Conference Proceedings: Enhancing the Role of Islamic, Social, and Human Studies in Building Society, Volume 23, July 2026.

ISSN(Print): 1813-4521 OnLine ISSN:2663-7502

Journal Of the Iraqia University

available online at

https://iasj.rdd.edu.iq/journals/journal/view/247

تمثّلات الهوية الثقافية في السرد العربي المعاصر قراءة في أثر الأدب على بناء الوعي الجمعي والانتماء المجتمعي

م.م. قصي ياس صالح غريب

مديرية تربية صلاح الدين / قسم تربية الاسحاقي

Representations of Cultural Identity in Contemporary Arabic Narrative: A Reading of the Impact of Literature on Building Collective Consciousness and Communal Belonging

Assist. Lect. Qusay Yass Saleh Gharib

Salah al-Din Education Directorate / Ishaqi Education Department

qusay.yass@gmail.com

الملخص

يتناول هذا البحث تمثّلات الهوية الثقافية في السرد العربي المعاصر، ويسعى إلى الكشف عن الأثر الذي يمارسه الأدب الروائي في بناء الوعي الجمعي وتعزيز الانتماء المجتمعي لدى القارئ العربي. وقد انطلق البحث من فرضية مركزية مفادها أن السرد ليس وعاءً محايداً تنعكس فيه هوية جاهزة، بل هو آلية رمزية فاعلة تشارك في إنتاج الهوية وصياغة الذاكرة الجمعية وترميم الروابط الاجتماعية. واعتمد البحث منهجاً مركباً يجمع بين التحليل السردي والقراءة الثقافية، مطبقاً إياه على نماذج روائية عربية ممتدة من نجيب محفوظ والطيب صالح وغسان كنفاني إلى عبد الرحمن منيف ورضوى عاشور وأحمد سعداوي. وانتهى البحث إلى أن الرواية العربية شكلت عبر قرن كامل أرشيفاً رمزياً لتحولات الوعي العربي، وأنها مارست وظائف الحفظ والمساءلة والترميز وتربية عاطفة الانتماء، وأن أثرها في الرابطة المجتمعية أثر بنيوي عميق يتجاوز حدود جمهورها القارئ المباشر.**الكلمات المفتاحية:** الهوية الثقافية، السرد العربي المعاصر، الوعي الجمعي، الانتماء المجتمعي، الذاكرة الجمعية، الرواية العربية.

Abstract

This study examines the representations of cultural identity in contemporary Arabic narrative, seeking to reveal the impact of fiction on shaping collective consciousness and strengthening communal belonging among Arab readers. The research proceeds from a central hypothesis: narrative is not a neutral vessel reflecting a ready-made identity, but an active symbolic mechanism that participates in producing identity, forming collective memory, and repairing social bonds. The study adopts a composite methodology combining narrative analysis with cultural reading, applied to Arabic novels extending from Naguib Mahfouz, Tayeb Salih, and Ghassan Kanafani to Abdulrahman Munif, Radwa Ashour, and Ahmed Saadawi. The study concludes that the Arabic novel has constituted, over a full century, a symbolic archive of the transformations of Arab consciousness; that it has performed the functions of preservation, interrogation, symbolization, and the cultivation of the sentiment of belonging; and that its impact on the communal bond is a deep structural one that far exceeds the limits of its immediate readership.**Keywords:** cultural identity, contemporary Arabic narrative, collective consciousness, communal belonging, collective memory, the Arabic novel.

المقدمة

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وجعل البيان آيةً من آياته، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفصح من نطق بالضاد، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد:فإن سؤال الهوية هو السؤال المؤرق الذي ظل يلاحق الوعي العربي منذ صدمة الحداثة الأولى إلى اليوم، وما من حقل رمزي احتضن هذا السؤال وقلّبه على وجوهه كما فعل السرد الروائي. فالرواية العربية، منذ محاولاتها التأسيسية إلى منجزها

الراهن، لم تكف عن طرح أسئلة الذات والآخر، والأصالة والمعاصرة، والذاكرة والنسيان، والوحدة والتشظي، حتى غدت بحق ديوان العرب الجديد وسجل تحولات وعيهم الجمعي. ومن هنا تنبع أهمية هذا البحث؛ فهو لا يدرس الرواية بوصفها فناً جميلاً فحسب، بل بوصفها قوةً ثقافية فاعلة تسهم في تشكيل الطريقة التي يرى بها العرب المعاصرون أنفسهم وعالمهم، وفي صياغة مشاعر الانتماء التي تشد أفراد الجماعة بعضهم إلى بعض.وتتحدد الفجوة البحثية التي يسعى هذا البحث إلى سدها في أن الدراسات العربية السابقة توزعت في الغالب على اتجاهين متباعدين: اتجاه نقدي أدبي انشغل بالبنيات الفنية للنصوص الروائية وتقنياتها السردية من دون عناية كافية بأثرها الثقافي والاجتماعي، واتجاه فكري اجتماعي عالج قضايا الهوية والوعي الجمعي معالجةً نظرية مجردة من دون نزول إلى النصوص الأدبية بوصفها حقلاً فعلياً لإنتاج الهوية. أما المنطقة الوسطى التي تربط بين الاتجاهين، أي دراسة الآليات النصية المتعينة التي ينتقل بها التمثيل السردي من فضاء التخييل إلى فضاء الوعي الجمعي والانتماء المجتمعي، فما تزال بحاجة إلى مزيد من الاشتغال المنهجي المنظم، وهو ما يتصدى له هذا البحث.ويسعى البحث إلى الإجابة عن أسئلة مترابطة: ما مفهوم الهوية الثقافية وما طبيعة علاقتها بالسرد؟ وكيف تحولت تمثلات الهوية في الرواية العربية عبر محطاتها الكبرى؟ وما الآليات التي يعمل بها السرد في بناء الذاكرة والوعي الجمعيين؟ وكيف يسهم في تعزيز الانتماء المجتمعي أو تقويضه؟ وقد اعتمد البحث في معالجة هذه الأسئلة منهجاً مركباً يجمع بين التحليل السردي الداخلي والقراءة الثقافية الخارجية، مستفيداً من منجزات النقد الثقافي ونظريات الهوية السردية والذاكرة الجمعية والجماعات المتخيلة، ومطبقاً ذلك على مدونة روائية عربية ممثلة لمراحل التطور وأقطاره المختلفة.وقد اقتضت طبيعة الموضوع تقسيم البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة؛ عالج المبحث الأول التأصيل المفهومي للهوية الثقافية وإشكالية تمثيلها سردياً في مطلبه الأول، وتتبع في مطلبه الثاني تحولات هذا التمثيل في الرواية العربية من التأسيس إلى الراهن. وانتقل المبحث الثاني إلى تحليل الأثر، فدرس في مطلبه الأول عمل السرد في تشكيل الوعي الجمعي والذاكرة الثقافية، وفي مطلبه الثاني دوره في بناء الانتماء المجتمعي وترميم الروابط الممزقة. ثم جاءت الخاتمة لتجمل أبرز النتائج والتوصيات. والله ولي التوفيق، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

المبحث الأول الهوية الثقافية في السرد العربي بين التأصيل المفهومي وتحولات التمثيل

المطلب الأول: مفهوم الهوية الثقافية وإشكالية تمثيلها سردياً

تُعَدُّ الهوية الثقافية من أكثر المفاهيم إثارةً للجدل في الفكر الإنساني المعاصر، إذ تتقاطع في تحديدها حقول معرفية متعددة، من الفلسفة إلى علم الاجتماع إلى الأنثروبولوجيا إلى النقد الثقافي، ولكل حقل من هذه الحقول زاوية نظر خاصة تضيء جانباً من جوانب المفهوم وتترك جوانب أخرى في الظل. والهوية في أبسط تحديداتها هي مجموع السمات والخصائص التي تميز جماعة بشرية عن غيرها، وتمنح أفرادها شعوراً بالانتماء المشترك إلى كيان جامع، سواء أكان هذا الكيان أمةً أم وطناً أم طائفةً أم جماعةً لغوية. غير أن هذا التحديد الأولي سرعان ما يتكشف عن إشكالات عميقة حين يوضع موضع المساءلة، إذ يثور السؤال عن طبيعة هذه السمات: هل هي معطى ثابت جاهز يرثه الفرد كما يرث لون عينيه، أم هي بناء تاريخي متحول يتشكل ويعاد تشكيله باستمرار في سياق التفاعل الاجتماعي والصراع الرمزي؟ وقد انحاز الفكر المعاصر في جملته إلى التصور الثاني، فذهب أمين معلوف إلى أن الهوية ليست معطاةً مرة واحدة وإلى الأبد، بل تتشكل وتتحول على امتداد الوجود الإنساني، وأن اختزال الهوية في انتماء واحد يضع البشر في موقف متحيز وعدواني (معلوف، ٢٠٠٤: ٢٧)ويميز الباحثون عادةً بين مستويين في الهوية: مستوى فردي يتعلق بوعي الذات بذاتها وتمايزها عن الآخرين، ومستوى جمعي يتعلق بوعي الجماعة بخصوصيتها الحضارية إزاء الجماعات الأخرى. والهوية الثقافية تقع في صميم المستوى الثاني، لأنها تتغذى من عناصر مشتركة يتقاسمها أفراد الجماعة: اللغة، والدين، والتاريخ، والذاكرة، والقيم، والرموز، وأنماط العيش. وقد نبه محمد عابد الجابري إلى أن الهوية الثقافية العربية ليست كتلة صماء مغلقة، بل هي هوية ذات دوائر ثلاث متداخلة: الدائرة الوطنية القطرية، والدائرة القومية العربية، والدائرة الحضارية الإسلامية، وأن التوتر بين هذه الدوائر هو الذي يفسر كثيراً من مظاهر الأزمة في الوعي العربي الحديث (الجابري، ١٩٩٤: ٢١). وهذا التصور المركب يجعل الحديث عن هوية عربية واحدة متجانسة ضرباً من التبسيط المخل، ويفتح الباب أمام فهم أكثر دينامية يرى في الهوية سيرورةً لا بنية، وصيرورةً لا ثباتاً.وفي السياق الغربي، أحدثت أعمال ستيوارت هول تحولاً حاسماً في مقاربة المفهوم، إذ ميز بين تصورين للهوية الثقافية: تصور جوهراني يراها ذاتاً جمعية واحدة حقيقية تختبئ خلف ذوات سطحية متعددة، وتصور تاريخاني يراها مسألة صيرورة بقدر ما هي مسألة كينونة، أي أنها تنتمي إلى المستقبل بقدر انتمائها إلى الماضي، وتخضع للعب المستمر للتاريخ والثقافة والسلطة (Hall & du Gay, 1996: 4). وهذا التصور الثاني هو الذي يفتح المجال لفهم الدور الذي يؤديه السرد في بناء الهوية، لأن الهوية إذا كانت صيرورةً تتشكل في الزمن، فإن السرد هو الشكل الرمزي الأقدر على تمثيل الزمن وتنظيمه ومنحه دلالة.ومن هنا تكتسب أطروحة بول ريكور عن الهوية السردية أهميتها الاستثنائية في هذا البحث. فقد ذهب ريكور إلى أن الذات لا تدرك

