جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة – الجزائر
ISSN: 1112-4377, EISSN: 2588-2384
المجلد: 30 العدد: 04 السنة: 2026.
مجلة المعيار
EL MIEYAR

بين وهم الصراع الحضاري وحقيقة التفاعل الثقافي قراءة في تمثّلات الرواية العربية المعاصرة.

Between the Illusion of Civilizational Conflict and the Reality of Cultural Interaction: A Reading of Representations in the Contemporary Arabic Novel

فاطمة بور[1]
fatima.bor@univ-tlemcen.dz

تاريخ الاستلام: 2026/03/25 تاريخ النشر: 2026/09/15
Received: 25/03/2026 published: 15/09/2026

ملخص المقال :

تتناول هذه الدراسة تمثلات الصراع الحضاري في الرواية العربية المعاصرة، بوصفه بناءً سرديًا يتأرجح بين الوهم الخطابي والواقع التاريخي. وتنطلق من مساءلة الكيفية التي صوّر بها الروائي العربي الصراع الثقافي والحضاري بين الذات الحضارية العربية والغرب، متكئة على السياقات الاستعمارية وما بعدها، وما خلّفته من توترات ثقافية ورمزية.

وتسعى الدراسة إلى تفكيك الخطاب الروائي الذي يكرّس فكرة الصدام الحضاري، وبيان مدى ارتباطه بالتمثلات الإيديولوجية والذاكرة الجماعية، مقابل روايات أخرى قدّمت رؤية أكثر واقعية تقوم على التفاعل الحضاري والحوار الثقافي.

كلمات مفتاحية: الصراع الحضاري، التفاعل الثقافي، الرواية العربية، الحوار.

Abstract:

This paper explores representations of civilizational conflict in contemporary Arabic fiction as a narrative structure fluctuating between discursive illusion and historical reality. It analyzes how Arab novelists portray cultural tensions between the Arab self and the. Western Other within colonial and postcolonial contexts, emphasizing their symbolic and ideological implications. The study deconstructs fictional discourses that perpetuate the notion of a clash of civilizations and examines their roots in collective memory and ideological constructions. Conversely, it highlights alternative narratives that advocate civilizational interaction, cultural dialogue, and mutual understanding, presenting the Arabic novel as a critical space for negotiating identity and redefining relations with the Other.

Keywords: *Civilizational Conflict; Cultural Interaction; The Arabic Novel; Dialogue.*

(1) جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان(الجزائر).

مقدمة:

يمثّل الصراع الحضاري والتفاعل الثقافي أحد المحاور المركزية التي شغلت الرواية العربية المعاصرة خاصة في ظل تحولات كبرى عرفها العالم العربي منذ النصف الثاني من القرن العشرين، كمرحلة ما بعد الاستعمار، وتنامي العولمة، وتكثّف الهجرة والاحتكاك بالغرب. وقد انعكس هذا الواقع في المتن الروائي بوصفه فضاءً تخييليًا قادرًا على مساءلة علاقة الأنا العربية بالآخر، والكشف عن أشكال التوتر والهيمنة والتثاقف، والاغتراب، وأحيانًا المصالحة الحضارية.

وتتمثل إشكالية الدراسة:

- إلى أيّ حدّ نجحت الرواية العربية في تجاوز خطاب الصراع الحضاري الوهمي نحو تمثيل واقعي يقوم على التفاعل والتثاقف الحضاري؟

أهداف الدراسة:

- رصد تجليات الصراع الحضاري في الخطاب الروائي العربي.
- التمييز بين الصراع بوصفه تمثيلًا سرديًا متخيّلًا والواقع الحضاري التاريخي.
- إبراز دور الرواية العربية في نقد خطاب الصدام الحضاري.

بين الصراع الحضاري والتفاعل الثقافي

1.2 مفهوم الصراع الحضاري:

- لغةً:

يرد مفهوم الصراع في المعاجم العربية بمعنى: (الزبيدي، 1994، صفحة 55) " صرع: الطرح بالأرض، الإنسان صارعه فصرعه يصرعه صَرَعاً وصَرِعاً، الفتح لتميم والكسر لقيس، وصرع مصروع والجمع صرعى والمصارعة".

