الجمهوريـة الجزائريـة الديمقراطيـة الشعبيـة

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

ⴰⵖⵍⴰⵢ ⵏ ⵜⵣⵔⴼⵜ ⵏ ⵜⵣⵣⵓⵖⵜ ⴰⵏⴰⵎⵓⵔ ⵏ ⵜⵣⵣⵓⵖⵜ ⵜⴰⵎⴰⵡⴰⵙⵜ

ⵜⴰⵙⴷⴰⵡⵉⵜ ⵎⵓⵍⵓⴷ ⵎⵎⴻⵔⵉ ⵜⵉⵣⵉ ⵡⵣⵓ

ⵜⴰⵙⴷⴰⵡⵉⵜ ⵏ ⵜⵣⵣⵓⵖⵜ ⵜⴰⵎⴰⵡⴰⵙⵜ

UNIVERSITE MOULOUD MAMMERI DE TIZI-OUZOU

FACULTE DES LETTRES ET DES LANGUES

Département de Langue et Littérature Arabe

جامعة مولود معمري - تيزي وزو

كلية الآداب واللّغات

قسـم اللّغـة العربيـة وآدابها

التخـصـص: دراسات أدبية.

الـفـرع: أدب العربي.

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه(ل م د)

الموضوع:

متخيل الصحراء في نماذج روائية عربية معاصرة

إعداد الطالـــب:

✓ **بلقاسم بعزيز .**

إشـــــراف :

*** د/ عمر بن دحمان**

السنة الجامعية: 2023 / 2024

الجمهوريـة الجزائريـة الديمقراطيـة الشعبيـة
وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
MINISTÈRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ⴰⵢⵣⵣⴰⵍ ⵏ ⵜⵣⵣⵉⵔⵉⵜ ⵜⴰⵎⴰⵡⴰⵙⵜ ⴰⵎⵙⴰⵡⴰⵍ
ⵜⴰⵏⴰⵡⴰⵔⵜ ⵏ ⵜⵙⵙⵏⴰⵙⵜ ⴷ ⵜⵣⵔⵉⴼⵜ
ⵜⴰⵣⴰⵡⵉⵜ ⵏ ⵜⵣⵣⵉⵔⵉⵜ ⴰⵎⵙⴰⵡⴰⵍ

جامعة مولود معمري - تيزي وزو
كلية الآداب واللّغات
قســم اللّغـة العربيــة وآدابها

UNIVERSITÉ MOULOUD MAMMERI DE TIZI-OUZOU
FACULTÉ DES LETTRES ET DES LANGUES
Département de Langue et Littérature Arabe

الـتخـصـص: دراسات أدبية.
الـفـرع: أدب العربي.

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه(ل م د)

إعداد الطالب: بلقاسم بعزيز

الموضوع:

متخيل الصحراء في نماذج روائية عربية معاصرة

لجنــة المناقشــة:

- **أ.د/آمنة بلعلى**، أستاذة التعليم العالي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو ..... **رئيسةً**
- **د/عمر بن دحمان**، أستاذ محاضر أ، جامعة مولود معمري، تيزي وزو..... **مشرفًا ومقررًا**
- **أ.د/سامية داودي**، أستاذة التعليم العالي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو..... **مشرفاً مساعدا**
- **د/عزيز نعمان**، أستاذ محاضر صنف أ، جامعة مولود معمري، تيزي وزو..... **عضوًا ممتحنًا**
- **أ.د/كريمة بلخامسة**، أستاذة التعليم العالي، جامعة عبد الرحمان ميرة، بجاية..... **عضوًا ممتحنًا**
- **د/حسين خالفي**،أستاذ محاضر صنف أ،جامعة جامعة عبدالرحمان ميرة،بجاية..... **عضوًا ممتحنًا**

تاريخ المناقشــة: 2024/07/02.

إهداء

أهدي ثمرة جهدي

إلى أغلى الناس على قلبي والداي الكريمان أطال الله في عمرهما.

إلى جميع إخوتي.

إلى كل أساتذتي بجامعة العقيد آكلي محند والحاج بالبويرة.

إلى كل أساتذتي بجامعة مولود معمري بتيزي وزو.

وخاصة أساتذتي بمخبر تحليل الخطاب.

إلى روح أستاذي الغالي العباس عبدوش.

إلى كل زملائي وزميلاتي بجامعتي البويرة وتيزي وزو.

إلى طلبة العلم أينما كانوا.

شكر وعرفان

اللهم لك الحمد كله والشكر كله على فضلك وإحسانك.

أتوجه بشكري الكبير لأمي بارك الله لي في عمرها وفي صحتها

ولوالدي شفاه الله، وبارك في عمره.

ولكل أفراد عائلتي على دعمهم لي مادياً ومعنوياً.

كما أتوجه بالشكر والتقديرلجميع الأساتذة الذين سهروا على تكويني،

وعلى رأسهم أستاذي المشرف عمر بن دحمان، وأستاذتي المساعدة في الإشراف سامية داودي، ورئيسة المشروع زاهية طراحة، ورئيسة مخبر تحليل آمنة بلعلى.

وشكري الكبير لكل من علمني ولو حرفاً.

مقدمـــــــــة

يخضع الإنسان في الصحراء لعدة عوامل بيئية، وسياسية، وثقافية، تتحكم هذه العوامل في التجمعات السكانية وتفرض عليها المكان الذي تستقر فيه. حيث تفرض منطقها ويتكاثر نسلها، وفيه تتطور المجموعة البشرية لتتحول إلى قبيلة، ثم إلى قرية، ثم إلى قصر، ليصبح اليوم يحمل مفهوم المدينة.

ولعل أهم عامل بيئي ساهم في استقرار الإنسان في الصحراء هو الماء، إذ عمدت الكثير من قبائل الصحراء إلى اتخاذ أماكن المياه من آبار ووديان مقراً لها، من أجل الاستسقاء وممارسة الزراعة، خاصة وأن الزراعة تمثل المصدر الأول في الرزق عند الصحراوي. لتتطور فيما بعد الحياة، ويتخذ الصحراوي من التجارة مصدر رزق إضافي يتمثل في بيع المحاصيل الزراعية و التمور في المناطق التي لا تتوفر عليها. وخاصة في القبائل المجاورة لأنها تعيش معها في المنطقة نفسها، وفي الوقت نفسه تشتري منها المنتوجات التي تفتقد إليها قبائلهم.

أما العوامل السياسية فتتمثل في الحروب والنزاعات القبلية، التي طبعت حياة قبائل الصحراء، إذ تعود أصول الكثير من المجتمعات الصحراوية إلى مناطق بعيدة، ومن دول غير الدول التي يقيمون فيها الآن. فبعض قبائل صحراء الجزائر تنحدر من دول الحجاز، وبعضها من دول افريقيا، كليبيا وتونس وموريتانيا والمغرب..وبعض الموجودين في مصر تعود أصولهم إلى ليبيا واليمن..لكنهم آثروا العيش في المناطق التي يتوفر فيها الأمن مبتعدين عن المناطق التي تشهد توترات سياسية، خاصة وأن الصحراء مكان فسيح يتسع لكل باحث عن الأمن والأمان.

أمّا العامل الثقافي فيتمثل في أن قبائل العرب كانت تحرص في استقرارها على مجاورة الأقاليم التي تتشارك معها العادات والتقاليد، واللغة والديانة. فمثلاً في الصحراء المصرية، نجد الكثير من القبائل الليبية اختارت العيش فيها، وذلك لأن الدولتين تتشابهان في العادات والتقاليد، خاصة وأنهما يشتركان في الحدود نفسها، والأمر نفسه ينطبق على القبائل الجزائرية التي تعود أصولها إلى القبائل المغربية في الغرب الجزائري، وبعض قبائل الشرق تنحدر من القبائل التونسية.

جدير بالذكر أن الصحراء لم تكن تستهوي الإنسان كثيراً بقدر ما كانت تستهويه المناطق القريبة من البحر و السهوب، ويرجع السبب في هذا إلى قساوة تضاريس الصحراء، وصعوبة

المناخ الصحراوي. ولهذا بقيت الصحراء بعيدة عن التحضر قبل النقلة الاقتصادية والصناعية التي شهدها العالم.

لكن مع ظهور الثورة الصناعية في أروبا، واكتشاف البترول كمادة أولية لتنشيط آلات المصانع، ولاستخراج وقود السيارات والطائرات، زاد الاهتمام بالصحراء، باعتبارها غنية بالمواد الأولية للصناعة. فاحتلت الصحراء مكانة أساسية في نفوس السياسيين، ورجال الأعمال، وأصبحت الدول التي تمتلك صحاري كبيرة، من أغنى الدول في العالم. وأصبحت الصحراء مطلب كل الدول الصناعية، خاصة تلك التي لا تحتوي على حقول البترول على مستوى أراضيها.

ومن ثم زادت مساءلة الإنسان الذي يعيش في الصحراء، وزاد الاهتمام السوسيو ثقافي به وبنمط عيشه، فظهرت عدة كتابات حاولت الوقوف على ماهية الصحراء، فدرستها من جوانبها الأثرية، والجيولوجية، والأنثروبولوجية، والاقتصادية والتاريخية.. كان ذلك من طرف مفكرين وكتّاب. مثلما يتجسد في كتاب " مواجهة الصحراء مغامرة عبر شمال إفريقيا" للكاتب كنود هولمبو، كتاب " حضارات الصحراء" لأتيليو كوديو، كتاب " كل شيء عن الصحراء " لساوم ويبريل أبشتاين، وكتاب "الصحراء الكبرى" لريمون فيرون... وغيرها من الكتب التي غاصت في أقاليم الصحراء منقبة عن خصوصياتها وسنن العيش فيها.

لكن ما يهمنا أكثر في هذه الأطروحة هو الكتابات السردية التي تناولت الصحراء من جوانبها الاجتماعية، و التاريخية، و الأنثروبولوجية، و العجائبية، وخاصة ما رصدته لنا الرواية العربية من ملامح المجتمع الصحراوي وخصوصياته.

إذ ظهر روائيون عرب حملوا على عاتقهم سرد فضاء الصحراء، وسبر أغوارها، من أشهرهم عبد الرحمن منيف من خلال خماسيته الشهيرة: " مدن الملح "(التيه، الأخدود، تقاسيم الليل والنهار، المُنبَت، بادية الظلمات) والتي نشرها بين سنتي 1984 و 1989. حيث تعرض فيها إلى حيثيات المجتمع الخليجي، ونمط عيشه الأصيل. ليتناول أيضاً اجتياح النفط لهذا المجتمع، فيرصد التحولات التي أحدثها هذا الوافد الثقافي الجديد، وآثار هذا التحول على المجتمع الخليجي عامة

وعلى المؤسسة السياسية بصفة خاصة. فيتعمّد نقد هذه الأخيرة مبيناً حيّلها في تمرير مشاريعها وإخضاع المجتمع الخليجي لهيمنتها.

أما الروائي الليبي إبراهيم الكوني فقد اتسم بإخلاصه للصحراء، وبالغزارة في الإنتاج. و كتب حوالي أربع عشر رواية عن الصحراء، صوّر فيها الجوانب العجائبية والقصص الأسطورية في المخيال الصحراوي بشكل عام، و الجوانب المخفية في المجتمع الطارقي الليبي بشكل خاص. ومن أشهر هذه الروايات نذكر(التبر، المجوس، نزيف الحجر...)

و يُعد منيف والكوني من أشهر الروائيين العرب الذين كان لهم السبق في تمثُّل الصحراء في رواياتهم، ليستلم المشعل بعدهم روائيون آخرون استطاعوا اقتحام هذا العالم، واضعين نصب أعينهم أعمال إبراهيم الكوني وعبد الرحمن منيف، نماذج يقتدون بها، ويسيرون على خطاها. فكانت أعمالهم تحاكي بصدق آمال الإنسان الصحراوي وآلامه، مبحِرة في عوالمه الواقعية حيناً وفي غياهبه السحرية أحايين أخرى. مسلطة الضوء على جوانبه الثقافية والتاريخية والسياسية.

سنحاول في هذه الأطروحة مقاربة المتخيل الصحراوي العربي في أعمال بعض هؤلاء الروائيين العرب وهي:

ـ مملكة الزيوان للصديق حاج أحمد.

ـ تنزروفت بحثاً عن الظل لعبد القادر ضيف الله.

ـ تفاحة الصحراء لمحمد العشرى.

ـ ناقة صالحة لسعود السنعوسي.

إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص لمحمد سالم الشرقاوي.

الصحراء لجهاد الرجبي.

وسنغض الطرف عن أعمال منيف والكوني ليس لأهمية الأعمال التي سندرسها وليس لجودتها، لأن فضل أعمالهما على المتخيل الصحراوي لا ينكره إلاّ جاحد، ولكن لم ندرس روايات الكوني ومنيف لاعتبارين:

أولهما: أن أعمالهما لقيت اهتماماً كبيراً ودراسة معتبرة من قبل العديد من الباحثين والنقاد، في الوقت الذي أُهملت فيه العديد من الروايات العربية التي تناولت الصحراء، رغم أنها لا تقل جمالاً عن روايات الكوني ومنيف.

ثانيهما: إننا نسعى لأن نلفت الإنتباه للروايات الأخرى التي حملت بين صفحاتها هموم الصحراء، في مواجهتها لإعصار الحداثة التي شملت جميع مناحي حياة الإنسان الصحراوي وبيئته.

انطلقنا في إنجاز هذه الأطروحة من الإشكالية الآتية:

1 ـ ما هي طبيعة المتخيل الصحراوي من خلال الرواية؟

2 ـ كيف تمثلت النماذج الروائية المدروسة الصحراء؟

3 ـ هل للصحراء سلطة تحكمت في توجيه المتخيل، أم أن الروائي هو من استطاع استنطاق الصحراء بفضل آلياته السردية ليساهم في تكوين متخيل خاص بالصحراء؟

وسعياً منا لإيجاد إجابات لهذه الإشكالية، اعتمدنا على آليات النقد الثقافي، وذلك للكشف عن الأنساق المضمرة في الروايات، وكذا تبيين الصراعات بين الأنساق الثقافية من جهة، وبين المؤسسات السياسية والاجتماعية والدينية من جهة أخرين مثل:

ـ التأويل، من خلال تأويل بعض المظاهر الاجتماعية والثقافية وتبيين دلالتها المضمرة.

ـ الوصف والتحليل، وتجسد في وصف الأحداث وتحليلها.

وقسمنا أطروحتنا إلى أربعة فصول، خصصنا الفصل الأول لدراسة ذاكرة الصحراء. عنوناه " المتخيل التاريخي في رواية الصحراء ". و تناولنا فيه ثلاثة مباحث أساسية، هي: (التاريخ السياسي استدعاء لذاكرة الصحراء- التاريخ الشعبي واستنطاق الهامش - التاريخ والتاريخ المضاد).

أما الفصل الثاني فوسمناه بعنوان " المتخيل الثقافي في رواية الصحراء " واندرجت تحته ثلاثة مباحث أساسية وهي: (التحولات الثقافية للمجتمع الصحراوي - تأسيس ثقافة المهمش الثقافي - تهشيم ثقافة المركز).

وفي الفصل الثالث تناولنا " المتخيل السياسي والديني في رواية الصحراء" وقسمناه أيضاً إلى ثلاثة مباحث وهي: (تحولات أساليب الهيمنة - جدلية المدينة والقرية - صراع المؤسسة السياسية والدينية).

أما الفصل الرابع فكان عنوانه " المتخيل الفنتازي واليوتوبي في رواية الصحراء " قسمناه إلى ثلاثة مباحث هي (مدلولات الأسطورة في المخيال الصحراوي - المتخيل اليوتوبي - اليوتوبيا: مشروع الصحراء). لننهي بحثنا بخاتمة، جمعنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها.

ولا ننكر أننا واجهنا بعض العقبات والصعاب في إنجاز هذا العمل، ويتعلق بعضها بصعوبة انتقاء النماذج ، وذلك لأن أغلب الروايات التي تناولت الصحراء تحتوي على جمالية في طرحها، وفرادة في تمثلها للصحراء، وهو الأمر الذي جعلنا نتأخر في الاختيار، وفي إتمام العمل.

إضافة إلى نقص المراجع، خاصة تلك التي تتعلق بدراسة المجتمع الصحراوي ثقافياً، ولهذا لجأنا في كثير من الأحيان إلى الاعتماد على المراجع التاريخية والاجتماعية كمراجع تستند عليها أفكارنا.

أما بالنسبة لأهم المراجع التي اعتمدنا عليها في بحثنا واستندت عليها آراءنا باعتبارها السباقة في تناول المتخيل في الرواية العربية فنذكر: كتاب " المتخيل في الرواية الجزائرية من المتماثل إلى المختلف" للناقدة آمنة بلعلى، وكتاب " الرواية العربية المتخيل وبنيته الفنية" للناقدة يمنى العيد، وكتاب " فضاء المتخيل دراسة أدبية " لحسين خمري.

ومن أهم الدراسات التي سبقتنا لهذا الموضوع نذكر:

ـ علال سنقوقة، مخيال الصحراء في روايات ابراهيم الكوني، أطروحة دكتوراه علوم في اللغة العربية، جامعة الجزائر 2، سنة 2015.

ـ د. عبد الصمد جلايلي، الفضاء الأسطوري في روايات ابراهيم الكوني، أطروحة دكتوراه علوم في الأدب المغاربي، جامعة عبد الحميد بن باديس بمستغانم، سنة 2018.

ـ أ. د آمنة بلعلى، متخيل الصحراء وإعادة تشكيل المركز في الرواية الجزائرية، مجلة المرجع للدراسات والأبحاث، 2017/10/20.

نشير أننا لم نتناول تعريفات المتخيل وما يتعلق بالمصطلح من ناحية الجزء النظري، لأنه موجود في الكثير من الكتب الفلسفية والنقدية. ولعل المراجع السالفة الذكر أسهبت في شرح التعريفات المتعلقة به. ولهذا آثرنا تركيز البحث في تجليات هذا المصطلح في الروايات العربية الصحراوية.

في الأخير نشكر كل من كان له الفضل في إنجاز هذا العمل، بداية بالأستاذ المشرف الدكتور عمر بن دحمان، والأستاذة المساعدة سامية داودي . مروراً بأساتذة التكوين الذين سهروا على تكويننا وتوجيهنا حتى نغدو باحثين أكاديميين. انتهاءً بزملائنا الطلبة والطالبات الذين تقاسموا معنا لحظات التكوين. و لا يسعنا إلاّ أن نقول: "إن وُفقنا فهذا بفضل الله ثم بفضل أساتذتنا، وإن أخطأنا فمن أنفسنا والشيطان".

بلقاسم بعزيز

2023/09/20

الفصل الأول

المتخيل التاريخي في رواية الصحراء

المبحث الأول: التاريخ السياسي استدعاء لذاكرة الصحراء

المبحث الثاني: التاريخ الشعبي واستنطاق الهامش

المبحث الثالث: التاريـــخ والتاريـــخ المضـــاد

المبحث الأول: التاريخ السياسي استدعاء لذاكرة الصحراء

إن علاقة السرد بالتاريخ ليست جديدة، ذلك أن الرواية عندما نشأت برزت فيها اتجاهات تاريخية وثيقة. خاصة أن الرواية تعتبر تطوراً للملحمة، فقد كانت هذه الأخيرة حبيسة الماضي، في حين أن الرواية انفلتت من قيد الماضي وانفتحت على كل الأزمنة وكل الأجناس الأخرى، وأصبحت على حد تعبير بول ريكور "جنساً ضد الجنس":«حسب باختين تفلت الرواية من كل تصنيف متجانس لأننا لا نستطيع أن نجمع تحت مسمى واحد تلك الأجناس التي أصابها الجفاف، والملحمة مثالها التام، مع الجنس الأدبي الوحيد الذي وُلد بعد تأسيس الكتابة والكتب، الوحيد الذي يستمر في التطور من دون أن يتوقف أبداً عن معاودة التفكير في هويته. قبل الرواية كانت الأجناس ذات الأشكال الثابتة تميل إلى تعزيز بعضها البعض مشكلة بذلك كلاً متجانساً»[1]. فالرواية استطاعت أن تحوي بين ثناياها كثير من الأجناس الأخرى كالشعر والأسطورة والتاريخ... وغيرها.

وقد حذت الرواية العربية حذو نظيرتها الأروبية.إذ أولت اهتماماً كبيراً بالتاريخ خاصة في نشأتها الأولى. ولعل الرائد الكبير في الرواية التاريخية العربية هو الروائي جورجي زيدان. وذلك من خلال إسهاماته الكبيرة في هذا المجال. لكن الجدير بالذكر أن هذه الاسهامات الروائية في هذا المجال ظلت محكومة بما يسمى بمركزية التاريخ. حيث يكون الروائي ملزماً بالاعتماد على خطاطات ووثائق تاريخية يدعم بها كتاباته. يسعى من خلالها الروائي إلى الاقتراب من التاريخ حد التماهي معه في كثير من الأحيان.

لكن في وقتنا الحالي ظهرت بعض الكتابات الحداثية، التي اعتمدت على أساليب وكيفيات سردية مخالفة للكتابات السابقة، فظهرت فيها أنماط سردية أخرى في الكتابة، أطلق عليها "الميتاقصّ أو "الميتاسرد" والتي تجاوزت الكتابة وفق قواعد محددة سلفاً. فتحولت الرواية التاريخية من سرد أحداث ماضية إلى سرد الأحداث التي لم تحدث بعد، أي من سرد الماضي إلى سرد

[1] بول ريكور،الزمان والسرد التصوير في السرد القصصي(2006)،ج2،تر: فلاح رحيم، ط1، الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ص255.

الحاضر، ثم الانفتاح على المستقبل.« لقد تنبّه الدارسون منذ وقت مبكر إلى أن الرواية التاريخية مهما سعت إلى التوغل في الماضي تظل على صلة بالحاضر لا يمكنها أن تتملّص منه. وقد نظر الإخوان قونكور (Goncours)إلى المسالة من زاوية التتابع فقالا أن الروائي هو مؤرخ الحاضر، وميّزا بين المؤرخ والروائي بحسب الزمن الذي يرتبط به كل منهما، وبناء على الفرق بين الوقائع المندرجة في سياق الزمن، والوقائع التي تحاكي ما كان، وتصف ما يجوز أن يكون، فقالا " إن التاريخ هو رواية ما كان، والرواية ما كان أن يكون"»[1] أي أن الرواية تحمل رؤية مثالية على ما يمكن أن يحدث في المستقبل. وهذا من بين مميزات الرواية ما بعد الحداثية، فهي لا تتوقف عند الظواهر المُعاشة، بل تتجاوز ذلك إلى اقتراح حلول لها.

ومن بين التمظهرات التي انبثقت عن الانسلاخ من الهيمنات الاروبية، كهيمنة التاريخ في الرواية ، فلم تعد هناك مركزية للتاريخ، وزالت قداسته بالتخلي عن المخطوطات والوثائق التاريخية. وأصبح الروائي أكثر حرية في تناوله للقضايا التاريخية، وسمح له ذلك بالتصرف في الأحداث التاريخية بالشكل الذي يلائم طرحه الإبداعي، بل أصبح الروائي يشكل عالماً تخييلياً يجسد فيه تاريخاً خاصاً به.

غدت الرواية التاريخية المكونة من شخوص تاريخية، وأحداث ماضية، مجرد وسائل وتقنيات في يد المبدع، يستعملها كيفما شاء من أجل معايشة الخصوصيات المستهدفة بكل تفاصيلها، لأن الكاتب لا يستهدف إعادة كتابة التاريخ بقدر ما يهدف إلى معايشة التاريخ وتحيينه.

وعلى إثر هذا التحرر اعتمد الروائي في بعض الأحيان، على انتقاد الفترات التاريخية السابقة، والتي كان يتناول فيها سيّر الملوك والحكام، ويعتبرهم أساس الكتابة التاريخية، في حين كانت الطبقات الأخرى المتمثلة في عامة الناس خارجة عن نطاق التاريخ.

فمنذ أن ظهرت الرواية كجنس أدبي مع النهضة الأروبية في القرن السادس عشر دخلت في تجاذب مع التاريخ لأنها تتيح النظر إلى الماضي. ومن هنا بدأت علاقة الجذب والتجاذب بين

1 محمد القاضي، الرواية والتاريخ دراسات في التخييل المرجعي(2008)، ط1، دار المعرفة، تونس، تونس، ص 26.

الروائي والمؤرخ، إما تكاملاً وذلك بأن يكمل أحدهما الآخر، أو اندماجاً وذلك بأن يندمج أحدهما في الآخر.

كل ذلك مؤشر على أن العلاقة بين الرواية والتاريخ ملتبسة منذ القدم، خاصة عندما ميز أرسطو بين التاريخ من جانب وبين الشعر الملحمي من جانب آخر، فيقول: «ذلك أن المؤرخ والشاعر لا يختلفان بكون أحدهما يروي الأحداث شعراً والآخر يرويها نثراً، (فقد كان من الممكن تأليف تاريخ هيرودوست نظماً، ولكنه كان سيظل مع ذلك تاريخاً سواء كتبه نظماً أو نثراً)، وإنما يتميزان من حيث كون أحدهما يروي الأحداث التي وقعت فعلا، بينما الآخر يروي الأحداث التي يمكن أن تقع. ولهذا كان الشعر أوفر حظاً من الفلسفة وأسمى مقاماً من التاريخ، لأن الشعر بالأحرى يروي الكلي، بينما التاريخ يروي الجزئي»[1]. فالفارق الأساسي بينهما هو فارق زمني بالدرجة الأولى، وليس أجناسي.

من خلال هذه المقارنة نجد أن أرسطو في مقارنته بين التاريخ والشعر الملحمي، يتجاوز شكل الجنس الإبداعي إلى المضمون. ويرى أن جوهر الفرق بينهما ليس في أن أحدهما نثرا والآخر شعراً. بل في كون التاريخ يسرد الوقائع التاريخية كما وقعت دون تصرف فيها. فهي أحداث جامدة وقعت في عصر مضى وانقضى، ولا يمكن أن تتجاوزه. بينما الشعر الملحمي يتجاوز الماضي والحاضر ليستشرف المستقبل، وهو ما يجعله في مكانة أسمى من التاريخ. فالتاريخ يهتم برواية الجزئي عكس الشعر الملحمي الذي مهمته تكمن في أنه يروي الكلي.

يقحمنا السارد في رواية "**تفاحة الصحراء**" لمحمد العشرى، في أحداث الرواية عبر الذاكرة أولاً، والتخيل ثانياً. حيث لعبت الذاكرة دوراً مهماً في الرجوع إلى تاريخ منطقة العلمين، وهي منطقة موجودة في الصحراء المصرية، فبطل الرواية وهو "الجيلوجي تامر" الذي يشغل منصب جيولوجي في إحدى الشركات البترولية البريطانية الموجودة في الصحراء المصرية، يعثر في إحدى رحلاته الاستكشافية لتلك المنطقة الصحراوية، على مدفع حربي. يعود تاريخه إلى الحرب العالمية الثانية، في حرب بريطانيا ضد القوات الإيطالية. حيث القائد« "مونتجمري" وسط الجنود يضع

[1] أرسطو طاليس، فن الشعر (دس)، تر: عبد الرحمن بدوي، دط، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ص 26.

النظارة المعظمة على عينيه، يرى أشباح خصمه "روميل" تقترب منه مخترقة الفخاخ التي بعثرها في كل مكان، يتملكه الرعب، يلتقط قلمه، يخط رسالة إلى زوجه، علها تكون آخر شيء يصلها منه:(إن المعركة عنيفة، والعدو يسحقنا، وأنا أرقد في الليل مفتوح العينين، أفكر في وسيلة للخروج بقواتي البائسة، المحظوظون هم فقط الأموات)»[1]. فلما اشتد وطيس الحرب في ساحة المعركة، وبدأت القوات الايطالية تقترب من حسمها لصالحها، تذكر القائد الانجليزي زوجته. فأراد أن يبعث لها برسالة يحكي لها ما يعايشه في ساحة الوغى لعلها تكون آخر كلماته لها.

يبثنا السارد من خلال النص الأحداث التاريخية وهو خارج الحكي، وذلك عبر الذاكرة. فيتخيل أمامه القائد الانجليزي "مونتجمري" في مواجهة الإيطالي " روميل"، فيتجاوز بمخيلته حدود الحرب ومخلفاتها، لينتقل إلى سرد الحالة الشعورية لشخصياته التاريخية، والمتمثلة في سرد حالة الخوف التي يمر بها القائد الإنجليزي.

يختفي بذلك صوت السارد ويمنح الكلمة لشخصية مونتجمري حتى يكمل المشروع السردي للروائي، إذ تعرب الشخصية عن خلجاتها أثناء وقوع الحدث التاريخي الذي يخصها، وكان ذلك عبر الرسالة التي أرسلها مونتجمري لزوجته في بريطانيا.

أمّا التخيّل فقد تمثّل في الرواية عندما عثر الجيولوجي تامر على مدفع حربي، وبعض الطلقات التي تعود لتلك الفترة، التي وقعت فيها الحرب مابين انجلترا وإيطاليا ،فيقول:« هاجمته صورة المعركة الضارية، من مكانه شعر أن صفوفاً من الجنود والدبابات تنتشر في الصحراء في اتجاهات مختلفة، رأى أمامه جنود المدفع وهم يملؤونه بالقنابل، يدورون به ضاربين تلك الجموع المتحركة، التي تبدو من بعيد كجيوش خراف هزيلة، أنهكها السير في صحراء مزروعة بالحرارة المرتفعة، والشوك المدبب يملأ فوالق الصخور المفتتة»[2]. فالقطع الحربية القديمة التي وجدها تامر في الصحراء، جعلته يتصور حادثة تاريخية وقعت في ذلك المكان. وهي صورة الجنود وهم

[1] محمد العشرى، تفاحة الصحراء(2001)، ط1، مركز الحضارة العربية، القاهرة، مصر، ص12.

[2] نفسه، ص 12.

مصطفين في ساحة المعركة، تعبئة الجنود الانجليز للمدفع، والطلقات التي تخرج منه...وغيرها من الأحداث التاريخية المتخيلة.

يمنح الروائي الشخصيات التاريخية الحقيقية بعضاً من الميزات التي تجعلها تتلائم مع طبيعة الرواية المتخيلة، وذلك بشحنها بالانفعالات والأحاسيس التي يكون قد جردها منها التاريخ. كما هو الحال بالنسبة لمونتجمري. إذ "أن الشخصيات التي تستطيع التنقل أو الانتقال عبر النصوص يجعلها تكتسب هوية جديدة ويعني هذا أنها أصبحت تمتلك حق المواطنة سواء في العالم الواقعي أو في ذلك المحكي الذي يبتدعها"[1]. فمنتجمري أصبح يمتلك هوية النص الأدبي. واكتسب خصائصه الروائية ولم يعد مجرد شخصية تاريخية طوتها الكتب التاريخية في صفحاتها.

يعطي الروائي للشخصية التاريخية هوية غير هويتها التاريخية. وذلك حتى تمتلك حق المواطنة داخل مشروعه السردي. فضلاً عن ذلك فإن الرواية تلفت انتباهنا إلى الحالات الشعورية للشخصيات التاريخية، وتقف عند الانفعالات التي تطبع الشخوص المعنية بالأحداث أثناء وقوعها، وهو مالا نجده في التاريخ وحتى إن وجد فإنه يكون بشكل عابر لا أكثر.

فالجديد الذي تقدمه الرواية للتاريخ أنها تنيره من جهة، وتلفت انتباه المتلقي إلى الحالات الشعورية والانفعالات، التي طبعت الشخوص المعنية بالأحداث أثناء وقوعها. وهذا من أجل هدف يسعى إليه السارد، فقد يرتبط هذا الغرض باستمالة المتلقي للتعاطف مع الشخصية التاريخية، إذ أن منتجمري رغم جبروته ودكتاتوريته كقائد عسكري. إلاّ أنه يحمل في داخله ذلك الجانب العاطفي الذي يجعله يفكّر في زوجته حتى وهو بين أنياب الموت، أو أنه يستبطن بعض الخطابات التي يمكن للقارئ أن يفهمها من خلال الحدث، كأن يفهم القارئ أن القائد الانجليزي كان منشغلاً عن مهامه العسكرية، فيفترض أن يأخذ سلاحه ويتصدى لهجمات العدو مع بقية الجنود. لا أن يكتب رسالة لزوجته يشكو لها سوء الوضع.

[1] امبرتو ايكو، تأملات في السرد الروائي(2015)، تر: سعيد بنكراد، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص200.

هذا ما قد لا نجده في التاريخ. رغم أنها مجرد تخيلات يفترضها السارد، إلا أنها تذكي على التاريخ المتخيل الروح والحركية. فتجعل المتلقي يعايشها كما لو أنها تتحقق من جديد أثناء القراءة.

ومن بين الحيل السردية ـ إن صح التعبير ـ ،التي انتهجها السارد في الرواية وهو يعرض لنا مشاهد التاريخ، زرع بعض الشخصيات المتخيلة والتي هي من صنع خيال الروائي في الحدث التاريخي. وتنقسم إلى قسمين:

1 ـ الشخصيات المحلية:

وتتمثل في الشخصيات المصرية التي جعلها السارد مشاركة في الحدث التاريخي، مثل الشيخ عبد الرحمان، هو شخصية شاركت في أحداث الرواية، وشاركت أيضاً في الأحداث التاريخية، من خلال مساهمته في الحرب بين الجيش البريطاني والايطالي« تذكر الشيخ كيف كانوا يتساقطون أمامه واحداً تلو الآخر من ضربات الشمس، فيجمع لهم الأعشاب، ويتتبع لهم الأثر، يدلهم على مرانب الأرانب البرية، ومكامن الثعالب، ودهاليز الحشرات والثعابين، يدفع عنهم أذى أفعى "الطريشة" المتواجدة بكثرة ذات الحركة الحلزونية، والتي قفزت على أرجل الكثيرين منهم فأماتتهم في الحال. ورغم هلع قائدهم إلا أن الأمر كان سريعاً، ويذكره بما طلبه منه من أعشاب " الثرفاس" التي توصل إلى قائدهما، حتى أنه كان يبعث معه بعض الجنود لجمعها من الصحراء، يحصد منها كميات كبيرة، يرسلها إلى رؤسائه في اروبا مع رسالة مختصرة، كختم على اللفافة: (لا تنس الثرفاس لتسبح في بحار الحب الساخنة) ويذيلها بإمضائه "مونتجمري"»[1].

إن الشيخ عبد الرحمن شخصية فاعلة في الرواية، ذلك أن الروائي أدخله في الأحداث التاريخية، حتى تتماهى الأحداث التاريخية بأحداث الرواية، فينقلنا السارد من أحداث الرواية إلى وقائع تاريخية. بحيث يقلّد الشيخ عبد الرحمان دوراً مهماً في مساعدة مونتجمري وجنوده في مواجهة صعوبة الصحراء، إذ لازالت سلطة المكان الصحراوي تحف بظلالها على سير الأحداث، فتوجهها وفق الأطر التي تحددها هذه السلطة، قد جاوزت هيمنة المكان ذاكرة الشخصيات إلى

[1] رواية تفاحة الصحراء، ص 20.

الهيمنة على مجريات الأحداث، وذلك بأن عملت الصحراء على مقاومة الوجود البريطاني عليها، فلجأ الروائي إلى استخدام شخصية الشيخ عبد الرحمن، مساعداً لجيش القائد مونتجمري.

حيث كان يجمع لهم الأعشاب ليتداووا بها من ضربة الشمس، ويدلهم على الأماكن الخطيرة في الصحراء، وغيرها من الأعمال التي كان يسديها الشيخ للجيش الانجليزي، فهو يمثل شخصية أهالي الصحراء الذين كان يستخدمهم المستعمر في خوض غمار الصحراء. ولعلهم السبب الأول في كسر هيبة المكان ورهبته، فكان في استخدامهم، نسق مضمر يعزز من قداسة الصحراء ويحط من قيمة الانسان، لأنه سبب تعاستها وتحولها من حالتها الطبيعية، إلى الحالة الحداثية حيث مكمن الحروب والصراعات.

إضافة إلى ذلك، نجد أن الروائي يكشف لنا عن بعض الحقائق التي لم يتناولها التاريخ، والمتمثلة في المعاناة الكبيرة التي تعرضت لها قوات الحلفاء، وهذه المعاناة لا تتعلق بأحداث الحرب بين طرفي النزاع، وانما تتعلق بتحديات تلك الجيوش للصحراء الكبيرة، وقد تجسدت في صور الجنود البريطانيين الذين ماتوا بلدغات أفاعي الطريشة، فكانت العدو الأول قبل العدو الأيطالي، فضلاً عن وقوف الروائي على المساعدات التي تلقتها تلك القوات من أهالي الصحراء لعبور تلك المناطق الوعرة.

كما أنه يكشف عن الانزلاقات التي وقع فيها الجيش الإنجليزي والمتمثلة في تضحيته بالكثير من جنوده، ليس في ساحة الحرب وإنما خدمةً للأغراض الشخصية للقادة، فكان القائد مونتجمري يضحي بجنوده بحثاً عن نبات الثرفاس، ليرسلها للقادة في بريطانيا حتى يشتري ودهم، ليبقى قائداً على رأس الجيش في مصر، ففي الوقت الذي تشتعل فيه نار الحرب وتلتهم الجنود، يغطي مونتجمري إخفاقاته بإرسال الثرفاس للقادة في بريطانيا حتى لوكان ذلك على حساب أرواح الجنود.

ورغم هذه الظروف الصعبة التي مر بها الجيش الانجليزي، إلاّ أنه استطاع اكتشاف بعض الأشياء الجميلة في الطبيعة الصحراوية، والتي لا توجد عنده في بلده، ومن بين تلك الأشياء؛ نبتة الثرفاس.

وظّف الروائي شخصية الشيخ عبد الرحمن بشكل جمالي، حيث جعله مثل النافذة التي تطل على عالمين مختلفين في الرواية، وهما العالم القديم(التاريخ)، العالم الحديث(وقائع الرواية)، فمن مميزات الشخصية التخييلية في الرواية التاريخية، أنها حركية وتفلت من القيود التي تلزمها في النص التاريخي ف« الرواية لا تنساق إلى أن تجعل العلاقة بين التاريخ والأفراد خاضعة للانعكاس وتبادل التأثير بكيفية آلية»[1]. إن الروائي لا يفرض أحداثاً تاريخية جاهزة على شخصياته بل يمنحها الحرية في القفز من الوقائع التاريخية إلى الوقائع المتخيلة.

كان تأثير شخصية عبد الرحمن بارزاً في مزج زمن السرد الروائي بزمن السرد التاريخي. باعتبار أنه شاهد على أحداث الحرب العالمية الثانية، ويشارك أيضاً في أحداث الرواية. وهو ما نستشفه في علاقة الحب التي ربطته مع الملازمة "دونا ماكسويل" « فحين رأى القائد ذلك التجاذب بين الملازم "دونا" والشاب عبد الرحمن ناداها في خيمة مكتبه، وسد عليها الباب. خرجت بعد ساعة، وجهها شديد الاحمرار، تخفي ارتباكاً، تسوي ملابسها، وتدبس شعرها الطويل.. خرجت "دونا ماكسويل"أخرى، غير التي يعرفها عبد الرحمن، الذي لم يشعروه بأن هناك شيئاً غير عادي يحدث في المعسكر، بل طلب منه إحضار المزيد من الأعشاب لتصديرها مع بعض الأفراد المسافرين»[2].

من خلال هذا الحدث، يريد السارد أن يجعل شخصية عبد الرحمن محور الأحداث التاريخية. حتى يسهل عملية الانتقال من التاريخ إلى الرواية، بالإضافة إلى أنه يرمي إلى تعرية الفكر الاستعماري العنصري المبني على احتقار الأهالي، وذلك بحرمان الشاب عبد الرحمن من حبه دونا ماكسويل،لأنه ليس انجليزياً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يفضح الآخر الانجليزي الذي يرفض الأنا العربي، حد حرمانه من أبسط حقوقه رغم المساعدات التي كان يقدمها في سبيل حروبهم ضد المد الإيطالي، كما كشف الاغتصابات والممارسات اللاأخلاقية التي كان يقوم هؤلاء القادة الذين تنافت أفعالهم مع القيم في كثير من الأحيان.

---

[1] محمد برادة، تخييل الذات والتاريخ والمجتمع قراءة في روايات عربية(2017)، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ص170.

[2] رواية تفاحة الصحراء، ص31.

إضافة إلى هذه الشخصية وظّف الروائي شخصية خالد وهو بحار ليبي كان مع رفاقه في باخرة إيطالية، تم القبض عليهم من طرف القوات الانجليزية في البحر، فقرروا إعدامهم، لكن خالداً أعطى كيس نقود للطبيب الذي كان يريد حقنهم بحقن الموت،« والطبيب يمر عليهم ويحقنهم واحداً تلو الآخر، تحسس خالد كيس نقوده، فكّر في فتح طاقة يفر منها، دقق في وجه الطبيب وملامحه الميتة، نزل ببصره إلى رقبته فرأى نجمة ثمانية في سلسلته المتدلية التي تخرج من تحت ملابسه كلما انحنى. كان يبحث عن ثغرة ينفذ منها إلى صدر الطبيب فوجدها. في اللحظة التي وقف أمامه ليحقنه غمز بعينيه له، واضعاً نقوده في جيبه، فنظر إليه مبتسماً من تحت نظارته، نزع الإبرة من الحقنة، استمر في ضخ السائل على ملابسه»[1]. فإن كان الشيخ عبد الرحمان يعمل لصالح القوات الانجليزية، فإن خالد شاب ليبي كان يعمل لصالح القوات الإيطالية. ففي هذا الشاهد يبين السارد طرق الإبادة التي كان يستعملها الاستعمار الانجليزي وهو حقن الموت التي كانت تُعطى للإطباء في الجيش حتى يقتلون بها الأسرى الذين يقبض عليهم الجيش.

2 ـ شخصيات أجنبية:

استخدم السارد شخصيات أجنبية أيضاً وهي انجليزية الجنسية من أجل مزج الأحداث الواقعية بالتاريخية، وتساهم أيضا في تحيين التاريخ، وضخه بروح التخييل ومن هذه الشخصيات دوناماكسويل وهي شابة انجليزية تعمل طبيبة في الصليب الأحمر. جيء بها إلى مصر لمساعدة الجيش في خوض حربه ضد المد الايطالي « رأت ما ينتظرها في الصحراء شاخصاً وطاغياً ابتسمت لذلك الشاب البدوي الذي ترى في عينيه ما لم تره وتحسه من قبل في أي شخص. جال في خاطرها أن تبقى، أن تكسر الأوامر وتلوذ بصغيرتها »[2] . فقد كانت دونا ماكسويل شديدة التعلق بالشاب عبد الرحمان حتى بعد زواجها، إذ كانت تسعى إلى أن تترك ابنتها الصغيرة مع أمها وتلوذ بالفرار إلى مصر، دون رجعة وذلك حتى ترتبط بالشاب عبد الرحمان، لأن زواجها من الطبيب شاوصن لم يكن عن رضا منها، كما سنرى لاحقاً.

[1] رواية تفاحة الصحراء، ص 62 ـ 63.

[2] نفسه، ص 49 ـ 50

استخدم السارد أيضا شاوصن وهو طبيب يعمل في الجيش الانجليزي، حيث تزوج شاوصن من دونا ماكسويل نكاية في عبد الرحمان، الذي« وجدهم يهنئون الطبيب " شاوصن " والملازم " دونا ماكسويل " على خطبتهما، وقف بلا حراك يتطلع إليها، لا يدري ما الذي أصابه، ولماذا شعر بخنجر مسموم يرشق في صدره بعنف، ويثبته في الهواء. نشطت تحت جلده الشطط، ودّ أن يحرق المعسكر بأكمله، أن ينفجر حتى لا تبقى ذرة رماد تدل على أحد من هؤلاء العجم الذين يبتسمون في وجهه»[1]. إذ لم يكن يروق لهؤلاء الأعاجم، أن يبقى عبد الرحمان بينهم باعتباره ليس جندياً. لكن قائدهم كان يقرّبه له لأنه كان يُكلف بمهام لا يستطيع الجنود الإنجليز القيام بها، وهنا يظهر صراع الأنا العربي مع الآخر الأروبي، فاستعمل السارد مصطلح "العجم" وهي كلمة إيديولوجية تبين مدى هوة الصراع بين "الأنا" الصحراوي و"الآخر" الغربي.

2 ـ السرد المباشر

نوّع الروائي في طرق سرد التاريخ، فقد اعتمد أحياناً على الاستذكار كما هو الحال في الأمثلة السابقة، وفي أحيان أخرى لجأ إلى السرد المباشر، أو الولوج المباشر إلى زمن الأحداث أو يصف « زمناً حاضراً يوحي براهنيته، لا يحيل على ماضٍ قريب أو بعيد إلاّ في ما ندر، وهو إذ يفعل لا يتوسّل الفلاش باك، ولا يعتمد على ذاكرة تتذكّر، بل يستعيض عن ذلك بإشارة عابرة إلى سنة أو شهر»[2]. فقد كان من حين إلى آخر، ينتقل من سرد أحداث الرواية، إلى سرد أحداث تاريخية، دون الاعتماد على شخصية يمنحها سرد التاريخ.

ععرض الأحداث التي وقعت على الحدود الليبية بين المد البريطاني وجيش المقاومة الليبية،

« بدأت المناوشات بين الدوريات العسكرية في منطقة الحدود مع ليبيا، احتل " سيدي براني"، ثم تراجع وسقطت منه "برقة" الليبية تحت زحف النمل البريطاني الأبيض....كرّ وفرّ لخمس مرات... تزنجر فحين سقطت من "طبرق" وتلاحم مع محوره الألماني في هجوم جارف، استولى على كل ما

[1] رواية تفاحة الصحراء، ص 30.

[2] يمنى العيد، الرواية العربية المتخيل وبنيته الفنية(2011)، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ص41.

قابله. وفي مدينة "بنغازي" وقف مبتسماً أمام جملة قرأها مطلية على جدران منازلها. (حافظوا على نظافة هذا المنزل، سنعود إليه قريباً)»[1]

لعب السارد في هذا الشاهد على وتر المكان، إذ انتقل بنا من منطقة العلمين بالصحراء المصرية إلى منطقة "برقة" على الحدود المصرية الليبية، حيث ترتكز الأحداث في هذه المنطقة على الحرب بين الثوار الليبيين بقيادة "سيدي براني" وهو الذي كان يقف إلى جانب القوات الايطالية، فيتعرض لهزيمة أمام الجيش البريطاني لتتدخل القوات الأيطالية، وتحسم الغلبة لها ولحلفائها.

ولعل ما يلفت انتباهنا هو العبارة المكتوبة على جدار المنزل وهي:" حافظوا على نظافة المنزل، سنعود إليه قريباً". فتوظيف هذه الجزئيات من قبل السارد يضفي على النص بعداً تخييلياً. فينقلنا من عالم الأحداث التاريخية، إلى عالم النص التخييلي، فنجد أنفسنا أمام أحداث أشبه ما يكون بالأفلام السينمائية يعرضها لنا الروائي في قالب سردي تخييلي« إن التخييل يعبرّ عن نفسه من خلال التركيز على الجزئيات التاريخية التي لا يمكن التأكد منها من خلال الكشف عن عمق ذهنيات الشخصية»[2]، يركز التخييل التاريخي على بعض الجزئيات التي يتغافل عنها التاريخ، فلنفترض لو أن القائد الانجليزي وجد تلك العبارة مكتوبة على جدار البيت، هل كان سيذكرها التاريخ؟ بالطبع لن يذكرها بل سيركز على الحقائق التي تخدم الموضوع التاريخي.

