

تمثّلات (الآخر) على مرآة (الذات الساردة)

في رواية (هذيان المرافئ) لسالم العبد

طه حسين الحضرمي*

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى قراءة رواية (هذيان المرافئ) للروائي سالم العبد، من خلال قراءة سردية ثقافية/حضارية؛ تتغيّا من خلالها لفت الانتباه إلى هذا النمط من القراءة الذي يفتقد إليه - إلى حدّ ما - الدرس النقدي في اليمن، مغنّداً من خلاله طبيعة التواصل الحضاري مع الآخر فيها.

يثير هذا البحث تساؤلات كثيرة؛ فحواها ماهية طبيعة العلاقة بين (الذات والآخر) أي؛ الشرق والغرب في رواية (هذيان المرافئ) لسالم العبد : ما الذي يحكم هذه العلاقة؟ ما طبيعتها؟ أي قائمة على النّدية أم الاستلاب؟ أي واقعية أم وهمية ؟ أي علاقة تعين على البحث عن الذات أم تساند الذات في صراعها مع الآخر؟

تتشكّل طبيعة التفاعل بين (الذات) و(الآخر) في هذه الرواية من خلال ثنائيات متداخلة: الذات والآخر/ الشرق والغرب / الذكورة والأنوثة. وذلك حين يكون (الآخر) مجهولاً ل(الذات) فيما له صلة باللغة والعادات. فيثير (الآخر) هنا-على الرغم من تواصله مع (الذات)- مشكلة حضارية وثقافية.

تتميّز رواية (هذيان المرافئ) في اختيار الفضاء السردى المتمثّل في الجزء الأوروبي الذي لم يخض غمار استعمار الشرق (ألمانيا) على العكس من غيرها من بعض الدول الأوروبية. بهذا يغدو الفضاء المكاني للغرب فضاءً محايداً مع انتمائه الكلي للغرب. أما الشرق فيتمثّل في الشاب القادم من أقصى جنوب الجزيرة العربية (حضرموت) بكل ما يحمله من أعباء الإحساس بالتخلف؛ لتبرز من خلاله (الذات) بوصفها (ذاتاً) مستلبة حضاريّاً ولغوياً تجاه (الآخر) الذي يمارس سطوة حضارية وهيمنة ثقافية.

كلمات مفتاحية: الذات، الآخر، الثقافة، هذيان المرافئ، السرد اليميني.

المقدمة:

بمهمة سرد أحداث الرواية. وفي هذا المقام يستحسن الباحث استخدام مفهومَي (التواصل والتفاعل)؛ لأنهما أصدق فعّاليّة من استخدام مفهومَي (الصدام والصراع). فالتواصل والتفاعل يقومان على التمايز النسبي بين ذاتين متغايرتين؛ إذ يمثّل كل منهما خصوصية ثقافية لحضارة كل منهما. فلا انغلاق ولا ذوبان ولكن تواصل وتفاعل ندي.

تسعى هذه الدراسة إلى قراءة رواية (هذيان المرافئ) للروائي سالم العبد، من منظور حضاري وسردى في إطار قراءة ثقافية تتغيّا من خلالها طبيعة التواصل والتفاعل الحضاري بين (الذات) و (الآخر) وانعكاس أفعال (الآخر) وأقواله على مرآة (الذات) القائمة

* أستاذ مشارك في الأدب الحديث ونقده بقسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة حضرموت.

تصور رواية (هذيان المرافئ) وقائع تواصل (الشرق) مع (الغرب) والتفاعل بينهما، من خلال علاقة (الذات/الذكر الشرقي) بـ(الآخر/ الأنثى الغربية)؛ بوصف هذه العلاقة المعقدة إطاراً عامّاً لتسريد نتائج أحداثها؛ استناداً إلى وهم هيمنة الذكورة الشرقية على الأنوثة الغربية.

يثير عنوان هذا البحث الموسوم بـ(تمثّلات (الآخر) على مرآة (الذات الساردة) في رواية (هذيان المرافئ))، مسألتين جوهرتين هما: مادة البحث ومنهجه.

أما مادة البحث فهي رواية (هذيان المرافئ 2005م) التي تُعدّ فحوى المادة المدروسة. وهي للروائي اليمني سالم العبد الحمومي المولود في حضرموت 1953م.

أما منهج البحث فقد حاول الباحث الإفادة من مقاربات (النقد الثقافي) في إطار (السرد المكتنز) بوصفه مفتاحاً هاماً من مفاتيح النقد الثقافي (بكر، 2002، ص8).

تقوم هذه الدراسة على ثلاثة مباحث يسبقها تمهيد وتلحقها خاتمة على النحو الآتي:

التمهيد: مدخل نظري عن مفهوم الآخر.

المبحث الأول: التشاؤف الحضاري: رسوخ (الآخر) واضطراب (الذات).

المبحث الثاني: التشاؤف اللغوي: هيمنة (الآخر) واستلاب (الذات).

المبحث الثالث: السرد المخاتل: الصوت والصدى.

الخاتمة: وتشتمل على أهم المحاور والأفكار والنتائج التي توصل إليها الباحث.

مدخل نظري:

مفهوم الآخر:

يثير مفهوم الآخر قضية جدلية لها عمق فلسفي وسيكولوجي تنبثق من زوايا نظر متعددة، فتغدو (الذات) آخر من وجهة نظر (الآخر). بصورة تتناسل مزدوجاتها من خلال ثنائيات تحمل في متونها صراعاً حضارياً من جهة عليا هرمية مروراً بالصراع الفلسفي بوصفه صورة من صور الصراع الحضاري ولكن من خلال بعد ابستمولوجي، وصولاً إلى الصراع السيكولوجي المنبثق من رؤية ذاتية. ففي داخل كل ذات آخر يتشكل وجدانياً ونفسياً. بيد أن هذه (الأنوية) تستحوذ على (الآخر) بشكل من الأشكال وتمارس من خلاله استلاباً أو تماهياً وفقاً لتنوع صورة (الآخر) هذا في أعماقها؛ لهذا كان «بوسع المرء اكتشاف الآخرين في ذاته، وإدراك أنه ليس جوهرًا متجانسًا وغريبًا بشكل جذري عن كل ما ليس هو: فأنا آخر، لكن الآخرين أيضًا أنوات، إنهم نوات، شأنهم في ذلك شأنني، لا تفصلهم ولا تميزهم بشكل حقيقي عن نفسي غير وجهة نظري - والتي بموجبها يعتبرون بعيدين، بينما أكون أنا وحدي هنا» (تودوروف، 1992، ص9).

هذا التداخل المعقد بين (الذات) و(الآخر) إنما ينبثق من تصور جوهرى في اتحاد الجنس

البشري في مشارق الأرض ومغاربها. بيد أنه في تصويره الواقعي يثير قضية من أهم قضايا العصر. التي يشير سهمها الدلالي إلى حتمية تواصل الحضارات ثم تفاعلها.

ولكن من هو (الآخر) على وجه العموم؟ المقصود بـ(الآخر): كل ما هو غريب غير مألوف، أو هو كل (غيري) بما له علاقة بالذات أو الثقافة ككل، وهو كل ما يهدد الوحدة والصفاء. (الرويلي، و البازعي، 2007، ص21). فقد يتشكّل هذا (الآخر) تجريدًا بوصفه حالة من حالات التكوين النفسي لأي فرد بوصفه الآخر؛ الآخر قياسًا إلى الأنا الخاصة (تودوروف، 1992، ص9). قد يتمثّل هذا الآخر في صورة جماعة اجتماعية محددة لا تنتمي (الذات) إليها داخليًا من خلال ثنائيات مثل: الذكورة والأنوثة/ الغنى والفقر/ وغيرهما، أو خارجيًا من خلال ثنائيات الشرق والغرب/ الإسلام والديانات الأخرى و سواهما؛ وذلك حين يكون الآخر مجهولًا لأننا فيما له صلة باللغة والعادات. وهذا الآخر الخارجي البعيد هو الذي يثير إشكالية حضارية وثقافية. (تودوروف، 1992، ص9).

خاض غمارَ مفهوم الآخر جملة من الفلاسفة وعلماء النفس والظاهرية وأصحاب الاتجاهات الأيديولوجية بوصفه إشكالية حضارية. كما استثمر أطروحاته الخطاب الاستعماري (الكولونيالي) والنقد النسوي والدراسات الثقافية والمستشرقون (الرويلي، والبازعي، 2007،

ص21). كما تميّز هذا المفهوم في الفلسفة الوجودية وفي علم النفس اللاكاني-نسبة إلى جان لكان- من خلال «جوهرية الأساسية في تكوين الذات وتحديد الهوية، وكذلك من إسهامه في تأسيس وتوجيه المنطق الذاتي الشخصي والقومي والثقافي». (الرويلي، والبازعي، 2007، ص21).

يبرز (الآخر) عند بعض الفلاسفة في صورته العدائية ظاهريًا على وفق تصوراتهم وتوجهاتهم الفكرية. فهو (الجحيم) عند جان بول سارتر وهو الموت عند ميشال فوكو؛ لهذا تمارس (الذات) في إطار هاتين الفلسفتين سياسة إقصائية تعين على تكوين (الذات) وتحديد الهوية بمعزل عن تأثير (الآخر). بيد أن هاتين الرؤيتين - وإن اتفقتا ظاهريًا- تختلفان في الأهداف. فيبرز (الآخر) بوصفه مفهومًا مهمًا في آليات الأيديولوجيا حين يتأسس على مفهوم (الجوهر).

بيد أن هذه الآلية الأيديولوجية الساعية إلى الانفصال عن (الآخر) بوصفه جحيمًا أو موتًا، إنما هي محاولة فصم الذاتية عن نفسها بحسب تعبير جاك دريدا (الرويلي، والبازعي، 2007، ص22، 23)؛ لأن (الذات) عنده لا تستطيع أن تخلق خارجية ضمن نفسها دون أن تصطدم بالآخر.

