سؤال الذات وصراع الهُويّات في رواية (فتاة قاروت) لأحمد عبدالله السقّاف

د. طه حسين الحضرمي*
tahaha356886@gmail.com

ملخص:

يسعى هذا البحث إلى الكشف عن تجليات الهوية ثباتا وتغيّرا في إطار تعدد الأنساق الثقافية في بيئة احتضنت عرقيات تتداخل فيها التوجهات الحضارية والثقافية من جهة وتتقاطع من جهة أخرى؛ متمثلة في الأرخبيل الإندونيسي في رواية (فتاة قاروت) لأحمد عبدالله السقّاف. وذلك بدراسة الهوية بوصفها مرتكزا أساسيا تستند عليه الأنساق في صراعها الثقافي عموما متجلّيةً من خلال محورين أساسيين هما: العقيدة المتمثلة في (الإسلام) واللغة المتمثلة في (العربية) تنبثق منهما عناصر متداخلة ومتشابكة تجسدها ثنائية (الأنا) و(الآخر) بتعاضدهما آنا وتصارعهما آنا آخر على وفق ارتباطهما بمحددات ثقافية وحضارية. تقوم هذه الدراسة على تمهيد عن المدوّنة المدروسة، ومبحثين هما: صراع الهُويّات بين الذات والآخر (الداخلي)، وصراع الهُويّات بين الذات والآخر (الخارجي الضدي). أما المنهج في هذه الدراسة فيستند على معطيات (النقد الثقافي). وتوصل البحث إلى أن (الذات) العربية سعت بعقلية منفتحة إلى تأسيس هويتها على أساس تحديث متغيراتها في بيئة منفتحة (إندونيسيا) على (الآخر) عموما، كما سعت إلى تحقيق أهدافها بثبات وندية مع (الآخر) بشقيه (الداخلي) و(الخارجي).

كلمات مفتاحية: الهوية، المثاقفة، الذات، الآخر، السرد اليمني.

* أستاذ الأدب والنقد المشارك- قسم اللغة العربية-كلية الآداب - جامعة حضرموت-الجمهورية اليمنية

DOI: 10.53286/2118-000-011-008

الآداب للدراسات اللغوية والأدبية
مجلة علمية فصلية محكمة
تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية
(EISSN): 2708-5783 ISSN: 2707-5508

The Dilemma of Self-definition and the Conflict of Identities in Ahmed Abdullah Al-Saqqaf's Novel '*Fatat Qarout*'

Dr. Taha Hussein Al-Hadhrami*

tahaha356886@gmail.com

Abstract:

This study aims to reveal the manifestations of identity stability and change within the framework of the multiplicity of cultural patterns in an environment that embraced ethnicities in which civilizational and cultural trends overlap and intersect in the Indonesian archipelago, as depicted in Ahmed Abdullah Al-Saqqaf's novel '*Fatat Qarout*', This is done through studying identity, as a basic foundation upon which the patterns are based in their cultural conflict in general and manifested through two main axes: the creed represented in (Islam) and the language represented in (Arabic), out of which some overlapping and intertwined elements emerge and are embodied by the duality of (the Self) and (the Other). This study has an introduction introducing the novel, and two other sections, one deals with the cultural conflict between the Self and the Other (an inner conflict) and the cultural conflict between the Self and the Other (an external contradictory conflict). The theoretical framework of this study is based on the cultural criticism. The study showed that the Arabic (ego) sought with an open mind to establish its identity on the basis of updating its variables in an open environment (Indonesia) with the (Other) in general. It also sought to achieve its goals steadily and in equality with both the internal and the external (Other).

Keywords: Identity, Cross-Culture, Self, Other, Yemeni narrative.

*Associate Professor of Literature and Criticism, Department of Arabic Language, Hadhramout University, Republic of Yemen.

مقدمة:

إذا كان المكان يمثّل عند الفلاسفة ماهيةَ البحثِ عن المادة الأساسية في الكون سواء أكانت محسوسةً أم غير محسوسةٍ بكل تجلياته الافتراضية، فإنه عند أحمد عبدالله السقّاف يثير جملةً من التساؤلات الثقافية في رواية (فتاة قاروت) لها صلة بماهية البحث عن الهوية المرتبطة بدالين بارزين في عموم الرواية هما: (الحضور والغياب) و(الوعي بهما). فالمكان عند (السقّاف) (حضرموت/ مكة/ جاوه) لم يعدْ مكانا فيزيائيا أنطولوجيا فحسب، بلْ تجاوز ذلك ليكون مكانا حاضرا في الوعي مشحونا بثقافة ساكنيه ومفهومهم الحضاري للحياة، الذي يشير إلى (الهُوية الجمعية) وإثباتًا لهذا الحضور في إطار تمزق خصوصية (الهُوية الثقافية) الذي يمثّل (الغياب الآني) في زمن محاولات المستعمر الدؤوبة لنشر ثقافته الاستعلائية (الحاضرة) وهيمنتها على الدول الواقعة تحت سطوته؛ بطمس هُويتها (الغائبة/الحاضرة) تشتيتا وتزييفا.

لهذا تسعى هذه الدراسة إلى قراءة رواية (فتاة قاروت)، من منظور معطيات (النقد الثقافي)؛ لتستهدف من خلالها الكشفَ عن تجليات العلاقات الكائنة بين (الذات) و(الآخر) المنبثقة بوساطة أسئلة الهُوية الثقافية للذات المتمثّلة عموما في الشخصية العربيّة وصراعها الثقافي مع (الآخر) المتمثّل في كل ما هو غيري عن ثقافتهم الأصيلة، وانعكاس أفعال (الآخر) وأقواله على مرآة (الذات)، في عموم سرد أحداث الرواية، بوساطة (التواصل) تفاعلا حينا، وصداما أحيانا أخرى. وفي كلتا الحالتين يتميّز هذا (التواصل) بين هاتين الفئتين المتغايرتين (الذات) و(الآخر) في أغلب أحواله عن التمايز النسبي؛ إذْ يمثّل كل منهما خصوصيتَه الثقافية والحضارية.

يثير عنوان هذا البحث الموسوم بـ(**سؤال الذات وصراع الهُويّات في رواية (فتاة قاروت)**، مسألتين جوهريتين هما: مادة البحث ومنهجه.

أما مادة البحث فهي رواية (فتاة قاروت) للروائيّ أحمد عبدالله السقاف (1882 - 1950م) التي نشرها في عام 1348 هـ الموافق 1929م. تتخذ رواية (فتاة قاروت) منحى اجتماعيا وجدانيا؛ فهي

تسرد قصةَ حبٍّ نشأت بين شاب عربيّ (حضرميّ) يُسمّى (عبد الله) قادم من حضرموت إلى إقليم (قاروت) الواقع في (جزيرة جاوه) وبين فتاة حسناء محلية من (قاروت) تُدْعى (نيغ)؛ تحول دون اجتماعهما أحداثٌ جسامٌ، وفي أثناء سرد حوادث الرواية يشير الراوي إلى بعض ممارسات مهاجري العرب في (جاوه)؛ منتقدا لها تارة ومشيدا بها تارة أخرى، كما يتطرق إلى مآلات الاتصال بـ(الآخر) بتمثّلاته المتنوعة.

أما المنهج في هذه الدراسة فينطلق من خلال استراتيجية قرائية منبثقة من معطيات (النقد الثقافي)؛ وذلك بالبحث عن محركات سؤال الذات وتفاعلها مع الهُويات الثقافية المتعددة المبثوثة في عموم النص ودراستها في سياقها التاريخي والثقافي والاجتماعي والسياسي، ثم تبيان ما فيها من تماثلات تدعو إلى (التعاضد)، أو ما فيها من اختلاف يدعو إلى (التصادم).

تقوم هذه الدراسة على:

تمهيد يتناول مسألتين هما:

(السقّاف والريادة الفعلية للرواية اليمنية - مفهوم الهوية).

المبحث الأول: صراع الهُويّات بين الذات والآخر (الداخلي).

المبحث الثاني: صراع الهُويّات بين الذات والآخر (الخارجي الضدي).

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

تمهيد:

يقف الباحث في هذا التمهيد على مسألتين تعدّان مرتكزين أساسيين في هذا البحث هما:

أولا: أحمد عبدالله السقّاف والريادة الفعلية للرواية اليمنية

وُلد أحمد بن عبدالله بن محسن بن علوي السقاف، في مدينة الشحر بحضرموت عام 1299هـ الموافق1882م. وهو ينتمي إلى أسرة علوية هاشمية عربية أصيلة عُرفت بالعلم والدعوة إلى الله، نشأ في كنف أخواله المشايخ من آل بن عثمان بملاحظة والده ومراقبته من (سيئون). وقد تقاسمتْ

نشأتَه مدينتا (الشحر) موطن أمّه وأخواله و(سيئون) موطن والده وعشيرته وأجداده؛ لهذا كثيرا ما كان يُرى أيامَ طفولته في هاتين المدينتين. تُوفّي عنه والده بسيئون في الخامس من رمضان سنة 1313هـ وهو في الرابعة عشر من عمره[1].

تلقّى السقاف العلوم التأسيسية من قرآن وعلومه وفقه وأصوله وعلوم اللغة العربية على أيدي علماء من مدينة الشحر. يضاف إلى ذلك العلوم التي تلقاها من والده العلامة عبدالله بن محسن السقاف الذي ثقفه علما وأدبا وسلوكا. ثم قرن كل ذلك بمقروآته الشخصية التي تثقّف بها من الأدب نثرا وشعرا، وعلوم الاجتماع، والتربية والأخلاق، والسياسة والقوانين، وغيرها من العلوم الإنسانية [2].

وكان من الممكن أن يأنس إلى هذه الحياة الهادئة طويلا لولا مأساة وفاة أمه، فضاقت عليه الأرض بما رحبت. فتلبسته السآمة والكآبة من إحساسه بأن يكون عالة على أخواله. فقرر الهجرة والاغتراب سنة 1326هـ/ 1908م. فاتجه إلى بلاد الهند؛ إذْ صاحب الشاعرَ الحضرميَّ أبا بكر بن شهاب فاستقى منه الروح الشعرية الخلّاقة، غير أنّ المقام في الهند لم يطب له، فيمّمَ وجهَه تلقاءَ بلاد (جاوه) لزيارة أخيه الأكبر محمد بن عبدالله سنة 1327هـ في جزيرة (بالي) فمكث فيها مدة يسيرة ثم توجّه إلى سورابايا. وفيها رأى أن أبناء المسلمين في حاجة إلى التعليم فنشطت به الهمة لإقامة مدرسة إسلامية لتعليمهم؛ فافتتح (المدرسة الخيرية) فيها سنة 1329هـ، فقام بها خير قيام، ثم توجه إلى (صولو) ليقيم فيها (المدرسة الإسلامية) سنة 1332هـ . لم تفتر همة السقاف عن الاستزادة من طلب العلم، فرأى أهمية الإفادة من العلوم العصرية مثل علوم التربية وعلم النفس، فحضر فيها حلقات ليلية، فنبغ فيهما وبزّ أقرانه حتى أعجب به أستاذه فأشاد به وغبطه زملاؤه، وشهدوا له بالتفوق.

اتخذ السقاف سبيل الاتّجار مسلكا معيشيا بشراكة بعض أصدقائه بين (صولو) و(جوكجا) و(جاكرتا)، بيد أنه لم يفلح كثيرا في هذا السبيل، فعاد إلى مهنته الأساسية (التعليم)، فانتقل إلى

العاصمة (جاكرتا) عام 1341هـ فتولى زمام التعليم في مدرسة (جمعية خير) فأجرى فيها إصلاحات في مجال التدريس والتربية، فكان لهذه المدرسة أثر عميم على سائر (جاوه) فشهد له بالفضل البعيد قبل القريب[3].

اتصلت الأسباب بين السقاف والصحافة؛ لشغف قديم صاحبه منذ صدر شبابه، وحنين مقيم في أعماقه؛ لنشر شذرات فكره وخطرات نفسه؛ رجاء الإصلاح والتقويم لبعض سلوكات وعادات بني جلدته من المهاجرين العرب (الحضارمة) في بلاد (جاوه). فشرع في نشر مقالاته في جريدة (الإصلاح)[4]. ظل السقاف يحمل بين جوانحه همًّا كبيرا تجاه قضايا أمته وما آلَ إليه أمرُها من ضعف واستكانة أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، وما تلبّس بعضَ أبنائها من هزيمة نفسية واستلاب فكري أمام (الآخر) المستعلي بثقافته وفكره وتطوره الحضاري.

