الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشعبيّة

وزارة التّعليم العالي والبحث العلميّ

جامعة محمد بوضياف – المسيلة

كلية الآداب واللغات

قسم اللُّغة والأدب العربيّ

الرقـــــــــــــــــــــــم التّسلسلي:

رقم التّسجيل ط1: 191935076071

رقم التّسجيل ط2: 191935078615

مذكّرة مقدَّمة ضمن متطلّبات نيل شهادة الماستر تخصّص: أدب حديث و مُعاصر بعنوان:

تجرِبة الخُـــــروج في روايـــَـــة "أمريكـــَـــــا" لربيع جابـــر من نقـــد مُجتمـــــــع الازدرَاء إلى براديغم الاعتـــــــــراف

إعداد الطّـــالبتيـــــن:

– سبيـــل غويـــــــني

– وفـــاء مبـــــــرك

أمام لجنة المناقشة المكونة من السّادة الأساتذة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الجامعة	الصفة
ناصر بركة	أستاذ	جامعة المسيلة	رئيساً
مُحمَّد جودي	أستاذ محاضر أ	المدرسة العليا للأساتذة–بوسعادة	مشرفاً ومقرراً
هشام ميداقين	أستاذ	جامعة المسيلة	مناقشاً

السّنة الجامعيّة: 1445–1446 / 2024–2025

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة محمد بوضياف – المسيلة
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

التصريح الشرفي

الخاص بالتزام قواعد النزاهة العلمية لانجاز البحث

انا الممضي أسفله السيد(ة) : سبيل غويني الصفة: طالبة

الحامل لبطاقة التعريف رقم: 210658333 الصادرة عن : بلدية بوسعادة- المسيلة

بتاريخ: 25\06\2024

المسجل بكلية الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي والمكلف بإنجاز بحث (مذكرة ماستر) عنوانه:

تجربة الخروج في رواية أمريكا لربيع جابر-من نقد مجتمع الازدراء إلى براديغم الاعتراف

تحت إشراف الأستاذ: محمد جودي

أصـــرح بشرفي أنني ألتزم بالمعايير العلمية والمنهجية والأخلاقية والنزاهة الأكاديمية في إنجاز البحث المسجل أعلاه ، وأتحمل مسؤولية مخالفة ذلك.

التاريخ: 09\06\2025 التوقيع :

09 جوان 2025

مصادقة البلدية

عن رئيس المجلس الشعبي البلدي
وبتفويض منه
العمراوي العمري

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة محمد بوضياف – المسيلة

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

التصريح الشرفي

الخاص بالتزام قواعد النزاهة العلمية لانجاز البحث

أنا الممضية أسفله السيد(ة): وفاء مبرك الصفة: طالبة

الحاملة لبطاقة التعريف رقم:210675751الصادرة عن :بلدية عين خضراء –المسيلة

بتاريخ: 2024/07/01

المسجلة بكلية الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي والمكلفة بإنجاز بحث (مذكرة ماستر) عنوانه:

تجربة الخروج في رواية أمريكا لربيع جابر – من نقد مجتمع الازدراء إلى براديغم الاعتراف–

تحت إشراف الأستاذ: محمد جودي

أصـرح بشرفي أنني ألتزم بالمعايير العلمية والمنهجية والأخلاقية والنزاهة الأكاديمية في إنجاز البحث المسجل أعلاه ، وأتحمل مسؤولية مخالفة ذلك.

التاريخ: 10/06/ 2025التوقيع:

مصادقة البلدية

عن رئيس المجلس الشعبي البلدي
ويتفويض منه مدير الإدارة العامة

مقدمة

في التّصورات السوسيوثقافية منذ أفلاطون وصولا إلى جاك دريدا، اتخذت ثنائيتي الأنا والآخر صورةً جدليةً، وحوارات حادة، وقلقاً هوياتياً، تُهيمن عليه مقولات انبثقت عن المركزية الغربية باعتبارها مسلمات، أصّلتها ومنحتها الشرعية.

لكن باستجابة ما بعد الحداثة لاستجواب السّرديات الكبرى، أصبحت تقفُ موقف الراغب في تفنيد المهيمنات الثقافية، وجدت الكتابات ما بعد الكولونيالية في ذلك بيئة موائمة لإزاحة الدوغمائيات وتحطيم المقولات المركزية التي هيمنت قديما وحديثا على الفكر الغربي كاللغة و الهوية والاغتراب، بوصفها محاور كبرى في الدراسات المابعدية.

وقد استخدمت في ذلك آليات التشتيت و التشكيك والاختلاف و التغريب، لفتح قراءات جديدة للتصورات الثابتة حول الأنا المغتربة وما تُحصر فيه من قوالب جاهزة وصور نمطية، وخلق تحقيق تفكيكي استحداثي عبر القراءات والتأويلات لإثبات أوتفنيد الأزمات.

و بذلك تكون الكتابات ما بعد الكولونيالية قد شكّلت نقطة انعطاف في تاريخ الدراسات الاستعمارية، إذ عملت على الخروج من هيمنة التقليد إلى التجديد، ومن الهامشية إلى المركزية، ومن الانغلاق إلى الانفتاح، بتأسيس مقولات ورؤى جديدة خرقت فيها الرؤية التقليدية للهجنة الثقافية وفككت تجارب الخروج باعتبارها براديغما يسعى من خلاله المغترب العربي لتحقيق الاعتراف بذاته.

إنَّ ما دفعنا للاهتمام بهذا النوع من البحوث هو رغبتنا في استكشاف أعماق قضية **"انتقالات الذات المغتربة بين الازدراء و الاعتراف"** من منظور نقدي يتجاوز التصورات التقليدية السّائدة.

إضافة إلى ذلك، فإنَّ قلة الأبحاث الأكاديمية المتخصصة في هذا المجال تُعتبر دافعًا رئيسيًا. ففي الوقت الذي تم التركيز فيه على جوانب متعددة لهذه القضية، لا سيما في الأدبيات الغربية، نجد أن القليل من الدراسات تناولت الموضوع بشكل مفصل في سياقات ثقافية مختلفة أو من زوايا جديدة.

هذا الفراغ البحثي، الذي لم يحظَ بما يستحقه من تحليل معمق، دفعنا للكتابة في هذا المجال، آملين في تقديم مساهمة أكاديمية تسلط الضوء على أبعاد جديدة لهذه القضية.

في هذا السياق، تم اختيار رواية **"أمريكا"** للكاتب اللبناني ربيع جابر كنموذج لدراسة تجربة الخروج، تمحورت الاشكالية المركزية حول كيف تتجسدت انتقالات و تحولات الذات المغتربة بين الازدراء والاعتراف؟ كما تسعى الدراسة إلى تقييم مدى تحقيق تجربة الخروج لتحولات إيجابية في الذات، مع تسليط الضوء على الأبعاد الثقافية للهجنة بين الأنا والآخر.

إذاً بتقديم مقولات الفكر ما بعد الكولونيالي الرامية إلى نقد الأوضاع السوسيوثقافية التي خلّفها المستعمر والتي كانت الكتابات الابداعية بمثابة ترجمة صادقة لها، وما تجاذبته تلك الكتابات من ثنائيات ضدية تكاد تكون عدائية، من قبيل الأنا\ الآخر شرق\ غرب .. فإننا بصدد تتبع إحدى تجارب الخروج الرامية إلى الانفلات من قبضة براديغم الازدراء بحثا عن الاعتراف، إذ إنّ التساؤل عن **تجربة الخروج في رواية "أمريكا" للكاتب اللبناني ربيع جابر** هو الأساس الذي انطلقت منه الدراسة كي تبحث فيه، لتنتهي في الأخير بالإجابة عليه، وعلى التساؤلات الفرعية الأخرى المنبثقة عنه، التي نذكر منها:

- ما هي أهم مقولات الازدراء، وفيم تمثلت صوره؟
- كيف تجلى مجتمع الازدراء من خلال المتن المدروس؟
- هل استطاعت تجربة الخروج تحقيق تحولات إيجابية للذات واختطاط معالم بديلة للهوية؟
- كيف تجسدت فضاءات الأنا والآخرية و فضاء الهجنة من خلال الرواية؟
- هل الانتقال الوجودي للذات المغتربة يضعها في مواجهات حادة مع الأنا والآخر فيصبح الاعتراف مجابهة بعد أن كان غاية في حد ذاتها؟

للإجابة على ما سلف ذكره من تساؤلات، جاء البحث مقسّما إلى مقدمة ومدخل مصطلحي وفصلين تطبيقيين متبوعين بخاتمة للوقوف على أهم محطات البحث المنجز اليوم، وتطلعات استشرافية للغد بحول الله.

الفصل المصطلحي تم تخصيصه للوقوف على عتبات لا بد منها، حتى يستقيم البحث وتتضح الرؤيا، ومن ثمّة الخوض في الفصلين التاليين، و قد تضمن بدوره ثلاثة عتبات رئيسية، كانت أولى عناوينه للتعرف على **تجربة الخروج في السياق ما بعد الاستعماري** من خلاله تعرّفنا على ماهية المصطلحات الهدف في بعدها الزمني المخصص للدراسة، ثمّ تعرفنا على مقولات مرتبطة بمجتمع الازدراء من قبيل **الارتحال و المنفى و الشتات والتابع**، و التي قادتنا للوقوف ثانياً على **مقولات التحول السوسيوثقافي**، أين أمنطنا اللثام عن مقولات التشيؤ والازدراء والاعتراف.

أما الفصلين الآخرين فكانا تطبيقيين، جاء الفصل الأول للبحث في **تجربة الخروج وتحولات الذات**، انطوى على ثلاث قضايا كبرى:

الأولى تمثلت في **ملامح تجربة الخروج**، أما الثانية فمعنونة بـ**الذات المنكفئة والمقهورة**، آخر قضية في هذا الفصل تناولت مسألة **نقد مجتمع الازدراء**؛ حيث خُصص للحديث عن رؤية التابع لمجتمع الازدراء.

جاء الفصل الثاني **الهويات المرتحلة** لفهم قضايا وحيثيات ما بعد تجربة الخروج

أولى القضايا المثارة خُصّصت للحديث عن **هوية الخروج**، أما الثانية فموسومة ب **الآخر معترفا و معترفا به**، سلّطنا فيها الضوء على الاعتراف المتبادل بين الأنا الشرقية والآخر الغربي، وآخر قضية تمثلت في **نقد الاعتراف**.

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج التفكيكي بالتوازي مع المنهج التأويلي، بهدف تحليل العلاقة بين "الأنا" و"الآخر" في سياق سوسيوثقافي معاصر، يتيح المنهج التفكيكي تفكيك

الثنائيات المهيمنة وإعادة النظر في مفاهيم الهوية والاختلاف، بينما يركز المنهج التأويلي على تأويل النصوص والسياقات الثقافية لفهم كيفية تشكيل الهويات في تفاعلها مع الآخر.

جاء البحث بشقيه النظري والتطبيقي معتمدا على دراسات سابقة وافرة بدءا بكتابي **(التشيؤ)** و**(الصراع من أجل الاعتراف)** لأكسل هونيث، وكتاب **(تأملات في المنفى ومقالات أخرى)** لإدوارد سعيد، إضافة إلى كتاب رامي ابو شهاب، **(سرديات الهويات المرتحلة)**، وكذا **(المنفى وسرديات الهويات المرتحلة)** لسمير عواد، أيضا استعنا بمجموعة من المقالات العلمية التي كانت بمثابة أعمال جادة وإضافات هامة ساعدت في اكتشاف أغوار البحث.

و لأن كلّ شيءٍ إذا ما تَمّ نقصـــــــــــــــــانُ, فيمكن أن نُعزي بعض هفوات البحث ونقصه إلى جملة من الصعوبات التي حالت دون استكماله على الوجه الذي نرتضيه, أهمها عامل الوقت نتيجة الالتزام المهني الذي صحاب العمل خطوة بخطوة.

لكن من باب إحقاق الحق ينبغي إنصاف أستاذنا الفاضل المشرف على إنجاز هذا العمل الدكتور جودي محمد، الذي ذلل ما سبق من صعوبات و أنار منعطفات البحث بخبرته الواسعة و تجربته البحثية العميقة، إضافة إلى صبره على فضولنا، إقتراحاتنا وهفواتنا.

جزيل الشكر نتقدم به لأعضاء لجنة المناقشة، نظير إثرائهم هذا البحث و كذا جهدهم المبذول في تفحصه و تمحيصه، و الشكل موصول لكافة أساتذتنا ممن كان لهم فضل علينا سواء قسم اللغة العربية بجامعة المسيلة أو بالمدرسة العليا للأساتذة بوسعادة.

مدخل مصطلحي و مفاهيمي

1- تجربة الخروج في السياق ما بعد استعماري

2-تفكيك مقولات الارتحال

3- مقولات التحول السوسيوثقافي: التشيؤ- الازدراء- الاعتراف

1-تجربة الخروج في السياق ما بعد الاستعماري

تُعدّ "تجربة الخروج" من المفاهيم المفتاحية في الخطاب ما بعد الاستعماري، إذ تحيل إلى حالة وجودية معقّدة تتجاوز حدود النزوح الجغرافي، لتُلامس مستويات أعمق من التهجير، والتشظي الهوياتي، والتشيؤ الثقافي. إنّ الخروج، في هذا السياق، لا يُقرأ كفعل هروب فردي من فضاء مادي/وطني فحسب، بل يُفكّك بوصفه استجابة سردية وموقفًا وجوديًا من أنظمة القمع المتعددة، التي تبدأ من الاستعمار الخارجي وتمتد إلى أنظمة وطنية أعادت إنتاج منطق الإقصاء والازدراء. وبذلك، يغدو الخروج في النص ما بعد الاستعماري تجليًا لما يسميه أكسل هونيث بـــ"غياب الاعتراف"، أي شعور الذات بانعدام القيمة والاحترام داخل جماعة لم تعد تضمن لها الحماية المعنوية والاندماج الاجتماعي.

تُصاغ تجربة الخروج، ضمن هذا المنظور، كمأساة مزدوجة: خيانة الداخل وخذلان الخارج. فالهجرة أو المنفى لا تأتي رغبة في الانفلات من الوطن، بل نتيجة انسداد أفق الاعتراف داخل سياق تتكثف فيه التراتبيات القمعية، سواء على أساس طبقي أو إثني أو ثقافي. هنا تلتقي "الذات الخارجة" مع مركزيات النقد ما بعد الاستعماري التي تفكّك فكرة الانتماء البسيط وتُشكّك في سرديات الهوية المستقرة. إن الخروج إذًا ليس قطيعة جغرافية بل "انتقال مفهومي" من الذات العضوية المستقرة إلى الذات المُرتحلة، المتصدعة، التي تعيش بين حدود، وتفاوض انتماءاتها باستمرار.

تُعبّر الأدبيات ما بعد الاستعمارية، وفي مقدّمتها كتابات هومي بابا وإدوارد سعيد وغاياتري سبيفاك، عن هذا المأزق بطرق متعددة، غير أنها تتقاطع في تأكيدها على أن الخروج ليس مجرد حركة من الجنوب إلى الشمال، بل فعل مقاومة ضد الأنظمة الرمزية التي تحوّل الذات إلى "آخر"، سواء أكان هذا الآخر في عين المستعمِر أو في سرديات الدولة الوطنية. يتحدث بابا عن الذات "الهجينة"[1]، التي تعيد صياغة هويتها من خلال التوتر بين الثقافات، والتي لا تنتمي بشكل صافٍ إلى أي مركز، في حين يرى سعيد أن

[1]-هومي بابا، موقع الثقافة، لندن: روتليدج، 1994، ص38

المنفى يخلق نوعًا من "الرؤية المزدوجة"[1]، حيث يُصبح المنفيّ شاهدًا مزدوجًا على هشاشة الانتماء وفجوة الوطن.

هكذا، يتخذ الخروج في الكتابات الأدبية بعدًا سرديا ينقل قلق الهوية ووجع الانفصال. فالمنفى لا يُصوَّر كفقد مادي، بل كموت رمزي، كفقدان للصوت، للذاكرة، للقدرة على الاستمرار داخل زمن متجانس. وغالبًا ما يُقرَن هذا الخروج بحالة من التيه والتشيؤ، حيث تصبح الذات مغتربة عن جسدها، عن لغتها، عن أفقها التاريخي، وهو ما يربطه بعض النقاد بما يسميه ماركس "الاغتراب"، لكن ضمن سياق ثقافي حديث يتقاطع مع منطق السوق النيوليبرالي والانفصال عن الحقول الرمزية للجماعة

في هذا الإطار، لا بد من الإشارة إلى أن تجربة الخروج كما تتجلى في الخطاب الروائي العربي ما بعد الكولونيالي ــ كأمثلة إلياس خوري، ربيع جابر، وهدى بركات ــ تعكس صورة ذات تعاني من القطيعة المتعددة، لا لأنها فقدت مكانها فحسب، بل لأنها فقدت المعنى أيضًا. فالشخصيات الخارجة في هذه المتون لا تغادر فقط وطنًا، بل تخرج من اللغة، من التاريخ، من الجماعة، لتدخل في "حياد وجودي" لا خلاص فيه إلا بإعادة كتابة الذات. الخروج هنا إذًا ليس مجرد حدث، بل بنيـــة سردية تنظم العلاقات بين الداخل والخارج، بين الصوت والصمت، بين الاعتراف والنفي.

ومن ثَم، يمكن القول إن تفكيك تجربة الخروج لا ينفصل عن تفكيك منظومات الازدراء التي تنتج هذا الخروج. فإذا كانت السلطة الاستعمارية قد عملت على إنتاج "ذات خاضعة"، فإن ما بعد الاستعمار ــ في كثير من حالاته ــ لم يفلح في إعادة إنتاج "ذات معترَف بها"، بل ورث أدوات الإقصاء، وأعاد تشكيلها في سياق جديد. وهو ما يجعل تجربة الخروج في زمن ما بعد الاستعمار شهادة على استمرار النفي الرمزي للذات، وعلى حاجة ملحة لإعادة تأسيس علاقة اعتراف متبادلة بين الفرد والمجتمع.

[1]-إدوارد سعيد، تأملات في المنفى، ترجمة ثائر ديب، بيروت: دار الآداب، 2001، ص 173

ولعل المفارقة الأخلاقية في هذا السياق تتجلى فيما يقوله ليفيناس" الذات لا تكتمل إلا من خلال الآخر، من خلال ندائه الذي لا يمكن التهرب منه"[1]، فالعلاقة التي تنكسر في تجربة الخروج ليست فقط علاقة بالمكان، بل علاقة بالآخر الذي يُفترض أن يعترف، ويمنح المعنى، ويؤسس الحضور. ومن هنا، يصبح نفي الاعتراف شكلًا من أشكال محو الذات أو تعويق تحققها.

وعليه، تجربة الخروج، بهذا المعنى، ليست نهاية، بل بداية لوعي نقدي جديد بالذات والعالم، وفتح لمساحات جديدة من الكتابة والتمثيل، تزعزع مركزيات الهوية، وتعيد مساءلة مفاهيم الانتماء والوطني والجغرافي. ولعل هذا ما يجعل من الخروج، لا مأساة شخصية فقط، بل مأزقًا وجوديًا وجماليًا يفرض على النقد الثقافي إعادة تأمل البُنى العميقة التي تنتج الذات وتقصيها في آن.

وانطلاقًا مما سبق لا يُمكن اختزال "تجربة الخروج" إلى مجرّد حركة عبور مادي من جغرافيا إلى أخرى، كما لا يمكن فهمها بوصفها محض استجابة لظروف خارجية ضاغطة. إنها، في عمقها، تعبير عن انكسار العلاقة بين الذات والعالم، وانفصال قسري عن الحقول الرمزية التي تمنح الوجود معناه وشرعيته. في السياق ما بعد الاستعماري، تكتسب هذه التجربة دلالة مضاعفة، إذ تخرج الذات لا فقط من الوطن، بل من نسق رمزي كامل كان يُفترض أن يشكّل لها حاضنًا ومعترفًا بوجودها.

ولعل هذا ما يعبر عنه ليفيناس حين يقول" الهوية ليست انغلاقًا في الذات، بل انفتاح على غيرية الآخر، وتحمّل مسؤوليته"[2]، وهو ما يجعل من الخروج رمزًا لرفض هذا الانغلاق القسري، وللبحث عن اعتراف لا يأتي، ومسؤولية لا تتحقق. وبالتالي،

---

[1]-ليفيناس، إيمانويل. الأنا، وجهها كآخر. ترجمة فتحي المسكيني، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1998، ص84.

[2]-ليفيناس، إيمانويل. الأنا، وجهها كآخر. ترجمة فتحي المسكيني، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1998، ص102.

فـــ"الخروج" هو الاسم السردي لصدمة الاعتراف المؤجل، لحالة الإقصاء الممنهج التي تمارسها البُنى السياسية والثقافية والاجتماعية على الذات، سواء في ظل الاستعمار أو في ظل استمراريته المقنّعة داخل الدول الوطنية.

يُعاد إنتاج "الخارج" هنا كموضع للذات الهشة، الهاربة من منفى داخلي طويل، حيث يتحوّل الوطن إلى جهاز مراقبة، إلى مكان طارد لا يحتمل الاختلاف، ولا يتّسع إلا لتكرار النموذج القومي الواحد. وبهذا المعنى، فإن الخروج يُفهم كاستراتيجية وجودية تُجابه بنى الإذلال والازدراء، لا بكونها نزوحًا اضطراريًا، بل كفعل مقاومة للانمحاء الرمزي. يرتبط هذا المنظور بتصور أكسل هونيث للاعتراف، لا بوصفه تعاطفًا وجدانيًا، بل كبنية تأسيسية للذات، لا تكتمل دون اعتراف الآخر بها ضمن نسق أخلاقي واجتماعي[1]، فحين تنعدم إمكانيات الاعتراف داخل الجماعة الأصل، يتحوّل الخارج إلى لحظة انفجار دلالي، حيث تبدأ الذات في إعادة تكوين خطابها الذاتي خارج المنظومة المرجعية التي همّشتها.

ضمن هذا الإطار، يصبح الخروج لحظة خلخلة إبستيمولوجية، تزعزع يقين الهوية، وتُخضع الذات لتجربة التحوّل. إنه ليس فقط خلعًا للمكان، بل خلعٌ للثابت، وانخراط في المسافة ــ المسافة التي يتحدّث عنها هومي بابا بوصفها فضاء "الاختلاف المُنتج"[2]، حيث لا تنوجد الهوية في تطابقها مع ذاتها، بل في اختلافها الهجين عن كل هوية أصلية مزعومة، فالهُجنة لا تُفهم هنا كانحراف عن الأصل، بل كموقع للتفاوض والمقاومة، كشرط للوجود ما بعد الكولونيالي.

يضع هذا التصوّر تجربة الخروج على تماس مباشر مع إشكالية اللغة فالخروج ليس فقط من الوطن ، بل من اللغة ذاتها، من "اللغة–البيت" بتعبير هايدغر. إذ تغدو اللغة ــ

-[1]– هونيث، أكسل. النضال من أجل الاعتراف: الأبعاد الأخلاقية للصراع الاجتماعي. ترجمة: نادر كاظم، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ص92.

-[2]هومي ك. بابا، موقع الثقافة، لندن: روتليدج، 1994، ص 38

بوصفها وعاء المعنى والهوية ــ عاجزة عن احتواء التمزق الداخلي الذي أحدثته تجربة النفي. ويعاني الكاتب الخارج من فصام لغوي، حيث لا يجد ملاذًا لا في لغة الجماعة الوطنية التي أقصته، ولا في لغة المستعمِر التي تُثقل وعيه بإرث التشيؤ والهيمنة. في هذه الحالة، تُصبح اللغة ساحة معركة: تُعيد الذات إنتاجها، تُقاوم بها، وتُعيد ترتيب معناها في مواجهة الفراغ. على هذا النحو، يُصبح المنفى فعلًا لغويًا بقدر ما هو تجربة وجودية، ويصبح "الخارج" كتابة مضادة، تفكّك السلطة الرمزية لمركزية الوطن والهوية.

هكذا تبرز "تجربة الخروج" كنقطة التقاء بين الجرح الشخصي والتاريخ الجمعي، بين الذات المهمّشة وبنية السلطة. فهي ليست فعلًا فرديًا منعزلًا، بل تموضع داخل شبكة من الخطابات التي تصوغ مكانة الفرد، وتضبط موقعه ضمن تراتبية اجتماعية وسياسية محددة. وهنا، يشتبك النقد ما بعد الكولونيالي مع المقولات الماركسية حول التشيؤ والاغتراب، ولكن من منظور ثقافي ــ رمزي. فكما عبّر ماركس عن العامل المغترب عن نتاجه ومجتمعه، تعبّر الذات الخارجة عن ذاتها المغتربة عن وطنها، عن مجتمع لا يعترف بها، ولا يسمح لها أن تكون فاعلًا ذا معنى في نسيجه.