نفسها إدراكاً مباشراً، بل عبر وساطة العلامات والرموز والنصوص، وأن أهم هذه الوساطات هي الحكاية؛ فالفرد والجماعة على السواء يجيبان عن سؤال "من أنا؟" و"من نحن؟" بسرد قصة، والهوية بهذا المعنى ليست جوهراً ثابتاً بل حبكة تنتظم فيها أحداث الحياة المتناثرة في وحدة دالة (Ricoeur, 1992: 147). وإذا صح هذا في الأفراد فهو في الجماعات أصح، لأن الجماعة لا تمتلك وعياً مباشراً بذاتها إلا عبر القصص الكبرى التي ترويها عن أصلها ومسارها ومصيرها، وهو ما يجعل السرد الأدبي، والرواية منه على وجه الخصوص، مختبراً رمزياً تصاغ فيه هوية الجماعة وتُختبر وتُعاد صياغتها.ولا يبتعد بندكت أندرسون عن هذا الأفق حين يعرّف الأمة بأنها جماعة سياسية متخيلة، إذ إن أفراد أصغر الأمم لن يعرف أحدهم معظم الآخرين ولن يلتقيهم، ومع ذلك تحيا في ذهن كل منهم صورة اشتراكهم في كيان واحد، وقد أدت الرواية والصحيفة، بوصفهما شكلين طباعيين حديثين، دوراً مركزياً في إتاحة هذا التخيل الجمعي، لأن الرواية تعرض جماعةً من الشخصيات تتحرك في زمن واحد متجانس داخل فضاء اجتماعي واحد، فتقدم للقارئ نموذجاً مصغراً للأمة نفسها (Anderson, 2006: 6). وهذه الأطروحة تحديداً هي التي تمنح موضوع هذا البحث مشروعيته النظرية: فإذا كانت الأمم تُتخيل سردياً، فإن دراسة تمثلات الهوية في السرد العربي ليست ترفاً أكاديمياً، بل هي مساءلة للآلية الرمزية التي تشكل بها العرب المعاصرون وعيهم بذاتهم الجمعية.على أن نقل هذه الأطر النظرية إلى الحقل العربي يقتضي حذراً منهجياً، فالسياق العربي له خصوصياته التاريخية التي لا يجوز القفز عليها. وقد قدم حليم بركات في دراسته الشاملة للمجتمع العربي المعاصر تحليلاً يبين أن هذا المجتمع يعيش حالة توتر بنيوي بين قوى التقليد وقوى التحديث، وأن الهوية فيه ليست معطى مستقراً بل ساحة صراع بين مرجعيات متنافسة، دينية وقومية وقطرية وطبقية (بركات، ١٩٨٤: ٣٢). وهذا التوتر هو الذي وجد طريقه إلى الرواية العربية منذ نشأتها، حتى ليمكن القول إن تاريخ الرواية العربية هو في أحد وجوهه تاريخ لأزمة الهوية العربية وتحولاتها.أما على مستوى النقد العربي، فقد شهد العقدان الأخيران من القرن العشرين تحولاً من النقد الأدبي بمعناه الجمالي الضيق إلى النقد الثقافي الذي يقرأ النصوص بوصفها حوامل لأنساق ثقافية مضمرة. وقد دشن عبد الله الغذامي هذا التحول في المدونة العربية حين دعا إلى قراءة ما هو غير جمالي في النص، أي الأنساق الثقافية التي تتخفى تحت عباءة الجمالي وتمرر خطابها من دون مساءلة (الغذامي، ٢٠٠٠: ٦٣). وهذا المنظور يخدم بحثنا مباشرةً، لأن تمثلات الهوية في السرد لا تظهر دائماً في التصريحات المباشرة للشخصيات أو الرواة، بل تعمل غالباً في مستوى الأنساق المضمرة: في اختيار المكان، وفي توزيع الأصوات، وفي صورة الآخر، وفي بنية الحبكة نفسها.وإذا انتقلنا من مفهوم الهوية إلى مفهوم التمثيل، وجدنا أنفسنا أمام إشكالية لا تقل تعقيداً. فالتمثيل السردي ليس نقلاً محايداً لواقع جاهز، بل هو إعادة إنتاج للواقع عبر وسائط لغوية وتخييلية تنطوي بالضرورة على الانتقاء والتأويل والتوجيه. وقد بين إدوارد سعيد في تحليله للخطاب الاستشراقي كيف أن التمثيل يمكن أن يتحول إلى أداة هيمنة، حين تحتكر جهة ما سلطة تمثيل جهة أخرى وتنتج عنها صوراً نمطية تخدم مصالح المهيمن (سعيد، ٢٠٠٦: ٦٦). والوجه الآخر لهذه الأطروحة هو أن استعادة الجماعات المهيمَن عليها لسلطة تمثيل ذاتها تُعَدُّ فعلاً من أفعال المقاومة الثقافية، وهو ما ينطبق على الرواية العربية في مواجهتها للصور الاستشراقية عن العربي والمسلم، كما تجلى ذلك بوضوح في أعمال روائية جعلت من تفكيك نظرة الآخر موضوعاً مركزياً لها.ثم إن سعيد نفسه وسّع هذه الرؤية في كتابه اللاحق ليؤكد أن الأمم ذاتها سرديات، وأن القدرة على السرد، أو على منع سرديات أخرى من التشكل والظهور، أمر بالغ الأهمية للثقافة وللإمبريالية معاً، وأنه يشكل إحدى الصلات الرئيسة بينهما (سعيد، ١٩٩٧: ٦٦). فالسرد إذن ليس انعكاساً تابعاً لهوية سابقة عليه، بل هو أحد الحقول التي تُنتَج فيها الهوية وتُتنازَع، وهذا ما يجعل العلاقة بين الهوية والسرد علاقة جدلية: الهوية تتجسد في السرد، والسرد بدوره يعيد تشكيل الهوية.وتكتمل الصورة النظرية بأطروحة هومي بابا عن الفضاء الثالث والهجنة الثقافية، إذ يرى أن الهويات لا تتشكل في فضاءات نقية معزولة، بل في مناطق التماس والتفاوض بين الثقافات، حيث تنشأ صيغ هجينة تتجاوز الثنائيات الحادة بين الذات والآخر، الأصيل والدخيل (Bhabha, 1994: 37). وهذا المفهوم يلقي ضوءاً كاشفاً على نصوص عربية كثيرة كتبت من موقع بيني، بين الشرق والغرب، بين القرية والمدينة، بين التراث والحداثة، وجعلت من هذه البينية نفسها مادةً سردية خصبة.وعلى صعيد الدرس السردي العربي، أرسى عبد الله إبراهيم مفهوم السردية العربية بوصفها نظاماً من الأنساق الحكائية له خصوصيته التاريخية، ودعا إلى قراءة الموروث السردي العربي بمنهجيات حديثة من دون فصله عن سياقاته الثقافية التي أنتجته (إبراهيم، ١٩٩٢: ١١). وأهمية هذا المشروع لبحثنا تكمن في أنه يذكرنا بأن الرواية العربية المعاصرة، وإن كانت شكلاً مستعاراً من الغرب في ظاهرها، فإنها تنهض على أرضية سردية عربية عريقة، من الخبر إلى المقامة إلى السيرة الشعبية، وأن سؤال الهوية حاضر حتى في مستوى الشكل: هل الرواية العربية عربية حقاً أم هي صدى لنموذج وافد؟وقد عالج سعيد يقطين هذا السؤال معالجة عميقة حين درس البنيات الحكائية في السيرة الشعبية العربية وبين أن الذات العربية أنتجت عبر قرون أنماطاً سردية متطورة عبّرت من خلالها عن رؤيتها للعالم وعن صراعاتها وتطلعاتها الجمعية (يقطين، ١٩٩٧: ٨٩). فالسيرة الشعبية، بأبطالها الجامعين لصفات الجماعة المثلى، كانت شكلاً مبكراً من أشكال تمثيل الهوية سردياً،

وكان الجمهور الشعبي يتعرف في سيرة عنترة أو بني هلال على صورته المثالية عن نفسه. وحين جاءت الرواية الحديثة لم تنشأ من فراغ، بل ورثت هذه الوظيفة التمثيلية وطورتها في اتجاهات جديدة.غير أن ثمة فارقاً جوهرياً بين التمثيل في السرد الشعبي القديم والتمثيل في الرواية الحديثة، يحسن الوقوف عنده. فالسيرة الشعبية كانت تمثل هوية الجماعة تمثيلاً احتفائياً تمجيدياً، يرسخ صورة الذات المثالية ويطرد عنها كل شك، في حين نشأت الرواية الحديثة، بحكم طبيعتها النقدية الموروثة عن سياقها الأوروبي، بوصفها جنساً إشكالياً يسائل أكثر مما يحتفي، ويفكك أكثر مما يرسخ. وقد لاحظ فيصل دراج أن الرواية العربية ولدت أصلاً من رحم سؤال النهضة المؤرق: لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ وأنها ظلت وفيةً لهذا السؤال في تحولاتها المختلفة، تعيد طرحه بصيغ فنية متجددة (دراج، ١٩٩٩: ١٧٣). فالرواية العربية إذن ليست مرآةً للهوية بقدر ما هي مشرحة لها، تعرض أزماتها وتناقضاتها وتحولاتها.ويترتب على ما سبق أن دراسة تمثلات الهوية الثقافية في السرد العربي يجب أن تتحرر من وهمين متقابلين: وهم المطابقة الذي يفترض أن النص الروائي وثيقة اجتماعية تعكس هوية الجماعة كما هي، ووهم الانفصال الذي يعزل النص في جماليته الخالصة وينكر صلته بسياقه الثقافي. والموقف المنهجي الأسلم هو الذي يرى في النص الروائي ممارسةً رمزية تشتبك مع الواقع من دون أن تتطابق معه، وتعيد تشكيل مواد الهوية، من لغة وذاكرة ورموز وقيم، في بنية تخييلية لها منطقها الخاص. وقد عبّرت يمنى العيد عن هذا الموقف حين رأت أن المتخيل الروائي لا ينفصل عن بنيته الفنية، وأن دلالة الرواية الاجتماعية تمر حكماً عبر شكلها، فالشكل نفسه موقف من العالم (العيد، ٢٠١١: ١٥).ولعل من المفيد هنا التنبيه إلى أن مفهوم الهوية الثقافية في التداول العربي المعاصر كثيراً ما يُشحن بحمولات أيديولوجية تجعله سلاحاً في معارك سياسية، فيتحول من مفهوم تحليلي إلى شعار تعبوي. وقد حذر علي حرب من هذا الاستخدام حين نبه إلى أن خطاب الهوية في صيغته الدفاعية المتحصنة يتحول إلى وهم من أوهام النخبة، يحجب الواقع بدل أن يكشفه، ويغلق الذات بدل أن يفتحها على إمكاناتها (حرب، ١٩٩٦: ٤٥). ومن موقع مغاير، قدم طه عبد الرحمن مقاربةً تروم تجاوز ثنائية الانغلاق والذوبان معاً، إذ ميز بين روح الحداثة وواقعها التاريخي الغربي، ودافع عن حق الأمة في إبداع حداثتها الخاصة انطلاقاً من مجالها التداولي، بحيث تكون الهوية فاعلةً مبدعة لا منفعلة مقلدة (عبد الرحمن، ٢٠٠٦: ٢٤). وهاتان المقاربتان، على تباعدهما، تلتقيان في رفض التصور المتحفي للهوية، وهو التصور الذي تشتبك معه الرواية العربية المعاصرة وتفككه في كثير من نصوصها.وتأسيساً على ذلك كله، يمكن صياغة الإطار المفهومي الذي سينهض عليه هذا البحث في جملة قضايا مترابطة. أولاها أن الهوية الثقافية بناء تاريخي متحول لا جوهر ثابت، وأنها تتشكل في التفاعل والصراع لا في العزلة والنقاء. وثانيتها أن السرد ليس وعاءً محايداً تُصب فيه الهوية، بل هو آلية من آليات إنتاجها، لأن الجماعة تتعرف على ذاتها في القصص التي ترويها عن نفسها. وثالثتها أن الرواية العربية المعاصرة تمارس وظيفة مزدوجة إزاء الهوية: فهي من جهة ترمم الذاكرة الجمعية وتحفظ ملامح الذات الحضارية، وهي من جهة أخرى تسائل هذه الذات وتعرّي أنساقها المعطلة، وبهذه الازدواجية بالذات تسهم في بناء وعي جمعي نقدي لا اتباعي. ورابعتها أن قراءة تمثلات الهوية في السرد تقتضي منهجاً مركباً يجمع بين التحليل السردي الداخلي والقراءة الثقافية الخارجية، وهو المنهج الذي سيعتمده البحث في مبحثيه.ويبقى أن نشير في ختام هذا المطلب إلى أن الدارسين الغربيين للرواية العربية أنفسهم قد لاحظوا مركزية سؤال الهوية فيها؛ فقد ذهب روجر ألن إلى أن الرواية العربية ظلت منذ نشأتها منشغلةً بقضايا التحول الاجتماعي والسياسي في المنطقة انشغالاً يفوق نظيره في آداب أخرى، وأن العلاقة بين الذات العربية والآخر الغربي شكلت أحد محاورها الكبرى الدائمة (Allen, 1995: 51). وهذه الشهادة الخارجية تعزز الفرضية المركزية للبحث: أن السرد العربي المعاصر ليس مجرد فن جميل، بل هو أرشيف رمزي لهوية جماعة تعيش منذ قرنين حالة سؤال مفتوح عن ذاتها ومكانها في العالم، وأن قراءته قراءةً ثقافية واعية تفتح نافذةً واسعة على تشكلات الوعي الجمعي العربي وتحولات الانتماء فيه.ولا يكتمل هذا الإطار المفهومي من دون الوقوف عند اللغة بوصفها المكون الأعمق للهوية الثقافية والوسيط الذي يتحقق فيه التمثيل السردي في آن واحد. فاللغة العربية ليست أداة توصيل محايدة في الرواية العربية، بل هي ذاتها موضوع هوياتي شائك، تتجاذبه الفصحى والعاميات، ولغة التراث ولغة الصحافة، وتخترقه ألفاظ الوافد ومفاهيمه. وقد بين صلاح فضل أن الخطاب الأدبي ينهض على شبكة من الاختيارات اللغوية والأسلوبية الدالة، وأن تحليل بلاغة الخطاب يكشف عن المواقع الأيديولوجية التي يصدر عنها النص من دون أن يصرح بها (فضل، ١٩٩٢: ٢٦٩). ومن ثم فإن اختيار الروائي العربي لمستوى لغوي بعينه، أو مزجه بين مستويات متعددة، ليس قراراً تقنياً خالصاً، بل هو موقف من الهوية ذاتها: من يتكلم في النص؟ وبأي لسان؟ ولمن؟كذلك ينبغي التمييز، مع عبد الملك مرتاض، بين الرواية بوصفها جنساً أدبياً عالمياً له قوانينه البنائية المشتركة، والرواية بوصفها ممارسةً ثقافية محلية تتلون بخصوصيات البيئة التي تنتجها؛ فالنظرية السردية العامة ضرورية لضبط أدوات التحليل، لكنها لا تغني عن الإصغاء لما تقوله النصوص العربية بلهجتها الحضارية الخاصة (مرتاض، ١٩٩٨: ٢٣). وبهذا التوازن بين العام والخاص، بين المفهوم النظري والنص المتعين، يتحدد الأفق المنهجي لهذا البحث، وننتقل على هديه إلى تتبع التحولات التاريخية الكبرى