- اصطلاحاً:

الصراع في الأصل نزاع بين شخصين يحاول كل واحد منهما التغلب على الآخر بقوته المادية، كالصراع بين الأبطال الرياضيين أو الصراع بين الدول في الحروب. (جميل صليبا ، 1971، صفحة 725)

فالصراع بدأ في الكون مع بداية الحياة، فهو النزاع والمغالبة بين القوى المتخالفة أو المتباينة، كالصراع على الاختصاصات وصراع المصالح وصراع القوانين والصراع المسلح بين الدول. (عبد المنعم الحنفي ، 2000، صفحة 264)

أما في علم النفس فنجد المصطلح بمعنى (سميرة البدري ، 2005، صفحة 106)" وجود دافعين أو رغبتين متعارضتين أو ينتج عن وجود حاجتين لا يمكن اشباعهما في وقت واحد مما يؤدي إلى التوتر الانفعالي والقلق والاضطراب في الشخص، وهو من أهم الأسباب النفسية المسؤولة عن المرض النفسي".

2.2مفهوم التفاعل الثقافي:

- لغةً:

جاء في لسان العرب لابن منظور أن (ابن منظور ، 2006، صفحة 512) "الفعل فَعَلَ يدل على الحدث، والتفاعل صيغة من صيغ المفاعلة، والتفاعل: تَبادُلُ الفعل بين اثنين فصاعدًا" وهي تدل على المشاركة المتبادلة بين طرفين أو أكثر، أي أن الفعل لا يقع من طرف واحد بل يتم عبر الأخذ والعطاء.

وورد في المعجم الوسيط أن الثقافة هي: (مجمع اللغة العربية ، صفحة 223)"جملةُ المعارف والعادات والتقاليد والقيم التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في المجتمع" .

بناءً على ذلك، فالتفاعل الثقافي عملية تبادل ومشاركة متبادلة بين ثقافتين أو أكثر، تقوم على الأخذ والعطاء في المعارف والقيم والعادات.

- اصطلاحًا:

يُعرَّف التفاعل الثقافي بوصفه عملية اجتماعية مستمرة، حيث أن التفاعل الثقافي هو عملية أخذ وردّ بين الحضارات لا تقوم على النقل الآلي، بل على التمثّل الواعي وإعادة الصياغة وفق حاجات المجتمع المستقبلية" (مالك بن نبي ، 1986، صفحة 87). فهو سيرورة تاريخية تتلاقح فيها الثقافات عبر الاحتكاك الحضاري، فينتج عنها تأثير متبادل لا يلغي الخصوصيات بل يعيد تشكيلها.

ويرى عبد الله الغذامي أن التفاعل الثقافي: (عبد الله الغذامي، 2000، صفحة 19)"ليس ذوبانًا في الآخر، وإنما حوار رمزي تتقاطع فيه الأنساق الثقافية، فينشأ نص أو خطاب هجين يحمل سمات متعددة".

فالتفاعل الثقافي هو عملية دينامية قائمة على التأثير والتأثر المتبادل بين ثقافتين أو أكثر، تتم عبر الاحتكاك الحضاري أو الاجتماعي أو الرمزي، وتؤدي إلى إعادة إنتاج القيم والأنساق الثقافية دون إلغاء للهوية أو الخصوصية الثقافية.

أما بالنسبة للرواية العربية فإنها تتخذ من هذه الثنائية منطلقًا لطرح أسئلة الهوية والانتماء، خاصة حين تصبح الذات العربية في مواجهة تاريخ استعماري أو واقع ثقافي مهيمن، فتتأرجح بين الرفض والانبهار، وبين المقاومة والاستلاب.

تجليات العلاقة الحضارية في الرواية العربية

1.3علاقة الصراع والتدافع:

برز الآخر الغربي في الرواية العربية المعاصرة بوصفه رمزًا للقوة والهيمنة من جهة، وللتقدم العلمي والحضاري من جهة أخرى. ويظهر هذا التوتر بوضوح في روايات الهجرة والاحتكاك المباشر بالغرب.

فنجد عند نجيب محفوظ، خاصة في رواياته المتأخرة مثل "أمام العرش"، حضورًا لصراع حضاري غير مباشر، يتمثل في مساءلة المسار التاريخي للحضارة العربية مقارنة بالتحولات العالمية، حيث يبدو القلق من التراجع الحضاري واضحًا في صوت الشخصيات.

كما تتميز الرواية العربية بخصوصية نابعة من الإرث الاستعماري، مما جعل الصراع الحضاري أكثر حدّة ووضوحًا، ففي رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح، يتجسد الصراع الحضاري في شخصية مصطفى سعيد، الذي يدخل في مواجهة رمزية مع الغرب عبر

المعرفة والجسد. يقول الراوي واصفًا خطابه: (طيب صالح، 2005، صفحة 43) "لقد جئتكم غازيًا في عقر داركم، أحمل في صدري نارًا لا تنطفئ". هذا القول يعكس وعيًا صراعيًا يجعل من الثقافة ساحة معركة، حيث تتحول المعرفة الغربية نفسها إلى أداة مقاومة، لكنها مقاومة ملتبسة تنتهي بالانكسار والضياع، كما يتجسد التوتر في خطاب مصطفى سعيد حين يقول: (طيب صالح، 2005، صفحة 50)"تعلمتُ منكم لغتكم حتى أتقنتها، ودرستُ علومكم حتى فُتنتُ بها، ثم اكتشفت أنني كنت أتعلم كيف أكون سلاحًا ضدكم ". فهنا تظهر علاقة ملتبسة بالثقافة الغربية، تقوم على الإعجاب الظاهري والرغبة الباطنية في التفوق الرمزي، مما يحوّل المعرفة إلى أداة صراع لا أداة تفاعل.