في حين يرى كارل يسبرز (عبدالعزیز، د.ت، ص64-66) أن (الآخر) هو (النعيم) وأن بإمكان (الذات) أن تتسجم معه؛ مؤكدًا على

على سوقه في فضاء الخطاب الاستعماري (الكولونيالي) وما بعد الاستعماري وفي مقاربات الالتقاء بالغرب.

استهوى موضوع التواصل الحضاري مع الآخر كثيرًا من كتّاب السرد ابتداءً من طه حسين في (أديب 1935) مرورًا بتوفيق الحكيم في (عصفور من الشرق 1938) ويحيى حقي في (قنديل أم هاشم 1944) وصولًا إلى سهيل إدريس في (الحي اللاتيني 1953) ثم الطيب صالح في (موسم الهجرة إلى الشمال 1966). وقد صوّر هؤلاء جميعًا طبيعة التواصل الحضاري مع الآخر المتمثّل في (الغرب) بوصفهم شرقيين مسلمين عربيًا. فالروايات السابقة تناولت طبيعة العلاقة بين الشرق والغرب والبنية الحضارية لكل منهما، وفي سبيل تصوير هذه العلاقة تنتقل بالشخصية الرئيسة فيها إلى الغرب، في محاولة اكتشاف (الذات/ الشرق) واكتشاف لـ(آخر/ الغرب). (عصام بهي، 1991م، ص 6).

تجلت هذه الإشكالية سرديًا في الروايات السابقة، ولكن من خلال خصوصية فكرية وثقافية وعاطفية في كل رواية بوصفها بنية مستقلة عن أخواتها. ف(الثيمة) قديمة حديثة بل ومتجددة، فما زالت آثارها الثقافية تتبلور ولاسيما في ظل هيمنة مفاهيم العولمة في الألفية الثالثة، تتقاذفها فكرتان أساسيتان؛ الأولى فكرة رفض التغريب من خلال العنف تارة والإدانة تارة أخرى، والثانية فكرة التماهي مع معطيات

ضرورة التواصل بينهما؛ لأن (الذات) لا تصبح ذاتًا إلا في إطار هذا التواصل؛ القائم على المعاوضة والمشاطرة النديّة؛ فيتسم الصراع بين (الذات) و(الآخر) بالعشق لا بالعنف؛ إذ لا تتمنى (الذات) لـ(آخر) الموت على طريقة (سارتر).

بهذا المفهوم يقوم التواصل مع (الآخر) على النديّة لا على الاستلاب المستند على الجبرية والإرغام؛ لأن في الاستلاب الجبري فقدانًا لاستقلالية (الذات) وحرية. ولا يعني هذا الأمر غياب الصراع بينهما. بل هناك صراع ناعم يرجّح فيه كلا المتصارعين الجوانب الإيجابية على الجوانب السلبية. وإذا أخفق أحد منهما في التواصل الإيجابي فينبغي ألا يخامره اليأس، بل ينبغي أن يسعى جاهدًا إلى أن يكون مخلصًا لمضمون التواصل عمومًا.

تبرز هاهنا تساؤلات في غاية الأهمية؛ فحواها ماهية طبيعة علاقة (الذات) بـ(الآخر) متمثلين في هذه الرواية في قطبي (الشرق والغرب): ما الذي يحكم هذه العلاقة؟ ما طبيعتها؟ أي قائمة على النديّة أم الاستلاب؟ أي واقعية أم وهمية؟ أي علاقة تعين على البحث عن الذات أم تساند امتحان الذات في صراعها مع الآخر؟ (شكري عياد، 1978م، ص 116) وهكذا تتناسل التساؤلات تتري؛ بعضها أخذ برقاب بعض.

تعددت فضاءات توظيف هذا المفهوم ابتداء من الأيديولوجيا ثم الخطاب النسوي، واستوى

حضارته من خلال التصالح معها تارة والتوفيق بينها وبين معطيات حضارتنا تارة أخرى.

يُدلي سالم العبد⁽¹⁾ بدلوه السردى ويمتدح من بئر التواصل الحضاري الذي لم ولن ينضب ماؤه مادام الشرق ومادام الغرب. فمن هو الشرق ومن هو الغرب في رواية (هذيان المرافئ)؟ وما طبيعة العلاقة التي ربطت بينهما؟ أي علاقة إثبات هوية لأننا أم علاقة تماه وذوبان في الآخر؟

تتميّز رواية (هذيان المرافئ) في اختيار الفضاء الأوروبي الغربي المتمثل في (ألمانيا) التي تتجلى في الجزء الأوروبي الغربي الذي لم يخض غمار استعمار الشرق على العكس من بقية الدول الأوروبية ذات الاتجاه الاستعماري، ف(الآخر) إذن في مضمونها الحدتي يشكل حالة استثنائية.

كما أن هناك ميزة ثانية تتمثل في الخطورة التي شكلتها (ألمانيا) على العالم عمومًا وعلى أوروبا بشكل خاص. أما الميزة الأخيرة لـ(الآخر) فتتجلى في تماثل (ألمانيا) مع الشرق من خلال خضوعها - بعد فشل مشروعها النازي - لاستعمار أوروبي مجازًا. فقد قُسمت مدينة برلين بعد الحرب العالمية الثانية على أربعة قطاعات؛ وقع القطاع الشرقي منها تحت سيطرة السوفييت، بينما خضع القطاع الجنوبي الغربي تحت سيطرة الأمريكيين، في حين سيطرت بريطانيا على الجزء الغربي، وفرنسا على الجزء الشمالي الغربي.

بهذا يغدو الفضاء المكاني للغرب فضاء محايدًا مع انتمائه الكلي للغرب. أما الشرق فيتمثل في الشاب اليميني القادم من أقصى جنوب الجزيرة العربية (حضر موت) بكل ما يحمله من أعباء الإحساس بالتخلف والخواء الحضاري في زمن الحكم الشمولي في جنوب اليمن؛ لتبرز من خلاله (الذات) بوصفها (ذاتًا) مستلبة تجاه (الآخر) المتعالي الذي يمارس سطوة حضارية وهيمنة ثقافية.

المبحث الأول:

الثقافة الحضاري: رسوخ (الآخر) واضطراب (الذات)

غدا التلقّظ بمصطلح (الحضارة) سلسًا؛ يجري على الألسن ضمن سياقات لا تُعد ولا تُحصى؛ (مازليش، 2014م، ص 19، 20). لكن من المؤكد أن الحضارة في مفهومها العام تحيل على التراكم المعرفي الذي تتشارك في إنتاجه جميع الأمم والشعوب بنسب متفاوتة؛ وفقًا لخدماتها التي قدمتها إلى البشرية؛ لهذا كان العرب المسلمون قنطرة حيوية لربط حلقات التطور الحضاري (المعرفي) الممتدة عبر تاريخ البشرية من اليونان والرومان والهند إلى العصر الحديث. فلا يمكن لأي أمة أن تدّعي تفرّدًا في هذا الميدان إلا على سبيل الاستعلاء والإقصاء لبقية الأمم الأخرى مثل صنيع بعض الغربيين مع العرب؛ لأن هذا التفرّد من المستحيل إثباته تاريخيًا وواقعيًا.

ذهب بعض الدارسين في توصيفهم علاقة (الشرق) بـ(الغرب) إلى أنها علاقة قديمة تمتد

إلى أزمنة غابرة مוגلة في القدم، إلى ما قبل التاريخ؛ مرجحين - على وفق معطيات الأنثروبولوجيا الحضارية (الثقافية)- فرضية قدم أثر السلالة العربية على هذه الأمم؛ نتيجة لهجرة العرب إلى القارة الأوروبية قبل هجرة القبائل الهندية الجرمانية إلى تلك القارة؛ ليتجلى أثرهم على هذه الأمم الغربية في مظاهر آداب الحياة والسلوك والتدوين وصناعات السلم والحرب والطب والعلوم والفنون الجميلة وغيرها. (العقاد، 1998، ص9)

بيد أنه ينبغي الإشارة إلى أنّ هذه العلاقة كانت تقوم على العطاء غير الاستعلائي من جانب الأمم الشرقية القديمة؛ تأكيداً على أن هذه العلاقة بينهم وبين الأمم الغربية القديمة تستند إلى نظرية حتمية الاتصال بين عموم جنس البشر بالتأثر والتأثير.

ثم حققت (الذات) العربية الإسلامية تلاقحاً حضارياً اتسم بالندية والاستقلالية في عصورها الزاهرة. فهي لم تُقصِ التراث اليوناني بوصفه تراثاً مغايراً لتراث (الذات) صادراً عن (الآخر). بل ترجموا منه ما يتناسب مع (المتغيرات) دون المساس بـ(الثابت) فأضافوا إليه من ثقافتهم ومعطيات حضارتهم بوصفه تراثاً إنسانياً يمثل قاسماً مشتركاً لكل مقومات التحضر. فالتفاعل الحضاري كان سمة بارزة لهذا التواصل ومحركاً أساسياً من محركات انفتاحهم على الحضارات الأخرى، فقد «ميزوا بين الإنساني والعام فاستلهموه، ووظفوه ولكن بعد أن

أخضعوه لقيم وأخلاق الأمة، ونظرتها إلى الذات والكون والآخرين. أما الخصوصيات الحضارية، المتمثلة بالثقافة المغايرة، والمعتمدة على منظومة قيم وأخلاق مختلفة، فقد أهملوها». (الحلاق، 1997م، ص32).

من هذا المنطلق كان للعرب إسهامات جليلة تجاه البشرية في مجالات كثيرة في الطب والفلك والعلوم الإنسانية مما شهدت بها المؤسسات العلمية الأوروبية دون مرأى وبأريحية نقية. (هونكة، 1993م) مما يدلّ على أن (العرب) يمثلون حلقةً من حلقات التواصل الحضاري (المعرفي) بين الأمم والشعوب عبر التاريخ الإنساني.