وقد أكد على هذا المنحى في مقدمة وخطبة أول عدد من مجلته (الرابطة)[5] التي يقول فيها: «أما بعد، فهذه مجلة شهرية علمية دينية تاريخية إصلاحية أخبارية أدبية، أنهضني لها ظهور الرابطة العلوية بالنهضة المباركة السَّنَيّة لإحكام روابط الألفة بين أفراد وجماعات العترة النبوية ودعوتهم إلى المؤاخاة والتواصل والتآلف والتراحم والتباذل كما ندبتنا إليه الآيات القرآنية والأحاديث المرويّة عن سيّد البريّة؛ ليكونوا بنيانا وثيقا يتمُّ به صلاحُ شؤونهم الحسيّة والمعنويّة بتربية النسل والذرّية على السيرة السلفية، ومعاونة أيتامهم وأياماهم وضعفائهم بما يخفف عنهم الرزيّة، وتنظيم مدارسهم على خطة متكفلة بالتعليم الصحيح والتربية الإسلامية، وإلفات نظر القائمين بجمعيّاتهم إلى الغاية المرضيّة، والنظر فيما يصلح بلادهم الحضرمية بسائر الوسائل والمؤثرات السامية»[6].

ظلّ السقاف يقوم بنشاط ثقافي وإصلاحي وإعلامي فاعل في المهجر أشبه بالنشاط المؤسسي. وقد أسفر نشاطه الثقافي هذا عن مجلة ثقافية هي (الرابطة)، وديوان شعري مطبوع بجدة، وكتب مؤلّفة، منها المطبوع مثل: تاريخ الإسلام ببانتن، تاريخ الإسلام في إندونيسيا، خدمة العشيرة، وهو تلخيص شمس الظهيرة[7]، وكتب أخرى لم تطبع، وهي في عداد المفقود. يُضاف إلى ذلك ثلاث روايات

رائدة في مجالها، هي: (فتاة قاروت) و(الصبر والثبات) و(ضحية التساهل). وبين أيدينا الروايةُ الأولى (فتاة قاروت) -قيد الدرس- أما الأخريان ففي حكم المفقود، والأيام حبلى بكل جديد. وبعد ثلاثة وأربعين عاما في المهجر قرر السقاف الأوبة إلى موطنه، ولكن المنية عاجلته فوق ظهر السفينة بعد يومين من ركوبها سنة 1369هـ الموافق 1950م[8].

أما رواية (فتاة قاروت) فتمثّل ريادة فعلية للرواية الفنية على صعيد الجزيرة العربية، على الرغم من أنها طُبعت خارج نطاق الحدود الجغرافية للجزيرة العربية، ولكنْ سهمُها الدلاليُّ يشير إلى موقعين رئيسين يشكلان البعد الثقافي لأحداثها (حضرموت/مكة). وقضية الريادة في الأدب اليمني قضية شائكة لعدة أسباب، أبرزها: أن الأدب اليمني نشأ في ظل دويلات مستقلة سياسيا؛ ولا سيما الأقاليم الثقافية الثلاثة: صنعاء وعدن وحضرموت. فقد شاع بين كثير من دارسي الفن السردي اليمني عموما والروائيّ خاصة حصر الريادة في رواية (سعيد) لمحمد علي لقمان التي نُشرتْ في عدن عام 1939م.

ينبغي الإشارة في هذا المقام إلى أن إقليميْ صنعاء وعدن قد نالا نصيبا موفورا من البحث والتنقيب والدراسة، بينما نجد تهميشا لكل ما كُتب عن السرد في حضرموت أو ما له صلة بحضرموت. وأبرز مرجع أساسيّ في السرد اليمني شاهدٌ على هذا التهميش -غير المتعمد- ألا وهو كتاب (القصة اليمنية المعاصرة 1939-1976م)، الذي تجاهل صاحبُه ريادةَ روايةِ (فتاة قاروت) على صعيد تاريخ الرواية اليمنية المعاصرة بحجة أنها في عداد المفقود؛ لهذا أرّخ بداية الرواية اليمنية برواية (سعيد) لمحمد علي لقمان سنة 1939م[9].

في حين يتجاهل بعضُ الدارسين هذه الريادةَ بحجة أنها لم تتناول موضوعات ذات خصوصية محلية تتصل بواقع اليمن وكأنّهم يُلزمون الأديبَ بعدم تجاوُز هذه المحلية. وهذا الإلزام يجافي جوهر (الكتابة الإبداعية) المحلّقة في فضاءات تتسع لمعالجة موضوعات تتخطَى الحدودَ الجغرافيةَ بمعالجة قضايا قوميّة وإسلاميّة وإنسانيّة[10].

فمن هذا المنطلق نستطيع أن نقول: إن رواية (فتاة قاروت) لأحمد بن عبد الله السقاف - بوصفه أول روائيّ يمنيّ[11]- تمثل مرحلة الإرهاصات أو (الاتجاه التقليدي) على حدّ تعبير عبدالعزيز المقالح، الذي كان أكثر احترازا في ربطه مسألة الريادة بـ(الكتابة والنشر داخل اليمن) حينما نسب الريادة –على وفق الشرط الاحترازيّ- إلى رواية (سعيد) لمحمد علي لقمان بقوله: «رواية سعيد (1939) هي أول رواية تُكتب وتُنشر في اليمن»[12].

تمثّل هذه المرحلة إرهاصا للفن الروائيّ في اليمن ورافدا لما جاء بعدها من الروايات. فقد قامت على أساس محاكاة الروايات العربية التقليدية بأبعادها الموضوعية (التاريخية والعاطفية) باتخاذ الإصلاح السياسيّ والاجتماعيّ مرتكزَين أساسيَّين لموضوعاتها في الأعم الغالب، ومزجهما ببعض التجليّات العاطفية والوجدانية وبأبعادها الفنية والتشكيلية؛ وذلك باتخاذ الشكلِ التقليديّ مركبا إبداعيا لتشكّل (الرواية) فنيا من وصف للطبيعة والشخصيات وصفا مباشرا، وإطلاق الأحكام المباشرة من الراوي الذي يمثّل قناعا شفافا للكاتب الحقيقي.

تتمثّل هذه المرحلة في ثلاث روايات هي: رواية (فتاة قاروت أو مجهولة النسب1929م) للأديب أحمد بن عبد الله السقاف. ورواية (سعيد1939م) لمحمد علي لقمان المنشورة في عدن. ورواية (يوميات مبرشت1948م) لعبدالله الطيب أرسلان التي نُشرت أيضا في عدن.

تتصف هذه الروايات الثلاث بسمات البدايات كما هي في تاريخ الرواية العربية؛ ففيها شبه من الناحية التاريخية بمرحلة محمد المويلحي في (حديث عيسى بن هشام1900) ومحمود طاهر حقي في (عذراء دنشواي1907م). وفيها شبه من الناحية الفنية والمضمونية برواية (زينب 1914م) لمحمد حسين هيكل؛ فقد نزعت كلها منزعا إصلاحيا تعليميا مع الاتجاه إلى نقد المجتمع، مع عناية كبيرة باللغة والأسلوب والاهتمام بوصف المناظر الطبيعية، وإن كانت رواية (فتاة قاروت) حملت في أحشائها بذور الرواية الفنية.

ثانيا: مفهوم الهوية

(الهُوية) وجود وماهية، ولا تتحقق الماهية إلا من خلال وجود سابق، ولا سيما في المجال البشري ومجال الحياة الاجتماعية؛ مما يعني أن الماهية ليست معطى نهائيا، بل هي شيء يتشكّل ويصير[13].

تتشكل (الهُوية) في مفهومها العام على وفق الوعي الذي تنبثق منه؛ لهذا أصبحت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالوعي حضورا وغيابا (حضور الذات وغياب الآخر أو حضور الآخر وغياب الذات) وبين هذين الطرفين المتقابلين صور متعددة للهُوية تتأرجح بينهما قوةً وضعفًا.

لا تربط معجماتنا العربية القديمة كلمة (الهُويّة Identity) -بضم الهاء- بالجذر اللغوي (هوي) الذي تدل بعض مآلاته الاشتقاقية على السقوط أو الارتفاع والميلان وشدة الامتداد. غير أن الزبيدي يشير إلى كلمة (الهُويّة) بضم الهاء بقوله: «والهُويّة: الأُهْوِيَة. وبه فسّر ابنُ الأعرابيّ قولَ الشّماخ: (فلما رأيتَ الأمرَ عرشَ هُويّة) قال: أرادُ أُهْوِيَة، فلما سقطت الهمزةُ رُدّت الضمةُ إلى الهاء»[14] وهو غير المفهوم الذي تداوله الفلاسفة والمتصوفة وعلماء النفس بعد ذلك.

فالهُوية بهذا المفهوم ليس لها جذر لغوي أصيل، «إنما اضطر إليه بعض المترجمين، فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط، أعني الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وهو حرف (هو) في قولهم: زيد هو حيوان أو إنسان»[15].

وعلى الرغم من إسهام المعجمات الحديثة بمشاربها المتعددة في تيسير السبل أمام القارئ لإيضاح هذا المفهوم؛ تظل الهُويّة مفهوما يصعب الإحاطة به وتعريفه تحديدا؛ وذلك بسبب سماتها متعددة الأبعاد وديمومة الحركة؛ مما يُكسبُها صفتي التعقيد والمرونة[16]؛ لهذا تعددت تعريفات مفهوم (الهُوية) بسبب تعدد الرؤى المعرفية لها فلسفيا وصوفيا ونفسيا.

فالفلاسفة ينظرون إلى (الهُوية) بوصفها «حقيقة الشيء من حيث تميّزه عن غيره، وتُسمى أيضا وحدة الذات»[17]؛ لهذا يَسِمُها بعضُ الفلاسفة بسمة الثبات من منظور مصطلح (الهو الهو) الذي يشير مفهومه إلى ماهية التطابق أي «هو مطابقة الشيء، وما يشبهه من كل وجه، وإنْ تميّز منه، وينكر ليبنتز المطابقة التامة من كل وجه، ويرى أنه ليس في الطبيعة شيئان متطابقان من كل الوجوه»[18] أي ما يبقى ثابتا على الرغم مما يطرأ عليه من تغيّرات، بمعنى أن الجوهر هو هو وإن تغيّرت أعراضه[19]. فهذا هو مفهوم الهُوية في اصطلاح المنطق الصوري أي أن (أ = أ)[20]، ويرى الجابري أننا لو ارتضينا منطق (الثبات) بوساطة هذا المفهوم سنكون كأننا ندور حول (نقطة ميتة)؛ لذا كان من الضروري التعامل مع مسألة (الهُوية) من خلال ممارسة الفاعلية العقلية فيها، وذلك بالنظر إليها من منظور يفرض رؤية الأشياء، من خلال التطور والنماء عبر تقلبات التاريخ، لا من خلال الثبات والجمود[21].

بيد أنه ينبغي علينا النظر إلى (الهُوية) بوصفها كينونةً ثابتةً في جوهرها. وأن التغيرات التي تطرأ عليها عَرَضا في ظل سيرورة حركية التاريخ ثم صيرورته وتحولاته لا تمس ثباته الجوهري بالتغيير والتحويل بل بالنماء والتطوير.

أما المتصوفة (أهل الحق على حد تعبير الزبيدي)[22] فيذهبون إلى أن الهُوية هي «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمالَ النواة على الشجرة في الغيب المطلق [وهي أيضا] الهُوية السارية في جميع الموجودات: ما إذا أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء»[23]. كما أن (الهُوية) عندهم أيضا معلومة غير مشهودة؛ لارتباطها الوثيق بـ(الهُو)، بعد الذات الإلهية بوصفها غيبا؛ لما يتضمنه الضمير (هو) من الإشارة إلى غائب[24].

أما في اصطلاح علم النفس فالهُوية هي «إحساس الشخص بأنه يعرف من هو وإلى أين يتجه، ويرى نفسه فريدا متكاملا، وتتوافر فيه سمات الشخصية بقدر معقول من الثبات والاتساق على مر الزمن»[25]، وفي إحساسه هذا بالتفرّد يظل دائرا في محيط الذاتية والمجتمع.

ففي إطار (الذات) يعيش حالةً نفسية داخلية من التفرّد والتآلف الداخلي والتماثل والتصالح مع أزمنته المتراكبة -بحسب تعبير باشلار[26]- وهذا يتجلّى في الهُوية بوصفها وحدة الأنا (الذات) وأساسها أي الإحساس (الأنوي) بأني (أنا) هو (أنا) في كل الأزمنة والأحوال، وهذا ما يميّز (الأنا) عن غيرها من (الأنوات)، وهذا التصور قريب مما تقول به الفلسفة بوساطة (مبدأ الهُوية Identity Principle)، فالشخص هو هو مهما اعتراه من تغيّرات وتقلبات؛ لهذا يشير علماء النفس إلى أهمية إدراك العمليات اللاشعورية والتسليم بها[27]. أما(الهُوية الجمعية) فهي «جزء من الذات لدى الفرد، ويشتق من معرفته بعضويته للجماعة، مع اكتساب المعاني القيمية والوجدانية المتعلقة بهذه العضوية»[28].