كما تكشف روايات عز الدين جلاوجي عن تفاعل ثقافي داخلي، حيث يتقاطع التراث الشعبي مع أنماط سرد حديثة، في محاولة لإعادة الاعتبار للذاكرة المحلية في مواجهة النماذج الثقافية المستوردة.

وتبرز رواية "اللاز" للطاهر وطار بوصفها نصًا يعكس صراعًا حضاريًا مزدوجًا بين المستعمِر الفرنسي والمستعمَر الجزائري، وبين الثقافة التقليدية والحداثة الوافدة. يقول السارد: (الطاهر وطار، 1985، صفحة 87)"كان الفرنسي يريد أرضنا، لكنه كان يريد أيضًا أن ننسى من نكون"، فالصراع الحضاري لا يقتصر على الاحتلال العسكري، بل يمتد إلى محاولة محو الذاكرة والهوية الثقافية للشعب الجزائري.

أما في رواية "نجمة" لكاتب ياسين، يتخذ الصراع الحضاري طابعًا شعريًا رمزيًا، حيث تصبح الشخصية الأنثوية رمزًا للوطن المستلب، "لغتهم كانت جرحًا في أفواهنا، نلفظها فننزف" (كاتب ياسين ، 1986، صفحة 40) يعبر هنا على اغتراب لغوي وثقافي، حيث تتحول لغة المستعمِر إلى علامة هيمنة حضارية تُعمّق الانقسام داخل الذات.

أما عند مالك حداد في روايته "سأهبك غزالة"، فيعبّر عن مأزق الكاتب المغاربي مع لغة الآخر بقوله: "اللغة الفرنسية منفاي، أكتب بها لأقول إنني لستُ منها". (مالك حداد، 1986، صفحة 23) يكشف هذا التصريح عن صراع داخلي بين أداة التعبير والهوية، حيث تغدو الكتابة نفسها فعل مقاومة ثقافية، يعكس هذا المشهد اختلال ميزان القوة الحضارية، حيث يبدو الآخر واثقًا ومتمركزًا، في مقابل ذات محلية هشة.

وفي رواية "الطلياني" لشكري المبخوت، يتخذ الصراع طابعًا رمزيًا يتجاوز اللحظة السياسية إلى مساءلة البنية الحضارية ذاتها، حيث يقول السارد: (شكري المبخوت ، 2014، صفحة 211)"كنا نغيّر الوجوه، لكن الخوف كان يبقى كما هو"، يشير هذا القول إلى استمرارية بنية القهر بوصفها معطًى حضاريًا عابرًا للأزمنة، ما يحوّل الصراع من واقعة تاريخية إلى سؤال كوني عن السلطة والإنسان.

ونخلص أن الرواية العربية لم تكتفِ بتصوير الصراع الحضاري بوصفه مواجهة خارجية مع المستعمِر، بل عمّقته ليغدو صراعًا داخليًا في الذات، واللغة، والذاكرة، وهو ما يمنحها ثراءً دلاليًا وجماليًا في المتن الروائي العربي المعاصر.

2.3 التفاعل الثقافي وإعادة تشكل الهوية:

لا تقف الرواية العربية المعاصرة عند حدود الصراع، بل تسعى في كثير من نماذجها إلى استكشاف إمكانات التفاعل الثقافي الخلاق، ففي روايات أمين معلوف، مثل "ليون الإفريقي"، تتجسد الهوية بوصفها كيانًا عابرًا للثقافات، يقول السارد: (أمين معلوف ، 1997، صفحة 9)" أنا ابن السبيل، وطني هو القافلة، وحياتي هي أقل الرحلات توقعًا"، تعكس هذه العبارة تصورًا جديدًا للهوية، يقوم على التعدد والانفتاح بدل الانغلاق، حيث يصبح التفاعل الثقافي شرطًا للوجود لا تهديدًا له.

