الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أكلي محند أولحاج
-البويرة-
كلية الآداب واللغات

Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique
Université Akli Mohand Oulhadj - Bouira -
ⵜⴰⵙⴷⴰⵡⵉⵜ ⴰⴽⵍⵉ ⵎⵓⵃⴻⵏⴷ ⵓⵍⵃⴰⵊ - ⵜⵓⴱⵉⵔⴻⵜ -
Faculté des Lettres et des Langues

جامعة البويرة

قسم اللغة والأدب العربي

تخصص: نقد حديث ومعاصر.

الأسس النقدية في كتاب: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية لعبد الوهاب بوشليحة

مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على شهادة الماستر

إعداد الطالبتين:

- بوتاتة تسعديت
- سايح مروة

اشراف الأستاذة :

د . لطرش صليحة.

لجنة المناقشة :

1- د / عبد الدايم عبد الرحمان	جامعة البويرة	رئيسا
2- د / لطرش صليحة	جامعة البويرة	مشرفا ومقررا
3- د / جبيد تسعديت	جامعة البويرة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية : 2023 / 2024

كلمة شكر

ربنا لك الشكر كما ينبغي لجلال وجهك و عظيم سلطانك و مجدك على ما أنعمت

علينا من نعم لا تحصى ... منها توفيقك إيانا لانجاز هذا العمل المتواضع

نتقدم بجزيل الشكر إلى مشرفتنا الأستاذة الكريمة الدكتورة صليحة لطرش

لإشرافها على المذكرة وعلى كل ما أسهمت به لإنجاز هذا العمل متمنين

لها كل التوفيق والنجاح في مسيرتها العلمية و العملية.

و في الأخير نشكر كل أساتذتنا الكرام الذين ساعدونا و أمدو نا

بالمعلومات و الإرشادات القيمة . و إلى كل من ساعدنا في انجاز هذا

العمل سواء من قريب أو بعيد.

إهـــــداء

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين أما بعد :

أهدي هذا العمل المتواضع إلى

أبي وأمي" رحمهما الله تعالى "

إلى:

كل الأهل والأقارب سواء كانوا من قريب أو من بعيد.

إلى:

كل من يؤمن بأن بذور نجاح التغيير هي في ذواتنا وفي أنفسنا قبل أن

تكون في أشياء أخرى...

إلى:

كل طلبة ماستر دفعة 2024 أهديكم هذا العمل المتواضع

إهـــداء

الحمد لله رب العالمين حمدا يكافئ نعمه ويوافي مزيده، وأصلي وأسلم على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله عليه أفضل الصلاة والتسليم

... وبعد

لايسعني في هذا المقام إلا أن أهدي ثمرة جهدي المتواضع

إلى من قال فيهما الله جل جلاله وتقدست أسماؤه وصفاته : " أن اشكر لي ولوالديك إلي المصير" ، إلى سندي في هذه الحياة بعد الله تبارك وتعالى

. أبي حفظه الله وبارك في عمره

إلى الجوهرة الغالية، وصاحبة الفضل الباسم والنبع الصافي والقلب الرحيم، التي

دعت لي ورضت عني أمي الغالية حفظها الله وبارك في عمرها وأدامها لنا

. شمعة منيرة

إلى

إخوتي وكل عائلتي وأصدقائي

إلى كل من قدم لي العون لإتمام هذا العمل

مقدمة

إن إشكالية الدين –السياسة –الجنس، هي نصوص ينبئ تحليلها عن كتابة تغوص في الواقع المغاربي متضمنة اسئلة ثقافة هذا الواقع الذاتية، وهي في توجهها تعد استجابة لمشكل البحث عما يشكل عناصر تكوينية قارة في بنية الثقافة المغاربية.

فقد واجه التكوين المغاربي الحديث إشكالية علاقته بجذوره التاريخية والثقافية الممتدة في الزمان بكل ما تحمله من الطبقات ثقافية متداخلة بمعنى آخر، واجه الروائيون السؤال الإشكالي عن الدين –السياسة –الجنس، بحثا عن مواصفات بديلة لمواضعات المؤسسة الادبية التقليدية لاقتناص العناصر التي تمثل النسيج الحي لذاكرة ما بعد الاستقلال، بكل ما تعج به من روافد ثقافية جديدة.

فليس الدين –السياسة –الجنس، في هذا السياق محض ترصيع ادبي وانما هو منطق النص الذي يؤسس إيديولوجيته، فيبدو جزءا عضويا مدغما في العالم النصي، ومن هنا تميل الدراسة إلى أن ترى في هذا السعي بحثا عن قاسم المشترك بين منتج النص، والنص نفسه ومستهلكه، فلا يغترب الواقع في النص، ولا ينهض النص علامة عاجزة عن التفاعل مع الواقع. تهدف الدراسة إلى الحلقة من الدراسات النقدية التي تسلط الضوء على الأعمال الإبداعية السردية والشعرية في الضوء المنهج السوسيونقدي، كما تهدف أيضا إلى معرفة جملة من المؤشرات التاريخية والاجتماعية والثقافية في طرح القضايا على المستوى النصوص العربية. ولقد تضافرت جملة من الدوافع المتنوعة والمتكاملة من حيث المقاصد الأساسية حفزت على إنجاز البحث منها:

1– إن القضايا التي تطرحها الدراسة ليست بعيدة عن الشواغل اليومية للقارئ المغاربي، والمشاكل التي يواجهها الكاتب سواء أكانت سياسية أم دينية أم جنسية ناجمة عن الواقع المثاقفة، متصلة بموقف الروائي من تراثه الثقافي والتراث الادبي للآخر الذي أنتج الشكل الروائي.

2– إن البحث في إشكاليات الدين –السياسة– الجنس، يتنزل ضمن إطار حضاري أدبي يتصل بخصوصية البنية الثقافية المتداخلة والمتشابكة بين البلدان المغاربية وإطارها الحضاري، وهي علاقات لها جذورها

التاريخية ومرجعيتها التراثية التي تمتد إلى الحاضر و تماثل تجربة مثقافتها مع الآخر وهذا ما يكشف عن جدل التفاعل بين المضامين الفكرية والإشكال الفنية وأفق البحث في كل ما له علاقة بوضع الرواية المغاربية من حيث مراجع الكتابة، وصيرورة التشكل، والأنماط التي تولدت عنه و ما تميز به كل منهما من خصائص تسهم مجتمعة في تشكيل خصوصية هذه الرواية على مستوى المتخيل، والآلية التي تحرك التجربة الروائية المغاربية.

3- قلة الدراسات حول الرواية المغاربية المكتوبة بالعربية على الرغم من المنزلة التي أصبحت تحتلها هذه الرواية منذ مطلع السبعينات، والتي ما لبثت تتنامى كتابة وقراءة. فهي لم تلق العناية من قبل الدارسين، وهو واقع لا يترجم التطور الذي عرفته الرواية المغاربية منذ العقد السابع من القرن الماضي في حين حظيت رواية المغاربية المكتوبة باللغة الفرنسية بعناية النقاد العرب والأجانب، فتعددت مباحثهم وتنوعت فيها مواقفهم الفكرية والفنية في ضوء مختلف المناهج النقدية.

وبناءا عليه يمكن طرح الإشكالية التالية: **ماهي نظرة الروائيين المغاربة المعاصرين إلى الدين، السياسة والجنس من الزاوية الفكرية والإيديولوجية؟ وهل أثبت ذلك عبد الوهاب بوشليحة في كتابه إشكالية الدين، السياسة والجنس؟**

ولما كانت كل دراسة علمية منظمة تنظيما محكما تحتاج إلى تقسيم منهجي مترابط الأجزاء، ارتأينا أن يكون بحثنا مقسما على الشكل الاتي:

مقدمة: وفيها تعريف بالموضوع والهدف من الدراسة والبحث، وأهم المصادر والمراجع المعتمدة في بناء البحث

الفصل الأول: تضمن حديثا نظريا للمفهوم الاصطلاحي واللغوي لكل من الدين، السياسة والجنس، وكذا نبذة عن كتاب عبد الوهاب بوشليحة ولمحة عن حياته.

الفصل الثاني: فقد عنوناه بالرؤية النقدية للناقد "عبد الوهاب بوشليحة" في كتاب إشكالية الدين السياسة والجنس في الرواية المغاربية وقد تناولنا فيه تحليل إشكالية الدين من خلال نصوص روائية هي: –حدث ابو هريرة قال–لمحمود المسعدي و– الغربة – لعبد الله العروي و –الزلزال للطاهر وطار و – صحري بحري – لعمر بن سالم وهي نصوص تعتد بأن تبحث عما يشكل عناصر عضوية في الثقافة المغاربية واخذنا في الحسبان مناقشة الايديولوجية التي ينطلق منها الروائيون في محاولتهم هذه. كما قمنا بدراسة إشكالية السياسة في رواية –مجنون الحكم بأمر الله–لابن سالم حميش ورواية – ضمير الغائب – لواسيني الأعرج، و – خبز الأرض –لحسن نصر ورواية – عائشة – للبشير بن سلامة. وهي روايات تقدم رؤية للخلاص لا من السلطة وحدها وانما مما قد يتعرض له الوطن المغاربي ككل.

لنصل في الأخير إلى تتبع اشكالية الجنس في رواية – ليليات امرأة ارق – لرشيد بوجدرة و – بأن الصبح – لعبد الحميد بن هدوقة وروايتي– الافعى والبحر– و – المرأة والوردة – لمحمد زفزاف ورواية –الخبز الحافي– لمحمد شكري. مع تبين علاقتها بالمرجع ودورها في تنظيم الدلالة في الرواية المغاربية.

خاتمة: جاءت تحصيلا لأهم نتائج هذا البحث.

وأما عن المنهج المتبع في تناولنا لهذه الدراسة فإنه يمكننا القول بأن طبيعة الموضوع قد فرضت علينا أن نعتمد على مناهج مختلفة ومنها المنهج الوصفي تحصيل حاصل والذي من خلاله تناولنا تعريفات لأهم المفاهيم والمصطلحات.

أما المنهج السوسيونقدي الذي هو عبارة عن تحليل وتفكيك لرؤية الرواية المغاربية للدين والسياسة والجنس، واعتمدنا في دراستنا على عدة مصادر ومراجع أهمها كتاب اشكالية الدين، السياسة والجنس لعبد الوهاب بوشليحة.

حدث أبو هريرة قال: لمحمود المسعدي الجنس واديولوجية الأنوثة لرشيد بوجدر وإشكالية الوطن وسؤال الهوية لبشير بن سلامة.

بنسالم حميش مجنون الحكم بأمر الله، الطاهر وطار الزلزال، عبد الحميد بن هدوقة بان الصبح، عبد الله العري الغربة...الخ.

وككل بحث فقد اعترضتنا صعوبات وعقبات في انجاز هذا العمل أهمها: نقص المصادر والمراجع، ضيق الوقت، قلة وحداثة الدراسات في الموضوع.

الفصل الأول:

مقاربة دلالية لمصطلحات العنوان

1- مفهوم الدين

2- مفهوم السياسة

3- مفهوم الجنس

4- نبذة عن كتاب عبد الوهاب بوشليحة اشكالية الدين ,السياسة والجنس في الرواية المغاربية

5- لمحة عن حياة عبد الوهاب بوشليحة

إن تشكل الوعي الاجتماعي المغاربي في الرواية بوصفه إشكالية ملموسة على مستوى المتخيل والواقع، تحدده بنية متوفرة على شخصيات وأفعال وعلائق ولغات. أي أن شكل علاقته بالواقع وبسيرورة الرواية يحيل إلى أن زوال العلاقات الاستعمارية وسقوط الإيديولوجيا المحايثة لها، دفع الوعي الاجتماعي إلى شكل جديد، لا يرى العالم في سكونه الموهوم، بل يراه في حركته بصفته حقلا مفتوحا يكتشفه الإنسان باستمرار ويكتشف من خلاله ذاته. لكنه يتيح في الآن نفسه البحث عن علاقة الرواية برؤية للعالم قائمة في البنى السوسيولوجية التي تشكلت بعد الاستقلال، مما جعل هذا الوعي يتعامل مع المتغيرات، وجعلت الرواية تتعامل مع الواقع في حركته وفي تعقد هذه الحركة.

ولعل اهتمام الرواية بتفاصيل الأحداث والعلاقات الاجتماعية، هو ما جعلها من الأجناس الأدبية الملائمة للمدخل السوسيولوجي عبر تحليلها والتعامل مع المتغيرات التي واجهت المجتمع المغاربي في السبعينات وما بعدها بصورة تتجلى فيها المتغيرات الاجتماعية وشدتها. وعندما نبحث في تأثيرات مرحلة راهنة ومعيشة وانعكاساتها على واقع جنس أدبي مثل الرواية، فإن المراد من ذلك معرفة وعي الروائي نفسه، استنادا إلى معطياتها ونوعية الحياة فيها ومجمل خصائصها وأبعادها. فما هو المفهوم اللغوي والاصطلاحي للدين، السياسة والجنس؟

1. مفهوم الدين

1.1 المعنى اللغوي للدين

إن الدّين كما عرّفه "المعجم الوجيز" هو "اسم لجميع ما يتديّن به وجمعه أديان"[1] أما المعنى الحرفي للفظة الدين فلها معاني شتّى عند العرب؛ يقال: دانه ديناً أي جازاه ومصداق ذلك قوله تعالى: «إنا لمدينون» أيْ مجزيون ومحاسبون على أفعالنا، ومنه الديّان وهي صفةٌ من صفات الله جل وعلا، والدين: الجزاء، والدين: الحساب، كما في قوله تعالى " مالك يوم الدين" والدين: الطاعة وقد دنته ودنت له، أي أطعته، والجمع: الأديان. والدين: العادة والشأن كما في قول العرب: ما زال ذلك ديني وديدني أي عادتي.[2]

أما القاموس المحيط، للفيروز آبادي فيعرّف الدين بأنّه ماله أجل كالدِينة (بالكسر) : أدين وديون ودِنته (بالكسر) وأدنته، أعطيته إلى أجلٍ وأقرضته، ودان هو أخذه، ورجلٌ دائنٌ ومدينٌ ومدان. والدِّين (بالكسر): الجزاء وقد دنته بالكسر ديناً، وقد دنت به (بالكسر): العادة والعبادة[3].

ونفس هذه المعاني اللغوية لدى الرازي في مختار الصحاح حيث يقول الدين بالكسر: كالعادة والشأن، ودانه يدينه ديناً بالكسر: أذلّه واستعبده فدان. وفي الحديث: الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت. والدّين أيضاً: الجزاء والمكافأة: يقال دان يدينه ديناً أي جازاه. يقال كما تدين تدان أي كما تُجازي تُجازى بفعلك وبحسب ما عملت. والدين أيضاً الطاعة. ومنه الدين والجمع الأديان.[4]

ويتضح من كلِّ هذه التعريفات اللغويّة أنّ الدين في اللّغة هو العادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعاً وذليلاً أمام دائنه، ينتظر الجزاء منه بحسب عمله. إن الدين إذاً حالةُ المرء إزاء شأنٍ ما، ولا شكّ إن هذا

---

[1] – المعجم الوجيز، من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، طبعة 2009، ص 241.

[2] –ينظر ابن منظور: لسان العرب "مادة دين" الجزء 17، ص 24– 30.

[3] – الفيروز أبادى: القاموس المحيط، الجزء الرابع، مؤسسة البابي الحلبى، بدون تاريخ، القاهرة، نقلا عن د. سعيد مراد، المدخل إلى دراسة تاريخ الأديان، مكتبة الرشيد بالزقازيق، 1998 م، ص 7

[4]– .محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2003،ص 13.

المعنى اللّغوي بكلِّ اشتقاقاته يجعلنا أمام طرفين؛ طرفٌ أعلى وطرفٌ أدنى، والدين هو حالةٌ للطرف الأدنى الذي هو محتاجٌ للطرف الأعلى. ومن هنا ارتبط الدين بالاستسلام والطاعة للمعبود، كما يستسلم المرء لمن يدينه ويستكين طاعةً له وذُلاً في الطلب.

أما في اللّغات الغربيّة الإنجليزية والفرنسية فكلمة Religion مشتقّةٌ عن اللاتينية Religio وهي تعني بشكلٍ عامٍ الإحساس المصحوب بخوفٍ أو تأنيبِ ضمير، بواجبٍ ما تجاه الآلهة[1].

بوجهٍ عام فإنّ الدين سواءً في اللّغة العربيّة أو في اللغات الأخرى من دان أي خضع وذلّ، ومنها دان بكذا فهي ديانةٌ وهو دينه، وتديّن به أي أصبح متديناً. والكلمة إذا أطلقت يُراد بها: ما يتديّن به البشر، ويدين به من اعتقادٍ وسلوك. وبمعنى آخر هي طاعة المرء والتزامه بما يعتنقه من فكرٍ ومبادئ. ويميّز في اللغة العربية بين الدين باعتباره العادة أو الشأن أو الحال، وبين التديّن الذي هو الخضوع، والاستعباد، والديّان التي تطلق على الإله الخالق الذي يوكل إليه في النهاية الحساب من ثوابٍ وعقابٍ حيث ينبني الدين على المكافأة أو الجزاء فيجازى الإنسان على عمله إن خيراً فخيرٌ وإن شراً فشر.

أديانٌ هي جمع دين: أما رجال الدّين فهم المطيعون المنقادون، وقد يُحمّل الدينُ الإنسانَ ما يكره، ومن هنا تأتي كلمة الدين بمعنى القرض، إما بالأخذ أو بالعطاء فيما كان له أجل، كما أجله الجزاء والحساب والطاعة والمواظبة والغلبة والاستعلاء والسلطان والملك والحكم والحاسب والمُجازي الذي لا يضيّع عملاً بما يجزي بالخير والشر؛ ففي الديانة: عزّةٌ ومذلّةٌ، وطاعةٌ وعصيانٌ، وعادةً في الخير أو الشر والابتلاء[2].

---

[1] ينظر: لالاند: المعجم، معجم لالاند الفلسفي، ترجمهُ إلى العربية تحت عنوان "موسوعة لالاند الفلسفية" د. خليل أحمد خليل، دار .1204 – عويدات بباريس وبيروت، الطبعة الثانية 2001 م، المجلد الثالث، ص 1203.

[2] ينظر: مادة " دين – معتقد" في ويكيبديا– الموسوعة الحرة ودين – Wikipedia.org/wiki/.

1.2 المعنى الإصطلاحي للدين:

تتعدد التعريفات الاصطلاحيّة للدين حسب جهة النظر التي يؤمن بها ويعتقد فيها صاحب التعريف؛ فالفلاسفة المحدّثون أكّدوا على عدّة معانٍ للدين منها " انه جملةٌ من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جرّاء حبّها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره ". ومنها " أن الدّين هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدّم أو الإيمان بالجمال أو الإيمان بالإنسانيّة، ففضل المؤمنون بهذه القيم كفضل المتعبّد الذي يحبّ خالقه ويعمل بما شرّعه لا فضل لأحدهما على الآخر إلا بما يتّصف به من تجرّدٍ وحبٍّ وإخلاصٍ وإنكارٍ للذات"، ومنها ان الدين مؤسسةٌ اجتماعيّةٌ تضمّ أفراداً يتحلّون بالصفات الآتية:

أ- قبولهم بعض الأحكام المشتركة وقيامهم ببعض الشعائر.

ب- إيمانهم بقيمٍ مطلقةٍ وحرصهم على تأكيد هذا الإيمان وحفظه.

ج- اعتقادهم أن الإنسان متصلٌ بقوّةٍ روحيّةٍ أعلى منه، مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه، كثيرة أو موحدة[1].

وإذا ما انتقلنا من هذه الكلمات العامة إلى معانٍ محدّدةٍ أعطاها بعض الفلاسفة للدين فنجد أن اميل دوركايم اعتبر أن الدين مؤسسةٌ اجتماعيّةٌ قوامها التفريق بين المقدّسٍ وغير المقدّس، ولها جانبان أحدهما روحيّ مؤلفٌ من العقائد والمشاعر الوجدانيةّ، والآخر ماديّ مؤلفٌ من الطقوس والعادات[2].

وبالطبع فإنّ التعريف الذي قدّمه دوركايم هنا يتسق مع منظوره الاجتماعي للدين، فهو في واقع الأمر تعريفٌ للدين من خلال التحليل الاجتماعي والفكري للمؤمنين والتمييز بين المقدّس وغير المقدّس، والتمييز بين الروحي والمادي في العقيدة وممارسة الشعائر.

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، دار الكتاب اللبنانى ببيروت، 1978 م، مادة "ألدين"، ص 572- 573.

[2] المرجع نفسه، ص 573

أما التعريف الذي يقدّمه لنا وايتهد فيقول: إنّ الدين عيانٌ لشيءٍ يقوم في ما وراء المجرى العابر التحقق، شيءٌ هو بمثابة إمكانيّةٍ بعيدة، ولكنّه في الوقت نفسه أعظم الحقائق الراهنة؛ شيءٌ يخلع معنى على كلّ ما من شأنه أن ينقضي ويزول ولكنّه مع ذلك يند عن كل فهم؛ شيءٌ يعدّ امتلاكه بمثابة الخير الأقصى ولكنّه في الآن نفسه عصيٌّ بعيدُ المنال، شيءٌ هو المثل الأعلى النهائي ولكنّه في الوقت نفسه مطلبٌ لا رجاء فيه. [1]

يغلب على هذا التعريف بالطبع المنحى الصوفي إذ إنّه نابعٌ عن خبرة صاحبه الدينية الخاصة، وربما يتفق ولتر ستيس مع وايتهد في هذا التعريف الحدسي الصوفي للدين حيث إنّه يعلّق عليه قائلا بأن: "الدّين هو تعطش النفس إلى المستحيل؛ إلى ما هو بعيد المنال، إلى ما يفوق التصور..

أن الدين ينشد اللامتناهي؛ واللامتناهي بحكم تعريفه مستحيلٌ أو بعيد المنال فهو إذن بحكم تعريفه ما لا سبيل إلى بلوغه أبدا.. والدين أيضاً ينشد النور ولكنّه النور الذي لا يمكن العثور عليه في أيّ مكان، أو في أيّ زمان. إنه ليس موجوداً في أيّ مكانٍ أو هو النور الذي لا وجود له أصلاً في عالم المكان.. إنّ الدين هو النزوع إلى قطع العلائق مع الكينونة والوجود معاً أو هو الرغبة في التحرّر تماماً من أغلال الكينونة.. إن الدّين هو هذا النهم الذي هيهات لأيّ وجودٍ ماضياً كان أم حاضراً أم مستقبلاً، بل هيهات لأيّ وجودٍ فعليٍّ أو لأيّ وجودٍ ممكنٍ في هذا العالم أو في أيّ عالمٍ آخر على الأرض أو فوق السحب والنجوم مادياً كان أو نفسياً أم روحياً، هيهات له أن يشبعه[2]...

أما الدين من منظور علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فهو " مجموعة الأفكار المجرّدة والقيم أو التجارب القادمة من رحم الثقافة، ولذلك فالدّين هو رؤيةٌ لا غنى عنها في العالم تحكم الأفكار الشخصية

---

[1] – Whitehead (A.N.) Science and the Modern World، Ch. 12 .

نقلا عن وولتر سيتس :الزمن والأزل –مقال في فلسفة الدين، ترجمة د .زكريا إبرهيم، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة. للكتاب، القاهرة، 2013 م، ص 37.

[2] – المرجع نفسه، ص 39

والأعمال، والمعتقد الديني يرتبط عادةً بالطبيعة، الوجود، وعبادة إلهٍ واحدٍ أو آلهة، وإشراك الآلهة في الكون والحياة البشريّة وقد يتعلّق ذلك بالقيم والممارسات التي تنتقل من قِبل الزعيم الروحي للديانة في بعض الديانات، أما في الديانات الإبراهيميةّ (السماوية) فمعظم المعتقدات الأساسية قد كشفت من خلال الإله[1] . (أي عبر الوحي الإلهي لأحد الأنبياء أو الرسل).

وإذا انتقلنا من هذه التعريفات العامة والفلسفيّة والأنثروبولوجية إلى المنظور الإسلامي لتعريف الدين فإنّ الدين عند فلاسفتنا القدامى يُطلق على "وضعٍ إلهيٍّ يسوق ذوي العقول إلى الخير". [2]

وهذا المعنى الذي أشار إليه تحديداً أبو البقاء في كتابه " لكلّيات" حينما قال في معرض تعريفه للدين أنه عبارةٌ عن وضعٍ إلهيٍّ لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبياً كان أو قالبيّاً كالاعتقاد والعلم والصلاة. وقد يتجوّز فيه فيطلق على الأصول خاصة فيكون بمعنى الملّة، وعليه قوله تعالى: " دينا قيما ملّة إبراهيم" سورة الأنعام– آية 161، وقد يتجوّز فيه أيضاً فيطلق على الفروع خاصة، وعليه " ذلك دين القيمة" البينة– آية 5 أي الملّة القيّمة يعني فروع هذه الأصول. والدين منسوبٌ إلى الله تعالى. والملّة إلى الرسول، والمذهب إلى المجتهد، والملّة اسمٌ ما شرّعه الله لعبادهِ على لسان نبيّه ليتوصّلوا به إلى أجل ثوابه، والدين مثلها، لكن الملّة تقال باعتبار الدعاء إليه، والدين باعتبار الطاعة والانقياد إليه.[3]

وفي نفس السياق يتحدث الجرجاني في تعريفه للدين حيث يقول أنه وضعٌ إلهيٌّ يدعو أصحاب العقول إلى ما هو عند الرسول صلّ الله عليه وسلم. الدين والملّة متّحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ؛ فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمّى ديناً، ومن حيث إنها تجمع تسمّى ملة. ومن حيث إنها يُرجع إليها تسمّى مذهباً،

---

[1] – Wikipedia. Org./wiki/ دين ، 4 –3 .P.

[2] – ينظر جميل صليبا، نفس المرجع السابق، ص 572

[3] – أبو البقاء: الكليات، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، الجزء الثالث، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1982 م. نقلا عن: سعيد مراد، نفس المرجع السابق، ص 9 – ص 327

وقيل الفرق بين الدين والملّة، والمذهب أن الدين منسوبٌ إلى الله تعالى، والملّة منسوبةٌ إلى الرسول، والمذهب منسوبٌ إلى المجتهد[1] .

