Dirasat: Human and Social Sciences, Volume 51, No. 5, 2024

Deanship of Scientific Research

Representations of Identity and Difference in Al-Khudair's Journey to the Comoros

Yassin Ali* ***Anas Alhumam***

Department of Arabic Language, College of Arts, King Faisal University, Saudi Arabia.

Received: 28/8/2023
Revised: 28/9/2023
Accepted: 10/10/2023
Published online: 27/8/2024

* *Corresponding author:*
yiali@kfu.edu.sa

Citation: Ali, Y. ., & Alhumam, A. . . (2024). Representations of Identity and Difference in Al-Khudair's Journey to the Comoros. *Dirasat: Human and Social Sciences*, *51*(5), 540–550.
https://doi.org/10.35516/hum.v51i5.5569

© 2024 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Abstract

Objectives: This study aimed to reveal the representations of identity and difference in a recently released travel text by Saudi writer Abdullah Al-Khudair, entitled (kartala-flavored strangeness-a journey from Al-Ahsa to the Comoros), in which the writer recorded his trip to the Comoros, carrying the pleasure of self-discovery by looking at it in the mirror of the other, and the pleasure of discovering the different other.

Methods: The approach adopted for reading in this blog is a cultural approach that provides the researcher with mechanisms that enable him to research the civilizational problems resulting from meeting the other, and to study the representations formed from this meeting in the studied literary discourse.

Results: The study revealed an important presence of representations of identity in this travel text, which emerged through the writer's evocation of the memory of place, symbols, traditions, and cultural norms. The study also showed the presence of representations of the African other, revealing the ability of the studied blog to break the stereotyped image of the culture represented by the new images and representations it presented of it which differ from the ones we have described in many other blogs.

Conclusions: The bottom line is that this travel text represents an important window on an area that has not found its share of attention in Arab Studies, and it gains its importance from its ability to carry the discourse of identity, evoking the problem of the self and the other in a different civilized space, and approaching the issue of images that concern the image of another people. This is why we recommend the need to open up to this area by writing about it and studying its literature.

Keywords: Representations, identity, difference, Al-kudair's journey to Comoros, Abdullah Al-Saudi.

تمثيلات الهُوِيّة والاختلاف في رِحْلة الخُضَيْر إلى جُزر القَمَر

يسن إبراهيم بشير علي، أنس بن عبد الله الحمام

قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الملك فيصل، المملكة العربية السعودية.

ملخّص

الأهداف: هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن تمثيلات الهُويّة والاختلاف في نصٍّ رِحليٍّ صدر حديثًا للأديب السعودي عبد الله الخضير، بعنوان (غُربة بطعم كارتالا_رحلة من الأحساء إلى جزر القمر)، سجّل فيه الكاتب رحلته إلى جُزر القمر، محمولًا بمتعة اكتشاف الذات بالنظر إليها في مرآة الآخر، ومتعة اكتشاف الآخر المختلف.

المنهجية: المنهج الذي تمّ اعتماده للقراءة في هذه المدونة هو المقاربة الثقافية التي توفّر للباحث آليّات تمكّنه من بحث الإشكالات الحضارية الناتجة عن الالتقاء بالآخر، ودراسة التمثيلات المتشكّلة من هذا الالتقاء في الخطاب الأدبي المدروس.

النتائج: أبانت الدراسة عن حضورٍ مهمٍّ لتمثيلات الهوية في هذا النصّ الرِّحْلي، برزت من خلال استحضار الكاتب لذاكرة المكان والرموز والتقاليد والأعراف الثقافيّة، كما أظهرت الدراسة حضورَ تمثيلات الآخر الأفريقي، فكشفت عن قدرة المدوّنة المدروسة في كسر الصورة النمطيّة للثقافة الممثَّلة بما قدّمته عنها من صُورٍ وتمثيلاتٍ جديدةٍ تختلف عن تلك التي إلفناها لها في مدوّنات أخرى عديدة.

الخلاصة: الخلاصة أنّ هذا النّص الرحلي يمثّل نافذةً مهمّة على منطقة لم تجد حظّها من الاهتمام في الدراسات العربية، ويكتسب أهمّيته من قدرته على حمل خطاب الهوية، فيستحضر إشكالية الذات والآخر في فضاءٍ حضاريٍّ مختلفٍ، ويقارب المسألة الصورولوجيّة التي تختصُّ بصورة شعبٍ عند آخر. وهو ما يدعونا للتوصية بضرورة الانفتاح على هذه المنطقة بالكتابة عنها، ودراسة آدابها.

الكلمات الدالة: تمثيلات، الهُوِيّة، الاختلاف، رحلة الخضير إلى جزر القمر، عبد الله السعودي.

المقدمة

صدر كتاب (غربة بطعم كارتالا_ رحلة من الأحساء إلى جزر القَمَر) لعبد الله الخضير• في العام 2021م، وهو كتابٌ رِحْليٌّ ألّفه الكاتب بعد عودته من بعثة تعليمية إلى دولة جزر القَمَر قضى فيها أربع سنوات، مسجِّلًا فيه مشاهداته وانطباعاته عن الجُزر وإنسانها. وهي منطقة تكاد تغيب عن المدونات العربية القديمة والحديثة، ويكاد القارئ العربي يجهل عنها كلّ شيء.

لعلّ هذا ما يكسب هذه الدراسة أهميتها، هي تبحث في هذا النصّ الرّحليّ الذي جاء مثقلًا بمشكِل الهوية والاختلاف الذي تغالبه الذات الكاتبة في مغتربها البعيد، حيث يتميز هذا النصّ الرحلي بخواصه البنائية، وحمولاته الفكرية التي أنتجتها ظروف الاحتكاك المباشر مع الغير، ما أتاح للمؤلّف فرصةً مواتيةً للمقارنة والاكتشاف، فتنهض هذه الدراسة بالبحث والتنقيب عن طبيعة الصور والتمثيلات التي تمّ تشييدها حول الهويّة والمغايرة، بالوقوف على تمثيلات الهوية، وتمثيلات الآخر المختلف، والصُّوَر التي يتم تقديمهما بها في المدونة المدروسة، وهي لا شك صورة جديدة في المتخيّل الثقافي العربي. فالمقاربة التي تقدِّمها هذه الدراسة إذن تقع في سياق الدراسات النقدية والثقافية التي تهتمُّ بجدلية الذات والآخر؛ لأنّ الآخر مرآة تعكس صورة الذات، وتمنحها فرصة لاكتشاف هويتها وإعادة بنائها.

جاءت الدراسة في مقدمة، وثلاثة مباحث، حوى المبحث الأول مدخل نظري يعالج مصطلحات الدراسة، الرحلة والهوية والتمثيلات، أما المبحث الثاني فتناول دراسة تمثيلات الهوية في رحلة الخضير إلى جزر القمر، في حين يدرس المبحث الثالث تمثيلات الآخر، ثم جاءت الخاتمة تحوي أهم النتائج التي خلصت إليها الدراسة.

اعتمدت الدراسة في بحث هذه الإشكالية المقاربةَ الثقافيةَ التي توفِّر للباحث آليّات وإجراءات تمكّنه من رصد الصُّور الذهنيّة _ الثقافية التي تتشكّل لدى الذات الكاتبة في لقائها بالآخر.

مدخل نظري:

نقف في هذا المدخل عند أهمّ المصطلحات التي تقوم عليها الدراسة؛ وهي: أدب الرّحْلة والهوية والتمثيلات.

أما **أدب الرّحلة** Voyage، فكتابةٌ تنتمي إلى متنٍ ضخمٍ في مدونة الإبداع الأدبي على مرّ التاريخ، وفي كلّ الحضارات والثقافات؛ فالرحلة قديمةٌ قدِم الإنسان نفسه، عَرَفها "منذ عرف الحياة على هذا الكوكب" (نصّار، 1991، ص 2)، وهذا لا شك جعل فعل الرحلة يؤدّي دورًا مهمًّا في تأسيس الوعي الإنساني بالمكان والإنسان، فمن خلالها يتعرّف الرحّالة على مكانٍ جديدٍ وإنسانٍ مختلفٍ، وبوساطتها يقارن ويكتشف، بوصفها وسيلة تواصل بين الشعوب منذ زمنٍ كانت الرحلة فيه الوسيلة الوحيدة المتاحة للالتقاء بالآخر، ومعرفته عن قرب.

الرحّالةُ شخصٌ انتقل من مكانٍ إلى آخر، جاء في لسان العرب: الترحُّل والارتحال: الانتقال، والرَّحْلة: اسمٌ للارتحال للمَسير. يُقال: دنتْ رحْلتُنا. والمرتحلُ: نقيض المحلّ (ابن منظور، د.ت، ص 109_110). وفي الاصطلاح يُعرّف أدب الرحلة بأنه "مجموع كتابات ذات علاقةٍ بحدث الرّحلة" (علّوش، 2019، ص 634)، غايتها تحقيق الإشباع المعرفي، والإمتاع الروحي، والمنفعة المادية، فضلًا عن تسجيل الانطباعات والمشاهدات؛ ما يفسح المجال أمام الذات الكاتبة لبناء الرُّؤى والتمثيلات بين فضائيْن مختلفين، وإشراك المتلقّي في المتعة والتعريف بالشعوب المكتوبة.

