



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة - 01.



قسم اللغة والأدب العربي

كلية اللغة والأدب العربي والعلوم

المقصدية في الخطاب الروائي عند إبراهيم سعدي

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه LMD في الأدب العربي
تخصص: أدب عربي

إشراف الدكتورة:
نجوى منصوري

إعداد الطالبة:
عفاف سايج

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
محمد زمران	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة - 01	رئيسا
نجوى منصوري	أستاذ محاضر - أ	جامعة باتنة - 01	مشرفا ومقررا
زهيرة بني نفي	أستاذ محاضر - أ	جامعة باتنة - 01	عضوا مناقشا
ليلى بلخير	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة	عضوا مناقشا
حياءة ممعاش	أستاذ التعليم العالي	جامعة بسكرة	عضوا مناقشا
عالمة خمذري	أستاذ محاضر - أ	جامعة خنشلة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1440-1441هـ / 2019-2020م



دعاء

اللهم يا مخفف الذنوب وسائر العيوب وملين القلوب

خفف أتعابنا ويسر أعمالنا وارزقنا اللهم العمل الصالح

والعلم النافع والأجر الجزيل

يا رب لا تدعنا نصاب بالغرور إذا نجحنا أو باليأس إذا فشلنا

اللهم ذكرنا دائما أن الفشل هو تجارب تسبق النجاح

يا رب إذا أعطيتنا نجاحا لا تفقدنا تواضعنا

وإذا منحتنا الخسارة لا تأخذ منا صبرنا

وإذا رزقتنا تواضعا لا تفقدنا اعتزازنا بأنفسنا وكرامتنا

يا رب إذا جردتنا من النجاح اترك لنا قوة العناد

حتى نتغلب على الفشل

وإذا جردتنا من نعمة الصحة اترك لنا نعمة الإيمان والصبر

يا رب إذا أسأنا إلى الناس أعطنا شجاعة العفو والغفران

يا رب علمنا أن التسامح أكبر مراتب القوة

وأن حب الانتقام هو أول مظاهر الضعف

يا رب اجعلنا من الذين إذا أعطوا شكروا وإذا أذنبوا استغفروا وتابوا

شكر وعرهان

قال الله تعالى في كتابه الكريم: " وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد"

سورة إبراهيم الآية: 07

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»

قال الشاعر:

إذا الشافع استقصى لك الجهد كله وإن لم تنل نجاحا فقد وجب الشكر
وعملا بقوله عز وجل، واقتداء بالحبيب المصطفى، ونزولا عند قول البيت الشعري، نحمد الله كثيرا
كما ينبغي لجلال وجهه، وعظيم سلطانه فالشكر والحمد لله دائما وأبدا
يسعدني أن أتقدم في مستهل هذا العمل بأسمى آيات الشكر
وعبارات العرفان إلى:

الأستاذة الدكتورة "نجوى منصورى"، أولا لقبولها الإشراف على هذا البحث

وثانيا على تعاونها الكبير والقيم، وكل الإرشادات والتوجيهات والتشجيعات المتواصلة التي كان لها

أثر بالغ الأهمية في رؤية هذا العمل النور

بالرغم من كل الصعوبات والعراقيل

كما أتقدم كذلك بجزيل الامتنان إلى:

أساتذتي الأفاضل وأستاذاتي الفاضلات كل باسمه

وإلى كل من أمدني بيد العون من قريب أو بعيد

والسلام حسن الختام

إهداء

إلى ذكرى والدي طيب الله ثراه، وأكرم مثواه

وخلد ذكراه وألحقه بنعيمه وجنانه

وغفر له ذنوبه وذنوبنا وإياه

إلى والدتي شفاها الله وخفف عنها ما يرهقها

وأبعد عنها ما يتعبها

إلى من لم تنسياني بالنصح والإرشاد والمتابعة

إلى عمّي أطل الله عمرهما

إلى كل أفراد عائلي الذين انتظروا معي هذا اليوم بفارغ الصبر

إلى من كانوا سببا في وصولي إلى هذا المكان

إلى أساتذتي في كل الأطوار التعليمية

إلى من عشنا على أرضها وعلمتنا الصمود

إلى وطني الجزائر

فخرا وعزما وعشقا وانتماء

مقدمة

مقدمة

أصبح للرواية المعاصرة اهتمامات ورؤى تستشعر الواقع المعاش، وتقدم قراءات خاصة للأحداث الراهنة، بحيث يطرح المتخيل السردى موضوعات نوعية تثير جدلا معرفيا في الأوساط المختلفة لجمهور القراء على اختلاف انتماءاتهم وتوجهاتهم الإيديولوجية.

ولأن الرواية في تعالقاتها بالراهن الإنساني، تهتم بقضايا الواقع الاجتماعي والفكر والإيديولوجيا والقيم الإنسانية، كانت من النصوص التي انفتحت على مختلف التخصصات للبحث فيها واستخلاص المعنى في علاقته بالتخصص من حيث كون الرواية العالم الموازي لسرديات الواقع، ومن هنا انفتحت الرواية على مناهج النقد المعاصر المنفتحة على السياق، والقراءات التأويلية التي تبحث في القيمة المضمرة تحت ظل اللغة والمعنى في لعبة السرد، ومن ذلك البحث في المقاصد التي تعد من أهم الإشكالات أو التساؤلات التي طرحها القارئ في محاولة إعادة فهم علاقة الخطاب الروائي بالسياق.

وفي ظل هذا التصور جاءت فكرة البحث في المقاصد التي يتيحها المعنى من خلال المضمير أو المسكوت عنه في الخطاب الروائي الجزائري، وهي الغاية التي تجمع المؤلف والقارئ على حد سواء، ولعل طموح البحث في الوصول إلى هذه الغاية جعلني أختار من النماذج الروائية ما يمكنه تحقيق ذلك ولو بشكل نسبي، وبخاصة تلك النماذج التي تستدرج القارئ نحو سياقات سياسية، واجتماعية، وثقافية، وفكرية... وتحيل إلى مبدع النص وجرأته التي منحت الخطاب الروائي هذا الانفتاح، ولذلك وقع اختياري على نماذج من روايات إبراهيم سعدي، فحاء الموضوع بعنوان " المقصدية في الخطاب الروائي عند إبراهيم سعدي"، ويبحث في طبيعة الموضوعات التي ينتقيها المتخيل السردى في المدونة ويتقصدتها، والتي تمس في الكثير من جوانبها المجتمع الجزائري، من حيث تقديم الطرح الاجتماعي في قالب تشريحي للأبعاد الحقيقية للمجتمع الجزائري بتوقيعات إيديولوجية، وإطلاقات استشرافية تقرأ مستقبل السلطة، والسياسة، والفرد المثقف... في ظل ما شهدته الجزائر من منعطفات هامة في تاريخها الحضاري.

تلك كانت من أهم الأسباب التي دفعتني للخوض في إشكالية الخطاب الروائي وعلاقته بالجوانب المذكورة سابقا، وكيفية تشكلها في الخطاب عبر فعل القصد، ولعلني بدء من هذه الفكرة اندمجت في المساحات الضبابية للعالم السردى الذي قدمته روايات إبراهيم سعدي، والتي استدرجتني للبحث في كينونة وقصدية هذا التكوين الضبابي، وكان ذلك سببا آخر للبحث في هذا الموضوع. إلى جانب أسباب متعلقة باهتمامي بتحليل النص السردى وكشف مضمراته في تعلقه بالغائب المسكوت عنه، واهتمامي بالنص الجزائري المعاصر عموما في علاقته بمجتمعنا وإشكالاته الكبرى: السلطة، السياسة، النخبة...

وبناء على ما تقدم ذكره من الأسباب التي دفعتني للبحث في هذا الموضوع جاءت الإشكالية لتقدم جملة من التساؤلات أهمها:

- كيف يمكن فهم مقاصد النص انطلاقا من مباحث المنهج التداولي في ذلك؟ كيف تشكلت مقاصد النص ضمن المكون السردى؟

- كيف شكّل "المثقف" أهم مقصد للنص وصاحبه في زمن الأزمة؟ هل حقق الخطاب مقصد خروج المثقف من الصمت إلى الكتابة في ظل المتغيرات الطارئة على المجتمع سياسيا واجتماعيا وثقافيا...؟

- كيف شكّلت ثنائية "الأنا، الآخر" مقصدا ثانيا في النص، وماهي زاوية الرؤية التي نظر من خلالها إبراهيم سعدي إلى الآخر الفرنسى في رواياته، وكيف صور طبيعة النزاع الثنائى القائم بين الأنا الجزائرية والآخر الفرنسى بعد الاستقلال؟.

- كيف تشكل مقصد "السلطة" وماهي الاعتبارات النصية التي ربطت عالم السرد بحقيقة الواقع المعاش في ذلك؟

ولأن تحليل البنية النصية قد لا يكون كافيا للإجابة عن هذه التساؤلات وكشف المسكوت عنه داخل السياق اللغوي المحدود، فإنني خضت في السياقات الخارجية الممكنة التي صاحبت فعل الكتابة وطروحاتها الفكرية والذهنية وفق المنطق التداولي، وذلك من أجل فهم مجريات النص ومعطياته المتحكمة في منطلقاته ومقاصده على اتساعها إيدولوجية كانت، أو اجتماعية، أو فكرية.

ولعل مناقشة القضايا المتعددة في مشاربها وغاياتها وفي تعلقها بمقاصد النص يفتح مجال الدراسة على مباحث وفصول متعددة، فقد جاء تفصيل محتوى البحث في شكله الآتي:

الفصل الأول: وجاء بعنوان "تداولية الخطاب السردى وعلاقته بالمقصدية"، وتم تقسيمه إلى ثلاثة مباحث رئيسية، حيث ضم المبحث الأول مفهوما للنص والخطاب والتفريق بينهما من حيث الشكل والمضمون و البنية. أما المبحث الثاني قد خُصص للبحث في مصطلح التداولية في علاقاته مع مختلف العلوم اللغوية والإنسانية الأخرى، فهو يشرح كيف تجاوزت التداولية النظرة الصورية للغة إلى عالم الاستخدام الذي يجعلها حية نابضة إلى جانب الإشارة إلى مفهوم المقاربة التداولية وآليات تناولها للخطاب الأدبي. وأما الثالث: فهو المبحث الذي يتناول أهمية فهم مقصدية المؤلف والمتلقي والنص من أجل وضع حد يفصل بين التأويلات اللانهائية التي تصل إلى حد التناقض، وبين التأويل الحرى الواحد الذي يقتل جمالية النص.

الفصل الثاني: وجاء بعنوان "مقصدية الخطاب الإيديولوجي (الرفض والقبول والتطرف)" ويعالج إشكالية القبول والرفض التي تجمع الأنا الجزائرية والآخر الفرنسي ضمن فضاء معرفي إنساني واحد، فمن خلال هذا الفصل تم تحديد الصورة الحقيقية لهذه المصطلحات في علاقتها بالأنا والآخر، إلى جانب تجسيده لعلاقة الرؤية الإيديولوجية بالمكون النصي ذلك لأن الإيديولوجيا في الرواية منظومة فكرية تفضي في كثير من الأحيان إلى إيديولوجية الكاتب من خلال ما يحمله النص من قيم مضمرة. كما يشير الفصل إلى صورة الأنا لدى الآخر الفرنسي، وهي صورة نابغة من مغالطات يقوم باستغلالها لفرض سيطرته، وتتجاوز الأنا هذه الصورة لإثبات وجودها الحضاري وهويتها الثقافية والفكرية.

الفصل الثالث: معنون بـ: "مقصدية خطاب المثقف"، ومقسم إلى أربعة مباحث أولها حول المثقف المحرم وملاحقة الوهم، والثاني حول المثقف اليأس بين الواجب وخيبة الأمل، والثالث المثقف المحاصر والبحث عن الوطن المفقود، والرابع حول تهمته الثقافة ولعنة الكتابة والفن. يتحدث الفصل بشكل عام عن الالتزامات التي تقع على كاهل المثقف الجزائري بفعل قدرته على الوقوف عند التصورات والأفكار المطروحة بعمق، بحيث يسهم في صناعة الحدث وتأثيره وتأطيره، خاصة ما تعلق بعشرية الجزائر السوداء، أين انقسمت آراء المثقفين بين الموالاتة والمعاداة للسلطة أو الفكر الإرهابي الدموي، ومدى تعلق المثقف التسعيني بالحركة المجتمعية.

الفصل الرابع: جاء بعنوان: "مقصدية خطاب السلطة" وانقسم إلى أربعة مباحث أولها الاستشراف والوعي المسبق، والثاني عن الدكتاتورية وعظمة الكراسي، والثالث حول توارث الدكتاتورية وعدوى النهج السلطوي، والرابع حول الثورة على الدكتاتور بين النفاق السلطوي والرغبة في التغيير. يتحدث الفصل في مجمله عن جدلية الصراع المحتدم بين الحاكم والشعب، والأسباب وراء سيطرة طواغيت العرب على كراسي الحكم، ومصادرة حق الشعب في التغيير، وصناعة القرار المنقذ له من ظلم الدكتاتور وإجحافه، وتم عرض هذا الإشكال عن طريق رؤية روائية استشرافية تعبر عن مكاشفة فنية وواقعية تخترق السلطة التي يلفها الصمت والقمع والحظر.

وأما خاتمة البحث فضمنت جملة من النتائج والتوصيات التي يمكن أن تجمع شتات القضايا المطروحة في فصول البحث في شكل تصور منفرج يفتح المجال لدراسات لاحقة.

ولأن البحث في شكله وتصوره يصبو إلى ملامسة حقائق وبلوغ غايات مرتبطة بالمغيب النصي في علاقه بالمجتمع عبر مجالاته المفتوحة للقراءة والنقاش، اخترت المنهج التداولي الذي حاولت من خلاله مقارنة تلك الحقائق والغايات، كونه مجالاً يكشف العلاقة الكامنة بين النص وعناصر الموقف التواصلية، وبين فكرة مقتضى

الحال والسياق، من خلال آلياته التي أسهمت في تكريس المعرفة اللسانية، واكتشاف أبعاد جديدة في دراسة الظاهرة اللغوية، مما يجعله إطاراً منهجياً ملائماً للبحث في الموضوع. ولأن للتداولية مساعي متعلقة بمحاولة إيجاد القوانين الكلية للاستعمال اللغوي والتعرف على القدرات الإنسانية في عملية التواصل اللغوي فإن اعتماد البحث على هذا المنهج يتيح إمكانية كشف المضامين الإنسانية والاجتماعية التي تخفيها عوالم السرد، والمتخيل الروائي. فالمنهج التداولي يخدم هذه الغاية عبر توظيفه لمجموعة من الطرائق التي تُفضي إلى تعبيره عن شكل من أشكال الفعل المرتبط بالممارسة اللغوية على أرض الواقع.

إن هذا البحث الذي يضيء المقصدية عند إبراهيم سعدي في كتاباته الروائية يسعى إلى استكمال ما قدمته الدراسات السابقة من تطبيقات حيوية ودقيقة للمنهج التداولي على النص الروائي. ويبقى الحديث عن الدراسات السابقة أمراً نسبياً لاستحالة إحصاء كل الدراسات التي تصب في نفس الموضوع، إلا أن الفارق يتمثل في الإضاءات المتنوعة التي تقدمها مختلف الدراسات، وتضيف الجديد للساحة السردية، وقد حاول البحث الذي تقدمت به أن يكون نافذة جديدة تسمح للإجابة عن بعض التساؤلات المنهجية التي توضح الأوجه التواصلية للخطاب السردية مع الواقع من خلال مظهرات تداولية بحتة. ومن بين الدراسات الأكاديمية أذكر بعض رسائل الدكتوراه:

- المقصدية في الخطاب السردية المعاصر الرواية المغاربية أنموذجاً، محمد نعار، تخصص نقد حديث ومعاصر جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان.
- المكون التداولي في النظرية اللسانية العربية ظاهرة الاستلزام التخاطبي أنموذجاً، ليلي كادة، تخصص علوم اللسان العربي جامعة الحاج لخضر باتنة.
- تداولية النص الشعري جمهرة أشعار العرب أنموذجاً، رحيمة شيتير جامعة الحاج لخضر باتنة.
- الأفعال الكلامية في القرآن الكريم سورة البقرة دراسة تداولية، محمد مدور، تخصص علوم اللسان العربي. ومن بين رسائل الماجستير التي أدلت بدلوها كذلك في هذا الموضوع أذكر:
- تلقي الخطاب الشعري من منظور تداولي في قصيدة منشورات فدائية على جدران إسرائيل لنزار قباني، طارق خلايفية تخصص علوم اللسان جامعة محمد خيضر بسكرة.
- الوظائف التداولية في المسرح مسرحية صاحبة الجلالة لتوفيق الحكيم أنموذجاً، ظريفة ياسة تخصص دراسات لغوية جامعة منتوري قسنطينة.

مقدمة:

وأما ما تعلق بالمراجع المعول عليها في البحث، فقد تنوعت بين ماله صلة بالجانب النظري في محاولة التعريف بالمقاربة التداولية وآلياتها التي تفيد في فهم الظاهرة المدروسة، وأذكر منها: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب لذهبية حاج حمو، في اللسانيات التداولية لخليفة بوجادي، التداولية عند العلماء العرب لمسعود صحراوي، التداولية من أوستن إلى غوفمان لفيليب بلانشيه، المقاربة التداولية لفرانسواز أرمينكو، علم النص لجوليا كرسيفا، بلاغة الخطاب وعلم النص لصالح فضل، التداولية اليوم علم جديد في التواصل لأن روبول وجاك موشلار... إلخ.

وما تعلق بالخطاب السردي ومختلف الدراسات الباحثة في المضمير والمغيب، ومنها: الصورة والآخر لفريد الزاهي، المتخيل في الرواية الجزائرية لآمنة بلعلی، نقد التمركز وفكر الاختلاف لمنير مهادي، من البنية إلى السياق لعبد الوهاب شعلان، صورة المثقف في الرواية الجديدة لهويدا صالح، النقد والخطاب لحياة أم السعد، قضايا الرواية العربية الجديدة الوجود والحدود لسعيد يقطين، الرواية والعنف للشريف حبيبة، أمراض السلطة لمحمود أحمد فهميم، صورة المثقف في الرواية المغاربية لأمين الزاوي، المقموع والمسكوت عنه في السرد العربي لفاضل ثامر، نظرية أفعال الكلام العامة (كيف ننجز الأشياء بالكلام؟) لأوستن، المضمير لكاترين كيريرات أوريكيوني، استراتيجيات الخطاب لعبد الهادي بن ظافر الشهري، تاريخ الإيديولوجيات لفرانسوا شاتليه المثقف والسلطة لإدوارد سعيد، إشكالية المثقف الديني بين سندان التقليد ومطرقة الحداثة لباسم الماضي الحسنواوي، سوسيولوجيا العنف والإرهاب لإبراهيم الحيدري، أسئلة العنف لسلمان العودة، وقفات في الفكر والأدب والنقد لمحمد ساري.....

ولأن الظاهرة التي يحاول البحث كشفها متعلقة بقضايا المجتمع والإيديولوجيا والسلطة والمثقف... فقد اخترت للبحث المدونة التي وجدتها تحتضن هذه القضايا أكثر من غيرها، ووقع اختياري على بعض روايات الروائي الجزائري إبراهيم سعدي وهي: المرفوضون، النحر، بوح الرجل القادم من الظلام، صمت الفراغ، بحثا عن آمال العبريني، والأعظم.

وفي الأخير يمكنني أن أذكر بعض الصعوبات التي واجهتني في البحث، والمتعلقة بصعوبة جمع المادة العلمية وقراءتها وتصنيفها وتوظيفها، ومحاولة كشف القيم المضمرة وفهمها وربطها بمقاصد النص. وأختتم القول بكلمة شكر وعرفان للأستاذة المشرفة "الدكتورة نجوى منصور" على إشرافها على هذا البحث، وللأستاذة الأفاضل الذين قدموا لي الدعم والتشجيع.

الفصل الأول

تداولية الخطاب السردي وعلاقته بالمقصدية

المبحث الأول: في مفهوم النص والخطاب

المبحث الثاني: الحدود المفهومية للمقاربة التداولية

المبحث الثالث: مقصدية الخطاب

تُعتبر التداولية من أهم المناهج التي عملت على نقل اللغة من مسارها البنائي المجرد إلى مسار استعمالها يمس أهمية التواصل غير المباشر، في إعطاء العمل الأدبي عموماً والروائي على وجه الخصوص شكلاً مثيراً للجدل يجعل القارئ دائم الاستعداد لفك شفرات النص الذي بين يديه، بحيث تعمل التداولية على ترسيخ المعرفة الإنسانية كنقطة تواصل بين الكاتب ونصه أولاً، وبين المتلقي والنص ثانياً، وبين الكاتب والمتلقي ثالثاً، دون إغفال العناصر الموضوعية الأساسية التي ترسم خارطة العمل الروائي وتبقيه متماسكاً كالزمان، والمكان، والحبكة، والشخصيات.

عملت التداولية على سد الثغرات التي تُباعد بين بنية اللغة ومعانيها الباطنية من خلال إشراك عنصر السياق كركن أساسي وشرط هام في فهم مقاصد المتكلم التي تصب في النص بطريقة مضمرة وعميقة، ولعله من الضروري فهم علاقة تلك المقاصد بهوية النص الروائي تحت ظل البحث التداولي.

المبحث الأول: في مفهوم النص والخطاب

يحاول هذا العمل تناول المدونة موضوع البحث من جانبها التداولي من حيث مقارنتها من ناحية الاستعمال وليس البنية وحسب، ولذلك كان لابد من الوقوف عند مفهوم النص والخطاب وعلاقتهما بالمقاربة التداولية من حيث المصطلح والنظرية.

1/ في مفهوم الخطاب:

أ/ الخطاب لغة:

يقول الجوهري في معجمه الصحاح: خَطَبَ الخُطْبُ سبب الأمر نقول: خطبك وخطبتُ على المنبر خُطْبَةً بالضم وخاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً، وخطبة المرأة بالكسر، واختطبت أيضاً فيهما والخطيب الخاطب، والخطيبي، الخطبة.¹

لم يكن لفظ الخطاب يحمل دلالة الأدبية كما هو حاله اليوم لكنه يحمل بعض ملامحه، لأن الخُطْبُ كما هو معروف نشأت من المشافهة أول الأمر.

وورد لفظ الخطاب في المصباح المنير ضمن مصطلح خاطبه مخاطبة وخطاباً فهو الكلام بين متكلم وسماع ومنه اشتقاق الخطبة بضم الخاء وكسرهما باختلاف معنيين فيقال في الموعظة خطب القوم عليهم من باب قال خُطْبَةً بالضم وهي فُعْلَةٌ بمعنى مفعولة نحو نسخة بمعنى منسوخة، وغرفة من ماء بمعنى مغروفة، وجمعها خُطْبٌ مثل: غرفة وغرف فهو خطيب والجمع خطباء وهو خطيب القوم إذا ما كان هو المتكلم عنهم.²

¹ - إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تاج اللغة وصحاح اللغة، دار الحديث، مصر، 2009، ص 37.

² - أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، تح: يحي مراد، مؤسسة المختار، مصر، ط1، 2008، ص 106.

تشابه وتمثالت معظم التعريفات اللغوية التي تشير إلى لفظ الخطاب، وقد نجد ما يخرجها كلية عن معناها الأدبي، بحيث نجدها بمعنى الحُطْب، وهو الأمر العظيم الذي تقع فيه المخاطبة، ومنه قولهم: «حل الحُطْب، أي عظم الأمر والشأن وجمعه حُطوب، وخطب الخطيب خطبة بضم الخاء، والخطبة الكلام المنثور المسجع ونحوه»¹.

ونجد في أساس البلاغة للزمخشري: «الخطاب هو المواجهة بالكلام، واختطب القوم فلانا إذا توجهوا إليه بخطاب»².

تدل هذه المفاهيم على الحدوث واستدعاء التخاطب والالتفاف فنجد في معجم العين: «الحُطْب بسبب الأمر الذي تقع فيه المخاطبة، والخطاب مراجعة الكلام تبادلته بين اثنين والحُطْبَة مصدر الخطيب»³، بمعنى أن الخطاب هو مراجعة للكلام وهو المواجهة بالكلام، حيث تستدعي هذه المواجهة مرسل ومرسل إليه من خلال نظام لغوي مشترك بينهما، ولذلك نجد ابن منظور يعرفه بقوله: «هو مراجعة الكلام وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا وهما يتخاطبان»⁴، يحمل هذا المفهوم معنى الحوار الذي يستدعي وجود متحاورين. ولعله يصب في معنى الكلام الذي نجده في المعجم الوسيط حدث: «يُفسر الخطاب بالكلام دون بيان نوعه، والخطاب بمعنى الرسالة»⁵.

ونصل من خلال هذه التعاريف والاصطلاحات للفظ "خطاب" إلى صعوبة الوصول إلى اتفاق مفاهيمي للمصطلح، بحيث نجده القول والكلام في ارتباطه بصيغة المشافهة، أو ارتباطه بالحوار، وبالتالي فإن كل باحث ودارس يحكم عليه من خلال وجهة نظره الخاصة بالحكومة هي الأخرى بخلفية معرفية معينة، وذلك بسبب تعدد الموضوعات التي يطرقها هذا المصطلح.

ب/ الخطاب اصطلاحاً:

الخطاب رسالة لها بداية ونهاية، ويعوض مقولة الكلام عند بعض الباحثين:

اللسان = اللغة + الكلام سوسير تعوض ب: اللسان = اللغة + الخطاب.

¹ - الفيروز آبادي محمد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشرازي الشافعي، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، مادة الخطب.

² - الزمخشري جار الله أبو القاسم، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، ط1، 1992، ص 168-176.

³ - الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، دار إحياء التراث العربي، مادة خطب، ص 252.

⁴ - ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، مج1، دار صادر، بيروت، ط3، مادة خطب، ص 361.

⁵ - إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار العودة، اسطنبول، 1980، ص 243.

كما يعني ملفوظا من الجملة Enoncésuperior a la phrase حسب "جون دييوا" فهو من وجهة نظر القواعد سلسلة متتالية من الجمل.¹

ولغة الخطاب الأدبي لا تحمل المعنى المعجمي وحسب، ولكنها حقل شاسع من المعاني الثقافية والعقائدية والنفسية والاجتماعية والجمالية². وهنا يكون الفصل بين الخطاب المكتوب والشفوي، باعتبار أن الأول يستعين بالوصف أما الثاني فلا نفهم مقاصده إلا باعتماد عدة أدوات كالنبر والتوقف والتنغيم.

وتبعاً لما سبق يكون الخطاب: «حدث لغوي يرسله متكلم أو مرسل نحو مخاطب أو مرسل إليه قصد إفادته بمعلومات أو أخبار جديدة في مقام محدد باستعمال وسيلة تبليغية محددة، والانطلاق من ظروف أو أحوال أو أوضاع مشتركة بين المتخاطبين لا يعرفها غيرهما».³

يشير هذا التعريف إلى العناصر التي يتوافر عليها الخطاب من مرسل ومرسل إليه وقناة ومرجع وسياق تُفهم من خلاله الرسالة فيحدث التواصل والتأثير، بمعنى ضرورة وجود مرسل ومتلقي الرسالة: «فالخطاب الملفوظ منظور إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل وبمعنى آخر هو كل تلفظ يفرض متكلما ومستمعا عند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما».⁴

يُصنف الخطاب إلى عدة تصنيفات وفقاً لعدة اعتبارات، فهناك من الباحثين من يربطه بغرضه فيكون الخطاب الحجاجي، والسردية، والوصفي، ومنهم من ينظر إليه من حيث هو ملفوظ أو مونولوج، فالخطاب شيفرة من المتكلم إلى المتلقي يستخدم للتعبير عن أشكال عديدة من العمليات التواصلية بغض النظر عن حجمه، فقد يكون جملة، أو فقرة أو نص: «فالخطاب كلمة تستخدم للدلالة على كل الكلام متصل اتصالاً يمكنه من أن ينقل رسالة كلامية من المتكلم أو الكاتب».⁵

أما في النحو الوظيفي فالخطاب هو مجموعة من الجمل التي يتم بها التواصل بين مستعملي اللغة، وهو تعريف يميز بين الجملة والخطاب خلافاً لما ورد في التعريفات السابقة، بحيث: «لا يتواصل مستعملو اللغة الطبيعية عن طريق جمل منعزلة بل إنهم يكونون من هذه الجمل قطعاً أكبر عقد يمكن أن نطلق عليها اللفظ العام الخطاب» . ولذلك يدرج الكثير من الدارسين الخطاب في ميدان التداولية باعتباره ملفوظاً فاصلين إياه عن اللسانيات، كونه متتالية من الملفوظات تأتي بشكل قصدي وليس اعتباطي فتكون للتواصل أو للإخبار أو

¹ - ذهبية حاج هو، لسانيات التلغظ وتداولية الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، ص 131.

² - المرجع نفسه، ص 134.

³ - بشير إبرير، آليات تحليل الخطاب في كتاب سيويو، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، 2012، ص 12.

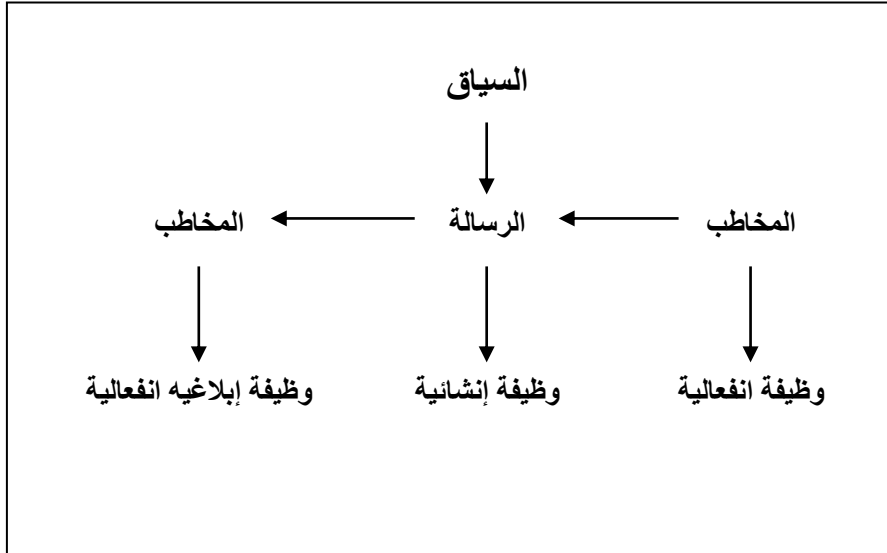
⁴ - إبراهيم صحراوي، تحليل الخطاب الأدبي دراسة تطبيقية، دار الآفاق، الجزائر، ط 1، 1999، ص 9.

⁵ - خلود العموش، الخطاب القرآني، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2008، ص 24.

للإقناع. فالخطاب: «كل كلام تجاوز الجملة الواحدة سواء كان ملفوظاً أو مكتوباً»¹، بمعنى أن الخطاب مشكل من جمل بقصد معين وفق طبيعة شفاهية أو مكتوبة.

ومن هنا نجد من يربط مفهوم الخطاب بفكرة المشاركة والتفاعل بين طرفي الخطاب دون أن يعطي اهتماماً كبيراً لثنائية الشفوي/الكتابي، ويكون الخطاب: «ذلك الكلام الموجه إلى متلق بقصد التأثير والإقناع أو المشاركة الكلامية بين طرفي الاتصال مشافهة أو كتابة للتأثير والإقناع ولتحقيق مقاصد اتصالية»².

ولما كان الخطاب عبر مقصدية المرسل مرتبطاً بثقافته، كان هناك الخطاب السياسي والاجتماعي والديني والفلسفي والأدبي، فتبقى جميعها مشتركة في الوظائف الست التي تجعل من الخطاب ذلك الكلام المفهوم لدى الآخر فور تلقيه من بائه، بمعنى أن عملية التخاطب الحاصلة بين طرفي الرسالة الخطاب تتحقق عبر تحليل الوظائف الست المسؤولة عن نوعية التخاطب ومقصدية الخطاب.



الخطاب سياق يجمع ملفوظات أو متواليات من الجمل أو العبارات بحيث يمنحها قصداً وصفة ترتبط بمجال التخاطب فيكون سياسي أو ديني أو أدبي. ومما سبق يتبين أن الخطاب يُحدد مفهومه وفق شرطين أساسيين³:

- الأول: أنه ذلك الملفوظ الموجه إلى الغير، بإفهامه قصداً معيناً.

- الآخر: الشكل اللغوي الذي يتجاوز الجملة.

¹ - سعد البازعي، ميجان الرويني، دليل الناقد الأدبي: المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 2009، ص155.

² - محمود عكاشة، تحليل النص دراسة الروابط النصية في ضوء علم اللغة النصي، مكتبة الرشد، ط1، 1435هـ/2014م، ص13.

³ - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004، ص37.

ولذلك تُعرف ماهية الخطاب من سياقه الذي يضم عبارات بعينها ، فيكون الخطاب الديني والخطاب السياسي والخطاب الإشهاري و غيرها .

أي أن الخطاب يهتم بالطريقة التي تحقق بها الوظائف اللغوية فيستطيع المتكلم من خلالها الإفصاح عن مقاصده، وتنشأ علاقة متبادلة ضمنية بين اللغة وسياق استعمالها. ويقودنا هذا الكلام إلى استنتاج هام يوضح ماهية العلاقة بين اللغة وسياقات استعمالها، فالخطاب رفض للنمطية في التشكيل اللغوي واعتماد الطابع الانزياحي في التعبير.

تشير المفاهيم السابقة إلى أن الخطاب سيرورة تواصلية لا تنفك عن المقام التواصلية والسياقي والقصدي الذي تم إنتاجه فيه. وهذا التصور التداولي للخطاب هو ما يعيننا في هذا البحث الذي يتجاوز مفهوم الخطاب من كونه تتابع جملي أو كل دلالي متماسك إلى محل القصد فيه وسياقه العام الذي صبغه.

ج/ الخطاب في القرآن الكريم:

ورد مصطلح الخطاب في القرآن الكريم بصيغة المصدر: قال الله تعالى: «وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلَ الْخُطَابَ»¹.

وفصل الخطاب عند الرازي: «من الصفات التي أعطاها الله تعالى لداوود عليه السلام، معتبرا إياها من علامات حصول قدرة الإدراك والشعور، التي يمتاز بها الإنسان عن أجسام العالم الأخرى من الجماد والنباتات والحيوانات، ويبقى اختلاف الناس في مراتب القدرة على التعبير عما في ضمائرهم، فمنهم من يتعذر عليه الترتيب من بعض الوجوه ومنهم من يكون قادرا على ضبط المعنى والتعبير عنه في أقصى الغايات»². و مثال ذلك قول المولى عز وجل: «رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا»³. ومعنى لا يملكون منه خطابا لا يملكون أن يخاطبوه بشيء من نقص في العذاب أو زيادة الثواب.

وكذلك قوله تعالى أيضا: «إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَإِي نَعَجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ»⁴، فحين قال عز وجل: «وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ»، بمعنى غلبنى بالكلام جاء ربط الخطاب بالكلام كفعالية فردية ونشاط ذاتي يعتمد المتكلم في تعبيره عن أغراضه.

ووردت كلمة الخطاب بصيغة الفعل في قوله تعالى: «وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا»⁵

1- سورة ص، الآية: 20.

2- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 35.

3- سورة النبأ، الآية: 37.

4- سورة ص، الآية: 23.

5- سورة الفرقان، الآية: 63.

قوله عز وجل: «وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا»¹

وقوله تعالى: «وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ»²

فقوله تعالى: «وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ» تعني: لا تدعني في شأن يتعلق بأهلك وقومك فإنهم قد عصوا الله، فالملاحظ من خلال تقديم هذه الآيات التي جاء فيها ذكر كلمة الخطاب أنها تتفق في أساسها مع الدلالة المطروحة لمصطلح الخطاب والتي تتلاءم إلى حد بعيد مع معنى القول والكلام.

د/ الخطاب عند العرب القدامى والمحدثين:

ورد اسم المفعول المخاطب عند النحاة للدلالة على أحد طرفي الخطاب أو المتلقي الذي يوجه المرسل كلامه إليه، وذلك عند حديثهم عن المضمرة؛ يقول ابن يعيش في شرحه: «والمضمرة: لا لبس فيها فاستغنت عن الصفات لأن الأحوال المقترنة بها قد تغني عن الصفات. والأحوال المقترنة بها: حضور المتكلم والمخاطب والمشاهدة لهما، وتقدم ذكر الغائب الذي يصير به بمنزلة الحاضر المشاهد في الحكم، فأعزف المضمرة المتكلم لأنه لا يوهمك غيره ثم المخاطب والمخاطب تلو المتكلم في الحضور والمشاهدة»³. والملاحظ في هذا المفهوم أن الخطاب انحصر في ناحيته الشكلية من حيث الاهتمام بأدواته اللغوية فقط.

وورد لفظ الخطاب أكثر ما ورد عند الأصوليين، انطلاقاً من كون الخطاب هو الأرضية التي استقامت أعمالهم عليها، بل كان محور بحثهم، فقد ورد الكثير من الاشتقاقات في مادة خَطَبَ في مواضع متعددة عندهم، ومن أبين الأدلة على ذلك إيرادهم لاسم الفاعل المخاطب واسم المفعول المخاطب بوصفهما طرفي الخطاب.⁴

وأما في التراث النقدي والبلاغي فقد تقاربت مفاهيم الخطاب ومدلولاته دون إرساء مفاهيم محددة ومخصصة عنه، وقد أعاد بعض الدارسين سبب ذلك إلى كون الخطاب مما كثر استعماله عندهم أو من الألفاظ البديهية في اشتغالهم البلاغي والنقدي

ونجد "الجويني" لا يتجاوز في تعريفه للخطاب حدود التصنيف وإثبات المفهوم إلى جانب المفاهيم الأخرى المقاربة له فيقول: «إن الكلام والخطاب والمتكلم والتخاطب والنطق واحد في حقيقة اللغة وهو ما به يصير الحي متكلماً»⁵. ساوى "الجويني" بين الكلام والخطاب والتكلم والتخاطب والنطق من ناحية المفهوم في اللغة وبواسطتهم نفرق بين الإنسان الذي يختص بصفة النطق عن غيره من المخلوقات الأخرى.

¹ - سورة هود، الآية: 37.

² - سورة المؤمنون، الآية: 27.

³ - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 35.

⁴ - المرجع نفسه، ص 36.

⁵ - المرجع نفسه، ص 36.

ومن البلاغيين نجد أن "الجرجاني" الذي أشار إلى أن: «الكلام هو الذي يعطي العلوم منازلها، ويبين مراتبها ويكشف عن صورها ويحني صنوف ثمارها ويدل على سرائرها، ويبرز مكنون ضمائرها وبه أبان الله تعالى الإنسان عن سائر الحيوان»¹.

قام "الجرجاني" بتوضيح أهمية وقيمة ودور الكلام أو الخطاب في تبليغ شتى أنواع العلوم ورأى بأن الله تعالى قد اختص الإنسان عن غيره، فقال تعالى: «الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»².

وبالرغم مما ورد في مفهوم الخطاب في التراث العربي البلاغي والنقدي، فإننا لا نظفر بتعريف محدد مباشر. أما في النقد العربي الحديث فنقف عند إسهامات النقاد والدارسين في مجال تحليل الخطاب ومنه إلى مفاهيمه وماهيته يصف عبد المالك مرتاض الخطاب فيقول: «نسج من الألفاظ، والنسج من النظام الكلامي الذي يتخذ له خصائص لسانية تميزه عن سواه»³.

ونجد يمين العيد تجعل الخطاب نوعان: «الأول يندرج تحت نظام اللغة وقوانينها، وهو النص الأدبي ويخرج النوع الثاني من اللغة ليندرج تحت سياق العلاقات الاجتماعية، ويضطلع بمهمة توصيل الرسالة الجديدة وهو الخطاب»⁴. فيتضح من خلال هذه المفاهيم أن الخطاب هو الكلام أو هو اللفظ الصادر عن الذات المتكلمة ويحمل دلالة في سياق معين، والسياق بدوره له أهمية فعالة في التفاعل الخطابى بغية الكشف عن مقاصد المتكلم.

هـ/ الخطاب في الدراسات الغربية:

يعود ظهور هذا المصطلح إلى "دوسوسير" من خلال كتابه "محاضرات في اللسانيات العامة". ثم خضع للتعدد بناء على تعدد مدارس واتجاهات الدراسات اللسانية الحديثة، ومن ذلك ما جاء عند "دومينييك مانقنيو" D.Maingueneau في كتابه: «الاتجاهات الجديدة في تحليل الخطاب»، حيث يُرجع تعدد دلالات الخطاب إلى خروج تحليل الخطاب عن المجالات اللسانية أحيانا ويعرفه بقوله إنه: «مرادف للكلام عند ديسوسير، وهو المعنى الجاري في اللسانيات البنيوية، وأنه الوحدة اللسانية التي تعقد الجملة فيها وتصبح مرسله كلية أو ملفوظا، وأنه ملفوظ طويل أو هو متتالية من الجمل تكون مجموعة منغلقة»⁵.

¹ محمد عرابي، استراتيجية الإقناع في الخطاب اللغوي التواصلى، مجلة رفوف، مخبر المخطوطات الجزائرية في غرب إفريقيا، جامعة أدرار، العدد الرابع، الجزائر، ماي 2014، ص 159.

² سورة الرحمن، الآية: 1-4.

³ عبد المالك مرتاض، بنية الخطاب الشعري، دراسة تشريحية لقصيدة أشجان بمنية للشاعر عبد العزيز المقالح، دار الحدائث للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986، ص 53.

⁴ رايح بوحوش، الأسلوبية وتحليل الخطاب، منشورات باجي مختار، عنابة، الجزائر، ص 90.

⁵ نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار هومه، الجزائر، ج2، 1997، ص 77.

تتخصر هذه المفاهيم للخطاب في الجملة كموضوع لساني، ولعلنا نجد ما يخالفها في مفهوم بنفست: «يجب النظر إلى الخطاب من حيث بعده الواسع، أي من حيث هو الكلام/الكلام/تلفظ، يفترض وجود متكلم ومخاطب وأن للأول نية التأثير على الثاني بشكل من الأشكال»¹. والواضح في هذا المفهوم أن التلفظ Enonciation هو الحدث Acte، وهو التكلم أو النشاط المتحقق بواسطة الكلام أما الملفوظ فهو ناتج عن التلفظ، أي أقوال منجزة.

اهتم الألسنيون الغرب بمفهوم الخطاب وربطوه بمفهوم الجملة باعتبارها الوحدة الأكبر القابلة للوصف فيرى مارتيني أنها: "المقطع الأكثر صغرا وأنها هي التي تمثل الخطاب تمثيلا تاما"². ويرر هؤلاء اللسانيون موقفهم بأن ما وراء الجملة ليس سوى جمل أخرى تنبني وفق القواعد نفسها التي تفرضها اللغة، فلا يوجد من داع إلى الاشتغال بما وراءها.

أما "تودوروف" فيضع الخطاب بين المتكلم والمستمع ومايقع من تأثير فيقول: «أي منطوق أو فعل كلامي يفترض وجود راو ومستمع وفي نية الراوي التأثير على المستمع بطريقة ما»³. ولعل ما يتفق عليه أغلب الدارسين والباحثين وبخاصة اللغويين هو التركيز على العناصر الأساسية للخطاب بغض النظر عن كونه تم بالمشاهدة أو خلافها وهي: الباث، المتلقي، الرسالة. ومنه نجد "بيير زبما" يقول: «هو وحدة فوق جمالية، تولد من لغة جمالية وتعتبر بنيتها الدلالية كبنية عميقة جزءا من شفرة...»⁴

فالخطاب بوصفه كل ما يتجاوز الجملة هو المفهوم الغالب في الدراسات اللغوية الحديثة، وهو ما يمثله المنهج الشكلي، أما المفهوم الآخر للخطاب بوصفه استعمال وحدة لغوية فهو الذي يمثله الاتجاه الوظيفي والذي يتجاوز وصف الخطاب شكليا إلى بيان العلاقة بين وحدات الخطاب والاعتناء بدور عناصر السياق وأخيرا نقف عند مفهوم آخر للخطاب بوصفه ملفوظا، وهو الذي يمثل نقطة تقاطع بين المنهجين السابقين أي بين البنية والوظيفة وينظر إلى الجملة بمفهومها التلفظي في السياق.

و/ مسلمات الخطاب:

يُعد مصطلح قوانين الخطاب Les lois du discours أو قواعد التخاطب أو المسلمات التحوارية من المصطلحات الناشئة حديثا، وتعني مجموعة من القواعد والمعايير التي يفترض أن يقف عندها كل متكلم

¹ -Emile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Gollimard, Paris, 1996, P 245.

² رولان بارث، مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري للدراسة والترجمة والنشر، حلب، 1993م، ص 30.

³ حكيم أومقران، تجليات الخطاب الروائي الجزائري المعاصر في رواية الشمعة والدهاليز للظاهر وطار، مجلة الأثر، المجلد 11، العدد 15، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2017_12_28، (10:46)، ص 03.

<https://revues.univ-ouargla.dz>

⁴ -المرجع نفسه، ص 03.

أثناء حديثه مع غيره وتدخل ضمن مفهوم شامل متعلق بالكفاءة التداولية *La compétence pragmatique*، حيث توصف قدرة الفرد المتكلم التواصلية بمجموعة من المعايير والقواعد، ومن الباحثين التداوليين الذين اشتغلوا على هذه القوانين الفيلسوف الأمريكي "بول غرايس" *P. Grice* في مقال بعنوان "المنطق والتحاور" واعتمد على مبدأ أساسي في صياغته لهذه القوانين وهو مبدأ التعاون *Principe de coopération*¹.

يقصد غرايس بهذا المبدأ أن المساهمة في أي حوار يجب أن تكون بالقدر الذي يقتضيه سياق الحوار لا أقل ولا أكثر. ويتفرع هذا المبدأ عند غرايس إلى أربع قواعد ومسلمات هي²:

- مسلمة القدر أو الكمية **Quantité**: وتخص كمية الإخبار التي يجب أن تلتزم به المبادرة الكلامية وتتفرع إلى مقولتين:

- اجعل مشاركتك تفيد القدر المطلوب من الإخبار.

- لا تجعل مشاركتك تفيد أكثر مما هو مطلوب.

- مسلمة الكيف الصدق **Qualité**: مفادها لا تقل ما تعتقد أنه كاذب، ولا تقل ما لا تستطيع البرهنة على صدقه.

- مسلمة الملائمة المناسبة **Relation**: مفادها تكن مشاركتك مناسبة.

- مسلمة الجهة الطريقة **Manière**: وتنص على الوضوح في الكلام وتتفرع إلى ثلاث قواعد فرعية:

- ابتعد عن اللبس.

- تحر الإيجاز.

- تحر الترتيب.

لاحظ غرايس أن هذه المسلمات تتداخل فيما بينها، فحكم القدر والكيف والجهة يمكن ضمهم في حكم المناسبة فأعاد صياغتها في شكل قوانين كالتالي:

- حكم الملائمة ← قانون الإفادة.

- حكم الكمية ← قانون الإخبارية.

¹ محمود طلحة، تداولية الخطاب السردي دراسة تحليلية في وحي القلم للرافعي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2012م، ص 120.

² المرجع نفسه، ص 120.

- حكم الصدق ← قانون الشمولية.

إن خضوع المخاطب للمتلقى وخضوع المتلقي للمخاطب يستدعي البحث في القواعد التي تسهم في تواصل النشاط الكلامي الخطابي استنادا إلى مبادئ غرايس التي أعاد صياغتها في قوانين وتمثل في¹:

قانون الإخبارية *informativité*:

وهو شرط يخضع له كل تلفظ ويكون الهدف منه إخبار المخاطب، وفي الحقيقة لا يمكن الوصول إلى هذه النتيجة إلا إذا كان المخاطب لا يدري ما يُشار إليه، لذلك فإن على المتكلم أن يقول ما لا يعرفه المخاطب، وإلا كان أمام أجوبة محرجة من قبيل: أعرف ذلك أو لم تعلمني بشيء جديد.

فيجب تفادي التكرار والحشو في هذا القانون إلا إذا كان المتلقي شاردا أو في حالة التعرف عليه أول مرة كالسؤال عن الطقس مثلا، لأن الإخبار هو عملية أساسية للتواصل الكلامي، وهو رغبة المتكلم في تمثيل الفكر وتجسيده ليكون معروفا ومدركا عند الآخر.

قانون الشمولية *Exhaustiveté*:

ومفاده أن يعطي المتكلم المعلومات الأكثر إفادة في الموضوع الذي يتكلم فيه، والتي من شأنها أن تفيد المخاطب.

يمثل هذا القانون عند غرايس العمود الفقري للنشاط الكلامي، إذ يمكن المتخاطبين من ضمان عدم انقطاع التواصل، لذلك يعترف كل طرف من الخطاب لنفسه وللآخر بالحق في التناوب على الكلام حتى لا يتم خرق هذا القانون بالصمت أو بإخفاء نصيب من المعلومات عن الموضوع.

قانون الصدق *Sincérité*:

يتمثل في قول المتكلم للحقيقة كما يتصورها موجودة في الواقع أو كما يدركها في الواقع... فلتقرير شيء ما يلتزم المتكلم بأن يضمن حقيقة ما يقرره، وكذا إذا أمر فعليه أن يكون مريدا لتحقيق الأمور به.

يلح غرايس على أهمية الصدق في الخطاب حيث يتم خرق هذا القانون إذا لم يلتزم المتكلم به، كأن يتمنى شيئا لا يمكن تحقيقه.

قانون الإفادة *Intérêt*:

يكون المتكلم ملزما بالكلام في ما يفيد المخاطب أو ما من الممكن أن يهيمه الكلام فيه. ويتم خرق هذا القانون من قبل من يملك سلطة، كأن يتكلم الأستاذ فيما لا يفيد الطالب ظنا منه أن ما يقوله جديد

¹- محمود طلحة، تداولية الخطاب السردي، ص 121-122.

ولذلك يعتبر هذا القانون المحور الذي تنتظم حوله القوانين الأخرى، لأن الكلام كله يتوقف على مدى استفادة المستمع من كلام المتكلم.

وإلى جانب ما تقدم ذكره عند غرايس تصنف "روبين لايكوف" مبدأ أو قانون آخر هو مبدأ التأدب في مقالها المعنون: "منطق التأدب" بعبارة كن متأدبا... وهي أن يلتزم المتكلم والمخاطب بالتعاون على تحقيق الغاية التي من أجلها دخلا في الكلام بضوابط التهذيب. وتتفرع ثلاث قواعد عن هذا المبدأ وتمثل في¹:

- قاعدة التعفف ← لا تفرض نفسك على المرسل إليه، أي لتبق متحفظا ولا تتطفل على شؤون الآخرين.

- قاعدة التشكك أو التخيير ← لتجعل المخاطب يقرر بنفسه وعدم استعمال أساليب الجزم والإلحاح.

- قاعدة التودد ← من خلال إظهار الود للمتلقى باستعمال صيغ تقوي أو اصر الصداقة بني المتخاطبين.

كما اقترح باحثان آخران هما براون Brown وليفنسون Levinson مبدأ التواضع وينبني على مفهومين أساسيين²:

أ- مفهوم الوجه القيمة الاجتماعية ← الذات التي يدعيها المرء لنفسه ويريد أن تتحدد بما قيمته الاجتماعية وهو نوعان:

- **وجه سلبي دافع**: وهو رغبة الإنسان في ألا يعترض غيره سبيل أفعاله.

- **وجه إيجابي جالب**: وهو رغبة الإنسان في أن يعترف غيره بأفعاله.

فنجد مثلا من الأفعال التي تهدد الوجه السلبي الشكر والوعد والتي تهدد الوجه الإيجابي الذم والسخرية.

ب- مفهوم التهديد ← وهو نقيض الصون الصيانة ويربط الباحثان بين الأفعال الكلامية وبين نسبة تهديد الوجه.

ويقدم جيوفري ليتشر G.Leach مصطلح مبدأ التأدب الأقصى: وقد صاغه في صورتين إحداها سلبية وهي: قلل من الكلام غير المؤدب، والثانية إيجابية هي: أكثر من الكلام المؤدب. وتتفرع عن هذا المبدأ قواعد لكل منها صورتين ايجابية وسلبية³:

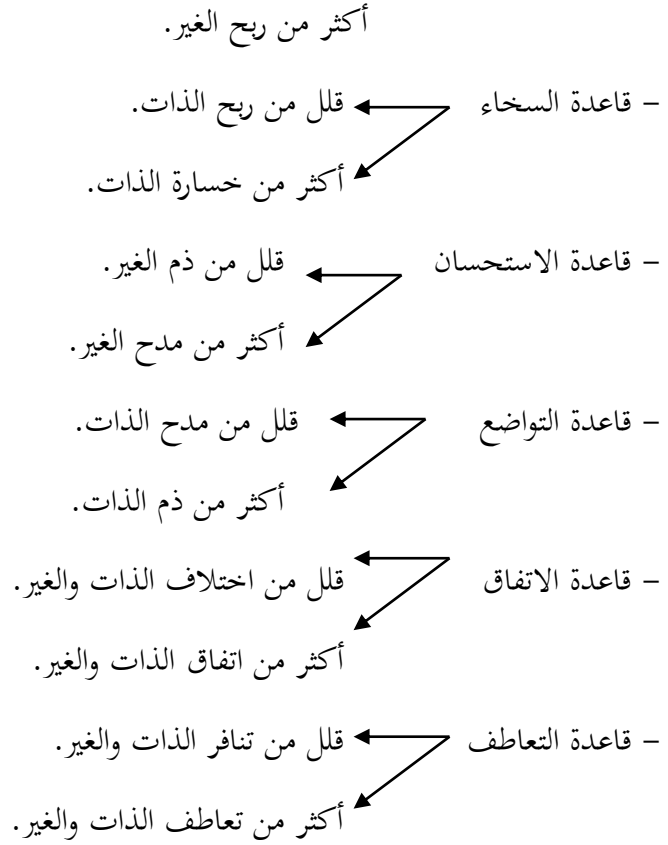
- قاعدة اللباقة ← قلل من خسارة الغير.

¹ - خديجة بوخشة، محاضرات في اللسانيات التداولية للسنة الثالثة LMD، 2016/10/27، (20:10)، ص 47.

<https://www.majalea.info>

² - محمود طلحة، تداولية الخطاب السردي، ص 124، 125.

³ - المرجع نفسه، ص 126.



وفي الأخير تبقى هذه المسلمات مثالية، لأن المتكلمين لا يلتزمون بها في كل الأحوال وهذا ما ينتج عنه سوء الفهم الذي يقع بين المتكلمين مخاطب ومخاطب، فكثيرا ما يلجأ الفرد إلى عبارة: "لكن لم أكن أقصد ذلك" لتبرير كلامه.

ز/ أنماط الخطاب:

يمكن إرجاع الخطابات الممكنة إلى عدد معين من الأنماط وقد يقوم الترميز على أساس المعايير

التالية¹:

* **غرض الخطاب** ← يمكن تصنيف الخطابات من حيث الغرض التواصلية المستهدف إلى:

خطاب سردي، وخطاب وصفي، وخطاب احتجاجي، وخطاب تعليمي، وخطاب ترفيهي وغير ذلك.

* **نوع المشاركة** ← يمكن أن يكون الخطاب حوارا ثنائيا، أو حوارا، جماعيا، أو مجرد مونولوج.

* **طريقة المشاركة** ← إما أن تكون المشاركة مباشرة بين متخاطبين متواجهين أثناء عملية التخاطب، أو غير

مباشرة كأن يكون الخطاب مكتوبا، أو شبه مباشرة عن طريق المهاتفة أو البث الإذاعي والتلفزيوني.

* **نوع قناة الترميز** ← يمكن أن يكون خطابا شفويا، أو مكتوبا.

¹- أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، ص 20، 21.

* من حيث الوجه ← يمكن أن يكون الخطاب بحسب رأي بنفست خطابا موضوعيا خاليا من أي تدخل من قبل المتكلم، بحيث يكون مصدر الخطاب مجرد كائن على ورق على حد تعبير بارث¹ ، أو خطابا ذاتيا مصدره المتكلم بوصفه كائنا حيا يضمن الخطاب انفعالاته وعواطفه ووجهات نظره.

وليست هذه المعايير الوحيدة المعتمدة في تقسيم الخطاب أو تنميته، بل توجد معايير أخرى تمكننا من تعيين أنواع الخطاب تعيينا آخرًا مخالفًا. ومن الأنواع الأخرى نجد هناك¹:

- **الخطاب الإسنادي**: ويتمظهر هذا النوع في السرد الروائي، وتمثله العبارات والجمل التي ترد في سرد مكتوب وتسندة إلى شخصية بعينها أو إلى سارد يحكي أحداث القصة المتخيلة.

- **الخطاب الحكائي**: وهو عند جيرار جينات العالم الذي تحدث فيه الحكاية، ويختص بنقل عالم متخيل له زمان ومكان.

- **الخطاب الروائي**: يعود هذا المصطلح إلى "ميخائيل باختين" الذي يعرفه على أنه ظاهرة اجتماعية لا ينفصل فيها الشكل عن المضمون، وهو ظاهرة متعددة الأساليب واللغات والأصوات، فهو خطاب إنشائي وتتجسد إنشائيته في توجهاته الحوارية.

قد تتدافع هذه الأنماط الخطابية النابعة من هذه المعايير فنجدها في نص واحد كأن تكون الرواية خطابا سرديا ووصفيا وحواريا كرواية "خان الخليلي" "لنجيب محفوظ"، وفي الوقت نفسه قد لا نجد في الخطاب الواحد أكثر من نمط خطابي واحد.

ح/ الخطاب الأدبي الروائي:

حين نتقل من نص شفوي إلى نص مكتوب مثل نص الرواية يكون الأمر مختلفا في هذه الحال بحيث يُودَع مصير الخطاب بين أيدي الحروف المكتوبة وليست الأصوات المنطوقة، فيتحول من ملفوظ إلى مكتوب كما يتم عزل الرسالة عن مرسلها فيغيب فيها ، ولا يصبح قادرا على إضافة حركات أو إشارات تكمل ما نقص منها فيكون الاعتماد كلية على المكتوب الذي حمله الكاتب المرسل عناصر ذاتية ووجدانية تكون قادرة على إيجاد طاقتها الإيحائية التي تصل إلى القارئ فتثير فيه حسا جماليا.

يؤدي هذا الكلام إلى فهم حقيقة ممثلة في علاقة جديدة تنشأ بين النص والمتلقي، بحيث يتم استبدال المشافهة بالكتابة، وهنا تحديدا تظهر العديد من القضايا الخطاب الروائي منها ما يتعلق بالقارئ الفعلي والضمني، والمتكلم الحقيقي ، وانفتاح هذا الخطاب الروائي أو انغلاقه، ومقاصد صاحبه من وراءه، فالخطاب يتغير بتغير هذه العناصر بالرغم من وجود مادة حكائية واحدة، ذلك لأن الخطاب هو: «الطريقة التي تقدم بها

¹ - أحمد زاوي، بنية اللغة الحوارية في روايات محمد مفلح، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، تخصص لغة عربية، مخطوط بكلية الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران، 2015/2014م، ص 32.

المادة الحكائية في الرواية، وقد تكون المادة الحكائية واحدة، لكن ما يتغير هو الخطاب في محاولة كتابتها...¹، بحيث أننا لو منحنا مجموعة من الكتاب أو الروائيين مادة حكاية واحدة بعناصرها: الشخصيات والزمان والمكان والحبكة كانت النتيجة أن كل من هؤلاء سوف يكتبها بطريقة بحسب توجهاته الفكرية ومواقفه الحياتية ثم يأتي دور القارئ ليفك شيفرة النص، ويبحث في مقاصده الضمنية الخفية، وبالتالي تتعدد القراءات وتتعدد التأويلات.

وبالقدر الذي يرتبط فيه الخطاب الروائي الكتابة بصاحبه من حيث كونه الذات التي تحتفي وراء المكتوب حتى تبوح بموقف إيديولوجي أو حالة وجدانية...، أقول بهذا القدر الذي نجد فيه ذات الكاتب فإننا نجد ذات ماثلة للكاتب في الخطاب وتعمل على إضمار هذا البوح قدر المستطاع، ولعل الراوي المتعدد في حواراته من حيث التعليق على كلام الشخصيات و التدخل في كيفيات الحكيم إظهارا وإضمارا، من حيث كونها تمثلات للواقع بكل ما يحمله من توجهات فكرية وظواهر اجتماعية.. وغير ذلك.

ولذلك يصعب فهم الخطاب الروائي والتواصل معه وفق تلك المعطيات الثقافية التي تخفيها أو تعلنها الذات الكاتبة أو ذوات السرد، فتتجاوز عملية القراءة الظاهر المعلن عنه إلى الباطن أو المضمرة من خلال العلاقات الضمنية التي تشغل داخل السياق الذي يتفنن في عرض رؤى عميقة من خلال التخيل السردية، بحيث تكون هذه الرؤى في أغلبها مستعارة من الواقع وبكل جاهزيتها.

فبينما يكون الخطاب العادي شفافا نرى من خلاله معناه، نجد الخطاب الروائي مشحنا غير شفاف يوقفنا عند بابه قبل أن نتعمق فيه، فهو حاجز بلوري طلي صورا ونقوشا وألوانا². وهو نسيج كلامي وحواري له وظيفة إبلاغية وجمالية، فمعرفة الفرق بين الخطاب العادي والخطاب الأدبي هي ما يصنع تلك الأساسيات التي تساهم في بناء هذا الأخير وفك خيوطه.

2/ في مفهوم النص:

أ/ مفهومه اللغوي:

تحمل كلمة نصص الكثير من المعاني أبرزها:

- **الرفع:** قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: «نصصت الحديث إلى فلان نصا أي رفعته... والمنصة التي تقعد عليها العروس ونصصت ناقتي رفعتها في السير»³

¹ سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989، ص 16.

² ينظر: عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدر العربية للكتاب، تونس، ط2، 1982م، ص 112.

³ الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، مادة نصص، ص 86.

- التحريك: قال الزبيدي: «نص الشيء ينصه نصا: حركه وكذلك نصصه، ومنه فلان ينص أنفه نصا أي يحركها»¹

- نهاية الشيء: قال الخليل: «نص كل شيء منتهاه»²

- الإظهار: قال الزبيدي: «نص الشيء أظهره وكل ما أظهر فقد نُص»³

لم تكن دلالة كلمة نص تتعلق بالكتاب أو المدونة أو الخطاب، وذلك لأن ثقافة الإنسان العربي كانت شفوية، ثم جاء أصحاب المعاجم الحديثة وربطوا هذه الكلمة بهذا المعنى. وعلى وجه العموم فإن أكثر ما تدل عليه هذه الكلمة لغويا هو الوضوح والظهور والكمال.

ب/ مفهومه الاصطلاحي:

من الصعب البحث في مفهوم النص وقضاياها، وذلك لتعدد معايير هذا التعريف ومضامينه، ولتقريب هذا المفهوم تناوله الدارسون من حيث وجوده الفيزيائي ومكوناته، ومن حيث هو حدث أو عمل منجز في الزمان والمكان، ومن حيث هو مؤسسة اجتماعية حضارية تؤدي دور العلامة الدالة بما تتسم به من سمات النشاط اللغوي الفردي والجماعي⁴.

وتناول الدارسين لمفهوم النص من حيث وجوده الفيزيائي هو إقرار بارتباطه بالكتابة، وهو ما سوف يحقق بعض الفوارق الجوهرية المحددة لكل من النص والخطاب.

ومنه فالنص يشكل متواليه من الوحدات اللغوية المنسجمة والمترابطة، ويتحقق الترابط بين الجمل ووحدات النص بغض النظر عن المعنى. وهنا يرتبط مفهوم النص بجانبه اللغوي الفيزيقي بعيدا عن الجانب الدلالي وفائض المعنى وتأويلاته الكثيرة الميتافيزيقي، الميتالغوي. وعليه فإن النص نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض، هذه الخيوط تجمع عناصره المختلفة والمتباعدة في كُلت واحد هو ما نُطلق عليه مصطلح نص⁵.

لم يربط بعض الدارسين النص في مفهومه بشرط الكتابة، من ذلك ما جاء في معجم اللسانيات: «نسمي نصا مجموع الملفوظات اللغوية التي يمكن إخضاعها للتحليل فالنص إذا عينة من السلوك اللغوي الذي يمكن أن يكون مكتوبا أو منطوقا»⁶

1- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تج: مجموعة من الأستاذة، طبعة الكويت، 2002 ص 179.

2- الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، ص 86.

3- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ص 197.

4- عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2006، ص 18، 19.

5- الأزهر الزناد، نسيج النص، بحث في ما يكون فيه الملفوظ نصا، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993 ص 12.

6- محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم، ص 20.

يتصل النص بالموقف ويتفاعل مع العالم في زمن إنتاجه، ويُفسر في ضوء بنيته اللغوية وظروف إنتاجه وقد يكون قصيرا في شكل جملة أو طويلا في شكل رسالة أو عمل أدبي فالنص: «سلسلة متماسكة من الأجزاء fragments في صور جمل لها نظام فعال Actuel system وله مضمون عام وليس له نظام افتراضي Virtuel system كالجمل»¹

فالعالم أن النص ارتبط بتطور مؤسسات المجتمع البشري وتماسكها وأولها ظهور الكتابة كفعل لتجاوز ضعف الذاكرة وفعل تآكل الزمن، فتتلخص فيه كل المعارف عبر العصور وتتناقل خلال الزمان والمكان، وهو أمر تضمنه النصوص المكتوبة، وأصبحت الكثير من العلوم تدرسه كعلم الآثار الذي يبحث في النصوص القديمة لاستكناه ما أخفته من علامات شاهدة على الحضارات الغابرة الماضية آخذين أثناء ذلك بعين الاعتبار إعادة بناءها شكليا نتيجة اهترائها دون الإغفال عن جانب المضمون.

ونحمل القول في أن النص وجهان لعملة واحدة، وهذان الوجهان هما الشكل والمضمون الدال والمدلول.

ج/ مفهوم النص عند العرب:

يرتبط مفهوم النص في الفكر العربي المعاصر بمفهوم حديث وافد من الحضارة الغربية، وهذا ما جعل البحث عن أصله أمرا مستعصيا، يقول "عبد المالك مرتاض": « وقد حاولنا أن نعثر على ذكر اللفظ في التراث العربي النقدي فأعجزنا البحث ولم يفض بنا إلى الشيء، إلا ما ذكر "أبو عثمان الجاحظ" في كتابه الحيوان من أمر الكتابة بمفهوم التسجيل والتقييد والتدوين والتخليد لا بالمفهوم الحديث للنص»². وغياب التصور العربي الشامل لمفهوم النص ولجوء العرب إلى المصطلحات الغربية لا يعني بالضرورة استيلاها واتكالا فالنص قبل كل شيء هو مفهوم لغوي إنساني وهو واحد في جميع اللغات ذو مقومات واحدة.

واشترط "محمد حماسة عبد اللطيف" أن يكون النص رسالة لغوية تشغل حيزا من الفراغ وتحتوي على جملة من المفردات التي تؤلف سياقها خصوصا بالنص ينبث في المرسله كلها إضافة إلى البعد التواصلية والسياق الكلامي الذين يضيفان على النص ميزتي التلاحم والتواشج³. وإضافة للمسة التواصلية والسياقية إلى كل من أركان مفهومية النص يعطيانه ملامحه التداولية التي تهتم بإطار الاستعمال ومراعاة المقامات ومقتضى الحال وسياقات المتكلم والمخاطب.

¹ - محمود عكاشة، تحليل النص دراسة الروابط النصية في ضوء علم اللغة النصي، ص 11.

² - محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ص 18.

³ - محمد حماسة عبد اللطيف، الإبداع الموازي التحليل النصي للشعر، دار غريب للنشر والتوزيع، 2001، ص 21.

أما فيما يخص اعتبار النص رسالة لغوية فهذا يعني: «أن يكون المفهوم الأساسي لأي نص أنه وسيلة لنقل الأفكار والمفاهيم إلى الآخرين فهو ينقل شيئاً ما إلى المخاطب، وهو ليس هدفاً في حد ذاته، إنما هو طريق للخطاب»¹

إذن فالنظر إلى النص وفق هذا التعريف ما هو إلا توصيل لغوي منطوق أو مكتوب، فهو رسالة مشفرة في صورة مرئية أو مسموعة، وهذا معناه أيضاً أن الحديث عن النص هو تركيز على اللغة وأهميته دراسته لترقية طرق الاتصال اللغوي بين الأفراد.

ولعلنا نقف عند بعض الآراء في البحث الاصطلاحي للنص عند العرب، الذي نراه مختلفاً عما جاء عند الغرب، فالنص عند هؤلاء: «نسيج من العلاقات اللغوية المركبة التي تتجاوز حدود الجملة بالمعنى النحوي للإفادة، بينما هو عند العرب لا يتجاوز دلالاته المركزية الأساسية للدال نص وهي الظهور والانكشاف».²

بمعنى أن النص عندهم لا علاقة له بالتمييز بين المكتوب والمفروض، ولا علاقة له بالجملة وما فوقها فقد يكون جملة أو أكثر، كما أنه لا علاقة له بكيفية تراكب الجمل وتربطها بل لا يهتم إلا بالوضوح المضموني، فإذا كان واضحاً فهو نص وإلا فلا.

وأخيراً نقول إنه من الصعوبة بمكان تحديد مفهوم النص والبحث في اصطلاحه عند العرب والسبب يعود إلى ذاتيته وخصوصيته وتحدده: «فالنص دائم الإنتاج لأنه مستحدث ودائم التخلف لأنه في شأن ظهور وبيان ويستمر في الصيرورة لأنه متحرك، وقابل لكل زمان ومكان، لأن فاعليته متولدة من ذاتيته النصية، وهو إذا كان كذلك، فإن وضع تعريف له يُعتبر تحديداً يلغي الصيرورة فيه، ويطيّل في النهاية فاعليته النصية»³

ولعل الاختلاف والتباين في مفهوم النص مرده تصنيفه استناداً إلى عدة معايير: الاتجاهات النقدية، البنى والسياقات النصية، صلته بالجملة، إلا أن الغالب كان تصنيفه على أساس الدلالة والتركيب الشكل والمضمون باعتبار أن هذا التصنيف لا يغفل أي جانب سواء بنيوي، أو سيميائي، أو توليدي تحويلي.

¹ - أحمد غففي، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2001، ص 20.

² - المرجع نفسه، ص 24.

³ - أحمد حسين حيال، السبك النصي في القرآن الكريم دراسة تطبيقية في سورة الأنعام، أطروحة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في اللغة العربية، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، العراق، (3 محرم 1433-29 تشرين الثاني 2011)، 16-02-2016، (الساعة: 03:22)، ص 21.

د/ مفهوم النص عند الغرب:

يأخذ "هيلمسليف" كلمة نص في معناها الواسع ويشير بها إلى أي ملفوظ منطوقا كان أو مكتوبا طويلا أو مختصرا جديدا أو قديما، فكلمة قف Stop تُعد نصا مثلها مثل رواية الورد La roman de la rose¹، فالنص بالنسبة له، هو تلازم والتزام باللغة بوصفها نظاما بغض النظر عن حجم النص.

في حين نجد أن "هاريس" اهتم بتحليل سطح النص فقط دون البحث في علاقته، أي أن ما يهم هو أن يتكون النص من جمل صحيحة نحويا: «النص هو تتابع من جمل كثيرة ذات نهاية»²

وفي ذات المعنى أشار "هاليداي" إلى أن كلمة نص Text تُستخدم في علم اللغويات لكي تشير إلى أي فقرة مكتوبة أو منطوقة مهما كان طولها، شريطة أن تكون وحدة متكاملة³. وفي رأي "هاليداي" إشارة واضحة وصريحة إلى أن النص يتضمن المكتوب والمنطوق شرط أن يُكوّن وحدة متكاملة دون تعيين حجمها طويلا أو قصرا.

ولعلنا بعد هذه الإشارات المفاهيمية نصل إلى أن النص عند هؤلاء نظام أو بنية ولعل مفهوم فان دايك للنص يعطي المفاهيم السابقة مكانا يقف عند حدود السطحية حيث قال النص: «بنية سطحية توجهها وتحفزها بنية عميقة دلالية»⁴، بمعنى أن الانسجام والنظام النصي بنية سطحية يفرضها نظام آخر داخلي غير ظاهر عميق وهو مفهوم بنيوي للنص تبلور على يد الباحثة جوليا كريستيفا.

بحيث تنظر "جوليا كريستيفا" للنص على أنه: «جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان Langue عن طريق ربطه بالكلام Parole راميا بذلك إلى الإخبار المباشر مع مختلف أنماط الملفوظات السابقة والمعاصرة»⁵، وتعني "جوليا كريستيفا" بالملفوظات السابقة والمعاصرة أن النص تجاوز المعنى السطحي وانفتح على كل النصوص وصولا إلى الدلالات البعيدة وهو ما يعرف بالتناسل.

وعلى وجه العموم فإننا نجد أن مصطلح النص رغم الاختلاف حول أسبقية وضعه إلا أنه يلتقي ويتقاطع عند الغرب والعرب في كثير من جزئياته الهامة والمحددة لماهيته.

¹- محمد الأخضر الصبيحي، مدخل على علم النص ومجالاته تطبيقه، ص 20.

²- زتيسلاف أوزنيال، مدخل إلى علم النص، تر: سعيد حسين بحري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع 1424هـ/2003م، ص 56.

³- أحمد عفيفي، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص 22.

⁴- زتيسلاف أوزنيال، مدخل إلى علم النص، ص 54.

⁵- بشير إبرير، النص وتعدد القراءات، 2018/11/21، (الساعة: 13:30)، ص 2.

هـ/ أنواع النص:

تشير "أومن" إلى أن المعايير النحوية المحضة لا تؤدي عادة دورا مهيمنيا في تحديد أنواع النصوص، إذ توجد نصوص يمكن أن يكون لها تأثير تواصلية تام، وإن كانت غير نحوية إلى حد ما¹. ومن أمثلة ذلك أنه يجوز للشاعر ما لا يجوز لغيره فقد يستخدم جملا خاطئة لغويا وتكون صحيحة دلاليا وانطلاقا من هذا هناك من يقسم النصوص إلى نوعين:

- نصوص مقررة موضوعيا غلبة مكونات النص الإحالية ونصوص مؤثرة إيجابيا غلبة مكونات النص التعبيري، وهناك أيضا من يقسمها إلى نصوص شكلية وغير شكلية، ومن النصوص غير الشكلية نصوص اللغة اليومية، ومن النصوص الشكلية: الشعر ونصوص الدعاية والأقوال المأثورة².

وتعني مكونات النص الإحالية تلك التي تتطابق مع البنية اللغوية، أما المكونات التعبيرية فهي ما يحمل عدة دلالات تُفهم من السياق، أما النصوص الشكلية فهي التي تحكمها قواعد وقوانين في الكتابة، فلا يمكن لأي كان أن يكتب رواية أو قصة، أما غير الشكلية فهي ما يجري من حديث على ألسنة الناس العاديين. ومنه فإن المكونات التعبيرية تكمن في النصوص الشكلية أكثرها في غير الشكلية.

وتوجد تقسيمات أبسط للنص هي:³

- نصوص يسيطر عليها السرد تحقيقات، روايات، تاريخ.
 - نصوص يسيطر عليها التحليل مداخلات علمية، دروس، رسائل عمل.
 - نصوص يغلب عليها الوصف أجزاء من روايات أو قصص.
 - نصوص يغلب عليها التعبير أشعار، مسرحيات، رسائل خاصة.
 - نصوص يغلب عليها الأمر وثائق إدارية، تقارير، محاضر، تعليمات.
- وما يعيننا نحن في هذا المقام هو النص غير الثابت والذي لا يعطي حقائق دقيقة بقدر ما يعطي حقائق فنية قد تطبعها الذاتية أحيانا والموضوعية أحيانا أخرى. والنص الروائي من النصوص الأدبية يتميز بأسلوب عرض خاص وحجم خاص، وبناء معين من شخص ووصف وزمان ومكان.

¹- زتيسلاف أوزنيال، مدخل إلى علم النص، ص 39، 40.

²- المرجع نفسه، ص 40، 41.

³- بشير إبيرير، النص وتعدد القراءات، مرجع سابق، ص 4.

و/الغاية الاجتماعية للنص:

يعد النص أحد المرتكزات الأساسية التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية، إذ لا يمكن تصور مجتمع متناسق منسجم ومتماسك دون نصوص تنظم مؤسساته وترتب قوانينه. فهو سلطة للتوجيه وسن القوانين والتشريع كالنصوص التاريخية التي تعبر عن روح الأمة، والنصوص القانونية التي تعد أساس الدولة ودعامة مؤسساتها.

يعبر النص عن المراحل المتطورة من تاريخ المؤسسات الاجتماعية باعتبار أنه لم يظهر إلا بعد أن بلغت هذه الأخيرة تطورا كبيرا استدعى بطبيعة الحال نصوص تضبط مسارها، ولذلك يمكن حصر بعض الغايات التي يحققها النص من حيث كونه سلطة لغوية توجيهية فهو: هو الحافظ الأمين لتراث الإنسانية العلمي والفكري والناقل لها عبر العصور والأزمنة، وينقل النص الخبرات والتجارب من جيل إلى جيل، وبين أبناء الجيل الواحد سواء أكان النص مكتوبا أو منطوقا، فهو لدى رجال السلطة الوسيلة الأولى للإقناع والتأثير حيث يقول المثل الفرنسي: "من امتلك الخطاب امتلاك السلطة" ← *qui la discours a la pouvoir*، كما يشكل سلاحا إيديولوجيا قويا يُسخر لنشر والدفاع عن المذاهب والعقائد¹.

هذه الاستعمالات النفعية للنص تطفو فوق سطحه حتى لا نغفل الدور الفني والجمالي له.

ز/بين النص والخطاب:

حاض في هذه المسألة رأيان، أولهما يجمع بينهما في مفهوم واحد أو في مفهومين متقاربين وثانيهما يفرق بينهما من خلال مفهومين متباعين. فأما الرأي الأول يقول بأن الخطاب يصبح ضمن الممارسة اللغوية وسيلة للمعرفة وبالتالي يتحول إلى نص *Text*، فكثير من اللغات لا تفرق بين النص والخطاب، فعند "هيلمسليف": «النص هو كل مادة قابلة للدرس ويشكل مع مفهوم الخطاب فرضية قابلة للتحليل والدراسة»².

ولذلك نجد غريماس يورد ملاحظة هامة حول التداخل المفهومي بين المصطلحين فيقول: «إن كلمة نص غالبا ما تأتي مرادفة لكلمة خطاب، خاصة أثناء التفسير المفهومي في اللغات الطبيعية التي لا تمتلك مقابلا لكلمة الخطاب، وفي هذه الحال فإن السيميائيات النصية لا تختلف في الأصل عن سيميائيات الخطاب»³.

وتجمع "جوليا كريستيفا" في كتابها "علم النص والخطاب" بين المصطلحين بقولها: «فالنص الأدبي خطاب يخرق حاليا وجه العلم والإيديولوجيا والسياسة ويتطلع لمواجهتها وفتحها وإعادة صهرها»⁴

¹ محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ص 13 - 15.

² عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، 2003، ص 103، 104.

³ محمد عابد، تحليل الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص 60.

⁴ جوليا كريستيفا، علم النص، تر: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 1997، ص 13، 14.

وأخيراً يمكن لهذه المفاهيم أن تجتمع من خلال رأي محمد عابد الجابري الذي يرى أن النص: "رسالة من الكاتب إلى القارئ وهو خطاب باعتباره مقول الكاتب"¹.

وأما الرأي الثاني فيفرق مصطلحي النص والخطاب من ذلك رأي "فان دايك" الذي يجد أن: «الخطاب هو عملية الإنتاج الشفوية، ونتيجتها الملموسة، أما النص فهو مجموع من البنيات الآلية التي تحكم هذا الخطاب»². يعني هذا الكلام أن النص هو شيء مجرد ناتج عن اللغة العلمية، أما الخطاب فهو التلفظ أو الملفوظ، فالخطاب هو حاصل جمع النص بالظروف المحيطة بإنتاجه، أما النص فهو خطاب مجرد من ظروف إنتاجه.

ورأى البعض أن النص مرهون بديمومة الكتابة يُقرأ في كل الأزمنة والأمكنة، أما الخطاب فهو مرتبط بلحظة إنتاجه فلا يتجاوز سامعه إلى غيره كقول "بول ريكور": «نطلق كلمة نص على كل خطاب ثم تثبيته بواسطة الكتابة... فالخطاب هو كل ملفوظ قبل أن يدون»³، ويوافق في هذا الرأي "روبير إسكاربيت" R.Escarpit فيقول: «اللغة الشفوية تنتج خطابا Des discours، بينما الكتابة تنتج نصوصا Des textes، وكلاهما يحدد بالرجوع إلى القناة التي يستعملها»⁴.

نصل عبر كل هذا إلى أن العلاقة بين النص والخطاب علاقة جدلية، وهي أيضاً علاقة انبثاق وتجسيد أين يجسد الخطاب تعبيره في النص، بينما يمثل النص البعد اللغوي، أي أن النص هو تحيين الخطاب وتحقيق لغوي له.

¹-ذهبية حاج حمو، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص 140.

²-محمود طلحة، تداولية الخطاب السردي، ص 19.

³-صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، الشركة المصرية العالمية للنشر، مكتبة لبنان، ط1، 1984، ص278.

⁴-R.Exarpit, l'écrit et la communication, Paris : puf_ collque sais-je, 1978, p 29.

المبحث الثاني: الحدود المفهومية للمقاربة للتداولية

أولاً: مفهوم التداولية

1/ المفهوم اللغوي والاصطلاحي:

أجمعت المعاجم العربية على أن الجذر اللغوي لمصطلح التداولية هو الفعل الثلاثي "دول" ووردت في مقاييس اللغة على أصليين: أحدهما يدل على تحول الشيء من مكان إلى آخر، والآخر يدل على ضعف واسترخاء، فقال أهل اللغة: «اندال القوم إذا تحولوا من مكان إلى آخر، ومن هذا الباب تداول القوم الشيء بينهم إذا صار من بعضهم من بعض، والدولة والدولة لغتان. ويقال بل الدولة في المال والدولة في الحرب...»¹. فالمعنى اللغوي يحيل إلى الدخول والتناقل من يد إلى يد بالنسبة للمال ومن حال إلى حال بالنسبة إلى الحرب.

وذكر الدكتور "عاطف فضل" أنه جاء في اللسان: تداولنا الأمر أخذناه بالدول فقالوا: دوايك أي مداولة على الأمر، ودالت الأيام أي دارت، والله يداولها بين الناس². ومعنى ذلك أن هذه الكلمة حصلت دوماً على دلالة التبدل والتحول وعدم الاستقرار على حال واحد أو مكان واحد.

ونقول أيضاً: تداولته الأيدي، أخذته هذه مرة وهذه مرة، وتداولنا العمل بيننا بمعنى تعاوناه فعمل هذا مرة وهذا مرة³. وهذا تأكيد آخر على دلالة المناوبة والتبادل وهي الدلالة الغالبة للكلمة ورغم أن التداولية مبحث لساني جديد إلا أن أصل الكلمة يعود إلى فترات زمنية قديمة، بحيث نجد مفهومها في موسوعة "كمبريدج" الذي يقابله في الإنجليزية Pragmatics:

Pragmatics is the study of ability of language uses to pair sentences with they would be appropriate.⁴

ويعني هذا أن التداولية هي دراسة العوامل التي تؤثر في اختيار الشخص للغة، ثم ينتقل تأثير هذا الاختيار للآخرين عبر التواصل من خلال طرفي الخطاب، وهما المرسل والمرسل إليه.

وإذا حاولنا الجمع بين هذه المفاهيم اللغوية نجد أن دلالة الكلمة لا تخرج عن معنى التحول والاستقرار والحركية والاستمرار، فالمعاني التي يجري في فلکها الجذر اللغوي "دول" تحيل باستمرار إلى النقل

¹ ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، دار الجيل، ط2، 1991م، ص 314.

² عاطف فضل، الخطاب وعلم اللغة التداولي، مجمع اللغة العربية الأردني، الموسم 31، جامعة الزرقاء، (الأربعاء 16 محرم 1435هـ، 20 تشرين الثاني 2013م)، 2016/05/15، (09:11)، ص 17.

<https://www.majma.org>

³ عبد الحكيم سحالية، التداولية، مجلة المحبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، العدد 05، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة بسكرة، ص 87.

⁴ - Stephen.c.Levenson, pragmatics, cambridge university press, p 25.

والدوران، وهو قوام التواصل والتفاعل، مما يثبت مجدداً أنه مصطلح زئبقي يرتبط بدلالات متغيرة ستتضح أكثر بعض المفاهيم الاصطلاحية.

- ويصعب الاتفاق على تعريف واحد شامل للتداولية، وذلك لجملة من الأسباب منها¹:
- لم تكن نشأتها لسانية خالصة، بل للفلسفة دور كبير في نشأتها وتطورها كغيرها من المصطلحات التي نشأت في أحضان الفلسفة كالتسميائية على يد بيرس.
 - لم تكن فرع من التحليل اللساني المعروف.
 - لا تنطوي تحت أي علم من العلوم التي لها علاقة باللغة على الرغم من تداخلها مع هذه العلوم في بعض الجوانب.

اكتسبت التداولية عدداً من المفاهيم بناءً على مجال اهتمام الباحث نفسه، فقد يقتصر الباحث على دراسة المعنى، وليس المعنى بمفهومه الدلالي البحت، بل المعنى في سياق التواصل ومنه تصبح التداولية: «دراسة المعنى التواصلية، أو المعنى المرسل، في كيفية قدرته على إيهام المرسل إليه². ويريد القول بعبارة "إيهام المرسل إليه بدرجة تتجاوز ما قاله"، أن يحث المتلقي على البحث عن مقاصد المتكلم وعن المسكوت عنه الذي يتجاوز المعنى الظاهر أمامه إلى معاني كثيفة أخرى خفية عن ناظره مرتبطة بسياق يجري فيه الخطاب ويقع.

وعليه فالتداولية هي: «دراسة الاتصال اللغوي في السياق»³، أي أننا ندرس أثر السياق في بنية الخطاب من خلال فهم قصد المرسل عبر رموزه اللغوية التي وضعها في شكل خطاب أو نص.

وعبر هذا الشرح فإن التعريف الأولي الذي يمكن صياغته للتداولية هو أنها: «علم يعالج علاقات العلامات بمؤولاتها»⁴. فهي إذن العلم الذي ربط البنية النصية بمحيطها الخارجي بعد أن كانت الدراسات السابقة تتوجه بالدراسة إلى الخطاب والنص وعلاقاته الداخلية فقط.

واستناداً إلى هذا كله ساد اعتقاد لدى بعض اللغويين: «أن ما أنجزه البنيويون لا يعدو أن يكون سوى دراسة لبعض جوانب اللغة دون بعضها الآخر... وبناءً على ما سبق حصل اقتناع لدى دعاة هذا التوجه مفاده أنه لا يمكننا التطلع إلى فهم اللغة إذا لم نفهم الخطاب، ولن نفهم الخطاب، إذا لم نراع الهدف منه وإذا لم نحاول معرفة مؤثرات السياق فيما نقول»⁵، فمراعاة الهدف من الخطاب تعني البحث في مقاصد

¹ عاطف فضل، الخطاب وعلم اللغة التداولي، مرجع سابق، ص 19.

² عبد الهادي بن ظاهر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 21.

³ المرجع نفسه، ص 21.

⁴ فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإهراء القومي، ص 29.

⁵ محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ص 44-46.

المتكلمين، وتتم هذه العملية باستخدام بعض الأدوات الإجرائية في تحليل الخطاب بما أن البراغماتية: « تختص بوصفها علما بتحليل الأفعال الكلامية ووظائف منطوقات لغوية وسماتها في عمليات الاتصال بوجه عام»¹

إن الملاحظ على هذه المفاهيم أنها تميل جميعها إلى دراسة الاستعمال اللغوي: «فتكون التداولية إذن عند المشتغلين في هذه النظرية من التداوليين اتجاها يدرس الوظائف التي يؤديها السلوك اللغوي فالتكلم باللغة يؤدي بالعملية التواصلية عملا كما هو الحال في الأعمال غير اللغوية»².

نفهم من هذا أن هذه العملية التواصلية لا تتم إلا من خلال وجود مرسل ومتلقي يتلقى الرسالة في خطاب متبادل عبر قناة تضمن عدم انقطاع الرسالة معتمدين في ذلك على مرجع معين، وهذا ما يعرف بعملية التلفظ.

يحلينا هذا على حقيقة أن: «التداولية تنطلق من فكرة جريان الكلام على الألسن، أي من التلفظ ذاته كعملية خاصة بالفرد، والتي تتجلى في ممارسة اللغة إلى هدف إيصال الرسالة أو الخطاب إلى المخاطب والتأثير عليه ضمن عنصر التفاعلية L'interaction»³

فيقود هذا التعريف هو الآخر إلى حقيقة أخرى حول التداولية وهي أن هذه الأخيرة ما هي إلا: «نسق معرفي في استدلالي واسع ثري يعالج ضمن أنساقها التلفظية والخطابات ضمن أنساقها التخاطبية...»⁴.

ولأن التداولية تقوم أساسا على دراسة استعمال اللغة فيمكن أن نقول أنها: «تخصص لساني يدرس كيفية استخدام الناس للأدلة اللغوية في صلب أحاديثهم وخطاباتهم، كما يعنى من جهة أخرى بكيفية تأويلهم لتلك الخطابات والأحاديث»⁵.

وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر بين الدارسين حول التداولية وتساؤلهم عن الجدوى من وراءها وقيمة البحوث المطبقة عليها إلا أنها تظل الوحيدة القادرة على: «إيجاد القوانين الكلية للاستعمال اللغوي والتعرف على القدرات الإنسانية للتواصل اللغوي»⁶.

ليست هذه هي التعريفات الوحيدة التي قيلت حول التداولية، بل نظر إليها كل باحث حسب نظريته وقناعاته الخاصة، فهناك من نظر إلى مفهومها من خلال نشأتها الفكرية، وهناك من ربطها بموضوعها

1- فان دايك، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، تر: سعيد حسن البحيري، دار القاهرة للكتاب، 2001 ص114.

2- معاذ بن سليمان الدخيل، منزلة معاني الكلام في النظرية النحوية العربية، دار التنوير للنشر والطباعة، 2014 ص20.

3- ذهبية حاج حمو، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص 118.

4- محمود طلحة، تداولية الخطاب السردى، ص 02.

5- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، 2009، ص 70، 71.

6- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار التنوير للنشر والتوزيع، حسين داي، الجزائر، 1429هـ-2008م، ص 25.

ووظيفتها، وهناك من عرفها انطلاقاً من حقلها التواصلية والأدائية، واهتم بها البعض الآخر في علاقاتها بالعلوم الأخرى.

2/ التداولية في القرآن الكريم:

وردت كلمة التداولية في عدة مواضع من القرآن الكريم مثل قوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»¹؛ فكلمة تدلو هي من الإدلاء بمعنى الإلقاء، فيقال: أدليت الدلو في البئر أرسلتها ودلوت به إلى فلان تشفعت به.

وقال تعالى: في سورة الحشر: «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»²؛ بمعنى ألا يتقاسمه الأغنياء ويهملوا الفقراء، وفصل تفسيرها الزمخشري في الكشف قائلًا: «كي لا يكون الفيء الذي حقه أن يعطى للفقراء ليكون لهم بلغة يعيشون بها. جدا بين الأغنياء يتكاثرون به، أو كي لا يكون دولة جاهلية بينهم، ومعنى الدولة الجاهلية أن الرؤساء منهم كانوا يستأثرون بالغنيمة لأنهم أهل الرياسة والدولة والغلبة»³.

وقال تعالى أيضا في سورة آل عمران: «إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ»⁴؛ فنداوها بين الناس بمعنى نتناقلها من أمة إلى أمة ومن فرد لآخر. فمعنى التداول في القرآن الكريم يقترب إلى حد ما من المعنى اللغوي للكلمة وهو التناقل والتناوب.

3/ التداولية عند العرب:

إن ما يمكن الحديث عنه عند العرب القدامى حول موضوع التداولية هو فكار رائدة ربما استفاد منها منظرو التداولية الغربية.

فنجد من ذلك ما جاء عند "عبد القاهر الجرجاني" من خلال الفصل الذي يعقده في نظم الكلام بحسب المعاني يشير إلى أن: «نظم الكلام يكون بحسب المعاني وترتيبها في النفس، ويبين لنا وجوب مطابقة الكلام لحال السامعين والمواطن التي يقال فيها...»⁵.

¹ - سورة البقرة، الآية: 188.

² - سورة الحشر، الآية: 07.

³ - خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 149، 150.

⁴ - سورة آل عمران، الآية: 140.

⁵ - نور الدين خيار، الخطاب القصصي القرآني دراسة أسلوبية تداولية قصة يوسف عليه السلام أمودجا، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في الدراسات اللغوية النظرية، مخطوط بكلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر، 2003، ص 180.

ويقصد "الجرجاني" أن الأثر الناتج عن علم المعاني والذي هو باب من أبواب البلاغة العربية يصدر عن أمرين:

- الأول: مطابقة الكلام لحال المستمعين.

- الثاني: المعاني المستفادة ضمناً من الكلام تكون بمعرفة القرائن.

قد لا تكون الأسبقية إلى تناول هذه الموضوعات من نصيب العرب، إلا أن التداولية بمصطلحاتها وإجراءاتها انتقلت إلى الفكر العربي المعاصر من خلال الدراسات الغربية، وكان أول من استعمل هذا المصطلح "عبد الرحمن طه" من خلال جهوده في إرساء مصطلح التداولية في مقابل البراغماتية.

وكتمة لجهود "عبد الرحمن طه" ظهر في سنة 1985م مؤلف للباحث المغربي "أحمد المتوكل" حول الوظائف التداولية بعنوان "الوظائف التداولية في اللغة العربية"، ويعد مؤلفه إنجازاً تداولياً نحوياً هاماً، أسهم في إثراء هذا الاتجاه الدراسي الذي حصر مصادر التفكير التداولي اللغوي العربي في عالم النحو والبلاغة والأصول والتفسير، وكل هذه العلوم تؤول إلى المبادئ الوظيفية إذ يرى أن: «إنتاج اللغويين العرب القدماء - إذا اعتُبر في مجموعته نحوه وبلاغته وأصوله وتفسيره درس لغوي وظيفي - يشكل مرحلة من أهم مراحل تطور المقارنات الوظيفية في الفكر اللساني».¹

وكان "عبد الرحمن طه" و"أحمد المتوكل" من أوائل من منهج الدراسات التداولية واعتبرها محل تواصل وتفاعل بين صانعي التراث، فنجد أن "محمد المعمرى" يقول: «...تحظى نظرية التأثير والمقام حالياً بعناية كبيرة في الدراسات السيميائية، ومن ثم الشروع في إعادة الاعتبار إلى البلاغة العربية تحت عنوان جديد هو التداولية»²، ذلك أن البلاغيين القدامى أفضوا بدراسات في هذا المجال، بحيث كان اهتمام الجاحظ وغيره من أمثال أبي هلال العسكري وحازم القرطاجني والمرسل والمرسل إليه والرسالة ومقاصد المتكلم والتأثر والتأثير لم يكن إلا جوهر النظرية التداولية التي تتصدر مختلف الدراسات السردية والشعرية اليوم.

بعد الحديث عن القدامى يأتي قول صلاح فضل الذي ربط فيه بين مفهوم التداولية بوصفها العلم الذي يُعنى بالعلاقة بين النص وعناصر الموقف التواصلية، وبين فكرة مقتضى الحال فيقول: «ويأتي مفهوم

¹ - أمنة لعور، الأفعال الكلامية في سورة الكهف دراسة تداولية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير شعبة الدراسات اللغوية، جامعة منتوري، قسنطينة، ص 25.

² - راضية خفيف بوبكري، التداولية وتحليل الخطاب، مقارنة نقدية، مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية (أسس: في 26-03-1433هـ) 2016/05/13، (21:08)، ص 07.

التداولية هذا ليغطي بطريقة منهجي منظمة المساحة التي كان يُشار إليها في البلاغة القديمة بعبارة مقتضى الحال، وهي التي أنتجت المقولة الشهيرة في البلاغة العربية "لكل مقام مقال"¹

يساوي هذا التعريف بين اللسانيات التداولية ولسانيات الحوار أو الملكة التبليغية، فتأويل الخطاب يعني تجاوز المعنى الحرفي إلى المعنى المراد أو بعبارة أخرى البحث عن مقاصد وأغراض النص.

نصل إلى أن التداولية تقع بين علوم وحقول معرفية عديدة، وبوجه خاص تتقاطع مع البلاغة العربية عند العرب، وتحمل نفس معنى الاستعمال والتفاعل والمشاركة، بالإضافة إلى البحث في مقاصد وأغراض هذا الاستعمال.

4/ التداولية عند الغرب:

يرجع الفضل في ظهور التداولية كمنهج ونظرية إلى الفيلسوف الإنجليزي "أوستن" إثر صدور كتابه الموسوم بـ "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟"، حيث تتحدد عنده التداولية على أنها: «دراسة التعامل اللغوي من حيث هو جزء من التعامل الاجتماعي»²

يبدو من هذا التعريف أن "أوستن" قد أخرج التداولية من دائرة النحو إلى آفاق أرحب ترتبط بمقاصد هذه اللغة ومستعمليها والغايات المرجوة من وراءها، وكيفية تأثيرها فيما حولها وتأثرها هي الأخرى بالموجودات. وتعود أصل تسمية "الذرائعية" إلى منظري السيمياء من أمثال: "شارلز بيرس"، "شارلز موريس" "جان ديوي" على وجه الخصوص، وتختلف دلالاتها حسب الحقل الذي تنبعث منه كاللسانيات والاتصال...ومن هنا يمكننا أن نرجع أصل التداولية إلى اتجاهين مختلفين³:

- اتجاه ينطلق في دراسة التداولية من كونها نظرية في التعامل الاجتماعي تهتم بالجانب الاستعمالي بزعامة أوستن.

- اتجاه فلسفي منطقي تعود جذوره إلى "بيرس" الذي أطلق عليها اسم البراغماتية عام 1905 "ووليام جيمس" الذي سماها الذرائعية عام 1978.

إن ما يعنينا في هذا البحث من خلال محاولة تطبيق التداولية على النص الروائي هو الاتجاه الأول الذي يربط اللغة بعلائقها الاجتماعية من أجل الكشف عن ماورائيات الكاتب والنص وما يحاول الإفصاح

¹- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 26.

²- راضية خفيف بوبكري، التداولية وتحليل الخطاب، مرجع سابق، ص 02.

³- المرجع نفسه، ص 03.

عنه، فيعرفه "فان ديك" بقوله: « تختص التداولية بوصفها علما، بتحليل الأفعال الكلامية ووظائف منظومات لغوية وسماتها في عمليات الاتصال بوجه عام»¹

فتجدر الإشارة إلى أن "فان دايك" يريد أن يقول أن التداولية ما هي إلا منهج يهتم بدراسة الأفعال الكلامية، وقياس مدى درجة أهميتها في التواصل ومرتبها في سلم الاستعمال والتأثير.

ولعل أقرب تعريف لهذا هو تعريف ج. يول في قوله: « التداولية هي اللغة في لاستعمال in use أو في التواصل in interaction خاصة وأنه يشير إلى أن المعنى ليس شيئا متأصلا في الكلمات وحدها، ولا يرتبط بالمتكلم وحده، ولا السامع وحده، فصناعة المعنى تتمثل في تداول négociation اللغة بين المتكلم والسامع في سياق محدد مادي واجتماعي ولغوي وصولا إلى المعنى الكامن في كلام ما»²، يشير هذا إلى أن وظيفة اللغة ليست نقل معلومات أو وصف وقائع العالم فحسب، وإنما هي وسيلة عمل وتأثير في الغير وهو ما يصب في قول الباحث اللساني ليفينسون S.c.Levinson: « التركيب يهتم بدراسة الخصائص التأليفية بين الكلمات، والدلالة تهتم بالمعنى، أما التداولية فتعنى بدراسة اللغة في الاستعمال»³

يعيدنا هذا إلى الكلام الذي قاله " أوستن"، والذي أكد من خلاله عدم ارتباط التداولية بالخصائص التأليفية بين الكلمات، أي النحو وغيره، بل تهتم بالاستعمال أكثر من أي جانب آخر.

وقد ظهرت التداولية كنظرية فلسفية على يد "باركلي" إلا أن أصولها تمتد إلى "بيرس" الذي جعلها وثيقة الصلة بالمنطق، بل اعتبرها قاعدة منطقية، وذلك من خلال ربطه بين الدراسات اللغوية والمنطقية.⁴ نلاحظ أنه حتى العلماء الذين فهموا التداولية من منظور فلسفي عادوا وربطوها بالألفاظ والمعاني فصارت أداة للشرح والنقد والحكم على أي عمل في تطبق عليه ولذلك عرفها "هاليداي" بقوله أنها: «خاصية جوهرية للغة نفسها»⁵.

لعل ما يمكن الوصول إليه في الأخير حول مفهوم التداولية عند العرب والغرب على حد سواء هو أن التداولية تعني تجاوز النظرية الصورية للغة إلى عالم الاستخدام الذي يجعل هذه اللغة حية نابضة وليست فقط كلمات مصفوفة في بوتقة القواعد النحوية الصارمة دون أن تؤدي دورا تواصليا يستشف من خلاله القارئ مقاصد المتكلم الكبرى والمعاني العميقة والخفية للنص.

1- محمد الأخصر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ص 49.

2- المرجع نفسه، ص 50.

3- آمنة لعور، الأفعال الكلامية في سورة الكهف، مرجع سابق، ص 26.

4- راضية خفيف بوبكري، التداولية وتحليل الخطاب، مرجع سابق، ص 03.

5- المرجع نفسه، ص 04.

5/ علاقة التداولية بالعلوم الأخرى:

أ/علاقتها بالبلاغة: **Rhétorique**

تعد التداولية من أهم العلوم التي عملت على إبراز العلاقات الاستعمالية للغة، فاهتمت باللغة وممارستها ومحاوله الجمع بين وظيفة اللغة وبنيتها، باعتبار اللغة تجمع بين التراكيب اللغوية والغايات التواصلية التي اهتمت بها الدراسات الحديثة، فالبلاغة العربية والتداولية تشتركان في الاعتماد على اللغة كأداة لممارسة الفعل على المتلقي في سياقات محددة.

ولأن البلاغة هي: «من بلغ الشيء بلوغا وبلاغة وصل وانتهى، والبلاغ ما بلغك، والبلاغة الكفاية كفاية الإخبار وإبلاغ الاتصال وكذلك التبليغ»¹. فإن ما يربط بينها وبين التداولية هو معالجة قوة التأثير في الآخر وكيفية إقناعه وإظهار المقاصد التي يهدف المرسل إلى تحقيقها وهذا جوهر التداولية ومبحثها الأهم الذي يهتم باللغة كأداة.

ب/علاقتها بالدلالة **Sémantique**:

يُعنى علم الدلالة بدراسة العلاقات القائمة بين الماهية اللغوية والعلم الخارجي، وتُعنى التداولية بالغوص في متاهات المعاني. فالدلالة تهتم بالشروط التي تجعل الأقوال مفهومه وقابلة للتفسير، بينما التداولية هي العلم الذي يهتم بالشروط اللازمة لأن تكون الأقوال مقبولة وملائمة بالموقف التواصلية الذي يتحدث فيه المتكلم² بمعنى أن التداولية تعيد الاعتبار للسياقات المحيطة بالكلام، أي تهتم بمدى التحقق والإنجاز لهذه اللغة أكثر من الاهتمام بالبناء في حد ذاته، فتلتفت إلى المتكلم والكلام معا.

إن هذه العلاقة بين الدلالة والتداولية يشوبها الكثير من الغموض لذلك فإن: «التمييز بين السيميائية والبراغماتية ينطوي على ظلال رمادية في التطبيق العملي حيال تحليل المعنى الذي تؤديه اللغات»³، فحتى لو اشتركا في الموضوع وهو دراسة المعنى فإنهما يختلفان في العناية ببعض مستوياته فالدلالة تهتم بمعرفة اللغة الكفاءة، في حين تهتم التداولية باستخدام اللغة الأداء.

¹- ابن منظور، لسان العرب، مادة "بلغ".

²- ينظر: ياسمينه عبد السلام، نظرية الأفعال الكلامية في ظل جهود أوستن، مجلة المخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، العدد 10، كلية الآداب واللغة العربية، جامعة بسكرة، 2014، ص104، 105.

³- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 128.

إن استخدام المعنى مختلف عن المعنى نحو الجملة: « في هذه الأرض حيات سامة، فالمعنى الحقيقي هذه الأرض بها حيات حقيقية سامة، أما استخدامه فمختلف قد يتجاوز مفهوم حيات سامة الحقيقية إلى المجاز وقد يتجاوز استخدام هذا المعنى أيضا من الإبلاغ المعنى الحقيقي إلى التحذير»¹

إن هذا لا يعني الانفصال الكلي للدلالة والتداولية، بل إن التداولية حين عُرضت في الدرس اللغوي عُرضت ضمن مكونين آخرين هما المكون التركيبي والدلالي، حيث تنبني مقولات التداولية على المقولات الدلالية.

ج/ علاقتها بالنحو الوظيفي **Functional grammar**:

يُعد النحو الوظيفي أحد الدعائم الكبرى التي يقوم عليها الدرس التداولي بشكل عام واعتمد الدارسون هذه الرؤية انطلاقا من أن خصائص البنيات اللغوية تتحدد من خلال ظروف استعمالها.

ولما كان تداول اللغة مظهرا من مظاهرها إلى جانب المعجم والتراكيب، فإنه يمكن القول إن النحو الوظيفي، وهو يحدد أهدافه في تحقيق كفاءة نفسية، كفاءة تداولية وكفاءة نمطية يقدم دعائم هامة للتفسير التداولي للخطاب، ويذهب "سيمون دايك" إلى أبعد من ذلك، حين يقترح أن يدرج النحو الوظيفي ضمن نظرية تداولية وُسعى أو نظرية لغوية شاملة².

وبعبارة أسهل وأوضح نفهم أن النحو الوظيفي هو بمثابة نظرية كبرى يتكامل فيها النحو واللسانيات التداولية

د/ علاقتها باللسانيات **Linguistique**:

شاع عن التداولية بعض التصورات الخاطئة منها أنها سلة لمهمات اللسانيات وأنها مكون من مكونات اللسانيات البنيوية، وأنها تعد نظرية للخطاب، إلا أنها ليست كذلك فهي لا تدرس الظواهر المهملة ولا المتروكة بالضرورة، ومن ثم فهي تقوم بإزالة الغموض من عناصر التواصل اللغوي وشرح طرق الاستدلال ومعالجة الملفوظات، وهذه القضايا ليست من اهتمامات اللسانيات³.

أي أن التداولية تقوم على أساسين: أساس معرفي، وأساس تواصلية يأتي لتفسير مقاصد المتكلم والنص، ومنه فبمجرد أن ينتهي عمل اللساني في دراسة اللغة البنية يظهر الإسهام التداولي في الأبعاد الحقيقية

¹ خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 129.

² المرجع نفسه، ص 127.

³ يسمينة عبد السلام، نظرية الأفعال الكلامية، مرجع سابق، ص 103.

لتلك البنية وتنتفتح من ثم على الأبعاد النفسية والاجتماعية والثقافية للمتكلم والمتلقي والجماعة التي يجري فيها التواصل¹.

ويؤكد هذا على أن التداولية هي قاعدة اللسانيات وأساسها المتين الذي تستند إليه.

ه/علاقتها باللسانيات النفسية Psycholinguistique:

قد يدخل أحد إلى الغرفة فيقول: "الجو حار اليوم"، فيهم أحد الجالسين فيها بفتح النافذة استجابة لهذا الحال وهي مرتبطة بسرعة البديهة، وقوة الذاكرة وبعض جوانب الطبع؛ فبالرغم من أن المتكلم لم يطلب إلى سامعه فتح النافذة، إلا أن هذا الأخير فهم قصد المتكلم، وكل هذا يندرج فيما يسمى بملكة التبليغ الناتجة عن الموقف الكلامي².

إن فهم الشخص الجالس لكلام الشخص الذي دخل الغرفة والتصرف إزاء ذلك الموقف بفتح النافذة يدل على أن المتلقي قد فهم قصد المتكلم وهذه أهم نقطة في الدرس التداولي، وعليه فإن التداولية تعتمد على مقولات اللسانيات التداولية حيث تم إيراد الخطاب بطريقة ملائمة نابعة من شخصية المتكلم نظرية الملاءمة.

و/علاقتها باللسانيات الاجتماعية Sociolinguistique:

تشارك اللسانيات الاجتماعية في ظروف نشأتها والبدائل التي عرضتها في التداولية، حيث نشأت كرد فعل على اللسانيات البنيوية التي أبعدت المكون الاجتماعي في اللغة، واقتوتحت في ذلك أن تُدرس اللغة استناداً إلى مباحث أفعال الكلام. ومن خلال هذا الاشتراك يبدو أن التداولية تتداخل بشكل كبير مع اللسانيات الاجتماعية في بيان أثر العلاقات الاجتماعية بين المتشاركين في الحديث، على موضوعه وبيان مراتبهم وأجناسهم وأثر السياق غير اللغوي في اختيار الموضوعات اللغوية البارزة في كلامهم. فمثلاً إذا سمع المتلقي عبارة "الجو حار" دون معرفة طبيعة الظروف التي قالها فيها المتكلم، فإننا نفهم لا محالة أنها مختلفة عن عبارة "الطقس ممطر". فيشغل المتلقي المكيف أو يفتح النافذة، فقيمة العبارة هي ما دفعنا إلى القيام بهذا العمل.

¹ محمد مدور، الأفعال الكلامية في القرآن الكريم سورة البقرة دراسة تداولية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في علوم اللسان العربي، مخطوط بكلية الآداب واللغات والفنون، جامعة باتنة، 1435/1434هـ، 2013/2014، ص 35.

² ظريفة ياسة، الوظائف التداولية في المسرح -مسرحية صاحب الجلالة لتوفيق الحكيم أمودجا-، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، مخطوط بكلية الآداب واللغات، جامعة منتوري، قسنطينة، 2009، ص 19.

ز/علاقتها باللسانيات النصية وتحليل الخطاب Linguistique textuelle et analyse du discours :

يختلف الكثير من الدارسين في تعريف الخطاب وبعضهم لا يفرق بين مصطلح النص والخطاب فيستعملون مصطلح النص وهم يقصدون الخطاب، ويستعملون الخطاب ويقصدون النص مما يدعو إلى الحيرة. إن الخطاب هو أكثر دلالة على الاستعمال والاستخدام من النص وتتجاوزه الدراسات اللسانية، إلى جانب السيميائية والأدبية، وهو بهذا المفهوم حقل لللسانيات النصية، لأنه يقوم على: «دراسة الاستعمال الفعلي للغة، من خلال متكلمين فعلين، في مقامات فعلية»¹

إذن فقد اتسعت دائرة اللسانيات النصية بتجاوز دراسة الخطاب كنص إلى مرحلة ربطه بالظروف المقامية والسياقية الوارد فيها من خلال الاهتمام بالإنتاج اللفظي المتبادل بين المتكلمين لهدف محدد، وهو صميم البحث التداولي.

ح/علاقتها باللسانيات التعليميةLinguistique didactique :

عرفت اللسانيات التعليمية أو صناعة التعليم ثراء كبيرا في العصر الحديث استنادا إلى مقولات اللسانيات الاجتماعية السابقة، حيث تؤكد بأن التعليم لا يقوم على تعليم البنى اللغوية دون الممارسة الميدانية التي تسمح للمتعلم بالتعرف على قيم الأقوال وكميات الكلام، ودلالات العبارات في مجال استخدامها إلى جانب أغراض المتكلم والنص ومقاصدهما التي لا تتضح إلا في سياقات مشروطة.

وتجاوز التعليم مهمة التلقين لتحصيل كفاءة إلى مهمة تحصيل الأداء بتوفير حاجات المتعلم والاقتصار على تعليمه ما يحتاج إليه والاستغناء عما لا يحتاج إليه من أساليب وشواهد تثقل ذهنه. كما أن البحوث التداولية أسهمت في مراجعة مناهج التعليم، ونماذج الاختبارات والتمارين وفق الظروف السابقة وعدت البعد التداولي للغة ممارستها واقعا أحد أطراف العملية التعليمية.

وإلى جانب ذلك، فقد انتقدت طرق تدريس اللغات الأجنبية التي تتعامل مع لغات مثالية وأناس مثاليين في مواقف مثالية... بعيدا عن أي سياق اجتماعي، مما جعل الدارسين أنفسهم يعتقدون أن ظاهر اللغة هو الهدف من تدريسها، فاهتموا بالشكل، ولم يعلموا اللغة التي هي في جوهرها ملكة استخدام اجتماعي. ودعت إلى تجاوز تدريسي أنماط الترميز والقواعد اللغوية إلى تدريس أنماط التأثير².

¹- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 134.

²- المرجع نفسه، ص 133، 134.

إن العلاقة الأساسية بين اللسانيات والتداولية تدعوا إلى تجاوز مراحل التلقين إلى مراحل الأداء وربط اللغات بمتعلميها من حيث طقوس وإجراءات التحوير وما هو متعارف عليه في المجتمع عوض التركيز على القواعد الشكلية التي تظل حبيسة الدفاتر والأذهان في أغلب الأحيان.

ط/ علاقتها بالفلسفة التحليلية **Philosophie Analytique**:

هي مذهب فلسفي جديد استطاع رواده أن يتجاوزا بمنهجهم المستحدث في المعالجة القضايا العالقة في الفلسفة. متجاوزين الفلسفة التقليدية بتحويل بؤرة الاهتمام إلى اللغة في حد ذاتها فمن هذا المنهج انبثق أهم وأساس الحقل التداولي في الدراسات اللغوية وهو ما يعرف بالأفعال الكلامية¹.

وارتبطت التداولية بالفلسفة لأن هذه الأخيرة تعتبر الإنسان والكلام طرفان متلازمان من حيث الوجود، وبالتالي فاللغة هي الرابطة التي تبني العلاقة بين التداولية والفلسفة، وذلك باعتبارها المكون الأساسي في العلوم الإنسانية كافة.

ي/ علاقتها بالمنطق **La logique**:

تجاوزت المفاهيم الجديدة للمنطق دلالات المنطق الصوري المتوارثة، لعجزه عن تفسير بعض الظواهر التي تطرحها العلوم الإنسانية والاجتماعية عامة والبنية الحجاجية خاصة، بالإضافة إلى مفاهيم وأفكار أخرى ظل الاتجاه التداولي يفيد منها في معالجة وإثراء القضايا اللغوية، ولعله الأمر الذي يصب في قول صلاح فضل: «طبيعة غير تخصصية تغذيه جملة من العلوم»².

ك/ علاقتها بالأسلوبية **Stylistique**:

تحلل الأسلوبية النصوص الأدبية وتصف أدبيتها وتبين الخواص الفنية الموجودة في الآليات الكلامية فهي تقف عند حدود التشخيص والوصف الفني، ولا تقف على أغراض القائل المقامية، ولا تتبنى الاستراتيجيات الخطابية للنص على ما هو قول كما تفعل ذلك التداولية.

لقد اقتصر التداوليون على المعنى المقامي، واعتبروه عمدة التفسير وانكب الأسلوبيون على المعنى اللغوي، مع أن الأسلوبية والتداولية كلاهما منهج من مناهج تحليل الخطاب، فإذا كانت الأسلوبية تقف عند حدود جمالية القول، فإن التداولية تنظر في قيمة القول خارج العالم اللساني، أي تنظر إلى البعد العملي للقول وإذا نظرنا إلى أدوات التحليل التداولي ألفيناها أقرب إلى المنطق، والمنطق يتخذ من الأقوال العادية والأقوال المصطنعة مدونة له، أما الأسلوبية فتتناول في الغالب تحليل الخطاب الأدبي³.

¹ - خديجة بوخشة، محاضرات في اللسانيات التداولية، مرجع سابق، ص 20.

² - صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 24.

³ - محمد مدور، الأفعال الكلامية في القرآن الكريم سورة البقرة دراسة تداولية، مرجع سابق، ص 36.

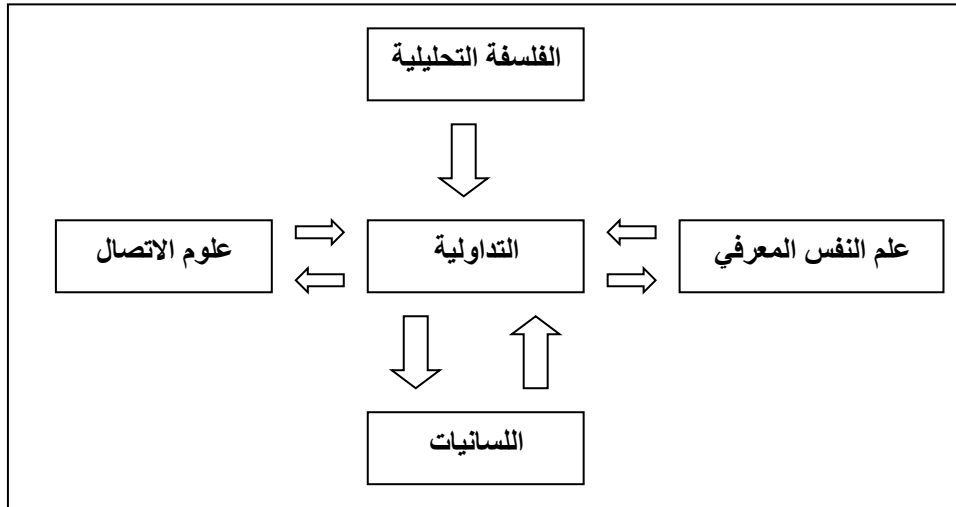
نستخلص أن كلا من الأسلوبية والتداولية تعتمدان مدونتين متباعدتين عند التطبيق، وهذه تمثل أحد أهم نقاط التشاكل بين المنهجين.

ل/علاقتها بالبنوية Structuralisme :

يقول دوسوسير: «اللغة تختلف عن الكلام في أنها شيء يمكن دراسته بصورة مستقلة»¹. بمعنى أنه استبعد الكلام، فيرى أن اللسانيات البنوية تهتم بنظام اللغة دون الاهتمام بنوايا المتكلم وسياق التلفظ ومقاصده. أما التداولية فُعرفت حصراً في: «دراسة استعمال اللغة مقابل نظام اللغة»²

فتصبح التداولية بهذا الكلام مظهراً من مظاهر تحقق اللغة واقعا، فالبعد التداولي يتعد عن الشكل ليقترب إلى مجالات أخرى كالمفوضية والحجاج والتضمين والاقتضاء.

نصل في الأخير من خلال ربط التداولية بكل هذه العلوم، إلى أن التداولية قد جاءت لتكمل ما أهملته العلوم الأخرى، وقد أشار الكثير من الدارسين إلى صعوبة الفصل بين التداولية والحقول المعرفية الأخرى كونها شبكة معرفية معقدة، تتقبل جملة من النظريات المعرفية المتنوعة، وتمتجج فيها درجة التماهي بحيث أصبح من الصعب فصلها عنها. ولعلنا نهتم في هذا المقام بالتداولية باعتبارها حلقة وصل بين العلوم الإنسانية ويمكن للمخطط الآتي تمثيل ذلك:



¹- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 123.

²- المرجع نفسه، ص 124.

6/ خصائص التداولية:

- حدد بعض الباحثين ما تتميز به التداولية عن غيرها من اتجاهات البحث اللساني فيما يأتي¹:
- تقوم التداولية على دراسة الاستعمال اللساني، وموضوع البحث فيها توظيف الدلالة في الاستعمال الفعلي من حيث هو صيغة مركبة من مقتضى الحال الذي يولد الدلالة.
 - تدرس التداولية اللغة من وجهة وظيفية معرفية واجتماعية وثقافية.
 - تعد التداولية نقطة التقاء مع مجالات علوم ذات صلة باللغة باعتبارها أداة وصل بينها وبين اللسانيات.
 - ليس للتداولية وحدات تحليل خاصة بها *Unités d'analyse* ولا موضوعات مترابطة.
- تمثل هذه السمات أهم النقاط التي تجعل التداولية تختلف عن غيرها وتطبعها بطابع التفرد رغم أنها تشترك مع الكثير من العلوم الأخرى، كونها تتداخل مع الدلالة في دراسة المعنى ككل في حين تدرس الدلالة بعض مستويات المعنى، وتلتقي مع تحليل الخطاب في تحليل الحوار والأفعال الكلامية. ومع اللسانيات النفسية في الاهتمام بقدرات المخاطبين كمستوى أدائهم مثلاً، ومع اللسانيات الاجتماعية في أثر السياق على المرسل والمرسل إليه.

7/ اتجاهات التداولية:

أ/ الاتجاه الأول: النظريات الخطية

- استمدت هذه النظريات مبادئها من تقاليد أصحاب النظرية الوضعية المنطقية في تحليل اللغة وينطلق أصحابها من افتراض أن أي نظام علامي قائم على عدة مكونات²:
- * التركيب ← يدرس العلاقات القائمة بين العلامات، ووظيفته إنتاج قواعد تركيب سليمة على المستوى النحوي.
 - * الدلالة ← تدرس العلاقات بين العلامات وما تحيل عليه.
 - * التداولية ← تدرس العلاقات بين العلامات ومؤولها، وقد اقتصررت التداولية المتأثرة بالتيار المنطقي على ظواهر الإشارة.