ولنأخذ في الاعتبار من التعريفين السابقين التمييز الدقيق لدى العلماء المسلمين بين الدّين والملّة والمذهب، فهذه مصطلحات ثلاث وإن كان بينها ارتباطٌ حيث إنّها كلّها تعود إلى الأصل وهو الدين، فالملل يمكن أن تتعدّد بتعدّد التابعين لهذا الدين أو ذاك تبعاً لوجود أتباعه جغرافياً وبيئيّاً وثقافياً، إذ تتلقّى هذه الجماعات الدين بصور قد تختلف في بعض التفاصيل. وبالنسبة إلى الدين الإسلامي فالمسألة ربما تكون أكثر وضوحاً حيث إنّ الدين من الله (أي من الوحي)، والملّة هي ملة الرسول والأنبياء وآخرهم رسول الله صلّ الله عليه وآله وسلم في (السنة النبوية الشريفة) ، والمذهب يعود إلى أولئك المجتهدين، بالقياس على أصل الشريعة في القرآن والسنة النبويّة، مثل اجتهادات الأئمة الأربعة أو غيرهم من أصحاب المذاهب الفقهية.

وعود إلى بدء فإنّ تعريف الدين عموماً من زاويةٍ فلسفيّةٍ في المعجم الفلسفي هو أن الدين يُعبّ عن المطلق في إطلاقه وعن المحدّد في محدوديته وعن العلاقة بينهما. ولهذا يتصف أيّ دينٍ بما يأتي:

أ- ممارسة شعائرٍ وطقوسٍ معيّنة.

ب- الاعتقاد في قيمةٍ مطلقةٍ لا تعدلها أيّ قيمة أخرى.

ج- ارتباط الفرد بقوّةٍ روحيّةٍ عليا وقد تكون هذه القوّة متكثّةً أو أحادية[2].

ولعلّ هذا هو ما يقودنا إلى التأكيد على أنّ ثمة خصائص تتميز بها الأديان ومن أهم هذه الخصائص[3]:

- الإيمان بوجود إلهٍ أو كائنات فوق طبيعية، فمعظم الأديان تعتقد بوجود خالقٍ واحدٍ أو عدّة خالقين للكون والعالم قادرين على التحكم بهما وبالبشر وكافّة الكائنات الأخرى.

---

[1]- الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية ببيروت، 1983 م، ص 105- 106.

[2] - يوسف كرم ومراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة 1979 م، ص 299

[3] - ينظر : Wikipedia.org/wiki/

– التمييز بين عالم الأرواح وعالم المادة.

– وجود طقوسٍ عباديّةٍ يقصد بها تبجيل المقدّس من ذاتٍ إلهيّةٍ وغيرها من الأشياء التي تتصف بالقدسيّة.

– قانونٌ أخلاقيٌّ أو شريعةٌ تشمل الأخلاق والأحكام التي يجب إتباعها من قبل الناس ويعتقد المؤمنون عادةً أنها آتيةٌ من الإله.

– الصلاة وهي الشكل الأساسي للاتصال بالله أو الآلهة وإظهار التبجيل والخضوع والعرفان.

– رؤيةٌ كونيّةٌ تشرح كيفيّة خلق العالم وتركيب السموات والأرض وبعض الأديان تحتوى على آليّة الثواب والعقاب أي كيف ينظم الإله شؤون العالم.

– شريعةٌ أو مبادئ شرعيّة لتنظيم حياة المؤمن وفقاً للرؤية الكونيّة التي يقدّمها هذا الدين.

ويمكن في هذا الإطار الذي ينظر إلى خصائص الأديان بشكلٍ عام أيّاً كان نوعها وصورتها وعصرها التأكيد على ثلاث حقائقٍ أو مستوياتٍ مشتركة بين هذه الأديان[1]:

– أن الدّين– أيُّ دينٍ– يقدّمُ تفسيراً لعالم الوجود وموضع الإنسان، وهي بمثابة المقولات التي يطلق عليها " عقائد الدين".

– إن من شؤون الدّين أن يقول لأتباعه عليكم أن تتحركوا بمنهجيّةٍ خاصة في واقع الحياة وأن تعملوا بهذه التوصيات التي يطرحها هذا الدين في إطار مجموعةٍ من التعاليم التي تمثّل القسم الثاني للدين أي " التعاليم الأخلاقية".

_ "عباداتٌ دينيّةٌ" وهو ما يجسّد المستويين السابقين، وهي مجموعةٌ من الأعمال والسلوكيات الرمزيّة والشعائريّة ومجموعة هذه الأعمال مثل الصلاة والصوم والحج ...إلخ.

[1] – ينظر: مصطفى ملكيان: طوائف الشبهات الدينية، ضمن كتاب: الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب أحمد القبابجى، مؤسسة دار .17 – الانتشار العربي، بيروت، لبنان 2009 م، ص 16

2. مفهوم السياسة

1.2 المعنى اللغوي للسياسة

السياسة لغوياً من ساس يسوس بمعنى قاد راس، وتعني أيض الترويض والتدريب على وضع معين، والتربية والتوجيه، واصدار الأمر والعناية والرعاية، والاشراف على شيء، والاهتمام به والقيام عليه.

أما كلمة سياسة باللاتينية أو الإنجليزية Policy فمردها إلى الكلمة الإغريقية أو اليونانية Polis ، وتعني الدولة أو المدينة أو مكان تجمع المواطنين[1]

2.2 المعنى الاصطلاحي للسياسة

السياسة اصطلاحاً تعني رعاية شؤون الدولة الداخلية والخارجية، وتعرف إجارئياً حسب تعريف هارولد لاسويل بأنها دراسة السلطة التي تحدد من يحصل على ماذا (المصادر المحدودة) ومتى وكيف أي دراسة تقسيم الموارد في المجتمع عن طريق السطلة (ديفيد ايستون) وعرفها الشيوعيون بأنها دراسة العلاقات بين الطبقات، وعرفها الواقعيون بأنها فن الممكن أي دراسة وتغيير الواقع السياسي موضوعياً وليس الخطأ الشائع وهو أن فن الممكن هو الخضوع للواقع السياسي وعدم تغييره بناءً على حسابات القوة والمصلحة ومفهوم السياسة كغيره من المفاهيم الفكرية يختلف حسب العقيدة والمبدأ والنظرية التي يستفاد منها، أو يعتمد عليها، لذا فقد عُرفت السياسة بتعاريف عديدة، وفهمت بصور وأشكال مختلفة.

فقد عرّفها سقراط الفيلسوف اليوناني بأنها: "فن الحكم، والسياسي هو الذي يعرف فن الحكم." وعرفها أفلاطون بأنها: "فن تربية الأفراد في حياة جماعية مشتركة، وهي عناية بشؤون الجماعة، أو فن حكم الافراد برضاهم، والسياسي هو الذي يعرف هذا الفن". وعرّفها ميكافيلي بأنها: "فن الإبقاء على السلطة، وتوحيدها في قبضة الحكام، بصرف النظر عن الوسيلة التي تحقق ذلك." ويرى دزرائيلي:"إنّ السياسة هي فن حكم البشر عن طريق خداعهم".

[1] – اسماعيل علي سعد: دراسات في العلوم السياسية (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية. 2002)

والسياسة هي علاقة بين حاكم ومحكوم وهي السلطة الأعلى في المجتمعات الإنسانية، حيث السلطة السياسية تعني القدرة على جعل المحكوم يعمل أو لا يعمل أشياء سواء أردا أم لم يرد. وتمتاز بأنها عامة وتحتكر وسائل الإكراه كالجيش والشرطة وتحظى بالشرعية. وتعبر السياسة عن عملية صنع القرارات الملزمة لكل المجتمع وتتناول قيم مادية ومعنوية وترمز لمطالب وضغوط وتتم عن طريق تحقيق أهداف ضمن خطط أفراد وجماعات ومؤسسات ونخب حسب أيديولوجية معينة على مستوى محلي أو إقليمي أو دولي. والسياسة في الفكر العربي والإسلامي هي القيام بالأمر بما يصلحه والمقصود بالأمر هنا هو أمر الناس، فكلمة أمر هي كلمة شائعة الاستعمال في العربية بمعنى حكم ودولة. أي المفترض أن تكون الاجراءات والطرق وسائلها وغاياتها مشروعة فليست السياسة هي الغاية التي تبرر الوسيلة.

وبشكل عام تشمل السياسة الشئون التي تهم الجماعة الإنسانية كافة، وقد تطور استخدام هذه الكلمة منذ القرن الثالث عشر إلى أن أصبحت تتناول كل ما يتعلق بالشؤون العامة، وحكم الدولة وادارة العلاقات الداخلية والخارجية، والمشاركة السياسية، والممارسة السياسية.[1]

[1] – بطرس بطرس غالي، ومحمود خيري عيسى: المدخل في العلوم السياسية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة العاشرة 3114.

3. مفهوم الجنس

3.1 المعنى اللغوي للجنس

تطالعنا المعاجم العربية بخصوص الجنس الأدبي بالمعاني التالية:

الجِنس: الضّرب من كل شيء، وهو من الناس ومن الطير ومن حدود النحو والعروضِ، والأشياء جملة، قال ابن سيده: وهذا على موض وع عبارات أهل اللغة، وله تحديد، والجمع أجناس وجنوس.

والجنسُ أعمّ من النوع، ومنه المجانسة والتجنيس، ويقال: هذا يجانس هذا أي يشاكله.

والإبل جنس من البهائم العُجُمِ، فإذا واليت سنا من أسنان الإبل على حدّة فقد صنفتها تصنيفا كأنك جعلت بنات المخاض منها صنفا والحقاق صنفا...

والحيوان **أجناس:** فالنّاس جنس والإبل جنس والبقر جنس والشاء جنس، وكان الأصمعي يدفع قول العامّة هذا مجانِسٌ لهذا إذا كان من شكله، ويقول: ليس بعربيّ صحيح، ويقول: إنه مولّد، وقول المتكلمين: الأنواع مجنوسَةٌ للأجْناسِ كلام مولّد لأنّ مثل هذا ليس من كلام العرب وقول المتكلمين: تجانس الشيئان ليس بعربي أيضا إنما هو توسع[1]. من هذا التعريف نستنتج بأن الجنس عام والنوع خاص.

3.1 المعنى الاصطلاحي للجنس

بالبحث عن مفهوم عام لمفردة "الجنس" يتّضح أنّ معناها الاصطلاحي أوسع بكثير من معناها اللّغوي.

يبدو أن مفهوم الجنس في الآداب مأخوذ عن المنطق الأرسطي الذي يقتضي إرجاع الجنس إلى أنواعه والكلّ إلى أجزائه، يقول "الجرجاني"(1009/1078) في تحديده للجنس: اسم دال على كثيرين مختلفين بالأنواع كلّي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك.[2]

من هذا لقول نستنتج بأن الجنس أعمّ من النوع.

---

[1] – الإمام العلاّمة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مج: 6، ص3

[2] – صبحة أحمد علقم، تداخل الأجناس الأدبية في الرّواية العربية –الرّواية الدرامية أنموذجا–، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1989 ص54

والجنس أيضا: هو الكلّي الذي يدخل في "ما صدقه" "ما صدق" كلّي آخر يسمى نوعًا بالنسبة إليه، مثل كلمة حيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس، هو كلّي يدل على بعض ماهية الشيء، مثل كلمة حيوان بالنسبة إلى الإنسان، فالحيوانية جزء من ماهية الإنسان. [1]

نستنتج بأن الجنس يضمّ كلّيات من النوع (حيوان).

وترى "مها حسن القصراوي" بأنّ الجنس أكثر شمولية واتّساعًا، ولعل من نافلة القول تقسيم الأدب إلى جنسين هما: الشعر والنثر، وهذا التقسيم يعتمد على كيفية تعاطي الجنس الأدبي مع اللغة من حيث المفردات والتراكيب والصور، وقد تم تقسيم الجنس إلى أنواع عدّة، لكل نوع نواته الداخلية وسماته وخصائصه. [2]

من خلال هذا القول نستنتج بأن هناك جنسين اثنين أدبيين هما "الشعر والنثر" وماعدا ذلك فهي أنواع تسير تحت فلكهما.

وبالعودة إلى كتاب "الأدب المقارن" لصاحبه "محمد غنيمي هلال" نجد بأن النقاد وصفوا الأدب بأنه أجناسا أدبية فمنذ كان نقاد الأدب اليوناني لا يزال النقاد في الآداب المختلفة على مر العصور ينظرون إلى الأدب بوصفه أجناسا أدبية، أي قوالب عامة فنية، تختلف فيما بينها...حسب بنيتها الفنية وما تستلزمه من طابع عام.[3]

من هذا القول نستنتج بأن أول من وصف الأدب بأنه أجناس أدبية هم نقاد الأدب اليوناني، ولا يزال النقاد في الآداب المختلفة يسيرون على نهجهم، أي أن النقد اليوناني بمثابة مرجع عام يرجع إليه النقاد.

كما نستنتج أيضا بأن الأجناس الأدبية قوالب عامة فنية، أي أن الجنس الأدبي بمثابة وعاء يحوي مجموعة من الأنواع الأدبية حسب بنيتها الفنية.

---

[1] – محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، مطبعة البحث، قسنطينة، الجزائر، 1979 ، ص 39

[2] – نبيل حداد، محمود درابسة، تداخل الأنواع الأدبية، مؤتمر النقد الثاني عشر، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة اليرموك، جدارا . ، للكتاب العالمي، عمان الأردن، مجلد 2 ، 2009 ، ص 727.

[3] – محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، دار العودة الثقافية، بيروت، ط 5، 1987 ، ص 13

قد وظف القدماء مصطلح الجنس الأدبي، فورد في كتاب "البيان والتبيين" "للجاحظ" (776/868) أثناء تناوله كلام عن خطباء العرب: "ومتى كان اللفظ أيضا كريما في نفسه متحيزا في جنسه" ومنه فإن "الجاحظ" جعل للفظ جنسا ينحاز إليه.

كما نجد مصطلح الجنس الأدبي عند "ابن طباطبا" في كتابه "عيار الشعر" عندما قال:

" الشعر على جنسه ومعرفة اسمه متشابه الجملة".[1]

إذن "فابن طباطبا" صنّف الشعر إلى جنس أدبي له خصائص التي تميزه عن غيره من الأجناس.

وهناك من يرى بأن الجنس الأدبي " اصطلاح عملي يستخدم في تصنيف أشكال الخطاب". [2]

فالجنس الأدبي إذا هو بمثابة معيار يحدد ويصنف شكل الخطاب.

وهناك من يصفه بكونه مجموعة من الخصائص التي تحكم الممارسة الإبداعية، انطلاقا من غايتها التي تتنوع بتنوع الأثر، مما يعني بأنه أحد القوالب التي تصب فيها الآثار الأدبية[3].

وعليه فإن المبدع ملزم بإتباع مجموعة من الخصائص والمعايير التي تحدد عمله الذي ينتمي إلى جنس أدبي معين.

والبعض الآخر يرى بأن الجنس الأدبي يهدف إلى تحديد هوية النص الإبداعي والحفاظ على النوع الأدبي ورصد تغيراته الجمالية الناتجة عن الانزياح والخرق النوعي، وهكذا أصبحت نظرية الأجناس المكان الذي يتحدد فيه مجال الأدب وتعريفه[4].

ومعنى ذلك أن الجنس الأدبي هو الذي يحدد هوية العمل الإبداعي ويميز النوع الأدبي عن غيره من الأنواع الأدبية التي تتفاعل فيما بينها.

---

[1] – صبيرة قاسي، رابح ملوك، الأدب المغاربي وقضية الأجناس الأدبية، ، ص 207

[2] – لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرّواية، مكتبة لبنان، لبنان، ط 1 –دت– ص2

[3] – صبيرة قاسي، رابح ملوك، الأدب المغاربي وقضية الأجناس الأدبية، ، ص 266

[4] – جان ماري شيفر، ما الجنس الأدبي، تر: غسان السيد، سلسلة الشعرية، الرياض، 1989 ، ص 14

4. نبذة عن كتاب عبد الوهاب بوشليحة إشكالية الدين ,السياسة والجنس في الرواية المغاربية

كتاب إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية هو من أشهر كتب الكاتب والدكتور عبد الوهاب بوشليحة ولقد حقق هذا الكتاب مبيعات ضخمة حيث تصدر قائمة الكتب الأكثر مبيعا في الجزائر وفي الوطن العربي منذ وقت صدوره وحتى وقتنا هذا [1].

كان هذا الكتاب وباقي كتب **عبد الوهاب بوشليحة** أكبر أسباب شهرة الكاتب، فأغلب أعماله تتميز بجودتها بالنسبة للمثقف المطلع ببساطتها للعامي. فالكتاب عبارة عن تحليل وتفكيك رؤية الرواية المغاربية للدين السياسة والجنس، واعتمد بوشليحة في كتابه على منهج السيسيولوجي البنائي، حيث قسم الكتاب إلى أربعة فصول:

– **الفصل الأول** تناول التغيرات الإجتماعية في الرواية المغاربية، حيث قدم نظرة متكاملة عن التحولات التي مست المجتمع المغاربي بعد الاستقلال ثم تطورات الثقافية التي شكلت هذا الجنس الأدبي على أساس أن الأديب يتصل بواقعه من خلال وسيط محدد هو الإيديولوجيا، و الروافد الموضوعية التي عملت على بلورة مفهوم الدين، السياسة و الجنس في أبعاده النظرية.

– **الفصل الثاني** : خصصه لتحليل إشكالية الدين من خلال نصوص روائية هي « حدث أبو هريرة قال » لمحمود السعدي و "ابن الغربة" لعبد الله العروي و "الزلزال" للطاهر وطار و "صخري بحري" لعمر بن سالم، وهي نصوص تعتد بأن تبحث عما يشكل عناصر عضوية في الثقافة المغاربية، وأخذنا في سبيل الحسبان مناقشة الإيديولوجية التي ينطلق منها الروائيون محاولتهم هذه[2].

[1] – عبد الوهاب بوشليحة (بتصرف).

[2] – المصدر نفسه.

– **الفصل الثالث :** قام البحث بدراسة إشكالية السياسة في رواية "مجنون الحكم بأمر الله" لبن سالم حميش ورواية "ضمير الغائب" لواسيني الأعرج و "خبز الأرض" لحسن نصر و رواية "عائشة" للبشير بن سلامة وهي روايات تقدم رؤية للخلاص لا من السلطة وحدها وانما مما قد يتعرض له الوطن المغاربي ككل.

– **الفصل الرابع:** لنصل في هذا الفصل إلى تتبع إشكالية الجنس في رواية "ليليات امرأة آرق" لرشيد بوجدرة و "بان الصبح" لعبد الحميد بن هدوقة، وروايتي "الأفعى والبحر" و "المرأة والوردة" لمحمد زفزاف ورواية "الخبز الحافي" لمحمد شكري، مع تبيين علاقتها بالمرجع ودورها في تنظيم الدلالة في الرواية الغاربية.

5. لمحة عن حياة عبد الوهاب بوشليحة

خريج جامعة قسنطينة تحصل على شهادة ليسانس 1984م كما تحصل على شهادة الماجستير في جامعة عنابة سنة 1995م كما تحصل أيضا على شهادة الدكتوراه "دولة" 2005م في ولاية عنابة[1].

واشتغل في التدريس في جامعة الأمير عبد القادر في ولاية قسنطينة سنة 2005م وحاليا أستاذ التعليم العالي في جامعة تمنراست، ومن مؤلفاته:

– كتاب شروفات النص.

– قراءات الرواية المغاربية دار ابن النديم في ولاية وهران.

– كتاب نص و أفاق التأويل.

–كتاب الكتابة القصصية و تباعيتها عند "عبد الحفيظ بوطين."

– كتاب طُبع في العراق عبارة عن كتيب دراسة للرواية جينالوجيا الحرب الوطن في درجة الصفر.

– قراءة في رواية صبية في مكان حساس للروائي العراقي "وارد بدر سالم."

[1] – عبد الوهاب بوشليحة (بتصرف).

وكما شارك في العديد من الملتقيات الوطنية والدولية داخل وخارجها، وفيها الكثير من المقالات المنشورة في دوريات الوطنية ودولية مثلا مجلة "امير عبد القادر" ومجلة "الحياة الثقافية في تونس" ومجلة الموقف الأدبي في سوريا ومجالات الكتابات المعاصرة في بيروت لبنان.[1]

[1] – عبد الوهاب بوشليحة (بتصرف).

الفصل الثاني:

الرؤية النقدية عند الناقد عبد الوهاب بوشليحة في كتابه إشكالية الدين السياسة والجنس في الرواية المغربية

أولا: إشكالية الدين في الرواية المغاربية.

1- جدلية الديني والادبي في الكتابة الابداعية.

2- الدين النسبي والدين الكامل في رواية: (حدث ابو هريرة قال...) لمحمود المسعدي.

3- الدين وإشكالية الاصالة والمعاصرة في رواية (الغربة) لعبد الله العروي.

4- ازمة الوعي الديني في رواية (الزلزال).

5- الشيخ وسلطة الدين الشعبي في رواية (صحري بحري): لعمر بن سالم

ثانيا: إشكالية السياسة في الرواية المغاربية.

1- الرؤية السياسية في التجربة الإبداعية.

2- القهر السياسي والوعي الديمقراطي في رواية: (مجنون الحكم بأمر الله) لبن سالم حميش.

3- السلطة واغتيال الذاكرة التاريخية في رواية: (ضمير الغائب) لواسيني الأعرج.

4- الأرض بين حركية الأنا والحركية الاجتماعية في رواية (الخبز الحافي) لحسن نصر.

5- إشكالية الوطن وسؤال الهوية في رواية -عائشة -للبشير بن سلامة

ثالثا: إشكالية الجنس في الرواية المغاربية.

1- مستويات كتابة الجنس في العمل الروائي.

2- الجنس وإيديولوجية الأنوثة في رواية لايات امرأة ارق لرشيد بوجدرة.

3- الجنس ومنطق الأجيال في رواية (بان الصبح) لعبد الحميد بن هدوقة.

4- الجنس بين الكشف والتواصل في روايتي (الافعى والبحر) و(المرأة والوردة).

5- الجنس بين عري الحياة وبناء الوعي في رواية (الخبز الحافي) لمحمد شكري

أولا: إشكالية الدين في الرواية المغاربية

1. جدلية الديني والأدبي في الكتابة الابداعية.

إن طرح اشكالية الدين لا تتم بصورة كاملة إلا عندما تظهر جملة المفاهيم التي رانت على الحقل الديني ولذلك تستمر المسائلة والبحث عن المصطلح وتعدد المرجعيات التي أفرزت أطروحتها في سياقها التاريخي ذلك "أننا لا نقطع دفعه واحده مع الكلمات والمفاهيم وأن الكلمات القديمة في الغالب هي التي تكلف بروتوكول الخطيان طيلة الوقت الذي يستمر فيه البحث عن الكلمات".[1]

ومعاني جديدة، وبالتالي فصيغه الإشكالية صياغة جديده جزء من تلك الإشكالية ذاتها، ولذلك يمكن القول بأنه لا يتم قيامها بصوره جديده وموضوعيه إلا عندما توجد جمله فم مفاهيم التي تصرخها في ضوء معطيات أنتجت في حقل المعرفي جديد أطروحاتهم بقراءة الفاعلة ومتفاعلة مع معطيات العصر.[2]

تطرق الناقد عبد الوهاب بوشليحة في كتابه إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية في حديثه عن جدلية الديني والأدبي في الكتابة المغاربية، إلى كيفية طرح إشكالية الدين، والتي قال عنها أنها لا تتم بشكل كامل حتى تظهر مجموعة من التعاريف والمفاهيم التي تخص الحقل الديني. وبالتالي صياغة إشكالية الدين يتطلب البحث العميق عن الكلمات والمفاهيم القديمة في أغلب الأحيان هي التي تكلف بروتوكول عن الكلمات والمعاني الجديدة.

1.1 مقاربة في تاريخية الأدب والدين.

إن المركزية الفقهية في إطارها التاريخي توسعت خريطتها ومقولتها الفكرية بين الفقهاء وباتت تسع كينونة رحبة للتيارات أسست فيما بعد مذاهب فقهيه أربعة في العربي قديما، وكتب لها أن تمتد لتشكل الوعي الفقهية

[1] هاني المرعشلي، لويس التوسير: القراءة الكشفية للنص الماركسي. مجلة القاهرة، ع137، أفريل، 1994، ص56.

[2] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ط2، دار ميم للنشر، الجزائر، 2020، ص53.

العربية الحديثة المعاصر –سواء كان وعيا واعيا أو زائفا– وفي حدود التأسيس والتأصيل الفقهي، أهم ما يميزها –اي المذاهب الاربعة– عند معادلتها ذات طرفين : طرف يعتمد إستراتيجية النقل وآخر إستراتيجية العقل، غير أن الذي لا يعتريه الشك، أن هذه المركزية شكلت تاريخيا رؤية للعلم، وفسرت الحركية التاريخية العربية للدولة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، لم يأخذ الفن والابداع نصيا في أطروحاتها وآرائها، بتعبير آخر، إن نظرية الفن والحركية الابداعية بقيه خارج اهتماماتها ومقولاتها، أي خارج الفعل التاريخي.[1]

ويتضح مما سبق أن الناقد بوشليحة يرى أن الأمر الذي لا شك فيه في تاريخية ومقاربة بين الأدب والدين، هو أن الدين كان يلجأ الى الأدب ومازال سيبقى ليؤثر في الناس، وأن السياق التاريخي للإبداع والدين في اغلب الحالات يطرح إشكالية العلاقة بينهما. وهذا ما يفسر أن الفقه الإسلامي كان أقرب منتجات العقل العربي الى التعبير عن خصوصيته، وأن الدارسون معظمهم لاحظوا أن الفقه هو المجال الوحيد الذي تلاقت فيه مختلف الاختصاصات من أدب وعلم... إلخ.

2.1 الأدب والدين وأزمة المفاهيم.

إن الظاهرة الفقهية التي أسست وأصلت للقراءة الدينية الأخلاقية والفعل الابداعي، لم تحاول التفاعل مع روافد ثقافية وتيارات فكرية وفنية وجمالية من شانها أن توسع دائرة المفهوم الأدبي والفني للعملية الإبداعية. بتعبير آخر، أن الرؤية الدينية هي السبب الأصلي في تغلب المنحنى الثبوتي على المنحنى التحولي–في الأدب بعد مجيء الإسلام – أو بعبارة أخرى، إن النظام الشامل الذي خلقه الدين كان العامل الأساسي الذي جعل المجتمع العربي في القرون الثلاثة الأولى يفضل القديم على الحديث بحيث أنه وضع القديم في محل الكمال، واعتبر كل جديد خروجا عن المثال الكامل.[2]

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص49.

[2] أدونيس: الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والابداع عند العرب، استهلال بولس نويا اليسوعي، ج1 الاصول، دار العودة، بيروت، ص11.