بالرغم من التطوُّر الهائل الذي أصابته وسائط الصورة والصوت في العصر الحديث، فقرّبت المسافات بين أطراف الكون، وعزّزت فرصة تعرُّف الآخر، إلّا أنّ النّص الرّحْلي لم يفقد أهمّيته ومبررات وجوده، ذلك لأن الرحّلة لا تنقل للذات المتلقّية وصفًا محضًا لما تشاهده وتعايشه الذات الحاكية، بل تسخِّر إمكاناتها التعبيرية، وإخلاصها لتقاليد الكتابة الإبداعية، فتنتقي وتمحّص، وتقدّم وتؤخّر، وتمزج بين الذات والموضوع، والحقيقي والمتخيّل، فيتخلّق من عملها نصٌّ إبداعيٌّ لا تعوزه الأدبية، ونتيجة لتعدد أنواع الرحلات وبواعثها، ولاختلاف مقاصد المرتحلين أدّى ذلك إلى إنتاج نصوص رِحْلية غزيرة، ذات أشكالٍ مختلفةٍ، وموضوعاتٍ متنوّعةٍ، لكنها تلتقي عبر إشكالية الأنا والعالم، أو _إن شئت_ فقل الأنا والآخر (علّوش، 2019، ص 634).

حين ندقّق النظر في الكتاب المدروس نجده يشكّل نصًّا أدبيًا رِحْليًا بامتياز، بما توفّر له من عناصر فنية تمثّلت في الوصف والسرد والتصوير، وبما تميّز به من هجانةٍ تمثّلت في تداخل الخطابات المكونة له، من سيرةٍ، ومذكراتٍ، وروايةٍ، وتاريخ، كما سيطر على كاتبه هاجس الهوية في صورها المختلفة، الذي أخذ يستحضره في كل ما يشاهد ويسجّل، حيث تملكته نزعة المشابهة والمقارنة بين الذات والآخر، فلم تعد الرحلة بالنسبة له قاصرةٌ على كشفٍ جغرافيّ أو اجتماعي، وإنما مصدر تجلٍّ هويّاتي، يكتب فيها ذاته، ويرصد خصوصيات الآخر التي تجسّدت في مظاهر مختلفة، عادات وتقاليد، فنون وثقافات، قيم وأخلاق، في تماهٍ مع الإدراك المعاصر الذي يربط السفرَ والرحلةَ ربطًا وثيقًا بالهوية (Lipski, 2018: P. 52)، حسبما أشار إلى ذلك جاك دريدا. ما دعانا في هذه الدراسة إلى السعي نحو الكشف عن تمظهرات الهويّة من خلال فحص تمثيلاتها، مُماثَلةً ومُغايَرةً في هذه المدونة الرِّحْلية.

• الدكتور عبد الله بن علي الخضير، شاعر سعودي معاصر، ولد في منطقة الأحساء شرق المملكة العربية السعودية في العام 1971، صدرت له سبعة دواوين شعرية. صدر له كتاب رحْلي واحد بعنوان (غُربة بطعم كارتالا: رحلة من الأحساء إلى جُزر القمر)، استفاد فيه الخضير من تجارب سابقيه، واستعان بموهبته الشعرية والأدبية في تدوينه بأسلوب بلاغي بديع، بوّأه مكانةً مهمّة بين كتّاب أدب الرحلة في المملكة العربية السعودية، ما دعاه للشروع في إنجاز عمل رَحَليّ ثانٍ في طور الإعداد بعنوان (عشرة أيام عند شقّة بودلير). شارك في العديد من اللقاءات والحوارات الأدبية والشعرية داخل المملكة وخارجها، ولديه إسهامات في الدراسات الأدبية والنقدية.

أما **الهُويّة**، فترتبط بما يمكن تسميته بمسألة الماهية أو الخصوصية، يظهر ذلك عند النظر في آراء الباحثين والمفكّرين الذين تناولوا هذا المفهوم بالدراسة والتمحيص، واختيار أغلبهم أسهل الصيغ لتأطير مفهوم الهوية، فجون جوزيف يقول: "إنّ هويتك، بكل بساطة، هي ماهيتك" (جوزيف، 2007، ص 1)، ونَقَل عن إيفانيتش قولها عن الهويّة بأنّها "الكلمة العادية التي ترمز إلى معنى ماهيّة النّاس" (جوزيف، 2007، ص 11). لعلّ هذا ما ذهب إليه أمين معلوف الذي يعترف بصعوبة تحديد مفهوم مستقرّ للهويّة؛ لأنّها مسألةٌ فلسفيةٌ جدليةٌ ذات طبيعة انزياحية منذ بداية تشكُّلها، ما دعاه إلى الأخذ بأكثر صِيَغها بساطةً، فقال: "هويّتي هي ما يجعلني غير متماثلٍ مع أيّ شخصٍ آخر" (معلوف، 1999: ص 14). أمّا حين يستخدم هذا المصطلح في المجال السردي، فإنه يشير إلى "إنتاج أدبيّ يُحيل على نمطٍ عامّ من قبيل (نحن/الآخرون)، بما يمكّن من إثارة تأمُّلٍ هويّاتي... يسمحُ للفرد أن يبقى (هو هو)، وأن (يستمرّ في كائنه)، عبر وجوده السردي، على الرَّغْم من التغيُّرات التي يسببها أو يُعانيها" (علّوش، 2019، ص 634).

الهوية لا تنشأ مكتملةً، بل تظلُّ في حالة تشكُّلٍ وتحوُّلٍ دائمٍ، بالرغم من أن بعض عناصرها الجوهرية تاريخية وموروثة، فالفرد وكذلك الجماعة التي ينتمي إليها ينشآن في واقع يفرض عليهما الكثير من المعطيات الجاهزة، فثمة لغة مُتحدّثة، ودينًا مسيطرًا، ومكونات ثقافيّة مهيمنة، والكثير من العادات وقواعد السلوك الاجتماعي التي يتمّ التربية عليها، لكن هذه العناصر لن تبقى ثابتة، وإنّما تخضع للإثراء والتغيُّر بحسب وعي الذات بذاتها، ووعيها بالآخر، وقدرة هذه الذات على النقد والفرز والإضافة مما حولها، الأمر الذي يقود في نهاية المطاف إلى فردٍ متميّزٍ عن غيره، وجماعة لا تتماثل مع سواها؛ لأن كلّ حياة خاصة تلتقي في شبكة علاقات اجتماعية وإنسانية واسعة تتأثّر بها وتؤثّر فيها، وكل ذلك ينفي عن الهويّة صفة الجمود والثبات، فالهويّة إذن "تتطوّر وفقًا لمنطقها الخاص الذي يتجسّد في عمليات التقمُّص والتمثُّل والاصطفاء" (ميكشيللي، 1993، ص 129_130). إذا كان لكلّ هويّة مرجعيات تستند إليها في سماتها الخاصّة والعامّة تعرّف الفرد أو الجماعة، فمن الضروري تلمُّس هذه السمات التي تمكّن من تعيين هذه الهوية، على أنّ تحديد وحصر هذه السمات ليس بالأمر السهل، إلا على سبيل التقريب والترجيح. وتعود صعوبة التحديد إلى "التنوُّع الكبير في العناصر الأولية المكوّنة للمسائل الاجتماعيّة، وهي في أغلبها مفاهيم تنطلق من التجربة المَعِيشة، ومن نسق التصوُّرات، والأنماط السلوكية المتنوّعة" (ميكشيللي، 1993، ص 16). فضلًا عن إمكانية ظهور عناصر جديدة يكتسبها الأفراد والجماعات في تفاعلهم مع الآخرين.

تؤدي علاقة الذات بالآخر دورًا مهمًّا في تحديد الهويّة سواءً أكانت هويّة حقيقية أم متخيّلة، ذلك أنّ الهويّة "تقتضي تمثيل الذات في نظام الآخريّة المولّد للتباين" (بابا، 2006، ص 106-107)، حيث لا يمكن لكيانٍ ما تعرُّف ذاته أو تمييز غيره وتحديد الفروق بينهما إلا من خلال النظر إليها في مرآة الآخر بالنسبة للذات، أو مرآة الذات بالنسبة للآخر، ما يجعل مسألة الهويّة ملتبسة مع مفهومَيْ الذات والآخر في مستوى الواقع، أو في مرآة التمثيل.

أما التمثيل، فمصطلحٌ فلسفيٌّ اقترحه فوكُو، وطوّره إدوارد سعيد فجعله مصطلحًا مركزيًّا في دراساته لما بعد الاستعمار. وهو وإن كان ينطوي على دلالة سياسية تتعلّق بفكرة النيابة عن الآخر في الحديث عنه، ودلالة فنّية تتعلق بفكرة التمثيل المسرحي الذي يقوم على تقمُّص دور الشخصيات في المسرحية، فإن معناه يتحدد "إذ يستخدم في المجال السردي، بهذا المعنى المسرحي" (القاضي وآخرون، 2010، ص 112)، بهذا المفهوم لا تكاد تخلو ثقافة في تمثيلها للذات أو للآخر، إذ أن التمثيل يعطي "للجماعة صورةً ما عن نفسها، وعن الآخر، وهو الذي يصنع لهذه الجماعة معادلًا لما يسمّيه بول ريكور ب (الهُويّة السرديّة) للجماعة" (كاظم، 2004: ص 16). ما يعني أنّ التمثيل يتعلّق بالنظر إلى الذات الممثِّلة، وبالنظر إلى الآخر الممثَّل، من هنا جاء تعريفه بأنه "ضرب من العمليات التي تدور حول طريقتنا في النظر إلى أنفسنا وإلى الآخرين، وطريقتنا في عرض أنفسنا وتقديم الآخرين أو عرضهم أو استحضارهم كما تصوّرهم الثقافة التي تمارس التمثيل" (كاظم، 2004: ص 19). ويتخذ التمثيل وسائل عديدة، أهمّها الكتابة، خاصة تلك التي تتعلّق بالآخر وثقافته، وفنونه، وقيمه، وسلوكه. ولعلّ النصوص الرّحْلية تأتي في صدارة أنواع الكتابة في تواشجها مع عمليات التمثيل، فالرحلة هي كتابة عن الآخر المختلف بامتياز، فضلًا عن أن كاتب الرحلة عادةً ما يذهب في رحلته مزوّدًا بمعارف سالفة عن الجماعة التي يذهب إليها، زوّدته بها مدونات استكشافية، أو استشراقية، أو رحْلية، أو نصوص وخطابات إبداعية، فشكّلت لديه صورًا قد لا تكون حقيقية، يكون مأخوذًا بها، إلى أن يختلط بهذه الجماعة، حينئذٍ تبدأ لديه عملية إعادة بناء هذه الصور، ولا تتمّ هذه العمليّة بمنأى عن ذاتية الكاتب الذي قد يكون مبهورًا بهذا الجديد الذي اكتشفه، وقد يكون واعيًا ومنحازًا لوعيه الجديد، من هنا يمكن القول إنّ عملية التمثيل ليست عملية بريئة، فهي لا تخلو من حمولاتٍ ثقافيةٍ وإيديولوجية لكاتب النصّ.

