الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف ميلة

معهد الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي

المرجع:.....

تشظي الهوية في رواية سمراويت لحجي جابر

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص: أدب عربي حديث ومعاصر

إعداد الطالبتين:

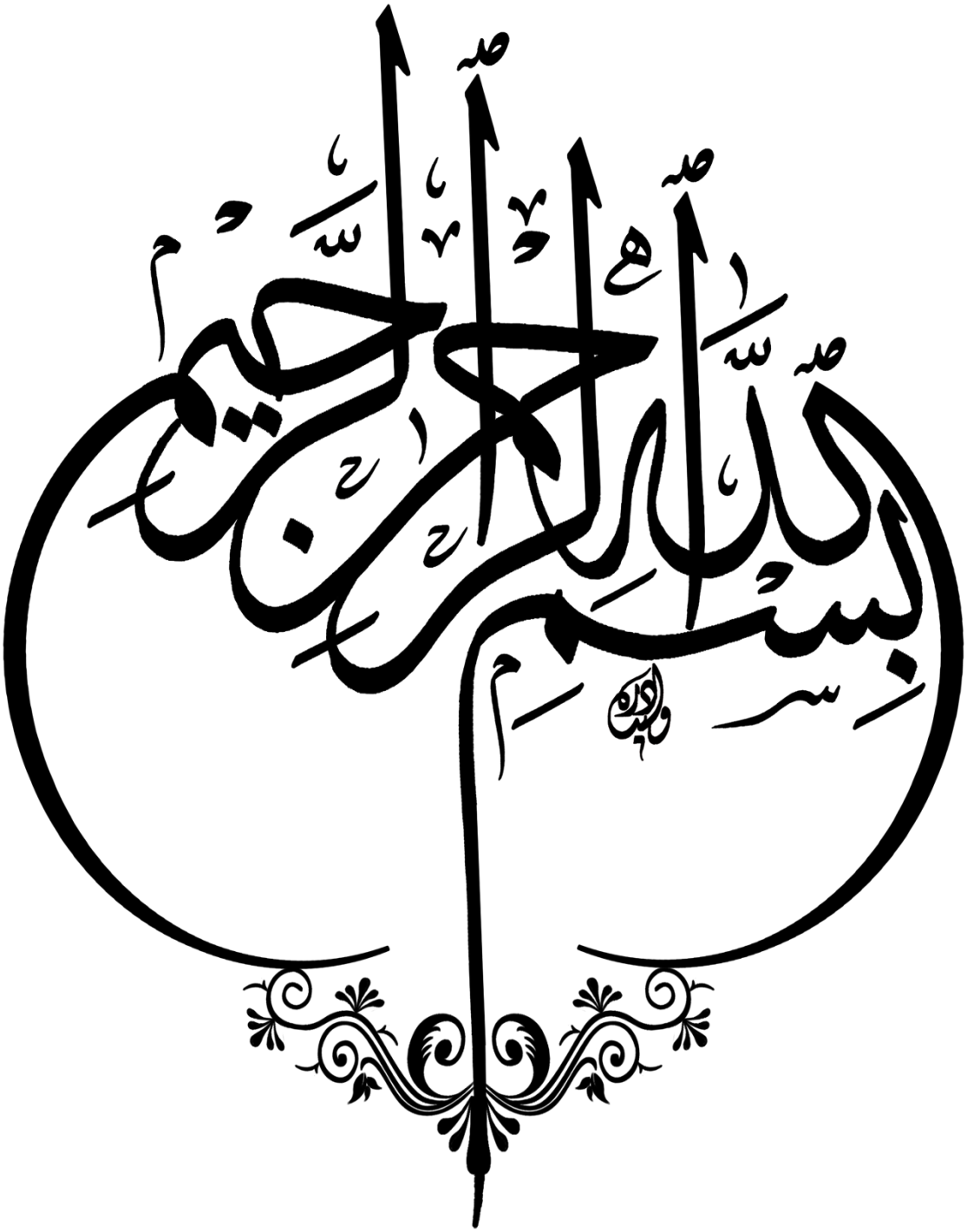
****الصيفي فريدة***

**** مدور رشيدة***

إشراف الأستاذ:

د/بكاكرية هاجر

السنة الجامعية:2025/2024


بسم الله الرحمن الرحيم

"يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم

درجات والله بما تعملون خبير"

سورة البقرة الآية 282

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام

على أشرف المرسلين أما بعد:

نحمد الله ونشكره على فضله ونعمته في

إتمام هذا البحث المتواضع، وإيمانا منا

بمبدأ لا يشكر الله من لا يشكر الناس

واعترافا بالجميل نتوجه بجزيل الشكر إلى

أستاذتنا الفاضلة السيدة: **بكاكرية هاجر** على

صبرها وتعاونها معنا والتي لم

تبخل علينا بتوجيهاتها.

كما نشكر كل من ساندنا من قريب أو بعيد.

فريدة

رشيدة

إهـداء

هي ذي ثمرة جهدي أجنيها اليوم وأهديها إلى:

الوالدين الكريمين حفظهما الله تعالى

جميع إخوتي وأخواتي

ابنتي البرعمة زينب

جميع أساتذة قسم اللغة والأدب العربي.

فـريـــدة

إهــداء

إلى أمي حفظها الله رمز التضحية والعطاء

إلى زوجي

إلى إخوتي و أخواتي

إلى أبنائهم وبناتهم

إلى روح أبي وأختي

أهدي ثمرة هذا الجهد

رشيدة

مقدمـة

مقدمة:

تُعتبر الهوية سؤالا مركزيا في الفكر الإنساني، لما تنطوي عليه من أبعاد متشابكة تتّصل بالانتماء والذّاكرة والمكان والتّاريخ.

ليست الهوية بطاقة تعريف اجتماعية أو قوميّة، بل تجربة وجوديّة تتشكّل من التّحوّلات الفردية والجماعيّة، وكلّما زاد احتكاك الفرد بعوالم مختلفة، وازدادت تجربته في الغربة والضّياع، أصبحت الهوية أقلّ وضوحا، وتحوّلت من شعور بالانتماء إلى حالة من التّشتّت الدّاخلي الّذي يتكرّر باستمرار.

يبرز في ظلّ هذا المعطى، تشظّي الهوية تعبير عن تشتّت الأنا بين مرجعيات متعدّدة تُربك الشّعور بالاستقرار، وتضع الفرد في حالة من التّيه الوجداني والثّقافي.

وقد جاءت الرّواية لتّقدّم خطابا عن الهوية وتشظيها، لأنّ الأدب مرآة هذه التّشظيات فتبرز رواية **سمراويت لحجي جابر** نموذجا سرديا متفرّدا في تمثيل هذا التّشتّت، حيث تتجلّى أزمة الهويّة من خلال شخصيّة البطل الذي يعيش في مسرح من التّصادم بين جدّة وأسمرا وبين الذّاكرة والواقع.

وتعود أسباب اختيارنا لموضوع تشظّي الهوية في رواية سمراويت **لحجي جابر** إلى:
كون هذه الرّواية تطرح أزمة الهوية من خلال تجربة سرديّة فريدة تتقاطع فيها أبعاد مختلفة وتجسّد واقع الإنسان الإرتري في الغربة، وقلّة الدّراسات الأكاديميّة لهذا النّص شكّل دافعا علميا لسدّ هذا النّقص والمساهمة في ذلك، وخاصّة في ما يتعلّق بالأدب الإرتري المكتوب بالعربية، الّذي لا يزال يحتاج إلى مزيد من الاهتمام والتّحليل.

تقوم هذه الدّراسة على إشكالية محوريّة وهي:
كيف تُجسد رواية " **سمراويت**" تشظّي الهوية الإرترية من خلال تجربة البطل؟ وما هي العوامل الّتي تؤدّي إلى انقسام الأنا بين الانتماء والاغتراب، وبين الماضي والحاضر، وبين الوطن والمهجر؟.

وتتفرّع عن هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة الجزئية منها:

- ما هي مظاهر تشظّي الهويّة عند بطل الرّواية ؟
- ما دور الحرب و الذاكرة والهجرة في تفكيك أو إعادة تشكيل الهوية؟
- كيف يعكس التّوتر بين الأنا والآخر أزمة الهوية في الرّواية؟
- كيف استخدمت اللغة للتعبير عن مفهوم التّشظي في الرّواية؟

وقد استعنّا في قراءة هذه الإشكالية والأسئلة الجزئية بإجراءات المنهج الاجتماعي، كما استعنّا بآليات من مناهج أخرى أهمها : التّاريخي والنّفسي والموضوعاتي.

وقد قسّمنا البحث إلى: مقدّمة وفصلين نظري وآخر تطبيقي ثمّ خاتمة وبعدها قائمة المصادر والمراجع وملحق وملخّص الدّراسة.

يستعرض الفصل النّظري المعنون بـ: "مفاهيم ومصطلحات" أهم المفاهيم المرتبطة بالهوية، بدءً من تعريف الهويّة وتناولها في ضوء الفلسفة وعلم النّفس وعلم الاجتماع بهدف الإحاطة بأبعادها المختلفة وفهم عناصرها.

كما يناقش مفهوم جدليّة الأنا والآخر بوصفها محورا مركزيا في فهم صراعات الهوية إلى جانب مفهوم تشظي الهوية، ويعتمد هذا الفصل على مجموعة من المقاربات النظرية التي تتيح فهما للهوية وتشظيها تمهيدا لتحليل الرّواية _ **سمراويت**_ موضوع الدراسة.

أمّا الفصل التّطبيقي والمعنون بـ: " تجلّيات تشظّي الهوية في رواية سمراويت " فيتناول تحليل الرواية، وقد بُني هذا التحليل على استكشاف عدد من الثّنائيات المتقابلة والمتصارعة والّتي تشكّل بنية الهوية المتشظّية في الرّواية مثل: الاغتراب والانتماء، و الأنا والآخر بين السّعودي والإرتري، والإرتري المغترب والإرتري المقيم، إضافة إلى ثنائيّة تشظّي الهوية بين عمر وسمراويت، كما تناول الفصل مظاهر تشظّي الهوية اللغويّة إلى جانب تشظي الهوية من حيث العرق واللّون والأقلّية والأكثريّة، في محاولة لفهم الانقسام الدّاخلي الذي تعكسه الرّواية على المستويين النّفسي والاجتماعي.

ويضمّ الملحق ملخّص الرّواية والتّعريف بالكاتب **حجي جابر**.

وقد استعنّا في دراستنا بعدد من الدّراسات السّابقة التي اهتمّت بهذا الموضوع، ولم تكن دراسات أكاديمية وإنّما مقالات علميّة، نذكر منها: تشظي الذّات والهوية في رواية "سمراويت" قراءة في ضوء مقولات النقد الثقافي **لأسماء مقبل عوض الأحمدي** في مجلة الآداب و"سمراويت" الحب والحرب والهوية الضّائعة **لنجاة إدريس** في مجلة بدايات لكلّ فصول التّغيير، إضافة إلى دراسة **صالح الصّاعدي** بعنوان تشظّي الذّات في رواية "سمراويت" في مجلّة الجزيرة، وأيضا دراسة **حمد بن محمّد الهزاع** تحت عنوان: إشارات خطاب الأقلية في عتبات رواية " سمراويت لحجي جابر" (قراءة سيميائية).

استندنا في مقاربتنا لهذه الإشكاليّة إلى مجموعة من المصادر والمراجع أسهمت في تأطير الخلفيّة النّظرية لمفهوم الهويّة وتشظّيها.

لم يخلُ البحث من صعوبات منهجيّة ومعرفيّة واجهتنا أثناء إنجازه سواء على مستوى التأطير النّظري أو أثناء قراءة المتن السّردي أهمّها: تشعّب الخلفيّة النّظرية وقلّة الدّراسات السّابقة المتعلّقة بمدونتنا.

ختاما نتوجّه بخالص الحمد والثّناء إلى الله تعالى الّذي وفّقنا في إنجاز هذا البحث و نتقدّم بجزيل الشّكر للأستاذة المشرفة " **بكاكرية هاجر**" الّتي رافقتنا في عملنا منذ بدايته الأولى، راجين من المولى عزّ وجلّ أن يكلّل هذا الجهد بالنجاح والتوفيق.

الفصل الأول:

مفاهيم ومصطلحات

تعدّ الهويّة من المفاهيم الإشكالية في الدّراسات الإنسانية والاجتماعية، إذ تمثّل الإطار الذي يُعبّر من خلاله الفرد أو الجماعة عن ذواتهم في سياقات اجتماعية، وثقافية وتاريخية متعدّدة.

يتناول هذا الفصل – النّظري – المفاهيم الأساسيّة المرتبطة بالهوية، ويستعرض بعض الاتّجاهات النّظرية التي ساهمت في تشكيل هذا المفهوم، سواء على المستوى الفردي أو الجمعي، كما سلّط الضوء على العناصر المكوّنة للهوية، مثل: اللّغة، والدّين، والتاريخ والمكان، موضّحا التّداخل القائم بين هذه العناصر وكيفيّة تفاعلها في بناء صورة الأنا الفردية والجماعية.

ونحاول ضمن هذا السّياق تعريف جدليّة الأنا والآخر، فهي من الآليات التي تيسّر مفهوم الهوية، ولا تنحصر هذه الجدلية في التّصادم أو الإقصاء، بل تحتوي التّداخل والتّفاعل، وفي ضوء هذه التّفاعلات المتشابكة، يظهر مفهوم تشظي الهوية الذي سنناقشه أيضا.

1. مفهوم الهوية

في ظلّ التّغيرات المتسارعة الّتي يشهدها العالم اليوم أصبحت مسألة فهم الذّات والانتماء من القضايا الجوهرية الّتي تشغل الأفراد والمجتمعات على حد سواء، فتنوّع الثّقافات وتداخلها يتطلّب الوقوف عند مفاهيم أساسية تُعرّف الإنسان أو الفرد وتربطه بجذوره ومحيطه.

من بين هذه المفاهيم: الهويّة كونها من الرّكائز الّتي يبني عليها الإنسان وعيه بذاته ويحدّد موقعه في العالم أو المحيط الّذي يعيش فيه، فهي من الموضوعات المحورية التي حُظيت باهتمام كبير من قبل المفكّرين نظرا لارتباطها الوثيق ببناء الفرد وتشكيل المجتمع ولما لها من دور أساسيّ في الحفاظ على التّماسك الاجتماعي وتعزيز النّفس بالانتماء ويعدّ هذا المفهوم ـ الهوية ـ مفهوما واسعا شأنه شأن العديد من المفاهيم التي تكتنفها وجهات

نظر متعدّدة ومتباينة نذكر منها رأي **أليكس ميكشللي بأنّ** الهويّة تطلق على "نسق المعايير التيّ يُعرف بها الفرد، وينسحب ذلك على هوية الجماعة والمجتمع والثّقافة".[1]

إنّ الهويّة حسب هذا القول عبارة عن مجموع الخصائص والصّفات التي تنتمي إلى نسق معين يتّصف بها فرد من الأفراد ويُعرف بواسطتها، ولا يتوقّف هذا النسق من المعايير على الفرد لوحده، وإنّما يتعدّى إلى الهوية الجماعيّة.

ويقول **تشارلز تايلور** عن الهويّة:" أنّها تعني من نكون فهي المكان الذي ننتسب إليه إنّها تجسّد بحقّ الخبرات والتّجارب السّابقة التي تضفي معنى على أذواقنا ورغباتنا، وخياراتنا و مطامحنا، ومن ثمّة فإنّ إدراكي للهويّة الّتي أحملها تعني أنّني قد جعلت الهويّة موضوعا للحوار مع الآخرين وبذلك فإنّ هويّتي تعتمد إلى حدّ كبير على علاقاتي التحاوريّة مع الآخرين."[2]

فالهويّة حسب **تشارلز تايلور** ليست شيئا ثابتا من داخل الفرد بل هي نتاج تفاعل مع الآخرين ومع السّياقات الثّقافية والتّاريخية أي إنّها نتاج شبكة من العلاقات الّتي تجعل الإنسان يكتشف نفسه في سياق معيّن.

كما عرّف **إيمانويل ليفيناس** الهوية بقوله:"...الهويّة هي الاختلاف أي عندما يتم تحديد الأمور، عندها تختلف عن غيرك في الأفكار وفي الشّخصيات الأخرى، حيث لا يمكن أن نعتبر أنّ الشّخص هو نفسه الهوية بحجة أنّه وُلد هنا أو هناك أو في هذا اليوم وليس في اليوم التّالي."[3]

ليست الهوية مجرّد حقائق ثابتة مثل تاريخ الميلاد أو مكان الولادة، بل نتاج الفروقات والاختلافات الّتي تجعل من الشّخص مميّزا عن غيره، فما يشكّل هويّته هو ما يجعله مختلفا

---

[1] أليكس ميكشللي، الهوية، ترجمة: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات والطباعة، دمشق، سوريا، ط1،1993، ص 7.

[2] حسام الدين علي مجيد، انبعاث ظاهرة الهويات، قراءة في منظور المفكر تشارلز تايلور، موقع مؤمنون بلا حدود https://hekmah.Org 2015/06/19، تاريخ الدخول للموقع: 18 _4_2025

[3] وردة بوعائشة، الهوية والاختلاف في فلسفة ايمانويل ليفيناس، دار الأيتام الأردن، ط 1، 2017، ص 72.

عن الآخرين في طريقة تفكيره وقيّمه وشخصيّته، فلو اعتبرنا كلّ من وُلدوا في اليوم نفسه والمكان نفسه لهم الهوية نفسها، لكانت الهوية أمرا عامّا لا معنى له، فالهوية " ليست شيئا معطى بل هي شيء يُخلق"[1]، فهي نتيجة تفاعل الاختلافات والتّجارب والخبرات الّتي تميّز شخصا عن غيره، فيكون الاختلاف جوهر الهوية.

يقول **هارلمبس وهولبورن:**" الهويّة هي شيء قابل للنّقاش وتأتي إثر عمليات التّفاعل الإنساني."[2]

ليست الهوية جوهرا ثابتا فطريّا يُولد مع الإنسان ويُلازمه، بل هي عمليّة ديناميكية تتشكّل تاريخيّا واجتماعيا من خلال التّفاعل مع الآخرين، فالفرد لا يكتشف هويته في عزلة وإنّما يكتشفها ضمن شبكة من العلاقات وهذا ما يؤكده **إدوارد سعيد** في قوله:" إنّ هويتي ذاتها تتكوّن من تيارات وحركات لا من عناصر ثابتة وجامدة."[3]

تُبنى الهوية وتتشكّل عن طريق التّفاعل والانخراط في مسارات متشابكة من الثّقافة والسّياسة والتّاريخ والانتماء.

يربط **حسن حنفي** الهوية بالحريّة الذاتية، ويؤكّد رأيه في قوله: " الهويّة تعبير عن الحرّية، الحرّية الذّاتية، والهوية إمكانيّة قد توجد ولا توجد، وإن وُجدت فالوجود الذاتي وإن غابت فالاغتراب."[4]

يطرح **حسن حنفي** الهوية خيارا وجوديا مرتبطا بحرية الفرد في إدراك ذاته وتحديد انتمائه، أي أنّها تعبير عن الحرية الذاتية، تلك القدرة الدّاخلية التي تمكّن الفرد من أن يثبت ذاته، وهي في هذا السيّاق لا تُفرض من الخارج ولا تُكتسب تلقائيا، بل هي فعل حرّ يتجلّى

---

[1] حسن حنفي حسنين، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1، 2012 ص 24.

[2] هالمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة: حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1،2010، ص93.

[3] إدوارد سعيد، خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص9.

[4] حسن حنفي حسنين، الهوية، ص 11.

حين يكون الإنسان في حالة وعي بذاته وبعالمه، فهي" قائمة على الحرية لأنّها إحساس بالذّات، والذات حرّة."[1]، فأن يكون للإنسان هوية، يعني أنه يمتلك حريته، غير أنّها ليست ضرورة حتميّة فإذا ما وجدت أصبح الوجود ذاتيا، أمّا إن غابت فإنّ الإنسان يتحوّل وجوده إلى نوع من الاغتراب، فيصبح غريبا عن نفسه وعن العالم الذي يعيش فيه، ومن هنا فإنّ تحقيق الهوية ضرورة وجودية لإنقاذ الذّات من التّلاشي والضّياع، فهي" مقدار ما يحقّقه الفرد من الوعي بالذّات والتّفرد والاستقلالية وأنّه ذو كيان متميّز عن الآخرين، والإحساس بالتّكامل الدّاخلي والتّماثل والاستمرارية عبر الزمن، والتّمسك بالمثاليات والقيّم السّائدة في ثقافته."[2]

ويعرّفها **أحمد حسين** في قوله: " إنّ هويتك بكل بساطة هي ماهيتك."[3]

ليست الهوية شيئا خارجيا وليست مجرّد اسم أو جنسية، بل هي الجوهر الحقيقي الذي يشمل القيّم والمعتقدات والصّفات والسلوك.

" ينطوي تعريف الهوية إذن على معان رمزية وروحية وحضارية جماعيّة تمنح الفرد إحساسا بالانتماء إلى جسد أكبر، وتخلق لديه الولاء والاعتزاز بهذا الجسد"[4].

يوضّح هذا القول أنّ الهوية هي الإطار الذّي من خلاله يدرك الفرد ذاته في علاقته مع الآخرين، فهي شعور يمنح الإنسان إحساسا بالانتماء لمجتمع أو ثقافة فتُعطيه معنى لوجوده وتشعره بأنّه ليس وحيدا بل مرتبط بتاريخ وقيّم مشتركة، فتؤسّس علاقة وجدانية بينه وبين الجماعة الّتي ينتمي إليها، فتتحوّل إلى قوّة داخليّة تشكّل وجدانه وتوجّه سلوكه، وتصبح عاملا مهمّا في تكوين الذّات وصياغة رؤيتها للعالم، فتُولّد لديه الشّعور بالمسؤولية والاعتزاز

---

[1]حسن حنفي حسنين، الهوية ، الصفحة 23.

[2]فريا ل حمود، مستويات تشكّل الهوية الاجتماعية وعلاقتها بالمجالات الأساسية المكونة لها عينة من طلبة الصف الأول الثانوي من الجنسين، مجلة جامعة دمشق، المجلد 27، ملحق 2011، ص 561.

[3]جون جوزيف، اللغة والهوية، ترجمة عبد النور خرافي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، 2007 ص4.

[4]أحمد حسن، الهوية العربية، مقوماتها ومحددات تعريفها، إطار نظري ومقاربة تحليلية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثالث والخمسون، العدد الثاني، مايو2012، ص 144.

لأنّها " تحقّق شعورا غريزيا بالانتماء إلى الجماعة والتمّاهي بها."[1].

تقول **ماجدة حمود:**" إنّ الهوية هي ما يصمد من الإنسان عبر الزمن إذ تلازمه مكونّة شخصيته، ومحددّة معالمه بشكل ثابت مما يمنح إبداعه طابعا خاصا، فلا يكون مسخا للآخرين ويمنحها سمة خاصّة بها."[2]

الهوية هي ما يظلّ ثابتا في الإنسان عبر الزّمن ورغم الظّروف، فترافق الإنسان وتلازمه، فتظلّ شخصيته متماسكة وتمنحه الإبداع لا التقليد مما يجعله مختلفا عن الآخرين.

يرى **إبراهيم بيومي مذكور** أنّ الهوية: "حقيقة الشيء من حيث تميّزه، وتسمّى أيضا وحدة الذّات."[3]

فهي ما يميّز الشّيء ويحدّد حقيقته، وهي تعبّر عن ثبات الذّات وتفرّدها.

لا يمكن حصر مفهوم الهوية في مجال واحد، فهو مفهوم واسع حُظي باهتمام كبير في مختلف الحقول المعرفيّة ممّا جعله مفهوما ثريّا متعدّد الرؤى والتوجّهات لا يقتصر على مجال دون آخر، مثل: علم الاجتماع وعلم النّفس والأدب والفلسفة، وهذا التعدّد أسهم في إثراء دلالاته وتوسيع أبعاده.

وسنقترح بعض مفاهيم الهويّة وكيف يُنظر إليها من جوانب مختلفة: اجتماعي ونفسي وفلسفي.....إلخ.

1.1. الهوية من منظور علم الاجتماع

لا يمكن أن نجد مجتمعا بلا هويّة، إذ تُعتبر أحد المفاتيح الأساسية لفهم علاقة الفرد بمجتمعه، لذلك برزت الحاجة إلى مقاربتها من خلال علم الاجتماع الذي يسعى إلى تحليل كيفيّة تكوُّن وعي الإنسان بذاته داخل الجماعة وشعوره بالانتماء إليها أو إلى ثقافة معيّنة أي

[1] ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر(نماذج روائية عربية)، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، 2013 ص 15.

[2] المرجع نفسه، الصفحة 15.

[3] إبراهيم بيومي مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د ط، 1983، ص 12.

كيفيّة تشكّل شخصيّته ضمن السّياقات الاجتماعية والثّقافية وتتضمّن في هذا السّياق: الانتماءات العرقيّة والثقافية والدّينية والجنسيّة وكذلك العلاقات الاجتماعية والأدوار التي يقوم بها الفرد.