لتمثلات الهوية في الرواية العربية، وهو موضوع المطلب الثاني.

المطلب الثاني: تحولات تمثّل الهوية في الرواية العربية من التأسيس إلى الراهن

لم تتخذ تمثلات الهوية الثقافية في الرواية العربية شكلاً واحداً ثابتاً، بل مرت بتحولات كبرى تعكس تحولات الوعي العربي نفسه في مواجهة أسئلة عصره. ويمكن، مع شيء من التبسيط الإجرائي الذي تقتضيه طبيعة العرض، رصد محطات رئيسة في هذا المسار: محطة التأسيس التي انشغلت بسؤال النهضة والعلاقة بالغرب، ومحطة الواقعية الوطنية التي واكبت بناء الدولة الوطنية وصعود المشروع القومي، ومحطة ما بعد الهزيمة التي دشنت مرحلة المساءلة والتفكيك، ثم محطة التعدد والتشظي التي تشهدها الرواية العربية منذ العقود الأخيرة، حيث تفجرت الهويات الصغرى وذاكرات الجماعات المهمشة. وقد لخص جابر عصفور هذا المسار حين أعلن أننا نعيش زمن الرواية، وأن هذا الجنس الأدبي أزاح الشعر عن عرشه بوصفه ديوان العرب الجديد، لأنه الأقدر على استيعاب تعقيدات الواقع العربي وتحولاته وتمثيل تعدد أصواته (عصفور، ١٩٩٩: ١١)ففي محطة التأسيس، ولدت الرواية العربية من رحم صدمة الحداثة واللقاء غير المتكافئ بالغرب. وكانت النصوص المبكرة، من رحلات التنوير إلى المحاولات الروائية الأولى، مسكونةً بثنائية الشرق والغرب: الشرق الروحاني الأصيل المتخلف، والغرب المادي المتقدم المهدِّد. وقد أنتجت هذه الثنائية نمطاً سردياً متكرراً هو رواية البعثة، حيث يسافر البطل الشرقي إلى العاصمة الأوروبية فيعيش تمزقاً بين حضارتين، وتتجسد الحضارة الغربية غالباً في امرأة يحبها البطل، فيتحول اللقاء العاطفي إلى استعارة كبرى للقاء الحضاري. وعلى الرغم من سذاجة بعض هذه المعالجات المبكرة، فإنها أسست لسؤال ظل يعمل في الرواية العربية عقوداً طويلة، وبلغ ذروته الفنية في نص متأخر نسبياً هو موسم الهجرة إلى الشمال.وتستحق رواية الطيب صالح وقفةً خاصة، لأنها مثلت لحظة نضج حاسمة في تمثيل إشكالية الهوية إزاء الآخر. فمصطفى سعيد، العبقري السوداني الذي غزا لندن بعقله وجسده، لم يذهب إلى الغرب متعلماً مبهوراً كأبطال روايات البعثة، بل ذهب غازياً منتقماً، يقول: جئتكم غازياً، مستعيداً بذلك منطق الصدام التاريخي ولكن باتجاه معكوس (صالح، ١٩٦٩: ٦٠). غير أن الرواية لا تحتفي بهذا الانتقام، بل تكشف عن عقمه ودمويته، وتوزع مأساة الهوية على قطبين: مصطفى سعيد الذي احترق بنار الثأر الحضاري، والراوي الذي يقف في النهاية وسط النهر، بين شمال وجنوب، مدركاً أن عليه أن يختار الحياة لا لأنه حسم سؤال الهوية بل لأن ثمة أناساً يريد أن يبقى معهم أطول وقت ممكن. وبهذا الحل المفتوح تجاوزت الرواية الثنائيات التبسيطية وقدمت الهوية بوصفها جرحاً مفتوحاً لا وصفةً جاهزة، وهو ما جعل النقاد يرونها رداً سردياً بليغاً على الخطاب الاستشراقي وتفكيكاً لصورة الشرقي المتخيلة في المخيال الأوروبي (سعيد، ١٩٩٧: ٢٩٦)أما محطة الواقعية الوطنية فقد ارتبطت بمشروع بناء الأمة بعد الاستقلال، ووجدت ذروتها في أعمال نجيب محفوظ الذي حول الحارة المصرية إلى استعارة للوطن، وقدم في ثلاثيته ملحمة الأجيال الثلاثة التي تختصر تحولات المجتمع المصري من ثورة ١٩١٩ إلى ما بعدها. فشخصية أحمد عبد الجواد بسلطته الأبوية المزدوجة، وكمال بأزمته الفكرية بين الإيمان الموروث والعلم الوافد، وأحفاد الأسرة الموزعون بين الإخوان والشيوعيين، كل أولئك جسدوا خريطة الهوية المصرية في مخاضها الحديث (محفوظ، ١٩٥٦: ٤٥). وقد أدرك النقد مبكراً أن محفوظ لم يكن يؤرخ لأسرة بل لضمير أمة، وأن الزمن في ثلاثيته ليس إطاراً خارجياً بل قوة فاعلة تفكك البنى التقليدية وتعيد تركيبها، بحيث تصبح قراءة الثلاثية قراءةً في سيرة الوعي الجمعي المصري ذاته. وقد بينت سيزا قاسم في دراستها البنائية للثلاثية كيف تضافرت تقنيات الزمن والمكان والشخصية لإنتاج هذه الدلالة الحضارية الشاملة (قاسم، ١٩٨٤: ٤١)وفي السياق نفسه تقريباً، لكن من موقع القضية الفلسطينية، قدم غسان كنفاني نموذجاً مغايراً لتمثيل الهوية: الهوية المهددة بالمحو ذاته. ففي رجال في الشمس يموت الفلسطينيون الثلاثة اختناقاً داخل خزان الماء على الحدود، وصرخة الراوي الختامية، لماذا لم يدقوا جدران الخزان؟ تحولت إلى واحدة من أشهر الاستعارات السياسية في الأدب العربي الحديث، استعارة عن جيل حمل هويته الجريحة وصمت (كنفاني، ١٩٦٣: ١٠٨). إن الهوية عند كنفاني ليست سؤالاً ثقافياً ترفياً بل مسألة وجود عارٍ: أن تكون فلسطينياً يعني أن تقاوم المحو، والسرد هنا يمارس وظيفة توثيقية ونضالية في آن، يحفظ الحكاية التي يراد لها أن تُنسى. وقد لاحظ الدارسون أن الرواية الفلسطينية عموماً ظلت أوفى الروايات العربية لوظيفة السرد بوصفه ذاكرةً مضادة، لأن جماعتها فقدت المكان فلم يبق لها سوى الحكاية.ثم جاءت هزيمة حزيران ١٩٦٧ لتحدث زلزالاً في الوعي العربي انعكس عميقاً على الرواية. فقد انهارت السردية القومية الكبرى التي وعدت بالوحدة والتحرير، وانفتح باب المساءلة الجذرية: من نحن؟ وكيف وصلنا إلى هذا الدرك؟ وتحولت الرواية من تمثيل الهوية الواثقة إلى تشريح الهوية المأزومة. ويرى فيصل دراج أن الرواية العربية بعد الهزيمة أعادت النظر في علاقتها بالتاريخ الرسمي، فلم تعد تصدق رواية السلطة عن الماضي والحاضر، وراحت تكتب تاريخاً موازياً من وجهة نظر الضحايا والمهمشين، حتى غدت الرواية شكلاً من أشكال تأويل التاريخ ومساءلته لا مجرد انعكاس له (دراج، ٢٠٠٤: ٩). وفي هذا المناخ ازدهرت تقنيات تعدد الأصوات وتكسير الزمن والميتاسرد، وكأن تفكك اليقين الهوياتي استدعى تفكك الشكل الروائي التقليدي نفسه.وتمثل خماسية مدن الملح لعبد الرحمن منيف