في سياق مقاربات ما بعد الحداثة والدراسات الثقافية توسّع مفهوم التمثيل توسّعًا كبيرًا حين تحرّر النّص الأدبيّ من التصوُّر المؤسساتي الذي ظلّ يربطه بالشرط الجمالي، وصار يُنظر إليه بوصفه حادثةً ثقافيةً (الغذامي، 2005، ص 78)، حتّى أصبح "لدى التاريخانيين الجُدد كل شيء بالضرورة تمثيل، بل أصبح مصطلح التمثيل يقصد به رفض أيّ تمييز بين (الواقع الدال) وبين فعل (الإنتاج الثقافي) الذي ينظر إليه عادة على أنه يعكس الواقع ويعبّر عنه" (كاظم، 2004: ص 43)، لذا فإن مقاربتنا لهذا النّص الرّحلي للخُضير تقوم على أنّه تمثيلٌ للذات وللآخر أكثر منه حقائق ووقائع، فبالنظر في المدوّنة المدروسة نلاحظ تعدّد تمثيلات الهويّة والآخر، وهو ما تحاول هذه الدراسة معالجتها رصدًا وتحليلًا وتأويلًا.

تمثيلات (الذّات) في رحلة الخُضَيْر:

ترتبط الذات ارتباطًا وثيقًا بالهويّة، حتى ليمكن القول إنهما يعبرّان عن شيءٍ واحدٍ، ذلك أنّ الهويّة تتمثّل في وعي الذات بذاتها المتفرّدة في خصوصيتها أوّلًا، ومن خلال النظر إليها في مرآة المغايرة والاختلاف. فالإنسان يظلُّ مهمومًا بمعرفة هويته الشخصية التي تميّز ذاته الخاصّة وحدودها في علاقتها

بالآخر؛ لذلك جاء تعريف الذات عند البعض مطابقًا لمفهوم الهويّة، فهي عندهم "طبيعة خاصة وضرورية تجعل من شيءٍ (هو) نفسه، أو مجموعة من الخصائص المكوّنة له" (عبد النور، 1984، ص 116)، وأنّ الهويّة "هي كل ما يشخِّص الذات ويميزها" (الخليل، د.ت: ص 317). والإبداع كما نعلم حالةٌ خاصّةٌ، تُفصح عن نفسها من خلال التعبير عن الذات، أو عن الآخر، تبعًا للحساسية التي تتميّز بها هذه الذات المبدعة، التي تدفعها إلى الغوص عميقًا لاكتشاف مواضع عبقريتها وتفرّدها، ومواضع التقائها بالغير، فتقيم بهذا الوعي علاقة انفعالية مع شخصيتها الخاصة، ومع الآخر المختلف، لتتجلّى الذات فنيًا من خلال "اكتمال الخصائص الإنسانية العامة والفردية في الفنّان أو الأديب، وبروزها بوضوح، وتعبير متميّز من خلال الآثار التي يُبدعها" (عبد النور، 1984، ص 116)، لعلّ هذا ما يظهر للقارئ في هذا النص الرّحْلي للخُضيْر، حيث تتجلّى تمثيلات الذات في مواضع عديدة منه، تبرز في مواضع المقارنة، فتُستحضَر حينها ذكريات الأماكن والشخوص، وتُستدعى الرموز التراثية والحضارية والثقافية، كعلامات دالّة، تعمّق المعرفة لدى الذات بما تمتلكه، وبما تفتقده.

يعدُّ فضاء المكان مكوّنًا رئيسًا من مكونات الهويّة في بنائها وفي إعادة صياغتها، حيث تعمّق علاقة الإنسان بالأماكن الأولى شعوره بالانتماء إلى جذوره التي نبت فيها ونما، خاصة تلك الفضاءات التي توحي بدلالة رمزية تُحيل على وعي ثقافي أو اجتماعيّ مؤثّر، فمنذ "القِدم كان المكان هو القِرطاس المرئي، والقريب الذي سجّل الإنسان عليه ثقافته وفكره وفنونه، مخاوفه وآلامه وأسراره، وكل ما يتصل به، وما وصل إليه من ماضيه؛ ليورثه إلى المستقبل" (شحيمط، 2021: ص 26)، لذلك يُهيم الرحّالة عادةً في تذكّرهم بأماكن قديمة أسهمت في تشكيل وعيهم، وفي تعميق انتمائهم. هذا ما فعله الخضير في رحلته، فنراه يستحضر فيها ذكريات الطفولة ومراتع الصبا، ورحلاته القريبة التي كان يخرج فيها مع جدّه "سالم" الذي يأخذه إلى عالمه الخاص، عالم الفِلاحة والزراعة، فيتذكّر أُولى رحلاته خارج المنزل والحيّ، إلى حيث الخضرة والمياه ومزارع النخيل التي اُشتهرت بها واحة الأحساء، فيسرد بكثير من الحنين يومهما بين عذوق النخل، ومشارب الماء، وبرك السباحة، إلى لحظة عودتهما في المساء يحملون على القارِي كل ما جمعاه "من الرطب والعنب وحشائش الأرض، من جرجير ونعناع ومشموم وليمون وأترجّ" (الخضير، 2021، ص 21)؛ ليؤكد الخضير بهذا على الهوية الوطنية والمحافظة عليها في الغربة من خلال استدعاء ذاكرة المكان، وهي صورةٌ تتكرر في ثنايا حديثه عن واحة الأحساء وما تتميّز به من خضرةٍ مصدرها غابات النخيل التي يُكثر المؤلّف من التوقّف عندها والإشارة إليها في هذا النصّ؛ لأن النخلة تعدُّ رمزًا مهمًّا من رموز وطنه، ومدينته الأحساء على نحو خاص، التي تُعرف في كتب التراث ب (هَجَرَ)، فكانت مضربًا للمثل في زراعة النخيل وإنتاج التمر، حتى قالت العرب قديمًا "كمستبضع التمر إلى هَجَر" (الميداني، 1955، 152/2)، في دلالة لا تخفى على النخيل فيها، وعلى رمزية هذه الشجرة العريقة في أرض الجزيرة العربية ووديانها وواحاتها، لذلك كان التمر حاضرًا في رحلة الخُضيْر إلى جزر القمر، يحمله معه ويستخدمه وسيلةً تشجيع ناجعة للدارسين الذين يُقبلون عليه برغبةٍ وحماسٍ، فقد كان "التمر، وينطقونه (الطمر) هو مطلبهم الأول، فهم يقدّسونه كثيرًا، فقد حظي جميع الطلاب والطالبات بالقدر الكبير من (تمر الخُلاص الأحسائي)" (الخضير، 2021، ص 51). هكذا ظل الخضير منذ لحظة مغادرته الأحساء يستحضر دون كلل ذاكرته الحسّية المرتبطة برائحة المكان والوطن (الأحساء-رائحة الطبينة)، سعيًا إلى الاحتفاظ بالهوية والروابط الوطنية.

إن الحديث عن رمزية المكان وتذكّره في النص الرحلي، بما يحتوي عليه من رموز تُحيل على بُعدٍ هويّاتي، يأخذنا إلى المقارنة التي يُجريها الرّحّالة حين يقف على أماكن شبيهةٍ بتلك التي تمثّل جزءًا من ذاكرته وتراثه الشعبي، فالرحّالةُ كثيرًا ما يعبّرون عن الذات من خلال وصف ما لدى الآخر، لذلك حين وقف الخضير في أوّل يوم له في جزر القمر، عند سوق (الفولوفولو) الصاخب، الذي يرمز إلى شخصية الإنسان القمري، ويعدُّ واحدًا من أشهر الأسواق الشعبية في العاصمة القمرية (موروني)، أقول حين وقف الخضير عند هذا السوق نراه يسترجع ذكرياته مع الأسواق الشعبية في وطنه، وفي بلدته الأحساء، التي تزخر بالكثير منها، فمثل هذه الأسواق تحيل على أصالةٍ وعراقةٍ، بما تثيره من ذكريات الطفولة، وبما تحتوى عليه من مقتنيات شعبية ذات نكهةٍ خاصةٍ، في دلالتها على علاقة ممتدة للإنسان بالمكان، ففي موروث المؤلّف الثقافي تحتفظ ذاكرته ببعض الأسواق الشعبية العريقة، منها كما يقول الخضير:

"سوق (الأربعاء) القريب من بيتي في مدينة المبرَّز، الذي تثير ملامحه حتى الآن بعضَ ذكرياتي مع والدي في الصغر، حين كان يصحبني معه، و أيضًا سوق (القيصرية التراثي) في حيّ الكوت بالأحساء، الذي يستمتع بأجوائه الخليجيون والعرب إذا زاروا الأحساء" (الخضير، 2021، ص 102).