من خلال ما سبق نلاحظ أن ظاهرة أزمة المفاهيم بين الأدب والدين حسب الكاتب عبد الوهاب بوشليحة، والإختلاف والتفاوت الشديد بينهما يرجع ذلك إلى إختلاف المرجعية، أي غياب الحد الأدنى من الاتفاق حول التصورات الفكرية والفنية المختلفة للعمليات الإبداعية، أي مفهوم الأدب والإبداع فهما لم يتمكنا وربما حتى الآن الاتفاق على ما يتداولونه من مفاهيم ومصطلحات، ولذلك ظل كل منهما مجهولا للآخر.

3.1 من الرؤية الدينية إلى رؤية الحداثة.

إن الدارس يلحظ ان دائرة الرؤية الدينية وقد تقلص اطار مفاهيمها الإديوأخلاقية في قراءتها للنص الإبداعي والعملية الإبداعية، قد فسحت المجال تحت ضغط الحركية التاريخية في تلاحقها مع الآخر، ثم تفاعلها معه، الأمر الذي تولد عنه رؤية جديد في استعمال النص – بما فيها النص الديني ذاته – كل ذلك مكن لحداثة الرؤية ورؤية الحداثة من التغلغل داخل الفكر العربي ومفاهيمه الفكرية الجديدة التي شكلت إنسان ناقدا ومبدعا يعي أن قيمة العمل الإبداعي تكمن في التأثر والتأثير بين الأنا والآخر ولكن هذا التأثير ما كان يمكن أن يتحقق ويتحول إلى تيار مؤثر ما لم يكن تعبير عن بنيه إجتماعية محلية وموقف إجتماعي عربي يحمل شيئا من الخصوصية العربية[1].

والواضح مما سبق أن الناقد بوشليحة في نظرته الدينية والحداثة للأدب والفن والجمال عامة، ظلت إلى حد تاريخي للتاريخ الأدب العربي، فهي تشكل منطقا نقديا يخضع لمعايير ومقاييس الدوق الإيديوأخلاقي وبالتالي فإن حيازة الحقيقة التي جاد بها الفقهاء من خلال قراءتهم للنص القرآني والنص السني.

كما يرى بوشليحة أن الرؤية الدينية المنفكئة على آراء أخلاقية في تقييم النص الإبداعي والحكم عليه.

[1] محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، ط2، دار الثقافة الجديدة، 1988، ص17.

4.1 الروائي وإشكالية الدين.

أصبحت إشكالية الدين لا تشكل عائقا أمام الروائيين عند حضور مسألة الدين ذاته في الكتابة الروائية، بل أصبحت تشكيلا فكريا وجماليا لقضايا العصر من زاوية دينية جديدة، ومفهوم جديد للدين بعد أن تسلحت بآليات البحث والقراءة المعاصرة والمتقاطعة في الوقت ذاته مع طروحات الفكر الديني المتنور.

فالتجربة النقدية المعاصرة، أقامت مستوى من القراءة والتأويل الممكن، فلئن كان المثل الأعلى للعبارة في الرؤية الدينية هو أن تكون واحدة المعنى لا يدخلها لبس وغموض ولا يتعدد تفسيرها عند القراء، فإن المثل الأعلى للقول الروائي هو أن يحمل من المعاني ما لا حصر له، بحيث تتعدد زوايا الرؤية عند مختلف القارئين، ومن هنا تنبع التجربة الروائية وتتسع دائرتها في قراءة الدين وتأويله، لترسم حدود بين النص الديني –المقدس –والفكر الديني، والدين داخل التجربة الإبداعية والكتابة الروائية المغاربية.[1]

ونستخلص مما سبق أن عبد الوهاب بوشليحة في تطرقه إلى الراوي وإشكالية الدين، يرى أن إشكالية الدين أصبحت لا تشكل مشكلة أمام الروائيين خاصة عند حضور مسألة الدين ذاته في الكتابة الإبداعية، وإشكالية الدين تشكل جمالا لقضايا العصر من زاوية دينية ومفهوم جديد للدين.

2. الدين النسبي والدين الكامل في رواية: "حدّث أبو هريره قال..." لمحمود المسعدي.

لم يكن الدين في أي عصر من العصور مجرد حلية خارجية يتحلى بها مجتمع أو طبقة من طبقاته كما لم يكن مجرد شاهد محايد على عصر ما أو مرحلة مفصلية لتحولات جوهرية، بل كان على مر العصور تنظيما خلاقا للبناء الفوقي للمجتمع، في منظومة محكمة من القوانين التي أدركها الإنسان لفهم الوجود وفلسفة حياته، وكان في أحيان عنصرا فعالا في تحقيق تحولات في الفكر الذي يحكم المجتمع عقائديا أو

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص55.

سياسيا أو اجتماعيا وثقافيا، وقد مست هذه التحولات رؤية الروائي المغاربي للدين، نتيجة لرفضه المفاهيم السائدة.[1]

تعد رواية "حدث أبو هريره قال" لمحمود المسعدي نموذجا فنيا لجيل حاول إبراز بعض عناصر الحوار القائم بين الأجيال المتعاقبة، لنلمح كيفية ولادة ونمو الرؤية المغاربية للأنا التي كانت بصدد تشكيل الآليات الجمالية التي تسعى لصياغة رؤية العالم ومفهوم مستقل في التجربة الروائية المغاربية للدين، الذي يعد ثمرة المواجهات التي احتدمت بين الأنا والآخر والطبيعة والتراث.[2]

حيث تمخض السعي الدائب للمسعدي لتجاوزها على رؤية متجددة للهوية والذات والعالم، لم تكن لها صرحية التقاليد الموفدة أو المتوارثة، ولكنها تنامت بالنبش في الجذور، وبتحرير الخيال من المعوقات الطقسية والمؤسساتية حتى يستعيد تلقائيته، فيدرك الطبيعة –الفطرة – على سجيته، ويتسنى له صياغة جماليتها، ومن ثم تتشكل رؤية الأنا الدين وفقا لتلك الجماليات.[3]

من خلال ما سبق نستنتج أن الروائي محمود المسعدي من خلال روايته حدّث أبو هريرة قال: يصوغ لنا وجهة نظر فكرية شاملة للانسان والمجتمع والكون، فيما تتضمنه روايته حدّث أبو هريرة قال: وأحداث و مواقف، ومن هنا حاول المسعدي أن يشرح لنا كيف تأتي إشكالية الدين في مقدمة القضايا التي تحدد طبيعة المحور التراجيدي في مآسيه الروائية، أما بوشليحة في كتابه إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية في حديث عن هذه الرواية يرى أن رواية حدّث أبو هريرة قال: نموذجا لجيل حاول إبراز بعض عناصر الحوار القائم الاجيال المتعاقبة وكذا ولادة ونمو الرؤية المغاربية للأنا التي تسعى لصياغة رؤية العالم ومفهوم مستقل في التجربة الروائية المغاربية للدين.

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية ،ص55.

[2] المصدر نفسه، ص56.

[3] المصدر نفسه، ص 56.

1.2 طفولة الأنا والحضور الديني.

"إن التجربة الدينية عند ابي هريرة قدمها السرد الروائي كرد فعل في مواجهتها لبعض الاسئلة التي راح المجتمع يسلم بأمرها تباعا. لقد كان موت أخته أول صدمه وضعته في مواجهه مع أسئلة عديدة غرسها فيه المجتمع، ومعتقدات كثيره كان يؤمن بها". فأخته كانت وحيده أنكرهتها امه فكانت تقول: «هي من سقط، أو من عبث الاقدار»[1]. فكانت ما إن تبلى من علة حتى تصيبها أخرى، وهي مع ذلك بكماء، صماء، لا تقدر حتى على البكاء للتخفف من ألمها. ولم تجد الحب والرعاية إلا من أخيها أبو هريرة، ولم يمهلها المرض إلا ثلاثة سنوات أتى بعدها على عينيها فذهب بهما، ثم على روحها.[2]

تطرق بوشليحة من خلال حديثة عن طفولة الأنا والحضور الديني في رواية حدّث أبو هريرة قال: لمحمود المسعدي إلى التجربة الدينية عند أبو هريرة التي قدمها محمود المسعدي على شكل سرد روائي كرد فعل في مواجهتها لبعض الأسئلة التي راح المجتمع يسلم بأمرها تباعا.

وكان موت أخت أبو هريرة أثر كبير في نفسه وصدمة وضعته في مواجهة عدة أسئلة غرسها فيه المجتمع ولم يقف هذا التأثير عند الحس النفسي بل تعداه إلى الحيرة الدينية.

2.2 الدين ومرآة الجسد الإيروسي

يمثل الجسد بداية لحياة أبو هريرة في البحث عن الدين، وعن "شكل الوعي الذي ينهي معه وعيه طفولته التي استكانت للرضى والسكون والموت المجاني، وإذا كان استشعاره للحياة الجديدة – الوعي الديني الجديد– من خلال جسد المرأة والخمر والطعام والطبيعة، فإنه يكشف في الوقت ذاته عن مستوى التطور البشري والحركية التاريخية للإنسان منذ فجره الأول الذي صحبته ممارسات وطقوس وشعائر، تتجلى في عصر

[1] محمود المسعدي : حدث أبو هريرة قال : ص119.

[2] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص59.

الراهن عبر أشكال ثقافيه ودينية مختلفة. والمسعدي اختزل هذا الموروث حينما جعل الجسد مدخلا تجربة أبي هريرة للكشف عن رؤيته للعالم.[1]

نلخص مما سبق أن الكاتب بوشليحة يشرح لنا ماذا يمثل الجسد عند أبو هريرة الذي قال عنه أنه يمثل الحياة الجديدة لأبو هريرة في البحث عن الدين وعن شكل الوعي الذي ينهي معه وعي طفولته الدينية التي خضعت للرضى والسكوت والموت المجاني ومن خلال جسد المرأة يكشف في الوقت ذاته عن مستوى التطور البشري والمسعدي جعل الجسد الوقت مدخلا لتجربة أبي هريرة للكشف عن رؤيته للعالم.

3.2 تجربة أبي هريرة الدينية.

إذا جردنا ثورة ابي هريرة من ابعادها الفلسفية ونزلناها في الظرف التاريخي الذي عاشه المسعدي، أمكن لنا أن ندرك تقاطع الرؤية الدينية بين المسيحية والإسلام حول أوضاع الإنسان. فكلاهما يؤكد أن لا معنى لأي شيء، ولا حقيقة كامنة في أي شيء، لا الدولة أو المؤسسة الدينية أو الأشياء التي أنتجتها التكنولوجية العلمية، فالكل وبالا علينا لا أملا لنا، وهو الامر الذي يجعل أبا هريرة يهتز اهتزازا مفزعا حين ألقى أمانيه إلى الدين حتى يصل إلى الحقيقة، والعلم يبدو شيئا غير مجرد، أنه متصل بالإنسان صانعه ومبتكره وهو يصبح تقدما أو تخلفا حسب تقدم أو تخلف هذا الإنسان الفكري والأخلاقي. ومن ثم راح أبو هريرة يفتش عن قيمة أخرى إنسانية، قيمة أخلاقية تكون مغناطيسية هذا العالم الذي يجذب إليه كل شيء ويحميه من التطاير.[2]

من خلال ما سبق نلخص أن الكاتب بوشليحة يرى أن هذا التعارض والتناقض بين الفضاء المقدس والسلوك الدنيوي المدنس في التجربة الدينية لأبو هريرة يمثلان في التحليل الأخير بيان أن الإنسان شر، وينقل شره حيثما إنتقل لأنه جزء من أدميته. بل إن هذا التعارف أيضا يؤكد أن التصورات المادية ثاوية في

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص62.

[2] المصدر نفسه، ص70.

المتخيّل الديني الإسلامي والمسيحي ومن هنا أكد لنا بوشليحة عبد الوهاب أن ندرك تقاطع الرؤية الدينية بين المسيحية والإسلام حول أوضاع الإنسان.

3. الدين وإشكالية الأصالة والمعاصرة في رواية الغربة لعبد الله العروي

يمر وقت قد لا يكون بالقصير قبل ان يتبلور وعي روائي مغاربي جديد بالغرب، بكل ما تعنيه هذه الجهة الجغرافية المزدحمة بكل الدلالات النفسية والحضارية والايديولوجية. فمن جهة خلقت التقدم العلمي والمعرفي هوة يصعب تصورها بين مجتمع متخلف وآخر ينعت بالتقدم والحداثة، وكان من شأن هذا التباين المفزع بين أنماط الحياة أن يحتل الروائي مكانة تخوله أن يشكل الوعي الممكن كأقصى ما يمكن أن يصل إليه هذا الوعي في تجسيد اشكالية الأصالة المعاصرة.

وتعد رواية الغربة لعبد الله العروي مثالا على تأكيد هذا الوعي في صلابته وصموده وتمزقه بين انتماءين متناقضين. بتعبير آخر عندما تحلم رواية الغربة بالأصالة والمعاصرة فهل يتم لها هذا الأمر عن طريق ما هو كوني أما عن طريق المحلي، أم عن طريقهما معا، وبأية إشكال وتقنيات يمكنهما ذلك؟ وفي أية شروط؟[1].

من خلال ما سبق في حديثه عن الدين وإشكالية الأصالة والمعاصرة في رواية الغربة لعبد الله العروي مأكدا أن فلسفة الأصالة والمعاصرة بوصفها منظومة مفاهيم تطرح علاقة الأنا بالآخر ورواية الغربة مثالا على تأكيد الوعي في صلابته وصموده وتمزقه بين إنتهاء بين متناقضين، مشيرا إلى أن رواية الغربة تحلم بالأصالة والمعاصرة، وحاصل بوشليحة حديثه عن الين وإشكالية الأصالة والمعاصرة: أن يحتل الروائي مكانة تحوله أن يشكل الوعي الممكن كأقصى ما يمكن أن يصل إليه هذا الوعي في تجسيد إشكالية الأصالة والمعاصرة.

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص75.

1.3 الفقيه والوعي الديني الزائف.

إن صورة الفقيه تضعنا أمام طابع صوفي يجلوا عنه البعد عن الملذات والشهوات، وبالتالي التفرغ بغاية الاحتماء بالمعرفة القلبية لكأن ما اكتسب سابقا يتطلب إضافات تعمقه وتضيف إليه منابع المعرفة المتواصلة، على أن الانقطاع كان ينم عن المكان المتواجد فيه، وذلك بحثا عن مكان آخر، وهو الأغلب في المسجد ففيه يتم القضاء الليل والاعتكاف المتواصل كل هذا هربا من المرأة أو مما يمكن أن يقوده إلى اللدة والخروج عن الطريق وتنعكس ملامح هذا الاعتكاف على جسد الصوفي «آفاق شعيب عند الاذان ووجد نفسه في المسجد فقد قضى الليلة بكاملها»[1]. وما أن نأخذ بعين الاعتبار أن شعيب هو طالب قداسة بقدر ما تأخذ كذلك معنى الدرجات في التصوف، وفي الكثير من المذاهب الباطنية: الدرجات أو المقامات أو الاحوال التي بارتقائها يتقرب الانسان الفاني من الذات الإلهية.[2]

والواضح ما سبق تحدث الكاتب بوشليحة عن الفقيه والوعي الديني الزائف في الرواية المغربية لعبد الله العروي حيث قال أن هذه الأخيرة تتحكم بنية مغلقة وأشار أن عند بداية الرواية بفصل عنوانه الفقيه يترنم ليختمها بعنوان الفقيه يترتل.

وصورة الفقيه تضعنا أمام طابع صوفي يجلوا عنه البعد عن الشهوات والملذات.

2.3 الفقيه والتنوير.

إن اعتزال إدريس الواقع الاجتماعي المغربي بوجوده في فرنسا، يعني ضمنيا رفضه للتوظيف مؤهلاته في خدمة البرجوازية الوطنية التي اشتملت مواقع الاستعمار، وهو مرتبط بالشعب الاصيل وبمفاهيمه العريقة، لا من وجهه نظر الاستسلام والرتابة، والقدرية، بل من صميمية شعوره بصحه انتماءه الديني التنويري، وهذا

[1] عبد الله العروي: الغربة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 1983، ط3، 59.

[2] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص75.

الصدق الحياتي انعكس صدقا فنيا فكان إدريس واجهه مشرقة مساءلة واعية لعلاقة الأنا بالأخر، وجدلا واعيا لمعادلة الاصالة والمعاصرة.[1]

من خلال ما سبق نلخص أن الكاتب بوشليحة في حديثه عن الفقيه والتنوير أشار إلى أن إدريس ليس سوى تجل من تجليات شعب، إن لم نقل بأنه إمتداد له ومن ثم البحث عن الوعي الديني التنويري يرتبط بشخصيته، وذلك بهدف إعطاء صورة عنه وبالتالي عن الحاضر، علما أنه حاضر ضم إليه الماضي وإحتوائه لذا فما يميز إدريس شعب فيه، هو بالذات هجرته إلى فرنسا.

3.3 الدين بين جدل الأنا والآخر.

يقدم جدل الأنا والآخر، الداخل الخارج، وهذه الجدلية تطرح في التحليل الأخير تقاطع مرجعية الأنا والآخر في فعل الانفتاح المؤقت والآني، لكن الواقع العاتي يجعل البطلة –مارية – عند حدود الرغبة في التجاوز إلى الفعل، عندما تشاهد بعينيها حادثه قتل أحد المتعاونين مع المستعمر، وهو بائع ليمون يدعى الشريف. لقد هدت حادثة القتل هذه كيانها، حتى أنها اعترفت لصديقتها لاره عندما هاجرت إلى فرنسا فارة من إدريس بأن هذه جعلتها تعيد النظر في مبادئها وقناعاتها. في ضوء هذا الموقف المنطلق من عقدة التفوق، فإن وضعيتها الحضارية وانتماءها الطبقي الإيديولوجي –الديني–يحولان بينها وبين الأنا ويشددان القبضة عليها، فلا تطيق أن تتنصل منها.[2]

ونلاحظ ما سبق أن الكاتب بوشليحة ذهب للتأكيد عن الفضاء الذي يعيشه شخوصه تقريبا والا ما كان له أن يطرح مثل هذه التوازنات المتناقضة في بنيتين حضاريتين متناقضتين أيضا. الأنا والأخر، الداخل، الخارج هذه الجدلية تطرح في التحليل الأخير تقاطع مرجعية الأنا والآخر في فعل الإنفتاح المؤقت والآني.

---

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة و الجنس في الرواية المغاربية، ص77.

[2] المصدر نفسه، ص84.

4.3 الدين وحلم المثاقفة.

إن الرؤية الدينية في الروايات استندت إلى رؤية لم تتمكن من كتم الضغوط الوجدانية الاجتماعية والثقافية التي ينهض عليها النص، فأنتجت الرؤية والرؤية المضادة، لتعبر عن قلق مساءلة الأنا في سياق الزمن التاريخي لتلك المرحلة، ولذلك فالبطل يقيم معادلة الحلم مع الآخر بناء على وعي. فشخصيته تحتوي القديم والجديد، الظاهر والباطن ويتحدد فيها الوعي بدرجة عمق الصدام الدرامي بين مرجعيتين متمايزتين، ودرجة نضج البنى الجديدة في أحشاء البنى القديمة لتكون مهيأة للانبثاق على انقاضها.[1]

نستخلص مما سبق أن الرؤية الدينية في الروايات بصفة عامة تسند إلى رؤية لم تتمكن من كتم الضغوط الوجدانية والإجتماعية.

4. أزمة الوعي الديني في رواية الزلزال للطاهر وطار.

إن رواية الزلزال على هذا الأساس، ومن منظورها الايديولوجي تتعامل مع صورة المجتمع، سائدة بحكم واقع تاريخي معين لذلك كان الحديث عن إشكالية الدين مقرونا بالإشارة إلى ارتباطها المتسع بالجذور الاجتماعية للبرجوازية الوطنية، التي كانت امتدادا للبرجوازية الاوروبية ذات البعد الليبرالي، والثانية البرجوازية الصغيرة التي تؤلف اغلبية القوى الشعبية ذات الجذور الوطنية والرؤية الثورية النضالية.[2]

في البداية كان هناك قاسم مشترك ظهر في صورة حتمية تاريخية أدت إلى تحالف هذه القوى التي وجدت نفسها ملزمة بالنضال، متحدة حتى تحقق التخلص من المرحلة الاستعمارية، فكان شعار –الاستقلال –هو العنوان الذي شخص متطلبات تلك الفترة، بيد أن الأمور اتخذت مجرى آخر عقب ذلك جعل التحالف المؤقت –التكتيكي –يسفر عن الاختيارات الحقيقية لكل طبقة على حدة، تلك الاختيارات التي جسمتها عمليا

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص84.

[2] المصدر نفسه، ص87.

الموقف المختلفة إزاء عديد من القضايا الأساسية ذات الابعاد الاقتصادية والسياسية والثقافية، حيث وقفت القوى الأولى عند الحد الفاصل بين المرحلتين، زاعمة أنها حققت كل شيء، حيث طالبت بضرورة الدخول في المرحلة الديمقراطية مع الإبقاء على المنظور البرجوازي في التسيير والاحتفاظ إلى جانب ذلك بالهياكل المؤسسات الاجتماعية التقليدية، وذلك على اساس المشروعية وهو الأساس الذي كان انطلاقة خلاف بين البرجوازيتين، لأن الطبقة البورجوازية الصغيرة، قيض لها أن تسير إلى الحد الأقصى في النضال بهدف استكمال الشوط إلى نهايته، وقد بدت فعلا أكثر جذرية وثورية نسبيا، حين انخرطت في نضال مرير اتسم بالتجريبية والبحث المتواصل عن أسلوب ملائم تحل به عمليا ونظريا مسألة الدولة بعد الاستقلال، والتي غدت المحور الذي يستقطب الصراع بين القوتين[1]. فالواقع الجزائري في السبعينات، وكما ترصده الرواية ما يفتأ يعمق لدينا الإحساس ليس فقط بالتناقض والرعب، بل أيضا بالتفكك والغربة والعزلة واهتزاز القيم.[2]

وكلها إفرازات المرحلة السابقة – الستينات – تميزت بغياب الرمز، وهو ما يجعل الكتابة عند وطار تأتي دائما كرد فعل ضد خلل ما يستشعره في المجتمع – الخلل السياسي والاقتصادي في مراحل ماضوية – ومن ثم فالرواية تعتصر جماع تلك الاصناف من الخلل الذي أصاب البرجوازية الوطنية لكي تتكوم كلها في أخطر خلل يطال المجتمع ويتعلق الأمر هنا بالخطاب الديني تحديدا، وما يستتبعه من حكي لجوانب من تدهور طبقة نتيجة الاختفاء القيم وموت الضمائر والمشاعر لدى أفرادها، وهي بذلك إنما تكشف وجهها الحقيقي، وبالتالي فإن أبرز ما يعاقب ديناميكية الفكر الجزائري بعد الاستقلال هو الإنسان الديني التقليدي – الميتافيزيقي –حاملا علامات عصر بائد، و مؤلفا في كيانه كل إخفاقات الماضي ومرارته.

[1] جورج فرم : النظم السلطوية والتغيرات الإجتماعية و الإقليمية في الشرق العربي، دراسات عربية، ع6، إبريل 1989، ص9–12.

[2] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص88.

وكتلخيص لما سبق أكد الكاتب عبد الوهاب بوشليحة عن أزمة الوعي الديني في رواية الزلزال للروائي الطاهر وطار هو إعطاء صورة عن وضع يتداخل فيه الحضاري مع المتخلف والبورجوازي مع الشعبي ورواية الزلزال على هذا الأساس تتعامل مع صورة للمجتمع سائدة بحكم واقع تاريخي معين لذلك كان الحديث عن إشكالية الدين بإرتباطها الواسع والمتسع بالجذور الاجتماعية للبورجوازية الوطنية ومن خلال رواية الزلزال أراد الطاهر وطار أن يبرز حالة الجزائر في بداية عهد الاستقلال، ومن كل ذلك نختصر أن رواية الزلزال لوطار رحلة البورجوازية الوطنية ومرحلة بكاملها وجيل بكامله أيضا، وهو يعيش حاضرا – الاستقلال – يعتريه التمزق والجراح، وإنتقاء الإحساس بالألف داخله ويتمزق فيه الوعي حيث تتعمق المسافة فيما بين الطبقتين كنتيجة التظافر مجموعة من الإرغامات المعاكسة لمفهوم الطبقية والوعي الديني نتيجة لتبدل مفهوم الزمن التاريخي.

1.4 التشكيل الديني والدائرة البورجوازية.

يعيد وطار تفكيك البنية البرجوازية كما تمثلها الرواية في مرحلة تاريخية من تاريخ الجزائر قبل الاستقلال وبعده، وإذا كانت تتبع حركه الزمن هو ما يشكل البؤرة الأساس في الزلزال من خلال عائله أبي الأرواح الجد – الأب – الابن، وأيضا من خلال صياغة شكل من التقابل المتوازي بين حركة البرجوازية الوطنية وحركة المجتمع من حولها فإن الرواية تعيد فتح فجوة كبيرة من حركة التاريخ الجزائري الحديث، وبالتالي تعيد فكره التلاحم الثوري على مستوى البنية السياسية كما على مستوى الإيديولوجي. هي إذا رواية لتجسيد صورة الطلاق كما ولده الزلزال، وكما أفرزه المجتمع من خلال انهيار الإحساس بالوطنية والانتماء.[1]

على هذا النحو، تقدم لنا هذه الرواية الطبقة البرجوازية التي تقولبت كلها داخل نمط معين من التفكير كان من بين إفرازاته عجز عبد المجيد أبو الأرواح عن صياغة دوره في المجتمع نتيجة وقوعه في مأزق أدت

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص89.

به إلى العزلة وإلى الاحباط، وإلى الصمت المقرون بالجنون، إلى جانب افتقاده القدرة على إدراك الحقيقة المتشظية والمنفتلة من قبضته الأمر الذي جعل مشاهد الحياة بدورها تتشظى أمامه، ومن ثم بدأ خيط التفكك والضياع بين هذه الطبقة والمجتمع.[1]

من خلال ما سبق نستخلص أن الروائي وطار قدم صورة الشخصية الدينية وموقفها من المسيرة الثورية، وهي على مستوى الزمن الروائي تتوزع على ثلاثة أزمنة زمن ما قبل الثورة، زمن الثورة تم زمن الاستقلال، ذلك يحافظ على المستوى التاريخي لإطار الدين عبر الأجيال المتعاقبة والطاهر وطار أعاد تفكيك البنية البورجوازية كما تمثلتها الرواية في مرحلة تاريخية من تاريخ الجزائر قبل الإستقلال وبعده.

هكذا نشأت البورجوازية الوطنية تحت مظلة الأجانب الفرنسيين، ولابد لذلك كله أن ينعكس على منهجها وتغييرها وأسلوبها.

2.4 الفقيه وجدلية الواقع والتاريخ.