ويتجلى هذا البعد بوضوح في "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح، حيث تتحول الثقافة الغربية من موضوع مواجهة إلى فضاء استيعاب نقدي، يقول مصطفى سعيد: "تعلمتُ لغتهم حتى أتقنتها، لكنني لم أتعلم كيف أنسى نفسي" (طيب صالح، 2005، صفحة

54) ، يعكس هذا القول منطق التثاقف القائم على التملك الواعي للثقافة الوافدة دون الذوبان فيها، بما يحوّل العلاقة الحضارية إلى حوار غير متكافئ لكنه منتج.

ويبرز التثاقف كذلك في رواية "نجمة" لكاتب ياسين، حيث تتقاطع اللغة الفرنسية مع الوعي الجزائري في بنية سردية هجينة، يقول السارد:" نكتب بلغتهم، لكن الجرح جزائري" (كاتب ياسين ، 1986، صفحة 112) ويكشف هذا التداخل اللغوي أن التثاقف ليس خيارًا حرًا دائمًا، بل نتيجة تاريخية يعاد توظيفها لإنتاج خطاب مقاوم من داخل لغة الآخر.

أما في الرواية التونسية، فيتخذ التفاعل الثقافي طابعًا فكريًا ووجوديًا، كما في أعمال محمود المسعدي، خاصة "التوت المر"، حيث يتجاور الفكر العربي الكلاسيكي مع الفلسفة الغربية، يقول السارد: (محمود المسعدي، 1981، صفحة 71)"كنا نقرأ تراثنا بعيون جديدة، ونقرأ الآخر ونحن نحمل أسئلتنا القديمة" ، ويُبرز أن التثاقف فعل تأويلي مزدوج، يُعاد فيه بناء الذات من خلال مساءلة التراث والحداثة معًا.

وفي رواية "هلوسات ترشيش" لحسونة المصباحي، يظهر التفاعل في تجربة المنفى، حيث يتداخل الفضاء الأوروبي مع الذاكرة العربية، "لم أعد أعرف أين تنتهي المدينة وتبدأ ذاكرتي" (حسونة المصباحي، 2002، صفحة 96) ، ويكشف هذا القول عن تفاعل ثقافي قلق، تتشكل فيه هوية هجينة لا تنتمي كليًا إلى أي من الطرفين.

أما في الرواية الليبية، فيرتبط التفاعل الثقافي بالبعد الصحراوي والأسطوري، كما عند إبراهيم الكوني، حيث يتجاور التراث الطوارقي مع الفكر الإنساني الكوني. ففي رواية "التبر" يقول الروائي: (إبراهيم الكوني، 2010، صفحة 63)"من عرف لغة الصحراء، فهم لغات الناس جميعًا" ويحيل هذا القول إلى تفاعل معكوس، تنطلق فيه الخصوصية المحلية نحو أفق إنساني شامل.

وفي رواية "خرائط الروح" لأحمد إبراهيم الفقيه، تتداخل الثقافة الليبية المحلية مع التجربة الأوروبية في بناء الوعي السردي، يقول السارد: (أحمد الفقيه، 2008، صفحة 118) "لم نعد كما كنا، ولم نصبح كما أرادوا لنا أن نكون" ويؤكد هذا أن التثاقف في الرواية الليبية ليس ذوبانًا في الآخر، بل مسار تفاوضي يعيد إنتاج الذات.

3.3 أليات السرد في تمثيل الصراع:

تعتمد الرواية العربية المعاصرة على جملة من التقنيات السردية لتجسيد الصراع الحضاري، ومن أبرزها:

- **تعدد الأصوات :**

تُعدّ تقنية تعدد الأصوات (البوليفونية) من أبرز الآليات السردية التي اعتمدتها الرواية العربية المعاصرة لتمثيل الصراع الحضاري، إذ تسمح بتجاور خطابات ثقافية متباينة داخل النص الواحد، دون إخضاعها لصوت أيديولوجي أحادي.

في رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح، يتقاطع صوت الراوي مع صوت مصطفى سعيد، فيكشف التناوب بينهما عن رؤيتين مختلفتين للعلاقة بالغرب، يقول الراوي: (طيب صالح، 2005، صفحة 55) "كنتُ أراه، وأحسّ أن بيني وبينه بحرًا من الأسئلة".

بينما يقول مصطفى سعيد في موضع آخر: (طيب صالح، 2005، صفحة 38)"أنا لستُ عطيل، عطيل كان كذبة".

فيعكس هذا التباين الصوتي صراعًا داخليًا بين خطاب التأمل الهادئ وخطاب المواجهة الصدامية، مما يمنح الرواية عمقًا حضاريًا مركبًا.