هذا التموضع للمكان في النص الرحلي يخرجه من دلالته الجغرافية الراكدة نحو فضاء متحرّك يشكّل وعيًا ثقافيًا جمعيًا للشعوب التي ارتبطت به، ويعبّر عن التفرُّد والإحساس بالوجود الخاصّ للذات، وتأكيد الشعور بالهويّة ورموزها، والحنين إلى الوطن.

إذا كان اللباس أحد أقوى الأدوات التعبيرية عن الشخصية، ويؤدّي دورًا جوهريًا في عملية الفرز على أساس ثقافي واجتماعي، فإنّه بهذا التوصيف يأخذ مكانته المتقدِّمة في التصنيف بوصفه سمةً مائزةً من سمات الهويّة الفرديّة والجماعيّة، خاصة اللّباس التقليدي الذي يميّز شعب عن آخر؛ لأنّ هذا النوع من اللباس يعبّر عن انتماء الذات إلى أعرافٍ تراثيةٍ تُبرز قدرتها على التمسّك بتقاليدها المرعيّة، والتأكيد على هويّتها الثقافيّة المتجذّرة، ينسحب ذلك على المجتمع وعلى الأفراد الذين يكوّنونه على حدٍّ سواء، "إذ يؤكّد المجتمع هويّته عبر التكامل الزمني، وبالتالي فإن وعي الذات يشتمل على وعي الماضي" (ميكشيللي، 1993، ص 67)، نعم، الماضي بما يحتفظ به من عاداتٍ وتقاليدٍ راسخةٍ ورموز متوارثة، من بينها الأزياء القومية، نلاحظ ذلك في

ثنايا رحلة الخضير إلى جزر القمر؛ فنسبةً لاعتياد المؤلّف على الزي السائد في الجزيرة العربية وهو الثوب والشماغ، اصطدم في رحلته باللباس الإفرنجي الذي لم يتوقّع يومًا لبسه، متمثّلًا في البنطال والقميص في أثناء الذهاب إلى مكان العمل، أو الذهاب إلى الدوائر الحكومية في جزر القمر، لكنّه ظل يفعل ذلك في كثير من الحرج والضيق؛ يظهر ذلك حين يسرد حكايته مع البنطال، فيقول:

"كنتُ كلما لبستُ (البنطلون) شعرتُ أنني مكبّل، أبذل جهدًا في الجلوس والوقوف والمشي به، أتأكّد باستمرار من سلامة الحزام الذي يمسكه خوفًا من انفتاح (السَحّاب)" (الخضير، 2021، ص 102).

هذا الهاجس الذي عاشه مع البنطال الذي يُطلق عليه (فوبيا البنطلون) جعله يعود إلى زيّه العربي التقليدي المعتاد في أوّل سانحةٍ حين اكتشف أن هذا الزي (الإفرنجي) غير ملزم أو ضروري لإنجاز أعماله، خاصةً أنّه اكتشف في بيئته الجديدة "لباسٌ عربيٌّ يتمثّل في الثوب والكوفية، بل حتى الشماغ يُلبس عندهم في بعض الأحيان" (الخضير، 2021، ص 69)، هذا الموقف الذي يذكّر بالحكمة اللاتينية القديمة التي تقول "إنّ الزي السائد أقوى من أيّ طاغية آخر" (ثجيل، 2013: ص 359)، لم يكن موقفًا فرديًا، بل كان موقفًا جماعيًا يمثل الجماعة التي ينتسب إليها المؤلّف، يبدو ذلك من خلال تعليقات زملائه وأصدقائه على اللبس الإفرنجي للخضير، أولئك الذين مرّوا بذات التجربة، ثم تخلوا عن البنطال وعادوا إلى اللبس القومي. فاللبس القومي إذن بثباته وخضوعه لرقابة الجماعة يحمل دلالة الانتماء، ويعدُّ رمزًا للانسجام الاجتماعي، وتحديد ملامح الهويّة فيه، لهذا يتشبّث به المرتحل إلى فضاءٍ جديدٍ، كلمّا سنحت له الفرصة.

أمّا أبرز معالم التعبير عن الهويّة فهي اللُّغة التي تعدُّ أهمّ أدوات التعبير عن الذات؛ لأنّها تنقل الجسم الرئيس للثقافة، بعاداتها وتقاليدها وممارساتها ومعتقداتها وقيمها، يقول إدغار موران "إنّ اللغة الخاصّة التي ظهرت عبر الأنسنة، هي في قلب كلّ ثقافة، وكلّ مجتمع بشري، وتمتاز لغات جميع الثقافات، حتّى الأكثر قِدمًا منها، بالبنية نفسها" (موران، 2009: ص 45)، ويذهب الأنثربولوجي في جامعة بوسطن ميسيا لاندو إلى أبعد من ذلك حين يقرّ "بأن اللغة ليست مجرّد وسيلة لتوصيل الأفكار عن العالم، بل أداة لجعل العالم موجودًا في المقام الأوّل" (نقلًا عن: العجمي، 2007، ص 12.). لهذا السبب يحرص الأشخاص في التعبير عن هويّاتهم من خلال الحرص على الإفصاح عن لغاتهم والزهو بها، والعمل على نشرها.

وبما أنّ رحلة الخضير إلى جزر القمر كانت رحلة علمية، هدفها الرئيس هدف تعليمي، فقد كان احتفاله باللغة العربية واهتمامه بها يفوق كل اهتمام، فقد كرّس جهده لتعليمها، كان يهشُّ فرحًا حين يرى الإنسان القمري يتحدّث بها، أو يحرص على إتقانها، في دُور التعليم أو في الأسواق، حتى وإن لم يكن استعماله لها استعمالًا صحيحًا، "عديدةٌ هي المرات التي جالستُ فيها قمريين رجالًا ونساءً...ولاحظتُ أنّهم يتحدّثون بلغةٍ عربيةٍ ركيكةٍ" (الخضير، 2021، ص 136)، لكن مع ذلك، كان يهزّه فرحًا إقبال القمريين وشغفهم باللغة العربية، التي تنتشر على نطاقٍ واسع كلغةٍ ثانيةٍ، وتمثِّل عندهم لغة الدين، ما جعل الخضير يشعر بالفخر، إذ يقول:

"أنْ تسيطر اللغةُ العربية بجمالها على روح الإنسان القمري، وتمتلك إحساسه الإيماني، هو أكبر دليلٍ على حبّ هذا الشعب للغات عمومًا، واللغة العربية على نحو خاصّ؛ لأن اللغة العربية مادةٌ أدبيةٌ حسيّةٌ ثقافيةٌ تعتمد على النطق والسماع والإدراك والتقليد" (الخضير، 2021، ص 136).

فبالرغم من أنّ هذه الصفات التي ذكرها الخضير للغة العربية قد توجد في لغات أخرى، إلا أنّ إيراده لها على هذه النحو يعبّر عن حالةٍ من التهويم بهذه اللغة التي ترتبط لديه بالهويّة ليس من جهةٍ أنها وسيلة تعبير عن الذات والكينونة، وتجسِّد العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع، حسب، وإنما هي كذلك لغة الدين والمعتقد، وضمن هذا الإطار يمكن القول إن "الهوية الاجتماعية حاضرةٌ في اللغة ذاتها" (جوزيف، 2007، ص 54). ولهذا يظهر لقارئ هذا النصّ الرحلي في كثير من الأحيان محاولة المؤلّف الربط بين اللغة والدين، ولعلّ هذا أمرٌ طبعي، فالمجتمع الذي يصوّره الكاتب مجتمع معظمه يدين بالإسلام الذي هو دين الكاتب أيضًا، ما جعله يُقبل على اللغة العربية بوصفها لغة التعاليم القرآنية والدينية، فمما لاحظه الخضير أنّ من شروط الخُطبة أن يتقن الإمام اللغة العربية، ويلقي بها الخطبة، ثم يعقب ذلك إعادة إلقائها باللغة القمرية، وقد رأيتُ _كما يقول_ وسمعتُ الخطبتيْن "في كلّ مسجدٍ أصلّي فيه جمعةً، حيث شعرتُ باعتزاز هذا الشعب بهذه اللغة النقيّة" (الخضير، 2021، ص 139).

هكذا إذن تتجسّد الهويّة في النّص الرّحلي للخضيْر من خلال إبراز السمات والخصائص المؤسِّسة لها في الوجدان، والمتسربلة في الخطاب الرّحلي، بوصفها حالةً من الشعور بالذات يحسُّ فيها المرء بالدفْ والثراء، وتكون مصدرَ قوةٍ وثقةٍ لديه فيما يحوز ويملك. هذا الشعور يمكن أن يمنح الذات فرصةً أكبر للالتقاء بالآخر والتفاعل معه، بقدرٍ من الحريّة والموضوعية، دون عُقَدٍ تؤدّي إلى تضخيم الذات أو استلابها.

تمثيلات (الآخَر) في رحْلة الخُضَيْر:

يتحدَّد الآخرُ من موقف الشعور بالمغَايَرة والاختلاف، وهو موقفٌ لا يخلو من بُعدٍ إشكاليّ، تتكبّد فيه الذات شعورًا بالتميُّز أو النقص تبعًا لحالة الآخر، فالمُغايَرة عادةً ما تكون مصدرًا للدهشة ومثارًا للغرابة والتعجّب، ما يؤجّجُ رغبة الذات في اكتشافها، وهذه حالةٌ لا تخلو منها ثقافةٌ أو حضارةٌ في تشكيلها لصور الآخرين وتمثيلاتهم.