يقول **جينكيز ريجارد** أنّ الهوية:" تصوّرنا حول من نحن ومن الآخرين، وكذلك تصوّر الآخرين حول أنفسهم وحول الآخرين."[1]

ويرى أيضا أنّ الهوية لا تنبع من الفرد وحده، بل تتشكّل ضمن شبكة من العلاقات والانتماءات الاجتماعيّة كالعائلة والثّقافة والدّين، فمثلا " التّربية العائلية لعبت دورا مهمّا في عملية تشكيل الهوية الاجتماعية والانتماء."[2]

تُبنى الهوية من خلال العلاقة مع الآخرين ف" هوية الفرد تتشكّل فقط من تفاعل الفرد مع الآخرين"[3] داخل المجتمع، ممّا يجعلها عملية ديناميكية، فقد" أصبحت الهوية تعبّر عن كيان يتغيّر ويتطوّر ويتفاعل وليس معطى ثابتا بل تنمو وتتطوّر."[4]

يُظهر هذا القول تحوّلا في النّظرة إلى الهوية، من كونها مفهوما جامدا وثابتا إلى اعتبارها كيانا مرنا يتغيّر ويتطوّر ويتشكّل تحت تأثير السّياقات الاجتماعية والسّياسية والثّقافية والتّجارب المختلفة، إذ لم يعد يُنظر إليها بوصفها بنية مغلقة تولد مع الإنسان، بل عملية مركّبة ومستمرّة في البناء والتّشكّل تُبنى في سيرورة مستمرّة من التّفاعل بين الذّات وبيئتها، وبين الماضي والحاضر، وبين الذّاكرة والتّجربة.

يُصبح الفرد بهذا المعنى، فاعلا في إنتاج هويته، لا مجرّد مستهلك لمعطى جاهز.

---

[1] هالمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ص 93.

[2] فريال حمود، مستويات تشكّل الهوية الاجتماعية وعلاقتها بالمجالات الأساسية المكوّنة لها لدى عينة من طلبة الصف الأول الثانوي من الجنسين، ص558.

[3] هالمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثّقافة والهوية، ص96.

[4] أشرف حافظ، الهوية العربية والصّراع مع الذّات، دعوة للنهضة الفكرية وإعادة صياغة المفاهيم، دار كنوز المعرفة العلمية للنّشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2012، ص 19.

" النّاس يستمرّون في امتلاك فرديتهم ولكنّها ليست فردية متميّزة كلّيا عن المجتمع....فهي تسمح لسلوك الأفراد ليكون مشابها من جانب الآخرين وكذلك تجعل السلوك في المجتمع أكثر نمطية وانتظاما."[1]

لا تنفصل شخصية الفرد عن المجتمع بل تتكوّن وتتأثّر ضمن إطاره، فيكون سلوك الأفراد متشابها في بعض الجوانب وهذا ما أشار إليه **هالمبس وهولبورن** في كون الهوية: " شيء قابل للنّقاش وتأتي إثر عمليات التّفاعل الإنساني."[2]

تشير الهوية الاجتماعية إلى "مجموعة المعايير التي تسمح بتعريف فرد ما أو جماعة ما على نحو اجتماعي."[3]

فهي الطّريقة التي يُعرف بها الفرد أو الجماعة استنادا إلى معايير وعناصر خارجية نابعة من المحيط الاجتماعي كالدّين واللّغة والعرق والجنس والانتماء المهني والثّقافي.

يرى **ستيوارت هول** أنّ مع تطوّر المجتمع تطوّر مفهوم الهوية فـ" كل فرد لم يعُد شيئا متميّزا ومنفصلا عن الأفراد الآخرين، بل إنّ العلاقات بين الأفراد و المجتمع تدخّلت فيها المعتقدات الجماعيّة وعمليات الجماعات."[4]

فمن الصّعب فهم الفرد بمعزل عن مجتمعه لأنّ سلوكه وتفكيره متأثّر بشكل كبير بالمعتقدات الجماعيّة التي تسود بيئته وكذلك العمليّات الجماعيّة مثل التربية والاحتكاك بالآخرين والانتماء إلى مجموعة محدّدة كالأسرة أو المدرسة أو جماعة دينية أو ثقافية....إلخ.

ينظر علم الاجتماع إلى الهويات الفردية على أنّها عنصر فعّال تُكتسب وتتطوّر من خلال المجتمع والتّفاعل مع الآخرين فيُسهم في تشكيل صورة جماعية أو هوية جماعية

---

[1] هارلمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ص 97.

[2] المرجع نفسه، الصفحة 93.

[3] أليكس ميكللي، الهوية، ص 111.

[4] هالمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ص96.

تُعتبر حصيلة تفاعل مستمر بين هويات فردية متعدّدة، تجمع داخلها انتماءات وتوجهات مشتركة، وهذا ما يشير **إليه فيشير هيربرت** في قوله:" الهوية الجماعية يحملها أعضاؤها الأفراد في الجماعة."[1]

إنّها "مجموع السّمات الاجتماعية والثّقافية والحضارية المميّزة لجماعة بشرية معينة إنّها مفهوم واسع يشمل كافّة النّشاط البشري، ويندرج عبر عدّة مستويات: الهوية البيولوجية الهوية الاجتماعية، والهوية الثقافية."[2]

فهي بنية مركّبة تتكوّن من خصائص تميّز جماعة بشرية عن غيرها إذ تشمل السّمات الاجتماعية مثل أنماط السّلوك والعلاقات الاجتماعية والثقافية كاللّغة والدّين، إضافة إلى السّمات البيولوجية التي تميّز الفرد من النّاحية الجسدية والوراثية مما يخلُق الشعور بالانتماء لديه إلى فئة.

نؤكّد قولنا السابق من هذا المنظور أنّ هوية الأفراد تتماهى ضمن المجتمع لتتشكّل الهوية الجماعية التي تشمل هويات فردية التي تحدّث عنها **ستيوارت هول** في قوله: "كلّ فرد له هوية بذاته وهذه الهوية موحّدة ولا يمكن تجزئتها إلى وحدات أصغر."[3]

يؤكّد **ستيوارت هول** أنّ الهوية الفردية ليست مجرّد مجموعة من الصّفات المنفصلة كالدّين واللّغة والعرق والتّاريخ والجنس...إلخ، بل هي وحدة متكاملة تتصهر فيها هذه العناصر لتشكّل شخصيته وذاته.

وتعني الهوية " تجمّعات المعنى والقيمة في المجتمع وأيضا أنماط التّفكير."[4]، فالهوية ليست مجرّد انتماء إلى جماعة معينة، بل هي مركّبة من جملة من المعاني والقيّم المشتركة بين أفراد الجماعة وكذلك طرق التّفكير التي تحدّد سلوكهم واتخاذ قراراتهم، وتتبع هذه الأنماط

---

[1] أشرف حافظ، الهوية العربية والصراع مع الذات، ص 20.

[2] محمد سبيلا، مدارات خطاب الهوية، ندوة علمية بعنوان"الهوية والتّقدم"، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدّين تونس، أفريل 1993، ص43.

[3] هالمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ص95.

[4] أشرف حافظ، الهوية العربية والصراع مع الذات، ص 19.

من السّياق الاجتماعي والثقافي وهو ما يشكّل الهوية الثّقافية التي" تبرز من خلال ثقافة المجتمع وقيّمه، وتعطيه الخصوصية وتميزه عن الآخر."[1]

"إنّ الهوية تُطلق على كل جماعة تتميّز بالإحساس بالاختلاف الواضح بسبب الثّقافة والأصل المشترك."[2]

تعبّر الهوية عن السّمات والخصائص التي تجعل جماعة معينة مميّزة عن غيرها ومختلفة عنها وهذا الاختلاف نابع من الثّقافة المشتركة كاللغة والدين والعادات والتقاليد التي تتبناها الجماعة وكذلك الأصل المشترك المتمثّل في الانتماء العرقي أو الجغرافي أو التّاريخي وهو ما يمكن أن نسمّيه بالهوية العرقية.

إذن تُدرس الهوية في علم الاجتماع باعتبارها نتاجا لتفاعلات اجتماعية، فهي تظهر في تصرفات الأفراد ومحاولاتهم للتعبير عن أنفسهم داخل المجتمع، ومن خلال العلاقة مع الآخرين تتكوّن لدى الفرد صورة عن ذاته، وتتشكّل هوية اجتماعية تجمع بين الثّقافة والأصل العرقي.

2.1. الهوية من منظور علم النفس

يمرّ الإنسان خلال مراحل حياته بتجارب عديدة تؤدّي إلى تشكّل تصوّراته عن ذاته وعن العالم من حوله وبالتّالي تشكّل هويته، هذا المفهوم الذي أصبح من أبرز المفاهيم في علم النّفس لمعرفة شخصية الفرد والصراعات التي يعيشها داخليا وخارجيا إذ يعمل على الغوص في بنية الذات الإنسانيّة للوصول إلى كيفيّة تشكّل هوية الفرد.

يُعتبر **سيغموند فرويد** من أهمّ العلماء الّذين درسوا الهوية في علم النّفس رغم أنّه لم يستعمل مصطلح الهوية بصيغته الحديثة، فقد اهتم بموضوع النّفس وما يعتريها من توتّرات واضطرابات أو حالات مرضية بوصفها تعبيرات غير مباشرة عن صراعات داخلية، وقسّم النّفس البشريّة إلى:

[1] أشرف حافظ، الهوية العربية والصراع مع الذات، ص 20.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

" الأنا، الهو والأنا الأعلى."[1]، فالهوية تمثل وعي الفرد بذاته، وتشكّل تصوّره عن نفسه وهي" شعور بأنّ المرء هو نفسه."[2]

الهويّة هي شعور الفرد بأنّه هو نفسه دائما، مهما تغيّرت ظروفه، وهي تعبير عن ثباته الداخلي عبر الزمن.

و" تعني الهوية صورة الذات، التصّور الذي يعمله الإنسان حول خصائصه ونقاط قوّته وضعفه ومنشئه وعلاقاته الاجتماعية وقيّمه وأهدافه الحياتيّة."[3]

أي أنّها تشكّل إطارا داخليا يساعد الفرد على فهم ذاته واتّخاذ قرارات متّسقة معها وتجاوز الأزمات النّفسية الّتي قد تواجهه من خلال معرفته لنقاط قوته وضعفه.

"غالبا ما تظل الهويّة لا شعوريّة أو في أقصى تقدير فإنّها تنبّه عن نفسها عبر مزاجات غامضة و أحيانا تصبح الهوية مُدركة لنا بصورة أقرب للحالة الانفعالية...فعندما نحظى بالنّجاح أو ننهي عملا أو نؤثّر على الآخر في المحادثة بصورة إيجابيّة و عندما نعبّر عن رأينا بحزم أو نعارض السلطات، فإنّنا نشعر بهويّتنا كشيء محفّز، معزّز."[4]

ليست الهوية دائما واضحة أو واعية للفرد، بل تعمل في الغالب في اللاوعي، ولا تظهر بوضوح إلا من خلال إستجابات إنفعالية كالتّوتر أو الفخر أو الرّضى، فهي تتجلّى في لحظات النّجاح و التّفاعل الإيجابي و اتخّاذ موقف حازم، فيشعر الفرد بذاته كيانا موحّدا محفّزا، ممّا يعكس الدور الانفعالي للهويّة في تعزيز الشّعور بالذّات و الثّقة بالنّفس، فهي مرآة يعكس فيها كل فرد أو جماعة ما يخزّنه من معتقدات ومواقف وتصوّرات عن الذاّت

[1]بول ريكو، في التفسير محاولة في فرويد، ترجمة: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع دمشق، سوريا، ط1، 2003 ص 179.

[2]بيتر كوزان، البحث عن الهوية، الهوية وتشتّتها في حياة إيريك إيريكسون وأعماله، ترجمة: سامر جميل رضوان، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات العربية، ط1،2010 ، ص 92.

[3]المرجع نفسه، ص95.

[4]المرجع نفسه، ص 93.

والآخر، وفي هذا يقول **كلود دوبار** :" أليس مصطلح الهوية نموذجا للكلمة المنحوتة التي يعكس عليها كل منّا معتقداته ومزاجاته و مواقفه؟ "[1]

ويُعتبر **إيريك إيريكسون** من أبرز المفكرّين الّذين اهتموا بدراسة الهوية حيث يرى " أنّ الشّعور السّليم بالهوية هو حالة ما قبل شعورية على الأغلب يُؤثّر بشكل حافز على السلوك أو الخبرة."[2]

يؤثّر الشّعور بالهوية بشكل مباشر على السّلوك الذي يقوم به الفرد داخل الجماعة.

وقد قام بتطوير مفهوم " أزمة الهوية" وأثرها على النموّ النّفسي للفرد، وهذه الأزمة تتجلّى بشكل خاص في مرحلة المراهقة.

"إنّ هوية الفرد يستمدّها من المجتمع، ولا يمكن أن يكتسبها إلا من خارجه، إذ أنّ المجتمع هو الذي يفرض عليه هويته من خلال الموقع الذي يحدّده للفرد داخل النّسيج الإجتماعي العام."[3]، فلا يمكن فصل هويّة الفرد عن الهوية الاجتماعيّة العامّة.

"قد تتحوّل الهوية إلى اغتراب، تنقسم الذّات على نفسها و تتحوّل ممّا ينبغي أن يكون إلى ما هو كائن، من إمكانيّة الحريّة الداخليّة إلى ضرورة الخضوع للظّروف الخارجية بعد أن يُصاب الإنسان بالإحباط."[4]

قد تتحوّل الهوية من إمكانيّة للحرية إلى حالة اغتراب، نتيجة تصادم التطّلعات الداخليّة مع قيود الواقع، و في لحظة الإحباط تفقد الهوية انسجامها و تغدو خاضعة للظّروف الخارجية بدل أن تكون تعبيرا عن إرادة حرة، و هذا ما سنكتشفه في دراستنا لرواية **سمراويت**.

---

[1]كلود دوبار، أزمة الهويات تفسير تحوّل، ترجمة: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، نوفمبر 2008 ص15.

[2]بيتر كوزان، البحث عن الهوية، الهوية وتشتّتها في حياة إيريك إيريكسون وأعماله، ص98.

[3]نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف في المرأة الكتابة والهامش، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د ط، 1988، ص19.

[4]حسن حنفي، الهوية، ص24.

3.1. الهوية من المنظور الفلسفي

تُعدّ الهوية من المفاهيم المركزيّة في الفلسفة، إذ تشكّل الحجر الأساس لفهم الذّات والوعي والعلاقة بالآخر، فقد سعى الفلاسفة منذ فجر التّفكير الفلسفي إلى الإجابة عن سؤال: من أنا؟ وهو سؤال لا يقتصر على البُعد الفردي فحسب بل يمتدّ ليشمل البعد الجمعي والثّقافي، وقد" اعتاد الفلاسفة على إطلاق مصطلح الهويّة على المستوى الأنطروبولوجي أي المستوى الذي ينظر إلى الوجود ذاته بصرف النّظر عن الموجود الذي ينظر إليه ويؤوّله."[1]

إنّ الهوية عند **فريديريش شيلينغ** " أنطروبولوجية أقرب إلى وحدة الوجود عند الصّوفية، فالهوية قد تنتقل من تجربة فردية إلى الوجود كله."[2]

ليست الهوية علاقة بين الفرد وذاته فقط بل علاقة بين كل الموجودات لا انفصال فيها بين الرّوح والطبيعة، فهي حسب **فريديريش شيلينغ** جوهر الوجود.

كما تشير الهوية إلى وحدة الشيء وتطابقه مع ذاته، يقول **الفارابي:** "هوية الشيء وعينته، وتشخّصه وخصوصيّته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك"[3].

يشير هذا القول إلى أنّ الهوية مجموع الخصائص الجوهرية التي تميّز الشّيء وتمنحه فُرادته، بحيث لا يمكن تكرارها أو اشتراكها مع شيء آخر، فالهوية أساس التميّز الفردي والاستقلال الوجودي لكل كيان.

---

[1] صابرين زغلول، جدل الهوية والدّين في فلسفة ليفيناس، مجلة كلية الآداب، يقنا، المجلد25، العدد 46، الجزء الثاني 2021، ص356، تاريخ الدخول للموقع: 4_4_ 2025. https://quarts.journals.ekb.eg

[2] حسن حنفي، الهوية، ص 13، 14.

[3] جميل صيلبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، بيروت، لبنان، د ط ، 1982، ص 530.

يقول **هيغل:**" الهوية هي علاقة الذّات في دائرة الماهيّة باعتبار أنّ تلك العلاقة هي صورة الهويّة أو الانعكاس على الذات."[1]

ليست الهوية مظهرا خارجيا، بل هي إدراك الذات لجوهرها الدّاخلي وتفاعلها معه، ممّا يمنحها الثبات في الوجود، أي أنّها لا تُختزل في مُكوّنات خارجيّة أو خصائص مكتسبة، بل هي انعكاس داخلي يعكس مدى وعي الذّات بماهيتها وسعيها لتحقيقها، فكلّما تعمّقت الذّات في معرفة نفسها وارتبطت بجوهرها ظهرت ملامح الهوية بوضوح أكبر، فتصبح الهوية عملية مستمرّة من التّفاعل بين الذّات والجوهر.

وهذا ما أشار إليه **هيدجر** في قوله:" الذّات الإنسانية إذن هي هوية الإنسان أيضا وهي أساس كل هوية أخرى لأنّه إذا تصوّرنا غياب هوية الإنسان غاب الوجود عنا."[2]

"وقد رفض **ايمانويل ليفيناس** هذا الطرح لمفهوم الهوية ويدخل في بعد آخر وهو علاقة الأنا بالآخر أو الغير، الأنا بوصفها معبّرة عن الهوية والآخر بوصفه مقابلا للهوية ومغايرا لها."[3]

لا تتشكّل الهوية من خلال وعي الإنسان بذاته (الأنا) فحسب، بل أيضا من خلال علاقته بالغير أو بالآخر المختلف عنه، فالأنا تُعبّر عن الذات وما يُميزها، بينما الآخر يُمثّل ما هو مغاير ومختلف، فالفرد لا يستطيع أن يُدرك ذاته إلا بمقارنة نفسه مع الآخر وبالتالي بناء هويته، وهذا التّفاعل بين الأنا والآخر القائم على التّعارض والاختلاف يُعرف بجدليّة الأنا والآخر وهو ما سنتطرق إليه في العناصر الموالية.

يتغيّر الفرد حسب **أفلاطون** ويختلف عن الآخرين في سياقات معيّنة، لكنّه رغم هذا التّغير يظلّ محتفظا بجوهره الدّاخلي وهويته التي تميّزه كشخص فريد.

---

[1] أشرف حافظ، الهوية العربية والصراع مع الذات، ص18.

[2] صابرين زغلول، جدل الهوية والدّين في فلسفة ليفيناس، ص 357.

[3] المرجع نفسه، ص 357.

يقول:" فكل واحد منهم هو مختلف عن الاثنين الآخرين، لكن هو ذاته بالنسبة لذاته لنفسه."[1]

يختلف كلّ شخص عن غيره من حيث السّمات والتّجارب، ممّا يرسّخ مبدأ التّفرّد والاختلاف وهو ما يكوّن التّمايز بين الأفراد، ورغم اختلافه يظلّ هو نفسه بالنسبة لنفسه محتفظا بجوهره الدّاخلي، فهي تُعتبر "ما يبقى دون تغيّر رغم التّغيرات."[2]، بمعنى أنّ الهوية جوهرا مستمرّا وثابتا داخل كيان متغيّر.

وقد ركّز **رينيه ديكارت** على دور العقل في تحديد حقيقة الوجود، وفي هذا الصدد يقول:" أنا أفكّر، إذن أنا موجود."[3]

ربط **رينيه ديكارت** الهويّة الشخصية بالوعي والفكر، فالتّفكير هو الأساس الأوّل لها خلال الشكّ في كلّ شيء، فلا يمكن إنكار وجود الفرد طالما أنّه يفكّر.

نخلص في النهاية إلى أنّ رغم تعدّد وجوهات النّظر وتقاطعات التّخصصات المختلفة حول مفهوم الهوية إلاّ أنّها تلتقي في نقطة أساسية وهي الانطلاق من الذّات والتّماهي مع الجماعة والمجتمع.

2. عناصر الهوية

عندما نتأمّل تكوين الإنسان وانتمائه لمجتمعه، نجد أنّ هناك مجموعة من العناصر الأساسيّة التي تشكّل هويته وتحدّد طبيعته الفكريّة والثقافية والاجتماعية، وتتنوّع هذه العناصر بين ما هو ثابت وما هو متغيّر، ممّا يجعل كلّ هوية تنعكس من خلال تلك

[1] جليلة المليح الواكدي، مفهوم الهوية (مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة وفي الانتروبولوجيا وفي علم الاجتماع)، مركز النشر الجامعي منّوبة، تونس، ط 1، 2010، ص11.

[2] كلود دوبار، أزمة الهويات، ص16.

[3] جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: فؤاد زكرياء، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، د ط، 1988، ص8.

المكوّنات، وفي هذا السّياق وجب الوقوف عند أبرز عناصر الهوية لفهم دور كل منها في بناء الانسان وتفاعله مع محيطه وتتمثل في:

1.2. الهوية الدّينية

يُعدّ الدّين أحد أبرز المقوّمات الثّقافية والاجتماعية الّتي تؤثّر بعمق في تشكيل الوعي الفردي والجماعي داخل أيّ مجتمع، وهو لا يقتصر على الجانب الرّوحي فحسب، بل يمتد ليشمل أنماط التّفكير و العادات والقيّم والسّلوكات اليومية، ممّا يجعله عنصرا مهمّا في بناء الهويّة الثقافية والاجتماعية للأفراد والشّعوب، إذ أنّ" أكبر ما يوحّد الهوية نفسيّا هو الدّين لأنه الرّابطة الرّوحية الّتي تذوب فيها جميع الفوارق."[1]، فالدّين من أقوى العوامل الّتي توحّد الهوية نفسيّا، لأنّه يمنح الإنسان شعورا عميقا بالانتماء، ويُسهم في توحيد الجماعة على أساس مشترك في القيّم، ممّا يذيب الفوارق بينهم سواء كانت لغوية أو عرقيّة أو اجتماعية فهو رابطة روحيّة تجمع الأفراد في إطار واحد وتعزّز تماسكها النّفسي والثّقافي، فمثلا بالنّسبة للدّين الإسلامي فقد ساهم في توجيه سلوك الأفراد نحو نمط موحّد مبني على القيّم الدّينية و الأخلاقيّة، وأرسى مبدأ المساواة، ممّا عزّز وحدة الجماعة وتماسكها على أسس إيمانيّة مشتركة.

2.2. الهوية اللغوية

" اللّغة هي التي تلي الدّين كعامل مميّز لشعب ثقافة ما عن شعب ثقافة أخرى."[2]

تُعتبر اللّغة أداة تواصل بين الأفراد والجماعات، وهي وسيلة أساسيّة في نقل الثقافة والتّعبير عن الفكر والتّواصل داخل المجتمع، فكل لغة تحمل بين طياتها تاريخا وقيّما و تقاليدا تعبّر عن طبيعة المجتمع الذي يتحدّث بها، ولها دور كبير في تحديد هوية أيّ شعب

[1] مصطفى بن تمسك وآخرون، السّؤال عن الهوية في التأسيس والنقد والمستقبل، منشورات ضفاف، تونس، ط 1، 2016 ص 59.

[2] جاسم بن محمد المهلهل الياسين، الهوية الإسلامية، شركة السّماحة للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2012 ص14.

عن غيره، حيث" أنّ النّظر إلى اللّغة في علاقتها بالهوية يتجاوز كونها أداة تواصل بين أفراد الجماعة إلى النّظر إليها باعتبارها رمزا من رموز الجماعة، تشارك في تحديدها وتعريفها وأداة توحيد ومحافظة على الجماعة واستمرارها"[1] قصد التّواصل والتفاهم بين الأفراد و المجتمعات.

"الهوية اللّغوية قوّة داخلية تربط الفرد أو الجماعة بلغة بعينها، وهي شكل من أشكال الهوية يتنّوع مثلها إلى هوية لغويّة فردية، وهي شعور الفرد بالانتماء إلى جماعة كلاميّة ووعيه بهذا الانتماء وبالعلاقة التي تربطه بلغة الجماعة."[2]

ليست الهوية اللّغوية مجرد ارتباط بلغة، بل هي إحساس بالانتماء لجماعة تشترك في تلك اللغة وتشكّل وعي الفرد بذاته وصلته بمجتمعه، فهي حاملة للهوية والقيّم والتّاريح لجماعة معينة وهذا ما يوضّحه **منير بعلبكي** في قوله:" اللّغة منظور إليها من زاوية الهوية ليست مجرّد أداة تواصليّة محايدة وسلبيّة، بل هي كائن إيجابي وفاعل في إعادة إنتاج ذات الهوية وتطويرها."[3]

3.2. الهوية التّاريخية

الهوية التاريخية هي الشّعور بالانتماء إلى تاريخ مشترك يُشكّل وعي الفرد و الجماعة وهي تمثّل سجّل الأمّة وذاكرتها التي تحمل بين طيّاتها الأحداث والرموز و الشّخصيات التي ساهمت في تشكيل هذه الذّاكرة وترسيخ القيّم والمبادئ التي تميز مُجتمعا عن غيره، حيث

[1]سعاد بضياف ولبوخ بوجملين، أثر الهوية اللّغوية في تطوير اللّغة العربية، مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرباح (الجزائر) جامعة باتنة 2 (الجزائر)، العدد25، جوان 2016، ص169.

[2]المرجع نفسه، ص 197.