في إطار هذا التفاعل تميّزت حضارة (العرب المسلمين) بأنها لم ترتبط بعرق من الأعراق بقدر ما كان ارتباطها بالأمم الأخرى على صعيد الانتماء العقائدي. فكانت تقصح عن هويتها الثقافية المتمثلة في دينها، الذي قدّم للبشرية (الرحمة) و(السلام) بكل تجلياتهما. وفي هذا رد كاف على بعض الأوروبيين ممن ينظرون إلى (الحضارة) بوصفها أيديولوجية استعمارية وإنجازاً أوروبياً فريداً من نوعه يقّمه الغرب من جهة استعلائية إلى العالم الآخر ولاسيما المتخلف من خلال الاستعمار المتجلى في إذلال الشعوب واستعبادها. (مازليش، 2014م، ص 35)

وبهذا يتجلى المفهوم الشامل للحضارة عند العرب المسلمين بوصفها - أي الحضارة-

تشير هذه الأبعاد المتداخلة إلى العلاقة المعقدة القائمة بين (الذات/الشرق) و(الآخر/الغرب) ولاسيما في العصر الحديث. على الرغم من هذا التعقيد تتسم هذه العلاقة بتفاعل حضاري بين أمتين تحمل الأولى منهما على كاهلها أهدافاً عجزت عن إيصالها، وتحفزت الثانية على نقلها بكل الطرائق (الاستعمارية والتبشيرية والاستشراقية). بغض النظر عن أحقية سيطرتها على الثقافة العالمية التي وصلت ذروتها في (العولمة). بيد أن هذه العلاقة كان بالإمكان أن تُثمر للبشرية تلاقحاً محموداً؛ لولا الأوهام التي تُحيط بهذه العلاقة.

تستند رواية (هذيان المرافئ) في سرد أحداثها على ضمير الشخص الأول (المتكلم/الذات) المتمثل في شخصية (عمر) الشاب العشريني القادم من (حضر موت) أقصى شرق اليمن، في ثمانينيات القرن العشرين إلى (ألمانيا الشرقية) -المتسقة مع اتجاه اليمن الجنوبي آنذاك- أيديولوجياً- في بعثة علمية مع إحساسه بهشاشة ذخيرة ما يحمله حضارياً وثقافياً. يعيش هذا الشاب توتراً وتردداً دائمين، فتنتابه حمى تسري في أوصاله بين حين وآخر بسبب أجواء (الغرب) الشتوية شديدة البرودة فتسبب له شبه هذيان، فهو سريع الانفعال عند لقائه بـ(الآخر/الأنتى الغربية) مع الشعور برغبة عارمة تجاهها.

يتخذ الراوي نقطة انطلاقاً زمنية محددة لسرد أحداث روايته؛ لها دلالتها في سيروية التفاعل

إثباتاً ووجوداً لهوية راسخة وليدة فكرة ما؛ على الرغم من ذلك فإن هذه الفكرة «ينبغي أن تحمل تصوراً معيناً للإله والإنسان والكون والحياة والعلاقات الناشئة بينها والتي تشكّل بمجملها علم العقيدة أو الإيمان، حسب المصطلح القرآني» (الأمين، 2012، ص81)؛ لهذا ينبغي الاتكاء على صناعة التفاوض وأن نربطه بمآل الحضارات عمومًا انطلاقاً من المفهوم الأصولي لقانون (العلية) بمعنى أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً. كما لم يخف مفكرو عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر إعجابهم بالتمدّن والتحضّر المادي الغربي مع الإشارة بشكل جليّ إلى هشاشة الحضارة الروحية عندهم؛ التي تمثل الركن الركين في الحضارة العربية الإسلامية؛ «فالبلاذ الإفرنجية قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعية في أصولها وفروعها... غير أن أهل هذه البلاد لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم ولم يسلكوا سبيل النجاة أبداً.» (الطهطاوي، 1905، ص8)

وفي هذا الإطار ينبغي الإشارة إلى إن العلاقة بين العالم العربي الإسلامي (الذات) والحضارة الغربية (الآخر) علاقة قائمة على الأوهام من الجانبين. تتمحور هذه الأوهام في ثلاثة أبعاد متداخلة (مفهوماً عن أنفسنا، مفهوماً عن الغرب، مفهوم الغرب عنا). (القاسم، 1986م، ص86)

الحضاري (زمنياً) بعد مرور أربع سنوات من مجيئه إلى (ألمانيا)، و(وجدانيًا) بعد انفصاله المؤقت عن صديقه (كوني) وتعرّفه فتاة ثلاثينية شبيهة مومس اسمها (كريستين) في ملهى ليلي (لندن كرزو).

يتسم هذا الحدث بمُصادمةٍ سطوة (الآخر/ الغرب) الاستعلامية لاستكانة (الذات/ الشرق) الاستعلامية وانخزالها؛ إذ يستهل الراوي الحدث السردِيّ واصفًا ردة فعل (الآخر) الغاضب المتمثّل في شخصية (كريستين) التي حاولت أن تلهو ب(عمر) حين طلبت منه مجارة (سيليفيا) في اندفاعاتها العاطفية التي أفقدت النشوة صوابها؛ فوقع (عمر) في الشَّرْك دون أن يدري؛ لتنفّض عليه (كريستين) بقذيفة حضارية «ما كنت أتصور أنك بالسهولة التي أبديتها!! لقد أثبتت أنك حقًا من الشرق»، ورمقتني بنظرة متهمكة قبل أن تبتعد» (العبد، 2005، 7).

تعلن (كريستين) - في هذه اللحظة الزمنية- عن وجهة نظر غربية تجاه الشرق، بل تؤكد ما كانت تعتقده عن الذكر الشرقي من تهافت على الأنثى الغربية والارتواء السريع أمام أيسر إغواء من أية أنثى عمومًا ومن الأنثى الغربية بشكل خاص، وصاحب هذه الرؤية تهكمّ وازدراء، فتذوب إثر ذلك رجولة الراوي المتفنتة غلمة «وأحسست بحجم الازدراء الذي قذفت به في وجهي، وتراءى لي أن موقفي شديد الحرج، وأنه يتوجب عليّ أن أجد مخرجًا من هذا المأزق الثقيل، وأخذ الوقت يمضي بطيئًا دون

أن أحزم أمري!! وتلك عادة سيئة أعترف أنها من أسخف عاداتي!! وفيما كنت نهبًا لهذه الحالة، عادت هي لتجلس إلى جانبي، وأخذت تتملاني ببرود شديد زادني إرباكًا، فرحتُ أفرك أصابعي بعصية» (العبد، 2005، 7).

من خلال هذه المقطع السردِيّ الاستهلاكي يضرب سالم العبد في العظم الصلب لطبيعة هذه العلاقة المحكوم عليها سلفًا بالفشل. طبيعة قلقة مضطربة حائرة تتصف بها (الذات) وطبيعة باردة متحفزة متهمكة يتصف بها (الآخر).

أوقد هذا الاستهلال الشرارة التي اشتعلت في وجدان (عمر) باسترجاع ذكرياته مع (كوني) في المكتبة في أول لقاء بينهما قبل أربع سنوات ثم تكررت هذه اللقاءات في مبنى الجامعة في (لايبنج) ثم نمو علاقة الحب بينهما وانبثاق علاقة (الذكر الشرقي) ب(الأنثى الغربية) وما صاحب ذلك من شدّ وجذب وتعقيدات في الرؤية الحضارية (الشرقية/ الغربية) للعلاقة بين (الذكر) و(الأنثى) المعززة بجدلّية (الفعل) و(رد الفعل) (طرابيشي، 1982، 6) بترتيب انعكاسي يُبرز ثنائيات (القوة/الذكر/الشرق) و(الضعف/الأنثى/الغرب) متناصلة من سطوة ذكورية شرقية باستعلامية شبقية في إطار انبهار استلابي تجاه الآخر الغربي وضعف أنثوي غربي باستسلام تصاحبه نظرة دونية للذات الشرقية.

تعود المياه إلى مجاريها بين (عمر) و(كوني)؛ لتتلاشى علاقته ب(كريستين) تدريجيًا بفعل

تأثير (كوني) الدائب؛ بيد أن (عمر) يكتشف أن (كوني) تحمل في أحشائها بضعة منه «كانت عقارب الساعة تراوغ عيني ... شدني صوتها، بنبرته المتساوقة، في تعبير هادئ، شديد الوضوح، وهي تلقي بهذا الخبر المباغت: **سأهيك طفلاً** أمر! وصمتت لبرهة وهي تتحصني ... فقد رجّني الخبر وشلّ تفكيري لفترة طويلة... لقد بدا الأمر أشبه **بالدعاية الثقيلة!!**» (العبد، 2005، 92، 93) تتجلى المفارقة هاهنا بين كلمة (الإهداء) وما تشي به من سعادة وانتشاء بهذا الحمل، وبين كلمة (الدعاية الثقيلة) وما تشي به من ضيق ورفض مبطن لهذا الجنين الذي يتخلّق في أحشاء (كوني) «وبقينا لوحدا فريسة لمشاعر متباينة، كنا أمام أنفسنا، وأمام مستقبل علاقتنا بدون موارد! لمعت في ذهني بقوة، الحقيقة القاسية بدون رحمة، **حقيقة عودتي بمفردي إلى الوطن!!** واستطعت أن أقصي هذه الحقيقة المرعبة، متشاغلاً بشعور خفيف، مرح، بأن جزءاً عزيزاً مني، يتخلق في أحشاء هذه المرأة الفريدة» (العبد، 2005، 94).