والآخر في أبسط صوره " كل ما ترى (الذات) أنّه مخالفٌ لها أو مختلفٌ عنها" (العلوي، 2012، ص 14). ويكتسب أهميته من أنّه عاملٌ رئيسٌ في تعرُّف

الذات على ذاتها، فتظلّ لذلك مرتبطة به في علاقة متوتّرة، لكنّها دائمة، فالآخر "بالنسبة إلى سارتر، شأنه في ذلك شأن لاكان، عاملٌ فاعلٌ في تكوين الذات، إذ يرى سارتر أنّ وعي الذات الوجودي يتأسّس تحت تحديق الآخر" (الرويلي، البازعي، 2002: ص 21-22). ولطالما أُستُعمل هذا المصطلح استعمالًا تصنيفيًا، وتلبّس في بعض الخطابات بالتمييز، وربما الاستبعاد كما هو الحال في خطابات الاستعمار أو الاستشراق الذي يقول عنه إدوارد سعيد "أسلوب تفكيرٍ يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يُسمى الشرق، وبين ما يُسمى في بعض الأحيان، الغرب" (سعيد، 2008، ص 45)، فالذات حين تحدّد الآخر، فهي تحدّده لتلفت انتباهه وتدهشه، أو لترفضه وتستبعده عن دائرتها الخاصة؛ نتيجة فوارق واختلافات ثقافية أو عقدية أو عرقية، ترى أنّها متفوّقة بها أو متميّزةً على غيرها؛ لتبقى وقفة الذات أمام الآخر بسبب هذه الاختلافات والتحيُّزات "وقفة مشوبة بالقلق، تبحث في المختلف أملًا في الوصول إلى المؤتلف" (الخليل، د.ت: ص 10).

لكن النظرة الإقصائية للآخر بدت آخذة في التغيُّر مع تحرُّر الإنسان من كثيرٍ من مخاوفه غير المبررة، يحدث هذا التغيُّر بفضل هجرة الأفراد والجماعات والثقافات والصور التي وفّرت فرصة أكبر لتعرُّف الآخر، وللبناء معه بدلًا عن عزله، فأسهمت بذلك في اتّساع دائرة الأفق المعرفي، وتقدّم الوعي الإنساني بجمالية الآخر؛ لأنّ الاختلاف ظاهرة إنسانية وضرورة لا تستقيم الحياة إلا به، وهذا ما تنبّه له بعض المفكّرين والفلاسفة المتأخّرين الذين نظّروا لتيارات الحداثة وما بعد الحداثة التي غدت تمثل نظرة أرقى للآخر، حيث "دعتا إلى النظرة الإنسانية بين أفراد المجتمع بعيدًا عن الظلم والاستغلال والإقصاء، ودعتا إلى احترام خيارات الآخر مهما كان عرقه ولونه وعقيدته، ودعتا إلى التسامح واتخاذ الحوار سبيلًا للتوافق الإنساني مع الآخر، وتجاوز حدود الذات إلى ما هو خارجها سواءً أكان فردًا أم فئةً أم جماعة" (الخليل، د.ت: ص 9).

إذا كان لكل متخيّلٍ ظروف تتحكّم في شروط إنتاجه، فإن المتخيّل الثقافي العربي عن الآخر الأفريقي لا شكّ خضع لسياقاتٍ مختلفةٍ من الشروط التاريخية والحضارية التي أسهمت في إنتاجه، فالناظر في هذا التمثيل يلاحظ أنّه وجد حظًّا وافرًا من الحضور في المدوّنة التراثيّة العربية التي شملت كتب الرحلات، والدواوين الشعريّة، والسرديات الشعبيّة، وكتب الأخبار وغيرها، فتشكّل "في الثقافة العربية الإسلامية تراثٌ ضخمٌ وأرشيفٌ بالغ الثراء عن الأسود أو الزنجي، وثقافته، وعاداته، وتقاليده، وأديانه... ومنتوجاته، وملبوساته... ومأكولاته" (كاظم، 2004، ص 44-45). واكتسب هذا التمثيل قوته من قوة الحضارة العربية وغلبتها إبان ازدهارها في العصر الوسيط، وفي ضوء هذه الغلبة ترعرع ما يمكن تسميته بخطاب (الاستفراق Africanism) العربي، أي التمثيل العربي للسود الأفارقة (كاظم، 2004، ص 45). وفي ثنايا هذا التمثيل يبرز موقف الثقافة العربية المتجذّر من الزنجي الأفريقي الذي "يعود إلى طبيعة الأنساق الثقافية التي تواطأت على التقليل من شأنه واستبعاده" (بشير، 2020، ص 109)، ويكفي في هذا الصدد أن نلقي نظرةً على صورة كافور الإخشيدي ذي الأصول الأفريقية في المدوّنة التراثية العربيّة، فقد شُيّدت له في "ذاكرة المتلقّي العربي صورتان هما، للمفارقة، متناقضتان: الأولى تاريخية إيجابية شاهدها ما قِيل فيه في كتب التاريخ، والثانية شعرية ساخرة رسمها وحدّد معالمها عاملان: المتنبي الذي جعل لمدائحه لكافور ظاهرًا وباطنًا، وما استقرَّ في المتخيّل العربي عن السود والسواد" (حجازي، 2022: ص 2).

تعاضدت إذن عوامل متعدّدة، ومعارف متنوّعة غذّت تمثيلات الإنسان الأفريقي في المتخيّل الثقافي العربي، وأسهمت في بناء صورٍ مقولبةٍ، وهي قولبةٌ يصعب الفكاك منها أو تجاوزها إلا بفعل التواصل الحميم، والاحتكاك المباشر اللذيْن يفضيان إلى معرفة أعمق في تصاديها مع المعرفة السابقة؛ إذ إنّ المعرفة وحدها التي تستطيع كسر "القالب لتعمل على توسيع مداركه" على رأي حمودة إسماعيلي (إسماعيلي، 2015، ص 47). وهذا في ظننا ما يمكن أن يفعله هذا الكتاب الرّحْلي الذي نقوم بدراسته، وما أُلِّف على شاكلته، فقد ذهب مؤلّفه إلى جزيرةٍ أفريقيةٍ نائيةٍ كانت معرفته بها قبل الارتحال إليها معدومة (الخضير، 2021، ص 147)، إلا من الصُّور العالقة في الذاكرة من قراءته عن أفريقيا وإنسانها، وبقيَ هنالك مدةً من الزمن؛ توفّر فيها على حصيلةٍ جيّدةٍ من المعرفة بإنسانها وقيمه وعاداته وفنونه وطرق عيشه، وصِلاته، وقام برصدها وعكسها في هذا الكتاب، وهي معرفة لا شك تأثّرت بذاتية الكاتب ونظرته الخاصة، فقد ألّف هذا الكتاب بعد مدّة تزيد عن العشر سنوات من تاريخ عودته من الرحلة، وهو ما حدا بنا إلى التعامل مع هذه المدوّنة وما حوته من معلومات على أنّها تمثيلٌ للذات وللآخر، أكثر منها حقائق مجرّدة. خاصة في ظلّ النظرة التي توسِّع من مفهوم التمثيل، فترى أنّ "الإنتاجات الأدبية يمكن أن تُقرأ بوصفها تمثيلات ثقافية، كما أنّ الإنتاجات الثقافية يمكن أن تُقرأ بوصفها أدبًا" (كاظم، 2004، ص 287).

فالناظر في تمثيلات الآخر في رحلة الخضير إلى جزر القمر، يتّضح له منذ الوهلة الأولى أنّ المؤلّف بدا مأخوذًا بدهشة المكان والإنسان اللذيْن يكتب عنهما، "كلُّ شيءٍ في الجزر مهرٌ وممتعٌ ومثيرٌ للتأمّل" (الخضير، 2021، ص 97)، وأنّه عاش في هذا المكان باحثًا عمّا يميّز إنسانه عن الذات الكاتبة، أو يجمعه معها، محمولًا بمتعة اكتشاف هذا البلد، واكتشاف طبائع إنسانه وثقافاته.

"ما زلتُ شغوفًا بلا حدود لاستكشاف هذه الجزيرة الخضراء، تسكنني روح هذا الشعب بكلّ تفاصيله، فأسجّل ما استطعتُ في الذاكرة أو على الورق.. أماكنَ، مناظرَ، آثار، عادات، تقاليد" (الخضير، 2021، ص 97).

لذلك جاء الكتابُ غنيٌ بالمعلومات عن ثقافة الإنسان في جزر القمر، وعن عاداته، وأعرافه في الزواج، والأكل، واللبس، والعمل، والفنّ، وفي التديُّن، وعن صلاته في التعامل مع بعضه أو مع الغريب. كما سجّل الكتاب صورًا متعدّدة للآخر رجالًا ونساءً، فتعددت فيه لذلك صور التمثيل ومستوياته، التي تحاول هذه الدراسة الوقوف عند بعضها، وصفًا وتحليلًا وتأويلًا.