استخدم الروائي هذه الجزئية لبناء الأحداث اللاحقة، وهو دليل على أن القوات البريطانية لن تدوم طويلاً في بنغازي الليبية، وهو ماحدث بالفعل، فقد« نظّم منتجمري منها دفاعاً رهيباً لتعطيل قوات غريمه لفترة لم تزد على اثني عشر يوماً لينسحب بقواته المتهالكة، تاركاً وراءه أكبر حقل ألغام في العالم، بقي حقل "البويرات "على بعد مائتين وخمسين كيلومتراً شرق طرابلس، والذي زرع فيه مائة وخمسين ألف لغم »[3]. ومن بين حيل السرد التي انتهجها الروائي في تمرير مشروعه

[1] رواية تفاحة الصحراء، ص25.

[2] أمبرتو ايكو، تأملات السرد الروائي، ص195

[3] رواية تفاحة الصحراء، ص25.

التاريخي في قالب تخييلي هو استعمال بعض التواريخ ذات البعد السياسي. ونذكر منها معاهدة 1936 بين الحكومة المصرية والانجليزية« والتي تجعل من كل بلد منهما حليفا للآخر في حالة دخوله الحرب، هذا هو الاتجاه الذي انصاع له الملك، وسعى لتنفيذه»[1].

هذا الأمر جعل المتلقي أمام حدث تاريخي مهم. غيّر مجرى الأحداث. بدخول الجيش المصري على الخط ومساهمته في غمار الحرب العالمية الثانية، إلى جانب الجيش الانجليزي. من أجل مواجهة القوات الايطالية بقيادة "روميل".

وقد استعمل أيضا هذه الخاصية عند سرد المواجهة المباشرة بين الجيش البريطاني المصري ضد الجيش الايطالي الألماني «وفي التاسعة وأربعين دقيقة من ليلة الثالث والعشرين من أكتوبر فتح ألف مدفع بريطاني نيرانه على مواقع مدفعية ألمانيا وأيطاليا، كما صدت كل الهجمات المرتدة إليها، استطاعت أن تعزل قوات "روميل" في الشمال، عن قوات موسوليني في الجنوب. انسحب روميل تاركاً وراءه شريكه وجنوده بدون وسائل نقل فتم أسرهم بسهولة وتقدم الجيش الثامن ساحقاً وظافراً مخلفاً تحت عجلاته أكثر من ثلاثة وعشرين ألف قتيل وجريح، وثلاثين ألف أسير»[2]. إن الاعتماد على التواريخ يجعلنا أمام وثيقة تاريخية، تنسينا أحداث الرواية وتشغلنا بالأحداث التاريخية.

اعتمد محمد العشرى في روايته "**تفاحة الصحراء**"، على المزج بين السرد الروائي والسرد التاريخي، باستخدام خاصية التواتر في الطرح، إذ يستهل روايته بالاعتماد على أحداث متخيلة، ثم ينتقل إلى أحداث تاريخية تعود إلى فترة الحرب العالمية الثانية، والاعتماد على الذاكرة الجمعية الخاصة بأهل المنطقة(أهالي الصحراء المصرية)، ثم يرجع مرة أخرى إلى أحداث الرواية.

يجد المتلقي نفسه أمام زمنين مختلفين، زمن أحداث الرواية وزمن الأحداث التاريخية، إذ يكمل أحدهما الآخر وفق معطيات سردية تخييلية(المكان ـ الشخصيات) حيث ربط السارد بين الزمنين باستخدام طريقتين هما:

[1] رواية تفاحة الصحراء، ص 49.

[2] نفسه، ص65.

1 ـ ذاكرة المكان: لعبت الصحراء دوراً مهما في تحفيز الذاكرة حتى تتمكن من الرجوع إلى الزمن الماضي، حيث يشهد المكان على أحداث تاريخية وقعت على مستواه.

2 ـ ذاكرة الشخصيات: عمل الروائي في ربطه بين سرد التاريخ، وسرد أحداث الرواية على استخدام شخصيات عايشت الأحداث التاريخية وفي الوقت نفسه تشارك في أحداث الرواية.

مثلت الصحراء بالنسبة للروائي عالماً سحرياً لاكتشاف الذات عبر التاريخ، وذلك بالرجوع إلى الفترة الذهبية من تاريخ الصحراء « تصبح الصحراء إذن مكاناً لاكتشاف الذات ومغامرة لاسترجاع وتحمل أثقال التاريخ الأسطوري، وتعويضاً عن عالم منمط، يقهر الذات والفرد بتشبعات ضغوطه وسماكة حدوده»[1].

تجدر الإشارة إلى أن التفات الروائي إلى الصحراء، وجعلها منطلق العبور إلى بوابة التاريخ، لم يكن من قبيل الصدفة، إذ أن الروائي يسعى إلى استرداد قيمة الصحراء الضائعة منها، ونقلها من هامش الحضارة إلى مركزها، فالصحراء التي تعرضت للتهميش من طرف السلطة اليوم، كانت في وقت سابق مركز أحداث تاريخية عالمية، تمثلت في الحرب العالمية الثانية، إذ كانت أراضيها شاهدة على شخصيات تاريخية لا يزال التاريخ يذكرها بين صفحاته.

[1] وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو(2017)، ط1،رؤية، القاهرة، مصر، ص 380.

المبحث الثاني: التاريخ الشعبي واستنطاق الهامش

إذا كانت الرواية التاريخية في صورتها الجديدة تحاول التمرد على الخصائص الكلاسيكية القديمة التي تعلقت بها في الأزمنة الإقطاعية القديمة، ويتعلق الأمر بالموضوعات التي خصت فئة طبقية من المجتمع، وهي الطبقة الحاكمة، فإنها سعت إلى تبني الاتجاه الإنساني الجديد القائم على الديمقراطية، وذلك بجعل الإنسان موضوع الحادثة التاريخية، وصرف النظر عن النزعة الفاشية القديمة، فراحت معظم الكتابات الروائية التاريخية تنهال على الأنظمة السياسية بالنقد والتجريح، وكشف عيوبها للعامة. كما سعت إلى تناول العلاقة بين الأنظمة السياسية والاجتماعية، فأصبح أنصار الاتجاه الإنساني معنيين بالقضايا التاريخية الكبرى سواء الاجتماعية منها أو السياسية. وهنا حق لنا أن نتساءل: ما محل التاريخ الشعبي من هذا؟ وهل تخلصت الرواية التاريخية العصرية من شوائب الإقطاعية؟

حاول جورج لوكاش في كتابه "الرواية التاريخة" أن يجيب عن هذا التساؤل فيقول:« إن الرواية التاريخية للاتجاه الإنساني الجديد بقدر ما يقع حدثها بصورة رئيسية في مجالات المجتمع العليا، تسير منحدرة عن الرواية التاريخية البرجوازية المتأخرة»[1]. قسم لوكاش الرواية التاريخية إلى قسمين هما:

1) **الرواية التاريخية البرجوازية**

هي الرواية التي تتناول القضايا السياسية والاقتصادية للمجتمع. فيعتبرها لوكاش بأنها الأبعد نسبياً عن المجتمع مقارنة بالرواية التاريخية الانسانية الجديدة.

2) **الرواية التاريخية الانسانية الجديدة**

هي الرواية التي تختص موضوعاتها بسرد المجالات الاجتماعية ، فيعتبرها لوكاش بأنها الأقرب للمجتمع لكنه ينتقدها من ناحية أنها تقتصر على المواضيع الكبرى للإنسان بشكل عام،

[1] جورج لوكاش، الرواية التاريخية(1986)، تر: صالح جواد الكاظم، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ص418.

وتهمل القضايا الصغرى التي تنبع من الطبقة الدنيا في المجتمع، بسبب أنها لم تتحرر كليةً من قيود الرواية البرجوازية.

صحيح أن الرواية التاريخية الانسانية لم تعد تختص بتناول قضايا الطبقات العليا من المجتمع، لكنها سقطت في فخ الموضوعات الاجتماعية المهيمنة، وأقصت الموضوعات الشعبية. فالتصنيف على حسب لوكاش لم يعد تصنيف طبقات اجتماعية، بل هو تصنيف موضوعات.

لجأ جورج لوكاش إلى استخدام مصطلحي "التحت" و" الفوق " في توضيح الفرق بين موضوعات الرواية التاريخية البرجوازية والرواية التاريخية الانسانية. وهو التصنيف الذي يأخذ بعين الاعتبار طبيعة المواضيع التاريخة التي تتناولها الروايات. فيقصد ب "التحت"، اهتمام الروائيين بالمواضيع الدنيا في المجتمع. ويقصد بها المواضيع الشعبية التي ترتكز على الحياة الثقافية للمجتمع بشكل مباشر. أما "الفوق" فيقصد به تناول الروائيين للمواضيع الكبرى في المجتمع خاصة السياسية منها لأنها ترتبط بالطبقات الحاكمة أكثر مما ترتبط بحياة العامة. ف« فإذا كنا نعيب على الرواية العصرية عدم تصويرها التاريخ من " تحت "، وجب أن يكون واضحاً من يريد التثبت منه. إلاّ أن رفض مصائر شاذة تاريخياً واجتماعياً ليس إلا الخطوة الأولى نحو إيضاح المشكلة»[1]. إن ما يعاب على الرواية التاريخية اليوم هو ابتعادها عن التاريخ من تحت، أي إهمالها للقضايا المتعلقة بالأفراد المنسيين داخل المجتمع، خاصة التواريخ الشعبية. وفي الوقت ذاته اهتمت كثيراً بالثقافات المركزية للمجتمع، خاصة ثقافات المجتمعات المعروفة.

لكن رغم ذلك فقد سعت بعض الروايات العربية المعاصرة إلى إبراز وكشف بعض خبايا المجتمعات المهمشة، ولما نقول المهمشة فنعني بذلك المجتمعات البعيدة عن التمدن، فورد عالمهم المتخيل مليئاً بالحروب والصراعات الثقافية والسياسية مثلما هو عليه الحال بالنسبة لعالمهم الواقعي، وتعد الصحراء من بين أهم الموضوعات التي ظهرت في الكتابات الروائية العصرية بشكل لافت، فتيمة الصحراء كانت إلى وقت بعيد مهملة من حيث الحضور في الكتابات السردية، خاصة إذا ما قارناها بالأماكن المدنية.

[1] جورج لوكاش، المرجع السابق، ص 420.

ومن بين الروايات التي تناولت موضوع الصحراء من جوانب التاريخ الشعبي، رواية "**ناقة صالحة**" لسعود السنعوسي، إذ نجد فيها عودة إلى التاريخ الشعبي الكويتي، وذلك عبر بوابة تاريخ قبيلتي "آل مهروس" و " ابن رشيد". من خلال قصة الحب التي وقعت بين بطلي الرواية، وهما "صالحة" من قبيلة آل مهروس، وابن خالها "دخيل" من قبيلة ابن رشيد. و هو شاعر أحب ابنة عمته لكنه حُرم الزواج منها، لظروف سنأتي على ذكرها من خلال تحليلنا للرواية، فالأساس الذي بُنيت عليه الرواية هي قصة الحب بين دخيل وصالحة، رغم وجود أحداث سياسية، والمتمثلة في الحروب التي دارت بين إمارة الكويت وقبيلة آل مهروس، ضد قبيلة ابن رشيد، فقد وردت في صورة أحداث ثانوية مكمِّلة للحدث الرئيسي، فهل تُعد الكتابة الروائية الصحراوية في ذاتها كتابة من تحت حسب رأي لوكاش؟وهل الكتابة حول التاريخ الشعبي الصحراوي هو نتيجة تطور في الفكر الحداثي العربي، أم أن اللجوء إليها كان نتيجة استنزاف في المواضيع المركزية، خاصة السياسية والثقافية، فكان التاريخ الشعبي فيها من قبيل خرق المألوف؟

رغم أن الرواية العربية استفادت في نشأتها وفي نضجها من الرواية الغربية، إلاّ أن في تناولها للتاريخ الشعبي، أو إذا شئنا أن نقول كل ما له صلة بالثقافة الشعبية، اكتسبت خصوصيةً فنية ميّزتها عن الرواية الأروبية، ويرجع ذلك إلى الاختلاف في البيئة، والثقافة العربية، وحتى طبيعة الانسان العربي. هذا ما حتّم على الروائي العربي أن يستخدم آليات وتقنيات فنية جديدة من شأنها أن تتآلف مع طبيعة الثقافة العربية، وخصوصية المجتمع العربي الذي يختلف عن المجتمع الغربي تماماً. حتى يسمح له باستيعاب هذا العالم العربي ونسج خيوطه في عالم سردي متخيل..

يعود بنا سعود السنعوسي من خلال رواية "**ناقة صالحة**" إلى تاريخ قبيلتين في الكويت، هما قبيلتا "آل مهروس" و"ابن رشيد"، وذلك بالتركيز على شخصيتين أساسيتين بَنى عليهما أحداث الرواية، هما صالحة ودخيل.

وقد ذكر سعود السنعوسي في ملحق الرواية أنهما شخصيتان حقيقيتان، خلدتهما بعض القصص الشعبية خاصة المحكية منها والقصائد الشعبية في العديد من النصوص الشعرية. يقول:« وبعد خمس وخمسين سنة من تاريخ نشر تلك القصة أصدر الروائي الكويتي سعود

السنعوسي روايته القصيرة "ناقة صالحة" والتي تعيد إلى الأذهان قصة دخيل بن أسمر، وصالحة آل مهروس التي ذكرها التاريخ بأكثر من رواية، إذ قدّمت رواية **"ناقة صالحة"** صورة مجردة مما شابها من أسطرة، بحكاية متخيلة مستوحاة من قصيدة شهيرة للشاعر محمد بن عبد الله العوني»[1]. إن رجوع الروائي إلى التاريخ الشعبي واعتماده على القصص والأشعار الشعبية، وجعلها مرجع بناء عالم روائي تخييلي، مكنه من أن يتجاوز أحد أهم شروط الرواية الحديثة المحسوبة في نشأتها إلى العالم الغربي الحداثي الذي يستمد عالمه التخييلي من الوقائع العصرية.

ويُعد الاعتماد على الجوانب الشعبية للمجتمعات المهملة خاصية تتميز بها الرواية العربية، وليس تهشيماً للفن الروائي المبنين وفق أسس غربية، وقد تجسدت هذه الخصوصية من خلال سرد حياة الانسان الصحراوي العربي في بيئته المختلفة عن الحياة الثقافية الغربية،« يرتبط مفهوم الشعب بالإنسان في سياق الفضاء الذي تشكلت فيه صلاته به، وفي نطاق الزمان الذي راكم فيه تجاربه وصيرورته وتاريخه، ويتصل مفهوم التراث بمجمل الانتاجات التي ساهم بها ذلك الإنسان في التكيف مع محيطه والتفاعل معه، والفعل فيه »[2]. أي إن تمثّل الإنسان في العمل السردي، وفق المنظور الشعبي، جاء نتيجة تفاعله مع بيئته الخاصة، و زمانه الخاص.

وقد نتج عن تلك العلاقة ظهور فن تخييلي، مصبوغ بصبغة زمكان الانسان المُتَخيَّل. وهو بالفعل ما لاحظناه في الرواية، حيث تجلت خصوصية احتكاك الانسان الصحراوي ببيئته الصحراوية، في بروز الحيوان الصحراوي الذي شارك الانسان مراحل حياته، ظهر ذلك جلياً من خلال العنوان، "ناقة صالحة"، إذا غُيّب فيه أحد أبطال الرواية، وهو "دخيل" وعُوِّض بالناقة.

ارتبط وجود الإنسان الصحراوي بوجود الحيوان، وأصبح مقروناً به، لدرجة أصبح الحيوان مشاركاً في الحياة وتفاصيلها، وأصبح يحمل اسماً مثله مثل الإنسان، ومشاركاً في صنع تاريخ الإنسان مثل ناقة صالحة، التي تحمل إسم "وضحى" والتي خلدها عبر قصيدة سمّاها "قصيدة الخلوج"، افتتح الروائي روايته بمقطع منها:

---

[1] سعود السنعوسي، ناقة صالحة(2019)، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ص131.

[2] سعيد يقطين، السرد العربي مفاهيم وتجليات(2006)، ط1، رؤية، القاهرة، مصر، ص22.

«غيمتك شحّت... ومالح كل موج

اعطش، ويا كويت بيرك مالحة

ومنزلك قلبي، وأنا لولا الخلوج

ما اترك دياري لديرة صالحة

دخيل بن أسمر

من قصيدة الخلوج1901»[1]

يقصد بالخلوج الناقة التي تفقد حوّارها، سواء بالموت أو أن يُذبح بغرض الأكل، فهي تحزن حزناً شديداً وتصدر أصوات البكاء والنحيب، وتحتفظ في ذاكرتها على المكان الذي فقدت فيه حوّارها لتزوره من حين لآخر.

في الرواية تحمل ناقة دخيل هذا الاسم، وذلك لفقدانها حوارها، الذي سقط في دُحل عميق في أحد أقاصي الصحراء، فيهدي دخيل هذه الناقة لصالحة حتى تُرضِع ناقتها "وضحى"، التي هي الأخرى فقدت أمها أثناء ولادتها لها، تقول صالحة:« أمضيت أسبوعاً أرضع وضحى، من لبن نوقٍ أخريات، قبل أن يسمع أبي أن من بين الإبل التي ورثها دخيل عن أبيه ناقةً خلوجاً... أرسل والدي صالح ابن أخيه إلى ابن خالي، يطلب الناقة الخلوج لتصير أماً لوضحى، فرحت بعثورهم على أم لليتيمة، وفرحت أكثر لمجيئها يسوقها دخيل»[2]. ففقدان وضحى لأمها لزم على والد صالحة البحث عن أم لها، حتى ولو كلّف ذلك البحث خارج القبيلة. وهو ما حدث عند انتشار خبر وجود ناقة خلوج في قبيلة ابن رشيد، فتواتر سيرة النوق بين الناس ينم على المكانة التي تحظى بها داخل المجتمع الصحراوي.

[1] رواية ناقة صالحة، ص05.

[2] نفسه، ص 45.

أصبحت الإبل جزءاً لا يتجزأ من حياة الإنسان الصحراوي، إذ تحتل مكانة مرموقة داخل المجتمع الصحراوي،"فتوظيف الحيوانات الصحراوية بصفة عامة في روايات الصحراء ليس توظيفاً مُقحماً بل هي جزء لا يتجزأ من هذا المجتمع"[1]، فهو الحامي لها، و الكافل لحقوقها. والدليل على ذلك، هو تحمل والد صالحة عناء البحث عن مرضعة لوضحى، والارسال في طلب الناقة الخلوج من خارج القبيلة، حتى يتسنى لوضحى العيش بأمان.

إن تركيز الروائي على النوق في المجتمع الصحراوي، لم يكن من سبيل الصدفة، وإنما هو مؤشر على المكانة الكبيرة التي تحظى بها في نفسية هذا الإنسان الصحراوي، ولعل هذه الجزئية هي من الخصوصيات التي تتميز بها الرواية الصحراوية عن غيرها من الروايات العربية. فضلاً عن ذلك فإن العودة إلى التاريخ الشعبي الصحراوي منح فرصة لظهور الكثير من الأمور الجزئية التي ترتبط بحياة الصحراوي، ومجتمع النوق إحدى تلك الجزئيات، فالنوق لم تكن لتظهر بهذه الصورة التي ظهرت بها في السرد الروائي، إلاّ لمّا كان المحكي يولي أهمية كبيرة للجانب الشعبي من حياة الصحراوي، وهو الأمر الذي لم نشهده بشكل مباشر إلا في الكم القليل من الروايات التي تناولت تاريخ الصحراء«إذا كنا نعيب على الرواية العصرية عدم تصويرها التاريخ من «تحت»، وجب أن يكون واضحاً ما نريد التثبت منه، إلاّ أن رفض مصائر شاذة تاريخياً واجتماعياً ليس إلاّ الخطوة الأولى نحو إيضاح المشكلة »[2]. أي أن اهتمام الروائي بالحياة الشعبية، هو تجسيد لمشروع لوكاش القائم على التركيز على التاريخ من تحت. خاصة عندما يلتفت الروائي للتفاصيل الثانوية في حياة العامة من الناس، إذْ أن الخطأ الذي وقعت فيه الرواية التاريخية العصرية هو اقتصارها على الحوادث التاريخية البارزة، وإهمالها لتلك الجزئيات الصغيرة التي هي أهم ما يمكن أن تشتغل عليه رواية التاريخ.

والملاحظ في الرواية أن "دخيل" هو العمود الفقري الذي بُنيت عليه جميع أحداث الرواية، إذا ما قارناه بشخصية البطل الثاني وهي "صالحة"، لكن تم تغييبه في عنوان الرواية، فهل هذا التغييب

[1] وردة معلم، متخيل الفضاء في روايات إبراهيم الكوني(2016)، ط1، الوسام العربي، بيروت، لبنان، ص132.
[2] جورج لوكاش، الرواية التاريخية، ص 420.

مقصود من قِبل الروائي؟ أم أنه مجرد ضربة حظ؟ أم أن التشهير به يمكن أن تكون له تبعات سياسية أو اجتماعية على المؤلف، خاصة وأن دخيل كان مسجوناً بتهمة قتله ابنة عمته "صالحة"؟

إن دخيل شاعر كويتي عاش في مدينة الكويت وتوفى فيها، لكنه لم يكتسب جنسيتها، بل إنه لم يكتسب أي شهرة رغم غزارة إنتاجه الشعري، ويرجع ذلك إلى عدة أسباب منها أسباب اجتماعية وأخرى سياسية:

الأسباب الاجتماعية

أحب دخيل ابنة عمته صالحة، لكنه لم يحظ بالزواج منها، لأن صالح ابن عمها كان قد حجرها لنفسه منذ أن كانت طفلة صغيرة، يقول دخيل:«ابنة عمتي حلوة الصوت وأحياناً اللسان، وأنا أردتها وما أردت غيرها. قبيلتان لا تمانعان، ولكن عمّها، شيخ آل مهروس، أرادها لابنه صالح، وأصدر الأمر كما لوكان أمراً إلهياً لا راد له وقت أرسلت والدتي تطلب ابنة عمتي للزواج: صالحة محجّرة لابن عمها صالح منذ كانت صغيرة»[1]. إذْ المتعارف عليه في المجتمعات الصحرواية خاصة في القديم، أنها تخطب أبناءها وهم صغاراً، كما أن من العادات الشهيرة للمجتمع الصحراوي أن الأولوية في الزواج للأقارب. وهو ماحدث لدخيل وصالحة، فصالحة لم تكن تعلم أنها مخطوبة لابن عمها صالح إلاّ عندما كبرت وأحبّت ابن خالها.

بالاضافة إلى أن صالحاً أقرب إليها من ابن خالها، فهو ابن عمها وهو الأولى بها دون غيره. والأهم من كل ذلك إن صالحاً هو ابن شيخ آل مهروس وهو شيخ القبيلة فمن ذا الذي يستطيع عصيان أمره، خاصة وأن صالحاً هو أحب الأبناء عند أبيه.

هذا السبب جعل دخيل يهاجر قبيلته، ويهيم في الصحراء حتى ينسى حبه، ولعل الذي عقّد من أمره أكثر، وعجّل في رحيله إلى إمارة الكويت، هو انتشار قصيدة شعرية نُسبت إليه، حيث يتغزّل فيها بصالحة، ويهجو فيها عمّها شيخ آل مهروس. «دخيل ابن أسمر، اسم كفيل بتعريف سامعه من أكون، وإلى أي قبيلة أنتمي، وأنا لا أريد لأحد أن يتعرف إليّ في حياة جديدة أنوي بدأها

[1] رواية ناقة صالحة، ص21.

في البعيد. دخيل الذي كسر ناموس القبيلة، نظم قصيدة أغضبت عمّ صالحة وقبيلته، وأنا والله ما فعلتُ، هِمتُ في الصحراء حولين كاملين قبل أن يدفعني جنوني لأن أستقر، على غير فطرتي، في مكان لا ناقة لي فيه ولا بعير، مكان لا يجيء ببال أحد»[1]. فذيوع القصيدة التي يتغزل بها بصالحة، كانت علامة تأكيد على أن زواج دخيل من صالحة لن يتم في كل الأحوال، لأن قانون القبائل العربية ينص على أن أي شاعر تغزّل بمحبوبته يُمنع من الزواج منها، ومادامت القصيدة تحتوي على هجاء لشيخ آل مهروس فإن عودة دخيل لقبيلته كانت ستشكل خطراً على حياته، لأن قبيلتي ابن رشيد وآل مهروس متجاورتين رغم العداء بينهما.

اختار دخيل تغيير اسمه إلى " الشيخ محمد"، والهجرة إلى إمارة الكويت للاستقرار فيها منتحلاً شخصية أخرى غير شخصيته الأولى. فهذا الإسم الجديد يحمل اعتبارات كثيرة في نفوس العرب باعتبار أنه اسم الرسول عليه الصلاة والسلام، وهو ما يسهل عليه الأمر كثيراً في الاندماج في مجتمع امارة الكويت، والحصول على عمل فيها وهو رعي الإبل والأغنام.

السبب السياسي

يتمثل في العداء الموجود بين قبيلته ابن رشيد وإمارة الكويت، فاستقرار دخيل في الكويت كان على حساب تنازلات قام بها، ومن بينها تخليه عن اسمه واسم قبيلته وكل ماضيه، وانتحاله شخصية أخرى غير شخصيته «تذكّر الشيخ أن الشاعر نفسه لم يفصح عن اسمه واسم قبيلته بعد هجره الصحراء، ورضوخه لاشتراطات العيش بين أناسٍ لا يشبهونه ولا يرحبون بأبناء قبيلته لعدائهم لحكّام الكويت في ذاك الزمن. لو أنهم يعرفون أن أحدهم يقيم في عقر دارهم لطردوه في أفضل الأحوال، ولكنه عوضاً عن الطرد من المدينة أقام فيها سجيناً»[2]، فإقامته في الكويت جعلته يعيش حالة من الاغتراب، فكانت معظم قصائده حزينة، خاصة وأنه كان ينسب قصائده لاسمه الحقيقي دخيل، ولم يخبر الناس على أنه هو نفسه دخيل.

[1] رواية ناقة صالحة ، ص23.

[2] نفسه، ص 14.

إضافة لكل ما سبق، فإن دخيل مكث في سجن الكويت ما يقارب العشرين عاما، بتهمة قتله لصالحة وابنها الصغير، إذ « ألهته المدينة ومشاغلها عن حنينه، حتّى مرَّ بمسمعه بكاءُ ناقة خلوج، فأنشد قصيدة "الخلوج" يلوم بها نفسه فيما تنوح البهيمة وتحنُّ إلى حوارها الذبيح، وهو يعانق الصّمت عن حنينه لأرضه ومحبوبته وناسه، لسوء حظه أنّه لم يُقتل، وإنما جُلد وسُجن في الكويت ما يُقارب العشرين عاماً، وأُطلق سراحه وقت حالفت قبيلته حاكم الكويت بعد عداء»[1]. فبعد موت صالح بطلقات الرصاص التي تعرّض لها في حربه ضد قبيلة ابن رشيد، وسماع دخيل نواح ناقة خلوج، خرج دخيل للبحث عن صوت الناقة صاحبة الصوت الحزين، ليتفاجأ بأنها وضحى ناقة صالحة، كما وجد بجانبها قبر طفل صغير، إضافة إلى جثة صالحة المهروسة من طرف وضحى.

أخذ دخيل جثة صالحة واتجه بها نحو الكويت حتى يحفر لها قبراً، وهو الأمر الذي جعله يُتهم بقتل صالحة مع ابنها ويعاقب بدخول السجن، فلم يخرج منه إلاّ في سنة 1920. ولعل ذلك من أهم الأسباب التي جعلته شاعراً غير معروف سواء في الكويت أو حتى بين القبائل الأخرى خارجها.

إنّ تغييب شخصية دخيل في عنوان الرواية، كان مقصوداً، لاعتبارات كثيرة من أهمها لفت انتباه المتلقي إلى حالة التغييب التي مورست عليه، بدءاً بمجتمعه الذي حرمه من الزواج من الفتاة التي أحبها، وزاد في تعميق جراحه بنشر القصيدة التي تحمل الغزل لصالحة والهجاء لعمها، انتهاءاً بدخوله السجن بسبب جريمة لم يرتكبها.

يجد فالقارئ نفسه مجبراً على البحث في تداعيات توظيف شخصية صالحة الموجودة في عنوان الرواية، إذ لجأ الروائي إلى إعادة الاعتبار للشاعر دخيل من خلال مشاركته البارزة في أحداث الرواية، فكان المؤثر الفعلي فيها، فقد استهل الروائي أحداث الرواية بدخيل وأنهاها به، وهو دليل على تأثر الروائي بحياته وبقصائده الشعرية.

[1] رواية ناقة صالحة، ص 15.

أما حضور صالحة في عنوان الرواية ورد تابعاً للناقة، وفي أحداث الرواية تابعاً للبطل الأول وهو دخيل، فالمتلقي يركز جل اهتمامه على صالحة الموجودة في العنوان رغم إيرادها تابعة لناقتها، فلماذا تم تقديم الناقة على صالحة؟ وما تداعيات ذلك على أحداث الرواية؟

عاشت صالحة في قبيلتها آل مهروس، فشيخ القبيلة عمها. مادام الأمر كذلك يُفترض أن تعيش حياة مستقرة مقارنة بحياة دخيل، إلاّ أنها عاشت عكس ذلك، فقد شهدت حياتها اضطراباً كبيراً شأنها شأن دخيل، فلم تستطع إثبات ذاتها في وسط مجتمع لا يعترف بذات الفرد بعيدة عن نظام مجتمعه، مجتمعٌ يحكمه العرف والعادات أكثر مما تحكمه إرادة الأفراد وطموحاتهم.

فكانت بداية معاناتها في أول يوم تأتي فيه إلى الوجود، أي يوم ميلادها، وذلك بفقدانها والدتها أثناء الولادة، فتقول صالحة:« ماتت أمي ساعة ولادتي، لفظت نفسها الأخير مع أولى شهقاتي، تكفلت عجوز القبيلة الدرداء، أم دحّام بتربيتي، تجيبني إشارة إلى السماء كلما سألت عن أمي "عند الله" »[1]. فقد كان لغياب أمها في حياتها تأثيراً كبيراً، خاصة وأنها الإبنة الوحيدة لوالدتها، فلم تجد في ديارها إلاّ زوجات أبيها، فكانت تلوذ بالفرار منهن، فتملأ وقت فراغها برعي الأغنام حاملةً في فؤادها حبها الوحيد لدخيل، مستأنسة بناقتها وضحى التي وجدت فيهما الملاذ الوحيد من مرارة الحياة « هجرت خيمة النساء ولذت برعي الأغنام الغبية في العراء، أطوف مراعي الكلأ أُفكِّر بدخيل الذي قيّدني بسحر عينيه وانسل. تبرز وضحى البلهاء بين الغنم بعنقها مثل أفعى في كومة صوف»[2]. فرغم أن عمل الرعي متعب لكنها تجد فيه المتنفس الذي يجعلها تشعر بالحرية، فإن كان هروب دخيل من المعاناة بالهجرة إلى الكويت، فإن هروب صالحة من المعاناة كان بالخروج إلى رعي الأغنام، حتى تتحرر ولو للحظات من سلطة القبيلة وهيمنتها.

عاشت صالحة حياة اغتراب حقيقية داخل قبيلتها، فهي الحاضرة بجسدها، والغائبة بنفسيتها المليئة بالقلق والاضطراب، ومما زاد من معاناتها، هو سماع خبر خطبتها لابن عمها صالح، الذي لم تحبه يوماً، ولم تُكِن له ذرة شعور من الود، رغم أنه ابن سيد القبيلة، وأنه الأقرب إلى أبيه من أخيه فالح، « لم يدر صالح أنه منذ قرارهم ذاك وأنا كما أرادوا لي، صرت حجراً، لا مشاعر

[1] رواية ناقة صالحة، ص 43.

[2] نفسه، ص70-71.

أحملها لـه، لا أحبه لا أكرهه. كان يتودّدُ ويتوق لأن يبدر مني شيء اتجاهه، أيُّ شيء، لكني كنتُ طفلةً عصيةً على طموحه. استكثرت فيه حتى إحساس الكراهية، وإني لأدري أن كراهيتي سوف ترضيه لأني ألقي له بالاً»[1]. فقد خطبها ابن عمها صالح وهي لازالت طفلة لم تبلغ بعد، فمن العادات السلبية للمجتمعات الصحراوية أن بعض العائلات تخطب البنات وهن لم يتجاوزن العشر سنوات.

إن الروائي من خلال استعراضه للتاريخ الشعبي القديم للمنطقة الصحراوية، ينورنا ببعض الخصائص التي تطبع هذا المجتمع، ويتجسد ذلك من خلال انصهار الأنا الفردي داخل الأنا الجماعي، فيعلو صوت الجماعة ويخبو صوت الفرد، فما يكون من الفرد سوى الخضوع لتلك السلطة , أو التمرد عليها بطريقته الخاصة. وذلك من خلال الاعتراض على سلطة المجتمع، إما هروباً، وإما مقاطعةً، ففي الشاهد السابق دليل على ذلك، إذ أن جملة "أرادوا لي" لخصت لنا حجم الهيمنة الاجتماعية على الأفراد الذين أصبحوا مجرد آلات تعمل من أجل إرضاء إرادة المجتمع، وقد عبرت عن هذا عبارة "صرتُ حجراً".

لجأت صالحة بعدما تبدد آخر أمل كانت تسعى إليه، وهو الزواج من الفتى الذي أحبته، إلى التمرد على قيود هذا المجتمع، وذلك بعدم الاكتراث لقرارات المجتمع، وأعلنت التمرد أيضاً على زوجها صالح الذي عانى كثيراً من جفائها اتجاهه، إذْ كانت تتعمد إغاضته، وتفرح عندما تراه غاضباً من جفائها « كان يضرب الأرض بقدمه، ويدور حول نفسه مثل بعير عاث القُراد فساداً في وبره، وأنا أحملق فيه تطيب لي أنّاته لولا داهمتني كلمات دخيل: "يهون عليّ ذبحها لو راحت إلى غيري»[2]. فصالحة كانت تتلذذ بانزعاج زوجها وانفعاله، فتفرح لحزنه، فهي تحاول تعذيبه لأنه السبب الأول في معاناتها.

كما سعت إلى الانتقام من زوجها ومن مجتمعها بالوسيلة التي توفرت لها، وقد بلغ انتقامها ذروته حين فرحت بخبر موت زوجها، ومعرفتها بأن دخيل يقيم في إمارة الكويت، فقررت الرحيل نحوها ضاربة قوانين مجتمعها ونواميسه عرض الحائط.« وبين بشارة مطر ونذير شمس، تذكّرتُ

[1] رواية ناقة صالحة، ص71.

[2] نفسه، ص65.

أن لـي فـي الشرق حبيباً،عصيت الشمس وتبعت نبوءة المطر دونما تفكير فـي عواقب»[1]. فالقرار الجريء الذي اتخذته صالحة وهو الرحيل لملاقاة ابن خالها دخيل، كان تمرداً واضحاً على سلطة المجتمع وهيمنته.

راحت تخوض شعاب الصحراء، باحثة عن إثبات ذاتها، دون تفكير في عواقب هذا القرار. هو قرار كانت تبعاته وخيمةً على حياتها، وذلك بهلاكها على يد ناقتها وضحى وهي على مشارف إمارة الكويت، يقول دخيل بعد عثوره على وضحى وهي تسحق جسد صالحة:«تضغطُ وتحكّ صدرها بالخيمة المكوّمة تحتها، ثم استقامت تُهوذِل في مشيتها صوب ساري والحوار الذبيح. وأنا أُنقل بصري بين وسم آل مهروس أسفل عنقها،...، والبقعة الحمراء أسفل صدرها وبين قوائمها. تقدّمتُ إلى الخيمة المتهاوية أنحني إليها. تحجّرتُ راكعاً أنظر إلى ذراع هامدة تظهر من تحت ركام الخيمة، كفٍّ يمنى بنقوشٍ أعرفها تُطبقُ على خنجر صالح، وساعد بآثار العضّ في باطنه»[2]. تمت الحادثة بعدما رفست وضحى ابن صالحة في لحظة غضبها وقتلته، فراحت صالحة تذبح حوارها انتقاما لموت الطفل، لكن وضحى لم تتقبل الأمر، فانتقمت من صالحة.

تناولت الرواية الكثير من الأحداث المتعلقة بالتاريخ الشعبي للكويت بشكل عام ولقبيلة آل مهروس بشكل خاص، إلاّ أن تلك الفترة لم تسلم من بعض الأحداث السياسية العامة. وقد رصدت الرواية بعضاً منها، تمثلت في الحروب بين إمارة الكويت وقبيلة ابن رشيد حول الزعامة في المنطقة، يقول دخيل:« كنتُ قد أتممتُ الهلال الأول هنا، وقت خرج رجال الإمارة بقيادة الحاكم، الشيخ مبارك بن صباح، والأمير بن سعود إلى إمارة حائل، للقاء أعدائهم فيما سوف يسمى بعد ذلك بمعركة الصّريف، بين إمارة الكويت وحلفائها وبين قبيلتي في الطرف الآخر. آثرتُ البقاء مع شياهي بين الإمارة وباديتها، على أن أورط نفسي في معركة لا أفهم قوانينها»[3]. فإثارة الروائي لهذا الحدث السياسي، لم يكن سوى من أجل وضع القارئ في الحدث العام الذي كان يخيم على ظروف تلك المرحلة، ويبين له طبيعة المناخ السياسي الذي ساد الفترة التي قضاها دخيل في إمارة

[1] رواية ناقة صالحة، ص84.

[2] نفسه، ص16.

[3] نفسه، ص 25.

الكويت، ذلك أن « التاريخ الاجتماعي مرتبط بالواقع الموضوعي وحركته في الزمن وهو محكوم بمسيرة الرجال والأمم وهو مجموعة الأحداث التي تؤثر في توجه مجتمع من المجتمعات مادياً وروحياً»[1]. فالتاريخ الاجتماعي هو عبارة عن أحداث جرت في الواقع، وهي تابعة لأحداث سياسية أشمل منها، وهي في العادة مرتبطة بالنظام الحاكم وما يتعلق به.

إضافة إلى أن السارد يعرب عن موقف دخيل من تلك الأحداث، جِيء بالتاريخ السياسي قصد ملء الفراغات التي تركها التاريخ الشعبي، لأن سرد الحدث السياسي كان على لسان الشخصية البطلة التي لم تشارك في صنع هذا الحدث بل عايشته من بعيد فقط.

لم يشأ الروائي الدخول في تفاصيل التاريخ السياسي للكويت في تلك الفترة، يرويه بطريقة سريعة، لأن التاريخ السياسي هامشي مقارنة بالتاريخ الشعبي الذي توقف كثيراً على سرد جزئياته.

إن الهدف من هذا هو وضع الشعوب المهمشة في مركز العملية التخييلية، بعدما غاب صوتها بين ثنايا أصوات الشعوب المهيمنة.

غلّبت الكثير من الروايات العربية التي نقلت حوار المؤسسة السياسية والمؤسسة الاجتماعية، الصوت السياسي على حساب الاجتماعي، وغلّبت صوت الجماعة على صوت الفرد، لكن سعود السنعوسي غيّر هذه المعادلة، وأعلى من صوت الأفراد على حساب الجماعة، رغم محدودية سلطتهم وانصياعها لسلطة المؤسسة الاجتماعية، إلاّ أن الصوت الغالب كان صوت الأفراد «ويمكن القول بأنه كان للرواية العربية في تعاملها مع الهامشي أو المهمش مسارها المختلف، وإن أفاد هذا المسار من تجربة الغرب وفنية الرواية الغربية، إلاّ أن هذه الإفادة لم تلغ إمكانية مجيء المهمش بكل خصوصية عالمه إلى الرواية وبالتالي استدعاء الضرورات التقنية الفنية لنسج حكايات هذا العالم على مستوى المتخيل»[2]. فحتى وإن خرجت الرواية العربية من ثوب الرواية الغربية، فإن الرواية العربية حملت في تناولها للهامشي خصوصية ميزتها عن الرواية الغربية.

---

[1] حسين خمري، فضاء المتخيل دراسة أدبية(2001)، ط1، دار الثقافة، دمشق، سوريا، ص 52.

[2] يمنى العيد، الرواية العربية المتخيل وبنيته الفنية، ص20.

الذي جعل الحدث الاجتماعي يتغلب في الرواية على الحدث السياسي، هو أن السياسي ارتبط بالشخصيات الثانوية، ومن المعلوم أن الشخصيات الثانوية لا تملك تأثيراً مباشراً في أحداث الرواية، وهو ما يتمثل في عدم مشاركة دخيل في الحروب بين قبيلته وإمارة الكويت وحلفائها.

إن الحدث السياسي الوحيد الذي أدرجه الروائي، والذي أثر في أحداث الرواية لكن بشكل غير مباشر، هو معركة الصريفة التي كانت بين قبيلتي آل مهروس وقبيلة ابن رشيد، فرغم أنها كانت بين أعمام صالحة وأخوالها، إلا أنها لم تظهر تأثرها بها، الشخصية الوحيدة التي ركز عليها الروائي في الحدث السياسي هي شخصية صالح الذي شارك في الحرب بطلب من أحد رؤساء القبائل الموالية لإمارة الكويت وهو ابن صباح، فيقول السارد:« جاء فالح على ظهر ناقته السّبوق يزفُّ البشارة إلى شقيقه الأكبر؛ قال إن قوات أمير الكويت وحلفائه يبلون بلاءً حسناً متغلغلين في مدن نجد، وإنهم قد استولوا على الزِّلفى وبريدة وعنيزة، في حين سلّمت الرّياض لابن سعود من دون قتال. عقد فالح حاجبيه وهو يلتفت إليّ نصف التفاتة قبل أن يستانف لصالح: "جاءنا رسول بن صباح يطلبك بالاسم على رأس الهجانة لمعركة وشيكة"»[1]. فالروائي لم يركز كثيراً على الأحداث السياسية إلاّ في مواطن قليلة جداً، ومن بينها تركيزه على مشاركة صالح في المعركة، ولعل السبب في ذلك هو أن هذه المعركة شهدت موت صالح، وبموته ستتخذ الأحداث منحى جديداً، تمثل في رحيل صالحة نحو إمارة الكويت ، لملاقاة ابن خالها دخيل، إضافة إلى أن هناك سبباً آخر، وهو لا يقل أهمية عن السبب الأول، وهو التشكيك في بعض الوقائع التاريخية السياسية، ويتعلق الأمر بظروف قتل صالح.

وضع الروائي بين طيات الحدث التاريخي السياسي بعض المؤشرات، التي توحي للقارئ بأن مقتل صالح لم يكن من طرف أعدائهم من قبيلة ابن رشيد، وإنما كان على يد أخيه فالح، وهو ما نستشفه من خلال المؤشرين الآتيين:

[1] رواية ناقة صالحة، ص66.

- **المؤشر الأول**

إن صالحاً أصيب برصاصات انجليزية، وليس برصاصات العثمانيين. إذ أن قبيلة آل مهروس ومعها إمارة الكويت، كانتا مواليتين للاستعمار الانجليزي، الذي كان يمولهما بالسلاح، أما قبيلة ابـن رشـيد فكانـت مواليـة للدولـة العثمانيـة، فكـان العثمـانيون يمولونهـا بالسـلاح، يقـول دخيل:«وانصرفت بعدما أنصتُ إلى هذيانه وهم يخرجون الرّصاص من جسده بالملقاط، يلقون به في وعاء نحاسي يصدر رنيناً كلّما تلقف رصاصة. حجم الرصاص يشي بأنه أُطلق من بندقية إنكليزية، أتراه أُصيب بالخطأ؟ أُيصاب المرءُ خطأً بكل تلك الرصاصات!»[1]. فيفترض أن يُصاب صالح بالرصاص العثماني، فإصابته بالرصاص الانجليزي علامة على أنه تعرض للقتل من قبل أحد رجال قبيلته.

- **المؤشر الثاني**

وهو أن فالحاً كذب على صالح، حتى يشارك في تلك المعركة، حينما ادعى أن أمير ابن صباح هو من طلب صالحاً على رأس الهجانة، ويظهر ذلك في الحوار بين صالحة وفالح، بعدما بلغها خبر احتضار زوجها صالح:

« "صالح لم يكن واعياً في يوم"

نظر في عيني ملياً. أردف:

"لا أظنه يعود".

"ليت رسول ابن صباح ما جاء يطلبه للانضمام إلى الهجانة"، قلت له يتملكني الفزع أفكِّر في ما سوف يصيرُ لولدي.

نظر بعيداً قبل أن يقول:

"ما طلبه أحد"

[1] رواية ناقة صالحة، ص28.

"ولكنك قلت.."، قُلت له أذكِّره بلحظة مجيئه قبل أيام.

" أنا أقول أشياء كثيرة"، قال باسماً وهو يلتهمني بعينيه »[1] فمن الممكن أن دعوة فالح لأخيه صالح للمشاركة في المعركة، كانت مجرد خطة لاستدراجه حتى يجد فرصة للنيل منه، قد يبدو الأمر غريباً للوهلة الأولى أن يقتل أخٌ أخاه، لكن لن نستغرب عندما نعلم أن فالحاً لا يتفق مع صالح، مثلما يظهر في الحوار بين صالحة وفالح:« رغبت في الهرب من أبيات غزله، فسألته: "يبدأ شعراء القبيلة عادة بقصيدة تمتدح الأب، وأبوك شيخ القبيلة"

أفلت فالح زفرة طويلة لا تناسب سنه:

"هو لا يفخر بي كما يفخر بابنه صالح".

حدّقت في عينيه أقول:

"ابنه: صالح أخوك.

"لا أحبه" قال عاقداً حاجبيه»[2].

إن الغرض من إيراد هذا الحدث التاريخي، هو تبيين الصراعات السياسية في تلك الفترة، التي ميزت كل الشعوب، «فليس تاريخ البشر كله سوى صراع طويل حتى الموت، من أجل الحصول على النفود الكلي والسلطان المطلق، إنه بذاته تسلطي»[3]. فتظهر الصراعات عادة في جميع الأنظمة السياسية القديمة والحديثة، سواء بين القبائل(آل مهروس وابن رشيد وإمارة الكويت). أو بين الأنظمة الكبرى المسيطرة(العثماني والانجليزي)، أو حتى داخل القبيلة الواحدة وهو ما حدث بين فالح وصالح ، إذْ أن صراعهما هو حول الزعامة في القبيلة، بموت صالح يصير فالحاً الابن الوحيد لشيخ القبيلة فيكون المرشح الوحيد لخلافته على رأس قبيلة آل مهروس، وسيحظى الابن الأقرب لقلب والده بعدما كان صالح الابن المفضل عند الأب.