يشكّل الجنين عند (كوني) حافزاً حركياً للتواصل الذي يحمل صفة الديمومة في حين أنه عند (عمر) بمنزلة القيد الذي سيُعيقه عن التواصل مع قومه. فهو يشبه الجسر المتهاك الذي تخيل (عمر) أنه يقف على منته في إحدى هلوساته الهذيانية حينما طرقت أذنيه وقع قطرات المطر التي أخذت تنقر واجهات

النوافذ باحتضار كتيم «ترأت لي بين الغفوة واليقظة الحالمة، تباشير الفجر الأولى وهي ترسم خطوطها الواهية، على الوجود المعتم، وأن جسراً رمادياً، يلوح بهشاشته الغارقة في الضباب، بناءً موعلاً في القدم، أخذ ينثّن تحت وطأة رياح مجنونة!! وثمة يقين قاهر، يملكني، بأنّ ذلك الجسر العتيق، الذي كنت أقف مرتاعاً، في منتصفه، لسبب ما، يوشك أن يتداعى، ويهوي بي إلى قعر الوادي السحيق، بمجرد أن أخطو وأنه ليست أمامي أي خيارات للنكوص أو الهرب من هذا المصير المحتوم!!» (العبد، 2005، 83)

يوظف الراوي الموقف السابق سردياً، من خلال الاسترجاع الاستكاري في الفصل الثالث من الرواية، الذي يبدو في ظاهره منبثاً عن السياق، بيد أن المتأمل في عموم بنية الرواية يرى الاتساق العام بين الفصلين الثاني والثالث، فالراوي يستهل الفصل الثالث بقوله «لا أدري كيف قفز إلى الذاكرة العجوز (صبوح) الأعشى، الأصم» (العبد، 2005، 99). وهو استرجاع خارجي⁽²⁾ يأتي في إطار قراره المبطن بقطع علاقته بكوني، ولا سيما بعد اكتشافه حملها منه.

تشبه العلاقة الحضارية الظاهرة على السطح بين الشرق الساكن المستهلك والغرب المتحرك المنتج، جبل الجليد العائم الذي يُخفي أكثر مما يُظهر. فطبيعة (عمر) المقبلة على الحياة الجديدة يعترّيها القلق والخوف والتوجّس والإحساس بالاغتراب المكاني والعاطفي

والحضاري الثقافي «كان الوقت مبكراً كي أتفهّم أبعاد التغيير الكبير الذي عليّ أن أخضع له، أو أجابه؟! وكنت متهيّبا إلى حد كبير من هذه البلاد الباردة البعيدة، مستشعراً حجم الغربة وثقلها المخيف في كل شيء يدور حولي!! ولم يكن سنّي الفتى، وعظمي الغض، إلا قيّداً إضافياً يرهقني، ويضاعف شعوري المتحفز بالقلق والحذر، اللذين يتبدّيان بدرجة ملحوظة إزاء كل خطوة عليّ اتخاذها، في محاولة مضنية للتأقلم داخل مجتمعي وحياتي الجديتين، وخلف كل هذا المزيج من التجاذبات الحادة، المتوجّسة، يكمن شعور آخر، يغذيه الخوف من احتمالات الانكسار والفشل!! وهذا ما جعلني أواجه الأمر، وكأنه تحدّي مفروض، وبأنه يتعيّن عليّ التقيد الصارم، بنظام قاسٍ وعنيد!! فمثلاً كنت أجلس الساعات طويلة في مكتبة الجامعة، في محاولات دؤوبة لإخضاع قناة اللغة الألمانية، صعبة المراس، شديدة التركيب والتعقيد!!» (العبد، 2005، 37، 38).

يحاول الراوي أن يزواج بين حضارته ذات المنحى الروحي وبين الحضارة الغربية المتقلّبة من فيوضات الروح والارتواء في أحضان الجسد ومتطلباته دون قيد أو حدّ؛ من خلال مفارقة درامية تتجسد في الجمع بين المتناقضين المتتافرين، بين الموسيقى الصاخبة التي ترسل أشعتها اللامرئية إلى الأجساد المتخمّة باللّهُو والعبث، وبين حلقات الذكر التي تنهّدي في إطارها أجسادُ الذاكرين. يقول

الراوي مصوراً حالته مع (كريستين) وأصدقائها بعد أن صدحت الموسيقى الصاخبة من آلة تسجيل (كارينا) العتيدة «وبدأنا الرقص، متماوجين مع إيقاعات الموسيقى اللاهثة، ولم نلبث أن شكّلنا حلقة مستديرة، ونحن نتمايل بأجسادنا مثل المجاذيب!! فقد انتقلنا إلى حالة من الحنين الطافح والتوق الممض إلى ذلك الشيء البسيط العميق، المستحيل، عصيّ المنال!! الذي أورثنا إياه الأجداد الأوائل، من الأزمان السحيقة!!» (العبد، 2005، 9).

في خاتمة الرواية يُفصح الراوي عن استحالة هذا الالتقاء بوساطة المونولوج الطويل الذي يستبطن به ذاته المعذبة بين الحفاظ على معطيات الحضارة الأوربية المتمثلة في (كوني) التي تحمل في أحشائها جزءاً من ذاته (الجنين)، وبين إحساسه بالشوق إلى موطنه الدافئ المضمخ بعطر الأحباب «أرهقتني الملاحقة العنيدة لوثباتها المربكة، الومضية، التي تضطرم في داخلي رعب الفقد الكاسح، وجنون الفراغ الماحق، الذي سيصير إليه الكون من دونها!! كما أرهقتني دقائق حنيني الممض إلى قريتي المشمسة البعيدة... ولم أدرك إلا اللحظة، كم تنامي وتجزر ذلك الخوف أثناء السنين المخاتلة، حتى صار غولا يتغذى شرها على حتمية انفصال السيل، وتعارض النهايات، وضغطت كوني بكل طاقاتها وصلاتها للدفع بي فوق هذه الحتمية، التي ترى فيها من الهشاشة أكثر مما يصوره منطقي المائل بحسب

(ريكور، 2005، ص 623)؛ مما يؤدي إلى استحالة تطابق (الآخر) مع (الذات).

المبحث الثاني:

الثقافة اللغوي: هيمنة (الآخر) واستلاب (الذات)

تتخذ اللغة في هذا المبحث مسارين متداخلين: المسار الأول: تُمثّل اللغة بوصفها أسلوباً تعبيرياً- إطاراً عامّاً لاستخدام طاقات اللغة التعبيرية في هذه الرواية؛ وهذا الأمر له صلة مباشرة بتنوّع أنماط الشكل التألفي التي يمارسها (الراوي /الأنا البطل) بوصفه شخصية من شخصيات الرواية من جهة مباشرة، وبوصفه محرراً يقوم بإعادة صياغة الرواية لغوياً بعد انقضاء أحداثها من جهة غير مباشرة؛ انطلاقاً من التحليل المحايد للغة النص؛ مما يحيلنا على المفهوم الاصطلاحي للتعبير اللغوي بعدّ اللغة «أداة للتواصل والإفصاح والتأثير والإبداع الفني، وبوصفها نظاماً من القواعد والعلاقات بين الألفاظ والجمال في ترتيبها التركيبي وفي تناسقها الصرفي وفي دلالاتها المعجمية» (الحضرمي، 2013، ص 173). وهذا المسار أدخل في عموم الصنعة الروائية التي تنبثق منها طرائق تشكيل التعبير اللغوي بما يميّز به (الراوي) من تعدد استخدامه مستويات التعبير في النص بوصفها مشكلةً وجهة نظر.

تتكئ رواية (هذيان المرافئ) في سرد أحداثها على ضمير الشخص الأول (الراوي /الأنا البطل) الذي يتحمّل بدرجة رئيسة صياغة

نظرها إلى الخضوع والخنوع، المفروض من خارجنا» (العبد، 2005، 191-193).

فمن خلال ثنائية (الخضوع لاحتمية الانفصال# الدفع بصلاية للتخلص من الحتمية) تتراءى مدى تباعد سبل هاتين المنظومتين: (الشرق # الغرب)؛ لتحقيق المقولة الشهيرة المنسوبة إلى الشاعر الإنجليزي (روديارد كبلنغ 1865-1930) (الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا).

بيد أن معطيات النص تقول إلى العلاقة الغربية التي تربط بين هاتين المنظومتين، فالشاب الشرقي/الراوي الممتلئ تكويناً وإمكانية بحضارة قائمة على العطاء والمتوهجة بالبقاء والمكتنزة بالتجدد، يعيش واقعياً في خواء من كل هذه المعطيات وفقاً لأيدولوجيم العصر⁽³⁾ لأن أحداث الرواية تدور في زمن الحكم الشمولي في الجنوب الذي همّش الأجيال الجديدة عن كل ما له صلة بحضارته في زمنها الزاهر ويمم بصرهم تلقاء نماذج أيدولوجية في المنظومة الاشتراكية، وزمن الانشطار الألماني المتمثل في جدار برلين الشهير.

بهذا يغدو شعور (الذات) المتمثلة في (السارد) بالمغالاة في الانفصال عن (الآخر) المتمثل في (كوني) غير قابلة للتفكير في ختام العلاقة بينهما لانكشاف نوايا (الذات) السلبية تجاه (الآخر) وللتمييز البين بين (الذات) و(الآخر) وسعي (الآخر) الحثيث إلى تكوين مفهوم محدد للهوية (الثقافية) بانفتاحه ووظيفته الاستكشافية.

باللغة الألمانية، بيد أن الراوي ينقلها إلى القارئ العربي بلغة عربية ذات صياغة متميزة تصل أحياناً إلى درجة (التأنق)؛ متباهياً بفصاحته وقدراته البلاغية؛ فيكتف من خلالها طاقاتها الشعرية. فهي هو يصف تذبذبه بين امرأتين غريبتين (كوني وكريستين) كان لهما أثر كبير في تشكّله الوجداني الوليد في الغرب «كوني، أيتها الروح النازفة ألماً وكبرياءً. كيف تأتّى لك أن تكتنزي كل هذا القدر من القسوة الباردة كبرودة سمائكم الكامدة؟! وأنت يا (كريستين) أيتها الحلم الغامض، المثخن، يا مَنْ تهرق طهرها على موائد العريضة بحثاً عن لحظة هجعة وانطفاء!! أيتها الباحثة عن سكينة منفية لروحها الفقيرة؟! يا ومضتان بئستان، ترقان بدأب في فضائي المثلوج، المنبوذ، علهما تقهران الرمادية واللامعنى!!» (العبد، 2005، 21).