ذروة المساءلة الروائية لتحولات الهوية في الجزيرة العربية تحت وطأة النفط. فالرواية ترصد كيف اقتلع اكتشاف النفط مجتمعاً بأكمله من أنساقه التقليدية وألقى به في حداثة مشوهة لم يخترها ولم يشارك في صنعها، فوادي العيون، الواحة الوادعة، تُجرَف بالآلات الأمريكية أمام عيون أهلها الذين لا يفهمون ما يجري، ويتحول متعب الهذال إلى شبح يطارد الذاكرة، رمزاً للهوية المقتلعة التي لا تموت ولا تحيا (منيف، ١٩٨٤: ٨٩). إن منيف يقدم ما يمكن تسميته نقداً سردياً للحداثة النفطية، حداثة العمران بلا حداثة الإنسان، ويبين كيف أنتجت هذه الحداثة المشوهة كائناً معلقاً بين عالمين، فقد بوصلته التقليدية ولم يمنح بوصلة بديلة. وقد عدّ كثير من النقاد هذا العمل أهم مشروع روائي عربي في تمثيل العلاقة الملتبسة بين الهوية والتحديث القسري، وهو ما أكده الدارسون الغربيون أيضاً حين رأوا في تجربة منيف توسيعاً لحدود الرواية العربية موضوعاً وشكلاً (Allen, 1995: 262).وفي العقود الأخيرة من القرن العشرين، دخل تمثيل الهوية طوراً جديداً مع صعود الرواية النسائية بوصفها صوتاً مستقلاً. فقد كتبت أحلام مستغانمي في ذاكرة الجسد تجربة الجزائر ما بعد الاستقلال بلسان رجل مناضل مبتور الذراع، جاعلةً من جسد البطل المشوه ومن حبه المستحيل لابنة قائده الشهيد استعارةً عن وطن خانته النخب التي حكمته، وعن ذاكرة ثورة تحولت إلى ديكور خطابي (مستغانمي، ١٩٩٣: ٥٧). واللافت أن الرواية كتبت بالعربية الفصحى في بلد مزقته الازدواجية اللغوية، فكان اختيار اللغة ذاته بياناً هوياتياً، استرداداً للسان الأم في مواجهة إرث الفرنسة. وبصرف النظر عن الجدل النقدي حول القيمة الفنية للنص، فإن نجاحه الجماهيري الاستثنائي كشف عن عطش القراء العرب إلى سرد يلامس جراحهم الهوياتية بلغة وجدانية عالية.وذهبت رضوى عاشور في ثلاثية غرناطة مذهباً آخر في تمثيل الهوية: العودة إلى الجرح التأسيسي البعيد، سقوط الأندلس، لقراءة الحاضر العربي في مرآته. فالثلاثية تروي مصائر أسرة موريسكية بعد سقوط غرناطة، وتتابع مقاومتها اليومية الصامتة للمحو القسري للهوية: حرق الكتب، وتحريم اللغة، وتنصير الأسماء، وتفتيش البيوت عن أثر للوضوء أو الصيام (عاشور، ١٩٩٤: ٤٣). وقد قرأ النقاد النص بوصفه استعارةً شفيفة عن فلسطين وعن كل هوية عربية مهددة، لكن قيمته الأعمق تكمن في تحويله الذاكرة التاريخية إلى فعل مقاومة سردية: فالجماعة التي تروى حكايتها لا تموت تماماً، والحكاية هنا هي آخر الحصون حين تسقط الحصون كلها. وبهذا المعنى تلتقي عاشور مع ما ذهب إليه عبد الله إبراهيم من أن التخيل التاريخي في الرواية العربية ليس هروباً من الحاضر بل إعادة ترتيب لعلاقة الجماعة بماضيها بما يخدم أسئلة راهنها (إبراهيم، ٢٠١١: ١٩).كما فتح إبراهيم الكوني للرواية العربية قارةً هوياتية جديدة هي الصحراء وثقافة الطوارق، فكتب في نزيف الحجر وسواها عالماً كاملاً له أساطيره وأخلاقياته ورموزه، وجعل من الصحراء فضاءً وجودياً لا مجرد ديكور محلي، ومن العلاقة بين الإنسان والودّان والرمل والخلاء أسئلةً عن البراءة الأولى التي تنتهكها المدنية الزاحفة (الكوني، ١٩٩٠: ٣٣). وأهمية الكوني في سياق بحثنا أنه وسّع مفهوم الهوية العربية ذاته، إذ أدخل في نسيج السرد العربي ثقافةً أمازيغية صحراوية ظلت على هامش المدونة،فذكّر بأن الهوية الثقافية للمنطقة فسيفساء من روافد متعددة لا كتلة واحدة، وأن الاعتراف السردي بالمكونات المتعددة شرط لأي وعي جمعي سليم.وفي مطلع الألفية الثالثة، ومع الزلازل التي ضربت المنطقة، غزواً واحتلالاً وحروباً أهلية، انتقلت الرواية العربية إلى تمثيل الهوية الممزقة تمزقاً فعلياً لا مجازياً. وتقدم الرواية العراقية بعد ٢٠٠٣ نموذجاً كثيفاً لهذا الطور؛ ففي فرانكشتاين في بغداد يجمع بائع عاديات مهووس أشلاء ضحايا التفجيرات ويخيطها في جسد واحد يسميه الشسمه، فتدب فيه الحياة وينطلق ثائراً منتقماً، ثم يكتشف أنه كلما انتقم لضحية تحلل العضو العائد لها من جسده فاحتاج إلى أعضاء جديدة، أي إلى ضحايا جدد (سعداوي، ٢٠١٣: ١٥٧). إنها استعارة مرعبة الدقة عن هوية وطنية مركبة من أشلاء الجماعات المتقاتلة، وعن دوامة العنف التي تتغذى على نفسها، وعن استحالة التمييز بين الضحية والجلاد حين يتشظى الجسد الوطني الواحد. وقبل ذلك كان علي بدر قد فكك في بابا سارتر أوهام المثقف العراقي الحديث وادعاءاته الوجودية المستعارة، ساخراً من نخبة استبدلت بهويتها أقنعةً فكرية وافدة لم تتمثلها تمثلاً حقيقياً (بدر، ٢٠٠١: ٢٧).وإلى جوار ذلك، واصلت الرواية التاريخية الجديدة اشتغالها على الهوية من بوابة الماضي، كما في كتاب الأمير لواسيني الأعرج الذي استعاد سيرة الأمير عبد القادر الجزائري وحواره مع الأسقف مونسينيور ديبوش، مقدماً نموذجاً للهوية الإسلامية المنفتحة التي تقاوم الغزو من دون أن تسقط في كراهية الآخر (الأعرج، ٢٠٠٥: ٦٣)، وكما في واحة الغروب لبهاء طاهر التي أرسلت ضابطاً مصرياً مهزوماً بعد ثورة عرابي إلى واحة سيوة، ليواجه هناك أسئلة الولاء والخيانة والهوية الممزقة بين المستعمِر والمستعمَر ومن يقف بينهما (طاهر، ٢٠٠٦: ٨٨)وهكذا يتبين من هذا المسح التحولي أن الرواية العربية لم تكف يوماً عن الاشتغال على الهوية، لكنها بدلت مواقعها وأدواتها: من الثنائية التعليمية شرق/غرب، إلى الملحمة الوطنية الجامعة، إلى المساءلة الجذرية بعد الهزائم، إلى تعدد الأصوات والذاكرات في العقود الأخيرة. ويلاحظ محمد برادة أن هذا التحول الأخير تحديداً، بانفتاحه على المحكيات الصغرى والهويات الجزئية والمناطق المسكوت عنها، شكل رهان التجديد الأهم في الرواية العربية المعاصرة، وحررها من وصاية الخطابات الشمولية (برادة، ٢٠١١: ٣٩). كما رصد الدارسون الأجانب الظاهرة نفسها من زاوية الشكل، فلاحظوا أن التجريب السردي العربي منذ الستينيات كان في جوهره بحثاً عن أشكال قادرة على قول هوية

لم تعد الأشكال الموروثة ولا المستعارة قادرةً على قولها (Meyer, 2001: 6؛ Caiani, 2007: 14). وبهذا التراكم كله صارت الرواية العربية أرشيفاً حياً لتحولات الوعي الجمعي، وهو الدور الذي ينتقل البحث إلى تحليل آلياته في المبحث الثاني.وثمة محطة لا يجوز إغفالها في هذا المسار، هي رواية الحرب الأهلية اللبنانية التي مثلت مختبراً قاسياً لتفكك الهوية الوطنية الجامعة. فقد واكب إلياس خوري وجيله انهيار لبنان الكيان والفكرة معاً، وترجموا هذا الانهيار إلى أشكال سردية متشظية، تتعدد فيها الروايات عن الحدث الواحد وتتناقض، حتى ليغدو تعذر السرد المتماسك نفسه شهادةً على تعذر الهوية المتماسكة. وحين كتب خوري لاحقاً باب الشمس عن النكبة الفلسطينية، جمع مئات الشهادات الشفوية من المخيمات ونسجها في متن روائي واحد، فكان النص عملاً في الذاكرة بقدر ما هو عمل في التخييل، ودليلاً على أن الرواية قادرة على أن تكون خزاناً للهوية حين تعجز المؤسسات الرسمية عن حفظها (خوري، ١٩٩٨: ٦٦). وهذه التجربة تحديداً ستكون موضع تحليل أوسع في المبحث الثاني لصلتها الوثيقة ببناء الذاكرة الجمعية.ومن زاوية الشكل الروائي، يمكن القول إن كل محطة من المحطات السابقة أفرزت بنيتها الفنية الملائمة؛ فالثقة الهوياتية في مرحلة البناء الوطني أنتجت البنية الملحمية المتدرجة والراوي العليم الضابط لعالمه، في حين أنتجت مرحلة التصدع بنيات مفتوحة متعددة الأصوات يتوارى فيها الراوي العليم لصالح رواة جزئيين متنازعين. وقد بين حسن بحراوي في دراسته لبنية الشكل الروائي أن مكونات الفضاء والزمن والشخصية ليست قوالب جاهزة بل خيارات دلالية، وأن تحولاتها في الرواية العربية تعكس تحولات رؤية الكاتب العربي لعالمه (بحراوي، ١٩٩٠: ٢٦). فحين يتحول المكان الروائي من الحارة الأليفة إلى المنفى والمعتقل والمخيم والطريق، فإن ذلك ليس تنويعاً جغرافياً بريئاً، بل إعلان سردي عن اهتزاز علاقة الجماعة بمكانها، أي بأحد أعمدة هويتها.ويجمل بنا في ختام هذا المطلب تسجيل ملاحظتين تمهدان لما بعدهما. الأولى أن تحولات التمثيل الهوياتي في الرواية العربية لم تكن قطائع حادة يلغي لاحقها سابقها، بل تراكماً جدلياً تتعايش فيه الأنماط وتتحاور؛ فما زالت رواية الشرق والغرب تُكتب إلى اليوم بصيغ محدثة، وما زالت الملحمة الوطنية تجد من يحييها، ولكن ضمن مشهد أوسع وأكثر تعدداً. والثانية أن هذه التحولات جميعاً تؤكد الفرضية النظرية التي انتهى إليها المطلب الأول: أن السرد لا يعكس هوية جاهزة بل يشارك في إنتاجها، فكل محطة روائية لم تكتف بتصوير وعي مرحلتها بل أسهمت في تشكيله، تثبيتاً أو زعزعةً أو ترميماً. وهذا الدور الإنتاجي للسرد في بناء الوعي الجمعي والانتماء المجتمعي هو ما يتصدى له المبحث الثاني بالتحليل والتفصيل.وتجدر الإشارة أخيراً إلى أن هذا المسار التحولي لم يكن معزولاً عن حركة التلقي والنشر والترجمة؛ فذيوع الرواية العربية وترجمتها إلى اللغات العالمية، ولا سيما بعد فوز نجيب محفوظ بجائزة نوبل عام ١٩٨٨، أدخلا تمثيلات الهوية العربية في دورة تداول كونية، وصار الروائي العربي يكتب وهو يعلم أن نصه قد يُقرأ بوصفه شهادةً عن العرب لدى الآخر، وهو وعي مزدوج ترك أثره في استراتيجيات التمثيل ذاتها، بين من استثمر أفق التلقي الغربي ومن تمرد عليه ومن تجاهله. كما أسهمت الجوائز العربية الكبرى في العقدين الأخيرين في توجيه الإنتاج الروائي نحو موضوعات الهوية والذاكرة والأقليات، فتضافرت المؤسسة الثقافية مع الدينامية الإبداعية في جعل سؤال الهوية بؤرة المشهد السردي العربي المعاصر من دون منازع.