[3]رمزي منير بعلبكي و آخرون، اللغة والهوية في الوطن العربي إشكالية تاريخية وثقافية وسياسية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط 1، 2013، ص52.

" يشكل تاريخ الجماعة منطلقا لتحديد هويتها، إذ تتجذر هوية الجماعة في تاريخها."[1]

فلا تُوجد أمّة بلا تاريخ، فهو جوهر وجودها والأساس الذي تبني عليه حاضرها ومستقبلها، يمنحها طابعا فريدا يُميّزها عن سائر الأمم، وهو"سمة عامة لشعوب العالم وخاصّة في المراحل القلقة والانتقالية من تواريخها، إلا أنّ هناك خصوصيات واضحة لتشخيص هذا الهاجس في المقاربات الفكريّة لمسألة الهوية وتعريفها لدى شعب على حدة."[2]

إذا تحدّثنا عن هوية أيّ أمة يجب الرجوع إلى ماضيها المتمثّل في تاريخها، فهو يساعد على الرّبط بين الماضي والحاضر، ويُشكّل الأسس التي تُبنى عليها هويات الأفراد والمجتمعات، فلا يمكن لأيّ مجتمع الانفصال عن ماضيه، فالإنسان يحدّد ذاته على الاسترجاع من خلال العودة إلى الماضي الذي يرتبط بظروف المستقبل ليشكّل هوية آنية.

4.2. الهوية الجغرافية

"تمثّل الأرض الواحدة_ الموطن أو الوطن_ التي يقطنها البشر عنصرا مهمّا في تشكيل هويتهم الجماعية، فوجود الأفراد على أرض ذات مساحات كافية وحدود جغرافية تسمح للمجموعات البشرية والديموجرافية بالتّجمع والاجتماع عليها معا، عامل مهمّ ومؤثّر في بلورة ملامح هوية مشتركة لهم."[3]

فالأرض لها دور جوهري في تشكيل الهوية الجماعية، حيث تُعد المساحة الجغرافية المشتركة عاملا موحّدا يجمع الأفراد ويساهم في تعزيز شعورهم بالانتماء، فحين يعيش النّاس ضمن حدود أرض واحدة تتشكّل بينهم روابط اجتماعية وثقافيّة مما يؤدّي إلى بلورة هويّة مشتركة تُعبّر عن تاريخهم وتقاليدهم وتجاربهم على تلك الأرض،" فالإنسان يُولد في بقعة من

---

[1] أليكس ميكشليلي، الهوية، ص25.

[2] محمد فيصل يغان، الهوية والتّاريخ والآخر قراءة في رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح، مجلة عود الند العدد 71، 5 مايو2012، تاريخ الدخول للموقع: 17_4_2024

https ://www.oudnad.net

[3] محمد الزوادي، في محددات الهوية الجماعية وإشكالياتها، المجتمع التونسي الحديث نموذجا، المستقبل العربي العدد 217، 19 مارس 1997، ص 33.

الأرض، في وطن وفي دولة ينشأ فيه ويترعرع...يحنّ إليه كلما غادره."[1] وهذا الحنين إنّما يعود لشعوره بالانتماء لتلك الحدود الجغرافية، و" الإقليم هو الجغرافيا وليس الدولة، إذ تتغيّر حدود الدّولة مثل السودان ولكن الإقليم لا يتغيّر."[2]، إذ يبقى محتفظا بخصائصه الجغرافية وهو ما يجعله عنصرا ثابتا في تشكيل الهوية والانتماء، في حين أنّ الدولة قد تتغير حدودها لظروف سياسيّة وصراعات ونزاعات.

خلاصة القول تُعد عناصر الهوية الأساس الذي يُبنى عليه الوعي بالذات والانتماء إلى الجماعة، فهي نسيج متكامل يتظافر لتشكيل شخصية الفرد والمجتمع، والإحساس بالاستمراريّة والتميّز، فمن خلالها تُبنى الرّوابط التي تحفظ كيان الأمّة، وتعزّز التّماسك الاجتماعي، ولذلك فإنّ الحفاظ عليها يُعدّ ضرورة حتمية لحماية الهوية من الزّوال والتّلاشي.

3. جدلية الأنا والآخر وتشظي الهوية

1.3. جدلية الأنا والآخر

تُبنى الهوية في كثير من الأحيان على العلاقة مع الآخر، إذ لا يتشكّل وعي الإنسان بذاته إلّا عبر وعيه بمن يختلف عنه، فالأنا تعرّف نفسها من خلال التّمايز أو التّفاعل مع الآخر سواء كان هذا الآخر غريبا ثقافيا أو اجتماعيا أو سياسيا.

1.1.3. مفهوم الأنا

يُعدّ مفهوم الأنا من المفاهيم المحورية في علوم مختلفة كالفلسفة والأدب، ويشكّل الحديث عنه منطلقا رئيسيا لفهم البنية الدّاخلية للذّات الإنسانية، ولا يمكن تناول قضايا الهوية والانتماء والتّفاعل مع العالم الآخر دون الوقوف عند هذا المفهوم.

[1] حسن حنفي حسنين، الهوية، ص 63.

[2] المرجع نفسه، ص 63.

يقول **عباس يوسف حداد** " الأنا مفهوم مراوغ يستعصي على التّعريف والحد الاصطلاحي، لأنّه يدخل في مشاركة كبيرة في أغلب فروع العلوم الإنسانيّة: الفلسفة، علم النّفس، علم الاجتماع، علوم عربية، والعلوم السياسية[1]"

يشير **عباس يوسف حداد** إلى الطابع المراوغ لمفهوم الأنا، والمفتوح على تأويلات متعدّدة نظرا لاشتباكه مع حقول معرفية مختلفة .

ليست الأنا مفهوما جامدا، بل مفهوما متغيّرا ، وهذا التّداخل يجعله من المفاهيم الإشكالية التي يصعب حصرها في تعريف واحد، ما يبرز تعدد المقاربات التي تحاول تفكيكه أو توظيفه.

الأنا هو " الذّات التي تُردّ إليها أفعال الشّعور جميعها وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية وهو دائما واحد ومطابق لنفسه، وليس من اليسر فصله عن أعراضه، ويقابل الغير والعالم الخارجي ويحاول فرض نفسه على الآخرين وهو أساس الحساب والمسؤولية"[2]

يقدّم هذا القول تعريفا فلسفيا للأنا بوصفه ركيزة الوعي والشّعور، ومبدأ التجربة الذاتية في أبعادها الوجدانية والعقلية والإرادية.

تظهر الأنا ذاتا متماسكة موحّدة، تشكّل مركز المسؤولية حيث يرى **وليام جيمس** أنّها:

"ذلك التّيار من التّفكير الّذي يُكوّن إحساس المرء بهويته الشخصيّة"[3].

يركّز **وليام جيمس** في هذا التعريف على أنّ الأنا تيّار مستمرّ من التّفكير، ينتج الإحساس بالهوية، مما يسلّط الضوء على الطابع الدّيناميكي، فالأنا هنا ليس كيانا ثابتا، بل ديناميكيا يشكّل وعي الفرد بذاته.

---

[1] حاتم زيداني، العيد جلولي، جمالية المراوغة والتوظيف الضمائري للأنا والآخر عبر اللغة الشعرية دراسة في قصائد مختارة من ديوان مسقط قلبي لسمية محنش، مجلّة الأثر،العدد 29 ديسمبر 2017، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر ص 195، تاريخ الدخول للموقع: 19_5_2025 https://dspace.univ – ouargla.dz

[2] إبراهيم بيومي مذكور، المعجم الفلسفي، ص 23.

[3] عمرو عبد العلي علام، الأنا والآخر الشخصيّة العربية والشّخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، دار العلوم للنشر والتوزيع و المعلومات، القاهرة، ط 1، 2005، ص 9.

وقد رأى **شارلزهورتون كولي:** " أنّ طبيعة الأنا هو شعور أو خبرة شعورية يمكن أن نطلق عليها شعوري أو الشعور والإستحواذ، وهذه المشاعر غريزية ووظيفتها الرئيسية هي توحيد ضروب نشاط الفرد، ودفعها إلى الأمام، وتنتج الجوانب المختفية للأنا من خلال التّعامل مع الآخرين[1]".

الأنا هي تجربة شعورية يعيشها الإنسان حين يشعر بأنّه يملك تجربته الخاصّة ويفهمها حيث تلعب دورا مهمّا في توجيه تصرّفاته وتقويّة إحساسه بذاته.

يصوّر **شارلزهورتون كولي** الأنا خبرة شعورية تتولّد من الاستحواذ على التجربة الذّاتية وتقوم بدور أساسي في توجيه أنشطة الفرد وتحقيق تماسكه الدّاخلي، وهو تعريف من منظور نفسي.

ليست الأنا مجرّد الوعي بالذات، بل هي قوّة دافعة توحّد الأفعال والمشاعر، كما أنّها لا تكتمل في عزلة، بل تنتج جوانبها المختفية واللاواعية من خلال الاحتكاك بالآخرين.

درس علماء الاجتماع مفهوم الأنا باعتباره بناء اجتماعيا يتشكّل عبر التّفاعل مع الآخرين لا جوهرا ثابتا أو فرديا منعزلا، وفي ذلك يقول **يوسف حداد:** " في علم الاجتماع يرتبط مفهوم الأنا بالهوية الفردية أو نصر الشخص لذاته وخصائصها المعرفية ومكوّناتها الفكرية والاجتماعية من قيّم وتقاليد، موروثة أو مكتسبة كتعبير موسّع للأنا عن الهوية"[2].

يعكس هذا القول ارتباطا جوهريا بين مفهوم الأنا والهوية الفردية في علم الاجتماع حيث تفهم ليس بوصفها وعيا ذاتيا فقط، بل تمثيل موسع للهوية .

تجسّد الأنا تصوّر الفرد لذاته من خلال ما يحمله من قيّم ومعتقدات وتقاليد، سواء كانت موروثة أو مكتسبة ، فتكون الأنا مرآة للهوية تتشكّل عبر الانخراط في الجماعة والتّفاعل مع المحيط الثقافي ، مما يمنحها بعدا ديناميكيا يُظهر قابليتها للتغيير والتحوّل.

[1] عمرو عبد العلي علام، الأنا والآخر الشخصيّة العربية والشّخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر ، ص 9.

[2] المرجع نفسه ، ص 10.

يقول **غوتة:** " أنا أحب الألمانية ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن أحبّ الفرنسية ولكنّي أفهم حقيقة أنّ الفرنسي يحب الفرنسية ويعيشها، ولا يمكن أن يحبّ الألمانية كما يحبّ لغته القوميّة"[1].

يعبّر **غوتة** عن وعي الذّات واختياراتها اللّغوية، وفي الوقت نفسه يكشف عن فهم الآخر احترام انتمائه، فالأنا هنا لا تُعرف فقط من خلال ما تحبّ أو ترفض، بل أيضا من خلال الاعتراف بحريّة الآخر.

تقول **كاميليا عبد الفتاح** في تصورّها لمفهوم الأنا "هو معنى مجرّد لإدراكنا لأنفسنا جسميا وعقليا واجتماعيا في ضوء علاقتنا بالآخرين الّذين يكونون بمثابة مرآة عاكسة لصورتنا[2]."

ليست الأنا مجرّد وعي داخلي بالذات، بل هي انعكاس لتجربتها في علاقاتها بالآخرين الذين يشكّلون بمواقفهم وتصوّراتهم مرآة ندرك من خلالها ذواتنا .

"من الشروط الأّولية لبناء وحدة بسيكولوجية اجتماعية هو إنشاء صورة الآخر، فبفضلها تتحقق نزعة الفرد إلى خلق انشطار بين النحن والهُم، وإلى تثمين الفروق القائمة بين هؤلاء وأولئك تلك هي النّزعة التوّاقة إلى إنشاء "نحن" ذاتيه تقرن بكل ما هو آخر لكي يصلح فصلها عنه لاحقا، وقد تكون للآخر أولوية أكبر على الأنا في هذه الحالة[3]."

يُظهر القول ركيزة من الرّكائز الأساسية في علم النّفس الاجتماعي، وهي أنّ بناء الأنا لا يتم إلا من خلال صورة الآخر، فالفرد لا يعي ذاته بشكل مستقل، بل يتطلب وجود آخر

---

[1] ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2002 ص 22_23.

[2] حنان عبد العزيز، نمط التفكير وعلاقته بتقدير الذات، مخطوط ماجستير قسم العلوم الاجتماعية شعبة علم النفس تخصص الإرشاد النفسي والتنمية البشرية، إشراف بوشلاغم يحي، جامعة بوبكر بلقايد، تلمسان، 2011-2012 ص 12.

[3] عمرو عبد العلي علام، الأنا والآخر الشخصيّة العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، ص10.

يقابله ليتمكّن من تشكيل وعيه الذاتي، وهذه الآلية تقوم على خلق تمايز بين "**النّحن**" و "**الهم**".

وقد يسبق الآخر الأنا في التّشكل إذ لا يمكن للذّات أن تعرف نفسها دون أن تعرف بوجود المختلف – الآخر– وبالتّالي فإنّ الأنا ليس كيانا أوليا بل نتيجة لتفاعل نفسي واجتماعي مع الآخر.

يمكن إذن القول إنّ الأنا ليست كيانا ثابتا نُولد به، بل كيانا ديناميكيا يقوم على التغيّر والتحوّل، ويتشكّل باستمرار عبر التّجربة والتّفاعل مع الآخرين، فالذات لا تكتمل إلا في حضور الآخر وضمن شبكة من العلاقات الاجتماعية .

2.1.3. مفهوم الآخر

يُعدّ مفهوم الآخر من المفاتيح الأساسيّة لفهم العلاقة بين الذّات والعالم المحيط بها، إذ لا تتشكّل الهوية الفردية أو الجماعية إلا من خلال الوعي بوجود من يختلف عنها ثقافيّا أو اجتماعيا أو دينيا، فالآخر هو "مثيل أو نقيض الذّات" [1]

أولت الدّراسات هذا المفهوم اهتماما واسعا، نظرا لما يحتوي من أبعاد تُسهم في تفسير الظواهر مثل: الاستعمار، والتّمييز، والتفوّق والتّهميش.

يرى **عمر عبد العلي علام** أنّ: "الآخر هو عبارة عن مركّب من صفات وخصائص النّفس البشرية والاجتماعية والسّلوكية والفكرية، ينسبها فرد ما إلى الآخرين، وكلّ تعريف يُطلق على الأنا من شأنه أن يُطلق على الآخر أيضا، أي في حالة أن تكون الأنا ترتبط بعلاقة اختلاف – سواء في الجنس أو الفكر أو الانتماء– مع الأنا الأخرى، تكون الأخيرة هي الآخر[2]."

ليس الآخر مجرّد كيان خارجي، بل هو انعكاس لتصورات الأنا عنه، بمعنى أنّ الآخر يتكوّن بوصفه أنا مختلفة، وهذا الاختلاف يمنحه هوّيته في نظر الأنا.

---

[1] ميجان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، ص 21.

[2] عمرو علي عبد العلام، الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، ص 17.

تقول **ماجدة حمود:** "ولا شكّ أنّ ثقافة التّسامح تحتاج إلى نضج فكري ومعرفي، يقوم على التأمّل والتّمثل لثقافة الآخر،لا لاستيرادها وتقليدها، وبالتّالي يحتاج إلى حوار دائم بين الذات والآخر بعيدا عن العقد النفسية :الهوس، الرّهاب".[1]

لا يأتي التّسامح من فراغ ، بل يحتاج إلى وعي وفهم حقيقي يقوم على التّفكير في ثقافة الآخرين ومحاولة فهمها ، وليس فقط تقليدها ، أو الحكم عليها بسرعة ، وهذا لا يحدث إلا من خلال حوار مستمر بين الإنسان وغيره ، ويكون مبنيا على الانفتاح ، وليس على مشاعر الخوف والهوس.

تنتج أحيانا ثقافتنا أفكارا خاطئة عن الآخرين ، تُصوّرهم بشكل سيّء ، وهذه الصورة المشوّهة تجعلنا نرفضهم دون سبب واضح، وغالبا ما تكون ناتجة عن مشاكل نفسيّة وأوهام لذلك من المهم أن نحاول فهم الآخرين بطريقة صحيحة وتكوين صورة عادلة تساعدنا على التعايش معا .

يرى **الطاهر لبيب** في تعريفه للآخر أنّه " مختلف بشكل أساسي عن نحن "[2]

يطرح هذا التعريف فكرة جوهرية، وهي أنّ الآخر يُنظر إليه غالبا على أنّه مختلف عن "**نحن**" ليس فقط في المظهر أو اللّغة، بل في القيّم والثّقافة التي ينتمي إليها، وهذا الاختلاف أساسيا حين يُبنى على تُصورات مسبقة، بمعنى أنّ الأنا لا يُدرك ذاته إلا عندما يرى صورته من خلال الآخر الذي يقابله، فهو المرآة العاكسة له.

يقول **حيدر ابراهيم علي:**" الآخر ليس بالضّرورة البعيد جغرافيا أو صاحب العداء التّاريخي أو التّنافس الدائم، إذ يمكن للذّات أن تنقسم على نفسها، يحارب بعضها البعض الآخر، فتبادل النظرة داخل المجتمع العربي الواحد، يكتسب مضمونًا اجتماعيًّا تتنوّع فيه أشكال الصّراع وآليّاته، فتتّضح التّراتبية والانقسامية، وحيث إن في كل ثقافة تاريخ عداوة

[1] ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 29.

[2] الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999، ص54.

كان هناك "آخر النحن"، أو ما يدعى بالآخر المحلي أو الآخر القريب، والذي امتد فيما اتّخذه الآخر البعيد من صور مختلفة "[1].

وهذا يعنى أنّ جدليّة الأنا والآخر لم تعد تقتصر على الآخر البعيد، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك لتشمل صراع الذات مع ذاتها، أو ما أسماه بالآخر المحلي أو القريب.

ليس الآخر دائما شخصا غريبا يعيش بعيدا أو عدوا تقليديّا من الخارج، بل يمكن أن يكون قريبا منّا يعيش بينا ويتحدّث لغتنا، وقد يظهر هذا الآخر داخل المجتمع نفسه عندما ينقسم النّاس إلى جماعات متصارعة، لكلّ منها أفكارها ومواقفها، بل قد يُولد الآخر داخل الإنسان نفسه، عندما يشعر بالتّشتت بين ما يؤمن به وما يفرضه عليه الواقع.

يكشف الآخر القريب عن عمق التّمزقات الدّاخلية، والتي لا تقلّ حدّة وتوتّرا عن الآخر الخارجي.

تقول **ماجدة حمود** :"...ممّا يتيح لنا دراسة إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر فيها، إذ تستطيع أن تفتح أمام المتلقي طريق فهم الذات والآخر معا، فهي قادرة على نبش أعماقنا وتجسيد أفكارنا ومشاعرنا وأحلامنا، وطرح ما يعترضنا من إشكالات تعانيها – الأنا – في مواجهة الآخر، كلّ ذلك يفسح المجال لتقديم اضطراب رؤيتنا وقلقنا وإحباطنا، فيعكس تطوّر نظرتنا إلى ذواتنا وإلى الآخر، مثلما يعكس أوهامنا وأفكارنا المسبقة التي كثيرا ما نجد أنفسنا أسرى لها، إذ تشكّل أسس تصرّفاتنا وعلاقاتنا مع الآخر"[2].

تساعد دراسة العلاقة بين الأنا والآخر على فهم الهوية بشكل أعمق، لأنّها تكشف كيف تتشكّل الأنا من خلال تفاعلها مع الآخر .

---

[1] حيدر إبراهيم، صورة الآخر المختلفة فكريا سوسيولوجيا الإختلاف والتّعصب، دار الحداثة للطباعة والنشر والتّوزيع بيروت، د ط، 1982، ص 50.

[2] ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص 9.

لا تتكوّن الهوية من فراغ وعزلة، بل تنمو وتتطوّر وسط الآخرين، ومن هنا تعكس هذه العلاقة اضطرابا في رؤيتنا لأنفسنا وقلقنا من الآخر، كما تكشف عن أوهامنا والتي تؤثّر على سلوكنا وتحدّد شكل علاقتنا، كل هذا يجعل الهوية عمليّة متغيّرة ومتأثّرة بالسّياق الاجتماعي، والثقافي والنّفسي.

يظلّ إذن مفهوم الآخر مهمّا في فهم الأنا، إذ لا يمكن للأنا أن تكتمل إلا من خلال وعيها بما هو مختلف عنها، وتختلف صور الآخر باختلاف السّياقات الثّقافية والاجتماعية والحوار معه هو فرصة لتوسيع أفق الهوية ووعيها، فكلّما انفتحنا على الآخر بوعي ازددنا فهما لأنفسنا وللعالم من حولنا.

نخلص في الختام إلى أنّ جدلية الأنا والآخر محورا أساسيا في فهم العلاقات الإنسانية والثقافية، فلا وجود لهوية دون وعي باختلاف الآخر، فالأنا تتعرّف إلى ذاتها عبر الآخر، سواء كان ذلك من خلال التّفاعل أو الصّراع أو الحوار، وبالتالي فإنّ تقبّل الآخر واحترامه يساعدنا على بناء علاقات إنسانية متوازنة، وُيسهم في تطوير نظرتنا لأنفسنا وللعالم من حولنا.

2.3. تشظي الهوية

لم تعد الهوية مفهوما مستقرّا أو موحّدا، بل أصبحت متعدّدة ومتغيّرة، هذا التغير لا يعكس فقط تنوّع التّجارب والانتماءات، بل يكشف أيضا عن حالة من الانقسام والتّشظي يعيشها الإنسان أثناء محاولته فهم ذاته والتوفيق بين ماضيه وحاضره، وبين ما هو كائن وما يجب أن يكون .

تظهر من هنا إشكاليّة تشظي الهوية، أحد التّحديات الأساسيّة في تشكيل الأنا المعاصرة .

يقول **عبد الله الغذامي** "... فالهوية قد تتشظّى وتتغاير وتتناقض وتختلف وهذا هو ديدن الهوية، فقدر الهوية أن تحيا منثنية على انشطارها إلى هوّية التّشابه والثّبات والجماعة وهوية الاختلاف والتّعاكس والغيرية"[1]

يقرّ **عبد الله الغذامي** أنّ الهوية ليست كيانا ثابتا دائما، فهي تتغيّر وتضعف وتختلف من وقت لآخر، وهذا أمر طبيعي، فالهوية فيها جانب يشبه الآخرين ويجمع النّاس معا، لكن أيضا هناك جانب يميّز كل شخص عن غيره ويظهر اختلافه.

يقول **محمد راتب الحلاق** في هذا الصّدد " البحث في الهوية بحث معرفي أمّا البحث عن الهوية فبحث إيديولوجي غالبا، البحث في الهوية بحثُ صنع لهذه الهوية ومتابعة لصنعها باستمرار، أمّا البحث عنها فيعني أنهاُ منجزة ولكنها ضائعة، يجب البحث عنها لاستردادها"[2]

يعني أنّنا نحاول فهم هويتنا وتكوينها ومعرفة كيف تتشكّل وتتغيّر مع الزمن، وهذا بحث يقوم على المعرفة والفكر .

أمّا البحث عن الهوية ، فكأنّه يقول أنّ الهوية جاهزة وثابتة، لكنّها فُقدت ويجب استرجاعها ، وغالبا ما يكون هذا النّوع من البحث مرتبطا بالأفكار والمواقف وليس بالمعرفة العميقة.

يقول **سعد محمد رحيم:** "...وتقليل المرء من ذاته وإمكانياته على حساب تقدير الآخرين هي عوامل تؤدّي إلى الانكسار، والفشل ورفض الذّات أي رفض الهوية، عند ذلك تصبح الهوية منحطّة ومتدنّية، ومرفوضة عند الفرد، فالرثاثة في الثّقافة والهوية مرتبطة

[1]عبدالله الغذامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2 2009، ص 38.

[2]محمد راتب الحلاق، نحن والآخر، دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 1991، ص 13.

بتضاؤل تقدير المرء لذاته حين يكون الاعتراف في المحيط الاجتماعي ضعيفا أو معدوما، وحين تتضاعف مشاعر الانكسار والهزيمة والفشل"[1].

يعني، إذا قلّل الفرد من نفسه و من قدراته وأعطى قيمة أكثر للآخرين، فإنّه يشعر بالضّعف والفشل، وقد يرفض نفسه وهويته، فالإهمال يضعف الهوية، لأنّ تقدير الشخص لذاته يتأثر كثيرا بنظرة المجتمع له، فإذا لم يشعر بالاعتراف أو التّقدير من محيطه تبدأ ثقافته وهويته بالتراجع والضّعف.

يقول **بول ريكو:**" الهوية السّردية تتعرّض للتشظي عندما لا يعود الفرد قادرا على رؤية ذاته ضمن سرديّة موحدة"[2]

يرى **بول ريكول** أنّ الهوية الفردية تتفكّك حين يعجز الفرد عن فهم أو ربط أجزاء حياته في إطار سردي موحّد ومتماسك، وغياب هذا التّرابط يؤدّي إلى ضعف الهوية، والإحساس بالضّياع، مما ينعكس سلبا على تكوين الهوية واستقرارها النّفسي والمعنوي .

يقول **محمد الجابري:**" أزمة الهوية في العالم تكمن في العجز عن التّوفيق بين التراث والمعاصرة، بين الذات والآخر"[3].