لكن الأهم أن تجربة الخروج لا تُقارب بوصفها مجرد خسارة، بل بوصفها إمكانية لإعادة التأسيس. إن الذات الخارجة، وإن بدأت في الهامش، تتحول إلى شاهد نقدي على فشل المركز. حضورها في الخارج يفضح ما في الداخل من انغلاق وقمع. لذا، فإن الخروج لا يمثّل لحظة نفي بقدر ما هو لحظة كشف. الذات الخارجة تكتب، لا لتبكي وطنًا مفقودًا، بل لتفضح وطنًا لم يكن يومًا لها. وهذه النقلة من الحنين إلى المساءلة هي ما يمنح تجربة الخروج بعدها النقدي الأعمق.

بناء على ما سبق، فإن "تجربة الخروج" في الخطاب ما بعد الاستعماري تمثّل سيرورة انشقاقية تُجابه خطاب الهوية الصلبة، وتزعزع استقرار الحدود، سواء كانت حدود الوطن، أو اللغة، أو الانتماء. هي تجربة مريرة، لكنها مؤسسة لوعي جديد، يُدرك أن الوطن ليس معطى جغرافيًا، بل علاقة اعتراف، وأن الانتماء ليس قدرًا بيولوجيًا، بل

مشروط بشرعية الوجود داخل جماعة تتقبّل الاختلاف. إن الخروج، في النهاية، ليس فشلًا في البقاء، بل تفوّقًا على شرطٍ وجودي لم يعد صالحًا للعيش.

2- تفكيك مقولات الارتحال

المنفى-الشتات-التابع

يُشير مصطلح الخروج(Exile/Exit)في أبسط صوره، إلى تجربة انتقال وعبور من فضاء أم إلى فضاء آخر جديد. لقد صاحب الإنسان عبر تاريخه بشكل أو بآخر، وتجلّى بصورة قوية خلال القرن الأخير، إذ تمخض عن موجات شتات ونزوح وتهجير واقتلاع ونبذ واسعة ومتنوعة، لقد بات الخروج في السياق الحديث والمعاصر تجربة معقدة متجذرة في تحولات العنف السياسي، والاجتثاث القسري، والشتات، ومآلات الحروب والهويات المتصدعة.

بيد أن هذا المفهوم على بداهته، يضمر العديد من الإشكاليات، ففي ضوء الدراسات الحديثة أصبح مصطلح الخروج موضع متابعة كثيفة من الدلالات والتجليات، حيث لم يعد المنفى حدثًا جغرافيًا بقدر ما هو شرط وجودي ورمزي، إذ تعرض إلى جملة من المراجعات والمناقشات التي أزاحت استعمالاته الشائعة في السياقات العامة وفتحت الباب أمام طروحات جديدة واجهته من زوايا متعددة، فاتسعت مدلولاته ليصبح ميدان دراسة ونقد.

ويمكن معاينة هذا التطور، على نحو واضح في بعض الممارسات النقدية وعلى رأسها النظرية ما بعد الكولونيالية التي عولت عليه، أي الخروج بوصفه ميدان تعدد ثقافي مثير للجدل والنقاش حيث شحن بدلالات شتى ومعان متعددة، واستخدم بطرق متباينة تصل أحيانا حد التعارض.

هكذا، إذن، وبسبب التبدلات الراهنة، انتهى مفهوم الخروج إلى تغييرات محسوسة.

لعل أبرز من نظّر لهذا المفهوم إدوارد سعيد، الذي تجاوز التصورات التقريرية للمنفى، معتبرًا إياه "حالة دائمة من الانفصال" لا تقتصر على الفقد المكاني، بل تشمل قطيعة مع اللغة والهوية والذاكرة. في كتابه تأملات في المنفى، يصف لوعة المنفى بأنها "ضياع الصلة مع صلابة الأرض وما تتيحه من إرواء وإشباع"[1]؛ ويتضح أن تجربة

[1]-إدوارد سعيد، تأملات في المنفى ومقالات أخرى، ترجمة: ثائر ديب، بيروت: دار الآداب، 2001، ص 137.

المنفى عند سعيد تتقاطع مع نقد للهيمنة الثقافية والسلطة الاستعمارية، حيث تتحول الكتابة إلى أداة مقاومة وتمثيل للذات المنفية.

لقد كان لإدوارد سعيد عبر أعماله المختلفة؛ مثل "تأملات في المنفى" و"تمثيلات المثقف" و "خارج المكان" إسهام بارز في بلورة أسئلة المنفى/الخروج وتعيين إشكالياته فضمن إطار اهتماماته النقدية والفكرية والسياسية شدّد سعيد على دور الجغرافيا وانعكاساتها بعيدة المدى على تشكيل السرديات المختلفة، وفي حين "جرت العادة أن يكون الزمان هو البعد الذي أقرت النظرية الاجتماعية والثقافية بفاعليته الأساسية، أما الفضاء فقد كان قليل أو عديم الفعالية"[1] تأتي كتابات إدوارد سعيد لتؤكد هيمنة الفضاء بوصفه شبكة كثيفة من العناصر الفعالة التي بمقدورها إحداث تأثيرات عميقة على أدوار المثقف وكذا الهويات الشخصية أو الجماعية على حد سواء.

الخروج من الفضاء الأم/ الوطن ليس هو المبدأ الوحيد الذي يمكن استخدامه لتلخيص مفهومه، إلا أنه يظل المبدأ الأساس. ومن هذا المنطلق بالذات تركز مجموعة عريضة من المفاهيم التي يسوقها النقد المعاصر على فكرة الخروج من الفضاء ومغادرته بوصفها العنصر الجوهري في تكوين مفهوم المنفى

وعلى سبيل المثال، تقدم موسوعة المصطلحات ما بعد الكولونيالية حالة النفي باعتبارها "الانفصال" والبعد عن وطن حقيقي أو عن أصل ثقافي أو إثني"[2] والأمر نفسه " نلمسه لدى إدوارد سعيد

إذ يرى أن المنفى ينهض وبدرجة كبيرة على الشعور بفقدان العلاقة الحميمة مع الأرض، يقول: "تكمن لوعة المنفى في ضياع الصلة مع صلابة الأرض من هنا ما نجده

---

[1]– سايمون ديورينغ، الدراسات الثقافية مقدمة نقدية، تر: ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، ط1، الكويت، سنة2005، ص136.

[2]– بيل اشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية، ص166.

من أن العودة إلى الديار لا يمكن أن تكون موضع شك"[1]،على الرغم من أهمية فكرة الخروج، إلا أنهيمكن أن تضاف إليها سلسلة من العوامل الأخرى التي تجعل المنفى، لا يعني مجرد القفز الفيزيقي خارج رقعة جغرافية ما، أو تجاوز الحدود القومية والإقليمية والتواجد بعيدا عنها وحسب، وإنما يتعلق الأمر بأوضاع جديدة تضع الذات في مواجهة أسئلة الهوية والوطن، والذاكرة، والثقافة والحرية.

وتبعا لهذه المواجهة اختلفت مقاربات النقاد لظاهرة المنفى وتعددت رؤاهم، فمن وجهة نظر الناقد العراقي عبد الله إبراهيم وكذا الحال بالنسبة إلى أدونيس فإنه يصعب، بل يستحيل الفصل بين التجربة الاستعمارية وصعود كتابة المنفى، فعلاقات الاستبداد السياسي أو الهيمنة والخضوع والتبعية التي تربط بين المستعمر والمستعمر أدت دورا حاسما في تأسيس أدبيات المنفى "التي تماشت مع تحول الظاهرة الاستعمارية إلى ظاهرة استيطانية اقتلعت شعوبا كاملة من أراضيها "[2]، وعليه تخلص هذه القراءة العربية لهذا المفهوم إلى ربط خطاب المنفى بالتمثيل السردي لمآلات ما بعد الاستعمار.

يشكل المنفى في جميع الأحوال تهمة، فبالنسبة إلى عبد الرحمن منيف يرى "أن تكون منفيا يعني أنك منذ البداية، إنسان متهم"[3] وينبع هذا الاتهام من وضع المنفي المتوتر في البلد المضيف، ومن النظرة المريبة التي يرمقه الآخر بها، لكونه غالبا، غير مرغوب فيه وبالتالي لا ينعم بالاندماج، ويصعب عليه التكيف مع الوضع الجديد، وفي هذا الإطار، يوضح أدونيس أن المنفى ليس عزلة، بل انكشاف حاد على الذات والعالم.

تتوافق هذه الرؤية مع التأطير النظري الذي اقترحه الدكتور محمد جوديضمن خطاب الشتات بوصفه بعدًا مركزيًا في أدبيات المنفى وتجارب الكتابة المهجّرة. إذ يرى أن

---

[1]– إدوارد سعيد، تأملات في المنفى ومقالات أخرى، تر: ثائر ديب، دار الآداب، ط2، بيروت، سنة 2007، ص124.

[2]– عبد الله إبراهيم، الكتابة والمنفى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، سنة 2012، ص53.

[3]– عبد الرحمن منيف، الكاتب والمنفى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، بيروت– الدار البيضاء، سنة2001، ص79.

"الوعي بخطاب الشتات الذي أنتجه المنفي في نصوصه المختلفة يقود إلى الحديث عن الحالة النفسية الصعبة التي تتملك الذات، وهي تجد نفسها في صدمة ثقافية وحضارية متنقلة بين البحث عن الهوية المسلوبة، وبين تجاوز الاقتلاع والعودة من المنفى المادي والفكري، والشعور الدائم بالكآبة والهامشية"[1]. وتُعدّ هذه المقاربة قراءة لسرديات المنفى بوصفها ليست فقط تعبيرًا عن الفقد الجغرافي، بل أيضًا عن الانكسارات الداخلية الناتجة عن تمزق الهوية والانخراط القسري في واقع ثقافي مغاير.

مؤكدا أن الهيمنة الاستعمارية لم تكن عسكرية أو سياسية فحسب، بل كانت أيضًا خطابية وسردية، تجسدت في الرواية الأوروبية التي أعادت تشكيل "الآخر" وفق منظومة استعمارية تُقصيه وتُشيئه.

وبهذا المعنى" تتجسد هذه الجدلية عبر النص السردي الذي يعمل على مناهضة كل أشكال الإمبريالية باعتبار القصص وسيلة تلجأ إليها الشعوب المستعمرة لتأكيد هويتها الخاصة، انطلاقا من مقولة: "أم الأمم سرديات ومرويات تراكمت عبر مسارات تاريخية شتى، حفظتها الذاكرة الجمعية للأمم والشعوب، فقوة أمة من الأمم على ممارسة السرد أو على منع سرديات أخرى من أن تتكون أو تبزغ لهو أمر شديد الأهمية بالنسبة إلى تلك العلاقة الجدلية بين الثقافة والإمبريالية"[2]إذ يصبح السرد مجالا للصراع الرمزي بين الإمبراطوريات الساردة من جهة، والشعوب المستعمرة التي تسعى إلى استعادة صوتها السردي من جهة أخرى. فـــ"الذاكرة الجمعية" هنا لا تُستعاد بوصفها سردًا تاريخيًا محضًا، بل كفعل مقاومة سردية، يعمل على إعادة كتابة الذات ومواجهة الطمس الرمزي الذي مارسته الإمبراطوريات على تمثيلات الشعوب.

---

[1]- محمد جودي، فاعلية خطاب النوستالجيا في ترميم الذات والأمكنة المشوهة، مجلد 7، ع5، سنة 2021، ص462.

[2]- المرجع نفسه، ص463.

في ظل الاشتراطات السابقة، يميز النقاد غالبا، بين نمطين متقاربين للمنفى الأول اختياريوطوعي تقوده إرادة حرة لم تفرضها مهما تعددت الأسباب والعوامل الظروف القاهرة.

وأما النمط الثاني، فهو إجباري وقسري يتولد في المقام الأول عن أوضاع شديدة الانسداد والقهر، تتعذر معها أية إمكانية أو فسحة للبقاء داخل حدود الوطن ومن ثم يكون الرحيل تحت الاضطرار حاجة ملحة وضرورية، أما الدراسات الثقافية الحديثة، فقد تجاوزت المنفى بوصفه قسرًا لتقرأه كفضاء تأويلي لإنتاج الهويات. في المنفى وسرديات الهويات المرتحلة، يُبرز الباحث أن الخروج لم يعد حدثًا طارئًا بل نمطًا سرديًا يتشكل حوله وعي الذات وتصورها للعالم[1]، وفي السياق ذاته، يقدّم رامي أبو شهاب، عبر تحليله للشتات الفلسطيني، مقاربة للمنفى بوصفه ممارسة مقاومة؛ حيث يُعيد السرد تموضع الذات المهمّشة في وجه عنف الرموز الاستعمارية[2]. في كتابه الراسيس والمخاتلة، يُظهر كيف تتيح الكتابة استعادة الصوت والحيّز الرمزي المسلوب

تطرح الرواية المعاصرة على بساط البحث قضايا المنفى والهوية والطائفية والمقاومة والأنا والآخر من زوايا عدة ومتباينة، وهي إذ تفعل هذا، إنما تتناول أساسا، سؤال الحروب العنيفة التي خاضها الشعوب العربية ولم ينطفئ أوارها على امتداد أكثر من قرن باعتبارها السبب الأبرز في انعطاف التجارب الإبداعية صوب هذا المنحى ومن ثمة فإن إثارة أية قضية من القضايا السالفة مرهون بتنشيط سؤال الحرب ووضعه على محك الاختبار.

لهذابات المنفى نتيجة التحولات الحضارية والسياسية التي يشهدها العالم الراهن من المضامين الأكثر بروزا في الخارطة الأدبية، ولم تنفصل الرواية العربية في هذا النطاق

---

[1]- سمير عواد، المنفى وسرديات الهويات المرتحلة، عمّان: الآن ناشرون وموزعون، 2020، ص. 42.

[2]- رامي أبو شهاب، الرّاسيس والمخاتلة: سردية الهوية في أدب ما بعد الكولونيالية، عمّان: الآن ناشرون وموزعون، 2020، ص. 77.

– شأنها شأن غيرها من الأجناس عن قضايا الهوية والانتماء والهجنة والآخرية والطائفية والاغتراب وأسئلة العودة.

وبمقتضى الأسئلة والهواجس التي تطرحها،نجدها تمثل أحد التحديات التي تعترض الإنسان بصورة عامة والعربي على وجه الخصوص وتستدعي الكثير من النقاش والنظر، فالواقع يملي أن "العدد الكبير والمتزايد باستمرار للشعوب الشتاتية حول العالم يزيد من إشكالية فكرة المنفى، أين مكان الوطن بالنسبة لهذه الجماعات؟ في مكان الميلاد أم في المجتمع الثقافي المبعد الذي ولد فيه الشخص أم في الدولة القومية التي توجد فيها الجماعة الشتاتية؟"[1]، تطرح المقولة سؤالًا إشكاليًا حول التحولات التي لحقت بفكرة "الوطن" في ظل تنامي الظاهرة الشتاتية عالميًا، وهو سؤال يندرج ضمن مقاربة ما بعد وطنية (Post–national) تعيد النظر في الروابط التقليدية بين الفرد والدولة/الأرض. فـــ"الوطن"، وفق هذا المنظور، لم يعد يُختزل في جغرافيا الميلاد، ولا في مناخ ثقافي محدد، بل بات مفهومًا زئبقيًا تتنازعه ثلاثية متشابكة: مكان الميلاد، المجتمع الثقافي الجديد، والدولة القومية التي تحتضن الجماعة الشتاتية. وهذا ما يعزز حالة التوتر والالتباس التي تعيشها الذات المنفية، ويولّد عنها خطابًا سرديًا قلقًا، يعيد إنتاج الأسئلة دون أن يزعم امتلاك أجوبة قاطعة.

وهو ما ينسجم مع ما يطرحه رامي أبو شهاب في المنفى وسرديات الهويات المرتحلة، حين يرى أن المنفى يولّد ذاتًا تتسم بـــ"التشظي الوجودي، والانفصال عن المرجعيات المستقرة للهوية"[2] كما يؤكد إدوارد سعيد في تأملات في المنفى أن "المنفي هو الفرد الذي يعيش دومًا في حالة من التداخل بين ثقافتين، يحمل جراح التمزق وأشواق المستحيل"[3]،يختزل إدوارد سعيد تجربة المنفى بوصفها حالة وجودية مزدوجة تتجاوز

---

[1]-ستيورات جورج، المنفى في الممر الأخير، ترجمة: فواز طرابلسي، بيروت: دار الساقي، 2002، ص. 45.

[2]-رامي ابو شهاب، سرديات الهويات المرتحلة، ص37.

[3]-سعيد، إدوارد. تأملات في المنفى، ترجمة ثائر ديب، بيروت: دار الآداب، 2001، ص. 218.

مجرد البُعد الجغرافي. فالفرد المنفي، بحسب سعيد، لا يعيش فقط في مكان آخر، بل في حالة دائمة من التوتر بين ثقافتين، وكأن هويته موزّعة بين انتماء ماضٍ لا يمكن استعادته، وحاضرٍ لا يمكن التماهي معه تمامًا. هذا "التداخل" بين ثقافتين لا يفضي إلى تآلف، بل إلى "جراح التمزق"، أي إلى معاناة باطنية ناتجة عن فصام الهويّة، يعيش المنفي بين الماضي كحنين والمستقبل كاستحالة، ما يجعله كائنا خارج الزمن الطبيعي للانتماء، يعيش في هشاشة دائمة.

كما تعكس هذه المقولة أطروحة سعيد الأساسية حول "الهوية الهجينة"، التي ترفض الانغلاق على هوية واحدة أو الانصهار التام في ثقافة المهجر. بل إن هذه "الازدواجية القسرية" تتحول إلى شرط للإبداع والمعاناة في آن.

أبرز أصحاب الرد بالكتابة كيف "يمثل الاهتمام بالمكان والإزاحة عن المكان ملمحا من ملامح آداب ما بعد الكولونيالية، وهو ما يعني هنا ظهور أزمة خاصة ما يتعلق بالهوية والاهتمام بتطوير أو استعادة علاقة فعالة بين الذات والمكان لتحديد الهوية[1]"، ومن هنا جاء التابع ليبرهن أحقيته في الرد على الطبقات المسيطرة.

وليس ببعيد عن هذا الطرح نجد توسع عمل أنطونيو غرامشي في دراسة طبقات التبع "ليطول موقف الطبقة / الوعي الطبقي كحجة معزولة في كتاب الانقلاب الثامن عشر. معني بدور vanguardistic positionربما لأن غرامشي ينتقد الموقف الطلائعي المثقف داخل حركة التبع الثقافية والسياسية ضمن الهيمنة. يجب أن تقام هذه الحركة لتحديد إنتاج التاريخ باعتباره سردا (للحقيقة)[2]، وعليه فإن غرامشي لا يكتفي بتحليل الطبقات المسيطرة فقط، بل يوسع بحثه ليشمل الطبقات المهمشة، إذ يرى أن المثقف وتضيف غاياتري سبيفاك "كيف يمكننا تلمس وعي الشعب، حتى عندما نستقصي عن

[1]– بيل اشكروفت وآخرون، الرد بالكتابة النظرية والتطبيق، تر: شهرت العالم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، سنة2006، ص27.

[2]– غاياتري سبيفاك، هل يستطيع التابع أن يتكلم، تر: خالد الحافظي، ط1، 2020، ص48.

سياساته؟ بأي وعي صوتي يمكن للتابع أن يتكلم"[1]يمكن لـــالموضوع الضمني داخل نصوص التمرد أن يكون بمثابةإمكانية مضادة فقط للعقوبات السردية الممنوحة للموضوع يتعلم مثقفو مابعد الاستعمارأن امتيازهم هوخسارتهم الاستعماري في الجماعات المهيمنة على هذا النحوهم المثقفين يعرفوا ويتكلموا عن ذواتهم. وهو ما يعيد عرض الموضوع التأسيسي على مستويين على الأقل: موضوع الرغبة والسلطة باعتباره فرضية منهجية غير قابلة للاختزال وموضوع المضطهد بوصفه تقريبا ذاتيا، إن لم نقل متطابقا ذاتيا

وعطفا على ما سبق نجد مفهوم الاغتراب إذيُعدّ من المفاهيم المركزية في الفلسفة الاجتماعية والنقد الثقافي، وقد ارتبط تاريخيًا بفكرة الانفصال الجذري بين الذات وعالمها، وهو انفصال لا يقتصر على الحرمان المادي أو الروحي فحسب، بل يتجلى في تشوّه العلاقة بين الإنسان وذاته، وبين الفرد والبنية الاجتماعية. وعلى خلاف مفهوم الاستلاب الذي يحيل إلى نفي الإرادة بفعل الهيمنة أو الحرمان، فإن الاغتراب يتجاوز هذا المعنى إلى حالة وجودية ونفسية تتسم بانقطاع المعنى وفقدان الشعور بالانتماء. ومن هنا تظهر جدلية الاغتراب والاندماج، حيث يشكل الأخير الصورة المأمولة التي يتجاوز فيها الإنسان اغترابه نحو تحقيق ذاته في مجتمع يعترف بوجوده ويحتضن فرديته.

في هذا السياق، يُنظر إلى كارل ماركس بوصفه أحد المنظّرين الأوائل الذين قدّموا مقاربة جذرية للاغتراب، وذلك من خلال تحليله العميق للبنية الاقتصادية والاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية. ففي كتاباته المبكرة، لا سيما المخطوطات الاقتصادية والفلسفية، يرى ماركس أن الإنسان يغترب عندما يُفصل عن ناتج عمله، أي عندما لا يعود عمله امتدادًا لذاته، بل يصبح شيئًا خارجيًا يُنتزع منه لصالح طبقة مالكة لوسائل الإنتاج[2]. وهنا

[1]– المرجع نفسه، ص54.

[2]-ينظر: كارل ماركس، المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844، ترجمة: فؤاد أيوب، بيروت: دار الطليعة، 1983، ص. 102.

يتحوّل العمل من نشاط إنساني خلاق إلى أداة اغتراب، يفقد فيها العامل علاقته بنتاجه، وبالآخر، وبذاته، وبجوهره الإنساني.

وعلى المستوى السوسيولوجي، يظهر الاغتراب كخلل في بنية الانتماء، حيث يشعر الفرد بعدم التفاعل أو التلاؤم مع الجماعات والمؤسسات التي ينتمي إليها اسميًا. وتظهر هذه الحالة بشكل خاص في التنظيمات الصناعية، حيث تُفرض على العامل شروطٌ بيروقراطية وآليات إنتاج صارمة تجعله يشعر بالغربة وسط جماعته، بل حتى تجاه ذاته. أن الاغتراب ،(Melvin Seemanويرى العديد من المنظرين، من)أمثال ميلفين سيمن يتجلّى في مظاهر مثل فقدان المعنى والعجز، واللامعيارية، والعزلة الاجتماعية، واللامغزى، مما يجعل منه ظاهرة متعددة الأبعاد، نفسية واجتماعية في آن.

وإذا كان المنظور النفسي يحاول تفسير الاغتراب من زاوية الفصام الذاتي أو التوتر الداخلي، فإن التحليل السوسيولوجي يردّ هذه الحالات إلى شروط اجتماعية موضوعية، ترتبط بالطبقة والسلطة والعمل والمؤسسات. ومن هنا جاءت أهمية المقاربات النفسية– الاجتماعية التي تسعى إلى الجمع بين البنية النفسية للفرد وسياقه الاجتماعي في تفسير الظاهرة، باعتبار أن العزلة والاغتراب ما هما إلا انعكاسات مباشرة أو غير مباشرة لشروط اجتماعية مختلّة.

تعود تعدد المعاني المرتبطة بمفهوم الاغتراب إلى كثافة التداول النظري لهذا المفهوم عبر تخصصات متباينة، ما يجعل منه مصطلحًا مرنًا لكنه ملتبس في آنٍ واحد. وقد أسهمت علوم مثل علم الاجتماع، والفلسفة، والتحليل النفسي، والأنثروبولوجيا، وحتى النقد الثقافي، في إثراء هذا المفهوم وربطه بتجليات متعددة، من بينها: الاستلاب الطبقي، والتشيؤ، والانفصال الثقافي، وانقسام الذات، وفقدان الانتماء، واغتراب الهوية، وانقسام الذات وتشيؤ الإبداع في سياقات الفكر والثقافة والمجتمع.

يُمثل الاغتراب ظاهرة مركّبة تتجاوز أطرها الاقتصادية لتتجلى كحالة وعي ممزق، يتكثف فيها الشعور باللاانتماء، والانفصال عن الذات والآخر، والتشيؤ في الحقل الثقافي والفكري، قبل أن يكون انعكاسًا لتدهور مادي. فهو في جوهره تجربة وجودية – نفسية – ثقافية، تضع الفرد في موضع الهامش داخل بيئة اجتماعية أو ثقافية لا تعترف بفرادته ولا تمنحه حق التعبير الحر عن كينونته.

