الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة

وزارة التّعليم العاليّ والبحث العلميّ

جامعة الجزائر (2) أبو القاسم سعد الله

كلّيّة اللّغة العربيّة وآدابها واللّغات الشّرقيّة

قسم اللّغة العربيّة وآدابها

الشّعبة: اللّغة والأدب العربيّ

التّخصّص: نظريّة الخطاب

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه علوم

تفكيك الهيمنة والكشف عن المُضْمَر في الخطاب السّردي عند السّعيد بوطاجين

إعداد الطّالب: بوبكر عريبي

لجنة المناقشة

حميد علاوي	أستاذ التعليم العالي .....جامعة الجزائر2	رئيسًا
آمنة بلعلى	أستاذ التعليم العالي .....جامعة تيزي-وزو	مشرفة
ايمان العشي	أستاذ محاضر(أ) .....جامعة الجزائر2	ممتحنة
حليمة بكيس	أستاذ محاضر(أ) .....جامعة الجزائر2	ممتحنة
عزيز نعمان	أستاذ التعليم العالي .....جامعة تيزي-وزو	ممتحنًا
علجية مودع	أستاذ التعليم العالي .....جامعة تيبازة	ممتحنة

السّنة الجامعيّة: 2023-2024

بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٢٠

كلمة لا بدّ منها

«إذا نحن استعملنا ضمير الجمع بدل ضمير المفرد في كتاباتنا، فلأنّ هذا الاستعمال تقليد عربي أصيل في صيغة التّكلم من صيغ الكلام؛ ثمّ لأنّه هو الاستعمال المتعارف عليه في المقال العلمي والتّأليف الأكاديمي، فضلا عن أنّه يفيد معنى (المشاركة) و(القرب) إذ يجعل المتكلّم ناطقا باسمه وباسم غيره، ولا غير أقرب إليه من المخاطب، حتّى كأنّ هذا المخاطب عالم بما يخبره به المتكلّم ومشارك له فيه، فيكون ضمير الجمع من هذه الجهة، أبلغ في الدّلالة على التأدّب والتّواضع من صيغة المفرد، ولا دلالة له إطلاقا على تعظيم الذّات ولا على الإعجاب بالنّفس.»

- طه عبد الرّحمن: اللّسان والميزان.

«وذلك أنّي ما رأيت أنّه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه، إلاّ قال في غدِه:

لو غُيِّر هذا لكان أحسن، ولو زِيد هذا لكان يُستحسن.

ولو قُدِّم هذا لكان أفضل، ولو تُرِك هذا لكان أجمل.

وهذا من أعظم العبر

وهو دليل على استيلاء النّقص على جملة البشر.»

- القاضي الفاضل (ت: 695هـ) كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون.

إهداء

أهدي ثمرة هذا الجهد إلى:

روح أبي

طيّب الله ثراه وجعل الجنّة مثواه

ووالدتي

أطال الله في الخير محياها ونفّعني برضاها

وزوجتي

الّتي تقاسمت معي مشقّة السّفر في درب العلم والمعرفة

و أبنائي

شهيناز، وهاشم، وسناء، و إيّاد، ورؤيا

وإلى كلّ إخوتي وأخو اتي

حبًّا وعرفاناً

إلى كلّ زملائي الأساتذة

وإلى كلّ من كان لنا عونا في مسارنا العلميّ...

وإلى كلّ من ذَكَرَنا بظهرِ الغيب ونسيناه...

• بوبــكر عر يبـــي

كلمة شكر وتقدير

الشكر لله مُسبِغ النّعم، الذي اختصّ الإنسان بحسن الفهم
والإدراك وعلّمه مالم يعلم
والصّلاة والسّلام على النّبي الأكرم ﷺ
أشكر لأستاذتي المشرفة: أ. د. آمنة بلعلى هذا التّوجيه العلميّ
والتّشجيع المتواصل، لاستكمال فصول هذه الأطروحة؛ فجزاها الله
عنّي خير ما جُزِي به مُعلِّم عن مُتعلِّم.

مقدّمة

أصبح الحديث عن **المضمر الثّقافي** في الخطابات الأدبيّة على اختلاف أجناسها، موضوع الدّراسات النّقديّة المعاصرة، بعد ما تأكّد للنّقاد المعاصرين صلة هذه الخطابات بمختلف الأنساق الثّقافيّة، التي تُعبِّر عن شبكة من العلاقات المضمرة، التي تُسهم بدورها في بناء هذه الخطابات كما تساعد على فهمها وتأويلها؛ حيث تشتغل عليها **الذّات** المنتجة للخطاب بوعي أو دون وعي منها باعتبارها سلطة مُضْمَرَة، توجّه أشكال ممارسة الكتابة الإبداعيّة. وهنا تظهر العلاقة بين بنية الخطاب ومختلف الأنساق الثّقافيّة متجسّدة في التّلازم الحاصل بين الاثنين، فالأولى التي هي **بنية الخطاب** لا تشتغل بمعزل عن مختلف هذه الأنساق الثّقافيّة التي أَسهمت في إنتاجها، والثّانية التي هي **الأنساق الثّقافيّة** التي لا يمكن تأويلها إلاّ بالعودة إلى بنية هذه الخطابات التي اشتغلت عليها.

تشتغل الخطابات السّردية في أعمال **السّعيد بوطاجين** القصصيّة التي تشمل: **(أعوذ بالله) (وما حدث لي غدا) (تاكسنة، بداية الزّعتر آخر الجنة) (ووفاة الرّجل الميّت) (اللّعنة عليكم جميعاً) (وحذائي وجواربي وأنتم) (وجلالة عبد الجيب)** بدورها كذلك على هذا النّمط من التّلازم الحاصل بين **البنية والنّسق**، متمثّلة مختلف الأنساق الثّقافيّة التي أسهمت في توجيهها على اختلاف موضوعاتها، التي نَقل من خلالها **السّعيد بوطاجين** خطاب الكتابة السّردية من أسلوب إلى آخر، محدثا بذلك نمطا خاصًّا من الكتابة السّردية الجزائريّة، التي يمكن إدراجها تحت ما يُسمَّى بالكتابة ما بعد الحداثيّة.

وتتميّز الخطابات السّردية في مجمل هذه الأعمال القصصيّة بجملة من الخصائص، أهمّها: **الانزياح**؛ وما قد يحدثه في نفس القارئ من نفور من هذه الخطابات التي تُجْهِدُ عقله في البحث عن تأويل مناسب لفهمها، كتشظّي الزّمن؛ **(ما حدث لي غدا، يجعل المواطنين صالحين في العام الماضي ...إلخ)**، وتَسْميّة الأشياء بغير مسمّياتها؛ **(مدينة العميان، وبلدة بني عريان...)** و**النّحت: (الدّيموشيطانيّة، والتّقنو إبليسيّة...)** إضافة إلى **السّخرية** حيث تلبّست التّوجّه العبثي في خطاباته.

وكلّ هذه الخصائص التي تتميّز بها الخطابات السّردية في الأعمال القصصيّة **للسّعيد بوطاجين** جعلتنا نستهدف بالدّراسة دلالة هذه الخطابات وتأويلها، وكذلك الكشف عن مختلف **الأنساق المضمرة** داخلها، معتمدين في ذلك على إجراءات التّحليل في النّقد الثّقافيّ، باعتباره مجالاً من مجالات البحث، الكفيلة بالكشف عن المضمر في الخطابات السّردية وفهم طبيعة الأنساق المختلفة التي

توجّهها، وهي التي شكّلت بدورها إشكاليّة محوريّة لهذه الأطروحة عالجتها وفق عدّة أسئلة فرعيّة هي:

– ما طبيعة المضمر في الخطابات السّردية؟ وما علاقته بهذا النّوع من الخطابات على اختلاف موضوعاتها؟ وما هي تجلّياته الخطابيّة؟

– ما هو دور السّياق وظروف الإنتاج في توجيه عمليّة اكتشاف المضمرات في الخطابات السّردية؟

– ما طبيعة النّسق المضمر الذي وجّه مختلف خطابات السّرد عند السّعيد بوطاجين؟

– هل للمضمرات النّسقيّة القدرة على كشف خبايا وأسرار ذات السّعيد بوطاجين المبدعة؟

– لِمَ يُعدُّ الخطاب السّاخر سمة بارزة في معظم الخطابات السّردية عند السّعيد بوطاجين؟

– هل يمكن للنّسق المضمر أن يفسِّر لنا ذلك المعجم الخاص الذي تفرّد به بوطاجين في خطاباته السّردية، واستطاع من خلاله أن يكسر قواعد المعجم في لغة السّرد عند عامّة الكتّاب والروائيين؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة تمّ اعتماد جملة من الفرضيَّات هي:

1– لِلمضمر سلطة على الأعمال الأدبيّة على اختلاف أجناسها، وأنّ هناك موجّهات فلسفيّة وسياسيّة وأدبيّة، هي التي تتحكّم في أنماط المضمرات.

2– تُسهم ظروف الإنتاج والسّياقات المختلفة في توجيه الخطاب السّردي عموماً والقصصي على وجه الخصوص، بحكم أنّها تتحكّم تحكّماً كلّياً أو جزئياً في ذات السّارد أو المتكلّم عموماً.

3– يُعدُّ موضوع السّلطة في خطابات بوطاجين من المقاصد الكبرى التي تغذّى منها المضمر لدى السّعيد بوطاجين.

4– تُعتبر الأنساق المضمرة آليّة من الآليات التي تسهم في كشف تجلِّيّات الذّات المبدعة من خلال نصوصها السّردية؟

5– يُعين النّسق المضمر على اختلاف أنواعه في خطابات السّعيد بوطاجين في تفسير طبيعة الخطابات السّاخرة في مختلف أعماله القصصيّة؟

6- يمكن عدّ استحداث السّعيد بوطاجين للمعجم اللغوي والمصطلحاتي أحد أهم بوادر المناوأة الصريحة والرّفض القاطع لمعجم المؤسّسة على اختلاف أشكالها (السّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة....).

كان الدّاعي إلى **اختيار هذا الموضوع** تحديداً وإسقاطه على هذه المدوّنة التي شكّلت موضوعا لهذه الأطروحة جملة من الأسباب أهمّها:

- تميّز الأعمال القصصيّة للسّعيد بوطاجين بجملة من الخصائص السّردية التي تخوّلها لأنْ تكون نوعاً سردياً له خصوصيّاته ومميّزاته، تتحكّم فيه مجموعة من **الأنساق المضمرة؛**

- حاجة القارئ الجزائريّ خاصّة للاهتمام بأدبه، بقراءة فاحصة تعينه على فهم المقاصد العامّة من الإبداع الجزائريّ في الألفيّة الثّالثة، في ظلّ إكراهات العولمة وتفاعل الثّقافات وامّحاء الأجناس؛

- حاجة القارئ إلى آليات نقدية تُعينه على فهم مختلف النّصوص السّردية للسّعيد بوطاجين أمام تنوع الأسلوب وتعدّد المقاصد التي يمكن أن يتضمّنها خطابه السّردي.

وفيما يتعلَّق بمنهج هذا البحث فقد فرض موضوع هذه الأطروحة اِعتماد توليفة منهجيّة من السيميائيات والتّأويل والتّداوليّة، مثلما وجدناها لدى المهتمين بالنّقد الثّقافي من أمثال؛ **رولان بارت ميشيل فوكو، ليتش، إدوارد سعيد، عبد الله الغذامي، هومي بابا، وبيير بورديو، وجان بودريار... إلخ.**

وقد فرضت علينا طبيعة الموضوع تقسيم بنية الأطروحة إلى؛ **ثلاثة فصول تطبيقيّة،** تلي **المقدّمة؛** التي تُعرِّف بالموضوع وتنتهي **بخاتمة** تتضمّن أهمّ النّتائج المتوصّل إليها في إعداد هذا البحث، حيث جاء **الفصل الأوّل** بعنوان: **السّلطة والمجتمع من صناعة التّابع إلى تشكّل الطّاغيّة؛** وتضمن ثلاثة مباحث رئيسة استهدفت في ثلاثة عناوين الإجابة عن؛ كيفية صناعة الطاغية من خلال الخطابات السّردية عند **السعيد بوطاجين.** أو بعبارة أخرى: ما هي الآليات التي وظّفتها السّلطة من أجل تطويع الجسد الاجتماعي لجعله مجرد تابع، يسهل امتهانه، وتهيئته كتربة خصبة لميلاد الطاغية؟ وكيف استطاعت هذه النصوص أن تفكك ثنائية الطاغية بين الوجود الطبيعي والصّناعة البشرية؟ حيث تناول **العنوان الأول: آليات الهيمنة؛** في هذه الخطابات؛ بما فيها **الهيمنة بالخطاب والهيمنة بالقوّة والتّعنيف. والعنوان الثاني:** تناول كيفية **صناعة التابع،** عن طريق **الاستعانة ببطانة السوء، و استراتيجية الإخضاع، و تغييب الذاكرة،** مثلما تمثّلته هذه الخطابات من خلال أنساقها المضمرة.

أمّا **العنوان الثالث:** فقد تم تخصيصه للحديث عن بعض مظاهر **تشكل الطاغية** كما تمثلته هذه الخطابات، التي تشمل **السيطرة ببث الفرقة، وتقييد الحريات.**

وتضمن **الفصل الثّاني** الذي جاء تحت عنوان: **السّلطة وتفكيك صورة المثقّف؛** الحديث –ضمن أربعة عناوين رئيسة– عن أزلية الصّراع القائم بين المثقّف والسّلطة، وكذا أنواع المثقف حسب ما أفرزته هذه الخطابات السّردية، فكيف تصورت النصوص السّردية للسّعيد بوطاجين المثقّف في علاقته بالسّلطة؟ وما هي أهم المعايير التي تم اعتمادها في تحديد المثقف السلبي والمثالي كما تمثّلته هذه الخطابات؟ وإجابة عن هذه الأسئلة تضمن **العنوان الأول** الحديث عن طبيعة الصراع بين المثقف و**المؤسّسة الاجتماعية.** وهنا يبرز دور المثقف وفشله في صناعة التّغيير يترجمه **عنصر؛ أزمة التّلقي وفشل المثقّف في التّغيير** في صراعه مع السلطة الاجتماعية في ظل بؤسها وخاصّة حين تقبع في منعطفات العادات والتقاليد والأعراف الباليّة. ممّا ألجأ المثقّف إلى **ارتداء القناع** من أجل إيصال صوته إلى الجماهير. وتضمن **العنوان الثاني:** الموسوم بـ: **سلطة الذّات؛** الحديث عن أزلية هذا الصراع القائم بين الانسان وذاته؛ بحكم أنّه أوّل من مارس السلطة على الإنسان هي **ذاته،** كما تنقلها قصة هابيل، وتجسّدت في الخطابات السّردية بين السّارد وذاته. في حين تم تخصيص **العنوانين الثالث والرابع** للحديث عن المثقف عموماً بين المثقف السلبي والمثقّف المثالي، كما تمثلتهما هذه الخطابات عبر أنساقها المضمرة.

أمّا **الفصل الثّالث:** فقد تضمّن تحت عنوان؛ **استراتيجية تشكيل الذّات العارفة؛** مختلفَ الأنساق المضمرة التي توجّه مختلف هذه الخطابات السّردية عند **السعيد بوطاجين،** انطلاقاً من سؤال جوهريّ يتعلّق بطبيعة هذه الأنساق وهو؛ إلى أيّ مدى استطاعت هذه الخطابات أن تحتوي مختلف المضمرات النّسقية التي تكشف عن حب الذّات وتضخم (الأنا) وإقصاء الآخر وإظهار الانصياع للموروث الثّقافي؟ وقد تمت الإجابة عنه ضمن أربعة مباحث فرعيّة أولها **العنوان: مظاهر المخاتلة اللغوية؛** حيث تَبرز من خلاله ذات السّعيد بوطاجين وهي تُظهر نوعا من الاعتداد بالفرادة اللغوية منطلقها؛ **انزياحية العناوين، وصناعة المفارقة.** إضافة إلى **المبحث الثاني** الموسوم بـ: **التموقع مع أساطين الفكر والإبداع؛** حيث تتجلى من خلاله ذات بوطاجين وهي تبحث لها عن حيز تشغله ضمن هذه الكوكبة، ويتضح ذلك من خلال عنصر **التّصدير،** بوظيفته المهيمنة، و**التّناص مع النّصوص**

المقدّسة لتثبت الذات القدرة على مشاكلتها، ثم يليه **المبحث الثالث: تكريس المهمش الأنثوي**؛ ومن خلال هذا العنصر تتجلى لنا (الأنا) وقد بلغت درجة عالية من التّضخم من خلال **العناصر: تجليات الهيمنة الذكورية، وامتهان الجسد الأنثوي وبروكسيميا المكان وعزل الأنثوي**، مع محاولة تجفيف منابع هذا المهمش من خلال **تقويض سردية الزواج**؛ والاستخفاف بالعلاقة الزوجية. أما **المبحث الرّابع:** فقد تتمظهر من خلاله **الذّات السّاردة** التي انصاعت لبعض الموروثات والمؤثرات الثّقافية التي دفعتها لانتحال صفة النبوة، يترجمها عنصرا؛ **ادّعاء النبوة الرمزية، والرافد الصوفي**؛ الذي تظهره الخطابات في صورته الإيجابية.

ولا يُعدّ بحثنا في هذا الموضوع بحثا تأسيسيًّا بقدر ما يُعدّ بحثاً مضيفاً باعتبار أنّه قد سبقتنا إلى دراسة النّسق المضمر عِدّة أبحاث كان لها فضل السبق في معالجته بالتّنظير مع قلّة التّطبيق على خطابات سرديّة تؤكد على أهميّة النّسق المضمر في فهم طبيعة هذه الخطابات مع استبعاد كلّي لتخصيص مجمل أعمال السّعيد بوطاجين السّردية بالدِّراسة ضمن بحث شامل وفقاً لمبادئ النّقد الثّقافي باعتباره أحدث ما توصّل إليه النّقد الحديث بالتّنظير، باستثناء ما كان دراسة مُجتزأة في أسلوبه السّاخر ضمن أعماله الإبداعيّة، على شكل مقال علميّ أو بحث أكاديمي، ومن جملة هذه الدّراسات التي تناولت مجموعات السّعيد بوطاجين القصصيّة ما يلي:

1- عمار بلقريشي "المفارقة السّاخرة في أدب بوطاجين" (المركز الجامعي المسيلة)، 2017.

2- مجموعة من الأساتذة "النّص والظّلال" (المركز الجامعي خنشلة)، 2009.

3- رسالة ماجستير: إيمان طبشي "النّزعة السّاخرة في قصص السّعيد بوطاجين".

4- أطروحة دكتوراه: سليمان لبشيري" المفارقة في أدب السّعيد بوطاجين".

فيما يتعلق ببناء متن هذا البحث فقد اعتمد موضوع هذه الأطروحة جملة من **المصادر والمراجع** التي لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بهذا الموضوع بما فيها مجموعة الأعمال القصصيّة للسّعيد بوطاجين باعتبارها تكوّن مدوّنة البحث، التي تشمل **(وفاة الرّجل الميّت) (ما حدث لي غدا) (اللّعنة عليكم جميعا) (تاكسنة، بداية الزّعتر آخر الجنّة) (أحذيتي وجواربي وأنتم) (جلالة عبد الجيب).**

إضافة إلى أهم المصادر والمراجع الخاصة بموضوع النّقد الثّقافي والنّسق المضمر ككتاب (النّقد الثّقافيً، قراءة في الأنساق الثّقافيّةٌ العربيّةٌ) لعبد الله الغذامي، وكتاب (النظريّة السّياسيّة مقدّمة)

لأندرو هيوود، وكتاب (في العنف) لحنّا أرندت، وكتاب (كراسات السّجن) لأنطونيو غرامشي، وكتاب (المراقبة والعقاب ولادة السجن) لميشال فوكو، وكتاب (المثقّف والسّلطة) لإدوارد سعيد، وكتاب (رسائل فلسفيّة) لفولتير...

من جملة الصعوبات التي واجهتنا في البحث في موضوع هذه الأطروحة، ما يلي:

– الغموض الذي يعتري عدداً كبيراً من المصطلحات والمفاهيم النّقدية، وتداخلها بسبب اختلاف التّرجمات أحياناً، واختلاف وجهات النّظر الخاصّة بأصحاب هذه النّظريات التي نشأت متفاوتة؛ من حيث المنطلقات والمشارب.

– اعتماد الأعمال القصصيّة للسّعيد بوطاجين على الرّمزيّة الموغلة في الغموض، ما قد يُصعِّب عمليّة فهم خطاباتها ومضمونها.

– صعوبة الإحاطة بكلّ **الأنساق المضمرة** التي أسهمت في توجيه الخطابات السّردية للسّعيد بوطاجين، ومن ثمّة مقاصده المختلفة.

– قِلّة الدّراسات التي تناولت موضوع المضمر في الخطابات السّردية.

وفي الأخير لا يسعنا إلاّ أن نتوجه بأخلص معاني الشّكر والتّقدير للأستاذة المشرفة وأعضاء اللجنة المناقشة الذين تكبّدوا مشاق وعناء قراءة هذه الأطروحة، وما أمكنهم من تقديمه من ملاحظات تتمثل في شكل توجيهات تعمل على رصد بعض الهنات التي قد أقع فيها كطالب يفتقر في إنجاز مثل هذه البحوث والرسائل الأكاديمية، إلى مثل هذه التّوجيهات والنصائح.

بوزريـعة في: – –2024

الفصل الأوّل:

السّلطة والمجتمع من صناعة التّابع إلى تشكّل الطّاغيّة

- تمهيد
- المبحث الأوّل: آليات الهيمنة

  أولاً- الهيمنة بالخطاب

  ثانيا- الهيمنة بالقوّة والتّعنيف
- المبحث الثّاني: صناعة التّابع

  أوّلاً- الاستعانة ببطانة السّوء

  ثانياً- استراتيجية الاخضاع

  ثالثاً- تغييب الذّاكرة
- المبحث الثالث: تشكّل الطّاغيّة

  أوّلاً- السيطرة ببثّ الفُرقة

  ثانياً- تقييد الحريات
- خلاصة الفصل

تمهيد: شهدت بلدان العالم الثّالث فترات زمانيّة حرجة عرفت بفترات المدّ الاستعماري أو ما اصطُلح عليها **بالكولونياليّة** و**مابعد الكولونياليّة**، ليشمل هذا المصطلح كلّ ثقافة تأثرت بالعمليّة الامبرياليّة منذ اللحظة الكولونياليّة إلى يومنا هذا، ويرجع هذا الاستخدام إلى استمرار هذا الانشغال طوال العمليّة التّاريخيّة، التي بدأت بالعدوان الإمبريالي الأوروبي على دول العالم الثّالث، كما أنّه يمكن طرح هذا المصطلح باعتباره أكثر ملاءمة بوصفه مصطلحاً للنّقد الثّقافي الجديد، الذي ظهر في السّنوات الأخيرة، والخطاب الذي يتأسّس من خلاله ذلك النّقد.[1] الذي يعمل على تفكيك صورة **كبرى السّرديات**،• وطرح الكثير من البدائل التي تعمل من خلالها على زعزعة النّظام العالميّ وعلى رأسها نظام دول الجنوب المتخلّف.

تؤثّث الخطابات السّردية لتقويض هذه **السّرديات الكبرى**، القائمة على التّكريس والتّمجيد للكولونياليّة وما بعد الكولونياليّة، وخاصّة لمّا نجد مثل هذه النّصوص التي تؤدّي دور **السّرديات الصغرى** التي تقف بموقف النّديّة في وجه سّرديات الهيمنة، حيث نلاحظ على مسار السّرد الكثير من العبارات التي تعرّضت لفترة ما بعد الاستعمار، وعملت على تفكيك بعض من صوّرها وفضحها كما هو شأن هذه العبارات من قبيل:

«كان ديدان الخبيث وعائلته يحضّرون للعرس. عرسهم تعاملوا مع الغزاة وجمعوا الأموال والمعارف والأرض وانتظروا. رحل الغزاة وجاء إخوتنا. لم يأت الحقّ معهم.»[2]

«كيف يحدث هذا؟ تساءل الجدّ. محال ذهب الغزاة وجاء الغزاة. راح فرعون وجاء مئة فرعون. موسى الحاج الحاج موسى.»[3]

---

1) يُنظر: وحيد بن بوعزيز: جدل الثّقافة، ط1، دار ميم للنشر، الجزائر، 2018، ص14.

• **السرديات الكبرى:** وتسمى بـ (المحكيات الواصفة) أي النصوص المرجعية الكبرى تاريخية كانت أم فلسفية أم أدبية أو دينية بل حتى الطقوسية، ب تنفتح على التيارات الأيديولوجية الكبرى الحاملة لشعارات التحرر والنضال كالماركسية مثلاً وقد تسمى بالحكائيات الكبرى (الكلية). يراجع: سمير خليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، تر: سمير الشيخ، دط دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1971، ص190.

2) اللعنة عليكم جميعا، ص36.

3) م ن، ص ن.

«ماذا تنتظر من هؤلاء؟ هؤلاء هم الفساد. راحت فرنسا وجاءت فرنسا.»[1]

«جئتم من مستنقعات الخيانة وقفزتم إلى فوق. أنتم تأكلون لحم الموتى واليتامى والتاريخ ثمّ تتوضؤون وتذهبون إلى الجامع لتأديّة الصّلاة.»[2]

تهدف هذه الخطابات ما بعد كولونيالية إلى فضح الخطاب الاستعماري الغربي، وتفكيك مقولاته المركزية التي تعبّر عن الغطرسة والهيمنة والاصطفاء اللّوني والعرقي والطبقي، باستعمال منهجية التّشتيت والفضح والتّعرية، لذا فقد وجد كُتّاب نظريّة ما بعد الاستعمار في تفكيكيّة **جاك دريدا** آليّة منهجيّة لإعلان لغة الاختلاف، وتقويض المسلَّمات الغربية، والطّعن في مقولاتها البيضاء ذات الطابع الحلمي الأسطوري، كما تأثروا في ذلك **بميشيل فوكو، وكارل ماركس، وأنطونيو غرامشي وإدوارد سعيد.**[3] وكذلك **فرانز فانون** الذي «أكّد بدوره الجانب الماحي للشّخصيّة الإنسانيّة في الاستعمار، وبذلك دفع بتحليل الاستعمار إلى مجال العقل وفردانية الشّعب المُستعْمَر إضافة إلى أسياده. وهكذا يُعرّف في كتابه (أقنعة بيضاء) الشّعب المستعمَر على أنّه ليس أولئك الذين قد سُلب عملهم، بل أولئك الذين تم خلق عقدة نقص في أرواحهم جراء موت ودفن أصلهم الثّقافي المحليّ.»[4]

من هذا المنطلق عملت الخطابات السّردية على عرض صوّر للممارسات مابعد كولونيالية لأنّ «الاستعمار الشّمولي قد يزول، لكن الآليّة الرّأسمالية التي يشتغل عليها تبقى حيّة، لأنهّا تعمل على الاستغلال(...) فمن سمات الآليّة أنّها لا تتوقّف في التّاريخ، فهي تعمل على إيجاد علاقات جديدة تشتغل وِفْقهَا لمبدأ أساسي ومهمّ؛ أنّ فكرة العالم الجديد قائمة أساساً على مبدأ الاستغلال، ولا يمكن أن نتنبأ بزوال هذه الآليّة إلا بزوال مسبباتها.» [5] وقد كان **لمالك بن نبي** قَصب السّبق في التّشهير مع التّحذير ممّا يقوم به المستعمر بعد رحيله عن الأوطان، إلاّ أنه قد يُبقي على حِبال الودّ متّصلة مع مجموعة العملاء من أبناء هذه الأوطان لاستخدامهم في وقت الحاجة. فيقول **ابن نبي**

1) اللعنة عليكم جميعا، ص39.

2) م ن، ص37.

3) جميل حمداوي "نظرية مابعد الاستعمار" تمت الزيارة يوم 2020/10/25 على الرابط:

https://istighrab.iicss.iq/?id=78&sid=278

4) آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد غنوم، ط1، دار الحوار للنشّر، سوريا، 2007 ص37.

5) وحيد بن بوعزيز وآخرون: مساءلة الكولونيالية، ط1، الفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2020، ص120.

في هذا الصّدد ما مفاده: يجب على الجماهير أن تعي بأنّ الاستعمار لا زال في حاجة إلى أقلام يكتب بها، وإلى أبواق يتكلّم بها حتّى لا يُعرف خطه ولا صوته عندما يخادع الجماهير الطيِّبة.[1] وهو نفسه ما ذهب إليه **إدوارد سعيد**، وروّاد الدّراسات ما بعد الكولونياليّة، على أنّ الاستعمار الغربي بخروجه من جغرافيا الشّعوب المستعمرة، «ترك نخبة محليّة مكلّفة بتقديم الدّراسات والتّقارير حول مجتمعاتها، فهو لا يستفزّ بذلك أيّ حسّ مؤامراتي من شأنه أن يطلق عنان خطابات التّخوين، بل يقصد أن تلك النّخب العالمة مخترقة بحكم النّظرية التي تسند إليها أبحاثها، وبحكم الأدوات المعرفيّة الاستشراقيّة التي تقارب بها موضوعاتها المحليّة، والأمر لا يتوقف عند حدود البحوث الأكاديميّة بل يتعدّاها إلى ممارسة السّياسة في دول العالم الثّالث، والمنفصل على الميتروبول الغربي. فالاستعمار الغربي الحديث لم يكن مجرّد استيلاء على الشّعوب الأخرى وأراضيها بل إعادة تشكيل جذري لتلك الشّعوب وبأدوات معرفيّة أنثروبولوجيّة وأركيولوجيّة صارمة. تلك المعارف التي رسّخت السّرديات الكولونياليّة في الوعي السّياسيّ والثّقافي لتلك الشّعوب ونخبها.»[2]

كما ركّزت الخطابات السّردية في هذا الفصل على موضوع **التّابع•**[3] الذي يصنع لنفسه طوطماً بشرياً ليجعل منه فرعونا طاغيّة عليه، وقبلها تعرّضت الخطابات لأهمّ السّياسات التي ينتهجها هذا

---

1) يُنظر: مالك بن نبي: شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1987، ص157.

2) وحيد بن بوعزيز وآخرون: مساءلة الكولونيالية، م س، ص126.

• **التّابع**: دراسات **التّابع Subaltern Studies** تعنى بتقديم قراءة تاريخية تركّز على "صوت" الفئات المهمّشة أو **التّابعة** في المجتمعات كبديل عن وجهة نظر المثقّفين. وتعتبر جزءاً من الخطاب ما بعد الكولونيالي إذ أنّها تبحث عن آثار الاستعمار على الثقافات والشعوب التي عانت من الحكم الكولونيالي، وتربط ما بين تشكيل المعرفة وعلاقات القوة والسلطة في المجتمعات. يعود أصل كلمة **تابع** بالإنجليزية **Subaltern** إلى القرن السّادس عشر وتعني العريف في الجيش البريطاني دون رتبة الضابط، أي من يتبع الأوامر وفق سلم التّراتبية العسكرية. المثقّف والفليسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي إسخدم هذا المصطلح في كتاباته السّياسية وذلك للإشارة إلى الفئات الأقل مكانة في مجتمعاتها، أكانت فئة إثنية، أو دينية، أو جنسية، أو عرقية إلخ. إذاً **التّابع** هو الفرد الذي يعيش ضمن مجموعة مهمشة غير قادرة على التّعبير عن حاجاتها أو تطلعاتها أو رؤيتها. نشأت دراسات **التّابع** في مطلع الثمانينيات من خلال مجموعة من الباحثين الهنود سعوا إلى قراءة نقدية للتّاريخ الهندي من خلال دراسة أوضاع المهمشين أو **التّابعين**. ورأوا أن التّاريخ في الهند كتب من منظار النّخبة التي تخرجت من النّظام التّعليمي البريطاني ويحمل في طياته حس قومي. المفكر الهندي **راناجيت غوها** هو أحد رائدي دراسات **التّابع**. ثمّ =

الطّاغيّة بحكم أنه يستند إلى سلطة authority تعضّد كيانه، باعتبار أن مصطلح السّلطة مفهوم تداخلت وتشابكت فيه حقول معرفيّة متنوعة أخضعته لتداوليّة سياقيّة خطابيّة تقوم على أساس مصلحي براغماتي، إذ أنّها كلمة تثير كثيرًا من سوء الفهم، سواء في هويَّتها، أو شكلها أو حدودها حيث تعني «في اللّغة؛ التّسلّط والحكم، وتكون السّلطة سياسيّة أو أدبيّة أو علميّة أو دينيّة إلخ وتكون سلطة شرعيّة، وقد تكون سلطة غير شرعيّة، بمعنى أنّ المجتمع لم يُخوِّلها من آلت إليه، فتكون تسلطاً يقوم على القسر والإكراه.»[1] كما يُعدّ مفهوم الشّرعيّة مهماً للتّمييز بينها وبين القوّة والسّلطة ذلك أن «الشّرعيّة هي الصّفة التي تحوّل القوّة العارية إلى سلطة شرعيّة؛ إنّها تمنح إصدار الأوامر والقيادة طابعًا رسميًّا أو ملزمًا، ما يضمن أنّ الطّاعة تقوم على الواجب وليس على الخوف.»[2] عندما تكتسب السّلطة "الشّرعية"، يكون بذلك لها حق "التّسلط" وهذا «التّسلط يتميّز بكون الذين يطلب إليهم الخضوع له، يعترفون به دون أن يضعوا دون ذلك أيَّة شروط، ومن دون أن يحتاج الأمر إلى إكراه أو إقناع.»[3]

=بدأت دراسات **التّابع** بدخول الدّراسات الأنثوية، والإفريقية، والأميركية اللاتينية ما جعل مقاربة التّاريخ لا تقتصر على منطقة جغرافية محددة. كما انطلقت **سبيفاك** في تحديدها لموضوع **التّابع** من خلال البعد الخاص من الموضوع من منطلق طقوس حرق النساء لأنفسهن إثر موت أزواجهن، وهو طقس معروف في الهند، يسمى «Sati» فثمة تضافر بين الهيمنات الكبرى للنّصوص الدّينية الهندوسيّة المشجّعة على حرق المرأة، وبين فكرة تبعية المرأة للرجل بفعل هيمنة الثّقافة الذّكورية، ثم هيمنة الأبوية، والهيمنة الاستعماريّة، ومادام **التّابع**، وهي المرأة التي وجدت أن فكرة الحرق تعبير عن الوفاء مخنوقا وسط دوائر متضافرة من الحجب والمنع، فهو صوت صامت، ومحكوم بالفشل، لأن قوة المتبوعين، سواء كانوا تقاليد دينيّة، أو ثقافة أبوية، أو ثقافة استعماريّة تحول دون انبثاق صوت **التّابع**، ولكنّها تقترح حلا لا يقف أمام هذه النّهاية يتمثل باستعادة وعي **التّابع** عبر صوت المثقف المنبثق من صلب الجماعة، لكي ينوب عنها في التّعبير، لكن ذلك يعيدنا إلى فكرة التّمثيل، بما فيها التي طرحها ماركس؛ عجزٌ عند الشرقيين على تمثيل أنفسهم. يراجع: إبراهيم عبد الله: هل بإمكان التّابع أن يتكلّم (جريدة الرياض) تمّت الزيارة يوم: 2023/02/25، على الرابط:

https://arbyy.com/1112285123.html

1) عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2000، ص415.

2) أندرو هيوود: النظرية السياسية مقدمة، تر: لبنى الريدى، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2013، ص244.

3) حنّا أرندت: في العنف، تر: إبراهيم العريس، ط1، طبعة دار الساقي، بيروت، لبنان، 1992، ص40.

ترى **حنّا أرندت** Hannah Arendt: أنّه «من المفروض أن يكون الشّعب هو الذي يحكم أولئك الذين يديرون شؤونه. وأن كافة المؤسسات السّياسيّة إن هي إلاَّ تجليات السّلطة وتجسيدها المادي.»[1] فتواجد السّلطة مرهون بالمساندة الشّعبيّة، وعندها يتحقَّق ذلك التَّوازن الذي نعتها به **غرامشي**، على أنّها: «توازن بين المجتمع السّياسيّ والمجتمع المدني.»[2] وهذا التَّوازن تسير فيه الحقوق بخط موازٍ مع الواجبات، عند كِلا الطرفين (السّلطة والمجتمع).

بين هذين المفهومين للسّلطة الشّرعيّة وغير الشّرعيّة؛ وهذه الأخيرة قد تكون إفرازات لهيمنة استعمارية مجحفة غُرست في جسد المجتمعات المُستعمَرة من قِبل الإمبريالية الكولونياليّة، وعلى غرارها تَفجَّر الاشتغال السّردي لدى **السّعيد بوطاجين** على توليفة من الرّؤى والمفاهيم للفصل بين هذين المفهومين –السّلطة الشّرعيّة وغير الشّرعيّة– ونظراً لافتقاد هذا التَّوازن، بين السّلطة والمجتمع في الكثير من مجتمعات العالم المتخلّف أقامت النّصوص السّردية نقدها الذي تسعى من خلاله إلى تعريّة وفضح تلك السُّلوكيّات التي قد تنتهجها أنظمة العديد من دول هذا العالم، التي تسعى إلى فرض هيمنتها على تلك الشّعوب المهمّشة، ويكون ذلك وفق العديد من الخطط المدروسة والممنهجة أو ما يمكن تسميته باستراتيجيات الهيمنة، التي تكون قد استلهمت أو استقت روحها من كبرى السّرديات الكولونياليّة، التي تبارك سياسة هذه الأنظمة التي هدفها الأوّل والأخير جعل هذه الشّعوب لها قابليّة الهيمنة. وقد تبنّت الدّراسة في تفكيكها لصورة هذه السّلطة غير الشّرعية التي قد تُدرج في صفّ التّابعيّة. حيث رُسمت لذلك خِطّة عملٍ مُنطلقها الإجابة عن الأسئلة التّالية:

– كيف تمثّلت الخطابات السّردية للسّعيد بوطاجين الهيمنة الما بعد كولونياليّة التي عملت على توجيه **التّابع؟**

– كيف تمثّلت الخطابات السّردية المؤسّسات التي وُجدت أساساً لخدمة الشّعوب ثمّ انحرفت عن مسارها النّبيل المنوط بها، لتصبح آلة ردع للمهمّشين وتخدم الجانب الأحادي للسّلطة؟

---

1) حنّا أرندت: م س، ص36.

2) أنطونيو غرامشي: كراسات السّجن، تر: عادل غنيم، دط، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، 1994، ص227.

– كيف استطاع بوطاجين من خلال خطاباته الواصفة أن ينقل لنا بعضًا من صور السّلطة وهي تمارس فعل الغواية والتّضليل مع استغلال الجسد الاجتماعي وامتهانه ثم تطويعه من أجل الانحياز إلى جانبها، ويصبح يتفانى في خدمتها؟

– إلى أيّ مدى استطاعت الخطابات السّردية للسعيد بوطاجين أن تضبط الآليات الاستراتيجية التي تنتهجها أنظمة العالم المتخلّف كبديل **للآخر** في المفهوم الكولونيالي مما يُسوِّغ لها إنتاج **التّابع؟**

– إلى أيّ مدى استطاعت الخطابات السّردية أن تضبط التّدرج السّلطوي في ترويض **التابع** الذي يمهد إلى صناعة **الطاغيّة؟**

وللإجابة عن هذه الأسئلة؛ تمكّنت الدّراسة من ضبط العديد من الأنساق المضمرة التي كان لها الدّور الرّيادي في تعبئة الخطاب السّردي وحشوه بتلك الأساليب التّهكّمية السّاخرة عبر جماليّة إبداعية مستساغة ليسهل عليها البروز وتتمظهر في شكل مرسلات لغويّة تُمثّل العناوين الرّئيسة والفرعيّة لهذا الفصل، على النّحو التّالي:

المبحث الأوّل: آليات الهيمنة:

تعرّضت الخطابات السّردية إلى كشف العديد من استراتيجيات الهيمنة التي تسعى الكثير من أنظمة بلدان العالم المتخلّف، وبلدان العالم العربي على وجه الخصوص، إلى تطبيقها على شعوبها وبآليات مختلفة، منها: استراتيجية الهيمنة بالخطاب، حيث يُعد تحقيقه من أنكى وأخطر الآليات التي يمكن من خلالها لهذه الأنظمة المستبدّة الفاشلة أن تجعل من هذه الشّعوب لها قابليّة الخنوع والاستسلام، دون شروط.

لا تبتعد الخطابات في نقدها لأنظمة البلدان المتخلّفة عمّا يقول به الثائر المتحرر **ناعوم تشومسكي**؛ على أنّه «ليس هناك بلدان فقيرة في العالم، إنّما هناك أنظمة فاسدة وفاشلة تدير شؤون هذه البلدان.»[1] ولهذا تركز خطابات المجموعات القصصيّة على موضوع الفساد المستشري في هذه الأنظمة، وتسعى لفضحها فيما تنتهجه –الأنظمة الفاسدة– في خطاباتها التّضليليّة المغالطة، التي تمرّرها من خلال أن «تضع نفسها كـ(حزب) لكنّه فوق الأحزاب، لا لكي تحقّق التّوافق والانسجام

1) ناعوم تشومسكي: الدول الفاشلة، تر: سامي كعكي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2007، ص253.

بين مصالحها، ونشاطاتها، ضمن الإطار الدائم لمصالح الأمّة والدّولة، بل لكي تفكّكها وتفصلها عن الجماهير العريضة.»[1] إضافة إلى ذلك فهي تسعى إلى تخصيب التّربة الاجتماعية، التي تمكّنها من بسط هيمنتها عليها، لأنّ الهيمنة حسب **إدوارد سعيد**؛ تجد قبولها اجتماعيًّا وأكاديميًّا «عندما تُقدم لها الثّقافة الشّعبيّة العون فضلاً عن القصِّ والرّسم والأوبرا. فكلّ أمر ممَّا سبق يصبح جدليّة لخطابات متعدّدة، وكل خطاب منها يُقرأ باستراتيجية تفكيكيّة تعارض منطوقه. مع التّعويل على إرهاق المعنى أو تدميره بشكل متواصل.»[2] وعندها تكون هذه الخطابات المتعدّدة محض خطابات ميثولوجيّة جوفاء تناور بديماغوجيّة مخادعة لعواطف الجماهير التي يكون الفقر والجهل قد حطّم كيانها، لأنّه بتفشي هاتين الظاهرتين، يغيب الوعي الجماهيريّ الذي هو ضرورة ملحّة في بناء الحياة بمختلف أنماطها الثّقافيّة.

وعليه يمكن استحضار نظريّة الهيمنة التي طرحها «**غرامشي** من قبل، حيث يؤكّد أنّ السّيطرة لا تتمُّ بسبب قوّة المسيطر فحسب ولكنَّها أيضاً تتمكّن منّا بسبب قدرتها على جعلنا نقبل بها ونُسلِّم بوجاهتها.»[3] ويكون ذلك عن طريق الخطاب، الذي تتحكم فيه أنظمة استبداديّة على رأسها السّلطة التي تسعى دائما إلى عدّة آليات من أجل بسط هيمنتها على الشّعوب، منها:

أولاً- الهيمنة بالخطاب: يعدّ الخطاب من أهم الآليات التي تسوغ للكثير من الأفعال غير الصائبة في بعض الأحيان التي تنتهجها السلطة في ممارساتها المتعددّة في سياستها للجماهير، لكنها قد تجد في الخطاب المَنْفَذُ الوحيد الذي تنفذ من خلاله إلى قلوب الجماهير من أجل صدّها أو حثها على القيام بأمر من الأمور أو قبوله أو الاعتراض عليه. ولمّا كان للخطاب هذا الدور الرّيادي في سياسة الجماهير والتّحكم فيها، سعت الخطابات االسّردية إلى رصد العديد من العناصر الخطابيّة التي انتهجتها السّلطة من أجل بسط هيمنتها على الشّعوب منها:

1) أنطونيو غرامشي: م س، ص247.

2) شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، تر: أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء، ط1، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن 2007، ص52.

3) سمير خليل: م س، ص321.

1- توجيه الخطاب الإعلامي: توجّه السّلطة **الإعلام** بمختلف صنوفه حسب رغبتها وخدمة لمصلحتها، ولهذا فهي تُركِّز على التّعتيم الإعلامي والمغالطة، حيث تُعدّ الدِّعاية الإعلاميّة الموجّهة؛ البروباغندا Propagande♦، أكثر الخطابات الإخبارية انتشارا وقبولاً في الأوساط الجماهيريّة، وسلطتها الكامنة تكون هائلة، «ويكون التّمحيص الدّقيق في التّخطيطات، والموضوعات، وأسلوب التّقارير الإخبارية-أمراً- مهمًا في فهمنا لممارسة السّلطة.»[1] السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية والثّقافيّة...

ويُعدُّ **المذياع•** أحد أذرع البروباغندا، وعن طريقه يتمّ نشر الإشاعة والتّحريض على الفتنة ونشر الرّعب في أوساط الجماهير، وهذا ما أكّدته إحدى الشّخصيّات السّرديّة في المجموعة القصصيّة: اللّعنة عليكم جميعا، وهذه الأخيرة، باعتبارها عنوانًا لمجموعة قصصيّة، تبدو مرسلة لغوية؛ مُحفّزة ومُحرِّضة على إغواء القارئ، بحكم اِنزياحيتها، جرّاء تلك العمليّة التّقويضيّة لأعراف اللّغة، لأنّ «اللّعنة» لا تُطلق هكذا جزافاً؛ بل قد يتحكّم السِّياق في التّلفظ بها، أو تُطلق في مواضع مخصوصة، وتأتي بعد تداوليّة لمرسلات لغويّة تدور بين طرفي الخطاب-مرسل ومتلقي- حتّى تكتسي بطابع الشّرعيّة، أو تأتي ومعها ما يُبرّرها. ويحيلنا هذا العنوان المستفز على نسق اللّعنة الأبدية التي تلاحق الظّالم في كلّ زمان ومكان، كما قد يكون هذا العنوان، ترجمة مسبقة لما ينضوي تحته من نصوص، تتناول وتعالج قضايا فوق طاقة الإنسان الاستيعابيّة، ومستفزّة له أكثر من العنوان نفسه، وتترجم هذه اللّعنة على شفاه العديد من الشّخصيّات التي تُدير السّرد داخل المجموعات القصصيّة، باعتبار أنّها تنقل لنا واقعًا، كلّه آلاماً وعذابات، مثل واقع **محمد عبد الله**، الذي افتتحت به قصة، **(حدّ الحد)**، حيث يقول السّارد:

«لم يصدّق محمّد عبد الله ما حدث له في ذلك المساء الذي سقط من قرن غدا

♦ االبروباغندا/الدّعاية؛ نشر المعلومات بطريقة موجهة أحادية المنظور وتوجيه مجموعة مركزة من الرسائل بهدف التأثير على آراء أو سلوك أكبر عدد من الأشخاص المستهدفين. وهي مضادة للموضوعية في تقديم المعلومات. يُنظر: سمير خليل: م س، ص278.

1) توين فان دايك: الخطاب والسّلطة، تر: غيداء العلي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2014، ص134.

• عرضت المجموعة القصصيّة (اللعنة عليكم جميعا) المذياع على أنه أحد أذرع البروباغندا، لأنه كان يؤدي دور ريادي في الإشاعة زمن تأليف مجموعة اللعنة عليكم، أمّا اليوم فقد سيطر التلفزيون والانترنت؛ بمختلف مواقع التواصل الاجتماعي التي اجتاحت العالم وحطّمت امتداد الزمن وأصبح تناول المعلومة آني لا يستغرق وقتا طويلاً.

عين المعجزات كان الملك أميّا وذريته أمية والحاشية غابة غباء غير أن محمّد عبد الله لم يتصوّر أبدا أن ما وقع محتمل الوقوع.»[1]♦

ليس عبثا أن تُستهلّ هذه القصّة، بالحديث عن شخص **محمّد عبد الله**، باعتبارها شخصيّة مهمّة في تحريك الأحداث داخل السّرد، كما أنّها شخصيّة طالتها يَدُ الجَلاّد، حيث تعرّضت لكثيرٍ من الإهانة والتّعذيب، داخل سجون السّلطة. ومن هنا بحسب تعبير **ميشال فوكو Michel Foucault** «يتمظهر الاستثمار السّياسي للجسد.»[2] من طرف السّلطة، وذنب محمد عبد الله؛ أنّ له معرفة بمثالب هذه السّلطة التي تراقبه من وفي كل مكان، لأنّه قد يُزاحمها بمعرفته وخطاباته، التي تعتبرها اعتداءً على حرمة المملكة وسلطانها، لأنّ السّلطة حسب رأي **إدوارد سعيد** «دائمًا تسعى لاحتكار الخطاب والمعرفة لنفسها.»[3]

يستبطن محمد عبد الله شناءةً وبغضاً يلاحق السّلطة، جَرَّاء ما تقوم به من عُنفٍ واضطهادٍ في حقّه بكونه مواطناً بسيطاً. كما أنّه اكتسب من السّجن خبرة ومعرفة بحقيقة هذه السّلطة؛ كَوْنَها تُداري الجماهير، فالسِّجن حسب **فوكو** يعمل على «تخريج المنحرف المسجون خبيرا بارتكاب الجرائم الموصوفة قانونيا.»[4] فكيف بسجين مثل شخص محمد عبد الله؛ الذي أصبح يعرف الكثير من ألاعيب السّلطة، التي تسعى إلى خلق خطابات ديماغوجيّة تعمل من خلالها على توجيه وخلق جماهير على المقاس. ويتحدّث محمد عبد الله وكلّه خجل وأسف على شعب مصيره مبني للمجهول لأنّ جلاّديه يعملون ليل نهار على تحضير خطابات تقوم بدور الجراثيم القاتلة للعقول، حتّى تُسهّل عليها استغلال الشّعوب وبسط الهيمنة عليها، ويقول النّص في هذا الشّأن على لسان شخصيّة؛ محمد عبد الله:

---

1) السّعيد بوطاجين: اللعنة عليكم جميعا، ط2، منشورات دار أسامة، باب الزوار، الجزائر، 2009، ص46.

♦ قد نجد في الكثير من النّصوص المنقولة عدم الالتزام بعلامات الوقف، ولهذا نحن لا نتصرّف في النص الأصلي وقد تكون مثل هذه النّصوص تحمل علامات مشفّرة تحتاج إلى قراءة اخرى، لسنا ملزمين بها.

2) ميشال فوكو: المراقبة والعقاب ولادة السجن، تر: على مقلد، ط1، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، 1990 ص33.

3) إدوارد سعيد: المثقف والسّلطة، تر: محمد عناني، ط2، رؤيا للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1996، ص75.

4) ميشال فوكو: المراقبة والعقاب ولادة السجن، م س، ص37.

«من قال لكم إني لم أخجل؟ عرقت في وقت لم يعد المذياع يعرف الحياء، وتلك معجزة أخرى اكتسبها من القصر الذي راح يروّج للسّرقة وسفك الدّماء لتغطية فضائحه التي لا تعدّ. بل هناك من قال أن القصر شيّد مصانع خفية لصناعة المجرمين وتصديرهم عند الحاجة. حدث ذلك عندما بلغ به العجز عتيّا ولم يعد بوسع خطبه صناعة حبّة قمح واحدة تتحدّى الجوع المختال في الطرقات.

أذكر أن النّاس تحلّقوا حولي وراحوا يسترقون السّمع والبصر. كانت هيئتي مضحكة وأنا أخطب حافي الفم (...)

– أيّها النّاس. أيّها الشعب الطيّب لولا... أيّها الشعب الملائكي لولا... يا إخوتي العظماء لولا... الملك أمامكم والملك ورائكم، فو الله لولا... ثم لولا...

– لولا ماذا؟ قاطعني أحدهم مبتسما. أفصح.

فهمت أنه أدرك ما وراء العلامة وأكثر فضحكت بلغة الخائف، وقلت في سرّي: السّلام عليك يوم تبعث حيّا.»[1]

ركّز الخطاب السّردي **للسّعيد بوطاجين** على الإعلام، الذي يرى فيه **لوينشتاين**؛ أنّ بعضاً منه تُوجده الحكومات، وتقوم بمراقبة مضمونه، فيكون همّه هو دعم النّخبة الحاكمة.[2] ولهذا يرى محمد عبد الله؛ أنّ السّلطة هي من فسحت المجال أمام المذياع، لِمَا له من قدرةٍ على قرع آذان المواطنين بخطاباته المضلّلة، فجعلت منه ثكنة فاسدة تعمل على صناعة الاجرام والمجرمين، لأنّ الإعلام له من القدرة ما يمكنه من توجيه الجماهير أو قلب رأيها رأسًا على عقب، وحدث أنّ الحكومة الأمريكيّة لمَّا رأت من مواطنيها عزوفاً وعدم الرّغبة للدّخول في الحرب مع ألمانيا، لأنّ المواطنين مسالمين لأقصى الدّرجات، ولم يروا سببًا للانخراط والتّورط في حرب أوروبيَّة (...) فقامت الإدارة بإنشاء لجنة للدِّعاية الحكوميّة، ونجحت خلال ستة أشهر في تحويل المواطنين المسالمين إلى مواطنين تتملَّكهم الهستيريا والتّعطش للحرب، والرّغبة في تدمير كلّ ما هو ألماني، وخوض حرب

1) اللعنة عليكم جميعا، ص55.

2) محمد عبد الله الخرعان: ملكية وسائل الاعلام، ط1، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية 1996، ص40.

وإنقاذ العالم!.[1] حسب رأيهم.

موازاةً مع صوت السّلطة، تتبدّى لنا خطابات محمد عبد الله الباهتة، والمفكّكة تفكّك الواقع الذي صنعها، لأنّه حسب علماء اللّغة والسّلوكيين؛ الكلمات التي ينطق بها النّاس تُشير إلى خبرة مشتركة، وتستخدم هذه الكلمات في شرح وقائع أو أفكار أو أحداث، وحسب **كلير كرامش:** «قد تضطلع اللّغة بالتّعبير عن واقع ثقافيّ»[2] معين، وبالمقارنة بين لغة، محمد عبد الله المتهالكة، وبين اسمه الذي يُنْبِئُنا عن مكانته الاجتماعية؛ فهو اسم على مسمى، فالاسم: محمد عبد الله، الذي تتوسّطه كلمة: **(عبد)** تَشي بصفة أو مرتبة اجتماعية **دُونيّة**؛ تحيل على الهامشية والتّهميش، وتُعزِّز هذا المعنى تلك الفجوات أو البياضات التي تتخلَّل خطاباته الموجّهة للجماهير، في قوله مثلاً:

«أيّها النّاس. أيّها الشعب الطيّب لولا... أيّها الشعب الملائكي لولا... يا إخوتي العظماء لولا... الملك أمامكم والملك ورائكم، فو الله لولا... ثم لولا...»[3]

تمثّل تلك البياضات مسكوتات عنها، وُجدت بسبب الخوف والاحساس باللاّ أمن، ولهذا كانت هذه الخطابات يسودها الكثير من الغموض، ممَّا أحدث أسئلة تُطالبه بالإفصاح. ويرى «**فرانز بواعز (Franz Boaz)**أنّ لغة الخطاب تُنظم طريق حياة الجماعات والأفراد، كما أنّه ما من أمّة إلاّ تتكلّم بالشّكل الذي تفكر به، وتفكِّر بالشّكل الذي تتكلّم به.»[4] فهي ترسخ تجاربها في لغتها ولهذا فتجارب محمد عبد الله مع السّلطة التي تعمل على تكميم الأفواه، جعله لا يُصرِّح بمكنوناته بشكل صريح، فاعتمد التّلميح، المصحوب بتلك الفراغات، التي تُسمى في مصطلح المدرسة السّلوكية؛ باضطراب التّرابط، حيث يكون الانتقال من فكرة إلى فكرة مهلهلة أو مضطربة. والنّتيجة أن يأتي التّفكير مختلطاً

1) ينظر: ناعوم تشومسكي: السيطرة على الاعلام، تر: أميمة عبد اللطيف، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر 2003، ص8.

2) كلير كرامش: اللغة والثقافة، تر: أحمد الشيمي، ط1، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة، قطر، 2010، ص15.

3) اللعنة عليكم جميعا، ص55.

4) نقلا عن: كريم زكي حسام: اللغة والثقافة (دراسة أنثرو لغوية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية)، ط2، كتب عربية، القاهرة مصر، 2000، ص49.

وغير منطقي وَمُشَوَّشاً.[1] ويفتقد إلى الانسجام.

تكون هذه الخطابات المبهمة، قد جرّدت السّلطة الاستبدادية من لباسها التّمويهي، وعَرضتها على أنّها سلطة مُعاديّة للدِّيموقراطيّة، «تمنع العامّة من إدارة شؤونهم وكذا من إدارة وسائل الإعلام التي يجب أن تظل تحت السيطرة المتشدّدة.»[2] فمن خلال هذه الوسائط الإعلاميّة، وللتّوسيع في نطاق النّفوذ والهيمنة، تعمل السّلطة على بث الخطابات المُميّعة، من أجل اختراق الجماهير، وتشتيت أفكارهم، التي قد تدفعهم إلى الالتفاف حول قضاياهم المصيريّة، لأنّ هذه السّلطة تعلم بأنّها لم تحقّق للجماهير أدنى مستويات العيش الكريم، ولهذا عمدت إلى صناعة خطاب مغالط عن طريق الدّعاية المغرضة. ويرى **ناعوم تشومسكي** أنّه من خلال الإعلام المُوَجَّه تتجلَّى السّيطرة بالخطاب، الذي يُلغي قدرات النّخبة، التي بواسطتها يتمّ القضاء على مختلف أشكال الجهل وتُجفف منابعه. وبلغة بوطاجينيّة حادّة عملت على فضح الخطابات السّلطويّة الزّائفة، التي تقيم علاقة هشّة بينها وبين الجماهير، أو بحسب التّوصيف **الفوكوي**؛ قد تكون علاقة سلطويّة قائمة على فكرة مجاز الرّاعي والقطيع.[3] بدليل هذه الخطابات المُفرَغة من كلّ حقيقة، التي تُلقيها المذيعة على مسامع النّاس حسب ما صرّح به السّارد بقوله:

> **«أمّا النّاس فقد اندهشوا لمّا سمعوا المذيعة تقول بنبرة مضطربة: ستقتصر أخبار اليوم على بيان واحد من الملك، هذا نصّه: بلغنا أن هناك من يريد المساس بوحدة التّراب والإساءة إلى مملكة بني حلّوف بزرع الشقاق والفتنة، لكن عيوننا الموزّعة في كلّ مكان فضحت الأعداء وأغلقت مغارة الحمقى لسدّ الطريق أمام كلّ من تخوّل له نفسه القفز على القوانين أو الاعتقاد بأننا لا نرى ما يجول في بال الرعية وصعاليكها.**

---

1) نقلا عن: جمعة سيد يوسف: سيكولوجية اللغة والمرض العقلي، ط1، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990، ص192.

2) ناعوم تشومسكي: السيطرة على الاعلام، م س، ص07.

3) نقلا عن: حسين بكر: ميشال فوكو والسّلطة الحيوية دراسة تحليلية نقدية، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2018 ص46.

انتهى البيان وانتهت أخبار اليوم. نشكركم على حسن الاستماع والاصغاء إلى قناتنا الوحيدة ودمتم في خدمة جلالته الذي لا تخفاه خافية.»[1]

تعمل هذه النّصوص على فضح لغة الإعلام عندما تتجرّد من لباس الدِّيموقراطيّة، وتُصبح لا تُحسن غير لغة التّضليل ويصبح «الإعلام من أكبر الوسائل أو الآليات التي تُكرّس للهيمنة.»[2] بتلك الخطابات التي يُصَدِّرها، ويحاول أن يجعل من الشّعوب مجرد قطعان، ترعى في الحقل السِّياسيّ الذي يجب أن تتعلّم فيه كلّ مبادئ الولاء والطّاعة.

كما تُظهر الخطابات الكيفيّة التي يتماهى بها الإعلام من خلال خطاباته الدِّعائيّة في الأحايين الكثيرة، حيث يعمل على نشر الإشاعات الكاذبة والمروّعة، فيوهم النّاس بل يحاول أن يشغلهم بأمور لا تجلب لهم فائدة، ولا تدفع عنهم أذىً، يعمل على إثارة الحساسيّات المفرطة، التي تكون من نسج الخيال، فيثير قضايا وطنيّة كبرى، حتّى يصدّ الجماهير عن مطالبها المشروعة، ويلهيها بالتّفاهات وركز **السّرد** على قضيّة التّمويه والمغالطة، تمامًا كما صرّحت المذيعة آنفا: **(بلغنا أن هناك من يريد المساس بوحدة التّراب والإساءة إلى مملكة بني حلّوف بزرع الشقاق والفتنة، لكن عيوننا الموزّعة في كلّ مكان فضحت الأعداء)** مثل هذه الخطابات الدِّيماغوجيّة تعتبر بمثابة استراتيجية خطابيّة، يروّج لها الإعلام، ليشغل الجماهير عن قضاياهم المصيريّة، خدمة لمصالح السّلطة التي أوجدته، وهذا برأي **لوينشتاين**، حين يصنّف وسائل الإعلام، يقرّ بأنّ منها؛ إعلام سلطويّ، توجده الحكومات، وتقوم بمراقبة مضمونه، فيكون همّه هو دعم النّخبة الحاكمة[3].

وجّهت السّلطة تركيزها على الإعلام، نظرًا لأهميَّته، وقدرته بحسب رأي **ناعوم تشومسكي** على «جعل الرأي العام يوافق على أمور لا يرغبها بالأساس عن طريق استخدام وسائل دعائية.»[4] ومنه يصبح بوقاً من أبواق السّلطة يتكلم بلسانها ، يعمل على استعراض السّلطة وقوّة بطشها، وهذا قد يُلجئه إلى تزييف الحقائق، وسلوك طريق الكذب وسيلة لتبرئة المستبدّين والطغاة والديكتاتوريين

1) السّعيد بوطاجين: أحذيتي وجواربي وأنتم، ط2، منشورات دار أسامة، باب الزوار، الجزائر، 2009، ص89.

2) توين فان دايك: م س، ص49/48.

3) محمد عبد الله الخرعان: م س، ص40.

4) ناعوم تشومسكي: السيطرة على الاعلام، م س، ص10.

الذين لا يتورّعون على حشد كلّ الوسائل، التي من شأنها أن تُميل الكفّة لصالحهم، وتساعدهم على دحض صوت المعارضة، والتّوسيع من مساحة هيمنتهم على الشّعوب، ولكي يربحوا الرِّهان، يسارعون إلى احتكار **المنابر الخطابيّة**، التي يرون فيها القدرة على تحويل الشّعوب عن مساراتها التّنويريّة وجعل منها **مجرد تابع** لا يعي ما يُحاك ضدّه، ولا يستوعب ما يقوم به. ولهذا نجد السّرد يُسلط الضّوء على الآليات والسُّبل التي تنتهجها السّلطة الاستبدادية من أجل السّيطرة على هذه المنابر الخطابيّة، التي تُوجّهها لخلق خطابات موازيّة، لخطاب المعارضة، ويكون ذلك عبر وسائط خطابيّة أخرى مضلِّلة؛ كأدلجة خطابات المؤسّسة الدّينيّة.

2- أدلجة خطاب المؤسّسة الدّينيّة: يتناول الخطاب السّردي قضيّة لا تقلّ خطراً عن الإعلام المُحتكر وهو؛ كيف تستغل السّلطة الاستبدادية المؤسّسات الدّينيّة، وتزرع فيها الكثير من الأبواق التي تصنع خطابات على المقاس، لها من القوّة ما يجعلها تلاقي قبولاً جماهيريًا مكثّفاً، لأنّ السّلطة الدّينيّة تعتبر بالدّرجة الأولى؛ «سلطة معنوية مهيمنة في مجال ما، لا تملك بالضرورة موقعاً وظيفيًا أو سلطة إجرائيّة. ولكنّها تستمدّ شرعيّتها من مدى الإجماع حولها وقوّة تأثيرها في المجال العام، ولأنّها موثوق بها وموصولة بالضمير والإدراك، فإنّها تغدو بمثابة المنارة الهاديّة التي يستضيء بها الآخرون في مسيرة حياتهم.»[1] ويسترشدون بها فيما يستشكل عليهم من أمور دنياهم.

تعمد السّلطة الاستبدادية إلى استغلال المؤسّسة الدّينيّة وتوظيفها لصالحها، وتناولت الخطابات السّردية هذه القضيّة في رواية: **(أعوذ بالله)** فكان مدخل هذه الرّواية لاهوتياً تيوقراطيًا استباقيًا، ينمّ عن أمور هامّة تناولها. والمرسلة اللّغويّة: **(أعوذ بالله)** يردّدها الإنسان عادة عندما يتعرّض لعارضٍ غريبٍ يخافه أو يكرهه، لأنّ النّفس مجبولة على الخوف من أن يصيبها أيّ مكروه، فالمستعيذ لا بدّ أنّه يستجير بقوّة أكبر من قوته لكي تعصمه من الشّرّ الذي يصيبه، أو الظّلم الذي قد يقع عليه، ولا قِبل له بمجابهته، ذلك أنّ كلّ مخلوق إذا اتّجه إلى خالقة واستعاذ به يكون هو الأقوى رغم ضعفه وهو الغالب رغم عدم قدرته.[2] كما أنّنا كثيرًا ما نَتعوَّذ من الشَّيطان الرَّجيم، لأنّه منبع الشّرور كلّها.

---

1) فهمي هويدي: خيولنا التي لا تصهل، ط3، دار الشروق للنشر، القاهرة، مصر، 2001، ص155.

2) محمد متولي الشعراوي، خواطر حول القران، ط1، مج1، مجمع البحوث الإسلامية للبحوث والتأليف والترجمة، مصر 1991، ص23.

يحيلنا التّلفظ بعبارة: **(أعوذ بالله)** على نسق؛ **الخوف من الوقوع في المحظور أو الإصابة بالشّرّ**، وهو نسق أزلي صَاحبَ الإنسان منذ نشأته الأوّلى، كما تُحيلنا الاستعاذة على؛ نسق الخوف من المستقبل، لأنّ الإرهاصات تُوحي بأنّ مستقبل العربي هو مستقبل غامض، تنقطع عنده كلّ آماله وأحلامه، ولهذا نجد مصطلح العروبة كثيراً ما تتناوله الخطابات السّرديّة في مواضع متعدّدة، من اعتبار أنّها قضيّة شائكة، وتُحيّر كلّ من له حسّ بالانتماء إلى هذه الحاضرة، وجاء على لسان السّارد قوله:

«أصبح لون التّهمة (عربية) لا بدّ.»[1]

تكشف لنا **العبارة** على أمر جلل؛ أنّ الشّعوب العربيّة تعيش في حاضرة واحدة، أو كما يوضّح السّارد ويذكر بعض أبعادها في قصّة: **(ما حدث لي غدا)** بقوله:

«الثكنة الكبيرة، التي يسمونها؛ الوطن العربي.»[2]

تعمل الثكنة التي ذكرها السارد على تطويع الجسد الاجتماعي وجعله خاضعا للإملاءات التي تُلقى إليه، ومنه فهذه الثكنة في دورها ووظيفتها قد لا تبتعد كثيرا عن التوصيف **الفوكوي**؛ الذي تطرّق إلى دور السجن في تطويع الجسد الاجتماعي، وهنا لا يبتعد مدلول هذه العبارة عمّا قال به **فوكو**، حيث أن الثكنة بداخلها نوع من الرقابة المتشددّة، والأوامر الصارمة التي توجد بغرض التّطويع والإكراه والسيطرة، وما شابه ذلك. كما يشي عنوان: **(أعوذ بالله)** على المعاناة التي أثقلت كاهل **السّارد**، مثلما أثقلت كاهل هذا الإنسان العربي، إنّها أمراض السّلطة التّاريخيّة والسّلطة الدّينيّة والسّلطة السّياسيّة، والسّلطة الثّقافيّة...، وهذه الأمراض فرضت عليه حركة تبدأ وتنتهي عند النقطة نفسها؛ ذلك أنّ الشّعوب العربيّة المنهكة تجترّ نفس الخطابات المندلقة بالوعود الكاذبة، التي لم تُحْدِث فيها أيّ تغيير، فهي تماثل حركة العجلة التي تدور حول محور ثابت، فأصبح الإنسان العربي دائمًا يستنسخ الكائنات والأشياء نفسها، جرّاء سطوة هؤلاء العتاة من الحكام الظلمة الذين يجب الاستعاذة بالله عند ذكرهم، وذكر آثارهم، كما تمّ إنعاتهم بالعديد من المصطلحات والأسماء التي تكون مبهمة في بعضها وذات قراءات مختلفة وذكرت النّصوص بعضاً منها، مثلا:

---

1) السّعيد بوطاجين: ما حدث لي غدا، ط2، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002، ص09.

2) م ن، ص17.

«الأشكونيون والقلابق والطراطير والبشوات والاغوات، وأمثال أبو مرّة، وأبو لهب وأبو مدفع، وآية الله خبزنجاني، والجان كلود الذي أصبح يملأ السلطنة بالمريدين (...) هؤلاء الذين سكنهم الكهرب المحايد ولا علاج لهم.»[1]

تُعدّ هذه الشّخصيّات المبهمة في تسمياتها، التي ذُكرت في مواطن مختلفة من السّرد شخصيات فاعلة ومؤثِّرة، فهم صُنّاع جريمة، ومُصدِّرو إجرام، وَذِكرُ هذه الشّخصيّات ينمّ عن تراتبيّة نسقيّة تتطابق أدوارها داخل السّرد مع نشاطهم وأدوارهم المختلفة خارجه؛ أي حين تواجدهم وراء مكاتبهم المبعثرة في أجهزة السّلطة الأكثر حساسيّة، التي يتفانون من خلالها في صناعة الفتنة والعنف. وينقل لنا الخطاب السّردي في موطن آخر من السّرد واحداً من هذه الشّخصيّات الدّينيّة، إنّها شخصية؛ آية الله خُبزنْجاني، الذي أصبح مُمْتَهَناً من طرف السّلطة، باعتباره قطبا من أقطاب السّلطة الدّينيّة وجعلت منه قِبلة لاستصدار فتاوى الإجرام في زمن الحرب القذرة، أي زمن العشرية السّوداء، دون أن يُراعِ في فتواه أدنى الشّروط، أو أن يلتزم فيها لأي ضابط. فيصبح واحداً من الشّخصيّات التي تُدير شؤون الحكم في بلاد خزائنها مملوءة بالمال، وشعبها لا يزال يعاني سطوة الذّل والفقر، وهذه الحقيقة نستشفّها من خلال المقطع السّردي التالي:

«من الداي ألف إلى المستشار العام جان كلود. هـ. لقد أنجزت مهمتي كاملة كما قلت لي تماما. نوافذ الخزينة مفتوحة، الكنوز، الآثار، مكاتب اليد العاملة. كلّ شيء مضبوط. سنفتح المقابر قريبا. كم فرحت لما بلغني أنّك أقنعت آية الله خُبزنْجاني بإرسال قبس من نوره إلى سلطنة بني عريان لإشعال الفتيل. نحن بانتظار، الجو مهيأ، مضبوط كما ينبغي. زوجتي أن ماري لَبَنْسْكي تسلم عليك كثيرا. رقم هاتفي السّري: ي.ج.ب.ر.د.م.هـ.م.

آية الله قلت في سرّي. إشعال الفتيل. زوجته أن ماري لَبَنْسْكي تسلم على جان كلود هـ. هذا كلام داي القمح والشعير.»[2]

1) السّعيد بوطاجين: أعوذ بالله (رواية)، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2016، ص227.
2) م ن، ص177.

تنقل لنا هذه الخطابات صورة واضحة عن علاقة المراجع الدّينيّة، برجالات السّلطة السّياسيّة فيكون الدّور المنوط برجالات الدّين؛ أنّهم يؤدّون دور جهاز الاستقبال والبثّ، باعتبار العلاقة التي تربطهم بالسّلطة التي توجدهم؛ إذ «ليس هناك حوار وتبادليّة، بل فوقيّة من جانب السّلطة وامتثال من جانب الأتباع –المراجع–»[1] فيصبح هؤلاء المراجع يعيشون استلاباً ذاتيًا، ورهن الإشارة التي يتلقَّونها، كما هو شأن؛ آية الله خبزنجاني؛ الذي كان رهن أمر وتوجيه؛ المستشار العام جان كلود. هـ. وكان يعمل على إصدار الفتاوى المضلّلة بالجملة.

اعتمدت النّصوص السّردية على الحوارات التي تديرها العديد من الشّخصيّات السّرديّة الفاعلة والنّاشطة في صحن السّلطة؛ لأنّ الحواريّة لها من القدرة ما يمكّنها من كشف المستور، وإظهار الكثير من الشّخصيّات على حقيقتها الإجراميّة، والحواريّة حسب رأي **باختين**؛ أنّ لها القدرة على كشف الخطابات الأيديولوجيّة؛ التي منشؤها بالأساس أنّها «تولد في ممارسة الكلام، وهي ليست نتاجا للحياة الاجتماعية فقط بل أنّها تقوم بإنتاج العلاقات الاجتماعية المعيشة وتعيد إنتاج هذه العلاقات. وهي تولد من اصطدام العلامة بالعلامة والفكرة بالفكرة في عمليّة التّفاعل الحواري»[2] المتداول. وتبقى الحوارات المبثوثة داخل المتون السّرديّة في المجموعات القصصيّة، واحدة من أهمّ الوسائل التي تساعد على كشف دلالة المنطوقات الخطابيّة، التي تعبر عن تلك الأيديولوجيّات الإقصائيّة، التي تحثُّ على العنف، وتُشيدُ بالكراهيّة، وقد يكون هذا النّص السّردي المتجزئ من رواية؛ أعوذ بالله، الذي يسعى من خلاله السّارد للولوج إلى دَواخل ذوات الشّخصيّات التي تدير هذا الحوار، وينقل لنا أنموذجاً من تلك الخطابات الصادرة عن قلوب لفّها صدأ الكراهيّة، فيقول في ذلك:

> **«من سفيان أبي مرّة إلى أبي لهب: اعلم أن من ليس معك فهو ضدّك. والضدّ بالضّد يفلح. إذا أشرت لكم فضعوا قلوبكم جانبا. أن القلب يأمر بالسّوء إذ يستشير العاطفة. قاتلوا بما أوتيتم من قوة ولا تأخذكم بهم رأفة. إنهم عصاة مردة لا يستحقون الحياة. اذبحوا الشاب والمرأة والشيخ والطفل والحامل والرضيع والحيوان. كل من طرد**

---

1) مصطفى حجازي: الانسان المهدور دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 2005، ص57.

2) تزفيطان تودوروف: ميخائيل باختين المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، 1996، ص09.

الأعداء من سلطنة بني عريان فهو عدوكم، نكّلوا بهم ولا تذروا أحدا منهم لأنّهم سينقلبون عليكم غدا. لا تذروا أحدا من ذريتهم ولو كان جنينا.

سيكبر الجنين ويشهر سلاحه في وجوهكم لأنه سيقرأ الذاكرة. لن يبرأ من التاريخ، إنه سندهم الذي عليه يتكئون فلا تتركوا أثرا، أحرقوا المدارس والكتب وكل الوثائق التي تجدونها في طريقكم. أما نحن فنستبدل مرجعا بآخر، نصبح نحن المرجع الذي لا يمكن القفز عليه أبدا.»[1]

يقوم هذا المقطع السّردي على العديد من الخطابات التي تدعو إلى العنف والتّرهيب والقتل كما ينقل لنا صورة حيّة عن ذلك التّحول الرّهيب على مستوى الخطاب، فيرسم بعضا من ملامح التّغيير في نبرته الحادّة، وذلك بإيعاز من أهل الحلّ والرّبط، الذين كان تركيزهم على الجانب التّاريخي، فهم يعرفون جيدًا دور **التّاريخ** باعتباره الوعاء الذي يحفظ للشّعوب هويَّتها، ولهذا كانت خطاباتهم تدعو إلى مسح وإزالة كلّ أثر من شأنه أن يكون موضوعاً للحفريَّات التي تصبح شاهدة على جرائمهم، إنّه لا وجود لهويّة خارج المجتمع والتّاريخ؛ ولهذا أمر أبو مرّة أعوانه بحرق كل ما يصادفونه في طريقهم من وثائق.

يرى **نديم البيطار** أنّ الأمّة وحدها تملك الهويّة، وأنّ هويّة الأمّة هي هويّة تاريخيّة، والتّاريخ هو الذي يشكّلها سواء كانت جماعة صغيرة أو كبيرة، بشرط تماثل أفرادها وانصهارهم في الوجود المجتمعي الجماعي، وأي فرد لا يستطيع أن يستقلّ عن الجماعة، في هذا الإطار، أيّ أنّه في حاجة إلى هويّة تجمعه مع الآخرين، لأنّه ليس بإمكانه أن تكون له هويّة لوحده، كما أنّه ليس بإمكان أيّة قوّة أن تفرض هويّة ما على مجموعة من النّاس، من دون اختيار حرّ من طرفهم.[2] فتصبح الهويّة بهذا المعنى مثل أرض الوطن، بالنسبة إلى الشّعب أو الأمّة، أيْ هي ملك مشاع للجميع، ولكن لا يملك أحد الحقّ في التّفريط بجزء منها، ولا يصحّ التّنازل عنها، ومنه فالهويّة لا تلتحق بشخص واحد، بل توجدها الجماعة مجتمعة، ولهذا لم يغب على المسؤولين؛ أنّه لكي تقضي على هويّة

1) أعوذ بالله، ص178.

2) يُنظر: أحمد بلعبكي وآخرون: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان 2013، ص24.

شعب، يجب أن تعمل على إبادته، مع عدم الإبقاء على كلّ الآثار التي تتصل بثقافته، لأنّها تبقى دليلاً عليه، بدليل الخطابات العنفيّة التي كانت تصدر عن شخص سفيان أبي مرة حين يقول:

(فلا تتركوا أثرا، أحرقوا المدارس والكتب وكل الوثائق التي تجدونها في طريقكم.)

يرى الذين أرادوا أن ينهوا المسألة، بأنّهم ربحوا المعركة، التي راح ضحيتها الكثير من الأبرياء كما تمّ إفناء وطن بأكمله، فأرادوا أن يبرّئوا أنفسهم من كلّ الجرائم، فأعادوا استغلال المراجع الدّينيّة من جديد، ليخيطوا لهم خطابات على المقاس، توائم الظرف الجديد، بدليل قول سفيان أبي مرة: (أما نحن فنستبدل مرجعا بآخر)، لأنّ مهام هذا المرجع المستبدّل هو؛ إصدار الفتاوى بالجملة، حتّى أضحت الخطابات الدّينيّة المتأدلجة التي اعترت السّاحة الجزائريّة محض خطابات ميثولوجيّة/أسطوريّة كاذبة تدفع إلى المخادعة، ومداهنة الجماهير، من أجل تحقيق مآرب ومصالح معيّنة، كما تنقل لنا النّصوص في رواية؛ **(أعوذ بالله)** صورة تُعرّي من خلالها تصرفات الكثير من صانعي الإجرام في الجزائر، الذين تلطّخت أياديهم بدماء الأبرياء إبّان العشريّة السّوداء، وأنّهم كانوا هم المستفيد الوحيد من المصالحة؛ التي وضعت عليهم سلسلة من المتابعات القضائيّة، تماماً كما هو شأن شخص الباش آغا صالح، الذي كان يستغلّ المراجع الدّينيّة، من أجل إصدار الفتاوى لخدمة أهدافه، ثم انطلت عليه بعض فتاويهم وحطّت عنه أوحالاً من القضايا الإجراميّة، وأبعدت عنه قانون الإدانة، وتمت تبرئته، وهذا بدليل قول السّارد:

«ما ذا يعني آية الله خبزنْجاني وأية مهمة سيقوم بها؟ تسهيل هجرة العلماء لا تحتاج إلى تفكير، أن كان هناك علماء. رسالة سفيان أبي مرّة تأتي على الأخضر واليابس وما لم ينبت بعد، سفيان أبو مرّة بن الباش آغا صالح الذي حكم عليه بالإعدام ثمّ نجا عندما طبقوا عليه مبدأ عفا الله عمّا سلف، مباشرة بعد الوفاة الغريبة لذلك الرجل الذي بقي عالقا في قلوب التعساء. ورسالة أسعد هذه إلى الباش آغا صالح. هذه الرسالة هي سبب بتر رأسه (...)أليس آية الله خبزنْجاني هو الذي حرّر الفتوى الدّاعية إلى القتل الجماعي؟ وكيف تسرّب؟ لا. اهدأ. الخطأ ممنوع، التأويل السطحي أيضا.»[1]

1) أعوذ بالله، ص181.

تناولت الخطابات مسألة العفو؛ وهو مصطلح قد يكون ارتباطه وثيقاً بالحقل الدّينيّ، ولهذا يكون للمراجع الدّينيّة الحظّ الأوفر في إنشاء تلك الخطابات التي تُشِيد بمصطلح العفو، وتكون عندها المراجع قد حقّقت خدمة جليلة لأمثال: (سفيان أبو مرّة بن الباش آغا صالح الذي حُكم عليه بالإعدام ثمّ نجا عندما طبقوا عليه مبدأ عفَا الله عمّا سلف)، كما تنبَّه السّرد إلى قضيّة مهمَّة يلعب فيها الزّمن دوراً مهمًّا؛ وذلك أنّ قانون العفو لم يأت عشوائياً، إنّما كان يخضع لاستراتيجية محكمة، ووفق توقيت مضبوط، حيث لعب الحدث الزّمني دورًا مهماً، ومن أهمّ الإحالات المرتبطة بالزّمن؛ لفظ (مباشرة) حيث تمّ تصفيّة أو قتل شخص (أسعد) وبعدها مباشرة تمّ الإعلان عن المصالحة وفق نيّة مبيّتة كانت أجهزة السّلطة تلعب فيها لعبة مخادعة، فبعد التّصفيّة الجسديّة لكلّ من يقف بوجه السّلطة مثل: أسعد– ذلك الرجل الذي بقي عالقا في قلوب التّعساء– تمّ الإعلان بعدها عن هذا العفو، الذي يتساوى أمامه المجرم بالضّحيّة، وقد يُلزَم الاثنان على الامتثال لقانون هذا العفو.

قدّم السّارد شخصيّة؛ أسعد على أنّها تمثل الجناح الذي يقف في وجه السّلطة، وفي وجه أجهزتها التّخريبيّة، فكان أسعد ينتج خطابات معاديّة للسّلطة مثلما ورد في قول السّارد، أنّ (رسالة أسعد هذه إلى الباش آغا صالح. هذه الرّسالة هي سبب بتر رأسه). كما تُقدّم لنا رواية: **أعوذ بالله** نماذج من الخطابات التي أطلقها أسعد في وجه أحد ممثلي السّلطة وصانعي القرار، وهذه الخطابات كانت في شكل رسالة من أسعد إلى أبي مصران العبسي، التي يفضحه فيها، ويوجّه له نقدًا لاذعاً على ما تجشّمه من أخطار، بركوبه موجة الإفتاء؛ وهو شخص جاهل، لا علم له بأمور الفتوى إضافة إلى أنّه رجل عربيد وسكّير، لكنّه في الآن نفسه له سلطة يتّحكم من خلالها في منبر من منابر صناعة الخطاب ثم تعليبه وتصديره إلى الجماهير، مُستغلاً بذلك تخاذل علماء الإفتاء، الذين انحازوا للدّنيا وامتنعوا عن الوقوف في وجه الظّلم والظّالم، وتقول النصوص في هذا الشّأن على لسان السّارد:

> **«من أسعد إلى أبي مصران العبسي: السّلام على خاتم النبيين واللّعنة عليك. ألم تقرأ قوله تعالى: (وإنّ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فحكموا بينهما بالعدل). أمّا أنت فوقفت في صف الطائفة الباغية دون أن تنهي أو تحكم بالعدل، معتقدا أن الحرب أهون والفتنة أضمن.**

أقول لك يا وجه الشرّ وحفيد الشيطان. إنّك تفسر المصحف حسب هواك والعلماء هاربون من الفتاوى خشية إملاق. أين قرأت وعهدي بك جاهلا، لا تخرج من سجن إلاّ لتدخل آخر، من أين جاءك هذا العلم الزلال وتعلمّت فصل المقال والتّصرف في الأعراض والمال؟ قل لي! أنزل عليك الوحي كما نزل على الذين من قبلك وأنت لا تعرف كوعك من بوعك؟ وهل تريد أن أذكرك بحقيقتك وبحقيقة المهرولين لنصرتك؟ أما زلت مدمنا على المخدرات أم أقلعت؟ هل أعدت مال النّاس للناس أم كندت؟»[1]

عملت هذه الخطابات على تشريح جهاز السّلطة من الدّاخل في عمليّة استثمارها في الأفراد من المسؤولين الفاسدين، الذين ارتكبوا أخطاءً جسيمة في حقّ أنفسهم والآخرين، وهذا ما تؤكّده رسالة أسعد التي يوجّهها إلى أبي مصران العبسي، فتكون هذه الرّسالة بحسب ما تقول به النّصوص بمثابة المرآة العاكسة لحقيقة أجهزة السّلطة، وكيف أنّها تفتح الباب على مصراعيه لمن يقدمون لها خدمة ولو كان ذلك على حساب المعتقدات والأعراف، فكان أبو مصران العبسي كما يصفه أسعد رجلاً لا علاقة له لا بالدِّين ولا بالعلوم والمعرفة، إلاّ أنّ السّلطة لم تعترض عليه وهو يعتدي على حرمة قانون الأمّة، وسلطة الشّعب، وبذلك تُتكشف حقيقة صانعي القرار، الذين يسعون من أجل التّربع على كراسي السّلطة، من خلال اعتمادهم على مثل تلك الخطابات المغلوطة والكاذبة، كما يسعون لتوجيه مؤسّسات بأكملها إلى خدمتهم ويلزمونها بالتّخلّي عن أهدافها النبيلة المنوطة بها كما فعلوا بالمؤسّسة الدّينيّة التي جعلوا منها مجرد هيكلٍ معماريٍ مزدانٍ بالشّعارات الرّنانة والمفرغة من كل معنىً ومحتوى، ولهذا لا عجب أن يلجؤوا إلى تبنّي استراتيجية أخرى، لكي يُطيلوا في عمر السّلطة التي يتربَّعون على عرشها، ويعملون على حجب صوت الآخر المعارض حتّى لا يُسمع له صوت ولا يُقبل له رأيٌ، ولهذا كثيراً ما نجد السّلطة الفاشلة؛ بعد أن استغلت المؤسسة الدينية لتجعل منها إحدى آليات تخصيب التربة لنمو **التابع** من الجماهير، توجّهت إلى توظيف آلية أخرى قد لا تقل أثراً وتأثيراً من سابقتها وهي؛ تبنّي سياسة التّجهيل ومحاربة الفكر الحرّ.

1) أعوذ بالله، ص183.

3- سياسة التّجهيل: تعكس قصص بوطاجين دور الأنظمة الفاشيّة التي تروّج بخطاباتها المضلّلة؛ على أنّها سلطة تحرّرية ومعادية لجهة ما في العلن، لأنّها تستغلّ نزق الجماهير وانفعاليتها لمعرفة مدى قابليّة الجماهير، كما أنّها تستطيع أن تعيش كلّ أنواع العواطف، وبسرعة البرق، وذلك تحت تأثير المحرِّض السّائد في اللحظة التي تعيشها، لكنّ هذه الأنظمة تعمل بعكس ما تروّج له كما تلجأ إلى اصطناع الكثير من المصطلحات التي قد تُصبح بالتّقادم وبالتّعوُّد عليها من البديهيّات بعد أن يستسيغها أفراد المجتمع، وقد يجعلون منها أداة لتغطيّة العجز أو التّقصير في الكثير من الأمور المتّصلة بحياة النّاس، تمامًا كما هو شأن مصطلح -**الله غالب**- والمتداول في أوساط المملكة؛ التي بنت كيانها على هذا المصطلح، وينقل لنا السّرد صورة عن امتعاض أحد الشّخصيّات التي لها شأن في الوسط الاجتماعي، وهي شخص المعلم، الذي يقول فيه:

«تلك كانت قناعته مذ انخرط في التدريس قبل التاريخ دون أن يصعد إلى القمر. بل تملكه العياء وازداد فقرا وكراهية لمملكة الله غالب التي أقامت مجدها على محاربة العقل والرّوح. بل أن هناك من زعم أن المملكة تسير وفق دستور خاصّ لا يعرفه سوى المتضلّع في الطاعة.»[1]

تعكس هذه الخطابات صورة الأنظمة الفاسدة التي تُبنى على آلام وتعاسة شعوبها، وهي تعمل من أجل البحث عن حياة هنيئة ورغد عيش، في حين تتجرّع شعوبها صنوف البؤس والشّقاء، تسترسل الخطابات في التّوصيف للعلاقة المترهّلة القائمة بين الرّعية ومسؤوليها وبلغة ترميزيّة مشبعة بالسّخرية والتّهكم، التي تكون على لسان إحدى الشّخصيات في حوار أجراه مع صديقه قائلاً له:

«متى ستذهب إلى الحي اللاتيني، سألت سين زائد عين ناقص اثنين. تنهد ولم يجب، فهمت أنه قال: حيثما تستقر التفاهة ترحل الحكمة.»[2]

يحيل هذا الاسم المركب؛ **(السّين زائد عين ناقص إثنين)** على الهامشي الذي؛ تمثّله الدّهماء والغوغاء، لأنّ قيمتهم أصبحت منعدمة في نظر هذه الأنظمة الاستبدادية. كما تعرج بنا النّصوص على ساحة الصّراع القائم بين الأنظمة الفاشلة وبين الشّعوب، وتُنقّب في دهاليز تلك الممارسات

1) اللعنة عليكم جميعا، ص68.

2) ما حدث لي غدا، ص33.

التّعسّفيّة التي تنتهجها هذه الأنظمة من أجل إقامة حواجز منع أمام أصحاب الفكر المستنير، تعمل على تغليط وتخبيل فكر العامّة مع محاولة تأليبهم على رجالات الفكر والمعرفة، ولم تغفل الخطابات أن توضّح ذلك من خلال ما جاء على لسان شّخصية هدى نون حين تقول:

«سمعت ... أن العلماء الحقيقيين يمشون في الأزقة وفي الأسواق متلبسين بالغباء تارة وتارة بالدروشة. بيد أن فرق البطالين التي اختصّت في دراسة مفعول الإشاعة راحت تموّه الحقيقة داعية ممثلين يقومون مقامهم لبلبلة الموجات السلكية واللاسلكية التي غرسها القلابق في المقاهي وفي الحنفيات بحثا عن هؤلاء العلماء الجدد الذين أضروا بقدرات الكهرب المحايد.

وقيل بل إنّهم علماء حقيقيون بحجة أن ملامحهم ملامح موتى لم يذوقوا الطعام مذ اغتيال أسعد في تلك الليلة الحزينة التي شهدت ريحا صرصرا جعلت الصحراء انحتاتا غريبا.»[1]

يكشف لنا هذا المقطع السّردي عن سردية كبرى قد تُثيرها الأنظمة الفاشلة في العالم المتخلّف وهذه السّرديّة قوامها أزليّة الصّراع الجدليّ القائم بين المعرفة والسّلطة، لأنّه لا يمكن على أيّ وجه عزل السّلطة عن المعرفة، وهذا منطلق **فوكو** في بناء استراتيجيا لتفكيك «الوهم الزاعم أنّ المعرفة معزولة عن السّلطة. وهو يضع–بذلك– الفرضية القمعية موضع سؤال. فالفرضية القمعيّة تعتبر أنّ الحقيقة تتعارض جوهرياً مع السّلطة، وما دامت الحقيقة كذلك فإنها تمتلك قوة العنصر المحرّر.»[2] الذي لا يمتلك مفاتيح كنهه وخباياه إلاّ أهل العلم والمعرفة، حيث أنّ السّلطة دائما تسعى من أجل الاستحواذ على المعرفة، وتقويض كلّ ما من شأنه أن ينزع بالمعرفة بعيدا عن هيمنتها، ولهذا تسعى وبكلّ ما أوتيت من قوّة من أجل تجفيف منابع المعرفة الخارجة على نطاقها، وقد تُدرجها في خانة العدائيّة، ولهذا تسعى دائما لمحاصرة كلّ حامل للمعرفة وخاصّة منهم العلماء لِتَخلُو لها السّاحة من أجل **تعميم سياسة التّجهيل.**

---

1) أعوذ بالله، ص90.

2) ميشال فوكو: المعرفة والسّلطة، تر: عبد العزيز العيادي، ط1، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشّر، بيروت، لبنان 1994، ص11.

أصبحت السُنّة المُتَّبعة لدى الأنظمة الفاشلة تجنيد الكثير من العيون على اختلاف أشكالها لتفرض على العلماء رقابة صارمة ومستمرّة تترصّد حركاتهم وسكناتهم، ممّا جعلهم يتدثّرون بعباءة التّمويه حتّى لا يتعرّف عليهم أحد، ممّا أَضطرّهم لانتحال شخصيّات مهمّشة فكريًّا واجتماعيًّا (متلبسين بالغباء تارة وتارة بالدروشة) وهذا تعبير عن ذلك الشّلل الفكري الذي أصاب منظومات العالم المتخلّف من جرّاء هذه الممارسات التي تنتهجها هذه الأنظمة في تضييقها على العلماء الذي يُعدُّ بحقّ نوع من الاستبداد السّياسي المحض وهو في حقيقته ترجمة لواقع دول العالم المتخلّف، حيث «لم تشهد الإنسانية في أيّة حقبة من تاريخها تراكما للسّلطة ونمواً لنظم العنف والاستبداد السّياسيّ كما تشهده منذ مطلع العصور الحديثة، وفي هذا القرن العشرين بالذّات.»[1] حيث أصبحت أنظمة دول العالم المتخلّف مضرباً للمثل في الظلم والتّحجير والتّهجير للعلماء ولهذا أصبح علماء هذه البلدان متشبِّعون بفكرة **إمانويل لوفيناس** التي يُبدي من خلالها تذمّره من السّلطة، حيث يقول فيها: «السّلطة متروكة لنفسها خلقت التّعذيب كأساس للتّهذيب.[2] وهذا التّعذيب؛ هو منطلق شرارة تطبيق سياسة التّجهيل وتثبيط أصحاب الفكر الحرّ.

ينقلنا السّرد إلى موطن آخر يفضح من خلاله تلك الممارسات والسّلوكيات التي تنتهجها السّلطة على يد أنظمتها الاستبدادية، من أجل التّكريس لسياسة الجهل والتّجهيل، ففي المجموعة القصصيّة؛ **اللّعنة عليكم جميعا**، التي تقدم لنا الحوار القائم بين شخصية؛ المعلم (ذلك المواطن البسيط) وبين شخصية؛ الباش قاعد (ذلك المسؤول المُتسلِّط) ومن خلال هذا الحوار يَظهر مدى استثمار السّلطة في الجسد الاجتماعي على يد أجندتها ، بانتهاجها لسياسة الجهل والتّجهيل ومحاربة الفكر الحرّ عن طريق ممارسة سياسة اللين المشبوبة بنوع من الضّغط الذي يزرع الخوف في نفوس الضّعفاء، فكان الحوار منطلقه السّؤال الموجّه من الباش قاعد إلى المعلم بقوله:

«هل حدث أن انتخبت؟ قال.

نظر إليه ابن آدم منفطراً وما ردّ. لم يفهم معنى انتخبت. وإذا فسر له الباش قاعد بأن الانتخاب معناه التصويت اعتقد انه سرق أو قتل أو شتم أحدا أو أساء.

---

1) برهان غليون: المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، ط3، مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان، 2003، ص7.

2) نقلا عن: محمد الشيخ: المثقف والسلطة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1991، ص135.

لكنه سرعان ما فهم من توضيح المعلّم بأنّ التصويت معناه التأكيد على أن لا ملك سواه ولا خليفة له سوى ابنه الذي لم يولد بعد.»[1]

توضّح هذه الخطابات كيف أنّ عزوف المعلم عن الانتخابات، جعله لا يعرف للمصطلح مقصداً ولا دلالة، ناهيك عن الممارسة الانتخابية نفسها، لأنّها أصبحت لا تحفظ له مقاماً ولا تولي له اهتماماً، فهو مُبعدٌ ومُهمّشٌ عن مثل هذه الممارسات الحضارية، حتّى أنّه فهم مصطلح انتخب فهما خاطئاً، حتّى فسّر له الباش قاعد معنى (أن تنتخب)؛ أي أنك تعلن ولاءك وطاعتك غير المشروطتين للحاكم، وتوريثه للحُكْمِ لمن خلفه من الذّرية. ويرى **ناعوم تشومسكي**؛ أنّ أهمّ إستراتيجيّات التّحكم بالشّعوب إبقاء الشّعب في حالة جهل وحماقة.[2]حتّى يتسنى لهذه الأنظمة من بسط هيمنتها على هذه الشّعوب مع التّمكين من الإطالة في عمر السّلطة. وقد استرسلت الخطابات في نقل تلك التّوصيفات التي تفضح الممارسات السّلطوية في امتهانها لمختلف الخطابات التي تسعى من خلالها إلى التّمهيد **لصناعة التّابع**، وفي هذا الشّأن طرحت قضايا عديدة وأنواعاً متباينة من الخطابات، التي توظّفها السّلطة، من أجل بسط هيمنتها على الشّعوب، وإذا لم يتأتَّ لها ذلك، فإنّها تُغير في أسلوب الحوار، وتتحوّل من أسلوب الخطاب، إلى أسلوب آخر يكون أكثر فاعليّة وأشدّ تأثيراً وذلك عن طريق القوّة والعنف.

ثانيا- الهيمنة بالقوّة والتّعنيف: إنّ الأنّظمة المستبدّة كثيرا ما تزاوج بين أسلوبي اللّين والعنف، حيث تميل إلى أسلوب اللّين، إذا وجدت انصياعا وقبولاً جماهيريًا لسياساتها، أمّا إذا وجدت في هذه الشّعوب رفضاً واعتراضا على سياساتها فإنّها سرعان ما تغيّر في لغة المعاملة معها، فتلجأ معها إلى أسلوب القوّة والعنف إذا اقتضت الضرورة ذلك، باعتبار أنّ القوّة؛ آليّة من آليات قمع وتأديب الشّعوب التي لا ترى فيها إلاّ مجرد قطعان ظلّت الطريق، وهذا ما تؤكده الخطابات في قصّة؛ اللّعنة عليكم، وذلك ما جاء على لسان شخصيّة؛ محمد عبد الله، قوله:

«إنّ القوّة تحدد القيمة. إذ قرّرت أن الذّهب خزّ أصبح كذلك، وإذا أحبّت العكس كان لها ما شاءت. القوّة تحدّد الحق والباطل. تقتل الحكيم وتقيم تماثيل للحمقى. ملك

1) اللّعنة عليكم جميعا، ص72.

2) ناعوم تشومسكي: السيطرة على الاعلام، م س، ص38.

اليوم عبد الغد، صديق اليوم عدوّ الغد وعدوّ اليوم صديق الغد. ميل بسيط يحول القيمة والوضع.»[1]

يوضّح هذا المقطع السّردي أنّ؛ القوّة تَقلِب الموازين، وتجعل من الصديق عدواً، ومن العدوّ صديقاً، إنّها المصلحة، التي تعمل على قلب الحقائق رأساً على عقب، فالأنّظمة مستعدّة لتأديب الشّعوب وتركيعها، وذلك عن طريق: الهيمنة بالقوّة. عبر عدّة آليات أهمها:

1- جهاز العدالة واستمراء الهيمنة: استعرض الخطاب السّردي جهاز العدالة، وفق تراتبيّة نسقيّة عملت على فضح الكثير من ممارسات هذا الجهاز، الذي يرى فيه **غرامشي** أنّه «تجدر الاشارة الى التّأثير المدمّر للانحرافات في إدارة العدالة بالذّات وانعكاسه على الجمهور: فهذا هو أكثر قطاعات جهاز الهيمنة حساسيّة، الجهاز الذي تُحال إليه أيضا الأعمال التّعسفيّة للبوليس والإدارة السّياسيّة.»[2] ولهذا يلعب جهاز العدالة دوراً لا يُستهان به ممّا يجعله من أهمّ أجهزة السّلطة، مَقدِرة على التّحكم في مصائر الشّعوب، وضبط سلوكياتها لأنّها تُعدّ من أهمّ الأجهزة القريبة من السّلطة على مختلف أشكالها وخاصة السّياسيّة منها، التي تمنحها القوّة الماديّة والمعنويّة، بحكم احتكاكها المباشر بالشّريحة الاجتماعية، ولهذا كان لها من القدرة ما يمكّنها من التّعرف على أهمّ انشغالات الجماهير، ومعرفة حدود طموحاتها، كما تتحكّم القواعد الصّارمة ومنهج التّفاعل الحواري في التّعامل بين القاضي والادّعاء العام، ومحامي الدّفاع، والمدّعي عليه. . . إلخ[3] والأنّظمة المستبدّة تسعى دائما إلى إيجاد عملاء توزّعهم في سلك القضاء، فيُكوِّنون بذلك جناحًا قويًا للرّدع وتوريط بعض أفراد المجتمع في الجريمة المنظّمة عن طريق فبركة الكثير من القضايا التّمويهيّة، مثلما نجده في رواية؛ أعوذ بالله، التي تتحدث عن شخصية؛ الباش آغا صالح، ذلك المسؤول المرموق في السلطة لكنه يمثّل الجناح الفاسد فيها، فيلقي السارد بهذه المرسلات اللغوية يفضح من خلالها هذه الشّخصية بقوله:

«إنه يدرك هذه الحقيقة جيدا (...) يعني زيتنا في دقيقنا.