تتمثّل أزمة الهوية في السّياق العالمي المعاصر في الصّعوبة التي يواجهها الأفراد والمجتمعات في تحقيق الّتوازن بين التّمسّك بتقاليدهم ومواكبة الحداثة والمعاصرة كما تنبع من التوتر القائم بين الأنا والآخر، وهذا الصّراع يجعل من الصّعب الشّعور بهوية واضحة ومستقرّة .

---

[1]سعد محمد رحيم، صراع الدولة والجماعات في العراق، السياسة، الثقافة، الهوية والعنف، دار سطور للنشر والتوزيع، بغداد العراق، ط 1، 2015، ص 91.

[2]بول ريكو، الذات عينها كآخر، ترجمة : جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، مركز الدراسات الوحدة العربية الحمراء بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص140.

[3]محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز الدّراسات، الوحدة العربية الحمراء، بيروت، لبنان، د ط، 2006، ص 87.

" إنّ إشكالية الهوية ضمن تطوّر الحياة النّفسية تبرز بشكل جليّ أثناء المراهقة، فعمليّة اكتساب الهوية لا ينبغي أن تبدو لنا في الاحتفال الساذج بالدّمج المستمر لذات فردية أو جماعية فحسب، بل تتجلّى أيضا في ذلك القرار المعلن عنه والسرّي في كثير من الأحيان بالقيام بفعل تهديدي تفكيكي، لهذا تتأرجح الذّات بين الإحساس المؤلم لما هو سائد والاعتراف به كواقع بين الإنصات إلى رغبات الجسد السالبة"[1].

يتجلّى تشظي الهوية النّفسية بشكل واضح أثناء فترة المراهقة، حيث يتشكّل الإحساس بالذاتية الفردية، فيحاول المراهق معرفة ذاته عضوا داخل المجتمع من خلال جنسه، ودينه ومعتقداته وما شابه ذلك من محدّدات، وعليه يستطيع الفرد التّمييز بين الخصوصيات الشّخصية التي تفصل بين شخص وآخر، والتي يستعين بها في تعامله مع الغير .

يقول **فيكتور فرانكل:** " المعاناة من الفراغ الوجودي هي أحد أمراض الإنسان الحديث"[2]

يُعدّ الشعور بالفراغ الوجودي من أبرز الأعراض النّفسية التي يعاني منها الإنسان المعاصر، والتي تعكس فقدان المعنى والهدف في الحياة، وترجع هده الحالة إلى تفكك القيم التقليدية وضعف الروابط الاجتماعية، مما يؤدّي إلى شعور متزايد بالوحدة والاغتراب ويكون الفرد عاجزا عن إيجاد غاية واضحة لوجوده، وهذا ما نبحثه في فصلنا التطبيقي .

إذن يمكن القول أن تشظي الهوية ليس حالة طارئة، بل جزء من تعقيدات الحياة الحديثة، حيث تتداخل العوامل الثقافية والإجتماعية والنفسية ، لتجعل من الهوية غير ثابتة وغير واضحة، ولا تكون مواجهة هذا التشظي بالبحث عن هوية جاهزة ونهائية، بل بالاعتراف بطبيعة الهوية عملية متغيّرة ومستمرّة من خلال التجربة والحوار والتّفاعل والانفتاح على والآخر.

---

[1] سعيدة بن بوزة، الهوية والإخلاف في الرواية النّسوية في المغرب العربي، شهادة دكتوراه، إشراف الطيب بودربالة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2007، 2008، ص 16.

[2] فيكتور فرانكل، الإنسان يبحث عن المعنى، ترجمة: أكرم مؤنس، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط1، 2006 ص 101.

الفصل الثاني:

تجليات تشظي الهوية في رواية سمراويت

نحاول من خلال رواية سمراويت لحجي جابر دراسة أزمة الهوية، حيث تقدّم نصّا غنيّا بتيمة الهوية وتعالج إشكالات الغربة والتّشظي في سياق ما بعد الاستعمار ونستند في ذلك على ما قدّمناه في النّظري.

النصّ مليء بالثّنائيات الضّديّة المتصارعة لرسم الشّخصيات وإبرازها وكشف الصّراعات التيّ يعيشها البطل، فمن خلال هذه الأضداد تتولّد دلالات جديدة تفتح النّصّ على تأويلات متعدّدة، فهيّ بمثابة مفتاح لفهم التّحوّلات العميقة لوعي البطل وعلاقته مع النّاس والمكان، ولذلك سنبحث حضور هذه الثّنائيات ومدى فاعليّتها في تشكيل المعنى وإظهاره تحديدا مفهوم الهويّة وتشظّيها موضوع بحثنا، ومن أهمّ هذه الثّنائيات:

1. الاغتراب والانتماء

تتضمّن رواية **سمراويت** عدّة شخصيّات أهمّها البطل **عمر**، شاب إرتري وُلد ونشأ في جدّة بالسّعوديّة بعد هجرة عائلته من إرتريا بسبب الحرب. جدّة تلك البيئة التيّ كان يعتقد أنّها موطنه الذّي ينتمي إليه، ليكتشف بعد ثلاثين عاما أنّه في بيئة جعلته يحمل في داخله شعورا بالاغتراب، فهو لا من السّعوديّة التيّ نشأ فيها دون أن يحصل على اعتراف بالانتماء إليها ولا من إرتريا التيّ لا يعرف عنها إلا ما سمعه من حكايات وما شاهده في قناة **إيري تي في**.

تتأرجح حياته بين الغربة الخارجيّة والغربة الدّاخليّة، وشخصيّته مشحونة بالتّساؤلات الوجوديّة حول الوطن والهويّة واللّغة، يعمل في مؤسّسة إعلاميّة، لكنّه لا يجد في عمله أو محيطه ما يشبع روحه التوّاقة للعودة إلى الجذور.

تبدأ نقطة التّحوّل عندما يقرّر السّفر إلى أسمرا في رحلة أشبه بالبحث عن الذّات والهويّة التّي ضاعت بين المكان والزّمان في تساؤل دائم للعثور على مكان له في هذا العالم.

تسعى هذه الأنا إلى تحقيق الاستقرار النّفسي، ولكن ما يفاقم من شعورها بالغربة تداخل الهويّات التي تثير ضياع أو اغتراب في شخصيّتها، وهذا التّداخل يجعلها في حالة من التردّد الدّائم بين البحث عن الهويّة والتّأقلم مع الواقع المحيط.

يقرّر **عمر** خوض رحلة للبحث عن ذاته، وهو مدفوع بشعور مرير بالغربة التي يعيشها، والّتي تتغلغل في أعماقه وتؤثّر على كلّ جانب من جوانب حياته، فتدفعه للبحث عن إجابات وحلول تتيح له العثور على مكان يحقّق فيه شعورا بالانتماء والسّكينة.

تجسّد حياة **عمر** أزمة المنتمي بلا اعتراف والمغترب في بلاده والبلاد التي لجأ إليها فهو مرآة لشتات جيل بأكمله من الإرتريين الّذين تاهوا بين الاعتراف والاغتراب والأسئلة، إذ يعيش في صراع دائم بين مكانين: السّعوديّة وإرتريا.

1.1. الاغتراب والانتماء في السّعودية

ينطلق الكاتب من رؤية ذاتيّة، فهو يقدّم الرّواية بصفة "الأنا" فكان بطلا مشاركا في أحداثها تحت اسم **عمر** فيبدو لنا صوت البطل كأنّه صوت المؤلّف يُبيّن وجهة نظره من معاناة الإرتريين فكانت الرّواية كأنّها سيرة ذاتيّة تعبّر عن أزمة جيل ولكن من خلال عدسة سرد روائي.

تبدو جدّة في الرّواية مدينة انتقالية، لا تمنح للبطل شعورا بالانتماء الكامل، بل تُجسّد حالة التّيه والاغتراب فهي ليست وطنا حقيقيّا، بل مكانا مؤقّتا يعكس التّمزّق بين الهويّتين الإرترية والعربيّة، ويختلط فيها الواقع بالحلم والحنين بالمجهول، هذا ما جعل الهويّة فيها غير مستقرّة بل معلّقة بين ما كان وما سيكون، فرغم احتضانها الظاهري، تُبقي الأجنبي في دائرة الانتظار والاحتراز.

"أمعنت جدّة في القسوة على أبنائها، حوّلتهم إلى مجرّد أجانب، هذه الكلمة التيّ أعادت رسم خطوط الطّول والعرض حول كل مقيم حيث أدرك بعد كل هذا العمر أنّه لم يكن سوى أجنبيّ طارئ"[1]، فجدّة التي نشأوا في حضنها لفظتهم بكلمة واحدة "أجانب".

تعكس الرّواية كيف أنّ تهميش الأجانب في السّعوديّة يُنتج هويّات مضطربة، إذ نجد أنّ الشّعور بالغربة وعدم الانتماء يزداد اتّساعا عندما يقتنع عمر بالاختلاف بينه وبين

[1] حجي جابر، سمراويت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012، ص 87.

السعوديّين بمعاملتهم له أجنبيا، فهو ليس سعوديّا وفي الوقت نفسه ليس إرتريا، فتتشكّل شخصية البطل الغريب التيّ تشعر دوما أنّها عبء على المكان و محرومة من اعتراف قانونيّ أو وجدانيّ.

يقول: " في السّعوديّة لم أعش سعوديّا خالصا ولا إرتريا خالصا كنت شيئا بينهما شيء يملك نصف انتماء ونصف حنين ونصف وطنية...ونصف انتباه."[1]

قد تصاب الذّات بتصدّعات تعكس انشطار كينونتها وعدم قدرتها على التّماسك، مما يفضي إلى حالة من الانهيار الداخلي وفقدان الانسجام النّفسي، وهذا ما نلمسه عند **عمر** الذي اكتشف ذلك بعد ثلاثين عاما ويرجع هذا لتلك الأنصاف التي" لم يكن بمقدورها أن تنمو لتكتمل ولم يتح لها أن تجد ما يماثلها انتماء وحنينا ووطنيّة وانتباها."[2]

يتعلّق **عمر** بجدّة ويرتبط بها لأنّه نشأ وترعرع فيها " وقعت في غرامها وحدها، ولم أستطع...أو ربما لم أشأ أن أتشظّى وجدانيّا في هذه المساحة الهائلة: المملكة."[3]، وهنا يستخدم المؤلّف لفظة تشظّي ليدلّ على هذه المفارقة بين الانتماء والاغتراب فقد" كانت بمثابة الحاضنة لتشكّل وعينا ووجداننا وحتى ذاكرتنا."[4] فهي " مملكة قائمة بذاتها تلائم أنصاف المحرومين مثلي."[5].

تُصوَّر جدّة في النّزلة مدينة تحتفظ بذاكرة جماعيّة وثقافيّة خاصّة، لكنّها في الوقت ذاته تظهر تباينا بين الأفراد الّذين يعيشون فيها، فالنّزلة يمثل **لعمر** الموطن الذي ينتمي إليه فهو المكان الذي يشعر فيه بالانتماء الحقيقي، ويعكس كينونته ووجدانه بشكل أعمق رغم كل التّحديّات والاختلافات التي قد يواجهها في محيطه، يقول: "حتى جدّة لم تكن كلّها ملكي

[1] المصدر، ص11.

[2] المصدر، ص 25.

[3] المصدر، ص 12.

[4] المصدر، ص 85.

[5] المصدر، ص 13.

وحده النّزلة يرسم حدود سطوتي وعشقي وكبريائي وانكساري."[1] ، إلاّ أنّ الانتماء إلى النّزلة ورغم ارتباطه العميق بهذا المكان، لا يعوّض الانتماء الكليّ ولا يمنح الشّعور العميق بالغربة، فحتىّ في تلك اللّحظات التي يعتقد فيها أنّه قد وجد جزءً من هوّيته في هذا المكان يبقى هذا الانتماء غير مكتمل.

يمثّل النّزلة مكانا ضيّقا لا يتيح فرصة التّعمق في فهم الهويّة الثّقافية أو الوطنيّة بكل أبعادها، فهو بيئة محدودة لا تعكس التّنوع الثّقافي والاجتماعي والتّاريخي والسّياسي للوطن بأكمله، وهو صورة ضيّقة تختزل الوطن في بعد واحد قائم على الذّاكرة الأسريّة، فالهويّة لا تُختزل في مكان أو لحظة بل تحتاج إلى تجربة أوسع واحتكاك أعمق بالواقع المتعدّد للوطن.

يُعبّر الاغتراب وعدم الانتماء عن تشوّه في تشكّل الذاّت الإنسانيّة، إذ يفضي إلى اختلال شعورها بالكينونة واستمراريّة المعنى، ممّا يؤدّي إلى تشتّت الوعي وتلاشي الشّعور بالثّبات الوجودّي، وتتعدّد صوّره بين اغتراب نفسيّ ومكانيّ واغتراب في العمل واغتراب ثقافيّ وسياسيّ.

حتىّ إتقانه للّهجة الجدّاوية "ما شاء الله تتكلّم جدّاوي أصيل"[2] لم يمنحه الإحساس الحقيقي بالانتماء للأرض أو الثّقافة التي طالما كان يحلم أن يندمج فيها.

تعود الذّاكرة **بعمر** إلى طفولته عندما رُفض تسجيله في المدارس وكانت أمّه تسمع الإجابة نفسها:" يا ستّي ما خبّرتك أمس... نسبة الأجانب عندي اكتملت."[3]، ليلتحق في الأخير بمدرسة ليليّة لمحو الأميّة، ممّا جعله يعيش أولّ انشطار في الطّفولة، إنّه أوّل اغتراب، اغتراب الطّفولة الّذي لازمه حتىّ الكبر حين تعذّر عليه الحصول على منحة للالتحاق بالجامعة.

---

[1] المصدر، ص 13.

[2] المصدر، ص 37.

[3] المصدر، ص 93.

من مشاهد الاغتراب ردّة فعل أحد الشّيوخ عندما صدر قانون تجنيس المقيمين بشروط، وهو الّذي طالما ردّد قوله تعالى: " إنّما المومنون إخوة."[1] مناقضا نفسه بقوله: "الحقيقة القرار من شأنه أن يزيد البطالة بين أبنائنا...عيالنا ما حصلوا شغل فكيف نجيب لهم الأجانب ينافسونهم في أعمالهم، وبعدين وجود ها الأجانب برأيي سبب لمشاكل كثيرة يكفي أنهم يسبّبون التلوث."[2]، إذ يحمّل الأجانب مسؤولية تفشيّ البطالة، متّهما إيّاهم بالاستيلاء على فرص العمل المخصّصة للمواطنين، وهذا احتقار واضح للآخر المختلف ونظرة سلبيّة اتّجاه وجودهم، والأكثر مرارة أنّهم سبب التّلوث.

يستطلع في مشهد آخر **عمر** رأي أحد السعوديّين المثقّفين في مسألة فيجيبه ويعقّب كلامه بقوله:" أنا دايما أقول السّعودي أحسن من ميّة جربوع من اللّي بندفع لهم."[3]

يعمّق المشهدان السابقان إحساس **عمر** بالاغتراب ويعزّزان شعوره بالإقصاء والرّفض رغم أنّه وُلد بتلك الأرض وعاش ثقافتها.

تُوجد مواقف عديدة تساهم في تعميق الشّعور بالّتشظّي والغربة لدى الإرتريين يقول **عمر**:" كنت الوحيد من غير السّعودّيين يتاح له حضور الاجتماع الذي يضمّ رئيس التّحرير ونائبيه ورؤساء الأقسام المختلفة."[4].

يعكس منع الأجانب من الحصول على فرص العمل المواقف السلبيّة التي تؤكّد النّظرة الحذرة اتّجاه الأجنبي الغريب عن الوطن والثّقافة، فالغربة تظلّ رفيقا للمهاجرين إلى السّعوديّة، إذ يواجهون تحديّات التّكيف مع بيئة جديدة.

---

[1] الحجرات، الآية 10.

[2] المصدر، ص 35، 36.

[3] المصدر، ص 37.

[4] المصدر، ص 34.

ليست الغربة مجرّد حالة فيزيائيّة بل تتحوّل إلى هويّة قسريّة، فلا ينتمي الإرتريون في الرّواية إلى السّعوديّة بالكامل، ولا إلى إرتريا التّي غادروها، ما يدفعهم إلى التّساؤل: هل الرّحيل من الوطن عقوبة؟، فهم بين وطن لا يرّحب بهم، وغربة لا تمنحهم شعورا بالأمان.

" أخلت الشّرطة سبيل المجموعات واحتجزت أعضاء الهيئة بدلا منهم قبل أن يتمّ إخلاء سبيلهم ما عدا علي الذي تمّ تحويله إلى قسم التّرحيل ومنه إلى أسمرا."[1]، فهذه صورة واضحة عن تأثر الإرتري ومعاناته في غربته.

تعتبر قصة **محجوب** الذي فرّ من وطنه ليجد نفسه يعيش في شتات على الأرض السّعوديّة خير مثال على معاناة الأجنبيّ الّذي يحمل في داخله التّمزّق بين الوطن والمهجر.

إذن يمتلك مغترب **حجي جابر** سمات نفسيّة تجعله شخصيّة متشظيّة مغتربة لا تدري انتماءها.

يُظهر **حجي جابر** تعقيدات تجربة المهاجرين الارتريين في جدّة حيث يتداخل الاغتراب والانتماء، فيُبرز أنّ الهوية ليست ثابتة، بل هي عملية مستمرة من التّفاوض والتّكيّف بين الذّات والمجتمع المختلف.

نخلص في الأخير أن الرّواية توحي بأن جدّة ليست نهاية الرّحلة بل بداية الأسئلة، فقد شكّلت بيئة إشكاليّة دفعت المختلف إلى البحث عن معنى الهويّة، إذ بات المغترب بحاجة ماسّة للوصول إلى وطنه ومعرفة هوّيته، وهو ما يُجسَّد في رحلة **عمر** إلى أسمرا.

2.1. الاغتراب والانتماء في إرتريا

يجد القارئ نفسه منذ الصّفحات الأولى للرّواية، رفقة البطل الّذي يقف في منطقة حياد، لا لشيء سوى جهله بحقيقة وطنه الّذي لا يعرف عنه شيئا إلاّ من ظلال الحكايات التي تناقلها الأهل وما تبثّه قناة "**إيري تي في**"، وعيشه بين صديق _**أحمد**_ يناصر الشّعبيّة وهو حزب حكومي وآخر _**حسين أفندي**_ يعارضها، فيقرّر شقّ طريقه بنفسه إلى إرتريا

[1] المصدر، ص 84.

دون أن يسمح لآراء أيّ منهم بالتّأثير عليه، باحثا عن الحقيقة بعين التّجرد لا السّرد يقول:"جئت بنفسي إلى هنا، كي أتعرّف إلى وطني أوّلا، ولأصل لقناعتي الخاصّة حوله بعيدا عن أيّ تأثير جانبيّ."[1].

يلتقي في إرتريا **بسعيد** أحد المناضلين القدامى وقد بُترت يده في سبيل الدّفاع عن الحزب الحكومي الّذي آمن به، بينما تقف **سمراويت** فتاة أحلامه على الضّفة المقابلة تحمل موقفا معارضا وكأنّ الوطن نفسه منقسم بين ذاكرة الحرب وصوت الرفض، و**عمر** يلتزم دور المغترب المحايد في أغلب مواقفه، ولا يملك رغبة في البوح بجهله لوطنه يقول: " لم أريد عرض جهلي بإرتريا من اللّقاء الأوّل."[2]

ينبع الاغتراب عن المكان الأصلي من انقطاع طويل عن الثّقافة واللّغة والعادات، ما يجعل العودة ليست عودة ارتباط، بل صدمة هويّة، فأصعب الأوطان ذلك الذي تحمل اسمه ولا تعرف ملامحه، بل إنّ أقسى ما في الاغتراب أن تكون الأرض أرضك واللّغة لغتك، لكنّ الروح لا تجد مأوى.

يفتقد **عمر** لأدنى شروط الانتماء إلى إرتريا بل "حتىّ أنّه لم يعرف نشيد وطنه إرتريا حينما سمعه في احتفال القنصلية الإرترية بجدة" [3] فلمّا سمعه قال:" أنا أعرف هذه الأغنية ...بس ناسي اسم الفنان."[4]، هذا ما يعكس التشتّت والاغتراب الثّقافي، حيث يصبح النّشيد الوطني الذي يُفترض أن يكون رمزا للوحدة والانتماء، مجرّد لحن مألوف دون معنى عميق فكانت فضيحة أمام الإرتريين الحاضرين، بل حتّى صديقه **أحمد** أظهر الاستغراب والدّهشة

---

[1] المصدر، ص 62.

[2] المصدر، ص 54.

[3] صالح الصاعدي، تشظي الذات في رواية سمراويت، مجلة الجزيرة، العدد 454، السبت 14 صفر 1436، تاريخ الدّخول للموقع: 6_12_2014. https ://www.al-jazirals.com

[4] المصدر، ص 25.

من جهل **عمر** بالنشيد الوطني فردّ عليه قائلا: " فضحتنا الله يفضحك...هذا النشيد الوطني"[1]، وإن كان في ذلك شيء من المبالغة، فهو كما قالت:" يبدو أنّك إرتري مستجد."[2]

كانت عودته إلى إرتريا أشبه بتسلّل هادئ إلى ذاكرة منسيّة يقول:" كنت مرعوبا ألاّ تُشكّل أسمرا سوى خيبة أخرى تضاف لرصيدي المتّخم"[3]، فهو لا يتقن اللّغة التغرينيّة ولا يعرف ملامح الشوّارع ولا تفاصيل النّاس، يشعر أنّه غريب عن المكان الّذي يفترض أن يكون وطنه، ويخاف أن يفضح هذا الانفصال في أول احتكاك بالواقع " بقدر ما انتظرت هذه اللّحظة يسكنني الخوف، فحتّى المدن تملك انطباعا أوّل من شأنه أن يقصيك عن ذاكرتها فلا تغدو سوى عابر لا أثر لك مهما علّمت قدماك في طرقاتها."[4]

أن تدخل أرضا تعرف أنّها وطنك، لكنّك لا تفهم لغتها، ولا تميّز ملامحها ولا تحفظ تفاصيلها هو شكل من أشكال التّيه الوجودي،" كنت مرعوبا من فكرة أن تعاملني أسمرا كمسافر الترانزيت، لا يكاد يحطّ رحاله حتى تأخذه وجهة أخرى."[5]، والخوف هنا ليس شعورا سلبيّا عابرا، بل هو حالة وجوديّة تسبق التحوّل، هذا التّخوف هو ما منح الرّواية عمقها الإنسانيّ، حيث تتحوّل العودة إلى الوطن من فرح إلى اختبار وجوديّ.

يتحوّل **عمر** إلى مسافر سائح متأمّل، يلتقط بعينه تفاصيل المكان كما يلتقط العطشان قطرات الماء، ويسجّل كلّ ملمح من معالم محيطه، خائفا أن يفوته شيء أو أن يذوب المشهد كما ذابت منه سنوات غربته تاركة إيّاه غريبا عن وطن لم يره إلا من وراء ذاكرة الآخرين، فيصف وجوه الارتريين الّتي تجسّد لوحة حيّة تعبّر عن تاريخ طويل من المعاناة و تتداخل في ملامحهم قصص النّضال والصّمود، وتحمل شهادة على سنوات من الصّراع من أجل الحرية والكرامة.

---

[1] المصدر، ص 25.

[2] المصدر، ص 62.

[3] المصدر، ص 8.

[4] المصدر، ص 8.

[5] المصدر، ص 8

"وجوه الإرتريين دافئة، فهي خليط من معاناة ممتدة حُفرت عميقا وإباء خلّفه بحث مضن عن الوطن طيلة عقود."[1]، فهذه الوجوه ليست مجرّد تعبيرات سطحيّة بل هي مرآة لشعب قاوم الاحتلال والظّلم، وبحث عن هويته ووطنه في ظلّ ظروف قاسيّة، فهي رمز حيّ لتاريخ طويل من الكفاح والتّضحية.

ويقول: "كان مغريا منظر الحشود تمتّر الشوارع في الاتّجاهين، وهي عادة سمعت أن الإرتريين ورثوها من المستعمر الإيطالي الّذي كان يمنعهم ارتياد كمشتاتو ويحتكر متعة التّجوال فيه."[2] فما أقسى أن يتحوّل الوطن إلى فكرة تبحث عنها خارجك، فلا تجد لها أثرا في داخلك.

يتحوّل الوطن الّذي لا يُعاش فيه إلى فكرة، والفكرة قد تُجمّل أو تُشوّه، لكن من الصّعب أن تشعرنا بالانتماء، فالشّتات والهجرة قد يخلقا جيلا يحمل الوطن في اللّغة والصّوت لا في الذّاكرة والملامح.

تظلّ ذات **عمر** مسكونة بهواجس عميقة من مواجهة الواقع بكل ما يحمله من تحدّيات ورغم هذا كان يرغب في الاستقرار نحو مكان ينتهي فيه التّرحال ويبدأ فيه المعنى يقول: " كنت مشتاقا لأجد وجهتي الأخيرة."[3]

"على الرغم من الاطمئنان الذي تحسّه الذات في بداية وصولها إلى أسمرا، فإنّ شعور الغربة يلاحق الشخصية لتعمّق الشعور بعدم الانتماء"[4]، وكأنّها لا تزال تحمل في داخلها أثقال الماضي، ومع مرور الوقت يبدأ الشعور بالتّغلغل أكثر ليعزّز لديها إحساسا عميقا بعدم الانتماء، فكلّما حاولت الاندماج في محيطها الجديد وجدته غريبا فلا يزيدها إلّا اغترابا داخليّا وتشتّتا هويّاتيا، فتبرز التّحدّيات الّتي يواجهها في محاولته الاندماج في هذه البيئة

[1] المصدر، ص 29.