وفي رواية "نجمة" لكاتب ياسين، يتجسد تعدد الأصوات عبر تشظي السرد بين شخصيات مختلفة، لكل منها وعيه التاريخي واللغوي. يقول أحد الأصوات: (كاتب ياسين ، 1986، صفحة 28) "نحن لا نروي الحكاية نفسها، كلٌّ منّا يحمل جرحًا مختلفًا"، يظهر أن الحقيقة الحضارية ليست واحدة، بل تتوزع بين ذوات متعددة، وهو ما يعكس واقع المجتمع الجزائري بعد الاستعمار.

أما في رواية "اللاز" للطاهر وطار، فيظهر تعدد الأصوات من خلال تعارض خطاب الثائر، وخطاب الشيخ، وخطاب المستعمِر. يقول أحد الشخصيات: (الطاهر وطار، 1985، صفحة 43) "نقاتلهم بالسلاح، لكنهم يقاتلوننا بما هو أخطر: بعقولنا".

بينما يرد صوت آخر: (الطاهر وطار، 1985، صفحة 44) "لسنا ضد العلم، نحن ضد أن نُمحى باسمه".

كما تتجلّى البوليفونية بوضوح في رواية "هلوسات ترشيش" لحسونة المصباحي، حيث تتجاور أصوات السارد، والمهاجر، والمثقف، والمنفي، دون صوت مهيمن. "كنت أسمع أصواتًا كثيرة في رأسي، وكلّها تدّعي أنها الحقيقة" (حسونة المصباحي، 2002، صفحة 88)

أما في الرواية الليبية، يتخذ تعدد الأصوات طابعًا ملحميًا ووجوديًا، كما في مشروع أحمد إبراهيم الفقيه الروائي "خرائط الروح"، حيث تتقاطع أصوات المثقف، والمناضل، والمرأة، والمستعمِر، في بناء سردي متشابك. "لم يكن الصوت واحدًا، كانت الأصوات تتصارع كما تتصارع الرياح في الصحراء" (أحمد الفقيه، 2008، صفحة 61)

فتعدد الأصوات في الرواية العربية المعاصرة ليس تقنية شكلية فحسب، بل هو اختيار جمالي وفكري يعكس تعدد الرؤى الحضارية، ويحوّل النص الروائي إلى فضاء حواري تتجاور فيه ثقافات وخطابات متصارعة دون حسم نهائي.

- **الاسترجاع الزمني:**

الاسترجاع الزمني من أهم الآليات السردية التي وظّفتها الرواية لربط الماضي الاستعماري بالحاضر، حيث يُستدعى الماضي لا بوصفه زمنًا منتهيًا، بل باعتباره ذاكرة فاعلة تستمر في تشكيل الوعي الفردي والجماعي. ففي رواية "اللاز" للطاهر وطار، يعود السرد مرارًا إلى زمن الاحتلال الفرنسي ليكشف أن الاستقلال لم يُنهِ آثار القهر، بل أعاد إنتاجها بأشكال أخرى، إذ يقول السارد: (الطاهر وطار، 1985، صفحة 214) "كنا نظن أن الاستقلال نهاية الحكاية، فإذا به بدايتها الثقيلة"، ويُبرز هذا الاسترجاع أن الحاضر الجزائري محكوم ببنية استعمارية كامنة، تستمر عبر الذاكرة والسلوك الاجتماعي.

أما في رواية "نجمة" لكاتب ياسين، فيأتي الاسترجاع الزمني في شكل تشظٍّ سردي يدمج الماضي بالحاضر دون فواصل زمنية واضحة، بما يعكس اضطراب الذاكرة الاستعمارية، "الماضي لا يمضي، إنه يختبئ في طرقاتنا وأسمائنا" (كاتب ياسين ، 1986، صفحة 97) ، ويؤكد هذا الاستدعاء أن الاستعمار لا يغادر المكان بزواله العسكري، بل يظل متجذرًا في اللغة والهوية.

وفي رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح، يُستثمر الاسترجاع عبر ذاكرة مصطفى سعيد، الذي يستعيد تجربته في الغرب لتفسير تمزقه في الحاضر: "كل ما فعلته هناك، كان يعود إليّ هنا مضاعفًا" (طيب صالح، 2005، صفحة 156)، ويكشف هذا الاسترجاع عن استمرار الصراع الحضاري بوصفه تجربة نفسية وثقافية ممتدة، لا حدثًا تاريخيًا منغلقًا.

كما تعتمد رواية "الدار الكبيرة" لمحمد ديب على استرجاع الطفولة في ظل الاستعمار الفرنسي، "كبرنا قبل أواننا، لأن الخوف كان يسبق أعمارنا" (محمد ديب، 1984، صفحة 42)، فالماضي الاستعماري يتحول إلى ذاكرة مؤسسة للحاضر الاجتماعي، تنتقل آثارها من جيل إلى آخر.