ويظهر الاغتراب الفكري والإبداعي عندما يُحاصر العقل أو الكاتب أو الفنان بقوالب جاهزة، أو أطر سلطوية معرفية، أو شروط إيديولوجية تفرغ الإبداع من حمولته الذاتية والجمالية، وتختزله إلى وظيفة نفعية أو خاضعة للرقابة والتطويع. وفي هذا السياق، لا يعود التفكير فعلًا حرًا، بل يُغترب عنه، ويُختزل إلى أداة لإعادة إنتاج البنى المهيمنة، فيغدو المبدع كائنًا مأزومًا، منفيًا في الداخل، مهمّشًا داخل منظومة لا تتسع لتعدد الأصوات.

يرى عدد من المنظّرين، ومنهم المفكر رامي أبو شهاب في المنفى وسرديات الهويات المرتحلة، أن الاغتراب الثقافي لا يُختصر فقط في تجربة المنفى الجغرافي، بل يتجسد أيضًا كمنفى داخلي في فضاء ثقافي لا ينتمي إليه المبدع حتى لو تواجد جسديًا داخله، حيث يفقد إمكانية الانخراط في المشهد الثقافي المحلي، ويُجبر على كبت صوته الذاتي، فيعيش حالة من الصمت القسري أو النفي الرمزي،[1] ويضيف أن هذا الاغتراب الإبداعي هو نتاج انسداد الأفق الثقافي أمام التعبير الحر، وتحول الثقافة إلى مجال مغلق يُدار بمنطق الإقصاء لا التعدد.

في السياق ذاته، يتحدث إدوارد سعيد عن "المنفى الثقافي" بوصفه فقدانًا للمرجعية الجماعية، وانقطاعًا في السردية، حيث يفقد المثقف المنفي، أو حتى المقصي، القدرة على

[1]-ينظر: رامي أبو شهاب، المنفى وسرديات الهويات المرتحلة، عمّان: الآن ناشرون وموزعون، 2020، ص. 58.

الاستناد إلى ذاكرة جمعية حية، فيجد نفسه معلقًا بين مرجعيتين، غير منتمٍ لأيّ منهما بالكامل[1]، ما يجعل من الكتابة فعل مقاومةٍ في وجه تمزق الهوية وغياب الاعتراف.

أما على المستوى الاجتماعي، فإن الاغتراب يتمظهر في تفكك العلاقات الأولية، وتآكل الروابط التقليدية التي كانت تمنح للفرد شعورًا بالطمأنينة والانتماء. في المجتمعات المعاصرة، يغدو الفرد مجرد رقم ضمن منظومات بيروقراطية، ويخضع لمعايير أداء و"اللاجدوى"، كما شرحها "[2]وظيفية تُفرغ الذات من حيويتها. وهنا تهيمن مفاهيم "التشيؤ جورج لوكاش في التاريخ والوعي الطبقي، حيث يتحول الإنسان إلى كائن مفكك لا يرى ذاته إلا من خلال موقعه في شبكة علاقات مادية تعيد إنتاج اغترابه يوميًا.

ويتجسد هذا في ما يسميه ماركوز بـــ"الإنسان أحادي البُعد"، حيث يُسحق التعدد الداخلي للذات تحت ضغط القيم الاستهلاكية والأطر الأيديولوجية المفروضة، فيفقد الفرد القدرة على التفكير النقدي والابتكار الخلاق، وتُختزل حياته إلى استجابات براغماتية مفروضة مسبقا[3]. وبالتالي، فإن أحد أخطر وجوه الاغتراب المعاصر يتمثل في قمع التخييل والإبداع، وتحويل المثقف إلى مجرد وسيط تواصلي فارغ.

من هذا المنظور، يغدو الاغتراب الثقافي والفكري شكلًا من أشكال الاستبعاد الرمزي، حيث يُقصى الفرد من مراكز إنتاج المعنى، ويُحوَّل إلى متلقٍ سلبيّ بدلًا من أن يكون فاعلًا في الفضاء العمومي. وتتمظهر هذه الحالة في الهامشية الإبداعية، العزوف عن المشاركة في الشأن العام، أو اللجوء إلى أنماط تعبير بديلة – مثل السخرية، اللامبالاة، أو الانكفاء الذاتي – كآليات دفاعية ضد عالم لا يمنح الذات اعترافًا.

---

[1] – إدوارد سعيد، تأملات في المنفى ومقالات أخرى، ترجمة: ثائر ديب، بيروت: دار الآداب، 2001، ص. 173–175.

[2] – جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي: دراسات في الديالكتيك الماركسي، ترجمة: فؤاد أيوب، بيروت: دار الحقيقة، 1979، ص. 85–92.

[3] -ينظر: هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد: دراسات في أيديولوجيا المجتمع الصناعي المتقدم، ترجمة: فؤاد زكريا، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 70، 1983، ص. 20–30.

أزمة الاغتراب هنا ليست فحسب أزمة علاقة الإنسان بالآخر، بل أزمة علاقته بذاته أولًا، بوعيه، وبقدرته على إنتاج وجود له معنى داخل فضاء ثقافي واجتماعي عدائي أو صامت. ومن ثمّ، يصبح التخلّص من الاغتراب رهيناً بإعادة تفعيل الاعتراف المتبادل، وتجديد شروط الإبداع الحر، وإعادة بناء علاقات اجتماعية أكثر إنسانية، قائمة على التفاعل والاعتراف والتشاركية، لا على التهميش والتشييء.

3- مقولات التحول السوسيوثقافي:

التشيؤ- الاعتراف- الازدراء

3-1-التشيؤ

شهد التاريخ الإنساني عبر العصور تطورا في أشكال التعبير لديه وعنه، وكما كانت الملحمة إحدى مظاهر العصر البطولي في المرحلة البدائية للإنسان، ولدت الرواية من رحم المجتمع البرجوازي لتكون بحق الشكل الأدبي الأكثر دلالة عليه، وذلك للتعالق الدياليكتيكي الصارخ الموجود بين العمل الأدبي والواقع الاجتماعي، السياسي الاقتصادي والتاريخي الذي أنتجه.

ولئن ساهمت الظروف الاقتصادية والاجتماعية الناجمة عن الحرب العالمية الأولى في أن يحتل مفهوم التشيؤ قيمة مرجعية بوصفه أداة للفهم والتحليل، فإنه سيفقد تلك القيمة بعد الحرب العالمية الثانية؛ إذ إن الفلاسفة والعلماء انصرفوا إلى النظر في قضايا العدالة والديمقراطية من دون الاستناد إلى مفهوم التشيؤ الاجتماعي والتسليع، الدالين على وجود أمراض اجتماعية كبروز العقلنة الأداتية، الهيمنة، فكرة الصنمية والاغتراب، احتقار الذات وازدراء الهوية.

بيد أن هونيث لاحظ أن تجاوز مفهوم التشيؤ تاريخيا لم يتحقق فلسفيا؛ إذ سرعان ما ظهرت مؤشرات جديدة دالة على فاعلية استعمال المفهوم لما له من قدرة على تحليل البنى الاجتماعية والاقتصادية التي تنخرها الأزمات.

وتأكيدا لما سبق يعرض هونيث عدة أدلة، أولا في مجال الأعمال الأدبية المتأثرة بالتحليلات السوسيولوجية – الرواية على نحو خاص– تقترح رؤية لعالم اجتماعي، ثانيا أن الكثير من الدراسات في مجالي علم الاجتماع الثقافي وعلم النفس الاجتماعي عمل أصحابها على وصف مظاهر التشيؤ الاجتماعي وتشخيصها من خلال التركيز على تحليل سلوكات الذوات، ثالثا سجل هونيث تنامي محاولات اهتمت بتحليل وفهم للظواهر نفسها[1].

[1]– ينظر: نظرية التشيؤ عند جورج لوكاتش، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مج13، ع2022/ 1/6 ص69–70.

يطرح كافكا إشكالية "تحوُّل العلاقات الإنسانية من علاقة قائمة على تبادل المنفعة، تستمد قيمتها من قدرة الإنسان على خدمة المجتمع، إلى علاقة متوترة تنحو نحو العداوة بعد تآكل الفاعلية الاقتصادية لنفس الإنسان، وانحطاط قيمة وجوده إلى مرتبة الحشرات، والحشرات لا دور لها في سيرورة الحياة، هنا تظهر رؤية كافكا للإنسان، في زمن قد يتحوَّل فيه الإنسان إلى حشرة لا قيمة لها في المجتمع البشري"[1]، فقد عشنا مع هذا البطل قساوة التحوُّل وتجريده من إنسانيته، والقذف به في تلك الغرفة التي أصبحت حفرة مظلمة يعيش فيها الاغتراب الوجودي والصراع بين حاجته الفطرية إلى الحب والحياة واحتقاره لذاته ورغبته في الموت والتلاشي.

تطرح الرواية شكلا من أشكال الاستلاب الاقتصادي للإنسان في أسرة تنتمي إلى البرجوازية الصغيرة داخل مجتمع صناعي، حيث يأتي تحوُّل غريغور الجسماني بمنزلة علامة على تمرُّده الفردي أو عدم اندماجه بالأحرى مع حياة مُستَلَبة فقدت قيمتها الحقيقية، لكن ما يظهر لنا من نهاية غريغور وتجاوز أسرته له أن عدم الاندماج أو التمرُّد الفردي لا يُجدي شيئا، وينتهي بصاحبه إلى مزبلة التاريخ، فيما تبقى الأوضاع الاجتماعية نفسها على ما كانت عليه، إلا أنه لا يجب أن نغفل أن مصير الإنسان في عالمنا ما زال دائما مُهدَّدا بالسقوط في أي لحظة إلى الحضيض، فيصبح هو نفسه حشرة دونية، مأساة غريغور سامسا ليست في تحوُّله إلى حشرة، بل في غياب الإيمان بقيمة الحياة والأمل، حيث عزمت أسرته على التضحية به، من دون أن يتبادر إلى أذهانهم أنه هو الذي ضحى بكل شيء من أجلهم، من دون أن يُفكِّروا في أنه سيعود يوما إلى طبيعته، فقط يحتاج إلى القليل من الوقت والأمل وبعض الحب.

لقد ارتبطت الماركسية بمفهوم الصراع الطبقي الذي شكل تفسيرا أساسيا لمختلف التطورات التي عرفتها المجتمعات البشرية عبر التاريخ خاصة الاقتصادية منها. وما دمنا قد تطرقنا للتاريخ، فإنه تجدر الإشارة إلى أن العديد من النظريات الفلسفية قد سعت إلى

[1]– ينظر: فرانتس كافكا، التحول، تر: مبارك وساط، منشورات الجمل، ط1، بيروت لبنان، 2015.

اكتشاف القوانين التي تحرك التاريخ، أو بعبارة أخرى سعت إلى تحديد القوى أو العوامل الرئيسية المحركة للتاريخ. لكن من الواضح جليا أن تاريخ الإنسان يختلف من جذريا عن تاريخ الطبيعة، عكس ما كان يدعي دعاة الماركسية المبتذلة بحيث جعلوا وعي الإنسان بمثابة طبيعة ثانية.

يعتقد جورج لوكاتش أن الوعي هو الحاسم في المجتمعات الغربية المعاصرة[1]، وان كان قد ناقش هذه المسألة ضمن إطار إيديولوجي، نظرا لدور الإيديولوجيا في المجال الثقافي والسياسي.

لقد وضح ماركس كيفية إلغاء التشيؤ الذي يسيطر على البشر وذلك من خلال إخضاعهم لحركة المجتمع لهم، عوض يخضعوا المجتمع لها. إن هذا النقد التاريخي الذي وجهه ماركس للاقتصاد السياسي، كان بمثابة نقطة الانطلاق الرئيسية في بحث لوكاتش عن القوانين الاجتماعيةللتاريخ وبالتالي التسليم بأن البشر هم الذين ينفذون بوعي أعمالهم التاريخية

ترتبط الرأسمالية بصفة وثيقة بمدى اتساع التشيؤ في كافة المجالات، وكل هذا ينتج عنه بروز فلسفة جديدة في الحياة تقوم على إعطاء الأولوية للسلعة على الإنسان، أي أن هذا الأخير يفقد الأولوية في المعادلة. لذا، كان بالإمكان أن نقول بأن السبب الاجتماعي الذي يستطيع أن يفسر في آن واحد شمولية واتساع التشيؤ، حسب لوكاتش، يتمثل في تزايد التبادل التجاري الذي أصبح بعد ظهور الرأسمالية، النمط السائد للنشاط التذاوتي، فبمجرد ما تشرع الذوات في تنظيم العلاقات التي تقيمها مع أمثالها بخصوص نمط تبادل البضائع، فإنها تضطر الى إدراج العلاقة مع المحيط في صورة مشيئة[2]، إذ لا يمكن إدراك عناصر وضع ما إلا بتقدير أهمية هذه العناصر من خلال المصالحالأنانية للذوات.

---

[1]– ينظر: جورج لوكاتش، التاريخ والوعي الطبقي، تر: حنة الشاعري، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ط2، 1982، ص79.

[2]– ينظر: أكسيل هونيث، الصراع من أجل الإعتراف ص31–32.

يعني التشيؤ في مضمونه أن كل مجالات الحياة أصبح يطغى عليها السلوك الأداتي بسبب أن النمط الحاسب هو الذي يختفي وراء تلك الغايات المبتذلة التي صار يبحث عنها أفراد المجتمع، فلا مجال بعدالآن للحديث عن مشاعر أو عواطف، لأنه وبكل بساطة التجارب الباطنية للذات أصيب شراييها الحيوي بالتصلب بسبب فتور السلوك العقلاني. وهذا ما عبر عنه لوكاتش بقوله "إنه مع التفكك المعاصر (النفساني) لسير العمل نظام تايلور"[1]، تتغلغل هذه المكننة العقلانية إلى نفس العامل حتى إن خاصياته النفسانية تنفصل عن مجمل شخصيته و تتموضع بالنسبة لها، لتتمكن من أن تتحد بأنظمة عقلانية الى المفهوم الحسابي.خاصة.

في كتابه المرجعي "التاريخ والوعي الطبقي"، يطوّر جورج لوكاتش مفهوم التشيؤ ليصف به نمطاً من الوعي الزائف الذي يتأسّس في ظل العلاقات (Verdinglichung) الرأسمالية، حيث لا يعود الإنسان يُدرك العالم وموقعه فيه إلا عبر وسائط مادية وكمّية، فيغدو كل شيء – بما في ذلك ذاته – شيئاً قابلاً للقياس والتبادل[2]. وهذا ما يجعل التشيؤ ليس فقط ظاهرة اقتصادية بل بنية معرفية وأنتولوجية تشوّه علاقة الإنسان بذاته والعالم.

يرى لوكاتش أن الرأسمالية تنزع إلى تشييء كل الظواهر، فتصبح العلاقات الاجتماعية نفسها محكومة بمنطق البضاعة والكم، وتُختزل الذات الإنسانية إلى موقع وظيفي داخل سيرورة إنتاجية لا تتيح لها إدراك ذاتها كفاعل تاريخي.

ففي كتابه التاريخ والوعي الطبقي استعمل مفهوم التشيؤ بمعناه الحرفي لوصف نمط من السلوك يمكن اعتباره خاطئا لأنه غير متطابق مع بعض المعطيات الأنطولوجية. وهذا على الرغم من أنه قد امتنع كليا عن الاستعانة بالمفردات الأخلاقية. ومع ذلك فقد تضمن تحليل التشيؤ بكل تأكيد، مضمونا أخلاقيا.

---

[1]– المرجع السابق

[2]-جورج لوكاتش، التاريخ والوعي الطبقي: دراسات في الديالكتيك الماركسي، ترجمة: فؤاد أيوب، بيروت: دار الحقيقة، 1979، ص. 85–110.

مما يعني أن هذه المقاربة للتشيؤ قد حملت في ثناياها طابعا معياريا، لا مجرد صياغته من طرف لوكاتش على كونه خطا معرفي فيما يخص هذه المقولة، وإن كان هذا الطابع يختلف عن المقاربات الكلاسيكية التي عرفتها الفلسفة الأخلاقية.

3-2-الاعتراف

إن مقاربة نظرية الاعتراف لدى **أكسل هونيث** تقتضي، بالضرورة العودة إلى أصولها المفهومية الأولى، تلك التي شكلت البنية التأسيسية للفكر الحداثي حول الاعتراف. وفي هذا المسار، لا يمكن تجاوز اللحظة الفلسفية الحاسمة التي جسدتها الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، بما لها من إسهام في بلورة الإشكاليات المرتبطة بالذات والآخر.

فقد اضطلع التيار المثالي، كما تجسد في فكر **هيغل** و**فويرباخ**، بدور محوري في صياغة التصور الأولي للاعتراف، قبل أن يعيد **ماركس** توجيهه وفق منظور مادي تاريخي ناقد، يكشف البنى الاجتماعية والاقتصادية الكامنة خلف علاقات الاعتراف، و معضلات اللاإعتراف، ويفضح التوتر القائم بين الوعي الفردي والواقع السوسيولوجي. وعليه فإن فهم مشروع **هونيث** لا يستقيم دون مساءلة هذه التقاليد الفلسفية واستكشاف التحولات النقدية التي أدخلها عليها.

يُعد **أكسل هونيث** من أبرز أعلام مدرسة فرانكفورت النقدية في جيلها الثالث، كما أنه من أهم الفلاسفة المعاصرين الذين ساهموا بشكل كبير في بلورة نظرية الاعتراف. يرى **هونيث** أن **"الفلسفة الاجتماعية الحديثة وُلدت في اللحظة التي بدأنا فيها فهم الحياة الاجتماعية بوصفها ساحة صراع من أجل الوجود"**[1]. فهو يعتقد أن جوهر الفعل الاجتماعي يكمن في الصراع من أجل الاعتراف، معتبرًا أن الحياة الاجتماعية لا تخلو من التوترات والاختلافات، وأنه لا يمكن فهم النفس الإنسانية دون إدراك طبيعة هذا الصراع.

[1]-أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، المصدر السابق، ص19.

يرى **هونيث**، استنادًا إلى **نيكولا ميكافيلي** و**توماس هوبز**، أن الصراع هو أحد المفاتيح الأساسية لفهم الحياة الاجتماعية إذ " **توصل ميكافيلي أولاً إلى أن المجتمعات تقوم على صراع دائم بين أفراد يسعون جاهدين للحفاظ على مصالحهم الخاصة، كما أن الجماعات السياسية ليست بمعزل عن هذا الصراع أيضًا... استعاد توماس هوبز هذا الموضوع ليجعل منه أساس نظريته التعاقدية حول سيادة الدولة**"[1] إذا فالصراع بين الذوات يُعد جوهر الحياة الاجتماعية، وهو دائمًا قائم على تنازع المصالح.

ويتجلى هذا الصراع بشكل أوضح حين يتطرق **هوبز** إلى الحالة الاجتماعية، حيث يرى أن الإنسان في وضعه الطبيعي يعيش حالة صراع مستمرة لحماية مصالحه وحقوقه، ما يؤدي إلى نشوء حالة من العداء بين الجميع. " **لأن حالة الإنسان هي حالة حرب الجميع ضد الجميع، فيها يكون كل واحد محكومًا بعقله الخاص، وكل شيء يمكن أن يستخدمه سوف يشكل له عاملاً مساعدًا على حفظ حياته تجاه أعدائه**"[2]. لذلك يصبح من الصعب تحقيق السلام ما لم يُوجد تنظيم اجتماعي يفرض النظام ويضمن الحقوق.

ويشير **هونيث** إلى أن الصراع جزء لا يتجزأ من الطبيعة البشرية، ويكمن في صلب محاولاتنا الدائمة للدفاع عن ذواتنا وحماية كياننا. فالحياة دائمًا مهددة بالخطر، ما يدفع الإنسان إلى تكوين اتفاقات عقلية تحفظ له حياته وحقوقه.

من هنا، يصبح العقل أداة ضرورية لتنظيم هذا الصراع وحماية الكيان الذاتي من الانهيار، وبهذا يتضح مدى تأثير **هوبز** و**ميكافيلي** على أطروحات **هونيث**، خاصة في ربطه لفكرة الصراع بالحياة الاجتماعية، وبناء تصور فلسفي حول طبيعة المجتمع كميدان لصراع دائم، ما يعزز ضرورة الاعتراف بوصفه شرطًا لتأسيس نظرية اجتماعية.

---

[1] نفسه، ص19.

[2] توماس هوبز، اللفياثان، تر، ديانا حرب، بشرى صعب، دار الكلمة، أبو ضبي،الإمارات العربية المتحدة، ط1،2011، ص140

بذلك نخلص للقول أن **هونيث** حاول عبر تنظيره النقدي فتح آفاق جديدة لتطوير **النظرية النقدية المعاصرة** لمدرسة فرانكفورت في **جيلها الثالث** من خلال تقديم براديغم **الاعتراف بالآخر**، محاولاً تجاوز نظرية التواصل التي طورها **هابرماس**[1]، بذلك أكد **هونيث** أن **"الصراع من أجل الاعتراف يعني بالدرجة الأولى إرادة الوجود التي تكشف وتشجب الأمراض الاجتماعية والمفارقات الناشئة في المجتمعات الرأسمالية الغربية"**[2] ومن هنا كانت مهمة النظرية النقدية عند **هونيث** تكمن في توسيع النموذج التواصلي ليشمل الاجتماعي بمضمونه النزاعي، فأطلق على نموذجه الجديد مصطلح **نموذج الاعتراف.**

سبق أن اقترح **يورغن هابرماس** معايير وشروطًا للاعتراف مرتكزها يعود إلى نظريته التواصلية، غير أن **أكسل هونيث** طور إطارًا نظريًا خاصًا للاعتراف، يهدف إلى إعادة تشكيل الحياة الاجتماعية عبر الالتزام بمعايير أخلاقية.

يرتبط الاعتراف، حسب **هونيث**، ارتباطًا وثيقًا بتكوين الهوية الفردية داخل المجتمع. فالذات لا تكتسب وعيها بذاتها ولا تشعر بجدارتها إلا من خلال علاقات اعتراف متبادلة، تبدأ منذ الطفولة عبر الحب والرعاية، ثم تستكمل لاحقًا بالاحترام والتقدير داخل الفضاء العام. وبهذا المعنى، فإنّ الهوية لا تُبنى بمعزل عن الآخرين، بل تتشكل من خلال التفاعل الاجتماعي المستمر. وتُعد هذه الفكرة مركزية في مشروع **هونيث**، حيث يرى أن الشخص لا يستطيع بناء تصور مستقر عن ذاته ما لم يتلقّ اعترافًا صريحًا بكرامته وقيمته. فكل حرمان من الاعتراف يُنتج شكلًا من أشكال الإقصاء الذاتي، ويؤدي إلى تشوه في الهوية الفردية، مما يفسر الصراعات الاجتماعية بوصفها صراعات من أجل الاعتراف.

---

[1] يطور **هابرماس** مفهومه عن الفعل التواصليّ ابتداء من القواعد التالية: 1- تعمل الأفعال التواصلية على نقل وتجديد المعرفة الثقافية، في عملية تحقيق التفاهم المتبادل. 2- تقوم بتنسيق العمل نحو التكامل الاجتماعي والتضامن. 3- الفعل التواصليّ هو العملية **التي** يقوم من خلالها الأشخاص بتكوين هوياتهم.

[2] مونيس أحمد، **التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر أكسل هونيث نموذجاً**، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر، السنة الجامعية 2018/2017، ص43.

وتتجلى أهمية هذه الأطروحة الهونيثية في كونها تقدم قراءة بديلة للمسألة الاجتماعية. فبدل حصرها في التفاوت الاقتصادي، تُقرأ من زاوية أخرى، حيث يعاني الأفراد من أشكال متعددة من التهميش بسبب عدم الاعتراف بهم، سواء على مستوى القوانين، أو المؤسسات، أو التمثلات الثقافية السائدة. وهذا ما يجعل الاعتراف ضرورة أخلاقية واجتماعية لبناء حياة ذات معنى.

وبالتالي يصبح الاعتراف شرطًا ضروريًا لتمكين الأفراد من تطوير ذواتهم وتحقيق اندماج فعّال في المجتمع.

فـــالهوية الفردية لا تنمو إلا من خلال اعتراف مجتمعي إيجابي متبادل وهذا ما يمنح العلاقات الاجتماعية بعدًا أخلاقيًا يتجاوز المصلحة الفردية، ليؤسس لتضامن يقوم على الاحترام.

و قد اختار **هونيث** أشكالا ثلاثة للاعتراف هي (الحب، القانون، التضامن) و هي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالأسس الأخلاقية للحياة الاجتماعية، إذ يُشكل كل منها شرطًا لتحقيق حياة عادلة.