[2] المصدر، ص 16.

[3] المصدر، ص 8

[4] أسماء مقبل عوض الأحمدي، تشظي الذات والهوية في رواية سمراويت قراءة في ضوء مقولات النقد الثقافي، مجلة الآداب، العدد العاشر، يونيو 2021، ص 447. https ://search.emarefa.net

الجديدة فـ" سيماء الغرباء فاضحة، فقد خابت محاولتي ارتداء ملامح تليق بهذا العمر الجديد."[1]، فتفشل الأنا في تحقيق الانتماء ويزداد تأكده من اغترابه لمّا يسأله سائق التّاكسي " هل تريد فندقا بعينه أم أختار لك واحدا."[2] وكأنّ علامات الغربة واضحة على وجهه فيحاول أن يثبت انتماءه بردّه قائلا: "لماذا تظنّ أنّني بحاجة لفندق؟ ألا يوجد احتمال أنّني أملك بيتا مثلا؟"[3]، لكنّ الشّعور بالغربة مغروس فيه ليحفر الشّعور بعدم الانتماء، ويزيد من هذا الحفر السّائق الّذي انفجر ضاحكا وقال:" كدت يا سيّدي تفقدني ثقتي في نفسي، فأنا قارئ جيّد للوجوه."[4]

فقد استطاع السائق استشعار غربة **عمر**، رغم غياب التصريح المباشر لصاحبها من خلال سلوكه أو حتّى طريقة حديثه.

لا ينجو البطل من الاغتراب حتىّ داخل إرتريا، فالوطن الّذي كان يحلم به هويّة وانتماءً يعيش فيه الناس الخوف والرّقابة والقمع السّياسيّ.

إذن لا يوفّر الوطن الحقيقيّ الأمان الّذي يجده الإنسان تلقائيا في وطنه بل هو مصدر خوف وقلق، لا ملاذا أو رمزا للانتماء فيظهر هنا الاغتراب السّياسي.

ليس الاغتراب مجرّد ابتعاد عن الأرض، بل هو افتقاد للصّلة العميقة بين الإنسان وما يظنّه موطنه، إنّه ذلك الإحساس الثّقيل بأنّك خارج المعنى، حتّى وأنت داخل المكان، وفي المقابل الانتماء لا يُمنح بالولادة ولا يُكتسب بجواز السّفر، بل يتكوّن في القلب حين يشعر المرء أنّ المكان يعرفه كما يعرف هو المكان وحين يتصارع الشّعور بالانتماء والاغتراب داخل الإنسان، يشعر بالغربة حتىّ في وطنه، ويصبح الاغتراب بداية رحلة بحث حقيقيّة عن انتماء نابع من الوعي والاختيار، لا من الوراثة فقط.

---

[1] المصدر، ص 10.

[2] المصدر، ص 10.

[3] المصدر، ص 10.

[4] المصدر، ص 10.

تسيطر مشاعر التّشتت والتّردد والقلق على الخطاب الداخلي **لعمر** إذ لا يشعر أنه إرتري بالكامل" لم أكن إرتريا خالصا"[1]، يعكس هذا حالة التشظي في الهوية والشّعور بعدم الانتماء الكامل إلى هويته الأصلية، إنّه الاغتراب الوجوديّ الّذي يجعل من الشّخصيّة نموذجا لإنسان الشّتات المعلّق بين هوّيتين ومكانين وتاريخين.

الشعور بعدم الانتماء الكامل يُظهر تشتّتا في الهوية الإنسانية في عالم تتداخل فيه الثّقافات والانتماءات، فيواجه الفرد تحدّيات في تحديد هويتهم.

تسأله الموظفة قائلة: "عفوا هل أنت زائر أم مقيم؟ "[2] وهذا سؤال يُجسّد أحد أبعاد الاغتراب الذي يعاني منه البطل، إذ يكشف عن التحدّيات الّتي يواجهها في المجتمع الجديد. يردّ قائلا: "زائرا يا سيّدتي...هل يبدو عليّ أنّني هنا للمرّة الأولى، كدت أخبرها أنّني بدأت أشكّ أنّ إرتريا بأسرها تستطيع قراءة ملامحي."[3]، وسؤاله هذا يكشف عن شعوره بأنّه مكشوف ومعرّى في وطن يُفترض أن يكون مساحة للانتماء والأمان، كما يعكس شعورا بعدم الانسجام، كانّ الوجود في الوطن لا يعني تلقائيا الانتماء إليه.

وما زاد هذا التّشتت تعقيدا صعوبة حصوله على شريحة هاتف لأنّه ليس مقيما بإرتريا فتجيبه: " لا يمكنك استخراج شريحة، هي حصر على المقيمين هنا."[4]، فهذا نفي لانتمائه رغم حضوره الجسدي، مما يعمّق في شعوره أنّه دخيل وغريب عن هذا الوطن.

بل وحتى استخراج شريحة باسم أحد المقيمين كان صعبا: "حتّى هذا يبدو صعبا، فالقوانين تسمح لكل مقيم بشريحة واحدة."[5]

لم يُحرم **عمر** من خدمة فقط، بل يُقصى من الاعتراف أنّه جزء من النّسيج الاجتماعي، وهذا ما يفضي إلى خلق مواطنين من الدّرجة الثانية.

---

[1] المصدر، ص 12.

[2] المصدر, ص 32.

[3] المصدر، ص 32.

[4] المصدر، ص 32.

[5] المصدر، ص 32.

فكم من الغياب يلزم ليصير الحضور باهتا؟ وكم من الصّمت كي تتحّول العزلة إلى هوّية؟ فـ "أيّ درجة من العزلة هذه."[1]، إنّها عزلة داخلية يعيشها حتّى وهو بين النّاس.

يقول **عمر**" دسّ سعيد شريحة هاتف في يدي، هذه باسم خالتي، خصّصتها لأصدقائي الزّائرين لا تخبر أحدا بذلك، كي لا تكون آخر من يستخدمها."[2]، وهذا موقف يُجسّد أجواء القمع والرّقابة في المجتمع الارتري، حيث السّكوت وسيلة للبقاء ومن هذا المنطلق فإنّ الانتماء لا يُمنح علنا بل يُمارس ضمن حدود ضيقة وغير موثوقة.

إذن أن تعود الأنا إلى أصولها لا يعني فقط أن تعود إلى أرض الوطن، بل تنبعث منها أسئلة الهوّية والانتماء من جديد، إنّه سعي لاستعادة الذّاكرة المنسية لإعادة بناء ذات على أرض تعرفها، لكنّها ليست رحلة سهلة، إذ لا تكفي الرّغبة وحدها.

فهل تستطيع الذّات أن تنقذ نفسها من الاغتراب وتزرع جذورها بإرادتها؟ أم أنّ للآخرين من حولها_ من داخل الوطن وخارجه_ أثرا في دعم هذا المسار أو تعقيده؟

ربّما يكون الانتماء مشروعا جماعيّا بقدر ما هو تجربة فرديّة حيث لا تكتمل هوّية المرء بمعزل عن الاعتراف ولا تُبنى الذّاكرة دون مشاركة الجماعة.

تفرض علينا شخصية **سعيد** احترامها والتّعاطف معها بعد قطع يدها وهو ابن جارة **عمر** بجدة والّذي"لا تملّ أمّه الحديث عنه وعن نضاله في صفوف الثّوار، كنت أرى فيه فرصة نادرة لفهم هذا الشّغف بالوطن."[3]

استطاعت هذه الشّخصية أن تؤثّر في **عمر** وتكشف له أنّ الانتماء إلى الوطن ليس شعورا، بل تضحية مؤلمة وأنّه لا يستعاد فقط بالعودة إلى المكان الجغرافي، بل باستعادة الذاكرة والتّصالح مع التّاريخ، وبتحمّل مسؤوليّة السّؤال والاختيار، وفي المقابل **سمراويت** النّي أحبّها **عمر** تجسّد الوجه الآخر للوطن، فهي معارضة للحزب الحاكم: حزب الشّعبية.

---

[1] المصدر، ص 32.

[2] المصدر، ص 61.

[3] المصدر، ص 33.

إنّ أقسى ما في الاغتراب أن تكون الأرض أرضك واللّغة لغتك، لكنّ الرّوح لا تجد مأوى.

عندما بدأت ملامح الاكتمال تلوح في الأفق" تمرّ سمراويت ..وطن نجاة ينهي وحشة اغترابي"[1]، جاء الرّفض كقطع أخير في خيط العدالة المنتظرة، لتنتهي الرّحلة قبل أن تبلغ ذروتها على يد والدي **سمراويت** اللّذان أغلقا باب الزواج أمامهما باسم الأعراف أو الخوف تقول **سمراويت:** "أمّي رفضت زواجنا"[2]

وتقول "حتّى والدي ..انحاز لأمّي...قال إنّه يتفهّم وضعي لكنّه ملزم بالحفاظ على توازنات الأسرة."[3]، وهذا الرّفض لا يمثّل فقط عائقا عائليّا، بل تعبير عن فشل في احتواء التّنوّع أو تقبّل الاختلاف، ما يؤدّي إلى إنتاج عزلة داخل الوطن.

يتبيّن من خلال تجربة **عمر** أن الاغتراب لم يكن فقط مكانيّا، بل وجوديّا، ورغم سعيه للعودة والانتماء للوطن تصطدم رغبته بواقع معقد ومتناقض.

تنتهي رحلته وهو أكثر وعيا بتعقيد انتماءه، لكن دون أن يدرك انتماءً واضحا، بل ازداد وعيه بتشظّي هوّيته وتعمّق اغترابه "حتّى الوطن بات مثلنا تماما...شيئا طارئا."[4]

نخلص في النّهاية أنّ الاغتراب والانتماء في الرّواية ليس مجرّد غياب مكانيّ أو حضور، بل سؤال متجذّر يبحث عن جواب والرّواية تطرح هذا المفهوم دون تقديم أجوبة جاهزة، بل تجعل القارئ يتأمّل: هل الوطن هو المكان؟ أم النّاس أم الذّاكرة؟ وهل العودة تعني بالضّرورة انتهاء الاغتراب وبداية الانتماء.

---

[1] المصدر، ص 189.

[2] المصدر، ص 186.

[3] المصدر، ص 187.

[4] المصدر، ص 189.

2. الأنا والآخر بين السعودي والإرتري

لا يخلو المتداخل ثقافيّا وتاريخيا من توتّرات تظهر في تمثّلات الهوّية والانتماء ومن بين هذه التّوتّرات، صراع الأنا والآخر الّذي يبدو بوضوح في رواية **سمراويت** بين السّعودي و الإرتري حيث يتّخذ هذا الصّراع طابعا مزدوجا يجمع بين ما هو اجتماعي وثقافي.

تُبرز رواية **سمراويت** هذه الإشكاليّة من خلال مواقف وتجارب تعكس احتكاك "الأنا السعودية" الّتي تمارس الاستعلاء على "الأنا الارترية" الّتي تسعى إلى الاعتراف والانتماء.

1.2. هوية الآخر الإرتري في مواجهة هوية الأنا السّعودية

تقوم علاقة الأنا بالآخر على جدليّة التّفاعل والتّعارض وتكون العلاقة بينهما مشحونة بالتّوتّر والتّموضع، قد تكون علاقة اعتراف وتكامل، أو علاقة إقصاء وإنكار، وقد تُستخدم الأنا لتمثيل الذات الجماعية أو الفردية بينما يسقط على الآخر سمات الغرابة أو الاختلاف وتتجلّى العلاقة بين الأنا السّعودية والآخر الإرتري من خلال تمركز الأنا السعودية في موقع الهيمنة مقابل الآخر الإرتري المهمّش والمُختزَل، فالسّعودي يمثّل الأنا المتفوّقة بينما يُختزَل الإرتري في دور العامل أو المقيم المؤقّت مهما طالت إقامته وتعمّقت جذوره، وهذا التمثيل يعكس علاقة غير متكافئة بين الطرفين.

وعلى الرّغم من التّواجد التّاريخي العميق للجاليّة الإرترية في السّعودية، مازال الإرتري يُصوَّر بوصفه "وافدا" حتّى وإن انتمى إلى أجيال وُلدَت ونشأت داخل البلاد، فيُسهم هذا التّصور في إنتاج تهميش يتجلّى في تغييب الإسهامات الإرترية في الحياة الاقتصادية والثّقافية، كما يُكرَّس هذا الإقصاء عبر آليات متعدّدة منها: التّمثيلات الإعلاميّة النّمطيّة الّتي تحصر الإرتري في أدوار هامشيّة والسّياسات غير المعلنة الّتي تُعيق اندماجه الكامل

لاسيّما في مجالات التعليم والعمل، وهذا النّمط من الإقصاء لا يعكس فقط توترا في تصوّر الأنا والآخر، بل يكشف خللا عميقا في بناء مفهوم المواطنة الشاملة والهويّة الجامعة.

عايشنا في الرّواية محدوديّة التّصوّر السّعودي للآخر الإرتري في ضوء مقاربات الهويّة الوطنيّة والاختلاف الثّقافي، فأظهرت التّجربة الاجتماعيّة تمركز الأنا السّعودية حول ذاتها بما يُفضي إلى تهميش الآخر وإقصائه من سرديّة الانتماء، فمثلا حين سأل **عمر** الإمام والشّيخ عن رأيه في تجنيس الأجانب، ردّ عليه أنّهم سبب البطالة والتّلوث في البلاد وهذا يعكس موقفا اجتماعيا يُحمّل الآخر مسؤولية الأزمات المجتمعيّة، فالشيخ بوصفه صوتا مجتمعيا يمثّل قيمة السلطة الدينيّة في السّعوديّة يستخدم نزعة تبريريّة تسعى لتطهير الأنا السّعوديّة من مسؤولياتها، وإلقاء اللّوم على الآخر بوصفه عنصرا دخيلا، وهذا يكشف عن نظرة إقصائيّة ترى في الآخر سببا للخلل، كما يُظهر كيف تُستخدم السّلطة الدّينيّة لتبرير التّهميش وإعادة إنتاج صوّر نمطيّة تقصي الآخر وتبقيه في موقع المتّهم والدّوني.

يُفسَّر ردّ السّعودّي المثقّف عن مسألة **عمر**" أنا دايما أقول السّعودي أحسن من ميّة جربوع من اللّي بندفع لهم."[1] بالنّظرة الدّونية الّتي توجّهها الأنا السّعودية للآخر لإعادة إنتاج الهيمنة والتّمركز حول الأنا والسّيطرة على موقع التّميز والتّفوّق، وهي نظرة استعلائيّة ترى في الأنا قيمة عليا، وفي الآخر مجرّد تابع لا يستحقّ التّقدير فتُقزّم حضوره وتقلّل من شأنه.

وصف الآخر بالجربوع يُظهر كيف تُبنى الهويّة على أساس الاحتقار لا على الاعتراف والتّعايش، ويكشف عن خلل في نظرة الأنا للآخر، إذ تربط قيمته بأصله لا بصفاته أو أفعاله رغم وجود وحدة دينيّة وهيّ الإسلام.

إنّ النّبرة الاستعلائيّة الفوقيّة الّتي تمارسها الأنا ضدّ الآخر تكشف عن البنية الاقصائيّة عبر أدوات الرفض الصّريح لهذا الآخر، فيوصف بصفات سلبيّة: الجرابيع، التلوث...، وهذا تجسيد لموروث تاريخي عميق يعود للاستعمار الّذي فرض تصنيفات هرميّة للبشر تستمر في تشكيل مواقف التّمييز والاستبعاد حتّى اليوم.

[1] المصدر، ص 37.

تتجاوز النّظرة الدّونيّة للآخر حدود الأفراد لتتجذّر في البنية المؤسّسيّة و تتجلّى في حرمانه من التّعليم والعمل وهو إنعكاس لتمثّلات استعلائيّة متجذّرة في وعي الأنا التي ترى في الآخر أقلّ شأنا لا يستحقّ الانخراط الكامل في المجتمع، وفي هذا يذكر تجربة **محيسن** ويقول أنّه " ملّ انتظار ضمّه للنّادي الأهلي."[1]، فهذا تصريح واضح عن التّمثيل الإقصائي للآخر وتصوُّر الأنا التي تحتكر فيها المساحات الرّسميّة لأبناء الوطن فيما يسمح للآخر بالتّواجد بشروط، كأنّ وجوده مرهون بالكفاءة لا بالمساواة، وهذا ما يكشف عن تمييز ضمنيّ قائم على الهويّة الوطنيّة.

يصوّر مشهد آخر الرؤية الإقصائيّة للآخر وهو معاناة **إبراهيم المطبخي** للوُلوج بالجامعة رغم أنّه كان متفوّقا " لم تشفع له درجاته العليا في وجود جامعة سعودية تقبل به."[2] لأنّ الأنا تنظر إليه مجرّد أجنبيّ لا يمثّل جزءً من النّسيج الاجتماعيّ، بل جسما دخيلا تُقيّد فرصه في التّعليم، وهو رفض لا ينبع من معايير موضوعيّة بل من تصوُّر هويّاتي مغلق يحتكر التّعليم لأبناء الوطن ويقصي من لا يحمل هويتها الرّسميّة حتّى وإن تشكّل وجدانه وثقافته داخل ذات البيئة.

يكشف الكاتب _**حجي جابر**_ كيف يتحوّل التّعليم من حقّ إنسانيّ إلى أداة فرز إجتماعيّ، تُكرّس التّفاوت وتُعيد إنتاج التّهميش تحت غطاء النّظام، وتُرسّخ الفجوة بين الذّات المتفوّقة وهي الأنا السعوديّة والآخر المُهمّش، فقط لأنّ انتماءه لا ينسجم مع الصورة النّمطية للأنا.

يفضح موقف آخر تحوّل نظرة الأنا الاستبعاديّة اتجّاه الآخر إلى موقف مؤسّسيّ راسخ وهو قصّة **عليّ** الذي كان يعمل ضمن هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم طُرد

[1] المصدر، ص 87.

[2] المصدر، ص 87.

إلى إرتريا رغم ولادته ونشأته في السّعودية "واحتجزت أعضاء الهيئة بدلا منهم قبل أن يتم إخلاء سبيلهم ماعدا **عليّ** الذي تمّ تحويله إلى قسم الترحيل ومنه إلى أسمرا."[1]

هذا التّرحيل القسريّ إلى بلد لا تربطه به إلا أصول الدّم لا يعكس مجرّد قرار إداري بل يُظهر تصوُّرا عميقا تحمله الأنا مؤسّساتيا واجتماعيا بأنّ الآخر لا ينتمي بشكل حقيقي إلى هذا الفضاء، وهو رفض لهويّته، ورفض لأيّ اندماج محتمل حتّى وإن كان هذا الآخر قد تشكّل داخل المنظومة الثّقافية والاجتماعيّة نفسها فالأنا لا ترى فيه شريكا أو مواطنا.

إذن لا ينبع التّمييز فقط من الأفراد، بل من منظومة كاملة تتبنّى صورة فوقيّة للأنا وتقصي كل من لا ينسجم معها، فتبرز المؤسسّة الرّسمية دورها في إقصاء الأجنبي عبر ترحيله، متجاهلة ارتباطه وجذوره بالمكان.

وخلاصة ما تقدّم أنّ نظرة الأنا للآخر تتبدّى بوصفها رؤية إقصائيّة واستعلائيّة تقصيه من دوائر الاعتراف والانتماء مهما كانت درجة اندماجه في المجتمع.

لا يقتصر هذا التّحيّز على السّلوك الاجتماعي أو المواقف الفرديّة بل يمتدّ إلى البنية المؤسّسيّة الّتي تُكرّس التّهميش وتُعيد إنتاج الفوارق على أسس ضيّقة، وهكذا تُعرّي الرّواية سرديات التّفوّق والتّمييز، داعيّة إلى إعادة النّظر في مفاهيم المواطنة والانتماء على أسس أكثر عدلا وإنسانيّة.

2.2. هوية الآخر السعودي في مواجهة هوية الأنا الإرترية

لا يقتصر تمثيل العلاقة بين الأنا والآخر في رواية **سمراويت** على ما هو متوقّع من مركزيّة الأنا السعودية اتّجاه الآخر الإرتري بل تنقلب الأدوار في بعض المقاطع، لتمنح الأنا الإرترية صوتا وقدرة على تأمل الآخر السّعودي من موقع نقدي.

[1] المصدر، ص 84.

تُبرز الرّواية من خلال هذا الانعكاس أنّ التّجربة الطويلة من التّهميش والإقصاء لا تمرّ دون أثر، بل قد تدفع بالأنا المُهمّشة إلى تبنّي نظرة مضادّة فيها قدر من الرّفض اتّجاه موقع الهيمنة.

يسمح هذا التّحول بقراءة معكوسة للعلاقة بين الهويّات، حيث يصبح الآخر السّعودي موضوعا للتّأمل والتّحليل من قبل الأنا الإرترية، بما يكشف عن تعقيد العلاقة بين الطّرفين وتحوّلاتها داخل السّياق السّردي.

تتّخذ الأنا الإرترية اتّجاه الآخر بعدا نقديا متوتّرا، فبعد أن كان الإرتري موضوعا لنظرة دونيّة من قبل المجتمع السّعودي، تتحوّل الأنا الإرترية إلى موقع تقييم ومساءلة للآخر يظهر ذلك مثلا في امتعاض **عمر** من التّصريحات العنصريّة التي سمعها من قول أحد السعوديّين وهو يفضّل في قوله الآخر السعودي عن الإرتري الذي وصفه بالجربوع حيث لا يمرّ هذا الكلام مرور الكرام، بل يترك أثرا نفسيّا يعيد تشكيل نظرته للآخر.

تمثّل هذه اللحظة نقطة انكسار تعيد فيها الأنا تقييم علاقتها بالآخر، لا بوصفها مرجعيّة مركزيّة، بل آخر متعال يمارس الإقصاء، ومن وراء هذا الموقع تتكوّن لدى الأنا نظرة مقاومة تقابل استعلاء الآخر بنقد يتراوح بين الرّفض الصّامت والوعي المتألّم.

يردّ **عمر**:"أنا يا دكتور مش سعودي...أنا إرتري."[1] فتعيد الأنا تعريف نفسها في مواجهة الآخر.

لا تؤكد الأنا في هذا التّصريح على أصلها فحسب، بل تعلن رفضها للاندماج القسريّ في هوية لم تعترف بها يوما، كاشفة عن وعي مضادّ يكون نتيجة تراكمات من التّهميش والتّمييز.

إذن تنظر الأنا إلى الآخر لا بوصفه مرجعا يُحتذى، بل سلطة مجتمعيّة تفرض حدودا صارمة، فهذه اللّحظة تجسّد تحوّل العلاقة بين الأنا والآخر إلى علاقة مواجهة صامتة يُعاد فيها رسم حدود الهويّة من موقع الأنا المُهمّشة والواعية بذاتها.

[1] المصدر، ص 37.

عندما يقول **عمر**:" كثيرة هي المواقف المحرجة التي كنت أواجهها كصحفيّ غير سعوديّ، فلهجتي الجدّاوية الموغلة في المحلّية كانت خادعة للكثيرين، فكان بعضهم يسترسل معي في وصف شعوره تّجاه الأجانب وكنت أحاول مجتهدا تغيير الموضوع شفقة عليه من حرج يلي اكتشاف جنسيّتي."[1]، فهو لا يدين فقط الموقف العنصريّ، بل يُظهر وعيا عميقا بفجوة الإدراك لدى الآخر الذي عبّر عن رأيه انطلاقا من تصوّر دون أن يُدرك أن مخاطبه ينتمي إلى من يتحدث عنه.

تتحوّل الأنا الإرترية هنا من موقع المفعول به إلى ذات ناقدة ترى الآخر شخصية أسيرة للتّصورات النّمطية.

بهذا المعنى فإنّ نظرة الأنا الإرترية لا تتّخذ موقفا عدائيّا مباشرا اتّجاه الآخر، لكنها تصدر من منظور يرى في ذاته مرجعيّة للصّواب والمعرفة ناتج عن خبرة التّهميش، ممّا يعكس تحوّل العلاقة من خضوع صامت إلى وعي يقظ يعيد تموضع الأنا في مواجهة الآخر.

ويعزّز هذه النّظرة قول **حسين أفندي**:" الرشايدة في إرتريا، وهي قبيلة غادرت وسط الجزيرة العربيّة خلال القرن الماضي إلى إرتريا...ورغم حصولهم على الجنسية الإرترية فإنّهم في الغالب حافظوا على عاداتهم...ورغم المحاولات المتعدّدة لإدماجهم في المجتمع فإنّهم حافظوا على تمايزهم عن بقية قبائل إرتريا لكنّ هذا لم يجعل منهم فئة مُهمّشة منبوذة بين الإرتريين، بل على العكس من ذلك فقبيلة الرشايدة اليوم هي إحدى القوميات الإرترية المُعترف بها رسميّا."[2]، فهذا القول يُبرز مشهدا دالاّ على انفتاح الأنا الإرترية اتّجاه الآخر بقبول قبيلة الرشايدة ذات الأصل العربي، والاعتراف بها إحدى القوميات الإرترية الرّسمية رغم احتفاظها بعاداتها وهويتها الثّقافية.