---

[1] رواية ناقة صالحة، ص 80.

[2] نفسه، ص100.

[3] ألبير كامو، الإنسان المتمرد(1983)، تر: نهاد رضا، ط3، منشورات بيدات، بيروت، لبنان، ص177.

يتّصف فالح بصفات تميّزه عن أخيه صالح وحتى عن شبان القبيلة، تخوّله بأن يكون الأنسب لخلافة منصب شيخ القبيلة. كالفروسية والذكاء. والأهم من هذا كله هو كونه شاعراً بارعاً، رغم صغر سنه، إلاّ أنه كان يعاني التهميش من طرف والده، الأمر الذي جعله يتحدى كل الصعاب ويكون شاباً قوياً معتمداً على نفسه في كل الأمور، عكس أخيه صالح الذي هو الابن المدلل عند والده.

سعى السنعوسي من خلال الرواية إلى إعادة الاعتبار للتاريخ الشعبي القبلي، الذي همشته جل الروايات العربية، فجعله نقطة الانطلاق في تشكيل العالم التخييلي في الرواية، فكان عالماً متفرداً أحكمت خيوطه شخصيات متوغلة في عمق التراث الكويتي الأصيل.

عمد الروائي إلى تصحيح هذا التاريخ وإخراجه في ثوب يليق بعراقته، فالشاعر الشعبي دخيل كان متَّهماً بقتل محبوبته مع ابنها، لكن الروائي أعاد إليه الاعتبار، وقلّده وسام البطولة، نافياً عنه تهمةً هو بريء منها.

أسست الرواية لصراع مضمر بين التاريخ الشعبي والتاريخ السياسي، تجسد هذا الصراع من خلال شخصيات الرواية، فبتقسيمها إلى شخصيات أساسية وشخصيات ثانوية، نجد أن التاريخ الشعبي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالشخصيات الرئيسية، في حين ارتبط التاريخ السياسي بالشخصيات الثانوية، وفي هذا تغليب للجانب الشعبي على الجوانب الأخرى، خاصة السياسي. وهو ما دلّ عليه الحضور الباهت للحدث السياسي، الذي لم نشاهده إلا في حوالي أربعة مواضع في الرواية، عكس الحدث الشعبي الذي تواجد طيلة أحداثها، فضلاً عن ذلك فإن إيراد الحدث الشعبي، كان قصد إنصافه وإعادة الاعتبار إليه، أما الحدث السياسي فقد جيء به للتشكيك في بعض حيثياته، ونفي القداسة التي تروج عنه.

وضع الروائي الشخصية الشعبية في مركز العملية الابداعية، خاصة في مواجهتها لسلطة المؤسسة الاجتماعية، إذ حاولت هذه الأخيرة طمس الذات الفردية، وإخضاعها عنوة لقوانين المجتمع. فالرواية تنصت لصوت الذات الفردية وتعلي من صوتها، إذ كانت في البداية تابعة

للصوت الجماعي، لكنها استطاعت إعلان تمردها في أكثر من مرة على البراديغم السوسيولوجي. تمثل هذا التمرد في الرواية، من خلال الخروج من القبيلة، والاستقرار في المدينة. مثل هجرة صالحة وهي المرأة المتزوجة، بحثاً عن دخيل في إمارة الكويت.

تعد رواية "**ناقة صالحة**" نص موازي للقصيدة الشعرية "الخلوج"، التي كتبها الشاعر دخيل بن أسمر، ولهذا طبع على الرواية بعضاً من الخصائص الغنائية. والمتمثلة في هيمنة الصوت الأحادي، وهو صوت الشاعر دخيل على مجمل أحداثها، رغم أنها جنس سردي. ولعل هذا هو السبب الأول في تغييب الروائي لاسم دخيل في عنوان الرواية، ففي اختياره للعنوان وضع مباشرة عنوان القصيدة مرادفا لعنوان الرواية، أي أنه عوّض "قصيدة الخلوج" ب "ناقة صالحة". لأن الخلوج الموجودة في القصيدة هي نفسها وضحى ناقة صالحة، فكان صوت الشاعر دخيل هو الغالب على الرواية وباقي الأحداث هي محتواة داخل "أنا" الشاعر. والأهم من هذا وذاك أن هذا التداخل بين الشعر والرواية، هو محاولة للروائي استبدال الشعرية بالرواية السردية في ارتباطها بالمتخيل الصحراوي الذي طالما ارتبط بالشعر.

المبحث الثالث: التاريخ والتاريخ المضاد

إن من أهم حسنات الدراسات الثقافية اليوم، أنها باتت تتجاوز مختلف المركزيات التقليدية المهيمنة على الفكر الانساني، كالمركزية السياسية والاجتماعية وحتى الدينية، وانشغلت جل محاورها بالهامش، باحثة فيه عن العيوب التي سقطت فيها المؤسسات السياسية والاجتماعية والدينية من جهة، ومن جهة أخرى حاولت هذه الدراسات الوقوف على هذا الهامش الفعال والتأسيس لثقافة كانت مهمشة في كثير من الحقب الزمنية.

وقد ولّد هذا الاهتمام بالهامش صراعاً بينه وبين المركز، كان هذا الصراع معلناً أحياناً ومضمراً في أحايين أخرى، ومن بين المواضيع التي أُثير حولها هذا النزاع نجد التاريخ، إذ ينتمي التاريخ إلى المركزية السياسية في كثير من الأحيان .ذلك أن الجهاز السياسي هو من أشرف على كتابة التاريخ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ولهذا فقد عمل على تكييفه وفق ايديولوجياته وتوجهاته السياسية.

لكن بعد الحرب العالمية الثانية، ظهرت التفكيكية وما بعدها. وانتقلت الكتابة حول التاريخ إلى مرحلة جديدة ميّزها تعرية التاريخ القديم، وتجريده من صفة القداسة، وإخضاعه للتشكيك والتجريح. فتحطمت بذلك قدسيته ومركزيته.

ويُعد **بول ريكور** أحد رواد هذا الاتجاه من خلال مؤلفه الشهير "الزمن والسرد"، ذلك أنه منح السرد أهمية كبيرة، كان ذلك على حساب فنون أخرى منها التاريخ. فيرى أن التاريخ لم يعد سردية كبرى كما في السابق، فالنصوص التاريخية التي وصلتنا من العصور السابقة، لم تعد تتصف بالقداسة فهي تقبل النظر فيها والتشكيك حول صحتها. فريكور يرى السرد القصصي أكثر أهمية وأكثر ثراء بالحقائق التاريخية من السرد التاريخي، يقول: «لقد أصبح العقل السردي برمته الآن مفتوحاً أمام التأمل، وبذلك أيضاً، تكون فجوة جديدة تعاني منها الدراسات التي تتناول السردية اليوم قد سدت. لقد استدعت كتابة التاريخ والنقد الأدبي كليهما ودعوتهما لتشكيل علم سرد كبير تتساوى

فيه حصتا السرد التاريخي والسرد القصصي»[1] . انطلاقاً من هذا يرى بول ريكور أن الأنماط السردية غير التاريخية تركن إلى المخيلة، فالمخيلة تمكن الباحث من العبور عبر الأزمنة(الماضي والحاضر والمستقبل). وتوقُّع ما حدث في الماضي مما يحدث الآن في الحاضر، واستشراف ما سيحدث في المستقبل.

تجعل هذه الخاصية الأجناس الأدبية في المركز، في حين يكون التاريخ تابعاً لها. في الوقت الذي كان فيه التاريخ هو المركز في السرد التاريخي« لقد تمكنت بهذه الطريقة من أن أنصف ولادة شكل جديد من العقلانية داخل حقل التفسير التاريخي، بينما استبقيت في الوقت ذاته من خلال هذا النشوء للمعنى، على تبعية العقلانية التاريخية للفهم السردي. تذكروا أفكار شبه ـ الحبكة، شبه ـ الشخصية، شبه ـ الحدث التي حاولت بواسطتها أن أضع هذه الأنماط الجديدة من التصور التاريخي في المكان الذي يناسبها ضمن مفهوم الحبك بمعناه الواسع على أنه تركيبة المتنوع»[2]. لقد هيأت جدلية الأدب والتاريخ الساحة، لظهور الرواية التاريخية التي ترفع من مستوى المسكوتات والمضمرات السياسية التي غيبها الكاتب التاريخي أثناء سرده للحوادث التاريخية.

فقد اتخذت الرواية التاريخية من السرد الأدبي أساساً ترتكز عليه، وجعلت التاريخ مجرد مادة تستقي منها مواضيعها. فمنحت كاتبها الحرية التامة في التصرف وفي طرق كل المسكوتات التي لم يتسنّ للكاتب التاريخي طرقها.

يعد عبد القادر ضيف الله من الروائيين الجزائريين المعروفين بحسهم النقدي للواقع المعيش. اتخذ من الرواية وسيلة لتمرير رسائل مضمرة تخص المؤسسة السياسية والاجتماعية وأحياناً الدينية، فكان انطلاقه هذه المرة من الصحراء الجزائرية وبالضبط من مدينة تنزروفت بأدرار.

قام ضيف الله في روايته "**تنزروفت بحثاً عن الظل**"، بتصوير الحياة الصعبة التي يعاني منها الانسان الصحراوي، الذي يتحدى المناخ الصحراوي الصعب الذي يعيشه، كما ركّز على

---

[1] بول ريكور، الزمن والسرد التصوير في السرد القصصي(2006)،ج2، تر: فلاح رحيم، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ص258.

[2] نفسه، ص 259.

انتقاد النظام السياسي الذي أهمل هذه المناطق الصحراوية، وحرمها من التنمية، وكان أيضا سبباً في خلق أزمة العشرية السوداء، التي كانت وبالاً على المجتمع الجزائري بشكل عام، فقد أرغمت فئة كبيرة من الشعب الجزائري الساكن في مدن الشمال على الهجرة إلى الصحراء بحثاً عن الأمان.

وقد مثّل ذلك من خلال شخصية بطل الرواية "بوتخيل"، الذي أرغمته ظروف الإرهاب في الشمال،على الهروب مع أفراد عائلته ، والاستيطان في ولاية أدرار بالصحراء الجزائرية، فعمد الروائي على تعرية التاريخ الجزائري في تلك الحقبة، مستبدلاً الشخصيات التاريخية بشخصيات متخيلة حرّكت الأحداث وفق التصور الذي رسمه الروائي.

1 ـ مساءلة التاريخ:

عمل السارد على انتقاد التاريخ في أكثر من موضع، واعتبر أن الساسة هم السبب في تزوير هذا التاريخ فيقول:« الكل في هذه الصحراء متمسك بشهوة الماضي... التي زرعها الساسة ومؤرخو تاريخ زيفنا العربي المشحون بالنخوة الكاذبة التي لازالت خمرة سكرها تفوح من كتب التاريخ »[1]. فالجهاز السياسي زوّر التاريخ الحقيقي، بطريقة جعلته يضع بين طياته بعض الميزات التي تمنحه جمالاً، بحيث يقدس كل ما له علاقة بالحاكم وحاشيته، فتكبر مكانتهم في نظر عامة الناس، فيرون فيهم النموذج الأعلى الذي يجب أن يحتذي بسيرته باقي الأفراد، و إما أنه يعتمد في جمع التاريخ على الانتقاء، فيأخذ من التاريخ كلما يتوافق مع خصوصيات المؤسسة السياسية، ويترك ما يفضح عيوبها في الماضي، و« السراب هو التاريخ المنقوص الأعين كما جثة النوار التي رماها البحر على شاطئ تارقة، والذي شربوه لنا عنوة مع صابون العذاب اليومي في مدارسهم التي تشبه معتقلات النازية التي أبيد فيها اليهود. مدارسهم محرقة للعقل وهم يسمّرون مسامير نعوش تاريخك المزيف سيدتي على نعش قلوبنا. أليس تاريخك الداعر يشبه نعش هذا التاريخ؟»[2]. فالسارد يشبّه هذا التاريخ تارةً بالسراب، وذلك في أننا نرى تاريخاً لكنه غير موجود في الحقيقة، وتارةً أخرى يشبهه بجثة صديقه "النوار". "النوار" لم يستطع تحمل وضع البلد المزري، فاضطر إلى

[1] عبد القادر ضيف الله، تنزروفت بحثاً عن الظل(2013)، دط، دار القدس العربي، وهران، الجزائر، ص 69.
[2] نفسه، ص39.

الهجرة غير الشرعية نحو أروبا، لكن لم يكتب له الوصول إلى هناك فمات في البحر. فعُثر على جثته في شاطئ تارقة بعد أن أكل الحوت عينيه.

مزج السارد بين شيئين مختلفين في الماهية وفي خصوصيات كل منهما. فالتاريخ معنوي لا يمكننا لمسه أو إدراكه بالعين المجردة، عكس الجثة الهامدة التي نستطيع لمسها ورؤيتها. لكن فَحْوى هذا التشبيه هو أن الجثة لا تعبِّر عن الانسان بل تعبِّر فقط عن الجزء الحسي فيه. إضافة إلى ذلك فإن الجثة ذاتها غير مكتملة فهي تفتقد للعينين. وتفتقد أيضا للروح حتى تستطيع الارتقاء لصفة الآدمية . فمثلما تفتقد جثة "النوار" للعينين وللروح، يفتقد التاريخ للحقيقة التي هي روحه، وللعينين حتى لا يبدو مشوهاً بتزييفه للحقائق. كما أنه ممتلئٌ بالثغرات شأنه شأن جثة النوار الفاقدة للعينين. لهذا وجب على الروائيين ملأ تلك الفراغات عبر ما يسمى بالمسكوت عنه.

ـ التاريخ المسكوت عنه

في الرواية نوعان من التاريخ المسكوت عنه، يرتبط الأول بتاريخ منطقة أدرار، ويتعلق الثاني بتاريخ الجزائر السياسي. فاتخذ الروائي من التاريخ المحلي لأدرار نقطة انطلاق ليصل الى تعرية التاريخ العام للجزائر.

ـ التاريخ المحلي

اتخذ السارد من بعض الأحداث التاريخية لولاية أدرار، وجهة له في تعرية التاريخ الجزائري ومن بين هذه الأحداث تاريخ اليهود في المنطقة، وخاصة في تمنطيط . إذْ أنّ المتعارف عليه أن اليهود عاثوا في أدرار فساداً، بنشرهم للفكر الخرافي من جهة، ومن جهة أخرى احتكروا الأسواق، وأخضعوها للمعاملات التجارية المناهضة لقيم المجتمع الصحراوي، بشكل خاص، والجزائري بشكل عام. والتي يحرِّمها الدين الاسلامي، ومن بين هذه المعاملات؛ تجارة العبيد، واستخدام اليهود للربا في مختلف الأنشطة والمعاملات التجارية، التي يحرمها الدين الاسلامي، فضلاً عن أنها أرهقت كاهل الشعب التواتي ، وجعلته يُحرم من الكثير من ممتلكاته بسببها.

الأمر الذي تفطّن لـه بعض مشايخ أدرار وشيوخ زواياها. وعلـى رأسـهم الشيخ عبد الكريم المغيلي الذي أفتى بضرورة محاربة هؤلاء اليهود. فانتقل خصيصاً من مدينة تلمسان إلى أدرار فجمع حوله بعض المشايخ والمريدين وحارب اليهود وطردهم من المنطقة.

لكن السارد اعتبر اليهود قد ظُلموا في أدرار، وأن التلمساني كما يسميه السارد في الرواية مخطئٌ في محاربته لليهود، فيقول:« كنا نتخندق فيها عن نار الفراغ كما تخندق يهود تمنطيط في قصورهم التي انهارت على رؤوسهم حينما هجم عليهم رعاع القصور المجاورة بفتوى التلمساني الذي أفقدته أزمنة الردة صوابه فأفتى بهدم كنائسهم وبسبي نسائهم دون أن يرف له جفن»[1].

فالشيخ المغيلي الذي يُنظر إليه على أنه بطل قومي، لتخليص أدرار بشكل عام و تمنطيط بشكل خاص من اليهود وظلمهم. يراه السارد مخطئاً في فتواه وظالماً في محاربته لليهود، شأنه شأن الأهالي الذين يخلدهم التاريخ المحلي لأدرار. ويعتبرهم عامة الناس بأنهم مجاهدون. يراهم السارد عكس ذلك ويصفهم بالرعاع.

ولم يكتف السارد بذلك، بل راح يعدد مناقب اليهود، وفضلهم على أهالي المنطقة. فسرد القصة التي حكتها له والدته عن اليهودي الربى عمار مع والدها. "إذْ أنه عندما جرفت سيول المياه المسجد؛ عمد سكان القرية إلى تكليف جد السارد بجمع الاموال من الأهالي، للمساهمة في ترميم المسجد الطيني، وإصلاح ما أفسدته السيول فيه. وعند خروج الجد لجمع المال، التقى مع صديقه الربى عمار فسأله عن سبب حمله لطبق السعف بين يديه، فأجابه بأنه في مهمة جمع المال من أجل ترميم المسجد. فما كان من الربى عمار إلاّ أن أخذ منه الطبق، وانطلق نحو كنيستهم، وملأه عن آخره، من تبرعات اليهود الآخرين، فكانت أموال هؤلاء اليهود أكثر بكثير من أموال المسلمين"[2].

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص60.

[2] نفسه، ص70.

قلب السارد النظرة السائدة الموجودة عند فئة كبيرة من الناس وهي أن اليهود شعب همجي ماكر، وأنه العدو الأول للمسلمين ولساكني المنطقة. صورهم على أنهم شعب مسالم وأنهم كانوا متعايشين مع الأهالي والدليل هو مصاحبة الربى عمار لجد السارد وسعيهم ترميم المسجد.

ونسب الهمجية والقمع والارهاب للمسلمين، وذلك بإسقاط حالة محاربة المغيلي ومن معه من أهالي أدرار، على حالة محاربة أصحاب اللحى (الارهاب) للجزائريين العزل في فترة العشرية السوداء« حتى قضية طرد اليهود التي بدت لي أكبر خطأ ارتكبه التلمساني الذي ورث قسوة غلوه لأؤلئك الذين أفتوا بقتل شعب بكامله في هذا البلد، بعدما ذبحوا عائلة صديقنا مشري. التاريخ نفسه يعاد اليوم ونحن على مشارف قرن جديد»[1]. فهو لم يكتف باتهام الإمام المغيلي بظلم اليهود. بل اعتبره هو الذي ورّث أحفاده هذه الفتاوي التي تنص على إبادة الشعب. ويتعلق الأمر بإرهاب العشرية السوداء، معتبراً أياهم أحفاد المغيلي.

فقد قارن السارد بين عصرين متفاوتين، لكل عصر تاريخه الخاص. العصر الأول هو التاريخ القديم، والمتمثل في حرب أهالي أدرار لليهود بقيادة الإمام الشيخ عبد الكريم المغيلي. والعصر الثاني هي عمليات التقتيل التي قام بها الإرهاب على الشعب الجزائري، وعائلة المشري إحدى العائلات التي طالتها تلك العمليات. فهو يعتبر أن الفكر الإرهابي الموجود في العصر الحديث مستلهم من الفتاوي القديمة التي تعود للعصر القديم والتي أفتى بها المغيلي أنذاك.

التاريخ العام المسكوت عنه

سعى عبد القادر ضيف الله في تشييد تاريخٍ متخيلٍ، عبر روايته "**تنزروفت بحثاً عن الظل،** باعتماده على التنقيب في أنقاض التاريخ الرسمي. فكانت نبرته متأرجحة بين التشكيك فيه أحياناً، وأحياناً أخرى في تعرية المؤسسة السياسية والاجتماعية. وذلك بسرده للتاريخ المسكوت عنه.

ففي معرض سرده لمقاومة الشيخ بوعمامة، يرى السارد في الرواية أن سبب سقوط بوعمامة في شراك المستعمر الفرنسي، هو خذلان القبائل له، يقول:« أقاوم قبائل الضمير المتوحشة في

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص 76.

براري عشقك كما الولي بوعمامة الذي تركته قبيلة أولاد سيدي الشيخ وحيداً في وهاد مدينتي وهو يجمع من حوله بقايا فروع بني هلال الذين شتتهم الجوع والقحط. أنظر إلى المبنى اللعين وألعن تاريخاً مزيفاً تبنته قبيلتي»[1]. فالتاريخ المتداول لدى العامة ينص على أن سبب سقوط مقاومة الشيخ بوعمامة، هو تركيز القوات الفرنسية عدتها وعتادها في الجنوب الغربي من الجزائر، وبالضبط بنواحي قبائل سيدي الشيخ، حيث فرسان الشيخ بوعمامة، وذلك بعد انتشار خبر مقاومته وهزمه للجيش الفرنسي في عدة غزوات.

إضافة إلى أن خوف المستعمر الفرنسي من تحول تلك المقاومة إلى ثورة شاملة، جعله يبعث بكل قواته المسلحة إلى تلك المنطقة، ويكثف الحملات العسكرية على المقاومين، فضلاً عن أن الشيخ بوعمامة كان يخوض مختلف حروبه خارج القبيلة، حيث يكون بعيداً عن الأهالي. فما كان من المستعمر الفرنسي ـ وبسياسته الخبيثة ـ إلا التدخل في تلك القبائل ومنعهم من الوصول إلى المقاومين، حتى يقطعون عنهم التأمين بالأغذية، ومختلف المساعدات، ما جعل مقاومة الشيخ بوعمامة تضعف إلى أن تم القضاء عليها.

ويواصل السارد تعريته للمجتمع الصحرواي، فيرى أن هذا الشعب لم يشارك في ثورة التحرير الوطنية، فآخر ثوراتهم هي طردهم لليهود العزل تحت قيادة المغيلي فيقول: « أشعر بأن بؤس الخيبة يطفح من وجهي كما نقرات الجدري. وعلى ظهري كأسماء توات التي ختمت على رخامة المقام وهو الذين لا يعرفهم أحد من الأهالي، قال بوعبيد قبل أن ينقلب عليّ كأفعى أم قرينات ويصبح موالياً لدادي ولقريبته فتيحة: " أهلنا في هذه الصحراء لم يرفعوا سلاحاً منذ مات ولينا التلمساني »[2]. في هذا الحوار الذي دار بين السارد و بوعبيد، بعض الحقائق المغيبة في الصحراء. فيرى بوثخيل أن أسماء الشهداء الموجودة على المقام، ليست من أسماء شهداء المنطقة. والدليل على ذلك أن عامة الناس في الصحراء لا يعرفون تلك الأسماء، مما يعني أنهم لم يشاركوا

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص13.

[2] نفسه، ص17.

في ثورة التحرير. وهو ما يؤكده بوعبيد الذي يعتبر أن آخر مقاومة للشعب الصحراوي كانت عند محاربتهم لليهود في منطقة توات، وخاصة في بلدة تمنطيط.

فهل الأسماء المكتوبة على الرخام هي أسماء وهمية وُضعت من أجل شحن ذاكرة شعب المنطقة بتاريخ ليس تاريخه، تاريخ مزيف تلهي به السلطة الشعب المغلوب على أمره؟ أم أنها أسماء لشهداء من الشمال جيء بها إلى الصحراء لينال أحفادهم بعضاً من الامتيازات التي حرموا منها في الشمال؟

لم يجبنا السارد عن هذه الأسئلة رغم أنها أثارت قضية شائكة ، لازالت تشغل الرأي العام اليوم. والتي تتعلق بالأعداد اللامنتهية لشهداء الثورة، بيد أن أرشيف الثورة لايزال لحد الساعة عند فرنسا. لكن التاريخ الموجود في الرواية بشكل عام قد يكون حقيقياً، وقد لا يكون كذلك، ذلك « أن الرواية ينبغي أن تقول ما تتمنى وما تحلم به مما يعني أن الروائي وإن شيد متخيله على التاريخ، فإنه لا يمكن أن يقول ما فعلته البشرية، بل ما قاله التاريخ عنها فيكون في هذه الحالة مجرد وسيط بالكلمات»[1].

ولعل هذا الأمر هو ما جعل المبدعين يطرقون هكذا مواضيع، لأن احتمالية صدقها من عدمه لا يمكن لأحد الجزم به بسهولة، ولهذا نجدهم يشككون أحياناً في بعض الشخصيات الثورية وأحياناً أخرى يفضحون بعض الأعمال غير الأخلاقية التي قام بها بعض الشخصيات الثورية. مثل ذبح بعض المجاهدين لأصدقائهم في الجبال متحججين بأسباب واهية كما حدث لزوج أم بوثخيل « لم تكن لزمننا رائحة غير رائحة الموت الذي برمجه أسياد العاصمة كساعة سويسرية على جدار رغبتنا مذ ذبحوا رفاقهم في الجبال بحجة خيانة القضية، وذبحوا زوج أمي بعد معركة إمزي. الساعة لازالت لا تفوت وقتاً للموت في أزقة هذا البلد. حين أنكروا نبوتنا راحوا ينعتوننا بالجيل الخائب. ويطلبون لنا الهداية والتوبة كي لا ننفجر ألغاماً في وجوههم»[2]. ففي الشاهد نرى أصابع الاتهام موجهة نحو النظام الحاكم. فيعده السارد بأنه المهندس الفعلي لما آلت إليه

[1] آمنة بلعلى، المتخيل في الرواية الجزائرية من المتماثل إلى المختلف(2011)، ط2، الأمل، تيزي وزو، الجزائر، ص51.
[2] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص206.

الأوضاع في العشرية السوداء. إذ أن عمليات التصفية طالت بعض الأطراف، وأبقت على أخرى. ومعنى ذلك أنه تم تصفية الأشخاص الذين كان من الممكن أن يشكلوا عائقاً لهؤلاء القتلة من الوصول للحكم. وقد أشار إلى السلطة من خلال ذكر المنطقة وهي العاصمة مركز السلطة. فضلاً عن ذلك، فإنهم حاولوا طمس التاريخ الحقيقي للجزائر من خلال حجبه عن الأجيال اللاحقة.

لكنهم وقعوا في تخوين بعضهم بعضاً أمام هذا الجيل، الذي وقف متفرجاً ف« الثورة ليست قرآناً يا أمي وليست كما تتصورينها. بالأمس أعلنوها كأكبر ثورة في العالم. وحشوا بطولاتهم المزيفة في رؤوسنا، هاهم اليوم يقفون كالأعداء ويرددون كلاماً عن خيانات بعضهم لبعض كما رددوها يوماً على تلك الجبال، الفرق الوحيد اليوم هو أنهم لا يستطيعون أن يصفوا أحداً من مخالفيهم علانيةً كما كانوا يفعلون في السابق»[1]. فبالأمس القريب كان النظام الحاكم يسوِّق لصورة الثورة الجزائرية المنزهة عن كل الشوائب. لكن ظهرت اليوم العديد من الفضائح كتلك التي تتعلق بالثوار وخيانة بعضهم بعضاً، فالقداسة التي كانوا ينسبونها لثورة التحرير في المنابر الإعلامية، وفي المناسبات الوطنية. تنحت عنها تلك القداسة في ظل الصراعات السياسية بين هؤلاء الفئة التي تنتسب لجيل الثورة.

يقارن السارد بين ممارساتهم أثناء الثورة وممارساتهم اليوم. فيرى أنهم في السابق كانوا يقومون بتصفية معارضيهم في أعالي الجبال باسم الثورة، وعقاباً على خيانتهم لها. لكنهم اليوم لم يستطيعوا تصفية معارضيهم علانية. ومن ثمة وجب على جيل اليوم كتابة تاريخه الحقيقي، حتى يتسنى له معرفة الثوار الحقيقيين من المزيفين. بالاعتماد على الذاكرة الشعبية.

فمن خلال الانصات للمحكي الشفهي للطبقات المهمشة من هذا المجتمع، نستطيع كشف الحقائق التاريخية . ولعل هذا ما أشار إليه السارد ضمنياً في الفعلة التي قام بها " الأحدب"(وهو رئيس البلدية). فالأحدب باعتباره ممثل السلطة قام بإعلان استقلال الجزائر سنة 1962. يقول السارد:« قالت لي أمي يومها بعدما عادت بي وبأذناب خيبتها إلى البيت . أن الأحدب مجرم حتى في حربه ضد فرنسا حينما دخل المدينة بعد نزوله لأول مرة مع كتيبة زوجها من جبل

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص83.

عيسى اتجه مباشرة إلى فيلة حاكم المدينة الفرنسي، وحينما وجد فيها امرأة فرنسية تحضر أغراضها للرحيل مع ابنها الصغير. قام برمي الطفل من شرفة الفيلة بلا رحمة، وقتل المرأة برصاصتين في الرأس ببرودة الجليد. وبعدها نصب علم الثورة على شرفة تلك الفيلة، وراح يردد بصوت عال نشيد الثورة. فاشهدوا... فاشهدوا »[1]. فيمثل الأحدب نسق السلطة الذي اعتمد أسلوب المخادعة للوصول إلى المنصب الذي هو فيه. فهذا النوع من النسق لم يضح بنفسه من أجل الثورة، بل ضحى بالثورة من أجل مصالحه الخاصة.

فضلاً عن هذا فقد عرى السارد بعضاً من ممارساتهم غير الأخلاقية إن صح التعبير، التي لم يتسن لكاتب التاريخ أن يتوقف عندها. فحتى وإن بدت على أنها مجرد تمثيل(حادثة رمي الأحدب للطفل من شرفة المنزل وقتل والدته)، إلاّ أن السارد يجرّد هؤلاء السياسين من القداسة التي باتت وسائل الإعلام المرئية منها والمسموعة تبثها من حين لآخر، سواء تعلق الأمر بالمناسبات الوطنية مثل الأعياد الوطنية (كعيد الاستقلال، عيد النصر..)، أو في المناسبات السياسية(الانتخابات).

فقد جِيء بشخصية الأحدب في الرواية قصد تجسيد مشروع المؤسسة السياسية. ومن ثمة تعرية الثورة والثوار. وذلك بنقد سيرته السياسية والنضالية. وفي الوقت ذاته كشف الألاعيب السياسية التي اعتمدتها السلطة الحاكمة . فهي أساليب غير أخلاقية. تمثلت إحدى تلك الأساليب ــ وهي الأخطر بالنسبة لعامة الناس ومن خلفهم الثوار النزهاء والأجرأ بالنسبة للسارد ــ في حرب أكتوبر، التي تُنسب ظاهرياً للإرهاب لكن السارد ينسبها للسلطة ف « بعدها أعاد الأحدب نفس الخطة مع مجيء محنة الموت. خرج يسب في المنظمة والأحزاب التي تركت الساحة لأصحاب اللحى الزرق. وفي الخفاء كان يفتح ذراعيه لقيادتهم الذين كانت تجمعه بهم صفقات مالية مشبوهة. وفي المقابل لم يكن يترك مناسبة إلاّ وجمع حوله أرامل الشهداء والبؤساء . ويبدأ في سب أصحاب اللحى الزرق فيها »[2]. يرمز الأحدب إلى الحاكم، أو السياسي الذي يملك بين يديه زمام

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص82.

[2] نفسه، ص16.

الحكم أو على الأقل يؤثر فيه. فأفعاله توضح نفاقه السياسي، فهو يخلق الأزمة ويظهر للعامة على أنه يسعى خلف القضاء عليها. فقد ذكر السارد على أنه كان صديق قيادات الإرهابيين الذين كانوا يذبحون الشعب العزل. وفي الوقت ذاته يستغل المناسبات الوطنية ويوهم الشعب على أنه ضد من وصفهم الروائي بأصحاب اللحى الزرقاء.

عمد النسق الحاكم إلى صناعة الفوضى وزرع بوادر التشتت والتحزب واختلاق الحروب الأهلية بين العامة، أي ما سمي بالعشرية السوداء. وفي تلك العشرية تمت تصفية كل الثوار النزهاء الذين وقفوا في وجه المير الأحدب وفي وجه السلطة. فجاءت خطاباته السياسية عاطفية للتغلغل في نفوس العامة، لاستمالتهم واستثارة مشاعرهم لكنهم في الحقيقة هم من افتعلوا الأزمة وهم المستفيد الأكبر من نتائجها. لأنه في الأخير لا يهم الحاكم سوى تمرير مشروعه السياسي والمحافظة على منصبه.

لقد انطلق السارد في الرواية من فكرة عامة وهي " الصحراء سجن". فتحكمت هذه الفكرة في توجيه زاوية نظره. إذ أصبح يرى كل شيء موجود في ذلك السجن سلبياً، حتى وإن كان في الحقيقة إيجابياً. لكن سلطة المكان وتأثيرها في إدراك السارد جعلته يبدو ناقماً في كل آرائه من كل ما هو حوله(المجتمع، السلطة، المكان...).

فعندما هاجر بوثخيل من فردوس الشمال إلى الصحراء السجن. أصبح يرى كل شيء سلبياً، وانعكس ذلك على الطابع العام للرواية. بدأها السارد في انتقاد المؤسسة الاجتماعية التي عقدت من وضعيته، فكانت سبباً في عرقلة زواجه من محبوبته لأنها مطلقة. ذلك أن نظرة المجتمع للمرأة المطلقة نظرة سلبية. فوقع السارد في صراع نفسي مرير بين التمسك بحبه، والتمرد على المجتمع وقوانينه، أو الانصياع لسلطة المجتمع القاهرة وخسارة محبوبته، لم يكن أمامه إلا الانصياع لسلطة المجتمع، وذلك بقرار والدته القاضي بعدم الزواج من تلك المرأة المطلقة.

وانتقل السارد من سجن الصحراء إلى نقد ذاكرة الصحراء، واستمر هذا النقد ليطال التاريخ ، بداية بتاريخ الصحراء الذي اعتبره السارد بأنه مليء بالمجازر الدموية كان ضحيتها يهود أبرياء.

ذنبهم أنهم سكنوا هذه الصحراء بحثاً عن الأمان. فإذا بهم يتعرضو لظلم رهيب من قبل سكان المنطقة، بفتوى من التلمساني.

وفي هذه النقطة نسي السارد أن هؤلاء اليهود سكنوا الصحراء وشيدوا قصوراً وملكوا أسواقاً كثيرة. قبل أن يثور عليهم سكان المنطقة، وهنا علينا أن نتساءل: لماذا لم يهاجم الشعب هؤلاء اليهود في بداية مجيئهم للمنطقة؟

فحتى لو افترضنا أن اليهود اضطُهِدو في الصحراء فهذا لا يعني أنهم أبرياء للدرجة التي صوّرهم بها السارد، وإلاّ لما كان لعالِم بحجم الشيخ عبد الكريم المغيلي أن يحاربهم بنفسه، ثم أن مسألة مساعدتهم في بناء مسجد المسلمين، وجمعهم المال أضعاف أهل الصحراء. يجعلنا ندرك أنهم كانوا أثرياء ثراء كبيراً يفوق ثراء المسلمين. وفي هذه المسألة سنثبت عكس ما روّج له الرواي، إذ سنثبت أن الظلم كان نابعاً من اليهود، لأنهم سعوا في ظلم السكان الأصليين، من خلال تفقيرهم واستنزاف جيوبهم. إذ الأصل أن يكون أهل البلد أغنى من الوافدين الجدد، لكننا نجد عكس ذلك. وهذا يجعلنا نستنتج أن المغيلي لم يحارب اليهود إلاّ بعدما ثبت ظلمهم لسكان الصحراء.

نلتمس في الرواية دعوة للتسامح مع اليهود، وهي نظرة أصبحت تشكل ظاهرة في الرواية العربية المعاصرة، نذكر منها " رواية أنا وحاييم" للحبيب السايح، ورواية "في قلبي أنثى عبرية " لخولة حامدي... وغيرها من الروايات العربية.

ولعل الغريب في الأمر أن هذه الدعوة جاءت في الوقت الذي أصبح فيه اليهود يتحكمون في الرأي العالمي، سواء أكان ذلك بقوة السلاح، كما يحدث الآن في نزاعهم مع الشعب الفلسطيني. أو بسلطة المال كما هو الشأن في احتلال كبرى الشركات اليهودية للاقتصاد العالمي.

وعليه فإننا نرى أن هذه الروايات تستهدف "الأنا" العربي ـ بشكل أو بآخر ـ الرافض "للآخر" اليهودي، فتحاول تغيير نظرته لهذا اليهودي. ولهذا اقتصرت هذه الأعمال على الأمة اليهودية دون غيرها من الأمم.

في الرواية أيضاً دعوة صريحة إلى إعادة النظر في التاريخ الرسمي للجزائر وتصحيحه. بالاعتماد على مصادر أخرى مثل الروايات الشفهية، التي تتناقل بين عامة الناس عبر المحكي الشعبي الشفهي. وقد تجسدت هذه الدعوة في شخصية أم البطل وهي أرملة الشهيد، ففيها تحكي تاريخ شخصية الأحدب وأفعاله الشنيعة في حرب التحرير الوطنية وبعدها، لأنها كانت شاهدة على تلك الأحداث.

استخدم الروائي شخصيات مجازية وأعطاها أدواراً تاريخية، كما منحها حق المواطنة داخل النص. لكن تأثيرها تجاوز نص الرواية إلى التأثير في التاريخ الحقيقي، وذلك بمزج ما هو متخيل بما هو حقيقي. فالمتخيل في الرواية هي الشخصيات المتخيلة التي وظفها الروائي مثل بوتخيل، التلمساني، الأحدب، والدة بوتخيل...، أما الحقيقي فهو التاريخ الجزائري. وذلك حتى يكون للروائي حرية التصرف في الأحداث. وحتى تتناسب مع طرحه وهو نقد التاريخ.

لكن ما يثير الانتباه أن الروائي عندما اقترب من تاريخ المجتمع، أثناء نقد تاريخ منطقة تنزروفت، استعمل تلميحاً مباشراً لشخصية الشيخ عبد الكريم المغيلي. وهو استعمال اسم "التلمساني "، نسبة إلى أصوله، فهو ينحدر من مدينة تلمسان. كما استعمل أيضاً الاسم المباشر للشيخ الرقاني، وهذا الأخير لم يُعن بأي نقد مثل الشيخ المغيلي. أما عندما راح ينتقد التاريخ السياسي للجزائر استعمل صفات خِلقية، كتسميات للشخصيات. مثل شخصية " الأحدب "، الذي هو رمز للسلطة الحاكمة. لأنه تقلد منصب رئيس البلدية، وشخصية تاريخية لأنه شارك في حرب التحرير الوطنية.

إن هذه الاستخدامات المختلفة لأسماء الشخصيات سواء التاريخية أو السياسية ــ بالشكل الذي رأيناه ــ لم يكن عبثياً. بل وُظف كذلك من أجل ربط العالم الواقعي بالعالم المتخيل. فكانت بمنزلة الخيط الرفيع الذي يهوي بنا من عالم الرواية للعالم الواقعي. فاختلفت درجة ارتباط أحداث الرواية بالواقع، باختلاف الاستعمال. ففي التاريخ المحلي استخدم الروائي اسم الرقاني والتلمساني في الأحداث التاريخية الحقيقية وهي محاربة المغيلي لليهود. أما في توظيفه للأحدب فكانت أحداثاً افتراضية.

الفصل الثانـي

المتخيل الثقافي في رواية الصحراء

المبحث الأول: التحولات الثقافية للمجتمع الصحراوي

المبحث الثاني: تأسيـــس ثقافـــة المهمـش الثقافي

المبحث الثالث: تهشيـــم ثقافـــة المركـــز

المبحث الأول: التحولات الثقافية للمجتمع الصحراوي

ينظر العلماء اليوم إلى أن الكلام عن الثقافة، هو بالضرورة كلام داخل حقل الأنثروبولوجيا، وذلك بالنظر إلى الآليات التحليلية الجديدة التي جاءت بها الأنثروبولوجيا للعلوم الانسانية، من أجل تناول الظاهرة الانسانية بطريقة علمية حديثة، تتنافى تماماً مع الآليات القديمة، لأن هذه الأخيرة تولي أهمية كبيرة للظروف الخارجية عن الانسان، و تضعه بعيداً عن الدراسة، عكس الأنثروبولوجيا التي تضعه في محور الدراسة، فتدرسه كظاهرة في ذاته ولذاته، دراسة علمية أقرب ما يكون إلى الدراسات التقنية التي تقدمها العلوم الدقيقة.

ولهذا يقول **كلود ليفي شتراوس** في مقارنته بين علم الاجتماع خارج حقل الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع داخلها:« وإذا كان بعضهم يرى فيه، كما هو الشأن في البلدان الأنجلو ـ ساكسونية مجموعة أبحاث وضعية تتناول تنظيم المجتمعات المعقدة وسيرها فإنه يصبح حقل اختصاص الأثنوغرافيا، دون أن يتمكن بعد، بسبب تعقيد موضوعه، من أن يطمح إلى نتائج دقيقة وغنية كنتائج الإثنوغرافيا، والتي يقدم اعتبارها بهذا الشكل، من ناحية المنهج، قيمة تخطيطية أكبر»[1] . أي إذا كان علم الاجتماع يهتم بدراسة المجتمع وفق آليات تقليدية ملموسة وبسيطة، فإن الأمر مختلف عندما يتعلق بانتمائه إلى الأنثروبولوجيا. إذ تجعل منه علماً معقداً. يصعب على الباحث الإحاطة بمجموعة الآليات التي تتيحها الأنثروبولوجيا للعالِم المتخصص في مجالاتها الاجتماعية (الأنثروبولوجيا الاجتماعية). فضلاً عن ذلك فإن نتائجها أصبحت دقيقة مقارنة بشكلها التقليدي.

وتجدر الإشارة إلى أن الأنثروبولوجيا، تحتوي على مجموعة كبيرة من الفروع الخاصة بالإنسان، مثل علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم التاريخ، وعلم الثقافة، والدين...وغيرها. « ولقد تطورت هذه الموضوعات مع تطور المجالات المعرفية التي حاولت الأنثروبولوجيا أن تعرفها، وأن

[1] كلود ليفي شتراوس، الأنثروبولوجيا البينيوية(1977)، تر: د.مضطفى صالح، دط، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، ص 14 ـ 15.

تكون معرفة قائمة حولها بذاتها من حيث الموضوع والقوانين والمنهج»[1]. وعليه فإنه يُعزى تطور هذه الفروع إلى القوانين والمناهج التي قدمتها الأنثروبولوجيا لتلك الفروع.

وقد تم ذلك من خلال دراستها للمجتمعات البشرية دراسة دقيقة، عكس ما كانت تقدمه العلوم الإنسانية الأخرى. فقد كان الأنثروبولوجيون يلجأون إلى المجتمعات التي يريدون دراستها، ويعيشون بينها، حتى يتسنى لهم الوقوف على جميع حيثيات الظاهرة المدروسة. بل يعايشون تلك الظواهر في غالب الأحيان، حتى يتمكنوا من فهمها فهماً جيدا ومن ثمة تكون نتائجهم دقيقة.

ولهذا يقول كلود ليفي شتراوس في عرضه لأهم الخصائص التي يجب على الأنثروبولوجي الحقيقي التحلي بها: « إن الأنثروبولوجي لا يكبح مشاعره فحسب بل يصوغ أيضاً مقولات عقلية جديدة، ويسهم في إشاعة بعض مفاهيم الزمان والمكان، والتقابل والتناقض، البعيدة عن الفكر التقليدي بعد المفاهيم التي يعثر عليها اليوم في بعض فروع العلوم الطبيعية»[2]. فيتوجب على الباحث في ميدان الأنثروبولوجيا أن يكون على اطلاع بالعلوم الأخرى، خاصة ما تعلق منها بالعلوم الطبيعية. وذلك حتى يستطيع الاستفادة من المفاهيم العلمية المأخوذة من العلوم التجريبية وفروعها، كالتقابل والتناقض والزمان والمكان...وغيرها.

سعت الأنثروبولوجيا جاهدة إلى الوصول إلى الدقة العلمية وذلك من خلال:

- ✓ بُعد الأنثروبولوجي عن الذاتية، عكس ما كان عليه الباحث في العلوم الانسانية الأخرى، فمثلاً كان المؤرخ في كتابته للتاريخ يسقط في فخ الذاتية في معظم الأحيان.
- ✓ صياغة بعض المفاهيم العلمية الجديدة، والاستفادة منها في فهم الظواهر الانسانية. كالمفاهيم الفيزيائية في الأنثروبولجيا الفيزيائية، والمفاهيم الطبيعية في الأنثروبولوجيا الطبيعية.
- ✓ الاستفادة من مفاهيم العلوم الإنسانية السابقة (علم الاجتماع، علم النفس،...) وإعطائها أبعاداً جديدة، بحيث تتوافق مع العلوم التجريبية الحديثة وتستفيد أيضاً من إجراءاتها.

[1] مصطفى تيلوين، مدخل عام في الأنثروبولوجيا(2011)، ط1، دار الفارابي،بيروت، لبنان، ص29.

[2] كلود ليفي شتراوس، المرجع السابق، ص417

وتعد الثقافة محوراً أساسياً من فروع الأنثروبولوجية، لما لها من تأثيرات كبيرة على مستوى حياة الشعوب والمجتمعات. ذلك أنها تراث إنساني يصلنا من التجارب المعاشة. ومن السلوكيات والأنماط المختلفة للشعوب السابقة. فهي عبارة عن تراكمات الأزمنة القديمة وصلتنا في شكل أفكار جاهزة.

فلا يمكن تصور وجود مجتمع بدون ثقافة، مهما اختلفت المجتمعات وتباينت من حيث درجة البساطة والتعقيد، أو من حيث الضعف والقوة. أي أن الثقافة توجد عند المجتمعات البدائية مثلما توجد عند المجتمعات المتحضرة.

وتجدر الإشارة إلى أن الثقافة بمفهومها الأكاديمي لم تظهر إلا في القرن الثامن عشر. ف«القرن الثامن عشر هو الذي بدأت فيه كلمة «ثقافة» تفرض نفسها في معناها المجازي بهذا المعنى تم إدراجها في قاموس الأكاديمية الفرنسية (Dictionnair de l'académie francais) (نشرة 1718)، وهي في أغلب الأحيان متبوعة بمضاف يدل على موضوع الفعل هكذا كان يقال «ثقافة الفنون» و« ثقافة الآداب» و«ثقافة العلوم» كما كان ضرورياً أن يُحدد الشيء المعتنى به تثقيفياً»[1]. ولعل هذا الأمر متعلق بالمفهوم الأكاديمي. أما الثقافة فهي موجودة مع أول إنسان وُجد على وجه الأرض، فتتعلق به أينما حلّ أو ارتحل.

أما مواضيع الثقافة فهي كثيرة ومتشعبة باعتبارها ملتصقة بالإنسان. فكل تفكير إنساني هو ثقافة بالدرجة الأولى. وتنقسم الثقافة إلى قسمين:

- ✓ **الثقافـة الماديـة:** وهـي الانجـازات المحسوسـة للإنسـان كالآثـار والبنايـات والنقـوش، التـي أبدعها الإنسان القديم وتركها ظاهرة للعيان.
- ✓ **الثقافة اللامادية:** وتتمثل في الجانب المعنوي من حياة الإنسان البدائي وتشمل: المعتقدات والأفكار والعادات والتقاليد واللغة...وغيرها.

[1] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية(2007)، تر: د منير السعيداني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ص 17 ـ 18.