وعليه، يتضح أن الاسترجاع الزمني في الرواية ليس تقنية سردية محايدة، بل أداة نقدية لفضح استمرارية البنية الاستعمارية في الحاضر، وتأكيد أن الصراع الحضاري لم يُحسم تاريخيًا، بل ما يزال فاعلًا في تشكيل الوعي والهوية.

- **الرمز والأسطورة:**

لجأت الرواية العربية المعاصرة إلى الرمز والأسطورة بوصفهما آليتين جماليتين وفكريتين لتجاوز المباشرة التاريخية، وتحويل الصراع الحضاري من مواجهة ظرفية بين مستعمِر ومستعمَر إلى صراع كوني يتأسس على ثنائيات أزلية مثل: القوة/الضعف، المركز/الهامش، الحياة/الموت. ففي رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح، تتحول شخصية مصطفى سعيد إلى رمز أسطوري للغازي المعكوس، حيث يستدعي السارد أسطورة عطيل ليقلب دلالتها، فيقول مصطفى سعيد:

"أنا لستُ عطيل... عطيل كان كذبة" (طيب صالح، 2005، صفحة 38) ، فيُفرغ هذا التصريح الأسطورة الغربية من معناها الجاهز، ويعيد توظيفها في سياق حضاري مضاد، ليغدو الصراع هنا صراعًا رمزيًا بين خطابين ثقافيين متعارضين، لا مجرد تجربة فردية.

أما في رواية "نجمة" لكاتب ياسين، فتتجسد الأسطورة في صورة المرأة/الوطن، حيث تتحول "نجمة" إلى رمز كوني للأرض المستلبة الجزائر، وتتداخل فيها الأزمنة والأساطير، بما يحوّل الاستعمار إلى قدر تاريخي متكرر. "نجمة ليست امرأة، إنها ذاكرة تمشي على جرح" (كاتب ياسين ، 1986، صفحة 121) ويكشف هذا التوظيف الرمزي أن الصراع الحضاري يتجاوز الإطار السياسي ليغدو صراعًا وجوديًا بين الذاكرة والنسيان، وبين الاستمرار والفناء.

كما يوظّف الطاهر وطار في "اللاز" الرمز الشعبي والأسطوري، حيث يتحول "اللاز" إلى شخصية تتجاوز واقعها التاريخي لتصبح نموذجًا أسطوريًا للمقاومة. "لم يعد اللاز فردًا، صار حكاية تُروى كلما أُريد للذاكرة أن تصحو" (الطاهر وطار، 1985، صفحة 267) ، ويُبرز هنا كيف تُحوّل الأسطورة الشخصيةَ إلى رمز جماعي، فيغدو الصراع الحضاري صراعًا بين مشروع محو الذاكرة ومشروع تخليدها، كما نجد عند محمد ديب في رواية "الدار الكبيرة" حضورًا رمزيًا للبيت بوصفه أسطورة الانتماء المهدَّد، "الدار لم تكن جدرانًا، كانت ما تبقّى لنا من العالم" (محمد ديب، 1984، صفحة 59) ، ويحيل هذا الرمز إلى صراع كوني حول الحق في المكان والوجود، يتجاوز السياق الاستعماري الجزئي إلى دلالة إنسانية شاملة.

أما في الرواية التونسية فيقول المسعدي "كنا نطلب الخلاص، فإذا به امتحانًا آخر للوجود" (محمود المسعدي، 1981، صفحة 64) ، ويكشف هذا البعد الرمزي أن الصراع الحضاري يتجاوز ثنائية المستعمِر/المستعمَر ليغدو سؤالًا كونيًا عن معنى الوجود.

وفي روايته "السد"، يتحول السد إلى رمز أسطوري لفكرة السيطرة الإنسانية على الطبيعة، بما يعكس صراعًا حضاريًا بين إرادة الإنسان وحدود الكون. يقول النص: (محمود المسعدي، 1981، صفحة 52) "أردنا أن نوقف الماء، فواجهنا غضب الأزمنة" (محمود المسعدي ، 1973، صفحة 52) ، ويمثل هذا الرمز صراعًا كونيًا بين المعرفة والقوة، لا ينفصل عن الخلفية الحضارية للصراع.

أما في الرواية التونسية الحديثة، فيبرز حسونة المصباحي بوصفه من أكثر الروائيين توظيفًا للبعد الأسطوري. ففي رواية "هلوسات ترشيش"، تتحول المدينة إلى رمز أسطوري للتيه الحضاري، "كنا نمشي في المدينة كما لو كنا نمشي في أسطورة بلا نهاية" (حسونة المصباحي، 2002، صفحة 101) ، فيكشف هنا عن صراع حضاري متحوّل إلى تيه إنساني شامل، تتلاشى فيه الحدود بين الشرق والغرب.

