجنون أصابه.

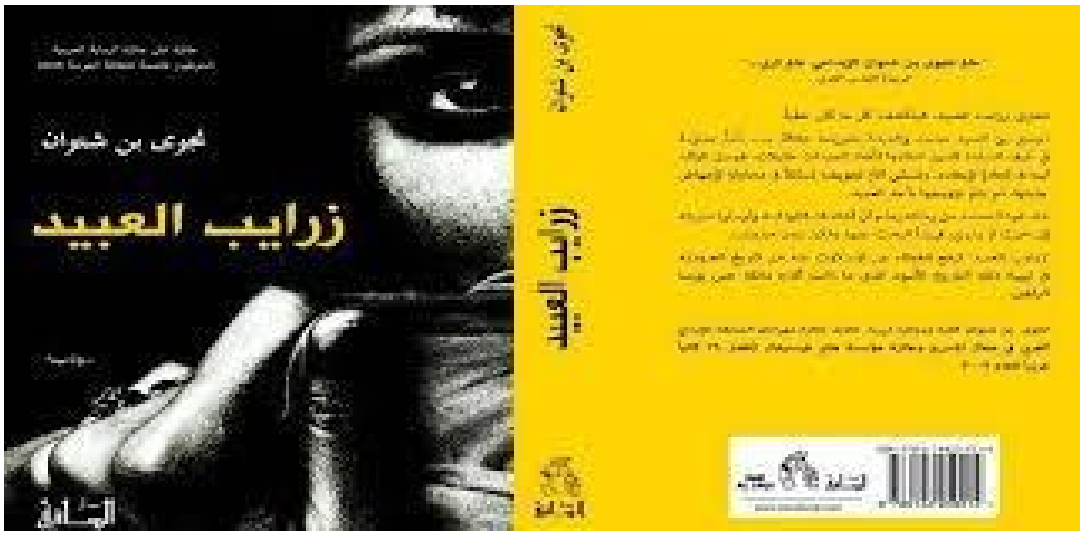
أمّا رحمة تحقق كابوسها الذي يؤكد تساقط أطرافها، لأنها مصابة بالجذام تنفى هي وابنتها كريول كما أسموها إلى جزيرة "سانتوانتو"، رافقهما سانشو وعشيقه بيدرو، فهناك يجدون أصحاب بشرة سوداء لكن يملكون إرادة وجرأة تمكنهم من محاربة البرتغاليين الذين يقتلون فيهم.

مثلت عائلة اغواش وزوجته سلمى وابنهما بانا التحرر بمعنى الكلمة ؛ أدخلوا الفرحةَ إلى قلبِ المسكينة "رفمة" في آخر أيامها فاعتنت سلمى بها ولم تنفر منها ومن جراحها، حتى أنهم احضروا لها راقصين يرفهون عنها، على الرغم من عماها.

كما استطاع أغواش أن يقنع بيدرو من ترك سيده والرحيل معهم للمطالبة بالحرية ورفع السلاح ضد البرتغاليين، لكن ردة فعل سانشو الذي كشر عن أنيابه وتهديداته له بتحريض شقيقته المجنونة من سجن والدته "تيتا" وكل عائلته في زريبة الخنازير كسَرَت كسرت عزيمته، وجعلته يتبعه ويترك "رفمة" و"تركية" بمفردهما وعيناه مملوءتان بالدموع ورأسه مطأطأة وكأنه كلب يتبع سيده. لم يستطع تغيير واقعه وغرق في الرذيلة والعبودية معا، فالتحرر فعل.

وأخيرا تقرر "رفمة" ذهاب ابنتها مع السيد" دييقو" الذي ادّعى أنه من "دارفور" أملاً أن يوصلها إلى قريتها لتتربى وسط أهلها، وبهذا تركب تركية السفينة مع الغريب لتبدأ رحلتها مع المجهول وهي تحمل نطفة في رحمها .

ملخص رواية "زرايب العبيد" لنجوى بن شتوان[1]:



اختارت الروائية ان يكون السرد على لسان بطلتها "عتيقة" التي عاشت في "زرايب العبيد" الواقعة

على حواف ليبيا، برفقة عمتها "صبرية" والصّبي "مفتاح دقيق" الوسيم الأبيض، نقلت لنا كل خصوصيات حياتها وما كانت تقوم به من أعمال شاقة مع عمتيها صبرية، وعايدة وكذا مجموعة من رفيقاتها اللاتي كنّ تغربلن الرمل، و تملأن الماء وتحملنه على رؤوسهن، وتغسلن ملابس وأفرشة العائلات المقتدرة مقابل أجر يمكنهنّ من سد جوعهن.