تتسم المرحلة التاريخية التي طرحتها رواية الزلزال بالصراع مع البرجوازية الوطنية، حيث تبدو الثورة على الواقع مهما تكن ضرورية لحسم هذا الصراع، وفي المقابل يتسم الحاضر بالصراع نفسه و إن تطورت معطياته و أدواته مما يشير إلى أن الأفكار التحريرية الثورية التي تعتمل في الحاضر ذات جذور في الماضي، ولكي نعي حاضر هذه الأفكار جيدا لأبد من معرفه تاريخيها الذي يحمل أصول مشكلات الحاضر، بمعنى أن الاهتمام الرئيسي للروائي هو الحاضر وليس الماضي، و دليل ذلك هو لجوؤه إلى التاريخ لمعرفة مشكلات الراهن وافكاره، بحيث يكون اللجوء هو الدليل على دعوة الروائي لفهم الواقع الحاضر و تثويره، إذ يطرح مصير الشعب ضمن دائرة البرجوازية الوطنية ويصور حركته للخلاص من ذلك. ومن ثم تكتسي الكتابة الروائية عند وطار اهمية خاصه، وذلك على مستوى ما تحققه من تعالقات نصية وامتدادات تخيلية فيما بينها، بما هي امتدادات في الذوات، وفي الأزمنة وفي الأمكنة، وفي الحقبة التاريخية. إن

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص89.

شخصية الفقيه عبد المجيد بوالارواح تحتل مركز كثافة القص، حيث أن منظور الرواية على المستوى التكنيكي يتحول من منظور أحادي بشكل صارم، حيث لا نرى في الرواية غيره، يتحدث بضمير المتكلم، وإذا حدث، فلن يكون إلا بحضوره، حيث نكاد نشعر وكأنه لا وجود حقيقي – روائيا – لشخص آخر.[1]

من خلال مما سبق نرى أن المرحلة التاريخية التي طرحتها رواية الزلزال لطاهر وطار إتسمت بالصراع البورجوازية وفي المقابل يتسم الحاضر بصراع نفسه والإهتمام الرئيس للروائي هو الحاضر وليس الماضي. ودليل على ذلك هو لجوء الطاهر وطاهر إلى التاريخ لمعرفة مشكلة الراهن وأفكاره. والمحور الرئيس الذي تتألف حوله العناصر مجتمعة تقضي للدلالة الرئيسة التي تتوجه به وإليه الرواية، هو الفقيه.

3.4 عطالة الدين وحركية الواقع الجديد.

يمثل الدين مجموعة متضادات تجدها تعبيرها في شخصية الفقيه بانقسامه على ذاته بين قطبين البنية الداخلية – النص – وبين بنية خارجية – الواقع – حيث تدخل البنيتان في تضاد مؤداه أن النص لا يحقق الواقع بل يحققه مجرداته، مفاهيمه وأفكاره. ولذا فنحن إزاء شخصية متحققة داخليا – نصيا وبنائيا – من خلال انصياعها المطلق للتجريدات الميتافيزيقية، وهي هنا شخصية ملموسة من خلال عناصر التشكيل البنائي للنص، وشخصيته دلالية خارجية – الواقع – وهي مشكلة من عوامل الإيحاء الدلالي الذهني الإيديولوجي تتعارض مع مجردات الدلالة للفكر الديني الذي يمكن الاصطلاح عليه بالبطل المضاد، وهو بطل مفهومي يأتي رمزيا على الواقع[2]. في فالفقيه خاضع، مزيف، منافق، إلى درجه اللاوطنية، يبحث عن تحقيق ذاته الاجتماعية عبر الاندماج بوسائط تناقضه، ويبحث عن الهوية والكينونة الوطنية عبر وعي ديني زائف، وحلم مستحيل، أما الراوي المضاد فهو يحمل خطاب الاطروحة المضادة الباعثة على تطوير درامية الحدث، وهو الوحيد الذي يقدم النموذج الذهني المضاد – معرفيا – ايديولوجيا – سياسيا.

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، 94.

[2] تيري انجلتون: النقد والإيديولوجية، تر: فخري صالح، د1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990، ص7.

أشار عبد الوهاب بوشليحة من خلال حديثه عن عطالة الدين وحركية الواقع الجديد في كتابه اشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية إلى مفهوم الدين الذي اعتبره مجموعة متضادات تجد تعبيرها في شخصية الفقيه الذي وصفه بالخاضع المزيق المنافق إلى درجة اللاوطنية.

5. الشيخ وسلطة الدين الشعبي في رواية (صحري بحري) لعمر بن سالم

إن الدين الشعبي في الرواية هو ما يمكن استحضاره عبر الذاكرة والتجربة معا، لأنه يتسم بتلونات السيرة، حيث الذاكرة تتعقب الحكاية الشفوية والحضور الحي، والعنصر التاريخي في النص الروائي لا يعتمد على تاريخ مكتوب أو وثيقة مدونة، بل على تاريخ معيش عبر التجربة أو الذاكرة لكنه في كل حالاته يحمل بصمات الأثر وروحية الحضور المباشر لذات الكاتب في عالمه حيث المخيلة على التوافق تام مع الواقع، تعيد إنتاجه عبر غربلة الجوهري فيه، بجوهرية التقاط الذاكرة لما هو اكثر تكثيفا ولمعانا وجاذبية وتحريضا لها على التقاط المنعطفات الاساسية في سيالات الزمن.[1]

من هذه الزاوية نجد المغامرة الروائية تكشف ملامح الشخصية الدينية في محاولة اعتصار الجوهر الفكري للعالم الديني، اعتمادا على حكاية سيرة حياة – الشيخ – داخل سجل اجتماعي، ولا يمكن اكتشاف الدلالات الرمزية لها إلا من خلال الحبكة التي تضم أمثلة توضيحية من شخصيات ومواقف تجسد التعقيب الفكري وتكشف عن اتجاهه، وفي هذا يمكن الالتباس في الدلالة الايديولوجية للرواية بين إيديولوجية مضادة وهمية ظاهرة، وأيديولوجية مضادة حقيقية باطنة، مما يسبغ على الرواية طابعها الرمزي. وبالتالي فهي تعبر عن أزمة الرؤية الدينية والتناقض الناشب بين النص والممارسة، بين سلطة النص وإنسانية الإنسان، بين الواقع والحلم. ولهذا تعبر الرواية عن هذا الصدع وهذا التناقض تعبيرا ثنائيا إستبعاديا يفتقد النسيج الجدلي المعقد المتصارع في أحداثها، وتبرز رؤية إطلاقيه على مستوى السوسيوثقافي للعلاقة بين الطرفين. فالدين في

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص103.

الرواية مصدر ابداع، وان كان هذا المصدر مجهضا بسلطة المرجعية الدينية الشعبية، إنه تعبير عن أزمة الفصام بين الواقع والحلم، بين الإبداع والإتباع، بين مركزية الدين النصي وهامشية الدين الشعبي[1].

ضمن هذه السياقات يفرض التساؤل التالي علينا مشروعيته، إلى أي مدى استقام المتخيل الروائي واستطاع أن يكشف صورة الشيخ في المتخيل الاجتماعي الشعبي ويقف عند الكثير من المفاهيم والقيم الاجتماعية التي تتحكم في صورة الشيخ في المجتمع التونسي والمجتمعات المغربية عامة.

تطرق عبد الوهاب بوشليحة في حديثه عن الشيخ وسلطة الدين الشعبي في رواية (صحري بحري) لعمر بن سالم إلى الدين الشعبي في المجتمع التونسي الذي اعتبره هاجسا لرواية صحري بحري. وأن الدين الشعبي في الرواية هو ما يمكن إستحضاره عبر الذاكرة والتجربة معا كما إ عتبر بوشليحة الدين في الرواية إبداع.

1.5 الشيخ بين الواقع والواقع المضاد.

إن حركة الرجوع إلى الدين في رواية – صحري بحري – ضرورة وجود النفس وإيديولوجي، لأنها مدفوعة بدءا برغبة الانقلاب من الحقل الدوغمائي الشعبي، وهي الزمن الديني – الماضي – الحاضر – المستقبل – كما تمثل أيضا الوجه الأخر لتاريخية الدين وقد اتخذ له ملامح فردية أفضت إلى تنميطات في غياب أي معنى من معاني الحقيقة الدينية، ذلك أن علاقة الراوي بالدين هي علاقه تأسيس جدلي لسؤال الوجود وبالتالي ليس الماضي والحاضر الديني بهذا المنظور لسلسلة الأحداث المتلاحقة في الرواية حسب إيقاع الزمن إلا كتلة من الأحاسيس والرؤى والصور والأشكال المتداخلة، يعمل الراوي على استحضارها في ذهنه

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص104.

وإعادة إضاءتها وصياغتها من جديد ضمن صور منسجمة حينا ومتنافرة حينا آخر وذلك بالاعتماد على ماده الحكى.[1]

نلخص مما سبق من خلال الشيخ بين الواقع والواقع المضاد، أن إنتاج المتخيل لصورة شيخ يتصف في الغالب لدائرية، وتعددية الرؤى والصيغ والأساليب، وهذا التميز يحدو بنا إلى القول أن المتخيل الديني الشعبي يمثل الدين النصي في شكله السطحي للتلحم بحكايات تواترت من الحقل الديني والماضي والحاضر.

2.5 الشيخ بين الواقعي والعجائبي.

يقدم النص الروائي الشيخ – الشخصية الرئيسية في النص – من خلال سلسلة من القيم انتجتها المنظومة المعرفية الشعبية، إنها قيمه زائفة في ذاتها ولذاتها، وليست مرتبطة بأي إطار سوى خصائصها الذاتية ومرجعتيها الإيديولوجية – الغيبية – أي ليس لها علاقة بكل ما يمكن أن يمجد الشيخ كانسان متدين. إن الفعل السردي لا ينطلق من هذه القيم بهدف إلغائها وتعويضها بقيم جديدة، وإنما يقوم باستثمار هذه القيم في اتجاه مردودية سوسيوثقافيه مستندة إلى إيديولوجية محددة لعالم الدين. والحاصل من هذا كله من الإيهام بالعجائبي يقوم أساسا على تصادم بين انواع الخطاب الواقعي والعجائبي من ناحية، والاسطوري –الديني[2] – الرمزي والعجائبي من ناحية أخرى، ومادام المنطلق في هذه الرواية من الواقعي، فإن عدم استتابه من النص – الرواية – لينفتح على العجائبي هو الذي يخلق الايهام بغرائبية الشيخ ومرجعتيه.

بتعبير آخر، أن ما يوفره العالم الغرائبي من عوالم ورؤى وتصورات لا يمكن آن يتحدد كعالم ممكن تجاه العالم الواقعي – الديني – ومن ثم يأتي استثمارا لحكاية الجن والشيخ كحافز أساسي، وكعامل لتوجيه المحكي الروائي لإبراز ديمومة الصراع الذي يولده اختلاف وتباين العوالم. لذلك يسلك العالم الغرائبي في الرواية المسلك نفسه من حيث تقسيم فضائه النصي إلى سلسلة من الحكايات غير الغريبة عن بعضها

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص104

[2] المصدر نفسه، ص110.

البعض –الشيخ والمرأة اليهودية والجن– الشذوذ والجن – الجنس والجن – السهرات الحمراء والجن – لتبقى صوره الشيخ ذات الحضور المكثف في النص بكامل حمولتها الحكائية مع ما يواكب طرائق اجتلاب المكون الحياتي من تباينات تمس ايقاعه الزمني.[1]

وهو الإيقاع الذي يحقق عدة تشابهات وإلتقاءات بين المحكي الروائي والمحكي الوارد في الملحق الذي ذيل به الروائي روايته بوصفها القياسات الزمنية المجسدة لزمن الأحداث في ارتباطها بمراحل حياة الشيخ، كما في مجموعة من الإحالات النصية التي تمتد على طول الرواية مجسدة بذلك صورة من صور دينامية زمن الحكاية والسرد فيها، كما في الشهادات النصية التالية: «سألت سيدي حمزة بعد ذلك عن أخلاق المرحوم وعما أشيع حول سيرته من أخبار، فاستغفر ثم كرر الاستغفار، وأدبرني بظهره والتفت نحو المحراب ثم واصل التسبيح»[2].

قدم الروائي عمر بن سالم شخصية العجائبية في المتن الروائي نشأة في هذا الوعي الزائف الحاد بالقطيعة الدينية الأخلاقية والإجتماعية وفي هذه القطيعة تعزز مصدر إلهامها ورؤيتها للعالم. وإعادة تشكيله لتطرح في التحليل الأخير عالمها الذي هو أقرب إلى الأسطورة والعلم، لتعيد صياغة الدين.

3.5 جدل الظاهر والباطن.

إن رواية صحري بحري مبنية على مركبات جدلية في أحداثها وشخوصها، فهي أصلا جدلية الظاهر والباطل، فشخوصها كائنات اجتماعية المغروزة طبقيا وأفعالها وردود أفعالها محصلات لانتمائها الايديولوجي، لذلك يبني الروائي شخوصه بناء ثنائيا لمثيل قطبي السلب و الإيجاب – الدين النصي – الدين الشعبي[3] – الظاهر – الباطن – وبالتالي تنطلق الرواية من نقطة ايديولوجية محددة لتعيد على أساسها إعادة النظر في المفاهيم والتصورات والقيم التي أفرزها الحقل الديني الشعبي اللاعقلاني، ذلك أن مشروعية

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص110.

[2] عمر بن سالم: صخري بحري، ص183.

[3] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص 114.

هذا المنطلق الايديولوجي يخضع للتجربة داخل البناء الفني، أي أن قدرتها على التمفصل داخل إطار العلاقات التي يحددها هذا البناء هو محك قدرتها على الاقناع الابداعي، لذلك فان شكل تداخل المنطلق الايديولوجي مع الحركة الداخلية للعمل الإبداعي هو الذي يحول العمل الابداعي من مجرد نقطة انطلاق ايديولوجية إلى حقل صراع[1].

إن رواية صحري بحري لعمر بن سالم مبنية على مركبات جدلية في أحداثها، فهي أصلا جدلية الظاهر والباطل، لذلك يبني الروائي شخوصه بناءا ثنائيا لتمثيل السلب والإيجاب والظاهر والباطل.

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية ، ص 114.

ثانيا: إشكالية السياسة في الرواية المغاربية.

1. الرؤية السياسية في التجربة الابداعية.

1.1. منطلقات الخطاب السياسي في الرواية المغاربية:

إن تجربة الرواية المغاربية نشأت بعد الاستقلال في أجواء نقية ارتكزت على قاعدة سياسية مستقرة من حيث الثبات و متطورة من حيث التجاوز، وبالتالي أصبحت ظروف الروائيين موحية، تتطلب مواقف روائية متجددة مهما تعددت وتبانيت الأشكال الإيجابية والتعبيرية في معايشة جدل الواقع المغاربي المعاصر وذلك لكون العملية الابداعية تنطلق من بيئة مغاربية تعبر عنها، وتوجه إليها في الأصالة والتوصيل، أي الرؤية التي تقف على ضد التخلف والتجزئة والقهر الاجتماعي عبر عصور الانحطاط الفكري والسياسي والحضاري، وبالتالي استيعاب الهموم والتطلعات والطموحات الشعبية برؤى إنسانية هادفة[1].

يرى عبد الوهاب أن منطلقات الخطاب السياسي في الرواية المغاربية في كتابه إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية في كتابه إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية أن التجربة الروائية نشأت بعد الإستقلال في أجواء نظيفة، كما ركزت على الثبات والتطور، وبالتالي أصبحت أحوال الروائيين المغاربة تتطلب إلى مواقف روائية جديدة ومعايشة جدل الواقع الحالي، لأن العملية الإبداعية تنطلق من بيئة مغاربية وتعبر عنها، أي الرؤية تقف على ضد التخلف والتجزئة عبر عصور انحطاط الفكري والسياسي.

2.1. الرواية المغاربية والسياسة:

تعد السياسة محورا فكريا وجماليا من أهم العناصر التي تعتمد عليها الرواية المغاربية، وأيا كان نوع الإطار الاجتماعي الذي يكشف عن عالمها فان الذي لا مراء فيه هو اقتحامها البارز وتمكنها من أن تشغل حيزا واضحا داخل بنيه الرواية، وكما أن إنسان اليوم – خالقا أو متذوقا– يمكن أن يعرف بأنه كائن سياسي له

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص121.

إديولوجيته الخاصة، أو على الأقل موقفه الواعي أو اللاواعي الذي يعبر عن انتمائه الفكري وبالتالي عن رؤيته السياسية فكذلك حال بالنسبة لرواية المغاربية. فقد جعلت من الموقف السياسي أو من الأفكار السياسية المطروحة احدى اهتماماتها الاصيلة أو البارزة وبالتالي أصبحت الرؤية السياسية إحدى سمات الفن المعاصر والإنسان المغاربي، ومن ثم، فالعلاقة الجدلية بين الرواية والسياسة كانت وستكون حصيلتها الأساسية إغناء الفن بمضامين وموضوعات جديدة، وبنماذج إبداعية مبتكرة[1].

أصبحت الرواية المغاربية عن كثرة من يقب والقضايا السياسية والإجتماعية أنا ذاك ويرى رزاق إبراهيم حسن أن من أهم المشكلات الحيوية في دراسة الخطاب السياسي في الرواية المغاربية هي العلاقة المتبادلة بين السياسة والإيديولوجية والفهم العلمي لهذه الإشكالية ضروري سواءا من أجل قضية التقدم الفني أم من أجل إنتصار إيديولوجية على إيديولوجية مضادة وأشكالها وفي الواقع، فإن الإيديولوجية في المجتمع الطبقي غير منفصلة نهائيا عن السياسة، وهي شكل من إشكالها روحا وجوهرا. إذ أنها تقوم على أسس سياسية تعكس العلاقات الموضوعية ما بين الطبقات، فالسياسة في المجتمع الطبقي تقتحم القانون والأخلاق والفن والفلسفة والدين.

ونستنتج من هذا أن السياسة جزء من الرواية المغاربية وهي قوة محددة لإتجاه تطور في جميع مجالات الحياة منها الإبداعية الإيديولوجية. وأن مفهوم العلاقة بين الرواية والسياسة مدخلا منطقيا لقراءة السياسة في الرواية المغاربية كما أن السياسة هي المحور التي تعتمد عليه. فمنها جعلت من الموقف السياسي احدى إهتماماته وبالتالي أصبحت الرؤية السياسية إحدى سمات الفن المعاصر والإنسان المغاربي.

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص123.

2. القهر السياسي والوعي الديمقراطي في رواية (مجنون الحكم بأمر الله) لبن سالم حميش:

رواية مجنون الحكم بأمر الله، رواية تاريخية من حيث أنها تشير إلى التاريخ، وبحكم بأنها تستند إلى مجموعه من المصادر التاريخية والشعبية والعقائدية[1]، وهي مصادر تضبط التواريخ والأحداث والأسماء، حتى يماثل السرد الروائي السرد التاريخي فينفي عن نفسه الكذب ويوطن نفسه بتوثيقيه حقيقية، بحيث تنطق الشخصية متسقة مع زمانها ومكانها وظيفتها الروائية في أن، ولا ينسى الكاتب نفسه، بل يمزج هذه العناصر مجتمعة بطريقته في السرد والحكي، بحيث يعطي نموذجا تاريخيا وذاتيا مما يكسر حاجز الغربة عن الملتقى يدعوه للمشاركة في عملية الاسقاط السياسي والفني الأمر، الذي يحمل العناصر المكونة لهذا النص بعدا تأويليا، يكثر من الدلالات والمعاني ويجعل من النص نصا تاريخيا رمزيا. نحن إذا امام مشكلة بين نص تاريخي وواقع اجتماعي، ويتدرج بنا الكاتب حتى نتفهم العلاقة الحادثة بين التاريخ والواقع المعيشي، أي نتفهم طبيعة السلطة وطبيعة البشر والتاريخ في زمن حاكم نموذجي في حكمه الديكتاتوري[2].

يتضح مما سبق أن الكاتب بن سالم حميش يرى أن الحكم في كافة الدول العربية التي وصفها "سمير أمين" بأنها إستبدادية في طبيعها الجوهري حتى وإن إختلفت المسارات التاريخية التي مرت بها التكوينات الإجتماعية التي تقوم على قاعدتها وحسب رأي عبد الوهاب بوشليحة أن السلطة الحاكمة في المجتمعات العربية مستقرة دائما في مواجهة المواطنين، تحكمها مشاعر الكراهية والعداء تجاههم، وكتلخيص مما سبق أن قضية قهر عند الروائي ابن سالم حميش القص الروائي عن التاريخ بكتابة المسكوت عنه، أي البحث عن ثغرات، اللامنطوقة المهمشة وبفعل التاريخ الرسمي.

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص126.

[2] المصدر نفسه، ص126

1.2 سلطة الأنا وفلسفة الحكم:

تبدأ الرواية بمدخل – مدخل الدخان – وفيه مجموعة مقولات مقتبسة من أخبار الدول المنقطعة للوزير جمال الدين، ومن مرآة الزمان لبسط بين الجوزي، ومن تاريخ الإسلام للحافظ الذهبي، ومن تاريخ المسلمين للمكين ابن العميد، وأخيرا من الخطط للمقريزي[1]. أنها مقتبسات دالة على شيء مشترك فيما بينهما لخصه المقريزي بقوله عن الحاكم بأمر الله «كانت افعله لا تعلل أحلامه ووساوسه لا تؤول». والروائي إذا يقوم بدور المرسل والمرسل إليه، يتيح له هذا الدور المتغير التنقل بسهولة بين النصوص المتناصة للتاريخ والتخييل، فهو لا يمدنا بسجلات تاريخية للأحداث، ولكنه يعيد بناء السجل التاريخي من منظور الإبداعي[2]. فدولة الحاكم بأمر الله تميل إلى إنتاج أفعال مختلفة من الإكراه والقهر بسبب حاجتها الذاتية لممارسة وجودها المادي والمؤسسي، وتتفاقم هذه الطبيعة الاكراهية القهرية لديها لأنها لا تتمتع بأي شكل من أشكال الشرعية الاجتماعية والسياسية، فنجدها بسبب عائق الشرعية، مندفعة إلى استئصالها والاعتراف بها من المجموع الاجتماعي كسلطة، بوسائل العنف المادي والمعنوي، «ألأن ربي أتاني الحكم صبيا تتربصون بي».[3]

هكذا تميل إلى التعبير عن منزعها التسلطي الديكتاتوري في صورة دينيه تيوقراطية تدفع بها إلى الدرجة التي تحول فيها هيبتها إلى ترويع جماعي لا يطلب من المجتمع سوى تاليه السلطان السياسي، وبذلك يعيد انتاج الهيكل السياسي المغلق الذي يقوم عليه النظام السياسي الفاطمي ومعه انتاج المنزع التسلطي في علاقته بالعامة والمحيط الاجتماعي. على هذا النحو تتحول فيه قواعد السياسة وآليات ممارسة السلطة عند الحاكم بأمر الله إلى مسلمات مطلقة ومقدسة تمنع عن أي تساؤل بشري «كل حاكم بأمر الله لا يحاكي الله في صفاته لهو ساقط عن الولاية، مزيف الشارات والإمارات»، أنه تأليه للسلطة، وهذا التأليه هو أساس

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص128.

[2] المصدر نفسه، ص128.

[3] بن سالم حميش: مجنون الحكم بامر الله، ط2، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1998، ص18.

استراتيجيتها في وجه المجتمع وانفلات غرائزها الوحشية التي توزع الناس بين الموالين وبين المغضوب عليهم، بين المعتدين وبين الظالمين، ليعاد توزيع الآخرين إلى قتلى أو مساجين أو خائفين أو صامتين.

يتضح مما سبق أن حسب عبد الوهاب بوشليحة أن النظام السياسي السياسي الذي يتزعمه الحاكم بأمر الله، نظام فاسد لا يمكن أن يغير الإعتماد على أجهزة قمع ذات تنظيم معقد يصعب إختراقه. وبالتالي فالسلطة لا همٌ لها غير العمل على تثبيت أوضاع الفساد حتى بعد أن تصير عاجزة عن تأدية دورها لسبب او لآخر، فنرى أن الروائي بن سالم حميش في رواية مجنون الحكم بأمر الله طالب شخصية الحاكم بأمر الله والذي رأى فيه الكاتب حميش تنافضات صعبة جمعت بين مجموعة من المفارقات الغربية هذا الحاكم الذي كان مجنونا بالحكم.

أيضا كان يعشق التغيير مقتنعا بمنشورة الغير لكن لا يحب أراء الآخرين ومؤمن بالتعليم لكنه يكره معظم المتعلمين وشخصية حار بها الكاتب بن سالم حميش حتى اختار أن يصفها مجموعة من الأفكار التي جمعها ودونها هذه الشخصية.[1]

2.2 أنا السلطة وسؤال الذات:

إن تحديد المرحلة التاريخية في رواية –العصر الفاطمي– في الإطار النقدي هو تحديد لنمطية الشخصية في حلبة الصراع التاريخي والاجتماعي داخل المرحلة المحددة في حلبة الصراع السياسي، لهذا يصبح الحاكم بأمر الله النموذج الذي يشرح ويقدم السلطة العربية عبر التاريخ العربي، إنه إضافة إلى ما يحمله من قلق مترسب في أعماقه رافقه من صباه يقض مضجعه ويؤرق لياليه بالكوابيس والخوف، يعيش حالة من الإلتباس الشديد، ماضيه يمتد داخل حاضره ويصادر صبوته نحو المستقبل، أنه مرتد عن فلسفة الحكم ونشاطه، لكن ردته لم توصله إلى رفض ماضيه وإنما إلى حالة تقييم المرحلة وإعادة النظر بكل ما جرى لإيجاد الهوية

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص128.

الذاتية، أما أحلامه المتواترة، تعرض على شاشة ذاكرته تأثير على الفكر الديني الغيبي في نفسه، والرموز التراثية المترسبة في أعماقه بدءا من صرخات الحسين وانتهاء بالدعوة للانتقام من مغتصبي السلطة.