يحاول (الراوي /الأنا البطل)⁽⁴⁾ أن يتجاوز باللغة بوصفها تميّماً زخرفياً فحسب إلى (الإيحاء) و(الترميز) في محاولة منه إلى خلق علاقة (ديناميكية) بين النص والسياق الخارجي من خلال (الترميز) إلى استحالة النقاء (الشرق) بـ(الغرب) في منتصف الطريق من خلال المواءمة بين مجد تليد وحضارة وليدة «تراءت لي بين الغفوة واليقظة الحالمة، تبشير الفجر الأولى وهي ترسم خطوطها الواهية، على الوجود المعتم، وأن جسراً رمادياً، مزرّقاً، يلوح بهشاشته الغارقة في الضباب، بناءً [كذا!] موعلاً في القدم، أخذ يئنّ تحت وطأة رياح مجنونة!! وثمة يقينٌ قاهر، يملكني، بأن ذلك

تعبيرات لغة هذه الأحداث. ويكون ذلك من خلال أسلوبين؛ الأسلوب المباشر الذي يتمثل في السرد المحض، ويتجلى في هذا الأسلوب خصائص الراوي الكلامية : دلاليًا ومعجميًا وتركيبياً وصرفياً وتنغيمياً وإيمائياً وغيرها. والأسلوب غير المباشر الجامع الذي يتمثل في انحراف الراوي أسلوبياً في سرده ولاسيما عند نقله كلام الشخصية. (الحضرمي، 2010، ص139، 140).

تنتمي هذه الرواية في خصائص أسلوب سردها إلى (الأسلوب المونولوجي/الأحادي) الذي يخفي فيه مبدأ المساواة بين الأساليب بوساطة هيمنة أسلوب (الراوي //الأنا البطل) على أساليب الشخصيات بشكل بارز؛ مما يؤدي إلى إحداث «فجوة كبيرة في نسيج الإقناع الروائي الذي تتميز به الرواية الديالوجية» (لحمداني، 1989، ص26)؛ لهذا تقوم الرواية الأحادية بالتعويض عن هذه الفجوة بما أسماه لحمداني بالتمويه الشعري، وذلك بتكثيف حضور الطاقة الشعرية.

تتجلى الطاقة الشعرية في الرواية بوساطة الخصائص الأسلوبية للراوي التي تتجلى في مظاهر لغوية مثل استخدام النعت والتكرار اللغوي واختفاء أدوات الربط وفي مظاهر بلاغية مثل استخدام الصور البيانية والمجازات ومظاهر الإيحاء والترميز بوصفها «خصائص جوهرية للعمل الأدبي» (يعقوب، 204، 224).

تدور معظم أحداث الرواية في محيط بيئة غير عربية (ألمانيا)؛ لهذا يتحاور أغلب شخصياتها

الوقت نفسه- تعكس بصدق العادات والنظم والقوانين؛ فالحياة واللغة بمثلان حقيقة واحدة» (عبدالمطلب، 1994، ص 354). وكل لغة تغدو وعاء لثقافتها؛ تحمل في متون مفرداتها ظلالاً من تفكيرها وثقافتها المتعددة عبر التاريخ وتاريخها المعرفي.

لا يتحقق التلاقح الثقافي إلا من خلال اللغة؛ لأن التحرك تجاه الآخر يعني التواصل وهذا لا يتحقق إلا بوساطة اللغة، أما الوحدة والانعزال فتعني الموت الذي يؤدي إلى الصمت واللاغة. (سعيد، 1979، 80). ولغة التواصل هذه ينبغي أن يكون لها مواصفات معينة تحددها متطلبات الفضاء بكل مدلولاته الزمنية والمكانية- حتى تستقيم أسس هذا التلاقح.

لكن علينا أن نتساءل في هذا الصدد عن اللغة الجامعة التي يمكن أن يتحقق بوساطتها هذا التواصل الثقافي المطلق على الصعيد الإنساني؟ ليشير هذا التساؤل حلماً مستحيلاً ظل يراود البشرية جمعاء عن (اللغة المثالية) لقرون طويلة!. (إيكو، 2006، ص 11).

حين نتواصل (الذات) مع (الآخر) حضارياً، تستدعي قنوات اتصال واقعية تتقارب من خلالها إمكانات التواصل (النظرة، الإشارة، الصورة، اللغة وغيرها). بيد أن اللغة تمثل أبرز هذه المكنات؛ لأنه من خلالها تتشكل أنظمة التواصل التي يتداخل فيها التفاعل الاجتماعي والثقافي والحضاري بين (الذات) و(الآخر). وفي هذا الإطار ينبغي أن نميز بين اللغة

الجسر العتيق، الذي كنت أقف مرتاعاً، في منتصفه، لسبب ما، يوشك أن يتداعى، ويهوي بي إلى قعر الوادي السحيق، بمجرد أن أخطو. وأنه ليست أمامي أيّ خيارات للنكوص أو الهرب من هذا المصير المحتوم!!» (العبد، 2005، 83).

المسار الثاني: استخدام اللغة بوصفها مرتكزاً أساسياً من مقومات الحضارة تتجلى من خلالها خصائص الهوية؛ لأن الحضارة لا تنعكس بوضوح في شيء مثلما تنعكس في اللغة، فكل ما قد يظهر في لغة مجتمع من المجتمعات من قصور هو مؤشر على تخلف ذلك المجتمع في ركب الحضارة. فالخبرة الإنسانية المتراكمة على مدى الزمن تنعكس في اللغة فتجد تعبيراً لها في تضاعيفها على تنوع أشكال هذا التعبير سواء أكانت بوساطة بعض أشكال الاتصال غير اللغوي من رسوم ونقوش تصويرية تركتها الجماعات البدائية على جدران الكهوف أم في طرائق الكلام الشفهية والكتابية وغير ذلك. (أبو زيد، 1971، ص 11).

معلوم أن اللغة تمثل أهم قناة من قنوات التواصل الحضاري بين (الذات) و(الآخر). فمن خلالها يتولد التفاعل بين الأمم ويتحقق التفاعل المتوازن. فاللغة في عمومها مؤشر حضاري يُبرز هوية أمة في مشارق الأرض ومغاربها؛ فهي تحمل في أحشائها مقومات نهوض الأمم أو مسببات انتكاساتها؛ لأنها «تعبّر عن أفكار الأفراد فإنها- في

بوصفها ثقافة جمعية تكتنفها قواعد صرفية وتركيبية منضبطة لسانياً ودلالات معجمية وثقافية وفكرية ذات منحى اجتماعي؛ وبين اللغة بوصفها تعبيراً فردياً عن معانٍ نفسية ووجدانية وفكرية. فالأولى تمثّل محيطاً عاماً للغة القومية والأخرى تمثّل تعبيراً خاصاً في إطار معطيات المحيط العام لهذه اللغة؛ لأن «إدراك المرء الحسي للعالم يتحدّد بواسطة بنية لغته القومية» (جوزيف، 2007، ص 86).

مع التأكيد على أن تمييز الباحث لغة الجماعة عن لغة الفرد؛ منبثق من معطيات ثنائية (اللغة) و(الكلام) عند عالم اللغويات السويسري فرديناند دي سوسور (1857-1913)؛ بيد أن الباحث لا يستهدف الغاية التي كان يسعى إليها دي سوسور ألا وهي صياغة نظرية للسان. (دي سوسور، 1988، ص 38). بل يستهدف غاية مفادها أنّ الاختلاف بين لغة الجماعة ولغة الفرد ليس جوهرياً، بل هو اختلاف ظاهري يتحدّد في تنوّع استخدام اللغة؛ أي بين ما هو راسخ في الذاكرة الجمعية المتمثّل في معطيات الهوية الحضارية والثقافية لأي جماعة بشرية وبين ما هو متجدد من استخدام الأفراد الخاص للغة في إطار ثوابت الهوية بتوظيف ما تتماز به اللغة مثل غيرها من مظاهر الثقافة من خاصية «التراكم والاستمرار والنمو والقدرة على الانتقال، والأكثر من هذا كله فإنها ذلك الجزء من الثقافة والحضارة الذي يساعد أكثر من غيره على

التعلم وزيادة الخبرة و/الأنما البطلة في خبرات الآخرين التي هي أهم عنصر في الحضارة الإنسانية» (أبو زيد، 1971، ص 24). كما ينبغي التأكيد على أن «للثقافات المختلفة لغات مختلفة ورؤى مختلفة تجاه العالم... فعندما تتقابل ثقافتان، فثمة صدمة للاختلاف بينهما، وعند هذه النقطة هناك ثلاثة احتمالات عامة: الإخضاع، السطو الثقافي، الاستلاب» (إيكو، 2006، ص 41).

تتقابل في هذه الرواية ثقافتان متغايرتان:

(الشرق) # (الغرب)

يمثّل الأولى شابّ قادم من (حضر موت) أقصى شرق اليمن الجنوبي - آنذاك - ومن معه من بني جلدته ممن ارتحلوا إلى ألمانيا الشرقية في ثمانينيات القرن العشرين طلباً للعلم؛ محمّلين بتبعات ثقافية أشتات يكتنفها الشعور بضالة حضارتهم الآتية. أما الثانية فيمثّلها بشكل عام المجتمع الألماني المزدهي بحضارته؛ وبشكل خاص شخصيات الرواية من الألمان مثل: (كوني) و(كريستين) و(رالف) و(فراو كايزر) والسيدة (إلزامير) والدة (كوني). ففي إطار هذا التفاعل يحدث التواصل الحتمي بينهما عبر (اللغة الألمانية) التي تمثّل هوية حضارة (الآخر) وتمثّل وسيلة تواصل وتعلّم عند (الذات). فالراوي (عمر) يبذل قصارى جهده لإلانة قناة (اللغة الألمانية) صعبة المراس، شديدة التركيب والتعقيد؛ بحسب تعبيره (العبد، 2005، 38)؛ حتى يصل فيها درجة

كايزر) في تعلم قواعد اللغة الألمانية المعقدة بكل أريحية وسماحة؛ يشير (الراوي) إلى هذه المعاناة بقوله «كنت أجلس لساعات طويلة في مكتبة الجامعة في محاولات دؤوبة لإخضاع قناة اللغة الألمانية، صعبة المراس !! شديدة التركيب والتعقيد!!» (العبد، 2005، 38)؛ لتبادر أمانة المكتبة معلنةً عن استعدادها لتقديم أي عون قد يحتاجه هذا الوافد (الشرقي). فقد كانت (فراو كايزر) «سيدة رقيقة، جادة، تميل إلى الصمت، وكلامها أقرب إلى الهمس لكأنها هي والمكتبة متوائمتان روحياً!! إن هذه السيدة الجلييلة بهيئتها الهضيمة، وسماحتها الوقورة، حفرت في نفسي أثراً جميلاً، سيظل يرافقني، مثل الأشياء الجميلة النادرة التي تحدث لغريب مثلي في هذه البلاد الباردة». (العبد، 2005، 41/42) يعلن الراوي من خلال هذه المفارقة السردية بشكل خفي عن عدم توازنه مع من يتفاعل معهم حضارياً.