أشار بعض علماء النفس إلى أن مشكلات الهُوية (Identity Problems) قد تحدث مرتبطة ببعض الاضطرابات النفسية، أو بوصفها حالةً مستقلةً تسبب عدم وضوح الأهداف والقيم والطموحات[29].

أما أصحاب نظرية (النقد الثقافي) فينظرون إلى (الهُوية) بوصفها من الخصوصيات التي تميّز الفرد عن غيره، أو الجماعة عن غيرها، وتمثّل انعكاسا لواقع ما ولتصورات معينة[30]؛ لهذا ينبغي أن يكون سؤال الهوية في إطار التحوّل الحضاري، لتؤكد (الذات) حقيقة انتمائها إلى قيمة فكرية معينة ومحددة من خلال مرجعياتها الثقافية الثابتة.

من خلال ما تقدّم يرى أصحاب هذه النظرية أنّ (الهُوية) لها «علاقة بالتطابق مع (الذات) عند شخص ما أو جماعة اجتماعية ما في جميع الأزمنة وجميع الأحوال؛ فهي تتعلق بكون شخص ما أو جماعة ما قادرا أو قادرة على الاستمرار في أن تكون ذاتها، وليس شخصا أو شيئا آخر. ويتركز سؤال (الهُوية) على تأكيد مبادئ الوحدة، في مقابل التعدد والكثرة، والاستمرار في مقابل التغيّر والتحوّل»[31]؛ لهذا كان اهتمامهم إنما ينصرف إلى رعاية (الذاتية) أو (تقويم الهُوية الشخصية) مع

الحرص على التطابق مع (الذات) واستمرارية (الفرد).[32] فالهُويّة -إذن- بهذا المفهوم «ليست اختيارا فرديا يتخذه المرء لنفسه ويتسمّى به، بل لبوس ثقافي يزوّد الشخصية بتعريف موصوف»[33].

إن الاهتمام بالفرد وعلاقته بالجماعة لم يكن وليد العصر الحديث؛ بل جاء عبر تراكمات معرفية تنطلق من منطلقات شتى؛ دينية وسياسية واجتماعية وأيديولوجية وغيرها كانت تسعى على وفق غاياتها المرجوّة إلى خلق تصور عام لما ينبغي أن تكون عليه هذه العلاقة بين (الفرد) و(الجماعة)، من انتماء واتصال تتشكّل من خلالهما (الهُوية) المعبّرة عنهما. وازداد هذا الاهتمام واشتدت وتيرتُه، ولاسيما في عالمنا العربي في مستهل العصر الحديث، حين سعى (الاستعمار الأوروبي) بخطوات حثيثة إلى محاولة طمس معالِم (هُوية) الأمة بوسائل متنوعة؛ أدناها التشكيك في ثبات جذور هذه (الهُوية) وعدم قدرتها على الصمود أمام ما بدأت تقدمه هذه الحضارة (الوليدة) إليها من فُتات موائدها العامرة بالمعارف التي تراكمت عبر التاريخ من نتاجات أمم شتى.

بدأتْ جرّاء ذلك مواجهةٌ شرسةٌ بين (الذات) و(الآخر) لتتشكّل (هُوية) كل منهما من خلال تأكيد الانتماء أو الاستلاب والذوبان من جهة (الذات) والسطوة والهيمنة من جهة (الآخر). واتكاءً على ما سبق نصل إلى أنّ مصطلح (الهُوية) لا يتعدى مرتكزات رئيسة ينطلق من خلالها المفهوم في فضاءات شتى تجمعها هذه المرتكزات الرئيسة، بوصفها قواسمَ مشتركةً في إطار عام تحيط به. فهذا المفهوم في العموم يدور في إطار التميّز والتفرد الذاتي والاتصال بين (الذات الفردية) و(الذات الجمعية) وما يستتبع ذلك من تأكيد للانتماء أو الاتصال بين (الذات) و(الآخر) بكل تمثّلاته، وما يستتبع ذلك من الدفاع عن (الانتماء) أو السقوط في بئر (الاستلاب) والتماهي مع أطروحاته؛ لهذا ينبغي إدراك أن (هُوية الذات) لا تظهر بشكل جليّ إلا في ظل تحديّات (الآخر).

ولا تكتمل صورة الهُوية في هذا البحث إلا بوجود (الآخر) الذي يمثّل تحديا لـ(الذات) في ظل التواصل الحضاري بينهما؛ بوصف (الذات) الحاضرةِ في رواية (فتاة قاروت) هُويةً لها كينونتها

الحضارية المهددة بزعزعة سكونها واستقرارها، مما يحتم على (الذات) أن تنبري للدفاع عن هذه (الكينونة) -وجودا وماهيةً- التي يسعى (الآخر) إلى تشويهها ثم طمسها.

مصطلح (الآخر) شاع تداولُ مفهومِه في دراسات ما بعد (الكولونيالية/الاستعمارية) وهو في أيسر صوره نقيض (الذات). على الرغم من صعوبة بلورة هذا المفهوم بوضوح، فهو (تصنيف) استبعادي يستلزم منه «إقصاء كل ما لا ينتمي إلى نظام فرد أو جماعة أو مؤسسة، سواء أكان النظام قيما اجتماعية أو أخلاقية أو سياسية أو ثقافية، ولهذا فهو مفهوم في آليات الإيديولوجيا»[34]؛ ليجسّد كل ما هو غيريّ، ليس مألوفا في محيط (الذات)، ويقوم على ثلاثة محاور كبرى[35]:

1- الآخر المغاير: القائم على المغايرة للذات المنطوي على التقليل من قيمة الآخر وإعلاء الذات، ويشيع هذا المفهوم في الخطاب الاستعماري.

2- الآخر المشهدي: وهذا المفهوم لا يختلف عن السابق إلا في حالة الذات المتبلورة في مرحلة المرآة كما هو عند جاك لاكان، ويشيع هذا المفهوم للآخر في النقد النسوي بشكل أخص، وفي التحديق بوصفه جزءا من منظومة مفاهيم مرحلة المرآة، و في الإعلانات التجارية المرئية.

3- الآخر الرمزي: وهو ما يراه بعض المفكرين الفرنسيين بوصفه (الآخر بامتياز)؛ إذ يرون أن «(كينونة) المرء لا تتحقق إلا من خلال القدرة على (القول)، لكن هذه القدرة تعتمد على استخدامك نظاما تمثيليا (اللغة) يسبق وجودك، وهكذا فإن عرضك لأفكارك الذاتية والكيفية التي بها تمثّل ذاتك تتأتى فقط من خلال (اللغة) التي تسبق دائما وجودك، وعليه فإنك حال نطقك تكون أصلا (منطوقا) أو (مكتوبا) مسبقا، وهذا الوضع يجعل (الوعي) الذاتي نفسه مخترقا من الخارج؛ أي أن الذاتية النقية ليست نقية؛ لأن الآخر الغريب قد دخل مسبقا جوهر بنيتها»[36]، ويشيع هذا المفهوم في الفلسفة الوجودية وفي فلسفة ما بعد البنيوية.

تقفز أمامنا تساؤلات في غاية الأهمية عن ماهية طبيعة العلاقة بين (الذات) و(الآخر): ما الذي يحكم هذه العلاقة؟ ما طبيعتها؟ أهي علاقة قائمة على الندّية والتمايز أم على الاستلاب والتماهي؟ أهي واقعية أم وهمية؟ أهي علاقة تعين على البحث عن الذات أم تساند امتحان الذات في صراعها مع (الآخر)[37]؟

وهكذا تتناسل التساؤلات تترى؛ بعضها آخذ برقاب بعض. وفي هذا الإطار يرى الطيب صالح أن العلاقة بين العالم العربي الإسلامي (الذات) والحضارة الغربية (الآخر)؛ علاقة قائمة على الأوهام من جانبنا ومن جانبهم، وهذه الأوهام تتمحور في ثلاثة أبعاد (مفهومنا عن أنفسنا (الذات)، مفهومنا عن الغرب (الآخر)، مفهوم الغرب (الآخر) عنا)[38].

وهذه الأبعادُ متداخلةً يشيرُ سهمُها الدلاليُّ إلى العلاقة المعقدة القائمة بين (الذات) و(الآخر) ولا سيما في العصر الحديث. فهي «علاقة سياسية واجتماعية وجمالية معقدة تتجاوز الشرق أو الغرب كموقع جغرافي أو كتلة متراصة من البشر لا يجمعنا من رابط إلا الدين: الإسلام في حالة الشرق والمسيحية في حالة الغرب»[39]. بل تتسم بتلاقح حضاري بين أمتين تحملان على كاهلهما أهدافًا عجزت الأولى عن إيصالها، وتحفزت الثانية لنقلها بكل الطرائق الاستعمارية والتبشيرية والاستشراقية، بغض النظر عن أحقية سيطرتها على الثقافة العالمية التي وصلت ذروتها في (العولمة) في العصر الحديث.

إن ما سبق مقدماتٌ أساسيةٌ، يحاول الباحث أن يلج من خلالها إلى تجليّات صراع الهُويّات الثقافيّة من خلال ثنائية (الذات والآخر) في رواية (فتاة قاروت) لأحمد بن عبدالله السقاف، وقراءتها من منظور معطيات (النقد الثقافي)، مفندا من خلالها طبيعة (التواصل) مع الآخر في تضاعيف الرواية تفاعلا أو تصادما.

المبحث الأول: صراع الهُويات بين الذات والآخر (الداخلي)

يدخل مفهوم (الآخر الذاتي /الداخلي) وفقا للمفهوم القرآني في إطار المفهوم العام للآخر بوصفه (نظيرا نسبيا)؛ انطلاقا من كون كل شيء مخلوق ينقسم على زوجين. وأن (الآخر) من شاكلة نظيره الأول؛ إذْ تجمعهما صفة المشاكلة والأزواج، وليس التغاير المطلق[40]. ومن هذا قولُه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ١﴾ (النساء، 1). مع ملاحظة أن المغايرة بين (الذكر) و(الأنثى) بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى؛ هي مغايرة نسبية؛ لأنهما يجتمعان على أساس خلقهما في بوتقة واحدة.

يتشكّل (الآخر الذاتي /الداخلي) في رواية (فتاة قاروت) من خلال تيارين:

التيّار الأول: الجالية العربية في إندونيسيا من المهاجرين العرب (الحضارمة): وهؤلاء المهاجرون أنماط: منهم الطارئ مثل (عبدالله وشقيقه عبدالقادر) ومنهم الثابت مثل عمهما (عبدالرحيم)، وفي إطار هذين النمطين تدور مركبة التاجر الحضرمي في القطار الذي يمثّل أنموذجا نمطيا للتاجر الحضرمي المحترف عموما.

التيّار الثاني: الوطنيون من الإندونيسيين الذين يتمثلون في الرواية بـ(رسنا) وزوجته (مينه) وربيبته (إيفا/نيغ) بطلة الرواية المسماة باسمها (فتاة قاروت/مجهولة النسب) التي تمثّل محركا أساسيا من محركات الرواية بمعية بطل الرواية (عبدالله الحضرمي). يضاف إلى أولئك بعض الشخصيات المحلية الثانوية مثل (رصيدة) صاحبة الحانوت و(سترون) خادم (عبدالله) و(حاج مخطي).

تدخل هذه الثنائية التكاملية بين (الأنا) و(الآخر الذاتي) في إطار وهم البعد الأول (مفهومنا عن أنفسنا) بحسب تقسيم الطيّب صالح المذكور آنفا، وكأن (الذات) الجَمْعيّة في هذه الرواية -باستثناء (عبدالله) و(نيغ)- تردد مقولة نيتشه: «نحن مجهولون بالنسبة إلى أنفسنا»[41].

تتشكّل (الذات) في هذه الرواية من الشخصيتين الرئيستين (عبدالله) و(نيغ) وكل منهما ينفتح على الآخر بطريقته الخاصة وفقا لمحركات أحداث الرواية، يكون (عبدالله) أكثر انفتاحا على بني جلدته من العرب (الحضارمة) وبعض الوطنيين. في حين تنفتح (نيغ) -بالإضافة إلى مَن سبق- على (الآخر) الضدّي منافحةً ومدافعةً باستماتة عن هويتها الظاهرة (الإسلام) وهويتها (العربية) الخافية عن بقية الشخصيات إلا عن أمها وأبيها، والخافية عن القارئ إلا في الصفحات الأخيرة من الرواية.