ظهرت في هذا الاتجاه نظريات عديدة منها: نظرية الأعمال اللغوية ونظرية الاقتضاء والاستلزام الخطابي. وتمثل مخرجات التركيب في هذا التقسيم مدخلات للدلالة ومخرجات الدلالة مدخلات للتداولية وأما

¹- بلقاسم دفة، استراتيجية الخطاب الحجاجي، دراسة تداولية للإشهارية العربية، مجلة المخبر، العدد 10، 2014م ص 493.

²- معاذ بن سليمان الدخيل، منزلة معاني الكلام في النظرية النحوية العربية، ص 53.

مخرجات التداولية فتصف قيمة العمل للقول¹. وتسمى هذه النظريات باسم آخر هو "بالنظريات المنظومية"، وذلك لأن كلا من الدلالة والتركيب والتداولية يشكل علما مستقلا بذاته.

ب/ الاتجاه الثاني: النظريات المدمجة

قامت هذه النظريات على نقد النظريات الخطية، بحيث لا يرى أصحاب التداولية المدمجة وجود ترتيب خطي بين التركيب والدلالة والتداولية، إنما يرون أن البلاغة مدمجة في الدلالة إذا إن المعلومات غير اللغوية - المنتمية إلى المكون التداولي - مجموعة مع المعلومات اللغوية عندهم مع ترتيب محدد، فلا يتدخل مقام إلقاء القول إلا بعد أن تسند إلى الجملة دلالة تمثل حصيلة المكون اللغوي².

يعني هذا أن وظيفة اللسان ليست إيصال المعلومات، بل إن النظام اللغوي وُضع لغاية التواصل وبنية اللسان مرتبطة بعملية إلقاء القول.

8/ مهام التداولية:

يمكن حصر مهام التداولية في النقاط الآتية³:

- دراسة استعمال اللغة فهي لا تدرس البنية اللغوية ذاتها، ولكن تدرس اللغة حين استعمالها في الطبقات المقامية المختلفة، أي باعتبارها كلاما محددًا صادرًا من متكلم محدد وموجهًا إلى مخاطب محدد بلفظ محدد في مقام تواصل محدد لتحقيق غرض تواصل محدد.
- شرح كيفية جريان العمليات الاستدلالية في معالجة الملفوظات.
- بيان أسباب أفضلية التواصل غير المباشر وغير الحرفي على التواصل الحرفي المباشر.
- شرح أسباب فشل المعالجة اللسانية البنيوية الصرفية في معالجة الملفوظات.
- بعض الدارسين يعولون على التداولية في تحقيق مجموعة من الرهانات تعبر عنها الأسئلة الآتية: كيف نصف الاستدلالات في عملية التواصل علما بأن الاستدلالات التداولية غير معقلنة، وربما كانت غير مقنعة في كثير من الأحيان؟ ما هو نموذج التواصل الأمثل؟ ما هي العلاقة بين الأنشطة الإنسانية الآتية: اللغة والتواصل والإدراك؟ وما هي العلاقة بين الفروع المعرفية المشتغلة بهذه الأنشطة؟
- والمقصود بالفروع المعرفية تلك العلوم المرتبطة بالتداولية والمتعلقة معها كعلم اللغة وعلم التواصل وعلم النفس المعرفي والتي سبق الإشارة إليها.

¹- معاذ بن سليمان الدخيل، منزلة معاني الكلام في النظرية النحوية العربية، ص 53.

²- المرجع نفسه، ص 54.

³- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 37، 38.

9/ درجات التداولية:

حاول هنسن Hansson التوحيد بين مختلف أجزاء التداولية من خلال هذه الدرجات التي تحدد فكرة المرور التدريجي من مستوى لآخر، ونشير إلى أن التداولية تركز في تحليل الإنتاج اللغوي على السياق Contexte، ومعظم النظريات التي انبثقت عن التداولية تركز على السياق حيث: «أضحى هذا التصور الخطوة الأولى في تنظيم وهيكله النظريات التداولية، وقد أفضى ذلك إلى ظهور ثلاثة تيارات مختلفة ومتداخلة في الوقت نفسه تشكل النسق العام لما يسمى بالنظريات التداولية».¹

تتمثل درجات التداولية في:

أ/ تداولية الدرجة الأولى دراسة الرموز الإشارية:

تتمثل في دراسة رموز التعبيرات المبهمة ضمن ظروف استعمالها، وتعتمد هذه التداولية السياق الوجودي المتمثل في المخاطبين، ومعطيات الزمان والمكان. وتعكسها أعمال دارسي الإشارة والرمز نحو بيرس، روسل، قيومين، كودمان، رايشنباخ، بارهيل، بول كوتسي. وبعض إشارات بنفس في البعد الإشاري للزمن². من أمثلة الإشارات: أنا، نحن، هنا، الآن وتتحدد من خلال السياق الذي يُعرف أيضا باسم السياق المرجعي أو الإجمالي، حيث تختلف إحالة هذه الضمائر حسب ظروف استعمالها.

كان بيرس صاحب مصطلحي: الإشارة والعلامة الإشارية، بينما استعمل روسل تعبير الأنوية الخاصة ego-centric partuculer، أما قيومين فأدخل دليل الذاتية Indicateur de subjectivité، ونحت كودمان اصطلاح الدليل Indicateur وأتى رايشنباخ باصطلاح العالم الرمزي التأملي Token reflexive world³

ب/ تداولية الدرجة الثانية المعنى الحرفي والمعنى التواصلية:

تُعد تداولية الدرجة الثانية من خلال برنامج هاستون: «دراسة للطريقة التي ترتبط بها القضية بالجملة المعبر عنها، إذ على القضية المعبر عنها، في كل الحالات أن تتميز عن الدلالة الحرفية للجملة»⁴ وتمتلك هذه الدرجة سباقا ذهنيا، بل السياق المترجم إلى تحديد العوالم الممكنة: «فهذه الدرجة تتمثل في دراسة مدى ارتباط الموضوع المعبر عنه بملفوظه، أي دراسة حجم ما يبلغه المتكلم من دلالات في الملفوظ

¹- عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص 12.

²- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 79.

³- فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص 39.

⁴- المرجع نفسه، ص 51.

الذي يؤدي ذلك»¹، ويكون بذلك السياق في هذه الحالة أوسع فيمتد من الموجودات إلى نفسية المتخاطبين وحدثهم والاعتقادات المشتركة بينهم.

ويقدم فرانسواز أرمينكو مثالا كلاسيكيا هو: عم يبحث دون جوان؟ فالإجابة هي أنه يبحث عن زوجة، ونعثر على السياق بين تأويلين: الأول أنه يبحث عن الزواج والتأويل الثاني أنه توجد هناك امرأة متزوجة². فالذي يعرف قصة وحقيقة دون جوان يرجح الاحتمال الثاني دون أن نرفض الأول طبعاً، لأن السياق هنا هو سياق ذهني أو بعبارة أخرى السياق المترجم إلى تحديد العوامل الممكنة.

ج/ تداولية الدرجة الثالثة نظرية أفعال الكلام:

تتمثل في نظرية أفعال الكلام، مما قدمه أوستن وطوره سيرل. ولا يتحدد بالفعل الكلامي إلا من خلال السياق الذي يتكفل بتحديد جدية التلفظ أو الدعابة أو الإنجاز فعل معين³.

إن نظرية أفعال الكلام تدرس العلامة في علاقتها بمؤولها، ومن خلال هذه العلامة يتم التعرف على أي فعل يُنجز حيث: «تنطلق النظرية الكلاسيكية لأفعال اللغة من الاعتقاد التالي: إن الوحدة الدنيا للتواصل الإنساني، ليست هي الجملة ولا أي تعبير آخر، بل هي استكمال الإنجاز بعض أنماط الأفعال»⁴

فتحقق هذه الأفعال أبعادا اجتماعية من خلال ما يتم إنجازها عبر استعمال اللغة في وضعية تواصلية معينة فالأفعال الكلامية: «تنطلق من مسلمة مفادها أن الأقوال الصادرة ضمن وضعيات محددة تتحول إلى أفعال ذات أبعاد اجتماعية»⁵، لكن هذه الأبعاد تختلف حسب الأغراض التي تتحقق من الإنجاز اللغوي .Performative

10/ جهود رواد التداولية:

من المفيد عرض أهم الجهود التي تضافرت في وضع علم من العلوم للوصول إلى فهم عميق للإطار التاريخي الذي سار فيه ذلك العلم منذ الأفكار الأولى التي صاغت بداياته إلى المراحل المتقدمة منه، وفي بحثنا عن رواد التداولية ومن أسهم في بناء هذا المنشأ التداولي وغذاه وجدنا:

¹- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 79.

²- فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص 51.

³- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 61.

⁴- فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص 60.

⁵- عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص 13.

أ/ريناتش Renach في علم الاجتماع:

يتلخص ما جاء به ريناتش قبل الحرب العالمية الأولى 1914م في عزله الأعمال الاجتماعية وهي التي سماها أوستن فيما بعد الأعمال اللغوية المقصودة بالقول، وتمثل هاجسه في وصف الأعمال الاجتماعية منطلقاً في ذلك من مثال الوعد، وينتهي إلى ضرورة التمييز بين الأقوال المحتملة للقيمة الصدقية والأقوال التي لا يمكنها ذلك¹.

ويتفق ريناتش وأوستن في وصف ظاهرة الأعمال الاجتماعية، دون محاولة تفسيرها كما أن ريناتش: «يميز العمل الاجتماعي بكونه منجزاً عبر اللغة بمجرد التلفظ بالقول، فينشئ الكلام حينئذ حقوقاً وواجبات ينبغي ألا تختلط بالحقوق والواجبات الأخلاقية»²

من أمثلة ذلك أن نقول: أعذك أن أسافر معك. فمن خلال التلفظ بهذا الكلام نكون قد ألزمتنا أنفسنا بهذا الفعل ومنحنا المخاطب حق مطالبتنا بتحقيقه.

ب/غاردر Gardner في الدراسات اللغوية:

ضمن غاردر كتابه "المخصص للغة في هومها" عدداً من الملاحظات التي قدمها في سنوات ما بين الحربين الأولى والثانية، حيث برهن فيها صدارته في وضع بعض مبادئ الاتجاه التداولي لاسيما تلك المبادئ التي أتى بها أوستن فيما بعد في نظرية الأعمال اللغوية، حيث انطلق في عمله اللغوي من التمييز بين اللسان والخطاب... فانطلق من الخطاب ليصف اللسان، في حين انطلق دوسوسير من اللسان لكي يعرف الكلام.³

وانطلاقاً من رؤيته المختلفة للسان والخطاب يرى أن: «الجملة هي وحدة الخطاب وأن الكلمة هي وحدة اللسان، وقد تكون الجملة كلمة واحدة...»⁴

من أمثلة ذلك أن نقول: الكذب!، فكلمة الكذب هنا تعد جملة أصلها: احذر الكذب، أو إياك أن تكذب، أو لا تكذب.

ج/فيتغنشتاين Wittgenstein في ألعاب اللغة:

يعد من الفلاسفة الأوائل الذين نظروا في الجانب الاستعمالي للغة بدءاً من أعماله الأولى في المنطق والفلسفة والمنتھية في 1916، حيث ميزتها دراسة الوظيفة التمثيلية للغة...، أما فيما بعد فاهتم أكثر بدراسة

¹- معاذ بن سليمان الدخيل، منزلة معاني الكلام في النظرية النحوية العربية، ص 28.

²- المرجع نفسه، ص 28.

³- المرجع نفسه، ص 30.

⁴- المرجع نفسه، ص 30.

العلاقة بين اللغة والفكر، وأنها غير منفصلين، كما أنه لا وجود للغة خاصة بالفرد. وإنما كل ما في الأمر أن الفرد يتبع في تراكيبه لغة عموم مجتمعه¹، بمعنى أنه يرى في اللغة مهمة التعبير عن العالم وغايته التأثير والتواصل. وعرض في ذلك فكرة "ألعاب اللغة" وهو تعبير في معناه الأولي يوضح أهمية أن نأخذ بعين الاعتبار سياق الملفوظية إذ تعلق الأمر بفهم التعبير اللغوي أو شرحه. من خلال كتابه "بحث في الفلسفة والمنطق" 1921، الذي كشف فيه مفهوم التلاعب بالكلام وأصبح فيما بعد أحد دعائم ظهور التداولية². وبصفة عامة فإن مفهوم التلاعب بالكلام، أو ألعاب اللغة هو أن الأفعال الكلامية التي تتلفظها ترتبط بالممارسات المختلفة وأشكال الحياة التي نعيشها.

د/بيرس Pierce:

يُعد من الأوائل الذين اهتموا بدراسة العلامة انطلاقاً من مفاهيمها الفلسفية، ويعدها أساس النشاط السيميائي، حيث أضحت عنده أوسع من مجالها اللغوي، إلى حد أن الإنسان -حسب قوله- علامة... وهو يربط فهم اللغة بحال التواصل، ويقرن المعنى بظروف الاستعمال على نحو ما مر مع فيغنشتاين وأوستن. ولعل أهم ما أسهم به في نشأة الدرس التداولي: التمييز بين التعبير بعده نمطاً، وبين ما يقابله أثناء الاستعمال³.

هـ/موريس Morris:

رسم موريس علاقة العلامة بأبعادها الثلاثة: وهي البعد الدلالي، والتركيب والتداولي لأنه سعى إلى: «توحيد العلوم الفيزيائية والإنسانية بأن تشملها نظرية عامة للعلامات، وفيما يرتبط بدراسة اللغة، فإنه يلح - إلى جانب دراسة بنيتها الشكلية - على دراسة علاقة هذه البنية بالموضوعات المتداولة وبالأشخاص المستعملين لها. وهو أمر كثيراً ما يغفل عنه - في نظره -»⁴.

ونبه موريس إلى العلاقة القائمة بين العلامة ومستعملها وطريقة توظيفها وأثرها في المتلقين، كما اعتبرها جزءاً من السيميائية عنده، تمييزه للفروع الثلاثة المذكورة سابقاً وهي: علم التراكيب، وعلم الدلالة والتداولية فنجد أنه يقول معرفة التداولية: «التداولية جزء من السيميائية التي تعالج العلاقة بين العلامات ومستعملي هذه العلامات»⁵.

¹- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 51.

²- المرجع نفسه، ص 52.

³- المرجع نفسه، ص 55.

⁴- المرجع نفسه، ص 56.

⁵- خديجة بوخشة، محاضرات في اللسانيات التداولية، مرجع سابق، ص 19.

ولذلك كانت مفاهيم موريس محفزا لجملة من الدراسات تضمنت دراسة الظواهر النفسية والاجتماعية الموجودة داخل أنظمة العلامات بشكل عام وداخل اللغة بشكل خاص.

و/أوستن Austin:

عُرف أوستن من خلال محاضراته التي قدمها بجامعة هارفارد في 1955م في فلسفة اللغة، ونشرت في 1962م بعد وفاته بعنوان: «كيف ننجز أفعالا بالألفاظ؟»، ومما ورد فيه أنه ساوى بين بنية اللغة وبنية الفكر وجعلهما شيئا واحدا، واللغة في مفهومه تتجاوز وظيفة الاتصال على وظيفة التأثير، وتغيير السلوك الإنساني من خلال مواقف كلية¹.

رفض أوستن ثنائية الصدق والكذب، وأقر بأن كل قول هو عبارة عن عمل: «وخلاصة فكرته في ذلك أن قول ملفوظ يعد عملا، وميز بين نوعين من الملفوظات: الملفوظات الثابتة التقريرية Constatifs والتي تمثل حالات أشياء، وهي قابلة لأن تكون حقيقية أو خاطئة. والملفوظات الإنجازية Performatifs وترتبط بشروط تحقيقها التي تحملها حال النطق بها وبمساعدة بعض الشروط الظرفية»²

بمعنى آخر إن نظرية أفعال الكلام تؤكد على أن كل ملفوظ يخفي بعدا كلاميا، أي الفعل الذي تشكله واقعة الكلام. فنحن حين نستخدم أمرا لا نتحدث بجملة تتضمن هذا الأخير، بل بجملة تصدر أمرا.

ز/سيرل Searle:

أكمل سيرل مساعي وأفكار أوستن حينما حدد مفهوم الفعل الإنجازي الذي غدا مفهوما محوريا في نظرية أفعال الكلام... ويمكن أن نلخص جهود سيرل في النقاط التالية:³

- أولا: نص سيرل على أن الفعل الإنجازي هو الوحدة الصغرى للاتصال اللغوي، وأن للقوة الإنجازية دليلا يسمى دليل القوة الإنجازية.

- ثانيا: الفعل الكلامي عنده مرتبط بالعرف اللغوي والاجتماعي، وهو أوسع من أن يقتصر على المتكلم.

- ثالثا: طور سيرل شروط الملائمة وجعلها أربعة:

* شرط المحتوى القضوي ← وهو الذي يقتضي فعل في المستقبل يطلب من المخاطب كفعل الوعد.

* الشرط التمهيدي ← يتحقق إذا كان المخاطب قادرا على إنجاز الفعل والمتكلم يكون على يقين القدرة.

¹- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 52، 53.

²- المرجع نفسه، ص 53، 54.

³- عبد الحكيم سحالية، التداولية، مرجع سابق، ص 103، 102.

* شرط الإخلاص ← ويتحقق حين يكون المتكلم مخلصا في أداء الفعل فلا يقول غير ما يقصد ولا يعزم أنه قادر على فعل ما لا يستطيع.

* الشرط الأساسي ← ويتحقق من خلال محاولة المتكلم التأثير في السامع للقيام بالفعل وإنجازه حقا وخلاصة القول أن سيرل نظر إلى الفعل الكلامي الذي يؤديه المتكلم بنطقه جملة معينة، يكون باستعماله لصيغة معينة تدل على دلالة محددة كالأمر والنهي والتنغيم.

ثانيا: المقاربة التداولية:

1/ مفهوم المقاربة التداولية:

تشير المقاربة التداولية إلى النظرية النقدية التي تدرس الظواهر الأدبية، والثقافة، والفنية، والجمالية وحتى السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية في ضوء التداولات اللسانية، ويعني هذا أن المقاربة التداولية تدرس النص أو الخطاب الأدبي في علاقته بالسياق التواصل والتلفظي، فهي: « تلك المنهجية التي تدرس الجانب الوظيفي والتداولي والسياسي في النص أو الخطاب، وتدرس مجمل العلاقات الموجودة بين المتكلم والمخاطب، مع التركيز على البعد الحجاجي والإقناعي وأفعال الكلام داخل النص»¹

فتركز التداولية على عنصر المقصدية والوظيفة داخل النص أو الخطاب بحيث تتجاوز البنية لتبحث في الوظيفة والدور الذي من الممكن أن تؤديه الرسالة، وعليه، تُعنى المقاربة التداولية بالتعرف على العلاقات الموجودة بين المتكلم والمتلقي ضمن سياق معين، لأن البعد التداولي يبني على سلطة المعرفة والاعتقاد. وتسمى هذه المقاربة كذلك بالمقاربة التواصلية، أو المقاربة الوظيفية، أو الدرائعية، أو المنطقية، أو البرغماتية، أو الحجاجية، كما تدرس المقاربة التداولية: « اللغة العادية واللغة اللاعادية اللغة الشعرية، اللغة الروائية، واللغة الدرامية...، وحضور الأنا والأنت، والسياق التواصل، والوظيفة المقامية والمقالية، والانتقال من الحرفي إلى الإنجازي»²

وبالرغم من وجود اختلاف وتعدد واضح في التسميات إلا أن هذه المقاربة الجديدة غيرت آراء الباحثين والدارسين إلى النص والخطاب الأدبي وأعادت هيكلته وعلاقاته معه، فصارت بمثابة معرفة عميقة تربط الجديد بالقديم، وتقيم جسور معرفية وثيقة بين الظواهر والأشياء والأحداث والأفكار والوقائع فأصبحت: «دراسة للعلامات في علاقتها مع مستعملها... فهي التي تركز على الجانب التواصل في اللغة الطبيعية»³.

¹-جميل حمداوي، التداوليات وتحليل الخطاب، شبكة الألوكة، الطبعة الأولى، 2015م، ص7.

²-المرجع نفسه، ص7.

³-المرجع نفسه، ص8.

وعليه تمتلك المقاربة التداولية نظرة استعمالية خاصة للكثير من القضايا العلمية أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. محددة أثناء ذلك علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالعالم الخارجي الاستعمالي، لذلك لا يقتصر مفعول التداولية في مختلف الدراسات على قضايا التواصل اللغوي أو البنية اللغوية المجردة، ولكنها تقدم نظرية لقراءة النص الأدبي تأخذ بعين الاعتبار السياقات الخارجية ومختلف المرجعيات المرتبطة بهذا النص والمبنية عنه، عبر البحث في ماورائيات النص ومقصدياته المتنوعة .

2/ آليات المقاربة التداولية للخطاب الأدبي:

أ/ استراتيجيات الخطاب:

مفهوم الإستراتيجية:

قبل التطرق إلى أهم الاستراتيجيات الخطائية لا بد من التعرف على مدلول كلمة الإستراتيجية ومعناها الخاص والعام. فالإستراتيجية مصطلح يرجع إلى المجال العسكري ويشير إلى طرق الوصول إلى أهداف بعيدة المدى.

وتناولها "عبد الرحمن العيدان" و"راشد درويش" قائلين أن الاستراتيجيات هي: «طرق محددة لتناول مشكلة ما، أو القيام بمهمة من المهمات، أو هي مجموع عمليات تهدف إلى بلوغ غايات معينة، أو هي تدابير مرسومة من أجل ضبط معلومات محددة والتحكم بها»¹.

فبدون استراتيجية هادفة لا يستطيع الفرد التحكم في تفاصيل خططه الحياتية بغية الوصول بها إلى غايتها المنشودة ومنه فإن الإستراتيجية: «خطة عمل الوصول إلى الهدف المنشود، ولها بعد تخطيطي وذهني مسبق، وبعد مادي مجسد بفعل»².

أي أن تحقيق أي استراتيجية على أرض الواقع يتطلب وجود فعل وفاعل ومفعول فيه وغاية وظروف مساعدة على بلوغ هذه الغاية. فإذا أراد الفلاح مثلاً الحصول على محصول جيد لا بد له من:

. الفعل: الاعتناء بالأرض.

. الفاعل: ما يقوم به الفلاح من جهد.

. المفعول فيه: وهو السياق العام للزراعة.

. الظروف: وهي عناصر السياق كتوفر المطر والأرض الخصبة المناسبة للزراعة.

¹- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 53.

²- محمد عرابي، استراتيجية الإقناع في الخطاب اللغوي التواصلية، مرجع سابق، ص 161.

ومن هنا تصبح الإستراتيجية: « فن استخدام الإمكانيات والوسائل المتاحة بطريقة مثلى لتحقيق الأهداف المرجوة على أفضل وجه ممكن»¹.

أما فيما يخص لسانيات الخطاب linguistics of discourse وتحليل الخطاب Discours Analysis فإن مصطلح الإستراتيجية يفيد: «مجموع العمليات الموجهة إلى هدف والجارية عن وعي عند إنتاج الخطاب»².

فالنص الأدبي يحمل الكثير من الدلالات اللغوية التي تقف خلفها الكثير من المقاصد التي يسعى الكاتب من خلالها الوصول إلى أهداف معينة تعبر عن أطر وسياقات محددة تُفهم من خلال النص ذاته ومن خلال الظروف المحيطة به.

إذن فالإستراتيجية هي: « كل مكون منة مكونات الخطاب يساهم في تحقيق القصد من الخطاب في السياق التواصلي»³، فالتكلم لا يقوم باستخدام العبارات اللغوية استخداما عشوائيا لا ينم عن أي تناسق واتساق تواصلي بينها بل إنه على وعي تام بكل المواقف والسياقات المصاحبة لهذا الاستعمال اللغوي من أجل تحقيق عملية التواصل بينه وبين المتلقي من خلال جملة من الاستراتيجيات المعبرة عن الاستخدام الجيد للكفاءات التواصلية التي تعني أن المتكلم قادر على: « معرفة متى وكيف يستعمل اللغة، ومعرفة ما يجب قوله في ظروف معينة، ومتى يجب عليه السكوت ومتى يجب عليه الكلام»⁴.

وبتعبير أدق فإن على المتكلم أن يدرك تماما كيف وكيف هذه الاستراتيجيات والملكات التواصلية مع عناصر السياق لتحقيق التواصل بين طرفي الخطاب لتصبح بذلك الإستراتيجية: «استعمال اللغة بكيفيات منظمة ومتناسقة، تتناسب مع مقتضيات السياق»⁵، مما يعني أن اللغة واحدة لكن ما يرسم حدود الخطاب هو ذلك السياق الذي يتجلى من خلال الاستخدام المدروس للعلامات اللغوية مما يوضح أن: «الخطاب المنجز يكون خطابا مخططا له، بصفة مستمرة وشعورية. ومن هنا يتحتم على المرسل أن يختار الإستراتيجية المناسبة، التي تستطيع أن تعبر عن قصده وتحقق هدفه بأفضل حال...».

¹ الطيب شيباني، استراتيجية التواصل اللغوي في تعليم وتعلم اللغة العربية -دراسة تداولية-، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، تخصص تعليمية اللغة، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2010م، ص 46.

² إدريس مقبول، الاستراتيجيات التخاطبية في السنة النبوية، مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد 15، 1435هـ 2014م، ص 541.

³ الطيب شيباني، استراتيجيات التواصل اللغوي، ص 47.

⁴ عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 03.

⁵ محمد عرابي، استراتيجية الإقناع في الخطاب اللغوي التواصلي، مرجع سابق، ص 161، 162.

إن استخدام هذه الاستراتيجيات يتيح الفرصة لتبادل الأفكار داخل وخارج النص بين جمهور المتلقين، وإعطاء النص صيغة تداولية بوصفها إجراء لغويًا جديدًا يتجاوز المستوى الحرفي ليبحث في المقاصد التي تدرس اللغة أثناء الاستعمال.

أهم الاستراتيجيات الخطابية:

* الإستراتيجية التضامنية:

يصعب وضع تعريف لهذه الإستراتيجية على وجه التحديد لارتباطها بالجانب النظري بشكل كبير ذلك أن: «التضامن مفهوم معقد ومراوغ، فهو صنف نظري بحت»¹.

ويمكن تعريفها على أنها: «الإستراتيجية التي يحاول المرسل أن يجسد بها درجة علاقته بالمرسل إليه ونوعها، وأن يعبر عن مدى احترامه لها ورغبته في المحافظة عليها أو تطويرها بإزالة معالم الفروق بينهما يتفهم حاجات الجمهور audiences needs. وإجمالاً هي محاولة التقرب من المرسل إليه وتقريبه»².

تقوم هذه الإستراتيجية على الحميمة والتوافق بين المرسل والمرسل إليه، ومما يؤكد هذه الفكرة مجموعة من المسوغات المنطقية التي تجعل المرسل ينتهجها مثل:

.تحسين صورة المرسل أمام المرسل إليه.

. تفعيل التضامن في حياة الناس.

. الحد من دور السلطة في حياة الناس.

. تيسير طرق التفهيم والتعليم عن طريق التأدب.

. كسب ولاء الناس ومحبتهم وتعاطفهم.³

فالغاية القصوى من هذه الإستراتيجية هي مد جسور التواصل بين المرسل والمرسل إليه لتحقيق غاية معينة مع مراعاة الفوارق اللغوية والثقافية بينهما.

* الإستراتيجية التوجيهية:

يمكن تعريف الإستراتيجية التوجيهية على أنها: «الإستراتيجية التي يرغب المرسل بها تقديم توجيهات ونصائح وأوامر ونواه يفترض أنها لصالح المخاطب أو المرسل إليه، ولا يُعد التوجيه هنا فعلاً لغويًا فحسب، وإنما

¹- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 257.

²- إدريس مقبول، الاستراتيجيات التخاطبية في السنة النبوية، مرجع سابق، ص 543، 544.

³- المرجع نفسه، ص 544.

يعد وظيفة من وظائف اللغة التي تُعنى بالعلاقات الشخصية حسب تصنيف هاليداي، إذ أن اللغة تعمل على أنها تعبير عن سلوك المرسل وتأثيره في توجيهات المرسل إليه وسلوكه»¹.

هناك عدد من المسوغات التي ترجع استعمال التوجيه دون غيره وهي² :

. عدم التشابه في عدد من السمات مثل: السمة المعرفية الطالب/ الأستاذ خصوصا المبتدئ الذي يحتاج إلى توجيهه أكثر من ملاطفته.

. عدم وجود تكرار في الاتصال بين طرفي الخطاب، إذ تنحصر اللقاءات في اللقاءات الرسمية التي يؤطرها جو العمل مثلا، وبالتالي فليس هناك عمق في المعرفة الشخصية، فلا تتجاوز المعرفة داخل إطار التعامل الرسمي.

. الشعور بالتفاوت في مستوى التفكير بين طرفي الخطاب، مما يؤثر في فهم كل منهما لطبيعة الآخر، فقد يستعمل المرسل الإستراتيجية التضامنية، بالرغم من سلطته، ولكن المرسل إليه قد يؤول ذلك بأنه ضعف من المرسل، ويتساءل لماذا لا يستعمل التوجيهية كما تقتضي صلاحيته مثلا.

. تصحيح العلاقة بين طرفي الخطاب غير المتكافئين في المرتبة، وإعادتها إلى سيرتها الأولى، إذا كان التعامل حسب الإستراتيجية التضامنية قد يؤثر على سير العلاقة بينهما... فالتلفظ بالخطاب بهذه الإستراتيجية هو إعادة لهيبة العلاقة وتجسيد لها.

. رغبة المرسل في الاستعلاء أو الارتفاع بمنزلته الذاتية وقد يتضح هذا في خطاب المظلوم الذي يطلب من القاضي أو الموظف أن يمنحه حقوقه...

. إصرار المرسل على تنفيذ قصده عند انجاز الفعل، وعلى حصول أقصى مقتضى خطابه.

. حصول تحد واضح للمرسل أو لتعليماته، أو تحد ضد الأنظمة والتعليمات العامة، أو بالإساءة إليه رغم سلطته، أو عندما يشعر المرسل بأن المرسل إليه قد تجاوز حدوده في النقاش، أو الحوار، أو أن يتحداه بفعل ما كمن يتجاوز رئيسه بأن يأمر بقية الموظفين بعدم قراءة الصحف في مكاتبهم، رغم أنه ليس من حقه أمر أي موظف.

. مناسبة السياق التفاعلي لاستعمال التوجيهية، بين الطبيب والمريض مثلا، عندما لا يلتفت إلى الترتب الاجتماعي بينهما، فلا يراعي كون المريض أميرا، أو وزيرا، أو غير ذلك مما يتميز به المرسل إليه.

وعلى العموم فإن أسباب استخدام هذه الإستراتيجية تقتضيه جملة من المرجعيات والسياقات التي لا تحتكم إلى أسلوب التضامن والتعاون والمرونة بل تتطلب أسلوب الحزم والتوجيه والنصح والإرشاد.

¹- إدريس مقبول، الاستراتيجيات التخاطبية في السنة النبوية، مرجع سابق، ص 549، 550.

²- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 328، 329.

وتتحقق هذه الإستراتيجية باستخدام مجموعة من الوسائل منها:

الأمر: يعرف الأمر في الدرس البلاغي على أنه: «العلو والاستعلاء والإمكان والزمان والمصلحة والتفويض والإرادة»¹. فالأمر يقتزن بسلطة المرسل حتى يكون له قصد التوجيه ويشمل كل ما يملكه المرسل من علم ومعرفة تزيد قوته ومكانته عند المرسل إليه.

النهي: فأصل الاستعمال: «لا تفعل أن يكون على سبيل الاستعلاء بالشرط المذكور فإن صادف ذلك أفاد الوجوب، وإلا أفاد كلب الترك فحسب»².

التحذير: هو: «تنبيه المخاطب على أمر يجب الاحتراز منه»³. فهو يعتبر أسلوباً آخر من أساليب وآليات التوجيه التي يستعملها المرسل، ويختص هذا الأسلوب بالمرسل إليه ويحتوي على ثلاثة عناصر أساسية: المحذر والمخذر منه.

التحضيض والعرض: وهو أسلوب يوجه المرسل إليه إلى فعل أشياء في المستقبل ومن حروفه: ألا، إلا، لولا، إذا، لوما... .

التوجيه بألفاظ المعجم: ويتم من خلال استخدام ألفاظ معينة كالمناشدة والتوسل والوصية والنصح.

* الإستراتيجية التلميحية:

تحدث "الجرجاني" عن الاتساع في القول في فصل بعنوان "في اللفظ يُطلق ويراد به غير ظاهره" وقد ربط هذا الاتساع بالبلاغة وعلى وجه التحديد المجاز والكتابة من أجل تجاوز البنية الظاهرية إلى أغراض سياقية يرد فيها القول المجازي.

ومنه فالتلميحية هي: «الإستراتيجية التي يعبر بها المرسل من القصد بما يغير معنى الخطاب الحرفي لينجز بها أكثر مما يقوله، إذ يتجاوز قصده مجرد المعنى الحرفي لخطابه، فيعبر عنه بغير ما يقف عنده اللفظ مستثمراً في ذلك عناصر السياق»⁴، فالمرسل يعبر من خلال هذه الإستراتيجية عن قصده بطريقة غير مباشرة، لذلك يلجأ إلى لازم المعنى كالكتابة والاستعارة، ولذلك ربط الجرجاني بلاغة الكتابة بالتلميح الذي يلفها بدلاً من التصريح فيقول: «قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح والتحريض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزية وفضلاً وأن المجاز أبداً أبلغ من الحقيقة»⁵، فوجود الإستراتيجية التلميحية في الخطاب يحتم على القارئ أن يعي ظاهرة أولاً ثم فهم باطنه حتى لا يختلط عليه الأمر ويسئ فهمه.

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وعلق عليه: نعيم زوزور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 1407هـ/ 1987م - ص 318.

² - المرجع نفسه، ص 320.

³ - ابن عقيل بهاء الدين عبد الله، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج3 1419هـ/ 1998م، ص 300.

⁴ - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 370.

⁵ - عبد القادر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1987، ص 70.

وبما أن: « التلميح أبلغ من التصريح والأجدر بتجاوز استجابات قد تكون في غير صالحه، يسعى المؤلف بأسلوبه التلميحى إلى تحقيق غرضين، جعل الخطاب أكثر تبليغا، تجنب ما من شأنه الإساءة إليه مباشرة»¹، أي لا يجب أن يتحول الخطاب الأدبي إلى خطاب تقريرى صحفى، وهذه الإستراتيجية من شأنها منع حدوث هذا الأمر، لذلك فهي: « الإستراتيجية التي يعبر فيها المرسل من غير طرف التصريح المباشر والدلالة الظاهرة بل يختار أن ينقل قصده عبر طرق دلالية غير مباشرة كالتضمنين implication أو الاقتضاء présupposition مثلا يحتاج معها المرسل إليه إلى أعمال آليات الاستدلال للوصول إلى القصد الأصلي. استراتيجية يحتاج فهمها إلى الانتقال من المعنى الحرفي للخطاب إلى المعنى المضمرة الذي يدل عليه عادة السياق بمعناه العام»².

لابد إذن من فهم السياق الذي يهتم بدراسة اللغة من خلال استعمالها. فما يناسب موضعا ما قد لا يناسب موضعا آخر.

- ومن الأسباب التي تدعو إلى اختيار التلميح:³
- . الحرص على التأدب في مخاطبة الآخرين كالكناية وغيرها.
 - . الرغبة في التملص من مسؤولية القول.
 - . الرغبة في إظهار التفوق والاستعلاء.
 - . سلوك طريق التقية.

تُعلم هذه الإستراتيجية القارئ كيفية اكتشاف المعنى السطحي الأولي ثم التعرف على طرق تجاوزه حتى ينفذ إلى أعماق النص باحثا عن بنية الداخلية التي تعنيه بالدرجة الأولى باعتباره قارئ متميز ومنتج ثان للنص.

* الإستراتيجية الحجاجية الإقناعية:

الحجاج هو فعالية تداولية جدلية ويرتبط ارتباطا قويا بعناصر المقام: «فكلما وقفنا على لفظ الحجاج تسارعت إلى أذهاننا دلالاته على معنى التفاعل، فهو أصل في كل تفاعل بين طرفي الخطاب، وقد أطلق الباحث البلجيكي "بيرلمان" مصطلح البلاغة الجديدة the new rhetoiric سنة 1958م على دراسة الحجاج argumentation وتوصل على أن الحجاج سلسلة من الحجج تنتهي بشكل كلي على تأكيد نفس النتيجة»⁴.

¹- عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص 131.

²- إدريس مقبول، الاستراتيجيات التخاطبية في السنة النبوية، مرجع سابق، ص 550.

³- المرجع نفسه، ص 551.

⁴- بلقاسم دفة، استراتيجيات الخطاب الحجاجي، مرجع سابق، ص 495.

وبناء على هذا الكلام فإن استراتيجية الإقناع تُستعمل من أجل: «تحقيق أهداف المرسل النفعية بالرغم من تفاوتها تبعاً لتفاوت مجالات الخطاب أو حقوله. فقد يستعملها التاجر لبيع بضاعته، وقد يستعملها المرشح لرئاسة دولة أو مؤسسة لحمل الناخبين على انتخابه»¹.

وغاية المرسل من الإستراتيجية الحجاجية إحداث تغيير في الموقف الفكري والعاطفي والكلامي للمرسل إليه فهي أداة: «يقنع فيها المرسل المرسل إليه بمختلف الوسائل بوجهة موقفه أو رجاحة فكرته أو أفضلية سلعته بحسب السياق وموضوعه الحوار الدائر بينهما، وبحسب مستواهما وطبيعة العلاقة الرابطة بينهما...»².

لكن لا ينبغي فهم هذه الأداة الإجرائية على أساس الإكراه أو الاستبداد بالرأي، بل يتم النظر إليها على أنها طريقة استدلالية تؤثر في المرسل إليه بغية إقناعه دون إخضاعه إلى أي نوع من الضغوطات.

ولهذه الوسائل الإقناعية مسوغات كثيرة تدفع إلى اعتمادها في الدراسة منها:³

. قوة تأثيرها في المرسل إليه.

. طلب المرسل إليه لها في بعض السياقات.

. حصول الاختلاف بخصوص قيمة معينة.

. المناظرة العقلية والمجادلة الكلامية.

. الرغبة في تحصيل الإقناع بما عند المرسل من بضاعة.

يحمل الحجاج معان كثيرة كالمناظرة والجدل والحوار، لكن رغم اختلاف مسمياته إلا أن وظيفته تمس كل المجالات وتهدف إلى التأثير في المرسل إليه وإقناعه بتوجهات المرسل وأفكاره.

وهناك عدة آليات يعتمد عليها هذا الأسلوب من أجل الإبانة على المواقف والتأكيد على مصداقيتها.

التفريع: هو تقسيم الكل إلى أجزاء بسيطة بحيث يذكر المرسل الحجة الأولى كاملة، ثم يبدأ في عملية تجزيها محافظاً أثناء ذلك على قوة هذه الحجة.

¹- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 445.

²- إدريس مقبول، الاستراتيجيات التخاطبية في السنة النبوية، مرجع سابق، ص 555، 556.

³- المرجع نفسه، ص 556.

الموازنة: «هي أسلوب كثير الورد في الحديث النبوي، وقد جمع هذا الأسلوب بين الإمتاع والإقناع، أما الإمتاع فلأن السامع والقارئ يكونان أمام صورة تربط بين شيء معروف وأمر جديد يتعرفان، وأما الإقناع فلأن الموازنة تجعل الإنسان يأخذ بالرأي يدل عليه دليل»¹.

إن هذه الإستراتيجية تركي النص وتمنحه مصداقية وشفافية أكبر وتجعله متميزا في أسلوبه دون أن تحوله إلى خطاب نحكم فيه الأفكار والحجج والبراهين بقدر ما نستعمل هذه الأفكار في تنويع دلالات النص وحمله على قول ما لا يقال، فتعدد قراءاته ودلالاته حسب ما يكونه كل قارئ في ذهنه من فهم لهذه الاستراتيجيات.

ب/الأفعال الكلامية:

تعد الأفعال الكلامية بنية أساسية من بُنى النظرية التداولية، فهي مفهوم مركزي في الكثير من الدراسات التداولية كما أنها جزء لا يتجزأ من اللسانيات التداولية حيث تعد أفعال الكلام: «الفكرة الأولى التي نشأت منها اللسانيات التداولية ومن أهم مراجعها، بل يمكن التأريخ منها للتداولية، حيث ارتبطت اللغة بإنجازها الفعلي في الواقع....»².

وارتباط الفعل الكلامي بالإنجاز الفعلي للغة في الواقع ينفي عنها النظرة التقليدية القائمة على الاستعمال الوصفي والحرفي للكلام، بل يُنظر إليها كمجهود فاعل يسعى إلى تحقيق هدف ما.

يقابل الفعل الكلامي في الفرنسية *act de langage* وفي الإنجليزية *speech act* وقد ظهر كرد فعل على منطق الفلسفة الوضعية التي تحكم على الجملة من خلال أمرين اثنين لا ثالث لهما وهما الصدق أو الكذب. فجاءت نظرية الأفعال الكلامية لتؤكد أن: «الاستعمال اللغوي ليس إبراز منطوق لغوي فقط، بل إنجاز حدث اجتماعي معين أيضا في الوقت نفسه»³.

ولهذا قسم "أوستن" الفعل الكلامي الكامل *Act de discours intégral* إلى ثلاثة أفعال فرعية هي⁴:

. **فعل القول الفعلي اللغوي *Acte locutoire***: ويراد به إطلاق الألفاظ في جمل مفيدة ذات بناء نحوي سليم وذات دلالة. ففعل القول يشتمل بالضرورة على أفعال لغوية فرعية.

¹ محمد الصباغ، التصوير الفني في الحديث النبوي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، ص514.

² خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص86.

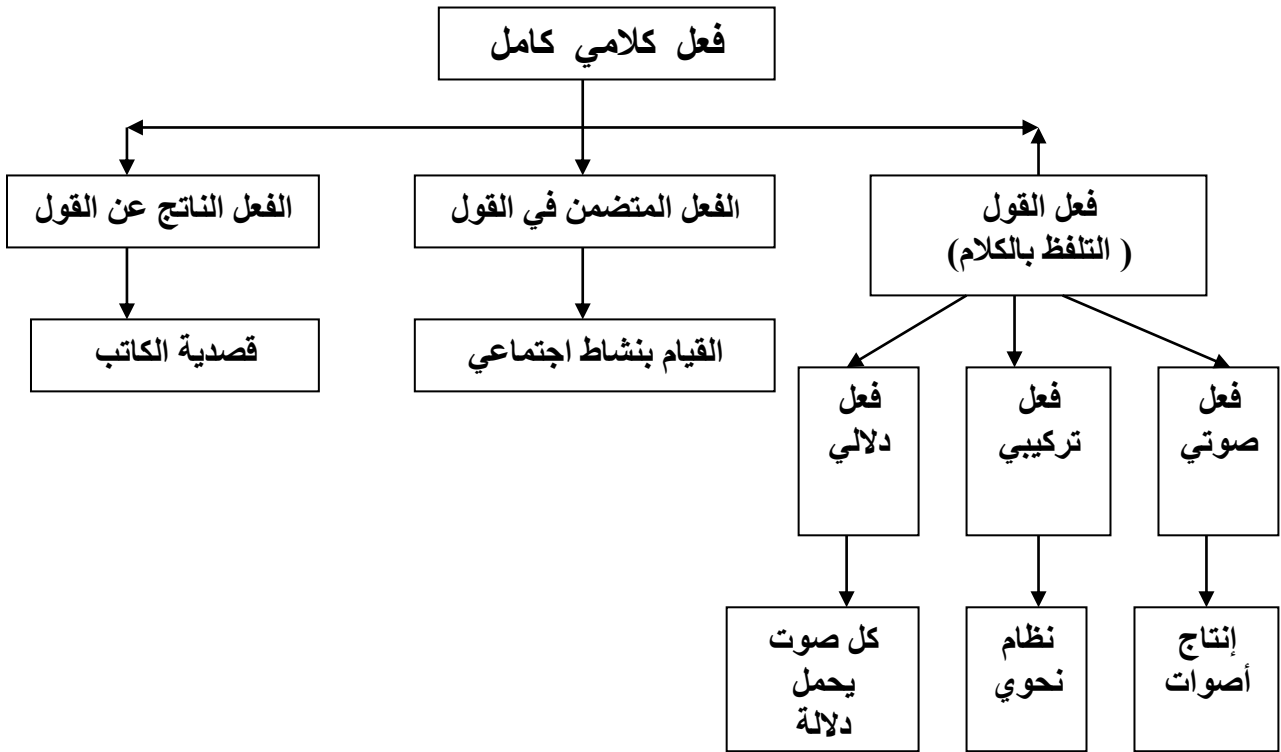
³ المرجع نفسه، ص86.

⁴ مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص55-57.

. **الفعل المتضمن في القول Acte illocutoire**: وهو الفعل الإنجازي الحقيقي إذ أنه عمل ينجز بقول ما، وهذا الصنف من الأفعال الكلامية هو المقصود من النظرية برمتها، ولذا اقترح أوتسن تسمية الوظائف اللسانية الثاوية خلف هذه الأفعال: القوى الإنجازية ومن أمثلة ذلك: السؤال، إجابة السؤال، إصدار تأكيد أو تحذير، وعد، أمر، شهادة في محكمة...

. **الفعل الناتج عن القول Acte perlocutoire**: وأخيرا يرى أوتسن أنه مع القيام بفعل القول، وما يصحبه من فعل متضمن في القوة فقد يكون الفاعل . وهو هنا الشخص المتكلم.. قائما بفعل ثالث هو التسبب في نشوء آثار في المشاعر والفكر، ومن أمثلة تلك الآثار: الإقناع، التضليل، الإرشاد، التشييط... ويسميه أوتسن الفعل الناتج عن القول، وسماه بعضهم الفعل التأثيري.

ويمكن تلخيص الفروع الثلاثة للفعل الكلامي الكامل فيما يلي:



ركز أوستن في كتابه "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟" على فكرة واحدة هي أن: «قول شيء ما يعني فعل شيء ما أو أننا نفعل شيئاً ما بقولنا شيئاً ما»¹. فقسم بذلك الأفعال الكلامية إلى خمسة أصناف هي:

- أفعال الأحكام أو القرارات التشريعية **Verdictives**: وهدفها هو إصدار الأحكام، مثلما يفعل القاضي في المحكمة، أو حكم المباراة في الملعب². ومن أمثلة هذه الأفعال: حكم، وعد، وصف، قدر... وقد يكون هذا الحكم نهائياً كما قد يكون مؤقتاً وغير نافذ.

- الأفعال الدالة على الممارسة أو أفعال القرارات **Escersitifs**: والتي تعبر عن اتخاذ قرار لصالح أو ضد شخص مثل: عين، نصح، حذر، أمر، قاد، طلب...³

كما يرتبط هذا الشكل من الأفعال بـ: «ممارسة السلطة والقانون والنفوذ وأمثلة ذلك التعيين في المناصب والانتخابات، وإصدار الأوامر التفسيرية في المذكرات، وإعطاء التوجيهات التنفيذية القريبة من النصح والتحذير وغيرها»⁴.

- أفعال التكليف الوعدية **Comessifs**: وتعني التزام الشخص بشيء ما أو تعهد به ومن صورها الوعد والكفالة والضمان والتعهد⁵. ومن أمثلة أفعال التكليف: وعد، تمنى، التزام بعقد، أقسم.

- الأفعال العرضية التعبيرية **Escpositifs**: وهي أفعال تستعمل لتوضيح وجهة نظر أو تبين رأي فتأتي بالحجج والبراهين مثل: الإثبات، الإنكار، المطابقة، الاعتراف، الاستفهام. وتقوم الأفعال بضبط مكان أقوالنا داخل الحديث أو الحوار⁶. ومن أمثلة هذه الأفعال: أكد، أنكر، أجب، وهب.

- أفعال السلوك الإخباريات **Behabitives**: وهي تهتم بمجموعة منتشرة لا يمكن حصر أطرافها بسهولة ولكنها كلها تندرج تحت باب السلوك والأعراف المجتمعية ومن أمثلتها: الاعتذارات، التهاني التعازي، القسم التحدي⁷. ومن نماذج هذا النوع من الأفعال: هنأ، رحب، اعتذر، رجي. واستأنف "جون سيرل" جهود "

¹- آن روبول، جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2003، ص 267.

²- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 156.

³- عبد الحكيم سحالية، التداولية، مرجع سابق، ص 15.

⁴- جون أوستن، نظرية أفعال الكلام العامة - كيف ننجز الأشياء بالكلام-، تر: عبد القادر قنين، مطابع إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1991م، ص 147.

⁵- أحلام صوح، أفعال الكلام في نهج البلاغة للإمام علي رضي الله عنه -دراسة تداولية-، أطروحة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، تخصص دراسات دلالية، مخطوط بكلية الآداب واللغات، جامعة باتنة، 2013م، ص 156.

⁶- عبد الحكيم سحالية، التداولية، مرجع سابق، ص 16.

⁷- جون أوستن، نظرية أفعال الكلام العامة، ص 174.

أوستن¹ وأعاد تصنيف أفعال الكلام حسب اختلاف الهدف منها والغاية من وراء استعمالها. فمثلا الهدف الإنجازي من: «الأمر والطلب هو ذاته، كلاهما يجعلان المستمع يقوم بفعل شيء ما، ولكن القوة الإنجليزية تختلف عن ذلك»¹.

وعلى هذا الأساس قسم "سيرل" الأفعال الكلامية إلى خمسة أصناف أخرى هي:

- **التأكيديات التقريريات Assertifs**: وهدفها هو تعهد المرسل بدرجات متنوعة بأن شيئا ما هو واقعة حقيقية، وتعهد ذلك بصدق قضية ما².

وهذا النوع من الأفعال هو تجسيد للواقع، أي أنها تهدف إلى جعل الكلمات مطابقة للواقع فهي أفعال حكمية.

- **الأفعال التوجيهية Directifs**: وتقوم وجهة الإنجاز في الأوامر على حصول المتكلم بواسطتها على قيام المستمع بشيء ما، وذلك بالإغراء أو الاقتراح، أو اللين، أو النصح أو بالعنف والشدة³.

- **الالتزاميات Commissifs**: الغرض منها أن يلتزم المتكلم بالقيام بعمل ما في زمن المستقبل، ويكون اتجاه المطابقة فيها من العالم إلى القول نحو: سوف أعود⁴. ويقابل هذا الشكل من الأفعال عند "أوستن" أفعال التكليف.

- **التعبيرات Expressives**: الغرض منها التعبير عن حالات نفسية انفعالية اتجاه الوقائع الخاصة التي تمثل مضمون القول، ولا تطابق في هذه الأعمال نحو: اعذرنى.

- **الإعلانات Declarations**: الغرض منها إحداث تغيير في العالم الخارجي ويكون اتجاه المطابقة فيها مزدوجا من القول إلى العالم ومن العالم إلى القول نحو: أعلن الحرب عليكم⁵.

وإذا كان "أوستن" قد قسم الفعل الكلامي الكامل إلى: ثلاثة أفعال: فعل القول، وفعل متضمن في القول، وفعل ناتج عن القول، فإن تقسيم "سيرل" المعدل يصنف هذا الفعل إلى أربعة أفعال وفق النموذج التالي:

¹ - خديجة بوخشة، محاضرات في اللسانيات التداولية، مرجع سابق، ص 27.

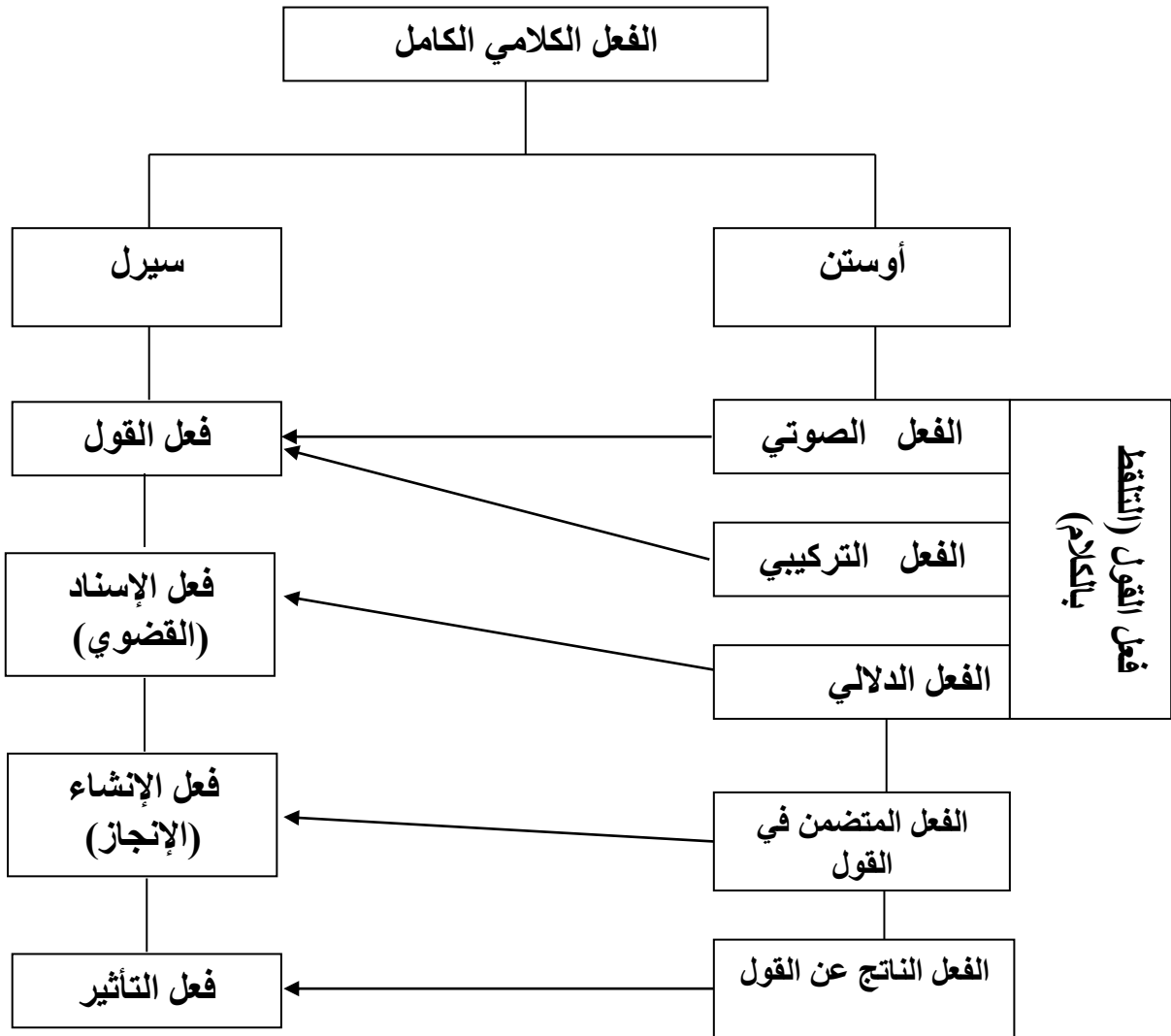
² - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 123.

³ - فطومة لحمادي، تداولية الخطاب المسرحي - مسرحية عصفور من الشرق أنموذجا-، مخبر البحوث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، 2017/11/10، (16:20)، ص 592.

<https://dspace.univ-biskra.dz>

⁴ - سليمة بوغرارة، الاستلزامات الحوارية لأسلوب الأمر والنهي في سورة البقرة مقارنة تداولية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، تخصص لسانيات، كلية الآداب واللغات، جامعة الحاج لخضر، 2015-2016م، ص 22.

⁵ - المرجع نفسه، ص 22.



المبحث الثالث: مقصدية الخطاب

1/ المقصدية النشأة والماهية:

تعدد دلالات الخطاب بتعدد سياقات التلغظ، بحيث يكون للخطاب الواحد عدة دلالات وعدة قراءات، ولا تتأتى للقارئ هذه القراءات إلا بفهم أهداف ومقاصد المتكلم. ولذلك يميز الباحثون بين الإنسان وغيره من الكائنات بالمقصدية فمنهم من جعلها ميكانيكية موجهة من خلال الربط بينهما وبين المتكلم ومن منهم من ربطها بالمتلقي ومنهم من ربطها بالنص نفسه. ولكن مهما اختلفت وجهات النظر في كيفية تناولها فهي تُكسب النص دينامية واستمرارية.

ويعني هذا أن النص الأدبي يمثل جملا وملفوظات لغوية يحوي مجموعة من المقاصد المباشرة وغير المباشرة الضمنية التي يعبر عنها المتكلم، فالشاعر المعاصر مثلا أصبح يوظف في شعره كلمات وجمل وتعابير وأسماء وأعلام لها مقصدية معينة فيتحول النص بذلك إلى شبكة من العلامات والعلاقات الرمزية والإشارات والأيقونات التي تحمل دلالات مقصدية تشوش ذهن القارئ فيسعى إلى فكها عبر آليات القراءة، ولذلك يقول أمبيرتو إيكو: «إن النص الأدبي هو آلة كسولة، وأنها بحاجة إلى القراءة لتنشيطها»¹.

ويكون النص الأدبي غير واضح المقاصد دائما فمقصديته لانهائية وغير تامة لذلك يكون على القارئ استنتاج هذه النصوص. لأن مقصدية كاتب النص هي الأخرى لا يمكن أن نقف عند حدود ما هو مكتوب على الورق وظاهر للعيان.

وسواء ارتبطت المقصدية بالنص أو منتجه أو متلقيه فإنها دوما تبحث عن المعنى ودلالة اللفظ ولذلك: «كانت نظرية الجرجاني ترى أن المعنى له أسبقية في الفكر وأن اللفظ له أسبقية في النص ولا يصح تصور أسبقية اللفظ على المعنى، منا يصح أن نقول بتأخر اللفظ عن المعنى، لأن المعاني تتجلى على الفور من خلال الألفاظ التي تتجسد فيها...»². وهذا الكلام لا يعني إقصاء الشكل من البنية النصية أو القول بأولية المعنى على اللفظ، بل إن الجرجاني جعل الفكر محركا أولا في عملية إطلاق الكلام حيث لا يُصاغ هذا الأخير إلا من خلال ألفاظ تناسب المعنى المراد منه لتحقيق مقصدية تامة. يقول الجرجاني في دلائل الإعجاز: «...فإنما أن نتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم

¹ - حميد الحميداني، نظرية قراءة الأدب وتأويله من المقصدية إلى المحصلة، مجلة علامات، العدد 26، 30 جوان 2006، 30-31-2017، (11:00)، ص 16.

<https://search.emarefa.net>

² - المرجع نفسه، ص 11.

الذي يتوافقه البُلغاء فكرياً في نظم الألفاظ، أو تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها، فباطل من ظن ووهم يُتخيل إلى من لا يوفي النظر حقه»¹

يُعد إدخال مفهوم المقصدية Intentionnalité في تحليل العبارات اللغوية للمتكلم من المبادئ التي ارتكزت عليها فلسفة نظرية الاستعمال في المعنى وفلاسفتها كستراوسون وسيرل وأوستن وغرايس، بحيث يرى هؤلاء أن مقاصد المتكلم ذات أهمية محورية لا بد منها عند تفسير وشرح المعنى وإيضاحه في ضوء هذه النظرية لا يكون بمجرد الشرح بل يحمل غاية تواصلية هامة تربط بين النص والقارئ وصاحب النص في وشائج وعلائق معرفية عميقة الدلالة، ومنه تكون المقصدية: «نظرية معرفية تتحكم في كل فعل لغوي وتحدد شكله ومعناه، وصولاً إلى مسألة إشكالات الاستعمال اللغوي... فهي الغاية التواصلية من الخطاب، وإن لصاحب الخطاب إلى جانب مقاصد التواصلية الموضوعية مقصداً تواصلياً إجمالياً، يُدرك من خلال مجموع بُنى الخطاب»².

وإذا ما عدنا إلى نشأة الإنسان الأولى وبالعودة إلى مسائل الفلسفة وعلاقتها بمقاصد وجود الإنسان في العالم، والتساؤلات التي كانت تسكنه وتستحوذ على تفكيره وجدنا محاولة الإجابة عن أسئلته وفهم مقاصد تدل على ماهيته من خلال حواسه وحده: «... فإذا كانت الفلسفة في جوهرها إدمان على الأسئلة فمن مقاصد متدرجة تستدل بالحواس إلى مقاصد تستدل على الماهيات بالوسائط - الأساطير ما وراء الطبيعة - إلى مقاصد تبحث في الوجود... من كنا نحن؟ ... ماذا صرنا؟ أين كنا قبل...؟ من أي عالم قُذف بنا...؟ نحو أي هدف نهرول نحن...؟ ومن ماذا تحررنا نحن؟ ما هي الولادة الجديدة؟»³.

فالولادة الجديدة التي بحث عنها الإنسان جعلته يتعلم كيف يكون متحكماً في أفعاله مسؤولاً عنها بكل تبعاتها ومجرباتها، وعليه فإن المقاصد تحوي مفاهيم الرغبة والإرادة والسيطرة أو الروح الموضوعية كما وصفها هيغل: «... فإضفاء القصدية على بعض الظواهر الكونية سمح للإنسان بالانتقال من طور الطبيعة إلى طور الثقافة...»⁴

ومن الأمثلة التي تدل بقوة على ارتباط المقصد بالإرادة والرغبة قول هيغل في ذات السياق: «بوصفي شخصاً فإني أمتلك أيضاً حياتي وجسدي بوصفهما أشياء غريبة، وذلك لأنهما ملكتي... إنني لا أملك هذه

¹ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 43.

² - عقيلة مصطفى، آليات التواصل الأدبي ومقصدية الخطاب عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة الأثر، العدد 24 جامعة غرداية الجزائر، مارس 2016، ص 19، 20.

³ - محمد نعار، المقصدية في الخطاب السردى المعاصر - الرواية المغاربية أمودجا قراءة تداولية -، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في النقد الحديث المعاصر، مخطوط لكلية الآداب واللغات، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان ص 37.

⁴ - المرجع نفسه، ص 37.

الأعضاء وحياتي إلا إنني أريد ذلك فالحيوان لا يستطيع أن يشوه نفسه وأن يقتل ذاته ولكن الإنسان ولكن الإنسان يستطيع ذلك...»¹

فهذه النوازع التي تتنازع الإنسان من الداخل تجعله يقصد الفعل عن وعي وإدراك تام يميزه عن غيره من المخلوقات في سعيه إلى تحقيق أسباب الوجود اللائق من خلال تعلقه بذاته ومحيطه فتظهر ثنائية الذات/السياق الوعي/القصدي. فتتعلم هذه الذات كيف تعبر عن أفعالها وتقصدتها بوعي من خلال هذه السياقات والظروف المحيطة بها طبعاً.

وإذا عدنا إلى الدلالات اللغوية للمقصدية وأصولها نجدها لا تبتعد كثيراً عن فكرة الوعي والعقل فهي مصطلح: « أوجده المدرسون في العصر الوسيط وهو مشتق من الكلمة اللاتينية Intendo أو Intentio بمعنى الشد أو المد أو التوجه نحوه لكن الفلاسفة المتأخرين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر استخدموا الفعل Intendo كمصطلح في يدل على المفهوم Cocept، وكان هذا المصطلح الفني ترجمة أخرى لمصطلحين عم يبين هما المعقول Maqul و Mana الشيء الموجود أمام العقل في التفكير، فالأول ترجمة الفارابي عن الكلمة اليونانية Noema والثاني من وضع ابن سينا، ومنه يمكن القول إن المصطلحات Noema وMaqul وMana وIntention مترادفة على نطاق واسع إذ تستعمل جميعها للدلالة على الأفكار والمفاهيم أو أي شيء كامن أمام العقل في التفكير...²

ومن هذا التعريف يمكن أن نقول أن القصديّة تستخدم للدلالة على توجه الوعي نحو موضوعه أو نمط العلاقة التي تربط الوعي بمضمون ظاهرة ما، وتعرف على أنّها قدرة العقل في توجيه ذاته نحو الأشياء وتمثيلها وتعيينها، حيث يتوجه العقل من خلال هذه الخاصية القصديّة إلى العالم الخارجي رغبة في فهم كل ما يتعلق به.

ومن الأمثلة البسيطة في ذلك: أنك تفكر في الكرة فهناك تصور لها في العقل. لكن وجودها في العقل يختلف عن وجودها في الواقع، حيث في الوجود هي كرة واقعية لكن في العقل الكرة لها وجود قصدي.

وظل مصطلح القصديّة مغموراً حتى بُعث لأول مرة على يد الفيلسوف "فرانر برنتانو" Frang Brentano في كتابه "علم النفس من وجهة نظر تجريبية" عام 1874م الذي يعد مصدر التفكير الفلسفي في العقل والقصديّة في الفكر الأوروبي المعاصر.³

¹ - محمد نعار، المقصديّة في الخطاب السردي المعاصر، مرجع سابق، ص 38.

² - دلال وشن، القصديّة من فلسفة العقل إلى فلسفة اللغة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 01، المجلد 06، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، 27-10-2016، (47:15)، ص 02، 03.

<https://www.asjp.cerist.dz>

³ - المرجع نفسه، ص 06.

فمجهودات برنتانو تؤكد هي الأخرى على أن الظواهر العقلية هي التي تُظهر المقصدية ولكن وجد من خالفه الرأي مثل سيرل في كتابه "المقصدية" سنة 1983م بحيث يقول: «بعض الحالات والحوادث العقلية ليس جميعها تملك مقصدية. فالاعتقادات والمخاوف والآمال والرغبات مقصدية. لكن هناك صورة من العصبية والابتهاج والقلق غير الموجه لا تكون مقصدية... فاعتقاداتي ورغباتي لا بد من أن تكون دائما حول شيء ما ولكن عصبيتي وقلقي لا يكون بهذه الطريقة حول شيء ما»¹، يريد سيرل من خلال هذا القول أن الظواهر العقلية تُظهر المقصدية كقصيدة الصور والكلمات والرسومات البيانية وغيرها، ولكل داخل هذه الظواهر نفسها يوجد ما لا يملك مقصدية وهو ما لم يكن موجها ويعيدنا هذا على أصل الكلمة اللاتينية الذي يعني التوجه فنفهم أن المقصدية لا ترتبط بالعقل فقط بل بالتوجيه أيضا لكي تتحقق.

ومن كل ما سبق خرج إلى أن المقصدية بمفاهيمها المتصلة بالعقل أصبحت لب العملية التواصلية وعاملا أساسيا في الكشف عن استعمالات اللغة والأفعال فلا وجود للفعل دون قصد ولا وجود للقصد دون عقل ولا وجود للقصد العقلي إذا لم يكن موجودا.

2/ مفاهيم القصد والمقصدية:

أ/ المفهوم اللغوي:

يحمل مصطلح القصد دلالات لغوية أحاول الوقوف عند أهمها في الآتي:

القصد عند الخليل بن أحمد الفراهيدي: «ق، ص، د، ص، د، ق. يستعملان فقط، قصد: القصد استقامة الطريق، ويضع الخليل القصد في مقابل الخطل فيقول: والخطل من السهام الذي يذهب يمينا وشمالا لا يقصد قصد الهدف»².

ويذهب أبو نصر الجوهري إلى أن: القصد إتيان الشيء نقول: قصدته وقصدت له وقصدت إليه بمعنى³.

والملاحظ أن الخليل والجوهري يتفقان حول معنى واحد لهذه الكلمة ينحصر في التوجه والاستقامة وقد استخدم هذه الكلمة بهذا المعنى الجرجاني قوله: «ما وقع من غير قصد من المتكلم إلى اجتلابه وتأهبه لطلبه»⁴ وجاء في لسان العرب " ابن منظور: «سمي الشعر التام قصيدا، لأن قائله جعله من باله، قصد له قصدا، ولم يحتسه حسيا على ما خطر بباله، وجرى على لسانه، بل روى فيه خاطره، واجتهد في تجويده ولم

¹- دلال وشن، المقصدية من فلسفة العقل إلى فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 18.

²- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مادة قصد 54/57.

³- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، مادة قصد 442/1.

⁴- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تصحيح: محمد عبدو، تعليق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص 7.

يقتضيه اقتضاباً»¹، فكلمة قصد، تحمل معنا خفياً مضمراً يتمثل في نية القيام بالشيء، ومعنا جلياً يتمثل في العمل الذي يمارس من خلاله الإنسان تلك النية، فيقصد إلى الشيء قصداً نية وفعلاً وغياب أحد الطرفين- النية أو الفعل- يجعل المعنى ناقصاً.

وأما كلمة فهي مصدر ميمي بمعنى موضع القصد، وارتبطت في مفهومها اللغوي بالمعنى يقول ابن فارس: «فأما المعنى فهو القصد». ويقول "أبو هلال العسكري": «إن البغاء يسمى فصيحاً ولا يسمى بليغاً، إذ هو مقيم الحروف وليس له قصد إلى المعنى الذي يؤديه»²

يريد "أبو هلال العسكري" أن يقول إن المعنى المقصود هو المعنى البليغ وليس الفصيح فقط، فلا يكفي أن نتقن فنون القول بل أن تحمل في طياتها أيضاً معناً مضمراً وقصداً خفياً بعيداً. ومن هنا جعل الكثيرون مصطلح القصد مرادفاً للبلاغة فقالوا علم البلاغة أو علم المقاصد، كما عبر النقاد العرب القدامى عن القصد بألفاظ كثيرة كالغرض والحاجة والمراد والفائدة وكلها تدل على ضرورة التحقق وحصول الشيء وإيراد الغاية منه.

ب/ مفهومها في القرآن والسنة:

وردت كلمة القصد في مواضع كثيرة في القرآن الكريم من قول الله عز وجل: «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ»³ بمعنى تبيين الطريق الواضح المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة. وقوله تعالى أيضاً: «لَوْ كَانَ عَرَضاً قَرِيباً وَسَفَرًا قَاصِداً لَاتَّبَعُوكَ»⁴ فسفراً قاصداً بمعنى سفراً قريباً.

وقوله جل وعلا: «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ»⁵. فالاقتصاد هنا يكنى به عما يتردد بين الحمود والمذموم وهو فيما يقع بينهما كالواقع بين العدل والجور، وفي هذا المعنى نجد قوله تعالى: «وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ»⁶. أي أن يقصد في طريقه ويستقيم ويتوسط في مشيته فلا يتخاتل متفاخراً ولا يهرول مسرعاً، أي التوسط بين الإسراع والإبطاء.

¹- ابن منظور، لسان العرب، مادة قصد 3/354.

²- عبد الخالق فرحان شاهين، أصول المعايير النصية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، كلية الآداب، جامعة الكوفة، 1433هـ/ 2012م، ص 132.

³- سورة النحل، الآية: 09.

⁴- سورة التوبة، الآية: 42.

⁵- سورة فاطر، الآية: 32.

⁶- سورة لقمان، الآية: 19.

أما في السنة النبوية الشريفة نجد قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «والقصد القصد تبلغوا». أي عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل وهو الوسط بين الطرفين وهو منصوب على المصدر المؤكد وتكراره هو للتأكيد. وتدل على التوسط بين الطرفين وفي الحديث: «عليكم قصدا هاديا» أي طريقا معتدلا.¹

فكلمة القصد تشترك في معنى الاستقامة والاعتدال والتوسط والتوجه بشكل عام سواء في القرآن الكريم أو السنة الشريفة.

ج/ مفهوما عند علماء الأصول:

يُعد الشيخ العلامة "محمد الطاهر بن عاشور" أول من عرف المقاصد في قوله: «وهي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»²، فدور المقصدية عنده في حفظ النظام وجلب المصالح ودرء المفساد وإقامة المساواة. ومن ذلك كانت المقاصد: «علم شرعي تناوله الفقهاء استدلالا على ما يوجب درء المفسدة وجلب المصلحة في سياق مآلات الأفعال وما يترتب عن المعاملات على أساس النية والإرادة»³

فالقصد بذلك يرتبط بالإرادة ويسعى إلى تحقيق غاية معينة وتفسير معاني متعلقة بالشرع ومعاني تتعلق بحياة الناس وتصرفاتهم، فيقول ابن عاشور يقول في تعريف آخر للمقاصد: «هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى أو تُحمل على السعي إليها انتشالا. وتلك تنقسم إلى قسمين مقاصد للشرع ومقاصد للناس في تصرفاتهم...»⁴

تُعد المقاصد بهذا المعنى هيكلًا مفاهيميًا تختص به جميع المجالات: تشريعي، قانوني اقتصادي حيث يسعى أصحاب كل اختصاص إلى استغلال هذه المفاهيم وفق ما يخدم النتائج المرجوة.

ومصطلح المقاصد عند الشاطبي يحمل أكثر من دلالة بل يقوم على معان ثلاث هي⁵:

أولاً: المقصد بمعنى المقصود ويجمع على مقصودات ومعناه انعقاد الدلالة وحصولها في الكلام، فالمقاصد بهذا المعنى لها تعلق أكيد باللغة أو بإيجاز إن المقصد بمعنى المقصود هو المضمون الدلالي.

¹ - ينظر: محمد نعار، المقصدية في الخطاب السردى المعاصر، مرجع سابق، ص 25.

² - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار سحنون للنشر والتوزيع، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط2، 2007، ص 51.

³ - محمد نعار، المقصدية في الخطاب السردى المعاصر، مرجع سابق، ص 26.

⁴ - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 142.

⁵ - محمد نعار، المقصدية في الخطاب السردى المعاصر، مرجع سابق، ص 31.

ثانياً: المقصد يجمع على قصود ويراد به المضمون الشعوري والإرادي ومعلوم أن المقصد بهذا المعنى له وجهة تتعلق باللغة متى كانت الإرادة متعلقة بالنصوص وإلا فلا تشترط اللغة في استنباطها المقصد بمعنى حصول الغرض ويجمع على مقاصد.

ثالثاً: قصد بمعنى مقاصد واختص المقصد بهذا المعنى باسم الحكمة ونحتفظ بلفظ مقاصد بصيغة الجمع لإفادة هذا المدلول الثالث أو قل بإيجاز إن المقصد بهذا المعنى هو المضمون القيمي.

ترتبط المقاصد بشكل عام عند الشاطبي بالمعاني والوعي والإرادة والمضمون القيمي الذي يستدعي الفهم العميق وإعادة النظر. ومنه فللقصد دور في معرفة المعنى، وهو ما اشتهر عند بعض علماء الأصول وقد اشتهر منهم فريقان هما حسب "طه عبد الرحمان": «القسم الحنفي والقسم الشافعي، وينضبط هذا القسم بما يمكن أن نسميه بمبدأ القصدية، ومقتضاه أنه لا كلام إلا مع وجود القصد وصيغته هي: الأصل في الكلام القصد، ومعلوم أن القصد من القول هو الذي يورث استلزاماته الصيغة السياقية أو المقامية».¹

لم تعد القصدية ركناً ثانوياً بل أصبحت الأساس في الخطاب. وقد أعطى الأصوليون مثالا في صيغ العقود ويسمى بالإرادة الباطنة. فيجعلها ابن القيم الجوزية: «قاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات كما هي معتبرة في التقربات والعبادات فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً وصحيحاً أو فاسداً وطاعة أو معصية».²

ويستخدم لفظ الحكمة أكثر من استخدام لفظ المقصد عند الفقهاء على أن جمهور الفقهاء كانوا: «يذهبون في اجتهادهم إلى أن ما يشرعه الله من أحكام لم يشرعه إلا لطلب منفعة أو دفع مضرة. فلهذا كانت المصلحة هي الغاية المقصودة من التشريع».³

كما تبني الشاطبي الأحكام والمقاصد من خلال التركيز على العلة عبر الأدلة الشرعية: «فالأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قُصد بها أمور أخرى هي معانيها... وهي المصالح التي شرعت لأجلها».⁴

لعل الأصوليين من خلال ما سبق لم يتبهاوا إلى القصد الظاهر من الخطاب، بل اهتموا بالقصد الباطن. وفريق آخر منهم يرى أن العبرة هي بالقصد الظاهر لأنه يصعب التأكد من المقاصد عند مخالفتها لمقتضى اللفظ كاستخدام الإستراتيجية التضامنية التي تجعل المتلقي يتضامن مع المرسل حتى وإن لم يتحقق ما يقول، لأن خطابه قد يريد به كسب الثقة، فليس إذن للمتلقي سوى الأخذ بظاهر الخطاب، لكن حتى وإن

¹ عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 186.

² المرجع نفسه، ص 187.

³ محمد نعار، المقصدية في الخطاب السردى المعاصر، مرجع سابق، ص 32، 33.

⁴ المرجع نفسه، ص 33.

اختُلف في بعض الجزئيات فإن معنى المقصدية عند علماء الأصول يبقى مترابطة ويكاد يكون واحداً، وذلك لأن المعنى هو المراد والقصد وهذا ما أكده الشاطبي الذي يقول: «... أن يكون الاعتناء بالمعاني المبتوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية...»¹، بمعنى أن يصبح اللفظ أداة في يد المرسل يسعى به ومن خلاله إلى تحصيل المعنى المراد ومنه فالمعنى هو المقصود والغاية.

د/ مفهوم المقصدية عند العرب:

تُعد المقاصد من الوسائل الهامة التي من شأنها التأثير في الاستعمالات اللغوية وتأويلها، حيث يعبر المرسل عن مقاصده في الخطاب من خلال اللغة، يقول الشهري: «إن اللغة تحيل عليه لتحديد معنى الخطاب لذلك احتج صاحب المعنى على أن القصد شرط في بلوغ الكلام تمامه معتمداً على ملاحظة أن الكلام في الشاهد يكون أمارة لما يريد المتكلم، بحيث يكون دليلاً على مقصود المتكلم وعلى أن المتكلم أراد أن يبلغ مراده بمقصوده»²، فارتباط القصد بالعلامة اللغوية ارتباط وثيق لأن هذه الأخيرة ضرورية حتى ينجح المرسل في إيصال رسالته إلى المرسل إليه فالمقصدية وإرادة المتكلم شرطان أساسيان لكي يحدث التأثير في المتلقي. فقد عرف الباحثون أهمية المقاصد في الخطاب وربطوها بلغته انطلاقاً من فكرة أن المقصد هو الجوهر والأساس الذي تقوم عليه السلسلة التواصلية بين المرسل والمتلقي.

ويقول الشهري أيضاً: «لا وجود للتواصل عن طريق العلامات دون وجود قصدية وراء فعل التواصل ودون وجود إبداع أو على الأقل دون وجود تأليف بين العلامات»³، أي أن من شروط تحقيق عملية التواصل وجود قصدية، ولتحقق هذه القصدية لا بد من مراعاة اللغة بمختلف مستوياتها: «... فالتلفظ بالخطاب ليس عملية تصويت فحسب، فلا يمكن الحكم بوجود التلفظ إلا بتوفر قصد المرسل وذلك يتجاوز مجرد النطق بأصوات فقط»⁴.

تشكل المقصدية بذلك من خلال الربط بين التراكيب اللغوية ومراعاة غرض المتكلم والمقصد العام من الخطاب ويعني ذلك أن: «المتكلم حين يتلفظ بالعبارات لا بد أن يكون له قصد ليجعل الكلام يصلح لأن يفهم، لأن التواصل لا يتم بنجاح إذا لم يحدث التطابق بين قصد المرسل والمعنى المؤول من لدن المرسل إليه

¹ عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 195.

² المرجع نفسه، ص 07.

³ المرجع نفسه، ص 30.

⁴ حامدة ثقبائث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، مخطوط بكلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2012م، ص 26.

سواء أكان القصد مطابقاً للمعنى الحرفي أو مفارقاً له، ذلك لأن التواصل مشروط بالمقصدية وإرادة المتكلم في التأثير على الغير»¹.

وفي هذا السياق يجعل "الجرجاني" القصد في الخطاب من الأمور البديهية التي يجب توافرها ضمناً وتلقائياً فيقول: «وكان مما يعلم ببداهة العقول، أن الناس إنما يُكلم بعضهم بعضاً، ليعرف السامع غرض المتكلم المقصود»²، ومن ذلك يجعل "الجرجاني" قصد المتكلم أساساً تقوم عليه نظرية النظم، يقول: «وأمر النظم في أنه ليس شيئاً غير توحي معاني النحو فيما بين الكلم، وأنتك ترتب المعاني أولاً في نفسك، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك»³، فكلمة التوحي هي أحد الكلمات أو المرادفات التي استعملت للدلالة على المقصدية. فقد جاء في لسان العرب: «قال بعض النحويين، سمع الأخ أخوا، لأن قصدهُ قصدُ أخيه، وأصله من وحي أي قصد»⁴، أما قول الجرجاني عن ترتيب المعاني في النفس ثم في النطق مأخوذ من اعتقاده أن معرفته غرض متكلم وقصده ضروري لمعرفة الوظائف اللغوية للألفاظ التي يتألف منها الكلام.

وامتلاك الكفاءة اللغوية والإلمام بأدوات اللغة ووسائلها لا يكفي وحده لنقل وتوصيل المقاصد بل يتم نقلها بامتلاك الكفاءة التداولية والاستثمار الجيد لأدوات اللغة وحسن توظيفها وتوزيعها في الخطاب لأن ذلك: «قاعدة هامة في التواصل اللغوي، وهي أن المعاني لا تكمن في الأدوات اللغوية المستعملة بل لدى المتكلم الذي يستعمل تلك الأدوات ويوظفها بشتى السبل لتحقيق مقاصده ونواياه»⁵،

ومن المحدثين نجد "محمد مفتاح" الذي يرى أن مفهوم المقصدية يجب أن يكون مرناً وذلك أنها تتعلق بمدى قدرة المتلقي على التأويل فيقول: «نعني بها ما يكون محركاً للمنتج من معتقدات وظنون وأوهام لإنجاز كلامه، سواء أكانت مشعوراً بها أو غير مشعور، وهي نفسها لدى المتلقي في حالة وجود عقدة بينه وبين المنتج وقد تكون مخالفة جزئياً أو كلياً في حالة عدم العقدة. فالمقصدية إذن، ليست واحدة لأن هناك قطبين أساسيين يشاركان في صنع القرار اللغوي وهما المنتج والمتلقي...»⁶، معنى ذلك أنه لا تحصل دائماً المطابقة بين قصدية المنتج والمتلقي فتأويلات المتلقي قد تكون مرتبطة في أغلب الأحيان بمقصديته الخاصة الناتجة عن ثقافته المعينة.

1- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 185.

2- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 530.

3- المرجع نفسه، ص 454.

4- ابن منظور، لسان العرب، مادة أخوا 22/14.

5- فضيلة يونس، مفهوم المقاصد وعلاقتها بالخطاب تناول تداولي لخطاب ثوري، مجلة الخطاب، دورية أكاديمية محكمة، العدد 06، المركز الجامعي البويرة، ص 285.

6- محمد مفتاح، دينامية النص تنظير وإنجاز، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 82.

ونخلص في الأخير إلى أن المقصدية هي مصطلح عام لأشكال مختلفة يتوجه بها العقل نحو الأشياء في العالم، فالمقصدية تعبير مميز منهجي في اللسانيات التداولية اهتم لمقاصد المتكلم فأعادت له اعتباره بعد أن أقصته الدراسات السابقة وبالتالي أقصت مقاصده كمبدأ في التحليل.

ه/ مفهوم المقصدية عند الغرب:

شكلت نظرية أفعال الكلام محورا هاما في التداولية، واهتمت هذه النظرية بالمضامين والمقاصد التواصلية، يُعرف "سيرل" المقصدية بقوله: «المقصدية هي تلك الخاصية للكثير من الحالات والحوادث العقلية التي تتجه عن طريقها إلى الأشياء وسير الأحوال في العالم أو تدور حولها أو تتعلق بها»¹، ويعني هذا أن المقصدية تضم ظواهر عقلية كالكره والخوف إلى جانب ظواهر تمثل الأشياء في العالم الخارجي، فعندما أعتقد لا بد أن أعتقد في شيء ما.

وتختلف نظرة "سيرل" للمقصدية عن غيره فنجدته يشير إلى هذا بقوله: «إن مشروعى في تحليل المقصدية مختلف كلية عن مشروع "هوسرل وهايديجر" ... والرأي عندي أن "هوسرل وهايديجر" من الإيستمولوجيين التقليديين الذين اهتموا بالمشروع الأساسي حاول هوسرل أن يعثر على شروط للمعرفة واليقين، وحاول هايديجر أن يعثر على شروط للمعقولية، ويستعملان معا مناهج الفينومينولوجيا، وفي نظرية المقصدية لا توجد عندي هذه الأهداف ولا تلك المناهج. وإنما أنا مشغول بمجموعة كبيرة من المشروعات يمكن التفكير في واحد منها بشكل معقول على أنه تحليلي منطقي بالمعنى الذي يمثله راسل وتارسكي وفريجه وأوستن وعملي المبكر في أفعال الكلام»²، فنفهم ونرى من خلال هذا التعريف أن سيرل لا يبحث في المعرفة ذاتها بل يبحث في ارتباط المقصدية العقلية بقصدية اللغة من خلال تمثيل الأشياء باستعمال الكلمات. فهو إذن يبحث في طريقة فهم الوعي والمقصدية، فالمقصدية عنده تتطلب الوعي، فلا يمكن فهمها إلا في حدود الوعي.

وتحدث سيرل عن نظريته حول أفعال الكلام فقال: «عندما عاجلت نظرية أفعال الكلام حاولت تحليل الشروط الضرورية والكافية لأداء أفعال الكلام ونطق الجملة. وهذا نوع من المنهج الكلاسيكي في الفلسفة التحليلية أي الحصول على الشروط الضرورية والكافية ولقد طبقت هذا المنهج على دراسة المقصدية...»³، ربط سيرل البنية أو العلاقة المقصدية بأفعال الكلام لأن لها بنية متوازنة فطبق في كتابه "المقصدية" أفكار نظريته على نظرية المقصدية تطبيقا تاما.

فالمقصدية وإرادة المتكلم المصحوبة بوعي شرطان أساسيان في عملية التواصل لكي يبلغ درجة التأثير في المتلقي. وفي هذا المعنى يستوقفنا قول "فان دايك": «إن المقاصد تحدث في أحوال إيقاع الفعل وفي هذا

¹- دلال وشن، المقصدية من فلسفة العقل إلى فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 03.

²- المرجع نفسه، ص 19.

³- المرجع نفسه، ص 21.

الاحتمال يجب أن تكون المقاصد هي الأصوات، مما يستلزم تغيير حالة ما... فقد أقصد إلى إنجاز شيء ما ولكنني لا أحققه في الواقع... وإذا كانت مفعولة محدثة عن قصد ووعي فهي ذاتها أفعال منجزة»¹، فخلف كل منجز إرادة وقصد حسب فان دايك وتتحدد قوة هذا الفعل من خلال الجهات الفاعلة التي تنجزه المرسل ولذلك يقول "بول ريكور": «فالكلام قبل أن يتجه إلى الإرادة، وذلك على طريقة الأمر، الذي يجب أن يطاع. فإنه يتجه إلى ما أسميه، وجودنا بوصفه جهداً أو رغبة»²

وقد كان القصد والعناية به يشكل صميم نظرية "غرايس" وبلور ذلك ضمن مبدأ التعاون بقواعده المختلفة التي تتحكم في تفاعل طرفي الخطاب تفاعلاً ناجحاً، فكل مرسل يعبر عن قصده إما باحترام هذه القواعد أو بتجاهلها تماماً: «فيتحول القصد هنا إلى "معنى المتكلم" كما يسميه غرايس وغيره، ويمكن أن يستنتج المرسل إليه ذلك عن طريق افتراضه أن المرسل إنما نطق وفق ما يملكه مبدأ التعاون فيكون هذا الأخير دليلاً عليه»³

وهنا يدخل القصد بوصفه معنى في إنجاز الأفعال اللغوية ضمن سياقاتها المختلفة في الخطاب بالواحد مثل: هل نتوقف اليوم عن العمل؟ فالقصد هنا أن يقول المرسل أنه تعب ولا يستطيع المتابعة. ومن هنا بات ضرورياً معرفة قصد المتكلم وعدم الوقوف عند حدود الدلالة الحرفية للخطاب بل تجاوزها إلى المعاني التواصلية.

3/ بين مفهوم القصد ومفهوم المقصدية:

يُعد المفهوم الذي وضعه محمد مفتاح للقصد في قوله: «إن كل فعل وراءه قصد يدفع إلى وجوده وإلى تعليل ذلك الوجود»⁴ تعريفاً بسيطاً لأنه يجعل كل فعل صادر عن الشعور صادر بوعي وإرادة في حين أن هناك أفعالاً تتأسس من غير وعي وقد تمت الإشارة لهذا في موضع سابق، ولذلك أثر مفهوم المقصدية على القصد باعتبار أصلها الظاهراتي الذي يجمع القصد والغاية في كل مراحل الفعل وفي سياق آخر نجده يقول: «فالقصد والمقصدية إذن تحدد كيفية التعبير والغرض المتوخى وهي البوصلة تلك العناصر وتجعلها تتضمن وتتظافر وتتجه إلى مقصد عام»⁵.

ويفرق "سيرل" بين القصد والمقصدية في قوله: "فالقصد ما كان وراءه وعي والمقصدية التي تجمع بين الوعي واللاوعي"⁶ فالمقصدية عنده: "خاصية عدة حالات عقلية وأحداث وبسبب تلك الخاصية تتوجه تلك

1- محمد نعار، المقصدية في الخطاب السردى المعاصر، مرجع سابق، ص 58.

2- المرجع نفسه، ص 58.

3- دلال وشن، القصدية من فلسفة العقل إلى فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 33.

4- محمد نعار، المقصدية في الخطاب السردى المعاصر، مرجع سابق، ص 32.

5- المرجع نفسه، ص 32.

6- المرجع نفسه، ص 51.

الحالات العقلية والأحداث إلى إنجاز الأشياء والحالات الواقعية في العالم... والمقصدية تكون لغوية وغير لغوية وخاصة أثناء العمل¹.

و"سيرل" يُصر على أن المقصدية هي سمة للعقل وما يميز هذه السمة أن الشيء لا يحتاج لأن يكون فعليا لكي تمثله حالتنا الشعورية كأن يعتقد الطفل بأن سانتا سيجلب له هدايا حتى إن لم يكن موجودا أو الخوف من قصة الغول وتصديقها. فالمقصدية بالمعنى الفلسفي تختلف عن القصد بالمعنى العادي على الرغم من وجود صلة جوهرية غير فلسفية بينهما، فإذا قصدت الوضوء لإقامة الصلاة أكون قد مثلت هذا الفعل.

ومنه يمكن القول أن القصد بالمعنى العادي هو: «بمجرد صورة واحدة من المقصدية بالإضافة إلى الاعتقاد والرغبة والأمل والخوف...»².

نستخلص أن القصد هو حالة تمثيلية وله دور في دراسة أسباب الانفعال باعتباره حالة خاصة من حالات العقل، ولكنه كباقي الحالات العقلية الأخرى اعتقاد رغبة، أمل، أحكام صورة من صور المقصدية المتنوعة.

4/ أنواع المقاصد:

يرى "محمد مفتاح" أن المقصدية ليست واحدة لأن هناك قطبين أساسيين يتشاركان في صناعة القرار اللغوي وهما: المنتج والمتلقي وعليه يجب تقسيم المقصدية إلى³:

- مقصدية المنتج والمتلقي الحاضرين الذين بينهما ميثاق مُتراضى عنه يحتوي على حقوق وواجبات.
- مقصدية المنتج المضمر التي يحاول المتلقي المعاصر له وُسع جهده استكشافها بناء على قرائن خارجية السياق ونصية، وقد يوقف بعض التوفيق وقد يخيب مسعاه ولكن تأويله -في نهاية الأمر- هو نتيجة لمقصدية.
- مقصدية المنتج المعلنة التي يحاول المتلقي -الذي ليس بمعاصر- أن يفهمها ويتأولها.
- مقصدية المنتج المضمر التي يسعى متلقي -الذي ليس بمعاصر له- أن يستخرج تأويلها ولكن مهمته -حينئذ- عسيرة جدا.

ولما كان للخطاب معان ودلالات لغوية وضعية مباشرة وأخرى غير مباشرة تُفهم عن طريق التأويل، فإن له مقاصد موضعية مباشرة، كما توجد مقاصد متضمنة في ثنايا الخطاب: «فلساحب خطاب ما إلى

¹- محمد نعار، المقصدية في الخطاب السردي المعاصر، مرجع سابق ص 51.

²- دلال وشن، المقصدية من فلسفة العقل إلى فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 05.

³- محمد مفتاح ، دينامية النص تنظير وإنجاز، ص 82، 83.

جانب مقاصده التواصلية الموضوعية من كل قول ينتجه، مقصدا تواصليا إجماليا يتعلق بمجموع خطابه¹ ويمكن معرفتها من خلال الآتي:

أ/ **المقاصد الموضوعية:** وهي الأغراض المباشرة مثل المعاني والأفكار التي تتجلى بوضوح في النص وبأسلوب مباشر يتطابق فيها المعنى الحرفي للغة مع قصد المرسل مثل: الأمر بالجهاد والحث على النهوض ضد العدو والدعوة إلى الوحدة... وغالبا ما يكون المقصد موضعيا والأسلوب مباشرا في القصيدة الثورية وذلك نظرا لطابع لحماسة الذي يغطيها والإرادة المباشرة في التأثير والإقناع.²

ب/ **المقاصد الإجمالية:** وهي المعاني غير المباشرة التي نستنتجها عن طريق المعاني الأولى... وأبلغ ما يعبر عن هذه المقاصد هي الأفعال غير المباشرة كما هي عند سيرل والمقصود به تلك الكيفية التي يعتمد عليها المرسل أو المتكلم ليقول شيئا في وقت يقصد فيه شيئا آخر.³

بمعنى أن المقاصد الإجمالية تحمل في ثناياها بنية ظاهرة مباشرة وأخرى غير مباشرة. تكون مقصودة بالتعبير اللغوي والإنجاز اللغوي والإنجاز الكلامي الذي يحاول من خلاله المتكلم التأكيد على مقصديته بغية إثبات وجهة نظر معينة، أو إثبات فكر أو توجه أو إيديولوجية ذاتية خاصة به.

ومن هذا المنطلق نجد "سيرل وولسن" يميزان بين مقصدين⁴:

- **المقصد الإخباري:** وهو كما يقصد إليه القائل من حمل لمخاطبه على معرفة معلومة معينة. ويأتي بعد هذا النوع من المقاصد شكل آخر مكمل للأول وموضح وشارح له وهو المقصد التواصلية.

- **المقصد التواصلية:** وهو ما يقصد إليه القائل من حمل لمخاطبه على معرفة مقصده الإخباري:

وعلى هذا الأساس فإن مهمة المتلفظ تكمن في أن: «يُشكل خطابه بشكل يسمح للمتلقى المستمع بتحديد المقصدية الإخبارية الشاملة للمتلفظ على المستوى الكلي للخطاب، وذلك من منطلق تأويل الملفوظات المتتالية، بمعنى من منطلق استعادة المقصديات الإخبارية الخاصة بكل ملفوظ»⁵.

¹- آن روبول، جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 206.

²- فضيلة يونس، مفهوم المقاصد وعلاقتها بالخطاب، مرجع سابق، ص 292.

³- المرجع نفسه، ص 294.

⁴- آن روبول، جاك موشلار، التداولية علم جديد في التواصل، ص 79.

⁵- ليوخ بوجملين، تداولية الخطاب - أهمية نظرية الذهن في تحليل الخطاب-، مجلة الأثر، العدد 11، مجلد 10، 05-05-2018، (23:18)، ص 53.

فالمتلقي يتلقى الخطاب دفعة واحدة، ومنه يتشكل في ذهنه قصد إخباري مجمل ثم يقوم بتفحص هذا القصد عبر دفعات متتالية ليكون في ذهنه أيضا قصدا تواصليا يُحل من خلاله لغز هذا الخطاب ويفهم تأويلات الكاتب المدرجة في ملفوظاته التي توجه بها إليه، بحيث يكون على المتلقي: «أن يدرك القصد التواصلية للمرسل وأن يتفاعل معه فعليا وإدراكيا بشكل سليم»¹.

ويقسم "سيرل" المقاصد إلى نوعين:²

- مقاصد باطنية أو أصلية: وهي التي لا تخضع لملاحظ خارجي كالرغبات والاعتقادات... فهي تمثيلات عقلية خاضعة لذواتنا ومستقلة عن الملاحظ.

- مقاصد قصدية مشتقة: هي التي تعتمد على الملاحظ مثل قصدية اللغة التي تعتمد على مجموع مستعملها للمالكين للمعنى ذاته الذي تملكه هذه اللغة وتمثله".

يعني هذا أن كل ما يصدر عن العقل هو ذو قصدية أصلية، لأنه الأساس الأول لكل المنجزات اللغوية وغير اللغوية كالإشارات مثلا.

ويعتمد بعض الدارسين في تمييزهم لأنواع المقاصد على العامل الزمني بالدرجة الأولى فيقسمون القصد

إلى³:

- قصد آني: وهو عبارة عن فعل قصدي، بمعنى القيام بشيء قصديا *Faire quelque chose intentionnellement*.

- قصد مستقبلي: وهو الموجه إلى الآتي من الزمن، بمعنى أن فلانا له القصد أن يفعل شيئا ما في المستقبل *.Avoir l'intention de faire quelque chose*.

¹- إدريس مقبول، في تداوليات القصد، مجلة جامعة النجاح للأبحاث علوم إنسانية، المجلد 28، 2014، ص1212.

²- دلال وشن، القصديّة من فلسفة العقل إلى فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 20.

³- إدريس مقبول، في تداوليات القصد، ص 1213.

5/ المعنى الحرفي والمعنى التواصلي:

لا يمكن أن نحكم على مقصدية الكاتب من خلال الشكل اللغوي الحرفي الذي لا يكون بين أيدينا دوماً، بل إن دلالة الخطاب تفوق الوضع اللغوي، إذ تشترك في صنع مقصديته إلى جانب بنيته اللغوية عناصر أخرى أهمها السياق من أجل استشفاف المعنى الذي لا تبرهن عليه إلا سياقات الخطاب المختلفة ذلك أن «المعاني لا تكمن في الأدوات اللغوية المستعملة، بل لدى المتكلم الذي يستعمل تلك الأدوات ويوظفها بشتى السبل لتحقيق مقاصده ونواياه»¹.

إذ على المرسل أن يراعي أثناء إنتاجه للخطاب، الشروط الأساسية التي تساعده على إفهام قصده للمرسل إليه، فاللغة لا تكفي وحدها بمعزل عن السياق، لتحقيق التواصل بين طرفي الخطابي وهما المتكلم والمتلقي. وعليه فإن الحديث عن القصد وعن الشكل اللغوي يستدعي بالضرورة الحديث عن منطوق الخطاب ومفهومه لأنه من الممكن أن: « يطابق شكل الخطاب قصد المرسل كما يمكن ألا يطابقه، لأن هناك معاني مضمرة في الخطاب لا يمكن الكشف عنها إلا بواسطة التأويل، واستناداً إلى المعرفة المشتركة ومعرفة السياق الذي قد يخفى على الكثيرين ممن لا يتشاركون هذه المعرفة»².

فالروائي مثلاً عليه أن يسمو بخطاباته عن لغة الحياة ويسلك سبيلاً مختلفاً وطريقاً غير مباشر للتعبير عن مقاصده لتحفيز ذهن القارئ ومخالفة المؤشر اللغوي للغة الناس البسطاء: «فأصحاب نظرية المقاصد التركيبية يعتمدون على المادة اللغوية في الفهم والتأويل. ومع ذلك يرون أنها غير كافية إذ لا بد من معرفة لمعتقدات المرسل ومواقفه وآرائه... وعليه فإنه يمكن أن نصف نظرية المقاصد بأنها نظرية تركيبية من حيث جمعهم بين الكفاءة اللغوية والتداولية»³.

فالخطاب يتجاوز في الكثير من الأحيان المدلولات اللغوية ليبدل على مقامات تعبيرية جديدة تطرق توقعات المتلقي بشكل ضمني تحمله بئى سياقية مختلفة عن تلك البنى اللغوية المتواضع عليها.

والعلاقة الثنائية بين شكل الخطاب وقصده تحمل العديد من المسميات فهي عند علماء الأصول منطوق الخطاب / مفهوم الخطاب، وعند التداوليين المعنى الحرفي / المعنى المستلزم. ومهما تعددت مسميات هذه الثنائية فهي تؤدي الفكرة ذاتها وتعبّر عن التصور نفسه، وهو تصور اهتم به علماء العربية خاصة البلاغة العربية القديمة فنجد أن "الجرجاني" عبر عن هذه الثنائية باسم المعنى / معنى المعنى حيث أن المعنى هو: «ذلك

¹ فضيلة يونسى، مفهوم المقاصد وعلاقتها بالخطاب، مرجع سابق، ص 285.

² المرجع نفسه، ص 289.

³ المرجع نفسه، ص 287.

المفهوم من ظاهر اللفظ والذي نصل إليه من غير واسطة. ومعنى المعنى أن تعقل من اللفظ ثم يفرض بك ذلك إلى معنى آخر»¹.

ويعبر "أحمد المتوكل" عن هذين المصطلحين بثنائية قوة إنجازية حرفية/قوة إنجازية مستلزمة، فالحرفية هي: «القوة الإنجازية المعبر عنها في الجملة بالتنعيم أو بأداة الاستفهام أو بصيغة الفعل أو فعل من زمرة الأفعال الإنجازية كالأفعال: سأل، قال، وعد. في حين عرف القوة الإنجازية المستلزمة المعبر عنها قائلًا: ويقصد بالقوة الإنجازية المستلزمة القوة الإنجازية التي تستلزمها الجملة في طبقات مقامية معينة»².

إن المرسل بإنشائه للخطاب يحاول أن يمرر رسالة مشفرة مبلورة للمعاني المختلفة التي تتضمنها هذه الكتابات، لذا فإن عليه أن يهتم بكل الكيفيات الممكنة للتعبير عن قصده، فالهدف من الكلام حمل معنى وقصد معين.

ويسمى "رولان بارث" هذه الثنائية ثنائية التعيين/التضمين connotation/dénotation ... حيث يقول بارث إن هيلمسليف عرف التضمين قائلًا: "إنه عبارة عن معنى ثاني la connotation est un sens second، حيث يكون الدال نفسه مشكلا من علامة أو نظام الدلالة الأول الذي هو التعيين"³ وبخصوص ذلك يقترح "غرايس" تنميطة للعبارات اللغوية يقوم على المقابلات الآتية التي تنقسم الحمولة الدلالية للعبارة على أساسها إلى معان صريحة ومعان ضمنية⁴:

أ- المعاني الصريحة: هي المدلول عليها بصيغة الجملة ذاتها وتشمل مايلي:

- المحتوى القضوي: وهو مجموع معاني مفردات الجملة مضموم بعضها إلى بعض في علاقة إسناد.
- القوة الانجازية الحرفية: وهي القوة الدلالية المؤشر لها بأدوات تصيغ الجملة بصيغة أسلوبية ما كالأستفهام، والأمر، والنهي، والتوكيد والنداء، والإثبات، والنفي.
- ب- المعاني الضمنية: هي المعاني التي لا تدل عليها صيغة الجملة بالضرورة، ولكن للسياق دخل في تحديدها والتوجيه إليها، وتشمل مايلي:
- معان عرفية: وهي الدلالات التي ترتبط بالجملة ارتباطا أصيلا وتلازم الجملة ملازمة في مقام معين مثل معنى الاقتضاء.

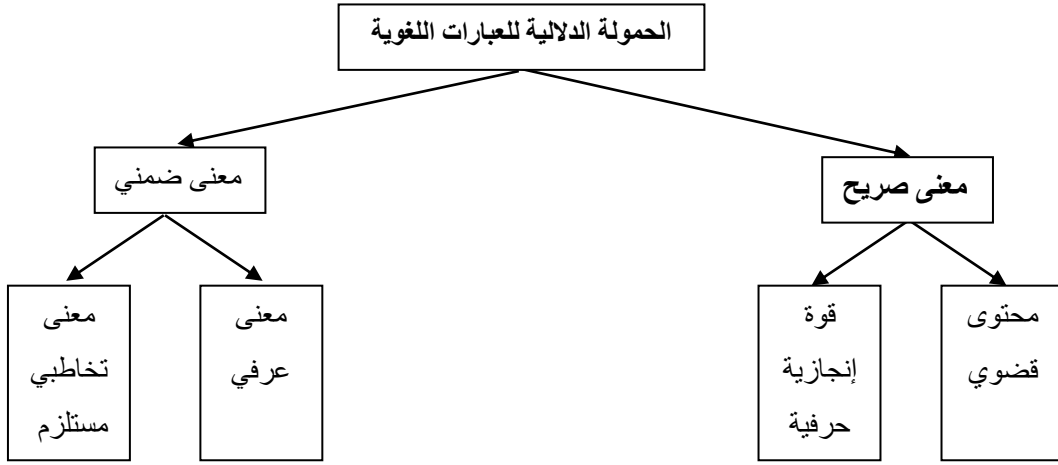
¹- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 178-180.

²- ليلي كادة، المكون التداولي في النظرية اللسانية العربية ظاهرة الاستلزام الحوارى نموذجًا، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علوم اللسان العربى، مخطوط لكلية الآداب، واللغات، جامعة باتنة، ص 55، 56.

³- فضيلة يونسى، مفهوم المقاصد وعلاقتها بالخطاب، مرجع سابق، ص 289.

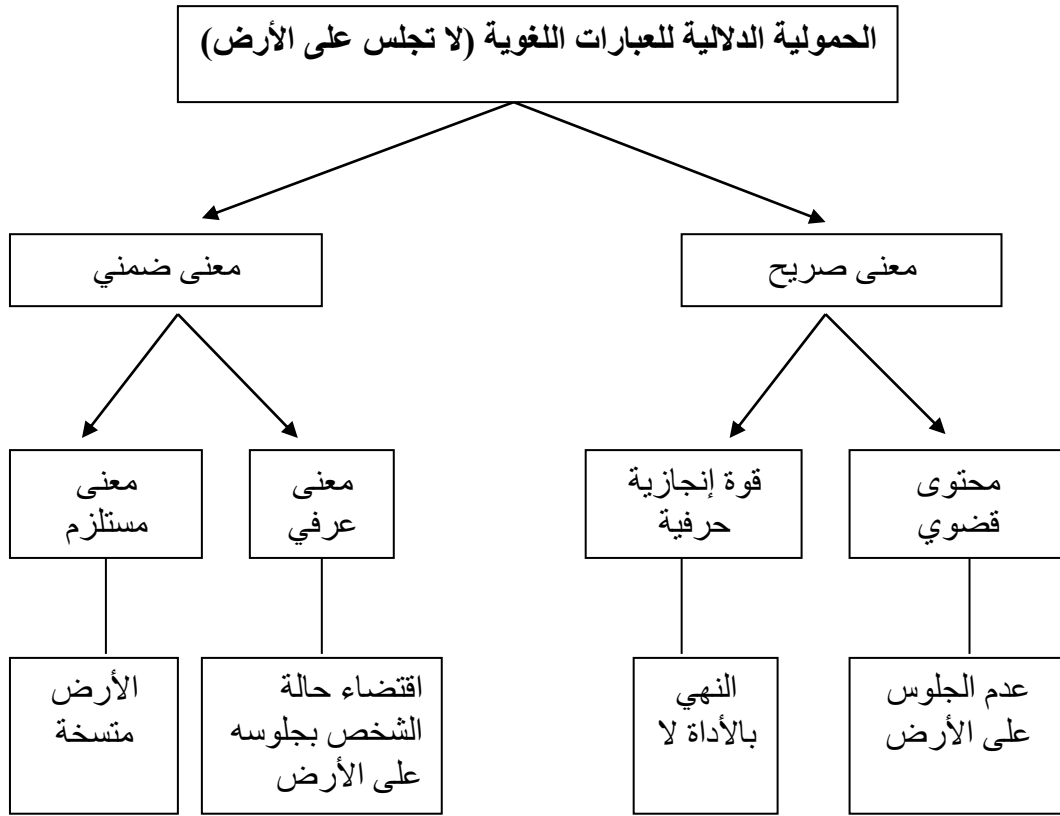
⁴- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 47، 48.

- معان تخاطبية: وهي التي تتولد طبقا للمقامات التي تنجز فيها الجملة مثل الدلالة الاستلزامية.



فالمعنى الضمني لا يترأى بشكل مباشر بل تستلزم عملية إظهاره الاستعانة ببعض الآليات كالسياق على سبيل المثال والظروف المحيطة بالمتكلمين، ومنه فإن هناك فرق بين هذين المعنيين فليس: «الأقوال الحرفية إلا معنى واحد وهو معناها الحرفي، أما الأقوال غير الحرفية فلها معنيان معناها الحرفي ومعناها غير الحرفي أو المجازي»¹ فإذا قلنا مثلا: لا تجلس على الأرض، فإنه يمكن شرح المعنى الحرفي والمعنى الضمني لهذه الجملة كالآتي:

¹- فضيلة يونسى، مفهوم المقاصد وعلاقتها بالخطاب، مرجع سابق، ص 290.



وبغض النظر عن تعدد المسميات نفهم أن هناك مستويات لاستيعاب النص الأدبي ومقارنته على المستوى المباشر وغير المباشر، حيث يتمكن القارئ من الانتقال بالنص إلى المستوى غير المباشر لا بد عليه أن يفهم جيدا كل الدلالات الحرفية في النص فهما صحيحا ومضبوطا بضوابط وآليات معينة تسمح له بإعادة إنتاج هذا النص إنتاجا قائما ومضبوطا بضوابط وآليات معينة تسمح له بإعداد إنتاج هذا النص إنتاجا قائما في أساسه على المعنى الثاني الضمني مما يفتح الباب لتأويلات جديدة.

إذن لا بد من استجلاء قصد المرسل باعتبار أن هذا الأخير يمثل عاملا هاما في بناء النص الأدبي حتى لا يتم إنتاج خطاب غير متناسق وغير مناسب للمقام الذي يجري فيه ولا يرتبط بالسياق المدرج فيه، مما يؤدي إلى انقطاع حلقة التواصل بين المرسل والمرسل إليه، باعتبار أن أنصار نظرية المقاصد لا يكتفون باللغة وحدها لتحقيق الانسجام بين طرفي الخطاب بل يعتمدون على اللغة بكل خلفيات التواصلية الاستعمالية.

والسبب وراء كل هذا أن: «التستر على المنطلقات والمرجعيات والمقاصد يكاد يكون القانون الذي ينظم الخطاب عادة لا الأدبي فحسب وإلا لما وجد الباحث كل العناء في تبين مقاصد المتكلمين، ولا امتلاء الكلام بالمعاني الضمنية والاقتضائية، ولا نشأت حالات سوء الفهم والتفاهم، ولما فاق التأويل حدوده أو

أجهض مشروعه وهو لا يزال جنينا يتشكل حتى كأن اللغة مغامرة نصيب المعلوم فيها من الأفكار أقل بكثير من المجهول الذي تلفه الأسرار»¹.

فالخطاب عامة والأدبي خاصة خطاب ناقص دون فهم لمقاصده وهذا الجهل بالمقاصد هو ما يصنع في الحقيقة ماهيته ويميز كاتبها عن آخر، إذ يصمت حين يجب ويفصح في مواضع أخرى، كأن يعبر عن توجيه سياسي أو يناهض مذهباً فكرياً، فتصبح اللغة سلاحاً والصمت ميداناً لهذه اللغة. والخطاب الواحد قد يخفي أكثر من دلالة ويمارس أكثر من دور ويعبر عن أكثر من مقصد.

لذلك يرى "فان دايك" أن: «الوقائع التي تصف مقاما غير قابلة للحصر فإن الخطابات ليست تامة ولا تحتاج إلى أن تكون كذلك بمعنى أن المعلومات الواردة في خطاب ما تخضع لعملية انتقاء، بحيث لا نجد في الخطاب إلا المعلومات الضرورية»²، وهنا يأتي دور السياق للبحث في المعلومات الأخرى غير الواردة في الخطاب من أجل بناء تأويلية هذا الخطاب عبر آليات يستغلها القارئ من أجل الاستدلال على مقاصد الخطاب.

وبناء على هذا فإن: «أي تواصل يكون تصريحيًا بشكل جزئي، ويكون ضمناً بشكل جزئي أيضاً. وكل دلالة تنشأ في قسم منها عن معطيات ضمنية. وغالبا ما يبدو في الواقع نصيب الضمني أوفر من نصيب التصريحي»³.

فالقارئ له حق افتراض هذا الضمني الذي تعمد الكاتب إخفاءه، وذلك ليتمكن المتلقي في نهاية الأمر من إكمال المعنى المصرح به بعد عملية تأويل وبحث في المقاصد مما يعني أن: «المحتويات الضمنية موجودة في كل مكان، وليس ثمة ما يدعو بالضرورة إلى القلق من ذلك، إذ لا بد من الإقرار بحق المتكلم في إنجاز فعل القول المضمّر لأنه يخفف من حدة الأفعال المهددة للوجود، لا بل أيضاً لأنه يترك هامشاً من الحرية للمتكلم والمتلقي كليهما، وكذلك لأنه يفرض أخيراً نوع من التشويق التأويلي»⁴.

¹ - عبد الله بملول، في بلاغة الخاطب الأدبي - بحث في سياسة القول في نصوص من الأدب العربي القديم -، مطبعة التفسير الفني، صفاقس، قرطاج للنشر والتوزيع، جانفي 2007م، ص 53.

² - محمد خطاي، لسانيات النص - مدخل على انسجام الخطاب -، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1991م ص 40.

³ - فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الجباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2007 ص 144.

⁴ - كاترين كيوبرات أوركيوني، المضمّر، تر: ريتا خاطر، مراجعة: جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة ديسمبر 2008م، ص 10.

إن البحث عن المعنى مغامرة لغوية يخوضها المتكلم والمتلقي معا. فعلى المتكلم أن يتقن إخفاء قصده فيصبح الصمت عنده حرية والإفصاح قيد يمنعه من البوح بما يريد، وفي ذات الوقت على المتلقي أن يبدع في استخدام آلياته اللغوية من أجل سير هذه المقاصد الضمنية.

ولهذا يقول "محمد ديب": « ينتابني إحساس بأني لست من يكتب ويبدع، وبأن الأشياء تعرض نفسها بنفسها، وبأنه ما علي سوى الاستماع والنظر»¹.

والخلاصة أن القصد تشترك في صناعته ثلاثة أطراف رئيسية وهي المتكلم والقارئ والسياق الذي يتحكم في طبيعة هذا القصد الذي يريد صاحبه بعثه عبر خطابه ويتحكم كذلك في مدى قدرة القارئ على استظهار المدلولات الحقيقية للخطاب، أي أن فهم واستجلاء السياق يعني الوصول إلى القصد وملامسة جوانبه جميعا.

نصل في نهاية الفصل إلى أن الخطاب بصفة عامة والروائي بشكل خاص هو بنية معرفية تحاول احتواء مادة حكائية تقوم على أسس ممنهجة تضمن التجلي الفيزيائي الشكلي لهذه المادة الحكائية إلى جانب محاولة ربطها بالثقافات المتنوعة و الدلالات المختلفة .

وتُعد التداولية قاعدة معرفية كبرى تفتح أمام الكتابة الأدبية والروائية الكثير من التصورات الموضوعية التي تمكن القارئ من استقراء واستنطاق التجليات الفرعية بين نص وآخر، حيث أنها فتحت المجال أمام مختلف التضاربات المعرفية المتشابهة منها، والمختلفة، التراثية، وما اصطبغ بروح المعاصرة، وبذلك تُفعل النظرة الاستعمالية للغة في ذهن القارئ والكاتب معا، فأصبح كل منهما لا ينظر للنص إلا في ضوء المقترح المعرفي النقدي الاستعمالي.

¹ -عزيز نعمان، جزء من آخر لقاء مع محمد ديب، مجلة الخطاب، دورية أكاديمية محكمة، العدد 03، جامعة تيزي وزو، ص 431.

الفصل الثاني

مقصدية الخطاب الإيديولوجي (الرفض والقبول والتطرف)

المبحث الأول: إيديولوجيا الرفض والقبول

المبحث الثاني: إيديولوجيا الأنا المرفوضة

المبحث الثالث: إيديولوجيا الآخر الرفض

المبحث الأول: إيديولوجية الرفض والقبول

تقوم بين الكتابة الأدبية والواقع المعاش علاقة ثنائية ليست بالضدية وليست بالتكاملية في آن واحد إذ أن الكتابة تستجدي الواقع بكل تغيراته وتبحث فيه عما يؤسس لوجودها فتلاحقه بتقنياتها السردية التي يمتنها الكاتب ويحترفها، كما أن الواقع أيضا لا بد له من هذه الإبداعات الكتابية كي يعبر عن مقاصده الدلالية الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية بشكل ضمني غير مباشر.

1- الإيديولوجية والسرد:

تعتبر الكتابة الأدبية تعبيراً عن الأفكار والعواطف، والانفعالات النفسية وهي أيضا: «ممارسة قائمة على اللغة، إذ يقوم الكاتب بإعادة صياغة العالم وفق لعبة لغوية وجمالية، فهو -إذن- لا ينسخ الأشياء وإنما يعيد خلقها من جديد ومن ثم فهو يعيد إنتاج الإيديولوجيا، ولا يكون نتاجا لها».¹ وعليه تغدو الكتابة ضرورة ابداعية لا يخرج صاحبها عن نطاق الواقع ويركب مطية الخيال، بل يضل مرتبطا بكل مشكلات الحياة ولكن بطريقة خاصة لأن: «الكتابة باعتبارها سياقاً صوتياً وسردياً، تُفهم أيضا على أنها وقائع اجتماعية تتصل بالمستوى الدلالي، ولأن كل تجل كلامي هو بنية إيديولوجية تعبر عن مصالح جماعية».² فقد أدرك الكاتب القيمة الانسانية لفعل الكتابة كما وصل الأديب إلى درجة من الوعي صار لا بد له معها أن يتمكن من: «التوفيق بين الإيديولوجي والفني والتخلص من هيمنة الإيديولوجي على الفني...».³

لا يستطيع المبدع التحيز لأي طرف منها، أو الاستغناء عن أحدهما ذلك أن: «الإيديولوجي عصب الرسالة المتضمنة في أي اتصال لغوي في مجال النصوص».⁴ فكانت وظيفة الإيديولوجية تنحصر في الأداء السياسي المكشوف وانتقلت إلى مرحلة أصبحت فيها: «إيديولوجية الكتابة التي تأسست بفعل التغيرات والتطورات التي حصلت في البنية السياسية والفكرية والثقافية والاقتصادية».⁵

¹ - عبد الوهاب شعلان، من البنية إلى السياق، دراسات في سوسولوجيا النص الروائي، مكتبة الآداب، 42 ميدان الأوبرا، القاهرة، 1428هـ/2007م، ص 118.

² - نورة بعيو، الكتابة الروائية العربية المعاصرة بين الثبات والتحول فترة ما بعد الثمانينات، مجلة الخطاب، العدد3، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، ص 274.

³ - محمد الصالح خرفي، الديني والإيديولوجي في الرواية الجزائرية المعاصرة روايات الطاهر وطار أمودجا، مجلة قراءات، العدد 5، مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، جامعة بسكرة، 2013، ص 144.

⁴ - المرجع نفسه، ص 144.

⁵ - المرجع نفسه، ص 143.

فمهما حاول النص أن يتملص من الخلفيات المذهبية والتوجهات الإيديولوجية والمعتقدات الفكرية فإنه يبقى: «نتاج السياقات العامة التي أنتجته ولا يمكنه أن ينوجد خارج هذه السياقات، أو أن ينفصل عن مرجعيته التي تأسس بها أو فيها، أو أن يكون مفارقا للبنى التي يتداخل معها أو يرتكز عليها».¹

اعتبرت الدراسات السابقة الكلاسيكية الجاهزة عمل الأديب الهروب من الواقع والتملص من الواجب ليصبح الأدب اليوم رسالة سامية تحمل في طياتها الكثير وتختمر بكل ما هو نقد وومعالجة فهو: «ظاهرة اجتماعية اتسمت العملية الإبداعية الأدبية بالذاتية-صحيح هي ذاتية من جهة الابتكار والكشف والجمع بين العناصر وفق رؤية ذاتية: لكنها هي اجتماعية لأن مادتها وعناصرها من الحياة والمجتمع».² فلا يخاطب الأدب بصفة عامة والسرد بشكل خاص ومميز الموجودات الذهنية الجامدة بل يتغلغل في صلب التناقضات الاجتماعية ويحاول تسوية المسائل الاقتصادية العالقة، فهو لا يقدم حلولاً واقعية بقدر ما يمتلك دوراً حضارياً، ويشكل دافعاً موضوعياً للعديد من القضايا الشائكة: «ليس مجرد شكل خطابي محايد يمكن أن يُستخدم أولاً لتقدم الأحداث الحقيقية كما تبدو باعتبارها عملية تطويرية، ولكنه يحمل اختيارات وجودية ومعرفية ذات تضمينات متميزة إيديولوجية وحتى سياسية بصفة خاصة».³

وإذا ما نظرنا إلى نشأة الأدب نجد أن العلاقة بين الأدب والإيديولوجية: «علاقة وطيدة وقديمة تأخذ أحيانا بعدا تصادمية وأحيانا بعدا تواصلياً أو انفصالياً، فالإيديولوجيا بصورة عامة هي علم الأفكار؛ تلك المفاهيم الاجتماعية والفلسفية والتصورات التي تعبر عن موقف محدد اتجاه علاقة الإنسان بالإنسان وبالحيث الطبيعي وغير الطبيعي...».⁴ فيتعرض الأدب خلال هذه العلاقة المتذبذبة إلى الكثير من التغيرات المتواصلة والمستمرة بشكل أفقي وعمودي تصاعدياً وتنازلياً، مما قد يجعله يفقد بريقه الفني وذائقته الجمالية.