[1] المصدر، ص 36.

[2] المصدر، ص 51.

يكشف هذا التّقبّل عن نظرة الأنا للآخر بوصفها نظرة غير إقصائيّة بل مبنيّة على مبدأ الاعتراف، في مقابل ما تلقاه هذه الأنا من اقصاء وتهميش واحتقار من طرف الآخر.

تُظهر من هنا الرواية تناقضا بين فضاءين: أحدهما إرتري يعترف بالآخر ويحتضنه والآخر سعودي يقصي الآخر رغم جذوره المشتركة، حيث تتعامل الأنا الإرترية مع الاختلاف بوصفه إثراءً لا تهديدا، مما يجعلها أكثر تسامحا واتّساعا من الآخر.

يُجسّد التحوّل في معاملة الإرتريين داخل السّعوديّة كما ورد في القول: "استمرّت الامتيازات الممنوحة للإرتريين في عهد الملك خالد، لكنّها تلاشت بعد ذلك ليعود الإرتريون في السّعودية مجرد أجانب ليس أكثر."[1] نظرةً تحليلية كاشفة للآخر الذي لا يتعامل مع الوجود الإرتري بوصفه مكوّنا إنسانيا أو ثقافيّا أصيلا بل بوصفه أجنبيا.

يترجم إدراك هذا التحوّل في المعاملة إلى وعي الأنا التي ترى الآخر ذاتا متعالية غير قادرة على الاحتفاظ بعلاقاتها إلا من موقع القوّة والهيمنة، ومن هذا المنطلق يمكن أن نظفر بتحليل نفسيّ اجتماعيّ للأنا الإرترية بوصفها ذاتا مأزومة نفسيّا واجتماعيّا.

أدّى هذا الوعي الذي تشكّل لدى الأنا الإرترية اتّجاه الآخر إلى عودة **عمر** إلى إرتريا وهي رحلة تمثّل رفض الأنا الإرترية لعلاقة غير متكافئة مع الآخر، ووسيلة لاستعادة كرامتها خارج فضاء يمارس التّفاوت والإقصاء.

تلجأ الأنا الإرترية لإثبات وجودها وفاعليتها أمام الآخر إلى التاريخ، يقول **حسين أفندي:** "هل تعلمون أنّ أول سيارة تجارية دخلت السّعودية كانت من إرتريا؟"[2]، إذ تسلّط الضّوء على مساهمات واقعيّة وإيجابيّة قام بها الإرتريون في بدايات تشكّل الدّولة السّعودية الحديثة.

[1] المصدر، ص 52.

[2] المصدر، ص 52.

تمارس الأنا الإرترية نوعا من المقاومة الرّمزية، تواجه بها الآخر الذي تراه يتعامل بتعال وإنكار، وأنّه ذات استعلائيّة تمجّد ذاتها على حساب الآخر وتنكر عليه مساهماته عندما تنتفي الحاجة إليه.

كما تذكّر الأنا الإرترية بمساهماتها الرّمزية والرّوحية في صلب الثّقافة الدّينيّة الإسلاميّة التي تقوم عليها هوية الآخر "وهل تعلمون أن كسوة الكعبة ظلّت زمنا تأتي من إرتريا"[1]، ما يعكس الرّغبة في إثبات الجدارة والانتماء من خلال التّاريخ المشترك والمساهمة الفاعلة فيه وكأنّ الأنا الإرترية تقول: " كنّا جزءً من مقدساتكم فكيف أصبحنا غرباء؟".

يمكن أن نخلص إلى قول أنّ صورة الآخر بوصفها صورة مشبّعة بالريبة والاستعلاء تتجلّى في مواجهة الأنا، حيث يُبقي هذا الآخر مسافة واضحة بينه وبين الأنا، رغم تشاركهما في الدّين واللّغة و البيئة، فتسعى الأنا إلى مقاومة الإقصاء الذي تعيشه في هذه البيئة بإبراز أدوارها التّاريخية والثقافية، فتصبح في موقف دفاعي تُعيد فيه تعريف ذاتها أمام الآخر المتعالي.

إذن يتجلّى صراع الأنا والآخر بين السّعودي والإرتري حول الاعتراف بالهوية والمكانة الاجتماعية، فالأنا السّعودية ترى نفسها مركزا وتتعامل مع الآخر الإرتري بأنّه أقلّ شأنا رغم الروابط الدّينية والثّقافية المشتركة، وفي المقابل تسعى الأنا الإرترية إلى إثبات ذاتها والردّ على هذه النّظرة بالمقاومة الصّامتة أو بإبراز دورها التّاريخي وحضورها في المجتمع.
يكشف هذا الصراع عن خلل في العلاقة بين الطرفين، ويعكس حاجة ملحّة لتجاوز التحيّز والاعتراف بالآخر.

3. الإرتري المغترب والإرتري المقيم

تسلّط رواية **سمراويت** الضّوء على تعدّدية التّجربة الإرترية من الداخل والخارج، حيث تتقاطع مسارات الإرتري المقيم في وطنه مع معاناة الإرتري المغترب.

[1] المصدر، ص 52.

من خلال السّرد ننتقل بين جدّة وأسمرا، ويبرز السّارد لنا أنّ الفارق بين من بقي في أرضه رغم الصّعوبات ومن حمل هويته إلى الغربة باحثا عن وطن بديل أو مؤقّت.

وتشكّل هذه الثّنائية _ المغترب والمقيم _ مدخلا لفهم التّمزق الذي يعيشه الإرتري في علاقته بالذّات والمكان.

1.3.الإرتري المغترب

يشكّل الإرتري المغترب أحد المحاور المركزيّة في الرواية، إذ تتكشف من خلاله تعقيدات الهويّة في سيّاق الهجرة والشّتات، فالإرتري الذّي وُلد خارج وطنه أو قضى حياته في المهجر لا يعيش فقط اغترابا وانفصالا جغرافيا، بل يعاني انفصالا وجوديّا يعمّقه رفض المجتمع الذّي توطّن فيه.

يظهر ذلك في جدّة، أين يجد الارتريون أنفسهم بين اندماج جزئيّ لا يكتمل، وبين تهميش ممنهج يقصيهم من دوائر الاعتراف الاجتماعي والرّسمي، حيث تسهم هذه الثنائية في تشكيل وعي خاص لدى الإرتري المغترب وهو ما تتجلّى ملامحه في شخصيات الرّواية.

تُجسّد شخصية البطل **عمر** نموذج الإرتري الذي يواجه صراعا داخليا بين كونه تربّى على المنظومة القيميّة والثقافيّة السائدة في السعوديّة، وبين كونه إرتريا في نظر المجتمع والدولة، يقول:" لم أعش سعوديا خالصا."[1]، فهو يؤكّد تمزّق هويته وإدراكه العميق بأنه لم يمنح يوما الشعور بالانتماء الكامل، رغم نشأته في السعوديّة.

تنطوي هذه العبارة على وعي بالفجوة بين التّعايش الظّاهري والانخراط الحقيقي، وتُشير إلى حالة من العيش الهامشي يقول:" لم أعش سعوديا خالصا، ولم أكن إرتريا."[2]، فالإرتري المغترب يعيش بين وطن لم يُولد فيه وآخر لا يعترف به.

يعيش الإرتري المغترب هامش الانتماء، فهو في الأرض التي وُلد فيها غريب، وفي أرض أجداده عائد بلا جذور، ترتبط تجربته بشكل وثيق بتشظي الهوية وتعدّد إشكالياتها.

[1] المصدر، ص 12.

[2] المصدر، ص 12.

تشكل حياة **علي** صورة واضحة لتشظّي الهويّة لدى الإرتري المغترب، و يتجلّى هذا في ترحيله قسرا إلى إرتريا التي لا يعرف عنها إلاّ اسمها، إذ تتدخّل السّلطة لإعادة إنتاج حدود الانتماء من خلال الطّرد.

جنون **عليّ** بعد الطّرد ليس حالة مرضيّة فرديّة بقدر ما هو تعبير عن الانهيار النّفسي النّاتج عن التّهميش والإقصاء، وهو جنون ناتج عن صدمة مزدوجة: نفيه من وطن تربّى فيه وحرمانه من هويّة عاشها شعوريّا دون اعتراف قانوني، ثم قذفه في فضاء جغرافيّ لا يعرفه.

جعلت هذه الصّدمة قناعاته السّابقة تتهاوى، فقد "كفر بكلّ ما كان مقتنعا به، وانتقل من النّقيض إلى النّقيض."[1]

يمكن اعتبار هذا الانتقال والتحوّل قفزة وجوديّة، اختار فيها **علي** _ دون وعي _ أن يغادر عالم المنطق ليعيش في عالم يعفيه من التّفسير والتّبرير، فيصبح جنونه أصدق تعبير للإرتري المغترب عن فشل الأطر السّياسية والاجتماعية في استيعاب إنسان تكوّن بين هوّيتين ثم أُجبر على دفع ثمن لا يخصّه.

تمثّل تجربة أحمد المؤيّد لحزب الشعبية (الحزب الحكومي الإرتري) جانبا آخر لمأساة الإرتري المغترب، فهي نموذج للهويّة المعلّقة بين الانتماء الثّقافي والإقصاء القانوني فبالرّغم من سنوات الإقامة الطّويلة ظلّ **أحمد** موصوما بصفة الأجنبي ما حرمه من الحصول على منحة جامعية "..أنا حفيت ما لقيت منحة."[2] وهذا بسبب غياب الجنسيّة السّعودية" البنك الإسلامي أخلى مسؤوليته لمّا أعطى المنح للرّاجل هذا عشان يوزّعها على المتفوقين من جنسيّته."[3]، فيبرز هنا مظهرا من مظاهر التّمييز الممنهج، فيُولّد في نفس المغترب شعورا بالخذلان والتّشتّت.

[1] المصدر، ص 84.

[2] المصدر، ص 91.

[3] المصدر، ص 91.

تعكس هذه التّجربة واقعا قائما على التّمييز المؤسّساتي، إذ لا تكفي الكفاءة ولا الانتماء الوجدانيّ لتجاوز الحواجز الإداريّة.

تغدو شخصيّة **محمود** مرآة لصراع الإرتري المغترب مع محيطه، فهو يمثّل صوتا عقلانيّا في الرّواية يعكس الجانب التّأمّلي في تجربة المغترب الإرتري، ويسهم في تعقيد البنية الفكريّة للنصّ من خلال تمثيله للعقل النّاقد داخل سياق اجتماعي مشحون بالانفعالات والانتماءات المتأزّمة.

يمثّل نموذجا للمثقّف الإرتري الذّي صقلته الدّراسة "منحته دراسة القانون عمقا أكبر في نظرته إلى الأمور، فكان ذو نظرة نقديّة لا يقبل مرور فكرة، ما لم يكن مقتنعا بها."[1] فبدا ناقدا ومتفحّصا لا يقبل المسلّمات، ولا يسمح بمرور فكرة دون إخضاعها لمعيار القناعة الذاتية.

تمثّل تجربة **سمراويت** أيضا المغتربة في باريس بعدا مهمّا في الرّواية، إذ تكشف عن تعقيدات الهويّة عند الإرتريين المشتّتين بين أوطان متعدّدة، شأنها شأن الكثير من الإرتريين الذين آثروا الهجرة إلى بلدان الغرب أمثال: **محيسن** الذي هاجر إلى بريطانيا، **وإبراهيم المطبخي** الذي هاجر إلى أمريكا، وكأنهم رأوا أنّ الإرتري لا يجد هويّته إلاّ بالرحيل إلى الغرب بعيدا عن القيود والموروثات الثقيلة.

تعكس **سمراويت** رغم استقلالها الظّاهري ووعيها العميق، الإرتري المغترب المرتبط وجدانيا بإرتريا تقول: "الوطن ليس وجهة نظر... الوطن لا يعيش في المناطق الرمادية، إمّا أنّنا في وطن حرّ ديموقراطي أو أنّنا نعيش في ظلام التّخلف والدّيكتاتوريّة"[2].

تجسّد شخصيّة **حسين أفندي** نموذجا للوعي التاريخي والثقافي الذّي يحمله المغترب الإرتري بخلاف الشّخصيات الأخرى التي تعيش تشظيا هويّاتيا، وهو نموذج لانتماء راسخ رغم الاغتراب، وأكثر وعيا بجذوره.

---

[1] المصدر، ص 67.

[2] المصدر، ص 61.

يقول **عمر**:" شعرنا بالفخر لأنّك سردت تاريخا ناصعا يخصّنا لم نكن على دراية به."[1]

يحمل **حسين أفندي** بعدا تأمليا، إذ يسعى إلى تثبيت ذاكرة الجاليّة ومقاومة التّهميش من موقع الوعي والخبرة، يقول: "سأكون سعيدا بالحديث إلى شباب مثلكم، فأنتم مستقبل إرتريا."[2]،

تتجلّى من خلاله صورة المغترب الذي تجاوز صدمة الفقد، وأعاد بناء علاقته بوطنه على أسس فكرية تتأمّل الماضي وتنتقد الحاضر، ينهل من التّاريخ والوعي السياسي " أخبرنا أن لقاءاتنا ستكون بشكل دوريّ وأنّها ستكون تثقيفيّة عن تاريخ إرتريا."[3]

يُظهر هذا القول صورة **حسين أفندي** على أنّها همزة وصل بين الأجيال الصّاعدة وجسر بين الماضي والمستقبل، فهو يمثّل الذاّكرة الحيّة للشّتات الارتري، ويدرك أنّ الحفاظ على الهوية والانتماء الوطني لا يكون إلّا إذا توارثها الجيل الجديد بوعي ومسؤولية.

ختاما يمكن القول أنّ رواية **سمراويت** تكشف من خلال شخصيّاتها تجربة المغترب الإرتري وتعدّد مستوياتها النّفسية والاجتماعية والثّقافية، حيث تتقاطع مصائر هذه الشّخصيات التّي عاشت في فضاءات متباينة لكنّها اشتركت في شعور التّشتّت بين الوطن والغربة.

2.3. الإرتري المقيم

فتحت رواية **سمراويت** الباب للقارئ العربي لفهم الهويّة الإرترية، ليس فقط من خلال رصد معاناة الإرتري المغترب، بل أيضا من خلال تسليط الضوء على واقع الإرتري المقيم داخل الوطن، فالإرتري المقيم يستحقّ وقفة خاصّة، نظرا لما تحمله تجربته من تعقيدات مرتبطة بالسّلطة والحريّة والانتماء والحرب والسّلم والمعارضة والموالاة.

[1] المصدر، ص 53.

[2] المصدر، ص 53.

[3] المصدر، ص 53.

تضع الرّواية القارئ أمام مفارقة الاغتراب داخل الوطن، حيث تبدو إرتريا في نظر المقيمين فيها مكانا محكوما بالقمع والصّمت تتلاشى فيه الأحلام وتتبدّد فيه الثّقة.

تُبرز الرّواية شخصية **سعيد** بوصفه نموذجا للإرتري المقيم، يقول **عمر**:" كنت متشوّقا إلى رؤية هذا الرّجل كنت أرى فيه فرصة نادرة لفهم هذا الشّغف بوطن لم تكن كلّ الظّروف المحيطة تشي بامكانيّة ولادته."[1].

يكشف هذا القول بعمق موقف **عمر** من هذه الشّخصية التي تمسّكت بالوطن رغم فقده لجزء منه.

يصبح **سعيد** بجسده الذّي يحمل أثار الحرب، تمثيلا لتشظي الهويّة، "عرفت أنّه فقد ذراعه في إحدى معارك التحرير الأخيرة، وأنّه نتيجة لذلك لم يعد جزءً من أيّ نشاط عسكريّ مكتفيا بالسّعي وراء رزقه عبر دكّان صغير لبيع العسل."[2]، إذ أنّ هويّته النّضالية لم تشفع له أن يكون جزءً من مشروع الوطن بعد الاستقلال.

تحوّل **سعيد** من مقاتل في صفوف الثّورة الى رجل هامشيّ يعمل في دكّان صغير مقصيّ من أيّ مشاركة فاعلة في الدّولة التي ساهم في تحريرها، هذا ما يعمّق من أزمة الهويّة لدى الإتري المقيم، وبالتّالي اغترابه إنّه اغتراب داخل الوطن.

يقول **سعيد**:" إرتريا الحديثة لا تصل لمستوى طموحات الإرتريين."[3]

يعكس هذا القول تشظّي العلاقة بين الفرد في شكل الدولة الحاكمة، فبينما ضحّى الإرتريون بالغالي والنّفيس في سبيل التحرير، جاءت الدولة دون طموحاتهم وكرّست الهيمنة وأقصت هؤلاء الّذين صنعوا النّصر.

[1] المصدر، ص 33.

[2] المصدر، ص 33.

[3] المصدر، ص 45.

يعكس **سعيد** صورة الإرتري المقيم المؤيّد لحزب الشّعبية الحكوميّ الرّافض لقوانينه وهذا ما يُظهر اغتراب وتشتت داخلي يعيشه بين الانتماء السياسي والخذلان الواقعي، يقول: "نحن بحاجة إلى الانتقال من الشّرعية الثّوريّة إلى الشّرعية الدّستوريّة."[1]، فالشّرعيّة الثّوريّة لحظة تأسيس، أمّا الدّستوريّة فهي ضمان الاستمرار، فينتقد من موقع المنتمي، ويرى الوطنية مسؤولية لا تبعيّة .

لم يكتف الاغتراب الذي يعيشه **سعيد** بالبعد السياسي بل امتد ليُلامس أعماقه النفسيّة متحوّلا إلى اغتراب وجودي شامل يقول: " فقدت الرّغبة يا عمر....ومن يفقد الرّغبة في شيء، قد لا تسعفه كلّ أدوات الدّنيا....هذا كلّ شيء ببساطة."[2]، فيعلن انسحابه من مشروع الحياة ويدخل في مرحلة اللامعنى.

يرفض **سعيد** أيّ مشروع وطني لا يُبنى على أساس النّضال والتّجربة التّاريخية للإرتري المقيم، "لا أعتقد أنّ إرتريا ستكون أفضل حال مع من قضوا عمرا في الغرب يقتاتون على بقايا موائده أتمنى أن يقوم الثّوار بتحقيق هذه المطالب بدل أن يأتي طلاب السّلطة وحينها لن يكون لنا حاضر نعيشه ولا ماضي نتصبّر به."[3]، إذ يشكّك في قدرة النّخبة العائدة من الغرب، فهم لا يحملون الوعي الكافي بتعقيدات الواقع الإرتري وعودتهم محمّلة بثقافة التّبعية قد تهدّد الهويّة الوطنيّة.

إذن يمكن أن نقول أنّ **سعيد** يمثّل الإرتري المقيم بهويّة مشتّتة ورغم هذا الإقصاء يتمسّك بالوطن ويتشبّث به.

---

[1] المصدر، ص 99.

[2] المصدر، ص 46

[3] المصدر، ص 99

تعرض الرّواية شخصيّة أخرى تجسّد وعي الإرتري المقيم وعمق تفكيره وهي شخصيّة **محمّد سعيد ناود** "روائي وكاتب مبدع لكنّه قبل ذلك سياسيّ من طراز رفيع، قلّ أن نجد مثله."[1]، إنّها لحظة تقدير لروائي يحمل دلالة تتعلّق بموقعه في الذّاكرة السياسية الإرترية وما يجسّده بين الأدب والنّضال.

تحمل هذه الشّخصيّة في داخلها خيبة جيل كامل حلم بوطن موحد يقول: " كانت أمنيتي الوحدة بين الإرتريين...أكثر ما حزّ في نفسي أنّني كنت ألهث وأنادي الوحدة ثمّ أجد من يركُلني."[2]

هي خيبة هويّة مناضل حلم بالوحدة، لكنّه وجد نفسه مرفوضا في وطنه، إذ تمثّل كلماته صراعا داخليا بين الإيمان بالوطن والشّعور بالغربة داخله، ما يعكس تشظّي الهويّة بعد الاستقلال.

يقول **محمّد سعيد ناود:** "ينبغي أن أكتب شيئا للأجيال القادمة كي تستندوا إليه جزءً من تاريخكم، لأن الإنسان يفتخر بتاريخه ويعدّه مصدر إلهام، وهذا الجانب مفقود في إرتريا."[3].

يعكس هذا القول حسّا وطنيّا عميقا ووعيا لغياب التاريخ الذّي يبني الهويّة، فرغبته في الكتابة من أجل المستقبل ليست مجرد توثيق، بل هي محاولة لإنقاذ الهويّة من الضيّاع، لأنّ التّاريخ كما يشير هو قاعدة يُبنى عليها الوعي والانتماء.

[1] المصدر، ص 59.

[2] المصدر، ص 74.

[3] المصدر، ص 45.

يدعو **محمّد سعيد ناود** إلى استعادة الذاكرة التّاريخيّة بما تحمله من حضارات ومقاومات وانجازات ثقافية فيقول: " أنا مهتمّ بالتّاريخ الإرتري، والتّاريخ ليس تاريخ الاستعمار فقط لدينا تاريخ عظيم يحتاج لكثير من الجهد والتّنقيب."[1]

يصوّر هذا القول مدى ثقافة ووعي **محمّد سعيد ناود** المرتبط بجذور وطنه وتاريخه فهو يجسّد الإرتري المقيم المدرك لأبعاد واقعه الثقافي والسياسي.

يُعتبَر **إدريس محمّد علي** رمزا آخر للإرتري المقيم " التحق مبكرا بالثورة عبر الانخراط بصفوف قوات التّحرير الشّعبية، بل يعتبره بعضهم أحد مؤسّسيها."[2]، إذ يحمل تجربة الجنديّ والمواطن في آن واحد.

أدّى **إدريس محمّد علي** دورا فعّالا بوصفه فنّان الثورة " كان يقاتل نهارا ويمسك بآلته في المساء ليمحو بألحانه ما تعرّض له الثّوار من خيبة ويستنهض هممهم ليوم آخر، وكان أيضا يبقي إرتريا حيّة في نفوس أبنائها المغتربين."[3]، فهو لم يكتف بالمشاركة في القتال، بل جعل من فنّه بلسما للجراح وبوصلة للانتماء.

كان صوته بمثابة ذاكرة حيّة لإرتريا، يُبقي الوطن حيّا في قلوب المغتربين، يربطهم به وجدانيا رغم البعد فهو لم يكن مجرّد فنّان أو مقاتل بل كان صوت الهويّة وروح الثّورة معا.

"كنت أعرف أن فنّان الثّورة معتقل."[4]، وهذا الاعتقال لا يمسّ **إدريس محمّد علي** فقط بل يطعن في جوهر الهويّة التّي يجسّدها بفنّه، فيصوّر هذا الوضع نموذج الإرتري المقيم والمناضل الذّي تحوّل من رمز للهويّة الوطنيّة إلى ضحيّة للتّهميش هذا ما يعكس دائما تشظّي الهويّة الإرترية بعد الاستقلال.

---

[1] المصدر، ص 75.

[2] المصدر، ص 41.

[3] المصدر، ص 41.

[4] المصدر، ص 41.

إذن تعدّدت معاناة الإرتري المقيم بين التّهميش وإسكات الأصوات الوطنيّة التّي ساهمت في الثّورة وإقصاء الكثير من المثقّفين والمناضلين من السّاحة السّياسيّة.

يعكس الفقر جانبا من الواقع القاسي الذّي يعيشه الإرتري المقيم" تمر عدد من الصّبية أنستهم لعبة يتيمة ملابسهم الرثّة وأقدامهم المتشقّقة."[1]

تجسّد هذه الصورة مشهدا واقعيّا موجعا، فتبرز هويّة متشظّية، حيث يولد الجيل الجديد في ظروف لا تتيح له الشّعور بالانتماء الحقيقي، بل تجعله أقرب إلى الغربة داخل حدوده.

يصوّر مشهد آخر هذا التّهميش" لمحت نساء يلتحفن الفقر دون أن تسيل وجوههنّ كل ما تقوم به إحداهن حين يطويها العوز هو الاتّكاء على نخلة صابرة ومعها طاولة صغيرة تتناثر عليها المناديل الورقية والسّجائر وربما الفول السّوداني، تقضي الوقت في محاولة بيعها للمارة."[2]

يشير هذا المشهد إلى صراع يوميّ بين الانتماء إلى وطن حُلم به وواقع لا يحقّق أدنى مقوّمات الحياة.

"مع الوقت تزداد البطالة في مصوع وخاصة الشّباب."[3]، وهذا لا يعكس مجرّد مشكلة اقتصادية ، بل تهميش المدينة و اقصائها، ما يُكرّس الاغتراب الدّاخلي فيشعر الفرد وخاصّة الشباب أنّهم في غربة داخل الوطن.

يمكن قراءة هذه المشاهد بوصفها تعبيرا عن الهويّة المتشظيّة داخل حدود الوطن، بما يسهم في تشتّت الانتماء الوطنيّ لأنّ أهمّ ما يربط الإنسان بوطنه ويكوّن هويّته إحساس الأمان والاقتدار المادي والمعنوي في بلده.

---

[1] المصدر، ص 30.

[2] المصدر، ص 30.

[3] المصدر، ص 127.

إذن يمكن أن نقول أنّ الإرتري المقيم ليس أقل اغترابا من الإرتري المغترب، بل إنّ غربته أشدّ قسوة لأنّها تحدث داخل حدود الوطن، فبينما يعيش المغترب اغترابا مكانيا، يعاني المقيم اغترابا وجوديا نتيجة التّهميش والخذلان.