التيّار الأول: الجالية العربية في إندونيسيا من المهاجرين العرب (الحضارمة)

تضم هذه الجالية الحضرمية قسمين من الحضارمة ينماز بعضهما عن بعض بدرجة الولاء إلى الوطن الأم (حضرموت) هويةً وانتماءً حقيقيا. والولاء للوطن الجديد (إندونيسيا) هويةً وانتماءً حقيقيا، ألا وهما: جيل الحضارمة من المهاجرين الجدد ممن وُلدوا في حضرموت وترعرعوا فيها ويُلقّبون (ولايتي) وهم العرب الأقحاح. وجيل المولّدين (المهجنين) ولا سيما إذا عرفنا أن العرب (الحضارمة) لم يكونوا يجلبون نساءهم إلى مهاجرهم؛ ولبقائهم طويلا في مهاجرهم لأسباب اقتصادية وبعد الشقّة عن بلدهم (حضرموت) كانوا يلجئون إلى التزوّج بالنساء الوطنيات؛ لينشأ جيلٌ حضرمي من المولّدين أو (الحضارمة المهجّنين).

يتصف كل قسم من القسمين السابقين (جيل الحضارمة من المهاجرين الجدد) و(الحضارمة المهجّنين) بصفاتهم الاجتماعية والنفسية واللغوية، على الرغم من انتمائهم إلى هُويّة ثقافية واحدة (العروبة والإسلام).

أما (جيل الحضارمة من المهاجرين الجدد) فيتسمون بسمات أبرزها أنهم يعبّرون عن ثقافة حضرموت الحقيقية على تفاوت في هذا التعبير. كما يمثّل بعض هؤلاء المهاجرين إعادة صياغة أنماط الترتيب الاجتماعي كما هو في موطنهم الأصلي (حضرموت)؛ مما يعكس صورة سلبية مغايرة للهُوية الثقافية الحقيقية. وفي الغالب يقع هؤلاء على حافة الاندماج[42]. كما يتسم الحضارمة ولا سيما المهاجرون الجدد بالابتعاد عن الأوروبيين على وفق طبيعتهم الأبيّة وأنفتهم تجاه الدخلاء في

البيئة الإندونيسية؛ لهذا كان انقيادهم للسلطات المحلية صعبا، بسبب (الصراحة) التي يتصفون بها، ويراها فان دون بيخ أقرب إلى الوقاحة، على الرغم من ذلك تجدهم يُولون احترامَهم للعلم والفكر[43].

أما جيل (الموالدة) فقد اتسموا غالبا بالاستلاب والتماهي مع (الآخر) ولا سيما الداخلي، فهم يعانون داخليا تجاذبا ثقافيا بين جهتين: ثقافة الأب العربي (الحضرمي) بكل ما تحمله هذه الثقافة من أعباء حضارية، وثقافة الأم -وطنيةً كانت أم عربيةً مولدةً- التي تجهل في الغالب اللغة العربية إلا ما كان له صلة قريبة بالشعائر الإسلامية. وهاهنا يتضح ميلان كفة ثقافة الأم؛ أي ثقافة المهجر؛ لهذا يتصف هؤلاء (المولدون) بأهم سمة تميّزهم عن أسلافهم بكونهم يعبّرون بوضوح عن سلاسة الاندماج العربي (الحضرمي) بالبيئات الجديدة عموما. كما أن هذه الفئة سريعة التأثر بطباع السكان المحليين أكثر من تأثرهم بطباع العرب[44].

لا نستطيع الوصول إلى فهم طبيعة هذا التيار إلا من خلال الشخصية الرئيسة في الرواية (عبدالله الحضرمي) الذي يمثّل نمطا من أبناء حضرموت المثقفين من شبّان مطلع القرن العشرين. كما يشكّل انعكاس الآخر الداخلي عليه (إيفه /نيغ) بافتراض أصلها الحضرمي. لم يكن (عبدالله) من عامة الناس؛ لأنه نال حظا موفورا من التربية الحسنة والعلوم والآداب وجالس أهل العلم والفضل في حضرموت. وهو محب للأدب؛ ففي أعماقه نفسٌ شعرية خيالية تهفو إلى الجمال بكل تجلياته. يستلطفه كل مَن يأنس إليه على الرغم من عدم عنايته بالتأنق في الملبس بخلاف عناية أبناء جيله من شبان ذاك العصر[45].

وهذا ملمح من رؤيته الحضارية تبرز هويته الثقافية ذات المنحى الديني من خلال العناية بالجوهر وعدم المبالغة بالعناية بتزيين المظهر؛ لهذا تجده يتصف بصفتين نابعتين عن تلك الهوية ألا وهما: حساسية شعوره بما حوله جوهريا، وسرعة إدراكه للأفكار العامة التي ينتّها إليه الآخرُ (الداخلي/الخارجي). فالوعي بالعالَم من حوله جزء من تركيبته الثقافية.

شعر (عبدالله) -وجدانيًّا- من أول لقائه بـ(إيفه /نيغ) بطبيعة العلاقة القلقة بينها وبين أبويها، ومن نظرة متأنية إليها بدأ يحس بأنها تعيش بينهما عيشة نكدة. ثم أدرك -عقليًّا- من ملامحها أنها غريبة عن شكل السنداويين. ففي مونولوج نفسي تتقاطر عليه الأسئلة تترى عن حقيقة هُوية (إيفه /نيغ): «من هي يا تُرى تلك البنت؟ هل ذلك الرجل أبوها؟ لنفرض أنه أبوها. فمن أين تعلمت العربية وأبوها وأمها لا يفهمان كلمة منها؟ إنهم يقولون إنها قريبة عهد بهذه البلاد. فمن أين جاءت ؟ إن ملامحها تدل على أنها غير سنداوية. وإن كان دمها دم السنداويين ولباسها كلباسهم. إن طول الأهداب واتساع العينين وانتصاب الأنف وسهولة الخدين، ليس من ملامح السنداويين»[46].

يشير التحليلُ السابق ذو المنحى الأنثروبولوجي الطبيعي لملامح (إيفه /نيغ) إلى ثقافة (عبدالله) العلمية ولا سيما ما له صلة بعلم وظائف الأعضاء (physiology) وعلم الأحياء (Biology).

ثم يلتفت بذكاء إلى غرابة تسمية هذه البنت (إيفه) وإلى ندرته بين السنداويين. فيشير من خلال تحليل (سيميائي) لغوي له صلة بثقافة السنداويين إلى أن (الغالب أن يكون علما لبنات الأشراف منحوت من لفظ (شريفة)؛ لأن أهل جاوه وما جاورها يختزلون الأسماء العربية في مخاطباتهم فيحذفون صدر الكلمة أو عجزها غالبا فيدْعون (محمد) (مو)، و(علي) (لي)، و(سالم) (لم)، و(فاطمة) (مه)، وهكذا. وهذا من ذاك، فلفظ (إيفه) أصله (شريفة)[47].

يزداد تعلّق (عبدالله) بـ(إيفه /نيغ) من خلال سمة أساسية من سمات الهوية الثقافية (اللغة) بوصف الهُوية ظاهرة لغوية[48]. يقف (عبدالله) كثيرا أمام هذه السمة المهمة التي تبرز بشكل جليّ في بنية شخصية (إيفه /نيغ) التي تصرّ طوال الرواية على التحدّث بالعربية والامتناع عن التحدّث باللغة المحلية (السنداوية أوالملايوية) إلا للضرورة القصوى وبشكل سريّ كما حدث بينها وبين (رصيدة)[49]. ومعلوم أن اللغة تمثل أهم قناة من قنوات التواصل الحضاريّ الذي يتحقق من خلالها التفاعلُ المتوازنُ؛ لهذا نجد (إيفه /نيغ) - بوصفها مولدة (ابن طرف)- تنفتح من جهة (الأنا) المهيمن

على هُويتها الثقافية (اللغة العربية)، وتنغلق من جهة (الأنا) المستلب حضاريا أمام (الآخر) (اللغة الإندونيسية) -كما سيأتي تبيانه لاحقا- من وجهة نظرها الخاصة ومن وجهة نظر الواقع المَعِيش.

تمثل شخصية (إيفه /نيغ) بناء سرديا لافتا في الرواية؛ لأنها تنتمي إلى نوع (الشخصية النامية/ المتطورة) التي تتطور وتنمو قليلا قليلا (سواء أكان هذا التطور سلبا أم إيجابا) من خلال صراعها مع الأحداث أو المجتمع، وهذه الشخصية تمر بمراحلِ تغيّرٍ متنوّعة عبر فصول الرواية، فهي تتطور من موقف إلى موقف، ويظهر لها في كل موقفٍ تصرفٌ جديدٌ يكشف عن جانب من شخصيتها، ويكتمل تكوينُها بتمام القصة، ويفضّل الذوقُ الحديثُ هذا النوعَ من الشخصيات[50]؛ لهذا اتصفت هذه الشخصية في الرواية بكونها ديناميّةً محوريةً رئيسةً وبكونها متكافئةً مع نفسها ومنطقيةً في صفاتها، فهي لا تتناقض في تصرفاتها.

تتجلّى شخصية (إيفه /نيغ) السردية من خلال علامتين سيميائيتين للهوية الثقافية: الأولى (المكان) المتشكّل سرديا في (مكّة) مكان مولد (إيفه /نيغ). فـ(مكّة) تمثّل سيميائيا علامة على الأماكن المقدسة عند المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، ويتميّز المكان هنا بوصفه علامة سيميائية «من مجموع المكونات الدلالية والقيمية. بعضها يتعلق بتفاصيل تخص وضع المدينة نفسها في نطاق المنظومة الثقافية العامة»[51]. فـ(مكة المكرمة) أشرف بقاع الأرض بالنسبة إلى المسلمين ومهوى أفئدتهم. وتتمثّل العلامة الثانية في (اللغة) المتشكّلة سرديا في (اللغة العربية) التي تتشبث بها الشخصية تشبثا ملحوظا. على العكس من حال (المولدين) بصنفيهما، ممن يجهلون لغتهم الأم (اللغة العربية) إلا ما له صلة قريبة بشعائرهم الإسلامية[52].

من خلال هاتين العلامتين السيميائيتين تبرز هُوية (إيفه /نيغ) الثقافية في إطار ميدان (الآخر) الداخلي والخارجي. فبسبب غموض هذا الشخصية[53] تتعطّل (ظاهريا) قناةُ اتصالِها بوالديها، على الرغم من قدرتها على التواصل معهما باللغة المحلية، وذلك لانحراف مسارهما عن السبيل القويم كما سيأتي بيانه لاحقا.

يمثّل (عبدالقادر) شقيق (عبدالله) أنموذجا متميزا لعقلية عوام عرب حضرموت ممن لم يقبلوا التعايش مع (الآخر) بصنفيه. فثقافته مقارنة بثقافة (عبدالله) ضئيلة جدا. فهو لم يجتهد في صغره لاكتساب المعارف، كما أنه لم يجالس العلماء ولم يتخلق بالأخلاق التي تخلّق بها أخوه الأصغر. فمن خلال خطابه الذي أرسله إلى شقيقه - بسبب كلام خاطف سمعه عنه- يتبيّن أنه ضعيف الرأي، سريع الغضب، عديم التروي، فاقد للشجاعة الأدبية، جامد الفكر. كما أنه ممن يتصفون بالنفرة من كل غريب وجديد وإن تحققت منفعته وأمن ضرره. بيد أنه على الرغم من ذلك كله لم يكن خبيثا بل كان سليم الطوية(54).

يضاف إلى السمات السابقة ما له صلة بالهُوية الثقافية عند بعض الحضارمة في بيئتهم الحضرمية، المتصفة بالجمود والتحجّر والمحافظة العمياء على العادات والتقاليد حسنِها وقبيحِها دون وعي بجذورها الفكرية والعقائدية، ودون بصر بمآلها ونتائجها وآثارها السلبية. ولا ينبغي الحكم على العادات والتقاليد في عمومها؛ لأنّ منها المحمود الذي يتسق مع الفطرة الإنسانية التي لا ضرر منها على المجتمعات مثل التكافل الاجتماعي والشهامة والحميّة والشجاعة والإباء والكرم والترفع عن الدنايا مما يدخل في عموم (مكارم الأخلاق) التي يحثّ عليها الإسلام. ومن هذه العادات والتقاليد ما هو مذموم ينحو منحى سلبيّا يضر بالمجتمعات ويهوي بها إلى مهاوي التخلف والانحدار.