يصعب على القارئ فهم هوية هذا الأدب إلا إذا خبر هذه الإيديولوجيات التي يدور في فلكها لأن: «إيديولوجيا سادت فترة ما أو في مكان ما أنتجت أدباً جديداً... فالعلاقة إذن بين الأدب والإيديولوجيا علاقة حميمية منتجة على قول سارتر بأن كل قول ينطوي على موقف»⁵ وعليه ينبغي على القارئ أن يتحسس ربح

1- محمد الصالح خرفي، الدينني والأيديولوجي في الرواية الجزائرية المعاصرة، مرجع سابق، ص 144.

2- عبد الجواد خفاجي، الأدب وهموم المجتمع، قراءة لمفهوم الواقعية في الأدب، مجلة الرافد، ص 08.

3- نورة بعيو، الكتابة الروائية العربية المعاصرة بين الثبات والدخول، مرجع سابق، ص 275.

4- صالح جديد، تجربة الطاهر وطار الروائية في بعدها الإيديولوجي والاجتماعي، مجلة المقال، العدد 3، جامعة 20 أوت 1955، سكيكدة، الجزائر، ص 21.

5- المرجع نفسه، ص 22.

الإيديولوجيا التي تعبر عن رؤية الكاتب أو صاحب النص فيستشعر وجودها عبر ثنايا النص وفجواته وحتى عبر صمت المؤلف لتأخذ اللغة بعدها زمام العملية التواصلية لأن: « مراقبة الكلمات هي الدراسة العلمية التي تهدف إلى اكتشاف انشغال الإيديولوجيا عبر مستويات النصوص الأدبية وخطاباتها، ولعله من الأهمية بمكان الإشارة إلى ما للكتابة الأدبية من مسؤولية في توظيف اللغة كقناة حاملة للإيديولوجيا من خلال خصائصها ومميزاتها في تشكيل النص وتشكيل الخطاب». ¹فتتم العملية دون أن يسمح القارئ لهذه التيارات الإيديولوجية أن تكسر أفاقه الخاص، لأنه يفهم قصدية الكاتب ولكن ليس شرطا ان يقتنع بها أو يتبناها.

يدل هذا على أن هناك علاقة بين القارئ والكاتب تكون ظاهرة أحيانا وخفية أحيانا أخرى: «ومن شروط تفعيل هذه العلاقة امتلاك القارئ لشفرة المؤلف الجمالية والأخلاقية والاجتماعية والإيديولوجية، لكن دون أن يفرض عليه أن يشاطره إياها كلياً...» ².

يقود هذا الحديث إلى ضرورة التركيز على الرواية بوجه خاص باعتبارها شكلا من الأشكال السردية الهامة التي تمكنت عبر رحلتها التطورية من الوصول إلى درجة من: «الامتلاك المعرفي للواقع المعيش بخلاف الأجناس الأدبية والسردية والغنائية. تبحث الرواية لتغيير أو لتجاوز حد أو حدود معينة» ³. فتقوم بدورها دون أن تسمح بأدلتها من أجل إبراز مقصدية صاحبها وإيديولوجيته، لأنها في نهاية الأمر تظل: «عملا أدبيا يفترض فيها أن تحتوي نظاما فكريا معيناً أو رؤية كلية أو جزئية للحياة تصوغها وفق معايير فنية تجعل منها في النهاية كيانا فنيا يجوز وصفه بالرواية» ⁴.

وإذا عدنا إلى الكاتب فنجد أن المبدع الحداثي لا ينتظر أن ينال رضا القراء بأي شكل من الأشكال وتحت أي ظرف من الظروف، لأن الرواية الحداثية: «تلجأ من خلال عنصر السرد إلى إبراز هذه العلاقة التبادلية بين البطل والمجتمع، عكس ما نجده في الملحمة التي استعارت الأسلوب الشعري للتصوير الجمالي للقيم الملحمية للتسهيل في الإمساك بالقيمة الفنية الجاهزة» ⁵. فأصبح المؤلف يكتب لقارئ جديد ويخاطب متلقيا مختلفا على استعداد لتقبل فكره أو رفضه، فالأمر سيان، ذلك أن الذائقة الحداثية تبحث عن التنوع المقصدي الدلالي الذي

1 - السعيد عموري، الكتابة والتشكيل الإيديولوجي في الرواية العربية المعاصرة دراسة نقدية إيديولوجية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الأدب الحديث، كلية اللغة والأدب العربي، جامعة الحاج لخضر باتنة (2012/2013)، ص 53.
2 - عبد الملك أشهبون، خطاب التنبهات في الرواية العربية (الأنواع، الوظائف والرهانات الفنية) مجلة ثقافات، العدد 13، 2005م، ص 103.
3 - نورة بعبو، الكتابة الروائية العربية المعاصرة بين الثبات والتحول، مرجع سابق، ص 271.
4 - محمد الصالح خرفي، الديني والإيديولوجي في الرواية الجزائرية المعاصرة، مرجع سابق، ص 145.
5 - عمر عيلان، الإيديولوجيا وبنية الخطاب في روايات عبد الحميد بن هدوقة، دراسة سوسيوثقافية الفضاء الحر، الجزائر، سبتمبر 2008، ص 49.

يخرج عن أحادية الفكرة والتصور فنصل إلى أن خصوصية المبدع لا تتعلق وحسب بالمواضيع : « التي يعالجها لوحدها، وإنما تكمن كذلك في ارتباطاته، و التزاماته الإيديولوجية، والاجتماعية، فما معنى الأدب إذا كان لا يحمل هموم وطموحات المجتمع، وكلمة المجتمع لا تحدها في مفهومها الضيق الخاص بالعرق والجنس والحيز الجغرافي، وإنما نعني بها في مطلقها لتشمل الإنسانية جمعاء»¹

نخلص إلى أن العلاقة بين الأدب والإيديولوجيا يجب أن تكون علاقة بناء تسعى إلى ضم الطرفين -الأدبي والإيديولوجي- معا للتعبير عن هوية المجتمع الإنساني قاطبة، باعتبار الأدب وسيلة نضال وكفاح، وليس مجرد كلمات رنانة تذهب في مهب الريح أمام أول منعطف يطرق باب الواقعية الاجتماعية، فعلى الأديب أن: « يجتهد روائيا أن يؤسس لخطاب أدبي لا تكبله الإيديولوجيا ولا تبتذله الأحلام، خطاب روائي يجعل من الإيديولوجيا نقطة مراجعة وتقوم...»²

يمثل الأدب والإيديولوجيا نقطتا ارتكاز عند المثقف بحيث يصنعان هيكلًا قويًا يتطرق فيه لجراح المجتمعات بغية استشفاف الجوهر الذي يحاول الأديب إيصاله لقارئ يعمل هو الآخر على سبر مكوناتها بالقراءات المتعددة المتمخضة عن النص الواحد، ولذلك يقول لوسيان غولدمان: «إن الكاتب الكبير هو على وجه الدقة، الفرد الاستثنائي الذي ينجح في أن يبدع في ميدان ما، هو ميدان المبدع الأدبي أو التشكيلي.. إلخ عالما خياليا متماسكا... فالفنان يعمل على إيجاد المعادل الفني لطموح جماعته الاجتماعية، وبهذا يقدم المثال الحقيقي الذي يتفق مع الطموح الجماعي، وهذا الاتفاق هو التعادلة المستحدثة بين عناصر الواقع، وصياغة المثال»³.

يعتبر الكاتب الواقع الذي يعيشه عينة إبداعية دائمة التغير تمنحه المزيد من الفرص للإبداع الذي لا ينفصل في محتواه عن علائق هذا المجتمع وعناصره الاجتماعية وفئاته المتنوعة.

2- إيديولوجيا الرفض والقبول (رافض/مرفوض):

لعل ما يعلق بالأذهان فيما يتعلق بمفهوم الإيديولوجيا هو مفهوم الفكرة أو مجموعة الأفكار والتصورات الصادرة عن كل شخص، بحيث يكون هذا الأخير على وعي تام بما فالإيديولوجيا (ideologie): « مصطلح غربي من لفظتين ايديا (idea) الدالة على الفكرة (الموضوع) ولفظة لوجيا (logie) الدالة على العلم والمعرفة

1 - صالح جديد، تجربة الطاهر وطار الروائية في بعدها الإيديولوجي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 20.

2 - المرجع نفسه، ص 36.

3 - محمد جاسم جبارة، جدل الشعر والإيديولوجية بين المتخيل الشعري ووهم التاريخ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2017، ص

ليدل المصطلح مركبا على علم الأفكار»¹. وإذا ما ربطناها بالجانب الإبداعي نجد أن كل مبدع تنبع من مؤلفاته إيديولوجيات معينة تعكس رغباته وتوجهاته وتركز على مقصدياته التي يعبر من خلالها عما هو سائد في المجتمع وقد يكون المبدع مدركا لهذه الإيديولوجيات التي تبث نفسها في نصوصه وقد يكون غير مدرك لهذا الأمر وغير متوجه إليه بنية وقصد.

ويعني هذا أن النص لا يخضع بالضرورة إلى إيديولوجية صاحبة بقدر ما يكون للعامل الثقافي والسياسي والاجتماعي دخل كبير في تشكيل بنائي وقيام مادته الأدبية، ويظهر دور القارئ في اكتشاف الإيديولوجيات الخفية عن طريق القيام بتوظيف تقنياته الخاصة للمساعدة في حل لغز الكاتب الإيديولوجي.

نفهم أن: «إيديولوجية الكاتب لا تتمتع بالقوة نفسها التي لها في الواقع، فهي محصورة بإيديولوجيات موازية لها، كما أن الكاتب لا يضمن بالضرورة رؤيته الإيديولوجية ضمن الإيديولوجيات الأخرى في النص، فقد تبقى إيديولوجيته خفية تتحرك بسرية بين تلك الإيديولوجيات»². فينجب النص أدوات متحاورة داخليا تعبر عن الإيديولوجية خاصة من خلال الشخصيات المتصارعة، لتحيل بعدها الأمر إلى ذوات متحاورة خارجيا لتقدم هي الأخرى رؤيتها الفنية المرتبطة برؤية الكاتب بشكل أو بآخر .

ولهذا يعتقد بيار ماشيري أن: «الإيديولوجيا عندما تدخل إلى النص الأدبي تتكسر وتنقلب ضد نفسها لكن ينبغي التسليم بأن هيمنة إيديولوجيا على عالم النص لا ينفي البتة وجود إيديولوجيات مجاورة لها»³. فنقول بنجاح الكاتب إذا ظل مشروعه الإيديولوجي بعيدا عن منال القارئ يتبنى سياسة التلون والتبدل إلى أن يصل العمل الروائي إلى نهايته، أين تتشكل مقصدية الكاتب الإيديولوجية وتصنع الفارق بالنسبة للقراء فيما يتعلق بطبيعتها وطرق تلقيها وفهمها.

ويُنسب هذا النجاح إلى كون الكاتب: «حين تضمينه الفكري في العمل الأدبي، يسعى إلى ذلك عبر عملية معقدة من التحوير والبحث والانتقاء، والتقصي في الأشكال الأدبية، والقيم الاجتماعية الخاصة والعامة. ومستعيدا جذور الحياة الواقعية، من ماضيها إلى حاضرها وسعيها نحو المستقبل، فيلاحظ السلوكيات وقيم الأفكار ويرصد الأبعاد النفسية والاجتماعية محافظا بذلك على حدود الفن وتميزه، فيقوم بإعادة تشكيل العناصر التي يلتقطها، ليتسنى له إبداع صورة فنية متكاملة، وبذلك يتعد عن أن يكون مبدعا تستهويه الكتابة الأدبية

1 - صالح جديد، تجربة الطاهر وطار الروائية في بعديها الإيديولوجي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 21.

2 - نبيل بوالسليو، الإيديولوجي في رواية الولي الطاهر يعود إلى مقامه الركي أنموذجا، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، العدد 8، 2014، ص 89.

3 - المرجع نفسه، ص 89.

المستوحاة من علوم نفسية تحليلية خالصة أو مجرد شخص يقوم بعرض أحداث، ويسوقها كما التقطها احساسه الخارجي»¹

تتحلى في روايتي "المرفوضون" و "بوح الرجل القادم من الظلام" مجموعة من الإيديولوجيات المتصارعة والمتضاربة من حيث كونها قيما ومواقفا تظهر بداية من العناوين المركبة التي تمثل المنفذ الأول نحو عالم الروايات فيكون العنوان عادة إيدانا بالدخول إلى دلالات النص المتنوعة لذلك فإن صاحب النص يختاره بعناية، فعنوان رواية "المرفوضون" عنوان مقصود لم يوضع جزافا، بل إن دلالة النص وإيديولوجية صاحبه بارزة من خلاله. فقد شرع العنوان في طرح قوة دلالية كبرى وحضور فكري مشبع بمعان ومقاصد كثيرة للكاتب والنص على حد سواء.

جاء في الرواية تصور واضح لمفهوم التوافق والتصادم بين الأنا والآخر في مذاهبهما، ومدى إيمانها بالحقائق الاجتماعية، وكيفية تعاملهما مع متغيراتها التي قد تعكس الأدوار بينهما في الكثير من الأحيان، مما ينجم عنه صراع حاد وخلاف حضاري يصل إلى حد التطرف. ويبدو الاختلاف واضحا في قول منصور في رواية "بوح الرجل القادم من الظلام" لأمه حين ارتدت ثياب معلمته الفرنسية بعد أن تركتها إلى جانب أغراضها وغادرت أرض الجزائر: «لا - ليس هذا ما أعنيه - كل ما هنالك أنها هي هي وأنت أنت».²

استعمل منصور الاستراتيجية التضامنية في قوله: «ليس هذا ما أعنيه» في خطابه مع أمه حتى يوضح موقفه دون أن يؤذي مشاعرها، لأنه يدرك إدراكا كليا أن أمه ستظل امرأة جزائرية تقليدية في طريقة لباسها تماما كما هي تقليدية في طريقة تفكيرها، فهو مصر على أنها لن تصبح يوما مثل معلمته الفرنسية التي تنتمي لحضارة الشمال، وتجسد بكل وضوح الآخر في عليائه المتناهي.

لا يعني هذا أن الكاتب يتبنى إيديولوجية الآخر التمييزية كما يبدو للوهلة الأولى، لكن عمله ككاتب يفرض عليه أن يبرز الأمور على حقيقتها، فمنصور مقتنع بعدم تساوي الكفتين بين الأنا والآخر و السبب في ذلك أن: «الكاتب في حقيقة الأمر لا يعكس الواقع، و لا يكتب الأفكار و الإيديولوجيات، و إنما يقوم بعملية تحيين لقيم ينطلق منها و يجسدها في أشكال سردية و بُنى عملية و تمظهرات صورية هي ما يصنع عالمه الروائي».³ فلا يقوم الكاتب بنسخ الواقع كما هو حتى لا يصبح مؤرخا أكثر منه كاتبا، بل إنه يستدل من

1 - عمر عيلان، الإيديولوجيا وبنية الخطاب في روايات عبد الحميد بن هدوقة، ص 41.

2 - ابراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002، ص 86.

3 - آمنة بلعلي، المتخيل في الرواية الجزائرية من المتماثل إلى المختلف، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، المدينة الجديدة، تيزي وزو، ص 62.

خلال حقائق واقعية على عوالم سردية جديدة يبرز من خلالها عوالم قريبة للواقع تلمسه في بعض جوانبه دون أن يستحيل النص السردي تصويرا فوتوغرافيا جامدا للواقع.

وحيثما يبين منصور الآخر في تميزه واختلاف. نجد هذا الآخر المتعالي ينكسر شيئا فشيئا حين يركن إلى ذاته ونفسه كقول ماري الأرملة الفرنسية في رواية "المرفوضون": «وددت لو كان لي طفل مشاغب مثل يا جان. آه لو كنت أمك يا جان.. لكنت أحببتك حبا لا يوصف، كم تمنيت أن أحب أحدا بعمق.... حبا لا حدود له».¹

يحدث تصادم بين واقع ماري وذاتها الداخلية ولعل توظيف الفعل " تمنيت " مؤشر ذلك، وهو فعل تكليفي يجعل ماري تتعهد أمام نفسها بفعل يعبر عن ذاتها ورغبتها في الاستقرار الروحي والنفسي عن طريق حلمها المستحيل في الحصول على ولد، فماري هنا لا تظهر مبتغاها حقيقة؛ فهي تعيش عالما مزدوجا مع ذاتها بين مشاعر الحقد على الجزائريين تارة ثم يتحول موقفها لتمثل الآخر الذي أحب الحياة وتعلق بها فتمنى أن تمنح محبتها لأشخاص آخرين بإمكانهم أن يصنعوا معنى لحياتها، وذلك عن طريق الرغبة في الحصول على الولد الذي يمثل رمزا لاستمرارية الآخر الفرنسي ومصدر القوة ومنع الديمومة السلطوية.

تمثل الشخصيات المتصارعة في هذه الرواية، وهي ماري وجارها الجزائري إيديولوجيا الرفض التام لمنطق الأنا المختلف بكل تمظهراته والتي تظهر بوضوح من خلال ما يحاول المؤلف أن يبرزه عبر عمله الروائي: «فالرواية كإيديولوجيا تعني موقف الكاتب بالتحديد، وليس موقف الأبطال كل منهم على حدة».² إذ أن الكاتب يطرح القضية بكل حيادية وموضوعية كاشفا عن نقاط الصراع والاصطدام وتنتشر مقصدية الكاتب على امتداد النص الروائي، ويتجلى هذا من خلال استعمال استراتيجية التضامن في قول ماري: (وددت لو كان لي طفل مشاغب مثلك يا جان).

فبالرغم من أن ماري وجان يمثلان قطبا واحدا هو الآخر الراض المتفوق، إلا أن ماري تتوخى مع جان أسلوب الحذر في التعامل والمجاملة محاولة كسب تعاطفه معها، فلو كان المقصد في النص مقتصر على طبيعة الصراع بين الشخصيات لما ظهر بينها هذا التنافر الحاد، وهي التي تتضام دوما ضد الأنا الجزائرية في كل مرة. فالكاتب إذن يحاول أن يشرح ذلك الشرح في مجتمع الشمال المسيطر، الذي يعمل جاهدا على إخفائه ليظل محافظا على مظهره القوي، وهذا ما حققته هذه الاستراتيجية من خلال تعبير ماري، إذ أن من جملة ما تحرس

1 - إبراهيم سعدي، المرفوضون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 162، 163.

2 - جاك غودي، الشرق في الغرب تر: محمد الخولي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 10.

عليه هو تحسين صورة المرسل أمام المرسل إليه، فماري تريد أن تحمي كبرياءها ليس فقط أمام أحمد العربي الجزائري، بل حتى أمام صديق زوجها الذي يراها امرأة ضعيفة على الدوام، فهناك علاقات معقدة بين أفراد المجتمع الغربي في حد ذاته قبل أن تكون بينه وبين المجتمع العربي في مجمله والجزائري على وجه التحديد.

وقد نجحت الرواية في الكشف عن هذا التذبذب والاضطراب الواضح لتثبت أن الإيديولوجيا ليست فقط انعكاس لمجموعة من الأفكار المعبرة عن حال من الأحوال بل هي كما يراها تيري إيجلتون: «...ظاهرة معقدة دوماً قد تدمج معاً رؤيات للعالم متصارعة ومتناقضة ولنفهم الإيديولوجية ينبغي أن نحلل العلاقات الدقيقة التي تربط الطبقات المختلفة في المجتمع، وهذا يعني أن نحدد بالضبط علاقة هذه الطبقات بصيغة الإنتاج».¹

فما يقدمه لنا الآخر لا يعبر بالضرورة عن انسجامه مع ذاته فقد يخفي من خلاله ضعفاً وانكساراً وخيبة أمل. وما يؤكد هذه الفكرة هي الشكوك التي أصبحت تلازم ماري وتجعلها تشعر في كل مرة بعدم جدوى تمسكها برأيها العنصري وتأكدها من أن زوجها فقد حياته من أجل معركة لا تخصه كإنسان فرنسي ولا تعبر عن انتمائه الحقيقي: «لقد ساور ماري الشك للحظة بأن زوجها قُتل من أجل قضية غير عادلة وأن السنوات الطويلة التي ظلت تندب فيها حضنها قد ضاعت جزافاً، كانت تعرف بأنها لن تصمد أمام حقيقة كونها بددت حياتها على نحو سخيف، ربما كانت ستصاب بالجنون، لذا لم تلبث أن طردت بكل ما أوتيت من قوة الشك الذي ساورها للحظة والذي بث فيها كل الرعب».²

يظل الآخر بالرغم من إدراكه لضعفه وتشتت المبادئ التي يدافع عنها أحياناً برفض الاعتراف بذلك ويواصل ممارسة لعبة الصمت والانكار فتحاول ماري الغاء وجود الأنا الجزائرية المشبعة بجينات الألم الدفينة، والتي تضغط عليها ماري بقوة بغية إخراج أسوأ ما في هذه الأنا، لتقف مرة أخرى أمام نفسها مبددة الشكوك التي تجعلها تشعر بعشية الموقف الذي تتخذه وعشية حياتها ماضياً وحاضراً. وعبر هذا التفكير اللامنطقي البعيد عن كل المبررات العقلية الحضارية التي تجعل الحوار سيد الموقف يتضح أن: «خطاب الرفض في الروايات، يمتد بين نزعة التغيير الجذري والكلي، والعمل على إلغاء المناقض».³

يُعتبر هذا رفضاً أعمى لا ينطلق من أسباب موضوعية مؤسس لها، بل هو مجرد رفض للإنسان الجزائري تلك الأنا المرفوضة بكل أبعادها وحتى لو حاولت التعايش مع الآخر بكل سلمية، فيإيديولوجيا الرفض التي تصر

1 - صالح جديد، تجربة الطاهر وطار الروائية في بعدها الإيديولوجي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 21.

2 - إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 158.

3 - عمر عيلان، الإيديولوجيا وبنية الخطاب في روايات ابن هدوقة، ص 96.

ماري على ممارستها مع أحمد هي إيديولوجيا زائفة مفبركة، ذلك أن الإيديولوجيا تكون في بعض الأحيان: «أفكار ومعتقدات صادقة أو زائفة ترمز لأحوال وخبرات حياة مجموعة أو طبقة محدودة ذات أهمية اجتماعية»¹ تغدو هذه الإيديولوجيا المفبركة شكلا من أشكال الاضطهاد التي تجعل الآخر الفرنسي يناهض الأنا الجزائرية محولا فرض سيادته الأحادية عليها بحكم مركزته الدولية على حساب الهامشية العربية التي تعيش فيها هذه الأنا. فتسعى الطبقات الأقوى إلى قهر الطبقات الأدنى منها ثقافيا، وسياسيا، واقتصاديا، واجتماعيا، عبر نشر جملة من الحقائق الزائفة حول هذه الطبقات فتصورها بأشكال مختلفة جاعلة منها همجية جاملة ارهابية ومصدر تهديد للحياة السلمية، وهذا ليس إلا مجرد قناع من أجل أن يفرض الآخر هيمنته بشكل دائم ويخدم غاياته ويحقق مبتغاه حتى وإن أظهر الطابع القبول والانسجام مع هذه الأنا فهو يظل كارها رافضا لها في الحقيقة. وما يعبر عن هذا الموقف ويفسره، قول منصور لمعلمته الفرنسية وهو يعرض عليها البقاء في الجزائر وعدم

مغادرتها: « لماذا لا تبقي هنا، في الجزائر، السيدة ردمان؟

ألا تتذكر بأنه سبق وأن أحببتك عن هذا السؤال؟

يا للخسارة !

وأنت لماذا لا تأتي معي؟

إلى أين إلى باريس؟»²

نلاحظ كيف يستمر الروائي في توظيف الاستراتيجية التضامنية، والتي تعبر عن رغبة منصور في المحافظة على علاقته الجيدة بمعلمته السيدة كليز ردمان، فالأنا هنا تلعب دور المتقبل للآخر، في حين أن المعلمة ترفض طلب منصور لأنها لم تعد ترى جدوى من إطالة هذه العلاقة أكثر من ذلك، خاصة بعد حصول الجزائر على استقلالها، إنها إيديولوجية الرفض الجشع التي تترجم مركزية وسلطة الآخر الفرنسي، بحيث لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون تابعا لهذه الأنا الجزائرية التي تمثل رمز التخلف بالنسبة له، والتي كانت خاضعة لسيطرته.

يبرز بالتالي شكل جديد من الإيديولوجيا التي ينتهجها الآخر الرفض ويواجه به الأنا المرفوضة وهي إيديولوجيا نفعية تعبر عن مركب الأنانية والفوقية والسيطرة التي تقوم عليها شخصية الآخر الفرنسي متبعا: «منهجية الإقصاء المتواصل الذي يبدأ من أبسط مظاهر الحياة المادية ليصل إلى طرح البديل الفكري والثقافي»³

1 - صالح جديد، تجربة الطاهر وطار الروائية في بعديها الإيديولوجي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 21، 22.

2 - ابراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 58.

3 - عمر عيلان، الإيديولوجيا وبنية الخطاب في روايات ابن هدوقة، ص 84.

فتجتاح الآخر رغبة جامحة في السيطرة على الأنا الجزائرية من خلال الجهر بالرفض وعدم الاعتراف بقوتها وسلطتها المستقلة، فحصولها على حريتها لا يلغي تلك الحواجز التي كانت نقطة فاصلة بين هذين الكيانين المتناقضين في طرق التفكير والعيش.

ولا يقوم الآخر الفرنسي رفضه للأنا بمعايير منطقية يقبلها العقل الانساني في مجمله، بل إن رفضه ينبع في أغلب الأوقات من عدم فهمه لطبيعة المجتمع الجزائري، فيصبح رفضه حلما يعيشه لوحده، ومن أجل هذه الاعتبارات عدت الماركسية الإيديولوجيا: «وعيا زائفا، وحلما فارغا، ووهما قاتلا من الاغتراب والغموض، ويقول كارل ماركس في كتابات مبكرة: إن الإيديولوجيا انعكاس مقلوب ومشوه وجزئي ومبتور للواقع».¹

تعيش المعلمة كليز حالة ذهنية مزيفة شأنها شأن بقية الفرنسيين الذين استقروا في الجزائر بعد استقلالها وهي حال قلبت ميزان القوة والسلطة، مما جعلهم يتحركون وفق نزعات نفسية بجحة ترفض كل ما هو جزائري وما هذا إلا إشارة أخرى إلى الديناميكية الفاشلة التي يسير عليها الآخر وتمنعه من الاعتراف بحقوق هذه الأنا وشرعيتها الانسانية.

يوضح رفض كليز لدعوة منصور من أجل البقاء ورغبتها في أخذه معها حالة الاستسلام التي تشعر بها وتجعلها مقتنعة بأنها لا يمكن أن تتقاسم عيشها مع هذه الأنا على أرض واحدة. وعليه فإن رؤية الآخر تصبح رؤية نرجسية تحبس بداخله ثم لا تلبث أن تفضح إيديولوجيته الاستهلاكية مفرزة كما هائلا من الأبعاد النفسية التي: «تنب في توجه يهدف لمواجهة الطوارئ بحذر شديد، وبمخططات تتحسب للتغيرات التي قد تحدث في المستقبل».²

يترجم حذر كليز في تعاملها مع منصور إيديولوجية رفض من خلال حالات النفور والاشمئزاز. ولعلنا نجد شبيهه هذه الحال الراضية من قبل الآخر في رواية المرفوضون، يقول الراوي: «...ثم عاد الخادم الأول للظهور وراح يجول بطرفه في كل صوب حتى وقع نظره على يد أحمد المرفوعة كيد تلميذ يريد أن يلقي سؤالا على معلمه».³ شبه الكاتب أحمد بالتلميذ، لكن ليس في ذكائه أو نجابته أو براءة طفولته، بل شبيهه به ليدل على الكيفية المتواضعة التي ينظر بها الآخر للأنا الجزائرية، ويحتقرها من خلالها، وذلك حتى يشعره بالمذلة والدونية ومدى احتقاره لوجوده في حضرته، فهو أفضل منه في كل حالاته.

¹ - عمر عيلان، الإيديولوجيا وبنية الخطاب في روايات ابن هديقة، ص 16.

² - المرجع نفسه، ص 167.

³ - إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 5.

وجاء في الرواية أيضا: «كانت نورا رائعة الجمال وكانت تتطلع إلى أحمد بنظرة شرسة تشوبها مسحة من الفضول كأنها تتفرج على حيوان غريب، موضوع داخل قفص. كان كلما التفت إليها، وقع على جمالها الأسر وعلى تلك النظرة المهيمنة التي تألم لها كثيرا». ¹ شبه أحمد مرة أخرى بالحيوان الموضوع داخل قفص، وهذا لينزل إلى أدنى مراتب الانسانية فيتساوى مع الحيوان، وهذا يصف لنا: «التشوه الثقافي للإيديولوجيا السائدة التي اخترعت خرافة الغرب الأبدي بصيغة المفرد»، ² فهو غرب أحادي لا يؤمن بالازدواجية الانسانية والثنائية التواصلية بينه وبين عالم الجنوب الذي يصفه بالتخلف والممجية والحيوانية.

وقد أسهمت الأنا المرفوضة في تغذية هذه النرجسية الغربية وتضخيمها والإعلاء من شأنها عبر تبعيتها الدائمة لها وقبولها برغم كل اضطهاداتها لها: «... ولكن أحمد ركن إلى الصمت ثم سألها: هل تريدن قارورة بيرة أخرى؟ سحبت نظرها عنه وأغرقتة في كأسها الفارغ». ³

كانت بائعة الهوى الفرنسية التي أمضى معها أحمد الليل كاملا تنظر إليه بفوقية وتشعر أنها أحسن منه رغم أنه حاول استمالتها، والتأدب معها في طريقة كلامه التي لا تحكي إلا بؤسه وعدم مقدرته على مجازاة الآخر حتى ولو كان في أسوأ حالاته الفكرية، والاقتصادية، والاجتماعية، وربما الأخلاقية. فندرك أن: «ثمة ملاحظة أساسية في بنية النصوص الروائية الجزائرية، وهي تعرية بؤس الإيديولوجيا السائدة، ونقد منظومة القيم الاجتماعية والثقافية المهينة، لقد مارس النص الروائي-خصوصا- فضحا بالغاً للسائد والثابت بمفهوم أدونيس»؛ ⁴ حيث يفضح الكاتب في رواية المرفوضون إيديولوجية القهر والتعسف التي لا يزال الآخر الفرنسي يمارسها على الأنا الجزائرية، إذ أن هذا الآخر لا يزال يشعر بمرارة خسارته امام تلك الأنا الضعيفة التي لم يكن لها صوت تدافع به عن وجودها في يوم من الأيام.

تخاطب السيدة كلير ردمان في هذا السياق تلميذها الجزائري منصور فتقول: «...أهنتكم على انتصاركم هذا هو التاريخ، قصة بلا بداية ولا نهاية، أسلافي دخلوا هذه الأرض، تغمرهم نشوة النصر، وأنا علي أن أحزم حقائي بعد قرن وربع قرن». ⁵

1 - ابراهيم سعدي، المرفوضون ، ص 151.

2 - سمير أمين، نحو نظرية للثقافة نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، دار الفرابي، بيروت-لبنان(2003)، ص 103.

3 - ابراهيم سعدي، المرفوضون، ص 116.

4 - عبد الوهاب شعلان، من البنية إلى السياق، ص 122.

5 - ابراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 48.

افتتحت السيدة ردمان حديثها بفعل من الأفعال السلوكية الاحبارية متمثلا في التهئة حتى لا تبدو في ظاهر الأمر فظة ولتساير الأعراف المجتمعية وتتحدى بالدبلوماسية في تعاملها معه، رغبة في عدم إحراج نفسها وهي السيدة المتعلمة المثقفة التي تمثل حضارة الغرب، غير أن ما كانت تشعر به وتضمهر في نفسها يناقض تماما ما تقول؛ بحيث ختمت كلامها بنوع من التحسر على ما آلت إليه حالها بعد أن سيطر أسلافها على أرض الجزائر ما يقارب القرن والرربع، فظهرت في بداية خطابها لمنصور بمظهر المتقبل للأنا الجزائرية ثم سرعان ما تعير موقفها حين استأنفت حديثها عن أمجاد أجدادها المزعومة.

فيمكن أن نقول أن موقف السيدة كليز ردمان وأرائها أصبحت تصدر عن إيديولوجية متذبذبة بحكم التغيير المفاجئ الذي حدث من استقلال الجزائر وجعلها تفكر في العودة إلى فرنسا، فإيديولوجيتها تتصف بالدينامية والتحول والتبدل في مواقفها، وقيمها، وأفكارها، وكل المبادئ التي كانت تؤمن بها يوما ما. وقد يعود هذا التذبذب والدينامية في إيديولوجية ردمان إلى عجزها عن فهم البنية الفكرية الجديدة للأنا الجزائرية وعدم قدرتها على استيعابها ردود أفعالها الذاتية إزاء الموقف الجديد الذي ألقت نفسها داخله وجعلتها الظروف تعيش وقائعه الجديدة.

أصبح الآخر الفرنسي بعد مرحلة الاستقلال يعيش متأرجحا بين: « الوعي الواقع وبين الوعي الخاطئ فجعل مواقفهم متناقضة ومتذبذبة، يميزها الاضطراب وعدم القدرة على تحديد موقعهم الطبيعي في حركة الفعل الاجتماعي والإيديولوجي». ¹ وهذا التشتت يمثل اضطرابا خطيرا يجعل الآخر يتحامل أكثر فأكثر ضد الأنا كما قد يكون عدم الاستقرار الذي تعاني منه السيدة كليز عائدا إلى: « قصور في استيعاب وإدراك حثييات الأفعال الاجتماعية والعجز في مواجهة الأفكار والايديولوجيات المتناقضة». ²

ونلاحظ هذا عمليا في مواقف السيدة كليز فهي تارة قريبة من منصور صديقة له، وتارة ترى فيه منظر المنتصر المتهم الذي يسخر من انكسار بلدها وهو ما دفعها في النهاية إلى المغادرة دون أن تأخذ أبسط متعلقاتها هاربة من الحال البائسة التي آلت إليها. ويواصل الآخر بالرغم من التناقضات التي يمر بها والاهتزازات التي يعرفها على مستوى قناعاته الايديولوجية رفضه للأنا الجزائرية بطريقة لبقة دون أن يجاهر بذلك بشكل عنيف كما كان يحدث خلال فترة الاحتلال.

1 - عمر عيلان، الإيديولوجيا وبنية الخطاب في روايات ابن هذوقة، ص 181.

2 - المرجع نفسه، ص 179.

تقول ماري لجارها الجزائري: «لذا أرجوك أن تغادر هذه الغرفة ... فهل فهل ستتفضل يا سيد بمغادرتها؟»¹ وتقول أيضا: «...أرجوك يا سيد أن تغادر هذه الغرفة وتذهب إلى مكان آخر أوعد إلى بلدك فلقد حصلت الآن على استقلالكم». ² فلا تعكس أقوال ماري رأيها الشخصي فقط، بل هي تعبر عن آراء المجتمع الفرنسي بشكل عام ذلك أن: «حكمة الرواية كما يقول ميلان كونديرا تقتضي أن ينصت الروائي إلى وقع المجتمع فيقول الجوهري فيه، إنه- كما يقول كونديرا- ليس ناطقا باسم أحد، بل إنني سأذهب في هذا التأكيد إلى درجة أن أقول إنه ليس ناطقا حتى بأفكاره الشخصية».³

يسعى الروائي عبر رحلته السردية إلى الوصول إلى قمة الترابط التوعوي فينسج وشائج بين المجتمع والبنية الجمالية الفنية للنص الذي: «لا يعكس إيديولوجيا فردية خاصة، وإنما هو أداة للكشف عن الرؤيا للعالم باعتباره وسيطا (mediateur) بين النص والواقع، فالكتابة الأدبية لا تعكس إيديولوجيا مباشرة إلا إذا كان العمل رديئا...».⁴ فيجب أن يكون الرابط بين العمل الأدبي والإيديولوجيا هو المقصد المضمرة والضمني لا المباشر الجاهز والتقريرية. وهنا تبرز خصوصية الكاتب في إخفاء قصديته عبر إحداث نوع من التفاعل بين مجموعة العوامل الواقعية والفواعل التخيلية.

ويرجع هذا إلى كون: «العمل الأدبي لا يرتبط بالإيديولوجيا عن طريق ما يقوله، بل عن طريق مالا يقوله فنحن لا نشعر بالإيديولوجيا في النص الأدبي، إلا من خلال جوانبه الصامتة الدالة، أي نشعر بها في فجوات النص وأبعاده الغائبة، وهذه الجوانب الصامتة هي التي يجب أن يتوقف عندها الناقد ليجعلها تتكلم»⁵ ويكون القارئ بذلك مستعدا لفهم السياقات الواقعية المضمرة في النص التخيلي الذي بين يديه، لأن كل من البنية الواقعية والتخيلية للنص، يسهمان في تحقيق أشكال التواصل بين القارئ والمؤلف والمؤلف رغم اختلاف الثقافات والنزعات والمذاهب، ذلك لأن: «تعرية الواقع لا ينفي المتخيل، فكما أن التواصل يحتاج إلى سياق فكذلك فهم متخيل مرحلة معينة يقضي فهم ذلك السياق، وسيحتاج القارئ في كل مرة إلى فهم البنات الرمزية للواقع الذي أعيد إنتاجه».⁶

1 - إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 158.

2 - المصدر نفسه، ص 159.

3 - عبد الوهاب شعلان، من البنية إلى السياق، ص 148.

4 - المرجع نفسه، ص 148.

5 - المرجع نفسه، ص 149، 150.

6 - آمنة بلعلي، المتخيل في الرواية الجزائرية من المتماثل إلى المختلف، ص 73.

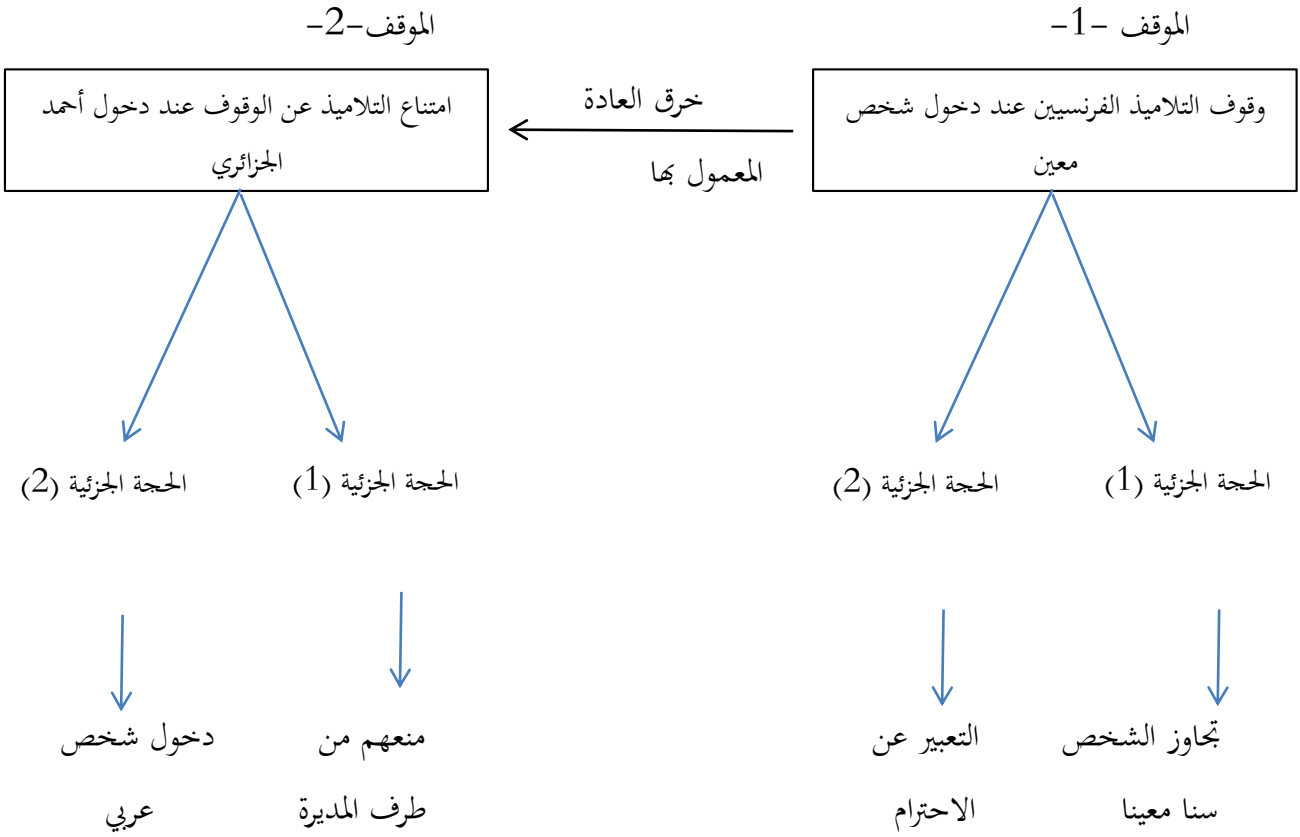
ولا ينسخ العمل الأدبي الواقع، بل يستنسخه وفق معايير الخاصة فينقص الكاتب ويضيف ويُعدل من أجل أن يصنع نصا خاصا ندرك من خلاله الحياة بشكل مختلف ومغاير لما هو مألوف: «فالعمل الأدبي فضاء رحب يستوعب تجارب الانسانية، يعالجها ويوجهها ويعيد تشكيلها بحيث تتضمن نصوصه الخطاب الإيديولوجي الغائر في شبكة من أشكال التعابير وانماط التراكيب التي تفرض استقراء محكوما بمجموعة ضوابط علمية، يقوم الباحث من خلالها بعمليات منظمة تعتمد على المقارنة والتحليل والمقارنة للوصول إلى مقارنة افتراضية للخطاب الأدبي»¹.

وإذا عدنا إلى النصوص الروائية التي بين أيدينا نجد في رواية المرفوضون شخصية أحمد ذلك الإنسان الجزائري البسيط والبائس الذي لا يزال يحاول البحث عن الطرق الممكنة التي تخوله إقامة جسور تواصلية بينه وبين الآخر الفرنسي: «...فراح يدق على أبواب أحد الأقسام ولما دخل إليه استعد التلاميذ الصغار للوقوف غير أن المديرية قالت لهم: لا داعي يا أعزائي الصغار للوقوف. كان يعرف بأن التلاميذ في المدارس يقفون احتراما لأي شخص يتجاوز عمره سنا معنا إذا ما دخل إلى قسمهم، وأن تلك المديرية لم ترد أن يقوم تلاميذها بذلك من أجل عربي»².

أدركت المديرية من منظر أحمد ولهجته أنه لا يمكن أن يكون فرنسيا فرفضت السماح لتلاميذ مدرستها الوقوف من أجل تحيته وسرعان ما بدأت تخاطبه بعبارات التقزيم والوعيد.

1 - السعيد عموري، الكتابة والتشكيل الإيديولوجي في الرواية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 53.

2 - إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 13.



ألزمت المديرية نفسها بمعاينة أحمد مستعملة فعلا من الأفعال التكليفية وهو القسم، كما ختمت كلامها بالوعيد: «سنرى إذن يا سيد ... سنرى... ستدفع ثمن وقاحتك... أقسم لك... سأريك أنا... صاروا يبعثون لنا الآن بأي كان...»¹

يشرح الموقف الذي أخذته المديرية من أحمد المصير المجهول الذي يعيشه الجزائريون في فرنسا، وليس أحمد فقط، وذلك إن تجرأ أحدهم على مشاركتهم أمورهم الخاصة التي يعتبرونها حقا للإنسان الفرنسي دوناً عن غيره. ولهذا حذر البعض أحمد من أحد العمال الذين كانوا يقومون بعمله سابقاً: «...ولعل العمال الآخرين قد نصحوه -حسبما خمن- بأن يأخذ حذره منه حتى لا يطعنه بخنجر. إن أندري لم يبادره بالحديث أبداً كان يقول فقط للآخرين بأنه سرق له عمله».²

يستعمل الكاتب هذه المرة الفعل "نصح" ليشعر أو يوهم القارئ -إن صح القول- باهتمام بقية العمال بمصير أحمد، إلا أن الأمر أقرب إلى التهديد منه إلى النصيحة، فالآخر الفرنسي الناصح لا يمكن أن يتحول فجأة

¹ - إبراهيم سعدي المرفوضون، ص 13.

² - إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 12.

من منزلة الرقيب القاسي إلى منزلة العطوف الحريص، وهذا يشعرنا بحالة الصراع الداخلي والتناقض التي يتخبط فيها الآخر الفرنسي في تعاملاته اليومية مع الجزائري.

ويشير هذا الفعل إلى صورة من صور الإيديولوجيا المهيمنة التي ما هي إلا قوانين: «الطبقة المسيطرة في المجتمع تسعى لفرض أفكارها واستقطاب كل أشكال التفكير الموجودة في المجتمع، واحتوائها لتضم إلى هيمنتها المادية سيطرة فكرية... ومعنى آخر فالطبقة المالكة للقوة المادية المتحكمة في المجتمع تمثل في ذات الوقت القوة الروحية المهيمنة...»¹.

فيتصارع طرفان في هذا الفلك الإيديولوجي: الطرف الأول هو المجتمع الفرنسي تمثله ماري الأرملة الفرنسية والمعلمة كبير ردمان وغيرهما، أما الطرف الثاني المهاجرون الجزائريون يمثلهم أحمد ومنصور والعمال المقهورون ماديا ومعنويا في المقاهي والمصانع والمتاجر والحدايق العامة... إلخ. وهذا تعبير عن ثنائية معقدة تجمع بين الطبقات القوية المسيطرة التي تمثلها إيديولوجيا المهيمنة والطبقات الخاضعة التي تمثلها إيديولوجيا البحث عن الاستقرار والعدالة الاجتماعية رغبة في إحداث تغييرات جذرية في نظام القوى المحركة لهذا العالم (يوتوبيا). لكن الطرف الثاني يظل عاجزا عن الوصول إلى نقطة يتساوى فيها مع الطرف الأول الأقوى أو يقترب منه فيكون غير قادر على تجاوز التشوه الإيديولوجي الذي يحكم العلاقة القائمة بينهما.

وتبعاً لهذا الواقع المفروض كان على الجزائري قبول الأوضاع الطارئة تماشياً مع طرق التفكير المختلفة التي يتبناها الآخر في كل مرة حتى يتمكن من التعايش معه، وذلك لأن هذا الآخر يسير وفق مبدأ أن الإيديولوجيا هي: «نظام من الأفكار والتصورات، المرتبطة أساساً بطبقة مسيطرة، تعمل وفق مسار يخدم ويربر هيمنتها وتسلطها، ويمدها بقوة الاستمرار مخفياً بذلك تناقضاتها ونزعاتها الحقيقية»². ويؤكد هذا ضرورة السير على النموذج الأوروبي لتكون الأنا الجزائرية مقبولة إلى حد ما عن طريق تخليها عن ثقافتها وهويتها الأصلية.

وترتب عن هذا ظهور دعوات صريحة تجعل من: «التخلي عن هذه الإيديولوجيات لصالح اعتناق عقائد الغرب الرأسمالي شرط ضروري للتقدم، لا مفر منه»³. تلفت هذه الآراء وجوب الحديث عن هوية الأنا الجزائرية التي أصبحت تواجه تحديات تسعى في كل مرة إلى نقض ما تعارفت عليه من قيم وأعراف وعادات وسلوكيات

1 - عمر عيلان، الإيديولوجيا وبنية الخطاب في روايات ابن هدوقة، ص 17.

2 - المرجع نفسه، ص 21.

3 - سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، ص 125.

تعبّر عن مواجهة الآخر، وعليه فإنه من الضروري أن تنتبه هذه الأنا إلى حقيقة أن الانخراط في الآخر والانفتاح على عوالمه واعتناق أفكاره يجب أن يكون اعتناقاً مدروساً مؤسساً له حتى لا تتزعزع ركائز وقيم العروبة والاسلام. فالآخر الفرنسي يعتبر الجزائري كينونة مختلفة تأتي في المرتبة الثانية بعده حتى وإن حازت على تنظيم ذاتها سياسياً واقتصادياً ولعله الأمر الذي يلخصه مصطلح " البروليتاريا" في قول تيري إيجلتون: « البروليتاريا إلى جانب مشكلة انتزاع القوة السياسية، والاقتصادية ينبغي عليها أن تفكر أيضاً، كما فكرت في تنظيم نفسها سياسياً واقتصادياً، في تنظيم نفسها ثقافياً».¹

وهو ما تحاول ماري في رواية المرفوضون ترجمته والعمل به من خلال البحث الدائم عن دعائم لحقها على الجزائريين، وتجذ من خلالها طاقة الكراهية لجارها الجزائري أحمد على وجه الخصوص، كونه ممثل الجزائريين ومنحت لنفسها حق معاقبته نيابة عن شعبه.

فتقول مخاطبة إياه: «بالنسبة لي هناك أسباب لا يمكن لي أبداً التغاضي عنها... لقد حطمت حياتي».² تخاطب ماري أحمد بصيغة التوجيه لتشعره بالدونية وتحاول العبث بثوابته والتشكيك في وطنيته التي صنعتها له على غرار كل الشعب الجزائري ثورة التحرير، كما تحاول اقناعه بأن الثورة الجزائرية كانت خراباً حل على الفرنسيين وعلى رأسهم عائلتها وزوجها. لكن أحمد يدرك ويعي أن ما يسمعه من ماري كلام لا قيمة له تسعى من خلاله إلى الظهور بمظهر المتفوق العنيد رغم كل أوجاعها الداخلية، لهذا كانت: «تتحدث بصوت من يتهم أحداً بارتكاب جريمة شنعاء، وكان الاندهاش قد تملكه. استولى عليه إلى حد ما إحساس رجل ألصقت به جريمة ارتكبتها غيره».³

فيمكن القول ان الآخر الغربي(الفرنسي) في مقابل الأنا العربية الجزائرية يحاول أن: «يبحث عن مبدأ يحتقر الانسان بمقتضاه، إنه يخلق عالماً آخر كي ينعت هذا العالم بالسخف، غير أن الإنسان لا يدرك في هذا البحث إلا الخواء والعدم فيجعل منه مطلقاً وحقيقة تحكم على هذا الوجود وتنتقص منه».⁴ ومثال ذلك شخصية ماري التي ترى أن وجود الجزائري في فرنسا أمر غير مقبول ولا معنى له، وأنه يشكل مصدر أزعاج لها ويلوث مجتمعاً متحضراً بأسره، إلا أن هذا الاعتقاد يظل اعتقاداً ظالماً تقر به شخصية نرجسية ترفض الوجود

1 - تيري إيجلتون، النقد والإيديولوجيا، تر: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 129.

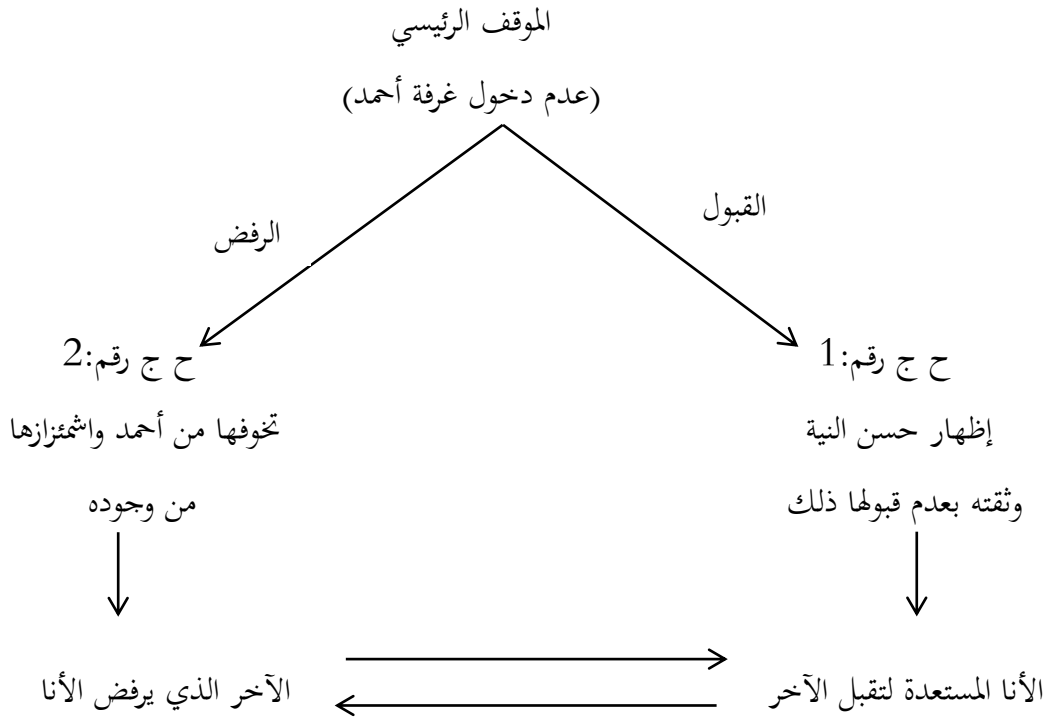
2 - إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 155.

3 - المصدر نفسه، ص 155.

4 - عبد السلام عبد العالي، الميئازيقا، العلم والإيديولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، ص 126، 127.

الجزائري على الأراضي الفرنسية دون أن تدرك أن هذا رفض لوجودها باعتبار أن لا وجود للآخر دون الأنا ولا وجود للأنا دون الآخر.

فتفشل بذلك كل محاولات ماري في التخلص من جارها الجزائري الذي ينتبه لما تحاول فعله، لذلك لم يعرض عليها: «ولوج غرفته إلا ليظهر لها حسن إرادته، وكان واثقا من أنها لن تتنازل إلى حد الدخول إلى تلك الشقة التي صارت تشمئز منها منذ أن وطأت قدماه أراضيها، غير أنه لم يأبه لرفضها»¹



إن هذا الموقف يعبر عن لا نظامية العلاقة المبنية عن الرفض المبالغ فيه والتي تدور بينهما على محور أحادي مركزي لا مجال فيه للتراجع أو استدراك الأخطاء، إنه محور العداء المضمحل المبطن غير البين.

فيمكن القول أن ما يحدث بين أحمد الجزائري والأرملة الفرنسية العجوز: «نمو أبدي لكن دون نضج حركة مستمرة أبدية دون أن يكون هناك من يدعن لها؛ انفتاح أبدي على الأسئلة لكن دون أية أجوبة؛ امكانيات محتملة لا تحدها حدود...»² لا يعبر أحمد وماري بالضرورة عن مجتمعين قائمين بحد ذاتهما، مجتمع فرنسي رمز للحضارة ومجتمع جزائري أسير لثقافته وترسباته الفكرية، لكن إيديولوجية الرفض ومقاومة أحدهما للآخر طبع هذه العلاقة بنوع من البرود والفتور والتنافر غير المبرر في بعض الأحيان.

¹ - إبراهيم سعدي، المفوضون، ص 154.

² - تيري إيجلتون، النقد والإيديولوجيا، ص 133.

ويعني هذا أن الأنا والآخر يقتربان من بعضهما في: «آلة واهية تسمى الجسم الاجتماعي دون أن توجد بينهما صلة ولا تعاطف ولا روح ولا حياة، والذين يصنعون مثل هذه الآلات، في اتحاد قسري وممسوخ يلعبون بالناس والشعوب كما يلعبون بأشياء غير حية».¹ فهذه الآلات التي تصنع مصائر الناس وتلك الأيدي التي تعبت بمستقبل الشعوب بطرق لا مرئية هي إيديولوجية طبقات معينة تتوارى وتحاول فرض أفكارها وزرعها في ذهنية المغلوبين على أمرهم من الأمم التابعة لها دون أن تتمكن هذه الأخيرة من استشعار هذا التهديد الخفي. ويدل هذا الكلام على أن: «الإيديولوجيا قناع يُخفي أكثر مما يُعلن، ويزيف أكثر مما يوضح .. وكل إيديولوجية هي قناع لمصلحة ما، بذلك يحدد هابرماس وظائف الإيديولوجية فيميز بين وظيفتين مختلفتين الأولى هدم وإزاحة والثانية إحلال وتجديد».²

وتؤدي ماري في رواية المرفوضون حوار الرفض والهدم محاولة إزاحة أحمد من حياتها داعية إلى استئصال أمثاله من المجتمع الفرنسي. في حين يمثل أحمد رمز التجديد ساعيا لإحلال حياة جديدة داخل هذا المجتمع الغريب رغم كونه ينتمي لمجتمع جزائري عانى ويلات الاستعمار وكان ضحية الآخر الفرنسي. لا نستطيع أن نحكم على أحمد بشكل سلبي لأنه يحاول إقامة صلات بينه وبين الآخر وذلك لأنه يمثل في هذه الرواية الرغبة الحقيقية للإنسان العربي في تجاوز الوجود الشكلي في حياة الآخر، والانتقال من مجرد كونه إضافة غير هامة في سلم الآخر الحضاري إلى نموذج أولي لهذا الإنسان العربي القادر على التعايش مع حضارة الشمال دون أن يكون لهذه الأخيرة أحقية إقصائه تاريخيا وثقافيا واجتماعيا.

ويمكن ان نلوم في واقع الأمر تلك النواة الإيديولوجية المتناقضة التي تتفرع إلى أشكال غير منتظمة على الإطلاق، فتقسم العالم إلى قطبين كبيرين لا تعرف صراعاتهما سبيلا إلى الهدوء، مجتمع الشمال الذي يقف موقف المهاجم، ومجتمع الشرق والجنوب الذي يؤدي دور المدافع وهو مدافع من الدرجة الثانية أو الثالثة. فيمكن القول في هذا السياق: «إن الشرق والجنوب لن ينجزا تقدما إلا بقدر ما سوف يقبلان الاقتداء بالنمط الغربي».³ وعليه يجب البحث عن سبل ناجعة لا تكرر النموذج الغربي وفي نفس الوقت لا تستدعي نمودجا عربيا آخر يحل محله، بل يجب تلافي الوقوع في مأزق التمرکز أيا كان نوعه عربيا أو إفريقيًا أو آسياويا، أو أوروبا،

1 - فرانسوا شاتليه، تاريخ الإيديولوجيات، تر: أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1997، ص 14.

2 - نور الدين كرتالي، أزمة التنمية وإيديولوجيا الخطاب الفلسفي العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة، مشروع الفلسفة والتنمية، كلية العلوم الاجتماعية، قسم فلسفة، جامعة وهران، 2011، ص 25.

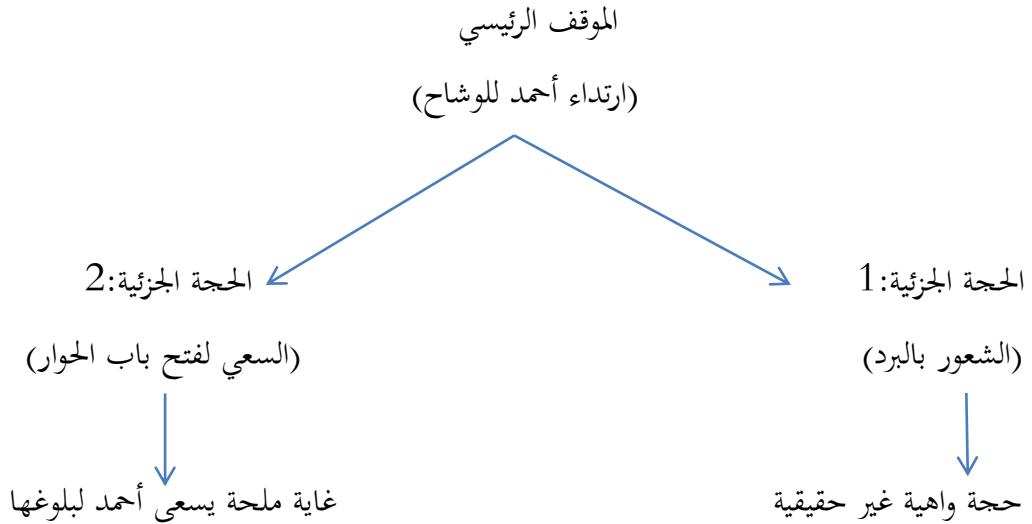
<https://theses.univ.oran1.dz>

3 - سمير أمين، نحو نظرية الثقافة، ص 124.

بل يجب خلق نظرية جامعة لمبادئ من شأنها إرساء أطر ثقافية تحوي عالم الشرق والغرب لأن : «النقطة المرضية في الإيديولوجيا تتمثل في الخداع، بينما النقطة المرضية في اليوتوبيا تتمثل في الهرب».¹

يظل أحمد ثابتاً على نفس الموقف يسير في علاقته مع الآخر الفرنسي يتحاشى أثناء ذلك مواجهته أو المجاهرة بمظاهر الاستعلاء والقوة والتمرد، وفي هذا الموقف تأكيد على هذه النقطة المرضية التي تعاني منها يوتوبيا الأنا الجزائرية المتمثلة في شخصية أحمد. يقول أحمد مخاطباً الفتاة الفرنسية في محل الألبسة: « لا داعي يا سيدي فإنني سأضعه الآن حول رقبتك... البرد قارص هذه الأيام... أليس كذلك؟ لم تجبه البائعة الشقراء واكتفت برد القفة إلى مكانها».²

لم ينفع الأسلوب اللبق في تعامل أحمد مع الفتاة الشقراء التي ظلت صامتة فيلجأ إلى محاولة تدارك الأمر مبرراً لها أسباب ارتداء الوشاح وهو أمر لا تريد البائعة الفرنسية معرفته إنما يحاول من خلاله فتح باب الحوار معها.



يبدو أحمد وهو يعيش هذه اللحظات المرحجة امام الفتاة الفرنسية الشقراء خيالا واهيا وطيفا عاجزا عن اخفاء ضعفه، وتبدو هي سيدة الموقف في غير حاجة إلى تبادل أي حديث معه. والسبب في ذلك أن: « الغرب لا يحتاج إلى أن يتعلم شيئاً من غيره، وبالتالي فإن التطورات الحاسمة التي سوف تحكم على مصير الانسانية كلها هي تلك التطورات التي تحدث في الغرب».³

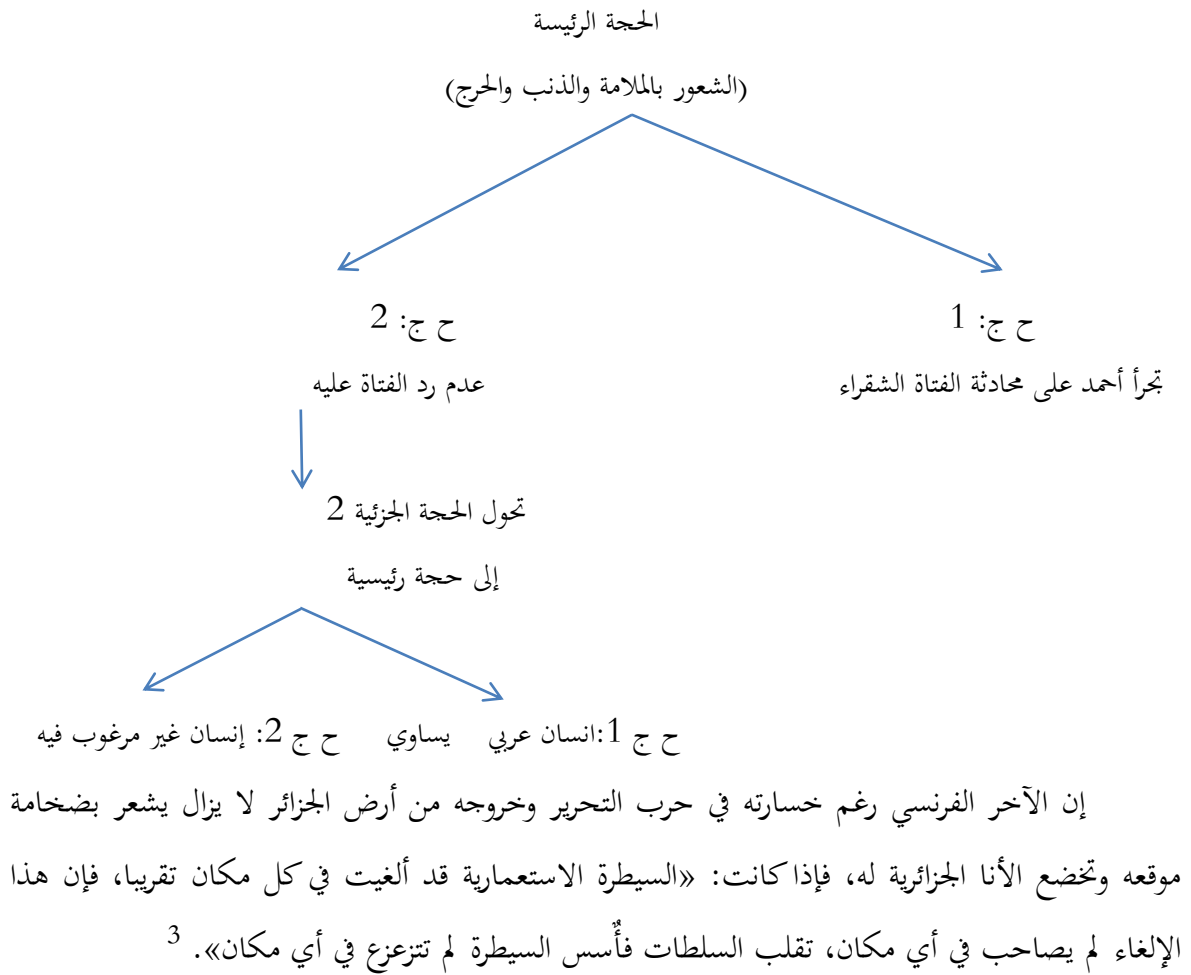
¹ - بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر: رحيم فلاح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، 2001، ص 66.

² - ابراهيم سعدي، المرفوضون، ص 7، 8.

³ - سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، ص 126.

تنتهي العلاقة المتوترة بين الأنا والآخر بانتصار الآخر الغربي، وذلك أنه حسب ما مرت به البشرية عبر حقبة التاريخ وما قبله أيضا فإن: «السيد هو الذي يصمد أكثر من الآخر لخطر الموت، أي بإيجاز من يعرف كيف يموت، والعبد هو الذي ينحني لأنه متعلق بالحياة أكثر مما ينبغي، وبالتالي مغلوب».¹

وقد تمكن أحمد من إدراك هذه الحقيقة المرة في الأخير، وهي حقيقة قاسية تضعه في مواجهة الهلاك والبؤس والمعاناة مجردا من أي ذخيرة دفاعية مادية كانت، أم ثقافية، أم اقتصادية، لأنه: «... حينما انصرف أخذ يلوم نفسه على مبادرته إياها بالحديث... فكر وهو يلف الملعق حول رقبته، بأن امتناعها عن مكاملته يعزى بلا ريب إلى كونه عاملا عربيا، وسخط في قراراته عليها وعلى نفسه، لكن ذلك لم يشف غليله وعاد إليه ذلك الإحساس الأليم بأنه إنسان غير مرغوب فيه».²

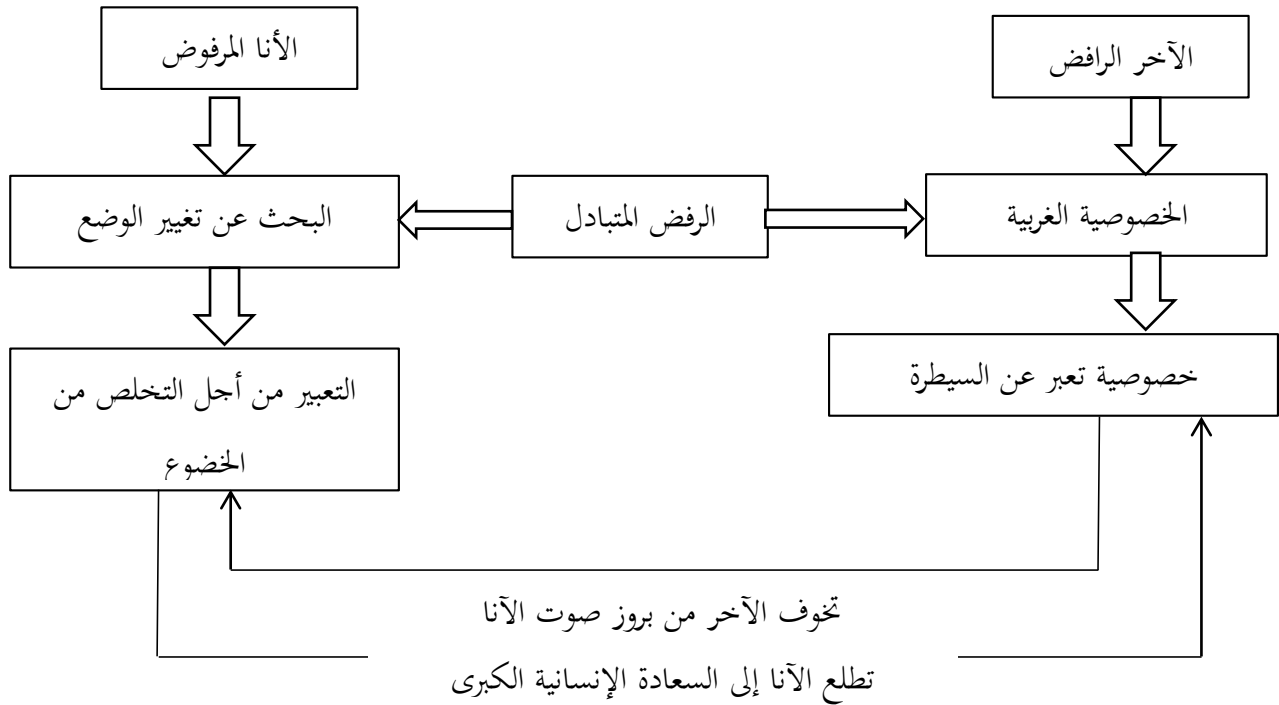


¹ -فرانسوا شاتليه، تاريخ الإيديولوجيات، ص 343.

² -إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 8.

³ -فرانسوا شاتليه، تاريخ الإيديولوجيات، ص 09.

فحين تبني الآخر مبدأ الرفض التام تبناه من منظور الخصوصية ساعيا للحفاظ على مجتمع فرنسي نقي بلا مهاجرين جزائريين، لأن السيادة وطابع التسلط بالنسبة له لا يقبل القسمة على اثنين، فهو غير مستعد للتخلي عن شخصيته هذه في سبيل الأنا الجزائرية التي أصبحت تشاركه حياته في كل لحظاتها بعد أن كانت مجرد تابع له. وبينما طبق الآخر إيديولوجية: الرفض يساوي الخصوصية اتبعت الأنا إيديولوجية الرفض يساوي البحث عن أوضاع أحسن للعيش.



إن كل منهما يرفض واقع الآخر بطريقته الخاصة التي تجعله يشعر بعنصر الأمان حتى وإن كان هذا الشعور وهمياً. فالأنا الجزائرية تبحث عن البداية الجديدة في بلد جديد رغم عدم اقتناعها الكلي بالأمر وعدم استصاغته، وذلك بعد أن فقدت كل شيء؛ فقد أحمد زوجته وابنه فصار يحس بعدم الانتماء لأي مكا، وبالتالي ينتهج إيديولوجية التغيير ليصارع من أجل البقاء.

أما الآخر الفرنسي يبحث عن كل معاني التملك التي تشعره بالاندفاع والعزة والسؤدد، فماري لا تبحث عن زوج فقدته في الحرب، بل إنها فرنسا تلاحق صورتها المهزوزة أمام العالم، لذا اشتد حقدنا على الأنا الجزائرية لأن الغرب لا يرى نفسه عالم: «الثروة والقوة فقط، بل هو أيضا عالم العلم والعقلانية والفعالية والتسامح والاعتراف بالتعدد في الرأي... فهو أفضل العوالم الموجودة فعلا سواء أكان في الماضي أو الحاضر»¹.

¹ - سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، ص 124.

وبذلك يميل ميزان القوة دوما نحو الآخر الغربي حاكما أو محكوما، منتصرا أو منهزما، لذا فإن العالم العربي بشكل عام يواجه مأزقا حضاريا أساسه فكرة التمرکز الغربي، والهامش العربي، وهي فكرة تلخص طوباوية المعتقدات الإيديولوجية السائدة التي لم تمنح الطرف الأضعف فرصة إدراك ماهيته ومعرفة طابعه الوجودي الذي يسهل عليه الانخراط في المجتمع العالمي المعاصر.

ووفقا لهذا التصور القاصر يصبح: «مفهوم الغربة ومفهوم التمرد وجهان لعملة واحدة، ذلك أن الإحساس بالغربة وما يكتنفه من أحزان يضمن التمرد على الواقع ورفضه»¹. فتتبع الطبقات المهمشة هذه السياسة لتخلق لها مكانا وسط التكالب الأوروبي عليها، وعلى كل ما يخصها، فالمغترب الجزائري يجد في الرفض والتمرد ملاذا يحميه من سلطة الآخر الفرنسي فيحصل التصادم، لأن هذا الأخير يتبع أيضا نفس السياسة التي تحميه من شعور الخسارة، وعليه لا يصل الطرفان إلى نتيجة موضوعية قد ترسم لها ملامح علاقات جادة بعيدة عن الحساسيات السياسية، والاجتماعية، والتاريخية، والحضارية.

توصل الروائي من خلال هذه النصوص إلى التعبير عن رؤياه الخاصة، فكانت كتاباته عملا تنظيميا لإيديولوجية الشخصيات التي تتوزع على متنها، وهي ليست إلا تعبيرا عن إيديولوجيته الخاصة، فاستطاع تحويل التوجهات الفكرية الإيديولوجية إلى لعب سردي تمكن فيه من فضح المسكوت عنه لتكون النصوص الروائية انعكاسا لظواهر حضارية عالمية كبرى.

ولهذا يحدد عمار بلحسن في كتابه "الأدب والإيديولوجية" العلاقة بين النص الأدبي والإيديولوجيا كالتالي²:

* أن النص الأدبي هو كتابة تنظم الإيديولوجية، وتعطيها بنية، وشكلا ينتج دلالات متميزة، في كل نص عن الآخر باختلاف التجربة الخاصة.

* يقوم النص بتحويل الإيديولوجية وتصويرها، مما يسمح باكتشافها وإعادة تشكيلها، كإيديولوجية عامة في عصر أو مجتمع معين، فالنص يفضح ويعري صاحبه ويجعل ما يخفيه واضحا من انعكاسات فكرية ورؤية، فتصبح الإيديولوجية التي يحملها واضحة رغم وجودها المضمرة في النص، ومختبئة في أثواب وألبسة وأشكال وصور وملامح.

1 - عز الدين اسماعيل، الشعر العربي المعاصر قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، دار الفكر العربي، ط3، ص 400.

2 - عمر عيلان، الإيديولوجيا وبنية الخطاب في روايات ابن هذوقة، ص 42.

*يتضمن العمل الأدبي عناصر معرفة الواقع، فهو انعكاس عارف، وتمثل جمالي لظواهره، وأشخاصه، وعلاقته وأحاسيسه، ومخفياته.

ويؤدي تحديد طبيعة العلاقة بين النص الأدبي والإيديولوجيا إلى امتلاك المقدرة على التحكم في مفهومها الفضفاض الذي من شأنه أن يصل إلى مغالطات زئبقية كثيرة قد تُقَوِّل النص مالا يقوله وتحمله أكثر مما يعبر عنه، لأن الإيديولوجيا مفهوم شاسع من حيث ما يبثه من توجهات فكرية وحضارية على المستوى الثقافي وكذلك من خلال ما يخلقه هذا المصطلح من وعي ومدارك جديدة بالعالم.

فالكاتب ليس آلة كاتبة ينسخ كل ما يراه أمامه في الواقع، فهو ليس مؤرخا لا يغفل نظره عن كل حثيثات المجتمع وتمفضلاته بل إن المؤلف يسعى باستمرار إلى انتقاء ما يراه هاما ومناسبا من أحداث ومتماشيا مع القضايا المجتمعية والانسانية الكبرى خاصة ما تعلق بتلك القيم والنظم التي من شأنها التأثير في المجتمع بشكل ملحوظ.

ومن أجل بلوغ هذه الغاية حاول الروائي أن يقدم تصورا حول العلاقات الجزائرية الفرنسية التي تسير وفق ثنائية (رافض/مرفوض)، إلا أن احتدام الصراع بينهما وتأزمه يحول هذه العلاقة في كثير من الأحيان إلى ثنائية (رافض/رافض) أو (مرفوض/مرفوض)، وهذا التماثل يحدث نفورا حاد لا يدع مجالاً لإعادة النظر في تراتبية العلاقة، أو النظر في ذلك التواطئ الذي كثيرا ما مارسه الآخر الفرنسي ضد المغترب الجزائري فرسم له مصيرا رهيبا أخذ يثير فيه كل أشكال التوجس والريبة واليأس والخوف من الغد والتبعثر بين الشعور المتضارب بالغرابة والانتماء والحنين والرفض، ليتسلم الآخر مقاليد السيطرة وسط معاناة الأنا الجزائرية مستعدا بكل ترتيباته الفكرية وتنظيماته للإجهاز على هذه الأنا باعتبارها تشكل عقدة نقص لديه تذكره بالماضي الذي كاد أن يكون حاضرا لهذا الآخر المتفاخر.

فالنص الروائي الذي ينجح في تقديم هذه الرؤى بشفافية وحيادية يكون قد حقق الغاية القصوى للعمل وهي أن يكون هيكله جديدة للمفاهيم الإيديولوجية وليس تكرارا لها أو استنساخا لمبادئها أو إلزاما بخطاباتها الجامدة.

المبحث الثاني: إيديولوجية الأنا المرفوض

اهتم الانسان منذ وجوده الأول في هذا الكون بالبحث عن كفاءات مبتكرة تتيح له خلق منافذ ناجحة تجعله يتواصل مع غيره يتعامل معه بطرق ولغات ومناهج وأفكار مختلفة.

1- الأنا المهمشة:

سعى الانسان إلى إقامة جسور التواصل مع الآخر بالرغم من الصعوبات والاختلافات التي اعترضت سبيله ومنعته من إقامة هذه العلاقات، ولعل عدم تحقق ذلك في كثير من الأحيان قطع أواصر التبادل المعرفي والاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي إلا أن هذه الرحلة التبادلية الثقافية عرفت منرجحات متنوعة وحاسمة أثرت على تاريخ البشرية عامة. فخلال هذه الدورة المليئة بالتغيرات الطارئة أحيانا، والمتوقعة أحيانا أخرى عايش الأنا الجزائرية في مواجهتها للآخر الفرنسي من خلال هذه النصوص الروائية مواقف عديدة تباينت في مآخذها ومسلماها وبواعثها ونتائجها أيضا، وهو أمر طبيعي تستدعيه شروط التواصل مع الآخر المختلف ابداعيا وكتائيا. ويعود السبب في هذا التفاعل إلى استحالة: «تحقيق المعاصرة في أي من المجالات البحثية بالانغلاق، تحت مزاعم الخصوصية أو التفرد، ولقد تكشف لدارسي الأدب على مدار العصور وفي شتى الأمكنة أن الحوار مع الآخر يعد من المتطلبات الأساسية للمعاصرة»¹.

فالأنا حتى وإن حاولت الالتفاف حول ذاتها ونكران العلاقة التي تربطها بالآخر الغيري فإنها لا يمكن أن تكون إلا: «بوجود الآخر وهذه بديهية ... والأمر بمجمله يشبه صفحتي ورقة لا يمكن فصل إحداها عن الأخرى، والأمر في القضايا الانسانية والاجتماعية يؤكد أن الآخر مغاير للذات ودال عليها في الآن نفسه ويصعب بالتالي الاستدلال على الذات من دون معرفة حقيقية وشاملة بالآخر»².

وأول ما عانت منه الأنا الجزائرية في علاقتها غير المتكافئة مع الآخر شعورها الدائم بالتهميش أثناء الاحتلال وبعده بسبب استمرار هذه العلاقات التي لم يكن باستطاعتها إلغائها بين عشية وضحاها باعتبار أن: «الأنا كما يؤكد ظافر الكناني لا تكتسب حضورها إلا في وجود الآخر أو على حد تعبير بول ريكور الذات

¹ - ماري تيريز عبد المسيح، الدراسات النقدية العربية والحوار مع الآخر، (النقد الأدبي العربي اليوم الرهانات والتحول)، مجلة المستقبل العربي، العدد 418، 12 ديسمبر 2013، ص 100.

<https://archive.anbaonline.com>

² - حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين، دار الساقى، بيروت-لبنان، 2010، ص 19.

عينها كآخر، أي إن التعبير عن الذات عينها يتضمن الآخر بدرجة حميمة حتى إنه لا يمكن النظر إلى الذات إلا في ضوء علاقتها بالآخر».¹

ويحدث هذا حتى لا تظل الأنا كينونة وحيدة تعيش في ظلمات الماضي وتقتات من غيابات الجدل الذي وقعت فيه، إذ لا بد لها من مسaire الآخر في قلبه العالمي حتى وإن رفضته في جوهره: « وعلى كل فإن التعلم من حضارة الآخر سنة من سنن التطور لوحظت في جميع الحضارات».²

يبدأ شعور الأنا بالتهميش من دائرة ذهنية شديدة الخصوصية تنطلق من محيطها الاجتماعي الداخلي الصغير كإحساس دحمان الدائم في رواية النخر بالدونية وبأنه أقل قيمة من غيره، حتى أنه أدنى مرتبة من المومس وحيدة التي تعرف عليها حين تخلى فجأة عن كل مبادئه بينما اختارت هي العودة إلى جادة الصواب فنجدته يقول مهنتا وحيدة بإعلان توبتها: «أعرف بأنك تتقززين مني.. تخافيني سأذهب... هنيئا لك بالعودة إلى الحياة النظيفة... سأذهب حالاً».³

إنها تهنئة مبطنة تبدو من خلال ملاحظها الظاهرية تعيرا عن فرحة دحمان بالقرار الذي اتخذته وحيدة لكنها في باطنها تهنئة تحمل خيبة أمل دحمان- هذه الخيبة التي يعبر من خلالها عن شعوره بالوحدة، وبأنه مهمش وملغي الأثر والوجود حتى من طرف وحيدة التي ظننها ملجأه الأخير بعد أن فقد الأمل بتغيير سلوك زوجته فاطمة، وبعائلته وفقد أيضا ثقته بالعالم فصار يعتقد أن الجميع يضمرون له السوء والشر، فاختلق في نهاية الأمر علاقته بربه أيضا.

تعيش الأنا عبر موقفها هذا: «عزلتها عن العالم الخارجي. وتتمثل هذه العزلة بانقطاع التخاطب بين الأنا والعالم، مما يؤدي إلى انهيار الأنا وإحساسها بالموت بسبب العزلة التامة».⁴ فشعور التهميش الذي تولد لدى دحمان وعمل هو بنفسه على تضخيمه لا يبدو شعورا حقيقيا، بل إنه إحساس وافد على شخصيته غذاه عجزه عن تقبل الحقائق الجديدة التي أصبح يتخبط فيها، ففقد السيطرة على كل ما يحيط به ابتداء من أسرته الصغيرة ووصولاً إلى المحيط الذي يعيش فيه، وهو شعور غير مقبول لأن الذات: «لا يمكنها مهما حاولت ذلك

1 - محمد سيد علي عبد العال، الأنا والذات والآخر، صراع الشعرية والفحولة في الشعر الأثوي القديم، مكتبة الآداب، القاهرة-مصر، 2013، ص 16.

2 - إبراهيم سعدي، الوطن العربي نظرات في الثقافة والمجتمع، منشورات البرنخ، الجزائر، ماي 2009، ص 43.

3 - إبراهيم سعدي، النخر، المؤسسة الوطنية للكتاب، شارع زيوت يوسف، الجزائر، 1990، ص 258.

4 - محمد جاسم جبارة، جدل الشعر والإيديولوجية، ص 123.

أن تحمل أو تتناسى وجود ذلك الآخر، لأنه حال فيها وكل مناقشة لا تأخذ بعين الاعتبار هذا الترابط والتداخل بين الطرفين لا محالة ستقع في القصور».¹

فنقول أن هذه الأنا بتصرفاتها الشاذة عن محيطها فقدت الاحساس بذاتها و غيرها، تعيش في عوالم بعيدة عن الواقع ولا تستطيع احتواء ما تشعر به، فلم تعد تملك القدرة على: «إعطاء وظائف جديدة لعناصر العالم الخارجي لإدخاله تحت سلطتها، وكذلك إعطاء وظائف جديدة لممارساتها اتجاه عناصر العالم الخارجي إذ أن قدرة الأنا على إدراك وظائف جديدة سيعمل على انتزاعها من موضوع العالم القديم، كما سيجعل منها موضوعا لذاتها».²

لم تعد الأنا تشعر بوجودها داخل مجتمعها القومي ومن هذه النقطة السوداء في مشوارها العلائقي مع الآخرين يبدأ شعور الاغتراب والانتماء إلى أي مكان يطاردها ويولد لديها الاحساس بالضيق والهلاك فتصل إلى نقطة الارجوع ولهذا نجد موهوب أمه بعدم الذهاب للإقامة في منزل شقيقه زبير: «إنني أنصحك بالبقاء بيننا يا أماه».³

قدم موهوب هذه النصيحة من أجل مصلحة أمه التي لم تر ابنها زبير لسنوات عديدة فجعلته هذه الأعوام الطويلة يعتبر عائلته بأسرها بما في ذلك أمه أفرادا غرباء عنه لا يعنون له شيئا ولا يمتنون له بصلة، مما سيصعب على باية لاحقا العيش مع ابنها، الذي بفضل خبرته شعور أن تكون على هامش اهتماماته وأولوياته وهو امر لم تستطع بفطنتها وسعة حيلتها أن تتوقعه أبدا، أي أن الأنا التي أنتجتها وخلقتها حقبة الاستعمار هي أنا مريضة تعاني: «عجزا فطريا عن تأمل العوالم البعيدة واستكشافها وتحليل العلائق المتشابكة التي تربط أطراف بعضها بأطراف بعضها الآخر».⁴

فلا تزال الأنا الجزائرية منكفئة على نفسها لا تستطيع استشعار المتغيرات الاجتماعية والمستجدات في سجل التقاليد والأعراف التي لم يعد يصلح بعضها لهذا العصر وتقنياته الفكرية المفعمة بكل ما يفتح العوالم على بعضها البعض.

1 - منير مهادي، نقد التمركز وفكر الاختلاف، مقارنة في مشروع عبد الله ابراهيم، ابن النلم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت-لبنان، ص 87.

2 - محمد جاسم جبارة، جدل الشعر والإيديولوجية، ص 117.

3 - ابراهيم سعدي، النخر، ص 165.

4 - ابراهيم سعدي، الوطن العربي نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 29.

كما جعل الإرث الاستعماري هذه الأنا تتصف بنوع من الأنانية غير المقصودة -ربما- فراحت تبحث فقط عن كيفية استعادة رفاة ذاتها الفردية بعيدا عن أصولها الجمعية. وهي بذلك: «تقف موقفا سلبيا تجاه العالم، فهي لا ترى سوى انهياراته فيها، أو انهياراتها فيه، على أن موقف السلب لا يكشف عن موقف تشاؤمي .. فالأنا تمارس زمن الآن الثوري المتأزم لذا فإن أي شكل لبناء عالم تخيلي لا يمكن أن يكون سوى مجموعة من الأزمات النفسية والصدمات بين الأنا والآخر».¹

أدى كل هذ التناقض في مشاعر هذه الذات إلى ظهور فئتين داخل هذا المجتمع: أنا قوية تحاول بناء عالمها الخاص، وأنا ضعيفة مهمشة لا تزال تعيش على أطلال الماضي غير مدركة للتبعات الجديدة التي فرضتها فترة ما بعد الاستقلال على عقلية الانسان الجزائري وذهنيته. فهذه الأنا القوية تفرض سيطرتها على الأنا الضعيفة متناسية أثناء ذلك أن: « فناء الذات الفردية في الذات الجمعي يتم عن طريق التخاطب لا القمع، فباللتخاطب يخرج الشخص من ذاته إلى الآخر».²

تحاول الانا المنكسرة أن تقيم لنفسها حصونا وهمية تمتنع من خلالها عن رؤية كل ما هو مخالف ومعاد لثقافتها الساذجة التي خرجت بها من مرحلة سوداء في تاريخها غير مدركة أن: «حضور الذات لذاتها غير مؤسس، ولا منطقي، وبالتالي لا مركزية للأنا أو الذات إلا في أوهامها، وهذا يرجع للخصوصية التي تتميز بها وهي أن حضورها يفترض وجود الآخر ووجود الآخر يفترض وجود الذات».³

ومن بين الشخصيات التي وردت في رواية النخر، وكانت تعاني صراعا عميقا مع ذاتها يترجم تعرضها الواضح لتهميش داخلي وصل بها إلى مراحل متأزمة أدت في النهاية إلى إقدامها على فعل شنيع في حق نفسها هي شخصية علجية زوجة عبد القادر فتقول باية موجهة خطابها إلى زوجة ابنها: «...لقد تمنيت أن أزف إليك أخبارا سارة، ولكن الأخبار السارة لا تأتي على لساني للأسف...تعرفين بأن رسالة من زوجك عبد القادر وصلتنا، ولكن وياحسرتاه ! لا تنقل إلينا خيرا بيعث على السرور...نحائيا».⁴

تعبر باية من خلال أسلوب التمني عن رغبة شديدة في أمر كانت تنتظر حدوثه، وهو عودة ابنها عبد القادر من الغربة، لتزف هذا الخبر السعيد لعلجية، لكن تبين من كلامها أن هذه الرغبة ظلت مجرد أمنية بعيدة المنال- إن لم تكن- مستحيلة الحدوث. فجعل هذا الخبر علجية تتفوقع على ذاتها أكثر فأكثر مسببا لها هالة من

1 - محمد جاسم جبارة، جدل الشعر والإيديولوجيا، ص 124.

2 - المرجع نفسه، ص 136.

3 - منير مهادي، نقد التمركز وفكر الاختلاف، ص 87.

4 - ابراهيم سعدي، النخر، ص 100.

الارتباب حول فحوى وجودها الحقيقي في هذه الحياة، فلم تعد تشعر بانتمائها إلى عائلة بابة، ولا إلى عائلة زوج والدتها المتوفاة، ولا إلى أي جزء من هذا الوطن أو الوجود الحضاري برمته، وهكذا تشكل حالة علجية أولى العلامات التي تجعل الفرد يعاني: «فقدان الانتماء للوطن، فالانفصام عن البعد الحضاري لأمته، أو الجهل به، ومن ثم يسهل الاستيلاء عليه فكريا ووجدانيا».¹

فقامت شابحة زوجة أب علجية فعلا بالعبث بوجدانها والاستحواذ على مشاعرها غير المفهومة، لتعزز شعورها بالتهميش، وتغرس فيها إحساس اللاأهمية فراحت تسخر من طلاق علجية بأسلوب جرح ومقيت قائلة: «الطلاق في بلادنا أبشع ما يمكن أن تتعرض له امرأة... الموت أفضل... من الطلاق... إنه أبشع من العقم.. أحمد الله وأشكره لأنه حماني منهما معا».²

وازنت شابحة بين الطلاق والموت والعقم لتؤيد كلامها برأي واضح يدل عليه دليل، فصنفت هذه المسائل الثلاث في خانة واحدة مساوية بينهم، وذلك لتلمح لعلجية بعدمية العلاقة التي كانت تعيشها مع عبد القادر، وإلى النهاية المساوية -حسب رأي شابحة - التي آلت إليها، غير أن شابحة لم تكن تريد الوصول إلى هذه الغاية البسيطة والواضحة من تلميحاتها، بل أرادت تذكير علجية بالدماء الأجنبية الفرنسية التي تجري في عروقها.

كانت علجية فتاة بهوية مزدوجة نصف جزائرية ونصف فرنسية، فهي ثمرة اعتداء جندي فرنسي على والدتها أثناء ثورة التحرير، فأصبحت عيناها المختلفتين لعنة تطاردها وتشي بعنصر الآخر الفرنسي الذي لم تستطع يوما التحرر منه. فرغم عيشها في الجزائر وبين أحضان مجتمع جزائري خالص لم تفلح في جعلهم ينسون - أو يتناسون - عرقها الفرنسي أبدا.

لعل هذا يرجع إلى كون: «موقع المرأة من التاريخ تأثر بتحول المجتمعات البشرية من نظام أموي (matriarchal) إلى نظام أبوي (patriarchal) الأمر الذي أفضى بعزل الذات الأنثوي عزلة نفسية، عزلة أفضت بها إلى الاعتماد المطلق على الرجل، ومن ثم أصبحت هويتها مرتبطة ومستمدة من نظرة الرجل ورؤيته».³

¹ - سوسن ناجي، كتابة الذات قراءة في خطاب الهوية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، ص 100.

² - ابراهيم سعدي، النخر، ص 136.

³ - سوسن ناجي، كتابة الذات قراءة في خطاب الهوية، ص 32.

فبالرغم من غياب هذا الأب الفرنسي غيابا تاما، إلا أن حضوره الهوياتي جعل علجية تعيش طيلة حياتها كذات مشبوهة معزولة عن مجتمعا، فوصلت إلى مرحلة متأخرة من مرضها النفسي وهو اجسها الخطيرة اقتنعت فيها أن زوجها لم يتركها إلا بسبب هذا الأمر باحثا في فرنسا عن فرنسيات حقيقيات وليس شبيهاتهن.

ولهذا دخلت علجية بعد طلاقها وعودتها إلى قريتها الصغيرة إلى عالم روحاني معيَّب عن عالم البشر الذي ينقسم في نظرها إلى: أنا جزائرية مهمشة وآخر فرنسي مهمش. ويدل هذا على أن هذه الأنا صارت: «تعيش واقعا مترديا في مختلف مناحيه الاجتماعية والسياسية والفكرية، وفي ظل سيطرة الآخر الغربي، ثم البحث عما يؤصل لهذه الذات الجريحة المنكسرة، حتى تستطيع -على الأقل- مقاومة جبروت الآخر»¹

ولم تجد علجية طريقة أفضل لمقاومة الجبروت الغيبي للآخر الفرنسي الممثل في شخص والدها الأجنبي الذي ظل خياله يؤرقها إلا بإقدامها على الانتحار ووضع حد لحياتها المعذبة الأليمة، والقاسية. وبتجرأها على هذا الفعل تكون علجية قد حررت أناسها من: «غرائزها ونزواتها وانفعالاتها الخارجية وكل ما هو مشترك بينها وبين العالم القائم، لكي تبلغ عزلتها تماما، وذلك لكي يتسنى لها الكشف عن ذاتها داخل هذه العزلة»². إنها عزلة من نوع خاص. عزلة دائمة لن تعود منها فرؤيتها لأمرها المغتصبة المتوفية في أحلامها وفي يقظتها أيضا كان إيدانا بدعوة خاصة موجهة إليها تغريها بالانفلات والهروب والتحرر من واقعها المرير الذي كانت تحياه.

ولا يمكن أن نقول أن الأنا هنا قد انتصرت على مخاوفها وهو اجسها بموتها، لأنها لجأت إلى الموت بوصفه: «فعلا وقائيا لها يحميها من سقوطها في العالم وانخراطها في مجموعته... لتؤكد القطيعة التامة بينها وبينه فهي تهدم كل شيء حتى بنيتها الداخلية وأحلامها»³

إن استسلام علجية لفعل الموت ليس موتا ذاتيا فقط، لأن الأنا الفردي ما هو إلا تعبير عن الأنا الجمعي المعبر عن بنية المجتمع الجزائري، فبموتها وانهازها تتأكد حقيقة أن: «أكبر هزيمة يمكن أن تصاب بها أمة هي الهزيمة النفسية التي تجعلها تتخلى عن طموحاتها في الوجود وتتنازل عن إرادتها في الحياة»⁴.

فتخلى علجية عن طموحها في استرجاع زوجها يحيل إلى تخلي المجتمع الجزائري عما طمح إلى تحقيقه بعد حصوله على استقلاله، لأن استرجاع الضائع ليس بالأمر الهين على هذه الأنا باعتبار أن: «إرادة التحرر لا

¹ منير مهادي، نقد التمركز وفكر الاختلاف، ص 182

² محمد جاسم جبارة، جدل الشعر والإيديولوجية، ص 116

³ المرجع نفسه، ص 125.

⁴ إبراهيم سعدي، الوطن العربي نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 68.

يجب أن تتوقف عن حدود التحرر من الاستعمار الخارجي، بل أيضا مما يمكن تسميته بالاستعمار الداخلي يعني من كل ما يجعلنا مجتمعات تنتج التخلف والقابلية للاستبداد والاستعمار»¹

ويبرز هذا مدى قوة ذلك الرابط الذي يربط بين الأنا الفردي والذات الجمعي، إذ أنهما وجهان لعملة واحدة متداخلان ضمن بنية اجتماعية واحدة يتأثر كل طرف فيها بالآخر بشكل يحيل إلى عدم القدرة على الانفصال فإما أن يكونا معا أو لا يكونان، وعليه تصبح الأنا الفردية: « موضوعا للعالم ... وتفصيلها هي مجموع العناصر المكونة لذات جمعي جديد، تخضع له طبقة اجتماعية تمارس وعيا مشتركا، فكل أنا هو آخر بشكل من الأشكال، ولا وجود للفردية المطلقة إلا بوصفها وحدة من وحدات النظام الاجتماعي العام»²

وليست علجية الوحيدة التي كانت ضحية هذا التهميش الداخلي، بل إن هذا المفهوم قد خالج منصور نعمان مباشرة مع وصوله إلى مدينة "عين... " حين أراد التعرف عليها والتحول في شوارعها، فدار بينه وبين أحد سكان هذه المدينة حوار بيّن له موقعه الحقيقي في هذا المكان الجديد:

«...هكذا نفعل مع الغرباء...»

شكرا. أريد مشاهدتها بمفردي في الحقيقة.

لم تفهمني يمنع دخول المدينة على الغرباء.

أحسست بنوع من الحقارة والمذلة تسري في داخلي»³

فشخصية غامضة كشخصية منصور انتقل من مدينة كبيرة ليستقر في مدينة معزولة كمدينة "عين". جعل سكانها يتوجسون من قدومه المفاجئ ويبحثون عن السبب الكامن وراء تفضيله لهذا المكان الذي يكاد يقع خارج خارطة الوطن والتاريخ.

وكرر فعل طبيعي من طرف سكان هذه المدينة المنسية، الذين اعتادوا على رتابة العيش دون أي مفاجآت تعاملوا مع منصور كشخص أجنبي جاءهم من نطاق كوني آخر وإذا أمعنا النظر نجد أن منصور ليس الضحية الوحيدة لهذا الموقف، بل نستطيع التماس العذر لسكان هذه المدينة، ذلك أن وقوعها هي الأخرى تحت ضغط الهامشية جعلها تمارس سلطتها على كل الغرباء الوافدين تحسبا لأي طارئ قد يقض مضجع أهلها ويقلق راحتهم.

¹ إبراهيم سعدي، الوطن العربي نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 68.

² محمد جاسم جبارة، جدل الشعر والإيديولوجيا، ص 120.

³ إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 247.

فأصبحت هذه المدينة: «تعيش على هامش التاريخ والمجتمع، وليست معنية بكل المكاسب، والريع الذي أعقب الثورة والاستقلال الوطنيين، وإنما تظهر عليها أكثر من غيرها النتائج السلبية للاستقلال، ولفيح الأزمة الوطنية من تهميش وإقصاء، وتشرذ...»¹.

إن ما تعرض له الشعب الجزائري على يد الاستعمار عاد مرة أخرى بهيئة محلية جعلته يعيش حقبة مريرة كونت لديه إحساس الخوف والتوجس والهامشية، وكل هذه المشاعر المتضاربة فعلت فعلها في فكره ووجدانه فأصبح لا يثق حتى في أبناء جلدته ليصبح شعوره معاد لا مضاد للآخر المحلي القومي الشقيق أو لا، والآخر الأجنبي الفرنسي ثانياً.

وتدل طريقة استقبال سكان مدينة "عين" لمنصور على أن هناك قوى متواضعة تعمل دوماً على مجاهدة المركز وهذه القوى هي عبارة عن شخصيات بسيطة لكن لديها دور فعال تحاول من خلاله هزيمة المركز والحد من سلطته ونفوذه المتسارع في نموه، وتطاوله على امكانات هذه الشخصيات المقهورة في العيش السليم الحالي من أشكال الاستغلال.

ينتقل الشعور بالتهميش من نطاقه المحلي ليلبغ ذروته عالمياً حين تبرز بعض الشخصيات التي تعاني معاناة كبرى من تهميش الآخر الفرنسي لها واستيلائه على إمكاناتها المحتملة في تحسين ظروفها الاجتماعية والثقافية، والاقتصادية، واندماجه في ركب السيرورة الحضارية الراهنة. وأولى أمارات هذا الطرح تبدو من خلال قول والده منصور رداً على تدمره: «ما عليك إلا أن تنجح في دراستك حتى لا تكون حماراً مثلي، حينذاك تستطيع مغادرة هذا البيت... عندما تخرج فرنسا من بلادنا نغادر هذا البيت»².

استخدمت والده منصور استراتيجية التوجيه حتى تستطيع من خلالها تقديم نصائح لابنها ليتفهم المأزق البشري الذي أصبح من يوميات الشعب الجزائري كافة وليس عائلته فقط، إنما محاولة توجيهية تسعى من خلالها لحثه على إدراك وطأة الحضارة الفرنسية عليهم بجوانبها السلبية المتنوعة، ويظهر هذا من خلال تشبيهها لنفسها بالحمار. لكن رغم هذه الكلمات التي تبدو في مقدمتها محبطة ومثبطة لعزيمة منصور اختتمت والدته كلامها بجل موضوعي هو حلم كل الجزائريين آنذاك، ومن شأنه أن ينقل عائلة منصور خاصة والشعب الجزائري عامة

¹ محمد الأمين بجرى، بنية الخطاب المأساوي في رواية التسعينات الجزائرية، الطاهر وطار وأحلام مستغانمي واسيني الأعرج، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب الحديث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة (1429هـ/2008م)، ص 215.

² إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 39.

في خانة الهامش إلى خانة المركز، وهو ضرورة محاربة الاستعمار وعدم الاكتفاء بذلك أيضا، بل إن التسلح بالعلم يفرض عليه مزيدا من الاحترام اتجاهنا.

فوالدة منصور أسست لنفسها عبر ردها السريع على ابنها ذلك : « الحلم، وهو الإجراء الوقائي الذي يعمل على تخفيف صدمة الأنا». ¹ والسبب في ذلك أن والدته تعي جيدا أن احساس ابنها بالتهميش والإقصاء امر واقع، بيد أنها تحاول أن تخلق له واقعا من نسج خيالها وأحلامها، بعد أن أسست له قواعد في ذهنها وأقنعت نفسها باحتمالية تحقيقه.

تتسع الدائرة المعبرة عن صفة التهميش لتأخذ مساحة لا بأس بها في روايات إبراهيم سعدي، فنجد صورة بشعة لأحمد الذي يقف موقفا لا يجسد عليه أمام كاتي تلك المومس التي اصطحبها إلى منزله. تقول كاتي: «ماذا ستفعل بي أنت الآن؟... أشعل عود ثقاب وقال لها بصوت ضارح: انتبهي يا عزيزتي .. لقد وصلنا». ² إن اقتناع أحمد بدونيته وهامشيته رفع مستوى كاتي إلى درجة عالية نالت بها صفة العزيزة، فتضامنيته التعبيرية مع كاترين المدعوة كاتي لا تجسد علاقة تواصل بين الطرفين بل إنها علاقة أفضلية وتميز للآخر الفرنسي على حساب الأنا. وما يشرح هذه الفكرة بعمق صوته المتضرع أثناء محادثته لها، والذي يدل على تذلل وخضوع وتشفع لهذا الآخر المتحكم.

ويتكرر المشهد ذاته مع سوزان صاحبة المنزل الذي يقيم فيه من خلال تساؤلها عن هوية الفتاة التي اصطحبها معه إلى الغرفة، فدار لأجل هذا حوار بينهما يدل على عدم الثقة المتبادل بين الطرفين:

« ماذا تعنين يا سيدة سوزان؟...»

إنك تعرف جيدا ما أعنيه لقد أتيت ليلة أمس بذلك النوع من النساء اللواتي لا يجب أبدا أن تطأ أقدامهن هذا المبنى.

لن أجرؤ أبدا على الإتيان بذلك النوع من النساء الذي تحدثت عنه إلى هذا المبنى لأنني أحترمك كثيرا... لن أجرؤ.. أقسم لك» ³

لا يقدم قسم أحمد أمام السيدة سوزان إلا مزيدا من الطواعية المذلة لشخص الإنسان الجزائري في أعين الآخر الفرنسي، ولا يقع اللوم هنا على الآخر الفرنسي لوحده، بل أسهم: «الإنسان الجزائري-ربما لا شعوريا-

¹ محمد جاسم جبارة، جدل الشعر والإيديولوجية، ص 122.

² إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 123.

³ المصدر نفسه، ص 132.

في ترسيخ هذا الانطباع لدى الملاحظ الأجنبي، وذلك بالتستر والمراوغة، والاختفاء والإضمار، حرصا منه على المحافظة على جوهر الشخصية بعيدا عن نظرة العدو القاتلة»¹.

أسهمت الأنا -إذن - في صناعة هامشيتها من جهة، وصناعة جبروت الآخر من جهة أخرى، وهذا راجع إلى إيديولوجيات التبعية المترسخة في كيان الأنا إرثا استعماريًا قديما. فإيديولوجية التبعية كانت ولا تزال إيديولوجية تؤمن أن: «المغلوب مولع أبدا بالغالب في شعاره وزيه وفحلته وسائر أحواله... لذلك ترى المغلوب يتشبه أبدا بالغالب ومركبه وسلاحه... بل وفي أحواله... فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم»².

استلب المحتل الفرنسي عقول الضعفاء من الذوات الجزائرية وأصبح من الصعب عليها أن تنجو من سحره الحضاري المسلط عليها دفعة واحدة. فيقود هذا إلى إدراك أن التفاعل بين الأنا والآخر: «ليس أمرا تلقائيا، بل هو أمر صعب. وهناك من يقول إنه لا توجد علاقة بالآخر إلا على قاعدة غالب ومغلوب»³. لا تعبر ثنائية (غالب/مغلوب) بالضرورة عن تعلق صادق للأنا الجزائرية بالآخر الفرنسي، فهذه الأنا تعتبر وجود الآخر في حياتها متنفسا عما تعانیه من معاناة داخلية، وليس علاقة انتماء تعترف به وتؤيد مزاعمه الحضارية. فالآخر يشكل: «في وعي الفكر العربي الراهن مكان للحرية وليس مصدر للتغيير، ولم يتجاوز هذا الوعي أكثر من حدود المكان الخالي من التأثير»⁴.

ولكي تضع هذه الأنا حدا لإحساسها المتزايد بالتهميش من طرف الآخر لا بد لها أن تفتح على عواملها بفكر واع يعمل على غرلة إنتاجه الفكري والثقافي والحضاري. وفي ذات الوقت يجب علينا أن نعترف بمدى: «...تخلفها عن ركب الحضارة ووجود تصدع كبير في مختلف مقوماتها، وهي حقيقة يجب الإقرار بها، لأن أول شيء وجب القيام به هو معرفة الحالة الراهنة وتجلياتها والأسباب التي ساهمت في ظهورها حتى يمكن تحليلها ونقدها وطرح البديل عنها»⁵.

¹ الطيب بودريال، صورة الجزائر في الرواية الفرنسية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، دورية أكاديمية محكمة متخصصة تصدر عن كلية الآداب واللغات، جامعة الوادي، العدد2، مارس 2010، ص 08.

² خالد عمر يسير، الذات والآخر في الرواية السورية (تكريس مبدأ القوة)، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، فصلية محكمة، العدد15، 2013، ص 81.

³ حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، ص 21.

⁴ منى الغامدي، تجليات الأنا والآخر في الرواية النسائية السعودية، كتاب الرواية وتحولات الحياة في المملكة العربية السعودية، ملتقى الباحة الثقافي الثاني، نشر وزارة الثقافة والإعلام، النادي الأدبي بالباحة، السعودية (1429هـ - 2008م)، ص 157.

⁵ منير مهدي، نقد التمركز وفكر الاختلاف، ص 92.

كما يجب على الأنا أن تشجع نفسها للإقبال على الآخر والابتعاد عن ذلك المعتقد الخاطئ الذي يجعلها متأكدة من أن: «عزلة الذات وانكبابها على نفسها والشك في حقيقة وجود الآخرين طريق لبناء حصون ضد الآخر المستبد والمنتهك للحرية والتقليل من قدرته على إلحاق الأذى»¹

لذلك فالعلاقة بين الطرفين لا بد أن تقوم على أسس صحية سليمة موجهة نحو العطاء والاستثمار والصدقة والتبادل الحضاري المثمر، باعتبار أن حاجة كل منهما للآخر حاجة أزلية متجددة لا يمكن إلغاؤها أو تجميد سيرورتها رغم كل الاختلافات والموانع الفكرية بينهما، فالأنا تحس بذاتها من خلال الإحساس بوجود هذا الآخر إلى جانبها بكل حالاته السلبية والإيجابية والتي تتيح لها تعميق فهمها لوجودها على المستوى الداخلي الخاص والخارجي العلمي.

وخلال عملية الاندماج بين الطرفين موضوع الصراع على الأنا أن تحذر من تبعات التماهي الكلي مع الآخر، مما قد يفقدها هويتها وأصالتها وتصرفها في صناعة قراراتها. فيجب أن تنتبه إلى أن محاولة اللحاق بالآخر الأوروبي لا يعني أبدا: «أن تربط الذات بالآخر ربطاً أعمى لدرجة يصبح فيها الآخر حالا في أي شيء يتعلق بالأنا، فهما وإن تداخلا في جانب، فهما مختلفان في جوانب كثيرة، كل واحد يحتفظ بخصوصيته التي تميزه عن الآخر، في علاقة اتصال وانفصال دائمة»²

يشبه الآخر الفرنسي الأنا الجزائرية في الصفات الإنسانية المطلقة التي تجمع كل البشر، وهي نفس الصفات التي تعطي لكل منهما معنى لوجودهم البشري المعرض للزوال والاندثار بتعاقب الأزمنة والحضارات. وحتى يصل كل منهما إلى نقطة اتفاق لا بد لهما من تواصل خاص: «يضمني خصوصية وتمايزا على الذات والآخر، مما يجعل الذات والآخر على حد سواء، حالة تاريخية متحولة بشكل دائم»³

إذن لا بد من حدوث هذا التفاعل حتى تستطيع الأنا أن تشعر بذاتها، والأمر نفسه ينطبق على الآخر لتأسس بينهما علاقة تعايش بعيدة عن مواقف النبذ والصراع والإقصاء بغية الحث على سياسة الاعتراف بالاختلاف ونبذ العنصرية حتى وإن كان هذا الاعتراف نوعا من القبول المؤقت وليس التسامح الأبدي نظرا لاعتبارات تاريخية يصعب تلاقيها بسهولة.

¹ منى الغامدي، تجليات الأنا والآخر في الرواية النسائية السعودية، كتاب تحولات الحياة في المملكة العربية السعودية، ص 159.

² منير مهادي، نقد التمركز وفكر الاختلاف، ص 92.

³ المرجع نفسه، ص 92.

2/ الأنا المضطهدة:

إن الشعور بالاضطهاد لدى الأنا الجزائرية لا يقل عن شعورها بالتهميش في مواجهتها الدائمة للآخر الفرنسي، حيث نالت هذه الأنا كفايتها من المعاملة التعسفية القهرية التي أدت إلى انتهاك حقوقها. وهو سلوك يجعل الإنسان المضطهد: «غير قادر بفعل إرادته على خلق عالم أفضل، ولكنه أصبح في زمن الحاضر عبدا لا إرادة له أمام العالم القائم».¹

وهو يؤدي إلى فقدان الأنا معرفتها بذاتها وتصورها الحقيقي عن نفسها، وفقدان القوة الخاصة التي تنظم من خلالها أعمالها وتوجهاتها، وذلك باعتبار هذه القوة مصدر هام تكشف الأنا من خلالها عن: «نفسها في شكل الاتزان الانفعالي لدى الفرد، وقدرة الأنا على المواجهة والتغلب على الصعوبات الانفعالية... فقوة الأنا تتضمن مستويات عالية من تقدير الذات، والثقة بالنفس اللتان تساعد الفرد على معالجة المشكلات التي يواجهها بجدوء وموضوعية».²

وبما أن الأنا المضطهدة تفتقد كل مقومات القوة، فإنها تحس بشعور البؤس والوهن والضعف بسبب الصورة الناقصة غير المكتملة التي يرسمها لها الآخر المضطهد، والذي لا يملك شيئا من المعرفة حول حقيقة هذه الأنا، كما لا يملك الحق في تصنيفها تصنيفا جائرا بعيدا عن معايير المنطق والصحة.

فلا يفسح الآخر المجال أمام الأنا لتكشفه وبالمقابل لا يتعرف هو أيضا على هويتها الفعلية لإزالة سوء التفاهم، وعليه: «تُختزل علاقة الذات بالآخر عبر علاقة الضعيف بالقوي، والمستعمَر بالمستعمر، والمتبوع بالتابع... ومهما حاولت الشخصيات الممثلة للذات أن تندمج في مجتمع الآخر، وأن تسير على خطاه في النهضة والتقدم، فإنها تصطدم بجدار ضعفها، ولا يبقى أمام الضعيف إلا أن يخضع لإرادة القوي».³

يقول منصور متحدثا عن علاقته بزميلاته الفرنسيات في الثانوية: «... والشقراوات الأوروبيات اللاتي صرت أدرس معهن في ثانوية فيكتور هيجو، بحسين داي، لم يكن يقبل حتى مجرد الكلام معي، ربما كن، بتلك الطريقة، يخضن من ناحيتهن الحرب ضد الفلاحة داخل تلك الثانوية، حيث حدث مرات عديدة وأن فتش الناظر وحتى الأساتذة أحيانا محفظتي».⁴

¹ محمد جاسم جبارة، جدل الشعر والإيديولوجيا، ص 145.

² ميرفت عبد ربه عايش مقبل، التوافق النفسي وعلاقته بقوة الأنا وبعض المتغيرات لدى مرضى السكري في قطاع غزة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في علم النفس، كلية التربية، قسم علم النفس، الجامعة الإسلامية، غزة (1431هـ/2010م)، ص 20، 21.

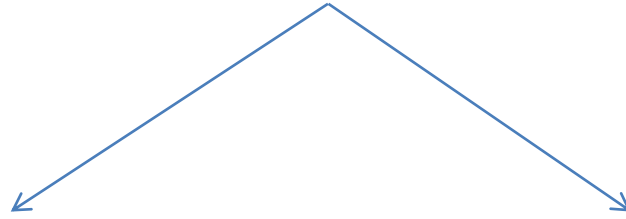
³ خالد عمر يسير، الذات والآخر في الرواية السورية، مرجع سابق، ص 84.

⁴ إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 35.

أقام منصور الحجّة على نفسه لعدم تقبل الفتيات الفرنسيات له، ونسب ذلك إلى أصوله الجزائرية المتمردة على الأوضاع السائدة، والتي جعلت الآخر لا يثق فيه بأي شكل من الأشكال، فشأنه شأن غيره م الفلاحة حتى وإن كان مجرد تلميذ في الثانوية.

المقاطعة المطلقة للأنا من طرف الآخر

(رفض الفرنسيات التحدث مع أحمد)



الحجة الجزئية (2)

إعلان الآخر الحرب على الأنا

(خوض الحرب ضد الفلاحة)

الحجة الجزئية (1)

الاشتباه الدائم بالأنا الجزائرية

(تفتيش أحمد المتواصل)

إن هذا الآخر لم يكن يهيمه خلال تلك الفترة تحديدا الاندماج مع الأنا الجزائرية أو تبادل أي نوع من الحوار على أي نحو، بل إنه سعى إلى تكوين فرد جزائري: «يتميز بالرداءة والامثال والطاعة وحتى بالخنوع بدل أن يتميز بخصال الدقة والعقلانية والخلق».¹ فالفتيات الفرنسيات لم يكن يعنيهن مستوى منصور الدراسي، ولا إتقانه للغتهن، ولا تعامله المتحضر معهن، لأنهن لا يردنه ماثلا للإنسان الفرنسي، بل يردنه متمثلا وماثلا أمامه بكل طاعة وإذعان.

ويفسر هذا الوضع فكرة الاضطهاد الاجتماعي و هو: «فكرة مألوفة في الرواية العربية قد عاجتها في مراحلها الزمنية المختلفة، وكان ذلك بطرق عدة تعكس في كل منها الإيديولوجية الخاصة بالذات المعبرة عنها».² وهذا يدل على القدرة الخاصة التي تملكها الرواية في تقديم قراءتها الاجتماعية للواقع بطرق سردية محبكة السبك، كما أن الشعور بالاضطهاد الاجتماعي ليس الشعور الوحيد الذي يعتري الأنا، فهناك أشكال أخرى من الاضطهاد

¹ إبراهيم سعدي، الوطن العربي نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 31.

² منال بنت عبد العزيز العيسى، الذات المروية على لسان الأنا، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الملك سعود (1431هـ/2010م)، ص 399.

جعلت الأنا تقع على واقع الآخر في ما كان يمارسه من غزو أجنبي لحياتها وفكرها وكل شيء يعطيها قيمة ووجود.

فبعد أن تعرض أحد للضرب على أيدي البوليس الفرنسي عاد منهكا إلى غرفته، أين استقبلته صاحبة المنزل السيدة سوزان بقولها:

«ماذا دهاك يا سيد أمداد؟...»

لا شيء يا سيدة سوزان... لقد انزلت على الدرج هنا..

ولماذا لم تذهب إلى المستشفى؟

لا داعي لذلك فالإصابة ليست خطيرة.

هل تريد أن أستدعي البوليس؟.. أدرك بأنها لم تصدقه¹.

فبالرغم من شعور التعاطف الذي أبدته السيدة سوزان إزاء أحمد في محاولة جادة لتفعيل صيغ التضامن بينهما، إلا أن أحمد رفض اقتراحها لاستدعاء البوليس الذين كانوا السبب فيما ألمّ به فهو على يقين تام أن اقتراحها اقتراح يخفي أكثر مما يبدي، إنه اقتراح يخفي نفورا من هذا الشخص الجزائري وخوفا منه ومن غموضه وليس اقتراحا صادق النية بين الغايات.

كما أن ما قامت به الشرطة الفرنسية في حق أحمد من اعتداء وضرب يؤكد مرة أخرى ما تتعرض له الأنا من اضطهاد عقائدي وسياسي يجعلها: «تشعر بعلاقة تسلطية أو قمعية أو تصنيفية - بمعناها السلبي - أو عرفيته من قبل الآخر، مجرد أنها تختلف عنه»². فبدل أن يكون الاختلاف والمغايرة مفتاحا للتلاقح والإنتاج أصبح سلاحا فتاكا للقتل وممارسة ألا عيب الاضطهاد بكل أشكاله.

ويتواصل تعرض الأنا الجزائرية للاضطهاد من طرف الآخر الفرنسي الضال، ويتجلى هذا الشعور مرة أخرى عبر حوار سوزان وأحمد: «...هذا الوجه الذي يخلو من أي أثر للرحمة لم يعرفه للسيدة سوزان من قبل أدرك أنها انحازت هذه المرة على نحو حاسم إلى جانب جازته العجوز... لم يرى أي جدوى في أن يوضح لها ما حدث وقال فقط بصوت مهزوم: طيب السيدة سوزان... سأرحل من هنا بمجرد أن أعثر على غرفة في مكان آخر.. وإنني أتمنى أن يعود الهدوء إلى هذا المبنى كما كان في السابق»³.

¹ إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 196.

² منال بنت عبد العزيز العيسى، الذات المروية على لسان الأنا، مرجع سابق، ص 396.

³ إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 103.