وتعد الثقافة اللامادية الأصعب في ضبطها ودراستها، سواء تلك المتعلقة بالشعوب البدائية ذات اللغات غير المفهومة. أو من حيث أن مجالاتها متداخلة في بعضها بعض. خاصة أنها تشمل كل الميادين الإنسانية(الثقافة، الحضارة، التمدن...).

وإذا ما حاولنا تتبع تلك المظاهر الثقافية في الرواية العربية الصحراوية، نجد أنها كثيرة ومتعددة، ولهذا استثمرت الرواية في محاكاتها في قالب تخييلي. ويرجع هذا إلى أصالة المجتمع الصحراوي، وتأخره في معانقة العولمة، التي طالت أغلب مجالات المجتمعات المدنية. في حين استطاع المجتمع الصحراوي أن يحافظ على مختلف جوانبه الثقافية، خاصة تلك التي تتعلق بالتراث الفلكلوري القديم. رغم المحاولات الحضارية التي لا تزال تعصف بكيانه، من وقت إلى آخر. فما هي الآليات الحضارية التي سعت إلى طمس هذه الثقافة الشعبية من خلال الرواية الصحراوية؟

إن ظاهرة التحولات الثقافية عموماً، هي خاصية من خصوصيات الكون الذي نحن فيه، وهي موجودة بشكل مستمر في كل المجتمعات، منذ أن خلق الله هذا الكون، وتشمل هذه التحولات مختلف ميادين المجتمع، كالجانب الاقتصادي والجانب الاجتماعي والسياسي...

لقد أصبحت هذه التحولات أمراً طبيعياً بين الأمم، بل أضحى غير الطبيعي اليوم هو عدم تحول إحدى المجتمعات. فلو التفتنا قليلاً نحو الماضي، لرأينا أن نمط العيش الذي طبع نواحي الحياة قديما يختلف كل الاختلاف على النمط الذي نعيشه اليوم.

وتُعزى هذه التغيرات للعوامل الثقافية، والسياسية (الحروب)، والاقتصادية(الشركات الأجنبية). فكل هذه التيارات المتداخلة أثرت في المجتمع، وغيّرته من حيث الشكل والمضمون. ف« مع نشوء الاستعمار الأروبي وانتشاره واحتكاك الأروبيين بشعوب البلاد الأصلية وقبائلها، نشأت نزعة سميت في ما بعد ب« التمحور الثقافي العرقي،» أو التعصب العرقي، (Ethnocentrism) حيث أخذ الرجل الأبيض ينظر إلى الشعوب الأخرى ذات الثقافات المختلفة عن تراثه على أنها همجية. ولم يكن الأروبي الأبيض قادراً على تصور وجود حضارة حقيقية خارج حضارته أو على تصور فكرة

أن يكون هناك "آخر" مختلف عنه مساوٍ له في الإنسانية»[1] فلعب هذا الاحتكاك الثقافي الأروبي مع المجتمعات العربية دوراً مهما في تحويل جزءٍ كبيرٍ في ثقافتها.

رصدت لنا رواية " **إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والاخلاص** " لمحمد سالم الشرقاوي بعض مظاهر هذه التغيرات الاجتماعية. أو دعنا نسميها بعض التيارات التي عملت على تحول النسق الثقافي القديم، إلى نسق حداثي مشحون بقيم جديدة. نجدها أحياناً غريبة عن القيم الأصيلة لمجتمع الصحراء. ويمثل هذا الاتجاه أبناء منصور الذين يذهبون من حين إلى آخر إلى المدينة لمشاهدة السينما. وذلك بمساعدة شقيقهم الأكبر، وهو نفسه المسؤول عن السقي في البلدة إسمه"الشراد"« ولا شك أن الأخ الأكبر الشراد كان يساهم بدوره في حركة التمرد هذه بحصة الريالات التي يمنحها خلسة لإخوانه، وهي حصة تكفيهما لتمويل رحلات الاستكشاف، التي تقودهما إلى المدينة المجاورة وحجز المقاعد في السينما الوحيدة بهذه المدينة لمتابعة الأفلام الأمريكية التي كانوا يتأثرون بأسلوب أبطالها المغاوير في المعارك وطبيعة الانتصارات التي يحققونها للظفر بقلوب بطلات الأفلام في النهاية»[2]. الملاحظ أن السينما لم تكن موجودة في البلدة التي يقطن فيها منصور وعائلته. فهي موجودة في المدينة المجاورة، مما يعني أن البلدة مكان محافظ يُمنع فيه تواجد الكثير من الأشكال الترفيهية التي أفرزتها الحداثة، مثل السينما وما فيها من مشاهد، تؤثر بشكل مباشر على طبائع الناس، خاصة وأن السينما ـ كما رأينا في الشاهد ـ يتوافد عليها الشباب الصغار والأطفال، فهم الفئة السنية التي تتقبل كل الأفكار الجديدة، كما لهم القابلية في تبني الأنساق الحداثية، بغض النظر عن مخلفاتها السلبية.

استعمل الروائي كلمة "تمرد" وهو دليل على عدم تقبل المجتمع الصحراوي المغربي لهذه العادات الغريبة عنه، ولهذا كان أبناء منصور وأترابهم يذهبون إلى السينما خِلسة، لأنهم يعلمون أن فعلهم هذا هو تمردُ على قوانين المجتمع الصحراوي المغربي.

1 كلورد غيرتز، تأويل الثقافات(2009)، تر د.محمد بدوي، ط1، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت لبنان،ص15.

2 محمد سالم الشرقاوي، إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص(2016)، دط، أبو رقراق، الرباط، المغرب، ص 43.

وفي المقابل نجد أنهم وجدوا مساعدة من طرف أخيهم الأكبر وهو "الشراد". فهو الذي كان يمنحهم الأموال من أجل الذهاب إلى المدينة المجاورة، حيث السينما، وحيث تتجلى بوضوح مظاهر الحداثة. ولعل هذا دليل كافٍ على تقبل "الشراد" للأنماط الحديثة، أو على الأقل هو لا يعارض مشاهدة أخويه للسينما، ومن ثمة فهو متقبل لها. ذلك أن" الشراد" باعتباره شابا، يتلائم عمره مع مستجدات العصر. فقد«كان دوركايم يقدر أن لا إمكانية للتداخل بين نسقين اجتماعيين وثقافتين إذا كانا شديدي الاختلاف، إذْ إن احتمال حدوث تآلف ثقافي بينهما ضعيف »[1]. فالسينما كنسق حداثي، توافقت بشكل ايجابي مع النسق الحداثي لشخصية الشراد والأطفال على حد سواء.

وعلى عكس الشراد فإننا نجد الأب منصور يعارض وبشدة مثل هذه الأفعال، فهو يرى أنها تتنافى مع قيم المجتمع وخصوصياته إذْ«لم يكن استهتار الشباب بالوقت بهذه الكيفية ليروق والدهم بالطبع، بيد أن الأم والمساعدة امبيريكة خاصة كانتا كثيراً ما تلعبان الأدوار لتداريا بعض السلوكات، التي لا تتجاوز في كل الأحوال شقاوة الفتيان اليافعين، الذين يبحثون عن متنفس خارج خارج إطار قوانين البيت الصارمة»[2]. فالأب منصور باعتباره ممثلاً للنسق القديم، لم يتقبل ذهاب أبنائه إلى السينما. ويعتبِر ذلك مخالفة لقوانين وأعراف المجتمع المغربي.

إن ذهاب الأبناء إلى السينما ومشاهدة الأفلام الأمريكية، إيذانٌ ببداية دخول المجتمع المغربي الصحراوي في موكب العالم الحداثي. وبداية تشكل نسق ثقافي حداثي قوامه الانفتاح على الثقافات الغربية، ولعل هذا ماكانت تسعى إليه الأنظمة العربية الحاكمة. وهو حشر المجتمعات المحافظة في بوتقة حضارية لا يمكن لها الخروج منها، والغرض من ذلك هو تسهيل السيطرة على تلك المجتمعات، والتحكم فيها من خلال ضرب القيم الأصيلة التي تميزها. بالإضافة إلى إدخال عليها بعض العادات الغريبة عنها، وذلك باستعمال عدة وسائل من بينها، السينما كما رأينا، والتلفاز وكل ما يتعلق بوسائل الإعلام الحديثة.

---

[1] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية(2007)، تر: منير السعيداني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ص91.

[2] رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص43.

وعليه فقد لعبت وسائل الإعلام دوراً كبيراً في نشر الثقافات الغربية بين أفراد المجتمعات المحافظة. كما نجدها أيضاً عملت على إعلاء مكانة المؤسسة السياسية في نظر أفراد هاته المجتمعات، فهي المسؤولة عن جلب الرفاهية له من جهة. ومن جهة أخرى عملت على التشهير بمشاريع وإنجازات هذه المؤسسة من خلال تلك الوسائط.

كان أطفال بلدة "السبع" يذهبون لمشاهدة الأفلام الأمريكية، وفي الوقت ذاته يشاهدون نشرة الأخبار التي تعرض بعض إنجازات الحاكم المغربي «أما أبناء البلدة من عمر سيدي أحمد ومحمد عالي، فقد كانوا يجتهدون لتوفير مصروف الجيب، للفوز برحلة إلى المدينة لحضور أحد العروض السينمائية، التي كان يسبقها بث موجز إخباري عن أنشطة قائد البلاد عزّ أمره، وبعض أعضاء حكومته الرشيدة، قبل عرض لقطات من مبارات كرة القدم وسلسلة مملة من وصلات الإشهار، فضلاً عن بعض الإعلانات عن الأفلام الحديثة، التي يُرتقب أن تُعرض في وصلات السينما»[1]. لقد كرّست وسائل الإعلام هيمنة الأنظمة الحاكمة على شعوبها. سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

بعد أن كان هم الأطفال دراسة القرآن في الكتاتيب والمنافسة في حفظ كتاب الله، نجدهم يجمعون الأموال من أجل التزاحم على دور الثقافة ومشاهدة السينما، وهذا كله برعاية المؤسسة السياسية.

يمكننا القول إن المؤسسة السياسية هي أول من عمل على تهشيم النسق الثقافي القديم، وزرع بذور النموذج الثقافي الحضاري في المجتمعات المحافظة، كما وجدت أرضاً خصبة في زرع تلك الأفكار، وذلك من خلال استهداف الشباب والأطفال الصغار، فهم أكثر قابلية لتبني النموذج الجديد.

ومن الأساليب الأخرى التي استخدمتها المؤسسة السياسية في تكريس هذا النموذج الثقافي الغربي في المجتمع الصحراوي، هو جلب الشركات الأروبية للصحراء من أجل استخراج الموارد

[1] رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص74.

الباطنية للصحراء، واستغلالها في ملأ خزانات الدولة بالعملة الصعبة، وهو ما تجسد بشكل واضح من خلال رواية "**تفاحة الصحراء**" لمحمد العشرى.

فقد عمل النظام المصري على استقطاب الشركات البريطانية المتخصصة في استخراج البترول من صحراء السبع، ومنحها امتيازات كبيرة كانت على حساب الشعب المصري، الذي يقطن في تلك الصحراء. رغم أنه المتضرر الأكبر من تلك العملية.

خاصة أن تلك الشركات عمدت على تخريب الطبيعة الصحراوية المصرية وذلك بصيد الغزلان والأرانب الموجودة في الطبيعة، فيقول السارد وهو يصف بشاعة منظر الجيولوجي يصطاد الغزلان« ألقاها في خلفية العربة على أخريات صريعات ملوثات بدماء حارة، أجسامها تترجرج مفسحة لها، تحسس رؤوسها مزهواً، ألقى إليها قبلة طائرة، ركن العربة، داس على قلبها، وهو ينتزعها من بيتها إلى مكان تجهله..أخرجت مسكها في خامه الصمغي البني، أسالته من غدة تبرز من بطنها، ورشته في الهواء مطلقة نباحها المتقطع، مستغيثة بأوراق وجذور العشب، الذي اندس خجلاً بين حبيبات الرمل»[1]. فالجيولوجي "تامر" جاء إلى الصحراء قادماً من مدن الشمال للعمل في الشركة البريطانية، لكنه كان بين الفينة والأخرى يترك عمله في الشركة، ويخرج في عمليات الصيد، فيصيد الغزلان والأرانب، وذلك من أجل منحها للعمال البريطانيين، وخاصة رؤساء الشركة منهم في جلسات الشواء اليومية.

شكلت الشركة الانجليزية مصدر تهديد للصحراء من جهة، إذْ رأينا أنها استهدفت الثروة الحيوانية النادرة والممنوعة من الصيد وكادت تقضي عليها. ومن جهة أخرى عملت على ضرب قيم المجتمع الصحراوي وعاداته، فقد ترك شباب المجتمع الصحراوي الأعمال المحلية المتوارثة أباً عن جد، ولجأ أغلبيتهم إلى العمل في الشركة من أجل جمع الأموال.

[1] رواية تفاحة الصحراء، ص10.

وهو ما يظهر في حوار "الشيخ عبد الرحمن" و"الشيخ حمد": « ولكن أنت تعرف الإبل تحتاج إلى رعاية، والشباب انفلتوا من بين أيدينا، ولا تجدهم اليوم، حتى ابنك صميدة سلمني زمامها وهرب.

ــ هوس البترول يا شيخ حمد جنّن العالم، فما بالك بأولاد لم يروا الجنيه من قبل»[1]. إن كنّا رأينا في الرواية السابقة كيف أن هم الشباب كان الذهاب إلى السينما ومشاهدة الأفلام الأمريكية، فإن هم الشباب هنا هو العمل في الشركات البترولية وجمع المال.

وقد كان هذا على حساب القيم المحلية للمجتمع المصري، والملاحظ أنه في كلتا الحالتين تكون الفئة المستهدفة أو دعنا نقول التي تتبنى النموذج الثقافي الحضاري، فئة الشباب لما لهم من قابلية في مسايرة أي طارئ جديد على المجتمع.

لكن الخاصية الموجودة في رواية "**تفاحة الصحراء**" أنها جعلت التحول في القيم والعادات مرتبط بالتحول العالمي. إذ أن كل العالم أصبح همه الأول هو البحث عن البترول لجني المال من عملية بيعه. وهو ما ألقى بظلاله على المجتمع عامة والمجتمع الصحراوي على وجه الخصوص.

كما أن تقبل "الشيخ عبد الرحمن" ـ وهو في هذا السن المتقدم ـ لأبنائه العمل في الشركة، وجني الأموال كما رأينا في رده على الشيخ "حمد" له أكثر من دلالة. فهنا نجد مضمراً ثقافياً يتخفى في شخصية الشيخ "عبد الرحمن". فهو ذو تكوين ثقافي غربي، وهو ما جعله يتقبل أي ثقافة جديدة على المجتمع، وقد أثر هذا في قرار موافقته على عمل أبنائه في الشركة الأنجليزية. فيرى علماء الاجتماع أن قرارات الأفراد ناتجة عن التنشئة الاجتماعية الأولى ، أي أنها ترد وفق المحيط الذي نمى فيه الفرد وكبُر. فيقول دنيس كوتش: « أكد علماء اجتماع آخرون في قطيعة مع هذه التحليلات، على الاستقلال النسبي للفرد غير المحدد بصفة نهائية بالتنشئة المعيشة في مجرى طفولته. إن له القدرة على الاستفادة من الأوضاع المستجدة لتعديل مواقفه عند الاقتضاء. وعلى أية حال تتطور النماذج الثقافية في المجتمعات المعاصرة وتؤدي بالأفراد إلى مراجعة

[1] رواية تفاحة الصحراء، ص27.

النموذج المستبطن خلال الطفولة»[1] ومعنى هذا أن جل قرارات الأفراد في الحاضر هي امتداد للنماذج الثقافية التي نشأوا عليها منذ الطفولة. فهي المتحكم الأول في جل قراراتهم وآراهم اللاحقة.

نشأ الشيخ عبد الرحمن بين الجنود الإنجليزيين إبان الحرب العالمية الثانية. فكان المساعد الأول لهم في تجاوز عقبات الصحراء وسبر أغوارها، فقد كان «عبد الرحمن الشاب اليافع في ذلك الوقت، يتواجد في معسكرات الجيش الثامن بشكل دائم دون أن يستوقفه أحد، لتعامله مع القائد الذي يكلفه بأشياء كثيرة ينجزها بمساعدة الجنود »[2]. فالتكوين الثقافي للشيخ عبد الرحمن مختلف عن التكوين الثقافي لباقي المصريين خاصة أهل الصحراء منهم. وذلك لأنه احتك كثيرا بأفراد الجيش البريطاني. فكان يمتلك فكرا ثقافياً غربياً. هذا ماجعله ينسلخ في كثير من الأحيان عن انتمائه العربي. وذلك من خلال ارتباطه بعشيقته الملازمة الانجليزية "دونا ماكسويل" أو من خلال قبوله قرار عمل أبنائه في الشركة الانجليزية بعد الحرب العالمية الثانية. بل نجده يشجع أبناءه على العمل فيها في كثير من المناسبات. فضلاً عن زياراته المتكررة للمقبرة التي دفن فيها الجنود البريطانين، ليزور قبر حبيبته "دونا ماكسويل". فحتى وإن لم يحظ بالزواج منها إلاّ أنه بقي متعلقاً بها. إذْ أنه حزن عدة سنوات بعد وفاتها. ولم يتبق له سوى زيارة قبرها الموجود في الصحراء المصرية.

إن تحول الأنماط الثقافية للأفراد يؤدي إلى تحول القيم والأخلاق. ويكون ذلك إيذاناً جلياً بدخول قيم غريبة عن المجتمع المحافظ ف« تقبل السمة الثقافية، مهما كان شكلها ومهما كانت وظيفتها، قبولاً أفضل وتدمج إذا تمكنت من اكتساب دلالة متوافقة مع الثقافة المتقبَّلة »[3]. ومعنى ذلك أنه لقبول أي مجتمع من المجتمعات لثقافة أخرى يشترط أن:

- ✓ أن تتوفر في المجتمع المؤثِّر والمجتمع المؤثَّر فيه علاقة تشابه تكون عبارة عن نوافذ تتسلل عبرها الثقافة من الأول إلى الثاني.

---

[1] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص85.

[2] رواية تفاحة الصحراء، ص 20 ـ 21.

[3] دنيس كوش، المرجع السابق، ص 97.

✓ التعايش بين المجتمعين: قد يكون تعايشاً مباشراً، وذلك بأن يوجد كلا المجتمعين ضمن حقل جغرافي واحد، فيحدث نزاع بين الثقافتين فتكون الغلبة لإحداهما على الأخرى. وقد يحصل تعايش غير مباشر، وذلك بالتأثير والتأثر عبر وسائط خارجية مثل وسائل الاعلام .

يرى الروائي عبد القادر ضيف الله في روايته "**تنزروفت بحثاً عن الظل**" ، أن تغيير وجه الصحراء، كان بسبب التأثير السلبي للاستعمار الفرنسي من جهة ، ومن جهة أخرى يرجع ذلك إلى ضحايا العشرية السوداء. الذين هاجروا من الشمال إلى الجنوب، هروباً من ويلات القتل التي طالت معظم مدن الشمال. يقول« لم تعد المدن في كل جغرافيا هذا الوطن تحمل هوية ذلك الزمن الأخضر الجميل، غاب عنها التسامح، وغاب الخجل من عينيها لتصبح اليوم متشابهة حد القرف في نكران كل شيء؟ قصور رقان حبلى بالمريدين الذين شوهتهم تجارب اليربوع الأزرق والأحمر التي أجرتها فرنسا يوماً في عمق هذه الصحراء، وبالغرباء الذين لا يشبهون إلاّ أنفسهم وهم يتسابقون في إبراز ولائهم المزيف لوليها»[1]. ففي الشاهد تظهر لنا ثلاثة أنماط ثقافية:

الأول: وهو ثقافة المستعمر الفرنسي، ويمكننا اعتبارها الثقافة الغالبة. بحكم أنها أثرت في الثقافتين ، وقد حدث ذلك إما بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وأهم ما يميز هذه الثقافة ـ من خلال الرواية ـ أنها أثرت في الثقافتين ولم تتأثر بهما.

الثاني: وهو ثقافة أهالي المدن الشمالية الذين نزحوا إلى الصحراء. وما يطبع ثقافتهم أنها ظهرت منافقة، حيث أخذت بعضاً من الثقافة الأولى الغالبة. وساهمت في انتشارها في المجتمع الصحراوي. إضافة إلى ذلك فقد تبنت النمط الثقافي الثالث، وهو ثقافة أهالي الصحراء. فيصورها السارد وهي تظهر ولاءها للولي الصالح، وهي علامة على تأثرها بالثقافة المحلية الصحراوية. رغم أن السارد يعد ذلك الولاء مزيفاً .

الثالث: وهو ثقافة أهل الصحراء، فقد ظهرت في صورة انهزامية مغلوبة على أمرها. لأنها ضُربت على مرتين. الأولى عندما تعرضت للتجارب الحربية الاستعمارية . التي أثرت عليها بطريقة بشعة

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص66.

حيث عرّضت حياة الناس للخطر، وأصبح همهم الوحيد هو أن يحافظوا على حياتهم من تأثيراتها الخطيرة. وفي المرة الثانية عند نزوح أهالي المدن الشمالية، حاملين معهم ثقافاتهم المتنوعة. وتقلدوا مناصب سياسية مهمة في الصحراء. وأثّروا بشكل مباشر في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية فيها.

قرن عبد القادر ضيف الله التحول الثقافي بالتحول الجغرافي، إذْ أصبحت مدينة الصحراء تكتسي طابعاً ليس طابعها الأصلي. كما أضحت موطناً للغرباء، وممتلئة بالضجيج شأنها شأن المدن الكبرى في الشمال.

رسم لها صورة تمثلت في امرأة تخلت عن خجلها وحيائها. نتيجة ذلك أصبحت حبلى من زوج غربي اغتصبها عنوة، وهو الاستعمار الفرنسي، فرغم أنه فارقها منذ أمدٍ بعيد إلاّ أن أبنائها يحملون نفس مواصفاته. وبعضهم الآخر وُلد مشوهاً بفعل أعماله غير الإنسانية.

وعليه يمكننا القول إن التحول الثقافي للمجتمع الصحراوي، كان بفعل عوامل مختلفة. أدت إلى نقله من النسق الثقافي الأصالي إلى نسق ثقافي حديث، ومن أهم هذه العوامل:

1) الاستعمار

حيث لعب الاستعمار دوراً مباشراً في تشكل نسق حداثي لمجتمع الصحراء، إذ سعى المستعمر ـ خاصة الفرنسي ـ جاهداً إلى محو الهوية الوطنية للمجتمع الجزائري، وذلك بمحاربة اللغة الأصيلة، ومنع تدريسها في المدارس النظامية، وفي الوقت ذاته قام بفرنسة التعليم وأجبر الشعب الجزائري على التعلُم باللغة الفرنسية، والمعلوم أن اللغة هي الخزان الذي يحفظ الثقافة لأي مجتمع كان. فتعلم لغة مجتمع ما هو بالضرورة تعلم ثقافة ذلك المجتمع. فكانت الضربة الموجعة التي أضرت كثيراً بالثقافة الجزائرية بشكل عام، والثقافة الصحراوية بشكل خاص.

والمجتمع الصحراوي هو المتضرر الأكبر في هذه العملية نظراً للتجارب الذرية التي قامت بها فرنسا في الصحراء الجزائرية. والتي أفرزت مجتمعاً منهاراً نفسياً وجسدياً، لا يقدر على شيء. كما رأينا في رواية "**تنزروفت بحثاً عن الظل**".

أما الاستعمار الانجليزي فقد سوّق لظهور أفكار غربية حديثة داخل المجتمع الصحراوي. وكان ذلك بعملية الاستقطاب الشاملة الموجهة لأفراد المجتمع، وخاصة الشباب منهم. وتكليفهم بمهام معينة داخل المؤسسة الانجليزية. بغرض الاستفادة منهم في معرفة خبايا الصحراء وتهيئتهم لتقبل الثقافة الانجليزية. كما هو الحال عند الشيخ عبد الرحمن في رواية " **تفاحة الصحراء** ". فقد كان يشتغل داخل المؤسسة العسكرية الانجليزية إبان الحرب العالمية الثانية بين ايطاليا وبريطانيا، على الأراضي المصرية.

فرأينا أن هذا المخطط الانجليزي لم يتوقف بعد انتهاء الحرب، ومغادرة الجيش الانجليزي للأراضي المصرية. بل تواصل بعدها وذلك عن طريق الشركات الانجليزية التي جاءت للإستثمار على الأراضي المصرية. فكانت الوجهة المفضلة للشباب الصحراوي المصري. ما سمح له بالاحتكاك مع النموذج الثقافي الغربي.

هذا ما أطلق عليه باستيد ب"التثاقف المخطط له" ف« وضعية التثاقف المخطط له والمراقب والذي يسعى إلى أن يكون نسقياً ويستهدف آجالاً بعيدة، يُضبط التخطيط اعتماداً على معرفة مفترضة بالحتميات الاجتماعية والثقافية. هذا التخطيط يمكن أن يؤدي في النظام الرأسمالي إلى «الاستعمار الجديد» وهو يدعى في النظام الشيوعي، بناء «ثقافة بروليتارية»تتجاوز«الثقافة القومية» وتحتويها»[1]. إن ما يميز هذا النمط أن أهدافه بعيدة المدى لكن تأثيراتها كبيرة على المجتمع المهيمن عليه.

يصعب التصدي لهذا النموذج الثقافي أو الوقوف أمامه. لأنه يسوّق لأفكاره في قالب اقتصادي يحمل صبغة حضارية عالمية، فضلاً عن ذلك فإن تطبيق هذا النموذج لم يكن عبثاً، وإنما هو مخطط مدروس حتى يطبق بالكيفية التي ظهر بها، فجيء به بعد دراسة قبلية للمجتمع الصحراوي المصري، وما اختيار الشركات الانجليزية لصحراء مصر، إلاّ استكمالاً للمخطط الاستعماري السابق.

[1] دنيس كوش، المرجع السابق، ص106.

2) **المؤسسة السياسية**

لعبت المؤسسات السياسية دوراً أساسياً في تحول النسق الثقافي الاجتماعي، من نسق طبيعي إلى نسق حداثي. وذلك عن طريق تبني استراتيجيات حديثة مأخوذة من ثقافات الدول القوية وذلك:

✓ تقليداً لها باعتبارها القدوة التي تقتدي بها للحصول على القوة. إذْ أن "المغلوب مولعٌ باقتداء الغالب" على حد قول العالم عبد الرحمن بن خلدون « وتأمل في هذا سر قولهم العامة على دين الملك فإنه من بابه إذاً الملك غالب لمن تحت يده والرعية مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه»[1]. فالأنظمة السياسية العربية عموماً أصبحت ترى أنها ضعيفة مقارنة بالقوى الاستعمارية. فكانت ترى فيها مصدر الكمال الذي تبحث عنه.

و تخلت عن الكثير من الخصوصيات الثقافية التي تتميز بها. وفي المقابل تقلدت الكثير من خصائص القوات العالمية الكبرى. وبالخصوص الدول التي استعمرتها سابقاً. مثلما هو عليه الحال في الجزائر وتقليدها لفرنسا سواء في الاقتصاد أو في التعليم .. وتقليد مصر لبريطانيا وغيرها.

✓ لم يتوقف الأمر عند التقليد، بل نجدها في كثير من الأحيان تفتح أبوابها لتلك القوى الكبرى. من أجل الاستثمار على مستوى أراضيها مثلما رأينا في رواية " **تفاحة الصحراء**" عند رصدها لتأثير الشركات البريطانية على الصحراء المصرية. وذلك من خلال غرس التفكير المادي في الشباب المصري الذي أصبح همه الكبير جمع الأموال، فتخلّى عن المهن الأصيلة في مجتمعهم مثل رعي الأغنام والإبل، والعمل في حقول الزراعة.

أما إذا نظرنا إلى الشعوب، فنجد أنها مجبرة على الانصياع لما تمليه المؤسسات السياسية. لأنها تملك كل الوسائل لإيصال هذه الثقافة للرعية. وذلك قصد إحكام هيمنتها على الشعوب من جهة، ومن جهة أخرى حتى تظهر في ثوب النظام القوي الذي يستطيع مجابهة القوى الأخرى.

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر(د س)، ج 1ن دط، مؤسسة جمال، بيروت لبنان، ص124.

فتلجأ في الكثير من الأحيان إلى استغلال وسائل الإعلام في الترويج لهاته الثقافات الحديثة. فتنقلها إلى العامة في صورة جمالية خالية من الشوائب. كما تعمل على القضاء على الثقافات الشعبية الهامشية، وتروج لنوع آخر يطلق عليه الثقافة الجماهيرية إذ "شهد مفهوم الثقافة الجماهيرية نجاحاً كبيراً في الستينات، و يرجع السبب في هذا النجاح إلى اشتماله على عنصرين متناقضين. يتعلق أحدهما بالجانب الفردي للإنسان،وهو «ثقافة»، ويتعلق الثاني بالمجموعات البشرية، وهو «جماهير». وعليه ليس مفاجئاً أن نستخدم المفهوم في بعض التحليلات ذات التوجهات المختلفة"[1]. أي أن انتشار مصطلح الثقافة الجماهيرية، كان بسبب سعي الأنظمة الحاكمة إلى احتواء الثقافات التقليدية الشعبية في بوتقة شاملة. فانصهرت كل الثقافات الشعبية في الثقافة الجماهيرية باعتبار هذه الأخيرة، هي الأقوى والقابلة لمواكبة التغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية.

والفرق بين الثقافة الشعبية والثقافة الجماهيرية، يتمثل في أن الأولى تمتاز بالعفوية والتلقائية. وتنتشر ما بين أفراد المجتمع من غير إرادة أو قصد، حيث يكتسبها الأفراد من المجتمع الذي يعيشون فيه بعفوية. أما الثقافة الجماهيرية فهي ثقافة مقصودة وموجهة. وتكون نتيجة دراسة مسبقة. وتمتاز أيضا بالشمولية، أي أنها قد تشترك بين مجموعات مختلفة في الجغرافيا.

إن الطبيعة العفوية للثقافة الشعبية جعلها تتعرض لحملة شرسة من قبل وسائل الإعلام، ووسائل التواصل على حد سواء. بغرض القضاء عليها واستبدالها بثقافة حديثة ذات منبع غربي. ذلك أن تلك الوسائل عصرية ومتطورة حيث تستطيع الوصول إلى جمهور كبير من الناس في ظرف وجيز. فتؤثر سلباً وإيجاباً في المعتقدات القديمة للأفراد، فتغير نظرتهم لأنفسهم أولاً ولواقعهم ثانياً. كما تلعب دوراً مهماً في تغيير الكثير من المفاهيم. وتوجيهها بحسب ما تسعى إليه المؤسسة السياسية. خاصة فيما يتعلق بتوجيه أفكار العامة، حتى تكون متوافقة مع البرنامج السياسي الذي وضعه الحاكم. إذ« يبدو أن عدداً هاماً من هذه التحاليل يخلص إلى نوع من التسوية الثقافية بين المجموعات الاجتماعية تحت تأثير التوحيد الشكلي للثقافة الناتج، هو ذاته، عن تعميم وسائل

[1] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص 130.

الاتصال الجماهيري. يفترض من هذا المنظور أن تؤدي وسائل الاتصال إلى استلاب ثقافي وإلى إبطال أية قدرة إبداعية لدى الفرد الذي يفتقر إلى ما يخلصه من أسر الرسائل المبثوثة»[1]. فتؤدي وسائل التواصل إلى التقارب بين الثقافات فتؤثر بذلك الثقافات السلبية، على الثقافات الإيجابية. فينسلخ الأفراد عن قيمهم، وينتقلون من عالمهم الملموس إلى عالم افتراضي وهمي. مليء بالأفكار السلبية (كبعض الأفكار المتطرفة الداعية للقتل والجريمة). كما تؤثر سلباً على سلوكاتهم وهو ما أطلق عليه دنيس كوش ب "الاستلاب الثقافي". وهو إفراغ الناس من قيمهم الأصيلة التي اكتسبوها من مجتمعهم الذي وُجدوا فيه، وشحنهم بثقافة مصطنعة. كل ذلك يكون عبر وسائل التواصل الاجتماعي، أو عبر وسائل الاعلام. التي يصل صداها إلى مختلف الشعوب مهما بلغ تخلفها عن ركب الحداثة. ومهما كان بعدها الجغرافي عن مكان النهضة الثقافية العالمية.

كانت الصحراء إحدى الأقاليم التي هضمت تلك الثقافة بمختلف أشكالها. وذلك نتيجة انفتاحها على المجتمعات الإنسانية الأخرى بفعل العولمة. إضافة إلى احتكاك أفراد المجتمع الصحراوي مع غيرهم من سكان المدن الأخرى، كما هو الحال في رواية "**تنزروفت بحثاً عن الظل**". والتي شهدت تهجيراً قصرياً لعدد هائل من سكان مدن الشمال، بفعل أحداث العشرية السوداء. فالسارد عادة ما يوجه لهم أصابع الاتهام، فيعتبرهم المسؤول الأول في تغيير وجه الصحراء من الشكل التقليدي المليء بالقيم الجميلة، إلى صورة حداثية سلبية مملوءة بكل شوائب الحضارة الغربية. خاصة أولئك الذين تقلدوا مناصب السلطة منهم، يقول«كل المدن تعرف لما هي مدن إلاّ هذه المدينة التي طحنتها حلول جياع السلطة الهاربين من الموت بعد ما حصدوا كل شيء جميل في منعطفات عمر هذا الشعب وجاءوا يحرثون بطنك يا أدرار زارعين فينا البؤس لنحصد نحن الأبرياء الكوابيس في ذاكرتنا»[2]. يرى السارد أن صحراء أدرار كانت بريئة وعذراء قبل أن تمسها أيادي السكان النازحين من الشمال، والذين جاؤوا إليها بأفكار وثقافات غريبة عنها وعن ثقافة السكان الأصليين فيها.

---

[1] دنيس كوش، المرجع السابق، ص131.

[2] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص122.

والسؤال الذي ننطلق منه هو ما هي طبيعة ثقافة أهل الصحراء مقارنة بثقافة النازحين إليها من مدن الشمال؟ فمن خلال الرواية الصحراوية سنحاول الوقوف على الثقافتين مبرزين مزايا كل منهما وعيوبهما.

تظهر لنا ثقافة أهل الصحراء متعصبة للماضي، في رواية "**تنزروفت بحثاً عن الظل**" ومشحونة بالأفكار الصوفية الدينية. حيث نجدهم يولون أهمية كبيرة للمقامات والأولياء الصالحين. فيعدهم أهالي الصحراء ، أصحاب السر في هاته الصحراء. وقد وصف السارد أهل الصحراء وهم يمجدون الأولياء ورجال الدين بالبؤساء في قوله:« أما هؤلاء البؤساء الذين وجدوا أنفسهم يسكنون هذه الصحراء فهم يمارسون رغبتهم في الخلاص من يأس الرمل، ومن يأس الجغرافيا. باسم الأولياء يعبرون إلى الخفاء ليتلقوا السر، قال الهاتف بلا لسان:" النسيان ترياق التيه. وترياق أوجاعكم المزمنة يا من لا ولي لكم في تنزروفت."»[1]. فهم لم يكونوا يوماً مخيرين في تواجدهم في الصحراء بل مجبرين، ولهذا لوكان الخيار بأيديهم لما اختاروا العيش في هاته الصحراء. وفي هذه الظروف العسيرة وفي المعاناة من قساوة الجغرافيا. فصعوبة الحياة جعلتهم يفرون إلى الخفاء حيث مقامات الصالحين للبحث عن السر المكنون الذي لا يتأتى لأي كان من الناس.

إن ثقافة أهل الصحراء ناتجة ـ بنسبة كبيرة ـ من الواقع الصعب الذي وجدوا فيه، والمتمثل في صعوبة التضاريس، إذ أن الجغرافيا عملت على تشكل نسق ثقافي خاص بالمنطقة، هذا النسق جعل أهل الصحراء يستطيعون التأقلم مع هذا الوضع دون معاناة.

لقد أصبح الصبر لدى الصحراوي خصلة أساسية وأقوى سلاح يجابه به أعتى مآسي الحياة. بل نجدهم أحياناً يبحثون في صحرائهم عن الطرق المثلى التي تخفف عنهم تلك الأعباء. في ظل صعوبة التضاريس وغياب المرافق الضرورية التي تسهل عيشهم، كما هو موجود في مدن الشمال.

إن لجوء الناس إلى مقامات الأولياء له عدة دلالات نفسية وثقافية يمكننا أن نستشفها من خلال ممارساتهم اليومية، فإذا كان الأهالي في المدن الشمالية يلجأون إلى المؤسسات الإستشفائية

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص 68 ـ 69.

عند شعورهم بالمرض. فإن الصحراويين يتجهون إلى الأولياء الصالحين ليتضرعوا عند مقاماتهم، طلباً للشفاء من أسقامهم ولدوام الصحة على أصحائهم. ويتعلق هذا حتى في قضاء حاجياتهم الأخرى. فالوافد من المدن الأخرى إلى الصحراء يعاني كثيراً في التأقلم مع نمط العيش الصحراوي، خاصة ما يرتبط بمرافق الراحة التي اعتاد وجودها في المدن.

إن ثقافة أهل المدن الشمالية، وكل الذين أرغمتهم ظروف الحرب في الشمال على العيش في الصحراء، منفتحة ومتطلعة على الظروف العالمية وما يشهده العالم من متغيرات سياسية واقتصادية وثقافية. مثلما هو الحال بالنسبة لبطل الرواية وهو "بوثخيل" وصديقه "المسعودي". فتصورهم الرواية على أن ثقافتهم شاملة، وبها تمكنوا من تقديم تفسير لما يحدث في مدن الشمال وما تسير عليه الأمور في الصحراء.

تتسم ثقافة أهل الصحراء بأنها ميالة للتفسيرات الغيبية، وكل ما يتعلق بالكرامات وبحياة الأولياء الصالحين. وما طبعها من خوارق لا واقعية. أما القلة الذين استطاعوا معانقة الحداثة فتراهم يعانقونها من جوانبها السلبية. فتنصب جل اهتماماتهم على الأموال متناسين ما تشهده الساحة من أحداث سياسية.

وقد وصفهم المسعودي في الرواية بأهل العمائم في قوله:« أنظروا إلى هذه العمائم التي تركت تلك السيارات الرباعية الدفع. ألا ترون أنها مصابة بوباء عابر لكل هذه الصحاري. سماه إعلاميو العالم بالعولمة... أمريكا هي من زرعت هذا الوباء في هذه الأرض حتى تخربطت البلاد، وتخربط معها العالم، وصار فيها أصحاب العمائم شركاء مع أصحاب الشركات الهجينة التي اشترت البلاد واشترت معها بطن هذه الأرض التي لا تزال تحبل بالذهب الأسود والمعادن النفيسة»[1]. فأهل العمائم يمثلون نخبة المثقفين الصحراويين، وهم المشايخ من أئمة ومريدي الزوايا. إلاّ أنهم تأثروا بالعولمة وخاصة من جوانبها السلبية. وذلك باشتراكهم مع مديري الشركات الهجينة في استغلال ثروات الصحراء وإهمال باقي الشعب الصحراوي.

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص67.

ويمثل المسعودي مع غيره من أصدقائه دور المثقفين الذين استطاعوا استقراء حالة البلاد، والذين عرفوا أن أصحاب العمائم من أهم أسباب تعاسة العيش في الصحراء تحت وطأة الفقر والمعاناة. في الوقت الذي يعتبرها العالم مكسباً مالياً كبيراً. لما تحتوي عليه من ثروات بترولية ومن معادن نفيسة، كالذهب والألماس ومختلف المعادن التي تبحث عنها أكبر الدول، وتمثل قاعدة اقتصادية لأي دولة في العالم.

أصبحت الصحراء بهذا محل أطماع العديد من الدول المتقدمة، فحتى وإن لم تستعمرها عسكرياً، فقد استطاعت استعمارها ثقافياً. وذلك بفضل النظام السياسي الحاكم، الذي منح موافقته لتلك الشركات المتعددة الجنسيات لكي تخرق عذرية الصحراء. وتستغل ثرواتها غاضاً الطرف عن التأثيرات السلبية التي تنجر عن هذا الأمر، مثل مساهمة الآخر في تغيير وجه الصحراء الثقافي واستبداله بوجه لا يعبر عن تفردها وعن خصوصياتها الجمالية.

كما كان للمثقفين من أهل الصحراء دورٌ كبيرٌ في مباركة هذا الدخيل غير الصحراوي. وذلك من أجل تحقيق مآربهم الشخصية ومطامعهم السياسية. متناسين التحول الثقافي السلبي الذي أصبح يهدد الصحراء عموماً وصحراء توات على وجه الخصوص.

وفي الوقت الذي بارك فيه مثقفو الصحراء تلك الشركات الهجينة، عملوا على تكريس نمط التفكير التراثي في المجتمع الصحراوي، تحت شعار وصايا الأسلاف والأولياء الصالحين، فعمل أهل الزوايا على غرس التفكير الخرافي في أواسط المجتمع التواتي، وذلك باستغلال مختلف التظاهرات الدينية والاجتماعية وحتى الثقافية والتذكير فيها بوصايا الأسلاف من الأولياء والصالحين. يقول "بوعبيد" في هذا الأمر« لأنني ببساطة لا أفكر بطريقتك المثالية، أنتم التلولة، أسمح لي نقولها لكم بصراحة. تحسبوننا سذج نحن أبناء الصحراء رغم أننا نسايركم في كل شيء إلاّ أننا سنظل نحافز على أصولنا. فمسألة الزواج يا صديقي بامرأة مشبوهة في توات تشبه الانتحار. هي عندنا ضد وصايا الأسلاف والأولياء، رغم أنك ترى أنني كما قلت لك أن الكثير من رجال توات تمنوا ذلك يوماً، لأن الرجل التواتي لا يصل للمرأة إلا عبر الزواج. " أتعرف معنى

وصايا الأسلاف والأولياء في قصورنا المحافزة؟ "»[1]. فبوعبيد كغيره من أفراد المجتمع الصحراوي يعمل كل ما بوسعه كي لا يخرج عن وصايا الأسلاف والأولياء الصالحين، لأنها مرَسّخة في معتقده الفكري. الذي زرعه فيه رجال الزوايا.

فهذا النوع من التفكير لا يخص بوعبيد وحده بل هو تفكير يتبناه أهالي توات بشكل عام. وفيه تعصب للنمط التقليدي في معالجة مختلف القضايا. وهو ما يتنافى مع نمط تفكير أهل المدن القادمين من الشمال، والذين يصفهم بوعبيد بأنهم مثاليون في تقدير الأمور. ولعله لم ينتقد هذا النمط الثقافي فحسب. بل يفتخر بنفسه محاولاً إثبات وجهة نظره وإقناع بوثخيل بها.

دلالة على تمسكه بهذا النوع من التفكير ليس لأنه تفكير صحيح، بل خوفاً من الخروج عن وصايا الأجداد، لأن ذلك يؤدي به إلى الخروج عن المجتمع الصحراوي ككل، وقد ذكر بوعبيد رأيه في تفكير " التلولة " وهم أهل المدن الشمالية. فيتصف تفكيرهم بالمثالية والبعد عن الواقع، أما تفكير أهل الصحراء فيتسم بالواقعية.

لهذا ف"أسيا" بالنسبة للفكر الصحراوي غير لائقة بأن تكون زوجة للرجل الصحراوي، نظراً لماضيها الأسود. ويمثل هذا النوع من التفكير بوعبيد. أما تفكير أهل المدن فيعتبر آسيا تصلح للزواج كغيرها من النساء، وذلك لتمتعها بعدة مواصفات تجذب إليها الرجل، مثل جمالها وصوتها الشجي الذي أثّر كثيراً في بوتخيل.

فحتى وإن بدا بوعبيد منتصرا ثقافياً، إلاّ أنه المنهزم الأكبر، ذلك أنه صرح علناً بأن أهل الصحراء يسايرون أهل الشمال في كل شيء. وهو اعتراف ضمني بأن الصحراوي مهما بلغ مستواه الثقافي، سيبقى تابعاً لغيره الشمالي، فضلاً عن ذلك فإن المعيار الثقافي يختلف بين مجتمع الصحراء والمجتمع الشمالي، إذ أن اختيار الزوجة يخضع في كثير من الأحيان إلى العرف وإلى نظرة المجتمع في الصحراء، أما عند أهل الشمال فإن سلطة المجتمع تقل في اختيار الزوجة لتحل مكانها عوامل أخرى تتعلق في غالب الأحيان بحرية الفرد في اختياره.

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص119.

إن بوثخيل وبوعبيد وغيرهما من شخصيات الرواية، هي عرائس قراقوز تتحرك وفق ما تمليه مخيلة الروائي، فالروائي أعلنها في أكثر من موطن على انتصار الغزو الثقافي لأهل الشمال على أهل الصحراء، فقد جعل بوعبيد يصرح بهذا ولم تصرح بها إحدى شخصيات الرواية الأخرى غير الصحراوية.

كما أنه لم يظهِر تأثُّر أهل الشمال بثقافة الصحراء بالقدر الذي أظهر فيه تأثر الصحراء بالحداثة، رغم أنهم مقيمون على جغرافيتها. وأصبح نمط معيشة الصحراويين مصدر سخرية من طرف النوار وبوتخيل وجماعته، فيقول السارد: « يصمت النوار كأهالي هذه المدينة الذين لا يهتمون سوى بذكرى وليهم مردداً في سره: لا أحد يذكر وجع الثامن من هذا الشهر الذي حزت فيه رقاب الآلاف من أبناء بلدنا في خراطة وسطيف»[1]. في المقولة انتقاد لأهالي الصحراء فهم يتذكرون تاريخ أوليائهم الصالحين ولا يتذكرون تاريخم الجزائري.

إضافة إلى ذلك فقد عمل الروائي على تهميش الصحراء وثقافتها من خلال منح معظم الأدوار للشخصيات غير الصحراوية، كبوتخيل الذي هو بطل الرواية، وآسيا البطل الثاني فيها، والمسعودي، والنوار. أما شخصيات الصحراء، فقد اقتصر الأمر على بوعبيد ولا أحد غيره.

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص 66.

المبحث الثاني: تأسيس ثقافة المهمش الثقافي

تعد رواية "**مملكة الزيوان**" للصديق حاج أحمد، من الروايات الجزائرية القليلة التي تفننت في رسم معالم المجتمع الصحراوي. إذْ سعى الزيواني فيها إلى إبراز خصوصيات المجتمع الزيواني المعروف بطابعه التقليدي القديم. فاستلهم منه جوهر حكاياته، وقلّده وسام المملكة التي لها أسس خاصة بها. إذ من المعروف أن المملكة تقوم على نظام حكم خاص، وقوانين خاصة، تجعلها متفردة عن غيرها من الممالك والأنظمة الأخرى.

إلاّ أن هذا النظام كان معرّضا دوماً لرياح المستجدات التي يفرضها التجدد الحضاري المحتوم. خاصة وأن هذه المملكة تابعة جغرافياً وإقليمياً، لدولة هي الأخرى تخضع لنظام اجتماعي وسياسي واقتصادي واحد، و هي التي لها الحق في سن القوانين السياسية التي تحكم البلد بشكل عام. ومملكة الزيوان بشكل خاص.