فقد تميّز الفكر الذي كان سائدا أواخر القرن التاسع العشر وأوائل القرن العشرين في المجتمع الحضرمي بخصائص المحافظة، وعدم التوغّل في الأفكار العصرية التي سادت المجتمع العربي إبّان النهضة العربية، فاكتسحت عقول الشبّان العرب بنسب مختلفة. بيد أن هذه المحافظة كانت مكسوة بثياب التعصب وبفهم عقيم لبعض نصوص الشريعة (القرآن الكريم والسنة المطهرة) مما جعل الفكر في حضرموت محاطا بسياج متين، يمنع النفاذ إلى متغيراته -التي اعتراها شيء من الجمود- بوصفها ثوابت؛ فتصدّر المشهدَ أوائلَ القرن العشرين جملةٌ من حملة البخور لتمجيد الخوارق والخرافات. فتنبه إليهم طلائع المصلحين من أمثال أبي بكر بن شهاب الذي شنّ حملة

شعواء على دجاجلة عصره[55]، فمشى على مساره تلميذُه عبدالرحمن بن عبيد الله السقاف الذي فنّد ما وقع فيه قومه من الجهل والتخلّف، داعيا إياهم إلى التزام جادّة الصواب[56].

ثم جاء بعد هذين الشاعرين جملةٌ من المصلحين الأدباء من أمثال صالح بن علي الحامد وعلي أحمد باكثير وغيرهما. بيد أن هذا الإصلاح لم يزد بعض هؤلاء الجامدين إلا تشددا وتعصبا؛ مما جعل (الخرق يتسع على الراقع)؛ لتبدأ بعضُ الأفكار الدخيلة بالولوج من هذه المنافذ الضيقة مع المدافعة.

التيّار الثاني: الوطنيون من الإندونيسيين

يتمثل الوطنيون المحليون في هذه الرواية في اتجاهين رئيسين:

الأول: إيجابي ذو حيوية متطورة، ويتجلى في شخصية (رصيدة) و(الحاج حطروم) شقيق (مينه) الذي تولى تربية (نيغ) في (مكة) و(سترون) خادم (عبدالله).

الثاني: سلبي انتهازي يعيش بعضهم استلابا مع (الآخر الضدي)، ويتمثل في شخصية (رسنا) وزوجته (مينه) و(حاج مخطي).

الاتجاه الأول: (الإيجابية والحيوية المتطورة)

يتجلى هذا الاتجاه في شخصية (رصيدة) التي تحمل نفسا عالية أبيّة، على الرغم من حاضرها البائس؛ لأنها عاشت ماضيا مشرقا في بيت أبيها في بيئة محليّة أصيلة متمسكة بهويتها الخاصة والعامة. ثم عاشرت (العرب) فاختلطت ببيئتهم من خلال بيت زوجها العربي فأخذت من طبائعهم الشيء الكثير. فلولا كيد ضرتها (العربية) لما فقدت هذا البهاء الحسي والإشراق المادي في حياتها. على الرغم من كل ذلك ظلت تحمل في أعماقها روحا وثّابةً لعمل الخير والمبادرة إلى كل إحسان؛ مثل صنيعها مع (نيغ) بإكرامها والإحسان إليها وحفظ سرها في أول لقاء بينهما. وفي خدماتها الجليلة لـ(عبدالله) ومحاولاتها الدؤوبة لوصل الأسباب بينه وبين (نيغ).

تمثّل (رصيدة) نمطا من الوطنيين المحليين ممن لم تنغمس أنفسهم في أتون المال الحارق لكل القيم والمبادئ، فهي تردّ على (عبدالله) -عندما أراد مكافأتها بالمال نظير خدماتها له- بإباء وشموخ رافضة هذا المقابل المادي لخدماتها: «إني لا أريد خدمتك لأجل المكافأة كما أخبرتك. وأنت وإن كنت تراني في هذا المنزل الحقير على هذا العمل الحقير, فإنّ لي نفسا تأبى أن تطلب على الإحسان أجرا وعلى فعل الخير مكافأة مالية»[57] ثم توضح منهجها العام لقيامها بهذه الخدمات: «ويجب أن تعلم قبل كل شيء أنك إن كنت تحب التعرّف بتلك الفتاة بواسطتي لأجل التزوج بها فإني سأخدمك بكل ما أستطيع، وإن كنت تريد أن تجعلني قنطرة لقضاء شهوة شيطانية كيفما اتفق فقد أهنتني إهانة لا بعدها، وإني أنزهك عن ذلك...، وما قلت لك ما قلت إلا لتعلم أن (رصيدة) التي تخاطبك وتتعيش ببيع القهوة في هذه المحلات وتباسط الرجال وتمازحهم ليست ممن يتاجرن بأعراض العفيفات ويسمسرن في أسواق الدناءات... وستعلم حين أوفق لخدمتك قيمة (رصيدة)، ويكفيني إذا وفقت لذلك أني قمت بعمل أستحق عليه الشكر منك والجزاء من الله»[58].

هاهنا تتجلى هُوية (الآخر الداخلي) التي تشكل جزءا من هُوية (الذات) من حيث إن أمة (العرب) هم أمة (الإسلام) عند المسلمين من غير العرب؛ حين نرى أن (الآخر) المسلم يتماهى مع ثنائية (العروبة) و(الإسلام) بوصفهما وجهي ورقة واحدة، بإدراك منه أن هذه الثنائية إن لم تكن ثنائية على صعيد الهُوية، فهي ثنائية على مستوى الأداء التي ينبغي تحريكها للدفاع عن الهُوية وحمايتها[59].

فالهُويّة الكبرى (الإسلام) تبرز عند (رصيدة) من خلال بعض العلامات السيميائية اللغوية مثل (شهوة شيطانية) و(الجزاء من الله). في حين تبرز هويتها الوطنية المنبثقة من الفطرة السليمة التي جبل الله عموم عباده عليها، قبل أن تجتالهم الشياطين. وتتحقق في الإباء والأنفة المرتبطتين بأرومتها العريقة.

الاتجاه الثاني: (السلبية والانتهازية)

لا صلة لهذا الاتجاه بالهوية الثقافية الخاصة والعامة إلا على سبيل التجوّز، فممثلو هذا الاتجاه منسلخون –جهلا واختيارا- من هُويّتهم الخاصة القائمة على الفطرة السليمة، ومن هُويّتهم العامة المنبثقة من تعاليم دينهم الإسلامي الحنيف. فالجهل يتمثّل في شخصية (رسنا) بكل ما تحمله كلمة (الجهل) من معنى. ففي لقائه بـ(فان ريدك) يظهر استلابا تجاه (الآخر) الضدي وذلا وخنوعا واستسلاما. ويتضخم في شخصه (الطمع) و(الاستخذاء) ضاربا بهُويته عرض الحائط.

يصور الراوي هذه الشخصية تصويرا بشعا حين يصف حالته المزرية أمام (فان ريدك) وقد سال لعابه وهو يرى (الفخامة والأبهة) التي يعيش في كنفها (فان ريدك) التي يتعمد إظهار ثرائه وترفه بأسلوب ساذج، يتنبه إلى عبثه الفطناء والنبهاء من أمثال (نيغ) التي تجاهلت هذه المظاهر بكل استخفاف بصرف نظرها إلى الطبيعة الخلابة الربانية.

يقول الراوي واصفا حالة (رسنا) المستلبة أمام بهرجة المظاهر: «فكلما تكلم (فان ريدك) بجملة حرّك (رسنا) رأسه مكررا لفظ: أه أه (ينطق بها مع ضم الشفتين فيخرج الصوت من الخوف بطريق الأنف) يعرف تلك العادة من السنداويين مَن عاشرهم. وعلامة الاستغراب والإكبار لفان ريدك بادية على وجهه ووجه امرأته؛ لأن عوام السنداويين ومن على شاكلة (رسنا) إذا خاطبه إفرنجي أو متفرنج لا يداخله شك في صحة ما يقول. بل يعتقد صدق كل ما ينطق به الإفرنجي ويقبله قضية مسلمة، وإن خالف الواقع»[60].

كل المواقف اللاحقة هي تأكيد لهذا الموقف؛ لأنّ شخصية (رستا) تنتمي إلى نمط الشخصية الجاهزة؛ على وفق المفهوم السرديّ للشخصية التي تظهر مكتملة في القصة –حين تظهر- دون أن يحدث في تكوينها أي تغيير، وإنما التغيير يحدث في علاقاتها بالشخصيات الأخرى فحسب، أما صفاتها وتصرفاتها فلها دائما طابع واحد[61].

أما (حاج مخطي) فنمط آخر يمثّل شريحة من علماء الدين ممن لم يصونوا أمانة العلم ولم يحافظوا على مكانته السامية؛ فوظفوا علمهم استجابة لأهوائهم ونزواتهم. فعندما لجأ إليه (رسنا) لإقناع (نيغ) باتخاذها (فان ريدك) زوجا، يغضب غضبةً مُضريةً، فيزيد غضبه عندما يعلم أنها من سلالة النبي (عليه الصلاة والسلام). فيقول منكِرا على (رسنا) تفكيره في فعل هذا الصنيع: «إنا لله وإنا إليه راجعون. كيف يُسوغ لك يا رسنا أن تزوجها أو تعطيها من هو على غير دينها. ثم رفع صوته كالواعظ قائلا: كيف يجوز أن تزوّج بنتا شريفة تربت في (مكة) عند (العرب) وتعلمت في المدارس الدينية وتتكلم بـ(العربية). كيف يجوز لك أن تعطيها (نصراني) وهي (مسلمة) تصلي وتصوم وتقرأ القرآن وتعرف الحلال والحرام»[62].

ففي الفقرة السابقة كلمات يرسلها (حاج مخطي) إلى من يخاطب مستخدما فيها إشارات تتجه صوب تأكيد خطاب الانتماء إلى الهُوية الجمعية، باستخدام علامة لغوية مثل (تتكلم العربية)، وعلامة مكانية مثل (مكة)، وعلامة عقائدية (هو نصراني وهي مسلمة)؛ مما يدل على وضوح الرؤية عنده، بيد أن هذه الخطبة العصماء لم تصمد؛ لأنها ما تفتأ تتلاشى عند رؤية بريق المال (الخمس والعشرون روبية) التي استلمها من (رسنا) دون إنكار. فيدخل بيته ليجلب كتاب (تحفة المحتاج بشرح المنهاج) لابن حجر الهيثمي، ودلائل الشر تلوح على وجهه، فأخذ يقلب في صفحاته متأملا فقال: «في هذا الكتاب مطلوبنا. اسمع يا رسنا: قال في المنهاج: ويجري القولان في تزويج الأب بكرا صغيرة أو بالغة غير كفء بغير رضاها، ففي الأظهر باطل، وفي الآخر صحيح...، فأخذ الحاج مخطي يفسر تلك العبارة ويطبقها على مسألتهم. وإن كان الفرق بين العبارة وتفسيرها كما بين المشرق والمغرب. ولكن الخمس والعشرين جعلت الحاج مخطي يعتبر رسنا أبا مجبرا وفان ريدك مسلما. ثم قال: يا رسنا الآن لم يبق في المسألة أدنى صعوبة»[63].

ولو تتبعنا خطوات هذه الشخصية في عموم الرواية لن نجد تغيرا ملحوظا في سلوكها العام إلا بمقدار تغيّرها التابع لتغيّر مصالحها ونزواتها. مثلما يحدث بعد ذلك في إعلان معاداته لرسنا بعد

تحالفهما؛ بسبب حيلة تلجأ إليها (نيغ) حينما توحي إليه أنها تحبه. ثم تخبره بأن (فان ريدك) قد منح (رسنا) ألف روبية على أن يعطي الحاج مخطي منها النصف أو الثلث لإقناع (نيغ) برغبته؛ فتشتعل في جوفه نيران الحقد على (رسنا) ونيران الغيرة من (فان ريدك). وتلك حيلة لجأت إليها (نيغ) لتأمن مكايد هذه الشخصية ومكرها[64].

المبحث الثاني: صراع الهُويّات بين الذات والآخر الخارجي (الضدي)

يتناول هذا المحور جدليّة الأنا والآخر الخارجي (الضدي)[65] التي تتجلّى من خلال إثبات الهُوية الثقافية لكينونة المهاجرين الحضارمة/ العرب/ المسلمين. فالهُوية الثقافية لهؤلاء المهاجرين كما تصورها رواية (فتاة قاروت) لا تظهر بشكل جليّ إلا من خلال (أوهام الآخر) عن هُويتنا؛ فالهُوية ليست بمعزل عن (الآخر)، فلا وجود لها في ذاتها ولا لذاتها فحسب؛ لأنّها تفصح بشكل ما عن حتمية العلاقة بالآخر، وبشكل أدق فإن الهُوية والآخرية متصلان، تربطهما علاقة جدلية[66]. تتجلى هذه العلاقة من خلال عنصري (التماهي) و(التمايز).