إن أزمة التصدع الداخلي التي يعاني منها الحاكم بأمر الله هي انعكاس لتموجات الروح الديكتاتورية التي تصطرح في داخله، ولعدم استيعابه بجوهر الايديولوجيا الفكرية والسياسية التي يعتنقها، كان الإرث الديني العائلي يعرش ضمنه المفاهيم التي حملها معه، وفهم في ضوئها السلطة الممارسة السلطوية، و على هذا الأساس يمكن تقييم هذه الشخصية بأنها شخصية مغتربة بحدة، اغتراب عن مفهوم السلطة التي حرفت عن أهدافها والذي يتفرع بدوره إلى اغترابيين أساسيين بعلاقة جدلية متينة : نفسيا، الاغتراب عن الذات، وعمليا الاغتراب عن المجتمع :« فجوهر الإنسان في حقيقته هو مجموع العلاقات الاجتماعية – الإنسان الراسخ في المجتمع– هذا الجوهر الذي هو أبعد من أن يكون وجودا مستقلا».[1]

ينعكس اغتراب الحاكم بأمر الله إذا عن ذاته في صورتين متعارضتين، تقوم الواحدة بدور الدعامة للأخرى، وبإمكاننا أن نقول القول ذاته فيما يخص اغتراب الشخصية على مجتمعها. وبما أن الرواية ربطت الاغتراب في حركتها بالمكان فقد مهدت للشخصية بالانطلاق نحو الضيق في للإمعان في تشويش فعالية الذاكرة – الوعي– وربما تدميرها، فتمحي المعالم وتتغير آثار الفاعلية من المعرفة السياسية إلى الجهل السياسي، وتختل وظيفة التصور وفاعليته حتى تشعر الشخصية بأنها تجهل ذاتها وتجهل العامة. تبدأ حركة الشخصية في مكان مغلق «كان الحاكم يقيم في منزل خلوته بمنظرة السكرة، وقد لبى نصيحة طبيبه بالجلوس في جفنة ذهن البنفسج وشرب النبيذ حتى يرفع عن دماغه ومزاجه اليبوسة والجفاف، ويطهر نفسه من التشنج وبخار المانخوليا».[2]

[1] افنان القاسم : الوشم ، البطل السلبي ذو الوجوه المتعددة الموقف الأدبي ع 107 – 108، اذار / نيسان 1980 ص 126.

[2] بنسالم حميش: مجنون الحكم. ص124.

حاول الكاتب بن سالم حميش أن يصف ويسلط الضوء على ظاهرة الهوس السلطوي لدى الخليفة الفاطمي. الحاكم بأمر الله في الرواية مجنون الحكم بأمر الله. ومن خلال هذه الرواية تتبعها في المستوى الاجتماعي والسياسي، وقف المقاربة التأويلية والتي تهدف إلى تحليل أسباب الإستبداد. الطغيان عند الحاكم العربي ليس في القديم فحسب. وإنما إمتداداتها في العصر الحالي التي تجعل من الفهم قراءة تستوعب الماضي والحاضر.

3.2 السلطة والسلطة المضادة:

إذا كانت الثقافة القمع تلغي الشعب والوطن والتاريخ، فان الديمقراطية في طموحاتها السياسية تدافع عن التحرر الاجتماعي، وتتابع في مسارها ونضالها الثقافة المرتبطة بالشعب في تاريخ نضاله في الماضي والحاضر وتبشر بمستقبل جديد، وبالتالي فهي ثقافة التغيير التي تصنع تاريخ الوطن والشعب[1] .

إن الديمقراطية صوت العقل والتنوير الذي يتصدى لكل اشكال الثقافة – السياسية الدينية – الديمقراطية التي تهدف إلى تدمير الإنسان، وهي بهذا المعنى تدافع عن وضع الثقافة الديموقراطية ودلالتها من حيث كونها أداة لخدمة الانسان ووسيلة للثورة والتغيير وفضاء لتفتح العقل، ولذلك تنطلق من تاريخ الشعب ومن سمات نضاله وفكره وطموحاته ،كما أنها أيضا ثقافة تاريخية لا تهرب إلى تاريخ توارى ولا إلى مستقبل لم يأتي بعد، ولا تخلع الحاضر من حاضره وتمايزه لتلقي به في مكان وزمان هجنين وبالتالي فهي ثقافة التغيير لأنها تنطلق من الحاضر بسماته المحددة، يتكون بذلك صوت الحقيقة و أداة للتنوير ضد التظليل، ووسيلة للثورة و محاربة كل إشكال السكون و العطالة و الاستسلام[2]. وإذا كان الفعل الثقافي هو فعل سياسي في التحديد الأخير، فإن الشيخ أبي ركوة يعي دوره الريادي في المجتمع، ويعي بالإضافة إلى ذلك أنه أمام سلطه ظالمة فاشية، ولهذا السبب انخرط في تنظيم سياسي وراح من خلاله يعلن وقوفه في وجه هذه السلطة،

[1] فيصل دراج واخرون : الثقافة و الديموقراطية، ص51.

[2] بنسالم حميش : مجنون الحكم. ص52.

إلا أن التنظيم غير مقصود لذاته من حيث هو تكتل بشري وحسب، ولكنه مقصود من حيث هو تكتل حول أهداف سياسية واضحة محددة، يؤمن أفراده بها ويسعون لتحقيقها وهذا ما جعله قوة قادرة على أحداث التغيير، تبعا لاستنادها إلى إيديولوجية صلبة وموقف.

نرى من خلال هذا أن الكاتب بن حميش وصف السلطة الشيخ أبي ركوة بالظالمة والفاشلة، مما جعله ينخرط في التنظيم السياسي. وذهب من خلاله يعلن وقوفه في وجه هذه السلطة، إلى أن التنظيم غير مقصود لذاته فحسب ولكن مقصود من حيث تكتل جعل أهداف سياسة واضحة محددة.

3-السلطة واغتيال الذاكرة التاريخية في رواية (ضمير الغائب) لواسيني الأعرج:

إن رواية ضمير الغائب لا تقدم المعطى السياسي والهم العام وجدل التاريخ بشكل جاهز تام الصنع، بل عبر صورة مركبة ومتداخلة ومكثفة لها قانونها الخاص ودفئها الانساني وحميمية الرغبات المحطبة في التواصل، وتلك خصائص وسمات الروائي بوصفه طليعة واعية لجيل كتاب الثمانينات بكل ما شكل هويتهم وهمومهم ورؤيتهم التي تمازجت وتشكلت مع انكسار الحلم الثوري، والانقلاب على كل مكتسباته التقدمية من أوائل السبعينات بانتصار الخطاب المضاد للتيار اليساري في الحركة الوطنية، وما أعقبه من انهيارات في المفاهيم الثورية، وبالتالي تحديد تراتبية هامشية الدرج الشهادة الثورية والشهداء الذين وحدهم الهم الثوري و القضية الوطنية. وإذا كانت الرواية قد وقفت عند إشكالية الثورة الجزائرية وتباينت معالجتها ومواقفها من روائي إلى آخر، فإن هذا التباين يعود بالدرجة الاولى إلى تشتت الموضوع، وتعدد جوانبه السياسية والثقافية، وإلى رؤية كل روائي لأزمة اليسار في الثورة الجزائرية والخصائص الفنية الفكرية التي يتميز بها روائي عن آخر. بتعبير آخر، أن مقاربة الروائيين الجزائريين لإشكالية الثورة في النص الروائي[1] لم تحدث بطريقة متجانسة، فعلاقة كل واحد منهم بالحركة السياسية وتقديره للمسافة بين النوع الأدبي والتاريخ وفهمه لتعقد

[1] إبراهيم الخطيب: الرواية المغربية المكتوبة بالعربية، ص28.

العلاقة فيما بين المتخيل وبينة الوقائع الموضوعية السابقة على الكتابة، كل تلك العناصر تسهم في تنويع هذه الاشكالية. [1]

إن الثورة وما بعدها، تقبع في خلفية العام الروائي الذي يقدمه واسيني الاعرج. ليس من خلال خاتمة الرواية أو نهاية أبطالها، وإنما إضافة إلى ذلك من مجموعة المواقف التي تلون الموقف الفكري العام الذي يعم أجوائها. وإذا كان مصدر معاناة هؤلاء الأبطال هو السلطة والسلطة التاريخية فإن هذه العوامل كانت قائمة أثناء الثورة وبعدها، وبالتالي أزمة الثورة وثورة الأزمة نتيجة حتمية لحركة التاريخ غير الواضحة بل المأزومة. في ضوء ما سبق، يطرح السؤال: كيف عالج الروائي واقع الثورة وما بعدها؟ ثم ما هي رؤيته السياسية؟ بتعبير اخر كيف كتب الروائي إشكالية الثورة فنيا؟

يتضح مما سبق أن رواية ضمير الغائب لواسيني الأعرج عن الأوضاع التي سادت البلاد خلال الثمانينيات القرن الماضي، وهي رواية متمددة وفترة لا يروي التاريخ عنها الكثير، نقرأ المسطور منها الرواية لواسيني الأعرج والذي لم يتوارى في تدوين الحقيقة منها كما رأتها عيناه الأعرج غاضب، مما أسماهم الورثاء الذين، استغلوا أسماء الشهداء. لينعموا بما ورثوه من دمائهم الطاهرة ومن ممارستهم لإغتيال روح المدينة وإدخال البلاد في

[1] إبراهيم الخطيب: الرواية المغربية المكتوبة بالعربية، مجلة : الاقلام، ع 9، حزيران 1977، ص 28.

1.3 الراوي وذاكرة التساؤل:

تقدم الرواية البطل الإشكالي الذي يعكس ويبلور ويلخص معاناة وقلق مرحلة الثورة وما بعدها، بعد أن سادت الثورة المضادة وتمت في قلب العملية السياسة سلسلة التراجعات والانتكاسات عن المشروع الثوري، فالرواية على هذا الصعيد بدت رواية تؤرخ لضمير جيل، فهي تضمن إستبصارات معمقة في ضمير الجيل الثوري، وآليات تفكك الولاءات وتنقلها بين الجماعات السياسية المتناقضة. هذا التصدع الذي هو رمز الافتراق الثوري يبلور مواقف الشخصيات وتطورها خلال الأحداث، لذلك كان طبيعيا أن يتوقف الروائي عند لحظات حاسمة من تاريخ الحركة الوطنية وهي فضلا عن الشهادة التي يقدمها عن حقبة بالغة الأهمية يكشف عن النمط شبه الاتوبيوغرافي «اسمي الحسين اسم أبي المهدي بن محمد أحد شهداء البلاد التي احترق من أجلها لكنها نسيت عظامه مرمية في وحشية الأحراش».[1]

ونرى هنا أن الكاتب واسيني الأعنح حاول تقديم بطلا إستثنائيا الحسين يخوض رحلة البحث عن سبب موت والده المهدي، وخلال تلك الرحلة تتوالى الإكتشافات حتى يصبح كل شيء حاضرا وغائبا في الوقت نفسه، ويصبح الحسين بطل الرواية. أما سؤال شخصي عن الهوية وعن الوجود، حين تصبح كل الأمور اليقينية التي عرفها عن العالم مجرد إحتمال.

2.3 الراوي وجدل السلطة والتاريخ:

إن الوعي السياسي لدى الروائي بطبيعة المرحلة التاريخية وازماتها تشكل المرجعية السوسيو تاريخية لإدانة كل السلبيات والانهيارات التي تعاقبت أثناء الثورة. وفي هذا السياق تطرح مأساة الحسين بوصفه رمزا يلخص هموم جيل الاستقلال في معاناته مع هذه الأحداث، حيث تتداخل المصائر الشخصية وتنعكس عليها قرارات اعلى السلطة، فالخاص والعام هنا متداخل في جدلية. فتقديم الحدث الرئيس –موت المهدي – الفاجع والمحير وما يدور حوله من تساؤلات خاصة وعامة تمس جدل الصراع السياسي الثوري نفسه الذي تم غالبا

[1] واسيني الاعرج: ضمير الغائب (الشاهد الأخير على اغتيال مدن البحر) ، ط1، منشورات الفضاء الحر ، 2001. ص10.

عبر الحضور المزدوج للراوي. بهذا المعنى فان علاقة الفضاء الروائي التاريخي ذات طابع مزدوج ومتلازم، فبقدر ما يستمد زمن الحكي على مستوى الرواية مواده هو تفاصيله وشخصيته واحداثه من التاريخ الحي، يعيد تفكيكه وبناءه وفق طاقات التخليلية الخاصة للأسلوبية الروائية. عند هذا الحد يصير من المسوغ ان ينتج حس نضاليا متميزا، تمثل في انبثاق الحسين «بعد الاصدقاء المقربين جدا يجدون شبه كبير بين البؤس الحسين بن المهدي والحسين بن علي، لكني أرفض دوما هذا التشبيه فأنا فخور بان اكون ثمرة النصف الثاني من القرن العشرين».[1]

ويتضح مما سبق أن شخصية الحسين التراثية مرسومة تاريخيا في ضوء مغطي سياسي وأيديولوجي جاهز، والكاتب وصف شخصية الحسين شخصية تاريخية ذات مثالية مطلقة وشخصية الحسين الحاضرة في وعي واسيني الأعرج حضورا شاملا، لجوانبها كافة.

3.3 الراوي بين الأزمة والموقف:

ليس وضع المهدي التاريخي إلا الرمز الحاد الجارح لما كان يمكن أن يبلغه العجز الثوري في حده الأقصى، فموت المهدي ليس إلا ظاهر موت أخر أكثر اكتمالا يصيب أولئك الذين يحملون وعيا زائفا، لذلك تشكل هذه البنية في إدانتها لموت المهدي توضيحا بينا لعدمية أي حل يقوم على الهرب من مواجهة الحقيقة التاريخية، لذلك فإن استعادة الموت في إطارها التاريخي وفي بعدها السياسي الإيديولوجي، والرجوع إلى الذكريات و تدفق الأحداث العابرة في ذاكرة وعي الراوي، ضرورية لإعطائها البنية التاريخية النفسية الخاصة في وحدة كيانية تستقيم فيها المواقف و دلالاتها وفي السياق البنيوي العام للرواية، يصبح هذا الاصرار على استعاده الموت – الشهادة – لفهم حاضر الموت والشهادة على حقيقته ابعد من تقنيه روائية يلجا إليها الراوي لإعطاء حيوية وبعد ومعاصر لإشكالية التصفية الجسدية في النص الروائي وجعله ينهض على

واسيني الاعرج: ضمير الغائب (الشاهد الأخير على اغتيال مدن البحر) ص 11.

رهافة تركيبية للمواقف والأحداث المتداخلة في زحم حدث يعطيها في مأساويته القاتلة الأبعاد الحقيقية لوضع تاريخي، يصبح وجهها من وجوه التمسك بالأصول الايديولوجية. على أن هذا التمسك يتيح لواقع اليسار بعد الاستقلال رؤية تاريخية وسياسية حقيقية تنهض لتحطيم كل الزيف الذي يغلفه، وبالتالي تفتح الباب واسعا أمام شرعيته التاريخية والثورية، وتحرره من الأحكام المسبقة القاتلة. ضمن هذه المعطيات ليست الحدود الوهمية التاريخية بين اليمين واليسار إلا تكريسا للصراع التاريخي خاصة نهايتها الخطرة في إسقاط صفهة الشهيد – الشهادة – يعني ذلك تبديدا للقوة التي يمكن لها أن تواجه الزيف التاريخي للعدو، واستعادة الشخصية الوطنية وحياتها القومية التاريخية، إلا أن ظاهرة العجز التاريخي العامة التي تسم مرحلة الاستقلال، لا تتبدى في النص الروائي باستواء ووحدة، بل تتمثل على إختلاف وتمايز يحملان دلالاتها الخاصة في توضيح الأدوار المساهمة في هذا العجز وبالتالي المسؤوليات المختلفة التي تترتب على القائمين به.

يرى واسيني الأعرج أن هذه الرواية على الرغم من أنها تنطلق من دافع ذاتي، يبحث عن توضيح شخصي إلى أن هذا المنطلق ما هو الإشرارة يكشف جماع إنساني، يريد أن تحفز في بنية الواقع في تاريخ العميق.

4-الأرض بين حركية الأنا والحركية الاجتماعية في رواية (خبز الأرض) لحسن نصر:

تنطبق الحركية الاجتماعية في مجتمع ما على فئة اجتماعية مبنية إلى حد ما وتخوض نضالا اجتماعيا غير بسيط، يندرج في نضال أكثر اتساعا قد يكون نضال طبقة في سبيل تغيير اجتماعي وسياسي. ذلك أن الأحداث والانفجارات التي تحدث في ظروف معينة لا تلغي الطابع الدائم الحركة، ولا تلغي تاريخيتها التي هي القاعدة الأساسية لطابعها الاجتماعي[1]. ومن ثم الحركة الاجتماعية تأخذ ديمومة معينة واتساعا

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص12.

معينا، وخاصة تاريخيا لكونها حقيقة معقدة قد تكون محصلة لعدة ظواهر وعدة نضالات وعدة مطالب[1]، وبالرغم من وجود درجات في حده الحركية الاجتماعية، إلا أنها ترتبط بالوعي الاجتماعي للجماعات والفئات الاجتماعية المعنية، إضافة إلى ارتباطها ببعض الوقائع الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية. [2]

هنا نتساهل عن مدى إمكانية إدراج حركة فلاحية في مفهوم الحركة الاجتماعية؟ إن عالم الطبقة الفلاحية عرف دائما حركات ثورية ولكن افتقادها إلى تنظيم وعجزها عن خلق قائد أو طليعة لطبقة بسبب ضعفها الثقافي جعل هذه الحركات تتحول نحو التقليدية أو نحو اعتبارها عاطفية أو دينية وهي أفضل أساس اجتماعي لهذا العالم الذي ما زال غير مبنين، ولكن بالرغم حدود النضالات الفلاحية فقد كان الفلاحين دائما دورا محدد في معظم التغيرات الإجتماعية. فالطبقة الفلاحية تشكل احتياطا ثوريا ونضاليا بسبب اكتسابها تراثا من النضال يجعلها ضرورية، هذا لا يضمن بالضرورة أن هذه القوة ستستخدم في اتجاه تغيير المجتمع، لأن هذا يتوقف عن القوى الاجتماعية الموجودة ولكن ما يبدو صحيحا أن المجتمع الصناعي المتطور بقضائه على البناء الفلاحية قد تجرد من قوة تغيير قوية، لها دورها المحدد في الثورة الاجتماعية المتوخاة حيث لا يمكن القيام بثورة اجتماعية دون المرور ثورة وطنية يكون للفلاحين وزنهم فيها.

ونستخلص مما سبق أن مفهوم الحركة الفلاحية يحتفظ بكل قيمته، فهي حركة إجتماعية تقف بالطبع كسواها من الحركات الاجتماعية وعلى البنى الاجتماعية وعلى شكل المجتمع الكلي، وتطرق الكاتب حسن نصر في روايته خبز الأرض إرتبطت في ذهنه المسألة الفلاحية بالأرض أي بالملكية الخاصة، وبتعبير آخر أن الروائي حسن نص يمثل صيغة وطنية من صميم البورجوازية الصغيرة للنظال ضد الإستغلال الطبقي وأشكال القهر والتخلف.

[1] [1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية

[2] فؤاد مرسي : علاقة الهوية و الذات بالتشكيلة الاجتماعية و الاقتصادية في العالم العربي ، قضايا فكرية ، الكتاب الثاني يناير 1986، ص182.

1.4 جدلية الوعي – الأنا– الارض :

تقف رواية خبز الارض على نقل مجال الصراع الروائي من المركز – المدينة – إلى المحيط –الريف– وهو نقل يخضع لمجموعة من الاعتبارات والشروط الموازية لهذا التحول في تشغيل الفضاءات الروائية وذلك في سبيل رصد تحولات جغرافية وتاريخية وسياسية وثقافية واقتصادية بوصفها تحولات تطرح مجموعة من القضايا والتصورات القائمة على مستوى التفكير، والممكنة على مستوى الطرح في ظل حقبة تاريخية – حساسة– –المغرب العربي ما بعد الاستقلال – بالرغم من كونها ايضا تحولات لم تتخلص كليا أو بالأحرى ايديولوجيا من ظل الحقبة المركزية التي سبقتها –حقبة الاستعمار– من أجل ذلك كله اختار حسن نصر فضاء الريف، مع عدم تغيير الكلي لفضاء المدينة لتمرير أطروحاته الروائية لرصد جوانب معينة من تشكل المجتمع الريفي التونسي بكامل تفسخه السلطوي ونمطه تفكيره الموزع بين تفكير شعبي لم يمسسه التغيير، يمثل مجتمع القرية – جابر – و تفكير استغلالي، هو الأمر الذي جعل الرواية لم تتخلص كليا من استثمار هذا الفضاء الموازي للقرية، لكونه يعكس طبيعة هذا المد المغاير الذي تعكسه الشخصية المركزية في الرواية –جابر– عمار[1].

من خلال رواية خبز الأرض لحسن نصر التي تنقل مجال الصراع الروائي بين المدينة والريف وهو نقل يخضع لمجموعة من الشروط لهذا التغير والتحول في تشغيل الفضاءات الروائية. وهو الأمر الذي جعل الرواية تتلخص كليا على هذا الفضاء الموازي للقرية.

2.4 جماعية البطل و بناء الوعي :

نظرت الرواية إلى الفرد من خلال نظرتها إلى الفعل الجماعي، وبذلك بررت تناولها لقطات شعبية من خلال منظور اجتماعي وسياسي يشكل الإطار العام لصورة العالم الذي تعيشه تلك الشخصيات، متحققا بنشاطها السياسي والاجتماعي الإنساني، والواقع أن عالم واسعا كهذا جعل الروائي مضطرا إلى رسم شخصيات ذات

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص،163.

أفكار متجانسه في تفسيرها للصراع الذي تعيشه، بما يحتم وجود أساليب متشابهة أيضا في أشكال النضال الذي تتخذه في سبيل الخلاص مما تعانيه من اضطهاد وقهر وتعسف في الجانب الحيوي، ومما تعانيه من أزمة وحيرة وغربة ولدتها تلك الظروف القاهرة في الجانب النفسي.

والرواية وهي تنحو متجهة إلى تحقيق هدفها العام المبني على رؤية تقدمية معاصرة للواقع وخبرة عميقه بجزئيته، استطاعت عبر شخصيتها الفاعلة أن تتلمس بوعي وثقة معظم السمات الأخلاقية للقرية والمدينة التونسية بما فيها من تناقضات بارزة فرضتها طبيعة الواقع الموضوعي الماثل إلى آفاق التطور المستمر، جنبا إلى جنب مع مستوى التطور المادي في المجتمع التونسي[1].

في بداية خبز الأرض أحظر حسن نصر إلى رسم شخصية ذات أفكار متجانسة في تفسيرها لصراع الذي نعيشه وأدت التحريك الجماعي للأحداث رواية خبز الأرض إلى التلاشي البطل الرئيسي وإنفجار أشكال من التعبير الجماعية على المستويين الإجتماعي والسياسي، ذلك تتمتع لهذه الشخصيات بالنوع من الإستدلالية المرجعية إتجاه نظام إجتماعي الشامل فيستمد البطل قيمته من إنتماءه الطبقي الإيديولوجي وإنتقاله من قيمته الذاتية إلى القيم الجماعة.

3.4 جدل الأرض بين الأنا والأخر:

تحقق الرواية ايديولوجيتها في ايقاع الحياة ذاتها التي هي مادة وموضوع العمل الفني، ففي نقطة التقاطع بين المعيش والمتخيل، تولد إشكالية الرواية حاملة اقتراحاتها الفنيه الجمالية غير آهبة إلا لمرجع وحيد، مرجع التجربة بمعناها الحياتي ومعناها الإبداعي، والتجربة هنا ليست تجارب ذاتية بل منبعثة من نسيج التجربة الحية في اتصالها العميق بالأرض ممتلئة بالحياة. فالشخصيات –الطبقة الشعبية – لها حظ متساوي الحضور الروائي كحضها المتساوي في الحياة، ليس هناك شخصية تتضخم على حساب تضاؤل الآخرين،

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص،169.

فهم جميعا يجمعهم الريف الذي يوحدهم في بؤسهم وأحلامهم، في ضعفهم وشجاعتهم. نتعرف عليهم عبر اتصالهم. لا عبر فرادتهم، وفرادتهم تتأتى من خلال اتصالاتهم، من خلال خصوصية التجربة التي توحدهم في كل الأحوال. فهم بسيطون بساطة مفردات حياتهم اليومية وعظمتهم تتأتى من خلال أمانتهم في الحفاظ على هذه البساطة الإنسانية بصدقها وحرارتها وانفعالها وتألقها وأمانيها وأحلامها.

إن رواية خبز الأرض لحسن نصر حسب الكاتب عبد الوهاب بوشليحة تحقق إيديولوجيتها في إيقاع الحياة ذاتها التي هي موضوع العمل الفني. فالرواية خبز الأرض، رواية وضع، لكنها حالة وضع الإنسان يعارك ضروفه ويستجيب لتحدياتها غير إطلاق، الكامن الممكن فيه.

5- إشكالية الوطن وسؤال الهوية في رواية: - عائشة - للبشير بن سلامة.

طرحت إشكالية الوطن - الهوية- في رواية عائشة ضمن إشكالية خاصة بها، حاولت صياغة تجربتها داخل مبنى ثقافي له خصوصياته التاريخية، وبالتالي فالبحث عن الوطن التاريخ وتاريخ الوطن، هو محاولة البحث عن شرعيه المستقبل بعد أن فقد الوطن شرعيته - إلى حين- في عالم توحده الموجة الاستعمارية الغربية بالقوة. لذلك كان البحث عن الهوية هو بحث عن محاولة التخلص من خطر الابادة ومحاولة ايقاف تدمير الذات[1].

الإشكالية إذن هي إشكالية الذاكرة الوطنية المغاربية المثقوبة أمام التاريخ الاستعماري الذي يحيل الوطن والحضارة إلى مجرد ذكريات تاريخية، لذلك تمكنت الرواية - عائشة - من اكتشاف هذا اللمعان في الضمير المغاربي وهو يعيش واقعه الجحيمي من خلال شخصية عائشة - الطاهر-.

إن أهمية هذه الشخصية تأتي من قدرتها على الجمع بين غزارة الحياة فيها وكثافة الدلالة الفنية والمجازية التعبيرية والبنائية في تقديم صوره حية عن الحياة من خلال اضافة خلق جديد للحياة ذاتها عبر إطلاق

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص،175.

الممكن المكثف لجوهر المرحلة التاريخية المصورة. هذا الجوهر يمكن أن تتكثف فيه صورة الذات والوطن معا، فكانت شخصيه – زبيدة– بما تنسجه من علاقات مع الشخصيات، وما ينطوي عليه فعله السردي في الواقع الحضيضي والمتطلع نحو اكتساب إنسانيته معادلا للأحداث الكبرى السياسية والاجتماعية، تتحد به وتتحدد بها وتنفرد به عن وصفها مطلق الوطن الذي ينسج حكاياته وحلمه الإنساني.