مهما اختلفت عادات المجتمع الزيواني عن باقي المجتمعات الجزائرية، إلاّ أنه سيظل تابعاً بشكل مباشر أو غير مباشر إلى مؤسسة اجتماعية أشمل منه. وتمتلك أحقية إصدار القرارات والأحكام الاجتماعية بالشكل الذي تريد. وما على المجتمع الزيواني سوى الإنصياع لتلك الأحكام شأنه شأن المجتمعات الجزائرية الأخرى.

أدى هذا إلى بروز صراع ثقافي مضمر بين المجتمع الصحراوي ممثلاً في المجتمع الزيواني، وبين باقي المجتمع الجزائري. وهو صراع المركز والهامش حيث المركز هو الشمال الجزائري، والذي مثلته الدولة الجزائرية بمختلف مؤسساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.. والهامش هو مملكة الزيوان.

عمد الروائي الصديق حاج أحمد على توظيف آليات خطابية لاستنطاق الطبيعة الصحراوية المهمشة. ومن ثمة إسماع صوتها الخافت في وسط المجتمع الجزائري من جهة. ومن جهة أخرى سعى إلى التعريف بالمجتمع الزيواني وإبراز عاداته وتقاليده. فطغى على الرواية صوت خافت في الظاهر لكنه سيطر على كل مراحل أحداث الرواية، وهو صوت الهامش.

وقد تجسد هذا الصوت من خلال تركيز الروائي على مميزات المجتمع الصحراوي الزيواني وخصائصه التي تميزه عن باقي المجتمعات. وجعلها الروائي جوهر الرواية، وعليها أسس الزيواني مملكته ومن تلك المميزات نذكر:

- ✓ **التصنيف الاجتماعي**

ينقسم المجتمع الزيواني إلى « الشريف، و المرابط، والحر المدعو بالعربي، والهجين كمن كان أبوه حراً وأمه أمة، أو كمن كان أبوه تواتياً وأمه طارقية أو كمن غلب عليه لون الزنوج كالداعلي»[1]. فرغم أن هذه التصنيفات الطبقية خاصية يتميز بها المجتمع التواتي، كما هو في الظاهر إلاّ أنها تضمر عيوباً طبقية هائلة تخص المجتمع التواتي.

فهذه التقسيمات عبارة عن مخلفات العنصرية الجاهلية التي طبعت حياة القدامى، بما في ذلك المجتمعات المسيحية قبل سقوط الهيمنة الكنيسية، وحياة المسلمين قبل مجيء الإسلام. فرغم أن أحداث الرواية تعود لعصر الثمانينات إلاّ أنها كشفت بعض الممارسات التي تحررت منها المجتمعات منذ العصور القديمة. وأهم عيب تناولته الرواية هو التقسيم الطبقي في إقليم توات.

إن الكلام عن هذا التقسيم من أكبر الطابوهات في المجتمع التواتي، إلاّ إذا كان الحديث عن ذلك داخل الطبقة الواحدة، وذلك من قبيل تباهي الأفراد في الطبقة نفسها، فالأشراف لهم حق التباهي بنسلهم فيما بينهم. فيعتبرون أنفسهم الأسياد، وما تواجد العبيد في هذا المجتمع سوى لخدمتهم فللأشراف كل الحرية في السيطرة على هؤلاء العبيد. كل هذا يدور بين بني جلدتهم ولا يحق لهم التصريح بهذا لباقي الطبقات الأخرى، حتى وإن كان هذا هو الحال. لأن إعلان السيادة على باقي الطبقات يجلب ثورة داخل المجتمع التواتي.

أمّا العبيد فهم ناقمون على حياة العبودية التي وُجدوا فيها، لكنهم لا يستطيعون إظهار نقمتهم أمام الأشراف مخافة الوقوع في صدام معهم. ومن ثمة معاقبة العبيد وقد يصل الأمر حد القتل أو الطرد من المملكة، وأقل عقوبة قد تسلط عليهم حرمانهم من رغيف الخبز لأنهم لا يمتلكون عملاً

[1] الصديق حاج أحمد، مملكة الزيوان(2021)،ط3، دار الدواية، أدرار، الجزائر، ص145.

آخر سوى العمل في ممتلكات الأسياد. وقد ظهرت هذه الطبقية بشكل جلي عندما زرات بكة بيت العائلة التابعة لطبقة الأشراف. حيث يوجد في منزلهم الخدم، وهم كلٌ من المرأة "قامو" وزوجها "امبارك" وابنهما "عليليل". ففي معرض حديثها عن الوضع في البلدة صرحت بكة بأن الشريفات والمرابطات محظوظات، لأن الله أكرمهم بهذا النسل. فما كان من ربة البيت وهي شريفة النسب، إلا أن صمتت باستحياء، لما بدر من بكة. فبكة امرأة طارقية لا تعيش في المملكة. ولا تعرف قوانينها، وهي لا تعلم أن كلامها قد يؤدي إلى عواقب وخيمة على البيت بشكل خاص، ومملكة الزيوان بشكل عام. فيقول السارد:« فأما أمي ـ والحق يذكر ـ فقد أصابها إحراج كبير، لما قد يؤذي قامو وينغصها في قلبها، مع علمها بمسألتها. وأنهّا لن تقلب المسألة على أكثر من وجه، فقد ترجع الأمر كعادتها، أنها وجدت أمها حدْهَم في بيت سيّدها، وأوكلت لها المهمة في آخر مرضها، وأوصتها بأسيادها خيراً»[1] . فالكلام الذي بدر من بكة غير العارفة بشؤون البلدة، كان سيكون وبالاً على الأسياد والعبيد، لو لم تتفطن والدة السارد وتسكتها. لأن الضرر كان سيلحق بالأم قامو قبل البقية. لكن الغريب في الأمر أن السيدة تدرك تماماً بأن قاموا لن تحرك ساكناً، ولن تفعل شيئاً حيال الأمر. لأن قدر قاموا أن تكون أمَة في منزل سيدتها، فهي خادمة كما كانت أمها عاملة في المنزل نفسه. فما تفعله هو قبل كل شيء تنفيذ لوصايا أمها.

فالعبودية ظاهرة متوارثة في المجتمع الزيواني، فالأب الفقير يكون مضطراً لأن يمارس الاستعباد في منزل سيده. وهذا حتى يتمكن من الحصول على الطعام. وفي المقابل يجبر ابنه بأن يكون عبداً للسيد، وقد يتعدى الأمر أحياناً بأن يوصي الوالد ولده بأن لا يجحد تلك النعمة التي عاش منها الأب، وذلك بالبقاء عبداً عند السيد طيلة حياته.

إن قبول الأب استعباد ابنه ناتج عن الفقر والحاجة للأكل، في الوقت الذي كانت فيه سبل العيش غير ميسورة على العائلات الفقيرة. وعكس ذلك عند العائلات الغنية، فهي تملك البساتين والأراضي الزراعية. أما استعباد الإبن هنا فيُراد منه استغلال تلك الفئة من الناس، وجعلهم عبيداً بالفطرة. ويكون الاستعباد متوارثاً جيلاً عن جيلٍ، وتكون ضحيته عائلات معينة دون غيرها.

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 148.

هذا إذا ما غضضنا الطرف عن أصل الأعراق، أهم من سلالة الأشراف الذين يعود أصلهم إلى الحسن والحسين ابني فاطمة الزهراء، ابنة الرسول عليه الصلاة والسلام. أم لهم بشرة سوداء، أم من المرابطين...

لكن هذا الوضع كان أقل حدة من الحال الذي تسير عليه بلاد الأزواد*. وهو الموطن الذي جاءت منه بَكَّة الطارقية. ففي المقارنة التي ذكرتها بَكَّة بين الوضع الاجتماعي بين بلاد الأزواد وتوات يظهر بأن الوضع في الأزواد أسوأ من توات« وبينما الحال بينهن وأنا والداعلي متلهيان بلعبنا الطفولي، التفتت بَكَّة في هذه المرة لعمتي، وقالت مستدركة، وقد يكون ظهر لها شيء، من شعور قامو من قولها:

حال قامو عندكم بتوات...

أحسن حالاً من مثيلاتها عندنا بالأزواد»[1].

وهذا يعني أن الطبقية توجد في بلاد الأزواد بأكثر حدة مما هي عليه في توات. ذلك أن صحراء مالي أقل تحضرا من توات. فهي لا زالت تعيش في كنف النظام القبلي المستقل عن الأنظمة السياسية. فلا هي تابعة للدولة الجزائرية. ولا هي تابعة لدولة مالي.

قد تؤثر هذه المظاهر سلباً على مستقبل الأبناء. إذ يجدون أنفسهم مجبرين على الاستعباد في منزل السادة ويتجاوز ذلك إلى توريث مثل هذه العادات للأحفاد. فنجد أن "الداعلي" وهو ابن امبارك الذي يعيش بصفته خادماً في منزل سيده المرابط، يرسب في امتحان السنة السادسة بسبب العمل في بستان سيده فيقول السارد: «خلال دراستنا في هذا العام، يكون الداعلي قد رسب في امتحان الفصل الأول من السادس المسمّاة بالسيزيام، بسبب تأخره في التحاقه بالدراسة، حتى أواخر نوفمبر من هذا العام، لكون والدي ووالده، قد اتفقا على التمسّك به، حتى الإفراغ من أعمال

* صحراء مالي.

[1] رواية مملكة الزيوان، ص148.

الحرث والبذر، ليرخص له اتمام دراسة هذا العام بقسم الرخصة»[1]. فالدراسة في مملكة الزيوان حكراً على أبناء الأسياد، أما أبناء العبيد فكانوا محرومين من التعلم إلاّ القيل منهم. ذلك أن التدريس يقتصر على أبناء الأسياد. أما أبناء العبيد فقد وُجدوا للعمل فقط.

القليل من أبناء الخدم المحظوظين من يسمح لهم الأسياد بالدراسة في المدارس الحكومية. كما هو عليه الحال بالنسبة للداعلي« فهو يرى نفسه محظوظاً لكون سيده قبل بتمدرسه، إذا ما قارن نفسه بأبناء الخماسين الآخرين من أهل القصر، الذين كان أسيادهم يستغلونهم في الحرث والفقاقير، ولا يدفعون بهم للتعليم، كحال الصويلح ولد البراح أجميعة، خمّاس أعمامي الكبار، وغيره من أبناء الخماسين »[2] إن حرمان أبناء الخماسين من الدراسة من طرف الأسياد، هي عملية ممنهجة. لأن الغرض منها هو ممارسة التجهيل على هذه الطبقة، حتى لا يتمكنون من معرفة حقوقهم. الأمر الذي سيؤدي حتماً إلى المطالبة بحقوقهم. وأول مطلب يطالبون به هو حريتهم من ظلم الأسياد.

فضلاً عن ذلك فإن الدراسة تمنحهم الشهادات التي ستفتح لهم أبواب الحصول على الوظائف، التي تحسن من معيشتهم وتجعلهم متحررين من سلطة الأسياد. ففي الشاهد السابق دليل على أن الطبقية كانت منتشرة وبشكل كبير في أواسط المجتمع التواتي. إذ أن أعمام السارد أيضاً يملكون خماساً وهو "الصويلح ولد البراح اجميعة" وهو أيضا محروم من الدراسة، كما أن وضعه أسوأ من وضع الداعلي، ذلك أن الداعلي لم يحرم بشكل قطعي من الدراسة. وإنما أخّره والد المرابط عن الدراسة بسبب العمل. عكس الصويلح الذي لم ير مقاعد الدراسة يوماً.

- ✓ **الطقوس**

ركّز الصديق حاج أحمد في الرواية بشكل ملفت للانتباه على الطقوس التي تطبع الحياة العامة للمجتمع الزيواني. فانطلقت الأحداث من حفرة الرابطة وانتهت فيها. وهو في ذاته أحد أهم الطقوس التي تميز اقليم توات عن غيره من أقاليم الجزائر، وسنتناول بالتفصيل هذا الطقس الثقافي

[1] رواية مملكة الزيوان، ص148 ـ 149.

[2] نفسه، ص 149.

فيما بعد، لكن استهلال الروائي أحداث الرواية بطقس ثقافي يحمل عدة دلالات؛ أهمها أن الرواية تحمل بعداً ثقافياً اجتماعياً. هذا البعد منح المجتمع الزيواني تفردا عن غيره ، وجعل القارئ يكتشف جوهره المكنون وسره المدفون في حفرة الرابطة.

حفرة الرابطة

تطلق كلمة " الرابطة " في المجتمع التواتي على المرأة التي توفى زوجها. تبقى هذه الكلمة مرافقة لها طيلة مدة عدتها إذ تعمد الرابطة إلى الذهاب:« خارج القصر الزيواني، توجد حفرة الرابطة، التي تخرج إليها المرأة التي توفى زوجها، بعد انقضاء عدتها. هي حفرة شبه عميقة من عمقها الأفقي، تشبه تماماً مدخل كهف أو مغارة مخيفة»[1]. فالسؤال الذي ننطلق منه، هو لماذا اختار الزيواني هذا الطقس واستهل به روايته. وختم أحداثها فيه؟ وما علاقة حفرة الرابطة بميلاد الزيواني؟

تعد حفرة الرابطة المكان الذي يشهد تغير حياة المرأة، وهي النقطة الفاصلة بين حياة المرأة مع زوجها، وحياتها بعده. إذ إن تغيير حياتها يبدأ من حفرة الرابطة، فتوظيف الروائي لحفرة الرابطة في الرواية لم يكن اعتباطياً بل هو توظيف مقصود. فقد أسقط التغييرات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها، ولازالت تشهدها مملكة الزيوان، على حالة المرأة الرابطة التي تستعد لبداية حياة جديدة. حيث تكون هذه الحياة مختلفة تماماً مع زوجها الأول(المتوفى) .

فنجد في الرواية أن الفتى الدرويش " المرابط" كان طموحه الكبير، هو اكتشاف أسباب التحولات الاجتماعية التي مست مملكة الزيوان . فاضطر إلى أن تكون انطلاقة استكشافه هي حفرة الرابطة، لما تحتوي عليه من أسرار ومكنونات تتعلق بكل ما يحدث في المملكة وتستشرف كل الأحداث التي يمكن أن تقع فيها.« غير أن رغبة ذلك الدرويش الزيواني الحالم باكتشاف تلك التحولات الاجتماعية العميقة التي مرّت بها مملكتهم، خلال ثلاثين سنة، كانت تدفعه لتكسير طابور رعشة المكان، دون أن يراعي أو يحسب للمجازفة حساباً، أو يعطيها ما تستحق من العناية

[1] رواية مملكة الزيوان، ص11.

والتريث. والحق يذكر أن المرابط ظل التردد يركبه كثيرا في بداية أمره غير ما مرة، غير أن إلحاح الطالب أيقش عليه، في ضرورة زيارة المكان زمن القيلولة صيفاً، سوف يمكنه من مراده»[1]. فقد واجهت الدرويش مخاوف جمة تتعلق برهبة المكان. إلاّ أن طموحه في الوصول إلى أسرار التغيير الواقع في المملكة كان أقوى من الخوف الذي تملكه في الوهلة الأولى.

إن خوف الدرويش لم يكن من الحفرة في ذاتها، لأن النساء الرابطات ألفن المجيء إليها وزيارتها من حين لآخر. وإنما كان خوفه مما سيواجهه في تلك الحفرة من مقابلة شيوخ الجن والعفاريت الموجودة هناك، حيث ستحادثه وتمنحه مراده. بل وستجعله يطّلع على سر تحول مملكة الزيوان، و تعلمه كيفية الحصول على كل مايريد، سواء في مملكة الزيوان وخارجها.

واجه الدرويش في البداية الجنية مروشة التي « قالت له: أن قضيته، تفوقها ولا تعلم عنها إلا عنوانها، وأن تفاصيلها في جداولها، هي عند شيخ الجان، وقاضي قضاتها، المسمى الشيخ شمهرون، وهو غير موجود حالياً وطلبت منه أن ينتظرها لتبلغه طلبه ومراده فاختفت عنه فجأة لا يعلم لاختفائها شيئاً»[2]. فحفرة الرابطة هي المكان الذي تلتقي فيه الإنس مع الجان، حيث التقى المرابط مع الجنية مروشة. وهي الجنية الحسناء الجميلة، خصصت لاستقبال الناس في الحفرة كما تعمل كحلقة ربط بين الانس وبين شيوخ الجن. فتعد حفرة الرابطة البوابة العجيبة التي يصل بها الناس إلى المستقبل، وإلى العرفان بكل ما يحدث في مملكة الزيوان. كما تعتبر المكان الذي يلتقي فيه العالمان الإنسي مع الجني. ولهذا ركز عليها الروائي أحداث الرواية وجعل الأحداث تنطلق منها وتنتهي فيها.

أسندت الجنية "مروشة" الأمر إلى ملك الجان وهو الشيخ "شمهرون"، باعتباره أعلم منها وأن قضية "المرابط" أصعب من أن تحيط بها هي. وبالفعل فقد استطاع الشيخ شمهرون فك اللغز وأعطى الدرويش كل الطرق التي يحقق بها مآربه وغاياته، مهما بدت مستحيلة. فيقول الشيخ شمهرون: «من حقك أيها الزيواني، أن تحلم فوق الأرض في عالمك الإنسي، بأخبار مملكتكم

[1] رواية مملكة الزيوان ، ص 11 ـ 12.

[2] نفسه، ص 18.

الزيوانية، ولاسيما تلك القضية الجوهرية، التي قلبت القصر رأساً على عقب، وأضحى فيها الخمّاس ملاّكاً... وإني وصفت لك حجابات مجدولة، هي لأغراضٍ شتى، فما كان أبيض، فكتبت لك فيه جدول روح هوائي، فاعمله بخوراً على زيوان يابس لعرجون أوّل نخلة تلتقيها في طريق عودتك لعالم قصرك الزيواني الإنسي. فإنه يحقق حلمك لبلوغ غيوانك من أخبار زيوانك »[1]. إن شيخ الجان لم يكتف بإعطاء الدرويش أسرار التحولات الاجتماعية في المملكة، بل راح يعطيه التمائم التي بها يصل لكل ما يطمح إليه.

فمن رحلة البحث عن سر التحول، وجد المرابط نفسه يمتهن الشعودة ويتعلم كيف يصنع التمائم، التي يصل بها لجميع أهدافه. ولعل هذا دليل على انتشار طقوس الشعوذة في المملكة. وما من حدث وقع في المملكة إلاّ وللجان دور فيها.

تحمل حفرة الرابطة عدة مميزات جعلتها تتحكم في الأحداث الواقعة في مملكة الزيوان. فهي تعمل على ربط العالمين الجني والانسي، ففيها يتعلم الانس طريقة التحكم في أمور المملكة، وذلك على يد مشايخ الجن. كما تعتبر البوابة التي بها يطل الانس على ما سيحدث في المستقبل، ويتحكم فيه عن طريق التمائم التي يجلبها الزيواني الدرويش من عند الجان.

الزيارات

إن من بين أهم الأشياء التي يتميز بها المجتمع التواتي هو زيارات الأولياء الصالحين، إذ يفرد لهم المجتمع يوماً، يزور أضرحتهم كل إنسان له القدرة على الترحال. أو له حاجة يريد قضاءها، أو تعسرت حياته، فيبث شكواه وأحزانه وهو بجانب أضرحة الأولياء الصالحين. وكله أمل في تغيير حياته إلى الأحسن، ويعد "الشريف مولاي الرقاني" أشهر ولي صالح في إقليم توات وهو «من شرفاء اولاد السي حمو بلحاج، تقام زيارة مشهورة، موعدها السنوي، الفاتح ماي»[2].

[1] رواية مملكة الزيوان ، ص 19 ـ 20.

[2] نفسه، ص105.

وقد منح لها الروائي حيزاً كبيراً، وجعلها من بين أهم العادات التي يتميز بها المجتمع الزيواني، عن غيره من المجتمعات. خاصة ما يصادف هذه المناسبة من طقوس متنوعة وطرق مختلفة يعتمدها سكان المملكة في الاحتفال بزيارة وليهم الصالح. ومنها:

- ✓ **رقصة البارود**

التي تكون بعد ختم القرآن على روح الولي ف« يقرأ السلكة أولاً مع القارئين، على روح الولي المحتفى به، بعدها يتفرج على رقصة البارود»[1]. فتعد رقصة البارود من الرقصات الفلكورية القديمة في إقليم توات، تؤدى هذه الرقصة جماعة في تناسق تام بين أفراد المجموعة المؤدين لها. مستعملين فيها الطبول والبنادق. ويلجأ إليها ساكنة توات في المناسبات التي يكون فيها فرح مثل الزيارات والأعراس، وتلقى إقبالاً كبيراً من طرف عامة الناس.

- ✓ **رقصة العبيد**

ويطلق على هذه الرقصة أيضا رقصة قرقابو، وهي تشبه رقصة البارود، لكن لا تستعمل فيها البنادق، بل يُستعمل فيها وسائل حديدية تثير صوتاً حاداً تسمى قرقابو بدل البنادق. ويقوم بآدائها أفراد ينتمون إلى فئة العبيد أو الخدم. حيث يقوم العبيد بالتعبير عن فرحتهم بهاته المناسبات السعيدة مثل الأعراس والزيارات. ففي الرواية يروي السارد حال أهالي الزيوان، وهم يجاورون ضريح الولي الصالح، ويرقصون على أنغام القرقابو «أخرجونا لزيارة ضريح ولي قصرنا، سيدي شاي الله، على إيقاع فرقة تدندن الدندون، وتقرقب الحديد، تسمى قرقابو(العبيد)، لونهم لا يختلف عن لون الداعلي ووالده ووالدته، حيث حملني مبارك ولد بوجمعة على كتفيه، رجلاي متدليتان على صدره، حتى تبلغا منتصف بطنه حذاء سرته، بينما حملت قامو ابنها الدّاعلي، وكان الموكب يمشي بنا في بطء وأناة، كانت تتخلل ذلك الموكب دندنة الدندون، وقرقبة الحديد من العبيد »[2]. فكل قصر من قصور توات له وليه الصالح، فيمثل الحارس الروحي للقصر في مخيال الأهالي ، ولهذا يخصون له يوماً مهيباً. فيطعمون الطعام لكل الناس الحاضرين، سواء كانوا زائرين

[1] رواية مملكة الزيوان، ص105.

[2] نفسه، ص106 ـ 107.

أم عابري سبيل جاؤوا من قصور مجاورة أو من أمكنة بعيدة. فيتبادلون التهاني ويقرأون القرآن في كل مجمع يجتمعون فيه.

وتظهر أهمية الزيارات في ثقافة المجتمع الصحراوي من خلال أنهم يتخيرون لها أحسن المواسم. وهي المواسم التي تأتي في العادة بعد فترة الزرع والحصاد « ونظراً لكون أهل تواتنا لا يعتمدون إلاّ على قمحهم وتمرهم في مناسباتهم، فقد أخروا موسم الزيارات عندهم، حتى الثامن عشر من إبريل الفلاحي، بحكم أن القمح في هذا الفصل، يكون قد بلغ آخر حصاده»[1]. فتأجيل الزيارات إلى الموسم الذي يتم فيه الحصاد وهو إبريل الفلاحي. حيث تكون بدايته موافقة للرابع عشر من شهر أفريل من الشهر الميلادي، مؤشراً على الأهمية الكبيرة التي تكتسيها الزيارات في نفوس أهالي توات.

وفي الوقت نفسه هو دليل على التأثير السلبي للزيارات على الأهالي. فهي مكلفة جدا بالنسبة لحالهم الذي هم فيه. إذ يستهلكون زرعهم وتمرهم الذي جمعوه في العام كله، في إطعام الضيوف وعابري السبيل. ومن محاسنها أنها تظهر الوجه الجميل للمجتمع الصحراوي، إذ تشهد تلك الأيام تكافلاً اجتماعياً قل مثيله.

فضلاً عن أنها تمثل المتنفس الأبرز للإنسان التواتي، المعروف بكثرة الانشغال في الأعمال الشاقة خاصة في الزراعة والحرث. فتكون الزيارات هي أفضل متنفس له، وهو ما يفسره تأجيلها إلى ما بعد موسم الزرع والحصاد.

- ✓ **الختان**

إن من بين المناسبات التي ركّز عليها السارد في إبراز خصوصيات المجتمع التواتي، هو احتفال الختان.حيث أن للمجتمع الزيواني طريقة مميزة في الاحتفال بهذه المناسبة. فذكر الزيواني بعض العادات التي يقوم بها المجتمع التواتي في حفل الختان فيقول: « المهم مشى بنا الموكب حتى وصلنا عتبة ضريح سيدي شاي الله، المجيّر بالجير الأبيض الناصع، فأجلسونا عند عتبته الخارجية، على دكّانة ملساء، رفقة صديقي ومشارك خوفي وروعي الداعلي. فوضعوا لنا الحنّاء في

[1] رواية مملكة الزيوان ، ص105.

أيدينا وأرجلنا، من طرف أكبر الشريفات بالقصر »[1]. فمن بين الطقوس التي يمارسها أهالي الزيوان احتفالاً واحتفاءً بأبنائهم المختونين، السير بهم في موكب كبير نحو ضريح الولي الصالح. وذلك من أجل وضع الحناء على أرجل المختونين وأيديهم أمام ضريحه. من أجل أخذ بركته. كما اختاروا لهم أكبر الشريفات في القصر حتى تشرف على وضع الحناء.

إن أغلب عادات أهل الصحراء عامة وتوات بشكل خاص تكون بمباركة الأولياء الصالحين وتحت إشراف وجهاء المجتمع. فما السر وراء ذلك؟

إن مثل هذه الممارسات تمرر رسالة ضمنية بين الأجيال الآنية، وتوصلها حتى للأجيال اللاحقة ـ سواء أكان ذلك مقصوداً أم غير مقصود ـ مضمون هذه الرسالة هو وجوب احترام وجهاء القوم، وضرورة إحضارهم في مناسبات الفرح والقرح، للحصول على بركتهم، إضافة إلى غرس هذه العادات ـ حتى وإن كانت تبدو ساذجة أحياناً ـ في الأبناء حتى يحافظوا عليها.

وبهذا يبقى الشريف شريفاً في المجتمع، ويبقى العبد عبداً فيه مهما تعاقبت الأجيال، فيؤتى بالسيد ليبارك الفرح ويؤتى بالعبد ليطرب مسامع الأسياد برقصة العبيد، أما الخادمات فيكون دورهن تمجيد بطولات الأسياد، سواء داخل البيت أو خارجه، مثلما عليه الحال بالنسبة لقامو في رفعها "تضراي"* في حفلة الختان، فيقول السارد حيال هذا: «كانت تتخلل ذلك الموكب المهيب، دندنة الدّندون، وقرقبة الحديد من العبيد وزغاريد النساء الولولة، وتضراي من قامو:

الله أمعا سيد الأسياد

الله مع ولد سيد الشيوخ

الله أمعا ولد سيد القبايل

الله أمعا قبيلة أولاد الجواد

الله أمعا القايمين

الله أمعا اللي ما ايقبحو

---

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 108.

* **تضراي:** هي عبارات ترددها النساء في احتفالات الأعراس والختان، وفيها إما تمدح قبيلتهم ونسبهم وانجازاتهم، أو تمدح الأسياد ونسبهم حيث تستهل كل عبارة من العبارات بقولهن الله مع.. ثم تختمها بزغردة طويلة.

الله أمعا اللي ما يسفهو

أو منهنا حتى لواد تساليثْ

أخيراً ختمتها قامو بزغردة مولولة:

لو لو لو لو لووييييي...»[1]

تكون تضاري دائما من طرف النساء، إذْ يخترن في العادة الخادمات اللائي تمتلكنصوتاً عالياً، فتكون مهمتها رفع تضراي، وذلك بأن تفتخر بالأسياد وتمدح عرقهم ونسبهم أمام الملأ وعلى مسمع الحاضرين، مستهلة كل عبارة بجملة "الله أمعا" وتختم تضراي بزغرودة طويلة يشاركها فيها جميع النساء الحاضرات. ومن الخادمات من يضفن للمدح نسب المعني أو المعنية بتضراي وأصوله وكيف جاء إلى المكان الذي هو فيه. وهنا نجد أن الخادمة قاموا تكفلت بهذه المهمة فافتخرت بأسيادها وهي عائلة المرابط بشكل خاص ومملكة الزيوان بشكل عام.

يعتبر المجتمع التواتي زيارة الأولياء الصالحين، في مناسبات الفرح ضرورية، مثلها مثل رفع تضراي من طرف الخدم. ويكون الخروج عن مثل هذه العادات، جريمة في حق المجتمع وفي حق البلدة، فعادات مملكة الزيوان لا تسمح بذلك، لأنها تعد خروجاً عن المجتمع ككل.

- ✓ **طقس العرفة**

إن طقس العرفة من العادات التي توارثها الأبناء الزيوانيون عن أجدادهم، حيث يخرج الأطفال الذين يدرسون القرآن في المساجد والكتاتيب في الأيام القليلة التي تسبق عيدي الفطر والأضحى إلى أزقة المدينة. يتوسطهم أكبرهم سناً وأحفظهم للقرآن، ممسكاً بيده اللوح المزخرف من طرف معلم القرآن، ويردد بعض العبارات عبارة عن أذكار وأدعية، ويردد من معه عبارات التأمين. ولقد ذكر السارد بعضاً منها « ثم يتقدمنا ونطوف معه بأرجاء القصر، وهو ممسك باللوح، وهو يقول عند عتبة كل بيت نقف عندها:

سنستفتحكم ببسم الله وهو خير الفاتحين

ونردد بعده:

الله أمّامين

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 10 ـ 107.

ثم يقول بعدها:

ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخر.

ونردد خلفه كالعادة:

الله أمّامين

ليقول بعده كالعادة:

الله أمّامين

ليقول:

ويذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً.

لنردد بعده كالعادة:

الله أمّامين

ليقول مقدمنا أخيراً بلهجة تواتية لأهل البيت:

(عدِّسو أوْ بذْرو، أوْ لا يبقى شي منْ لعوايدْ)»[1].

ترجع عادة " العرفة إلى العصور الماضية، وسببها أنّ الإمام أو مدرس القرآن لم يكن يتقاضى أجراً. فكان بعض أفراد المجتمع يتكفلون بإعطائه بعضاً من محاصيلهم الزراعية، ومما يدخرون من ثمارهم. أما في مناسبتي عيد الفطر وعيد الأضحى، كان يلجأ إلى عادة العرفة حتى يجمع بعضاً من القمح والعدس والتمر. وهناك من كان يمنح الأطفال الذين يقومون بعادة عرفة النقود والفضة، حتى يمنحونها للإمام. ولهذا فقد كان الإمام أو المدرس يكلف في عملية جمع المؤونة في العرفة أكثر التلاميذ حفظاً للأمانة، حتى توصل تلك العطاءات للمدرِّس بلا نقصان أو تغيير.

والملاحظ أن في آخر الشاهد عبارة تحمل أكثر من دلالة وهي" أو لا يبقى شيء من العوايد". حيث يظهر خوف المجتمع الزيواني من اندثار هذه العادات. فعدم منح الصدقات لهؤلاء الأطفال سيؤدي إلى امتناعهم من الخروج في عادة "العرفة" مرة أخرى، ومن ثمة زوال هذا الطقس الزيواني.

[1] رواية مملكة الزيوان، ص127 ـ 128.

- ✓ **طقس همرمر**

إذا كانت الطقوس السابقة تمارس في مناسبات الأفراح، فإن هذا الطقس يمارس في وقت الحزن. إذ يلجأ إليه المجتمع التواتي حين تتوالى النكبات والمصائب على البلاد والعباد، فتخرج إحدى نساء المملكة إلى البستان، وتقطع جريدة خضراء، وتسيّر سعفها سيوراً رفيعة، وتطوف في كل أرجاء البلدة بتلك الجريدة ومعها تريباتها مرددةً مع من معها: « (هَمَرْمَرَ علي، ترفع يا الباس، عقود النبي) ولمّا تكمل دورتها، تخرج خارج القصر، مع من معها، بتلك الجريدة، المملوءة بالخيوط الملونة، وتحفر لها قبراً، وتقبرها فيه، ظناً في اعتقاد أهل القصر، من أن ذلك يذهب عنه الوباء والأرواح الشريرة»[1]. فالتي أُوكلت لها مهمة القيام بطقس همرمر هي الخادمة عيشة مباركة. وهي المعروفة بحنكتها في مثل هذه المناسبات.

إن في مثل هذه العادات، تظهر هيمنة السلطة الاجتماعية على السلطات الأخرى، بما فيها الدينية وحتى السياسية. إذ إن المجتمع التواتي، لم يلجأ إلى الأطباء لعلاج المرضى من تلك الأوبئة التي لحقت بهم، بقدر ما لجأوا إلى ممارسة طقس همرمر، وغيره من الطقوس الاجتماعية المعروفة في المجتمع الصحراوي.

فضلاً عن ذلك فإن أهالي توات لجأوا إلى الإمام ليستشيروه عن سبب الكرب الذي هم فيه، ولم يطالبوا المؤسسة السياسية بضرورة التكفل بالمرضى من أجل علاجهم. وهو دليل على هيمنة العادات القديمة على ذهنيات الأفراد والجماعات في المملكة، خاصة أن مسؤول القصر الذي يمثل الجهاز السياسي في المملكة، هو صاحب فكرة الإقدام على ممارسة طقس همرمر. ف« انتشرت بين صبيانه في هذا العام، أمراض معدية، كالجدري، والقوب، والقرع، فرأى الناس في هذا العام بالقصر عام الرمادة، ماجعل مسؤول القصر الحاج عبد السلام يستدعي عيشة مباركة بنت بلة، لتقوم بطقوس همرمر رفقة ابنتها ومعاونتها النايرة»[2]. إن لجوء المسؤول السياسي للقصر إلى العادات والتقاليد، والطقوس القديمة، أو حتى مناجاة الأولياء الصالحين، كما يحدث في الزيارات هو تملص من المسؤولية، وإيهام المجتمع الغارق في العادات والتقاليد، أن هذا هو الحل الوحيد

[1] رواية مملكة الزيوان ، ص208.

[2] نفسه، ص 208.

لعـلاج هذه المشـاكل الاجتماعيـة العضـوية. وأن المسؤول فـي ذاتـه متشـبع بـالفكر القـديم الميّـال لتقديس كل ما هو قديم وكل ما اعتاد القيام به في مثل هذه الظروف، وعدم الثقة في كل ما هو جديد.

- ✓ **طقس الشراطة**

يخص طقس الشراطة في العادة الأطفال الصغار الذين يكونون في بداية تماثلهم للجلوس. وهي تشبه الحجامة إلى حدٍّ ما، وهي عبارة عن وخزات خفيفة بشفرة حادة، يقوم بها طبيب القصر. فيقول المرابط لحظة تشريطه « فشرّطني ثلاثة شرطات على جانب خدي الأيمن، ما بين العين والأذن، شكّلت تلك الشرطات طابعاً وخاتماً مميزاً بالعدد 111 لأهل مملكة زيواننا قاطبة، وفعل كذلك على جانبي الأيسر، وفوق ركبتي، وعلى ظاهر رجليّ»[1]. يقوم بالشراطة شخص خبير، وهو في نظر أهالي مملكة الزيوان طبيب القصر، لكن الإسم المشتهر به في كل الصحراء هو "لَمْعَلَّمْ". وهو متعدد المهام حيث يداوي المرضى بواسطة الأعشاب ، ويجبر المكسورين، ويعالج الحيوانات، ويكتب التمائم...

إنّ أغلب أهالي توات يرون في أن الغرض منها إخراج الدم الفاسد من الطفل، لكن بعضهم يرى بأن الهدف منها ليست الحجامة، وإنما هي علامات تميز قبيلة عن أخرى ومجتمعاً عن آخر. وترجع هذه العادة إلى العصور الغابرة حيث كانت هناك حروب طاحنة بين القبائل. فتلجأ كل قبيلة إلـى وضـع علامـة معينـة تخص القبيلـة ذاتها. وهذه العلامـة مشتركة بين كل أفراد القبيلـة، حيث توضـع على أجسام الأبناء منذ الصغر وفـي مناطق مختلفة على أجسادهم، وتكون في المناطق التالية: أعلى الخد من الجهتين، وسط الجبهة، فوق الركبتين، على ظاهر الرجلين، وأحياناً على الظهر. بشرط أن تكون نفس العلامة في كل تلك المناطق من الجسم، وتبقى تلك العلامات مرافقة لأفراد القبيلة حتى الكبر.

لقد ركز الروائي على هذه الطقوس وأفرد لها حيّزا كبيراً بين أحداث روايته، وذلك من أجل إبراز تفرّد المجتمع الزيواني بنمط معيشي مختلف عن باقي المجتمعات، وقلّده وسام المملكة فسمى روايتـه بمملكـة الزيـوان. وهـي مملكـة قائمـة بـذاتها حاكمهـا هـم أشـراف الزيـوان، أمـا عامـة الشـعب

[1] رواية مملكة الزيوان ، ص75.

فيمثلون الخدم في يد الأشراف. لكن يبقى الحاكم الفعلي للمملكة هو المجتمع الزيواني إذْ رأينا سلطته تفوق سلطة الدين وسلطة السياسة، أماّ أسوارها فكانت العادات والتقاليد وكل الطقوس التي يمارسها الأفراد، فتحميهم من غزو الحداثة ومخلفاتها.

الأمثال الشعبية

استخدم الصديق حاج أحمد الأمثال الشعبية النابعة من عمق المخيال الشعبي الزيواني، والهدف من ذلك هو إبراز مدى الأصالة التي يتمتع بها المجتمع التواتي. فكانت الأمثال نصوصاً مصغرة، يختصر من خلالها الكثير من الشروحات المطولة، ويصبغ بها النص الروائي بصبغة محلية نابعة من تراث مملكة الزيوان ومن تلك الأمثال نذكر:

- ✓ **« اللسان مافيه اعظم يا ولد بويا»**

ذكر هذا المثل والد الزيواني في وليمة مولد ابنه، حين حضر أخوه الأكبر، وبالغ كثيراً في تهنئته بالمولود، وهو الذي كان سعيداً لحرمان أخيه من المولود الذكر طيلة هذه السنوات. حتى لا يرث تلك البساتين والأراضي، فالمتعارف عليه في مملكة الزيوان أن النساء لا يرثن، وأن من له ذكوراً سيرث أكثر من البقية. لكن فرحته لم تدم طويلاً فقد رُزق والد الزيواني بمولود ذكر، فتحطم حلم شقيق الأب، لأن كل الخيرات سيحظى بها والد الزيواني. يقول السارد« فبادر أكبر الأعمام عند دخولهم بتهنئة مصطنعة لوالدي...، فقال لوالدي، وهو يعدِّل تكويرة عمامته على رأسه، التي كان فيها حجابٌ محمّرٌ بارزٌ في ثنيتها من الجهة الأمامية اليمنى، فقال:

اللهم اجعله من العائشين

والعاقبة لإخوانه القادمين

ويقطع هذه السَّبيبة...

فرد عليه والدي بابتسامة عريضة، تكفي عن القول...، وقد كان ساعتها يتلمس ذقنه، وعنفقة شاربه، وهو يقول في نفسه:

(اللسان ما فيه عظم يا ولد بويا)

كم توسلتم بالصلاح من رجال توات

حتى يبقى زيواننا في أَضْنايَتْكُمْ»[1]

ومعنى هذا المثل أن اللسان لا يوجد فيه عظم، فالعظم هي القيود التي تتحكم في حرية اللسان. فغياب العظم يعني غياب الضوابط والقيود التي تتحكم فيه، فهي تلجمه حتى لا يتفوه بأحكام لا وجود لها في الواقع. وهو ما يقصده والد الزيواني، إذ أن الكلام المعسول الذي تفوه أخوه به، لا أساس له من الصحة، فهو لايعكس حقيقة ما في قلبه.

ويمكن أن تكون العظمة في المثل مرادفة للوعي، بمعنى أن اللسان لا يُحاسب لأنه مجرد ممارسة للأفكار التي تجول في الخاطر، وعليه لا يحاسب على ما بدر منه. ولهذا فإنه حينما يطلق إنسان ما حكماً معيناً، وهو في كامل وعيه، يقال له "لقد قلتها بعظمة لسانك"، ومعنى هذا أنه قال هذا الكلام وهو في كامل وعيه وأنه مدركٌ جيداً ما يحدث حوله.

✓ **"إيلا حسن جارك بل لحيتك"**

إن هذا المثل مأخوذ من عمق التراث الشعبي لمنطقة توات، ومعناه إذا قص جارك أو أحد أقربائك لحيته، فعليك أيضاً الاستعداد لقصها، وذلك ببل اللحية تحضيراً للحلاقة.

وقد استعمل في المثل لفظة "حسَّن"، والتي تعني حلَّق من الحلق أو القص، وهي مأخوذة من اللهجة التواتية القديمة. وهو دليل على المنبع التواتي للمثل. خاصة وأن الذي تفوه بالمثل في الرواية ،هو السيد "حيبلة الكنتي التمبكتي"، وهو رجل طاعن في السن، كان يشتغل تاجراً بين توات و "غاو"، و "غاو" منطقة حدودية بين مالي والجزائر، وهي تابعة إدارياً لدولة مالي.

فيقول السارد:« فقد تقدم والدي نحو سيدي حيبلة الكنتي التمبكتي، الذي كان يتاجر بين توات وغاو، فقال له والدي مستفهماً بلهجة حسّانية تكرورية:

شنو طاري فلخيام؟

أيّاك موهو باس أرقاج

فقال له سيدي حيبلة الكنتي بلهجة أبي التواتية بعد أن عدّل لثامه:

(إيلا حسّن جارك، بل ألحيتك يا لمرابط)»[2].

---

[1] رواية مملكة الزيوان ، ص53 ـ 54

[2] نفسه ، ص 82.

ومعنى ذلك أنه إذا مسّ قريبَك أمرٌ، سواء كان سيئاً أو جميلاً، فحضِّر نفسَك لملاقاته أيضاً. وقد ذكره الروائي في معرض حديثه عن انتشار وباء البوحمرون، بين القبائل الصحراوية، فكان المرابط يسأل حيبلة الكنتي عن حال أهل توات من الوباء، خاصة وأنه انتشر كثيرا بين ساكني غاو.

إن استعمال هذا المثل، مكّن الروائي من اختصار الكثير من الكلام وقرّب المعنى أكثر من المتلقي، إضافة إلى أنه أبان عن العمق الثقافي الذي تزخر به منطقة توات.

- ✓ **"الماء إيلا نكسر في الجنان ما ضاع"**

وهذا المثل مشهور جداً في منطقة توات، ومعناه ان الماء لن يضيع مادام يتدفق في البستان. وتستعمل لفظة "نَكْسَرْ" أو "تكسّر" في اللهجة التواتية، خاصة بين الفلاحين عندما تتدفق مياه السقي عنى المجرى المخصص لها. فيقال: "نَكْسَرْ المَاء" أو "تْكَسّرْ الماء".

والمقصود من المثل، أنه إذا خسر الإنسان شيئاً ما لصالح أحد أقربائه، كأن يكون أخاه أو أي شخص من عائلته، فهو لم يخسر ذلك الشيء. لأنه بقي بين العائلة والأهل.

وقد استخدمه الروائي في معرض حديثه عن تطبيق قرار الثورة الزراعية، الذي أصدرته حكومة البلد وسارعت في تطبيقه، والقاضي بمنح الأراضي الفلاحية للمزارعين الذين يعملون فيها، وانتزاعها من ملاكها. وقد مسّ هذا القرار كل الناس بمن فيهم « أعضاء المجلس البلدي الذين ألزمهم القرار، التبرع بجزء من أملاكهم لفائدة الصندوق، وقد كان الأمر محرجاً حقاً لأعضاء المجلس، فأسعفتهم البديهة، ولم تتأخر عنهم الحيلة، في التبرع بأرض البور، التي لا تنبت زرعاً، ولا تحلب ضرعاً، ومنهم من تبرع لأحد أقاربه، كأبنائه، أو إخوانه، أو زوجته، وقد سمعت قائلاً منهم يقول ويردد المثل الشعبي التواتي: **(الماء إيلا تكسر في الجنان ما ضاع)**»[1]. أجبر قرار الحكومة كل أعضاء المجلس البلدي بالتبرع بجزء من ممتلكاتهم للأهالي، خاصة أولئك الذين يملكون أرضاً فلاحية، ولا يعملون فيها، فتمنحها الحكومة لمن هم أحوج إليها، سواء أكانوا مزارعين في ممتلكات أسيادهم. أم أهالي لا يملكون أرضاً.

[1] رواية مملكة الزيوان، ص167.

فلجأ أعضاء المجلس بخبثهم ومكرهم إلى حيلة إعطاء تلك الأراضي لأحد أقربائهم، أو الحفاظ على الأراضي الخصبة، والتنازل عن الأراضي غير الصالحة للزراعة.

تقابل الأرض في السرد الروائي الماء في المثل الشعبي، تكسّر في المثل تقابل التنازل عن الأرض، والجنان يقابل الأقارب، والنتيجة من ذلك؛ هو عدم خسران الممتلكات وتقابل عبارة ما ضاع في المثل. ويمكن تمثيل ذلك على النحو الآتي:

الماء ⟵ الأرض

إيلا تكسر ⟵ إذا بقيت

في الجنان ⟵ عند أحد الأقارب

ما ضاع ⟵ لم تُفقد

فقد أبرز هذا المثل الشعبي التواتي اهتمام المجتمع المحلي بالجانب الفلاحي، فكان مستوحى بشكل مباشر من القاموس الفلاحي، وذلك من خلال لفظتي "الجنان" والتي يقصد منها البستان، أو المحيط الفلاحي، الذي يمارس فيه الفلاحون مهنة الفلاحة. ولفظة "نَكْسَرْ" والتي تعني خروج الماء من مجراه لحظة السقي. إذ أن الفلاحين في توات يعتمدون على السقي التقليدي. ويتمثل في جمع الماء في حوض مخصص له، ثم إطلاقه في شكل مجرى حتى يصل إلى المكان المراد سقيه.

- ✓ **"دقيقنا في أرقعتنا"**

وهو مثل شعبي تواتي مشهور، فرغم أن كلمة "دقيقنا" موجودة في اللهجات الجزائرية عامة باعتبارها مشتقة من كلمة "دقيق" باللغة العربية الفصحى. إلاّ أنّ نطقها في اللهجة التواتية يختلف عن اللهجات الأخرى، فينطق التواتيون حرفي القاف فيها "ج" قاهرية(ڤ). والأمر نفسه ينطبق على حرف القاف في كلمة "الرڤعة". حيث تعني كلمة الرقعة في الثقافة الشعبية المحلية لإقليم توات، قطعة من جلد الماعز في غالب الأحيان أو الغنم، مدبوغة ومصنوعة من أجل افتراشها لتوضع فيها الرحى الحجرية، أثناء عملية الطحن.

ويُضرب هذا المثل عندما يُخيّر إنسان ما، بين أمرين يكون أحد الخيارين أن يبقى ما بين أهله وعشيرته، ويكون الثاني أن يغادر عنهم. فيختار البقاء بين الأهل. وهو يحمل نفس معنى المثل الجزائري المشهور " زيتنا في دقيقنا ".