خاض العرب الحضارمة مع إخوانهم من الوطنيين الإندونيسيين حرب التحرير ضد الاستعمار الهولندي من خلال عدة تجمعات أبرزها (رابطة عرب إندونيسيا) -أسسها العمودي عام 1930م- قام هذا التجمع على أساس اجتماعي ديني. و(اتحاد عرب إندونيسيا) -أسسه عبدالرحمن باسويدان-. و(حزب عرب إندونيسيا) الذي أُسس عام 1937م وهو حزب ذو اتجاه سياسيّ، وقد حلّ هذا الحزبُ نفسَه بإرادته؛ بسبب انضمام أعضائه إلى الأحزاب السياسية الموجودة في الساحة آنذاك فاندمجوا فيها وذابوا في المجتمع الوطني بحسب تعبير (كي حجر ديوانتارا)[67]؛ ابتغاء تآلف الوحدة الوطنية في المجتمع الإندونيسي.

كان لـ(حزب عرب إندونيسيا) أثرٌ فاعلٌ في توحيد العرب في إندونيسيا؛ لأن العرب كانوا منقسمين على مجموعتين (الإرشاد والرابطة)؛ وذلك بتوجيههم إلى غاية أسمى هي الهُويّة الكبرى لهم

(الإسلام) كما ردّ (هُمام) بطل مسرحية (هُمام أو في بلاد الأحقاف) على بعض الحضارمة حين اتهمه بأنه منحاز إلى الإرشاديين بقوله[68]:

أنـــا لا أعـــرف (إرشاديـــة) لا ولا (رابطـــــة) أو جنفـــــا

إنمـــا أعـــرف (إسلاميـــة) تجمـع النـاس على عهـد الصـفا

تجعـل النـاس سـواء لا تـرى فـــيهم ربـــا ولا مستضـــعفا

في إشارة يقظة منه إلى أن الإسلام لا يمكن اختزاله في حزب أو طائفة أو اتجاه ممن يدّعون أنهم أحاطوا به علما، أو أنهم احتكروه دون غيرهم.

على الرغم من تفاوت هذا الحس الوطني بين هذه التجمعات، كانت هويتها العقائدية الكبرى (الإسلام) واضحةً لكل ذي عينين؛ وبهذا تعاضدت الجهود الوطنية على أساس الهوية الوطنية الثقافية لإندونيسيا (الوطن الجديد) للعرب الحضارمة لدحر المستعمر الأوروبي الدخيل (هولندا) دون النظر إلى الأعراق تجانسا واختلافا, فذاب معظم العرب وانصهروا في بوتقة وطنهم الجديد من أجل الهدف النبيل (استقلال إندونيسيا). فاختلطت دماؤهم بدماء إخوانهم الوطنيين.

أدى هذا الأمر إلى اندماج الهوية القومية المتمثلة في (عرب حضرموت) في الهوية الوطنية المتمثلة في (الوطنيين من الإندونيسيين) في إطار الهوية العقائدية الكبرى (الإسلام). استشعر المستعمر الأوروبي (الهولندي) هذا الخطر فلجأ إلى سياسته التقليدية التي تستهدف التقليل من تأثير العرب في الوطنيين من الإندونيسيين؛ من أجل مصالحه الاستعمارية وفقا للمقولة الشهيرة (فرّقْ تسُدْ)؛ لهذا حاول إشعال فتيل الفُرقة بين أبناء الجالية العربية في إندونيسيا حتى لا تتحد جهودهم مع إخوانهم الوطنيين لدحر المستعمر الدخيل[69].

كان لوجود (اتحاد عرب إندونيسيا) الأثر الفاعل في إفشال هذه السياسة الاستعمارية التقليدية. فقد كان هذا الاتحاد يُعدّ من أبرز التجمعات المهمة في المجتمع الإندونيسي؛ لأنهم كانوا

يرون أنه من الواجب أن يتخذ العربُ (إندونيسيا) وطنا لهم مثل إخوانهم الوطنيين. وأن عليهم أن يؤدوا «واجباتهم كاملة تجاه وطنهم (إندونيسيا) والمجتمع الإندونيسي. وللقيام بهذه الواجبات عليهم أن يحسنوا من أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وأن تكون العادات والتقاليد الإندونيسية عاداتهم وتقاليدهم، ما دامت هذه العادات والتقاليد لا تتعارض مع الإسلام. ويجب بناء الحس الأخوي مقرونا بالاحترام والتقدير. والابتعاد عن كل ما يجرح هذا الإحساس»[70].

وبهذا انحسر النزاع التقليدي بين الإرشاديين والعلويين. وتلاشى التمييز بين العرب والسكان المحليين وازدادت اللُحمة الوطنية تماسكا بعد انشقاقات بعيدة المدى؛ فذابت جرّاء هذا الهويةُ القومية للمهاجرين الحضارمة بفعل التأثير الوطني؛ ليصبحوا جزءا مميزا للنسيج المجتمعي الإندونيسي، ناظرين إلى أصولهم العربية بوصفها ماضيا قديما، وجزءا أثيرا من تاريخ العائلة يعتزون به[71].

يمثّل التاجر الأوروبي (الهولندي) (فان ريدك) حجر زاوية (الآخر الضدّي) في الرواية بمساندة حسيّة ظاهرية من الأمريكي (دي مولد) ومساندة قلبية خفيّة من (العربي المتفرنج). والثقافة التي ينطلق منها (فان ريدك) لا تخرج عن عموم ثقافة قومه من الأوروبيين الذين يمارسون الاستعلاء والإقصاء لغيرهم من الهويات الثقافية المغايرة لهويتهم. فالعقل الأوروبي لا يعرف (الإثبات) إلا من خلال (النفي)، ومن ثم، لا يتعرّف إلى (الذات) إلا عبر (الآخر)[72].

أما مفهوم (الذات) و(الآخر) من منظور الإسلام -حضاريًّا- فيتجاوز هذه الحدّية الفاصلة بينهما كما هو في الفكر الأوروبي، إلا على سبيل الحرص على ألا تطمس (الذات) هُويتها بغبار هُوية (الآخر) الملوّثة بفيروسات المادية المحضة، المغسولة عن الروحانية، المتلبسة بتوحيد الخالق.

أما في غير هذا الإطار المريب فتنفتح (الذات) على (الآخر) من خلال فضاء الإنسانية الواسع القائم على الندّية والمشبّع بنسيم التآلف والتعايش السلمي؛ بهذا المفهوم لـ(الذات) المنفتحة على (الآخر) بكل تجلياته يتضح لنا أن «كلَّ (أنا) وكلَّ (آخر) لا يمثّل نقطة، بل يمثّل متصلا علائقيا.

فالمغايرة نسبية بالضرورة، والتنوّع في العلاقة بين أي (أنا) وأواخره لازم. ومفهوم (الآخر) محايد. ولكل (أنا) أواخر ذاتيون. ومفهوم (الآخر) في القرآن أوسع مما جرت عادة الأدبيات السياسية المعاصرة على استخدامه بفوارزَ مثل: الغرب والآخر، الشرق والآخر»[73]؛ لأن المفهوم هاهنا يتسع ليصف طرفا لا يختلف عن (الآخر) إلا بدرجة نسبية.

لا يتسق هذا الانفتاح على (الآخر) على درجة واحدة من التسامح؛ حين يبدأ (الآخر) باقتحام ثوابت (الذات الجمعيّة) من خلال رؤى تأويلية خارجية هادمة بدعوى الإصلاح بأسلوب مباشر أو بأسلوب غير مباشر عبر (الآخر الداخلي) المنهزم نفسيا؛ وفقا لأدبيات المنافقين التي بيّنها القرآن الكريم ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ (البقرة: 11، 12).

يعيش (الآخر الداخلي) استلابا فكريا وثقافيا أمام (الآخر الضدي) فيتماهى معه إلى درجة الانسحاق. فعندما يلتقي (رسنا) و(مينه) و(نيغ) بـ(فان ريدك) نجد موقفين متقابلين: موقف (رسنا) و(مينه) المتصف بغياب (الهُوية) لكليهما أمام صلف (فان ريدك) الاستعلائي. وموقف(نيغ) المتصف بالندية والتمايز بـ(الهُوية) الخاصة والعامة أمام موقف (فان ريدك) الإقصائي للهوية القومية والدينية لـ(نيغ) وقومها.

فصنيع (رسنا) و(مينه) لا ينتمي إلى الثقافة الإسلامية. فالنظرة الجامعة للثقافة الإسلامية إلى طبيعة الإنسان وتركيبه تقوم على حقيقتين يؤكد القرآن الكريم عليهما دائما[74]:

الأولى: أنه مخلوق هيّن، ضعيف، أصله من تراب، وسلالته من ماء مهين. يقول تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾﴾ (السجدة: 7، 8).

الثاني: أنه مخلوق مكرّم على سائر المخلوقات. يقول سبحانه وتعالى: ﴿۞ وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا ٧٠﴾ (الإسراء: 70).

ومن خلال هاتين الركيزتين ينمو فكر الإنسان المسلم فتتسع مداركه. فتدور مركبته الحياتية بين هاتين الحقيقتين. فهو في منشأ أمره يعرف حقيقة ضعفه وضآلة شأنه أمام خالقه فيتضرع إليه ويستسلم له وينقاد لتعاليمه؛ تضرعا وتسليما وانقيادا، آناء الليل وأطراف النهار. كما أن عليه أن يتعرف حقيقة ما أنعم الله عليه من صفات وملكات نادرة، وما شرّفه به من خلافة الأرض وعمارتها حمدا وثناءً.

لهذا فإن من غلّب جانبا من هذين الجانبين، عاش على مآلهما من ضعف واستكانة أو غرور وصلف. وبهذا التفصيل تتبين الطبيعة الجامعة في المفهوم الحضاري للثقافة الإسلامية الشاملة والطبيعة القاصرة في غيرها من الثقافات؛ أيا كان نوعها. فلا يُستثنى المسلم من هذه السنة الكونية إذا غلّب جانبا على آخر. فالوسطية تنبثق من خلال التوازن بينهما.

تمثّل (نيغ) أنموذج التمايز في هُويتها الثقافية ولا سيما في دفاعها المستميت عن هذه (الهُوية) الثقافية المتمثلة في (المسلمين – العرب - الحضارمة) بترتيباتها الحضارية. وذلك بمناظرتها الأوروبي (فان ريدك) المسانَد من الأمريكي (دي مولد) الذي يتصنّع الحيادَ، مع ميله الجليّ إلى أطروحات (فان ريدك) وتأييدها، عندما انتقص الأول الجنسَ العربيَّ عموما؛ فاتهمهم بالتخلف والبلاهة والجهل والبخل الشديد. فالآخر هاهنا (خارجيّ) ضدّي عدائي يسانده في الخفاء الآخر (الداخليّ) المتمثّل في (المتفرنج) المثقف العربي الواقع في أسر الثقافة الأجنبية من خلال (الاستلاب والتماهي).

عند إنعام النظر في مستوى هذه المناظرة وما اتصفت به من بعد معرفي عميق لا يتأتى لفتاة لم تتجاوز السابعة عشر من عمرها في تلك الحقبة الزمنية، يكاد الأمر في ظاهره يكون ممتنعا في الواقع كما يرى بعض الدارسين[75]. بيد أننا هاهنا نعالج عملا تخييليا ولا نتناول تاريخا واقعيا. وبهذا

نتجاوز هذه الجزئية بالنظر إلى خصوصية بناء العمل الروائي؛ لأن واحدة من وجهات نظر الفكر الذي يطرحه النقد الأدبي ترى أن الفن الروائي، ولا سيما النوع الذي يتسم بتعدد الأصوات، تتوزع في متونه البُنى الفلسفية المستقلة عن بعضها، والمتعارضة مع بعضها والتي يستميت أبطالُه في الدفاع عنها. مثل هذا النوع من الروايات يمتزج صوت (المؤلف) بأصوات هذه المجموعة من أبطاله أو تلك[76]. ولعل هذا ما عناه (ألبيريس) عند حديثه عن اجتهاد الراوي خفية: «في تدبير النتائج وإدخال النغم الشيق أو المؤثر حينه»[77] وهذا ما يميز (أسلوبية الرواية) التي تتيح إمكانيات هائلة للرواية ما دامت قادرة على الانفتاح دائما على جميع الوسائل الفنية المستخدمة في الأنواع الأدبية الأخرى بتعدد أصواتها.

فصوت (السقاف) يمتزج في هذه الرواية بأصوات المجموعة التي يمثّلها (عبدالله) و (نيغ). فنحن حينما نستمع إلى صوت (نيغ) في هذه المناظرة أو في غيرها من المواقف فإننا نستمع دوما إلى صدى صوت المؤلف.