4. تشظي الهوية بين عمر وسمراويت

تعالج رواية **سمراويت** مسألة تشظّي الهويّة من خلال عدّة شخصيات لاسيّما شخصيّتي **عمر وسمراويت** حيث يجسّد كلّ منهما نمطا مختلفا من الاغتراب والانتماء.

1.4. شخصية عمر

تجسّد شخصيّة **عمر** في الرّواية تمثيلا معقّدا للرّجل الإرتري في سيّاق إرتري _ عربي متأزّم وتُظهر الرّواية جوانب متعدّدة من حياة البطل الذّي يعيش بين واقع الاغتراب في دولة عربيّة محافظة _ السعوديّة_ وزيّارته لوطنه الأم إرتريا بحثا عن هوية ضائعة، فيتحدّث في رحلته عن التّاريخ والحبّ والنّضال الوطنيّ المرير بوصفه جزء من تكوينه الثّقافي.

تعرض الرّواية تفاصيل دقيقة تسلّط الضّوء على تشظّي الهويّة التّي تعاني منها هذه الشّخصيّة " التّعمق فيّ، في التّشظّي بداخلي."[1]

تتوزّع هويّة **عمر** بين واقع دولة عربيّة لا تمنحه الإقامة أو الإحساس بالانتماء، وشوق لمعرفة الوطن الأصلي، إنّها هويّة متشظّيّة وهي ليست سلوكا اجتماعيا، بل تعبير عن هويّة ترفض الّتشظي.

2.4. شخصية سمراويت

لا تقتصر شخصيّة **سمراويت** على بعدها الجندري أو العاطفي بل تتداخل مع مفاهيم أعمق تتعلّق بالهويّة والوطن والانتماء، فهي مرآة للذّات المثقّفة والمتحرّرة والمغتربة في بلاد

[1] المصدر، ص 64.

الغرب _ باريس _، وقد نشأت في أسرة مثقّفة، فهي ابنة الرّوائي الإرتري المعارض **أبراهام ولدا ماريام** وأمّها الشّاعرة اللبنانية **كاتيا حداد**.

تقول **سمراويت:**" أنا سمراويت، إرترية مقيمة في باريس."[1]

تختزل هذه العبارة هويّة مزدوجة تتأرجح بين الجذور الإرترية العميقة وواقع العيش في باريس بوصفها مدينة ذات رمزيّة حداثيّة وغربية تختلف في مقوّماتها عن الوطن الأم، يقابل الجذور الإرترية بوصفها رمزا للتّاريخ والهويّة، فتصبح الهويّة هنا بنية هجينة لا تنتمي كليّا إلى الماضي ولا تذوب تماما في الحاضر، إنّها الهويّة المتشظّية.

ليست **سمراويت** جسديّة فقط بل تجسّد الوطن والانتماء "عمر الوطن ليس وجهة نظر الوطن لا يعيش في المناطق الرّمادية، إمّا أنّنا نعيش في وطن حرّ وديموقراطيّ أو أنّنا نعيش في ظلام التّخلف والدّيكتاتوريّة..."[2]، إذ ترفض اختزال الوطن في مجرّد شعور أو وجهة نظر فإمّا أن يكون الوطن فضاءً للحريّة والكرامة، أو أنه يصبح سجنا يهيمن عليه الظّلم والاستبداد.

تصبح **سمراويت** من هنا صوتا للهويّة الضّائعة والمتشظّية تبحث عن جذورها وانتماءها وسط الرّفض والانشطار الداخلي الذي تعيشه الذات.

يعبّر توجه كلّ من **عمر وسمراويت** عن تباين في تمثّل الهويّة الإرترية بين الغربة الغربيّة والغربة العربيّة، إذ تميل **سمراويت** إلى التّساؤل والحوار وسرعة الاستنتاج تقول: "ليس تطوّعيا ها؟.. إنهم يُجبرون الناس على تنظيف الشوارع، ومن يرفض الخروج يعاقَب ولهذا تخرج هذه الأعداد الهائلة من المغلوب على أمرهم، وهذا هو التفسير المنطقي لوجود من يراقب عملهم التطوعي، أليس صحيحا؟."[3]، فبمجرّد أن رأت النّاس ينظفون الشّوارع ومعهم من يراقبهم عرفت أنّهم مجبرون على ذلك.

---

[1] المصدر، ص 21

[2] المصدر، ص 61.

[3] المصدر، ص 62.

وتعرف عن الوطن مالا يعرفه عمر، ولها وجهة نظر اتّجاهه، فهي معارضة لحزب الشّعبية الحاكم لإرتريا عكس **عمر** الذي يتبنّى موقفا حياديا يتّسم بغياب الانتماء الحزبيّ الواضح، تقول له: "لا أظنّ أنّ الأمر معقّد إلى هذا الحدّ، أنت صحفيّ وبإمكانك الوصول إلى الخيوط التيّ تقودك إلى الحقيقة بطريقة سهلة."[1]،فترى أنّ الصحفي بحكم مهنته يمتلك أدوات تحليل الواقع وكشف التّناقضات، وقادر على فكّ رموز الواقع المعقّد.

نلمح توجّهها المعارض في الحوار الذّي جرى بينها وبين سعيد، تقول: "هذه المعارضة التي لا تعجبك تسعى منذ سنوات كي تحرّرك من الحياة البائسة التي تعيشها أنت ومعظم الإرتريين هنا.."[2]، فهي تؤمن بدور المعارضة في تحرير الارتريين من القهر والقمع السياسي الذي يعيشونه في وطنهم، وما يعزّز هذه المعارضة قولها:" لا أطيق الّذين يدافعون عن الشّعبية.....وخاصّة إذا ما كانوا أكثر من يعاني منها."[3]

تتميّز **سمراويت** بوعي ثقافي مفتوح تشكّل في فضاء الحريات الغربية وثقافة أسرتها فهذه النشأة منحتها قدرة على التأمّل والنّقاش وإعادة النّظر في مفاهيم الوطن والانتماء.

أمّا **عمر** فهو تمثيل حياديّ للهويّة لأنه لم يختبر القمع السياسي والأزمات التّي مرّ بها الإرتريون داخل وطنهم، فهو كما قالت له **سمراويت** "يبدو أنّك إرتري مستجدّ"[4]، يشير إلى فجوة بين الانتماء الوراثي والانتماء الوجودي، فهو ارتري بالدّم لكنّه يفتقر للمعرفة الاجتماعية والثقافية للوطن.

تقول له: " بما أنّي أقدم منك كمواطنة، وسبق لي زيّارة أسمرا كثيرا سأكون دليلك السيّاحي."[5]، فهي أدرى بالمكان منه ليس بمقياس الجغرافيا بل بالتّجربة، كونها زارت ارتريا

[1] المصدر، ص 62.

[2] المصدر، ص 60.

[3] المصدر، ص 61.

[4] المصدر، ص 62

[5] المصدر، ص 63.

من قبل، وهي ليست دليله السياحي وحسب، بل دليل وجداني ومعرفي له في رحلته لاكتشاف هويته .

كما تركت نشأته في بيئة عربية محافظة مثل السعوديّة تأثيرا كبيرا على وعيه الثّقافي هذه البيئة التقليدية والمشدودة إلى قيّم ثقافيّة ودينيّة محافظة فرضت عليه قيودا ثقافيّة واجتماعيّة، خاصّة فيما يتعلّق بمسألة الهويّة والحريّة الشخصيّة.

كما ساهمت الأسرة بحكم موقعها في مجتمع محافظ، في تكوين وعيه الدينيّ والاجتماعيّ ضمن سيّاق عربيّ أكثر منه إرتري، يقول على لسان أمه " لا يوجد مكان يضاهي مجاورة الحرمين، حتى لو كان الوطن"[1]، كما أنّ أسرته عاشت حالة من الانفصال الجغرافي عن الوطن، كل هذا جعل وعي عمر بإرتريا وواقعها السّياسي والثّقافي وعيا مشوّشا، قائما على الصّور المتخيّلة لا التّجربة الحيّة.

هذا التقابل لا يُقدَّم في الرّواية بوصفه صراعا بين **عمر وسمراويت**، بل يوصفه اختلافا في تمثّل الهويّة الإرترية: هويّة **سمراويت** هويّة متشظّية منفتحة، أمّا هويّة **عمر** فهي متشظّية مغلقة.

5. تشظي الهوية (اللغة العربية، اللغة الإرترية)

من بين السّمات الّتي تبرز في رواية سمراويت : مسألة الهوية المتشظية في سياق االتعدّد اللغوي التي تعكس تمزّق الأنا و اختلال الهوية بين الوطن و المهجر و بين اللّغة الأم و اللّغة المكتسبة .

نجد اختلافا لغويا بين العربية بوصفها لغة الثّقافة و الإعلام سواء الفصحى أو الجدّاوية والإرترية بوصفها اللّغة الأم والذّاكرة، بالإضافة إلى لغات أخرى تحيل إلى تجارب الغربة مثل: الانجليزية، و هذا التعدّد اللغوي لا يُقدّم بوصفه ثراء ثقافيا، بل بوصفه علامة على انقسام الهوية اللغوية، حيث تصبح اللغة مرآة لانفصام الأنا بين ما تنتمي إليه عاطفيا و ما تتعامل معه واقعيا، ومن هنا فإنّ تشظّي الهوية المرتبطة باللّغة في الرواية يعبّر عن

[1] المصدر، ص 85.

حالة الاغتراب العميق، و يُسهم في تعقيد مسألة الهوية في سياقات ما بعد الاستعمار و الشّتات .

تمتاز لغة الرّواية بطابعها المباشر والواضح، وهو ما يمنحها قربا حقيقيا من المتلقي و لغة الرّواية تنتمي في كثير من لحظاتها إلى لغة الصحافة من حيث البساطة و الحمولة التّقريرية، إلا أنّ هذا الوضوح لا يأتي على حساب العمق الدلالي، بل تُظهر اللغة ثراء في التراكيب و المفردات التي تعبر بدقّة عن التّيمات المركزية للرواية، وعلى رأسها تشظي الهوية وهو موضوع بحثنا .

يشكّل التنوع اللّغوي بعدا أسلوبيا ودلاليا في الرواية، حيث تتداخل عدّة لغات في النّسيج السّردي بشكل يعكس تشتّت الهوية الإرترية في الغربة .

وهذا التّنوع و الاختلاف، كان بين العربية الفصحى، و العامية الجدّاوية، و العامية التغرينية، فالعربية تمثّل لغة السّرد و لغة الانخراط في الفضاء الثقافي العربي، بينما تشكّل العامية الجدّاوية تعبيرا عن هوية مكتسبة في فضاء الغربة الخليجية، في حين تظلّ التغرينية لغة الجذور و الذاكرة .

تّسهم اللغة العربية الفصحى بشكل كبير في رواية **سمراويت** في تعميق تشظي الهوية لدى البطل، إذ تُستخدم لغة للسّرد و التأمل الذاتي، لكنّها في الوقت ذاته تعبر عن انفصال عن اللغة الإرترية، لغة الجذور .

ليست اللغة العربية الفحصى _ رغم اشتراكها بين الإرتري و السعودي _، لغة الانتماء الأصلي، بل تمثّل لغة مكتسبة ارتبطت بالتعليم و الغربة و الانخراط في الفضاء العربي مما يجعلها تحمل دلالات اغترابية .

إنّ الاستخدام المكثف للفصحى يبين التوتر بين الشكل اللّغوي و هوية الانتماء (لغة الانتماء).

يعبّر الكاتب عن ذاته بلغة لا تنتمي تماما لثقافته الأولى، فتتحوّل الفصحى من أداة تواصل إلى مرآة تعكس الانتماء المشترك، تكشف عن هوية تتحدث بلغة مستعملة ورسمية

لكنها في ذات الوقت لا تعكس عمق إنتمائها، بل توثّق تشتته بين مرجعيتين متباعدتين : عربيّة حاضرة ومهيمنة، وتغرينية غائبة و مهمشة .

تتراوح العامية في رواية سمراويت بين مستويين لغويين يمثّلان فضاءين متباينين وهما: العامية الجداوية بوصفها لغة البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها البطل المغترب _**عمر**_، والعامية الإرترية المتمثلة في التّغرينية بوصفها لغة الأصل، و ذلك في سياق تكريس تشظي الهوية المرتبطة باللغة .

تُستخدم العامية الجداوية في الحوارات داخل الفضاء السّعودي، وتعكس محيط التنشئة الاجتماعية و الواقع اليومي للغربة، يقول " ياعمي صبرك الدنيا ما حطير ....قلي الآن إيش راح بصير"[1]، و في قول آخر "خلاص خلاص ...أمرنا لله " [2]، وهي مواقف حوارية ذات طابع يومي، فالعامية الجدّاوية تظهر في الحوارات اليومية و المواقف التّفاعلية داخل مدينة جدة.

تتجلّى العامية الجدّاوية في الحوارات اليومية بوصفها الوسط اللّغوي الذي يمارس من خلاله الإرتري تواصله اليومي، وهي محاولة للتّأقلم الظاهري، والاندماج السّطحي في مجتمع الغربة، فالعامية الجداوية تمثّل الواقع المعاش والحيز الثقافي الذي يتحرّك فيه البطل اجتماعيا " كده أنت محتاج تشكرني على هذا الجو "[3]، و قوله أيضا: " الله يخرب بيتك ورطتني " [4] .

فهي كلّها تواصل شفهي في المواقف الاجتماعية اليومية، تكشف العامية الجدّاوية في الوقت ذاته عن تناقض داخلي بين الانتماء اللغوي و انتماء الهوية، فهي ليست اللغة الأم بل لغة التّعايش، ومن جهة أخرى يعكس هذا الاستخدام حالة ازدواج لغوي يعيشها **عمر** بين لغة

[1] المصدر، ص24.

[2] المصدر ، ص 24 .

[3] المصدر ، ص 25 .

[4] المصدر ، ص 27.

الحياة اليومية (العامّية الجدّاوية) و لغة السّرد و التّفكير (العربية الفصحى)، و بذلك يمكن القول أن توظيف العامية الجداوية ليس مجرد لغة تواصل، بل دلالة تفصح عن رغبة تعايش الذات داخل وطن بديل .

" شكلك جداوي " [1]، هي عبارة لا تقتصر على وصف شكلي، بل تحمّل المغترب **عمر** هوية اجتماعية لا يقرّ بها داخليا، فهي تمثّل هوية مفروضة من الخارج و تكشف عن صراع بين الانتماء الظاهري والانتماء الأصلي الغائب، فهي أداة لتصنيف الهوية و الانتماء الظاهري.

يقول **محمود** " ليس هذا منطقي أن تصدر المجلة في بلد عربي و يكون نصفها باللغة التغرينية ربما لو كنا في إرتريا سيكون ذلك مقبولا، الجميع هنا يتحدث العربية و يقضي بها معاملاته، فلماذا نقحم التغرينية دون حاجة "[2].

تعكس هذه العبارة موقفا نقديا اتّجاه حضور اللغة التغرينية في مجلّة تصدر في بلد عربي، وهو موقف يكشف عن توتر الأنا مع الانتماء الثقافي الإرتري والواقع العربي المحيط.

قد يبدو حضور اللغة التغرينية في غير بيئتها الجغرافية الأصلية غير مبرّر، لكن على المستوى الرّمزي، فإنّ إدماجها في منبر إعلامي يعبّر عن التّمسك بالهوية في مواجهة الذّوبان اللّغوي و الثقافي، وهو فعل لمقاومة التّهميش و محاولة لإعادة الاعتبار للغة ترتبط بتاريخ و ذاكرة جمعية، فيجسّد هذا التداخل تشظي الهوية الذي يعيشه الفرد الإرتري في الغربة.

يعدّ النّشر بالتغرينية في مجلة تعنى بالشّأن الإرتري، حتّى وإن صدرت في بلد عربي إنحيازا لهوية لغوية وثقافية " أعتقد أنّ النّشر بالتغرينية يصبّ في الثوابث الوطنية، حتّى

[1] المصدر ، ص 85 .

[2] المصدر ، ص 69 .

يشعر النّاطقون بأنهم ليسوا مهمّشين و أنّ المجلّة ليست ملكا لطرف دون آخر"[1]، ويسهم في تعزيز شعور الانتماء لدى النّاطقين بها.

لا يُضعف إدراج التغرينية إلى جانب العربية المشروع الثقافي، بل يثريه و يكرّس مبدأ الثّقافة الوطنية الإرترية متعدّدة اللّغات والهويات، وأنّ الخطاب الوطني لا يُبنى على الإقصاء بل على الاعتراف .

تجسّد المجلة في هذا السّياق مساحة الوحدة ضمن التعدّد و أنّها تمثّل الجميع لا طرفا بعينه، فهي تشدّد على الثّوابث الوطنية، يقول: " لماذا لا نرى ما يقوم به الإرتريون في أمريكا و أوروبا خرقا للثّوابث وهم يستخدمون التغرينية وحدها أم أنّ الثّوابث لا تثبت إلا على رؤوسنا " [2]، حيث يعكس الاعتراض على استخدام التغرينية في مجلّة تصدر في بلد عربي ازدواجية في فهم الثّوابث الوطنية، إذ يُنظر إلى التعدّد اللّغوي بين ممكن وغير ممكن في سياق آخر .

وفي الوقت الذي يستخدم فيه الإرتريون في المهجر التّغرينية، يطالب آخرون بها في السّياقات العربية بالتخلّي عنها باسم الوحدة .

يُجسّد هذا التناقض تشظي الهوية الإرترية، حيث تتوزّع بين انتماء ثقافي متعدّد تحاول التّمسك به وضغط ثقافي، اجتماعي يدفع نحو الانصهار، فيتحول اللّسان إلى ساحة بين الاعتراف و التّهميش .

قد تتقاطع اللّغات داخل الموقف الواحد، و تتوزّع الأدوار اللّغوية بطريقة تعكس واقعا متشظيا و غير مستقر " كان غريبا بعض الشيء أن يّطل المفتى عبر فقرة التغرينية، لكن الأكثر غرابة كان شكل اللقاء في حد ذاته، فقد كان المذيع يسأل بالتغرينة، ليجيب المفتي

[1] المصدر ، ص 69 .

[2] المصدر ، ص 69 .

بالعربية و ترافقه ترجمة فورية للتغرينية "[1]، وهذا يعكس مفارقة لغوية و ثقافية لافتة تكشف عن خلل في البنية التواصلية التي تعكس دور تشظي الهوية الجماعية .

يُظهر هذا التداخل بين اللغتين كيف تتحوّل اللّغة من وسيلة تواصل إلى مرآة لواقع حياتي منقسم، ما يجعل التّواصل يبدو توفيقا قسريا بين هويتين لا تلتقيان بسهولة.

" فلمّا تكون مناسبة في جدة بيرسلوا مذيع تغرينية يغطيها، رغم أنّ الموضوع كله بالعربي وفي بلد عربي، يعني تخيل بعمل معايا حوار معايا أجانب بالعربي، يقوم يترجم جوابي للمشاهدين وكأنّي من جنسية ثانية، و بعدين يرجعوا يقولوا الثّوابث و اللّحمة الوطنية "[2] فيظهر تحوّل التّعدّد اللّغوي إلى أداة إقصاء، ما يعكس تأرجح الهوية الإرترية بين موروثات الانقسام وسؤال الانتماء الحقيقي.

تتمتع اللغة التغرينية بامتياز مؤسساتي و رمزي أوضح من العربية داخل السياق الإرتري " و إن كانت التغرينية أفضل حالا "[3]، إذ تُستخدم في المؤسسات الرّسمية و الإعلام " فهناك مواضيع مختلفة، حتى المواضيع المتشابهة يكون فيها للنّسخة التغرينية سقف أعلى على عكس النسخة العربية الّتى تراوح في المدح و التطبيل للحكومة "[4]، فيكشف هذا التّفاوت بين النسختين العربية و التغرينية في المجلّات الإرترية عن تشظي الخطاب و يعكس تشظيا أعمق للهوية .

حين تُمنح النسخة التغرينية سقفا أعلى، و تُحاصر النسخة العربية بخطاب مدائحي تتكرّس رؤية للهوية تقوم على التّمييز لا التّكاملُ، وهذا التّفاوت لا ينتج فقط ازدواجا في المحتوى .

بل يعيد إنتاج الانقسام داخل الأنا الإرترية، و يقوّض فكرة الانتماء الموحّد تحت مظلة وطنية واحدة .

---

[1] المصدر ص 159 .

[2] المصدر، ص 160.

[3] المصدر ، ص 45 .

[4] المصدر ، ص 45 .

يشعر الكثير من النّاطقين بالعربية في إرتريا بأن لغتهم لا تحظى بالاعتراف، وهي صورة لتشظي الهوية، و هذا ما حدث مع **عمر** حين أراد أن يشتري صحيفة بالعربية، يقول: " عثرت على الصحيفة العربية بصعوبة "[1]، وهذا تهميش فعلي للنّسخة العربية في الإعلام الإرتري، فحين تصبح اللّغة العربية _ رغم أنّها لغة شريحة واسعة من المواطنين – شبه غائبة أو يصعب الوصول إليها، فإنّ ذلك يُضعف حضورها الوظيفي في الفضاء العام " لا نقوم عادة بتوفيرها لأن الطلب عليها نادر "[2]، هذا ما يكشف الإقصاء غير المعلن الذي يُمارس ضدّ اللغة العربية في إرتريا في سياق تشظي الهوية الإرترية، فإنّ هذا التبرير يخفي في جوهره عدم الاعتراف بشرعية مكوّن لغوي و ثقافي أصيل ويعيد إنتاج التهميش.

ليست اللغة مجرّد أداة تقنية، بل هي وعاء للهوية و التّاريخ و الانتماء، وحين تهمّش بحجّة ضُعف الطّلب، فإنّ ذلك يُكرّس الانقسام داخل الهوية الوطنية .

ترتبط اللغة العربية ارتباطا وثيقا بالإسلام، ليس فقط من حيث كونها لغة النّص الديني، بل بوصفها وعاءا للثقافة الإسلامية و الهوية الحضارية " إن الثقافة العربية والإسلامية في إرتريا و القرن الإفريقي هي ثقافة مؤسسّة منذ ألف عام في هذه المنطقة وليست جديدة بل عميقة الجذور"[3]، فالثقافة الإسلامية في إرتريا والقرن الإفريقي ذات جذور ضاربة في التّاريخ تهميشها لا يقصي مكوّنا طارئا، بل يضعف ركيزة أساسية من ركائز الهوية الإرترية، و يعمّق من تشظيها الثّقافي و البيئي .

إنّ تراجع اللّغة العربية أو تهميشها في أيّ سياق ذو أغلبية مسلّمة لا يُنظر إليه على أنّه مجرّد تحوّل لغوي، بل يُعدّ مساسا بالهوية الدّينية و الثقافية للمجتمع .

---

[1] المصدر ، ص 44 .

[2] المصدر ، ص 42 .

[3] المصدر، 172 .

يرى الزعيم التاريخي **عثمان بن صالح السبتي** أنّ العروبة في إرتريا كانت سببا في تهميشهم، يقول: " عروبتنا في إرتريا هي مصيبتنا، و لكنّنا قابلون بها و لا نرضى عنها بديلا، نعتقد أنّ مسألة العروبة في إرتريا هي الأساس لأنّه لولاها لما كانت الحاجة للثّورة أصلا "[1] .

تُعتبر اللغة العربية أيضا من وجهة نظر هذا الزعيم جوهر الانتماء ومحرّك الثّورة، ولا يرضى عنها بديلا، فالعربية تتمتع بجمال و حضور متميزين في إرتريا يضاهيان ذلك في البلدان النّاطقة بها و هذا ما ذكره **عمر** في حديثه عن الكاتب الإرتري **محمد سعيد ناود:** " و كأنّه أراد أن يثبث أنّ العربية في إرتريا لا تقلّ جمالا و حضورا من باقي البلاد النّاطقة بها "[2]، ممّا يعزّز دورها في الهوية الثقافية و اللّغوية، وفي ظلّ محاولات التّهميش، يصبح هذا التّأكيد ضروريا لمواجهة تشظي الهوية و الحفاظ على الوحدة الثقافية في المجتمع الإرتري.

كما نلمح هذا الإنشطار للهوية في البنية التشكيلية للرواية، عبر التّناوب المنتظم في تضمين مقاطع شعرية في فصول الرّواية إذ تتوزّع هذه المقاطع بين صوتين شعريين ينتميان إلى فضاءين ثقافيين مختلفين : الشّاعر السعودي **محمد الثبيتي** بوصفه ممثلا للبيئة الخليجية التي وُلد و نشأ فيها البطل، و الشّاعر الإرثيري **محمد الشيخ** الذي يستدعي ذاكرة الوطن المفقود، هذا التّناوب لا يعبّر عن تداخل لغوي فحسب، بل يجسّد تجليا فنيا لانقسام الأنا بين مرجعيتين ثقافيتين .

يبدأ تشظي الهوية في رواية **سمراويت** قبل قراءة النص من الغلاف ذاته الذي يبعث بإشارات بصرية و لغوية تحمل معاني التّشتّت و الاختلاف .

[1] المصدر ، ص 172 .

[2] المصدر ، ص 21-22 .

يتكون إسم **سمراويت** من مقطعين : المقطع الأول" سمر" و"يشير في العربية إلى معنى اللون الغامق والبشرة السمراء الغامقة."[1]، و"ويت" وهو مقطع يحول إلى البياض أو النقاء هذا التّداخل بين السّواد و البياض داخل الاسم الواحد يجسّد الصّراع بين الهويات التي يعيشها **عمر**، و في هذا السّياق يصبح اسم " **سمراويت** " تجسيدا لتشظي الهوية .