من المنظورات المهمّة التي يمكن من خلالها معاينة تمثيلات الآخر في المدوّنة المدروسة منظور القِيَم التي تحكم مجتمع جُزر القمر، وتنظِّم سلوكه، وتوجّه علاقاته مع الآخرين. والقِيَم بثباتها النسبي تشكّل لدى المجتمع وأفراده معايير تحدّد سلوكهم ورؤيتهم في الحياة، فتكون "بمثابة حكمٍ تفضيليّ يُعَدّ إطارًا مرجعيًا يحكم تصرُّفات الإنسان في حياته الخاصة والعامة" (حجازي، د.ت، ص 297). والناظر في كتب الرحّالة وبعض المؤرخين العرب يلاحظ أنّ وصفهم لمنظومة القيم عند الأفارقة السود اتّسمت بعدم الثبات والتفاوت بين حدّيْن يبدوان متباعديْن، فهنالك مَنْ يكاد يجرّدهم كلَّ فضيلة، _يمثِّل النظرة الغالبة_ وهنالك مَنْ يرى غير ذلك، فإذا كان البلخي يقول عن الزنج بأنهم قومٌ "قليلو الفهم والفطنة" (التميمي، السبتي، 2014، ص 68)، وإذا كان ابن جبير الأندلسي يصف في رحلته البُجاةَ بأنهم "أضلُّ من الأنعام سبيلًا، وأقلُّ عقولا" (التميمي، السبتي، 2014، ص 44)، فإن القلقشندي في صبح الأعشى يقول عن الحبشة "لولا ما هم عليه من الشرك، لكانوا في الرتبة العليا من مراتب بني آدم... يقبلون الحسب ويصفحون عن الجرائم" (القلقشندي،1915، ص 302). هذا التفاوت يرجع في أغلب الظنّ إلى الانطباعات السالبة التي شكّلتها الصور المنقولة الراسخة في الذاكرة العربية، أو يرجع إلى الطريقة التي يُستقبل بها الرحّال ويعامل في البلد المعيَّن، ما ينعكس على رؤيته وانطباعاته التي يدوّنها في كتابه. لكن صورة الأفارقة تبدو في هذا الكتاب الرّحلي مختلفةً، حيث يظهر الأفريقي هنا محتفيًا بزائره، محاولًا الاقتراب منه والتعرُّف عليه.

في أوّل يوم للخُضير كان في داخل الفصل مع طلابه، فهو قد ذهب في بعثة تعليمية، وقد بدا متوترًا، فلم يخرجه من حالة التوتّر هذه إلا انفتاح الطلاب والطالبات عليه، ومواجهتهم له بسيل من الأسئلة التي تريد أن تعرف عنه كل شيء، فانهالت عليه الأسئلة التي تدور حول سبب قدومه للجزر، وعن بلده، وعن انطباعاته عن الجُزر وساكنيها، في لقاء أشبه بالاستكشاف، وقد صوّر الخُضيْر ذلك اللقاء الأوّل، فقال: "لم أكن أعلمُ أنّ هؤلاء الطلاب والطالبات يعيشون فطرتهم وحبّهم للناس ولمن يزور بلادهم، شعرتُ _من أسئلتهم وعباراتهم_ بالحب والفرح والسعادة والألفة والتسامح، نيّتهم طيّبة، وهذا الشعور كان طوال السنوات الأربع التي قضيتها معهم" (الخضير، 2021، ص 72). هذا اللقاء الأوّل ترك أثرًا لا يُمحى في نفس المؤلِّف، فرغم حاجز اللغة إذ إنّه لا يعرف لغتهم، وإنّهم لا يجيدون اللغة العربية التي ليست لغتهم الأولى، إلا أنّ ما دار بينهم من حوار كشف عن طبيعة هؤلاء الصبية الذين يمثِّلون بطبيعة الحال مجتمعهم بقدر ما يمثلون أنفسهم.

أسلوب التعامل مع الزائر هذا يقودنا إلى قيمةٍ أخرى طالما احتفى بها المجتمع القمري، هي قيمة احترام التنوُّع، والتسامح ليس مع القادم إليهم من الخارج، حسب، وإنّما فيما بينهم كذلك، يتجلّى ذلك في التكافل، وفي احترام الاختلاف والتعايش بينهم، فقد بدا للكاتب أنّ المجتمع القمري مجتمع منسجم وتظلله روح الألفة والمحبة، لا لأنّه لا توجد بين أفراده اختلافات، فهو مجتمع خليط من الأعراق والأجناس والثقافات، ففيهم الأفريقي والعربي والسواحلي والهندي والمالوي، لكنّهم يحترمون هذه الاختلافات، ولا يدعونها تفسد عليهم وحدتهم وانسجامهم؛ لذلك حين يسأل المؤلِّف أحد مرافقيه "ألا يشكِّل هذا الخليط العجيب من الأجناس مشاكل عنصرية أو إقصائية في الجزر" (الخضير، 2021، ص 106).

يجيبه المرافق بلكنته العربية المفهومة:

"لا يلتفت الناس إلى العرق واللون، فالانتماء للوطن أقوى من كلّ ذلك، كل هؤلاء الذين تراهم في الشوارع بكل خلفياتهم الثقافية والعرقية يتعاملون مع بعضهم بدون أيّ نوع من الحواجز، فالزواج مثلًا في الجزر لا يقف دونه لونٌ ولا عرقٌ، فالقمريون لا يستحضرون هذه الأمور في عقد الزيجات، ولا حتى في أيّ معاملاتٍ أخرى" (الخضير، 2021، ص 106-107).

وردًّا على سؤال المؤلّف:

"ألا يوجد في هذه الجزر ما يستوجب زعيمًا مثل نيلسون مانديلا"

يجيب المرافق:

"كُلُّنا مانديلا هنا يا صديقي" (الخضير، 2021، ص 107).

يكشف هذا النّص عن طبيعة الذات الكاتبة وقدرتها على إدارة حوار يعمّق الفهم عن المجتمع المكتوب، الذي هو مجتمعٌ متعدد اللغات والثقافات، يؤمن أفراده بحقّ الآخر في أن يكون مختلفًا دون أن يؤدّي ذلك إلى إقصائه أو تهميشه، كما يُبرز النص شخصية الإنسان القمري المتصالحة مع ذاتها، ومع الآخر، الذي يبدو أنّه على وَعْيٍ كبير بمفهوم (الوحدة في التنوّع)، وهو مفهوم يقدِّم وصفةً سحريةً لتماسك الدول والكيانات، ويكشف عن وعي الآخر القمري وحسّه الإنساني الرفيع، فقِيَم الاحترام والحبّ وتقدير الغيْر قِيَمٌ أصيلةٌ تحصِّن المجتمعات في هذا العصر الذي فتن فيه الناس بصراع الهويّات التي تكاد تمثّل سمةً من سمات عصر ما بعد العولمة، تلك الظاهرة التي أعادت الناس إلى الاعتصام بالأصول كردّ فعلٍ على نزعتها الكونية، التي رأى فيها الكثيرون خطرًا يؤدّي إلى إذابة التنوّع الإثني والثقافي للبشرية، وبالتالي إذابة الهُويّات. والتنوُّع مسألةٌ فطريةٌ، في رعايته للخصوصيات، فهنالك الكثير من مجتمعات اليوم وفي قارات العالم المختلفة يمزّقها صراع الهويّات، لأنّها لم تع أو تنتبه لمسألة احترام التنوُّع، وغدت تتعامل مع هويّاتها بمنطق المدافعة والحراسة والحذر عليها بعدم الاقتراب بها من الآخر، ما يؤدّي إلى انكماشها على ذاتها بدلًا من الانفتاح على غيرها؛ ليتحوّل الآخر المختلف بهذه الكيفية إلى مأساةٍ حقيقيةٍ في حياتها، فيُعيقها عن التقدّم في مضمار الحياة المتغيّرة، إذ إنّ قتل الهويّة أو إضعافها يكمن في الخوف المبالغ عليها، وإنّ حياتها تكمن في التوسُّع والتجدُّد بانفتاحها لاكتساب عناصر جديدة في كلّ وقت وحين. إنّ هويتنا كما يقول علي حرب "ليست ما نتذكّره ونحافظ عليه

أو ندافع عنه، إنّها بالأحرى ما ننجزه ونحسن أداءه، أي ما نصنعه بأنفسنا وبالعالم، من خلال علاقتنا ومبادلتنا مع الغيْر. مثل هذا المفهوم المنفتح والتحويلي للهويّة يتعارض مع مفهوم الهوية الثقافية الذي هو اختراع إناسي أُريد لنا من ورائه أن نكون دومًا الآخر" (حرب،2004: ص 25_26)، نعم، الآخر بمفهومه الاستبعادي الذي صنعته خطابات الاستشراق والاستعمار التي سعت إلى إيجاده بهدف تمييزه عن المركزيّة الغربية وطرده منها، لأنّه لا ينتسب إليها، ولأنّها مركز الكون، وصانعة النظرية، ومنتجة الظاهرة، وحادية ركب البشرية في العصر الحديث.