رواية عائشة للبشر بن سلامة طرحت إشكالية الوطن وسؤال الهوية، وتعد ضمن إشكالية خاصة بها. حاول من خلالها بشير بن سلامة أن يعالج وضعية المرأة في المجتمع التونسي بصفة خاصة والمجتمع العربي بصفة عامة، فالبحث عن وطن التاريخ وتاريخ الوطن، هو محاولة بحث عن شرعية المستقبل بعد أن فقد الوطن شرعيته إلى حين في عالم توحده الموجبة الإستعمارية الغربية بالقوة، وحسب بشير بن سلامة الرواية تطرح نفسها في الصلب هذه الإشكالية، مشركة أسئلتها وتساؤلاتها، لتؤكد أن تاريخ الهوية هو تاريخ الطبقة البرجوازية الصغيرة، التي خرجت من غباوة وقهر وبئس حياتها إلى ميدان الفعل التاريخي. وهذه الطبقة تبحث عن هويتها التي شوهتها سنوات خضوعها للإستعمار.

1.5 صورة الأنا / صورة الوطن:

إن صياغة – الصورة الأنا – بين القوي والضعيف تشكل على عدم سلامتها محور ثانويا ذلك أن المعادلة تستهدف تملك الوطن وهي في الرواية موظفة في هذا الاتجاه. هذا المحور لا ينكشف ثانويا إلا حين ننظر إلى عمق الرواية، وفي هيكل البنية المتخيلة في الحاضر فيها. فيما يقوله النص كلغة، وفي العلاقة بين النص ككتابة لها زمنها، وبين العالم المتخيل الذي تقوله الكتابة والذي له زمنه ايضا. وإذا يجعل البشير بن سلامة الرواية تبني بهاذين المحورين معا منتجا دلالة بهما[1]، فلكي يخص كل منهما بزمن يتقاطع

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص175.

بتقاطعهما ويبقى محتفظا بتميزه. فنحن نلاحظ صورة الأنا في صراعها مع الآخر محصورة في الزمن الواقعي، فالطاهر يعاني ما يعانيه من استلاب وغربة أيام إقامته في القرية[1].

صحيح أنه يتشكل كوعي نتيجة لمعاناة ذاتية يشف عما هو أكثر من ذاتي –أي من حوادث موضوعية تاريخية مما يعطيها أيضا صفة الاستمرار والتجاوز للذاتي– ولكنه خارج هذا الزمن الواقعي وبعده هو إنسان يتعامل مع الاخرين –طبقته– كممتلك لوطنه. ومن ثم فان الرهان العام لرواية عائشة يكمن أساسا في متابعتها لخاصية التوسيع في شكل الكتابة، وفي الوضع الإشكالي لوطن وجيل يحكي عن رموزه في بحثها عن الهوية الحقيقية المتشظية للوطن قبل الاستقلال.[2]

من خلال هذا النص نلاحظ أن صورة الأنا تكشف عن زمن إنقلاب معادلة الإنتماء بين الأنا والآخر. والروائي بشير بن سلامة صورها أنها معادلة الإنتماء بين المستعْمِر والمستعْمَر، أو إنقلاب علاقة التملك بينهما، وصياغة صورة الأنا بين القوي والضعيف يشكل على عدم سلامتها محورا ثانويا لأن المعادلة تستهدف تملك الوطن وهي في الرواية موظفة في هذا الإتجاه.

2.5 الوطن وزاوية الإنتماء:

إن وعي شخصية الطاهر بالوطن يطرح قضية الإنتماء بوصفها قضية محورية لنجاح مثل هذا التوجه، لتخطي ما عجزت عنه تجربة والده «سامح الله والدي، أنه دائما يجري وراء عظماء تونس ولكنه لم ينل من خلطته شيئا ولو حتى مظاهر العظمة»[3]. يبقى مع ذلك السؤال حاضرا: هل يمكن اعتبار خلوص الشخصية إلى وعيها وتبني الانتماء وممارسته حلا لازمته ومعها أزمة الإشكالات الإجتماعية والسياسية التي تطرحها تناظرات المضمون الروائي؟ إن الرواية وهي تنحو متجهة إلى تحقيق فكرة الوطن المبني على رؤية تقدمية

[1] عبد الوهاب بوشليحة : إشكالية الدين ، السياسة والجنس في الرواية المغاربية ، ص 175 .

[2] : المصدر نفسه، ص178.

[3] : البشير سلامة : عائشة، ص36.

معاصرة للواقع وخبرة عميقة بجزئياته، استطاعت عبر شخصياتها الفاعلة أن تتلمس بوعي معظم السمات الأخلاقية للوطن، بما فيها من تناقضات بارزة فرضتها طبيعة الواقع الموضوعي الماثل إلى أفاق الانفتاح المستمر جنبا إلى جنب مع المستوى الاستعماري.

مما سبق نلخص أن الوطن زاوية الإنتماء تطرق من خلالها الناقد بوشليحة في عائشة للروائي بن سلامة أن وعي شخصية الطاهر بالوطن جعلت طرح قضية الإنتماء بوضعها قضية أساسية لنجاح هذا التوجه. فالروائي بشير بن سلامة يرى إختيار شخصية الطاهر كنموذج البطل الجماعي لتحقيق تلك الرؤية داخل الرواية. وبن سلامة برزت حاجته إلى تحديد بعض خصائص هذا النموذج من الشخصيات ومن هذا نستطيع القول أن بن سلامة من خلال روايته عائشة قد جسد رؤيته الواقعية للحياة – الوطن –.

3.5 الوطن والخلاص بالجسد:

يقدم الروائي شخصية زبيدة المرأة الوطن، والإيديولوجيا النموذج الجاهز للمرأة الباحثة عن تحررها وتحرر نوعها. فأزمة زبيدة مصدرها الفكرة، فكرتها عن ذاتها كامرأة في مجتمع متخلف وطموحها للتجاوز والتحرر ضمن شروط تكبلها وتحاصرها، وحتى في بحثها عن العواطف لدى الرجل نجدها لا تبحث عن الدفيء والصدق والحرارة، بل عن الرجل المثال المتسق إيديولوجيا، أي الرجل القادر على تحقيق المصالحة في ذاته بين ممارساته وقناعاته السياسية من جهة، وممارساته وقناعته مع المرأة –الوطن–بالتحديد. وفي الجانب الآخر، فإن قوة زبيدة تكمن في داخلها وفي مواجهتها الحاد لشروط الحياة القاسية في ظل البرجوازية الوطنية، وفي ضل غياب الرجل –الموقف–[1].

والواضح مما سبق أن الروائي بن سلامة من خلال روايته عائشة قدم شخصية زبيدة وهي إبنة رجل ثري جدا كان من الأعيان، وكانت أمها جميلة جدا أرادها أحد البايات لنفسه، ولأنه لم يصل إلى ذلك كاد

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص183

لزوجها مكيدة أودت بحياته، وظن أن المجال أصبح متاح والفرصة سانحة، ولكن أمره إكتشف وقدم البشير بن سلامة شخصية زبيدة المرأة الوطن والنموذج الجاهز للمرأة في مجتمع متخلف وطموحها التحرر. فقوة زبيدة تكمن في داخلها وفي مواجهتها الحادة لشروط الحياة القاسية، في ظل البورجوازية الوطنية.

ثالثا: إشكالية الجنس في الرواية المغاربية

1- مستويات كتابة الجنس في العمل الروائي

1.1- الجنس: المصطلح والدلالة

لفهم إشكالية الجنس في الرواية المغاربية يجب تعميق القراءة الدلالية لمصطلح الجنس وفك السميولوجيا اللغوية التي يكتنزها، لأنها بمثابة الوسيلة التي تمكننا من قراءته. وإذا كنا نبحث في الجنس في الرواية المغاربية فان المطلوب هو الكشف عن ماهية الجنس، لأن هذا الكشف هو الوحيد الذي يضمن لنا معرفة الأبعاد التي يتنزلها ضمن أنظمة الخطاب فالجنس بوصفه فعلا إبداعيا «لا يقف عند الاعضاء التناسلية للجسم أو عند حدود الاخصاب المحددة بفترة أو موسم أو عمل فالجسد الانساني من هذا النواحي شديدة التعقيد وكلهم مصرح الفعل الجنسي». ولتأهيل قيام قول معرفي نقدي في شأن الجنس، نطرح المسائلة في صيغتها الاستفهامية. أليس الجنس في التحليل الأخير جسدا؟ ذلك أن الجسد هو ما يجعلني أتجذر في العالم، بل محور العالم الذي أعيش بواسطته، ثم أنه بوصفه جسدي الخاص، وجسدي المعيش الذي له تأثير على ذاتي المفكرة، يصبح السند الذي أعي من خلاله كياني الواعي والمفكر.[1]

والواضح مما سبق أن الكاتب عبد الوهاب بوشليحة من خلال كتابه إشكالية الدين السياسة، الجنس في الرواية المغاربية تطرق إلى مصطلح الجنس ولفهم إشكاليته يجب التركيز والتعميق في القراءة الدلالية لهذا المصلح وذلك السيمولوجيا التي يحتفها، لأنها السبيل الوحيد التي يمكن من قراءته. والبحث في الجنس في

[1] علي زيعور : اللاوعي الثقافي و لغة الجسد. ط1 دار الطبعة بيروت 1991. ص73.

الرواية المغاربية يتطلب أيضا الكشف عن ماهيته لأن ذلك الكشف هو الذي يضمن لنا معرفة الأبعاد التي يتنزلها ضمن أنظمة الخطاب.

2.1 –كتابة الجنس في الرواية

إن الروايات التي نخصها بالدراسة، تبرز بشكل جلي وضع البرجوازي الصغير بين عالمين متناقضين متكاملين في الوقت نفسه، ونعني بهما الجنس والمجتمع. وليس من المصادفة أن تكون هذه الروايات في جانبها الكبير متعلقة بهذا الغرضين في تناقضهما وتكاملهما على السواء، إذ أن الروائي من حيث يدري أو لا، يمثل ذلك البرجوازي الصغير الملتزم الذي يعيش تجربة حياتية مفعمة بالتوتر والقلق، ينتج من هذا الموقع ما يحدد رؤيته للعالم المحيط به وللأشياء التي يتناولها كقضايا، وإذا كان من الضروري أن نقول أن الجنس في الكتابة الروائية المغاربية ليس ترفا يحكي عنه، بل هو ممارسة طبيعية لأدوار عاطفية ومعنوية، استطاع الروائيون الحديث عنها بحيث تخدم في الغالب عالم البرجوازي الملتزم الذي ذكرناه، وبالتالي درايته ومعرفته الواقعية بأهمية ذلك في الكتابة الروائية من زاوية التعبير الواقعي عن الحياة العامة للأفراد والجماعات، فالمجتمع بالمقابل يمثل لديه عنصر مباشرا في التعريف بالواقع اليومي الذي يحتك به، ويختبر مغامراته وتجاربه، على أن الحديث في الجنس إذا كان يخدم هدفا إيديولوجيا، فإن المجتمع في الحقيقة الأمر كعالم حضاري وتناقضات، هو الذي يؤطر هذا الحديث الإيديولوجي ويعطيه أبعادا ملموسة في نتاج الروائيين المغاربة[1].

ومن خلال مما سبق يتضح لنا أن الناقد بوشليحة من خلال حديثه عن كتابة الجنس في الرواية المغاربية ليس ضرورية يحكى عنه بل هو ممارسته طبيعية لأدوار عاطفية ومعنوية والجنس في

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص194

الكتابة الرواية من الضرورة أن يخدم البناء الروائي وينسجم مع عالم الرواية ويعمق من وعي الانسان بذاته ويحسن من رؤتيه للعلاقة بتجلياتها الانسانية، التي تزيد الانسان إحسانا بإنسانية وكرامته وتميزه عن سائر الحيوانات وقسم عبد الوهاب بوشليحة كتابة الجنس في الرواية إلى مستويين الذاتي والإيديولوجي.

أ. على المستوى الذاتي

إن الكتّاب – الروائيين – سواء كانوا أبناء الريف أو المدينة، فإن المدينة التجارية بالتحديد: الدار البيضاء، الجزائر، تونس ليست ببعيدة عن العلاقات الرأسمالية التجارية في التعاقد والمعاملات، بل إنها مفتوحة على هذه العلاقات، وفيها تطورت بورجوازية تجارية استفادت من موقعها التجاري، ومنها تطورت المبادلات التجارية مع أوروبا بالخصوص في ظل السيطرة الكولونيالية، بل توسعت بحيث مهدت بعد استقلال بلدان المغرب العربي لبروز بورجوازية تستفيد مما يحيط بالمدينة من ثروات متنوعة[1]. ومعنى هذا أن الوعي الذي اكتسبه الروائيون المغاربة من تجربتهم المباشرة في المدينة، تطور بصورة قوية في ظل علاقات رأسمالية سائدة تفرض شروطا محدودة للعيش بحكم هذه السيادة، بل تجعل من ذلك العيش قضية متوقفة على ما تلك السيادة من شروط. وإذا اضفنا إلى هذا، ما عرفت به المدينة المغاربية في تاريخها، وقد بناها الاستعمار لتحقيق اغراضه العسكرية والاقتصادية من ظواهر ومعاملات متميزة نسبيا، نظرا لتأثير البنية الكولونيالية القوية على ظروف الحياة فيها، فهمنا بالمقابل أن الجنس كان إفرازا طبيعيا لتلك الظواهر التي وجدت لها أيضا مرتعا خصبا للنمو لا في التعامل الاقتصادي فقط، بل وفي الموقف من المرأة على وجه العموم. وبمعنى آخر، فلقد أضحت العلاقات الاجتماعية على هذا الصعيد موسومة بتأثير السيطرة الاستعمارية وقيم

[1] عدي الهواري : الاستعمار الفرنسي في الجزائر : سياسة التفكيك الاقتصادي الاجتماعي ، 1830 – 1960، تر : جوزيف عبد الله، دار الحداثة (د ت) ص 155.

فكرها الليبرالي [1]. وتبعا لما سبق فإن الروائي لم يعبر عن هذا الواقع من زاوية تأثره بمفاهيمه وقيمه فقط، بل إنه جسده كعلاقات تجسيدا ملموسا في إبداعه وادمجه في وعيه كموقف، وأصبح من ثم يحدد نظرته إلى المرأة وتعامله معها. فليس في انتاج الروائيين المغاربة على هذا الصعيد موقف من الحب بمعنى الإقطاعي أو البرجوازي المألوف، كما ليس في إبداعهم أي أثر للمرأة بعينها تكون كما نقرأ فيما ينتجه الأدب البورجوازي من قيم خليلة أو عشيقة أو معذبة، بل إن فيه على وجه التحديد تعامل مباشرا مع الجنس كمظهر للموقف من المرأة، فيه الجنس – البضاعة – وعلى هذا الاساس يمكن الحديث في انتاج الكتاب المغاربة عن الموقف من العلاقات الجنسية أكثر منه عن الموقف من المرأة، وإذا كان الموقف الأول يتحدد بصورة طبيعية بالموقف الثاني، إلا أن التحديد الذي نعنيه يجب أن يفهم منه أن محيط العلاقات الاجتماعية هو الذي يبلور التصور الشخصي القضية في الوعي الروائي وينتجه كمفهوم على صعيد التعامل.

والواضح مما سبق يرى وبوشليحة أن الكتّاب الروائيين سواء أبناء الريف أو المدينة فإن المدينة التجارية بالتحديد، الدار البيضاء، الجزائر، تونس ليست بعيدة عن العلاقات الرأسمالية التجارية في المعاملات بل هي مفتوحة على هذه العلاقات أو أن الوعي الذي إكتسبه الروائيون المغاربة من تجربتهم المباشرة في المدنية تطور بصورة قوية في ظل علاقات رأسمالية سائدة تفرض شروطا محدودة للعيش بحكم هذه السيادة[2].

ب–على المستوى الإيديولوجي

في هذا المستوى يجب أن نشير إلى أن المفهوم الإيديولوجي المتداول عن الجنس في المغرب العربي كبضاعة، هو إنتاج موضوعي يقدمه الفكر السائد عبر أجهزة سيطرته الطبقية داخل المجتمع كقيم، ويتولى به صياغة الوعي الجماعي اعتبارا لمصالحه في ذلك، واعتبارا أيضا لما تفرضه العلاقات الرأسمالية التبعية

[1] سبيل الخالدي : احداث لبنان في الرواية العربية، مجلة الأقلام، ع2، تشرين الثاني، 1977، ص16.

[2] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص197

عليه من دوافع واحتياجات. وقد دأب الفكر البرجوازي في المغرب العربي قبل الاستقلال وبعده على إشاعة مفهوم السوق – البضاعة – عن الجنس بطرق شتى ومتناقضة في أغلب الأحيان، فطورا يتجه هذا الفكر اتجاها ليبراليا داعيا إلى التحرر والعصرنة مساندا في دائرتهما نزوع المرأة إلى المساواة والتخلص من أثقال الكبت المضاعف الذي تعاني منه طبقيا وسياسيا، وهو في دعوته هذه لا يتوخى سوى مزيد من أحكام السيطرة عليها و على مقدراتها الأدبية والفكرية والاجتماعية، تمهيدا لإخضاعها لدائرة العلاقات الرأسمالية التي يعيد إنتاجها بشكل مستمر متماشيا مع مصالحه و أهدافه. ويتجه في طور آخر اتجاه دينيا بحيث يتقوى فيه التحريض الديني والتبشير والمثالي، ولا يتورع عن قمع كل نزوع مهما صبر شأنه قمعا إيديولوجيا مفضوحا، لا يترك في أي مجال للتردد أو الشك في عنف الهجمة التي يتقصدها للنيل من الطموحات التحريرية للمرأة على صعيد المجتمع بشكل عام[1]. والحال أن أجهزة السيطرة الطبقية والايديولوجية للفكر السائد تؤدي هذا الدور بطرق متنوعة واشكال متغيرة بتنوع الميادين الذي يتوجه لها وتغير الظروف التي يتعالم معها. ففي أساليب التربية، وما تثبته وسائل الاعلام المسموعة والمرئية يجد في ذلك خطة متكاملة في معناها الايديولوجي ترمي إلى غزو المجتمع وتكييف الوعي الطبقي والسياسي بما يتناسب وشروط السيطرة التي يعرضها الفكر السائد[2]. وعلى هذا الأساس يصبح المفهوم الايديولوجي للجنس عنصر من عناصر التأثير في الوعي الجماهيري العام، والروائي المغاربي من هذه الناحية يقوم في ميدان الكتابة بإعادة إنتاج هذا التأثير بناء على العناصر نفسها المتداولة في المجتمع، والتي هي حصيلة التأثير البرجوازي، وهذا يعني بطبيعة الحال أن التعامل الروائي مع الجنس أو موقفه منه لا يختلف في شيء عن المألوف والمتداول، ونحن نعزو ذلك بصورة واضحة إلى ما لطبيعة العلاقات الاجتماعية التي تكون فيها وعيه، وهي

[1] عبد القادر الشاوي: سلطة الواقعية ، ص196.

[2] سراج أحمد : دور الصحافة في تشكيل الوعي الاجتماعي، دراسات عربية، ع7، مايو 1985، ص40-41.

التي بحكم سيطرتها الإيديولوجية توجهه من تأثير عليه و إلى متنوعات السيطرة الطبقية و الإيديولوجية للفكر السائد في المغرب العربي[1].

من خلال مما سبق يظهر لنا أن كتابة الجنس في الرواية على المستوى الإيديولوجي يجب الإشارة إلى أن المفهوم المتداول للجنس إيديولوجي في المغرب العربي كبضاعة ويرى عبد الوهاب بوشليحة أن خطاب الجنس في إنتاج الكتاب المغاربة، ينطلق من الظروف التي عايشها ويعايشها الروائي بقيمها وعلاقتها. كما أن الطرح الفكري للجنس في إبداعه يرتبط بذهنيته الطبقية .

2-الجنس وإيديولوجية الأنوثة في روايات ليليات امرأة آرق لرشيد بوجدرة

الجنس يتفرع في وراية رشيد بوجدرة ولكن يتجاوز الاسطورة، لأن الأسطورة تشكلت في مرحلة كان الإنسان أضعف من أن يجابه قوة الطبيعة ويستغلها لصالحه. أما ما يتبدى لنا فهو التناغم بين جسد تملكه المرأة – الأنثى – قادر على الامتاع والمؤانسة، وقادر أيضا على إشعال الحياة بأولويات الوجود الإنساني، وعلى ما نفي ما ليس أهلا للحياة، وإظهار ما هو أهل لها بمظهر البطل، حتى في أكثر مواقفها ضعفا. هذا الجسد الذي يضاهي الطبيعة فورانا وغليانا، الذي فيها الجنة والجحيم فرغم امتلاك الإنسان للطبيعة و سيطرته عليها– خاصة في عصرنا الراهن – فهو في كل ذلك لا يستطيع الخروج من دائرتها، إنه مرتبط بها، يعيش بها ومن خلالها، لقد أجعل الكاتب من الشخصية المثقفة الدعامة الأساس والمركزية لروايته، فبنى ليليات امرأة أرق حولها، متعاملا مع الشخصيات الأخرى من خلال دواخلها وعلاقاتها ومدى تأثر هذه الدواخل وأفعالها وسلوكيتها بتلك الشخصية المركزية، سواء أكان ذلك بشكل مباشر أم غير مباشر، ونحن لا نعرف اسم الشخصية منذ البداية، فهي الرواية التي تقص حلم الجزائرية والمغاربية المجهض، حداثية الاتجاه، ولكن أصابتها تحطم الحلم على الواقع المرير، وهو حال كل جيل ما بعد الاستقلال. بعبارة أخرى،

[1] عبد القادر الشاوي: سلطة الواقعية ، ص198.

أن العالم الذي وضع فيه بوجدرة هذه الشخصية المثقفة هو عالم يموج ويصخب ويتداعى، يقف وجود هذه الشخصية – المرأة– دوما في مقدمته، وحتى الزمن مع حقيقة أنه زمن منطقي وواقع في سيره إلى الأمام لكنه محدد بالبلوغ وسن الرشد. فهو يتحدد من جهة أخرى بالشخصيات والأحداث تبعا لما له علاقة بالشخصية المركزية في حركتها وفعلها، خاصة الحدث المركزي عملية الاغتصاب[1].

من خلال مما سبق يوضح الناقد بوشليحة أن الجنس في رواية بوجدرة ليليات إمرأة أرق يتفرع ولكنه لا يتجاوز الأسطورة. لأن الأسطورة تشكلت في مرحلة كان الانسان أضعف من أن يواجهه قوة الطبيعة ويستغلها لصالحه وحسب بوشليحة أن الجنس وإيديولوجية الأنوثة في رواية ليليات إمرأة آرق التي تقص حلم الجزائرية والمغاربية المجهض، حداثية الإتجاه ولكن أصابها تحطم الحلم على الواقع المرير فوجود شخصية المرأة دوما في مقدمته التي تمثل جزءا أساسيا في نسيج الواقع الإجتماعي.

1.2- الأنا – الجسد – والقمع الاجتماعي

إن الروائي يعيد صياغة معادلة الذكورة والأنوثة التي ارتبطت في الفكر العربي بمسلمات جاهزة ومجانية في بياناتها العالقة والمتعلقة باللاشعور الفردي والجمعي في المغرب العربي، وتراتبية المحيط العام للعقل العربي. يكشف السرد عن التجليات الأولى لوطأة الجسد في مخيلة المرأة «يوم فاجأني الطمث طننتني لا محالة بعد لحظات قاضية، ترقبت النهار سحابته متيقظة بدون ما جدوى لم أمت يومها، ولا الأيام التالية، خيبة الأمل، شعرت إذ ذاك بلوعة الأنوثة تغلبني، تعقدت توغلت في متاهات التهزيم والتأثيم، ضمدت فرجي الصغير كما يضمد الجرح إذا نزف (....) كيف ولا انني معاقبة إذا انا تكلمت. منذ ذلك الحين أصبحت سكوتة كتومة[2].

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص200.

[2] : رشيد بوجدرة : ليليات أمرأة ارق ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985، ص05.

إن انشطار الجسد بين مرحلة إلى أخرى – الطفولة والبلوغ – يحدث صدمة، وأعنف ما يصطدم بها – الطفل– الطفلة، هو اكتشافها الجسد الأخر ومعه جسده الذاتي. فالوعي بالجسدي يعني التقدم في الذهن. وبالتالي بداية تكون مفاهيم التشابه والاختلاف، الاتحاد والافتراق وغيرها، في بعدها الاجتماعي والثقافي على الخصوص بحث تتمكن – أنا الجسد – من التمييز بين اختلاف الأدوار في العلاقة الجسدية.

يرى بوشليحة من خلال رواية ليليات إمرأة آرق لرشيد بوجدرة أن جسد المرأة الذي يشكل لما طبولا يجوز الاقتراب منه ولا الحديث عنه إلا بتقديم ما اتفق عليه الآخرون ورشيد بوجدرة أعاد صياغة معادلة الذكورة والأنوثة التي ارتبطت في الفكر العربي بمسلمات جاهزة ومجانية. كما تحدث أيضا بوجدرة من خلال سرده على التجليات الأولى لوطأة الجسد في مخيال المرأة.

إن انقسام الجسد بين مرحلة وأخرى مرحلة الطفولة والبلوغ سواء عند الطفل أو الطفلة يشكل صدمة بحيث تتمكن –أنا –الجسد من التميز بين إختلاف الأدوار في العلاقة الجسدية.

2.2 –إنفجار بؤرة الجسد وإيديولوجية الجنس

إن الشخصية الرئيسية – المثقفة – تثور على البيت لأنه يحبسها، وتمقت أباها لأنه يمن على أولاده بأن يطعمهم ويكسوهم، ولقاء ذلك له الحق في السيطرة عليهم[1]، وتكره أمها لأنها تتعذب بصمت ولا تحقق إرادتها إلا من خلال سطوة الوالد إذ كان حيا، وباسمه إذا كان ميتا[2]. كذلك ترى أخاها فاسدا، ضائع الرجولة في علاقة دائمة ومتصلة بعالم الغيب، إما لأنه مدلل أو لأنه خاضع لإرادة أبوية[3]. إنها المرأة الثائرة التي تكسر كل هذه القيود الاجتماعية باسم الحرية، ثم تنطلق وحيد في العالم باحثة عن معان جديدة، لعام تريده من صنع آلامها وأحلامها، وتريد تأسيس منطق للفحولة والذكورة طبقا لمقتضيات حلم ثورة انوثتها. جاءها «آخر

[1] رشيد بوجدرة: ليليات أمرأة ارق ، ص07.

[2] المصدر نفسه، ص 14.

[3] المصدر نفسه، ص12.

متملقا متوسلا قلت له فجأة تعال نتضاجع ولا تزد خرافات وهراء خشي مني وخاف مني، لملم ذيله وولي هاربا، وهلم جرا، جاء آخر، ثم آخر، وكلما حدثني عن الحب أحدهم قلت لهم كف عن هذه السخافات وتفضل، فنل مبتغاك وانصرف، أنك لست شغوفا إلا بثغرتي، ما إن تنالها حتى تذهب وتتزوج عذراء أصغر منك بكثير[1]. وبالطبع إن الشخصية – الطبيبة – لم يكن بها شذوذ جنسي، ولكنها على عتبة ما كان يفترض أن تكون ذروة التفتح، أحست بأن هذا وذاك، وعالم الذكورة يريد تشييئها في محض موضوع جنسي. إنها إنسانة تتكلم لغة أخرى لم يعهدها الرجل، وهي تريد ترجمة هذه اللغة إلى عالم آخر، إنها الجيل الجديد الذي لا يريد تفسيرا جديدا للعالم فحسب، بل تريد تغييره أيضا .