كما غاصت البطلة في سرد عادات وتقاليد منطقتهن لاسيما ما يطلق عليه "**التقفيل**"الذي، يحمي البنات من غدر الرجال، تقومُ به عجوزٌ بمساعدةِ "شوشانة" جريئة تحب الحق وتسعى لتحقيقه على طريقتها الخاصّة.

من خلال ذكر هذه العادة حاولت عتيقة إظهار ما عانته عمتها وهي تتوسل العجوز التي رفضت تقفيلها ، بحجة أن العبدة السوداء لا حقّ لها في ذلك لأنها للمتعة والتسري لسيدها الأبيض، فالحرة فقط من تقفل.

---

[1] نجوى، بن شتوان، زرايب العبيد، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

كافحت العمة "صبرية" لتربية عتيقة إذ كانت صارمةً معها خوفًا عليها من رفيقات السّء أمثال " درمة".

كانت عتيقة تشعر بقسوة عمتها تارة، وبحنانها تارة أخرى لكنّها لم تكتشف حقيقة أنها أمها إلا عن طريق عمتها عايدة التي قالت لها ابكيها لأنك لن تريها بعد اليوم لأنها أحرقت حية في حملة تطهير من الطاعون في زرايب العبيد.

استطاعت الروائية نجوى" بن شتوان" من خلال نصها أن تصور معاناة العبيد السود واحتقارهم من طرف السادة البيض .

وقعت تعويضة الخادمة في بيت الأكابر "عائلة بن شتوان" في حب سيدها "محمد الصغير" بالصدفة، هذا الذي كان يمقت مضاجعة ذوات البشرة السوداء لكن شاءت الأقدار أن ينام في فراشها ويهيمُ بها هو الآخر ويترك زوجته التي كانت قريبته مستسلمًا لحب تعويضة. وبما أن عرف البيض يمنعُ الزواج من العبدات والإنجابَ منهنّ ، وهذا ما يفسّرُ صنيعَ والدة " محمّد" الشريرة "لالا عويشنة" التي قامت باجهاض الخادمة لعدة مرات على الرغم من أن محمد كان يتوق لأن يرزق بذكر يحمل اسمه.

اتهمت العائلة تعويضة بالسحر والشعوذة للتفريق بينهما، ثمَّ زوّجوها من عبد يدعى "سالم" الّذي حذّرهُ محمد وهدده بقطع يده لو تجرأ على لمس حبيبتهِ، لكن لالا عويشنة لم تيأس وواصلت نفث سمها للتخلص من العبدة ، إلى أن وقعت تعويضة في يدها لأنها نسيت تعليق قطع لحم وليمة هامة، فأكلتها القطط.

عاقبَ السيد الكبير تعويضة بدون رحمة ولا شفقة كونها مرضعة يحتاجها ابنها، فقام بربطها ورميها في غرفة مظلمة لا تستطيع إرضاع ابنها الجائع الذي بكى إلى حد أن انقطع نفسه ومات برغم تدخل العبد سالم الذي أصابه البوري وثار ضد سيده الظالم، فنال هو الآخر نصيبه من الضرب حتى أصبح أعرجا.