كما أن عشيقته (كوني) تعجز عن التفاعل (لغوياً) مع أصدقائه شلة (قوارض الليل) في (لايبزج) «ارتفعت قهقهاتنا عاليًا ما عدا (كوني) التي ظلت تجاهد في الاحتفاظ بابتسامتها الرضيّة، وقد ازدادت ارتعاشتها حرجًا، باعتبارها الغريبة الوحيدة في المجموعة، التي تجهل لغتنا!!». (العبد، 2005، 178)؛ على الرغم من كون علاقة الراوي بـ(كوني) استمرت طوال أربعة أعوام؛ فيلجأ (الراوي) إلى

الإجادة ثم التقعر بها محاولةً منه لاستمالة عائلة (روزباخ) أهل (كوني) وهو اللقب العائلي لأبيها السويدي «فقلت له [أي: والد (كوني)] بألمانية متقعرة، محاولاً استمالتهم» (العبد، 2005، 135). ثم يشير (الراوي) مختالاً فخوراً إلى انبهار أم (كوني) من فصاحته وقدراته البلاغية في اللغة الألمانية. (العبد، 2005، 136)

ف(الذات) هاهنا تمارس - من خلال ما رسخ في لا وعيها من الاستلاب الإرادي ما يستهدفه (الآخر) ضمن أدبيات خطاب ما بعد (الكولونيالي) - تهميشاً وإقصاءً للغتها بإحلال لغة (الآخر) مكانها بعدها لغة (الآخر) مرتكزاً من مرتكزات التبعية الثقافية والحضارية (للآخر) بالنظر إلى (اللغة) بوصفها فضاءً كلياً شاملاً «يعمل على تغيير التركيب الفكري والعقلي والنفسي والثقافي للإنسان» (أبو شهاب، 2013، 98)

يشير صديقه (رالف) في أحد حواراته إلى صعوبة اللغة العربية وأنها لغة معقدة، (العبد، 2005، 34). فقد كان بإمكان (الراوي) أن يمارس مع هذه الشخصية التي سكن معها قرابة عام في غرفة واحدة، شكلاً من أشكال التواصل اللغوي؛ بتعليمه أساسيات (اللغة العربية) بوصفها واجهة لهويته الحضارية. وهذا ما أحجم عنه (الراوي) لوقعه في شباك (الآخر) الذي كان يمارس عليه استلاباً مميئاً. في حين تدعّمه أمانة مكتبة الجامعة (فراو

السرد الذاتي كان يعيش استلاباً هلامياً تنعكس عليه أحداث الرواية التي تتكئ على ثنائية (الذات والآخر) فتناسل منها الثنائيات المذكورة آنفاً. وهي ثنائيات تتخذ منحى التماهي الحضاري مع (الآخر) القائم على استلاب (الذات) وذوبانها في (الآخر) عوضاً عن تفاعلها الحضاري مع (الآخر) القائم على التعاوض والتلاقح.

في إطار هذا السياق يؤكّد باختين على أهمية نمط الإدراك الموجود في كل كلام حي، الذي يتمثل في نغمة التحدث ونبرتها المعبرتين، فهو يرى أننا لا نتعرّف هوية الكلام المروي في الأسلوب غير المباشر الحر⁽⁵⁾ بفضل معناه المعزول وإنما بوساطة نطق بنبراته ونغماته الخاصة، مشيراً إلى انشباك هذه النبرات القادمة من الخارج بنغمات المؤلف ونبراته. (باختين، 1986، ص 209).

بيد أنه يستحيل علينا قراءة هذه النغمة المزدوجة بصوت مرتفع، بسبب انشباك الألفاظ التقويمية. وهكذا يتجلى (التجسيد الرنان لخطاب الغير) الملتبس بالنص السردى، الذي يستحيل فيه تمييز التنغيم التعبيري المناسب؛ بسبب العبور المستمر من أفق المؤلف التقويمي إلى أفق والعكس بالعكس (باختين، 1986، ص 211-212)؛ لهذا يرى باختين أن الحل يكمن في (الإخراج المشهدي المطلق) للبطل، على خلاف المسرح الذي يستعيز عن السياق السردى بالحوار المباشر

أن يترجم لها ما يدور من أحاديث بين أصدقائه؛ لردم صدع التواصل اللغوي بين (كوني) وبني جلدته. (العبد، 2005، 179) مما سبق نجد أن (اللغة) بوصفها وسيلة اتصال حضارية تفتح من جهة (الآخر) المهيمن، وتغلق جهة (الأنا) المستلب حضارياً.

المبحث الثالث:

السرد المخال: الصوت والصدى

يؤكد النقد الأدبي الحديث على وجهات نظر الفكر الذي تطرحه نظريات السرد الحديثة التي ترى أن الفن الروائي يمتاز بخصوصية تعبيرية؛ ولاسيما النوع الذي يتسم بتعدد الأصوات الذي تتوزع في متونه البنى الفلسفية المستقلة عن بعضها والمتعارضة مع بعضها التي يستमित أبطاله في الدفاع عنها؛ لأنّ مثل هذا النوع من الروايات يمتزج صوت (المؤلف) بأصوات هذه المجموعة من أبطاله أو تلك. (باختين، 1986، ص 9) ولعل هذا ما عناه (ألبيريس) عند حديثه عن اجتهاد الراوي خفية «في تدبير النتائج وإدخال النغم الشيق أو المؤثر حينه» (ألبيريس، 1982، ص 256).

تمنح الرواية ذات الأصوات المتعددة (الحوارية/ البولوفونية) إمكانيات هائلة للنص الروائي بوساطة الانفتاح المستمر على جميع الوسائل الفنية المستخدمة في الأنواع الأدبية الأخرى من خلال (تعدد الأصوات).

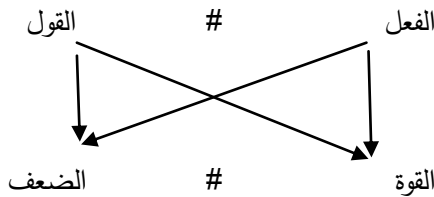
تتبنى هذه الرواية سردياً على ضمير الشخص الأول في عموم فصولها الأربعة. بيد أن هذا

يمتزج فيه صوت (الآخر/الشخصية الغربية) بصوت (الذات/الراوي الشرقي) مبرزاً بذلك صفة مميزة لثقافة (الآخر/الغربي) ذات المنحى الاستعلائي الذي يشير دوماً إلى هيمنة منظومته الثقافية؛ فنحن حينما نستمع إلى صوت (الذات) في إطار سرده للأحداث، فإننا نستمع دوماً إلى صدى صوت (الآخر).

تتصارع في هذه الرواية منظومتان ثقائيتان هما (الآخر) متمثلاً في منظومة (الغرب) و (الذات) متمثلة في منظومة (الشرق). وفي إطار هاتين المنظومتين تبرز ثنائيتان هما:

القوة # الضعف
الفاعل # القول

واللافت للنظر أن هاتين الثنائيتين تتداخلان بشكل بالغ التعقيد على وفق معطيات المربع السيميائي على النحو التجريدي الآتي:



ففي إطار (الفاعل) يتمتع أنصار المنظومة الأولى (الشرق) بالقوة الفعلية، فتتكاثر **أفعال القوة** والاستعلاء. أما في إطار (القول) فيتمتع أنصار المنظومة الثانية (الغرب) **بالقوة القولية** المتمثلة في سيادة لغة (الغرب) وفي الاستعلاء الحضاري قولاً.

يتمثل هذا الصدام الخفي في المشروع الحضاري الذي يحمله الغرب إلى الشرق. وفي

المتقابل بين الشخصيات، فمن هنا يُنشئ الإخراجُ المشهدي «علاقة خطاب مروي بسياق سردي مشابهة للعلاقة الرابطة بين الإجابات في حوار، وعليه يقف المؤلف في وجهه، وتتخذ علاقتهما مظهر الحوار». (باختين، 1986ب، ص 212).

مع ملاحظة أن هذا (الإخراج المشهدي المطلق) قد يغدو مستحيلاً، إذا أصبح الخطاب المباشر مُخرّجاً بملاحظات (الراوي) التي تأتي بمنزلة إجابات، أو أضيف إليه خروقات يدعمها السياق السردى التقويمي، وهذا ما يجعل للأسلوب غير المباشر الحر قيمته التعبيرية في النص الروائي؛ لأنه ليس له فاعل ظاهر، وهو يمثل الشكل النهائي لضعف حدود الخطاب المروي. (الحضرمي، 2010، ص 160، 161)

على الرغم من انتماء رواية (هذيان المرافئ) - أسلوبياً - إلى نمط (الرواية الأحادية/ المنولوجية)، باعتبارها على ضمير المتكلم - الذي يمثل شخصية محورية يقع على عاتقها مهمة سرد الأحداث - تتجاوز الرؤية السردية فيها الأحادية، يلجأ (المؤلف) إلى وسائط تأليفية تكسر من حدة سطوة ضمير المتكلم؛ تتجلى في (المشهد الحواري) الذي يمثل المتنفس الأسلوبى الملفوظ الوحيد للآخر، بمحاولة إخراج السرد - إلى حد ما - من دائرة (الذات) والإبحار به في محيط (الآخر).