تتبع (نيغ) في هذه المناظرة منهج (الحوار الحضاري). وهو أسلوب قرآني بامتياز؛ ابتداء بالأسلوب ثم عرض المحتوى ثم الاستراتيجية العامة في التقاط الملاحظات الدقيقة في كلام الخصم. يكتنف ذلك كله ربطُ المقدمات بالنتائج ربطا منطقيا؛ من خلال الترتيب الآتي:

المقدمة: في هذه المقدمة تُبدي (نيغ) احتراما لشخص (فان ديك) قائلةً له: «إذا كانت تربية سيدي عالية وضميره حرا لا يؤلمه قول الحق ممن كان, وأذِنَ لي في إبداء رأيي بشأن العرب فقط بكل حرّية، فأنا أتكلّم، وبالطبع سيكون كلامنا بالعربية وليس في هذا المحل من يفهم ما يدور بيننا فلا هناك داعي إلى الخجل»[78].

وفي هذه المقدمة تشير إلى طريقة الأوربيين في تربية أبنائهم وتنشئتهم على العلم والمعارف مُلزِمةً إياه بكلامه المحرّف والمستعلي مع (رسنا) باعتقاد أنها لا تفهم لغة (الملايو). وفي هذا الشأن يحاول (فان ريدك) إنكار ما حدث منه. فتتجاهل (نيغ) كلامه قائلة له: «سمعت يا سيدي كل ما تكلمت به...،

وأنا إن ساءني شيء من كلامك فيما يتعلق بي فلكل كلمة عندي جواب ستسمعه في وقته. وإن كنت لم تسئ إليّ ولا إلى أبي وأمي فقد أسأت إلى أمة كاملة وشعب مجيد. هل نسيت ما قلته في حق العرب؟... لو خصصت فريقا من العرب أو ذكرت ما عليه العرب في وقتهم الحاضر لكان للكلام مجرى آخر، وللجواب لهجة ثانية، ولكنك كنت تتكلم على العموم بلا تفصيل، وذلك ما ساءني منك، وهو وحده الذي جعلني أقف هذا الموقف»[79].

ثم تُظهر حسنَ الظن به ابتداء؛ لتبدأ معه الحوار من باب الإلزامات: «ما كنت أظن مثلك يجهل أخلاق العرب أو ينكر خدماتهم الجليلة للعلم أو يجحد كونهم أساتذة الغرب في العلوم والصنائع. فإن كنت مطلعا على كل ذلك وتريد الحط من شأن العرب عند من لا يعرفهم ويجهل أحوالهم مثل أبي فذلك لؤم لا أرضاه لك. وإن كنتَ جاهلا بالتاريخ وما هو مخلد فيه وبمعزل عن أحوال العالم فأولى بك ألا تخوضَ في أمر أنت جاهله وكفى بالجهل نقصا»[80].

فتستمر في محاورة (فان ريدك) و(دي مولد) مؤكدة انتماءها إلى هُويتها بعزة وكبرياء دون التهاون في إظهار ثوابتها والاعتزاز بها. وفي نهاية المقدمة التمهيدية للمناظرة تبدأ (نيغ) بالإشارة إلى نتائج حكم هذين الغربيين على العرب القائمة على مقدمات مغلوطة: «فإن ما ذكرتموه هو كل ما تعلمانه عن العرب محقق لديّ إنكما كليكما مكابران ولا أقول إنكما جاهلان بالتاريخ وإن كان ذلك هو الواقع. قلتما إنكما لا تعرفان عن العرب غير ما ذكره (دي مولد) فهل لكما أن تسمعا ما تعرفه هذه البنت الجاهلة عنهم، وأشترط على نفسي أن لا أذكر عليكم إلا ما ذكره علماء أوروبا ومؤرخو الإفرنج أنفسهم، فلا أذكر شيئًا مما قاله مؤرخو العرب. والفضل ما شهدت به الأعداء، ثم بعد أن تسمعا مني ما أعرفه لكما أن تحكما بما شئتما»[81].

ثم تسرد عليهم الإسهامات التي قام بها (العرب) تجاه البشرية في مجالات كثيرة في الطب والفلك والعلوم الإنسانية مما شهدتْ بها المؤسساتُ العلمية الأوروبية دون مراء وبأريحية نقية. مما

يدلّ على أن (العرب) يمثّلون حلقةً من حلقات التواصل الحضاري (المعرفي) بين الأمم والشعوب عبر التاريخ الإنساني.

تمثّل هذه المناظرة درسا حضاريا في أدبيات الحوار على أعلى المستويات، وذلك من عدة جهات أبرزها:

- الإشارة إلى مفهوم الحضارة في عمومها بأنها تراكمٌ معرفي تتشارك في إنتاجه جميع الأمم والشعوب بنسب متفاوتة؛ على وفق خدماتها التي قدمتها إلى البشرية؛ لهذا انصبّ دفاع (نيغ) عن العرب بوصفهم قنطرة حيوية لربط حلقات التطور الحضاري (المعرفي) الممتدة عبر تاريخ البشرية من اليونان والرومان والهند إلى العصر الحديث. فلا يمكن لأي أمة أن تدّعي تفردّها في هذا الميدان إلا على سبيل الاستعلاء والإقصاء لبقية الأمم الأخرى مثل صنيع (فان ريدك) مع العرب؛ لأن هذا التفرد من المستحيل إثباته تاريخا وواقعًا.

- تميّزت حضارة (الإسلام) بأنها لم ترتبط بعرق من الأعراق بقدر ما كان ارتباطها بالأمم الأخرى على صعيد الانتماء العقائدي، فكانت تفصح عن هُويتها الثقافية المتمثلة في دينها، الذي قدّم للبشرية (الرحمة) و(السلام) بكل تجليّاتهما. وفي هذا ردٌّ كافٍ على بعض الأوروبيين ممن ينظرون إلى (الحضارة) بوصفها إنجازًا ماديًّا محضا قدمه الغرب إلى العالم ولاسيما (المتخلّف) من خلال الاستعمار المتجلّي في إذلال الشعوب واستعبادها.

تقول (نيغ) في هذا الصدد ردا على (فان ريدك) الذي أخبرها بأنه يؤمل لها السعادة بميله إليها: «ما هي السعادة التي تؤملها لي؟ إن كنت تحسب السعادة هي إحراز المال والشهرة والتلذذ بالمطعم والسكن والملبس وسُكنى مثل هذه القصور وركوب المركبات والسيارات الفاخرة والجلوس على الفرش الوثيرة والتصرف في ذمم الفقراء والتهجم على عقائدهم وعوائدهم ومألوفاتهم وسلب حريتهم بالسلطة المالية، إن كنت تظن أن تلك هي السعادة فقد أخطأت، وبئست السعادة تلك... السعادة عندنا –معاشر المسلمين- هي الفوز برضا الله في الدنيا والآخرة...، هذا معناها عند المسلمين ولكنهم

الآن سيما المتعلمين في أوربا والمتشبعين بأفكار الغربيين المقلدين لهم في كل شيء قد توسعوا في معنى هذه الكلمة وصاروا يطلقون لفظ (سعيد) حتى على (كلب الغني). وانتشر استعمال لفظ (السعادة) بمعنى الهناء والسرور والراحة مع تناسي معناها الأصلي»[82].

وبهذا تصل (نيغ) إلى المفهوم الشامل للحضارة بأنها إثبات ووجود لهُوية راسخة حتى إن كانت تُعدّ وليدة فكرة ما فإن هذه الفكرة «ينبغي أن تحمل تصورا معينا للإله والإنسان والكون والحياة وللعلاقات الناشئة بينها والتي تشكّل بمجملها علم العقيدة أو الإيمان، حسب المصطلح القرآني»[83].

- الاتكاء على صناعة التفاؤل وارتباطه بمآل الحضارات عموما انطلاقا من المفهوم الأصولي لقانون (العلّية) بمعنى أن الحكم يدور مع علَّتِه وجودا وعدما. تقول (نيغ) في ختام مناظرتها: «إني ذكرت ما أعرفه عن العرب بوجه عام. ولا أنكر أن حالة العرب الحاضرة هي بعكس ما كان عليه أسلافهم. غير أنهم على ما هم عليه هم فروع تلك الأصول وأبناء أولئك القادة، وما جُبل عليه آباؤهم من كريم الشيم وحميد الخصال لا يزال مستكنا وكامنا في نفوسهم كمون النار في الزناد، وإن ظهر كثير منهم الآن بما يخالف تلك الأخلاق، على أن الشاذ لا حكم له، وفي كل الأمم والشعوب يوجد الأراذل وذوو الأخلاق المنحطة بدرجات مختلفة» [84].

- يغدو شعور (الذات) المتمثلة في (نيغ) بالمغالاة في الانفصال عن (الآخر) غير قابلة للتفكير في ختام المناظرة لانكشاف نواياه السلبية تجاه (الذات) وللتمييز البيّن بين (الذات) و(الآخر) وسعي الذات الحثيث إلى تكوين مفهوم محدد للهوية الذاتية (الثقافية) بانفتاحه ووظيفته الاستكشافية[85]؛ مما يؤدي إلى استحالة التطابق مع (الآخر). فانتهت هذه المناظرة بسكوت (فان ريدك) وانسحاب (دي مولد) بهدوء دون أن يعلنوا بشكل مباشر هزيمتهما.

الخاتمة:

مما سبق نخلص إلى أن علاقة (الذات) بـ(الآخر الداخلي/الخارجي) تنبثق من خلال بروز الهُوية الثقافية للذات المتمثّلة عموما في الشخصية العربية (الحضرمية) و(الآخر) المتمثّل في كل ما هو

غيري عن ثقافتهم الأصيلة، وذلك من خلال عمل أدبي تخييلي بحت، هو رواية (فتاة قاروت) لكاتب مهاجر حضرمي قضى الشطر الأول من حياته (التأسيسي) في حضرموت ثم قضى الشطر الثاني المتمثل في (الإسهام الثقافي) في المهجر ولا سيما في إندونيسيا؛ ألا وهو أحمد بن عبدالله السقاف.

تمثّل رواية (فتاة قاروت) ريادة فعلية للرواية الفنية على صعيد الجزيرة العربية، على الرغم من أنها طُبعت خارج نطاق الحدود الجغرافية للجزيرة العربية، ولكن سهمها الدلالي يشير إلى موقعين رئيسين يشكلان البعد الثقافي لأحداثها: (حضرموت/مكة)، من خلال بعد اجتماعي وبعد عاطفي.

يشير سؤال (الذات) وصراع الهُويات في هذه الرواية إلى الهاجس الملح الذي يكتنف أبطاله في سعيهم المحموم إلى تأسيس كينونة الهُوية كما هو عند (الذات) وتأكيد كينونة الهُوية كما هو عند (الآخر) بشقيه (الداخلي) و(الخارجي). فـ(الذات) المتمثلة في (عبدالله) القادم من بيئة عربية (حضرموت) بعقلية منفتحة يسعى إلى تأسيس هُويته على أساس تحديث متغيراته في بيئة منفتحة (إندونيسيا) على (الآخر) عموما. فيسعى إلى تحقيق أهدافه بثبات وندّية مع (الآخر) أيا كانت صفته. تعاضده في تحقيق هذا الهدف (نيغ) -على الرغم من غموض هُويتها الخاصة المتمثل في (غياب الأب) الذي يتجلّى في العنوان الفرعي للرواية (مجهولة النسب)- فنجدها متمسكة بجذور هُويتها العامة المتمثلة في (العروبة والإسلام) والدفاع المستميت عن تميزهما في إطار الثقافات الأخرى بندّيّة، بوساطة التمايز عن الآخر.

في إطار هذا التواصل الحضاري مع (الآخر) بشقيه، المحكوم بسلسلة من المتغيّرات التي خضعت لها (الذات) في انتقالها من مرحلة (التقليد الجامد) المتمثلة في شخصية (عبدالقادر) القادم من (حضرموت) حاملا معه هُويته الثقافية الخاصة بمجتمعه التي يكتنفها شوائب الجمود والتعصب مع امتناع مؤكد للتغيير الناهض - يسعى (عبدالله) إلى تحديث المتغيّرات من هذه الهُوية والارتقاء بمكوناتها الأساسية من خلال آليتين فاعلتين:

الأولى: الهدم من خلال النقد الاجتماعي المشار إليه في العتبة الشارحة للنص المثبتة نصيا في غلاف الرواية بعد عنوانها (الرئيس والفرعي) مع إبراز هوية النص (رواية غرامية انتقادية تتضمن انتقاد عادات مهاجري العرب في جاوه).

الثانية: البناء من خلال توجيه رسائل ضمنية إلى المجتمع العربيّ (الحضرميّ) في الداخل والخارج؛ بأنه لا سبيل إلى النهوض بمجتمعاتنا إلا من خلال الانفتاح المدروس على (الآخر) ثقافيا وحضاريا.