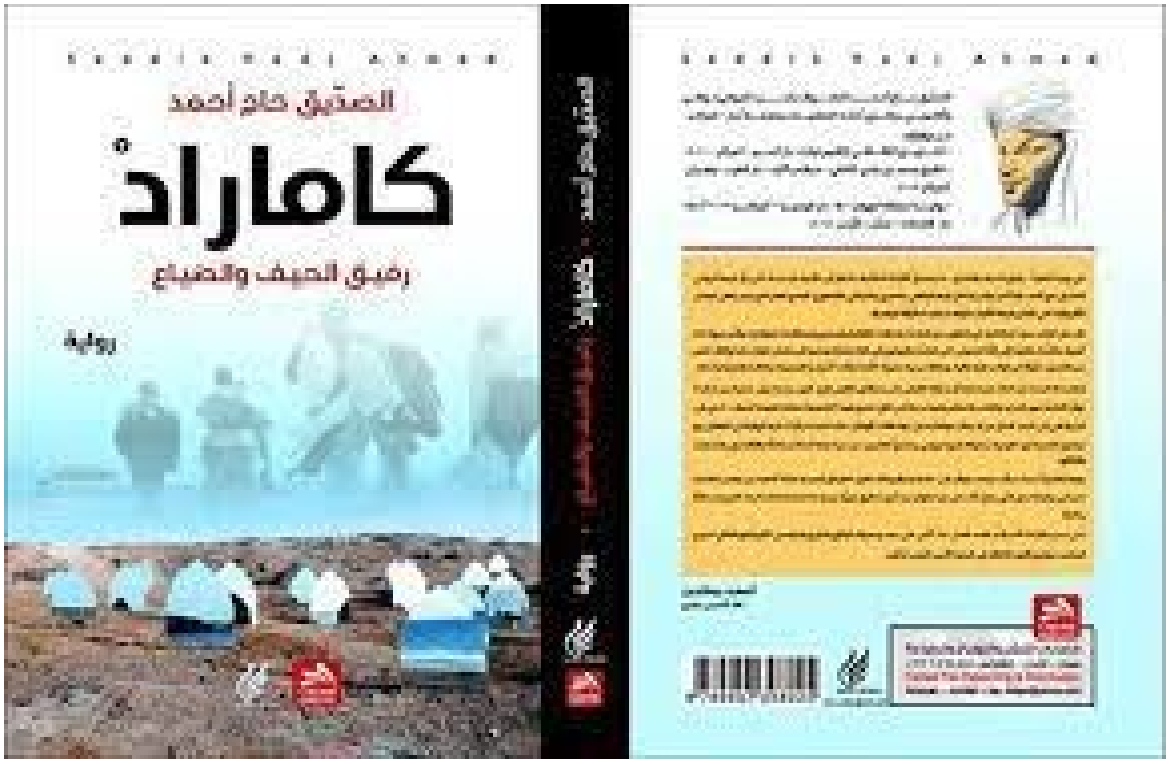
اغتنم الشيخ بن شتوان وصديقه الفقي غياب محمد وابن أخته علي وتخلصا من تعويضة، برميها في بيت للدعارة، بحيث لن يصل إليها إلا العجوز الشرير الفقي.

بعد عودة محمد من سفره الطويل فوجئ بمقتل ابنه واختفاء حبيبته تعويضة، فجن جنونه وعاقب أهله بمغادرة البيت والسكن في كوخ محبوبته، كما أنه تأسف للعبد "سالم" الذي دافع بكل شجاعة عن تعويضة، وكافأه بتحريره.

طال الفراق بين معاناة محمد و ألم تعويضة وهي ملقاة في بيت بنات باب الله مرغمة على ممارسة الرذيلة. إلى أن جاء الفرج مع ميلاد الصّبي **مفتاح دقيق الذي رفضت أمه الاحتفاظ به لأنه غلطة مع قريبها الأبيض، فولد في بيت بنات باب الله وكاد أن يلقى به في القمامة لولا اقتراح تعويضة أن يوضع على باب المسجد ليأخذه أحد المحسنين. فخرجت** تعويضة مع إحدى الخادمات في البيت للتخلص من الصبي بوضعه على باب المسجد، لكن الصبي أيقظ شعور الأمومة في تعويضة وجعلها تأخذه وتهرب به دون العودة إلى بيت الفساد. تجد نفسها متجهة إلى صديقتها عايدة وزوجها جاب الله. ليلتقي الحبيبان مرة أخرى بين عتاب وشوق لتخلق الصبية **عتيقة** التي تعيش مع والدتها التي غيرت اسمها إلى **صبرية**"والصبي مفتاح دقيق في زرايب العبيد، خوفا من أن يصل إليها أهل بن شتوان. توفي محمّد ليترك تعويضة وابنته عتيقة وحيدتين. لكن بوجود علي ابن أخته تستطيع عتيقة أن تحصل على هويتها وكذا ميراثها الذي حارب علي عائلته من أجله.

زرايب العبيد رواية تحكي معاناة العبيد في ليبيا، واحتقار الرجل الأبيض العربي المسلم للرجل الأسود العربي المسلم مثله، فيستمتع بتعذيبه وسلبه كل حقوقه ونفي إنسانيته.