يتكرر فعل التمني في رواية المرفوضون بشكل ملحوظ ليدل على تحطم أحلام هذه الأنا وكبريائها على صخرة الآخر المتعطر الذي يباليغ في اضطهاده لها، فيبدأ من تعصبه تجاه وجودها إلى جانبها ليمر على إخضاعها لفعل التمييز الذي يضعها على ميزان التفرقة وتبني سلوك قاصر في مصادرة اختياراتها، ليصل أخيرا إلى مستوى العنف الذي يدمر الأنا جسديا وماديا ونفسيا، ويعد هذا الأخير أصعب دمار يلحقه بما الآخر، ذلك لأن: «الاعتراب كما أشار إليه ماركس يعني انفصال الانسان عن حياته الانسانية الحقة أو الطبيعية الجوهرية، وبهذا المعنى فإن ماركس يقصد بالاعتراب عن الذات الفقد الكلي للإنسانية، وعلى هذا المستوى يصبح اغتراب الذات عند ماركس مرادفا للمعنى نزع إنسانية الإنسان dehumanization». ¹

لم يحظى أحمد بحقه في اختيار الطريقة التي يريد أن يموت بها، فجاءت وفاته نتيجة ما تعرض له من ضرب مبرح من طرف رجال الشرطة الذين جعلوه يتمنى الموت قبل أن يفارق الحياة حتى، جراء ضربهم الوحشي له، فجاءت ميته حادثة بشعة ومفاجئة وعابرة لم تحزن أحدا، ولم تهم أحدا بل كانت حادثا اضطهاديا تعسفيا ظلما.

لقد ارتدى الموت بالنسبة إلى أحمد رداء الانعتاق والتحرر من حياته السخيفة التي طالما تدمر واشتكى منها، فموته لم يكن فقدانا للحياة على نحو فردي فقط، بل إنه يشير إلى فقدان للهوية والذاكرة والانتماء على نحو جماعي ممثل في الأنا الجزائرية بشكل عام ليصبح الموت بالنسبة لها تيمة للخلاص والانفلات من أنقاض الواقع المتهالك.

فحتى إن ظل أحمد على قيد الحياة- هو أو غيره- فإنه يعيش حياة مريرة يغمرها الانتظار المفرغ من كل معنى، فلا يستطيع العودة إلى بلده، وفي ذات الوقت عاجز عن التكيف مع هذه الحياة الغريبة عنه في أعرافها وأفرادها وطرق عيشها التي فرضت عليه إحساسا بالإهمال والفشل وزعزعت كل ما آمن به يوما ما، وكنتيجة لهذا الضغط اللامتناهي يكون الإنسان الجزائري قد وصل إلى: «درجة عالية من التوتر الانفعالي والوجودي العام، ومن ثم شعوره بالغليان الداخلي... ويظهر على شكل بحث عن الذات المهذرة والمضطهدة». ²

ولكن لا يشكل هذا الغليان المتصاعد في دواخل الأنا الجزائرية المضطهدة فرقا بالنسبة للآخر الفرنسي الذي يستمر في ممارسة ألامه الاضطهادية رغم كل محاولات الأنا في المجاهرة برفضها وتمرداها، فالآخر يتعامل

¹ يحيى العبد الله، الاعتراب، دراسة تحليلية لشخصيات الطاهر بن جلون الروائية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005، ص 34.

² منال بنت عبد العزيز العيسى، الذات المروية على لسان الأنا، مرجع سابق، ص 398.

مع: «المخالفين إياه في الرأي بطريقة خالية من الرحمة، فلا يتحرك ضميره ولا يهتز إن تعرضوا للاضطهاد والقمع والقتل...»¹. فهو يُنصب نفسه السيد والجلاد والأمر والناهي.

وبما أن الأنا قد تعودت أخيرا على أسلوب الآخر فإنها تختار في كثير من الأحيان العيش بصمت وسكون وهي تراقب منجزاته الحضارية، لأنها لا تسعى أبدا إلى كسب صداقة هذا الآخر أو عداؤه، بل إن مسعاها الأول والأخير البحث عن العيش الآمن والاستقرار النفسي والمادي في ظل أجواء مناسبة تضمن لها الحفاظ على هويتها واحترام إنسانيتها وعدم التعدي على كرامتها حفظا للسلام الذي تنشده وتحترمه، وتسعى للمساهمة في إرسائه وترسيخه.

فعندما تحس الأنا باستمالة تحقيق هذا التعايش السلمي بينها وبين الآخر الفرنسي تدخل في حالة من الضياع فيشعر المغترب الجزائري: «بانحدار معنوياته، وتبدو الأعراف التي تحكم السلوك بالنسبة له متهافنة ومتضاربة وبعيدة المنال»².

وهنا ترفع الأنا راية الاستسلام متخفية عن دورها الحضاري في العالم الحداثي المعاصر وتكتفي بالجلوس في آخر الصف متحسرة على ما أخذ منها ولم تنجح في استفادته فتفقد كل ما حلمت بتحقيقه وتعجز عن حفظ اعتزازها بذاتها وترى أن كرامتها غير محفوظة إلى جانب هذا الآخر الفرنسي المسيطر بطبعه فيصبح الموت بالنسبة لها أفضلية قصوى وحصانة عند محاولات الآخر القسرية فرض مزيد من الانتهاكات عليها.

فمهما حاولت الأنا أن تكون صادقة في نواياها وأن تتعلم ثقافة الآخر ولغته وأن تبرمج نفسها للسير على نهجه، فإنها لا تفلح في استمالاته، ويظل على حاله حاقدا على هذه الأنا مضطهدا لحركيتها التطورية التفاعلية حارما إياها سلطتها واستقلاليتها. وتبعا لهذه الحياة العقيمة يغرق الإنسان الجزائري المغترب شيئا فشيئا في: «دوامة من القلق واليأس، فنراه غريبا عن وطنه وغريبا خارج وطنه، دائم الشعور بالغرابة اتجاه نفسه، وبانعدام التفاهم بينه وبين الآخرين»³.

فتلغي سلطة الآخر السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يُرغم الأنا الجزائرية على الرضوخ لقوانينها وقواعدها شخصية هذه الأنا ككائن اجتماعي يعد عنصرا من العناصر الأساسية في تشكيل بنية المجتمع العالمي باعتبارها فردا يخلق لنفسه بسلوكاته الحضارية الحداثية مركزا في كينونة الوجود الجماعي المتحضر والمتمدن.

¹ - ابراهيم سعدي، نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 34.

² - يحيى العبد الله، الاغتراب، ص 74.

³ - مراد مزعاش، تجليات الصراع الحضاري في رواية موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح، مجلة إشكالات، دورية نصف سنوية محكمة، العدد 1، المركز الجامعي لتامنغست، الجزائر، ديسمبر 2012، ص 37.

وحين يزيد الوضع عن حده وتتفاقم أزمة الأنا وتصل علاقاتها مع الآخر إلى طريق مسدود فإنها تعمل على: «صب العدوانية على الآخرين، والنيل منهم، أو الوقوع ضحية لعدوانهم وكيدهم، ... حيث تشعر الذات بأنها وقعت ضحية لعدوان وكيد بفعل خارجي».¹

وخير من يمثل ثنائية (المعتدي الضحية) شابحة في علاقتها بعلاجية التي تقع ضحية كيد داخلي (احتقارا لشابحة لها ولأصولها الفرنسية) وكيد خارجي (شعورها الدائم بالخرج من عرقها الفرنسي)، فشابحة لا تتوانى عن إحراج علاجية وتهديدها واضطهادها: «اسمعي يا بنت الرومي... أنا لا احب أن يوليني أحمد ظهره... لا تنسي أنك في بيتي... بدأت أفهم الآن لماذا طردوك»²، وهي لا تلام على اضطهادها النفسي للعلاجية، ذلك أن الأثر الذي خلفه المستعمر في نفسية الإنسان الجزائري جعلته: «يضيع نفسه ويصبح غريبا عنها، أي عندما يفقد حريته، يصبح مصهورا في مجتمع لا يعترف بأي استقلال ذاتي».³ فترى شابحة علاجية فتاة فرنسية جميلة الملامح جاءت لتحتل منزلها وتجذب انتباه زوجها، كما احتلت فرنسا الجزائر وسلبت حريتها.

نجد أن شابحة هي الأخرى تعيش حالة من: «انعدام الصلة بين الفرد وجزء حيوي وعميق من نفسه أو ذاته». لقد تركت فرنسا في نفوس الجزائريين ندوبا عميقة لا يمكن شفاءها بسهولة فراح الجزائري يحارب أخاه ويُنفس من خلاله عن مركب النقص الذي زرعه فيه الآخر الفرنسي، فتستمر شابحة في مخاطبة علاجية بأسلوب الأمر (اسمعي) حتى تزيد من قوتها ومكانتها في عين هذه الأخيرة، وتشعرها بمزيد من العار والخجل مضطهدة أحقيتها في العيش الكريم.

كما استخدمت إلى جانب أسلوب الأمر أسلوب النهي (لا تنسي) لتعزز موقفها من جديد، حيث يفيد هذا الأسلوب صيغة الوجوب التي تُلزم علاجية بضرورة تذكر أصولها وأن المنزل الذي ما لبثت أن عادت إليه لا يمكن أن يكون منزلها، ستظل غريبة عنه، كما هي غريبة ومختلفة عن فتيات الجزائر الحقيقيات.

تولدت هذه الإيديولوجية الظالمة نتيجة: «استبعاد المرأة من مواقع صنع القرار، أو من موقع نسق القيم في المجتمع... وبمعنى آخر مانع لها من أن تكون واعية بذاتها، وهو أمر من شأنه أن يؤثر سلبا على صورة الذات لديها (الهوية) والتي ستظل إشكالية لها، حيث غدت الذات مجرد انعكاس وامتداد للصورة المرسومة والمعدة لها سلفا»⁴، إذ كان للمرأة صورة جامدة ثابتة لا تتغير حنطت كل قيمها وسلوكاتها فصارت انعكاسا لما فيها الآخرون

¹ - منال بنت عبد العزيز العيسى، الذات المروية على لسان الأنا، مرجع سابق، ص 392.

² - إبراهيم سعدي، النخر، ص 135.

³ - يحيى العبد الله، الاغتراب، ص 28.

⁴ - سوسن ناجي، كتابة الذات قراءة في خطاب الهوية، ص 33، 34.

ولأن علجية رفضت أن تكون انعكاسا للصورة المضطهدة التي رسمتها لها شابحة وأهل القرية فقد وضعت حدا لحياتها قبل أن يقتلها شعورها المتفاقم بالتقزم بسبب نسبها الفرنسي.

ويشكل أو بآخر فقد واجهت الأنا الجزائرية شعور الاضطهاد بطرق مختلفة ولم يكن الاستسلام طريقها دوما وتبقى الغاية إشعار هذا الآخر الفرنسي وتبنيه إلى أن القرار يعود لها في رسم واقعها سواء بالاستمرارية التواصلية أو بالموت المحتم، وهو أمر يدعو الأنا إلى التفكير في كيفية المضي في رحلتها العلائقية مع الآخر باعتبار الموت تضحية جسيمة تقدم عليها كنوع من الرفض والرغبة في نقل الأوضاع الكارثية التي تعيشها إلى مستوى إنساني جميل يرضيها ويمكّنها من مصالحة ذاتها وواقعها.

3/ الأنا المتمردة (المتطرفة):

ذاقت الأنا أشكالا مختلفة من المعاناة والظلم والعنصرية والتعسف والقهر، مما دفعها إلى محاولة الوقوف في وجه الآخر الفرنسي بمختلف الطرق التي كانت تراها مجدية ونافعة، وذلك سعيا للظهور متماسكة مخفية جروحها وانكساراتها الداخلية التي تفضح خسارتها أمام الآخر.

ويأتي هذا بعد أن يكون الإنسان الجزائري قد أدرك أنه يستطيع تقبل: «الآخر في العمالة الوافدة، الزواج، والدراسة والعمل هناك، لكنه لم يستطع أن يتكيف مع ثقافته المغايرة...»¹، حيث أدى تحمل الآخر الفرنسي على الأنا الجزائرية المهاجرة الباحثة عن فسحة كونية مستمرة تسمح لها بإعادة تأهيل ذاتها لخوض الصراع الحضاري الذي أصبح على أشده، وأضحت هي متخلفة عنه بمواسم ودرجات كثيرة، إلى تكوين فئتين: فئة راضخة للوضع ومستسلمة له ومستسلمة به، وفئة شكلت: «الأغلبية الساحقة، على الهامش ناقمة حاقدة، تنتظر الشرارة التي تدفعها إلى التمرد والثورة»².

فانتبعت الأنا أخيرا إلى أن الآخر بدل أن يتبنى في تعامله معها أساليب حضارية أكثر تُعلي من شأنه وشأنها على حد سواء، وتفتح آفاق النقاش والحوار والتعايش باعتبار أن مبدأ الإنسانية هو المبدأ الأسمى الذي يجمع شملهما، صار يشكل خطرا حقيقيا على وجودها وهويتها ومعتقداتها. ويعني هذا أن الإنسان بصفة عامة أصبح يعيش في زمن الحضارة والعمولة: «حالة من عدم الرضا واللاشعور بواقعه... ومع تطور الحضارة وتعدد العلاقات بصورة كبيرة، يزداد اغتراب الإنسان وتعدد أسبابه ومظاهره»³.

¹ منى الغامدي، تجليات الأنا والآخر في الرواية النسائية السعودية، كتاب تحولات الحياة في المملكة العربية السعودية، ص 155.

² محمد ساري، وقفات في الفكر والأدب والنقد، دار التنوير، الجزائر، 2013، ص 105.

³ علاء زهير الرواشدة، التطرف الإيديولوجي من وجهة نظر الشباب الأردني، دراسة سوسيولوجية للمظاهر والعوامل، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، العدد 63، الرياض، السعودية، (1436هـ-2015م)، ص 83.

فتؤدي هذه الحالات إلى انتقاضات فردية وجماعية، داخلية وخارجية، ناجحة وفاشلة. فكما رأينا أحمد خاضعا مستكيناً أمام رغبات كاترين المومس الفرنسية، فإن طريقة تعامله معها ما لبثت أن تحولت حين أدرك أنها قد تكون السبب في مشاكل بينه وبين صاحبة المنزل السيدة سوزان. فقال أحمد لكاترين زاجرا ومزجرا: «وكان قد أمسك بها وصفعها، وزعق: أغربي عني وإلا سحقتك...أغربي»¹.

جمع أحمد في مخاطبته لكاترين بأسلوب التوجيه بين الأمر (أغربي) والتحضيض (وإلا سحقتك)، وتم الصيغة الأولى عن ذلك الاستعلاء الذي استحوذ على شخصية أحمد بين لحظة وأخرى، في حين تنم الصيغة الثانية عن طابع التهديد وهو موقف غير اعتيادي من طرف الأنا، ويعبر عن مزيد من الجرأة والإقدام من طرف أحمد.

وهذا السلوك المفاجئ الصادر عن أحمد لا يشعرنا إلا بما تفيض به نفسه من إحساس: « بالتشرد، والضياع، والتعب والحزن نتيجة الابتعاد عن المكان لا سيما عن عائلته، فهو ابتعد عن مكانه بالقوة عندما بلغ الخامسة عشر عن طريق عمه إثر موت أبيه، وشعر بالحرمان، وأصبح بدون هوية، فالغربة هنا تعني الانتماء إلى اللامكان، وبالتالي تفرض على أحمد الشعور بأن مصيره مسكون بالخوف»².

إن المصير المحفوف بالمخاطر، والخوف من العودة بالذاكرة إلى الماضي وعيش الحاضر أو التفكير في المستقبل يزيد من عدم اقتناع الأنا المغلوب على أمرها بالآخر ودحضها لفكرة أن التقرب منه سيعود عليها بالنفع وينسيها ماضيها المشؤوم معه. فأحمد وغيره من الجزائريين المهاجرين يدركون تماما هذه الحقيقة، فاستطاعوا كشف الغطاء عن ذلك الواقع المتعفن الذي يحيلهم في كل مرة على قالب استبعادي متلون يضعهم الآخر في خضمه. وبهذا يكون الجزائري مرفوض لدى الآخر الفرنسي لكن: «استغلّاهم وإهانتهم وتجويعهم ممكن إلى حد كبير من منطلق الممارسة اليومية على الأرض»³. فنفتح هذا الإقصاء روح الكراهية في نفسية الأنا ضد الآخر الفرنسي، وحقّره على الاحتراس والتيقظ في علاقته به نتيجة العزلة الاجتماعية والتمييز الثقافي والعنصري المسلط عليها من طرفه، وبقدر العدوانية الغربية التي تنظر للأنا الجزائرية كنسخة متفسخة عنها بقدر ما تظل: «العداوة

¹ إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 130.

² فريدة مازوني، انفتاح الجنس الأدبي وتحولات الكتابة عند إبراهيم سعدي، منشورات مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر، 2013، ص 181.

³ ينظر: الحبيب مصباحي، تماثلات الذات والآخر في الرواية الجزائرية، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، دورية محكمة سداسية تصدر عن معهد الآداب واللغات، العدد 1، منشورات المركز الجامعي تامنغست، الجزائر، (صفر 1434هـ - ديسمبر 2012م)، ص 25.

محتملة حتى في حال السلم بين الطرفين... ومن ثمة يتضح أن الأنا، سواء أكانت محايدة أو منتمية إلى تكتل تفتقر وجود عدو محتمل يهدد كيانها وهويتها باستمرار».¹

فمفاهيم الآخر التي يشوبها النقصان والتعصب سمحت له بصناعة مشكلة حضارية كبرى كان لها تبعات تمييزية ظالمة بين البشر والأجناس والأعراق الغربية عنه، وطرحته كراهيته غير المقنعة للأنا معادلة غير متكافئة الحدود كانت الغلبة فيها لهذا الغربي المتعطر الذي لا يعترف بإمكانية استيعاب الاختلافات، وبذلك يقطع السبيل عن الأنا لمعرفة اختياراتها كقوة منافسة له وحتى تتمكن الأنا من أن تُرغم الآخر على الإنصات لصوتها المهزوز وتتمين معاناتها من أجل إعادة النظر في مواقفه ومراجعة سلوكه البائد لها تلجأ إلى طرق غريبة ووسائل متطرفة عن منطق الإنسان العربي بشكل عام، فالأنا تحاول أن تقول للآخر: «في شتى طبقاته ومستوياته أننا قد نبدو بسطاء، لكن من الجيد أن يفهم الغرب أننا لسنا كذلك، وأنا نتمتع بدرجة كافية من الذكاء».²

فقد أحالت التصدعات النفسية والاجتماعية الأنا الجزائرية إلى شخصية ضائعة تنشد لنفسها طرق دفاعية صعبة الفهم في مضمونها، لكن خلال مطاردة الإنسان الجزائري لوهم نفسه وفهم الآخر فهو لا يقوم إلا ببناء: «بيت يداري به يؤسه، ويموت بائسا، معتقدا أن في جمال الحرير ما يصد عنه الأذى ويمنع عنه الموت».³ وأهم فعل شاذ عن طبيعته العربية ارتأى من خلاله الخروج عن مسار ثقافته المحلية وتقاليده المحافظة هو علاقته المختلطة والمرتكبة بالآخر الأنثوي، وهي علاقة لا تقوم على المبدأ المتعارف عليه بين الرجل والمرأة منذ الأزل، بل على أساس محاولة سير أغوار العلاقة الحضارية الثنائية بينهما. حيث يتنكر المغترب بالشخصية حتى يستطيع أن يبحث عن انتقام أنثوي دافئ يمتص به غضبه ونقمته ليشعر نفسه بالطمأنينة الخادعة إزاء حضارته المتهالكة.

يصب مفهوم الغربة والجنس في بوتقة واحدة حيث أن: «كل غريب في بلد غير بلده يفكر في الجنس لبحث فيه عن السلوى، أو يحقق به ذاته، والبطل يحمل سلاحه إلى الغرب ليثار مما فعلوا، وينتقم بوسيلة أخرى وهي غزو نسائهم».⁴ وتبرهن شاحجة على صحة هذه النظرية في قولها: «... حتى لو يتزوجون بعشرة نساء هناك في فرنسا، فسوف يأتي حتما يوم يعودون فيه إلى هذه القرية التي لعنها الله».⁵ ها هي شاحجة تعقد من جديد

¹-محمد الداوي، صورة الأنا والآخر في السرد، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص 11، 12.

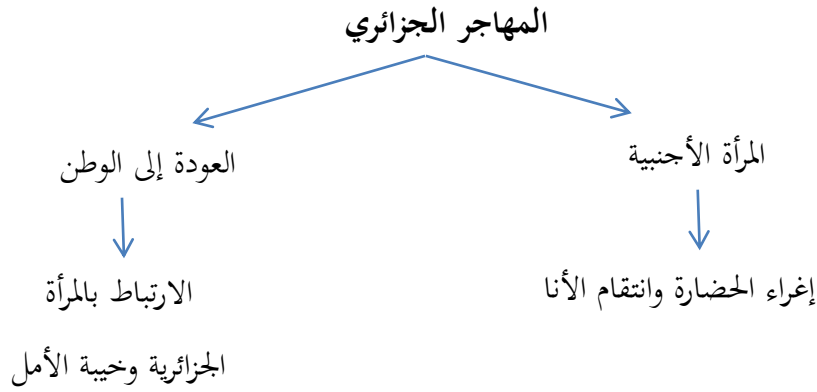
²- سلمان العودة، أسئلة العنف، جسور الترجمة والنشر، بيروت، لبنان، 2015، ص 190.

³- فيصل دراج، الرواية وتأويل التاريخ نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي، 2004، ص 310.

⁴- مراد مزعاش، تجليات الصراع الحضاري في رواية موسم الهجرة إلى الشمال، مرجع سابق، ص 36.

⁵- إبراهيم سعدي، النخر، ص 138.

شكلا من الموازنة بين المرأة الأوروبية والمرأة الجزائرية وفي كل مرة تبدو حججها قوية لاقتراحها الفعلي والحقيقي من الغاية التي يرتبط من أجلها المغترب بالمرأة الأجنبية عامة والفرنسية خاصة.



يعود الإنسان الجزائري في الأخير إلى وطنه ليبيّن عائلته لأن: «الجنس في علاقة البطل مع الأوروبيات مجرد من أي بعد إنساني، فلا يوجد خلف هذه العلاقات نية بناء أسرة وإنما هو الجنس للجنس»¹. فأحمد حين فقد زوجته وابنه قطع الحبل السري الذي كان يشده إلى الوطن، ورفض العودة إليه، ورغم وجوده في بلاد الغربة لم يلجأ في يوم من الأيام إلى إقامة علاقة جديدة مع إحدى الأوروبيات.

تظل الأنا تبحث في عوالم الآخر عما يمكنها من أن تتزعمه وتترأسه عبر الاستغلال الجنسي الحيني المؤقت لجسد الأنثى الفرنسية كنوع من المواساة أو كمنفذ للتصالح الحضاري بين الطرفين أحيانا، وكنوع من الانتقام الجزئي أحيانا أخرى. وعلى الرغم من هذا وذاك فإن: «الالتحام الجسدي القائم على الاستغلال بين البطل العربي وبين المرأة الأوروبية لا يفصل في حسم نتيجة الصراع الحضاري بين العالمين العربي والغربي لأنه قشور فوق الأسطح لا تكاد تلمس الأبواب»².

وتُكَلِّم العملية بالفشل في حالة التصالح أو الانتقام أيضا بسبب احتكام: «الرجل الشرقي والمرأة الغربية، في آخر المطاف، إلى شخصيتهما القاعديتين (personnalité de base) فهو يظل حبيس التقاليد الشرقية ومصرًا على الزواج بامرأة تخضع وتستسلم له وتشاركه همومه القومية، أما هي فتريد أن يكون الرجل الشرقي متحررا ومنصرفا عن كل ما يذكي الثغرات القومية»³. فلا تصل هذه العلاقة إلى مستوى معين أو إلى نقطة لقاء مفهومة وواضحة النهاية.

¹ مراد مزعاش، تجليات الصراع الحضاري في رواية موسم الهجرة إلى الشمال، مرجع سابق، ص 40.

² المرجع نفسه، ص 44، 45.

³ محمد الداوي، صورة الأنا والآخر في السرد، ص 99.

ويؤدي هذا العناد الحضاري إلى بلوغ الأنا الجزائرية محطة في مشوارها الاغترابي تجعلها: «تأبي التوقف لذا لا بد من النظر إلى الأمام لأن الصراع امتد بين الشمال والجنوب. ولن يستطيع الشرقي الحفاظ على توازنه مدة طويلة، فبقدر الغربة والضياع في الغرب كان الحنين متقدما حيا، وكان البحث عن شيء ما ينقذ البطل من هذا الضياع».¹

يعتقد الإنسان الجزائري أن المرأة الفرنسية طوق النجاة فيسعى إلى احتلال جسدها انتقاما لما قامت به فرنسا من اغتصاب لجسد الجزائر طيلة قرن ونصف القرن رغم تأكده التام من توجس: «المرأة الغربية من الرجل الشرقي لكونها تحمل صورة مسكوكة عنه، فهو بالنسبة له، رجل صحراوي ومتخلف ومتوحش، لا يمكن أن يدرك أبعاد أنوثتها وإنسانيتها وتكوينها الثقافي».² فتألف الأنا الجزائري والآخر الأنثوي الأوروبي تآلف صادم يبدأ بمعاناة فردية سببها اضمحلال أحلامه وطموحاته في العيش السعيد ليعكس بعدها معاناة جماعية تبكي تبدد الحضارة العربية وخمود جذوتها وانطفاء شعلتها، ولأجل هذا: «تتفق الروايات العربية في أن تجعل الذكورة للعربي، والأنوثة دائما للأوروبية في إطار الزمن الكبير وهو صراع الحضارات».³

ويتم هذا من أجل تقديم صورة مقربة عن المجتمع الجزائري في علاقته بالعالم الفرنسي وحضارته المغربية فالمجتمع الجزائري مجتمع مُعتدى على خصوصيته الثقافية والسياسية والاجتماعية، فنزع إلى البحث في أجساد الأوروبيات عن مكملات لنقصه الوجودي، ويساهم هذا الفعل في تصاعد شعور الكراهية والرغبة الجارحة في الثأر، وبذلك تنزاح النظرة الجنسية البحتة من ذهنية الأنا، فالبطل الروائي المغاربي في هذه الروايات: «المكتوى بنار عقدة الخضاء الحضاري كان يسيرا عليه أن يوهم نفسه بأنه لو نال من المرأة الغربية فقد نال من الغرب بأسره».⁴

وهكذا تتشابك العلاقة بين هذا الرجل المغاربي أو المشرقي بالمرأة الأوروبية، وفي كل مرة تكون الغلبة للآخر الأوروبي الذي يعد نفسه منتصرا أبديا لا يمكن أن يُهزم أو يُصالح، فهي علاقة تبدو حماسية دينامية مشجعة على التواصل واللقاء، إلا أنها علاقة مشوشة لا تسمح بالندية بين الطرفين، فنجد صديق سيلين في رواية بوح الرجل القادم من الظلام يبدي امتعاضه من علاقتها بالجزائري منصور نعمان: «اسمع أيها الأحق من

¹ - مراد مزعاش، تجليات الصراع الحضاري في رواية موسم الهجرة إلى الشمال، مرجع سابق، ص 39.

² - محمد الداوي، صورة الأنا والآخر في السرد، ص 99.

³ - سعيادة بن بوزة، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، (2007م/1428هـ)، ص 32.

⁴ - المرجع نفسه، ص 304.

مصلحتك أن تعتبر من الآن فصاعدا أنك لم تعرف أبدا شابة اسمها سيلين... اختف من حياتها إذا أردت الاحتفاظ بوجهك كاملا، لا نقص فيه»¹.

إن استخدام هذا الفرنسي لصيغة الأمر تحمل معاني التهديد الواضح، لعدم قبول الرجل الغربي باستيلاء الرجل المغاربي على المرأة الأوروبية، فهو يلوث فكرها ويعيق طريق تميزها، ويعكس جماليات روحها باعتباره شخصا رجعيًا يتهاافت على هذه الأنثى بغرائز حيوانية، ولهذا يخاطب صديق سيلين منصور مرة أخرى بنبرة استعلائية مستنفرة: «... ما كان عليك أن تظهر في حياتها، فقط. أنت لست من معسكرنا، اختف من وجودها وكفى»². تكفل فعل الأمر مرة أخرى بالتصريح بنية الرفض المطلق التي تفصل في مسألة العجز الأناوي عن تجاوز حدود الآخر، فلا يعترف صديق سيلين بالعلاقة البيولوجية القائمة بينها وبين منصور، والتي لا تكفي - حسب رأيه - لتحقيق التزام وجودي بين الأشخاص، فلا يجب على منصور أن يعتد كثيرا بهذه العلاقة التي لن تصل به أو بسيلين إلى مرفأ الاستقرار في يوم من الأيام.

لم يكن قلق هذا الصديق مبررا على أية حال، ذلك أن المرأة الغربية أعطت للرجل العربي: «جسدها دون روحها، ومن ثم، فالبطل المغاربي خسر الرهان، كما يخسره آخرون بعده، لأنه كان يراهن على الروح، على أكثر ما هو من الجسد»³. فظل الرجل العربي المغترب يصول ويجول منبهرا بتفتح العقلية الأنثوية الغربية التي لا تعبر إلا عن إعجاب به بانفتاح الحضارة الأوروبية، فبحث من خلال أجسادهن عن معاني الحرية والتحرر والاستقلالية، مثلما حقد عليهن وسعى إلى الانتقام من حضارتهم عبرهن، إلا أنه فشل في تحقيق مبتغاه فبقى مشدوها لاكتشافه الوجه السليبي المظلم للحضارة الغربية الغربية.

ولا تستطيع الأنثى الأوروبية قبول الإنسان الجزائري على حاله بكل حملته الفكرية. بروحه ومعتقداته إلا إذا تماهى مع حضارتها إلى حد الذوبان والغرق، وهو أمر لا يقبله الرجل العربي رغم احتياجه إليه ورغبته فيه، وبذلك يفقد هذا الرجل: «الطابع الاقتحامي في السلوك، وسرعان ما يتخلى عن المجاهدة منسحبا أو مستسلما أو متجنبًا، إما طلبا للسلامة، وخوفا من سوء العاقبة، أو يأسا من إمكانية الظفر والتصدي»⁴.

¹ إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 158.

² المصدر نفسه، ص 159.

³ الحاج بن علي، تظاهرات الآخر في الرواية العربية المغاربية، رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران، 2009م، ص 44.

⁴ منال بنت عبد العزيز العيسى، الذات المروية على لسان الأنا، مرجع سابق، ص 366.

وبهذا تضيق الأنا هزيمة أخرى إلى سجل خساراتها وتصبح الغربة مكانا يحاصرها ويهتك عناصر قوتها، لتكون بذلك على شفا خطوة من عبور مرحلة خطيرة من مشوارها الاغترابي الذي يعمل على استئصال حضاراتها القومية، وإعادة بعث شكل استعماري جديد يمد جذوره في الأوطان العربية، في حين يظل الآخر الغربي مشرباً بفروعه يتطلع بنهم عليها منتظراً موتها البطيء واستسلامها الحتمي لطاغوته.

4/ الأنا الممزقة:

بعد أن استنفذت الأنا كل محاولاتها السليمة واللاسلمية في تصديها لبطش الآخر تدخل ضمن حالة من الانقسام غير المتكافئ الذي يجعلها تحيا طفرة من التمزق القهري اللاإرادي بين قبولها لوضعها المتأزم، وبين محاولة صياغة شكلها الوجودي الجديد الذي يفرضه عليها الآخر الفرنسي.

فيبدو العرب بصفة عامة في مواقفهم من الآخر الغربي إما: « مسرلين كرها منكفئين مقاطعين حاقدين لاعنين، وإما ذائبين حبا مرتمين في أحضان الحبيب المتفوق أصلاً علينا بالقوة والاقتدار، وبالعرفون عنا والاستهتار بنا»¹ وسواء اتخذت الأنا موقفاً موالياً للآخر أو معادياً له، فإنها تقدم الكثير من التنازلات التي تعتمد على كحل أخير تحفظ به ماء وجهها، فتفقد بذلك القدرة على: « اتخاذ الخطوة الفاعلة وإخراجها لحيز التنفيذ، حتى لا تقع في فوضى التصادم والتعارض الذي يحطم مبدأ أو قاعدة التسامح».²

تتحلى الأنا بهذا التصرف الانهزامي - في كثير من الأحيان - عن دورها التأثيري في معرفة نفسها، مما يبطئ عملية فهمها للآخر وتفاعلها معه لتصبح المواجهة شيئاً فشيئاً: «... غير متكافئة، حيث اقتصرت مواجهة الأنا على تسجيل المفارقات بين موطن الذات وموطن الآخر، والتي تراوحت بين الدهشة والانبهار».³ فهي تحيا نوعاً من الاضطراب المزدوج بين قيمها وبين قيم الآخر المسيطر عليها فكرياً وحضارياً.

ويؤدي الانتقال المتذبذب في مسار العلاقة بين الطرفين إلى عجز الأنا عن الدخول: «في حوار متكافئ مع الآخر، ومساءلته معرفياً و منهجياً بغرض الإفادة منه، وليس الامتثال له...»⁴ فتمثل هذه الطواعية للآخر والامتثال له مثالا من الدهشة الأناوية بالآخر المسيطر، وتظهر عبر مواقف ومحطات كثيرة تجعل الأنا مولعة بالأنا سياسياً واقتصادياً وتقنياً وثقافياً وعسكرياً، وعليه يظل إعجابها به تعبيراً عن: «نقص يعترىها، وهذا يشير إلى أن لحظة الانبهار تصور حالة الوهن والعجز التي تعيشها الذات في مواجهة الآخر... كما يشكل موقف

¹ حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، ص 245.

² منى الغامدي، تجليات الأنا والآخر في الرواية النسائية السعودية، كتاب الرواية وتحولات الحياة في المملكة العربية السعودية، ص 153.

³ خالد عمر يسير، الذات والآخر في الرواية السورية، مرجع سابق، ص 90.

⁴ منير مهادي، نقد التمركز وفكر الاختلاف، ص 166.

الانبهار بمنجزات الحضارة الغربية والتقدم الهائل الذي حققته، ولا سيما بعد ثورتها الصناعية فضاء مغريا لكل من يبحث عن واقع مغاير لما يعيشه»¹.

لقد عمل هذا الانبهار الزائد عن حده على شل حركة الأنا مما جعلها لا تدرك النوايا الحقيقية للآخر الفرنسي الذي عمل على جعلها تدور في فلك الجهل والحيرة كشكل من أشكال الاستيلاء، وهو أمر لم تعاني منه الأنا العربية عندما: «كان المجتمع العربي في قوته وكانت ثقافته في حدها غير مهتر، لم يكن الآخر مشكلا او جحيما، وكان حقل الآخر متسعا والآخر متعددًا»²، بيد أن الاختلال الحاصل في ميزان القوى بين الآخر الفرنسي والأنا الجزائرية على وجه التحديد خلق فئة مضطربة تضطرم في دواخلها مشاعر متضاربة فترفض الآخر تارة وتزايد عليه تارة أخرى، وبمعنى أوضح فإن حضور الآخر: «يخدم فيه شعور الذات بذاتها وتزداد رغبتها بالاكتمال غير الامتزاج به أو بما يرمز إليه ومؤدى هذا كله هو أن وقفة الذات أمام الآخر باختلافه الثقافي الحضاري، هي وقفة مشبعة بالقلق، بل هي وقفة سرعان ما تتلبس بالرحيل»³.

فبينما تتحرى الأنا إعجاب الآخر وتعب عن كرهها له في ذات الوقت، تظل عالقة بين عالمين متناقضين مجبرة على التعايش مع شعور التمزق الذي يعتريها، وانطلاقا من هنا نفهم أن هناك هوة كبرى تباعد بين الذات والآخر وتخلق بينهما حواجز وهمية تزيد من انهماجية الأنا أمام نفسها وتمزقها الذي تعيشه في كنف الآخر، وهكذا تستمر معاناة الأنا في علاقتها بالآخر مهما حاولت الحفاظ على متطلبات هذه العلاقة، ويظل مبدأ النزاع والصراع والحصام قائما إلى أن يصبح نوعا من: «التغريب الذي يقوم على اعتبار مد المؤثر الغربي إلى كل مجالات الحياة باعتباره مؤثرا إنسانيا خالدا»⁴.

وليس هذا المؤثر الأجنبي إلا نوعا من تجريد الأنا عن بعدها العربي الجزائري ومحاولة السير بها نحو محاكاة غربية يلتبس فيها النموذج الحضاري بالانسلاخ الفكري الذي يلغي الأنا، وبذلك تظل محاولات الآخر من أجل إرساء مبادئ الحوار والتفاهم ونبد العنف تضليلات مصطنعة يعمل من خلالها على مضاعفة شعور الأنا بضياعها وتمزقها الإيديولوجي والحضاري. ويظهر هذا التمزق على شكلين متميزين: تمزق داخلي سببه التشرذم المحلي الذي تعانيه الأنا في بناء علاقاتها الداخلية، والذي يجعلها مشوشة تهيم على وجهها في عالم غرائبي بعيد عن مشكلات واقعها ومتطلبات التغيير التي كان بالإمكان أن تقيها مغبة الوقوع في الكثير من الآلام والمآسي.

¹ - خالد عمر يسير، الذات والآخر في الرواية السورية، مرجع سابق، ص 89.

² - حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، ص 24.

³ - سعد البازعي، مقارنة الآخر مقارنات أدبية، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1999، ص 12.

⁴ - منير مهادي، نقدر التمركز وفكر الاختلاف، ص 183، 184.

ف نجد علجية تعيش حالة من الهذيان المستمر الذي يفصلها عن الواقع ويقيها ممزقة بين أحلامها وخيالاتها السقيمة، وبين واقعها الذي تصر على عدم الاعتراف به تحت أي ظرف من الظروف: «ابعديه عني يا خالتي باية... سوف يذبحني».¹ فاستعملت علجية أسلوب الأمر استنجاجا بالحالة باية علها تخلصها من الأوهام العجائبية التي تلاحقها في أحلامها وتغص عليها هدوء حياتها ولا تدعها تحيا بسلام، فأسلوب الأمر هنا لا يشير إلى العلو والاستعلاء والإرادة بقدر ما يشير إلى الاستكانة والحاجة والضعف والته المتواصل الذي دفع بعلاجية في الأخير إلى الإطاحة بواقعها والاستسلام لجنوناتها الغرائبية عن طريق وضع حد نهائي لحياتها بعد أن تمزقت روحها بين عالمين أحدهما عربي جزائري والآخر غربي فرنسي.

ولا يحدث هذا الأمر إلا بعد أن: «يتخلى الوطن عن أبنائه ويتجاهل جراحاتهم، وتكون الغربة ويحدث الاغتراب فتتشوه صورة الوطن وتتأزم الهوية فتجد الذات نفسها تعيش حالة من اللاتنماء والتمزق التي قد تصل الذروة، إما الجنون أو الانتحار».² لقد افتقدت علجية إحساس الانتماء لوطنها الجزائر افتقادا جعلها تلعن هويتها الفرنسية المتسربة إلى عروقها بشكل لا إرادي، مما غذاها بمشاعر سلبية ومتضاربة ومختلطة عن مفهوم الوطن والوطنية، فتمزقت روحيا بين روح الأم الجزائرية التي لا تنفك تزورها في أحلامها المريضة، وبين الظل الأبوي الفرنسي الذي لم يكن له وجود في يوم من الأيام.

ولم يكن العرق المختلط لعلاجية السبب الوحيد لإحساسها بالتمزق واللاتنماء بل إن غياب زوجها الكلي عنها وعدم تمكنها من انجاب ولد يكون دعما وإثباتا للهوية الجزائرية التي طالما كانت محط تشكيك من طرف الجميع كان له دور بالغ في اشتداد أزمته، لهذا كانت باية: «تمنى أن يرزقها الله هي أيضا ولدا أو بنتا فتصير أما !! لكنها تعرف بأن أملها لن يتحقق، مصدر مجهول ينهي إليها مصيرا أليما»³ فكان أسلوب باية وأمنياتها هي أحلام وأوهام تحاول أن تقنع بها نفسها بإمكانية تحقيق حرية علاجية الروحية.

وقد تحققت تكهنات باية حول مصير علاجية المشؤوم الذي كان لابنها دور في صناعته وفجره في نهاية الأمر: «نسق فكري مهيمن في مجتمع تقليدي، يرى المرأة من طبيعة طينية لزجة... يشكلها الرجل كما يريد إنها أشبه بلعبة أو شيء لا علاقة لها بالإرادة أو بالفعل، فهي مثل إزار جديد يفرحون بها ويتلهفون ثم يخلعونها حسب أمزجتهم، وليس لها دور في فعل الحياة وقولبة العواطف، بل هي دائما مفعول به، تتحدد إقامتها في

¹ إبراهيم سعدي، النخر، ص 122.

² سعيدة بن بوزة، الهوية والاختلافات في الرواية النسوية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 231.

³ إبراهيم سعدي، النخر، ص 9، 10.

مساحة ضيقة مفروضة عليها... ممنوع أن تكون فاعلا فيها»¹ فإهمال عبد القادر لزوجته علجية أضفى على علاقتهما نزعة من العدمية تحيل دوما على مبدأ التمزق والضياع الذي يخلع: «إنسانية المرأة، فتمسح أناها وتلغى إنسانيتها لذلك تضيع إرادتها الحرة، أي قدرتها على الفعل، وتسلمها إلى الرجل بصفته شيئا لا إنسانا»² وتؤدي كل هذه التراكمات التي تحبسها المرأة في دواخلها وتعجز عن إظهار سخطها أو خيبة أملها إلى جعل: «الارتباب حقيقة ذات عمق وتأثير، تمارس معه فعلها في الذات في شكل هواجس وحوار داخلي وعذابات غير قابلة للانتهاء»³ وبهذا تلجأ الذات إلى إخفاء طبيعتها الحقيقية وتنزع إلى الالتزام بسياق نفسي زائف يخفف وطأة شعورها بالخيبة والتفسيح أمام الآخرين في حين لا تعترف هذه الذات بتمزقها إلا لنفسها متضرعة راجية ومنكسرة باحثة عن درب الخلاص بعد التيه والعدم.

وهذا ما كان يحدث لدحمان في صراعاته الداخلية المتضاربة: «اغفر لي يا ربي العزيز، ذنوبي، فكم اقتربت من خطايا ومحرمات... شربت الخمر... جذفت... زينت اتبعت طريق الشيطان بعدما سرت على طريق الهداية...»⁴ فأسلوب الأمر هنا لا يعبر عن سلطة المرسل أمام المرسل إليه، بل على النقيض من ذلك يصبح المرسل إليه مصدر قوة وعدل فيتضرع المرسل بتوسل ورجاء كبيرين ليخلصه من الضياع والتشتت الذي يحياه بين عالم الرذيلة في أحضان وحيدة، وعالم تكتنفه الكراهية والحقد إلى جانب زوجته فاطمة. لقد خرج الأمر إذن عن طابعه التوجيهي إلى طابع التوسل والدعاء مضيفا هالة من الحزن على شخصية دحمان إلى أن تدفعه صراعاته وتمزقاته في النهاية إلى ما لا تحمد عقباه.

لقد كان دحمان يحلم بحياة زوجية مثالية مع فاطمة التي يجبها، لكن ذلك لم يتحقق. كان يطمح إلى حياة هائلة في حين أنه لم يملك يوما زمام نفسه فظل يرى ما لا يراه الآخرون واقفا إزاءهم وقفة شك مرتابا في حقيقة مشاعرهم اتجاهه. فيعيش دحمان المعاناة ويخوض قسوة الحياة ويواجه المجهول ولا تعرف الراحة طريقا إلى قلبه المسكون بالقلق الدائم والخوف.

كان مصير حياته الزوجية محكوما بالانشطار وغير المفهوم لكل مبادئه فنجد أن الأنا هنا: «تخوض صراعا مزدوجا، من جهة مقاومة الخارجي الغريب، ومن جهة أخرى، ضد الأنا المحلية التي تصر على إبقاء الوضع

¹ ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر نماذج روائية عربية، عالم المعرفة، مارس 2013، ص 94.

² المرجع نفسه، ص 95.

³ عبد الله إبراهيم، صالح هويدي، تحليل النصوص الأدبية، (د.ط)، (د.ت)، ص 55.

⁴ إبراهيم سعدي، النخر، ص 157.

المأزوم بكل تجلياته»¹، وبذلك كانت نهاية حبه لفاطمة تجسيدا لكل خساراته اللانهائية التي جعلت منه شخصية ممزقة بين الواقع الذي يحياه كل يوم، وهو مجبر على قبوله وبين طموحاته المنهارة وحينه إلى أيام الماضي الجميلة. تغادر الأنا الجزائرية بعد فشلها الداخلي بلدها متجهة إلى فرنسا رغم كل ما عانتها من ويلات الاستعمار ولا يكون ذلك في أغلب الأحيان بإرادتها بل إنها تكون مجبرة على التكيف مع أناس مختلفين عنها ثقافيا، وفكريا ودينيا، وسياسيا، واقتصاديا، واجتماعيا مستعرضة ذكرياتها المريرة عساها تؤسس لنفسها حياة مصطنعة تخفي بها آلامها وانكساراتها محاولة مواجهة تحديات جديدة ومعبرة عن انتفاضة روحية معذبة وجوفاء لا تصل بها إلى بر الأمان، إنما تريد من إحساسها بالضالة والانقسام والضياع والاعتراب والمعاناة.

يقول أحمد معبرا عن فشل مشروع الغربة وهلاك أصحابها: «نحن أخي غرقنا في الواد... انتهى أمرنا... ربما أنتم الصغار وعندكم مستقبل... كونوا رجالا فقط... لا تنسوا بأننا تعذبنا كثيرا من أجلكم»². لا يتعد أحمد كثيرا عن دحمان في اعتماده أسلوب الأمر من أجل التوسل والحث في آن واحد على جمع شتات الذات الجزائرية التي تبعثت أركانها أمام الآخر الفرنسي، ويضيف أحمد أسلوب النهي على سبيل النصح والتعبير عن حالة من التحسر، لا على سبيل الاستعلاء والترفع، بل إن الأمر يفيد هنا- من خلال كلام أحمد- طلب الترك، أي ترك النسيان وتذكر أفعال الآخر الفرنسي الذي أطاح بكبرياء الأنا الجزائرية خلال فترات تاريخية طويلة.

فتتحول الغربة من مكان تبحث فيه الأنا عن السلام إلى مكان مخيف تطاردها فيه أشباح الماضي المحرب يشعرها بالتناقض المستمر مع كل ما يحيط بها ويترد السكينة من داخلها، بحيث لا يبقى هناك مجال لإعادة تشكيل وبناء علاقات جديدة وسليمة خالية من أي انفصام تواصل، أو افتقار إلى الانتماء المنسجم، ولهذا نجد عيسى في رواية المرفوضون يواجه أخاه مجيد بالإنكار ويرفض الذهاب معه والعودة إلى الجزائر: «اسمع اذهب وشأنك... إنك لست أخي... إنني لا أعرفك... سر في حال سبيلك من فضلك اسمع إما أن تتعد عني وإلا ضربتك»³.

تتعدد مداليل فعل الأمر في روايات إبراهيم سعدي معبرة عن معان عميقة مرتبطة بواقع الأنا الجزائرية ارتباطا جذريا، فعيسى ينتظر من أخيه مجيد أن يمثل لأوامره ويتركه وشأنه، وهو أمر يصاحبه نوع من الرقص والخوف والانكفاء على الذات. وتعد هذه المرحلة مرحلة معقدة وصلت إليها الأنا وتعودت عليها إلى أن أصبح:

¹ الحاج بن علي، تظاهرات الآخر في الرواية العربية المغاربية، مرجع سابق، ص 50.

² إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 33.

³ المصدر نفسه، ص 183.

«الطابع المروبي أو الانكفائي، بمعنيها السليبي هو الظاهرة البارزة بالنسبة لتأثير تلك الغربية على الذات؛ فالذات لم تستطع أن تتجاوز آلامها النفسية التي هربت من أجلها بل هاجرت تلك الآلام معها لتشاركها غربتها... فمن هاجر هو الذات ومن كانت المهجرة من أجله هي الذات أيضا».¹

غير أن هذه الأنا التي هاجرت من أجل إعادة بناء ذاتها ما تلبث أن تقع تحت تأثير الصدمة الحضارية للآخر الفرنسي، فتفقد بذلك كل ما تملكه وكل ما طمحت أن تمتلكه ولم تستطع الوصول إليه، فتظل أسيرة الخوف والتوجس من جهة، ومواربة الآخر من جهة أخرى، حيث يعمل هذا الأخير على إبقائها وحيدة مجردة من كينونتها الإنسانية في مواجهة العالم الغربي المحتكر والمحتكم على كل أشكال السيادة. فيبدو أن المركزية الغربية كثيرا ما تدعو: «المرء إلى أن يتساءل عن كينونة العربي، وذاتيته المتميزة وموقعه، ودوره...».²

ولا يفلح هذا التساؤل العقيم في ضبط موقعية الأنا العربية عامة والجزائرية خاصة على الخارطة الغربية وكل ما يتعلق بها من مسائل إيديولوجية حضارية تحاول إشراك نفسها فيها، فتتحول الغربية إلى سجن يسرق استقرار الأنا وسعادتها، فتظل حبيسة لا تستطيع العودة إلى أرض الوطن وتكتفي بالحنين إليه وتقتات على ذكرياته، وفي ذات الوقت تحلم بالطريقة التي ستعيش بها مع هذا الآخر المتفاخر.

وفي خضم هذا التمزق تياس الأنا من عودتها إلى موطنها وتفقد الأمل في ذلك متكيفة بالمكتسبات المادية المحدودة التي يتفضل بها الآخر الغربي عليها مقابل مضمنة لحقوقها الإنسانية. فنجد فطومة في رواية المرفوضون تقول مخاطبة مزيان: «لم يبق مني أي شيء يا ولدي حتى أعود... لا أب ولا أم ولا أخ ولا صديق... وقد أموت في الطريق».³ فبالرغم من هذا الفعل التضامني الذي أبدته فطومة اتجاه مزيان إلا أنها تظهر إصرارا كبيرا على عدم العودة إلى الوطن، وتستمر في التعايش مع شعورها بالتمزق والانحلال في عالم الآخر وربما يرجع هذا إلى: «...ضعف الذات نتيجة ظروف مختلفة سياسية واجتماعية وإيديولوجية... فالعلاقة إذن بين الأنا والآخر هي علاقة على تنازع الوجود سواء أكان هذا الآخر بعيدا أو قريبا».⁴

يصبح الشعور بالانشطار والتمزق والسفر والبقاء مفاهيم عسيرة على الانسجام مع نفسية الأنا الجزائرية إلى أن يصبح مفهوم السفر عنوانا لثييه، والضياع، والتشتت، والانقسام الضارين بالأنا الجزائرية وأحقيتها في حياة

¹ - منال بنت عبد العزيز العيسى، الذات المروية على لسان الأنا، مرجع سابق، ص 391.

² - خالد عمر يسير، الذات والآخر في الرواية السورية (تكريس مبدأ القوة)، مرجع سابق، ص 89.

³ - إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 172.

⁴ - الحاج بن علي، مظهرات الآخر في الرواية العربية المغاربية، مرجع سابق، ص 87.

عصرية عرض الحائط. وعليه فالسفر هو رحلة البحث: «عن حياة زمنية مفقودة بإمكانها تعطيل التاريخ الآني، المشحون بالصراعات والتناقضات ... وبالتالي تتحرر الأنا من قفصها الذي انحسرت فيه»¹. ولكن بدل أن يجرها السفر من عقدها المحلية والعالمية يصبح قفصا جديدا يضيق عليها شيئا فشيئا مانعا إياها من حرية اختيار مصيرها أو ممارسة حياة طبيعية، فجذلية الأنا والآخر تتضح أكثر فأكثر من خلال مفهوم الغربة والتمزق اللذان يجعلان الأنا غير قادرة على استيعاب الآخر الفرنسي وتقبله، ومن جهة أخرى غير قادرة على التخلي عنه.

فيظل الآخر: «هو ما نصبوا إليه ونرفضه في آن واحد. ما نصبو إليه بوصفه نموذجاً للتقدم في جميع الميادين تقريبا: صناعيا، تكنولوجيا، علميا، اقتصاديا، زراعيًا، اجتماعيًا، وما نرفضه بحكم الدين الذي ننتمي إليه أو بالأحرى بحكم فهمنا له وتصورنا وتعاملنا معه، هذه الظاهرة تؤسس لازدواجية نظرتنا للغرب، وحتى، ربما لطابعها المرضي: إعجاب وحتى افتتان، لكنه مشوب في آن واحد بالعداء والكراهية»². فالمغترب بالرغم من إدراكه لحقيقة الآخر المأزومة والمراوغة التي تعطيه شعورا زائفا بالثقة يظل متحفظا حول إمكانية معاداته ويحجم عن المجاهرة بكراهيته له.

وإثر هذه المواقف المتضاربة التي يجيهاها المغترب يجد نفسه: «.. في مأزق مزدوج، حيث يتعين عليه الحفاظ على مقومات ذاته ويضطر في نفس الوقت إلى التكيف والتغير، غير أنه إذا تشبث بالمحافظة على ذاته، كما هو، فإنه يعرض نفسه إلى فقدان، وإذا تغير، فإنه يخاطر أيضا بضياح تفاصيل مكوناته»³. فنستنتج أن الأنا تعيش منشطرة عن ذاتها ممزقة متخلية عن مفاهيمها قصرا محولة جرأتها الراضية إلى نوع من الاستكانة محاولة الاستماع لكل الأصوات ورفض أي صوت في آن واحد، وهو تناقض لا نهائي تظل تدور في فلكه بكل حيرة.

¹ الحاج بن علي، تظاهرات الآخر في الرواية العربية المغاربية، ص 31.

² إبراهيم سعدي، الوطن العربي، نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 48.

³ منير مهادي، نقد التمركز وفكر الاختلاف، ص 170.

المبحث الثالث: إيديولوجية الآخر الرفض:

1/ الآخر المسيطر:

يستدعي وجود الأنا-بلا أدنى شك-وجود آخر يقابلها أو يكون ندا لها أو منافيا أو مسائرا حسب ما تفرضه طبيعة العلاقة بينهما لذلك فإن هذا الآخر يتمثل في كل ما هو مغاير للأنا، فهو مكون إيديولوجي قائم بحد ذاته يفرض نفسه خارج حدود الأنا التي تتعرف من خلاله على نفسها أكثر فأكثر.

ولهذا نجد أن عبد القادر شرشار يعتبر الآخر مجموع: «الصفات أو السمات المركبة التي يضيفها فرد أو جماعة على أشخاص آخرين، أو جماعات أخرى فيقول: «أما الآخر فهو عبارة عن مركب من السمات الاجتماعية، والنفسية، والفكرية، والسلوكية التي ينسبها فرد ما أو جماعة ما إلى الآخرين».¹ وتختلف هذه المركبات حسب نوع الثقافة والبيئة الإيديولوجية التي يوجد فيها هذا الآخر، كما أن الله سبحانه وتعالى قد جعل الناس شعوبا وقبائل لكي يتعارفوا ويتبادلوا الأفكار وتنشأ بينهم مختلف العلاقات الانسانية لقوله تعالى: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير».² فأساس التنوع الاختلاف وأساس الاستمرارية البشرية التلاقح.

وإذا عدنا إلى الآخر الفرنسي فنجد أنه قد اعتاد أن يفرض نرجسيته النخبوية على الهيكل الأناوي الجزائري المستضعف آنذاك متجنبا على كل مواقف الإنسانية دون أي شعور بالمسؤولية فمارس سيطرته المفرطة بكل ظلم واستبداد وطلاقة. ويرجع هذا التصرف إلى طبيعة الصورة النمطية للعرب: «في ثقافة معظم الشعوب الأوروبية حتى منتصف القرن الماضي، وبعضها حتى الآن، وتمثل بأن العرب والمسلمين يتسمون بطابع الدونية إذا كانوا تابعين وبتابع عدائي إذا نجحوا بالهروب من نطاق النفوذ، ويبدو نقصهم الخلقى والعقلي والاقتصادي والمهني والوظيفي واضحا...»³.

وقد جعل هذا التفكير المححف في حق الأنا الآخر يتحول من ظالم إلى صاحب حق مجاهرا بأهليته لقيادة الجزائر وشعبها متأهبا لقضاء مصالحه الاستعمارية الاستدمارية الاستبدادية على حساب الأنا الجزائرية مستتيحا حيادتها التي أصبحت رهنا له.

¹ منير مهادي، نقد التمركز وفكر الاختلاف، ص 35.

² سورة الحجرات، الآية: 13.

³ حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، ص 251.

ويرجع اقتناع الآخر أيضا بأحقيته المزعومة في قيادة الأنا الجزائرية نحو طريق الحضارة والتنوير إلى كونه أحد الأقطاب الممثلة: «للحدائثة والتقدم والتقنية مثلا يجسد القوة والغلبة والسيطرة»¹ وعليه لا يستطيع الخروج من دائرة الآخر، وتظل الأنا الجزائرية البسيطة في أركانها المزهوة بمنجزات الآخر عاجزة عن الانفلات من سيطرته ويظل الآخر الفرنسي: «قوة محطمة لكل ما هو جزائري، سعيا إلى استغلاله وعرقلة ماديا ومعنويا، فمثلت شخصية الفرنسي أيضا قوة ضاغطة على الجزائريين، بهدف تعطيل حياتهم خفية أو علانية، وتعتمد المعاملة الشريرة»². فالآخر الفرنسي كان يسعى في كل مرة إلى أن يثبت للأنا الجزائرية تفوقه عليها ويظهر لها مدى انصياعها له وتفككها أمام جهازه الحضاري المتكامل في قوته وعزمه على تشتيت بنائها.

وبهذا تحمل هذه الوضعية: «الذات العربية المعاصرة، دلالة أعمق وأبعد، وهذه الدلالة تتمثل في مركزية الآخر المعاصر وسيطرته على كل شيء، على الثقافة والسياسة، على الفكر والقوة العسكرية...»³ لكن على الرغم من هذه المعاملة القاسية المؤسسة على نوع من السيطرة التفوقية ظلت الأنا الجزائرية تتطلع بكل فضول إلى سجلات الآخر الغربية عنها. فانبهار الأنا بالآخر هو انبهار مادي: «اصطنعه الشرقي لينحت صورة عن نفسه مشرقة ولا يموت بيأس، هو يحتاج إلى صورة عن الغربي مشوهة ليعزي نفسه عن تخلفه وتخلف حكاه»⁴. فهي تبعية لا بد منها حتى تخفي هذه الأنا انكساراتها من خلال حتمية اتباع هذا الآخر وانتهاج توجهاته كمبدأ حياتي مزيف لا غير.

ولا تقف الأنا عند حدود الانبهار، بل إنها تحاول فهم ماهية هذا الآخر وماهية كينونته فتعيد تمثل خلفياته وإعادة تحليلها، فتقوم بمحاولة يائسة لدبلجة انتاجاته ومقتنياته الفكرية والايديولوجية والابستمولوجية عليها تتلمس أفقا مديدا للعيش مغايرا لما عهدته في مجتمعاتها المهترئة.

وقد يكون سبب هذا التعلق المرضي بالكيان الغربي عامة عائدا إلى عجز الحضارة العربية برمتها عن تقي: «...الآخر، بل تجد له كل الأسباب والسبل لكي تندمج في حركته وإن كان هذا المختلف دينيا أو عرقيا أو ثقافيا»⁵. وبما أن هذا الآخر يختلف عن الأنا في دينها وعرقها وثقافتها وأصولها فمن شأنه أن يؤثر فيها تأثيرا

¹ خالد عمر يسير، الذات والآخر في الرواية السورية، مرجع سابق، ص 82.

² الحبيب مصباحي، تمثيلات الذات والآخر في الرواية الجزائرية، مرجع سابق، ص 28.

³ منير مهادي، نقد التمركز وفكر الاختلاف، ص 92.

⁴ حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، ص 244.

⁵ نوال براك الشمالي، الذات والآخر في روميات أبي فراس الحمداني، رسالة مقدمة لنيل درجة ماجستير في الأدب والبلاغة والنقد، قسم الدراسات العليا للغة العربية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، ص 8.

مباشراً ومزدوجاً بكل سلبياته وإيجابياته، دافعاً إياها نحو حافة الانهيار، فقد تركزت في ثقافة المشرق بشكل عام أن: «الغرب هو القوة والسيطرة والتحكم، وهو العدو الاستعماري الذي جاء ليهيمن ويستحوذ وسيطر على البلاد والعباد ويسرق الثروات، إنه الغرب المنحل المادي، ذو الحضارة المادية المزيفة أمام حضارة الشرق الروحانية».¹

وعليه فإنه قد مارس عليها سيطرته المبطنة التي لا تنتبه إليها الأنا وتلقي لها بالا في معظم الأحيان، وهنا تكون الحضارة الغربية قد فرضت سيطرتها على كل أشكال المعرفة، وهدمت المنظومة الثقافية للأنا وتجنّت على أبعادها الحضارية فارضة ثقافة التعدي والاختراق والبت الإيديولوجي.

ويقع اللوم على الأنا الجزائرية أيضاً في السماح بحدوث هذا الاجتياح الثقافي التفكيكي الذي سيطر من خلاله الآخر الفرنسي على البنية التحتية الاجتماعية والفكرية للمجتمع الجزائري. وعليه يغدو الغرب عامة: «مكاناً تجد فيه الذات الخلاص من عذاباتها، ونموذجاً مبهرًا في النهضة والتقدم على الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتجلت تلك الصورة الإيجابية عبر العلاقات المباشرة بين الذات والآخر، وعن طريق ما ترسب في الوعي العام للذات، وما أسهمت فيه مجمل العوامل الاجتماعية والتاريخية، التي تكونت فيها انطباعات الذات عن الآخر من جهة والظروف المريرة التي تقبع فيها الذات من جهة أخرى».²

فالأنا تعاني الأمرين في وقوفها أمام الآخر، لأنه وقوف في وجه المغايرة، وهو وقوف ذو اتجاهين فمرة تحاول هذه الأنا الابتعاد عن الحضور القوي للآخر متكبدة أثناء ذلك عناء كبيراً يجعلها تشعر بالنقص والدونية والخضوع المستمر للسيطرة. وبهذا تقف الأنا بمختلف أشكالها وأبعادها الاستمولوجية: «وقفمة المتهم مقربين له بصحة قيمه وأفضليتها، إن الواقع الذي لا محيد عن الاعتراف به هو أن غزو الحضارة الغربية للعقل العربي، في وقت جف فيه هذا العقل حتى أمسى قوالب فارغة، يسرّ لتلك الحضارة أن تملأ بمفاهيمها ومعانيها فراغ هذه القوالب».³

أما الاتجاه الآخر فهو محاولة مسايرة التيار الغربي إلا أنها تعجز عنه أيضاً نتيجة افتقارها إلى كل الامكانيات التي تعزز بها موقفها في مواجهة الآخر الغربي.

¹ حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، ص 243.

² خالد عمر يسير، الذات والآخر في الرواية السورية، مرجع سابق، ص 92.

³ حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، ص 292.

وهذا يعني ان كل شخص: «غير مسلح بثقافته العربية الام لا يسعه استقبال تعليم غربي من دون ان يكون مرغما على حياة غربية الطراز، فتلاحظ عند أولئك الذين تلقوا تعليما غربيا وهم يفتقدون إلى نفسية عربية أن حضورهم بيننا يقتصر على أجسادهم بينما أفكارهم التي تتغذى بالثقافة الغربية تبقى مرتبطة بمحيطها الطبيعي». ¹

يظل الآخر رافضا لأننا حتى لو تشربت قيمه وتشعبت بمبادئه، لأنه يراها دوما انهزامية ضعيفة لا تقوى على الأخذ بسبله الحضارية فهو مقتنع أن اهتمامها به راجع إلى قدرة التيار الغربي على فرض مذهبه على هذه الأنا وتسييرها وفق ارادته، ذلك أنه قد تأكد من احكام قبضته عليها وصار هو المتحكم في مصيرها الاقتصادي والاجتماعي وحتى الوجودي، وعليه فلفهم طبيعة هذه السيطرة الغربية للآخر لا بد أولا من: «فهم منطق القوة والهيمنة الذي يحكم علاقة الذات (الضعيفة) بالآخر (القوي)، فلا يبقى أمام الذات سوى أن تستهجن تصرفاته، التي يريدها النيل من هويتها، ويسعى إلى محوها، فلا مجال للمقاومة ولا للتعامل مع تلك التهديدات إلا بالاستنكار». ²

ويظل هذا الاستنكار هو الآخر مكتوم الصدى نابع عن قوى غير متكافئة لا تصل إلى مرحلة الحوار أو الصدام مع الآخر بأي شكل من الأشكال، فهو استنكار مصدره صورة سلبية: « اتجاه الآخر تُؤطرها سياقات تاريخية تسهم في إحداث جراح رمزية ومادية في ذاكرة جماعة ما بالنظر إلى ما يمارس عليها من عسف وحيف وتهميش». ³ فهو استنكار مُجهد القوى لا يزيد إلا من قوة الآخر وجاذبيته الاستحواذية على كل أشكال الحياة عند الأنا الجزائرية، فالآخر الفرنسي لم يتوقف أبدا عن مد شبك الهيمنة على ربوع الأرض الجزائرية وعقول الأمة الجزائرية كذلك، بغية تفكيكها حضاريا من خلال مسخ قهري منسلب لإرادتها وحضورها الدولي ككيان مستقل بذاته عن الوجود الغربي الفرنسي.

ومن أخطر وأبرز نماذج السيطرة الغربية للآخر الفرنسي السيطرة الاقتصادية التي عمل من خلالها على تجويع الأنا رغبة في شلها فكريا، فلا تسعى إلا لإشباع جوعها الاقتصادي مبتعدة عن تنمية إيديولوجياتها الحضارية وقيمها الفكرية الإنسانية.

ونجد هذا واضحا من خلال الحوار الذي جرى بين ماري وصديقتها في رواية المرفوضون:

¹ حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، ص 293.

² خالد عمر يسير، الذات والآخر في الرواية السورية، مرجع سابق، ص 84.

³ محمد الداوي، صورة الأنا والآخر في السرد، ص 155.

« كل هذا بسبب العرب، عندهم بترول ولذا يريدون السيطرة على العالم سمعت ذلك في التلفزيون. لم أعد أشاهد التلفزيون لأن عيناى صارتا تتعبان بسرعة.

ومع ذلك فالعرب يستهلكون بدوننا جوعا لأنه لا يوجد عندهم القمح، لا أتذكر أين سمعت أو قرأت هذا»¹.

لقد كان الآخر الفرنسي على دراية بنقطة قوة الأنا الوحيدة وهي البترول فعمل على شل كل محاولاتها للنهوض عن طريق السيطرة عليها اقتصاديا موجهها ضرباته نحو نقطة ضعفها الأساسية وهي عجزها عن تحقيق أو الوصول إلى الاكتفاء الغذائي الذاتي، فمارى هنا قدمت حجة قوية تبرز بها كرهها للأنا الجزائرية وهي محاولة السيطرة على الآخر الفرنسي بتروليا، وهي حجة غير منطقية باعتبار الحالة الاقتصادية غير المتزنة للأنا الجزائرية آنذاك، إلا أن ماري قد عادت مرة أخرى لتدارك هذا الامر وأكدت احتمالية هلاك هذه الأنا نتيجة عجزها عن تمويل نفسها بما يكفيها من القمح.

فيمكن القول أن ركون الأنا إلى التخاذل والكسل ودفع بالآخر الفرنسي إلى إيجاد حجة دامغة تؤكد صلاحية قيادية للأنا وفرض سيطرته التامة عليها فتعودها حال قبول القهر والذل والهوان منحتة الإذن بممارسة الطغيان عليها.

ولا تمس هذه السيطرة العمياء الجانب الاقتصادي فحسب، بل إنها سياسة رأسمالية غربية استعمارية تدعو إلى إقصاء الأنا واستبعادها من كل الأوساط التي من شأنها رفع قيود السيطرة عن عاتقها المثلث بالهزائم والديون، وتبعا لهذا التصور الذي يتجاوز الأنا ولا يترك أمامها بدائل تصبح الأنا خاضعة والآخر مخضوعا له فهو الفاعل والأنا مفعولا بها، بحيث يختفي تأثيرها ولا يظل لها أي شأن محليا كان أو عالميا.

ولم تتمكن الأنا من التماهي مع الآخر أو اللحاق به بالرغم من نواياها التناقضية، بل إنها ستظل حجة تؤكد للآخر تفوقه الجغرافي والثقافي والسياسي وسيظل الآخر: «يخس نحونا بإحساس الاحتقار الذي يحسه القوي اتجاه الضعيف... فهو ليس إنسانا يستحق علاقة عاطفية بكل جوانبها الروحية والمادية معا وهو فرد غريب يجعل رائحة الشرق النفاذة»² فالآخر لطالما نظر وينظر إلى الأنا العربية بشكل عام نظرة استثنائية في معناها السلبى الجامع لكل أشكال الازدراء والإقصاء والتجني، فالعربي في رأيه هو ذلك: «الكسول، السارق، التابع، العنيف الذي لا يقدر على بناء مجتمع ودولة خاصة به، فنسبت إليه عقدة التبعية والقابلية للاستعمار، فلا يقدر العيش

¹ إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 36.

² مراد مزعاش، تجليات الصراع الحضاري في رواية موسم الهجرة إلى الشمال، مرجع سابق، ص 40.

إلا كعبد في ظل سيد قوي، لذا وجب على الأوروبي حمايته والأخذ بيده باستخدام جميع وسائل القمع والاضطهاد»¹.

يمكن اعتبار هذا الموقف نوعاً من التهكم والسخرية فمتى كانت الحماية مرتبطة بالقمع؟ ومتى كان الحرص على المصلحة اضطهاداً؟. وهذا دليل على نظرة الآخر العدائية المليئة بالنوايا الخبيثة التي تصل في كثير من الأحيان إلى حد الاشمزاز الذي يجعله يسعى إلى جعل الأنا صورة مشوهة عنه يفرغ فيها حقيقته الفعلية الإجرامية التي يعمل جاهداً على إخفائها وعدم التوجه بها إلى الساحة العالمية، فيدفعه هذا إلى احتواء الأنا احتواءً سلبياً مشكوك فيه وفي مبتغاه.

وقد يبدو هذا الأمر عادياً للوهلة الأولى باعتبار أن كل حضارة تسعى إلى توسيع نفوذها وبسط سيطرتها على الحضارة المعادية أو المنافسة لها، غير أن الآخر الفرنسي لم يلتزم بما تتطلبه شروط الحوار الحضاري الإنساني بل إنه مرتبط بنوع من: « العرقية المركزية الغربية التي تجعل من الغرب محور العالم حضارياً، بهذه النظرة إنما صورة من صور الإيديولوجية الكولونيالية وتعبير عن إرادة السيطرة والهيمنة على الشعوب المستضعفة»².

فقد جعل الآخر الفرنسي من هذا الحوار ارهاباً فكرياً وسياسياً وثقافياً، وبالمقابل لم تتكبد الأنا عناء الرد عليه أو محاولة تدارك مفاهيمه واستيعابها وبذل جهود لا متصايف عنفوانه الإقصائي بشكل لا يضر بها، إذ يجب معرفة الآخر حتى يتم التعرف على طرق وسبل مواجهته وقد استغل الآخر الغربي جهل الأنا الشرقية بمعاقل القوة لديه فعمل على استنزافها من جميع النواحي الجغرافية والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والعلمية فصار لا يراها فرصة حيوية تخدم مطامعه العديدة لذا يجب أن تظل تحت ناظره حتى يتمكن من إخضاعها لنزواته القيادية فتظل منقاداً بين يدي قائد.

كانت صورة الشرق مهزوزة في أعين الإنسان الغربي فهي صورة ضبابية مبنية على قاعدة الانصياع، وكل محاولات الأنا من أجل التصدي له والوقوف أمامه كند لا تزيد إلا من تمسك الآخر بآرائه التعصبية رافضاً ان تسير هذه الأنا في مسار يهدد مصالحها ويريك نرجسيتها الاستعلائية، لأن ذلك خرق لمبدأ السيطرة الذي يعتمد في سياسته اتجاهها مما قد يسبب له ازعاجاً يمس كبريائه المتسلط، وبذلك أصبح خيار التماهي مع الآخر

¹ محمد ساري، وقفات في الفكر والأدب والنقد، ص 104.

² إبراهيم سعدي، الوطني العربي، نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 66.

هدما للنسق المعرفي والوجودي والإيديولوجي للأنا لأن الغربيين أصبحوا: « يستعملون الذاكرة المؤجلة والمطوعة لخدمة أغراضهم الاستيطانية والتوسعية، وتقدم صورة إيجابية عنهم...»¹

ترفض الأنا خيار التماهي لكن مع تضخم هذا الاستعمال المفرط للقوة من طرف الآخر لا يبقى أمامها إلا الانسياق وراء هذا الطرف الأقوى وهو: «خيار- وان ادعى التحديث- خيار لا يقوم به بوصفه طرفا فاعلا وإنما بوصفه طرفا منفعلا لا يتمثل ما يصل إليه تمثلا حقيقيا»².

ويدل هذا على أن المجتمعات العربية التي تسعى إلى الوصول إلى مصاف الرقي الغربي الحضاري ما عليها إلا الأخذ بمقوماته والانسلاخ عن هويتها التي يعتبرها الآخر الغربي معيقا يمنع هذه المجتمعات من تحقيق التطور لكن الأمر مفهوم لدى هذه الأنا التي لا تستطيع في أعماقها التخلي عن وجودها الهوياتي، بل إن اندماجها في صفوف الآخر ما هو إلا محاولة تتخلص من خلالها من: «أعباء الواقع المرير الذي تعيش في فلكه، وهذا ما دفعها إلى الامساك بتلابيب الآخر، وأدى كذلك إلى تعطيل أجهزة مقاومته، فبقيت الذات في حالة انبهار أمام منجزاته وقوته»³.

يجب أن يعي الآخر أن لا وجود له دون الأنا، ولا وجود للأنا دون الآخر حتى وإن أنكر أحدهما ذلك فإن كل طرف منهما لا يعي كيانه إلا بوجود الآخر إذ أن الأنا: «كما يؤكد ظافر الكناني لا تكتسب حضورها إلا في وجود الآخر أو على حد تعبير بول ريكور (1913-2005) الذات عينها كآخر، أي إن التعبير عن الذات عينها يتضمن الآخر بدرجة حميمة حتى إنه لا يمكن النظر إلى الذات إلا في ضوء علاقتها بالآخر»⁴. ولكن لم يستطيع كل من الآخر الفرنسي والأنا الجزائرية المتمثلين في القطبين (شرق/غرب) تمثل علاقة مستقرة تحكم نظمهم الاقتصادية وترمم بنياتهما الاجتماعية وتساهم في تنوع خياراتهم السياسية.

ويرجع السبب إلى أن كل ما يقال في المحافل الدولية وما تتداوله الصحف ووسائل الاعلام عن هذه العلاقات الثنائية لا يعدو كونه كلام مثاليات لا يزال بحاجة إلى أن يُجسد ويدخل حيز التنفيذ والعمل حتى تغدو هذه العلاقة حقيقية، ولكن الآخر الغربي كان له النصيب الأكبر في اضمحلال بوادر هذه العلاقة الثنائية الحضارية انطلاقا من: «فلسفة عرقية متعصبة، قائمة على تمجيد التفاوت بين المجتمعات الأمر الذي غدّى المخيال الغربي بإمكانات كبيرة في عملية التركيب المشوهة التي تم اصطناعها للمجتمعات غير الأوروبية والتي

¹ محمد الداوي، صورة الأنا والآخر في السرد، ص 155.

² خالد عمر يسير، الذات والآخر في الرواية السورية، مرجع سابق، ص 87.

³ المرجع نفسه، ص 93.

⁴ محمد سيد علي عبد العال، الأنا والذات والآخر، ص 16.

تخالف حقيقتها».¹ إذ أن النزعة الاستعلائية للآخر طغت على كل خيارات التفاهم والانسجام التي من شأنها اقضاء مبدأ السيطرة والنزاع واحلال مبدأ الحوار والبناء.

ويهدف العمل على إقامة جسور الحوار و قنوات تواصل مع الآخر إلى أن يصبح التبادل الحضاري توسيعا: «لأفق الانسان، ومعلما له أشياء جديدة فتزداد الانا مثلما يزداد الآخر فهما للحياة ووعيا لغناها كما أن المعاشية اليومية لأناس مختلفي الثقافة تنقد المرء من وحشته، وتضفي حيوية على أيامه».² فمن المفروض أن يجابه كل من الآخر والأنا المتطلبات الحضارية، ويعملا على صناعة مصير مشترك، إلا أنهما ينظران إلى أسس هذه العلاقة نظرة خاطئة تشوبها إما معالم النقص بالنسبة للأنا اتجاه الآخر، أو معالم السيطرة والتحكم بالنسبة للآخر اتجاه الأنا.

لذا وجب على الغرب أن يدرك أن: «الصراع يقود إلى النهاية والحتمية وهذا بكل تأكيد لا يستطيع الغرب التعامل معه واستيعابه ... إن من أهم أسس الحضارة والسماح للفرد فضلا عن المجتمع بممارسة الخيارات الثقافية والاجتماعية».³ فعلى الصعيد الثقافي يجب أن يتقرب الآخر من ثقافة الأنا بدل العزوف عنها، حيث يعتبرها في كثير من الأحيان مدعاة للسخرية ورمزا للتخلف العقلي الذي يجب محاربه، أما على الصعيد الاجتماعي فيجب أن يحترم شخصية الأنا ولا يحاول طمسها وإبدالها بشخصية وقيم جديدة تخدمه، كما يجب على الأنا أن تحاول التقرب منه ليس هروبا من واقعها فقط، بل التسلح بمعرفته لتكون قادرة على الوقوف بوجهه وبهذا التصرف الحضاري نؤكد للغرب الانسان العربي قادر على استعاب مراحل التطور الحضاري وفهم متطلباته العصرية.

ويبدو هذا أمرا حتميا لا مجال فيه للتراجع، إذ قطع كل من الآخر الغربي والأنا العربية أشواطا طويلة من العداة أحيانا، والهدنة أحيانا أخرى فأصبح الرجوع إلى الوراء أمرا مستحيلا بل يجب التعايش بشكل أو بآخر، حيث: «أصبح الغرب، بفضل عوامل المثاقفة، جزءا من كيانها سواء أبيننا أو كرهنا (فرانز فانون)، وذلك نتيجة تطوره وتقدمه».⁴

ولكن على الأنا أن تتوخى الحذر أثناء عقدها لهذه العلاقات السلمية الإيجابية مع الآخر الغربي، وأن لا ترمي كل أوراقها على طاولته لأن نيته الصادقة قد تكون أحيانا ضحية فارغة فالملامح البريئة للغرب تخفي:

¹ منير مهادي، نقد التمركز وفكر الاختلاف، ص 178.

² ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص 207.

³ سلمان العودة، أسئلة العنف، ص 191.

⁴ محمد الداوي، صورة الأنا والآخر في السرد، ص 184.

«وجها سلبيا يتمثل في استعمار الشعوب المستضعفة واستغلالها، وإجهاض محاولاتها للنهوض والرقى، والاحتباس منه بوصفه يمثل عدوا مفترضا».¹

وفي ظل هذه الظروف المريبة والغامضة التي تعيشها الأنا في علاقتها مع الآخر، وفي ظل النفور المستمر للآخر اتجاه الأنا يجب أن يتعلما ضوابط المصالحة الحضارية وطي صفحات الماضي التاريخي، وتحنيط الوقائع المؤلمة بغية المراهنة على المعرفة الإيديولوجية لحضارة كل منهما.

2/ الآخر المهدد:

يتماهى الآخر الفرنسي في فرض هيمنته و سطوته على الأنا الجزائرية فتتحول سيطرته عليها إلى تهديد لكل أشكال الحياة الممكنة لديها معتدا بذلك متفاخر به كأنه يملكها ويملك الشرعية لتخويفها واستيلاء إرادتها ونشر البؤس والتشاؤم فيها، فلا ترى غيره منقذا وسبيلا للنجاة.

فحين يمارس الآخر فعله التهديدي يكون متأكدا أن الأنا قد فقدت زمام أمورها واستسلمت لواقعها فأصبحت لقمة سائغة يحرك خيوطها كيفما شاء، وهذه هي الصورة التي حاول السرد المعاصر تقديمها للقارئ حيث أعطى صورتين للآخر: «صورة إيجابية تتمثل في الآخر القوي، المتقدم الحضاري... وأخرى سلبية بُلورت في فوقيته، و غطرسته، وخداعه».² وقد جعلت هذه الصفات المتضاربة الأنا الجزائرية حائرة تعيش الخوف من المستقبل المظلم فبالرغم من أن الآخر الفرنسي منحها حريتها الترابية إلا أنه لا يزال يشكل تهديدا اجتماعيا واقتصاديا خطيرا بالنسبة لها.

فلا يبقى أمام الأنا الجزائرية إلا أن تلقي بنفسها أمام: «محتل دخيل ولا إنساني، فلم يجد بدا من العيش في محيط يتقاسمه اليأس والقمع والتسلط والاستغلال، فقد خلاله الكثير من كرامته وسيادته وإنسانيته واستقراره».³ وقد لا يُظهر الآخر أشكال التهديد التي يمارسها على هذه الأنا الضعيفة بشكل مباشر، إلا أنه ينشر الخوف فيتدرج في إظهار تهديداته حتى لا يبدو بمظهر المسيء المتهجم، بل إن تهديداته كثيرا ما تتلون لتبدو تضامنا وحرصا على مصلحة هذه الأنا.

نجد صاحبة المنزل الفرنسية تحاول أن تبعث برسائلها التهديدية غير المباشرة لأحمد لعله يفهمها ويغادر منزلها دون اللجوء إلى طرق أخرى: «إنني لم أرد إزعاجك.. ولكن إذا كنت قد سمحت لنفسني بإزعاجك فلأنني مقرة

¹ محمد الداوي، صورة الأنا والآخر في السرد، ص 185.

² خالد عمر يسير، الذات والآخر في الرواية السورية، مرجع سابق، ص 87.

³ الحبيب مصباحي، تمثلات الذات والآخر في الرواية الجزائرية، مرجع سابق، ص 20.

العزم على أن يسود الهدوء في هذا المبنى... إنه ليس بحلبة صراع عليك أن تدرك يا سيد¹، فقد خاطبت صاحبة المنزل أحمد بألطف العبارات التي تعبر في الظاهر عن أسى معاني التقدير مثل: إنني لم أرد إزعاجك، فأسلوب التضامن هنا خرج عن إطاره الحقيقي الذي يعزز أوامر الترابط بين الناس، ليصبح تهديدا مبطنا يقدم للأنا رسائل متعددة عليها أن تجيد فك رموزها حتى لا تنتقل بوجودها الانساني من مرحلة التهديد الشكلي إلى مرحلة التهديد الفعلي.

وتصبح الأنا نتيجة هذا التصرف التهديدي المراوغ متشككة تتوخى الكثير من الحذر في تعاملها مع الآخر الفرنسي، وهذا أمر طبيعي تتبعه الأنا، فأسلوب الآخر التهديدي يؤجج في نفسها مشاعر الحقد عليه والخوف منه في نفس الوقت، مما لا يتيح لها فرصة معرفته معرفة حقيقية، وبذلك يزداد اقتناع الأنا أن الآخر ينظر إليها نظرة مجنونة خالية من أي منطق وأن كل شعاراته عن المساواة وحقوق الانسان والحرية ليست إلا وهما وخيالا.

فتتضح شيئا فشيئا صورة الآخر للأنا لتدرك أن الانسان الغربي قد صعد على أكتاف المتهورين من شعوب العالم، وأن سياقاته التاريخية تشوبها الكثير من الانتهاكات والتجاوزات فتفهم الأنا طبيعة الآخر الغربية الذي يقتات على: «القهر والعنصرية، ورخاؤه الناتج عن استغلال ثروات الشعوب الأخرى، ولذلك تستمر الرفاهية، فلا بد للغرب أن يستمر في القهر والنهب»².

ومثلما تتدرج الانا في فهمها لطبيعة الحضارة الغربية، يتدرج الآخر في ممارسة سياسته المهددة ليصل بها إلى مستويات أكثر قسوة وتسلط، وهناك أمثلة عديدة لهذا التسلط والتهديد في رواية المرفوضون كقول جان: «على أية حال من مصلحتك أن تغلق فمك القدر بخصوص ما قالته لك فاهم؟»³. توجه جان إلى أحمد بأسلوب توجيهي استعلائي مفاده التهديد والوعيد مظهرها له نزعة التفوق عليها طامحا إلى جعله يرضخ لما أمره بفعله، ومبينا له أنه سيده الأمر الذي عليه أن يمثل لمطالبه، لا بل لأوامره وينفذها دون أن يبدي ردة فعل تعبر عن حقه كفرد يعيش في هذه البيئة الفرنسية الغربية.

كما تُعتبر هذه التهديدات إشعارا للأنا بضعفها ومدى تبعيتها اقتصاديا، وثقافيا، وسياسيا، واجتماعيا، فإذا حاولت معاداة الآخر أو الانفصال عنه فإن الإشعار يدخل حيز التنفيذ مستأصلا الأنا من معالم شخصيتها

¹ إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 102.

² خالد عمر يسير، الذات والآخر في الرواية السورية، مرجع سابق، ص 91.

³ إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 194.

الإسلامية العربية، وبهذا التصريح الصارخ يكون الآخر قد أباح لنفسه حق إنهاء حياة هذه الأنا التي يرى أنها لا تستحقها على أية حال فتقول سيلين لمنصور مهددة: «أيها النذل! أيها الحقير! سأقتلك! سأضع حدا لحياتك يا ابن الزانية! سأقتلك أيها القذارة العفنة!». ¹ فبعد الخلاف الذي شب بينها وبين منصور أظهرت حقيقتها له وراحت تهدده بالموت فبقولها: سأقتلك تكون قد أصدرت حكما نهائيا في حقه بالموت، وفي هذا إحالة إلى ديمومة الصراع بين الأنا والآخر، وعدم إمكانية التواصل فالآخر دائما يفضل وضع هذه الأنا على مقصده الحضارية الدموية كقربان يزكي به مدنيته الوحشية.

ترجم العبارات المسيئة مثل: الحقير، النذل، القذارة، ابن الزانية طابع الدونية والعداء الذي ينظر به الآخر للأنا، فالمرجعية الغربية عامة والفرنسية خاصة، مرجعية وحشية تستبعد الأنا من الساحة الإنسانية العالمية مثيرة فيها مشاعر الوهن والضعف، وبالتالي لن يحصل بين الطرفين تجاذب إنساني أو تألف حضاري لأن: «التقارب بين الأنا والآخر لن يكون إلا عبر ظلال الحب والاحترام، الذي يتجلى بالاعتراف بخصوصية الآخر». ² ويستمر الآخر الفرنسي في شن هجوماته على الأنا الجزائرية، فتارة يضاعف من الجرعة، وتارة يتوارى ويتخفى بسلوكياته المرضية فصاحب سيارة في الشارع يقول لأحمد بعد أن كاد يدهسه: «أغرب، اذهب لتموت في بلدك كسماك متعفن». ³ استعمل السائق أسلوب الأمر: أغرب، اذهب استعمالا مقصودا ليعين لأحمد مدى حقارته وعدم تشابههما في أي من الصفات، مشبها إياه بالسماك المتعفن كناية عن عدم منفعة فالشرق بأسره هو حثالة المجتمع الإنساني- كما يرى الغرب- فهو فئة سلبية قابلة للاستعمار سواء كان ذلك طواعية أو كرها، لذلك تصور الآخر نفسه المنقذ والمخلص لهذه الأنا من حرجها المعرفي الحضاري، وتخلفها الاقتصادي والثقافي باعتبار أنها عاجزة عجزا كليا عن تمثل ذاتها ومعرفتها بما حولها.

ومنه يصبح الغرب بكل حضارته: «المكان الطارد للذات، المحاصر لها، المشكل مع غيره من المؤثرات عاملا من عوامل هتكها وانكفائها السليبي» ⁴، كما يصبح السفر إلى الشمال إذلالا للذات وانعكاسا لكل أشكال المعاناة التي تتركها خلفها في موطنها طامحة إلى حياة أفضل فلا تتحقق الغاية المرجوة من هذا السفر وهي البناء والاطلاع والتعايش والامتداد والاتصال، بل إنه انفصال وهدم وطمس واستحواذ.

¹ إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 164.

² ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص 167.

³ إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 8.

⁴ منال بنت عبد العزيز العيسى، الذات المروية على لسان الأنا، مرجع سابق، ص 401.

فيظل الآخر الغربي بالرغم مما تبذله الأنا من جهد للتأقلم والتكيف معه رافضا احتواءها، لكن مهما حاول الطرفان تجنب بعضهما وإقامة حدود تباعد بينهما لا يمكنهما إلا الاقتراب وحتى إن: «تباعدا وتنازلا، يتفاعلا فيما بينهما سلبا أو إيجابا بالنظر إلى علائق القوى التي تمنح الغلبة لطرف على حساب الآخر».¹ فالآخر بالنسبة للأنا عدو محتمل وشر لا بد منه إذا أرادت ضمان الراحة لنفسها على الأقل من الناحية المادية والتي لا تكون هي الأخرى مضمونة على الدوام، أما الأنا فهي بالنسبة للآخر أمران أحلاهما مر، فهي تريد تدميره فكريا، وإيديولوجيا، وحضاريا، واقتصاديا، واجتماعيا، لكنها لا تستطيع الاستغناء عن هذه الأنا فهي حقل استثماري خصب تبذل مجهودا كبيرا لاستغلاله وامتصاص خيراته. وعليه فإن سياسة الآخر المهتد قائمة على مبدأ الإلغاء والإجبار فهي تلغي الأنا من قائمة الحوار الحضاري إلا أنها تستحضرها إجباريا لحاجتها الماسة إليها حتى تتحرك من خلالها عجلة التنمية الاقتصادية على وجه التحديد، لأن بناء الحضارة في أي زمان أو مكان يستدعي التوازن بين كفتين أحدهما معاكسة ومخالفة ومتباينة عن الأخرى.

3/ الآخر المتطرف:

يتحول فعل التهديد الذي يستخدمه الآخر إلى فعل متطرف متشدد يشل الحراك الفكري الإيديولوجي للأنا العربية عامة والجزائرية خاصة، إذ تتحول تصرفات الآخر اتجاهها إلى تصرفات غير متوازنة يتخللها الغلو في العدا والنكران والعنف، مما ينتج فكريا أحاديا متسلطا بسبب الاضطراب وعدم القدرة على التمييز فالمتعصبون: «لديهم قناعة راسخة بعدالة قضيتهم، ويتصرفون من منطلق احساسهم بالتفوق ويقينهم الذاتي بأنهم مختلفون عن الآخرين».²

فتتوجه ماري إلى أحمد بكلمات قاسية لمحاولته مساعدتها بعد سقوطها على الدرج: «انزع يدك القدرة عني.. سأشتكي للبوليس سيتردونك من هنا كالكلب»³ فشبهت ماري أحمد بالكلب وافتتحت كلامها بأسلوب توجيهي يبرز كعاداته تفوق الآخر وترفعه، إلا أن تشبيهها له بالكلب في هذه المرة هو مبالغة وتطرف ينزل بأحمد من إنسانيته إلى الهيئة الحيوانية المحتقرة التي تريد ماري وغيرها إلصاقها به، وقد: «حنطت هذه النظرة الانسان الجزائري وأفرغته من ديناميكيته وفاعليته وإنسانيته وكيونته التاريخية، بحيث لا نلمس فرقا بينه وبين الأحجار والأشجار والحيوانات».⁴

¹ محمد الداوي، صورة الأنا والآخر في السرد، ص 11.

² إسماعيل سراج الدين، التحدي رؤية ثقافية لمجاهة التطرف والعنف، (د.ط)، (د.ت)، ص 104.

³ إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 100.

⁴ الطيب بودريالة، صورة الجزائر في الرواية الفرنسية، مرجع سابق، ص 8.

يضع الإنسان الفرنسي نفسه في المرتبة الأولى بالرغم من تصرفاته التي تتجاوز أحيانا حدود المنطق لتصل حدود الشذوذ الإنساني، غير أن الأنا الجزائرية تدرك ذلك ولا تتوانى عن محاولة تذكير هذا الآخر بعيوبه وزلاته كلما رأت الفرصة سانحة لذلك ، فهذا أحمد يرد على ماري حين نعتته بالكلب فيقول: « أنا متأكد يا سيدي أنني لست أنا الكلب، فأنا لم أعود النباح مثلك ولو لم تكوني امرأة لما كان جوابي هذا هو». ¹ نلمح في كلام أحمد شيئا من التهكم والسخرية إذ بدأ رده بكلمة "يا سيدي" كنوع من التأدب إلا أن بقية الكلام به تلميح صارخ وصریح إلى المكانة الحقيقية لهذه المرأة بالنسبة له، وكيف يراها شخصا تافها، إذ تدل صفة النباح التي لقبها بها على الثرثرة الجوفاء التي لا تجدي، وهي كناية عما يتداوله الغرب في المحافل الدولية من كلام عن تمييزهم وتفوقهم العرقي وقدرتهم على اصلاح الانسان العربي المتخلف الممجى.

فالأخر يرى أن: «العربي هو الكائن الوحيد الذي يعكر صفو هذه الحياة وينغص الحلم الجديد...فهو العدو المناهض للحضارة والتقدم»²، إذ يحمل في تصوراتهِ صور نمطية تقليدية عن الانسان الجزائري فلا يرى فيه غير البدائية والحيوانية التي تسعى لإشباع رغباتها المادية والجنسية ولا تفكر في كيفية مواجهة العالم، وهي صورة رتيبة صنعها المخيال الغربي الفرنسي المتطرف في تفكيره وفي إحساسه الخاطيء بهذه الأنا.

لقد تمادى الآخر الفرنسي في نسب الفضل إليه والمغالاة في نفي صفات السمو والتفوق عن الانا، فهو لا يريد غيره حاكما بل يريد أن تظل الأنا تحت سيطرته ناهبا خيراتها بكل جرأة، فلا يسعى إلى تلقينها محاسن حضارته، بل يجدها غير قادرة على ذلك مبيدا كل فرص التقدم والمنافسة لديها، فالآخر الغربي معادل ضدي للأنا العربية لا يعترف بأنهم قادرون على تشييد حضارة ما مستقبلا، كما لا يؤمن بحضارة أسلافها التي عمل على تدميرها استئصالا لهويتها.

ظلت هذه الصورة عالقة في ذهنية الآخر عن الأنا الجزائرية بالرغم من استقلالها وصارت مشكلته الحضارية المؤرقة التي تقص مضجعه ويحاول التخلص منها انتقاما لأسلافه الذين خرجوا أرض الجزائر يجرّون أذيال الخيبة والهزيمة، فتقول السيدة كلير ردمان معلمة منصور: «يا للغباء ! منذ سبع سنوات وهم يحاربون من أجل نيل الاستقلال، والآن بعدما أصبحوا أحرارا يريدون التقاتل فيما بينهم».³ فمرة أخرى نحس بطابع السخرية والتهكم، لكن هذه المرة من طرف الآخر الفرنسي، فبعد أن تحكم أحمد على جارتته ماري ها هي ذي كلير في

¹ إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 100.

² الطيب بودريالة، صورة الجزائر في الرواية الفرنسية، مرجع سابق، ص 12.

³ إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 53.

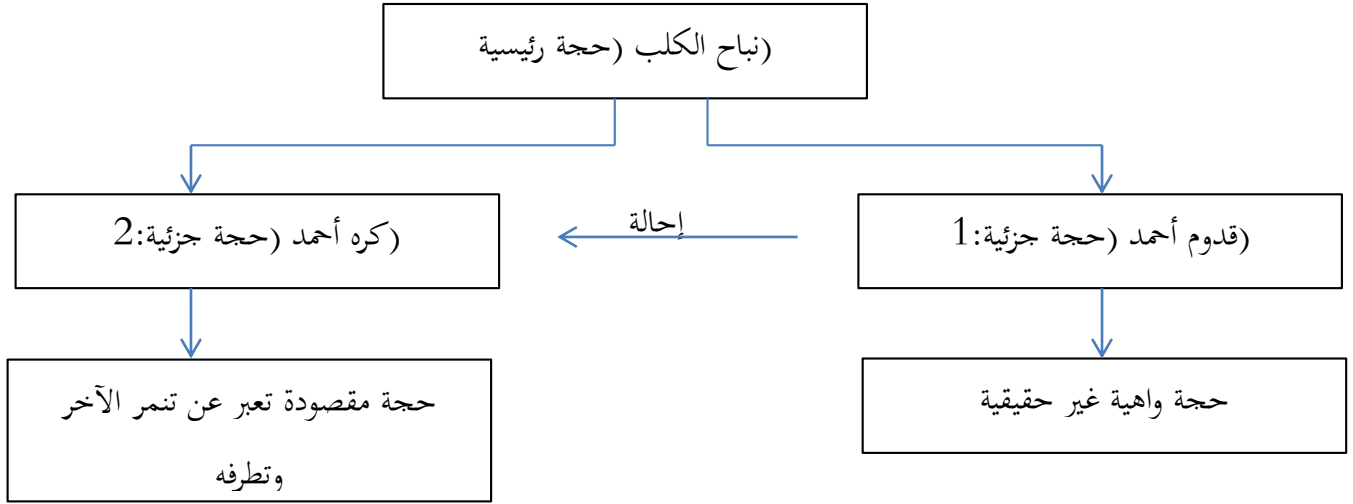
رواية "بوح الرجل القادم من الظلام" تسخر من صراع الجزائريين على السلطة بعد الاستقلال، فتعجب كبير ردمان من هذه الفوضى بعد أن حصدوا ثمار الاستقلال تنم عن نبرة تلميحية ساخرة تشير إلى عجزهم عن التكيف مع متطلبات هذه المرحلة وبأنهم لا يزالون بحاجة إلى من يشرف عليهم.

وعلى هذا الأساس يصنف الآخر الفرنسي الأنا الجزائرية تصنيفا مشينا على أنها ضائعة متروكة وهو تعطيل لها وإعلان عن حتمية زوالها وعدم قدرتها على إتمام ما بدأتها، فهي قاصرة وسقيمة، فيركز الآخر الفرنسي على سلبيات الأنا الجزائرية فقط حتى يتسنى له التشكيك في أحقيتها لنيل وسام الحرية فيتعامل معها بانتقائية ظالمة ذات مرجعية مضللة، فالغرب لا يؤمن بالتسوية والمشاركة فهو يقدم صورة: «فولكلورية ومقيمة عن الجزائري بصفته انسانا بدائيا متوحشا تحكمه الغرائز والنزوات والذهنية الأسطورية. إنها صورة تعكس قبل كل شيء رغبات المحتل الدفينة ومكبواته العنصرية».¹

فيستخف الآخر الفرنسي بالأنا الجزائرية ولا يخفي ذلك، بل يظهره ولا تجد الأنا إلا خيار القبول لاضطرابها إلى الهجرة نتيجة الظروف القاسية بالرغم من عنصرية الآخر وسؤدده وألعايبه المتطرفة. فنجد أحمد حين: «بلغ الطابق الثالث أثار كالعادة وقع خطواته نباح كلب جارتها ماري التي أدركت بأن جارها الجزائري قد عاد إلى غرفته، ذلك أنها تعرف بأن كلبها لا ينبح إلا إذا تعلق الأمر بأحمد، وهي تفسر ذلك بكونه يكرهه مثلها»²

¹ الطيب بودريالة، صورة الجزائر في الرواية الفرنسية، مرجع سابق، ص 8.

² إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 16.



تصادفنا من جديد صفة الحيوانية التي ينسبها الآخر الفرنسي إلى هذه الأنا الجزائرية، بل إن ماري نزلت بأحمد إلى ما هو أدنى من هذه الصفة، فصار كلبها يشاركها كرهها لأحمد، وهو سلوك غاية في البشاعة يعري شخصية الآخر المتطرفة المفرغة من كل معاني الاحتواء الانساني الإيديولوجي.

فلا يتعامل مع الجزائريين: «بوصفهم مواطنين يحضون، كغيرهم بنفس الحقوق التي يضمنها مجتمع سياسي مشترك دون الاحتكام إلى هوياتهم وانتماءاتهم الضيقة. إن معاملتهم كأجانب تعسر عملية اندماجهم في المجتمع الجديد».¹ فالأنا لا تبحث عن حريتها بعيدا عن الآخر بالرغم من أنها أخذتها من بين برائثه، لأن ابتعادها عنه وعزلتها تعني غربة جديدة، وإنما تسعى إلى التحرر ضمن مجتمع الآخر لكي يتم التعرف عليها والاعتراف بها وهذه أسمى درجات الوعي بمفهوم الحرية ولا يتم ذلك إلا من خلال مبدأ التخاطب الذي يرفض الآخر الاعتراف به لهذه الأنا.

ويعني هذا أن: «الغرب يعيش أزمة، وإن كنا نعيش شيئا منها، فيجب أن نكون مستعدين لتجاوز مشكلتنا، وتجاوزها يتم عبر الحضارة بالاعتدال وترسيمه»²، إذ يجب التيقظ لمواجهة التطرف الغربي وحواشيه المرية، ولكن عبر الاندماج فيه وليس التمايز عنه، ولا يتم ذلك إلا من خلال ائتلاف الطرفين رغبة في دفع التناقض الحاصل بينهما إلى نهايته، غير أن هذا الأمر يبدو صعب المنال إذا لم يكن مستحيلا نتيجة الإنطباع العربي المشوه المرسوم في أذهان الغرب والأوروبيين.

¹ محمد الداوي، صورة الأنا والآخر في السرد، ص 12.

² سلمان العودة، أسئلة العنف، ص 161.

يرى هؤلاء الذين ينتمون إلى حضارة الشمال أن العرب: «بسطاء سطحيون غير مستقرين ضيقوا الأفق خنوعون أغرار قاصرون بشكل لا يرحى لهم فيه صلاح، ضعفاء، عاجزون وعلى عيونهم غشاوة.. إن عقولهم غريبة ومظلمة مليئة بالكآبة والشعور غير السوي بالأهمية، عقول تفتقر إلى الهداية».¹

والفرد العربي في نظر هؤلاء فرد استهلاكي لا يستطيع الالتزام بمعايير الحضارة ولا يفهم مفرداتها، كما لا يستطيع أن يؤسس لنفسه مشاريع التعددية، فهو ذو عقل جامد محنط لا يملك حس التنافس وهو على درجة كبيرة من الإعاقة الفكرية التي تحول دون اكتسابه لفعل تنموي، وعليه تصبح ممارسة التعسف والتطرف في حقه أمرا طبيعيا من أجل حماية الفخامة الغربية من همجية الانا.

4/ الأنا المهدد:

لا يبدو الآخر الفرنسي قويا- كما يدعي- بل إنه يخفي في الكثير من الأحيان قلقا شديدا اتجاه الأنا الجزائرية المستضعفة، فبعد أن خرج من الجزائر بدأ يكتشف مواطن قوتها وتتراى الإمكانيات المتاحة أمام الأنا لتهديد قوته، إذ أن المستعمر كان يعيش في: «نظام يسمى النظام الاستعماري، ويعمل جاهدا على إبقائه دون تغيير. لذلك يرفض التغييرات التي قد تحدث في فرنسا وتمنح الفقراء والعمال بعض الحقوق، لأن هذا التغيير قد يزرع امتيازاته».²

ويرجع هذا إلى كون الآخر الغربي بصورة عامة لا يملك رغبة التحاور مع إنسان الشرق أو الجنوب، فلا يعرف كيف يتقبلهم ولا كيف يفتح على اختلافاتهم بسبب رغبته القوية في السيطرة فهو يرفض النموذج العربي بكل ميادينه الاجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية. فحين يقرر الآخر أن يلغي الأنا فإن هذا لا يعني تفوقه عليها واستهتاره بها، بل إن لجوءه إلى الهروب هو الخوف من تعرية هذه الأنا لضعفه وانكساره، وقد برزت في صفوف الآخر كذلك: «أصوات وكتابات تعلن انحطاط، أو انحدار الغرب، واحترام الثقافات الأخرى».³ فبالرغم من احتكار الحضارة الغربية لكل أشكال التوسع وافتراضها لعالم عربي متخلف همجي منغلق ظهرت مجموعات ترفض التمييز العنصري والتضييق على أساس الطبائع والانتماءات الفكرية والدينية والمذهبية فوجهت اهتمامها نحو الهامش وجعلته محط أنظار العالم مناصرة وداعمة.

¹ حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، ص 253.

² محمد ساري، وقفات في الفكر والأدب والنقد، ص 103.

³ منير مهادي، نقد التمركز وفكر الاختلاف، ص 176.

وتُعد سيلين واحدة من هؤلاء الذين ربطتهم علاقات بالأنثى، فهذا هي ذي تعاتب منصور على غيابه عنها فتقول: « لماذا لا تريد أن ترد على رسائلي؟ ألا أنها لا تصل إليك؟ هذه رابع رسالة أبعث لك دون أن يأتيني رد منك، ماذا هناك عزيزي منصور؟ ... أجبني عزيزي عد إلي بسرعة»¹ تكررت كلمة عزيزي في هذه الفقرة مرتين دالة على أسلوب تضامني لبق وراق في الكلام يعبر عن مدى رغبة سيلين في استمرار العلاقة بينها وبين منصور، كما نجد أن الأسلوب التوجيهي المتمثل في فعل الأمر خرج هذه المرة عن طابعه الاستعلائي، بل إن سيلين بقولها: أجبني، عد، تحته على التواصل معها بأسلوب طلي جميل وليس بأسلوب الأمر الذي اعتاد الآخر أن يخاطب الأنثى به.

وهذا يعني أن الشرق أصبح: «عامل جذب للمرأة الغربية، ليس فقط لكونه فضاء الخيال ومبعث الأحلام، بل لكونه منفذا لها من رتابة الحياة اليومية»². فالآخر الفرنسي خاصة والغربي عامة قد حقق كل ما يصبو إليه من تطور وتقدم فلم يبق أمامه إلا أن يوجه نظريته نحو مستعمرات جديدة، فالمرأة الفرنسية سيلين التي تلاحق منصور الجزائري البسيط ما هي إلا صورة لفرنسا التي تلاحق الجزائر وتريدها لنفسها إلا أنها لم تنجح في تحقيق ذلك فأضحت تشعر بالتهديد بعد أن كانت مصدر التهديد.

وعلى النقيض من سيلين نجد ماري الأرملة والسيدة سوزان صاحبة المنزل ينفران من أحمد ويشعران بالخوف والتهديد وعدم الراحة لوجوده، فتوجه له صاحبة المنزل قائلة: «اسمع يا سيد أمد لا بد أن أقول لك بأن عليك أن تغادر هذه الشقة في أسرع وقت ممكن... فماري أصبحت خائفة منك إلى حد مزعج»³. فيعود فعل الأمر من جديد إلى هيئته الفوقية الاستعلائية فهنا تأمر سوزان أحمد بكل حزم وشدة وتطلب منه مغادرة منزله، لأنها لم تعد تقوى على حل مشاكله مع جارته الأرملة ماري التي تكرهه وتخاف منه وتخشى على حياتها. فإذا قارنا بين إقبال سيلين على منصور وإحجام ماري عن الاختلاط بأحمد نفهم أن المرأة عاجزة على أن: «تتخلص من موروث تقايفي، يعزز المخاوف من أهل الشرق، لهذا انتابتها مشاعر متناقضة بين الحب والطمأنينة والكراهية والخوف... وأثرت على نظرتها للعرب، فعممت الفرنسية رؤيتها للأنثى وحشرت كل ناطق بالعربية ضمن شريعة الغاب»⁴. وبالفعل تضطرم مشاعر متناقضة في نفس السيدة سوزان اتجاه أحمد فتارة تشفق عليه من معاملة الجارة ماري له بقسوة وتارة تخشاه وتخشى المتاعب التي قد يسببها مكوثه في السكن.

¹ إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 204.

² ماجدة حمود، إشكالية الأنثى والآخر، ص 198.

³ إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 197.

⁴ ماجدة حمود، إشكالية الأنثى والآخر، ص 201.

وليست المرأة الفرنسية الوحيدة التي تشعر بالتهديد، حيث أن جان صديق ماري يخشى بشدة مواجهة أحمد العربي الجزائري: «...غير أنه كان يتمنى أن يأتي بدليل قاطع على براءته فتكون صديقته في موقف حرج لا يمكن الدفاع عنه، وتظن بأنه ليس خائفا بل فقط غير واثق من جرم خصمها».¹ يدل الفعل الكلامي "أتمنى" على مدى يأس جان وخشيته من مواجهة أحمد، فهو بدون السلطة التي كان يمتلكها أثناء الاحتلال يتساوى مع هذه الأنا، فتصبح ندا له لأنها تمتلك نفسها ولم تعد حياتها رهنا له، ولم يعد يملك حق الإجهاز على حياتها وحريتها وأحلامها.

فلاحظ أن جان قد: «هاله أن يكتشف على حين غرة نفسه هشة ضعيفة حينما يعوزها السلاح أو السلطة، فكانت مواجهته لأحمد أقسى شيء وقع له في حياته»² والسبب الرئيسي لذلك عدم استعداد الآخر الاقرار بأخطائه وهفواته وظلمه للأنا واغتصابه لحقوقها، وعدم قدرته على صياغة قوانين مشتركة تجمعهما، أو الاتفاق على بناء انساني واحد.

وقد كان: «الناصر الجزائري كثير الاهتمام بمتطلبات ذلك البناء، كما كان حريصا جدا على رصد مختلف أشكال التعامل مع الفرنسي بحكم معاملته اليومية له».³ فقد اهتم الروائي الجزائري برصد أشكال الإقبال الغاشم للآخر الأوروبي على الأنا، وفي نفس الوقت صور الآخر ضعيفا منكسرا مهددا دون لواحقه العسكرية المتطورة. إضافة إلى الاجتماعية والاقتصادية منها، التي يتحكم من خلالها في مصير الأنا التي تعلمت طرقا جديدة تحمي بها نفسها وتنفذ هويتها من الزوال.

فأصبحت الرواية: «تزود المتلقي بالوعي الذاتي الغيري كما تنعش قيم الجمال في نفسه، مما يسهم في رسم صورة متوازنة للأنا والآخر، فينمو فكر تعددي، لا يضع من يخالفنا الرأي أو العقيدة أو العرق في قالب واحد ينتزع إنسانيته، ويمحو تنوع أفراد».⁴ فالكتابة الروائية المعاصرة شجعت الاتصال الانساني ودفعت إلى مزيد من التجارب التي ترفض انفصال الأنا عن ذاتها أولا، وعن الآخر ثانيا، لكن هذا الأخير كان يعمل على احتلالها تجهيلا لها وتخييطا لمحاولات النهوض بذاتها المستقلة والمستقرة.

فنستخلص ان إبراهيم سعدي حاول أن يقدم الوقائع كما هي دون أن ينحرف عن المسار السردي للرواية، فلم تظهر خلال فصول رواياته أية ملامح للتأثر بالهوية الجزائرية، أو التحامل ضد الآخر الراض، إذ

¹ إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 108.

² المصدر نفسه، ص 109.

³ الحبيب مصباحي، تمثلات الذات والآخر في الرواية الجزائرية، مرجع سابق، ص 28.

⁴ ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص 252.

طرح القضية طرحا موضوعيا جادا، باعتبار الكتابة تعبيرا خالصا عن الانسانية التي تتجاوز رفض الآخر وترحب بالتعددية والاختلاف مبتعدة عن أي توجهات تجعلها لا تؤدي وظيفتها الفنية الجمالية من جهة، والانسانية من جهة أخرى. ومنه فعلى الآخر أن يستمع إلى الأنا وينصت لتطلعاتها باعتبارها مرجعا تاريخيا وركنا حضاريا هاما متجاوزا بذلك قاعدة التعصب والتمييز العنصري ومحدودية الأفكار، فلا مركزية للآخر الغربي، ولا هامشية للأنا العربية، فكل منهما يدرك حاجته إلى الآخر وإن أظهر العكس.

الفصل الثالث

مقصديّة خطاب المثقف

المبحث الأول: المثقف المجرم وملاحقة الوهم

المبحث الثاني: المثقف اليأس بين الواجب وخيبة الأمل

المبحث الثالث: المثقف المحاصر والبحث عن الوطن المفقود

المبحث الرابع: تهمة الثقافة ولعنة الكتابة والفن

منحت الثقافة للفرد إنسانيته وميزته عن بقية المخلوقات، وحولت له حمل معانيها من خلال الاستجابة لمجموعة من الرؤى الفكرية والإيديولوجية والتاريخية باعتباره كائناً يعيش في وسط مركب من عناصر حيوية تضمن للبشرية سبل الحياة الحضارية فمصطلح: «الثقافة (Culture)» كما نستخدمه اليوم يرجع إلى عهد حديث نسبياً رغم أن اللغة العربية واللغات الأوروبية قد عرفت اللفظ منذ عهد بعيد. ولكن لفظ الثقافة لم يتخذ معنى محددًا إلا على أيدي علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين أو الثقافيّين الذين استبعدوا كثيراً من معاني هذا اللفظ الأخرى، في اللغات الأوروبية بوجه خاص كمعنى التثقيف والتهديب¹. فارتبطت الثقافة بما هو مستعمل عند أهلها وكيف ينظرون إليها، فهم بمفردهم يستطيعون تطويرها والارتقاء بها لتخدم قضايا إنسانية شريفة، كما بإمكانهم طمسها وحجب دورها الحضاري عبر إهمالها أو توظيفها لأغراض شخصية مشبوهة لا تتناسب وما تعنيه وتدعو إليه.

وقد أصبح للمثقف مكانته في تفعيل القضايا الكبرى ضمن منظومة أخلاقية مدروسة ومشاركة بين مجموعة من الضوابط التي يسعى المثقف إلى توضيح معالمها والدفاع عنها ضد أي انتهاكات من خلال استغلال الثقافة العامة لمجتمعه وثقافته الخاصة إلى جانب الاستناد إلى ثقافات متنوعة ذات مصادر مختلفة تشجيعاً للتخالف النفعي بين المثقفين والتواصل الإنساني بين الشعوب لكن: «بالرغم من أن مفهوم الثقافة تم تعريفه لأول مرة في الكتب في عام 1871 من قبل (أي، تي، تايلور)، وبعد كل تلك السنين مازال يفتقر إلى تحديد صارم يميز العديد من الأفكار النافعة... ومن المؤسف أكثر هو البطء الذي تغلغل فيه مفهوم الثقافة خلال الوعي العام بالمقارنة مع أفكار مثل اللاوعي أو الكبت»².

فمفهوم الثقافة ظل ملتبساً في أذهان النخبة الخاصة والعامة كذلك، مما جعل تأثيرها محدود المجال في فترة من الفترات، مما سمح في المقابل بتفشي الكثير من الظواهر والمفاهيم التي عملت على نقض المبادئ وتشويه كل ما هو ثقافي منتج ومثمر.

ولهذا تقع على كاهل المثقف الكثير من الالتزامات المنوط بها بمفرده دوناً عن غيره من الفئات المجتمعية الأخرى نتيجة قدرته على التفكير، واستنباط كل مسكوت عنه، وقول ما لا يقال، وخرق سلم الطابوهات، فالمثقفون: «شريحة اجتماعية تمثل كل الفئات والطبقات الموجودة في المجتمع، وهم لسان حالها، الناطقون باسمها يمثلون مصالحها المتفككة والمتعارضة ويعبرون عنها... ويؤكد غرامشي أن المثقفين هم منظمو الزعامة

¹ - سامية حسن الساعاتي، الثقافية والشخصية حوار لا ينتهي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009، ص 32.

² - إدوارد دي هول، اللغة الصامتة، تر: لميس فؤاد يحيى، الأهلية للنشر والتوزيع، 2007، ص 28.

الاجتماعية، وذلك باعتبارهم موظفين في البناء الفوقي للمجتمع -على حد تعبيره- يستطيعون أن يتوسطوا عالم الثقافة وعالم الإنتاج وأن يقدموا أفكارا يتقبلها جماهير الشعب بطريقة تلقائية على أنها أفكار مشروعة»¹. يتعامل المثقف مع جميع الفئات على اتساع نطاقها واختلاف مذاهبها، فلا يرفض ما لا يتماشى وإيديولوجياته الخاصة، ولا يتعصب لمبادئه، ولا يكون إمعة ذائبا في تيار الآخر دون وعي، بل إنه يغربل ويمحص ويصطفي ما فيه خدمة للمصلحة العامة بكل حيادية وشفافية تحافظ على سمعته، مضطلع بواجباته نحو أمته.

والمثقف ليس مجرد سارد ومتتبع للتطورات الثقافية الحاصلة في أي مستوى من المستويات المجتمعية، بل يسهم في صناعة الحدث وتأطيره بشكل فاعل، وإخراجه بشكل مناسب لتلقي جموع الجماهير الشعبية، فهو «كما يشير غرامشي ليس مجرد أحد عناصر البنية الفوقية، وإنما يجب البحث عنه في مجمل العلاقات الاجتماعية... فالمثقفون هم منظمو الوظيفة الاقتصادية للطبقة التي يرتبطون بها عضويا كما أنهم حملة وظيفة الهيمنة التي تمارسها الطبقة السائدة في المجتمع المدني»².

وللمثقف أولوية تنظيم مصالح المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والسياسية باعتبار أن ما يحملونه من أفكار من شأنها أن تغني المجتمع عن الاستعانة بأيادي خارجية حاقدة قد تخلق بذور الصراع بين أفرادها وفئاته المختلفة.

المبحث الأول: المثقف المجرم وملاحقة الوهم

عرف المثقف الجزائري فترة التسعينات تذبذبا واضحا في مسار حياته الخاصة، وحياته الأدبية العامة، وشهد منعرجات حاسمة رسمت مستقبل شخصيته الثقافية بوصفه عاملا مؤثرا في المجتمعات، وليس مجرد كائن فيزيقي يضاف إلى عدد النسومات السكانية المشكلة للمجتمع، ولا تزال: «العشرية السوداء تثير قريحة الكتاب، وستظل هذه الفترة الموحجة في ذاكرة الجزائريين مصدر إلهام لفعل القص كما حدث دوما مع الحروب عبر التاريخ»³.

تعتبر هذه الفترة مصدر فزع لبعض المثقفين في الجزائر، أو مصدر قوة بالنسبة للبعض الآخر، فمنهم من زادته إصرارا وإبداعا، ومنهم من وقع تحت تأثير المغريات الكاذبة وسلاح الفتنة القاتل. كما كان أحيانا

¹ - هويدا صالح، المثقف في الرواية الجديدة الطرائق السردية، رؤية للنشر والتوزيع، 2013، ص 24.

² - المرجع نفسه، ص 22.

³ - محمد ساري، وقفات في الفكر والأدب والنقد، ص 73.

مهدها بالتصفية الجسدية، وضعيفا منكسرا فاقدا للأمل في التعبير، لكن الأزمة لديه تفاقمت إلى أن وصلت حد التطرف الغريب الذي نسف إنسانية بعض المثقفين، فأصبح المثقف شخصا مجرما غريبا عن مبادئه التي نشأ عليها وترى على مشاربها، وتغير دوره الحضاري البناء إلى دور هدام دموي.

جاء وصف حال هذا النوع للمثقف الجزائري في نماذج روائية إبان فترة التسعينات مشيرة بكل قوة ومصداقية إلى العنف الديني والسياسي وعنف اللغة والسلاح الذي عرفته الجزائر خلال هذه الفترة الحاسمة من تاريخها. وجسدت الرواية هذه المرحلة بجد وأسهمت في رسم الصورة الحقيقية لها عبر الاهتمام بجميع جزئيات أحداثها ومعالجة هذا المرض الذي أبتلي به المثقف الجزائري.

1- المثقف المجرم وبداية التيه:

نشأ لدى هذا الصنف من المثقفين نزعة انحرافية غريبة عن طبيعته التكوينية والأخلاقية، وكان الدافع لذلك مجهولا في بعض الأحيان وغير واضح الأسباب، و في بعض الحالات يكون لدى هذا النوع من المثقفين سبب متعلق بسلطة عليا عملت على إقناعهم بقداسة ما تدعو إليه، وبأنهم مظلومون ويجب أن ينهضوا ويطالبوا بما هو لهم: «ففي بداية التسعينيات، بينما أوقفت السلطة الانتخابات التشريعية واعتقلت الآلاف من الإسلاميين، تشكلت حركة تمرد واسعة، حملت السلاح والتحقت بالجبال. كان الهدف في البداية يتمثل في استرجاع حق مهضوم، كان تمردا ضد السلطة الطاغية التي اغتصبت حق الشعب، ولكن الفرق بين الغاية والوسيلة فرق شاسع»¹.

كان استرجاع الحقوق المسلوقة وترا حساسا استغلته هذه الجماعات وعزفت عليه لاستدراج المزيد من الأفراد وضم مختلف الطبقات إلى جماعتها، إلا أن الأمر سرعان ما فقد طابعه السلمي المدافع عن الحقوق ليتحول إلى صراع همجي يسلب الأرواح وليس الحقوق فقط، فوفقا لهذه الرؤية كانت الجماعات الإسلامية أو ما اصطلح عليه باسم الإرهاب الإسلامي (Terrorisme islamiste) تنظر إلى المثقف على أنه: «مجرد أداة لتنفيذ سياسة القائد وشرعتها بالقرآن والسنة والمأثور من السير، وما دون ذلك فهو حرام عقابه جهنم وبئس المصير»².

¹-محمد ساري، وفتات في الفكر والأدب والنقد، ص 132.

²-يسري الغول، الإسلاميون والثقافة، مجلة الجديد، العدد 15، نوفمبر 2015، ص 133.

تعمل هذه الجماعات على شل حركة النمو الفكري الثقافي لهذا المثقف وإبدالها بثقافة تجنيدية صارمة تتبنى مبدأ: «الإقصاء وما يجره من عنف... فيتخذ تارة لبوس الدين وتارة لبوس العقل»¹.