إن وضعية المرأة – الطبيبة – ليست وضعية مرضية بقدر ما هي حالة وجودية جعلتها تواجه الجنس وكأنها تواجه البحث عن الذات والكينونة، ذاتها وكيينونتها داخل الفضاء الرجل وقد فككته ومزقته، فإن عجز الذكورة وسقوطها الجنسي يفضي في التحليل الأخير إلى سقوط ونهاية التصور الجنسي للعالم، داخل منظومة الحياة الاجتماعية والثقافية في المغرب العربي مع الجيل الجديد.

والملاحظ مما سبق أن الشخصية الرئيسة المثقفة وسعيها إلى إختطاط حد فاصل بين مرحلتين من مراحل حياتها فأشياء كثيرة في المرحلة الأولى، واقع المرأة في الفكر الرجولي قد تطمس فيها الذاتية المتوقدة. سجن الرجولة ورجولة السجن. والشخصية الرئيسة تكره أمها لأنها تتعذب بصمت وتمقت أباها لأنه يمُن على أولاده بأن يطعمهم ويكسوهم في حين الشخصية تعلن الرفض المجموعة من الهياكل التي تقوم على التخضيع والتوقيع التي سنها الرجل.

[1] رشيد بوجدرة: ليليات أمرأة ارق ، ص18.

3.2-الأنوثة بين الدين والجنس

هناك ارتباط وثيق بين الجنس والدين، والدين والجنس في وعي الشخصية الرئيسية – لطبيبة – استنادا لمفهوم الذكورة للدين ووعيها به الوعي الديني يحوي «أشكالا معرفية وقيما وانطولوجية حول أبعاد العلاقات بين البشر، فيما بينهم وبين خلق البشر، وهو يتألف من وعي فردي يعبر عن إدراك الفرد للمعارف والقيم والاحكام الدينية، إدراكا يتأثر بالظروف الاجتماعية لهذا الفرد أو ذاك (...) وهناك وعي ديني اجتماعي يشمل إدراك الجماعة – الطبقة – وتصوراتها لأبعاد الدين والمحددة بوجودها الاجتماعي. وللوعي الديني إذا إدراك النفسي اجتماعي، وتصور ايديولوجي للدين من حيث ابعاده ومكوناته: العلاقات والعبادات، والأوامر والنواهي، والمكافئات والعقوبات، التي تؤثر في أشكال ودرجة مستويات الوعي الفردي والجماعي[1]». وبالتالي فبقدر ما يعبر الدين بوصفه نصا عن الواقع، فانه كفكر تستند إليه الشخصيات الثانوية لقراءة الواقع الانثوي.

على هذا الأساس يمكن أن نفسر القراءة الموازية والعكسية للشخصية الرئيسية بوصفها رفضا للفكر الديني الشعبي ومفاهيمه الشعبية الشائعة والسائدة، لذلك فالرواية تنزع بحدة نحوها توجيه البحث إلى داخل الشخصية، ولكنها لا تنسى أن هذا الرجل مشروط بالخارج اشتراطا قبليا، فالأعماق مصوغة ضمن ظرف اجتماعي وثقافي معين، وهذا الظرف يكمن دوما خلف أبعاد الشخصية وبالتالي تكتسب الشخصيات الثانوية أهمية من خلال علاقتها بالشخصية الرئيسية.

يتضح لنا مما سبق أن الناقد بوشليحة يرى أن هناك الإرتباط الوثيق بين الجنس والدين وبين الدين والجنس في وعي الشخصية الرئيسية، كما تقدم الشخصية الرئيسة مشهدا غريبا يتداخل فيه الديني والجنسي، ففعل التدخين بين الرجل والمرأة يطرح في التحليل الأخير الجنس بوصفه دينيا والدين جنسا.

[1] عبد الباسط عبد المعطي : الوعي الديني و الحياة اليومية : الدين في المجتمع العربي، ص365– 366.

3-الجنس ومنطق الأجيال في رواية بان الصبح لعبد الحميد بن هدوقة

تلقي رواية بأن الصبح لابن هدوقة برواية ليليات امرأة ارق لرشيد بوجدرة في الكشف عن المنظور الجنسوي لتاريخ الذكورة المغاربية في نظرتها إلى المرأة، ذلك ان الروايتين وجدتا على مستوى واحد من التماسك الايديولوجي. فالسرد يقدم صورة واضحة للمرأة و معاناتها في إطار مجتمع متخلف، واذا كانت التسليم للذكورة يسمى يمثل السمة التي تسيطر على حياة المرأة الجاهلة، فإن التحولات الاجتماعية التي شهدتها الجزائر والمغرب والعربي بعد الاستقلال في تكوينها الاجتماعي، ونسبة القوى الموضوعية من شرائح المجتمع، ونمو القوه الديمقراطية وتزايد نفوذها والمكتسبات التي حققتها على صعيد الوعي بمكانتها[1]، ودورها الثقافي والسياسي في تحريك آلية المجتمع، جعلت الروائي ابن هدوقة يطرح فلسفته باللجوء إلى ميكانيزم الجنس لتطويق قيم النزيف في البرجوازي التجاري[2].

حسب الكاتب والناقد بوشليحة يرى أن الروايتين بان الصبح ورواية ليليات إمرأة آرق، للروائيين بن هدوقة وبوجدرة تلتقيان في الكشف عن المنظور الجنسوي لتاريخ الذكورة المغاربية في نظرتها المغاربية للمرأة، والسرد فيهما يقدم صورة واضحة للمرأة في مجتمع متخلف.

1.3- المرأة الجسد والتصادم الطبقي

إن البحث عن المثال المفقود هاجس الروائي، ولذلك فهو يصوغه في شكل امرأة يتحد فيها الوطن الحقيقة، ومن خلال دليلة البطلة المثقفة يبحث الكاتب عما هو أصيل ونقي في مجتمع اصطلحت عليه عوامل التشويه من مواريث تاريخية ودينية واجتماعية، فلا يجد الخلاص في هذا العالم إلا بتجاوز الواقع الاجتماعي والديني الزائف، الذي يحاول أن يبدو كنظام إنساني. بتعبير آخر، إن الروائي يريد أن ينقذ الخصائص الفردية والجماعية الجيل الاستقلال، في مجتمع يشيئ العواطف من خلال قمعية علاقاته القائمة وزيفها .

[1] عبد الوهاب بوشليحة: إشكالية الدين، السياسة والجنس في الرواية المغاربية، ص213.

[2] المصدر نفسه، ص214.

يقدم السرد البطلة دليلة وقد أتمت حركاتها الرياضية التي تقول بها كل صباح، وتقدمت من مرآة الخزانة وقالت وهي تنظر إلى وجهها وجسمها «أنا جميلة أليس كذلك؟ إياك ان تعكس أمامي صوره مزيفة لحقيقتي! هذا شعري أعرفه بلونه الخروبي وطوله، هاتان عيناي العسليتان الحالمتان بتفجير شيء ما، هذان حاجباي المقوسان الرقيقان، هذا انفي المستقيم الذي يأنف من انحرافي، هاتان شفتاي الرقيقتان اللتان تحسنان التدخين أكثر من القبلات[1] ».

من خلال مما سبق يتضح حسب بوشليحة أن البحث عن المثال المفقود هاجس الروائي. فهو يصوغه على شكل إمرأة، ومن خلال الروايتين بان الصبح وليليات إمرأة آرق وضع دليلة البطلة المثقفة، وإقناعها بضرورة أن تكون سيدة الأنا على المستوى الجسدي والبيولوجي. لأنها تعي تماما أن جسدها وروحها في مجتمع لا قيمة لروح الأنثى ووعيها فيه.

2.3-الجنس وعري الأخر

إن الجنس بوصفه رؤية متنامية ومتشبعة يأخذ حيزا من خلال تموضعه في مكونات الفلسفة الجنسية، إذ من بؤرته تتفرع وتتكون عوامل القص ومكوناته، وسنعتبر أن خطاب الجنس يشكل مجموعة من الحوافز ينمو بوجودها السرد والوصف والحوار. ويمكن القول بأن المتن الحكائي العام هو مجموعة من الحوافز التي تعتمد بالدرجة الأولى على خطاب الجنس، ودور هذا الخطاب في تحريك الأفعال وردود أفعال شخوص الرواية، فالبطلة اكتوت بنار الذكورة اكتواء بالغا، فحرارة الجرح واضحة في أزمتها النفسية الحادة، إنها تصرخ وتشتم وتكفر بالكلمات المحذرة والمضللة، مع أن إيمانها بأن الثقافة فعل وموقف، و الموقف إيديولوجيا فإنها تريد أن تشيع عهدة الكلمات الفارغة « أنا أشرب الدخان، و في غرفتي أجذب نفسا بعد آخر بنهم خشية أن تدخل أمي أو أحد إخوتي فأرمي السيجارة قبل أن أنال مرادي منها، أشرب الخمر، وإذا شربت أحاول

[1] عبد الحميد بن هدوقة : بان الصبح، ط2، المؤسسة الوطنية للكتب ، الجزائر، 1984، ص5.

بكل الوسائل أن أسكر، وإذا كانت لي علاقة جنسية برجل اضطره حتى يكره ما يسمى بالجنس في حياته، لأني أعرف أن بعد ذلك الاتصال قد أبقى شهورا بلا إتصال، حياتي كلها مضغوطة في لحظات، في لحظات سعادتي وحريتي، تتكلمين كثيرا عن الجنس، المرأة التي لا تتكلم عن الجنس هي امرأة مريضة أو لها عقدة[1] ».

يحاول الروائي بن هدوقة من خلال روايته بان الصبح أن يصف لنا كيف تحقق البطلة دليلة تواصلها مع العالم الأخر، ويظهر ذلك في رد أنا أشرب الدخان وفي غرفتي أجذب نفسا بعد آخر خشية أن تدخل أمي أو أحد إخوتي فأرمي السجارة قبل أن أنال مرادي. فالقصة الداخلية لدى هذه البطلة لا تبرز الطابع المتعالي للواقع فحسب، بل هي تبدي التركيبة النفسانية للبطلة من حيث هي نتاج لهذا القهر النازل للحقوق الأنثوية.

3.3-الجنس وعري الأنا

إن الجنسوية بوصفها رؤية للعالم تخلق سياقا جديدا، يقود إلى فهم جديد للحياة، وفي ضوئها يرتسم مسلسل تصدعات عائلة الشيخ علاوة، فعمر الابن الأكبر مدير مؤسسة، شخصية ازدواجية، تمثل اتجاهين في الحياة فهو من جهة شعار واقعي لطبقة المسؤولين في جيله، تملك الأذن الحساسة والشعور المرهف ويشارك الأسرة نشوتها عند حدها المعقول، إلى الحد الذي لا يتصور معه أن مثله قد يفكر يوما في ارتكاب المعصية، ومع ذلك فهو عبد خاضع يستلذ عبوديته لسلطان الغريزة بدافع الفتوة الجنسية. ورضا الابن الأصغر طبيب يمكن أن يتخذ عنوانا ضخما لتلك الانتفاضة العقلية المتثوبة التي وعدت سطورها الشبيبة المثقفة بعد الاستقلال، شاب هادئ متزن وتحت رماد الهدوء الخارجية تختفي جمرات تنتظر الحظة المناسبة لتحرق

[1] محمد غنيمي هلال : في النقد المسرحي، دار العودة، بيروت، 1975، ص192.

بوهجها سلطة الشيخ علاوة، فابنه رضا «يتزوج بفرنسية، ماذا تقول الناس عنه؟ قال في نفسه، أنا أريد شيئا والاقدار تريد شيئا آخر، أنا أنوي له بنتا شريفة من علية الناس بينما هو يسير في طريق آخر[1] ».

ونستخلص مما سبق الكاتب بوشليحة، يرى أن الجنسوية بوصفها رؤية للعالم تخلق سياقا جديدا، ولما كان الجنس قد إتخذ في هذا السياق أي في تكوين الشخصيات دلالته النفسية كمؤشر على الطرق الملتوية التي تصب شخوص الرواية من خلال غرائزها المكبوتة والمتحررة

4-الجنس بين الكشف والتواصل في روايتي (الأفعى والبحر) و (المرأة والوردة) لمحمد زفزاف

يقدم زفزاف رؤيته لجدلية الأنا والآخر جنسا، ومنذ الحظة الأولى يصبح الجنس معنا من معاني حلم الرواية في البحث عن الآخر. وإذا استبدلنا كلمة الجنس بكلمة الحياة، ألا يصبح الجنس في التحليل الأخير هو الحياة؟ من ثم ألا تبحث الرواية في حقيقتها من جديد عن معنى من معاني الحياة جنسا؟ فقد غير الجنس نظرة الانسان للحياة، وإحساسه بها جعله يكتشف ذاته ووعيه، و في ضوء هذا الاكتشاف الجديد أعاد النظرة في منظومته الفكرية والمعرفية ومواقفه التي اتخذها ليعبر عن إرادته و حلمه في التحرر والحوار، وفي كل الأحوال فإنه يسوغ كينونته بالجنس وفيه، لأنه وقف على فهم جديد لعلاقة الأنا بالآخر، الأمر الذي جعله يتحول في عن مواقفه الماضية، وأصبحت العلاقات تنجز جنسيا كبديل موضوعي عن فشل قنوات الاتصال في شكلها السياسي والاقتصادي والثقافي، وبالتالي فإن الروائي يقدم في روايته – الافعى والبحر – صيغة مشروعه الفني في حدود استراتيجية السرد والوصف الذي يقدم الشخصية الرئيسية – سليمان – كبديل عن الرهانات الماضوية وكحلم الحوار والمصالحة مع الآخر.

والواضح مما سبق، أن الروائي زفزاف قدم رؤيته للجدلية الأنا والآخر جنسا في روايتي الأفعى والبحر والمرأة والوردة، ويرى أن الجنس يصبح من اللحظة الأولى معنى من معاني حلم الرواية في البحث عن

[1] : عبد الحميد بن هدوقة : بان الصبح، ط2، المؤسسة الوطنية للكتب ، الجزائر، 1984، ص44.

الأخر، فالجنس غير نظرة الإنسان للحياة وإحساسه، وبالتالي جعله يكتشف ذاته ووعيه، وقدم زفزاف في روايته الأفعى والبحر السرد والوصف الذي يقدم الشخصية الرئيسة سليمان.

1.4-التفكير بالجسد

إن الشخصية الرئيسية سليمان تغادر الدار البيضاء في فصل صيفي حار متوهج مباشرة إلى الصويرة «حيث البحر على الأقل يستطيع أن يعطي الشعور بالانشراح وعفوية الحياة وبساطتها[1]»، ونحن لا نعرف عن سليمان في البداية سوى أنه طالب جامعي ميال إلى السكون والهدوء، يتذكر بحنين رفيقته ثريا في الجامعة، وهي على قدر كبير من الثقافة. على انتقاله إلى مدينة الصويرة هو انتقال إلى عالمه، وهناك تقيم خالته والتي وفرت له شروط الراحة والهدوء، وأيقظت في نفسه المرأة «تابعها سليمان بنظراته، كان جسدها المكتنز يهتز بشكل ملحوظ [2]». في مدينة الصويرة ارتبط بخالته في الوقت نفسه بصديقته ثريا، وهذا ما يوحي ضمنيا بجدلية الصراع بين الماضي والحاضر الذي يؤرق سليمان. يتجه سليمان في الصويرة نحو البحر دون أن يعبأ بما حوله من حركة، إنه وحيد ومنشغل بذاته، غير أن شعور الجنسي وضغطه عليه جعله فاقدا لتوازنه العاطفي. ومن هنا تبدأ المرئيات في التشكل حسب إحساسه الداخلي بما للمرأة من حضور مكثف وعميق في حياته، فلا يترك مشهدا يراه إلا وتخيل وراءه عالما من الرغبة الجامحة «رآهما ملتصقين وتخيل ما يمكن أن يحدث في خلوة كتلك بين رجل وامرأة[3]».

قدم زفزاف هنا الشخصية الرئيسة سليمان التي غادرت الدار البيضاء في فصل الصيف يتوجه إلى الصويرة، وسليمان شخصية في البداية بادت لنا سوى طالب جامعي هادئ. أي يمتاز بالهدوء، وهو مولع بالحنين لحبيبته ثريا في الجامعة التي هي قدر كبير من الثقافة، كما أنه إنتقل سليمان إلى مدينة الصويرة

[1] : محمد زفزاف: الافعى والبحر، ضمن الاعمال الكاملة، منشورات وزارة الشؤون الثقافية، 1999، ص289.

[2] : المصدر نفسه، ص292.

[3] المصدر نفسه، ص296.

للبحث عن عالمه، وبالتالي راح يتذكر صديقته ثريا جاعلا منها إحساسه البديل عن الوحدة المفروضة التي تشعره بالتلذذ الجنسي.

2.4-التصوير بالجسد ويقظة الأنا

إن المعطي الجديد ودائما في إطار تغيير الظروف المحيطة بسليمان واتساع دائرة وعيه المحكوم بصورة الجسد، فإن الجسد الجديد يمثل في حياته خصبها الداخلي فكريا وعاطفيا، إنها حياته جانحة إلى المسالمة وباحثة عن المحبة. إذ إن الحب هو الطاقة العظيمة التي تفجر شهوته إلى الحياة مع الآخر – الغرب –. سليمان إذن شخصية حميمية، تتوق دوما إلى البوح وقول كل شيء دون تزييف أو تكلفة أو خوف من مواضعات تقمع جوهر الإنسان في فكره واشواقه وشهواته. انتشرت الرائحة في الفضاء «رأى سليمان فتاة شقراء تقترب (....) جلست بالقرب منها على الرمل الحار، وفهم الاثنان أن الجو جميل جدا وأن رائحة الكيف المنبعثة من المكان تعطره[1].

ونستخلص مما سبق. أن الظروف المحيطة بسليمان، واتساع دائرة وعيه المحكوم بصورة الجسد. ومفهوم الخلاص في ظروف البحث عن الآخر كان وراء مغامراته الجديدة وهذا ما يفهم انجذابه وميله الجنسي القوي.

3.4-الجنس ومعرفة الآخر

إنه من الضروري ان نشير إلى أن سوسو – البرجوازية المحلية – في هذا الجو أصابها نوعا من الجنون، فأخذت تلقي بثوبها، وهو إيذان بموت حلم الطبقة المحلية، وتلاشي مشروع مجتمعيتها وعجزها التاريخي عن مواكبة العصر. فالمفاهيم والرؤى تغيرت، ولأن العجز كامن فيها وبها، فإن الروائي يعريها كاشفا موقعها وموقفها من الحركية المجتمعية، والحوار التالي يكشف عن ذلك «قال كاري إني أشعر بفأر تحت أذني،

[1] محمد زفزاف: الافعى والبحر ص332.

قالت ماربيطا، لا ..... ماذا يفعل بين فخذيه، يمكن أن يكون صرصارا، لا أشعر بقرني استشعاره قال سوسو بالعربية، إنهن مبتذلات، وأجابها سليمان، لا تكوني حاقدة إلى هذا الحد (...) يمكنك أن تنصرفي إلى بينكم، لن أخرج، حتى تأتي معي، لماذا؟ سنفعل الحب في الغابة أو في أي مكان، في الحديقة أو في سرير والدتي، لا يهم، إني اشتهيك الآن، ستفعل ذلك فيما بعد وأصاب سوسو نوع من الجنون فأخذت تلقي بثوبها، واصبحت عارية تماما [1]».

أن الموقف الجنسي من سوسو موقف من البرجوازية المحلية المتفسخة، التي لا تخجل من ارتكاب أنواع الدعارة، حيث تصبح المرأة سجينة، ويخنق الفضاء المغلق فيها روحها وجسدها، وبالتالي سرعان ما ترتمي على صدر أقرب رجل كلما سنحت لها الفرصة، ولذلك من الغريب أن يندفع سليمان نحوها، ثم في إنشداده إلى عالمها المغري وفي استمراره معها كبديل لصديقته ثريا، وبالتالي تكون اللذة في نظرنا هي لذة وظيفية هدفها الأول الجسد. فالمتعة الحقيقية لا تكون إلا في حالة حب، وجسد سوسو الذي يفتض يتحول إلى شيء في وعي سليمان، وإذا كان خطاب الجنس يتحقق بوجود المرسل والمرسل إليه، وإذا اعتبرنا سليمان الباث وجسد المرأة الهدف، فإن المتعة قد لا تكون مشتركة، وقد يحس بها الطرف الأول فقط لأن الثاني يفتقد شروط الوعي. وبهذا يكون زفزاف قد توخى فنيا إهانة البرجوازية المحلية جنسا وإخراجها من دائرة الحركية التاريخية وصيرورة الفعل الواعي، الانفتاح الواعي على مستلزمات الحداثة الغربية واستشرافها المستقبلي الذي يجد عند الآخر مرتكزات فاعلة وواعية من شأنها أن تفعل الواقع الاجتماعي وخصوصياته الثقافية والحضارية لإعادة اكتشاف الآخر في المجتمع المنفتح على بنيات ثقافية متنامية قادمة من مجتمعات اخرى، قادر على تكسير نمطية الرؤية للجنس. وبالتالي فالموقف الجنسي من الغرب تركز بصفة خاصة على العلاقة التي كانت لسليمان بماربيطا في درب صاندو والأمر هنا لا يختلف من حيث المضمون في

[1] : محمد زفزاف : الافعى و البحر ، ص343.

أي شيء من حيث البحث عن اللذة، إلا أنه من حيث الشكل يصبح هذا الموقف في التحليل الاخير اتصالا بالغرب جنسا.

أشار الكاتب بوشليحة في حديثه عن الجنس ومعرفة الآخر الى سوسو البورجوازية المحلية الفتاة التي أصابها الجنون، فأخذت تلقي بثوبها في موقف الجنسي من سوسو موقف من البورجوازية المتفسخة التي لا تخجل من إرتكاب أنواع الدعارة.

وحسب زفزاف أن الجسد أداة للتواصل مع الأخر وليس مدعى للإنفصال عنه، فهو أداة للولوج إلى العالم الغربي عبر علاقة التبادلية، تبنى على الأخذ والعطاء.

4.4-رحلة الأنا واكتمال دورة الكشف

الرواية تحاول أن تكشف عن جوهر الصراعات السائدة في المجتمع المغاربي وبالضبط بعد الاستقلال بكل ما تحمله هذه الصراعات من دلالات متعددة، والكل مطروح ضمن إطاره التاريخي كصراع طبقي متناقض الاهداف والغايات، ضمن حلقة الحلم الروائي الذي تحاول فيه البرجوازية الحفاظ على مكاسبها وامتيازاتها[1]، وحلم محمد الذي لا يتوانى في صياغة معادلته في واقع ملموس، ومن ثم يطرح الجنس كطرف فاصل وبديل موضوعي لأزمة الأنا في البحث عن الحلم.

يكشف الروائي زفزاف من خلال الروايتين (الأفعى والبحر) و(المرأة والوردة). أن وعي التاريخ بالآخر الذي يستدعي الحكاية ويقوم بتحويلها في مستويين أساسين المستوى الأعلى يتعين بعنصر السيرة المعبر عن فردية واضحة أما المستوى الثاني يفصح عن الوعي التاريخي في الشكل الأدبي الذي إختاره الروائي.

5.4- جسد الأخر وجدلية العري

إن إشكالية الجسد العاري والجسد الايروتيكي لا تقف عند مصدر معين أو صورة معينة من صور الوعي أو المعرفة، وانما قد تمتد من الجزء إلى الكل، ومن النسبي إلى المطلق، ومن المادي الإنساني إلى ما وراء

[1] عبد الوهاب بوشليحة : إشكالية الدين ، السياسة والجنس في الرواية المغاربية ، ص235.

المادي وما بعد الإنساني. فهي أبعاد متعددة ومتراكمة ومعقدة، وحتى تتضح أمامنا حركة الوعي في هذه الرواية يجب الإشارة إلى أن الجنس انقلبت ممارساته الجنسية مع سوز إلى طقوس روحية صوفية، أو إلى قداسة دينية يتحرر فيها محمد من جميع عقده ووساوسه الدونية، فيتحول إلى صوفي «شعرت أن سوز لا كأي امرأة أخرى تعرف كيف تساهم في إعطاء العالم الحنان والعذوبة والتناغم[1] ».

وبالتالي ألا تطرح سوز في التحليل الاخير بوصفها المرأة التي دخلت محراب الجسد والجنس، قد حققت حالة التراضي والتناغم مع محمد وإيديولوجيته؟ أليس جسدها وظيفيا مكرسا لإحلال التراضي مع الآخر – محمد – إن الفضاء الزماني المشبع بالجسد والجنس وإن بدا طويلا لكنه يبقى محدود بالمساحة السردية الزمنية الممتدة عبر الرواية، والتي تتحد سوز بين احضان محمد على مستوى الواقع بجسدها وعلى مستوى التخيلي بالجسد الزائف الذي تصنعه البرجوازية.

ويتضح مما سبق حسب الكاتب بوشليحة أن فلسفة الجسد العاري، بوصفها منظومة قيم للتبادل والحوار بين الأنا والآخر. وإشكالية الجسد الإيروتيكي والجسد العادي لا تقف عند مصدر معين، إنها تمتد من الجزء إلى الكل. ومن النسبي إلى المطلق.

5-الجنس بين عري الحياة وبناء الوعي في رواية الخبز الحافي لمحمد شكري

حفل الأدب العربي بتراث هائل من السير، راح الكتاب يمجدون طاقة الحياة على الابداع، ليس من خلال تأبيد ذواتهم على أنها كائنات منفصلة بتفردها، بل كونها تعبر عن نزعة الكون غير المعلقنة لتنظيم وممارسة نواميسه.

أنه تعبير عن شكر للحياة وفيضان عطائها، وإقرار بأن ملكة التفرد التي وهبتها الطبيعة لهم تعبر عن إرادة كلية شاملة تحكم مسار الكون. والروائي محمد شكري من هؤلاء الذين منحتهم الحياة سرها فالتحم بالنغدام

[1] محمد زفزاف: الافعى و البحر ص59.