ملخّص رواية "كاماراد" للصدّيق حاج أحمد[1]



طرح الروائي " الصديق حاج أحمد" من خلاله عمله كاماراد: "رفيق الحيف والضياع" موضوع الهجرة السرية للأفارقة إلى الفردوس الأوروبي، وما ينبجسُ عنه من تساؤلات حول واقع المهاجرين الأفارقة وما يدفعهم للمخاطرة بحياتهم والهجرة إلى مجهول لا شيء يضمن الوصول إليه، إنها رواية بطلها الفقر الذي أرغم الشاب النيجيري " مامادو" على السفر إلى

[1] الصديق، حاج أحمد، كاماراد، رفيق الحيف والضياع، دار فضاءات، عمان، الأردن، ط1، 2016.

أوروبا، وبعد فشله في تحقيق حلمه بدأ يحكي رحلته إلى مخرج سينيمائي يدعى " جاك بلوز" ، وهو فرنسي جاء من الميتروبول باحثًا عن قصّة لفيلمه الجديد.

تدور أحداث الرواية حول يوميات " مامادو" في حي من أحياء " نيامي" الفقيرة قبل أن تسكنه فكرة الهجرة إلى الشمال، متأثرا بقصص مهاجرين حالفهم الحظ في بلوغ الفردوس الأوروبي. لم تكن هجرة " مامادو" وأصدقائه اختيارًا وإنّما ضرورةً ملحةً فرضتها عليهم ظروفهم الاجتماعية المزرية، حتى أنه اضطر لبيع بقرتهم " باكتو" مصدرهم الوحيد للعيش من أجل توفير مصاريف رحلته إلى المجهول. جعل الروائي "مامادو" ساردًا متحملًا لأعباء السرد فنقَل لنا مصاعب رحلته في الصحاري القاحلة وحكايات الأفارقة المهاجرين أمثاله.

لم يحكِ " مامادو" تفاصيلَ مغامرته إلّا بطلبٍ من المخرج " جاك بلوز" الّذي جاء من مهرجان " كان السنمائي " يحملُ أذيالَ فشله في فيلمٍ له ، ومحاولةً منه تعويضَ خسارته توجّهَ إلى نيامي عاصمة النيجر البلد الأفقر في العالم، بحثًا عن موضوعٍ مثيرٍ قد يتداركُ به كبوته السّابقة.

أثارت طريقة سرد " البطل " مامادو" لتفاصيلِ هجرته إلى الفردوس اهتمامَ المخرج، لماَ وجده فيها من دقّةٍ وتفصيلٍ متناسبٍ تمامًا معَ تقنيات الإخراج السينمائي، وبهذا اكتشفَ الأبيض الفرنسي موهبةَ الأسود النيجيري وجعلَ منهُ مخرجًا وأغدقهُ بالمالِ. ليكونَ الأبيض هو الطيب المنقذ كما جرت العادة في الخطابات الاستشراقية.

ملخّص رواية " الزّنجية لعائشة بنور[1]

تغوصُ بنا الروائية "عائشة بنور"في أعماق " النيجر" لتنقلَ لنا مآسي ومعاناة شعبها، لاسيما نسائها فتُسلمُ السّرد لبطلتها " بلانكا" هذه الأنثى الإفريقية التي تحكي تخبطها في دوامة الجهل والتقاليد البالية بالعودة إلى ذاكرتها المجروحة مستحضرةً ماضٍ أبى أن يفارقها لما سبّبه لها من آثارٍ نفسية كادت أن تدمر حياتها، إنّها ذاكرةٌ تحملُ ألم انتهاك جسدِ أنثى في عمر الزهور بتعرضها للاختتان.

تتواصلُ معاناة الزنجية في "عذراء إفريقيَا" التي أصبحت مقبرةً للموت، ومرتعًا للفساد، والأمراض الخطيرة كالإيدز والملاريا، هذه الظروف المزرية جعلت الحياة مستحيلةً في مسرح الأحداث، ولم يبق حلٌّ أمام"بلانكا" وزوجها "فريكي" وأهلهما سوى الهجرة إلى الشمال بحثا عن لقمة العيش وسط صحراء واسعة تتربّصُ بفرائسها، وفي ظلّ تغيرات مناخية مختلفةٍ تمامًا عن التي عهدها شعبُ نجيريَا.

تُحاولُ عائشة بنور لملمة شتات ذاكرة امرأة نيجرية موجوعةٍ،عانت في طفولتها وكادتأن تستسلم لواقعها المرير لولا حب "فريكي" هذه الشخصية التي أعطت "بلانكا" الأمل وثقةً بالنفسلمواصلة الحياة وتجاوز الماضي على الرّغم من قسوته.