المبحث الثاني أثر السرد العربي المعاصر في بناء الوعي الجمعي والانتماء المجتمعي

المطلب الأول: السرد بوصفه آلية لتشكيل الوعي الجمعي والذاكرة الثقافية

إذا كان المبحث الأول قد أرسى الأساس المفهومي لعلاقة الهوية بالسرد وتتبع تحولات التمثيل في الرواية العربية، فإن هذا المبحث ينتقل من وصف التمثلات إلى تحليل الأثر، أي إلى السؤال الوظيفي: كيف يعمل السرد فعلياً في تشكيل الوعي الجمعي؟ وما الآليات التي ينفذ بها النص الروائي من فضاء التخييل الفردي إلى فضاء الذاكرة والوجدان الجمعيين؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي أولاً تحرير مفهوم الوعي الجمعي من غموضه الشائع. فالوعي الجمعي، كما يستخدمه هذا البحث، هو مجموع التصورات والقيم والذاكرات والرموز المشتركة التي يدرك بها أفراد الجماعة ذاتهم الجمعية ويؤولون بها عالمهم، وهو ليس معطىً طبيعياً بل بناء اجتماعي يتشكل عبر مؤسسات التنشئة والتعليم والإعلام، وعبر الأشكال الرمزية التي يأتي الأدب في مقدمتها.وقد أرسى موريس هالبفاكس الأساس السوسيولوجي لهذا الفهم حين بين أن الذاكرة ليست فعلاً فردياً خالصاً، بل تتشكل داخل أطر اجتماعية تحدد ما يُتذكر وكيف يُتذكر، وأن الجماعات هي التي تصوغ ذاكرات أفرادها عبر ما توفره من مقولات وقوالب ورموز مشتركة (Halbwachs, 1992: 38). ومن هذا المنطلق، فإن السرد الأدبي يؤدي دوراً مزدوجاً في اقتصاد الذاكرة الجمعية: فهو من جهة أحد الأطر الاجتماعية التي تنتظم فيها ذاكرة الأفراد، ومن جهة أخرى مستودع تُحفظ فيه ذاكرة الجماعة وتنتقل عبر الأجيال. والرواية بخاصة، بحكم قدرتها على التجسيد الحسي والتقمص الوجداني، تحول الماضي الجمعي من معلومات باردة في كتب التاريخ إلى تجربة معيشة يتقاسمها القارئ مع الشخصيات، فيتذكر ما لم يعشه أصلاً، وهذه هي المعجزة الأنثروبولوجية للسرد: إنتاج ذاكرة بالوكالة.ويتحقق هذا الأثر عبر آليات نصية يمكن تحديد أبرزها. أولاها آلية التجسيد، إذ يحول السرد المجردات الهوياتية، الوطن، الأمة، النكبة، الثورة، إلى شخصيات وأمكنة وتفاصيل

حسية؛ فالنكبة في باب الشمس ليست تاريخاً وخرائط، بل رائحة خبز الطابون في الجليل، ووجوه أمهات يودعن قراهن ظانات أنها غيبة أيام، وحكايات حب تقطعها الحدود (خوري، ١٩٩٨: ٢١٤). وثانيتها آلية التقمص، إذ يضع السرد القارئ في موقع الشخصية فيعيش تجربتها من الداخل، وهو ما يبني تضامناً وجدانياً يتجاوز حدود المعرفة الذهنية. وثالثتها آلية الترميز، إذ يكثف السرد التجربة الجمعية في رموز قابلة للتداول خارج النص: خزان كنفاني، وشمسه سعداوي، ونهر الطيب صالح، رموز خرجت من رواياتها ودخلت المعجم الثقافي العام، وصارت أدوات يفكر بها الوعي الجمعي العربي في محنه. ورابعتها آلية الحبك، بمعناه الريكوري، إذ ينظم السرد فوضى الأحداث في حبكة ذات بداية ووسط ونهاية، فيمنح التجربة الجمعية معنى واتجاهاً، وهذا المنح للمعنى هو جوهر عمل السرد في الوعي (Ricoeur, 1992: 141).ولعل أوضح تجليات هذا العمل السردي في الذاكرة الجمعية العربية ما أنجزته الرواية الفلسطينية. فالجماعة الفلسطينية، بعد أن فقدت أرضها وتناثرت في الشتات، واجهت خطر فقدان روايتها أيضاً، إذ نهضت السردية الصهيونية على محو الحكاية الفلسطينية من الوعي العالمي: أرض بلا شعب لشعب بلا أرض. وفي مواجهة هذا المحو المزدوج، تحول السرد الفلسطيني إلى فعل وجود، وتحولت كتابة الحكاية إلى معركة على الذاكرة. وقد التقط إلياس خوري هذا الرهان في باب الشمس حين بنى روايته على استعادة الحكايات الشفوية للاجئين قبل أن تموت مع أصحابها، وجعل بطله خليل يروي لأبيه الروحي يونس الغائب في غيبوبته حكايات الناس، وكأن السرد وحده يبقي الجماعة حيةً: نحن حكايتنا، وإذا لم نروها روتها عنا سكاكين الآخرين. إن الرواية هنا لا تمثل الذاكرة فحسب، بل تنقذها وتؤسسها، وتحول الشهادات المبعثرة إلى نصب تذكاري سردي تتعرف فيه أجيال ما بعد النكبة على أصلها الجمعي (خوري، ١٩٩٨: ١١١).والوظيفة نفسها، مع اختلاف السياق، أدتها ثلاثية غرناطة لرضوى عاشور في الذاكرة العربية العامة. فالثلاثية أعادت إلى الوعي الجمعي فصلاً كان قد تحول إلى مجرد رثاء إنشائي للفردوس المفقود، وقدمته من زاوية جديدة كلياً: لا من زاوية الملوك والقصور، بل من زاوية الناس العاديين الذين عاشوا المحو اليومي البطيء لهويتهم، الوراق الذي يدفن كتبه، والجدة التي تعلم أحفادها الفاتحة همساً خلف الأبواب المغلقة (عاشور، ١٩٩٤: ٧٧). وقد صنعت الرواية بذلك ما تعجز عنه كتب التاريخ: جعلت القارئ العربي يعيش الفقد الأندلسي بوصفه تجربةً شخصية، وأمدت الوعي الجمعي باستعارة جاهزة يقرأ بها كل تهديد لاحق للهوية. وليس مصادفةً أن استعادة الأندلس سردياً تكاثفت في لحظات الانكسار العربي، فالذاكرة الجمعية، كما علمنا هالبفاكس، تعيد بناء الماضي دوماً على مقاس حاجات الحاضر (Halbwachs, 1992: 40)ويتصل بهذا ما يمكن تسميته وظيفة الذاكرة المضادة التي يمارسها السرد إزاء التاريخ الرسمي. فالدولة الحديثة تحتكر عادةً كتابة التاريخ وتوظفه في شرعنة سلطتها، منتجةً ذاكرةً رسمية انتقائية تضخم ما يخدمها وتطمس ما يدينها. وفي مقابل هذه الذاكرة الرسمية، نهضت الرواية العربية منذ السبعينيات بدور المؤرخ البديل الذي يروي ما لا تريد السلطة روايته: المعتقلات، والمجازر، والهزائم المموهة بخطاب النصر، وأصوات الجماعات المسحوقة. ويؤكد فيصل دراج أن الرواية العربية غدت في هذا السياق شكلاً من أشكال المعرفة التاريخية الموازية، وأن الروائي العربي كتب في أحيان كثيرة ما عجز المؤرخ المقيد عن كتابته، فحفظ للوعي الجمعي حقه في ذاكرة غير مدجنة (دراج، ٢٠٠٤: ٤٥). وقد رأينا كيف مارس عبد الرحمن منيف هذا الدور في مدن الملح، إذ كتب التاريخ الاجتماعي غير المكتوب لدول النفط، وقدم للأجيال الخليجية الجديدة ذاكرةً عن التحول الكبير لا وجود لها في المقررات الرسمية (منيف، ١٩٨٤: ١٢٢).غير أن أثر السرد في الوعي الجمعي لا يقتصر على حفظ الذاكرة، بل يمتد إلى إنتاج التصورات التي تدرك بها الجماعة حاضرها. فالرواية توفر لقرائها نماذج إدراكية، أي أطراً جاهزة لفهم الواقع وتصنيف الفاعلين فيه وتوقع مآلات الأحداث. وحين تتراكم النصوص التي تمثل المثقف مهزوماً مثلاً، أو السلطة غولاً، أو المدينة غولاً آخر يبتلع القادمين من الريف، فإن هذه التمثيلات المتراكمة تترسب في الوعي الجمعي بوصفها بداهات لا تناقش. وهنا بالضبط تكمن خطورة الأنساق المضمرة التي نبه إليها الغذامي، فالنص الجميل قد يمرر تحت جماليته نسقاً ثقافياً معطلاً، تمجيداً مضمراً للفحولة أو للاستبداد أو لاحتقار الآخر، ويسهم من حيث لا يحتسب قارئه في إعادة إنتاج الأعطاب ذاتها التي يظن أنه يحاربها (الغذامي، ٢٠٠٠: ٧٧). ومن ثم فإن أثر السرد في الوعي الجمعي سيف ذو حدين: قد يكون أداة تنوير ومساءلة، وقد يكون أداة ترسيخ للأنساق المتخلفة، والفيصل هو الوعي النقدي للكاتب والقارئ معاً.ويلزم في هذا المقام التنبيه إلى أن العلاقة بين السرد والوعي الجمعي ليست علاقة تأثير آلي مباشر، فالنص لا يصب مضامينه في وعي القارئ صباً، بل يمر الأثر عبر وساطات معقدة: أفق توقعات القارئ، والمؤسسات الوسيطة من نقد وتعليم وإعلام، وسياقات التلقي المتغيرة. فالنص الواحد يُقرأ قراءات متعارضة باختلاف الأزمنة والجماعات، وقد يستقبل جيلٌ رواية بوصفها تحريضاً ويستقبلها جيل آخر بوصفها وثيقة تاريخية. ومع ذلك، يظل للتراكم النصي فعله البطيء العميق؛ إن رواية واحدة لا تغير وعياً جمعياً، لكن نهراً من السرديات المتقاطعة عبر عقود يعيد تشكيل الخريطة الإدراكية لجماعة بأسرها، تماماً كما يفعل الماء بالصخر. ولذلك كان جابر عصفور محقاً حين ربط بين صعود الرواية وتحولات المجتمع العربي، فذيوع الجنس الروائي نفسه علامة على تحول في بنية الوعي: من وعي شفاهي جماعي إيقاعي تمثله القصيدة، إلى