أولًا: الحب

يعد الحب أول أشكال الاعتراف و "**الحب نقيض الكره وهو الوداد والمحبة والميل إلى الشيء السار، والغرض منه إرضاء الحاجات المادية أو الروحية، ويدل الحب على جلب المنفعة إلى الغير كمحبة الكريم للبائس أو الأستاذ لتلميذه والحب المجرد من المنفعة كحب الله لذاته لا لثوابه وسعادته** "[1] ينطلق هذا التعريف من اعتبار الحب سمة إنسانية مركزية تشكل جزءًا من بنية الوعي الإنساني.

وتبدو أهمية الحب في أنه يكوّن العلاقات الصحية في المجتمعات المتماسكة.

الحب كنموذج ضمن مشروع الاعتراف الهونيثي قد اعتمده باعتباره شعورًا عميقًا بالخصوصية، ويمثل قدرة الإنسان على تجاوز ذاته لتلبية حاجات الآخر.

[1] جميل صليبا, المعجم الفلسفي، ج 1، ص 439,440.

وتحقيق هذا النوع من الاعتراف هو من أصعب أشكال الاعتراف لأنه يضرب جذوره في المشاعر الحميمية، ل"**أن الحب شعور شديد الخصوصية، وبينما يمتلك الإنسان القدرة على أن يحب، فإن تحقيقه أصعب الإنجازات، وللحب الحقيقي جذوره في الإنتاجية ولذلك يمكن على الوجه الصحيح أن يدعى " الحب الإنتاجي " وماهيته واحدة سواء كان محبة الأم للطفل أم محبتنا للإنسان، أم الحب الجنسي بين الفردين "**

ومن ثم فإن "الحب الإنتاجي" لا يمكن تأطيره إلا ضمن مسار متكامل من تلبية الحاجات الوجدانية، ويضرب مثالًا بحب الأم لطفلها كأرقى أشكال الحب غير المشروط. وعلى هذا الأساس، فإن الحب الجنسي بين الفردين يختلف تمامًا عن الحب الأمومي الذي يتميز به الإنسان عن غيره من الكائنات، لأنه يتجسد في العطاء اللامشروط المرتبط بتنشئة الآخر ضمن علاقة نفسية وروحية عميقة.

ويذهب **أكسل هونيث** إلى أن العلاقة بين الأم وطفلها تمثل أولى صور العلاقات التي تقوم على الاعتراف التبادلي، حيث تتجلى هذه العلاقة في استجابة الأم لحاجات الطفل النفسية والجسدية.

و العلاقة لا تُبنى على أفعال الطفل أو سلوكياته، بل على التزام غير مشروط من جانب الأم يضمن للطفل حقه في الوجود والقبول

كما يُبرز **هونيث** أن هذا النوع من العلاقات يمهد لتطور مشاعر الثقة بالنفس، ويجعل من الحب الأمومي مصدرًا لتجذير قيم الاعتراف الذاتي منذ المراحل المبكرة من الحياة، مما يسمح بتكوين شخصية قادرة على الانخراط لاحقًا في شبكات اجتماعية أوسع. يقول "**إن العناية التي بواسطتها تجعل الأم رضيعها على قيد الحياة ليست عناية تضاف إلى سلوك الطفل كما لو كانت جهازا خارجيا، بل على العكس هي عناية تمتزج بالسلوك بشكل حميم حتى أننا نستطيع دون مواربة أن نجعل بدء كل حياة إنسانية مرتبطة بمرحلة من التذاوت الذي لا تمايز فيه، أي أنها مرحلة من التعايش**" [1]

[1] أكسل هونيث, الصراع من أجل الاعتراف، المصدر السابق، ص 18.

وتعكس هذه العبارة أهمية الفترات الأولى من الحياة في تحديد طبيعة التفاعل الاجتماعي لاحقًا، حيث إن التجربة الأولى للحب والاحتواء تمثل القاعدة التي تُبنى عليها كل علاقات الاعتراف اللاحقة.

ووفقًا ل**هونيث**، فإن الطفل يحتاج إلى علاقة حب أمومية تؤسس لنمو هويته بشكل متوازن، ويمنحه ذلك الشعور بالجدارة والخصوصية والقدرة على التفاعل داخل مجتمعه, وإذا ما حُرِم الطفل من هذا الحب، فإن نشأته قد تتأثر على المدى الطويل، ما يخلق فجوة بينه وبين محيطه، وقد يعاني من صعوبات في تأسيس علاقات حقيقية تقوم على الاعتراف المتبادل.

يُظهر التحليل الفلسفي لمفهوم الاعتراف أن الحب يُعد من أولى العلاقات التكوينية التي تسهم في بناء هوية الفرد، إذ يرسخ أساسًا نفسيًا للوعي بالذات. وفقًا لهذا المنظور، فإن الحب يُعتبر علاقة تفاعلية تؤسس لفكرة الاعتراف المتبادل، أي وجود تبادل وجداني وعاطفي قائم على شعور كل طرف بقيمة الآخر. هذا الشعور يصل بالفرد إلى حالة من احترام الذات، ويجعل من الحب عنصرًا تأسيسيًا في بناء هوية مستقرة ومتزنة.

من هذا المنطلق يرى **هونيث** أن الحب هو ما يجعل الذات قابلة للاعتراف من قبل الآخرين، ويُضفي على الفرد إحساسًا بالأمان والقبول الاجتماعي. فالحب هنا لا يُفهم فقط كعاطفة، بل كشرط تكويني للهوية الإنسانية، وله تأثير مباشر على مدى استعداد الفرد للتفاعل.

ثانيا الحق أو القانون

يُعد القانون الشكل الثاني من أشكال الاعتراف المتبادل بين الذوات، إذ يتجلى الاعتراف القانوني أساسا في ضمان حقوق الأفراد، من خلال شراكتهم في تفاعل اجتماعي تحكمه معايير المسؤولية، وبهذا تُمنح الذات المعترَف بها مكانة قانونية متساوية.

تشير المعاجم إلى أن القانون يُعرّف تعريفًا صلبًا بكونه لفظًا يونانيًا معرّبًا يُستخدم في الأصل كمقياس مادي، بينما يُفهم القانون في السياق الاجتماعي كنسق من القواعد العامة التي تُفرض خارجيًا لتنظيم شؤون الحياة الإنسانية[1]

ووفقًا **لهونيث**، فإن " **العلاقة القانونية تسمح بتعميم وسيط الاعتراف من خلال اتجاهين أساسيين وهما: أولا التعين وثانيا توسيع مجال الحقوق، فمن جهة سيكون للحق مضامين مادية التي ستسمح من الناحية القانونية بمراعاة تباين حظوظ الفرد في تحقيق الحريات المضمونة على المستوى التذاوتي من خلال القانون، ومن جهة أخرى يتم تعميم علاقة القانون عندما تعطى هاته الحقوق التي يتمتع بها أعضاء الجماعة أولئك المهمشين و المحرومين الذين يتزايد عددهم باستمرار**"[2] و بذلك تُعدّ العلاقة القانونية مجالًا حاسمًا في بناء نموذج الاعتراف، كونها توفّر لنا صيغة قانونية لتقدير الذوات في بعدها الحقوقي المؤطر، وتؤسس لشرط التفاعل الاجتماعي المتوازن.

هذه العلاقة بوصفها إطارًا قانونيًا لتنظيم الحقوق الفردية تُؤسس من خلال آليتين مركزيتين: أولًا، **التعيين القانوني الصريح** للحقوق، مما يفتح مجالًا أوسع للعدل القانوني؛ وثانيًا **حماية الحريات الأساسية** التي تُمارس من خلال منظومة الحقوق. من هذا المنطلق، يُنظر للعلاقة القانونية باعتبارها إطارًا إجرائيًا لترسيم حدود احترام الذات على الصعيد القانوني، وهو ما يُحقق التساوي في الحقوق والفرص أمام القانون من دون تمييز.

في هذا السياق، فإنّ الاعتراف القانوني لا يكتفي بضمان الحقوق الفردية، بل يُعد ضمانة أساسية لاحترام الذات، لأن فقدان هذه الحقوق، أو المساس بها، يُنتج شعورًا بالإذلال والتهميش. فعندما تُنتهك حقوق المرأة، مثلًا، ويتجاهل القانون حمايتها، فإن شعورها بالإهانة، والإذلال، والحرمان لا يكون منفصلًا عن احترامها لذاتها و بالتالي فإن الاعتراف القانوني يشكل مدخلًا مهمًا لإعادة بناء الحياة الاجتماعية، بما يضمن احترام

---

[1] ينظر, جميل صليبا, المعجم الفلسفي، ج2، المرجع السابق، ص 180

[2] أكسل هونيث, التشيؤ، المصدر السابق، ص.

الذوات وصون كرامتها، انطلاقًا من أن كل فرد هو صاحب حقوق يجب حمايتها من الاعتداء.

من خلال هذا التحديد، يصل **هونيث** إلى أن الاعتراف القانوني هو ما يُحقق للذات احترامها الذاتي ويحمي حقوقها داخل النسيج الاجتماعي، لتصير قادرة على المشاركة الكاملة في المجتمع، دون أن تعترضها مشكلات أو عراقيل تعيق مساهمتها في الحياة الجماعية.

ثالثا التضامن

يمثل التضامن الشكل الثالث من أشكال الاعتراف، ويُنظر إليه باعتباره تعبيرًا عن تفاعل وجداني قائم على الاعتراف المتبادل، يتيح للذوات أن تحقق اندماجها في النسيج الاجتماعي. وفي هذا الإطار، يشير هونيث إلى "**إن الذوات البشرية لا تحتاج لإقامة تجربة .. ذات طابع عاطفي أو تجربة الاعتراف القانوني وحسب، بل يجب أن تتمتع أيضا بالتقدير الاجتماعي، ما يتيح لها أن تقيم علاقة ترابط إيجابي مع قدراتها وصفاتها**"[1] حيث يكتسي التضامن طابعًا عاطفيًا وقيميًا مميزًا، إذ يتأسس على التقدير الاجتماعي لقدرات الذات وما تتمتع به من خصائص مميزة.

ولهذا، يُبرز **هونيث** أهمية التضامن في كون "**أن الأفراد لا يكونون لأنفسهم إلا إذا تعلموا النظر إلى ذواتهم انطلاقا من وجهة نظر آخر مشجع أو مؤيد، باعتبارهم كائنات تتمتع بصفات وقدرات إيجابية، هكذا تحفز تجربة التضامن تقدير الذات**"[2] لهذا فإن التضامن يُعد ركيزة أساسية في تهيئة الأفراد للعيش المشترك، لما يُحققه من إشباع نفسي، واندماج وجداني، يُسهم في البناء المجتمعي وهو ما يجعل من التضامن آلية ناجعة لتجاوز صعوبات التهميش والإقصاء.

---

[1]-أكسل هونيث, الصراع من أجل الاعتراف، المصدر السابق، ص 221.

[2]أكسل هونيث, الصراع من أجل الاعتراف، المصدر السابق، ص .311

بهذا، فإنّ الاعتراف التضامني يُعيد بناء علاقات العيش المشترك على أسس من الاحترام والكرامة، ويُشكّل شرطًا لتحقيق مجتمع أخلاقي يُضمن فيه الأفراد كرامتهم وحقوقهم دون بروز صفات الإهانة والاحتقار.

تشير نماذج الاعتراف الثلاثة (حب,حق, تضامن) إلى ضرورة إقامة علاقات متبادلة تقوم على التقدير والاحترام، باعتبارها الركيزة الأساسية لتشكيل مجتمع أخلاقي. فكل نموذج من هذه النماذج يسهم في تلبية بعد من أبعاد الذات الإنسانية, الحب يؤسس للثقة بالذات، القانون يضمن احترام الذات، والتضامن يعزز تقدير الذات. ومن خلال هذه الأبعاد، تُبنى الهوية الفردية في سياق اجتماعي يتجاوز الفردانية المغلقة نحو الانتماء المشترك/

3-3-الازدراء

يفتح التمييز بين ثلاثة نماذج من الاعتراف أفقًا نظريًا مهمًا لفهم أشكال الإزدراء على المستوى النفسي، رغم ما بينها من تباينات، إلا أنها تُظهر تداخلًا بين علاقات السلطة داخل الذوات، لا سيما عندما تُقابل بعض المطالب الإنسانية بالرفض أو الإهمال، ما يؤدي إلى تجليات متعددة للاحتقار عند الأفراد، يُعد القهر الاجتماعي أحد الظواهر السوسيولوجية التي تُمثل علاقة غير متكافئة بين الأفراد أو الجماعات داخل المجتمع، حيث تُمارس قوى الهيمنة والسلطة أشكالاً متعددة من الضغط والإذلال تجاه الفئات الضعيفة أو المهمشة.

لا يقتصر الازدراء على العنف الجسدي أو اللفظي فحسب، بل يتجلى في مظاهر أكثر تعقيدًا مثل العنف والذل الاجتماعي، وهي أدوات رمزية تُستخدم لترسيخ الفوارق الاجتماعية والثقافية. يشير اكسل هونيث من خلال كتابه " مجتمع الازدراء من أجل نظرية نقدية جديدة" إلى ثلاثة أنواع من الازدراء في شكل الاعتداء الجسدي – إنكار الحق– الرفض الاجتماعي. يساهم كل نوع بشكل غير مباشر في تكريس الصور النمطية

للآخر الدوني وتعزيز الفوارق الاجتماعية من خلال تقديم الفئات المهمشة في أدوار سلبية أو هامشية.

يؤكد اكسل هونيث أن تهميش الفرد و الإقلال من قيمته و قدرته على البناء و المشاركة في المجتمع سيجعل منه فردا مختزلا ذاتيا يشعر بنقصان التقدير الذاتي أو عدمه و هذا ما يشكل صراعا بين الذات و المجتمع, و هو صراع داخلي بين الذات قبل كل ذلك, نتيجة التساؤل عن أسباب عدم التقدير. و إخضاع أي إنسان لمثل هذه الممارسات الاقصائية (تعذيب– اقصاء عرقي– اغتصاب– عبودية..) ستجعل منه شيئا.

و يمكن اعتبار هذا الذل على حسب هونيث أخطر و أكبر معضلة تقوم عليها المجتمعات, فصراع الذات مع الذات يعتبر مرضا أكثر منه صراعا. ويمكن إبراز هذه المظاهر في النقاط التالية :

الازدراء الجسدي :

يُعد من أبرز أشكال الازدراء الفيزيولوجي، إذ يفقد الفرد السيطرة على جسده ويجعله عرضة للاحتقار ، فيصبح الفرد غير متحكم في جسمه، بحيث يتعرض لكل أنواع الاحتقار والازدراء كالذل، والمهانة والتهميش والحرمان، كل هذه الأحاسيس تعدم الثقة بالنفس التي اكتسبها طبعا عن طريق تجربة الحب، مما ينعكس على الجهاز العاطفي للفرد ويدفعه إلى اضطرابات نفسية عميقة.

فالإذلال الجسدي يؤدي إلى تجربة ذاتية من العنف تُغذيها بنية نفسية هشة لتغدو **"النفس خاضعة للقوة التي تتحكم فيها"**[1]، ما يؤكد أن الاحتقار لا يطال الجسد فحسب بل يتغلغل إلى النفس ويُسهم في تدهور كرامة الذات.

[1] ينظر, الهاشمي إيمان والعربي ميلود, أكسل هونيث جدلية الذات والآخر بين الاعتراف والاحتقار، المرجع السابق، ص .392

الازدراء المرتبط بفقدان بعض الحقوق المشروعة :

ينتج هذا الشكل من الاحتقار عن التمييز المجتمعي الذي يضع بعض الأفراد في موقع غير عادل، حيث يُحرمون من حقوقهم لأسباب تتعلق بالهوية والانتماء الطبقي أو الاثنين، ما يجعلهم يشعرون بالدونية والتهميش. والتي تولد فيه بطبيعة الحال معاناة نفسية، **كل هذه المعاناة في نفس الوقت هي معاناة تأخذ طابعا أخلاقيا، لأن هذا النكران والتهميش لا يتعلق بهؤلاء الناس في حد ذاتهم، وإنما يتعلق بالأساس بمجموعة قيم ومعايير أخلاقية تحكم الناس وتؤطر حياتهم كأفراد وجماعات**[1] .هذا الشكل لا يُعبّر فقط عن حرمان قانوني بل يحمل دلالات رمزية تتعلق بالقيمة الاجتماعية للأفراد في مجتمعاتهم. إذ ينتج عنها فقدان الاحترام والانتقاص من قيمة الفرد وتحرم الذات الإنسانية من حقوقها المشروعة، ليصبح الفرد مسلوب الحقوق فضلا عن إحساسه بشعور الذل والمهانة.

الازدراء المرتبط بالجانب الاجتماعي :

يمثل أحد أخطر أشكال الإذلال، حيث يُنظر إلى بعض الأفراد نظرة دونية تُنقص من كرامتهم وتُحجم من قدرتهم على الاندماج داخل المجتمع. وتُصبح الذات الإنسانية في هذا السياق فاقدة لقيمتها، **كل هذه المظاهر السلبية تدخل الأنا في مجتمع محتقر ومهمش للحقوق الفردية، وشعور الذات بالنقص والاختلاف مقارنة بذوات أخرى، بسبب إحساسها بالبؤس والذل والقهر لما تعيشه في الواقع اليومي من استلاب كرامتها وحقوقها.**[2] ما يؤدي إلى شعور داخلي بالنقص والدونية، ويُعاد إنتاج هذا الاحتقار يوميًا عبر ممارسات مجتمعية تبدو اعتيادية لكنها تحمل في جوهرها إقصاء رمزيًا بسبب استلاب حقوقها المشروعة ونكران هويتها كذات إنسانية .

---

[1] ينظر مونيس أحمد, التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر، المرجع السابق، ص74.

[2] ينظر الهاشمي إيمان والعربي ميلود, أكسل هونيث جدلية الذات والآخر بين الاعتراف والاحتقار، المرجع السابق، ص. 392

يشير مفهوم التشيؤ كما طوّره **جورج لوكاش** إلى عملية تُختزل فيها العلاقة بين الأفراد إلى مجرد تبادل مادي بارد كما سماه **كارل ماركس** بالتشيؤ السلعي، خاصة مع التوجه الرأسمالي الغربي المعتمد و الذي يركز اهتمامه على السلعة المنتجة ، وقد اعتبر **ماركس** هذا التشيؤ شكلًا من أشكال فقدان الإنسان لمعناه الأخلاقي، إذ يتم التعامل مع الآخر كوسيلة، لا كغاية، ما يفقد العلاقات بعدها الإنساني.

وقد طوّر **أكسل هونيث** هذا المفهوم بالاستناد إلى **لوكاش**، مُضيفًا إليه أبعادًا تتعلق بنظريته حول الاعتراف، حيث لا يُعتبر التشيؤ مجرد انحراف سلوكي، ف **"التشيؤ لا يعني شيئا آخر سوى تلك العلاقة القائمة بين الأشخاص والتي تتخذ طابعا تشيئيا "** بالتالي يعد نمطًا من السلوك يعكس انعدام المسؤولية والشعور بالذنب، ويُسهم في تعزيز اللامبالاة تجاه الآخر.انطلاقًا من هذا التصور، يرى **هونيث** أن التشيؤ يتجلى في أشكال من النسيان المتعمد للاعتراف بالآخر.

يعتقد **هونيث** أن الحداثة لعبت دوار هاما في نشر التشيؤ والاغتراب فبقدر ميزاتها من ترقية الفرد ونشر القيم، إلا أنها انعكست سلبا على حياة الإنسان، **فأكسل هونيث** كشف الأمراض الاجتماعية وشخص لها الاعتراف المتبادل للحد من هذه الأزمات عن طريق مراعاة الفوارق المعرفية، وإحداث تغيير اجتماعي كفيل بأن يولد لنا مجتمعات متحررة خالية من أشكال العنف والنزاع[1].

تُعد مظاهر التشيؤ والاغتراب انعكاسًا لحالة اجتماعية يتغيّب فيها الاعتراف، ما يؤدي إلى تصدّع القيم المجتمعية واندثار ثقافة العيش المشترك. ويترتب على ذلك أن تحل ثقافة اللااعتراف محل ثقافة الاعتراف وفي هذا السياق، يفقد الإنسان قدرته على العيش في إطار قانوني مشترك، ويُغيب العدل، ما يؤسس لحالة اغتراب وتُعيد إنتاج الاستلاب بشكل دائم.

[1] كمال بومنير, أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، المرجع السابق، ص 18

ويمكن التمييز بين نمطين من التشيؤ **" ففي الحالة الأولى يكون غرضنا من الممارسة تحقيق غاية خاصة مرتبطة جوهريا بهذه الممارسة... مثلما هو عليه حال لاعب تنس المشغول بطموحه ورغبته في الفوز... ونجد حالة أخرى قد تفسر لنا مفهوم التشيؤ التي لا تخص هاته المرة جملة العوامل الداخلية وانما الخارجية للفعل. "**[1] **t**نجد حالتين من التشيؤ يفيد فصلها فهم السياقات التي تؤدي إلى الازدراء، فالأولى تتمثل في فعل مقصود لتحقيق هدف معيّن، أما الثانية فتكشف عن حالة من التشيؤ لا تخص فقط الحركية الخارجية للفعل، وإنما الدافعية الداخلية، وهذا الفارق مهم في تحليل البنية النفسية والاجتماعية للممارسات .

[1] أكسل هونيث, التشيؤ، مصدر سابق، ص ص .72-72

حوصلة

لفهم الازدراء بشكل أعمق، يمكن الاستعانة بعدة نظريات سوسيولوجية تفسر هذه الظاهرة. يرى أنطونيو غرامشي في نظريته حول الهيمنة الثقافية أن الازدراء لا يُمارس فقط عبر السيطرة السياسية أو الاقتصادية، بل أيضًا من خلال فرض ثقافة وهيمنة فكرية تجعل الفئات المقهورة تقبل وضعها كأمر طبيعي.

من جهته، يعتبر بيير بورديو أن الازدراء يتخذ شكل العنف الرمزي، حيث تُفرض معايير اجتماعية وثقافية تجعل الفئات الضعيفة تشعر بالدونية وتتبنى نظرة المجتمع السلبية تجاهها.

أما كارل ماركس فيرى أن القهر أو الازدراء هو نتيجة حتمية للصراع الطبقي بين الطبقات الحاكمة والمستغَلة، حيث تُمارس الطبقات العليا أشكالًا من القهر للحفاظ على مصالحها.

وتُفسر نظرية الهوية الاجتماعية لهنري تاجفيل هذه الظاهرة باعتبار أن الأفراد ينتمون إلى مجموعات تُحدد هويتهم، مما يؤدي إلى تفضيل المجموعة الداخلية وازدراء المجموعات الخارجية .يُخلف القهر الاجتماعي آثارًا نفسية واجتماعية عميقة على الأفراد والمجتمعات.

تُبرز مساهمة **هونيث** النظرية أهمية الاعتراف كمفهوم مركزي لتجاوز الأزمات الاجتماعية والأخلاقية، مجسدًا بذلك تصورًا أخلاقيًا يُراهن على العدالة الاجتماعية عبر إعادة بناء علاقات الاعتراف كشرط للحرية وتحقيق الذات, وتُظهر تحليلاته أن أشكال الاحتقار المختلفة التي تمس الأفراد ليست مجرد ممارسات عشوائية، بل هي نتاج بنى اجتماعية تُعيد إنتاج التشيؤ والاستلاب، ولهذا فإن تجاوزها يتطلب تبني نموذج اعترافي بديل يُمكّن الأفراد من تحقيق ذواتهم دون المساس بكرامة الآخر.

الفصل الأول :تجربة الخروج و تحولات الذات

1-1- ملامح تجربة الخروج

1-2- الذات المقصورة\المقهورة

1-3- تجربة التابع

يشكّل فعل الخروج من الوطن، في رواية أميركا لربيع جابر، أكثر من مجرد انتقال جغرافي أو هجرة طوعية؛ إنه فعل وجودي يخلخل أنساق الهوية، ويدفع الذات نحو تخوم التهشيم والاغتراب. في هذا السياق، لا تظهر تجربة الخروج كبداية انفتاح على العالم، بل كشرخ كينوني يضع الفرد في مواجهة عنيفة مع الآخر، ومع الذات على السواء. من هنا، يكتسب المنفى بعده البنيوي في الرواية، لا بوصفه خلفية مكانية، بل كإطار أنطولوجي ومعرفي يعيد إنتاج الذات وفق منطق القهر والتشيؤ والتنازع الهوياتي.

ينطلق هذا الفصل من فرضية مفادها أن تجربة الخروج في الرواية تتأسس على ما يمكن تسميته بـــ"اقتصاد الازدراء"[1]، وهو المفهوم الذي صاغه الفيلسوف الألماني أكسل هونيث لتفسير أشكال الإقصاء الرمزي والحرمان من الاعتراف، حيث تصبح الذات، بفقدانها الاعتراف الاجتماعي، عرضة للتشيؤ والانكفاء. فحين لا تُعترف الذات ككائن أخلاقي وإنساني، تتحول إلى موضوع للتشييء، وتُقصى من فضاء الخطاب العام، وتُدفع إلى مواقع الصمت أو المقاومة السلبية.