---

[1] عائشة، بنور، الزنحيّة، دار الخيال، برج بوعريريج، الجزائر،2020.

تهربُ " بلانكا" وزوجها " فريكي" وعائلتيهما من "أرليت" الفضاء الصّحراوي الموبوء إلى الصحراء الجزائرية، وصولًا إلى القرية الإفريقية بالبليدة، هي المدينة الّتي وصفتها البطلة بلانكا بأنّها جميلةُ لكنّها تتميزُ ببرودة مناخها المشابه لبرودة مشاعرِ سكانها.

كانت الصّحفية " هاجر" الوحيدة الّتي تعاطفت معهم و ساعدتهم، واعترفت لهم معلنةً بأعلى صوتها بأنّهم شعبُ لم يختَر قدره ولهذا على الجميع تحمّل المسؤولية.

فهرس الموضوعات

مقدمة :..... 5

الجـــزء النـظـــري

الفصل الأوّل
براديغم الاعتراف ومساراته

1- من الصّراع إلى الحق في الاعتراف المتبادل.....15

1-1 مدرسة فرانكفورت أجيالها وبراديغماتها **17**

1-1-1 جدل التّنوير نقد للعقل الأداتي والأنظمة الشّموليّة.....**20**

1-1-2 يورغن هابرماص ونظريّة التّواصل **26**

1-2 مرجعيّات و أسس فكرة الاعتراف عند أكسل هونيث.....**30**

1-2-1 أشكال الاعتراف التّذاوتي **36**

2- الاعتراف وإعادة التّوزيع 48

3- الاعتراف وأشكال الاحتقار الاجتماعي 52

3-1 الجور والعنف البدني وسلب الحريَّات **53**

3-2 الحرمان وسلب الحقوق المشروعة **54**

3-3 الإهانة وفقدان القيمة الاجتماعية **54**

4- اللامرئي لااعتراف ونكران للوجود.....55

5- مسارات براديغم " الاعتراف" 60

5-1 مسار الاعتراف عند تشارلز تايلور (**Charles Taylor**) **61**

5-2 مسار الاعتراف عند بول ريكور (**Paul Ricoeur**) **64**

الفصل الثاني

الزنوجة وصناعة العبودية

1- العبوديّة والزّنوجة في مساقات الحياة.....74

2- الاستعمار وصناعة الزّنوجة 80

2-1 مفاتيح الدّخول إلى الغرب المستعمِر **81**

3- عقدة الدّونية تحاصر الزّنجي.....99

3-1عقدتا الدّونية والتّبعية وجهان لعملة واحدة لدى المستعمِر **99**

4- الزّنوجة منعطف وجوديّ للأسود المثقف.....105

الجـــزء التـــطبيقـــي

الفصل الثالث

سردية الاعتراف في أدب الزنوجة العربي المعاصر

1- فستق عبيد فضاء الاعتراف بين تقدير الذّات ونكرانها 127

1-1 الاعتراف تحرّر واسترجاعٌ لصوت العبد **128**

1-2 كامونقة الزّنجي ذاكرة العبودية بصوت الأنا **132**

1-3 الزنجيّة "رحمة" ومسارات العبودية **137**

1-4 الزّنجيّة كريولو بينَ التّحرر وصناعة عبوديّة جديدة.....**152**

1-5 السّيد الأبيض واحتكار جسَد الزِّنجي.....**154**

1-6 عبودية السّيد الأبيض مرهونة بعقده **157**

1-6-1 السيد الأبيض عبدٌ لعقدَة أصله الوضيع 157

2- زرايب العبيد مسارات عبودية الزنوج بين الاعتراف واللااعتراف.....159

2-1 الزنجية تعويضة من احتقار الأنا ولامرئية الآخر إلى الاعتراف التّذاوتي ... 162

2-2 إهانة الزنجيَة تعويضَة وتنكّرٌ لعلاقتها بالسيّد الأبيض 169
2-3 تجليّات مستويات الاحتقار للزنجيَ من عبودية المنزل إلى عبودية الماخور 174
2-4 من العبوديَة إلى الصّراع من أجلِ الاعتراف 182
2-5 لعنة الزنوجة لااعتراف واحتقار 185
2-6 الاعتراف التذاوتي ترميمٌ لذاكرة الاحتقار 189
3- جارية بين اكتشاف الذّات ومساءلة الذّاكرة لتجاوز عقدة الزنوجة 193
3-1 لعنة السّواد نكران للذّات وشعور بالدّونيّة 195
3-2 استحضار الذّاكرة ومساءلة الحاضر لاسترجاع الهويّة الضّائعة 200
3-3 الاعتراف المتبادل الملاذ الوحيد للتّصالح مع الأنا الزنجية واسترجاع الهويّة المفقودة 211
4- هجرة الأفارقة إلى الفردوس بين القلم الرجالي والقلم النسائي الجزائري 217
4-1"كاماراد " فضاء للاعتراف بالآخر والتنكر للأنا 217
4-1-1 صوتُ الزنجي: تكريس للصور النمطية 220
4-1-2 الزنجي يعترف بدونيته للأبيض 226
4-1-3 مامادو: بطلٌ زنجي ذو صوت خارج واقعه 236
4-2 الزّنجية: ذاكرةٌ مجروحة وهوية مبنية على الاعتراف 238
4-2-1 مسائل الاعتراف بين تحرر صوت الهامش الزنجي وتمركزه **240**
الخاتمة 267
قائمة المصادر و المراجع 271
الملاحـــق 279
فهرس الموضوعات 294
ثبت المصطلحات 297
Abstract 298

ثبت المصطلحات