وعي كتابي فردي نقدي تمثله الرواية (عصفور، ١٩٩٩: ٢٧).ويقدم المثال العراقي بعد ٢٠٠٣ حالة دراسية كثيفة لعمل السرد في وعي جمعي يتشكل وسط الكارثة. فقد واجه العراقيون انهياراً شاملاً للسردية الوطنية الجامعة وصعوداً دموياً للهويات الفرعية، وجاءت الرواية لتشتغل على هذا الركام: توثق العنف وتؤنسن ضحاياه، وتسائل الجميع من دون استثناء، وترفض منطق الطائفة الذي يختزل الإنسان في مكونه. إن فرانكشتاين في بغداد، بجسده المخيط من أشلاء الجميع، قدم للوعي العراقي مرآةً يرى فيها حقيقتين متلازمتين: أن الضحايا من كل المكونات وأن وحدتهم في المظلومية ممكنة، وأن الانتقام المتبادل ليس عدالةً بل آلة تلتهم أصحابها (سعداوي، ٢٠١٣: ٢٥٣). وقد تجاوز أثر الرواية حدود النخبة القارئة حين فازت بالجائزة العالمية للرواية العربية وترجمت إلى عشرات اللغات، فصارت جزءاً من الصورة التي يرى بها العالم المأساة العراقية، ويرى بها العراقيون أنفسهم. وهكذا يتجلى الدور المزدوج للسرد: بناء الوعي الذاتي للجماعة، وبناء صورتها لدى الآخرين، وهما وجهان لعملية واحدة في عصر تدويل الثقافة.ولا يفوتنا أن نشير إلى أن أثر السرد في الوعي الجمعي العربي تعاظم في العقود الأخيرة بفعل تحولات الوسائط ذاتها؛ فالرواية لم تعد تصل إلى قرائها عبر الكتاب الورقي وحده، بل عبر النسخ الرقمية ومنصات القراءة ونوادي الكتب ومواقع التواصل التي حولت بعض الروايات إلى ظواهر جماهيرية عابرة للحدود القطرية، وعبر التحويل الدرامي الذي ينقل المتخيل الروائي إلى ملايين المشاهدين. وهذه الدورة التداولية الموسعة ضاعفت قدرة السرد على المساهمة في تشكيل التصورات المشتركة، لكنها عرضته في الوقت نفسه لمنطق السوق والإثارة، وهي جدلية تستحق دراسات مستقلة. ويكفي هذا المطلب أن يكون قد بين أن السرد العربي المعاصر يعمل في الوعي الجمعي عمل الذاكرة والمخيلة معاً: يحفظ ما يهدده النسيان، ويؤول ما يستعصي على الفهم، ويمد الجماعة بالرموز التي تفكر بها في ذاتها. أما كيف يترجم هذا العمل الإدراكي إلى انتماء مجتمعي فعلي، وكيف يسهم السرد في ترميم الروابط الممزقة أو في تمزيقها، فذلك موضوع المطلب الثاني.ومن الآليات التي تستحق وقفةً خاصة آلية اللغة المشتركة ذاتها. فقد لاحظ أندرسون أن الرأسمالية الطباعية وحدت اللهجات المتباعدة في لغات قراءة مشتركة كانت الأرحام التي تخلقت فيها الأمم الحديثة (Anderson, 2006: 44). وينطبق هذا على الحالة العربية بصورة لافتة، فالرواية العربية المكتوبة بالفصحى تخلق فضاءً تواصلياً واحداً يمتد من المحيط إلى الخليج، ويقرأ فيه المغربي مأساة العراقي والخليجي جرح الفلسطيني، فيتشكل عبر هذا التداول ما يشبه الوجدان العربي المشترك، وعياً جمعياً فوق قطري تنتجه القراءة المتبادلة قبل أي مشروع سياسي. وحين تفوز رواية عراقية أو ليبية أو موريتانية بجائزة عربية كبرى فيقبل عليها القراء في كل الأقطار، فإن ما يحدث فعلياً هو تمرين جمعي على الانتماء الواسع، تتجاور فيه الهموم القطرية داخل وعاء لغوي وثقافي واحد. ومن هذه الزاوية يمكن فهم إصرار مستغانمي على الكتابة بالفصحى في بلد فرانكفوني بوصفه فعلاً في بناء الوعي الجمعي لا مجرد اختيار جمالي (مستغانمي، ١٩٩٣: ١٤).ولا ينفصل عن ذلك دور السرد في بناء صورة الذات عبر بناء صورة الآخر. فالوعي الجمعي لا يتحدد من الداخل فقط، بل يتحدد أيضاً بالمقابلة مع الآخرين، والسرد هو الورشة الكبرى التي تُصنع فيها صور الآخر: الغربي، والتركي، والفارسي، والمستعمِر، والمهاجر. وقد ورثت الرواية العربية عن مرحلة الصدام الاستعماري مخزوناً من الصور الحدية للآخر الغربي، لكنها في نصوصها الناضجة فككت هذه الحدية وعقدت الصورة، كما فعل الطيب صالح حين وزع الغرب على وجوه متعددة، وكما فعل واسيني الأعرج حين جعل من الأسقف ديبوش صديقاً للأمير المجاهد وشاهداً منصفاً له، مقدماً للوعي الجمعي نموذجاً مضاداً للتصورات العدائية المتبادلة (الأعرج، ٢٠٠٥: ٢١٤). إن مثل هذه التمثيلات المركبة تربي في القارئ حساسيةً معرفية إزاء التنميط، وتحصن الوعي الجمعي من الانزلاق إلى المانوية الثقافية التي حذر منها معلوف حين بين أن الهويات القاتلة تولد من اختزال الذات والآخر في صورة واحدة مغلقة (معلوف، ٢٠٠٤: ٣٩).كما تعمل الرواية في الوعي الجمعي عبر قناة التنشئة الثقافية والتعليم. فدخول نصوص روائية بعينها إلى المقررات الدراسية والجامعية يعني تحويلها إلى ذاكرة مؤسسية تتشكل عليها أجيال متعاقبة، ويمنح تمثيلاتها للهوية سلطة المرجع. وقد صارت أعمال محفوظ وكنفاني والطيب صالح جزءاً من التكوين الثقافي المدرسي والجامعي في أقطار عربية عديدة، أي جزءاً من الجهاز الرسمي لإنتاج الوعي الجمعي، وهي مفارقة دالة: نصوص كتبت أصلاً لمساءلة الوعي السائد انتهت مادةً لتشكيله. وهذا التحول من هامش المساءلة إلى مركز التنشئة يؤكد أن أثر السرد في الوعي ليس لحظة قراءة عابرة بل سيرورة مؤسسية طويلة الأمد تتقاطع فيها المدرسة والجامعة والنقد والإعلام.ويلتقي هذا كله مع ما انتهى إليه سعيد يقطين من أن الأنساق السردية الكبرى في الثقافة العربية مارست عبر تاريخها وظيفة تنظيم المتخيل الجمعي وترشيح قيم الجماعة ونماذجها العليا، وأن السيرة الشعبية كانت تُروى في المقاهي والساحات فتعيد في كل أداء إنتاج إجماع الجماعة على بطلها وقيمه (يقطين، ١٩٩٧: ١٣٣). فالرواية الحديثة ورثت هذه الوظيفة التنظيمية للمتخيل، لكنها مارستها بروح نقدية مغايرة؛ لم تعد تقدم للجماعة بطلها الجامع المكتمل، بل قدمت لها أبطالاً إشكاليين مأزومين يشبهونها في حيرتها، وبهذا التحول من البطل النموذج إلى البطل المرآة انتقل الوعي الجمعي العربي من طور الاطمئنان السردي إلى طور القلق السردي، وهو قلق منتج على ما فيه من مرارة، لأنه وحده الذي يفتح باب المراجعة والتجاوز.

وقبل الانتقال إلى المطلب التالي، لا بد من كلمة في حدود هذا الأثر وشروطه. فالسرد لا يعمل في فراغ، وقدرته على تشكيل الوعي الجمعي مشروطة بحيوية فعل القراءة نفسه في المجتمع، ومعدلات القراءة في العالم العربي ما تزال دون المأمول بكثير، مما يعني أن الأثر المباشر للرواية يمر غالباً عبر نخبة قارئة تعيد بثه في قنوات أوسع: مقالة، ومحاضرة، ومسلسل، ومنشور رقمي. كما أن هذا الأثر مشروط بحرية التعبير المتاحة، فالرقابة التي صادرت مدن الملح في أقطار عدة وجردت صاحبها من جنسيته أرادت تحديداً قطع الطريق بين النص والوعي الجمعي الذي يخاطبه، وإن كانت المصادرة كثيراً ما ضاعفت انتشار النص وأحاطته بهالة الشهادة المحظورة. وهكذا يتضح أن العلاقة بين السرد والوعي الجمعي ساحة صراع اجتماعي كامل، تتدخل فيها السلطة والسوق والمؤسسة الدينية والتعليمية، ولا يُفهم أثر النصوص بمعزل عن هذا الاشتباك. ومع كل هذه الشروط والحدود، تظل الخلاصة قائمة: لقد أنجز السرد العربي المعاصر، عبر تراكم قرن كامل، عملاً عميقاً في الذاكرة والمخيلة الجمعيتين، حفظاً وترميزاً ومساءلةً، وأمد الوعي العربي بمرايا يرى فيها ذاته على حقيقتها المركبة، لا على صورتها الرسمية المنمقة ولا على صورتها الاستشراقية المشوهة.

المطلب الثاني: السرد والانتماء المجتمعي: من تمثيل الأزمة إلى ترميم الرابطة

ينتقل هذا المطلب من مستوى الوعي إلى مستوى الانتماء، أي من الإدراك إلى الوجدان والسلوك. فالانتماء المجتمعي أعمق من مجرد المعرفة بالجماعة وذاكرتها؛ إنه الشعور الحي بالعضوية فيها، والاستعداد الوجداني لتقاسم مصيرها، والإحساس بأن جرحها جرح شخصي ونصرها نصر شخصي. وإذا كان المطلب السابق قد بين كيف يبني السرد الأطر الإدراكية للوعي الجمعي، فإن السؤال هنا: كيف يترجم السرد هذا البناء الإدراكي إلى رابطة وجدانية فعلية؟ وكيف يواجه تحديات الانتماء في مجتمعات عربية تعصف بها الانقسامات الطائفية والإثنية والمناطقية، ونزيف الهجرة، وتفكك الروابط التقليدية تحت ضغط التحديث والعولمة؟تكمن القوة الخاصة للسرد في بناء الانتماء في قدرته على تحويل الجماعة من فكرة مجردة إلى عالم محسوس قابل للحب. فالإنسان لا ينتمي وجدانياً إلى مفاهيم، بل إلى وجوه وأمكنة وروائح وحكايات، والرواية هي التي تمد الجماعة بهذا المخزون الحسي من صور الانتماء. حين قدم محفوظ حارته بأزقتها وقهاويها وأصواتها، لم يكن يوثق جغرافيا القاهرة، بل كان يعلم أجيالاً من القراء كيف تحب مصر حباً عيانياً متعيناً، وكذلك فعلت غرناطة عاشور بالأندلس المفقود، وواحة طاهر بسيوة المنسية، وصحراء الكوني بعالم الطوارق. إن السرد بهذا المعنى يمارس ما يمكن تسميته تربية عاطفة الانتماء، لا بالخطب والمواعظ، بل بالإيهام الفني الذي يجعل القارئ يسكن عالم الجماعة ويحبه من الداخل. وقد أشار حليم بركات، وهو الروائي وعالم الاجتماع معاً، إلى أن الرواية العربية شكلت وثيقةً وجدانية عن المجتمع العربي تكشف بواطنه التي لا تصل إليها الاستبانات والإحصاءات (بركات، ١٩٨٤: ٢٥).غير أن اللافت في السرد العربي المعاصر أنه بنى الانتماء، في أغلب نصوصه الكبرى، من بوابة الأزمة لا من بوابة الاحتفاء. فالروايات التي رسخت الانتماء الفلسطيني هي روايات الفقد والشتات، والتي عمقت الانتماء العراقي هي روايات الحروب والحصار والتفجيرات، والتي غذت الانتماء الجزائري هي روايات الثورة المخذولة والعشرية السوداء. وهذه المفارقة الظاهرية تخفي منطقاً وجدانياً عميقاً: إن تمثيل ألم الجماعة يستولد التضامن معها، والحداد المشترك يصنع من الرابطة ما لا يصنعه الاحتفال المشترك. فحين يبكي القارئ العربي على رجال كنفاني المختنقين في الخزان، فإنه يمارس فعل انتماء وجداني إلى الجماعة الفلسطينية أعمق أثراً من ألف بيان سياسي (كنفاني، ١٩٦٣: ١٠٦). وحين يرافق قارئ سعداوي أرواح ضحايا التفجيرات الحائرة في شوارع بغداد، فإن الضحايا يخرجون من خانة الأرقام الإخبارية إلى خانة الأهل الذين يستحقون الحداد، والحداد أول العهد بالانتماء (سعداوي، ٢٠١٣: ٣٥)على أن علاقة السرد بالانتماء المجتمعي في السياق العربي تنطوي على توتر جوهري بين مستويين من الانتماء: الانتماء الوطني الجامع، والانتماءات الفرعية للطوائف والإثنيات والمناطق والقبائل. وقد اختبرت الرواية العربية هذا التوتر في أقسى تجلياته، وطورت إزاءه استراتيجيتين متكاملتين. الاستراتيجية الأولى هي فضح قاتلية الانتماءات المغلقة، بالمعنى الذي حذر منه معلوف حين بين أن اختزال الهوية في انتماء واحد متعصب يحول الإنسان إلى قاتل محتمل (معلوف، ٢٠٠٤: ٣٣). وقد جسدت رواية الحرب اللبنانية هذه القاتلية بلا رتوش، إذ عرت المنطق الميليشياوي الذي يحول الجار إلى عدو بمجرد بطاقة الهوية، وكذلك فعلت الرواية العراقية بعد ٢٠٠٣ حين شرحت آلية التوحش الطائفي من الداخل وأرت القارئ كيف يُصنع القاتل من إنسان عادي. إن هذه النصوص، بكشفها ميكانيزمات الكراهية، تؤدي وظيفة تحصينية للانتماء المجتمعي الجامع، لأنها تجعل القارئ يرى في الطائفية ما هي عليه فعلاً: آلة موت لا ملاذ حماية.والاستراتيجية الثانية هي البناء الإيجابي لتخييل جامع يتسع للمكونات كلها. فالرواية العربية المعاصرة، في نماذجها الأنضج، لم تكتف بإدانة التمزق بل اجترحت فضاءات سردية يتجاور فيها المختلفون ويتفاعلون بوصفهم شركاء مصير: مسلمون ومسيحيون ويهود عرب، عرب وكرد وأمازيغ وتركمان، حضر وبدو، أهل مركز وأهل أطراف. وفرانكشتاين في بغداد مثال بليغ على ذلك، فحي البتاويين الذي تجري فيه الأحداث فسيفساء عراقية مصغرة تضم العجوز الآشورية إيليشوا