---

1) اللعنة عليكم جميعا، ص52.

2) أنطونيو غرامشي: م س، ص266.

3) يُنظر: توين فان دايك: م س، ص119.

يصبح الظالم ضحية والضحية ظالما. وهذا يعني أن الضحايا سيكونون ضحايا مرتين لأنّ الظالم مختبئ خلف الحصن المنيع. لن يعرف رعاع الطريق إلاّ الام. سيختصرون المسافة، عوض اقتلاع السن يقتلعون الناب. هذه فكرة مهمة. الخبيث خبيث سواء كان في الحانة أو في الكعبة، إنه مجرب ومن الصعب أن يخطأ.»[1]

يعتبر جهاز العدالة من أكبر القطاعات المؤسساتيّة تأثيراً على المجتمعات، باعتباره «أكثر قطاعات جهاز الهيمنة حساسيّة، الجهاز الذي يُحال إليه أيضاً الأعمال التّعسفيّة للبوليس والإدارة السّياسيّة.»[2] ويكشف السّرد في الكثير من مواطنه؛ أن المجتمعات العربيّة تفتقد إلى العدالة، جرّاء التّعسف والظلم الذي تقيمه تجاه شعوبها، وخير مثال يسوقه لنا عن تلك المعاملات القاسيّة التي يتعرّض لها المواطن العربي، ما يبثّه من عبارات تحمل كل معاني الأسى والألم لشعوب تكون قد أطالتها يد الجلاّد، ولا تعرف للحريّة منفذاً ولا باباً، فيعرض هذه القصّة التي بعنوان: "**قبل أن يغادروا**" يُحَوْصل من خلالها هذه المعاملات الفظّة والسّلوكيّات العنفيّة التي تتعرّض لها الشّعوب العربيّة مادياً ومعنوياً على أيدي هذه الأنّظمة الظالمة والمستبدّة، حيث يقول في هذه القصّة ما مفاده:

«جاءوا بقفص إلى زنزانته السّعيدة، جلدوه باحترام وأمروه: أدخل بسرعة. فسألهم: هل انا حيوان لا يصلح سوى للسوط؟ فأجابوه: فمك كبير، تفضل قبل أن تصبح لحما مفروما. فسأل: هل أنا قرد اكرمكم الله حتّى أوضع في قفص؟ فردّوا عليه: اسكت يا ابن الكلب. فسالت كلماته الزرقاء من فرط التعذيب: هل انا دجاجة أعزّكم الله؟ سدّوا فمه وأغلقوا باب القفص وباب الزنزانة بإحكام، وقبل أن يغادروا أجابه كبيرهم باحترام: أنت مجرد مواطن عربي أكرمنا الله.»[3]

نلاحظ في هذا النّص أساليب التّعنيف الجسدي المسلّطة على جسد هذا المواطن، الذي أُقيمت في حقه أحكام سُحل على إثرها إلى الزّنزانة، وقد تغافل السّرد على أن يطلع المتلقي على فحوى المحاكمة التي يكون قد جُرّ بعد حكم قانوني إلى هذه الزّنزانة، حيث سرّع السّرد في الأحداث، وأنّ

1) أعوذ بالله، ص176.

2) أنطونيو غرامشي: م س، ص259.

3) السّعيد بوطاجين: جلالة عبد الجيب، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2018، ص95.

محاكمة الشّعوب المغلوبة في ظل أنظمة استبداديّة لا تحتاج إلى محاكمات، فهذا يستغرق وقتا طويلا، ولهذا خَوّلت الأنظمة الاستبدادية لكلّ أفراد أجهزتها لأنّ يتخذوا قرارات ضد المواطنين ويقتادونهم إلى السّجون إذا ما تطلّب الأمر ذلك، ولا حاجة لهم بمحاكماتهم، لأنّ كلّ مواطن هو مجرم في نظرها. كما أنّه على هذه الأجهزة أن تتكاتف من أجل أن تخدم السّلطة التي أوجدتها **وتعمل** على تركيع الجماهير، التي لا قيمة لها، بدليل المرسلة اللّغويّة؛ **(أنت مجرد مواطن عربي)**.

وتتواصل الخطابات السّردية في عرضها لأحداث المحاكمة التي أُقيمت في حق شخص عبد الله، هذه الشّخصيّة التي تقف أمام القاضي وتتجرّع كلّ ألوان التّهم الباطلة، وتتعرّض لأنّواع الذّل والإهانات، لتصبح هذه القصّة، الموسومة بـ: **ما حدث لي غدا** عيِّنة عن المجتمع العربي الذي يلاقي نفس المعاملة ويتعرّض لنفس العذابات، بدليل هذا المشهد المؤلم، والمسيَّج بالعنف، الذي يديره كل من شخص الضّحية عبد الله، وممثل سلطة العدالة (القاضي) الذي بادر المتّهم بسؤاله قائلاً له:

«قلنا ما اشمك يا عبد الله اليتيم؟ ثمّ نهره القاضي في غلظة. لم يجب. بدا متلكئا غير قادر على هضم لون التّهمة" عربية لا بد. ورغم أنه اقلع عن الضحك منذ عشرات الالام، فقد غزته طائفة من الصراعات المحمومة جعلته يبتسم بالعاميّة ويرقب الجميع في صمت.

كانت القاعة مبهرة خانقة كأنما قدّت من بستان ثماره ندوب. في أركانها الأربعة جحظت عبارات تنبعث منها رائحة العدل والأخوة والمساواة، اقشعر لسانه كثيرا وآثر السكون.»[1]

يُخبرنا هذا النّص كيف يُستغل جهاز العدالة، باعتباره يمثل اليد الطولى للأنّظمة الاستبدادية من أجل تزوير الحقائق، وتلفيق التّهم الباطلة بالمعارضة، إضافة إلى تلك الشّعارات التي تُمجِّد العدل، والحقّ والمساواة وغيرها، وهي شعارات جوفاء، تستعمل للتّمويه والتّضليل. وقد أَدرجت الخطابات التّهمة الموجّهة لشخص عبد الله في سياق أوسع، فعبد الله يُحاكم في محكمة محلّية، لكن تعتبر هذه المحاكمة عيّنة عن المحاكم العربيّة التي تفتقد إلى أدنى مؤهلات القضاء، فعبارة: **(عربية لا بد)** تشي بنوع من الخطابات المكرّسة في المحاكم العربيّة دون استثناء، وأنّ الشّعوب العربيّة

1) ما حدث لي غدا، ص09.

تتعرّض لنفس الضغوطات، والممارسات العنيفة من طرف مؤسّسات القضاء، التي قد تُعتبر جهازًا قمعياً بامتياز، يعمل على تطويع الشّعوب وإذلالها، ولهذا كان **السّرد** مُنصباً على معالجة ما يُرسِّخ ثقافة الاستبداد في البلدان النّاميّة، وخاصّة مثل هذه الإدارة الفاسدة التي تخدم أغراض وامتيازات القلّة.[1] الذين يستغلون أجهزة الدّولة ويوجّهونها لخدمة مصالحهم الضيّقة، بدل توجيهها لخمة الصّالح العام.

وفي القصة المُأَطَّرة: **(عيب يا عمي)** التي تنضوي تحت القصّة المُؤَطِّرة: **مجموعة (جلالة عبد الجيب)** تفضح مثل هذه الممارسات، حيث تنقل لنا في صورة تراجيديا محزنة طبيعة العلاقة القائمة بين الأنظمة الاستبدادية وبين شعوبها، يوضّح هذا المسار ما يقول به **حليم بركات:** «أنه قد أصبح واضحاً أن سلطة الدولة المتخلفة تتصرف وكأن الشعب خلق لعبادتها وخدمتها والامتثال الطوعي أو القسري لأوامرها ولإرادتها التي هي فوق كل إرادة.»[2] ولهذا جانبت الصواب في سياساتها القسرية التي تنتهجها ضدّ مواطنيها، والقصة تبدو في منتهى الغرابة؛ أين أصبحت قيمة الإنسان في ظل هذه الأنظمة الكاسدة وتطاول أذرعها الفاسدة لا تصل قيمة الإنسان إلى مستوى حيوان يمتلكه الرّجل الأبيض. ويترجم هذه العلاقة ما جاء في القصة التي كانت على لسان إحدى الشخصيات السردية؛ وهو (قوال سوق الحراش):

> **«وأضاف قوال سوق الحراش: يوم عضّني كلب السفير عاتبته مبتسما: عيب يا عمّي الحاج، نحن إخوة، وبعد ساعة استدعاني النظام، وتأتأ القاضي: هل أهنت الحيوان؟ ابدا، أجبته. ألم تقل له أننا من عائلة واحدة؟ أجل، قلت. فعوى مستاء: تبّا لك، هذا الكلب أمريكي، كيف جعلته من عائلتك أيها الحقير؟ ألا تستحي؟ عشر سنوات سجنا. لكن ممثل السفير اعترض: اتفقنا على شهرين، فردّ القاضي باعتزاز: الزيادة هبة من الحاكم، احتراما لك ولبلدك وكلبك، ألسنا عربا كرماء؟ فهمس ممثل السفير: صحيح أعراب وأمعاء.»[3]**

---

1) يُنظر: مصطفى حجازي: التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، ط9، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص31.

2) حليم بركات: المجتمع العربي في القرن العشرين، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000، ص921.

3) جلالة عبد الجيب، ص88.

تنحصر هذه القصة على مضمر ثقافي آخر يُضاف إلى المضمر الرئيس؛ الذي يمثله العنوان وهذا المضمر يخرج من رحم القصة المضحك، لكنه يستبطن مآسي وجراحات لطالما عانى منها الجسد الاجتماعي لبلدان العالم الثالث والمجتمعات العربية على وجه الخصوص، وهذا المطمور النسقي يمثّله البعد الرمزي للكلب في الثقافة العربية على وجه أخص؛ لأنه حيوان مجبول على الطّمع والعدوان وخاصة في حالة جوعه؛ فإنه لا يتنزّه في اعتدائه على ممتلكات الغير، كما أنّه لا يمايز بين ما هو حقّه أو ليس بحقّه، ما يهمّه هو إشباع بطنه وكفى. وهذه السلوكيات والطبائع التي تميّز الكلب قد يتقمّصها الرجل الأبيض الذي يكون قد تملّكه الطمع والجشع، ولا يهمّه من الشعوب الأخرى إلاّ تحقيق مصالح نفعية براغماتية ولو كانت على حسابها.

عطفا على ما سبق، تعمل هذه الخطابات على تشريح طبيعة العلاقات القائمة بين الأنظمة الاستبدادية وبين القوى الكبرى المهيمنة، وانعكاس هذه العلاقة على الغلابى من شعوب الدّول الضعيفة، الذين يكونون قد اكتووا بنار الظلم والطغيان. من طرف هذه الأنظمة التي تسعى جاهدة من أجل حماية مصالحها الخاصة –مصالح المسؤولين– على حساب مصالح هذه الشعوب، في إقامة علاقات مع شريك قوي، تحمي ظهرها بواسطته، فتكون هذه العلاقة غير متوازنة؛ باعتبارها علاقة بين شريك قوي وآخر ضعيف، إنّها (علاقة الغرب بالشّرق) التي طرحها **إدوارد سعيد** كقضية العصر الشائكة من خلال كتابه؛ **الاستشراق**، وتطرق لإعطاء الصّورة النّمطية للشّرقي المرسومة في ذهن الغرب من خلال ما صرّح به؛ **بلفور وكرومر** في وصفهما للشّرقي بأوصاف كثيرة، «نذكر منها على سبيل التّمثيل لا الحصر: أنّ (الشرقي غير عقلاني، وفاسد(ضال)، ومثل الطفل ومتخلّف)؛ ومن ثمّ فإنّ الأوربي عقلاني، وفاضل، وناضج، وسوي.»[1] ولا شك أن هذه الصّور المنوطة بالطرفين غير متكافئة، خصوصا أن النّظرة أحادية، وموجهة مِنْ طرف نحو آخر، فكان من الأحق أن يمثل الشّرقي نفسه، كما فعل نظيره الغربي، وعلى هذا الأساس اكتسب الشّرقي هويته من خلال هذه التّعريفات القاصرة، المستوحاة من الجهود القائمة على العلم والمعرفة المبذولة من الضفة الغربية ولم يكتسبها عبر جهود أبنائه وبحوثهم، ولهذا كان من الأجدر نقد تصورات الغرب عن الشّرق في الخطاب الاستشراقي، وكشف تلاعباته وصوره المختلقة.

1) إدوارد سعيد: الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، ط2، رؤية للنشر، القاهرة، مصر، 2006، ص96.

إنّ هذه الصّورة الأحاديّة المجحفة التي يتبنّاها الغربي عبر أنظمة نسقيّة متواترة عملت على صقل ذهنيّة المسؤول في أنظمة الدّول المتخلّفة؛ الذي أصبحت له قابلية استساغة خطابات هذا المهيمن الأجنبي، والذوبان في ثقافته حتى النّخاع، وأصبح هو مضرب المثل في التّقدم والرقي والحضارة، وأنّ ما دونه عبث وتخلّف. ويرى **إدوارد سعيد:** أنّه يجب إدراك الاختلاف الذي يقيمه **غرامشي** بين الهيمنة والسّيطرة. فقد حرّر مفهوم الهيمنة من مدلولاته الاستراتيجية جاعلاً منه تصوّراً وأداة لفهم المجتمع بغية تغييره، فالهيمنة تمتلك بُعداً شعبياً وقومياً بقدر ما لها من بعد طبقي، وهي تستدعي توحيد مختلف القوى الاجتماعية في ثنايا تحالف واسع يُعبّر عن الإرادة الجمعيّة للشعب والأمّة.

يغدو **الخطاب الكولونيالي** ذاته، منظوراً إليه من هذه الزّاوية، إعادة تنظيم مكثفة وملحّة لإرساء الهيمنة الغربية. فهو طريقة في تغيير أساليب العامّة في التّفكير وفي طبيعة شعورهم إزاء الأشياء. وتغيير تصوّر النّاس حول ذواتهم ومعاييرهم الأخلاقية، فضلاً عن تاريخهم. إذ يعمل التحوُّل الكامل الذي أحدثته الهيمنة الغربيّة في وعي عامة النّاس على إرساء الحكم الأجنبي وتوطيده.[1] والقبول به كما هو شأن شخصية؛ **(قوّال سوق الحراش)**، الذي لم يتوان على تقديم أجلّ قيم التّقدير والاحترام لكلب المسؤول الأمريكي، الذي كان لطيفا جدا معه، حيث (عاتبه مبتسما: عيب يا عمّي الحاج) إنّها قمّة في الاحترام والتّقدير، فأصبح كلب الأمير يُنعت بمصطلح؛ (الحاج) هذا المصطلح المشحون بكل آيات الفخامة والرفعة في المقام المترسّخة في الثقافة العربية على وجه الخصوص، وبغض النّظر عن بعدها الديني، فهو مصطلح مشبع بروح التّسامي والتّقدير والاحترام والتبجيل...فالنّاطق بها يولي اهتماماً خاصاً وفوق العادة في حقّ الذي يُخاطب بها.

يُعدّ هذا التّمثيل صورة حيّة على نظرة شعوب العالم المتخلّف لكلّ ما هو غربي، حتى وإن كان حيوانا لا يعي شيئاً. في الجانب الآخر المظلم من المقطع السّردي تظهر لنا شخصية **القاضي** الذي اعترض وبشدّة على **المواطن** الذي لم يحسن مخاطبة الكلب الأمريكي، ولهذا كان حكمه يتماشى حسب طبيعة الموقف، وهنا تظهر «علاقة السلطة بالقصد إذا سلمنا بأن السلطة ذات سلّميّة

1) ينظر: شيلي واليا: م س، ص37.

تراتبية، أي إنّها تتدرج في القوة، فإن هذا التّدرج لا يخلو من أثر على قصد المرسل»[1] –القاضي– على الخطاب المحفوظ في الثقافة عبر أحد روافدها، حيث يعد مثل هذا الخطاب ذا وجهين؛ الأول؛ **تضامني** وهنا نكون بإيزاء تطبيق استراتيجية تضامنية منطلقها القاضي، من أجل حفظ ماء وجهه أمام السفير. وفي الوجه الثاني؛ حيث تبرز استراتيجية **الاستعلاء**، حيث لم يراع فيه المرسل مقام المرسل إليه، فحكم القاضي على المواطن بعشر سنوات سجناً، وهنا يكون الحكم لا يتماشى مع طبيعة الجرم، وإنما عمدت السّلطة إلى تحويله لصالحها، فتكون عقوبة هذا المواطن/المهمش عِبرة لغيره من المواطنين، لكي يتعلموا كيف ينحنون أمام السلطة، ويحسنون معاملة الكلاب الأجنبيّة. وقد ظهرت رأفة ممثل السّفير بهذا المواطن وطلب تخفيف العقوبة من عشر سنوات إلى سنتين.

تعتبر هذه المحاكمة القائمة ضد شخص (قوال سوق الحراش) أمام الكلب الأجنبي، هي كواحدة من النتائج التي تمخّضت عن التلاعبات التي قام بها الخطاب الكولونيالي، في إخضاعه المجتمعات المستعمرة، وإقناعها بضرورة وجود قوة مهيمنة، وإضفاء الشّرعية على تدخلها، وتمرير تشريعات أو إجراءات تفرض قيودا صارمة على الحقوق المدنية والحريات، ويمثل التّلاعب – في هذا الحال – نمطا من أنماط سوء توظيف السّلطة؛ لكونه يهدف إلى إقناع المستعمَرِين بأنَّ هذه التّدابير أو الإجراءات يتمّ الأخذ بها من أجل حمايتهم.[2] وهنا تظهر أساليب التّطويع بالقوّة، والتّرهيب. وهذا ما تعزوه الخطابات إلى الهيمنة الكولونياليّة، التي جعلت جهاز العدالة، تحت سلطتها، وورّثته لأنظمة مستعمراتها التي رزحت تحت وطأة هيمنتها واستغلالها لردح من الزّمن، لِمَا له من دور استثنائي في إقامة مثل هذه الأنّظمة واستقرارها، كما أنّ جهاز العدالة وعبر أكبر جهاز يمثله وهو؛ المحكمة الدستورية، يُعدّ أهمّ مرجع أو قاعدة تُكرس للهيمنة الكولونياليّة التي بدورها تسعى من أجل إبقاء الاستبدادية على سلطة الأنّظمة، لتتمكَّن من خلالها على استغفال الشّعوب واستغلالها، وكان من جملة ما تُمثل به هذه المحاكم وجه الهيمنة الكولونياليّة أنّها تلجأ إلى وضع دساتير تتماشى ومصلحة السّلطة التي تديرها قبل أن تراعي مصلحة شعوبها.

---

1) عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ط1، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، 2004، ص253.

2) ينظر: توين فون دايك: م س، ص452.

2- وضع دساتير على المقاس: تُطلعنا المجموعات القصصيّة على أهمّ الأساليب التي تلجأ إليها الأنّظمة المستبدّة لتطيل في عمرها، وتُمكّنها من بسط هيمنتها على الشّعوب، فقد تتجرّأُ على هتك حرمة دساتير الأمّة، التي دورها أنّها «تمنح الشّرعيّة لنظام ما، بجعل عمل الحكومة نشاطاً مقيدًا بالقواعد، وبالتّالي فإن الحكومات الدّستورية تمارس سلطة قانونيّة عقلانيّة؛ وقوّتها يجيزها القانون الدّستوري تاريخيًا.»[1] هذه أهمّ الأسباب التي يوجد لأجلها الدّستور، وأهمّ الواجبات التي تُلزم الحكومات الالتزام بها تجاه دساتيرها، وبسبب الخروقات القائمة في حقّ هذه الدّساتير أقامت الخطابات السّردية توصيفات لبعض الممارسات غير الشّرعيّة لبعض أجهزة العدالة باعتبارها الواجهة الأولى التي تعمل على تطبيق قوانين هذه المحاكم، وينقل **بوطاجين** تلك المساءلة الذاتيّة التي انطلقت منها شخصيّة محمد عبد اللّه المتشبّع بفكرة أنّ الكثير من المسؤولين، قد يجعلون من القوانين السّلطويّة دروعاً واقيّة يحتمون من ورائها، ليحقّقوا مكاسب كثيرة ولأزمنة مديدة، وأقام محمد عبد الله حواره الوهمي الذي منطلقه؛ ذلك السّؤال الاستنكاري الذي يوجّهه لأحد المسؤولين الكبار، فكان الحوار مؤدّاه:

«لماذا تنظر إليّ هكذا. معبأ بالحقد؟ القوانين تحمي صانعيها لتمنحهم علامة. الملك يرى ابنه خليفة ويراني عدوّا مبينا. واحد يرى بالجيب وآخر بالبطن والثالث بعيون جدّه، وهناك من لا يرى سوى نفسه، أمّا الحكيم فيرى بمرآة الرّوح. الحكيم من يرى الحمامة معجزة وليست لحما لذيذا.»[2]

يبيِّن هذا المقطع السّردي كيف أنّ الجهل؛ الذي هو غياب الحكمة عند المسؤول إذا استند إلى قوانين تحمي ظهره فإنّه لا خير قد يُرتجى منه، لأنّ (الجهل والقوّة) يصبحان خطراً جسيمًا على صاحبهما والمجتمع معاً. ويسترسل **السّارد** في نقل صورة حيّة عن قرار أحد المسؤولين الذي يعصف بكلّ الخطابات التي حوله، ويسعى لأنّ تكون كلمته هي العليا، وتتضّح هذه الصّورة على لسان شخصيّة؛ قوال سوق الحراش، في قصة، جمهورية الملك، حيث يقول في هذه القصّة:

1) أندرو هيوود: م س، ص247.

2) اللّعنة عليكم جميعا، ص53.

«حدّث قوال سوق الحراش قال: يحكى أن الرعية يئست من فخامته الذي حكم جمهورية بني مصران قرنين وثلاثة أيام ودقيقتين ولم ينجز سوى قصوره ومقبرة. فقال الفاهمون: الدستور ينص على... وقال الملتحون: أمرهم شورى بينهم. وقال العلماء: لا يحق لمريض عمره قرنان أن يحكم الأمة. وعلق الطراطير حمارنا ولا سبع النّاس، بالروح بالدم نفديه. أمّا فخامته فاجتمع بالحاشية وعدّل الدستور: لا يحق لمن لم يبلغ قرنين وثلاثة أيام ودقيقتين أن يفتح فمه في جمهورية الملك.»[1]

تؤكد هذه القصّة على أن الاستبداد يبدأ عندما تتعثر سلطة القانون، ليصبح الحاكم فوق القانون ومرجعا نهائيا في الحكم، حتّى يعكس القانون إرادته ويكرّس لتحقيق رغباته، لذلك فالممارسات الدّيموقراطيّة والبرلمانيّة في ظل الأنّظمة المستبدّة، ممارسات شكليّة وفقط، قد تنتهي عند أعتاب إرادة الحاكم، رئيساً كان أم ملكاً، لأنّ عنف هذه الأنّظمة لا يسمح بوجود إرادة تفوق إرادة الحاكم، وبالتّالي تتحوّل مواد الدّستور، كما تتحوّل القرارات البرلمانيّة؛ إلى قرارات مداراةٍ وتملُّقٍ ومداهنةٍ للسّلطة، ولا تمثل إرادة الشّعوب. من منطلق الخرق الواضح لدساتير الأمّة. تضيف الخطابات صوَّراً أخرى تفضح من خلالها هاته الممارسات فتُقدم مثل هذا المسؤول، الذي يؤكّد أنّ الدّساتير تخدم السّلطة وليست تخدم الشّعوب كما جاء على لسان أحد المسؤولين الكبار حين يقول:

«نكتب دساتير جديدة تنطلق منّا وتنتهي عندنا، نحن المجرى والمرسى والثوابت البديلة، يجب التّفكير جيدا في المراجع والثوابت. يجب قلب كل شيء لنسترجع مكانتنا الضائعة ونثأر بطريقتنا. لا خيار لنا، إمّا نحن وإمّا هم. أثأروا لآبائكم الذين تركوا سلطنة بني عريان، لآبائكم الذين بقوا لقمة سائغة. أمّا وأن أولادهم أخطأوا عندما قالوا عفا الله عمّا سلف. في تلك السنة التي عرفت إخماد الحريق فذاك شأنهم.

كان خطأهم مكلفا وليس من مصلحتنا أن نخطئ. هذه فرصتكم فاستغلوها بمنطق وإحكام. لا تخسروا عليهم رصاصة إلاّ عند الضرورة، إنّهم لا يستحقونها. عذّبوهم

1) جلالة عبد الجيب، ص63.

واقطعوا أطرافهم بلا شفقة. جزّوا ألسنتهم بالمنجل، ثم اذبحوهم وعلّقوا رؤوسهم في الأعمدة. »[1]

نلاحظ اعترافات المسؤول على أنّه بصدد كتابة دساتير جديدة، تبدأ وتنتهي منه وإليه، وقد يتمّ إبطال دور المحكمة الدّستوريّة وقوانينها، بصفتها مؤتمنة على كفالة احترام أحكام الدّستور وضمان تطبيقه، وهي «المرجعيّة الدّستوريّة والقانونيّة العليا التي لا ينبغي أن يعلوها شيء ولا يجوز أن يخالفها أحد، كما أنّها الملاذ الأخير الذي يُفترض أن يلجأ إليه كل من مسّت حقوقه الدّستورية وعجزت وسائل التّقاضي العادية عن إنصافه.»[2] هكذا يتلقى القارئ مفهوم المحكمة الدّستوريّة، لكن السّرد يعالج قضيّة خطيرة؛ وهي كيف أنّ المسؤول في السّلطة الذي كان الأجدر به أن يحمي القوانين الصّادرة من أكبر هيئة تشريعيّة في البلاد، يُصبح هو أوّل من يدوس عليها، دون خوف من أيّ حسيب أو رقيب. هذا وإن دلّ على شيء إنّما يدلّ على أنّ البعض من أجهزة السّلطة متواطئة بطريقة أو بأخرى على إلغاء القوانين والالتفاف حول قضيّة واحدة وهي التّوصل إلى تركيع الشّعوب وإذلالها، وجعل منها مجرد **تابع**، يكون قد سُلبت منه إرادته بَدءًا من عمليّة تقويض إرادته في الانتخابات التّشريعيّة، التي تُعتبر نقطة عبور أساسيّة للمجتمع باتّجاه تحقيق آماله المعقودة في إنجاز التّحول إلى المجتمع الدّيموقراطيّ الحرّ، وبناء الدّولة التي تعتمد المواطنة والمساواة ونبذ التّمييز وضمان تكافؤ الفرص.[3] وعالجت المجموعات القصصيّة موضوع الانتخابات على أنّها آليّة من آليات **تزوير الإرادة الشّعبية**، حيث تَشقّ الخطابات المتأدلجة طريقها، لنسج المواعيد الكاذبة، وخلق الأوهام الزّائفة، وصناعة المشاريع الوهميّة، كما تسعى أنّظمة العالم المتخلّف الاستبداديّة إلى تجهيز ترسانة خطابيّة بكلِّ المقاييس، وهنا تتوسّع دائرة الخطاب المتفسّخ الكاذب، وتترجمه العديد من الأشغال والمشاريع التي تطال البنية التّحتيّة، ويتحسّس المواطنون، ذلك، وقد ترجم **السّارد** مثل هذا الإحساس بقوله:

---

1) أعوذ بالله، ص179.

2) محمد نصر الدين كامل: اختصاص المحكمة الدستورية العليا، ط2، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 1979، ص09.

3) محمد قنديل وعلاء قاعود: اعرف حقوقك الانتخابية، ط1، المنظمة العربية لحقوق الانسان، مصر العربية، 2011 ص09.

«عندما تتكلم العين تسكت اللّغة خجلا. إذا نطقت العين انتهت الكتابة. انتهت السياسة والخطب وشخصت الحقيقة عارية.»[1]

تعتبر مرحلة ما بعد الهيمنة الكولونياليّة مرحلة حرجة بالنّسبة للبلدان التي كانت تئنُّ تحت وطأتها، حيث أسفرت هذه المرحلة عن عدم الاستقرار السّياسيّ، والمبني على أسس هشّة، تبرز فيه القوّة والعنف بشكل واضح، ولهذا وفي كلّ مرحلة انتخابية تسعى أنظمة الدّول المتخلّفة لكي توفِّر الكثير من الأموال التي تُجهِّز بها جيشا جرّاراً من الأحزاب، ليخوضوا حربًا ضروسًا؛ تُسمى بالحروب الانتخابيّة؛ التي يكون العدو فيها هو؛ الإرادة الشّعبيّة، وتُكلِّف الخزينة العمومية أموالاً طائلة، وبدل أن تصرفها على التّنميّة، وتقديم المشاريع لشعوبها، تفتح الباب على مصراعيه، لهذه الأحزاب لتستفيد من الرِّيع، حتّى تَمرّ الانتخابات بسلام. كما تؤكّد النّصوص السّردية الممارسات التي تسعى إليها الأنّظمة المستبدّة، في المساس بكرامة الأموات وهم في قبورهم، فيضطرّونهم إلى الحضور مع الأحياء في العرس الانتخابي، ليكون لهؤلاء الأموات شرف المشاركة في تزوير هذه الانتخابات، التي قد يكون عجز عن إنجاحها الأحياء، كما فعلت شخصيّة **الباش قاعد** الذي يقدّم له **السّرد** صورة حيّة عن بعض أعماله التي تنفي عنه الأمانة ونبل الأخلاق، فعمله أنّه كان:

«يبحث في الدفاتر المكدّسة على الرّف وأخرج غبارا كتب عليه: السّعيد بن مسعود المدعو ابن آدم، المولود بتاريخ 37 فبراير توفي عقب عملية بطولية شنّها الابطال على الأعداء. قاوم بشجاعة وسقط برصاصة أصابته في الرأس...

لم يسمع المعلّم بقية الخبر. الرجل مات وكفى. لكنّهم بحاجة إليه لضرورة قصوى. المسألة مسألة انتخاب وعليه أن ينفض تراب القبر ويأتي لتصحيح الخطأ في الوقت المناسب.»[2]

إنّ فكرة استدعاء الأموات من قبورهم من أجل مشاركة الأحياء في الانتخابات، حسب السّارد صورة رمزيّة تحيل على طبيعة ممارسة التّزوير، بحكم ذلك التّنافس الذي تشهده الأحزاب السّياسيّة المتملقّة، لكي تفوز بالانتخابات وعلى السّلطة لكي تُقوّي جانبها؛ أن تستحضر الأموات فقط من أجل

1) أعوذ بالله، ص116.

2) اللّعنة عليكم جميعا، ص71.

استيفاء العدد المطلوب من الأصوات، لأنّ وجود نُظم للتّنافس الحزبي، تعني أنّ الحكومة فازت بسلطتها بواسطة هذه المجموعة من السّياسيين، الذين تتطابق سياساتهم مع أفضليّات الجمهور حتّى وإن كان السّياسيُّون يسعون لبناء مستقبلهم السّياسيّ الخاص بهم فإنّه يتعيّن عليهم الاستجابة لضغوط النّاخبين لتكون لديهم فرصة الفوز بالمنصب.[1] ولهذا كان استغلال أسماء الأموات من أجل تحقيق الفوز، ومن هذا المنطلق يصبح المسؤول له من الجرأة ما يمكّنه من استمراء مصادرة إرادة الشّعوب دون أدنى خوف أو خجل، وينقل السّارد هذه الصورة عن طريق ما يصرّح به هذا المسؤول بقوله:

«قال مطمئنا: سأحكمكم سبع سنين. أشتري أبناء الحرام لتزكية أوهامي فينتخبونني حيا وميتا. أما الرعية فلا دين لها. ستقّف مع الواقف.»[2]

يعطي هذا الانطباع من المسؤول حول الرّعية؛ بأنّها لا دين لها، لأنّ اِمَّعيَّتها لم تتركها تستقرّ على حال واحدة، ومكّنت مثل هذا المسؤول لأنّ يتجرّأ على إنزال الأمّة هذه المنزلة الوضيعة. وفي السّياق نفسه، تقيم لنا الخطابات حواراً يديره شخص الحكيم؛ باعتباره لم ينساق وراء تهوّر هؤلاء السّاسة المخادعين، بل يستدعي العقل ويُحكّمه وينظر في الأمور برويّة، وقد يكون في الجانب المقابل رئيس المحكمة، باعتباره المسؤول المباشر عن السّلطة التي تَملَّكها الجشع، حتّى أصبحت لا تأبه بمصادرة إرادة الجماهير، وإقحامها في صناعة الكذب والتّزوير، لتكون هذه الجماهير؛ هي من تفني نفسها بنفسها، وقد قدَّمت لنا الخطابات السّردية الحوار الآتي القائم بين الحكيم ورئيس المحكمة، فكان هذا الحوار كما يلي:

«قال الحكيم لرئيس المحكمة: تقول انتخبتك الرعية؟

– نعم. أفي ذلك شك؟ أجاب فخامته الذي وصلت رجلاه إلى القبر منذ مدّة. نعم. بأغلبية الاغلبية. بنسبة مئة بالمائة ولي شهود: المذياع، التلفاز، أحزاب المساندة والمعارضة، الجرائد، فصل الخريف، وزير البندقية، وزير الساحة العمومية الاعراس، يعيش الرئيس.

1) يُنظر: أندرو هيوود: م س، ص135.

2) جلالة عبد الجيب. ص37.

فكّر الحكيم ثانية أو قطرة وقال في سرّه: مصيبة هؤلاء أنّهم صمّ عمّي لا يتواضعون. لم يرض النّاس على خالقهم بهذه النسبة، ولا الأنّبياء، كانوا حيارى فسألوه كيف يحي الموتى وهي رميم.

– ألا يكرهك أحد؟ أقصد لا يتفق معك. أقصد لا تعجبه بعض مواقفك، أقصد بعض أفكارك او كلماتك أو حروفك (...) من يكرهني لم تلده أمه ولن تلده. اجاب فخامته بعد أن تنحنح وسعل وعطس. سكت لحظة قصيرة ثم أضاف وقد التهب وجهه: أيها المواطن الصغير جدا، عليك أن تعلم أني فعلت وفعلت وفعلت وفعلت وأنجزت ودشنت. وماذا فعلت أنت لتسألني.»[1]

يكشف لنا **السّارد** من خلال هذه الخطابات السّرديّة حقيقة القوّة وسياستها؛ على أنّها هي اللسان النّاطق بالنّسبة للأنّظمة المستبدّة، والسّلاح المرعب الذي تُشهره في وجه الشّعوب المضطهدة لكي تفرض عليها سياسة قسريَّة، وأحكامًا جائرة لتُحني رقابها، وتُلزمها بالامتثال لأمر الطّاعة، فمثل هذه الأنّظمة لا تقيم أي وزن لشعوبها، فكثيراً ما تُسارع إلى هدر إرادتها، كما أنّها تسعى إلى التّزوير والتّحايل والمغالطة وما إلى ذلك من الأساليب التي تخدش حياء الإنسان وتمسُّ بكرامته، كما قد تُلجئُها الحاجة إذا أُستدعيّ الأمر أن تمارس العنف بشتى أشكاله من أجل تحقيق مآربها.

3– العنف الجسدي: تدور أحداث المجموعات القصصيّة على عمليّة التّوصيف للكثير من أساليب التّعنيف، التي تلجأ إليها بعض الأنّظمة الفاشلة من أجل فرض هيمنتها على الشّعوب ويكون أكبر دافع لتبنِّي العنف وتفعيل آليَّاته؛ وجود ثّقافات أساسيّة أو فرعيّة تُمجِّد وتُقرِّر شرعيَّته وتبرز نماذج من المجتمع، بحيث أنّه يصبح جزءًا من طرق الحياة بالنّسبة لبعض أعضاء المجتمع الذين يفضلون الأسلوب العنيف في التّعامل مع الآخرين من دون الشّعور بالذّنب نتيجة العدوان عليهم.[2] آخذين بمبررات؛ (الغاية تبرّر الوسيلة) وتنقل لنا الخطابات السّردية في عمليّة توصيفيّة من خلال المجموعة القصصيّة؛ **اللعنة عليكم جميعا**؛ الكثير من الأمثلة التي تفضح فيها بعض ممارسات التّعنيف التي تقيمها الأنظمة الاستبداديّة في بعض بلدان العالم المتخلّف، وقد يفرز هذا التّعنيف

1) السّعيد بوطاجين: تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنّة، دط، دار الأمل للنشر، تيزي وزو، الجزائر، 2009، ص133.
2) يُنظر: سمير خليل: م س، ص120.

فئتين من المجتمع، هما: (فئة المثقفين، وفئة العامة) لأن كل واحد من هذين الفئتين تنظر إليه السّلطة بالعين غير التي تنظر بها إلى الآخر، ومعاملتها للواحد منهما تختلف عن الآخر، لأن مصلحة السّلطة في أحدهما أكثر منه بكثير في أحدهما دون الآخر، ولا شك أن المثقّف يكون له دور الريادية في تسليط ضوء السلطة عليه نظراً لأهميته البالغة بالنسبة إليها، ولهذا كثيرا ما تلقي اهتمامها الخاص به وتسارع من أجل استقطابه، وإن أبدى موقفاً معارضا، سعت إلى شيطنته واتهامه بهتانا وتوريطه من أجل ثنيه عن مبادئه أو تطويعه عن طريق العنف.

3-1 شيطنة المثقف: ترى السّلطة في المثقّف عائقاً يحيل دونها، ودون تحقيق ما تبنيه من استراتيجيات لتحافظ على كيانها، ولهذا تتعامل معه بحذر شديد، لأنها ترى فيه كما يقول به **فوكو** «أقل ما يجدر بالمثقّف عمله أن يكون همه إرضاء جمهوره: فالعبرة الأساسية برمتها أن يكون محرجاً، مناقضاً، بل حتى مكدراً للصفو العامّ.»[1] ولهذا دائما تبقى يقظة تجاهه، تراقب تحركاته وسكناته، لأنه الوحيد الذي يقف منها موقف النّاقد، يراقبها ليكشف عن مواطن العطب فيها، ويكون ذلك ليس بهدف اِنتقادها، أو فضح ممارساتها المغلوطة والملتوية، بقدر ما هو محاولة منه لتصويب مكامن الاعوجاج فيها، ولكن للسّلطة تجاه المثقف نظرتها الأحادية والاستعلائية، ومن هذا المنظور عالجت النصوص السّردية هذه القضية التي منطلقها؛ (علاقة المثقف بالسلطة) كيف تتعامل معه؟ ما هي أهم الأهداف التي تسعى السلطة إلى تحقيقها في علاقتها بالمثقف؟ إلى أي حدّ يتدخل المثقف في موضوع **صناعة التابّع** الذي تسعى السلطة لإيجاده أو اِحداثه من وراء تقويض كبرى السرديات الثقافية والاجتماعية من أجل التّمكن من بناء مثل هذه الاستراتيجيات التقويضية؟

تعرض علينا المجموعات القصصية الكثير من الأحداث السردية التي تعرض من خلالها علاقة (المثقف بالسلطة) ويكون منطلقها هذا النص، من خلال هذا الحوار القائم بين مجموعة من المثقّفين تمثلهم شخصيتا (عويشر وعميمر) وشخصية (المحارب).

سألهما المحارب:

«يبدو أنكما غريبان. أم أنني مخطي؟

1) نقلا عن: إدوارد سعيد: صور المثقف، تر: غسان غصن، ط1، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، 1994، ص29.

لست مخطئاً. أجابه عويشر(...)

نظر إليه المحارب وابتسم بخبث وبمرارة(...)

– يبدو لي أنك عالم أو أحمق مثلي. علق المحارب، ثم أردف بنظرة حزينة: تتحدث مثل الكتب التي لا تقول شيئا مهما. ها هو كتابي الجديد أضاف رافعا رشاشه إلى الأعلى بحركة مسرحية تنم عن فائض كبرياء. هذا هو العقل المؤثر. اقرأ أو لا تقرأ. منذ حصولي عليه فهمت قيمة شهادتي المضحكة التي قادتني إلى البؤس والسجون بلا سبب(...) ألا تراني؟ بردعوك واعتبروك بغلا يحملون عليك حماقاتهم وأخطاءهم. هكذا هم. لن تغيرهم أقلام الدنيا وأفكارها. كيف يتذوق طعم الفكرة من لا عقل له؟ الرشاش معلم كبير. فيلسوف. قد أكون مخطئا مثلهم. آخرها فساد، انهيار لا مفر منه. لا توجد خيارات كثيرة لاستعادة الكرامة.»[1]

يترجم لنا هذا النص ذلك التّحول الذي طرأ على نفسية المثقّف بسبب الأساليب العنفية المرتكبة ضده من قبل السّلطة؛ حيث عملت على التطويع القسري لأفكاره بواسطة امتهان الجسد، وتطويعه عن طريق السجن، بسبب المعرفة التي كان يحملها (فهمت قيمة شهادتي المضحكة التي قادتني إلى البؤس والسجون بلا سبب) وأكّد **فوكو** في كتابه (المراقبة والمعاقبة) أنّ السّلطة لا تستخدم القوّة دائما بل تلجأ إلى أساليب أخرى منها : الضّبط والمراقبة، وهي شكل من أشكال القوّة التي تعمل على توجيه الناس وجعلهم يتصرفون على نمط معين أي؛ التحكم في توجيه سلوكياتهم، ويكون ذلك عن طريق إقناعهم لضبط أنفسهم، ضمن ما هو طبيعي وهذه السّلطة خرجت في شكل تدريب إصلاحي/تصحيحي، فالمراقبة والضبط يعملان ببراعة، ولا يضربان الموضوع الذي يتمّ توجيهه، كما تفعل السّيادة؛ حتى تضمن طاعة النّاس، وسمّى **فوكو** المنتجات المطيعة للمراقبة والضّبط (الذّوات الخاضعة.)[2]

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص54.

2) يراجع: أنس سمحان "فلسفة فوكو أهمّ الآن من أيّ وقت مضى" تمت الزيارة يوم 2018/10/22، على الرابط: http://www.alaraby.co.uk>cuttute.

تتحقّق فلسفة **فوكو** من خلال الأثر السلبي الذي اكتسى جسد وشخص؛ المثقّف المحارب حيث دبّ اليأس في نفسه، حتى أصبح لا يؤمن بالمعرفة ولا يقر بوجودها، لأن السّلطة وأذرعها غرسوا فيه ذلك بعد أن امتهنت جسده واستطاعت أن تطوّعه عن طريق السجن، حتى استسلم وامتثل للإملاءات التي أقنعته السّلطة بها؛ أنّ القوة هي النجاح، ومن تكون القوة في صفّه لا يهان أبدا (هذا هو العقل المؤثر. اقرأ أو لا تقرأ) أصبح هذا المثقّف منزوع الإيمان بشيء يقال له: العقل، أصبح مبردعاً مثله مثل الأنعام التي تُساق. لقد تحطم المثقّف من الداخل، ذابت فيه شعلة التغيير، ذاب في داخله ذلك الإيمان المتوهج من أجل نصرة قضاياه، أصبح أعمى، يؤمن بأن الاندفاع الذي تدعمه القوة يعني له النجاح، ألقى بالعقل جانبا، لا يستخدمه للتفكير في العواقب. مستقبله هو ما يحقّقه من نتائج قد ينجزها بين يديه، أصبح تفكيره ضيقاً وأفقه محدوداً، وطريقه مسدودةً. هذا هو المثقّف الذي تريده السّلطة الفاشلة وأذرعها التي كثيرا ما تفكر في إنجاز وتحقيق مصالح ضيّقة ولو كان ذلك على حساب الآخرين.

تقوم السّلطة بتطويق المثقّف وفرض نوعٍ من الوصاية عليه، من أجل استقطابه وجعله في صفها، ينطق باسمها، يعمل ويذود عن مصالحها، لا يعترض ولا ينتقد المقدمات كما لا يفكر في النتائج والمآلات، يصبح آلة صماء تستجيب عن طريق المنبهات. القوة تعمل على ليّ عنق المعرفة ولهذا يبقى المثقّف يدور دائما في حلقة مفرغة؛ إنها حلقة المهمشين المنبوذين، لا لجرم ارتكبوه، إلاّ بسبب المعرفة التي يحملونها.

تسترسل النصوص في تشريح ذات المثقّف من الداخل وأثر تلك المعاناة عليه، وتكشف عن ذلك الرعب الدفين الذي يستبطنه، بفعل بعض الممارسات اللاإنسانية التي يتعرض لها المثقّف عن طريق السّلطة التي تسعى دائما لكي تبقي هذا المثقّف ينظر إليها بعين الخوف والحذر، ومن بين هذه السلوكيات الممارسة ضدّ المثقّف ما ينقله لنا السارد من أحداث في هذا النص الذي يقول فيه:

«مر قربهما فيلق حاملا رأسا فأجهشا أسئلة. كان الرأس الحبيب لشاعر قال للكلمة كوني فراشة فطارت في فضاء الرب مرفرفة بلاغتها لتؤلف ربيع النفس التي انحدرت إلى ملكوت الألم ولم تجد مخرجا.

مرت جماعة ثانية تعبث بجسد المفتي وقد شوّه من الرأس إلى غاية كربلاء. كانوا يجلدونه بالسياط تارة وتارة بعصي مقببة آهلة بالمسامير. لم يقل المفتي شعرة أو بذرة. لم يصرح ولم يئن.»[1]

ينقل لنا النص تلك المشاهد المريعة التي يُتعامل بها مع جسد المثقّف على اختلاف أصنافه إنّ الأذرع السلطوية لا تميز بين الشاعر والكاتب والفنان والإمام...الكلّ يمثلون بالنسبة لها خطّاً أحمرَ، لأنهم مثقفون. وتنقل لنا الخطابات في موطن آخر من السرد ذلك الاستغراب العجيب الذي يبديه المبدع حيال هاته الأفعال الشنيعة والجرائم الفظيعة التي تُرتكب في حق المثقّف، وكان موقفاً صريحاً وواضحاً، فكيف للإنسان أن يذبح أخاه الإنسان، بغض النظر عن كونه عدواً أو صديقا. بغض النظر عن كونه جاهلاً أو متعلماً...وينقل هذا الاحساس هذا النص الذي جاء فيه على لسان السارد قوله:

«غريبة هذه التحولات، كيف يجرأ إنسان على ذبح إنسان؟ لا أصدق ما فعلته وما أفعله. لن أصدق ما حييت. أنا لا أقتل الناس. الهمّ هو الذي يفعل ذلك، الحيطان التي اتكأت عليها، التي أكلت شبابي، ازدحمت بخيوط ملابسي. الحيطان تنتقم كذلك وهناك المير. المير هو الذي يقتل نفسه بنفسه. يجب أن يدفع ثمن خيانة الأمانة. يجب... يجب.»[2]

تسترسل الخطابات في عرض بعض التبريرات الواهية، التي تجيز قتل هذا الإنسان لأخيه الإنسان، في أسلوب ساخر للتعبير عن هول الصدمة، لأنه «عندما يعجز الجد عن البيان تسارع السخرية في التعبير»[3] بصفتها تعبيراً للانتقادات المرة بلغة عذبة فيها الكناية والضحك تفرض التفكير»[4] لأنها «تنظيم للعلامات اللغوية بغية توصيل معنى يختلف عمّا تفصح به الكلمات حرفيا

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص40.

2) م ن، ص47.

3) عبد الفتاح عوض: في الأدب الإسباني السخرية في روايات بابيستير، ط1، عين للدراسات والبحوث الاسبانية للنشر القاهرة، مصر، 2001، ص15.

4) ينظر: غنية عبد الرحمن النحلاوي: السخرية والاستهزاء، ط1، دار الفكر المعاصر، لبنان، 20008، ص67.

ويمكن أن يحدث هذا على مستوى الجملة أو على مستوى أحداث سردية أكثر تعقيدا.»[1] ونلاحظ أن عبارة: (الحيطان تنتقم كذلك) وهي جملة استعارية ساخرة، لا تفيدنا بشيء، لكنها تحيل على المقصود بعينه وهي العبارات اللاحقة: (وهناك المير. المير هو الذي يقتل نفسه بنفسه. يجب أن يدفع ثمن خيانة الأمانة. يجب... يجب) وكلمة **المير** تحيل على السّلطة باعتباره أحد أذرعها وممثليها، وإن لم يكن (المير) هو المباشر الأول أو الحقيقي على عملية القتل للمثقفين، فإن المعنى المخفي والبعيد هو أن الأذرع السلطوية هي التي تقوم بمثل هذه الأفعال. ولهذا نلاحظ أنّ السخرية تتميز بالغموض «وأن هذا الغموض ييسر للكاتب التعبير عن مشاعره العدائية دون أن يتجاوز دائرة الإدراك ووعي سلطات الرقابة الحكومية.»[2] وهنا يظهر الموقف المعترض على هذه السياسة الإقصائية على المثقف من قبل السّلطة الاستبدادية وأذرعها، من أجل تركيعه وتطويعه عن طريق القوة بفعل الترهيب والترغيب.

دائما تبقى النصوص في علاقة مع المثقّف في علاقته مع السّلطة، حيث تسعى في عرض للآلية السلطوية وكيف تعمل من أجل ابعاده عن طريقها ليخلي السبيل بينها وبين الجماهير التي تعمل على جعل منها؛ مجرد **تابع** يسمع ويطيع ويمتثل الأوامر في حين عليه أن يضع عقله جانبا حتى يكدّر على هذه السّلطة حركيتها. ولهذا فالسلطة لا تعرف الاستكانة أبدا، ما دام هناك مثقفٌ فهي دائما تنوع في طرق معالجته، فتسارع إلى تطويقه وفرض الحصار عليه عن طريق فعل الجوسسة، ليكون المثقف دائما قريباً منها، تتحسّسه، تعرف عنه كل شيء؛ (حركاته وسكناته) ولهذا تنبّه السرد إلى مثل هذه الحيثية وعرضها علينا في أسلوب حواريٍّ ينم عن خوف يرافق المثقف، حتى تحول إلى إحساس دفين يمثل رسائل مشفّرة يتبادلها المثقّفون فيما بينهم، كما هو شأن شخصيّتي؛ (عويشر وعميمر/المثقفين) وقد يكون هذا النص ترجمة على ذلك، كما جاء على لسان السارد قوله:

«هل تذكر؟ سأل عويشر عميمر.

– اذكر. كانت العاصمة خضراء وبيضاء. أما الآن! ...

احذر. إنهم في كل مكان. لعلهم في جيبك.

---

1) عبد الفتاح عوض: م س، ص13.

2) م ن، ص12.

– ولكنك لم تقل لي كيف نجوت من كيدهم العظيم؟ سأل عويشر عميمر.

أنا. كيف نجوت؟ لا أعرف. بالصدفة. كيف أفسر لك ما حصل؟ لن تصدق. من الصعب أن تصدق.»[1]

يطرح هذا النص قضية خطيرة قد تقيمها السلطة بأجهزتها التّجسّسية على المثقف من أجل خناقه والتّضييق عليه، ولهذا لم يغفل السرد أن يعرض العديد من النصوص التي تتناول هذا الموضوع نظراً لأهميته البالغة، فيعرض علينا نفس الصورة مع شخصيتي (عويشر وعميمر/الشاعرين) في ذلك الحوار الدائر بينهما، وكان مؤدّاه:

«استرق الشاعران النظر ويمما خببا شطر ذيل المدينة التي كانت آهلة بالله الكريم قبل أن تصبح مخضوضبة بما يشبه سربال من القطران(...)

قال عويشر لعميمر: قاصمة من القواصم التي ليس لها عاصم إلاّ العاصم.

(...)

– هل تعرف الطائفة الظالمة الباغية؟ سأل عميمر صديقه عويشر وهو يلتفت شرقا وغربا وشمالا وجنوبا وإلى الأسفل والأعلى.»[2]

يفصح النص عن تلك الالتفاتات التي يحدثها (الشاعران) في جميع الاتجاهات توحي بنوع من الخوف الدّفين الصادر عن وعي ومعرفة مسبقة، بمواقف هذه السّلطة التي تبسط أذرعها التّجسسيّة على أوسع مجال، تمارس نوعا من الضغط ومحاصرة للمثقف، ومن هنا بحسب ما يرى به **بيير داكو** ينشأ ذلك الفارق بين مفهومي السّلطة والتّسلّط؛ حيث تتحوّل السّلطة؛ من اعتبار أنّها وسيلة تسعى إلى تحقيق هدف واقعي، وهي تحترم الأشخاص الذين تحكمهم كليًا، إلى تسلّط؛ حيث تنتفي إمكانيات الحوار مع الآخر، وتعمل على تكميم الأفواه الحرّة، وحينها يكون صاحب السّلطة هو المستبد المطلق والمنفرد بالسّلطة والقوّة في مختلف الحالات.[3] فيصبح يرى؛ **(القافية لعنة وهدفا)** لأن القافية؛ لا تأتي هكذا جزافا في عالم الإنسان المادي والمعرفي، إنما تنتجها ذوات تعي جيدا دور هذه القافية

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص42.

2) م ن، ص35.

3) ينظر: بيير داكو: الانتصارات المذهلة لعلم النفس الحديث، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1986 ص75.

وما تُشحن به من معانٍ ودلالات يكون أثرها وخيماً على نفوس الأذرع السلطوية، لأن القافية التي منبعها المعرفة تمثّل؛ ضمير المثقّف الذي يشبه المعول الذي يهشّم البناء المزيف الذي يبنيه المسؤول أو الحاكم المستبد.

تواصل الخطابات السّرديّة توصيف العلاقة غير المتكافئة القائمة بين السّلطة باعتبارها رمزاً للقوّة والتّعسف وبين المثقّف تمثلها شخصية كلّ من: (عويشر وعميمر)، وهما شخصيتان ترمزان للهامشية والضّعف، ومن خلالهما ينقل لنا السّرد الكيفيّة التي تمارس من خلالها السّلطة عمليّة الاستنزاف للرّأس المال الرّمزي والمعرفي للإفراد، وهو بحسب تعبير **بيير بورديو** «نفوذ يقوم على العنف الرمزي.»[1] نتيجة تلك الممارسات التّعسفيّة التي تعصف بكلّ مقومات الأفراد والجماعات وتطرح أمامهم منظوماتهم القيمية، لأنّه نتيجة الخوف الشديد والرعب الذي يطال ذواتهم قد يتنازلون عن منظومتهم القيمية طواعية، فما بالك إذا أُجبروا على ذلك بالقوّة. وفي هذا النّص السّردي ينقل السّرد الحالة النّفسية للشاعرين؛ (عويشر وعميمر) على الرغم أنهما صديقان يسيران في رفقة بعضهما ولمّا اقتربا من المركز، ونتيجة الخوف الشّديد نسيا تلك الرّفقة وأصبح كلّ منهما مهتمًّا بنفسه ونسيَ صاحبه، لأنّ حياتهما أضحت على المحك، كما يقول السّارد:

> **«لم يعلّق الشاعران، لم ينظر أحد إلى أحد حتى لا ينكشف أمرهما قبل بلوغ المركز البليد، المسألة مسألة موت أو حياة، السمع لا يكفي، من يسمع ليس كمن يرى (...) هناك أسرار وجب الوقوف عليها، رؤيتها عن قرب، معايشتها، تحليلها تحليلا موضوعيا دقيقا(...) الفساد يبقى فسادا مهما اختلفت طرائق تحليله، مهما اختلفت مواضع النظر إليه، لن تصبح الجريمة يمامة أبدا.»**[2]

تفصح هذه الخطابات السّردية على أنّ ما تقيمه السّلطة من مراكز مراقبة، لتتحكّم من خلالها بحسب التّعبير **الفوكوي** في الأجساد، وتجعلها طوع أمرها، بحيث تلقي عليها حصارا من خلال هذه المراكز العسكرية البليدة، التي إضافة إلى مهمتها الرقابية، أضحت مراكزَ لتصدير الرّعب والخوف الذي تقيمه في حق المثقّف الحر الذي لم يصبح في صفها، ومن خلال هذه المراكز تعمل السّلطة

1) بير بورديو: العنف الرمزي، تر: نظير جاهل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1994، ص17.
2) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص37.

الفاشلة على تفكيك المنظومة القيمية لمجتمع المثقفين، عن طريق التّطويع القهري، والنهي القسري للأفراد، لتجعل منهم أدوات تدوس من خلالها على الكثير من القيم التي تهيمن على عدة من مفاصلها. فهي تعمل على إيجاد قيمٍ بديلة أكثر ما تكون انسيابية ومطاوعة، حيث تجعل منها أداة تساعدها على الإطالة في عمرها. وتدير من خلالها شؤونها.

يرى **فوكو** أنّ السجون إنما وُضعت من أجل تفريق الأفراد وتثبيتهم، وتوزيعهم فضائيا وتصنيفهم، واستخراج أقصى ما يمكن من الوقت منهم، وأقصى ما يمكن من القوى، وتقويم أجسامهم وتقنين سلوكهم الدائم، وإبقائهم ضمن دائرة الرؤية التي لا ثغرة فيها، وإحاطتهم بجهاز كامل من الرقابة، وكأن السّارد يستشرف المستقبل التكنولوجي الذي أضحى يمارس على الإنسان نوعاً من الهيمنة التي تجاوزت الهيمنة بالقوّة والسلاح، إنّها هيمنة عن طريق الجوسسة، التي أضحت السّلعة الرائجة، والتّقانة البارعة التي برعت في استيرادها وتطبيقها الدّول النّامية على شعوبها من أجل إبقائها تحت طائلة الخوف المفرط من هذا الصنم التكنولوجي، الذي أبقاها في سلبيّة سيَّاسيّة، نفت عن الإنسان تَحمّل أيّة مسؤولية سياسية تجاه نفسه، باعتبار أن التّكنولوجيا تقوم بهذا الدّور نيابة عنه ومن منطلق الاهتمام بهذا الصّنم التكنولوحي، الذي أضحى يلعب لنا دور (المخدر) حيث أصبحت للشعوب قابلية نشر تكنولوجيا معينة في كل مكان، دون إقامة ادنى رقيب اجتماعي وأخلاقي عليها.

ولعلّ هذه الصّنميّة التّكنولوجيّة تُعدّ بحسب تعبير **باومان:** «أحد أسباب توحش الآلة العسكرية التي تبدو منفكة عن الرقابة والمحاسبة لأنّها تستمد قوتها من رصيد الخوف المتجدّد.»[1] الذي تمارسه الأنظمة الاستبدادية على الشّعوب المغلوبة والمسلوبة، وعلى المثقفين بصفة خاصة لتبقى هذه الجماهير وبما فيها من مثقفين دائما قيد السّيطرة، والمعاناة نتيجة تفاقم المشاكل والأزمات التي قد تكون مفتعلة في أغلبها، إن لم نقل كلّها.

لكن مهما تعدّدت الأزمات وتعددّت التبّريرات التي تقدمها الأنظمة المستبدة من أجل محو آثار الجريمة، فبحسب تعبير السّرد فإنه:

«لن تصبح الجريمة يمامة أبدا.»[2]

---

1) زيجموند باومان: م س، ص18.

2) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص37.

يعرض السّرد قضية الإجرام اللاّمسؤول، على أنّه أضحى قضية اِجتماعية تتطور كبقيّة الظواهر الأخرى، حيث وبحكم هذا التّطور الذي اكتنف الاجرام بشتى صنوفه، واتّساع رقعته، فقد أضحى الاقدام عليه من فعل العادات، حيث تعتبر بحسب رأي **زيجمونت باومان** بمثابة الخطوة المحسوبة والناجحة دائما التي تسعى السّلطة للقيام بها، حيث تعمل على: «تجريد النفس البشرية الفردية من المسؤولية الأخلاقية عن تبعات أفعالها هي باعتبارها خياراً لا بديل عنه.»[1]

ولهذا دائما ما تلجأ السّلطة إلى «تحييد الفعل الاجتماعي وإخراجه من الحيز الأخلاقي، وذلك بالتّهوين من أهمية المعايير الأخلاقية، أو كلّما أمكن استئصال تلك المعايير تماماً من تقويم استحباب الأفعال البشرية (أو جوزها)، بحيث ينتهي المطاف بتجريد النّفس البشرية الفردية الفاعلة من حسها الأخلاقي وقمع باعثها الأخلاقي.»[2] وأنه لو لم يكن هناك تهوين للمعايير الأخلاقية لما رأينا كما عرضت علينا النصوص السابقة: (مر قربهما فيلق حاملا رأسا فأجهشا أسئلة. كان الرأس الحبيب لشاعر (...) ومرت جماعة ثانية تعبث بجسد المفتي وقد شوّه من الرأس إلى غاية كربلاء. كانوا يجلدونه بالسياط تارة وتارة بعصي مقببة آهلة بالمسامير) ولما ترك (المير) المتهم بالخيانة وهو يصول ويجول. ولهذا كان تركيز السّلطة على الصنم التكنولوجي باعتباره بديلاً أو معادلاً موضوعياً لسياساتها القمعية التي تدفع من خلالها بالمثقف للدّوس على منظوماته القيميّة، وفي جهة أخرى من السرد تقدم لنا النّصوص قصّة موسومة بـ: **(بعينيك أم بعيني؟)** ينقل لنا السارد هذه القصة التي يديرها الحوار القائم بين شخصين؛ أحدهما يُحسب على جناح السّلطة، وهو: (فخامته/الحاكم) والشخصية الأخرى؛ قد تحسب على جناح المثقّفين وهو: (الفنان) فكان الحوار كالآتي:

«قال له فخامته في غابر الأزمنة: ارسم لي الأنظمة كما تراها، فقال له الفنان أمهلني. فردّ عليه: إنك من المنظرين. بعد أيام عاد بلوحة زيتية بها قمامة، فسأله: هكذا تراها؟ بل أسوأ، أجابه الفنان. فقال له مطمئنا: ارسم الآن لوحة تعكسني، حريتك مضمونة ورأسك مصان، أنا ديموقراطي. فسأله الرسام: بعينك أم بعيني؟ فرد فخامته:

1) زيجموند باومان: م س، ص17.

2) م ن، ص17.

بعيون العقل والتجربة. أخذ الفنان اللوحة وأضاف إلى الرسم خنزيرا يقتات من القمامة.

فأمر فخامته السياف: قلّم رأسه. هذا اللعين خطر على التاريخ والكهرباء.»[1]

يكشف لنا هذا النّص عن حقيقة المثقّف ومصيره إنْ هو جاهر بالحقيقة، حتى ولو طُلب منه قولها، فالسّلطة تعمل على نصب الكمائن له لتضعه في قفص الاتهام قبل المساءلة، ولهذا تنبهنا الخطابات إلى بعض الممارسات التي تلجأ إليها بعض من الأنظمة الفاشلة من أجل تخدير العقول ومغالطة الجماهير، وذلك من خلال قيامها بمثل هاته الأعمال التي يوضحها السارد بقوله:

«أوّل جزئية بنيت عليها مملكة الله غالب التي أدمنت غرس النّصب التّذكارية للأغبياء واللصوص.»[2]

يُعدّ هذا العمل الذي تقوم به السّلطة بإقامتها لهذه النُّصب التّذكارية من الحمقى واللّصوص الذين يكونون قد عملوا على تخريب وابتلاع أوطان بأكملها، بمثابة استفزاز وعداء صريح للمثقّف الذي يعي حقيقة الموضوع، ولهذا قبل أن تُقْدم السّلطة على مثل هذه المشاريع التي تصرف من أجلها أموالاً طائلة، تُجند لها بعض المثقّفين الذين هم في صفها يثمنون مشاريعها، ويكون لصوتهم صدىً وتأثير بالغ على الجماهير، وهذا مما يثير حفيظة المثقّف الذي يأبى على الأوطان مثل هذه السلوكيات المنوِّمة. ولهذا تُقيم السّلطة النّصب التذكارية لكي تُلبس رموز السّر فيها بكساء التّبجيل والوقار، فتنطلي تلك الصّورة على الجهاز بأكمله فتصبح الصورة مقبولة في أذهان الجماهير، فتتشرب تلك الصورة فتتقبلها وتدرجها في خانة العادات الطّقوسية التي تُمجد الكثير من الأصنام الرّمزية الذين أُدرجوا في قائمة الأبطال الأسطوريين، الذين تتناقلهم الجماهير جيلاً بعد جيل، لأنّ السّلطة لا تتورّع عن تقديم صورتهم الأسطورية في شكل استعراض بالخطابات الرّنانة، مثل هذا الخطاب المقدم على لسان إحدى الشخصيات الثورية باعتباره أحد أجنحة السّلطة، حيث يعمل على اجترار نفس القصص والحكايات، التي يسردها كلّما سنحت الفرصة لذلك. فتقول الخطابات على لسان السّارد:

«... لم نفشل حاربنا قوّة كبيرة بأسلحة متواضعة، بالله أكبر أخرجناها من البلاد...

---

1) جلالة عبد الجيب، ص49.

2) اللعنة عليكم جميعا، ص70.

-...دوخنا الدنيا، وأعطيناها درسا لا ينسى، وها أنتم ترون وطنكم. يجب أن تفخروا يا...

قالت التجربة: "يا وطني المعروض كنجمة صبح في السوق - في العلب الليلية يبكون عليك- ويستكمل بعض الثوار رجولتهم- ويهزون على الطبلة والبوق-أولئك أعداؤك يا وطني.»[1]

تعمل السّلطة بمثل هذه الخطابات على شيطنة فكر المثقّف الذي تراقب تحركاته، لأنه يقضّ مضجعها، ويرى **غرامشي** «أنّ المثقّفين العضويين يشاركون في المجتمع بنشاط، أي أنّهم يناضلون باستمرار لتغيير الآراء (...) فالمثقّفون العضويون هم دائمو التنقّل، دائمو التّشكّل، على عكس المعلمين والكهنة، الذين يبدو وكأنهم باقون في اماكنهم، يؤدّون نوع العمل ذاته عاماً بعد عام.»[2] هذه الحركة وقول الحقيقة في وجه السّلطة جعلها تتفطن للخطر الذي يداهمها من جانب المثقّف مما جعلها تلجأ بعد مداهنته ولو بأساليب غير منطقية، وتعمل على التّكريس لمبدأي المغالطة والتّضليل إن لم يُجدِ ذلك نفعا، كشّرت على أنياب المكر، وتسلّحت بسلاح القوّة والقهر، وتعرّضت للمثقّف بشتى صنوف المعاملات العنفيّة.

تنقل لنا الخطابات صورة أخرى عن محاولة استدراج المثقف واستمالته عن طريق أساليب العنف، وتنقل هذه الصورة شخصيّة، عبد الرحيم طارق؛ ذلك الشاب المثقّف الذي أُعتُبِر فعله جرم كبير لا يُغتفر؛ إنّه لم يقتل نفساً بريئة، ولم يُقْدِم على تخريب شيء، إنّما التّهمة أُلحقت به ولم يرتكبها، ولقد قمَّصوه شخصيّة؛ قيس بن الملوح؛ هذه الشخصية التي عُرف عنها أنّها برعت في حبها العذري العفيف الطّاهر، كما بَرعت في كتابتها الشّعرية التي تنقل ذلك الإحساس وذلك الطهر وتلك العفّة. لكن الثّقافة استطاعت مخاتلة ومغالطة الرّأي العام على لسان من يملك القوّة؛ (شخص القاضي) لأنّ «القوّة تحدد القيمة. إذ قرّرت أن الذّهب خزّ أصبح كذلك.»[3] أو بحسب تعبير النصوص

1) ما حدث لي غدا، ص30.

2) نقلا عن: إدوارد سعيد: صور المثقف، م س، ص21.

3) اللعنة عليكم جميعا، ص52.

السّردية، فأصبح العامة ممن يحظرون جلسة محاكمة شخصيّة؛ (عبد الرحيم طارق) يرونه بنفس عين القاضي، حيث جاء على لسان السّارد قوله:

«اقبضوا على الذي أهاننا! شدوا وثاق قيس بن الملوح.

هتف أحد التماثيل.

وقال التمثال الثاني: وددنا لو دفناك أيها الإبليس الفاسق.

– ستعدم في ساحة كبيرة ونقتل فيك الحب، علق الثالث.

بعيون حمر اقترب منه رَجلان عتيقان جداً، صفّدا يديه، واقتيد في صمت مجلل بالطين إلى قبو آهل بالعتمة والعطش (...)

– اسمك؟ سأله رجل بدين قبع على كرسي أسود خلف مكتب أسود.

اسمي عبد الرحيم طارق.

– مهنتك؟»[1]

إنّ جرم عبد الرحيم طارق المصطنع يعتبر واحدة من الاستراتيجيات التي توظّفها السّلطة من أجل عزل المثقّف عمّا قد يعتبر له مرجعية يستمدّ منها معرفته وقيّمه، إنّها استراتيجية سلطويّة تعمل على ضرب المثقّف في مرجعيّاته، إن لم نقل هي عملية عزل تقيمها السّلطة بين المعين المعرفي للمثقّف أولاً وبين اِنتماءه الهويّاتي ثانياً. وهكذا يستمر الحوار بين شخص (عبد الرحيم طارق) وبين العديد من الشّخصيات التي تعمل في جهاز العدالة، ليصل الحوار إلى مراحله الأخيرة، فيسأل الجلاد عبد الرحيم طارق عن آخر أمنياته، فيجيبه قائلا:

«أمنيتي الأخيرة يا سيدي هي الموت.

إذن أنت تحب الموت ولم تنتحر بعد؟

– لم يكن لدي الوقت الكافي.

– يقهقه الجلاد ويصفعه بحذائه الخشن، ثم يلتقطه كحبة زيتون مجففة ويدفعه إلى الزاوية (...)

كيف عرفت بأنك لست قيس بن الملوح؟ محمح المحقق.

---

1) السّعيد بوطاجين: وفاة الرجل الميت، ط2، دار الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو، الجزائر، 2005، ص98.

– لأني لم أعرف امرأة اسمها ليلى، أنا من عواصم الموتى التي تنير الطرقات للمكفوفين.

(...) وقال المذيع بكل اعتزاز: حفاظا على طقوسنا أمر صاحب الجلالة بقتل قيس بن الملوح الذي تقمص شخصية مغشوشة.»[1]

يترجم لنا هذا النص معاناة المثقّف، كما يظهر جَلَده وصبره، رغم التهم الملفقة والاعتداء الجسدي والإهانات التي تعد بمثابة فاتورة يجب دفعها من أجل الدفاع عن قضاياه التي تتطلب منه تضحيات جسام، يشتعل ليتلاشى وينير درب الآخرين. وأثبت المثقّف عبد الرحيم طارق بموقفه الثابت هذا ومعاناته بطلان ما تقول به الفلسفة الهوبزية فيما تقدمه من تبرير غير مؤسس للسلطة في سياساتها التعسفية التي تقيمها تجاه مواطنيها.

يرى **هوبز**؛ أنّ الخوف من العدوان البشري، قائم على افتراض أنّ الإنسان شرير بطبعه؛ أي أن: (الإنسان ذئب لأخيه الإنسان)، ومن هنا ينبع ذلك التّبرير لحرب الجميع ضدّ الجميع، ولهذا يُمهِّد ويسوِّغ للدّولة التي تقوم على سلطة تعسفيّة، قوامها القوة والتّسلط والقهر والغلبة، لأنّها بسلوكاتها هذه تعمل على كسر جماح الكثير من الذّوات الشّريرة، التي قد تُكوّن عددا هائلا من أفراد المجتمعات. فهي بذلك تُهذّب الرغبات الحيوانية الكامنة في الإنسان، وبناء عليه تحتكر وسائل العنف والقهر كما تلجأ لأساليب العنف في معاملاتها مع الأفراد والجماعات.[2] لكن بوادر التبرير الهوبزي لتعسّف السّلطة يلوح في الأفق، وأنّه تبرير غير مؤسّس، ولا يستند إلى أدلّة واقعيّة، وأنّها إن لم تجد تلك النّفوس الشّريرة التي تدينها بسبب الإجرام، اصطنعتها بالكيفيات والطرق التي تناسبها. وإلاّ كيف نفسر ذلك التّباين والفروقات القائمة بين الأجناس، حيث نرى شعوب العالم المتقدّم ترفل بالحريات المتعدّدة في جميع مناحي الحياة، بينما شعوب العالم الثّالث لا تعرف للحريّة عنواناً، حيث تُمارس ضدّها شتى صنوف العداء والظلم. وأثبت النّص الذي بين أيدينا كيف أن عبد الرحيم طارق ألحقت به اتهامات هو بريء منها، حتى يصل الحد بهيئة المحكمة أن تُصدر ضدّه أمراً بالإعدام.

---

1) وفاة الرجل الميت، ص99.

2) ينظر: زيجموند باومان: م س، ص08.

3-2 تطويع الجماهير: أضحى العنف وسياسة العنف سنّة تنتهجها الأنظمة الفاشلة في ممارستها على الشعوب من أجل إخضاعها بالقوة، ومن أجل أن تقتل جذوة حب الحياة والتّطلع إلى المستقبل في داخلها، فتسعى إلى تحطيمها وحلحلتها، لتفكك بنيانها الاجتماعي لأن الفُرقة أقصى ما تنشده هذه الأنظمة، وتنشد تحقيقه بين المجتمعات والجماهير، ومن هذه النقطة بالذات دأبت المجموعات القصصية على إعطاء صورة عن مثل هذه المعاملات العنفية خاصة التي تقيمها السلطة على بعض المجتمعات من أجل تطويعها، وإخضاعها، فتنقل لنا النّصوص بعضاً من هذه الممارسات، حيث يقول **السّارد** في هذا المضمار:

«الأعداء أناس قساة يعذّبون النساء والشيوخ والأطفال. يحرقون الديار والجبال والحقول ويلحقون العار بكل السكان الأبرياء العزل. والتاريخ علّمنا الكثير. في آسيا وإفريقيا، وأمريكا الجنوبية، وفي عدّة بلدان أخرى شرّدوا وعذّبوا، أدخلوا الأجداد والآباء إلى الحبس، أحرقوهم بالكماشات والمناجل، بالنار والكهرباء، أرغموهم على شرب الماء بالصابون.»[1]

نلاحظ الأساليب التّعنيفيّة التي تمارسها السّلطة، والمعمّمة في الكثير من البلدان المتخلّفة وذلك من أجل تكريس الهيمنة، كما أنّ السّلطة حين تلجأ إلى أسلوب التّعنيف الذي لا تقيمه إلاّ على الضعفاء؛ (يعذّبون النساء والشيوخ والأطفال) لأنّهم لا يستطيعون أن يُظهروا أيّة مقاومة حيال ذلك ولهذا يُسبب العنف الممارس عليهم نتائج كارثيّة ومروّعة، وهنا قد يظن هؤلاء الجبناء أنّهم حقّقوا نجاحاً كما يتوهَّمون. وترى **حنّا أرندت:** أنّ «إحلال العنف محل السّلطة قد يحقّق النّصر، لكن الثّمن يكون مرتفعا جداً...لأنّ من يدفعه لا يكون المهزوم وحده، بل يدفعه كذلك الطرف المنتصر، وعلى حساب سلطته الخاصة.»[2] كما أنّ القوّة والغلبة لا تعبر عن حقيقة النَّتائج وصدقها دائماً، وترى أنّ العجز يُولِّد العنف أيضا، وضربت مثالاً حياً من الواقع؛ وذلك أنّ الجيش الأمريكي لما عجز أن يقف أمام عصابات الفيتناميين التي طأطأت رأسه ولم يستطع أن يُخرج رجال حرب العصابات الفيتناميين من مخابئهم، فلجأ إلى التّسلُّح بأقنعة تَقيهم من الغازات التي أرسلوها ضد مخابئ هذه

1) اللّعنة عليكم جميعا، ص90.

2) حنّا أرندت: م س، ص48.

العصابات، وكانت غازات محرمة دولياً، ويعتبر هذا الحادث مثالاً صاخباً يمثل ظاهرة **(الكيد المردود)** خير تمثيل، وهذا الفعل الشّنيع تُؤكِّده عبارة: **(العجز يُولِّد العنف)**[1] وَسَمت **أرندت** العنف غير المتكافئ والقائم بين جنود في المعركة بـ (الكيد المردود) لكن بماذا نسمي تلك المعركة القائمة بين سلطة استبداديّة وشعب أعزل؟!!

يعتبر الأسلوب التّهكمي السّاخر الذي يوظّفه الخطاب السّردي، خير مُترجم لحقيقة العنف الذي تمارسه بعض الشّخصيّات المرموقة من ذوي الحلّ والرّبط، كما يُساعد على كشف دواخلهم ويعمل على فضح تصرفاتهم اللّامسؤولة، ولهذا جسّدت رواية؛ **أعوذ بالله،** هذه الأساليب والتّصرّفات من خلال تقديمها لهذه الصّورة المريعة، التي تفصح عنها؛ المراسلة المتبادلة بين شخصيَّتين محسوبتين على السّلطة، تمثلانّ قطبي الرّحى التي تُدار من خلالهما أعمال العنف في السّاحة الجزائريّة إبَّان العشريّة السّوداء، وكانت بينهما مراسلات على شاكلة هذه الرسالة التي جاء فيها:

> **«من أبي صخر الأسدي إلى أبي مصران العبسي: حياك الله يا أبا مصران وأعلى من شأنك وأطال في عمرك يا أميرنا الشّهم، يا همّتنا وهمّة الهمم، وعزنا بين الأعاجم والأمم في الأرض والجوّ واليمّ، في الجنة وفي جهنّم. وبعد: وصلنا خطابك الذي أبحت فيه هدر دم المصلّين ونحن لك من المطيعين، سننفذ ما أمرت به وستجدنا أن شاء الله من جنودك الصابرين. آمين.»**[2]

تتحقّق في المسؤول العربي نظرة الطبيعيّين التي تَرُدُّ الواقع الاجتماعي إلى الواقع البيولوجي؛ حيث يرون في العنف على أنّه خاصيّة من خصائص النّوع الإنسانيّ، وبوصفه سلوكاً عدوانيًا متأصّلاً في طبيعة الإنسان البيولوجيّة، وهذا العدوان جُعل لتأمين البقاء، وإنّها أنساق تجذرت في ذهنيّة الإنسان البِدائي، الذي كانت بدايته أن يتعلَّم الصيد الذي هو للحيوان، ليحافظ على بقاء نوعه الإنسانيّ، ثم تطوَّر هذا السّلوك، من اعتبار أنّ الحرب صُنوٌ للصّيد، حيث لا فرق بين الحرب والصّيد، فوراثة هذه الشّحنة العدوانيّة، تركت من الإنسان المحارب ليصطاد أخاه الإنسان.[3] تماماً

---

1) حنّا أرندت: م س، ص48.

2) أعوذ بالله، ص182.

3) يُنظر: بيار كلاستر ومارسيل غوشيه: في أصل العنف والدولة، تر: علي حرب، ط1، دار مدارك للنشر، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2013، ص38.

كما يفعله الفاشلون من المسؤولين في أنظمة البلدان المتخلّفة عندما يسوسون شعوبهم، وينقل لنا **النص** صورة أخرى عن المسؤولين الذين يتفنّنون في استغلال الجماهير، ويجعلون منها مجرد متاريس يختبئون من ورائها، ويدفعون بها إلى المهالك. وجاء في قصّة؛ **اللّعنة عليكم جميعا** توصيفاً لمثل هذه الظواهر، حيث تقول القصّة في هذا الشّأن:

«الكبار الذين في حجم المزابل يدفعون العبيد إلى التّناحر. أمّا هم ... أمّا ذرّيتهم. أمّا كلابهم فيتمددون على الأرائك ويضحكون علينا. وأمّا الآخرون: الجبناء والعفاريت والمتمرحلون والتّافهون فينتظرون النتيجة للسطو على المناصب.

هؤلاء هم سادة عصرنا المدهش. هؤلاء هم قادتنا إلى السّعار. هؤلاء لا يهمّهم انقراض الشّعوب، وإذا رأيتهم خائفين فلأنّهم يفكّرون في انقراض الكراسي.»[1]

يتناول هذا النّص قضية التّعنيف من زاوية؛ أخرى، ويُبيِّن بعضاً من صوره وآليَّاته التي تُعضّد به السّلطة المستبدّة كيانها، وذلك حين تلجأ إلى المزج بين أسباب القوّة الماديّة المروِّعة، وبين الخطابات العنفيّة التي تمزج بين الوعد المكذوب والوعيد المرهوب فهذا هو لسان حال الأنّظمة المندلق بالوعود، المسيلة للدّموع، وهذا ما تقول به المجموعة القصصيّة: اللّعنة عليكم جميعا، حيث جاء على لسان السّارد قوله:

«أين أنت يا صديقي الإنسان!

يا للذي حدث!

جاءت الحكومة كلها بالمجنزرات والدّبابات والذباب والمدرّعات وآلات الحفر والوعود المسيلة للدموع. وجاء الخراب. أنا رأيت الخراب قادما رفقة العسس والعياط والهرج والمرج والمؤلّفات قلوبهم.»[2]

نلاحظ في هذا النّص **السّردي** كيف أنّ السّلطة تلجأ إلى استعمال الوسائل التّعنيفيّة: (المجنزرات والدّبابات والذباب والمدرّعات وآلات الحفر) كنوع من التّعنيف والتّخويف، حيث تنقل لنا الخطابات في موطن آخر من قصّة؛ **اللّعنة عليكم جميعا**، صورة عن الانتهاكات التي طالت بيتاً

1) اللّعنة عليكم جميعا، ص6.

2) م ن، ص58.

من بيوت الأحياء الفقيرة، الذي كان صاحبه أشدّ من كوخه عوزاً وفقرا. فكانت المداهمة المصحوبة بكلّ وسائل التّرهيب والتّخويف، ويتدخّل **السّارد** ليصف لنا الحالة النّفسيّة لشخص محمد عبد الله (صاحب الكوخ الخرب خراب الواقع الذي أوجده) وذلك حين داهمته الأجهزة الأمنية، وهي تجرّ عدّتها وعتادها الذي هو أكثر بكثير من المهمّة التي تحركت من أجلها؛ إنّه فقط فرد واحد ووحيد يقطن كوخاً نفرت منه حتّى دور المدينة، ولم تقبل به لأن يكون بجانبها فكان معزولا عنها مثل صاحبه. فتقول القصّة في هذا الشّأن:

«وتذكر محمد عبد الله يوم دُوهم في بيته المختبئ في مؤخرة بلدة بني عريان خجلا من هيئته، ولأوّل مرّة في حياته يعاد له الاعتبار ويشعر بسعادة قوس قزح لمّا يجيء ليتفقد دياره. خمسة أو عشرة أو جرادا كانوا. سيارات العسس ودراجاتهم وكلابهم والمخبرون والمصوّرون وآلات التعذيب والقيامة.

كان متناثرا تحت شجرة الدردار رفقة ظله.»[1]

يسعى **السّارد** من خلال تقديمه لمثل هذه الخطابات أن يحرك ذهنيّة المتلقي بعنف، ويجعله يعيش مع شخصيَّاته، ويتذوّق معها طعم المعاناة، إثر التّعنيف المسلّط عليها، مثل معاناة؛ محمد عبد الله الذي كان يسكن مكاناً قصياً مهمّشاً (بيته المختبئ في مؤخرة بلدة بني عريان) ويرمز له بمؤخرة، لما لها من إيحاء وظلٍّ، كما يفرز العنف الاستبدادي؛ العديد من السّلوكيّات المتدنّيّة، منتهكاً الحرِّيات الفرديّة. وفي رواية: "أعوذ بالله" يرسم لنا **بوطاجين** صورة أخرى أشدّ وضوحاً عن السّلطة الأحاديّة، التي تعمل على صناعة العنف المسيج بالقوّة، ويترجمها السّرد عبر شخصيّة مرموقة مُمَثَّلة في؛ الباش آغا صالح باعتباره عيّنة للكثير من وجوه صانعي القرار في السّلطة، كما جاء في القصّة التالية على لسان السّارد:

«نجوا من انتقام الضحايا واختبأوا كالجرذان في القوانين، امتدت عروقهم وانتشروا في كل عصر ومصر، يخطبون ويتفقدون المشاريع النائمة في "يجب" وفي كل تسويف ثم يذهبون إلى مقابر الشهداء لسبّهم قليلا.

1) اللّعنة عليكم جميعا، ص48.

كان الضحايا يتفرجون على الباش آغا صالح الجالس في الصفوف الأمامية يصفق بالرجلين والأذنين والأنّف والفكين والجيوب، وبكل ما أوتي من جهد ليتأكد الضحايا من أهميته بعد الذي فعله وفرّ من الانتقام، ثم عاد أمام مرأى الجميع لينتقم من كل الذين يحفظون ماضيه ولا يحبّذون عفا الله عمّا سلف. هو الذي أحرق الاكواخ وهتك الأعراض وذبح الأمهات الحاملات طمعا في الزواج من فرانسواز، ابنة المعمّر فرانسوا، الذي كان أحسن منه... »[1]

ترصد لنا هذه الخطابات أساليب التّعنيف الممارسة من طرف أحد أذرع السّلطة الاستبداديّة باعتباره من الذين يتحكَّمون في مفاصل الدّولة، إنّه الباش أغا صالح الذي قام باستغلال هذه السّلطة في عمليّة القتل الجماعي لإخوانه من المواطنين، ليقدّمهم كقرابين يتقرّب بهم للعميل الأجنبي؛ فرانسوا وهنا يكون الباش أغا صالح حقّق منظور **النّزعة المركزيّة (éthnocentrisme)** التي ينادي بها فرنسوا وبنو جنسه، الذين يرون أنّهم مختلفون عن الآخر، باعتباره أدنى منهم مرتبة ومتأخِّراً عنهم في كلّ الميادين والمجالات، فيصبح هذا الآخر لا يهم وجوده من عدمه.[2] كما أن الباش أغا صالح، دائما يسعى بأفعاله الإجراميّة لاسترضاء المعمر فرانسوا، الذي يودُّ الزّواج من ابنته فرانسواز، لأنّ عمليّة الزّواج يعتبرها **ليفي شتراوس**؛ استراتيجية كسب ودّ الغير، ويُدرجها في حديثه عن القبائل البدائيّة وكيف تُحيي العلاقات، وتُقيم التَّحالفات بينها عن طريق **المصاهرة**، لأنّ تبادل النِّساء يتمّ بهدف التّحالف الذي يُحوِّل الأعداء إلى أصدقاء، عن طريق مصاهرتهم.[3] وهذا هو هدف المسؤول في السّلطة؛ عندما يتجرّد من ضميره، ويطرح ويدوس على منظومة القيم، فإنّه قد يبيع وطناً بأكمله من أجل إشباع نزواته ولا يبالي.

تحاول هذه الخطابات أن تنقل لنا صورة أخرى عن بعض المسؤولين المستبدّين والمتعدّدي الوظائف، وأصبح التّعنيف ديناً يدينون به، فقد يستعملونه مع كلّ شرائح المجتمع، كبيرهم وصغيرهم

1) أعوذ بالله، ص129.

2) يُنظر: بيار كلاستر ومارسيل غوشيه: م س، ص31.

3) م ن، ص43.

شريفهم ووضيعهم. وهذه صورة أخرى لـ: الباش أغا صالح، الذي دخل على أسعد؛ هذا المواطن الصالح، ولم يستأذن ولم يسلّم، وإنّما باشره الكلام آمراً إياه بقوله:

«أسمع يا أسعد.

هذا المقام لا يعجب، إما أن تذهب سالما معافى أو نخرجك بطريقتنا. أنت تعرف من أكون، وتعرف أني أعرفك واعرف أتباعك. أنت تلعب بالنار، ستحرقك وتشتعل في مفاصل العين، سنشعلها في أصلك ونسلك وفي العلماء المحيطين بك. أهجر هذه القبة واختر لك مكانا آخر. سنبني هنا محلاً، نفتح حانة في المقبرة، السيد فرانسوا يريد حانة هنا.

هذا المكان ليس للعبادة، إنه جميل ومطلّ على الكثبان الجميلة. السيد فرانسوا يحب الكثبان، ابنته فرانسواز تكاد تجنّ عند رؤية هذه القبة في غير موضعها. نفّذ ما أقوله لك فورا، وإلا فضحتك. لقد بلغتنا أخباركم كاملة. وسنهتم بكم في الوقت المناسب...»[1]

نلاحظ من خلال هذه الخطابات كيف تحاول بعض شخصيَّات السّلطة أن تُغيِّر من نمط العيش، ومن المنظومة القيميّة للشّعوب، واستبدالها بأخرى، تستجيب لرغبات السّيد؛ (فرانسوا) وذلك باستعمال القوّة التي مكنت هذا المسؤول أو ذلك من اتخاذ مثل هذه القرارات والتّدابير وتجريد أصحاب الحقّ من حقوقهم، ويسترسل السّارد في رواية؛ "**أعوذ بالله**" في نقل مثل هذه التّصرّفات القائمة على ممارسة **العنف**، من طرف أحد رجالات السّلطة، حيث سَخَّر القوّة العموميّة وجعلها في صفّه، ليرهب بها أحد المواطنين المدعو أسعد، الذي بدوره يردِّد أحداث هذه الواقعة بقوله:

«مرت أيام وعاد مع عساكره يرتدون خوذات على رؤوسهم، جرّني من لحيتي وأركبني في سيارة عسكرية، لم يركبوني فيها، قذفني إليها فقادني معصّبا إلى دهليز هناك رأيت رجالا بجلود زرقاء مشققة معلقين من أرجلهم وعلى وجوههم ندوب، لم

1) أعوذ بالله، ص131.

يكونوا بشرا حقيقيين. كانوا لحما أزرق معلقا في مسلخ مهجور لا نافذة له. وكان الباش أغا صالح غارقا في الضحك.»[1]

تنقل هذه الخطابات بصورة توصيفيّة ما يتعرّض له الكثير من المواطنين من عنف على يد بعض المسؤولين الذين يتفنّنون في اختيار آليّات التّعنيف، حتّى أصبح البشر أمامهم، مجرد جثث لحيوانات معلقة أو ملقاة أمام ناظرهم، دون أدنى اعتبار أو إحساس، إنّ العنف يعتبر سلوكاً غير حضاري، ويرى فيه؛ **هارمور (Harmour)** أنّه يرتبط بالعدوان وأنّه نشاط تجريبي يتضمّن عنفاً في حَدِّ ذاته، ويُعرِّف **صوموويل (Samul) العدوان**؛ بأنّه سلوك القصد منه إحداث الضّرر الجسمي أو النّفسي لشخص آخر أو يسبب التّلف المادي لشيء ما، أمّا **باندورا (Bandura)** فيُعرّف العدوان؛ بأنّه سلوك يؤدي إلى الضّرر الشّخصي(البدني والذّاتي) وتدمير الممتلكات. ويرى **حجازي** أنّ العنف هو الجانب النّشط من العدوانيّة.[2] وفي هذه الحالة تتفجَّر العدوانيّة صريحة مربكة في شدّتها واجتياحها لكلّ الحدود مفاجئة حتّى لأكثر النّاس توقعاً لها. وتستمر الخطابات المبثوثة في رواية **(أعوذ بالله)** في توصيفها لانطباعات شخصيّة (أسعد) الذي مُورست عليه كلّ أساليب التّعذيب من (الباش آغا صالح) حيث ورد على لسان أسعد قوله:

«لم يكلّف العسس عناء الاهتمام بي، بل كلّف نفسه مشقة إحضار الماء والصابون وأمواس الحلاقة والسياط والفلفل وخيوط الكهرباء وكل أدوات التّعذيب التي لم أعرفها منذ عرفت الأعداء وعرفوني (...)

حان وقت الموس إذن. سال الدم على البلاط مكوّنا خطوطا متنوعة (...) جالت في ذاكرتي صورة الباش أغا صالح. رأيته يحرق الديار، قلبت الصفحة فرأيته يدخل السكين في قلب فتاة رفضت أن تتزوجه، وقلبت الصفحات فرأيته يذبح طفلا في الثالثة ثمّ رأيته ينزع مجوهرات النساء، يدخل الجامع ويأخذ الزرابي والثريات. وأما الزرابي

1) أعوذ بالله، ص130.

2) يُنظر: سهير عادل العطار: المدخل الاجتماعي لدراسة الأزمات بين التصورات النظرية والتطبيقية العملية، ط1، مطبعة عين شمس، القاهرة، مصر، 2005، ص195.

فجعلها فراشا لحصانه، وأما الثريات فزيّن بها إقامته المحاذية لثكنة الأعداء. وها هو الأنّ مع الزعيم الأكبر، لعله أحد مستشاريه. ورأيته... .»[1]

ينقل لنا **السّارد** في هذا المقطع أساليب التّعنيف من قَتْل وسرقة وغيرهما، وشتَّى ضروب النّهب والتّعذيب، ومثل هذه التّصرّفات التي تُعدّ أهمّ مسوغ لإيجاد تلك الشّعوب المنهكة القوى، فتكون قد ألقت بعقلها جانباً وراحت تَصدحُ أو تتغنّى بما تُمليه عليها السّلطة المستبدّة، التي تكون قد تفنّنت في ترويعها وتخويفها، ثم امتهانها من أجل أن تدفعها لتكون مجرد **تابع** ينساق وراء إملاءاتها، حيث تستعمل العنف كوسيلة لتطويق هذه الشّعوب وتطويعها، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ، بل إنّ السّلطة الاستبداديّة دائماً تسعى من أجل الهيمنة ليس على الشّعوب فحسب، بل تتعدّاها، إلى السّيطرة على الكثير من الأجهزة التي تلتحق بها، وتعمل على توجيهها الوِجهة التي تُحقّق لها هذه الهيمنة التي يكون منطلقها هو صناعة **التّابع** وتوجيهه.

المبحث الثّاني: صناعة التّابع:

يُعدّ موضوع **التّابع** من أهمّ الموضوعات التي ركّزت عليها الدّراسة، في تفكيكها لعناصر الهيمنة، والأساليب المنتهجة من أجل تطويع الشّعوب لتتآكل ذاتياً؛ أيّ تبني عناصر فنائها بنفسها وبعد أن تطرّقنا للآليات والاستراتيجيات التي تتبنّاها الأنّظمة الاستبداديّة من أجل إبقاء هذه الشّعوب على حالة من الكسل والخمول الممزوجين بنوع من الذّل والانهزام، كما تريد أن تجعل منهم «أناساً مهيئين بطبيعتهم لأنّ يكونوا عبيداً، فقد خُلقوا لخدمة غيرهم.»[2] واتّضح أنّ الرّغبة من وراء تبنّي تلك الاستراتيجيّات، ما هي إلاّ خطوة مرحليّة؛ من مراحل الهيمنة، مع السّعي من أجل الإبقاء على كيان هذه الأنّظمة الفاشلة، ولهذا كان الهدف من بناء استراتيجيا الهيمنة، تحقيق هدف رئيس هو؛ صناعة التّابع، الذي تكون لديه القابليّة للهيمنة.

---

1) أعوذ بالله، ص130.

2) إمام عبد الفتاح "الطاغية"، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد183 مارس 1994، الكويت، ص263.

وبعدَ تفحّصنا للطّرق التي عالجت بها الخطابات السّردية موضوع السّلطة في علاقتها بالمجتمع، تبيّن أنّ هذه الأنّظمة ومن أجل **صناعة التّابع**، تَبنَّت العديد من الأساليب من أجل تبديد الوعي الجماهيريّ، لتُوسّع من بقعة الهيمنة عليها، وترمي الخطابات السّردية لأجل فضح مثل هذه الممارسات اللاّأخلاقيّة، التي تعمل على امتهان الإنسان، وتعطيل مكامن الفكر والقدرة على الاختيار فيه، ولهذا كثيراً ما نجد الأنظمة الاستغلالية والاستبداديّة تنتهج العديد من الأساليب من أجل صناعة هذا **التّابع** منها:

أوّلاً- الاستعانة ببطانة السّوء: توصّلت الخطابات السّردية إلى تفكيك العديد من الآليات التي تسعى السّلطة من خلالها سعياً دؤوباً من أجل تهيئة التّربة الخصبة لغرس أذرعها في الجسم الاجتماعي الذي لا تأمن جانبه، وتُعتبر بطانة السّوء هي من تُوفِّر المياه العكرة التي تصطاد فيها السّلطة غير النّاضجة؛ وعدم نضجها يتمثّل في السّياسة غير الرّاشدة التي لا تُوجِدُ من خلالها الحياة الكريمة للجماهير؛ الحياة المحفوفة بالأمن والاستقرار والرفاهيّة، لا حياة التّجويع والتّرويع والتّخويف والتّسويف والمملوءة بالوعود المندلقة التي يَسيل لها لعاب من يعيش في رفاهيّة تامّة قبل الإنسان المعدوم والمحروم مثل شعوب العالم المتخلّف، وعند هذه النّقطة بالذّات عملت الخطابات السّردية على فضح مختلف السياسات السّلطوية لدول العالم المتخلّف على وجه العموم لَمَّا لم تتمكّن من تحقيق السّياسة الرّاشدة، فترى أنّها سعت إلى قولبة الشّعوب وجعل منها مجرّد **تابع**، ليس له من أمر نفسه شيء، وأجبرته على ألاّ ينظر في المستقبل إلاّ بعينها هي، وألاّ يخرج على بوتقة المثل القائل: "النّاس على دين ملوكهم." إنّ هذه السّياسة تسير وفق تراتبيّة تاريخيّة بقي مفعولها لأجيال، حيث أنّ إخضاع الشّعوب العربيّة للرأسماليّة العالميّة مثلاً؛ يقتضي اليوم بالدّرجة الأولى إخضاع طبقاتها الشّعبيّة المتماسكة للرأسماليّة المحليّة، وللبرجوازيّة التّابعة، وهذا الإخضاع لا يحتاج كما في السّابق إلى القمع السّياسيّ، لكنّه يعتمد أساساً على القمع الفكري، والتّحطيم العقلي.[1]

تكشف الخطابات دور المسؤول باعتباره ممثّلا للسّلطة، الذي يعمل على صناعة الآخرين بالمفهوم الكولونيالي بالنّسبة لذاته؛ حيث أنّ هذا الآخر؛ هو الذّات المُسْتَبْعَدَة أو التي يتمّ التَّسَيُّد

1) يُنظر: عبد الرحمن الطريري: العقل العربي وإعادة التشكيل، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، دت، ص101.