عربي/فرنسي

La reconnaissance	الاعتراف
La reconnaissance Intersubjective	الاعتراف التّذاوتي
La reconnaissance mutuelle	الاعتراف المُتبادل
La lutte pour la reconnaissance	الصّراع من أجل الاعتراف
Confiance en soi	الثّقة بالنّفس
Respect de soi	احترام الذّات
Estime de soi	تقدير الذّات
Estime symétrique	التّقدير المُتماثل
Le mépris	الاحتقار
Le mépris social	الاحتقار الاجتماعي
L'humiliation	الإهانة
La négritude	الزّنوجة
La violence physique	العنف البدني
L'invisibilité	اللاّمرئي
Redistribution	إعادة التّوزيع
Complexe de supériorité	عقدة التّفوّق
Complexe d'infériorité	عقدة النّقص
Méconnaissance	النكران
Intersubjectivité	التّذاوت
Dialogisme	الحوارية
Aliénation	الاستلاب
Autrui Généralisé	الآخر المُعمم
Modèles Institutionnalisés	نماذج مُمَأسسة
polyphonie	التّعدّد الصّوتي
Discours rapporté	الخطاب المنقول
Discours Intercalaire	الخطاب المتخلّل
La continuité thématique	الاستمراريّة الموضوعاتيّة

Abstract:

In a tense world fraught with hatred, violence and exclusion, the demand for recognition is urgent and necessary in order to build more just and equitable societies.

In view of the important position occupied by this paradigm in various disciplines, especially literature, we decided to study five Arabic fiction texts following a **cultural pragmatic** approach.This is in order to discover the extent of the novelists' awareness of the importance of recognition and its issues and the extent of their awareness of the reality of the relationship between the slave and the master.

Hence, the title of our study comes as follows: **Issues of Recognition in Contemporary Arab Negro Literature: A Cultural Pragmatic Study in Selected Models**.

For this reason, our study is based on a main problematic: What are the manifestations of recognition issues in narrative texts?

In order to reach some of this study goals, we chose to have our plan based on an introduction and two sections, one theoretical and the other practical, in addition to a conclusion and an appendix.

The theoretical part is divided into two chapters, the first is entitled The Paradigm of Recognition and Its Paths.In it, we dealt with the Hegelian origins of the recognition paradigm, which was the starting point of Axel Honneth by reviving a new paradigm based on social psychology.This is in addition to the patterns of intersubjective recognition: love, rights, and solidarity,which are necessary issues that contribute to avoiding human experiences of contempt, to which we have devoted a part of our study.

The title of the second chapter is: Negro and the slavery industry.In it, the connection between Negro and slavery in life courses and what the Negro suffers from under colonialism was discussed. The chapter concluded with the Negro resistance, his return to ancient Africa, and the celebration of Negro as an existential turning point.As for the applied chapter, it occupied one chapter entitled: “The Narrative of Recognition and the Manifestations of Colonial Discourse in Contemporary Arab Negro literature.”It included four sections, as each section was devoted to the study of one narration, except for the two Algerian texts, which were combined in one section because they raise the issue of African migration to Paradise in two different pens (men and women).The study ended with a conclusion summarizing the most important results.