والصحفي والعقيد وبائع العاديات، والجسد المخيط من أشلاء الجميع هو، في أحد تأويلاته، الجسد الوطني الذي لا يقوم إلا بكل مكوناته (سعداوي، ٢٠١٣: ١٥٧). ومثله صنع بهاء طاهر في واحة الغروب حين جعل التفاهم الإنساني ممكناً عبر حدود الثقافات، وواسيني الأعرج حين بنى كتاب الأمير كله على حوار الضفتين. إن هذه النصوص تقدم للمخيال الجمعي نماذج للعيش المشترك في زمن تتكاثر فيه سرديات الإلغاء المتبادل، وتلك وظيفة اجتماعية جليلة يؤديها التخييل حيث تفشل السياسة.ويتصل بذلك دور السرد في دمج الجماعات المهمشة في دائرة الانتماء المعترف به. فالانتماء المجتمعي ليس شعور الفرد بالجماعة فحسب، بل هو أيضاً اعتراف الجماعة بالفرد وبفئته، والسرد أداة مركزية في انتزاع هذا الاعتراف. حين كتب الكوني عالم الطوارق، وكتب آخرون عوالم الأكراد والأمازيغ والزنوج والمهمشين الاجتماعيين من خدم وعمال ونازحين، فإن هذه الكتابات وسعت خريطة الانتماء الوطني والقومي لتشمل من كانوا خارجها رمزياً، وقالت للمركز الثقافي: هؤلاء أيضاً نحن (الكوني، ١٩٩٠: ٧١). وقد بين النقد الثقافي أن معارك التمثيل هذه ليست ترفاً أدبياً، لأن من لا يُمثَّل سردياً يظل خارج الوعي الجمعي، ومن يظل خارج الوعي يسهل إقصاؤه من الحقوق، فالتمثيل السردي عتبة الاعتراف الاجتماعي والسياسي (الغذامي، ٢٠٠٠: ٨٣). وبهذا المعنى يكون السرد قد أسهم في إعادة تعريف الانتماء العربي ذاته: من انتماء أحادي مركزي إلى انتماء تعددي يقوم على الاعتراف المتبادل.كذلك عالج السرد العربي المعاصر جرح الانتماء الأكثر التباساً: انتماء المنفيين والمهاجرين والمغتربين. فقد أنتجت العقود الأخيرة أدباً واسعاً للمنفى والهجرة يمثل ملايين العرب الموزعين بين ضفتين، ويطرح سؤال الانتماء المزدوج بكل حدته: هل يظل المهاجر منتمياً إلى وطن غادره؟ وهل يستطيع الانتماء إلى وطن لم يلده؟ وقد ورثت هذه الكتابات سؤال الطيب صالح القديم لكنها جذرته، إذ لم يعد الأمر رحلة مؤقتة يعقبها عود، بل إقامة دائمة في البين بين، في الفضاء الثالث الذي نظّر له بابا (Bhabha, 1994: 5). واللافت أن كثيراً من هذه النصوص انتهى إلى تصور جديد للانتماء لا يقوم على الجغرافيا بل على الحكاية: الوطن هو الحكايات التي نحملها، واللغة التي نحلم بها، والذاكرة التي نورثها لأبنائنا في المنافي، وهو تصور يجعل السرد ذاته وطناً بديلاً ومادة الانتماء الأخيرة حين تسقط المواد الأخرى.ولا يستقيم هذا التحليل من دون الإقرار بالوجه الآخر للعملة: فالسرد كما يبني الانتماء قد يهدمه أو يشوهه. إن رواية تكرس الصور النمطية عن مكون اجتماعي، أو تمجد العنف الأهلي، أو تحول تاريخ الجماعة إلى سردية مظلومية مغلقة لا ترى إلا ذاتها، تسهم في تسميم الانتماء لا في بنائه، والمظلومية المغلقة تحديداً هي المادة الخام للهويات القاتلة (معلوف، ٢٠٠٤: ٤١). ومن هنا كانت مسؤولية الروائي العربي مضاعفة، ومسؤولية النقد أعظم، لأن النقد هو الجهاز المناعي للثقافة، وهو الذي يميز بين سرد يفتح الجماعة على ذاتها وعلى العالم وسرد يغلقها على أوهامها. وقد ألح المفكرون التربويون على أن بناء وعي جمعي راشد يقتضي تربية القارئ على التلقي النقدي، فالوعي الذي يستهلك السرديات من دون فحص يظل قاصراً مهما قرأ، وتجديد الوعي مشروط بتجديد علاقته بما يتلقاه من خطابات (بكار، ١٩٩٩: ٦١).ويبقى أن أثر السرد في الانتماء المجتمعي يتحقق في المدى الطويل عبر ما يمكن تسميته المخزون الرمزي المشترك. فالجماعة التي تتقاسم روايات كبرى تتقاسم في الحقيقة معجماً وجدانياً واحداً: شخصيات تُستدعى في الحوار اليومي، وعبارات تحولت إلى أمثال، ومواقف صارت معايير أخلاقية مضمرة. وهذا المخزون هو الذي يجعل أبناء الجماعة يتفاهمون بإشارات خاطفة يعجز الغريب عن فك شفرتها، وهو بهذا صمغ اجتماعي حقيقي وإن كان غير مرئي. وقد راكم السرد العربي عبر قرن من الإبداع مخزوناً هائلاً من هذا الصمغ الرمزي، وأمد أجيالاً متعاقبة بمادة انتمائها الوجدانية، من حارة محفوظ إلى خزان كنفاني إلى نهر الطيب صالح إلى غرناطة عاشور إلى بغداد سعداوي. ولعل في هذا التراكم بالذات ما يبرر التفاؤل الحذر بقدرة الثقافة العربية على ترميم روابطها الممزقة؛ فالجماعة التي ما تزال تنتج سرداً عظيماً عن جراحها لم تفقد بعد إرادة الحياة المشتركة، لأن من يروي حكايته لم ييأس بعد ممن يسمعها، وذلك عين ما ذهب إليه طه عبد الرحمن من أن الأمة الحية هي التي تبدع أشكالها الخاصة في قول ذاتها وتجديد روحها لا التي تكتفي باستهلاك أشكال غيرها (عبد الرحمن، ٢٠٠٦: ٦٥).ومن الزوايا التي تكشف عمق العلاقة بين السرد والانتماء زاوية المرأة العربية وموقعها من الرابطة المجتمعية. فقد ظل الانتماء في الخطاب التقليدي يُعرَّف تعريفاً ذكورياً، الأمة أبناؤها ورجالها، وجاءت الرواية النسائية لتعيد كتابة عقد الانتماء من موقع النصف المغيب. إن نساء ثلاثية غرناطة هن حارسات الهوية الفعليات في زمن المحو، سليمة التي تُحرق بتهمة السحر لأنها أرادت المعرفة، ومريمة التي تحفظ للبيت سره ودينه ولغته، وبهن تستمر الجماعة لا بخطب الفقهاء الهاربين (عاشور، ١٩٩٤: ٢٠١). وذاكرة الجسد، وإن كتبت بصوت رجل، فقد جعلت من امرأة، حياة، تجسيداً للوطن ذاته، الوطن المشتهى الذي تستحيل استعادته كما كان (مستغانمي، ١٩٩٣: ١٣٢). وفي الحالين تقول الرواية النسائية للوعي الجمعي إن انتماءً يقصي نصف الجماعة انتماء مبتور، وإن ترميم الرابطة المجتمعية يبدأ من الاعتراف بمن حملوها فعلياً في الأزمنة الصعبة. وقد وسعت هذه الكتابات بالفعل حدود النقاش العام حول موقع المرأة من الجماعة، وأدخلت في المخيال العربي نماذج نسائية فاعلة تزاحم الصور النمطية الموروثة.كذلك تجدر الإشارة إلى وظيفة السرد فيما يمكن تسميته تدوير الانتماء بين الأجيال. فكل جيل عربي جديد يرث أسئلة لم يعشها: النكبة، والاستعمار، والحروب الأهلية،