عليها، التي يخلقها خطاب القوّة.[1] الذي يجعل من هذا المستبعد له قابليّة التّابعيّة لهذا المسؤول ذو الشّخصيّة البهيميّة، أو الحيوان الأكبر –كما يسميها أفلاطون– الذي بدوره لن يصادق إلاّ رفاق السّوء، ولذا ينبغي ألاّ نندهش عندما نجد أعوان الطّاغيّة يُمارسون مجموعة من الأفعال؛ كالسّرقة أو السّلب أو ثقب الجدار أو اغتصاب أموال المارَّة وملابسهم وبيع الأحرار على أنّهم عبيد[2] وأتباع. ولطالما حافظت خطابات القوّة على مفعولها ونتائجها الأزليّة التي لم ولن تتغيَّر نتائجها ما دامت هي موجودة، ولهذا يُقدّم السّارد على منوال هذه الخطابات؛ خطاباتٍ أكثر ما تكون عنفيّة وتُخفي في رحمها بذور أنساقٍ فكريّةٍ خطرها المُبطّن أنكى وأشدُّ فتكاً من ظاهرها، فَيُقدِّم لنا شخصيّة؛ رأس المحنة المتغطرسة في معاملتها الجافَّة لشخصيّة لا تقل عنها لؤماً وفضاضة وهي؛ رئيس البلديّة وجرى بينهما الحوار التّالي:

«**ابتعد عن طريق سيدك، قال رأس المحنة لرئيس البلدية الذي كان ممدّدا في الوحل، ثم انبرى يجره من رجليه كي لا يغرق (...) ألقى رأس المحنة بالجثة بعيدا واتجه صوب السكان المذعورين: اسمعوا لا تخشوا شيئا (...) بعد لحظات استيقظ رئيس البلدية، عبثا جرب الوقوف. كان يرتعد. نظر يمينا وحذاء وبدلة وربطة عنق، لا شيء على ما يرام، أحس لأول مرة منذ قدومه إلى البلدية بأنه ليس فرعونا كما أقنعه الاعيان في الاجتماعات العمشاء التي لا تنتهي لتبدأ من جديد، كان صغيرا، ضعيفا جدا، أو هكذا أحس وهو ينظر إلى الأطفال المتحلقين حوله دون أن ينبسوا ودون أن ينبس، كانوا يتغامزون ويقفزون مثل شياطين بلباس رث.**»[3]

تضعنا هذه الخطابات أمام قضيّة خطيرة، وخطرها يبدأ من السّياسة الاستعلائيّة التي تُوجدها السّلطة بين أفراد أجندتها–استغلال المنصب استغلالاً فاحشاً (رأس المحنة مثلا)– لتخلق بذلك تلك الفوارق العدائيّة، التي تُساعد على بثِّ خوف المسؤولين من بعضهم البعض، ممّا يساعد ذلك على بناء استراتيجية احتيالية مخادعة، قد يَصعب ويخفى على الجماهير استكناه خفاياها وسبر أغوارها؛ إنّه التّخطيط الممنهج لعمليّة السّلب والنّهب والاختلاسات والفساد والإفساد، من هذا المنطلق تُبنى

1) بيل أشكروفت وآخرون: تر: أحمد الروبي، دراسات ما بعد الكولونيا لية، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر 2010، ص265.

2) يُنظر: أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، دط، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1994، ص37.

3) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص77.

الذّهنيّات المُخرِّبة للأوطان؛ لأنّ مثل هذه العدائيّة تعمل على نشر الإحساس بعدم الاطمئنان الذي يجب تواجده بين المسؤولين، ليكتمل بينهم خدمة الهدف الواحد، أو القيام بمطالب المؤسّسات التي هم قائمون عليها على الوجه الأكمل، وفق المساواة القائمة بينهم كما يرى بذلك « الحكيم **هوكر** أن المساوات شيء لا يقبل الجدل. وهو ينظر إليها باعتبارها الأساس الذي يقوم عليه التزام الناس بتبادل الحب، وهو الأساس الذي تبنى عليه واجبات الفرد نحو غيره من الأفراد، ومنه يستنبط مبادئ العدالة والمحبة.»[1] لا العدائيّة والفرقة التي دائما تخدم الجانب الأحادي على حساب الكثير من مصالح الآخرين.

لكن عند انعدام الإحساس بالمساواة ووجوب التّعاون بين المسؤولين، يستفحل الفساد؛ الذي يُسبّب الفُرقة ويصبح كلّ مسؤول يترصّد بالآخر، وتبرز الآنويّة كمطلب أساسيّ عند كلّ مسؤول لا يفكر إلاّ في نفسه ومستقبله، يستغل المِلك العام من أجل تحقيق الثّروة الماليّة الفاحشة التي تساعده على الانتقام، أو المنافسة المبنيّة على أسس غير صحيحة، ويبرز مضمر (تبني فكرة وجوب إيجاد التّابع)؛ الذي قد يساعد بدوره على تحقيق المآرب الذّاتيّة الضيّقة كما يساعد على الانتقام.) ولهذا نجد «اللاعبون الكبار على رقعة السّياسة اليوم يدركون أنّه لا يمكن ضمان مصالحهم الاستراتيجية ونفوذهم الدّولي إلاّ بتدجين كلّ خطابات الجماهير الحيويّة الكبرى، وحقنها بفيروس الخنوع للغالب، وإماتة لياقة الممانعة فيها، لتنسجم في النّهاية مع متطلبات الهيمنة.»[2]

كما تعمل الخطابات على تعريّة ذهنيات الجماهير التي تجعل من نفسها مطيّة يعتليها المسؤول الذي تجعل منه فرعوناً عليها (أحسّ لأول مرة منذ قدومه إلى البلدية بأنّه ليس فرعوناً كما أقنعه الاعيان في الاجتماعات العمشاء) إنّ الواقع بإفرازاته قد يوجد لحظات يقف فيها الإنسان مع نفسه ويصطدم بالحقيقة التي يريد أن يتجاهلها، لكنّها تفرض وجودها عليه، فرئيس البلديّة أقنعه الأعيان بأنّه فرعوناً، فأصبح يرى من نفسه أنّه كذلك، على الرّغم من أنّه يدرك أنّه ليس كذلك، و«إذا وُجِد في الدّولة عدد كبير من هؤلاء النّاس، ومن أتباعهم، وشعروا بقوّتهم فإن هؤلاء، مستعينين بغباء

1) جون لوك: الحكومة المدنيّة، تر: محمود شوقي الكيالي، ط1، الدار القوميّة للطباعة والنشر، مصر، دت، ص13.
2) إبراهيم عمر السّكران: سلطة الثّقافة الغالبة، ط1، دار الحضارة للنشر، الرياض، السعوديّة، 2014، ص17.

الشّعب، هم الذين يخلقون الطّاغيّة.»[1] وتجتمع على هذا المسؤول أو ذاك، بطانة السّوء ولا تكون مجموعة الاصدقاء أو رفاق السّلاح! بل قد يكون منهم المثقّفون، وقد يدفع لهم الطّاغيّة بسخاء لأنّه يعلم أنّ شهرته لن تكون إلاّ عن طريقهم.[2] وأشارت الخطابات إلى مثل هذه الممارسات، التي يسعى المواطنون من خلالها لأنّ يجعلوا من العبد سيّدًا عليهم، ويحسبون أنَّهم يفعلون الصّواب، مثل ما هو مُوضّح من خلال هذه الخطابات:

«كان الرعاع يحملون على أكتافهم المواطن الصغير جدا وكانت الرايات تنبض بالاف في الأيدي المحروقة التي لفحتها الشمس الموانئ والأرصفة.

ألّف الرعاع للمواطن الصغير جدا منصة من زعتر الدنيا، رشوها بالماء وزرعوها بصور الحكيم التي ألصقت في كل مكان.»[3]

ومن خلال هذه الخطابات الواصفة يتكشّف لنا دور الجماهير السلبي الذي يعملون من خلاله على تأليه العبد، وفضح ذلك النّفاق السّياسيّ الذي يغرس في ذواتهم القبول بالتّابعيّة واستساغتها كما أنّ الخطابات تنحصر على مضمر الوعي؛ الذي تفرزه مثل هذه الممارسات لأنّها حتماً سينتج عنها نتائج لا تبتعد عمّا تنبأ به أفلاطون بأن الشّعب سوف يدرك مدى الكارثة التي جلبها على نفسه يوم ساند الطّاغيّة وارتضى حكمه، فيقول: «إن الشعب سيدرك بحق، مدى الحماقة التي ارتكبها حين أنجب مثل هذا المخلوق ورعاه، ورباه، حتّى أصبح هذا المخلوق أقوى من أن يستطيع الشعب أن يطرده.»[4] وعبر أفلاطون بمصطلح الإنجاب لأنّ الطّاغيّة لا يتخلّق إلاّ في رحم الشّعب الذي أوجده وتكفّل برعايته.

ثانياً- استراتيجية الاخضاع: في علاقة غير طبيعية بين الأنّظمة المستبدّة والمجتمعات المقهورة تستوقفنا نصوص المجموعات القصصيّة عبر مختلف المحطّات، التي تجعلنا عبرها وجه لوجه مع العديد من الممارسات السّلبيّة التي تلجأ إليها الكثير من هذه الأنّظمة بسياساتها في العالم

1) نقلا عن: إمام عبد الفتاح: م س، ص97.
2) نقلا عن: م ن، ص94.
3) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص135.
4) إمام عبد الفتاح: م س، ص93.

المتخلّف لتجعل من شعوبها مجرد **أتباع مستنبتين**♦ يَسْقونَهم وقت السَّقَاء، ويُقلمون منهم كلّ ما يرونه فَضلة، حتّى يَنْبُتوا على مقاسهم، ويجنون منهم الثّمرة في حينها، ويدلّ على ذلك ما وظّفته النصوص السّردية من عبارات تستهجن مثل هذه السّلوكيّات، حيث يقول السّارد في هذا الشأن:

«كتب الشاعر قصيدة مدح فيها جلالته فأكرمه بستة دنانير وقال له: انحنِ. ثمّ كتب ثانية فمنحه خمسة وقال له: انبطح جيدا أمام سيدك، وفي الثالثة تصدق عليه بأربعة وخاطبه: اركع، وفي الرابعة رمى له ثلاثة وأمره: اسجد خاشعا، وفي الخامسة قذفه بدينارين ونهره: التقطهما وقبّل قدم مولاك، وفي السادسة أعطاه صفعة وركله مويخا: قف ثم تقوّس باحترام، وفي السابعة رأى النّاس شاعرا يرغب في الوقوف كالنّاس، لكنه لم يستطع. أصبح فاصلة من شدة الانحناء.»[1]

تعتبر الأفعال المُكرّرة؛ (الانحناء والانبطاح والرّكوع والسّجود والوقوف...) مرآة عاكسة تُنبئ عن مراحل انتقالية يتمّ وفقها صناعة التّابع وفق تراتبيّة حركيّة منتظمة تحمل كلّ معاني الخنوع والانبطاح، وهذه الصّورة التي تُعدّ؛ ترجمة لحقيقة وواقع الشّعوب المهيمن عليها، التي تقع تحت نير أنظمة ظالمة ومستبدّة، تعمل على تمرير أيديولوجيا التّسلط، لأنّها تستهدف البنية النّفسيّة والذّهنيّة لضحاياها، إنّ أصحاب النُفوذ لا يتورّعون عن إذلال هذه الجماهير وتركيعها، وخاصة لمّا يُخضِعونها لنسق من المعايير والرّموز التي تؤكّد دونيّتهم ووضعيَّاتهم الثّانويّة، عبر عمليّات ومشاعر النّقص والعطالة والضّعف والافتقار إلى الجدارة والموهبة والشّرف والكرامة وضعف تقدير الذّات «فالهيمنة الرّمزية تمثّل في جوهرها عمليّة تطبيع الآخر على الشّعور بالدّونيّة، وضعف الإحساس بالقيمة الذّاتية، وازدراء الأنّا. كما تمثل في جوهرها عملية تمويه وتورية واختفاء وموارية في تحقيق أهدافها»[2] وغاياتها السّلطوية، كما أنّ أصحاب النّفوذ الذين يستنفذون كلّ قواهم من أجل أن تكون الجماهير

♦ **المستنبتين:** الاستنبات أو التنبيت من اصطلاحات الفرنج، يريدون به الحياة الشبيهة بحياة النبات. يراجع: عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع العباد، ص15.

1) جلالة عبد الجيب، ص21.

2) علي أسعد وطفة "الطاقة الاستلابية للعنف الرمزي، مجلة مدارك، مجلة دورية محكمة، مؤسسة مدارك للأبحاث والدراسات ع17-18، 2013، جامعة الكويت، الكويت، ص113.

مجرد **تابع** لهم، هم الذين يشتغلون على تحويل كبرى الذّكريات الوطنيّة إلى طقوس عبور مضلّلة ومخادعة.

ثالثاً- تغييب الذّاكرة: تسعى النصوص بوطاجينية من أجل تجريد الأنّظمة المستبدّة وتنزع عنها كلّ لباس تتدثّر بعباءته، لِتُغطِّي على جرائم ارتكبتها، وأهداف تريد تحقيقها، ولهذا لَفَتت انظار القارئ واستوقفه عند العديد من المحطّات، التي يمكن من خلالها لهذه الأنّظمة أن تجعل منها سُلّمًا تعتلي من خلاله هذه الجماهير الخاضعة لسلطتها، ومن بين هذه المحطات؛ إحياء الذّكريات وتَمجيد الأبطال الوطنيين الاسطوريين. عبر إقامة العديد من المناسبات أو الدّورات الاحتفاليّة التي قد يتمّ فيها دسّ السّم في العسل، لأنّ المناسبات/الأعياد الوطنيّة تعتبر بالنّسبة للمجتمعات البّشريّة بمثابة دفاع عن النّفس، ضدّ عوامل التَّفسُّخ السّياسيّة والاجتماعية والطائفية وغيرها.

وعندما يكون هناك أبطال أسطوريون مصطنعون، أو ممن اعتلوا هَامَة التّاريخ بالكذب والنّفاق فإنّ هذا يُسهم في صناعة التّابع وفرض الهيمنة، أو كما يرى **بوطاجين** حيث ينقل لنا صورة حيّة عن أحد الأبطال الأسطوريين؛ الذي توهّم نفسه، أنّه كافح ونافح من أجل وطنه، وبعد أن انتهت الحرب، جعل من نفسه رمزاً للتّضحيّة والبطولة، وقد أصبح من ذوي الحلّ والرّبط، كما أصبح يُوزِّع هذه الأوسمة الوهميّة على أمثاله من الأفّاكين، والمخادعين، وهو ما نجده في قصّة؛ **جاء بشاهدين** في قول السّارد:

> **«لبد الزعيم في مغارة نائية سبع سنين. كان يرتجف خوفا من الأعداء. لم ير البنادق سوى كابوس تسرب إلى مخبئه. ولد ناس ومات ناس جاعوا وتعبوا. لدغه برغوث ونمل وقمل ونحلة. وعندما استقلت البلدة أتى بشاهدين. كان مليئا ببقع قال إنّها من آثار الحرب. وأكد الشاهدان: هذا المجاهد أباد نصف المحتلين في موقعة المغارة، وبعد شهور أصبح يوزع بطاقات المحاربين على الذين اختبأوا معه سبع سنين ولم يبصروا دم الأسياد الذين استرجعوا التراب ليصبح معزوفة وردة.»**[1]

1) جلالة عبد الجيب، ص60.

تسعى هذه الخطابات إلى فضح مثل هذه الشّخصيّات التي بنت مجدها على جماجم شهداء الأمَّة والصّالحين من رجالاتها، ليصبحوا فيما بعد مرجعيّات للشّعوب في التّضحيّات والبطولات فَتُقَامُ على شرفهم الكثير من الاحتفالات، احتفاء بصنيعهم المزعوم والمكذوب، الذي يصبح أكبر بلاء قد يَحطُّ على رأس الأمَّة، وتظهر هذه الشّخصيّات ويسطع نجمها المكذوب في بعض الطّقوس الاحتفاليّة السّنويّة، تمثّلها الأعياد الوطنيّة، التي توجّهها الأيديولوجيّة التّاريخيّة، والتّاريخ المؤسطر، حيث يكون التّاريخ يسير في خدمة رجالات السّلطة، كما يتمّ الاتّكاء على الكثير من الرّموز الوطنيّة الأسطوريّة التي صنعت الأمجاد الوطنيّة، ليُعبّروا من خلالها على أنّهم هم الورثة الشرعيّون لهذه السّلطة فيجعلون من أنفسهم آلهة ورموزاً لها من المكانة والاصطفاء ما يجعلها فوق الجميع.

ويُعدّ من أكبر الأمراض التي تصيب المجتمعات المرهوبة والمركوبة؛ عندما تقدّس الأفراد أحياءً وأمواتاً، دون أن تعرف حقيقة واقعهم وماضيهم، وخير مثال على مثل هذه الظاهرة المتفشيّة وبكثرة في أوساط المجتمعات العربيّة على وجه الخصوص، أقصوصة؛ **يا للأبطال**، التي تكشّفت من خلالها سلوكيات بعض الأنّظمة التي استطاعت وإلى حدٍّ بعيد أن تصنع من هذه الشّعوب مجرد أتباع منساقين وراء أهوائهم يسعون لحتف أنفسهم بأنفسهم؛ حيث غيّبوا عقولهم واستكانوا إلى جاهليّة رعناء حتّى أصبحوا لا يميِّزون بين الغث والسّمين، بين الحيّ والميت. وتحضر شخصية (أبو زيد) كناقل لأحداث هذه القصّة التي يقول عنه السّارد:

> **«حدثنا أبو زيد قال: اتكأ الفلاح على شجرة ليستظلّ فنام. انتبه الرعاع فجهزوا له قبرا، وإذا استيقظ قال: بئس الأمة السخيفة، غفوت فدفنت، ومات جلالته منذ سنين فعطّروه ووضعوه في واجهة ورددوا مبتهجين: لا حول لنا ولا قوة إلاّ بحكمته. سيستيقظ ونقيم له الولائم نحن الرجال الأشاوس، سنتعلم الزغاريد كالمراهقات، نمشط ضفائرنا، نتزين بالحنّاء والكحل والخلاخل وأحمر الشفاه، نرتدي أجمل فساتين نسائنا ونرقص له رقصة الجنّ والعبيد. لم يستيقظ جلالته. لكنهم انتظروه أعواما ساجدين في المسغبة والطين. يا للأبطال!»**[1]

1) جلالة عبد الجيب، ص133.

قد تصرف السّلطة أموالاً طائلة على الكثير من الذّكريات الوطنيّة، لكنَّها في الحقيقة؛ تسعى إلى تمجيد وتخليد اسمها، و«يصبح هؤلاء، مثل؛ **هيروستراتوس** (Herostratus) حين عمد إلى "حرق كل المعابد" كما يقال. والإشارة هنا هي إلى الشخص الذي قام بحرق معبد؛ **أرتيمس**(Artemis) في أسيا الصغرى (تركيا اليوم)، وهو عجيبة من عجائب الدنيا السبع، فقط رغبة منه لتخليد إسمه في التّاريخ، وإن كان ذلك من خلال عملٍ سلبي.»[1] وإعادة اجترار نفس الخطابات المناسباتيّة المحفوظة في أرشيف السّلطة ليُعاد ترتيلها كلّما حان زمن الذِّكرى، ويسمح فقط التّغيير في نغمتها الموسيقيّة كما أن هذه المناسبات تُعتبر محطة يَتمُّ من خلالها التّكريس للهيمنة، وتتعهد هذا **التّابع**، وتتفقد وجوده من عدمه، من حين لآخر، لأنّها قد تحتاج إليه في يوم ما. ولهذا فالسّلطة كما تتعهّد حضور **التّابع** وغيابه، فهي تتعهّده كذلك عن طريق التّنويع في الآليات التي تجعله قريباً منها دائماً، حيث تعمل على تنويمه عن طريق؛ المهرجانات الرّياضيّة، التي تستغلها وتجعل منها شباك صيد، تصطاد من خلاله **التّابع** من الجماهير، وتجعل منها أداة لاستغفال الشّعوب وتخديرها، حيث يرصد لنا الخطاب السّردي موقفا مشحوناً بالمفارقات العجيبة، من أحد المسؤولين، تجاه شخصيّتين؛ أحدهما لاعب كرة قدم، والآخر عالم، كما يظهر ذلك من خلال قصّة: جديرة بالاهتمام، حيث يقول فيها بحدِّ تعبير السّارد:

> **«فتح اللاعب الدولي باب المكتب بحافره ودخل مثل الدواب والأنّعام. استقبله الحاكم بالورد والعطر واغدقه بالسلام والأموال والطعام وعندما قدّم العالم طلبا لعرض اكتشافه انتظر عشر سنين وسبعة أعوام، وحين موعد استقباله قال له الحاجب بما يشبه الزكام: تغيرت الحكومة منذ شهر الصيام، عليك بتقديم طلب آخر، لست أحسن من العوام. انفطر قلب العالم ومات من شدة الاهتمام. لكن الجمهورية الملكية اكتشفت لنفسها مستقبلا زاهرا من الفحم والحطام، وكانت تنتج كل يوم أوهاما جديرة بالاهتمام والاحترام.»[2]**

1) آلان دونو: نظام التفاهة، تر: عبد العزيز المهاجري، ط1، دار سؤال للنشر، بيروت، لبنان، 2020، ص60.
2) جلالة عبد الجيب، ص61.

تكشف لنا هذه الخطابات نوعًا من المفارقة في التّعامل مع الرّياضي والعالم الذي مات قهرًا بعد انتظار طويل؛ قد تكبد فيه مشاق ومعاناة لا حدود لها وخاصة عندما يجول ببصره ويتطلّع إلى مجتمعات أخرى ويعرف كيف أن صاحب العلم يحتل الصّدارة في التقدير والاحترام. وما قد يصيبه بتلك الخيبة وهو يتجرع ذلك الألم الدفين عندما يرى لاعب كرة قدم يُكرّم وتقدم له كلّ التّسهيلات.

تسعى هذه الخطابات على فضح ألاعيب السّلطة، في استغلال الرّياضة، وجعلها بؤرة من بؤر الفساد، وزرع الفتن، لخداع الرّأي العام حين تَتَزيّ بزيّ هؤلاء العمالقة من الدّول المتقدّمة، الذين يكونون قد أخذوا بحض وافر من الحضارة، وأضحت الالعاب والمهرجانات الرّياضيّة بالنّسبة لهم؛ استثمارا في الكثير من المجالات الرّبحيّة، إضافة إلى جانبها التّرفيهي، في حين المسؤولون في بلدان العالم المتخلّف حوّلوا الرّياضة عن مسارها النّبيل، وجعلوا منها مجرد آليّة من آليات التّرفيه والتّسليّة وتبديد الوقت والمال، واستغفال الجماهير ومغالطتها وجعل منها مجرد **تابع** يمكن استدراجُه وخِداعُه كما يوضّحه هذا النّص من خلال قول السّارد:

«ومنذ ذلك الوقت اختفت كل الأصداء من السلطنة المتهالكة وانهمر عليها طاعون محلي يمجد كرة القدم والاختلاسات المباركة، وكان يخطط للجوع والفتنة.»[1]

تُفكِّك هذه النّصوص واقع المنافسات الرّياضيّة، التي أصبحت جزءاً من مخطط يهدف إلى السّيطرة على الجماهير.[2] واستغلالها وتحويل الألعاب والمهرجانات الرّياضيّة عن مسارها الإنسانيّ وتُوجيهها لخدمة الأنّظمة المتعفّنة، وتجعل منها أداة للتّسليّة، وجعلها مسربًا من مسارب تبديد المال العام واختلاسه، أو آليّة من آليات تنويم الشّعوب واستغفلاها والضّحك عليها، وشراء الكثير من الذّمم التي قد تُغدق عليهم الأموال بحجّة الإعلاء من شأن الرّياضة، ولكنّ الحقيقة المضمرة والمخفيّة هي جعلهم مجرّد توابع أنقين ومهذّبين لا يُبدون أو يُظهرون أيّ اعتراض تجاه الهيمنة السّلطويّة؛ التي دائماً تسعى للتّوسيع من دائرة نفوذها والتّعدّد في أساليب الهيمنة، لتُعرب في الأخير عن أهمّ إفرازاتها؛ وهي بروز شخصيّة الطّاغيّة.

---

1) جلالة عبد الجيب، ص79.

2) يُنظر: محمد أحمد علي مفتي "الدور السياسي للألعاب الرياضية" مجلة جامعة الملك سعود، العلوم الإدارية2، مج5 الرياض، المملكة العربية السعودية، 1993، ص424.

المبحث الثالث: تشكّل الطّاغيّة:

تناولت الخطابات السّردية موضوع الطّاغيّة وتتبّعت المراحل والأشواط التي قطعها، حتّى أصبح على ما هو عليه في بلدان العالم المتخلّف على وجه الخصوص. ويرى **جون لوك** أنّ الطّغيان يبدأ عندما «تنتهي سلطة القانون، أي عند انتهاك القانون، وإلحاق الأذى بالآخرين.»[1] كما أنّ الطّاغيّة لا يمكن أن يظهر طفرة واحدة، إنّما هناك ظروف أوجدته، ورعيّة صنعته، ومن مظاهر تشكّل الطّاغيّة، أنّه يصل إلى الحكم بطريق غير مشروع، فَيُمْكِن أن يكون قد اغتصب الحكم بالمؤامرات أو الاغتيالات، أو القهر أو الغلبة بطريقة ما. كما قد لا يعترف بقانون أو دستور، بل تصبح إرادته هي القانون والدّستور، وما يقوله هو أمر واجب التّنفيذ، وأنّه يُسخّر كلّ موارد البلاد لإشباع رغباته، أو ملذّاته، أو مُتَعه، التي تكون في الأغلب الأعم حِسِّية، كما أنّه لا يقبل أن يخضع للمُساءلةِ أو المحاسبة، ولا للرّقابة من أيّ نوع كانت، ويستهين بأعراض الأمّة؛ ويُسلّط عليهم كلّ وسائل التّرهيب والتّخويف، ويستبيح دمائهم، وأعراضهم وأموالهم، حتّى يتملّكهم الرّعب تجاهه.[2]

تنطلق الخطابات في تشريح شخصيّة الطّاغيّة بدءًا من تصرّفاته التي كانت سببًا في تخريب أوطان، واستعباد أناس أحرار، لا هَمّ لهم إلاّ أن يعيشوا حياتهم بأمن وسلام، ولهذا كانت هذه الخطابات تعجّ بالعبارات التي تُعرِّي هذه الشّخصيّة الموبوءة بحمّى الأوهام الزّائفة والملغمة بالنّوازع النّفسيّة المتدنّية؛ من خلال معاملته الفظّة للجماهير، وتصرّفاته البهيميّة، التي تنتابه في الكثير من المواقف، فنفسه متجرّدة من كلّ القيم، وكلّ هدفه هو تحقيق هذه النّزوات والرّغبات، وهذه الصّورة تتجلّى لنا من خلال هذا الحوار، الدّائر بين هذا الطّاغيّة، وبين الرجل الصالح (أسعد) في رواية: أعوذ بالله، حين جاءه هذا الطّاغيّة، يأمره بالرّحيل عن مكان عبادته، ويهدّده، إن هو لم يرحل فسيحطِّم قبّته فوق رأسه، ليُشيّدَ على عرصاتها حانة، نزولاً عند رغبة إحدى خليلاته؛ (فرونسواز) لأنّ مكان عبادة/قبة أسعد يحتل موقعاً استراتيجياً؛ حيث يُطلُّ على الكثبان الرّمليّة، وهذا الموقع

1) نقلا عن: إمام عبد الفتاح: م س، ص37.

2) يُنظر: م ن، ص42-43.

أعجب (فرانسواز) كثيراً، وأفرزت لنا الخطابات عن هذا الحوار الدّائر بين شخصيتي الباش آغا صالح وبين أسعد وكان هذا الحوار مؤدّاه:

«يقول الباش آغا صالح: أسمع يا أسعد.

هذا المقام لا يعجب، إما أن تذهب سالما معافى أو نخرجك بطريقتنا. أنت تعرف من أكون، وتعرف أني أعرفك واعرف أتباعك. أنت تلعب بالنار، ستحرقك وتشتعل في مفاصل العين، سنشعلها في أصلك ونسلك وفي العلماء المحيطين بك. أهجر هذه القبة واختر لك مكانا آخر. سنبني هنا محلاً، نفتح حانة في المقبرة، السيد فرانسوا يريد حانة هنا.

هذا المكان ليس للعبادة، إنه جميل ومطلّ على الكثبان الجميلة. السيد فرانسوا يحب الكثبان، ابنته فرانسواز تكاد تجنّ عند رؤية هذه القبة في غير موضعها. نفّد ما أقوله لك فورا، وإلا فضحتك. لقد بلغتنا أخباركم كاملة. وسنهتم بكم في الوقت المناسب...»[1]

تسعى هذه الخطابات إلى التّنقيب في دهاليز ذّات الطّاغيّة، من أجل الكشف عنها وتعريتها فهو لا يبتعد في ذلك عن التّوجّه **الهيغلي**، الذي يرى أنّ الطّاغيّة في حقيقته؛ هو عبد لغرائزه وشهواته وانفعالاته، ويقول في ذلك: «إنّ الشّرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أنّ الرّوح، أو الإنسان بما هو إنسان حرّ، ونظراً إلى أنّهم لم يعرفوا ذلك فإنهم لم يكونوا أحرارًا، وكل ما عرفوه هو أن شخصاً معيناً حرّ ولكن على هذا الاعتبار نفسه فإن حريَّة ذلك الشّخص الواحد لم تكن سوى نزوة شخصيّة وشراسة وانفعالا متهوراً وحشياً، أو ترويضاً واعتدالاً للرّغبات لا يكون هو ذاته سوى عرض من أعراض الطبيعة، أي مجرد نزوة كالنّزوة السّابقة، ومن ثمَّ فإنّ الشّخص الواحد ليس إلاّ طاغية، لا إنساناً حراً.»[2] وأفصح السّرد عن العديد من الصّور التي تترجم حقيقة الطّاغيّة العبد؛ الذي يعيش كلّ حياته

1) أعوذ بالله، ص131.

2) هيجل: العقل في التاريخ، تر: إمام عبد الفتاح، ط3، مج1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2008 ص87.

مرعوبا، لا يأمن أحداً كما قد لا يُؤتمن على أحدٍ، وتتجلّى هذه الصّورة، لأحد المسؤولين الطّغاة الذي يعرض لنا السّرد بعضاً من صوره كالآتي:

«كان الضحايا يتفرجون على الباش آغا صالح الجالس في الصفوف الأمامية يصفق بالرجلين والأذنين والأنّف والفكين والجيوب، وبكل ما أوتي من جهد ليتأكد الضحايا من أهميته بعد الذي فعله وفرّ من الانتقام، ثم عاد أمام مرأى الجميع لينتقم من كل الذين يحفظون ماضيه ولا يحبّذون عفا الله عمّا سلف. هو الذي أحرق الاكواخ وهتك الأعراض وذبح الأمهات الحاملات طمعا في الزواج من فرانسواز، ابنة المعمّر فرانسوا، الذي كان أحسن منه....»[1]

ينقل هذا النّص الأساليب التي استعملها الطّاغيّة، الذي يبدو وعلى خلاف ما يظن النّاس وكأنّه شخص بلغ أقصى درجات العبوديّة، ما دامت دوافعه الحيوانيّة هي التي تُسيطر عليه وتدفعه إلى تملّق النّاس، وهو يقضي حياته في خوف مستمر، ويعاني على الدّوام آلاماً مرهقة، ويبدو أكثر النّاس بؤسًا «بل يمكن أن نضيف إلى تلك الشرور شرًا آخر، وهو أنّ السّلطة تُنمي كل مساوئه وتجعله أشدّ حسدًا وغدرًا وظلماً، وأقلّ أصدقاء، وأشدّ فجور وأمعن في احتضان الرذائل.»[2] وبمثل هذه التّوصيفات يظهر لنا الطّاغيّة من خلال هذه النّصوص؛ عبداً لهواجسه ومخاوفه من الجماهير فهو يعيش حياة مملوءة بالخوف. ولا يهنأ له بال، كما تمثّله شخصية (الباش آغا صالح)، الذي عاث في الأرض فساداً، وكيف أنّه أصبح مرعوباً، لا يأمن الدّهماء، بدليل هذه المراسلات القائمة بينه وبين بعض رؤوس الطّغيان، ويترجم لنا ما تنحصر عليه هذه المراسلات من خطابات الكراهيّة والفتنة التي لا يمكن جبرها بسهولة، فكانت هذه المراسلة مؤدّاها:

«من الباش أغا صالح إلى ذوي الحلّ والرّبط: اننا مهدّدون، الدهماء لن ينسوا ماضيهم وماضينا، هذه فرصتهم للهيمنة على الدعاية، كمّموا أفواه الذين لهم ألسنة طويلة، أسكتوهم نهائيا. أما إذا خسرتم المعركة فجهزوا رقابكم. حرّضوا هذا على ذاك لينتشر العداء بينهم، هكذا يطاردون إخوتهم ويبتعدون عنّا، شجّعوهم على اقتناء

1) أعوذ بالله، ص129.

2) إمام عبد الفتاح: م س، ص99.

الحطب والزيت والكبريت وانفخوا جيدا. لن ينتبهوا أبدا، سيطبقون مبدأ: مرض الحمار فكووا الثور. سأرسل لكم المفرقعات في الوقت المناسب. إذا استطعتم أن تقيموها عليهم بالعدل فافعلوا. ذلك أحسن لكم. لا تهتموا بالمفرقعات إلاّ عند الضرورة. الحذر مطلوب، وكل بيت له اعمدته. انتهى.»[1]

كيف لا يتملك الرّعب والخوف نفس الباش آغا صالح؛ الذي فتك بالكثير من النّاس، وكذلك المفتي؛ (آية الله خبز نجاني) الذي أفتى بجواز القتل، فَهُمَا دائما يعيشان خوفاً ورعباً شديدين، جرّاء ما ارتكباه من جرم في حقّ الأمّة، ولهذا نجد الطّاغيّة لكي يدفع عن نفسه تلك الهواجس ويأمن جانب الدّهماء، قد يلجأ إلى تطبيق بعض الاستراتيجيات التي يرى فيها أنّها خير ما يحفظ له حياته ويُغطي جرائمه، فنجده كثيرا ما يسعى العديد من الأساليب منها مثلاً:

أوّلاً- السيطرة ببثّ الفُرقة: وهي استراتيجية تُمكّن الطّاغيّة من تطويع الجماهير وجعلها دائمًا تحت نير سلطته، لأنّ الطغاة بحسب توصيف الخطاب في حرب دائمة مع أنفسهم وغيرهم حيث أنّ الحرب التي يقيمونها مع أنفسهم؛ أنّهم لا يتوانون أبداً عن مراعات مصالحهم على حساب مصالح الغير، وتجدهم لا يفكّرون إلاّ في أنفسهم، ولهذا لا يتورّعون عن تسخير كلّ الخطابات وما يتّصل بها من وسائل القوّة لتمهيد السّبيل أمامهم دون مراعاة لشؤون وأحوال من حولهم من النّاس. أمّا الحرب التي قد يقيمونها مع غيرهم؛ أنّهم يسعون وبإلحاح من أجل تمهيد الطّريق لجعل هؤلاء الأغيار أو الآخرون يتآكلون ذاتياً، عن طريق بثّ العداء حتّى بين الإخوة الأشقاء، ناهيك عن الجيران والأصدقاء وهم يتعهّدون نار هذه الفتنة بأنّ يزيدون في تسعير لهيبها كلّما أحسّوا أنّ نارها بدأت تخمد. بدليل ما تصرح به هذه الخطابات التي تفضح مثل هذه الممارسات على حد السّارد:

«القلابق الذين أشعلوا سلطنة بني عريان عندما ألّفوا حرب داحس والغبراء وشجعوا الرعاع على إبادة الرعاع حتّى لا تخمد النار ويظهر عارهم جاحظا.»[2]

توضّح هذه المقطوعة السّرديّة أن خمود نيران الفتنة، يؤدّي إلى فضح الطّاغيّة، وأكثر ما يهدّد كيانه هو الوعي الذي هو؛ محصّلة عمليّات ذهنيّة وشعوريّة معقّدة؛ تجتمع في الحدس والخيال

1) أعوذ بالله، ص175.

2) م ن، ص96.

والأحاسيس والمشاعر والإرادة والضّمير؛ وهناك المبادئ والقيم ومرتكزات الفطرة وحوادث الحياة والنُّظم الاجتماعية، والظّروف التي تكتنف حياة المرء، وهذا الخليط من المكوّنات يمكن أن نضبطه بمصطلح الخبرة.[1] التي يعيد الوعي رسكلتها وبعث روح العنقاء فيها من جديد، ويبدأ الإنسان في تحسّس أخطائه، كما يمكنه أن يَغفو من نومه، ويقطع طريقاً كان يسلكه وهو غير صائب قد يَصبّ في خدمة الطّاغيّة، وعن طريق الوعي تبرز صورة الذِّئب الكامنة داخل نفس الطّاغيّة؛ الذي هو في حقيقته عدم/لا شيء. ويرى **هيغل** فيه؛ أنّه يُبرز **الأنا** الإنسانيّة الحقيقيّة وتمثّل الفرد الفاعل الحيّ وأنّ حياته تكمن في ابتداع فرديّته بالنّسبة لنفسه ولآخرين، كما يرى **هيغل** في **الوعي** الذي يَتواجِد في الذّات وفق تراتبيّة مرحليّة تمرّ عبر ثلاثة مراحل:

منطلقها المرحلة الأوّلى؛ وهي (وعي الذّات الفردي) والمرحلة الثّانيّة؛ (وعي الذّات/معرفتها في علاقتها بالآخرين: أي أن يَعي الإنسان نفسه موجوداً من أجل إنسان آخر، وبفضله تكتسب الأنا الجِدّة وتُلفت الانتباه) والمرحلة الثّالثة؛ وهي(وعي الذّات العام، وتعني أنّ الذوات تشترك في التّأثير وذلك بفضل وعي المبادئ العامّة؛ الأسرة، المجتمع، الوطن...[2] وهذه المرحلة الأخيرة من الوعي أشدُّ ما يخشاه الطّاغيّة ويؤرّق حياته، ولهذا نجده على رغم فساده؛ دائماً على أهبة واستعداد من أجل تفريق الجموع من الجماهير بشتّى الطّرق والوسائل ليقتل فيهم هذا النوّع من الوعي العام أو كما يصفه **هيغل**. وهذه الصّورة تترجمها إحدى مراسلات؛ الباش صالح إلى بعض عملائه، يحرّضهم على الوقوف في وجه الدّهماء، التي أصبح الوعي يحرك فيها ذلك السّكون الذي كان ينعم في هدوءه وتتجرّع الأمّة في خِضمّه مرارة الظّلم والاضطهاد، فيقول الباش صالح في بعض مراسلاته إلى أعوانه:

«إلى ذوي الحلّ والرّبط: اننا مهدّدون، الدهماء لن ينسوا ماضيهم وماضينا (...)

أما إذا خسرتم المعركة فجهزوا رقابكم. حرّضوا هذا على ذاك لينتشر العداء بينهم هكذا

1) عبد الكريم بكّار: تجديد الوعي، ط1، دار القلم، دمشق، سوريا، 2000، ص10.

2) ينظر: إيغور كون: البحث عن الذات، تر: غسان نصر، ط1، دار معد للنشر، دمشق، سوريا، 1992، ص22-23.

يطاردون إخوتهم ويبتعدون عنّا، شجّعوهم على اقتناء الحطب والزيت والكبريت وانفخوا جيدا. لن ينتبهوا أبدا، سيطبقون مبدأ: مرض الحمار فكووا الثور.»[1]

تكشف لنا هذه المرسلات الخطابيّة أنّ بوطاجين في توّصيفاته للطّاغيّة، قد لا يبتعد عمّا يرى به أرسطو؛ على أنّ الطّاغيّة لكي ينجح في مساعيه، فعليه أن ينجح في تحقيق ثلاث غايات:

أوّلاً: يسعى لزرع الفتنة بين الأمّة؛ ليُدمِّر روح المواطن.

ثانيًا: يسعى ليُحقِّق ارتياب المواطنين بعضهم من بعض، لأنّ الفُرقة تنفعه، والاتحاد يهدّد كيانه.

ثالثًا: يسعى الطّاغيّة بكلّ ما أُوتي من جهد وقوّة، لأنّ يصبح مواطنوه عاجزين عجزاً تاماً عن أيّ ردّة فعل أو مقاومة؛ لأنّ الجُموع حسب رأي **ميشال فوكو** إذا أرادت تحقيق فعل المقاومة أن تكون مثل السّلطة، لها من روح الاختراع، ومن الحركة الإنتاجيّة ما للسّلطة.[2] وبمثل هكذا نجح طغاة العالم المتخلّف إلى حدٍّ بعيد في مساعيهم، واستطاعوا أن يمدّدوا في عمر السّلطة التي هم بإيزائها. ويرجع الخراب الذي يقيمه الطّاغيّة، إلى «الفساد الذي تُقام عليه كيانات هذه الأنّظمة الفاسدة، ولذلك يسعى لاستقطاب الجماهير، ومعياره في ذلك (أشدّهم فسادًا أقربهم منه مكانة) فكثيرا ما يختار الفاسدين في نظام حكمه، ليكونوا له أصدقاء.»[3] ومنه تبقى المصلحة هي معيار وليس الصّلاح أو الفساد، وبناءً على هذا المعيار؛ تُقحم النّصوص السّردية للسّعيد بوطاجين الكثير من الشّخصيّات التي تعمل على إشعال فتيل الفتنة، وتقويَّة الطّاغيّة، فهي مجرد قيمة مضافة في أجهزته القمعيّة، تعمل على توسيع نفوذه وهيمنته. وهذا ما توضّحه رواية؛ **أعوذ بالله**، التي يقول فيها **بوطاجين** على لسان السّارد:

«اللعب على كل الأوتار، هناك استعدادات قديمة، قابلية جمع الحطب ليست جديدة، تكاد تكون مضحكة، ينتظر أن تشتعل، يصب البنزين ويزوّدهم بالكبريت والحطب لتحقيق المطالب، كان الطرطور الصغير يدعو إلى الجريمة، في وضح النهار

1) إيغور كون: م س، ص175.

2) ينظر: حسين بكر: م س، ص44.

3) إمام عبد الفتاح: م س، ص122.

ينهب مع النّاهبين ويتظاهر بمعرفة معجون الأسنان. يحمي الظالم والمظلوم، ويمنح كلا منهما سيفا ودواء. كان القلابق على بيّنة، ولكنّهم شجّعوه. المصلحة أولى. عندما يكون العدو مشتركا تنمحي الخلافات بين الأعداء.»[1]

تعيد علينا هذه الخطابات توضيح والتّأكيد على أنّ السّمات الأساسيّة «للطّاغية هي أن يزرع بذور الشّقاق، وانعدام الثّقة بين المواطنين.»[2] ليظهر هو ويبدو كعنصر بارز يختلف عن الآخرين الذين أوجدوه في كلّ شيء.

ثانياً– تقييد الحرّيات: تعكس خطابات بوطاجين؛ بعضاً من تصرّفات الطّاغيّة، تعمل على فضح ممارساته العنفيّة التي تفتقر إلى كلّ ملامح الشّفقة والرّحمة، حيث أن ما تُنقله هذه الخطابات يُعدّ استكمالاً لما حفظه لنا التّاريخ بسجلاّته المظلمة عن الطّغيان والطُّغاة «وتعطينا كتب التّاريخ انطباعاً بأنّ هؤلاء الطّغاة كانوا دائما موضوعاً للكراهيّة والخوف، ولم يكونوا أبداً موضوعاً للحبِّ والإعجاب.»[3] ونقل لنا **بوطاجين** صورة يلخّص فيها طريقة ممارسة الطّاغيّة للأفعال الكلاميّة المشحونة بالعنف التي يستبيح من خلالها دماء المصلّين العاكفين على الطّاعة والمؤمنين، وهذا ما تفصح عنه هذه الخطابات المقدّمة في شكل رسالة؛ حيث يبعث بها أحد أعوان الطّاغيّة، إلى سيِّده يُدِينُ له من خلالها بالولاء والطَّاعة، وامتثال الأوامر، وتقول الرّسالة:

«من أبي صخر الأسدي إلى أبي مصران العبسي (...) وصلنا خطابك الذي أبحت فيه هدر دم المصلّين ونحن لك من المطيعين، سننفذ ما أمرت به وستجدنا أن شاء الله من جنودك الصابرين. آمين. ولكننا يا أبا مصران لم نفهم كيف يقتل المؤمن المؤمنين وما مصيره يوم الدين. نطلب إجابة كافية شافية ترضي المقاتلين.»[4]

توضّح هذه الصورة، انقلاب الموازين نتيجة تصرّفات بعض المسؤولين الذين جعلوا من أنفسهم فراعنة، وكيف أنّهم يسعون إلى التّقييد من الحُرّيات، والجور في الأحكام وانتهاك الأعراف والمقدّسات؛

1) أعوذ بالله، ص182.
2) إمام عبد الفتاح: م س، ص122.
3) م ن، ص27.
4) أعوذ بالله، ص182.

من أقرب القربات، وأفضل الطّاعات التي يتقرَّبون بها إلى آلهة الهوى التي يعبدونها ويمجّدونها وعند حدودها يقفون، كما أنّ الطّاغيّة قد يستغلّ الجهل والأميّة في الحاشيّة أو أذرعه التي تُنفِّذ أوامره ووصاياه، حتّى لا يكون لها رأي يخالف رأيه أو أمراً يخرج عن أمره. ولذلك تبدو شخصيّة الطّاغيّة في خطابات بوطاجين شخصيّة مريضة **سيكوباثية•** في الأغلب عاشت الحرمان والفقر في مراحل حياتها الأوّلى، ممّا وَلَّد في ذاته عقدة النّقص والأنا والنّرجسيّة والعدوانية ضد شعبه ومجتمعه، فهو دائم التّبرير لفشله في خدمة من يحكم، ويعيش أنواع اللّذّات مقابل عوز رعيّته وضعف حالهم، وولائه لِذاته أكبر من ولائه لوطنه.

كما أنّ الطّاغيّة لا يريد أن يسترجع ماضيه المؤلم، «لأنّ الفرد ما أن ينخرط في جمهور محدّد حتّى يتّخذ سمات خاصة ما كانت موجودة فيه سابقا، أو قل إنّها كانت موجودة ولكنه لم يكن يجرؤ على البوح بها أو التّعبير عنها بمثل هذه الصّراحة والقوّة.»[1] ولا يريد لأحد أن يعرف عليه شيء من هذا الماضي المقرف في نظره، كما يسعى لكي يَظهر بمظهر حياة جديدة، من خلال المظهر الأنّيق والمركب الجديد، واللّغة البديلة المستحدثة، ويظن هذا الطّاغيّة؛ أنّ المشكل هو مشكل لغة فقط ولا يعلم بأنّ «انتشار لغة أجنبيّة في مجتمع ما، لا يمكن أن يقتصر على اللّغة في حدّ ذاتها فقط، وإنّما يقترن به في العادة بثّ القيَّم والتّقاليد الثّقافيّة لتلك اللّغة، وعندها يمكن اعتبار أنّ اللّغة مصدرٌ مهمٌّ لِبَثِّ ظاهرة الصّراع والانفصام والغربة في صلب تركيبة الشّخصيّة نفسها.»[2] في علاقتها بالجماهير من خلال تلك الجاذبيّة السّاحرة التي يمارسها بعض القادة أو الدِّيكتاتوريين على الجماهير والشّعوب وهذا السّحر من الطّاغيّة قد يَطال كلّ الحاشيّة ويتجاوزها إلى الجماهير، التي تكون حسب علم

• **السايكوباثية**؛ اضطراب في الشّخصية يتميز صاحبه بالعديد من الصفات، أهمها سلوك ضد المجتمع (social anti) والغطرسة والخيانة والتلاعب بالآخرين، مع افتقاد الشعور بالتعاطف مع ضحاياه، وعدم الشعور بالذنب أو الندم على أفعاله الخاطئة، وهو أمر غالبا ما يقود إلى سلوك إجرامي. يراجع: سمير خليل: م س، ص312.

1) غوستاف لوبون: سيكولوجية الجماهير، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1991 ص06.

2) محمد عزت حجازي، وآخرون: نحو علم اجتماع عربي (علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1986، ص168.

النّفس الاجتماعي؛ قد تتصرَّف بعماء، والأسباب التي تدفعها للانخراط وبحماسة، والتّحمّس للزَّعيم فقد لا تعي ما تفعله إلاّ بعد أن تستفيق من غيبوبتها.[1]

فقد يُعجِبُ الجماهيرَ من الطّاغيّة الموهوب؛ زَيّه ومظهره، وخطابه بلغته المستوردة، وإشاراته وغيرها، وهذا الافتتان من الجماهير ترك مساحة واسعة أمام الطّاغيّة، ليتجرأ عليهم بأن يلعن لغتهم ويشهر في وجوههم لغة عدوّهم بِمنتهى الفخر والاعتزاز. وينقل لنا **بوطاجين** هذا المشهد السّردي ليترجم من خلاله علاقة الطّاغيّة بالرّعية، وتجرُّؤه على مقوّمات وقيم الأمّة ورموزها، مثلما نجده في هذا الحوار المبثوث داخل المجموعة القصصيّة: **جلالة عبد الجيب**، حيث يقول فيها **بوطاجين** على لسان السّارد:

> **«استدعى الزعيم وزراءه وسأل بلغة أجنبية: من منكم يحفظ النشيد الوطني؟ لم يجبه ربع أحد. فقال مبتسما: لم تحفظوه لأنّ كلماته معقدة. لماذا لا نستبدله بنشيد جميل؟ فأجابوه بلغة أجنبية متلعثمة: ستتمرد الأمة علينا، فردّ مقهقها: هل هناك أمة أيها الرعاع؟ ها هو النشيد الجديد: "قطتي صغيرة، اسمها نميرة، شكلها جميل، شعرها كويل.» سعدت الأمة بالنشيد ورفعت على أكواخها الحقيرة رايات تعلوها قطط صغيرة تمجيدا للزعيم الخرافي العظيم الذي يعلم الجهر وما يخفى.»**[2]

ينقل لنا هذا المشهد السّردي، المشحون بالكثير من الرّمزيّة، وهذه الرمزية قد يكشفها السياق الذي صيغت من خلاله هذه الخطابات التي تكشف عن التفكير الذي قد يفكر به المسؤولين الذين لم يتورّعوا عن التعامل مع قيم الأمة ومقوّماتها بشيء من العبثيّة، ليظهر هذا المسؤول بصورة ذلك الذي اِنبسطت له الدّنيا، وأصبح يصول ويجول ويأمر وينهي، ويعطي ويمنع، ويأخذا من متاع الدّنيا ما لذّ وطاب، ويستصدر قوانيناً ويُلغي أخرى، ولا يأبه بحاشيّة، ولا يخاف تمرّد الجماهير، التي يلعنها لعنًا يليق بمقامها، لأنّها جماهير أبت إلاّ أن تتدافع على أبواب هذا المسؤول الذي بالغ في إهانتها وتخلص له الولاء والطاعة، كما بالغت في تمجيده والإشادة بإنجازاته الخارقة، ليصبح **الطّاغيّة صناعة وليس قدراً.**

---

1) يُنظر: غوستاف لو بون: م س، ص09.

2) جلالة عبد الجيب، ص96.

خلاصة الفصل: نخلص في نهاية هذا الفصل إلى النتائج التالية:

– يمكن اعتبار الخطابات السّردية للسّعيد بوطاجين؛ خطابات تعمل على تفكيك أساليب الهيمنة، وآلياتها التي توظّفها السّلطة من أجل فرض هيمنتها على الشّعوب، ويتجلّى ذلك من خلال التّدرُّج في تطبيق تلك الآليات وفق استراتيجيات اِنبنت على تراتبيّة محكمة، بدأت بالهيمنة بالخطاب واستعمال القوّة، وصولاً إلى صناعة التّابع؛

– يمكن عدّ الهيمنة السّلطويّة لبعض بلدان العالم المتخلّف أنّها امتداد للهيمنة الكولونياليّة، إن لم نقل أنّها الممثّل الشّرعي للقوى الإمبرياليّة المهيمنة التي استطاعت أن تتحكّم في بلدان هذا العالم الخاضعة لهيمنتها عن طريق الأذرع المدجّنة التي قامت مقامها كتابع تتحكّم فيه عن بُعد (تُوجّهه بطريقة غير مباشرة) ويعمل هو على صناعة تابع آخر يتحكم فيه عن قُرب (بطريقة مباشرة)؛

– لعبت هذه الخطابات دور الجهاز الإعلامي الذي له دور ريَّادي في فضح خطاب السّلطة الزّائف، التي تُقيم علاقة هشّة بينها وبين الجماهير، أو بحسب التّوصيف **الفوكوي**؛ قد تكون علاقة سلطويّة قائمة على فكرة مجاز الرّاعي والقطيع.[1] بدليل ما تقدّمه من خطابات مفرغة من كلّ معنىً ومحتوى؛

– قدّمت شخصيّة سفيان أبي مرّة باعتباره أحد أذرع السّلطة، ويمثّل الجناح السّلبي فيها، حيث ينظر إلى المستقبل بخوف ورعب مغلّف بالدّهاء والمكر، ولهذا كانت انطباعاته عن الأجيال القادمة واضحة، (سيكبر الجنين ويشهر سلاحه في وجوهكم)، إن حرف (السين) المتعلقة بالفعل (سيكبر) تنبئ عن التّغير الذي سيحصل للإنسان لا محالة في المستقبل، وعبارة: (يشهر سلاحه في وجوهكم) عمليّة إشهار السّلاح في وجه الغير لم ولن تأتي من فراغ، فالمسؤول الفاسد يعي جيّدا مغبة فساده وأن نتائجه ستكون وخيمة عليه مستقبلا، ولهذا يعمل على تجفيف منابع الوعي والتّمرد الجماهيريّ على الفساد والمفسدين، وذلك بإعطائه الأمر لأعوانه: (أحرقوا كل الوثائق) التي تمثّل التّاريخ؛ باعتباره الوعاء الذي يحفظ للشّعوب هويتها، ولهذا كانت خطاباته تدعو إلى مسح وإزالة كلّ أثر من شأنه أن يكون موضوعاً للحفريّات التي تصبح شاهدة على جرائمه، إنّه لا وجود لهويّة خارج المجتمع

1) نقلا عن: حسين بكر: م س، ص46.

والتّاريخ؛ لأنّ هويّة الأمّة هي هويّة تاريخيّة، بحسب رأي **نديم البيطار**، والتّاريخ هو الذي يشكّلها سواء كانت جماعة صغيرة أو كبيرة؛

– الجماهير المتخلفة هي التي تجعل من المسؤول طوطما ثقافيا تعظمه، وقد يكون للثقافة الحظ الأوفر في ابتكار هذا الطوطم من أجل هذه الجماهير الراضية والمصفقة لهذا الطاغية مما يدفعه إلى الرضا عن ذاته وطغيانه. ومنه يمكن الجزم؛ أن الطغاة يُصنعون ولا يولدون؛

– اتّضح من خلال رصد الخطابات السّردية لعملية تطويع الجسد وامتهانه في صورة أكثر ما تكون مشّبعة بكل معاني الغطرسة والعنف، وذلك من خلال وقوفها على تلك الصورة النّمطيّة لذلك الحاكم – الذي يُحسب على جناح السّلطة الفاسدة– حيث عمد إلى إذلال ذلك المثقف/المواطن عندما مدحه بقصيدة شعريّة، فرجمه بوابل من الأفعال الكلاميّة (أَنحنِ، انبطح، اركع، اسجد ثم قف) مقابل مالٍ زهيد منحه إيّاه، فتكون هذه الأفعال الكلاميّة في شكل أمريات تنمّ عن الكيّفيّة التي يتمُّ من خلالها امتهان وإخضاع السّلطة للجسد وتطويعه لصالحها بحسب رأي **فوكو**، وهكذا تعمل السّلطة وبممارسة دؤوبة على انتهاج استراتيجيا العنف من خلال تطويعها للجسد الجماهيريّ ليصبح يعمل حسب رغبتها وكما تريد له هي أن يكونه، كما يُعبّر عنه الفعل الكلامي: (قف) باعتباره آخر فعل كلامي (أمر) يوجّهه المسؤول للمواطن، يأمره بأن يستقيم واقفاً لكنّه لم يستطع، (أصبح فاصلة من شدّة الانحناء.)[1] فأصبح مشلول وظيفيًّا، لأنّه تمّ إخضاعه لنسق من المعايير والرّموز التي قد تؤكد دونيَّته ووضعياته الثّانويّة، عبر عمليّات ومشاعر النّقص والعطالة والضعف والافتقار إلى الجدارة والموهبة وضعف تقدير الذّات، لأنّ الهيمنة الرّمزية تمثل في جوهرها عمليّة تطبيع الآخر على الشّعور بالدّونيّة، وضعف الإحساس بالقيمة الذّاتية، وازدراء **(الأنّا)**، فيصبح عندها الفرد لا يستطيع أن يعمل إلاّ وفق أوامر ونواه تُملَى عليه، لأنّه أصبح مجرد تابع يفقد كلّ مقومات التّحرّر من الذّل والعبوديّة.

1) جلالة عبد الجيب، ص21.

الفصل الثّاني:

السّلطة وتفكيك صورة المثقّف

- تمهيد
- المبحث الأوّل: الصّراع بين المثقّف والسّلطة

  أوّلاً- الصّراع مع المؤسّسة الاجتماعية

  ثانياً- الصّراع مع السّلطة الذّاتية
- المبحث الثّاني: المثقّف السّلبي

  أوّلاً- بندقة المثقّف

  ثانياً- خيانة المثقّف
- المبحث الثّالث: المثقّف المثالي

  أوّلاً- المثقّف الملتزم

  ثانياً- المثقّف الصّوفي

  ثالثاً- المثقّف الشّمولي
- خلاصة الفصل

تمهيد: يعدّ الحديث عن جدلية الصّراع بين المثقّف **و**السّلطة من القضايا الموغلة بجذورها في الحفريات التاريخية، إن لم نقل أنها أزلية صاحبت الإنسان منذ بدايات معرفته الأولى بضرورة العيش في جماعة، أو تحقيق مقولة: (الإنسان اجتماعي بطبعه) فالإنسان قادته غريزته لأن يعلن سلطته ويظهر نوازعه الداخليّة في حب السّلطة والتّسلط تترجمها الحادثة الأزلية: (قتل هابيل أخاه قابيل) ثم عرف هابيل عن طريق التعليم الإلهي عندما بعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري جثة أخيه المقتول تحت التراب، ومن هنا بدأ التلاقح الثقافي الكوني بين: (السّلطة والمعرفة) حيث أن السّلطة –الذات–؛ كان منشؤها قائماً على القوة والقهر والغلبة. أمّا المعرفة؛ قائمة على كيفية إدارة الإنسان لشؤون حياته، ومن هنا بقيت هذه المتلازمة تصاحب الإنسان وتتّسع دائرتها إلى أن صارت إلى ما هي عليه اليوم.

ففي صدر الإسلام «كان الأمراء...هم العلماء»: كان الصحابة أمراء وعلماء في نفس الوقت(...) ثم حصل خلاف حول الحكم فاستأثر الأمراء بالسّلطة وتمسك العلماء بالرأي. حصل استبداد بالأمر أدى إلى استقلال الرأي.»[1] فانفصل العلم والثقافة عن السّياسة، وبدأت البوادر الأولى لظهور ذلك الشرخ بين السّلطة والمعرفة منذ مقتل **عثمان** –رضي الله عنه– والهوة بين السّلطة والمعرفة تزداد اتّساعاً خلال العصر الأموي، فظهرت فئة المثقّفين الذين لم يشكلوا حزباً ولا كانوا فرقاً، بل كانوا علماء متكلمين في القضايا الأساسية التي كانت تشغل الناس في عصرهم، وظهرت الكثير من الصدامات بين المثقّف **و**السّلطة بعد هذه الحادثة حيث تعرض للمحنة الفقيهُ **سعيد بن جبير**، الذي قتله **الحجاج** ذبحا، ثم **(محنة) سعيد بن المسيب؛** حيث حاول **عبد الملك بن مروان** استمالته إليه عن طريق المال والولاية لكنه رفض، وكانت المحنة الكبرى التي تعرض لها **أحمد بن حنبل؛** حيث أجبره **المأمون** على القول بخلق القرآن لكنه رفض، مما عرّضه للتعذيب والسجن، كما تعرض **الحسن البصري وأبو حنيفة ومالك والشافعي والعز بن عبد السلام وابن تيمية...** لمضايقات وتعسفات من الحكام (أمويين وعباسيين ومماليك...) بسبب مواقفهم التي لم تكن ترضي الحكام.[2]

---

1) محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، 2000، ص40.

2) ينظر: م ن، ص 67–72.

كما تحدث **جابر عصفور** عن علاقة السياسي بالشاعر في عصر **ابن طباطبا**، حيث كان الشاعر يعيش محنة كبيرة، أرجع أسبابها إلى وظيفته الاجتماعية، وما فرضته السّلطة عليه من قيود على نظم الأغراض الشعرية المتصلة بها، والتي يؤلّفها سواء مادحا لها، أو هاجيا لأحداثها، وبعدها ارتبط الشعر بالتكسب، ليصبح تأليفه على حسب الطلب، دون أن تكون للشاعر علاقة بقناعته وهذا يعد أحد بوادر توتر العلاقة بين السّلطة والشاعر، حيث لم يعد ممثلو السّلطة يقبلون منه إلاّ ما يوافق قناعتهم ويخدم مصلحتهم لا مصلحته، وهذا ينم عن التوجيه التعسفي من قبل السّلطة للشاعر أو المثقّف، ومصادرة لحرياته. ويرى **الجابري:** «أنّ هذه المحن التي حدثت كان دافعها سياسياً في الأغلب الأعم.»[1]

لما كانت الحاضرة العربية الإسلامية تعيش هذا الصّراع، فقد كان المثقّفون في أوربا حينها أي؛ خلال العصر الوسيط قد اقترن ظهورهم بنشأة المدن وتأسيس الجامعات والاحتكاك بالثقافة العربية الإسلامية عبر الترجمة، ولهذا نجد أنّ المثقّف في عالم الغرب لعب دورا رياديا في نهضة المجتمعات الغربية المختلفة، انطلاقا من عصر مفكري الأنوار خاصة في فرنسا التي عرفت انتشارًا وشيوعاً للأفكار الديموقراطية (الحرية المساواة وسيادة القانون) إلى غاية العصر الحديث وأفكار العولمة وحقوق الإنسان، وبفضل ميزة الحرية والاستقلالية ساهم المثقّف ولا يزال يساهم في توجيه حركة التاريخ (على غرار الفلاسفة؛ **فولتير، جون بول سارتر، ألبير كامو، فيكتور هيغو، ليفي ستراوس**...إلخ).

أمّا في العالم العربي فإن الخصوصية الكبيرة المحيطة بدور المثقّف هي غياب الحرية، حيث يبدو دوره هامشيا، لأن ثقافة السّلطة هي السائدة، وليست الثقافة الرسمية فقط بل ثقافة خاصة يمارسها الأفراد والمثقّفون الذين يعملون بشروط السّلطة، سواء رغبة منهم أو اضطراراً وتحت دوافع مختلفة، فيعيدون إنتاج الخطاب الرسمي، وهو في الغالب خطاب وحيد الرؤية يخلق العزلة والإحباط للمثقف المنتمي للسّلطة، إضافة إلى ما نلاحظه من غياب للحرية منذ انتهاء مرحلة الاستعمار وتشكل الدولة الوطنية، وبروز أنظمة تسلطية أخضعت المجتمعات العربية لها وصادرت الحريات الفردية على أساس السّلطة الأبوية، وقمعت المعارضين، وفرضت الرقابة فأصبح المثقّف مخيّرا بين الاندماج في العمل الثقافي المشروط أو الاستقالة على حد تعبير **بيير بورديو** (أنظمة تعسفية تطارده

1) محمد عابد الجابري: م س، ص66.

أصولية دينية تُكفِّره، منفى أضاعه) كما لا يمكننا أن نتجاهل خاصية التشكل الهجين للمثقف العربي الحديث الذي يتمثل بانفتاحه على الغرب ولغاته وحضارته، مع محاولته الحفاظ على شخصيته المستقلة.[1] ومن رحم هذه الظروف المتأزمة برز أصناف من المثقّفين منهم؛ المثالي والإصلاحي والمناوئ والمتحدي والممالئ والخانع والبراغماتي والصنمي والمحايد...وهلم جرّا. ولهذا عملت النصوص السّردية عند السعيد بوطاجين على احتواء هذا الصّراع، وتعرّضت له في جوانبه المتعددة كما عرضت أصنافا من المثقّفين، ومن هذا المنطلق اشتغلت الدراسة للبحث في حقيقة الصّراع القائمة بين المثقّف والسلطة، كما تعرضت إلى تفكيك صور المثقّف ورصد أهم وظائفه الاجتماعية وكان منطلقها الإجابة على العديد من الأسئلة من قبيل:

– كيف تمثّلت الخطابات السّردية عند السعيد بوطاجين طبيعة الصّراع القائمة بين المثقّف والسّلطة؟

– ما هو المعيار الذي اعتمدته الخطابات السّردية عند السعيد بوطاجين من أجل تفكيك مصطلح السلطة؟ وكيف كان موقف المثقّف مع هذا التعدد السلطوي؟

– ما هو المعيار الذي اعتمدته الخطابات السّردية عند السّعيد بوطاجين من أجل تفكيك صور المثقّف وعرضه بصوره المتعدّدة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة اعتمدت الدراسة توليفة من المباحث والعناصر الرئيسة والفرعية تتناول هذا الموضوع من جوانبه المتعددة على النحو التّالي:

المبحث الأوّل: الصّراع بين المثقّف والسّلطة:

تعرّضت الخطابات السّردية عند السعيد بوطاجين لموضوع المثقّف والسّلطة باعتباره من الأطروحات الحيويّة والمثيرة للجدل في السّاحات العربيّة على وجه الخصوص، نظراً لِما تشهده هذه المجتمعات من هزّات عنفيّة قويّة على العديد من الأصعدة ممّا أوجد ذلك الشرخ القائم بين كثير من الكيانات المكوّنة لبُنى هذه المجتمعات، وممّا أجّج للكثير من الصّراعات الدّاخليّة القائمة بين أبنيتها

1) ينظر: يسعد شريف صحراوي " المثقف والسلطة في الجزائر بين التبعية والاستقلالية 1989–2009، رسالة دكتوراه جامعة الجزائر3، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، 2020–2021، ص2.

وخاصّة تلك القائمة بين السّلطة السياسية–التي قد تُوجد في مسارها التاريخي كما يقول **ميشال فوكو** أنظمة للرقابة والاستعباد كحافظ على بنيات التعاقدية التي تبقى مهيمنة على النظام الحضاري بصفة عامة.[1]على اختلاف أشكالها وبين المثقّف باعتباره «إنسان يتدخل ويدس أنفه في ما لا يعنيه.»[2] يتدخّل بشكل مباشر أو غير مباشر في التّأسيس لهذه السّلط لتحافظ على هياكلها المعماريّة كما تحافظ على استمراريتها، وقد تعرّضنا في الفصل الأول من البحث –السلطة والمجتمع من صناعة التابع إلى تشكّل الطّاغية– إلى ذلك الصّراع المرير القائم بين المثقّف وبين السلطة السياسية، حيث كشفت الدراسة عن تلك المعاناة التي تعرّض لها المثقّف بسبب مواقفه الجريئة تجاه السّياسة السّلطوية ومن هنا قد يبرز الدّور الرّيادي للمثقّف في تحرير الشّعوب أو خذلانها.

إلاّ أن دور المثقّف وصراعه لا ينحصر في مواجهة السلطة السياسية فحسب، بل يتعدّاها إلى مواجهة سلطات أخرى يكون شرّها المستطير أشد وأنكى شُؤْماً من السلطة السياسية؛ منها مواجهة المؤسسة الاجتماعية التي تفرض عليه نوعاً من الجبر الذي قد يحدّ من حرّياته، وتقيم حاجز العزل بينه وبين طموحاته، أو تمارس عليه نوعاً من الهيمنة والإخضاع عن طريق فرض نوع من العادات والتقاليد وإعطائها صبغة ثقافية تسوغ لها لأن تكون مقبولة اجتماعياً أو تُدرج في خانة العادات والتقاليد ذات البعد الرمزي والروحي، حتى ولو كانت مبنية على الخرافات الزائفة والأساطير البليدة ومثل هذه الممارسات تكون أحيانا تعسفية، مما يثير حفيظة المثقّف، ويعلن من خلالها عن رفضه لبعض العادات والتقاليد والقوانين الاجتماعية التي تترجمها بعض الطقوس التي تظهر المجتمعات بمظهر التخلف والانحطاط، ويكون مثل هذا الصّراع القائم بين المثقّف وبين سلطة المؤسسة الاجتماعية أحد دواعي خلق نوع من الصّراع الداخلي الذي قد يجده المثقّف مع ذاته، وهنا تتعاظم معاناة المثقّف في مواجهة سلطتين تتحاملان عليه هما؛ سلطة المؤسسة الاجتماعية وسلطة الذات.

---

1) ينظر: اليامين بن تومي: تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع الرباط، المملكة المغربية، 2017، ص384.

2) جان بول سارتر: دفاع عن المثقفين. نقلا عن: مصطفى مرتضى: المثقف والسلطة، رؤى فكرية، ط1، روابط للنشر القاهرة، مصر، 2016، ص111.

ونقلت لنا الخطابات السّردية هذا النوع من الصّراع القائم بين المثقّف وبين هذين السلطتين، منطلقه الإجابة عن أسئلة من قبيل:

– إلى أي حدّ استطاعت النصوص السّردية عند السعيد بوطاجين أن تكشف عن طبيعة الصّراع بين المثقّف وبين السّلطتين؛ **الاجتماعية والذاتية؟**

– كيف استطاعت الخطابات السّردية أن ترصد معاناة المثقّف بسبب تنمر **المجتمع** وجحود **الذّات؟**

أوّلاً– الصّراع مع المؤسّسة الاجتماعية: تناولت المجموعات القصصية موضوع السّلطة الاجتماعية في علاقتها بالمثقّف، بخطابات يحدوها أمل النّجاح والتّنمّر المفرط؛ أمل النّجاح في المهمّة الرّساليّة المنوطة بشخصه كمثقّف فاعل، أو بحسب تعبير **غرامشي:** (مثقّف عضوي) الذي له وظيفة فاعلة في المجتمع.[1] والتّنمر على ذلك الاعتراض البئيس من قبل السّلطة الاجتماعية؛ باعتبار أنّ المجتمع له سلطته التي قد لا تكون سياسيّة ولا دينيّة ولا ليبرالية، لكنها سلطة ضاغطة على المثقّف والجماعة لتجعل الكلّ منسجمًا في نسيج من أعراف وعادات ومواضعات وتقاليد ومواقف من أنواع مختلفة، وهذه السّلطة لا تقلّ إفسادًا للحياة عن غيرها من السّلطات التي قد تفسد أو تصلح غير أنّها تشلّ المثقّف وتضعف حيويته.[2] وتمنعه من تمتعه بفكر وموقف سليم صالح له وللجماعة.

عملت النصوص السّردية على فضح الكثير من الممارسات الاجتماعية التي تعمل على طمر الحرّيات، حيث أنّه وكما يرى **حامد الأحمري** قد نجد مجتمعات وأفرادًا يموت (الوعي والعقل والحميّة والخلق الرفيع فيهم) بسبب الخضوع لسلطان المجتمع، هذه السّلطة التي ينافقها الجميع ولا يتساءل كثيراً عنها لأنّها أبلغ في التأثير والتدمير، وأخفى من حيث الشّعارات والوسائل والأفكار، ولهذا لا يراها غالب النّاس لكونهم في وسطها متلبِّسين بها إلى أعماق قلوبهم وسلوكهم، ولا يمكن الانتباه إلى مفاسد هذه السّلطة إلا بمنبّه قوي خارجي، أو صدمة من مأساة كبيرة داخلية نفذها تسلّط المجتمع على الفرد. كما أنّ بؤس السّلطة الاجتماعية وشرّها المستطير قد تستعر ناره، وخاصّة حين تقبع

1) أنطونيو غرامشي: م س، ص37.

2) محمد حامد الأحمري: مسؤولية المثقف، ط1، دار الكتب القطرية، الدوحة، قطر، 2018، ص54.

في منعطفات العادات والتقاليد والأعراف الباليّة، والتّماهي مع المآسي وقبول الشّرور بسبب كثرة تكرارها وتعاودها، وتضعف مناعة النّاس وعلى رأسهم بعض المثقّفين المائعين في استنكارها بسبب هذا الرّسوخ، ولو تساءلنا كم دَفنت أعراف المجتمعات عبر التاريخ من عباقرة وأفكار عبقرية، ومن مصالح ومنافع واختراعات؛ لأدركنا أنّ تاريخ البشرية مليء بالمآسي والفرص المضيعة، وُيضطهد الأفراد بشكل أو بآخر، ويصبح تقبل الشّر ضغطًا اجتماعياً خارج السّلطة ومنصِّبًا على المجتمع قبولًا وتبريرًا.[1] وإلاّ كيف نفسّر هذه الخطابات التي تأتي كنموذج تلخّص كيفية استمراء المجتمع على المثقّف وذلك باستنكار الفضل وإيعازه إلى أهله، وإقبالهم على المسؤول ومدحه بما ليس فيه. وهذا بدليل قول السّارد:

«خاطبهم الحكيم: الحرف في الكون غيث وضياء، مجّدوا العلامات لتزهر البصيرة. فاجتمعوا من حوله ونبحوا بالعبرية الفصحى: تكذب ايها الزنديق، ثم رجموه بالحجارة فتمزق أشلاء. وفي اليوم التالي بلغت مسامع السلطان العادل حكاية الحكيم فحزن وخاطب الآثمين: الحرف في الكون غيث وضياء، مجّدوا العلامة لتزهر البصيرة. فاجتمعوا من حوله ومدحوه مكبّرين: صدقت أيها النّبيّ، ثم رجموه بالياسمين إلى أن جنّ وقال: بئس الأمة التي تُكذب الحكيم وتُصدّق صاحب الجلالة، كيف حكمت هؤلاء الطراطير ولم أستح؟ اللعنة عليكم وعليّ.»[2]

تفصح هذه القصّة عن ذلك المركب الثّقافي الراسخ في ذهنية المجتمع، وبحكم أنه ليست له قابلية الاستيعاب والفهم؛ أصبح ينكر كل منابع المعرفة وعلى رأسهم الحكيم، في خضمّ هذه الظروف وهذه الذّهنيات يحتاج المثقّف أن يكون له مزاج معرفي، وثقافة آنية تطلعه على ما يحدث،[3] مع القدرة على التّعامل مع الحدث بطريقة تكون أكثر حكمة وفعالية، وخاصة في ظل وجود مجتمع يصدّق المسؤول أيّ مسؤول ويكذّب المثقّف أيّ مثقف. ولهذا كانت على عاتق المثقّف مسؤولية تخليص نفسه ومجتمعه مما هو فيه من أوهام المعرفة، وحشو الثّقافة، وأثقال التّقاليد، فهي أحمال

1) ينظر: محمد حامد الأحمري: م س، ص55.

2) جلالة عبد الجيب، ص51.

3) محمد حامد الأحمري: م س، ص30.

تعوق ولا تنفع، لأنه يتحمّل مسؤوليته كمثقّف، كما يرى كلّ من **جون استوارت ميل وبندا** إلى أنّ المثقّفين يتحلون بالموهبة وبالحس الأخلاقي الفذ، فهم «رواد في عالم أفضل من حيث دورهم كطلائع في مقدمة المجتمع، لا تأبه بتنكّر السّلطة الاجتماعية بموقفها الذي يكون شبه عدائي في أكثر الأحوال، لأنّها ترى في مجموعة المثقّفين؛ أنّهم دائمًا ما يسعون إلى وضع الكثير من المعايير والتي من خلالها يعمدون إلى ضبط سلوكيات هذه السّلطة، حيث لم يتمكّن أي مجتمع بشري من استيفائها فيما مضى أو أن يستوفوها مستقبلاً.»[1] وهذه المعايير لا تخرج عن حدّ الاعتراض الذي يبديه المثقّف على عادات المجتمع وتقاليده البالية أو التّصحيح في المفهوم القيمي لها، ومن هذا المنطلق وكما يرى **توماس ويل** أنّ «المجتمع ينظر للمثقفين بعين الريبة دائما.»[2]

وكانت هذه النّظرة من طرف السّلطة الاجتماعية تجاه المثقّف، نقطة تحوّل وانطلاقة جديدة في عمليّة التّحليل والنّحت في غياهب الموروثات الثّقافيّة التي فعّلت تلك المطمورات الثقافية التي أوجدت لنا مجتمعاً على هذه الشّاكلة، لأنّ الاعتراض على مؤلفات المثقّفين وكتاباتهم لم يكن وليد اليوم، وكانت أشدّ معاناة المثقّفين –خصوصًا الفرنسيين– من جهل المجتمع، ومن المواجهات العظيمة مع فساد الحكم واستبداد الكنيسة؛ فكان المثقّفون يختفون ويقاومون وينشرون أعمالهم بأسماء رمزية، مثل: «**فولتير** وهو الاسم الكتابي **لفرانسوا ماري أرديه**، وكذا **لينين** الاسم الكتابي **لفلاديمير إليتيش أوليانوف، وجورج أورويل** وهو الاسم الكتابي **لآرثر بلير**، وهكذا فعل كثير من المؤثرين فالمثقّفون في العصر الحديث أصبحوا من المحركين الكبار للمجتمع، فهم من المغضوب عليهم والمقربين والمنافقين والمساجين والمبعدين والمشاغبين والمصلحين وكتّاب السلطان ونُقّاد الاستبداد ومنهم الجواسيس والمتآمرون.» [3]

تُعدّ خطابات بوطاجين ترجمة لتلك الصّراعات المريرة والمعاناة القاسية التي ألمّت بالشّعب الجزائري في فترة حرجة من الفترة الموسومة بالعشرية السّوداء، كما أنّ هذه الخطابات لم تكن وليدة اليوم، إنّها تخلّقت في رحم الأزمات، التي صنعت كاتباً على شاكلة هذا المثقّف الذي كان عليه أن

1) توماس ويل: المثقفون والمجتمع، تر: عثمان الجبالي المثلوثي، ط1، مكتبة الملك فهد للنشر، العربية السعودية، 2011 ص648.

2) م ن، ص643.

3) محمد حامد الأحمري: م س، ص13.

يحمل مشعل الدّعوة ونفخ روح الإيمان بالثّورة التي تعمل على إزاحة تلك التّقاليد والعادات المترهّلة الباليّة والتي أضحت في عداد الأفيون أو المخدر للشّعوب بامتياز، «وبما أنّ المسافة بين المثقّف والمجتمع، بحسب ما يرى به **إدوارد سعيد**؛ مسافة قريبة.»[1] والمثقّف كائن اجتماعي يتأثّر ويؤثّر في المجتمع بسلوكياته وأفعاله وأفكاره يكون له حين ذلك خياران: «إما أن يعارض المعايير والأعراف السّائدة أو أنّه يتّخذ موقف الذي يسمح بالتّكيف والتّوافق.»[2] لكن مثقفنا بحكم أخذه بالمبدأ الأوّل (مبدأ معارضة المعايير) قد كلّفه أو مارس عليه نوعاً من الضغوطات الاجتماعية التي أردته عليلاً يعاني مغبّتها، فكان لسان حاله يقول:

«أنت الآن أمام كاتب مريض يلزمه رعاية خاصة، كاتب متعب جدا، لا يدري إن كان بمقدوره إتمام الرواية، إن كان بمقدوره إفراغ رأسه من عياط الشمال، من أعراس الدم من البصل، ومن أين أنت؟»[3]

لقد اصطدم المثقّف بالواقع الاجتماعي المرير، نتيجة مجتمع مريض موبوء بحمى العبودية والرّكوع والخنوع والتّوسل والتّملق والتّزلّف عند المسؤول الفرعون الطّاغية، وُجدت هذه الوظائف المَرضِيّة بفعل ترسّبات نسقية نتيجة سياسة الاضطهاد والظّلم المسلّطة على هذه المجتمعات، زُرعت فيها بفعل القوّة والقهر والتّخويف والتّرويع والاضطهاد والتّجويع والتّشتيت، ممّا خلق فيها روح التّنمر للمثقّف، وإظهار مبدأ الولاء والطاعة لهذا المسؤول الطاغية، فضلا عن إظهارها له أنّها؛ النّاطق باسمه، تقول ما يريد قوله، وتحب ما يحبه، وتكره ما يكرهه؛ والواقع وقبله التّاريخ يحفظ العلاقة القائمة بين هذه الثّنائية: (سلطة المجتمع # مثقف) إنّها علاقة مبنية على جدليّة من الصّراع المرير المشحون بالنّد والعدائية، فكان هذا أحد أهم الأمور التي قد توغل صدر المجتمع لإظهار مبدأ الرّفض لخطابات المثقّف مهما كان نوعها وأهدافها.

إنّ تأثير الأنظمة الاستبدادية على البنى الاجتماعية العربية بصفة عامة، خلق فيها نوعاً من التّشرذم والميوعة والنّكوصية وكان هذا أهم المسوّغات لتقهقر نسبة المقروئية في هذه المجتمعات

---

1) محمود محمد أملودة: تمثيلات المثقّف في السرد العربي الحديث، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الاردن، 2010 ص48.

2 إدوارد سعيد: المثقّف والسّلطة، م س، ص77.

3) أعوذ بالله، ص30.

بحجيّة انعدام الثّقة في المثقّف والإعراض والاعتراض عن آرائه ونصائحة، إضافة إلى بعض النّفاق السّياسي من بعض المثقّفين الذين يَدْعمون جناح الأنظمة الاستبدادية، حيث عملوا على إغراق الجماهير في أحلام وردية، فانقادوا معهم وتجاوبوا مع مطالبهم المتعدّدة، وهذه الاستجابة كانت الكارثة الكبرى التي عصفت بهذه الجماهير فتشتّتت وتفرّقت.

إنّ التّفريق قد يكون نتيجة عملية مفبركة باركتها أيدي مثقّفين مدجّنين –يكونون يعملون لصالح السّلطة– ظهروا في شكل أحزاب عملت على استقطاب كتل جماهيرية معتبرة بعضها راح مع الحزب الفلاني والآخر مع الحزب العلاّني، والآخر يدعّم المنتخب البرلماني، والآخر يخدم جناح السّلطة والكلّ يسبح في فلك الوطنيّة، ليجنوا في الأخير شوك سذاجتهم، حتّى وجدوا من كانوا يوهمونهم بمستقبل موفور بالسّعادة، وبعد أن اِستقرّ لهم الأمر كشّروا على أنيابهم وأولوا هذه الجماهير ظهورهم وقدّموا المصلحة الذّاتية على مصالح المجتمعات، ممّا خلق مثل هذه السّياسات والمعاملات حدوث تلك «التّصدعات الاجتماعية، والفجوات التي يصعب طمرها، فأصبحت الهوّة سحيقة بين الجماهير وبين كلّ ذوي النّوايا الحسنة من المثقّفين، ومن المفارقات العجيبة نجد أنّ الجماهير دائما تميل إلى المثقّف الموظّف في أسلاك السّلطة، بينما قد يُعرضون على الموظف الذي يمتهن مهنة خارج عن هذا القطاع.»[1]

لقد أصبحت الجماهير تقابل المثقّفين بإعراض منقطع النظير، لأنّ صورة المثقّف الحقيقي أضحت مشوّهة، من قبل ذلك (السّياسيّ المارق الذي ملك بزمام القوّة والتّسلط) وأمال الكفّة لصالحه وبعد تراتبية زمنية تعاقبية استطاع أن يغرس ذلك النفّور الجماهيري من المعرفة ووسائط المعرفة والتي بدل أن تكون تعمل لصالحها، عملت على بردعتها، بحسب تعبير السارد (بردعة لكل مواطن) وفي ظل هذه المسرحية، وفي خضمّ هذه الأجواء المكهربة، تملّكت المثقّف الوطني الحقيقي المناضل حيرة معرفية جرّاء هذه الأوضاع والمعضلات، بسبب هذا الإعراض الاجتماعي. ومن هنا كان لزاما علينا مواصلة تقصّي حقائق هذه المعضلة، والبحث في حقيقتها.

1) توماس ويل: م س، ص622.

1- أزمة التّلقي وفشل المثقّف في التّغيير: تستوقفنا النّصوص السّردية في الكثير من المحطات التي يظهر فيها المثقّف على أنّ له رؤية ووعي ثقافي خاص، تتجلّى قدرته على امتلاك الحقيقة، والتّأثير فيها، وإعادة تشكيلها وإنتاجها روحيا وأخلاقياً وإنسانيًا، والثّقافة التي تميّزه في هذه الحالة؛ ثقافة الأخلاق والحياة التي تتمثل في قيم الحقّ والعدل والخير والجمال، وهذه الصفات ترمز في الوقت ذاته إلى تدفق فعله الثّقافي الذي يتّصف بالقيمة الأخلاقية، ترسيخًا للسّمو الأخلاقي الذي يتميّز به المثقّف تأثيرا في المجتمع بصورة خاصة وفي الكون والحياة الثّقافيّة بصفة شاملة، ولهذا نجده دائما يُقرّب الصّورة التي يُظهر من خلالها تلك العلاقة الحميميّة التي تربطه بالمجتمع، التي سرعان ما تتحوّل إلى علاقة عكسية قائمة على المشاحنة والتّساؤل المرير، نتيجة ذلك الرّكام من السّلوكيات السّلبية التي يقيمها المجتمع في حقّه، حيث تقول النصوص في هذا الشأن على لسان السّارد:

«لماذا أستضيفكم دائما؟ (...) لم تشكروني. كأنكم منهم. لا بأس. لابد لي الآن من واحد يستضيفني، ولو كان حجراً، يحنو عليّ قليلاً ويهدهدني، الحق الحق أقول لكم، أنا بحاجة إلى شفقة لأنّي وحيد.

كان يبدو حزينا(...) هكذا هو، متعال وغامض كما يقول العارفون الذين يقدسونه. ليس لأنه نبيل، إنما لأنه نظيف فوق العادة، كريم وسخي لا يأبه بالجاحدين.»[1]

تُفصح هذه الخطابات عن ذلك الشّرخ القائم بين المثقّف؛ باعتباره يحمل همّاً، وبين أفراد المجتمع الذين كرّس حياته يخدم مصالحهم، يدافع عنهم، يواجه ذلك العنت السّلطوي القائم ضدّهم وبخطاباته التي يعلن من خلالها تمرّداً يفصح عن ذات تتوشّح بوشاح النّدية لكل تلك الخطابات السّلطويّة التي لا تلاقي ترحيباً من قِبله، فأصبح هو بذاته كياناً يختلف عن الكيان السّلطوي -الذي هو (الآخر) بالنسبة له- وهذا ما تفصح عنه المرسلة اللغوية؛ **(كأنكم منهم)**.

يسترسل المثقّف في إلقائه باللاّئمة على أفراد مجتمعه الذين يتحمّل بسببهم الكثير من العناء بسبب الرفض فيه من أجلهم، لكن روح شيطانية تسكنهم، إنّه الكنود الشّديد، والجفاء المميت، وهذا

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص70.

حال من يمتلك المعرفة في وسط مجتمعيّ يكون طغى عليه نوع من الجهل المركب، بسبب تلاقح العديد من الأسباب؛ التي صنعها كبار الساسة والمثقّفون المدجنون ومن على شاكلتهم الذين يسعون لإرضاء السلطة ولو على حساب المثقّف، لتنحصر –الأسباب– في الأخير على تصرفات تبدو غير لائقة وغريبة، وتطرّق **محمد كمال الدين إمام** إلى مثل هذه المواقف وأشار إلى أنّ: «الفجوة قائمة دائما بين الصفوة العالمة، والسّلطة الحاكمة، وأزمة الثّقة قائمة بين المثقّف وجمهور المستقبلين.»[1] وإن كان مثقّفنا يوجه خطابه الجافي للجماهير يكون ذلك نتيجة ما تعرّض له من ضغوطات داخلية نتيجة خطابات أحادية مهيمنة فرضت نفسها على السّاحة الاجتماعية والثّقافيّة والمعرفية...فخطابه ينمّ عن مخبوء أو مضمر خِطابي لا يبتعد في فحواه عمّا يقول به **توين فون دايك** في كتابة: الخطاب والسّلطة، حيث يربط الخطاب دائما **با**لسّلطة–سواء كانت سّياسيّة أو اجتماعية– التي دائما ما تعمل على تسويغ الخطاب وتُوجد له العديد من التّبريرات ليصب في صالحها ويكون بذلك خطابا أحاديا متسلطاً لا يخدم إلاّ الجهة التي توجده؛[2] باعتبارها تتحكم في كلّ مفاصله.

ونتيجة الضغوطات التي يُوجدها الخطاب السّلطوي الأحادي الذي ينتج هذا النّوع من المجتمع؛ الذي بيده معاول الهدم، حيث يُسارع إلى طمر منابع الحكمة وأصول المعرفة، فيكون بذلك الجهل سيد الموقف، والخنوع والتمرّغ في أوحال البؤس والشّقاء نتيجة حتميّة، لأنّ إنسان هذه الثّقافة الضحلة يصبح عقله لا يستسيغ كلّ جديد، ولا يستوعب الفكر المستنير، ويرى سعة الفهم والإدراك بأنّها حكرٌ عليه وحده. ولم يغفل التاريخ أن يمدّنا بصور شبيهة لمثل هذه المواقف، «ولأفلاطون تشبيه مشهور يلخص فيه معرفة المثل وهو معروف بتشبيه الكهف، يصور فيه عامة النّاس مسجونين في كهف مظلم منذ الصغر ولقد قُيِّدوا في هذا الكهف منذ ولادتهم وأداروا وجوههم إلى شاشة على جدار الكهف تنعكس عليها ظلال ما هو في خارج الكهف من ضوء ينير عالماً من النّاس الذين يسيرون حاملين عرائس خشبية على أكتافهم.

ولما كان هؤلاء المسجونون لا يستطيعون أن يلتفتوا وراءهم، فإنّهم يظنون الظلال التي يرونها على جدار الكهف حقائق ويتوهّمون ما يسمعونه في خارج الكهف من أصوات أنّها صادرة من هذه

---

1) محمد كمال الدين إمام: هموم المثقفين، ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، 1986، ص7.

2) توين فون دايك: م س، ص78.

الأشباح فإذا تمكن أحدهم من أن يخرج من الكهف ليرى الحقائق في الخارج وعاد هذا الرجل ليخبرهم أنّهم واهمون فيما سيظنونه حقيقة يسخرون منه وينكلون به.»[1] تترجم هذه القصة ذلك الصّراع الأزلي القائم بين المثقّف وبين المجتمع، وأنّ المثقّف دائما يواجه صدّاً وإعراضاً من أفراد المجتمع. وتُقدم القصّة؛ المثقّف –على الرغم ما يحمله من معرفة وفكر–فهو يحمل بداخله نارًا تتأجج، لها من القدرة ما يمحُ به آثار الجهل ومخلّفاته، لكن دائما أفكاراً مركّبة تعمل بشكل عكسي، تعترضه وتقف في وجهه بالمرصاد، على رأسها (الجهل والمجتمع) هذا المجتمع الذي له قابلية الاستعباد والانبطاح.

في جانب آخر من السّرد تعرض لنا النصوص السّردية في قصّة: **جلالة عبد الجيب**، التي لا تبتعد في هدفها ومغزاها عن القصّة الأولى، حيث تُقدم لنا المثقّف؛ الذي قام بعرض كتاب له أمام العامّة في موكب جماهيري مهيب، ممّا أصابه بالذّهول والدّهشة نتيجة هذا التّحول على مستوى المعرفة والإدراك، حتى سَبَح به عقله بعيداً ظنّاً منه أنّ المجتمع تجرّد من ثياب الجهل والتّخلف وأقبل بعقول ظمأى متعطّشة للعلم والمعرفة نتيجة ما أبدته من ترحيب وحسن استقبال له، لكنّه سرعان ما تحوّل هذا العرس المعرفي إلى نكد وتذمر من الجانبين؛–المرسل والمتلقي– فيروي لنا السّارد القصّة بقوله:

> **«استضافته بلدة بني مصران ليقدم كتابه الجديد فضجت القاعة بالزغاريد. لم يفهم، وقال في سره: يا للتّحول الخرافي، أصبح للعقل أنصار. ثم صعد المُنشط وقال: نقدم لكم مفكّرنا ومفخرتنا. ارتبك المفكر، أخرج أوراقا متلعثمة وشرح. بعد الجملة الأولى خرج نصف القاعة، وفي الثانية ثلاثة أرباع، وفي الثالثة بقي مستمع واحد، فقال له العالم: لماذا لم تخرج؟ فأجابه الأحدب: أنا الحارس، أنتظر خروجك لأغلق القاعة، كانوا يظنونك مطربا فجاءوا ليرقصوا، لكنك خذلتهم. لماذا لا تبحث لك عن مهنة شريفة؟»**[2]

في هذه القصّة يخاطب المثقّف؛ الوعي أو الضمير الجمعي في المجتمع، الذي غاب عنه ذلك الحسّ الذي يعمل على حلحلة وتحريك السّكون الذي يربطه إلى الخنوع والاستكانة، حيث أنّ

---

1) زيجموند باومان: م س، ص33–34.

2) جلالة عبد الجيب، ص68.

الوعي؛ هو من يُعرِّف المجتمع بالكثير من المهازل والأوحال التي يتخبّط فيها، فيرفع عنه ذلك الالتصاق والتّماهي مع النّفس من أجل اشباع رغباتها من ملذات الدنيا وزينتها، في استغلال ما هو موجود دون التّفكير في توفير أو المحافظة على هذا الموجود لمستقبل قد يبدو غامضاً في أكثر حالاته، وهنا يحسم أمر هذه الأمّة على أنّها لا بدّ هالكة بسبب هذه العنجهيّة التي تركتها لا تميّز بين النّافع والضّار، وهذا العزوف عن (العلم والمعرفة) وبسبب هذا الإقبال المفرط عن الملذّات والتّفاهات، قد لا يعطيها فرصة ثانية لتتفيأ ظلال الحرية والعيش في كنفها مرّة أخرى.

كما يسترسل المثقّف في تواصله مع المتلقي على اختلاف مِلله ونِحله، متجاوزا بذلك الحدود الجغرافية أو التّقاربات الإثنيّة والعرقيّة، ليربط علاقة متينة مع ذلك القارئ الذي يبكي وطناً جريحا تكون قد مزّقته أيادي الإجرام من داخله. ويعتبر الوطن العربي من أكبر المجتمعات على وجه المعمورة تعرّضاً للإجرام الكولونيالي الذي عاث ولا زال يعيث فيه فساداً، ويخلق فيه نعرات الفُرقة التي يكون من أهمّ نتائجها الجهل المركب من العديد من القضايا وعلى رأسها؛ الجهل بالواقع وحقيقته والجهل بالمصير، فكان هذا من أهمّ الدّوافع التي عملت على بناء الخطابات السّردية، المنشورة عبر الأدب الرقمي في علاقته بالتكنولوجيا التي تساير الواقع؛ باعتباره أدباً تفاعليًا نشطاً يعمل على استقطاب أكبر شريحة اجتماعية في فترة زمنية وجيزة؛ ويعتبر الفضاء الأزرق أحد الآليات المعتمدة لدى السّارد، يوجّه من خلالها خطاباته المطعّمة بالسّخرية والتّهكّم، محاولاً بذلك الاستحواذ على شريحة أكبر من الجماهير العربية، مستغلاً هذه الآلية التّواصلية، والتي يعتبرها كتجربة تواصلية تعمل على تحطيم الحواجز والحدود الجغرافية، لتجمع هذه الشّعوب التي تكون قد فرقتها حروب مفتعلة، وعداوات مُفبركة...قد تؤدي إلى نتائج حتميّة؛ الخراب لبوسها والجهل والفقر عنوان عريض يتصدّر أهم أخبارها، فيقول في هذا الباب كما جاء في القصّة ما مفاده:

«ابتدأت هذه التجربة كسرد موجه للجمهور العريض بالنظر إلى طبيعة شبكة التواصل الاجتماعي التي لا تحتمل النّصوص الطويلة. ربّما لأن القارئ يفضل الاختزال بصرف النظر عن مستوى المقروئية في الوطن العربي برمته.

كنت أنوي كتابة سلسلة من النّصوص لإضاءة بعض ما رأيته عجباً، هنا وهناك دون أيّ اعتبار للحدود الجغرافية. هناك دائما في هذا الكون مجاورات وتماسات

تاريخية وحكائية، لذلك تتقاطع الأحداث وتتطابق عندما تتشابه العلل. أمّا المعلومات فنتائج منطقية.»[1]

إن هذه المقطوعات السّردية تحمل في رحمها جينات نسقيّة كانت مطمورة وآن لها أن تظهر للعيان، فتصريح المثقّف هنا يجب أن نأخذه بحذر لأنّ الدّراسة النّقدية تفرض علينا ذلك النّوع من القراءة، فليس كلّ ما يُصرّح به يجب قبوله، فتجربته في الكتابة، واهتمامه بالجمهور ينمّ عن ذات تتذمّر من ذلك العزوف الرّهيب للفرد الجزائري على وجه الخصوص والعربي على بوجه أعم عن القراءة، وعدم تحمّل ومكابدة عناءها، ولهذا عمد إلى الاستعاضة عن هذا العزوف بإيجاد المعادل الموضوعي الذي يملأ من خلاله ذلك الشرخ القائم بين الفرد العربي وبين إقباله على القراءة، فأوجد آلية أخرى قد تكون أكثر جدوى ومنفعة، لأنها تساعد على إرضاء هذه الجماهير واستقطابها من جديد، حتى لا ينفلت الأمر من بين يديه، ويخسر الكثير من مريديه، الذين عمل لردحٍ من الزمن على جمعهم ولفّهم حوله، فيلقى بذلك لصوته وكلماته صدىً، وتتّسع مساحة المقروئية في هذه الأوطان التي تعرف لغة كتابته، كما أنّه ولمثل هذه الأسباب عمد إلى تطعيم نصوصه بروح الدّعابة والمرح، وذلك من خلال الأساليب التّهكمية السّاخرة، وكذلك استعمال النّصوص القصيرة التي تتمثل في المجموعات القصصيّة القصيرة جدًّا.

على الرّغم من الجهود الإبلاغية التي تجشّم السّارد المثقّف عناءها، عن طريق ما قدّمه للقراء من مرويات سّردية بشتى صنوفها القصيرة منها والطويلة، المطبوعة على الأوراق والمبثوثة عن طريق العالم الافتراضي (الفضاء الأزرق)، وظّف آلية أخرى، يكون قد استلهمها من الحفريات الثّقافيّة الموغلة في القدم، والممتدّة بجذورها في أعماق التّاريخ الدّعوي ليستلهم من خلاله شخصيّات تبنت الخطاب الدّعوي بشتى صنوفه، والمؤيّد من قِبل الذّات الإلهية نفسها، إنها دعوة الرّسل، ليقيم على منوالها تناصًّا دعوياً مستوحىً من القرآن الكريم والإنجيل المقدّس. ولهذا كان أوّل ما استلهمه من موقف الرّسل باعتبارهم؛ (شخصيات تحمل المعرفة، ولهم مراس وفراسة ومعرفة بعقليات الأقوام الذين بُعِثوا فيهم)، بادر السّارد ليستغل مثل هذه المواقف إلى التّغيير في آلية التّواصل والإبلاغ، عن طريق؛ ارتدائه للقناع.

1) جلالة عبد الجيب، ص09.

2- اِرتداء القناع: وظّف السّرد(قناع النّبوّة) لما له من دور لا يستهان به في عمليّة (التّواصل والإبلاغ) القائمة بين الأطراف الفاعلة في الخطاب السّردي، ونظراً لما له من قدرة التّأثير على المتلقي، وذلك بحكم عمليّة الاستدعاء التّاريخي الذي أحدثه ذلك التّوازي القائم بين نصوص تنتمي إلى حقب تاريخية مختلفة، مما وضع هذه الحقب التّاريخية المتباينة زمانيا ومكانيا في علاقة توتّر حاد، وخلق بعداً رمزيا كثيفاً للعلاقة بينها؛ بحكم ذلك الامتداد الزماني الموغل في القدم الذي تمثّله: شخصيّة السّارد وشخصيّة سيدنا عيسى (عليه السلام) باعتبار أنّ القناع يضفي على صوت السّارد نبرة موضوعية من خلال هاته الشخصية التي اِستعارهما من واقع التّراث، وخاصة لمّا تكون هاته الشّخصية التي تلاقي قبولاً جماهيرياً كبيراً، باعتبارها شخصيّة دينية ذات خصوصية بسبب ذلك المراس الدّعوي، فتاريخها حافل بالنّضال والصّبر، ولهذا جعل منها قناعاً يتوارى من خلفه. لأنّه حين يزعم السّارد «الحلول مكان رجل الدّين (النّبيّ)، فهو يقوم بذلك تحت اسم "إنسانيّة متكاملة" تنسب الدّور الأساسي إلى الخطابات عن التّاريخ وعن المجتمع.»[1] وهنا يتقنّع بقناع هذه الشّخصية ليتحدث من خلالها عن تجربة معاصرة بضمير مفرد المتكلّم (**أنا**) إلى درجة أن القارئ لا يستطيع أن يفصل صوت السّارد عن صوت هذه الشّخصية، فتصبح «وظيفة القناع؛ أنْ يُعدّد في روافد بنية النّصوص السّردية.»[2] وذلك باستعارة الصّوت الآخر أو استدعائه؛ مما «يمنح النّص الجديد صفة تركيبيّة تنعكس على بنائيته فنيًّا، وعلى قراءته أو استقباله جمالياً، لأنّها تدمج صوت الكاتب بالرّاوي وبالبطل أو شخصية الرّمز أو القناع.»[3] الذي استخدمه السارد هنا من أجل رأب ذلك الصدع القائم بينه وبين من يتواصل معهم من مختلف شرائح المجتمع.