وفي هذا السياق، تندرج لحظة الوصول إلى أرض المنفى لا باعتبارها تحققًا للحلم، بل كصدمة وجودية، حيث يتقاطع "الانفصال المكاني" مع "الانفصال الرمزي"، كما يصفه إدوارد سعيد، حين يرى أن "المنفى ليس مجرد حالة مكانية، بل حالة من التوتر الدائم بين ماضٍ لا يعود، وحاضر لا يُمتلك"[2]. المنفى، في هذا المنظور، ليس محطة جغرافية بل فضاءً وجوديًا يزعزع مقولات الانتماء، ويعيد تشكيل الذات ضمن أفق من التشظي والانفصال.

أما من زاوية النقد الثقافي العربي، فيقدّم عبد الله الغذامي مقاربة موازية لما يسميه بـــ"الذات المغتربة ثقافيًا"، وهي الذات التي تُسحب منها أدوات التعبير والاعتراف، وتُعاش

---

[1]-هونيث، أكسل. النضال من أجل الاعتراف: الأبعاد الأخلاقية للصراع الاجتماعي. ترجمة: نادر كاظم، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ص 148–150.

[2]-إدوارد سعيد، تأملات في المنفى، ترجمة ثائر ديب، بيروت: دار الآداب، 2001، ص 173.

في ظل أنظمة رمزية لا تعترف بها ولا تمثلها[1]. من هذا المنظور، يتقاطع الخروج في الرواية مع أفق التشيؤ الثقافي، حيث تنكفئ الذات إلى داخلها، فاقدة موقعها الرمزي في العالم، لتتحول إلى ما يشبه "العدم السردي"، أي الحضور غير المرئي داخل النص والواقع.

كما يلاحظ كمال أبو ديب، في تحليله لخطاب المنفى، أن الرواية الحديثة لا تكتب فقط من مكان الغياب، بل من تمزق الهوية وإرهاق الانتماء، حيث تتحول اللغة ذاتها إلى مساحة صراع بين الذاكرة والاقتلاع، بين الجذر والمنفى[2]. وهذا ما نجده بوضوح في رواية أميركا، حيث تسعى الشخصيات، وفي طليعتها "مرتا"، إلى إعادة تشكيل ذاتها المنكسرة، من خلال استحضار الجبل، والزهورات، واللغة الأم، كآليات رمزية لمقاومة المحو والانمحاء.

وسنعمد في هذا الفصل إلى تحليل تحولات الذات في علاقتها بالخروج والمنفى، عبر ثلاثة مباحث متكاملة: يتتبع الأول ملامح تجربة الخروج بما تنطوي عليه من تشظيات وانفصالات سردية وهويّاتية، بينما يرصد الثاني تمظهرات القهر البنيوي للذات المهجّرة، باعتبارها ذاتًا لا تملك خطابها ولا أدوات تمثيلها، في تقاطع واضح مع ما طرحته غاياتري سبيفاك في مقالتها الشهيرة "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟"[3]. أما الثالث، فيقارب تموقع الشخصيات داخل خطاب التهميش، من خلال تتبع سرديات الغياب، القطيعة، والكتابة بوصفها فعلًا مضادًا للنسيان والانمحاء، وهو ما يؤكده رامي أبو شهاب حين يرى أن "الرواية العربية عن المنفى تُكتب من موقع التابع غالبًا، حيث لا تملك الذات سوى

---

[1]- الغذامي، عبد الله. الهوية والسرد. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2010، ص 91–94.

[2]- أبو ديب، كمال. جدلية الخفاء والتجلي: مقاربات في نقد الرواية العربية. بيروت: دار الآداب، 1990، ص 203–205

[3]- سبيفاك، غاياتري. "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟"، ترجمة: عمرو خيري، مجلة تبين، العدد 3، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

مقاومة صامتة عبر التذكروالكتابة"[1] بمعنى أن الروايات العربية التي تتناول تجربة المنفى لا تُكتب من موقع القوة أو السيطرة، بل من موقع الهامش والضعف، أي من منظور من لا يملك سلطة الفعل أو التأثير—ما يسميه النقد الثقافي بـ"الذات التابعة" أو "Subaltern". في هذا السياق، لا تملك الشخصية المهاجرة وسائل مادية أو رمزية للمواجهة أو التعبير العلني، فتتخذ من الذاكرة وسرد الحنين والكتابة أدوات لمقاومة التلاشي، أي أن المقاومة هنا لا تكون مباشرة أو صاخبة، بل صامتة، داخلية، ومحمولة على اللغة والتذكر. إنها محاولة لإثبات الوجود والهويّة في وجه النسيان والتذويب.

[1]-أبو شهاب، رامي. المنفى في الممر الأخير: سرديات ما بعد الكولونيالية في الرواية العربية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013، ص 41–44.

1-1- ملامح تجربة الخروج

تحضر تجربة الخروج في رواية "أميركا" لربيع جابر بوصفها لحظة تأسيسية يتولد عنها المعنى الكلي للاغتراب. فمنذ المشهد الأول الذي تصف فيه مرتا تمثال الحرية وهو يخرج من الضباب، تظهر علامات القطيعة والتشظي " صلبت على وجهها الشاحب البياض وهي ترى السيدة الحجرية تمد الشعلة الحجرية صوبها وتخرج من الضباب الذي يغطي البحر. سمعت صوتاً يقول هذا تمثال الحرية، وهناك وراء الضباب الغريب هل ترون البنايات ناطحات السحاب، هذه مدينة نيويورك انظروا البيوت العالية"[1]، الضباب هنا لا يخفي فقط معالم مدينة نيويورك، بل يعكس ضبابية الهوية والمصير. تبدو لحظة الوصول بمثابة العتبة إلى المنفى لا إلى ا لخلاص، وهي بداية تموضع الذات في عالم الهجنة والصراع.

يرى هومي بابا أن الهجرة تخلق نوعًا من الهجنة (Hybridity)، حيث يصبح المهاجر في موقع بينيّ، يُعاد فيه تشكيل الهوية من خلال الاحتكاك بثقافة الآخر، مما يفتح مجالًا لاضطراب الذات[2]. وفي هذا السياق، يتبدى المنفى في الرواية ليس فقط في المكان بل في اللغة، في الوجوه، في الزمن.

كما تكشف هذه العبارة المبكرة في الرواية عن لحظة صدمة ثقافية حادة، تُجسد واحدة من أوضح صور تجربة الخروج. فاللغة — وهي الوسيط الأول للاندماج والتواصل — تنهار في هذه اللحظة، لتُفسح المجال لصمت مزدوج: صمت الخارج وصمت الداخل. إن عدم فهم اللغة لا يعني فقط عجز الآخر عن الفهم، بل يعبّر أيضًا عن سقوط الذات في حالة لا انتماء مزدوجة، فهي لا تنتمي بعد الآن لما كانت عليه، ولا تجد موطئ قدم لها في الجديد.

هذه الغربة لا تُختصر في اللسان، بل تمتد إلى النظر "حاولت أن تتكلم مع إحدى النساء لكن المرأة لم تفهم لغتها. نظرت حولها تفتش عن وجه يشبه وجهها فلم تجد إلا

-[1]أمريكا، ربيع جابر، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط2، 2010 ص11.

-[2]هومي ك. بابا، موقع الثقافة، لندن: روتليدج، 1994، ص. 56

العيون الغريبة"[1]في ضوء ذلك، تُصبح هذه اللحظة تمثيلًا مصغرًا لـــ المنفى الأنطولوجي، الذي يتحدث عنه رامي أبو شهاب بوصفه افتقادًا للتماهي لا مع المكان فقط، بل مع اللغة والهوية والوجود ذاته.

إذ تُحاصر الذات المغتربة ضمن نظرة الآخر المُشيّئة، أي ضمن "العيون الغريبة"، حيث لا تُرى كذات، بل كشيء مختلف، كغريب، كـــ"آخر". وهنا يتقاطع اغتراب اللغة مع اغتراب الصورة، لينتج انكسارًا مزدوجًا في هوية الشخصية.

تحتل لحظة "الوصول" إلى المهاجرين في الرواية أهمية رمزية عميقة، فهي تمثل بداية تجربة الاغتراب التي تنطوي على تداخل الثقافات وتوتر الهويات، كما ترمز إلى مفارقة المكان الجديد كمجال حرّ ولكنه في الوقت ذاته مهدد بفقدان الذات، "المكان يعج بالبشر والأصوات لغات وألوان ووجوه، ناس يركضون وناس يبكون وناس يبحثون عن أوراق أضاعوها من هنا تدخل أمواج المهاجرين إلى أميركا"[2]، اللغات والأصوات والألوان والوجوه التي تتداخل تعكس تعددية الهوية التي يعايشها المهاجرون، وهذا التنوع يعكس حالة التشتت والتشظي التي تصاحب تجربة الشتات. كما أن "البحث عن الأوراق الضائعة" يمكن أن يُفهم مجازًا كبحث عن الهوية والوثائق القانونية، التي تمثل إثباتًا للوجود والاعتراف الرسمي، وهو ما يتماهى مع نظرية الاعتراف لأكسل هونيث (Honneth)، حيث إن الإقرار بالذات كفرد أو مجموعة يستلزم وجود اعتراف قانوني واجتماعي.

علاوة على ذلك، يكشف هذا المشهد عن الصدمة الأولى التي يتعرض لها المهاجر في بلده الجديد، والتي تحضر في العديد من الدراسات حول تجربة المنفى والشتات، إذ أن هذه الصدمة هي نقطة الانطلاق لما بعد الهوية، حيث يُعاد تشكيل الذات وتفككها في آن معًا في مواجهة المتطلبات الجديدة للمكان.

---

[1]- الرواية ص12.

[2]- الرواية ص13.

في هذه العبارة المكثفة، يعلن المتكلم عن قساوة التجربة النفسية التي تعصف بقلبه "إنها لم تعد تقدر، قالت قلبي سيفقع"[1]، وهو ما يعبّر عن الألم العميق والشعور بالخذلان في تجربة الخروج أو الاغتراب، بهذا، تقدم المقولة ليس فقط وصفًا سرديًا، بل هي مدخل إلى فهم أعمق لتجربة الاغتراب التي تتوزع بين مآزق الاندماج والتشيؤ، وبين صراعات الاعتراف والرفض التي تعيشها الذات في فضاء المنفى.

يعبّر هذا التصور المكثف عن الطابع المركب لتجربة الهجرة عبر البحر، التي تمثل نقطة عبور رمزية بين الوطن والمهجر، بين المألوف والمجهول. الفكرة أن "الباخرة" تحولت إلى "مدينة عائمة" توحي بأن المسافر لا يغادر فقط أرضًا، بل يدخل إلى عالم جديد متعدد الأوجه والتحديات، يتطلب منه التكيف مع واقع جديد معقد.

من الناحية السيميائية، هذه الصورة تنطوي على استعارة قوية لـــ"المنفى" بوصفه حالة انتقالية (liminality) كما يصفها أنثروبولوجي الثقافة فيكتور تيرنر (Turner)، حيث يكون الفرد في حالة بينية غير مستقرة بين المراحل، تنتظره فيها تحديات متعددة،

يقول ربيع جابر"من حماه في سوريا. رجع من أميركا كي يأخذ إلى العالم الجديد زوجته وأولاده الصغار الثلاثة: هذه أكبر باخرة في العالم، فكرت مارتا : هذه ليست باخرة! هذه مدينة عائمة!».ما يعكس إدراكًا لحجم الرحلة وتعقيداتها، إذ لا يعود الأمر مجرد انتقال مكاني، بل هو انتقال إلى فضاء جديد معقد، متعدد الطبقات، غني بالمفارقات والتحديات. هذا الوصف يعكس تحوّل تجربة الهجرة إلى رحلة وجودية تشمل إعادة تشكيل الذات والهويات في فضاء متحرك ومتغير.

ومن الناحية النفسية والاجتماعية، يمكن فهم هذه الصدمة في إطار فقدان المكان،حيث يرتبط الإنسان بالمكان كمصدر هوية وذاكرة، وعندما يُجبر على الرحيل، يتعرض لهزة وجودية تؤثر على ذاته "لم تتخيل في ذلك الزمن البعيد أنها ستصل إلى هذه الأرض يوماً

[1]-الرواية ص 19.

أرادت أن تحيا الحياة كلها في القرية مع زوجها. لماذا سافر إلى أميركا؟"[1] تختزل هذه المقولة، عبر صوت الساردة أو الشخصية المتأملة، صدمة الهجرة ومرارة الغربة، حيث تتجسد فيها أحلام وأمنيات بسيطة كانت تدور حول الحياة الهادئة في القرية مع الزوج، وهو المكان الذي اعتبر موطنًا وسلامًا. لكن هذه الأحلام تصطدم بواقع قاسٍ حين يقرر الزوج السفر إلى أميركا، "تلك الأرض البعيدة"، التي لم تُتخيل يومًا كوجهة للحياة، بل كمكان للمنفى والاغتراب. هنا، تتجلى لحظة الفقد والانكسار أمام ما فرضته ظروف الهجرة من انفصال وإبعاد، الأسئلة التي تطرحها المقولة: "لماذا سافر إلى أميركا؟" تعبر عن محاولة استرجاع معنى الرحيل ومساءلة دوافعه، وهو تعبير عن الحيرة والرفض الداخلي للمنفى المفروض، يتصل بما طرحه هومبولت حول "الاغتراب النفسي" حين يُفقد الإنسان القدرة على فهم سبب وضعه الجديد.حيث يشير السفر القسري والهجرة إلى فقدان الاعتراف والتمثيل الذاتي داخل المجتمع الأصلي، وتحول الذات إلى تابع في نظام عالمي جديد يفرض شروطه.

تؤكد الدراسات حول تجربة الشتات والمنفى أن المهاجر لا يعيش لحظة واحدة من الغربة، بل يعيش حالة مستمرة من الازدواجية والتوتر بين الانتماء والابتعاد، حيث يصبح "المكان الغريب" مكانًا يعيد تشكيل الذات، لكنه في الوقت نفسه مصدر للتشوش والقلق "قالت مرتا في نفسها. رأت مثل ذلك من قبل. منذ بدأت هذا السفر وهي ترى أشياء غريبة"[2]، هذا ما يعكس لنا ما تعيشه شخصية مرتا من حالة مستمرة من الغربة والاندهاش.

التي ترافقها منذ بداية سفرها. مشاعر رؤية "أشياء غريبة" ترمز إلى الحيرة والصدمة التي يختبرها المهاجر عند مواجهته لواقع مختلف كليًا عن بيئته الأصلية. هذه الغربة المتواصلة ليست فقط جغرافية، بل هي غربة نفسية وثقافية تتجسد في شعور الشخص

---

[1]-الرواية ص26.

[2]-الرواية ص27.

بالغربة والاغتراب في المكان الجديد، إذ تصبح الرحلة رحلة مواجهة مستمرة مع "المجهول" والاختلاف.

ومن منظور النقد الثقافي، هذه الحالة من المراقبة والانبهار بالغريب يمكن ربطها بمفهوم "الهوية الهجينة" (hybridity)، حيث ينشأ لدى المهاجر هوية متداخلة بين الثقافة الأصلية والبيئة الجديدة، غير مستقرة لكنها ديناميكية، كما تبرز فكرة "المراقبة الذاتية" التي يقوم بها المهاجر، وهي من سمات حالة الاغتراب التي تتسم بتوتر مستمر بين الذات والآخر، وبين التكيف والمقاومة. فالرحلة هنا لا تعني فقط الانتقال من مكان إلى آخر، بل هي رحلة داخل الذات تعيد ترتيب علاقتها بالواقع والهوية.

وبالتالي تعبّر لنا عن حالة "الغربة الوجودية" التي يصفها المفكر الفرنسي جان بول سارتر (Sartre) حيث يصبح الاغتراب تجربة مستمرة تتجاوز المكان لتشمل الجوهر النفسي للذات. رؤية "أشياء غريبة" ليست مجرد ملاحظة سطحية، بل هي انعكاس لصدمة ثقافية تنطوي على فقدان المعايير المألوفة التي تشكل هوية الفرد.

1-2- الذات المنكفئة \ المقهورة

تُعدّ "الذات المقهورة/المحصورة" مفهومًا محوريًا في النقد الثقافي،إذ تتجاوزدلالاتها المعاناة الفردية لتلامس آليات السلطة والهيمنة التيتشك لالأفراد وتحد من حرياتهم. لا تنبع هذه الذات من القهرالمادي فحسب،بل تتشكل وتتغذى من خلال منظومات ثقافية، اجتماعية، وسياسية تفرض معاييرها وقوالبها، محاصرة بذلك الإمكانات الفردية ومانعة للتحررالحقيقي. إنها الذات التي تُسلَب منها وكالتها..

أما من وجهة نظردريدا؛القهرلايقتصرعلى البنى الاجتماعية والسياسية فحسب،بل يمتد إلى اللغة ذاتها. فاللغة،بما تحمله من أنظمة دلالية وتصنيفات،يمكن أن تُصبح أداة لـــحصارالذات وتقييد حريتها في التماهي مع سرديات مهيمنة،أوتُسكت أصواتهاغيرالممتثلة. يتجلى قهرالذات هنا في غياب الاعتراف،في التهميش،وفي القولبة التي تُفقد الفرد خصوصيته وتفرده، "اللغة نفسها يمكن أن تكون بنية قمعية،تحد من معنى الكلمات،وتُغلق الباب أمام التعددية،مما يُحاصرالذات في حدود دلالية ضيقة" من ناحية التعبيروالوجود.

عندما تُجبرالذات على التفكيروالتعبيرضمن أطرلغوية مُحددة سلفًا،فإنها تُقهرمن خلال استبعاد إمكانيات أخرى للمعنى والوجود، "هذا كله سيقال بالإنكليزية، وصعب على شخص يسمع لهجة الجدة مرتا وهو مار خارج سور الحديقة أن يتكهن أن هذه المرأة جاءت من وراء المحيط وهي لم تبلغ العشرين بعد"[1]، تعكس هذه اللحظة الصراع العميق الذي يخوضه المهاجر بين اللغة الأم ولغة الاستقبال، حيث تمثل اللغة الإنجليزية هنا ليس فقط أداة تواصل، بل رمزا للسلطة والاندماج الاجتماعي. لهجة مرتا، التي تعكس أصولها وجذورها، تبرزها كـــ"غريبة" داخل الفضاء الجديد، وهو ما يتقاطع مع مفهوم "الهوية الهجينة" الذي طرحه هومي بابا (Bhabha)، حيث تتشكل هوية المهاجر في مساحة ما بين الثقافات، بين اللغة الأم ولغة البلد المضيف.

[1]-الرواية ص47.

هذا التوتر اللغوي يحمل دلالة كبيرة في دراسات ما بعد الاستعمار والهجرة، إذ يرى فرانتز فانون في كتابه الجلد الأسود والأقنعة البيضاء (Fanon, 1952) أن اللغة ليست فقط وسيلة تعبير، بل ساحة صراع من أجل الاعتراف والذاتية" [1] فاللغة هنا ليست فقط وسيلة للتواصل، بل تعبر عن انتماء أو نفي، وهي تحدد موقع المهاجر في البنية الاجتماعية الجديدة.

أما عدم قدرة السامع على تخمين أصول مرتا فيسائل مسألة الرؤية والتمثيل للمهاجر، الذي غالبا ما يُنظر إليه كـــ"آخر" غامض ومبهم، دون فهم حقيقي لهويته الكاملة. وهو ما يتقاطع مع رؤى إدوارد سعيد حول الاغتراب والهوية (Said)، حيث يعيش المهاجر في حالة انفصال بين وطنه الأصلي وواقعه الجديد، "مرتا شعرت أنها تضيع في مياه اللغتين في الأيام والأسابيع الماضية، على ظهر البحر ثم على الجزيرة – الكرنتينا، حاولت أن تتعلم (بالإصغاء) الإنكليزية. لم تفلح صارت تفهم نتفاً من الحديث، بصعوبةلكن هذا لا يكفي"[2]إذ يشكّل هذا الضياع اللغوي نوعاً من الاغتراب المعرفي، فاللغة ليست فقط وسيلة تواصل، بل هي وسيلة وجود وتفكير. عدم القدرة على الفهم تجعل مرتا أشبه بكائن غريب غير مُعترف به لغويًا، وهو ما يتصل بمفهوم الحرمان من الاعتراف الثقافي. تنزاح الذات إلى الهامش، عاجزة عن الإدراك أو التأثير في محيطها.

بالتالي، تلخص هذه المقولة كيف تتحول اللغة واللهجة إلى علامات هوية ومعنى، لكنها في الوقت ذاته تذكّر بالمهاجر ككائن "آخر" في فضاء المهجر، ما يعقّد تجربته في بناء الذات والاندماج.

ومن منظور آخر فيما يتاخم مع مفهوم "الهوية الهجينة"، تتناغم هذه الصورةحيث تتقاطع الثقافات وتتداخل في فضاء واحد، فتولد حالة من التوتر والتعددية في تشكيل

---

[1]– ينظر: فرانتز فانون، الجلد الأسود، الأقنعة البيضاء، ترجمة: رles Lam MarkmannCha، نيويورك: Grove Press، 1952، ص 17–18.

[2]-الرواية ص60.

الهوية. كذلك يعكس هذا المشهد ما وصفه ستيوارت هول (Hall, 1990) عن هوية الشتات التي تتسم بالتعدد والاختلاف المستمر، وهو أمر يفرض على المهاجر إعادة التفكير في نفسه وفي علاقته بالآخرين.السماء الغائمة في النص ترمز أيضًا إلى حالة القهر وعدم الوضوح التي يعيشها المهاجر، فالسماء التي تُعتبر عادة رمزًا للثبات والطمأنينة، تتحول هنا إلى غائمة، دلالة على الانحصار والضياع في هذا العالم الجديد.

كما يمكن ربط هذه الحالة بما يسميه إريك هوبزباوم بـــ"الزمن المنقطع" (disrupted time)، حيث يشعر المهاجر بأن حياته قد توقفت أو انقطعت عند نقطةمعينة،(Hobsbawm, 1994).

وفي المقابل نجد مسألة "الاغتراب الهووي" (identity alienation) الذي وصفه بعض الباحثين في دراسات الشتات (lHal, 1990). هنا، يُفقد الفرد جزءا من ذاتيته التي تشكلت تاريخيًا عبر أسماء وألقاب متعددة تعبر عن الانتماءات العائلية والاجتماعية والثقافية، "الترجمان قال لها : في أميركا لا نحتاج إلى ثلاثة اسماء. أنت الآن مرتا حداد فقط"[1] ص38إذ الاقتصار على اسمين فقط يرمز إلى محاولة فرض هوية جديدة على المهاجر،يختزل الترجمان، بصفته ممثلاً للسلطة أو النظام الجديد، هوية مرتا من خلال حذف أحد أسمائها، مما يعكس مفهوم "التمثيل" في نظرية الاعتراف (Honneth, 1995)، حيث أن الاعتراف بالذات مرتبط بإقرار الهوية الفردية والاجتماعية بشكل كامل، هذا الاختزال لا يعبر فقط عن بساطة إدارية، بل عن تجريد هووي ينزع من الفرد أبعاد هويته المعقدة، متحولاً إلى كيان مسطح، مجرّد من تاريخه وخصوصياته الثقافية.

تعكس لنا هذه المقولة آلية "التسطيح الثقافي" التي يفرضها خطاب الدولة أو المجتمع المضيف، حيث تُبسط الهويات المعقدة والمتعددة لتتناسب مع نموذج هوياتي موحد، وهو

[1]-الرواية ص38.

ما تطرحه دراسات ما بعد الاستعمار، التي ترى أن المنافي ليست فقط جغرافية، بل هي مساحات صراع حول الهوية والتمثيل.

بهذا، تصبح عملية حذف الأسماء أو تقليصها رمزا لآلية أوسع في تشييد الهوية في المنفى، حيث تتداخل قوى الاعتراف والإقصاء، ويصبح للمهاجر معركة مستمرة للحفاظ على كيانه الكامل.

ومن تجلي اخرفيما يعرف بنظرية "التشيؤ" والاغتراب التي تتجاوز الجسد لتشمل البعد النفسي والوجداني. "كانوا يتكلمون ومرتا ابتعدت من دون أن يتحرك جسمها"[1]، هنا "ابتعاد دون حركة جسم" يشير إلى تباعد داخلي عميق، حيث تفقد الذات اتصالها بالواقع الاجتماعي المحيط رغم وجودها الجسدي فيه (Marx, 1844). هذه الحالة تعكس التوتر بين الحضور الجسدي والغياب النفسي، الذي يصفه سيجموند فرويد كمحاولة للدفاع النفسي عبر الانفصال عن الواقع المؤلم (Freud, 1917).