في مقطع آخر يكاد يلخِّص المجتمع القمري، يصف فيه الخضير هذا الشعب بالطِيبة والهدوء اللذيْن يجسِّران المسافة بينه وبين الآخر، فيتعامل مع الزائر بمنتهى الأريحية، ويشعره بالأمان والحبّ، ويقدِّم له كل ما يحتاجه، "إنه شعبٌ غيرُ حادِّ المزاج، على عكس ما يُشاع عن شعوب أفريقيا... وحين تتحدّث مع الإنسان القمري تشعر بالأمان سواء مع المسؤول، أو الباعة، أو السوق، أو سائق التاكسي، أو الإنسان العادي في الشارع، وكلٌّ له حريته وأسلوبه في الحياة" (الخضير، 2021، ص 125). ولعلّ ما يُلفت الانتباه في هذا النّص قول الخضيْر "عكس ما يُشاع عن شعوب أفريقيا"، ففي هذه العبارة تكمن طبيعة التمثيلات المصدّرة عن الشعوب الأفريقية، التي تعكس وعيًا سابقًا رسّخ في الذاكرة الجمعية صورًا نمطية يجري تداولها على نطاقٍ واسع دون نقدٍ أو تمحيص، فاحتلت مساحةً مهمّةً من التفكير السالب عن الشعوب الأفريقية، تفكير يصعب تفكيكه إلا من خلال معرفةٍ جديدةٍ تُخضع هذه الصور للمراجعة النقدية التي تكون أكثر موضوعيةً وإقناعًا، وهذا في ظننا ما فعلته رحلة الخضيْر التي لم تكن رحلةً عابرةً من أجل السياحة والمتعة، وإنّما كانت رحلةً تعليميةً تميّزت بطول المدّة الزمنية _أربع سنوات_ وهذا ما وفّر لها فرصةً أكبر لتعرُّف المجتمع المستقبل وخصائصه، الذي كانت أغلب الصور الواردة عنه مضخمّة، وربما متخيّلة، تصفه بحدّة المزاج والانفعال، بل بالجهل والهمجية، فجاء لذلك قاموس الصُّور عنه يعجُّ بمفردات تقلل من شأنه، وتُظهر بلاده بوصفها بقاعًا عذراء، بلا ثقافة، وبلا فنون، وبلا قِيم، "تُخيِّم عليها عباءة الليل السوداء، يقطنها أشخاص غير جديرين بها، تشاركهم في سكناها الوحوش والأفاعي" (بشير، 2015، ص 197). وهذا ما تكاد تنفيه هذه الرحلة نفيًا قاطعًا.

قبل أن نصل إلى ختام هذا المبحث نقف عند صورة المرأة القمرية في هذه المدونة الرّحْلية، فقد شكّلت حضورًا مهمًّا فيها، وهذا ليس أمرًا جديدًا، فعين الغريب شديدة الحساسية تجاه المرأة في المجتمع المكتوب، فجاء وصف الخضيْر للمرأة القمريّة حسًّا وإنسانًا، فهو بقدر ما قام بتصوير أنوثتها وجسدها، هو كذلك صوّر نشاطها ومشاركتها في المجتمع، حيث تراها في كل ركنٍ من أركان الحياة، في البيت وفي المدرسة والشارع وعند السوق، وكان ذلك مثار دهشةٍ وإعجابٍ لديه، ف "سمراوات جزر القمر من أشدِّ نساء العالم أنوثةً، لديهنّ حضورٌ باذخٌ، تجذبك فتنةً، وفي الوقت نفسه قويّات في إدارة شؤون البيت والحياة" (الخضير، 2021، ص 108). وتشكِّل النساء حضورًا قويًا في كافة قضايا الأسرة والدولة، ولديها طموحٌ كبير يتجاوز الحدود المرسومة للمرأة في العالم الثالث، فهي لا تكتفي بدورها في المنزل الذي تقوم به خير قيام، وإنّما تطمح إلى المشاركة في صنع القرارات المصيريّة التي تتعلّق بشعبها، وتتطلّع إلى قيادته، فالقمريّة، كما يقول الخضير "امرأةٌ حرّةٌ تتحدّث عن سعيْها لكسب الرزق، وعن قدرتها لحكم البلاد" (الخضير، 2021، ص108).

على أنّ تصويره للمرأة القمرية لا يخلو من بعدٍ تنميطي، بفعل حركة الأنساق والصور العابرة للثقافات والتاريخ، يظهر ذلك من خلال تمريره لواحدة من أكثر الصور الأسطورية دورانًا في المخيّلة الثقافية، التي تدور حول شبقية المرأة الأفريقية، يقول "سمعنا كثيرًا في حكايات القدماء عن المرأة الأفريقية التي تحتلُّ مساحاتٍ من الإغواء، فما زالت تُطاردني نساءٌ غاوياتٌ مسكوناتٌ بحب (المرابو/العربي)" (الخضير، 2021، ص 108). هذه الصورة هي جزء من صورةٍ أكثر اتّساعًا تقدّم الأفريقي وخاصة الزنجي رجلًا كان أم امرأة، بأن لديه طاقة جنسية لا تتوفّر لغيره، ولا شكّ لديَّ أنّ هذه مجرّد أسطورة لا أصل لها في الواقع، فالجنس شأنه شأن أيّ شيءٍ آخر يتفاوت فيه الناس ويختلفون، لا بحسب أجناسهم وأعراقهم، وإنّما بحسب خصائهم وصفاتهم الشخصية.

هكذا إذن جاءت تمثيلات الآخر الأفريقي في كتاب (غربة بطعم كارتالا)، تقدّم عنه صورةً مختلفةٌ عن تلك التي ألِفناها له في كثير من المدونات التراثيّة، والكتب الرّحْليّة، فظهر من خلال هذه التمثيلات بوجهٍ مختلفٍ متسلّح بالقِيم الإنسانية، فالآخر القمريُّ "شعبٌ فيه بطالةٌ لكنّه ينعمُ بالأمن" (الخضير، 2021، ص 105)، وفقيرون كما يبدو للزائر، لكنّهم "ميّالون للكرامة وحفظ النفس من الإهانة" (الخضير، 2021، ص 143). ومن "المثير للإعجاب في هذه البلاد الفقيرة أنْ لا ترى متسوّلًا واحدًا عند أبواب المساجد" (الخضير، 2021، ص 155)، بالإضافة إلى أوصاف أخرى نبيلة كثيرة ذكرها الكاتب في معرض مشاهداته، ومن واقع معايشته للشعب القمري، منها: حبُّ العلم (الخضير، 2021، ص 49، 71)، والتكافل الاجتماعي الذي يتمثل في رعاية أهل القرى لليتامى، وعدم تركهم عالةً على المؤسسات الخيريّة (الخضير، 2021، ص 216)، فضلًا عن الاعتزاز بالتاريخ النضالي (الخضير، 2021، ص 163) والتراث القمري. هذا التمثيل على هذا الوجه الذي ظهر به القمري في هذا الكتاب يعني ضمن ما يعني أنّ تحوّلاتٍ كبيرةً طرأت في المجتمعات الأفريقية، وأنّ وعي الذات الأفريقيّة بذاتها تغيّر كثيرًا، فغدت تنظر إليها بقدر كبيرٍ من القَبول، وهو ما انعكس في سلوكها تجاه الآخر الذي لم يعد يشكّل خطرًا على هويّتها، بل مُثريًا لها، ومجدّدًا لعناصر بنائها، فتحاول الاقتراب منه أكثر والتعرُّف عليه، كما تعني هذه الصورة الجديدة التي يقدِّمها هذا الكتاب من جهةٍ أُخرى أنّ الذات العربية والمرتحل العربي بفعل الوعي الجديد قد تخلّص من عبء الأنساق الثقافية التاريخية، ما دعاه إلى رسم صورةٍ جديدةٍ تكشف عن جمالية الآخر الأفريقي، وهي جمالية تغاير تمام المغايرة تلك التي إلفناها عنه في المدوّنة التراثيّة.

الخاتمة:

- يثبت كتاب (غربة بطعم كارتالا) للخُضيْر أنّ الكتابة الرحلية ما تزال حاضرةً تؤدّي دورها في التواصل بين الشعوب، وفي الانفتاح على الثقافات المختلفة والتعريف بها، رغم وسائل الاتّصال الحديثة التي جمعت أطراف الكون، وجسّرت المسافات بين الناس، كما يثبت أنّ الكتابة الرحْلية كتابةٌ أدبيةٌ، بما توفّر لها من العناصر الفنيّة والجماليّة.
- أظهرت الدراسة أنّ تمثيلات الهويّة كانت حاضرةً في هذه المدوّنة الرحليّة، جسّدتها ذاكرة المكان واستحضار العادات والرموز التي برزت في ثنايا الكتاب، فقد ظلّ الخضير في رحلته يستدعي الأماكن التي أسهمت في تشكيل وعيه المبكّر، وتعميق انتمائه، وللعادات التي تُحيل على أصالةٍ وعراقةٍ ومثّلت جزءًا مهمًّا من ذاكرته وتراثه الشعبي، وللرموز التي عبّرت عن قدرة الذات في التمسّك بتقاليدها المرعيّة، والتأكيد على وجودها الخاص. فحضرت في هذا السياق النخلة، والأسواق الشعبية، والأزياء التقليديّة، واللغة العربيّة بما تحمله من معتقداتٍ وشعائر دينية وأعراف ثقافيّة، تعبّر عن الهويّة الثقافيّة للذات الكاتبة.
- خضع المتخيّل الثقافي العربي عن الآخر الأفريقي لسياقاتٍ مختلفةٍ من الشروط التاريخيّة والحضاريّة التي أسهمت في إنتاجه، وتصويره، فقد وجد هذا الآخر حظًّا وافرًا من الحضور في المدوّنة التراثيّة العربية، فاكتسب تمثيله فيها قوةً استمدها من قوة الحضارة العربيّة وغلبتها إبان ازدهارها في العصر الوسيط، فقد تواطأت عوامل ومعارف عديدة أسهمت في تغذية هذه التمثيلات وأسهمت في بناء صورٍ مقوليةٍ، يصعب الفكاك منها إلا بفعل التواصل والاحتكاك المباشريْن اللذيْن يفضيان إلى معرفةٍ أعمق تكسر أفق التوقُّع، وهذا ما وفّرته رحلة الخضير التي غيّرت الصورة النمطية للآخر الأفريقي، في ضوء التحوّلات التي حدثت في الثقافتيْن الممثِّلة والممثَّلة، لهذا جاءت تمثيلات الآخر في هذه المدونة الرحليّة تقدّم عنه صورةً مختلفةً عن تلك التي إلفناها عنه في مدونات أخرى، فظهر الآخر الأفريقي في تمثيلاته عبر هذه المدوّنة بوجهٍ جديدٍ يعكس الوعي الإنساني والحضاري الذي يتميّز به.