وبعد أن نجحت الجماعات المتطرفة في عملية استحوادها على العقل الثقافي للكثير من النخب الواعدة في صفوف الإبداع والثقافة حملت هذه النخب مشعل الموت والإجرام لتبدأ هي الأخرى عملية استدراج العقول الثقافية وتجريدها من إيمانها بالحق ومعاني التسامح والإنسانية والانسجام الثقافي المجتمعي مع المتغيرات العصرية، محدثة نوعاً من الانغلاق على الذات يصل مع مرور الوقت إلى عنف لغوي وجسدي وفكري خطير على المثقف الجزائري المتهم بالإحاد بسبب أفكاره التنويرية التي تهدف إلى تهذيب عقول الشباب.

تقدم روايات إبراهيم سعدي هذا النوع من المثقفين الذين انزحوا عن المسار الصحيح وتنازلوا عن أدوارهم في نشر الوعي، ومثالهم شخصية "عبد اللطيف" في رواية "بوح الرجل القادم من الظلام" والذي يقدم نموذجاً: «لشخصيات تمارس عنفاً، يبدأ بفكرة تكبر شيئاً فشيئاً، ثم تتحول إلى تعصب يتخذ له مظهرها في اللحي والكحل والقميص بالنسبة للمتطرف الديني»². وكان عليه أن يهتم بالجانب العقلي والروحي لتلميذ الثانوية مشروع طالب جامعي و مثقف المستقبل .

ونجد المثقف الذي أفزعته حال الجزائر الجديدة وغيّرت جلده في روايات سعدي ويمثله شخصية جمعة زوج أمال في رواية بحثاً عن أمال الغبريني، حيث يبحثها من خلال النداء وفعل الأمر على الاستعداد لمرحلة جديدة ليس في حياتها فحسب، بل في حياة الجزائر التي كانت على أبواب مرحلة مشتعلة من تاريخها فيقول مخاطباً إياها: «يا امرأة، هيئي نفسك لأمر لا يعلمها غير الله سبحانه وتعالى»³.

يمثل فعل الأمر شكلاً من التهيب ونوعاً من التخويف من المستقبل الذي استشعرته أمال قائماً مظلماً وأحست به سوداوياً يطبق على أنفاسها، وذلك من خلال نبرة زوجها الأمرة كأنه نوع من القصص اللفظي والعنف الكلامي، فزاد نفورها منه وعدم اقتناعها بما يدعو إليه لأن المثقف الذي «تلبسه وهم أن يكون الهادي أو القائد للأمة، قد نصب نفسه وصياً على الحرية والثورة»⁴. فأمال شأنها شأن الكثيرين كانت لا تؤمن بمصداقية ما يدعو إليه زوجها وجماعته وترى أنه إجرام وحصاد مأساوي للأرواح ودفاع عن قضية خاسرة

¹- إبراهيم سعدي، ثقافة الحوار الفريضة الغائبة في العالم العربي، مجلة الجديد، العدد 02، مارس 2015، ص 15.

²- الشريف حبيلة، الرواية والعنف دراسة سوسيو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، 2010، ص 242.

³- إبراهيم سعدي، بحثاً عن أمال الغبريني، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريون، الجزائر، 2003، ص 204.

⁴- هويدا صالح، المثقف في الرواية الجديدة، ص 45.

منذ بدايتها فكانت ترى كما يرى غيرها من الغيورين على هذا البلد أنه لا يجب: «فتح الباب واسعا أمام هذا الطراز من المثقفين، وإن كانوا على درجة عالية من التحصيل العلمي والفلسفي والفقهي، فرما استغل بعض من لا يمكن الوثوق به، ولا الركون إلى نزاهته الدينية هذا السبيل، فاتخذ منه ذريته لبث العقائد المنحرفة في المجتمع. مستغلا بساطة الأغلبية الساحقة من الناس وسذاجتهم وانبهارهم بفكره وثقافته وفلسفته»¹.

فبداية رحلة التيه بالنسبة للمثقف هي لحظة غواية شيطانية فاسدة استغلت حميته الدينية وربما بعض أفكاره الشاذة عما هو مألوف لتقنعه بشرعية رسالتها وعظمة ما تنادي به، بحيث: «اعتقدت هذه الجماعات بأن الله سينصرها لا محالة وحينما لم يتحقق النصر المبين مثلما توهموه، تمردت على الله جل جلاله... وانتشرت تعيث في الأرض فسادا، تقتل الأطفال والشيوخ وتسيء للنساء»². أما قبول المثقف لهذه الجرائم ومشاركته فيها ورضاه بتلك الأفكار المفحخة فهو دليل على هشاشة تكوينه الإيديولوجي الذي حُلف فجوة تسللت إليه الشعارات الدموية المزيفة بكل اقتناع وتأييد، فراح يصفق للباطل ويناهض الحق.

ويشير هذا أيضا إلى نجاعة: «الحيل الممكنة في استخدام الدين لأغراض سياسية وإلى أن القناعة الدينية عندما تأخذ امتدادا سياسيا أو القناعة السياسية عندما ترتدي ثوبا دينيا، فإن أصحابها يصعب أن يتقبلوا الرأي الآخر، وينتهوا بالتالي إلى ممارسة العنف، ينتقلون من استعمال المصحف إلى الديناميت»³.

لقد تنازل المثقف عن مبادئه شيئا فشيئا فانسلخ عن كل معاني الإنسانية متخليا بذلك عن دوره الريادي ضمن إطار اجتماعي واسع، فكان بمقدور عبد اللطيف في رواية "بوح الرجل القادم من الظلام"، أو جعفر بودا في رواية "صمت الفراغ" وغيرها تقديم الكثير للجزائر إلا أن هذا الأخير على غرار عبد اللطيف اختار سيرا مخالفا لما تمليه عليه ثقافته وتربيته وتعليمه فأنحدر «شيئا فشيئا إلى هاوية الإرهاب، وتلك حال الكثير من الشباب من أبناء الجزائر الذي انقادوا في ظل الفراغ السياسي، وفي ظل تفاقم الأزمة الاقتصادية والنفسية، وكذا في ظل الفراغ الثقافي، وتحجيم، وقمع الحريات الفردية إلى المضي في طريق الظلام الذي حولهم إلى ذئاب بشرية تحترف ممارسة العنف»⁴.

1- هويدا صالح، المثقف في الرواية الجديدة، ص 45.

2- محمد ساري، وقفات في الفكر والأدب والنقد، ص 133.

3- عامر مخلوف، الرواية والتحويلات في الجزائر، دراسة نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000، ص 90.

4- نسيمه كريع، أبعاد الصراع الإيديولوجي لشخصية الفنان في رواية بما تحلم الذئاب لياسمينه خضراء، مجلة الأثر، العدد 14، جوان 2012، ص 29.

وبالرغم من هذا لا نستطيع أن نعتبر هذا المثقف ضحية فقط، لأن ثقافته لم تستطع أن تعصمه من الوقوع في هذا الشرك الإرهابي ولم يتراجع أيضا بعد المشاركة فيه، فهو ليس مجرد متفاعل مع الإرهاب، بل إنه صانع له أيضا فعلاقته بالعنف: «لا تتجسد دائما في مظهر الضحية، فالمثقف بدوره يمكن أن ينتج العنف... لهذا يرى الباحث الألماني "هانس ماتيبوس انزنسبرجر في كتابه "الهجرة الكبرى" بأن الذين يعتقدون بأن الثقافة يمكن أن تكون لقاحا ضد العنف فهم واهمون»¹.

وما يثبت قول هانس ماتيبوس هو تلك الورقة التي أرسلت لعبد الحميد من طرف جعفر بودا، والتي تحتوي تهديدا بالقتل والتصفية الجسدية، بحيث راح عبد الحميد: «يقرأ العبارة، ملاحظا أن الخط واضح وحتى جميل وبأن لغته خالية من الأخطاء»². فكانت اللغة تعبيرا عن المستوى العلمي والثقافي الرفيع لصاحبها كما كانت عبارة التهديد موشحة بخط جميل ولغة نقية منقحة فهي تلمح إلى تميز كاتبها دون أن تصرح بذلك، وانفراده بأساليب لغوية رائعة فالتدين الشكلي يجد: «صورته في الاهتمام بالمظهر، حتى باللغة التي تغري السلفية بإيقاعها الناتجة عن السجع، ويطمح أفرادها إلى استرجاع الماضي بأسلوبه القديم، ليس فقط في شكل الحياة، بل أسلوب الكتابة أيضا»³.

ويؤكد هذا فرضية اندماج الإنسان المثقف في خارطة العنف والإرهاب التي افتتحتها الانتخابات البلدية في جوان 1990 والتشريعية في ديسمبر 1991م فاتحة بذلك بوابة من الإجرام واستباحة الأرواح تحت مزاعم إعلاء كلمة الله ضد القوانين المدنية الملحدة -حسب رأيهم- فراح جملة من الشباب المثقف المندفع المزهو بثقافته الهشة ينجذب إلى فكرة التضحية ضد الحكم الجائر أو النخبة الكافرة⁴.

اختلطت الموازين الفكرية والإيديولوجية للمثقف المنخرط في سلك العدوان الإرهابي فضرب مبادئه عرض الحائط وأعلن عصيانه وتمرده مجاهرا بضرورة الإطاحة بكل أشكال الحكم المدني، ومحو آثار الوجود السياسي الأوروبي، والتدخل الغربي الكافر، بل امتدت تنديداته إلى وجوب استئصال صورة المثقفين وهزها وتشويهها والقضاء عليه قضاء مبرما، وهذا راجع إلى إيمانه بأن الشخص حين يجند: «نفسه لقضية أكبر منه،

¹- إبراهيم سعدي، الوطن العربي نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 94، 95.

²- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2006، ص 13.

³- الشريف حبيبة، الرواية والعنف، ص 239.

⁴- إسماعيل سراج الدين، التحدي رؤية ثقافية لمجاهمة التطرف والعنف، (د.ط.)، (د.ت)، ص 22.

بل أكبر من الحياة ذاتها، وأن يضحي بنفسه من أجل خير أشمل وأعم، فإن ذلك يعطي هدفا وقيمة لحياة شابة تكون ضائعة وبلا هدف»¹.

نصب هذا المثقف المختل المفاهيم والمشوه المبادئ نفسه منقذا جاء من السماء لينشر رحمته بين أفراد مجتمعه ممن ضيعوا دينهم وديناهم، محاولا استمالتهم وحثهم على الانضمام إلى فريق الحق الوهمي الذي شكله وجعله أقرب إلى العصاة منه إلى الفريق أو الجماعة. لقد اهتزت اهتمامات هذا المثقف وتشوش عقله المحدف فأصبح يرى إهدار الحياة وسفك الدماء معادلا موضوعيا للجهد والتجنيد الديني السمح، مما يؤكد تفسخ الفكر الثقافي لديه، والذي لم يستطع حمايته من أن ينحرف نحو تيار ظالم قاتل أودى بحياة الكثير من بني جلدته من المثقفين الذين كانوا رفقاء الدرب وأصدقاء الدراسة ليصبح مع مرور الوقت سفاحا متطفلا على موائد الثقافة التي شوه بناءها الأصيل.

وينطلق هذا المتطرف من مبدأ: «المشاهدة التي تحقق الاتحاد، حيث ترفض الجماعة التميز والاختلاف داخل صفوفها، منطلق تؤسسه النصوص: يد الله مع الجماعة صاحبة الرأي الواحد، الواحد هو الكل، والكل هو الواحد، الخارج عنها ضحية للشياطين كالشاه الشاردة»². لهذا رفضت هذه الجماعات كل من يعاديها، ويكون عكس تيارها وينادي بأفكار تبطل دعواها، لذا عملت على تكفير الطيب، والأديب، والفنان، والموسيقيار، بل وصل الأمر إلى حد تجاهل البنية الاجتماعية للأمة جميعا واعتبارها عمادا من أعمدة الكفر والزندقة.

وجاء في رواية "صمت الفراغ" خطاب جعفر بودا الحاد بأسلوب توجيهي مهاجم للصحفي عبد الحميد الذي كان في يوم من الأيام رفيقا في تحصيل العلم والثقافة فقال له: «أوصلتم البلاد إلى الخراب، المفروض أن تذهب ربحكم، فقد أظهر الله ظلالكم: هل تتذكر ماذا كنت أقول عنكم أيام الجامعة؟ كنت أقول عنكم بأنكم الطاعون الأحمر الذي سيفتك بهذه الأمة»³.

توجه جعفر إلى عبد الحميد بأسلوب جريء وقوي، وهو ما جعل عبد الحميد يشعر بالارتباك أمامه بعد أن كان سببا في قدومه لإجراء لقاء صحفي معه، وانقلب الأمر بينهما وصار عبد الحميد في موضع المذنب المجرم في حين أن جعفر هو النزبه الشريف الذي كان ضحية الفكر العلماني الذي يؤمن به عبد الحميد

¹ - إسماعيل سراج الدين، التحدي رؤية ثقافية لمجابهة التطرف والعنف، ص 29.

² - الشريف جبيلة، الرواية والعنف، ص 231.

³ - إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 33.

وغيره. ولم يكتف جعفر بهذا، بل راح يضغظ على عبد الحميد ويعيده إلى ذكرياته معه وأيامهما السالفة معا في الجامعة، وكيف كان يقول عن زمرة المثقفين من أمثال عبد الحميد بأنهم حفنة من أمراض العضال مستعصية تفتك بالجزائر، وهو موقف يناقض نفسه، ويعكس الأدوار. ومما يدل على ذلك انفراد جعفر بطرح الأسئلة والإجابة عنها بنفسه ويصبح عبد الحميد في موقف المتهم الذي يستمع إلى التهم الموجهة إليه في حضرة القاضي الذي سيتولى محاكمته ليكون جلاده وساجنه وقاتله في آن واحد.

ويشير هذا إلى غياب الحوار خلال فترة التسعينيات وطغيان الأحادية الفكرية المتعصبة التي تستثني الاختلاف وترفض من يناقضها، وهو مبدأ اعتمده هذه الجماعات كما ذكرت سابقا. فالأصل في الحوار: «هو الاختلاف، ولكن يمكن أن يصبح الحوار عنفا، عندما يطمس الاختلاف المتواجد بين المتحاورين عنوة بسبب غياب الحجة، عند طرف ما، أو بسبب طغيان جانب من نزوات أو أهواء الطرفين، وفي هذه اللحظة بالذات، لا يصبح أساس العلاقة المتواجدة في هذا الحوار الفاشل مرتبطة بلحظة تعقل أو معاقلة حية، بل ينقلب الأمر ليستحيل إلى الجبروت والعنف حيث لا يوجد البرهان»¹.

فاستحوذ جعفر بودا على الكلام يُعزى إلى ضعف جبهته التي يواليها حتى وإن أنكر ذلك، لذلك حاول تحويل الحوار إلى تلقين يعاتب فيه عبد الحميد معاتبة ساذجة غير منطقية لخلوها من الحجج الواضحة التي على أساسها أدان عبد الحميد وجماعته، فقد كان يطرح السؤال ويجيب، وفي كل مرة لا يتوقف عن التوجه إلى الصحفي الشارد المصدوم بأسلوب التوجيه والتفوق الذي يهدف من خلاله إلى نسف ثقافة صديقه .

ولا يبدو هذا الأمر غريبا عن رجل انسلخ عن هويته الثقافية التي طالما كانت مصدر فخر له، وعن لقب شريف كان يطمحه، بل إنه تمادى وأصبح الآن يمثل: «لمثقف الذي يكره الأنظمة سواء كانت أنظمتنا نحن أم أنظمتهم هم، ويجد مرارة الطعم في هذه وتلك جميعا»². وهنا يناقض المثقف المجرم نفسه مرة أخرى فبعد أن تخلّى عن هويته ومسح بصمته الثقافية من أرشيف الذاكرة وسجل التاريخ الوطني من أجل قضية دموية كان يرى أنه فيها على حق، يعود ويثور على ذات القضية، فيصبح أكثر قساوة وإجراما ودموية ويضيع أكثر في عوالم التيه الفكري والثقافي والمذهبي.

لم يكن تعصبه الديني مقتصرًا على معاداة الأقران والأصحاب فحسب، بل إن كرهه ونقمته وحقده امتد ليظال جميع أفراد عائلته وأقربائه ومن يجمعه بهم صلة القرابة ورابطة الدم. وهو ما تحقق في شخصية عبد

¹- حياة أم السعد، النقد والخطاب مقاربات تداولية وميدولوجية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017م، ص 49، 50.

²- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، 2006، ص 104.

اللطيف الذي يعرف بكنية "أبو أسامة" بعد انضمامه إلى الحركة الإرهابية، يقول لأخته ضاوية ثم نقل الحديث إل زوجها منصور نعمان معاتباً إياه ولأثماً على حال أخته: «أنت أولاً عليك بارتداء اللباس الحلال... لا تتركها تعصي الله، الشيخ، هذا لباس الكفار»¹. استخدم عبد اللطيف التوجيه بنبرة وجوبية (أنت) والتوجيه بنبرة ناهية رافضة (لا تتركها) وجعل نفسه المعاتب ونصب نفسه الأمر الناهي الذي يعرف مواطن الصواب والخطأ دوناً عن غيره، فوصف أخته بالعاصية، بل وحتى بالكافرة التي أهدرت واجباتها الدينية، واستباححت الحقوق الإلهية بسبب لباسها الذي لطالما رفضه عبد اللطيف حتى قبل زواجها، ورفضها وضع الحجاب فرأى هذا إسفافاً وتجنّي على قواعد الدين، وحكم عليها وعلى مصيرها من خلال شكلها وهو الذي يعلم شخصيتها التي تعكس هويتها الجزائرية الغيورة عليها والتمسكة بها، ثم يرفض الحوار معها لذات السبب معلناً عدم قبوله الآخر المختلف عنه من حيث طريقة تفكيره وطريقة لباسه...

ينبع تعصب عبد اللطيف من إيمانه العميق: «بالعنف كوسيلة لإقامة الدولة الإسلامية، ولا علاقة للحركات الأخرى التي يؤمن بها بالحوار والموعظة الحسنة والدعوة إلى الله»². ويتضح هذا التعصب من خلال فشل محاولات من حوله من المثقفين في ثني أفكاره الشاذة، من مثل أستاذه "حميد رمان" وهو أستاذ في الفلسفة و كان أول من أدرك عدم جدوى ذلك، لأنه كان الشخص الذي فهم ما يسعى إليه عبد اللطيف، وكذلك لم يستطع الطبيب "منصور نعمان" زوج أخته، أن يعيده من عوالم الضياع التي أغرق نفسه فيها. إن عبد اللطيف وأمثاله جعلوا من ظاهرة الإرهاب قضية عادلة يؤمنون بها ويدافعون عنها ضد الجميع، وجعلوها معقلاً لتبرير تصرفاتهم البربرية، و: «ذريعة لشن الحروب واعتقال الأبرياء، وإسقاط مبدأ أن الشخص بريء إلى أن تثبت إدانته»³. فالإرهاب يدين الجميع وتستحيل الحروب عنده جهاداً إسلامياً طاهراً، وبعثاً للمبادئ التي شوهتها الثقافات المهجينة التي يرى غيره يتبناها.

ومن أجل هذا واصل "أبو أسامة" إصدار أحكامه الجائرة في حق المقربين منه واضعاً إياهم ضمن دائرة المغضوب عليهم، المرفوضة تصرفاتهم شكلاً ومضموناً دون النظر إلى نواياهم الحسنة: «فهو إرهابي كبير

¹ - إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 269.

² - محمد نفسية، الاسلام وظاهرة العنف ندوة شارك فيها الأستاذ: جودت سعيد، محمود عكام، أسعد السحمراني، نعيم ألباني، دار السقا للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1996م، ص 44.

³ - إسماعيل سراج الدين، التحدي رؤية ثقافية لمجاهمة التطرف والعنف، ص 156.

صورته كانت أكبر من غيرها... هو النموذج المرهوب الجانب الذي لم يسلم منه أحد... تمادى في نشاطاته الإجرامية قائد جماعة "الهدى والسيف" تحولت وحشيتها نحو الأفراد الذين تربط بينهم صلة رحم»¹.

لقد تعدى عبد اللطيف على حرياتهم الشخصية، وحقوقهم في اختيار ما يريدون مشككا في وطنيتهم وانتمائهم، ومشككا في علاقاتهم الروحية التي تربطهم بخالقهم عز وجل، ووازعهم الديني، فنجدد يهاجم ابن أخته "عبد الواحد" ويرد عليه ردا قاسيا حين سمعه يطلب من والده أن يدعو له بالخير قبل سفره إلى العاصمة من أجل دراسة الحقوق بالجامعة: «بل ادع الله أن يرضى عنك، أما أبوك فلا يشفع لك يوم الآخرة، لا تنس إذن حقوق الله عليك، نصحه خاله»².

جاء فعل النصيحة، وهو فعل من أفعال الممارسة التي أقرها أوستن إلى جانب استراتيجية التوجيه ذات النبرة القاسية في قوله: (ادع، لا تنس)، لتدل على طابع سلطوي منحه عبد اللطيف لنفسه دون وجه حق اتجاه عبد الواحد بالرغم من أحقية منصور نعمان الوالد بهذا، وجعل عبد الواحد مخطئا بطلب دعاء والده وبركته في رحلته الطويلة، وهو نفس ما حدث في حوار جعفر بودا مع عبد الحميد والذي انتهى بإقصائه هذا الأخير وتغليظه وتجرمه.

لقد مثلت شخصية جعفر بودا وعبد اللطيف الأشخاص الذين: «يمارسون عدوانا لفظيا مع من يختلف معهم، وينحازون إلى جانب القوة ضد الأبرياء، بالإرهاب الفكري في عمليات التخوين والتبديع والتفسيق، وتفسير النوايا، وتوزيع التهم، واستخدام أدوات الحرب الكلامية...»³. وبهذا الفعل يكون نموذج هذا المثقف قد تجاوز حدود العقل والمنطق برفضه لعلاقة مقدسة بين الأب وابنه (منصور وعبد الواحد) وتلويث روحانيتها السامية بكلام شوتهته أفكاره السقيمة، فهي علاقة ربانية أمر الله باحترامها وتقديس بر الوالدين وانتظار دعائهما والحاجة إليه.

ويتعرض منزل منصور نعمان كذلك: «إلى المراقبة نظرا لكونه صهر عبد اللطيف (أبو أسامة) المبحوث عنه، وكذا لمضايقات رجال الأمن واستفزازاتهم»⁴. فقد شوّهت حال عبد اللطيف سمعة كل من يعرفه فأصبحت صلة الدم شبهة تشد انتباه رجال الأمن والشرطة لملاحقة هؤلاء الأبرياء ضحايا ابنهم المجرم عبد اللطيف، فتشير إليهم الأصابع وكأنهم يشاركونه أفعاله الدنيئة أو يشجعون عليها.

¹ - فريزة مازوني، انفتاح الجنس الروائي وتحولات الكتابة، ص 174، 175.

² - إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 286.

³ - سلمان العودة، أسئلة العنف، ص 128.

⁴ - فريزة مازوني، انفتاح الجنس الروائي وتحولات الكتابة، ص 114.

وقد كان عبد اللطيف واثقا من نفسه دائما، وواثقا بما يتفوه به، مطلقا العنان لكلماته العنيفة المسلحة بالكره والازدراء التي تدل على وحشية تفكيره وعدوانية منطقته الخادع، وهذا العنف المتوقع والطبيعي في كلام عبد اللطيف يرتبط أشد الارتباط بالعدوانية التي ميزت الحركات الإرهابية العامة، والتي تعبر في نفس الوقت عن روحه الناقمة المشبعة بشراسة الهدم والعداء.

فالعنف إذن لدى هذا المثقف التائه بإجرامه الذي يستमित في الدفاع عنه وإلباسه ثوب الجهاد المبارك هو: «الجانب النشط من العدوانية، ففي حالة العنف تنفجر العدوانية صريحة مذهلة في شدتها واجتياحها كل الحدود، وقد تنفجر عند الأفراد الذين لم يكن يتوقع منهم سوى الاستكانة والتخاذل»¹.

إن هذا الكلام ينطبق بدرجة كبيرة على شخصية عبد اللطيف الذي لطالما كان شخصا هادئا، كتوما، متفوقا على نفسه، قليل الكلام، فلم يتوقع أحد من أفراد عائلته أو أساتذته أو جيرانه أو أصدقائه أن تصدر عنه أفعال مرتبطة بشكل مباشر بنوازع العنف الذي جاشت به سيرته وأسفرت عنه سلوكياته العنصرية، فممارسة العنف على الآخرين ليست من حقه ولا من: «حق الأفراد والمجموعات والفرق، وما يحصل من هذا القبيل يسيء إلى الإسلام، وهو ما يؤدي إلى ضرب الوحدة الوطنية»².

لم تسهم هذه الفرق والطوائف الإرهابية في زعزعة أمن الوطن وخلخلة أركانه فحسب، بل أنتجت رهابا وفوبيا لدى الآخر الغربي من الإسلام والإنسان المسلم، الذي أصبح ينظر إليه على أنه إنسان سالب للحياة، مقتنص للأرواح دون النظر إلى مستواه العلمي أو الأدبي أو الاجتماعي، ولذلك أسهم في بناء صورة مشوهة عن بلاد الإسلام في العالم.

فقد لجأت الجماعات الإرهابية إلى العنف والتهديد والتخويف حتى تجعل الآخرين ينصاعون ويذعنون لهم خوفا على حياتهم وحقنا لدمائهم وصونا لأعراضهم التي تتربص بها أيادي الغدر، وبذلك سيطر الإرهابي على أحلام المغلوبين وشرع لحياتهم بشريعته التي يغيب فيها العدل والانصاف والإنسانية، وشوّه الارهابي المثقف صورته بظلم جائر وجرم دموي، فهو يرفض: «الانسجام مع المجتمع، ولا يعتني بقضاياها، ولا يهتم بتغييره، فهو ينتقد ويسخر من أجل السخرية، وليس من أجل تغيير المفاهيم الخاطئة التي تشيع في المجتمع ولا يرضى عنها»³.

¹- سليم صيفور، العنف في مضمون الأمثال الشعبية دراسة تحليلية، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، العدد 14/13، ديسمبر، 2015، جامعة الشهيد "حمه لخضر"، الواد، ص 114.

²- محمد نفسية، الإسلام وظاهرة العنف، ص 87.

³ هويدا صالح، المثقف في الرواية الجديدة، ص 68.

لم يعمل هذا النوع من المثقفين على تصحيح المفاهيم الخاطئة بل أشادوا بها، ومنحوها طابع الشرعية، فعاثوا فسادا إلى جانب فرقهم المكونة من طبقات إنسانية مختلفة بسيطة، جاهلة ومتعلمة، فنشروا مفاهيم غوغائية بطرق عشوائية، أفضت إلى مزيد من التعصب والتشدد الفكري الذي أشعل لهيب الفتنة بين أبناء الجزائر طيلة عقد من الزمن.

ويترجم هذا السلوك ماهية الإرهاب (TERRORISME) الحقيقية التي يعمل المثقف الجرم على الترويج لها بغية إكسابها صيغة قانونية في حين أنها لا تحتفي في الواقع إلا: «بالطرائق والأساليب التي تحاول بها جماعة منظمة، أو فئة أو حزب، تحقيق أهدافها عن طريق استخدام آليات العنف والقوة والقسوة وتوجهها ضد الأشخاص سواء كانوا أفرادا أو جماعات أو ممثلي السلطة ممن يعارضون أهداف الجماعة»¹. فالإرهاب عامة يراهن على جميع الفئات ويضارب نزاهتها ويتوج نفسه قائدا يقود نحو الخير والتبشير به منتهجا أسلوبا إصلاحيا دينيا مفترضا لا أساس له على أرض الواقع، لذا نجد هجماته متفرقة تتقصد أماكن متعددة سعيا إلى حصد أكبر قدر من الأرواح دون الاهتمام بأرواح الأبرياء، فاستهدافه: «لأماكن التجمع العامة التي يأوي الناس كالأسواق والفنادق والقطارات وسواها هو غاية في السوء والجرأة، ففيها المسلم العابد المصلي، وفيها عابر السبيل، وفيها المسلم العاصي الذي لم يعطك الله الإذن بقتله، وفيها الكافر المعصوم الدم»².

كان الثمن المدفوع دماء الغزل الذين ذاقوا مرارة الانتقام الإرهابي الذي كان يقطع أغصان الشباب من شجرة الحياة التي سقتها الشعوب بدمائهم فلم تطرح إلا جراحا غائرة لا تندمل ولا تُنسى، كان ذلك صنيع مثقف العشرية السوداء، الذي اختار الجهة الخاطئة وتحول إلى شبح يطارد الطبقات المستضعفة، شبح الذبح والتنكيل وكل الصور اللاإنسانية التي طالتها.

وقد اختلفت مسوغات الإقدام على مثل هذا الأفعال فكانت نتاجا: «لفقدان الارتباط بالجماعات الاجتماعية التي تنظم وتوجه السلوك، أو نتيجة لفقدان الضبط الاجتماعي الأسري أو نتيجة لسيادة اللامعيارية في المجتمع واضطراب القيم»³.

¹ إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2015، ص 31.

² سلمان العودة، أسئلة العنف، ص 37.

³ سليم صيفور، العنف في مضمون الامثال الشعبية، مرجع سابق، ص 116.

وقد تمكن إبراهيم سعدي من تقديم طرح موضوعي لهذه الفئة التي ابتعدت كثيرا عن مسارها الثقافي وتاهت في ظلمات الإرهاب ، ولم تستطع التملص من ظلاميتها الباطنية الحالكة، لتفقد بذلك وعيها الشامل الذي كان بالإمكان أن تصنع به الفارق الثقافي للحد من وطأة تأزم المنظومة المعرفية والإيديولوجية، والمذهبية، والاقتصادية، والاجتماعية والدينية للمجتمع، باعتبار أن: «الثقافة هي وحدها التي تلعب الدور الأساسي في الدراما الإنسانية، وذلك لعدة أسباب أهمها أن الإنسان وحده هو الذي له ثقافة، وأن التراث الاجتماعي للإنسان هو الذي يجعله مختلف عن الكائنات الأخرى... فالثقافة مثل الهواء الذي نستنشقه نسلم بوجوده تسليما لكننا نكاد لا نشعر به»¹.

لقد كان بإمكان المثقف المنحرف عن شروط منبته الثقافي أن يصنع وعيا مختلفا وشفافا، ويقتلع جذور الفتنة متلافيا عواقبها الوخيمة التي حلت بسوادها على ربوع الوطن الجزائري، اعتمادا على ثقافته التي تكتسب حضورها من خلال مكانتها في نفسية صاحبها، وكيف يقوم بتوظيفها من أجل الدفاع عن القضايا العادلة في العالم.

وهو الدور الحضاري الذي يُعزى للنخبة المثقفة ، فهم حسب غرامشي: «بمارسون دورا حيويا ومهما في تكوين وبناء الإيديولوجيا وفي تدعيم الموافقة أو القبول، وكما أن التماسك الاجتماعي وظيفة يقوم بها البناء الاجتماعي فإنه -أي التماسك الاجتماعي - أيضا وظيفة للمثقفين في المجتمع»². إلا أن المثقف المبتور عن واقعه الاجتماعي بأفعاله الإجرامية اختار المجاهرة بالعداء لأمثاله من المثقفين المناقضين له في القناعات من خلال جملة من الممارسات التي أغرقت فيها الجماعات الإرهابية المتعصبة للمجتمع الجزائري، وحجبت عنه نور الاستقرار والأمن طيلة عشرية كاملة، كما نقلته إلى نقطة اللارجوع التي لم تعد تسمح له بالتوبة وتدارك ما فات.

2- تحول صورة المثقف من المجرم الضحية إلى المجرم الفاعل:

بعد أن تنجح القوة السوداوية التخريبية بنزعتها القيادية النرجسية في تجنيد هذا المثقف الذي تحوله الأيدي الدموية إلى مجرم عتيد يخطف أرواح الأبرياء بشرائع الغدر، يتسلم راية الإجرام ويأتي دوه في محاولة جذب المزيد من المغلوب على أمرهم، وضمهم للجماعة الدموية، فبعد أن أصبح متمرسا في أساليب القتل والتنكيل تُوكل إليه مهمة استمالة عناصر جديدة واستدراجهم نحو فعل القتل.

¹-سامية حسن الساعاتي، الثقافة والشخصية حوار لا ينتهي، ص 35.

²-هويدا صالح، المثقف في الرواية الجديدة، ص 22.

ولعل ما يثبت الدور الجديد الذي نسبته الجماعة إلى هذا المثقف، ونسبه لنفسه بانصياعه الكلي لها حقيقة انقسام المثقفين إلى فرقتين: «فمن المثقفين من بقي حاملا لرسالته دون أن يهزه تيار العنف ومنهم من سقط في وحل المحنة فنزل من علياء ثقافته ليتحول إلى تائر ظالم، مجرم ناقد على الحياة»¹.

وسبب التشظي المرضي في البنية العقلية للمثقف هو القدرة الفائقة لهذه الجماعات على الإقناع والتأثير، مما يجعل المثقف الضحية لقمة سائغة سهلة الانسياق نحو قانون الجماعة، فيؤمن إيمانا قاطعا بما تقوله وتمارسه من طغيان وفساد واغتيالات، فهو تائه غير مدرك لأبعاد الأزمة التي ستنتج عن انضمامه إلى هذه الفرق، وكيف سيُسهم هدم دوره الثقافي - وهو ركن هام من أركان البناء الحضاري للأمم - في ضرب أعمدة الاستقرار داخل وخارج الوطن، مما يمس مكانتها ويقضي على سيورتها الاقتصادية والاجتماعية.

يخضع هذا النوع من المثقفين خضوعا تاما ومطلقا: «للجماعة التي ينتمي إليها، أو للسلطة التي ينتمي إليها، ويصبح لديه الاستعداد والإرادة لتنفيذ ما يتلقاه من الأوامر بصورة تلقائية»². وأثناء عملية تلقيه لهذه الأوامر يترك خلفه معتقداته الثابتة وينزع عنه ثوب الثقافة ليتوشح ثوب القتل، فلا يفرق بين صغير أو كبير، شيخ أو شاب، امرأة أو رجل، بل إن الجميع سواء، فهم في اعتقاده كفرقة قد حان الوقت ليلقوا العقاب الإلهي الذي يستحقونه، وأنه من رجال الله على الأرض الذين ينفذون حكمه.

ويعني هذا أن الكثير من هؤلاء قد: «خلعوا الإسلام من تصوراتهم، فلم يعودوا يميزون بين حركة التحرر، بين كلمة الحق التي نريد أن نقولها، وبين الدعوة إلى السفك، التي ترفضها ولا نريدها»³. فاختلاط المثقف الناشئ في بداية مشواره العلمي والثقافي ببعض الجماعات المشبوهة في دوافعها وغاياتها يجعله أرضية هشة وطرية تشكل عليها هذه الجماعات أفكارها لتغرسها فيه.

وهو النموذج تحقق في شخصية عبد اللطيف وهو مراهق في مجالسته أصحاب فكرة الارهاب باسم الدين مما أدى إلى تخليه عن دراسته وأهله، ليصبح فردا منهم يرتدي ما يرتدون وينادي بما ينادون ويردد ما يقولون، وهذا في سبيل الدفاع عن قضية مغلوبة منذ بدايتها، غير عادلة الأطراف، وغير واضحة الرؤى والغايات.

¹ - نسيمه كريع، أبعاد الصراع الإيديولوجي لشخصية الفنان، مرجع سابق، ص 28.

² - المرجع نفسه، ص 33.

³ - محمد نفسية، الإسلام وظاهرة العنف، ص 95.

كان عبد اللطيف في بداية انضمامه إلى هذه الجماعات ضحية على غرار الكثير من أمثاله وأقرانه، الذين أجريت لهم عملية مسح استيلابي لأدمغتهم فأعيدت برمجة كل ما كانوا يؤمنون به سابقا حتى يتماشى وظروف الانتصار لقضيتهم الدموية ، إلا أنه سرعان ما تحول إلى القائد "أبو أسامة" وأصبح من مسؤولياته ضم المزيد من الشباب إلى صفوفه ويُعري من يستطيع الوصول إلى عقله الهش بمغريات وهمية وأهمها الفوز بالفردوس الأعلى .

أما جعفر بودا فكان ذا سلطة ومكانة في مجموعته منذ البداية، إلا أن هذا لا ينفي إمكانية اعتباره ضحية المفاهيم الملعبة الفاسدة التي صدرتها هذه الجماعات وأنتجتها فبعد فشله في: «نضاله السياسي مع جماعته الإسلامية لا سيما في الانتخابات التشريعية وبعد رفض حزبه تحول إلى إرهابي أفتى بقتل عبد الحميد، وعهد هذه المهمة إلى طفل مراهق»¹. فكان أول ضحايا جعفر بودا مراهق يبلغ من العمر سبعة عشرة ربيعا، وحيد، ضال، شارد، يمثل نموذجا من النماذج الكثيرة والمتعددة الذين: «يتم تشجيعهم على الانفصال عن أسرهم وأصدقائهم السابقين، وتصبح الجماعة عامل التغيير المسيطر في حياتهم... ومما لا يدركه الكثيرون من المجددين، ولا يستطيعون الاعتراف به علنا، أن خبرة هذه الجماعات المتطرفة تترك الجماعة والمنتسبين إليها في حالة قصور شديد في الرؤية والخبرة»².

فهذا المراهق الذي أصبح إرهابيا أو مشروع قاتل، يدرك أنه على خطأ ويبدو هذا واضحا في حوار مع عبد الحميد الذي كُلف بمهمة تصفيته، كما يدرك أن تورطه في هذه المسألة لم يكن إلا مجرد محاولة للفرار من واقعه البشع الذي كان يعيشه في بؤس ويأس، وقد أكدت العديد من الإحصائيات والدراسات أن: «جنوح الشباب إلى التطرف يرجع إلى أسباب نفسية، ومن أهمها عدم إشباع الحاجات الضرورية، أو النمو المضطرب للذات، أو يسبب الحرمان من الوالدين، وخاصة الأم، بل إن (80%) من أسباب ظهور تلك المجموعات هو إيجاد بديل لما يعاناه الفرد من الحرمان النفسي»³.

وقد فقد هذا المراهق والديه في سن مبكرة، فلم يجد من يحذره من مغبة الانسياق الأعمى خلف هذه الفرق والجماعات ولا من يحميه من هول الشارع الذي كان آنذاك يحتضن القتل والفتن والرعب وينضح بالعدو وروح الخيانة.

¹- فريزة مازوني، انفتاح الجنس الروائي وتحولات الكتابة، مرجع سابق، ص 176.

²- إسماعيل سراج الدين، التحدي رؤية ثقافية لمجابه التطرف والعنف، ص 98.

³- سلمان العودة، أسئلة العنف، ص 60.

فاستغلت الجماعة فشله الحياتي، وسذاجته الفطرية بحكم صغر سنه، ومعاناته من الفقر والجهل ليضمه جعفر بودا إلى صفوفه ويصبح أحد فتيانه، ويحيل هذا إلى أمر هام، يتمثل في سعي الأفراد المثقفين داخل الخلية الإرهابية إلى ضم عناصر أكثر جهلا حتى يتسنى خداعها بسهولة، وحتى لا تطرح الكثير من الأسئلة، بل تنفذ ما تؤمر به دون تردد فتتحول إلى آلات قتل جبارة، لا يعرف الخوف سبيلا إلى قلوبها.

لهذا يرد المراهق بثقة على عبد الحميد حين يسأله هذا الأخير عن الدوافع التي جعلته يقبل الانضمام إلى جماعة "جعفر بودا" فيقول الفتى رافعا عقيرته: «أنا إذا مت، أموت شهيدا»¹. كانت هذه الورقة الراجعة التي عرف "جعفر بودا" كيف يستغلها للتأثير على الجماهير التي كانت عمياء البصر والبصيرة، تسير بغير هدى نحو الموت المحتم، فيتم إغرائها بالشهادة، وتحذيرها من التقاعس عن أداء فريضة الجهاد وإعلاء كلمة الله.

لكن الجهاد لا يعني: «أن تقل الذي لا يعجبك دينه، أو الذي لا يدين بدينك لأنه وفقا لقواعد الإسلام، يجوز للذي نقاتله ونهزمه أن يبقى على دينه، ولا يجوز لنا أن نكرهه»². ويفصح هذا الكلام عن دليل آخر يفصح هذه الجماعات والمثقفين الموالين لها، ويؤكد اختلال موازينهم الفكرية التي تجاوزت شريعة الله، وخرقت سنة نبيه، وانتهكت حرمة المبادئ الدينية الإسلامية تحت شعار الجهاد والدعوة إليه.

أصبح المثقفون المغررون بالشباب الناشئ والجيل الجديد عمادا من أعمدة الطغيان التي امتد زحفها ليطال التراب الوطني بأسره، وليمس جميع فئات المجتمع يعتبرون القتل جهادا، والموت وتفجير الأجساد شهادة لا ينالها إلا أمثالهم من المضحين في سبيل الله، وأنهم الصفوة التي اختارها الله لتنفيذ شرعته ومناهجه ضد أعدائه الزنادقة ونماذجهم: عبد الحميد بوط الصحفي في جريدة الصدق في رواية "صمت الفراغ"، والمهدي المغربي الهارب من الشمال إلى الجنوب في رواية "بحثا عن أمال الغريبي"، ومنصور نعمان في رواية "بوح الرجل القادم الظلام"، والذي أنهى صهره عبد اللطيف حياته بذبحه ذبحا بشعا، بطريقة درامية مفعجة.

فعندما تُضاف: «العقيدة الدينية، ويُزعم أن اقتراف العنف هو جزء لا يتجزأ من أوامر الله، فإن الخاطلة تصبح مدمرة، وكما ذكر باسكال: الناس لا يقتربون الأعمال الشريفة بشكل كامل مثلما يفعلونها مدفوعين بالعقيدة الدينية... فيشعر الشخص الذي تم تجنيده بأنه القائد، أو الفكر، أو الانتماء للجماعة. وهو الأمر الأكثر شيوعا. يزوده بقوة تجعله يترقى إلى ما هو أعلى من قدراته الشخصية»³.

¹- إبراهيم يعدي، صمت الفراغ ص 116.

²- محمد نفيسة، الإسلام وظاهرة العنف، ص 49.

³- إسماعيل سراج الدين، التحدي رؤية ثقافية لمجاهمة التطرف والعنف، ص 96، 97.

لهذا نجد ضاوية وأختها رانجا تتخيلان أحاهما عبد اللطيف المدعو "أبا أسامة" في كل مكان تذهبان إليه، بعد أن أقدم على ذبح منصور نعمان، وفي هذا إشارة إلى القوة والنفوذ الذي أصبح يتمتع بهما بين ليلة وضحاها، فهو مرهوب الجانب بحضوره، وكذا بهامته التفوقية الغيابية، إذ وجد المجتمع الجزائري نفسه خلال فترة التسعينات محاصرا من جميع الجوانب، فلم يقدم كرهه لطواعيت الإرهاب ولم يؤخر شيئا وظلت انتفاضات الشعب وكرههم لهذه الأطياف مكبوتة مقموعة لا يتجرأ أحد على التصريح بها، أو محاولة إبدائها خوفا على حياتهم التي كانت دائما قاب قوسين أو أدنى من المقصلة الإرهابية التي كان أفراد الجماعات الإسلامية يشحذونها يوميا لتحصد في كل مرة الآلاف والآلاف من الرقاب.

ومما يدل أيضا على الخوف من الجماعات الإرهابية المسيطرة عدم اقتناع الكثير من المجندين في صفوفها بما تنادي به، إلا أنهم يواصلون مسيرتهم إلى جانبهم مبرمين عقود الطاعة والامتثال معها، وقد فطن عبد الحميد إلى هذا الأمر حين راح ينصح الفتى بالعدول عن فكرة قتله، والهروب نهائيا، والابتعاد عن جعفر بودا وكتيبة الإعدام التي يقودها، حيث أجهش الإرهابي المراهق بالبكاء مفصحا عما ينتابه من خوف ومشاعر الندم والحسرة. فرد عليه عبد الحميد بأسلوب يبدو في ظاهره توجيهيا يحمل طابع الأمر، إلا أنه ليس في موضع يسمح له بأن يأمر أحد أو ينهاه، بل إن أسلوبه ينم عن التشجيع والدعم والمؤازرة والمساحة والغفران.

يقول عبد الحميد ناصحا الفتى: «لا تبك بني... مازالت الحياة طويلة قدامك»¹. ويقول له في موضع آخر: «لا تنسى وصيتي... كن إنسانا حافظ على كرامتك... لا تقتل... واهرب... واهرب»².

فبالرغم من وجود عبد الحميد في قبضة جعفر بودا ومجنده الصغير، إلا أنه يفضل أن يخاطب الفتى بأسلوب تبدو عليه الصرامة التي يقتضيها وجوبا استعمال الأمر والنهي، إلا أنه في الواقع أسلوب غلبت عليه نبرة النصيح، وتقنية عبرت عن رغبة الإرشاد والتوجيه، فجعلت هذه العبارات عبد الحميد يظهر بمظهر الأب الروحي للفتى الصغير، فالبرغم من ضعفه وتعبه نتيجة ربطه وتعذيبه لا يكف عن محاولة التخفيف عن الفتى، وإبعاده عن الخطر من خلال السعي إلى إقناعه بالهروب واللجوء إلى فلة زوجة صديقه المهدي المعتال هو الآخر على أيدي الغدر الناقمة، وذلك حتى لا يتحول هو وغيره من: «الأطفال الذين تعرضوا أنفسهم للانتهاكات إلى أشخاص يؤذون الآخرين، وتشمل أشكال الانتهاك الأذى الجسدي والنفسي والإهمال»³.

¹- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 122-126.

²- المصدر نفسه، ص 140.

³- إسماعيل سراج الدين، التحدي رؤية لمجاهة التطرف والعنف، ص 94.

وبذلك يصبح القتل والذبح والسفك ميراثا عائليا تتوارثه هذه الأجيال. فجعفر يحاول تعليم جنوده ما يعرفه، وسيأتي يوم يفعل جنوده ذات الأمر مع غيرهم، وهو أمر خطير يشبه الداء الذي يتفشى بسرعة ولا سبيل لإيقافه أو معالجته وقد برزت آثاره الجانية بشكل فوضوي هائل تحببت في جنباته البلاد طيلة عقد كامل من الزمن.

لكن ما يلبث أن يتحول خطاب عبد الحميد التوجيهي الإرشادي إلى خطاب توجيهي اعتدادي ليخرج عن وظيفته الاستعلامية التي جعلت عبد الحميد يبدو المسيطر على الموقف الكلامي الحاصل بينه وبين الفتى، إذ يتوجه إليه مرة أخرى بكلمات مؤثرة يغلب عليها التأسف والعجز: «آسف جدا... لا أستطيع مساعدتك... أتصور عذابك وأنت فوقني لتذبحني... ساحني بني... اقترب»¹.

فأسلوب الأمر "اقترب" يدل على لحظة استسلام راودت عبد الحميد حين أيقن أن ساعته قد حانت، وأن من سينفذ فيه الحكم ذلك الولد التائه الذي انتابته اتجاهه مشاعر الشفقة والأبوة المفاجئة التي لم يعرف معناها يوما. وتستمر مشاعر عبد الحميد في التدفق وتنهل عليه دفعة واحدة ليجد نفسه يزرع تحت وقع ألم ربما يكون أشد من الموت، فأسلوب التضامن المبين في كلمتي "ساحني بني، أنا آسف"، يعبر عن شعور عبد الحميد بالانحزام وانتصار المجرم جعفر وهو شعور لم يختبره أيضا حتى مع اغتيال صديقه حمو، والمهدي. يعكس الموقف الأخير لعبد الحميد قبل وفاته مقدار التناقض بينه وبين جعفر بودا، ففي حين كان هذا الأخير سبب بؤس وتعاسة هذا الجلاد المراهق، حاول عبد الحميد في لحظاته الأخيرة أن يكون سببا في تحرره وانعتاقه من بطش جعفر ووحشيته التي يخفيها وراء مظهره الديني الخادع، الذي استغله بطرق بشعة وريخيسة حتى: «يقود شبابا أشعلوا حربا من دون إدراك لمقدماتها ولا لعواقبها، فكان الجميع ضحية لسقوطهم في العدمية واللاعقلانية»².

وكذلك كان قواد الحركة الإرهابية الذي يدعون الدفاع عن راية الحق والدين والإسلام، يقعون في لحظات تصيبهم بالارتباك والصدمة الحضارية، فتختلط عليهم الدوافع والمسلمات والأسباب التي من أجلها قاموا بخلق نظام خاص بهم، ليصبح بذلك جعفر بودا وعبد اللطيف نموذجين من النماذج المختلفة للمثقف المرتاب غير الواثق المتذبذب في تفكيره .

¹- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 126-128.

²- حياة أم السعد، النقد والخطاب، ص 53.

ويرجع هذا الانحدار المفاجئ والمتوقع في ذات الوقت إلى الرغبة القوية لهؤلاء الأفراد في اتباع نظام الجماعة، وسياسة القائد الواحد، إلا أنهم يصدمون بمتغيرات ووقائع مخالفة لما أسسوا له في ذهنياتهم، من خلال فهمهم الخاطئ للحرية، فالعشرية السوداء في الجزائر لم تبدأ دموية حمراء، بل نادى معتنقوها بداية بالحريات وتعدد الأصوات وسرعان ما انتهت بالقمع والتقتيل والفتنة الداخلية التي تحولت إلى ما يشبه الحرب الأهلية. لقد أخطأت هذه الجماعات والفرق في تقدير معنى الحرية، ولم يتمكنوا من استيعاب أبعاد الأزمة ولا تقديس المبدأ الثقافي والحضاري الذي يعيد الإنسان عن التصرفات الوحشية البربرية، فالثقافة عندهم لا: «تقاس بحصيلة المعارف والآداب والفنون والآثار التي تمتلكها الأمم فحسب، بل ولا بمنجزاتها التاريخية في العلوم والاختراعات، بقدر ما هي القوة التي تبقى من كل ذلك لتمثل الطاقة المتجددة والمبدعة للإنسان، والقدرة على مواجهة التحديات الطبيعية والبشرية، والتفوق على ضرورياتها»¹.

لم يستطع البعض احتواء متطلبات المرحلة الجديدة، وفهم احتياجات الشعب، فحدثت الأزمة التي أوقعت الجزائر في الغوغائية والطيش والانكسار، مما جعلها محط مراقبة من الدول، وجعل شعبها موضع شبهة أينما حلوا، فهم الإرهاب الذي يتقي شره الجميع، وكانت معضلة دولية طاردت الجزائر وشعبها حيناً من الزمن. كما كانت صدمة الفقد التي ارتطمت بها فئة من المثقفين التائهين ممن أخرجتهم استحقاقات التسعينيات عن دورهم الإنساني وفضحت هشاشة ركائزهم الفكرية، وقوضت نظامهم المفاهيمي للثقافة لتخرج أبشع ما فيهم، فأصبحوا يستعملون: «الدين وسيلة أساسية للحكم على خصومهم بالكفر والإلحاد، أما هم فيحلمون بجنة خضراء ينعمون فيها وحدهم»².

ولا يعتبر توقيف انتخابات التسعينات وفشلها السبب الوحيد الذي يعلق عليه هؤلاء أخطائهم، ويجعلونه سبباً يشفع لهم -رغم أن لا شفاعاة ولا مبرر للجريمة والقتل اللاإنساني- ومنصور نعمان خير مثال على ذلك الإنسان المثقف الذي ارتكب العديد من الأخطاء التي لا علاقة لها بالسياسة، إلا أنه لم يسمح لها أن تقوده إلى هوة الإجرام والنقمة على المجتمع، رغم كل ما عايشه وسط محيط مختلف كان ينظر إليه باستخفاف وسخرية داخل بلده، وحتى عندما هاجر للدراسة في فرنسا فجحدف وابتعد وانحرف عن طبيعته الدينية العقائدية من خلال ممارسته الجنسية اللامحدودة، إلا أنه عاد في الأخير إلى صوابه وعقد عهداً مع الله أن لا يعود لذلك ثانية.

¹-إسماعيل سراج الدين، التحدي رؤية ثقافية لمجابه التطرف والعنف، ص 60.

²-عامر مخلوف، الرواية والتحويلات في الجزائر، ص 90.

أصبح منصور مع مرور السنوات أكثر حكمة ووعيا، فقد كان يبدو حزينا لحال البلاد والعباد وكل ما آلت إليه الجزائر من همجية أعادتها سنين إلى الوراء أين كان الاستعمار يحكم قبضته الإبادية عليها. فتوبة منصور ورجوعه إلى صوابه هي دعوة صريحة إلى: «تطبيق أشكال الاعتداء والظلم التي تأكل المجتمعات بأحضرها ويابسها، من الكبار والصغار، والمتقفين والعامّة، إلى الجدل الثقافي والعلمي والفقهية والتربوي»¹.

فالقارئ لروايتي "بوح الرجل القادم من الظلام"، و"صمت الفراغ" يلاحظ أن النهاية لم تكن بالقضاء على الإرهاب قضاء نهائيا، بل ظل كل من "عبد اللطيف"، و"جعفر بودا" أحياء، ولا يعني هذا أن الكاتب يحاول القول أن الغلبة كانت للجماعات المتطرفة المعتلة السقيمة، بل إنها دعوة إلى التسامح حاول الإشارة إليها دون التصريح بها مباشرة، ففي رواية "صمت الفراغ" يسامح "عبد الحميد بوط" الفتى المراهق عن محاولة اغتياله الأولى التي قام بها في إحدى الشوارع، وعلى ما سيقدم عليه وهو مقيد بين يديه للمرة الثانية، كما أن الفتى يعجب بعيد الحميد ويتمنى لو أنه قد تعرف عليه في ظروف أحسن.

لعلها دعوة إلى المصالحة والاتحاد ونسيان الماضي الأليم المفجع وطبي صفحته السوداء التي ترشح بدماء الأبرياء، فبالرغم من خسارة منصور نعمان لابنه المفضل والأقرب إليه "عبد الواحد" جراء اغتيال إرهابي راح ضحيته بالعاصمة، لم يحمل في قلبه وازع الانتقام ولا نقمة الحقد على أحد، بل كان يتحسر في كل مرة على جميع الأطراف التي شاركت في صناعة الفوضى التسعينية في الجزائر، والتي قد تحصل أيضا في أي مكان آخر نتيجة الفتن.

ويوضح موقفه أن: «ظاهرة العنف والإرهاب ليست ظاهرة عصر من العصور، أو بلد من البلدان، وقد كان العنف موجودا في كل عصر ومصر، وعلى امتداد التاريخ كله، وبالنسبة للإرهاب أو العنف ينبغي أن يحدد قانون بهما، وأن تحدد مرجعية عالمية، أو خاصة بكل دولة من الدول، لتحاسب الناس على ما يسمى إرهابا أو عنفا»².

فالعنف والإرهاب سليل الثقافة الشكلية التي لا يوجد لها صدى عميق في نفوس أصحابها، فالوعي المتذبذب المغلوط يجعل المثقف الذي لا يتحلى باليقظة المطلوبة التي تستدعيها مكانته الاجتماعية رهينا لهواجس شاحبة الأفق، مظلمة الأسس، مأساوية ومخيبة للآمال، فتتركه في حالة من الذهول الذي يقيد حركيته المسؤولة عن تحديد هويته الفعلية التي تميزه عن غيره من عامة الناس، فلا يقع ضحية: «ثقافة عامة في العقل

¹-سلمان العودة، أسئلة العنف، ص 129.

² محمد نفسية، الإسلام وظاهرة العنف، ص 41.

الباطن للناس والمجتمع، ثقافة الخرفت عن سبيل الرحمة والسعة والسلام وغيرها من المعاني التي اشتقت من أخلاق الدين الإسلامي»¹.

وبالعودة إلى النموذج الروائي: منصور، نجده قد مارس في شبابه الكثير من الأفعال المشينة مع الكثير من النساء كوردية زوجة أب صديقه شريف، والمطلقة مسعودة، والمعلمة كليز ردمان، وشيراز، وسلين اليهودية، إلا أنه يعود في نهاية المطاف إلى جادة الصواب داعياً الله أن يكون قد غفر له ما تقدم من ذنب، يقول: «أرجو إلهي أن أكون قد نلت رضاك ووفيت بالعهد الذي أعطيته لك، أرجو إلهي، أن تغفر لي ما تقدم من ذنبي وما تأخر، أرجو أن تنير لي دربي وأن لا تتركني وحدي في الظلمات، أرجو ربي أن تشملني برعايتك وتحميني من شرور نفسي»².

يناشد منصور الله سبحانه وتعالى ويتوسل رحمته وغفرانه بأسلوب توجيهي تضرعي توضح أن سلطة المرسل إليه وقدرته أقوى وأعظم وأرحم على هذا المرسل الذي ينتظرها ويرجوها بشوق وتلهف. فمنصور مثال المثقف التائه الذي حاد عن دوره الريادي الحضاري في فترة الشباب باعتباره شخصاً متعلماً كان بإمكانه أن يبذل الكثير من أجل نفسه، وعائلته، ووطنه. ليعود بعدها إلى وعيه بعذاب الضمير، وموت والدته التي قُتلت على يدي والده، وبنار العشرية السوداء التي مست كل من يعرفهم وتربطهم علاقة مودة بدءاً بابنه "عبد الواحد" ووصولاً إلى أصدقائه الذي راحوا ضحية عمل تفجيري انتحاري لمقهي المنفيين الذي كانوا يترددون عليه، كجمال بقة الصحفي، وفارح قادري الشاعر.

لقد شعر وهو الطبيب المثقف بألم الاغتيال، وبنكسة الوطن الجريح، وتيه أبنائه وتشتتهم، فهو يمثل نموذجاً لتلك الشخصيات الكثيرة التي: «تتمظهر عبر الروايات تعلن هذا الموت الذي يدهمها ويحاصرهما ليل نهار، وصباح مساء، دون أن تجد لها رد فعل اتجاه ما يحدث، لكن الشيء الإيجابي هو كون هذه الشخصيات على امتداد النصوص وتعددتها وعلى اختلاف مواردها ومرجعياتها السياقية والاجتماعية، أو على تنوع الآفاق التي تنحدر منها، وعلى تضارب منطلقاتها الفكرية والثقافية، تعي هذا التشظي وهذا الموت الذي يعصف بها»³.

¹ سلمان العودة، أسئلة العنف، ص 129.

² إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 259.

³ -فريرة مازوني، انفتاح الجنس الروائي وتحولات الكتابة، ص 105.

كان عليه أن يكون أقوى من تيارات العنف والإرهاب، محاولاً مجابهة أشكال القتل والتقتيل الوحشيين، تجنباً لحرب أهلية أبادت الكثير من العقول والأدمغة والمواهب موازاة مع البسطاء والأبرياء والكادحين أيضاً. فقد كان الجميع يعول على هذا المثقف ليدفع عجلة السلم نحو الأمام ويضع حداً للصراع الدامي الذي حل بالجزائر طيلة ذلك الزمن، إلا أن هذا لا يعني أن يتحمل المثقف مسؤولية جميع ما حدث بمفرده، بل كان لابد من الاتحاد بين جميع طبقات المجتمع وفئاته دعماً للقضية: «ذلك أن ما حدث للجزائر في تلك الفترة لا يمكن رده لطرف معين لأن أيادي كثيرة نسجته وحاولت أن تطمس صورة هذا البلد الذي ينعم بالخيرات الكثيرة، التي تجعله محل دسائس رخيصة راح من أجلها أبرياء أكثر»¹.

وقد استطاعت الروايات التي قدمها إبراهيم سعدي وغيره من الكتاب الذين اهتموا بتصوير هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الجزائر الدموي أن تشير إلى أبعاد الأزمة بدقة ومنطقية وتفصيل، وعرض قضية الإرهاب على أنها مرض قد يصيب أي بلد عبر مجاري الفتنة، والدسائس والمكائد فما: «عرفته الجزائر في بداية تجربتها الديمقراطية الفاشلة من إقصاء متبادل بين المثقفين العلمانيين والإسلاميين مرشحاً للتكرار على ساحة الجدل السياسي بين المثقفين في بلدان عربية أخرى»².

يجب على جميع الشعوب أن تتعلم سياسية احترام الرأي والرأي الآخر حتى وإن كان مخالفاً لما هو معهود ومألوف، فقد يصنع الاختلاف الإنجاز العظيم ويفسح المجال لظهور المواهب. كما يجب على الطبقات المثقفة في أي مجتمع أن تتحلى بوعي ثقافي شامل يستطيع تجاوز الأنماط العنصرية التمييزية، التي تمهد لظهور الطوائف وحروب التطرف، الذي ينشر العنف والإرهاب في المجتمعات ويمنعها من الخلق والبناء وانبثاق الحريات الفردية التي تولد من رحم المجتمع المتحرر المنسجم مع أبنائه، إذ أن المثقف هو الذي يمنع مركزية الفساد والتعطيل من أن تمارس فعلها التدميري، فلا يجب أن يكسر معرفته وخبراته للمساهمة في التخريب، أو أن يعطل حواسه الثقافية القادرة على إحياء الروح الجمعية للشعوب والأمم والمجتمعات.

¹- حياة أن السعد، النقد والخطاب، ص 53.

²- إبراهيم سعدي، الوطن العربي نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 97.

المبحث الثاني: المثقف اليائس بين الواجب وخيبة الأمل

لا تقف وظيفة المثقف عند حدود عملية تلقين العلوم والمعارف وتعلمها وتعليمها وترسيخها في أذهان المتعلمين فحسب، بل إن وظيفته الأسمى هي نشر الوعي الذي يحول دون ارتكاب أخطاء حضارية تعرقل حركة التطور السريع للأمة، والتي تجعل الأجيال تتخبط فيها بحثا عن الهوية والانتماء: «فالمثقف الملتزم بمموم مجتمعه هو المنوط بقيادة حركة التطور والتقدم، إذ يشكل ورفاقه الطليعة الثورية التي تقود الجماهير لمواجهة الطغيان، ومن ثم إلى تحقيق أحلامها المشروعة. وقد أطلق توينبي على هؤلاء نعت "الأقلية الواعية المبدعة"، واعتبرهم بمثابة "حواري المسيح"، و"صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم"¹.

ويسعى المثقف من خلال إبداء تدمره من الواقع وعدم تقبله على حاله، ورفض ما تمر به المجتمعات من تخلف وجهل وتقوقع إلى إيجاد مكان يستطيع فيه أن يمنح الأجيال القادمة خلاصة تجاربه، وعصارة فكره، وعمله المتفاني، حتى يضمن عدم انقطاع مسيرة الإنتاج الحضاري البعيد عن لغة المال والسلاح والخدع السياسية.

وقد عملت رواية العشرية السوداء على: «إبراز شخصية المثقف الجزائري بمختلف انتماءاته المهنية والإيديولوجية، ليكون الشخصية المركزية داخل العمل السردي، وقد تعود ظاهرة هيمنة المثقف كشخصية محورية في النصوص التسعينية كونه كان يحمل أفكارا حدثا مغايرا للسائد وقتها»². فلا يمكن قراءة المجتمع بعيدا عن أعين المثقف الكاشفة للبنية العميقة لهذا المجتمع، خاصة إذا كان هذا الأخير يعاني العبثية والدموية والفوضى.

فلا يكتمل دور المثقف إلا بتأكده من وصول رسالته النبيلة إلى كل أفراد المجتمع، الذين يتطلعون دوما إلى من يبيث فيهم معاني العدالة والتحرر، إذ يمتلك المثقف زادا معرفيا ولغة تخاطبية ما يجعله مستعدا للقيام بهذه الوظيفة الصعبة. إذن المثقفون ليسوا أناس عاديين رغم أن معظمهم ينشأ من رحم المجتمعات البسيطة التي تعاني من التقلبات السياسية والتدخلات الخارجية ومشاكل الفقر والجهل.. وغيرها من العوائق التي تمنعها من النهوض.

¹-محمود إسماعيل، الخطاب الثقافي العربي بين الدين والعقل والمخيال الشعبي، رؤية للنشر والتوزيع، 2015، ص 17.

²-نسيمة كريغ، أبعاد الصراع الإيديولوجي لشخصية الفنان، مرجع سابق، ص 28.

فالمثقفون هم: «الأشخاص الذين يمتلكون المعرفة (Knowledge) وموهبة الحكم (Judgment) على المواقف المختلفة... والصفة الغالبة على جميع المثقفين هي استيعابهم لأدوات المعرفة واستخدامها في العمل الذهني (Mentallalor)»¹.

لا تكفي المعرفة الغزيرة للمثقف، ونظرته الحكيمة الثاقبة للأشياء لتصنع منه مثقفا فذا، لكن لابد أن يعي الطريقة المثلى والأداة المناسبة لمزج هذين المكونين في مصب واحد حتى يصل إلى كيفية إدارة مواهبه وتوجيهها الاتجاه الصحيح والمطلوب مما تستدعه الظروف الموجودة فيها نزولا عند مبدأ خدمة الآخرين وترقية المجتمعات، وبناء عالم خال من العنف والبيروقراطية والمحسوبية والعنصرية والإرهاب والتظلم والفساد والفتن... وليقوم المثقف بكل هذه الوظائف الجليلة والعظيمة في شأنها وسمو رسالتها عليه الابتعاد عن كل الأمراض النفسية التي تصيبه بالشلل وتجعله مثقفا نرجسيا يتباهى بثقافته ويكدسها في قالب زجاجي براق يحجبها عن العالم الخارجي، إذ لا يجب أن يستسلم لما قد يجعله عاجزا عن القيام بدوره مثل التعصب للرأي الواحد والأنانية، والامتثال لنزوات الذات، فيعمل على دحض الفرضيات التي تدعي أن: «المثقف العربي، وخارج كل مراهنة على أدواره، أصبح صورة افتراضية يجرها الحنين إلى نماذج وأوجه مثقفين عرب كبار انتهى عهدهم وتأثيرهم»².

فإذا أراد المثقف الإسهام في خدمة المجتمعات عليه بمسيرة التطورات الحاصلة فيها، والتأقلم مع النماذج الثقافية الجديدة التي تستند عليها كل مرحلة تاريخية وكل جيل بما يحمله من اختلافات عما قبله، فشرط الرجل المثقف في مكان وزمان وفي كل عصر وقطر أنه: «ابن عصره وإن طابع عصره يلازمه في تفكيره وعمله كما يلازمه في نظرته إلى العالم من حوله، فلا يعيش في الزمن الحاضر بعقل الزمن الماضي، ولا يترجم الواقع والحقيقة بلغة الوهم والخرافة»³.

واستمرار المثقف في البكاء على الأطلال، والبحث عن أمجاد الماضي لن يزيده إلا إحساسا بالخيبة والفشل الذي تنهوى بسببه منظومته المعرفية وتفقد جوهرها القائم على البناء والتجديد، وكسر التراتبية التي تكرس مبدأ النموذج الأحادي المطلق، ومع تزايد العنف في الجزائر خاصة أصبح المثقف الجزائري يعي أكثر من

¹-عبد السلام محمد الشاذلي، شخصية المثقف في الرواية العربية الحديثة بمصر (1834-1952)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص 25.

²-محمد نور الدين أفاية، حول أداء المثقفين في معمة الأحداث ملاحظات وتساؤلات، مجلة المستقبل العربي، عدد خاص حول حلقة نقاشية عُقدت في مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 29 أيار/مايو 2013، ص 106.

³-عبد السلام محمد الشاذلي، شخصية المثقف في الرواية العربية الحديثة بمصر، ص 195.

أي وقت مضى أهمية: «المساهمة في الحفاظ على الوطن والإنسان، والتعبير عن وجهة نظره، فيرى أن المسألة تتجاوز مجرد الموقف العابر أو الرفض، لأن أي أمر يترتب عليه مصير بلد وشعب بكامله»¹.

كما أنه أصبح يعي أيضا عواقب التخاذل عن بذل نفسه وثقافته من أجل هذا الوطن وهذا الشعب الذي أنهكته ضباية المواقف السياسية وأدخلته في حرب شعواء لا تبشر بالخير. ولكن قد يركن بعض المثقفين إلى التقاعس غاضين البصر عن دورهم الحضاري، فيتخلى المثقف عن رأيه الميداني. ويرجع هذا إلى كون المثقف العربي عامة وليس الجزائري فقط لا يملك فواعل خاصة به يتحرك وفقها بل إنه يخضع لسُلطان الزعيم والدين، والسياسة، والمذاهب المتضاربة والمتناقضة في مبادئها.

فهو لا يملك قاعدة مرجعية ثابتة ينطلق منها في بناء توجهاته النهضوية بشكل سليم، مما قد يساعد أعداء الثقافة الذين يسرون عكس التيار التجديدي الذي يسعى إلى استحداثه داخل مجتمع وركي تهاوت مبادئه ودعائمه نتيجة الظلامية الفكرية التي خيمت عليه بسبب من يتحكم فيه خفية وعلانية، ونتيجة تهاوت الأيدي الداخلية والخارجية عليه، على ضرب معنوياته وثنية عن الرؤية الخاصة التي يحاول من خلالها ربط الفرد بثقافته وبيئته.

وحين ينجح هؤلاء في فعل ذلك يدخل المثقف في حالة من الانفصام بين الرغبة الشديدة في تأدية الواجب الوطني اتجاه الأمة والشعب، وبين خيبة الأمل التي تطيح بمشاريعه الفكرية وتقطع دابر ثقافته، فيضطر البعض للهجرة نحو الخارج هربا من هذا الموت البطيء الذي تقابلهم به السلطات في بلدهم. أما من لم يهاجر بقي يطالب بحقوقه، وحقوق الشعب يتعرض للنفي داخل أو خارج وطنه، فيعيش شعور الغربة التي تقتل مع الوقت إحساسه ليستحيل شخصا عاديا لا يُنتظر منه شيء ولا يُرجى منه تغيير.

يمثل هذا النموذج للمثقف الجزائري المهدي المغربي الذي يحاول في رواية "بحثا عن أمال غبريني" التلميح إلى عدمية الحياة التي يعيشها كمثقف داخل بيئة بسيطة متواضعة لا تهتم لكونه مثقفا أو كاتباً أو روائياً فيسير في شوارع إحدى مدن الجنوب التي هرب إليها باحثا عن الأمن بعد أن ظلت القوات الإرهابية تلاحقه، وحكمت عليه بالموت وينقل إحساسه بمن حوله فيقول: «المارة يسرون ببطء كعادتهم، كما لو أن أمامهم ألف سنة من العيش»²، فشعوره يدل على عدم تأقلمه مع الطريقة الجديدة في العيش، والتي تقتل

¹-الشريف حبيبة، الرواية والعنف، ص 146.

²-إبراهيم سعدي، بحثا عن أمال الغبريني، ص 8.

موابه يوما بعد يوم وترمي بها نحو هوة سحيقة خارج إطار الزمان والمكان، وتدخله في حالة من الاكتئاب والهذيان والتشتت.

ويعد هذا الشعور طبيعي وردة فعل عادية، لأنه من الصعب أن لا يوجد في الوطن العربي: «مثقف غير ملتزم، الواحد هناك لا يجد نفسه سوى منساق للنزول إلى الشارع وتقاسم هموم بني جلدته، فالقراء يفرضون على الكتاب الالتزام بقضاياهم، الانخراط في حراكهم، والمشاركة في كشف الحقيقة»¹.

ولهذا لم يستطع المهدي المغربي الانتهاء من كتابة روايته، ففي كل مرة يحاول الرجوع لاستئناف كتابه يجد نفسه أبعد ما يكون عنها، لأنه يدرك في قرارة نفسه أن لا أحد سيهتم بقراءتها أو تصفحها في هذه المدينة الخارجة عن نطاق الزمن، خاصة بعد اختفاء آمال الغبريني بطله روايته التي من أجلها فكر في كتابتها منذ البداية.

يعرب موقف المهدي المغربي عن نزعة اليأس والخسران، وعن حقيقة العالم الثقافي الجزائري الذي أصبح: «رماديا أشبه بصحراء سائدة، لا تنبت فيها إلا بعض نباتات الصبار، التي تحتزن ماءها ونسغها، مؤونة منذ سنوات تعتاش منه، في انتظار غيث مستحيل، كأرض تمص جذورها، متدهورة نحو التصحر النهائي، تدوي براعمها ويجف ضرعها وزرعها لتترك اليابس يعيث في دبالها بدون هواده»². إنه تعبير جميل وموجع في ذات الوقت يفسر حقيقة الوضع الأليم الذي تتخبط فيه الثقافة الجزائرية في انتظار من يسقيها بمعرفته مجددا. غير أن المثقف المنقذ لهذه الثقافة لا يجد أمامه ملهما أو محفزا يدفعه إلى الكتابة والإبداع والنقد والتعبير ضمن هذا الحيز الوجودي المنزع من كل معاني الحياة التي تثيرها مختلف الطبقات البشرية في المجتمع.

وهنا تتأكد ضرورة تحقيق المبادلة الثقافية بين المثقف ومجتمعه باعتبار أن: «ثقافة النخبة تنشط ثقافة الناس وتزيد من سعة وعمق اهتماماتهم، وثقافة الناس تحصب ثقافة النخبة، وتمنحهم حرارة الحياة وحاجاتها وقوتها وتمدها بنجاحات عظيمة لإنتاج ثقافي مبدع»³.

لم يتحقق -مع الأسف- الانسجام والتناغم بين ثقافة النخبة وثقافة عامة الناس، وبالتالي لم يجد المثقف الدعم والتشجيع الكفيلين بإخراجه من يأسه، وتدارك خيبات أمله المتتالية التي يعانيتها بشكل مقلق ومفرغ، فأصبح يهيم على وجهه دون هدف أو غاية يعيش من أجلها وبها، وتعطي معنى لحياته. كما أصبحت

¹-الطاهر بنجلون، المثقف في جحيم الحياة اليومية، مجلة الدوحة (ثقافية شهرية)، العدد 53، (مارس 2012/ ربيع الأول 1433هـ)، ص 58.

²-عبد الوهاب شعلان، من البنية إلى السياق، ص 113.

³-خزعل الماجدي، ثقافة الأقلية وثقافة الناس، مجلة الجديد ثقافية عربية جامعة، العدد 2، مارس 2015، ص 48.

السلطات تنظر للمثقف كشخص مشبوه لا يؤمن نتيجة الفظائع التي ارتكبتها بعضهم من خلال دعم الشبكات الإرهابية وتأييد أفكارها.

ولعله الأمر الذي جعل رجل الشرطة يتعامل مع الشاعر والصحفي عبد الحميد بوط صحفي جريدة "الصدق" ببرود وجفاء في رواية صمت الفراغ" ، وراح يأمره فيقول: «أذهب إلى المكتب رقم 7 حينئذ خطر لعبد الحميد أن يوضح لرجل الأمن بأنه شاعر وصحفي، عسى ذلك يرفع من معنوياته، لكنه عدل عن الفكرة»¹. تراجع عبد الحميد عن الفكرة لإدراكه أن كونه مثقفا لم يعد له معنى في عالم تقاسمه مطبان رئيسيان كل منهما أسوء من الآخر وهما (السلطة والإرهاب) فهما يشكلان الثنائية الأكثر قوة وتأثيرا ونفوذاً.

تعامل الشرطي البسيط مع عبد الحميد بأسلوب التوجيه الذي جعله المسيطر الأول والأخير على العملية التواصلية بينهما، ليخرج الخطاب بذلك عن صيغته الحقيقية التي توجب استعمال هذا الأسلوب للدلالة على التفاوت في مستوى التفكير لأحد الطرفين، إلا أن هذا المستوى لم يسعف عبد الحميد ولم يجعله المتحكم في زمام الحوار، بل جعله مستمعا مدعنا مؤتمرا لما يقوله الشرطي، ويشير هذا إلى: «انحسار صوت المثقف العربي في مواجهة الكثير من التحديات وهذا الانحسار تواطأت فيه عوامل عدة ذاتية وموضوعية، أدت في الأخير إلى تغيير موقع المثقف من الداعي إلى التغيير إلى المستسلم المتوقع بعد أن لم يجد لكلماته وأفكاره صدى، بل سوطا وتعديبا وتهديدا فكف أن يكون فاعلا»².

أصبح المثقف نتيجة يأسه من أوضاع البلاد، وعزوف الشعوب عن الاستماع إليه، والاهتمام بتلقي المعرفة والثقافة، والوقوف في وجه الظالم دفاعا عن العدالة مفعولا به في الوقت الذي كان لابد فيه ان يكون الفاعل والمؤثر صاحب السلطة والقرار الذي يصنع بكلماته وتوجهاته الإيديولوجية والفكرية الفارق بين الانطلاق نحو تجاوز الواقع النمطي المحنط والمتكرر ، وبين الركون و الاستلام له.

وامتدت التناقضات والخلافات بين المجتمع والمثقف، لتطال المثقفين فيما بينهم، فكانت العلاقة بين المهدي المغربي والأستاذ وناس حضراوي علاقة جافة مفرغة من محتواها التبادلي، في حين كانت لابد أن تكون علاقة بحث وتباحث من أجل تحصيل المنفعة العامة رغبة في الوقوف في وجه الطغيان الإرهابي المتمركز بقوة وثبات آنذاك. فقد ظل "وناس حضراوي" (الأستاذ الجامعي) يبحث بلا كلل أو ملل عن طالبته الجامعية "أمال

¹-إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 20.

²-جمال الموساوي، المثقف العربي يجتر أحلامه (الرؤية الفجائية في الرواية العربية نهاية القرن العشرين)، مجلة الرافد، ص 78.

الغبريني" ابنة الجندي الفرنسي والأم الجزائرية التي ارتكبت خطيئة الدخول في علاقة حب مع هذا الجندي كانت ثمرتها آمال.

وقد كان المهدي المغربي على دراية بالسبب الذي جعل وناس يترك الجامعة والعاصمة ويهيم على وجهه في الجنوب، بالرغم من أنه لم يكن ضمن قائمة المحكوم عليهم بالموت، إلا أنه فضل عدم الإفصاح عن ذلك والاعتراف به، لأن كلا من وناس والمهدي كان يكن الحب لأمال الغبريني. وليست آمال إلا رمز للوطن المتهالك الضائع الذي يبحث مثقفوه عن ركاهه تماما كما ظل وناس يبحث عن آمال المختفية. فكما عجز المهدي أو وناس عن الاعتراف بجهما لأمال، ظل الإنسان الجزائري المثقف عاجزا عن تقديم الدعم المناسب لوطنه، والذي لا بد أن يعبر عن مقدار اعتزازه به وبالانتماء إلى ترابه.

لذلك حين قصد المهدي المغربي المشفى الذي يرقد فيه وناس خضراوي ألقى نفسه: «يتمنى أن يمنعه الطبيب، هذه المرة أيضا، من زيارته، لم يعد راغبا في رؤيته، وربما صار يتوجس منه شرا»¹. فيعبر فعل التكليف "يتمنى" عن رغبة المهدي الشديدة في تجنب لقاء وناس، لأنه يبدو في ظاهره لقاء عاديا لشخصين، إلا أنه في الحقيقة صدام لفكرين مختلفين ومنطقتين متباينين قد يصلان إلى حد التناقض، وهو مأزق كبير وقع فيه المثقفون الجزائريون الذين لم يعودوا قادرين على الاتحاد لمواجهة الأخطار الخارجية وتحجيمها ومنعها من التفاقم، ووجهوا اهتماماتهم نحو مسائل داخلية بالغوا في إعطائها حجما أكبر مما تستحق إلى أن تحولت إلى مشكلة حضارية عويصة وأصبحت مع مرور الوقت حربا أهلية أتت على الأخضر واليابس.

فأعطى هذا الانقسام الفرصة لكل: «الانتهازين ذوي القدرات والملكات الفذة في تغيير ألسنتهم وجلودهم كما يغيرون ملابسهم. لم يكن جزافا أن يركبوا الموجة، باعتبارهم -فيما نرى- مرجئة العصر أعوان من غلب... إذ شغلوا الجماهير بمعارك ثانوية بصدد الانتخابات والدستور وما شابه»². فتسببت هذه الخلافات في خلق فرق ومجموعات زرعت الفتنة، وقسمت البلاد وعاثت فيها فسادا تحت قناع الحرية في الاختيار، والحرية في التعبير، إلا أن اللوم لا يقع على عاتق هذه الفرق الانتهازية لوحدها، ولا يجعلها المذنب الوحيد في كل ما حدث.

فكثيرا ما كان إخفاق المثقف في منع التشرذم والانقسام: «سببا إضافيا في إخفاق وانحطاط الأمة، وكم من مثقف لم تزد ثقافته إلا بعدا عن الواقع وما يتطلبه من الحلول الصحيحة، فاكتفى بأن يكون ضحية

¹- إبراهيم سعدي، بحثا عن آمال الغبريني، ص 80.

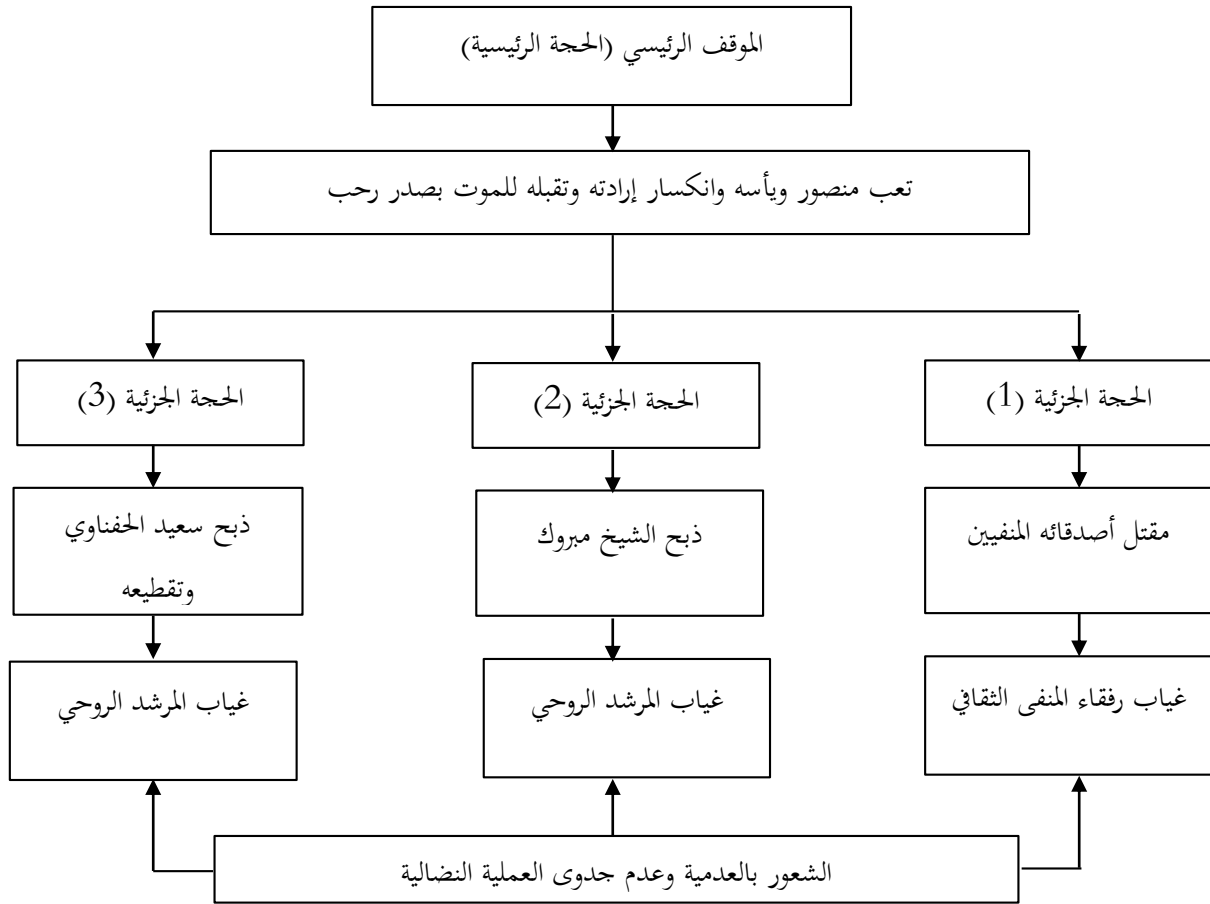
²- محمود إسماعيل، الخطاب الثقافي العربي، ص 12.

بأئسة لردات الفعل الحادة والانفعالية... فتحول كائنا هستيريا انفعاليا يلعن الزمان والمكان ويصب جام غضب كلماته على القرن الذي جايله»¹. غير أن الزمن لا يتحكم في قدرات المثقف، بل كان عليه أن يخضع الزمان له ويطوعه ويستغل كل دقيقة منه لجمع شتات نفسه، وتمالك رباطة جأشه أمام المواقف الحرجة، والوقوف في وجهها وقفة تصدي وتغيير وإبدال نظام فاشل بآخر يستطيع مواكبة الفعل الثقافي الحق.

نجد ذلك في نموذج منصور نعمان الذي لم يستطع إدراك ذلك فأصبح كغيره عاجزا عن إكمال المشوار مكتئبا يائسا يتوجس خيفة من كل شيء، فلم يعد هو الآخر قادرا على الاستمرار في كتابة مذكراته، شأنه شأن عبد الحميد فكانت زوجته ضاوية تظن أنه: «تعب في النهاية من الحياة، مقتل أصدقائه المنفيين ثم ذبح الشيخ مبروك الذي كان له تأثير كبير عليه وبعده الصوفي سعيد الحفناوي وكل ما جرى بعد ذلك، وبصورة بشعة في كل مرة، أمر هد إرادته في الأخير في أواخر أيامه صار ينفعل بسرعة ويغضب لأنفه سبب أن جاز هذا القول. ربما هذا يفسر هدوءه حين جاء عبد اللطيف وذبحه»².

¹- باسم الماضي الحسنوي، إشكالية المثقف الديني بين سندان التقليد ومطرقة الحداثة، مركز الدراسات التخصصية في فكر السيد الشهيد محمد الصدر، 1430هـ، ص 23، 24.

²- إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 336.



لم يأت شعور منصور بالإحباط واليأس من البشر والمكان ومن نفسه أيضا من العدم، بل إن فقدانه لمرشديه الروحانيين اللذان أريناه طريق الصواب: الشيخ مبروك، وسعيد الحفناوي قد أوقعه في حالة نفسية غريبة وتولد لديه إحساس بالظلم، فهو يدرك أن لا ذنب لهما حتى يُذبحا ويُنكل بهما، إلا أنه لا يستطيع فعل شيء إزاء ذلك. فيبدو أن المثقف: «فضلا عن اهتزاز المرجعيات والقيم، بدأ يفقد الثقة في أفكاره وفي نفسه أمام سطوة السياسة وضجيج وسائل الإعلام...»¹.

لم يعد المثقف يملك قناعات يدافع عنها، وأصبح يشكك في كل شيء، فيشكل منصور رفقة أصدقائه المغتالين نماذج من المثقفين الذي فقدوا الثقة في وطنهم الذي استغنى عن خدماتهم ووضعهم في مدينة معزولة تكاد تقع خارج خارطة التاريخ، فأصبح المثقف في الكثير من الأحيان: «مجرد مراقب هامشي للأحداث السياسية، يفتقد القدرة على الإسهام الفاعل في الحياة النضالية لتحقيق تغييرات جوهرية في الواقع

¹-محمد نور الدين أفاية، حور أداء المثقفين في معمعة الأحداث، مجلة المستقبل العربي عدد خاص، ص 108.

السياسي»¹. فمن الطبيعي أن يشرّد المثقف عن دوره حين تضطهده الدولة وتراقب أفكاره، وتمارس عليه حصارا سياسيا يجهض كل ثقافته ويقتلها.

ويعني هذا أن: «مفهوم المثقف يفقد معناه لما يضطهد الجيش الجماهير، ولا يتحرج من قتلهم بالمئات يوميا، هل يجب عليه حينها الكتابة، الصراخ أم البكاء؟ الفنان يجب عليه الحفاظ على صفة المواطن، فهو يظل عاجزا عن فعل شيء أمام التراجيديا التي يدينها العالم بأسره»². فيجب على الدولة احترام إنسانية المثقف أولا، وإعادة الاعتبار له ولوطنيته حتى يستطيع الإبداع وإبراز قدراته.

فحين تبني الدولة منطق إقصاء المثقف ومبدأ إدانته وتجريمه وحرمانه من أداء دوره تصبح مشاركته في تفعيل أنشطة الشعوب بلا جدوى، وهو أمر يبعث على الأسف، إذ يجب أن تقوم بين المثقف والعناصر السياسية في الدولة علاقة تبادلية مثمرة: «فمتلما أن السلطة قد توظف الثقافة سياسيا، فإن المثقف يستطيع أن يوظف من ناحيته السياسية ثقافيا، يعني أدبيا أو مسرحيا أو سينمائيا... لذلك تسعى الأنظمة، عبر مختلف الأساليب إلى بسط رقابتها على مختلف أشكال الخطاب الثقافي العربي، مثل قهره بالمال، حين لا يحلو لها قهره بالوظيفة أو بالاستبعاد أو التهجير والنفي أو... التكفير الخطير»³.

تقطع الدولة بهذه الأساليب الطريق أمام المثقف وتضعه أمام نقطة اللارجوع فتحاول رشوته، أو نفيه، أو اتهامه بالكفر والإلحاد، باعتبار أنها تحتكم على مفهوم السلطة والقوة، ولا تعترف بمبدأ الثقافة، ربما خوفا من أن يكشف هذا المثقف مواطن الانحراف فيها، أو جهلا نتيجة تقلد الأشخاص غير المناسبين لمناصب الحكم، وهيئات أن يستطيع المثقف النهوض وسط هذا التعتيم والتهميش والتعطيل الذي يجد نفسه محاطا به، رغم حبه العميق لبلده ورغبته في خدمته.

راح وناس حضرواي يصف أمال بكل محبة فقال: "أمال طائر يخلق في آفاق بعيدة، لامتناهية، نجم مشع، سبار، غير قابل للإمساك. نور مضيء لا أحد يستطيع ان يملكه لنفسه. حلم غير قابل للتحقيق وهم ساحر لكنه مستحيل المنال»⁴.

شبه وناس أمال بالطائر المحلق، والنجم المنير، والنور الذي تراه ولا تمسك بتلابيب ضياءه، وبالعلم الذي يظل حلما ولا يتحول إلى واقع، وهو في الحقيقة لا يقصد إلا الجزائر، فالطائر المحلق رمز لحررتها التي

¹-فاضل ثامر، المقموع والمسكوت عنه في السرد العربي، دار المدى للثقافة والنشر، 2004، ص 173.

²-الطاهر بنجلون، المثقف في جحيم الحياة اليومية، ص 59.

³-إبراهيم سعدي، الوطن العربي نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 101.

⁴-إبراهيم سعدي، بحثا عن امال الغريبي، ص 249.

افتكتها من فرنسا، ونور يضيء بعلمائها وفلاسفتها ومفكرتها، ومع ذلك تبقى حلما لا يستطيع أبناؤها التنعم بخيراتها ولا تتاح لمثقفها فرصة الإبداع على أرضها أو الدفاع عنها نتيجة تهميشهم ومحاولة جعلهم يتخلون عن هذا البلد، وكذلك نتيجة ما لحق بها خلال زمانها الأسود الدموي.

وقد تكون هذه الأسباب كافية حتى تجعل المثقف يدخل في حالة نفسية مرضية، يتصارعه طرفان، فهو من جهة يرغب في القيام بواجبه اتجاه وطنه، وخدمته وإعلاء شأنه، ومن جهة أخرى يشعر أنه مقيد ومحطم وخائب الأمل، فاقد للرجاء في تحقيق ذلك، لذا استسلم أخيرا الصحفي جمال بقة والشاعر قادري فارح في العودة من المنفى: «وظل كل واحد منهما يقول للآخر في كل مرة: أرجوك لا تحدثني عن الموضوع لا تذكرني به. لن أقوم بأي محاولة أخرى. أعرف بأنني سأبقى في هذا الصقح حتى ينخري السوس ويأكلني الدود»¹.

تبادل كل من جمال بقة وفارح قادري الاعتذار كنوع من التضامن مع بعضها البعض، وكتعبير عن المساندة الأخوية التي لم يتبق غيرها للوقوف في وجه اليأس ومحاولة التغلب على الحالة المزرية التي يعيشانها، وهي حالة لا تليق بشاعر مبدع كفارح قادري، ولا بصحفي متميز كجمال بقة.

وقد قرر كل منهما نسيان حلم العودة إلى العاصمة والعودة إلى ممارسة الأعمال التي يجبانها من جديد، و اللجوء إلى حالة من الاستسلام والصمت الذي يشير إلى: «الالتجأ والفقر كصفة عدمية مقارنة للموت والإفلاس بالمعنى العقلي. فالصامت هو الغائب والمغيوب بنفس الوقت، والصمت أخيرا يقابل الانغلاق وانعدام الإشارة وفقدانها أيضا... الصمت إذن ليس انسحابا من الوجود بقدر ما يعني احتجاجا من نوع ما»².

فإذا كان كلام المثقف وصوته قد عجز عن إيصال رسائله، وإعادة تفعيل دوره، وجذب الانتباه إليه، فعمل موقف الصمت يسمع من به صمم، ويحرق جدار الطمس والتناسي والإهمال الذي مارسه بعض القوى والفئات على المثقف بجميع أنواعه، فيصبح الصمت حينئذ ورقته الأخيرة الاحتياطية يرميها أمام الجماهير منتظرا أن يكون لها فاعلية، وتكون بداية جديدة، أو يرسم بها نهايته المأساوية ويخيط باستعمالها كفته الثقافي، ويتوارى عن ساحة التنافس والإبداع.

¹- إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 282.

²- سامية داودي، الكتابة الروائية والاجتماعي المتحول قراءة في روايتي بوح الرجل القادم من الظلام وصمت الفراغ لإبراهيم سعدي، مجلة الخطاب العدد 05، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، الجزائر، يونيو 2009، ص 112، 113.

ولذلك يبقى المثقف نتيجة هذه التراكمات في حالة: «رحيل أبدي، رحيل في الخارج وفي الداخل، في الخارج بين المنافي والسجون ومناطق الهامش وفي الداخل، أي داخل أعماقه، باحثا عن أحلامه التي تحولت إلى نوع من الحنين القاسي المعذب والذي قد ينتهي به إلى الإغراق في التسكع والخمر في انتظار مصير أكثر فجائية إما الجنون وإما الانتحار في بعدهما المادي والرمزي»¹.

وتعتبر شخصية المهدي المغربي أحد المثقفين الذي لم يستطيعوا تجنب الدخول في دوامة اليأس وعوالم الخمر، فقد أصبح يعاقر الخمر باستمرار، وحين لم يشف هذا الأخير غليله انتقل بعدها إلى تعاطي المخدرات غير آبه بحياته أو مصيره أو مركزه كشخص مثقف كان المفروض أن يعي أكثر من غيره مخاطر هذه الأفعال، وهذا يدل على أن مثقف التسعينيات تميز: «بالهروب من السياسة والعنف، في محاولة منه لتجاوز زمن العنف بحثا عن زمن آخر يكون آمنا، وسيلته إدمان الكحول، أو اللجوء إلى مكان يعصمه من الموت قتلا... فتحدث القطيعة بينه وبين واقعه متوهما أن زمن الواقع قد ولى وتراجع»².

لم يعد هروب المعدي المغربي إلى الجنوب يعصمه من مغبة الوقوع في التيه والتشرد والضياع وحياة البؤس والفقر واللامبالاة، فقد نام مرة دون أن يخشى على حاله وهو مهدد بالموت، تترصده رصاصات الإرهاب وتنتظر الفرصة السانحة للإجهاز عليه: «فراح ينتظر طلوع الصباح، مغمض العينين، جاعلا رأسه على ذراعيه المتشابكين الموضوعين على ركبتيه، ممضيا الليل لأول مرة في حياته في الشارع، كالكلب»³.

شبه الراوي المهدي المغربي بالكلب في إحساسه بعدم الانتماء إلى أي مكان، ووحدته وضياعه، وهو تلميح واضح وصريح إلى الوضعية المزرية التي أصبح المثقف يعيشها هاربا من مكان إلى آخر، مفلسا بلا أهل، بلا مسكن محترم ينتقل من فندق حقير إلى آخر.

ونتيجة هذه الأوضاع المؤسفة ينطوي المثقف: «على نفسه غارقا في ذكرياته، ومنشغلا بجمه النفسي، الاجتماعي، والاقتصادي، لا يتعداه إلى الهم العام في زمن قاهر، حيث فقد القدرة على الإحساس بالزمن، أو التواصل معه، ظهر خاضعا، دفعه زمنه إلى عالمه الداخلي، فتفوق هناك وعاش هاجس الموت»⁴.

لا تسمح هذه الظروف للمثقف بالإبداع، ولا تتيح له فرصة إخراج أجمل ما يمتلك من معارف قد يستثمرها المجتمع للنهوض والخروج من محنته، إنه يحتاج إلى الدعم المستمر ليواصل الكفاح فهو كائن:

1- جمال الموساوي، المثقف العربي يجتر أحلامه، مرجع سابق، ص 78.

2- الشريف حبيبة، الرواية والعنف، ص 151.

3- إبراهيم سعدي، بحثا عن أمال الغريبي، ص 194.

4- الشريف حبيبة، الرواية والعنف، ص 159.

«حساس للغاية، فلا يشعر بالابتهاج، بل يشعر بالحسرة كلما تذكر أنه موجود في المخيال الاجتماعي بوصفه كائناً نجوباً، لأنه لا يكتسب صفة المثقف بعمق إلا بأن يندك اندكاكا نهائياً بمحوم المجتمع وقضاياها ومشاكله»¹. فلا يريد المثقف أن يتقلد وسام الثقافة، ويتوشح المعرفة، وإنما يبتغي إشراكها في جميع سجلاته الإنسانية، وتفعيلها حضارياً للدفاع عن القضايا التي تمم الأمة، لأنها تفقد قيمتها وكيونتها.

ويرجع ذلك إلى كون: «هذا النوع من المثقفين الحالمين أبعد ما يكونون عن الثقافة، حتى لو اتسعت وتعمقت معارفها، وتعددت مجالات إبداعاتهم. فالمثقف الحقيقي يتميز بالوعي الناجم عن المعرفة، فضلاً عن استنارة الفكرة ويقظة الضمير الذي يقوده إلى العيش من أجل الشعب، فضلاً عن نكران الذات»². فهو لا يسعى إلى البروز، ونيل الشهرة، وكسب المال، بل إنه يريد أن يعطي معنى لحياته التي لا يكتمل نورها إلا بخوضه المستمر لغمار الحراك الشعبي الذي يستमित في الدفاع عنه.

فلن يكون المثقف إلا: «طامحاً للتغيير، فليس هناك من فحوى لكونه مثقفاً إلا هذا، وليس من الضروري أن يكون التغيير الذي هو موضوع الطموح عند المثقف هو تغيير الأنظمة السياسية الحاكمة كما هو المتبادر إلى الأذهان السطحية عادة، بل التغيير بمعناه الأشمل والأعمق والأوسع»³.

لا يسعى المثقف إلى خدمة الوطن من خلال التعبير عن الحركات السياسية وانتقادها ومحاولة غريرتها لإخراج أسوء ما فيها، وتحسين أدائها وأداء أصحابها فقط بل إن للجانب الاجتماعي، والثقافي، والاقتصادي النصيب الأوفر من اهتمامات المثقف. فبالرغم من أن: «المثقفين - كما يذهب بعض علماء علم اجتماع المثقفين - ليسوا بالطبقة الاجتماعية في المعنى الذي يؤلف فيه العمال الصناعيون والفلاحون طبقتين اجتماعيتين، فهم ينبعون من جميع زوايا العالم الاجتماعي، ومع ذلك فهم ينمون مواقف اجتماعية ومصالح مجموعة قوية»⁴.

فيستطيع المثقف أن يؤطر المجتمع بشكل تنموي مناسب يتماشى مع متطلبات العيش الراهنة والضرورية والحالات النفسية والاجتماعية، كما يستطيع الإسهام في تشييد صرح اقتصادي قوي بخبراته ومشاركه المعرفة المتنوعة، مما يُبقي شبح الديون والاحتلال الاقتصادي بعيدة عن البلاد، فتستقر ويستقر باستقرارها الشعب وتهدأ الأوضاع.

¹- باسم الماضي الحسنوي، إشكالية المثقف الديني، ص 22.

²- محمود إسماعيل، الخطاب الثقافي العربي، ص 17.

³- باسم الماضي الحسنوي، إشكالية المثقف الديني، ص 22.

⁴- عبد السلام محمد الشاذلي، شخصية المثقف، ص 26.

لذا حدد غرامشي وظيفة المثقف كما يلي: ¹.

أ- ينظم الوظيفة الاقتصادية (الكادر التقني، عطاء الاقتصاد، التكنوقراط).

ب- يعيد صياغة تصورات طبقته وينقلها من الشكل اللامتجانس إلى شكل متجانس ومتسق، يسمح لها بأن يكون (تصور العالم) للطبقة المعنية والعالم بأسره.

ج- يلعب دور الوسيط الإيديولوجي بين القيادة وبين الأطراف الخاضعة، أي أنه يساهم في القبول (العضوي) للجماهير الكبير بالطبقة المهيمنة.

د- يسعى المثقف من خلال موقعه (وزير، قاص، نائب، عسكري) إلى إضفاء شرعية مطلقة على النظام الاجتماعي.

وتعد هذه الأسباب كافية للاقتناع بضرورة أن يتولى المثقف المناصب الحساسة والهامة في بلده حتى يتمكن من الارتقاء به: «فالتغيير على صعيد السياسة، رغم أنه من الصحيح الزعم بأنه لا يشكل بالضرورة هدف المثقف من مفهوم التغيير إلا أن التحولات والانعطافات الكبرى في التاريخ، شاهدة على أنها من ثمرات ونتائج الحركات الثقافية التي وقفت وراءها، ووفرت لها الأجواء المناسبة»².

فاستقرار الدولة من الجانب الاقتصادي والاجتماعي أمر ضروري للحفاظ على استقرار البلد والشعب سياسيا، فمظاهر الانحلال الاجتماعي، والركود الاقتصادي والفقر والجهل هي ما تدفع الشعوب إلى الثورة ضد السلطة، والتي قد تصل أحيانا إلى حد الفوضى والشغب إذا غابت ثقافة التأني عن أذهان هذه الشعوب وقرر ممارسة الشغب والتخريب، فتكون الخسائر فادحة، إذ أن جميع: «الأحداث السياسية التي عصفت بالبلاد وسبقت الأزمة كانت ناتجة هي الأخرى عن خلفيات اقتصادية واجتماعية سبقتها: كانهخفاض سعر البترول إلى جانب تدني القدرة الشرائية للمواطن وتجميد الأجور وارتفاع سعر المواد المختلفة بطريقة فوضوية»³.

لكن ما يلبث المثقف أن يفهم استحالة إشراكه في قيادة المنظومة الاقتصادية والاجتماعية وحتى الثقافية للمجتمع، وأن السلطة أقوى منه، فينزل إلى مستوى متدني من الإحباط والخيبة العظمى حيث يكتشف أن الحدود التي ترسمها له السلطات العليا لا تقع على مقاسه، فيختار بذلك الانكفاء على نفسه

¹-أمين الزاوي، صورة المثقف في الرواية المغاربية، -المفهوم والممارسة-، دار النشر راجعي، الجزائر، 2009، ص 27.

²-باسم الماضي الحسنوي، إشكالية المثقف الديني، ص 23.

³-نسيمة كريع، أبعاد الصراع الإيديولوجي لشخصية الفنان، مرجع سابق، ص 26.

مبتعدا عن ميادين النزال السياسي المزور ، أو أن يلطخ اسمه الثقافي بالانخراط في سلك الممارسات اللاأخلاقية التي تجعله يقبل الرضوخ والتخلي عن مبادئه.

إنهما خياران أحلاهما مر، فبين الواجب الوطني وخبية الأمل والخوف يقيم المثقف قلقا مرتبكا حائرا في اتخاذ قرار حاسم يحميه كإنسان وكمثقف، ويحمي مبادئه وبلادته في نفس الوقت، وهذا يعني أن بعض السلطات تفرض على المثقف خيارات مستحيلة وتدفعه نحو الحافة، وذلك لتقييم عليه الحجة وتتهمه فيما بعد بالتخاذل والعجز، وعدم الرغبة في المشاركة في الفعالية الوطنية كعضو مؤطر، فيجد نفسه حبيس الذهنية السياسية المجبولة على ممارسة الألاعيب السلطوية الفاسدة، وكذلك ممارسة النفاق السياسي وعدم الخجل من المجاهرة به علانية.

وبين مطرقة الواجب وسندان الخيبة والمنع والتعسف يظل المثقف الحق ذو المبادئ الكريمة متمسكا بأخلاقيات شخصيته ، لأنه لا يريد أن يكون : «أحد المهنيين وحسب، أو مجرد رقم نحسبه في حساب تيار من التيارات الاجتماعية... فالمثقف ينهض بدور محدد في الحياة العامة في مجتمعه، ولا يمكن اختزال صورته بحيث تصبح صورة مهني مجهول الهوية، أي مجرد فرد كفاء ينتمي إلى طبقة ما ويمارس عمله وحسب»¹.

فالمثقف إذا اعتلى منصة السياسة يصبح محط أنظار الجميع، ويصبح حديث الساعة وحديث المجتمع، نتيجة العلاقة الشائكة والمزدوجة التي طالما ربطت بين الطرفين، فإذا استمات في الدفاع عن السياسة وذوي الحكم والنفوذ، واندفع بقوة نحو بلاط الحكم أعتبر مشاركا في صناعة الطغيان إمعة يمجد الفساد ويقوم بالتهليل له، وإذا اختار الابتعاد والاكتفاء بالنقد الشكلي الظاهري الذي لا يعدو كونه حبرا على ورق، وإبداء الرأي الساذج الذي يكون عبارة عن وجهات نظر خاصة ومتفرقة، يتم وصفه بالمتخاذل والمتقاعس والخائن والمتهرب عن أداء واجباته ومهامه.

لكن ما يجله معظم الناس هو أن المثقف: «كائن قلق مقلق، يشعر بنشوة المعرفة، ويتعذب بها في الوقت نفسه، ينفصل عن الواقع ليحتك به في صور ذهنية داخل الرأس أو في كتاب، ثم لا يثق بهذه الصور الذهنية التي تولدت في رأسه، أو اطلع عليها مدونة في بطون الكتب، فيرجع إلى الواقع الذي انفصل عنه، مختبرا إياه بمقياس أفكاره، وممتحنا أفكاره في ذات الوقت بمقياس الإمكان الذي يتألف منه نسيج الواقع»².

¹-إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 43.

²-باسم الماضي الحسنوي، إشكالية المثقف الديني، ص 22.

يسافر المثقف في عوالم إنسانية تتجاوز حدود ما اكتنزه عقله من تجارب وخبرات ومعارف، وحدود ما هو موجود بين دفتي الكتاب، لأن المعرفة غوص في بواطن الأمور من أجل اكتشاف ما يستحق الوقوف عليه وتتبع مراحلها، وهو بذلك يجدد حاسته النقدية الفاحصة التي تعتبر جوهر المثقف الذي: «مُنح قدرة على تمثيل رسالة أو وجهة نظر أو موقف أو رأي وتجسيدها والنطق بها أمام جمهور معين ومن أجله، ومهمته حسب وجهة النظر هي أن يطرح على الناس الأسئلة المربكة المعقدة وأن يواجه الأفكار التقليدية والعقائدية الجاهزة»¹.

فاستحوذ المثقف على قطوف المعرفة المتنوعة لا يصنع منه مثقفا كاملا، إذ عليه استثمار هذه المعرفة في مواجهة الظلم والدفاع عن المظلومين والتوجه نحو البوح بما هو مسكوت عنه، واستشكال العقل الإنساني بعيدا عن الجاهزية العقيمة التي تحول دون تواصله الكلي مع الجماهير، فيجب تفصي المجالات الحيوية التي تم الشعوب والطبقات البسيطة والتعرف على مشاكلها المعقدة التي تستدعي من المثقف الترحال إليها بعقله النقدي وحاسته الثقافية.

ومن أجل تحقيق هذه النتائج المرضية لا يجب أن يسمح المثقف بتحول: «المكون الثقافي الأساسي في حياة مجتمع ما إلى عمل مشبوه... وأن يتقبل هذه الشبهة الإنسان الذي عاش في ظل هذه الثقافة، وأن ينحاز ضد ما كان جزءا من تكوينه»². فالمسؤولية الثقافية لا تقع على عاتق المثقف بمفرده، إذ يجب على الجماهير المشاركة في تفعيل هذه المسؤولية عبر الدفاع عن ثقافة هذا الشخص الذي يمثلهم، ويمثل وجودهم الحضاري داخل الأمة، من خلال دعمه، وتركيز أعماله الصادقة الجادة التي من شأنها رفعهم نحو الساحة العالمية، والتقدم التكنولوجي، والاكتفاء الاقتصادي، والتماسك الاجتماعي.

لا ينجح جميع المثقفين في أداء هذا الدور والنبوغ فيه عن جدارة، فهناك من يقع ضحية ثقافته، فيبحث عن ينقذه وينتثله من ضياعه، بدل أن يكون الحامي المنقذ، والمهدي المغربي خير دليل على ذلك، فقد كان إغراقه في الخمر والمخدرات أحد الأسباب التي جعلته يتوقف عن كتابة روايته التي تحكي قصة "أمال الغريبي" بل قصة جزائر المهدي المغربي المحروم من ربوعها الخضراء، ويدل عزوفه عن الكتابة على خلعه النهائي

¹ - هويدا صالح، المثقف في الرواية الجديدة، ص 35.

² - محمد سعيد ربيع الغامدي، الرد بالكتابة فنون القرية في أعمال المشري الروائية، كتاب الرواية وتحولات الحياة في المملكة العربية السعودية، ص

لثوبه الثقافي الذي كان يخلد به سجلات الجزائر وتاريخها وأبنائها، غير أنه لم يبع مبادئه وفضل أن يظل شاردا في عالمه الخاص المنتهي الصلاحية على أن يكون يدا من أيادي الفساد.

أما "منصور نعمان" فقد أعلن ضياعه في هذا الوجود بشكل مباشر، من خلال حوار دار بينه وبين زوجته "ضاوية" التي افتتحت كلامها بنصيحة ثمينة راحت تسديها له بكل حب ومودة:

«أفرغ رأسك وقلبك، خير لك

ما عاد يهني شيء ضاوية

ما عادت تطاردك ذكرياتك؟

الحاضر هو الذي صار يطاردني

ابتعد عنه

كيف ذلك، ضاوية

أكتب، أكتب

كلا، ضاوية لا يوجد أي مهرب»¹.

استعملت "ضاوية" فعل الأمر في قولها: افرغ قلبك، ابتعد عنه، اكتب.. كمبادرة توجيهية تبدو فيها أقوى من منصور، وذلك ليس سعيا للتفوق عليه أو استصغاره والخط من شأنه، ففعل الأمر هنا يفيد التحفيز والبحث، فهي تريد تشجيعه ورفع معنوياته، إلا أن الرد يأتيها صادما ومفاجئا.

لم يقدم منصور شيئا لوطنه في فترة شبابه التي كان مزهوا فيها بعشقه المرضي لكل أنواع النساء، رغم ثقافته وتعلمه لمهنة الطب التي كان من الممكن أن يفيد بها الكثير آنذاك، إلا أن هذا لا يدعو للتشكيك في وطنيته ونزاهته، فقد كان دائم الخوف على وطنه و على الشباب التائه الذي أرهقه زمن الدماء، فمع تقدمه في السن أصبح أكثر تعلقا بوطنيته و تراب بلده.

إن الحالة النفسية الصعبة التي عايشها منصور إثر مقتل والدته على يد والده لأسباب بقيت مجهولة وتعلقه المرضي بالفتيات والنساء وشبقة الجنسي الذي يعد ظاهرة غريبة عن مجتمعه وثقافته ومنشئه المحافظ والعدر الذي يشفع له إحجامه عن المشاركة في إثبات موضعه الثقافي وتقديم دعمه لجميع الحركات الشعبية التي مرت بها الجزائر بدء من الثورة وما بعدها ووصولاً إلى عشرية الظلام والموت.

¹ - إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 196، 197.

رفض منصور الرجوع إلى الكتابة كما نصحته زوجته "ضاوية"، مستسلما ومقرا بعدم وجود مهرب يحميه من شعور الألم والحياة التي تبحث روحه وتمزقها، فحتى الكتابة التي لجأ إليها لمحاولة التخلص من ماضيه تخلى عنها وأصبحت في نظره أداة معطلة لا يمكن أن تعصمه من عذاب الذات. فقد أحس أنه لا جدوى من الكتابة في زمن اللاوعي، زمن أصبحت فيه الكتابة بالدم بدل الحبر، كتابة باستعمال السيف والخنجر بدل القلم. فلمن يكتب المثقف؟ ولماذا يكتب؟ والأهم من ذلك ماذا يكتب...؟

لكن الحاجة إلى الكتابة أو أي نوع آخر من الإبداع تتزايد في ظل الظروف الصعبة، فهذا هو الزمن الذي يحتاج حشد الأقلام الشابة من أجل التعبير وكسر القيود وتجاوز الأزمة الذاتية والأزمة الثقافية وإعادة بعث وإحياء الوعي الجمعي للأمة، ذلك لأن: «المثقف العربي لم يكن بالسلبية التي أطلقها البعض، بخفة، على أدائه، كما لم يكن محايدا أو مستقيلا، وإنما انخرط في الحراك العام، سواء بالالتحاق بميادين الاحتجاج، أو بمقالاته وكتابات، لم يكن أداؤه ريادة أو قياديا من دون شك، لكن يصعب تحمل ادعاء أنه كان حالما أو صامتا كلياً»¹. فاتهام المثقف بالخضوع الكلي اجحاف في حقه، ومبالغة غير متكافئة، ذلك أن الظروف الذاتية والسياسية والمحيط الذي يعيشه المثقف تشترك في بناء شخصيته، إلا أن جوهره المتين يتقاسم الأسى مع بني جلدته فتصدر عنه أفعال تتفاوت درجة تأثيرها بتفاوت مستوى إدراكه لحجم القضية فلكل مثقف طريقته في إظهار رفضه والتعبير عما يؤمن به.

ويظل المثقف إنسانا لديه مسؤولياته الخاصة إلى جانب الاهتمام بمسؤولياته العلمية والثقافية والإنسانية، فلديه عائلته التي كان إظهارها والإفصاح عن وجودها إبان فترة التسعينات خطر يهدده، بحيث قد يكلف المثقف حياة كل فرد يرتبط به بعلاقات أسرية أو عملية، ولذلك كان المثقف خلال عشرية الجزائر الدموية يخشى على نفسه وأهله ومعارفه وأصدقائه أن يتخطفهم الموت، لذا يقرر في كثير من الأحيان الابتعاد عنهم حماية لهم، فيعيش وحيدا في حالة من الاغتراب الداخلي. ومنصور نعمان قد عايش هذا الوضع المؤسف باغتيال ابنه عبد الواحد من زوجته الأولى "ضاوية".

يجب احترام إنسانية المثقف، فهي فوق كل اعتبار، والأمم التي تحترم مثقفيها وتحترم مساحتهم الشخصية وتفتهم نزعاتهم الذاتية تساعدهم على الإبداع والعطاء أكثر من غيرهم ممن يتعرضون في كل مرة للنقد اللاذع، أو المراقبة المستمرة.

¹ - محمد نور الدين أفاية، حول أداء المثقفين في معمة الأحداث، مجلة المستقبل العربي عدد خاص، ص 106.

فلا يُعتبر المثقف دائما النجم الساطع الذي يجب أن تُسلط عليه الأضواء، فكما اختار غيره الانضمام إلى صفوف التطرف والإرهاب، فقد وقع البعض الآخر ضحية الانكفاء على الذات والتقوقع والانسحاب بمعناه السلبي وبهذا: «يصير متخليا طوعا عن مكانه الطبيعي كذات واعية مثقفة أو كمثقف عضوي على حد تعبير غرامشي يدرك أهمية وخطورة المهمات الملقاة على عاتقه التي تقتضي منه الانطلاق بفعالية عالية ليلعب دوره الإيجابي بجلاء للمساهمة في البناء الحضاري»¹. فشتان بين مثقف يتخلى عن دوره الريادي مغضوبا على ذلك، وبين مثقف أناني يخلق الأعذار أو يجعلها شماعة يعلق عليها فشله ويتبنى ثقافة ضبابية مهيمنة غير قابلة للصقل أو الاعتناق نحو الأفق المفتوح على الرؤى المتعددة.

فكما أنه يوجد مثقف صامت اختار السكوت كحل أخير يتوخى به السلامة، يوجد من انغمس في رحلة هروب طويلة الأمد بحجة غياب الجماهير التي تستطيع فهم خطابه وإدراك مقاصده. غير أن المثقف لا يتوجه بخطابه إلى أفراد يماثلونه في الثقافة والعلم، لأن ذلك يصبح متاجرة كلامية مفرغة. إن المثقف الحقيقي هو حليف الكادحين ولسان البسطاء ورافع راية الشعوب والمدافع عن المضطهدين أو المظلومين.

أما المثقف الأناني فهو: «مثقف سلبي هارب من نفسه ومن المجتمع ومن الأشياء التي تؤلف الواقع في بلده والعالم، على النقيض تماما مما يوحي به ظاهره المتببس بكل هذه الأشياء والمسميات، فهو بعد أن وقفت به عزيمته دون بلوغه مرحلة الاعتزاز بالذات والثقافة التي منها تتألف حقيقته وجوهره، وبعد أن عاش عجزه وانتكاسته وهزيمته أمام كل التحديات التي كان من الواجب أن تكون عاملا مساعدا في تركيز كينونته الثقافية والفكرية من خلال الاستجابات القوية المكافئة أو المتفوقة عليها، فضل طريقا آخر للالتفاف على هذا العجز وعلى هذا العزيمة، فكان الاستسلام المطلق لهذا الواقع السلبي في نظره هو الحل»².

هذا النوع من المثقفين مشبع بثقافة هشة جعلها سلعة تُباع وتُشتري يتفاخر بها، في حين تكون الثقافة الحقبة أسلوبا في الحياة تنتج فردا سليما لا يعاني اختلالات فكرية او انعطافات إيديولوجية غامضة تأسر عقول الشباب بمزاعمها المختلفة و الوهمية، وعندما يواجه المثقف القاصر الواقع بفوضويته السادية تظهر عليه علامات الخيبة والأفق المحدود، فالمثقفون الحقيقيون هم من يقتربون: «إلى الصدق مع أنفسهم حين تدفعهم المشاعر الميتافيزيقية الجياشة والمبادئ السامية، أي مبادئ العدل والحق، إلى فضح الفساد والدفاع عن

¹-هويدا صالح، المثقف في الرواية الجديدة، ص 60.

²-باسم الماضي الحسنوي، إشكالية المثقف الديني، ص 27.

الضعفاء وتحدي السلطة المعيبة أو الغاشمة»¹. فإذا كان المثقف صادقا مع نفسه، ومؤمنا بقضيته، فإن ذلك يكون كفيلا بصناعة أمة حضارية مستقلة الأصوات لا تُقاسمها الأيدي الخارجية أحقية الحكم والتعبير، أما إذا فشل ولم يستطع بلوغ مآربه فإن سعيه الحثيث يكون قد أبان عن معدنه الأصيل، وهو أمر كفيلا يجعله ينال شرف المحاولة، وشرف إعجاب الجماهير وتقديرها.

توجد مشاعر نادرة وخاصة وغير مرئية تفيض بها عوالم المثقف النفسية ودواخله الفكرية تجعله يعي خطورة دوره في المجتمع وأهميته في آن واحد، فالمثقفون الجديرون بالثقة هم: «أفراد لهم رسالة، وهي رسالة فن تمثيل شيء ما، سواء كانوا يتحدثون أو يكتبون أو يعلمون الطلاب أو يظهرون في التلفزيون، وترجع أهمية هذه الرسالة إلى إمكان الاعتراف بها علنا، وإلى أنها تتضمن الالتزام والمخاطرة في الوقت نفسه، وكذلك الخسارة والتعرض للضرر»².

لا يجب أن يفقد المثقف مكانته كحلقة فاعلة في طريق التغيير وإحداث الثورة. عليه أن يتحدث عبر ثقافته وتكون هذه الأخيرة سلاحا للمقاومة يحترق بنار تجربتها الجليلة وقداستها الثورية، فالمثقف كي يبدع عليه تبنى مبدأ التجاوز والتغاضي عن بعض الجزئيات التي قد تزعزع ثقته بنفسه، وثقته بما يقدمه ويبدله. عليه أيضا أن يتجاوز أزماته الخاصة أو أزمات البيئة المنتمي إليها من خلال رفع التحدي، ورفع سقف توقعاته نحو الإيجابية التي تتيح له التعامل السلس مع أزمات الشعب، فيتعلم متى يجب أن يشهر سلاحه ومتى يجب أن يتأني ومتى يتكلم ومتى يصمت.

فعبد الحميد حين تعرض للخطف من قبل جماعة "جعفر بودا"، شرع في مخاطبتهم بأسلوب لبق يدل للمرة الأولى على الموالاة لهذه الجماعة، مستعملا صيغ التقارب والتضامن الدالة على التأدب والتعاطف فقال مخاطبا محتطفيه: «هل تسمحون لي، إخواني، أن نتناقش قليلا في قضيتي؟... أقول لكم بكل تواضع واحترام أنه ربما لا يحل لكم قتلي»³.