يؤكد المشهد فكرة "التواجد الحي" (presence) مقابل "الغياب النفسي" (psychological absence) الذي يعانيه المهاجر، وهو ما يؤكده الباحث ستيوارت هول (Hall, 1990) في وصفه لهويات الشتات كهوية متحولة وممزقة بين الحضور والغياب.

بالإضافة إلى ذلك، يعبر الانسحاب النفسي هذا عن مقاومة ضمنية للاندماج القسري، حيث تختار مرتا الحفاظ على مسافة داخلية مع محيطها الجديد، ربما كآلية للحفاظ على الذات في وجه الضغوط التي تواجهها "في الصابواي شعرت بالفزع زحمة البشر وهدير الأصوات في المكان السفلي الحديد على الحديد والركض الذي لا ينتهي. من هؤلاء؟ من أين أتوا ؟ إلى أين يذهبون؟ ألوان لا تحصى، أشكال عجيبة، والكل يركض"[2]، يُستعاد هذا

---

[1]-الرواية ص42.

[2]-الرواية ص83.

المشهد كمرآة لصدام الثقافات حيث ينهار التصور الرومانسي عن الهجرة أمام واقع "المدينة العالمية"، اذ يعكس الفزع الذي تشعر به مرتا غربة وجودية وانفصالاً حادًا عن الذات. هدير الحديد والركض العشوائي يصوّران الإنسان كمجرد ترس في آلة ضخمة، حيث تشيؤ الذات (reification) يتجلى في أقصى صوره: الكل يركض، لا أحد يلاحظ أحدًا. وهو ما يتطابق مع نقد ماركسي للمجتمع الصناعي الذي يفقد فيه الإنسان إنسانيته ليصبح وظيفة. كما تحضر تجربة الازدراء وفق هونيث في فقدان القدرة على التفاعل الإنساني في فضاء لا يعترف بالضعف أو الانكسار.

1-3- نقد مجتمع الازدراء من منظور التابع

تحفر رواية* أميركا *لربيع جابر في التربة القاسية لمجتمع طارد، لا يحتضن الذات بل يُنتجها في صورة التابع، المهمّش، المقموع .لا تقدّم الرواية تجربة الخروج كواقعة فردية، بل كتمظهر لسياق ثقافي–اجتماعي يحاصر الذوات ويقصيها عبر أشكال متعددة من الازدراء الرمزي والاجتماعي .ووفقًا لأطروحة أكسل هونيث، فإن الازدراء لا يقتصر على الأذى النفسي، بل يشكّل عائقًا بنيويًا أمام تحقق الذات، لأنه يقطع عنها شروط الاعتراف الثلاثية : الحب، والحق، والتقدير الاجتماعي.

وإذا كان الازدراء يؤسس لعلاقة نفي بين الأنا والآخر، فإن إيمانويل ليفيناس يدفع بالتحليل إلى أبعد من ذلك، حين يرى في العلاقة بالآخر وجهًا للنداء الأخلاقي. "الآخر يزعج راحتي، يطرق كياني، يدفعني إلى الخروج من ذاتي". انطلاقًا من هذه الرؤية، يمكن قراءة *أميركا* كصرخة في وجه مجتمع فَقَد حساسيته تجاه وجه الآخر، فحوّله إلى غريب في وطنه، ومجرد عدد في منفاه.

يُشكل مفهوم "تجربة التابع" (Subaltern Experience) حجرالزاوية في الدراسات النقدية،لاسيما في مجالات مابعدالكولونيالية والنقدالثقافي،حيث يتناول العلاقة المعقدة وغيرالمتكافئة بين الذات التي تخضع لسلطة أوهيمنة طرف آخر،سواء كان هذاالطرف مستعمرًا،طبقة اجتماعية مهيمنة،أوحتى منظومة فكرية وثقافية. هذه التجربة لاتقتصرعلى التبعية المادية أوالسياسية،بل تتغلغل عميقًا في الجوانب النفسية،الثقافية، والفكرية،مُشكلةً وعي التابع وهويته في ظل علاقة قوةغيرمتوازنة.

التابع في هذاالسياق ليس مجرد شخصأ وجماعة تفتقر إلى القوة،بل هو كيان تُسكت صوته،وتُهمّش سرديته،وتُفرض عليه آليات للتكيف أوالتماهي مع ثقافة المهيمن"– في أميركا البس كما يلبس الأميركيون –"[1]،يشير هذا التوجيه إلى محاولة تطبيع الذات ضمن ثقافة الآخر عبر المظهر، فاللباس هنا يحمل وظيفة رمزية تتجلى في محاولة لاكتساب

[1]-الرواية ص61.

اعتراف اجتماعي عبر التشبه. لكنه في العمق تمثيل قسري يفرض على المهاجر التخلي عن خصوصيته الثقافية. كما يذكّرنا بمفهوم الاستلاب، حيث يصبح الجسد مسرحًا للامتثال لقيم لا تشبه الذات.

ولا يقتصر هذا التماهي والانسلاخ عن الذات عبر المظهر فقط بل هو يعمد الى تقويض ركائز الهوية فيصير تابعا حتى في اسمه "تعرف أنه يُسمى «جو» هنا. أخبرها منذ الرسالة الأولى. ظل في رأسها «خليل». لكن عليها منذ اللحظة أن تستعمل الاسم الجديد"[1]، ولغته "لهجته أميركية كأنه ولد هنا وعاش هنا الحياة كلها"[2]،اللعب باللهجة يماثل اللعب بالهوية. لكن التحول الكامل إلى لهجة الآخر لا يعني تحقيق الذات، بل مسحها. هذه خسارة رمزية: اللسان أصبح ملكًا للآخر، مما يعمق الانفصام الهوياتي.

عطفا على ما سبق كل حديث عن "جو/خليل" يبرز الشقاق بين الماضي والحاضر. تغير الاسم، والهوية، والموقع الاجتماعي، يعني موت الصورة السابقة. وهنا، تغدو مرتا نفسها ضحية لهذا التغير: مارتا لا تشبه مرتا. الكل في حالة تشيؤ ذاتي متبادل ف"كلما أخبروها عنه ابتعد كيف هذا ؟ بدل أن يقترب تراه يبتعد.يتغير، يتحول، يصير شخصاً آخر. لم تعرفه هكذا! تبدل حين قطع المحيط ؟..... لماذا كلما حكوا لها عنه تشعر أنه يبتعد؟ هل السبب فيها؟ أم أنه تبدل عندما غير اسمه؟ لعل صاحب الدفتر على إليس أيلاند هو من أعطاه اسمه الجديد. وهي مرتا التي ينادونها الآن مارتا هل صارت امرأة أخرى أيضاً؟ لكنها هي

تفك صرة الزهورات وتلقي حفنة صغيرة في المياه التي تغلي وتشم الجبل البعيد"[3]، إذ أن تغيير الاسم هو أحد مظاهر التشيؤ الهوياتي. لا يُنظر إلى الشخص ككيان متفرد، بل كـــ"رقم" يجب أن يتلاءم مع النمط الثقافي. الاسم الجديد "جو" لا يمثل خليل بل مسخه،

-[1]الرواية ص65.

-[2]الرواية ص92.

-[3]الرواية ص93.

مما يولّد أزمة اعتراف مزدوجة: الداخل لا يعترف بالذات الجديدة، والخارج لا يعترف بالاسم القديم.

تسلط غياتري تشاكرافورتي سبيفاك: في سؤالها الأيقوني: "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟" الضوء على التحدي الجذري الذي يواجهه التابع، وهو غياب المنصة أو القدرة على التعبير عن الذات بلغة تُفهم وتُعترف بها من قبل الطرف المهيمن. إن صمت التابع ليس مجرد خيار، بل هو نتيجة لإقصاء ممنهج يُفقده صوته منتهيا به في النهاية إلى تَشظٍّ في الذات ناتج عن التخلي عن جزء من هويتها لأصلية أوقناعاته ليُصبح مقبولًا في هذا المحيط الجديد. إنها تجربة قهرٍخفيٍ تُفرض على الذات،حيث يُجبرالتابع على التماهي مع نموذجٍ جديدٍ،مما يُفقده أصالةذاته ويجعله يشعربالغربةعنها. التغييرهنا ليساختيارًا كاملاً،بل هونتيجة لضرورة الوجود والقبول في سياقٍ يُملي شروطه، "في البهو المثلث وهو يرفع كأس النبيذ الأحمر ويشرب مع رفاقه الجدد فكر أنه لم يعد الشخص نفسه"[1]، ففي عالم تُعيد فيهالجغرافيا البشرية رسم خرائط الهوية،وتُفرض فيه أنماط وجود جديدة،يجد التابع نفسه أسير تحولات تتجاوز إرادته، تُجبره على التكيف مع بنى سلطوية تُعيد صياغة ذاته. هنا،لايكون التغييراختيارً اواعيًا للنمو،بل هواستجابةٌ قسريةٌ لضغوط التماهي مع محيطٍ يُملي شروطه،مُحدثًا شرخًا مؤلمًابين الذات الراغبة في البقاءعلى طبيعتها والذاتال مُرغمة على التكيف. هذه اللحظة، التي تتشكل فيها الهوية في ظل علاقة قوةغيرمتكافئة، تُبرزعمق فقدان الهوية والاستلاب،حيث يُفقد التابع جزءًا من جوهره ليتمكن من الوجود في فضاء لم يختره بالكامل،ملقيًا بظلاله على السؤال الأعمق: هل يمكن للذات أن تظل أصيلة في غمارالتبعية؟

[1]-الرواية ص68.

الفصل الثاني: الهُويات المرتحلة

2-1- الهوية الجديدة (هُوية الخروج)

2-2- الآخر معترفا و معترفا به (الاعتراف المتبادل)

2-3- نقد الاعتراف (مجابهة الاعتراف)

تمهيد

لقد كانت الأطروحات التي أسس لها رواد فكر ما بعد الحداثة بمثابة إيذانا بميلاد عصر جديد؛ ففي الوقت الذي دعت فيه الحداثة إلى العقلانّية والأخلاق.. جاءت ما بعد الحداثة لتنقض كل تلك المبادئ، باعتبارها رؤية مغايرة و أفق جديد، لتعلن بذلك القطيعة مع كل ما سلف، على غرار نبذها الخضوع للفكر الأحادي و التمحور حول الذات/الأنا، و الانقياد وراء الكنيسة/اللاهوت، وتحطيمها الأنساق التي كانت بمثابة مسلمات ثابتة ...

بالعموم يُطلق مصطلح المابعديات على الفترة الممتدة من سنة 1970 إلى سنة 1990 و يُقصد بها النظريات و التيارات و المدارس الفلسفية و الفكرية و الأدبية و النقدية و الفنية التي ظهرت ما بعد الحداثة البنيوية و السيميائية و اللسانية, و قد جاءت ما بعد الحداثة لتقويض الميتافيزيقيا الغربية و تحطيم المقولات المركزية التي هيمنت قديما و حديثا على الفكر الغربي كاللغة و الهوية و الأصل... و قد استخدمت في ذلك آليات التشتيت و التشكيك و الاختلاف و التغريب فهي تقترن بفلسفة الفوضى و العدمية و التفكيك و اللامعنى و اللانظام, و تتميز نظرياتها عن سابقتها بقوة التحرر من قيود التمركز و الانفكاك عن اللوغوس و التقليد و ما هو متعارف عليه و ممارسة كتابة الاختلاف و الهدم و التشريح ... و الاهتمام بالمدنس و الهامش .. و الأنوثة و خطاب ما بعد الاستعمار...

لقد أتت هذه الأفكار رفضا لفكرة المركز من خلال تسليط الضوء على الهامش؛ إذ لا مركزّية في نظرها فكل شيء نسبي فتلاشت السرديات الكبرى لنشهد تبلور عصر السرديات ّ الصغرى حيث لا مكان لادعاء الشمولية ، والحقيقة المطلقة، والمعقولية والاستقرار. و يبقى هدفها من كل ذلك تقويض الفلسفة الغربّية وتعرّية التوجهات الرأسمالّية التي تتحكم في العالم وتمارس احتكارا لا مشروعا..

فظهر مفهوم (ما بعد الكولونيالية Post-colonialism) مطلع الثمانينيات, مرتبطا بما سلف ذكره من مفاهيم ؛ لاسيما مفاهيم المابعدية, في مقدمتها ما بعد الحداثة و ما بعد البنيوية و ما بعد النسوية ... و ما تشترك فيه جميعا, هو تمييع الحقيقة و تمنيع

التقييد و الوضوح. و بذلك "**بدأت الهوية تدخل مرحلة جديدة تختلف عن المرحلة الفلسفية التي مرت بها فاصطبغت بمميزات و سمات ما بعد الحداثة**"[1] من نبش في الأسس, و كسر للقوالب, و خروج عن النماذج, و تجاوز للأنماط, و حفر في الأنساق على نحو مغاير, فأصبح مفهوم الهوية يقوم على اللاهوية و الاختلاف و التشتت عاكساً بذلك مفاهيم المابعديات .

[1] بو الزيوت راضية و بوزمير الطاهر, تمثلات الهوية الأنثوية الرقمية –دراسة في البنى الثقافية للهوية الأنثوية في الفايسبوك, مجلة القارئ للدراسات الأدبية و النقدية و اللغوية, مج 4, ع3, 2021, الجزائر, ص184.

*المابعديات: يقصد بها الفلسفة والمناخ الفكري الذي ساد الساحة النقدية من أواخر الستينيات وبداية السبعنيات، حيث افتتحها "جاك دريدا" بحديثه عن فلسفة التفكيك، لينمو أكثر مع النقد الثقافي والدراسات الثقافية وفلسفة "ميشال فوكو" وما بعد النسوية...

2-1- الهُوية الجديدة

1-الهُوية الجديدة **The new identity:**

يبرز للعيان أن الصراع الهووي هو حالة يعيشها المغترب إذ تعاني ذاته شرخا أو تشظيا بين هوية تركها تعبر عن موروثه الثقافي الأصل و هوية جديدة في أرض الغربة ما يولد حالة احساس بالضياع و اللاانتماء احيانا في ظل هجنة ثقافية في عالم لا زال الصراع فيه محتدما بين الشرق و الغرب " **إنه الشرخ المفروض الذي لا التئام له بين كائن بشري ومكانه الأصلي بين الذات و موطنها الحقيقي فلا يمكن البتة التغلب على ما يولده من شجى أساسي ...**"[1] , فتبرز ثيمة الهوية بوصفها محورا هاما في العملية الإبداعية الروائية وتكشف متعالياتها النصية عن مضمرات صراع الذات مع أناها في حد ذاته قبل صراعها مع الآخر.

يرى **حسن حنفي حسنين** أن الهوية "**خاصة بالإنسان و المجتمع الفرد و الجماعة و هي موضوع إنساني خالص فالإنسان هو الذي ينقسم على نفسه و هو الذي يشعر بالمفارقة أو التعالي بين ما هو كائن و ما ينبغي أن يكون بين الواقع و المثال بين الحاضر و الماضي بين الحاضر و المستقبل**"[2] فالهُوية في مفهومها العام هي كل إجابة عن التساؤل من أنا؟ و " **تُفهم على أنّها ما يجعل الفرد متميزا أو متفردا عن الآخرين, و في نفس الوقت تفترض علاقة ارتباطية تفاعلية مع الآخرين**"[3] يوجب ذلك كون هوية الفرد تكمن في اختلافه عن الآخرين, و يمكن استخلاص فكرة جوهرية من ذلك, مفادها أن الآخر هو المرجعية التي تحدد الأنا.

و عليه فالهوية بمثابة منظومة ثقافية حية, تحت المدلول الواسع للثقافة باعتبارها نظام متكامل من العلاقات و الأفكار و القيم و المعتقدات و الأساطير ... **و تبعا لهذا المنظور**

---

[1] إدوارد سعيد, خارج المكان, تر فواز طرابلسي, دار الآداب, بيروت, لبنان, ط1, 2000, ص 117.

[2] حسن حنفي حسنين, الهوية, المجلس الأعلى للثقافة, د.ط, 2016, مصر, ص11.

[3] ينظر: د. بلقاسم أمين بن عمرة, د. العربي بوعمامة,الهوية النسائية الإفتراضية داخل الفضاء السيبرنطيقي- تموضعات جديدة هويات جديدة, مجلة التواصل في العلوم الإنسانية و الإجتماعية, مج26, ع3, سبتمبر 2020, الجزائر, ص 350.

هي منتوج مركب و معقد لعملية التنشئة الاجتماعية, التي تؤطر سيرورة تشييد الذات self.[1]

يُعرّف المعجم العربي الهوية بأنّها " **فلسفة حقيقة الشخص أو الشيء و صفاته الجوهرية التي تميزه عن غيره, و يُعرّف النّسق من كل شيء بأنّه ما كان على طريقة نظام واحد عام في الأشياء. فالهُوية إذن يمكنها أن تتحول إلى نسق عندما تصير بنية نمطية أو طريقة نظام**"[2], فمن الناحية السوسيوثقافية, الهُوية ليست مفهوما بسيطاً جامداً بمحددات ثابتة, بل هي مُركب\مُحصلة ديناميكية لسيرورات لا متناهية من التفاعلات الاجتماعية, حيث أن النسق الهوياتي ليس انغلاقيا لا يقبل الإضافة و التغيير؛ بل هو حقل مفتوح يتواءم مع مستجدات العلاقات المجتمعية و مخرجاتها الثقافية بشكل مستمر متجدد و ممتد في إطار تفاعلات الفرد داخل حيز ثقافي محدد, و من ثم فالتجدد الهوياتي مكفول باستمرارية المجتمعات التي هي في حالة تغير دائم و تفاعل متواصل.

و تتجلى هوية المغترب من خلال ذاته و تعاملاته مع الآخر فهي التي تكشف صورة الثبات و التمسك من جهة و الانسلاخ و البعد من جهة أخرى و هذا ما نستشفه في بعض مقاطع الرواية عموما فالذات دوما بين مطرقة المحافظة على الهوية العربية و سندان الانفلات منها.

تُظهر رواية "**أمريكا**" أن الهوية أحيانا و إن طرأت عنها بعض العوارض المكفولة بالتغير الحتمي للزمان و المكان فإنها غالبا تعود إلى مرجعية كبرى هي "الأصل" ف"**خطاب الهوية يحاول دائما التمرجع إلى أصل يريد بدوره تأسيسه أو إعادة إنتاجه**"[3] و يمكن التمثيل لفكرة التمرجع بالمقطع الروائي الآتي " **عمي حنانيا– أنا سميت على اسمه–**

---

[1] نفسه, ص351.

[2] حسين المناصرة, النسوية في الثقافة و الإبداع, عالم الكتب الحديث, ط1, 2008, الأردن, ص153.

[3] إدوارد سعيد, الهويات تعددية و المنفى حقل كريم,تر صبحي حديدي, مجلة الكرمل, ع72,73,الاتحاد العام للكتاب الصحافيين الفلسطينيين, رام الله, فلسطين,2002, ص 258

كان بين أوائل السوريين الذين أتوا إلى أمريكا ... الغريب أنه عاش في أمريكا سنوات طويلة و لم يتعلم من اللغة إلا بعض الجمل و العبارات لم يأخذ من طباع هذه البلاد شيئا"[1]

يترجم هذا المقطع مدى احتفاظ شخصية العم بأناه الشرقية و هويتها أمام الآخر الغربي على اعتبار أن اللغة من أهم مكونات الهوية و الانفلات من قبضة الازدواجية اللغوية إن لم نقل اندثار اللغة الأم يدل على الثبات على المبادئ الشرقية فـ"**في بعض الأحيان تكون الأنا في تموضع يعطيها الإحساس بالتفوق فترى كل ما يخص الذات الجمعية و كل ما يخص تراثها هو الأفضل و الأعظم و الأنقى بالتالي تضع الهو في موضع الأقل و الدونية ... و ما يسبب هذه العداوة هي المركزية الذاتية و انغلاق الذات على ذاتها و هو ما يعكس هوية بسيطة"**[2] فنميز من المغتربين ثلاث شخصيات شخصية محافظة منغلقة عن الآخر قدر المستطاع, شخصية تحاور الآخر و تعيش هجنة ثقافية, و أخيرا شخصية منسلخة عن أصلها و تتماهى داخل الآخر.

نستشف أيضا التمسك بالهوية في مقطع روائي آخر " **في العيد الكبير أقامت وليمة صباحية دعت إليها جميع العاملات السوريات الايطاليات و الأمريكيات ملأن قاعة المعمل بأصواتهن الضاحكة و هن ينظرن إلى المائدة قبل الجلوس البيض الملون و الخبز المرقوق السوري (من حجن و رق الخبز؟ السوريات جميعا اشتركن) و أصناف الأجبان و المربيات ... إضافة الى ملك الفصح المعمول بالجوز و الكعك بالتمر"**[3]

فيبرز من خلال هذا المقطع محافظة و ثبات الأنا الشرقية على هويتها و إن تعايشت مع الآخر الغربي ....

خلافا لما سبق أين تجلت سلطة الأنا على أناها, نجد "أنا مغايرة" مولعة بالآخر حد تغييبها لذاتها و إسقاطها ضمن هوية الآخر, يؤكد **(أليكس ميكشيلل Alex**

---

[1] الرواية, ص198,199.

[2] هويدا صالح , الهوية الثقافية العربية بين جدلية الأنا و الآخر, مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث, 23 ماي 2025, 18:19.

[3] الرواية ص 353

Mucchielli) من خلال مؤلفه **(الهوية)** على أن **الهوية قد تتعرض إلى استلاب قسري؛ حيث تعاني الهُوية من حالة استلاب حقيقية, و ذلك عندما تتعرض إلى تأثير نظام من العمليات الخارجية التي تعمل على إحداث تغيرات عميقة في جوهرها, و يوضح أكثر سُبل استلاب الهوية, فيُرجعها إمَّا لمبدأ التطبيع القسري أو التحديد القسري لهوية سلبية, أو وفقا لمبدأ غسيل الدماغ. و يشير إلى أن عملية الاستلاب تحدث ضمن الحيز الثقافي للهوية نفسها.**[1] ما يعني أن الهوية قد تتعرض لاستلاب قصري فتكتسي الذات المغتربة شخصية مستعارة عنوة, تغدو بذلك الهوية **"العملية التي من خلالها تفرض الثقافة الأقوى و كذلك المجتمع الأكثر تقدما نفسها بالقوة مع أولئك الذين حكم عليهم بمقتضى منطق الهوية بأن يكونوا أناسا مصنفين في درجة أدنى"**[2] فمحاولة إثبات اللاجئ و المنفي لهويته القومية أمر صعب المنال في خضم الانقسامات و التشتت و التشرد و نظرة الانبهار بالآخر **"فالمختلف هو ما تفتقر إلية الذات هو ما لا تملكه أي أن الذات في مواجهة الآخر إنما تواجه نفسها منقوصة تنظر في مرآة حاجتها و عوزها الآخر حضور يحتد فيه شعور الذات بذاتها ... و مؤدى ذلك كله هو أن وقفة الذات أمام الآخر باختلافه الثقافي الحضاري هي وقفة متشبعة بالقلق بل هي وقف سرعان ما تتلبس بالرحيل فتصير انطلاقة نحو المختلف أملا في الوصول إلى الكمال"**[3]

و قد جسدت رواية أمريكا صورة التي رمت عاداتها و تقاليدها خلف البحر ممثلة في عدة شخصيات منها شخصية "خليل حداد" الذي أصبح نسخة أمريكية بمجرد أن وطأت قدماه أرضها حيث " **في وقت قصير تعلم خليل حداد الانجليزية ... السيد هارمان لم يستغرب لكنه ضحك من السوري المتحمس و أخبره أن الأهم الآن أن يرتاح من عناء الرحلة الطويلة ثم في الصباح و بعد تدبير الملابس الضرورية في أمريكا البس كما يلبس**

---

[1] ينظر: أليكس ميكشيللي, الهوية, تر: د.علي وطفة, دار الوسيم, ط1, دمشق, سوريا, 1993, ص 147,153,154,156.

[2] إدوارد سعيد, عن أعمال جان جنييه الأخيرة, تر تامرعبد الوهاب, مجلة البلاغة ألف, القهرة, مصر, 2005, ص 236.

[3] سعيد البازعي, مقاربة الآخر مقاربات أدبية, ط1, دار الشروق, القاهرة, مصر, 1999, ص 12.