فلما أراد والد المرابط طلب ابنة أخيه الغيواني وهي أميزار لابنه، « كانت المسافة المتوسطة الممتدة بين قصرنا الوسطاني وأدرار، مناسبة لمناقشة موضوع خطبتي وزواجي بأميزار فبادر والدي بمفاتحة الغيواني وزوجته في الموضوع، فبدأ له الموضوع بمثل شعبي يقال ويشاع عندنا كثيراً: **(أدقيقنا في أرقعتنا يا الغيواني)**»[1]. يعتبِر والد المرابط أنّ أميزار وهي المعنية بالقول، ابنة العائلة، ولهذا فضّل استعمال هذا المثل. والملاحظ أن السارد استخدم هذا المثل دون غيره في هذه المسألة، لمناسبة المثل لأمر الزواج. لأن عملية الطحن تقوم بها النساء، والمعني بالأمر هي أميزار وهي امرأة. عكس ماكان عليه الحال في المثل السابق، إذ أنّ خدمة الأرض تخص الرجال، فاستعمل عبارات فلاحية متضمنة في المثل.

إن توظيف هذا المثل كان من أجل المفاتحة بأمر الزواج، ولهذا فقد أبرز توظيفه عادة يستعملها المجتمع التواتي، والمتمثل في استفتاح الاجتماعات، وكل القضايا الاجتماعية، أو الدينية بمثل شعبي، أو قول مشهور، أو آية قرآنية، أو حديث نبوي شريف. شريطة أن يكون المثل يحمل قرائن دلالية تحيل إلى الموضوع المراد التطرق له. فبهذه الافتتاحية يدخل المتكلمُ السامعَ في الموضوع مباشرة. إضافة إلى ذلك فإن المتكلم يلجأ إلى استعمال المثل في المواضيع التي فيها إحراج له، حتى يوفِّر على نفسه عناء شرح ذلك الموضوع. فيكون قد بلغ ما يصبو إليه، وتفادى كثرة الكلام و الشروحات.

ولهذا فقد فهم الغيواني مباشرة أن المقصود من هذا المثل، هو طلب خطبة أميزار للمرابط. عكس زوجته منوبية فقد « استغلق عليها فهم المثل المحلي، فقالت لزوجها:

الدقيق مفهوم، لكن الرَّقعة غير مفهومة.

فتبسّم الغيواني، بعد أن عدّل طاقيته التونسية الحمراء، التي تعتمر رأسه، وقال لها مبتسماً:

محصول قوله، إنه يريد أميزار لابنه المرابط.

والقول قولكِ، وأنت صاحبة القول فيه.

سكتت منوبية مدّة وقالت ربي يعمل ما فيه الخير...»[2].

---

[1] رواية مملكة الزيوان ، ص 228 ـ 229.

[2] نفسه، ص 229.

لم تفهم منوبية المقصد من المثل لأنها تونسية، فهي لم تفهم المثل لأنه باللهجة التواتية، ولهذا سألت عن معنى الرقعة.

✓ **اللي ما جابو المكتوب، أيجيبوه الكتوب**

وهو مثل شعبي مشهور في الجزائر بشكل عام، ويعني إذا تعذّر تحقيق الغاية المنشودة بمشيئة الله، يتم اللجوء إلى التمائم التي يكتبها العرافون والكهنة، في قضاء أمورهم الدنيوية، خاصة الأمور التي يستعصي عليهم تحقيقها.

جسّد دور العرّاف في الرواية "الطالب ايقش" فيقول السارد: « أقولها وبصراحة أن الحيلة أعيتني، في شد نظر أميزار، وجعلها تؤمن بحبي، فشكوت حالي لعمّتي نفوسة، وكان حالي وهي الأعلم به، قد آلمها صدقاً، فخطرت ببالها فكرة ، وقالت لي:

يقول المثل السائر عندنا بتوات، يا ابن أخي:

(اللّي ما جابو المكتوب، أيجيبوه لكتوب)

كنت متكئاً فعدّلت وضعية جلوسي أمامها، فواصلت حديثها:

ولماذا لا نتوسل في قضيتك بالطالب أيقش؟

أو ليس هو الذي تودد به، وتوسل به أعمامك؟

لأن يضرب لهم خط الجدول، الذي أسقط به حمل أمك الأول والثاني»[1].

يطلق اسم الطالب في توات على مدرس القرآن، وعلى العرّاف أيضا. فتكون مهنة الأول، هي تدريس القرآن للأطفال، ومهنة الثاني هي ممارسة الشعوذة ، وكتابة التمائم للناس، لتحقيق ما يريدون، وفي بعض الأحيان نجده يعالج المرضى ويوصف لهم الأدوية التي تكون على شكل أعشاب وتمائم...

لقد ركّز الروائي في هذه الأمثال الشعبية على الأمور التي تخص مملكة الزيوان، سواء أكانت ممارسات وطقوس، كامتهان التطبيب والشعوذة، مثلما رأينا عند الطالب ايقش، أو التركيز على بعض المصطلحات المتعارف عليها في الوسط التواتي كالماجن، الرقعة، أو عادات أهل توات مثلما رأينا في استفتاح القضايا المهمة بالأمثال الشعبية والأقوال السائرة.

[1] رواية مملكة الزيوان، ص208 ـ 209.

هذا بغض النظر عن الوظائف الأسلوبية التي تؤديها تلك الأمثال داخل النص الروائي، من اختصار الكلام، باعتبار أن الأمثال الشعبية نصوص قصيرة، تحمل معاني كثيفة. يلجأ إليها الروائي لاختصار بعض الشروحات والتوضيحات، فضلاً عن أنها تضفي على النص صبغة واقعية اجتماعية.

المبحث الثالث: تهشيم ثقافة المركز

من خلال التفات الروائيين إلى الفضاء الصحراوي لمحنا بروز مخيال جديد قوامه تفرد الصحراء العربية بالطهر والنقاء، رغم تخلفها عن الركب الحضاري العالمي، أو دعنا نقول تأخرها عنه. فبقيت الصحراء عالماً مجهولاً مشحوناً بالأسرار والمكنونات في نظر غير الصحراوي، إذ شكّل ذلك هاجساً لدى المبدعين العرب. ولهذا اختلفت الكتابات حولها وتنوعت.

شاهدنا أقلاماً روائية تسعى لأن تعرب عن الصحراء وتبيّن خباياها للقراء، فتناولت المجتمع الصحراوي وثقافته ونمط معيشته ...، في حين شاهدنا روائيين آخرين جعلوا من الصحراء سجناً، وُضع فيه الانسان. حتى يعاقب على الآثام التي ارتكبها في حياته السابقة. لكن بعض الروايين جعلوها مركز الحياة فهي التي تحمل الطهر الطبيعي الذي كان فيه الانسان قبل أن تجتاحه أمواج المدنية الخانقة، التي حطمت كل ما هو جميل فيه. فكانت الصحراء آخر معقل لحياة الانسان الطبيعية الخالية من كل الشوائب الحضارية.

سعى الروائي الصديق حاج أحمد عبر مخياله إلى تأسيس مركز جديد، تمثل في مملكة الزيوان، وقد شملت مرحلة التشييد هدم البراديغم السابق، وهو الذي كان مهيمناً لفترات سابقة. استخدم في ذلك آليات مختلفة. حيث يتمثل المركز الأول في المؤسسة السياسية بشكل عام. إذ عمد إلى نقد المشاريع الاجتماعية والاقتصادية التي وضعتها المؤسسة السياسية، التي كان لها دور بارز في بداية تغيير وجه الصحراء والمتمثلة في قانون الثورة الزراعية.

قانون الثورة الزراعية

لقد كان لتطبيق مشروع الثورة الزراعية تأثيراً سلبياً هائلاً على سكان بلدة الزيوان، ولهذا خلّف سخطاً كبيراً من قبل أفراد مملكة الزيوان على هذا القانون، خاصة ملاك الأراضي والأسياد منهم، فكان « قرار هذا الحدث، صدر مرسومه في 08/11/1972، والقاضي بتحديد ملكية الأراضي، وتأميم الباقي منها، وتوزيعه على الفلاحين، وكذا إحداث الصندوق الوطني للثورة الزراعية، تحت شعار: **(الأرض لمن يخدمها)**»[1]. يعتبر هذا القانون الطفرة الأساسية التي غيرت شكل المجتمع الصحراوي التواتي، من شكله العضوي التقليدي إلى شكله الصناعي الحديث.

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 165.

المجتمع التقليدي

هو المجتمع التراثي الذي يعيش أفراده وهم يحملون فكر العيش الجماعي، أي أنهم يحملون في لاشعورهم الجمعي قيماً أصيلة يُبنى عليها مجتمعهم. ولا يسمحون لأي فرد من أفراده الخروج عنها. وهذا يعني أنه يعلي صوت الجماعة ويقصي صوت الأفراد. و هو ما تفسره التقسيمات الطبقية الموجودة على مستواه، فرغم ظلمها لبعض فئات المجتمع، إلاّ أنها بقيت سارية المفعول فيه لأنها من صنع الجماعة. يخص هذا التقسيم المجتمعات البدائية، حيث تقوم العلاقات التي تربط الأفراد بعضهم ببعض على أساس عرقي، أفرزته مخلفات المجتمع القديم.

فمن خلال رواية "**مملكة الزيوان**" رأينا أن المجتمع التواتي أنذاك كان مجتمعاً تقليدياً، وكان مقسماً إلى طبقتي الأسياد والخدم، فكان قرار الثورة الزراعية في صالح الخدم. لأنه حمل بين ثناياه أزمة كبيرة للأسياد. وذلك بتقييد ممتلكاتهم. وتجريدهم من الأراضي الفلاحية التي لا يشتغلون فيها، وتسليمها للخماسين الذين يعملون فيها.

تحوَّل المشروع من وجهة سياسية إلى وجهة اجتماعية. إذ أصبح العبيد والخماسون ملّاكاً للأراضي الفلاحية، وجُرِّد الأسياد من أملاكهم الخاصة، وهو ما حدث لوالد المرابط الذي خسر سبخته الكبيرة لصالح الخادم مبارك. فقد « ضحّت قبيلتنا بوالدي، الذي كان غائباً في تجارته، وقُهر عمي حمُّو من لدن أعمامي الكبار، فأعطت اللجنة سبختنا الكبيرة لأمبارك ولد بوجمعة، الذي كان بها خماساً، وذلك كله بهندسة متقنة من عمي الكبير الحاج قدور، غفر الله لنا وله»[1]. دفع والد المرابط ضريبة غيابه عن القصر بحرمانه من السبخة الكبيرة. وذلك بتدبير محكم من قبل إخوته الكبار، وخاصة الحاج قدور، لأنهم كانوا يطمعون في الحصول على تلك السبخة بالميراث من والدهم، لكن والد المرابط حرمهم منها، وذلك بعد أن رُزق ابناً ذكراً وهو المرابط.

إن قوانين مملكة الزيوان تنص على أن الفتاة لا ترث في المجتمع الزيواني، وبما أن أعمام المرابط ليس لديهم إبناً ذكراً فقد حرمتهم الأعراف من ميراث السبخة الكبيرة. ومن ثمّ فقد استغلوا قانون الثورة الزراعية في الوشاية بأخيهم وحرمانه من السبخة.

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 167 ـ 168 .

سبّبَ تطبيق قانون الثورة الزراعية أزمة كبيرة داخل المجتمع التواتي، وذلك بتفكيكه وتشتيت أواصره، فاصبح السيد لا يكلم خادمه، والخادم مستقلاً عن سيده. فطالت هذه الأزمة حتى الاطفال إذ أن المرابط، لم يعد يكلِّم صديقه الداعلي، وتوترت العلاقة بينهما« كما أن علاقتي بالداعلي بدأت تشهد توتراً غير مسبوق بيننا، فبعد أن كان صديقاً ملازماً لي في حلي وترحالي مذ وُلدت أضحى عدواً لدوداً، لكون والده غصب سبختنا الكبيرة...، والتي كانت عمتي المجنونة ، ترى فيّ الأمل الوحيد، بعد تلك السنوات السبع الطويلة والرتيبة، التي انتظرتها مع والدي ووالدتي، وعمِّي حمّو، لأن أكون وارثاً لها»[1]. فما بنته السنون الطوال من ود بين أفراد المجتمع الزيواني، كان مشروع الثورة الزراعية كفيل بتدميره، فضُرب كل ذلك عرض الحائط. فالمرابط رغم حبه الكبير لصديقه الداعلي ومشاركتهما حلو الحياة ومرها، دارت بهما رحى القطيعة وأصبح كلاً منهما عدواً للآخر.إضافة إلى أن أهالي الزيوان انقسموا إلى قسمين، قسم فرح بالقرار ورحّب به وهم الخدم والعبيد، وقسم آخر لم يتقبل القرار ورأى فيه بأنه ظالم.

لقد أصبح الخدم في مرتبة واحدة مع الأسياد، بل منهم من أصبح أفضل من الأسياد ذاتهم، لأنهم يملكون خبرة كبيرة في الزراعة وفي حرث الأراضي واستصلاحها، عكس الأسياد الذين كانوا يعتمدون بشكل كبير في زراعة أراضيهم على الخدم « فأعيان الملاّكين الإقطاعيين، قد خرجوا من الكهولة، ودخلوا في الشيخوخة، ولم يعد بوسعهم مقاومة أشغال الصيانة التي تتطلبها الفقاقير كل سنة، للحفاظ على منسوبها المائي، كما أن أبناءهم لم يتربوا على تلك الأعمال الشاقة، سواء في خدمة الفقاقير، أو خدمة السباخ والبساتين، فضلا على أن أعداداً غفيرة منهم، فضلوا العمل في الوظيفة الحكومية، إما كعمال غير مؤهلين أو كموظفين مهرة، ممن سمحت لهم الظروف بمزاولة الدراسة كحالتي»[2]. فقد أزاحت سلطة الدولة سلطة المجتمع، وأصبح الفرد العامل في الدولة أهم من الفرد السيد. شهد « القرنان الثامن عشر والتاسع عشر حظاً لابأس به من النجاح في زيادة سلطة الدولة إلى الحد الضروري، لحفظ النظام، وترك مقدار كبير من الحرية مع ذلك، لأولئك المواطنين الذين لا ينتمون إلى الطبقات الدنيا. ويبدو أن حافز الحرية. قد فقد بعدئذٍ على أي حال

[1] رواية مملكة الزيوان ، ص169.

[2] نفسه، ص 231.

الكثير من قوته، لدى المصلحين؛ فقد استبدلت بحب المساواة، الذي بعثه الارتفاع إلى غنى وقوة أقطاب الصناعة الجدد دونما حق موروث لهم في التفاضل»[1]. لقد تحول تفكير الأفراد من التفكير في الحرية إلى المطالبة بالمساواة، ذلك أن الطبقات العاملة في المجتمع استطاعت مسايرة النمط الجديد والنجاح في كنفه، عكس الملاكين والإقطاعيين الذين لم يتمكنوا من الاهتمام ببساتينهم وفقاقيرهم، لسببين إثنين:

أولهما: استقلال الخدم عنهم وامتلاكهم أراضي خاصة. كما رأينا سابقاً كان الخدم مكلفين بكل الأعمال الشاقة، في حين لم يعتد أبناء الأسياد مثل هذه الأعمال.

ثانيهما: تأثر الأسياد بالتيار الحضاري، وذلك بإقحام الأبناء في المدارس، ومن ثمة الانشغال في الوظائف الحكومية، وبذلك تضيع بساتينهم، مثلما هو عليه الحال بالنسبة للمرابط الذي اشتغل في منصب أستاذ تاريخ.

إن التحاق غالبية الأهالي بالمهن الحكومية، والعزوف عن الأعمال الأخرى، كالفلاحة وكل ما يتعلق بها من صيانة الفقاقير، والوقوف على عملية تنظيم السقي، له دلالات كثيرة أهمها:

- ✓ انبهار الإنسان الصحراوي بالحضارة ومعانقته لها. إذ وجدنا في معظم الروايات الصحراوية إعجاب الصحراوي بمظاهر التحضر(في **رواية تفاحة الصحراء** رأينا تخلي الشباب عن مهنة رعي الابل واختيارهم العمل في الشركة البترولية الانجليزية. في **رواية تنزروفت بحثاً عن الظل**، رأينا أصحاب العمائم يركبون السيارات الفارهة ويبيعون ثروات الصحراء للإنجليز من أجل تحقيق أهدافهم الشخصية. وفي رواية **مملكة الزيوان** إقبال الأسياد على المهن الحكومية وابتعادهم عن العمل في الاستصلاحات الفلاحية).
- ✓ إن المهن الحكومية تبدو سهلة مقارنة بالأشغال الشاقة التي يمارسونها في بساتينهم، كما أن تلك المهن الحكومية تدر عليهم أموالاً أكثر من العمل في البساتين.
- ✓ إن التغيير الحضاري الذي طرأ على الحياة بشكلها العام، كان له تأثير كبير على حياتهم بشقيها الاجتماعي والثقافي. فقد فرض عليهم تحولاً في رؤاهم واهتماماتهم، فقد كانت بيوتهم مجرد

1 برتراند راسل، السلطة والفرد(1961)، تر: شاهر الحمود، ط 1، الطليعة، بيروت، لبنان، ص 49.

أكواخ مبنية بالطين، أو بيوتاً قديمة مبنية بالحجارة والطين، لكنهم اليوم أضحوا يشيدون بيوتاً اسمنتية مثلها مثل المدارس الحكومية.

- ✓ التحاق الأبناء بالمدارس الحكومية، الأمر الذي سمح لهم بالاحتكاك بالمعلمين القادمين من الشمال من جهة، ومن جهة أخرى أصبح الأولياء مجبرين على شراء الأدوات المدرسية لأبنائهم، ولن يتأتى لهم اقتناء الأدوات إلا بالبحث عن العمل من أجل توفير المال لذلك.

عمد الروائي على إسقاط النسق الحكومي المركزي، واستبداله بالنسق الاجتماعي الهامشي، وذلك بانتقاد مشاريع الحكومة المعلنة منها وغير المعلنة. فدحض مشروع الثورة الزراعية، الذي ضرب أواصر المجتمع الزيواني وقلبه رأساً على عقب. فأصبح الملاك في المرتبة الدنيا وأصبح العبيد في المرتبة العليا.

كما أعاب على هذا المجتمع ارتدائه لباس الحضارة، وخلعه للباس تراث الأجداد، من خلال التحاق الكثير من أفراده بالمهن الحكومية، وتطليقهم لبساتينهم وحياتهم الطبيعية، كل هذا النقد نابع من خوفه على فقدان مملكته مقوماتها الخاصة التي تميزها عن باقي الممالك، فحتى قصره الذي كان يرى فيه الطُّهر والنقاء هو الآخر« لبس ما أراد الله له أن يلبس من فنون الحضارة وأذاب معظم طينه، وانطمست أغلب عاداته وأعرافه وغارت عين فقارته، وبدأ نجم نخيل سباخه في الأفول، ما حدا بعرجونه الأخضر، أن يستحيل زيواناً يابساً»[1]. فبهذا يكون المجتمع التواتي، قد أغلق باب التراث، وفتح أمامه باب الحداثة على مصرعيه.

المجتمع الحداثي

عرفت المجتمعات العربية اليوم أنماطاً جديدة من الحياة، تتسم بالالتباس والتعقيد. وهذا راجع إلى محاكاة المجتمعات الغربية، إذْ أصبح النمط الأروبي حاضراً بمختلف الأشكال والألوان في الحياة اليومية لكل مجتمع، ويرجع هذا إلى:

- ✓ احتكاك الأمم الأروبية مع العربية، وذلك بفعل الاستعمار بالدرجة الأولى، فقد عمل على زرع قيمه وثقافته في مستعمراته . وأيضاً بفعل الشركات الأروبية التي غزت أراضي الدول العربية من أجل استخراج البترول والمعادن الباطنية.

[1] رواية مملكة الزيوان ، ص 26.

- ✓ تـأثير وسـائل الإعـلام علـى الثقافـة العربيـة، حيـث عملـت علـى تـرويج الثقافـة الأوربيـة وتسويقها للعالم في صورة مثالية خالية من الشوائب.
- ✓ العولمة وأثرها على تماهي الثقافات، حيث أذابت الحدود بين الشعوب وأصبح العالم قرية واحدة. ومن ثمة ذابت الثقافات الفرعية وأصبح للكون ثقافة عالمية واحدة.

لقد غزت تلك الثقافات مختلف المجتمعات، حتى تلك المجتمعات التي كانت تبدو بعيدة عن القضـايا العالميـة، مثـل المجتمعـات الصـحراوية، فـأثّرت علـى قيمهـا وعاداتهـا وتقاليـدها، مـا شـكل تهديداً بارزاً للوجود الانساني بشكل عام ولقيمه بشكل خاص. فبعد أن كان تفكير الأفراد منسجماً مـع رأي المجتمـع. وكـانوا حريصـين علـى عـدم الخـروج عـن رأي الجماعـة، أضـحى التفكيـر فرديـاً مادياً مبنياً على المصلحة الشخصية، حتى وإن كان ذلك ضد إرادة الجماعة.

ولهذا انتقد محمد العشرى في روايته "**تفاحـة الصحراء**" القيم الجديدة التي أفرزتها الحضارة، إذ أصبح الهم الوحيد للإنسان الصحراوي، هو البحث عن المال متناسياً قيمه ومبادئه، التي تعد الركيزة التي تقوم عليها الحياة في الصحراء.

لم ينته الحد عند استغلال الشركات البترولية لخيرات الصحراء في مصر، وتأثيراتها على عامة الناس الذين رأوا في العمل في تلك الشركات، الملاذ من حياة البؤس التي يعيشونها. بل تعدى ذلك إلى خروج المصريين إلى الصحراء التي وقعت فيها أحداث حرب الإنجليز مع المد الإيطالي، في الحرب العالمية الثانية، والتنقيب عن جثث هؤلاء الأروبيين، الذين ماتوا في ساحة المعركة، لكسب بعض الجنيهات من تلك العملية.

وظهرت مهنة جديدة في المجتمع الصحراوي المصري ف«بعد أن هدأت نار الحرب، بدأت حرفة جديدة تظهر في الصحراء، صار لكل من يكتشف جثة قتيل مفقود ويخلصها من بين الألغام مكافأة مالية في انتظاره، يقبضها بمجرد تسليمه للجثة»[1]. لقد ألقت الحداثة بظلالها على الفكر الصحراوي المصري، إذ لم يعد الانسان يكترث لحياته بقدر ما يكترث لجمع المال وتكديسه.

إن البحث عن الجثث يقتضي المخاطرة بالنفس، واختراق حقول الألغام التي زرعتها القوات الأروبية، والتي أودت بحياة الكثير من الرعاة والباحثين عن الجثث. ربما هي صعوبة الحياة من

[1] رواية تفاحة الصحراء، ص 73.

فرضت ذلك على المجتمع الصحراوي، الذي تجرد كثير من أفراده عن قيمهم، وراحوا يلهثون خلف المال. وقد مثّل ذلك بشكل واضح في الرواية، الشاب" راغب " الذي نبش قبر عمه « وفتحه، ألبس الجثة رداء جندي كان قد عثر عليه من قبل، وعلى ذراعه وضع ثلاثة أشرطة ليبدو جاويشاً حقيقياً، لفّ عنقه بالسلسلة التي عثر عليها، وقف أمامه، حيّاه التحية العسكرية مبتسماً، فأخيراً سيصيب بعض المال ليقتات به. قال:

ـ أخيراً سترقد في مكان يليق بك.. هيا بنا إلى الجنة»[1]. في الوقت الذي ترك فيه المجتمع الصحراوي للمهن المحلية، كالرعي، والفلاحة في الحقول الزراعية...وغيرها. اتجه الانسان الصحراوي إلى مهنٍ أخرى غريبة عن عاداته وتقاليده، ولا تمت بصلة لها. بل نجدها تعارض في الكثير من الأحيان قيم المجتمع الصحراوي وقوانينه.

كما فضح محمد العشرى بعض الأعمال الإجرامية التي كانت تقع داخل الشركات البترولية الأروبية، ونذكر منها حادثة سقوط العامل المصري من المنصة العلوية للشركة وسقوطه على إحدى المضخات الخاصة بضخ البترول والتي كسرت عظامه وقطعت أوصاله و« أصابه تهتك في العظام، تمزق داخلي، انفجار رئة، ارتجاف مخ، عجز تام هو أقل ما توصف به حالته إذا قُدِّر له أن يعيش. الأطباء ينتظرون أن يعود من تحت أقدام الموت بمعجزة. قرروا أنه لابد من علاج خاص، بأجهزة ليست متوفرة، وطالبوا بسفره. ولكن كيف، ومن يتحمل العلاج والسفر وهو يعمل بعقد مؤقت، والخبثاء الذين لا يخلو مكان منهم يفكرون في إنهاء عقده، واختلاق سبب يبين أنه المخطئ ويستحق الطرد بدلاً من العلاج»[2]. إن هدف الشركة الوحيد هو التنقيب عن البترول، وتحصيل العملات الصعبة. ولهذا لجأ بعض عمالها إلى البحث عن حيلة بها يتفادون إهدار الأموال في علاج ذلك العامل البسيط، والمتمثلة في إنهاء عقده وحرمانه من حقه في العلاج.

وعليه فإن اجتاحت الشركات الأروبية الأراضي الصحراوية المصرية، وملأت خزائن مصر بالعملات الصعبة، وبنيت البيوت والمدارس بالاسمنت وفق أشكال البنايات الأروبية تحت مسمى

[1] رواية تفاحة الصحراء، ص 74.

[2] نفسه، ص 77.

التحضر، فإن القيم الاجتماعية للشعب المصري تزعزعت، ولم تعد كما كانت عليه من قبل. ويعزى ذلك إلى طغيان الفكر المادي البحت على نفوس العامة من الناس.

ولهذا فقد سعى الروائي إلى نقد الحضارة الأروبية التي غزت مختلف المجالات الانسانية، وأصبح صوت ضجيج آلآت الحفر والتنقيب يكسر صمت الصحراء، فأضحت تشكل تهديداً حقيقياً للطبيعة الصحرواية من جهة، كما غيّرت بعض قيم الإنسان الصحراوي من جهة ثانية. فجردته من جوهره الانساني.

فلم يعد الصحراوي ذلك الانسان الملائكي المعروف بالنبل والوفاء، ولم يعد المجتمع الصحراوي ذلك المجتمع المتماسك فيما بينه، إذ طغى عليه حب المال والتفكير الفردي. أصبح كل إنسان لا يفكر إلا في نفسه، هذا التفكير مثّله الحاج ناجي الذي كان يستغل المصريين في ملأ جيوبه بالمال، كانت مهمته جلب العمال للشركة، ويتقاضى في سبيل ذلك مبالغ تفوق أجر عملهم. يقول السارد: « القسوة التي تفرضها الصحراء على من يحيا بها، تمتد إلى بعض النفوس، فتتحجر المشاعر، خاصة إذا تعلق الأمر بالمال، فقد كان الحاج ناجي يحصِّل من الشركة عن كل عامل مبلغاً معقولاً نظير تأجيره لها، وما يصل إلى الواحد منهم في نهاية الأمر لا يوازي ربع ما قبضه، وهو لا يوفر لهم شيئاً»[1]. فبالموازاة مع الوضع الاجتماعي الحرج الذي طبع حياة المصريين في الصحراء، نجد بعض الإقطاعيين يستغلون بؤس العامة وحاجتهم للمال، فيزيدون وضعهم سوءاً، ويعمقون الهوة بين الفقراء والأغنياء. ف« الانتقال من المرحلة السابقة على التحضر والتصنيع إلى الحياة في المدينة الصناعية يتضمن بالضرورة بعض التمزقات التي تظهر بجلاء في المشاكل الاجتماعية والشخصية. وليس من شك في أن التحضر السريع يزيد من تفاقم هذا التمزق »[2]. فكما تعمل الحضارة على تسهيل الحياة على الشعوب، حملت أيضاً وجها سلبياً من خلال عودة النمط الاجتماعي الإقطاعي(أسياد وخدم)، وظهرت عملية استغلال الإنسان لأخيه الإنسان.

لقد مست التحولات الثقافية جميع مناحي المجتمع الصحراوي، ولقيت إقبالاً من طرف الفئات الصغرى من المجتمع. وفي الوقت نفسه لقيت معارضة شرسة من طرف الفئات الكبرى منه. كما

[1] رواية تفاحة الصحراء، ص61.

[2] محمد عبده محجوب، الاتجاه السوسيوانثروبولوجي في دراسة المجتمع(د س)، دط، وكالة المطبوعات، الكويت، ص 76

لاحظنا أن المجتمع المشرقي أكثر قابلية لتبني النموذج الثقافي الأروبي، عكس المغاربة الذين واجهوه بالرفض والمقاطعة. ويرجع السبب إلى طبيعة الاستعمار لكل منطقة، فاستعمار الانجليز لدول المشرق كان عن طريق الانتداب، فلم يكن يسعى إلى محو هويات مستعمراته. فولّد لدى المشارقة رغبة في تبني الثقافة الغربية. أما الاستعمار الفرنسي فكان هدفه محو الهوية الأصلية لمستعمراته، الأمر الذي أدى بالمجتمع المغاربي إلى رفض كلما له علاقة بالغرب. فلاحظنا أن الأطفال الصغار في رواية **إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص** يذهبون خلسة لمشاهدة الأفلام الأمريكية في السينما، لأن ذلك يعد ذنباً كبيراً في المجتمع. وفي رواية **مملكة الزيوان** رفض عدد كبير من سكان توات تمدرس أبنائهم في المدارس الحكومية، لأنها تمثّل النموذج الحضاري الأروبي.

لعبت الهوية دوراً كبيراً في تحريك عواطف الروائيين الصحراويين، فظهر في رواياتهم الخوف من تغيير الهوية الثقافية للصحراء أو ضياعها، وتعويضها بهوية حضارية ذات منبع غربي. فرأينا بعض مناوراتهم في الدفاع عن ثقافات المجتمع الصحراوي، ومحاولة إعادتها إلى المركز، وفي الوقت ذاته انتقد هؤلاء الروائيون الثقافات الغربية وبيّنوا تأثيراتها السلبية على القيم الصحراوية، فلاحظنا في رواياتهم دعوة ضمنية إلى إحالة تلك الثقافات على الهامش.

الفصل الثالث

المتخيل السياسي والديني في رواية الصحراء

المبحث الأول: تحولات أساليب الهيمنة

المبحث الثاني: جدلية المدينة والقرية

المبحث الثالث: صراع المؤسسة السياسية والدينية

المبحث الأول: تحولات أساليب الهيمنة

يأخذنا الحديث عن الحداثة إلى قرون مضت، والتي قد تعود إلى ما قبل القرن السابع عشر، حيث ظهرت في أروبا حركات تولي أهمية كبيرة للعقل، وتنبذ كل الأفكار الخرافية التي لا تنبني عن أي استدلالات عقلية . والتي اعتبرت فيما بعد النواة الأساسية لقيام النهضة الأروبية. حيث ميّز هذه الفترة نقد كل المسلمات غير العقلية، التي كانت تصدر عن رجال الكنيسة. فظهر التشكيك في رجال الدين وفي الكنيسة نفسها. وانبجس ما يسمى بالعقل الديكارتي الذي شكك في كل المسلمات القبلية.ف« الغرب قد أفلح في تحقيق تقدم مشهود لا خلاف حوله من ناحية علمية وصناعية وكل ما يتصل بهما، وذلك بعد أن تخلّص من عبء التدخل الكنسي في مسار الحياة الاجتماعية، مما يقتضي محاكاته في تجربته، دون الاهتمام بالشروط التي احتضنت تلك التجربة، فقد تم تجريد الغرب من بعده التاريخي المباشر، وهو ما حققته المركزية الغربية»[1]

فمهما اختلفت الآراء وتضاربت حول تاريخ ظهور الحداثة بشكلها الذي هي عليه اليوم، إلا أنها تتفق في كون القرن التاسع عشر هو الحاضن الفعلي لها. فقد شهد هذا القرن تغييراً ملموساً في شتى مناحي الحياة. ففي الميدان الاقتصادي ظهرت الصناعات بمختلف أنواعها. وانبثق إثر ذلك الفكر الرأسمالي المدعِّم لحريات الأفراد في امتلاك المؤسسات وتسييرها. أما على المستوى الاجتماعي فظهرت نزعات جديدة مناهضة للنظم الطبقية وداعمة لأفكار التحرر والمساواة ودحض كل مظاهر العبودية والتقسيمات الكلاسيكية.

اهتمت الحداثة بالإنسان كإنسان، دون مراعاة شكله أو لونه أو انتمائه الديني أو السياسي. بتحريره من تراكمات العصور القديمة اللاعقلانية، وشحنه بالعقل الواعي الذي يدرك الحقائق المحيطة به. وتفسيرها تفسيراً علمياً لا تفسيراً غيبياً كما كان سائداً عند أرباب الكنائس قبل ذلك.

[1] عبد الله إبراهيم، الثقافات العربية والمرجعيات المستعارة(2010)، ط1، منشورات الإختلاف ـ الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر العاصمة، الجزائر ـ بيروت، لبنان، ص 18.

هذا ما جعل الانسان أنذك ينبهر بالحداثة، ويجعلها ديدن حياته، فتخلى عن ماضيه، إما كلية وإما نسبياً. وفي مقابل ذلك تشبث بحاضره على أمل أن يكون له مستقبل زاهر، يثبت فيه أناه التي اندثر مفعولها في الماضي المظلم. فحمل على عاتقه بناء حضارة إنسانية تخلو من كل ما له علاقة بالعصر القديم. بدأت معالم هذه الحضارة في أروبا بعد صراع مرير مع الجهل الذي فرضته الكنيسة ورجال الدين، لتنتقل شيئا فشيئا إلى كل بقاع العالم. بما في ذلك الأماكن البعيدة.

وتعد الصحراء من بين الأماكن التي تأثرت بالحداثة، خاصة في جانبها العمراني. فأصبحت في الصحراء مدن مثل المدن الأروبية وأحياناً تضاهيها مثل ما هو عليه الحال اليوم في دول الخليج بصفة عامة.

إن المتتبع لسيرورة الرواية العربية الصحراوية يجد أنها ترسم ملامح المجتمع الصحراوي وعلاقته بالبيئة الصحراوية. فبعض هذه الروايات تبرزه في صورة تراثية يطغى عليها النسق الثقافي القديم. والمتمثلة في مجتمع يحكمه النظام القبلي، نمطه المعيشي هو الترحال والبحث عن مواضع الماء والكلأ. في حين ظهرت روايات أخرى أرادت إبراز البيئة الصحراوية المتأثرة أيضا كما البيئات الأخرى بالحداثة ومخلفاتها. إذ يظهر فيها مجتمع يقطن في عمق الصحراء يسعى جاهداً إلى معانقة الحداثة وذلك بفعل الغزو الثقافي، الذي مسّ مختلف مناحي الحياة. غير أننا في هذا المقام سنسعى إلى تسليط الضوء على أساليب الهيمنة التي انتهجتها المؤسسة السياسية التراثية والحداثية، من أجل ممارسة مشاريعها السياسية وذلك من خلال الرواية المغربية "**إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص**" لمحمد سالم الشرقاوي. ففيها نحاول رصد البدايات الأولى للتحول في النمط المعيشي للمجتمع الصحراوي عامة، ويوازيه تحول آخر ــ وهو ما يهمنا أكثر ــ ويتعلق الأمر بالتحول في أساليب ووسائل الهيمنة عند النسق الحاكم، أي من الحاكم التراثي إلى الحاكم الحداثي. حيث يقيم أفراد قبيلة أعرابات على ضفاف بئر، كانوا قد ورثوها عن جدهم ورئيسهم سيدي المختار. وهو المعروف بشجاعته وأخلاقه العالية. فتكون بذلك البئر هي مصدر حياتهم ورزقهم، لكن مع مرور الزمن واستلام هذه البئر من قبل أحفاده، يُلاحظ أن منسوب المياه فيها يقل بشكل كبير. الأمر الذي استدعى تدخل السلطات الحاكمة الذين أعادوا الاعتبار للبئر، فقاموا

بتزويد القبيلة بمعدات حديثة غيّرت من نمط معيشتها. ومن ثمة نتساءل: كيف رصدت الرواية تحولات النسق الثقافي القديم من التراث إلى الحداثة؟ وهل للبيئة الصحراوية دور في التحكم في طبيعة النسق الثقافي؟ ماهو دور نسق السلطة في إرساء الحداثة؟ وماهي الوسائل الحديثة للهيمنة على المجتمع الصحراوي؟

عملت الحداثة على تحرير وعي الانسان بشكل عام والطبقات الدنيا من المجتمع بشكل خاص. فخصوصية الحداثة هذه جعلت الطبقات الكادحة تنبهر بها وتثور على الأنظمة الارستقراطية. وتتخلى عن ماضيها الأليم كلية. وفي مقابل ذلك تشبثت بالحاضر والمستقبل. وحملت على عاتقها بناء حضارة إنسانية قوامها الحرية والديمقراطية.

المتعارف عليه، أن لكل مجتمع خزانه الثقافي الذي يحوي فيه مختلف العادات والتقاليد، المعبرة عن جوهره وحضارته العتيقة، المستمدة من تعاقب العصور الغابرة. والتي قد تتفق مع العقل حينا، وتختلف معه في أحايين كثيرة. نذكر على سبيل المثال الممارسات السحرية، التي كان يقوم بها الانسان البدائي في مناحي حياته، سواءاً كانت دينية أو اجتماعية.

إن التحولات النسقية التي تشهدها المجتمعات بشكل عام، والمجتمع الصحراوي بشكل خاص، جاءت كرد فعل لتغيرات المؤسسات الاقتصادية والسياسية. انعكست هذه التحولات على ثقافة المجتمع ونمط تفكيره. فقد«جاءت الحداثة متواكبة مع متغيرات اقتصادية وسياسية وديمغرافية غزت العالم الحديث، فالانفجارات السكانية الهائلة فصلت ملايين الناس عما اعتاده أسلافهم، ودفعتهم دفعاً إلى أشكال جديدة من الحياة في العالم كله كذلك كالنمو المدني السريع والعنيف وتطور أساليب الاتصال الجماهيري، ونشوء الدولة القومية والمتزايدة التي تبنى وتعمل بطريقة بيروقراطية، وتسعى دائماً إلى بسط نفوذها وهذا ما يدفع البشر إلى الانفعال بالتحديث وتغيير العالم، وابتكار المزيد من الرؤى والأفكار»[1]. فالانفعال بالتحديث أصبح حتمية ثقافية تفرضها فلسفة الحياة الجديدة، فقد يتمثل في تبني النمط الثقافي الجديد ودحض كلما يمد بصلة للأطر

[1]مصطفى عطية جمعة، ما بعد الحداثة في الرواية العربية الجديدة (الذات، الوطن الهوية)(2011)، ط1، الوراق للنشر، ص16.

القديمة، أو أنه يعارض هذه الحداثة ويعلن القطيعة عنها، وبذلك يكون قد تعصب للنمط الحياتي القديم، لكن ما دامت الحداثة نتيجة حتمية في الحياة الآنية ـ كما ذكرنا آنفاً ـ سيجد هذا النسق كيانه متشظياً بين النمطين.

إن قيام الدول مؤشر واضح على زوال النظام القبلي القديم. فقد تصدعت أسسه وقلت هيمنته داخل المجتمعات العربية، وتبنت المجتمعات نظاماً قومياً جديداً، قوامه الانفتاح على العوالم الأخرى، وتجديد المنظومة الاجتماعية ككل. فذابت بذلك الثقافات العربية مع الثقافات الغربية. وهو ما يعبر عنه إدوارد سعيد بمصطلح "امتناع النقاء" العنصري، إذ أصبحت:« الثقافات بالغة التداخل، ومضمون كل منها وتاريخه يتفاعلان تفاعلاً بالغاً مع غيرهما إلى درجة يمتنع فيها النقاء العنصري لثقافة ما، ويستعصي معها إجراء جراحات لفصل بعضها عن بعض»[1]. خاصة في ظل العولمة التي كسّرت الحدود بين الثقافات، وأخضعتها لشكل ثقافي جديد، يكاد يكون شبه مشترك بين كل الثقافات.

وإذا ما حاولنا تتبع أثر هذه التحولات داخل الأشكال الأدبية فإننا نجد أن الرواية، هي أهم جنس إبداعي واكب ورصد هذا التغيير ف« قمة التعبير عن هذا الواقع الاجتماعي لا يكون إلا من خلال هذه الأشكال الأدبية وعلى رأسها الرواية »[2]. تتجلى بعض بوادر هذا التحول في رواية "**إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص**" لمحمد سالم الشرقاوي. كما سنستأنس ببعض مظاهر التحول في المجتمع الكويتي من خلال رواية "**ناقة صالحة**" لسعود السنعوسي.

شهدت رواية **إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والاخلاص**، تحوّل المجتمع الصحراوي المغربي من الحياة القبلية القائمة على الطبيعة وخصائصها الأساسية، كالماء، والأعشاب، إلى حياة المدنية. أي من التراث إلى الحداثة، ففي الرواية نجد وجهين مختلفين لمجتمع واحد، يتمثل

[1] إدوارد سعيد، المثقف والسلطة(2006)، تر د محمد عنابي، ط 1، رؤية للنشر، القاهرة، مصر، ص21.

[2] عبد الحق بلعابد، خطاب التّخييل يحاور خطاب التّفكير عبد الله العروي يساكن الخطابين، مجلة الخطاب، مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري ـ تيزي وزو، الجزائر، العدد20، 2015، ص172 .

الوجه الأول في عملية السعي والبحث للحفاظ على الحياة، وفي الوجه الثاني يكون السعي من أجل تحسين ظروف الحياة.

ترصد الرواية هذه المفارقة، من خلال مقارنة حياة زوجة البطل، وهي أم الخير، ومساعدتها بين حياتهما في كنف النظام الحياتي القديم، ونمط حياتهما في ظل النظام الجديد، فنرى « أم الخير، أو بالأحرى مساعدتها أمبيريكة فهما لم تتركا تربية الماشية، فقد تربَّيتا منذ صغرهما على الترحال بين المضارب بحثاً عن المراعي والمياه، حتى استقر بهما المقام، مع أسرتهما آل السيود، وقبيلتهما أعرابات، في منطقة بئر السبع، حيث ستتأسس حياة جديدة، تتحول تدريجياً من البداوة إلى التمدن »[1]. إن هناك ثنائية ضدية لعبت دوراً أساسياً في انتقال المجتمع الصحراوي من حالة إلى أخرى، وهي من اللااستقرار إلى الاستقرار. فهذا التحول العام أو التحول الشامل، ويتعلق الأمر بالتحول في الحياة، أدى بالضرورة إلى تحولات أقل درجة منه. ومن بينها تحول دور الفرد داخل القبيلة. وسنركز في هذا العنصر على دور المرأة في المجتمع الصحراوي قبل التحول وبعده.

انتقل دور المرأة في المجتمع الصحرواي من العمل خارج المضارب إلى العمل داخلها، أي من الخارج إلى الداخل. جاء هذا التغيير مقروناً بالاستقرار. فبعد تحقيق الاستقرار أصبح دور المرأة داخل البيت« في انتظار عودة القطيع، تقوم أم الخير، بمساعدة امبيريكة، والبنات، في تصريف الأعمال اليومية من غسيل وطبخ، قبل أن يعمدن إلى ملء أوقات فراغهن في أعمال الخياطة والصياغة التي تجيدها امبيريكة»[2]. فنلاحظ أن عمل النساء من طبخ وخياطة... وغيرها. أصبح متعلقاً بالبيت بعد استقرار القبيلة، وتحول المجتمع من مجتمع قبلي، إلى حضري. أو على الأقل أضحى مجتمعاً شبه حضري.

أما في رواية **ناقة صالحة** لسعود السنعوسي، فقد صوّر لنا الروائي كيف أن دور المرأة في المجتمع الكويتي القديم، تمثل في العمل داخل الخيمة غالباً. إلا في الحالات النادرة التي تخرج فيه المرأة خارج الخيمة، لممارسة بعض الأعمال اليومية كحلب الأغنام . ويرجع هذا إلى الفكر

[1] رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص88.

[2] نفسه، ص88.

العصبي الذي طبع حياة المجتمع الكويتي قديماً، فتقول الباحثة باسمة كيال حول هذا: « يختلف تطور المرأة الكويتية وتقدمها عن تطور غيرها من النساء في البلاد العربية الأخرى، فقد خاضت المرأة الكويتية صراعاً مريراً في بيئة رجعية متعصبة تخضع للتقاليد والعادات وتتمسك بحياة البداوة والتشاريع الاسلامية المعمول بها في كافة أنحاء الخليج، والتي تطبّق بدقة وعناية»[1]. إن هذا الفكر كان موجوداً في معظم الدول العربية، إذ كانت البيئة ذكورية بامتياز، حيث تنظر إلى المرأة على أنها وجدت لتكمل الرجل. ولهذا جرت العادة على أن المرأة هي التي تقوم بشؤون المنزل، فهي التي توفر الطمأنينة للرجل من جهة. ومن جهة أخرى ينظر إليها الرجل على أنها لا تستطيع تحمل الأعباء التي يتحملها الرجل في العمل، مثل الكد لتوفير الأمان للأسرة وللمجتمع بشكل عام.

صوّر لنا بطلة الرواية صالحة وهي تمارس مهنة حلب الغنم لأول مرة في عيد الأضحى، فيقول على لسانها: « كنت وحيدة بين البهائم صبيحة عيد الأضحى، طفلة تخبرُ الغنم أوّل مرة. أتلفت وأنتقي بهيمةً أملأ وعائي بحليبها كما تفعل فتيات القبيلة. أقعيت إلى جوار البهيمة ورحت أعبث في ما بين ساقيها الخلفيتين أعصره بيد وبيدي الأخرى أحمل الوعاء. كنت منهمكة بعملي دونما حصول على قطرة حليب واحدة »[2]. فصالحة تعمل على تقليد فتيات القبيلة في حلب الأغنام، وهو ما يعني أنها مهنة خاصة بالفتيات دون الرجال. خاصة وأن هذا العمل يكون داخل القبيلة.

لم تكن قبائل الكويت تسمح للمرأة بالخروج خارج المضارب، خاصة وأنهم كانوا يعيشون فترة حرب سواء فيما بينهم، أو بينهم وبين القبائل الأخرى، وذلك حتى تحافظ كل قبيلة على شرفها، فهم يخشون من سبي نسائهم للقبائل المعادية لهم.

صالحة هي الفتاة الوحيدة التي تمردت على عادات القبيلة، وخرجت للرعي بالإبل، لكنها لم تسلم من غدر الراعي الذي اغتصبها، بعدما أضرمت النار في بعيره الأعرج، وهي تنتقم من ضرب الراعي لناقتها وضحى « سكبتُ على مؤخرته السائل الأسود. شبتْ فيه نار أحالته قطعة من الفحم

[1] باسمة كيال، تطور المرأة عبر التاريخ (1981)، دط، مؤسسة عز الدين، بيروت، لبنان، ص231 ـ 232

[2] رواية ناقة صالحة، ص74 ـ 75.