لا يعني استعمال كلمة "إخواني" مبادلة عبد الحميد لجماعة جعفر بودا الإرهابية مشاعر الأخوة أو الصداقة، بل تدل على ذكاء عبد الحميد وكياسته ومحاولة كسبه للمزيد من الوقت، ويدل هذا على أن المثقف الحق يعرف كيف يحاور فينزل ويرتفع نحو مستوى مخاطبه بكل أريحية، فهو يعرف كيف يوظف مقولة "لكل

¹- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 36.

²- المرجع نفسه، ص 45.

³- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 112.

مقام مقال". وهذا هو المثقف المتمكن من جميع ضروب الحوار الآخذ بناصية الكلام، فقد اختار عبد الحميد مخاطبة جنود جعفر بودا بأسلوب يدل على التأدب ليكسب ثقتهم ويجعلهم يفصحون عن المكان الذي سيأخذونه إليه أو محاولة استدراجهم بالكلام اللبق لعله يفضح شيئا عن علاقتهم بزعيمهم "جعفر بودا".

يعبر هذا الموقف عن الصورة الصحيحة والطبيعية للمثقف الذي يظل صامدا متمالكا لأعصابه أمام التهديد والخطر، وأمام ما يصادفه من مغريات وعثرات. ولنفس السبب أيضا رفض منصور الامتثال لرجاء زوجته التي طلبت منه أخذ سكين معه وهو خارج من البيت تحسبا لما قد يقع أو يصادفه فقالت له مخاطبة بأسلوب الأمر الجاد في وقعه وتأثيره: «تذهب عاري اليدين! خذ على الأقل شيئا تدافع به عن نفسك... خذ خنجرا سأجيئك بواحد»¹. يحمل خطاب ضاوية الأمر الرجاء والتضرع والخوف على زوجها مما قد يترصده في الخارج.

لم تنفع توسلات ضاوية وطلبها في إقناع منصور بحمل سكين أو خنجر يدافع به عن نفسه إن اقتضى الأمر ذلك، فهو لم يعد يخاف الموت، ويعطي موقف منصور نعمان تصورا صادقا عن شخصية المثقف المتصالح مع ذاته رغم كل ذنوبه وأخطائه، إذ يرفض هذا النوع أن يتحول من شخص مثقف بطبيعة إنسانية سامية إلى شخص مجرم قاتل يلطخ يديه بدماء إنسان آخر بريء أو مذنب، حتى لو كان ذلك دفاعا عن نفسه، فهو يدرك أنه لا يملك الحق في محاكمة الآخرين بهذه الطريقة، حيث أن هناك طرق أخرى أكثر نجاعة وحضارية.

ويعني هذا أن المثقف يسعى كلما سنحت له الفرصة أن يكون ذلك: «الكائن الذي أراد فحقيق ما أراده فتكلم وحقق ما اشتهاه، وأسمعنا ما رغب في إسماعه لنا، وأعلن عن حضوره بالشكل الذي أراد»². فإذا لم يتحقق له ما أراد ولم تُتَّح له فرصة إسماع الجماهير صوته مناديا بما يريد فإنه يبقى ثابتا مستميتا في التمسك بالمقومات التي ترسم خارطة الهوية ومعالم الشخصية، فلا يستسلم ولا يبدو خائفا أمام معذبه وقتله.

وحين اقتربت نهاية "عبد الحميد بوط"، وحانت ساعته تخيل صديقيه المغتالين حمو والمهدي يحنانه على الصمود والمقاومة وعدم الاستسلام فكانا يقولان له: «كن شجاعا عبد الحميد، لقد مررنا بنفس الطريق فكر فينا وكن شجاعا»³.

¹- إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 107.

²- سامية داودي، الكتابة الروائية والمتحول الاجتماعي، مرجع سابق، ص 117.

³- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 94.

فيدل تكررا فعل الأمر في جملة "كن شجاعا: على إلحاح حمو والمهدي الشديد على فكرة الصمود ومحاوله إظهارها لعبد الحميد بوضوح من أجل أن يفهم المعاني العظيمة لهذه الفكرة. وليس هناك أبلغ من أسلوب التوجيه بالأمر كي يعبر عن الفكرة ويرسخها ويقتنع حميد بها. وتدل كذلك كلمة "فكر فينا" على ضرورة اتخاذ عبد الحميد لحمو والمهدي قدوة يقتدي بها في صمودهما وثباتهما كلما أحس أنه على مشارف الاستسلام.

امتثل عبد الحميد لنصيحة صديقيه الأخوية، واستمع لهما واقتدى بهما، وصمد في لحظاته الأخيرة، حيث توجه إلى الفتى المراهق الذي سينفذ فيه الحكم بوصية أخيرة تعبر عن رغبته الشديدة في حفظ كرامته، وعلى صورته المعهودة التي عرفه الجميع بما فقال له: «حذار... أن تنس... أرجوك... لا تفضحني أمام أحد... لا تقل... أبدا... بأهم ربطوني إلى شجرة الدرار»¹. تدل مخاطبة "عبد الحميد" للفتى المراهق باستخدام اسم فعل الأمر "حذار"، بمعنى "احذر" على الأهمية الشديدة لهذه الرسالة أو الوصية بالنسبة له، فأبصاها أصبح أمرا شخصيا أهم لديه من حياته التي لم يتبق منها إلا دقائق معدودة.

يسعى المثقف إلى الحفاظ على صورته المشرقة دوما، حين يجد من يقدر أداءه ويحترم وظيفته، أما من لا يعرف كيف يتعامل مع شخصية في حجمه فإنه يعمل باستمرار على تقزيمه وتحجيم فرصه في العطاء، لعدم إدراكه أهمية المثقف في حياة المجتمع. فالثقافة هي عصب الأمة وقلبها النابض، فهي: «عند الشرفاء نجوم على الأكتاف، ولكنها عند الوضعاء بريق خادع، وطلاء زائف، وعند الأخساء خرقة يمسحون بها الأحذية ويتمرغون بها الأقدام»².

لا يتلاشى دور المثقف برحيله بالرغم من جميع الظروف السلبية المحيطة به، ويبقى أداءه فاعلا في كل زمان ومكان، ولا ينبغي له الغياب عن الساحة الثقافية بسبب حاجة الأمة إلى ما ينتجه وما يعطيه من فكر يستطيع النهوض بها وتحصينها ضد نفسها أولا فتبتعد عن الصراعات الداخلية، وضد الهجمات الخارجية التي تسعى إلى ضرب الأمة في قيمها وثقافتها وتراثها، فالمتقفون: «بين النبلاء رمز يحتفون به، ومجد يسعون إليه، ومنارة يستضيؤون بها، ولكنه بين ضعاف النفوس ومرضى القلوب خصم يغتاضون منه، وعدو يناورون عليه،

¹- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 130.

²- عبد السلام المسدي، الأدب العجيب، منشورات مؤسسات عبد الكريم عبد الله، تونس، 2000، ص 77.

وغريم يكيدون له، ومنافس يأتمرون به، المثقف بين الكرماء حُظوة يسعدون بها، ولكنه بين الأغبياء والحمقى بلية يشقون بها»¹.

إن المثقف هو الشخص الأكثر مقدرة على الصناعة الثقافية التي تنمي حركية المجتمع وتخصب العملية الإبداعية وتسير بها نحو الإنتاج وبعث الحياة في المشهد الأدبي الإنساني من جديد، فهو يدرك أعلى درجات الجهد، ويتسامى بعمله إذا وجد من ينهل من ثقافته بحثا وتقصيا، لا سرقة وانتقاصا واقتناصا. فحينها يضمحل عمله ويندثر أثره فيضطر للتسليم والانحناء. فالمثقفون هم: «الذين يعرفون ويتكلمون، يتكلمون ليقولوا ما يعرفون، وبالخصوص ليقوموا بالقيادة والتوجيه في عصر صار فيه الحكم فنا في القول قبل أن يكون شيئا آخر»².

يجب على المثقف أن يستجيب لشروط الصراع الحضاري والحوار الإنساني من أجل استرجاع مكانته الطبيعية التي يتم التشكيك فيها، فلا يكفي استحوازه على ضروب المعرفة، بل من الضروري استحداثها وتوظيفها في خدمة الوعي الوطني ومعالجة المجتمع المنهار داخليا، وعلى المثقف الاستماع لصوته الداخلي والاستجابة لوعيه الفكري، والابتعاد عن جاهزية الانكفاء على الذات، وطغيان النظرة الجزئية للأمر باعتباره رمزا للعقلية الاستقرائية وأداة من أدوات الوعي الاستنباطي الذي يؤثر في المجتمعات ويتأثر بديناميكيتها المتغيرة باستمرار، متجاوزا بذلك محدودية التفكير التي تطغى على ذلك الصنف من المثقفين المتخاذلين الذين يعطون لعزوفهم عن أداء أدوارهم تبريرات قديمة موغلة في الجمود والتكرار، فلا يستحدثونها، بل يخرون لها ساجدين كأصنام لا تتغير مما يوقعهم ضحية المرجعيات المشبوهة المغلوطة التي تشوه صورتهم الثقافية الطبيعية.

¹ - عبد السلام المسدي، الأدب العجيب، ص 77.

² - هويدا صالح، المثقف في الرواية الجديدة، ص 37.

المبحث الثالث: المثقف المحاصر والبحث عن الوطن المفقود

إن فترة الضياع واليأس التي ظفر بها المثقف الجزائري إبان العشرية السوداء قد عصبت عينيه عن رؤية الحقيقة، ورؤية المخرج الذي ينقذ الوطن المفقود من السياسات السلطوية العليا والرصاصات الإرهابية نافذة الحكم. فاهتمت رواية الأزمة بهذه القضية الوطنية بحيث توزعت: «حكاية الوطن على جميع روايات زمن العنف، عندما اختل سلم القيم والمفاهيم العقديّة، والسياسية، والإيديولوجية، إضافة إلى مسألة الهوية، اختلالاً أدخل الوطن في متاهة القتل، فاندثر معنى الوطن، واستبدل بالحزب، والعرق، والجهة، يسلب الوطن دوره ويفك وحدة الانتماء، ويطغى سلطان المال، ويتقهقر الفرد، وينكمش على ذاته، بعد أن فقد حرّيته، وأمنه وسط فضاء اجتماعي قاهر صنعته الفوضى»¹.

وقد أنتجت هذه الفوضى الاجتماعية التي تخبط فيها الوطن أزمة هوياتية واسعة الحدود خلطت أوراق النظام وخرقت سلم الاعتبارات الدينية الصحيحة والبنى الاقتصادية والتكوين الإنساني للفرد الجزائري، فأصبحت الهوية الجزائرية تواجه خطر الاندثار والتشوه في ظل الفوضى التي كانت تحياها البلاد، لذا من الطبيعي أن يتزايد الاهتمام بها داخل الوسط الثقافي من قبل مثقفين غيورين على الوطن والأرض والهوية.

فكلما اقتربت الأمة من خطر الوقوع في أزمة الخلط الهوياتي الذي يُقوض مبادئها الحضارية القومية ازداد اهتمام المثقف بوطنه وازداد اقترابه منه، فالمثقف الحقيقي الذي يمثل رمز الوطن والوطنية يرفض عمليات التهجين الثقافي في جانبه السيء الذي يضر بالهوية، كما أنه يرفض محاولات تدنيسها بنسبة كل ما هو سلبى وغير نافع إلى مفهومها، وبالتالي لا يتوانى عن الذود عنها والحفاظ عليها من خلال سلسلة إبداعاته المختلفة في شتى الميادين.

لقد جند بعض: «المثقفين والمبدعين عقولهم وقرائهم وأقلامهم وألسنتهم في فضح كافة قوى الثورة المضادة وتعرية منطقتها الذرائعي المش»². فكانوا يعبرون عن رفضهم لسياسة القتل التي تعتمدها الجماعات الإرهابية من جهة، ويصورون عيوب السلطة وسياستها التهميشية القامعة من جهة أخرى، فخاض غمار المعركة من أجل حماية الوطن من التكالب السياسي من جهة والإرهابي من جهة أخرى، واللذان أصبح لهما تأثير سيئ على هذه الهوية التي تحتاج إلى رحابة صدر المثقف، وفطرته السليمة، وذهنيتها المتقدمة من أجل إبراز صورتها الحقيقية التي اهتزت أمام العالم باعتباره فرداً وطنياً ينتمي إلى هذا الوطن، وهذه الأمة.

¹-الشريف جبيلة، الرواية والعنف، ص 70.

²-محمود إسماعيل، الخطاب الثقافي العربي، ص 14.

فالجميع ينتظر من المثقف أن يقوم: «بتجديد الهوية وتجذير الانتماء وتكريس الثقافة، ويحارب التنميط الثقافي والدعوة إلى ثقافة الابتدال، فهذا المثقف لا يمكن إلا أن يكون منتما بل وملتزما بقضايا وطنه وشعبه»¹، فهذه الأدوار الجوهرية هي ما يصنع المثقف ويكسبه صفة الالتزام والقومية والوطنية، وما دون ذلك يكون ممارسات ترفيحية غايتها المتعة الذاتية أو المصلحة الشخصية.

كما أن المجتمع يسهم بشكل كبير في رعاية المثقف وتكوينه تكويناً حضارياً صحيحاً إذ أن: «المجتمع الذي رعى بذرة الفرد، وغرس فيه الضمير، هو المجتمع الذي تلقف العمل وتأثر به، إن رفضاً وإن قبولاً»². وبذلك تكون المصلحة والمنفعة متبادلة بين الوطن الذي رعى المثقف، وبين المثقف الذي يرد جميل وطنه عليه ويعني هذا أن القوام الاجتماعي ينتظر من أبنائه المثقفين الوقوف ضد الآخر الداخلي المتمثل في أصحاب المراكز السلطوية التي لا تعي كيفية خدمة الوطن، والآخر الخارجي الذي يستغل الفتن المحلية لنشر المفاهيم الغربية في محاولة لتغيير صورة المجتمع الجزائري المحافظ وتجنيسه.

ومن أجل تحقق هذا الأمر لا بد من وجود مجموعات مثقفة واعية: «تتظاهر وتعمل كمجموعة اجتماعية منسجمة وعضوية، تقوم بالإنتاج المعرفي والإيديولوجي المتنوع، وتمتلك ميادين عملها ومؤسساتها المادية وأجهزتها الثقافية والإيديولوجية، تشكل وعي الجماعة، وتضع رؤاها وطموحاتها المستقبلية من خلال عمل ثقافي أصيل وعميق ومنظم»³. فالنظام والعمل الممنهج هو ما يضع المثقف الواعي بثقل المسؤولية وأعبائها، فكل واع هو مثقف وليس كل مثقف واع، غير أن لعبة الاضطهاد التي مارستها الجماعات الإرهابية خلال التسعينيات قد حجّمت دور المثقف فأصبح عرضة للنفي يحيا بلا هدف مرسوم، وبلا غاية يسعى إليها، وأضحى كائناً غريباً يشعر بالغربة داخل الوطن وخارجه، بل يبحث في الكثير من الأحيان عن ماهية هذا الوطن الذي انزلق من بين أصابعه، وغابت عنه كينونته الحقيقية .

ولهذا حذر وناس الخضرواي المهدي المغربي من مغبة العودة إلى الشمال بعد أن حكمت عليه الجماعات الإرهابية بالموت فقال له: «نعم، حاذر على نفسك، أخي المحترم، لا تعد إلى الشمال»⁴. استخدم وناس فعل الأمر "حاذر"، وهو في نفس الوقت فعل من أفعال الممارسة التي تعبر عن اتخاذ القرار ضد أو صالح

1- هويدا صالح، المثقف في الرواية الجديدة، ص 39.

2- إبراهيم بن علي الدغيري، علاقة الرواية بحركة المجتمع مدخل نظري، كتاب الرواية وتحولات الحياة في المملكة العربية السعودية، ص 29.

3- عبد الوهاب شعلان، من البنية إلى السياق، ص 115، 116.

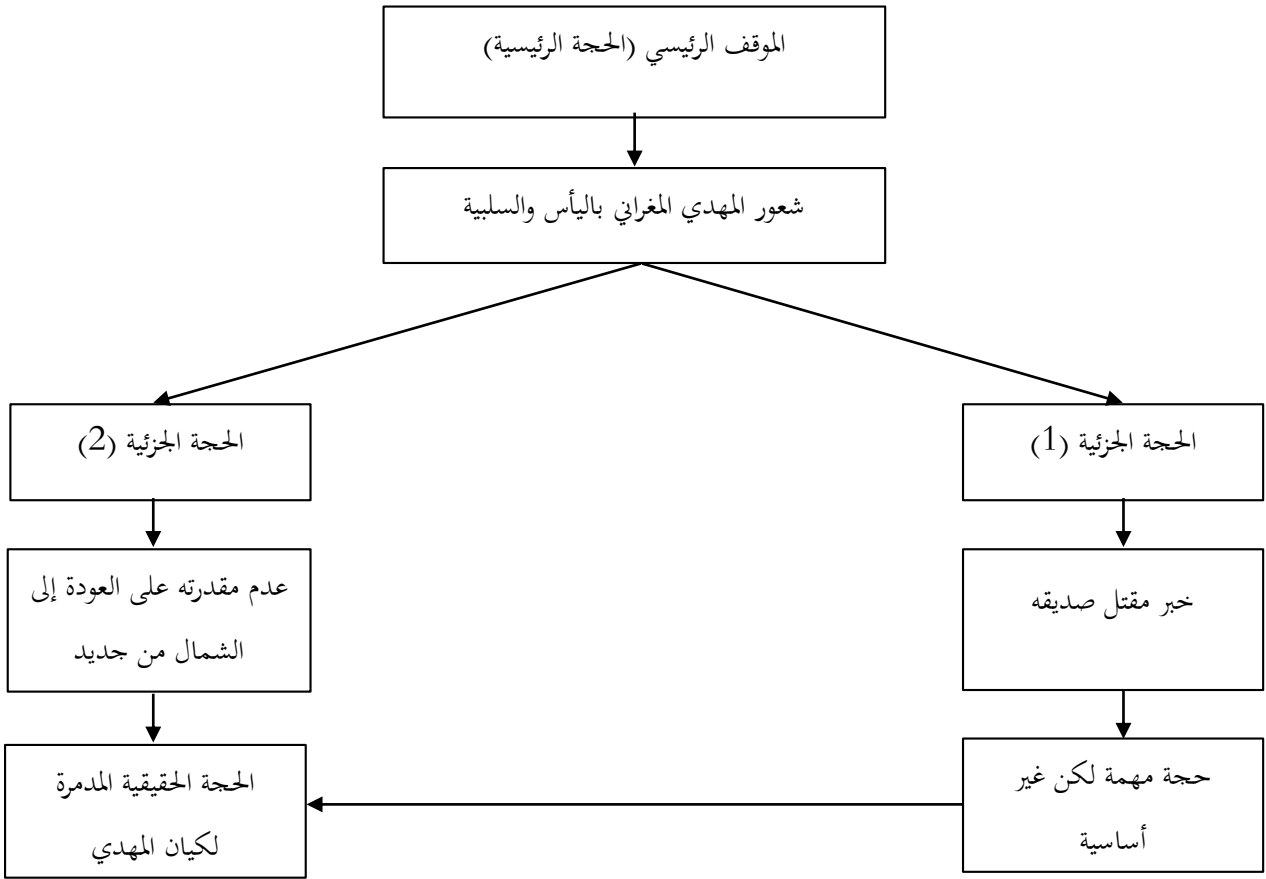
4- إبراهيم سعدي، بحثاً عن أمال الغبريني، ص 83.

شخص ما، معيّنًا نفسه الرقيب على المهدي وصاحب السلطة عليه من أجل ثنيه عن فكرة العودة إلى الشمال حفاظًا على حياته وحققنا لدمائه.

فحين يدرك المثقف استحالة عودته إلى ممارسة نشاطه الثقافي المعتاد ضمن المنظومة المجتمعية التي يعيش فيها تنتابه حالة نفسية متأزمة تعبر عن تفكك مجتمعه وانحلاله الفكري ، والحضاري، والمعرفي والأخلاقي فمجتمع مفكك ووطن بلا مستقبل هما عاملان كفيلان بقتل بذرة الإبداع في نفس المثقف وإغراقه في عزلة أبدية لا متناهية يلجم فيها بالوطن المفقود الضائع الذي تمأفت عليه مراسيم القتل ، ودخل في حداد بعيد المدى لم يجد سبيل الخروج منه.

فالموت الذي يودي بحياة الأصدقاء والأهل ورفقاء النضال يقتل رغبة المثقف في إكمال المشوار وحيدا فردا دون حضور ذلك الجمع الثقافي الذي يشارك في صناعة القرار وتوجيه المسار. فبالنسبة للمهدي المغربي: «ليس فقط خبر القتل البشع لصديقه هو الذي دمره، بل أيضا ابتعاد إمكانية عودته إلى الشمال»¹.

¹ - إبراهيم سعدي، بحثا عن أمال الغبريني ، ص 57.

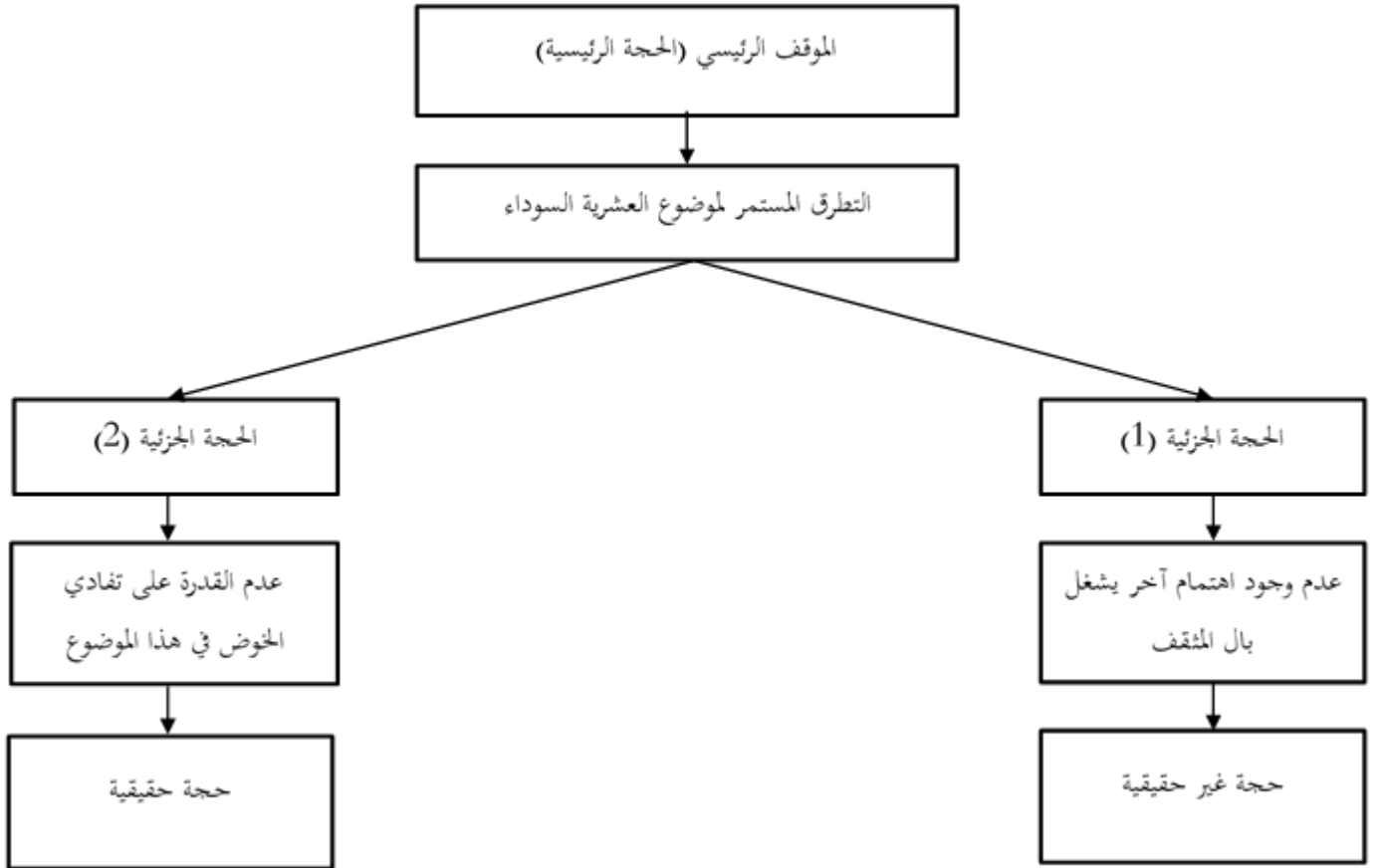


فقدان الوطن أشد وطأة من فقدان الصديق، إذ كان المهدي يشعر أن الموت أفضل لصديقه من العيش في خوف مستمر وترقب دائم لإمكانية التعرض للطعن أو الرمي بالرصاص في أية لحظة، فلا هو يعيش آمناً مستقراً داخل وطنه، ولا يستطيع أن يدافع عنه أو أن يقول كلمة يدافع بها الضرر عن خصوصياته القومية المنتهكة، فيجد المثقف نفسه: «موزعاً بين نزوعين: الأول يواجه فيه مقتضيات الاجتهاد والبحث والكشف عن المعرفة الوجودية، والثاني يفترض فيه الانخراط في حركية المجتمع والالتزام الثقافي أو السياسي»¹، وبالتالي لا يستطيع تطوير معرفته، وصقل تجاربه أو الاستزادة من تجارب غيره، ولا يستطيع كذلك توظيف هذه المعرفة للكشف عن أسباب التعطيل الحضاري التي علق الوطن في زحمتها ولم يستطع الهروب منها.

أصبح المثقف الجزائري يعيش حالة من الدهول الإيديولوجي والانفصام عن وجوده ونفسه ووطنه الذي يراه فضاء وهمياً لا وجود له إلا في مخيلة الأوفياء الذين يتحسرون على أشلائه المترامية بين الفرق والأحزاب، والتي أسهمت عشرية الجزائر السوداء في تمزيقها وبترها عن وجودها الإنساني بشكل مباشر عاصفة

¹ - محمد نور الدين أفاية، حول أداء المثقفين في معمة الأحداث، مجلة المستقبل العربي عدد خاص، ص 112.

بكل أشكال الاستقرار داخل الوطن، لذا وجد كل من المهدي المغربي ووناس الخضراوي وموح الشريف (عامل الاستقبال في الفندق) أنفسهم يتحدثون لا شعوريا عما يحدث في الجزائر من قتل وذبح: «ليس بالضرورة لأنهم لم يجدوا مواضيع أخرى يتطرقون إليها، بل لأنه من الصعب جدا في الواقع أن يتفادى المرء هذا الحديث»¹.



¹-إبراهيم سعدي، بحثا عن أمال الغبريني، ص 142.

قدم إبراهيم سعدي في الكثير من المواضيع حججا بسيطة لمواضيع مصيرية وهامة غير أن القارئ ينتبه أثناء القراءة المتأنية والمتفحصة لما بين السطور لأسباب أكثر عمقا تعبر بقوة عن النظرة الثاقبة للكاتب ورغبته في الإفصاح عن معاناة المثقف الجزائري خلال عشرية الموت، فاهتمام المهدي المغربي ووناس الحضراوي بموضوع تلك الحقبة هو ترجمة صادقة لمشاعر الألم التي يعيشونها بعيدا عن كل ما يجري في الشمال، وهذا الاهتمام هو رثاء الوضعية الكارثية التي لم يعد المثقف يتحمل أثقالها.

قضت فترة التسعينيات على أحلامه وتطلعاته وأبدلتها باليأس، فكانت روح الاستلام مخيمة على الحوار الذي دار بين الشاعر فارح والصحفي جمال بقعة الذي سأل بيأس: «هل من جديد، فارح، بشأن قضيتك؟ لا تسألني مرة أخرى عن هذا أرجوك، جمال، أنا أيضا بدأت أياس مغادرة "عين...". صارت تبدو لي كمحاولة الرحيل إلى المريح»¹. جمع الشاعر فارح في رده اليأس على جمال بين أسلوب تضامني لبق في قوله "أرجوك"، وأسلوب توجيهي ناه وقاطع في قوله "لا تسألني" جمعا يدل على تذبذبه وعدم استقراره وإحباطه من كل ما يجري حوله فهو فاقد لزمام نفسه، وغير مكترث لمن حوله ولما يجري حوله أيضا.

استحال على المثقف التعايش مع بيئة لا تقدر قيمته الإنسانية ولا درجته العلمية، ولا مكانته الهامة داخل المجتمع، ولا مقدرته الفائقة على حل مشاكل الأمة، إذ لا يمكنه تبليغ رسالته في خضم الجهل المتفشي وغياب الوعي المجتمعي العام .

فوجود منصور وفارح وجمال في مدينة "عين...". هو نكران فعلي وواضح لثقافتهم المتميزة من قبل سلطات وسياسيات وطنية قررت أن تُعدم مشاركتهم الإصلاحية التي تستطيع النهوض بالوطن وانقاذه من هول ما وقع له، وما كان تحته من وابل الرصاص والدماء، فبالرغم من: «اختلاف توجهاتهم ووظائفهم وأعمارهم جمعتهم سلطة النفي ليمركزوا جميعا في النقطة النواة (مقهى المنفيين)، والمصير المفجع الذي آلوا إليه فكل واحد من هؤلاء يحمل لغزا دفيناً في صدره، وهما مشتركا يتمثل في الدفاع عن الوطن بكل بساطة»²، وكذلك جمعتهم خيبة الأمل المريرة التي تنبئ بفشلهم في خدمة هذا الوطن أو بالأحرى عدم إتاحة الفرصة المناسبة التي تفجر طاقاتهم الثقافية، فكان مصيرهم النسيان في هذا المقهى الذي أصبح مقبرة لأشلائهم المتطاهرة بعد أن دمره رجال عبد اللطيف الملقب "بأبي أسامة".

¹- إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم نت الظلام، ص 281.

²- فريزة مازوني، انفتاح الجنس الروائي وتحويلات الكتابة، ص 125.

إذن استعمال فارح لأسلوب النهي هو نقمة واضحة، وتصريح مضمّر، وصراخ منقطع لكل تلك الآمال المفقودة على العودة إلى النشاط السابق والتي تلاشى فجأة وأصبح وهما متلاحقا لا سبيل إلى أن يبصر النور، فمات هؤلاء الأشخاص دون أن تتاح لهم فرصة إبراز جوهرهم الإنساني في تجلياته المختلفة من خلال: «الخوف والإقدام والخيانة والتردد والكذب والشجاعة والهزيمة والانحطاط والإذعان والرفض والسكوت والكلام والفعل واللافعال»¹. إنها جميعا مشاعر متضاربة لم يتمكن فارح وغيره من إشهارها في وجه الظلم الوطني الذي تعرضوا له، ولم يتمكنوا من التعبير عن حاجتهم الماسة إلى تنفس نسيمات الحرية الداخلية.

ونتيجة لهذا أصبح: «وضع المثقف ودوره وتأثيره مرتبطا بالوضع العام للثقافة والمعرفة داخل المجتمع في مرحلة من مراحل التاريخ... ومما يساهم، إلى جانب العوامل السابق ذكرها، في ضعف أداء المثقف العربي، كون المثقف ليس دائما وأبدا مثقفا نقديا، بل ربما يمكن القول بأن المثقف المندمج يمثل الظاهرة الأوسع عندنا»². فبقدر إسهام المجتمع في الحد من فعالية المثقف وتثبيطه، بقدر ما يتحمل المثقف المسؤولية أيضا، إذ لا يجب أن يكون دائما تابعا مندجما في الحركات القديمة، بل يجب أن يكسر النظم ويلغي مبدأ التراتبية التقليدية العقيمة، ويستحدث أطر فكرية جديدة تعود عليه وعلى الوطن بالمنفعة الحضارية والإنسانية، غير أن المثقف الجزائري خاصة تعرض إلى اضطهاد إرهابي وسياسي عنيف كبّله وأقعده عن القيام بدوره وشمل حركته التنويرية التنموية الثقافية، وعطل حواسه الإبداعية تعطيلًا لا سبيل إلى الشفاء منه.

ويتضح من ذلك أن المثقف بشكل عام أصبح يتغنى بمآثر أسلافه ويقف عندها وقوفا طلليا أصابه بالعجز عن مسايرة عجلة التطور الفكري والذهني. والسبب في ذلك هو فقدان المثقف لاحترامه الذاتي أمام الهيئات الداخلية التي من المفترض أنها تمثل الوطن وترسم معالم الوطنية، وتشجع المثقف على الانضمام إليها والاندماج فيها. وهو أمر لم يتحقق، بل لم يعد موجودا في الجزائر طيلة عشرية كاملة.

ومن أمثلة الأزراء الذي يعاني منه المثقف الجزائري، ذلك التعامل الوقح القاسي لرجال الشرطة مع منصور نعمان واعتباره مجرما مشبوها مشكوكا في نواياه، إذ يعبر الحوار الذي جرى بينه وبين رجال الشرطة عن مدى الانحطاط الذي وصل إليه حال البلاد، ومدى احتقار دور المثقف وتقزيمه وتجهيل أدائه وإضفاء صبغة الشك عليها. قال الشرطي مخاطبا منصور: «قلت لك انصرف، إلى أين تريدني أن أنصرف في هذا الظرف»³.

¹- أمين الزاوي، صورة المثقف في الرواية المغاربية، ص 172.

²- إبراهيم سعدي، الوطن العربي نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 102، 103.

³- إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 151.

استعمل الشرطي فعل الأمر "انصرف" ليُظهر قوته أمام منصور ويوضح له مدى السلطة التي يتمتع بها، وطابع السيطرة الذي لم يتوان في إظهاره رغم رتبته المتواضعة التي لا تُحول له حقيقة الأمر مخاطبة منصور بهذه اللهجة القاسية المستصغرة لشأنه، كما لا تمنحه حق التعامل معه بشكل يسيء إلى مكانته الاجتماعية والثقافية، وهذا يدل على اختلاط موازين الإدارة الحكيمة التي تقود وطننا مفقودا، ضائعا، مخربا مغيب الهوية. فألقى المثقف نفسه أمام تحد ضخم ومسؤول وهو ضرورة استعادة مقوماته الثقافية التي ترسم ذاته الإنسانية بشكل يُزواج بين معرفته الفنية ودوره الاجتماعي.

غير أن طموح المثقف وتوقعاته لم يكونا بمستوى الواقع الهش الذي لا يبشر بالخير فقد انتهى: «زمن المثل العليا والتضحية من أجل الوطن، ليليه زمن البقارين المرابين أصحاب "الشكارة"، أولئك الأثرياء الجدد، يملكون المال، غير المال؛ فلا ثقافة ولا تمدن ولا أخلاق»¹. إنه ليس زمن المثقف، بل زمن أصحاب السلطة السياسية والسلطة المادية التي تحشد الثروات وتكرسها لإجهاد الشعوب بدل التخفيف عنها، فلماذا يقرر المثقف أن يتخلى عن بحثه غير المجدي عن الهوية الفعلية المطموسة لهذا الوطن الجريح، ويختار أن يعيش على بقايا وأطلاله متوخيا الحذر في كل مرة أن يظهر فيها للعلن، متوجسا خيفة من جميع تحركاته التي أصبحت تُفهم بشكل مغلوط وتزيده غربة وألما.

ويعتبر منصور وزوجته ضاوية خير مثال يشرح هذا التوقع والانكفاء الذي دخل غماره المثقف الجزائري امرأة كان أو رجلا، إلى درجة أصبح فردا من العوام الذين لا يقدر على استيعاب أبعاد الأزمة التي يعيشها الوطن، فيتبادل منصور وضاوية باستمرار جمل التحذير والنصح التي طغت على حياتهما بشكل ملحوظ يفضح تدني مستوى المثقف الجزائري الذي كان لا بد أن يكون أكثر إقداما وشجاعة، كما يفضح تزعزع أركان الوطن وتهميشه للمثقف وإغراقه في الخوف والريبة، فيقول منصور مخاطبا ضاوية ناصحا: «أنا لا أنصحك بذلك، ضاوية، أرد عليها وأنا أقرب فنجان القهوة من شفتي»²، كما تخاطبه هي الأخرى محذرة في موضع آخر: «حذرتك من الخروج في هذا الوقت، الحاج. لكن لم تنصت إلي»³.

حذر ونصح كل طرف الآخر من عدم الخروج من المنزل مستخدمين فعلا الممارسة (أنصحك، حذرتك) اللذان يشتركان في إظهار فكرة الخوف والرغبة من العيش داخل وطن أصبح مصيدة قاتلة تغتال

¹-محمد ساري، وقفات في الفكر والأدب والنقد، ص 91.

²-إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 35.

³-المصدر نفسه، ص 84.

المثقف وتعدمه في عمر داره، فلا تحسب حسابا لوطنية الشديدة، مما زعزع إيمان المثقف بحقيقية انتمائه إلى هذا الوطن الذي طالما تمنى إنقاذه واسترجاعه من عالم الضياع والموت.

وقد جعل هذا الشعور المثقف: «دائم الاتهام لنفسه بأنه كائن يعيش الشيزوفرنيا على مستوى التناقض بين كونه مثقفا يعي الواقع المتخلف بأسبابه التي تتوغل حتى الجذور، وبتأنيده المستقبلية»¹. فالمجتمع الذي يفصل المثقف عن وطنه يجعله ضعيفا دائم الشعور بالحصار والتقييد غير قادر على الإبداع والعطاء مما قد يحوله في نهاية المطاف إلى مجرم قاتل، ومتطرف، وذلك إن لم تستطع روحانيته الوطنية والثقافية التغلب على إحساس الظلم والقهر، وتجاوز جميع الأفكار الشاذة التي تتحول مع مرور الوقت إلى حقد وكرهية ونقمة.

ويرجع هذا إلى امتلاك الإنسان: «الاستعداد الكامن في أعماق نفسه لأن يتلذذ بالحياة المعنوية والروحية المثالية، وهو تواق إليها دائما بكل ما يمتلك من طاقة الحب الإنساني في عقله وقلبه، وإنه ربما عاش على صعيد الشعور حياة أرقى من النزاهة والنبيل، وارتقى إلى أعلى مستويات الإحساس بالفضيلة، بيد أنه لا يتنكر في نفس الأمر والواقع لحقيقة أنه كائن مستعد لأن يفعل الأفاعيل في معركة البقاء، ولن يعتبر نفسه معتديا، فالعقل منغمس في التبرير، والنفس تمدد بالطاقة المتزايدة من أجل اقتراف المزيد من المنكرات في سبيل تحقيق الهدف النهائي في الانتصار»².

فبعض النفوس تغريها مقاليد الحكم والسلطة، فتتخلى عن دورها المنوط بها والمنسوب إليها في الهيكلية الاجتماعية وتتحول إلى شخصيات انتهازية لا تفرق بين الخطأ والصواب وبين الواجب والمحرم.

وقد كان هذا حال الكثير من المثقفين الذي وقفوا موقفا صعبا بين مشاعرهم النبيلة المخلصة للوطن، وبين طموحاتهم الجشعة التي لم يفلحوا في تحقيقها فنقموا على الوطن وسعوا إلى تحقيق انتصاراتهم بطرقهم الخاصة، مما جذبهم إلى عوالم التيه والإجرام دون أن ينتابهم شعور بأنهم سيسئون لهذا الوطن الذي احتضنهم، وعليه فإن المثقف الضال: «يجد نفسه اليوم أشبه بالمحاصر وليس السبب في ذلك محاصرة الأنظمة له، ولا حملات الحركات الأصولية عليه، كما يتوهم بعض المثقفين بالعكس، ما يفسر وضعية الحصار هو نرجسية المثقف وتعامله مع نفسه على نحو نخبوي اصطفاي، أي اعتقاده بأنه يمثل عقل الأمة أو ضمير المجتمع أو حارس الوعي. إنه صار في المؤخرة بقدر ما اعتقد أنه يقود الأمة، وتهمش دوره بقدر ما توهم أنه هو الذي

¹- باسم الماضي الحسنوي، إشكالية المثقف الديني، ص 22.

²- المرجع نفسه، ص 128.

يحرر المجتمع من الجهل والتخلف. وهذا أدى إلى مزيد من عزلة المثقف عن الناس الذي رغب في أن يقودهم»¹.

فلا يستطيع المثقف في بعض الأحيان أن يفهم حقيقة الدور الموكل إليه، إذ أنه مرشد، وليس متحكماً كغيره من أصحاب المراكز والمساعي المشبوهة، فإذا ما تخلّى عن دوره الإرشادي وفضل أن يتحكم في الجماهير التي تعقد عليه آمالها، فإنه يفشل ويصنع قيوده بيديه ويصبح محاصراً بأفكاره المريضة، فكل فرد من هؤلاء المثقفين المنحرفين عن المسار التصحيحي الذي يؤطر لعملهم الثقافي يعتبر نفسه المخلص المنقذ الذي يستنجد به الوطن لإخراجه مما هو فيه.

ويعد هذا الأمر طبيعياً إذا اقترب المثقف من هموم الناس واستطاع فهم احتياجاتهم المعرفية والثقافية والاجتماعية وحتى السياسية والاقتصادية، فهو شخص حساس مفعم بالإيجابية إذا ما كانت لديه خطة منطقية واضحة النتائج والمقدمات، لكن قد تدفعه حساسيته الزائدة إلى اقرار أخطاء جسيمة تسيء لوطنيته ووطنه إذا لم يستطع كبح جماح طموحاته الشاذة عن تكوينه الثقافي، فإذا حصل خسر: «مشروعه الخاص القادر على مساعدة المجتمع على التحرر من آثار الأمراض الكثيرة التي عانى منها، ولا يزال، بل التصق التصاقاً مثالياً بجذب من الأحزاب، حول نفسه إلى بوق ينفخ في العراء الاجتماعي»².

فالمثقف إنسان مرتبط بغيره من الناس بالتزامات معينة تخصه كفرد اجتماعي وتخص وطنه كفرد مثقف مصلح فما عليه إلا أن يوازن بين الكفتين حتى يخلق لنفسه ولغيره فضاء رحباً يستمتع فيه بالبناء الحضاري الوطني مادام يحيا في وسط ينتج: «وفق الفطرة السوية ثقافة طبيعية منسجمة مع الحياة الطبيعية والثقافة بهذا التصور هي الوجه الظاهر الذي يجسد أنماط الحياة المعيشية في المجتمعات الإنسانية»³.

يجب على المثقف أن يسير بثقافته متطلبات عصره وحاجات بيئته والمقتضيات التي تفرضها الرغبة الصادقة في خدمة الوطن والكفاح من أجل سد ثغراته التي أحدثتها الدموية التي سلطت عليه لفترات طويلة عايشت الاستعمار وما بعده، وبهذا يكون المثقف قد قدم موقفاً قوياً: «يؤكد صلابة الذات، أمام تفسخ

¹ هويدا صالح، المثقف في الرواية الجديدة، ص 46.

² المرجع نفسه، ص 51، 52.

³ محمد سعيد ربيع الغامدي، الرد بالكتابة فنون القرية في أعمال المشري الروائية، كتاب الرواية وتحولات الحياة في المملكة العربية السعودية، ص

المدينة والأفراد، وأمام الإغراءات إنه المثقف الذي لم يفقد ذاكرة الطهارة والطبقة، على الرغم من المحيط المعادي للثقافة والمثقف وللقيم الإنسانية عامة»¹.

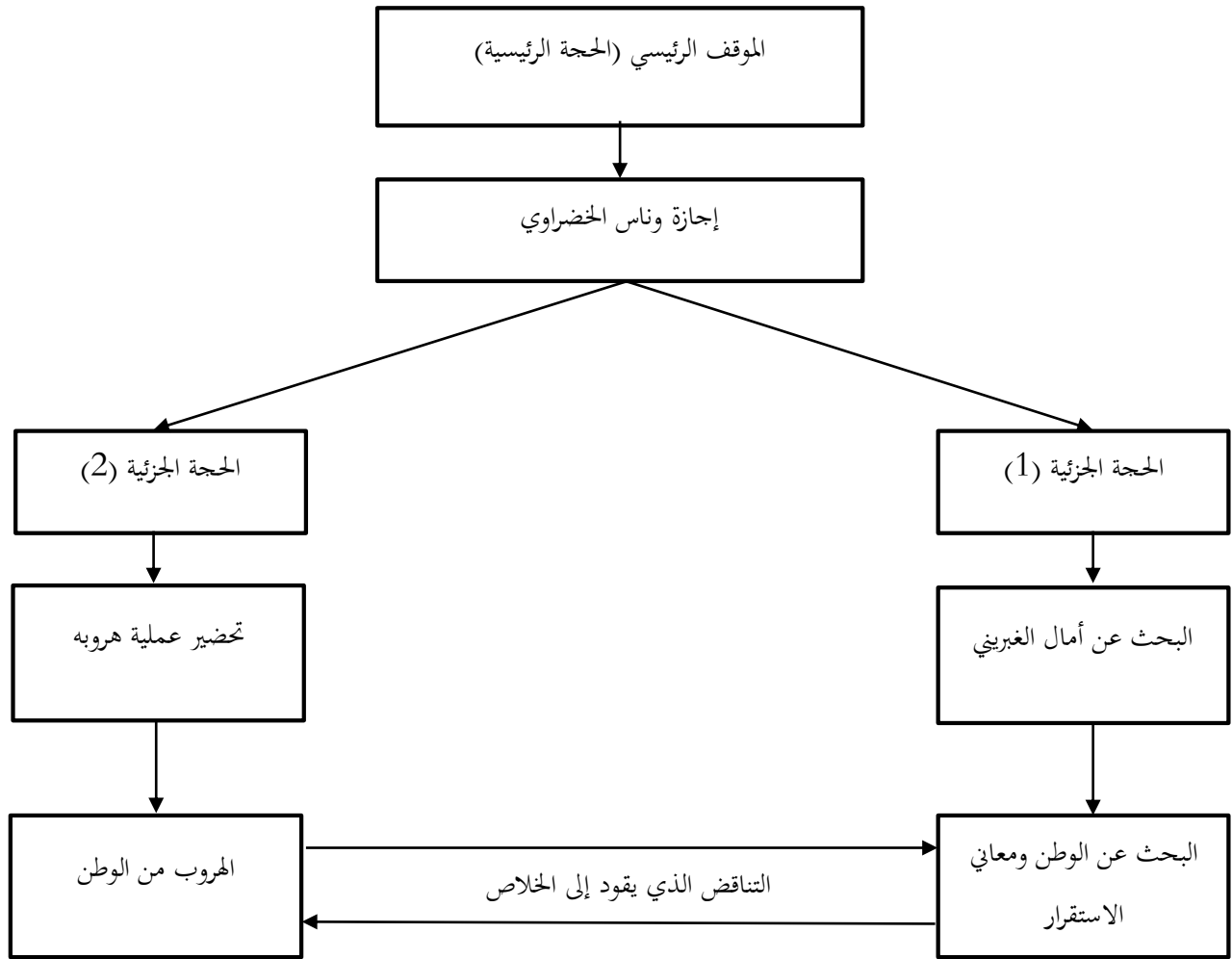
وقد قدم إبراهيم سعدي في روايته صورة حقيقية ذات أبعاد واقعية كبيرة تربط الفضاءات الاجتماعية بالاضطرابات الحاصلة في فكر الإنسان الجزائري، وفي مجتمعه بشكل مباشر، مما سمح بنقل صورة شفافة عن المجتمع الذي يرسم بدقة ووضوح معاناة المثقف الجزائري من المخلفات التي أفرزتها العشرية السوداء، وبثبت تفتح القرائح الأدبية على الإبداع الأدبي والروائي خاصة، تعبيرا عن هذه الفترة الأليمة، فالعلاقة بين الرواية والمجتمع هي: «علاقة ذات طابع سجالي وإشكالي في آن، فطابعها السجالي يتمثل في تعبيرها عن المجتمع وبالمقابل تأثر المجتمع بها، وطابعها الإشكالي يتمثل في دوائر الاستفهام الواسعة التي تثار حول تصنيف تلك العلاقة»².

كانت الرواية ولا تزال نافذة المثقف على الواقع وسجاله الأثير الذي يحفظ دقائق المجتمعات وتفصيلها، غير أن اهتمامه بالناحية الأدبية والروائية لا يكفي لوضعه على المسار الصحيح الذي يهيئه لتقديم كل ما هو جليل ونافع للوطن، وذلك نتيجة الغربة الداخلية التي صار يعيشها والتي منعتة من ممارسة هذه المشاركة الأدبية والعلمية عامة، و التي أصبح انخراطه فيها أو عدم انخراطه أمر سواء لذلك قرر وناس حضراوي أن يأخذ: «سنة غير مدفوعة الأجر، يتفرغ أثنائها للبحث عن طالبته السابقة. هو فقط بالطبع يدرك ذلك، لأن الآخرين ظنوا أنه طلبها لتحضير هروبه إلى الخارج أو على الأقل للاحتفاء ريثما تهدأ الأوضاع. شيء طبيعي أن يظنوا ذلك في الواقع لأن الكثير من زملائه فروا إلى بلدان أخرى... والبعض ممن قرروا البقاء أو لم تسعفهم الظروف للفرار، ذهبوا ضحية الاغتيال»³.

¹-أمين الزاوي، صورة المثقف في الرواية المغاربية، ص 279.

²-إبراهيم بن علي الدغيري، علاقة الرواية بحركة المجتمع مدخل نظري، كتاب الرواية وتحولات الحياة في المملكة العربية السعودية، ص 26.

³-إبراهيم سعدي، بحثا عن أمال الغريبي، ص 72.



ففي وقت الذي كان فيه الكثير من المثقفين يفكرون في أسهل الطرق التي تمكنهم من الهروب خارج الوطن خوفاً على حياتهم، وحياة أسرهم كان وناس يفكر في أمر واحد وهو العثور على أمال الغريبي التي تمثل رمزاً للوطن المفقود والاستقرار المطلوب الذي أرهق التفكير فيهما ذهن المثقف الغيور على وطنه، فبالرغم من مرض وناس المزمن لم يستسلم وظل يبحث باستمرار، فهو رمز المثقف المثابر الصامد الذي لا يعرف اليأس طريقاً إلى قلبه، وهذا يعني أنه: «لا ينبغي أن تستمر حالة العزلة، ولا أن تهيمن على نفس المثقف حالة النأي

والابتعاد والسلبية والاعترا ب، وإلا ذهبت جهوده سدى، مع أنه لو أصر على التزود بالطاقة المعنوية والرؤية العلمية أنا ثم عاد، لكانت بشائر نصرها بضميمة الجهود المبذولة من المثقفين الآخرين لواحة في الأفق»¹.

فهذه هي روح المثقف اللامستسلمة التي يجب أن يتبناها في مشواره التوجيهي الإرشادي والإصلاحي، فلا تغلبه الظنون والأقاويل المثبطة التي بإمكانها أن تشنيه عن عزمه باعتبار أن المثقف هو: «عقل يفكر، ولسان ينطق ويعبر وشعور فياض متدفق وصادق، يثير في معالمة ومجتمعه روح الصدق، والحق وإن كان عالمة ومجتمعه لا يميل وقتئذ لروح الحق أو الصدق»². فإحساس المثقف وقلبه وعقله وجوارحه هي أدوات تمكنه من امتلاك الفعالية اللازمة لمواجهة خطر الاندثار الهوياتي للذات المثقفة أولاً، وللذات الوطنية ثانياً.

فبالرغم من محاولات وناس الحضراوي وغيره وبالرغم مما أبداه من صمود كان يلجم به فقد: «أربكه ما حدث في البلاد، حرب لم يكن يتوقعها ولم تعطه مهلة التفكير والتدبير... إنه، وهو الأستاذ الجامعي يدرك ان عمله الجامعي صار بلا جدوى وصار الحرم الجامعي وسيلة لتحصيل العيش إلا»³. فالتحصيل المادي تغلب على الرغبة في التحصيل العلمي الذي أصبح أمراً ثانوياً لا يوليه المثقف أو المتعلم بالا، مما عرقل حركة النمو الفكري لكلاهما وأعلن بطلان السمة الثقافية التي يتقلداها.

وقد جعل هذا الارتباك الذي وقع فيه المثقف إمكانية الانبثاق من جديد مستحيلة بعد أن استبعد مميزاته الذاتية وفصلها عن شخصيته الفكرية التي تمثل كنهه ومصيره، وهذا التخلي والفصل كان في كثير من الأحيان أمراً اضطرارياً قصرياً، فكان منصور يتذكر ضاوية باستمرار وهي تنصحه فيقول: «أتذكر صورتها وهي تنصحن في القاعة، بعد ساعات من الانغلاق على نفسي في المكتب أن أحلق لحيتي حتى لا يشبهه في أمري»⁴. يتكرر الفعل "نصح" في الكثير من المواضع لا ليدل فحسب على ابتغاء المنفعة، بل ليعبر أيضاً عن شعور الخوف الذي أضحى يكتنف الجميع ويلف زمرة المثقفين، فأصبحت اللحية إحدى العلامات التي تشي بالمثقف وتنسب إليه صفة الإجرام والدموية والحيانة .

ويقول منصور نعمان عن ابن أخت زوجته: «ربما ما كنت لأتعرّف على الهاشمي سليمان، على الأقل من الوهلة الأولى، لو لم تخبرني ضاوية بقدمه. حلق لحيته وقص شعره وغير تسريحته، أستنتج أنه خائف...»⁵

¹- باسم الماضي الحساوي، إشكالية المثقف الديني، ص 27.

²- عبد السلام محمد الشاذلي، شخصية المثقف، ص 356.

³- مخلوف عامر، الرواية والتحويلات في الجزائر، ص 86.

⁴- إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 71.

⁵- المصدر نفسه، ص 133.

التمس منصور العذر للفنان الرسام الهاشمي سليمان لقصه لحيته، وقدم حجة مقنعة لذلك وهي الشعور بالخوف، فبالرغم من أن الهاشمي كان أبكماً لا يتحدث إلا أن ريشته ولوحاته وأنامله كانت تحكي عن ثقافته وتفضيحها، لذا أصبح من المطلوبين غير المرغوب في بقائهم على قيد الحياة والتمتع بنسائم الوطن أو خدمته.

كان الهاشمي السليمانى يتمنى أن يكون من: «المثقفين الحقيقيين الذي لا يتمثل جوهر نشاطهم في محاولة تحقيق أهداف عملية، أي جميع الذي ينشدون المتعة في ممارسة أحد الفنون أو العلوم أو التأمّلات الميتافيزيقية»¹، فلم يرغب بأن يعيش في عالم الأحلام الزجاجية الغيبية التي تنكسر إرادتها بسرعة إذا ما لمست رياح الواقع، بل تمنى أن يخلق عالم إبداعى فريد من نوعه يصنع من خلاله التميز، وينشد التطور للوطن، إلا أن يد القوات الإرهابية كانت المبادرة إلى إجهاض أفكاره قبل أن تولد، فيفر منكسراً إلى كندا تاركاً وطنه يحترق بلهيب الفتن.

ونتيجة هذه الإضرابات المأساوية انقسم المثقفون إلى فرق وجماعات، فمنهم من ينتمي: «انتماء كاملاً إلى المجتمع بحالته القائمة، وتزدهر أحوالهم فيه دون أن يبلغهم الإحساس بالنشوز عنه أو الاختلاف معه... وعلى الناحية المقابلة نجد الذين يقولون "لا"، أي أولئك الذي هم في شقاق مع مجتمعهم، ومن ثم فهم لا منتمون»².

فالصنف الأول يمثل معاني الخضوع والخنوع والمسيرة وفضاء المصالح، فهو إمعة يميل إلى كل جانب كلما مالت مصالحه، وبهذه الصفات المشينة يتحول من مثقف ذو فكر راق إلى ذلك المثقف التبريري الذي: «يقبل كل الأوضاع المجتمعية والثقافية بل يحاول أن يبحث للسلطة والنظم عن مبررات. قد يكون مثقف سلطة يدافع عنها دفاعاً عن مصالحه، أو مثقف إيديولوجياً أو حزب أو ثقافة يدافع عنها دفاع المستميت مهما كان الانحراف أو الخلل بادياً»³. فالمثقف يجب أن يلتزم الوسطية العادلة بمعاييرها الأخلاقية التي تتماشى ومبادئه، فلا يكون حيادياً منغلِقاً ولا مندجاً متماهياً.

أما الصنف الثاني فهو الراض الذي يؤدي به عناده الفكري ورفضه للأوضاع الراهنة وعصيانه للقوانين الجائرة إلى التعرض إلى النفي والاضطهاد ليغدو غير منتمي لا إلى حدود الزمان أو المكان، ولا إلى حدود الوطن، الذي كان من المفترض أن يدافع عن مثقفه الخدم التائر الطامح إلى إعلاء شأن القيم الوطنية، كما

¹- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 35.

²- المرجع نفسه، ص 100.

³- هويدا صالح، المثقف في الرواية الجديدة، ص 70.

كان على هذا الوطن أن يرفض: «صورة المفكرين غير الملتزمين على الإطلاق، أي من ينصب اهتمامهم على العالم الآخر، أو يعيشون في أبراج عاجية المنحصرين في عوالمهم الخاصة تماما»¹.

فالوطن هو من يرفع شأن مثقفيه وعلمائه، وهو القادر في نفس الوقت على الحط من قيمتهم والحد من مساهماتهم الجليلة في سبيل تنمية وخدمة ربوعه، بيد أن الربوع الجزائرية خاصة أصبحت سجنا للمثقف خلال عشرينيتها القائمة وكابوسا يؤرق أحلامه وأمانيه. ما عادت تحميه القوانين والدساتير والشرائع، فحين سأل عبد الحميد بوط المهدي بالقتل ذلك الشرطي عن إمكانية جدوى البلاغ الذي تقدم به: «حرك الشرطي رأسه يمينا وشمالا علامة أن لا، توكل على ربي وعلى نفسك إن استطعت»². ففعل الأمر "توكل" يعبر عن فقدان الأمل وعدم وجوده وعلى اليأس والعدمية في هذا الوطن فقد وضح به الشرطي حقيقة الأمر لعبد الحميد حتى لا يبقى مخدوعا ظانا أن القوانين التي سنتها الشرطة ستعصمه وتحميه من غدر الاغتيال.

يصبح مصير المثقف داخل وطنه في حكم الغيب ويحكم عليه هذا الوطن نفسه بالموت غيايبا، فلا يستطيع تجاوز عزلته حتى وإن حاول ذلك، فتتحول العزلة عنده في الكثير من الأحيان إلى: «نوع من الاحتجاج على سيادة الظلم في المجتمع... فهذه الشخصيات إما أن تهاجر إلى خارج الوطن أو تتحول إلى شخصيات انتهازية، أو تنتحر، وقليل من الشخصيات المثقفة المعزولة استطاع أن يتخلص من عزلته ولا انتمائه. وتحول إلى النضال من أجل الحق والخير والجمال»³. أما من لم يستطع التفوق على عزلته وهزيمة انكساراته يتحول الوطن في نظره إلى مجرد قطعة ترايبية وتصبح الغربية ملجأه المضلل الذي يركن إليه مرغما بالرغم من إدراكه التام لقسوته ونظرته المرتابة التي طالما نظر بها الإنسان الغربي إلى الإنسان العربي. فيتخلى عن جهاده الثقافي الذي يسعى من خلاله إلى أن: «تصبح الدولة تجسيد الثقافة حية فاعلة، وتصبح أداة لخلق أمة مثقفة متمدنة مبدعة، لا مجرد ملتقى مصالح ومركز أهواء ونتيجة تلاعب قوى»⁴.

إن سعي المثقف إلى تشييد هذه الدولة المثالية هو أقرب إلى المدينة الأفلاطونية المثالية في تسامي مبادئها وعظم شأنها ورقي أهدافها ومساعدتها، فهي ترجمة لمعاني المسؤولية التي ينهض بها المثقفون في العالم، إذ أصبح دورهم: «يشبه أساسا الدور الذي كتان يلعبه الأئمة وقادة التغيير والتبديل أي الأنبياء والرسل وأئمة

¹- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 36.

²- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 22.

³- محمد رياض وتار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999 ص 126.

⁴- خالدة سعيد، يوتوبيا المدينة المثقفة، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2012، ص 33.

المذاهب في المجتمعات القديمة»¹. ولكن هذه المثاليات والنبيل والنقاء الفكري أمر، والواقع الذي عاشه ويعيشه المثقف أمر آخر، فكان الكثير من أبناء الوطن الجزائري يرون أن النهاية قد أزقت ولا مجال لإنقاذ الوطن من هشيم نيرانه التي أوقدها أبنائوه.

فها هي ذي المرأة البسيطة العجوز والدة موح شريف تعي عظم الأمر وخطورته وتنبه المهدي المغربي المثقف إلى ذلك قائلة: «خذ حذرک إذن يا ولدي الحياة أصبحت قاسية والأخ صار يقتل أخاه. لقد أذنت الساعة، هذا آخر الزمان»². فالمهدي أرفع منها مستوى وثقافة، إلا أنها توجهت إليه بأسلوب كلامي توجيهي أمر وناصح في نفس الوقت يعبر عن انعكاس العلاقة الطبيعية بين المرسل والمرسل إليه.

وتدل هذه النصيحة الثمينة التي أسدتها المرأة المسنة المتواضعة للمثقف الشاب المهدي المغربي على أن الوعي موجود بين مختلف طبقات المجتمع الجزائري، بيد أنه لم يجد من يصقله ويثمنه ويخرجه إلى النور ويوجهه نحو خدمة الوطن لأن ذلك يتطلب: «شخصا واعيا واسع المعرفة التي يكرسها لزعزعة الوعي الراهن المبرر للسلطة العاشمة؛ بهدف إحلال وعي جديد يبيته بين الجماهير للحض على الثورة بهدف التغيير من أجل التقدم الإنساني. وبذلك يعرض المثقف نفسه للتهميش من قبل السلطة، بل يتفاقم الحال بإيداعه السجن؛ وربما يجري اغتياله»³. فالمثقف يعي منذ البداية خطورة الدور الملقي على عاتقه، فإذا اختار المضي في أدائه لا بد أن يقوى على تحمل مشقات هذه الرسالة النبيلة.

ومما يعزز فكرة انتشار الوعي بخطورة الوضع بين أبناء الجزائر نصيحة صونيا لعبد الحميد بوط قائلة: «لا تلح كثير، عبد الحميد، لكن اترك هذه البلاد من غير رجعة»⁴. وكذلك قول عامل الفندق لعبد الحميد: «لا تعول كثير على ملابسك هذه، هذا الشاش لن يقيك حتى حر الشمس»⁵. استطاع عامل الفندق البسيط أن يدرك حالة الحصار والهرب التي تواجه عبد الحميد، فقدم له نصيحة في هيئة توجيهية ناهية موضحا له أن تنكره لن يعصمه من الموت، بل الأنفع له مغادرة البلاد، وهو ما نصحته به صونيا قبل ذلك، حيث تبرز لهجتها خبرتها الكبيرة في الهرب والتخفي بحكم أنها هي الأخرى محكوم عليها بالموت بسبب تحررها وأفعالها التي لم يتقبلها المجتمع.

¹- علي شريعتي، مسؤولية المثقف، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، 2005، ص 125.

²- إبراهيم سعدي، بحثا عن أمال الغبريني، ص 254.

³- محمود إسماعيل، الخطاب الثقافي العربي، ص 15، 16.

⁴- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 79.

⁵- المصدر نفسه، ص 73.

إنها الغوغاء المجتمعية التي حيرت المثقف وجعلته عاجزا عن إيجاد: «السبب الأساسي والحقيقي لانحطاط المجتمع، ويكتشف السبب الأساسي للركود والتأخر والمأساة بالنسبة لمواطنيه وحنسه وبيئته، ثم يقوم بعد ذلك بتنيه مجتمعه الغافل الغائب عن الوعي إلى السبب الأساسي لمصيره وقدره التاريخي المشؤوم»¹. فالمثقف محب لوطنه ومتعلق به، ومن جهة أخرى حائر منفصم عنه، إذا اقترب احترق بلهب حربه الداخلية، وإذا ابتعد مات حسرة على ما يعصف به.

وقد قدمت الرواية الكثير من هذه النماذج التي تنقل: «بشاعة المحنة، وصور الأزمة الجزائرية المترامية لتنتقل من عنف التقاليد، إلى عنف المشهد والانفعالات، عنف النص، عنف التخيل، عنف اللغة، هذا التعدد الدال على تعلق هذه الرواية بالواقع الاجتماعي الذي أنتجها، وكشف عن عنف الجماعات الإرهابية والقمع العاري لسلطة عنيفة كما أن هذا التعدد يعبر عن تنوعات رمزية للمقاومة ومواجهة الإرهاب بالكتابة»².

فرواية العشرية السوداء قد أتاحت للقارئ الكثير من الخيارات ليتمكن من التعرف على أبعاد الأزمة عن كذب بكل تفاصيلها المؤلمة التي جعلت واقعية الكاتب: «تتدخل من قريب أو من بعيد، بطريقة مصرح بها أو بطريقة مضمرة، في نسج علاقة معقدة ومتشابكة بين عالم الرواية المتخيل وعالم الواقع الفيزيائي؛ لهذا يمكن أن يكون الخوف، موضوع أو مشروع دراسة سردية، يساعدنا على معرفة تدخل ما هو تخيالي فيما هو واقعي»³. كما أعطى إبراهيم سعدي صورة مقربة عن سردية الخوف التي جعلت المثقف الجزائري يعيش الألم مع وطنه مناصفة، فاستطاع بلغة بسيطة قريبة للواقع التعبير عن المشاعر المكبوتة بشكل يوحى للقارئ بمدى تعلق بعض المثقفين بتراب الوطن بالرغم من أنهم يبدون للوهلة الأولى منفصلين عنه مجافين له.

فالمقصود من المثقفين وفق هذه الرؤية: «هو فاعل اجتماعي جمعي وليس مجموعة أفراد يشتركون في نشاط معين مهني أو علمي أو ذهني واحد يقرب فيما بينهم، وعندما نتحدث عن فاعل اجتماعي فنحن نشير إلى قوة محركة ودينامية اجتماعية لا إلى مبدع فكري»⁴. فالمثقف ليس فردا واحدا يعمل في حركة ذاتية منفصلة، بل إن قوة المثقف في دينامية الجماعة وعملها المترابط الذي يؤسس فعلا إبداعيا له فعالية مستقبلية تثير الجدل وتستقطب من هو بحاجة إليها، فلا يجب أن يكون ضعيفا تحبطه الأزمات فيقف في وجه إخوانه وقوف عدا، لأن ذلك لا يُبني الوطن والأبرياء إلا بمزيد من الخسارات وسفك الدماء وضياع الحقوق.

¹-علي شريعي، مسؤولية المثقف، ص 129.

²-نسيمة كريع، أبعاد الصراع الإيديولوجي لشخصية الفنان، مرجع سابق، ص 27.

³-حياة أم السعد، النقد والخطاب، ص 72.

⁴-هويدا صالح، المثقف في الرواية الجديدة، ص 41.

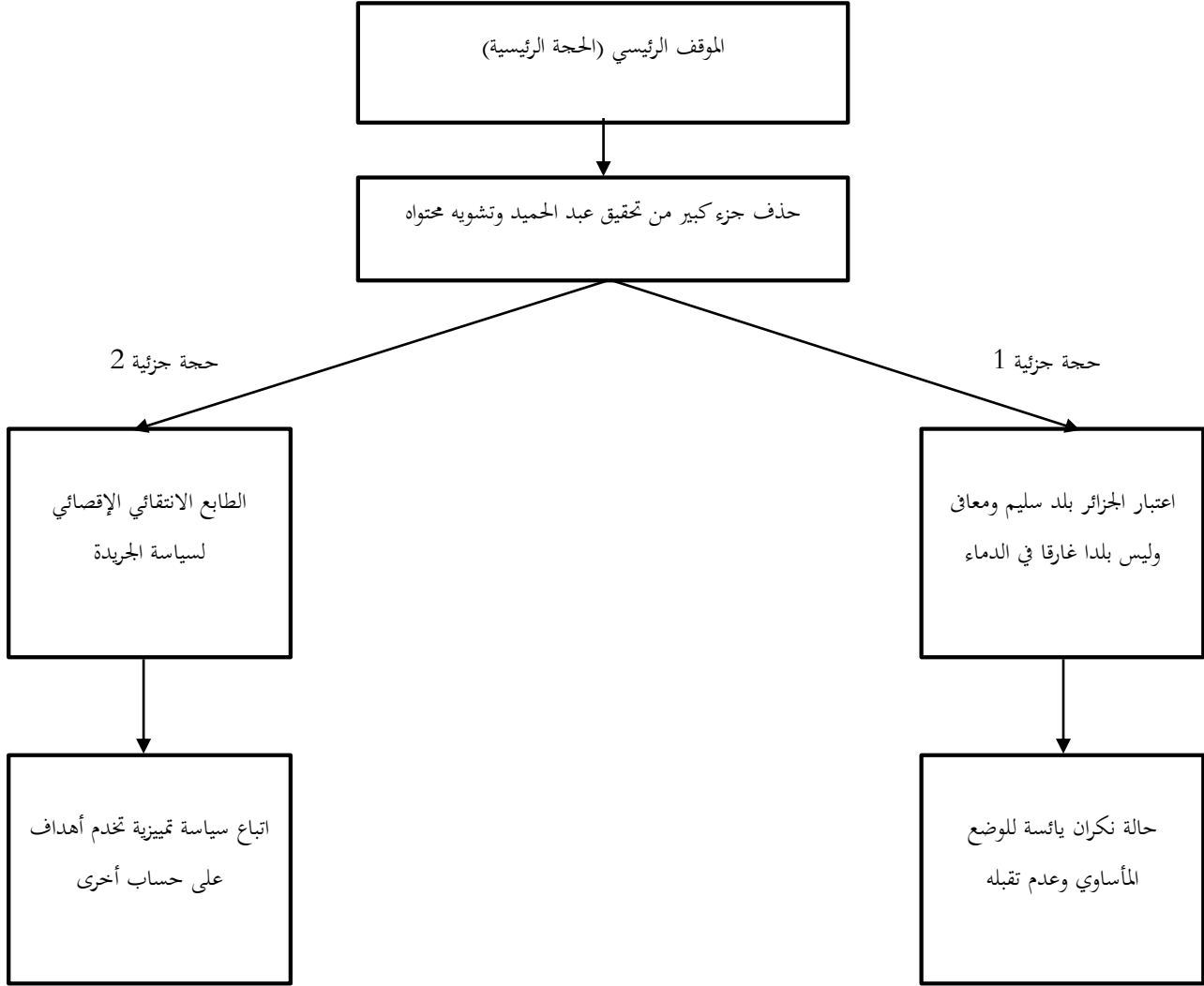
المبحث الرابع: تهمة الثقافة ولعنة الكتابة والفن

من الواجب الوطني أن يكون المثقف سلاح الأمة ولسانها الناطق بالحق والعدل، والسد الذي يدفع عن الوطن سيول الموت والإرهاب، لكنه أصبح محل تشكيك وصارت كلمة مثقف أو شاعر أو كاتب جنحة تجلب له الخطر وألوان الموت وانتظار المصير المجهول، وأضحت الثقافة والكتابة والإبداع وشاية بصاحبها لا ترفع من رتبته كمفكر ومصلح.

فجُرم الكتابة والعصيان الإبداعي والثقافة المعادية للظلم لم تعد حكرا على صاحبها فحسب، بل أصبح القارئ في نظر الهيكل السلطوي الظالم مشاركا في هذا الجرم وينبغي الاقتصاص منه، وأن يقع عليه ما وقع على المبدع، فإذا كانت الشعوب: «تريد احتضان الكاتب، وتزهو بشهرته وتعتبرها مكسبا للوطن، فإن السلطة التي تخاف من سلطة الكاتب الشعبية، تحاول دائما أن تصبغ عليه صفات اللامسؤولية، حتى تفتت حضوره النبوي بين الناس، لأن هذا الحضور يمثل سلطة تزاحم سلطتها ويكشف في الوقت نفسه عن زيفها»¹. يمثل الوعي الذي ينشره المثقف في أذهان القراء وعامة الناس سيفاً قاطعاً يقطع دابر السلطة التي تعادي النشاط الثقافي الهادف إلى إقامة موازين العدل، وبتر جذور الفوقية والمحسوبة والتزكية الظالمة التي لا تقوم على أساس المفاضلة الموضوعية التي تعتمد على معايير التميز والأخلاق، لذلك يسعى أصحاب القوة والمراكز العليا إلى تدشير الحقائق وتغطيتها بالتبريرات السقيمة التي اعتادت ترديدها على مسامع الشعب، وحجب الواقع عن الناس وشراء عقولهم من خلال تقديم أعذار وهمية تبعدهم عن مبتغاهم التعبيري، فحسن خندق رئيس جريدة "الصدق" قام بحذف الكثير من التحقيق الذي أجراه عبد الحميد بوط قائلا له وبكل جرأة وتناول: «لا يمكن نشر مثل هذا الهراء، أولا لأن بلدنا ليس سفينة غارقة، ثانيا لأن جريدة الصدق ليست لسان الجبناء والمتخاذلين»².

¹ - أمين الزاوي، صورة المثقف في الرواية المغاربية، ص 281.

² - إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 69.



يريد حسن خندق وأمثاله أن يحاصروا المبدعين والكتاب والصحفيين، وأن يملوا عليهم ما يقولونه وما يكتبونه، اقتصاصا منهم وحقدا عليهم وعدم تقبل تميزهم وحب الجماهير لهم وحاجتهم إليهم، غير أن الفنان يأبي إلا أن يبقى: «مرتبطا بشكل مباشر، ودائم بمجمعه، يرتقي لرقبه، ويضمّر إبداعه ويقبل لتخلف مجتمعه، لأن الفنان بفنه يعد مرآة صادقة عن بيئته التي ساهمت بدرجة عالية في تكوين شخصيته، وفي تحديد ايدولوجيته»¹.

¹-نسيمة كريغ، أبعاد الصراع الإيدولوجي لشخصية الفنان، مرجع سابق، ص 29.

أما حين تتحول هذه البيئة من دور الحاضن الراعي إلى دور المجهض القاتل للإبداع يحف قلم المبدع وتنهار عزيمته، ويفقد الرغبة في الكتابة أو الإبداع في صورته المختلفة، فنجاح المبدعين يرجع بشكل مباشر إلى ارتباطهم السليم بأوطانهم، وعلاقتهم الطبيعية بمجتمعاتهم وبيئتهم، وكل ما اختزنوه عنها في عقولهم وقلوبهم من شحنات عاطفية تنبض بالوطنية.

وإذا لم يستطع الفنان إيجاد الأرضية المتينة التي يقف عليها بصمود وثبات، والتي تسمح له بمزاولة ما يحبه ويرع فيه فإنه: «يدخل ضمن دائرة صراعات فكرية على أكثر من صعيد، لأنه يتأثر بالجانب الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي والديني، فإذا وقع خلل ما في أحد هذه الجوانب يقع خلل في رسالته الفنية وحتى مساره الفني بأكمله، وقد تتغير نظرتة للفن، أو يتوقف عن ممارسته»¹. وإذا اختار عدم التوقف عن مزاولة نشاطه فإنه يتوجه نحو الخارج هرباً من الأوضاع المتأزمة، كما فعل الرسام الهاشمي سليمان، فبالرغم من حزن أمه على فراقه إلا أنها أشادت في حوار دار بينها وبين أختها ضاوية بفكرة لجوئه إلى بلجيكا قائلة:

«الناس هناك، في بلجيكا، يقدرون الفنانين والعلماء

- بالطبع ليسوا مثلنا، عندنا نحن العلماء والفنانون نقتلهم

- ماذا كان سيربح لو بقي هنا

- كان سيربح الذبح مثل الحاج، يرحمه الله»².

يصبح الوطن مكاناً طارداً للمثقف، وتصبح صفة المثقف لعنة أبدية تطارده، فهي تهمه تسجنه في دهاليز النسيان والنفي والاعتراب، إذا ما رفع عقيرته بالرفض والعصيان ضد السلطة، فالمثقف هو ذلك: «الكائن المعطوف عليه في حضرة السلطان، كل أنماط وأشكال السلطان، والمغضوب عليه حين وضعه للسلطة موضع سؤال»³. إذا كان موالياً للسلطة الحاكمة فهو صغيرها المدلل الذي تربي على إطاعتها، وتسخره لخدمة بلاطها الاستبدادي، أما إذا رفض الانصياع لبروتوكولاتها الديكتاتورية يغدو عدوها اللدود الذي يجب إلصاق كل التهم الشنعاء به، ونسبتهما إليه.

وتشير هذه النظرة للمثقف إلى أن: «الخطورة التي تنبع من المثقفين والمفكرين ورجال السياسة والدين (النخبة) المتحيزين لأفكارهم وآرائهم تصل إلى الهوس، في أنهم يعبرون عن أفكارهم ومعتقداتهم في صورة تبدو

¹ - نسيمه كريع، أبعاد الصراع الإيديولوجي لشخصية الفنان، ص 30.

² - إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 334.

³ - محمد نور الدين أفاية، حول أداء المثقفين في معمة الأحداث، مجلة المستقبل العربي عدد خاص، ص 107.

منطقية وعقلانية وشرعية، كأن يسترشد المثقف أو السياسي، على سبيل المثال، ببعض الآيات من الكتاب المقدس الذي يؤمن به لتدعيم حجته»¹، وهذا يعني أن السلطة لا تُلصق التهم بالمثقف بمفردها، بل يسهم هو نفسه في تشويه صورته الأخلاقية أمام الجماهير من خلال التوجه الخاطئ الذي يعتمده أحياناً، ويحاول تعميمه ودعمه بالحجج الباطلة.

فليس بالغريب عن المثقف أن يناوئ: «صور الاستبداد، لكن الغريب في المسألة أن يحتشد خلف الاستبداد جمهرة من المثقفين، يسوغون أفعاله، يدافعون عنه»²، ويعتبر هذا الفعل الذي يلجأ إليه المثقف الذي لا يملك مبادئ متينة تعصمه من الوقوع في هذا الزلل، إبادة ثقافية يمارسها حين: «يطلق العنان لمخيلته في ابتكار تم وبت إشاعات مسيئة تطل حتى الجانبين الأخلاقي والسلوكي»³.

ولا يكون المثقف ضحية، دائماً، في نشر المفاهيم الفاسدة المغلوطة والبعيدة عن طبيعة تكوينه العلمي والمعرفي من جهة والأخلاقي الإنساني من جهة أخرى، فكم من مثقف: «توهم في نفسه أنه مؤهل تماماً لأن تصدر من رأسه الأفكار والآراء والأطروحات التي يجب أن يصمت أمامها الآخرون خائعين ومسلمين، كونها مبرأة من كل نواحي النقص والخلل كما يتوهم»⁴.

يُسمى هذا التعالي الثقافي نرجسية المثقف الموهوم وينقله من مرتبة الضحية إلى مرتبة المدان، مما يفقده أحييته في استشارة الجماهير وقيادة حراكها، بيد أن وضعية المثقف الجزائري خلال التسعينات كانت مختلفة تماماً، وبعيدة عن مقاييس العرض الثقافي الطبيعي، فقد تعرض للاضطهاد والمراقبة فتحوّلت ثقافته إلى نقمة معرفية حطت على رأسه، وأنهكت قواه، وعرضته للقتل البشع.

وتتمثل أولى الأسباب التي جعلته دائم الاجهاد واليأس غياب الدعم الوطني والتشجيع السلطوي السياسي لمواهبه، كقول حسن خندق لعبد الحميد بوط: «اسمع عبد الحميد، أعتقد أنك لن تكون أبداً صحفياً ناجحاً»⁵، فمخاطبة رئيس التحرير لعبد الحميد بهذا الأسلوب تثبت حجم الاستصغار الذي كان

1- خالد قطب، النخبة الثقافية والديمقراطية الغائبة، مجلة الجديد ثقافية عربية جامعة، العدد 2، مارس 2015، ص 56.

2- البشير روح، الربيع الدامي المثقفون العرب ولانتفاضات (ربيع العلاقة المريبة بين الديمقراطية والإرهاب)، مجلة الجديد، العدد الثاني، مارس 2015، ص 80.

3- باسم فرات، ثقافة القتل للحظة العراقية الراهنة، مجلة الجديد، العدد 2 مارس 2015، ص 72.

4- باسم الماضي الحسناوي، إشكالية المثقف الديني، ص 24.

5- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 60.

ينظر به أصحاب الرتب والمراكز إلى المثقف بحيث توجه اللهجة الآمرة إلى كل المعاني الشيطانية التي بلّدت ذهنية المثقف وأفعدته.

ونتيجة لمثل هذه المشاعر السلبية التي تحيط بالمثقف الجزائري أصبح: «عاجزا عن القيام بدوره الأساسي، وهو تنوير الناس، لأنه ببساطة يحتاج إلى تنوير، أو إلى تربية عقله تربية نقدية تؤهله إلى قراءة واقعه قراءة صحيحة»¹. إن حاجته إلى تربية ذهنية جديدة سببها الإهمال الذي تعرضت له ثقافته فلم يعد يهتم بتحديثها ولا بالاطلاع على الجديد، فيقتنع أنه غير مؤهل لأداء دور المرشد، ولا يملك الكفاءة اللازمة لتوجيه الجماهير.

قال عبد الحميد بوط عن نفسه: «حاولت استئناف كتابة الرواية التي شرعت فيها عقب أحداث أكتوبر 1988، لكن لم أستطع حاولت أيضا العودة إلى كتابة الشعر، لكن لم أتمكن هذه المرة كذلك، أكاد أعجز عن التصديق اليوم بأنني كنت شاعرا ونشرت ديوانين، أظن في النهاية أنني لست موهوبا، أحس بأنني لا أصلح لشيء، لست غير مخلوق تافه، نفاية من النفايات»². شبّه عبد الحميد نفسه بالنفاية التي تُترك جانبا وينفر منها الجميع ولا يعود يلقي لها بالا، وكذلك المثقف الجزائري خلال العشرة السوداء، لم يعد أحد يهتم بإبداعه ولا حتى موته أو حياته، ليصل في نهاية المطاف إلى فقدان الثقة بنفسه وبأعماله.

ولهذا فإن كل ما نشره حمو صديق عبد الحميد هو: «مجموعة قصصية لم تُثر انتباه أحد، فيما ظل الناس يجهلون وجود شاعر اسمه عبد الحميد بوط، ناهيك بديوانيه الوحيدتين البائستين، ولذا فإنه إن كان قد شك في نهاية المطاف، فهو في قيمته كشاعر وفي قيمة جموع كقاص»³، فالسلطة التي تحتكر السيادة والمناصب العليا والأموال ترفض تمويل المشاريع الإبداعية للمفكرين والمثقفين وتتركهم يتخبطون في حيرة بين التخلي والاستسلام وقبول تهمه الفشل التي يتهمهم بها أصحاب العقول المغلقة، وبين البحث بعيدا عن فرص جديدة تنعش مشوارهم الفكري.

فقد كان عبد الحميد يرى أن مدينة "عين البكاء" تعج بالموت الذي: «يأتي كزائر مشؤوم كل يوم، صباحا ومساء. لكن الغريب أنه في عين البكاء، وليس في غيرها ألف أحسن قصائده، هو الذي نسيه الجميع بعدما مضى أكثر من خمس سنوات في العاصمة من دون تأليف قصيدة واحدة»⁴. في هذا المثال تلميح

1- خالد قطب، النخبة الثقافية والديمقراطية الغائبة، مرجع سابق، ص 56، 57.

2- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 89.

3- المصدر نفسه، ص 45.

4- المصدر نفسه، ص 6.

واضح إلى الضغط الذي تمارسه السلطة على المثقف، مما يثبت أن الجناز والموت لا يعيقانه عن الكتابة والإبداع، بل ما يعيقه هو الرقابة المشددة المسلطة عليه، فحاجته إلى التحرر أهم وأثمن من حاجته إلى الحياة نفسها.

كان عبد الحميد وهو يتوقعان دوماً بأن حسن خندق سيقطع مقطعا من التحقيقات التي يقومان بها، فيقول عبد الحميد سائلا صديقه حمو عبر الهاتف:

«قل لي حمو، هل اطلعت على تحقيقي الأخير عن عين البكاء؟»

- بالطبع

- لا أعلم إن كانوا قد ذبحوه، كالعادة، أم نشره كما بعثته لهم

- مع حسن خندق كل شيء ممكن

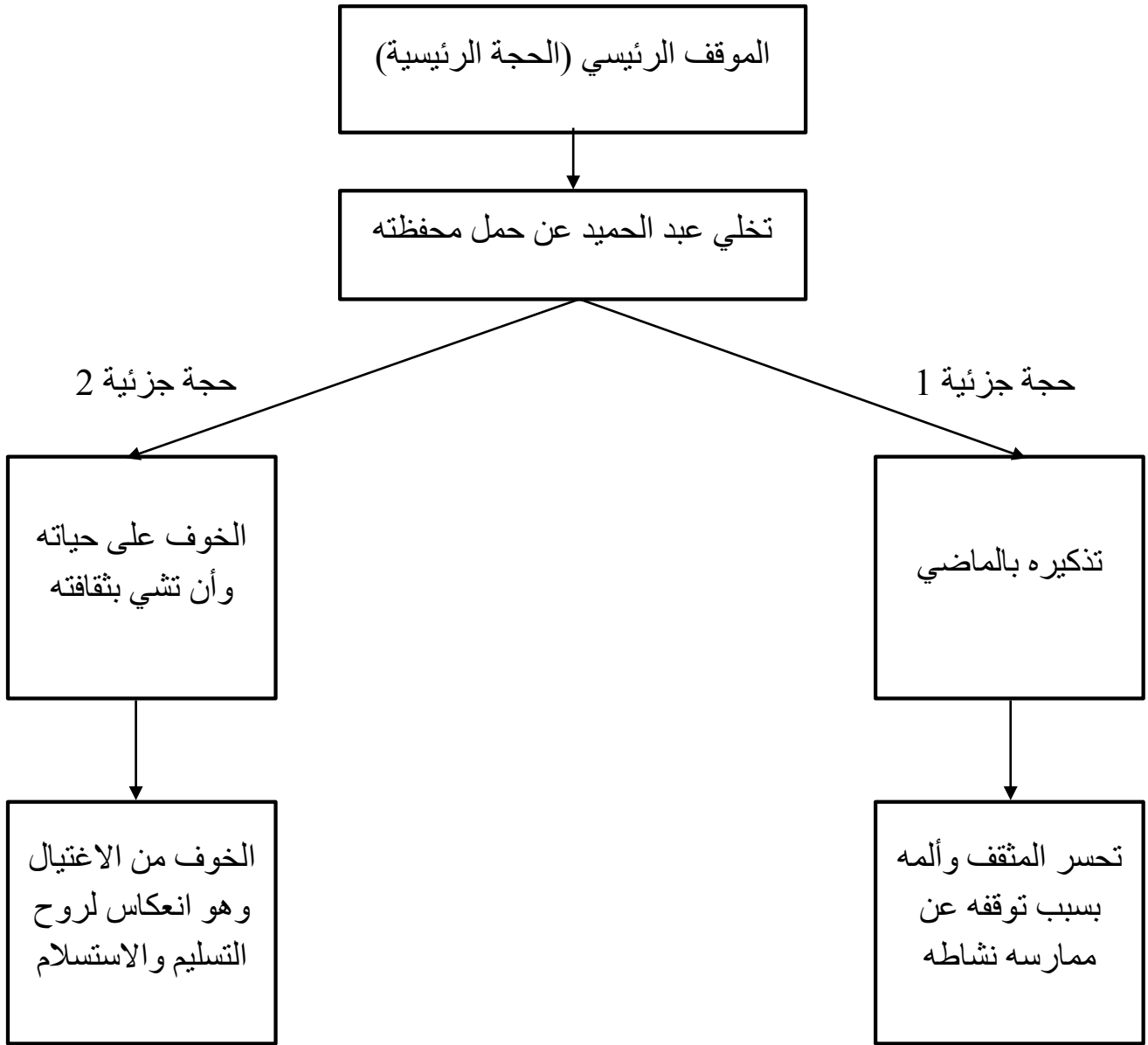
- أجل، كما لو أن في نهاية ذراعه لا توجد يد، بل مقص¹.

شبه عبد الحميد ما يفعله هؤلاء بتحقيقاته بالإنسان الذي يُذبح وتهدر دماؤه لبوحه بالحقيقة ودفاعه عن حقه، وشبه يد حسن خندق بالمقص الذي يقطع ألسنة المثقفين ويمنعهم من التكلم بما يريدون، وهذا دليل على القمع والاستبداد السلطوي الذي جعل المثقف يلعن مصيره ويخشى المجاهرة بسماته الثقافية، أو التطرق إلى المسكوت عنه وكل ما يُعتبر طابوهات محظورة.

ونتيجة لهذا تخلى عبد الحميد نهائيا عن حمل محفظته لأنها: «تذكره بأنه ما عادت له علاقة بالصحافة، بل أيضا لأنه خمن أن تلك المحفظة، رغم قدمها، ربما قد تشي بأنه مثقف»².

¹ - إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 8.

² - المصدر نفسه، ص 19.



أصبح المثقف يتمنى لو أنه كان شخصا عاديا يتجول دون مخافة الاغتيال، أو أن يكون إنسانا بسيطا، كي يتخلص من تهمة الثقافة التي التصقت به، لأن السلطة في تلك الفترة كانت تحاول طمس المعالم الثقافية، وإرساء الثقافة السياسية ليكثر تابعوها دون أن يفهموا مشاريعها الكبرى، أو يتدخلوا في مخططاتها التهديدية. فالسلطة لا تريد أن تفهم رعاياها بقدر ما تريد أن تحكم في أقدارها ومصائرهم فصارت الكتابة والحفظة والزى الرسمي وربطة العنق والكتب والأقلام والأوراق والدفاتر إدانة لحاملها الذي لا يستطيع حمايتها وحماية نفسه.

وبذلك يصبح الدافع إلى الانفصال والانتماء بالنسبة إليه هو: «العجز عن القيام بالدور المنوط بالمثقف، والمهمة الملقاة على عاتقه، وهي تغيير المجتمع إلى الأفضل والأجمل»¹. فصار يقبل الأوضاع على حالها دون أن تمزج مشاعر السخط والثوران والغضب. فنجد منصور نعمان يحادث زوجته بأن ترضى بما فعله رجال الأمن بلوحات ابن أختها الهاشمي سليمان وهم يبحثون عن شقيقها الإرهابي عبد اللطيف، فقد قالت له:

«-لا أدري ما سيقوله الهاشمي عندما يرى ما فعلوا بلوحاته !

- احمدي الله واسكتي مادام لم يفرغوا أسلحتهم فينا»².

يدل الفعل "احمدي" و"اسكتي" على استسلام منصور للواقع الذي لم يعد مهياً لتقبل الرأي والرأي الآخر، إذ الكلمة الحاسمة فيه لمن يملك قوة السلاح لا قوة الكلمة والعقل والحجة، فإسكات منصور لزوجته، وأمره إياها بالرضا بالحال كما هو عليه هو موافقة إجبارية على النظام الديكتاتوري حتى وإن أحس المثقف في دواخله بالضيم والقهر والظلم. وبالتالي لم تفده ثقافته ولم تمدد بالقوة اللازمة للوقوف في وجه هؤلاء، فالمثقف لا يتمكن من أن: «يؤدي دوره كما يجب إلا إذا تمكن من استخدام ثقافته بشكل سليم وصحيح، وسعى إلى نشر ثقافته الأصيلة، التي تتميز بالاستقلالية»³، وكيف يشعر المثقف الذي تحاصره التهم بالحرية والاستقلالية، وهو يفقد في كل يوم جزء من شخصيته الفكرية، فلا يستطيع أن يمارس تأثيره الفعلي على الطبقات الاجتماعية التي لا تهتم بنوعية ثقافته طبيياً كان أو مهندسا أو مترجماً أو شاعراً أو قاصداً بقدر ما تحتاج إليه كإنسان: «يفكر بطريقة جديدة، وإن لم يكن متعلماً... لكنه يحس عصره، ويفهم الناس، ويفهم كيف يفكر الآن، ويفهم كيف ينبغي له أن يحس بالمسؤولية، وعلى أساس هذه المسؤولية يكون مستعداً للتضحية»⁴.

كان الشعب الجزائري خلال العشرية السوداء بحاجة إلى من يستمع إليه، وينقل صوته، ويعبر عن حاجته ورغباته الوجودية، ويوفر له الأمن والاستقرار، وكان بحاجة إلى المثقف الذي لا يتوقف عن: «النداء، نداء الوعي والخلاص والإنقاذ... وقيادة الحركة في المجتمع المتوقف، وإضرام نيران جديدة في مجتمعه الراكد»⁵.

¹-محمد رياض وتار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية، ص 121.

²-إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 113.

³-محمد رياض وتار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية، ص 15.

⁴-علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ص 115.

⁵-المرجع نفسه، ص 126.

ولكن السلطة من جهة، والحركة الإرهابية من جهة أخرى، أوقفت نار التغيير قبل اشتعالها وأسهمت في تورط المثقف في جبهة السكون والخنوع، وهو ما أفقد الجماهير حماسها اتجاهه فسحبت منه ثقتها.

ويظهر هذا الانقسام في شخصية المثقف وانتمائه في سؤال جمال بقعة الذي وجهه بصيغة التساؤل الاستغرابي حول حقيقة منصور نعمان الذي ترك العاصمة ليستقر في مدينة تكاد تكون خارجة عن حيز الوجود، إذ سأله بنبرة الاندهاش قائلاً: «اسمع دكتور منصور إذا لم تكن من الإخوان المسلمين، ولا من العملاء السريين للسلطة، فمن تكون؟»¹. يحمل سؤال "فمن تكون؟" الكثير من الحيرة والتعجب من شخصية منصور الغامضة، والذي ترك كل شيء خلفه وجاء إلى مدينة "عين..." هرباً من ماضيه المخيف الذي طالما أرقه، كما يحمل أيضاً دلالة تشير إلى التهمة المزدوجة التي يحملها على عاتقه، فالسلطة تتهمه بموالاته الجماعات الإرهابية، وبدورها تتهمه تلك الجماعات بنصرة النظام السلطوي الملحد، حسب اعتقادهم، فهو يجد نفسه في كلتا الحالتين في قفص الاتهام.

وبهذا لا يستطيع إبراز شخصيته التي تظهره كإنسان: «فوق العادة، يمتاز بذوق مرهف وحس جمالي راق، يرتبط بصورة مباشرة بالمجتمع الذي يحيط به، ويمنحه القوة الدافعة لعناصر إلهامه واستمراريته»².

لم يمنح المجتمع للمثقف خلال تسعينات الإرهاب الثقة التي يحتاجها والمركز الذي يليق به، بل منحه المعاناة فكان يتألم في صمت، تُوجه إليه أصابع الاتهام، وتُقتن مشاركته في غمار الحياة الثقافية، ناهيك عن حياة الفقر والبؤس الذي ذاق مرارة طعمها، فقد شق على منصور تقبل وضعية الأستاذ الفيلسوف حميد رمان فقال بكل حسرة واندهاش وألم: «شق علي التصديق بأن الفيلسوف موجود داخل ذلك المحل الصغير المغلق بالحديد، لم أستطع تصوره إلا كتابت مغلوق من كل الجهات»³.

شبه منصور نعمان ذلك المحل الذي يقطن فيه أستاذ الفلسفة حميدة رمان بالتابوت إشارة إلى حقارة الوضع الذي يحياه المثقف التسعيني في بلاد تمشم مثقفياً وتتهمهم وتقاضيههم بسبب ثقافتهم التحررية، وتحاسبهم على ما يبدعون، وتشوه صورهم وتحطم منجزاتهم.

والشأن ذاته مع الهاشمي سليمان حين أقدم رجال الأمن على تحطيم لوحاته، فظل: «يرنو إليها بلا حراك لحظات طويلة، قبل أن يتقدم نحوها بخطوات بطيئة كمن يتقدم نحو قبره»⁴، فهي هو الكاتب يشبه حالة

¹- إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 297.

²- نسيمه كريع، أبعاد الصراع الإيديولوجي لشخصية الفنان، مرجع سابق، ص 29.

³- إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 273.

⁴- المصدر نفسه، ص 134.

المهاشمي بشخص ميث يتقدمون به نحو قبره، وهو ما يشير إلى أن المثقف دون إبداعاته هو جثة تغيب عنها الحياة، ومن دون الجماهير التي تدعمه ضريح بلا أهل ينعونه.

إن المثقف: «سواء كان شاعراً أو روائياً، أو رساماً، أو سينمائياً، أو موسيقياً، أو منظرًا، هو الأداة الأبعج التي بما يصوغ أسئلة الحدث والوجود، ومن خلالها يشق مسارات وآفاق الحياة، وأن يصدع بالحق أمام السلطة»¹، فيستطيع طرح مواقفه الإيجابية إذا مُنح الحرية اللازمة التي تستجيب لأفكاره التحريرية الموجهة إلى الشعب كضرورة من الضروريات التي تمنحه الكرامة والإحساس بالوجود في وطنه، فتجريم المثقف واتهامه ومحاصرته بثقافته إلى أن ينفر منها ويكرهها ويلعن انتمائه إليها هو قتل للمجتمع في حد ذاته، باعتبار المثقف فرداً يتوغل في أعماق المجتمعات تزهو ثقافته بازدهارها وتخبو بضعفها واستكانتها.

ولهذا لا بد أن يدافع عن ثقافته ضد الاتهامات المنسوبة إليها وإليه أيضاً، وألا يكون شخصاً سلبياً يقبل ما يحكم به الآخرون عليه. ومن أجل هذا كانت ضاوية تشجع زوجها باستمرار على الكتابة لتخلصه من آلام ماضيه المعقد:

«لا منصور، يجب أن لا تيأس

- أحس بنفس العذاب، ضاوية، بنفس الشقاء، كما لو أن الزمن لم يمض قط

- نعم منصور، لكن اكتب، اكتب»².

يحمل فعل الامر في كلام ضاوية طابعاً تشجيعياً تحت من خلاله زوجها على مواصلة الكتابة. فالفن والثقافة والكتابة بشكل خاص إذا نبعت من صلب الألم والمعاناة فإنها تصنع مثقفاً قادراً على الوقوف أمام قضاة الظلم الذين يجلدون الثقافة إلى أن تنسلخ عن مقوماتها الحضارية القومية، كما أن الكتابة هي أفضل ما يلجأ إليه المثقف: «من أجل نسيان الحاضر المخيف والمفجع والتخلص من سطوته، وتأجيل الموت الذي يترص بالذات كل حين. وهنا يتقاطع السارد مع ماضيه وحاضره يكتب مذكراته على وقوع دوي الانفجارات والخوف»³.

إن المثقف الاستثنائي هو من يولد من رحم المجتمع وتلقفه أيادي الشعب وتحتضنه ليعلو شأنه ويبني مستقبلهم، ووفق هذه الرؤية فإن المثقفين هم: «نظراء الرسل، وليسوا من طائفة العلماء أو من العوام المنحطين

¹- محمد نور الدين أفاية، حول أداء المثقفين في معمة الأحداث، مجلة المستقبل العربي عدد خاص، ص 107.

²- إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 100.

³- فريزة مازوني، انفتاح الجنس الأدبي وتحولات الكتابة، ص 127.

فاقدي الوعي، لكن المثقف واعي مسؤول، أعظم مسؤولياته وأهدافه منح بني البشر الوديعه الإلهية الكبرى، أي المعرفة والوعي، وذلك لأن الوعي يبذل الجماهير الضعيفة الراكدة إلى مرجل بناء في حالة هيجان، ولأن الوعي هو الخلاق للعقريات العظيمة»¹.

فلا يجب أن يستسلم المثقف للاتهامات المغرضة ويصادق عليها بتخاذله، بل عليه أن يتقدم نحو الأمام وفق رؤية قائمة على تجديد الثقة بالنفس، والانطلاق من ركيزة قوية تتيح المجال لمساحات أوسع من التفكير الجاد الذي لا يجعل الثقافة خطراً على صاحبها أولاً، وعلى المجتمع ثانياً، إذ يجب عليه تقبل النقد حتى وإن حمل في طياته شيئاً من الانتقاص، وذلك حتى لا يُظهر انفعالاته أمام السلطة التي تتربص به وتترقب زلاته، فلا ينحاز إلى أي فرقة أو حزب أو طائفة، بل يلتزم الموضوعية في تأدية واجبه، والتي من خلالها يصل إلى أهدافه ويخدم الجماهير.

وقد تمسك عبد الحميد بوط بشخصيته الثقافية ولم يتنازل عن مبادئه وهو يموت على يد الأمير الإرهابي جعفر بودا، فراح يوي الفتى المراهق الذي كان سينفذ فيه الحكم قاتلاً: «قل لهم بأن أفكاري الأخيرة كرسنها لحمو والمهدي... قل لهم لا أريد أن يجزئوا، بل أن لا ينسوننا فقط، قل لهم أيضاً بأني لازلت أعتبر نفسي صحفياً في جريدة الصدق رغم أنهم طردوني منها»². يكرر عبد الحميد فعل "قل" ويتوجه به إلى الفتى كوصية أحيرة مقدسة، فالمثقف لا يرجو مقابلاً إزاء ما قدمه للمجتمع غير أنه لا يريد أن يُقابل بالجفاء والنكران، بل أن تحفظ الشعوب ذكره وجهوده، فهو قد تمسك بشخصيته كصحفي وكاتب إلى آخر رمق (ما زلت أعتبر نفسي صحفياً).

ويعني هذا أن الكتابة تشكل: «لعبد الحميد بوط، وحمو سمير والمهدي مشروع حضاري يتمثل في الصحافة باعتبارها من تبدل الإنتاج الثقافي ووضعية المتلقي، وعملية التلقي معا منذ ظهورها وانتشارها حتى الآن... فالصحافة مكان المؤسسة الحرة التي توسع حرية التعبير خارج المؤسسة الرسمية لكنها غير ذلك في عصرنا، فهي تتعرض بطريقة أو بأخرى إلى كل أنواع الرقابة. وبالتالي كل مالا يخدم مصالح المؤسسة، يُبتر ويُقص ويُطرد من لا يلتزم بالخبث»³.

¹-علي شريعي، مسؤولية المثقف، ص 125.

²-إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 131.

³-فريرة مازوني، انفتاح الجنس الأدبي وتحولات الكتابة، ص 127.

يمثل عبد الحميد رمز المؤسسة الحرة التي تشجع الحرية وتفتح أذهان القراء على الحقائق، ويمثل حسن خندق رمز المؤسسة الرسمية التي تضطهد عمل الكاتب عامة، والصحفي خاصة وتقطع ما يقوله ويصرح به كنوع من الإنذار والتحذير، فإذا لم يمثل لسياستها القمعية يكون مصيره الطرد كما حدث مع عبد الحميد فالصحفي إذا ما اشتغل في جريدة معينه فإنه: «يبحث عن ركن الصحيفة لا يعرضه للعسف المباشر، لكنه رغم ذلك لا ينجو من الرقابة ولا من التهديدات المتتالية، فإذا رفض الرقابة ففضل الاستقالة على أن يرهن موقفه قيل له مع السلامة بلا حرص على قيمته وكفاءته»¹.

وقد تعرض عبد الحميد بوط للكثير من الإهانات، وإلى الطرد والتهديد الذي انتهى بمقتله واستباحة دمه، لكن بالرغم من ذلك لم يقبل التخلي عن مبادئه ومات ثابتاً على ما نشأ عليه وتعلمه، وهذا هو الموقف الحقيقي الذي يجب أن يتبناه المثقف الجدير بقيادة الجماهير، فلا تزعه الاتهامات ولا تخيفه التهديدات ولا تجعله يتنازل ويصغر أمام جلاديه.

وقد تمكن إبراهيم سعدي من إبراز هذه الصورة الرمزية للمثقف المتهم الذي تطارده لعنة الكتابة من خلال تجليات نصية تدل على مدى ارتباط النص الروائي بالشأن الوطني المساوي الذي عايشته الجزائر خلال سنوات المحنة فليس هناك: «أصعب على الكاتب من أن يكتب تحت ضغط الموت،... فواقع التسعينات جرد الكاتب من كل إمكانية لإبراز الصراع أو التنبؤ بمستقبل، لذلك رأينا كتابة المحنة تركز إلى المحنة وتجسيد الحالة»². وقدم مواداً حكاية معبرة عن تأزم الوضعية الثقافية خلال مرحلة التسعينات مما تمخض عنه روايات استعجالية غنية بصور هذه العشرية التي كان بينها وبين الكتاب روابط فكرية وذهنية وإنسانية قوية.

واستخدم من أجل تفعيل العلاقة بين المثقف والعشرية السوداء وإظهارها لغة سردية مزدوجة فهي: «لغة حميمية سهلة تحمل في حروفها الكثير من الألم والوجع ولغة متوترة غاضبة تحمل شحنات عن الثورة والرفض للوضع الدموي، لأن هذا النوع من الرواية لا يقدم حلاً في النهاية بقدر ما يترك فعل القراءة معلقاً، والأسئلة مطروحة تُثقلها علامات الاستفهام والتعجب»³. فموت عبد الحميد على سبيل المثال يفتح الباب لتساؤلات كثيرة ومختلفة، ويجعل القارئ يضع الكثير من الاحتمالات بخصوص ما ستنتهي إليه طبيعة العلاقة

¹- مخلوف عامر، الرواية والتحويلات في الجزائر، ص 86، 87.

²- آمنة بلعلي، المتخيل في الرواية الجزائرية، ص 78.

³- نسيم كريع، أبعاد الصراع الإيديولوجي لشخصية الفنان، مرجع سابق، ص 27.

بين المثقف والإرهابي المجرم، هل هي مصالحة وطنية يعم من خلالها السلام؟ أم انتصار للدموية واستمرار للمأساة الوطنية؟ أم أنه تفوق المثقف على رموز الإجرام والذبح والموت؟.

تحفز هذه التساؤلات المزيد من القرائح الإبداعية للكتابة باعتبار أن: «الأدب يمتد عبر الزمن ليلتقط مادته مما هو راهن ومتفرد وظرفي، لينقل بكل علو وتسام التجربة الواقعية إلى تجربة إبداعية يخالطها جانب أوفر من التخيل والفنية. فإن ما حدث في جزائر التسعينات لم يكن ليغري الأديب بالكتابة بقدر ما كان يجبره عليها لأنها الملاذ الآمن للمثقف آنذاك حين كان من أكثر الرموز استهدافا للتصفية»¹.

كما اختار نظاما تعبيريا خاصا يستخدم فيه الترميز والإشارات وعدم الإفصاح، إلى جانب اعتماد الخطاب الصحفي كظاهرة جديدة تظهر بوضوح في روايات إبراهيم سعدي، مما يثبت أن: «إدراج الخطاب الصحفي ضمن بنية الخطاب الروائي يوحي إلى اتساع مساحة الاستيعاب والتواصل البعيد مع هذه الأنواع الأخرى من الخطابات، فالرواية يلتقي فيها الخبر الصحفي كعلامة دالة، كجانب آخر يدعم واقعية الأحداث وإن كانت من صنع الخيال»². وهو ما يفيد أن إبراهيم سعدي قد جمع بين الخبر الذي يرصد ما يحدث في الواقع، وبين الرواية التي تحاكي الواقع، أي أنه مزج بين الواقع الحرفي والتخيل الفني، فالروائي قد يستفيد من المادة الخبرية لتساعده على بناء جملة من الأفكار ويقدمها للقارئ في تشكيل فني متكامل الأطراف يعكس سياقاً اجتماعياً فعلياً بكل ما يحمله من إشكالات وتناقضات،

واستطاع الروائي بذلك الإحاطة بكل ما يتعلق بالمثقف ودوره الذي لا يجب أن يتلاشى رغم الظروف السلبية المحيطة به، بل إن واجبه حاضر في كل الأزمنة لا يغيب عن الساحة الفكرية والثقافية، لأنه الشخص الأكثر مقدرة على صناعة الحدث الثقافي الذي ينمي الحركة المجتمعية بطريقة حضارية ويسير بها نحو الإنتاج، وبعث الحياة في المشهد الأدبي والإنساني من جديد بكل قوة واختلاف وجرأة.

¹ - نسيمه كريع، أبعاد الصراع الإيديولوجي لشخصية الفنان ص 26.

² - فريزة مازوني، انفتاح الجنس الأدبي وتحولات الكتابة، ص 157.

الفصل الرابع

مقصدية خطاب السلطة

المبحث الأول: الاستشراق والوعي المسبق

المبحث الثاني: الدكتاتورية وعظمة الكراسي

المبحث الثالث: الدكتاتورية وعدوى النهم السلطوي

المبحث الرابع: الثورة على الدكتاتور بين النفاق السلطوي

والرغبة في التغيير

تسعى كل الشعوب المقهورة حول العالم إلى تغيير الأوضاع السياسية المتردية التي تُضيق عليها سبل العيش، كما تسعى للخروج من ظلمتها السلطوية من خلال محاولات التمرد وحركات التحرر ثورية غايتها رفض الظلم والثورة على الوضع السيء تجنبا لما هو أنكى وأسوأ، وتكون هذه الانتفاضات جماعية منظمة تقودها نخبة المجتمع، أو فردية مشتتة تقودها حمية شبابية تأبى الخضوع وتنشد التمرد، وكله يمثل انفجارا شعبيا قد يكون أول خطوة انتقالية نحو معالجة الأزمات الاجتماعية والسياسية والثقافية... التي تتسبب السلطة، عادة، في وجودها. ولعله الاشكال الذي وقعت فيها الأنظمة العربية التي ابتعدت عن الموضوعية في العمل وعن النزاهة في إدارة شؤون الأمة بما يحفظ مصالح الشعوب، ويحمي الممتلكات العامة التي تضمن شروط العيش الكريم.

لقد رصدت الرواية الجزائرية المعاصرة جدلية الصراع المحتدم بين الحاكم والمحكوم وصوّرتة تصويرا خاصا يركز على الكثير من القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية... الشائكة التي تؤرق الشعوب المضطهدة، من خلال محاولات السلطة الحاكمة في مصادرة حريات التعبير وحقوق الشعوب في العيش الكريم وفي المشاركة في مصيره ومستقبله عبر مقترحات الطبقة المثقفة في المجتمع، فانحصرت علاقة المواطن بالسلطة في بوتقة قمعية أحادية الصوت تعبر فقط عن سيطرة الطاغوت على كل اشكال الحياة وصناعة القرار، فالرواية لا تزال: «كما كانت منذ نشأتها تمثل بتقنياتها الفنية الخاصة ما كان يمثلها الشعر قديما؛ حيث برزت بوصفها الفن الأدبي الأول الذي يسجل أيام العرب المحدثين؛ وأضحى الروائي شبيه الشاعر القديم هو المؤرخ الحقيقي لكثير من أحداث الأمة وقضاياها»¹.

وكثيرا ما كانت نظرة المبدعين ومنهم الروائيين إلى السلطة نظرة استباقية تعبر عن تجليات المكاشفة الموضوعية القائمة على تقديم نص روائي استشرافي يتكهن مسار العلاقات الثنائية (السلطة/الشعب) وهو ما يتشكل في النص من خلال المغيب أو المضمّر الذي يحاول المبدع صبغه بصبغة القصصية أو السردية التي توهم القارئ البسيط بعوالم تخيلية غير حقيقية، وتستدرج القارئ الفعلي أو النموذجي على حد تعبير أمبرتو إيكو² للنظر في مخبئها الذي يحيل إلى عالم الواقع الذي يعيشه المبدع والقارئ ويتقاسمان فيه مظاهر العيش وأسبابها ونظم الحكم ومتطلباتها وتجليات الثقافة وغاياتها.... وغير ذلك مما هو في العادة غير مرضٍ بالنسبة للمبدع العربي وقارئه اللذان يبحثان عما يحقق للشعوب المضطهدة ما لم تحقّقه السلطة، فإذا كانت الكتابة السردية

¹ - محمد السيد إسماعيل، الرواية والسلطة بحث في طبيعة العلاقة الجمالية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص 5.

² - أمبرتو إيكو، التأويل والتأويل المفرط، ترجمة ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري حلب - سورية، ط1، 2009، ص 17.

«مثل جبل الثلج لا يظهر منه إلا جزء بسيط، أما الجزء الأعظم فيظل غير ظاهر، ومغمورا في الماء، فإن الجزء الغاطس أو المغيّب في الخطاب الروائي يمثل نصا غائبا أو موازيا للنص الظاهر لا يقل أهمية وتأثيرا عن النص المكتوب، وهو ما يدفع بالناقد الحديث للبحث عن استراتيجية لاكتناه المسكوت عنه أو المغيّب في الخطاب الروائي وإعادة انتاجه وتأويله اعتمادا على فاعلية القراءة المنتجة»¹.

فالرواية المعاصرة نص حاضر غائب، فهي تضم نصا حكايا تخيليا ظاهرا ونصا آخر خفيا عصيا عن ادراك القارئ البسيط ولذلك يحتاج لفهمه واخراج معناه قارئا جادا ينظر إليه بعين الناقد المنتج للنص، وهذا الانتاج يتشكل من خلال تأويل ظاهر النص عبر مضمراته وتبيان مسالكه الاستشرافية . وتُعد رواية الأعظم لإبراهيم سعدي من الروايات التي استطاعت التنبؤ بما يحدث في العالم العربي اليوم، من ثورات بسبب رفض الشعوب للطغاة الذين استوطنوا كراسي الحكم، وأضحت جزء من أجسادهم ونفسياتهم المريضة، فما تروييه رواية الأعظم قد حدث بالفعل في مصر، وسوريا، وليبيا، وتونس، وما يحدث الآن في الجزائر، ولذلك تمثل الرواية صوت الشعب ونداء الغضب الذي اشعل فتيل الثورة ضد الطغاة ، الذين أفقدهم بريق السلطة البصر والبصيرة.

¹ - فاضل ثامر، المقموع والمسكوت عنه في السرد العربي، ص 9.

المبحث الأول: الاستشراق و الوعي المسبق

تناول إبراهيم سعدي في روايته "الأعظم" ظاهرة الطاغية السائدة في الواقع السياسي العربي من منظور جمالي استباقي مختلف. بحيث يقدم فيها صورة الزعيم المستبد، وقد صدرت الرواية في شهر سبتمبر من عام 2010، إلا أن أحداثها تعرض، وبشكل يقارب الواقع، تلك الثورات والانتفاضات التي أحدثتها شعوب العالم العربي والتي اشتعل فتيلها عام 2011 رغبة في إسقاط أنظمة الحكم، وهو أمر لا يبدو بعيدا عن الروائي إبراهيم سعدي في هذا النوع من الكتابات، والتي يشترك فيها مع الكثيرين ممن يشكلون نخبة مجتمعات العالم العربي والذين أرهقتهم هموم مجتمعاتهم وظروف عيشهم وحالات القمع والاضطهاد التي يعيشونها تحت قوة السلطة الحاكمة، ذلك لأن المبدع انسان مختلف يعيش حالة فوق طبيعية تفتح له آفاق الرؤيا والاستشراق عبر أداة الحس الإبداعي والحدس الادبي، فلا يكاد القارئ لرواية الأعظم: «يتعرف على المكان بدقة رغم أن الرواية كبيرة نسيا (360 صفحة)، ولا يعطي السارد أي مفتاح لمعرفة ذلك، والأحداث كلها تدور في عالم متخيل اسمه "المنارة"... ويلجأ الروائي إبراهيم سعدي إلى لغة السخرية التي يسميها لغة الكاريكاتور، حيث يلعب كثيرا بالشخصيات ومصائرهما في هذا العالم العبثي... ورغم أن الطاغية يحيل إلى أعظم كتابات روائي أميركا اللاتينية كماركيز يوسا، إلا أن الطاغية إبراهيم سعدي يبدو مختلفا عن دكتاتور أميركا اللاتينية، إنه الطاغية الذي تحول من شدة بطشه وطول أمدته إلى كائن شبه أزي لا يمكن لأي مواطن أن يتصور أن الموت سيقره في النهاية هو الذي حول كل ما حوله إلى عالم ميت»¹.

لا تبدو مفاتيح الولوج إلى عوالم الرواية بادية للقارئ من الوهلة الأولى، إلا أن القارئ المتمعن و المتفحص لما بين الأسطر يستطيع أن يستجلي ما يخفيه الكاتب عن أعين المتلقين من معان دفيئة، وما يستشرفه في كتاباته التي تنظر إلى المستقبل نظرة المتحسس لجميع تيارات التحول، ذلك أن الرواية الجزائرية المعاصرة كانت دائما تتجنب: «التفصيل، والتمثيل أثناء حديثها عن فساد السلطة، مكتفية بالمحمل، تاركة التفصيل للقارئ ظنا منها أنه على دراية بالفساد الذي اتخذته موضوعا، بما أنه مفضوح في الواقع، يكفي المتلقي ان يفكك اللغة حتى يفهم، وملء الفراغات التي يخلفها النص»². فالفساد هو ما يدفع الكاتب إلى اضمار آرائه ونقده وسخطه على ما يحدث في الواقع.

¹ - الخيز شوار، الأعظم للروائي ابراهيم سعدي الطاغية في نسخته العربية ومأساة الدولة الوطنية، الجزائر نيوز، جريدة وطنية، الاثنين 28 فبراير 2011، الساعة 18:35، ص 2. <https://www.djazairess.com>

² - الشريف حبيبة، الرواية والعنف، ص 167.

والقارئ لرواية الأعظم يجد نفسه أمام نص غامض يخفي الكثير من القضايا السياسية التي تخص المجتمع الجزائري ويستشرف حال الحاكم المستبد وعلاقته بالمستعمر الفرنسي الذي خرج من البلاد منذ زمن بعيد ولا تزال أذيله تقود البلاد والعباد، يقول لمين شريف الثوري السابق الأسبق: «رحت أدير الراديو محاولا التقاط القنوات الأجنبية، لقد كانت على إطلاع جيد بأوضاع المنارة، خاصة المستعمر السابق، إذ كان يتوفر على مصادر متعددة للمعلومات، وأحيانا على علم مسبق بمجريات الأمور عندنا»¹.

إن اهتمام المستعمر بأرض المنارة التي كان يحتلها في السابق يدعو إلى إعادة النظر في الاهتمام المبالغ فيه الذي مازالت تمارسه فرنسا على الجزائر بحكم العلاقات السياسية المتأججة القائمة بين البلدين إلى غاية اليوم، فهي دائمة الانشغال بهذا البلد، تترصد أخباره بجذر خوفا على مصالحها الاقتصادية بالدرجة الأولى، وهي إحدى النقاط الهامة التي يستطيع القارئ الحقيقي لنص الرواية الربط بينها وبين ما جاء ذكره حول اهتمام المستعمر السابق للمنارة وبما يحدث فيها من تمرد وحراك لإحداث انقلاب عسكري ومدني على الأعظم ورجاله، وقد قدم الكاتب هذه الرؤية دون أن ينقل التشابه بين الواقع الجزائري الحقيقي وواقع المنارة التخيلي نقلا تصويريا أو صريحا، ذلك لأن هذا النوع من الكتابة السردية الروائية تشتغل على الواقع ولا تنقله، فيكون: «النسخ الفوتوغرافي أو الانعكاس الحربي للواقع، على الصعيد الأدبي غير وارد وغير ممكن. ولو كانت الرواية كذلك؛ لضمّر فيها جانب الخيال في التحليق وانمحي منها دور المبدع في التكوين، ولذابت رؤية الأديب في خضم رؤى الناس المنقولة حرفيا»². فالتجسيد الحربي لأحداث الواقع على خارطة الرواية يجردها من خصوصيتها الأدبية التخيلية وينقلها إلى مجال الكتابة التاريخية الذي يخلو من الحس الإبداعي، هذا الذي تزهو الرواية في فضائه والذي يجمع بين المعرفة وعنصر الخيال.

ولعل قارئ الرواية يتنبه إلى اللغة الكاريكاتورية الساخرة التي وظّفها المبدع في حكاية الطاغية الذي أسهم في نقل صورته من حال الثائر ضد المحتل بالأمس إلى القائد المتجبر ضد شعبه اليوم، ولعل لغة السخرية هي الأقرب إلى وصف هذا التحول الذي لا يتقبله العقل ومنطق الانسانية في توارث القيم، ومن هنا جاءت شخصية الطاغية في النص: «شخصية كاريكاتورية تحول العالم الذي تحكمه هو الآخر إلى واقع كاريكاتوري كبير، كأنه يجعل من كل طغاة العالم أوراق مقوى يتلاعب بها مقص الموت بعد أن طالت أعمارهم المملوءة بالبطش. وما يميز رواية الأعظم أنها تناولت الطاغية بملامح عربية، فاستطاع من خلال هذا العمل إعادة كتابة

1 - إبراهيم سعدي، الأعظم، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، المدينة الجديدة، تيزي وزو، ص 165.

2 - إبراهيم بن علي الدغيري، علاقة الرواية بحركة المجتمع مدخل نظري، كتاب الرواية وتحولات الحياة في المملكة العربية السعودية، ص 26.

تاريخ الدولة الوطنية في العالم العربي والتي نشأت في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، من رحم حركات التحرر الوطنية مع الكولونيالية، وتحول ثورا أمس إلى طغاة اليوم»¹. فالحاكم الديكتاتوري قد حوله طغيانه المتفاقم إلى شخصية أسطورية وخالدة تأبى الموت منّصة نفسها آلهة الأرض المتحكمة في مصائر البشر وأرواحهم.