الأمريكيون"[1] فنلاحظ أن شخصية خليل لم تلبث أن تصل حتى تخلت عن لغتها الأم و نمط لباسها اللذان يعتبران من أكثر المدلولات تعبيرا عن الهوية العربية فترك ما يوحي ظاهريا بعروبته و انغمس بدل ذلك في المدنية الغربية حد تغيير اسمه **"تعرف أنه يسمى جو هنا أخبرها منذ الرسالة الأولى ظل في رأسها خليل لكن عليها منذ اللحظة أن تستعمل الاسم الجديد ... عليها منذ هذه الساعة أن تسأل عن جو حداد"**[2]

ليس "خليل" فقط الذي غير اسمه ضمن شخصيات العمل الروائي فالحاجة مريم أيضا أصبحت تدعى هناك ب "ماري" **"حجي مطرونة لأنها حجت إلى القدس لكننا هنا نسميها الحاجة ماري انا هكذا سجلت اسمها في دفتر (أليس آيلاند) قال جوزيف أسطفان"**[3]

و من مظاهر انصهار الأنا في الآخر و اندثار الهوية الشخصية نجد شخصية قاسم عبد الباقي **"علّم نفسه أن يحب الأكل الأمريكي "ستايكس" تعلّم الكلمة و صار يدخل إلى المطعم و يطلب هذا الطبق لا يطلب غيره يقطع الالشريحة بالشوكة و السكين و يأكل, في عيد (الشكر) الأمريكي احتفل مع اصدقائه الجدد في البهو المثلث الشكل أسفل (أوتيل الجبل) ... في الجبل لم يقرب العرق أو النبيذ مرة دخّن تبغا و أبوه الشيخ رآه و طارده بالعصا ... لو لحق به كان حطّم رأسه ... يرفع كأس النبيذ و يشرب مع رفاقه الجدد فكّر أنّه لم يعد الشخص نفسه"**[4]

يوضح المقطع السابق كيف أن الأنا الشرقية تضحي بشخصيتها و عاداتها في سبيل ضمان مكان لها ضمن حيز الآخر, و هو تخل قد يكون عن قناعة حرة صادرة عن رغبة ملحة نتيجة الانبهار بالآخر أو قد يكون فقط ليواكب الآخر و يضمن التعايش معه لأن **"الهوية إمكانية قد توجد أو لا توجد إن وجدت فالوجود ذاتي و إن غابت فالاغتراب".**[5]

---

[1] الرواية, ص 60,61.

[2] الرواية ص65.

[3] الرواية, ص75.

[4] الرواية, ص68.

[5] حسن حنفي حسنين, الهوية, المجلس الأعلى للثقافة, د.ط, 2016, مصر, ص11.

و من الهويات التي عكست الهجنة الثقافية نجد شخصية مارتا حداد فبطلة الرواية **"مارتا حداد"** تحفظ بهويتها الأنثوية الشرقية حيث لا تزال تلعب دور الأم الحنون لأبناء بلدها المهاجرين ف" **كانت تعاملهم كأم حنون تعطف عليهم و تمد يد المساعدة تدلهم إلى نزل و غرف رخيصة"**[1] بيد أن هذا الأصل قد يأسر صاحبه في قوقعة الأنا التي لا يمكن أن تنصهر كليا ضمن حيز الآخر فتعاني ما يسمى بالاغتراب و هي حالة صورتها **مارتا** أيما تصوير حيث عانت من ضياع لا متناه في عالم جديد أثقل كاهلها بثقافته الجديدة و عاداته غير المألوفة و مبادئه التي قلما لا تتنافى مع ثوابتها الشرقية الأمر الذي أشعرها بأن الهجرة لم تكن الحل فقبل أن تفتقد أهلها كانت تفتقد ذاتها أولا ف**"كانت تركز كل طاقتها على شغلها أولا و تحاول أن تنسى العالم"**[2] فكان ملاذها الوحيد هو العمل

بيد أنه ما كان يؤزم شعورها بالاغتراب هو حلول المناسبات أين تحس من جديد بأنها خارج العالم و لا أحد يتهم بأمرها من عالمها ف" **حتى ابن خالها الذي انتظرته لم يأت ؟"** [3] إلا أن إحدى معارفها "وديعة صليبي" سافرت بها عبر الزمن من خلال زيارتها محملة بطنجرة ورق عنب فذكرتها بأبيها الذي كان " **لا يقول إلا يبرق"**[4] و **"وقت الصيام"** [5] شعور مارتا بالحنين إلى مجتمعها الأصلاني بددته قليلا صديقتها التي أخبرتها عن مدى شهرتها الآن و مدى إعجابها بقوتها التي فرضتها على غيرها.

نجد أن **(حسن حنفي)**, يربط الهُوية بالحرية,إذ " **يرى أنّها ليست موضوعاً ثابتاً أو حقيقة واقعة؛ بل هي إمكانية حركيّة تتفاعل مع الحرية؛ فالهُوية قائمة على الحرية لأنها إحساس بالذات"**[6]. فنجد أنّ **(حنفي)** يقيم علاقة استلزام بين حرية الفرد و ووعيه بذاته و تشكُل هويته, وهي بذلك–الهوية– ليست شيئاً يُعطى بل شيء يخلق بمحض إرادة حرة.

---

[1] الرواية ص 329

[2] الرواية ص332

[3] الرواية ص332

[4] الرواية ص334

[5] الرواية ص334

[6] ينظر: حسن حنفي حسنين, الهوية, المجلس الأعلى للثقافة, د.ط, 2016, مصر, ص25.

و هو أمر يتضح من خلال رواية أمريكا ف مرتا و شخصية علي جابر رغم استحالة زواجهما وفق أعراف المجتمع العربي لاختلاف طائفتيهما إلا انهما استطاعا الزواج مدنيا في فيلادلفيا "**و لعله الزواج المدني الأول بين درزي و مارونية في تاريخ أمريكا**" [1] و هو ما يؤكد على أن " **فكرة التعددية الثقافية أو الهجنة التي تشكل الأساس الحقيقي للهوية اليوم لا تؤدي بالضرورة دائما إلى السيطرة و العداوة بل تؤدي إلى المشاركة و تجاوز الحدود و الى التواريخ المشتركة و المتقاطعة**" [2] فنجد أن مرتا بعد تمسك طويل بهويتها في ديار الغربة قد أصبحت تدريجيا أمريكية بالفعل "**كانت حرة الحركة متأنقة بلا تكلف أمريكية المظهر الآن و صعب على وحد لم يعلافها في فترة نيويورك أن يتخيل أنها طارئة على أمريكا لم تعد تلبس كنزة طويلة صرفا, و لا تنتعل مداسا مصنوعا من السختيان (جلد الماعز المدبوغ) تخلت عن التنورة السورية الطويلة إلى الأرض و نزعت المنديل التفتا الذي ستر شعر الرأس كل الملابس توحي أنها ترعرعت هنا حلق الأذنين و ساعة المعصم البلوزة الخفيفة و البرنيطة الناعمة ...**"[3]

استنكار مرتا من تغيير خليل لاسمه لم يدم طويلا فهاهي تتخلى عن جزء من اسمها " **سجلوا اسمها في سجلات الجزيرة Martha Haddad الترجمان قال لها (في أمريكا لا نحتاج إلى ثلاثة أسماء أنت الآن مرتا حداد فقط)**"[4] لكن سرعان ما استسلمت لتقاليد الآخر فأصبحت تدعى مارتا بلا نسب "**و هي مرتا التي ينادونها الآن هل صارت امرأة أخرى أيضا؟ لكنها هي**"[5]

يتضح انصهار الأنا العربية في الآخر ممثلة في شخصية مرتا من خلال تخليها التام عن لغتها الأم منذ الوهلة الأولى و استبدالها باللغة الإنجليزية التي سرعان ما تعلمتها و إن كانت مجبرة في ذلك لا مخيرة إلا أنها حرصت على تعلمها لغة الآخر و كأنها لغتها

---

[1] الرواية, ص 337.

[2] إدوارد سعيد, الثقافة و الامبريالية, تر كمال أبو ديب, دار الآداب, بيروت, لبنان, ط2, 1998, مقدمة الكتاب.

[3] الرواية, ص 65.

[4] الرواية, ص 38.

[5] الرواية, ص 68.

الأصل "**زارت نيويورك في ذلك الصيف و استقبلها جوزيف أسطفان ... كلّمها بالإنجليزية فردت عليه بالإنجليزية قال لها إنها تتكلم الانجليزية بسرعة كأنها تعلمتها و هي صغيرة** "

و في الأخير نخلص إلى القول بأن الهوية و إن كانت **خطاب يشي بأزمة في الدلالات و القيم**[1]؛ إلا أنّها في أبسط مدلولاتها هي محصلة ما يميز الأنا عن الآخر, غير أن المغترب يعيش صراعا هوويا حيث تعاني ذاته شرخا بين هوية تركها تعبر عن موروثه الثقافي الأصل و هوية جديدة في أرض الغربة و ما يحس به من ضياع و لاانتماء الأمر الذي يجعل وقفة الذات أمام الآخر باختلافه الثقافي الحضاري هي وقفة متشبعة بالقلق بل هي وقفة سرعان ما تتلبس بالانسلاخ فتصير انطلاقة نحو المختلف أملا في الوصول إلى الكمال لذلك نميز من المغتربين ثلاث شخصيات شخصية محافظة منغلقة عن الآخر قدر المستطاع, شخصية تحاور الآخر و تعيش هجنة ثقافية, و أخيرا شخصية منسلخة عن أصلها و تتماهى داخل الآخر.

[1]ينظر: أحلام مامي و ليلى بلخير, هوية الأنثى الجديدة في الرواية النسوية المعاصرة –رواية تقاطع النيران أنموذجا, مجلة لغة–كلام, مج6,ع3, 2020, الجزائر, ص 58.

2-2-الآخر معترفا و معترفا به

في التّصورات السوسيوثقافية منذ أفلاطون وصولا إلى جاك دريدا, اتخذت ثنائيتي الأنا و الآخر صورةً جدليةً, و حوارات حادة, و قلقاً هوياتياً, تُهيمن عليه مقولات انبثقت عن المركزية الغربية باعتبارها مسلمات, أصّلتها و منحتها الشرعية.

لكن باستجابة ما بعد الحداثة لاستجواب السّرديات الكبرى, أصبحت تقفُ موقف الراغب في تفنيد المهيمنات الثقافية, وجدت الكتابات السردية ما بعد الكولونيالية في ذلك بيئة موائمة لإزاحة الدوغمائيات و تحطيم المقولات المركزية التي هيمنت قديما و حديثا على الفكر الغربي كاللغة و الهوية و الأصل... و قد استخدمت في ذلك آليات التشتيت و التشكيك و الاختلاف و التغريب و فتح قراءات جديدة للتصورات الثابتة حول الأنا المغتربة و ما تحصر فيه من قوالب جاهزة و صور نمطية, وخلق تحقيق حفري\تفكيكي استحداثي عبر التأويلات\القراءات لإثبات أو تفنيد الأزمات. و بذلك تكون الكتابات ما بعد الكولونيالية قد شكّلت نقطة انعطاف في تاريخ الدراسات الاستعمارية و ما بعدها, إذ عملت على الخروج من هيمنة التقليد إلى التجديد, و من الهامشية إلى المركزية, و من الانغلاق إلى الانفتاح, بتأسيس مقولات و رؤى جديدة خرقت فيها الرؤية التقليدية للهجنة الثقافية و فككت تجارب الخروج باعتبارها براديغما يسعى من خلاله المغترب العربي لتحقيق الاعتراف بذاته.

لقد اختلفت رؤى الفلاسفة والمفكــرين حول مفهومي " الأنا " و" الآخر " تبعا لاختلاف التيارات الفلسفية والمذاهب الفكرية , و تعددت بذلك تصوراتهم لهذين المفهومين الذين كانا نتاج الجدالات الفلسفية. و قد انبثقت عن هذه المفاهيم عدة ثنائيات ضدية ارتبطت بمفهومي الأنا و الآخر, من قبيل (شرق\ غرب) التي هي بدورها وليدة الفكر الاستشراقي , و ثنائية (ذكورة \ أنوثة) التي تناولها النقد الثقافي بالبحث الكثير و التفصيل العميق.

شاع مصطلح الآخر في الفلسفة الفرنسية المعاصرة عند **(جان بول مارتر)** و **(ميشيل فوكو)** و**(جاك لاكان)** و **(إيمانويل ليفيناس)** و غيرهم و رغم سهولة المصطلح و صعوبة

بلورة معالمه بوضوح، إلا أنه في الحقيقة تصنيف استبعادي، يقتضي إقصاء كل مالا ينتمي إلى نظام الفرد أو الجماعة أو المؤسسة، سواءً كان النظام قيمة اجتماعية أو أخلاقية أو سياسية أو ثقافية، فالآخر عند **(فوكو)** متعلق بالذات تعلقاً لا انفكاك منه، شأنه في ذلك شأن ارتباط الحياة بالموت، لكن **(فوكو)** على عكس **(سارتر)** يرى أن الذات في استبعادها الآخر إنما تستبعد و تقصي الإنسان نفسه، فالآخر عند **(فوكو)** هو " اللامفكر فيه " في الفكر نفسه، أو الهامشي الذي يستبعده المركز، أو هو الماضي الذي يقصيه الحاضر، أما على مستوى الخطاب. فالآخر هو معلم الانقطاع و الفصل, الذي يحاول التاريخ استبعادها ليؤكد استمراريته.

وقد سادَ مفهوم الأنا والآخر في دراسات الخطاب، والدّراسات الثّقافية والنّسوية، ولاسيما في نظريات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، ويُعدّ مفهوما مركزيًّا في هذه الأخيرة.

ويرتبط مفهوم الآخر بمفاهيم أخرى ذات أهميّة بالغة في دراسات ما بعد الكولونياليَّة، كالاختلاف، والاستشراق، والهويَّة، والهامش والمركز، والأقليّات، وغيرها

تسعى آداب ما بعد الكولونيالية لإعادة صياغة العديد من القضايا التي تنبثق عن علاقة الأنا بالآخر كسؤال الهوية والانتماء، والتماهي مع الآخر، والانشطار، الاغتراب، وغيرها من المفاهيم البارزة في النقد ما بعد الكولونيالي، والتي يطرحها الخطاب الروائي بوصفها طريقة لمقاومة الآخر على اعتبار أنه رد بالكتابة.

في رواية "أمريكا" لربيع جابر، تتجلى جدلية الاعتراف والاختلاف من شخصية **"مارتا حداد"**، التي تُلقي بها الحياة في بدايات القرن العشرين على شواطئ نيويورك بحثًا عن زوجها، لكنها سرعان ما تدخل فضاء ثقافيًّا غريبًا يفرض عليها إعادة تعريف ذاتها، لا فقط في نظر الآخرين، بل في نظر نفسها. منذ اللحظة الأولى، تقف مارتا أمام "الآخر"، الأمريكي، بوصفه مرآة مقلوبة؛ الآخر الذي يجب أن يُعترف بها كي تنال مكانة

اجتماعية وإنسانية، لكنها أيضًا تمارس فعل الاعتراف المضاد، باعتبارها شاهدة على هشاشة الحداثة في مهجر يقدّم نفسه واحةَ حرية بينما يبتلع القادم الجديد دون اكتراث.

إن المتتبع للمتن الروائي سيجد أن هذا النص ظهر كتقليد للرواية ما بعد الاستعمارية ، جاءت فكرتها الأساسية تدور حول معاناة المهاجرين العرب في بلاد الغرب، وبعودته إلى الوراء زمنيا إلى فترة ما بعد الحرب السورية ، مصورا الآليات التي حاول من خلالها الآخر الغربي إحكام سيطرته على الأنا الشرقية، فجاءت الرواية حاملة بعدا إيحائيا ورمزيا أظهرت الأنا في صورة متناقضة جمعت بين الخضوع والرفض للآخر الغربي. وهذا ما سنلاحظه من خلال النقاط الآتية :

الأنا معترفة بالآخر

تظهر نصوص رواية أمريكا السيطرة الثقافية الجديدة التي فرضها الآخر على الأنا من خلال مجموعة من الآليات التي ساهمت في تهميش الأنا وتفكيك هويته الشرقية؛ هذه الهوية التي تعد بمثابة الفكرة التي استحوذت على فصول الرواية الأربعة، منذ خروج بطلة العمل المهاجرة **"مرتا"** من موطنا الأصل مرورا بمعاناتها جراء صعوبة التأقلم بين هويتين وصولا إلى تعايشها مع الآخر و ذاتها معا على أرض الآخر.

صوّرت رواية أمريكا ولع العرب المهاجرين بالآخر الغربي و انبهارهم بثقافة و مدنيته و نمط عيشه الأمر الذي ولّد نوعا من تقزيم الذات و عملقة الآخر و نظرة إعجاب سرعان ما تحولت إلى انبطاح حضاري ، ترجمته شخصيات العمل في صور اعتراف بالآخر و الإقرار بأهليته مقابل الذات. فمرتا و منذ ركوبها الباخرة " **خافت من النظرة التي تخترق الدخان ثم أدركت أن الرجل لا يهددها دام خوفها لحظة ثم أدركت أنه لم يفهم من جوابها غير كلمة مفردة و أن نظرته مصدرها الحيرة اطمأنت رمشة عين –برد العرق رقبتها– ثم باغتها الذعر من جديد إذا لم يفهم لغتها كيف ستشرح لهم؟ إذا غضبوا**

ردوها إلى الباخرة لترجع من حيث جاءت"[1] جسد هذا المقطع هاجس الخوف و الرهبة من إغضاب الآخر و من الفشل في مجاراته خاصة على صعيد اللغة, كانت تبني آمالها على لحظة الوصول هناك ... كانت تذعرها فكرة أن يقطعوا طريقها... كانت "أمريكا" المخلص بالنسبة لها !

أبرز ربيع جابر من خلال مقاطع الرواية صورة الآخر وأساليبه الحضارية المبطنة بالاستلاب الكلي والسيطرة الشاملة على الأنا، والقضاء على الهوية المشرقية وتكريس تبعيتها للآخر، ليصبح الأنا بطريقة لاشعورية فردا فاعلا في قتل مبادئه وتقاليده، وهذا ما صوره في المقطع الآتي أين يتضح كيف تتغير الأنا المشرقية تدريجيا **"كلما أخبروها عنه ابتعد كيف هذا؟ بدل أن يقترب تراه يبتعد يتغير يتحول يصير شخصا أخرا لم تعرفه هكذا تبدل حين قطع المحيط؟ كان هكذا و لم تنتبه؟ أليس الرجل الذي شاركته الفراش و الطراحة و لقمة الخبز؟ أليس زوجها و هي زوجته في السراء و الضراء؟ تتلمس المحبس و تنظر إلى يدها ماذا تخبرها الخطوط في هذه اليد؟ ..."**[2] يتضح من خلال هذا المقطع بأن الأنا تصبح آخرا بمجرد أن تقطع البحر ... فنسي خليل ما عاشه مع زوجته من آلام و آمال ما تكبداه من صعاب حتى وصلا إلى ما كانا فيه ... كل ذلك طيّته الأيام و لم يبق لديه للحنين متسع فهو لم يعد زوجها " خليل المشرقي " الذي عاش كل ذلك إنه يرى نفسه "جو الغربي" لقد فضّل حياته الجديدة لا يريد أن ينظر البتة للواء حتى و إن أتت هي خلفه بحثا عنه لم يعد ذلك يهمه فكل شيء يمكن أن يضحي به حتى عائلته في سبيل أن يصبح نسخة من "الآخر", فانبهار الأنا بالآخر هو انسجام مع ما تقرره المركزية الغربية التي تقول **"بالخصوصية المطلقة لتاريخ الغرب الذي أنتجته عوامل خاصة داخلية، وأثمر عن حضارة غنية ومتنوعة، ثم التأكيد على أن المجتمعات التي تريد أن تبلغ درجة التقدم التي وصل إليها الغرب ليس أمامها إلا الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغربيون**

---

[1] الرواية, ص12.

[2] الرواية, ص93.

أنفسهم، وليس أمام تلك المجتمعات إلا التخلص من خصوصياتها الثقافية، لأن تلك الخصائص هي المسؤولة عن تخلفها وهي المعيقة لتطورها[1]"

الآخر معترفا بالأنا:

تعيش الأنا المهاجر حالة صراع و قلق دائم منذ تواجدها في مجتمعها الأصل خاصة قبيل انطلاقها نحو غمار الهجرة خاصة إن كانت امرأة, إذ أنها بذلك خرقت العادات و التقاليد و كسرت قيود المجتمع و هي بتمردها هذا سعيا وراء إثبات ذاتها كانت تتساءل إن كانت ستنجح في اختطاف مكان لها ضمن فضاء الآخر أم لا.

الاعتراف، حسب الفيلسوف الألماني أكسل هونيث، شرط أساسي في بناء الذات، لأن الهوية لا تُبنى في الفراغ بل من خلال العلاقة مع الآخر الذي يعترف بك كفاعل وكذات. هذا بالضبط ما تعاني منه مارتا في مواقف كثيرة؛ فهي "امرأة مهاجرة"، إذا كانت مزدوجة التهميش امرأة في مجتمع ذكوري، ومهاجرة في مجتمع يرى في الآخر الشرقي مجرد كائن غريب بيد أن المجتمع الغربي بطبيعته البراغماتية لن يعترف بها إذ ما كانت عالة عليه و لافتكاك اثباتها لذاتها أمام الأخر كان لا بد من كسر تلك الصورة النمطية المرتبطة بالأنا المشرقية.

بيد أن تقزيم الأنا العربية داخل قوالب جاهزة صعّب المهمة على المهاجريين العرب خاصة و إن كون المهاجرة امرأة " **فالمرأة كشخصية روائية أبدعتها مخيلة الروائي دون إغفال كونها تستمد بعض جذورها من عقله الباطن و محيطه الاجتماعي بحيث تعمل أمشاجا من البصمات المختلفة و تتضافر كل هذه المكونات على صياغة ملامح الصورة النسوية بكل عناصرها المشرقة و القاتمة على حد سواء**" [2]

---

[1] عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف– المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،بيروت ،ط3990 ،3م، ص.1

[2] محمد السباعي, صورة المرأة في روايات إحسان عبد القدوس, د.ط, دار القصبة للنشر, الجزائر, 2000, ص6.

إذا صورت الرواية خصوصية التجربة النسائية التي تعاني من عدم الاعتراف من طرف الآخر\الرجل و من ثمة تمردها على أناها و الارتماء في أحضان الآخر الغربي مما يجعلها تخوض ملحمة مرة أخرى بحثا على الاعتراف من الآخر الغربي .

فهاهي بطلة العمل مرتا "**تحمل سلة مشابهة مرات تكون هذه البائعة (ساحرة) أيضا مرتا حداد لم تحمل في سلتها تفاحة حمراء تقضمها بياض الثلج فتقع نائمة و لا مشطا مدبب الأسنان تزرعه الحسناء في رأسها فتسقط أرضا إذا أردنا أن نرى شبيهة لمرتا في القصص الخيالية سهل أن نتذكر (ذات الرداء الأحمر) التي سميها الفرنسيون فهي أيضا حملت سلة بينما تقطع الغابة و الذئب يرصدها من وراء الأشجار**"[1]

يتضح من خلال المقطع الروائي السابق ازدواجية المعايير هناك ففي حين تندد القوانين بضرورة احترام المرأة و تجريم الاعتداء عليها بأي صورة من صور السب أو الشتم أو التحرش إلا أن حال الأنا العربية لم يكن كذلك, فكن ينظرن إليهن على أنهن سلعة مستباحة.

حتى على صعيد العمل كان استغلال اليد العاملة المهاجرة أمرا مرغوبا إذ كانت الهجرة إلى أوربا حتى نهاية التسعينات لا تحمل أية تعقيدات مقلقة للمجتمعات الأوروبية و المهاجرين على حد سواء بل كانت تشكل –الهجرة– رائدا مهما لليد العاملة لهذه الدول و تعويض النقص الحاصل لديها مقابل تراجع نسبة السكان النشطون.لكن سرعان ما يحاول الآخر الغربي إحكام سيطرته على الأنا الشرقية، و يسعى جاهدا إلى تحقيق اضمحلال أناها من خلال آليات مختلفة تتفق في محاولتها المستميتة طمس الهوية المقابلة سواء في شكل تبعية ثقافية أو اندماج سلس في مجتمع جديد من خلال الهجرة التي تؤدي إلى ما يصطلح عليه هومي بابا ب "الفضاء الثالث" حيث تتقاطع الهويات الأصلية مع الهويات المكتسبة أين تفقد الذات المغتربة انتماءها المكاني و تذوب في فضاء جديد ما يؤدي بها إلى حالة صراع بين ذوبان و مقاومة للذوبان.

[1] الرواية, ص 146

2-3-نقد الاعتراف

في رواية أمريكا، لا تُقدَّم تجربة الهجرة بوصفها انتقالًا مكانيًا فحسب، بل باعتبارها انتقالًا وجوديًا يضع الذات في مواجهة حادة مع الأنا و الآخر، حيث يصبح الاعتراف فعلًا مركزيًا في هذا الصراع. فبطلة الرواية "مارتا حداد"، الشابة التي تهاجر إلى الولايات المتحدة في بدايات القرن العشرين بحثًا عن زوجها، تجد نفسها في مواجهة عالم لا يعترف بها، لا كامرأة، ولا كمهاجرة، ولا ككائن يحمل ملامح شرقٍ غير مرغوب فيه . الأمر الي يجعل الاعتراف بعد أن كان مجرّد طلب خاضع، يتحول إلى فعل مقاومة ضد نظام اجتماعي وسياسي يُقصي المختلف.