يضيف القناع مزية أخرى تلتحق بشخص السّارد؛ لأنّه حينما يردّد النّاس مقولة: (فلان عالم/فلان جاهل) (فلان مستقيم /فلان متميّع) (فلان معروف/فلان ليس بمعروف) كلّها مترادفات تشير إلى مدلول واحد، هو النّسق الثّقافي، بمعنى أنّ هناك تصورات مضمرة عن مجموع من الصفات

1) جيرار ليكلرك: سيسيولوجيا المثقفين، تر: جورد كفورة، ط1، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، 2008 ص34.

2) خليل موسى: قراءات نصية في الشعر العربي المعاصر في سورية، دط، الهيئة العامة للكتاب، دمشق، سوريا، 2012 ص215.

3) حاتم الصكر: مرايا نرسيس، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1999، ص111.

المتوخاة، فإذا وُجدت هذه الصفات صار المرء كامل الجوانب وذا أصل، وعدمها ينفي عنه ذلك تماما مثل صفات: (متحضر/متوحش)، (خدوم/ليس بخدوم)، (ظالم/مقسط)... حيث هناك (أصل ذهني) يعمل كنموذج يقاس عليه، ويجري الالتزام بهذا (الأصل) والاحتكام إليه كدليل ومُوجِّه اجتماعي وسلوكي، وبما أنّ كلمة؛ (الأصل) هي كلمة جامعة تعمل كدال رمزي على منظومة من الصفات الجامعة التي تختبئ في المضمر فإنّها لا تنبئ عن نفسها إلاّ في وقت الحاجة مما يجعلها ملجأً نفسياً ذاتياً تحضر لحسم اللحظات الغامضة والحرجة التي لا يملك الإنسان فيها لغة بديلة أخرى لمواجهة الموقف والتّعبير عنه، تأتي هذه الكلمات من المُخزَّن العميق لتتكلم بالإنابة عنا.

ولهذا نجد أنّ الثّقافة تتحرك على مستوى مماثل من وجود أصول راسخة تقبع في المضمر العميق تجعل الإنسان سجينًا للنّسق، وهذه الأصول قديمة قدم اللّغة ذاتها[1] حيث يقوم هذا الإنسان بتكرار وإعادة تمثيل القيم الذّهنيّة المترسّخة في اللّغة دون أن يعي ذلك، ولهذا يلجأ في الكثير من الأحيان وخاصة في العمل الأدبي إلى استدعاء أو استرجاع بعض الشّخصيات المرموقة في المجتمع حيث يحضر مصطلح؛ الأصل إلى جانبهم، تمثله المراجع الّدينية مثلا: كالأنبياء والرّسل، لأنّ «الحق تبارك وتعالى يُربِّي الرسل تربيةً تناسب المهمة التي سيقومون بها.»[2] فيظهر عليهم ذلك التّمايز بينهم وبين بقيّة البشر– أو الشّخصيات التّاريخيّة المرموقة– لتنوب عن المبدع في تبليغ ما يريد أن يوصله إلى المتلقي، وهذه الصّورة تتجلّى في الخطابات السّردية على اختلاف أصنافها وأشكالها، حيث عمل السّارد المثقّف على استدعاء شخصية: **سيدنا عيسى** –عليه السّلام– ووظّفها كقناع، لأن اللّجوء إلى القناع آليّة من آليات التّغيير والتّجديد في الخطابات السّردية من جهة والتّعبير عن الظروف الاجتماعية والسّياسيّة والنّفسيّة من جهة أخرى، كما أن ارتداء القناع يستدعي من المقنّع أن يذوب في شخص المقنع به، لأنّه يراه القدوة، كما يرى فيه القدرة على التّبليغ، فيراه يعمل عمل المعادل الموضوعي الذي ينوب عنه في ترجمة الكثير من الأفكار التي تسبح في خياله لكنه

1) ينظر: عبد الله الغذامي: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المملكة المغربية، 2005، ص85.

2) محمد متولي الشعراوي: م س، ص9231.

عجز عن التّعبير عنها، فبحث لها عن بديل تمثّله شخصيّة ذات وزن تضاهي أو تساوي وزن هذه الأفكار القابعة في ذهنه، ويريد تبليغها لمختلف فئات المجتمع.

يبدي السّارد من خلال المجموعة القصصيّة؛ **ما حدث لي غدا**، تذمراً من المسؤولين الذين باعوا أوطانا بأكملها، وهذا ما ترك انطباعاً سلبياً على ذاته، ممّا أصابه بنوع من الإحباط، من جرّاء ما يلاقيه من سكوت واستكانة من قبل هذه الجماهير بسبب الظلم المسلط عليهم، فكان هذا عاملاً في تقويض الذات لما أصابها من رجّات عنيفة كوّنت بداخلها جراحاً وآلاماً دفينة، تتجاوز آلام وعذابات **السيّد المسيح** –عليه السّلام– الذي تتمثّل به، في معاناته وما تعرّض له من إيذاء قومه له، حيث يقول السّارد:

«سوف لن أذهب إلى الجنة مع هؤلاء، صلب المسيح مرّة وقد شبه لهم، وصلبت ألف مرّة، دمي مفجوع كأكواخ البؤساء، وكلما دخلت بقعة عربية إلاّ وصليبي معي (...) وما عاد ظلي يجد مكانا يأويه، إربا إربا بيعت الراية والأرصفة.»[1]

إنّ الرّاية التي يشير إليها **السّارد**؛ هي راية الفكر؛ فإذا كان المسيح صُلب بجسده وشُدّ إلى خشبة الصليب، ليُعرض كالرّاية، فإن **السّارد** قد صُلبت أفكاره وكلماته التي لقيت معارضة واعتراضا من قبل هؤلاء الذين يعترضون على أفكاره ويعرضونها كالرّاية الباليّة، إنها سنة متّبعة في كل الأوطان العربية، التي نُكّست راياتها وما عادت تطيق مقاومة الظلم والهيمنة التي تأتيها من خارج أوطانها (إربا إربا بيعت الراية والأرصفة) بيع كل شيء في هذه الأوطان؛ ديست قيمها(الراية) ونهبت خيراتها(الأرصفة).

يُعدّ إلحاح السّارد على استدعاء شخص **المسيح** –عليه السلام– وتوظيفه كقناع؛ توكيدا على إيصال مقاصده التي لا تظهر على سطح هذه النصوص، كما أنّ استخدامه للشّخوص الدّينيّة/التّراثية لا يستخدم من ملامحها إلاّ ما يتلاءم وطبيعة التّجربة التي يريد التّعبير عنها من خلال هذه الشّخوص، فهو يؤوّل هذه الملامح التّأويل الذي يلائم هذه التّجربة، قبل أن يُسقِط عليها الأبعاد المعاصرة التي يريد إسقاطها عليها، كما أنّ استقاءه من هذه الموروثات الدّينيّة والتّاريخية يضفي قوّة

1) ما حدث لي غدا، ص34.

ومصداقيّة على خطاباته السّردية، فهو «يتّخذ من الصّليب رمزًا وقناعا يعبر به ومن خلاله عما لحقه هو من أذى وألم وعذاب.»[1] (وكلما دخلتُ بقعة عربيّة إلاّ وصليبي معي).

وتستمر الخطابات السّردية في استدعاء رمز **السيد المسيح** –عليه السلام– باعتباره قناعاً يستشهد به في خطاباته ليعطيها أبعاداً، ويكون لها صيتا نافذاً– لما لهذه الشّخصية من إيحاء وظل ليعالج من خلالها ذلك الواقع الموبوء بحمى الأمراض التي تفشّت في أوساط المجتمعات، بسبب وجود بعض العناصر الفاعلة داخل هذا الجسد الاجتماعي المريض، التي أدّت إلى هدّ بنياته الدّاخلية، فيقول السّارد مثلا:

«ألصق به سقراط كل التهم، السرقات والتزوير والرشوة. أغرقه في وحل لا مخرج منه متهما إياه بالغباء وقلّة الحياء. أمّا أبوه فلم يكن سوى مهرّب دنيء شيّد مجده على بؤس الضعفاء قبل أن يصبح مسؤولا ويذهب إلى الحج ليغسل ذنوبه التي لا تعد.

قال له إن أباك هو اليهودي الكبير الذي خان المسيح. أما أنت فلا شيء، تفكر بمال والدك وتسب البلد والناس.» [2]

تستدعى هذه الخطابات شخصية (سقراط) باعتباره رأس الحكمة والتدبير، ونظرا لحاجة المجتمعات العربية لمثل هذه العقول اليوم، التي تقول بلسان الحال لهؤلاء المسؤولين الذين تملّكهم الجشع أنتم من امتهن؛ (السرقات والتزوير والرشوة.) فهم شخصيات يفتقرون إلى المعرفة فلا يفكرون إلا ببطونهم، وهم يُوصفون بـ:(الغباء وقلّة الحياء) لا يتورّعون عن تمليك أبنائهم أوطانا مسلوبة يتوارث فيها الفساد والمفسدين، الذين وُجدوا انطلاقا من الكسب غير المشروع، ليكون ذلك المال هو الوسيلة لامتطاء المناصب التي وفروها لأنفسهم عن طريق شراء ذمم الكبار من المسؤولين الذين أفرزوا لهم أماكن وقلّدوهم مسؤوليّات مثلهم لا يَقِلُّون عنهم فساداً، حتى أنّ النفاق السياسي علّمهم كيف يبحثون لأنفسهم عن فتاوى تلغي عليهم أثقالاً من الأوزار والمظالم، يصل السّارد إلى نقطة

1) نعيم عموري، عفيفة موحدي انعطار "القناع في شعر محمود طه" الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب واللغات، جامعة شهيد تشمران، أهواز، إيران، العدد 21، جانفي2019، ص28.

2) احذيتي وجواربي وأنتم، ص119.

يعجز فيها عن نقل إحساسه للجماهير، كما قد تتوقف الكلمات أو تختفي ليتمكن من شحنها دلاليا بحجم الكارثة وهولها، فيلجأ إلى وصم هذا المسؤول الفاسد الذي ورّث الفساد لابنه فيشبهه بشخص (اليهودي الذي قتل المسيح)؛ أي (يهوذا الاسخريوطي).

وظّف السّارد شخصيّة **المسيح** المتهالك على عتبات المعابد التي تشغل مساحة واسعة من قلوب الجماهير المضطهدة التي اِلتفَّت حول شخصه–عليه السلام– فوظّفها لتصوير بُعدين أو مستويين من مستويات الذين عاشوا المأساة بعمق، وعانوا كل ثقلها الرهيب؛ مستوى يتّصل بشخص المسيح ونظرته الثّاقبة للخطر المتفشّي في أعماق الأمّة ولم يعبأ به أحد. وعلى المستوى الثّاني؛ الخطر الدّاهم الذي ستقع فيه هذه الأمّة إن لم تأخذ بالاحتياطات والامتثال بتعاليمه والوقوف عند نواهيه، فهنا يظهر دور القناع في محاولة استمالة قلوب الجماهير التي يتوسم فيها القدرة على الوقوف في وجه هؤلاء الظلمة من المسؤولين المارقين الذين باعوا أوطانا بأكملها بأثمان زهيدة.

ثانياً– الصّراع مع السّلطة الذّاتيّة: تقفز إلى أذهانا عند الحديث عن السّلطة **و**المثقّف فكرة؛ جدليّة الصّراع بين: السّلطة السياسية والمثقّف، وهنا يظهر المهيمن الثقافي بأثر بالغ في ترسيخ هذه الصورة في الأذهان، لكن الحقيقة الأزلية تقول بخلاف ذلك، لو تتبعنا في الحفريات التاريخية لرصد المنابع الأولى لنسقية الصّراع، نجده بين (الإنسان والذّات) قبل أن يعرف المثقّف صراعه مع السّياسة أصلاً. لأنه أوّل من مارس السّلطة على الإنسان هي **ذاته**، تمثلها (الذات الهابيليّة) التي فرضت عليه نوعا من التّسلط حتى أجبرته على قتل أخيه قابيل. وتعرّضت الخطابات السّردية إلى حقيقة هذا الصّراع الذي تتجاذبه العديد من الأطراف أو القوى السّلطويّة المتباينة في تشكيلاتها ومقاصدها وقد تمّ وأن تعرّضت الدّراسة في عناصر سابقة لموضوعة السّلطة السّياسيّة وعلاقتها بشخص المثقّف؛ الذي افرزته الخطابات، إضافة إلى نفس علاقته **با**لسّلطة الاجتماعية، وأفصحت الدّراسة عن الدّور الذي لعبته المطمورات الثقافية، في تأجيج نار هذا الصّراع بين المثقّف، وبين هاتين السّلطتين؛ والتي قامت على شيء من التّوتر والنّشاز العلائقي المحفوف بالحيطة والحذر.

وغير بعيد عن الصّراع القائم مع هتين السّلطتين تكشف لنا الخطابات عن صراع آخر وُجد بفعل ضغوطات أفرزها واقع السّارد المتأزم، تمثّله السّلطة الذّاتية. والذّات كما عرفها عالم لاجتماع

الامريكي (**تشارلز كولي** chalres cooley) بقوله: «أن الذّات تنمو من المخالطة مع الآخرين وأن الأصل الاجتماعي لحياة الإنسان يأتي عن طريق أواصر الاختلاف أو المعاشرة مع الآخرين.»[1] والانسان اِجتماعي بطبعه لا بدّ له من مجموعة اجتماعيّة يعيش في وسطها يتأثر بها ويؤثر فيها لأنّه وبتعبير **غوسطاف لوبون:** «من الصّعب، إن لم يكن من المستحيل، عزل السّلوك الفردي عن الوسط الاجتماعي–الثّقافي المحيط به– كما أنّه من غير الدّقيق أن نحرم الذّات الفردية من نواياها الخاصة ومشاعرها الذّاتية، فكلا الجانبين في حالة تداخل وتفاعل، أو صدام وتنافر.» [2]

نظرا للشّبكة العلائقية القائمة بين هذه السّلط الثّلاثة، كان لحضور السّلطة السّياسيّة والسّلطة الاجتماعية دوراً كبيراً في تفعيل سلطة الذّات وتثويرها لتمارس تأثيرها على **ذات السّارد** الذي يدخل معها في صراع، نتيجته بحسب تعبير **طوني بينيت:** أنّه وأمام كل فائز **بال**سّلطة، خاسر واحد للسّلطة في الأقل.[3] وهنا نجد **السّارد** ينصاع لإملاءات سلطته الذّاتية والتي تكون من اعتبار أنّها سلطة قائمة على القسر والإكراه، والغلبة. فيعلن عن نكوصية غير مسبوقة، تفضحها تلك المرسلات الخطابيّة التي يقول فيها السّارد ما مفاده:

«منذ وقت وأنا أبحث عن شكل وجهي. أريد أن أراه، أن أراني تلميذا بمئزر مرقّع، مبقّع بالحبر أو بالصمغ، بالصلصال الذي كنت أمحو به اللوح في الكتّاب تحت نظرات الشيخ المطمئنة، معلّم القرآن الذي أضاء سبلنا قبل الطوفان. قبل مجيئهم. وكنت سعيدا.

يجب ان أوضّح لك أكثر: كيف وصلنا إلى المجزرة؟ كلما كبِرتُ كَبُرتْ فيّ الطفولة. ذهب النّاس إلى الأمام وعدّت إلى الوراء.»[4]

يعتبر استرجاع الماضي إيذاناً بفتح المجال أمام الكثير من الأسئلة التّأويليّة التي لا تقف عند جواب واحد: فهل كان تشبّث السّارد بالماضي، حبًّا فيه؟ أم تحسّراً عليه؟ أم هو إيذان ببداية النهاية؟

---

1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ط1، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص 420.

2) غوستاف لوبون: م س، ص6.

3) طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، تر: سعيد الغانمي، ط2، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان 2005، ص389.

4) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنّة، ص10.

أم هو نهاية البداية؟ ثم كانت هذه النّهاية البداية أو البداية النّهاية مفتوحة على كلّ الاحتمالات ويكون هذا التّساؤل دليلاً على ذلك التّشظي للذّات، والطلاق البيني بين **السّارد** وبين حاضره. أوجدته أزمات عنف رهيبة أفرزتها سنوات الجمر أو العشرية السّوداء كما اصطلح الجزائريون على تسميتها. في تزاحم وصراع جدلي قائم بين أفكار السّارد التي أفرزها هذا الواقع المترهّل بسبب تلك الأزمات التي تكتنفه من كلّ الجهات والجوانب، وجدت الأنساق المضمرة ضالّتها لتظهر وتعلن عن طبيعة ذلك الصّراع القائم بين السّارد وبين سلطته الذّاتية، لتتمظهر في شكل اجابات عن سؤالٍ محوريٍّ مفاده:

– ماهي أهم الإفرازات التي أوجدها الصّراع القائم بين السّارد وبين ذاته؟

فرض علينا تفكيك هذا السؤال اعتماد استراتيجية للإجابة عنه، منطلقها تبني عنوانين هما: (الاعتراف والنقد الذّاتي) و(الاغتراب وصناعة الخطاب النوستالجي).

1– الاعتراف والنقد الذّاتي: ينسج السّارد عالمه الواقعي بخطابات مسيّجة بأساليب الدّعابة والسّخرية، ينتقد من خلالها هذا الواقع المزري، كما تؤثّثه تلك الحيرة، باعتبارها علامة فارقة تؤسّس للنّقد الذّاتي، الذي يبني عليه عالمه الخاص، عَالَماً يريد له أنْ يكون كما يريده هو لا كما يريده الآخرون، هؤلاء الآخرون الذين تربطهم به علاقة توتر في عمومها، لأنّهم يكونون الطرف الأكثر فاعلية وتأثير في عالم يضايقه، ومنه كانت هذه العلاقة مع الآخر متأسّسة أصلاً على الحيرة، ممّا يجعله في حال انفصام وشتات، فلا هو عاش واقعه المفروض، ولا هو عاش واقعه المثالي الذي بناه ببناة أفكاره وإليه يصبو، ولهذا جعل من ذاته شرطيًا لذاته، يحاسبها ويراجعها على أخطائها وهو يعلن عن ذلك الاعتراف أمام أحد الأقطاب الصّوفية الذي يرى فيه سمة الصّلاح والورع، ويذهب في هذا الشأن على لسان السّارد قائلاً:

– **«أنا يا سيّدي أخطئ كالناس. أعرف أني ناقص، عبد ضعيف من عباد الله فقير إلى الحكمة وفقير إلى الله. هكذا، لكن أخطائي بسيطة. لا أسرق ولا أغتاب ولا أشتم ولا أقتل الحشرات، مشكلتي أني أحاسب نفسي حسابا عسيرا.»**[1]

1) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص133.

يتوخّى السّارد من هذا النقد الذّاتيّ تحسين القبيح من نفسه، وتفعيل الحَسَن منها، لأنّ النّقد الذّاتي في حقيقته هو؛ نشاط إنسانيّ يتمكَّن فيه الإنسان من النظر إلى ذاته بحِكمة وعقلانيّة، فيبحث عن العيوب الظاهرة، والخفيّة في سماته، وسلوكه، ومُعتقَداته، وعواطفه، وأفكاره، على أن يبقى مُرشِداً لنفسه، ومستمِرّاً في محاولات فَهم ذاته، واكتشاف عيوبه لتصحيحها، واستثمار طاقاته كلِّها، حيث تتنامى أهمّية النقد الذّاتيّ، وفاعليّته بمدى توظيف نتائجه في الحياة العمليّة، واستدراك الأخطاء بتصحيحها، والمباشرة في المُضيِّ بخطوات واثقة نحو مسارٍ ناضج وقويم.

ومن الجدير بالذّكر أنّه لا مَفرّ من وجود التّحدّيات والصّعاب في طريق المَهمّات العظيمة؛ إذْ تكمن صعوبة النّقد الذّاتيّ الفرديّ في كونه أحد أشكال مواجهة الفشل، وهنا وقع **السّارد** في فخّ اليأس والاستسلام، لأنّ النقد الذّاتيّ فرصة للمصارحة، وتجربة لمدى صدق المرء مع هذه الذّات، كما أنّه ليس بالأمر الهين؛ لَمّا يُواجِه الإنسان رغباته وشهواته، ونقاط ضعفه، ولحظات خذلانه، وهذا يقوده إلى اكتساب الشّجاعة، والإصرار في تحمُّل مسؤوليّته الذّاتيّة، مُغلِقاً الطرق أمام الإحباط، والمماطلة ولذلك لا بُدّ قَبل البدء بالنقد الذّاتيّ من تقدير الظروف المحيطة به جيّداً، ومعرفة مدى تأثيرها في القرارات الشّخصيّة.

لكن حقيقة العلاقة بين السّارد وبين ذاته تفضحها تلك الخطابات التي تُترجِم هذه العلاقة وتفضح خباياها المطمورة، بعد حالة غضب عارمة، تتفجّر المرسلات الخطابيّة بحمولاتها الدّلاليّة والمشحونة بكلّ معاني التّذمر والسّخط، لتفصح عن ذلك الإحساس بالتّشتّت والوحدة، حيث جاء على لسان شخصية؛ **عبد القفار بن النّحس الزّوالي اليتيم** المكنّى بـ: **أبو الصّعاليك** وما يترجم هذه الأحاسيس ما جاء على لسان السّارد:

> **«سأحس بالوحدة والضياع، وأكون خرقة مبللة بالوحل، متاهة ملقاة في صحراء من الجليد والفضائح. وسأعترف بأني لم أمقت هذه العجينة البشرية بما فيه الكفاية، وأني موشك على فقدان طاقة الحب في مدينة لا تسمو إلى خترفة نائم. ظاهرها نعمة ومواويل، وباطنها لكز ونعم يابسة تتدلى على رؤوس الفقراء. وسأصرخ ياربّ خذ بضاعتك الكاسدة إنا لها لكارهون.»**[1]

1) ما حدث لي غدا، ص88.

تصدر هذه الصّرخات عن ذات تعاني أوجاعاً مريرة وآلاماً دفينة مضنية، سببها تلك المدينة التي لا يحاكي ظاهرها باطنها، بسبب النّفاق الذي يعتريها، ممّا أصاب السّارد بخيبات أمل غرست فيه ذلك الإحساس الرّهيب، بالوحدة، وأنّه أصبح عنصراً غير مجدٍ في هذا المجتمع البليد، وأصبح سلعة فاسدة كاسدة، وهنا ينطلي عليه كمثقّف رأي **دوبريه** وفكره حين «أعلن بأنه تخلى عن دوره النّضالي التّحرري لكي يكتفي بدوره ككاتب صاحب أسلوب (...) مُعبِّراً بذلك عن إحساسه بعدم الجدوى من وجود المثقّفين كسحرة يصنعون المعاني ويبيعون الأوهام.» [1]

إنّ الأمل الذي كان يحدو السّارد يراه يتبخّر أمام عينيه لأنّ ما جرى في الواقع كان بخلاف ما كان يقوله أو يطالب به أو يدافع عنه أو ينتظر حصوله: كان يأمل تقدمًا على صعيد الحرية والعدالة وتكافؤ الفرص وحقوق الإنسان ونشر المعرفة فضلا عن مطالب الأمن والسّلام، بل كان يحلم بيتوبية تشرق شمسها ولا تغيب، فإذا النّتيجة تراجع مساحات الحرّيات، والمزيد من الانتهاكات لحقوق الانسان، أمام هذه العنجهية والتّسويغ لاستعمال مثل هذه الآليات التي كأنّها ما وُجدت إلاّ لترويع الأمنين وكل من يستنكر الباطل ويدافع عن راية الحق. كما تخبرنا به هذه المقطوعة السّردية التي يقول فيها السّارد:

«أين أنت يا صديقي الإنسان!

يا للذي حدث!

جاءت الحكومة كلّها بالمجنزرات والدبابات والذباب والمدرّعات وآلات الحفر والوعود المسيلة للدموع. وجاء الخراب. أنا رأيت الخراب قادما رفقة العسس والعياط والهرج والمرج والمؤلّفات قلوبهم.» [2]

أمام مثل هذه المواقف تتبدّد أحلام السّارد قبل أعماله، من هنا كان مصدر الدّاء الذي ظل ينخر ذاته من الدّاخل، وهي تقارع وتقاوم لكن دون جدوى، ولهذا يعلن استسلامه أمام حقيقة هذا الواقع الذي تتّسع وتزداد مساحته، لقدرته على التّلاعب بالحقائق، وضيق مجالات العمل والاستخدام، وتعاظم التّفاوت في توزيع الرّيع والثّروات، وتراكم المشكلات، فضلا عن انتشار

1) علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2004، ص40.

2) اللعنة عليكم جميعا، ص58.

بؤر التّوتر وازدياد أعمال العنف والإرهاب...هذا ما حمل السّارد على إعادة قراءته لبضاعته التي ظَلّ لردح من الزّمن يجتهد في عرضها على زبائنه، وفي لحظة مراجعة لِما تُدِرُّه عليه من أرباح أصابته النتائج بالذّعر والإحباط الشّديدين، ويظهر ذلك الاعتراف؛ الذي يظهر من خلاله ذلك الاستسلام غير المشروط؛ بخطاباته التي تحمل كل معاني اليأس والقنوط؛ (ياربّ خذ بضاعتك الكاسدة إنا لها لكارهون).

قد يكون من أكبر المسوِّغات لإطلاق السّارد لمثل هذه الخطابات بقوّتها الانفعاليّة؛ لمّا يصطدم بالواقع، الذي تصبح فيه القوّة هي المبتدأ والمنتهى، القوة هي من تعطي وتحدّد قيمة الأشياء، والتي لا تكون لها قيمة أصلاً. على مثل هذه المفارقات العجيبة يقول السّارد:

«الخارج عن القانون اليوم كان ثورياً أمس وكذلك أصبح غدا. وهكذا الداخل في القانون أو الجالس قربه أو فوقه. كلّ حركة إضافة والحذف إضافة أيضا. أنا البارحة لم أعد أنا الآن. أنت تراني مجرما لأنّك تبصرني من مكانك ومكانتك. وإذا نظرت إليك منها أتعبتك.

المسألة مسألة وقت. القوّة تحدد القيمة. إذ قرّرت أن الذّهب خزّ أصبح كذلك، وإذا أحبّت العكس كان لها ما شاءت. القوّة تحدّد الحق والباطل. تقتل الحكيم وتقيم تماثيل للحمقى. ملك اليوم عبد الغد، وصديق اليوم عدوّ الغد وعدوّ اليوم صديق الغد.

لماذا تنظر إليّ هكذا، معبأ بالحقد؟ القوانين تحمي صانعيها لتمنحهم علامة.

الملك يرى ابنه خليفة ويراني عدوّا مبينا.» [1]

يبين السّارد من خلال هذا النص السّردي الدّور الذي تلعبه القوة في تحديد قيمة الأشياء وإضافة إلى ذلك لها القدرة على توجيه ذهنيات الجماهير وذواتهم، فتصيبها باستلابية مجحفة تزرع فيهم قابلية الهيمنة أو ما سماه **غرامشي** بالقبول الذي تبنيه السّلطة في أذهان النّاس، من خلال الخطاب وأساليب التّعنيف، الجسدي، والنّفي والسّجن وغيرها من الوسائل القمعية.[2] للقوّة القدرة على قلب الحقائق، وعلى مثل هذه المفارقات العجيبة تنقلب الموازين؛ فبعد أن كان السّارد يركز نقده على

1) اللعنة عليكم جميعا، ص52.

2) ينظر: آمنة بلعلى "تفكيك الهيمنة في رواية روائح المدينة لحسين الواد"، جامعة تيزي وزو–الجزائر، 2019.

السّلطة، أصبح هو موضع النّقد. لقد شاءت القوّة أن تجعل منه عيّنة للتّشريح والملاحظة، وقبلها كانت عيونه ترقب الآخرين، وتسعى لتقويم مكامن النقص فيهم.

وقد كان **لروسو** جانب مهم عند تناوله لموضوع السيرة الذّاتية في كتابه الاعترافات، وقد رأى أن «يُعرض الرجال أمامه على حقيقتهم، وكان هذا مسوّغه الوحيد لاستخدام السيرة (...) لأنّ في السيرة يستحيل على الرجل أن يخفي نفسه، لأنّ المؤرخ يتتبعه في كلّ مكان، ولا يترك له لحظة ولا يعطيه فرصة، ولا يهيئ له زاوية يتّقي فيها أعين النّظارة الفاحصة.»[1] وفي أجزاء من كتابه والتي تبدأ من «الكتاب الثاني حتى الخامس، فقد خصّصها روسو لحياته المضطربة التي تتخلّلها الفضائح.»[2] ومن هنا يُدرج الاعتراف في زاوية الممقوت أو المذموم. لأنّ الاعتراف بحقيقة الذّات يعدّه البعض نقصانا، ويتناسون ذواتهم، وينظرون للمعترف بعين الريبة والازدراء والنقد اللاّذع وما جاوره.

لكن الخطاب السّردي عند السعيد بوطاجين كان مجلّلاً بتلك الصّراحة التي يعلن من خلالها السّارد على أنّه (إنسان، ويخطئ كالناس)، ومن هنا فالإنسان عندما يعترف بفشله وأخطائه؛ فهي دعوة صريحة ليتصالح مع الجماهير، كما أنّ هذا الاعتراف ما هو في حقيقته إلاّ جلد للذّات، كما أنه ينمّ عن بداية مرحلة تصحيحية ومصارحة معها. يرى **عبد الإله بلقزيز** أن «كل فكر يحتاج إلى أن يُخضع نفسه لامتحان ذاتي من حين لآخر، هذا الامتحان ضروري لمساءلة الفكر نفسه عن قيمة إنتاجه المعرفي في ضوء المعطيات الجديدة الحاصلة على صعيديّ الواقع والمعرفة. وليس ذلك الامتحان، الذي نعنيه سوى تأمُّل الفكر في نفسه، وإعادة فحصه فرضياته وتصوراته عند كل منعطف من تطور المعارف، أو عند كل تحوّل نوعي في نظام الحوادث التّاريخية والاجتماعية. أما هدف ذلك التّأمل، ووظيفة هذا الفحص، فيكمن في تمكين الفكر إياه من تصحيح نفسه، وتصويب آليات عمله، بما يجعله أقدر على تجديد طاقته الإنتاجية، وأقدر على التكيف الإيجابي مع «نوازل» المعرفة والواقع.»[3] ولهذا يمكن اعتبار أنّ النقد الذّاتي يمثّل واحداً من طرائق وأليات عملية الفحص تلك، بل

---

1) عبد العزيز شرفك: أدب السيرة الذاتية، دط، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، مصر، 1998، ص30.

2) م ن، ص32.

3) عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية، الممكن والممتنع في أدوار المثقّفين، ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان 2010، ص61.

هو الدّرجة الاعلى في امتحان الفكر نفسه، وموطن الأهمية فيه، والخطاب السّردي كان صريحا في إعطائه تلك الصّورة الواضحة والشّفافة عن ذلك النقد الذي يقيمه على ذاته؛ «**مشكلتي أنّي أحاسب نفسي حسابا عسيرا.**»[1] إنّ الذي يُقدم على ممارسة «النقد الذّاتي يكون قد تحرّر –سلفاً– من وهم مزمن، طالما استبدّ بالمثقّفين، هو وهْم امتلاك الحقيقة أو حيازة اليقين في القضايا التي جرى النظر فيها، وهو تحرّر يقود صاحبه –توّاً– إلى التّحلّي بنزعة النّسبية في التّفكير والاعتقاد، الأمر الذي تتحوّل فيه إمكانية التّجدّد النّوعي في ذلك الفكر إلى إمكانية سائغة ومفتوحة.»[2]

يعيش السّارد المثقّف صراعا داخليًا طاحناً ومزمناً، ينعكس على نظرته للحياة، وتعريفه للنّجاح والسّعادة وعلاقته مع المجتمع والمحيطين به، بل إنّ معظم الصّراعات التي يعيشها مع المجتمع وفي علاقته الشّخصيّة تستند في الأصل إلى صراع مع الذّات، وهنا تبدو أهمية التّصالح مع النفس كوسيلة لعيش الحياة بطريقة أفضل، وإعادة بناء جسور العلاقة مع نفسه والآخرين، ووصلت المحنة بالسّارد إلى أن يفقد ثقته بنفسه ويعلن انسحابه الفعلي من الحياة وينعكس ذلك في سلوكه وخطابه الشّديد اللّهجة الذي تحوّل تدريجياً من خطاب عظمة وفصام مع الواقع إلى خطاب مضمونه الرئيسي جلد الذّات وتعذيب النّفس والاعتراف بالذّنب والجرم.[3] كما هو شأن هذه الصرخة التي يطلقها بقوله: «**وسأصرخ ياربّ خذ بضاعتك الكاسدة إنا لها لكارهون.**[4] إنّ مثل هذه الصّرخة تترجم اجتماع العديد من الأوهام التي تكون اِستوطنت ذهن الذّات السّاردة المثقّفة، وعرقلت عمل الفكر ونشاط الفهم فيها لأنّها صاحبته في حياته، وعاشت صراعها الدّاخلي مع هذه النّفس على حسب فلسفته وكِفايته الابستيمية، فقد يكون هناك وهم ثقافي ويرتبط بمفهوم النّخبة، أو وهم أيديولوجي ويرتبط بمفهوم الحرية، أو وهم إناسي ويرتبط بمفهوم الهويّة، أو وهم ماورائي ويرتبط بمفهوم المطابقة، أو وهم حداثي ويرتبط بمفهوم التّنوير.[5] وعند اجتماع مثل هكذا أوهام على ذات تعاني صراعا شديداً على مستوى

---

1) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص133.

2) عبد الإله بلقزيز: م س، ص62.

3) ينظر: عبد الحميد شومان: المثقّف العربي همومه وعطاؤه، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001 ص102.

4) ما حدث لي غدا، ص88.

5) ينظر: علي حرب: م س، ص27.

الهرم السّلطوي الذي يمارس نوعا من الهيمنة الاستبدادية. ومهمّشاً اجتماعيا ينخر جسده ضيق أفقه على استيعاب حقيقة من يكافح ويدافع من أجله. هنا لا مناص من أنْ تُعلن هذه الذّات عن استسلامٍ لا مشروط، وتصبح تؤمن بالأوهام المقلوبة، والحقائق المكذوبة، مثلها مثل عامة الناس.

2- الاغتراب وصناعة الخطاب النّوستالجي♦: ينقلنا السّارد من خلال خطاباته المشحونة بتلك الحمولة النّوستالجية إلى مرتع الطفولة والصِّبا، ويفصح عن هذه النوستالجية بقوله:

«كلما كبِرتُ كَبُرتْ فيّ الطفولة. ذهب النّاس إلى الأمام وعدّت إلى الوراء.»[1]

تفصح هذه الملفوظات على ذلك العهد الذي بناه **السّارد** مع ماضيه، وهذه غريزة متجذّرة في الإنسان، فهو مرتبط بماضيه مهما سمت به المراتب وعلت به المقامات، لأنّه حسب رأي **باشلار** أنّ: «البيت القديم، بيت الطفولة، هو مكان الألفة، ومركز تكييف الخيال. وعندما نبتعد عنه نظل دائما نستعيد ذكراه، ونسقط عليه الكثير من مظاهر الحياة المادية ذلك الإحساس بالحماية والأمن اللّذين كان يوفرهما لنا البيت.»[2] لكن قبل أن نخوض في ضبط نكوصية السّارد؛ التي أراد أن يعيش من خلالها الحاضر بمرآة الماضي- وحصرها في زاوية الاغتراب، لابدّ لنا أن نبين بعض وجوه الاغتراب على الأقل، باعتباره مصطلحاً يحتمل الكثير من الدّلالات، منها: «الاغتراب عن الوطن إلى جهات بعيدة ونائية عنه، ومنها أيضا الاغتراب النّفسي وذلك حين يشعر المرء أنّه يعيش غريباً بين أبناء مجتمعه، ومنه أيضا اغتراب المرء عن نفسه، وذلك حينما تنفصم عرى الوِثاق بين الإنسان ونفسه، وهناك أيضا الاغتراب الذي ينفصم فيه الإنسان عن أهله وأصدقائه، ويهرب إلى مجتمعات أخرى بعيدة عنه من ناحية الصّلات والقربى، وكذلك بالنّسبة للعادات والتّقاليد المتوارثة، فيهرب إلى

♦ قد يحدث بعض الارتباك المعرفي والمفاهيمي لدى القارئ بسبب التّداخل بين هذين المصطلحين؛ **(الاغتراب والنوستالجيا)** **الاغتراب**؛ قد يحدث نتيجة ظروف قاهرة توجده، ونتيجة هذا الوجود يستدعي بروز النزعة النوستالجية؛ والتي هي هروب من الواقع، والاستنجاد بالماضي. ينظر: حليم بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان،2006، ص35 وما بعدها.

•**النوستالجيا:** تستخدم لوصف ألم الحنين الى الماضي، كألم المريض ومعاناته إثر حنينه للعودة إلى البيت. ثم عُدّت حالة مرضية؛ شكل من أشكال الاكتئاب.

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنّة، ص10.

2) غاستون باشلار: جماليات المكان، تر: غالب هلسا، ط2، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1984 ص09.

مجتمع آخر غير مجتمعه، ليُكوّن فيه أصدقاء جدد ليعوِّضوه عن أهله وأصدقائه، أو مجتمعه الصغير الأصلي.»[1] يلزمنا هذا التقديم لأنواع الاغتراب ضبط السؤال الذي تتمّ من خلاله الإجابة بخصوص ما يتعلق بنوع الاغتراب الذي يعانيه السّارد، وهو:

–ما نوع الاغتراب الذي يعانيه السّارد وأفرزته الخطابات السّردية عند السعيد بوطاجين؟

توجّهنا الخطابات السّردية إلى محاولة حصر المفهوم وضبطه من خلال ما توحي به العبارات المبثوثة في النّصوص السّردية، مثل هذا المقطع السّردي الذي يقول فيه **السّارد** مثلا:

«فبعد أن اختلطت عليا المفاهيم لزمت الحياد. ما عدت أستوعب مثقال ذرة. حتى حمارنا العبقري الذي أسميته بوطاجين جحش الله، على وزن عبد الله، اعترافا بذكائه، فقَدَ الصواب وتاه وفي الأخير جنّ وراح يدّعي النبوّة، لكنه ظل متواضعا وشجعته.»[2]

يكشف هذا النص عن الحالة النفسية الحرجة التي بلغت بالسّارد حدّ التيه؛ الذي حجز عنه الاستيعاب للواقع والإحساس به، ومثل هذه الحالة أقلّ ما يقال عنها أنّها حالة مرضيّة في بعض الأحيان، فهي ردّة فعل عنيفة تحدث على مستوى الذّات؛ يكون سببها مثلاً الكثير من التّراكمات لمختلف المعضلات التي يفرزها الواقع المتأزّم، ممّا قد ينزح بهذه الذات بأن تظهر عليها بعض السّلوكيات غير المألوفة وغير الطّبيعيّة في الكثير من الأحيان. والخطاب السردي عند السعيد بوطاجين كثيرا ما يحيلنا إلى بعض الخطابات المشبعة بأنغام الحزن والتّذمر واليأس نتيجة ما ترصده لنا هذه الخطابات من أحداث ومظاهر في حقيقتها أنّها تترجم لنا واقعاً تتخلّله الكثير من الأزمات على اختلاف أصنافها؛ (سياسية، اجتماعيّة، ثقافيّة، معرفيّة، أيديولوجية...) وأشار السّارد في بعض مداخلاته التي يرد فيها مشافهة عن بعض الأسئلة التي طرحت عليه وتتصل برواية: **(أعوذ بالله)** فكان تعليقه عن سبب كتابة هذه الرواية وفيما لخّصه عنها وعمّا تتناوله فيها؛ قوله:

«إنّ الرواية لم تخرج في نصوصها عن هذا الخراب العام الذي تحدثت عنه في كثير من النّصوص، خرابنا نحن كمسلمين كعرب كأمازيغ كجزائريين بشكل عام، في

1) طالب ياسين: الاغتراب، ط1، المكتبة الوطنية عمان، عمان، 1992، ص9.

2) ما حدث لي غدا، ص32.

ظل هذا العبث الكبير جدًّا، في ظل اِمّحاء القيم اِمّحاء الإنسان، اِمّحاء العلاقات الاجتماعية التي كانت عند أجدادنا، وظهور حضارة أخذناها من ذيلها، دون أن نفهمها، نحن اِستوردنا حضارة ليست لنا، استوردنا مرجعيات ليست لنا، واستوردنا عقلا ليس لنا.» [1]

إن هذه الآلام والجراحات التي أصابت الذّات بنزيف داخلي كانت سبباً في أن وقفت حاجزا بينه وبين الاستمرار في كتابة روايته الموسومة بـ: أعوذ بالله؛ والتي كانت بحق مستودع أسرار وآلام وأوجاع دفينة لمدة تزهو عن ربع قرن من الزمن، بسبب ما اجترحته سنوات العشرية السّوداء المظلمة على الشّعب الجزائري برمته من آلام وجراحات عميقة، يُستعصى على الذّاكرة التّاريخية نسيانها. وتعرّضت الخطابات السّردية في المجموعات القصصيّة إلى الحديث عن هذه الفترة الحرجة من تاريخ الجزائر، والتي كانت سبباً مباشرا حالت دونه ودون كتابته للرّواية، فيقول السّارد:

«لولا فقدان التّوازن الذي أقعدني مدّة لم أكتب فيها سطرا واحدا لإحساسي بالعبث واللاّجدوى.» [2]

تعتبر الرّواية ترجمة لهذا الإحساس الذي دفع به لأن يرحل بعيدا إلى عالم يساعده على نسيان همومه وآلامه، وهذا بدليل قوله على لسان السّارد:

«وهكذا جئت إلى هنا بحثا عن حقيقتي النّائية وعن حجج أخرى بلغني انها مدفونة في العين، في جهات غامضة، في المقبرة وفي ضريح أسعد وفي الرمل وذاكرة النخيل، في ألم النّاس وفي مشاعرهم وشعورهم وفي أشعارهم الخبيئة مذ حدث الانحراف.» [3]

تعيد هذه الخطابات على القارئ ذكريات مريرة حيث سُلبت فيها إرادة هذا المواطن المتهالك وصُودرت حريّته كما صُودرت منه روحه التي بين جنبيه. هكذا تُحسِّسك الكلمات وتَتَصيّد مواطن وقوعها من نفسك، قبل أن تتصيّدها، حتى تتداخل ذات القارئ في ذات المبدع، وهي حالة من

1) الفقرة مأخوذ من كلمة القاها السّعيد بوطاجين في حفل تكريمي أقيم على شرفه بمسرح مدينة العلمة ولاية سطيف، بتاريخ: 04/23/ عام 2017، على الساعة: 11:27س.

2) أعوذ بالله، ص80.

3) م ن، ص108.

حالات التّطهير، فالقارئ يحسّ حقيقة أنّها نفثات مصدور لصدر مكلوم وبث آلام بروح صحراوية وأن هذه الصحراء هي عالمه وتاريخه ووطنه وقلبه، ونفسه الغريبة، ومعيشته الجرداء الملتهبة وانتمائه وهويته، وأخيرا حكاياته، هذه الصحراء الظامئة الملأى بالأسرار المستعرة المنتظرة الحزينة على الوجود.

يحرك منظر الصحراء بشاعتها وجمال منظرها الذي يكلّل بشروق وغروب الشمس الجميلين وبسمائها المزدانة بالنجوم، وفيافيها الممتدة والواسعة، سواكن النّفس، وهذا ما «يخلق ذلك الفضاء الذي تسبح من خلاله الذّات وتتقلب في عوالم بعيدة عن عوالم الجسد، كما تسبح قلوب أناس الصحراء البسيطة المتألمة، الذين يشعرون بالتيه في أعماق أنفسهم الثكلى الظامئة، خوفا من خلوة الصحراء الخالية ومن صمتها الأبدي.»[1] ولهذا على من يقرأ رواية: «أعوذ بالله» ألاّ يَرى من نفسه مُخاطَبًا بهذا الحديث وفقط، بل عليه أن يكون مُشاهدا له وباحثا فيه، وألاّ يقرأ خطاباتها وفقط، بل يلمس ويتذوق ويشم المعاني والعواطف التي تحولت إلى جمل وكلمات، ليس كقراءته لـ «رسالةٍ» ما بل كمشاهدته لحياة شخص ما. وليس كما يستمع إلى خطاب متحدث، بل كما ينصت إلى نغمة موسيقية، أو كما يشاهد وجدة متألّم ينعِي نفسه.[2] هذه الآلام هي التي صقلت الذات السّاردة وطَبعتها بطابع خاص متميّز. فأصبح الإحساس بالاغتراب والتّيه أمرين سيّان.

وتعرّضت الخطابات السّردية إلى تشريح الواقع من الدّاخل، وفضح الكثير من الممارسات العنفيّة التي أصابت وطنا بأكمله بالخراب والدّمار، لتزيد من عمق المأساة، وتصيبها بذلك التّشظّي نتيجة الكثير من الممارسات التي يقوم بها الكثير من المسؤولين؛ «**الأذكياء. من تهريب التّاريخ والكنوز حسب ما ورد في بعض الوثائق.**»[3] لأنّ الوثائق والكنوز كما يعلم هؤلاء اللّصوص جيِّدًا أهميّتها في إثبات هوية شعب بأكمله. كانت لهم الجرأة على بيع أوطان بأكملها وبالمجان للعدوِّ قبل الصّديق، إنّه من أفعال هؤلاء الذين يصفهم السّرد؛ بالقلابق والطراطير والأشكونيون...

1) على شريعتي: مسؤولية المثقف، تر: إبراهيم الدسوقي شتى، ط2، دار الأمير للثقافة والعلوم والنشر، بيروت، لبنان 2007، ص143. ص26.

2) ينظر: م ن، ص34-35.

3) أعوذ بالله، ص116.

حيث تُطلعنا الخطابات وبصورة توصيفيّة دقيقة على بعضٍ من أعمال المسؤولين لتفضحهم من خلالها في علاقتهم بالأذرع الكولونياليّة التي أَسهمت ولا تزال تُسهم في تخريب الوطن. وهذا ما يصرّح به النّص التالي:

«سلّموها الى العدو والجلاد(...)من أبي مدفع إلى داي العاصمة أشكون، إذا وصلك خطابي فطبق فورا. عليك بتسليم سيف الأمير هدية إلى صديقنا، روبير.ك. انه يستحق الخير كله(...) من الباش أغا صالح إلى ذوي الحلّ والرّبط: اننا مهدّدون، الدهماء لن ينسوا ماضيهم وماضينا، هذه فرصتهم للهيمنة على الدّعاية، كمّموا أفواه الذين لهم ألسنة طويلة، أسكتوهم نهائيا(...) يحرفون الحقائق لربح المعركة بأقل الخسائر، هذا مهمّ كذلك. حتّى لا يعرف أحد صديقه من عدوّه.»[1]

تنقل لنا **النصوص السّردية** بعباراتها الواصفة وألفاظها المشحونة بكل المعاني التي لها القدرة على ترجمة شتّى صنوف الخيانة والغدر، والحالة التي آل إليها وضع الوطن في العشرية السّوداء هنا يتصعّد مستوى الاغتراب ليصل إلى حدّه الأقصى، لأنّه بحسب تعبير؛ **أمين معلوف**، «عندما تبقى في بلادك، وعيناك على مستقبل تراه مستحيلا. عندما تبقى في بلادك وعيناك على ماض لن يعود أبدا.»[2] فنفسية التائه قد تكون بحال لا تدركها العين وإنّما «يتصوّرها العقل ويقبلها متى انطبعت في الفكر وتحركت في ثناياه، لفرط ما تحمله من ألم ومعاناة وما يخيم عليها من حزن وأسى تجمد فيه الحياة، ويتراءى لها فيه الفناء والهمود، لتخرج النّفس في إحساسها من ضيق الحياة إلى فضاء الموت.»[3] فهي تعيش رحلة العدم في الوجود. هذا هو **التيه** الذي ألجأ السّارد إلى الصّحراء هناك حيث نبْعُ الماء، لأنّ الصّحراء كما تقول الأسطورة (أصل الإنسان). كما أن؛ (الصّحراء أستاذة) ولهذا أوصى الجدّ حفيده بالذهاب إليها:

«أوصاني جدّي بالمجيء إلى هنا، فجئت حتّى لا يضيق عليه قبره. قال لي لمّا كنت صغيرا أنّ الصّحراء أستاذة كبيرة فتعرف عليها.» [4]

---

1) أعوذ بالله، ص175.

2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، تر: نهلة بيضون، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2003، ص7.

3) أحمد عمار مداس: السيمياء والتأويل، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2011، ص84.

4) أعوذ بالله، ص159.

تتكشّف الحجب في الصحراء، تتراءى الأشياء بحقيقتها، لا تحتاج إلى عيون لتراها، بل تلامسها، وتتذوّق طعمها، إن كان لها طعم، إنّها حقيقة الذّات التّائهة والمتشظّية، التي لا بدّ لها من موطن للسّكون، تستجمع فيه أجزائها المتناثرة، هنا وهناك، ولا مكان أفضل من الصّحراء، بهدوئها ونعومة رمالها ولهذا يقول السّارد:

«جئت إلى هنا للبحث عن حقيقة فتشعب المخطوط إلى مخطوطات. طاردتني براميل النفط إلى هنا. كنت أبحث عن حقيقة في القبة أو في المقبرة بعيدا عن مدن الدّياثة التي حدّثتك عنها. قلت لك يجب أن أرجع إلى ذاتي، أبحث عن نفسي في بكاء الرمل، والآثار، في القيظ والنسيان، في ما يشبه العدم وبداية التّكوين. وها انت ترى(...) الصحراء مخلوقة متصوفة ارتقت بحسها إلى حصن حصين لا يناله الزّمن، يُخيل إليّ أنّها تعيش بُعدا عديم التّحديد، بُعدا لا عدديا، بُعدا مُطلمسا تتعذّر تسميته.»[1]

في خضم هذه البنية الشديدة التّعقيد، يقارع آذاننا ذلك المطمور من المعاني الذي تبوح به الكلمات المبثوثة داخل المقطوعة السّردية على شاكلة: (طاردتني براميل النفط إلى هنا) إنّ هذه المطاردة هي ديدن شخص السّارد، حيث نجده يعيش حالة من التّباعد الملموس بينه وبين إفرازات الدّولة السّياسيّة، والتي تتمثل في مؤسّساتها الحكوميّة، والجهات الرّقابية، وأجهزتها النّظامية، فيرى فيها أنّها تعمل عمل المخدر الذي يحاول الفتك به وبكل اِرتباطاته الفعلية بالمجتمع، المفارقة العجيبة أن التّعامل السّطحي مع هذه السّياسات هو تعامل طبيعي في ظاهره، يتأرجح ما بين القبول الشكلي والرفض المضموني، لكنّه في حقيقته هو أكبر مُحرِّض على بروز ظاهرة الاغتراب.

لكن الفارق الذي تظهره هذه الخطابات هو أنّ السّارد (المثقّف) لا يهادن، حتى وهو يعيش ذلك الألم ويتجرع مرارته مع نفسه؛ **(قلت لك يجب أن أرجع إلى ذاتي، أبحث عن نفسي في بكاء الرمل، والآثار، في القيظ والنسيان، فيما يشبه العدم وبداية التّكوين.)** [2] إن هذا الرّجوع لا يَعدُ أن يكون استرجاعاً للذاكرة الطفولية، ولهذا يستدرج القارئ من أجل أن يعيش معه مراحل حياته خطوة بخطوة، وخاصة لمّا يعود به إلى الأيام الخوالي إنّها أيام الصبا، التي يقول فيها السّارد:

---

1) أعوذ بالله، ص197.

2) م ن، ص197.

«كان خيالي في العاشرة مرتعا للنّجوم، في العاشرة كبرت كدت انتهي، مَرّتْ الطفولة قربي كنسمة. لا أحد اشترى لي كعكا أو لعبة، لا أحد أهدى لي دبا من القش أو كرة، ولكنّني عشت. لا أدري كيف ولماذا. عشت وكفى. يا سنواتي العشر كم أحنّ إليك. كم اشتقت إلى ملابسي الرثّة ووجهي المغبر، السيارة التي صنعت بالفلين عبق الريحان، سياج الضيعة، الممرّات الترابية الملتوية، "عين الجرابعة"، "عين مسافر" كوخنا المختبئ في الآخرة.»[1]

إنّ النّكوص بالذّاكرة، وإحياء الذّكريات القديمة يُعدّ آلية من آليات هروب السّارد من الواقع وخاصة لما يصبح هذا الواقع من يتخذ من المال طوطما يعبده؛ يقتل وينهب ويرتكب كل الموبقات من أجله، فأصبح المال هو اللّغة الخرقاء التي تكدّر على النّاس صفو حياتهم، بحسب تعبيره، أو كما يقول:

«الأوراق النّقدية هي التي تطلق النّار، وتصنع الأحزاب والفتن والرؤساء، الأوراق النّقدية هي اللّغة الخرقاء، التي يتكلمها الأغبياء عبر التّاريخ. لن يكذب عليك أحد بعد اليوم. لا تصدّقهم حتّى لا يضحكوا على طيبتك. كل الحروب وراءها أوراق نقدية. بما في ذلك داحس والغبراء. القلابق أوراق نقدية، الطراطير أوراق نقدية، ماسحوا الأحذية الذين حدّثك عنهم الكاتب هل تعرفهم، هؤلاء مجرد قطع نقدية لا تكفي لشراء التبغ.»[2]

يرى السّارد أنّ ظاهرة الصّراع عن المال لم تكن وليدة اليوم، بل هي موغلة بجذورها في القدم فالمال قد يصنع حروبا ويوجدها من عدم، كما له القدرة على تركيع جباه وإذلال أمم، المال يكشف حقيقة الذّوات ويبرز مخبوءاتها، كما أن المال جعل من العبيد أسيادا، كما جعل من الأسياد عبيداً له ولغيره. إن المال له القدرة على خلق تلك العبثية التي باستطاعتها أن تكتسح عقل الإنسان وذاته وتخلق فيها ذلك الاغتراب الرّهيب الذي ينأى بصاحبه إلى نتائج قد لا تُحمد عقباها. في موطن آخر من السّرد يعرض علينا السّارد بعضاً من مواقفه الجريئة وهو يعيش في خضمّ تلك الصّراعات الرّهيبة

1) أعوذ بالله، ص64.

2) م ن، ص138.

وهو يرى وطناً جريحاً، ولا أحد يُبكّه ويقول يا وطني، على مثل هذه الرؤيا يبني أحلامه الوردية والتي يأمل من خلالها أن يرى فيها وطنه قائماً على قدميه، وينتعش بشمس تبدّد عنه سواد الجور والطّغيان فيقول في هذا الشأن:

«منذ كثير وأنا أحلم بمدينة طيّبة ذات أفق يحتضن شمسا صغيرة لا تحجبها الظلال.»[1]

تفصح هذه الخطابات عن ذلك الحلم الذي ظل يراود الذّات السّاردة لردح من الزّمن يريد على منواله أن يقيم مدينته الفاضلة؛ التي تتأسّس مجتمعاتها على طوباوية تذوب فيها كل الفوارق التي تنزع بالإنسان لاستغلال أخيه الإنسان، وهذه الطوباوية يجب أن تتناسب ونمط الحياة العصرية بحيث تختلف تماما عن حياة أولئك الذين سرقوا من الشعوب آمالهم، وصيروهم عبيدا لخدمة سلطنتهم التي تأسست على العنف والقهر والسّلب ومسخ القيم...ونتيجة لتردي الأوضاع صاغ السّارد مفهوماً يوتوبيا يتوائم وطبيعة المجتمع الجزائري والعربي، هذه اليوتوبية التي يريد لها أن تقوم على فكرة خلق هذا المجتمع المثالي، بحيث تختفي فيه الشرور ويتفانى فيه أفراده لتحقيق أهداف مثالية هي الخير والفضيلة، وذوبان الذّات الفردية التي تنزع بصاحبها إلى الجشع أو الطمع المفرط.

إن عدم تحقق هذا الحلم حمل هذه الذّات على الدخول في حالة من اليأس والقنوط، مما نشأ عنه ذلك الطّلاق البيني مع نفسها، وكان هذا من أكبر الأسباب التي أدخلت السّارد في دهاليز الاغتراب الروحي المضني، بسبب ذلك الشّرخ القائم بين المجتمع وبين أولئك المسؤولين الذين أصبحوا بحسب تعبيره: «شرّ ما خلق!» [2]وكان هذا مدعاة لظهور هذه الخطابات الشّديدة اللّهجة والتي تنمّ عن عنف داخلي يسكن ذاته، فيقول في ذلك على لسان السّارد:

«- إني غريب والغريب يرى ما لا يُرى.»[3]

ويقول في موطن آخر:

1) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص106.

2) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص72.

3) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص53.

«غربة الجسد ولا غربة الروح، سوف لن أذهب إلى الجنة مع هؤلاء، صلب المسيح مرّة وقد شبه لهم، وصلبت ألف مرّة، دمي مفجوع كأكواخ البؤساء، وكلما دخلت بقعة عربية إلاّ وصليبي معي.» [1]

تواصل الخطابات السّردية حديثها عن الاغتراب وفي كلّ مرة تعرضه بطريقة يختلف عن سابقتها، لتقيم لنا تلك المقاربة بين الاغتراب ومفهومه، في صورته الجديدة التي يتمظهر من خلالها في شكل أنساق مضمرة وآن لها أن تخرج للعيان. حيث يشير مفهوم الاغتراب بمعناه العام إلى انفصال بين الفرد ومحيطه، لأنّ الاغتراب في حقيقته؛ هو وصف لحال الإنسان الواقع تحت «هيمنة سلطة ما تسلبه ذاته وماهيته وإمكاناته، وتدفعه إلى واقع مغاير لحقيقته تماماً. ويعبر أيضاً عن انفصال الفرد عن ذاته، ويتمثل ذلك في انفصال الشّخص عن مشاعره الخاصة ورغباته ومعتقداته وطاقاته؛ إنه فقدان الإحساس بالوجود الفعال، وبقوة التّصميم في حياته الخاصة.»[2] لكنّ الخطابات تظهره على غير هذه الصّورة؛ وذلك لمّا يجمع مفهوم الاغتراب بلغة السّارد بين اغترابين (اغتراب الذات) و(اغتراب الوطن) ويقول السّارد في هذا المضمار:

«أبصرت إمضاء الشّاعر:

وأيقظني

ريح الشباب على وطني

يا وطني! وكأنّك الغربة.

وكأنّك تبحث في قلبي عن وطن أنت ليؤويك!

نحن اثنان بلا وطن، يا وطني!»[3]

يكشف لنا هذا النص عن ذلك الصّراع الدّاخلي المرير الذي توجده تلك الثّنائية التي بُنيت على المتناقضات؛ (صاحب وطن غريب عن وطنه)، يبكي (غربة وطنه في غربته)؛ إنّها بحق غربة الاغتراب، حقيقة لمّا يصل الإنسان إلى مثل هذه الحالة؛ يصبح يعيش بوعي زائف بلغة **ماركس** أو

1) ما حدث لي غدا، ص34.

2) عبد السلام سمير: مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيون، ط1، دار المعرفة الجامعية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 2003، ص9.

3) اللعنة عليكم جميعا، ص61.

بوعي مقلوب بلغة **الجابري**، وهذا ما جعل السّارد يُنظِّر لمستقبل المجتمع ويبني قلاعًا نظرية وجمهوريات أفلاطونية وأحلامًا طوباوية، بدلًا من الاضطلاع بدور اجتماعي على مستوى مواجهة الاستبداد ومنظومته واقعيًا، وتشريح ما هو كائن وتفكيكه وتحليله ونقده، لكن كيف يمكن له أن يتحدّث عن الحريّة والعدالة والدّيمقراطيّة في ظلّ واقع يعلم علم اليقين أنّه استبدادي وتغيب فيه الحريّة والعدالة والدّيمقراطية؟ كيف يستقيم الحديث عن الحرية والعدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان، في ظل واقع ديدنه الطغيان والظلم والجور والتعسف والهوان، وهي الأطراف المناقضة لكل ما يحلم به السّارد من حرية وعدالة وديمقراطية؟ لا شك في أن هذا الحديث، الذي اتخذ شكل بناء مدركات حول هذه القيم، هو حديث نظري لا يعكس ما يجري في الواقع، حديث معياري حول ما ينبغي أن يكون وليس حديثًا إجرائيًا حول ما هو كائن، وكيف يجب له أن يكون:

«منذ كثير وأنا أحلم بمدينة طيّبة ذات أفق يحتضن شمسا صغيرة لا تحجبها الظلال.»[1]

إن الإحساس الرهيب بالاغتراب الذي يظهر على ذات السّارد ثوَّرَ فيه تلك الروح النوستالجية؛ والتي يهرب من خلالها عن واقع الناس، يترجم هذه النوستالجية عتبة إحدى مجموعاته القصصيّة والتي وسمها بعنوان: **(تاكسنة بداية الزّعتر آخر الجنّة)**، لم تكن هذه المرسلة الخطابية بمنأى عن الصّورة النّشازية التي اكتنفت العناوين الأخرى. فتاكسنة؛ هي دال مفعم بالحركة والدّينامية؛ يحيل على مكان ملفوف بالزّمن، فتاكسنة لا يذكرها السّارد على أنّها موطن الطفولة وحسب، بقدر ما يربطها بزمنه، إنّها تُعرب عن أيام الصِّبا المتعاقبة التي قضّاها في هذا المكان، ولعله كان لا يعرف غيرها، إنّها موطن الزّعتر الذي عرفه في صغره، فيقول فيه:

«ابتسامة الزعتر في ذروة الجبل حيث رعيت ماعز جدتي، وآخيت الوعول.»[2]

تعتبر **تاكسنة؛** مَعْلمًا تقف عند حدوده الذاكرة، فمن خلالها يتسلّل حبل الزّمن الممتد منذ الطفولة إلى زمن عرف فيه السّارد حقيقة (تاكسنة) – تزداد قيمة الشيء كلما فقدناه– وإنّها آخر مُستساغ من دنيا السّارد، فما دُونها يُعدُّ مجرّد عبث وخيال زائف، فما تَنعّم إلاّ بأيام الصبا، وما

1) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص106.

2) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص09.

بعدها من أيام عاشها ذهبت مهب الرّياح، ما تلذّذ إلاّ بتلك الأيام الخوالي التي أصبحت تمثّل له جنّة؛ أَحسَّ بها لمّا افتقدها في سنون التّيه الضائعة. هذا هو عنوان؛ تاكسنة، وما ينشطر عليه من دلالات ظاهرة، لقد رسم في أذهاننا صورة تشعّ جمالا عن حياة السّارد في أيام صباه، إنّه ينقل صورة عن مرتع الطفولة التي جالت بساتين تاكسنة، وتكون الطفولة حسنة عذبة، والأحسن منها استرجاع ذكرياتها؛ لمّا يعزّ العيش بنفس تلك الذّات الطفوليّة. لكن هناك سؤال يقفز إلى ذهن كل متلقٍّ لمثل هذه الخطابات؛ ما الذي سنجنيه من وراء استرجاع مثل هذه الذكريات؟ أم أن الثّقافة تخادعنا وتعمل على تمرير بعضٍ أنساقها، حيث ترسم صورة مُشكلة من جمالين، جمال الأسلوب الواصف، وجمال الصّورة الفوتوغرافية المنقولة إلينا؟

في إجابتنا عن هذا السؤال، قد نصطدم بالحقيقة التي كانت تخادعنا بها الثّقافة أثناء توسّلها بجمالية اللفظ وانزياحية التّراكيب؛ بدءًا من مرسلة: تاكسنة، باعتبارها موطن الطفولة، والزّعتر بعبق رائحته الطّيبة، والجنّة التي هي منتهى آمال كل إنسان بعد الحياة. هذه هي الصّورة المشرقة التي توحي بها المرسلة الخطابية للعنوان: **(تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة)** على هذه الشّاكلة تقاوم الأنساق وتصارع من أجل البقاء، مع محاولة البروز، حيث تتخلّل النّصوص، وتبحث لها عن فجوات تفسح لها مجال الظّهور، في صورتها المخادعة، وإلاّ كانت جماليّة هذه الصورة زائفة، بل تنمّ عن عذابات وآلام دفينة يصنعها هذا الواقع المتردي، الذي يكون سببا مباشرا في تقوية أواصر المحبة في قلب **السّارد** وتمتين علاقته بتاكسنة، ويترجم هذه الحمولة النوستالجية قول السّارد:

«تاكسنة التي في القلب والذاكرة، يوم سنوات الدم والسرقة في ساعة: تعبت جدا من الساعات.»[1]

إنها ذكريات كلها مرارات وآلام تنخر ذاكرة **السّارد** كلّما استرجعها، تظهر على إثرها تاكسنة ملاذا آمنًا له، ينفض من خلاله ما علق به من شوائب وأدران يكون قد صنعها هذا الواقع في مخيلته. ويسترسل في تأثيث علاقته بتاكسنة من خلال إثراء سجل الوصف لها في الزمن الغابر، لأن حاضرها اليوم قد يُغير ملامحها، ويبدّل معالمها. نعم سيتغيّر فيها كل شيء لأن العبث طال الأماكن والأزمنة كما نخر العقول والذوات.

1) اللعنة عليكم جميعا، ص43.

«لأن ذلك الزمان كان عبقريا! من تحت الدالية كنت أبصر قامة الجبل، جبل جدّي صندوح، كما يسميه القرويون، وفي الأسفل توزعت الدّور النحيلة. أما الجبل الجليل. فقد ظل يوزع البركات على أولئك الذين ليس لهم سوى البارئ والأدعية التي تيمّم صوب السّماء سيرا على الأقدام، حافية عارية.»[1]

انتقل **السّارد** من أيام صباه من عالمه الزعتري الذي يعبق بالرائحة الزّكية، رائحة الطفولة الملائكية، إلى عالم لا هوتي روحاني؛ إنّه عالم الجنّة، فمن تاكسنة تبدأ حياته وإليها تنتهي جنته.

فذكرها يحيلنا على نسق الحنين الى ماضي الطفولة، الذي يكسوه الإنسان دائما بهالة من التّمجيد والتّقديس، هو الجنة المرسومة في مخيلة الإنسان العربي الذي تتحكم فيه أنساق بعينها ترسم له الجنة التي رسمها القرآن الكريم باستفاضة، وهي صورة سردية أثيرة، تنهض على مفردات الأشجار والخضرة والأنهار التي تجري من تحت الجِنان، إلى آخر المفردات التي تتعامل معها كتب التفاسير وقصص الانبياء اعتمادًا على مبدأ "الخيال المطلق" لكن السّارد في المجموعة القصصيّة؛ تاكسنة سوف يوازي بين صورة الجنة/الفردوس وتاكسنة التي كان الزعتر يكسو مستنقعاتها، وهنا ثورة لذلك النسق المضمر يترجمه اسم تاكسنة؛ وهو؛ (الرغبة في استعادة صورة الجنّة) إنّها ذلك الفردوس المفقود الذي يبقى مجرد حلم وأمل ضائعين، وبعيدين المنال، يترجم حقيقتهما ذلك الاغتراب، الذي خلقه الواقع المهترئ الذي ضاعت وامحت فيه قيم الأمة.

إذا كان **ماركس** يربط الاغتراب بالعامل –الذي يبيع ساعات من جهده– والمنتوج الذي يتسبب في إيجاده ويصبح غريبا عنه. ولا يبتعد **بيير بورديو** في رأيه عمّا يقول به **ماركس**، إلاّ أنّه ربط الاغتراب بتحليل علاقة العمال الجزائريين في ظل تلك الظروف الصعبة بالقيم الرأسمالية كالعلاقة بالوقت، وبالمجهود، والدّخل النّقدي... فالسّارد يربطه بمرحلة حرجة مرّت بها الجزائر؛ هي مرحلة العشرية السّوداء، أين وجد الجزائري نفسه يعيش فراغاً روحيا مرعبا نتيجة ذلك الخوف والرّعب الذي صنعته يد الإجرام في وطنه على أيدي ثلة من المفسدين المندسين داخل جهاز السّلطة وخارجه عملوا على بيع الوطن بالمجان...فكان هذا عامل تجلّي ظاهرة الاغتراب في الخطاب البوطاجيني الجريء. وكلّ مثقّف في كتاباته الجريئة عليه أن يتقبّل النّفي بشتّى أنواعه، كما تقبل النَّفي الجسدي

1) أعوذ بالله، ص73.

«**جوزيف كونراد** على روايته: قلب الظلمة عام 1902، حيث نفي إلى داخل إفريقيا، ومثله اختار **جيمس جويس** النفي من بلده إيرلندا، وكان عليه ان يبتعد عن دوبلن لكي يتمكن من التّكلم عن مكبوتاتها(...) وكان أن منعت في عدة بلدان بسبب لغتها الصريحة.»[1]

إن هذا الصّراع القائم بين المثقّف والمؤسسة الاجتماعية، وبين المثقّف والسّلطة الذاتية أفرز لنا أنماطا من المثقّفين، داخل النّصوص السّردية يمكن إدراجهما تحت عنصرين بارزين هما: (المثقّف السلبي والمثقّف المثالي).

المبحث الثّاني: المثقّف السّلبي:

بُنيت خطابات المجموعات القصصية على ثنائيّة ضديّة في التّعريف بالمثقّف، والتّمييز بين أصنافه قوامها؛ الأداء الوظيفي لهذا الصّنف أو ذاك من المفكّرين، وكذلك دوره من خلال ما يقدّمه للمجتمع أو ما يجنيه عليه من خيبات أمل، تعمل على إنهاكه وإضعافه، ولهذا نجد أنّ التّمييز بين المثقّفين يقوم على ثّنائية؛ (السّلب والإيجاب) أو (المنح والمنع) حيث نجد الكثير من العلماء والمفكرين من خاض في موضوع المثقّف، وتعرّض له بالكثير من التّفصيل نظراً لأهميّة هذا العنصر الرّياديّة في قيادة المجتمعات، وإخراجها من بوتقة الجهل وسطوة السّياسة المتعجرفة. حيث يُميّز **جان بول سارتر Jean-Paul Sartre** مثلا: بين العالم والمثقّف إذ يرى أنّ كلّمة مثقّف لا «تطلق على العلماء الذين يعملون في حقل انشطار الذّرة لتطوير أسلحة الحرب وتحسينها لأنّهم في هذه الوضعيّة مجرّد علماء، ولكن إذا شعر هؤلاء العلماء بالخوف والذّعر لِما تنطوي عليه هذه الأسلحة من طاقة تدميريّة فاجتمعوا ووقّعوا بيانا يعارضون فيه استخدام الأسلحة النّووية ضدّ البشر غدوا من فورهم مثقّفين.»[2] وهذا يعني أنّ الثّقافة موقف نقدي ومسؤوليّة ورسالة اجتماعية وإنسانيّة، وليست مجرد معرفة وعلم يُدرس ويُدرّس في المخابر، ولهذا كانت العلاقة القائمة بين المثقّف وبين المجتمع علاقة لطالما شغفت العلماء والمفكرين والفلاسفة بالبحوث المضنية والآراء المتباينة في التّعريف بحقيقة هذا المثقّف.

1) حليم بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2006، ص157.
2) جان بول سارتر: دفاع عن المثقفين، تر: جورج طرابشي، ط1، دار الأدب، بيروت، لبنان، 1973، ص43.

ظهرت مصطلحات كثيرة جدًّا للتّعبير عن العلاقة القائمة بين "المثقّف" وقضايا المجتمع لكنها تدور جميعها حول موضوع واحد يتمثل؛ في اهتمام المثقّف بقضايا المجتمع ونضاله من أجل إحقاق الحقّ وتجسيد العدل الإنسانيّ، ومن هذه المصطلحات نجد: **(المثقّف العضوي: غرامشي) (الواعي: الجابري) (الملتزم: سارتر وبيار بورديو) (الرّسولي: إدوارد سعيد) (الناقد: نيتشه) (الانتلجنسي: بمفهوم الماركسيّة)** وهناك مفاهيم أخرى لا يمكن حصرها، منها: المثقّف **المشاكس، والوطني والطليعي، والرّيادي، والإنسانيّ...** وهلمّ جرّا، وجميع هذه المصطلحات تدلّ في أساسها على معنى واحد يتمثل في دور المثقّف ووظيفته في مواجهة مختلف التّحديات والقضايا والمشكلّات والأوضاع التي يواجهها مجتمعه، ومن الواضح أنّ هذه المصطلحات الدّالة على المثقّف النّاقد والحقيقيّ، تقف على نقيض المصطلحات الدّالة على المفكر التّأملي أو المفكر العاجي أو المفكر الذي يعيش في عالمه الخاص بعيدًا عن الحياة وهمومها ومشاكلّها، فالفكر كما يرى كثير من المفكرين يجب أن يمارس وظيفة اجتماعية في نقد مختلف التّحدّيات والمشكلّات التي يواجهها المجتمع، وعلى هذا الأساس يمكن القول أنّ المثقّف الذي يدير ظهره للمجتمع لن يكون جديرا بتسميّة المثقّف الحقيقي أو النّاقد.

بالتالي فإن المثقّف؛ هو ذاك الذي لا يرضى أن يكون شاهدًا على المجتمع بل فاعلاً إيجابياً فيه، ولا يكون فاعلاً إلّا عندما يكون أنموذجاً للمثقّف العضوي بحسب التوصيف **الغرامشي،** أو أنموذجا للمثقّف الشّجاع بحسب **جوليان بندا،** أو الملتزم عند **بيار بورديو...** وفي مقابل هذه المصطلحات التي تعبر عن المثقّف الحقيقي أو الرّسولي النّاقد ظهرت مصطلحات أخرى للإشارة إلى المثقّفين الذين يكونون قد تخلوا عن وظيفتهم أو بالأحرى عن الرّسالة الاجتماعية المنوطة بهم وهم يُوسَمون عادة بالمثقّفين السّلبيين، وهذا النّمط من المثقّفين هو ما سعت دراستنا للوقوف على بعض النّماذج منه، سعيًا مِنَّا لوضعه على طاولة التّشريح، حتى يتسنّى للدّارس التّعرف والتّمييز بين صنوف المثقّفين السّلبيين، أو غير الفاعلين في المجتمع، وهاته الفاعليّة التي رصدناها من خلال ما تقول به الخطابات؛ هي الفاعليّة الإيجابيّة أو التي تقدم خدمة للمجتمع لا غير، وإلاّ أُعتُبر المثقّف السّلبي أنّه عنصر فاعل كذلك؛ لأنّه يعمل على خلخلة البنية التّحتيّة للمجتمع، ومن بين الأسباب

والمظاهر التي تقف وراء هذه السّلبية التي تمّ ضبطها متواريّة خلف الخطابات السّردية في شكلّ أنساق مضمرة ما يلي:

أوّلاً- بندقة المثقّف♦: قدّمت لنا النّصوص السّردية العديد من صور المثقّف المثالي، كما قدّمت لنا أصنافًا أخرى للمثقّف، تمّ إدراجها في خانة السّلبية، بحكم الأدوار التي يؤدّيها اجتماعيا وسياسياً وثقافياً... لكنّه في خضمّ بعض الممارسات ولعب بعض الأدوار تُظهر الخطابات **المثقّف البندوق** على صورة أكثر ما تكون حرباوية، حيث تَعرضه وهو يعتلي مدارج المسؤوليّة في احتكاكه المباشر بالسّلطة والمسؤولين فيها، لينقلب فيما بعد على عقبيه، ويَنسى أو يتناسى ماضيه الحافل بالبطولات كما تقول بذلك الخطابات السّردية على لسان السّارد:

«وجد المثقّف جدا طريقه، فاهتدى إلى الصراط المستقيم. تخلى عن اللباس الصيني الأزرق واللوبياء. انتهى زمان الهجاء والشعر. يجب ان يهدأ المحارب. يجب ان يعيش. نعم! عليه أن يخطب مثلهم، أن ينحني مثلهم، أن يكذب مثلهم أن يتعلّم كيف ينحني ويقول صباح الخير بلغة أجنبية فيها رائحة المساحيق والعطر القادم من هناك عليه ان يتعلّم كيف يمشي بلغة مستوردة كيف يضحك مثلهم من الأعلى إلى الأسفل بزم الشفتين وتمطيطها يمينا او يسارا مثل الزرافة، عليه ان يضحك ضحكا حكوميا يخيف الناس والحيوانات.» [1]

تتلخص لنا صورة المثقّف البندوق من خلال هذه العبارات، التي من خلالها يمكن ضبط هذا المفهوم أو المصطلح؛ فبندقة المثقّف فيها نكوصيّة على الماضي بعاداته وتقاليده وتاريخه إضافة إلى ذلك فالمثقّف البندوق أو السّلبي الذي تقصده الخطابات، ويسعى بكلّ ما أوتي من وسائل ليمثل السّلطة الاستبداديّة، ويصبح المترجم الرّسمي لسلوكياتها السّلبيّة، ولهذا ووفق تراتبيّة منتظمة عليه أن يسلك مدارجها، فيصبح؛ (يخطب مثلهم، أن ينحني مثلهم، أن يكذب مثلهم أن يتعلّم...) حتى

♦ **البندقة:** ومنها البندقة السّياسيّة، وهي نسبة إلى طائر البندوق، وهو طاهر **هجين** من (أنثى الحسون وذكر الكناري) يمتاز؛ بتعدد أصواته، وكثرة حركاته وانتقالاته من مكان لآخر؛ فهو لا يستقر على حال واحدة. ينظر: طائر البندوق، تمت الزيارة يوم: 2021/07/25، على الرابط:

https://al7ason.blogspot.com/2014/11/blog-post_17.html

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص62.

يصير واحدًا منهم؛ أي يصبح عنصراً حكوميًا أو سلطوياً يختلف عن العامّة أو الدّهماء؛ الذين أصبحوا لا يعنون له أدنى شيء، وهنا يكون قد حقّق فكرة (الأنا الحكوميّة) والتي يرى بها **ميشال فوكو** على أنّ «ممارسة السّلطة تخلق لدى الحكام شعوراً بالسّمو، حتّى لو كان الحاكم فرداً عادياً من أفراد الشّعب فإنّه بعد ممارسة السّلطة يتولّد لديه إحساس بأنّه مختلف عن أمثاله من أفراد الشّعب وأنّه يتمتّع بإرادة من طبيعة ساميّة، هذا التّعالي والتّسامي هو الذي يولّد فعلياً الإيمان بقداسة السّلطة وحتى بقداسة من يمارسونها.»[1] لأنّه ليس بالأمر الهين أن تدوس على المنظومة القيميّة للمجتمع جملة واحدة، إنّه عمل مُضني وقاتل، لا يتكبّد مشاقّه إلاّ من تشرّبت ذاته روح البندقة الثّقافيّة السّالبة.

كما أنّ هذا النّوع من المثقّفين هو من يمثّل مفهوم البندقة السّياسيّة بامتياز، ويعمل على إذكاء نارها والتّوسيع من مساحة الفساد فيها، باعتباره شخصيّة موبوءة بحمى التّمسّح بالمسؤول ومتشرّبة لأسانة ماء الكِبَر والعجرفة، ولهذا كثيرا ما يعرض علينا السّارد قصصًا متفرّدة يفضح من خلالها الصّورة النّمطيّة للخنوع والتّذلّل المفرطين أو الزائدين على حدّ اللزوم، حيث يقول في هذه القصّة مثلا:

«كتب الشاعر قصيدة مدح فيها جلالته فأكرمه بستة دنانير وقال له: اِنحنِ. ثمّ كتب ثانية فمنحه خمسة وقال له: انبطح جيدا أمام سيدك، وفي الثالثة تصدق عليه بأربعة وخاطبه: اركع، وفي الرابعة رمى له ثلاثة وأمره: اسجد خاشعا، وفي الخامسة قذفه بدينارين ونهره: التقطهما وقبّل قدم مولاك، وفي السادسة أعطاه صفعة وركلّه موبخا: قف ثم تقوّس باحترام، وفي السابعة رأى الناس شاعراً يرغب في الوقوف كالناس، لكنه لم يستطع، أصبح فاصلة من شدة الانحناء.»[2]

يستوقفنا السّارد من خلال هذ النّص عند هذه الصّورة الكاريكاتوريّة التي تضع هذا النّوع من المثقّفين على المحك، لأنّ الذي يرضى بأن تُداس مقوّماته، ويرضى بإهانة نفسه، ولا يتورّع عن الوقوف عند أبواب المسؤولين يترصّد الدّاخل منهم والخارج، فهو وبحسب الدّلالات المبطنة خلف هذه الخطابات، أشدُّ وأنكى أثراً وتأثيراً على نفس الأبيّ العزيز من أن تلطمه على خده، أو تركلّه

1) ميشال فوكو: المعرفة والسّلطة، م س، ص47.

2) جلالة عبد الجيب، ص21.

برجلك. ولا يرضى بمثل هذه الحال ولا يتلذّذ بأذيّة المسؤول وسطوته إلاّ من هو على شاكلة المثقّف البندوق؛ الذي ألف العيش في وسط مياه السّياسة الضّحلة. ففي جانب آخر من الخطاب السّردي يُعيد السّارد عرض موقف آخر عن بندقة المثقّف في نفاقه وسرعة تقلّباته وعدم ثباته على موقف واحد؛ وقدرة استساغته للباطل، كما يتوغّل من خلال ذلك العرض إلى الغوص في ذاتيته ويحلّلها من الدّاخل تحليلا مستوفياً الشّروحات، عن طريق تقديمه هذا المقطع السّردي الذي يقول فيه:

«كتب المثقّف الكبير نصا يذمّ فيه السلطان، وفي الصباح جاءه استدعاء فطار إلى القصر، وإذ سأله المحقق: هل هذا خطابك؟ أجابه: معاذ الله. أنا مسكون بأرواح شريرة أتعبت الإمام والراقي، لا بدّ أن روحا فاسدة كتبت هذه اللعنة. فعلق المحقق: تريد أن تصبح حاجبا على باب الحاجب أو تموت؟

فأجابه: الحياة أفضل؟

من يومها أصبح المثقّف **الكبير حاجبا ثوريا يكتب التقارير عن المناوئين، ومع الوقت اكتسب لون الباب وشكلّه، ثمّ أصبح من العائلة التي عيّنته ناطقاً رسميا.»**[1]

تنقل لنا هذه الخطابات؛ صورة يمكن إسقاطها على بندقة المثقّف العربي بصفة عامّة، الذي في غالبيَّته يكون قد تعوّد أن يُمالئَ السّلطة ويسترضيها، وأن يَكون معها في خندق واحد حتّى لا يخسر خسارات مزعجة وكبيرة، تَعلّم من خبراته التّراكميّة أنّه لا داعي للتّضحيّات الكبيرة التي لا تؤدي إلّا إلى انكسار المثقّف وتصادمه مع السّلطة التي تستخدم أبشع الوسائل للقضاء عليه وعلى مقاومته وكسر شوكته والقضاء على من يحيط به من الأقارب، لذا ترى الكثير من المثقّفين البنادقة ونتيجة خوفهم من هذا البطش السّلطوي غير المبرّر، يستسيغون فعل الانبطاح طمعاً منهم في أن يُمنحوا ألقابًا وشهرةً تأتيهم بمباركة هذا المسؤول أو ما يلتحق به من المؤسّسة الرّسمية التي تستطيع أن تستخدمه وقت ما تشاء ضد خصومها بمسمّيات الوطنيّة والولاء والإخلاص للوطن وحاكم الوطن وهذا النّوع من المثقّفين عادة ما يكونون مُغدق عليهم بكثير من العطايا والهبات والمناصب والكراسي...ولهذا فهم تربطهم علاقة مصلحيّة براغماتيّة بهذه السّلطة التي يمالونها وينافقون معها.

1) جلالة عبد الجيب، ص123.

ويسترسل السّارد في عرض صور أخرى عن هذه البندقة وخاصّة أولئك المثقّفون الذين تقلّدوا مسؤوليّات عاليّة وجعلوا حاجيّات الجماهير إليهم عملة رائجة رابحة، يتلاعبون بمصائر الأمّة، لا يهمّهم إلاّ أنفسهم، وتمتد أعينهم لتطال كلّ هذه الجماهير، وعند حاجتهم إليها، فلا يغفلون لا عن الأحياء منها ولا الأموات، وفي مثل هذا الموقف يعطي السّارد بعضاً من انطباعاته عن تصرّفات هذا النّوع من المثقّفين البنادقة، كما جاء على لسان السّارد قوله:

«بحث الباش قاعد في الدفاتر المكدّسة على الرّف وأخرج غبارا كتب عليه: السّعيد بن مسعود المدعو ابن آدم، المولود بتاريخ 37 فبراير توفي عقب عملية بطولية شنّها الأبطال على الأعداء. قاوم بشجاعة وسقط برصاصة أصابته في الرأس...

لم يسمع المعلّم بقية الخبر. الرجل مات وكفى. لكنّهم بحاجة إليه لضرورة قصوى. المسألة مسألة انتخاب وعليه أن ينفض تراب القبر ويأتي لتصحيح الخطأ في الوقت المناسب».[1]

تستعرض لنا هذه المقطوعة الخطابيّة شخصيّة؛ الباش قاعد، باعتباره شخصيّة مثقّفة، تقمّصت دور المثقّف البندوق بامتياز، من خلال دورها الرّيادي في المكر والخديعة، حيث قام–الباش قاعد– بالبحث في دفاتر الأموات، وبعمليّة ذهنيّة متناهيّة في المكر والتّدليس أسقط عليهم صفة الاحياء واستطاع أن يحيك تلك المؤامرة التي يُخادع بها الجماهير، فيميل الكفة لصالحه في عمليّة الانتخابات، إنّه عمل الكبار الذين لهم القدرة على القيام بمهام تتناسب مع مناصبهم، بمثل هكذا يتجرأ المثقّف البندوق على حرمة الأموات، ويسترجع بصماتهم من القبور ويجدّد فيها روح العنقاء لِيُدلِّس ويخادع الجماهير في حربه الشّنيعة التي يقيمها ضدّ الشّرعيّة؛ والتي تعتبر السّبيل الوحيد الذي تضمن من خلاله الجماهير حقوقها، إنّه التّعصب للرّأي، والامتثال للنّزوات الطائشة، لأنّ اِستبداد المسؤولين بالرأي، «ومع تعصبهم هذا خلقوا من أنفسهم آلهة، هم الكبار، وهم العلماء والأذكياء، وأصحاب التّخصص والخبرة والمعرفة الفريدة، لا سلطان عليهم، فهم السّلطة العليا أصحاب الأمر والنهي والآخرون....؟!

1) اللّعنة عليكم جميعا، ص71.

وفي ظل هذا الأسلوب في التّفكير ينكمش العمالقة، ويصغر الكبار، وتضمحل الموهبة ويتخلّف الذّكاء بدلاً من أن ينمو ويزدهر.» [1] إنّ المثقّف البندوق قد لا يدين بدين إلاّ بدين رسمه لنفسه من محض أفكاره وفلسفته، لأن التّوجه البراغماتي المبني على الجشع والطمع المفرطين يخلق في الذّات شريعة خاصة، ممّا يجعلها تحتكم إلى قوانين هذه الشّريعة المختلقة، لأنّ صاحبها يحلّل ويحرّم حسب حاجته وهواه، أو حسب ما تمليه عليه نفسه. وفي موطن آخر من الخطاب يقرع السّارد آذان المتلقي وينعم بصره بذلك السّؤال الذي يوجّهه المثقّف البندوق–وهو مسؤول بارز في جهاز السّلطة– الملقب بـ: (الباش قاعد) إلى المعلم –باعتباره مثقّفا– بسؤاله:

«هل حدث أن انتخبت؟ قال.

نظر إليه ابن آدم منفطر وما ردّ. لم يفهم معنى انتخبت. وإذا فسر له الباش قاعد بأن الانتخاب معناه التّصويت(...)التّصويت معناه التأكيد على أن لا ملك سواه ولا خليفة له سوى ابنه الذي لم يولد بعد».[2]

توضّح هذه الخطابات كيف أن عزوف المثقّفين عن الانتخابات التي تُسلب فيها إرادتهم جعلهم ينسون حتى المغزى منها، لأنّها كانت لا تحفظ لهم مقامًا ولا تولي لهم اهتماما، فهم مبعدون ومُهمّشون، وإلاّ كيف لرجل مثقّف متعلّم لا يعرف معنى (انتخبت !) كما توضّح هذه الخطابات؛ أنّ السّلطة أو الأنظمة الاستبدادية دائما تسعى إلى إيجاد مثقّفين عملاء تأتي بهم بعدما مارست عليهم أنواعاً مختلفة من المناورات، على سبيل الإغراء أو التّخويف والتّرويع، ليعلنوا في الأخير ولاءهم والطّاعة لها دون أيّ اعتراض، وتقوم بعمليّة جسّ النّبض التي تجريها على المثقّفين؛ من أجل معرفة مدى قابليّتهم أو رفضهم لما تعرضه عليهم وتقدِّمه لهم من عروض مُغريّة، فهي تعمل على استقطاب بعض المثقّفين البنادقة وتعمل على إرضاعهم لبن الطاعة منذ بدايات تمدرسهم على فنون الحياة فتكون هذه الانظمة السّياسية امتلكت نمطين من المثقّفين؛ مثقّف كان ضد وعاد، فهذا مأمون الجانب معلوم السّريرة، ومثقّف قد تشبّع بروح الطّاعة والتّبعية، وليس على مستوى سلوكياته الظاهرة، بل على مستوى الاعتقاد الدّاخلي، وصولاً إلى مثلنته من الدّاخل بحيث يصبح شخص سيده (المسؤول

1) عبد الحكيم بدران: خيانة المثقفين، ط1، مركز الحضارة العربية، مصر العربية، 1999، ص10.
2) اللّعنة عليكم جميعا، ص72.

المتسلّط والمستبدّ حاضر في الوجدان؛ ودون استغراب أن يحلّ–السّيد– محل (أنا) الشّخص الأعلى ويُشكلّ مرجعيّته الذّاتيّة)؛ تماماً كما هي تلك الأبواق التي تنعق باسم الجلاّد وتذكره بالمحاسن في كلّ زمان ومكان.....

وتتوقف هرميّة البندقة عند المثقّفين حسب ما تُطلعنا عليه الخطابات عند هذا النّوع من المثقّفين الذين يروّجون للثّقافة الخارجيّة أو المستوردة، ويتماهون في ذات الآخر المختلف عنّا في كلّ شيء ليصبحوا هم لبوسه وممثّلوه على أوطان ليست أوطانه، ويحكّمونه وبالنّيابة لأنّ يتسلّط على الشّعوب ويتّحكم فيها عن بعد، وذلك بعد أن يُمهد الطّريق عن طريق؛ المثقّف الخائن.

ثانياً– خيانة المثقّف: تعرّضت نصوص المجموعات القصصيّة للمثقّف، وتغلغلت في تفكيك صوره وكما عرضت علينا صورة المثقّف البندوق، توصّلت إلى رصد نوع آخر لا يقلّ أثره عن سابقه في تفكيك المنظومة الاجتماعية وحلحلتها من الداخل، إنه المثقّف الخائن الذي ينقل لنا **إبراهيم فتحي** في توصيفاته بعضاً من صوره؛ على أنّه ذلك الكاتب المستأجر «الذي يستغل مقدرته الإبداعية في مقابل المال لإنتاج أعمال مبتذلة.»[1] لا تخدم الصالح العام، فقد تعمل للتّرويج للثّقافات المستوردة الضّحلة، والسّلوكيات المتدنيّة والتي يوزّعها على الجماهير بالمجّان.

إنّ الصّورة التي تنقلها النّصوص السّردية عن المثقّف الخائن لا تَعدُ أن تكون ممارسات اجتماعية، يكون الجمهور قد تعوّد عليها وألفها، لكنّها بأبعادها الدّلاليّة وما تحمله من بذور مسمومة وقاتلة مطمورة في داخل النّسيج الاجتماعي وبِعمق، حتى يظهر عامل القبول الذي تُكوِّنه ثقافة الطبقة الحاكمة، ومن هنا يتحمّل المثقّف مسؤوليّته على جانبين؛ **الأول:** أمام نفسه، باعتباره إنسان يحمل المعرفة، وله قدرة استشرافية ومدارك معرفيّة ويعي جيّدا ما يفعله ويقوله، كما له من القدرة على معرفة مآلات الأشياء قبل أوان حدوثها. **ثانيا:** يتحمّل مسؤوليّته كمثقّف، من خلال ممارساته اليوميّة، لأنّه ليس وحده، فهو قدوة، والعامّة من النّاس هم أتباع له، فلا يتخلّى عن ذاته ومقوماته ويذوب في ذوات ومقومات الآخرين مهما كان شأنهم، مسؤولين محليين أو أجانب.

1) إبراهيم فتحي: م س، ص287.

وبعد أن تمكّنا من ضبط أهمّ المراحل التي تسلكها الجينات النّسقيّة والتي عملت على بلورة فكرة القبول أو انتهاج سلوك الخيانة لدى المثقّف، باعتبارها لا تَحدث طفرة واحدة، إنّما تتكوّن عبر مراحل تعمل على استنزاف العقول والذّوات، كما تعمل على استنزاف خيرات الأوطان، حيث مهّدت لحصول نتائج كارثيّة، تكون قد حصلت وفق مراحل تمّ ضبطها من خلال الخطابات السّردية للسعيد بوطاجين كالتالي:

1- الخيانة بالقول: قبل أن نستعرض هذا العنصر مباشرة، لا بدّ من معرفة العناصر الفاعلة فيه، فالخيانة التي تستعرضها النصوص هي؛ في علاقة (الغرب بالشّرق) حيث يُعتبر **إدوارد سعيد** من أهمّ من تناول علاقة الغرب بالشّرق من خلال مؤلفه الاستشراق، الذي تناول فيه بالدّرس التّمثيلات والأنساق الثّقافية التي تستبطنها الكتابات الغربية حول الشّرق، وبحسب **إدوارد سعيد** «ليست الإمبرياليّة وليس الاستعمار مجرّد فعل بسيط من أفعال التّراكم والاكتساب. فكلّ منهما مدعّم ومعزّز بل وربّما كان أيضا مفروضاً من قبل تشكيلات عقائديّة مهيبة تَشملُ مفاهيم فحواها أنّ بعض البقاع والشّعوب تتطلّب وتتضرّع أن تخضع للسّيطرة.»[1] إنّ هذا الخضوع أو القبول لم يحدث طفرة واحدة إنّما حدث وفق تراتبيّة نسقيّة ظلّت تمخر عباب ذهنيّات هذه الشّعوب فترات زمنيّة طويلة، فأصبح بدل قبول هذه وفقط، أضحى إيماناً بل اعتقاداً جازماً بأنّه لا يمكنها أن تصل إلى ما وصل إليه الآخر (المهيمن الكولنيالي أو القوى الإمبرياليّة) إلاّ بعد التّشرب بثقافته وممارسة لغته بطريقة اعتيادية، لتصبح فيما بعد عبارة عن هيمنة لغوية؛ والتي يمكن من خلالها السّيطرة على مُخرَجات العلم والبحث العلمي والتّقني، والمفاهيم الاصطلاحيّة، وعلى إبقاء حالة من التّبعيّة اللّغويّة والعلميّة والفكريّة ولا يحدث هناك نوع من التّطور أو الإبداع بسبب (التّبعيّة/ الهيمنة) إلا إذا قامت **اللّغة الأمّ** بالسّيطرة على المفاهيم وتعميمها على أبنائها، وإعطائها سبغة القداسة والاحترام.

لكن لمّا افتقدت اللّغة الأمّ تلك القداسة والاحترام تشكلّت على منوالها هذه الخطابات السّردية بنبرة تعلوها الحسرة والألم وبأساليب تّهكميّة وسّاخرة، لا للتّرويح عن المتلقي بقدر عجز لغته المباشرة عن اِستيفاء المقصود من هذه الخطابات، المشبوبة بِحُمَّى الرّفض والاستنكار على وجود مثقّفين

1) إدوارد سعيد: الثّقافة الإمبريالية، تر: كمال أو ديب، ط1، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1994، ص80.

يبيعون ضمائرهم وأوطانهم بالمجّان، وذلك نتيجة حرصهم على التّكريس للثّقافة الوافدة عن طريق التّرويج والاستعراض للغة هذا (الآخر) المختلف عنّا في كلّ شيء؛ ديناً ومذهباً وسلوكاً... فضلا عن توجّهه الامبريالي المعادي للإنسانيّة جمعاء. ويستعرض علينا السارد في هذا النّص السّردي هذا النّمط من المثقّفين الخونة بقوله:

«وكان ذلك الماضي يرهق (المثقّف جداً) الذي استوى على كرسيّه بحثاً على المفردات التي تليق بمقامه. ما عادت المفردات القديمة تعرفه، لقد أصبح شيئاً آخر اسماً آخر، قامة أخرى، رأساً آخر، أصبح آخر لا يعرف الآخر.

وكان ذلك الآخر آخر وآخر، ولا آخر يفهم الآخر. وكان على (المثقّف **جدًّا) أن يلقي خطابه على لسان آخر ما، أيّ آخر! المهم أن يتكلّم بوقار.»**[1]

يُفصح هذا النّص من خلال عمليّة التّكرار للفظ (الآخر) عن تلك الذّوات التي أصبحت لا تستسيغ النطق بلسانها أو لغتها، كلّ همّها أن تستقطب لغة أخرى أكثر ما تكون ذات قيمة وشأن فتُعلي من شأنه هو الآخر، حيث لا يقلّ شأنه عن شأن هذه اللّغة التي يخاطب بها الجماهير، ومن هذا المنطلق، تسلّلت جينات الكراهيّة والتّمرد على اللّغة الامّ، ومن هنا بدأت بذور خيانة المثقّف تنمو لتعطي ثمارها بعد حين، لأنّه وبحسب ما يقول به **عبد الحكيم بدران؛** «المفكرون العرب يتكلّمون عن مجتمعاتهم بلغة أجنبيّة ولا يتركون مجتمعاتهم تتكلّم عن نفسها بلغتها العربيّة.»[2] لأنّ المثقّف في حقيقته هو ترجمان المجتمع، ولسانه النّاطق عن حاله، ومن هذا الاعتبار يرسم السعيد بوطاجين الخطوط العريضة التي تترجم صورة الخيانة لدى المثقّف؛ عبر هذه المرسلات الخطابيّة؛ والتي يقول فيها على لسان السارد:

«يتعلّم كيف ينحني ويقول صباح الخير بلغة أجنبية فيها رائحة المساحيق والعطر القادم من هناك عليه ان يتعلّم كيف يمشي بلغة مستوردة كيف يضحك مثلهم

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص62.

2) عبد الحكيم بدران: م س، ص7.

من الأعلى إلى الأسفل بزم الشفتين وتمطيطها يمينا او يسارا مثل الزرافة، عليه ان يضحك ضحكا حكوميا يخيف الناس والحيوانات.»[1]

تسرد علينا الخطابات أحداث القصّة، ليظهر من خلالها كيف يُمهّد المثقّف الخائن إلى التّرويج للغة المستعمر، فضلا عمّا يقدّمه له من امتيازات يعمل من خلالها على إفساد الأوطان وتخريبها. ولقد أضحى –المثقّف الخائن– مجرد آلة خرقاء تُمهّد لحلحلة الكيان الاجتماعي، فأصبح صنيعه من المسلّمات؛ التي جلبت فساداً عارماً قد شاركه فيه مجموعة من القِوى؛ (السّلطة والمواطن والأيادي الاجنبيّة) هذه الخطابات توضّح كيف أنّ الهيمنة باعتبارها؛ سيطرة بالقول، كما أنّها بحسب تعبير **أنطونيو غرامشي:** تمثل النّجاح الكبير للطبقة الحاكمة وذلك بتعزيز مصالحها في المجتمع، عن طريق إقناع الطبقات الأخرى أنّ مصالحها هي مصالح الجميع (حكومة وشعباً) وبالتّالي فالسّيطرة قد لا تُفرض بالقوّة، ولكن بأسلوب لين يتمّ تقديم مصلحة الطبقة الحاكمة والتي تخدم من خلالها المصالح الأجنبيّة كمصلحة عامّة وبالتّالي يؤخذ هذا من المسلّمات. إضافة إلى أنّ القوى الإمبرياليّة نجحت في تمرير هذا المصطلح (الهيمنة)، عبر عدّة وسائط من بينها المثقّف الخائن، ليكون هو الممثّل الرّسمي للغتها.