ولقد أفرز هذا التحول الذي حدث للشخصية الثورية "لزهرة كلوك" من قائد للقوات المسلحة إلى شخصية الأعظم الدكتاتور المستبد، تحول شعبي من حال السكوت والخنوع إلى حال الثورة والتفاهض ضد نظام حكمه الظالم، ومن مظاهر الانتفاضة الشعبية ضد الحاكم، ما حدث في مباراة كرة القدم لفريق المنارة والتي كان يحظرها "الأعظم"، ف«أثناء عزف النشيد الوطني قام خمسون ألف متفرج وراحوا يرددون كرجل واحد قصيدة "فداك يا بلدي"»² فبالرغم من أن الأعظم قد استبدل هذا النشيد الوطني بآخر إلا أن فئات الشعب لا تزال تردده بكل قوة وجرأة، مما يعبر عن درجة وعي كبيرة لم تستطع ديكتاتورية الأعظم دحضها. ذلك أن الاعظم لزهرة كلوك الملقب بأبي الشارب قد منع تداول النشيد الذي ألفه زمليه في الكفاح الشاعر الكومندان "إيمان زوكورة" ووزير الثقافة السابق، إلا أن الجماهير الغفيرة لا تزال حناجرها تصدح به كنوع من العصيان الذي لم تتوانى في إظهاره في وجهه دون تراجع أو خشية، مما يعبر عن وعي عميق بالعملية الانقلابية التي كانت نارها تضطرم في صمت. ولعل هذا الموقف يصور، وفق حركة استباقية استشرافية للزمن، ما يحدث في ملاعب الجزائر، اليوم، من ترديد لشتى أنواع الأناشيد الوطنية التي تنادي بإسقاط النظام القائم، ورفض السياسات الحالية التي تنتهجها البلاد، فأصبحت الملاعب منابر البسطاء والمستضعفين، وأصبحت الأناشيد والأهازيج دساتير الشعوب وقوانينها تنادي من خلالها بالتغيير دون تردد أو خوف..

كما أن صديق الأعظم وأحد الثوار الذين وقفوا في وجه الاستعمار، وزوج أخته "جيدة" ورئيس المخابرات المخلوع من منصبه "عيسى بوزو"، والذي أصبح يُعرف باسم "بيديا" بعد أن تزعم حركة التمرد ضد الاعظم، واجه فصيل الإعدام وهو: «ينشد القصيد، مما أفقد فصيل الإعدام توازنه فأخطأته زخاته واضطر الفصيل إلى إعادة التنفيذ أكثر من مرة»³.

1 - الخير شوار، الأعظم للروائي إبراهيم سعدي الطاغية في نسخته العربية، مرجع سابق، ص 3.

2 - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 195.

3 - المصدر نفسه، ص 196.

يشير هذا التحدي الواضح لسلطة الأعظم وكسر إرادته إلى جانب مهم من الجوانب الاستشراعية الكثيرة التي عالجتها رواية الأعظم في إشارات تتراوح بين الغموض والوضوح أحيانا إلى المجتمعات العربية وخاصة إلى المجتمع الجزائري وما يشهده من تغييرات جذرية ومحورية قائمة في أساسها على صلابة الحراك الشعبي المتواصل.

ويدل هذا على بزوغ فجر تنويري جديد تشع به نفوس الجزائريين في هذه الفترة، إنه عصر الوعي وتدارك الهفوات السياسية التي قضت نجبها وقضت أيضا على آمال الشعوب، وهو ما استشرفه الكاتب في روايته، وعبر عنه "ممدوح" المستشار الأسبق الذي نفاه الأعظم في قوله: «أظن بأن شيئا ما بدأ يتغير، أن تصدح حناجر الآلاف من الناس أمام الديكتاتور بالنشيد الذي ظل يسعى إلى القضاء عليه منذ ثلاثين عاما أو أكثر، يعني أننا مقبلون على شيء ما»¹. فمبادئ التغيير والثورة حتى وإن خبت نارها لا بد أن تعود بقوة على أيدي الغيورين على الوطن الطامحين إلى إرساء نظام تكافؤ فيه الفرص، ويتغير الهرم السلطوي الذي شاخ وهرمت مبادئه التي لم تعد قادرة على تحقيق وتلبية مطالب الشباب الراغب في تجديد العهد، والطامح إلى العمل وبناء مستقبل أفضل في رحاب الوطنية.

تثبت هذه الأفكار التوعوية التي تملأ أرجاء الرواية بأن الروائي حين يكتب فإنه: «يكتب متأثرا بمجتمعه ليس عاكسا له، أما الذي تعكسه الرواية فهو فهم الكاتب لهذا المجتمع والأدب تصور لهذا الفهم ونقل له، وما الأديب إلا ستارة أو عدسة تُرى الأشياء من خلالها أو منعكسة عليها، ولهذا لن تُرى على حقيقتها، وستظل الصورة تتغير بتغير المبدعين»². فالرواية جنس أدبي تجديدي، تتعدد مضامينه وتتعدد من كاتب إلى آخر، إلى جانب فتح مجال السرد على أفكار وآراء مختلفة منها ما يأتي في ظاهر النص مشكلا للأصوات السردية ومنها ما يستتر خلف الأنساق المظهرة، فيشكل انساقا مضمرة تحتاج إلى قراءة تأويلية تعيد إنتاج الأفكار المتعاقبة وقضايا المجتمع.

لقد طرح ابراهيم سعدي رؤية نموذجية عن الحراك العربي عامة والجزائري خاصة، وهو طرح مفتوح لانتهائي أمام القراءات المتنوعة التي تقدم في كل مرة تحليلا مغايرا لهذه الرؤية الاستشراعية، فالمؤلف: «يقدم للمؤول أثرا يحتاج إلى أن يكمله، وهو يجهل الطريقة المحددة التي سيتحقق بها ذلك، لكنه يعرف أن عمله سيبقى عمله. وعن طريق الحوار التأويلي سيتحدد بشكل منتظم من شخص لآخر لكنه شكل هو مؤلفه، إن

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 196.

² - إبراهيم بن علي الدغيري، علاقة الرواية بحركة المجتمع مدخل نظري، كتاب الرواية وتحولات الحياة في المملكة العربية السعودية، ص 27.

دوره يتمثل في اقتراح الإمكانيات المنطقية والموجهة والممتلكة لبعض الضرورات النظامية التي تحدد تطورها»¹.
فعمل الروائي لا تكتمل أركانه إلا من خلال قارئ متمكن من شروط العملية النقدية مضطلعا بآليات التحليل والمقاربة النقدية من أجل أن يُخرج نصا جديدا يوازي نص الكاتب في قيمه ومدركاته الفنية والاجتماعية، مما يجعله منتجا ثانيا قادرا على استيعاب ما أضمره السرد.

ومع أن إبراهيم سعدي قد استشرف الانتفاضات العربية التي جرت في كثير من البلدان العربية إلا أنه اختار نهاية الطاغية على فراشه وليس على يد انتقامات الحشود الغاضبة التي عانت من ويلات طغيانه، وتبعات جيروته، ولعل رسالته تعنى بالسعي لخروج الطاغية من الحكم وليس الانتقام منه بقتله، وهي رسالة سامية تهذب أهداف الأجيال اللاحقة، ولعل الرسالة قد تحقق مغزاها في انتفاضة الجزائريين، اليوم، ضد نظام الحكم الفاسد، في سعيهم إلى إسقاط الطغاة عن السلطة الحاكمة والانتصار لسلطة الشعب وليس الانتقام من الحاكم السابق بقتله أو التنكيل به. ولهذا يقول عن روايته: «عندما كتبت هذه الرواية كان هدي بالدرجة الأولى هو تشريح شخصية المستبد الذي يمز الأنظمة السياسية العربية بدون استثناء، وكان ذلك الأمر يشغلي كثيرا ويجبرني ويشير في نفسي احساسا بالتمزز والنقمة، لأنه كان ملفتا للنظر بينما العالم كله يتغير باتجاه الحرية والديمقراطية. كان الحاكم عندنا في الوطن العربي يقضي بلا حياء ولا حرج عشرين أو ثلاثين أو أربعين سنة في الحكم ريثما يسلمه لذريته كتركة شخصية»². فبينما تتقدم الأمم نحو بناء حضارتها بفواعل إنسانية متجددة بشكل ديمقراطي وانتقائي، بقيت الشعوب العربية تحت سلطة أشخاص هرموا على كراسي الحكم وأغرقوا أوطانهم في التخلف والديون والفقر مناقضين بذلك الدساتير والقوانين التي تنص على ضرورة التداول على الحكم.

فارتباط الكاتب بمجتمعه يشعره بالتوتر ازاء الأوضاع التي تتدرج إلى الأسوأ، فيعبر من خلال كتاباته الروائية عن الرفض ويقدم معطيات حول مستقبل هذه الأوضاع إذا لم يتم إخضاعها للمحاكمة الشعبية الاجتماعية التي تفرزها طبقات الشعب المختلفة المهتمة بمصير وطنها وسمعته.

ويقدم إبراهيم سعدي نماذج من تلك الشخصيات التابعة للأعظم، والتي هيأها لتقلد مناصب كبرى في الدولة والتمتع بصلاحيات عديدة دون حق، وكان من الأجدر أن يأتي على رأس تلك المناصب أولئك المتميزين القادرين على إدارة شؤون الدولة بكفاءة ونزاهة واستقامة تضمن حقوق كل أفراد المجتمع، بدلا من

¹ - الشريف جبيلة، الرواية والعنف، ص 209.

² - الخير شوار، الأعظم الروائي إبراهيم سعدي الطاغية في نسخته العربية، مرجع سابق، ص 7.

المتكالبين على كراسي الحكم والبرلمان والوزارات، لقد كان أبناء الأعظم من زوجته الثانية "مونيا"، وزوجته الثالثة سارة: «منشغلين بتكديس الأموال في البنوك الغربية وبما توفره الحياة في الغرب من متع لا حد لها... فظلوا هكذا مقطوعين الصلة تقريبا بالمنارة، لا يتكلمون لغتها، يعيشون حياة لا تختلف في شيء عن حياة الأوروبيين»¹.

فلم يقدم أبناء الأعظم شيئا يذكر الوطن، واستمروا في نهب خيرات البلاد واستغلال مكانتهم السلطوية لإخضاع الجميع لإرادتهم وتشكيل دولة خاصة بالطبقات الغنية البورجوازية، مما يؤكد أن: «الدولة لم تكن يوما ما، لا قديما ولا حاضرا، تلك الوحدة المنسجمة، تلك الوظيفة الصارمة، أي أن أهميتها وهمية بالدرجة الأولى. إن الدولة ليست إلا واقعا مشكلا، تجريدا مؤسطرا، وقيمتها أصغر بكثير مما نتصور»². ففي الوقت الذي كان يجب أن تكون فيه الدولة سند للمواطن وصوته الذي ينادي بالحق أصبحت أسطورة خيالية لا وجود لها على أرض الواقع، سرايا يلاحقه المواطن البسيط، وجلادا يقتص من جميع أفراد الشعب.

لقد استمر خلفاء الأعظم في نهب الاموال العامة واحتكارها لأنفسهم من خلال تسريبها خارج البلاد وتبذيرها، وهو ذات الأمر الذي فضحه الحراك الجزائري عن أبناء المسؤولين والولاة، والوزراء، ورجال الأعمال الذين كانوا يقودون الوطن الجزائري نحو حتفه فلا تقوم له قائمة بعد ذلك. ولم تقتصر استباحة المال العام على أبناء الأعظم فحسب، بل إن زوجته مونيا جمعت: «مبالغ ضخمة أثناء تلك الرحلات المتكررة، ليس فقط من خلال صبها في حسابات بنكية خاصة بأبنائها أو لشراء عقارات لهم، وإنما أيضا في اقتناء الحلي والمجوهرات والعطور والملابس الفاخرة... باتت لا ترى من مستقبل لأولادها سوى خارج المنارة حيث كانت ثروتها تفوق ما كانت تملكه في التدخل من عقارات وشركات استيراد وفنادق وفيلات وقصور»³.

يُعرب تصرف مونيا عن طبيعة الحاكم الأنانية، ويكشف عن هاجس الخوف والخسارة الذي يمتلك كل الحكام العرب من فقدان مراكزهم، فيستعدون لذلك مسبقا من خلال حشد الأموال في البنوك العالمية وابتياح القصور، وشراء الذمم، فيتحول الحاكم من شخصية السياسي الذي يجب أن يسهر على مصالح الشعب إلى: «شخصية تؤدي دور اللص من موقعها في السلطة، وتتوجه بفعلها للمال العام، تحوله إلى مال خاص بطرق شرعية، موظفة الموقع السياسي أو السلطوي؛ كما توظف سلطتها في خدمة مصالحها الخاصة

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 265.

² - محمد ساري، وقفات في الفكر والادب والنقد، ص 202.

³ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 269.

متناسية أو مهملة، أو معادية مصالح الآخرين، خاصة عامة الناس، فتصبح هذه الشخصية رمز لفساد السلطة»¹.

وإذا أحس المسؤول بالخطر يتهدهده، أو شعر بدنو أجله السياسي يفر إلى الخارج تاركاً خلفه سفينة مثقلة بالديون والفقر يغرق فيها ركابها من الشعب، دون أن يجد من ينتشله من أزمته الاقتصادية، وتدهوره الاجتماعي، وفشله السياسي، ولهذا فإن مونيا كانت: «مدركة تماماً أن بوسعها حزم حقائبها في أية لحظة من أجل الذهاب لقضاء بقية حياتها سعيدة هانئة في بلاد أخرى تاركة المنارة وشعبها لمصيرهما»².

فلا أحد من الحكام العرب يأبه لمصير محكوميه، أو يحاول فهم تطلعاتهم، أو استغلال قدراتهم الفكرية والعلمية خدمة للوطن، بل إنهم يصبون إلى إحاطة أنفسهم بالخدم والتابعين من الأقارب والأهل والأصدقاء ليكونوا أعينهم التي يفرضون من خلالها الرقابة الشديدة على الشعب كما هو الحال مع سارة زوجة الأعظم التي ساعدها نفوذها القوي على: «وضع أهلها وأقاربها ومعارفها وأفراد من عشيرتها في هذا المنصب أو ذاك داخل الدولة»³. ف يتمتع هؤلاء التابعون بالرفاهية والعيش الكريم الذي يتمتع به المسؤول الذي جندهم لخدمته على حساب الشعب الذي يعاني أشكال الفقر والمرض وسوء المرافق الاجتماعية التي تزيد حياتهم شقاء وصعوبة كل يوم.

فالحاكم يعتبر الدولة ملكية خاصة له حرية التصرف في سيورتها الاقتصادية والاجتماعية دون تدخل شعبي من أي شكل. إنه مرض السيطرة ووباء السؤدد الذي يجتاح عقل الديكتاتور ويوهمه بأحقيته الزائفة في ممارسة الحكم الأبدي، وتحويل نظام الحكم بما يخدمه ويخدم أولاده وأحفاده أيضاً.

وبهذا يصبح كرسي الحكم جزء من شخصية الطاغوت الحاكم فيسعى بكل السبل المشروعة وغير المشروعة من أجل الحفاظ عليه إلى أن يصطدم بعدوه الأكبر وهو الزمن، أين يهرم جسده وتضعف روحه ويقترب أجله، فتبدأ عنده مرحلة التلاعب بالقوانين والدساتير الوطنية باحثاً عن ثغرة ما تجعله يطيل الجلوس على هذا الكرسي، فإذا لم يجد ذلك تداعت نفسه للبحث عن توريث الحكم لأبنائه ومن ذلك ما استحدثته

¹ - الشريف حبيبة، الرواية والعنف، ص 166-167.

² - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 269.

³ - المصدر نفسه، ص 292.

الأعظم في أواخر حياته والذي يخص: «تعددياً دستورياً ينشئ بمقتضاه منصب نائب رئيس الدولة، من صلاحياته خلافة الرئيس عند الضرورة»¹.

وبذلك يتمكن لزهرة كلوك القائد الأعظم من اعداد ابنه المفضل "مهند" من زوجته الأولى "كوثر" (التي طلقها بعدما أصبح رئيساً) ليحل محله، ويجلس على كرسي الديكتاتورية من بعده، وهو ليس بالأمر الغريب عنا، إذ أن العالم العربي بأسره يشهد مثل هذه الظواهر المخزية التي حولت النظام من الديمقراطية إلى الوراثة دون وجه حق، مستهزئة بالقوانين الوطنية التي أصبحت حبراً على ورق لا يُعمل بها ولا يُنظر إليها. وقد نجحت رواية الأعظم في إبراز هذا التناقض والإعراب عن بشاعته ولا إنسانيته في شكلها السردي الحكائي المنسجم والغاية أو المقصد الذي تضمنه خطاب السلطة الذي أسهم في بناء ذلك الشكل الفني، وتلك من آليات السرد التجريبي المعاصر الذي يفتح على أنواع الخطابات لتشكيل مقاصد النص، ولعلها من الآليات التي تجمع الأدب والسلطة حين يُنصب الأديب نفسه مدافعاً عن الحقوق المغتصبة دعماً للإنسانية منادياً بحرية الأفراد وحرية اختيارهم لمن يحكمهم.

ويحاول الروائي إخفاء مقاصده وإلباسها ثوب الحكائية و الغموض لاستمالة القارئ فكراً وجمالاً نحو القضايا التي تنعكس مظاهرها في الواقع المعيش، وأهمها القضية السياسية التي تعد من القضايا الخورية التي تجمع المبدع والقارئ ف: «ليس في هذا الاقتحام من جانب السياسة لفن الرواية غرابة؛ فالرواية -بحكم طبيعتها الفنية- فن موضوعي؛ وبهذه الصفة تصبح أكثر الفنون قدرة على الاقتراب من السياسة ليس بوصفها أفكاراً وتصورات وآراء؛ بل من خلال تجسدها الاجتماعية؛ وانعكاساتها في الواقع اليومي بعد أن أصبحت السياسة هم المواطن العربي الأول والمسؤولة على تحديد مصيره وطبيعة حياته ومستوى معيشته»².

ولأن السياسة عصب الحياة الاجتماعية للفرد، أصبحت الرواية كذلك أداة حيوية نشطة ترسم طموحات هذا الفرد وتعبر عن حدود آماله في التغيير، فأصبح النص الروائي يستمد وجوده من آلياته الفنية أولاً، ومن وعي صاحبه ثانياً، ومن التقاطع المتناغم والمنسجم بين هذا النص ومثليته الذي وجه له النص، وإسقاطاً لمبتغاه التغيير الذي يشير إليه النص الروائي بآليات الاضمار .

فاهتمام الروائي بالواقع العربي عامة، والسياسي خاصة قد انعكس على القضايا التي أصبحت الرواية تتطرق إليها، حيث صارت تهتم بقضايا التحرر والإرهاب السياسي، والتعذيب السلطوي، والقهر الاجتماعي

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 326.

² - محمد السيد إسماعيل، الرواية والسلطة، ص 5.

والعجز الاقتصادي، والتكتل الطائفي وغيرها من القضايا التي تعبر عن الظلم والاختلال المجتمعي بكل طبقاته المختلفة، فالسلطة تبني صروح الظلم والاستبداد والرواية تخدم هذه الصروح ويبصر المتلقي ما خفي عنه، وما تعج به الشعوب من مفاهيم مغلوبة عن الحكم والسؤدد.

وقد قدم إبراهيم سعدي في روايته الأعظم العديد من النماذج المؤثرة التي تشرح بحزن صورة هذا الكائن الاجتماعي الموجود بين مطرقة السلطة وسندان الواقع المتردي، خاصة إذا أصبح هذا الفرد مطاردا هاربا، ومن بين هذه النماذج "لمين شريف" الذي أرغمته ملاحقة الأعظم له على التحول من مناضل ثوري ووزير سابق إلى شخص مطلوب يخبئ في الغابات بين الأحرار ويتخذ من الجبال التي احتضنت يوما ما ثورة المنارة بيتا له. يقول "لمين شريف" متحدئا عن حالته المحزنة التي وجد نفسه يعيشها فجأة: «... فجاءتني الحالة خيرة بإبريق من الفخار حافظا قليلا على برودة مائه، فشربت ثم شربت، حتى لم أستطع المزيد، ثم إنه في لحظة من اللحظات غاب زوجها، حتى إذا ما عاد إلى الظهور رأيتة حاملا فردي حذاء من نوع باتوغاس وقشايبة قديمة لا تزال صالحة للاستعمال مع عكاز وقبعة من القش، وقال حذاؤك لا يجدي نفعا في الغابة والجبال... أما الحالة خيرة فجاءتني بخبز الشعير وبالحليب الرائب والكسكسي المعد بالبول... حتى إذا ما تمهأت لمغادرتها مواصلا الطريق، حملت إلى الحالة خيرة كيسا من البلاستيك مملوء بالتين المجفف وقطعا من الكسرة ملفوفة داخل قطعة قماش»¹.

يعبر قول لمين شريف عن أمرين رئيسيين: أولهما كيف تصادر السلطة كرامة المرء الذي يقرر الخروج من دائرة الفساد التي تحيط به، فيعقد العزم على محاربة الديكتاتورية ليصبح مطلوبا من قبل رجال الأعظم حيا أو ميتا بعد أن تم اعتباره مشاركا في محاولة الإطاحة بنظامه السياسي الذي شارف على بلوغ أربعين سنة وثانيهما أن المتمعن في العبارات التي وصف بها لمين وضعيته يلاحظ وجود بعض المفردات التي توحى باستشراف حدث سيقع في الجزائر، لأنها مصطلحات لا يتداولها إلا الجزائريون وهي تعبر عن الجزائر العميقة ومن تلك المفردات: كسكسي، كسرة، حليب رائب... وغيرها. فتوظيف الكاتب لهذه الالفاظ المتأولة في الاوساط الشعبية الجزائرية البسيطة تُفصح بشكل أو بآخر عن المسكوت عنه في الرواية وهو دون شك نظام الحكم في الجزائر وما سوف يلقاه من ثورات مستقبلية .

ومن هنا يتبين أن الفعل الاستشرافي يقدم ارهاصات معرفية أولية يجسدها الفعل التخيلي ويربطها بواقع مستقبلي معين ينتمي لمكان محدد يتكهن الكاتب حقيقته ويحاول أن يربط خطوطه التي توحى بطبيعته

¹- إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 207، 208.

التي هي غير واضحة المعالم بالنسبة له بعد، أو بالنسبة للقارئ الذي يتلقى هذا العمل، فالاستشراق: «فعل يطلب به المستشرق معرفة شيء قائم حاضر، لم يستبينه على حقيقته بعد، ولم يستقر في ذهنه يقينا... وهو فعل لا تقوم قائمته إلا باتخاذ السبب؛ كوضع اليد على الجبين تحديداً لمجال الرؤية وتدقيقاً لها أو باعتلاء شيء لمد البصر أكثر والاستشراق بهذا يستدعي فعلاً سابقاً عن التبصر يدعمه ويؤسس له»¹.

والروائي إبراهيم سعدي لم تنقصه الدعامة القوية ليؤسس هذا العمل الروائي الاستشراقي في ظل الأوضاع السياسية السابقة للثورة و التي يستطيع أن يقول عنها الكثير حول غياب الاستغلال المنضبط لمفاهيم السلطة من طرف من يتولاها، وعدم استيعاب سياسة الحكم الرشيد وعدم تجسيد مبدأ الديمقراطية التي تقوم في أساسها على فكرة اختيار الشعب والتداول على كرسي الحكم.

ولذلك اكتسبت روايته أهميتها من تجسيدها لواقع الحكم، وهو ما اكسب الكثير من الروايات العربية أهميتها في الساحة الفكرية والأدبية أيضاً، ويتعلق الأمر «بالصورة النمطية التي اتخذها الحاكم في التاريخ العربي والإسلامي من جهة، وفي الوجدان الوحداني العربيين من جهة ثانية، وفي الأثر الذي يتكره في هذه الحياة من جهة ثالثة. إن الرواية تعكس متخيلاً ثقافياً واجتماعياً وتاريخياً عاماً تشكل خلال قرون عديدة»². فقد كانت الرواية العربية مدفوعة نحو اتخاذ السياسية مادة لمتنها الحكائي حتى لا تقع في الجمود لعدم مسايرتها شؤون عصرها، فتفقد بذلك مكانتها التي حظيت بها في العصر الحديث.

فحين سئل إبراهيم سعدي عن إمكانية كتابته رواية مختلفة بأحداثها وشخصياتها بعد الأحداث التي عرفها العالم العربي مؤخرًا كانت إجابته بقوله: «لاشك أن الروائي لا يعيش بمعزل عن الأحداث التاريخية الكبرى التي تهمز مجتمعه، لكن بصراحة لا أعتقد أن رواية الأعظم كانت ستتخذ شكلاً بصورة جوهريّة، لقد أمضيت سنوات وأنا أفكر فيها، وقد كنت أقوم بتشريح شخصية المستبد وأحاول تفكيكها أكثر من تفكيري في الثورة، صحيح أن الروائي لا ينتهي أبداً من كتابة روايته في الحقيقة، لكن في مرحلة من المراحل لا بد أن يضع النقطة الأخيرة وأن يقرر الانتهاء»³.

¹ - عبد الله بن صفية، الاستشراق في الرواية العربية، مقارنة سردية في نماذج نصية، الأطروحة المقدمة لنيل شهادة ماجستير في الأدب العربي الحديث، تخصص سرديات، كلية الآداب و اللغات، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2012، ص 8.

² - سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة الوجود والحدود، رؤية للنشر والتوزيع، 2010، ص 248، 249.

³ - الحيز شوار، الأعظم للروائي إبراهيم سعدي الطاغية في نسخته العربية، مرجع سابق، ص 3.

يحاول إبراهيم سعدي أن يوضح أن الروائي ليس مؤرخاً ينقل ويسجل الوقائع بأزميتها وأمكنة حدوثها، بل هو فنان لا بد له من توظيف أدواته الفنية ليخلق بعداً زمانياً مستقبلياً يحاكي من خلاله الواقع والحقيقة دون أن يصورها تصويراً نسخياً أصماً، كما أنه يريد أن يبين أن دقائق الإبداع لا يمكن التحكم بها بل يكون المبدع في كثير من الأحيان خاضعاً لها ومرتبطاً بها، فهي من تقول كلمتها الأخيرة واضعة نقطة الختام ليأتي بعدها دور القارئ أو المتلقي، والرؤيا الاستشرافية تمثل تجربة يعيشها المبدع بخبراته المستقاة من صلب المعاناة المجتمعية الخاضعة لأشكال الاستبداد والتهميش والاضطهاد...، ويكون الاستشراف: «توقع لمآلات ما نستبصره، ومن هنا يأخذ المصطلح دلالاته الزمنية، بما لم تدركه الذات ولم تخبره سابقاً، فهو فعل يستدعي المابعد والغائب الذي نبتغي معرفته، وعليه فالاستشراف من هذه الناحية مرتبط بالذات وزمنها. الأمر الذي أشار إليه ابن منظور بالقول (حديث النفس وتوقعه)؛ أي ما تستبقره الذات معرفة قبل أن تتيقن منه»¹.

فالمبدع يرجع إلى الماضي ليستزيد إدراكاً لما كان، ثم يقف بكل حسه الفني ونهمه المعرفي في نقطة الحاضر ليفهمه على نحو يُسرّع عملية استشرافه لما سوف يكون في المستقبل، محققاً بذلك نوعاً من المعرفة التي تربط بين الأزمنة الثلاثة (ماضي / حاضر / مستقبل)، فيولد العمل الأدبي كنوع من المعرفة المرتبطة ذات الكاتب في حسّها وحدها، وفكرها وطموحها...

ومن بين النقاط التي من المحتمل أن يكون الكاتب قد استعملها كنوع من الإشارة المغذية لمحتوى النص، مسألة المكفرين، الذين تزايد عددهم في أواخر فترة حكم الأعظم تزايداً هائلاً ومخيفاً جعله يشرع وبعده ابنه مهند في: «إجراء اجتماعات سرية مع شيخ الطريقة للتشاور حول ظاهرة المتدينين أو المتدينين السياسيين»². فحين تلجأ السلطة إلى الأولياء والأضرحة في محاولة لحل مشاكلها، فإن الدولة قد أضحت على مشارف الهلاك وأن لهذا الشعب المنتمي إليها دق ناقوس الخطر لإنقاذ ذاته الضائعة.

وقد تنبأت زوجة الأعظم العرافة "نور الهدى" التي أبقى زواجه منها سرا بتكاثر المكفرين وبالخراب الذي سيحل على دولة المنارة بمجيئهم مخاطبة الأعظم بقولها: «المكفرون الذين سيتكاثرون أكثر من أي وقت مضى حتى أنهم سيجعلون المعارضة القديمة التي عانيت منها، يا حضرة القائد الأعظم، شيئاً لا وزن له ولا ذكر، شيئاً منسياً مهملاً، لا صوت له ولا صدًى»³، ولعل استعانة الأعظم بعرافة جاهلة تتكهن بما سيحدث

¹ - عبد الله بن صفيية، الاستشراف في الرواية العربية، مقارنة سردية في نماذج نصية، مرجع سابق، ص 8.

² - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 300.

³ - المصدر نفسه، ص 316.

له في مساره السياسي والحياتي أمر يثير السخرية حول شخصية الطاغية، ويدل على العجز الكبير الذي تخفيه عن الجميع، ولعل هذا أحد الأسباب التي جعلت الكاتب يصف شخصيات روايته بالكاريكاتورية الورقية. أما إذا تم ربط ما قالته العرافة نور الهدى بالواقع المعاصر فنجد بأن نبوءتها قد تحققت، وأصبح الإرهاب المعاصر يعبث فسادا في العالم فيتساقط مئات الأبرياء يوميا بسبب العمليات الانتحارية والاختيالية وهو أمر لم تسلم منه الجزائر خلال عشرينيتها السوداء التي أنهكت قواها، ولم يسلم منه العالم العربي اليوم من قتل وتنكيل باسم الدين، وبذلك حقق نص الأعظم مقاصده التي ارتبطت بمعطيات سردية وحكاية استشرافية ووقائع حدثت في أزمنة لاحقة لزمن كتابة الرواية، ولعل الرواية في ارتباطها بقضايا السلطة مثلت المنجز الابداعي الذي يضم القضية ويظهر الشكل الفني الذي يمؤه القارئ ثم يستدرجه إلى ما أضمره، وتلك لعبة السرد التي تجعل العمل الأدبي الذي يتبنى القضية السياسية مختلفا عن الخطابات التعبيرية الأخرى ويقى مقصد تلك الخطابات القاسم المشترك بين المنجز الأدبي والخطابات الانسانية الأخرى .

ويعني هذا ان مقارنة المفاهيم السياسية السلطوية تتطلب انسانا واعيا مدركا لأسس القضية السياسية وقواعد قوة السلطة وكيفية تسخيرها، حتى يتبين له الخطاب المتزن من الخطاب المغلوط، وكيفية توظيف الخطاب المناسبة في التعبير عن هذه القضية ويستوي في ذلك المبدع وغيره ، فقوة السلطة « أداة محايدة يمكن تسخيرها للخير أو استخدامها للشر، وهذا الاستخدام يتوقف على من يملكها وعليه فعلى من يريد أن يتعاطى السياسة أن يدرك بأن أداة القوة قد أصبحت ضرورة لا بد منها لكل من يريد أن يحقق أهدافه»¹. يجب على كل من يتقلد منصبا سياسيا أن يلتزم الحيادية الإيجابية في تقييم الأوضاع، وأن يواكب الأحداث السياسية المهينة على الساحة الوطنية بروح المعالج المصحح الذي يستطيع التواصل مع المحكومين، وأن يقرأ مواقفهم السياسية والاجتماعية بتبصر ووعي كبيرين يجعلانه الشخص الأقدر على صناعة القرار السياسي الأنفع لمستقبل الدولة، فيجب أن تنبع قراراته السلطوية من قناعات شخصية مستقلة تجعل المحكومين ينقادون إليه رغبة لا رهبة.

وبذلك فإن الوسيلة الفعالة لمحاربة الاستبداد وقطع دابر الديكتاتورية تتحقق من خلال: «ترقي الأمة في الإدراك والإحساس، وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس، ثم إن اقتناع الفكر العام وإذعانه إلى غير مألوفه

¹-محمد أحمد فهميم، أمراض السلطة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2017، ص 14.

لا يتأتى إلا في زمن طويل، لأن العوام مهما ترقوا في الإدراك لا يسمحون باستبدال العافية بالقشعريرة إلا بعد التروي المديد»¹.

فالحاكم لا يكسب ثقة الشعب وتأييده دفعة واحدة، ذلك أن المحكوم ينظر إلى السياسي دوما بعين الحذر، لذا وجب على هذا الحاكم أن يقدم للشعب ما يضمن به راحته النفسية والمادية لتتألف علاقات الطرفين وتقوم على مبدأ أن الحاكم في خدمة محكوميه، وأن المحكوم يطيع حاكمه.

يجب على الجماهير -إذا أرادت الدفاع عن حقوقها بأسلوب حضاري- أن تتعلم قراءة المناخ السياسي العام، وفهم ما يتحاذبه من تيارات فاعلة ومخططات سياسية داخل وخارج البلاد، أي أن يتكون لدى هذه الجماهير عقلية سياسية واعية تتعلم من خلالها كيفية العمل لضمان حقوقها المجتمعية. ولا يقتصر هذا الوعي على الإنسان البسيط فحسب، بل إنه ينطلق أولا من الإنسان المثقف الذي يتلقى العمل الروائي المرتبط بالعوالم السياسية، فيجب عليه دائما: «إيجاد استراتيجية نقدية مرنة على إجراء حفريات معرفية وإبستمولوجية تميظ اللثام عما هو مغيب ومقموع ومخدوف بفعل عوامل ضغط وسلطات قمع داخلية وخارجية تؤثر تأثيرا فعالا على بنية الوعي»².

والمثقف الفاعل هو الذي ينشر الوعي السياسي من مختلف المنابر ومنها المنبر الأدبي بكل جرأة ضد فساد الأنظمة الحاكمة أو التلوث السياسي، فوظيفته التوعوية تدخل في تشكيل جوهر صفاته كونه المسؤول عن بعث الوعي الجماهيري والقيم الإنسانية، ونقد الأوضاع البائسة وكسر القيود الفكرية المعرفية البالية التي تحنط وعي الافراد وتجعلها تابعة مجردة من إرادة الاختيار.

¹-عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تح: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2017، ص 130.

²- فاضل ثامر، المقموع والمسكوت عنه في السرد العربي، ص 26.

المبحث الثاني: الدكتاتورية وعظمة الكرسي

لا يعترف الدكتاتور بوسائل الحكم الديمقراطية ويسعى بقوة إلى فرض سلطته الشخصية على ما يحيط به، فيحول النظام من الديمقراطية إلى الإمبراطورية الدكتاتورية، التي يفرض من خلالها وجهات نظره الكاذبة والوهمية معتنقا أساليب وحشية في قمع محكوميه وإسكاتهم والسيطرة على تفكيرهم فهو لم: «يأت إلى السلطة لا عبر انتخاب، ولا إجماع، وحين يتولى أمور الشعب يغدو متعاليا على الزمان ولا يتزحزح على العرض أو الكرسي إلا بالموت أو القتل أو الانقلاب، كما أنه على وجه الإجمال، وهو يمارس الحكم، يمسك كل شيء بيد من حديد. فهو المتعالي على كل شيء، يحسد كل السلطة، ويتمتع بكل الصلاحيات التي تعطيه إمكانية التصرف الفردي وبقوة شاء، وأحيانا وفق المزاج الشخصي الخاص الذي لا يعطي الاعتبار لأي شيء»¹.

فالأعظم لزهو كلوك صعد إلى الحكم لأنه لم يجد أدنى معارضة من أقرانه الذين شاركوه الثورة وحصدوا رفقته فرحة الاستقلال، إلا أنه تحول إلى طاغية يتحكم في مصائر شعب المنارة تجسيدا لكل أشكال الغطرسة وحب التملك والأناية، فالدكتاتور لا يتمثل في رموز السلطة فقط، بل إنه يوجد من خلال فئات مجتمعية كثيرة، إذ يمثل بشكل عام: «الرجل - الأب الفحل - الذي ظل إلى فترة قريبة مصدر ومرجع كل الأفكار والقيم الإيجابية في الخطاب المهيم في المنزل والمدرسة والمجلس والدولة»².

إن التفكير الدكتاتوري موجود في كل مكان، وتمارسه الفئات فإذا كان الزوج دكتاتورا يفشل الزواج وإذا كان الأب دكتاتورا تتفكك الأسرة وتضعف أركانها وتنهار أسسها: «فالأب الحصيف لا يستعمل لغة الإملاء والفرض أبدا، بل يُشعر الابن بدوره في العملية الحياتية، وأن له دورا معتبرا، وحين يكون الرأي غير معتبر، فتمة حوار وجدل هادئ، وفرص متنوعة، قبل أن تصل الأمور إلى القطيعة والتهيب للحرب والمواجهة»³. وكذلك ينبغي أن يُشعر الحاكم محكوميه بحقهم في الحياة الكريمة والمشاركة السياسية الفعالة وإبداء الرأي الجماهيري دون خوف من السلطة الحاكمة.

أما إذا أصبح الرئيس أو الحاكم طاغية فإن العلاقات بين أفراد المجتمع تتفسخ فتضيع حقوقهم وتسيطر مظاهر الفقر، والإدمان، والبطالة والانحراف. فالدكتاتور السياسي يعتبر نفسه إلها منزها عن ارتكاب الأخطاء، وانه المبعوث إلى الشعوب ليحكمها ويسير أقدارها كيفما شاء، فيرى أن سياسته صحيحة ومقنعة لا

¹ - سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الوجود والحدود، ص 247.

² - عالي سرحان القرشي، ثقب المكتسب الثقافي في الرواية النسائية السعودية، كتاب الرواية وتحولات الحياة في المملكة العربية السعودية، ص 188.

³ - سلمان العودة، أسئلة العنف، ص 103.

تقبل النقد أو الجدل. ولهذا كان الناس في المنارة يعتقدون أن: «الأعظم قادر على كل شيء، أنه ليس بشراً»¹. فنفي صفة البشرية عن الأعظم هي بالمقابل تأكيد ألوهيته التي يدعيها، فلا تقبل المرض أو الشيخوخة أو الموت.

ويعني هذا أن الدكتاتور في أي مكان بالعالم حين ينظر إلى نفسه كأنه: «المهدي المنتظر ينتهي في كثير من الحالات، تحت مظاهر التبجيل والتعظيم والعبادة التي يحاط بها عادة، إلى فقدان صلته بالواقع وبنفسه بالخصوص، بحيث يشعر بالعظمة وبما يشبه العصمة، وتنجر عن ذلك سياسات ذات عواقب وخيمة»². فتدمر دكتاتوريته العالم الذي حاول أن يجتهد في بنائه وإحاطة نفسه بأسواره العتيدة، فلا يقبل الآراء ولا يريد أن يصاب بالأمراض ويخاف من الزمن الذي يستولي على قوته ويحمله شيئاً فشيئاً نحو نهايته التي تحطم غرامه بالسلطة وبريق العرش المجيد.

ولهذا استغرب الناس موت لزهرا كلوك في الأخير بسبب مرض عضال لا شفاء منه: «فالأعظم مات. أجل، مات في الأخير بالرغم من أنه كان غارقاً في الغيبوبة منذ شهور ومصاباً بمرض يقال أنه لا يرحم وكبير السن، إلا أن الناس ظلوا يتوقعون شفاؤه أكثر من مفارقتة الحياة. لقد خرج معافي من أمراض تحللت خريف عمره... يحث أن الناس باتوا يعتقدون في الأخير أن أجله لن يحين أبداً»³. ففي هذا تلميح إلى هالة العظمة المحيطة بالحكام الدكتاتوريين والتي جعلت منهم، في نظر القاصرين، كائنات خارقة للطبيعة لا يطالها المرض ولا الموت.

فجميع من يعتلي السلطة: «يعتقد نفسه مخلداً إلى الأبد كما فعل فرعون عندما كان حاكم مصر وقال أنا ربكم الأعلى، أي لا يوجد حاكم غيري وعليكم الطاعة والولاء الأبدي لي»⁴. فكأنهم يقتربون من صفة الخلود الوهمية نتيجة بقائهم الطويل على كرسي الحكم التي أكسبتهم صفة التعمير والألوهية، فيتعاملون بغطرسة ممزوجة بنوع من الغباء مع المسؤوليات الموكلة إليهم، ولا يدفعهم إصرارهم الأعمى إلا نحو المزيد من اشتهاؤ السلطة والافتتان بمغريات النفوذ والجاه والأموال والسيادة.

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 6.

² - إبراهيم سعدي، الوطن العربي نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 114.

³ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 3.

⁴ - محمود احمد فهميم، أمراض السلطة، ص 27.

وليست ألوهية الدكتاتور وخلوده سوى نتيجة لتعاضم الأنا لديه، التي جعلت كل زعيم: «يُسيِّج مجاله الخاص بحضور نرجسية - لا شك أن التحليل النفسي يساعد على اكتناه بعض تورماتها وتوتراتها- وبوهم غريب بادعاء امتلاك الحقيقة، والفهم الصائب مشفوع بإطراء ذاتي لا حدود له، واهتمام مريب بما يقال او يكتب عنه، مع تبرّم مثير من أي موقف نقدي، أو مساهمة متسائلة حول كفاية ونجاعة أفكاره»¹. فالحاكم المتسلط تمنعه نرجسية التفوق، والاعجاب الشاذ بذاته من تقبل النصيحة، أو مواجهة النقد الجماهيري المفعم بمشاعر السخط والغضب، فيستمر في إيهام نفسه بأنه بطل الأمة وأن البلاد تعيش الازدهار في عهده، فلا يرى أوجاع الشعوب ولا انحدار الأمة نحو هاوية الفشل السياسي والظلمة الاجتماعية والتراجع الاقتصادي.

وتجعل هذه النرجسية والعشق الشاذ للسلطة من الدكتاتور: «ممثلاً عاماً لكل من ينتسب إلى جهاز السلطة السياسية من أكبر رجالات البلاط إلى أصغر أي عون في أي مصلحة. إذ من خلال الحاكم تشخص السلطة وكل مؤسساتها لأنه تمثله او تُختزل في شخصيته»². فهو المسيطر على الدولة، بكل أركانها وأجهزتها العسكرية والمدنية، وهو صاحب الشخصية المتكاملة التي لا تستطيع تحمل حقيقة أنه مجرد مكلف وليس مالك للدولة، لذا لا يمكنه تقبل مشاركة غيره في صناعة أي قرار سياسي، أو اقتصادي، أو اجتماعي، أو ثقافي.

وإذا حدث وأعلن البعض رفضهم الهيمنة الدكتاتورية يعتبر الطاغية ذلك عصياناً مباشراً له، وتجاوزاً مرفوضاً لسلطته القسوى التي تقضي بضرورة تقبل الجماهير لهذا الحاكم المنزل بشريعة المنقذ -حسب اعتقاده الشخصي- فكل من يتفوق عليه حكمة، أو علماً وثقافة، أو حنكة ورأياً سديداً يسعى إلى إبعاده وتشويه ما يقدمه من أفكار نيّرة تخدم الوطن، ليصل بذلك إلى: «أشد مراتب الاستبداد التي يُتعوذ بها من الشيطان وهي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية»³. فيؤسس الدكتاتور حكماً أحادي الأطراف، لا يستطيع أي فرد مهما بلغت درجته العلمية، أو مرتبته الاجتماعية أن يحلم بافتكاكه، إذ أنه أصبح حقاً مشروعاً لهذه الطاغية وإرثاً عائلياً لا يجب أن يتعد عن الأب والابن.

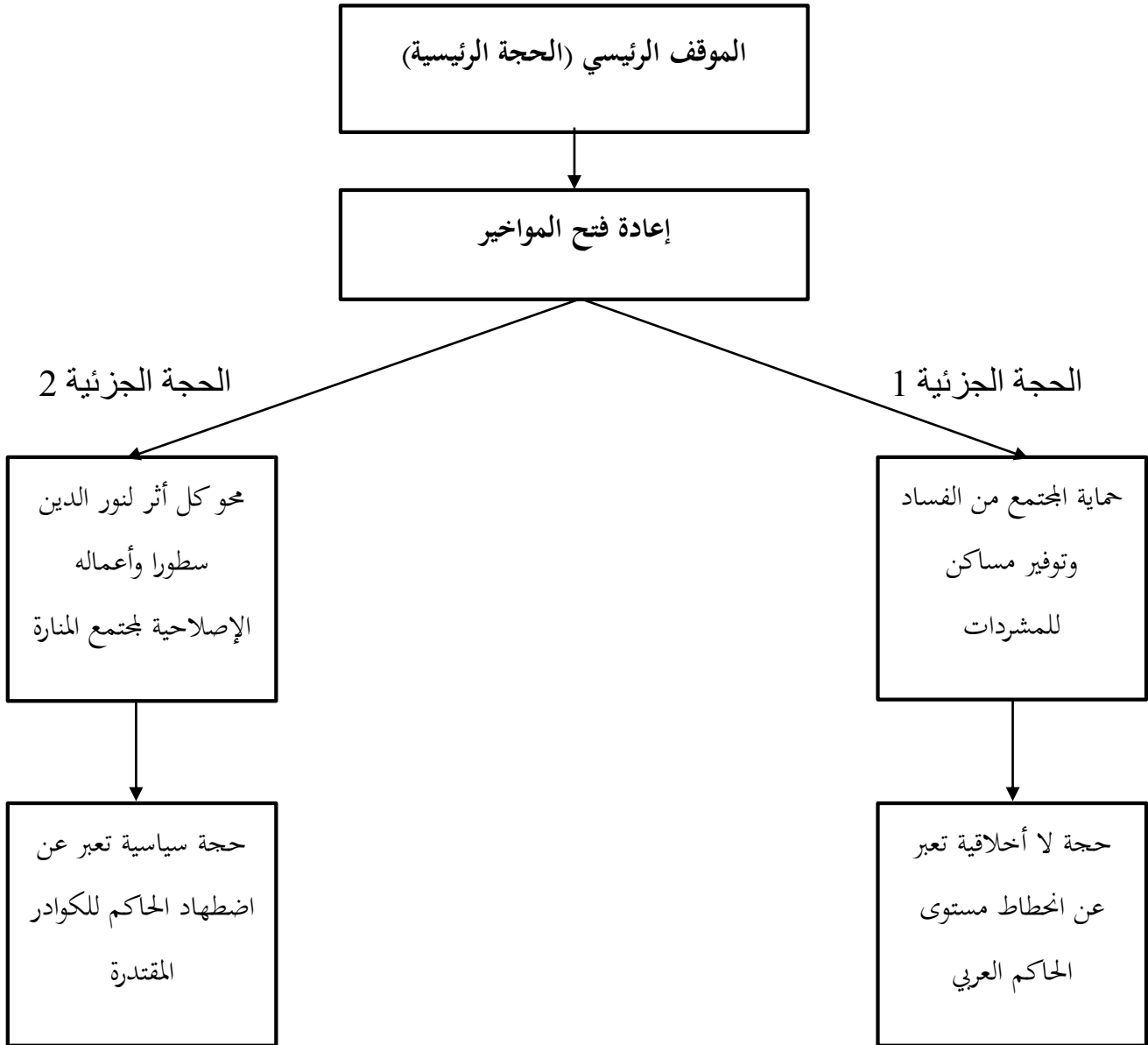
ومن أجل أن يثبت لزهر كلوك القائد الأعظم لجميع رفقائه الذي يرفضون سطوته الظالمة أنه الأمر والمخلص والمتحكم بمجريات السياسة والشعب والدستور قام بعد ان سجن نور الدين سطوراً رفيق الكفاح وحافظ القرآن والمسؤول عن الشؤون الدينية ب: «إعادة فتح المواخير، بحجة أنها تحمي المجتمع من الفساد

¹ - محمد نور الدين أفاية، حول أداء المثقفين في معمعة الأحداث، مجلة المستقبل العربي عدد خاص، ص 109.

² - سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة الوجود والحدود، ص 248.

³ - عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومضارح الاستبداد، ص 20.

والانحلال الخلقي وتوفر مأوى للمشرذات؛ على أن الأعظم كان يريد محو كل أثر يُذكر بنور الدين سطوراً، ليس غير»¹.



¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 202.

تعتبر حجة الأعظم التي عرضها من أجل إكساب فعله الديني صفة الشرعية الدينية والأخلاقية عن شطط الحاكم العربي الذي يدفعه غباؤه السياسي إلى انتهاك حرمة المجتمع العربي من خلال اللجوء إلى أفعال لا تعبر عن تكوينه الإنساني الملتزم، والتي تجعل المحكوم يشك في أهلية هذا الحاكم وسلامته العقلية ذلك أن كل من: «يتقلد السلطة يشعر بأعراض البارانويا فهو يعاني من شخصية نرجسية ولا يجب إلا نفسه ويسعى إلى امتلاك السلطة. فهو مصاب بمرض البارانويا ومن أعراضه: داء العظمة أو تضخيم الذات واحتقار الآخر مما يعكس تمركز الشخص المصاب بالبارانويا حول نفسه معتقدا ان الآخرين يعملون على اضطهاده، مما يجعله سريع الغضب وعنيد يميل إلى العدوانية، ومن يُصاب بهذا المرض يتصرف على أنه إنسان غاية في الأهمية ولا بد أن يعامله الآخرون على أنه محور اهتمامهم ويُسيء الظن بالآخرين ويعتقد أنهم يدبرون لانهياره أو اغتياله ودائما يتحدث عن المؤامرة وأن هناك متآمريين عليه»¹.

فالأعظم كان يعتقد أنه أفضل من رفاقه وأعلم بأحوال المنارة لذا لم يتحمل أن يعاملوه كشخص مستهتر وقائد ضال ينبغي تنحيه عن مقاليد الحكم، فصار يتوجس منهم شرا معتقدا أنهم سيكونون الحبل الذي يُلف حول رقبتهم ويحرمونه عن عرضه الذهبي الذي حافظ عليه من خلال نيته من مبادئ الأمة، ومن كل الأسس البنائية التي قدمها زملاؤه كل في ميدانه.

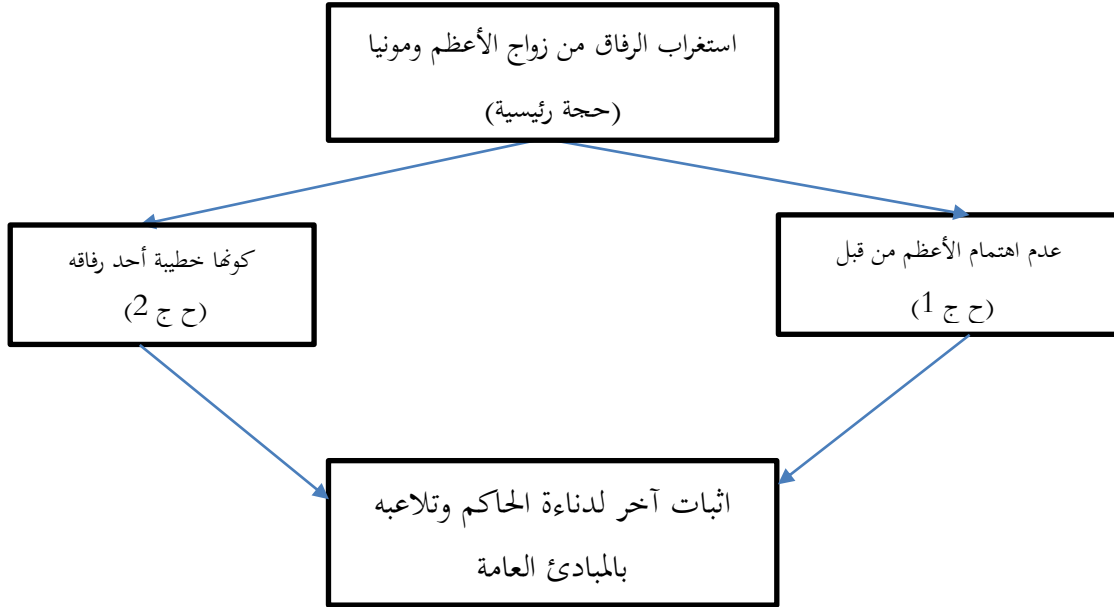
كما تعبر الأسباب التي تحجج بها الأعظم لإعادة فتح المواخير والحانات عن قوانينه المبتدلة في قيادة المجتمع واساليبه الملتوية في الحفاظ على حكمه، لتثبت عنجهيته أن: «السلطة ليست للمؤسسات وإنما للأشخاص، فتجعل الزعيم أو الحاكم وحده الحر، وتفرض على بقية أفراد المجتمع الولاء له. هذا ما يفسر ضعفا لمطلب الديمقراطية في الوطن العربي، وعدم اعتبار الناس الحرية السياسية حقا من حقوقهم»². فقد جعلت أفعال الحاكم الجائر الشعوب العربية تأس من محاولة التغيير وتخضع للواقع المزيف الذي يرسمه الطاغية لها، والذي يقدم أيضا صورة غير مفهومة عنها للساحة الدولية.

ويجعل يأس الجماهير الدكتاتور يستبيح الوطن لنفسه معتبرا إياه ملكا شرعيا له أحقية التصرف فيه والتحكم بمصير من عليه أيضا، ولهذا تجرأ زهر كلوك على خطبة مونيا والزواج بها بالرغم من علمه بخطبة

¹ - محمود أحمد فهمي، أمراض السلطة، ص 28.

² - إبراهيم سعدي، الوطن العربي نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 111.

صديقه حمدان لاغا لها، وبالرغم من أنه: «لم يكن تظهر على الأعظم، في تلك الأيام، ميل إلى مونيا، او ربما لأن الممرضة الشقراء ظلت تبدو للجميع أنها حق مشروع من حقوق حمدان»¹.



أما السبب الآخر الذي دفع بالأعظم نحو فتح الحانات حقه المفرط على نور الدين سطورا وعدم رغبته في التفوق عليه وكسب ثقة ومحبة الجماهير، وهو الذي يحفظ القرآن عن ظهر قلب، إذ قام بسجنه بعد أن أحس بخطره ثلاثين سنة، وهذا يدل على أن الحاكم أو الزعيم لا يحتاج إلى المثقف إلا: «ليؤثث له مجال النفوذ الشرعي لدى الجمهور، فقد ظل يدرك أن وظيفة المثقف تلك لا تنتمي إلى الثقافة، وأنها تقف في حقيقة أمرها على مسافة بعيدة من السلطان السياسي»²، فهو يؤمن أن ثقافة المثقف لا يمكن لها بأي شكل من الأشكال أن تقهر سلطته وسطوته السياسية، لأنه المتحكم الأول والأخير في أشكال النشاط الإنساني مهما كان نوعه ووظيفته أو غايته.

اتخذت العلاقة بين السلطة والمثقف قطبا ثانيا، فقد كانت علاقة قائمة على المصالح وغياب الضمير حين ينجح الدكتاتور في شراء ذمة المثقف ويسخره لخدمة أفكاره التضليلية. ومن جهة أخرى علاقة قائمة على

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 80.

² - زهير مبارك، مثقف السلطة الولاء المطلق، كنعان النشرة الالكترونية، السنة السابعة، العدد 1319، 29 تشرين الأول (أكتوبر 2007)، ص 07.

التهميش والتصادم إذا أعلن المثقف رفضه لسياسة الحاكم التي تجعل المثقف خادماً للبلاط الدكتاتوري، وفي كلتا الحالتين يفقد وظيفته الأساسية التي تجعل الثقافة وعاء حضارياً يعبر عن الخير والتغيير والوعي.

وبين هذا وذاك يبقى اهتمام الدكتاتور بالثقافة اهتماماً متواضعاً لأنه على يقين بأن سلطته تتيح له: «فرض تأويلات على خطاب المرسل إليه، بل قد يصير المرسل على أن تأويلاته هي القصد الوحيد في الخطاب، مما يمنحه فرصة تأسيس خطاباته اللاحقة على تلك التأويلات»¹. فسيطرته على جميع المنافذ الاجتماعية والمشارب الثقافية من خلال سلطته السياسية تجعله في غنى عما يقدمه رجاله من وزراء ومثقفين وإطارات سامية في الدولة، لأن الرأي رأيه ووحده يملك الحق في التعيين والإقالة والتحرير والتقنين.

لا يوجد مكان لتعددية الآراء أمام الدكتاتور الذي يتفرد بيسط هيمنته الفكرية الشاذة، ومنظومته القيادية المتطرفة على جميع جوانب الحياة، فالمستبد: «يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم... المستبد عدو الحق، والحرية وقاتلها مستعد بالطبع للشر»². فيكفي خطابه أحادي الصوت المفرغ ليخاطل به الشعب، فهو ليس بحاجة إلى المثقفين أو الإطارات أو ذوي الاختصاص، بل تكفيه قوانينه الخاصة التي يدافع بها عن اختلاله السياسي وشططه السلطوي الذي يجعله يتصف بـ: «انتقاص الآخرين ليرفع نفسه، ويؤثر أن يبقى من معه على جهلهم ولا يدلهم على من هو أفضل منه، ليبقى دائماً هو الأفضل في نظرهم»³. فكما سادت قديماً فكرة "فرق تسد" طغت في هذا العصر فكر "جهل تُطع"، ذلك أن الدكتاتور لا يستطيع قيادة شعب واع وإخضاعه، لذا يلجأ إلى التجهيل والتعتيم والاستيلاء ليطل الجميع صامتاً لا يفهم ما تحيكه رؤوس الفساد ضده.

ويؤدي هذا الاحتكار الفكري والاستحواذ المطلق على أحقية إصدار القرار إلى اختلال مبدأ الاختيار الحر الذي تقوم عليه السياسة الديمقراطية، فيحول الدكتاتور الجهاز الوطني بكل معايير وأركانه إلى مملكة دكتاتورية، وإمبراطورية فاسدة لا مكان فيها لسيادة الشعب الذي يصبح أسيراً في وطنه تابعاً بلا عقل ولا توجه: «وهذه الحال تجعل الأسير لا يذوق في الكون لذة نعيم غير بعض الملذات البهيمية بناء عليه يكون

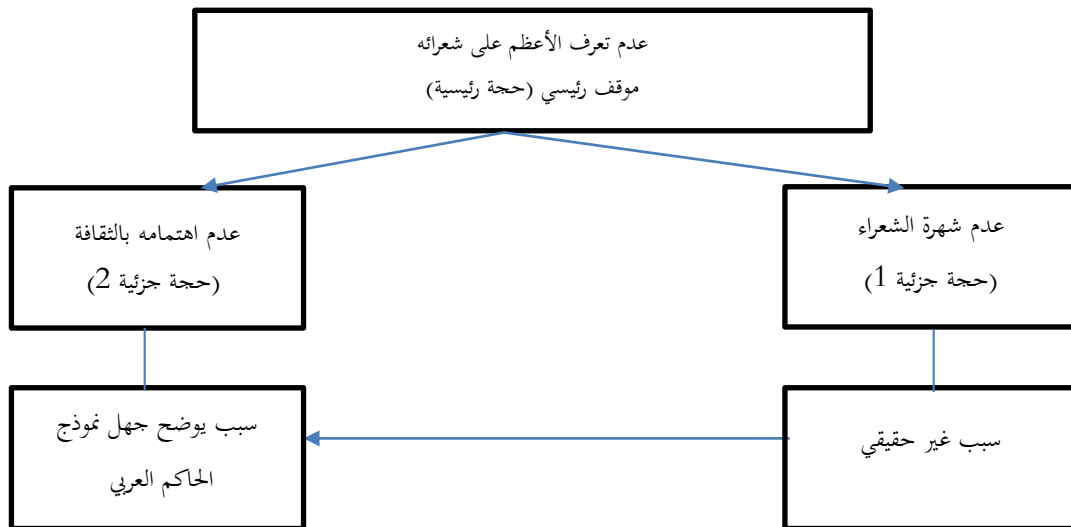
¹ - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 238.

² - عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص 22.

³ - محمود احمد فهمي، أمراض السلطة، ص 86.

شديد الحرص على حياته الحيوانية وإن كانت تعيشة»¹. فمقدرة الدكتاتور على إسكات صوت الجماهير تجعلهم يسرون مثل بهائم تهيم على وجهها لتُسكت جوعها البيولوجي تاركة جوعها التحرري الإنساني .
ومما يشير إلى تفاقم حال هوس الأعظم ونرجسيته، موقفه السلبي التهميشي للشعراء ف «فخامته لم يسمع باسم أي واحد منهم، على أن ذلك لم يكن بالضرورة لضعف شهرتهم، إذ كل ما هنالك أن الأعظم لم يقرأ في الواقع أي رواية أو أي ديوان شعر في حياته وما كان بإمكانه أن يقول شيئاً مفيداً بهذا الشأن، إذ ما كانت الثقافة تمثل شيئاً ذا بال بالنسبة لفخامته سواء على المستوى الشخصي أو كرجل دولة»². إن موقف الأعظم من الثقافة يعبر بشكل عام عن سياسة الجهل التي يتخبط فيها الحاكم العربي والأمة العربية، إذ يصر الحاكم العربي على التمسك بجهله فيحارب العقل والحكمة ويجرد الشعوب من عملها التطوري فتظل منغلقة مهزومة راكنة إلى الاستسلام الذي لا ينتهي أبداً.

فالظروف التي تعيشها الأمة العربية تستدعي من المثقف أن لا يكون: «خارج تلك الظروف ومفاهيمها، بل أن يندغم فيها من أجل تفكيكها داخل منظومتها، وبدون أن يعزل أو ينسحب فهو صاحب رسالة، وقد وُهب ملكة عقلية، وبالتالي، فهو مطالب أن يطرح علناً أسئلة محرجة مسكوت عنها... لا يعطي الفرصة للنظم السلطوية أن تحتويه وتهمش دوره»³. فالمثقف يجب أن يُعزز من دوره الحضاري في مواجهة الحاكم الدكتاتوري دفاعاً عن الحريات الفردية والأصوات الشعبية التي لا تصل إليه، وذلك ليعيدوا صياغة حقوقهم السياسية وتنشيط حراكهم الاقتصادي والاجتماعي.



¹ - عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص 72.

² - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 322.

³ - هويدا صالح، صورة المثقف في الرواية الجديدة، ص 63.

فالدكتاتور في أي مكان يحول السلطة إلى منظمة عسكرية تتبنى مبدأ القوة ويحول الثقافة إلى ترف اجتماعي لا حاجة إليه يساعده على ذلك زمرة من المبدعين الذين: «يسرون وراء النظام من أجل نيل شهرة زائفة، تتوافق مع المنطق التجاري الذي يفرض نفسه على الإنتاج الثقافي. ويصبحون من العملاء الخادمين والأوفياء للنظام، المكرسين لخلق الواقع المزيف بأدبهم وفنوتهم»¹. فاتحاد الدكاتاتور والمثقف الخائن في قضايا الفساد هو أبشع ما قد يصيب الأمة إذ يصبح الخطر مزدوجاً لا سبيل إلى فهمه أو حل مطباته التي توقع الشعوب في أزمة سياسية وإنسانية لا يحمد عقباهها.

وبذلك تكون السلطات الدكتاتورية قد: «أسقطت الفنون في حريات مشروطة ومشوهة، جعلت الفنان يتيه بأعماله وسط عبودية جديدة تبدو في ظاهرها قمة الحرية»². إنه قمة الاستيلاء الذي تبذل السياسية الطاغوتية جهداً لتعميقه، ذلك أنه من دهاء الطغاة إبقاء الشعوب ضعيفة جاهلة تعيش في ضبابية اللاوعي، وإبعادها عن الساحة الاجتماعية وروافدها الثقافية والسياسية.

فتأسس بين الدولة والمثقف الذي يُنصب نفسه ظلاً للدكتاتور علاقة سيطرة تهدف إلى: «تقييد دوره، وتصريف أموره... إن المثقف الذي تستلبه السلطة يساعد -دون وعي- على اختفاء المشاريع الثقافية والسياسية معاً، وينحصر دور المثقف ساعتها في إرضاء صاحب السلطة، وكسب وده وتزيين مجلسه»³. ليصبح المثقف نديم الدكتاتور يتملقه ويثني على جرائمه، وينقذ ما يؤمر بفعله وقوله.

أما المثقف الحقيقي الذي يناهض الدكتاتوري فإن أول أمر يرجوه في الحاكم هو أن يدعم حرية التعبير ويرفع جميع القيود التي من شأنها أن تعرقل حرية الفكر، و «أن يجسد طموحات جميع الفاعلين في المجال الثقافي ومن مختلف المشارب الفكرية عبر حل مؤسسات ثقافية مستقلة سياسياً، يتولى تسييرها الخبراء، يكون شغلهم الشاغل إنتاج المعرفة وإقامة جسور متينة بين الثقافة الوطنية والمعارف العالمية، دون الاشتغال بسبل الموالاة السياسية الفجة وإصدار بيانات المساندة للحاكم وغيرها»⁴. فإذا ارتاب الحاكم في سلوك المثقف التحريضي الذي يدعوا إلى الثورة عليه، يلجأ إلى قمعه وقتله في بعض الأحيان للخلاص من خطره على عقول الشباب التي تنتظر من يجررها من رموز الطاغوت. وقد لا يلجأ الطاغية إلى قتل المعارضين أو المرتاب في

¹ - حياة أم السعد، النقد والخطاب، ص 219.

² - المرجع نفسه، ص 223.

³ - هويدا صالح، صورة المثقف في الرواية الجديدة، ص 64.

⁴ - محمد ساري، وقفات في الفكر والأدب والنقد، ص 229، 230.

احتمالية معارضتهم له، بل يقيهم تحت سيطرته ورقابته الدائمة من أجل توظيفهم كأقنعة سياسية لأعماله الإجرامية. ولهذا قال لمين شريف للصحفي الأجنبي بيتر مانيش حين سأله عن المستشار المنفي "ممدوح": «على كل، يجب ألا تعتبره مستشارا بالمعنى الدقيق للكلمة. الدكتاتور لم يكن في الحقيقة يستشير في شيء. احتفظ به لديه لأنه كان يستطيع أن يكلفه بأي شيء بما في ذلك قتل أمه»¹.

توجه لمين شريف إلى بيتر بأسلوب التوجيه والتضييق في قوله: "لا يجب"، ليعبر عن جدية ما يرويه له من حقائق عن الأعظم، ثم أعطاه حجة قوية تبين سبب إحاطة الأعظم لنفسه بالكثير من الرجال دون الحاجة الفعلية إليهم مستخدما الرابط الحجاجي "لأن". فالأعظم يستخدم البعض ليصبحوا ستارا لأعماله الظالمة التي ينفذها في حق المحكومين البؤساء، ويمتد طغيانه في الكثير من الأحيان ليطال أفراد عائلته إذ أمر الأعظم ابنه مهند بإنهاء حياة ابنته من زوجته الثالثة سارة بعد أن علم بعلاقتها غير الشرعية بصديقها الأوروبي دون أن يرف له جفن أبوي فقال له: «قم بتصفيتها ولا تخف، يمنحك الله بركته، أما بركتي أنا فهي مضمونة لك من الآن»².

إن استعمال الأعظم لأسلوب الأمر يدل على عزمه الحقيقي على التخلص من جميع من يهدد موقعه السياسي وسمعته التسلطية التي ضمنت له الحفاظ على حكمه لما يقارب أربعين عاما، ويدل تصرفه على غياب الوازع الديني والأخلاقي الذي يعد شرطا أساسيا في تكوين الحاكم العادل، لذا حدد: «ميشال فوكو الأنواع الكلاسيكية الثلاثة للحكم: أولا حكم الذات المرتبط بالأخلاق، ثانيا حكم تسيير العائلة على أحسن وجه... ثالثا علم حكم الدولة المرتبط بالسياسة... ويؤكد فوكو بأن العلاقة بين الأشكال الثلاثة تكون استمرارا تنازليا وتصاعديا في آن واحد. يتمثل الاستمرار التنازلي بكون حاكم الدولة ينبغي أن يحكم نفسه (الأخلاق) ثم يحسن حكم عائلته، ثروته، ممتلكاته (الاقتصاد) ليصل أخير إلى سياسة الدولة»³، فإذا كان القائد الأعظم لزهرة كلوك عاجزا عن إدارة شؤون عائلته والتحكم في بنيتها الصحيحة وضبط معاييرها الأخلاقية، فلا بد أن تكون سياسته الوطنية سياسة فاشلة تعجز عن تنظيم الأسرة الوطنية.

كما يبرهن قرار القتل والتصفية الذي أصدره في حق ابنته على مدى فسوته وصلابة مواقفه الشخصية الانفصامية في رؤيتها، فالأعظم لم ينظر إلى قضية ابنته نظرة أبوية إنسانية، بل نظر إليها نظرة سياسية منفعية

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 89.

² - المصدر نفسه، ص 287.

³ - محمد ساري، وقفات في الفكر والأدب والنقد، ص 203.

ويرجع هذا الإصرار إلى طبيعة السلطة السياسية في دولة الأعظم التي: «تلجأ إلى اتخاذ قرارا سياسية معينة، وإلى اتخاذ أساليب عنف غير محدودة من أجل فرض مبادئها السياسية على أفراد المجتمع أو فئات معينة منه أو يقصد إحداث تغيير جذري في الدولة»¹. فالأعظم الذي اعتاد بنرجسيته أن يمثل الجميع لإرادته لم يستطع تحمل حقيقة أن تنحرف ابنته عن طريقة تفكيره، وتمارس حريتها بالطريقة التي أراذلتها واقتنعت بها.

تسير الكراهية سياسة السلطة الحاكمة، وتُكِن العداة لمواطنيها، وتُضمِر لهم مشاعر التهميش والإقصاء، وتمتلك «احتكار العنف الشرعي لأن الدولة هي المصدر الوحيد الذي يمتلك حق ممارسته... إن السلطة والعنف لا ينفصلان»² و تصف دولة الطغاة أفراد المجتمع بالسلبية وتعتبرهم قاصرين بحاجة إلى من يقودهم فتُقنن نسبة اندماجهم في المجتمع، وتضعهم في غير موضعهم ليصبحوا بذلك مساجين في وطن من المفترض أن يوفر لهم مناصبهم المناسبة ومرافق الراحة التي يضمن لهم العيش بما يتماشى والتطورات التي يعيشها العالم بأسره، وهو منهج تنتهجه السلطة الدكتاتورية في تتبع قانون يدعم: «عدم التوازن في القوى، حيث يقع أحد الطرفين فوق حد التوازن في اتجاه ما، في حين يقع الآخر تحت هذا الحد في نفس الاتجاه»³.

لقد انصرف السياسيون عن أداء مهامهم اتجاه شعوبهم وتحول الراعي إلى زعيم أمر يرى أن السلطة لا تمثل إلا: «الحق في الأمر، فهي تستلزم أمرا ومأمورا وأمرا. أمرا له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأمور عليه واجب الطاعة للأمر بتنفيذ الأمر الموجه إليه»⁴. ولكن حين يكون الأمر طاغية، والمأمور راضخا له، والأمر يفتي بتقبله واستباحة وجوده تخرج السلطة عن مفهومها الحقيقي لتصبح سيطرة دكتاتورية تشل سلوك المأمور وتعيقه عن اكتشاف هذه السلطة وتقييمها، وتمنح الدكتاتور صلاحيات تجعله يتجاوز مفهوم الأمر إلى مفهوم الإهانة الإنسانية التي لا تحترم العلاقات الاجتماعية.

وهذا ما فعله الأعظم مع والده "العم الطاهر"، فهو لم يحترم العلاقة الأبوية التي تربطه به، ووصل تجربته حد إخضاعه للإقامة الجبرية حين أحس أنه يشكل تهديدا حقيقيا لمملكته. فقال متوجها بكلامه إلى والده: «اسمع، الشيخ، انت حر في أن لا تريد رؤيتي، وأنا بالمناسبة، لا أخفي عنك أنني لا أعتبر أهمية للأمر كثيرا،

¹ - ابراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، ص 46.

² - محمد جاسم جبارة، جدل الشعر والإيديولوجيا، ص 219.

³ - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 224.

⁴ - المرجع نفسه، ص 221.

فكل ما اريده منك هو فقط أن تغدر ذلك الكوخ وتقيم في مسكن لائق أضعه تحت تصرفك وتستفيد من معاش أومنه لك، مقابل شيء واحد، لا غيره، هو ان تغلق فمك»¹.

كان الأعظم يشعر بالخرج من تمسك والده بحياته البسيطة بعد تولي ابنه رئاسة البلاد، فحاول ثنيه عن إصراره باستخدام أسلوب الأمر في قوله: "اسمع"، وهو موقف يجلي علاقة تضادية تحدث شرخا في العلاقة السليمة بين الأب وابنه. وهنا تبرز مرة أخرى حقيقة ابتعاد الأعظم عن عائلته و اهتزاز علاقته بهم، فالذي: «فشل في تكوين عائلة وتسيير شؤونها، لا يمكن أن ينجح في قيادة شعب وتسيير شؤون الدولة»².

وبالرغم مما تسبب فيه الابن العاق حاكم البلاد من شرخ في علاقته بوالده، لم يفقد الأمل في ابنه واستمر في نصحه ودعوته إلى خدمة البلاد: «فكر في أمور البلاد، واحرص على اصلاح شؤونها ودعك من همونا الصغيرة... كن حريصا على مصلحة الشعب والبلاد، فهما أمانة وضعها الله في عنقك، وهي أهم مني ومن أختك ومن زوجتك ومن أبنائك»³.

لا يبدو أسلوب العم الطاهر التوجيهي صارخا وصارما كأسوب ابنه، بل إن أسلوبه يحمل الكثير من اليقظة، والوعي، ورجاحة العقل، والهدوء والبساطة، وكان هدفه من كلامه واضحا يبيّن ارادته في ردع ابنه لزهو عن غيه وإرشاد خطاه نحو العمل من أجل مصلحة دولة المنارة، فخطاب العم يدل على أن الافتقار إلى السلطة: «لا يجرم المرسل امتلاكها من خلال التلفظ بأنواع متعددة من الخطابات؛ فالسلطة لم تعد تكمن في أنا المرسل، بقدر ما تكمن في إنتاج الأنا الخطاب، وذلك بتفعيل عدد من المهارات، واستثمار عدد من الخصائص اللغوية في السياقات المناسبة لها. وبالتالي فإن التلفظ بالخطاب يصبح هو الذي يكسب الأنا السلطة لا العكس»⁴.

فخطاب الأعظم نابع من خوفه على صورته السياسة وخسارة سلطته ، بينما يصدر خطاب العم الطاهر عن قناعة تامة بموقفه، ورضا بحاله، مما يجعل ضميره مرتاحا، وخطابه أقوى من خطاب ولده رغم نبرته الهادئة. فلا يملك الأعظم خصيصة لغوية مبنية على قواعد متينة يعضد من خلالها أسلوبه الأمر، في حين أن الخصائص اللغوية لوالده اتكأت على سياقات اجتماعية تدعو للعدالة والمساواة والنزاهة، لذلك لم يقتنع

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 55.

² - محمد ساري، وقفات في الفكر والأدب والنقد، ص 204.

³ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 37، 38.

⁴ - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 244.

الأعظم في يوم من الأيام بما يدعوا إليه والده، بل اعتبره تهديدا يزعزع قوام المجتمع الذي شيده بالترهيب وبقبضة من حديد.

استمر الأعظم في توجيه أوامره على العم الطاهر بطريقة مهينة تحط من شأنه كأب وكفرد مهم في المجتمع؛ فكان يرسل إليه الرسائل قائلا: «فكف، إذن، الشيخ، عن تصرفاتك التي تهدد الأمن العام وتسيء إلى مهابة الدولة وإلى سمعة المنارة، فكل هذا لا بد من وضع حد له، واعلم أنه لولا أن شاء القدر أن أكون من صلبك، لجعلتك تتعفن في السجن مدى الحياة، عقابا على تصرفاتك الحماء وخروجك عن القانون»¹.

يعبر أسلوب الأمر هذه المرة عن لهجة تهديدية تزيد من تسلط نظام الأعظم، وكفره بجميع العلاقات الأسرية والاجتماعية والإنسانية التي تربطه بعائلته أولا وبشعبه ثانيا، مما يؤكد تفاقم وضعه إلى درجة التحكم في: «مصير أفراد المجتمع، والتحكم في أسلوب حياتهم وعملهم وعلاقاتهم الاجتماعية، لما تلجأ الدكتاتورية إلى أعمال إرهابية فظيعة كالتصفيات الجسدية للمعارضين والاعتقالات السياسية والاختطاف»². لا يريد الأعظم أن يعلو صوت فوق صوته، ولا أن يضع أحد حدا لطموحه التجبري، فهو يعاني من مرض يجعله ممتسكا بحب السيطرة والنزوع إلى التملك فيرى: «شعبه وبلاده من خلال شخصه... ويرى نفسه دائما على انه القائد، الزعيم، الملهم، المانع، المهيمن، والشعب على أنه من يستلهم، ويطيع، ويسير خلفه، وقد تتطور حالته إلى تشبه انقسام الشخصية فيتممص دور القائد المحب العطوف أحيانا، وشخصية الجلاد الذي لا يرحم أحدا»³.

فيتلذذ الدكتاتور بالعنف ويراه الحل الأمثل ليبقى معتليا عرشه الأزلي، ويهدف إلى: «إبادة العدو وبث الرعب في النفوس. وغالبا ما تتخذ السلطات الدكتاتورية القوانين والمراسيم وسيلة لفرض العقوبات القاسية وفي نفس الوقت إعطاء صلاحيات واسعة لأجهزة الأمن والشطرة وابتداع نظم وقوانين ومحاكم ثورية للانتقام من الأعداء»⁴. ولذلك يوزع الأعظم نزوعه للقتل على أجهزته الأمنية المستميتة في الدفاع عنه، إلا أن قوانينه لم تجد نفعا مع والده الذي لم تحفه عقوبات ابنه الجائر، كما ظل ثابتا على قرار مقاطعته رافضا الاستماع إلى رسل الأعظم التي كانت إحداها ميمونة والدة ممدوح فرد عليها قائلا: «عودي إليه وقولي له إن والدك يدعوك

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 56.

² - إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والارهاب، ص 46.

³ - محمود أحمد فهيم، أمراض السلطة، ص 71.

⁴ - إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والارهاب، ص 46.

إلى إيقاظ ضميرك والعودة إلى الطريق المستقيم، وسأدعو له بالخير والبركة وأرفع رأسي راضيا عليه»¹. فلا يزال الأمر والتوجيه الصادر عن العم الطاهر مليئا بالدفء والرقّة محافظا على أمله في عدول ابنه عن سياسته التي أحرقت البلاد، وأفسدت المجتمع، ونشرت الرعب في أوساط الشعب، إلى أن تيقن أن لا أمل يُعقد عليه، ولا فائدة من النصائح التي أهداها عليه، فقد تأكد له أن مرض السلطة قد تفشى في سائر عقله واستحوذ عليه شيطان السلطة والقوة الذي أخذ يجذبه إليه، ويغريه بعلو ورفعة ذلك الكرسي الذي يجلس عليه مما ساعد على تفاقم إعجابه بنفسه واعتداده بمركزه وسطوته على الجميع.

بعدها أقدم العجوز البسيط على الانتفاض والثورة وعبر عن ذلك برفع عصاه وضرب ابنه قائلاً: «أخرج من هنا لا أريد ان أراك ولا أن أسمع صوتك، أنا أتبرأ منك إلى يوم الدين...»². لقد تحول أسلوب الأمر الدال على عقلانية العم الطاهر إلى صيغة جديدة تحمل دلالات الجرأة والشجاعة في مواجهة هذا الطاغية الذي أنجبه وجاء به إلى الحياة ليسرق الحياة من الآخرين، ولم يتقبل الأعظم أن يجاهر والده بعصيانه فوضعه تحت الإقامة الجبرية إلى أن وافته المنية، وهو ما أعرب عنه لمين شريف بقوله: «لم يرأف حتى بأبيه... حتى لما مات قاطع جنازته. كيف تريد أن تبدوا له حياة عجوز مثلي... إن لم تكن كروح حشرة، لا غير»³.

جعل الأعظم من شعب المنارة طيلة فترة حكمه دمي يتلاعب بها ويحرك خيوطها كيفما شاء مستغلا سمعته الثورية السابقة التي جعلته يصعد إلى كرسي الحكم بسهولة ليصبح الكرسي: «رمز السلطة قوية من طراز جديد... وكأن الكرسي، قد تحول على إله جديد، أو إلى قوة ضمنية قاهرة قادرة على توفير القوة والمنفعة والثورة والجاه معا»⁴. فالحاكم يعبد هذا الكرسي ويحمر له ساجدا ويقدسه، ويحتكره لنفسه ويفنى وهو جالس عليه، وهو ما انتهجه أنظمة الحكم الفاسدة التي تلتهم شرعيتها من «ماض بعيد، مستعملة إشارات تاريخية جلييلة ينتسب إليها الحاكم والمحكوم، وقوامها الفضائل والحق والانتصار»⁵. بيد أن الحاكم نسي هذه الفضائل وأصابه غرور المنصب وأعماه كرسي السلطة المطلقة.

ولعل ما يدعم تمسك الحاكم بكرسيه تابعيه من المنافقين الذين يوالونه خوفا على مصالحهم الشخصية فيعيشون حالة من النفاق السياسي المعبر عن تفشي حالة الغياب الكلي للضمير الانساني، مثلما هو الحال

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 51.

² - المصدر نفسه، ص 67.

³ - المصدر نفسه، ص 198.

⁴ - فاضل ثامر، المقموع والمسكوت عنه في السرد العربي، ص 192، 193.

⁵ - فيصل دراج، الرواية وتأويل التاريخ، ص 122.

بالنسبة للعرافة "نور الهدى" التي كانت أقرب إلى صورة جارية بلاط الدكتاتور منها إلى صفة الزوجة، التي يجب أن تحاول ثنيه عن انحرافه السياسي الذي سيقود كل من حوله إلى الهلاك، فقد كانت تخاطبه بأسلوب المغالطة الذي يشي بنفاقها وعبوديتها، ومن ذلك قولها: «حافظ على سلامتك وإياك من تعريض نفسك للخطر والتهلكة، لأن الاقدار هيأتك للإشعاع فوق قمم السؤدد والنور بعدما وقع اختيارها عليك من دون العاملين»¹. ساعد هذا الصنف من المقربين على تضخيم صورة الدكتاتور التي: «تخترع تجانس الحاكمين والمحكومين الذي لا وجود له، ويخترع زمنا فاصلا متواصلًا يجانس ماضيه حاضره»². فالدكتاتور يعلم أن الشعوب تُكن له الكره والبغض، وبالرغم من ذلك يسعى إلى التشبث بالكرسي وإخضاع الشعوب بقوة السلاح أحيانا، وبالوهم أحيانا أخرى.

ولكن يفاجئه المرض ويحكم عليه القضاء والقدر بالموت ويعز عليه مفارقة كرسيه الذي أفنى أجيالا بأسرها من أجل الحفاظ عليه، وقد حرّ في نفسه: «أن يكون وحده من لا يمكنه مشاهدة الحدث العظيم؛ أن يموت ولا يدري شيئا من أمره، كأنه مجرد إنسان ميت، شأنه في ذلك شأن الخليقة منذ بدايتها إلى حين نهايتها. هكذا راح يشرف على وفاته، مهتما بجميع جوانبها... بادئا بتشكيل لجنة من المؤرخين والكتاب والأئمة»³، يصور الكاتب حال الأعظم وهو ينتظر الموت بأسلوب تهكمي يضمّر معنى حتمية الفناء والقدر الذي لا يفرق بين حاكم ومحكوم.

لم يؤمن الدكتاتور بأنه إنسان مآله الموت، لذا عمل على تشييد مسكنه الأخير بكل عناية منفقا أموالا طائلة على ذلك كأنه ينتظر حياة بعد الموت عائدا بتفكيره إلى معتقدات الحياة البدائية التي بجلت حكمها وعبدتهم حتى بعد وفاتهم، مما يدل على سيطرة فكرة الألوهية عليه.

ويعد هذا الأمر غباء من صاحب السلطة، فهو اهدار للأموال العامة التي كان يجب توظيفها في إقامة مشاريع تنموية تحفظ كرامة الشعوب، وتوفر لهم مناصب شغل هامة وتصبح انفتاحا اقتصاديا: «يمكن ان يكون هدفا يتمحور الناس حوله، ويضمون جهوده من أجله. وتحت هذا البند يمكن أن تجري مصالحات جادة

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 306.

² - فيصل الدراج، الرواية وتأويل التاريخ، ص 121.

³ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 318.

بين الشعوب والحكومات، تعني بالحاضر والمستقبل»¹. فيتصرف الدكتاتور في الأموال العامة بغير وجه حق ويستمر في فعل ذلك وهو يصارع الموت مما يغيّبه عن المنطق والعقل.

لقد تحول الطاغية إلى: «ذئب مفترس يلتهم لحوم البشر كما وصفه أفلاطون. أسوأ أنواع الحكام وأشدّهم خطورة، لأنه يدمر روح الإنسان كما قال عنه أرسطو. ومع ذلك فمن النادر أن تجد من يكتب عنه ربما لأن الباحث لا يجرؤ على الكتابة ما بقي الطاغية متربعا على كرسي الحكم. فإذا تنفس الناس الصعداء بعد زواله تعمدوا نسيان تلك الأيام السوداء التي عاشوها في ظلّه»². وبحثوا بعدها عمن يخلفه في حكمه بحثا عن فرصة التمتع بخيرات البلاد، وإصلاح ما أفسده الدكتاتور.

ولكن بالرغم من ان الأقطار العربية قد حصلت على: «استقلالها في الخمسينات والستينات وجاءت انقلابات في مصر وسوريا والعراق والجزائر وليبيا لإقامة أنظمة وطنية ثورية... لا تزال السلطة العربية تمارس قوتها وتبسط نفوذها على المجتمع العربي بنفس الطريقة والأسلوب؛ بل مع تطور النظام المؤسسي باستثمار التكنولوجيا، ازداد التفتن في استعمال الشطط في السلطة»³. لذا فإن الانتفاضات الشعبية المجابهة لتيارات السيطرة الدكتاتورية التي أقسمت على إفناء مثل هذه الحركات الشبابية كان عليها أن تكون انتفاضات منظمة قابلة للتجدد كلما ظهرت ملامح الدكتاتور في مسؤولي الدولة الكبار وحتى الصغار. إذ يجب تبني خطة تنظيمية تمتاز بالقوة التي تلفت الرأي العام الدولي إليها تعبيرا عن ذلك التضيق السياسي الذي تلاعب ولا يزال يتلاعب بمصائر الشعوب واضعا إياهم في خانة التردّي الاقتصادي والانحلال الاجتماعي.

فالحكم يجب أن يسير وفق خطط تنموية جادة كبديل موضوعي عن القوانين الجافة التي يجرّ المحكوم أمامها منقادا دون أن يعي أو يفهم محتواها الذي لا يقدم في الكثير من الأحيان صورة مشرفة عن المجتمعات السلمية التي تنتظر من الحاكم أن يكون مستثمرا لجهود الشعب وخيرات الوطن بدل العكس، وبهذا المنهج تختفي صورة الدكتاتور المتعالي الذي لا يبصر معاناة الشعوب وضياع الأوطان.

¹ - سلمان العودة، أسئلة العنف، ص 104.

² - محمود أحمد فهم، أمراض السلطة، ص 326.

³ - سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة الوجود والحدود، ص 246.

المبحث الثالث: الدكتاتورية وعدوى النهم السلطوي

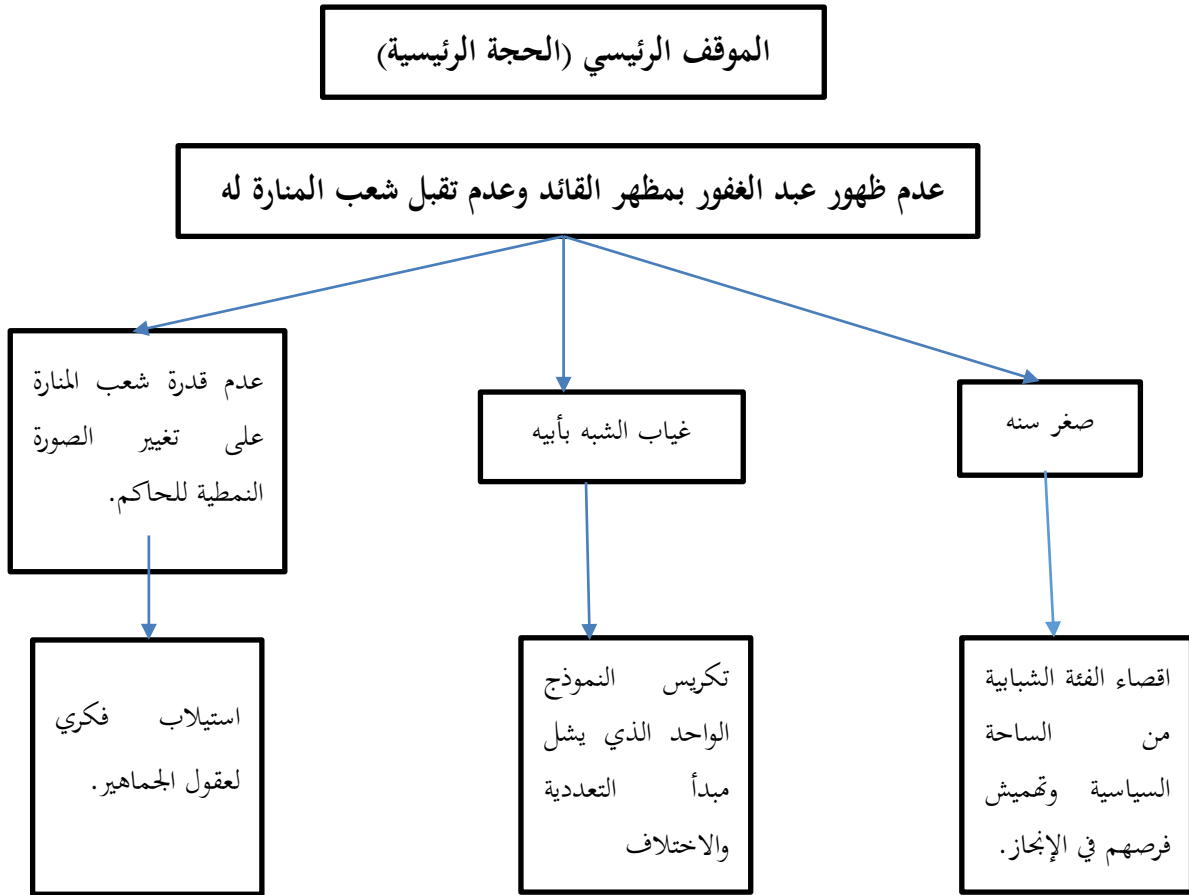
حين يقترب الدكتاتور من نهايته، ويكون على مشارف إغلاق صفحته السياسية السوداء لا يتراجع عن رغبته في الحكم ولا تتضاءل محبته للسلطة، ولا يحاول فك مركزته التي نسج خيوطها طيلة سنوات حكمه الظالم، بل تذهب به هذه المركزية إلى حد إلغاء مبدأ التداول على السلطة إلغاء تاما فتبدو له هذه الأخيرة قوة: «هائلة، وغير نهائية وهذا ما يعرّيه بتفعيل هذه القدرة المتاحة واستخدامها في تحقيق ما يريد... فهو مستعد أن يفعل أي شيء لتحقيق مطامعه مثل إيقاف العمل بالدستور لصالحه مثل مد مدة الرئاسة مدى الحياة أو عمل تشريعات جديدة تعطيه حريات وصلاحيات أكبر»¹. فبعد أن يكون قد عبث بالدستور ليتماشى مع الثقافة التوريثية التي تبنّاها منذ استحوّاه على كرسي الحكم وكان يعد لها العدة تنقل السلطة من الأب إلى الابن إلى الحفيد بشكل تواتري يلغي مبدأ الديمقراطية من صفحات التاريخ.

وقد لا تبدي الجماهير رفضها بداية ولا تكشف الأعياب الطاغية إلا بعد أن يعيث الحاكم وأبنائه وأقاربه فسادا في البلاد، وتعود استكانة الشعوب العربية أساسا إلى بأسها من الإخفاقات المتكررة في تغيير نظام الحكم، وكذلك بأسها من تلك النجاحات المحدودة التي يحققها رفضهم للوضع والتي لا تعبر عن مبتغاهم الأساسي، فيتعرضون لحيات متتالية مما يجعلهم يخضعون لسلطته المركزية، أو ينخرطون في صفوفه ويتبنون تياراته العنصرية.

وقد عمل الأعظم على إرهاب الجماهير وتشويش قناعاتهم السياسية السليمة، فبالرغم من رفضهم لجبروتهم وخوفهم من بطشه إلا أنهم لم يستطيعوا تقبل ابنه عبد الغفور كرئيس لدولة المنارة فقد كان: «من الصعب أن يبدو في تلك اللحظات، هو أو غيره في الحقيقة، في مظهر قائد للبلاد. ليس بالضرورة بسبب صغر سنه الواضح وملامح وجهه المسالمة وغياب أي شبه له بأبيه، وإنما لأنه من غير الممكن، بعد أربعين سنة من الحكم المطلق، رؤية شخص آخر في ذلك المنصب، غير الأعظم، سنوات عديدة سيحتاجها بلا ريب، إذا استمر في الحكم، حتى يحتفي شبح أبيه من على ذلك المقام»².

¹ - محمود أحمد فهمي، أمراض السلطة، ص 31.

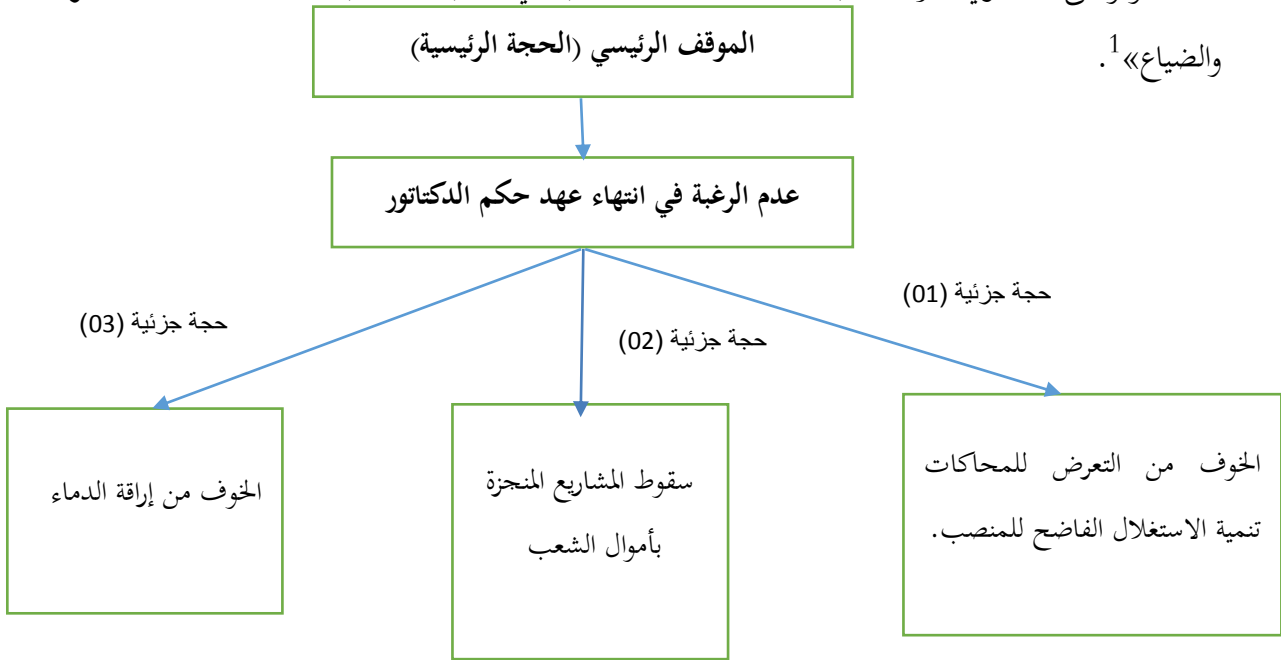
² - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 6.



لم يستطع شعب المنارة تقبل عبد الغفور ابن الأعظم كرئيس للدولة، وانقسم رفضهم له إلى عدة أسباب كان للقائد لزهرة كلوك يد مباشرة فيها، حيث عمل منذ توليه زعامة المنارة تكريس مبدأ النموذج الأوحده مما جعل الجماهير لا تدرك الأهمية البالغة لفعل التعددية الحزبية الذي ينتج عنه الكثير من مظاهر الاختلاف وتعدد الآراء والانفتاح على بعضها البعض لاختيار أحسنها وأنفعها للبلاد. فالإنسان العربي بشكل عام اعتاد على رؤية القائد الهرم المسن الذي يجلس في صورة تمثال على كرسي الحكم، مما يعبر بشكل أعمق عن ذلك الاستيلا ب الذي عطل تطور المجتمعات نتيجة السيطرة على الحكم.

ويشير هذا الأمر إلى تلك الفئات الطفيلية داخل المجتمع العربي التي ترى الدكتاتور مصدر القوة وتؤمن أن الإطاحة به تؤدي إلى ضرب مصالحها الشخصية، أما تلك الفئات التي شاركت الدكتاتور جرائمه فإنها تخشى سقوطه الذي يؤدي إلى فضح تلاعباتها السياسية وسوء استغلالها لمنصبها، لذا كان بعض الأفراد داخل دولة المنارة يخشون سقوط الأعظم بعد أن قام صهره عيسى بوزو الملقب بيديا بالانقلاب عليه: «ذلك أن نجاح بيديا لا يعني غير خراب مستقبلهم وما يتبع ذلك من محاكمات وسقوط مشاريعها عن بكرة أبيها وإراقة

للدماء وفوضى لا يدري غير الله سبحانه مداها، لهذا كنا جميعا في الحقيقة ضد بيديا، لأن مآلنا كلنا الخسران والضياع»¹.



أدى بقاء الأعظم المطول في الحكم إلى بناء جيش موالي لدكتاتوريته لا يرغب في الإطاحة به ولا يتقبل فكرة موته، فهو بالنسبة لهم إله يتقربون إليه بقرايين بروتوكولية تعبر عن الطاعة والانقياد التامين خوفا على مصالحهم الشخصية، ويدل هذا على أن الرغبة في الإرث الدكتاتوري تثير أيضا نفوس حاشية الطاغوت التي يدفعها نهمها السياسي وتعطشها للسلطة إلى تأييدها لفكرة تحويل النظام من الديمقراطية الشعبية إلى التوارث الملكي الذي يولد من خلاله دكتاتور جديد قد تكون وطأته على الشعب أشد وأنكى.

لذا فإن فئة الشعب الراضة لهذا التدجين المشوه بين الدكتاتور وأذيله تقع أمام تحد كبير يتمثل في ضرورة: «الخروج من الاستبداد، ومن البيئة الخاضعة لنمط واحد للإدارة السياسية، والتحول إلى مجال سياسي آخر يقبل اختلاف الآراء والمواقف، وحرية التعبير، الفردية والجماعية، والانحراف في استنبات مرجعية سياسية جديدة مبنية على مبادئ وحقوق الإنسان، والثقافة الديمقراطية، وسيادة القانون، والسلم المدني»².

ومن أجل تفعيل هذه المبادئ الحضارية التي ترسم تصورا سليما عن الحياة السياسية داخل المجتمع العربي لابد من بناء إنسان سليم التفكير وإخراجه من دائرة الجراحات والانكسارات الذاتية التي تجعله عرضة للضياع يبحث عن أيقونة سياسية يتعلق بتلابيبها من أجل خلاصه حتى إن كانت كاذبة لا تعبر عن طموحه، وتزيد من شعبية الدكتاتور دون وعي بذلك، وتعمل على تضخيم صورته وشأنه. فقد كان سكان المنارة

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 240.

² - محمد نور الدين أفاية، حول أداء المثقفين في معمعة الأحداث، مجلة المستقبل العربي عدد خاص، ص 113.

يتعاملون مع العم الظاهر بكل احترام وتبجيل لا لشيء سوى لكونه والد الأعظم، فكانوا يخاطبونه بعبارات تضامنية تتم عن الرغبة في إقامة علاقات ودية طويلة الأمد قد تكون سببا في توسطه لهم لدى ابنه: «خذ ما طاب لك، العم الظاهر، والأجر على الله؛ غير أن العم الظاهر آل على نفسه أن يموت جوعا على أن يأخذ شيئا منهم دون أن يدفع ثمنه، إذ لم يرغب عن باله بأن الطمع هو من كان يفعل فيهم فعله»¹. خاطب البائع العم الظاهر بأسلوب يسعى فيه إلى الضغط على المرسل إليه، غير أن العم الظاهر (المرسل إليه) كان المسيطر على العملية التواصلية وأركانها، فقد يكون: «للمرسل إليه سلطة على المرسل، وقد يكون في هذا ما يتعارض مع مفهوم السلطة التقليدي، ولكن تتضح سلطته عندما يكون في مرتبة أعلى من المرسل، وإن كان هذا ليس هو القيد الوحيد، فقد تتضح سلطة المرسل إليه حتى في الخطاب الذي ينشأ بين طرفين لا توجد بينهما علاقة تراتبية»². فسلطة العم الظاهر أقوى من سلطة البائع بحكم أبوته للأعظم، وتثبت هذه العلاقة الأسرية التي تجمعهما أن توارث الحكم يتجسد في أشكال عديدة، ويتخذ أبعاد مختلفة تضمن لكل من يحيط بكرسي الحكم أن يتلقى الدعم وينال الاحترام حتى إن كان رافضا أو لا يستحق هذه الخطوة.

أما العم الظاهر فكان يرى أن هذه السمعة التي أكسبته إياها صلته بابنه مبعثا على السخط، فكان يرفض أن يقترن اسمه باسم ابنه، أو أن يعامله الناس معاملة خاصة، معيدا ذلك إلى أن الطمع في السلطة والتملق لذوي السلطان هو ما يفتح قلوب الناس على اشتهاؤ السيادة، فالطمع يجعل القائد ينقلب على محكوميه ويجنون العهد. فكم من حاكم كان ضحية لطمعه وجشعه اللامتناهي الذي جعله يقع في المحذور ويعجز عن فعل ما يفيد الشعب ويخدمه، مكتفيا بخدمة ذاته ومصالحه، ومصالح حاشيته وجميع من يحيط به.

وأما العقلاء الذي يتحلون بالنزاهة فليس أمامهم إلا: «يتحملوا حماقات أسيادهم وعلى الكتابة العاقلة أن تبعث بالحمقى والسادة الزائفين، فما تقول به الكتابة الروائية الماكرة لا يصرح به الروائيون العقلاء»³، إذ يواجهون سخافة الدساتير الدكتاتورية وحماقة أصحابهم وبلاهة السياسة التي تُسيّر البلاد من خلال انتهاج النقد المبطن والنصح عبر الكتابة الأدبية، فيخفي الكاتب بعدا واقعا بإبداع أعمال أدبية تصبح مع مرور الوقت شكلا من أشكال المقاومة الرمزية تقفز فوق حدود التوعية المباشرة، فيتمكن المبدعون من ممارسة حريتهم السياسية ويتخلصون من ظلال الدكتاتور الذي يأبى أن يموت ملكه بموته.

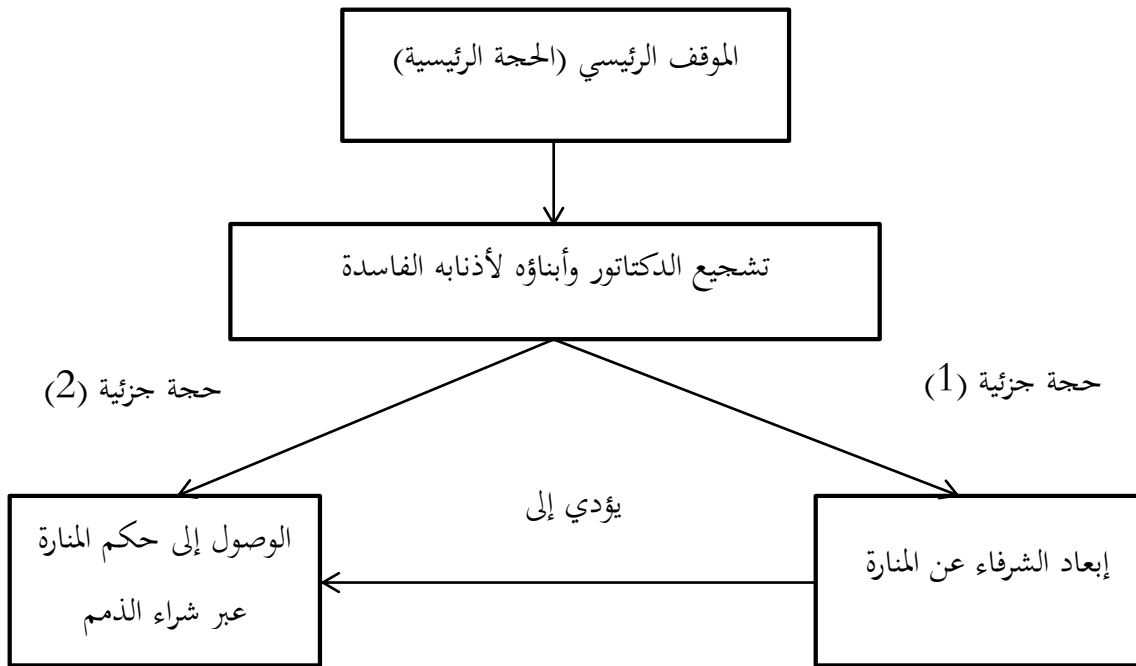
¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 44.

² - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 228.

³ - فيصل الدراج، الرواية وتأويل التاريخ، ص 126.

إن فكرة توارث الحكم تعبر عن: «سلطة لا تقبل بالاختلاف، وتساوي بين التاريخ وتزويره، يتكشف التزوير في تجانس مستحيل لا وجود له، ويتكشف المتجانس المستبد في اعتراف السلطة بذاتها حقيقة وحيدة وعدم الاعتراف بمخارجها»¹. فالطامع في الحكم لا يقبل أن يحلم غيره بالوصول إليه، ويعمد إلى أساليب متعددة لمنع، وهي في مجملها تعبر عن الانحطاط الذي وصل إليه الحاكم العربي في سبيل الاستفراد بالنفوذ والاستحواذ على السلطة.

وحتى يضمن مهند حياة منصب نائب الرئيس الذي سيوصله مباشرة إلى التربع على كرسي الرئاسة بعد والده راح: «يشجع إذن ترقية أصحاب الملفات النتنة، ولاسيما دوي الملفات الأكثر قذارة، أما الآخرون فقد استمر لا يتعامل معهم انطلاقاً من فلسفة الوالد الأعظم، سوى بالإقصاء والتهميش... فقد كان منهد مصاباً برهاب النزاهة، الشيء الذي أفرز في الأخير نظام يقوم في مختلف مستوياته على حكم الأندال والسفلة مما جعل هجرة الإطارات والكفاءات الآتية من دولة المنارة نحو الخارج»².



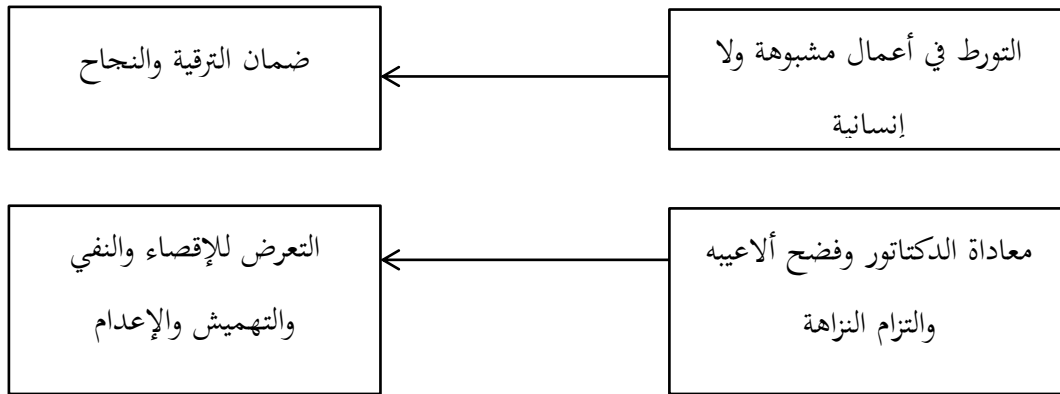
يلجأ المستبد عادة إلى إحاطة نفسه بجميع من يشبه فيشتري ذمهم ويعددهم بمناصب هامة في الدولة من أجل أن يضمن سكوتهم ودعمهم الأعمى له، أما المناهضين الأوفياء فإنه يبعدهم بالنفي والتهميش الذي يدفعهم إلى الخروج من الوطن، وأما من يظل منهم متمسكا بالوطن تمارس عليه أحكام تعسفية تتمثل أساسا

¹ - فيصل الدراج، الرواية وتأويل التاريخ ، ص 122.

² - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 260.

في الخضوع للمراقبة الشديدة والتعقيم الإعلامي الذي يُبقي الرعية على جهلها، فلا تفهم ما يحيط بها وتظل ضعيفة مستسلمة للواقع ليطبق الدكتاتور بذلك: «أقسى حالات الظلم في التاريخ الحديث، فقد قيد خطى الكثيرين ممن يعرفون الحقيقة وتؤهلهم مواقعهم لإحقاق الحق، فوضع الغمامة على الأعين وكمم الأفواه»¹. فلا يريد الدكتاتور أن يستيقظ الشعب من سباته، بل يريد أن يقلل من شأنه ويصفه بالجهل والهمجية لتشويه صورته على مرأى شعوب العالم.

وهو بذلك يكون قد أحيا النظرة الاستعمارية التي اعتبرت جميع العرب شعوبا غير منظمة تحتاج إلى من يحكم قبضته عليها ويقودها، فلا وجود لرأي الشعب أو دولة الشعب، بل توجد فقط سياسة الرأي الأحادي التي تقتضي: «إما أن تتورط في عمل من الأعمال القذرة المخالفة للقانون فتفوز بملف جيد يضمن لك الترقية والنجاح لك ولذريتك، وإما أن تلتخ الشائعات سمعتك مجاناً وتقصى وتهمش عقابا لك على براءتك ونزاهتك وإخلاصك للمنارة»².



قدم الكاتب موازنة بين شخصية المواطن الصالح المناهض للرافض، وبين المواطن المدجن التابع من وجهة نظر الدكتاتور الذي يقضي الأول ويقرب الثاني إليه في بلد أصبح في الفساد مؤسسة وطنية تُسخر لدعم الاستبداد والتصفيق لأصحابه مما ينتج مؤسسة حكومية: «مستبدة في كل فروعها من المستبد الأعظم إلى الشرطي، إلى الفرّاش إلى كناس الشوارع، ولا يكون كل صنف إلا من أسفل أهل طبقتة أخلاقاً، لأن الأسافل لا يهتمهم طبعاً الكرامة وحسن السمعة، إنما غاية مسعاهم أن يبرهنوا لمخدومهم بأنهم على شاكلته، وأنصار

¹ - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 168.

² - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 260.

لدولته»¹، مما يعبر عن فشل للحكام العرب الذين عملوا على بناء هيكل سياسي مستعد لإكمال مشوارهم الدكتاتوري، والحفاظ على استمرارته المطلقة التي تواصل تدمير مبادئ المجتمع وأحلام أبنائه المخلصين. ويعبر بذلك خليفة الدكتاتور عن شخصية متماهية تسعى إلى: «رضاء رئيسه عنه، أو رضاء من يمثل السلطة، ويريد الحفاظ على سمعته... وهو يأمل أن يُطلب من جديد لإسداء المشورة، أو للاشتراك في عضوية مجلس أو لجنة ذائعة الصيت، وأن يظل من ثم في التيار الرئيسي للقادرين على تحمل المسؤولية»²، فكل من يحيط بالدكتاتور يطمع أن يرث عرشه، فيسعى للتقرب منه، والامتنال لأوامره، وتشجيع استبداديته، والإعجاب بغطرسته ونرجسيته.

ولهذا حاول المحققون حمل جيدة أخت الأعظم على الاعتراف بمشاركتها في مخطط الانقلاب الذي قاده زوجها بيديا حتى وإن كان كذبا، سعيًا منهم إلى نيل رضا القائد الأعظم وتجنب مغبة غضبه، فسعي هؤلاء الأشخاص نحو التمجد يجعل المستبد يتخذهم: «سماسة بتغيير الأمة باسم خدمة الدين، أو حب الوطن، أو توسيع المملكة، أو تحصيل منافع... المستبد لا يستغني عن أن يستمجد بعض أفراد من ضعاف القلوب... يتخذهم كنموذج البائع الغشاش، على أنه لا يستعملهم في شيء من مهامه فيكونون لديه كمصحف في خمارة أو سبحة في يد زنديق»³، فالمستبد يقرب إليه مثل هذه النماذج البشرية المتطفلة على موائد السلطة والسؤدد دون أن يمنحهم ثقته التامة أو يسلم لهم أسراره الشخصية.

خاطب أحد هؤلاء المحققين جيدة بقوله: «قولي كذا وكذا ونحن بالمقابل نضمن لك السلامة والعودة إلى أبنائك في أسرع وقت، فالأعظم أحنونا جميعا وأبونا أيضا، وإما قولي فقط إنك نادمة وستكون النجاة من نصيبك وقدرك، فاشترى خلاصك بكلمات ليس من جهد تبذلينه في سبيلها سوى أن تتممي بها»⁴. يحاول المحقق استدراج جيدة إلى الاعتراف بأسلوب فيه الكثير من معاني الطلب و التوسل، فهي تمثل ورقة رابحة بالنسبة له، فهي ستجعل ثقة الأعظم به تزداد، ومن ثم يجد منزلة لديه ويترقى منصبه ويصبح أقرب إلى سلوكه السياسي، وهو أمر ليس بالغريب عن أذيال السلطة الذين يخلطون بين المجد الذي لا يناله إلا الشرفاء، وبين التمدد الخاص: «بالإدارات المستبدة، وهو القرى من المستبد بالفعل كالأعوان والعمال... وبتعريف آخر

¹ - عبد الرحمان الكواكي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعداد، ص 54.

² - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 167.

³ - عبد الرحمان الكواكي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعداد، ص 50.

⁴ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 253.

التمجد هو ان ينال المرء جذوة نار من جهنم كبرياء المستبد ليحرق بها شرف المساواة في الإنسانية. وبوصف أجلى هو أن يتقلد الرجل سيفاً من قبل الجبار يبرهن به على أنه جلال في دولة الاستبداد... وبعبارة أوضح وأخصر: هو أن يصير الانسان المستبد صغيراً في كنف المستبد الأعظم»¹، فيصبح التابع نسخة عن المتبوع في سلوكه وتصرفاته وطموحاته.

يبدو خطاب المحقق متواضعاً في نبرته بالرغم من اعتماده أسلوب المواجهة، إلا أنه مقصود ومتعمد كون المرسل يتنازل أحياناً: «عن سلطته لتيقنه في أن قصده واضح في كل ما يصدر عنه من خطابات، اتكاء على معرفة المرسل إليه بسلطة. ولهذا فإن المرسل إليه يعتبر مجرد التلميح في سياقات كثيرة بمثابة أوامر، أو تأكيدات، أو تهديدات، وكأنها تصدر عن المرسل صراحة»². كانت جيدة تعرف الغاية الحقيقية من إصرار المحقق على دفعها للاعتراف بذنب لم تقترفه، فهي على وعي بتبعيتهم العمياء لأخيها وولائهم المطلق له. وأن المحقق ليس إلا نموذجاً لتلك: «الشخصية الانتهازية وهي الشخصية التي تستثمر فساد الواقع في تحقيق مصالحها، سواء كان ذلك على المستوى السياسي أو الاجتماعي»³.

فمن الطبيعي ألا تكون غاية المحقق مساعدة جيدة أو الحلول دون تعرضها لخطر الموت والإعدام، فاستعمل أسلوب اللطف والاستمالة والإقناع الذي يُعتبر: «من أهم الأهداف التي يسعى المرسل إلى تحقيقها في خطابه، وعلاقته بمفهوم السلطة علاقة جوهرية، فالمرسل الذي يسعى إلى اقناع المرسل إليه بممارسة سلطة عليه، يمكن تسميتها بسلطة الإقناع، وبذلك فالإقناع يجسد السلطة»⁴.

لم تفلح سلطة المحقق السياسية والإقناعية في حث جيدة على الاعتراف متحلية بالصبر والشجاعة في مواجهة الحاحه وأسئلته، فهو يعلم أنها أخت الأعظم، ومن ثم لا يستطيع إرغامها بطرق أخرى غير الإقناع وهنا تصبح سلطة جيدة أعلى من سلطة المحقق. حتى إن كان ذلك بشكل صري فقط، فانعدام السلطة الكافية لدى المحقق (المرسل) أدى بخطابه إلى: «فشله، فلا يستطيع أن ينجز شيئاً من خلال خطابه. لأن معظم الشروط التي ينبغي أن تتوفر كي يعمل الإنجاز الكلامي عمله ينحصر تنحصر في مدى التلاءم بين المتكلم، ووظيفته الاجتماعية، وبين ما يصدر عنه من خطاب. إن أي أداء للكلام سيكون عرضة للفشل إذا

¹ - عبد الرحمان الكواكي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص 48.

² - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 240.

³ - محمد السيد اسماعيل، الرواية والسلطة، ص 148.

⁴ - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 242.

لم يكن صادرا عن شخص يملك سلطة الكلام... وبعبارة موجزة. إذا لم يتوفر المتكلم على السلطة التي تحول له أن يتفوه بالكلمات التي ينطق بها»¹.

فلا يملك هؤلاء المحققين القوة الكافية للتأثير على شقيقة الأعظم أكثر من ذلك، وفي نفس الوقت لا يريدون الأعظم أن يمتلكوا سلطة تفوق حدود ما يسمح به حتى يبقوا تحت سيطرته، ويسهل عليه التحكم في اندفاعاتهم المفاجئة التي قد تنقلب عليه يوما ما، ليكون هذا المحقق وغيره: «أسير الاستبداد لا نظام في حياته فلا نظام في أخلاقه... وهكذا كل شؤونه تشبه الفوضى لا ترتيب فيها، فهو يتبعها بلا وجهة»²، فهو لا يعرف نموذجا لذاته ولا يرى مسلكا إلا باتباع سياسته حفاظا على حياته.

أما من يريد الأعظم إبقاءه إلى جانبه يزوده بآليات ووسائل التسلط التي تصبح جزءا من تكوينه البيولوجي والنفسي، وهو ما فعله لزهرا كلوك مع ابنه المفضل مهند الذي جعلته نصائح والده نسخة منه. يقول مخاطبا ابنه: «فاعلم أي بني، أن بني آدم مخلوق عظيم وحقير، لا يؤتمن... عندما تتخذ قرارا مهما كان قاسيا ومهما تكن عواقبه وخيمة، لا تحاسب نفسك بعد ذلك، ولا تلتفت إلى الوراء، وإنما اذهب لتنام واترك التاريخ يحكم لك أو عليك، فالتاريخ وحده يحق له أن يحاسبنا نحن، أما الأموات من البشر فليقولوا ما يشاؤون»³.

تختلف لهجة الأعظم مع ابنه عن لهجة المحقق مع جيدة، فالأعظم يبدوا واثقا من كلامه، مسيطرا على أطراف العملية التواصلية متحكما في زمام الموقف الكلامي الذي يبرز قوة الوظيفة الاجتماعية التي منحتها هذه السلطة اللانهائية.

يتشكل خطاب الأعظم في شكل خطاب وصية توجه بها إلى ابنه ليحفل منها منهاجا يسير عليه إذا حكم المنارة في يوم من الأيام، وهي وصية بسيطة في تعابيرها، غنية في مضامينها التي تحمل دعوة صريحة إلى تأليه ذاته وعدم التراجع أو الثقة بأي كان، فتمسك الدكتاتوريين بالكراسي وعزمهم على أن يرثها أبناؤهم من بعدهم يدفع المرء إلى أن يتساءل: «عما إذا لم يكن الرعب من طينة خاصة... وبالضبط إن لم تكن المقولة التي أطلقها المرحوم مالك بن نبي، حول قابليتنا للاستعمار، صحيحة وصادقة. وهي مقولة ليست بعيدة رغم الاختلاف الظاهر عن مقولة عبد الرحمان بن خلدون بأن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»⁴.

¹ - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 233.

² - عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومضار الاستبعاد، ص 75.

³ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 293.

⁴ - إبراهيم سعدي، الوطن العربي نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 135.

والجزائر خير مثال على ذلك، فبعد أن عملت جاهدة على إخراج المستعمر الفرنسي، وقعت ضحية فتنة داخلية استغرقت مدة زمنية أطول مما ضحى به ثوار الجزائر، وأنت على كل شيء ولم يسلم منها أي فرد فبدل أن يُوجه المسؤولون جهودهم لإخراج الجزائر من الظلمات التي خلفها الاحتلال انصب كل الاهتمام على كيفية معالجة الأزمة والخروج منها والسبب في ذلك الصراع الدموي على كراسي الحكم والاختلاف حول أحقية مالكتها.

جعل الأعظم من التاريخ حكما يقتض منه، فلا سلطة لأحد غيره عليه، ولا تستطيع سلطة أخرى محاسبته عما يفعله، مستعبدا صوت الشعب الذي تكون: «الجمهوريات دونه، غير قابلة للتفكير... بل هو أيضا وخاصة، ما كانت دونه مستحيلة. فالتاريخ... هو فن تكييف الشعب مع الديمقراطية»¹، فبما أن التاريخ يجمع الشعب والديمقراطية عادة فإن استعانة الدكتاتور به باطل وغير ساري المفعول، غير أن غرور الأعظم جعله يفصل بين التاريخ والشعب الذي لا يُقرأ إلا بحضور هذا الأخير، ولا تكون له فائدة إلا بسجلات الجماهير في سلمها وحرمتها، وازدهارها وتقهرها.