المتّقد. ولا أتذكر شيئاً عقب ركضي إلى الخيمة إلاّ عصا راعي المجاهيم وألمي. والدم الذي سال بين فخذي بعد بضعة أيام من تطهري من حيضتي الأولى، وركبتين أضمهما إلى صدري، أسند إليهما جبيني وأنا أكركر في فورة انتحابي »[1]. كانت القبائل تمنع النساء من الخروج والرعي بالإبل خارج المضارب، لأن ذلك يشكل خطراً كبيراً على أمن تلك القبائل، فلو لم تتستر صالحة على هذه الحادثة، لوقعت حرب ضروس بين قبيلتها وقبيلة الرجل الذي اغتصبها. وكانت ستزهق الكثير من الأرواح حيال ذلك.

إن خروج المرأة للعمل خارج الخيمة كان ضرورياً نتيجة الظروف القاسية التي كانت تطبع حياة المجتمع القديم، إذ تسعى المرأة إلى التكفل بالرعي وتربية الأغنام والتكفل بحلبها لكن لا يسمح لها بالخروج خارج المضارب أو الرعي خارج القبيلة، إلا في الحالات النادرة كحالة صالحة التي تعد الإبنة الوحيدة لأبيها كما أن عمها هو سيد القبيلة، كانت تخرج خارج المضارب لترعى ناقتها وضحى. حتى تبتعد عن كلام نساء القبيلة اللاتي كن يزعجنها، وخاصة وأنهن يحدثنها دائماً عن صالح، وكيف يجب أن تكون في خيمته فتاة مطيعة له. وفي المقابل كانت تمقته مقتاً شديداً فعشقها كان لدخيل بن أسمر، تقول حول هذا « لا أحد يسألني ما أحب. ابن عمك لا يحب هذا، ابن عمك يحب ذاك، اعتني بشعرك من أجل صالح: كلي كثيراً لتدب العافية في جسدك من أجل .. تعبت. هجرت خيمة النساء ولذتُ برعي الأغنام الغبية في العراء، أطوف مراعي الكلأ أُفكر بـ دخيل الذي قيّدني بسحر عينيه وانسل.»[2]. فصالحة تتمتع بحرية اتخاذ قرار ممارسة الرعي خارج القبيلة، عكس ما كانت عليه النساء الأخريات، فقد كان يُمنع عليهن الخروج والرعي خارج القبيلة.

تشترك صالحة وأم الخير في أنهما تنحدران من الأسرة الحاكمة، فالأولى ابنة أخ رئيس قبيلة آل مهروس، وهي وحيدة والدها، والثانية هي زوجة منصور السيد الأول في قبيلة أعرابات، ولهذا نجد أن كليهما تختار العمل خارج البيت، وذلك من خلال رعي الأغنام.

1 رواية ناقة صالحة، ص89

2 نفسه، ص07 ـ 71.

الملاحظ أن المجتمع المغربي يظهر أكثر تقدماً من نظيره الكويتي. ولهذا اختارت صالحة رعي الأغنام، للهروب من المحيط الاجتماعي لقبيلتها، الذي كان يعكر مزاجها، حينما تذكرها نساء أبيها بخطيبها صالح الذي كانت تكرهه. فكانت تقيد من حريتها لأنها كانت تعتبر بأن مصيرها هو خدمة زوجها. عكس أم الخير فقد اختارت رعاية الأغنام كنوع من الحنين إلى الماضي الجميل.

إن قيام أم الخير بأعمالها داخل البيت، وعدم تخليها عن عملها القديم وهو تربية الأغنام. في الوقت الذي شهد فيه المجتمع المغربي حالة تحول كبيرة على المستوى الاجتماعي، يحمل عدة دلالات. إذ يصبح عندها التحول الخارجي حتمياً تمليه ظروف خارجية، في حين يقابله تحول داخلي، يتعلق بنفسية الإنسان وثقافته، وهو الأكثر صعوبة« كثيراً ما تكون حقيقة التركيز ذاتها، في أكثر الأماكن ألفة تحديدا هي سبب يستمد منه جدل الداخل والخارج قوته»[1]. فرغم مواكبة الانسان للعالم الحديث، إلا أن حنينه يظل مرتبطاً بحياته السابقة، مثلما رأينا عند أم الخير، وحتى خادمتها امبريكة.

ذاكرة الفرد هي التي تربطه بتاريخه، وتجعله في صراع مرير بين حاضره وماضيه، «علينا أن ننتبه إلى أن الذاكرة ليست صوتاً، وإنما مكان حفظ المادة التاريخية، وهي ملك للجماعة لا الأفراد»[2]. إذ أن الذاكرة الجماعية هي التي تحكم سلوكات الأفراد، وتوجهها وفق ما تمليه عادات المجتمع وتقاليده. والسؤال المطروح ، إذا كان دور المرأة خارج البيت، فما هو عمل الرجل أنذاك؟

مادامت الحياة الصحراوية قاسية، فإن الرجل يتقلد أعمالاً أكثر صعوبة من عمل المرأة. يتمثل عمله في أنه يخرج للصيد ويمضي أياماً وفي بعض الأحيان شهوراً، في سبيل تحصيل رزق أسرته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان الرجل معنياً بالحروب والغزوات التي كانت تشنها قبيلته على القبائل الأخرى، بحثاً عن تأمين عيش القبيلة ككل، وفرض منطق القوة بين القبائل المجاورة.

---

[1] غاستون باشلار، جمالية المكان(1984)، تر: غالب هلسا،ط1،المؤسسة الجامعية ، بيروت، لبنان، ص205.

[2] راوية يحياوي، تهشيم الأنساق وأفق التحول: في (الكتاب أمس المكان الآن) لأدونيس، مجلة السيميائيات، مخبر السيميائيات وتحليل الخطاب، جامعة أحمد بن بلة 1ـ وهران، الجزائر، العدد 17، 2015، ص81.

لكن مع مرور الوقت وتبني المجتمع للنهج الحداثي، أصبح العيش سهلاً. إذ أضحت مهنة الرعي هو عمل الرجل، إضافة لبعض الأعمال الأخرى كالتجارة. وذلك بالترحال بين القبائل الأخرى من أجل بيع السلع المحلية للقبيلة، وشراء السلع من القبائل الأخرى، خاصة تلك التي لا تتوفر عليها قبيلة التاجر. فكان موسم زيارات الأولياء الصالحين أفضل وقت لازدهار النشاط التجاري الصحراوي، حيث تُعقد فيه أغلب الصفقات التجارية، وفيه تنظم كل عمليات البيع.

وجدنا في رواية "**إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والاخلاص**" أن تنظيم عمليات البيع بين القبائل الصحراوية المجاورة، يكون في موسم الولي سيدي المختار، حيث « تنظم في رحابه قبيلة أعرابات موسماً سنوياً، تنحر فيه النوق، وتقام الاحتفالات الدينية وتُفتح الأسواق للتجارة البينية، ويجتمع حوله الرجال للتداول في أمور حياتهم وتنظم علاقاتهم مع القبائل الحليفة، التي تنتدب ممثلين عنها لحضور جانب من مراسيم " يوم نحر الناقة "، وتغادر بعد تقديم هدايا للقبيلة، وهي عبارة عن عدد من رؤوس الإبل »[1]. تعد التجارة مهنة ضاربة في القدم حيث توارثها المجتمع الصحراوي المغربي، عن المجتمع القديم. فبالتحول الذي طرأ على الوضع في المغرب، عرّج السارد على بعض المهن الأخرى التي فرضها تغيُّر النمط المعيشي المغربي، وانتقال المجتمع من النظام القبلي إلى النظام الحضري.

لقد تلاشت القبيلة وحلت مكانها الدولة، فأفرز ذلك ظهور أعمال جديدة تابعة للدولة. ومنها عمل منصور في صفوف الجيش العسكري المغربي برتبة ضابط. « فقد تسلم القبطان منصور قيادة الحامية العسكرية من سلفه القبطان المعاش الذي رُقي إلى رتبة أعلى وتم تنقيله للقيادة المركزية في العاصمة منذ شهر أكتوبر من عام 1970، فأبدى موهبة في التسيير وأسلوباً جيداً في التدبير، وصرامة كبيرة في تصريف شؤون الحامية في البلدة المتاحة للحدود الشرقية الجنوبية للبلاد»[2]. إن منصور هو حفيد سيدي المختار، الرجل الأول الذي أنشأ بلدة السبع، وجمع شمل قبيلته حول البئر الوحيدة في البلدة، لكنه لم يكن تابعاً لحكم الدولة، باعتبار أن القبائل الصحراوية

[1] رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص 53 . 54.

2 نفسه، ص 25.

كانت تعيش مستقلة عن أي نظام سياسي، فقبيلة أعرابات التي يحكمها سيدي المختار هي قبيلة جاءت مهاجرة من اليمن، واستقرت هناك في مكان بئر السبع. وهو ما أبان عنه الصافي عند دراسته للمنطقة حيث وجد أن:« أصول قبيلة أعرابات العائدة إلى الحجاز، وتحديداً إلى اليمن. فكان ينظر إلى سحنات الرجال وبنية أجسادهم وقاماتهم المتوسطة، ولحاهم الرفيعة، وحركتهم السريعة، فيتذكر ما شاهده في مكة، خلال موسم الحج، من مظاهر السلوك المتميز لحجاج اليمن»[1]. فيمثل الصافي الشخصية المغربية الأصل حيث جاء من الشمال للعمل في الصحراء، فلاحظ أن هناك اختلاف في البنيات الجسدية بين المغاربة وبين أفراد قبيلة أعرابات.

لكن مع مرور الوقت ومجيء الاستعمار الفرنسي، الذي لم تسلم منه الحكومة المغربية، ولا القبائل الصحراوية. وقفت تلك القبائل في صف واحد لمواجهة الاستعمار حتى تحررت من وطأته. وبعد حصول المغرب على استقلاله قامت الحكومة المغربية الجديدة باسترجاع الأراضي التابعة لها إقليمياً.

أصبحت بلدة بئر السبع تابعة للدولة المغربية، فانتقل الحكم من حكم شيخ القبيلة، إلى حكم ملك الدولة. فما كان على منصور سوى الانخراط في صفوف الجيش المغربي، لضمان حماية بلدته من جهة. ومن جهة أخرى ضمان منصب عمل، يؤمن به مستقبله ومستقبل أسرته في وقت تغيرت أساليب العيش وأصبح مضطراً لتوفير مصروف عيشه ومصاريف دراسة أبنائه. خاصة بعد التحاق أبنائه بالمدارس الحكومية.

إن من حسنات الاستعمار أنه عمل على تحقيق الوحدة الترابية للشعب المغربي، إذ كانت القبائل الصحراوية قبله تشهد حروباً وتطاحناً حول المناطق الاستراتيجية، التي توجد فيها المياه والتي تصلح للعيش الكريم، فما كان على تلك القبائل سوى الوقوف جنباً إلى جنب للتصدي لهذا الاستعمار الذي كان يهددهم جميعاً. كما كان يهدد هويتها الثقافية والدينية. وفي الوقت ذاته عمل على نقل التفكير الحضاري الذي ينص على العيش في كنف الدولة بدل القبيلة.

[1] رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص147.

لقد ألقى هذا التحول ظلاله على المرأة أيضاً، فقد أصبح عملها لا يتجاوز أسوار بيتها غالباً، ونستثني هنا المرأة المثقفة التي تتمكن من إتمام دراستها والحصول على الشهادات. حيث سمحت لها الأنظمة السياسية الحضارية بالدراسة، إلاّ أن سلطة المجتمع كانت تمنعهن في الكثير من الأحيان من إكمال دراستهن، فابنتي منصور صفية وميمونة سمح لهما والدهما بالدراسة في المستوى الابتدائي فقط، عندما سأل القماح صديقه منصور عن حال أبنائه من الدراسة « أخبره منصور بما استقر عليه العزم من إرسال سيدي أحمد إلى المدرسة الثانوية بالعاصمة العلمية، بترتيب من "الخليفة " الصافي، بينما سيستمر محمد عالي عاماً آخر ضيفاً على عمته " أم المؤمنين " في المدينة المجاورة. أما البنتان صفية وميمونة، فهو يعلم أنهما لا تبرحان الدار إلا لأمر ما، منذ مغادرتهما أسلاك الدراسة من المستوى الابتدائي »[1]. وتعتبر صفية وميمونة محظوظتين لأنهما درستا في المدرسة النظامية، لأنهما ابنتا منصور، وهو يحمل فكراً حضارياً مقارنة بباقي أفراد المجتمع الصحراوي المغربي، الذين كانوا يحرِمون أبنائهم الذكور من التمدرس في تلك المدارس النظامية فما بالك ببناتهم الإناث.

لقد تجسد تحوُّل المجتمع الصحراوي في أمور عدة، منها التحول الشكلي من البداوة إلى التحضر، في حين أن التحول النفسي لأفراد المجتمع، لم يحدث بشكل كامل، ويرجع ذلك إلى ارتباطهم الثقافي بماضيهم. وعليه فإذا كان هذا التحول يتعلق بالجانب السوسيولوجي للصحراء، فكيف تجسد التحول في الجانب السياسي للنظام الحاكم؟ وماهي الأساليب الذي اعتمدها؟

1 ـ القيم الاجتماعية كوسائل للهيمنة:

لقد اختلف العلماء والباحثون حول منشأ القيم ومنبعها فقد «اعتبر البعض أن منشأ القيم هي الأوامر الالهية، فيما قال البعض الآخر أن الخيرات والشرور التكوينية هي مصدر تلك القيم. وهناك فئة ثالثة تعتقد بأن العواطف والأحاسيس الداخلية للأفراد تمثل أصل ومحل وانبعاث

1 رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص 133.

القيم»[1]. رغم أن القيم ترتبط بالانسان وعلاقته مع أخيه الانسان، أو علاقته بغيره من الكائنات الأخرى. إلا أن مصدرها قد يخالف ذاته، وخاصة اذا اعتبرنا أن منبعها يعود إما ل:

2 ـ القوة الإلهية:

هي القوانين التي تقرها الديانات السماوية، وتحث على بعض السلوكات الانسانية الحميدة، وتمنع بعضها الآخر.ومن بين تلك الديانات نجد الدين الاسلامي مثلما تنص عليه الآية القرآنية الآتية:﴿ **كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ للنَّاسِ تَامُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهُوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾[2]. ففي الأية الكريمة حث صريح على الالتزام بقيمة أخلاقية، وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ نجد تفضيلاً لبعض البشر عن بعضهم الآخر، وسبب ذلك التزام بعضهم بقيمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. في الوقت الذي لم يلتزم بها غيرهم. ويتجاوز الأمر ذلك إلى ردع البشر وتخويفهم بالعذاب لمخالفتهم القيم الاجتماعية مثلما تنص عليه الكثير من النصوص الدينية...

تختلف أهمية القيم الاجتماعية من بيئة إلى أخرى، ففي البيئة الصحراوية تمثِّل القيم ركيزة النظام القبلي الصحراوي، لما تكتسيه من صبغة وجودية.أكسبتها أياها طبيعة المنطقة، وثقافتها القائمة على مركزية القيم في الحياة الصحراوية، حيث إذ« لم يكن البدوي كريماً لأنه يريد المديح أو يتقي الذم، لقد كان الكرم ـ ومايزال لدى البدوي ـ قيمة وجودية أشبه ما تكون بالحفاظ على النوع، فأنت تكرم ضيفك لأن عدم استضافته يعني الموت ونهاية حياته في الصحراء المهلكة»[3]. فيحرص الصحراوي على أن يتحلى بالقيم الأخلاقية لأنها مركزية في حياته اليومية، فالصحراوي يكرم ضيفه لأن عادات المجتمع وتقاليده تفرض عليه استضافته، قبل أن يفرضها عليه ضميره. وعدم إكرام الضيف يعني الخروج عن العرف الاجتماعي. كما أن مكانة الفرد ترتفع في مجتمعه،

[1] جميلة علم الهدى ، النظرية الإسلامية في التربية والتعليم(2011)،ج1، تر: عباس صافي، دط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي،بيروت، لبنان، ص158.

[2] سورة آل عمران، الآية 110.

[3] عبد الله الغذامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية(2005)، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ص145.

وبين القبائل الصحراوية، وتنخفض بدرجة اتصافه بمكارم الأخلاق، فكلما كان يحمل قيم المجتمع وأخلاقه، كل ما سمت مكانته بين الناس والعكس صحيح.

تتمثل السلطة في المجتمع القبلي في شخصية شيخ القبيلة، والذي إليه يُعزى سن القوانين والأهداف التي تتعلق بقبيلته. ولتحقيق هذه السلطة أو بالأحرى للوصول إليها، يتحتم على الرئيس أن يتحلى بصفاتٍ فيزيولوجية وبسيكولوجية معينة، حددها المجتمع الصحراوي التراثي سابقاً، والتي تعد في نظر أفراده، هي مكمن القوة التي بفضلها يستطيع الهيمنة وبسط النفوذ على القبيلة ككل. «في هذا السياق يجري تصور السلطة باعتبارها القوة التي من خلالها يحقق الأفراد أو الجماعات أهدافهم أو مصالحهم ـ أكثر من وضد ـ إرادة الآخرين»[1]. ممايعني أن السلطة تكون بين طرفين أساسيين هما الحاكم والمحكوم. إذ يُلزَم على الحاكم أن يمتلك أساليب وخصائص لقيادة الطرف الآخر(المحكوم). وقد تكون من أهم هاته الخصائص القوة سواء العقلية أو الجسمية، أو حتى قوة النفوذ، والتي أصبحت تعادل السلطة. لكن السؤال الذي ننطلق منه هل الهيمنة تتطلب القوة الجسمية أم الفكرية أم هما معاً؟

في رواية "**إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والاخلاص**" لمحمد سالم الشرقاوي تتجلى صورة الحاكم التراثي، والمتمثل في سيدي المختار، وهو المؤسس الأول لقبيلة أعرابات الذي«فضلاً عما وهبه الله من علم وفقه وأدب لصاحب المقام، كان يوصف بالشدة والبأس ومتانة الرقبة، وهو ما يعني في الوصف المحلي بالشجاعة والإقدام وعدم الخوف، وقد منحته هذه الصفات نوعاً من الهيبة وانتشرت أخباره بين المناطق ليس فقط لفتوحاته العسكرية، ولكن أيضاً لبركاته وقدراته الخفية»[2]. فرغم أن سيدي المختار كان يمتلك ترسانة علمية ومؤهلات أخلاقية معتبرة، إلا أنها لم تكفه لحكم قبيلته، فقد دعمها بصفات اجتماعية كالفروسية والاقدام والحنكة العسكرية.«وقد يساعد العلماء على إرساء القواعد الأخلاقية المتعلقة بسلوكياتهم هم، لكنهم يفعلون ذلك لا بصفتهم علماء

[1] كريس باركر، معجم الدراسات الثقافية(2018)، تر: جمال بلقاسم، ط1، رؤية، القاهرة، مصر، ص219.

[2] رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص54.

بل أعضاء مستنيرين علمياً ضمن مجتمع سياسي أعرض»[1]، فالحاكم التراثي استمد سلطته من الصفات الجسمية والنفسية التي كان يتميز بها، جراء احتكاكه بالطبيعة الصحراوية القاسية. ومن الحروب التي كان يقوم بها من حين لآخر للحفاظ على قبيلته، وتعزيز مكانتها بين القبائل الأخرى.

إن هذا الطابع التنافسي بين القبائل حول الريادة، جعلت المجتمع الصحراوي يسن مجموعة من الخصائص، ويشترط توفرها في الحاكم، وإلاّ فإنه لن يلقى قبولاً واعترافاً من طرف القبيلة، ومن طرف القبائل الأخرى. فالقيم الاجتماعية كانت هي أساس الحكم في الأنظمة القبلية القديمة، ولعل المجتمع المغربي هو أحد هذه المجتمعات. إذ لا يُسلَّم الحكم إلاّ للرجال المعروفين بقيمهم وأخلاقهم، ليس داخل القبيلة فحسب، بل حتى خارجها. لأن قانون المجتمع القديم ينص على أن البقاء للأقوى، وقوة القبيلة ترجع لمدى قوة شخصية رئيسها، خاصة أن اسم كل قبيلة يقترن باسم حاكمها.«إن من يستفيدون من قدراتهم حتى يصبحوا أمراء يحصلون على الامارة بصعوبة، إلا أنهم يحافظون عليها بسهولة. والصعوبات التي تواجههم في ذلك ترجع إلى حد ما إلى القواعد والتعديلات الجديدة التي يضطرون إلى إدخالها حتى يستتب السلام في ولاياتهم»[2]. فالحاكم الذي يملك قدرات نفسية وجسمية في إدارة رعيته، يستطيع النجاح في مهمته.

إضافة إلى أن هناك عامل مهم، يساعد الحاكم في تكريس هيمنته على القبيلة، هذ العامل هو الإعلام. ولمَّا نتحدث عن الإعلام في المجتمع التراثي، نجده مجسداً في الشعراء والمغنين، الذين ساهموا في إشهار زعيم قبيلتهم لدرجة أن أصبح الرعية يرون فيه الرجل الأسطورة، الذي يتمتع بقوى خارقة وببركات عجيبة ف« كان الزعيم سيدي المختار يتحلى بصفات رجال البادية الأشداء مما حدا بالشعراء والمطربين المعجبين بشجاعة الزعيم ومروءته وكرمه إلى التباري في

[1] فرنسيس فوكوياما، مستقبلنا بعد البشري عواقب ثورة التقنية الحيوية(2006)، تر: إيهاب عبد الرحيم محمد، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ص228.

[2] مكيافيلي، كتاب الأمير (2004)، تر:اكرام مؤمن، دط، مكتبة ابن سينا،القاهرة، مصر، ص40.

التغني بمناقب الرجل وخصاله الحميدة. فلقبوه ب"السبع" وهو الأصل على الأرجح في الاسم الذي ماتزال تحمله البلدة منذ ذلك الوقت إلى اليوم»[1].

يمكن اعتبار أن تقريب الشعراء والمغنين من الحكام، كان من أجل إرساء الحكم، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. فأشعارهم وأغانيهم المبجِّلة للحاكم وبطولاته، تساهم في إشهاره بين القبائل الأخرى. كما أنها تؤثر في لاشعور أفراد القبيلة، فيرون فيه مصدر الكمال للنقص الذي يعانون منه. لكن هل ستبقى القيم هي جوهر الحكم كما رأينا مع سيدي المختار؟ وهل بتغيير المنظومة السياسية ستتغير وسائل الهيمنة؟

ترصد الرواية عملية انتقال الحكم من الأب سيدي المختار، إلى الابن محمد العالم، تجسد ذلك من خلال كلام الضابط منصور وهو أحد أحفاد سيدي المختار. يقول السارد عن حكم الجد وحكم الأب: « ومازال منصور يحدث جلساءه عن طبيعة المنظومة الاجتماعية التي نظمت حياة البدو في ذلك الزمن، وما ينقله عن والده الذي تولى، بعد جده مهمة "إمارة البئر" من تفاصيل هذا التنظيم آخذاً عنه مبادئ الحكمة والتبصر التي جعلته بدوره يحظى باحترام أفراد قبيلته وكل من يعرفه من القبائل الأخرى»[2]. فسواء كان والد منصور وهو محمد العالم أو جده سيدي المختار، حاكمين للقبيلة بصفتهم يمتلكون مؤهلات معينة، ساعدت كلاً منهما على بسط نفوذه في القبيلة. إلاّ أن هناك اختلاف بين حكم الابن وحكم جده. فحكم الجد مستمد من قدراته الجسدية والفكرية، ومن قيمه الأخلاقية المستمدة من المجتمع.

وقد رأينا في الشاهد الأول توظيف السارد عبارة "منحته نوعاً من الهيبة".فصفاته الخُلقية وحتى الخِلقية جعلته ذا هيبة، وذا كريزما جعلت القبيلة تُكِنُّ له الطاعة. وفي المقابل نرى الابن يستلم الحكم عن أبيه. مما يعني أن المجتمع تنازل عن قيمه التي وضعها، والمرتبطة باختيار الحاكم لاتصافه بالقيم الاجتماعية. لا بصفته يتمتع بصفات تخوّل له حكم القبيلة، بل لانتمائه العرقي للعائلة الحاكمة. فتحولت بذلك الأخلاق من المركز إلى الهامش.

---

[1] رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص ، ص 18.

[2] نفسه ، ص 32 ـ 33.

يعتبر هذا التحول علامة واضحة على تبني المجتمع المغربي النسق الحداثي. فبمجرد استلام محمد العالم للحكم، أعلن عن ميلاد حكم جديد، حكمٌ أفقد القيم الاجتماعية بريقها. ومن ثمة انتزع أساس الحكم من المجتمع ومُنح للأسرة الحاكمة. وحتى لو امتلك الابن صفات الأب نفسها، فقد استلم الحكم باعتباره ابن السيد لا باعتباره ورث عن أبيه مبادئ الحكمة والتبصر كما ذكر السارد. فلو رجعنا للقبيلة ربما سنجد من هم أكثر حنكة وخبرة وقدرة على قيادة القبيلة من محمد العالم. والدليل على ذلك قول السارد في الشاهد الأخير:" يحظى باحترام أفراد قبيلته وكل من يعرفه من القبائل الأخرى" فأفراد القبيلة يكنون له الاحترام بدل الطاعة. إذ من المفروض أن تكون الطاعة لولي الامر أولى من الاحترام. ومنه فقد تسرب من السارد نسق مضمر، وهو أن حكم السابقين في المغرب كان قائماً على القيم والمبادئ التي أقرها المجتمع. في حين نرى اليوم النظام الملكي القائم على حكم العائلة الواحدة، قد أقصى تلك الأسس. فأصبح أفراد المجتمع المغربي يحترمون الحكام نظراً لإنجازات أجدادهم لا لإنجازاتهم هم.

3 ـ إعادة تشكيل السلطة:

إذا كانت السلطة في المجتمع الصحراوي القديم، تقوم أساساً على القيم الاجتماعية سواء المتعارف عليها مابين القبائل عامة، وفي القبيلة الواحدة خاصة. فقد رافق التغيير في تشكيلة المجتمع، تحول في تشكيل السلطة. إذ سنرى تحولاً في الوسائل التي سيعتمدها الحاكم في الهيمنة على المحكومين. فما هي هذه الوسائل؟ وما مصدرها؟

إن استحداث اجراءات الهيمنة بالنسبة للمجتمع المغربي عامةً، وقبيلة "أعرابات" بشكل خاص، راجع بالدرجة الأولى إلى طبيعة المنظومة الاجتماعية، التي أصبحت تتميز بالطابع الشبه مدني. فالتحول من النظام القبلي الذي يحكمه سيد القبيلة، إلى نظام حكم ملكي بقيادة ملك الدولة. سبقته بعض الإرهاصات في مختلف أنظمة الحكم. فمع حكم محمد العالم وهو والد منصور، رأينا تحولات عديدة في وسائل الهيمنة، حيث عمد النظام الحاكم إلى توجيه الرأي العام للمجتمع الصحراوي المغربي عبر وسيلتين أساسيتين هما:

4 ـ استحداث المحيط السياسي:

إن من أهم الحيل السياسية التي يتبناها الحاكم الحداثي، استغلال الوسائل الاجتماعية، التي تؤثر في قرارات المجتمع« فالفكر السياسي موضوعه تدبير أمور الجماعة التباينية، أي تنظيم ما بينها من اختلافات ومبادلات مصلحية/غرضية، وتحويلها إلى معاملات أوعلاقات متوازنة بقوة السيف والقانون بهذا المعنى، حد السياسي: أنه المدبر العقلاني/الموضوعي لقواعد اللعب السياسي داخل جماعته، وبينها وبين الجماعات الأخرى»[1]. أي تأسيس هيئات وجمعيات لفك النزاعات ما بين الناس، كما تعمل على ربط السلطة بالأفراد.

فالهدف الحقيقي من اهتمام السلطة السياسية بالهيئات الجمعوية، هو كسب تعاطف المجتمع من جهة، واستغلال تلك الهيئات في إخضاع المجتمع المدني لسلطة الحاكم من جهة ثانية. مثلما هو الحال بالنسبة لجلسة القيطنة، و«القيطنة، تُنطق بالقاف المعجمية، وهي تجمع القبائل في المصايف، أو في مواسم جني التمور في الواحات ومواسم جني الصبار في الجبال والمرتفعات، وتشكل مناسبة لعقد ملتقيات يشارك فيها زعماء القبائل لمعالجة الخلافات وإقامة التحكيم وعقد الصلح بين المجموعات المتصارعة»[2].فجلسة القيطنة، التي كانت تختص بمعالجة القضايا المتعلقة بالقبيلة، وكل النزاعات الموجودة على مستواها. وذلك في عصر سيدي المختار تغير دورها، وأصبحت فيما بعد تعالج قضايا سياسية، الغرض منها تكريس الهيمنة على القبيلة.«تطورت اختصاصات مجالس القيطنة مع الزمن ولم تعد تقتصر فقط على إصلاح ذات البين بين القبائل، بل تجاوزت ذلك إلى الاهتمام بشؤون السياسة وتدبير العلاقات مع السلطات المركزية، فكانت تجمع أفراد هذه المجالس علاقات مع كبار المسؤولين وممثليهم الجهويين، في إطار احترام الروابط العرفية والدينية التي تحرم الخروج عن الحاكم»[3].إنّ نسْجَ أفراد المجالس للعلاقات مع المسؤولين الكبار في الدولة، ـ في العادة ـ، يكون من أجل قضاء المصالح الشخصية لهؤلاء الأفراد لا أكثر.

---

[1]خليل أحمد خليل، علم الاجتماع وفلسفة الخيال مقاربة المعقول واللامعقول في منطق اللعب والكذب(1996)،ط1، الفكر اللبناني، بيروت، لبنان،ص233.

[2]رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص 18.

[3]نفسه ، ص33.

ويكون ذلك على حساب تنازلات أخرى، تتمثل أساساً في الخضوع للقرارات التي يمليها المسؤولون الكبار على المجتمع القبلي بصفة عامة.

وعليه فإذا كان من أهم بوادر التحول في المنظومة السياسية والاجتماعية للمجتمع المغربي الصحرواي، هو إلحاق القبيلة بالحاكم العام، وهو ملك الدولة، فإن تحويل جلسة القيطنة له أهداف سياسية تمثلت في التنسيق بين الحكومة المركزية والقبيلة، ومن ثمة ربط القبيلة بالسلطة الحاكمة عبر جلسة القيطنة. وفي هذا مضمر سياسي، هو استغلال تلك الجلسة في تمرير المشروع السياسي الذي تقرره السلطة المركزية، والدليل على ذلك هو التحاق حفيد سيدي المختار منصور بالمؤسسة العسكرية المغربية، وأصبح ضابطاً فيها. وهو الرجل الأول في القبيلة والمتحكم الأول في كل شؤونها. فهو الذي استلم إمارة البئر من عند والده محمد العالم. وعيّن ابنه "الشراد" مسؤولاً عن عملية تنظيم السقي في البئر. إذ تعد مهمة إمارة البئر في ذاتها أسلوباً في الهيمنة، ذلك لأهمية البئر في الحياة المعيشية والاقتصادية لسكان البلدة.«فقد أقيمت حوله حركة اقتصادية تؤمن دخلاً قاراً لعدد من الأسر، بمزاولة أنشطة الزراعة، وتربية الماشية، وتسويق المياه لأصحاب أوراش البناء، بواسطة عربات خاصة تحمل براميل تجرها الدواب، بل هو أكثر من ذلك بكثير، باعتباره يشكل مركز الحياة في البلدة ورمز عزتها وكرامتها، واستقرارها، وسبيل ضمان استقلالية قرارها»[1]. فالأهمية التي يكتسيها البئر في حياة السكان، خاصةً من الناحية الاقتصادية والمعيشية، جعلت منصور، وابنه الشراد، وعائلتهم بشكل عام يتمسكون بالبئر. وذلك قصد بسط الهيمنة السياسية على سكان البلدة، وإخضاعهم للبرنامج السياسي الذي يقره ولي الأمر(الملك المغربي).

خاصة عندما نرى أن "منصور" منخرطاً في صفوف الجيش، ويتلقى الأوامر من القيادة العسكرية، والتي بدورها تتلقى الأوامر من عند الملك المغربي الحسن الثاني أنذاك. مثل قراره الذي يأمر أهالي البلدة بضرورة القيام بالمسيرة الخضراء، والذي تناقلته وسائل الاعلام المغربية، وهو عبارة عن خطاب الملك يحث فيه الشعب على المشاركة فيها، فقد بعث بأمر للقوات العسكرية في بلدة بئر السبع للمشاركة فيها، ومساعدة الناس، وتسهيل تنقل المواطنين يقول السارد:« تناول

[1]رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص ، ص94.

الكومندان المعاش الظرف المختوم، وتلا الأمر العسكري، الذي كُتب استثناء، فيما بدا بصيغة الأمر اليومي الذي يوجهه، عادة، القائد الأعلى، عزّ أمره، لكافة تشكيلات الجيش، بمناسبة ذكرى التأسيس، بأسلوب واثق، يدعو إلى ضرورة تعزيز روابط الصلة بين الشمال والجنوب»[1]. فالهدف الظاهر الذي يسعى إليه الملك يحمل منحى اجتماعياً، ويتمثل في تحقيق اللحمة بين المجتمع الصحراوي ومجتمع الشمال. لكن الهدف المضمر سياسي بامتياز، ويتمثل في الهيمنة على المجتمعين من خلال هذا الحدث ف«السلطة بحكم قوتها وهيمنتها على الفضاء العمومي توجه الرأي العام، وتفرض عليه قيوداً وضوابطاً عبر مؤسساتها الايديولوجية، كالأسرة والمدرسة والاعلام...الخ، وتعمل السلطة على التحكم في مواطنيها بطرق متعددة، والمهم عندها أن تظل دائماً مهيمنة بآليتها المتعارف عليها»[2]. حيث يلجأ الحاكم اليوم إلى الحيل الاجتماعية، لكن الغرض من ذلك هو استغلال تلك الوسائل في تمرير الرسائل السياسية.

فمادام المسعى الأول للسلطة هو الهيمنة على المحكوم ، فهي تلجأ إلى وسائل مختلفة، حتى وإن كانت هذه الوسائل تبدو في ظاهرها إيجابية إلاّ أن باطنها غير ذلك.

5 ـ استدعاء رموز التاريخ:

إن من أهم حيل الهيمنة التي يستعملها الحاكم، هي التذكير بالرموز التاريخية التي تعد قدوة بالنسبة للمجتمع المحكوم، وذلك قصد مرواغته،عن طريق اللعب على وتر الحنين للماضي الجميل ولزمن الانجازات. « غير أن أسلوب المغالطة يرتبط أكثر بالأنظمة المعاصرة التي تتخذ في منجزاتها الخطابية ممارسة الحيل في عصر كثرت فيه الإغراءات بكل أنواعها»[3]. ولهذا جرت

[1]رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص 253.

[2]الهادي بوذيب، المدينة والسلطة في الرواية الجزائرية، مجلة الخطاب، مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري ـ تيزي وزو، الجزائر، العدد 24، 2017، ص207.

[3]شامة مكلي، أساليب التغليط في الخطاب السياسي عند أحمد أويحي من خلال حصة "برامج وأسئلة"، مجلة الخطاب، مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري ـ تيزي وزو، الجزائر، العدد 22، 2016، ص142.

العادة في خطابات الرؤساء والحكام، التفاخر بإنجازات الرموز السياسية الماضية، وذلك لاستمالة الشعوب وجعلها خاضعة للحاكم الحالي.

نجد في الرواية أن "منصور" بين اللحظة والأخرى، يذكر الناس بمناقب أجداده خاصة في المجامع التي يحضر فيها سكان القبيلة. وذلك من أجل تزكية أسرته الحاكمة في أعين الناس.

إضافة إلى أنه يحاول التأثير على الناس، باعتبار أن أجداده قدوة للقبيلة في الأخلاق، وفي طرق العيش في الحياة. فسيرتهم هي عبارة عن رأس مال رمزي، يستفيد منه منصور وعائلته في الهيمنة على القبيلة« يكفي الفتى منصور وإخوانه أن يقولوا لكل من لا يعرفهم أنهم أبناء آل السيود، لينالو ما يستحقون من واجب التوقير والمودة والاحترام، ويُعاملون وفق سيرة و"النِّعم التي تركها لهم والدهم وجدهم وهي السيرة التي ماتزال تلفهم بظلالها الوارفة إلى اليوم، رغم تعاقب السنين»[1]. فالحكم في المجتمع الحداثي يلجأ دائماً إلى طرق جديدة في الهيمنة.

ومن أهم هذه الوسائل هي العودة إلى الماضي وهو زمن البطولات والانجازات، كما هو الشأن عند منصور الذي في كل مرة يشيد بإنجازات أجداده. وكأن به يقول للسكان إننا عائلة خُلقنا لنكون حاكمين، وبهذه الطريقة يكون قد صرف نظر السكان عن انجازاته هو. تاركاً الضمير الجمعي للقبيلة مبحراً في عصر أجداده. ولا يستطيع أي فرد من أفراد البلدة، نكران فضل أجداد منصور عليهم. فأي نكران للحفيد هو بالضرورة نكران لفضل الجد، وهي حيلة سياسية تمارسها الأنظمة اليوم للسيطرة على عقول الناس،«وقد تحولت المعركة في سبيل روح الانسان إلى معركة للسيطرة على فكره»[2]. ولعل استدعاء السلطة لرموز التاريخ، هي فقط إحدى الوسائل التي تستغلها المؤسسات السياسية للوصول لهدفها المنشود وهو الهيمنة. لأن هناك عدة حيل ووسائل سياسية تبدو في ظاهرها بريئة لكن باطنها يحوي العديد من الأهداف غير المعلنة. ومن بينها استغلال المؤسسة الدينية في كسب الرأي العام. وذلك باستمالة رجال الدين وتقريبهم من البلاط. ومنحهم امتيازات من أجل زجهم في الساحة السياسية.

---

[1] رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص34.

[2] إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص183.

المبحث الثاني: جدلية المدينة والقرية

كان أهل الصحراء في القديم يعيشون في ترحال دائم من مكان إلى مكان آخر، بحثاً عن مواطن المياه، وطلباً للأرض الخصبة التي تصلح للزراعة وللرعي، كان استقرارهم مبنياً على وجود الماء، فالأماكن التي تحتوي على الأنهار أو التي تكون فيها المياه الجوفية أقرب، تكون أكثر اكتضاضاً بالسكان، وعكسها الأماكن القاحلة التي تفتقر للمياه وللغطاء النباتي.

فضلاً عن ذلك فقد كان مجتمعهم مجتمعاً قبلياً، أي أن كل قبيلة تتخذ مكاناً تستقر فيه، وتشيد فيه خيامها ومضاربها. وتقيم فيه قوانينها وتفرض فيه هيمنتها، كما تسعى جاهدة إلى الحفاظ عليه بكل ما أوتيت من قوة. وفي الوقت ذاته تترقب القبائل الأخرى، فأيها تتربع على مكان أفضل من التي تتواجد فيه القبائل الأخرى، فإنها تكون محل أطماع بقية القبائل.

وقد زالت في وقتنا الحالي القبيلة وحلت موضعها المدن والقرى، وهي عبارة عن تجمعات سكانية تحمل صبغة حضارية وتجمع عدة قبائل وشرائح اجتماعية. وما يميز المدينة عن القرية أن الأولى تحتوي على كثافة سكانية عالية. كما أنها تحمل طابعاً عمرانياً حضارياً مقارنة بالقرية. إضافة إلى الحركية الاقتصادية والتجارية العالية.

والملاحظ أن المدينة في الصحراء حديثة الولادة، ويرجع تأخر التمدن فيها إلى عوامل عدة نذكر منها:

1 ـ العوامل الطبيعية:

تتمثل هذه العوامل في صعوبة الطقس، إذ يميل الإنسان إلى الاستقرار في المناطق التي يكون فيها الجو معتدلاً، وهي التي تكون قريبة من البحار والمحيطات. ولهذا نجد أكثرية الناس يهاجرون من الصحراء إلى المناطق الساحلية.

2 ـ العوامل السياسية:

إن الجو القاسي في الصحراء، يجعل الأمراء والحكام لا يستقرون فيها. ولهذا تلقى إهمالاً من قبل أرباب الحكم في غالب الأحيان. ف« لقد كان لإقامة القادة السياسيين والزعماء المدنين والفلاسفة والمفكرين في المدن أكبر الأثر في تسهيل عملية الاتصال والإسهام في تحديد طابع الوحدات السياسية، مما أسهم في تدعيم الأنظمة السياسية»[1] أي أن السياسيين والمفكرين كان لهم دور كبير في نمو المدينة ومنحها طابعَ الرقي والتحضر.

3 ـ العوامل البشرية:

إن الكثافة السكانية منخفظة في الصحراء مقارنة بالأماكن الأخرى، ويرجع السبب في ذلك إلى هجرة الناس نحو المناطق التي تمتاز بسهولة العيش، والتي تتوفر على فرص العمل. لأن الصحراء لا تحتوي على حركة اقتصادية كبيرة مثل المدن، فضلاً عن أن المدن ـ خاصة الكبرى ـ تشتمل على كل المرافق الضرورية للحياة، على غرار المستشفيات والمدارس والجامعات... عكس مدن الصحراء فهي تفتقد لهذه المرافق الحضارية. وهذا ما يمنح مدن الصحراء طابعاً خاصاً يجمع بين الأصالة والتمدن.

يرصد عبد القادر ضيف الله مدينة الصحراء في رواية **تنزروفت بحثاً عن الظل**، وهي تتحول من مدينة البطولات والإنجازات، إلى مدينة القهر والمعاناة. فكانت انطلاقته في وصف المدينة من مدينة أدرار عبر السارد بوتخيل، الذي وجد نفسه مجبراً في كثير من الأحيان إلى الرجوع إلى المدينة التي وُلد فيها وهي مدينة البيض. فوقع في صراع نفسي خطير جعله يعيش حالة اغتراب حادة. فبوتخيل يعيش بين مدينتين. مدينة أجبرته على المغادرة لتدهور أوضاعها الأمنية، وأخرى استقبلته وهي تنظر إليه نظرة الغريب الذي يعيش بلا وطن. يقول وهو يسترجع ذكريات الأمجاد في مدينة البيض:« وأنا على بعير الخيبة أحرث أرض الشقاء في مدينتي التي بهت وجهها ولم تعد مدينة البارود الذي أرّق ليل الجنرال ليوتي، حينما انتدبته حكومته خصيصاً ليوقف ثورة ذاك الولي الصالح بوعمامة الذي أطلق ثورة يأسه من ذاك القصر المسمى مغرار التحتانية الذي عانى

[1] السيد الحسيني، المدينة دراسة في علم الاجتماع الحضري (1981)، ط2، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص 42.

بؤساؤه كما عانت أمي مع خيمتها على الحدود المغربية. حينما نُهب وحرق من طرف جنود كافينياك في أول حملة أوصلتهم لمدينتي. بعد أن مروا على رؤوس قطعوها في قصر تيوت المجاور لمدينتي »[1]. فيبيّن السارد امتعاضه من الحالة التي آلت إليها مدينة البيض، حتى وهو في مدينة أدرار لكن قلبه لازال متعلقاً بمدينته وبتاريخها العريق الذي شهد ثورة أهلها، وهم يقاومون المستعمر الفرنسي بقيادة الشيخ بوعمامة، حيث وصفه السارد بأنه ولي صالح نظراً لبطولاته العظيمة، ولشخصيته القوية. سواء بين أهله وقبيلته، أوفي قيادته لقبائل الصحراء وهم يواجهون المستعمر الفرنسي بقيادة الجنرال ليوتي، بعدما ألحقوا به هزائم نكراء لازال التاريخ يحتفظ بها بين سطوره، كما أن في الشاهد صراع مضمر بين القصر والمدينة. إذ يعترف السارد بأن الانطلاقة الأولى لمقاومة الشيخ بوعمامة كانت من القصر، وهو قصر مغرار التحتانية. الذي عانى ساكنوه الأمرين من ظلم الاستعمار ومن همجيته. لكن هذا القصر أُهمل فيما بعد ولم يعد يُعرف كما تُعرف مدينة البيض. ويرى السارد أنها أيضاً تتعرض للإهمال خاصة من ناحية التنمية، ويرجع السبب في كل هذا إلى الساسة الذين كان همهم الوحيد هو التربّع على كراسي الحكم.

ذلك أن الحكام أهملوا الثورات الشعبية وقادتها النزهاء وسعوا في تمجيد تاريخ ثورة أول نوفمبر 1954 المسلحة وضمنوها بطولاتهم الشخصية فيقول:« آآآآآآآآه يا أسيا كم أشعر بأنك بعيدة عني وأنا كما الغاشي في سوق بودا الرقم المهمل في قائمة هذه المدينة التي لا معنى للجري فيها. ومدينتي مثلي مهملة وبعيدة في خصر التاريخ الأعمى الذي لا يحكي سوى عن أولئك المنتصرين في حرب التطاحن على السلطة. و الكلام لا يجدي حينما يرحل التاريخ عن المدن التي هزمتها الجغرافيا. وحينما يصل النصل للعظم يصبح العزاء تشفياً »[2]. فيعتبِر السارد أن التاريخ هو أساس المدينة، فهو الذي يجعل منها حضارة يُعتد بها بين الأمم. فتحولت المدينة من شكلها العمراني إلى تاريخ أشبه ما يكون بالأساطير. تدخل في تشييدها خيال الروائي الذي لوّنها بلون خاص « إن المدينة ليست مجرد بنايات وشوارع وأسوار وبيوت وحوارٍ وميادين، ولكنها أيضاً

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص13.

[2] نفسه، ص 20.

روحٌ خلاقـة تتبلـور فـي شـكل تجليـات متعـددة منهـا اللغـة والأسـطورة والتـراث والمقـدس والفـن والأدب»[1]، فتغييب أحد هذه الأشياء يؤثر حتماً على الانسان الذي يسكن فيها، باعتباره جزءاً منها.

طُمس التاريخ الحقيقي للمدن وخضع لتزوير ممنهج. وحل محله تاريخ يعلي من صوت الحكام، ويعدد إنجازاتهم أثناء الثورة التحرير الوطنية. ولهذا غيّبوا وجه مدينة الصحراء المشرق، وجلبو وجهاً منافقاً للصحراء. تتجلى فيه صورة الإنسان وهو مجرد رقم مهمل، أهملته سياسة الحكام الذين تجاهلوا المجتمع وانشغلوا بالتطاحن على كراسي الحكم.

لقد ركّز السارد في الرواية على الوجه السلبي للمدينة، فكانت المدينة هي الجانب المظلم في حياة السارد وذلك لتقييد حرياته من جهة، خاصة عندما حرمته من المهنة بفعل المسؤولين الذين وقفوا حائلاً بينه وبين العمل، رغم شهادته الجامعية. فكان بوتخيل يمنِّي النفس في أن يتحصل على منصب يجعله يغيّر من وضعه الاجتماعي غير المستقر. لكن الشهادات فقدت قيمتها في الوقت الذي حكم البلد أشخاص فاسدون من أمثال الأحدب الذي اعتبره السارد رمز الفساد في البلاد.