أما (الآخر الداخلي) فينفتح على (الآخر الضدي) بطرائق شتى، منها: التطابق بوساطة الاستلاب الثقافي الاختياري كما هو عند (المتفرنج). ومنها الاستلاب الإجباري إلى درجة الانسحاق أمام (الآخر الضدي) بسبب غياب تمثلات (الهُويّة) في وعيهم كما هو عند (رسنا) و(مينه) وغيرهما ممن تميّز بالسلبية والانتهازية في البيئة الإندونيسية.

أما (الآخر الضدي) فيقف مستعليا بهُويته الثقافية القائمة على المادية المحضة من الناحية الفعلية الواقعية. ولكنه يشعر بسطحية هذه الهُوية وهشاشتها أمام الأدلة العقلية والمنطقية التي تنثّها (الذات) إليه بنديّة في عنفوان اعتدادها بجذور هُويتها الثقافية عبر مراحل التاريخ دون إقصاء لـ(الآخر) أو تهميش لإنجازاته.

الهوامش والإحالات:

(1) ينظر: السقاف، تاريخ الشعراء الحضرميين: 276/5.

(2) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(3) ينظر: شهاب، وجوه المحسنات البديعية في (فتاة قاروت): 6، 7.

(4) هي أول جريدة عربية في تلك الجهات. صدر أول أعدادها في 3 شوال 1326هـ.

(5) مجلة شهرية تخدم (الرابطة العلوية) أنشأها أحمد السقاف، ظهر أول أعدادها في شعبان 1346هـ.

(6) السقاف، مجلة الرابطة: 2.

(7) ينظر: شهاب، وجوه المحسنات البديعية في (فتاة قاروت): 11.

(8) ينظر: السقاف، تاريخ الشعراء الحضرميين: 279/5.

(9) ينظر: إبراهيم، القصة اليمنية المعاصرة: 149.

(10) ينظر: ثمانون عاما من الرواية في اليمن: 23.

(11) قمينٌ بالباحث هاهنا أن ينوّه بريادة عبدالحكيم باقيس في إشارته إلى ريادة رواية (فتاة قاروت) في دراسته الموسومة بـ(فتاة قاروت والريادة الروائيّة المهمّشة، نقد المجتمع والعلاقة بالآخر) المنشورة ضمن أبحاث كتابه (ثمانون عاما من الرواية في اليمن) ؛ فله قصب السبق في التدليل على هذه الريادة، والفضل للمتقدّم.

(12) ينظر: المقالح، مقاربات أولية عن واقع الرواية في اليمن: 11.

(13) ينظر: الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام والعرب: 10.

(14) الزبيدي، تاج العروس، مادة (هوي).

(15) صليبا، المعجم الفلسفي: 529.

(16) ينظر: كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية: 165.

(17) ينظر: مدكور، المعجم الفلسفي: 208.

(18) ينظر: نفسه: 207.

(19) ينظر: نفسه، والصفحة نفسها.

(20) ينظر: الجابري، سؤال الهُوية في العالم العربي، https:www.maarfhekmiya.org.

(21) نفسه، https:www.maarfhekmiya.or.

(22) الزبيدي، تاج العروس، مادة (هوي).

(23) الجرجاني، كتاب التعريفات: 278.

(24) ينظر: الحكيم، المعجم الصوفي: 1121.

(25) صالح، المعجم العربي لتحديد المصطلحات النفسية: 308.

(26) ينظر: باشلار، جدلية الزمن: 109.

(27) ينظر: طه وآخرون، معجم علم النفس والتحليل النفسي: 479.

(28) صالح، المعجم العربي لتحديد المصطلحات النفسية: 308.

(29) ينظر: الشربيني، موسوعة شرح المصطلحات النفسية: 166.

(30) ينظر: الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية: 315.

(31) بينيت، مفاتيح اصطلاحية جديدة: 700، 701.

(32) ينظر: نفسه:701.

(33) إبراهيم، موسوعة السرد العربي: 362/8.

(34) الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية: 9.

(35) ينظر: الرويلي، والبازعي، دليل الناقد الأدبي: 23.

(36) ينظر: نفسه: 24.

(37) ينظر: عياد، الرؤيا المقيدة: 116.

(38) ينظر: القاسم، موسم الهجرة إلى الشمال: 86.

(39) نفسه، الصفحة نفسها.

(40) ينظر: عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني: 154.

(41) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق: 31.

(42) ينظر: الجعيدي، في رحاب تاريخ حضرموت الحديث والمعاصر: 31، 32.

(43) عمشوش، الحضارم في الأرخبيل الهندي: 87.

(44) ينظر: الجعيدي، في رحاب تاريخ حضرموت الحديث والمعاصر: 33.

(45) ينظر: نفسه: 32.

(46) السقاف، فتاة قاروت: 23.

(47) ينظر: نفسه: 24.

(48) ينظر: جوزيف، اللغة والهوية: 13.

(49) ينظر: السقاف، فتاة قاروت: 15.

(50) ينظر: إسماعيل، الأدب وفنونه: 108.

(51) قاسم، القارئ والنص: 89.

(52) ينظر: الجعيدي، في رحاب تاريخ حضرموت الحديث والمعاصر: 32.

(53) ينظر: ثمانون عاما من الرواية في اليمن: 35.

(54) ينظر: السقاف، فتاة قاروت: 27، 28.

(55) ينظر: ابن شهاب، ديوان أبي بكر بن شهاب: 205.

(56) بنظر: السقاف، ديوان عبدالرحمن بن عبيدالله السقاف: 266،267.

(57) السقاف، فتاة قاروت: 17.

(58) نفسه: 17، 18.

(59) ينظر: الجابري، مسألة الهوية: 42.

(60) السقاف، فتاة قاروت، 34.

([61]) ينظر: إسماعيل، الأدب وفنونه: 108.

([62]) السقاف، فتاة قاروت: 91.

([63]) نفسه: 93.

([64]) ينظر: نفسه: 117.

([65]) يرى الباحث أن وصف (الآخر) بـ(الضدي) ألصق بـ(الآخر الخارجي) فقط دون (الآخر الداخلي)، في حين أن وصف (الآخر) بـ(المغاير) أميل إلى الوصف العام لكل (آخر) سواء أكان داخليا أم خارجيا.

([66]) ينظر: كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية: 154.

([67]) ينظر: القادري، كفاح أبناء العرب ضد الاستعمار: 119.

([68]) باكثير، همام أو في بلاد الأحقاف: 30.

([69]) ينظر: القادري، كفاح أبناء العرب ضد الاستعمار: 117.

([70]) نفسه: 118.

([71]) ينظر: الجعيدي، في رحاب تاريخ حضرموت الحديث والمعاصر: 51.

([72]) الجابري، مسألة الهوية: 183.

([73]) عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني: 154.

([74]) ينظر: السعيد، وخليل، الثقافة والحضارة: 199، 200.

([75]) ينظر: ثمانون عاما من الرواية في اليمن: 35.

([76]) ينظر: باختين، قضايا الفن الإبداعي عند دوستويفسكي: 9.

([77]) ألبيريس، تاريخ الرواية الحديثة: 256.

([78]) السقاف، فتاة قاروت: 45.

([79]) السقاف، فتاة قاروت: 46، 47.

([80]) نفسه: 47.

([81]) نفسه، الصفحة نفسها.

([82]) السقاف، فتاة قاروت: 47، 48.

([83]) الأمين، الرؤية الإسلامية والمسألة الحضارية: 81.

([84]) السقاف، فتاة قاروت: 64.

([85]) ينظر: ريكو، الذات عينها كآخر: 623.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

1- إبراهيم، عبدالحميد، القصة اليمنية المعاصرة (1939-1976م)، دار العودة، بيروت، ط1، 1977م.

2- إبراهيم، عبدالله، موسوعة السرد العربي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الإمارات العربية المتحدة (دبي)، ط1، 2016م.

3- إسماعيل، عزالدين، الأدب وفنونه، دار الفكر العربي. القاهرة، ط9، 2004م.

4- ألبيريس، ر. م، تاريخ الرواية الحديثة، ترجمة: جورج سالم، عويدات، بيروت، ط2، 1982م.

5- الأمين، عبدالله محمد، الرؤية الإسلامية والمسألة الحضارية - دراسة مقارنة، سلسلة كتاب الأمة، ع153، قطر، 2012م.

6- باختين، ميخائيل، قضايا الفن الإبداعي عند دوستويفسكي، ترجمة: جميل نصيف التكريتي، دار الشؤون الثقافية العامة، سلسة المائة كتاب، وزارة الثقافة والإعلام. بغداد، ط1، 1986م.

7- باشلار، غاستون، جدلية الزمن، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1992م.

8- باقيس، عبدالحكيم محمد، ثمانون عاما من الرواية في اليمن، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، عدن، ط1، 2014م.

9- باكثير، علي أحمد، همام أو في بلاد الأحقاف، مكتبة مصر، القاهرة، د.ط، 1997م.

10- بينيت، طوني وغروسبيرغ، لورانس وموريس، ميغان، مفاتيح اصطلاحية جديدة - معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010م.

11- الجابري، محمد عابد، مسألة الهوية - العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، ط3، 2006م.

12- الجابري، محمد عابد، سؤال الهُوية في العالم العربي، موقع: المعارف الحكمية، معهد الدراسات الدينية والفلسفية، متاح على الرابط الآتي: https:www.maarfhekmiya.org، تم الاسترجاع بتاريخ: 2021/3/22م

13- الجرجاني، علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1990م.

14- الجعيدي، عبدالله سعيد، في رحاب تاريخ حضرموت الحديث والمعاصر، مركز حضرموت للدراسات التاريخية، المكلا، ط1، 2016م.

15- جوزيف، جون، اللغة والهوية (قومية- إثنية- دينية)، ترجمة: عبدالنور خراقي، عالم المعرفة، الكويت، ع342، 2007م.

16- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي - الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981م.
17- الخليل، سمير، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
18- دي سوسور، فردينان، علم اللغة العام، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، 1985م.
19- الرويلي، ميجان والبازعي، سعد، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2007م.
20- ريكور، بول، الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005م.
21- الزبيدي، محمد مرتضى ، تاج العروس من جواهر القاموس، الجزء الأربعون، تحقيق: ضاحي عبدالباقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 2001م.
22- السقاف، أحمد بن عبدالله، فتاة قاروت أو مجهولة النسب، مطبعة البرق، الصولو (جاوا)، ط1، 1929م.
23- السعيد، فؤاد وخليل، فوزي، الثقافة والحضارة (مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008م.
24- السقاف، أحمد بن عبدالله، مجلة الرابطة، مج1، ع1، السنة الأولى، بتاوي (جاوه)، شعبان 1346هـ.
25- السقاف، عبدالرحمن بن عبيدالله، ديوان عبدالرحمن بن عبيدالله السقاف، مطبعة البيان العربي، القاهرة، 1959م.
26- السقاف، عبدالله بن محمد، تاريخ الشعراء الحضرميين، مج5، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004م.
27- الشربيني، لطفي، موسوعة شرح المصطلحات النفسية، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2001م.
28- ابن شهاب، أبو بكر، ديوان أبي بكر بن شهاب، مكتبة التراث الإسلامي، دار التراث اليمني، صنعاء، ط2، 1996م.
29- شهاب، نجمة، وجوه المحسنات البديعية في (فتاة قاروت)، رسالة مقدمة لنيل درجة (السرجانا) غير منشورة، كلية الآداب، جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية، جاكرتا، 1997م.
30- صالح، علي عبدالرحيم، المعجم العربي لتحديد المصطلحات النفسية، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمّان، ط1، 2014م.
31- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
32- طه، فرج عبدالقادر. وآخرون، معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، د.ت.

33- عمر، السيد، الأنا والآخر من منظور قرآني، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008م.
34- عمشوش، مسعود، الحضارم في الأرخبيل الهندي، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، عدن، ط1، 2006م.
35- عياد، شكري، الرؤيا المقيدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978م.
36- القادري، حامد، كفاح أبناء العرب ضد الاستعمار الهولندي في إندونيسيا، ترجمة: زكي باسليمان، دار عدن للطباعة والنشر، عدن، ط1، 1998م.
37- قاسم، سيزا، القارئ والنص (العلامة والدلالة)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م.
38- القاسم، أفنان، موسم الهجرة إلى الشمال أو وهم العلاقة بين الشرق والغرب، [86-110]، مجلة الأقلام العراقية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ع11-12، 1986م.
39- كوش، دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007م.
40- مدكور، إبراهيم، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.
41- المقالح، عبدالعزيز، مقاربات أولية عن واقع الرواية في اليمن، مجلة غيمان، صنعاء، ع4، 2008م.
42- نيتشه، فريدريتش، في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة: فتحي المسكيني، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010م.