في نبضها، متفاعلا مع الهم البشري الذي اكتوى بناره منذ طفولته حتى كهولته، فدافع عن سمو الحياة ونقائها عن طريق التحريض على عيشها بجدارة، لأن ناموسها الحق الذي يؤمن به الروائي يرفض إلا أن يحكم بنبذ كل الجفاء الذي علق على سطحها، جفاء مصدره هؤلاء الذين طفوا على جنباتها، فأرادوا بنهم بشع ان يمتصوا فيضها الذي يأبى إلا أن يكون حقا للكل. «ها أنا أعود لأجوس كالسائر نائما، عبر الأزقة والذكريات، عبر ما خططته عن– حياتي – الماضية الحاضرة كلمات واستيهامات ونذوب لا يلئمها القول. أين عمري من هذا النسيج الكلامي؟ لكن عبير الاماسي والليالي المكتظة بالتوجس واندفاع المغامرات يتسلل إلى داخلتي ليعيد رماد الجمرات غلالة شفافة اسرة [1]».

تعد رواية محمد شكري نهاية الخير الحافي – رعاية مأسوية تتحدث عن مأساة شكري بكل المعايير المختلفة حيث إنتقل إلى طنجة بسب الفقر ومعاناته المتناهية سواء من طرف أبوه أو المجتمع فكان والده يعامل والديه معاملة سيئة حيث قتل ابنه الصغير في حالة غضب. حيث يقول محمد شكري في روايته تذكرت كيف لوى أبي عنق أخي. كنت أصرخ أبي لم يحبه. وهذا يؤدي بالكاتب شكري في رفضه نظام الأسرة الذي يكون الأب متسلطا وظالما.

1.5–الجنس ومعادلة الفقر والأبوة

تقدم الرواية الطفل – الراوي – من وسط عائلي فقير بائس بسبب تفشي البطالة والمجاعة في أغلب فئات المجتمع المغربي، وهو ما دفع بهذه الأسرة الفقيرة والشقية إلى مغادرة مواطنها الأصلية والنزوح إلى المدن بحثا عن القوت والرزق، وهو ما تجسده عائلة شكري في نزوحها من ريف بني شكير إلى طنجة ومنها إلى تطوان. وقد ركز السرد في تصويره لفضاءات هذه المدن وخاصه فضاء طنجة وتطوان على أماكن الانتقال عامة كالأحياء الشعبية والشوارع والاسواق الخاصة والمقاهي وبيوت الدعارة، والتي تقابل أماكن الإقامة –

[1] محمد شكري: الخبز الحافي، ط2، دار الساقي، بيروت، 1999، ص07.

البيوت – وذلك يعود أساسا إلى تحول أماكن الانتقال في الرواية إلى أماكن إقامة، لأن مكان الإقامة الوحيد الذي اتيح للبطل سواء في طنجة أو في تطوان لا يتجاوز الغرفة الواحدة التي يتقاسمها مع والديه وأخته أرحيمو، أصبح في الواقع مكانا انتقاليا بالنسبة للطفل الذي لم يكن يشعر فيها بالراحة، إضافة إلى أماكن الانتقال العامة في الرواية من الأحياء الشعبية والساحات، وهي في مجملها بؤرة للضيق والقذارة حيث البيوت المتراصة توحي بالبؤس و الشقاء في زمن الحرب والمجاعة و الدروب الضيقة والمظلمة ليلا، الأسواق العامرة بالسكارى والبغايا واللوطيين والشحاذين والعاطلين والذي يمارس فيها بعض الفقراء بيع الخضر والفواكه[1].

وتقابل هذه الاحياء البائسة والفقيرة أحد أحياء النصارى الراقية التي تعكس مستوى المعيشة المتطورة وهي المفارقة التي يشير اليها البطل في قوله «حين يشتد على الجوع أخرج إلى عين قيطوط أفتش في المزابل عن باقيا ما يؤكل، وجدت طفلا يقتات من المزابل مثلي في رأسه وأطرافه بثور، حافي القدمين وثيابه مثقوبة، قال لي مزابل المدينة أحسن من مزابل حيينا، زبل النصارى أحسن من زبل المسلمين[2]».

هكذا ينهض الحي الشعبي بوصفه مكان انتقاليا في المقام الأول بوظيفية أساسية في السرد الروائي فعليه «يتأسس المسار الطوبوغرافي الذي سيندمج هو نفسه بالمنطق الحكائي ويقتفي أثره، بحيث يصبح الحديث عن المادة المكانية في السرد عنصر ضروريا فهم ماده الحكائية». والوسط العائلي تتحكم فيه السلطة الأبوية القائمة على العنف والإكراه، مما ولد لدى الراوي الشعور بالكراهية والحقد على أبيه في اللحظات التي يتم فيها استحضار الأب، تبقى لحظات تبريئية مهمة، حيث تكتشف الرواية عن استحضارات متنوعة لصوره الأب سواء تم هذا الاستحضار بشكل تبشيري مهيمن، أو تم بشكل تلميحي خافت، ويمكن أن نلمس مجموع تلك التجليات من خلال التحديدات التالية:

[1] محمد شكري: الخبز الحافي، ص7

[2] المصدر نفسه، ص10.

«أبي مازال يقضي معظم وقته في ساحة الفذان، مستلذا بطالته، ينام كثيرا، يأكل مثل خنزير، يتناول النشوق ويعود أحيانا ثملا إلى المنزل، مازال يسب الناس دائما والله أحيانا[1]» .

«صرت أفكر إذا كان من تمنيت له أن يموت قبل الأوان فهو أبي، أكره أيضا الناس الذين يشبهون أبي، في الخيال لا أذكر كم مرة قتلته ! لم يبقى لي ألا أقتله في الواقع.[2] »

«حين يموت أبي سأزور قبره لكي أبول عليه، إن قبره لن يصلح إلا لمرحاض[3]» .

«دخل أبي وجدني أبكي على الخبز، أخذ يركلني ويلكمني، أسكت، أسكت ستأكل قلب أمك يا ابن الزنا[4]».

قدم محمد شكري في رواية الخبز الحافي الطفل الذي يعيش في وسط عائلة فقيرة، فكان الأب يتعاطى المخدرات، ويعامل عائلته معاملة سيئة مما إنعكس عليه فكره الشديد لأبيه، صار يفكر في موته حتى يزور قبره لكي يبول عليه، لأنه يرى أن قبره لا يصلح إلا للمرحاض.

2.5-الجنس ودائرة الثورة والتمرد

إن البحث المتواصل حول الكيان الوجودي للبطل من شانه أن يطرح طموحه الأساسي، وهو تأكيد الذات، وطمس كل معالم الضعف والوهن التي من شأنها أن تبقيه في حالة الصفر، لحظة التناسي واللامبالاة التي يقابل بها – الأب – المجتمع. ولعل الملاحظ في كامل الرواية، هو سعي البطل إلى اختطاط حد فاصل بين مرحلتين من مراحل حياته، فأشياء كثيرة في المرحلة الأولى تطمس فيه الذاتية المتوقدة الأب – السكر – الشيق – إضافة إلى موت أخيه والمرض «مرضت، في أيام المرض بدت لي الحياة غريبة، المرض

[1] : محمد شكري: الخبز الحافي، ص71.

[2] : المصدر نفسه، ص89.

[3] : المصدر نفسه، ص98.

[4] : المصدر نفسه، ص9.

يعمق الوحدة، الانسان يحب نفسه أكثر في الوحدة، أدركت أني لست سوى أنا وحدي اراني في مرآة نفسي، العالم يبدو لك مرآة مكسرة وصدئة أرى فيها وجهي مشوها[1]».

ولقد كان واضحا في ذهني البطل أن العالم أرحب وأوسع من هذه البيوت الواطئة التي انطلق منها، ولذلك كانت كل المحطات التي عرفها في حياته – طنجة وتطوان – مركزا لاسترجاع الثقة بالذات وتدعيم حضور الأنا. وبالفعل في مرحلة البلوغ، بدأ البطل يكتشف ضروبا من اللذة بما فيها المحرم منها بدءا بتدخين الكيف وانتهاء بالجنس والمرأة. ولعل الميدان الذي تتأكد فيها ذاته هو ميدان المرأة، حيث يسجل من خلال ربطه العلاقات معها تحديا لعلاقات الكبت الثقافية ولكل رموز الأبوة القائمة داخل المجتمعات المغاربية. والملاحظ في هذا الإثبات للذات، هو طابعه العنيف والقسري، أي تحديه للبنية القائمة في مجتمعه. فرسالة البطل السامية، هي البحث عن الذات للتواصل عبرها إلى الحقيقة – الوعي – والبحث عن الذات يقتضي في مرحلة أولى إعادة النظر بكل الصنيع والقيام السائدة التي تفرض نفسها كمعايير مطلقة للواقع الاجتماعي. فلابد للبطل إذن، من الثورة والتمرد على السلطة، لأن السلطة بطبيعتها قوة خارجة عن الذات، قامعة لها، هكذا كانت مغامرة البطل الأولى ضربة ضد قداسية الأب والأبوة، والتي يجب على كل إنسان يريد أن يحقق ذاته أن يهدمها «قساوة أبي علي توقظ شهواتي نحو كل ما هو جسدي [2]». وتفرض ثورة البطل نفسها على صعيد آخر، فهي ليست تمردا على السلطة الأبوية بل نقضا لمجموع القيم السائدة التي كرستها العادة كمجموعة ضوابط تهدد الحرية الفردية. يعاني البطل صراعا داخليا، وتتجاذبه ميول ونوازع وجدت طريقها إلى أسيا – مناة – فاطمة – حيث استيقظ فيها نداء الجنس عندما التقى بأسيا التي سحرته بجسدها، وفاطمة التي اشعلت لهيب الجسد «أشعلت النار في ثوبها، استسلمت بلذة للهيب الذي يحرقها من الأسف، أعربها

---

[1] محمد شكري: الخبز الحافي، ص 30– 31.

[2] المصدر نفسه، ص36.

بنار خيالي، في ليلة باردة انجذب جسمها إلى جسمي، تدفأنا ولعبنا بجسدينا، تغطينا بجسدينا، انزلقنا على بعضنا، ألامسها بلطف وفي الخيال أصفعها حتى يصفق اللحم[1]».

من خلال ما سبق فإن زاوية الرؤية على هذا النحو أتاحت للكاتب شكري إمكانات بنائية كثيرة، جعلته ينتقل من عدة حالات نفسية متباينة دون عناء وهو قادر على إختراق المستويات الزمنية المتباعدة.

3.5 الجنس ودائرة الوعي

إن الروائي شكري يتخطى الخاص ليصل إلى الشامل، وهو من خلال عادة سياسية كثيرة الحدود والتوارد – تسلط القوي على الضعيف – ليصل إلى فكرة إنسانية وفلسفية شاملة وكاملة، وهي خطر القوة إذا تحررت، وخطر انفلات الإنسان من لجامه وخضوعه لنزوات مجنونة قاتلة ومرعبة مع إخضاعه الآخرين لهذه النزوات، وهو جسد جنسي حيث يكشف السرد عن الفضاءات الممنوعة كبيوت الدعارة العامة الخاصة وشخوصها المؤنثة، وهي فضاءات تؤطر أحداث الرواية وتقوم دليلا على حالة الضياع والبؤس والتهميش التي عاشها البطل في دروب طنجة و تطوان وشوارعها و مقاهيها و بيوت دعارتها. ومن ثم كان الراوي – الواعي – في صراع مع الراوي الطفل – اللاواعي – ورغبته الدفينة المختفية في امتلاك المرأة جسديا نمى شعوره بالخوف من المرأة ومستقبلها، وأصبح يشعر بعقدة ذنب اتجاهها. وفي الرواية تظهر كلتا الفكرتين بوضوح وبشكل متوازن، فهو يشفق على الانوثة ويتمنى لو يستطيع التغلب والخلاص، ولكنه في الوقت ذاته يتلذذ برؤية جسدها العاري واغتصابها الوحشي والقمعي. هذا التنقل بين مازوخيته وساديته، بين حبه للمرأة وخوفه منها كان مشكلته الأساسية، ولكن نعتقد أن السؤال الأكثر أهمية هو حاجة نص التذكر تحديدا لسلافة. أليس التذكر هو عناء استقصاء المجهول؟ إنه استشراف يشبه الحلم لأشياء احتوتها الذاكرة، ثم أعد ترتيبها حاذفة الكثير من الأحداث والوقائع، ومعيدة ترتيب العلاقة بطريقتها هي، إذا الاستعادة تتم عبر

[1] محمد شكري: الخبز الحافي، ص37.

عناصر منفصلة لا يربطها ببعضها سوى فعل التذكر فحسب، ويكون السبيل الوحيد لاحتواء هذه كل هذه العناصر هو تأليف علاقات بينها ومنحها معنى ما. وهنا يصبح التذكر معادلا لفعل الحلم، إذ يكشف السرد أن سلافة من معدن أصيل وهي قابلة للتوبة من شرور العالم، ونتن الفضاء الخارجي – وتحديدا الفضاء السياسي والاجتماعي الذي يهرب بدوره من بنيته بحثا عن الجسد – إن جاءها الظرف المناسب باقتراحها على الراوي السفر إلى الدار البيضاء وبداية حياة جديدة «أستطيع أن أقوم بأي عمل أن أعمل مثلا خادمة عند إحدى الأسر الفرنسية، إن صديقتي فضيلة هناك وجدت عملا بمجرد أن واتصلت بأسرة فرنسية [1]». لكن سلافة بحكم طبيعتها الانثوية تبدو خاضعة مضطربة وهامشية، لا تساهم في تغيير ذاتها، فهي عند حد التلقي السلبي. وطبيعي والحال هذه، أن يحكم على سلافة بالسلبية وتعيش حالة من الضياع والتسطح المعنوي والوجودي، ويعطي الشرعية لوجودها وسط مجتمع يدعوها إلى الخضوع الثقافي المهيمن وهنا يكمن سر غياب ديناميكية المرأة في الرواية، اذ أن سلافة، رشيد، اللا حرودة فضيلة، شخصيات منطوية على ذاتها ، شخصية قدت إلى النمط الاجتماعي المحافظ وإيديولوجية التدجين، في حين أن محمد يمتلك بذرة الشعور بالمسؤولية ويبدو أكثر الجماعة طول نفس وإصرار على الاستمرارية ، ويؤمن بأن انتشال الواقع والطبقة – طبقته الاجتماعية – من بؤرة الفقر والجهل لا يقل ثورية عن التخطيط لأي عملية تغير الواقع. فالشكل الروائي هنا يقوم أساسا على التقابل والصدام بين النموذجين المتصارعين على الساحة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهذا التقابل والصدام يحرك الرواية وينمي مسارها، ولكنها حركية بطيئة يغلب عليها الحذر رغم أن المدينة معروفة بعنف حركتها وديناميتها المتطورة.

فالسيطرة على المدينة في التاريخ الإنساني كانت دوما تعني السيطرة على المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والقدرة على تسيير الجماهير وتوجيهها وإخضاعها، ولعل الجانب الديلاكتيكي في الرواية يتمثل

[1] محمد شكري : الخبز الحافي ، ص140.

في أن المدينة تمثل نقطة التقاء جانبين متناقضين: الباحث عن التحرر الاجتماعي – سلافة – فضيلة – ومحمد الباحث عن التحرر السياسي – الطبقي – والثقافي.

يتضح مما سبق أن شكري في رواية الخبز الحافي تخطى الخاص، ليصل إلى الشامل، وفي الرواية أشفق على الأنوثة وتمنى لو تستطيع التغلب والخلاص ولكن في الوقت نفسه يتلذذ جسدها العاري واغتصابه الوحشي القمعي.

خاتمة

خاتمة

توصلنا من خلال بحثنا هذا الى مجموعة من النتائج يمكن تلخيصها فيما يلي:

- ✓ مثل كتاب إشكالية الدين' السياسة والجنس في الرواية المغاربية لعبدالوهاب بوشليحة حضورا في نتاج الروائيين المغاربة.
- ✓ تزايد رواج الدين والسياسة والجنس في الرواية العربية، فكانت وجها إبداعيا ميز الرواية المغاربية بصفة الإبداع والتجديد.
- ✓ لجأ بوشليحة الى إختراق طابو الدين و السياسة والجنس في كتابه إشكالية الدين ،السياسة والجنس في الرواية المغاربية من أجل تحقيق هدف وأهمية بالغة مثلت في تعرية الواقع والكشف عن أدق تفاصيله.
- ✓ إشكالية الدين،السياسة والجنس إستطاعت أن تخلق عددا من الروايات الخاصة بها، حيث وقف عندها الروائيون فشملت هذه جوانبها السياسية ،الثقافية ،الحضارية.
- ✓ شغلت المرأة مكانة هامة لدى بوشليحة لأنه حاول مساعدتها على الظلم والإستبداد الذي يواجهها وسط مجتمع يمارس عليها أشد العنف والتحقير فحاول تحريرها من قيود البيئة التي تقهرها.
- ✓ عرض عبدالوهاب بوشليحة الجنس في كتابه كعنصر من عناصر الحياة. لايمكن الإستغناء عنه،فهو من الضروريات الحياتية التي من غير الممكن الإبتعاد عنها ،كما فتحت العديد من الملفات المتعلقة به كتيمة الجسد ،العري.
- ✓ حضر جسد المرأة بصفة جلية، ليمثل موضع خلاف بين الشخصيات ويكتمل خلال الجنس الذي جعل منه الكاتب هاجس شخصيات الاول.

- ✓ يعد الوطن والهوية من القضايا التي إتجه بوشليحة نحوها حاملا عدة أسئلة حول الوطن و زاوية الإنتماء.
- ✓ وردت السياسة في كتاب بوشليحة ذلك لإضاءة الواقع السياسي وإظهار خفاياه وأسراره.
- ✓ ورد الدين في كاتب بوشليحة ذلك لمعرفة نظرة الروائيين المغاربة الجيل الحالي إليه من الزاوية الفكرية والإديولوجية وليس من الناحية الدينية والفقهية.
- ✓ اعتماد الكاتب بوشليحة على منهج الرؤية النقدية المبنية أساسا من المنهج الاجتماعي السوسيونقدي هذا المنهج له أصول فكرية فلسفيته الماركسية واعتمد على آليات المدرسة الماركسية، المدرسة النقدية آليات ومفاهيم غولدمان الرؤية للعالم، البنية التحتية، البنية الفوقية.

قائمة المصادر والمراجع

❖ **أولا: المعاجم والقواميس**

1- ابن منظور, لسان العرب, تقديم عبد الله العلايلي, ج3 , دار لسان العرب

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني ببيروت، 1978 م، مادة "ألدين"

3- الفيروز ابادى: القاموس المحيط، الجزء الرابع، مؤسسة البابي الحلبي، بدون تاريخ، القاهرة، نقلا عن د. – سعيد مراد، المدخل إلى دراسة تاريخ الأديان، مكتبة الرشيد بالزقازيق، 1998 م.

4- لالاند: المعجم، معجم لالاند الفلسفي، ترجمهُ إلى العربية تحت عنوان "موسوعة لالاند الفلسفية" – د. خليل أحمد خليل، دار .1204 – عويدات بباريس وبيروت، الطبعة الثانية 2001 م، المجلد الثالث.

5- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرّواية، مكتبة لبنان، لبنان، ط 1.

6- محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، مطبعة البحث، قسنطينة، الجزائر، 1979 .

7- المعجم الوجيز، من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، طبعة 2009، ص 241.

8- يوسف كرم ومراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة 1979 م.

❖ **ثانيا: الكتب**

1. أبو البقاء : الكليات، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، الجزء الثالث، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1982 م.
2. أدونيس: الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والابداع عند العرب، استهلال بولس نويا اليسوعي، ج1 الاصول، دار العودة، بيروت.
3. اسماعيل علي سعد : دراسات في العلوم السياسية (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية. 2002)
4. الإمام العلاّمة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مج : 6.
5. البشير بن سلامة، عائشة، ط2..1984
6. بطرس بطرس غالي، ومحمود خيري عيسى : المدخل في العلوم السياسية. (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة العاشرة 3114)
7. بن سالم حميش: مجنون الحكم بأمر الله، ط2، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1998
8. تيري انجلتون: النقد والإيديولوجية، تر: فخري صالح، د1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.
9. جان ماري شيفر، ما الجنس الأدبي، تر: غسان السيد، سلسلة الشعرية، الرياض، 1989.
10. الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية ببيروت، 1983 م.
11. جورج فرم: النظم السلطوية والتغيرات الإجتماعية والإقليمية في الشرق العربي، دراسات عربية، ع6، إبريل 1989.
12. حسن نصر: خبر الأرض، ط2، الدار التونسية للنشر ،1987.
13. رشيد بوجدرة: ليليات امرأة آرق المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ،1985.
14. سبيل الخالدي: احداث لبنان في الرواية العربية، مجلة الأقلام، ع2، تشرين الثاني، 1977، ص16.
15. سراج أحمد: دور الصحافة في تشكيل الوعي الاجتماعي، دراسات عربية، ع7، مايو 1985.

16. صبحة أحمد علقم، تداخل الأجناس الأدبية في الرّواية العربية –الرّواية الدرامية أنموذجا–، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
17. الطاهر وطار: الزلزال، ط2، ش، و، ن، ت، الجزائر .
18. عبد الباسط عبد المعطي: الوعي الديني والحياة اليومية: الدين في المجتمع العربي، ص365– 366.
19. عبد الحميد بن هدوقة بان الصبح، ط2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ،1984.
20. عبد الله العروي: الغربة، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 1983.
21. عبد الوهاب بوشليحة، كتاب إشكالية الدين، السياسة والجنس، ط2، دار ميم للنشر، الجزائر، 2020.
22. عدي الهواري: الاستعمار الفرنسي في الجزائر: سياسة التفكيك الاقتصادي الاجتماعي، 1830 – تر: جوزيف عبد الله، دار الحداثة (د ت).
23. علي زيعور: اللاوعي الثقافي ولغة الجسد. ط1 دار الطبعة بيروت 1991.
24. عمر بن سالم: حري بحري، دار سحر للنشر ،1996
25. فؤاد مرسي: علاقة الهوية والذات بالتشكيلة الاجتماعية والاقتصادية في العالم العربي، قضايا فكرية، الكتاب الثاني يناير 1986،
26. محمد زفزاف: الأفعى والبحر، ضمن الاعمال الكاملة، منشورات وزارة الشؤون الثقافية 1999،
27. محمد زفزاف: المرأة والوردة، ضمن الأعمال الكاملة، ج1
28. محمد شكري: الخبز الحافي، ط2، دار الساقي، بيروت، 1999،
29. محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2003.
30. محمد غنيمي هلال: في النقد المسرحي، دار العودة، بيروت، 1975.
31. محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، دار العودة الثقافية، بيروت، ط 1987.5
32. محمود المسعدي: حدث ابو هريرة قال، ش، و، ن، ث، الجزائر

33. محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، ط2، دار الثقافة الجديدة، 1988، ص17.

34. مصطفى ملكيان : طوائف الشبهات الدينية، ضمن كتاب : الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب أحمد القبانجي، مؤسسة دار .17 – الانتشار العربي، بيروت، لبنان 2009 م

35. –نبيل حداد، محمود درابسة، تداخل الأنواع الأدبية، مؤتمر النقد الثاني عشر، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة اليرموك، جدارا. للكتاب العالمي، عمان الأردن، مجلد 2009،2.

36. واسيني الاعرج: ضمير الغائب (الشاهد الأخير على اغتيال مدن البحر)، ط2، منشورات الفضاء الحر،.2001.

ثالثا: المجلات والمقالات

1. إبراهيم الخطيب: الرواية المغربية المكتوبة بالعربية، مجلة: الاقلام، ع 9، حزيران 1977.

2. افنان القاسم: الوشم، البطل السلبي ذو الوجوه المتعددة الموقف الادبي، ع 107 – 108، آذار / نيسان 1980

3. سبيل الخالدي: احداث لبنان في الرواية العربية، مجلة الأقلام، ع2، تشرين الثاني، 1977.

4. هاني المرعشلي، لويس التوسير: القراءة الكشفية للنص الماركسي. مجلة القاهرة، ع137، افريل، 1994.

5. وولتر سيتس: الزمن والأزل– مقال في فلسفة الدين، ترجمة د. زكريا إبرهيم، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة. للكتاب، القاهرة، 2013 م

رابعا: المواقع الإلكترونية

1- Whitehead (A.N.) Science and the Modern World، Ch. 12.

2- مادة "دين – معتقد" في ويكيبديا– الموسوعة الحرة ودين Wikipedia.org/wiki/

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

كلمة شكر .....

إهداء .....

مقدمة.....أ – ث

الفصل الأول: مقاربة دلالية لمصطلحات العنوان.

1- مفهوم الدين.....3

2- مفهوم السياسة 10

3- مفهوم الجنس 12

4- نبذة عن كتاب عبد الوهاب بوشليحة اشكالية الدين ,السياسة والجنس في الرواية المغاربية 15

5- لمحة عن حياة عبد الوهاب بوشليحة..... 16

الفصل الثاني: الرؤية النقدية عند الناقد عبد الوهاب بوشليحة في كتابه (اشكالية الدين السياسة والجنس في الرواية المغاربية)

أولا: إشكالية الدين في الرواية المغاربية. 19

1- جدلية الديني والادبي في الكتابة الابداعية..... 20

2- الدين النسبي والدين الكامل في رواية: (حدث ابو هريرة قال...) لمحمود المسعدي..... 23

3- الدين وإشكالية الاصالة والمعاصرة في رواية (الغربة) لعبد الله العروي..... 27

4- ازمة الوعي الديني في رواية (الزلزال)..... 30

5- الشيخ وسلطة الدين الشعبي في رواية (صحري بحري): لعمر بن سالم 35

ثانيا: إشكالية السياسة في الرواية االمغاربية. 40

1- الرؤية السياسية في التجربة الإبداعية. 40

2- القهر السياسي والوعي الديمقراطي في رواية: (مجنون الحكم بأمر الله) لبن سالم حميش. 42

3- السلطة واغتيال الذاكرة التاريخية في رواية: (ضمير الغائب) لواسيني الأعرج. 47

4- الأرض بين حركية الأنا والحركية الاجتماعية في رواية (الخبز الحافي) لحسن نصر. 51

5- إشكالية الوطن وسؤال الهوية في رواية -عائشة -للبشير بن سلامة 55

ثالثا: إشكالية الجنس في الرواية المغاربية..... 59

1- مستويات كتابة الجنس في العمل الروائي. 59

2- الجنس وإيديولوجية الأنوثة في رواية لايات امرأة ارق لرشيد بوجدرة. 64

3- الجنس ومنطق الأجيال في رواية (بان الصبح) لعبد الحميد بن هدوقة. 69

4- الجنس بين الكشف والتواصل في روايتي (الافعى والبحر) و(المرأة والوردة). 72

5- الجنس بين عري الحياة وبناء الوعي في رواية (الخبز الحافي) لمحمد شكري 77

خاتمة 86

قائمة المصادر و المراجع..... 89