ركزت النّصوص السّردية في تناولها لموضوع اللّغة على أهمّيتها، بالنّقد اللاّذع لكلّ من أراد أن يتجرّد أو يستعيض عنها بلغة أجنبيّة؛ لأنّ اللّغة تعتبر وعاء الفكر، ووسيلة للتّفاهم والتّواصل الاجتماعي، وعنوان هويةّ الفرد والمجتمع، كما أنّ اللّغة ترتبط بالثّقافة والقيم الحضاريّة، ومنه تصبح هي الوسيلة الأكثر أهميّة التي تساعد على فهم العالم وتمثيله في الأذهان وللتّواصل مع الآخرين لأنّه على قدر تعدّدها تتعدّد تمثُّلات الوجود، «فاللّغة تنظم طريقة حياة الجماعات والأفراد وتشكلّ عاداتها أسس العالم الواقعي، فالفرد يسمع ويرى ويعبر بالشّكلّ الذي يرى ويسمع ويعبر به، لأن عادات الجماعات اللّغويّة قد هيّأت للفرد سلفاً اختيارات معينة في التّفسير.»[2] لأنّه ما من أمّة إلاّ وتتكلّم بالشيء الذي تفكر به.

---

1 تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص62.

2) إلياس بلكة ومحمد حراز: إشكالية الهوية والتعدد اللغوي في المغرب العربي، ط1، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الإمارات العربية المتحدة، 2014، ص21.

ودائما وفي نفس المضمار تعرض علينا الخطابات السّردية صورة أخرى عن المثقّف الخائن من خلال ممارساته، والاعتبارات التي يعطيها للّغة الأجنبية، كما جاء على لسان السّارد من خلال هذه القصّة الموسومة بـ: (لغته الوطنية):

«ولج المؤسسة وقال لمسؤول الموظفين بلغته الوطنيّة: فقير، وجامعي بطال. هل لديكم عمل؟ أومأ له أن لا. عاد الفقير إليه بعد أن ارتدى أجمل اللباس: أنا يتيم فقير وجامعي بطال. هل هناك عمل؟ لم يرد عليه. خرج برهة وعاد نظر إليه وحدثه بلغته الإفرنجية: أنا لست يتيمًا ولست فقيراً ولست جامعياً ولست متعلّماً. أنا سيدكم. هل هناك وظيفة تليق بي؟ رفع المسؤول رأسه ونهض مستعداً، نظر إليه باحترام وأجابه: الشركة شركتك والبلد بلدك ونحن عبيدك أيها السيد المحترم.»[1]

من خلال هذه الخطابات يُشرّح السّارد ذات المسؤول العربي من الدّاخل، ويبّين كيف أنّها تضع اللّغة الأجنبيّة فوق كلّ اعتبار، حيث يبدي حيالها مسؤولينا ذلك التّقدير والتّوقير الكبيرين كما قد يبدون حيالها بانهزاميّة متناهيّة. حيث عرض نفس المواطن؛ أنّه يذهب ويعود، وفي كلّ مرّة يعرض حاله على هذا المسؤول وبشكلّ قد يكون مختلفاً عن سابقه، ولكن دائما يملك هذا المسؤول نفس الموقف ويبدي حياله ذلك الرّفض المتشدّد الذي يصاحبه ذلك الكبر والعنجهيّة المقيتة، لكن بمجرد أن يعرض هذا المواطن حاله على المسؤول بأنّه يخترق كلّ القوانين والمظاهر التي يجب توفرها في الفرد لكي يعرض حاله بالزّي المقبول وفق شروط وقوانين المؤسّسة للتّوظيف، ويمكن توظيفه، إلاّ أنّه استنجد بمن هو أكبر من المسؤول وأكبر من قانون المؤسّسة ذاتها؛ فقط أنّه تكلّم بلغة أجنبية (الافرنجيّة) ويظهر نفسه إلى جانبها بموطن الاعتزاز والفخر والقوّة، فما كان من المسؤول إلاّ أن رضخ لمطالبهن وما كان من المؤسّسة إلاّ أن أبدت ذلك الترحيب؛ بأن فتحت في وجهه الأبواب ليتقلّد من مناصب العمل فيها كما يشاء؛ فقط لأنّه يحسن الحديث باللّغة الافرنجية.

يفقد الفرد هويّته ويتماهى في ذات الآخر، لمّا يصطدم بمثل هذه المواقف، لأنّ لفظة (هويّة) تشتقّ من كلّمة «الـ «**هو**»، حرف الرّباط الذي يدلّ في اللّغة العربيّة على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، ويعرفه علماء الاجتماع على أنّه الشّيء الذي يُشعر الشّخص بالاندماج في المجتمع

1) جلالة عبد الجيب، ص111.

الذي يعيش فيه والانتماء إليه. ذلك الشعور بالهوية والانتماء، تتضافر من أجل تشكيله مجموعةٌ من العوامل، تقف على رأسها اللّغة.»[1] ولهذا يعدّ الضرب للغة الأم ضرب في الصميم، ولم تغفل القوى الإمبرياليّة المهيمنة أن تستقطب المثقّف الخائن لأنّه من خلاله تصيب الأوطان والشّعوب في المقتل؛ إنّه نوع من الانتحار البطيء، والاستراتيجيّة المحكمة والمتحكّم فيها عن بعد، من أجل استنزاف وامتصاص عقول البلدان الضعيفة قبل امتصاص خيراتها الماديّة، والتي «استطاعت أن تقمع رغبتها في التّحرّر وتقرير المصير في الماضي، وتمكّنت من التّسلّل إلى داخلها في الحاضر، واستطاعت هذه القوى الإمبريالية المهيمنة أن تُبقي على بذورها الثّقافيّة، وتحرص كلّ الحرص على رعايتها والاعتناء بها، وأن تقطف ثمارها بأيدي العملاء من الأنظمة الفاشلة وليس بأيديها هي.»[2] وهنا يُعدُّ خير شريك أجنبي توظّفه هذه القوى هو المثقّف الخائن الذي يمهد للهيمنة اللّغويّة.

تُعرَف الهيمنة اللّغويّة؛ على أنّها تلك الظاهرة التي من خلالها تتمّ السّيطرة على عقول وأذهان شعوب معيَّنة، وذلك عبر استحواذ لغة الأجنبي على لغة الشّعب لدرجة ارتباط استعمال اللّغة القوميّة بالتّخلف والرجعيّة، وعلى العكس تصبح لغة المستعمر مرتبطة بالتّقدم، واستخدامها دليل على التّحضر ومواكبة العصر وشيوع استخدامها في النّظام التّعليمي، والمعاملات الحكوميّة والقضائيّة والهيمنة اللّغويّة «تتبع منهجيّة تُمكنها من السّيطرة حتى على عقول النّخبة، بحيث يظن المرء بأنّ لغته الأصليّة لا ترقى إلى مصاف اللّغة الأجنبيّة المهيمنة وبذلك يبدأ العزوف عن اللّغة الأصليّة واحتقارها.»[3] فتصبح اللّغة المهيمنة من أهمّ مّظاهر التّقدّم والتّحضر والرّقي، فيصبح تعلّم اللّغة الأجنبية بالنّسبة له هي طوق النّجاة، والطريق الوحيدة نحو حياة جديدة ذات ثقافة جديدة، «فقد خلق الاستعمار الثّقافي، عبر سيطرته على عقول هؤلاء المثقّفين الخونة، أجيالاً فارغة من الثّقافة وبلا هويّة، لا تتقن لغتها الأمّ بينما تتباهى بقدرتها على التّواصل باللغات الأجنبية المختلفة.»[4] هنا قد نقع في تمثيل قول **ابن خلدون:** إنّ «المغلوب مولع أبداً بالغالب بالاقتداء في شعاره وزيه ونحلته

1) ضياء الدين زاهر: اللغة ومستقبل الهوية، ط1، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، مصر، 2017، ص30.

2) بيل أشكروفت وآخرون، م س، ص197.

3) روبرت فليبسون: الهيمنة اللغوية، تر: سعد بن هادي الحشاش، ط1، جامعة الملك سعود النشر العلمي والمطابع، الرياض المملكة العربية السعودية، 2007، ص87.

4) نورالدين لبصير، تجاذبات اللغة والهوية بين الأصالة والاغتراب، الجزائر: جامعة حسيبة بن بوعلي، ص31-40.

وسائر أحواله وعوائده، والسّبب في ذلك أنّ النّفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إمّا لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنّما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتّصل لها حصل اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك الاقتداء، أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضا بذلك عن الغلب.»[1] وقد وافق **محمد عمارة** ما ذهب إليه **ابن خلدون** على نظرة معاصرينا في حقيقة الرّجل الأبيض الاستعماري، فيقول في هذا الشّأن: «وقد تغمر الفرحة قلوب العرب عندما يتمّ الإعلان عن مفكر غربي يناصر قضيّة من قضاياهم أو يدعم فكرة من أفكارهم، أو تراه يدافع عن القضايا العادلة لأمتنا في السّاحات الغربية التي يجيد كثيرا امتلاك مفاتيح عقلها ووجدانها، ومعرفة دروبها الثّقافية والإعلامية.»[2]

تُظهر الخطابات السّردية عند السعيد بوطاجين؛ على أنّ خيانة المثقّف بفعل القول (اللغة) لم يقف عند هذا الحدّ، بل تجاوزه إلى الممارسة الميدانية، التي تمّ من خلالها المساس بالبنية التّحتيّة للمجتمع، ويمكن وسمها بـ: (الخيانة بممارسة والفعل).

2- الخيانة بممارسة الفعل: هذا النّوع من الخيانة التي يعزوها السّارد للمثقّف، ليست خيانة على مستوى الذّات والعقل، بل تجاوزتها للممارسات الميدانيّة التي قد تمسّ ببنية المجتمع التّحتية ونظراً لنتائجها الوخيمة الضّارة بالأفراد والمجتمعات، ومنه تصبح هذه الخيانة أخطر بكثير من الخيانة (بفعل القول/اللغة)، فتتمثل في الوقوف مع السّلطة ضدّ رغبات الشّعب وأمانيه، وتبرير «أخطاء النّظام الحاكم ومفاسده، أو الوقوف مع الأجنبي والعمالة الثّقافيّة تحت دعاوي خادعة ومغرضة، والاعتقاد أكثر من اللازم في **(الأنا)** حتى نظلم الآخر ونستبد به ونلغي كيانه وأفكاره والأهمّ من ذلك خيانة الأمّة بمحاولة طمس هويتها وإنكار ذاتها لتفقد بالتالي اتّزانها وتظل تتخبّط في نفق لا ترى الضوء في آخره.»[3] بينت الخطابات السّردية، الطريقة التي يترجم بها المثقّف خيانته

1) ابن خلدون: المقدمة، ص87.

2) محمد عمارة: الإسلام بين التنوير والتزوير، ط2، دار الشرق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2002، ص19.

3) عبد الحكيم بدران: م س، ص8.

عبر العديد من السّلوكيات التي قد يسلكها كممارسات يقوم بها أمام العامّة من النّاس، فيقول السّارد في هذا الشّأن:

«حوّل الأمير ساحة البلدة إلى حديقة تحت رعاية أجنبية، وعندما جاء خليفته حوّل الحديقة إلى إسمنت مسلّح وغرس تمثال جلالته وأعمدة كهربائية فاخرة تحت رعاية أجنبية، وعندما قدم الثالث غضب غضبا عابرا للقارات وقرّر التخلص من الإسمنت وتعويضه بالعشب والورد والليمون والياسمين. وإذا تعذّر اقتلاعه استعان برعاية أجنبية. وقبل أن يشرع في الهدم تظاهرت الأمة العظيمة أمام مكتبه، وقال قائدها محتجا: اتركوا لنا الهدم، هذا إرثنا الوحيد من قرون، من جدّ الجدّ، وابنوا ما شئتم تحت رعايتكم والرعاية الأجنبية.»[1]

تضبط هذه الخطابات الموزعة داخل المجموعة القصصيّة **(جلالة عبد الجيب)** والموسوم بـ: **(أتركوا لنا الهدم)** أنّ هذا ما يحدث تماماً لشعب ألف العيش في ظل حكام من الغرباء، قد جعلتهم الأيادي العميلة على رأس الخونة من المثقّفين، ولهذا نجد أنّ هذا الشّعب قد لا يُكلّف نفسه في يوم ما، عناء التّفكير في الدّفاع عن بلاده، أو في الأخطاء التي تُرتكب بحقّه، ولا يعرف شيئاً عن الحكام/المسؤولين، كما لا يعرفون هم شيئاً عنه، لأنّ ممثليه من المثقّفين الخونة؛ وبحكم ثقته المطلقة فيهم، قد يعود طائعاً مختاراً لا يفكّر حتى في المآلات، وهنا قد يقع وفي العادة على نير أشدّ وطأة من ذاك الذي طرحه عن عنقه قبل قليل (الاستعمار)، وقد تحدث هذه الصعوبة، مهما كانت المادّة متحرّرة من الفساد، ولمّا كان الشّعب الذي غدا فاسدًا كلّ الفساد، يُعِين المسؤول الفاسد على إفساده قد لا يستطيع التّمتع بحرّيته حتى ولو على فترة قصيرة، أمام أولئك الخونة من المثقّفين «الذين ينعمون بالمحسوبيّة في عهد الحكومة الطاغيّة، وكانوا قد أُتخموا بالثّروات التي أغدقها أمير تلك الحكومة عليهم، ولما خافوا أن يُحرموا مستقبلا من هذه الخيرات، فإنّهم لا يستطيعون العيش في قناعة، وإنّما يجدون أنفسهم مرغمين على العمل لإعادة عهد الطغيان لاستعادة السّلطات التي قد

1) جلالة عبد الجيب، ص15.

يخافون فقدانها.»[1] ممّا يدفعهم للبحث على شركاء غرباء وأجانب ليساعدوهم على تحقيق أهدافهم تلك.

كما ترصد لنا الخطابات نمطاً آخر من خيانة المثقّف الفعليّة؛ أيّ عن طريق الممارسة الميدانيّة، وقد يتمظهر ذلك على شكلّ أنساق مضمرة، أوجدتها تلك الممارسات الاجتماعية المندسّة بين شقوق العادات والتّقاليد متدثّرة بالعباءة الجماليّة؛ التي تلاقي ذلك القبول والاستحسان الاجتماعي أو الجماهيري؛ حيث تمارسها الذّوات ولا تُبدي حيّالها أيّ اعتراض، أو إحساس على الأقل على أنّها أفعال مستهجنة. ويقدم لنا السّارد بعضاً من هذه النّماذج بقوله:

«من أبي مدفع إلى داي العاصمة أشكون. إذا وصلك خطابي فطبق فورا. عليك أوّلاً بتسليم سيف الأمير هدية إلى صديقنا (روبرت. ك). إنه يستحق الخير كلّه.»[2]

إنّ عبارة (إنه يستحق الخير كلّه) تنمّ عن مخبوء ثقافي لطالما تغنّت به الشّعوب العربية ومدحته على أنّه فعل مستحسن ونوّهت بفاعله؛ إنّها ظاهرة **(الكرم)**، التي كثيرا ما يتغنى بها العربي ويشيد بفاعلها، ليحوّلها عن مسارها النبيل فتصبح جرما لا يُغتفر يُرتكب في حق الأوطان والشعوب وقد تعرّضنا في موطن آخر من الدّراسة، وبالضبط في عنصر معنون بـ: (جهاز العدالة واستمراء الهيمنة)، وقد بينّا طريقة؛ تركيع الجماهير وحفظ ماء الوجه من طرف المسؤول العربي أمام المسؤول الأجنبي، حيث قدَّمت النّصوص السّردية؛ قصّة **(عيب يا عمّي)** بتراجيديا محزنة، حيث يُفصح فيها المسؤول العربي للسّفير الأجنبي عن طوايا الذّات العربيّة التي تتغنى بهاته الخصلة بقوله: **(فردّ القاضي باعتزاز: الزيادة هبة من الحاكم، احتراما لك ولبلدك وكلّبك، ألسنا عربا كرماء؟)**[3] إضافة إلى الكرم الزائد على حدّ اللزوم الذي يُبديه المسؤول العربي تجاه المسؤول الأجنبي، باعتباره شريك ليس بالكُفء بل (شريك سيد) إنّه؛ (تكرم العبد على السّيد). هذا الكرم؛ كان سبباً في تمكين الأجنبي من تراثنا، الموصول بهويّاتنا وانتمائنا الحضاري والثّقافي... لم تصبح لنا أسرار نخفيها عنه، يعلم عنّا أكثر ممّا نعلم عنه، يدخل ويتدخل إلى وفي أعماق شؤوننا.

---

1) نيكولو مكيافلي: مطارحات مكيافلي، تر: خيري حماد، ط3، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1982 ص279.

2) أعوذ بالله، ص175.

3) جلالة عبد الجيب، ص88.

تفصح الخطابات السّردية عند السّعيد بوطاجين، عن طريقة التّغلغل والهيمنة الأجنبية التي تسير وفق تراتبية متناهية الدّقة، تتم وفق استراتيجية محكمة، حيث يكون منطلقها الهيمنة على العقول؛ حيث (سكن بداخلها، فأصبحت تقبله وبنهم شديد) منطلقها؛ الهيمنة على النّخبة من المجتمع (نخبة المثقّفين) بأن يَلقى ترحيباً على مستوى هذه النّخبة، ثم تُفسَح أمامه السُّبل لأن يُصبح هو الآمر والنّاهي، والمتدخِّل المباشر في تسيير شؤون البلدان، وتنقل لنا الخطابات صورة تُبين من خلالها المنزلة التي أصبح الأجنبي يتقلّدها على مستوى أجهزة السّلطة السّياسيّة، أين يصبح هو من يتحكم في زمام الأمور، فيقول السّارد في هذا الشأن:

«من (جان كلّود هـــ) إلى القلابق والطرطور الصغير والاغوات والباشوات والدّايات وآية الله خبز نجاني والموالين: يقول لكم سيدكم الذي مولكم بالخطط والأفكار والكبريت والمستشارين الكبار إنكم تأخرتم. هذا آخر إنذار، ومن أنذر فقد أعذر.»[1]

تظهر هذه الخطابات، كيف أنّ خيانة المثقّف المسؤول قد بلغت أوجّها، حتى أوجدت هذا العميل الأجنبي وسلّمت إليه رقابها، حتى أصبح هو الآمر النّاهي، بيده الحلّ والربط، والتّخطيط والتّسيير...وأصبح بيده تدبير الانقلابات والتّحكم في الشؤون العامة للبلدان، بل أصبح يتحكم في أبعد من ذلك أصبح يستبيح ما هو محرّم عليه القيام به في وطنه الأمّ هناك ويستبيحه في الأوطان التي هو وافد عليها مع هذا العميل المحلّي الخائن.

3- إباحة المحظور: يُعدّ الدّخول في إباحة المحظور؛ بمثابة العمليّة التي تعمل على هدم لكلّ مقوّمات وقيّم الفرد والجماعة، ولهذا لم تغفل الخطابات السّردية بأن تلقى بكل ثقلها من أجل متابعة مثل هذه الظواهر التي انتشرت في دول العالم المتخلف على وجه العموم وفي الدول العربية على وجه الخصوص، نتيجة تلك الخيانة القائمة في حقّ هذه الأوطان والشّعوب، من طرف أولئك المثقّفين الخونة، عبر مسار مرحلي حدث بعد الفترة الاستعمارية لتتجدّد العمليّة وتُعاد كرّة الهيمنة والسّيطرة عبر هذا المسار مرة أخرى، كان مُوجدها -القِوى الإمبرياليّة المهيمنة- بمباركة الخونة من المثقّفين عبر مراحل انتقالية لهذه المسارات ؛ حيث كان **المسار الأوّل: (الخيانة بالقول)** و**الثاني** هو: **(الخيانة بالفعل)** لتصل إلى **المسار الأخير: (إباحة المحظور)** أو يمكن التّعبير عنها؛ بالفترة الزجاجية

1) أعوذ بالله، ص197.

(ليس القصد بها شفافيّة الزّجاج وإنّما القصد هو؛ أنّ كَسر الزجاج يُعدّ عصيّ على الجبر) حيث تأزّمت الأمور بعد أن سارت بشكلّ ملتوي عملت للتّكريس للهيمنة الإمبرياليّة عبر هذه الوسائط.

فضحت خطابات المجموعات القصصيّة تلك الممارسات السّلبيّة التي قامت بها فئة من المثقّفين الخونة ليمدّدوا في عمر سلطتهم الاستبداديّة، ولهذا كانت التنديدات التي تعج بها هذه النصوص والتي تمثلها تلك الخطابات المعارضة والتي تفضح هذه الممارسات وتُعرّي أصحابها لتصبح إدانة قائمة في حقّهم من طرفه، وهنا يصبح هو الآخر بحسب رأي **توماس سويل** «إدانة أعداء البلاد تجعل المرء يبدو جزءاً من العامة والجماهير.»[1] لم تكن الشّعارات الفكرية الرنّانة التي رفعها المثقّف الخائن إلاّ سرابا خُلّبا وأوهاما متلاشية، التي ما إن وُضِعت على المحك مع الأزمات المفتعلة ومعاناة الشّعوب البائسة حتى سقطت الأقنعة الأيديولوجيّة المخادعة وظهر الوجه الحقيقيَّ المخيف له، فخرج العفن التّاريخيّ من أعماقه وتفجّرت في الأجواء قواه الشّيطانيّة في صورة عفن ثقافي هجين فتتكر شغفًا لقيم العقل واللاّعقلانيّة والقيم الإنسانيّة، وتماهى في صورة هذا الأجنبي المستبد الظالم.

كما أنّه قد يعتبر المثقّف الخائن ممسوخ الذّات، قد يُقدّم خدمات بالمجان خارجة عن إطاره الفكري والمعرفي، وينصاع للأوامر والإملاءات التي تُطرح عليه، لأنّه مفكك الشّخصية...وقد نقلت لنا النّصوص السّردية صورة عن المرحلة الزّجاجيّة؛ حيث انفلتت الأمور وخرجت عن نطاقها، وأصبح هذا المثقّف الخائن لا يبدي حراكاً، بل يخضع لكلّ الإملاءات التي تلقى إليه. وتُظهر الخطابات الحدّ الذي وصل إليه العميل الأجنبي أو الشّريك الرّسمي للمثقّف الخائن، وتصف لنا المكانة التي قد تبوّأها داخل وطن غريب عليه، ليصبح مستأثراً بخيراته متنعّماً فيه، في حين يُحرم أهل الحقّ من حقوقهم. وتسرد علينا هذه الحادثة القائمة بين شخصيتيّ: الباش أغا صالح وأسعد؛ حيث أن الأول: (يمثّل المثقّف الخائن) والثاني: (مواطن صالح كما أنه مرجعيّة دينيّة) إذ جرى بينها حوار تمخّض عنه شيئاً لم يكن في الحسبان، فكان هذا الحوار مؤدّاه:

«أسعد: الباش أغا صالح بن مسروق جاءني إلى القبة(...) لم يستأذن وما سلّم. قال لي أسمع يا أسعد هذا المقام لا يعجب، إمّا أن تذهب سالما معافى أو

1) توماس ويل: م س، ص646.

نخرجك بطريقتنا. أنت تعرف من أكون(...) أنت تلعب بالنار، ستحرقك سنشعلها في أصلك ونسلك وفي العلماء المحيطين بك. أهجر هذه القبة واختر لك مكانا آخر. سنبني هنا محلاً، نفتح حانة في المقبرة، السيد فرانسوا يريد حانة هنا.

هذا المكان ليس للعبادة، إنه جميل ويطل على الكثبان الجميلة. السيد فرانسوا يحب الكثبان، ابنته فرانسواز تكاد تجن عند رؤية هذه القبة في غير موضعها.»[1]

هكذا (**ساخت المملكة**)[2] بتعبير السّارد، على أيدي مجموعة من المسؤولين المثقّفين الخونة الذين يعلنون ذلك الانقلاب الصارخ على القيم، وهذه هي النّتيجة، فالخطابات السّردية، كانت واضحة في طرحها، وعند تناولها لمثل هذه القضية بالذّات، وفضحت بعض الممارسات التي قد يمهّد من خلالها المثقّف الخائن الطريق أمام العميل الأجنبي، فيقوم هو بمهمّة العبد المأمور، ويرى أنّ لا خيار آخر له، وهذا ديدن المستعمر أينما حلّ، وفي كلّ زمن يغيّر فقط في أسلوب وطرائق معاملاته مع الشّعوب وفق وسائط يراها أسهل تأديّة وأكثر نجاعة، كما يخبرنا عن ذلك؛ **أبو القاسم سعد الله** ،حيث «اعتمد العديد من المستشرقين الفرنسيين على مجموعة من المثقّفين الجزائريين ليكونوا لهم كدليل، يستعملون ضدهم طريقة التّرهيب والتّرغيب، فكانت الهيمنة الاستعمارية واضحة وجلية ولا تراعي في هذه البعثات العلميّة الاستكشافيّة إلاّ مصالح المستعمر الفرنسي، فلجأت إلى إغراء بعض شيوخ العشائر ورجالات الزوايا بالمال والجاه المزيف ومنصب العمالة الذي منطلقه إعطاء مناصب قيادية والاستيلاء على رقاب النّاس وإخضاعهم لسيطرة فرنسا بأيد هؤلاء القادة المزيفين، فكان حظ المثقّف الجزائري لا يقل عن حظ ذلك السّجين الذي يؤدي أعمالا شاقّة خارج الزنزانة، لقد سُلبت منهم –المثقّفون/الشيوخ–كلّ إرادتهم الرّوحيّة والفكريّة، وأصبحوا آلة في يد المستعمر.»[3] هذا هو ديدن القوى الكولونيالية، في معاملاتها مع مختلف شرائح المجتمع، لكن الشّيء المختلف هنا بين الأمس واليوم، أنّ الأمس كانت القوّة هي التي تحسم الموقف، وتوجه إرادة الجماهير.

1) أعوذ بالله، ص130.

2) م ن، ص108.

3) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، ج6، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1998، ص102.

لكن أصبحت للجماهير اليوم إرادة واختيار، وإنّ المشكلّة التي تُعالجها الخطابات السّردية؛ هي أنّه وبعد رحيل القوى الكولونيالية، لم تتورّع بعض الفئات من الشّعب والتي هي بتعبير **مالك بن نبي** (عندها قابلية الاستعمار)، من بينها فئة بعض المثقّفين الخونة الذين يكونون قد اِنساقوا وبإرادة منهم وبحريّة مطلقة وبدافع الطّمع والجشع، وبحكم المسؤوليّات التي يتقلّدونها في السّلطة، ومن أجل التّوسيع في ممالك يديرونها، كان لابدّ لهم أن يستنجدوا بالقوى الكبرى عبر عدّة وسائط، حتى آلت الأمور إلى ما هي عليه، والمرسلات الخطابيّة التي بين أيدينا تطرّقت من خلالها الخطابات السّردية وبشيء من التّفصل إلى كيفيّة انفلات الأمور من يد هؤلاء المسؤولين الخونة، لتؤول السّلطة إلى أيدي الأجنبي، الذي يعمل على زرع الإرهاب والتّرهيب في صفوف المواطنين الأبرياء الذين لا ذنب لهم سوى أنهم ذهبوا يشتكون حالاتهم وأوضاعهم المزرية؛ فكانت هذه هي النّتيجة، أو كما تصفها الخطابات على لسان السّارد بحد قوله:

«كان سكان العين يترقبون الفجيعة الوشيكة. لذلك أعادوا مراسلته وحذّروه من الذين يجلسون معه: الباش آغا صالح، داي القمح والشعير، الباش أغا درهم، أبو الهول الذي كان مختبئاً في معطفه وينسق مع الطراطير، الباش أغا كوخ، السيدة آن ماري لبنسكي وأصدقائها الذين لم ينقطعوا يوماً واحداً عن مكالمة (جون كلّود هــ)

ثم اعتقد سكان العين أنّ زعيمهم سكران أو مسحور، خاصة بعد إن امتلأت الخزينة بالغبار واحتياطي الغبار وأصبح الناس لا يفهمون إلى أين تذهب خيرات السلطنة. وهكذا خرجوا إلى الشّارع الرئيس يطالبون بالرّد على رسالتهم المؤلفة من سبعين صفحة، كانوا يسبحون اتقاء الشّر الواقف في الأبواب. يعيدون حكاية الدّف والنّاي لعلّه ينتبه، لعلهم يشعرون بوصول أخبارهم إليه، لكنّه لم يرد. وهكذا اجتمعوا وشكلّوا وفداً من العلماء لتسليمه نسخة أضيفت إليها تفاصيل جديدة. لا هي وصلت ولا العلماء رجعوا إلينا.

هل تعرف ماذا حدث؟ وجدوا جثثهم مبعثرة قرب باب قصر الزعيم، ممزقة مشرّحة مبتورة الأعضاء.»[1]

1) أعوذ بالله، ص225.

إن هذه الخطابات لا تحتاج إلى إعادة شرح ولا تعليق، فقط هي تعطي النّتيجة، أو الحصيلة الحاصلة التي كانت خيانة المثقّف أحد أهمّ أسبابها المباشرة وغير المباشرة، لتتمخّض عنها النّتائج التّالية:

– تَدخُّل العميل الأجنبي في شؤون الدول الضعيفة، بسبب احتلالهم مراكز حساسة داخل أنظمتها مع القبض على أهم مفاصلها.

– دخول الأجانب في مسرحيّة إدارة الأوطان وحرّصهم على استنزاف لكلّ خيرات البلدان (امتلأت الخزينة بالغبار).

– عبثية المسؤول، مع بروز ظاهرتي الجشع والطمع الزائدتين على حدّ اللزوم.

– النّتيجة: اضطهاد وتشريد الخيرة من أبناء الأمة –العلماء الذين لم يرجعوا إلى أهاليهم– ممّا يحسّسهم –المثقفين– بالاغتراب عن أوطانهم.

يستعرض **بوطاجين** مثل هذه الخطابات ليكشف عن الكيّفيّة التي من خلالها يتمّ تحطيم وهدم قوام الذّات وذوبانها في الآخر –الغرب– وسيلانها بانسيابيّة بين الشقوق للتّماشى مع ميولات هذا الآخر المختلف بل والتّماهي في شخصه، لتصبح لبوسه الذي يُرى من خلاله، أو النّاطق الرّسمي باسمه، والممثّل له في كلّ المناسبات الرّسمية وغير الرّسمية. إنّ المثقّف الخائن يحمل بذور ثقافة خارجة عن طبيعة مجتمعه ويريد زرعها في أرض غير أرضها وفي تربة لا تصلح لأن تنمو عليها وبحسب تعبير **عبد الحكيم بدران** أن «الغموض في الشّخصيّة القوميّة قد يحوّل المثقّف إلى إسفنجة تمتصّ ثقافات الآخرين.»[1] وهذا الامتصاص لثقافة الآخر وخاصة الاعتماد على لغته وإلغاء دور وريادة اللّغة الأمّ، نتائجه ستكون وخيمة لا محالة على الفرد والمجتمع على حدٍّ سواء. والواقع الذي تعيشه المجتمعات المتخلفة الذي رزحت تحت الهيمنة الاستعمارية خير دليل على ذلك، حيث تعاني من تبعية لهذه القوى المستعمرة على العديد من الأصعدة وعلى رأسها التبعية اللغوية؛ لأن عدم التّحرر من لغة الآخر يعني أنك فاقد لهويتك بكل المقاييس، ولا يمكنك أن تثبت ذلك وتقف في وجه الآخر كما تثبت أنك مختلف عنه إلاّ من خلال التّحرر من هيمنته اللغوية.

1) عبد الحكيم بدران: م س، ص7.

المبحث الثّالث: المثقّف المثالي:

تناولت المجموعات القصصيّة قضيّة المثقّف المثالي، وأعطت له نماذج متعدّدة، تنمّ عن صورة إيجابية يوظّفها هذا النوع من المثقّفين كقيمة إضافية يدرجها في حساب المجتمع، حيث يرى **غرامشي** أنّ «كلّ النّاس مثقّفون، لكن ليس لهم كلّهم أن يؤدّوا وظيفة المثقّفين في المجتمع.»[1] وعندما نميّز بين «المثقّفين وغير المثقّفين، فإنّنا في الحقيقة نشير فقط إلى الوظيفة الاجتماعية المباشرة.»[2] وهذه الوظيفة نفسها لم تُهملها الخطابات السّردية، كشفت عنها الدّراسة في مواطن مختلفة وبكيّفيّات متنوّعة، لتظهر على شكلّ أنساق مضمرة تكون قد صدرت عن وعي أو غير وعي من المبدع نفسه.

يحضر المثقّف كطرف فاعل في تحريك جوانب السّرد، نظراً للأهميّة التي تكتنف هذه الشّخصيّة، والدّور المنوط بها داخل المجتمع، فهو يعمل عمل البندول الذي تقترن حركته بالزّمن فهو يصارع الزّمن ويحرّك الأحداث السّاكنة ليبعث فيها روح العنقاء المتجدّدة، إنّ المثقّف يتقمّص العديد من الأدوار وخاصّة في مواجهته مع السّلطة على اختلاف أشكالها؛ السّياسيّة والاجتماعية الثّقافيّة والعلميّة وحتى الذّاتية منها، ليُعْرِب عن ذلك الصّراع الأزلي الذي يعيشه بين هذه القِوى حيث أنّ البعض منها لا يبني كيانه إلاّ على هذا الصّراع الذي لابدّ للمثقّف أن يكون كطرف له حضور قويّ في تذكيَّته أو إفشاله أو على الأقل يلعب دور المراقب الذي يراقب أحداث هذا الصّراع عن كثب، ولهذا ألقت الخطابات السّردية اهتماما خاصاً به، كما تعرّضت الخطابات السّردية إلى العديد من الصّور التي يتقمّصها المثقّف في حياته المهنيّة، على أنّه مثقّف مُثقل كاهله بعبءِ رسالة إنسانيّة يشهد له بها القاصي والدّاني.

كما تظهر قصص بوطاجين أنّ الفرد لا يكتسب صفة المثقّف إلاّ إذا كان إيجابياً، حاضراً في محيطه الاجتماعيّ ومتفاعلاً مع القضايا العامّة من حوله، وبالتّالي فإنّه يظلّ فاقداً لهذه الصّفة حتى وإن حاز على أرفع الدّرجات العلميّة، ونال سهماً وافراً من المعرفة، وارتقى إلى مراتب اجتماعية تضعه موضع الاهتمام في بيئته الصغيرة، ذلك أنّ التّفاعل الخلاّق مع المحيط، واتّخاذ موقف نقدي إزاء ما يطرحه جدول الأعمال اليومي من قضايا ومعضلات ومسؤوليات، هو الشّرط الأوّل لاكتساب

1) أنطونيو غرامشي: م س، ص34.

2) عبد الإله بلقزيز: م س، ص85.

صفة المثقّف، وهذه التي تعني إنساناً (إيجابياً) بالضرورة، له إسهاماته الفكريّة ومنتجاته الإبداعيّة ولديه مواقف جريئة معلنة، مما يجعل منه إنساناً متعدّد الأبعاد، متنوع الاهتمامات، ومبادر من دون تردد.

ومنه يصبح المثقّف مثقّفاً بما يحمله هذا المصطلح من دلالات، فقد يكسّر بينه وبين المعرفة تلك الطابوهات التي تجعل من المعرفة أنّها هي الكلّ شيء[1]، كما يقول بذلك **غرامشي** الذي يرى؛ أن كلّ النّاس مثقّفون، لكن من يحمل هَمَّ الرّسالة المنوطة به أمام واجباته كلّ حسب المجال الذي تخصّص فيه، وكذلك على ما يقدّمه من خدمات للمجتمع، فهناك بعض الوظائف لا تحتاج إلى معرفة بقدر ما تحتاج إلى جرأة وإقدام وإيمان، ومن خلال هذه المبادئ والرؤى المتباينة في مفهوم المثقّف قد تمكّنت الدّراسة من رصد العديد من صور المثقّف المثالي والتي كانت متوارية خلف الخطابات السّردية في شكلّ أنساق مضمرة تتحيَّن فرص الظّهور، منها:

أوّلاً- المثقّف الملتزم: تكشف لنا النّصوص السّردية كما ترسم لنا صورة عن المثقّف الملتزم في ظل ظروف غامضة ومكهربة التي يعيشها المثقّف العربي على وجه الخصوص، حيث أنّه فضلاً عن اهتزاز المرجعيّات والقيَّم، بدأ يفقد الثّقة في أفكاره وفي نفسه أمام سطوة السّياسة وضجيج وسائل الإعلام، فالأطر التّقليديّة التي عادةً ما كانت تسمح لهذا المثقّف بالتّعبير عن إنتاجه وأفكاره أصبح يتعرّض للإهمال التّدريجي، هذا في الوقت الذي استولت فيه السّياسة على بعض« المثقّفين لإنجاز مهمات تقديم قراءات ملائمة للمرحلة، كما حرّكت وسائل الإعلام، المكتوبة والسّمعيّة البصريّة، أقلاماً وأصواتاً تَصُوغ خطابات تتقدّم كأنّها تمتلك الكفاية والمشروعيّة للحلول محل (المثقّف النّاقد والمعارض والمؤرخ، والسّياسي المعارض والأحزاب ...إلخ). وبحكم هذه الظّروف المعتّمة وبحسب تعبير **محمد نور الدين أفاية**، حيث «يتقدم المثقّف، باختلاف وتفاوت مجاله وعطائه وكأنّه فقد البوصلة.»[2]

1) عيسى الشعيبي "المثقف الإيجابي" تمت الزيارة يوم: 03/09/2021، على الرابط:
https://legacy.alghad.com/author/issa-alshuibi/page/32/.

2) محمد نور الدين أفاية "ورقة العمل حول أداء المثقفين في معمعة الأحداث" مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، -عدد415، سبتمبر، 2013، ص109.

وبموقف النّدية لتلك الهيمنة التي تفرضها السّلطة، يفصح لنا السرد عن موقف المثقّف الملتزم ويقدم لنا صنوف متباينة من المثقّفين نجدها مبثوثة في مناحي مختلفة من السرد، وبالأحرى لا نجد قِصّة من المجموعات القصصية إلاّ وكان للحديث عن آلام وأمال (المثقّف) حضور فيها، يدافع ويرافع عنه دفاع الملتزم لمبادئه والمؤمن بقضاياه، يتعرّض لكلّ مسؤول مَهمَا كان مقامه (قاضي سياسي...) بإلقاء اللّائمة عليه إن هو أهان المثقّف أو عنّفه أو سلبه حقّه.

يظهر المثقّف الملتزم من خلال الخطابات؛ بعضاً من مواقفه، تجاه السّلطة التي يبدي حيّالها موقفاً أحاديًّا ملتزماً فيه بآرائه الثّابتة، وكلماته المرّة مرارة نبات الدّفلى –بحسب تعبير السّارد– وهو يعلم مسبقاً مغبّة هذا الموقف، كما يعرف سطوة هذه السّلطة، وعدائيّتها الشّديدة له، ولهذا يستعرض علينا بعضاً من مواقفه الجريئة، على الرّغم من شدّة ضررها عليه، فيقول مثلاً:

«لهذا أمدحكم باللّغة والقنفذ والقمامة والعار والإيماءة. وقبل أن أفسد مرّة أخرى عليّ أن أرتب الدنيا، أعيد كتابة التاريخ وفق تقويم الرّوح القادمة من جنات الكلّمة.

تريدون أن أعتذر! لا أجد في زوادتي سوى أجراس الحقّ وتعابير الدفلى، لا أجد سوى الجمل الذاهبة إلى المشنقة، فهاكم واحدة. حذائي وجواربي وأنتم.»[1]

تقدم لنا النصوص السّردية السارد باعتباره نموذجا لمثقف واع بحال الواقع؛ فهو يعرف جيدا مثالب السّلطة، كما يعرف دواخلها، ويعي مواقفها المتعنّتة تجاهه كمثقف ثائر ضدّها، ولهذا يستعرض نتائج خطاباته على أنّها خطابات لا تلقى التّرحيب والقبول من هذه السّلطة، كما أنّه يعرف معرفة يقينيّة أنّه مُدان من قبلها، ولهذا من غير المستبعد أن يسحل في أيّ لحظة إلى ساحة المشنقة **(لا أجد سوى الجمل الذاهبة إلى المشنقة)** حيث أنّ هذه الجمل لا تذهب وحدها، فلا بدّ من موجد لها الذي يتحمّل مسؤوليّة إنتاجها، فلمّا استقر في نفسه معرفة الحكم الثّقيل بثقل الخطابات المدان عليها كان ولا بدّ أن يحسم الأمر، وينعت هذه السّلطة وينعت من يمثّل جهازها من المسؤولين الفاسدين على أنّهم مهما تكابروا وتكابرت ذواتهم، فلا تتجاوز قيمتهم عنده قيمة؛ أحذيته وجواربه، بدليل المرسلة الخطابيّة: **(فهاكم واحدة. حذائي وجواربي وأنتم)** أيّ؛ حذائي وجواربي وأنتم في المنزلة سواء.

---

1) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص9.

كما تعرض المجموعة القصصية: **ما حدث لي غدا:** بعضاً من صور المثقّف الجريئة، حين يخرج من صمته ويعلن وبصورة واضحة موقفه من هؤلاء المسؤولين الذين يحتقرهم، فيقول لهم: «**اسمعوا! إنّي أحتقركم واحدا واحدا، وحذائي أفضل منكم ومن أبنائكم الملوك بالوراثة.**»[1] تعبّر هذه الخطابات عن جرأة المثقّف ووقوفه موقف النّدية، تجاه السّلطة، ممّا قد يعرّضه لنتائج لا تُحمد عقباها (عنف واضطهاد.) لكن المثقّف بالتزامه يتذوّق نشوة الصّمود وقول الحقيقة، ويحسّ بما لا يحسّ به غيره؛ فقد يكون تعنيفه سعادة ونفيه سياحة، وسجنه خلوداً للتّفكير واستراحة من شقاء المطالب البيولوجيّة للجسد، ويضيف السّارد تنوير عقل المتلقي في موقف آخر من السّرد، حيث يقدّم العديد من أصناف المسؤولين ويَعرِضهم بصورٍ أكثر ما تكون جالبة للسّخريّة والامتعاض فيصف مثلاً هذا القاضي بلثغته، وهو يقاضي أحد المثقّفين–عبد الله–بقوله:

> «**قال القاضي متلعثما: المدعو عبد الله اليتيم متّهم باغتكاب معشية في حق العفف والدّين ومشتقبل الامة. فضيحة تشتحق الاهتمام الكبيغ. إثم حقيقي لا يغفغه الله، وبعد: فإن أخلاق الاوّلين أشبحت قدوة للآخغين لكي يعي الإنشان العبغ التي حلّت لغيغه، ويطالع حديث الأمم الشالفة وما جغى لها فينزجغ. فشبحان من جعل حديث خيغ شلف عبغة لخيغ خلف. والحكاية أن...**»[2]

يبين السارد من خلال هذه الخطابات الدّور الذي قد يلعبه المثقّف الملتزم من أجل نصرة القضية التي هو بصدد الدفاع عنها، فيعرض بأسلوب تهكمي ساخر صورة هذا القاضي الذي لا يكاد ينطق جملة سليمة، إلاّ أنه يمتلك سلطة الامر والنهي؛ فهو يمثّل الجناح القوي للسّلطة. وهنا نكون بصدد تلك الرسالة المشّفرة التي يوجّهها السّارد إلى أولئك المسؤولين، ويُدينهم في أكثر الحالات يقول لهم بلسان الحال والمقال: (أنتم سيّئون جدّاً، أنتم لا تصلحون لأن تقاضوا الشعوب، عليكم بمقاضاة أنفسكم أولاً، أنتم تقلّدتم المسؤوليات مع انعدام امتلاككم للكفاءات التي تمكّنكم من تلك المسؤوليات التي تكبركم بكثير... .) وهنا يكون السّارد صب جام اهتمامه بجهاز العدالة بدءاً من القاضي؛ الذي يقف على هرمية هذه السّلطة التي «تتجلى في خطاب المحكمة أكثر من الخطابات

---

1) ما حدث لي غدا، ص103.

2) م ن، ص09.

المؤسّساتية الأخرى؛ إذ تتحكم القواعد الصّارمة ومنهج التّفاعل الحواري في التّعامل بين القاضي والادّعاء العام، ومحامي الدّفاع، والمدّعي عليه.»[1] ويبقى اهتمام السارد وتركيزه منصباً على شخص القاضي باعتباره أهم الشّخصيّات التي تدير هذا الجهاز الحسّاس، وقد ضبط له صورة كاريكاتورية تضعه في موضع السّخرية والازدراء، من خلال من خلال هذا النص الذي جاء فيه على لسان السّارد قوله:

«جال الحاضرون بنظراتهم في القاعة الكبيرة، أبصروا الكاتبة والقاضي الذي لا يختلف عن فيل أصلع شاسع متّكئ على كرسي عريض أنيق رّاق هنا وهناك تألقت آيات بيّنات وشعارات تمجد الحق والعدل والسلطان الذي لا تخفاه خافية.»[2]

تعيد الخطابات نقل صور معلومة لدى عامة النّاس يشاهدونها داخل قصر العدالة، وهي: **(تألق آيات بيّنات وشعارات تمجد الحق والعدل والسلطان)** هنا يظهر موقف بوطاجين ودوره كمثقّف يعمل على تنوير عقول الجماهير التي ترى الأشياء بعيونها، ولكنها لا تبصر الأشياء على جوهرها وحقيقتها، إنّ المضمر من وراء هذه الخطابات هو؛ تلك العلاقة الهلاميّة التي تربط بين ما يُعلّق على جدران المحكمة من آيات وشعارات تُمجّد الحق والعدل، في الحين تكون هي أول من يعمل على تقويض القيم من أساسها، وما يترجم هذه الحقيقة هو شخص القاضي؛ الذي قد يظهر بمظهر الهيبة والوقار، لكن باطنه ظلاميّ ومخادع.

الالتزام الذي يظهر على المثقّف الملتزم؛ هو أنّه لا يتخلّى عن مواقفه الملتزم فيها مع القضايا التي يتبنّاها تجاه الجماهير، والتي لها علاقة مباشرة بمسؤوليها، فحياتهم المهنيّة والاقتصاديّة مبنيّة على هذه العلاقة، فهو لا يبتعد عن محاورتها أحياناً، وتحليلها أحياناً أخرى، يفتّش في كنهها، يبحث عن مكامن العطب التي تصيبها، في أسبابها ومسبّباتها...، ولهذا كثيرا ما نراه يعرّض بالمسؤولين ويقدّمهم في صوّرٍ متباينة، كما قدّم هذا المسؤول الذي تقدّم ليخاطب الجماهير على أنّه مختلف عنهم، حيث يظهر نفسه على أنّه من العالم العلوي–عالم السّلطة–والمخاطبين من الجمهور من العالم السُّفلي، فتنقل الخطابات هذا الحوار الذي تُديره؛ شخصيّة الدّولة والمواطنين البسطاء:

---

1) توين فان دايك: م س، ص119.

2) ما حدث لي غدا، ص20.

«كم لم نندهش عندما سمعنا صفارات الإنذار التي تبعتها سيارات رسمية هجم منها بشر رسميون بمسدّسات ومسبّعات ومثمّنات وكلّ شيء. لم يبتسموا وما أطلقوا النار كعادتهم لتفريق الجموع.

اسمعوا. خاطبنا أحدهم بمكبر الصوت. كفّوا عن البحث والضحك (...) وإلاّ (...) ومن انت؟

– انا الدولة. ألم تعرفوني؟

كان الدولة بدينا منتشرا في أرض الله.»[1]

تعرض الخطابات شخصيّة هذا المسؤول في علاقاته غير الطبيعية مع مواطنيه، حيث يتوقف زمن السّرد بعد الأحداث مباشرة؛ ليفصح عن ذلك المضمر النّسقي المتواري خلفها، حيث يُنبئ عن الزّمن الذي هو زمن الكبار من المسؤولين باعتبارهم أنّهم يمثلون وحدهم الزّمان والمكان، وبدونهم لا مكان ولا زمن، أمّا العامّة من النّاس أمامهم مجرّد عدم. وفي حيثيّة أخرى من حيثيات السّرد تثير الخطابات السّردية قضيّة؛ الإدانة التي يثيرها المثقّف الملتزم لبني جنسه من المثقّفين إذا واحد منهم جانب الصواب، ورأى فيه ذلك الانسلاخ عن مهامّه الرّساليّة، فيتعرّض له بالنّقد اللّاذع، بأساليب تّهكميّة ساخرة، كما قد يَعرض له العديد من الصّور الكاريكاتوريّة التي تجعله موضع السّخرية والازدراء من قِبل الجماهير، ومن بين هذه الصّور التي نقلها عن المثقّف الذي تخلّى عن الرّسالة المنوطة به، صورة قدّمتها الخطابات على لسان السّارد، وذلك من خلال فصل من فصول المجموعة القصصّية: **تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة**، والموسوم بالعنوان: المثقّف جدًّا، فيقدم لنا من خلاله هذه الصّورة عن هذا النّوع من المثقّفين بقوله:

«صعد المثقّف **جدًّا إلى المنصة وتأمل الحضور غير مصدّق. مئات المهتمّين بالمحاضرة كانوا يُكشّطون آذانهم فرحين بالصّديق الذي أصبح مهمّا (...) لا حظوا أنّ مظهره تغيّر. تبدّلت مشيته كثيراً. بالكاد تعرفوا على خطاه الأجنبية الصارمة ونظراته الحادة التي عوّضت عينيه الوديعتين التي كانتا عامرتين بتاريخ البلدة الحزينة المفجوعة منذ الولادة (...)**

1) ما حدث لي غدا، ص57.

تعلّم في الشّهور الأخيرة أنّ المثقّف **جدًّا إنسان مهمّ يجب أن يضع حاجزاً بينه وبين الدّهماء، خاصة لمّا يكون على بعد أمتار بينه وبين جلالته الذي حباه ووصّى عنه.»**[1]

يترجم لنا هذا النص ظاهرة اجتماعية أُبتليت بها المجتمعات العربيّة على وجه الخصوص والتي بين عشيّة وضحاها تتبدّل نظرتها في الأشخاص الذين يعرفونهم وتربطهم بهم علاقة وطيدة عندما يكونون معهم على نفس المستوى المعيشي، لكن مجرّد أن يتقلّدوا المسؤوليات يتغيّر كلّ شيء؛ سواء نظرة النّاس إليهم –احتقار ذواتهم مقابل ذات المسؤول– أو نظرة هذا المسؤول لنفسه كذلك تضخم (الأنا) واحتقار (أنا الآخر) أنّه أصبح شخصيّة أخرى غير التي كَانَهَا قبل أن يصبح مسؤولاً.

يعرض بوطاجين صور **الالتزام؛** انطلاقا من تحليله لبنية المجتمع، حيث يقوم بنشر الوعي والاعتراض على المكونات الثّقافيّة الضحلة التي تركت المجتمع يتمرّغ في الوحل المعرفي والسّلوكي المؤدِّي حتمًا إلى الوحل السّياسي، والعمل على رصد أهم التّحولات السّياسيّة والاجتماعية التي هدّمت أسس المجتمع ومقوماته، وأدت إمّا إلى غياب المثقّف أو تغييبه، أو إلى تحديد صيغ حضوره كما يستهدف رصد الثّابت والمتحوّل في واقع المثقّف وتمثّله ذاته ودوره ووظيفته، والنّظر في مدى إسهام هذا التّمثّل في الحدّ من تأثيره في واقعه، كما يستهدف، الكشف عن بعض الفاعلين الجدد في المجتمع ليقاسموه هذه الهموم، والنّظر في الإمكانات المتاحة أمامه، لتسخيرها وتكييفها بالصّورة التي تخدم وظائفه التّاريخية إزاء مجتمعه وقضاياه.

تتجلّى لنا صورة المثقّف الملتزم وتلقي بكل ثقلها، لتفصح عن ذلك الثبات في الموقف، الذي قد يحقق ما يرى به **بندا** المتصلّب من خيانة المثقّفين، حيث يرى في رسالة المثقّفين الحقيقيين الذين يجب أن تتوفر فيهم بعض الشروط والمميزات التي قد تجعل منهم شخصيات غير عادية، حيث يثبتون وجودهم بأثرهم وتأثيرهم في الثّابت والمتصلّب، حتى أنهم قد «يُعرّضوا بأنفسهم لأخطار الحرق، أو النّبذ أو الصّلب، فهم شخصيّات بارزة رمزيّة، متميّزة بابتعادها الراسخ عن الاهتمامات العملية، ولذلك لا يمكن أن يكونوا كثيري العدد، كما أن من غير الممكن تنميتهم روتينياً، عليهم أن يكونوا أفراداً مدقّقين، وذوي شخصيات جبارة، وأهم من ذلك كلّه يجب أن يكونوا في حالة معارضة

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص59.

شبه دائمة للوضع الراهن.»[1] وعند هذه النقاط يبدأ **التزام** المثقّف وعندها ينتهي. كما أفصحت عن ذلك المضمرات النّسقيّة المتواريّة خلف هذه الخطابات.

ثانياً- المثقّف الصّوفي: يمكن إيعاز تجلّي الملامح الصّوفيّة من خلال الخطابات السّردية إلى العديد من الأسباب والمسبِّبات، قد لا يبتعد المثقّف الصّوفي فيها كثيراً عن انفتاح مبدعينا من؛ كُتَّاب وشعراء، على هذه التّجربة الرائدة، وقد يكون سببه هو عدم الاقتناع والرِّضا بالواقع الاجتماعيّ ومحاولة ارتياد آفاق جديدة تستلهم قيّمها من التّراث العربي الإسلامي، أضف إلى ذلك وضع الأمّة العربيّة المتردِّي، وما تمخّض عنه من خيبات أمل متكرّرة، أدّت إلى شعورٍ بالإحباط لدى المثقّف العربي، ولم يجد متنفسًا من هذا الواقع المتأزّم، إلاّ في اللّجوء إلى تيار الإشراق والشّطح الصّوفي الذي قد يجد في عوالمه الفنيّة السّحريّة تعويضا عمّا افتقده في الواقع من راحة وسكينة، من هنا «كانت الصّوفيّة وسيلة للمبدع لتجاوز الواقع، والاقتراب من عالم الرؤى والكشوف العلويّة إنّها ذلك الملاذ الذي لجأ إليه المبدعون للانقلاب من عالم المحسوسات والتّسامي إلى عالم المثل العليا، أملاً في الخلاص، وبحثاً عن المعادل الوجداني لكياناتهم المفعمة بالسّمو والامتلاء.»[2] إنّ الملفوظات المدرجة في الحقل الصّوفيّ المفعمة بالحرقة والألم جرّاء براثين صنعها الواقع المتأزّم تتظاهر للعيان من بين هذه العبارات التي جاءت على لسان السّارد:

«وكنت مثلي يا سيّدي.

مثلي كنت وأصبحت عدّة مرات

تعلمت جيدا كيف تختصر العلم والمسافات

أنا أيضا تعلمت

درست الأدب والعلامة ومنبع السلالات

ولما شبت أدركت ان مستقبلي فات

فضحكت بالمقلوب مرة ومرتين بالحكمة وفسدت بعدة لغات

كم انهزمت

---

1) إدوارد سعيد: صور المثقف، م س، ص24.

2) عبد الحميد هيمة: الخطاب الصوفي وآليات التأويل، ط1، دار الأمير خالد، الجزائر، 2014، ص6.

أنا الملتزم الخطير

الجسر الصالح لعبور القاتل والنفايات.»[1]

تنحصر هذه المقطوعة السّردية على مضمر نسقيّ يتمثل في مبدأي؛ (الاختلاف والمغايرة) مُنطلقه أنّ المجتمع والنّاس يسيران في اِتجاه بخلاف المثقّف الصّوفي، الذي يسير في اِتّجاه مغاير ومختلف، كما أنّه لا يمكنه أن يدرك حقيقة نفسه الخاطئة إلاّ بعد أن يتجاوز محنة الامتحان في الحياة الصعبة (أنا أيضا تعلمت (...) ولما شبت أدركت ان مستقبلي فات)، كما يرى من نفسه أنه؛ هو الصّحيح والآخرون على غير هدى (أنا الملتزم الخطير، الجسر الصالح لعبور القاتل والنفايات) عند ذلك يصبح هو طوق النّجاة للنّاس والمجتمع، والمنتهى إليه في امتلاك الحكمة وتحصيل المعرفة الحقيقيّة التي لا يُدرك النّاس العاديون كُنهها إلاّ من خلاله هو، فهو العارف بالتّاريخ وهو الذي يقلّب صفحاته، وينقب في (منبع السّلالات) ويُنقِّب في الوجود المحجوب الذي كثيراً ما شغل الفكر الإنساني للوصول إلى الحقيقة (أنا أيضا تعلمت. درست الأدب والعلامة) لأنّ «الحقيقة شيء أولع الإنسان بالاهتداء إليه منذ أن بدأ يفكر في نفسه وفي العالم المحيط به ليعرف أسبابه وأسراره ومبدأه ومصيره فقد يراها الشاعر في حلمه الشعري، والمتدين الورع في محرابه، والصّوفي في قلبه، ورجل الفن في جمال الكون وهكذا.»[2]

وهنا نكون بإزاء التّجربة الصّوفيّة التي قد تبنّاها المثقّف، باعتبارها ليست تجربة في النّظر وليست مذهبا دينيًا فحسب وإنّما هي أيضًا تجربة في الكتابة، إنّها تجربة لغويّة متميّزة «فالألفاظ تُفرغ من معانيها لتحمل معاني ودلالات جديدة، وتُشحن بإيحاءات تبعدها عن دلالاتها المألوفة وهذه اللّغة تتميّز بكثافة صوَّرها، ولا منطقيتها وتنطوي على (وظيفة ما بعد لغويّة) كما يقول **ياكبسون** وما يفهم من هذا الكلّام هو أن اللّغة الصّوفيّة لغة شعرية رمزيّة؛ ورمزيتها تكمن في أنّ كلّ لفظة تكتسب محمولات دلاليّة جديدة بمجرد توظيفها في التّجربة الصّوفيّة.»[3] وهذه النّصوص تعجّ بالكثير من الألفاظ اللغوية ذات الأبعاد الرمزيّة، والكثافة الدّلاليّة التي لا حصر لها، كما أنّ الوحدات اللّغويّة

1) ما حدث لي غدا، ص76.

2) أبو العلا عفيفي: التّصوف الثورة الروحية في الإسلام، دط، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دت، ص11.

3) نقلا عن: عبد الحميد هيمة: م س، ص07.

الموظّفة فيها تُعرف بانشطاريّة دِلالاتها، حيث أنّ الكثير من الألفاظ الموظّفة داخل هذه الخطابات لا تكاد تقبض لها عن دلالة واحدة ومباشرة، إنّما دائماً تُحيلك إلى معانٍ متعدّدة بحكم انزياحيتها عن العرف اللّغويّ المؤسّساتي، وبحكم اعتمادها على الأسلوب التّهكمي السّاخر، إضافة إلى التّوظيف المكثّف للمصطلحات الغريبة، وغرابتها في التّركيب والدّلالة، وقليلاً ما نجد بعض التّراكيب ذات المعنى المباشر، نظراً لعظم شأن المقصود منها، مثل هذا الأسئلة الخطيرة؛ التي يطرحها المثقّف الصّوفي وخطرها أنّها تستبطن حيرة معرفيّة، تترك المجيب عنها يُسائِل شتَّى أنواع الفكر والمعرفة وينقب في دهاليز التّاريخ الحاضر والقديم، وينقّب في مختلف الثّقافات والحضارات حاضرها وتالدها ليضبط لها إجابة وافيّة، وكانت هذا الأسئلة مفادها:

«– ما اسمك؟

– أنا بلا إسم.

– متى ولدت؟

– لم أولد بعد.

– هل تحبّ العمل؟

– لا.. أنا أحبّ كلّ الأشياء إلاّ العمل.

– ما هو الشّيء الذي يرفع المخلوق البشري إلى مرتبة الإنسان؟

– الكسل.

– ما هويتك؟

– التّثاؤب.»[1]

تَنمّ هذه المقطوعة السّردية عن حيرة معرفيّة ملحّة تحتاج إلى جواب وقد لا نكون مخطئين إذا أرجعنا الإجابة عن السؤال: "**ما هو الشيء الذي يرفع المخلوق البشري إلى مرتبة الإنسان؟**" إلى ما أَقرَّت به الشّرائع السّماويّة وتبنّاه الفكر الصّوفي، الذي تشبّعت به ذات المثقّف المتصوّف، لأنّ التّصوف في حقيقته «يملك تفسيرا جديداً للعالم وفهما خلاّقاً لمركزيّة الإنسان في النّص الديني.»[2]

1) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص105

2) مراد المتيوي: خطاب الجنون، ط1، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2019، ص138.

ولهذا نجد المتن يسير في نفس الاتجاه في حديثه عن الإنسان، ومشاكلّه، وآلامه وجروحاته، ومعاناته وآماله الخائبة وآفاقه المسدودة...إلخ، فكان المثقّف الصّوفي يداوي جراحاته وآلامه لمّا عزَّ عنه أن يجد العلاج الحقيقيّ من الواقع لكي ينصف هذا الإنسان ويعيد له تلك الكرامة المهدورة، وهنا يحيلنا على موقف الفكر الصّوفي باعتباره المرجع الأهمّ الذي أبدى موقفًا ايجابيًا حيال هذا الإنسان.

وتكشف لنا الدّراسة النّقدية أنّ المضمر النّسقي في حركيّة دائبة يتخلّل النّصوص ليَظهر من بين فجواتها على شكلّ حكمة أو تقمّص شخصيّة أو إظهار لمستور وتعريته وفضحه، أو تكميم لأفواه لطالما احتاجت لأن تُعبِّر عمّا يختلج بدواخل ذواتها، كما تكشف عن هذا القصد والتّفسير عند المثقّف الصّوفي، الذي يتناول الإنسان بكلّ أبعاده، على أنّه هو فقط من يصنع الحضارة، بفكره وعقله، باعتبارهما خصيصة وميزة يتميّز بها هذا الكائن البشري، عن سائر المخلوقات، وهو الذي يعرف معرفة تامّة؛ (أنَّ الحضارة تصطدم مع الجهل ومع التّخلف) كما تصطدم مع الظلم، والجور وغمط حقوق الآخرين.

أمّا **الإنسان** في مفهوم المثقّف الصوفي كونه يحمل فكراً ومعارفاً، فمهما كان معتقده وأيًّا كانت ثقافته فهو يَمدُّ يده لأخيه الإنسان ليبني الحضارة الإنسانيّة، التي ليست حكرًا على أيّة أمّة ولا على أيّة شريعة، ليس هنالك حضارة إسلاميّة، ولا حضارة مسيحيّة، ولا حضارة يهوديّة، فالحضارة يَصبُّ فيها الدّين ليعطيها قيماً وأخلاقًا، والحضارة تقوم على التّسامح باعتباره من المفاهيم «المتداولة اليوم التي تستخدم في السّياقات الاجتماعية والثقافيّة والدّينيّة التي تصف مواقف وممارسات واتّجاهات تتّسم باحترام الآخر، ونبذ التّطرف والعنف وتدعو للتّسامح مع الآخر المختلف في الفكر والعقيدة والموقف، أي بمعنى آخر قبول الآخر المختلف سواء في الدّين أو العرق أو السّياسة أو الثّقافة والاعتراف به كَنَدٍّ.»[1] كما أنّ الحضارة هي من صُنع الإنسان، أمّا الدّين فهو صُنعُ الله. لأن الله هو الذي خلق الإنسان، وأيّده برسل ورسالات، مَنبعُها واحد وهدفها واحد، لتخدم مخلوقاً واحداً هو؛ الإنسان.

تزداد الصورة وضوحا أكثر لما يتواصل المثقّف الصوفي مع هذا الإنسان، وطرح الأبعاد التي تتّصل بحياته والقيم التي تجعله كياناً مختلفاً عن كلّ الكيانات والمخلوقات في هذه الحياة، وقد يُعدّ

1) إبراهيم الحيدري: سوسيولوجيا العنف والإرهاب، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2015، ص270.

أهمّ المراجع الدّينيّة (الأنبياء والرّسل) أكثر من شدّدوا وألحّوا في وعائضهم الدّينيّة على وجوب تكريم الإنسان، ولم يغفل الخطاب السّردي هذه الخصيصة ويلقي بمثل هذه الوحدات اللّغويّة التي يُبيّن من خلالها ذلك التّلاحم القائم بين مختلف الشّرائع السّماويّة على يد مختلف الأنبياء والرّسل، وبتعبير **ميشال فوكو** أنّهم يمثلون «نموذج السّلطة الكارزماتية أو اللّدنية (Charismatique) المبنيّة على الاعتقاد الانفعالي في قدرات شخص استثنائي بسبب قداسته.»[1] ليجتمعوا على كلّمة واحدة كانت هي منبع إلماع المثقّف الصّوفي كما تصفه النصوص بذلك، كما جاء على لسان السارد:

«في غار كهذا كان النبي جائعا محموما يطلب دثارا. من غار كهذا أشرقت شمس الإنسان يومًا ففتح بوابات البصيرة، أعاد تعريف الإنسان، في قفر كهذا حمل المسيح قلبه معلقا في عصاه، من الحواريين إلى غابة يهوذا الأسخريوطي، من غريكو إلى سيناء وهو يتغنى بالروح، موزعا الحب على البشر التعساء. هكذا، مجانا.»[2]

من خلال هذا النص تتجلى رؤية **المثقّف الصّوفي** في الشّرائع السّماوية أنّها تمثّل؛ القلاع الحصينة التي تبني منظومة القيم الإنسانيّة وتُدافع عنها، وقد تَحَمَّلَ الأنبياءُ والرسلُ همَّ هذا **الإنسان** فجاءت الشّرائع السّماوية كلّها لتُكرّم هذا المخلوق البشري، وتُوجد له مقاماً يعلو على مقام كلّ الكائنات. وقد ذكرت الخطابات السّردية الدّيانات الثّلاث عن طريق ذكر النّبيين: **(عيسى ومحد)** كما ذكر أهمّ شخصيّة في التّاريخ اليهودي؛ **(يهوذا الأسخريوطي)**، وهذا الجمع لهذه الدّيانات ينمّ عن ذلك المطمور الثّقافي الذي يتوارى خلف هذه الخطابات؛ على أنّ المثقّف الصّوفي قد تستكنه روحه من أنوار وإشراقات **الحلاج وابن عربي، والجنيد...**

كما تضعنا الخطابات السّردية، أمام مسلّمة صوفيّة وتلزمنا بالإيمان بها كما تلزم كلّ من تريده أن يدخل في حاضرتها؛ أنّه ليس هنالك عدّة أديان، **إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد** جاءوا بدين واحد، **(قداسة الله وكرامة الإنسان)**. هذا هو توجّه المثقّف الصّوفي العقدي وهذا هو منطلق إيمانه ولهذا كان لزامًا على أهل هذه الشّرائع أن يسود التّسامح فيها ويعلو على كلّ النّزعات والتّحجّرات الفكريّة والأيديولوجيّة، لأنّ التّسامح الدّينيّ في أساسه هو؛ «التّسامح في قبول المبادئ أو الأفكار أو

1) ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، م س، ص45.

2) أعوذ بالله، ص32.

المعتقدات الدّينيّة الأخرى داخل الدّين الواحد أو مع الأديان الأخرى، وأن يتفهّم الفرد ويحترم ولا يتدخّل في الشّعائر والطّقوس الدّينيّة للآخر بحيث يكفل التّسامح الدّينيّ للجميع حقّ وحريّة الاعتقاد.»[1]ومن هذا المنطلق، تذوب عند المثقّف الصّوفي فكرة أنّ هناك إيمان على دين اليهوديّة أو إيمان على دين المسيحيّة، أو إيمان على دين الإسلام، لأنّ هذه تُعدّ شرائع متعدّدة، وليست أديان متعدّدة، تخدم دين واحد إنّه؛ دين الله، فلما عَدَّدْنَا الشّريعة دينا فأستغلَّ الانتهازيُّون هذا التّحوير للدّين واستغلوا الشّرائع لخدمة مصالحهم على حساب الدّين، في حين هم لم يقيموا لهذا الدّين أدنى تقدير واحترام، إنّ هؤلاء المعتوهون الذين صنعوا الخراب يرى فيهم المثقّف الصوّفي، ما يصرّح به على لسان السّارد:

«الشيطان أكثر إيمانا منهم. الشيطان قال لخالقه: فبعزّتك. من منهم يعرف فبعزّتك.»[2]

إنّهم صُنّاعوا الجريمة والقتل، إنّهم الموبوئون بحمّى الكراسي والسّلطة الذين لا يراعون لهذا الإنسان أدنى حرمة، هذا الإنسان الذي تناولته الخطابات السّردية عند السّعيد بوطاجين ونظرت في حاله ومآله وواقعه التّعيس، فكثّرت من ذكره وذكر علاقته بالسّماء التي كرّمته، وعلاقته ببني جلدته الذين أهانوه وخذلوه، وجاء على لسان السّارد في هذا المضمار ما مفاده:

– **«إذا أُهين الرجل وبكى، ستبكي معه السماء.**

نعم. سيجتمع آدم وحواء هناك(...) ينظران إلى بعضهما بلا شفقة ثم ينخرطان في النحيب لأن أحد أبنائهما ذلّ وتألم: حفيد الحفيد، الابن المقدس.»[3]

تفصح هذه العبارات على تماهي ذات المثقّف الصوفي بصوفيّتها في ذات هذا الإنسان؛ على أنّه مخلوق مقدّس، لا تعلو قداسة في الكون على قداسته، ولا حرمة أعظم من حرمته، كما أنّه **(ليس هناك حربًا مقدّسة)** والتي لا شكّ أنه سيبكي لها: **(آدم وحواء هناك(...) ينظران إلى بعضهما بلا شفقة ثم ينخرطان في النّحيب)** لأن هذه القداسة تُبرر الإجرام، الرّجال الذين قصفوا هيروشيما بالقنبلة

1) إبراهيم الحيدري: م س، ص277.
2) أعوذ بالله، ص108.
3) م ن، ص43.

الذرية قالوا إن **الله** كان معهم، الذين طاروا من إنكلترا لكي يدمّروا ألمانيا قالوا إن **الله** يطير معهم والحملات الاستعمارية التي قهرت الشّعوب وأخضعتها لنسقيّة من العبوديّة المغرضة أنهم يخدمون المسيحيّة باعتبارها دين الله، ويتحدث الطغاة ورؤساء الحكومات والجنرالات والرؤساء كلّهم عن **الله** ويمتلكون إيمانًا هائلا **بالله**، لكنّ هل يُقدِّمون خدمة؟ هل يصنعون حياة أفضل للإنسان؟ إنّ «الذين قالوا إنّهم يؤمنون **بالله** دمّروا نصف العالم ممّا دفعه إلى بؤس كامل. فالتّعصب الدّيني يُقسِّم النّاس إلى مؤمنين وكافرين، مما يؤدي إلى حروب دينيّة.»[1] ولهذا يرى المثقّف الصّوفي في التّحجّج بالحروب المقدّسة من أجل إفناء الإنسان يُعدّ ادِّعاءً باطلاً، لا أساس له من الصّحة، لأنّهم وكما تنبئُنا الخطابات أنّ:

«قادة العالم معتوهون والشعوب التّعيسة تتقاتل إرضاء لهؤلاء المجانين الذين يقودون الخليقة نحو ممالك الجنون.»[2]

يرى **المثقّف الصّوفي**؛ أنّ هؤلاء المعتوهين هم من يختلقون هذه الحروب ويفتعلونها، مرّة بدافع عرقي ومرّة أخرى بدافع توسّعي حفاضاً على مكتسبات الشّعوب وممتلكاتها، ومرَّة بدافع قداسي، وهذا الأخير هو أكبر دافع يمكنهم مغالطة الشّعوب من خلاله، باصطناعهم حروبا مقدّسة، تُحتم عليهم أن يدافعوا عن هذه القدسيّة، إنّها حروب مفبركة يصنعها هؤلاء الظلمة، ويضلّلون من خلالها الجماهير، لأنّه في الحقيقة؛ الدّين واحد جاء ليحدّد حياة مخلوق واحد؛ هو **الإنسان**، عبر سلسلة زمنيّة طويلة، بطولها تعدّدت واختلفت الآليات التي تمثّل الدّين وهذه الآليات هي الشّرائع، التي جاءت لتمثّل الدّين الإلهي لينظم حياة الإنسان؛ الذي هو **(أنا وأنت)**، ويسترسل مثقفنا الصّوفي لتأكيد صدقيّة هذه الثّنائية، من خلال ما يقول به **السّارد** في هذا المضمار:

«يكفي أنّنا إخوة وأمّنا الأرض شاهدة.»[3]

هذه المرسلات اللّغويّة هي ترجمة للرّؤيا الصّوفيّة التي تنادي؛ بإلغاء كلّ الاعتبارات للحدود الجغرافيّة والفوارق العرقيّة والاثنية، والعقائد الدّينيّة ومختلف الأداليج التي تجعل الإنسان يبرّر لقمط

1) جودو كريشنا مورتي: الحرية الأولى والأخيرة، تر: أسامة إسبر، ط1، بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا 2012، ص197.

2) اللعنة عليكم جميعا، ص5.

3) م ن، ص5.

حقوق أخيه الإنسان، يقول **محي الدين بن عربي**؛ وهو أحد الأقطاب الصّوفيّة في القرن السّادس الهجري في هذا المضمار:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه دانِ
لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورةٍ فمَرعًى لغزلانٍ وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ، وكعبةُ طائفٍ وألواحُ توراةٍ ومُصحفُ قرآنِ
أدينُ بدينِ الحبِّ أنَّى توجّهتْ رَكائبُهُ فالحبُّ ديني وإيماني[1]

تعتبر هذه المقطوعة الشّعرية صورة واصفة لما يعتقده الصّوفي وهي امتداد للفلسفة الصّوفيّة المعاصرة يترجمها المثقّف الصوفي الذي يلغي الفارق في الرؤيا بين **(الأنا)** و**(الأنت)**؛ فأنت لست غيري، أنت لست الآخر، إنّما أنت أخي، كُن ابن أيّ عرق شئت، تكلّم بأيّ لغة شئت، تَديَّن بأي دين شئت، لأنّك أخي فعقلك عقلي، وتفكيرك يختلف فقط عن تفكيري، والآخر هو الحيوان، أمَّا الإنسان إن كان من أيّ شريعة، أو من أي بلد كان، فهو أخٌ لي، ودمه دمي، وروحه روحي، وفكره فكري، وحرّيته حرّيتي، ودينه ديني، وثقافته مختلفة فقط عن ثقافتي لنبني الحضارة في الكون.

إنّ **(المقدّس الحقيقي في الكون هو الإنسان)** وليست المقدّسات؛ الكعبة أو المسجد الأقصى أو كنيسة القيامة، أو كنيسة المهد، أو جدار المبكى...إلخ –هذه السّرديات الاعتقادية الكبرى؛ والتي كثيراً ما ثوّرت جموع البشر ضدّ بعضهم البعض– إنّما الإنسان هو الأقدس في هذا الكون، وقطرة دم من إنسان واحد أفضل من كلّ هذه المقدّسات، لأنّ الكعبة بناها **إنسان (إبراهيم** –عليه السلام**)** وجدار المبكى بناه يهودي، وكنيسة القيامة بناها مسيحي، أمّا الإنسان فمن بناه؟ الإنسان بِناء **الله،** وملعون من هدّم بناء **الله (الإنسان تمثال الله على الأرض)** فلو هدّمناه لا يمكننا إعادته للحياة ولو اجتمعنا وكان بعضنا لبعض ظهيرا. لقد هُدّمت الكعبة أكثر من مرّة وأُعيد بناؤها، ولو هُدّمت من بعدنا لبناها أبناؤنا، ولو هُدّم المسجد الأقصى لبناه أحفادنا، ولو هُدّمت كنيسة المهدي أو القيامة لبناها الجيل القادم أمَّا لو هُدّم بِناءُ **الله** –قُتل إنسان– فمن يستطيع أن يعيده للحياة؟

1) محي الدين ابن عربي: ترجمان الأشواق، تح: عبد الرحمن المصطاوي، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 2005 ص62.

وترسم لنا النصوص السّردية طريق المثقّف الصّوفي، ذات الخصوصية الاعتقادية في الدين والشّريعة، يُكيّف نظرته إليها بغير الطّريقة التي ينظر بها النّاس، يستلهم منها أبعاده الرّوحية، حيث يبني عالماً من محض خياله، عالماً يوتوبياً تُقام فيه دُوَلاً على أساس مدني، لا على أساس دينيّ أو على أساس عرقيّ ولا طائفي، فالدّين والطائفة بحسب رأيه؛ (علاقة بيننا وبين **الله**) أمّا (**أنا**) و(**أنت**) فنسكن في الأرض بسلام، فلا تُجبرني على دينك، ولا أُجبرك على ديني، فهي علاقة بيننا وبين **الله** وحده، وإذا أردنا أن يَعُمَّ السّلام في الكون، علينا أن نكسب بعضنا بعضاً، وأنّ الأرض لا تكون هي المقدّسة إنّما المقدّس هو الإنسان، فنجعل العالم مقدسًا يوم نجعل الإنسان هو المقدّس، فنحن كمسلمين، أو مسيحيين، أو يهود أو علمانيين أو بوذيين أو هندوس...يجب أن نعيش لنبني وطناً واحداً بأيدي متعدّدة، وأفكاراً مختلفة، ونكرم الإنسان لأنّه واحد، وإن اختلفت مذاهبه، يجب أن نكون ممثلين للإنسان بجميع طوائفه، لا لإنسان على حساب إنسان آخر، بل شعارنا هو (الحقّ العدل الحرية) التي يتساوى فيها كلّ النّاس ويطلبها كلّ النّاس، فالشّرائع ما جاءت إلّا بالسّلام، ومن أجل تكريم هذا المخلوق البشري، والإقرار بأنّه هو؛ **الإنسان**.

ثالثاً- المثقّف الشّمولي: تتجلى لنا صورة المثقّف الشّمولي من خلال النصوص السّردية من جهة علاقته بالمعرفة، على أنه واحد من الفلاسفة الكبار الذين أحاطوا بالعلوم والمعارف، على تعدّد وتنوّع صنوفها وحقولها، وأسهموا في تأسيسها، ووضع نظرياتها، وتقعيد أصولها، في عصورهم وأزمنتهم، وفي ثقافاتهم ومجتمعاتهم، وهذا يعني أنّ المثقّف الشّمولي لا ينتمي إلى حضارة معيّنة ولا يُصنّف على ثقافة خاصّة، ولا يتحدّد بزمن معيّن، فجميع الحضارات أنجبت نموذج المثقّف الشّمولي في عصور ازدهارها وتقدّمها العلميّ والحضاريّ. وقد تناولت الدّراسة بعضاً من صور المثقّف التي احتلت حيّزًا معتبراً من السّرد القصصيّ، لتبرز على غرارها شخصيّة المثقّف الشّمولي التي يكون تبنّاها بوطاجين على وعي أو غير وعي، لتتمظهر على شكلّ أنساق مضمرة تكشفها تلك المرسلات الخطابيّة التي يقول فيها السّارد:

«عندما يعتقد الإنسان أنّه يعرف سيصبح حثالة، سيغلق كلّ مسالك الاجتهاد والأسئلة وينام في الوهم، وعدم المعرفة الكلّية.»[1]

1) أعوذ بالله، ص257.

تُعبِّر هذه المرسلات الخطابيّة عن بعضٍ من الحِكم والتّوجيهات الصّادرة عن إنسان خَبر الحياة، وله معرفة شاملة بالكثير من شؤونها، حتى أصبحت الحكمة تتفجر على لسانه، إنّها الثّقافة الشّمولية، التي تكون قد أُكتسبت عن طريق سعة الإِطِّلاع على ثقافات الآخرين، باعتبارها تعطّش للمعرفة وتحصيلها، وتوزيعها على الآخرين بالمجّان، وبحسب تعريف **ميشال فوكو للمثقّف الشّمولي؛** أنّه صاحب الحقّ في شموليّة المعرفة، وهو الوكيل الشّرعي للكلّيّة والمراسل الكفء للمطلق.[1] على مثل هذه الصّورة يتمظهر لنا المثقّف الشّمولي الذي يسترسل في سرد بعض القصص ويسهب في شرحها وتوضيح الغامض فيها على المتلقي، وهذا ما تطلعنا عليه هذه المقطوعة السّردية التي جاء فيها:

«إنه يذكرني بالأسطورة اليونانية، يقولون إن الملاّحين كانوا يتعقبون السيرانة. هذا الكائن السحري الذي برأس امرأة وجسد طائر، كان غناؤها الجميل يشدّهم إليه فيضيعون في البحار والصحاري ولا يعودون.»[2]

تحيلنا هذه الملفوظات على شبكة متعالقة من الدّلالات المعرفيّة، حتى أنّ المتلقي لها يحسّ بالثّراء الدّلالي لها، وغناها المعرفي، بحكم تلك المعلومات التي قد يضيفها المرسل للمتلقي، ويثري بها قاموسه المعرفي، وقبل ذلك قد تغنيه هذه المعلومات عن الاستعانة بمصادر أخرى تساعده على فهم ما قد يَشكل عليه في فهم هذه الخطابات، وخاصّة لمّا تكون قصص تلتحق بالتّراث التّاريخي والمطعّم بالمصطلحات التّراثية، التي كثيرا ما يجد القارئ معضلة في فهم بعض معانيها، لكن المثقّف الشمولي بحكم معرفته الشّمولية فقد كفى القارئ مغبّة السّؤال وأَلغى عنه حيرة الجواب الذي قد يطرحه على نفسه، فقدّم له مثل هذه القصّة الملحقة بتلك بالشّروحات التي تمكّنه من ربح الوقت، كما تسهِّل عليه عمليّة الاستيعاب والفهم أكثر، ويسترسل المثقّف الشّمولي في قرع آذان المتلقيّ بسجل حافل بأسماء ومسميّات العديد من الآلهة اليونانيّة، ليضيف له رصيدًا معرفياً آخر إلى معارفه بهذه القائمة والتي يقول فيها:

---

1) ميشال فوكو: المعرفة والسّلطة، م س، ص23.

2) ما حدث لي غدا، ص28.

«وكانت الآلهة ترقص في حقل وعيي، كلّ العالم الرائع الذي افتقدته اهتزّ دفعة واحدة ككنز من المجوهرات غزاه الرماد: باخوس، كرونوس، زيوس، أفروديت، ميدوزا أبولو، فينوس، إيزيس، آنو، ايروس...»[1]

يَعرض المثقّف الشّمولي على المتلقي هذه القائمة بأسماء الآلهة اليونانيّة، ويكون المتلقيّ في غنىً عن هذه الأسماء والمسميّات، إلاّ أنّ مثل هذه المرسلات وُجدت بفعل القوّة أو الجبر لا الاختيار لِيُنبئَنا على الدّور الذي يؤدّيه المضمر النّسقي؛ على حمل المبدع على إنتاج بعض الخطابات ولو عن غير وعي وإرادة، وهذا ليقدّم تلك الخدمة للمضمر الذي هدفه هو؛ إلغاء كلّ ما قد يخامر المتلقي من شكٍّ في المعرفة الشّمولية التي تكتنزها الذّات المخاطِبة. وتسترسل الخطابات في عرضها لمختلف الجوانب التي قد يتمظهر من خلالها المثقّف الشّمولي، على لسان تلك الخطابات المغالطيّة والمضلّلة حيث يقدّم نفسه في صورة يلفّها التّواضع الذي يعمل على تشتيت ذهن المتلقي، الذي قد ترتسم في مخيلته تلك الصّورة عن هذا المثقّف؛ إضافة إلى ذكائه وعبقريته فهو متواضع، وهذا ما تؤكده هذه المقطوعة السّردية؛ التي جاء فيها على لسان السّارد قوله:

«حتى حمارنا العبقري الذي أسميته بوطاجين جحش الله، على وزن عبد الله اعترافا بذكائه، فقد الصواب وتاه.

وفي الأخير جنّ وراح يدّعي النّبوّة لكنه ظلّ متواضعا وشجّعته»[2]

وفي هذه المرسلات اللّغويّة ينقل لنا السرد ذلك التّوصيف الذّاتي للمثقف الشمولي على أنّه؛ (جحش الله)، وما ذلك إلاّ تمويهًا للقارئ، ليُوجد لنفسه مكانا من نفسيّة هذا القارئ، على أنّها علامة من علامات التّواضع على رغم ثقافته، بحكم سعة اطّلاعه، ونباهته وذكائه ومعرفته الشّموليّة، إلاّ أنّه وسم نفسه بأنّه مخلوق بسيط متواضع لا يَعدُ أن يكون (جحش الله) ، وفي هذه المرسلة الخطابيّة استدراج للقارئ من أجل أن ينزل أفكاره من نفسه منزلة القبول بدون أيّ ريب أو حساسيّة؛ وهنا يكون بوطاجين وكأنّه يتغابى هذا المتلقي، لأنّه في الحقيقة يُعدّ هذا نوعاً من الاستغلال النّاعم للمتلقي في توجيه ذائقته وأفكاره، فهي عمليّة تعطيل لذائقته القرائيّة، والعمل على جعل منه مجرد جهاز استقبال

1) ما حدث لي غدا، ص30.

2) م ن، ص32.

معطّل الذّائقة القرائيّة التي تعطيه القدرة على التّمييز أو حتى الاختيار أو المفاضلة بين مثل هذه المرسلات الخطابيّة.

إنّ المثقّف الشّمولي الذي تبرزه النّصوص حريص الاهتمام بالقارئ، كما يُصرِّح في مقدِّمة مجموعته االقصصّية. «**جلالة عبد الجيب**» أنّه ينوي كتابة سلسلة من النّصوص ليوضح أو ينير على منوالها الطريق ويكشف الكثير من الأفكار التي قد تغيب عن ذهن المتلقّي؛ فهو يريد الكتابة التي تلغي كلّ اعتبار للحدود والفوارق الطبقية والاختلافات الاثنية...فيقول في هذا الشّأن:

> «**كنت أنوي كتابة سلسلة من النصوص لإضاءة بعض ما رأيته عجيبا، هنا وهناك، دون أي اعتبار للحدود الجغرافية. هناك دائما في هذا الكون مجاورات وتماسات تاريخية وحكائية، لذلك تتقاطع الأحداث وتتطابق عندما تتشابه العلل. أمّا المعلولات فنتائج منطقية.**»[1]

تتمظهر لنا صورة المثقّف الشّمولي المتوارية خلف هذه الخطابات، لتكشف لنا بعضاً من المخادعات الثّقافيّة والتي قد تفرض هيمنتها ومن خلال ما تُودعه في ذواتنا من إملاءات وخاصة من يمتهن مهنة الكتابة، فتكون كتاباته مشبوبة بأنساق ثقافيّة مضمرة تصدر على غير وعي منه لكن الثّقافة بعدما ألزمته على امتطاء هذا النّوع من الكتابة أو ذاك، عملت على فضحه من خلال هذا المضمر النّسقي المضلّل–المثقّف الشّمولي– الذي هو دائما في حركة مستمرة يناوئ من خلالها المركزيّ الظاهر، فتكون ثنائيّة الصّراع بين الأضداد؛ (الهامش، المركز)، (الواسع الثّقافة، المحدود الثّقافة)، (العالم، الجاهل)...إلخ، وهذا الصّراع هو الذي يتمّ من خلاله الكشف عن هذا المخبوء الثّقافي في الخطابات، التي قد تبدو في ظاهرها سرداً لأحداث قد تكتنف السّاحة العالميّة، فتعرض معاناة شعوب قد ضلّت ترزح تحت وطأة وهيمنة سلطويّة متعدّدة الأشكال، في بلدان مختلفة من العالم، هذا ما يوحي به سطح أو ظاهر الخطابات، لكن المضمر المتواري خلفها هو؛ التّنويه بشخص المثقّف الشّمولي؛ الذي يرى فيه **ميشال فوكو**؛ أنّ له فضاء يتحرك فيه وهو «الذي يمنحه فرصة عدم التّعامل المباشر مع السّلطة، وهو نفس الفضاء الذي يمكنه الانسحاب والتّمركز على هامش

1) جلالة عبد الجيب، ص09.

السّلطة أو في موقع متعال ليحكم عليها.»[1] الذي تُظهره الخطابات على أنّه ذلك المراقب الذي يلاحظ العالم عن كثب دون أن يُمايز بين مختلف الأجناس؛ حيث يقضي على تلك الانتماءات الاثنيّة والعرقيّة الضيّقة، فكلّ شعوب العالم تمثّل له انتماء، ويعتبر نفسه جزءاً لا يتجزّأ منها، على اختلاف أعراقها ومذاهبها، وتعدّد أماكنها الجغرافيّة.

إنّ اختلاف الجغرافيا وتباعد الأزمنة لا تَحُول بين المثقّف الشّمولي وبين تواصله بهذه الشّعوب التي هي من بني جنسه وطينته، يهمّه ما يهمّهم، ويؤلمه ما يؤلمهم، فقط يختلف عنهم أنّه يعرف عنهم كلّ شيء وقد لا يعرفون عليه كلّ شيء، ولهذا وتحت غطاء الشّموليّة الثّقافيّة تعمل الثّقافة على التّنويه بالمثقّف الشّمولي، الذي يستعرض جزءاً من معاناة الجماهير في العديد من بلدان العالم فيقول سارد بوطاجين في هذا الأمر:

«...والأعداء أناس قساة يعذّبون النساء والشيوخ والأطفال. يحرقون الديار والجبال والحقول ويلحقون العار بكلّ السكان الأبرياء العزل. والتّاريخ علّمنا الكثير. في آسيا وأفريقيا، في أمريكا الجنوبية، وفي عدّة بلدان أخرى شرّدوا وعذّبوا، أدخلوا الأجداد والآباء إلى الحبس، أحرقوهم بالكمّاشات والمناجل، بالنار والكهرباء، أرغموهم على شرب الماء بالصابون...»[2]

يطلعنا هذا المقطع الخطابي على أنّ المثقّف الشّمولي؛ من نوع خاص، ونقصد بهذه الخصوصيّة، أنّه مثقّف بالمعنى السّياسيّ وليس السّوسيولوجي أو المهني، أيّ ذلك الذي يستخدم معرفته وكفاءته وعلاقته بالحقيقة داخل نظام الصّراعات السّياسيّة، في مناطق جغرافيّة مختلفة من العالم، ولهذا يبحث له دائما عن مناصرين ليوسّع من رقعة الأتْبَاعِ والمريدين، في مساحات شاسعة من العالم. ويوضح لنا المقطع الموالي كيف أنّ المثقّف الشّمولي بنظرته الشّمولية، وبناءً على مدركاته المعرفية يوجه انتقاداته المعمّمة للحكام والمسؤولين في مختلف أنحاء العالم، لأنه يعرف عنهم أكثر ممّا يعرفون عنه، وله من الخبرة والحنكة السياسية المبنية على معرفة بالقواقع العالمي لا المحلي فحسب، وهذه المعرفة من خلالها يبدي انتقاده اللّاذع للمنظمات والأنظمة الفاسدة والتي

1) ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، م س، ص23.

2) اللعنة عليكم جميعا، ص90.

تكون قد تأسّست على الكذب والغش والمخادعة، كما أن هذه المعرفة الشمولية استطاع من خلالها الولوج إلى ذوات الشخصيات التّاريخية والإصلاحية في العالم من أمثال؛ **المهاتما غاندي** واستكناه مكامن القوة الذاتية التي جعلت منه شخصية متميزة، كما يخبرنا بذلك السّارد من خلال هذا النص بقوله:

«وأنا ازددت قناعة بأنّي ذكيّ ولو قليلا، وتعمّقت كراهيتي للملوك والوزراء والحكومات، بما في ذلك المنظّمات العالمية الكاذبة، انا أحسن من كلّ رؤساء العالم ما عدا المهاتما غاندي، هذا الملعون غلبني بالتّواضع والحكمة.»[1]

يعدّ المثقّف الشّمولي في مصاف الذين يحملون المعرفة عن الكثير من القضايا سواء منها المحليّة أو ما عداها من قضايا شعوب العالم، فهو ذو معرفة ومراس بالأمور السّياسيّة، فيعرف الكثير عن الألاعيب والبندقة السّياسيّة، وما يحاك في الغرف المغلقة والاجتماعات الزّائفة، يعمل جهده من أجل استقطاب أكبر عدد ممكن من القرّاء ليكونوا في صفه، لأنّه مهتمّ بقضايا كلّ القرّاء دون تمييز، ولا يلقي أيّ اعتبار للحدود الجغرافيّة ولا الفوارق الطّبقيّة، ولا الاختلافات العرقيّة والإثنيّة...، بل هو دائماً يبحث عمن يقاسمه أفكاره ويشاطره الرّأي في توجّهاته، كما أنّه مثقّف انتلجنسي؛ باعتبار أنّ:

المثقّف الانتلجنسي؛ لا يبتعد في مفهومه كثيراً عن المثقّف الشّمولي، إلاّ أنّ الفارق بينهما هو؛ أنّ المثقّف الشّمولي يشتغل على مساحة واسعة في تناوله للقضايا التي تتجاوز المحليّة، فيحطّم بذلك الحدود الجغرافيّة، ويساوي بين الأعراق والأجناس، مُعتبراً قضايا الشّعوب المختلفة عرقاً وجنساً هي قضاياه، دون تمييز، بخلاف المثقّف الانتلجنسي، الذي يخضع لرهانات المكان، فلا يتجاوز صيته حدود جغرافيّة معيّنة، كأن يهتمّ بقضايا شعب في بلد معين دون شعب آخر.

وقد «تتشكلّ الانتلجنسيا من الأذكياء الذين يعرفون مشاكلّ الشّعب ويحسنون عرضها، الذين يعتبرون أنفسهم ممثّلين عن الشّعب وناطقين باسمه، أو الذين يمثلون أنفسهم بوصفهم ضمير الأمّة.»[2] في خضمّ هذا التّعريف للانتلجنسيا. تُفصح الخطابات السّردية عن هذه الشّخصيّة في

1) اللعنة عليكم جميعا، ص58.

2) جيرار ليكلرك: م س، ص53.

تعرّضها لأحد أهمّ أجهزة السّلطة السّياسيّة؛ وهو جهاز العدالة، فيعرض شخصيّة فعّالة في جهاز القضاء الذي يُعدّ أهمّ عنصر فيها، وهو شخص القاضي، الذي قد يُبدي حياله المثقّف الانتلجنسي ذلك السّخط والامتعاض، نتيجة تلك الممارسات التّعسفيّة التي يشهرها في وجه الماثلين أمامه في غرف الاتّهام، من أجل قضايا تكون في أكثرها مُفبركة وخاصّة إذا كانت تقام في حقّ شخصيّة اجتماعية، أقلّ ما يقال فيها أنها؛ شخصيّة فاعلة اجتماعيا، وكان الأجدر أن تُنزل منزلة التّقدير والاحترام، نظراً لِما تحمله من فكر ومعرفة، على الأقل، لكن هذا العلم وهذه المعرفة أضحت وبالاً عليها، كما أصبحت أيقونة من أيقونات التّحريض على الفوضى والدّاعيّة إلى شلل السّلطة بكامل أجهزتها، ولهذا فبمجرّد أن يتمّ استدعاء أو حضور شخصيّات مثقّفة للمثول أمام جهاز القضاء تكون التّهم الموجّهة لها جاهزة ومُقوْلَبة وِفق ما يستدعيه الضرف الرّاهن، تماماً كما هو شأن شخص عبد الله الذي يسرح بخياله بعيداً يُشرِّح شخص القاضي الذي يَمثل –عبد الله– أمامه كمتّهم بدون أدنى جريرة اقترفها في حق البلاد والعباد، فيقول السّارد في ذلك:

«فيسترخي –عبد الله– على تخوم الحاضر يحصي حفر ومطبات الروح العابسة المتدلية بين الحساب والثواب والعقاب: ريشة ملعونة إلى أبد الآبدين، قطعة لحم تنسحب في هدوء ووقار من حثالة الفكر الذي لا يحتوي على مثقال ذرة من الاحساس: خلايا عطاش إلى الظلام الساطع والجدران الزرقاء المكفهرة، وهذا الفيضان الأخلاقي الهستيري يسري في العظام خلسة، ومثل الملل يهاجم الومض وشعاع الكلّمة الماهرة.»[1]

يُعدّ هذا الوصف لشخص القاضي من اهتمام واختصاص المثقّف الانتلجنسي الذي يراقب ويحلّل كلّ صغيرة، وينظر في كلّ غريب يطرق المجتمع، أو يعالج كلّ مستجد يحدث فيه، إنّها الانتلجنسية وما يتَّصل بها من مفاهيم المعرفة والتّتبع للأحداث الشّائكة عن كثب. عندما يجثو أمثال هذا القاضي الذي جُرِّد من الإحساس والمعرفة، على رقاب الأمّة، ويُجَرِّد سلاحه للفتك بالمعرفة ويعمل على تجفيف منابعها، فالنتيجة تكون وخيمة على الأمّة جمعاء، ويصبح المثقّف الانتلجنسي لا تسعه حتى نفسه التي بين جنبيه، جرّاء ما يلاقيه من مضايقات وظلم، فتطفوا السّلبيّات (الرذائل...)

1) ما حدث لي غدا، ص8.

على السّطح، وقد تُلقى الإيجابيّات جانباً؛ ممّا يعمل على إيجاد مجتمع مترهّل القوى متقطّع الأوصال منفكّ العُرى.

يُعدّ المثقّف الشّمولي مثقفاً انتلجنسياً، متعدّد المهام والوظائف، حيث تستعرض النّصوص السّردية في حواراتها العديدة صوراً مكثّفة عنه، إذ في كلّ مرّة يتمظهر لنا بزيّ يختلف فيه عن سابقتها، وقد يكون هذا بإيعاز من النّسق المضمر الذي تخلّل هذه النّصوص ليحدث فيها حلحلة وهزات عنيفة من أجل تجليّة كلّ ما هو مخفي، وطرحه أمام العلن، إنّها استراتيجيّة المراوغة التي يعتمدها النّسق المضمر من أجل الإعلان أو إبراز صورة المهمّش الذي يقف بموقف النّديّة أمام المركزي الذي ينازعه، فيحتل بذلك المهمّش الصّدارة في كلّ شيء، على غرار هذه الاستراتيجية النّسقيّة يعرض علينا تلك الصّور التي تكون غائبة عن خلد المبدع نفسه.

تتجلّى صورة المثقّف الكوني وتبرز للعيان بين ثنايا النصوص التي تُشنِّف مطلع المجموعة القصصية؛ **(جلالة عبد الجيب)**، وهي تجربة إبداعيّة كذلك، في الكتابة على صفحات الفضاء الأزرق، تستعرض على المُريدين من الجماهير المقبلين على هذا النّوع من الكتابة، وهي كتابة مقتضبة تعرض العديد من القصص القصيرة والقصيرة جدًّا، حيث تعكس لنا هذه النصوص أسباب ذلك، وتُفصح عن بعض الخلفيّات المعرفيّة التي سبقت هذه التّجربة، وما كان المثقّف الكوني عازماً على تقديمه للجمهور من معلومات جديدة ينير بها ذهن المتلقي، وكيف أنّه يُلغي كلّ الحدود الاثنيّة والجغرافية التي تقف في وجه ذلك التّلاقح الفكري والمعرفي، كما تقف في وجه التّواصل بين مختلف الشعوب العربيّة على وجه الخصوص، حيث يقول في هذا الشّأن على لسان السّارد صراحة ما فحواه:

«ابتدأت هذه التجربة كسرد موجه للجمهور العريض بالنظر إلى طبيعة شبكة التّواصل الاجتماعي التي لا تحتمل النصوص الطويلة. ربّما لأن القارئ يفضل الاختزال بصرف النظر عن مستوى المقروئية في الوطن العربي برمته.