وفي روايته "الآخرون"، يظهر الآخر بوصفه كيانًا رمزيًا، لا شخصًا محددًا، "الآخر ليس من خارجنا، إنه يسكن في خوفنا القديم" (حسونة المصباحي، 2002، صفحة 77) ، وهنا يتحول الصراع الحضاري بين الذات وظلالها.

كما يوظّف البشير خريف الرمز الشعبي والأسطوري في روايته "الدقلة في عراجينها"، حيث تتحول القرية إلى رمز للعالم المغلق المهدَّد. "كنا نظن القرية أصل العالم، ثم اكتشفنا أنها آخر حدوده" (البشير خريف، 1980، صفحة 119) ، ويحيل هذا الرمز إلى صراع حضاري بين

المركز والهامش، وفي سياق أكثر حداثة، توظّف ألفة يوسف في روايتها "حيرة" الرمز الديني والأسطوري لتحويل الصراع الثقافي إلى سؤال إنساني شامل: "كل يقين يتحول، حين يُفرض، إلى أسطورة عنيفة" (ألفة يوسف، 2006، صفحة 93)، ويكشف هذا الطرح أن الصراع الحضاري ليس صراع ثقافات فقط، بل صراع تأويلات كونية للمعنى.

وتبرز رواية "خرائط الروح" لأحمد إبراهيم الفقيه بوصفها مشروعًا سرديًا ملحميًا، يستثمر الرمز الصحراوي والأسطورة في تمثيل الصراع بين المركز والهامش، والذات والآخر. "الصحراء ليست مكانًا، إنها امتحان للروح" (أحمد الفقيه، 2008، صفحة 47)، فالصحراء هنا رمز للتيه والبحث عن المعنى، حيث يتقاطع الصراع الحضاري مع المصير الإنساني.

أما في رواية "التابوت" لخليفة حسين مصطفى، يتحول التاريخ الاستعماري إلى رمز للموت المؤجَّل الذي يلاحق الحاضر، إذ "لم ندفن الماضي، تركناه مفتوحًا فصار يخرج كل ليلة" (خليفة مصطفى ، 1998، صفحة 132)

يتضح أن الرمز والأسطورة في الرواية العربية المعاصرة لا يُوظَّفان للزخرفة الفنية، بل لتحويل الصراع الحضاري إلى خطاب مفتوح، يجعل من التجربة الاستعمارية نموذجًا إنسانيًا عامًا، ويمنح النص الروائي قدرة على مساءلة المصير الإنساني في علاقته بالقوة والهيمنة والذاكرة والهوية.

خاتمة:

خلصت الرواية العربية المعاصرة إلى تجاوز الرؤية التبسيطية للصراع الحضاري، فلم تعد العلاقة مع الآخر قائمة على الرفض المطلق أو التبعية العمياء، بل على وعي نقدي يسعى إلى تفكيك آليات الهيمنة، وفي الوقت نفسه استثمار إمكانات التفاعل الثقافي الإيجابي. وهكذا غدت الرواية فضاءً حيويًا لإعادة بناء الذات العربية في عالم متعدد الثقافات، ومختبرًا فكريًا يعكس قلق الهوية وأسئلتها المفتوحة.

المصادر والمراجع:

1) إبراهيم الكوني، التبر، ط5، بيروت: دار التنوير، 2010.
2) أحمد إبراهيم الفقيه، خرائط الروح، ج1، ط2، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2008.
3) أحمد بن منظور، لسان العرب، ج11، بيروت: دار صادر، 2006.
4) ألفة يوسف، حيرة، ط1، تونس: دار الجنوب، 2006.
5) أمين معلوف: ليون الإفريقي، ترجمة عفيف دمشقية، بيروت: دار الفارابي، 1997.
6) البشير خريف، الدقلة في عراجينها، ط2، تونس: الدار التونسية للنشر، 1980.
7) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ط1، لبنان: دار الكتاب اللبناني، 1971.
8) حسونة المصباحي، الآخرون، ط1، تونس: دار محمد علي، 2002.
9) حسونة المصباحي، هلوسات ترشيش، ط1، بيروت: دار الجمل، 1995.
10) خليفة حسين مصطفى، التابوت، ط1، طرابلس: الدار الجماهيرية، 1998.
11) الزبيدي الحنفي، تاج العروس من جواهر القاموس، ط1، بيروت: دار الفكر، 1994.
12) سميرة البدري، المصطلحات التربوية والنفسية، ط1، عمان: دار الثقافة للنشر، 2005.
13) شكري المبخوت، الطلياني، ط1، بيروت: دار الآداب، 2014.
14) الطاهر وطار، اللاز، ط2، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985.
15) الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، ط8، بيروت: دار العودة، 2005.
16) عبد الله الغذامي، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، 2000.
17) عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000.
18) كاتب ياسين، نجمة، ط3، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1986.
19) مالك بن نبي، شروط النهضة، دمشق: دار الفكر ، 1986.
20) مالك حداد: سأهبك غزالة، تونس: الدار التونسية للنشر 1986.
21) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج1، القاهرة: دار الدعوة.
22) محمد ديب، الدار الكبيرة، ط4، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.
23) محمود المسعدي: السد، ط2، تونس: الدار التونسية للنشر، 1973.
24) محمود المسعدي، التوت المر، ط3، تونس: الدار التونسية للنشر، 1981.