شكروتقدير: يطيب لنا أن نشكر جامعة الملك فيصل، ممثلةً في عمادة البحث العلمي على تفضلها بدعم هذه الدراسة

المصادروالمراجع

ابن منظور، م، (د.ت). *لسان العرب*، تحقيق: عبد الله على الكبير وآخرون، القاهرة. دار المعارف.

إسماعيلي، ح. (2015). *الأنا والآخر: نقد الفكر الاجتماعي*، الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق.

إيخنباوم، ب، وآخرون. (1982). *نظرية المنهج الشكلي: نصوص الشكلانيين الروس*. (ط1). ترجمة: إبراهيم الخطيب. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، المغرب: الشركة المغربية للناشرين المتحدين.

بابا، هـ. (2006). *موقع الثقافة*. ترجمة: ثائر ديب. بيروت: المركز الثقافي العربي.

بشير، ي. (2015). الخطاب ما بعد الاستعماري في النقد الأفريقي: قراءة في كتاب تصفية استعمار العقل لنغوجي واثينغو. *مجلة دراسات أفريقية* بجامعة أفريقيا العالمية. عدد (54). 177-209.

بشير، ي، (2020). تمثيلات الذات العربية المهاجرة والآخر في رواية المنفى: رواية (البلد) للطاهر بن جلُّون أنموذجًا. المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل (العلوم الإنسانية والإدارية). 21(2). 104-111.

التميمي، ع. وانتصار، ل. (2014). أخلاق الشعوب من خلال الرحالة العرب والمسلمين. (ط1). دمشق: تموز للطباعة والنشر والتوزيع.

ثجيل، ف. (2013). الملبس والهوية الثقافية بين الانتماء والاغتراب: رؤية أنثروبولوجية. مجلة كلية التربية الأساسية. عدد (77).

جوزيف، ج. (2007). اللغة والهوية: قومية_ إثنية _ دينية. ترجمة: عبد النور خرافي. الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007.

حجازي، ر. (2022). هكذا تكلّم كافور: قراءة في كتاب السواد. مجلة دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية. 49(2).

حجازي، س. (د.ت). معجم مصطلحات الأنثروبولوجيا والفلسفة وعلوم اللسان والمذاهب الأدبية والنقدية. مكتبة شمس المعرفة.

حرب، ع. (2004). حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهوية. (ط2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

الخضير، ع. (2021). غُربة بطعم كارتالا _ رحلة من الأحساء إلى جزر القمر. (ط1). الخُبَر: شركة نضد للنشر والتوزيع.

الخليل، س. (د.ت). مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي. بيروت: دار الكتب العلمية.

الرويلي، م. والبازعي، س. (2002). دليل الناقد الأدبي. (ط3). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

سعيد، إ. (2008). الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق. (ط1). ترجمة: محمد عناني. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

شحيمط، أ. (2021). المكان الضائع في سرديات الرواية الأفريقية. يورك هاوس: مؤسسة هنداوي للنشر.

عبد النور، ج. (1984). المعجم الأدبي. (ط2). بيروت: دار العلم للملايين.

العجمي، ف. (2007). مقاربات في اللغة والأدب. الرياض: منشورات جمعية اللهجات والتراث الشعبي بجامعة الملك سعود.

علّوش، س. (2019). معجم مصطلحات النقد الأدبي المعاصر. (ط1). بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة.
العلوي، س. (212). أوربا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
الغذامي، ع. (2005). النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية. (ط3). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
القاضي، م، وآخرون. (2010). معجم السرديات. (ط1). تونس: دار محمد علي للنشر.
القلقشندي، أ. (1915). صبح الأعشى. القاهرة: المطبعة الأميرية.
كاظم، ن. تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيّل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 2004.
معلوف، أ. (1999). الهويات القاتلة. (ط1). ترجمة: نبيل محسن. دمشق: ورد للطباعة والنشر.
موران، إ. (2009). النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية. (ط1). ترجمة: هناء صبحي. الإمارات العربية المتحدة: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي.
الميداني، أ. (1955). مجمع الأمثال. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية.
ميكشيللي، أ. (1993). الهويّة. (ط1). ترجمة: علي وطفة. دمشق: دار الوسيم للخدمات الطباعية.
نصّار، ح. (1991). أدب الرحلة. (ط1). مصر: الشركة المصرية العالمية، لونجمان.
وهبة، م. المهندس، ك. (1984). معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. (ط2). بيروت: مكتبة لبنان.

References

Abdelnour, J. (1984). *Literary Dictionary*. (2ed edition). Dar Al-Ilm Lilmalayin.

Al-Ajami, F. (2007). *Approaches in Language and Literature*. Riyadh: Publications of the Dialects and Folklore Society at King Saud University.

Al-Alawi, S. (2012). *Europe in the Mirror of Journey: The Image of the Other in Contemporary Moroccan Travel Literature*. Cairo: Vision for Publishing and Distribution.

Al-Ghadhami, A. (2005). *Cultural Criticism: A Reading of Arab Cultural Patterns*. (3ed edition). Casablanca: Arab Cultural Centre.

Al-Khalil, S. (n.d). *Terms of Cultural Studies and Cultural Criticism*. Beirut: Dar Alkutub Al-Ilmiyyah.

Al-Khudair, A. (2021). *Exile with the Taste of Kartala- A Trip from Al-Ahsa to the Comoros*. (1st edition). Al-Khobar: Nadad Publishing and Distribution.

Alloush, S. (2019). *A Dictionary of Contemporary Literary and Criticism terms*. (1st edition). Beirut: Dar Al-Kitab Aljadid.

Al-Maidani, A. (1955). *The Collection of Proverbs*. Achieving Mohammed Mohiuddin Abdulhamid. Cairo: Sunnah Muhammadiah Press.

Al-Qalaqashandi, A. (1915). *Subh (the morning of) Al-aesha*. Cairo: Al-Amiri Press.

Al-Qashi, M., et al. (2010). *Dictionary of Novels*. (1st edition). Tunisia: Muhammad Ali Publishing House.

Al-Ruwailli, M. Al-Bazai, S. (2002). *Literary and Critic Guide*. (3rd edition). Casablanca: Arab Cultural Centre.

Al-Tamimi, A. and Intisar, L. (2014). *People's Morals through Arab and Muslim Travelers*. (1st edition). Damascus: Tammuz for Printing and Publishing and Distribution.

Bashir, Y. (2015). *The Postcolonial Discourse in African Criticism: A reading of Ngugi Wathengo's Book Decolonizing the Mind*. Journal of African Studies. The International University of Africa. (54). 177-209.

Bashir, Y. (2020). *The Representation of Self Arab immigrant and Other in the Exile's novel: the novel 'Country' by Al-Taher Ben Jelloun as a Model*. Scientific Journal of King Faisal University (Humanities and Administrative Sciences). 21 (2). 1-4-111.

Eichenbaum, B, et al. *The Theory of Formal Method: Texts of Russian Formalists*. (1st edition). Trans. Ibrahim Al-Katib. Beirut: Arab research Foundation.

Harb, A. (2004). *Talking about Endings: The Conquests of Globalization and Dilemma of Identity*. (2ed edition). Casablanca: Arab Cultural Centre.

Hegazy, R. (2022). *Thus Camphor Spoke: A Reading of the book of Blackness*. Studies Journal: Humanities and Social Sciences. 49 (2).

Hegazy, S. (n.d). *A Dictionary of Terms in Anthropology, Philosophy, Linguistics, Literary and Critical Doctrines*. Shams Al-

Marifa Library.

Homi, B. (2006). *The location of Culture*. Trans. Thaer Deeb. Beirut: Arab Culture Centre.

Ibn Manzoor, M. (n.d). *Lisan al-arab*. Cairo: Dar al-maaraf.

Ismaili, H. (2015). *The Self and Other: A critique of social thought*. Casablanca: Dar Africa East.

Joseph, J. (2007). *Language and Identity: National, Ethnic, Religious*. Trans. Abdelnour Kharafi. Kuwait: The World of Knowledge, National Council for Culture, Arts and Literature.

Kazem, N. (2004). *The Representations of Other: The Image of Blacks in the Middle Arab Imaginary*. Lebanon: Arab Foundation for Studies and Publishing.

Maalouf, A. (1999). *Deadly Identities*. (1st edition). Trans. Nabil Moshsen. Damascus: Ward Printing and Publishing.

Micheli, A. (1993). *Identity*. (1st edition). Damascus: Dar Al-Wasim for Printing Services.

Moran, E. (2009). *Choose Human, Human, Human*. (1st edition). Trans. Hanaa Sobhi. United Arab Emirates: Abu Dhabi Authority for Culture and Heritage, Cultural Foundation.

Nasssar, H. (1991). *Travel Literature*. Egypt: Egyptian International Company. Longman.

Said, E. (2008). *Orientalism: Western Conceptions of the East*. (1st edition). Trans. Muhammad Anani. Cairo: Vision for Publishing and Distribution.

Shehimit, A. (2021). *The Lost Place in the narratives of African Novels*. York House: Hindawi Publishing Corporation.

Thajeel, F. (2013). *Clothing and Cultural Identity between Belonging and Alienation: An Anthropological Vision*. Journal of the college of Basic Education. (77).

Wahba, M. and Al-Muhandis, K. *The Dictionary of Arabic Terms in Language and Literature*. (2ed edition). Beirut: Lebanon Library.