كنت أنوي كتابة سلسلة من النصوص لإضاءة بعض ما رأيته عجباً، هنا وهناك دون أيّ اعتبار للحدود الجغرافية. هناك دائما في هذا الكون مجاورات وتماسات

تاريخية وحكائية، لذلك تتقاطع الأحداث وتتطابق عندما تتشابه العلل. أمّا المعلومات فنتائج منطقية.»[1]

يُبدي المثقّف الكوني اهتماما خاصًّا بالمتلقّي، ويسعى سعياً حثيثاً ليجعله قريباً منه، كما يُبدي امتعاضا شديداً من تلك الحواجز الوهميّة التي تقف كسدٍّ منيعٍ يحول بين البلدان والشّعوب، هذا على العموم ما تقول به هذه الخطابات في ظاهرها، لكن ما قد تحمله في داخلها من معاني ضمنيّة، قد نتوصل إليه بعد النّبش في حفريات الأسباب الدّاعية للتّلفظ بمثل هذه المرسلات، وإبداء كلّ هذا الاهتمام الواسع بالقارئ والجماهير على اختلاف شرائحها، وقد يكون هذا مدعاة للاستنجاد بالقراءة النّسقيّة؛ التي تعيد ترتيب فكر المتلقي وقد تذهب به بعيداً لتطلعه على خبايا قد تكون غائبة على المبدع ذاته، ناهيك عن المتلقي؛ فتطلعنا على أنّ هذه المرسلات الخطابيّة المبثوثة في هذا المقطع السّردي؛ هي استعراض لشخص المثقّف الكوني الذي يرى أنّه أصبح من الضّروري أن تتحرّر أمّته وجماهيره، لأنّ هذا قد أصبح بحدّ ذاته فعلاً عالمياً وليس مجرد فعل وطني.

إنّ للمثقّف الكوني مشروعا شاملاً للتّحرّر وإعادة بناء العالم، وهو بالتّالي يتصوّر فاعليَّته في إطار تحالف عالمي فضفاض نسبياً من أجل السّلام والمساواة والرّفاه للعالم كلّه، كما أنّ دوره المباشر يمكن أن يتمّ بتحفيز عمليّة التّحرير هذه على مستوى أو في نطاق قرية أو حي مدني أو جماعة عالميّة أو مهنية، أو في مجال طاقة إبداعيّة من الطاقات الإبداعيّة للبشر، وهو يتوق لنظم فعاليّة الفعل الاجتماعي التّحرري على هذا المستوى والعمل الكوني من أجل التّحرّر والسلام.[2] بيد أن المثقّف الكوني لا بد أن يصطدم هو الآخر باستراتيجيّات كونيّة تقوم على العزل والتّمييز بين الشّعوب، وتضع السّقوف على امتلاك التّقانة المتقدّمة وسبل الارتقاء والتّقدم، ومن بينها نظم الاتّصالات والمعلومات السّريعة، إذ يُمكنه بلا شك الاستفادة من شبكة الانترنت (Internet) للمعلومات على الصّعيد الدّولي ويوظّفها لمشروع النّهوض والارتقاء الوطني من دون افتقاد الهويّة أو الخصوصيّة الثّقافية.

1) جلالة عبد الجيب، ص09.

2) ينظر: عبد الحميد شومان: م س، ص126.

يرى المثقّف الكوني أنّ: الوطن العربي يواجه –مثل بقية أجزاء العالم– تحدّيات جديدة تتمثّل في ما يسمى بالكونيّة حيث تزداد درجة التّداخل والتّشابك بين أسواق التّجارة والمال والمعلومات ومن الواضح أنّه ينتج من هذا النّوع نحو الكونية أو الكوكبيّة تآكلّ مفهوم الدّولة–القوميّة– ودورها و«فقدان سيطرة راسم السّياسة على جانب مهم من عملية صنع القرار، حتى لقد تحدث بعضهم عن أمم بلا دول (nations without states) (...) بيد أن تلك الكونيّة الاقتصادية والسّياسيّة البازغة، تؤدي إلى نوع من الشّموليّة الجديدة على الصّعيد العالمي، تقوم على النّمطيّة في النّظام السّياسيّ والاقتصادي... بل في أسلوب الحياة ونمطها، الأمر الذي يؤدي إلى إهدار التّعدّدية الحضاريّة والخصوصيّات الثّقافية للشّعوب.»[1] إن هذا التّواصل الكوني الحضاري الذي ينشده المثقّف الكوني قد افتقد فاعليَّته ووجوده في ظلِّ أنظمة وحكومات عربيّة تعمل على إقامة سياسة العزل الكونيّة نفسها بين شعوبها وشعوب العالم الآخر.

تُمعن النصوص في استعراضها لشخص المثقّف الكوني وهو تنقل تلك الصّورة النّمطية لأحد الأسواق الشّعبية التي تتغشّاها العامّة من النّاس على اختلاف صنوفهم في غوغائيّة متناهيّة، ليكثر فيها اللّغط، وتمتزج فيها أصوات الباعة بأصوات التّجار، حتى لكأنّ السّامع لا يكاد يتحصّل على جملة مفيدة، لتكون هذه الصّورة النّمطيّة للسّوق تُعتبر كصورة مستنسخة عن الأوطان العربيّة التي تعجّ بأصوات متباينة في نداءاتها التي تُطالب فيها بأدنى مستويات الحياة، من حرِّية وعدل ومساوات...، على منابر يصعب على المحصي عدّها؛ قد تكون منابر إعلاميّة، أو أصوات حكومات بعينها، أو أحزاب أو جمعيّات، أو جماعات... إلخ، لغطها كثير ومفعولها يكاد يكون شبه منعدم إن لم نقل معدوم بالتّمام.

كما قد يعتبر المثقّف الكوني هذه الأسواق التي تغرق الناس بفوضاها هي بمثابة الأفيون الذي يخدّر عقول الذين يتغشّونها، لأنّ الفوضى قد تُغيّب عقل الحكيم، والإنسان إذا غاب عقله شابه الأنعام التي تُبردع من أجل الانتفاع بها. يقول بوطاجين في هذا المضمار بالذّات:

1) عبد الحميد شومان، م س، ص133.

«كانت سوق الحراش في ذاكرتي بالجزائر العاصمة(...) والحال أني أجد السياق التاريخي الذي عشته، وعاشه غيري، شبيها بهذه السوق الأسطورية، شيئاً من العبث الكاسح الذي لا يمكن تفاديه. سوق الحراش، بالنهاية، هي وطننا العربي المصرّ على الأخطاء وصناعة الأوهام والمآسي والبرادع والموت، بردعة لكلّ مواطن وسجون للجميع، وأمّا الحياة والحضارة ففي جهات أخرى، هناك حيث يشتغل العقل بحكمة بعيدا عن القبائل التي تتحكم في المصائر منذ أجيال.»[1]

يتجلّى دور المثقّف **الكوني** من خلال ربطه للأحداث بعضها ببعض، وبتفكير عميق يُسْقِط الصّورة النّمطيّة للسّوق –التي تكثر فيها الضوضاء فيخمل فيها دور العقل وتنتفي حِيَّالها المعرفة والحكمة على الأوطان العربيّة، التي أضحت لا تبتعد عن هذه السّوق التي هي في حقيقتها تشبه المؤسّسة العِقابيّة بتعبير **ميشال فوكو**، الذي كان «منشغلاً بفهم كيفية دخول الجسد إلى الخطاب السّياسي كتمثيل للسّلطة، وكيف تُمارس السّلطة على الجسد، في المؤسّسات العقابية المختلفة سلطتها التي تَحوّل من خلالها الجسد إلى كائن منضبط، ليس طواعية ولكنه نوع من الجبر والسّلطة القهرية الممارسة على هذا الجسد داخل المؤسّسات التي تحتكرها السّلطة.»[2] وكذلك تعمل هذه السّوق على تطويق الفكر والعقل وتطويعهما، فيصبحان مجرد آلة خرقاء تمتثل أو تستجيب لكلّ إملاءات وأوامر الآخرين.

وقد تطرّقت الخطابات كذلك إلى الطريقة التي تستغل من خلالها الانظمة العربيّة على وجه الخصوص أجساد مواطنيها، بعبارة: "**بردعة لكلّ مواطن وسجون للجميع**" فأضحت الدّول العربيّة ساحة سجن أوسع من السّجن الذي يعالجه **فوكو** من خلال دوره الحسّي والمعنوي، وتأثيره على أجساد وعقول المسجونين)، كما أن هذا السجن ما جُعل إلاّ من أجل تفريق الأفراد، «وتثبيتهم وتوزيعهم فضائياً، وتصنيفهم، واستخراج أقصى ما يمكن من الوقت منهم، وأقصى ما يمكن من القوى، وتقويم أجسامهم، وتقنين سلوكهم الدّائم، وإبقائهم ضمن دائرة الرّؤية التي لا ثغرة فيها وإحاطتهم بجهاز كامل من الرّقابة، والتّسجيل، والتّرقيم، وإقامة معرفة ما حولهم تتراكم وتتمركز، فالشكلّ العام

1) جلالة عبد الجيب، ص10.

2) ميشال فوكو: المراقبة والعقاب، م س، ص157–159.

للتّجهيز يجعل الأفراد طيّعين ومفيدين، بفضل عمل محدّد على أجسادهم.»[1] كما أنّ الفرق بين السّجن الذي يرصده **فوكو**، والسّجون التي تتبنّاها هذه الأنظمة أنّ التّرقيم في الأولى مادي محسوس وفي الثّانية معنوي، لكنّه موجود، كأنّه عمل مسبار أجرى من خلاله فحصاً لبعض العيّنات البشريّة وتوصّل من خلالها إلى نتائج سجّل على هامشها ما يتعرّض له الجسد والفكر داخل هذه السّجون ليقوم المثقّف الكوني على غرار تلك النّتائج ويرى فيها أنّها صورة مقتضبة عن السّجون الكبرى التي تُسمى بالأوطان العربيّة، ليعطي عيّنة أخرى عن تلك الممارسات الاضطهاديّة التي يتعرّض لها المواطنون خارج السّجون الفوكويّة الضيّقة، هذه السّجون بحسب تعبيره قد تُخصّص لها أموالٌ طائلة على حساب ميزانيّة الأمّة، من أجل تشييدها وإقامة عرصاتها على مبدأي البطش والقهر. يقول بوطاجين على لسان إحدى الشّخصيّات:

«نصف ميزانية الرّعية كاف لتحقيق المأثرة الخالدة. سيكون أكبر سجن في القارّة.»[2]

لكنّها تقام في حقّهم في سجون أكثر منها شساعة وأشدّ منها ظلمة، وأكثف منها عسساً ومراقبين، وتنقل لنا الخطابات صورة عن مثل هذه الممارسات التّعسفيّة من خلال هذه المرسلات اللّغويّة التي يقول فيها **بوطاجين** على لسان شخصيّة عميمر في حواره مع صديقه عويشر؛ فكان هذا الحوار مؤدّاه:

«قال عميمر لعويشر: كان أجدادنا يقولون: في الحركة بركة. أما هؤلاء فقد عقلوا الوقت. يحكمون بمنطق ويل للمصلين، بما يعود عليهم بالمنفعة.

فكر عويشر بعض لحظة. تأمل عميمر ورفاة الشارع الراشح خوفا من العسس والمحاربين الذين يملأون الذاكرة. خطا خطوة قُبلا وإثنين دبرا ليتأكد من مشهد فاته. قفزت إلى رأسه حياته في شارع أصبح ذكرى قديمة تعبر فلك البال متصدعة، منفوشة كالبركات الجافة.»[3]

---

1) ميشال فوكو: المراقبة والعقاب، م س، ص235.

2) اللعنة عليكم جميعا، ص74.

3) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص38.

تنقل هذه الخطابات تلك المفارقة العجيبة القائمة بين (السّجن والشّارع) واللّذان أصبحا يؤدِّيان الوظيفة نفسها، في ظلّ حكومات وأنظمة استبداديّة، إذا كانت السّجون تقيم جدراناً وأسلاكاً عازلة فإنّ هذه الحكومات تقيم شوارع بأكملها وساحات على رحب شساعتها لتمارس من خلالها أعمال الرّعب والتّرهيب، حتى يصبح كلّ شبر منها يحمل ذكرى مروِّعة، أو بؤس وشقاء يلاحق المثقّفين البؤساء الذين أصبحت معرفتهم همّاً عليهم. وقد يتمظهر لنا نسق الدّفاع عن القضايا الكونيّة، من خلال المثقّف الكوني الذي قام برصد أوضاع المجتمعات العربيّة وما تعانيه من اضطهاد ومضايقة ومتابعة ومراقبة، فيرى في سياسة العزل التي تقيمها المؤسّسات العقابيّة حسب الطرح الفوكوي هي سياسة العزل نفسها التي تقيمها بلدان العالم الثّالث وعلى رأسهم الكثير من أنظمة العالم المتخلّف على شعوبها لكي تتمكن من السّيطرة عليها، فأضحت بذلك قضايا هذه الشّعوب قضايا كونية تشهد لها الإنسانيّة وتتناقلها الأجيال.

خلاصة الفصل: مكّنتنا دراسة هذا الفصل من ضبط مجموعة من النّتائج أهمّها:

– تعرّضت الخطابات السّردية للسعيد بوطاجين إلى تفكيك جهاز السّلطة الاجتماعية والذّاتية من الدّاخل، وفضح الكثير من ممارساتها القمعيّة والتّوجيهيّة والتّثبيطيّة التي قد تفرضها على المثقّف بوجه خاص من اعتبار أنّه حامل للمعرفة، وبذلك قد تحول بينه وبين أداء دوره المنوط به كمثقف رسولي؛

– تسير السّلطة على تعدّد أصنافها في نفس الاتجاه، وتؤدّي نفس الوظيفة في فرض هيمنتها على المثقّف، كما تعمل على تقويضه من الدّاخل/ذاتياً جرّاء ما تمارسه عليه من ضغوطات، قد تكون نتائجها وخيمة؛

– بيّنت الدّراسة أنّ مواقف السّارد المتباينة من السّلطة على اختلاف أشكالها، لم تكن بدافع انتقامي فاضح وتعييري، بقدر ما هي تنبيه وتذكير بمواطن العطب لتدارك مكامن الخلل من أجل إصلاح ما يمكن إصلاحه، مع الاستفادة من الأغلاط السابقة تجنباً لأيّ سقوط في نفس المعضلات مستقبلاً؛

– كشفت الدراسة أن التّوسل بالقناع من أجل التواصل مع الغير عبر الخطابات، واستعارة الشخصيات المعروفة تاريخيا من أجل التواصل، يشي بنوع من الحرص من صاحب الخطاب واهتمامه بالمتلقي؛ لأنه في هذه الحال يبحث له عن البدائل التواصلية من أجل إقناعه وجعله في صفه، كما قد يكون هذا القناع فاضحاً لحامل الخطاب–السّارد– على عجزه وعدم قدرته على الإقناع ولهذا لجأ إلى البديل الذي وجد فيه قدرة على قرع آذان المتلقي بالحجة والمثال؛

– استخلصنا من دراسة هذا الفصل أنّ الخطابات تلزم المثقّف أن يتحلى بالجرأة في قول الحقيقة إلى السّلطة على مختلف أصنافها ومستوياتها، إذ يمثّل هذا الموقف إحدى دواعي وأسباب وجود المثقّف الذي يضطلع بدور جوهري، يجب أن يؤديه في المجتمع وأمام الذّات ولا يمكن اختزاله في وضع مهني مجهول الهوية؛

– تعرّضت الدّراسة إلى كشف القناع عن المثقّف، حيث وضعته على طاولة التّشريح، فتعرّضت لبعض من جوانبه السّلبية، كما تعرّضت لبعض من جوانبه الإيجابية، فكانت هذه الصّورة بتعدّد مشاهدها، كعملية عرض وتبيان لحقيقته أمام الجماهير والتي قد تُخدع به أو تكون مغلوطة فيه؛

– كما عملت الخطابات السّردية على إعطاء العديد من الصّور التي فضحت ذاتيّة المثقّف السّلبي، وعرّضت ببعض ممارساته سواء منها الاستعلائية أو التّثبيطيّة التي يبديها حيال الجماهير مستغلا سذاجتها وجهلها؛

– تمكّنت الخطابات من تفكيك صورة المثقّف من الدّاخل، فعرّفت بالكثير من صنوف المثقّفين الإيجابيين، ونوّهت بأهمّ حسناتهم التي تبنوّها كعقيدة تشرّبوها من أجل السّعي إلى المحافظة على العديد من القيم الإنسانيّة والتي تُعد من صميم ما اشتغلت عليه السّرديات العالميّة الكبرى منذ الأزل؛ في تكريمها للإنسان مع الدّعوة للحفاظ على أواصر المحبّة بين مختلف أجناسه وأعراقه ومختلف معتقداته وتوجهاته الأيديلوجيّة؛

– لا شك أن المجتمعات العربيّة تتعرّض لنفس الهيمنة الثّقافيّة والتي تتجلّى بالمظاهر والأبعاد نفسها في المجتمعات العربيّة برمّتها، وفي نفس الأوقات كلّها بسبب ما يعانيه المثقّف من مضايقات على العديد من الأصعدة التي خلقت نوعا من الانشطار الثّقافي، في العالم

العربي، الذي راح يستنزف الكثير من الطاقات الفكريّة والعقليّة في معارك مفتعلة، بين المثقّفين الموالين للسّلطة والضّد، أو بين المناصرين للقيم الوافدة والمحليّة ... إلخ.

– أظهرت الدّراسة ذلك التّشوّه الذي أصاب المجتمع العربي على إثر اصطدامه بالحضارة الغربية، فخلف ازدواجيّة فكريّة، أَسهمت السّلطة السّياسيّة وبشكلّ كبير في إيجادها، بفعل ذلك التحطيم الذي تقيمه على اللّغة الأم، ممّا أصاب منظومتنا القيميّة بنوع من التّهلهل بفعل الرّضوخ الكلّي للهيمنة الكولونياليّة، التي عملت على زرع اللّغة المستوردة في جهازها، من خلال ما يبدو على كبار المسؤولين والهيئات الرّسميّة، الذين عملوا على التّرويج للّغة الأجنبيّة، وعدّها لغة العلم والمعرفة والتّحضر، ممّا أصاب اللّغة الأم بنوع من السّكونيّة والرّكود، حتى أضحت غير قادرة على التّصدّي لهذا الغزو الثّقافي المدمّر؛

– تُقدم النصوص السّردية المثقّف؛ على أنّه مُدان بسبب ما يكتسبه من رأسمال معرفي، وهذا ما قد يذهب إليه الكثير من فلاسفة العصر الحديث، وعلى رأسهم الفيلسوف الفرنسيّ **ميشال فوكو** على أنّ المعرفة في حدّ ذاتها شكل من أشكال السّلطة، ومن تَملَّكها حاز على حيّز مهم من النّفوذ فإنّ ذلك يجعل الصّراع حتمياً بين أهل المعرفة والسّلطة على اختلاف أصنافها، من أجل انتزاع ما يُستطاع من دوائر النّفوذ، ولمّا كانت السّلطة السّياسيّة تدّعي حقّ احتكار أشكال القوّة كافّة، تحت شعار حماية مصالح المجموعة، فإنّه بات من شبه المؤكّد أن تحاول احتواء مختلف الأفراد وعلى رأسهم المثقّف،[1] وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ السّلطة بماهي تسّلط ونفوذ، لا تنحصر في عصرنا الحديث ضمن أهل السّياسة وحدهم، بل يمكن أن تُصنّف مع السّلطة السّياسيّة السّلطةُ الاقتصاديّة والسّلطة الثّقافيّة، وكذلك السّلطة الاجتماعية، وحتّى سلطة الذّات، ولهذا تعدّدت مهام المثقّف عند نقده للقوّة السّلطويّة في مراجعها المختلفة وعلى متابعة تطبيقات هذه القوّة في مجالات متعدّدة، ولهذا كان لزاماً على المثقّف أن يكتسب كثيرا من الصفات الطّلائعيّة، بوصفه أنّه عادة ما يجدف ضدّ كلّ التيارات السّائدة، لأنّه أكبر همومه هو البحث عن الحقيقة أينما وجدت.

1) ينظر: ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، م س، ص78–79.

الفصل الثّالث:

استراتيجية تشكيل الذّات العارفة

- تمهيد
- المبحث الأوّل: مظاهر المخاتلة اللّغويّة
  - أوّلاً- انزياحيّة العناوين
  - ثانياً- صناعة المفارقة
- المبحث الثّاني: التّموقع مع أساطين الفكر والإبداع
  - أوّلاً- قوّة التّصدير
  - ثانياً- البعد الرّمزي لضديّة التّصدير
  - ثالثاً- التّناص مع النّصوص المقدّسة
- المبحث الثّالث: تكريس المهمّش الأنثوي
  - أوّلاً- تجلّيات الهيمنة الذّكوريّة
  - ثانياً- تقويض سرديّة الزّواج
- المبحث الرّابع: صورة الرّائي والنّبوّة الرّمزيّة
  - أوّلاً- ادّعاء النّبوّة الرّمزيّة
  - ثانياً- الرّافد الصوفي
- خلاصة الفصل

تمهيد: تُدرِج الكثير من دراسات التّحليل النّفسي تضخّم الذّات ضمن النّرجسيّة التي تصاحب الذّات البشريّة وتنشأ معها منذ الطفولة، فيرى **برستن:** أنّ النّرجسيّة؛ هي الاهتمام بالذّات أو التّركيز عليها، حيث نستطيع أن نتعرّف على النّرجسي من خلال سلوكه عندما يتكلّم عن نفسه وأفكاره وقيمه وأن الشّخص المبتكر أكثر نرجسيّة وأكثر استعراضا من غير المبتكر، وفي المضمار نفسه يرى **ديفيس دانينج** أنّ التّضخم النّرجسي في الذّات هو نوع من المبالغة في تقييم الذّات، وأنّها ظاهرة موجودة في كلّ المجتمعات، وأنّ المصابين بتضخيم الذّات يرجع سببه إلى اعتراض البعض على النّمط الاجتماعي والعادات والقيم الأسرية والبيئة المحيطة، وبحسب رأي **هورسويل** أن هناك فئة من النّاس لديها مناعة ضدّ تضخيم الذّات، وهذه الفئة تشمل المكتئبين والقلقين والمتوترين، فهؤلاء يميلون إلى عدم المبالغة في تثمين قدراتهم ومهاراتهم، وكلّما زادت حدّة اكتئاب الشّخص، زادت معه درجة ميله إلى تبخيس قدر نفسه بينما التّفوّق المتوهّم*[1] قد يكون درعاً وقائياً يحمي التّقدير الذّاتي للشّخص، لأنّه «عندما تعتقد أنك أفضل من أي إنسان آخر، فهذا جيد ومفيد لصحتك الذّهنيّة والعقلية.»[2]

في حين أكّد **رولان بارت** على أنّ ما يعاني منه المثقّف هو التّضخيم الزائد. وعلى المسار نفسه يشير **بلاك** إلى أنّه ليس ثمّة إنسان يعظم شأن الغير كما يعظم شأن نفسه. حيث يوعز **بلاك** تضخّم الذّات، إلى ارتفاع منسوب الـ "**أنا**"، وابتعادها عن الوضع الطبيعي، عندما تكون ذات الفرد هي نقطة التّمركز؛ بما ينشأ عن ذلك من إعجاب مفرط يظهر على السّلوك عند التّعامل مع الآخرين إذ تظهر الفوقيّة، والنّظرة الدّونية لهم، وقد ينطلي مثل هذا النوع من النّزعة أو السّلوك على الذّات البوطاجينيّة، حيث تترجم لها تلك الخطابات التي تؤلّف مجموعاتها القصصيّة، لمّا تتمظهر هذه الذّات المتضخّمة وهي تمخر عباب فضاء الخطابات السّردية، حيث تشهد حضوراً مكثّفاً على مستوى هذه الخطابات، كما أن حضورها هذا لم يكن حضوراً عادياً، بل طال مساحة واسعة من السّرد عندما

---

1) ينظر: عبد الرقيب البحيري: الشخصية النرجسية، ط1، دار المعارف، أسيوط، مصر، 1987، ص48-72.

* **تضخيم الذات:** تنشأ اختلاقات القراءة النفسية والشخصية للإنسان، فالأول يبخس حقيقة نفسه، والآخر يراها فوق الحقيقي أو بما يسمى في بعض الدراسات (التفوق المتوهم).

2) رولان بارت: أسطوريات-أساطير الحياة اليومية، تر: قاسم المقداد، ط1، دار نينوى للدراسات والنّشر والتوزيع، دمشق سوريا، 2012، ص216.

تحاول هذه **الذّات** أن تفرض هيمنتها على الخطاب وعلى جميع مفاصله، وتكون في ذلك استجابة لمختلف الظروف؛ السِّياسية والاجتماعية والثّقافيّة..

كما أنّ الخصيصة التي ميّزت السّرد عند السّعيد بوطاجين؛ هي طبيعة الكتابة، حيث كان الحضور المتميّز لذلك الأسلوب التّهكمي السّاخر المزدان بمعجم مصطلحي دخيل على اللّغة المألوفة مُحْدِثا بذلك رجّة عنيفة على مستوى القاموس اللّغوي، أو بالأحرى هو نوع من العنف الرّمزي (اللّين) الذي يناوئ اللّغة الرّسميّة السّائدة ويستعيض عنها بلغة بديلة مستحدثة، وهنا تظهر الصبغة النّرجسيّة على الذّات البوطاجينيّة التي تتحطّم على عتباتها كلّ الذّوات الأخرى، التي لا يرتفع بها المقام لأن تُكافئها أو تُساويها، إنّه نوع من الإبراز للذّات وإظهارها، ومن هنا تنشأ العديد من التّساؤلات التي تسعى إلى تحطيم هذه الحيرة المعرفيّة، من قبيل:

– كيف تمثّلت الذّات البوطاجينية نفسها داخل الخطابات السّرديّة؟

– هل استطاعت هذه الذّات أن تبرز نفسها على أنّها تختلف عن الذّوات الأخرى من خلال الخطابات السّرديّة المتداولة؟

– كيف تجسّدت هذه الذّات من خلال الخطاب السّردي في علاقتها بالأنثى وبمؤسسة الزّواج؛ باعتبار الأوّلى شريكاً لابد منه؟ والثّانية مؤسّسة تُمتِّن العلاقة بين الذّكر والانثى من أجل المحافظة على العنصر الإنساني؟

– في أيّ مرتبة من مراتب الحقل المعرفي والحقل الديني تضع هذه **الذّات** نفسها فيه؟

وفي إجابتنا على هذه الأسئلة ارتأينا تتبّع المباحث التّاليّة:

المبحث الأوّل: مظاهر المخاتلة اللّغويّة:

تحيلنا الخطابات على العديد من الشّخوص؛ السّياسيّة والدّينيّة والثّقافيّة، والفكريّة...، التي تبقى دائما في منزلة الدّونيّة أمام هذه الذّات المتضخّمة، التي تسعى لأن ترسم لنفسها طريقاً تسير وفقها في عالمها الخاص الذي نسجته من محض خيالها، عندما يُقدم السّرد ذلك المسؤول المرموق، وذلك الخطيب المفلّق، وذاك الإمام المتورّع ... فيقف الجميع في مرتبة الدّونيّة أمام هذه الذّات، التي تُدينهم بحكم أنّهم؛ اعتدوا على منظومة القيم التي كان عليهم أن يراعوها، كما أنّهم خرقوا النّواميس التي يجب عليهم أن يسيروا وفقها ولهذا تمارس عليهم هذه **الذّات** نوعًا من التّعالي.

كما ينظر **بوطاجين** من برجه العاجي إلى المجتمع على أنّه خليط تؤلّفه تركيبة هجينة من الذّهنيات المتباينة في توجّهاتها الفكريّة والأيديولوجيّة، هجانة هذه المصطلحات المنحوتة والمبثوثة في مفاصل متعدّدة من السّرد، مثل: (ديموشيطانية، تقنوابليسي، الباش قاعد، محمد كافكا، عبد الجيب، عبد الوالو، صفر فاصل خمسة...) وهلم جرّا. ويرى **بوطاجين** في أفراد مجتمعه أنّهم يتحاملون على ادّعاء معرفة ما لا يعرفون، فيقول فيهم:

«أناس يعرفون كل شيء كلهم علماء أحمد الكافر عالم. هكذا ضاعت المملكة. الاسكافي طبيب، والراعي مفتٍ، والحطاب إمام. لا أحد يحترم حدوده. لا يوجد من لا يعرف كل شيء الطراطير يعرفون ما في الأرحام.»[1]

يُعدُّ عدم توقف أفراد المجتمع عند أماكنهم الطبيعيّة؛ سبباً في تفشّي ظاهرة الفعل الكلامي السّلبي، والتّعطيل على مستوى الأداء الوظيفي النّاجع لهؤلاء الأفراد، فكان هذا من أهم المسوّغات التي ساعدت الذّات البوطاجينيّة المتضخّمة لأن تميط عباءة التّستر لتفصح بل تفضح نفسها في الكثير من مواطن السّرد، عندما تتجاوز الأنا هذا التّعالي وتعلن تمرّدها على لغة المؤسّسة، وذلك بـ: (إيجاد لغة بديلة تخصّها، تستعيض بها عن اللّغة الرّسمية، التي قد تُدرجها في خانة المبتذل) وقد يتمظهر هذا التّمرد بدءاً من العناوين.

أوّلاً- انزياحيه العناوين: قبل أن نبدأ في قراءة العناوين وما تحيل عليه من تأويلات قرائيّة تعمل على استكناه المضمرات النّسقيّة التي تدخّلت في صياغتها، قمنا بترتيبها كرونولوجيًا حسب سنوات الطّبع والإصدار، وهي كالآتي:

- **«ما حدث لي غدا»، ط2، 2002.**
- **«وفاة الرّجل الميت»، ط1، 2005.**
- **«اللّعنة عليكم جميعا»، ط2، 2009.**
- **«أحذيتي وجواربي وأنتم»، ط2، 2009.**

1) أعوذ بالله، ص208

- **«تاكسنة بداية الزعتر، آخر الجنة»، ط1، 2009.**
- **«أعوذ بالله» (رواية) ط1، 2016.**
- **«جلالة عبد الجيب» ط1، 2018.**

تستحضر كلّ مقاربة للعناوين جملة من الفرضيّات التي تمنح للنّصوص مظهرًا خاصًا سواء على مستوى البنية الشّكليّة أو على مستوى التّقبل، لأنّ العنوان نفسه يشكل نصّاً موازيا للمتن وخاصة تلك العناوين التي تَسم المجموعات القصصيّة باعتبارها عناوين مفتوحةً، تتعدّد قراءتها بسبب الغموض الذي يَسمها، كما إنّها تتَّسم بطابعها التَّحفيزي والتّحريضي لإغواء القارئ وإغرائه، بحكم انزياحيتها وتّقويضها لأعراف اللّغة، مُحدِثة بذلك نشازاً على مستوى تركيبها الجملي، ممَّا يوحي بنوع من التّوتّر الذي يستدعي الكثير من التّفسيرات والتّأويلات لملء الفراغ بما يتناسب وفهم القارئ، من هنا قد يتحسّس القارئ أنّه وقع في شرك المبدع، وهنا تتمظهر نرجسيّة الذّات التي يمكن التّعرف عليها حسب رأي **برستن**؛ من خلال سلوكيّاتها عندما تتكلّم عن نفسها وأفكارها وقيمها، باعتبارها **ذاتاً** مبتكرة، ولهذا فهي أكثر استعراضا من الذّوات غير المبتكرة، وأمام هذا الموقف يجد المتلقّي نفسه مدفوعاً إلى تحريك سواكنه الذّهنيّة، من أجل معرفة حقيقة المَعني من وراء هذه العناوين، لحلّ رموزها المشفَّرة.

كما يُنبئُ هذا الانزياح القائم بين وحدات العناوين؛ عن استراتيجية يَعمل **بوطاجين** من خلالها على إحلال تراكيب تناوئ وتنازع التّراكيب المألوفة، حسب العرف اللّغوي المتعارف عليه، ليمارس فعل الغواية على القارئ ويسحبه إلى عالمه الخاص، حيث يعمل المدنّس على إقصاء المقدّس؛ أي محاولة اللّغة المستحدثة أن تحل محل اللّغة الرّسمية، وهذا الصّراع القائم بين اللّغة البديلة المتمرّدة وبين اللّغة المعتمدة مؤسّساتياً ما تَخلَّق إلاّ في رحم الثّقافة التي تغذيه بلبن أنساقها، باعتباره الوجه الحقيقيّ لهذه الأنساق التي كانت ولا تزال تراوغ، لتضلِّلنا من خلال تدثّرها بالعباءة الجماليّة الظّاهرة على مستوى هذه العناوين.

كما تُحيلنا العناوين إلى ذلك البعد التّداولي؛ الذي ينشئه ذلك الخطاب الموجّه من "الأنا" المخاطبة/الحاضرة في علاقتها بالجماعة/الأنتم، فيكون كلّ من المُخاطِب والمُخاطَب يدوران في فلك حواري واحد، يؤدي إلى نسج خيوط المتن القصصي، الذي يحيلنا على هذا المضمر النّسقي المتواري

خلف استطيقية آسرة، وبأسلوب تهكمي ساخر يساعد على تمرير مثل هذه الأنساق، فالأنا البوطاجينيّة حاضرة في عناوين المجموعات القصصيّة، ذات التّراكيب الغامضة والمختلفة، وهذه الفرادة جعلت منها **عناوين** صادمة ومربكة تفاجئ القارئ عند قراءتها، ولهذا يعطيها القارئ أبعاداً متباينة، مما يدفعه لإعادة تفكيكها في كلّ مرّة على هاته الشّاكلة أو تلك، لتستقرّ أمامه بوصلة المعنى الذي يشفي غليله المعرفي، وسنعرض هذه العناوين بإيجاز، حسب التّرتيب السّابق لها:

1- ما حدث لي غدا: لم يكن هذا العنوان بمنأى عمّا خضعت له العناوين الأخرى من تقويض في التّركيب وانشطاريّة في الدّلالة، لأنّ القارئ يجد نفسه مُرغما على تفكيك التّركيب اللّغز إلى عناصره الأولى، التي تؤلفه، حتّى يتسنّى له الوصول إلى المعنى البعيد، فمن عادة الإنسان إذا تكلّم عن الأحداث المؤلمة التي مرّ بها تاركة وراءها أثراً سلبياً على نفسه مسترجعا إيّاها بقوله: حدث لي كذا وكذا، وهذا ما توحي لنا به عبارة (ما حدث لي) كما أنّ المُرسِل يربطها بزمن معين، الحاضر أو الماضي، أو قد يربطها بمكان الحدث؛ ما حدث لي في المكان كذا وكذا، أو يربطها بالحدث نفسه؛ ما حدث لي من أمر ارتكبته في حق فلان مثلا...إلخ.

تنحصر أُضمُومة العنوان على أحداث مؤلمة، ولها دلالة على الزّمن الماضي؛ (ما حدث لي) لكن الدِّلالة الزّمانيّة لهذا الحدث تتغيّر لمّا تُدرج معها اللاحقة (غدا) فتصبح دلالة العنوان: ما حدث لي غدا؛ تتجاوز الدّلالة على الماضي، لأنّ صيغة الماضي توحي بالانتهاء، أمّا صيغة المستقبل فتوحي بما سوف يأتي، وهذا النّوع من الأساليب يستفزّ القارئ من خلال هذه العلاقة المفارقاتيّة التي حطّم بموجبها **بوطاجين** كرونولوجية الزّمن، كما تُعتبر هَدْماً صارخاً لأعراف اللّغة التي تعتمدها المؤسّسة، فالكلمة لا تأتي بريئة على رأي **باختين**، حيث لا يوجد عضو في المجتمع يستطيع أن يجد كلمات في اللّغة محايدة محصّنة ضد نطق الآخر وطموحه.[1] ولهذا ما كان من الماضي يجب أن نسترجعه على أنّه ماضٍ، حتّى نتمكّن من ربطه أو مقابلته بالحاضر والمستقبل؛ أي وفق ترتيب زمني معلوم ومعين، محفوظ في الذّاكرة الجماعيّة، التي تمثّلها اللّغة الرّسميّة، لكنّ **بوطاجين** تعدّى هذا التّرتيب مُمارسًا من خلاله عنفًا منظمًا على هذا التّركيب ودلالته الزّمنيّة التي اِنزاح بها إلى غير

1) نقلا عن: نهلة فيصل الأحمد: التفاعل النص، التناصية النظرية والمنهج، ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة مصر، 2010، ص101.

الوجهة المألوفة أو المتعارف عليها، فتعدّت العبارة حدود المدلولات المنوطة بها، وذلك بكسر خطّية الزّمن وحدوده، من خلال ربط الاحداث الماضية بالزّمن المستقبل، مما يستدعي من المتلقي تحريك ذهنه لمعالجة هذه الكدمات بحسب رأي **جون كوهن** في اعتماده على التّأويلات اللاّمتناهية، التي يُضبط من خلالها للعنوان دلالة على تكرار الأحداث، فيصبح ما طويناه من أوراق متشابهة تشابه أيامنا المتعاقبة من الزّمن الماضي، فتحيلنا على نسقيّة؛ (التّاريخ يعيد نفسه History Repeats Itself) وأنّه ما مضى من أحداث نعيد استنساخها في كلّ مرّة، فما كان في عداد الماضي عملت الذّاكرة على تحيينه أو استرجاعه والنّظر إليه على أنّه حاضر نعيشه ومستقبل سندركه، ومن هنا تتجلّى لنا تلك النّرجسيّة التي تنمّ عن تلك الذّات المتمكّنة من ناصيّة اللّغة، حتّى استطاعت أن تلوي عنق التّراكيب اللّغويّة لتتفتّق منها تلك المعاني والدّلالات التي لم ولن تحضر بال المتلقي من الوهلة الأولى.

2- وفاة الرّجل الميت: قبل أن نخوض في المُعنى من هذا المُعطى التّركيبي، علينا أن نستعرض أو نعرّج على قوانين اللّغة في كيّفية صياغة عباراتها من خلال أسلوب التّوكيد بأنواعه باعتباره؛ تكريراً يُراد به تثبيت أمرِ المكرّر في نفس السّامع، فالتّوكيد اللّفظي؛ أن يكون المؤكد بلفظه أو مرادفه[1] كقولنا: توفى مات الرّجل، بشرط أن يكون مدلول اللّفظتين في نفس التّرتيب الدّلالي أو الزّمني، لكنّ ما نلاحظه عن لفظتي العنوان؛ (وفاة/ الميت) باعتبارهما كلمتين متباعدتين في الدّلالة السِّياقيّة وليست المعجميّة، فكلمة (وفاة) تدل على حدث، بينما كلمة (الميت) صفة ملازمة للرَّجل قبل وفاته؛ أي أنّ الرّجل كان ميتاً قبل أن تحضره الوفاة، لأنّ لفظة (الموت) قد لا تطلق عند حدوث الفراق بين الرّوح والجسد فقط، بل تتعدّاها إلى معان أخرى، كما يقول الشاعر مثلا:

لا تحسبن الموت موت البلى لكنّ الموت سؤال الرجال

كلاهما موت ولكنّ ذا أفـ ـضع من ذاك لذلّ السؤال[2]

1) مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، ط1، ج3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2006، ص558.

2) نقلا عن: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الاعجاز، تح: محمود محمد شاكر، دط، القاهرة، مصر، دت، ص256.

عدّد الشاعر للموت أشكالاً؛ موت الأجساد بأن تبلى، وموت النّفوس بأن تُصاب بذلِّ العوز والفقر، لأنّ «السّؤال يُكسب الذُّلَّ ويُنفي العزَّ، والذّليلُ كالميّت لفقده القدرة على التّصرّف.»[1] وأمّا الدّلالة التي يحيل عليها العنوان؛ أنّ الرّجل قد مات موتتين:

– الموتة الأولى؛ قبل أن تحضره الوفاة، باستفاء أجله، فقد كان في هذه الدنيا يسير جسداً بلا روح، فهو يتحرك وفقط، ولا يَعي من حقيقة الدّنيا شيئا، في حين أنّ الإنسان هو روح قبل أن يكون جسداً، لأنّ هذا الأخير هو لبوسها الذي تظهر من خلاله حتّى تتمايز به عن غيرها من الذّوات قال الشاعر:

أقبل على النّفس واستكمل فضائلها فانت بالروح لا بالجسد إنسان[2]

– أمّا الموتة الثّانية؛ أنّ هذا الإنسان رحل من هذه الدنيا وكان على ظهرها وكأنّه غير موجود.

بمثل هذه المفارقة الانزياحيّة تستعرض الذّات البوطاجينيّة نفسها أمام القارئ، لتوهمه أنّ لها قدرة على خلق لغة بديلة تقوم على إرباك المتلقي؛ لأنّها تربك العلاقة بين الوفاة والموت، فتجعل الحياة حاضرة في الموت.

3– اللّعنة عليكم جميعا: تبدو هذه المرسلة اللّغويّة مُحفّزة ومُحرِّضة على إغواء القارئ بحكم انزياحيتها، جراء تلك العمليّة التّقويضيّة لأعراف اللّغة، لأن (اللّعنة) لا تُطلق هكذا جزافاً؛ بل تأتي أو تُطلق على مواضع مخصوصة، وتأتي بعد تداوليّة لمرسلات لغويّة تدور بين طرفي الخطاب (مرسلاً ومتلقياً) حتّى تكتسي بطابع الشّرّعيّة أو تأتي ومعها ما يبررها على الأقل. كما أنّ هذا الانتهاك لأعراف المجتمع واللّغة معًا، لا يمكننا أن نسمه بالسّلبية دائماً، فقد يعدّه بعض الدّارسين موطناً من مواطن الجمال، لكن هذا الجماليّة سرعان ما تتبدّد وتتخلّى عن نفسها لتكشف عن نّسق مضمر متستراً بعباءتها، وقد احتفظت لنا به الثّقافة منذ أزمنة بعيدة إنّه؛ نسق اللّعنة الجمعيّة، لأنّ لعنة **بوطاجين** بحسب ما توحي به خطاباته تَطال كلّ أولئك الذين هم في حجم مزابل التّاريخ؛ هم أولئك الأشكونيون وأصحاب البطون المنتفخة الذين قادوا البلاد للسّعار والهاويّة.

1) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تح: محمود محمد شاكر، دط، دار المدني، القاهرة، مصر، دت، ص81.

2) أبو الفتح البُستي: ديوان البُستي، تح: دربة الخطيب ولطفي الصقّال، ط1، مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا، 1989 ص75.

إنّ اللعن قد عُرف كما لم تُخفَ أسبابه ومسبباته، إنّ الموروث الثّقافيّ مشحون بمثل هذه الرّدود الانفعاليّة النّاجمة كردّة فعل عن سلوكيّات مستهجنة في المجتمعات السّابقة، وخاصة منها اللّعنات الإلهيّة التي لحقت الكثير من الأمم السّابقة جرّاء ما اقترفوه من جرم بعتوّهم وخروجهم عن المنهج الإلهي، وبغيهم الفساد والظّلم في الأرض، فاللّعن كان صادراً من الذّات الإلهيّة (المتعاليّة) إلى أولئك الأقوام المفسدين. و«اللعن» إمَّا أن يكون الطّرد، وإمَّا أن يكون الخزي، وإمَّا أن يكون الإهلاك[1]. واللّعنة التي جعلت من تاريخ هؤلاء المتطاولين على إخوانهم من بني البشر تاريخًا موصومًا بلعنة أبديّة تَطال الجميع من دون استثناء، كما قد تحيل مرسلة: "اللّعنة عليكم جميعا" التي تَصدر عن الذّات البوطاجينيّة المتعاليّة، إلى أولئك المخصوصين بها، باعتبار أنّهم في مستوى أدنى منها.

4- أحذيتي وجواربي وأنتم: يتوهّم المتلقّي لهذا المركب الإسنادي، على أنّه واحدٌ ممن يخصّهم أو يخاطبهم المُرسل، لأنّه يعتبر نفسه واحداً ممن شمله ضمير المخاطب (أنتم) فتتمظهر أمامه الذّات البوطاجينيّة التي تساوي بين فئات المخَاطَبين بمختلف شرائحهم بجوربها وحذائها، مع العلم أنّ الجورب والحذاء بحمولتهما الدّلاليّة يُحيلان على الرّائحة الكريهة والقذارة، فالجورب لصيق الحذاء مما قد ينزله في نفس المنزلة الدّالة على الوضاعة والدّونيّة، وقد عرف الإنسان الحذاء منذ أن أَلجأته الحاجة إليه في حياته البدائيّة الأوّلى، ودائما يعطيه نفس البعد الدّلالي والرّمزي، إلاّ أنّه نادراً ما قد تتجاوز دلالته هذه الحدود، و«يرمز به (الحذاء الضارب) إلى الطّاغية، كما يكون الحذاء المضروب رمز الإنسان المقهور.»[2] وعلى الرّغم من أهميّة الحذاء في حياة الإنسان يبقى محل نظرة دونيّة، بحكم أنّه يُوضع في رِجل صاحبه ويُداس به على الأرض فيتصل مع ما تحمله الأرض على ظهرها من قاذورات، فاعتُبِر من أهون شيء يوضع على جسد الانسان.

5- تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة: تعتبر المجموعة القصصيّة الوحيدة التي انخفض فيها منسوب الأنا البوطاجينيّة المتجاوزة، مقارنة مع المجموعات القصصيّة الأخرى، فتاكسنة تربطه

1) محمد متولي الشعراوي: م س، ص2324.

2) خريستو نجم: رمزية القدم والحذاء في الأدب والفن، ط1، الدار العربية للموسوعات، بيروت، لبنان، 2008، ص47.

بها علاقة حميمية، أين عاش سِنين الطفولة، التي كانت تفوح عطرا كرائحة الزعتر، حيث يقول في هذا الشأن:

«كنّا نشرب نقيع صديقنا الزّعتر تحت الدّالية مقرفصين على فراش الحلفاء الذي أصبح منّي، وكانت الفراشات تَعْبُرُ مجرتنا مُسَلِّمة.»[1]

عدّ **بوطاجين**؛ تاكسنة وحدها مَجرّة يعيش فيها مصاحباً للحيوانات التي ألفت وجوده على هذه المجرّة، بحكم ذلك الزّمن الذي يصاحبه الفعل المتكرّر الذي تعبر عنه الأفعال (كنّا، نشرب، أصبح تَعْبُر) على الرغم من هاته المعاودة للأفعال نفسها على فترات زمنية طويلة بدليل المرسلة الخطابيّة (فراش الحلفاء الذي أصبح منّي) لكن أبداً لم يتحسّس **بوطاجين** الضجر والملل من تاكسنة، التي يضيف قوله فيها كما جاء على لسان السّارد:

«أن ذلك الزمان كان عبقريا! من تحت الدالية كنت أبصر قامة الجبل، جبل جدّي صندوح، كما يسميه القرويون، وفي الأسفل توزعت الدّور النحيلة. أما الجبل الجليل. فقد ظل يوزع البركات على أولئك الذين ليس لهم سوى البارئ والأدعية التي تيمّم صوب السّماء سيرا على الأقدام، حافيّة عاريّة.»[2]

انتقل **بوطاجين** مع أيام صباه من عالمه الزعتري الذي يعبق بالرائحة الزّكيّة، رائحة الطفولة الملائكيّة، إلى عالم لا هوتي روحاني؛ إنّه عالم الجنّة، فمن تاكسنة تبدأ حياته وإليها تنتهي جنته.

فَذِكْرُ تاكسنة يحيلنا على نسق مضمر؛ إنّه نسق الحنين إلى ماضي الطفولة، الذي يكسوه الإنسان دائما بهالة من القدسيّة والتّعظيم، هو الجنّة المرسومة في مخيلة الإنسان العربي الذي تتحكّم فيه أنساق بعينها ترسم له الجنّة التي رسمها القرآن الكريم باستفاضة، وهي صورة سرديّة أثيرة تنهض على مفردات الأشجار والخضرة والأنهار التي تجري من تحت الجِنان، وقد تناولتها كُتب التفاسير باستفاضة متناهية معتمدة على مبدأ "الخيال المطلق" لوصف هذه الجنّة، حيث يوازيها بوطاجين بتاكسنة التي هي جنة الطفولة المشدودة في ذاكرته، كما يتجلّى لنا نسق ثّقافي مضمر آخر تحيل

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص53.

2) م ن، ص73.

عليه ملفوظة تاكسنة؛ وهو الرغبة في استعادة صورة الجنة/الفردوس، التي تبدو ضائعة وبعيدة من خلال معايشة الواقع المليء بالمتناقضات فتكون حقيقة هذه الرغبة هي؛ بحث عن الذّات والهوية.

6- أعوذ بالله: يعتبر هذا العنوان مدخلاً تيوقراطياً/لاهوتياً، وُسِمت به الرِّواية الوحيدة **للسّعيد بوطاجين**، والمتلقي لهذه المرسلة اللّغويّة التي عادةً ما يردّدها الإنسان حين يُصاب بشيء يخافه أو يتضجّر منه، كأن يعرض له أيّ عارض غريب، فالمستعيذ لا بدّ أنّه يستجير بقوّة أكبر من قوّته لكي تعصمه وتحميه من الشّرّ الذي يقع له أو يصيبه، ولا قِبَل له بمجابهته وصدّه، ذلك أنّ كلّ مخلوق إذا اتجه إلى خالقة واستعاذ به، يكون هو الأقوى رغم ضعفه وهو الغالب رغم عدم قدرته.[1] كما أنّنا كثيرا ما نتعوذ من الشّيطان الرّجيم، لأنّه منبع الشّرّور كلّها.

إنّ نسقيّة الاستعاذة متجذّرة في الثّقافة البشريّة، منذ أزمنة عديدة ضاربة بجذورها في تاريخ الإنسانيّة إن لم نقل هي أزليّة تُصاحب الإنسان منذ نشأته الأولى، وتتردّد الاستعاذة كثيرا على أفواه النّاس؛ الآباء والأمّهات والأجداد والجدّات، عند حدوث نازلة أو طارق، والنّفس مجبولة على الخوف من أن يصيبها أيّ أَذىً أو مكروه، كما أنّها مجبولة على التّمييز بين الخير والشّرّ، فساعة إحساسها بأنّها تمادت في غيِّها، وجانبت الصواب في أيّ أمر من الأمور التي تستقيم عليها شؤونها، فإنّها تسترجع وتُعلن عن رغبتها في اجتناب ذلك المحظور، بأن تستعيذ وتستنجد بقوّة غيبية-قوّة الله-التي تعينها على ذلك.

كما تكون هذه الاستعاذة مرتبطة بواقع **بوطاجين**، وتُعبِّر عن حالة نفسيّة مشحونة بالعذابات التي تفرض على صاحبها سلطة قهريّة، تُلجئه إلى الاستنجاد بأيّة قوّة تعمل على قهر هاته العذابات فلتكن **قوّة الله** هي الملاذ الذي لجأ إليه واستعان به على مجابهة هذه المِحن والرّزايا التي كان مصدرها ذلك الصّراع القائم بين الذّات والآخر، إنّها أمراض المركز؛ التي أثقلت كاهله، كما أثقلت كاهل هذا الإنسان العربي، إنّها أمراض السّلطة التّاريخية والسّلطة الدّينية، والسّلطة السّياسية، والسّلطة الثّقافيّة...إلخ. وهذه الأمراض فرضت على الإنسان العربي حركة تبدأ وتنتهي عند النقطة نفسها؛ فهي تماثل حركة العجلة التي تدور حول محور ثابت، فأصبح هذا الإنسان العربي دائما يستنسخ الكائنات والأشياء نفسها، وأضحت هذه الرّوتينيّة والسّكونيّة داءً عضالاً ينخر جسد هاته الأمّة، بسبب

1) محمد متولي الشعراوي: م س، ص23.

هوان الرّعية وخذلانها، حتّى فقدت بسببه كيانّها وهويتها جرّاء سطوة هؤلاء العتاة من الحكام الظلمة الذين يجب الاستعاذة بالله عند ذكرهم.

7. جلالة عبد الجيب: تقترح الذّات المؤوِّلة حضورا مكثفاً أمام هذا العنوان على مستوى القراءة وإعادة التّفكيك لهذه المرسلة اللّغويّة التي جمعت بين متناقضين؛ **(جلالة وعبد)** حيث الملفوظ **جلالة:** صفة من صفات التّعظيم والتّبجيل، وتتحوّل عن معناها الأحادي أو المعجمي إذا أُستهلكت بغرض النّقد اللاّذع المقدّم في صورة الاستهزاء بقوّة وتقحّم لأولئك المسؤولين الفاسدين، وقد لا يبتعد **بوطاجين** في سخريَّته من هذا المسؤول المنبطح أمام أطماعه، الذي صار عبدًا للمال عمّا قال به **فولتيير** في إحدى مراسلاته مع **فريدريك الثّاني**؛ الذي يصفه بصفة الجلالة، لينزل به إلى الحضيض من المقامات، عندما يقول: «ولن يفهم الدّجاج مطلقا أيّة نزوة جعلت الطباخ يضعه في الأقفاص. وإني أُراهن لو أنّ هذا الدّجاج يفكر ويعقل ويبني نظاما فلسفيا أساسه اقفاصه، فإنّه لن يوجد بينه من يحذر إنّه إنّما وضع في الأقفاص ليؤكل. وإن جلالتكم لعلى حق في السّخرية من الحيوانات ذوات القائمتين التي تظن أنّها تعرف كل شيء.»[1]

تتحطّم المعاني المعجمية للّفظ؛ **جلالة،** بمجرد أن تُضاف إليه اللاّحقة: **عبد الجيب** فهذه المرسلة تكوِّنها اللفظتان: **(عبد وجيب)** وهي معرّف إضافي، ينحسر على لفظتين متباينين في الدّلالة، فكلمة: **عبد،** صفة لاسم يدلّ على التّبعيّة والدّونيّة والوضاعة، أمّا مصطلح **الجيب،** كثيرًا ما يستعمله **بوطاجين،** باعتباره مصطلحاً ثقافيًّا شائع الاستعمال لأنّه مستودع المال، وهذا نظرًا لدور المال في إدارة شؤون النّاس، كما يرى بذلك **سيميل Simmel** على أنَّ النّقود أصبحت تحديدًا غاية الغايات لغالبيّة النّاس في حضارتنا، وتناول **سيميل** المال ونتائجه السّيكولوجية، التي يكون لها تأثيرٌ على الواقع الثّقافيّ للمجتمعات المسيطر عليها من قِبل المال، لأنّ المال له أثرٌ مشوِّهٌ فهو «يركّز نشاط العقل على وسيلة تجعله يفقد كل إدراك عقلانيّ لتنوّع العالم.»[2]

---

1) أندريه كريستون: فولتير (حياته–آثاره–فلسفته)، تر: صباح محي الدين، ط2، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1984 ص125.

2) آلان دونو: م س، ص204.

تتفتّق مرسلة؛ **جلالة عبد الجيب** على الكثير من الدّلالات التي ينحصر عليها مصطلح الجيب باعتباره وعاء للمال، وهذا الأخير، أضحى أهم وثن رمزي يعكف أصحابه على تقديم كلّ القرابين والتّبرّكات والمُسوح من أجل أن ينالوا بركته، ويَحضوا ولو بالنّزر القليل منه، لقد أَحنى الكثير من الجباه لسلطته، وأفسد دواخل الكثير من الذَّوات، كما جعل من السّادة عبيدا منبطحين يلهثون وراء التّفاهات، كما جعل الكثير من الجماهير تتزاحم على أبواب أصحابه، يطلبون رضاهم والتقرّب منهم.

ينقل لنا **بوطاجين** في المجموعة القصصيّة: **جلالة عبد الجيب**، واحدة من القصص المشحونة بحمولة دلاليّة مُشبعة بكلّ معاني التّعجب والاستغراب، من واقع تمرّد فيه أصحابه على كلّ القيم والمُثل التي تسمو بالنّفس البشريّة وترقى بها إلى مواطن الكمال، وأصبح هؤلاء النّاس لا يميّزون بين الغث والسّمين يلهثون فقط وراء المال وأصحاب المال، يصنعون لهم تماثيل رمزية في اللّاوعيهم يسترجعونها كلّما اجتمعوا بهم، عندما تتجسّد تلك التّماثيل الرّمزيّة أمامهم على قدر أصحابها من مبدأ؛ (قيمتك في قلوبنا وأرواحنا بقدر ما تملك من المال) على واقع هذه الصّورة نقل **بوطاجين** هذا الحوار القائم بين شخصيّة مثقّفة عارفة، وبين غني مجهول النّسب المعرفي، فيقول على لسان السّارد في ذلك:

> **«سأله الغني: وظيفتك؟ فأجابه: كاتب. فقال له متعجبا: ماذا قلت؟ فرد عليه: أؤلّف حكايات. فسأله: هل لك بيت؟ فأجابه: لا بيت لي ولا مال. لماذا تكتب إذن؟ فردّ عليه: أعلّم النّاس الفلسفة والفن والجمال وأزرع الوعي. احتار الغني وسأله: هل يستمعون إليك؟ فأكّد الكاتب: طبعا. استغرب الغني وقال له: جرّب. نادى الكاتب النّاس: تعالوا أمنحكم حكمة. جاءه قط وكلب وصرصور ومجنون، وهمس الغني: تعالوا أمنحكم علفا، فانبطح أمامه السياسي والمتشرد والطالب والكافر والمؤمن وهم يرددون: لبيك لا مثيل لك لبيك.»**[1]

يوقّع **بوطاجين** عناوين؛ مجموعاته القصصيّة المحرّضة والمربكة في نفس الوقت، وقد أقام معاول الهدم على اللّغة المباشرة، لينشئ على منوالها مثل هذه اللّغة المتفرّدة؛ أيّ اللّغة التي تخصه

1) جلالة عبد الجيب، ص109.

هو وحده، ويكون بذلك عمل على النّزول بلغة المركز، مع محاولة الاعتلاء بلغته، التي أراد أن يمرّرها على مسلك الدّعابة، وذلك حين طعّمها بالأساليب التّهكمية السّاخرة.

توهمنا الخطابات السّردية؛ أنّ صاحبها يجمع شُتاتًا من الأفكار، بدليل ذلك التّحطيم القائم على مستوى البنية والأفكار معا، كما أنّ هذه النّصوص تُحتّم على القارئ بأن يتفاعل معها لينشئ على منوالها نصوصًا موازيّة نتيجة عمليّة التّفكيك التي يقيمها عليها، وهنا نكون إزاء تحقيق ما يقول به **فولتير** على أنّ؛ «أكثر الكتب إفادة هي تلك التي يُسهم فيها القارئ بنفسه، بكلمات أخرى لا يقع الجهد كلّه على عاتق الكاتب من أجل كسب القارئ الخامل.»[1] لأنّ الكتابة حسب **بول ريكور** تُدرك في معنى مغاير «إذ أنّ ما نكتبه هو مالا نقوله: نكتب وفق هذه الرّؤية لا من أجل تثبيت ما نقوله بل نكتب لأنّ تلك هي الصيغة الوحيدة للقول، الكتابة لا تعتبر حينئذ تسجيلاً هامشياً وعرضياً لما قلناه، بل الكتابة ضرب من استباق القول؛ بمعنى أنّنا ندوّن نصاً لأنّنا عجزنا عن قوله أو نطقه أو قوله فنقوله تدويناً لذلك كلّه، تكون الكتابة قولا أو تقويلاً بمعنى إنشاء ملكة قول جديدة إلى جانب اللّسان.»[2]

تتغيّا الكتابة السّردية عند السّعيد بوطاجين؛ تحقيق نسقية إعادة تشكيل مركزيّة اللّغة وذلك من خلال عمليّة الهدم التي يُقيمها على مستوى بنية لغة المركز ليُقيم على أنقاضها لغة مستحدثة بلبنات منحوتة من لغة الهامش؛ وهي اللّغة التي يُتداول بها في الواقع، في ظروف بعينها على الرّغم من تفرّده بها. قد يكون **للسّعيد بوطاجين** قصب السّبق في توظيف هذا القاموس المصطلحي لمثل هذه المنحوتات اللّغويّة الهجينة؛ التي تجمع بين العربيّة والفرنسيّة والعثمانيّة، من قبيل:

(خبزنجاني، تقنو نحويين، ديمودشروية، ديموعروشية، ديموعربية، النّقد العدمقراطي، التفاؤل قراطي، الكهروإبليسية، الديموشيطانية، أبو هرب، أبو عطب، أبو نهب، عبد الوالو، عبد الجيب، الباش قاعد، الباش أغا صالح، آية الله خبزنجاني...)

1) فولتير: رسائل فلسفية، تر: عادل زعيتر، ط1، دار التنوير للنشر والإشهار، بيروت، لبنان، 2014، ص20.

2) نقلا عن: محسن صخري: فوكو قارئاً لديكارت، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1997، ص11.

يحاول دائما أن يثري موسوعته المعجميّة، من خلال آليّة النّحت، التي يشكّل لنا على غرارها العديد من الأسماء المركبة؛ التي زاوج فيها بين الأسماء العربيّة والأعجميّة، ليخرج بهجين أو مركب لغوي غير معهود، في قوله مثلا:

«محمد كافكا، مختار همنغواي، عبد القادر بودلير، اندري جيد محند آكلي الطاهر شكسبير، سيمون دي بوفوار تسعديت.»[1]

تُسفر الخطابات السّردية مع القراءات المتكررة على دلالات لا متناهية، ممّا يتطلب قراءة تأويلية تَفُك شفراتها وألغازها، وتنتقل بين سطحها وأعماقها، «فتقرأ شروخها وفجواتها، الأمر الذي يُعرِّضها إلى قراءات مختلفة تختلف باختلاف القارئ وباختلاف مستوياته.»[2] باعتبار أنّها تتمثل هويّة المبدع وانتماءاته، لأنّه حين «ينشأ (فن التّأويل) تسقط أسطورة (النّص المعلّم) وتتفكّك أيضًا خدعة (الكاتب المعلم) فلا المؤلف ولا الأثر بمعلمين إذ تتعدّل أو بالأحرى تختلف المواقع باختلاف الوقائع التّأويليّة، فالنّص ليس ذلك الذي يقوله مؤلفه عنه، بل النّص ما يقوله النّص عن ذاته.»[3] كما قد تربك النّصوص القصصيّة القارئ، حين تضعه وجها لوجه بموسوعاتها المصطلحيّة التي تمزج فيها بين الكثير من المصطلحات المتنافرة أو التي تنتمي إلى حقول دلاليّة متباينة، ولا تربط بينها أدنى علاقة، وإن كانت تنتمي إلى قاموس لغوي واحد، لكنها تتباعد في حقولها الدّلاليّة، إذا اعتمدنا أو صحّ لنا أن نقول بمبدأ هذه الحقول، فيقول في هذا المضمار **بوطاجين** مثلا:

«هناك مشاكل انعدام كرة الأدب، والأدب الطائر، وأدب السلة، وأدب اليد وماراتون الشعر العمودي، وتنس بحر الخفيف أي النحيل الجائع القادم من جنوب القارة السمراء أو الحبشة مثلا) و1500م حواجز في الشعر الحر، أي حامل الرقم 5) وشعر القفز على الزنا، وألعاب القوى القصصيّة، والملاكمة الروائية، ونثر المصارعة اليابانية و10.000م سباحة على الكتب، ورمي الجلة، عفوا، أقصد رمي الصّور البلاغية

1) ما حدث لي غدا، ص33.

2) نهلة فيصل الأحمد: م س، ص91.

3) محسن صخري: م س، ص13.

والتزحلق على الأعصاب، والأدب النووي، أضف نقص حراس مرمى الثّقافة وخلو الساحة الأدبية من المدربين المختصين في تكوين مهاجمين متفوقين في كتابة الطاعون على سبيل الكلام أو المثال.»[1]

إنّ السّلطة اللّغويّة لم تُجِز مثل هكذا أساليب تهكميّة ساخرة تُحمل على تراكيب لتعتدي على قوانينها، وتنحت عبارات خارجة عن سجلّها القاموسي الذي صاغت من خلاله قوانين مضبوطة تحكم عمليّة النّحت اللّغوي، وما يتناسب وطبيعة هذه اللّغة، لكي تحدّ من مثل هذه الانتهاكات لأعراف اللّغة مع العدول عن قانونها الخاص، وقد يبدي **بوطاجين** من القدرة ما يمكّنه من تطويع هذه اللّغة، أو تحطيم بنيتها وذلك عندما يلجأ إلى عمليّة استبدال قطع أو وحدات لغوية أو عبارات أضحت متكلّفة من كثرة تداولها ووضعها مكان قطع لغوية أخرى على شاكلة:

«أعوذ بالله من الظل الرجيم.»[2]

كما يعدّ حضور الأسلوب الصّوفي في الخطابات السّردية، واجهة من الواجهات التي تبرز الذّات البوطاجينيّة التي تسعى للفرادة والاستئثار بمركزية اللّغة، التي توهم القارئ، على أنّها ذات لها من القدرة ما يمكّنها من ركوب موجة الأساليب الصّوفيّة المتميّزة في تراكيبها، وجرسها الموسيقي المتميّز، الذي كثيرا ما يعتمد على السّجع والجناس، ليتميّز عن الأساليب العاديّة، فكثيرا ما يُطعّم **بوطاجين** مجموعاته القصصيّة بالعبارات التي تَنمُّ عن هذا التّوجّه، لتبرز الذّات المتعاليّة من جديد على مستوى صياغة عبارات مشبعة بالتّرانيم الصّوفيّة من قبيل:

«فسبحان من فج الأرض فجين

ومن الطين صنع زوجين

والكعبة والحرمين

والحكماء والميِّتين

والأحياء والمقتولين

1) ما حدث لي غدا، ص58.

2) م ن، ص90.

مثل السّعيد بوطاجين...آمين.»[1]

تتمظهر الذّات البوطاجينيّة في سعيها لخلق لغتها البديلة، وذلك ما يبيّنه ذلك الانتهاك لقوانين اللّغة، ليوهمنا بأن؛ اللّغة المستعملة أضحت لغة غثّة لا تفي بالغرض المنوط بها، في إشباع رغبة المتلقي، وقد استطاع أن يستعيض عن هذه اللّغة، بلغة أكثر ما تكون حركيّة وديناميكيّة، تتفجّر على الكثير من المعاني التي تترك المتلقي يسبح في فضاء من التأويلات اللاّمتناهية، ليجد للمقروء الذي بين يديه الكثير من القراءات، وهنا يكون القارئ إزاء ذلك الكاتب المُفلق؛ الذي هو بحسب تعبير **الغذامي**؛ من « يطلق كلماته إلى اللامحدود وتكون انطلاقتها قوية وجبّارة بحيث تحلّق معها مخيّلة كل قارئ لها. والقارئ ما يلبث أن يقرأها حتّى يطير معها غير واعٍ بنفسه.»[2] لترتسم في ذهنه العديد من الحمولات التي يمكنه من خلالها القبض على معنى يليق بهذه المرسلات، ولهذا أطلق **بوطاجين** العنان لملفوظاته، وحرّرها من كلّ قيد فرادي المعنى يربطها بالمعجم، فيكون عندها المتلقي إزاء حواجز تستهلك منه تعدّد قرائي وتأويلي ليُحرّر المعنى من الضّبطيّة المعجميّة.

من خلال هذه الاستراتيجيّة اللّغويّة في صناعة العناوين القائمة على الانزياحات يتجلّى نسق الرّفض لكل ما هو مؤسّساتي؛ من خلال سياسة التّقويض للّغة وهدمها، عن طريق خرق السّجل والتّمرّد على العرف السّلطوي المخصوص، لأنّ «هناك صراعاً جدليّاً بين الثوابت والمتغيرات.»[3] وكذلك بين النّصوص المشهورة والنّصوص المغمورة، بين الأشكال التّقليديّة المحافظة والأشكال التّجريبيّة الجديدة، وهذه النّصوص السّلطوية تحتكم إلى سجلات ثقافيّة، اجتماعيّة، لغوية... ما على الأفراد والجماعات إلاّ الامتثال ومراعاة هذه السّجلات التي يجب عليهم الوقوف عندها ولا يسمح بخرقها أو تجاوزها، لأنّها تؤدي دور السّلطة التي تمثلها؛ سياسيّة، دينيّة، لغويّة، اجتماعيّة... إلاّ أنّ النّصوص السّردية للسّعيد بوطاجين، لم تمتثل وتحترم هذه السّجلات وأبدت اعتداء صارخا لحلحلتها وتقويضها.

1) اللعنة عليكم جميعا، ص132.

2) محمد عبد الله الغذامي: تشريح النص، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص19.

3) جميل حمداوي: نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة نظرية الأنساق المتعددة، ط1، المتحدة للنشر، دب، 2006، ص90.

ثانياً– صناعة المفارقة: تعدّ الخطابات السّردية عند السّعيد بوطاجين حقلاً خصباً للمفارقة **Irony**[1] التي وُجدت بفعل ثرائها الدّلالي والتّرميزي والإيحائي، كما أنّها لا تتعارض مع طبيعة هذه الخطابات المشبعة بالتّهكّم والسّخرية، بسبب ذلك التّقارب القائم بينهما، إلاّ أنّهما في الحقيقة (السّخرية والمفارقة) ليستا شيئاً واحداً، لأنّه بحسب رأي **نبيلة إبراهيم**؛ المفارقة تختلف عن السّخرية، حيث أنّها لا تعني الهجوم على نحو ما تفعل السّخرية، كما أنّها لا تتعمّد تعرية الشّخص المُهاجِم من ادعاءاته وأسلحته بهدف كشف حقيقة داخله، ولذلك يظل صاحبها على خلاف ذلك، شريكاً كاملاً للضّحية في مأساتها ومحنتها، وهنا ترى أنّه «إذا كانت السّخرية تبدو أنّها قريبة من المفارقة، فإنها تبتعد عنها بالنّسبة لوظيفتها وموقفها من الضّحية.»[2]

كثّف **السّعيد بوطاجين** من توظيف المفارقة أثناء صنعه للأحداث السّردية، وأنّ انتقاله من مفارقة إلى أخرى على طول القصص انتقال واعٍ ومقصود، وإن كانت بعض الخطابات مجلّلة بنوع من التّعارض والغموض، لتحقّق بذلك المفارقة على وجهها الكامل الذي عرّفها به بعض النّقاد الغربيين على أنّها؛ «التّعبير عن موقف على غير ما يستلزمه ذاك الموقف، وتعني أيضا حدوث ما لا يتوقع.»[3] ومنه تصبح «المفارقة لغة اتّصال سري بين الكاتب والقارئ. وقد تكون جملة وقد تكون العمل الأدبي كلّه.»[4] ويبدو أن هذه المفارقات لا تتصادم في وعي **بوطاجين** كما تتصادم في وعي القارئ، لأنّه يحاول تبسيطها والوصل فيما بينها بأعجوبة وفي كلّ مرة يمدّ هذا القارئ بخيوط رفيعة وغامضة في أغلب الحالات ليبقيه في دائرة مغامراته وسيطرته، فيجعل من هذا التّعدّد المفارقاتي آليّة من آليات تعميق المعنى، وبناءً لأسلوبه الفرادي بطريقة خاصّة، ممّا يُكسب نصوصه تلك الفرادة التي تمايزه عن العديد من الكتابات المعاصرة.

---

1) Chris Baldick, Oxford concise dictionary literary terms, Oxford university press, New York, 2004, p130.

2) نبيلة إبراهيم: مجلة فصول مجلة النقد الأدبي، عدد3–4، مج 7، آفريل–سبتمبر1987، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص137.

3) نصرت عبد الرحمن: في النقد الحديث دراسة في مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية، ط1، مكتبة الأقصى، عمان 1979، ص61.

4) نبيلة إبراهيم: م س، ص132.

جعل **بوطاجين** من المفارقة الزّمنيّة آليّة من الآليات التي توثّق تواصله بالمتلقّي على وجهين؛ الوجه الأوّل: أن يجعله يعيش معه واقعه بكل ما يكتنفه من هموم وآلام. والوجه الثّاني: أن يجعل من هذه المفارقة آليّة من آليات إبراز الذّات البوطاجينيّة؛ إن على مستوى الخطاب أو على مستوى اللّغة التي تميّزها تلك الفرادة من خلال المرسلات اللّغوية الغريبة في مدلولاتها السّطحية، على شاكلة ما جاء على لسان الرّاوي الذي يصف شخص عبد الرّصيف بقوله:

«عندما تبخر السيد عبد الرصيف تأسف عن المقربين إليه ها الطينيون وها المشلولون وها المزيفون... ذرفوا دموعا باردة وردّدوا كلمات شبيه بأسنان عجوز عمرها مائة عام. وبعد دقائق لاذوا بأحلامهم الدافئة.

وفي قديم الزمان أي حوالي 1984م، كانت الأرصفة مقمّطة بطقوس الحلال والحرام، "حلال عليّ حرام عليك" يقول الخزّاف للطين. ووقف الرفاق مصروعين ينظّرون للمستقبل الذي مضى، والماضي الموشك على الانقراض.»[1]

صنعت الخطابات السّردية؛ المفارقة من خلال هذه الخطابات التي لم تكن فيها المسافة الزّمنيّة التي تفصل **بوطاجين** عن الواقع طويلة، كما هو متوقع، ذلك لأنّه كان يعيش هذه الفترة الزّمنيّة بروحه وقلبه، إلاّ أنه منحها بعداً تاريخياً مزيفاً (في قديم الزّمان) ليوهم المتلقي كما يحسّسه بأنّها فترة زمنيّة حرجة من تاريخ الجزائر يشيب لها رأس الصغير، سنوات قصيرة مرّت كأنّها قرون، هنا يصنع بوطاجين؛ المفارقة الزّمنيّة، التي تعبّر عن ذلك التّشظي الزّمني المقيت الذي انبنت فيه سرديّة فكريّة عفنة، بدأت بوادرها تلوح في الأفق ابتداءً من تاريخ تلك الحقبة الزّمانيّة؛ أي في حقب ثمانينات القرن الماضي، أين بدأت منظومتنا الفكرية يَنخر جسدها نوع من الفكر الرّاديكالي المشبوب بحمى الاعتقاد المائع والمشبع بالعديد من الايديلوجيا المتباينة التي قامت على جدليّة من الصّراعات المختلفة لتخلق ذلك الشّتات الفكري المقيت، والتّوجّه العقدي المضمحل الذي بنيت عليه أحلام شَعب لم يفرّق بعد بين ماضيه ومستقبله، تماماً كما كانت «الرؤية السّلفية التي تفتقد إلى العلميّة والموضوعيّة معاً.

1) ما حدث لي غدا، ص112.

وتثير ردّة فعل سيكولوجيّة متشنّجة أكثر مما تفتح نقاشاً معرفياً.»[1] إضافة إلى قرب المسافة الزّمنيّة من عهد الهيمنة الاستعماريّة المقيتة.

بُنيّت المفارقة على ثنائيّة (الماضي/المستقبل) ومن خلال المرسلة الخطابيّة: **(وقف الرفاق مصروعين ينظّرون للمستقبل الذي مضى، والماضي الموشك على الانقراض)** وعلى هذا الأساس قد تُمثّل منطقة عبور من المعقول إلى اللّامعقول، ولا تصل **الذّات** إلى هذه الحالة إلاّ بعد أن تمرّ بمراحل من الوعي الذي تُراجع فيه نفسها، حتّى إذا ما افتقدت الحقيقة–المرتبطة بتاريخ: 1984–إذا بها تسعى إلى تحطيم كرونولوجيا الزّمن، عندما لا تتقيَّد به وتقف هذه الذّات موقفها الذي تبدو من خلاله أنّها تضحك على نفسها، لكنّ ضحكها قد يتحسّسه القارئ ويتذوق مرارته من خلال تتبّع فصول المفارقة التي قامت على تراتبيّة نسقيّة عملت على توجيه الأحداث من ذلك التّاريخ الملتصق بفكر **بوطاجين** إلى زمن الكتابة السّرديّة، أين عاين جيلاً يحمل شتاتاً من الأفكار أدت إلى بناء منظومة فكريّة منحطة عملت على حَتّ ونبش المنظومة القيميّة للمجتمع، لتجعلها خاويّة من كلّ معنى.

وترى **سيزا قاسم** أنّ «المفارقة تعتبر سلاحاً هجومياً فعّالاً. وهذا السّلاح هو الضحك، لكنّه ليس الضّحك الذي يتولّد عن الكوميديا، بل الضّحك الذي يتولّد عن التوتّر الحادّ، والضغط الذي لابدّ أن ينفجر.»[2] ذلك الضغط الذي يخلقه ذلك الواقع المربك الذي انقلبت فيه القيم رأساً على عقب وهنا تحدث المفارقة بصورتها المحزنة المؤلمة، كما تعرضها الخطابات السّردية من خلال نقلها لصورة عن الأزمنة الفارطة التي كان المعلم يستحوذ فيها على مساحة واسعة من التّقدير والاحترام من قِبل كلّ المتعلّمين على اختلاف مراتبهم ومستوياتهم، على خلاف معلّم اليوم الذي أصبح موضع ازدراء وسخريّة، في زمن برز فيه جيل تَحامل على القيم وعلى الموروث، ولا يَعير المعلّم أدنى قيمة واهتمام، فيقول **بوطاجين** في هذا الشّأن على لسان شخصيّة (عبد الوالو) واصفًا حال النّسوة اللّواتي

1) وحيد بن بوعزيز وآخرون: مساءلة الكولونيالية، ط1، الفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2020، ص126.

2) سيزا قاسم "المفارقة في القص العربي المعاصر" مجلة فصول، العدد الثني، جانفي مارس 1982، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص144.

يرافقن أولادهن إلى المدرسة التي يصف حال تلاميذها في علاقتهم الحميميّة المكلّلة بالتّقدير والاحترام للمعلِّم بقوله:

«قديماً كنّ يتزينّن، يرتدين الضياء والقداسة ويرافقن التلاميذ إلى المدرسة (...) وفي تلك الأزمنة الغابرة يا سادة يا كرام كانت الشوارع متواضعة، الحمير والاذكياء والمغفلون كانوا يقولون للمعلم صباح الخير يا سيّدي، وعندما يخرجون يودّعونه: إلى اللقاء يا سيّدي، وفي القسم يرفعون أصابعهم الجليلة، لم أفهم سيدي، والنساء كن يلدن حيث قدّر لهن.

ومع الوقت أصبح الأطفال يولدون فقهاء وتجاراً، من بطون أمهاتهم يخرجون ممتطين سيارات لم يمتلكها مخترعوها، فتلطّخت الأشجار وأصابهن الشّلل.»[1]

تُحقّق لنا هذه المقطوعة السّردية؛ المفارقة في أبعد حدودها؛ وذلك عندما نجد أنّها خطابات لا تتميّز بالغموض، إلاّ أنّها لا تقول الأشياء وتُحقّقها دون أن تقولها باللّفظ الصّريح، كما أنّ المقصد من هذه المرسلات قد يُفهم دون أن يكون جلياً. **فبوطاجين** يُمايز في مقارنة غير متكافئة بين جيلين جيل على الرّغم من معاناته بسبب تدهور وتضعضع حالته المعيشيّة إلاّ أنّه استطاع أن يحافظ على قيّمه بشتى شرائحه ذكوراً وإناثا، آباءً وأبناءً، لكن في فترة زمنيّة وجيزة عَبَّر عنها **بوطاجين** بالمرسلة الخطابيّة؛ (قديماً) ينقلنا على المباشر بإطلالة على فترة زمنيّة بحكم قربها الزّمني، لم يسع الوحدات الخطابية أن تباعد بين هذين الزّمنين بسبب قربهما الطبيعي، وكأنّ المجتمع شهد تلك الطّفرة في التّحوّل على مستوى التّقاليد والعادات (ومع الوقت أصبح الأطفال يولدون فقهاء وتجاراً) تشهد المفارقة ذلك التّحول غير الطبيعي لِمَا كان يتواجد بطريقة طبيعيّة؛ حيث أنّ الأطفال الذين كانوا يخضعون لتربيّة الأوّلياء ويتشرّبون منهم العادات والتّقاليد، وعن طريقهم يبنون منظومتهم القيميّة، أضحوا يُولدون مجهّزين قَبل الولادة فيخرجون للعالم بفكر يختلف عن فكر أسلافهم، متشرّبين بالقيم الماديّة البحتة التي تقضي على تلك الروابط الاجتماعية وتعمل على حلّ الأواصر الأسرية، ليصبح الجسد الاجتماعي هيكل بلا روح تسكنه.

1) وفاة الرّجل الميت، ص14.

وتبقى المفارقة التي تقيمها النصوص السّردية للسّعيد بوطاجين دائماً تصنع الحدث السّردي وتواصل بين الشّخوص السّرديّة كما تواصل بين مجموع الأحداث، وتتطرّق إليها على اختلاف أصنافها، فمن خلالها يعالج **بوطاجين** قضيّة اجتماعية في منتهى الأهميّة؛ يمثّلها ذلك الاعتداد بالنّفس المفرط من قبل المسؤولين، وتدخّلهم في كلّ الشّؤون، مع ادعاءاتهم الكاذبة على أنّهم يحملون المعرفة على شتى صنوفها، في حين يعمدون إلى إبعاد أهلها واحتقارهم وتهميشهم، ويسندون أمور الرّعيّة إلى اللّصوص الذين لا همّ لهم إلاّ تحقيق مآربهم الخاصّة. ومن هنا تُسند الأمور إلى غير أهلها، ممّا ترك الأمّة تعيش في كنف الجهل والفقر، فيقول بوطاجين على لسان شخص الشّاعر باعتباره واحداً ممّن يحملون المعرفة، ويعرض الأخطاء التي ارتكبتها الرعيّة في حقّ علمائها، كما يُعرّض بهذا المسؤول وبحاشيته التي فشلت في إدارة الحكم، فيقول:

«أخطأنا إذ عرّضنا علماءنا للعقل. انتهى كلّ شيء وساخت المسافة بيننا وبين الزعيم الأكبر، لم يعد يسترعي انتباهنا، كان غروره اعتداء على تاريخنا. سبحان الله الإنسان مهما تعلّم بحاجة إلى مشورة، أمّا هو (...) فقد ظلّ حبيس ماضيه، حبيس مستشاريه الذين أخذوا الأموال في الأكياس (...)

لا ندري، إن بعض الظن إثم، لكن حضرته احتقر الكتب، كان هو وحده الكتاب واللغة والحروف، كان علماء لوحده، وهكذا ضاع العلماء في الهوامش في عتمة الفقر، ولهذا قرّرنا حمايتهم بطريقتنا. أوصانا جدّنا أسعد باستقطاب الحكمة حيث وجدت. قال إنّها الوسيلة الوحيدة لشقّ الطريق نحو الشمال، نعن. شقّ الطريق نحو الشمال.»[1]

تلعب هذه المقاطع السّردية دور الستار الذي يُسدل لتغطية الأمور الجسيمة، ويحجب حقائق الواقع عن الرّعية (إن بعض الظن إثم) فهذه المهاترات اللّفظية من شأنها أن تحل محل طرح القضايا الجوهريّة في أمور الرّعية، وتستخدم لتأكيد هامشيّة رجال الدّين في عصر يسوده القمع والقهر السّياسي.[2] الذي خلق ذلك البون الشّاسع بين رجال الدّين وبين الجماهير، بسبب تشيّؤ رجل الدّين جرّاء تعرّضه للمضايقات والضّغوطات التي قد تُفرض عليه من قبل السّلطة التي ترى في

1) أعوذ بالله، ص226.

2) سيزا قاسم: م س، ص146.

مصلحتها أن تحدّ من مساحة أفكاره، التي تتعارض مع مصالحها، حيث أضحت صورة رجل الدّين مقزّمة في نظر الجماهير، بسبب ذلك التّشيؤ وتلك النّكوصيّة التي جعلته يتعارض في آرائه وفتاويه وقد يتحامل على بعضها من أجل إرضاء الرأي العام، وينقل لنا **بوطاجين** مثل هذه المواقف بصورة مفارقاتية متناهية، في رسم بعض المشهد السّردي الذي يُعرّي من خلاله الكثير من الذّوات من الدّاخل ويفضحها عن طريق هذه المفارقة التي يقيمها بين تصرفاتها في تعاملها مع الواقع، وتفكيك صورة ذلك الكُنود القابع بدواخلها ليتفجّر على تصرفات متناقضة للواقع والمنطق.

يقدّم لنا بوطاجين قصة (أحمد الكافر) الذي تسلّل إلى بستان أحد الأقارب من أجل أن يُذهب عن سكان القرية ذلك الخوف الذي أرعبهم؛ جرّاء ذلك الشّبح الذي يزعمون أنّهم رأوه يتجوّل داخل البستان كلّما جنّ اللّيل، وبشجاعة متناهيّة تجشّم صعوبة الموقف، واقتحم بستان العربي بن مريومة الذي نبّهته كلابه لوجود شخص ما في البستان، فيحمل بندقيّة وبطريقة ما يباغت (أحمد الكافر) من الخلف، فيوقفه، ثم يكبّل يديه ويحمله إلى أبيه كهديّة؛ فيسرد علينا (أحمد الكافر) موقف أبيه أمام هذه الواقعة، فيقول:

«أين انتِ يا كلّ وسائل التّعذيب؟ تساءل جنون ابي؟

ميتة ونصف وثلاثة أرباع مُتّها. أنهال عليّ بلا أدري أغمي عليه. أمّا أنا فقد شعرت بلذّة ممتعة. فكرت في أنّ النّاس سيكتشفون جبنهم وحماقاتهم واحدة واحدة ودناءاتهم يعرفون وأيّاي يذكرون فيمدحوني مدحاً (...)

خطوات نشوى قادته في الاتجاه المعاكس وعاد إلى الصّغر. لم يذكروني ولم يمدحوا خصالي الحميدة، في السّاحة العموميّة طرحوني وحجّوا إليّ. الناس الذين لا يستطيعون حجّ بيت الله الحرام جاءوني مدجّجين بالتّكشيرات صفًّا صفًّا انتصبوا ورجموني لِمحوِ سيّئاتهم التي لا تُحصى. وفي الطّليعة وقف الإمام ذو اللّحية المنفوشة المحشوّة في وجهه. في تلك اللحظة ساورني الشّك الأعظم الذي قوّض إيماني الضعيف وزادني انحرافاً. ذلك الكذّاب استهلك كل حياته يردّد: "لا تقتلوا أبناءكم خشية إملاق" صدق الله العظيم. وها هو يحمل الرّاية ويقودهم إليَّ فاتحين، مسكونين بثأر القبائل المهزومة عبر الزّمن.»[1]

1) ما حدث لي غدا، ص141.

تنحصر هذه المقطوعة السّردية بخطاباتها المفارقاتيّة وبكثافتها الدّلاليّة، لتُعرب عن ذلك الوعي الشّديد بالتّناقض الكامن داخل الذّات بقدر ما هو الوعي الشّديد بالتناقض خارجها (شعرت بلذّة ممتعة) إن صانع المفارقة يعيش بحسب رأي **شليجل** على الدّوام حالة من عدم الثّقة، وهي حالة تبدأ من خارج **الذّات** ثم لا تلبث أن تنتقل إلى داخلها فتهزها هزاً، وعندئذٍ تصبح مهدّدة بالتّشيّؤ إثر إحساسها بنقص شديد في حريتها، وبمقدار ما تكون فاقدة لحريتها تكون "شيئاً" تلعب به قوى وقوانين لا تملك هذه **الذّات** السّيطرة عليها. ولا يبقى لها عندئذٍ سوى أن تجد ملاذاً في المجال الترانسندنتالي♦ فترسل من عليائها ضحكات ساخرة هادئة من الضّحايا الذين تتمركز هي في وسطهم، وكأنّها تصرخ وهي متحصنة بصرحها، معلنة للنّاس الحكمة، ومحاولة أن تهديهم وهم يهيمون على غير هدى باحثين عن طريق آمن في الحياة.[1]

وترى **نبيلة إبراهيم** أنّ المفارقة يمكن أن تقوم على وجود مستويين للمعنى في التّعبير الواحد؛ المستوى السّطحي للكلام على نحو ما عبّر به أحمد الكافر؛ (فكرت في أنّ النّاس سيكتشفون جبنهم وحماقاتهم واحدة واحدة، ودناءاتهم يعرفون وأيّاي يذكرون فيمدحوني مدحاً) والمستوى الكامن الذي لم يعبر عنه، الذي يلح القارئ على اكتشافه إثر إحساسه بتضارب الكلام كأنّه أشبه بزوبعة مثارة لا يعرف مصدرها، ولكن فيه من التّلميحات ما يكفي لأن يشدّه إلى تعريّة المستوى الكامن للكلام. (ومعنى هذا أنّه إذا لم يمد المستوى السّطحي للكلام القارئ بالخيط الذي يُعينه على اكتشاف المستوى الكامن الذي يقف على بعد من المستوى الأوّل، فإنه لن تكون هناك مفارقة، ولا نعني بذلك قارئاً محدّداً، بل القارئ القادر على قراءة النّص بصفة عامة، وهذا يعني من ناحية أخرى، أن القارئ

♦ **الترنسندنتالي le transcendantal:** مصطلح وضعه المدرسيون ليدلوا به على ما يتجاوز مقولات أرسطو، ويلائم الموجودات جميعا، كالواحد (unum) والحق (verum) والخير (borum)؛ فهذه الألفاظ الترنسندنتالية أو المتعالية إنما تعبّر عن خاصية مشتركة بين جميع ما يوجد، كما أنّها متكافئة ويمكن أن تحلّ بعضها محل بعض، كقولنا: "الواحد هو الحق، والحق هو الخير، إلخ". والترنسندنتالي في فلسفة كانط هو الشرط القبلي الذي يجعل المعرفة ممكنة. أمّا التحليل الترنسندنتالي (analytique transcendantale) فهو دراسة الصّور الأوّليّة للإدراك الذهني، وتقوم هذه الدّراسة على تحليل المعرفة عن المعاني والمبادئ الأوّليّة التي تجعل المعرفة ممكنة والتمشّي الترنسندنتال عند هوسرل هو التمشّي المميّز للذّات التي تقوم بعمليّة الردّ الفينومينولوجي–عند هوسرل؛ العلم الذي يدرس خبرة الوعي؛ خبرته بالأشياء وخبرته بذاته– ثم الترنسندنتالي بتعليق الحكم على العالم التجريبي، سعيا إلى بلوغ الأنا الترنسندنتالي الذي هو أساس كلّ معرفة. يراجع: جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دط، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص102.

1) ينظر: نبيلة إبراهيم: م س، ص136.

شريك أساسي في صنع المفارقة.[1] ولهذا فهو يعرف أنّ النّاس بمكّرهم وخبثهم أصبحوا لا يُؤتمنون فقد أخفوا تلك المخاوف التي كانت تعصر دواخلهم، ولمّا انجلت الحقيقة وعرّتها شخصيّة؛ (أحمد الكافر) في لحظة تمكّنوا من نكران جميله؛ الذين (يعرفون وأيّاي يذكرون فيمدحوني مدحاً) إنّ مدحهم الدّاخلي لم يظهروه، وخلقوا أعذاراً واهيّة ليُدينوه فيرجموه كما يُرجم الشّيطان؛ إنّها مفارقة بكلّ المقاييس، بل مفارقات يساند بعضها بعضاً.

كما أنّه لا يتم الوصول إلى إدراك المفارقة إلاّ من خلال إدراك التّعارض أو التّناقض بين الحقائق على المستوى الشّكلي للنّص، وقد يحدث هذا الإدراك لدى القارئ حالة من البلبلة، بخاصة إذا كانت صنعة المفارقة قد قامت على تعمد الغموض، الأمر الذي قد يصل بالقارئ إلى حدٍّ أن يقف متردّداً في قبول بعض الحقائق دون بعض.»[2] وبعض هذه الحقائق، نجدها في قول السّارد: (في السّاحة العموميّة طرحوني وحجّوا إليّ) لكن هل يقبل القارئ (ذلك الكذّاب استهلك كل حياته يردّد: "لا تقتلوا أبناءكم خشية إملاق" صدق الله العظيم. وها هو يحمل الرّاية ويقودهم إليَّ فاتحين).

تتولّد المفارقة من رحم الخطابات السّردية المحرّضة والمربكة في بعض الأحيان، باعتبارها حقلاً خصباً يعمل على إيجاد عنصر المفارقة الذي يُعدّ لعبة لغوية ماهرة وذكية بين طرفين: صانع المفارقة وقارئها، على نحو يُقدّم فيه صانع المفارقة خطاباته بطريقة تستثير القارئ وتدعوه إلى رفضها بمعناها الحرف، وذلك لصالح المعنى الخفي الذي غالبا ما يكون المعنى الضدّ، وهو بذلك يجعل اللّغة يرتطم بعضها ببعض، بحيث لا يهدأ للقارئ بال إلا بعد أن يصل إلى المعنى الذي يرتضيه ليستقر عنده.[3]

يعتمد **بوطاجين** في كتاباته على الأساليب السّاخرة، التي قد تكون في الحقيقة نابعة من حسّه الشّديد بالمفارقة، حيث يقول في مجموعته القصصيّة "**اللّعنة عليكم جميعا**":

«أبصرت إمضاء الشّاعر:

وأيقظني

---

1) نبيلة إبراهيم: م س، ص133.

2) م ن، ص ن.

3) م ن، ص132.

ريح الشباب على وطني

يا وطني! وكأنّك الغربة.

وكأنّك تبحث في قلبي عن وطن أنت ليؤويك!

نحن اثنان بلا وطن، يا وطني!»[1]

يقرّر بوطاجين في هذه المرسلات الخطابية أنّ وطنه يشبه الغربة، لكنّه سرعان ما يتردّد في حكمه، ويلغي هذا الحكم بضدّه، على أنّه من كان موطناً للغربة، أصبح هو يعاني من هذه الغربة فهو يبحث لذاته عن موطن يأويه (وكأنّك تبحث في قلبي عن وطن أنت ليؤويك!) ثم يُثبت هذه الغربة للوطن، التي يعاني مرارتها بنفس المرارة التي يتجرّع آلامها بوطاجين (نحن اثنان بلا وطن يا وطني) وهذا معناه أنّ الوطن الذي كان من المفروض؛ محضناً للاطمئنان والدّعة، أضحى في حقيقته لا يَعدُ أن يكون وكراً رهيباً للهموم والأحزان، ومن خلال هذه الحيرة التي يبديها **بوطاجين** تجاه وطنه، وما يكنّه بخصوصه من إحساس بالاغتراب ترك القارئ معه معلّقاً في حيرته بين ظاهر النّص وباطنه، فكان لزامًا عليه أن يصل إلى باطنه؛ الذي ينمّ عن الاجتماع بين بُعدين (غربة **الذّات** عن وطنها، وغربة الوطن عن ذاته). تُنشؤُ الخطابات السّردية للسّعيد بوطاجين تلك المفارقات القائمة في حدّ بعض الشّخصيّات السّرديّة ومسميّاتها؛ (عويشر وعميمر) فالتّقزيم الذي لحق بالاسم ناجم عن ذلك الدّور الاستثنائي الذي تقوم به هاتين الشّخصيتين في المجتمع، كما هو حالهما في هذا الحوار القائم بينهما؛ حيث قام عويشر وهو يحاور صديقه عميمر:

«ببلادة أضاف وهو يحرس جُمله الكسيحة خوفا من غزوة تأتي عليه: ثم سمعوا صراخا وانفجارات متلاحقة. كانت قريبة منا، على بعد مقطع شعري. أعطى قائدهم الأمر فتسللوا في جنح الظلام تاركين الرؤوس ممتلئة بالموت والأسئلة. كيف لم يذبحوني؟ لا اعرف. ربما فاجأتهم الطوائف الأخرى. ربما أشفقوا عليّ. ربما قطّعوا رأسي. أنظر إن كان ما يزال فوق كتفي. لعله رأس آخر.»[2]

تنمّ هذه المقطوعة السّردية عن فترة زمنية حرجة في تاريخ الجزائر، تُوسم بالعشرية السّوداء

1) اللعنة عليكم جميعا، ص61.

2) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص47.

عشريّة الدّم، التي حرّكت معادلة الحياة والموت، حتّى وإن كانت طلسماً سرمدياً تدور حوله حياة الكائنات برمتها، دوراناً مجنوناً غامضاً وجاذبياً في آن واحد، لكّن هذا الطّلسم تجاوز حدوده في هذه الفترة، فيخلق تلك المعادلة الصّعبة والحساسيّة المفرطة التي شغلت فكر الفرد الجزائري في زمن كانت بقيّة شعوب العالم الأخرى ترفل فيه بالحريّة والأمن، حيث وصلت الأمور بالفرد الجزائري إلى أن أضحى لا يُصدِّق بأنّه ما زال حيًّا في يومه الجديد الذي سيُقضّيه من عمره، فهاجس الموت وفضاعته تطارده في كلّ حين وفي كلّ مكان، في النّوم واليقظة، ولا يصدّق بأنّ موس القاتل سيخطئ رقبته؛ (كيف لم يذبحوني؟) صنعت هذه المفارقة تلك التّساؤلات المربكة، التي تحمل في أحشائها كلّ معاني الخوف الشّديد الذي يترك صاحبه في حيرة وذهول مفرط، حتّى يصبح لا يُميّز بين الحياة والموت، لا يعرف حقيقة نفسه، أصبح يبحث عن تبريرات واهية تستسيغ القتل والاجرام (كيف لم يذبحوني؟ –ربما أشفقوا عليّ) إنّ المفارقة التي تُوجدها الخطابات السّردية؛ هي تلك البنية الاجتماعية القائمة على المتناقضات، بنية تحفل بالاختلاف وتمور بالتناقض.[1]

كما جاور **بوطاجين** بين (الموت/الحياة) لكن هذا الجوار لا أمل فيه، ولا عودة منه، في ظل رعب صنعته يد الإجرام (انفجارات متلاحقة. كانت قريبة منا) إنّ هذا القرب لا يكشف عن تقارب مسافات الانفجار المكانيّة بقدر ما يُفصح عن ذلك المضمر النّسقي الذي قد تفضحه المرسلة؛ (قريبة منا) إنّ الانفجارات قد تصنعها أيادي تربطنا بها قرابة الدّم والدّين والوطن... ولم يكن أصحاب هذه الأيادي بعيدين عنّا؛ إنهم إخوة لنا...وهكذا تظهر المفارقة، بصورتها الواضحة بعيدة عن التشوِّيش.[2] وتصبح المفارقة بهذا التّنظيم أوّلاً والتّفكيك ثانيًا ثمّ إعادة التّركيب ثالثًا هي نمط خطابي غير مباشر.[3] يريد **بوطاجين** من خلالها أن تُفهم ألفاظه ويسهر على عدم التّعقيد الكامل لأقواله لمنح إمكانية الولوج إلى دلالتها.

---

1) سليمان لبشيري، "المفارقة في أدب السعيد بوطاجين" جامعة محمد خيضر بسكرة، رسالة دكتوراه، تخصص أدب عربي حديث ومعاصر، السنة الجامعية 2017–2018، ص136.

2) ينظر: دي. سي ميويك: المفارقة وصفاتها، تر: عبد الواحد لؤلؤة، ط1، مج4، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر بيروت، لبنان، 1993، ص17.

3) تسعديت بوعياد "المفارقة في قصص بوطاجين" مجلة النص والظلال، دار الأمل للطباعة والنّشر، منشورات المركز الجامعي خنشلة، جوان2009، ص72.

المبحث الثّاني: التّموقع مع أساطين الفكر والإبداع:

أَسهمت الخطابات السّردية بشكل واسع في الكشف عن المضمر الثّقافيّ الكامن داخل الذّات البوطاجينية؛ في سعيها الحثيث من أجل إثبات تواجدها على السّاحة الأدبية، وقد كان لهذا المضمر النّسقي الدّور الرّيادي على تفعيل العديد من الآليات الخطابية التي تعمل على إبراز هذه الذّات بين كوكبة طويلة من أساطين الفكر والإبداع، ولهذا عمدت إلى توظيف؛ آليّة التّصدير، لما لها من قدرة على إبراز هذه **الذّات** وكشف قدراتها المعرفية والإبداعيّة من خلال:

أوّلاً- قوّة التّصدير (Epigraph): قد ينهض التّصدير بوظائف عدّة، حدّدها **جينيت**، منها:

يمكن إدراج التّصدير كآلية من آليات التّعليق على العنوان وتفسيره، حيث يقوم بتبريره، وكسر الحواجز الغامضة فيه، إذا كان مبنياً على الافتراض أو التّلميح؛ أيّ التّعبير المجازي أو إعادة التّشكيل السّاخر، وهذا ما قد نلاحظه في بعض التّصديرات التي سندرجها فيما بعد.

كما أنّ من وظائفه؛ التّعليق على النّص، عندما يقوم النّص بتدقيق دلالاته وتوضيحها، عن طريق القراءة التي تقوم عن طريق العلاقة القائمة بين التّصدير والنّص.