References :

1) Ibrāhīm al-Kūnī, al-tibr, ṭ5, Bayrūt : Dār al-Tanwīr, 2010.
2) Aḥmad Ibrāhīm al-Faqīh, kharā'iṭ al-rūḥ, j1, ṭ2, Bayrūt : al-Dār al-'Arabīyah lil-'Ulūm, 2008.
3) Aḥmad ibn manẓūr, Lisān al-'Arab, j11, Bayrūt : Dār Ṣādir, 2006.
4) Ulfah Yūsuf, Ḥayrat, Ṭ1, Tūnis : Dār al-Janūb, 2006.
5) Amīn Ma'lūf : Liyūn al-Ifrīqī, tarjamat 'Afīf Dimashqīyah, Bayrūt : Dār al-Fārābī, 1997.
6) al-Bashīr Khurayyif, aldqlh fī 'rājynhā, ṭ2, Tūnis : al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, 1980.
7) Jamīl Ṣalībā, al-Mu'jam al-falsafī, Ṭ1, Lubnān : Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1971.
8) Ḥassūnah al-Miṣbāḥī, al-ākharūn, Ṭ1, Tūnis : Dār Muḥammad 'Alī, 2002.
9) Ḥassūnah al-Miṣbāḥī, hlwsāt trshysh, Ṭ1, Bayrūt : Dār al-Jamal, 1995.
10) Khalīfah Ḥusayn Muṣṭafá, al-tābūt, Ṭ1, Ṭarābulus : al-Dār al-Jamāhīrīyah, 1998.
11) al-Zubaydī al-Ḥanafī, Tāj al-'arūs min Jawāhir al-Qāmūs, Ṭ1, Bayrūt : Dār al-Fikr, 1994.
12) Samīrah al-Badrī, al-muṣṭalaḥāt al-Tarbawīyah wa-al-nafsīyah, Ṭ1, 'Ammān : Dār al-Thaqāfah lil-Nashr, 2005.
13) Shukrī al-Mabkhūt, al-Ṭilyānī, Ṭ1, Bayrūt : Dār al-Ādāb, 2014.
14) al-Ṭāhir Waṭṭār, allāz, ṭ2, al-Jazā'ir : al-Mu'assasah al-Waṭanīyah lil-Kitāb, 1985.
15) al-Ṭayyib Ṣāliḥ, Mawsim al-Hijrah ilá al-Shamāl, ṭ8, Bayrūt : Dār al-'Awdah, 2005.
16) 'Abd Allāh al-Ghadhdhāmī, al-naqd al-Thaqāfī : qirā'ah fī al-ansāq al-Thaqāfīyah al-'Arabīyah, al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2000.
17) 'Abd al-Mun'im al-Ḥanafī, al-Mu'jam al-shāmil li-muṣṭalaḥāt al-falsafah, ṭ3, al-Qāhirah : Maktabat Madbūlī, 2000.
18) Kātib Yāsīn, Najmah, ṭ3, al-Jazā'ir : al-Sharikah al-Waṭanīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1986.
19) Mālik ibn Nabī, shurūṭ al-Nahḍah, Dimashq : Dār al-Fikr, 1986.
20) Mālik Ḥaddād : s'hbk Ghazālah, Tūnis : al-Dār al-Tūnisīyah llnshr1986.
21) Majma' al-lughah al-'Arabīyah, al-Mu'jam al-Wasīṭ, j1, al-Qāhirah : Dār al-Da'wah.
22) Muḥammad Dīb, al-Dār al-kabīrah, ṭ4, al-Jazā'ir : al-Mu'assasah al-Waṭanīyah lil-Kitāb, 1984.
23) Maḥmūd al-Mas'adī : al-Sadd, ṭ2, Tūnis : al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, 1973.
24) Maḥmūd al-Mas'adī, al-tūt al-murr, ṭ3, Tūnis : al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, 1981.