وموجات التهجير، ولولا السرد لظل هذا الإرث معلومات مدرسية باردة لا تنشئ رابطة. إن قارئاً عشرينياً اليوم لم يشهد بيروت السبعينيات ولا بغداد الثمانينيات ولا حيفا الأربعينيات، لكنه إذ يقرأ رواياتها يتسلم الوديعة الوجدانية للجماعة ويوقع، من حيث لا يشعر، على عقد الاستمرارية معها. وبهذا يعمل السرد عمل الوصية الجماعية، ينقل الانتماء من جيل إلى جيل لا بوصفه أمراً وواجباً بل بوصفه حكايةً تُحَب، والانتماء الذي يمر عبر الحب أرسخ من الانتماء الذي يمر عبر التلقين. وقد أدركت المؤسسات الثقافية العربية هذا الدور متأخرةً، فتزايد الاهتمام بإيصال الرواية إلى الناشئة عبر الطبعات الميسرة والأندية المدرسية، وإن ظل المنجز في هذا الباب دون الحاجة بكثير.ثم إن للسرد وظيفة تصالحية لا غنى عنها في مجتمعات خارجة من عنف أهلي. فالجماعات الممزقة لا تلتئم بقرارات العفو وحدها، بل تحتاج إلى فضاء رمزي تُروى فيه الحكايات المتقابلة ويُعترف فيه بألم كل طرف، وهذا بالضبط ما تتيحه الرواية متعددة الأصوات: أن يسمع القارئ من كل موقع حجته وجرحه، فيدرك أن الحقيقة الأهلية موزعة لا محتكرة. إن نصوصاً كهذه تمارس ما تعجز عنه لجان الحقيقة والمصالحة الرسمية، لأنها تصل إلى الوجدان من دون بروتوكولات، وتتيح حداداً مشتركاً هو الشرط النفسي لأي تعايش لاحق. ومن هنا ذهب دارسو الرواية العربية المعاصرة إلى أن ازدهار سرد الحرب والعنف الأهلي في العقود الأخيرة ليس نزيفاً للذاكرة بل عمل شفائي بطيء، به تستعيد الجماعات قدرتها على النظر في مرآتها من دون أن تتكسر (دراج، ٢٠٠٤: ١٧٤)وخلاصة هذا المطلب أن السرد العربي المعاصر أدى إزاء الانتماء المجتمعي أدواراً متضافرة: ربى عاطفة الانتماء بتحويل الجماعة إلى عالم محسوس قابل للحب، وبنى التضامن عبر تمثيل الألم المشترك، وحصن الرابطة الجامعة بفضح الانتماءات القاتلة وتخييل العيش المشترك، ووسع دائرة الاعتراف لتشمل المهمشين والمنفيين والنساء، وورث الانتماء بين الأجيال، وفتح للجماعات الممزقة طريق الحداد المشترك والمصالحة الرمزية. وهي أدوار تتكامل مع ما بينه المطلب السابق من عمل السرد في الذاكرة والوعي، لتكتمل بذلك الإجابة عن سؤال البحث المركزي: إن الأدب ليس زينة الهوية بل أحد مصانعها، وليس صدى الانتماء بل أحد ينابيعه.ويحسن قبل الختام اختبار هذه الخلاصة بسؤال مضاد: أليس في نسبة كل هذه الأدوار إلى الرواية مبالغة تتجاهل ضعف فعل القراءة عربياً وهيمنة الوسائط المرئية على تشكيل الوجدان العام؟ الاعتراض وجيه في ظاهره، لكنه يغفل طبيعة اشتغال الرموز الثقافية؛ فالأثر الروائي لا يقاس بعدد النسخ المبيعة، بل بقدرة النص على إنتاج رموز تتسرب إلى الخطاب العام وتعيش فيه مستقلةً عن أصلها. إن ملايين العرب الذين لم يقرؤوا رجال في الشمس يعرفون دلالة دق جدران الخزان، والذين لم يقرؤوا مدن الملح يتداولون عنوانها وصفاً لهشاشة العمران بلا إنسان، فالرموز الروائية الكبرى تعمل في الوعي العام عمل العملة المتداولة التي نسي الناس دار سكها. يضاف إلى ذلك أن الوسائط المرئية ذاتها تتغذى على المتخيل الروائي اقتباساً وتحويلاً، فيصل أثر السرد إلى جمهور يتجاوز جمهور الكتاب أضعافاً مضاعفة. وبهذا يستقيم القول إن الرواية العربية، رغم محدودية قاعدة قرائها المباشرين، ظلت المولد المركزي للرموز التي يدير بها الوعي الجمعي العربي علاقته بذاته، وأن أثرها في الانتماء المجتمعي أثر بنيوي عميق وإن بدا في الظاهر نخبوياً محدوداً.وثمة بعد أخير يستكمل الصورة، هو البعد الجمالي ذاته بوصفه رافعةً للانتماء. فالجماعة لا تنتمي إلى ذاكرتها وجراحها فحسب، بل تنتمي أيضاً إلى منجزها ومفاخرها، والرواية العربية حين تبلغ ذرى فنية يحتفي بها العالم تتحول هي نفسها إلى مادة اعتزاز جمعي، ويصير الإنجاز الأدبي جزءاً من رصيد الهوية كما كانت المعلقات والمقامات في أزمنة سابقة. إن فوز نص عربي بجائزة عالمية، أو ترجمته إلى عشرات اللغات، أو تدريسه في جامعات القارات، يمنح القارئ العربي شعوراً بأن لسان جماعته ما يزال قادراً على قول ما يسمعه العالم، وهذا الشعور بالاقتدار الرمزي مكون خفي من مكونات الانتماء لا يقل أثراً عن مكوني الذاكرة والوجدان. وهكذا تلتئم خيوط التحليل كلها عند نتيجة واحدة: أن السرد العربي المعاصر يشتغل في بناء الانتماء المجتمعي من جهاته الثلاث مجتمعةً، ذاكرةً تُحفظ، ووجداناً يُربى، واقتداراً يُثبت، وأن أي مشروع نهضوي عربي جاد لا يملك ترف التعامل مع الرواية بوصفها كمالياً ثقافياً، بل هي من صميم بنيته التحتية الرمزية.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة التحليلية في تمثلات الهوية الثقافية في السرد العربي المعاصر وأثرها في بناء الوعي الجمعي والانتماء المجتمعي، ينتهي البحث إلى جملة من النتائج، تتلوها توصيات:

أولاً: النتائج

١. الهوية الثقافية بناء تاريخي متحول لا جوهر ثابت، وهي تتشكل في التفاعل والصراع الرمزي، والسرد أحد أهم الحقول التي تُنتج فيها الهوية وتُتنازع، لأن الجماعة تتعرف على ذاتها في القصص التي ترويها عن نفسها.

٢. مرت تمثلات الهوية في الرواية العربية بتحولات كبرى متعاقبة: من ثنائية الشرق والغرب في مرحلة التأسيس، إلى الملحمة الوطنية الجامعة في مرحلة بناء الدولة، إلى المساءلة الجذرية بعد الهزائم، إلى تعدد الأصوات والذاكرات والهويات الصغرى في العقود الأخيرة، وكانت هذه التحولات

تراكماً جدلياً لا قطائع حادة.

٣. يعمل السرد في الوعي الجمعي عبر آليات نصية محددة: التجسيد الذي يحول المجردات الهوياتية إلى تجربة حسية، والتقمص الذي يبني التضامن الوجداني، والترميز الذي يمد الجماعة برموز تفكر بها، والحبك الذي يمنح التجربة الجمعية معنى واتجاهاً.

٤. مارست الرواية العربية وظيفة الذاكرة المضادة إزاء التاريخ الرسمي، فحفظت للوعي الجمعي ما أرادت السلطات طمسه، وأدت في الحالة الفلسطينية خاصة دور المقاومة السردية للمحو، وأنقذت الذاكرة الشفوية للجماعة قبل اندثارها.

٥. يبني السرد الانتماء المجتمعي من بوابة الأزمة أكثر مما يبنيه من بوابة الاحتفاء، إذ يستولد تمثيلُ الألم المشترك تضامناً وحداداً جمعياً هو أرسخ مواد الرابطة الاجتماعية.

٦. طورت الرواية العربية استراتيجية مزدوجة في مواجهة الانتماءات القاتلة: فضح ميكانيزمات الكراهية الطائفية من الداخل، وتخييل فضاءات جامعة يتعايش فيها المختلفون بوصفهم شركاء مصير، كما وسعت دائرة الاعتراف لتشمل المهمشين والنساء والمنفيين.

٧. أثر السرد في الوعي والانتماء أثر بنيوي طويل الأمد يمر عبر وساطات التعليم والنقد والإعلام والتحويل الدرامي، ولا يقاس بعدد القراء المباشرين بل بقدرة النصوص على إنتاج رموز تتسرب إلى الخطاب العام وتعيش فيه.

٨. السرد سيف ذو حدين: قد يكون أداة تنوير ومساءلة وترميم، وقد يمرر أنساقاً معطلة ويغذي مظلوميات مغلقة، والفيصل هو الوعي النقدي للكاتب والقارئ والمؤسسة النقدية معاً.

ثانياً: التوصيات

١. تعزيز حضور الرواية العربية الرصينة في المقررات التعليمية والجامعية بوصفها أداةً لتربية الوعي النقدي وعاطفة الانتماء معاً، مع العناية بتدريب الناشئة على التلقي النقدي للسرديات.

٢. توجيه مزيد من الدراسات البينية التي تربط النقد الأدبي بعلوم الاجتماع والذاكرة، ولا سيما دراسات التلقي الميدانية التي تقيس أثر النصوص في جمهورها الفعلي.

٣. دعم مشاريع الترجمة المزدوجة: ترجمة الرواية العربية إلى اللغات العالمية لتصحيح صورة الذات لدى الآخر، وترجمة الدرس النظري العالمي حول الهوية والسرد إلى العربية.

٤. العناية البحثية بالسرديات الرقمية الجديدة وأثرها المتنامي في وعي الأجيال الشابة وانتمائها، فهي الامتداد الطبيعي لموضوع هذا البحث في وسائطه المستحدثة.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية والمعرّبة

إبراهيم، عبد الله (١٩٩٢). السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي. بيروت: المركز الثقافي العربي.

إبراهيم، عبد الله (٢٠١١). التخيل التاريخي: السرد والإمبراطورية والتجربة الاستعمارية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الأعرج، واسيني (٢٠٠٥). كتاب الأمير: مسالك أبواب الحديد. بيروت: دار الآداب.

بحراوي، حسن (١٩٩٠). بنية الشكل الروائي: الفضاء، الزمن، الشخصية. بيروت: المركز الثقافي العربي.

بدر، علي (٢٠٠١). بابا سارتر. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

برادة، محمد (٢٠١١). الرواية العربية ورهان التجديد. دبي: مجلة دبي الثقافية، دار الصدى.

بركات، حليم (١٩٨٤). المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

بكار، عبد الكريم (١٩٩٩). تجديد الوعي. دمشق: دار القلم.

الجابري، محمد عابد (١٩٩٤). المسألة الثقافية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

حرب، علي (١٩٩٦). أوهام النخبة أو نقد المثقف. بيروت: المركز الثقافي العربي.

خوري، إلياس (١٩٩٨). باب الشمس. بيروت: دار الآداب.

دراج، فيصل (١٩٩٩). نظرية الرواية والرواية العربية. بيروت: المركز الثقافي العربي.

دراج، فيصل (٢٠٠٤). الرواية وتأويل التاريخ: نظرية الرواية والرواية العربية. بيروت: المركز الثقافي العربي.

سعداوي، أحمد (٢٠١٣). فرانكشتاين في بغداد. بيروت وبغداد: منشورات الجمل.

سعيد، إدوارد (١٩٩٧). الثقافة والإمبريالية (ترجمة كمال أبو ديب). بيروت: دار الآداب.

سعيد، إدوارد (٢٠٠٦). الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق (ترجمة محمد عناني). القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

صالح، الطيب (١٩٦٩). موسم الهجرة إلى الشمال. بيروت: دار العودة.

طاهر، بهاء (٢٠٠٦). واحة الغروب. القاهرة: دار الشروق.

عاشور، رضوى (١٩٩٤). غرناطة (الجزء الأول من الثلاثية). القاهرة: دار الهلال.

عبد الرحمن، طه (٢٠٠٦). روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. بيروت: المركز الثقافي العربي.

عصفور، جابر (١٩٩٩). زمن الرواية. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر.

العيد، يمنى (٢٠١١). الرواية العربية: المتخيل وبنيته الفنية. بيروت: دار الفارابي.

الغذامي، عبد الله (٢٠٠٠). النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية. بيروت: المركز الثقافي العربي.

فضل، صلاح (١٩٩٢). بلاغة الخطاب وعلم النص. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

قاسم، سيزا (١٩٨٤). بناء الرواية: دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

كنفاني، غسان (١٩٦٣). رجال في الشمس. بيروت: دار الطليعة.

الكوني، إبراهيم (١٩٩٠). نزيف الحجر. لندن: رياض الريس للكتب والنشر.

محفوظ، نجيب (١٩٥٦). بين القصرين. القاهرة: مكتبة مصر.

مرتاض، عبد الملك (١٩٩٨). في نظرية الرواية: بحث في تقنيات السرد. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٤٠، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

مستغانمي، أحلام (١٩٩٣). ذاكرة الجسد. بيروت: دار الآداب.

معلوف، أمين (٢٠٠٤). الهويات القاتلة (ترجمة نهلة بيضون). بيروت: دار الفارابي.

منيف، عبد الرحمن (١٩٨٤). مدن الملح: التيه. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

يقطين، سعيد (١٩٩٧). قال الراوي: البنيات الحكائية في السيرة الشعبية. بيروت: المركز الثقافي العربي.

ثانياً: المصادر الأجنبية

Allen, R. (1995). The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction (2nd ed.). Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Anderson, B. (2006). Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (Revised ed.). London: Verso.

Bhabha, H. K. (1994). The Location of Culture. London: Routledge.

Caiani, F. (2007). Contemporary Arab Fiction: Innovation from Rama to Yalu. London: Routledge.

Halbwachs, M. (1992). On Collective Memory (L. A. Coser, Trans. & Ed.). Chicago: University of Chicago Press.

Hall, S., & du Gay, P. (Eds.). (1996). Questions of Cultural Identity. London: Sage Publications.

Meyer, S. G. (2001). The Experimental Arabic Novel: Postcolonial Literary Modernism in the Levant. Albany: State University of New York Press.

Ricoeur, P. (1992). Oneself as Another (K. Blamey, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.