سعى الأعظم عبر خطابه إلى تزييف الحقيقة ومنح الشرعية لسياسته مستعملا الحجة بغية اقناع ابنه لمواصلة السير على نهجه السياسية وطرائقه الدكتاتوري في الحكم، وفي قيادة شعب المنارة، فحين: «يكتشف صاحب السلطة أن أبعده مستحيلة يلجأ مباشرة إلى السعي نحو الأبدية عن طريق توريث الأبناء الذين هم امتداد طبيعي لذاته التي عاش يعبدها ويسخر كل شيء من أجلها، لذلك يتشبث بتوريث أحد الأبناء والذين يصبحون بالنسبة له طوق النجاة من الفناء والانهاء»². فالوريث الشرعي المنحدر من نسل الطاغوت هو ما يجعل الدكتاتور مطمئنا على عرشه بعد موته، وليس رضا الشعوب عنه هو ما يحقق له ذلك، ليعبر عن عقدة نفسية مرضية وذهان السيطرة الذي يتحكم به وبتفكيره.

ومن أجل أن يفهم ابنه كل هذه المقاصد المعبرة عن جوهر شخصيته الشاذة توجه إليه بخطاب قصير مفعم بالمعاني والدلالات المتنوعة التي جعلت مهند يستغرب ويستمتع بإنصتات، فهو خطاب اهتم فيه الأعظم ب: «الأفكار والمضامين، ولهذا نجد المادة اللفظية قليلة في حين يتسع المعنى الدلالي لتلك الألفاظ، فالمرسل يعتني بالفكرة التي هي مقصده أكثر من عنايته بالألفاظ بالفكرة في الخطاب السياسي هي الأساس»³. أراد الأعظم

¹ - فرانسوا شاتليه، تاريخ الإيديولوجيات، ص 56.

² - محمود احمد فهميم، أمراض السلطة، ص 32.

³ - محمود عكاشة، لغة الخطاب السياسي، دراسة لغوية تطبيقية في ضوء نظرية الاتصال، دار النشر للجامعة، 2005، ص 46.

أن يحقق بخطابه درجة من التأثير العاطفي على ابنه ليضلل وفيها لمبادئ والده القيادية التي سار عليها ويكمل مسيرته الاستغلالية التي لا تسمح بالتداول على ملكه أو محاولة تنحيته والانقلاب عليه متناسيا أن: «الشعب هو أساسا السيادة الحديثة، وهو، إذا كانت لدينا المرأة على قول ذلك روح النموذج الدولي... بوصفه الدال الرئيسي للسيطرة الحديثة في الدولة»¹.

فالشعب هو التوصيف الواقعي للسياسة الداخلية للبلاد، وهو روح الأمة العادلة التي لا تقصي رأيه الجماهيري الفعال المستمد من تعطش الفئة الشبابية لمواجهة مشاكل العصر والتصدي للتحديات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية...

وليس الأعظم وحده من كان يُعد ابنه مهندس لتولي الحكم بعده، بل عملت أمه كوثر على تهيئته نفسيا منذ الصغر لتولي هذا المنصب، وجعلته وإخاه فارس يجلمان به في حين لم يقتنع عبد الغفور بهذا الخلط السياسي، واهتم بالرياضة (الملاكمة). وقد جاءت وصية كوثر لأبنائها كالتالي: «كونوا كالجسد الواحد إذا ما أردتم ألا يكون نصيبكم من المنارة غير فتات فضلات أبناء نساء أبيكم، ذلك أن أمري أنا انتهى ما بت أصلح لشيء، طلقني الأعظم/ وما عدت أستطيع ان أضمن لكم حقا، فتوكلوا بعد الله سبحانه، على أنفسكم يوم تصيرون رجالا وأسيادا إذا ما أردتم أن تنالوا نصيبكم من المنارة... فامتثلوا لأمواره ونواهيه ولا ترفعوا عينوكم ولا أصواتكم أمامه. ولا تناقشوه ولا تجادلوه وقولوا له دائما سمعا وطاعة يا أبتاه»².

تختلف وصية كوثر في أسلوبها عن وصية الأعظم، إذ أن وصيته تعج بمعان القوة والثقة، أما وصية كوثر فتحمل ملامح القهر والثناء للحالة التي جعلها الأعظم تعيشها، فأسلوب كلامها يفضح رغبتها في انتقام أبنائها لها بسبب ما فعله الأعظم بها، من خلال استحوادهم الكلي على المناصب العليا في الدولة والتطلع إلى جلوس أحدهم على كرسي الحكم.

فقد دفعتها رغبتها القوية في الانتقام من زوجها السابق إلى حرمان ابنها فارس من حب حياته لمجرد صلتها بمونيا زوجة الأعظم الثانية: «فلا ذرة من عاطفة الأمومة تحركت في نفسها منذ ذلك الحين... ذلك أنها كانت قد اكتشفت في تلك الأيام، في الواقع، أن هناك ما هو أهم وأولى في نهاية المطاف من نداء الحب ومن نداء الأمومة حتى، ألا وهو نداء السلطة والمجد... أمكن كوثر في الأخير تعويض حبها بآخر لا يقل فتكا

¹ - فرنسوا شاتليه، تاريخ الإيديولوجيات، ص 58.

² - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 236، 237.

وجنوناً، نعم، إنه جنون السلطة»¹. فكانت رغبتها الجارحة في تحكّم أبنائها بملك أبيهم وتحقيق انتقامها حجة قوية دالة على تغييرها المفاجئ الذي لا يعبر عن تكوينها الإنساني المسالم وطبيعتها الودية التي عرفها الجميع بما فقدت كانت امرأة بسيطة صادقة ومليئة بالدفء. ويثبت هذا التغيير الجذري في تفكير كوثر أن: «ما من شيء يفسد طبع الإنسان أكثر من امتلاك السلطة. ليس عبثاً أن الغربيين لا يمنحون رؤسائهم أكثر من عهدتين في الحكم. فأكثر من ذلك يفسد الطبع بالضرورة، يعني يصبح من العسير على من يمتلك الحكم أن يتخلى عنه بعد ذلك، فمن يستحوذ على السلطة، خصوصاً لفترة طويلة من الزمن، فإن السلطة تستحوذ حينها عليه»².

وكانت نتيجة هوس كوثر بالسلطة سبباً في نشر الفتنة بين الأخوين مهدي وفارس فقد أصبح كل منهما يبني نفسه بالسيادة والملك. وحين أدركت مغبّة ما كانت تزرعه في نفسيهما حاولت أن تنصح ابنتها مهدي بتقبل فكرة اختيار والده لفارس نائباً له قائلة: «لا تنس أن فارس أخوك ومنصبك لا يقل شأناً عن منصب نائب رئيس المنارة، ولو تفكر بعقلك قليلاً، ولا تترك العنان للعاطفة، لأدركت بأنك في حاجة إلى فارس مثلما هو بحاجة إليك»³. يشرح أسلوب النهي ندم كوثر وحزنها على حال ابنيها اللذان لم تعد تراهما مجتمعان بعد أن كانت ملجأهما لطلب المشورة والنصح.

لقد ألفت السلطة بظلالها على كوثر وغيرت روحها، فالسلطة: «تجذب النساء ومن الصعب مقاومتها، كما أن الوقوع في غرام أي طاغية هو أيضاً يؤدي إلى الفلاس والغدر وحتى الموت والفناء. السلطة تغري وتؤدي إلى الجنون أحياناً لأنها تستهلك الجنس الناعم»⁴. وكوثر خير من مثّلت نموذج المرأة المضطهدة من يوم اعتلى زوجها لزهرة كرسي الرئاسة وتجراه على تطليقها إلى أن رمى بها أخيراً في ظلمات سجن "شنش" وهو أفضع سجن داخل المنارة.

لم يستطع مهدي اقناع شقيقه فارس بالتنازل عن منصب نائب الرئيس فقد انتصر في نفسه أيضاً: «نداء السلطة على نداء القلب، إذ عندما لم يجد بُداً من التضحية بأحدهما، لم يتردد في التضحية بحبه الأول

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 238.

² - إبراهيم سعدي، الوطن العربي نظرات في الثقافة والمجتمع، ص 71.

³ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 346.

⁴ - محمود أحمد فهمي، أمراض السلطة، ص 323.

والأخير في الحقيقة، مستجيباً لصوت القوة والمجد، ذلك أن آلام فقدان السلطة بدت له أشد من آلام فراق حبيبته»¹. لقد أنسته فرحته بالمنصب الجديد حبه وآلامه ورغبته في الزواج بمها ومنع أمه لذلك.

فنههم السلطة والتعطش لامتلاكه قد أدخل من أحاطوا بالسلطان في تخمة حضارية كبرى جعلتهم يفقدون عملهم الدؤوب، وذواتهم المستقيمة وينحرفون عن أخلاقهم التي يجب أن تكون: «ملكة مطردة على قانون فطري تقتضيه أولاً: وظيفة الإنسان نحو نفسه، وثانياً وظيفته نحو عائلته، وثالثاً وظيفته نحو قومه، ورابعاً وظيفته نحو الإنسانية، وهذا القانون هو ما يسمى عند الناس الناموس»²، وهذه المعايير الأربعة هي أيضاً الشروط التي يجب أن تتوفر في القائد الحكيم حتى يتوافق مع ذاته، ومع عائلته وتنشئتهم تنشئة سليمة عن طريقه وعيه بواجباته نحو شعبه، ونحو تصعيد مشاركاته في الساحة الدولية الإنسانية قاطبة، وإشراك الشعب في الفعل السياسي.

فلا يكفي أن توفر الدولة لشعبها الأمن والراحة السياسية، لأننا حين نعتقد أن: «توفر الجو الأمني للناس يعفيهم من التفكير بحقوقهم الأخرى، فنحن نعاند السنن الجارية والطبائع البشرية، وما ذكر الأمن في القرآن إلا ومعه حقوق أخرى، كالإطعام أو عدم الخوف، أو العبادة أو غيرها من الحقائق الإنسانية»³.

فإذا توفرت هذا الشروط الحياتية الكريمة في المجتمع غابت عنه مظاهر الانفصام والانقسام والصراع، فلا يبيع الحاكم مبادئه بأرخص الأثمان، وإذا حدث ذلك كانت نهايته الخسران والزوال على يد المعارضين كما حدث في الكثير من البلدان العربية، إذ أن عناد الدكتاتورية في المجتمعات السليمة يؤدي به إلى نهاية مأساوية لا تفتح آفاق جديدة بقدر ما تترك البلاد في حالة من الفوضى، وغياب الحكم المسؤول الذي يستطيع إعادة بعثها وإحيائها وتنظيمها من جديد.

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 238.

² - عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص 75.

³ - سلمان العودة، أسئلة العنف، ص 102.

المبحث الرابع: الثورة على الدكتاتور بين النفاق السلطوي والرغبة في التغيير

حينما تدرك الجماهير بعد طول حكم الدكتاتور استحالة انزياحه عن كرسي الحكم أو تراجعها عن انحرافه السياسي ، يحاول المعارضون التخطيط للانشقاق عن حكمه وتشكيل فرق وجماعات انقلابية تدعو للثورة والإطاحة بعصر الزعامة الطاغوتية، ويصدر هذا الغضب الشعبي في أغلب الأوقات عن: «حالات فردية يستبد بها شعور دائم بأنها عارية ولا أحد يسندها ويحميها أو يتأثر بأفكارها، ويستثمرها في الحقل الذي تنتج فيه»¹.

فلم تعد هذه الفئات تملك ما تخاف خسارته، لذا تقتحم معترك الصراع في سبيل محاولة تغيير الأوضاع نحو الأحسن، فإما أن تنجح، وإما أن تهلك في سبيل تحقيق ذلك، فالتمرد ليس أداء فوضويا نابعا من نزوات حينية أو مؤقتة بل يكون التمرد: «من أجل الاستقلال، ومن أجل التحرر، ولكنه ليس أبدا استراتيجيا غزوا. فإما أن يُقاتل التمرد على أرضه مع جماهيره وإما أن يخسر»².

وكثيرا ما يحتاج العمل الإصلاحي إلى قناعات تغييرية جادة لا تحمل في طياتها مصالح شخصية أو تأثر قديم لها مع صاحب السلطة كما هو الحال مع بيديا قائد الحركة الانقلابية ضد الأعظم، إذ أن المستشار ممدوح لم يكن متأكدا من نية عيسى بوزو في حمل البلاد إلى أوضاع جديدة بثورته على لزهرة كلوك فقال: «أنا لا أعتقد بأن بيديا كان سيحلب لنا الحرية كما يقول مناصروه من المتمردين الذين كانوا يجهلون دوافع قائدهم الحقيقية، وإنما كان سيؤسس دكتاتورية جديدة، ليس إلا، فهكذا خلقنا الله سبحانه وتعالى نحن أبناء المنارة»³.

فاستمرارية الأعظم في الحكم طيلة أربعين سنة أغرت الكثيرين وجعلتهم يحملون بالوصول إلى هذا المنصب ولا تهمهم الغاية أو الوسيلة في سبيل تحقيق ذلك. وهو أمر قد اعتاده الفرد العربي في مجتمعه للأسف وهو ما جعل جميع الحكام: «يخلقون نظام حكم أكثر دكتاتورية من النظام السابق الذي حاربوا ضده بسبب تأثير مركزية القوات العسكرية وبسبب ضعف أو دمار مجموعات ومؤسسات المجتمع المستقلة والتي هي بمثابة العناصر الحيوية في إنشاء مجتمع ديمقراطي دائم»⁴. وعليه انقسمت طبقات المجتمع بين مؤيدين مزعومين للأعظم يرغبون في الإطاحة به إلا أن خوفهم من بطشه جعلهم يعيشون حالة من النفاق السياسي يحافظون

¹ - محمد نور الدين أفاية، حول أداء المتقنين في معمعة الأحداث، مجلة المستقبل العربي عدد خاص، ص 111.

² - فرانسوا شاتليه، تاريخ الايديولوجيات، ص 390.

³ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 240.

⁴ - محمود أحمد فهمي، أمراض السلطة، ص 204.

به على حياتهم، أما الفئة الثانية فهم زمرة من الغيورين على وطنهم دفعتهم الأوضاع المتردية لشعب المنارة وتفاقم دكتاتورية القائد الأعظم لزهرة كلوك إلى إعلان العصيان والخروج عن صمتهم.

ومن بين النماذج التي تعبر عن الفئة الأولى مجموعة الشعراء الذين استحضروهم الأعظم من أجل كتابة خطابه التأبيني، إذ قال أحدهم بعد أن أذن له الأعظم بالحديث: «إننا نريد أن نقول لكم يا حضرة القائد الأعظم أنه إن كنا ندعوا الله من أعماقنا فهو أن لا يأتي أبداً ذلك اليوم الذي نرثي فيه فخامتكم، فنحن لا نتصور يوماً يغادرنا أبو المنارة وأبو شعبها وأبو الأحياء والأموات من أبنائها»¹.

جعل الشاعر من الأعظم أباً عظيماً يعيش في كنف رحمته أبناء المنارة، فوصفه بصفة الأبوة المقدسة هي صيغة تضامنية ودية حاول التقرب بها من الأعظم من جهة، والرفع من شأنه من جهة أخرى. فهذا الكلام المبتدل النابع من شخصية مثقفة يجعل من المثقف الذي يحاور السلطة: «الأداة الطيعة في يد الحاكم لا استقلال في رأيه أو قراراته ودوره، اليوم، يتحدد في تطبيق ما يصنعه الحاكم المستبد من برامج العمل... ويكون ذلك لأن الحكومات المستبدة ترى أنها أكثر قدرة على الانجاز والفهم من مثقف السلطة»².

فشاعر الأعظم يمثل رمز المثقف الخنوع الذي يُجحم عن قول الحقيقة للدكتاتور، ويعجبه نعيم العبودية المزيف خوفاً من زوال حياة الرفاهية التي أغرقته في زوبعة مغلوبة تعلوها مسحة من الإهانة الإنسانية التي أقدته عن أداء دوره التحريضي الذي يجعله قائداً لا منقاداً. فهو يخشى تنسّم ربح الحرية: «لأنه نشأ في جو سلطوي استبدادي. المثقفون السلطويون هم عبيد لهذا النوع من الحكم؛ ولهذا، ليس غريباً أن يخافوا من الحرية، لأن العبيد يفرعون من الحرية»³.

ويدل هذا على أن السلطة هي المتحكم الوحيد في تنشيط العملية الثقافية وفق ما يخدم مزاج الدكتاتور وما يساعد على تضليل الرأي العام كذلك ليصبح المثقف: «مطية للحاكم المستبد، فهذا المثقف يمثل الاداة الفكرية التي تعزز القهر والاستبداد باسم الثقافة. يحرك إيديولوجيا من الحاكم، فالمثقف هنا مجرد أجير شقي، على حد تعبير سارته وتصنيفه بين المثقفين يقع ضمن خونة الثقافة»⁴. فلا أمل يُرجى من هذا

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 223.

² - زهير مبارك، مثقف السلطة الولاء المطلق، مرجع سابق، ص 6.

³ - المرجع نفسه، ص 6.

⁴ - المرجع نفسه، ص 7.

المثقف الذي أصبح من أذئاب الطاغية، بعد أن خان القضية الوطنية التي أوكلتها إليه فئات الشعب المحرومة بالدرجة الأولى.

وإذا تكرم السلطان وسمح للمثقف بإنتاج المعرفة، فإنه يترصّد تحركاته ويراقبه ويحاصره، ذلك لأن الحاكم كلما: «منح المثقف أقساطه أو بعض أقساطه من الحرية، كان يحيط حقوقه بقدر هائل من الكوابح القانونية والعرفية وغيرها، وهو يرسم له خطوط حمراء يدفعه دفعا إلى احترامها مقابل تمتعه بذلك النزر اليسير من الحرية والويل له كل الويل إن هو تطلع إلى مخادعة السلطان السياسي وخرق الصفقة»¹، إذ يمنحه امتيازاً مشروطاً لا يؤهله لتقديم ما في حوزته من أفكار تنويرية تُخدم قضية الحراك الشعبي الذي تكون نهايته الفشل لضعف مشاركته وعدم تعددها، وعدم إشراك الشعب في اتخاذ القرارات المصيرية التي تتعلق بمستقبله الإنساني الحضاري أولاً وآخراً.

فيتخلى المثقف عن كل شيء موجهاً تفكيره نحو عوالم السلطة يبحث فيها عن حياة الرفاهية فينخرط في السلك السياسي للحفاظ على مكانته وجاهه متناسياً صوت ضميره، فيتواتر: «في لعبة مزدوجة يمثل فيها دور السيد والعبد...، فهو جزء من السلطة وجزء في السلطة. فهو جزء من السلطة لأنه يكرس القمع ويؤكدده، وهو جزء في السلطة لأنه يمارس امتياز المرتبة»². فيقدم بذلك صورة عن شخصية المثقف المنافق الذي يداري السلطة ويتلاعب بأحلام الضعفاء في آن واحد.

فقد كانت جيدة تشعر بظلم أخيها الدكتاتور وتُعاشق قسوته السياسية التي حرمتها من زوجها عيسى، إلا أنها لم تستطع أن تفصح عن ذلك علانية واستمرت في الظهور بمظهر النفاق عساها تنجح في جعل شقيقها يصفح عن زوجها قائلة له: «...أقسم بالمصحف الشريف بأنني ما كنت لأتركه يسير في تلك الطريق لو كنت أعلم، كيف يخطر في بالك يا لزهرة أن أغمض عيني عن شر يتهددك؟ ماذا فعلت لك؟... أتوسل إليك، أتضرع إليك يا أخي العزيز أن تسأل ضميرك إن كان من العدل والشرف والشهامة أن تترك أولاد أختك الصغار الأبرياء يتامى ضائعين»³. جاء الفعل "أقسم"، وهو فعل من أفعال التكليف ليعبر عن صيغة التضرع التي تناشد من خلالها جيدة عطف شقيقها وتستجدي رحمته رغم عدم اقتناعها في دواخلها

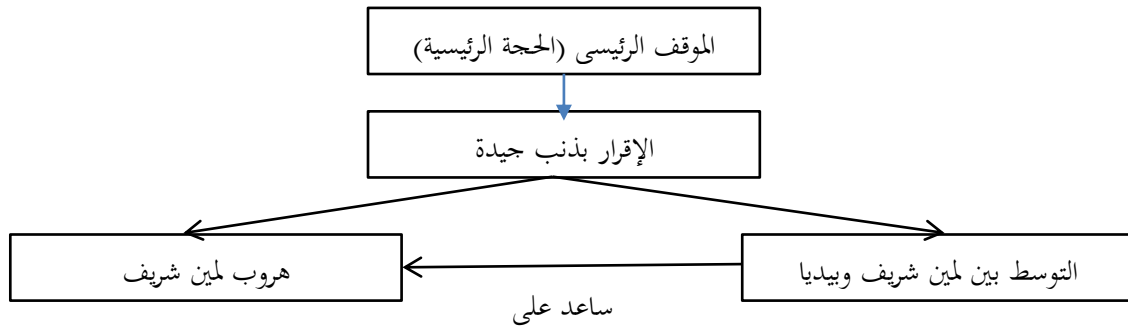
¹ - زهير مبارك، مثقف السلطة الولاء المطلق، مرجع سابق، ص 7.

² - المرجع نفسه، ص 7.

³ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 247، 248.

النفسية بما تُقدم على فعله، غير أن طغيانه وشره المستطير جعلها تخالف قناعاتها وتصدر أفعالا جارية لكرامتها وإنسانيتها كونها شقيقته الوحيدة.

فالقمع السياسي الذي مارسه الأعظم مما يقارب نصف قرن من الزمن جعل من الصعب على الأفراد إعلان رفضهم وتطرفهم وخروجهم عن سياسته، لذا كان ممدوح يعتقد دائما أن: «جيدة بوزو كانت مذنبه حتى النخاع، إذ كانت على الأقل حسب ما تيسر لدي من معلومات بشأن هذا الملف المؤلم، عون اتصال بين بيديا وبين متمردين من ذوي وزن ثقيل في مخطط الإطاحة بأخيها، ذلك أنه يبدو، بهذا الشأن، أن معارضا بحجم لمين شريف المعروف بعذائه للأعظم وتورطه في خطة التمرد، أفلت من قبضة رجال الأمن بفضلها، أو بسببها، إن شئنا، ذلك أن جيدة تكون قد تنكرت في ثياب ذكر حاملة إليه رسالة من بيديا»¹.



فممدوح الذي كان يرى أن جيدة متورطة في عملية الانقلاب وعاجزة عن الاعتراف بذلك خوفا على حياتها، لا يقل جُبنا عنها، إذ أعرب للصحفي بيتر مانيش عن أسفه لعدم حضور جنازة المنتحر حمدان لاغا فقال له: «وقد تمنيت، بالطبع، المشاركة في الجنازة، لكن كنت أعلم أن الخبر سيصل سمع الأعظم لا محالة، فبقيت أنتظر أن يأمرني من تلقاء نفسه بالحضور، لكنه لم يفعل»². يظهر مجددا فعل من أفعال التكليف "تمنيت" ليدل هذه المرة عن العجز الذي يحس به الفرد في حضرة السلطان المتسلط، والذي يمنعه في كل مرة من التعبير عن مشاعره الصادقة الحقيقية.

كما يعبر قول ممدوح عن خضوعه التام لأعين الأعظم، حيث: «تسعى السلطة إلى إشعار الشخص المستهدف بأنه تحت المراقبة الدائمة وأن هناك من يرصد خطواته وكل ما يصدر عنه فيشيع الخوف داخله

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 252.

² - المصدر نفسه، ص 87.

فتتبدل أحواله ويتحول إلى شخص آخر»¹. فالخوف يجعل من الشخص التابع للدكتاتور يعيش موقفا انفصاميا بين الرفض والرضوخ، كما يجيا بشخصية عكسية تقهر ذاته شيئا فشيئا، وتقتل اندفاعه وحماسه ليصبح بقاء الدكتاتور من عدمه سواء بالنسبة لديه.

لقد نسي ممدوح أن يذكر نفسه بأنه: «يتحمل دون غيره مسؤولية الاختيار بين تمثيل الحقيقة بأقصى ما يستطيع من طاقة وبين سلبية السماح لراع من الرعاة، أو سلطة من السلطات بتوجيه»². فكل مسؤول في الدولة أو مفكر أو منتج للمعرفة عليه أن يدرك سمو مكانته وأن يدرك ما ينجم من مسؤوليات عن توليه للمناصب العليا في الدولة، فلا يسمح لذاته أن تنساق وراء مغريات المنصب، وأن يصبح عبد الإرادة مرؤوسه في قمع الرأي العام.

لذلك كان أصدقاء حمدان يذكرونه بتاريخهم المشرف حتى لا يستسلم ليأسه وعلى رأسهم ملين شريف الذي كان يخاطبه قائلا: «لا تنس بأننا ثوار قبل كل شيء، لكن يبدو أن جميع لاحظ بأن حمدان لم يعد الرجل الذي عرفوه، أن شيئا ما نكسر في داخله... فصار يكفر بكل شيء. بالثورة والوطن والرفاق والعالم بأسره»³، فبالرغم من أن حمدان رفض سياسة الأعظم وخرج عن طاعته وكفر به وبمبادئه، إلا أن ما زرعه فيهم الأعظم من يأس وتهميش كسر شوكته ورغبته في إحداث التغيير مما دفعه في نهاية المطاف إلى الانتحار. شأنه في ذلك شأن عيسى بوزو الذي جعله عزله من منصبه: «يبدو كالشيخ، يهيم بلا هدف، لا شغل له ولا شيء يقتل به الوقت إلا حل الكلمات المتقاطعة»⁴.

يوضح تشبيهه عيسى بوزو بالشيخ العاجز ذلك التهميش الذي يعانیه لإنسان الثوري من قبل السلطة الحاكمة بعد أن أفنى حياته في العطاء ليتحول بعدها إلى شخص مهمش على زاوية التاريخ، وهي حالة طبيعة أفرزتها السيطرة الطاغوتية، وعلى هذا الفرد أن يحاول التعايش معها: «دون أن يتصلب فيصبح أشبه بالمؤسسة أو الآلة الصماء التي تتحرك بناء على توجيهات نظام ما أو منهاج ما. وكل ما أحس بالبهجة لنجاحه في تحقيق هه الغاية ونجاحه أيضا في الحفاظ على اليقظة والصلابة سوف يقدر مدى ندرة تحقيق الغيتين معا وفي

¹ - محمد السيد إسماعيل، الرواية والسلطة، ص 40.

² - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 198.

³ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 83.

⁴ - المصدر نفسه، ص 234.

الوقت نفسه»¹. فليس من السهل الثبات على المبادئ وعدم الاستسلام لمغريات السلطان الطاغية من منصب وحظوة.

ويرجع ذلك إلى أن: «السلطة تكون متأهبة لكل متهم بالسياسة وشؤونها خاصة إذا كان مثقفا... فهو حين ينتقل من دائرة الحلم بالتغيير إلى دائرة التبشير والعمل، يصطدم مباشرة بألة الدولة وأجهزتها الرهيبة»²، فلا تسمح قوانين الدكتاتور بأي نوع من الممارسات الخارجة عن القانون، لأن ذلك ينتقص من هيئته أمام من هو أدنى منه.

ومن أجل ذلك لم يقبل لزهرة كلوك باستقالة إيمان زوكورة بالرغم من مقتته وكرهيته له، وبالرغم من أن الشاعر كان قد توجه إليه بخطاب ودي يعبر عن حسن نيته والتأدب معه كونه رئيسا للدولة فقال إيمان زوكورة: «إلى السيد حضرة القائد الأعظم رئيس الجمهورية الشعبية الديمقراطية لدولة المنارة، سيادة الرئيس. لقد حرصت قدر استطاعتي إلى اليوم على خدمة المنارة، كما خدمتها أثناء العشر سنوات من الثورة، مع حضرتك ومع رفاق آخرين لنا ومع الشعب. لكن لا أدري إذ وفقت في عملي أم لا كمسؤول في الدولة. يشهد الله أنني بقيت مخلصا لسيادتك بوصفك أعلى مسؤول في البلاد»³.

فالاختلاف في الآراء لا يعني بالضرورة التصادم، بل يجب أن يكون الاختلاف بوابة تفتح باب الحوار البناء من أجل البحث عن مخارج إنسانية للشعوب من ضياعها الحضاري، فبالرغم من أن زوكورة كان ضد سياسة الأعظم إلا أنه لم يتوجه إليه إلا بطيب العبارات، مما يثبت حيازته على معايير عالية وراقية لطرق النقاش الثقافي السياسي المتحضر.

وهو الأمر الذي يجب أن يتحقق عند حكام العرب وشعوبهم ، حتى لا تتحول المطالبة بالحقوق إلى مجاري العنف و سفك للدماء ونشر الفتن بين طبقات المجتمع والهياكل الممثلة للسيادة، ويعني هذا ضرورة إبعاد المفاهيم السياسية الجافة عن سبل الحوار الثقافي الإنساني لأن: «السياسة إذا سادت على الثقافة تقتلها، وهذا ما حصل في منظومات الاستبداد، فالسياسة سلطة والثقافة حرية والسلطة تقتل الحرية تكبلها وتلغيها»⁴.

¹ - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 197، 198.

² - علي منصور، البطل السجين السياسي في الرواية العربية المعاصرة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه تخصص أدب حديث ، مخطوط بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2007م، ص 22.

³ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 125.

⁴ - محمود نور الدين أفاية، حول أداء المثقفين في معمة الأحداث، مجلة المستقبل العربي عدد خاص، ص 117.

والمقصود هنا هو ثقافة الحوار والتعايش والقبول، وثقافة النظام السلمي المعبرة عن تحضر الشعب ووعيه بالحراك الشعبي ومتطلباته وأبجدياته، ذلك أن فشل بعض الجماهير في التعبير عن صوتها يرجع إلى: «مراهقة الحركات الثورية في التاريخ الإسلامي عموماً؛ بحيث افتقرت في غالب الأحيان إلى الإعداد والتنظيم فكانت أشبه بهبات وانتفاضات تلقائية؛ الأمر الذي حكم على نشاطها الثوري بالفشل»¹، فلا سبيل إلى جني ثمار العمل التحرري إلا بالاستعداد التام لمواجهة أعبائه، وبذل التضحيات في سبيله وإعلاء شأنه بالعمل المنظم الموجه نحو غاية الاعتناق من القيود.

غير أن الأعظم لا يؤمن بهذه الشعارات الحضارية، فهو لا تقنعه إلا قوة السلاح، ولا يشفي غليله غير مقصلات الإعدام، لذا لم يتقبل رسالة إيمان زوكورة بصدر رحب، وقد كان لمين شريف يتوقع ردة فعله الهمجية لذا حاول منع إيمان زوكورة من إرسال المغلف فقال له: «أنصحك في هذه الحالة أن تسافر إلى الخارج وترسل له رسالتك من هناك»². يدل فعل الممارسة "أنصحك" على طابع التحذير والتكهن في ذات الوقت، فقد خبر لمين شريف طريقة تفكير الأعظم إلى درجة يبدو فيها كصفحة بيضاء مكشوفة يستطيع قراءة ما يخفيه بياضها الخادع. فقد حاول لمين إرسال إيمان إلى الخارج خوفاً عليه من غضب الأعظم بعد قراءته لهذه الرسالة إلا أنه لم يفلح في تحقيق ذلك.

وقد صدقت توقعات لمين شريف وتعرض إيمان زوكورة للقصف داخل بيته فدفن فيه قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة بالرغم من محاولات عمه اليائسة لحثه على الاستسلام وتسليم نفسه: «هيا يا ابني إيمان، ارم سلاحك من فضلك أنص لعمك... اخرج يا ابني وإلا سوف يقتلونك... أقسم بالله العلي العظيم بأنهم وعدوني»³. يثير أسلوب الشيخ معاني الحزن والشجن والحسرة واليأس والانكسار التي دفن بها الأعظم الأمل في قلوب أهل المنارة، بينما كان فعل التكليف الوعدي "أقسم" وعداً كاذباً حاول العم العجوز التلاعب من خلاله بمشاعر زوكورة وإلهائه مثل الطفل صغير الذي يحاول ثنيه عن عناده.

إنه موقف تراجيدي ساخر في آن واحد يصور عالماً دكتاتورياً ورقياً متعفنًا. فكل من يطالب بالتغيير حتى وإن كان ذلك بطرق سلمية، يكون مصيره السجن، وليس بالضرورة أن يكون سجنًا حقيقياً، فقد يكون: «سجن المجتمع تحت النظام المخابري والدولة المخابراتية أو دولة البصبصة التي أصبحت هي النظام

¹ - محمود إسماعيل، الخطاب الثقافي العربي، ص 58.

² - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 118.

³ - المصدر نفسه، ص 154.

السياسي كله فمن خرج عن النسق العام للمجتمع المسجون يتولى أمره السجن الصغير الواضح المعالم... فإذا كان القمع صناعة فالسجن مصنعه»¹، فإذا انحدر المجتمع إلى درجة أن يصبح سجنا لأصحابه بدل أن يكون بيئة مفتوحة على الإبداع وحرية الرأي والتعبير، فهذا يعني أنه لا بد من تجاوز الخوف والصمت و المطالبة بالتغيير دون تردد.

فقد مات إيمان زكورة وهو يردد رسائل الشموخ والعزة والكبرياء على مسامع جنود الاعظم قائلاً: «انصرفوا وأخبروا الأعظم بأني أقول له: لم أقض عشر سنوات في الثورة لكي أتعفن في سجونك البغيضة... قولوا له بأنه خير لي أن أوارى التراب فأنا لست خيراً من الذين قضوا قبلي من أجل الثورة»². إنها صورة صادقة للمشاعر التي تفيض بها روح إيمان زكورة والتي تحمل معاني الشجاعة، فقد فضل الموت على الاستسلام لمذلة الأعظم وسجونته مستحضراً أمجاد الثوار الذين تعلم منهم الصمود والكبرياء لتكون شاهدة على ذلك.

وليس إيمان زكورة الوحيد الذي صرخ معلناً تمرده على الطاغية، بل إن والد الأعظم كان يمشي في الشوارع ويصرخ مخاطباً الناس: «فاخرجوا إلى الشوارع والطرقات واصرخوا وطالبوه بإصلاح أموركم... بيئنا له أيها الناس، بأنكم قوم لا يخشون قول الحق ولا لومة لائم»³. وأسلوبه الخطابي يتوافق مع الغايات التي جسدها خطاب إيمان زكورة الغيبي للأعظم. ويواصل العم الطاهر قائلاً: «ارفعوا رؤوسكم، أيها المؤمنون... ارفعوا عنكم القهر والحيف، فهذا هو الاستقلال الذي مات في سبيله شهداؤكم»⁴.

استذكر كل من إيمان زكورة والعم الطاهر الشهداء وأمجاد الثورة الأحرار لتكون وصية تدعو الشعب إلى استرجاع الكرامة والوقوف يداً واحدة ضد الظلم والعبودية لأن: «المتمردين دون دولة ولكنهم يواجهون دولة، دون بوليس، ولكنهم يواجهون عمليداً من أنواع البوليس، دون مؤسسات ولكنهم محددون بمؤسسات معادية، فإن التمرد منذور للزوال إذا لم يكسب المتمردين تواطؤ السكان المتفاوت الضمنية أو إذا خسروه»⁵. فعندما تتعاضد الشعوب على اختلاف أنسابها وأعراقها وتوجهاتها الأيديولوجية... تزرع الرعب في نفوس

¹- علي منصور، البطل المسجون السياسي في الرواية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 132

²- إبراهيم سعدي الأعظم، ص 152.

³- المصدر نفسه، ص 40.

⁴- المصدر نفسه، ص 44.

⁵- فرانسوا شاتيليه، تاريخ الإيديولوجيات، ص 388.

الدكتاتوريين وتحقق نجاحا فاعلا في التغيير، فقوة الشعوب تكمن في الاتحاد والاقدام دون خوف أو تردد، أما الضعفاء المستكينون للأوضاع المتردية يعيشون كقطيع شارد لا يسير إلا على نعلمات الدكتاتور الممجد.

إن روابط المجتمع المنظمة هي ما ينسج علائق سياسية متينة يكون هدفها: «المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية، وغير القابلة للتقادم. وهذه الحقوق هي الحرية والأمن ومقاومة الاضطهاد»¹. ولأن العم الطاهر يؤمن بهذا إيمانا قاطعا فقد خاطب ابنه الأعظم حين جاء لزيارته قائلا: «اترك باب الدار فتوحا لأنه ليس لدي ما أحرمه عن الناس أو أخفيه عنهم»²، يدل هذا الخطاب على أن العم الطاهر مرتاح الضمير مستكين الخاطر لا يخاف شيئا يتهدد حياته، أو أحدا يكن الضغينة له.

يجب أن يتحلى كل قائد بهذه المواصفات لأن: «الحاكم الحقيقي ليس بحاجة إلى آلة للقتل مثل السيف أو السلاح الناري، عليه أن يتميز بالصبر عوض الغضب، اي أن إظهار القوة لا ينبغي أن يكون الصفة المهيمنة في الحاكم»³. فالإيمان بالحرية والمساواة يضمن للحاكم استمرارية حكمه ورغبة الشعب في استمرار قيادته للبلاد، ويجلب له محبة الناس ويعدده عنه سخطهم وغضبهم. فإذا لم يلتزم بذلك تبحث الشعوب عن حاكم تبحث فيه عن العدل والمروءة: «وقد تقاوم المستبد بسوق مستبد آخر تتوسم فيه أنه أقوى شوكة من المستبد الأول، فإذا نجحت لا يغسل هذا السائق يديه إلا بماء الاستبداد، فلا تستفيد أيضا شيئا إنما تستبدل مرضا جديدا بمرض مزمن... فلا تلبث الحرية أن تنقلب إلى فوضى، وإلى استبداد مشوش أشد وطأة»⁴، فالخذر الشعبي من الحاكم يجب أن يظل قائما حتى لا تتسنى له فرصة التلاعب بالصلاحيات الموكلة إليه.

كما يجب التنبيه إلى الأحزاب المتكاثرة التي تتبنى سياسية: «التشدق البيغائي بمفردات حقوق الإنسان وحرريات المجتمع المدني وما شابه؛ دون أدنى تصور لمعطيات الواقع السوسولوجي؛ وطنيا، وعربيا، وعالميا. والأخطر؛ هو انعدام رؤية أو حتى مجرد برامج التغيير المنشود»⁵. فهذه الفرق والأحزاب هي حليفة الدكتاتور منه جاءت وإليه تعود بكل برامجها التي تدعي الصلاح وتكن العداة والفساد.

¹ - فرانسوا شاتيليه، تاريخ الإيديولوجيات، ص 82.

² - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 66.

³ - محمد ساري، وقفات في الفكر والأدب والنقد، ص 206.

⁴ - عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص 128.

⁵ - محمود إسماعيل، الخطاب التقائي العربي، ص 11.

ومن الممكن «إقامة ثنائية ضدية تقوم على أساس التباين بين التمرد الثوري للمجتمع وسلطة الدولة القمعية؛ ولكننا نريد إقامة مفهوم تعادلي يوحد بين التمرد والسلطة على أن التوحد لا يعني الاتفاق، بل يعني توحد القوى الفاعلة التي تشكل مرحلة تاريخية محددة»¹، ومن متطلبات هذه المرحلة التاريخية الجديدة إقامة نظام يقوم على مبدأ ديمقراطي بحت تكون فيه الغلبة لكلمة الشعب دون القيام بتكريس نموذج زعائمي جديد يعيد إحياء عهد الدكتاتورية القديمة.

فالدولة يجب أن: «تكون ديمقراطية أو أن يكون وجود الدولة، بالأحرى من طبيعة شعبية، وهو ما يسمح بإعلانها ديمقراطية. فليس الشعب، إذن سكانا، بل هو مبدأ»². فالشعب أساس كل ملك، ومن دونه تستحيل البلدان خرابا يعيث فيه الفساد، وهو المتسبب الأول والأخير في نجاح العملية السياسية، إذ أن: «السلطة تنبثق من واقع شعبي اجتماعي قبل أن تكون منصبا سياسيا رسميا... فالدولة بالأساس هي نظام اجتماعي وليس نظاما سياسيا»³.

والديمقراطية لا تعترف إلا بالمجتمع الإنساني كقوة فاعلة تحركها وضمن حركتها التجديدية التي تسعى الأحكام الدكتاتورية إلى عرقلة صيرورتها الحضارية، وقد عبر خليفة الاعظم فارس عن ذلك بوضوح وصراحة إذ قال مخاطبا والده: «عندما أدعو إلى التغيير، أنا لا أعني الديمقراطية بالضرورة، فأنا اعلم أن أول شيء سيقوم به من يأتي بهذه الطريقة إلى الحكم في بلادنا هو السعي إلى الاحتفاظ به مدى الحياة»⁴.

إن كلام فارس كلام منطقي يمس الواقع بشكل كبير، فكل حاكم جديد ينادي بالديمقراطية والعدالة والمساواة بين أفراد الشعب في الحقوق والواجبات ضمانا لأصواتهم الانتخابية ثم يتحول فجأة إلى سارق ومجرم ودكتاتور ومعمّر سياسي، بينما تبحث الجماهير بالمقابل عن: «التغيير المنشود والأمل في حياة معيشية جد متواضعة، بعيدا عن معارك اللغو والسفسطة الجوفاء بين أفراد النخبة»⁵.

وتحقق حلم الشعوب بحياة تخلو من الصراعات الاجتماعية والسياسية يجب عليها أن تظل متيقظة وحريصة على حماية ما ناضلت من أجله طويلا، ومن أجل تحقيق نهضة تضمن مصالح المجتمع. فالشعب عليه

1- محمد جاسم جبارة، جدل الشعر والإيديولوجيا، ص 217.

2- فرانسوا شاتليه، تاريخ الإيديولوجيات، ص 53-54.

3- محمد جاسم جبارة، جدل الشعر والإيديولوجيا، 221.

4- إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 338.

5- محمود إسماعيل، الخطاب الثقافي العربي، ص 12.

أن يفهم معنى الديمقراطية وأن: «تأيد العقلية العربية الآنية المحاورة بالوعي السياسي الذي يجعلها تفقه ماضيها المشكل لأسس الحكم والرأي والرشاد والقيادة فيها، كما تفهم واقعها الذي سادته الاطماع والأهواء»¹.

يحتاج العالم العربي بشكل خاص إلى إعادة تأهيل شعوبه وإشراكها في مسؤولية الحكم بشكل يجعل الأنا الفردي يذوب في الأنا الجمعي للأمة، مما يضمن تحقق المصلحة الفردية والجماعية: «فالأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية. الاستبداد لا يقاوم بالشدة، إنما يقاوم باللين والتدرج، يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ما يُستبدل به الاستبداد»².

ومواجهة الاستبداد تكون بثقافة المجموعة الشعبية التي تفنّد الوعود الكاذبة للسلطة، وتحيل إلى مفهوم الزعامة القومية المكتسبة من روح وقيمة الإنسان والوطن، حيث يتعلم الإنسان من تجاربه الاجتماعية والسياسية المريرة كيف يتقدم نحو الأمام وكيف تظل عينه على الحاكم حتى لا يصبح خطرا على الجماهير من جهة وخطرا على المفهوم الديمقراطي السليم من جهة أخرى.

وقد عبر السرد العربي الحديث عن هذه القضايا الحضارية تعبيرا ينم عن اهتمام عميق بالمسكوت عنه في الواقع والذي أخذ مساحة واسعة من الكتابة الروائية ذلك أن: «الإشارات الميتاورائية تضع الرواية داخل منطقة فنية خاصة يكون فيها الوعي بآليات الكتابة والسرد في المقدمة، وعلى مستوى القصد والوعي المسبقين»³. فاستجلاء المعالم الميتاورائية المرتبطة بمقاصد النص الغائبة فكرة أثارت اهتمام الكتاب الذين أقلقهم الحرج المعرفي الذي يتخبط فيه المجتمع في وقت أصبحت فيه الرواية والواقع وجهان لعملة واحدة.

وبهذا يبقى النص الروائي نصا هجيناً يتألف من قصدية صاحبه التي تربطه بظروف إنتاجه، ومن بنيته الفنية التي تخرجه من دائرة التقريرية والتأريخ الذي يخل بهذا النص الإبداعي، فالروائي الناجح هو الذي يخرج نصه بشكل يفتح المجال أمام القراءات المتحددة التي لا يخرج بها القارئ بأحكام قطعية جاهزة، بل تفتح عوالم التلقي المسكوت عنها بكل ما تخفيه من قضايا فكرية وإيديولوجية تصلح لأن تكون نصا ثانيا.

وقد قدم النص الروائي الجزائري على وجه التحديد تراكمات إبداعية متميزة بسماتها الفنية وخصوصياتها الواقعية، وجمالياتها السردية، مغرية القارئ نحو اكتشاف المسالك التعبيرية والوقوف عند أهم

¹ - عمر بوقرورة، تحافت حوار الحضارات قراءة نقدية في مكونات الذات العربية المحاورة، دار فانة للنشر والتجليد، باتنة، الجزائر، 2009، ص 20.

² - عبد الرحمان الكواكي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص 127.

³ - فاضل ثامر، المقموع والمسكوت عنه في السرد العربي، ص 72.

الإشكالات التاريخية والحضارية التي تشكل منعطفًا هامًا في تاريخ المجتمع الجزائري، وساعد على تطبيق ممارسة نقدية جادة تنزاح بالواقع عن سياقاته الكلية البارزة، وتقود القارئ نحو سياقات ضمنية مكمّوعة تستحوذ على اهتمام القارئ والكاتب معًا.

خاتمة

حاول هذا البحث من خلال مقارنته التداولية لأعمال الروائي إبراهيم سعدي الوقوف على الإشكاليات الكبرى التي تلمس الواقع الذي يعيشه الفرد الجزائري، والتي تفتن إليها المثقف بالدرجة الأولى، مما حفز فعل القراءة والنبش فيما يمكن أن تفرزه تلك الأعمال من آراء، وتصورات واجتهادات في سبيل التغيير بأداة اللغة، والموقف والمضمرة...

ولا أدعي وصول البحث إلى أقصى غاياته ومقاصده في كشف الحقائق والظواهر، وإنما هو محاولة لتجديد معرفة القارئ بالنص من وجهة نظر البحث التداولي لفتح آفاق قرائية جديدة، ولعل ما توصل إليه البحث من نتائج وتوصيات يكشف جوانب من ذلك، وأوجزه في الآتي:

1- كشفت الدراسة بعض المعاني الضمنية لهذه الأعمال الروائية، باعتبار أن المعنى هو الغاية المراد تحقيقها وانطلاقاً من أن المعنى لا يتحقق لغوياً فحسب، بل من خلال امتزاجه بالظروف المحيطة بالحدث اللغوي من منظور البحث التداولي.

2- اهتمت الدراسة بالسياق المتحكم في النص، وإعادة إنتاج دلالة جديدة تؤكد أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية المحيطة بعوامل المتخيل السردية.

3- اهتمت الدراسة بتلقي جماليات السرد والخوض في المستويات الإجرائية للمتخيل الروائي، وإبراز علاقة القارئ بكل هذه المستويات والبنى والآليات، إلى جانب استثمار القصيدة في دراسة النص الروائي كونه نسقاً مفتوحاً يتجاوز الدراسة البنوية المنغلقة على شكلها إلى ظروف إنتاجه وتلقيه، وإشراك العوامل السياقية المتحركة في صياغة النص.

4- تفاعلت الاستراتيجيات الخطابية في المدونة المدروسة تفاعلاً يبرهن على جدوى هذه الآليات القصدية في إعطاء قراءات جديدة للنص الروائي، من حيث كون الاستراتيجية التضامنية قد حققت نوعية العلاقات القائمة بين الشخصيات الروائية، مما ساعد على فهمها وفهم مقاصدها عن طريق التفاعل، والاستراتيجية التلميحية التي كانت دعوة غير مباشرة إلى تفعيل العقل، وإعمال الفكر من أجل استنطاق المقموع والمسكوت عنه، بالإضافة إلى الاستراتيجية الحجاجية التي قدمت ببراهينها النصية مصداقية خاصة تنفي صفة التقريرية، ودمج الاستراتيجية التوجيهية التي تحقق فيها خروج أسلوب الأمر عن غايته الفعلية، وتبني طابع النصح والإرشاد والفوقية والتهديد والتحسر في الكثير من الأحيان.

- 5- حاولت الدراسة فهم المأزق الحضاري الذي تعيشه مجتمعات الهامش ، والمبادرة إلى القضاء على التراتبية العنصرية والعرقية والطبقية التي تكرس مبدأ النموذج الغربي المتفوق ، وإرساء مبادئ الحوار الفعال بين الآخر الغربي والأنا العربية ، وبناء عالم إنساني متكامل يرفض الخديعة الغربية ، ويحارب تخاذل العربي .
- 6- تفعيل الوعي القائم على دحض ثنائية (المركز/الهامش) التي تفرق بين الآخر الغربي الأوروبي، والأنا العربية واعتماد مراجع تستطلع إمكانية التلاقح الفكري والحضاري والبشري بين الطرفين.
- 7- تفعيل وعي المثقف في محاولة رفض القيم السلبية المرتبطة باللاعادلة الإنسانية، ومواجهة رموز القوة غير الشرعية التي تمارس ضغوطاتها وألاعيبها الرمزية من أجل التشكيك في هويته وانتمائه الإيديولوجي ، وفي محاولة تحقيق قيادة رشيدة حيوية مستمرة نحو التغيير الجذري للكتلة الإنسانية المتسلطة.
- 8- السمو برموز الثقافة بوصفها ممثلة للفكر الإنساني ، ومنطلق الانفتاح على العالم ، وإلغاء سياسة الإقصاء الثقافي ، والاحتكار والتكفير المعرفي .
- 9- الخروج من دائرة الارتباك السياسي الشعبي، وتعلم كيفية صناعة القرار السلطوي السياسي الذي يحاول تفكيك عقدة الدكتاتور، ورمز الطاغوت ، وتفعيل مبدأ المشاركة السياسية، والتعددية الشاملة التي تضمن ممارسة الشعب لحقوقه المشروعة.

الملاحق

I / إبراهيم سعدي في أسطر.

1 / مولده ونشأته:

هو باحث وأستاذ جامعي وروائي جزائري من مواليد 1950م بولاية بجاية، يحمل دكتوراه في الفلسفة وهو يُدرس حاليا بجامعة مولود معمري بتيزي وزو. اشتغل بمعهد اللغة والأدب العربي في الفترة الممتدة ما بين (1982-2008م)، وبعد ذلك تحول إلى قسم الفلسفة الذي فتح أبوابه للطلبة في السنة الجامعية (2009/2010م) ليعود إلى المنزل الأول في نوفمبر 2010م.

نشر إبراهيم سعدي مؤلفا يضم مساهماته في مجال النقد الأدبي يحمل عنوان: "مقالات ودراسات في الرواية"، واشتغل في الصحافة، إذ تعامل مع الملحق الأدبي "آفاق" التابع لجريدة "الحياة" اللندنية لمدة ثلاث سنوات، وكذلك مع جريدة الشروق الجزائرية، حيث كان ينشر مقالات أسبوعية حول الثقافة والمجتمع والسياسة. وقد ترجم رواية صيف إفريقي (Été Africain) لـ محمد ديب من الفرنسية إلى العربية، وكتابا لمولود قايد حول تاريخ البربر¹.

2 / أهم مؤلفاته الروائية:

أضافت كتابات الروائية الكثير إلى الثقافة الجزائرية، وانتظمت على رفوف الفكر الادبي الجزائري بشكل يوحي بقيمتها وأهميتها ومن بين هذه المؤلفات:

أ / المرفوضون:

يدور موضوع الرواية حول الرفض المطلق للوجود العربي في فرنسا، وكل حدث من أحداث هذه الرواية تصنعه العناصر التالية: رافض-مرفوض-رفض، حيث تنطلق من واقع الفئة المهاجرة إلى فرنسا، وتتركز على شخصية أحمد وما يتعرض له من ظلم وإهانة حيثما ذهب في المقهى، الشارع، المصنع، المسكن...

¹ - سامية داودي، صوت المرأة في روايات إبراهيم سعدي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه مخطوط بكلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، ص 241.

ب/ النخر (المصائر التعيسة):

تتناول الرواية أقدار مفجعة لأفراد أسرة تتكون من باية والأبناء والزوجات وأهم شخصياتها/ باية الأم، دحمان الابن وزوجته فاطمة، علجية وزوجة الابن الغائب، زليخة الابنة، موهوب الابن الأصغر.

ج/ فتاوى زمن الموت (التغير المفاجئ):

تُستمد المادة الحكائية للرواية من أحداث فترة التسعينيات ولعل الانطباع الذي يرتسم في ذهن المتلقي مباشرة عند اقتحام مطلع الرواية هو كونه فضاء ينبض بآثار الواقع، حيث تهب موجة من التقوى والعفة على الحي، فيختفي العشاق وتتحوّل أحوال الإناث، وتندثر عبارات الحب، ويرتدي الشبان الجبات البيضاء...

د/ بوح الرجل القادم من الظلام (الاعترافات الحذرة):

تحاول الرواية أن تتبع حياة إنسان بسيط ينتمي إلى أسرة بسيطة إبان فترة الاحتلال، وهي شخصية متذبذبة تمر بمنعطفات شعورية مختلفة تبرز من خلالها تناقضات المجتمع الذي تحيا وسطه.

هـ/ بحثا عن أمال الغبريني (رحلة الضياع):

تبدأ بهروب المهدي المغربي من الشمال إلى الجنوب بسبب تلقيه تهديدا بالقتل من قبل أناس مجهولين يقضي حياة لا معنى لها في فندق متواضع... ويشرع في كتابة رواية عن سيرة أمال التي وقع في حبها ورحلت عنه دون وداع، فيلتقي في المهدي بالغريب "وناس خضراوي" الأستاذ الجامعي الذي جاء باحثا عن شخص متتبع أخباره... فمن هو هذا الشخص. وما هي علاقته بأمال؟

و/ صمت الفراغ (حكاية صحفي مقهور):

تكشف رواية صمت الفراغ عن أوضاع الصحفيين بعد مجيء أصحاب الدعوة الجديدة، وتحكي حكاية مطارده محكوم عليه بالموت يدعى "عبد الحميد بوط"، صحفي وشاعر يبلغ من العمر ستا وثلاثين سنة، يسكن في مدينة "عين لباكاء" مدينة الموت والجنائز اليومية كما وصفها في تحقيقه الأخير¹.

¹ - سامية داودي، صوت المرأة في روايات إبراهيم سعدي، مرجع سابق، ص 252.

ز/ الأعمم (نهاية الدكتاتور):

تحكي الرواية قصة الأعمم ذلك الرجل الذي وهب نفسه للثورة ليتحول بعد الاستقلال إلى رئيس للدولة، فتبدأ تحولاته الذهنية بالظهور متأثرة بهوس الكرسي فيقضي حياته في اغتيال وإعدام كل الأصدقاء والأوفياء، ليواجه بعد أربعين سنة من الحكم شيخ الموت.

إن الدكتاتور إبراهيم سعدي ليس روائيا فحسب، بل لديه العديد من الإصدارات الفكرية والثقافية حيث كتب: مقالات ودراسات عن المجتمع الجزائري، دراسات في المجتمع الجزائري وثقافته، مقالا في الرواية.

3/ أيام في حياته (مواقف وآراء):

لم يبرز اسم الروائي إبراهيم سعدي على الساحة الأدبية إلا بعد نيله جائزة مالك حداد لروايته "بوح الرجل القادم من الظلام"، فبالرغم من أن إبراهيم سعدي أستاذ جامعي، ولديه اهتمام بالفلسفة، إلا أن له أسلوب روائي سلسل وجميل، بعيد كل البعد عن الأسلوب الأكاديمي الجاف، وهذا إن كشف عن شيء فإنما عن موهبته الإبداعية وإلمامه بالمقومات الروائية النظرية، وهذان بالتأكيد عاملان لهما أهميتهما في إبداع عمل متميز¹.

كما تحدث في صحيفة الديوان الإلكترونية عن الكثير من التفاصيل حول النص والكتابة الروائية بعواملها حيث يرى أنه ليس بالضرورة أن يكون الروائي قارئاً لأعماله. فيمكن أن ندرس ونقيم أعمال غيرنا لكن ليس إبداعنا نحن، ويرى أنه قد لا يكون قارئاً جيداً لأعماله، حيث يقول: «كثيراً ما اكتشفت وأنا أقرأ ما كتبت عني وأستمع إلى محاضرة أو شيئاً من هذا القبيل عن عمالي، أشياء لم تخطر في ذهني، عرفني بنصوبي وجعلتني أكتشف مناطق كانت خافية عني تماماً. دون شك أن إنجاز الإبداع وقراءته شيان مختلفان تماماً، ودون شك أيضاً أن الروائي لا يعي العمل الذي ينجزه وعيا كاملاً»².

¹ - فضيلة الفاروق، مجلة الحياة الإلكترونية، العدد 1467، (1423هـ)، ص 16.

<http://daarchives.alhayat.com>

² - سامي محمود، صحيفة الديوان الإلكترونية، 7 رجب 1436هـ، 9 فيفري 2010، ص 7.

<http://www.aldiwan.org>

فبالرغم من أن لإبراهيم سعدي مقالات في الفكر والنقد، إلا أننا نجد أنه فيما يخص الأعمال الروائية يسلم عجلة القيادة إلى القارئ الحقيقي للعمل الذي يستطيع -حسب رأيه- أن يستشف مالا يستطيع صاحب العمل الإبداعي نفسه أن يراه في عمله.

وقد تحدث كذلك عن الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية فقال: «... عندما نتحدث عن الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية يجب التوضيح أن منها ما يُنشر في الجزائر، ومنها ما ينشر في باريس. وهذه الملاحظة في غاية الأهمية بالنسبة لي، لأن ما يُنشر في فرنسا موجه إلى قارئ غير القارئ الجزائري، وهذا بالتأكيد يترك أثره على ما أسميه نبرة النص وإيديولوجية، ذلك أن القارئ المستهدف يؤثر قبلها على النص تأثيراً مهماً»¹.

لقد ربط انتماء الكاتب باللغة الفرنسية بالرقعة الجغرافية، فإذا كان أدبا منشورا في فرنسا أو أي دولة أجنبية أخرى، فهو نص يخدم إيديولوجية الآخر. أما إذا نُشر داخل الجزائر حتى وإن كُتب الفرنسية -فهو لا يختلف عن الأدب المكتوب باللغة العربية.

ويرى إبراهيم سعدي أن الند الجامعي يبقى حبيس الجدران الجامعية فهو: «موجه للاستهلاك، ويظهر في شكل رسائل جامعية لا تُنشر أو في مجالات توزع داخليا وبكميات محدودة أو في الملتقيات، إننا لا نجد له أثرا في وسائل الإعلام مما يجعل تأثيره محددًا جدا على الحياة الأدبية والثقافية عامة»². فيجب تشجيع العمل الطلابي الجامعي ليتجاوز حدود الجامعة، ويتفاعل مع الوسط الأدبي العام، إذ أنه القادر على إبراز جودته ومدى قدرة هؤلاء الكتاب والنقاد المبتدئين على الاستقرار أو الفشل.

وحين سئل أيضا عن علاقة الفلسفة -وهي مجال تخصصه- بعالم الرواية والكتابة الإبداعية كان رده محددًا وواضحا للغاية يعبر عن نضجه الفكري الكبير: «لا أعتقد أنه توجد علاقة بين التكوين الفلسفي وضحالة أدب أو قوته -حسبما أعتقد- ولو كان الأمر كذلك لكان كبار الفلاسفة من كبار الأدباء»³. فكل أديب فيلسوف لكن ليس كل فيلسوف أديب.

1 - سامي محمود، صحيفة الديوان الإلكترونية، مرجع سابق، ص 8.

2 - المرجع نفسه، ص 8.

3 - المرجع نفسه، ص 9.

وأضاف موضحاً عن حقيقة النص الروائي وكيونته: «يجب أن نحترم الأدب، يعني أن نذكر خصوصيته ولذلك فإن تكويني الفلسفي لم يترك بصماته على أعمالي حسبما أعتقد على الأقل، لكن من المؤكد أن كل عمل أدبي يحمل بعداً فلسفياً لأن النص يفكر عن شخصه وأحداثه ولغته وكيانه ككل، ولكن النص الأدبي لا يفكر على طريقة "كانط" أو "هيجل"، وإنما على الطريقة التي يعيش بها الناس الحياة في الواقع»¹. فالرواية ترتبط بمحتواها وأفكارها بحياة الناس وتقترب من تصوير المجتمعات تصويراً فنياً جالياً في حين تقترب بالأفكار الفلسفية بالعالمي المثالي، والسمو المطلق للوجود الإنساني الفكري.

أبدى إبراهيم سعدي إعجابه بالكثير من الروائيين والكتّاب، وتأثر بهم تأثراً بالغاً في قوله: «قرأت بالطبع لكل الكتاب الجزائريين، لأنه لا يعقل أن يجهل الكاتب أدب أبناء بلده، وكذلك الكتاب العرب مثل: نجيب محفوظ، جمال الغيطاني، صنع الله إبراهيم، حنا مينا وغيرهم. مثلما قرأت الكثير من الأدب العالمي، لكن أبرز الذين أثروا فيّ همغواي بنثره السهل الممتع، وديستوفسكي بشخصياته الحائرة القلقة، مثلي، وكافكا بعزلته الميتافيزيقية»². ففي كلامه دعوة إلى ضرورة الاهتمام بالأدب الجزائري أولاً، والعربي والعالمية ثانياً من أجل الاستزادة وتوسيع المعرفة والخبرات، فقد ساعدته ثقافته الواسعة على خلق عوامله الروائية الخاصة به مرتويًا بكل ينباع التي أثرت فيه بسجلاتها الفكرية المتنوعة.

ولهذا دفعته حميته إلى التعبير عن رأيه في حال الأدب الجزائري قائلًا: «الوضع الأدبي، أو مستوى القصة والرواية في الجزائر سيء جداً في الحقيقة، فبعد الدخول إلى اقتصاد السوق وتخلي الدولة عن دور النشر أصبح النشر صعباً...»³. فعلى السلطات المعنية الاهتمام بالإبداع أكثر، وتخصيص ميزانية خاصة تتكفل بدعم أعمال المبدعين ونشرها.

ولكن بالرغم من هذا وذاك فإن إبراهيم سعدي يفتخر بالأدب الجزائري ويدافع عنه ويشيد به بكل قوة: «بصدق أريد لهذا الأدب أن يظل في مستوى شموخ وأنفة كاتب ياسين، ومحمد ديب، وعبد الحميد بن هدوقة... يؤمني اليوم أن أقرأ أعمالاً كرواية بوعلام صنصال المنشورة عند غاليمار وغيرها. فقد بلغ الانحطاط الإيديولوجي بهذا الكاتب إلى حد الإعجاب بمرحلة الاستعمار الفرنسي في الجزائر - إن الشهداء أبرياء مما

¹ - سامي محمود، صحيفة الديوان الإلكترونية، مرجع سابق، ص 9.

² - صموئيل شمعون، الوسط نيوز، العدد 429، الباب (حوار)، 1421هـ، ص 52.

صنعنا نحن بلادنا التي حرروها لنا، ولا مسؤولية للمليون ونصف المليون فيما يقع لنا اليوم»¹. يُعبر كلام إبراهيم سعدي عن روح وطنية عالية تدعوا إلى الاقتداء بكبار الأدباء الجزائريين الذي سَخروا أقدانهم وأفكارهم خدمة للوطن محذرا من مغبة الاقتداء بأشباه الكتاب أذيان فرنسا، الذي يشوهون صورة الأدب الجزائري بأفكارهم المضللة وشغفهم المجنون واللامسؤول بفرنسا. فهو كاتب ملتزم تحمل تجربته الكثير من الخصوصية الجزائرية وتتميز بعمقها الفني ونضجها الفكري.

II / ملخصات لأهم الروايات:

1 / ملخص رواية المرفوضون:

تناقش رواية المرفوضون موضوعا حساسا للغاية، وتتطرق إلى قضية على درجة كبرى من الأهمية شغلت الإنسان الجزائري عقب الاستقلال مباشرة، وهي قضية الهجرة إلى فرنسا.

تدور أحداث الرواية حول شخصية أحمد الجزائري الذي يقرر الاستقرار في فرنسا بعد أن فقد كل ما هو عزيز على قلبه: «... وحينما عاد إلى قريته، بعد ثلاث سنوات من وفاة ابنه، وجد زوجته قد توفيت بدورها فرجع إلى فرنسا يجر وراءه الخيبة والعار، منذ ذلك الوقت عرف العذاب الأليم الناجم عن عدم إحساس المرء بالاحتقار لنفسه»².

ولكنه يصادف الكثير من المصاعب أثناء إقامته هناك تتعلق بصعوبة استقراره في عمل معين باعتباره إنسانا عربيا، فقد كان محط رفض من طرف الجميع: «لقد طردوني من العمل... حملق فيه مزيان ثم قال له: أقولك لك الحقيقة أحمد. إذا كنت تنتظر مني أن أجد لك مكانا حيث أعمل فمن الأحسن ألا تأمل كثيرا»³. فيتعرض بذلك للطرد مرات عديدة من عمله دون أن يجد من يمد له يد المساعدة، ليصبح مجرد مصدر إزعاج وتهديد للآخر الفرنسي، الذي يرى أن أحمد وغير من الجزائريين يأتون إلى فرنسا ويزاحموهم على عملهم بعد أن كانوا يريدون من فرنسا الخروج من بلدهم الجزائر.

¹ - صموئيل شمعون، مجلة الوسط، مرجع سابق، ص 54.

² إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 7.

³ المصدر نفسه، ص 167.

ولا تتوقف معاناة أحمد عند هذا الحد، بل تتصاعد أزمته الحضارية التي يعيشها في بلد مختلف عن عقليته وأفكاره عما عهدته وعرفه، فيتصادم مع جارته "ماري" التي فقدت زوجها في حرب الجزائر مع فرنسا فأصبحت ترى أن كل إنسان جزائري يذكرها بخسارتها لزوجها الذي لم تنسه يوماً، فأضمرت له الكره والحقد وجعلت حياته مستحيلة داخل المبنى الذي يقطنه سويًا، واصفة إياه بأبشع الكلمات، متمرة عليه باستمرار: «انزع يدك القذرة عني... سأشتكي للبوليس سيطردونك كم هنا كالكلب»¹.

تنجح ماري فعلاً في تحقيق مرادها، فتحرض السيدة "سوزان" صاحبة المنزل عليه، بعد أن كانت الوحيدة التي تعامله معاملة حسنة: «أوه شكراً يا سيد أمد... إنك لإنسان طيب، هل تريد أن أضمد لك جروحك»²، لكن سرعان ما يتغير أسلوبها في معاملته فتقرر طرده قائلة: «كل ما أعرفه هو أن هذا المبنى لا يسع لكما معاً»³.

تستمر رحلة الشقاء التي يعيشها أحمد لتصل إلى حد تصبح فيه خلافاته مع جارتها ماري مجرد لهُو وتسلية، وذلك حين يتعرض للتهديد على يد مجموعة من رجال الشرطة الفرنسية بعد أن حاول مساعدة شابة فرنسية تعرضت للاعتداء على أيديهم: «قدم له بطاقة إقامته. تفحصها بعناية ثم اعادها إليه رغم أن الشرطي لم يكن متيقنا من أن الفتاة أعلمته بما حدث لها»⁴. ولم يتوقف الأمر عند حدود التهديد بل وصل إلى الضرب والاعتداء الجسدي: «كان الشيء القليل الذي أظهره له مما ينتظره في حالة ما إذا فتح فمه، عبارة عن سيل من الضربات في جميع أنحاء الجسم بقبضات اليد والأرجل والمراوات حتى طرحوه أرضاً. بعد ذلك اندسوا في سياراتهم التي انطلقن كالبرق بينما أحمد بات في عداد الموتى»⁵.

وهكذا يضع الشرطيون حداً لحياة أحمد التعيسة المثيرة للشفقة، حيث تصل إلى المنزل وتتفاجئ السيدة سوزان بحالته وتحاول الاتصال بالأمن إلا أنه يمنعها ليُعثر عليه ميتاً بغرفته بعد يومين: «... وبعد تردد قصيد دلفت إلى تلك الغرفة حيث كان جثمان أحمد ممدداً على فراشه بكامل لباسه»⁶. إنه المصير الأسود التعيس

¹ - إبراهيم سعدي، المرفوضون، ص 100.

² - المصدر نفسه، ص 198.

³ - المصدر نفسه، ص 104.

⁴ - المصدر نفسه، ص 194.

⁵ - المصدر نفسه، ص 195.

⁶ - المصدر نفسه، ص 199.

للإنسان الجزائري في المهجر. مصير شاركت في صناعته الظروف المعيشية القاسية التي خلّفها المحتل خلفه، والتي تدفعه إلى تحمل الإهانة والاعتراب من أجل لقمة العيش، كما شاركت في صناعته عقلية الآخر المضطهد الذي يمارس سياسته التعسفية الفوقية وتبقى رغم ذلك، جرائمه طي الكتمان والنسيان.

2/ ملخص رواية النخر:

تعتبر رواية النخر عن الحالة الاجتماعية والنفسية لأسرة جزائرية تعيش مجموعة من الصراعات الداخلية والتناقضات التي تجعلها تعاني من فشل كلي في فهم ما يحيط بها، وفهم ما تريده من الحياة، ليكون مصيرها في النهاية مصيرا مأساويا.

تتكون هذه الأسرة من الأم "باية" وابنها "دحمان" وزوجته "فاطمة" التي يعيش معها حياة تعيسة بعد أن كان يجبها حبا كبيرا في حين لم تكن هي تحس نحوه إلا بمشاعر السخط والنفور متمنية الطلاق منه، والتخلص من وجوده في حياتها إلى أن تنجح أخيرا في تحقيق مبتغاها: «عاد دحمان في حوالي منتصف الليل، كان الباب قد أغلقته ربح هبت من نافذة القاعة التي لم تعن فاطمة بغلقها في الصباح ساعة هروبها مع أبنائها»¹.

كما يوجد لدى باية الابن الأصغر "موهوب" و"شريفة" زوجته، وابنة باية الوحيدة "زليخة" التي يتزوج عليها زوجها، ويعاملها معاملة سيئة تصل إلى حد فقدانها لولدها فيقرر موهوب الانتقام منه رغم توسلات زوجته التي كانت تشعر أن زوجها سيتخلى عنها، لأن أمرا سيئا سيحل به: «لكنني أريد البقاء معك عنا يا موهوب... أنا خائفة... لماذا تريد أن أذهب بعيدا عنك»².

وفي هذه الأثناء تموت "علجية" زوجة "عبد القادر"، الذي يقرر قطع كل علاقاته بعائلته وزوجته والاستقرار بفرنسا. أما المسنة باية فتموت هي الأخرى بعد أن لفظها ابنها "الزبير" ولم يتحمل بقائها في بيته تموت بعد أن حاولت طيلة حياتها جمع شتات هذه الأسرة المغضوب عليها، لتنتهي الرواية ببقاء دحمان وحيدا في البيت مستلقيا على سريره حاملا خنجرا في يده...

¹- إبراهيم سعدي، النخر، ص 312.

²- المصدر نفسه، ص 309.

3/ ملخص رواية بوح الرجل القادم من الظلام:

تحكي رواية بوح الرجل القادم من الظلام قصة الحاج منصور، ذلك الشاب الذي كبر قبل أوانه، وصار مهوسا بالنساء. «تلك هي المدة التي أراد الله عز وجل أن تستغرقها طفولتي، أعني اثني عشرة سنة، لأنه بعد ذلك بدأت تظهر علي أعراض لا تشاهد عادة عند الأطفال. بدأ ينمو لي شارب وينبت الشعر على ساقي ويتضخم صوتي»¹.

يمر منصور بمحطات كثيرة في حياته تتأرجح بين الشعور بالغربة داخل بلده من خلال الطريقة السيئة التي كان يعيشها متنقلا من سرير لآخر بدءا بزوجة أب صديقه والجار المطلقة مسعودة وزكية الفتاة المراهقة وغيرها، وبين الرغبة في التخلص من ماضيه الأسود من جهة أخرى فيذهب إلى مدينة بعيدة تدعي "عين..." ويقرر أن يبدأ بداية جديدة، فيتزوج ضاوية وبعدها أيضا ثلاث نساء وينجب من ضاوية ابنتها الوحيد "عبد الواحد" الذي يذهب ضحية اغتيال إرهابي، ويطلق بقية نساءه بعد أن أنجب له العديد من الأطفال.

يقضي منصور ما تبقى من حياته إلى جانب زوجته الأولى ضاوية التي تنصحه بكتابة سيرة حياته، حتى يتخلص من ماضيه الأسود الذي يلاحقه في نومه ويقظته: «أفرغ رأسك وقلبك، خير لك»². لكنه يموت في نهاية الأمر على يد عبد اللطيف الأمير الإرهابي شقيق زوجته ضاوية.

تعيش زوجته بعد مقتل ابنها وزوجها مع مذكراته التي تحس من خلالها بوجوده معها بكل غربته وخطاياها، وذنوبه، فتظل صامدة على ذكره تعيش وحيدة متخوفة كل يوم من مصيرها المجهول الذي أصبح شقيقها وأمثاله الذين أدخلوا الجزائر في متاهة الفتن يتحكمون فيه: «أحسست كما لو أن الحاج لا يزال حيا على نحوها. نعم. تلك الأوراق التي عرفتني بحياة الرجل الذي قضيت معه عمري وأنا أجهل حقيقته في الواقع»³. فتظل صورة الحاج منصور نعمان وهو يموت بكبرياء دون أن يتوسل الرحمة من الأمير عبد اللطيف عالقة في ذهن ضاوية تجدد بها السلوى، وتعزي بها نفسها بعد أن أصبحت وحيدة.

¹- إبراهيم سعدي، بوح الرجل القادم من الظلام، ص 12.

²- المصدر نفسه، ص 196.

³- المصدر نفسه، ص 324.

4/ ملخص رواية بحثنا عن أمال الغبريني:

تبدأ أحداث الرواية بهروب المهدي المغربي إلى الجنوب خوفاً من التهديد الذي تلقاه والذي يقتضي بقتله. ويلتقي داخل الفندق الذي يقيم فيه الأستاذ الجامعي وناس خضراوي الذي يبحث عن طالبته الجامعية الواقع في حبها "أمال الغبريني". وبالمصادفة يكون المهدي أيضاً على معرفة سابقة بأمال واقع في شرك حبها هو الآخر، إذ بعد اختفائها المفاجئ عنه يشرع في كتابة رواية عن سيرة حياتها.

تتوطد مع مرور الأيام العلاقة بين وناس والمهدي، حيث يقرر هذا الأخير بعد تفكير طويل مساعدة وناس في رحلة بحثه عن أمال دون أن يعلمه بمعرفته بها، غير أن إصابة وناس بوعكة صحية نتيجة مرضه المزمن يوقف عملية البحث. وبعد تحسنه يقرر الرحيل إلى إفريقيا ومواصلة رحلته بمفرده فيوكل المهدي مهمة إيصاله إلى سحنون بسيارته الخاصة.

تنقطع أخبار وناس خضراوي ويزداد قلق المهدي عليه إلى أن يصله خبر وفاته المفجع، فتحدث له صدمة نفسية عنيفة يقرر بعدها التوقف نهائياً عن كتابة روايته، وتمزيق أوراقها، والعودة إلى الشمال ليواجه قدره المأساوي.

5/ ملخص رواية صمت الفراغ:

تُفتتح الرواية ببحث الصحفي "عبد الحميد بوط" عن نسخته من جريدة الصدق في الشوارع. وعبد الحميد بوط هو صحفي يعمل في هذه الجريدة، إلا أنه يجد نفسه بعد أيام مطروداً من عمله جون سبب وجيه وتتخلى عنه خطيبته "شهرزاد" من أجل الهروب مع رئيس التحرير "حسن خندق" إلى الخارج بعد زواجهما.

يعيش عبد الحميد بوط بعد ذلك أياماً صعبة على الصعيد النفسي والمادي، ويقرر صديقه حمو الاستقالة من وظيفته في الجريدة تضامناً معه، ورفضاً للقرار التعسفي الذي اتخذته رئيس التحرير في حقه: «هل أخبرك بأنه استقال من جريدة الصدق؟ سألتته زوجته حمو... تضامناً معك، أكدت»¹، ولهذا يقرر الصديقان تأسيس جريدة جديدة معاً، فيستعيد عبد الحميد الأمل والحيوية والرغبة في الحياة، لكن ما يلبث أن يختفي ذلك الأمل بعد تلقيه خبر اغتيال صديقه.

¹ - إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 58.

يقضي بعد ذلك عبد الحميد أيامه متنكرا في هيئة رجل بدوي بعد تلقيه رسالة تهددي، رافضا رغم ذلك توسلات أخته جوهر التي حاولت إقناعه مرات عديدة بترك البلاد، ومغادرتها إلى الأبد: «أهرب من ذلك البلد، عبد الحميد... اترك هذا البلد! أنج بنفسك! غننا في انتظارك، هنا، بكندا»¹. فيؤدي به عناده ورفضه إلى الموت على يد الإرهابي "جعفر بودا" مربوطا إلى جذع شجرة في العراء.

6/ ملخص رواية الأعظم:

تدور أحداث الرواية أساسا حول شخصية الأعظم أو زهر كلوك الملقب بأبي الشارب، وهو عضو من أعضاء قيادة الثورة في دولة المنارة: «وما كان يوجد آنذاك شيء يميز زهر كلوك أو الرائد زهر في تلك الأيام عن غيره سوى ربما لحية صغيرة تغطي منطقة الذقن، حلقها فيما بعد حينما لوحظ له ذات مرة، حسبما يُروى. بأنها تجعل وجهه يشبه وجه معمر من المعمرين، ليعوضها بشارب سميك داكن جلب له لدي عامة الناس تسمية "أبو شارب" لقب اشتهر به عند الشعب بعد الاستقلال أكثر من "القائد الأعظم" لقبه الرسمي آنذاك...»².

تبدأ الرواية إذن بوصف لحال الأعظم وهو يرقد على فراش المرض تحوم حوله رائحة الإعياء والموت فتصف الرواية حالة وما تم تجنيده في سبيل ضمان راحته، والمحافظة على سرية وضعيته إلى أن ينتقل إلى مثواه الأخير: «الأعظم مات... أجل مات في الأخير. بالرغم من أنه كان غارقا في الغيبوبة منذ شهر مصابا بمرض يقال أنه لا يرحم»³.

كان زهر نائبا للقائد الأعلى لقوات الثورة "عبد الباقي باكور"، وبمقتل هذا الأخير يصبح زهر القائد الجديد لقوات الثورة، والذي قبل بمنصبه هذا بعد إلحاح كبير من رف رفقاء السلاح وهم: لمين شريف الذي أصبح وزيرا وعضوا بالمكتب السياسي للحزب، وإيمان زوكورة الكومندان الشاعر والنحات ومؤلف النشيد الوطني لدولة المنارة: فداك يا بلدي" والمكلف بالشؤون الثقافية، وعيسى بوز وهو طالب جامعي التحق بسلك الثورة والمسؤول عن جهاز الاستخبارات بعد الاستقلال، حمدان لاغا عداء سابق مكلف بالشؤون

¹ - إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص 62، 63.

² - المصدر نفسه، ص 12.

³ - المصدر نفسه، ص 3.

الرياضية وخطيبته الممرضة مونيا، هيثم ميميش الأعرج الذي أصبح رئيسا للحكومة، نور الدين سطورا حافظ القرآن ووزير الشؤون الدينية.

لم يحمل لزهرا كلوك اسم القائد الأعظم الطاغية بين ليلة وضحاها فكان بعد الثورة، وحين أصبح قائد البلاد الأول القائد المثالي للشعب. كان همه الوحيد والأوحد هو خدمته والسهرة على راحته: «بعد الاستقلال وبالضبط خلال السنوات الأولى، لم يظهر في شكل كلوك ما يدعو إلى القلق، مبدئيا تفانيا في خدمة الشعب لم نتوقع أن يكون كبيرا إلى تلك الدرجة حتى أجل رؤية عائلته»¹. فكان يخرج متنكرا إلى الشوارع ليطمئن على أحوال الناس دون مرافقة أو حراسة، فكيف انتقل من قائد ثوري مضحي إلى طاغية متجبر؟.

حين بدأ رفيق دربه المنفي لمين شريف يحكي للأجنبي: بيتر مانيش " الصحفي الذي أراد أن يكتب سيرة الأعظم أوضح له تماما أن بداية هذا التغير جاءت مع زيارته الأولى لعائلته، وهي عائلة مكونة من زوجته كوثر وأبنائه: مهند، فارس، وعبد الغفور، ووالده العم الطاهر، وأخته جيدة التي تمثل المنعطف الذي غير مجرى الأحداث، حيث اكتشف أنها تعرضت للاغتصاب من طرف المستعمر، وهو ذات الوقت الذي يطلب فيه عيسى بوزو يدها من الأعظم، فيوافق هذا الأخير غير مدرك لما سينتج عن هذا الزواج، إضافة إلى محاولة اغتياله الأولى التي حولته إلى شخص جاف وقاس فلم يعد يخرج إلى الشارع دون حراسة.

حين يكتشف عيسى بوزو ليلة زفافه ان أخت الأعظم ليست بكرا يشعر بالإهانة ويحس بأنه تُخدع من طرف صديقه، فيحدث بينهما شرخ عميق يزداد مع مرور الوقت، ويصل إلى حد يعزل في الأعظم عيسى عن أداء مهامه فيبدأ هذا الأخير يعمل في الخفاء للإطاحة بالنظام متبنيا اسم "بيديا".

يزداد استبداد وطغيان لزهرا مع مرور الأيام والشهور والسنين فيطلق زوجته ويضعها تحت الإقامة الجبرية إلى جانب والده الذي يؤلب الناس على ابنه ويدعوهم إلى الانقلاب عليه. لم تعد الحال التي آل إليها الأعظم ترضي رفقاءه في السلاح فراح كل واحد منهم يعرب عن امتعاضه بطريقته الخاصة، إلا أن غرور الأعظم لم يكن يرضى بهذه التجاوزات، فشن حملة إبادة وتصفية على أصدقائه فأعدم صهره عيسى وأخته جيدة، وسجن نور الدين سطورا ثلاثين سنة، وقصف منزل إيمان زوكورة وهو بداخله، وتزوج ثانيا بمونيا خطيبة حمدان لاغا الذي لم يتحمل الأمر فانتحر، ثم تزوج مرة أخرى بسارة شقيقة تمانى زوجة ميميش رئيس الحكومة.

¹ - إبراهيم سعدي، الأعظم، ص 21.

حين بدأ الأعظم يحس بتقدمه في السن عدّل الدستور ليخلفه ابنه المفضل مهند، ثم سرعان ما غير رأيه وعين فارس بعدما تنبأت زوجته العرافة "نور الهدى" بمقتله فتنشب بين الأخوين صراعات على الكرسي تنتهي باغتيال فارس، وإعدام الأعظم لابنه مهند، وتولي الابن الأصغر عبد الغفور الحكم، وكان أكثر إخوته بعدا عن عفن السلطة ومرضها، فتنتهي الرواية بتعيين عبد الغفور نائبا للرئيس، فيتوقف المستشار السابق الأعظم عن سرد الأحداث، ويغادر بيتر مانيش قاصدا المقبرة الإسلامية ليترحم على كل من أنهى الطاغية حياتهم من باب الإنسانية رغم أنه لم يكن مسلما.

قدم إبراهيم سعدي عملا روائيا متميزا في بنائه ومضمونه يعبر عن رسالة قيمة فحواها أن الطغاة زائلون لا محالة مهما اعتقدوا أن عرهم سيطول فهو قصير رغم كل شيء، أراد أن يقول أن الشعوب العربية ليست مغلوبة على أمرها، بل هي شعوب تستطيع رفض الطغيان والظلم، والثورة على الأسياد الذين ينهبون البلاد ويجوعون العباد، فهي شعوب على قدر كبير من الوعي والدراية تملك إرادتها، وقادر على صناعة قراراتها ومصيرها بنفسها إذا ما أراد ذلك.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، رواية ورش

- قائمة المصادر:

أولاً: المدونة:

- إبراهيم سعدي: * المرفوضون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م.

* النحر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 3 شارع زيوت يوسف، الجزائر، 1990م.

* بوح الرجل القادم من الظلام، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002م.

* بحثاً عن آمال الغبريني، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر، 2003م.

* صمت الفراغ، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، 2006م.

* الأعظم، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، المدينة الجديدة، تيزي وزو، الجزائر،

2010م.

ثانياً: المعاجم:

1- أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنجي، تح، يحي مراد، مؤسسة المختار، مصر، 2008م.

2- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار العودة، إسطنبول، 1980م.

3- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح اللغة، دار الحديث، مصر، 2009م.

4- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، دار إحياء التراث العربي.

5- ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، دار الجيل، ط2، 1991م.

6- الفيروز أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشرازي الشافعي، القاموس المحيط، دار

الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1991م.

7- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من الأساتذة، مطبعة الكويت،

2002م.

قائمة المصادر والمراجع

8- ابن منظور أبو الفصل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، المجلد 1، دار صادر، بيروت، لبنان

- قائمة المراجع:

أولاً: الكتب:

- كتب باللغة العربية:

- 1- أحمد عفيفي، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2001م.
- 2- أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، 2001م.
- 3- الأزهر الزناد، نسيج النص في ما يكوم فيه الملفوظ نصا، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993م.
- 4- آمنة بلعلی، المتخيل في الرواية الجزائرية من المتماثل إلى المختلف، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، المدينة الجديدة، تيزي وزو، الجزائر.
- 5- أمين الزاوي، صورة المثقف في الرواية المغاربية المفهوم والممارسة، دار النشر راجعي، الجزائر، 2009م.
- 6- إبراهيم بن علي الدغيري، علاقة الرواية بحركة المجتمع مدخل نظري، كتاب الرواية وتحولات الحياة في المملكة العربية السعودية، ملتقى الباحة الثقافي الثاني، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، النادي الأدبي بالواحة، السعودية، (1429هـ-2008).
- 7- إبراهيم الحيدري، سوسولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقی، بيروت، لبنان، 2015م.
- 8- إبراهيم سعدي، الوطن العربي نظرات في الثقافة والمجتمع، منشورات البرزخ، الجزائر، ماي 2009م.
- 9- إبراهيم صحراوي، تحليل الخطاب الأدبي دراسة تطبيقية، دار الآفاق، الجزائر، الطبعة الأولى، 1999م.
- 10- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، 2006م.
- 11- باسم الماضي الحسناوي، إشكالية المثقف الديني بين سندان التقليد ومطرقة الحداثة، مركز الدراسات التخصصية في فكر السيد الشهيد محمد الصدر، 1430هـ.

قائمة المصادر والمراجع

- 12- بشير إبرير، آليات تحليل الخطاب في كتاب سبويه، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، 2012م.
- 13- جميل حمداوي، التداوليات وتحليل الخطاب، شبكة الألوكة، الطبعة الأولى، 2015م.
- 14- حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2010م.
- 15- حياة أم السعد، النقد والخطاب مقاربات تداولية وإيديولوجية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2015م.
- 16- خالدة سعيد، يوتوبيا المدينة المثقفة، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2012م.
- 17- خلود العموش، الخطاب القرآني، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2008م.
- 18- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، 2009م.
- 19- ذهبية حاج حمو، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع.
- 20- رابع بوحوش، الأسلوبية وتحليل الخطاب، منشورات باجي مختار، عنابة، الجزائر.
- 21- الزخمشري جار الله أبو القاسم، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، لبنان، 1992م.
- 22- سامية حسن الساعاتي، الثقافة والشخصية حوار لا ينتهي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م.
- 23- سعد البازعي، ميجان الرويني: - دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2002م.
- مقارنة الآخر مقارنات أدبية، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1999م.
- 24- سعيد يقطين: - تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989م.
- قضايا الرواية العربية الجديدة الوجود والحدود، رؤية للنشر والتوزيع، 2010م.
- 25- السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وعلق عليه: نعيم زوزور، دار الكتب العلمية، لبنان، 1987م.
- 26- سلمان العوده، أسئلة العنف، جسور الترجمة والنشر، بيروت، 2015م.

قائمة المصادر والمراجع

- 27- سمير أمين، نحو نظرية للثقافة نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، دار الفراي، بيروت، لبنان، 2003م.
- 28- سوسن ناجي، كتابة الذات قراءة في خطاب الهوية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- 29- الشريف جبيلة، الرواية والعنف دراسة سويسو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، 2010م.
- 30- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، الشركة المصرية العالمية للنش، مكتبة لبنان، 1984م.
- 31- عامر مخلوف، الرواية والتحويلات في الجزائر دراسة نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000م.
- 32- عبد الرحمان الكواكي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تح: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2017م.
- 33- عبد السلام عبد العالي، الميتافيزيقا العلم والإيديولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- 34- عبد السلام محمد الشاذلي، شخصية المثقف في الرواية العربية الحديثة بمصر (1834-1952)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009م.
- 35- عبد السلام المسدي: - الأسلوبية والأسلوب، الدار العربي للكتاب، تونس، 1981م.
- الادب العجيب، منشورات مؤسسات عبد الكريم عبد الله، تونس، 2000م.
- 36- عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2006م.
- 37- عبد القاهر الجرجاني: - دلائل الإعجاز، تح: محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1987م
- أسرار البلاغة في علم البيان، تصحيح محمد عبده، تعليق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

قائمة المصادر والمراجع

- 38- عبد الله إبراهيم، صالح هويدي، تحليل النصوص الأدبية، د.ط، د. ت.
- 39- عبد الله بهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي بحث في سياسة القول في نصوص من الأدب العربي القديم، مطبعة التفسير الفني، صفاقس، قرطاج للنشر والتوزيع، جانفي 2007م.
- 40- عبد الملك مرتاض، بنية الخطاب الشعري، دراسة تشريحية لقصيدة أشجان يمنية للشاعر عبد العزيز المقالح، دار الحدائث للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م.
- 41- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004م.
- 42- عبد الوهاب شعلان، من البنية إلى السياق دراسات في سوسيوجماليات النص الروائي، مكتبة الآداب، 42 ميدان الأوبرا، القاهرة، (1428هـ / 2007م).
- 43- عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر وقضاياها، وظواهره الفنية والمعنوية، دار الفكر العربي، طبعة 3.
- 44- ابن عقيل بهاء الدين عبد الله، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، مكتبة دار التراث، القاهرة، الجزء الثالث، (1419هـ / 1998م).
- 45- علي شريعتي، مسؤولية المثقف، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، 2005م.
- 46- عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، 2003م.
- 47- عمر بوقوروة، تمهات حوار الحضارات قراءة نقدية في مكونات الذات العربية المحورة، دار قانة للنشر والتحليل، الجزائر، 2009م.
- 48- عمر عيلان، الإيديولوجيا وبنية الخطاب في روايات عبد الحميد بن هدوقة، دراسة سوسيوإنشائية، الفضاء الحر، الجزائر، سبتمبر، 2008م.
- 49- فاضل ثامر، المقموع والمسكوت عنه في السرد العربي، دار المدى للثقافة والنشر، 2004م.
- 50- فريزة مازوني، انفتاح الجنس الروائي وتحولات الكتابة عند إبراهيم سعدي، منشورات مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر، 2013م.

قائمة المصادر والمراجع

- 51- فيصل دراج، الرواية وتأويل التاريخ نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي، 2004م.
- 52- ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر نماذج روائية عربية، عالم المعرفة، مارس 2013م.
- 53- محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم.
- 54- محمد جاسر جبارة، جدل الشعر والإيديولوجيا بين المتخيل الشعري ووهم التاريخ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2017م.
- 55- محمد حماسة عبد اللطيف، الإبداع الموازي التحليل النصي للشعر، دار غريب للنشر والتوزيع، 2001م.
- 56- محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1991م.
- 57- محمد الدايمي، صورة الأنا والآخر في السرد، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.
- 58- محمد رياض وتار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية، من منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- 59- محمد ساري، وقفات في الفكر والأدب والنقد، دار التنوير، الجزائر، 2013م.
- 60- محمد سعيد ربيع الغامدي، الرد بالكتابة فنون القرية في أعمال المشري الرواية، كتاب الرواية وتحولات الحياة في المملكة العربية السعودية، ملتقى الباحة الثقافي الثاني، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، النادي الأدبي بالواحة، السعودية، (1429هـ-2008).
- 61- محمد السيد إسماعيل، الرواية والسلطة بحث في طبيعة العلاقة الجمالية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2009م.
- 62- محمد سيد علي عبد العال، الأنا والآخر صراع الشعرية والفحولة في الشعر الأنثوي القديم، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، 2013م.
- 63- محمد الصباغ، التصوير الفني في الحديث النبوي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، طبعة 1.

قائمة المصادر والمراجع

- 64- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشرعية الإسلامية، دار سحنون للنشر والتوزيع، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة 2، 2007م.
- 65- محمد عابد، تحليل الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1985م.
- 66- محمد مفتاح، دينامية النص (تنظير وإيجاز)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- 67- محمد نفسية، الإسلام وظاهرة العنف ندوة شارك فيها الاستاذ: جدوت سعيد، محمود عكام، أسعد السحمراتي، نعيم ألياني، دار السقا للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1996م.
- 68- محمود أحمد فهميم، أمراض السلطة، منشأة المعارف الإسكندرية، 2017م.
- 69- محمود إسماعيل، الخطاب الثقافي العربي بين الدين والعقل والمخيال الشعبي، رؤية للنشر والتوزيع، 2015م.
- 70- محمود طلحة، تداولية الخطاب السردى دراسة تحليلية في وحي القلم للرافعي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2012م.
- 71- محمود عكاشة: - تحليل النص دراسة الروابط النصية في ضوء علم اللغة النصي، مكتبة الرشد، الطبعة 1، 2014م.
- لغة الخطاب السياسي دراسة لغوية تطبيقية في ضوء نظرية الاتصال، دار النشر للجامعات، 2005م.
- 72- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار التنوير للنشر والتوزيع، حسين داي الجزائر، (1429هـ/2008م).
- 73- معاذ بن سليمان الدخيل، منزلة معاني الكلام في النظرية النحوية العربية، دار التنوير للنشر والطباعة، 2014.

قائمة المصادر والمراجع

74- منى الغامدي، تجليات الأنا والآخر في الرواية النسائية السعودية كتاب الرواية وتحولات الحياة في المملكة العربية السعودية ، ملتقى الباحة الثقافي الثاني ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، النادي الأدبي بالواحة، السعودية، (1429هـ-2008).

75- منير مهادي، نقد التمركز وفكر الاختلاف مقارنة في مشروع عبد الله إبراهيم، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الرافد للثقافية، ناشرون بيروت، لبنان.

76- نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار هومة، الجزائر، 1997م.

77- هويدا صالح، المثقف في الرواية الجديدة الطرائق السردية، رؤية للنشر والتوزيع، 2013م.

78- يحيى العبد الله، الإغتراب دراسة تحليلية لشخصيات الطاهر بن جلون الروائية، المؤسسة العربية للدراسات والنش، بيروت، 2005م.

- كتب مترجمة:

1- أمبرتو إيكو، التأويل والتأويل المفرط، تر: ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، طبعة 1، 2009م.

2- آن روبول، اك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2003م.

3- إدوارتي هول، اللغة الصامتة، تر: لميس فؤاد اليحجي، مراجعة وتدقيق: محمود الزواوي، الأهلية للنشر والتوزيع، 2007م.

4- بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر: رحيم فلاح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2001م.

5- تيري إيجلتون، النقد والإيديولوجيا، تر: صالح فخري، المؤسسة العربي للدراسات والنشر.

6- جاك غودي، الشرق في الغرب، تر: محمد الخولي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2008م.

7- جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، دار؟؟؟ للنشر، المغرب، طبعة 2، 1997م.

قائمة المصادر والمراجع

- 8- جون أوستن، نظرية أفعال الكلام (كيف تنجر الأشياء بالكلام)، ترجمة: عبد القادر قنين، مطابع إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1991م.
- 9- رولان بارث، مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري للدراسة والترجمة والنشر، حلب، سوريا، 1993م.
- 10- زتيسلاف أوزنيال، مدخل إلى علم النص، ترجمة: سعيد حسين بحري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، (1424هـ/2003م).
- 11- فان دايك، علم النص مدخل متداخل التخصصات، ترجمة: سعيد حسين بحري، دار القاهرة للكتاب، 2001م.
- 12- فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإلهاء القومي.
- 13- فرانسوا شاتليه، تاريخ الإيديولوجيات، ترجمة: أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1997م.
- 14- فيليب بلانشيه، التحولية من أوستن إلى غوقمان، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2007م.
- 15- كاترين كيوبرات أوريكيوني، المضمرة، ترجمة: رتيا خاطر، مراجعة: جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة، ديسمبر 2008م.

- كتب باللغة الأجنبية:

- 1- Emile Benveniste, Problèmes de linguistique générale ; Gollimard, Paris, 1996.
- 2- R. Escarpit, L'écrit et la communication, Paris : pcif (coolque sais-je), 1978.
- 3- Stephon .c. Levenson, Pragmatics, combridge university press.

ثانيا: المجالات والدوريات:

- المجالات والدوريات الورقية:

- 1- إبراهيم سعدي، ثقافة الحوار الفريضة الغائبة في العالم العربي، مجلة الجديد، العدد 02، مارس 2015م.
- 2- إدريس مقبول: - في تداولية القصد، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (علوم إنسانية)، المجلد 28، 2014م.
- 3- الاستراتيجيات التخاطبية في السنة النبوية، مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد 15، 1435هـ/2014م.
- 4- باسم فرات، ثقافة القتل اللحظة العراقية الراهنة، مجلة الجديد، العدد 02، مارس 2015م.
- 5- البشير ربح، الربيع الدامي المثقفون العرب والانتفاضات (ربيع العلاقة المريبة بين الديمقراطية والإرهاب)، مجلة الجديد، العدد 02، مارس 2015م.
- 6- بلقاسم دفة، استراتيجية الخطاب الحجاجي دراسة تداولية للإشهارية العربية، مجلة المخبر، العدد 10، 2014م.
- 7- جمال الموساوي، المثقف العربي يجتر أحلامه (الرؤية الفجائية في الرواية العربية نهاية القرن العشرين)، مجلة الرافد.
- 8- الجيب مصباحي، تمثلات الذات والآخر في الرواية الجزائرية، مجلة إشكالات في اللغة والأدب دورية محكمة سداسية ، العدد 1، معهد الآداب واللغات، منشورات المركز الجامعي تامنغست، الجزائر، صفر 1434هـ - ديسمبر 2012.
- 9- خالد عمر يسير، الذات والآخر في الرواية السورية (تكريس مبدأ القوة)، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، فصيلة محكمة، العدد 15، 2013م.
- 10- خالد قطب، النخبة الثقافية والديمقراطية الغائبة، مجلة الجديد ثقافية عربية جامعة، العدد 02، مارس 2015م.

قائمة المصادر والمراجع

- 10- خزعل الماجدي، ثقافة الأقلية وثقافة الناس، مجلة الجديد ثقافية عربية جامعة، العدد 02، مارس 2015م.
- 11- سليم صيفور، العنف في مضمون الأمثال الشعبية دراسة تحليلية، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، العدد 14/13، ديسمبر 2015م، جامعة الشهيد حمة لخضر، الواد.
- 12- صالح جديد، تجربة الطاهر وطار الروائية في بعديها الإيديولوجي والاجتماعي، مجلة المقال، العدد 03، جامعة 20 أوت 1955م، سكيكدة، الجزائر.
- 13- الطاهر بن جلون، المثقف في جحيم الحياة اليومية، مجلة الدوحة ثقافية شهرية، العدد 53، (مارس 2012م/ ربيع الأول 1433هـ).
- 14- الطيب بودريالة، صورة الجزائر في الرواية الفرنسية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، دورية أكاديمية محكمة متخصصة تصدر عن كلية الآداب واللغات، جامعة الوادي، العدد 02، مارس 2010م.
- 15- عبد الجواد خفاجي، الأدب وهموم المجتمع قراءة لمفهوم الواقعية في الأدب، مجلة الرافد.
- 16- عبد الحكيم سحالية، التداولية، مجلة المخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، عدد 05، قسم الأدب واللغة العربية، جامعة بسكرة.
- 17- عبد المالك أشبهون، خطاب التنبيهات في الرواية العربية (الأنواع، الوظائف والرهانات الفنية)، مجلة ثقافات، العدد 13، 2005م.
- 18- عزيز نعمان، جزء من آخر لقاء مع محمد ديب، مجلة الخطاب، دورية أكاديمية محكمة، العدد 03، جامعة تيزي وزو.
- 19- عقيلة مصطفى، آليات التواصل الأدبي ومقصدية الخطاب عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة الأثر، العدد 24، جامعة غرداية، الجزائر، مارس 2016م.
- 20- فضيلة يونس، مفهوم المقاصد وعلاقتها بالخطاب تناول تداولي لخطاب ثوري، مجلة الخطاب، دورية أكاديمية محكمة، العدد 06، المركز الجامعي البويرة.

قائمة المصادر والمراجع

- 21- محمد الصالح حربي، الديني والإيديولوجي في الرواية الجزائرية المعاصرة روايات الطاهر وطار أنموذجا، مجلة قراءات، العدد 05، مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، جامعة بسكرة، 2013.
- 22- محمد عرابي، استراتيجية الإقناع في الخطاب اللغوي التواصلي، مجلة رفوف، مخبر المخطوطات الجزائرية في غرب إفريقيا، العدد 04، ماي 2014م.
- 23- محمد نور الدين أفاية، حول أجراء المثقفين في معمعة الأحداث ملاحظات وتساؤلات، مجلة المستقبل العربي، عدد خاص حول حلقة نقاشية عُقدت في مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 29 أيار/مايو 2013.
- 24- مراد مزعاش، تجليات الصراع الحضاري في رواية موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح، مجلة إشكالات، دورية نصف سنوية محكمة، العدد 01، المركز الجامعي لتامنغست، الجزائر، ديسمبر 2012م.
- 25- نبيل بوالسليو، الإيديولوجي في رواية الولي الطاهر يعود إلى مقامه الركي أنموذجا: مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، العدد 08، 2014م.
- 26- نسيمه كريع، أبعاد الصراع الإيديولوجي لشخصية الفنان في رواية بما تحلم الذئاب لياسمينه خضراء، مجلة الأثر، العدد 14، جوان 2014م.
- 27- نورة بعيو، الكتابة الروائية العربية المعاصرة بين الثبات والتحول (فترة ما بعد الثمانينات)، مجلة الخطاب، العدد 03، جامعة مولود معمري.
- 28- ياسمينه عبد السلام، نظرية الأفعال الكلامية في ظل جهود أوستن، مجلة المخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، العدد 10، كلية الأدب واللغة العربية، جامعة بسكرة، 2014.
- 29- يسري الغول، الإسلاميون والثقافة، مجلة الجديد، العدد 15، نوفمبر 2015م.

- المجالات والدوريات الإلكترونية.

- 1- حكيم أومقران، تحليل الخطاب الروائي الجزائري المعاصر في رواية الشمعة والدهاليز للطاهر وطار، مجلة الأثر، المجلد 11، العدد 15، كلية الأدب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، موقع:

<https://revues.univ.ouargla.dz>

قائمة المصادر والمراجع

2- حميد الحميداني، نظرية قراءة الأدب وتأويله من المقصدية إلى المحصلة، مجلة علامات، العدد 26، 30 جوان 2006، موقع:

<https://search.emarefa.net>

3- دلال وشن، القصديّة من فلسفة العقل إلى فلسفة اللغة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 6، العدد 1، موقع:

<https://www.asjp.cerist.dz>

4- سامية داودي، الكتابة الروائية والاجتماعي المتحول قراءة في روايتي بوح الرجل القادم من الظلام وصمت الفراغ لإبراهيم سعدي، مجلة الخطاب، العدد 5، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، الجزائر، يونيو 2009، موقع:

<https://revue.ummto.dz>

5- علاء زهير الرواشدة، التطرف الإيديولوجي من وجهة نظر الشباب الأردني دراسة سوسيلوجية للمظاهر والعوامل، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، العدد 63، الرياض، السعودية، (1436هـ/2015م)، موقع:

<https://journals.nauss.edu.sa>

6- فضيلة الفاروق، مجلة الحياة الإلكترونية، العدد 1467، (1423هـ)، موقع:

<http://daarchives.alhayat.com>

7- فطومة لحماي، تداولية الخطاب المسرحي مسرحية عصفور من الشرق أنموذجا، مخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة محمد خيضر بسكرة، موقع:

<https://sites.univ.biskra.dz>

8- لبوخ بوجملين، تداولية الخطاب أهمية نظرية الذهن في تحليل الخطاب، مجلة الأثر، المجلد 10، العدد 11، موقع:

<https://revues.univ.ouargla.dz>

9- ماري تريبز عبد المسيح، الدراسات النقدية العربية والحوار مع الآخر، النقد الأدبي العربي اليوم الرهانات والتحويلات، مجلة المستقبل العربي، العدد 418، 12 ديسمبر 2013، موقع:

<https://archive.anbaaonline.com>

ثالثا- الرسائل الجامعية:

- رسائل الدكتوراه:

1- أحمد زاوي، بينة اللغة الحوارية في روايات محمد مفلح، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، تخصص لغة عربية، مخطوط بكلية الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران، 2014م.

2- سامية داودي، صوت المرأة في روايات إبراهيم سعدي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، مخطوط بكلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر.

3- سعيدة بن بوزة، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، مخطوط بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007م.

4- السعيد عموري، الكتابة والتشكيل الإيديولوجي في الرواية العربي المعاصرة دراسة نقدية إيديولوجية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الأدب الحديث، مخطوط بكلية اللغة والأدب العربي، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2012م.

5- علي منصوري، البطل السياسي السجين في الرواية العربية المعاصرة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة، تخصص أدب حديث، مخطوط بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007م.

6- ليلى كادة، المكون التداولي في النظرية اللسانية العربية ظاهرة الاستلزام الحواري أمثودجا، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علوم اللسان العربي، مخطوط بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة.

7- محمد الأمين بحري، بنية الخطاب المأساوي في رواية التسعينات الجزائرية الطاهر وطار وأحلام مستغانمي وواسيني الأعرج، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في الأدب الحديث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، 2008م.

قائمة المصادر والمراجع

- 8- محمد مدور، الأفعال الكلامية في القرآن الكريم سورة البقرة دراسة تداولية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في اللسان العربي، مخطوط بكلية الآداب واللغات والفنون، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2013م.
- 9- محمد نعار، المقصدية في الخطاب السردي المعاصر الرواية المغاربي أنموذجا قراءة تداولية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في النقد الحديث والمعاصر، مخطوط بكلية الآداب واللغات، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان.
- 10- منال تبت عبد العزيز العيسى، الذات المروية على لسان الأنا، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، 2010م.

- رسائل الماجستير:

- 1- أحلام صولح، أفعال الكلام في نهج البلاغة للإمام علي رضي الله عنه دراسة تداولية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، تخصص دراسات دلالية، مخطوط بكلية الآداب واللغات، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2013م.
- 2- أحمد حسين حيال، السبك النصي في القرآن الكريم دراسة تطبيقية في سورة الأنعام، أطروحة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في اللغة العربية، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، العراق، (3 محرم 1433هـ/29 تشرين الثاني 2011م)، موقع:

<https://mohamedrabeea.net>

- 3- آمنة لعور، الأفعال الكلامية في سورة الكهف دراسة تداولية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، شعبة دراسات لغوية، جامعة منتوري، قسنطينة.
- 4- الحاج بن علي، مظهرات الآخر في الرواية العربية المغاربية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران، 2009م.
- 5- حامدة ثقبايث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، مخطوط بكلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2012م.

قائمة المصادر والمراجع

- 6- سليمة بوغرارة، الاستلزمات الحوارية لأسلوب الأمر والنهي في سورة البقرة مقارنة تداولية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، تخصص لسانيات، مخطوط بكلية الآداب واللغات، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2015م.
- 7- الطيب شيباني، استراتيجية التواصل اللغوي في تعليم وتعلم اللغة العربية دراسة تداولية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، تخصص تعليمية اللغة، مخطوط بكلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2010م.
- 8- ظريفة ياسة، الوظائف التداولية في المسرح مسرحية صاحب الجلالة لتوفيق الحكيم أمودجا، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، مخطوط بكلية الآداب واللغات، جامعة منتوري، قسنطينة، 2009م.
- 9- عبد الخالق فرحان شاهين، أصول المعايير النصية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، كلية الآداب واللغات، جامعة الكوفة (1433هـ/2014م).
- 10- عبد الله بن صفية، الاستشراق في الرواية العربية مقارنة سردية في نماذج نصية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في الأدب الحديث، تخصص سرديات، مخطوط بكلية الآداب واللغات، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2012م.
- 11- ميرفت عبد ربه عايش مقبل، التوافق النفسي وعلاقته بقوة الأنا وبعض المتغيرات لدى مرضى السكري في قطاع غزة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في علم النفس، كلية التربية، الجامعة الإسلامية غزة، (1431هـ).
- 12- نوال براك الشمالي، الذات والآخر في روميات أبي فراس الحمداني، رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في الأدب والبلاغة والنقد، قسم الدراسات العليا للغة العربية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية.
- 13- نور الدين خيار، الخطاب القصصي القرآني دراسة أسلوبية تداولية قصة يوسف عليه السلام أمودجا، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في الدراسات اللغوية النظرية، مخطوط بكلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر، 2003م.

قائمة المصادر والمراجع

14- نور الدين كرطالي، أزمة التنمية وإيديولوجيا الخطاب الفلسفي العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة، مشروع الفلسفة والتنمية، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2011م، موقع:

<https://theses.univ.oran1.dz>

رابعاً- الجرائد والصحف:

1- الخير شوار، الأعظم للروائي إبراهيم سعدي الطاغية في نسخته العربية ومأساة الدولة الوطنية، الجزائر نيوز جريدة وطنية، 28 فبراير 2011م، الساعة 18:35، موقع:

<https://www.djazairess.com>

2- زهير مبارك، مثقف السلطة الولاء المطلق، كنعان النشرة الإلكترونية، السنة السابعة، العدد 1319، 19 تشرين الأول /أكتوبر 2007م، موقع:

www.kanaanonline.org

3- سامي محمود، صحيفة الديوان الإلكترونية، 7 رجب 1436هـ، فيفري 2014م، موقع:

<https://www.aldiwan.org>.

4- صموئيل شمعون، الوسط نيوز، العدد 429، الباب (حوار)، 1421هـ، ص 52، موقع:

www.alwasatnews.com

خامساً- المواقع الإلكترونية :

1- بشير إبرير، النص وتعدد القراءات، موقع:

www.angelfire.com

2- خديشة بوخشة، محاضرات في اللسانيات التداولية، موقع:

<https://www.majalea.info>

قائمة المصادر والمراجع

3- راضية خفيف بوبكري، التداولية وتحليل الخطاب مقارنة نقدية، مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية (أسس في 1433/3/26هـ-2012/1/29م)، موقع:

www.m-a-arabia.dz

4- عاطف فضل ، الخطاب وعلم اللغة التداولي، مجمع اللغة العربية الأردني، الموسم الثقافي 31، بجامعة الزرقاء،(الأربعاء 16 محرم 1435هـ/20 تشرين الثاني 2013م)، موقع:

<https://www.majma.org>

-

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

- مقدمة أ- هـ
- 80-07 الفصل الأول: تداولية الخطاب السردى وعلاقته بالمقصدية
- 07 المبحث الأول: في مفهوم النص والخطاب
- 07 /1 في مفهوم الخطاب
- 07 أ- الخطاب لغة
- 08 ب- الخطاب اصطلاحا
- 11 ج- الخطاب في القرآن الكريم
- 12 د- الخطاب عند العرب القدامى والمحدثين
- 13 هـ- الخطاب في الدراسات الغربية
- 14 و- مسلمات الخطاب
- 18 ز- أنماط الخطاب
- 19 ح- الخطاب الأدبي الروائي
- 20 /2 في مفهوم النص
- 20 أ- مفهومه اللغوي
- 21 ب- مفهومه الاصطلاحي
- 22 ج- مفهوم النص عند العرب
- 24 د- مفهوم النص عند الغرب
- 25 هـ- أنواع النص

26	و- الغاية الاجتماعية للنص
26	ز- بين النص والخطاب
28	المبحث الثاني: الحدود المفهومية للمقاربة التداولية
28	أولاً: مفهوم التداولية
28	1/ المفهوم اللغوي والاصطلاحي
31	2/ التداولية في القرآن الكريم
31	3/ التداولية عند العرب
33	4/ التداولية عند الغرب
35	5/ علاقة التداولية بالعلوم الأخرى
35	أ- علاقتها بالبلاغة
35	ب- علاقتها بالدلالة
36	ج- علاقتها بالنحو الوظيفي
36	د- علاقتها باللسانيات
37	هـ- علاقتها باللسانيات النفسية
37	و- علاقتها باللسانيات الاجتماعية
38	ز- علاقتها باللسانيات النصية وتحليل الخطاب
38	ح- علاقتها باللسانيات التعليمية
39	ط- علاقتها بالفلسفة التحليلية
39	ي- علاقتها بالمنطق
39	ك- علاقتها بالأسلوبية

- 40 ل- علاقتها بالبنوية
- 41 /6 خصائص التداولية
- 41 /7 اتجاهات التداولية
- 41 أ- الاتجاه الأول: النظريات الخطية
- 42 ب- الاتجاه الثاني: النظريات المدجة
- 42 /8 مهام التداولية
- 43 /9 درجات التداولية
- 43 أ- تداولية الدرجة الأولى (دراسة الرموز الإشارية)
- 43 ب- تداولية الدرجة الثانية (المعنى الحرفي والمعنى التواصلية)
- 44 ج- تداولية الدرجة الثالثة (نظرية أفعال الكلام)
- 44 /10 جهود رواد التداولية
- 45 أ- ريناتش في علم الاجتماع
- 45 ب- غاردنر في الدراسات اللغوية
- 45 ج- فيتغنشتاين وألعاب اللغة
- 46 د- بيرس
- 46 هـ- موريس
- 47 و- أوستن
- 47 ز- سيرل
- 48 ثانيا: المقاربة التداولية
- 48 1- مفهوم المقاربة التداولية

49	2- آليات المقاربة التداولية للخطاب الأدبي
49	أ- استراتيجيات الخطاب
49	- مفهوم الاستراتيجية
51	- أهم الاستراتيجيات الخطائية
51	الاستراتيجية التضامنية
51	الاستراتيجية التوجيهية
53	الاستراتيجية التلميحية
54	الاستراتيجية الحجاجية
56	ب- الأفعال الكلامية
61	المبحث الثالث: مقصدية الخطاب
61	1/ المقصدية (النشأة والماهية)
64	2/ مفاهيم القصد والقصدية
64	أ- المفهوم اللغوي
65	ب- مفهومها في القرآن والسنة
66	ج- مفهومها عند علماء الأصول
68	د- مفهوم القصدية عند العرب
70	هـ- مفهوم القصدية عند الغرب
71	3/ بين مفهوم القصد والمقصدية
72	4/ أنواع المقاصد
75	5/ المعنى الحرفي والمعنى التواصلية

154-82	الفصل الثاني: مقصدية الخطاب الإيديولوجي (القبول والرفض والتطرف)
82	المبحث الأول: إيديولوجيا الرفض والقبول
82	1/ الإيديولوجيا والسرد
85	2/ إيديولوجيا الرفض والمرفوض
106	المبحث الثاني: إيديولوجيا الأنا المرفوضة
106	1/ الأنا المهمشة
117	2/ الأنا المضطهدة
123	3/ الأنا المتمردة (المتطرفة)
129	4/ الأنا الممزقة
136	المبحث الثالث: إيديولوجيا الآخر الراض
136	1/ الآخر المسيطر
144	2/ الآخر المهدد
147	3/ الآخر المتطرف
151	4/ الآخر المهدد
229-156	الفصل الثالث: مقصدية خطاب المثقف
157	المبحث الأول: المثقف المجرم وملاحقة الوهم
158	1/ المثقف المجرم وبداية التيه
168	2/ تحول صورة المثقف من المجرم الضحية إلى المجرم القاتل
178	المبحث الثاني: المثقف اليائس بين الواجب وخيبة الأمل

200	المبحث الثالث: المثقف المحاصر والبحث عن الوطن المفقود
217	المبحث الرابع: تهمة الثقافة ولعنة الكتابة والفن
286-231	الفصل الرابع: مقصدية خطاب السلطة
233	المبحث الأول: الاستشراف والوعي المسبق
246	المبحث الثاني: الدكتاتورية وعظمة الكراسي
262	المبحث الثالث: توارث الدكتاتورية وعدوى النهم السلطوي
275	المبحث الرابع: الثورة على الدكتاتور بين النفاق السلطوي والرغبة في التغيير
289-288	- خاتمة
303-291	- ملحق
322-305	- قائمة المصادر والمراجع
329-324	- فهرس المحتويات

ملخص:

إن قراءة النص الأدبي فعل إنساني تواصل يتحقق باحتكاك متلقي النص أو قارئه بلغته، في محاولة فهمه وتفعيل إنتاجيته، وهي عملية مشفرة تربط اللغة بالواقع في شكل إبداعي جديد ومنسجم ومتجانس يتيح للقارئ عملية فك شفراته للوصول إلى الحقيقة الكامنة وراء بناءه اللغوي.

والأدب الجزائري شأنه شأن الآداب العربية الأخرى هو انعكاس للراهن الواقعي، وما يحدث فيه من متغيرات وتحولات في بنية المجتمع الجزائري: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والدينية، فقد صنعت هذه التحولات تجارب إبداعية انفتحت على الكتابة الحداثية التي قادها روائيون جزائريون استطاعوا صياغة قوالب فنية تجمع بين الواقع والتمثيل، فالرواية استطاعت أن تكسر القاعدة التي يطرحها باختين في قوله: إن الخلود مرتبط بالماضوية والسلف وأن الإنسان لا يرتبط في قوته وعظمته بزمانه، وإنما بزمان أجداده.

لقد قدمت الرواية نماذج كثيرة تجرأت على الكتابة الشعرية بكل غموضها، واستطاع الروائي حوض التجربة في عالم الشعرية، وتقدم وجهات نظر تعكس تبصره بما يقع في العالم العربي، وتفرض عهده السياسات العربية، وتقرأ تفسخ النظم العربية، لتضع القارئ بين قيمة الموضوع وجمالية الكتابة، ولهذا قال إبراهيم سعدي في إحدى لقاءاته الصحفية: إن الرواية هي وثيقة الارتباط بالحياة، بحيث تعيد تشكيل الواقع بإدخال بعض المتغيرات عليه وإخضاعه لشروطها الفنية.

وقد أصبح للرواية حضور قوي نتيجة تعدد المناهج التي تناولتها بالتحليل والدراسة، ومنها المنهج التداولي الذي يدرس اللغة في الاستعمال، وتفيد منه الرواية في محاولة كشف مقاصد الكاتب المسكوت عنها. ولعلني في هذا البحث أحاول مقارنة نصوص الروائي إبراهيم سعدي وفق المنهج التداولي بهدف تحديد السياق العام الذي يشمل عناصر الموقف الكلامي (مرسل، متلقي، رسالة، مناسبة)، إلى جانب الظروف العامة التي تحيط بإنتاج النص وتسهم في تفسير طبقاته للوصول إلى صلبه، ذلك أن الكاتب لا يكتب مجرد الكتابة في حد ذاتها، بل تصبح الكتابة أداة بيده يصور بها هذا الوجود بجباياه المسكوت عنها تصويراً فنياً يعبر عن القضايا الإنسانية.

Abstract :

Reading the literary text is a human act achieved through the friction of the reader of the text in his language, in an attempt to understand and activate its productivity, a coded process linking the language to reality in a new creative, harmonious and homogenous from that allows the reader to decode it to reach the truth behind its linguistic structure.

Algerian literature, like other arab literatures, is a reflection of reality and what is happening in the structure of algerian society: political, economic, social, cultural and religious... she was able to break the rule put forward by "Bakhtin" in saying: that immortality is linked to the past and that man is not linked in his power and greatness in his time, but in the time of his ancestors.

The novel presented many models that dared to write poetry with all its ambiguity, and the novelist was able to experiment in the world of poetry, and provide views that reflect his insight into what is happening in the arab world, and expose the era of arab politics, and read the arab system, to put the reader between the value of the subject and the aesthetic writhing. Therefore, ibrahim saadi said in one of his press interviews: The novel is closely related to life, where it reshapes reality by introducing some variables on it, and subjecting it to its technical conditions.

The novel has become a strong presence as a result of the multiplicity of approaches dealt with by analysis and study, including the deliberative approach that studies the language in use, and benefit from the novel in an attempt to reveal the purposes of the auther's silence. Perhaps in this paper I try to approach the texts of novelist "Ibahim saadi" according to the deliberative approach in order to determine the general contxt that includes elements of the verbal position (sender, recipient, message, appropriate), in addition to the general circumstances surrounding the production of the text and contribute to peeling layers to reach the crucifiscion, the writer does not write simply to write in itself, but becomes a tool in his hand to depict this existence bkanbayat silence artistic expression of human issues.