فهاهي مرتا بعد أن استطاعت افتكاك مكان لها ضمن المجتمع الجديد و بعد أن اختطت معالم مغايرة لهويتها لم تقو بهجة الحياة الجديدة على محو ذاكرتها إذ ينتابها شعور غامض "**بدا لها أنها تسير على الطريق ثم قفزت فجأة و عبرت مسافة غير مفهومة و بدأت تسير على طريق أخرى ليست طريقها و لم تنتبه و مازالت على الطريق الغريبة لكي أين هي؟ أين طريقها؟**"[1] هذا المقطع السردي يوضح صراع الأنا الداخلي بين ما كانت عليه و ما هو كائن الآن .

فالذات المهاجرة إن اتفقنا على كونها ذاتا استأصلت من جذورها الأولى مخلفة وراءها حياة لا سبيل إلى استعادتها، إلا أن ذكراها تبقى شبحا يطارد كيانها أينما حلت وارتحلت فلا يهنأ لها بال، ولا تسعد بلحظة ارتياح إلا إذا أعادت كشف وتجميع تراكمات حياتها المنقضية. "**عالم الأنا وهو عالم مفقود تسعى إلى إعادة تشكيله الذاكرة، وعالم جديد يسعى إلى الّتعايش معه، لكن مع الحرص الدائم على تجنب خطر الإحساس بأنه حقق درجة أكبر ّمما ينبغي من الّراحة والأمان**"[2] فتُمارس الذات المغتربة شكلًا من أشكال المقاومة, تتحول تجربة مارتا إلى مجابهة دائمة مع اللامرئي، مع مؤسسات، وأفراد، وثقافة لا تتيح لها مساحة لتُرى أو تُسمَع.

---

[1] الرواية, ص 399.

[2] إدوارد سعيد, المثقف والسلطة، تر, محمدعناني، رؤية للنشروالتوزيع،2006 م، ص 9.

المجابهة ليست مباشرة، لكنها متجذرة في تفاصيل السرد: في سعيها الحثيث للعمل، في تمسكها بأسماء الأماكن من قريتها، في محاولتها إعادة بناء شبكة من العلاقات وسط عالم غريب لا يجيد حتى نطق اسمها هنا، تصبح مقاومة الاعتراف بالذات الجديدة ضرورة وجودية، وتكتسب أبعاد أخرى سوسيوثقافية .

وبين هذا الانفصام في الشخصية من جهة وذلك الشعور اللاسوي بالنبذ واللاارتياح يكرس ذلك العجز عن الانتماء ، إلى أي من العالمين "**فالمنفي لا يستطيع الانخراط الكامل في المجتمع الجديد ولا يتمكن من قطع الصلة بالمجتمع القديم الذي ولد فيه، فيتوهم صلة مضطربة وانتماء مهجنا وتتشكل هوية مضطربة هجينة تراوح في منطقة الانتماء المزدوج إلى هويتين متباينتين، تأبى الانتماء إلى إحداهما، لتتكشف لنا هوّية رمادية مركبة من عناصر كثيرة قائمة على فرضية تفكيك الهوّية الواحدة**"[1]

من هذا المنظور، تشكل الرواية بأكملها سردية مقاومة. فتظهر المقاطع الروائية، بدءا من وقوف مرتا بثبات أمام تنديد مجتمعها بفكرة الهجرة مرورا بمعانتها التي ظهرت منذ ركبت الباخرة ومحاولات فهم الآخر، و انتهاء بمقاومة الذات الانصهار في فضاء الآخر كلها تمثل استراتيجيات سردية تترجم مساعي الآخر نحو فرضه ذاته في فضاء لا يعترف بها. حيث أن الاعتراف هنا لم يعد غاية من تجربة الخروج بل صار مسارًا فيه الفعل ورد الفعل، وفيه المواجهة و المقاومة.

[1] عبد الله إبراهيم , بيان المنفى، ضمن كتاب: الكتابة والمنفى، ص.

الخاتمة

ناقش هذا البحث الموسوم بـــ"تجربة الخروج – من نقد مجتمع الازدراء إلى براديغم الاعتراف–" انتقالات الذات داخل الوطن وخارجه والتي عالجتها رواية أمريكا لربيع جابر في إطار التصور النظري لنظرية النقد ما بعد الكولونيالي حيث جرى الكشف عن التمثيلات السردية التي تمظهرت فيها كنوع من الرد على الخطاب الكولونيالي، إذ عمدنا إلى تقصّي أبرز المقولات الثقافية ما بعد الكولونيالية كعلاقة الأنا بالآخر وأيضا تأثير صور المكان على الهوية التي قد يطرأ عليها نوع من الهجنة والتعالق الثقافي وكذا مقولات التابع/ الهامش وصولا إلى نقد الاعتراف وغيرها، وذلك من خلال رواية أمريكا والتي تمثل لنا نموذجًا عن سردية المثقف العربي في الخطاب ما بعد الكولونيالي، حيث توصلنا من خلال هذا البحث إلى مجموعة من النتائج على كل من المستوى النظري والمستوى التطبيقي نلخصها فيما يلي:

- تعتبر النظرية ما بعد الكولونيالية من النظريات التي تتكئ على مجموعة واسعة من العلوم كعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا والفلسفة والسياسة والتاريخ والأدب وتنهل من كثير من المناهج النقدية، كما أنها تتقاسم وتتقاطع في كثير من النقاط مع نظريات ودراسات معاصرة وما بعد حداثية متعددة كالدراسات النسوية والنقد الثقافي والدراسات الإثنية وغيرها، وهو ما يساعدها من أجل استمرارها وتحررها.
- ارتكزت النظرية ما بعد الكولونيالية على مفاهيم العرق والطبقة والهجنة لتحليلها ونقضها بوصفها الدعامة الأساسية للخطابات الكولونيالية وتميز سردها باعتماده استراتيجية "الخطاب النقيض" التي تعتبر من أهم خصائصه، كما انفتح على أهم القضايا الثقافية السائدة في الساحة الفكرية المعاصرة، من مناداة للتعددية الثقافية ورفض للهيمنة ودراسة ما له علاقة بهجنة الهويات والبحث في جدلية الأنا" و "الآخر".

- خلصنا إلى أن الرواية تمثّل نقداً ضمنياً للمجتمع الغربي الذي يكبت الآخر الثقافي، محملين بإطار شامل، توصلنا إلى أن رواية «أميركا» لا تكتفي بسرد تجربة واحدة، بل تفتح باب النقاش حول العلاقات بين المركز والهامش، الفرد والمجتمع، الاعتراف والتهميش.
- توقفت المذكرة عند ضرورة الإقرار بأن تجربة المنفى لا تنتهي بالخروج من الوطن؛ بل تبدأ عند المسافة الرمزية والوجدانية المتراكمة في داخل النفس.
- حاول هونيث عبر تنظيره النقدي فتح آفاق جديدة لتطوير النظرية النقدية المعاصرة لمدرسة فرانكفورت في جيلها الثالث من خلال تقديم براديغم الاعتراف بالآخر، محاولاً تجاوز نظرية التواصل.
- بالتوازي مع إسقاطات نظرية هونيث وتوظيف مفهوم المنفى الثقافي، تعيد رواية «أميركا» صياغة اليوميات النفسية للمغترب العربي في المهجر، وتوضح كيف أن الاغتراب لا يطال المكان فقط، بل اللغة والرغبة والوجود ذاته. وتؤكد الدراسة أن التوصل إلى «اعتراف متبادل» هو الأفق الممكن الذي يسعى إلى تحقيقه المهاجر في سجال رمزي بين الذات والآخر.
- وكما كان متوقعا منذ البداية أن نقد الذات الذات لمجتمع الازدراء وخروجها القسري من الوطن جردها من ذاتيها فتماهت مع الآخر، بالتالي نجد أنها لم تلق ضالتها بل كان لزاما الدخول في تحد آخر وتحول الصراع من الاعتراف إلى نقد الاعتراف.

ختاماً لا ريب أن ما تقدم هذه الكلمات من عمل, تنظيرا أو تطبيقا, و إن كان جهدا لم يتأت هينا مطيعا؛ فإنه لا يسلم من الزلل من كل الجوانب, الأمر الذي يُثبته تكرار إعادة النظر و التصويب منا نحن قبل غيرنا, ربما يعود ذلك إلى خصوصية التجربة على اعتبار أننا حديثتا عهد بالدراسات الجادة فهو ثاني عمل بحثي لنا.

إلا أننا نستبشر بهذا العمل خيراً راجين أن يكون بحول الله فاتحة خير لنا و لما لا لغيرنا من الباحثين .

والله نسأل التوفيق والرضا, والسداد في الخطى, والتنوير في الدجى

إنّه ولي ذلك والقادر عليه وحده.

ثَبتُ المصطلحات

المقابل الأجنبي	المصطلح
Exit	الخروج
Contempt	الازدراء
Paradigm	براديغم
Recognition	الاعتراف
Exile	المنفى
Diaspora	الشتات
ntationFragme	التشظي
Identity	الهوية
Self	الذات
Follower	التابع
Ego	الأنا
The other	الآخر
Objectification	التشيؤ
The oppressed	المقهورة
Colonialism	الكولونيالية
nomadic identities	الهويات المرتحلة
Cultural hybridity	الهجنة الثقافية
ecognitionMutual r	الاعتراف المتبادل
Alienation	الاغتراب
Capitalism	الرأسمالية

الملحق

رواية أمريكا

المؤلف في سطور:[1]

هو روائي و صحفي و أديب لبناني ، ولد في بيروت عام 1972 م ، و حصل على درجة البكالوريوس في الفيزياء من الجامعة الأمريكية في بيروت . و يعمل محررا في الملحق الفكري و الأدبي الأسبوعي " آفاق" في جريدة " الحياة" الصادرة في لندن . لقب بالروائي الخجول ، و ذلك لحبه للعزلة فقد تجنب الحياة و الابتعاد عنها ، و لجأ الى كتبه و أقلامه معتبرا أن الكتابة هي الخلاص الوحيد ، حاول في البداية الجمع بين الواقع و الخيال في أدبه ، الإ أنه سرعان ما عزم الدخول إلى معارك التاريخ و التغلغل فيها ، حتى باتت الروايات التاريخية لعبته السردية المفضلة ، يعرف عنه غزارة في الإنتاج الروائي ، و التنوع في المواضيع و الأساليب .حاز الجائزة العالمية للرواية العربية (البوكر) لدورة عام 2012 عن رواية "دروز بلغراد - حكاية حنا يعقوب" ، وأعلن عن ذلك في أبو ظبي يوم 27 مارس 2012.

البعض من أعماله و مؤلفاته:[2]

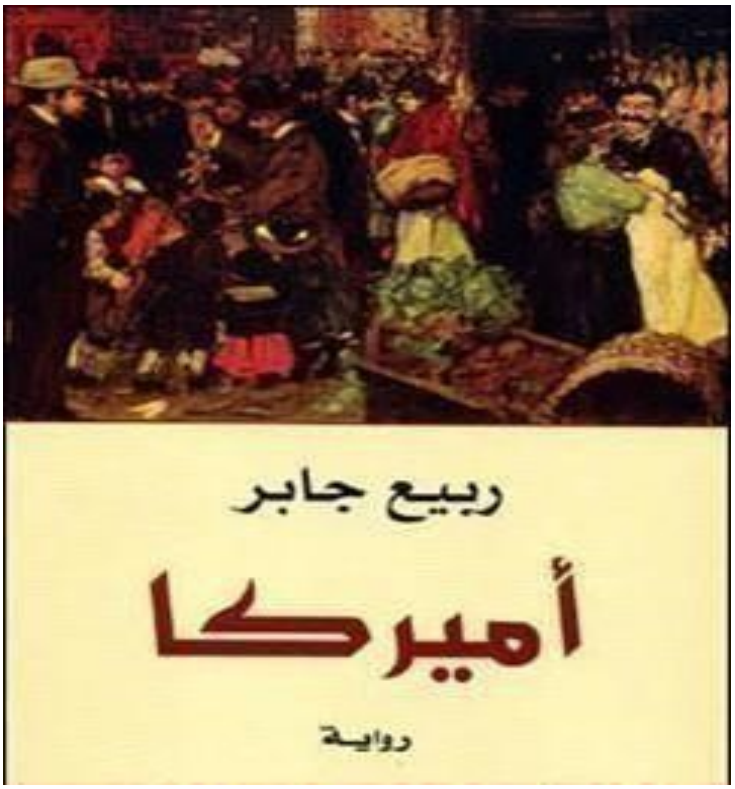
- سيّد العتمة 1992
- شاي أسود 1995
- البيت الأخير1996
- الفراشة الزرقاء 1996
- كنْتُ أميراً 1997
- نظرة أخيرة على كين ساي 1998
- يوسف الإنجليزي 1999
- بيروت مدينة العالم 2003
- بيروت مدينة العالم (2)2005
- رحلة الغرناطي 200
- تقرير ميليس 2006
- بيريتوس: مدينة تحت الأرض 200
- بيروت مدينة العالم (3)2007
- أمريكا 2009

[1] ينظر، موقع ويكيبيديا, الموقع الإلكتروني: https://ar.W*ikipideia.org*

[2] نفسه.

- دروز بلغدراد 2011

غلاف الرواية



2-قراءة في الرواية:

قدم الروائي اللبناني "ربيع جابر" إلى المكتبة عملا أدبيا مميزا ، فمن خلال أربعمائة و ثلاثين صفحة يقدم لنا ملخصا لقرن بأكمله وهو القرن العشرون واقفا على العديد من الوقائع الكبرى التي غيرت مجرى التاريخ كالحرب العالمية الأولى و الثانية و الأنفلونزا الاسبانية و الفساد العالمي و الجراد كل ذلك من خلال سرده قصة فتاة ريفية من قرية "بتاتر" في جبل لبنان تسافر بحثا عن زوجها الذي سافر من أجل العمل فانقطعت أخباره و لم يكن في جعبتها سوى القليل من المال و زوادة بسيطة.

وفي رحلة طويلة اجتازت من خلالها المحيط أولا و المشقة و التعب ثانيا لتصل أخيرا للتاجر حيث يعمل زوجها، لتجده هناك منقطع الأخبار أيضا فلم يكن أحد يعلم تحت أي

سماء يستظل فسرعان ما بدأت بالعمل في معمل خياطة وذات يوم بينما هي عائدة إلى المنزل حيث تسكن ، سمعت بأن زوجها يقطن وزوجته الأمريكية فتنقلب حياتها رأسا على عقب و ذلك مشاهدته و إياها مشاهدة العين بالعين .

و جدت مارتا نفسها وحيدة و مخذولة ، لكن سرعان ما اشتعلت نار الحياة فيها من جديد من رماد أضحى دخانا فقررت الحياة في أمريكا و الاستمرار بالعمل فعملت بائعة متجولة كشاشة إلى أن أصبحت صاحبة متجر و ذلك مرورا بسنوات عديدة شهدت فيها مخاضات كثيرة كالحرب العالمية الأولى و الثانية و الأنفلونزا الإسبانية و الفساد العالمي و الجراد، و العديد من الأحداث اليومية ، مرت بها و العديد من المهاجرين السوريين عملت و كافحت متنقلة بين تجارب كثيرة و مختلفة حولتها من فلاحة بسيطة إلى أمريكية أصيلة تجلس بين أبنائها من زوجها الثاني و أحفادها في مزرعتها ملكة ثرية في الثمانينات.

المصادر والمراجع

-مصادر البحث-

1. إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة محمدعناني، رؤية للنشروالتوزيع،2006 م.
2. إدوارد سعيد، تأملات في المنفى، ترجمة ثائر ديب، بيروت، دار الآداب، 2001.
3. أكسل هونيث الصراع من أجل الاعتراف، الأبعاد الأخلاقية للصراع الاجتماعي. ترجمة: نادر كاظم، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.
4. أمريكا، ربيع جابر، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط2، 2010.(المتن الروائي المدروس)

-المراجع باللغة العربية-

1. إيمان الهاشمي والعربي ميلود, أكسل هونيث جدلية الذات والآخر بين الاعتراف والاحتقار.
2. حسن حنفي حسنين, الهوية, المجلس الأعلى للثقافة, د.ط, 2016, مصر
3. حسين المناصرة, النسوية في الثقافة و الإبداع, عالم الكتب الحديث, ط1, 2008, الأردن
4. رامي أبو شهاب، المنفى وسرديات الهويات المرتحلة، عمّان: الآن ناشرون وموزعون، 2020.
5. كمال بومنير, أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف.
6. أبو ديب، كمال. جدلية الخفاء والتجلي: مقاربات في نقد الرواية العربية. بيروت: دار الآداب، 1990
7. محمد السباعي, صورة المرأة في روايات إحسان عبد القدوس, د,ط, دار القصبة للنشر, الجزائر, 2000.

8. عبد الله إبراهيم، الكتابة والمنفى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، سنة 2012.
9. الغذامي عبد الله، الهوية والسرد، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، 2010.
10. سعيد البازعي، مقاربة الآخر مقاربات أدبية، ط1، دار الشروق, القاهرة, مصر, 1999.

-المراجع المترجمة-

5. أليكس ميكشيللي, الهوية, تر: د.علي وطفة, دار الوسيم, ط1, دمشق, سوريا, 1993.
6. إيمانويل ليفيناس، الأنا، وجهها كآخر. ترجمة فتحي المسكيني، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1998.
7. إيمانويل ليفيناس، الأنا، وجهها كآخر. ترجمة فتحي المسكيني، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1998.
8. بيل اشكروفت وآخرون، الرد بالكتابة النظرية والتطبيق، تر: شهرت العالم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، سنة2006.
9. توماس هوبز، اللفياثان، تر، ديانا حرب، بشرى صعب، دار الكلمة، أبو ظبي،الإمارات العربية المتحدة، ط،2011.
10. جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي: دراسات في الديالكتيك الماركسي، ترجمة: فؤاد أيوب، بيروت: دار الحقيقة، 1979
11. ستيورات جورج، المنفى في الممر الأخير، ترجمة: فواز طرابلسي، بيروت: دار الساقي، 2002.
12. كارل ماركس، المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844، ترجمة: فؤاد أيوب، بيروت: دار الطليعة، 1983.
13. غاياتري سبيفاك، هل يستطيع التابع أن يتكلم، تر: خالد الحافظي، ط1، 2020.

14. فرانتس كافكا، التحول، تر: مبارك وساط، منشورات الجمل، ط1، بيروت لبنان، 2015.

15. فرانتز فانون، الجلد الأسود، الأقنعة البيضاء، ترجمة: Charles LamMarkmann، نيويورك: Grove Press، 1952

16. سايمون ديورينغ، الدراسات الثقافية مقدمة نقدية، تر: ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، ط1، الكويت، سنة2005.

17. سمير عواد، المنفى وسرديات الهويات المرتحلة، عمّان: الآن ناشرون وموزعون، 2020.

18. هومي ك. بابا، موقع الثقافة، لندن: روتليدج، 1994.

-المعاجم والقواميس باللغة العربية-

1. جميل صليبا, المعجم الفلسفي، ج 1.

2. محمد عناني, المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، د.ط، 1996، القاهرة, مصر.

-المجلات العلمية-

1-أحلام مامي و ليلى بلخير, هوية الأنثى الجديدة في الرواية النسوية المعاصرة - رواية تقاطع النيران أنموذجا, مجلة لغة-كلام, مج6,ع3, 2020, الجزائر

2- بلقاسم أمين بن عمرة, د. العربي بوعمامة,الهوية النسائية الإفتراضية داخل الفضاء السيبرنطيقي- تموضعات جديدة هويات جديدة, مجلة التواصل في العلوم الإنسانية و الإجتماعية, مج26, ع3, سبتمبر 2020, الجزائر,

3-بو الزيوت راضية و بوزمير الطاهر, تمثلات الهوية الأنثوية الرقمية -دراسة في البنى الثقافية للهوية الأنثوية في الفايسبوك, مجلة القارئ للدراسات الأدبية و النقدية و اللغوية, مج 4, ع3, 2021, الجزائر.

4-هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد: دراسات في أيديولوجيا المجتمع الصناعي المتقدم، ترجمة: فؤاد زكريا، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 70، 1983.

-الرسائل والأطروحات-

1-مونيس أحمد، التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر أكسل هونيث نموذجاً، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر، السنة الجامعية 2018/2017، ص43.

2-محمد جودي، فاعلية خطاب النوستالجيا في ترميم الذات والأمكنة المشوهة، مجلد 7، ع5، سنة 2021.

3-هويدا صالح , الهوية الثقافية العربية بين جدلية الأنا و الآخر, مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث, 23 ماي 2025.

-المواقع الإكترونية-

19. موقع ويكيبيديا, الرابط الإلكتروني: https://ar.W*ikipideia.org*

فهرس الموضوعات

مقدمة .....أ- د

مدخل مصطلحي و مفاهيمي 6

1-تجربة الخروج في السياق ما بعد الاستعماري 7

2- تفكيك مقولات الارتحال..... 14

3- مقولات التحول السوسيوثقافي: 27

الفصل الأول :تجربة الخروج و تحولات الذات 46

1-1- ملامح تجربة الخروج 51

1-2- الذات المنكفئة \المقهورة..... 57

1-3- نقد مجتمع الازدراء من منظور التابع..... 63

الفصل الثاني: الهُويات المرتحلة 67

2-1- الهُوية الجديدة 70

2-2- الآخر معترفا و معترفا به 79

2-3-نقد الاعتراف 86

الخاتمة..... 89

ثَبتُ المصطلحات..... 93

الملحق 95

المصادر و المراجع 99

فهرس الموضوعات 104

ملخص الدراسة:.....106

ملخص الدراسة:
سعت هذه الدراسة إلى ملاحظة تحولات/ انتقالات الذات بين تجربة الازدراء والاعتراف وتجلياتها في العمل الأدبي من خلال استنطاق الأدوات السردية باعتبارها قادرة على استبطان دلالات ثقافية مضمرة خلف الأبعاد الجمالية ، وتتوسل هذه الدراسة بمعطيات النقد الثقافي الذي يعمل على الكشف عن السلطات المؤدلجة للأدب وعلى تحليل الأدوات الحاملة للمضمون والوسيلة التي يمكن من خلالها الكشف عنه.
وللإحاطة بمختلف المقولات السرديّة والمقاربات التفكيكية اخترنا نموذجا سرديا يتمثل في رواية "أميركا" لربيع جابر، التي حفلت بمضامين اجتماعية وتاريخية وثقافية من خلال معالجتها أزمة الهوية والتشيؤ، الهامش، القهر لأجل الوصول إلى الاعتراف إذ اعتبر محل الغاية ، في ظل الواقع المأساوي المعاش نتيجة التسيد والانغلاق والتسلط و الهجنة؛ أين تمارس الثقافات عاداتها القديمة في التداخل والتفاعل وفق منطق التفاوض في غفلة من رقابة الأقطاب المتنافرة المنشغلة بالاصطراع، حيث يشهد فضاء الهجنة سيرورات التماهي والتذاوت من أثر الاحتكاك الثقافي بين المستعمر والمستعمَر خلال عمليات الهيمنة والمقاومة بحثا عن الاعتراف.

الكلمات المفتاحية: التشيؤ، الهجنة، الازدراء، السرد ما بعد الكولونيالي..

Summary of the study:
This study aims to observe the transformations and transitions of the self between the experiences of contempt and recognition, and their manifestations within the literary work, by interrogating narrative techniques. These techniques are seen as capable of internalizing implicit cultural meanings concealed behind aesthetic dimensions. The study draws on the frameworks of cultural criticism, which seeks to uncover the ideologically driven powers that shape literature and to analyze the tools that convey its content and the means by which it may be revealed.
To engage with the various narrative propositions and deconstructive approaches, we selected Rabee Jaber's novel *America* as a narrative model. The novel is rich in social, historical, and cultural content, as it addresses issues such as identity crisis, objectification, marginalization, and oppression—all in pursuit of recognition, which is regarded as the ultimate goal. This pursuit unfolds within a tragic lived reality shaped by domination, isolation, authoritarianism, and hybridity. In this hybrid space, cultures enact their traditional practices of interaction and negotiation, often outside the surveillance of opposing powers preoccupied with conflict. Within this space of hybridity, processes of identification and subjectification emerge, driven by the cultural friction between colonizer and colonized during cycles of domination and resistance, in the ongoing search for recognition.

Keywords: Objectification, Hybridity, Contempt, Postcolonial Narrative ...