وقد يقوم كذلك بوظيفة الكفالة النّصية، ويرى **جينيت** أنّها تقوم على الانحراف (غير مباشرة) لأنّ أهمية التّصديرات تعود إلى أهمية مؤلفها وترتبط باسمه، فتوفر للمؤلِّف شهرة لنصه، وهذا ممّا لا شك فيه حيث إنّ معظم التّصديرات الموظفة داخل النّصوص السّردية عند بوطاجين ذات علاقة أو تحيل على النّصوص التي تستبقها، فهي بمثابة نصوص موازية للنّص الأصلي، ميزتها فقط أنّها تلخِّص هذه النّصوص بصورة جدّ مقتضبة.

كما أنّ للتّصدير وظيفة الحضور والغياب؛ وهي وظيفة أكثر انحرافا بحسب تعبير **جينيت** لأن وقع حضور التّصدير أو غيابه يدلّ على جنسه أو عصره أو مذهبه الكتابي، كما أنّ حضوره لوحده علامة على الثّقافة، وكلمة جواز تثاقفي ينقشها الكاتب على صدر كتابه.[1] وقد تُضاف إلى التّصدير وظيفة قد تبعدها الدّراسات المحايثة للنّص، ولكنها موجودة أو تفرض وجودها بفعل القوّة، وهذا التّواجد

1) ينظر: بلعابد عبد الحق: عتبات (جيرار جينيت من النص إلى المناص)، تقديم: سعيد يقطين، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2008، ص107-113.

يبقى دائما متموضعا في خانة الطّي والإضمار، لكنّها تبقى عنصراً محركاً وفعالاً يعمل من وراء السِّتار، وقد يتمظهر بغير وجهه الحقيقي، بل بصورته المضلّلة والمخادعة؛ إنّه فعل الأنساق المطمورة، التي تعمل على توجيه المبدع، لأن يسلك هذا النّوع من الإبداع دون آخر، ومن مآثر التّصدير؛ أنّه ذو وظيفة مهيمنة، عندما يهيمن على المتلقي، ويسحبه ويجعله في صف المبدع مفتونا بإبداعه، مأسورا بما بين يديه من نصوص، تمامًا كما هو شأن الأدوار التي تلعبها هذه التّصديرات حين تستعرض علينا عباراتها اللّغويّة المكثّفة، وتنوه بأسماء مبدعيها من كبار الفلاسفة والأدباء والمفكرين.

تُعدّ عتبة التّصدير التي أدرجت ضمن المجموعات القصصيّة المؤطِّرة منها والمؤطَّرة على السّواء، عتبة وسطى (رابطة) بين منطقة المؤلف ومنطقة النّص، من أجل تهيئة الموقف للانتقال والعبور إلى منطقة القارئ، إذ يستعير **بوطاجين** الكثير من «المقولات المُحمّلة بالكثير من الأفكار الشهيرة لفيلسوف أو مفكر أو كاتب أو غير ذلك، أو ببعض المقولات التي هي من إبداعه ليؤكد حضوره الشّخصي الذّاتي بين كوكبة هؤلاء المفكرين والأدباء والفلاسفة الذين استعار مقولاتهم كي يسترشد بها فكريا ودلاليا.»[1] وقد صدّر بها خطاباته السّرديّة واضعا هذا القول المستعار في الصفحة الأولى مع عتبة العنوان، أو في الصفحة التي تليه، وعلى نحو لافت، تماما كما يرى بذلك **جرار جينيت** أنّ مكان التّصدير الاعتيادي هو المكان القريب من النّص، على الصفحة الأولى بعد الإهداء ولكن قبل المقدّمة إلاّ أنّه في القديم، التّصدير يكون في صفحة العناوين.[2] ولا شك في أنّ وضع التّصدير في هذا المكان الرّئيس يمنحه قوّة وفاعليّة وتأثيراً بالغ الحضور والتّمظهر فيما قبله (العنوان) وفيما بعده (المتن النّصي) يعكس مدى اهتمام **بوطاجين** به وتأثره بمعطياته الدّلاليّة القوليّة التي ظلت مهيمنة على رؤيته وعالقة بذاكرته، ومدى استثمار طاقته التّعبيريّة في سياق نصوصه السّرديّة التي تحمل حساسيّة هذا التّصدير بوصفه «علامة تصدم القارئ مباشرة بعد صدمة العنونة القرائيّة وتدعوه بقوّة وتحدّ وإغراء إلى التّعامل معها وعدم إغفالها تحت أيّ ظرف قرائي، وإخضاعها للدّراسة

1) فاتن عبد الجبار جواد "عتبة التصدير وفاعلية التركيز–دراسة في شعر عبد الرزاق الربيعي" مجلة كلية التربية الأساسية جامعة تكريت، العراق، مجلد20، عدد82، د.ت، ص65.

2) Voir: Gérard Genette, seuils, P126.

النّقدية التي تحاول أن تستكشف قيمتها الفكرية ومدى توظيفها تصديريًا في النّص الأدبي.»[1]

كما تروم العتبات في النّص؛ من عناوين داخليّة وتنويهات وإضاءات وهوامش وفهارس وكلمة الغلاف والتّقديم والخاتمة، بتعريف النّص السّردي من الدّاخل وإنارته، كما تعمل على إثارة الكثير من الأسئلة في ذهن المتلقي، التي تدفع به إلى ربط العلاقة بينه وبين هذه النّصوص، حيث إنّ هذه العلاقة تُسهم في تفكيك النّصوص واستنطاقها والكشف عن مكنوناتها الدّاخليّة، كما هو شأن التّصديرات التي أقامها **السّعيد بوطاجين** ليفتتح بها جلّ مجموعاته القصصيّة.

يمكن اعتبار هذه التّصديرات آليّة من آليّات تفسير الخطابات وتفكيكها، فهي ذات قيمة تداوليّة لأنّها عتبة استباقيّة دلاليّة لِهَويّة النّص الذي تتصدّره، فهي ابتدائيّة دعويّة لهذه النّصوص، ولهذا أنشأ **بوطاجين** تصديرات من إبداعه، كما توسّل بتصديرات لغيره يلتمس فيها ما يخدم سرده، وتُعين القارئ على تكثيف مقولات هذه النّصوص، ولكن هذه التّصديرات التي اقتبسها منها الحقيقي والصّحيح، إلاّ أنّ استخدامها في العمل السّردي ربما سيخرجها عن سياقاتها ومرجعيّاتها الأصليّة.

عملت الدّراسة على تتبع الأدوار التي لعبها التّصدير في حلحلة هذه النّصوص وقبلها العناوين فقامت بدور الرّابط الذي يقرّب فَهم العلاقة القائمة بين العناوين والنّصوص، كما أنّ الدّراسة كشفت عن الجينات الوراثية للأنساق المضمرة والشّروط التي تقوم عليها قد وُجدت في التّصدير، الذي حقّق بدوره هذه الشّروط بامتياز، فمنها؛ يمكن عدّ (التّصدير) في ذاته نسقا مضمراً، فأمكن كشفه من خلال المعلن من المكتوب على ظهر أسطح هذه النّصوص، كما أنّه كان متلبِّسا بالعباءة الجماليّة في صورة بلاغيّة اِيحاليّة معلنة تناقض مضمرها الذي هو في الحقيقة؛ تضخيم للذّات البوطاجينيّة.

فيعدّ نص التّصدير إذن من النّصوص الجماليّة ذات الاهتمام والقبول الواسع، فكان بمثابة الجسر الذي توسلت به الثّقافة لتمرير النّسق وترسيخه في ذهن المتلقي لهذه النّصوص «وممّا لا شك فيه أن مقولات المشاهير من الأدباء والفلاسفة والمفكرين قد تُدرج في خانة الأدب المقبول جماهيرياً كما أنّه يحظى بمقروئيّة عريضة، وهذا مسرح لعب الأنساق وتمظهرها...»[2] وقد أضحت التّصديرات بوابة، بل مفاتيح لكثير من خطابات المجموعات القصصيّة، التي من خلالها يمكن

1) فاتن عبد الجبار جواد: م س، ص66.

2) سمير خليل: م س، ص294.

للقارئ الولوج إلى هذه الخطابات، ويلاحظ مدى اهتمام **بوطاجين** بالتّصدير، الذي وظّفه في جلّ مجموعاته القصصيّة، المُؤطِّرة منها والمُأَطَّرة، ما عدا في رواية: **أعوذ بالله**، والمجموعة القصصيّة: **جلالة عبد الجيب**. لخلوّهما من أيّ تصدير، وهنا نكون بإيزاء حيرة معرفية تدفعنا للبحث والتّنقيب عن سبب هذا التّوظيف المكثّف للتّصدير في المجموعات القصصيّة الأخرى.

ثانياً- البعد الرّمزي لضديّة التّصدير: من خلال العلاقة الضّدية القائمة بين نمطين من التّصدير بادرت الذّات البوطاجينيّة لإثبات وجودها بين كوكبة أساطين الفكر والإبداع، وذلك من خلال الخطابات التّصديرية القائمة على ثّنائية ضّدية يمثّلها نمطان من التّصدير، أفرزهما النّسق المضمر داخل الخطاب من أجل تحقيق العبارة التي تقول: (بضدّها تتضح الأشياء) وإن دلّ هذا على شيء إنّما يدلّ على مدى حرص هذه **الذّات** على التّعريف بنفسها، لكي تُظهر مدى أحقّيتها في هذا الوسام الشّرفي، وهذه المنزلة. وهذين النّمطين هما:

1- التّصدير الخارجي: حيث لجأ من خلاله **السّعيد بوطاجين** إلى تلك المآثر القوليّة التي سجلها كبار الفلاسفة والمفكرين وجعل منها نياشين اعتراف وتقدير، رصّع بها مطالع وواجهات الكثير من قصصه، مثل: المجموعة القصصيّة: **(ما حدث لي غدا)** بعد أن يُقدّم أوّل قصّة في هذه المجموعة والموسومة بـ: **خطيئة عبد الله اليتيم**، يأتي العنوان ليتوسط الورقة تعقبه عبارة قصيرة يُصدِّر بها هذه القصّة، حيث كُتب (العنوان) بالبنط العريض، وتحته مباشرة، تأتي مرسلة التّصدير المنسوبة لأحد الفلاسفة المشاهير، على النّمط التّالي:

خطـــيئة عبـــد الله الـيتـــــيم

1- «إنّ جهنّم ...هي الآخرون»

-سارتر-[1]

تغلغل مصطلح الخطيئة في الذّاكرة الجمعيّة للبشريّة منذ الأزل، وقد تستهجن ثقافات الشّعوب على اختلاف مللها ونحلها هذا المصطلح، فهو يشي بنوع من الرّيبة والقلق، لكن **بوطاجين** عمد إلى ربط مصطلح الخطيئة بمقولة **سارتر**؛ وهي الملفوظ: (جهنم) ليفصح عن علاقة تربط بين

1) ما حدث لي غدا، ص5.

المصطلحين؛ (الخطيئة/جهنم) والجرم يبقى هو نفسه، لكنّ قيمته تزداد وتنخفض بحسب مقام صاحبه فالسّرقة في العرف الاجتماعي معروفة، لكن تزداد شناعتها كلّما كان القائم بفعل السّرقة من أصحاب المقامات المرموقة مثلاً. وقد أدرجنا مثال السّرقة، لننظر على منواله في قضيّة عبد الله اليتيم، التي قد يعدّها المتلقي من القضايا الكبرى التي يجب مراعاتها والرّجوع إليها، بدليل ربطها بالمقولة السّارترية، التي تدفعنا إلى الاعتلاء بمقام القضيّة بسبب التحاقها بمقولات الكبار من الفلاسفة والمفكرين، ومن هنا يصبح **بوطاجين** واحداً من القامات التي يجب على القرّاء أن يراعوا نصوصها المقروءة ويَعلوْنَ من شأنها وهنا تتمظهر الذّات البوطاجينيّة التي ترتفع بكتابتها وتنزلها منازل الكبار من ذوي العلم والإبداع.

نستعرض هاهنا بعضاً من التّصديرات التي شُنّفت بها العديد من المجموعات القصصيّة الأخرى، لأنّه لا يسع المقام للإسهاب في شرحها وتحليلها ونكتفي بما قدمناه.

يقول **بوطاجين** على لسان السّارد:

2- «يا ذا الزّمان يا الغدار يا كاسرني من ذراعي

طيّحت من كان سلطان وركّبت من كان راعي.»

-عبد الرحمن المجدوب-[1]

يُصدّر **بوطاجين** إحدى مجموعاته القصصيّة المُؤطِّرة **اللّعنة عليكم جميعا**؛ القصّة المُأطَّرة الموسومة بـ: **من فضائح عبد الجيب** بهذا النّص الشّعري للشّاعر الشّيلي: **بابلو نيرودا**، الذي يقول فيه:

3- «إذا أردتم فلا تصدقوا شيئا مما

قلته. رغبت فقط أن أعلمكم بعض

الأمور فقط. لأني أستاذ في الحياة.

وتلميذ كسول في الموت.

وإن كان ما قلته لا ينفعكم

1) اللعنة عليكم جميعا، ص25.

فأنا لم أقل شيئا، وإنما كل شيء.»

-بابلو نيرودا-[1]

- يضيف قائلا:

4- «أيّتها النار الكامنة في باطن الشّجر تنتظر الإنسان حتّى يوقظها من مكمنها فتكون له عونا في حياته.

بارك الله ساعة لقائنا بكم. نحن بشر يطاردنا إخوة لنا. نفوس فظّة قاسية وأخرى أثقلتها الأحزان، أيّتها الطيور والجوارح نسألكم أن تحسنوا لقاءنا، لقد أتينا إلى هنا بعظام الأجداد.»

-نيكوس كاز انزتزاكي-

ويقول كذلك:

5- «ثمة دائما كلمات

نتجرأ على قولها، نتجرأ

على كتابتها والحياء يصدنا.

حيرة ما تغلق أفواهنا.

توقف يدنا. كلمة خائن

مثلا(...) ليست الخيانة نقصا

في المروءة(...) أن تخون معناه

أن تشكك في حقيقة الآخرين.»

-مالك حداد-[2]

كذلك قوله:

6- «-اسمع:

فوراء محيطات الرّعب

1) اللعنة عليكم جميعا، ص124.

2) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص67.

المسكونة بالغيلان هناك قلعة صمت.

في القلعة بئر موحشة كقبور ركّين على

بعض آخر قبر يفضي بالسر إلى سجن.

السجن به قفص تلتف عليه أغاريد ميّتة

ويضمّ بقية عصفور مات قبيل ثلاثة

قرون، تلكم روحي.»

-مضفر النواب-[1]

- ويضيف:

7- «كيف تطلب منّي أن أكون نظيفا

وأنت تمرّغني في الطين؟»

-عمار مرياش-[2]

عمد **بوطاجين** إلى هذه الشّخصيّات المرموقة والمعروفة على الساحة الفكريّة والإبداعيّة نتيجة أفكارهم الجريئة، وحركاتهم الدّؤوبة فكانوا كثيري الحركة والتّنقل وغزيري المعرفة والتّأليف، مواظبين على إيصال أفكارهم الحرّة المستنيرة للآخرين، فكانت مجتمعاتهم تُكِنّ لهم كثير قدرٍ من الإجلال والتّوقير، لأنّهم كانوا يؤدّون دور المثقّف الاجتماعي العضوي الفعّال بالمفهوم **الغرامشي**.

ثانياً- التّصدير الدّاخليّ: يتمثّل التّصدير الدّاخلي في تلك التّصديرات التي تأتي عن طريق المبدع نفسه؛ عندما تتمظهر لنا الذّات البوطاجينيّة، وهي تُقيم نصوصاً بموازاة نصوص هؤلاء الفلاسفة والمبدعين، تتمثّل في تلك التّصديرات التي أقامها وطعّم بها العديد من قصصه، ليوهم المتلقي أنّ هذه التّصديرات لا تَقِلُّ شأناً عن تصديرات هؤلاء الكبار من عمالقة الفكر والأدب فهو يحمل فكرًا كذلك حيث لا يَقِلُّ شأنه عن شأنهم وفكره عن فكرهم، كما يحمل هموماً وأوجاعاً، لا تقلّ أثراً عن همومهم وأوجاعهم. ومن بين التّصديرات الذّاتية التي صدّر بها **بوطاجين** بعضاً من مجموعاته القصصيّة، قوله مثلا:

---

1) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص4.

2) م ن، ص57.

1- «سيّداتي سادتي.

السلام عليّ غدا وعليّ

من منكم يأتي معي إليّ؟

ليعرف أنّي كنت قبرا، قبل أن تبدع

المقابر والدنيا

وها إنّي انتحر علّني أحيا.»

السّعيد بوطاجين[1]

- وقوله:

2- «عندما يصبح الوطن فندقا لأناس

قذرين أو محلا لتنظيف الملابس...

فأين تفرح الراية؟»

س ب[2]

- وقوله أيضًا:

3- «الوباء الوحيد الذي يستطيع

القضاء على الإنسان هو

الإنسان.»

السّعيد بوطاجين[3]

يلاحظ المتتبع للتّصدير وأثره في وعلى **المجموعات القصصيّة**، أنّه فسح المجال لصوت خارج النّص وأدخله إلى مسرح السّرد، كما فسح أيضا المجال لصوت الشّخصيّة الروائيّة، من هذه الزّاوية لتظل سلطة الاستهلال متمثلة لاختيار الواقعي والتّخييلي المؤطِّر للبرنامج السّردي من منظور يؤكد

1) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص93.

2) وفاة الرجل الميت، ص69.

3) اللعنة عليكم جميعا، ص80.

أبعاده الاحتماليّة وتنوّعها من فصل للآخر، تبعا لتنوع طرائف الأخبار، أساليبها ولغاتها.[1] كما «يُعدّ التّصدير كمقدّمة للنّص والكتاب عامّة، ذا قيمة تداوليّة، واضعة لطريقة تُسنّن بها القراءة الواقعة في قلب الحوار النّاشئ بين النّص والحكمة التي رجع إليها الكاتب، كما يمكن للتّصدير أيضًا أن يكون أيقونا كالتّصدير بالرّسوم والنّقوش والصّور.»[2] وقد تحاشى **بوطاجين** هذا النّوع من التّصدير لأنّه بعيد كلّ البعد عن فن الرّسم والتّشكيل الكاريكاتوري، في حين يعرض نفسه أمام القارئ ككاتب ذي مراس، له من الأهليّة ما يلحقه بقائمة هؤلاء الكبار من المفكرين والأدباء الذين صَدَّر بهم العديد من خطاباته السّرديّة.

عندما يُصدِّر الكاتب ويحيل على عمالقة الفكر بالضّمائر فهو يتملّص من أقواله، بل يحيلنا إلى هؤلاء العمالقة من الأدباء والفلاسفة والمفكرين لكي يعطي قيمة لما يقوله، لأنّ من مآثر التّصدير التّأثير على المتلقي، فهو يُكسب أقواله قيمة من خلال الإحالة أو الاستشهاد بأقوال الآخرين. ومنه يصبح النّص أيقونة نسقيّة تدلّ على الذّات البوطاجينيّة المختلفة. وهنا يتجلى المخبوء الثّقافيّ وتأثيره على هذه الذّات وهي تُنشئَ خطاباتها في كلّ مرّة يظهر التّصدير بشكل مكثّف فلا تكاد تجد قصة إلاّ والإحالة على عبارات ومآثر أكابر وعمالقة الفكر والأدب قد شُنفت بها المجموعات القصصيّة لتكون هذه الإحالات وسيلة من وسائل الكشف عن المخبوء النّسقي. وهو: تضخّم الذّات. التي يوظّفها **بوطاجين** كقيمة مضافة ترفع من مستوى خطاباته، ويستعملها كأداة يناوئ بها كل معترض عليها.

ثالثاً–التّناص مع النّصوص المقدّسة: تُظهر النصوص السردية **للسعيد بوطاجين** من خلال هذا العنصر ذلك الحضور والتقارب بين هذه النصوص وبين النصوص المقدسة من خلال عملية التّناص؛ باعتبارها أثبتت حضورها الواسع على مستوى الخطابات السّردية للسّعيد بوطاجين وهي تستهلك العديد من النصوص المستلهمة من بعض فصول الإنجيل أو بعض الآيات من القرآن الكريم، كما أنّ هذه الظاهرة الأدبية والثّقافية لم تكن بِدعاً على مستوى الكتابة السّرديّة المعاصرة

1) عبد الفتاح الحجمري: عتبات النص البنية والدلالة، ط1، شركة الرابطة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1996 ص32.

2) بلعابد عبد الحق: م س، ص107.

عند **السّعيد بوطاجين**، ولقد استحضر الأدب الغربي النصوص الإنجيلية وجعل منها مرجعا يستلهم منه أفكاره ويستشهد به في داخل النصوص السّردية، كما عمد الأدب العربي الحديث والمعاصر إلى القرآن الكريم يغرف من معينه بوصفه مصدراً أدبياً، يتسنم ذروة البيان والفصاحة، وبوصفه كتاباً دينياً يمنح الخطاب سمة التّصديق، فيجعله مفتوحاً على التّأويل والتّفسير في الذّات الإنسانيّةوباختصار يعمل على إنتاج دلالة مؤازرة للنّص بالتّضمين أو التّلميح.[1] باعتبار أنّ هذه الظاهرة الأدبيّة؛ نصّ يَتسرَّب الى داخل نصّ آخر، يجسِّد المدلولات سواء وعى الكاتب بذلك أم لم يع.[2] وهنا يجعلنا نستحضر ما جاء على لسان الغذامي أنّ التّناص لا يخصّ العرب وحدهم، وإنّما هو حسّ عالمي، فالأديب الكبير **براخت** يقول عن شكسبير: (أيضاً كان سارقاً) حيث إنّه لا يخفى ما في كلمة (أيضا) من تضمين يدخل فيه آخرون من بينهم **براخت** نفسه، وهذا ما جعل **فاليري** يقول عن العمل الأدبي إنّ كلّ عمل هو نتيجة لأمور متعدّدة إضافة إلى المؤلِّف، وهذا ما جعلنا نعرف أبعاد مقولة النّاقد المعاصر **فراي** عندما أظهر القول بأنّ كلّ ما هو جديد في الأدب ليس إلاّ مادة قديمة صيغت مرة أخرى بطريقة تقتضي تصنيفاً جديداً. وهذا صار ظاهرة فنيّة مثلما هو حقّ فني أيضاً للمبدع.[3]

تظهر الخطابات السّردية الذّات المبدعة وهي تُظهر اعتداداً بنفسها على أنّ لها قدرة تشاكل رسومات النّصوص المقدسة، لأنه بحسب تعبير **إدوارد سعيد** أنّ **جورج أورويل** يصرّح على نحو مقنع جداً، في مقالته: «السياسة واللغة الإنجليزية» فيقول: «إنّ الصيغ المبتذلة، كالاستعارات المنهكة والكناية المترهلة، شواهد على انحطاط اللّغة، والنّتيجة هي أن العقل يتخدّر ويبقى هامداً، بينما اللّغة التي لها مفعول، كالموسيقى الخلفية في متجر، تغسل الوعي بأمواجها وتغريه بأن يقبل مذعناً أفكاراً وميولاً اِنفعالية لم تمتحن.»[4] فالموسيقى الخلفية التي لجأ إليها السّارد يمثلها لجوؤه إلى مماثلة النّصوص الدّينية من خلال عنصر التّناص وتوظيفه في الخطابات السرديّة، حتى يوهم المتلقي من

1) ينظر: محمد عبد المطلب: مناورات شعرية، ط1، دار الشّرق للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1996، ص47.

2) عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، ط1، النادي الأدبي الثّقافي، جدة، السعودية، 1985، ص315.

3) نقلا عن: م ن، ص223.

4) نقلا عن: إدوارد سعيد: صور المثقف، م س، ص41.

خلال نسيجها وحياكتها أنها لا تبتعد عن هذه النّصوص الدّينيّة المقدّسة (الإنجيل المقدّس والقرآن الكريم) وهنا تكون **الذات** قد بلغت درجة عالية من التّضخم.

1- التّناص مع الإنجيل: تُعتبر المجموعة القصصيّة؛ **(أحذيتي وجواربي وأنتم)**؛ الوحيدة من بين المجموعات القصصيّة الأخرى والتي تفرّدت بخطاباتها، وألقت بكل ثقلها لتؤدّي دور الاسفنجة التي تمتصّ من النّص الدّيني المقدّس روحه ومعانيه، ولعلّ هذا من أبرز الآثار الثّقافيّة التي كان لها دور كبير في صقل الشّخصيّة السّاردة التي كانت في طفولتها وبدايات تعليمها الأوّل تتردّد على الكتاتيب، وتنهل منها التّعاليم الدّينيّة، لتُترجم فيما بعد على شكل أنساق ثقافيّة عملت على وجود مثل هذه الخطابات التي كثيراً ما تنزع إلى الاقتباس من النّصوص الدّينيّة وتضمينها في هذه الخطابات، سواء بالحضور اللّفظي الصّريح عن طريق الاقتباس أو امتصاص بعض بنيات النّص الدّيني وحضورها بشكل ضمني في النّص المقروء، أو محاورة النّصوص الدّينيّة ومهادنتها والنّسج على منوالها بشكل غير مباشر.

ويصبح الهدف النّهائي من التّناص مع النّصوص المقدّسة استدعاء كلّ أو بعض معانيها وهوامشها لتصبح مرجعا نصّيًا تتعالق دلالاته مع النّص المنجز والمقروء كنوع من التّعالي النّصي وعندما يستظل النّص الحاضر-أحذيتي وجواربي وأنتم- بظلال النّصوص الدّينيّة فإنّ ذلك يكسبه نوعاً من القداسة والثّقل، وهنا تتمظهر **الذات** الساردة والتي يكون فيها منسوب **الأنا** قد بلغ أعلى مستويات التّضخم. كما أنّ التّناص القائم بين النّص السّردي عند بوطاجين وبين النّص الإنجيلي باعتباره كتاباً دينيا له ما يُسوِّغه، وهذا التّسويغ يرجع إلى العلاقة التي تربط بين شخصيتيّ: **المسيح**؛ النّبيّ الرّسول الذي حباه الله بالكثير من الكرامات والمعجزات، وشخص **السّارد** باعتباره أحد الأتباع الذين يؤمنون بنبوّة **المسيح** -عليه السّلام- قال تعالى:

﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦۚ﴾ [البقرة: 285].

المُتَّبِع لابد أن يكون متأثرا بالمُتَّبَع، وأثر الإتّباع الظاهر على الخطابات السّردية عند السّعيد بوطاجين هو ما نلاحظه من تزاحم ذلك الكمّ الهائل من العبارات والألفاظ بشحناتها الدّلاليّة ذات الأبعاد الرّوحيّة المتعلّقة بالدّيانة المسيحيّة موظّفة في النّصوص السّردية مستوحاة من الإنجيل

المقدّس، ويمكن ضبط الكثير من العبارات المتناصّة على سبيل المثال لا الحصر كما هو موضّح في التّرسيمة التّالية:

نصوص من "أحذيتي وجواربي وأنتم"	**نصوص من "الإنجيل"**
«أيها الكل شيء المسمار والخشبة، البدء والمنتهى، الذي يعلو ولا يعلى عليه.»[1]	«ووضعت إصبعي في مكان المسامير ويدي في جنبه.»[2] «حمل خطايانا في جسده على الخشبة.»[3]
«وقال حمار توما لو أنصفو ني ما كنت أُركب»[4]	«فأجاب توما: "ربي وإلهي!!!»[5]
«"عينا من عيون الحاشية المجتمعة منذ خمسين سنة"[6] «مقر الحاشية المجتمعة منذ خمسين عاما"[7] «الاعتداء على المجتمعين والمجتمعات منذ خمسين سنة"[8] «دنا من المجتمعين والمجتمعات منذ خمسين سنة.»[9]	«ولما جاء اليوم الخمسون، كانوا مجتمعين كلهم في مكان واحد، فخرج من السماء فجأة دوي كريح عاصفة، فملأ البيت الذي كانوا فيه، وظهرت لهم ألسنة من نار، فانقسمت ووقف على كل واحد منهم لسان.»[11]

1) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص70.

2) الإنجيل (العهد الجديد): متى، ط1، الترجمة العربية المشتركة، بيروت، لبنان، 1995، العدد21، الإصحاح314.

3) م ن، إص24.

4) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص163.

5) الإنجيل (العهد الجديد): متى، إص314.

6) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص172.

7) م ن، ص173.

8) م ن، ص177.

9) م ن، ص179.

11) الإنجيل (العهد الجديد): متى، إص320.

«بقي عليه أن يطّلع على السر الأعظم الذي جعلهم يجتمعون خمسين سنة.»[1]	
«الحق الحق أقول: قبل الآن كنت كائنا قليل الأدب.»[3]	«الحق الحق أقول لكم: من يخطأ كان عبدا للخطيئة.»[4] «الحق الحق أقول لكم: نحن نتكلم بما نعرف.»[5]
«قال المريد للشيخ: سيِّدي ومولاي.»[6]	«وقال السلام يا سيدي.» [7]
«لقد نزعت المسامير وبقيت الآثار.»[8]	«إِنْ لَمْ أُبْصِرْ فِي يَدَيْهِ أَثَرَ الْمَسَامِيرِ، وَأَضَعْ إِصْبِعِي فِي أَثَرِ الْمَسَامِيرِ.»[9]
«له حياة أبدية رفقة لفيف الخبز.»[10]	«أَنْ تَدخُلَ الحياةَ الأَبَدِيَّةَ...»[11]
«إن أباك هو اليهودي الكبير الذي خان المسيح. [12]–يهوذا الاسخريوطي–	«ويهوذا الاسخريوطي الذي أسلم يسوع.»[13]

كما أن عنصر التّناص لم يحدث على مستوى الإنجيل فقط، بل تعدّاه إلى الكثير من الخطابات السّرديّة حصرياً مع آيات مخصوصة من القرآن الكريم والتي تتّصل بشخص **سيدنا عيسى**–عليه السّلام– وهذا قد يُجلّي حقيقة الذّات السّاردة في نزوعها إلى الانسلاخ من البشرية إلى الرّوحانية التي فوقها، وأنّه يحصُلُ من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما فُطِروا عليه من

1) الإنجيل (العهد الجديد): متى، إص182.
3) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص9.
4) الإنجيل (العهد الجديد): يوحنا، ط1، الترجمة العربية المشتركة، بيروت، لبنان، 1995، العدد8، الإصحاح274.
5) الإنجيل (العهد الجديد): متى، إص320.
6) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص19.
7) م ن، ص26.
8) م ن، ص136.
9) الإنجيل (العهد الجديد): متى، إص20.
10) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص142.
11) الإنجيل (العهد الجديد): متى، إص53.
12) احذيتي وجواربي وأنتم، ص119.
13) الانجيل: العهد الجديد، متى: إص25.

ذلك، وتقرّرَ أنه يحصُلُ لهم من غير اكتساب ولا استعانةٍ بشيء من المَدَارِكِ(...) إنّما هو انسلاخ من البشريّة إلى الملكيَّةِ بالفطرة في لحظةٍ أقرب من لمح البصَرِ.[1] إضافة إلى ذلك فقد يُعتبر اعتماد **السّارد** على النّص الدّيني هو تكثيفاً لطاقة خطاباته الصّوتيّة، لتقويّة إيقاعاتها الصّوتيّة والدّلاليّة من أجل التّأثير في المتلقي.

2- التّناص مع القرآن: يصبح التّناص مع نصوص القرآن ظاهرة ثقافيّة، تتمظهر من بين فجوات النّصوص، تكون قد خضعت لإكراهات الكثير من المضمرات النّسقيّة التي عملت على توظيفها، ليس بغرض من المبدع ومن أجل إعطاء صبغة جديدة لمنتوجه الأدبيّ في الكثير من الأحيان، وإنّما هي عبارة عن آثار ثقافية كانت مخبوءة في الذّات السّاردة المُبدعة على شكل أنساق ثقافيّة مضمرة؛ قد يدفعنا البحث فيها على اكتشاف وقراءة التّاريخ البشري، لأنّه لو راجعنا ذلك لوجدنا أنّ التاريخ البشري هو تاريخ في المصطلح وفي المفهوم، وكلّما ترجمت البشريّة واقع حياتها في قصص وحكايات وأمثال وأشعار فإنّها بهذا تحوِّل وقائع حياتها إلى منظومة مفاهيميّة حيث تقوم الحكايات بدور المخزون الذّهني الذي يرسم سيرة كلّ ما يأتي من بعده، ويعطي الغذامي مثالاً في ذلك؛ أنّه إذا قلنا في المثل الشعبي (هذا العود من هذه الشجرة) فإنّنا بهذه نعيد صياغة مفهوم النّسب وعلاقته بالحسب من حيث إنّ السّلالة علامة ثقافيّة تجنح إلى التّميز والانفراد، كما أنّ مفردات المثل لا تعني أيّ تميز والدّلالات اللّغوية فيه هي دلالات محايدة بما أنّ ذلك المثل أمر طبيعي و(العُود) المأخوذ من (شجرة التين) يحمل سمات (شجرة التين) ولا يأخذ سمات (النخلة)، غير أن المثل لا يعني هذا أبداً، وهو يجنح إلى افتراض أصل للنّسب يربطه بالحسب ويقيس النّاس عليه، ويجري النّطق بهذا المثل في كلّ حالة استدعاء لشروط النّسب من أجل إحداث تمييز طبقي وعرقي وجنوسي وأجناسي.[2]

وعليه تكون الدّلالات الظاهرة للألفاظ الموظّفة في الخطابات السّردية للسّعيد بوطاجين توحي بإعطاء قيمة فنيّة وأدبية لهذه الخطابات أو بالأحرى للنّص السّردي، ولكن الحقيقة المضمرة وغير الظاهرة؛ تقول بعكس ذلك تماماً، فهي تسعى لإحياء تلك الفوارق بأبعادها الرّوحيّة وتوجهاتها

1) عبد الرحمن بن خلدون: م س، ص130.

2) عبد الله الغذامي: القبيلة والقبائليّة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2009، ص13.

الأيديولوجيّة والدّينية، على حث القارئ أو إلزامه الضمني بالإقبال على هذه النّصوص أو الخطابات باعتبارها تمثل له البعد الدّيني والانتماء التّاريخي والهويّاتي، على حساب نصوص سرديّة أخرى تكون مفتقرة إلى هذا النّوع من الكتابة ببعدها الدّيني والرّوحي، وقد تكون على العموم هي؛ النّصوص السّردية التي يمثلها الأدب الرّسمي في عمومها. وبهذا تكون النّصوص السّردية عند بوطاجين هي الأفضل والأجدر بالقراءة. وقد تسعفنا هذه التّرسيمة في توضيح ظاهرة التّناص القائمة بين خطابات من المجموعات القصصيّة وبين آيات من القرآن الكريم:

نصوص من «أحذيتي وجواربي وأنتم»	أيات من «القرآن الكريم»
«ورحمني الله، والسلام عليّ يوم أبعث حيا.»[1]	﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوۡمَ وُلِدتُّ وَيَوۡمَ أَمُوتُ وَيَوۡمَ أُبۡعَثُ حَيّٗا﴾ [مريم: 33].
«أو يموت منسيًّا.»[2]	﴿فَأَجَآءَهَا ٱلۡمَخَاضُ إِلَىٰ جِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ قَالَتۡ يَٰلَيۡتَنِي مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسۡيٗا مَّنسِيّٗا﴾ [مريم: 23].
«والسلام عليّا كلما هبّت قصيدة من بلدي.»[3]	﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوۡمَ وُلِدتُّ وَيَوۡمَ أَمُوتُ وَيَوۡمَ أُبۡعَثُ حَيّٗا﴾ [مريم: 33].
«أن تصبح نهرا أو نبيّا.»[4]	﴿قَالَ إِنِّي عَبۡدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلۡكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيّٗا﴾ [مريم: 30]. (عيسى –عليه السلام–)
«وما تصوّر وما شُبِّه لهُ.»[5]	﴿وَقَوۡلِهِمۡ إِنَّا قَتَلۡنَا ٱلۡمَسِيحَ عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمۡۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينَۢا﴾ [النساء: 157].

1) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص166.
2) م ن، ص60.
3) م ن، ص50.
4) م ن، ص53.
5) م ن، ص37.

«السلام على من اتبع الهدى.»[1]	﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ ۖ قَدْ جِئْنَٰكَ بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكَ ۖ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [طه: 47]. (بنوا اسرائيل قوم موسى–عليه السلام–كما أنهم قوم عيسى–عليه السلام–)
–«رمتني أمي ها هنا دون استشارتي إن كنت راغبا في الدنيا... اللعنة على تلك اللحظة التي جاءت بي إلى هنا.» [2]	﴿فَحَمَلَتْهُ فَٱنتَبَذَتْ بِهِۦ مَكَانًا قَصِيًّا فَأَجَآءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ قَالَتْ يَٰلَيْتَنِى مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾ [مريم: 22–23].

يعمل التّناص القائم مع النّص الدّيني على إبراز صورة القائم بالتّناص (المبدع)، الذي يشيّد نفسه لغة مرئية متّسقة ومتماسكة وذلك من خلال إحالاته وتسنينه الثّقافي الرّمزي، في صياغة وتنميط هذا الكون وفقا لتلابيب الثّقافة الكونيّة، إنّه لا يقف عند هذا الحدّ فحسب، بل يسير إلى أكثر من هذا، وسنظل نقرأه باستمرار وفي كلّ قراءة ينبثق لنا معنى، مما جعل الخطابات السّردية عند بوطاجين تمتاز بالزئبقيّة في إحالتها على المعنى غير المباشر، ليظل التّأويل أثناء قراءتها سيد الموقف. وقد تتجاوز المُؤولات وبشكل أكثر ديناميّة كلّ ما تمدنا به القراءة الإخبارية والتّعيينيّة للمعنى المراد، وبالتّالي استحال **التّناص** لغة تخاطبنا برموزها التراثية وأشكالها المكونة للبناء التّأليفي لل0فضاء ومساحاته الملونة، ونحن نفهمه ونسعى للتّواصل معه من خلال إعادة القراءة التّحليليّة لهذه المكونات الجماليّة التّواصليّة، لتوفيره إمكانية التّفكير والفهم لعدد كبير من الهواجس المعرفيّة بسبب كثافتها الدّلاليّة.

تنقل لنا الخطابات في موطن آخر المجموعات القصصية ذلك التّناص أو التّماثل القائم بين بعض الخطابات السّردية المبثوثة داخل: المجموعة القصصيّة؛ **تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة.** مع بعض النّصوص الدينية من القرآن الكريم، ومن خلال أقصوصة: **(الزعيم الذي طرد البحر)**

1) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص95.
2) م ن، ص110.

يصوّر لنا السّارد ذلك العدو الشّرس في صورة البحر الهائج؛ الذي في حركته دمار وفي سكونه خوف ورعب، فهو غير مؤتمن الجانب، في حركته وسكونه، مسنن كأسنان المنشار الذي ينحت الخشبة وينزع بعضاً من أجزائها جيئة وذهاباً، يترجم لذلك المسؤول الظالم الجاثي على جماجم الضعفاء والمغلوبين، الذين استكانوا بدورهم واستسلموا لهيمنته عليهم، ولم يحركوا قيد أنملة من أجل درءِ الظلم النّازل عليهم. وهنا دعوة صريحة للوقوف في وجه هذا السّيل الجارف؛ الذي يمثّل ذلك الظّلم النّازل بالضعفاء، ولمّا رأى ذلك الجبن القابع فيهم، دعا عليهم بأغلظ الدّعوات التي حفظها لنا التّاريخ وتردّدت على ألسنة الأنبياء والرّسل في دعواتهم على أقوامهم المارقين عن الهديّ الإلهي أو كما جاء على لسان **سيدنا نوح** –عليه السلام–وهو يدعو على قومه لما ظلموا. فتقول النصوص على لسان السّارد في هذا المضمار ما مفاده:

«أنه مضطرب، لكنه ذاهب إلى القرية أو إلى بيوتكم الخبيثة ليبصر بعينيه ما تفعلونه أيها القردة، أيها الممسوخين. افعلوا شيئاً، انهضوا، تحركوا ولو قليلا ليفهم بؤسكم وغبنكم، ألستم معنيين؟ اللهم اجعله طوفانا شاملا.

كان الشاب الملتحي أكثر اضطرابا من نفسه، لم يكف عن العتاب لحظة ولم يتوقف عن تقديم النصائح(...)لكنه لم يهرب. كان ينظر إلى تقدم البحر شامخا ومتحديا، مستهزئا بأولئك الفارين من القدر.

سبحانه. يهربون من رحمة الله إلى رحمة الله(...) ثم أردف بصوت خفيض: يغلقون آذانهم بدل التّضرع للبارئ القادر على كلّ شيء، لو حدثت حرب، لو جاء الغزاة، هؤلاء ليسوا رجالا وليسوا نساءً، إنهم شيء آخر، لعلّهم شرّ ما خلق!»[1]

تُقيم هذه الخطابات ذلك (التّناص) الذي يقيم بذاته ذلك التّماثل المتقارب في الأحداث، بين زمن السّارد وزمن سيدنا **نوح**–عليه السلام– حيث تقيم قصّة؛ الزعيم الذي طرد البحر، تعالقا بينها وبين قصته –عليه السلام– مع قومه، من خلال آيٍّ **القرآن الكريم**. فكان ذلك التقاطع بين القصتين باعتبارهما ينتميان إلى نفس (الحقل الدعوي) ومن الشاهد على ذلك عبارات: (اللهم أجعله طوفانا شاملا. الشاب الملتحي. يهربون من رحمة الله. القردة الممسوخين. يغلقون آذانهم. التّضرع للباري.

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص72.

لعلّهم شر ما خلق) وهذه العبارات تعمل على تحيين أو استدعاء قصّة **(سيدنا نوح)** برغم أنها موغلة بجذورها في التاريخ البشري، وبُعدها الزمني لكنها بقيت شاهدة بعمقها على التّطور التاريخي للنسق الثقافي الذي يصارع من أجل البقاء والتجديد وعمله الدؤوب من أجل السيطرة والظهور، ليرسخ لنا ثقافة الشعوب وموقفها مع مثقفيها، فالعبارات السالفة لا تبتعد عن مسارها الإرشادي والتنبيهي عمّا جاء به **سيدنا نوح** –عليه السلام– حين قام يدعو قومه لله ويستعطفهم في ذلك، وهنا يكون **السّارد** قد استلهم من هذه الشّخصية روحه الدّعوية، في حبه لقومه وصبره على أذاهم له، –وهنا تكون الذات البوطاجينية قد سمت بـ(الأنا) ليصل أعلى مراتب التفاني والصبر– فلمّا استيأس من استجابتهم لدعوته، ورأى بأنهم «شرّ ما خلق!» رفع أكفّ الضراعة إلى البارئ ليأخذهم بالطوفان. وهنا نجد عنصر التّناص متمظهراً من خلال هذه الخطابات السّردية والآيات الكريمات مثلما توضّحه هذه الخطاطة البيانيّة:

الخطابات السّردية	آيات من القرآن الكريم
1–«ايها الممسوخين. افعلوا شيئاً، انهضوا، تحركوا ولو قليلا لِيُفهم بؤسكم وغبنكم.»[1]	1. ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي لَكُمۡ نَذِيرٞ مُّبِينٌ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ﴾ [نوح: 2–3].
2–«يغلقون آذانهم.»[2]	2. ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوۡتُهُمۡ لِتَغۡفِرَ لَهُمۡ جَعَلُواْ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَٱسۡتَغۡشَوۡاْ ثِيَابَهُمۡ وَأَصَرُّواْ وَٱسۡتَكۡبَرُواْ ٱسۡتِكۡبَارٗا﴾ [نوح: 7].
3. «أولئك الفارين من القدر.»[3]	3. ﴿فَلَمۡ يَزِدۡهُمۡ دُعَآءِيٓ إِلَّا فِرَارٗا﴾ [نوح: 6].
4. «يغلقون آذانهم بدل التّضرع للبارئ القادر على كلّ شيء.»[4]	4. ﴿فَقُلۡتُ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارٗا يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡكُم مِّدۡرَارٗا وَيُمۡدِدۡكُم بِأَمۡوَٰلٖ وَبَنِينَ

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص72.

2) م ن، ص ن.

3) م ن، ص ن.

4) م ن، ص ن.

	﴿وَيَجۡعَل لَّكُمۡ جَنَّٰتٖ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ أَنۡهَٰرٗا﴾ [نوح: 10-12].
5. «هؤلاء ليسوا رجالا وليسوا نساءً، إنهم شيء آخر، لعلّهم شرّ ما خلق!»[1]	5. ﴿وَقَالَ نُوحٞ رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ إِن تَذَرۡهُمۡ يُضِلُّواْ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرٗا كَفَّارًا﴾ [نوح: 26-27].
6. «اللهم اجعله طوفانا شاملا.»[2] (6)	6. ﴿وَقَالَ نُوحٞ رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴾ [نوح: 26].

نجد التّناص في إقامته لذلك التماثل بين الشخصيتين -وإن اختلفت الصّورة- قرّب مفهوم الخطابات من المتلقين لها، حيث أثبتت أنّ دعوة سيدنا **نوح** -عليه السلام- لم ولن تتبدّل، فأسبغ السّارد على نفسه ملامح هذا النبي الدّعوية، التي ركبت موجة الصّبر المتناهي، ولم يزوِّده بأفكاره وجعله ينطق برسالته هو لا برسالة **نوح**-عليه السلام-وهنا يقوم السّارد «عبر عنصر التّناص» بترتيب صلته المعرفية بتراثه والتّراث الإنساني عامّة، ويعد الباحثون ذلك الاستدعاء «انعكاسا لوعي الذّات فكريا وإبداعيا بالماضي وفهم الحاضر واستشراف المستقبل.»[3] باعتبار التّناص؛ كلمة كانت أو عبارة أو تعبيراً آخر يمتلك مركباً من المعاني المترابطة، وبهذا المعنى ينظر إليها وما قد تستوعبه من رموز باعتبارها تمتلك قيمًا لهذه الرموز التي تحملها تختلف عن قيم أي شيء ترمز إليه كائنا ما كان.[4] ومنه أصبح التّناص القائم داخل النّصوص ذا بعد رمزي يحيل على السّارد/بوطاجين الذي وظّفه، وهذه الرمزية هي اسم يحيل عليها العديد من الآيات المشبعة بصور الصبر التي كانت تنطوي عليها ذات **سيدنا نوح** -عليه السلام-ومنه يكون الصبر قد صار رمزاً لمسماه، أي؛ أنّه «أصبح

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص72.

2) م ن، ص ن.

3) حاتم الصكر: م س، ص107.

4) ينظر: براهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبية، ط1، التعاضدية العمالية للطباعة والنشر، صفاقص، تونس، 1986 ص171.

الاسم نفسه مقام هذه الخاصية أو الصفة، مثل هيلين للجمال، وهرقل للقوة.»[1] وأيوب للابتلاء، **ونوح للصبر**، وفرعون للبطش، وقارون للمال والجاه، وهلم جرّا. وهذه الرّمزية التي تبنّاها **السّارد** لتوحي بصبره على ذلك الصّراع المرير تجاه المجتمع؛ سببه تهالك الجماهير وتهافتها على المسؤولين جاعلةً من أنفسها قرابين فداء لقضاء مصالح هؤلاء المنتفخيّ البطون أو كما وصمهم السّرد بـ: «أصحاب الكرش الكبير» إن هذا النوع من المسؤولين لا يحفظون عهداً ولا يراعون حرمة مقابل تحقيق مآربهم الخاصّة على حساب مصالح الآخرين.

المبحث الثّالث: تكريس المهمّش الأنثوي:

أقامت الثّقافة العربيّة حسب وِجهة نظرها الخاصّة مفارقة بينيّة واضحة بين **المُذكّر**، باعتباره مركزاً للقوّة والعطاء، وبين **المؤنث** الذي يوحي بصفته إلى الضعف والازدراء، فالثّقافة كما ترى **آمنة بلعلى** (رسّخت فكرة ذلك القصور المركّب عند المرأة) بحكم تلك الإطلالة للمنتوج الشّعري العربي المحتشم مقارنة بالإنتاج الذّكوري الوفير، متغاضية عن الكثير من الأسباب الاجتماعية والثّقافيّة والحضاريّة التي تقف وراء ذلك.[2] ولهذا كانت تقيم حواجزا فارقة بين الجنسين؛ حيث كان العرب يستحسنون اللّثغة في الحسناء، وهو استحسان محدّد بالحسناء فحسب، ولا يليق بالرّجل، وهو عيب فيه ونقص في فحولته، ولسان الحسناء لا تعيبه اللّثغة لأنّه ليس مطلوبا منها أن تستعمل لسانها للتّعبير والإفصاح، ولكن يكفي أن تقول ما هو مثير ولافت وطريف، لكي تزيد من إغرائيّة الجسد هذه صورة ذهنيّة وشرط ثقافي، ولو حدث وخرجت الأنثى عن هذا الشرط فإنّها تفقد موقعها المؤنّث يقول المثل الإنجليزي: «الفتيات لكي تنظر إليهن وليس لتسمعهن.»[3]

إنّ ثقافة الهيمنة التي تبنتها الثّقافة العربيّة/ الشّرقيّة في تعاملها مع الأنثوي، كما عملت من خلالها على تمرير العديد من الأنساق المضمرة، في محاولة منها لفرضها وإيهام الآخرين بأحقيتهاوبناء على هذه «الثّقافة التي يرى فيها **الغذامي**؛ أنّها ثقافة زائفة، ولهذا يتوجَّه بنقده للسّلطة

---

1) ابراهيم فتحي، م س، ص30.

2) ينظر: آمنة بلعلى: خطاب الأنساق، ط1، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2014، ص210.

3) نقلا عن: عبد الله محمد الغذامي: ثقافة الوهم «مقاربة حول المرأة والجسد واللغة»، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص65.

الذّكوريّة القامعة لكل ما هو مؤنَّث، حيث يؤسّس لمقاربته حول الثّقافة التي تُقصي المرأة وتُهمّش دورها في الحياة الاجتماعية.»[1] ومسايرة لهذا القول ترى **آمنة بلعلى** أنّ هذا التّهميش أو الإبعاد لم يأت من فراغ بل لعلّه يرجع لعدّة عوامل منها: إكراهات نفسيّة واجتماعية وسياسيّة، كان المسؤول عنها ثقافة المجتمع كلّها، بغض النّظر عمّن يصنعها أكان الرّجل وحده أم بمساهمة المرأة نفسها.[2] ومن هنا أضحى المجتمع برمّته متناسيا لدور المرأة الأساس الذي قد تلعبه في حياة الرّجل برمّتها فيرى **يانج** مثلا، أن: «العنصر الأنثوي عادة ما يتأثّر إن لم يَتكوَّن على يد أمّ الرّجل، فإذا نظر إلى تأثير الأمّ على أنّه سلبي فإن السّمة الأنثوية لشخصية الرّجل ستكون مظلمة ولها تأثيراتها الضّارة ومن ناحية أخرى فإذا كان تأثير الأمّ إيجابيا فإن العنصر الانثوي سيعمل على تقوية الإحساس بالرّجولة، وعليه فإن العنصر الأنثوي قد يكون قوّة إيجابية أو سلبيّة وهو سيؤدِّي إلى شخصيّات تكامليّة متطوّرة أو مضطربة.»[3]

لو رجعنا إلى التّراث العربي القديم لوجدناه حافلاً بالمساجلات القائمة بين المذكّر والمؤنّث وقد تدارك **الجاحظ** هذه المساجلة وتناولها من زاوية الذين أسرفوا في باب المفاضلة بين المذكّر والمؤنّث فيقول في هاذ الباب: «ولسنا نقول ولا يقول أحد ممن يعقل: أنّ النّساء فوق الرّجال أو دونهم بطبقة أو طبقتين أو أكثر ولكنّا رأينا ناسًا يزرون عليهن أشدّ الزِّراية، ويحتقرونهنّ أشدّ الاحتقار ويبخسونهن أكثر حقوقهن.»[4] إنّ الرَّد **الجاحظ** يُدين السّلطة الذّكوريّة التي تمارس نوعاً من الهيمنة على المهمّش الأنثوي، واستمرّت هذه المفارقة عبر التّاريخ لتجتاح المجتمعات الإنسانيّة برمّتها، حيث يهيمن المذكر على الأنثى ليَسهل عليه استعباد جسدها. ولو تفحّصنا في المجتمع الشّرقي لوجدنا أموراً يندى لها الجبين، وتعجز اللّغة عن وصفها، وقد تطرّقنا في الفصل الأوّل لموضوع التّابع، ورأينا كيف تبنّت **سبيفاك** هذه الفكرة وتعرّضت للموضوع بكلّ جرأة تكافح وتنافح عن المرأة الهنديّة التي رأت فيها؛ أنّها لا تُبدي أيّ حراك تجاه وثنها الرّمزي –الرّجل– الذي يمارس عليها نوعاً من الهيمنة المطلقة وقد

1) سمير خليل: م س، ص135.

2) آمنة بلعلى: خطاب الأنساق، م س، ص214.

3) آرثر أيزابرجر: تر: وفاء إبراهيم/رمضان بسطاويسي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة للترجمة والنّشر، القاهرة، مصر 2002، ص186.

4) نقلا عن: عبد الله الغذامي: المرأة واللّغة، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان،2006. ص15.

لا نقول المطلقة وفقط، لكنّها تجاوزت حدود المطلق بكثير؛ حيث تُجبر المرأة على أن تُقدِّم نفسها بنفسها قرباناً للجسد الذّكوري –معبودها الرّمزي–المسجَّى أمامها وهو ميِّت ولا يبدي أيّ حراك، فعليها أن تُبدي كلّ مظاهر الطّاعة والاحترام والتّقديس... لهذا الجسد حيث تُجبر على حرق نفسها وهي حيّة طائعة مستسلمة، كما أنّه عليها ألاّ تُبدي أيّ حراك أو معارضة بل عليها أن تتّبع البروتوكولات الثّقافيّة التي تقول بذلك.

تخادعنا الثّقافة وتُظهر لنا **المرأة** بصورتها الجميلة الفاتنة في حين تُخفي عنّا كلّ العذابات التي قد تتعرّض لها في مناطق مختلفة من العالم. إنّه الخداع الثّقافيّ الذي يعمل على تمويه الصّورة وشحنها بالجمالي المغالطي، حتّى تتمظهر على غير حقيقتها، ويمكن رصد ملامح ثقافيّة كبرى متحكمة نسقيًا في الكتابة عند **السّعيد بوطاجين**، أثناء تناوله للأنثوي عبر العديد من المحطات السّردية، ليتمظهر لنا النّسق المضمر المُوجِّه للكتابة البوطاجينيّة، والتي قد تنحصر على العديد من المضمرات منها؛

أوّلاً– تجلّيات الهيمنة الذّكوريّة: لا تزال الذّات البوطاجينيّة تحفظ لذلك المضمر النّسقي مكانته منذ الطفولة إلى زمن الكتابة السّردية، حيث يحاول هذا المضمر أن يظهر مرة أخرى عن طريق تلك التّراكيب المفارقاتية العجيبة، وعجائبيتها تتمظهر من خلال ذلك الحضور المشروط للمذكر؛ على أنّه كلّما ذكر الأنثوي إلاّ ويذكر معه الذكوري بمقام يعلوه شأنًا، كما توحي لنا به هاته المرسلات الخطابيّة، التي يقول فيها **بوطاجين** على لسان السّارد:

«اسمعي يا كآبة! لا تسأليني ثانية، أنت لست كئيبة أيتها المومس.

في زاوية الشارع الفحل الذي يشق مدينة العميان.»[1]

يلتحق اسم الكآبة؛ بـ(الأنثوي) الذي يحمل معاني البغاء والرّذيلة، أمّا اسم (الشّارع)؛ والذي قد يلتحق بـ(بالذكوري) فتوصله الخطابات بكل معاني النّبالة/الفحولة التي هي لصيقة بالمذكّر وفقط. وقد تتواصل الخطابات حيث تفضحها الأنساق المضمرة التي توجّهها قبل عمليّة ظهورها على يد **السّارد**، لتظهر هذه المضمرات مُحطّمة كلّ الأغلال التي لطالما كبّلتها وأبقتها تسبح في هامشيّة

1) ما حدث لي غدا، ص17.

مجحفة تستحضر من خلالها الثّقافة الضّحلة كلّ المعاني السّلبية التي بقيت لصيقة بالمؤنث أينما حلّ وارتحل، ولا يمكن لأيٍّ كان أن يجلو على المرأة هذه السّلبيّة إن لم تدفعها عن نفسها دفعا وتجلي الحقيقة، وتغيّر في النّظرة الدّونيّة التي رسّختها الثّقافة في مختلف الأجناس والدّيانات، حيث يقول **بوطاجين** متحدِّثاً عن جدّه الذي عمّر طويلاً أنّه:

«شهد ولادة آدم ويوم نزوله إلى الأرض رفقة جدتنا المذنبة التي دفعت أبانا إلى أكل التفاحة.»[1]

كان مدار الحديث عن الجدّ في داخل النّصوص، وأنّه قد بلغ من العمر عتيًا، لكنّه أوجد للأنثوي مكانًا ما كان ينبغي له أن يوجده فيه؛ حيث حشره في العمليّة السّردية حشراً لا لشيء إلاّ ليمارس عليه نوعا من العنف اللفظي حين يَذكُرُه بسلبيّاته، وكأنّ الحديث عن هذا الأنثوي قد أصبح من نافلة القول، كما أنّه يُدينه في غير موضع الإدانة، فهو يعمل وبطريقة غير مباشرة على استحضار أو تحيين تلك اللّعنة الأبديّة التي ظلت تلاحق الأنثوي عن طريق ما فعلته حواء (الأم) بآدم (الآب) وهنا يتمظهر النّفاق الذّكوري، الذي يعمد من خلاله إلى إلزاق التّهمة بطرف (الأم) وتَبْرِئة الطرف الآخر(الأب) من هنا استمدّت الثّقافة المخاتلة خيوطها لحياكة تلك المغالطة، التي يُبرَّأُ على إثرها المذكّر ويُدان المؤنث مهما سمت به المراتب، ولو كان (أمًا). ويبقى المؤنث دائما يسير على نفس التّراتبية النّسقيّة التي تُدينه، وتلاحقه وفق تلك اللّعنة الأبديّة التي، بقيت دالاً عليه مثلما نجده في قول السّارد:

«كنّ نساء ملعونات من بقايا ذرية سدوم، مع الريح قدمن لمسخ المؤمنين مجنونات كن يخرجن في أعراس وثنية يرقصن ويوزعن الشر.»[2]

تتحامل الخطابات السّردية عند **بوطاجين** على المؤنث، وتُبقي على الإدانة قائمة في حقّه مقترنة باسمه حتّى يُمحى هذا الاسم من الوجود، كلّما ذُكر المؤنث إلاّ والشّر لصيق به (نساء ملعونات) (قدمن لمسخ المؤمنين) (مجنونات كن يخرجن) (يوزعن الشّر) هذه الثّنائيات هي ترجمة لما يعنيه **بوطاجين**؛ أنّه يعيد تشغيل أسطورة؛ المرأة مصدر الشّرور كلّها.

---

1) اللعنة عليكم جميعا، ص155.

2) م ن، ص129.

يستحضر التّاريخ الإسلامي في أهمّ إشراقياته؛ معركة أجنادين بين المسلمين والرّوم، وحادثة القبض على الصحابي **بن الأزور**، فيتعسّر على الرّجال أن ينقذوه من أسر الرّوم، حتّى يأتي ذلك الملثّم وينقذه من السّجن، فيأمر **خالد بن الوليد**، هذا الملّثم أن يزيل الوشاح عن وجهه ليتعرّف عليه ويكرمه، إعجاباً بما صنع، واستطاع أن يحقّق ما عجز عنه الفرسان الأبطال، فلما كشف الفارس عن وجهه، إنّه لأمر مهول، إنّه وجه امرأة، إنّها؛ **بنت الأزور**، أخت السّجين، فبِنت الأزور يسجل لنا التّاريخ مآثرها على أنّها فاقت الرّجال في عملها البطولي[1]، في حين لو رجعنا إلى المتن يظهر المؤنث وكأنّه لا يصلح إلاّ للفرجة وإطلاق الزغاريد المدويّة، والعويل، مثلما أمدّتنا به هذه المرسلات اللّغويّة، حيث جاء على لسان السّارد:

«ظلت الفتيات العازبات ملتصقات ببعضهن يراقبن الأفق متلصصات، لم اتبين جيدا حدود عيونهن الماهرة على أن صعد غبار على بعد دقائق معدودات وبرز فرسان يمتطون أحصنة سوداء، حاملين الرايات السود. وما أن اقتربوا حتّى شقّ لهم طريق قادهم إلى الصف الأول رفقة حراس يرتدون لباسا يتعذر تمييزه عن الرمل (...) غص الفضاء بآلاف آهلا وسهلا ومرحبا يا إخوتنا وبصائرنا وطريقنا إلى الخلاص، وانحنى العلماء احتراما للمهللين قائلين لهم أنتم العلماء ولا فضل لنا عليكم.

أما النسوة فغرقن في زغاريد أحاطت بهن من كلّ جهة وعلت إلى الأعنة، وأما الرجال فقد انحنوا بدورهم إكبارا للعلماء الذين لا يأتون إلا سرّا وسرّا يختفون.»[2]

تفضح الخطابات السّردية السالفة التّمايز القائم بين المذكّر والأنثوي؛ حيث جيء بالرّجال الذين كان لهم شرف الوقوف في الواجهة، مع العلماء وجهاً لوجه، فرحبوا بهم واستقبلوهم وحيّوهم بطريقتهم الخاصّة، إجلالاً وإكرامًا لهم، في حين كان للمؤنّث/ النّساء دورٌ ثانويٌ، حيث كان يَصدر عنهن صخب وضجيج يقرع الآذان. وتبقى ممارسة الهيمنة الذّكوريّة ساريّة في النّصوص السّردية **لبوطاجين**، لكن هذه المرّة بصورة يتمظهر من خلالها السارد بموقفه الذي يكون امتداداً أو قريباً من

1) ينظر: محمد بن عمر الواقدي: فتوح الشام، تح: عبد اللطيف عبد الرحمن، ط1، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1997، ص49-50.

2) أعوذ بالله، ص90.

الموقف **النيتشوي** تجاه المرأة، حيث إنّ الذي يفرّق بينهما هو البيئة والعادات والتّقاليد فقط، فيرى **نيتشه** أنّ «المرأة تقف حجر عائق في طريق الرّجل المتحرّر، وقد يقل فيها الجانب التّحرري، كما أنّها متاع محجّب، وعلى أنّها شيء كُتب عليه مقدماً أن يُستعمل في الخدمة المنزلية.»[1] وأن يُحقق ذاته فيها. كما قد تتجلى الهيمنة الذكورية من خلال:

1- امتهان الجسد الأنثوي: يوظّف **بوطاجين** الجسد الأنثوي كشكل رمزي للإغراء، ومسرحاً للفرجة والاستمتاع، وينقل لنا هذه الصّورة، عبر هذه المرسلات الخطابيّة التي يقول فيها على لسان السّارد:

«رقصت النّسوة على إيقاعه رقصة إفريقية أعادت إلى ذهني مشهد الغروب. كنّ يلويّن أجسادهن المطاطية التي بلا عظام، رافعات أيديهن إلى السماء متمتمات ثم لا يلبثن أن يموجن شعورهن يمينا وشمالا ويتمددن على الأرض متكئات على الراحات اليمنى برباطة جأش واناقة، حتّى إذا نهضن حملن أغصان نخيل ورحن يقتربن من النافورة ويرددن بأصوات معتدلة: يا سيدنا الماء يا سيدنا الزين –جئناك حاجين–جئناك مارّين–نوّر دارنا–استر عارنا–وسلّم على أسعد–ألفا وأزيد.»[2]

تتمظهر العديد من الحركات الطقوسيّة من خلال التّعابير الجسديّة بامتياز والتي قد تُعبِّر في كلّ مرّة على حالة اجتماعية خاصّة، أو حالة نفسيّة متباينة، ومنه فقد يكون الرّقص؛ الذي هو تمايلات للجسد تعبيراً عن المصائب والملمّات، كما قد يكون تعبيراً عن المسرّات والانعتاق من السّيطرة الذاّتية أو الاجتماعية...إلخ. ويبقى الجسد الأنثوي بشكله المغري الذي قد يعمل على إمالة قلب الرّجل/الضّحيّة بتموجاته وميولاته الظاهرة، فيبقى هذا الجسد متّهما وَمُدانا في كلّ الحالات حتّى يبقى الذّكوري ضحيّة هذا الإغراء...

1) فؤاد زكريا: نيتشه، ط1، مؤسسة هنداوي سي آي سي للنشر ولتوزيع، هاي ستريت، المملكة المتحدة، 2017، ص109-110.

2) أعوذ بالله، ص95.

كما يُعتبر **الجسد** آليّة من آليَّات ضبط قيمة المؤنث لذاته من خلال هذه الحركات التي يُبديها أو بالأحرى هي ترجمة للمسكوت عنه، فبواسطة تلك الحركات المتمايلة «بالنّسبة للمرأة/الشّخص الفاعل استبطان الحكم الاجتماعي الذي يحيط بالصِّفات الجسديّة التي تميّزه (جميل/بشع، شاب/هرم طويل/قصير، نحيف/ضخم....»[1] فصاحب الجسد يتبنى حكمًا يطبع حينئذٍ بطابعه الصّورة التي يكوّنها عن جسده، والتّقدير الذي يكنّه لنفسه، فالجسد هو الحاضر–الغائب، إنّه «في آن واحد محور إدراج الإنسان في نسيج العالَم، والمرتكز الذي لا بد منه لكلّ الممارسات الاجتماعية، إنّه لا يوجد في وعي الشّخص إلاّ في اللحظات التي يكفّ فيها عن القيام بوظائفه المعتادة، عندما يختفي روتين الحياة اليوميّة.»[2] ويكون هذا الإحساس من الفاعل تجاه نفسه، لكن قد تنظر الهيمنة الذّكوريّة للجسد على أنّه آليّة من آليَّات، نقل الأحاسيس للمذكّر، نتيجة اصطدامه بالواقع والوقائع التي قد تثير في نفسه (أثراً ما) وفي هذا الشّأن يقول **بوطاجين** على لسان السّارد:

«إنّها تشبه بؤس نساء العين وصبایاها المهزومات اللائي كلما وصلنا على المقطع الأخير خدشن خدودهن بأظافرهن كالنادبات قائلات إنّهم يُذكّرن بعضهن بعضا بحكاية موت أسعد التي قامت في قلوبهن، ولن تهاجر إلى أن ينتقم الاحفاد البررة من كيد القلابق الذين أشعلوا النار في سلطنة بني عريان عندما الّفوا حرب داحس والغبراء.»[3]

يلعب المؤنث في كلّ الثّقافات دور نادل المقهى الذي يصوّره **فرويد**؛ على أنّه من خلال حركاته وإيماءاته التي يقرنها بممارسة لمهنته «فوفاءً منه لأصول السّلوك التي تستجيب للتّعريف الاجتماعي لعمله، يمحي بشكل طقوسي حضور جسده، في الوقت الذي يقوم فيه بإنجاز مهمته برشاقة، بفضل لجوئه إلى مجموعة تقنيات جسديّة يتحكّم بها بشكل خاص؛ إنّه يمتلك حركة حيّة ومنشودة، ودقيقة جداً، حينئذٍ يأتي نحو المستهلكين بخطوة حيّة جداً، ينحني بشيء من الاستعجال

1) دافيد لوبرتون: انتروبولوجيا الجسد والحداثة، تر: محمد عرب صاصيلا، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنّشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1997، ص146.
2) م ن، ص123.
3) أعوذ بالله، ص95.

يُعبِّر صوته وعيناه عن اهتمام شديد مليء بالاعتناء بطلب الزّبون (...) إنّه يلعب ليكون نادل مقهى.»[1] فكذلك هو المؤنث الذي يرسمه **بوطاجين**، فوفاءً للوظيفة المنوطة بهن–جموع النّسوة–كنَّ بارعات في لطم وجوههن المتناسب مع تلك السّنفونيّة المحزنة التي يردِّدنها في نفس المقطع المحزن الذي يراجعنه المرّات تلو المرات تعبيراً أو استعطافا واستمالة للآذان والعيون التي تتلقى هذه الأهازيج المحزنة، لتحرّك في الجانب الآخر/الرّجل أو تُوقد فيه نار الانتقام لفقيد القرية الذي يندبنه.

لم تخرج الأسرة **البوطاجينيّة** عن المجتمع الجزائري، الذي يشاع عنه أنّه مجتمع الرّجل.[2]ويحدثنا العياشي في رحلته: «إنّه حُكِم على النّساء حكمًا قاسيا حين قال إنّهن كالبهائم.»[3] وكان هذا ما تقول به الثّقافة وتغرسه في المخيال الجمعي لأبناء المجتمع الجزائري على وجه أخص، والمجتمع العربي على وجه أعمّ، فلو رجعنا لموروثنا الأدبي، لوجدنا ما يَندى له الجبين، حيث يكون الظّن فيه على المرأة حتّى بالكلمات، التي قد تُؤَبَّنُ أو تُرثَى بها بعد مماتها، **فيرى ابن رشيق** في عمدته، أنّه: «من أشدّ الرّثاء صعوبة على الشّاعر أن يُرثي طفلاً أو امرأةً. لضيق الكلام عليه فيهما، وقلَّة الصفات.»[4] حتّى في حالة التّأبين قد تَظنُّ قرائح الأدباء أن يجدوا ما يسجل مآثر هذين الفقيدين (المرأة/ الولد)!!

كما قام الاستعمار بتزييف الحقائق عن الجزائريين، بغسل أدمغتهم، في ظل تلك الظروف المزرية، التي كان يفرضها عليهم، وفي هذا الظرف أوجدت الثّقافة المبتذلة لنفسها مكانًا لتمارس من خلاله غوايتها فعملت على طمر الأنثوي، ومارست عليه نوعًا من سلطتها التّعسفيّة، حتّى بدا حضوره وغيابه سيَّان، وهذه المرسلات اللّغويّة خير شاهد على ذلك، حيث يقول فيها **بوطاجين** على لسان السّارد:

«وكانت جدّتي فخورة بحفيدها الذي بدأ يتعلم القراءة والكتابة. كانت تقول له: كبرت الآن، ستصبح مهمًّا وترفع عنّا غبن السنين، تُدخل البهجة إلى حارة أولاد الشيخ التي هدّمها الغزاة والغزاة الجدد.»[5]

---

1) دافيد لوبرتون: م س، ص126.

2) ينظر: أبو القاسم سعد الله: م س، ص162.

3) م ن، ص180.

4) الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر، ط1، ج2، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2006، ص134.

5) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص16.

تشرّب **بوطاجين** الطّفل دم الرّجولة في صغره، إنّه يتلقى تكوينا خاصًّا في مدرسة الجدّة، التي نفخت فيه معاني الرّجولة، فتحوّلت هذه المعاني إلى وَقُود سعرت بداخله ناراً، يريد الطفل الرّجل أن يدوس على سنين طفولته وَيَثِبُ على عتباتها إلى مستقبلٍ يصبح فيه رجلاً، ليُعيد كرامة (أولاد الشيخ) التي طالها الغبن من (الغزاة القدامى والغزاة الجدد) فأصبح الطّفل ينظر إلى مستقبله أكثر من حاضره. وعلى خشبة هذه المسرحيّة أوجدت الثّقافة ضالتها، وبدأت تنسج خيوط المكر والغواية وبدأت عملها التّرويضي والتّحريضي، متوسّلة في ذلك بنصائح الجدّة، والتي كانت الكفيل الأوفر حظاً في توجيه **الذّات البوطاجينيّة** منذ بداية عهده بمرحلة الطّفولة إلى أن صار رجلاً، فأين حظ الأنثوي وأين موقعه من هذه الذّات التي ظلت ترنو إلى مستقبل موعودٍ بوافرٍ من الحظِّ، يُبنى على سواعد هذه الذّات لوحدها، بشهادة الأنثوي على نفسه بذلك وعلى ذلك، حيث يُبدي الأنثوي ضعفا متناهياً، كما أنّه يَبني كلّ آماله وأمانيه على المذكّر، حتّى وإن لم تكن له مؤهلات القيام بالفعل، حيث ظلت تنتظر زمن نضجه وجاهزيته سِنوناً طويلةً وهي لا تبدي أيَّ حراكٍ، نازعةً بذلك الثّقة من نفسها متوسِّمة القُدرة على التّغيير في غيرها، ومن هنا يكون الأنثوي قد جنى على نفسه أكثر ممّا جناه عليه الآخرون.

2- بروكسيميا المكان وعزل الأنثوي: يُعدُّ من المفارقات الكبرى أن يؤدِّي المكان وظيفتين حيث يجمع بين جسدين (زوج وزوجة) في ظلمة الليل وحلكته، بينما قد يقيم بينهما عزلاً في وضح النّهار، ومن هنا يتمظهر الدّور المفارقاتي الذي تلعبه الأنساق المطمورة، من خلال هذا النّص السّردي **لبوطاجين**؛ عندما يحدثنا عن مكان جلوس **الجدّ** في غير المكان الذي قد تجلس فيه **الجدّة.** حيث وأنّه على مثل هذه الصّورة تخادعنا الثّقافة، وتفسح المجال أمام الهيمنة الذّكوريّة لكي تمارس نوعًا من التَّعالي على الأنثوي، على أنّه جالب للحياء والحشمة، إن لم نقل؛ للنقص والشّتيمة، والنّص الذي بين أيدينا هو ترجمة لمثل هذه الحقائق، حيث جاء على لسان السّارد قوله:

«مرت لحظة ثم لحظات. ما زلت أذكر سحنته-الجدّ-التي تفحمت فجأة عندما كان جالسا في الجنان تحت شجرة تين أسميناها "بقرة اليتامى" لأنّها كانت خيّرة ولا تخبر أحدا بأننا ظللنا نحلبها كلّ مساء...

– الجدّ للحفيد؛

اسأل جدتك، أخبرها بأنك جائع، أشرب حليبك ولا ترجع إلى هنا من دون قهوتي

(...) كان خيالي في العاشرة مرتعا للنجوم. في العاشرة كبرت...

–نعم يا جدتي، حضرات الرائد، عزرائيلك يريد قهوة.

ضحكت جدتي التي كانت جالسة تحت شجرة البلوط قبالة الدالية تغسل منديلها الذي لن يموت أبدا.»[1]

يقدّم **بوطاجين** ذكر الجدّة التي تحيل على الكثير من الرّموز الثّقافيّة؛ المرأة التي تطيع الزّوج طاعة غير مشروطة (عزرائيلك يريد قهوة = ضحكت) تنتهج سياسة التّقشف تساير بها الواقع المزري، بحكم الفقر وقلة ذات اليد، هي رمز للصّمود والتّحدّي (تغسل منديلها الذي لن يموت أبداً). حيث تكشف هذه المرسلات عن علاقة العزل القائمة بين (الذكر والأنثى) وقد تطرّقت **المرنيسي** لهذا الجانب العلائقي والمعاملاتي القائم في الأسر العربيّة، حيث بَيّنت أنّ هذه السّياسة متغلغلة في الذّات العربيّة التي «تهدف إلى عزل المرأة واحتجابها إلى منع كل اتصال بين الرجال كأعضاء ينتمون إلى الأمة قبل كل شيء، وبين النساء كمنتميات إلى المجموعات المنزلية. غير أن المفارقة تكمن في أن الفصل بين الجنسين (...) بصفة عامة في مجتمعنا»[2] وتَشرّب الرّجل العربي بهذه الذّهنيّة، حتّى بعد الزّواج لا يمكن لهذه الأنساق أن تلين أو تطاوع عقليّة العربي لتصدّه عن ذلك الطلاق البيني، القائم بين الطرفين خارج البيت، وقد يكون حتّى في داخل البيوت أمام الأولاد عند البعض، كما ترى **المرنيسي** أنّ المرأة قد تعتبر دائما (دخيلة في مكان يمتلكه الرجال بما أنّها تُعرَّفُ كعدوّ، وليس لها الحقّ في استعمال المكان المخصّص للجنس الآخر، والواقع أن مجرّد وجودها في مكان لا يجب أن تكون أو تتواجد فيه، يشكّل عملاً هجومياً بما أنّها تزعزع النّظام الاجتماعي، وتقلق راحة فكر الرّجل، مما يدفعه لاستعمال أساليب قد لا تكون مناسبة ضدها.»[3]

---

1) أعوذ بالله، ص64.

2) فاطمة المرنيسي: ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 2005، ص153.

3) م ن، ص159.

يعتبر تقسيم المكان الاجتماعي إلى (مكان منزلي) و(مكان عام) تعبير عن تراتبية علائقية لعلاقة سلطوية، فالهندسة الاجتماعية في بلادنا العربيّة كما ترى **المرنيسي**؛ تقسّم العالم إلى عالمين فرعيين: عالم الرّجال، الأمّة الذي يرادف؛ الدّين والسّلطة، وعالم النّساء الذي يمثل؛ مجال الحياة الجنسيّة والأُسرة (...) ويرتكز هذا التّقسيم على التّمييز بين الأمّة (المجال العام/الجماعة) والعالم المنزلي الذي يعدّ منفصلا عن العالم الأوّل، إنّهما عالمان حيث تتحكّم مفاهيم وقوانين متعارضة تعارضاً كلياً في عمليّات التّبادل الاجتماعي. كما ترى **المرنيسي**: أنّ الذّكور الذين يمتلكون النّفوذ والنّساء اللائي يخضعن (...) تابعات للرّجال الذين تتوفّر لهم جنسيّة ثانيّة بفعل انتمائهم إلى المجال العام أيّ؛ مجال السّلطة وتسيير شؤون الأمة.[1] وتتمظهر للقارئ طبيعة الهيمنة الذّكوريّة على الأنثوي من خلال هذا النّص الذي يقول فيه **بوطاجين** على لسان السّارد:

«كان جدي يغرس زيتونة بانتظار وصولي رفقة قهوته التي أحضرتها في علبة قصديرية بغطاء من الفلين.

أقنعتني -الجدة- بأنّ عزرائيلها محقّ وبأننا قد نكون أكثر من اثنين أحيانا (...) إن شيخا قضى عمره فيما بين الحج والصحراء في الاستغفار ومعالجة الشجر والنحل لا يمكن أن يلعب.»[2]

يفضح النّص تلك العلاقة بين الزّوجين (الجدّ والجدّة) على أنّها قائمة على أساس القوّة والقهر والغلبة، التي على أساسها تبنى تلك الفوارق بينهما (ذكر/أنثى) وأنّها علاقة غير متكافئة حيث أصبحت المرأة تُدين بالولاء والطّاعة غير المشروطة لهذا الرّجل؛ الذي وصفه السّارد بـ: (عزرائيلها♦ -الزوجة- وهو اسم يحمل كل معاني القوّة والبطش، وقد ذكرته كتب التّفاسير على أنّه ملك الموت؛ الذي يحمل الرّعب والفناء.

---

1) ينظر: فاطمة المرنيسي، م س، ص152.

2) أعوذ بالله، ص66.

♦ يراجع: ابي الفضل عياض: الشفا بتعريف حقوق المصطفى (صلى الله عليه وسلم)، **عزرائيل**: سماه الله تعالى: (ملك الموت) قال ابن كثير: "وقد سمي في بعض الآثار بعزرائيل"، ص872.

ثانياً– تقويض سرديّة الزّواج: تقف الثّقافة العالميّة ومن ورائها المجتمع من الطفولة المذكّرة موقفًا فيه كثير من الرّغبة والاهتمام في مقابل الأنثى، فيرى **بيار بورديو** في كتابه؛ الهيمنة الذّكوريّة أنّ «قوّة النّظام الذّكوري تتراءى فيه أمراً يستغني عن التّبرير، ذلك أن الرؤية مركزية الذّكورة تفرض نفسها كأنّها محايدة، وأنّها ليست بحاجة إلى أن تُعلن عن نفسها في خُطبٍ تهدف إلى شرعنتها والنّظام الاجتماعي يشتغل باعتباره آلة رمزيّة هائلة تصبو إلى المصادقة على الهيمنة الذّكوريّة التي يتأسّس عليها، إنّها التّقسيم الجنسي للعمل، والتّوزيع الصّارم جداً للنشاطات الممنوحة لكل واحد من الجنسين، لمكانه وزمنه وأدواته، إنّها الفضاء، مع التّعارض بين مكانة التجمع، أو السّوق، المخصّصة للرّجال، والمنزل المخصّص للنّساء، أو التّناقض داخل المنزل بين القسم الذكوري (...) مع القسم الأنثوي.»[1] بل قد تُلاحظ هذه التّفرقة منذ الصغر، حيث يحظى المولود الذّكر بالرّعاية حتّى ينمو ويلتحق بعالم البالغين، متسلحًا في ذلك بما غرسته فيه التّنشئة الاجتماعية من قيم ومعايير وتصورات وغيرها (...) ولعلّ مردّ ذلك أنّ العناية بالولد تعكس اهتماماً بالفرد القادر على أن يكون منتجاً، إذ يفترض أنّه سيلتحق بعالم المكلّفين ليضطلع بمجموعة من الأدوار وليُسهم في بناء العمارة.[2]

وترى **آمال قرامي** أنّه «لئن اقتضت مصالح العشيرة تبادل النّساء في سنّ مبكّرة، فإن تدبير أمور الملك تطلب، في حالات عديدة تولية الذكور على العرش، فقد خلع المقتدر على ابنه أبي العباس وقلّده أعمال الحرب بمصر والمغرب وعمره أربع سنين، واعتلى صبي آخر العرش وعمره يوم بويع بالملك وجلس على سرير السلطنة سنة واحدة وثمانية أشهر وسبعة أيام...ومشت الأمراء بين يديه وهو يبكي من صغر سنّه، مما أذهله من عظم الغوغاء...وقبّل الأمراء الأرض بين يديه بسرعة، ولقبوه بالملك المظفّر بحضرة الخليفة المعتضد بالله.»[3]وعلى مثل هذه المواقف عملت الثّقافة على زرع روح التّفرقة بين: (المذكّر والمؤنث) حتّى أصبحت كتابات الأدباء والمفكرين ترجمة لمثل هذا الواقع، عبر أنساق مضمرة عملت على تغذية ذلك الصّراع الذي لا يزال قائما بين طرفي الثّنائيّة؛ (المذكّر والمؤنّث).

---

1) بيار بورديو: الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قعفراني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2009، ص27.
2) آمال قرامي: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2007، ص907.
3) م ن، ص134.

لم تكن **المجموعات القصصيّة** بمنأى عن هذا الواقع الذي يلقى فيه المذكّر كلّ الاهتمام وفي المقابل يلاقي الأنثوي كل أسباب التّهميش والهيمنة، ويُنظرُ إليه بعين الرّيبة والازدراء، وهذه بعض المرسلات اللّغويّة قد يُبدي من خلالها **بوطاجين** استخفافاً بالعلاقة الزّوجيّة والتي تُعدُّ من أهمّ أسباب حفظ النّوع الإنسانيّ، وهنا نكون بإزاء تلك الذّات المتضخّمة، والتي انفضح على لسانّها هذا المخبوء الثّقافيّ، من خلال مجموعة من الخطابات المبثوثة في المجموعات القصصيّة، والتي سندرجها كما يلي:

1- «في غمرة الأصوات والاقتراحات والأسئلة وفي غمرتي سمعت السيّد ملك بن دينار يتحدث، سمعته يبكي لما قالت له القبائل: لو تزوجت، وسمعته يجيب: لو استطعت لطلقت نفسي... »[1]

2- «إذا أردت ان تعذب أحدا فزوّجه، زوّج هذا الذئب، أما أنا فلا أنصحك بهذا أنا أحب للحيوان ما أحبه لنفسي، والمؤمن لا يعذب مخلوقات الرب، اللهم إني بلّغت اللهم إني بلّغت، اللهم إني بلغت.»[2]

3- «سألت الأعزب عن الزّواج فبكى، ولما أردت أن أسأل المتزوج لم يتوقف عن البكاء. أنا نفضت يديا من غبار العالم...»[3]

4- «أحمد الكافر (...) كان سيقول للظل عندما يراه وحيدا:

ما بك يا سيدي؟ هل تزوجت حتّى تحزن هكذا؟

لا يجيبه الظل. لم أفهم ما حدث ولم افهم ما يحدث من حولي.

ولماذا لا تفهم ما يجري حولك؟ ألست رجلا؟»[4]

أدرجنا هذه المجموعة من الخطابات السّردية لبوطاجين، والتي يقدّمها بأسلوب مُشبع بالسّخرية من **مؤسّسة الزّواج** وبالتّالي فهو **يقوّض سرديّة كبرى**، تعمل على تفكيك أواصر المجتمعات برمّتها وتحمل في رحمها معاول هدم للقيم والأعراف والمعتقدات. كما تَعرّض **بوطاجين** بلغته السّاخرة

1) اللعنة عليكم جميعا، ص153.

2) م ن، ص157.

3) م ن، ص154.

4) أعوذ بالله، ص134.

إلى مصطلح (الزّواج) على أنّه حدٌّ من الحدود أو عقوبة من العقوبات والتي قد تطال الرّجل، إلاّ أنّنا نلاحظ عليه ذلك العزوف عن توظيف الأنثى في المسرح السّردي على الرغم من أنّ المجموعات القصصيّة تزخر بالرّموز والثّيمات الصّوفيّة، التي تعتبر الأنثوي عنصرا حيوياً وفعّالاً في المفهوم الصّوفي، حيث استُثمر على نطاق واسع، باعتبار أنّ الكتابة العربيّة المعاصرة على الخصوص أوجدت العنصر الأنثوي على شكلين هما: التّجربة العذرية والتّجربة الحسّية، ووصل إلى حَدِّ إضفاء ملامح التّقديس على المرأة، وهذا أدّى إلى ارتقاء الحبّ إلى مستوى القداسة الإلهيّة، فغدا الحبُّ طريقا للرّؤيا عند المبدعين، به تسري الرّوح في الأجساد الميّتة، وبفضله تدبُّ الحياة، والحركة في الكون.

يتحرّك النّسق الفحولي في **الذّات البوطاجينيّة** هذه المرّة وبعنف حيث يحاول رفض وإلغاء أيّة علاقة تقام بين المذكّر (السوبر مان super man) وبين **المؤنث**، الذي قد يكون وبالاً وعقوبة قد تلتحق بالمذكّر أثناء عملية الاقتران، فهو ينظر لعلاقة الزّواج؛ على أنّها تعتبر عقوبة تقام في حقّ الرّجل، والعبارات اللّغويّة التّاليّة كانت صريحة في ذلك، حين يقول **بوطاجين** على لسان السّارد:

«إذا أردت أن تعذب أحدا فزوّجه، زوّج هذا الذئب. أما أنا فلا أنصحك بهذا، أنا أحب للحيوان ما أحبه لنفسي، والمؤمن لا يعذب مخلوقات الرب، اللهم إني بلّغت اللهم إني بلّغت، اللهم إني بلّغت.»[1]

«في غمرة الأصوات والاقتراحات والأسئلة وفي غمرتي سمعت السيّد ملك بن دينار يتحدث، سمعته يبكي لما قالت له القبائل: لو تزوجت، وسمعته يجيب: لو استطعت لطلقت نفسي...»[2]

هكذا تمارس السّلطة الذّكوريّة هيمنتها على الأنثوي عن طريق العنف اللفظي، الذي يرى في الأنثوي أنّه سبب كلّ بليّة، تلحق بالمذكّر، إن لم نقل إنّه قرين شؤم عليه. في حين تُعتبر الأنوثة رمزاً للخصوبة والعطاء والحبّ، ولهذا أصبح حضور المؤنث في الكتابة الإبداعيّة شبه ضروري فنادراً ما تجد رواية أو قصّة تخلو من توظيف الأنثى، غير أنّ العزوف **البوطاجيني** عن توظيف

1) اللعنة عليكم جميعا، ص157.

2) م ن، ص153.

المرأة يبعث على الكثير من التّساؤل، الذي قد يحرك ذلك السّكون الذهني، ويفرض علينا كدارسين بأن ننقّب في الموروثات الثّقافيّة وفي أنساقها التي تَبني صرحها على عرصات المغالطة والتّضليل ليتّضح لنا في الأخير سيطرة المضمر الثّقافيّ وعمله على توجيه الكتابة **البوطاجينيّة** التي تحاول أن تُبعد بل تلغي الأنثوي، لا لشيء إلاّ لأنّ الذّات **البوطاجينيّة**، تخضع ليس في تكوينها المورفولوجي فحسب بل في تكوينها السّيكولوجي والسّيسيولوجي إلى إكراهات نسقيّة متعدّدة، تعمل على تهيئة الظّروف للكثير من هذه المضمرات لأن تعتلي سطح النّصوص القصصيّة، حيث نلاحظ هيمنة النّسق الفحولي على الكتابة البوطاجينيّة، عندما نلاحظه يتحدث عن العائلة التي يكونها العنصر الذكوري من الأب إلى الجد، فيقول مثلا:

«جدّي أعاب عليّ هذا الخيال.»[1]

أو حين يتكلم عن خاله، على حد قوله مثلا:

- **«حذاء الخال الذي وجدني عائلا فأغنى.»**[2]

يتجلّى هذا السّياج الذكوري بمظهره الجمالي حيث يعمل بأيادي ناعمة على تنحيّة العنصر الأنثوي، مما أثّر على توجيه شخصيّة **السّعيد بوطاجين** الطفل الذي يأخذ عن جده وخاله ويسترجع ذكريات البطولة من أعمامه الذين ماتوا في حرب التّحرير، حتّى تكتمل شخصية **بوطاجين** الرّجل والكاتب الذي يعتز برجولته، كما أنّ صورة الأنثى لا ترتسم أمامه إلاّ بالمكانة التي رسختها الثّقافة؛ على أنّ المرأة تابعة، وما وُجدت إلاّ لخدمة الرّجل ... فهي لم تُوظّف في النّص القصصي، إلاّ نادراً، بل كادت أن تُغيَّب عن معترك الحياة السّردية بالتّمام.

كما تشهد الحقب الاستعمارية على العائلة **البوطاجينيّة** برجالاتها الذين سجلوا أسماءهم على هامات التّاريخ ببطولاتهم المناهضة للهيمنة الاستعماريّة، ولا تزال (تاكسنة) التي عفّر دم الأجداد تربتها شاهدة على ما صنعه هؤلاء الأشاوس، فالزائر لتاكسنة تتراءى له على جنبات الطريق، مقبرة مزهوّة بما يزيد عن عشرة من الشّهداء، كلّهم من عائلة بوطاجين، فالرّجل التّاكسني أضحى رمزاً للتّضحيّة والبطولات، وهنا أوجدت الثّقافة مسربًا أو منفذاً تتسلّل من خلاله للذّاكرة الجمعيّة، لترسم

1) أعوذ بالله، ص62.

2) م ن، ص15.

على منوالها مساحة يتخندق من خلالها نسق الفحولة الذّكوريّة الطافح بالبطولات، الذي يذوب على عتباته الأنثوي الذي ظلّ يتوارى خلف هذه الخطابات ليتحين فرص الظهور. كما تمثل المقبرة مصدر استرجاع للذّاكرة الجمعيّة التي تتمظهر من خلالها البيئة التّاكسنيّة القاسيّة بتضاريسها الجبليّة التي ترعرع فيها **بوطاجين**، مثل ما يذكره السّارد؛ عن تلك القرية التي توزّعت بيوتاتها على سفوح جبل صندوح: «**جبل صندوح الذي يرعى القرية وناسها المسالمين.**»[1]

فكان هذا الشتات من الدُّور القديمة، التي ترسم وجه تاكسنة، وترسم العلاقة القائمة بين (الرّجل والمرأة) لأنّه «كلما ارتقت المدنية واتّسع نطاق المدن سهلت مساواتهن–النساء–بالرجال.»[2] كما كان وضع المرأة يتدهور كلّما ابتعدنا عن تجمعات المدينة...، كما أنّه «كلما رُفع قدر الرّجال خفض قدرهن.»[3] وهذا واحد من الأسباب التي تدخلت في تغذية المضمر الفحولي أو الذّكوري لدى **بوطاجين**؛ الذي هو صنيع بيئته، التي تكوّنها تلك البيوتات الرِّيفية التي توزّعت على سفوح **جبل صندوح**، مكوّنة قرية تاكسنة المزدانة على مدخلها بمقبرة الشّهداء الأشاوس، كما يذكرها بوطاجين بقوله:

«**المقبرة. مقبرة العائلة والشهداء. الأرخبيل الوحيد الذي يشبه أعماقي.**

أطفأت السيجارة وفتحت باب المقبرة. كان اعمامي هناك، ماتوا عن آخرهم (...)

تفقدت القبر الأول والثاني والسادس والعشرين، أمات كل هؤلاء من أجل هؤلاء؟ يا إلهي! من أجل (...) ولأجل (...) أية سيمفونيات هاته التي أصبحت عظاما وينفسجا!»[4]

هذه طبيعة البيئة **البوطاجينيّة**. والإنسان كما يرى **ابن خلدون**؛ ابن «عوائده وَمَألوفِهِ لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي الفه من الأحوال حتّى صار خُلقاً وملكةً وعادةً تنزلُ منزلةَ الطبيعة والجِبلةِ فالبيئة القاسية بقساوة تضاريسها الوعرة، تكسب الفرد خشونة وفضاضة، وخاصة لساكني الأرياف والبوادي.»[5] ومن هنا وجد النّسق الفحولي ضالته، لأن يغرس غراسه المُضلّل والمخادع في تلك

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص19.

2) عمر رضا كحالة: المرأة في القديم والحديث، ط2، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1982 ص26.

3) م ن، ص24.

4) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص142.

5) عبد الرحمن بن خلدون: م س، ص153.

التّربة التي هيئتها له الظروف البيئيّة والاجتماعية، فاستطاع أن يتغاضى عن الأنثى، في البناء السّردي. كما حفر شهداء تاكسنة في ذاكرة **بوطاجين** مآثر لا تزول، ممّا غُرس في الـ**(نحن) البوطاجينيّة**؛ الاعتزاز وتمجيد التّاريخ البوطولي للعائلة التي تأصّلت فيها روح النّضال والبطولة فهي عائلة ثوريّة، تجشّم رجالاتها عناء مجابهة المستعمر، وكأنّ الثّورة قامت على أعتاقهم وفقط – الذكور– ولهذا ذاب **الأنثوي** في حضور العنصر الذّكوري، فأصبح الاعتداد بقائمة هؤلاء الأبطال الثّوريين الذين صنعوا مجد تاكسنة.

المبحث الرّابع: صورة الرّائي والنّبوّة الرّمزيّة:

تنتاب الإنسان الكثير من العوارض في حياته، وقد تكون متباينة في درجة تأثيرها النّفسي عليه، وقد يحتكر الإنسان بعضاً من هذه العوارض ويحوّلها إلى آليّات يبرز من خلالها ذاته، حيث يترجمها في سلوكيّات مختلفة قد تحتكم لضوابط أو متطلبات اجتماعية معيّنة، مثل هذين الظاهرتين؛ باعتبارهما نسقين مضمرين انتشلتهما الدّراسة متواريتين خلف الخطابات، وهما: (ادعاء النّبوّة الرّمزية) و(التّصوّف).

أوّلاً– ادّعاء النّبوّة الرّمزيّة: يُعدُّ ادعاء النّبوّة ظاهرة تاريخيّة متواصلة، عُرفت في كافة المجتمعات والدّيانات، حيث أنّه عَرف العرب هذه الظاهرة منذ ما قبل الإسلام، ومثّلها في مرحلة ما قبل الإسلام كلّ من: **أميّة بن أبي الصلت، وقسّ بن ساعدة الإيادي** و**زيد بن عمرو بن نفيل العدوي القرشي** و**جندب بن كلثوم**، وغيرهم كثر، وقد «بدأت حركات ادعاء النّبوّة في حياة **الرسول**– صلى الله عليه وسلم–.»[1] مثل: **مسيلمة** و**سجاح**، وعند أفول نجم الدّولة الموحدية اشتهر **محمد الكتامي الغماري** المشهور **بابن أبي الطواجين** بادّعائه للنّبوة، وقد يكون لهذا الأخير أثر بارز في تحريك الجينات الوراثيّة لهذا النّسق المضمر، سيأتي ذكره فيما بعد، وظهر العديد ممن يدَّعون النّبوّة في عصرنا هذا، وقد يكون من أهمّ أسباب تفشّي مثل هذه الظّاهرة؛ تردِّي أوضاع البلدان السّياسيّة

1) يحي محمد ربيع "مدعو النبوة والرد عليهم " بكلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، مجلة حولية، العدد 12، 1994، ص274.

والاقتصاديّة... أو لدوافع ذاتيّة تخصّ من يدّعونها، ويكون أهداف أصحابها وأغراضهم متعدّدة؛ إصلاحية، اقتصاديةّ (الاستئثار بالمال) سياسيّة (حب التّسلط والملك)...

ويرى بعض الفلاسفة والمفكرين أنّ النّبوّة ضرورة ملحّة يلزم انتشارها في أوساط المجتمعات التي يتطلّب وجود هذا النّوع من القيادة والسّياسة التي يجب أن تسوس المجتمع لتَعدِل به عن طريق الزّيغ والضّلال، وتجنح به إلى برِّ الأمن والسّلام، ويرى **علي شريعتي** أن «مسؤولية المثقّف في زمانه هي القيام بالنّبوّة في مجتمعه حين لا يكون نبيّ، ونقل الرّسالة إلى الجماهير، ومواصلة النّداء نداء الوعي والخلاص في آذان الجماهير الصّماء التي أصيبت بالوقر.»[1] فكان لكلمات **شريعتي** صدىً جاب عالم المثقّفين، لتتخلّق على منواله أنساق مضمرة، وجدت في بعض مثقفينا تربة خصبة ساعدت على نموّها، تمامًا كما هو شأن مثقفنا الذي نحن بصدد دراسة مجموعاته القصصيّة والتي كانت بحقّ تعتبر أهمّ رافد من روافد ظهور مثل هذا النّسق المضمر (إدّعاء النّبوّة الرّمزيّة).

اتخذ هذا النّسق العديد من الأشكال والصّور في المتون القصصيّة، يحاول من وراء تلك التّعدّدية في التّشكُّل مغالطة المركز وتضليله، وبذلك يكون قد تجرأ على اختراق الحواجز التي تقف دون ظهوره، في تشكّله وبطرق ملتوية ولجوؤه إلى ارتداء العديد من الأقنعة المضللة والمخادعة والتي مهّدت له الاستقرار في كنف نصوص المجموعات القصصيّة التي تتطرّق إلى الموضوعات ذات القبول الجماهيري بحكم أسلوبها التّهكمي السّاخر، الذي قد يعتبر على هامش الأدب، بحيث لا يُنظر اليه نظرة سويّة عند الطبقة الفوقيّة ومن يمثّلها؛ من كتّاب رسميين وما جاورهم، فهو بالنّسبة إليهم مجرد طرائف ونوادر ومُلح مضحكة يُراد لها أو بها التّسلية والتّرفيه، فإنّه بالمقابل صار عند دهاة الكتّاب أساسًا لرسم وتصوير الواقع والعالم.

لكن **السّعيد بوطاجين** على الرّغم من اعتماده على هذا النّوع من الأساليب، أعاد من خلاله ربط الكتابة بالحياة، على الرّغم من أنّه يعتمد الرّمزية كثيرا كما أنّ بعضاً من شخصياته في المجموعة القصصيّة هي شخصيّات واقعيّة وبعضها الآخر خرافي خيالي، فيلقي بهذه الأخيرة في الواقع ويجعلها تتعرّض لكلّ المحن التي تتواجد في هذا الواقع، وهنا وجد المضمر ضالّته، لأن يتغلغل داخل هذه النّصوص التي سَيَّجته بهالة من القداسة والاحترام، وكسته بالعباءة الجماليّة، ولهذا استطاع خداعنا

1) علي شريعتي: م س، ص126.

من خلال هذه النّصوص، وتمرير رسالته ليطفو على السّطح بكل أريحيّة، كما كان لهذا المضمر –مضمر النّبوّة الرّمزيّة– فسحة وفضاء رحب ليتمكن من انتحال العديد من الصّور والأشكال والتي ساعدته على البروز والتّجلي منها اضطراب الأوضاع السّياسية والاجتماعية باعتبارهما من أكبر الدّواعي لتفشي ظاهرة مُدّعي النّبوّة الرّمزيّة، كما أنّ المثقّف المتنبي قد يولد من رحم المعاناة لِتُلاحقه معاناة أخرى، لأنّه قد يُتابع من طرف السّلطة السّياسيّة «ليس بسبب خطابه العام، بل بسبب المعرفة التي يحملها. فقد كان يشكّل على هذا المستوى خطراً سياسيا.»[1] ولهذا كان لزاماً عليه أن يُوجد لنفسه أتباعًا ومريدين، يساندونه ويقفون معه، في وجه هذه الأنظمة الفاشلة والمستبدّة، ولهذا يرى من نفسه؛ أنّه النّبيّ الذي يحمل مشعل تنوير العقول وتحريرها من ربقة العبوديّة لمطامع الذّات، قبل أن يحرّرها من الانبطاح أمام السّلطة على اختلاف أنماطها ممثّلة لتلك الأنظمة الفاشلة التي تسوس شعوبها بلغة الحديد والنّار، إنّه النّبيّ الذي له من النّبوءات ما يؤهّله لسياسة هذه الشّعوب وتحريرها من ربقة الجهل والضّياع، والوصول بها إلى بر الأمن والآمان.