يصنع (المؤلف) لغةً أخرى؛ لغة (الآخر) إلى جانب لغة (الراوي)؛ ليصبح السردُ بذلك مخاتلاً

نظرتهم الواهمة إلى الشرق التي تمثلت في صورة أفكار جاهزة ومنطقية، تتجلى بوساطة لغة استعلائية مركزية؛ لهذا تجدها تساير النظرة العامة (الشعبية) «التي تتراوح بين الشرق المدهش والفنان، (شرق ألف ليلة وليلة)، وبين الشرق المتوحش، البربري، الفظ، العنيف» (الحلاق، 1997م، ص16).

يتلاشى الراوي في خضم هذه الرؤية (المغايرة) ليُمثّل الأنموذج الشرقيّ المتسق واقعاً مع رؤية (الغرب) تجاه (الشرق) دون أن يناهضها من خلال أنموذج حضارته الممكن الذي يُمثّل حقيقة راسخة في أعماقه المبتورة؛ لهذا يشيع في عموم الرواية لغة (الغرب) الاستعلائية ودوال الهيمنة، فعندما يقع الراوي في فخ (كريستين) اللاهية العابثة، تقول له متهمكة «ما كنت أتصور أنك بالسهولة التي أبديتها!! لقد أثبت أنك حقاً من الشرق!» (العبد، 2005، 7)، أي الشرق الهمجي الأيروسي الشبق الذي تسيل لعبه عند مرأى الأنثى، بيد أنها تزواج بين هذه الرؤية ورؤية الشرق الساحر في مفارقة لغوية تجمع بين الرؤيتين على ما فيهما من تنافر جليّ. فهي تقول مخاطبة صديقتها كارينا «هيا أسمعينا موسيقى راقصة لنحتقي بضيفنا العزيز، لا، بل بمليكنا المتوّج من عالم الشرق الساحر» (العبد، 2005، 8) ويصاحب هذا التهكم والسخرية استعلاءً بيّن ولاسيما في لغة (كوني)، التي تصرّ في كل مخاطباتها على بيان الصدع الهائل القائم بين الغرب (الحضاري) والشرق (الهمجي).

ف(كوني) تؤكد في غير موضع على هذه الهوة السحيقة تنويعاً على معزوفة (كلنج) أنفة الذكر. فالراوي (الأنثى/ الشخصية الرئيسية، البطل) بحسب تقسيمات نورمان فريدمان (جنيت، 1997، 199) يقيم مقابلة دراماتيكية بين موقفه تجاه أنوثة (كوني) الطاغية، وبين ردة فعلها التهامية تجاه هذا الموقف في أول لقاء بينهما «لا شك أنها لمحت ذلك البريق البدائي، يلتصق في عينيّ المضطربتين، إذ أن ابتسامة مأكرة، هائلة تراقصت على شفيتها الرقيقتين الصارمتين، وظلّت هذه الابتسامة المستفزة، لا تبارحها كلما ردت على تحيتي الصامتة، الملحة في الأيام التي تلت» (العبد، 2005، 40). ويربط الراوي نظرتها الاستعلائية هذه - واهماً - بأصولها الآرية، بيد أنها تمثّل طبيعة ردود الأفعال الغربية تجاه أفعال أبناء الشرق الشبقية (الأيروسية) - وفقاً لمفهوم الغرب لهذه الطبيعة التي لها مرجعية واقعية في أبناء الشرق - ويؤكد الراوي هذه (الأيروسية) الممتزجة بالهمجية (فعلاً) من خلال أحداث لها دلالة أيديولوجية وهي حادثة افتراعه (كوني) عنوة في أرضية ممر سكن الطلاب الباردة في (لاييزج) بهمجية متوحشة؛ ليعلن استعلاءه الذكوري عليها، بيد أنها تقابل هذا الفعل ببرود شديد. يقول الراوي عقب هذا الفعل المشين «كان الطقس في الخارج منعشاً ولذيذاً، رحت أعبّ الهواء في شهقات طويلة عميقة، وأنا أجازي خطوات (كوني) الحثيثة، بهيئتها المشدودة، وسحتها الملتهبة، القرمزية،

الجسدية بوصفه (ذكرًا شرقيًا) للتعويض عن ضعف سمة (القول) عنده بلطمة قاسية على صدغ (كريستين) (العبد، 2005، 77).

بيد أن (كريستين) تستعيد (قوة القول) عندها بعد استعادة توازنها؛ لتصب على (الراوي) وابلاً من حممها الملتهبة «من أنت؟ هاه.. رجل شرقيّ ممثليّ بالأناثية والحقارة! قل لي من أنت؟... نعم. شرقيّ سخيّف!! كيس من العفونة!! حتى ذلك الدبلوماسي المتأنق!! إنكم تشبهون بعضكم مثل الدُمي!! سوى أنه يدفع بسخاء... وأنت. ما أنت؟! طالب معدم؟ ومغرور!!» (العبد، 2005، 81).

أما (كوني) الأنثى فتظل ضعيفة مستكينة بعد انتهاكها عنوة، ثم تسلس القياد للذكر الشرقي، في حين أنها تمارس معه قوة القول من خلال النعوت والألقاب التي تستقيها من قوة حضارتها الغربية. فهي دائمة الإشارة إلى هذه المركزية التي تتمثل في الإشادة الضمنية بحضارتها الغربية، والحث من السلوك الشرقي الهمجي. فهي تشيد بموقف السارد من أمها السيدة (الزاماير) حينما أثنى على وجباتها الشهية ويعدها بأن يشكرها حين تسنح الفرصة «سيحسب لك هذا كمسلك حضاري» (العبد، 2005، 146). في حين تبدي اشمزازاً من جسائته التي أطلقها متحرراً من قيودها الحضارية. ف(كوني) تسعى دوماً إلى تبيكيت (عمر) وتبيكيت قومه في أدنى مناسبة تتاح لها بين حين وآخر.

التي تلبسها الوجوم، وفكرت بأن عليّ أن أعدّ نفسي لتلقي درس قاس حول يريريتي وبدائيتي المقرفة، المبيّوس منها... نظرت إليّ بيرو قاتل، وقد خبا من عينيها ذلك الألق المشع، تاركة لي مهمة تحديد محطتنا التالية» (العبد، 2005، 161).

نستطيع من خلال هذا الموقف تحديد ثنائيات متداخلة ومتقاطعة تعتمد التقابل حيناً، وتعتمد التكامل حيناً آخر على

النحو الآتي:

الذكورة # الأنوثة

الشرق # الغرب

قوة الفعل # قوة القول

يقف الراوي (عمر) عاجزاً أمام (كريستين) التي تجابهه بسيل من الكلمات الخادشة لشخصه ولقومه عموماً «ما كنت أتصور أنك بالسهولة التي أبديتها!! لقد أثبتت أنك حقاً من الشرق! ورمقتني بنظرة متهمكة قبل أن تبتعد» (العبد، 2005، 7). على الرغم من محاولات (الراوي) المتكررة لاستعادة كرامته أمام (كريستين)؛ يظل عاجزاً، حتى عندما يستخدم (القول القوي ظاهرياً ≠ الضعيف باطنياً) للرد على تصرفاتها المبتذلة في حضرة الرجل الآسيوي (المتأنق) «كان عليّ أن أعرف حقيقتك كمومس لا براء لها!! كان عليّ أن أكتشف هذا منذ البداية. وانطلقت من جوفي الملتهب ضحكة جافة، تحمل نفساً عصبياً، ونبرة كريمة حاقدة!! ولم تُبد (كريستين) أي ردة فعل» (العبد، 2005، 75)؛ لهذا استخدم قوته

بيد أنها تعلن بشيء من الاستعلاء عن فشل محاولات الشرق المتتدة للوصول إلى سفح جبل الحضارة الغربية «معظمكم تأتون من هناك تحملون طموحات كبيرة، وهو أمر ليس غريباً، ولكن الغريب أنكم تعتقدون بأنكم فشلتم في العثور عليها هنا!! والأغرب أن اكتشافكم هذا غالباً يحصل متأخراً جداً!!» (العبد، 2005، 131). وهي بهذه الكلمات القاسية التي سحقت الراوي سحفاً تضع مسماراً في نعش التواصل بين الحضارتين، ولاسيما أنها قالت الجملة السابقة بنبرة يكتنفها الترفع والاستعلاء. إن هذا الصنيع يمثّل انهيار الحلم الشرقي في السير خلف ركاب الحضارة الغربية؛ لأنه حلم لم يكتسب صفة الندية والتفاعل المتوازن؛ لهذا جاءت الانتكاسة حتمية في التفاعل بين الحضارتين.

الخاتمة:

نخلص مما سبق إلى أن (الذات/الشرق) في هذه الرواية لا يملك مشروعاً حضارياً يقدمه إلى (الآخر/الغرب) معلناً بذلك استلابه الكامل أمام (الغرب) حضارياً ولغوياً وسردياً. فالرواية تصوّر هذا التواصل الحضاري بين (الشرق) و(الغرب) على وفق مركزية مهيمنة ديناميكية من (الغرب) واستلاب مستكين استاتيكي من (الشرق)، يوطر ذلك زمان غابت فيه قيم حضارة الأنا(الشرق) فانغمرت حتى الثمالة في قيم حضارة الآخر الحاضرة (الغرب)، التي تمتلك أخلاقيات مكيفيلية وأسساً برجماتية تناقض الأسس التي تقوم عليها حضارة الأنا (الشرق).

تنهض اللغة بطبيعتها الحضارية عند مواجهة قومها للتحديات وتستكين عند انخزالهم فهي في الأساس تمثل أهم قناة من قنوات التواصل الحضاري بين (الذات) و(الآخر). فمن خلالها يتولّد التفاعل بين الأمم ويتحقق التفاعل المتوازن. فهي على وجه العموم مؤشر حضاري يُبرز هوية أمة في مشارق الأرض ومغاربها؛ لأنها تحمل في أحشائها مقومات نهوض الأمم أو مسببات انتكاساتها؛ بيد أنها في هذه الرواية بوصفها وسيلة اتصال حضارية بين (الشرق) و(الغرب) تفتتح من جهة (الآخر) المهيمن، وتتعلق جهة (الأنا) المستلب حضارياً.