"كتبت الرّواية بتقنية الفلاش باك أو المقاطع السينمائية، تبدأ بمشهد عودة البطل لإرتريا الأوّل، ثمّ مشهد صور حياته في جدّة، ثمّ يعود لمشهد إرتريا ثم مشهد جدة، وهكذا دواليك حتى النهاية."[2]

إذن يتجلّى تشظي الهوية في رواية **سمراويت** من خلال التّعدد اللّغوي في مستويات بين الفصحى و العامية (جداوية و تغرينية)، حيث تعكس اللّغة حالة الانقسام الدّاخلي التي يعيشها الإرتري بين الجغرافيا الأصلية و المهجر الجديد .

فاختلاف اللّغات لا يعبّر فقط عن التّنوع، بل يكشف عن تشظي الهوية الإرترية وتشتّتها بين مرجعيات متعدّدة، مما يجعل اللّغة مرآة لصراع أعمق بين الأنا و الواقع .

6. تشظي الهوية (اللون والعرق والأقلية والأكثرية)

تشظي الهوية لا يُبني فقط على الانقسام اللّغوي أو الثقافي، بل يمتد إلى البنية الأعمق للمجتمع، حيث تتقاطع العرقية واللّون ومفاهيم الأقلية والأكثرية لتشكّل علاقات قلق وصراع داخل النسيج الوطني.

تغيب هذه العناصر: العرق واللون والأقلية والأكثرية عن سطح النصّ بشكل مباشر لكنها تظهر بوضوح داخل فضاء " النزلة " الذي يعيش فيه أغلب الإرتريين " النزلة إرتري

[1] حمد بن محمد الهزاع، إشارات خطاب الأقلية في عتبات رواية " سمراويت " لحجي جابر (قراءة سيميائية)، مجلة كلية التربية، جامعة عين شمس، العدد28، الجزء 3، 2022، ص118، تاريخ الدخول للموقع: 20_5_2025. https://jfeh/s.journals.ekb.eg

[2] نجاة إدريس، بدايات لكل فصول التّغيير، سمراويت الحبّ والحرب والهوية الضائعة، العدد 14، ط 1، 2012. تاريخ الدخول للموقع: 19 _5_2025. https://bidayatmag.com

الهوى، وكأنّه نسخة مصغّرة من ذاك الغائب تزدحم شوارعها بالآباء الطاعنين في الغربة يلودون بعضهم عقب كل صلاة و كأنّهم في صلاة أخرى "[1] .

يصوّر النّزلة في هذا المقطع كحي إرتري الهوية داخل جدة، أشبه بنسخة مصغرة من الوطن الغائب، وازدحام الشّوارع بكبار السن بعد كل صلاة يعبّر عن شبكة وجدانية تعيد ترميم الهوية في الغربة ، " لم يكن هؤلاء و غيرهم من الإرتريين يعرفون وطنا آخر غير النزلة "[2].

لم يكن النّزلة مجرد حي، بل وطن بديل للإرتريين، تجسّدت فيه ملامح الانتماء المؤقّت ما يعكس تشظي الهوية بين مكان يعيشون فيه دون اعتراف، ووطن غائب لا يعرفونه، والإرتريون رغم كثافتهم العددية في هذا الحي، يظلون أقلية من حيث النّفوذ و التّمثيل والاعتراف الاجتماعي، في مقابل سعوديين يشكّلون الأكثرية في البنية الرّسمية للدولة.

ينتج هذا الّتفاوت تمايزا في الفرص و الانتماء، حيث يُنظر للإرتري بوصفه الآخر أو الوافد وهذا التّمايز يرجع إلى الانتماء العرقي الذي يتحوّل إلى علامة فاصلة تحدد موقع الفرد داخل المجتمع " بس أنا رحت البنك الإسلامي مية مرة و ما لقيت منحة " [3] ، فحرمان **عمر** من المنحة يعود إلى انتمائه العرقي، حيث تُختزل الكفاءة و الاستحقاق في معايير الهوية العرقية.

يعكس هذا بوضوح منطق التّمييز العرقي المبطّن الذي يُمارس في توزيع الفرص، ولا يظلّ حبيس نظرة المجتمع، بل يتسلّل إلى داخل النّفس ليخلق اغترابا وارتيابا في الانتماء.

كما أنّ اللّون بوصفه أحد مكونات الهوية، لم يكن بارزا إلّا في فضاء " النزلة "، ففي هذا الحي لا يعدّ اللّون مجرّد سمة جسديّة، بل يتحوّل إلى علامة اجتماعية تعمّق الإحساس بالانفصال وتعيد إنتاج الهويات الهامشيّة، فقضية العرق واللّون والأقلية والأكثرية تبرز بشكل

---

[1] المصدر، ص 13 .

[2] المصدر ، ص 86 .

[3] المصدر، ص91 .

جليّ داخل فضاء " النزلة " الذي يصبح مرآة لتشظي الهوية، و لذلك حين يغادر الإرتري هذا الحي و يتحدّث الجدّاوية بطلاقة، يصعب على الآخرين تمييزه " شكلك جداوي كثيرا ما سمعت هذه الملاحظة بمجرد أن أنطق "[1].

فإتقان اللهجة الجدّاوية أدّى إلى اختفاء الانتماء الحقيقي مؤقتا، وجعل الإرتري ابن المكان، ولكن هذا الانسجام يظلّ سطحيّا، لأنّ الهوية تبقى معلّقة وسرعان ما يظهر الاختلاف عند معرفة الأصل ليعود الشعور بالتشظي من جديد " كثيرة هي المواقف المحرجة التي كنت أواجهها كصحفي غير سعودي فلهجتي الجدّاوية الموغلة في المحلية كانت خادعة للكثيرين، فكان بعضهم يسترسل معي في وصف شعوره اتّجاه "الأجانب"، و كنت أحاول مجتهدا تغيير الموضوع شفقة عليه من حرج يلي اكتشاف جنسيتي "[2]، فعندما تخفى مؤشرات العرق والانتماء يزول التّمايز مؤقتا، خاصة أنّ لون البشرة مشترك، واللّهجة المحلية تصبح جسرا يخدم الإرتري في الاندماج .

إذن يشكّل اللّون والعرق والانتماء إلى أقلية أو أكثرية عناصر مركزيّة في فهم تشظي الهوية في رواية **سمراويت**، فهذه العناصر وإن بدت في ظاهرها بيولوجية أو اجتماعية تتحوّل في سيّاق الرّواية إلى أدوات تمييز وإقصاء، تحدّد موقع الفرد داخل المجتمع و تمنحه أو تحرمه من الاعتراف.

اعتمد **حجي جابر** _ إلى جانب الثنائيات المناقضة _ الرّموز لتعميق تّشظي الهوية في الرّواية، وجعل منها إشارات دالة على الانقسام الدّاخلي والتّمزّق الهوّياتي، ومن أبرزها: جواز السفر الإرتري الذي لا يمثّل مجرّد وثيقة، بل رمزا لهشاشة الانتماء ووسيلة لاستمرار حالة التيه.

[1] المصدر ، ص 85 .

[2] المصدر ، ص 36 .

كما تبرز الطّرق والحواجز في أكثر من موضع في الرّواية، فتجسّد المسار المتعرّج نحو الهوية، فترمز الطّرق إلى السّفر والتّشتّت ، بينما ترمز الحواجز إلى الانفصال وعدم الاستقرار.

لا تشير يد **سعيد** المبتورة إلى جرح جسدي ناتج عن الحرب فحسب، بل تحمل دلالة على هوية ناقصة ومأزومة، فهذه الإعاقة الجسديّة تعكس الإعاقة المعنوية التي يعاني منها الإرتري في محاولة لفهم انتمائه.

لا تخدم هذه الرّموز الجانب الجمالي في السّرد فقط، بل تؤدّي دورا في التّعبير عن أزمة الهوية وتشظيها.

خاتمـة

خاتمة

تمكّنت رواية **سمراويت** من تصوير أزمة الهوية التي يعاني منها الفرد الإرتري في الغربة بأسلوب سردي يعكس تمزّق الأنا بين الوطن والمهجر، وبين الانتماء والاغتراب.

وقد تمكنّا من الوصول إلى مجموعة من النتائج التي تسهم في فهمنا لإشكاليّة تشظي الهوية يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

– أظهرت الدّراسة أنّ الهوية في الرّواية ليست ثابتة، بل كيان متحوّل ومشروع دائم التشكّل يتأثّر بعوامل متعدّدة مثل: المهجر، والقمع السياسي والصّدمة التاريخية و الصراع الثقافي.

– عكست الرواية أنّ الغربة ليست بعدا جغرافيا فقط ، بل تجربة نفسية تؤثر على الانتماء فالعودة إلى الوطن لا تكف لإعادة بناء الهوية، بل قد تكون أحيانا عبء نفسيا يزيد من حدّة التّشتت الدّاخلي بسبب الواقع السّياسي والاجتماعي في الدّاخل الإرتري.

– اعتمد الكاتب تقنيات سردية مختلفة مثل السّرد الذاتي و الفلاش باك والحوار الدّاخلي والرّموز، ممّا أسهم في التعبير عن التشظي النّفسي والوجودي الّذي يعيشه الوطن.

– تتحوّل اللّغة في الرّواية إلى أداة اغتراب، إذ يعجز البطل عن التّواصل بلغته الأم، ما يرمز إلى انفصاله عن أهم مكوّنات الهوية.

– ساهمت شخصية **سمراويت** في تعميق الإحساس بأنّ الهوية ليست ذاتية، بل تتشكّل من خلال التّفاعل مع الآخر سواء كان ذلك الآخر إنسانا أو وطنا أو فكرة.

– أظهرت الرّواية المفارقة بين الوطن المتخيّل والواقع السّياسي والاجتماعي الذي يصدم البطل عند عودته إلى وطنه.

– ساهمت الرموز مثل: اليد المبتورة، الطرق، الحدود في تكثيف البعد النّفسي والتّاريخي لتشظي الهوية وتعميق الإحساس بالتّشتت والانقسام.

– صوّرت الرّواية الأقليّة االعرقيّة الّتي ينتمي إليها البطل مصدر تهميش وغربة داخل المجتمع السّعودي.

– أظهر السّرد أنّ الهوية العرقيّة عبء وجوديا على البطل، إذ تقصيه من الفضاء الاجتماعي وتُكرّس غربته.

– كشفت الرّواية أنّ الانتماء إلى أكثرية عددية لا يضمن بالضرورة الاستقرار النّفسي أو الاعتراف الاجتماعي.

– كشفت الرّواية أنّ البطل يعيش غربة مزدوجة: غربة في الوطن وغربة في المهجر هذا ما يعمّق من أزمة الانتماء.

ملحق

ملخص الرواية:

رواية **سمراويت لحجي جابر** رواية سرديّة تسلّط الضّوء على أزمة الهوية والانتماء في ظلّ الاغتراب والمهجر، وتتناول تجربة الشّخصية **عمر**، الشّاب الإرتري الذي وُلد ونشأ في مدينة جدّة بالمملكة العربيّة السّعوديّة، لكنّه يعيش صراعا داخليّا مريرا نابعا من فقدانه الشّعور بالانتماء الحقيقي، سواء للبلد الذي نشأ فيه، أو لوطنه الأصلي (إرتريا)، الذي لا يعرفه إلا من حكايات الأهل، وبثّ القناة الرّسمية، وما قرأه في الكتب .

يحاول **عمر** العثور على ذاته، فيقرّر السّفر إلى أسمرا العاصمة الإرترية باحثا عن إجابة لأسئلته التي تؤرّقه: من هو؟، ما هو وطنه الحقيقيّ ؟ إلاّ أنّ رحلته إلى إرتريا لا تأتي كما كان يحلم، إذ يصطدم بواقع آخر مليء بالتّناقضات والخذلان والقيود السّياسية والاجتماعيّة، فيكتشف أنّ الوطن الّذي بحث عنه طويلا، ليس كما رسمه في مخيّلته.

وخلال وجوده هناك، يلتقي **بسمراويت**، فتاة إرترية جميلة ومثقّفة، مغتربة تعيش في باريس، تشكّل له صورة رمزيّة للوطن الّذي كان يتوق إليه، لكنّه كما حدث مع إرتريا لا يستطيع أن يحتفظ بها، إذ يفشل في الزّواج منها.

ومن خلال أسلوب لغويّ شعري وتأمليّ، تعالج الرّواية قضايا الاغتراب والتشظي وتفكّك فكرة الوطن في وجدان المغترب، وتنتقد بأسلوب مباشر النّظام السّياسي القمعي في إرتريا، وتطرح أسئلة وجوديّة مؤلمة عن معنى أن تكون غريبا حتّى في وطنك، وعن صعوبة التّصالح مع الذّات في ظلّ الانتماءات المتعدّدة، والهويات المتشظية .

ليست رواية **سمراويت** مجرّد حكاية عن العودة إلى الوطن، بل هي بحث مضن عن المعنى في عالم لا يمنح إجابات سهلة، وهي في النّهاية مرآة تعكس أوجاع جيل يعيش بين ذاكرة الوطن وحقيقة الغربة.

التعريف بالكاتب حجي جابر:

"حجي جابر كاتب وروائي إرتري، ولد بمدينة مصوع السّاحلية في ارتريا، عام 1976م ثمّ انتقل مع أسرته إلى جدّة بالسّعودية، بسبب القصف الإثيوبي لإرتريا وقتها.

حصل على شهادة البكالوريا في علوم الاتصالات، وعمل صحفيا لعدد من الصحف السعودية، ومراسلا لبعض الفضائيات الأروبية منها" دوتشيه فيلله" في السّعودية، ويعمل حاليا صحفيا في قناة الجزيرة القطرية .

بدأت مسيرته في الكتابة والأدب عندما عاد إلى وطنه "إرتريا" بعد أكثر من ثلاثين عاما من الاغتراب، حيث أصبح لديه حاجة ماسة إلى الكتابة، فوجد فيها السبيل الوحيد للبوح والشّكوى، ومحاولة الإجابة على تساؤلات كانت تراوده حول هويته، فكتب أول رواياته "**سمراويت**" والتي صدرت عن المركز الثّقافي العربي عام 2012م، والتي حازت على جائزة الشارقة للإبداع العربي في العام نفسه.

وبعدها بعام، صدرت روايته الثانية " **مرسى فاطمة** " وكانت تجربته الأولى التي يكتب فيها عن أماكن لم يعرفها من قبل، وعن عالم الجريمة لم يسبق له أن سبر أغواره، وهو عصابات الاتجار بالبشر.

صدرت في عام 2015 روايته الثالثة " **لعبة المغزل**" التي ترشّحت ضمن القائمة الطويلة لجائزة الشيخ زايد للكتاب، وفي عام 2018م، نشر جابر روايته الرابعة "**رغوة سوداء**" التي نالت جائزة كتارا للرّواية العربية في دورتها الخامسة عن فئة الروايات المنشورة.

وصدرت روايته الجديدة " **رامبو الحبشي**" عن دار منشورات تكوين، وهي رواية تتحدث عن حياة الشاعر الفرنسي آرثر رامبو في الحبشة، التي يسعى من خلالها حجي جابر رد الاعتبار لإمرة هررية رافقت رامبو في سنواته الأخيرة في الحبشة، إلا أنّ الشاعر الفرنسي لم يذكر محبوبته ولا مرة في رسائله الكثيرة إلى أمه .

تُرجمت أعماله إلى لغات عدة، مثل: الإنجليزية، الإيطالية، الفارسية والعبرية."[1]

[1]صالح محمد، في رحاب حجي جابر وعالمه الروائي، سافانا الثقافي، تاريخ الدخول للموقع: 20_5_2025.
https://savannahafrican.com

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

أولا: قائمة المصادر:

1. حجي جابر: سمراويت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012.

ثانيا: قائمة المراجع:

أ) المراجع العربية:

2. إبراهيم بيومي مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة د ط، 1983 .

3. أشرف حافظ، الهوية العربية والصراع مع الذات، دعوة للنهضة الفكرية وإعادة صياغة المفاهيم، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2012.

4. الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 1999.

5. جاسم بن محمد المهلهل الياسين، الهوية الإسلامية، شركة السّماحة للطباعة والنشر والتوزيع الكويت، ط1، 2012.

6. جليلة المليح الواكدي، مفهوم الهوية مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة وفي الأنتروبولوجيا وفي علم الاجتماع، مركز النشر الجامعي منّوبة، تونس، ط1، 2010.

7. جميل صيلبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج 1، د ط 1982.

8. حسن حنفي حسنين، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط 1، 2012.

9. حيدر إبراهيم علي، صورة الآخر المختلفة فكريا، سيسيولوجيا الاختلاف و التعصب دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، د ط، 1982.

10. رمزي منير بعلبكي وآخرون، اللغة والهوية في الوطن العربي إشكالية تاريخية وثقافية وسياسية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط1، 2013.

11. سعد محمد رحيم، صراع الدولة والجماعات في العراق، السياسة، الثقافة، الهوية والعنف، دار سطور للنشر والتوزيع، بغداد، العراق، ط 1، 2015 .

12. عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2009.

13. عمرو عبد العلي علام، الأنا والآخر الشخصيّة العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر دار العلوم للنشر والتوزيع و المعلومات، القاهرة، ط1، 2005.

14. ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2010.

15. محمد راتب الحلاق، نحن والآخر، دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 1991.

16. محمد سبيلا، مدارات خطاب الهوية، ندوة علمية بعنوان" الهوية والتّقدم"، جامعة الزيتونة المعهد الأعلى لأصول الدّين، تونس، أفريل 1993.

17. مصطفى بن تمسك وآخرون، السؤال عن الهوية في التأسيس والنقد والمستقبل منشورات ضفاف، تونس، ط 1، 2016.

18. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز الدراسات، الوحدة العربية الحمراء بيروت لبنان، د ط، 2006.

19. ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2002 .

20. نور الدّين أفاية، الهوية والاختلاف في المرأة الكتابة والهامش، إفريقيا الشّرق الدار البيضاء، د ط، 1988.

21. وردة بوعائشة، الهوية والاختلاف في فلسفة إيمانويل ليفيناس، دار الأيتام، الأردن ط1، 2017.

ب) المراجع المترجمة:

22. أليكس ميكشللي، الهوية، ترجمة: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات والطباعة، دمشق سوريا، ط1،1993 .

23. إدوارد سعيد، خارج المكان، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط 1 2000.

24. بول ريكو، الذات عينها كآخر، ترجمة : جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة مركز الدراسات، الوحدة العربية الحمراء، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

25. بول ريكو، في التفسير محاولة في فرويد، ترجمة: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع دمشق، سوريا، ط1،2003.

26. بيتر كوزان، البحث عن الهوية، الهوية وتشتّتها في حياة إيريك إيريكسون وأعماله ترجمة: سامر جميل رضوان، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات العربية، ط1،2010 .

27. جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: فؤاد زكرياء، دار الثّقافة للّنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1988.

28. جون جوزيف، اللغة والهوية، ترجمة عبد النور خرافي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، 2007 .

29. فيكتور فرانكل، الإنسان يبحث عن المعنى، ترجمة: أكرم مؤنس، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط1، 2006 .

30. كلود دوبار، أزمة الهويات تفسير تحول، ترجمة: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، ط1، نوفمبر 2008.

31. هالمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة: حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1،2010 .

ثالثا: الرسائل الجامعية:

32. حنان عبد العزيز، نمط التفكير وعلاقته بتقدير الذات، مخطوط ماجستير قسم العلوم الاجتماعية شعبة علم النّفس، تخصص الإرشاد النّفسي والتّنمية البشرية، بوشلاغم يحي جامعة بوبكر بلقايد، تلمسان، 2011، 2012 .

33. سعيدة بن بوزة، الهوية والاختلاف في الرّواية النّسوية في المغرب العربي، شهادة دكتوراه، إشراف الطيب بودربالة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2007، 2008.

رابعا: المجلات والدوريات:

34. أحمد حسن، الهوية العربية، مقوماتها ومحددات تعريفها، إطار نظري ومقاربة تحليلية المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثالث والخمسون، العدد الثاني، مايو2012.

35. سعاد بضياف ولبوخ بوجملين، أثر الهوية اللغوية في تطوير اللغة العربية، مجلة الأثر جامعة قاصدي مرباح، جامعة باتنة 2(الجزائر)، العدد25، جوان 2016 .

36. فريا ل حمود، مستويات تشكل الهوية الاجتماعية وعلاقتها بالمجالات الأساسية المكونة لها عينة من طلبة الصف الأول الثانوي من الجنسين، مجلة جامعة دمشق، المجلد 27، ملحق 2011.

37. ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر(نماذج روائية عربية)، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، 2013 .

38. محمد الزوادي، في محددات الهوية الجماعية وإشكالياتها، المجتمع التونسي الحديث نموذجا، المستقبل العربي، العدد 217، 19 مارس 1997.

خامسا: المواقع الإلكترونية:

39. https://hekmah.Org

40. https://quarts.journals.ekb.eg

41. https ://www.oudnad.net

42. https://dspace.univ – ouargla.dz

43. https ://www.al-jazirals.com

44. https ://search.emarefa.net

45. https://jfeh/s.journals.ekb.eg

46. https://bidayatmag.com

47. https://savannahafrican.com

فهرس الموضوعات

فهرس المحتويات

شكر وتقدير ..... أ

مقدمـة ..... أ

الفصل الأول: مفاهيم ومصطلحات 5

1. مفهوم الهوية 6

1.1. الهوية من منظور علم الاجتماع 10

2.1. الهوية من منظور علم النفس 14

3.1. الهوية من المنظور الفلسفي 17

2. عناصر الهوية 19

1.2. الهوية الدّينية 20

2.2. الهوية اللغوية 20

3.2. الهوية التّاريخية 21

4.2. الهوية الجغرافية 22

3. جدلية الأنا والآخر وتشظي الهوية 23

1.3. جدلية الأنا والآخر 23

1.1.3. مفهوم الأنا 23

2.1.3. مفهوم الآخر 27

2.3. تشظي الهوية 30

الفصل الثاني: تجليات تشظي الهوية في رواية سمراويت..... 34
1. الاغتراب والانتماء 35
1.1. الاغتراب والانتماء في السّعودية..... 36
2.1. الاغتراب والانتماء في إرتريا 40
2. الأنا والآخر بين السعودي والإرتري 48
1.2. هوية الآخر الإرتري في مواجهة هوية الأنا السّعودية..... 48
2.2. هوية الآخر السعودي في مواجهة هوية الأنا الإرترية 51
3. الإرتري المغترب والإرتري المقيم..... 55
1.3.الإرتري المغترب 56
2.3. الإرتري المقيم 59
4. تشظي الهوية بين عمر وسمراويت..... 65
1.4. شخصية عمر 65
2.4. شخصية سمراويت 65
5. تشظي الهوية اللغوية (اللغة العربية واللغة الإرترية) 68
6. تشظي الهوية (اللون والعرق والأقلية والأكثرية) 76
خاتمـة 80
ملحـق 83
قائمة المصادر والمراجع..... 87
فهرس الموضوعات..... 93

ملخـص.....97

ملخـص

ملخص الدراسة:

تتطرّق هذه الدّراسة إلى مسألة تشظي الهوية في رواية "**سمراويت**" للكاتب الإرتري **حجي جابر** من خلال تتبّع تمثّلات الاغتراب والانتماء، وصراع الأنا مع الآخر في سياق الغربة والشّتات والتّمييز بين الإرتري المغترب والإرتري المقيم، والمقاربة بين تشظي هوية عمر وتشظي هوية سمراويت، وتركز على تحليل التجربة الوجودية للشخصيات، خاصة بطل الرواية الذي يعاني تشتّتا داخليا وهوية متشظية.

كما تسلّط الدّراسة الضّوء على الجوانب النّفسية والثّقافية واللّغوية الّتي تساهم في تشكيل هوية مأزومة، وتتوقف عند الإشكالات المرتبطة بالعرق والانتماء الجغرافي.

وتخلص الدّراسة إلى أنّ رواية **سمراويت** تعبّر عن تجربة فرديّة تحمل أبعادا جماعية وتجسّد سؤال الهوية قضيّة مستمرّة، ترتبط بالسّياق السّياسي والتّاريخي والذّاتي.

الكلمات المفتاحية: الهوية، التّشظي، الإغتراب، الأنا، الانشطار، التّشتت، الآخر.

Abstract

This study addresses the issue of identity fragmentation in the novel "Samrawit" by the writer Al-Erthiri Hajji Jaber by tracing the representations of alienation and belonging, the conflict of the ego with the other in the context of alienation and diaspora, the distinction between the expatriate Erythiri and the resident Erythiri, and the approach between the fragmentation of Omar's identity and the fragmentation of Samrawit's identity, and focuses on analyzing the existential experience of the characters, especially the protagonist who suffers from internal dispersion and fragmented identity. The study also sheds light on the psychological, cultural and linguistic aspects that contribute to the formation of a crisis identity, and stops at the problems associated with race and geographical affiliation. The study

concludes that Samrawit's novel expresses an individual experience that carries collective dimensions, and embodies the question of identity as an ongoing issue, linked to the political, historical and subjective context.

Key words : identity, fragmentation, alienation, ego, fission, dispersion, otherness.