ولو نقبنا في حفريات الذّاكرة العربيّة، لوجدنا أنّه قد كان لاضطراب أوضاع الدّولة الموحديّة في شمال المغرب العربي أثر كبير في ظهور العديد من الانقسامات والخروج عن الدّولة، فظهرت العديد من الثّورات التي أعلن من خلالها أصحابها خروجهم عن مركزية السّلطة الموحدية. «ولما كانت سنة خمس وعشرين وستمائة ثار بجبال غمارة **محمد بن أبي الطواجين**•[2] الكتامي المتنبي (...) وادّعى صناعة الكيمياء (...) ثم ادعى النّبوّة.»[3] وشرّع الشّرائع فكثر تابعوه. «كما أنّ دعوة المتنبّي الكتامي–**أبو الطواجين**– لم تكن دعوة ذات خصوصيّة جديدة، بل كانت استنساخاً لما قبلها

---

1) علي شريعتي: م س، ص2.

2) ينظر: أحمد بن خالد الناصري: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تح: جعفر الناصري ومحمد الناصري، ط1 ج2، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص234.

• محمد الكتامي الغماري المشهور بابن **أبي الطواجين** هو شخصية تاريخية زامن أفول الدولة الموحدية، ادّعى النبوة، وَكَانَ يتقن صناعَة الكيمياء فلقب بِأبي الطواجين لِكَثْرَة الأواني التي كَانَ يستعملها فِي تجاربه. يراجع: المودن موسى "ادعاء النبوة في جبال غمارة" مجلة: أوراق نماء، عدد149، مركز نماء للبحوث والدراسات، الدار البيضاء، المغرب.

3) المودن موسى "ادعاء النبوة في جبال غمارة" مجلة: أوراق نماء، عدد149، مركز نماء للبحوث والدراسات، الدار البيضاء المغرب، دت، ص12.

من دعوات التنبي.»[1] ولقد ظلت الدّعوة **الطواجينية** ولم يأفل نجمها، عقودا بعد مماته، وتوارثت الأجيال المتلاحقة أخباره، وتناقل الأدباء والمؤرِّخون أثاره، فحفظت الذّاكرة التّاريخيّة سيرة هذه الشّخصيّة حتّى استن الكثير من النّاس بسنّته وراحوا يدَّعون النّبوّة، من اعتبار أنّها آليّة من آليات ترتيب البيت الاجتماعي، وخاصّة من بعض المثقّفين، لأنّ المثقّف قد يزعم «الحلول مكان رجل الدّين (الكاهن النّبيّ، واللّاهوتي) فهو يقوم بذلك تحت اسم "إنسانيّة متكاملة" تنسب الدّور الأساسي إلى الخطابات عن التّاريخ وعن المجتمع.»[2] باعتبارهما وثيقيّ الصّلة بحياة النّاس.

بحكم اطلاع **بوطاجين** على تاريخ الآداب العالميّة ناهيك عن تاريخ الآداب الإسلاميّة والعربيّة فمن غير المستبعد أن يكون له تواصل بشخص **أبي الطواجين**، بحكم التّقارب بين الشّخصيتين في الاسم، كما أن كليهما طالب علم ومعرفة، وأنّ كليهما ينتمي إلى نفس الحاضرة الجغرافية هي؛ حاضرة المغرب العربي، وأن نفس الملابسات التي تكتنف الحاضرة المغاربية في زمن **أبو الطواجين** نجدها تعيد الكرّة في زمن **السّعيد بوطاجين**، وبحكم أنّ الأوّل كان سلاحه هو تطويع العلم لخدمة النّاس؛ عن طريق تلك الخلائط الكيماوية التي يقيمها بين الكثير من المواد (صناعة الكيمياء). **والسّعيد بوطاجين** يقيم لنا نصوصاً بأشكال هندسية متباينة، لها من التأثير ما يأسر المتلقِّين لها وفي كنف جماليّة هذه الخطابات الموشّحة بالأساليب التّهكميّة السّاخرة والمفعمة بروح الدّعابة والمرح عمل المضمر على التّدثر بعباءتها الجماليّة لينفلت فجأة ويعرب عن نفسه دون أدنى مواربة، إنّها؛ الرغبة في انتحال صفة النّبوّة. وقد تكون مثل هذه العبارات أبلغ دليل على صحة ذلك الادّعاء، وذلك حين يقول **بوطاجين** على لسان السّارد:

> **«فبعد أن اختلطت عليا المفاهيم لزمت الحياد. ما عدت أستوعب مثقال ذرة. حتّى حمارنا العبقري الذي أسميته بوطاجين جحش الله، على وزن عبد الله، اعترافا بذكائه، فقد الصواب وتاه وفي الأخير جنّ وراح يدّعي النّبوّة، لكنه ظل متواضعا وشجعته.»**[3]

---

4) المودن موسى، م س، ص 12.

2) جيرار ليكلرك: م س، ص34.

3) ما حدث لي غدا، ص32.

لقد كان للنبوّة تأثيرٌ واضحٌ على **آل طاجين** اللّذين يربط بينهما الاسم ويقيم بينهما علاقة وشيجة، فتكون العلاقة التي تربط **السّعيد بوطاجين بأبي الطواجين** هي علاقة الجد بحفيده، فلا بد أنّ الثّقافة لا تمرُّ عنها مثل هذه الوقائع والأحداث دون أن تحفظها في الذّاكرة الجمعيّة للشّعوب كما أنّ لها من القدرة ما يحفظ سيرورة مثل هذه المظاهر والأحداث، وأنّ لها القدرة على تغذية جيل الأبناء والأحفاد بلبن الآباء والأجداد، ولهذا فقد كان لمضمر النّبوّة الرّمزية المبثوث داخل نصوص المجموعات القصصيّة العديد من الصّور قد يتمظهر من خلال اختياره لأغلفة هذه المجموعة القصصيّة.

حيث يعتبر غلاف المجموعة القصصيّة؛ **(أحذيتي وجواربي وأنتم)** أهم رافد من الرّوافد التي توسّل بها (مضمر النّبوّة) ليظهر للعلن عن طريقها، وذلك لأنّ صورة الغلاف الخارجي مهّدت له الطريق لأن يتنامى ويشحذ أجندةً مخاتلة بعيدًا عن أعين الدّارسين والنقاد، لأنّ الدّراسات النّقديّة القديمة لم تُعرْ غلاف الكتاب كثير اهتمام، ولعلّه أُدرج ضمن خانة الهامشي، بعكس الدّراسات النّقديّة الحديثة التي أتت لتثبت أنْ لا زوائد في النّص، وأنّ كلّ ما هو وارد جانب النّص أو قبالته أو هامشه له دلالته في إطار هامشيّته، بل قد «ذهب البعض إلى أنّ هذه المفاتيح المغلقة للنّص –الغلاف– هي نصوص موازية تضيء النّص المركزي/الأصل وتُفضي إلى نَواه ومَغَالِيقِهِ.»[1] ولهذا لم يكن الغلاف مستقلاً عن حركيّة التّأويل الدّينامي لأنّه يُعدُّ بمثابة إعلان عن النّية التي تُلخّص الفكرة الرئيس التي من أجلها أُنشئ النّص، مما جعله موضوعًا للتّأويل، وهذا التّأويل حسب رأي **أمبرتو ايكو Umberto Ico** «لا يروم الوصول إلى غاية بعينها، فغايته الوحيدة هي الإحالات ذاتها وألاَّ يتوقف النّص عن الإحالات.»[2] وألاَّ ينتهي عن توليد المعنى أو دلالات بعينها.

كما يُعد العنوان: **أحذيتي وجواربي وأنتم؛** رسماً يضاهي رسومات المتن، خادعًا، مراوغًا سرابيًا عندما يُبنى على قصديّة الإثارة والإغراء، وهو ما يحتم على القارئ الاستعداد لتلقيه كعنوان توهِيمي يمارس مكره اللّغوي والدّلالي «ويستخدم سلطته الاعتبارية في الإغراء مما يتطلّب من المتلقين التّزوّد

1) إبراهيم الحجري: القصة العربية الجديدة، رهانات التّحول بين الشكل والموضوع، مقاربة تحليليّة، ط1، النايا للدّراسات والنّشر والتوزيع، سوريا، 2013، ص36.

2) أمبرطو ايكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، تر: سعيد بن كراد، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2004 ص12.

بمكرٍ قرائيٍّ مضاد.»[1] فيعدّ هذا العنوان بمثابة ستار يُخفي أفكارًا، ويُضمر حقائق حياتيّة ويعكس أَيديولوجيا، وثقافة، بِصيغته اللّغويّة، وتلعب فيه هذه الألفاظ والسِّياق دورًا بارزًا في الكشف عن مضمر النّبوّة، حيث يتوسّط هذا العنوان صورة الغلاف باعتباره لوحة فنّية عمل **بوطاجين** على إعطائها أبعاداً وملامحاً تتفجر على الكثير من المعاني والدِّلالات الظاهرة، حسب ما يمليه عليه وعيه الخاص، لكن ما يَهُمُّنا في هذه الدِّراسة النّقدية؛ هو ما كان خارج هذا الوعي، وهو موجود بفعل القوّة، حيث إنّه مارس فعل الغواية، وفرض هيمنة من نوع خاص بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على هذه الذّات المبدعة؛ إنّه فعل الأنساق المضمرة بكونها مطمورات ثقافيّة عملت على توجيه الذّات المبدعة أثناء رسمها لغلاف المجموعة القصصيّة؛ **(أحذيتي وجواربي وأنتم)** أو القبول به على الأقل ليكون على هذه الشاكلة دون غيرها من الأشكال، فالخيال باستطاعته الإبحار في فضاء لا متناهٍ من الصّور، وكان بإمكانّه نقل العديد منها لطبعها على ظهر الغلاف، إلاّ أنّ التّركيز على صورة دون أخرى لم يأتِ هكذا جزافاً.

يرى القارئ في الحذاء والجورب إيحاءات على ذلك المضمر النّسقي الذي يشي بنوع من التّعالي أو تضخيم للذّات البوطاجينيّة، كما أسلفنا، بحكم أنّ الحذاء؛ أداة يُداس بها على القاذورات والجورب يدل على الرائحة الكريهة، ثم يوضعان كعنوان يتساويان فيه مع المُخَاطَب مهما كان شأنه في مرسلة؛ (أحذيتي وجواربي أنتم). لكن الأمر يتجاوز ذلك بكثير، فالحذاء يحمل رمزيّة على تدمير معتقد المسيحيّة برمّته، وشهدت «المرحلة المتأخرة من زماننا لمّا تقدم بابا الفاتكان باعتذاراته الرسمية للهنود الحمر بكندا في شهر جويلية 2022، الذين طالتهم الاعتداءات الوحشيّة والإبادة الجماعيّة من طرف القوّات المسلحة الاسبانيّة برفقة رجالات الدّين المسيحي.»[2] استقبل السّكان البابا بمجسم للصليب يعلوه حذاء، لينقلوا رسالتهم إلى البابا بأنّ الدّيانة المسيحيّة ديانة كاذبة غاشمة لا تساوي إلاّ أن توضع تحت نعالنا.

1) محمد بازي: العنوان في الثقافة العربية، التشكيل ومسالك التأويل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002، ص19.

2) بروتولمي دي لاس كازاس: المسيحيّة والسّيف، تر: سميرة عزمي الزين، ط1، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية دب، دت، ص7.

كما يلعب الحذاء دور الطابع الذي يثبت هوية الأوراق الثبوتيّة، في الكشف عن الكثير من الأمور التي تحتاج منّا إلى بحث وتحرِّي، وحتّى عدم التّناسق بين الجورب والحذاء عندما يكون ذلك مدعاة للشّبهة عند بعض المختصين في الكشف عن الجريمة، تماماً كما جرت أحداث جريمة قتل دوَّنتها **أغاتا كريستي،** في قصّتها الموسومة بـ: **(إبزيم الحذاء)**. حيث يُصرّح المحقّق في جريمة القتل **(هيبر كيول بوارو)** بقوله: «إنني من النّوع الذي يلاحظ التّفصيلات، وقد لاحظت أنّ صاحبة الحذاء تلبس جوارب ثمينة لكن حذائها لم يعجبني، كان جديداً من الجلد اللّامع وعليه إبزيم زينة كبير، ولم يكن ليدل على الأناقة أبداً.»[1] فعدم التّناسق بين الجورب والحذاء كان سبب لفت نظر **بوارو**.

كما اشتهرت العرب بتعقب الأثر ورصده عن طريق استقصاء آثار الحوافر والأحذية، ومنه فكلمة الحذاء المدرجة في العنوان لها علاقة وطيدة بصورة الحذاء المرصد على غلاف المجموعات القصصيّة، وهذه العلاقة التي تربط بين العنوان وصورة الغلاف تُعدُّ بمثابة سلسلة لعناصر تَصبُّ في وعاءٍ واحدٍ؛ هو خدمة وتحقيق المقصديّة العامّة التي من أجلها أُوجِدَ النّص. «كما أن ترتيب واختيار مواقع كلّ هذه الإشارات لا بدّ أن تكون له دلالة جماليّة أو قيمة فنية.»[2] حيث تُشيّد الصّورة نفسها لغة مرئية متّسقة ومتماسكة وذلك من خلال إحالاتها وتسنينها الثّقافيّ الرّمزي، في صياغة وتنميط هذا الكون وفقا لتلابيب الثّقافة الكونيّة، إنّها لا تقف عند هذا الحد فحسب بل تسير إلى أكثر من هذا، وسنظل نقرؤها باستمرار وفي كلّ قراءة ينبثق لنا معنىً آخر، ليظل التّأويل إلى ما لا نهاية فالمُؤوّلات تتجاوز وبشكل أكثر دينامية كل ما تمدنا به القراءة الإخبارية والتّعيينيّة للصّورة، وبالتّالي استحالت الصّورة لغة تخاطبنا برموزها وأشكالها المكوّنة للبناء التّأليفي للفضاء ومساحاتها الملّونة ونحن نفهمها ونسعى للتّواصل معها من خلال اِعادة القراءة التّحليليّة لهذه المكوّنات الجماليّة البصرية، وربطها بالسُنن الثّقافيّة، لتوفيرها إمكانية التّفكير والفهم لعدد كبير من الهواجس المعرفية بسبب كثافتها الدّلالية وثرائها الرمزي.

---

1) أغاتا كريستي: إبزيم الحذاء، ط2، ج36، الأجيال للترجمة والنّشر، بيروت، لبنان، دت، ص257.

2) حميد لحميداني: بنية النّص السّردي من منظور النقد الأدبي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 1991، ص60.

تلتقي بعض من المجموعات القصصيّة في تقديم صورة **للسّعيد بوطاجين** وبنفس الزّي والهيئة وفي نفس الموضع من الغلاف الأخير لهذه الكتب مثل: **(اللّعنة عليكم جميعا)** **(أحذيتي وجواربي وأنتم)** **(تاكسنة)** و**(وفاة الرّجل الميت)** وتجتمع هذه الصّور حول صورة واحدة لتحيلنا في الأخير على فضح مضمر تخبرنا به النبوءة هو؛ (الثّبات على الرأي/ الالتزام) صورة **بوطاجين** التي تجدها في المجموعة القصصيّة الأوّلى هي نفسها الموجود في التّاليّة والأخيرة، وهذا نوع من الالتزام **البوطاجيني**، حيث يقابل القارئ وبنفس الصّورة في كلّ مرّة باعتباره ضيفا جديدا دخل مسارح نصوصه الأدبية على اختلاف أشكالها. مثل ما هو موضّح في أعلى يمين الصورة:

لكي يحافظ المضمر على استمراريته وبقائه يعمل بحركيّته البندوليّة المراوغة، ليستعيد من خلالها نشاطه، وإثبات قدرته المخاتلة والمضلّلة، من خلال تدثره بعباءة الجماليّة التي تسعفه على البروز بشكل مغاير لحقيقته التي لا يريد أن يراه عليها المركز، من اعتبار أنّه من رُسلِ الهامش/المدنس، وتتّضح الجماليّة من خلال الصّورة الفوتوغرافيّة التي شكلت غلاف المجموعة

القصصيّة **(أحذيتي وجواربي وأنتم)** المزدانة بلونين بارزين يقسمان ظهر الكتاب أفقيًا إلى جزءين؛ جزء علوي ناصح، وجزء سفلي داكن. حيث يُعبِّر الجزآن على أنّ حياة الإنسان بين فترتين زمنيتين؛ زمن عاشه وانقضى، وزمن يعيشه ولا يزال يترصّد أيامه الباقيّة وينتظرها بشغف وحيرة.

تتواجد صورة **بوطاجين؛ المتنبي** في أعلى زاوية من غلاف الكتاب، لتعبر عن سمو روح صاحب النّبوءة (المتنبي) وهو ينظر إلى الحذاء في الأسفل مروراً بتلك الألواح المنضّدة المزدانة بمجموعة من المسامير والتي تشكّل حلقة مفرغة تعبر على امتداد زمني حافل بالأحداث المتفرقة والموزعة على نفس الشّاكلة من على ظهر الألواح التي تكون قد دهستها أو سحقتها آلة النّجار وتتخلّل تلك الحلقة كتابة عنوان؛ **أحذيتي وجواربي وأنتم** بلونه الأبيض النّاصع الذي يرمز إلى صفاء المعرفة، ويتواجد أسفل منه ذلك الحذاء القديم المصنوع من الجلد الخشن، بشسعيه، باعتبارهما رَمزٌ للانضباط والرّشاقة، لكن الحذاء من الأسفل يكون تخلى عن وظيفته الأساس التي هي؛ حماية قدم صاحبه من النتوءات التي قد تصيبه أو تلحق به الأذى، لتحيلنا هذه الصّور مجتمعة على مجموعة من الحِكم التي تتصل بحياتنا اليوميّة ترصدها النبوءة باستشرافها للمستقبل، وتخبرنا بأن حياة الإنسان؛ كفاح أزلي ومستميت، وإنّه مهما أوهم نفسه وأظهر ملامح الانضباط والقوّة، ويرى أنّه قد أخذ بتلابيب الحضارة والرّقي، فهو ابن ماضيه، وأنّه مهما علاَ به المقام وارتقى لا يمكنه إلاّ أن يلامس الأرض بقدميه الحافيتين، ليتعرّض للكثير من الشّدائد والمِحن التي تمثلها تلك النتوءات التي تحيط بقدميه باعتبارهما من أسباب التّنقل والحركة.

تخبرنا النبوءة بأنَّنا نعيش حاضرنا بناءً على آثار ماضينا، فتكون متوارية هي الأخرى تحت سقف المضمر النّسقي الذي يعلنها بدون أيّة مواربة أنّ: (التّاريخ يعيد نفسهHistory Repeats Itself) وأن ما مضى من أحداث نعيد استنساخها في كلّ مرّة، فما كان في عداد الماضي عملت الذاكرة على تحيينه أو استرجاعه فقط والنّظر إليه على أنّه حاضر نعيشه ومستقبل سندركه. كما تخبرنا النّبوءة؛ أنّ البشريّة تسير بشكل عكسي، فَيُعدُّ تقدُّمها وبالاً عليها، فكان ماضيها ببدائيته وبساطته أكثر تنويراً وإشراقاً من حاضرها المظلم والمصبوغ بسواد جرائم هذا الإنسان الظالم لأخيه الإنسان الذي يسعى لفناء نفسه بنفسه.

ثانياً– الرافد الصوفي: يُعدّ التّصوف من أهمّ الروافد التي تستقي وتنهل من معين النّبوّة يقول أبو حامد الغزالي: «إني علمت يقيناً أنّ الصّوفيّة هم السّالكون لطريق الله (تعالى) خاصة، وأن سيرتهم أحسن السّير، وطريقهم أصوب الطّرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق.»[1] ولهذا فهم أقرب إلى الأنبياء والرّسل بحسب رأيه إلى الله، فلا غرو أن يختصّهم الله ببعض الكرامات. ويسترسل الغزالي في حديثه عن المتصوّفة من طريق العقل، فيرى أنّ وراء سلطان العقل طوراً آخر، تنفتح فيه عين أخرى، يُبصَرُ بها الغيب، وما سيكون في المستقبل (...) وأصوب الطرق في نظره وأكثرها قدرة على استشراف المستقبل والتّنبؤ ببعض حقائقه هم الصّوفيّة؛ لأنّ جميع حركاتهم وسكناتهم، مقتبسة من نور مشكاة النّبوّة، وليس وراء نور النّبوّة على وجه الأرض نور يستضاء به.[2]

يرى المتصوّفة أنّهم يتحلَّون بخصوصيات ليست في غيرهم، فمن أهم الأنساق التي نقرؤها في النّص الصّوفي؛ نسق ثقافي يشير إلى أن (المجتمع والنّاس يسيرون في اتجاه بعكس الاتجاه الذي تسلكه الصّوفيّة) فعلى حسب نظرهم يُعدّ اتجاههم هو الاتجاه الصحيح، والآخرون على غير هدى عند ذلك يصبح الصّوفي هو طوق النّجاة للنّاس والمجتمع والمنتهى إليه في امتلاك الحكمة وتحصيل المعرفة الحقيقيّة التي لا يدرك النّاس العاديون كنهها إلاّ من خلاله. ومن بين المآثر التي تنسب في الكثير من الأحيان إلى المتصوّفة «ظهورهم كحركة إيجابية لمقاومة تيار الظلم والعدوان والوقوف أمام الطبقات المستغلة المترفة فيكون تصوفاً مادّته الحالية بالنّسبة لظروف العصر قد تدعو الجماهير المعدمة إلى المطالبة بحقوق البدن لا إلى الزهد، لأنّه ليس لديها ما تزهد فيه، وإلى الشّجاعة لا إلى الخوف، وقد يلجؤون في الكثير من الأحايين إلى التّفريج عن النّفس بالنكتة.»[3] تماماً كما هو شأن النّصوص السّردية عند **بوطاجين** في أسلوبها التّهكمي السّاخر، الذي يُبدي من خلاله امتعاضا منقطع النّظير من تلك السّياسات العرجاء التي تنتهجها تلك الأنظمة الفاشية لبلدان العالم المتخلّف حيث تسوس شعوبها بلغة الحديد والنّار.

---

1) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تح: جميل صليبا، ط1، دار الأندلس للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، 2003، ص139.

2) ينظر: م ن، ص47.

3) حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ط4، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1991 ص141.

كما تنحصر النّصوص السّردية على الكثير من الدلائل التي تشي بمضمر النّبوّة الرّمزيّة المتواري خلف ستار التّصوّف بحكم القرب والعلاقة الحميميّة القائمة بين هذا وذاك، فتَعدُّد المتصوّفة باعتبارهم طُلاب الحقيقة وتباين وسائلهم يُفضي حتماً إلى تباين في النتائج، ويؤدي إلى إماطة اللّثام عن النّزعة الصّوفيّة التي تتفرّد بصراحتها التي تُعلن من خلالها «صراحة إنّهم شاهدوها وجهاً لوجه واتصلوا بها، وفي دعواهم هذه نغمة من اليقين وصدق الايمان، أما غيرهم –في نظرهم–فقد أخفقوا وباؤوا بالفشل.»[1] لأن الصّوفي ينسج عالماً من الخيال تؤثّثه تلك الحيرة، باعتبارها علامة فارقة تؤسِّس للاغتراب الصّوفي، لأنّ التّوتر الذي يحكم الصّوفي في علاقته مع الآخر، يتأسّس أصلاً على الحيرة، مما يجعله في حالة انقسام وشتات، فلا هو عاش واقعه المفروض، ولا هو عاش واقعه المثالي الذي إليه يصبو، تماماً كما هو شأن **بوطاجين** الذي جعل من ذاته شُرطيًا لذاته، يحاسبها ويراجعها على أخطائها بدليل ما يقول به في هذا المقطع الحواري القائم بين الشيخ والمريد:

«قال المريد للشيخ: سيّدي ومعلّمي، أجدني أخطئ كالنّاس. أعرف أني ناقص عبد ضعيف من عباد الله، فقير إلى الحكمة وفقير إلى الله. هكذا، لكن أخطائي بسيطة. لا أسرق ولا أغتاب ولا أشتم ولا أقتل الحشرات، مشكلتي أني أحاسب نفسي حسابا عسيرا.»[2]

هذا هو حال «الصّوفي؛ حيث نجده يتعامل بقسوة مع النّفس المذمومة محاولاً على الدَّوام تهذيبها، مما يؤدِّي به إلى الزُّهد؛ الذي هو العمل على ترك الأخلاق الذَّميمة، ومظاهر الحياة الخادعة، ولهذا تنازل عن زخارف الدُّنيا لمن يطلبها واكتفى بالطعام الذي يسدّ رمقه، واللِّباس المرقَّع الذي يستر بدنه، وزهد بما في أيدي النّاس وطمع فيما عند الله.»[3] وأديبنا المتنبي الذي اتخذ من التّصوّف واحدة من الآليات التي تسعفه على تحقيق نبوّته، تفضحه تلك المضمرات النّسقيّة التي تمظهرت من خلال كتاباته التّهكميّة والسّاخرة، فيبدي انطباعاته الصّوفيّة عن الجوع الذي يرى فيه

1) أبو العلا عفيفي: م س، ص12.

2) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص133.

3) صالح إبراهيم نجم "جدلية الأنا والآخر في الشعر الصوفي" أطروحة دكتوراه، جامعة تشرين، فلسطين، 2013/2012 ص83.

أنّه معلّمٌ يُبري النّفس الإنسانيّة ويهذّبها، حيث يحدثنا عن الجوع وعلاقته به في عدّة مواطن من السّرد، حيث يقول مثلا:

«فما أبهى جوع الصغر! كان معلّما فتح عينيّ وقال لي كنْ رجلا، أصلك أصلك.»[1]

ويقول في موطن آخر:

«وقال لي التراب الميت أهلا. قال لي غبت كثيرا جدّاً. بكى التراب عندما رآني نحيلا عليلا فقيرا. وتألمت.»[2]

ويضيف قائلا:

«جَوْعُنَا الصغير الذي كان يكتفي بما تيسر مما تيسر. جَوْعُنَا الرائع ما أحلاه! كان مؤدبا مثل العصافير، لا يحتاج إلى الرصاص والنار، بصلة تجعله ملكا شاهرا فرحه في وجه الجميع، لقد ذهب كل شيء، ذهبت القناعة، ذهبت العفوية، ذهب الفقر الذي ارضعنا المحبة والكرامة، ذهبت الأخوة القديمة، فسد الدم، اختلط بالفرث بالإسمنت بالصابون، بمخلفات إبليس.»[3]

ويقول على لسان جدّه:

«قلت لي تعلم الجوع فصمنا أنا وأنت أيام الجمعة والإثنين والمواسم المهمّة. كان رمضان يجيء إلينا مطمئناً. وإذ سألتك عن حكمة الجوع قلت لي إنّه أصل كذلك بعض الأكل يذهب إلى البطن وبعضه يقفز إلى العقل، وإذا تكدّس الطعام في المخ نسي نفسه وأصبح قعيدا.»[4]

ويضيف في حديثه عن الجوع:

«كنت لا أختلف عن واحد من أولئك الذين يسكنوا في بيوت حقيرة ملآى بالجوع

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنّة، ص20.
2) اللعنة عليكم جميعا، ص42.
3) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص125.
4) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص39.

وخلفوا كنوزا ساطعة.»[1]

كما يذكر جوع الصغر وطريقة استقبال الجدّة له، وهو يتضوَّر جوعاً، فيقول:

«كانت الجدّة تستقبل الجميع، انا والقطيع والجوع والحذاء الذي جعلني رجلا في السادسة. تربّت على شعري المترب وتبتسم (...) الفقر ينسج ابتسامات تعيد للشقي بهجته.»[2]

تُعتبر هذه المقاطع السّرديّة والتي تعرّضت لموضوع الجوع حيث أولته اهتمامها الخاص باعتباره أهمّ الطّقوس التّعبديّة التي ينطلق منها الصّوفي ليربط علاقته المتينة بالخالق وهو خاوي البطن، متنزّه في ذلك عن ملذات الدّنيا وزخارفها. كما يمكننا أن نتتبَّع أثار الصّوفيّة التي تُنْبِئُنَا بمضمر النّبوّة الرّمزيّة في نصوص المجموعات القصصيّة، وذلك إذا علمنا أنّ الصّوفي قد أوجد لنفسه طقوسًا تعبُّديّة تقربه من الحضرة الإلهية، حيث إنّه «إذا كان خروج الانسان إلى هذا العالم يسمى ميلادا طبيعيا، فخروج الصّوفي إلى العالم الروحي الذي يتحكّم فيه وعيه السّامي يسمى ميلاداً روحيًا.»[3] ولهذا يقيم **بوطاجين الصّوفي** لنفسه ذلك الطوطم الثّقافيّ الذي تسكن إليه نفسه في أداء طقوسها التّعبديّة، فيرفع من شأن ومقام المزارات والأولياء وما جاورهما، وقد أشار أبو القاسم سعد الله إلى تلك المقامات والمزارات التي كانت تزخر بهما الحاضرة الجزائريّة إبَّان الهيمنة الاستعماريّة فيقول: «وكانت كل مدينة كبيرة أو صغير، محروسة بولي من الأولياء، فهو الذي يحميها من العين ومن الغارات ومن نكبات الطبيعة ومن طمع الطامعين (...) وامتلأت رحلة الورتلاني بعدد كبير من هؤلاء المتصوفة مع ذكر زواياهم ومقاماتهم وكراماتهم والأساطير المنسوجة حولهم.»[4]وقد تعدّدت هذه المظاهر الطقوسيّة في النّصوص حيث يتمُّ التّنويه بمثل تلك الأمكنة والأولياء فيقول **بوطاجين** في هذا الشّأن على لسان السارد:

«تذكرت الزعتر في أعالي جبل صندوح حيث يرقد الولي الصالح منذ مئات

---

1) وفاة الرجل الميت، ص154.

2) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص14.

3) أبو العلا عفيفي: م س، ص23.

4) أبو القاسم سعد الله: م س، ص263.

السنين.»[1]

يذكر **بوطاجين** أنّ هذا الجبل حيث يرقد الولي الصالح قد اكتسى بهالة من التّقديس والتّبجيل من لدن القرويين، حيث جعلوا منه قبلة للزيارة والتّوسّل عند قبر ذلك الولي الصالح الذي يذكره **بوطاجين** في مقام آخر من نصوصه، بقوله:

«جبل جدّي صندوح، كما يسميه القرويون، وفي الأسفل توزعت الدّور النحيلة. أما الجبل الجليل. فقد ظل يوزع البركات على أولئك الذين ليس لهم سوى البارئ والأدعية التي تيمّم صوب السّماء سيرا على الأقدام، حافية عارية.»[2]

تكشف لنا هذه المرسلات الخطابيّة عن مدى تمسك **الذّات البوطاجينيّة** بعوائد الأجداد وتقاليدهم، فمعرفته العلميّة لم تستطع أن تمحُ من ذاكرته هذه الطّقوس والعادات حتى وإن كانت بليدة، فبصوفيّته يراعي مقام المزارات والقبور والتي هي في مفهوم الصّوفيّة واحدة من الآليات التي تسهل على الإنسان الخلو بنفسه والتّواصل مع خالقه في هدوء وسكينة؛ هدوء تلك المزارات وهدوء أصحاب الأضرحة والقبور، **فبوطاجين** من خلال هذه المرسلات يرى أنّه ما بقي للنّاس سوى بركات المقام الأسمى للولي الصالح ودعواتهم التي لا تحجبها السّماوات بينها وبين الخالق الذي يدعونه ويتوسّلون إليه من عنتِ ما يقاسونه ويعانونه من ظنك في العيش جراء تردِّي الأوضاع التي هم حيالها.

هكذا ترسم لنا النّصوص السّردية عند **بوطاجين** طريقة التّصوّف، باعتباره من رُسل المضمرات الثّقافيّة التي تطبع هذه النّصوص، فيكون مضمر النّبوّة الرّمزيّة قد اتخذ العديد من الأشكال التي يتمظهر من خلالها، إضافة إلى الصّور السّالفة الذّكر، تتسلّل الأنساق لتجوب التّراكيب اللّغويّة لتحدث فيها تلك الحلحلة التي تُفرز لنا عن ذلك العدد المهيب من التّراكيب المتهلهلة التي تُشابه تلك التّغاريد أو التَّرانيم الصّوفيّة في أداءها الطقوسي، فكانت تراكيب النّصوص يَصعب على القارئ فك مغاليقها وفهم دلالاتها وما توحي به وتقصده بسهوله، ولهذا كان لزاماً على القارئ أن يتسلّح بالتّأويلات اللّامتناهية لتحيلنا في الأخير على مضمر النّبوّة الرّمزيّة الذي كان خلف إنتاج هذا النّوع

1) تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة، ص10.

2) م ن، ص73.

من الكتابة الأدبية المتسلّطة؛ والتي أدّت إلى الكثير من الخروقات للسِّجلاّت الأدبيّة، لتؤدي بنا في الأخير إلى فضح ما تقوم به المضمرات النّسقيّة وما تنتهجه من أساليب مضلّلة ومخاتلة وهنا يتّضح لنا عمل هذه الأنساق والأثر الذي تركته على الذّات **البوطاجينيّة**، التي سلكت طريق التّصوُّف حيث يجد نفسه مجبراً على خرق السّجل اللّغويّ، الذي يفصح لنا عن طبيعة الأدب الصّوفي، الذي «لغته تشبه في كثير من الأحيان اللّغة الإبداعية، الأخرى، ويبدو أن هذا الأمر يعود إلى رغبة الصّوفي في ملء الأشكال القديمة بروح جديدة، وطاقة خلاّقة، حتّى يُقبل عليها السّامع.»[1] وهذه بعض المرسلات اللّغويّة غير المتناسقة التي تُفصح عن بعض من الكتابة الصّوفيّة المُشبعة بتلك التّرانيم التي تسعى الصّوفية لتوفيرها في نصوصها لتكسبها تلك الفرادة التي تُميّزها عن باقي النّصوص الأخرى، فيقول **بوطاجين** بسمفونيّة محزنة؛ أصواتها المُتعدّدة يُكوّنُها ذلك الانسجام القائم بين اللّحن والوحدات اللّفظيّة والنّهاية السّجعيّة، فيقول في هذين النّصين مثلاً:

« نعم الطريق ونعم الوصيّة

ووهبتي يا يوسف أشياء عندما لم أك شيّا

وها إنّي أصلّي صباحاً وعشيّا

عسى أن تبرأ من السؤال ومن الدّنيا

عسى أن تصبح نهراً أو نبيّا.»[2]

وقوله أيضا:

«كيف تقول لبارئك إذا النار اشتعلت

والعائلات شُردت

والأرواح أزهقت

والمناصب أُقتسمت.»[3]

1) مراد المتيوي: م س، ص140.

2) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص53.

3) أعوذ بالله، ص184.

تستبطن هذه الخطابات نوعاً من السّخرية المشحونة بتلك الآلام والعذابات المبطّنة في **الذّات البوطاجينيّة المتصوّفة** والتي تتمظهر من خلال هذه التّرانيم لتخادع بها نفسها والمتلقي معاً، فهي تُخفي عكس ما تُظهر، وبذلك تُحيلنا على ذلك الاستغناء الذّاتي الذي يبديه الصّوفيّ وزهده في طلب حاجته إلى النّاس، فهو يتظاهر باللاّمبالاة ممّا يواجهه من عوز أو ظلم قد يقع عليه وهموم يفرزها الواقع المتأزم، فيظهر بموقف الواعظ الذي ينصح النّاس ويخاف على موقفهم من يوم تشخص فيه الأبصار إلى خالقها، ولا تنفع الإنسان العاصي توبة ولا ندم على ما ارتكبه في حقّ الآخرين. فيبرز ذاته على أنّه أهل للمغفرة والنّجاة من عذاب اللّه يوم القيامة جرّاء استقامته (وها إنّي أصلّي صباحاً وعشيّا. عسى أن تبرأ من السؤال ومن الدّنيا) يؤدّي عبادة الصلاة ليضمن الخلاص من السّؤال بعد الموت، كما يتخلّص من تبعات الدّنيا فهو قد تخلّص منها ورمى بها عرض الحائط، وأصبح بلا مساءلة ولا متابعة.

تبقى حيرة **الذّات البوطاجينيّة المتصوّفة** على مصير الآخرة؛ ذلك الذي أقبل على الدُّنيا بنهم يأخذ من حسناتها ومتاعها، فيُسائِله بقوله: **(كيف تقول لبارئك إذا النار اشتعلت)** فنستخلص من هذه المساءلة كأنّه يقول له بلسان الحال أين أنت من قوله تعالى:

﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ عَلَى ٱلنَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا فَٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَفْسُقُونَ﴾ [الأحقاف: 20].

يقول **ابن كثير** في تفسير هذه الآية:

﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ عَلَى ٱلنَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا﴾

أي يقال لهم ذلك تقريعا وتوبيخا. وقد تورّع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن كثير من طيبات المآكل والمشارب، وتنزه عنها ويقول: إني أخاف أن أكون كالذين قال الله تعالى لهم وقرّعهم **﴿ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا﴾**.[1]

توهمنا الخطابات السّردية عند **بوطاجين** في كلّ مرّة أنّها ذات فرادة سواء على مستوى المضمون، أو الشّكل؛ وهذا النّوع من الكتابة لم يكن بالجديد على السّاحة الأدبية الحديثة والمعاصرة

1) اسماعيل بن كثير: تفسير بن كثير، تح: مصطفى السيّد وآخرون، ط1، ج7، مؤسسة قرطبة للطبع والنّشر، الجيزة، مصر 2000، ص5342.

بل الجديد فيه هو التّغيير في نمطيّة الكتابة والموضوعات المعالجة وطريقة التّوظيف للأساطير والرّموز الدّينيّة والأدبيّة والتّاريخيّة...إلخ. كما أنّ طريقة صياغة ونحت التّراكيب اللّغويّة تكون مستلهمة من الماضي، خاصة التّراث الدّيني، كأنّها آيات تتُلى **(والعائلاتُ شُرِّدتْ، والأرواحُ أُزهقتْ والمناصبُ أُقتسمتْ)** إلاّ أنّ طريقة التّوظيف وكيفيّة المعالجة تختلف عن الكتّاب الآخرين، لأن **بوطاجين الصّوفي** لجأ إلى الإمكانات اللّفظيّة المتداولة ليحوِّر مسارها حسب موضوعاته وأحاسيسه ورؤاه، حتّى يتمكن من تشكيل بعض الأبعاد الرمزية الإيحائية في سعيه لتصوير ما يشعر به وما يراه في خياله.»[1]ولهذا يرى **محمد المتيوي** أن الصّوفيّة عملوا على اشتقاق معاني روحية لكلمات مألوفة ومتداولة «وحملوها رؤيتهم وغايتهم، فكانت التّجربة تنعكس على اللّغة وتلبسها دلالات عميقة يجتمع فيها صدق التعلق بالجمال الإلهي.»[2] ليكون هذا الجمال هو العباءة التي اتخذها مضمر النّبوّة فيتمظهر من خلاله في نصوص المجموعات القصصيّة. **وبوطاجين الصّوفي** رغم استعماله للّغة نفسها التي يتداولها المجتمع، «فهو شأن الشّاعر يستخدمها بطريقة مختلفة ويجعلها تقول شيئاً آخر مختلفاً، إنّه يضع الكلمات في فضاء لم تعهده ومن هنا يخلق بها جمالا غير معهود.»[3] وإلا كيف نفسر ذلك الغموض الذي يعتري الكثير من التّراكيب اللّغويّة المبثوثة داخل الخطابات القصصيّة، كما نجدها غاصّة بالترانيم القريبة إلى بعض مناجاة الصّوفيّة، كما هو شأن هذه العبارات التي يقول فيها على لسان السّارد.

«صرت مقيما فيَّ.

ورفعت المعثرة من الحلم والرؤيَا.

صرت مشروع نبيّ منّي إليَّ.

ومعجزتي الوحيدة أنّي أكتب رماداً بهيًّا.

أريم شعبا من الذئبِ.

ذئبا من الشعب وشيئا عصيًّا.

---

1) نقلا عن: مراد المتيوي: م س، ص140.

2) م ن، ص141.

3) مراد المتيوي: م س، ص 141.

وعندما أغفو قليلا يسطو الجميع عليَّ.»[1]

وظّف **بوطاجين** هذه النوتات الموسيقيّة المتقاربة والتي تشبه ترانيم الصّوفي الذي كثيرا ما يستند إلى آلة الموسيقى التي تدعّمها تلك الحركات/ الشّطحات الفردية/ الجماعيّة، وهذا مما يفسح المجال للعديد من النّاس ذوي الأذواق الموسيقيّة المختلفة للاطلاع المعمّق على الثّقافة الصّوفيّة بشكلٍ خاص، لأنّ ظاهرة الغناء الصّوفي ليست بالجديدة على الثّقافة العربيّة، فهي تقليد نسقي مندسّ في التّراث العربي التّقليدي. وقد يتمظهر اليوم الإنشاد الصّوفي على يد بعض الفنانين وبأنغام موسيقيّة حديثة أحياناً قد لا تمتّ بصلة للإنشاد التّقليدي، كما أنّ الصّوفي يرى في الموسيقى الوسيلة التي تجذب النّاس وتُرقق أفئدتهم وتُذيب أرواحهم، خصوصًا في جلسات الإنشاد الصّوفي، حيث تسودها أجواء مريحة من الصفاء والتآخي، كما أنّ ثَمَّةَ ما يُشبه الاتّفاق والتّناسب بين النّوتات الموسيقيّة المتكرّرة تماماً كما هو شأن النّوتات الموزعة في المقاطع السّابقة، وبالنّظر إلى تقاطعها مع الصّوفيّة في الجانب الرّوحي المتمثّل في الارتقاء بالنّفس البشريّة والبحث عن الحقيقة المطلقة التي يجسّدها الله على يد الصّوفي (الشّيخ/ الولى) ويتذوقها المريدون والأتباع.

تحسَّسك التّرانيم **الصّوفيّة البوطاجينيّة** وقد تُسمعك صيحات تنبع من قلب جريح ونفس مكلومة تعاني آلام الاضطهاد والمطاردة، كأنّها تعيش في وطن غريب عنها، مما يجعل من الكلمة –ناهيك عن الجمل والفقرات–أنّها تُقيم بمفردها نصًا حزينا، مما يدفع بالقارئ إلى مساءلة الكلمات واحدة بواحدة، يُنقب في دهاليزها الغامضة، لِتَدُلك في الأخير أنّ **بوطاجين الصّوفيّ** لا يتأسَّى بالمظلومين والمقهورين الذين يدافعون عن أنفسهم ولا يَحْمِلون إلاّ همومهم فوق أكتافهم، يتجرّعون كأس الموت وبألم، حيث الواحد منهم لا يرى إلاّ نفسه، بل الكلمات تُنَبِّؤُك بأنّها مستوحاة من نفوس كبيرة كِبَر الهموم والمعاناة التي تعيشها وتتحمّل آلامها، إنّها نفس الصّوفي الذي يعيش مختلفاً عن بقيّة النّاس فهو مهموم مكلوم لأنّه يدرك ويعلم مالا يدركه ويعلمه الآخرون.

ننقب في النّصوص السّردية عند بوطاجين لنتتبع آثار المضمر، وقد تمظهر في صورة جديدة كونه لا يخرج تماما عن مظاهر التّصوّف، ليؤكد لنا أنّ روح ادّعاء **النّبوّة الرّمزيّة** متجذِّرة في **الذّات البوطاجينيّة**، وخاصة لمّا يتجلى أمامنا **بوطاجين** في كتاباته وهو لا يستقيم على طريقة أو نسق

1) ما حدث لي غدا، ص47.

كتابي واحد، فتراه ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر فتخاله يهذي؛ أيّ يقول كلاماً غير متناسق شأنّه في ذلك شأن الصّوفي الرّائي (الذي يرى حلما في نومه) وتدفعه متعة الحكي إلى أن يتحوّل إلى راوٍ، يتكفّل بقصّ ما رآه في نومه على الآخرين (...) ولا يكلّف نفسه مشقّة التّنسيق إذا افتقد النّظام أو الزّيادة أو النّقصان.»[1] فتراه يَتقوَّل العديد من الخطابات التي لا صلة لها بالواقع، جرّاء عدم تناسقها وانسجامها، فيظهر ذلك التّحطيم والعدوان الصارخ على اللّغة التي «حدّها أنّها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم.»[2] وِفق نظام مخصوص، والتّعبير عن الغرض يجب ألاّ يخرج فيه المتخاطبَيْنِ عن أعرافها التي يتبادلانّها من أجل حصول الفائدة، لكن ما الفائدة التي قد يجنيها المتلقّي من عبارات **بوطاجينية** على شاكلة:

«زوجتي أن ماري لَبَنْسْكي تسلم عليك كثيرا.

رقم هاتفي السّري: ي. جـ. ب. ر. د. م. هـ. م.

آية الله، قلت في سرّي إشعال الفتيل، زوجته أن ماري لَبَنْسْكي تسلّم على جان كلود هـــ.»[3]

ويقول أيضا:

«حدّث العارفون فقالوا إن أسعد ألّف كتابا غريبا في علم طبقات الأرض ونشأتها وفيزيائها وشِكالتها ومنظرها قبل أن يهتم بالطرائق الحربية رفقة عدد معتبر من علماء الإراضة الحيوية والجغرافية وطبائع النّفس والجغراسية ولا أدري أيّة علوم أخرى لم أحفظ أسمائها الطويلة كسلالم رجال المطافئ وأزيد جدا. تحدّث النّاس عن علم سميّ الفم الصفري، وما الفم الصفري؟ تجاوز الجوع والعطش والسّفاسف الأخرى. يقولون إنّه نفحة التّركيز الأعظم.»[4]

---

1) أمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج النّقدية المعاصرة، ط3، دار الأمل للنشر والتوزيع، تيزي وزو الجزائر، 2009، ص184.

2) ابن جني–أبو الفتح عثمان–الخصائص، ط3، ج3، تح: محمد علي النجار، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر 1986، ص25.

3) أعوذ بالله، ص177.

4) م ن، ص20.

إضافة إلى قوله مثلاً:

«أعطوني الآن لسانا صغيرا لأقول لكم: لا أقول الآن... مسألة حياء.»[1]

تُوهم مثل هذه الخطابات القارئ أنّها مجرد هذيان، وأنّ كاتبها لا يكتب عن عالمه هو كقارئ بل يتكلّم عن عالم وهمي نَسجهُ من خياله لنفسه، فهو إلى حَدٍّ قريب يعكس صورة «الاغتراب الصّوفي، الذي يعكس انفصالاً عن الواقع المعيش بكل إكراهاته، ويُضمر رغبة في الاتصال بمقام الذّات الالهيّة ومعانقة أسرارها الرّبانيّة.»[2] لكن غربة التّصوّف **البوطاجيني** تنطلق من الواقع لتتوغّل فيه، إلى درجة الخصوصيّة التي تتميّز بها هذه اللّغة، فهذه العلاقة الحميميّة باللّغة تجلت من خلال كتاباته، فالقارئ للمجموعة القصصيّة يجد نفسه يعيش الواقعة بل يتحسّسها ويتذوّق طعمها بحلوها ومرّها، ويعيش كلّ تلك الآلام والأوجاع والعذابات مع السّارد.

يتجلّى **مضمر الجنون الصوفي** منتحلاً زيًّا آخر يختلف عن أزيائه السّابقة، لتسهل عليه عملية التّموضع داخل هذه النّصوص، وذلك حين تعارضك تلك العبارات المفكّكة في تراكيبها. كما قد تفصح العبارات عن السّمة البارزة لمظاهر التّصوّف وهي صفة الجنون، وبحكم العلاقة التي تربط بين: «التّصوف والجنون والمتصوّف والمجنون، وهي علاقة تنبني على التّبادل المؤسّس، فالصّوفي مجنون باختلافه وسعيه لمواجهة عالمه والبوح بواردات والمجنون مكشوف عنه يصدح باختلافه يدعو إلى رفض العالم كما هو جراء تناقضاته وافتتان النّاس بأمور الحياة التي لا تبقي لهم منها شيئا.»[3] فالمجنون يعيش «في غربة عن العالم الذي ينتمي إليه لأنّهما؛ المتصوف والمجنون، غريبان في واقعهما، الأوّل يعيش الغربة (الهروب) ليؤكد إيمانه، والثاني تستنزفه الغربة ليصلح مجتمعه.»[4] ومثل هذه العبارات الجنونيّة نجدها مبثوثة في النّص السّردي عن بوطاجين، وذلك حين يقول:

«حدّ الفم الصّوفي، مساحة الم العين. وهناك أمور أخرى لا يسمح المقام بذكرها.

---

1) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص68.

2) عبد القادر بقشي: التناص في الخطاب النقدي والبلاغي، دراسة نظرية وتطبيقية، ط1، مطبعة أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص105.

3) مراد المتيوي: م س، ص140.

4) م ن، ص140.

– هل هذه فلسفة؟ لا. ليست فلسفة. قد تكون كذلك.»[1]

وقد شنف **بوطاجين** المجموعة القصصيّة: (اللّعنة عليكم جميعا) بقوله:

– «الكرة الأرضية التي ليست لنا بتاريخ 36 مارس 125457 إلخ.»[2]

ويقول في القصّة التّاسعة الموسومة بـ: **(المهنة: متّكئ)** والتي أرَّخ لها بقوله:

«في مغارة المنفى، بتاريخ مغارة المنفى وكفى.»[3]

لقد استطاع مضمر النّبوّة الرّمزيّة أن يفصح عن نفسه، ويتمظهر من خلال النّصوص القصصيّة، فأوجد لنفسه جواً مستساغاً، وتربة خصبة عملت على توظيفه بأشكال متباينة داخلها ليظهر **بوطاجين** أمامنا على أنّه واحد من الكتّاب المعاصرين الذين لجؤوا إلى **التّصوّف**؛ إمّا لانفتاحهم على التّجربة الصّوفيّة الرّائدة، أو نتيجة تردَّي الأوضاع الاجتماعية والسّياسيّة، وما تمخّض عنها من خيبات أمل متكرّرة أدّت إلى شعور بالإحباط لدى الطبقة المثقّفة على وجه الخصوص، والمثقّف حسب **بوطاجين** لم يجد متنفسًا من هذا الواقع المتأزّم إلاّ اللّجوء إلى تيار الإشراق والشّطح الصّوفي ليعوّض عما افتقده في الواقع من راحة وسكينة، والتّسامي عن عالم المحسوسات والارتقاء بالذّات إلى عالم المثل العليا أملا في الخلاص.[4] كما أنّنا لا نتكلم عمّا أفرزه التّصوّف من شعر أو نثر بقدر كلامنا عن الأنساق المضمرة التي نزعت ببوطاجين لأن ينتهج هذا النّوع من السّلوك (التّصوف) الذي قد يُؤكّد مضمر النّبوّة الرّمزيّة، باعتباره أحد سمات **الذّات البوطاجينيّة المتضخّمة.**

خلاصة الفصل: تبيّن لنا في هذا الفصل؛ أنّ تقدير **الذّات** لم يكن بالجديد في الكتابات السّرديّة القديمة منها أو المعاصرة، لكنّ الجديد فيها هو اختلاف الظروف التي تعيشها هذه الذّات وهي تصارع هذا الواقع المتشابك والذي يعاني أصحابه بسبب الكثير من التراكمات الرّهيبة نتيجة ذلك الصّراع الأيديولوجي المكثّف والمتباين، وكذلك التّعدد في الرّافد المعرفي والثّقافي مع القدرة والسّرعة على التّواصل بين مختلف الأجناس والأعراق، مما يحدث ذلك التّلاقح المعرفي والثّقافي

1) أعوذ بالله، ص120.

2) اللعنة عليكم، ص78.

3) أحذيتي وجواربي وأنتم، ص159.

4) ينظر: عبد الحميد هيمة: الخطاب الصّوفي وآليات التأويل، ط1، دار الأمير خالد، الجزائر، 2013، ص06.

المتباين، وهذا قد يكون مدعاة لأن تبذل الذّات أقصى مجهوداتها لكي تجد لها مكانا تُرى من خلاله كما تسعى سعياً حثيثاً من أجل إسماع صوتها للآخرين، ولهذا قد يسعى صاحبها من أجل التّوسيع في الدّائرة أو المساحة التي يشغلها من أجل أن تبرز هذه الذّات للعيان بصورة أفضل. إضافة إلى تلك القيمة التي يمنحها المبدع لها–الذّات– بين مُبالغ فيها ومعتدل، وبين المبالغة والاعتدال تمّ ضبط العديد من الصّور التي تكشَّفت من خلالها **الذّات البوطاجينيّة** وهي تتقمّص العديد من الشّخصيات وتسعى لمشاكلتها في الكثير من مظاهر المعرفة، ومن بين هذه النّتائج:

– يُظهر **بوطاجين** من خلال خطاباته السّرديّة اعتدادا خاصّاً **بالذّات** التي تَغلّب عليها الطّابع النّرجسي، ويمكن كشفها بحسب رأي **برستن؛** من خلال سلوكيّاتها عندما تتكلّم عن نفسها وأفكارها وقيّمها، باعتبارها **ذاتاً** مُبتكِرة، ولهذا فهي أكثر استعراضا من الذّوات غير المبتكِرة، وأمام هذا الموقف يجد المتلقّي نفسه مدفوعاً إلى التّساؤل من أجل معرفة حقيقة المَعني من وراء الكثير من الخطابات التي يُحطِّم بموجبها **بوطاجين** كرونولوجيّة الزّمن، مثل عنوان: **(ما حدث لي غدا)** أو بعض المرسلات اللّغويّة من قبيل: **(الكرة الأرضية التي ليست لنا بتاريخ 36 مارس 125457 إلخ.)**[1] أو المركّبات اللّفظية الهجينة المنحوتة من قبيل: **(خبزنجاني، تقنو نحويين، ديمو عروشية، الكهرو إبليسية أبو نهب، آية الله خبزنجاني...)** إنّه إثّراء للموسوعة المعجميّة الخاصّة بالذّات **البوطاجينية؛**

– تُفصحُ الخطابات السّردية عن الدّور الذي تلعبه ثّقافة البيئة والظّروف التّاريخيّة في تكوين شخصيّة الفرد، وهذا ما نلاحظه على **الذّات البوطاجينيّة** التي عاشت طفولتها في ظروف ماديّة وتاريخيّة قاسيّة وصعبة عملت على صقل هذه **الذّات** بنوع من التّعالي على المؤنث الذي تمّ إلغاء دوره في الحياة الواقعيّة، كما تمّ إلغاء دوره في الأحداث السّرديّة، بل ذهب **بوطاجين** إلى أبعد من ذلك، فمثلا حين يقول على لسان السّارد: «**إذا أردت أن تعذب أحدا فزوّجه، زوّج هذا الذئب. أمّا أنا فلا أنصحك بهذا، أنا أحب للحيوان ما أحبه لنفسي، والمؤمن لا يعذب مخلوقات الرّب، اللّهم إني بلّغت، اللّهم إني بلّغت، اللّهم إني بلّغت.**»[2] هذه الخطابات دعوة صريحة تعمل على تَحيِّيد العنصر الأنثوي وإلغاء دوره الاجتماعي، ودعوة إلى تجفيف منابع وجوده، وذلك بالسّخرية من مؤسسّة

1) اللعنة عليكم جميعا، ص78.

2) م ن، ص157.

الزّواج وبالتّالي فهو يقوّض سرديّة كبرى، تعمل على تفكيك أواصر المجتمعات برمّتها وتحمل في رحمها معاول هدم للكثير من القيم والأعراف والمعتقدات؛

– كشفت لنا الخطابات السّردية لبوطاجين عن حقيقة التّصوف باعتباره تجربة رائدة، تُفرزها ظروف معيّنة، يلجأ إليها الصّوفي باعتبارها تمثّل المعادل الموضوعيّ للعديد من الظّروف التي لا تتناسب وطبيعةّ توجّهه الفكري والإيديولوجي، فيرى أنّه يتحلّى بخصوصيّات ليست في غيره، ومن أهمّ الأنساق التي نقرؤها في النّص الصّوفي؛ هو نسق المغايرة والاختلاف؛ عندما يرى أنّ المجتمع والنّاس يسيران في اِتجاه بعكس الاتجاه الذي يسير فيه الصّوفي، فالآخر في نظره على غير هدى ومنه الصّوفي هو طوق النّجاة، كما أنه يمتلك الحكمة التي لا يدرك كنهها أحد إلاّ هو. في حين أنّ مادّة التّصوف الحالي لا تستلزم بالضرورة أن يكون الصّوفي من هذا النّوع، فقد ينشأ تصوّف كحركة إيجابيّة لمقاومة تيار الظّلم والعدوان والوقوف أمام الطّبقات المستغِلة المُترفة. ومادّة التّصوف الحاليّة بالنّسبة لظروف العصر تدعو الجماهير المعدمة إلى المطالبة بحقوق البدن لا إلى الزّهد فيها، لأنّه ليس لديها ما تزهد فيه، وإلى الشّجاعة لا إلى الخوف لأنّ النّاس خائفون من قِبل سياسات التّخويف والتّجويع، وقمط الحقوق...

خاتمة

تناولت هذه الأطروحة موضوع تفكيك **النّسق المضمر** في الخطابات السّردية **عند السّعيد بوطاجين**، باعتبار النّسق المضمر أحدث نماذج النّقد الثّقافيّ التي توصّل إليها النّقد الحديث أو المعاصر، وهو يُعين بدوره على كشف الإيديولوجيّات والتّوجّهات والثّقافة التي توجّه الخطاب بكافّة أنواعه، مُشكِّلة بذلك نوعًا من الحسِّ المُغيَّب في لاوعي الكاتب أو المؤلّف أو السّارد بشكل خاص، وعليه فإنّه السّبيل الوحيد الذي يعيننا على فهم أو تبرير مختلف تجليّات الخطاب السّردي على هذا النّحو أو ذاك، بما يزيل الغموض عن مقاصد المتكلّمين أو السّارد في الخطابات الروائيّة، وفي تطبيق هذا النّموذج الأمثل على مختلف الخطابات السّردية تظهر لنا تجلِّيات هذا النّسق بشكل واضح نظراً لتنوع هذه الأنساق بتنوع ثقافة السّارد التي تجمع في كنهها بين: الثّورة والاستقلال، والحبّ والمعرفة (حب الوطن) وبُعد الرؤية وسعة الخيال، وغيرها من أنماط الثّقافة التي تمتعت بها شخصيّة هذا السّارد المحنّك في طبعه وطباعه ومن جملة ما تم التّوصل إليه من نتائج في تطبيق هذا النّموذج، أو ما يعرف في أدبيات النّقد الثّقافيّ بالنّسق المضمر، على هذه الخطابات السّردية المتنوّعة، ما يلي:

– لا يمكن عدّ هذه الدّراسة أنّها مسألة تفكيك نصوص مجردة بعيدة عن الواقع، وإنّما هي مسألة تفكيك لأبنيّة الفكر وقوالبه، وانطلاقا من هذا الميدان الذي يؤدي العمل فيه إلى كشف الاستراتيجيات السّلطوية، أو فضح ألاعيب الخطابات في حجب الحقيقة وتحوير المعنى، أو تعريّة الآليّات اللّامعقولة التي تُمارسها أنظمة المعرفة وبُنى الثّقافة، في السّيطرة على العقل والرأي العام وبذلك خلق عقل مشلول يبدي الانصياع والطّاعة لكلّ الإملاءات، ويُحْجم عن التّفكير والتّدبير وحسن التّسيير؛

– يُعد النّسق المضمر نموذجا أمثل لفهم مختلف الخطابات السّردية على اختلاف أنواعها باعتباره يعكس السّياق التّاريخي أو السّياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي وحتى الثّقافي الذي يوجّه الخطابات على اختلاف أنواعها، والخطاب السّردي أحد هذه الخطابات؛

– تتنوع الأنساق الثّقافيّة المضمرة عند **السّعيد بوطاجين** بين النّسق الدّيني والسّياسي والاجتماعي والتّاريخي والثّقافي؛

– يتنوع النّسق المضمر بتنوع الأيديولوجيا والثّقافة والحياة التي توجّه الرّاوي أو السّارد وحتى المؤلف في تنويع الخطابات السّردية؛

– يتجلّى النّسق المضمر عند السّعيد بوطاجين في تلك الشخصيّة التي تنازع الصراع الوجودي بين حب الذّات أو (الأنا والآخر)، والشّعور بالخوف والطمأنينة، والاغتراب والاستقرار والحركة والسّكون، ومقارعة الخطوب والاستسلام...وهلم جرّا من أشكال الصراع من أجل البقاء؛

– لا يُعدّ التّكرار لنفس المرسلات اللغويّة عند الاستشهاد بها في دراستنا النّقديّة؛ على أنّه عجز أو شحّ في النّصوص الاستشهاديّة التي قد تنوب عنها، وإنّما قد نتعمّد ذلك أحياناً؛ ليعرف الدّارس الكريم أنّ العبارة اللغوية الواحدة قد تكون مشحونة بالعديد من المضمرات النّسقية المختلفة في حين قد ندرس نصًّا مطولا ولا يمكن القبض على مضمر نسقي واحد فيه؛

– تفصح النّصوص السّردية عند السّعيد بوطاجين من خلال مختلف أنساقها المضمرة عن شخصيّة تستنكر كلّ أشكال الفساد المستشري في المجتمع، الذي تخلقه وتوجّهه السّلطة على اختلاف أنماطها السياسية والاجتماعية والثّقافية والأخلاقية...إلخ. وعليه فإن المثقف وفقاً لطبيعة هذه الأنساق، وظيفته الأساسية هي؛ ممارسة الرقابة اليوميّة على كلّ أشكال الفساد، مع الحرص والدعوة إلى العمل الجماعي من أجل تجفيف منابعه أو الحدّ من سلطته التي أصبحت تمارس هيمنة منقطعة النّظير على ذهنيات شعوب بلدان العالم المتخلف؛

– تُوجِّه الخطابات السّردية **للسّعيد بوطاجين** نزعة سياسية أقل ما يقال عنها أنّها أيديولوجيا تضع المثقف موضع النّديّة مقابل رجل السّياسة، فهي تكاد تغلب على كافة أشكال السّرد وموضوعاته الخطابية في معظم أعماله الإبداعية؛

– استهلك موضوع السّلطة والمثقّف مساحة واسعة من الخطابات السّردية عند السّعيد بوطاجين، حتى ليتبادر إلى ذهن المتلقي أنّها وجدت خصيصاً لمعالجة هذين الموضوعين دون غيرهما من المواضيع، نظراً لجدليّة الصّراع المحتدم القائم بينهما وأثره السّلبي على الحياة والواقع الاجتماعي؛

– تشكل الشخصيّة الدّينية عند **السّعيد بوطاجين** شخصيّة محوريّة في مختلف خطاباته السّردية باعتبار أن عليها العول في التّوجيه الصّحيح لأفراد المجتمع نحو ترسيخ مبادئ القيم الإنسانية والعدالة الاجتماعية، وهي بذلك رمز للرجل الصالح في مقابل الرجل الفاسد أو المفسدين؛

– يرى **بوطاجين** في المعرفة ووسائل المعرفة أنّها من أهمّ الآليات التي يتحرّر من خلالها الإنسان من ربقة الاستعباد على مختلف أشكاله ومن الهيمنة السّلطوية على وجه الخصوص فالمعرفة وحدها من يحطّم قلاع الجهل والطغيان؛

– وقف **مثقف بوطاجين** موقف النّدية للسّلطة التي جعلت من الدّين ورجال الدّين آلية لتكريس الهيمنة السّلطوية على المجتمع نظرا لما للخطاب الدّيني من قوة تأثير واستجلاب لجماهير المؤمنين، وفي جانب آخر وظف القناع والرمز الدّيني والدّين، وقد اِستلهمهم من أكبر الشّخصيات الدينية، مثل: **موسى وعيسى**–عليهما السلام– إضافة إلى نسج خطابات على منوال النّصوص الدّينيّة المقدّسة، مثل: **القرآن والإنجيل**؛

– تفصح موضوعات الخطابات السّردية **للسّعيد بوطاجين** عن تلك التّراتبية النسقية الممتدة على طول هذه الخطابات لتكشف لنا عن؛ الصّراع الأبدي بين السّلطة والجماهير، باعتبار الأوّل رمزًا للقوّة والثّاني رمزاً للضّعف، بحثاً عن مبدأ العدالة الاجتماعية التي تتوخّاها طبقات المجتمع من السّلطة؛

– تنتقد خطابات بوطاجين السّياسة التي تنبني على الحيلة بدل التّدبير في إلهاء الشّعب والقّوة بدل الحكمة في تنظيم شؤونه، والأتّبَاع بدل المواطن الصالح، في صورة يشكل فيها المثّقف دور الرقيب على السّلطة؛

– يستنكر **بوطاجين** غياب الوعي لدى عامّة الشّعب بشكل عام والمثقّف بشكل خاص الذيْن يرى فيهما معادلة حقيقية للتّغيير وإبداء الرأي المخالف تجاه أي قضيّة أو قرار من السّلطة يتعارض مع مصلحته الخاصّة طالما أنّ الجماعة التي تحتكم إلى مبدإ العقل والعلم والمعرفة في آن واحد، هي كفيلة بصناعة قراراتها لوحدها دون أن يُصنع لها ما يوجّهها لدى السّلطة بمختلف أشكال القمع لتكون أداة أو وسيلة في يد الغير لا أداة أو يداً للتّغيير في حدِّ ذاتها؛

– يوظف بوطاجين معجما خاصا به يستمد معنى ألفاظه من تلك الثّقافة الشّعبية الممزوجة بالثّقافة الفرنسية والقيّم الدّينية والأخلاقية، وكذا القيّم التّربوية التي تمّ اكتسابها من المدرسة المفرنسة أو المعربة أثناء جزأرة التّعليم أو تعريبه، باعتباره عايش مرحلتين من التّعليم في الجزائر؛

– يستهوي **بوطاجين** قرّاءه من خلال مبدأ السّخرية الذي يكاد يغلب على خطاباته الممزوجة بالجدّ والهزل في خطاب ساخر يَحطُّ من شأن الشّرير ويرفع من قدر البطل، بما يخلق نوعًا من التّوازن الذي فقدته الشّعوب بسبب تسلّط رجال السّياسة على عامّة الشّعب؛

– يعدّ **السّعيد بوطاجين** من المبدعين الذين عملوا على تأسيس نمط مستحدث لعملية القصّ الجزائري، بعيدا عن المعمارية السّردية المتعارف عليها، محدثا بذلك طفرة نوعيّة على مستوى النّص السّردي، ممّا أضفى عليه مسحة جماليّة، تغذيها الدّلالات اللامتناهية فاكتسى بطابع السّخرية والدّعابة اللتين أبعداه عن الرّتابة وتكرار الأنماط المستهلكة على السّاحة الأدبية؛

– اشتركت جلّ نصوص السّعيد بوطاجين، في إدانة الشّعوب التي تصنع طغاتها في ظروف اجتماعية ونفسية خاصّة، وضعتها ببواعث الخوف والتوجّس وغياب الرفض فيها، وانعدام الوعي الذّاتي، كما يرى **هيغل:** أن الشّعوب الصينية لديها قابلية الخنوع، مع ضآلة الاحترام الذي تُكنّه لنفسها، وكأنّها لم تُخلق إلاّ لتجرّ عربة الإمبراطور. **فالطغاة يُصنعون لا يُولدون،** ولا ينمون إلاّ في بيئة التّخلف والجهل وقلّة الوعي والركون الى زعيم يجعلون منه مستبداً، له كلّ الحقوق وليس عليه أيّة واجبات؛

– تطلعنا الدّراسة التي أجريناها على خطابات بوطاجين؛ أنّه يجب على الجماهير أن تعي بأنّ الاستعمار لا زال في حاجة إلى أقلام يكتب بها، وإلى أبواق يتكلّم بها حتى لا يُعرف خطه ولا صوته عندما يخادع الجماهير الطيِّبة، وقد تَحقّق له ذلك وفق تّراتبية نّسقية، زُرعت بالقوّة، وتركت آثاراً على نفسية الشّعوب المقهورة؛ وهي استساغة الرّكون إلى العميل الأجنبي، سببها ما تعرّضت له هذه الشّعوب من ظلم واضطهاد على أيدي القوى الكولونيالية، التي فرضت هيمنتها على حكام ومسؤولي هذه الشّعوب المقهورة، وأصبحت تتحكّم فيها عن بعد، فاستكان لها المسؤولون كما استكانوا لتوجّهاتهم البراغماتية، التي باعوا على إثرها أوطانا بالمجان، وهضموا حقوق شعوب

بأكملها، وجعلوا منها مجرد تابع، لا يهمه من أمر نفسه شيء، وسعادته تكمن في سعادة سيّده العبد–عبد الكولون– الذي جعل منه فرعونا طاغية؛

– كما كشفت لنا الدّراسة النّقدية المقامة على الخطاب السّردي عند بوطاجين؛ أنّنا نستطيع أن نقول حسب نظرية **بول ريكور** في الكتابة –أننا نكتب ما لا نستطع قوله– أن **السّعيد بوطاجين** يكتب ما عجز عن قوله صراحة للسّلطة وجاهةً وبلسانٍ صارخ: (إنّكم لا تصلحون لقيادة هذا الشّعب) وإنّما عجزه عن المجاهرة بهذا النّقد اللاذع لجهاز السّلطة نابع من سياسة القمع التي قد يواجهها جرّاء تصريحاته العلنية وعلى مرأى أو مسمع الجميع؛

وفي الأخير يمكن الأخذ بقول المفكر الألماني **غولف غان يوهان:** إنّنا لا نتعلم إلاّ من الكتب التي لا نستطيع تقييمها، أمّا الكتب التي نستطيع تقييمها فعلى كاتبها أنْ يتعلّم منّا. وإلاّ ما الفائدة التي يتوخاها القارئ من قراءته لكتاب أو خطابات لا تُحدث بنفسه رجّة، ولا تُحرك فيه سكوناً، ولا تُلامس فيه مشاعراً، فنحن عندما نقف في علاقة عاجزة في البحث عن **الذّات** مع أيّ كتاب أو خطاب، فهذا هو الخطاب الّذي نتعلم منه، لأنّه يضيف قيمة معرفية للقارئ، وهذا ما ينطبق تماما على خطابات **السّعيد بوطاجين** لأنّ **الذّات** القارئة لخطاباته تتماهى في هذا الزّخم الهائل من المتاهات، التي يفقد فيها القارئ السيطرة على الكثير من الانفعالات، جرّاء عملية الهدم القائمة عليها، ويكون بذلك تحطيماً للرتابة التي تطبع الكثير من النّصوص والخطابات المستهلكة التي أَلِفْناها، فهي تتجاوز المدلولات القاموسية الثابتة وفيها نحتُ معانٍ جديدة للألفاظ التي تتعدّى حدود المجاز، لتخلق هوية خاصة يمتزج فيها العبث بكل شيء والدّعوة الصارخة إلى قلب السّائد رأساً على عقب، لتستوي الأمور على النحو الّذي يريده صوت **بوطاجين** ويتمثّله وعيه الخاص وهذا ما يمكننا أن نستشفّه من خلال أسلوب الخطابات؛ التّهكّمي السّاخر، المُعضّد بالأساليب والعبارات الانزياحيّة ذات الأبعاد الدلاليّة غير المُدركة على سطح النّص السّردي، كما أنّ فعل القراءة لهذه النّصوص، يثير نقطة هامّة في بنية الخطاب للنّص الحداثي، وهي "**الذّات**" وكيف تتجسّد في الكتابة بهمومها بمكوناتها النّفسية والاجتماعية، خاصّة لمّا تبلغ الكتابة درجة عاليّة من الشّاعرية، هذه الشّاعرية لغة واقعية أراد من خلالها **السّعيد بوطاجين** أن يخلق لنا لغة بديلة تحاول أن تخاطب الإنسان الّذي فقدناه.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

01- القرآن الكريم: رواية ورش عن نافع، الصادر عن دار العلم والمعرفة، مصر، 2014.

المدونة

02- السّعيد بوطاجين: ما حدث لي غدا، ط2، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002.

03- ـــــــــــــ: وفاة الرجل الميت، ط2، دار الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو، الجزائر 2005.

04- ـــــــــــــ: اللعنة عليكم جميعا، ط2، منشورات دار أسامة، باب الزوار، الجزائر 2009.

05- ـــــــــــــ: أحذيتي وجواربي وأنتم، ط2، منشورات دار أسامة، باب الزوار، الجزائر 2009.

06- ـــــــــــــ: تاكسنة بداية الزعتر آخر الجنّة، دط، دار الأمل للنّشر، تيزي وزو، الجزائر 2009.

07- ـــــــــــــ: أعوذ بالله (رواية)، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2016.

08- ـــــــــــــ: جلالة عبد الجيب، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2018.

المصادر والمراجع

09- إبراهيم الحجري: القصة العربية الجديدة، ط1، النايا للدّراسات والنّشر والتوزيع، سوريا، 2013.

10- إبراهيم الحيدري: سوسيولوجيا العنف والإرهاب، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2015.

11- إبراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبية، ط1، التعاضدية العمالية للطباعة والنشر، صفاقص تونس، 1986.

12- إبراهيم عمر السّكران: سلطة الثقافة الغالبة، ط1، دار الحضارة للنشر، الرياض، السعوديّة 2014.

13- أحمد بلعبكي، وآخرون، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان، 2013.

14- أحمد بن خالد الناصري: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تح: جعفر الناصري ومحمد الناصري، ط1، ج2، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب، 1997.

15- أحمد عمار مداس: السيمياء والتأويل، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2011.

16- إدوارد سعيد: الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، ط1، رؤيا للنشر، القاهرة مصر، 2006.

17- ـــــــــــ: الثّقافة الامبريالية، تر: كمال أو ديب، ط1، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1994.

18- ـــــــــــ: المثقف والسّلطة، تر: محمد عناني، ط2، رؤيا للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 1996.

19- ـــــــــــ: ثورة المثقف، تر: غسان غصن، ط1، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان 1994.

20- آرثر أيزابرجر: تر: وفاء إبراهيم/رمضان بسطاويسي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 2002.

21- آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد غنوم، ط1 دار الحوار للنشّر، سوريا، 2007.

22- أغاثا كريستي: إبزيم الحذاء، ط2، ج36، الأجيال للترجمة والنشر، بيروت، لبنان، دت.

23- آلان دونو: نظام التفاهة، تر: عبد العزيز المهاجري، ط1، دار سؤال للنشر، بيروت، لبنان 2020.

24- إلياس بلكة ومحمد حراز: إشكالية الهوية والتعدد اللغوي في المغرب العربي، ط1 مركز الامارات للدّراسات والبحوث الاستراتيجية، الإمارات العربية المتّحدة، 2014.

25- آمال قرامي: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، 2007.

26- أمبرطو ايكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، تر: سعيد بن كراد، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2004.

27- امحمد الملاخ: الزمن في اللغة العربية، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009.

28- آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج النّقدية المعاصرة، ط3، دار الأمل للنشر والتوزيع، تيزي وزو، الجزائر، دت.

29- ـــــــــــ: خطاب الأنساق، ط1، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2014.

30- أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، دط، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1994.

31- أمين معلوف: الهويات القاتلة، تر: نهلة بيضون، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2003.

32 – الإنجيل –العهد الجديد–: متى، ط1، الترجمة العربية المشتركة، بيروت، لبنان، 1995.

33- أندرو هيوود: النظرية السّياسيّة مقدّمة، تر: لبنى الريدى، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، 2013.

34- أندريه كريستون: فولتير –حياته، آثاره، فلسفته- تر: صباح محي الدين، ط2، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1984.

35- أنطونيو غرامشي: كراسات السجن، تر: عادل غنيم، دط، دار المستقبل العربي، القاهرة مصر، 1994.

36- اسماعيل بن كثير: تفسير بن كثير، تح: مصطفى السيّد وآخرون، ط1، ج7، مؤسسة قرطبة للطبع والنّشر، الجيزة، مصر، 2000.

37- إيغور كون: البحث عن الذات، تر: غسان نصر، ط1، دار معد للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، 1992.

38- بروتولمي دي لاس كازاس: المسيحية والسيف، تر: سميرة عزمي الزين، ط1، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، دب، دت.

39- بلعابد عبد الحق: عتبات جيرار جينيت من النص إلى المناص، تقديم: سعيد يقطين، ط1 منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.

40- بول ريكور: محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، 2002.

41- بيار كلاستر ومارسيل غوشيه: في أصل العنف والدولة، تر: علي حرب، ط1، دار مدارك للنشر، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2013.

42- بيل أشكروفت وآخرون، تر: أحمد الروبي، دراسات ما بعد الكولونيالية، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2010.

43- بيير بورديو: الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قعفراني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2009.

44- ـــــــــــ: العنف الرمزي، تر: نظير جاهل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 1994.

45- بيير داكو: الانتصارات المذهلة لعلم النفس الحديث، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1986.

46- تزفيطان تودوروف: ميخائيل باختين المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1996.

47- توماس ويل: المثقفون والمجتمع، تر: عثمان الجبالي المثلوثي، ط1، مكتبة الملك فهد للنشر العربية السعودية، 2011.

48- توين فان دايك: الخطاب والسّلطة، تر: غيداء العلي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، 2014.

49- جان بول سارتر: دفاع عن المثقفين، تر: جورج طرابشي، ط1، دار الأدب، بيروت، لبنان 1973.

50- جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ط1، دار الجنوب للنشر، تونس 2004.

51- جمعة سيد يوسف: سيكولوجية اللغة والمرض العقلي، ط1، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990.

52- جميل حمداوي: نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة نظرية الأنساق المتعددة، ط1، المتحدة للنشر دب، 2006.

53- جودو كريشنا مورتي: الحرية الأولى والأخيرة، تر: أسامة إسبر، ط1، بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1012.

54- جون لوك: الحكومة المدنيّة، تر: محمود شوقي الكيالي، ط1، الدار القوميّة للطباعة والنشر مصر، دت.

55- جيرار ليكلرك: سيسيولوجيا المثقفين، تر: جورد كفورة، ط1، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع طرابلس، ليبيا، 2008.

56- حاتم الصكر: مرايا نرسيس، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 1999.

57- الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر، ط1، ج2، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، 2006.

58- حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ط4، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع القاهرة، مصر، 1991.

59- حسين بكر: ميشال فوكو والسّلطة الحيوية دراسة تحليلية نقدية، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر، 2018.

60- حليم بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان 2006.

61- حليم بركات: المجتمع العربي في القرن العشرين، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2000.

62- حميد لحميداني: بنية النّص السردي من منظور النقد الأدبي، ط1، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، 1991.

63- حنّا أرندت: في العنف، تر: إبراهيم العريس، ط1، طبعة دار الساقي، بيروت، لبنان، 1992.

64- خريستو نجم: رمزية القدم والحذاء في الأدب والفن، ط1، الدار العربية للموسوعات، بيروت لبنان، 2008.

65- خليل موسى: قراءات نصية في الشعر العربي المعاصر في سورية، دط، الهيئة العامة للكتاب دمشق، سوريا، 2012.

66- دافيد لوبرتون: انتروبولوجيا الجسد والحداثة، تر: محمد عرب صاصيلا، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1997.

67- دي . سي ميويك: المفارقة وصفاتها، تر: عبد الواحد لؤلؤة، ط1، مج4، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1993.

68- روبرت فليبسون: الهيمنة اللغوية، تر: سعد بن هادي الحشاش، ط1، جامعة الملك سعود للمطابع، الرياض، السعودية، 2007.

69- رولان بارت: أسطوريات- أساطير الحياة اليومية- تر: قاسم المقداد، ط1، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2012.

70- زهير منصوري المزيدي، خالد زهير المزيدي: نجومية الرياضة والقيم، دط، المؤسسة الوطنية للقيم المجتمعية، قطر، دت.

71- زيجموند باومان: الخوف السائل، تر: حجاج أبو جبر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، لبنان، 2018.

72- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، ج6، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان 1998.

73- سمير خليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، تر: سمير الشيخ، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971.

74- سهير عادل العطار: المدخل الاجتماعي لدراسة الأزمات بين التصورات النظرية والتطبيقية العملية، ط1، مطبعة عين شمس، القاهرة، مصر، 2005.

75- شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، تر: أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء، ط1، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2007.

76- ضياء الدين زاهر: اللغة ومستقبل الهوية، ط1، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، مصر، 2017.

77- طالب ياسين: الاغتراب، ط1، المكتبة الوطنية عمان، عمان، 1992.

78- طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، تر: سعيد الغانمي، ط2، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2005.

79- البُستي أبو الفتح: ديوان البُستي، تح: دربة الخطيب ولطفي الصقّال، ط1، مجمع اللغة العربية دمشق، سوريا، 1989.

80- عبد الكريم بكّار: تجديد الوعي، ط1، دار القلم، دمشق، سوريا، 2000.

81- عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية، الممكن والممتنع في أدوار المثقّفين، ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2010.

82- عبد الحكيم بدران: خيانة المثقفين، ط1، مركز الحضارة العربية، مصر العربية، 1999.

83- عبد الحميد شومان: المثقّف العربي همومه وعطاؤه، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2001.

84- عبد الحميد هيمة: الخطاب الصوفي وآليات التأويل، ط1، دار الأمير خالد، الجزائر، 2014.

85- عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012.

86- عبد الرحمن بدوي: مسمعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والـنشر، بيروت، 1984.

87- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ط13، شركة دار الهدى للنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر 2009.

88- عبد الرحمن الطريري: العقل العربي وإعادة التشكيل، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، دت.

89- عبد الرقيب البحيري: الشخصية النرجسية، ط1، دار المعارف، أسيوط، مصر، 1987.

90- عبد السلام سمير: مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيون، ط1، دار المعرفة الجامعية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2003.

91- عبد العزيز شرفك: أدب السيرة الذاتية، دط، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، مصر، 1998.

92- عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان 2006.

93- عبد الفتاح الحجمري: عتبات النص البنية والدلالة، ط1، شركة الرابطة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1996.

94- عبد الفتاح عوض: في الأدب الإسباني السخرية في روايات باييستير، ط1، عين للدراسات والبحوث الاسبانية للنشر، القاهرة، مصر، 2001.

95- عبد القادر بقشي: التناص في الخطاب النقدي والبلاغي، دراسة نظرية وتطبيقية، ط1 مطبعة أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2007.

96- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تح: محمود محمد شاكر، دط، دار المدني، القاهرة مصر، دت.

97- ـــــــــــــــــ: دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، دط، مطبعة المدني، القاهرة مصر، 2008.

98- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ط8، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 2012.

99- عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، ط1، النادي الأدبي الثّقافي، جدة، السعودية، 1985.

100- ـــــــــــــــــ: المرأة واللّغة، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2006.

101- ـــــــــــــــــ: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 2005.

102- ـــــــــــــــــ: تشريح النص، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 2006.

103- ـــــــــــــــــ: ثقافة الوهم «مقاربة حول المرأة والجسد واللغة»، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998.

104- ـــــــــــــــــ: القبيلة والقبائليّة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 2009.

105- عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، 2000.

106- عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ط1، دار الكتب الوطنية، بنغازي ليبيا، 2004.

107- أبو العلا عفيفي: التّصوف الثورة الروحية في الإسلام، دط، دار الشعب للطباعة والنشر بيروت، لبنان، دت.

108- علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2004.

109- علي شريعتي: مسؤولية المثقف، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، ط1، دار الأمير للثقافة والعلوم بيروت، لبنان، 2005.

110- عمر رضا كحالة: المرأة في القديم والحديث، ط2، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان 1982.

111- غاستون باشلار: جماليات المكان، تر: غالب هلسا، ط2، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع بيروت، لبنان، 1984.

112- غنية عبد الرحمن النحلاوي: السخرية والاستهزاء، ط1، دار الفكر المعاصر، لبنان، 2008.

113- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تح: جميل صليبا ط1، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2003.

114- غوستاف لوبون: سيكولوجية الجماهير، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقي للنشر والتوزيع بيروت، لبنان، 1991.

115- فاطمة المرنيسي: ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية) ط4، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، 2005.

116- أبو الفتح عثمان ابن جني: الخصائص، ط3، ج3، تح: محمد علي النجار، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1986.

117- فهمي هويدي: خيولنا التي لا تصهل، ط3، دار الشروق للنشر، القاهرة، مصر، 2001.

118- فؤاد زكريا: نيتشه، ط1، مؤسسة هنداوي سي آي سي للنشر ولتوزيع، هاي ستريت، المملكة المتحدة، 2017.

119- فولتير: رسائل فلسفية، تر: عادل زعيتر، ط1، دار التنوير للنشر والإشهار، بيروت، لبنان 2014.

120- فيرناند هالين وآخرون: بحوث القراءة والتلقي، تر: محمد خير البقاعي، ط1، مركز الانماء الحضاري، حلب، سوريا، 1998.

121- كريم زكي حسام: اللغة والثقافة، ط2، كتب عربية للنشر، القاهرة، مصر، 2000.

122- كلير كرامش: اللغة والثقافة، تر: أحمد الشيمي، ط1، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة قطر، 2010.

123- ماجد الغرباوي: تحديات العنف، ط1، العارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 2009.

124- مالك بن نبي: بين الرشاد والّتيه، ط7، دار الوعي للنشر والتوزيع، رويبة، الجزائر، 2012.

125- ـــــــــــــ: شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق، سوريا 1987.

126- محسن صخري: فوكو قارئاً لديكارت، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1997.

127- محمد الشيخ: المثقف والسلطة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1991.

128- محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط2 مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2000.

129- محمد عبد المطلب: مناورات شعرية، ط1، دار الشّرق للطباعة والنشر، القاهرة، مصر 1996.

130- محمد بازي: العنوان في الثقافة العربية، التشكيل ومسالك التأويل، ط1، منشورات الاختلاف الجزائر، 2002.

131- محمد بن عمر الواقدي: فتوح الشام، تح: عبد اللطيف عبد الرحمن، ط1، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997.

132- محمد حامد الاحمري: مسؤولية المثقف، ط1، دار الكتب القطرية، الدوحة، قطر، 2018.

133- محمد عبد الله الخرعان: ملكية وسائل الإعلام، ط1، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، 1996.

134- محمد عزت حجازي، سالم ساري وآخرون: نحو علم اجتماع عربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1986.

135- محمد عمارة: الإسلام بين التنوير والتزوير، ط2، دار الشرق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 2002.

136- محمد قنديل وعلاء قاعود: اعرف حقوقك الانتخابية، ط1، المنظمة العربية لحقوق الانسان مصر العربية، 20011.

137- محمد كمال الدين إمام: هموم المثقفين، ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، 1986.

138- محمد متولي الشعراوي: خواطر حول القران، ط1، مج1، مجمع البحوث الإسلامية للبحوث والتأليف والترجمة، مصر، 1991.

139- محمد نصر الدين كامل: اختصاص المحكمة الدستورية العليا، ط2، عالم الكتب، القاهرة مصر، 1979.

140- محي الدين ابن عربي: ترجمان الأشواق، تح: عبد الرحمن المصطاوي، ط1، دار المعرفة بيروت، لبنان، 2005.

141- مراد المتيوي: خطاب الجنون، ط1، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن 2019.

142- مصطفى مرتضى: المثقف والسلطة، رؤى فكرية، ط1، روابط للنشر، القاهرة، مصر، 2016.

143- مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، ط1، ج3، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان 2006.

144- مصطفى حجازي: الانسان المهدور دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

145- ـــــــــــــــ: التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، ط9، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

146- ميشال فوكو: المراقبة والعقاب ولادة السجن، تر: على مقلد، ط1، مركز الانماء القومي بيروت، لبنان، 1990.

147- ـــــــــــــــ: المعرفة والسلطة، تر: عبد العزيز العيادي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1994.

148- ناعوم تشومسكي: السيطرة على الإعلام، تر: أميمة عبد اللطيف، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، 2003.

149- ـــــــــــــــ: الدول الفاشلة، تر: سامي كعكي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 2007.

150- نصرت عبد الرحمن: في النقد الحديث دراسة في مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية، ط1 مكتبة الأقصى، عمان، 1979.

151- نهلة فيصل الأحمد: التفاعل النصي، التناصية النظرية والمنهج، ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، 2010.

152- نيكولو مكيافلي: مطارحات مكيافلي، تر: خيري حماد، ط3، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، لبنان، 1982.

153- وحيد بن بوعزيز: جدل الثّقافة، مقالات في الآخرية، الكولونيالية والديكولونيالية، ط1، دار ميم للنشر، الجزائر، 2018.

154- وحيد بن بوعزيز وآخرون: مساءلة الكولونيالية، ط1، الفنون المطبعيّة، الرغاية، الجزائر 2020.

155- هيجل: العقل في التاريخ، تر: إمام عبد الفتاح، ط3، مج1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2008.

156- اليامين بن تومي: تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي، ط1 مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المملكة المغربية، 2017.

المصادر الأجنبية

157- Chris Baldick, Oxford concise dictionary literary terms, Oxford University press, New York, 2004

158- Gérard Genette: fiction et diction، seuils، paris, 1991.

159- Pierre Bourdieu- La domination masculin, seuil, paris,1985.

الرسائل والأطاريح

160- صالح إبراهيم نجم "جدلية الأنا والآخر في الشعر الصوفي" أطروحة دكتوراه، جامعة تشرين فلسطين، 2012-2013.

161- سليمان لبشيري "المفارقة في أدب السعيد بوطاجين" أطروحة دكتوراه، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2017-2018.

المجلات

162- أمنة بلعلى "تفكيك الهيمنة في رواية روائح المدينة لحسين الواد"، جامعة تيزي وزو، الجزائر 2019.

163- إمام أحمد عبد الفتاح "الطاغية"، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع**183**، مارس1994، الكويت.

164- تسعديت بوعياد "المفارقة في قصص بوطاجين" مجلة النص والظلال، دار الأمل للطباعة والنشر، منشورات المركز الجامعي خنشلة، جوان، 2009.

165- سيزا قاسم "المفارقة في القص العربي المعاصر" مجلة فصول، ع**2**، جانفي مارس 1982 الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

166- علي أسعد وطفة "الطاقة الاستلابية للعنف الرمزي"، مجلة مدارك، مجلة دورية محكمة مؤسسة مدارك للأبحاث والدراسات، ع**17-18**، 2013، جامعة الكويت، الكويت.

167- فاتن عبد الجبار جواد "عتبة التصدير وفاعلية التركيز- دراسة في شعر عبد الرزاق الربيعي" مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة تكريت، مجلد**20**، ع**82**، د.ت، العراق.

168- محمد أحمد علي مفتي "الدور السياسي للألعاب الرياضية" مجلة جامعة الملك سعود العلوم الإدارية2، مج**5**، الرياض، 1993، المملكة العربية السعودية.

169- محمد نور الدين أفاية "ورقة العمل حول أداء المثقفين في معمعة الأحداث" مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، -ع**415**، سبتمبر، 2013.

170- محمد محمد املودة "تمثيلات المثقّف في السرد العربي الحديث الرواية الليبية نموذجا" دراسة في النقد الثقافي، دع، دت، ليبيا.

171- المودن موسى "ادعاء النبوة في جبال غمارة" مجلة: أوراق نماء، ع149، مركز نماء للبحوث والدراسات، دت، الدار البيضاء، المغرب.

172- نبيلة إبراهيم: مجلة فصول مجلة النقد الأدبي، ع3-4، مج7، آفريل-سبتمبر 1987، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

173- نعيم عموري، عفيفة موحدي "انعطار القناع في شعر محمود طه" الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة شهيد تشمران، ع21، جانفي2019، أهواز، إيران.

174- نور الدين لبصير "تجاذبات اللغة والهوية بين الأصالة والاغتراب" جامعة حسيبة بن بوعلي المدية، الجزائر.

175- هادي الشيب، ناصري سميرة "الرياضة والسياسة في عالمنا العربي" مجلة جامعة الباحة للدراسات الأكاديمية، دورية-علمية-محكمة، ع5، مارس 2015، العربية السعودية.

176- يحي محمد ربيع "مدعو النبوة والرد عليهم" مجلة حولية، كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، ع12، 1994، جامعة قطر.

177- يسعد شريف صحراوي " المثقف والسلطة في الجزائر بين التبعية والاستقلالية 1989-2009" رسالة دكتوراه، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، 2020-2021، جامعة الجزائر3.

المواقع الالكترونية

178- قادة جليد: "التاريخ والصراع الإيديولوجي في الجزائر" تمت الزيارة يوم: 2021/11/29 على الرابط:

https://www.raialyoum.com.

179- عيسى الشعيبي "المثقف الإيجابي" تمت الزيارة يوم: 03/09/2022، على الرابط:

https://legacy.alghad.com/author/issa-alshuibi/page/32/.

180- "طائر البندوق"، تمت الزيارة يوم: 2021/07/25، على الرابط:

https://al7ason.blogspot.com/2014/11/blog-post_17.html.

181- جميل حمداوي "نظرية مابعد الاستعمار" تمت الزيارة يوم 2020/10/25 على الرابط:

https://istighrab.iicss.iq/?id=78&sid=278.

182- أنس سمحان "فلسفة فوكو أهمّ الآن من أيّ وقت مضى" تمت الزيارة يوم: 2018/10/22، على الرابط:

:http //www.alaraby.co.uk>cuttute.

183- إبراهيم عبد الله "هل بإمكان التّابع أن يتكلّم" (جريدة الرياض) تمّت الزيارة يوم: 2023/02/25، على الرابط:

https://arbyy.com/1112285123.html.

الفهرس

فهرس الموضوعات

مقدّمة 06

الفصل الأوّل

السّلطة والمجتمع من صناعة التّابع إلى تشكّل الطّاغيّة

تمهيد 08

المبحث الأوّل: آليات الهيمنة 13

أولاً- الهيمنة بالخطاب 14

1- توجيه الخطاب الإعلامي 15

2- أدلجة خطاب المؤسسة الدّينية 21

3- سياسة التّجهيل 29

ثانياً- الهيمنة بالقوّة والتّعنيف 32

1- جهاز العدالة واستمراء الهيمنة 33

2- وضع دساتير على المقاس 40

3- العنف الجسدي 45

3-1 شيطنة المثقّف 46

3-2 تطويع الجماهير 59

المبحث الثّاني: صناعة التّابع 66

أوّلا- الاستعانة ببطانة السّوء 67

ثانياً- استراتيجية الاخضاع 70

ثالثاً- تغييب الذّاكرة 72

المبحث الثالث: تشكّل الطّاغيّة 76
أوّلاً– السيطرة ببثّ الفُرقة 79
ثانياً– تقييد الحرّيات 82
خلاصة الفصل 85

الفصل الثّاني

السّلطة وتفكيك صورة المثقّف

تمهيد 88
المبحث الأوّل: الصراع بين المثقف والسّلطة 90
أوّلا– الصّراع مع المؤسّسة الاجتماعية 92
1– أزمة التّلقي وفشل المثقّف في التّغيير 97
2– ارتداء القناع 102
ثانياً– الصّراع مع السّلطة الذّاتية 106
1– الاعتراف والنّقد الذّاتي 108
2– الاغتراب وصناعة الخطاب النوستالجي 114
المبحث الثّاني: المثقّف السّلبي 126
أولاً– بندقة المثقّف 128
ثانياً– خيانة المثقّف 133
1– الخيانة بالقول 134

2- الخيانة بممارسة الفعل 139
3- إباحة المحظور 142

المبحث الثّالث: المثقّف المثالي 147
أوّلاً- المثقّف الملتزم 148
ثانياً- المثقّف الصّوفي 154
ثالثاً- المثقّف الشمولي 162

خلاصة الفصل 174

الفصل الثّالث
استراتيجية تشكيل الذّات العارفة

تمهيد 178

المبحث الأوّل: مظاهر المخاتلة اللغويّة 179

أوّلاً- إنزياحيّة العناوين 180
1- ما حدث لي غدا 182
2- وفاة الرّجل الميت 183
3- اللّعنة عليكم جميعا 184
4- أحذيتي وجواربي وأنتم 185
5- تاكسنة، بداية الزعتر آخر الجنة 185
6- أعوذ بالله 187
7- جلالة عبد الجيب 188

ثانياً- صناعة المفارقة 194

المبحث الثّاني: التّموقع مع أساطين الفكر والإبداع 204
أوّلاً– قوّة التّصدير 204
ثانيا– البعد الرّمزي لضدّية التّصدير 207
1– التّصدير الخارجي 207
2– التّصدير الدّاخليّ 210
ثالثاً– التّناص مع النصوص المقدسة 212
1– التّناص مع الإنجيل 214
2– التّناص مع القرآن 217
المبحث الثّالث: تكريس المهمش الأنثوي 223
أوّلاً– تجلّيات الهيمنة الذّكوريّة 225
1– امتهان الجسد الانثوي 228
2– بروكسيميا المكان وعزل الأنثوي 231
ثانياً– تقويض سرديّة الزّواج 233
المبحث الرّابع: صورة الرّائي والنّبوّة الرّمزيّة 239
أوّلاً– ادّعاء النّبوّة الرّمزيّة 239
ثانياً– الرافد الصوفي 248
خلاصة الفصل 259
خاتمة 263
قائمة المصادر والمراجع 269
فهرس الموضوعات 285

ملخّص: تناولت هذه الأطروحة في ثلاثة فصول تطبيقيّة موضوع المضمر النّسقي في مختلف الخطابات السّرديّة عند السّعيد بوطاجين؛ باعتبار المضمر النّسقيّ أحد آليات اشتغال النّصوص السّرديّة أو توجيه مختلف الأعمال الإبداعيّة؛ حيث استهدف الفصل الأوّل نسق الهيمنة من خلال صناعة الطّاغية في ظل وجود التّابع، في حين استهدف الفصل الثّاني نسق أزليّة الصّراع بين السّلطة والمثقّف أمّا الفصل الثّالث فقد استهدف نسق تضخّم الأنا عند الذّات المبدعة؛ لتستهدف هذه الدّراسة في الأخير فضح الكثير من ممارسات الطّغيان التي أوجدتها القوى الإمبرياليّة المهيمنة على بلدان العالم المتخلف من خلال سياسة تطويع الشّعوب وخذلانها بالقهر والغلبة عن طريق المسؤولين الموالين الذين جعلت منهم طغاةً لا يُقهرون، يسوسون الشعوب بلغة الحديد والنار؛ ليكون في ظل هذا الصراع الطّاغية صناعة وليس قدرا، والصّراع بين المثقّف والسّلطة نتيجة حتميّة لتضارب المصالح والأنا العارفة تتطلّع دوما للمعالي، للظّهور بموقف النّديّة ضدّ السّلطة.

الكلمات المفتاحيّة: النّقد الثّقافيّ، النّسق المضمر، تفكيك الهيمنة، الصّراع، القوى الإمبرياليّة العالم المتخلّف.

Abstract: This thesis is concerned with the subject of the implicit systemic in the different narrative discourses of Said Boutagine. The implicit systemic has been regarded as one of the mechanisms allowing narrative texts to function or orient the various creative works. The first chapter reviewed the model of domination through the tyrannical industry in the presence of the subordinate while the second chapter discussed the eternity model of the struggle between authority and the intellectual. The third explored the ego inflation model in the creative self.

Ultimately, the study aimed at exposing many of the tyrannical practices created by the dominant imperialist forces over the underdeveloped countries. Through the policy of subjugating and betraying nations by means of coercion and dominance, orchestrated by compliant officials who have been turned into indomitable tyrants, they manipulate populations using the language of force and oppression. In the midst of this conflict, the tyranny becomes an act of manipulation rather than fate, and the conflict between the intellectual and the authority becomes an inevitable outcome of conflicting interests. Also, the enlightened self perpetually aspires to elevate itself, to appear as a pristine force against the ruling power.

Keywords: cultural criticism, Implicit systemic, Dismantling dominance Conflict, Imperialist powers, Underdeveloped world.