يمارس (الآخر) في هذه الرواية استعلاءً حضارياً من جهة قوة (القول) التي تحفرها الممكنات الحضارية التي يتصف بها (الغرب) المتحصّر. في حين تعجز (الذات) البربرية عن مواكبة هذا التحصّر الذي يستعلي به (الغرب) فيستعيز (الذكر/الشرقي) عن غياب قوته (القولية) بممارسة فحولته (الفعالية) على (الأنثى/الغرب) بانتهاك أنوثتها الظاهرة.

فما سبق تؤكد (الرواية) استحالة الالتقاء في خطوط متوازنة بين هاتين (الحضارتين)، فتتجلى (كوني) في خيال (الراوي) في خاتمة الرواية؛ متماهيةً (سردياً) مع الفتاة القروية (قرينة) التي قُتلت قبل سبعة عقود في (بدش) - قرية (الراوي)- عشية عرسها برصاصه التحية.

الهوامش:

- 2- أبو شهاب، رامي. (2013). الرئيس والمخالطة (خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر، النظرية والتطبيق). ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- 3- ألبيريس، ر. م. (1982). تاريخ الرواية الحديثة. (ترجمة: جورج سالم). ط2. بيروت: عويدات.
- 4- الأمين، عبدالله محمد. (2012). الرؤية الإسلامية والمسألة الحضارية (دراسة مقارنة). قطر: سلسلة كتاب الأمة. العدد (153).
- 5- إيكو، أومبرتو. (2006). حكايات عن إساءة الفهم. (ترجمة ياسر شعبان). ط1. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- 6- باختين، ميخائيل. (1986). قضايا الفن الإبداعي عند دوستويفسكي. (ترجمة جميل نصيف التكريتي). ط1. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة (سلسة المائة كتاب). وزارة الثقافة والإعلام.
- 7- باختين، ميخائيل. (1986). الماركسية وفلسفة اللغة. (ترجمة محمد البكري ويمى العيد). ط1. الدار البيضاء: دار توبقال.
- 8- برنس، جيرالد. (2003). قاموس السرديات. (ترجمة السيد إمام). ط1. القاهرة: ميريث للنشر والمعلومات.
- 9- بكر، أيمن. (2002). السرد المكتنز. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة. كتابات نقدية (125).
- 10- بهي، عصام (1991م). الرحلة إلى الغرب في الرواية العربية الحديثة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 11- تودوروف، تزفيتان. فتح أمريكا (مسألة الآخر). (1992م). ترجمة بشير السباعي. ط1. القاهرة: سينا للنشر.
- 12- جنيت، جبرار. (2000). خطاب الحكاية (بحث في المنهج). (ترجمة محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلي) ط2. القاهرة. المجلس الأعلى للثقافة. المشروع القومي للترجمة (10).
- 13- جوزيف، جون. (أغسطس 2007). اللغة والهوية (قومية-إثنية-دينية). (ترجمة عبدالنور خراقي). الكويت. عالم المعرفة (342).
- 14- الحضرمي، طه حسين. (2010). الراوي في روايات نجيب الكيلاني. أطروحة دكتوراه غير منشورة. جامعة صنعاء. صنعاء.
- 15- الحضرمي، طه حسين. (2013). مستويات التعبير اللغوي في الرواية العربية. المكلا. مجلة جامعة حضرموت للعلوم الإنسانية. 10 (1). 167-194.

- (1) أديب يمّني وإعلامي من مواليد مدينة المكلا - حضرموت 1953م. يعمل في مؤسسة الإذاعة والتلفزيون بالمكلا. عضو نقابة الصحفيين اليمنيين وعضو اتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين. صدرت له ثلاث مجموعات قصصية (من خارج الدائرة) 1984م و(الفواقع) 2002م و(نهاية) 2010م. وصدرت له رواية (هذيان المرافئ) 2005م.
- (2) الاسترجاع الخارجي هو الاسترجاع الذي تظل سعته كلها خارج سعة الحكاية الأولى. (جنيت، 2000، 60)
- (3) مصطلح استخدمته (جوليا كريستيفا) عند حديثها عن الفضاء الجغرافي؛ منبهة على عدم دراسته بمعزل عن دلالاته الحضارية؛ لأنه عند تشكّله بواسطة العالم القصصي، يحمل معه كل الدلالات الملازمة له، التي تكون بطبيعة الحال مرتبطة بعصر من العصور؛ إذ تسود ثقافة معينة أو رؤية خاصة للعالم. وهو ما أسمته (أديولوجيم) العصر. والأديولوجيم هو «الطابع الثقافي العام الغالب في عصر من العصور ولذلك ينبغي للفضاء الروائي أن يُرتسّ دائما في تناصّيته، أي في علاقته مع النصوص المتعددة لعصر ما أو حقبة تاريخية محددة». (لحمداني، 2000، 54)
- (4) يميز نورمان فريدمان في (سرد المتكلم) بين نمطين (الأنا البطل/الشخصية الرئيسية) و(الأنا المشاهد/الشخصية الثانوية) في إطار تصنيفه المكوّن من ثمانية أطراف. ففي النمط الأول تقتصر المعلومات المبثوثة في المتن الروائي على مدركات وأفكار ومشاعر (الراوي) الذي يقوم بوظيفة (الشخصية الرئيسية) في المواقف والأحداث المروية التي ينظر إليها عبر مركز ثابت عوضا عن المحيط. أما في (النمط الثاني) فتقتصر المعلومات على مدركات وأفكار ومشاعر (الراوي) الذي يكون (شخصية ثانوية) في المواقف والأحداث المروية؛ ولأن الراوي بوصفه شاهداً ليس شخصية رئيسة (بطلاً) فإنه ينظر إلى الأحداث من المحيط عوضاً عن المركز. (برنس، 88: 2003/89) و (جنيت، 2000، 199).
- (5) هو أسلوب يضطلع الراوي فيه بخطاب الشخصية، بل تتكلم الشخصية بصوت الراوي، وبذلك يلتبس المقامان: مقام الراوي ومقام الشخصية. (جنيت، 2000، 188)

المراجع:

- 1- أبو زيد، أحمد. (1971). حضارة اللغة. الكويت: عالم الفكر. 2 (1). 34-11.

- 16- الحلاق، محمد راتب. (1997م). نحن والآخر. دمشق. منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- 17- دي سوسور، فردينان. (1988). علم اللغة العام. (ترجمة يوثيل يوسف عزيز). الموصل. بيت الموصل.
- 18- الرويلي، ميجان و البازعي، سعد (2007م). دليل الناقد الأدبي. ط5. الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي.
- 19- ريكور، بول. (2005). الذات عندها كآخر. (ترجمة جورج زيناتي). ط1. المنظمة العربية للترجمة. بيروت.
- 20- سعيد، خالدة. (1979). حركية الإبداع. ط1. بيروت: دار العودة.
- 21- الطهطاوي، رفاعه (1905م). تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس. القاهرة: دار التقدم.
- 22- العبد، سالم. (2005م) هذيان المرافئ. ط1. صنعاء: من إصدارات اتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين، ضمن سلسلة (المكتبة السردية)، مركز عبادي للدراسات والنشر.
- 23- عبدالعزيز، فؤاد كامل. (د. ت). فلاسفة وجوديون. القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر.
- 24- عبدالمطلب، محمد. (1994). البلاغة والأسلوبية. ط1. القاهرة: مكتبة لبنان (ناشرون). الشركة المصرية العالمية للنشر . لونجمان.
- 25- العقاد، عباس محمود (1998م). أثر العرب في الحضارة الأوربية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع).
- 26- عياد، شكري (1978م). الرؤيا المقيدة. القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 27- القاسم، أفنان. (1986م). موسم الهجرة إلى الشمال أو وهم العلاقة بين الشرق والغرب. بغداد. الأقلام العراقية. (11-12). 86 - 110.
- 28- لحداني، حميد. (1989). أسلوبية الرواية (مدخل نظري). ط1. الدار البيضاء. دراسات سميائية أدبية لسانية (سال).
- 29- لحداني، حميد. (2000). بنية النص السردى (من منظور النقد الأدبي). ط3. الدار البيضاء، بيروت. المركز الثقافي العربي.
- 30- مازليش، بروس (مايو 2014م). الحضارة ومضامينها. ترجمة د. عبدالنور خراقي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (عالم المعرفة).
- 31- هونكه، زيغريد. (1993م). شمس العرب تسطع على الغرب (أثر الحضارة العربية في أوربة). (ترجمة فاروق بيبضون وكمال دسوقي) ط8. بيروت: دار الجيل.
- 32- يعقوب، ناصر. (2004). اللغة الشعرية وتجلياتها في الرواية العربية (1970-2000). ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

Representations of the Other in the Self Narrator's Mirror in Salim Al-'Abad's Novel 'The Gossip of Ports'

Taha Hussein Ali Alhadhrami

Abstract

This paper aims to study the novel 'Gossip of Ports'. The study uses a cultural civilizational narrative approach to show the nature of the civilizational contacts with the other in this novel. The Yemeni literary critical studies lack the use of this approach to a certain extent. The researcher raises many questions and enquiries such as what is the nature of the relationship between the self and the other (between the East and the West) in this novel?; What regulates this relationship? Is it based on friendliness or exploitation? Is it a realistic or imaginary relationship? Does this relationship help to search for the self or help the self in its conflict with the other?

The relationship between the self and the other in this novel is formed through interrelated dualities such as the duality of self and the other; the duality of the East and the West, and the duality of femininity and masculinity. Despite its contact with the self, the other remains unknown to the self with reference to language and customs, thus creating a cultural and civilizational dilemma.

The novel 'Gossip of Ports' utilizes narrative space represented by the European part, Germany, which has no colonization experience in the East in contrast to some European countries that have occupied territories of the East. Therefore, the European spatial space is neutral belonging to the West entirely. The East is represented by a young man who comes from South Arabia (Hadhramout) heavily burdened with the feeling of backwardness; a feeling from which the self emerges as culturally and linguistically alienated upon the other which imposes a civilizational power and cultural dominance.

Keywords: the self, the other, Interculturalism, The Gossip of Ports, Yemeni narrative