فوجئ بوتخيل أثناء زيارته لمكتب رئيس البلدية وهو الأحدب، برفض ملفه للعمل على مستوى البلدية. رغم أنه يملك شهادة عليا فيقول موجها كلامه لرئيس البلدية: « أنتم لا تحسنون سوى قطع أرزاق الناس في بلديتكم هذه. أطرق بوجهه المنتبج، ثم قام زاعقاً وهو يبرم في شاربه الأشيب مخرجاً من فمه صوت الحقد:

ـ اخرج من مكتبي أيها اللعين، أمثلك يعلمني كيف أسيّر بلديتي؟

دون أن أنظر إلى وجهه البشع رحت صافعاً باب مكتبه على وجهه، قبل أن أدلف جسدي المنهار خارج مكتبه، رأيته يرفع من صراخه وهو يتبعني حتى خرج الزبد من شدقيه:

[1] علي عبد الرءوف، مدن العرب في رواياتهم(2017)، ط1، مدارات للأبحاث ، القاهرة، مصر، ص21.

ـ" أتجرؤ أيها الراعي على شتمي. سأبلغ عنك الدرك لتدرك مع من تتكلم أيها الوقح. أخرج من بلديتي فلن أُشغِّل ناكراً مثلك حتى وإن كانت لك كل شهادات الدنيا»[1]. فبيّن السارد حجم الفساد الذي جعل المدن تظل حبيسة البؤس والمعاناة.

أصبحت المدن الآن تفتح مصراعيها لأرباب المال والمسؤولين الفاسدين، وتضعهم في مركز الحياة. في حين توصد أبوابها في وجه الضعفاء وعامة الناس، وتحيلهم إلى هامش الحياة. بعدما حُرموا فيها من أبسط حقوقهم. و فوق ذاك سُلطت عليهم عصي السلطة، فلا يستطيعون حتى ممارسة حرياتهم في المدينة، مثلما رأينا في استدعاء رئيس البلدية جنود الدرك الوطني لمعاقبة بوتخيل بمجرد أن طالب بحقه في العمل.

فالفاسدون الذين اتهمهم السارد بتغيير وجه الصحراء، هم ذلك الجيل الذي حكم الجزائر بعد الاستقلال، إذ لم تكن لهم شهادات من جامعات أو معاهد، ولا خبرة في التسيير، جاؤوا بعقلية الانتقام من المجاهدين النزهاء، الذين جاهدوا بأنفسهم في أعالي الجبال وفي أقاصي الصحراء. ولم يقبلوا الظلم ولم يرضوا لأنفسهم أن يمحوا سنوات جهادهم، بسنين الصراعات والنزاعات على الكراسي السياسية، عكس ما لجأ إليه الأحدب ومن هم على شاكلته، الذين عاثوا في البلاد فساداً وصل بهم الأمر إلى إقصاء المثقفين وأصحاب الشهادات العليا من مناصب الحكم ، وأصبحت هذه المناصب حكراً على المسنين الذي يدعون أنهم مجاهدون وأن لهم الفضل في استقلال البلاد من يد المستعمر.

استعمل رئيس البلدية خطاباً عنصرياً في الرد على بوتخيل،حينما طرده من مكتبه ونعته بالراعي. وهو ما يعكس حالة هؤلاء الحكام وطبعهم الخشن في المعاملة مع المواطنين، فهم بهذا يساهمون في تدمير الصحراء مثلما دمّرها المستعمر الفرنسي. فهم بسياستهم تلك يكملون ما بدأته فرنسا في تهديم البلاد والعباد، فحتى وإن خرج الاستعمار الفرنسي من الجزائر منذ أمد بعيد، إلاّ أنه لازال يتحكم في تسيير هذا البلد، وذلك من خلال زرع عملائه داخل أجهزة الحكم في مستعمراته، حتى يواصل سياسة الاستحمار ـ على حد قول السارد ـ التي بدأها في الجزائر. وقد

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص 64.

أعطى السارد مثالاً عن مدينة رقان، التي اعتبرها السارد أكثر المدن التي ضحت بأهلها وبأرضها ولازلت تضحي حتى يومنا هذا، من أجل تجربة غبية قام بها المستدمر الفرنسي، الذي أبان فيها عن أنه لا يملك إنسانية ولا رحمة في قلبه. وهي تجربة اليرابع الملونة فيقول:« وجه رقان الرمادي يتداعى بحمق أرامل الرمل، وهن اللواتي رملتهن تجارب اليرابع الملونة، وشوهت حملهن في زمن الاستحمار الذي لازال يستحمر بلداً بكامله حتى وهو بعيد وراء البحر ويستحمر وجه هذه المدينة الناري الذي لفح مع أول وطء لي على جسدها الطيني الأحمر، لأجد نفسي أتأفف من حرها ومن بناياتها التي غادرها الطين إلى غير رجعة»[1]. فقد تغيّر وجه مدينة رقان بفعل الاستعمار الفرنسي أولاً عندما فجّر فيها القنبلة الذرية التي لازالت آثارها السلبية تطال البلاد والعباد. خاصة تأثيرها على صحة أهالي رقان، الذين يولدون مشوهين لحد الآن. وبعضهم اضطر إلى مغادرة المدينة بسبب تلك القنبلة وتأثيرات إشعاعاتها عليهم، فضلاً عن أثارها السلبية على الطبيعة، إذ لم تعد أرضها صالحة للزراعة ما جعل جوّها يزداد حرارة وصعوبة، من جو الصحراء في ذاتها.

لقد تدخلت عدة عوامل في تشكل متخيل الروائي حول المدينة، فكانت تظهر في صورة قاتمة، ساهمت في رسمها عدة عوامل. كان أول عامل هو غياب التاريخ. فالتاريخ الذي يتداوله الحكام، لا يمكن عده سليماً فقد شوهته أعمال بعض الساسة الذين اقتحموا مناصب الحكم عنوة، واعتبروا أنفسهم الأجدر بحكم البلاد، لِم قاموا به من تضحيات في سبيل تحريره من قبضة المستعمر. وإنما التاريخ الحقيقي هو الذي يعود لفترة الثورات الشعبية حيث قاد الثورة مجاهدون حقيقيون، أعلوا كلمة الحق وروّضوا أذناب المستعمر تحت دوي البارود، وتحت صليل السيوف. ولهذا يرى السارد أن صناع المجد في تلك الفترة، أولياء صالحين نظراً لمكانتهم في قلوب الناس قديماً وحديثاً، ولأعمالهم الصالحة.

وفي الوقت ذاته حلّ محل الأحداث الحقيقة في تلك الفترة تاريخ مزيف تواترت على تحريفه أيادي ساسة نصّبوا نفسهم مجاهدين وغيّبوا التاريخ الحقيقي، وأشاعوا بين الجزائريين أفعالاً وهمية تمجّدُ بطولاتهم التي لا أساس لها من الصحة، بل توجد في أوهامهم المريضة ، اعتبرهم السارد

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص 65.

عملاء منذ سنين في أجهزة الحكم، هدفهم الحفاظ على مصالح فرنسا في المنطقة ، فحتى وهي تقبع وراء البحار إلا أنها لازالت تحكم قبضتها على الجزائر، بفعل هؤلاء الذين ساهموا بشكل كبير في الحالة الكارثية التي أصبحت عليها المدينة من بؤس وشقاء، إذ لم يستطع السارد العمل في بلديته رغم شهادته الجامعية.

إضافة إلى العامل الآخر وهو المستعمر الفرنسي الذي عمل بسياسته الهمجية في تغيير الوجه الجميل للمدينة، من خلال تجاربه الذرية في البلاد، كما فعل في منطقة رقان التي لازال أبنائها يحصدون أشواك تجربة اليربوع الملون« قصور رقان حبلى بالمريدين الذين شوّهتهم تجارب اليربوع الأزرق والأحمر التي أجرتها فرنسا يوماً في عمق هذه الصحراء»[1].

إن كان التغيير الذي حدث في المدينة يبدو جميلاً خاصة من الجانب العمراني، إلاّ أنه من الجوانب الأخرى لا يبدو كذلك. لأن القيم الجميلة غابت عنها، وافتقدت للكثير من أخلاق الزمن الجميل و« لم تعد المدن في كل جغرافيا هذا الوطن تحمل هوية ذاك الزمن الأخضر الجميل، غاب عنها التسامح، وغاب الخجل من عينيها لتصبح اليوم متشابهة حد القرف في نكران كل شيء»[2]. فرغم أن المدينة كانت تجمع شرائح المجتمع ومختلف التيارات الفكرية. إلاّ أنها لم تعد كذلك، فقد افتقرت للقيم التي هي أساس المجتمع الصحراوي، وأصبحت تعج بمختلف العادات الغريبة عن ثقافة المجتمع الصحراوي.

لقد وضعت لنا رواية تنزروفت رسماً تخطيطياً لمعالم المدينة الصحراوية، والتي تبدو مختلفة عن سائر المدن، لما يطغى عليها من آلام، ومعاناة، طالت المجتمع بشكل عام، والأفراد بشكل خاص. فهي تخفي بين جدرانها الكثير من التناقضات، والنزاعات، والايديولوجيات، التي شكلت مصدر تهديد لها. مثل صراع الأصالة والحداثة. فالتغيرات التي فرضتها ظروف العصر لم تلق إجماعاً كلياً من طرف أفراد المجتمع الصحراوي. إذ أظهرت العديد من الأصوات الرافضة لهذه الثقافات الغريبة عن خصوصيات هذا المجتمع. وفي المقابل بقي مجتمع الصحراء في عمومه

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص 66.

[2] نفسه، ص 66.

متمسكاً بعاداتـه رغـم اجتيـاح الحضـارة لمختلـف منـاحي حياتـه. خاصـة عنـد احتكـاك المجتمـع الصـحراوي بالسكان النـازحين من ولايات الشمال، والذين حملوا معهم عادات وتقاليد غريبـة عن خصوصـياته، هذا مـا أحـدث شرخاً فـي تقاليـده. كمـا سـاهم فـي ظهـور صـراع بـين سكان أهـالي الصحراء و النازحين من الشمال. فضلاً عن صراع الأفراد مع المؤسسات بحثاً عن حقوقهم داخل المدينة التي وعدت بالكثير في ظاهرها وأخلفت الوعود في باطنها.

وفي ظل هذه الصراعات ظهرت صورة مدينة الصحراء مبهمة، يكتنفها الضباب، فتارة تعتنق الحداثة وتطبل لها، وتارة أخرى تتمنع عنها وتظهر في حلتها التراثية القديمة.

ـ المدينة الملجأ/ المنفى

في رواية **ناقة صالحة** لسعود السنعوسي، تمثلت المدينـة فـي صـورة المكان الذي حمـى بطل الروايـة. وهو دخيل ابن أسمر بعدما هدده سيد قبيلـة آل مهروس بالقتل، بسبب انتشار القصـيدة التي تغزّل فيها دخيل بابنة خاله صـالحة. فكان مُحتّم عليه الرحيل إلـى مكـان يستطيع العيش فيـه بأمان، بعيدا عن مضـارب آل مهروس. لم يجد دخيل سوى الرحيل إلـى مدينـة الكويـت، باعتبارها مكاناً يعج بأعداد كبيرة من السكان الذين جاؤوا من مختلف القبائل، إذ يسمح له هذا التعدد من أن يسكن فيها دون خوف رغم العداء الموجود بين قبيلته آل رشيد، وبين حاكم الكويت.

وقـد كـان ملزمـاً علـى دخيـل تغييـر اسـمه، وتغييّـر لهجتـه، وحتـى شـكل وضـع عقالـه، حتـى يتمكن من العيش بأمان داخل مدينة الكويت فيقول:« لفظتني الصحراء إلى مدينة ترفضني. وعلـى سبيل مغازلتها اضطررت إلى أن ألوي لساني على طريقة أهلها في الحديث، أقلِّب الجيم ياءً وأمطّط الكلمـات، رغم أنـي صـموت مثل الصّـحراء لا أجيد لهجـة الحاضـرة البحريـة الصـاخبة الخاليـة من الحكمـة. المدينـة ثرثـارة بطبيعتهـا، و الحكمـة وليـدة الصـمت، والصـمت لا يصـير صـمتاً إلاّ فـي الصـحراء ».[1] فيرى السارد أن المدينـة مختلفة كثيراً عن الصـحراء بشكل عام، وعن قبيلته بشكل خاص. فتختلف عن الصحراء من حيث أن فيها حركية كبيرة وفيها صـخب مزعج، وهذا الضـجيج

[1] رواية ناقة صالحة، ص 19.

يجعل الانسان مفتقداً للحكمة على حسب رأي دخيل. فهو يرى أن الحكمة توجد في الأماكن الشاسعة والهادئة في الصحراء. في حين تتمنع عن الأماكن الضيقة، التي تشهد حركية كبيرة مثلما عليه الحال في المدينة. وتختلف المدينة عن قبيلته في طريقة الكلام، وفي أن أهلها ينطقون الجيم ياء.

إن المدينة وإن كانت تبدو ملجأً لدخيل إلا أنها في الحقيقة منفى له فقد حمل بداخله قبيلته وأهله. ولهذا وجد نفسه في صراع بين داخله وخارجه، إذ أنه كان يشعر دائماً أنه ابن الصحراء وليس له علاقة بالمدينة وأهلها. أما خارجه فقد تقلّد لباس المدينة، وأصبح يظهر في صورة رجال الحاضرة.« فالنفي لا يقتصر معناه على قضاء سنوات يضرب فيها المرء في الشعاب هائماً على وجهه، بعيداً عن أسرته وعن الديار التي ألفها، بل يعني إلى حد ما أن يصبح منبوذاً إلى الأبد، محروماً على الدوام من الإحساس بأنه في وطنه، فهو يعيش في بيئة غريبة، لا يعزيه شيء عن فقدان الماضي، ولا يقل ما يشعر به من مرارة إزاء الحاضر والمستقبل»[1]. فكان دخيل محروماً من حرية العيش بطريقته الصحراوية التي كان يتمنى أن يعيشها. ولهذا كان يغيّر شكل عقاله كلما خرج من المدينة، ليظهر بالشكل الذي يضعه رجال قبيلته آل رشيد. وعند دخول المدينة يعيد إرجاعه على الشكل الذي يضعه رجال مدينة الكويت. فيقول:« ترجلتُ عن فرسي، وقمت بتعديل عقال رأسي المائل على غير ما اعتدت في قبيلتي، ما إن لاحت لي البلدة في البعيد قبيل وصولي. ببيوتها الطّينية قبل بناء سورها بحوالي عشرين عاماً. استشعرت غصّة في حلقي وأنا أعدِّل ميل عقالي، ولكن لا بأس كان لزاماً عليّ أن أكتفي بميل أحدهما، العقال أو الحظ»[2]. فكان دخيل يندب حظه العاثر الذي جعله يعيش متشظي الهوية، فرغم أنه ينتمي إلى قبيلة آل رشيد التي هي قبيلة معادية لحاكم إمارة الكويت، إلاّ أنه اختار العيش بين أعداء قبيلته، لأن حياته أهم من كل شيء.

[1] إدوارد سعيد، المثقف والسلطة،ص92.

[2] رواية ناقة صالحة، ص19.

كما كان يتأسف في كل مرة للحادثة الأليمة، التي جعلته يُسجن ما يقارب العشرين سنة بتهمة قتله حبيبته صالحة وابنها« ألهته المدينة ومشاغلها عن حنينه، حتى مرّ بمسمعه بكاء ناقة خلوج، فأنشد قصيدة " الخلوج " يلوم بها نفسه فيما تنوح البهيمة وتحنُّ إلى حُوّارها الذبيح، وهو يعانق الصّمت عن حنينه لأرضه ومحبوبته وناسه. وأُطلق سراحه وقت حالفت قبيلته حاكم الكويت بعد عداء»[1]. مثّلت المدينة للسارد مكان العقاب ومكان الجزاء في الوقت نفسه. إذ احتضنته عندما جاء إليها فاراً من قبيلته، هارباً من الويل الذي يتهدده من قبيلة آل مهروس وسيدها الذي توعده بالقتل. وكانت العقاب عندما اتهمه سكان المدينة بقتل صالحة وابنها. وهي التي كانت هاربة من القيد الذي كبّلها منذ سنين، والذي تمثّل في تزويجها قصراً من ابن عمها صالح. تنفيداً لأعراف القبيلة التي تفرض على المرأة الزواج من الرجل الذي يراه والداها مناسباً لها دون الأخذ برأيها. ما جعلها تعيش حالة كره شديد لابن عمِّها صالح.

لكن بعد حادثة موت زوجها صالح، قررت صالحة الهروب من القبيلة والتوجه نحو مدينة الكويت حيث يوجد ابن خالها دخيل. فتقول صالحة وهي متوجهة نحو مدينة الكويت:« تلك لغة هذا الفضاء الأخرس، وأنا بالكاد أفقه منه النّزير وبين بشارة مطرٍ ونذير شمس؛ تذكّرت أنّ لي في الشرق حبيباً. عصيت الشّمس وتبعت نبوءة المطر دونما تفكير في عواقب سوف تنجلي السُّحب، وأُدرك الكويت وجهة الشمس، ولكن يد الله كانت سخية لم تمسك الجود. امتلأت الأوكار والجحور والدُّحولُ بالماء. غاصت أخفاف وَضحى وصغيرها في الطين واختفت آثار أخفاف ساري، وأنا في طريقي مُثقلة بأحمال ذكرى الأمس، أخشى أن تغوص قدمايَ في طين اليوم»[2]. لم تكترث صالحة للعواقب التي ستنجر عن سفرها إلى الكويت باعتبارها امرأة، والنساءُ يمنع عليهن السفر لوحدهن في ظل النزاعات التي طبعت القبائل الكويتية في تلك الفترة. فضلاً عن أن سفرها كان للبحث عن حبيبها دخيل، و هو في المدينة، والمعروف عن المدن كثرة الازدحام فهي تختلف كلية عن نمط العيش في القبيلة. إضافة إلى مخاطرتها بنفسها فقد سافرت وحيدة وهي لا تعرف الطريق الذي يؤدي إلى مدينة الكويت، كما لم يسبق لها السفر من قبل.

---

[1] رواية ناقة صالحة، ص 15.

[2] نفسه، ص 83 ـ 84.

كان شوق صالحة للقاء دخيل كبيراً، لدرجة أنها كسّرت قيود الخوف، وتحدّت عادات القبيلة وراحت تعانق حلمها الموجود هناك في مدينة. لكنها لم تصل إلى ذلك فقد ماتت على يد ناقتها وضحى، وهي على مشارف المدينة.

أمّا دخيل فقد شدّه صوت ناقة صالحة وضحى في منتصف الليل، وهي تبكي على فراق حوّارها الذي قتلته صالحة، وكان ذلك قبل أن تثور وتنتقم من موت ابنها بقتل صالحة، لكن دخيل تأخر في إدراك الناقة، إذ لم يكن متأكداً من أن الناقة التي تصيح هي ناقة صالحة. كما أن الوقت كان ليلاً إذ خاف على نفسه من الخروج في منتصف الليل، فوضحى غدرت بصالحة وقت نومها وقتلتها.

إنّ دخيل بطبعه البدوي أراد أن يحفر قبراً لصالحة، حتى لا تضيع حبيبته مثلما ضاع قبر والده. فقد حرص على أن يجعل لصالحة قبراً يزوره كلما تذكّرها فيقول:« مات أبي في رحلة إلى الحج، ودُفن في الدّرب حيث لا نعرف له قبراً. ضاع في الصحراء، وأبي لا يضيعُ أبداً وخارطته ليل السماء، ولكن.. لا نجوم في القبور. ما ورثتُ بموت أبي إلاّ حزن أمي، وقطيعاً من الإبل أمضي معه معظم يومي في البر »[1].

إن قوانين مدينة الكويت كانت صارمة، فقد اتهِم دخيل بقتل صالحة وابنها حينما عُثر عليه وهو يدفنها. ما جعله يُسجن منذ سنة 1901 إلى غاية سنة1920. فكتب قصيدة يصف فيها شعوره بعدما فقد حبيبته يقول فيها:

« عذراً لهذا البحر،

شاطئه بدا وطناً من الفوضى،

من الأحزان،

بل عذراً إليك حمامة غجرية،

[1] رواية ناقة صالحة، ص 20.

ما عاد يغرينا الهديل..

إني قتيلُك،

تشربين دمي،

فأنهض باحثاً عني

... وقد ضاع الدليل

دخيل خليفة

بادية الكويت

ربيع 1941»[1]

عنون هذه القصيدة ب: " إلى بادية الكويت ربيع 1941". كتبها بعد أن صارت الكويت دولة، وأضحت باقي القبائل تحت إمرة حاكم الكويت. فكانت رسالة مباشرة إلى قبائل الكويت.

يستهل دخيل القصيدة باعتذاره من البحر، رغم جماله ومكانته في نفس الشاعر، إلاّ أن شاطئه يحتوي على الكثير من الفوضى، والكثير من الأحزان وكل ما لا يطيب للإنسان الموجود فيها، وهنا المقصود بالشاطئ هي مدينة الكويت التي تطل على البحر، فلم يعد يحلو له البقاء فيها، خاصة بعد أن شيّع حبيبته وهي على مشارفها، فقبرها لازال موجوداً فيها. كان كل عام يأتي زائراً إليه «لا يمكث على عادته أكثر من نهار واحد في المدينة التي تضيق به ويضيق بها، ويختتم زيارته الموسمية بزيارة مقبرة البلدة، يختفي فيها سويعة قبل أن يقفل عائداً إلى صحرائه، كان الشيخ صموتاً يتحاشى كثرة الحديث لئلِا تكشفه لهجته»[2]. فضلاً عن أن صالحة وابنها كانا على شاطئ البحر عندما ماتا، وهو السبب في اعتبار الشاطئ مصدر الحزن والشقاء.

[1] رواية ناقة صالحة، ص 117.

[2] نفسه، ص 11.

ثم يعتذر من محبوبته التي شبهها بالحمامة الغجرية، وصفها بالحمامة لسفرها من القبيلة إلى الكويت ثم سافرت إلى طريق لا رجعة فيه، فيعتذر منها لأنها واجهت كل الصعاب، وجاءت تبحث عنه في مدينة الكويت، في الوقت الذي كان قابعاً فيها، ولم يستطع فعل شيء حيال الشوق الذي كان يعتصره. وقد عبّر عن هذا الشوق بالهديل وهو صوت الحمام، كما يرمز الهديل أيضاً إلى صوت النساء الذي لم يعد يؤثر فيه ، فمذ شيّع صالحة إلى مثواها الأخير، لم يعد يكترث للنساء مهما بلغن من الجمال. بل اعتبر نفسه ميت بسبب عجزه عن أن يفعل شيئاً اتجاهها، فهو الميت بين الأحياء قتلته المرأة التي أحب ووصف قتيلته بأنها تشرب من دمه. دلالة على حجم المعاناة التي لايزال يتجرعها، لدرجة أن حالته تفوق حالة الموتى. إذ لم تعد الحياة تستهويه ولا يستهويه أي شيء فيها، فأصبح تائهاً لا يستطيع إيجاد نفسه، و أضحت حياته بلا معنى، وبقي يعيش في تيه دائم رافقه طيلة حياته.

اعتذر الشاعر في بداية أبياته من البحر لما يحمله من دلالة نفسية، فهو الوحيد الذي كان يبثه أحزانه وشوقه لحبيبته، عندما كان هارباً من قبيلته ومقيماً في الكويت. لكن شاطئ البحر لم يكن بنفس الطهر الذي حمله البحر. ثم استدرك واعتذر بعد ذلك من الحمامة وهي صالحة. وفي هذا تبيين لأهمية كل من البحر وصالحة في حياة الشاعر. فهما اللذان كانا يجعلانه سعيداً ويتذوق طعم الحياة لكن شاءت الظروف أن يفترقا. فخسر صالحة بعد وفاتها، وافتقد البحر بعد أن خرج من المدينة ولم يعد يأتي إليها إلاّ قليلاً، وذلك حتى يزور قبر صالحة. فتغيّرت نظرته للبحر بتغيير شاطئه(الكويت) .

حملت مدينة الكويت في تناقضات عديدة، إذ جمعت بين الطابع القديم والطابع الحداثي، بمعنى أن الرواية تحاكي المدينة في الفترة الزمنية التي شهدت بداية اجتياح الحداثة لبوادي البلاد العربية ومدنها. فيذكر دخيل أنه لم يشهد بناء السور المحيط بمدينة الكويت زمن الحاكم الأب، فقد كان« يكابد كلَّ موسم عند تخطّيه مع جماله بوابة سور المدينة الطيني دخولاً وخروجاً. لم يكن هذا السور قائماً زمن الحاكم الأب، وكان دخول الإبل إلى البلدة أكثر سهولة. الجمال التي لا تألف إلاّ ترامي الصحراء، مثله، لا تفهم كيف يعيش الناس في بيوت طينية محشورة في سككٍ ترابية ضيقة،

تغصُّ بالحفر والحصى وراء سورٍ عالٍ. معيشة رتيبة بين الصنّاع، دونما ترحال أبديٍّ وراء نجمةٍ أو سحابة»[1]. فالجمال التي ألفت العيش في الصحراء المترامية الأطراف، كانت تجد صعوبة في تخطي سور المدينة. فهي لم تألف بعد هذا البناء الموجود في المدينة.

الجمال مثلها مثل أهالي الصحراء لا تستطيع العيش بين الأسوار وفي البيوت بين الجدران، إذ ألفت العيش في الصحراء وفي المساحات الشاسعة التي لا تحدها حدود. فقد شبه دخيل البيوت في ضيقها بالقبور يقول:« في فترة بقائي هنا، ما نفرتُ من شيءٍ بقدر ضجيج الخليج المالح، وثرثرة أمواجه التي تُسمع في البعيد، والأسوار العالية والأبواب التي تبتلع أبواباً، والطين الذي ينهض من الأرض ليصير بيوتاً تلتهم ساكنيها كالقبور. و القبور، وحدها القبور هُنا تعجبني، يحيطها الناس بسور في مكان معلوم، كي لا تهرب وتضيع في الصّحراء مثل قبر أبي.»[2]. وهنا يظهر الفرق بين نظرة البدوي للمدينة، ونظرة أهالي المدينة. إذ أن أهل البادية يرون في الأسوار وفي جدران البيوت الطينية قيوداً يصعب العيش في كنفها، أما أهالي المدينة فيرونها تحضراً وحماية لهم من تغيرات الطبيعة فهي تقيهم من الأمطار والرياح. وفي الوقت ذاته تحميهم من الأعداء، إذ يصعب عليهم الدخول إلى المدينة بسبب الأسوار المحيطة بها.

إضافة إلى أن صوت البحر يمثل عند أهل البادية ضجيجاً لأنه يعكر هدوء الطبيعة، بينما يعده أهل المدينة مظهراً من مظاهر التميز والتمدن. كما أنه يربط المدينة مع باقي البلدان في الضفة الأخرى، إذ يعمل على تنشيط الحركة الاقتصادية والتجارية للبلاد، بالاعتماد عليه مصدراً للرزق في صيد الأسماك، ويساهم في تنشيط الحركة التجارية مع الدول الأخرى.

وينظر أهل البادية إلى الأسواق على أنها ضجيج وفوضى، بينما يراها أهل المدينة بأنها تنشِّط الحركة التجارية، وتساهم في نماء اقتصاد المدينة. ولهذا استغرب دخيل من عيش أهل المدينة، فيراهم وكأنهم في سجن وذلك لعيشهم بين الأسوار، وكيف يستطيعون التأقلم والعيش بين كل تلك الفوضى التي يحدثها الباعة والصنّاع في الأسواق. عكس البدوي الذي يعيش في هدوء تام

[1] رواية ناقة صالحة، ص 12 ـ 13.

[2] نفسه، ص25.

متخذا من الترحال أساساً لحياته، إذ يستحيل عليه العيش والاستقرار في مكان واحد كما يفعل أهالي المدينة.

بعد انضمام القبائل الكويتية لحاكم الكويت وإعلانها قيام الدولة الكويتية، أصبحت مدينة الكويت تحوز على بعض الهياكل والمؤسسات ذات الطابع السياسي، وأصبحت تمتلك جهازَ شرطة وحراس الأسواق، الذين كانت مهمتهم حراسة السوق من عمليات السرقة، وفض أي صراع قد يحدث بين الناس. لكن القبائل الكويتية لم تشهد هذه التغييرات بعد. ولهذا شد انتباه دخيل ذلك اللباس الافرنجي الذي يرتديه رجال الشرطة في الأسواق، فيقول:« وتعرّق جبينه رغم هبوب نسمات ربيعية باردة، وقت جاءت مجموعة من الحرس تقتاد شاباً مقيّد اليدين معصوب العينين إلى ساحة الصّفاة. أربعة رجال يعتمرون الغترة والعِقال والقميص والسروال، إثنان من حرس الأسواق و إثنان من مديرية الشرطة أعلن أحدهم أنهم يقيمون حدّ الجلد في الشاب بسبب التحرُّش»[1]. تظهر في الشاهد ملامح المدينة بالمفهوم الحداثي، الذي تكون فيه السلطة مكونة من جيش مُدرّب من أجل الحفاظ على سلامة الناس. وهو ما بدا غير اعتيادي لدخيل، لأنه لم ير مثل هذا اللباس في البادية. كما أنه لم يكن يشاهد مثله في قبيلته ولا في القبائل الأخرى.

كان الشيخ محمد(دخيل) من حين لآخر يحاول الخروج من هذه البنايات، حتى يستنشق هواء البرية الذي يشعره بالحرية. و« لا يكف الشيخ التفاتاً، كما لو أنه يبحث عن فضاء البرية الذي تركه قبل سُوّيعات، ولكن عينيه تصطدمان بالمزيد من السدود والمباني الحديثة، مبنى البلدية بقناطره المقوسة، مبنى دائرة الشرطة والأمن العام بشرفاته السّبع، مبنى دائرة البرق والهواتف يقف عند مدخله، تحت مظلة مستديرة رجل أمن يعتمر الغترة والعقال مع لباس إفرنجي »[2].

إن تشبث دخيل بعاداته البدوية جعله يجد صعوبة بالغة في التكيف مع ظروف المدينة ذات المواصفات الجديدة، رغم مكوثه لأكثر من عشرين سنة في مدينة الكويت، إلاّ أنه بقي محاصراً

[1] رواية ناقة صالحة، ص 10.

[2] نفسه ، ص 12.

بهواجس البادية، خاصة وأنه كان بدوياً متمرّساً في رعي الإبل وخبيراً في تربيتها وفي علاجها. فاختار العيش في المدينة وامتهان العمل الذي يتقنه من جهة، ولأنها مهنة الرسول عليه السلام .

يدرك دخيل جيداً أن أهل المدينة أكثر تديناً من أهالي البادية، فقد غيّر اسمه إلى اسم محمد، وامتهن مهنة الأنبياء حتى يستميل قلوب أهل المدن ويجعلهم متعاطفين معه، ولا يشكون في انتمائه إلى قبيلة آل رشيد، فيقول:« أهل المدينة متدينون بطبعهم، وقد دخلت عليهم باسم النبي ومهنته قبل النبوّة، ساعدني ذلك كثيراً بالثقة التي حظيت بها. صرت أرعى أغناماً نصفها لأحد التجار، قبل طلوع الفجر في السِّكك الترابية بين البيوت الطينية عالية الأسوار وأبوابها الخشبية الموارية، أهزُ الجرس في طوافي، تخرج الشيّاه من البيوت أفواجاً تملأُ السِّكك الضيقة مثل الحجيج»[1]. فتمسّك أهل المدينة بالدين جعلهم يثقون في أي شخص تظهر عليه ملامح الدين الإسلامي. ولهذا استغل دخيل هذه الميزة في أهل المدينة فاستطاع العيش بينهم، كما أن أهالي المدن معروفون بالطيبة وتقبل الآخر عكس أهل البادية الذين يمتازون بالغلظة. ولهذا تعرض الرسول عليه السلام ومن معه للاضطهاد في بداية الدعوة في شعاب مكة المكرمة، ولقي قبولاً وحسن الضيافة من طرف أهل المدينة المنورة.

إضافة إلى ذلك فإن أهل المدن لا يحسنون الرعي مثلما يحسنه أهل البدو، لأنهم يميلون إلى التجارة وإلى المهن اليدوية كالصناعات الحرفية، أما البدو فيقتصرون على الزراعة والرعي، ولهذا وجد دخيل ظالّته في المدينة وذلك باشتغاله في مهنة تتناسب مع تكوينه الاجتماعي.

ظهرت المدينة في رواية **ناقة صالحة** بوجه تراثي في غالب الأحيان، وذلك لأن الرواية تحاكي فترة البدايات الأولى للتمدن في الوطن العربي. فأحداثها وقعت قبل نشوء الدولة الكويتية حيث أن قبائل البادية لم يكونوا قد أعلنوا انضمامهم لحاكم الكويت. ولهذا لم نجد في الرواية غير مدينة الكويت مسرحاً لأحداثها. ولم نشاهد تواجد أي مدينة غيرها في الرواية.

[1] رواية ناقة صالحة، ص 24.

وقد مثّلت مدينة الكويت ملجأً لبطل الرواية دخيل، فطبيعتها المختلطة التي تحمل أجناساً متعددة من البشر، جعلته يمكث فيها للهروب من التهمة المنسوبة إليه في قبيلة آل مهروس. فمجيئه للمدينة لم يكن عن رضا منه، ولكن الظروف فرضت عليه ذلك. ماجعله يذوق مرارة العيش المدني، فكان رافضاً له جملة وتفصيلا، خاصة وأنه متشبعٌ بقيم البادية والدليل على هذا هو أنه لبث في المدينة أكثر من عشرين عاماً، وبقي كارهاً لحياة المدينة، وبقي شوقه لحياة البادية، فاعتبر المدينة سجناً لابد منه.

إن المدينة صارمة مقارنة بالبادية لأنها تخضع للقوانين التي وضعها الحاكم، فلا يسمح للسكان الخروج عنها أو مخالفتها، لأن ذلك يجعلهم يلقون عقاباً. فقد وضع حاكم الكويت رجال الشرطة وحراس الأسواق، حتى يتفادى الصدامات التي قد تقع بين الناس. خاصة وأن أسواق المدينة تعج بمختلف الفئات والأجناس القادمة من مختلف المناطق. فعندما عثر دخيل على جثة صالحة، و أراد دفنها، اتُّهم بجريمة القتل وسُجن. ذلك أنه لم يبلّغ رجال الشرطة بالأمر. فلو افترضنا أن دخيل كان في قبيلته واتهم بقتل صالحة كانت ستقع حرب طاحنة بين قبيلته وقبيلة صالحة، خاصة وأن قبيلتهما كانتا متعاديتين منذ زمن بعيد. فمن ايجابيات النظام الحداثي(الدولة) أن الجاني فيه هو من يعاقب على الجرم الذي قام به، عكس النظام القبلي الذي قد تدفع القبيلة كلها ثمن جريمة ارتكبها أحد أفرادها، ويتحمل أعباء ذلك قبيلتان أو أكثر.

ـ صراع القرية والمدينة:

وقعت جل أحداث رواية **مملكة الزيوان** للصديق حاج أحمد في قصر الزيوان، فحمل القصر صبغة تراثية تميل في غالبية الأحيان إلى الماضي. وفي ذات الوقت ظهرت بعض معالم المدينة، التي كانت من حين لآخر تعمل على كسر نسقية الماضي. وذلك إما بانتقال الأحداث من مملكة الزيوان إلى مدينة أدرار، أو من خلال المد الحضاري الذي ألقى بظلاله على قصور أدرار بشكل عام، وقصر الزيوان بشكل خاص. الأمر الذي أحدث صراعاً بين القصر والمدينة.

كان اكتشاف القصر من طرف المرابط في أول يوم عندما كان يتعلم المشي، فكان أول شيء اكتشفه في القصر هو ضيق الأزقة، ف« كان تعلم المشي بالنسبة لي بمثابة التأشيرة التي أشرت جواز سفري لاكتشاف العالم الخارجي، ولما قُدِّر لي مغادرة هذا البيت، وبالتالي تخطي عتبته الملساء، وبابه الخشبي راجلاً دون حمل، فها أنا ذا أتخطّى عتبة بيتنا، في ذلك الصباح السعيد السعودي من منازلنا الفلكية الفلاحية، لأجد نفسي في وسط زقاق ضيق مظلم، فُتحت في سقفه كوّة صغيرة، كانت الشمس تدخل منها، في ذلك الصباح لترسم على الأرض دائرة صغيرة بحجمها»[1]. في هذه اللحظة كان المرابط طفلاً صغيراً في بدايات تعلمه المشي. فأول ما استرعى انتباهه هو ضيق أزقة القصر، إذ ميّزها الطابع العمراني الطيني ، كما تبدو عتيقة مظلمة. ما يدل على أن الفترة التي وقعت فيها أحداث الرواية كانت في مرحلة البدايات الأولى في ظهور البناء العمراني. فلم تكن تحتوي القصور على الأعمدة الكهربائية.

كانت الأزقة توضع بين البيوت حيث تسكن العائلات ضيقة، وذلك حتى تتميز عن الأزقة الخارجية للقصر، فإذا زار القصر إنسان لا ينتمي إليه فإنه يُسمح له بدخول الأزقة الشاسعة المحيطة بالقصر، في حين يُمنع عليه دخول الأزقة الضيقة، إلاّ إذا كان مصحوباً بأحد ساكنة القصر. أما الأزقة الخارجية فيشترك فيها عامة الناس لأنها تربط القصر بالبساتين كما تربطه بالخارج، فيصفها السارد بقوله:« فإذا ما خرجتُ من ذاك الزقاق الضيق، قابلني زقاق واسع مسقّف، يدور بالقصبة من الداخل على جهاتها الأربع، مشكّلا ما يشبه الحزام، يُدعى في اللهجة القلقالية* أَسرْدَايرْ *، كان سكان القصبة يستعملونه للتبرد زمن الصيف، لوجود الثقوب في سوره، التي تلمَّس فيها السكان دخول الهواء من الخارج، بعد أن كان الآباء والأجداد يستعملونها للحماية من غارات القوم و البرابر، بالمشافر والبنادق البدائية، في أيام المسبغة »[2].تتميز هذه الأزقة بأنها

[1] رواية مملكة الزيوان، ص91.

* من أسامي لهجة توات.

* كلمة زناتية وتعني الزقاق الدائر.

[2] رواية مملكة الزيوان، ص93.

مغطاة تجنباً لأشعة الشمس الحارقة، إذ أن شساعة الأزقة تسمح لأهالي القصر بالالتقاء فيها، من أجل التبرد خاصة في أيام الصيف، إذ وُضعت أعلاها ثقوب، فيتسلل الهواء من خلالها.

بُنيت القصور بهذا الشكل الضيق والمعزول عن الخارج، وذلك لأنها كانت في القديم تحمي الأهالي من الأعداء، الذين يتربّصون بأهالي القصر شراً. إضافة إلى أن تلك القصور تحمل طابعاً حربياً دفاعياً مما يدل على أنها تحاكي تاريخاً مليئاً بالحروب والنزاعات ما بين سكان القصر والقبائل الأخرى. التي تسعى إلى غزو القصر والسيطرة عليه. وهذا استناداً إلى المواصفات التي يحتوي عليها، مثل المكان الذي يختبئ فيه الجنود في مدخل القصبة فيحتمون فيه، وفي الوقت ذاته يحرسون القصبة من أي غزو خارجي، يقول السارد:« ما إن تبلغ بك قدمك منتهى أسردايرـ حتى يقابلك المشور المقابل لباب القصبة الكبير والوحيد من الداخل. صُنع هذا الباب من أخشاب جذع النخيل المتراصة المتينة، تُثبتُ فيه من الخلف، ثلاثة أحزمة حديدية، مشدودة بمسامير حديدية تقليدية، صنعها حدّاد من قبيلة المعلمين القاطنين بصحراء الملثّمين، يكون قد جلبها أبي، أو زوج النايرة بنت عيشة امباركة من بلاد السودان »[1]. تحاكي قصور الصحراء الحياة الماضية، والتاريخ القديم للصحراء. وقد ركّز السارد عليها كثيراً مبرزاً مميزات قصور أدرار، وما تتفرد به عن باقي القصور. وقد كان هذا من الجانب العمراني أما من الجانب الاجتماعي فإن ضيق أزقة القصور وتقارب المسافة بين البيوت، جعل المجتمع الصحراوي يظهر في صورة يسودها التلاحم بين أهالي المملكة.

يصف السارد كيف أنه منذ أن كان صغيراً لاحظ الزيارات المتكررة التي كانت تقوم بها والدته إلى بيوت جاراتها، إما لمساعدتهن في الأشغال التي تقمن بها في المنزل، أو حتى تأخذ من عندهن بعض احتياجاتها اليومية، والأمر نفسه بالنسبة لهن. فقد كنّ من حين لآخر يقصدن بيتها لمساعدتها في أمور المنزل فيقول:« تخطي عتبة بيتنا ماشياً، تبدأ بطبيعة الحال لزيارة الجارات مع أمي لما كان يعنّ لها غرضٌ من الأغراض خارج البيت، أو تقوم بمعاونة جارتها امبيركة زوجة سيد الحاج لعوج، في فتل الكسكسي، أو المردود، أو جلب جذوة النار من عندها بالجريدة، فكم من

[1] رواية مملكة الزيوان، ص94.

مرّة كنت أمسك سبابة يمنى يدها بيدي، فنزور بيت جارتها هذه هي صديقاتها العزيزات»[1]. لقد كانت تلك الزيارات المتكررة بين الجارات هي السبيل الأوحد للخروج من الروتين القاتل الذي يطبع حياة أهالي القصر بشكل عام والنساء بشكل خاص. فلم يكن يتسنى لهن الخروج من القصر إلاّ في الحالات النادرة. ما جعل تلك اللقاءات توطد العلاقة بين الجارات، لدرجة أنهن كن يتشاركن أشغال المنزل.

مثّل القصر في الصحراء المكان الذي يجمع العائلات في وعاء واحد، فيجعلهم أشبه ما يكون بالعائلة الواحدة. و كان أهالي القصر يتعارفون فيما بينهم معرفة عميقة، وكأنهم يسكنون المنزل الواحد.

لقد سيطر سرد الأحداث في القصر على أغلب فصول الرواية، وذلك لاهتمام الروائي بالجانب التاريخي والثقافي للمنطقة التي جرت فيها الأحداث. أما المدينة فقد جاء ذكرها في الرواية على هامش الأحداث. فارتبط الوصف في سرد فضاء المدينة بالحاضر وما يختلجه من تغيرات على المستوى العمراني، فيقول في وصفه للمباني الحديثة في مدينة أدرار: « وما إن بلغنا وسط المدينة حتى استقبلتنا أدرار بأبوابها الأربعة المقوسة، ساحة ماسينيسا الفسيحة الخضراء، كانت أقرب إلى التربيع منها للاستطالة، يخلد في شرقها الشمالي فندق جميلة الأحمر الطيني الجميل، تدور بها أقواس طينية من جهاتها الثلاث، خلا الجهة الجنوبية، التي بنيت على طولها ثكنة عسكرية، أو لعلها مركز فرنسي قديم، له سور عالٍ وأبراج »[2]. رغم أن بنايات مدينة أدرار تبدو مبنية بالطين، إلاّ أنها بنايات حديثة تحمل طابعاً عمرانياً حضارياً، خاصة عند مقارنتها بالقصور. كما أنها تشتمل على المؤسسات والإدارات الخاصة بالسلطة الحاكمة للبلاد. ما جعلها مركزاً للنشاطات السياسية. إذ المعروف أن المدن تحتوي على الكثير من الأحزاب والتوجهات، ما يجعلها بيئة مثلى لمختلف الصراعات الفكرية و الإيديولوجية، خاصة في المدن الكبيرة مثل العاصمة. حيث ذكر السارد عن تبنيه للفكر الشيوعي أثناء أيامه الجامعية في الجزائر العاصمة، فكانت

[1] رواية ممكلة الزيوان، ص 91 ـ 92.

[2] نفسه، ص157 ـ 158.

بداياته الأولى من خلال كتاباته للشعر في الوسط الجامعي. وعمل قادة التنظيم الشيوعي على التشهير بقصائده، والمساهمة في نشرها في الجرائد والمجلات، يقول:« نشرت لي جريدة الشعب ثلاث محاولات شعرية، توسط لي في نشرها مسؤول التنظيم الشيوعي بالجامعة، كما أجرت معي مجلة المجاهد الأسبوعية حواراً، ما جعل نجمي يظهر ساطعاً في المحافل الثقافية، فبسطت لي التنظيمات الشيوعية بالجامعة بساطاً وتيراً بالاحتفاء والشهرة فسرعان ما آمنت بمبادئهم، ما جعل إيماني يزداد بفكرة الاشتراكية والشيوعية، وبالتالي نبذ الإقطاع ونظام الخماسة. الأمر الذي جعلني أفكر في مراجعة موقفي من الداعلي وأبيه وأمه، بل وكل المقهورين»[1]. سمحت المدينة للسارد أن ينفتح على العالم، وذلك عبر الجامعة. فمكّنه ذلك من أن يغير موقفه من نظام الخماسة الذي طبع حياة القصر، وجعل السارد وعائلته متسيدون على الداعلي وعائلته. الذين كانوا خدماً في منزلهم وفي بساتينهم. إن مكمن الصراع بين القصر والمدينة تمثل في أن القصر بنمطيته المغلقة، يمنع دخول الأفكار الجديدة والعيش في كنف النظام الاجتماعي القديم، عكس المدينة التي تنفتح على كل الأفكار الجديدة، التي تفرزها تغيرات العصر سواء المتغيرات العالمية كصراع القطبين الشيوعي والرأسمالي، أو حتى المتغيرات المحلية.

مكنت المدينة السارد من اكتشاف ما لم يتسن له اكتشافه في القصر، فقد أصبح أكثر نضجاً من السابق، وهذا ما اعترف به لحظة خروجه من مدينة العاصمة، يقول:« غادرنا ساحة أول ماي مغرباً، مودعين العاصمة، وسنواتها الأربع التي شربنا فيها الحلو، ولعقنا فيها المر، وتعلمنا فيها فنون شتى من صنوف العلم، وفنون الصعلكة، قلت في نفسي ساعة ركوبنا في الحافلة، وأنا أعدِّل جلوسي على مقعدي رقم 20 من الحافلة المتجهة نحو غرداية: كم أنت جميلة يا بلاد سيدي عبد الرحمان. يدخل الداخل فيك صغيراً ويخرج كبيراً. وفوق هذا دخلتك مع الداعلي أعداء، وخرجنا أصدقاء»[2]. غيّرت مدينة العاصمة الكثير من الأمور بالنسبة للمرابط، فقد كان يكره الداعلي لأن والده فاز بالبساتين التي تعود لوالد الداعلي بفضل قانون الثورة الزراعية. فكان ينظر إليه نظرة

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 206 ـ 207.

[2] نفسه، ص 219 ـ 220.

المتمرد على قوانين القصر. لكن مع اكتشاف المرابط للنمط المعيشي في العاصمة، وانفتاحه على الحزب الشيوعي غيّر موقفه وأصبح صديقاً للداعلي.

إضافة إلى ذلك فإن مدينة العاصمة تمتاز بالتحرر وهو أهم شيء ركّز عليه المرابط، فسمحت له الحياة المدنية فيها أن يمارس حريّته ويعيش بالطريقة التي يريد أن يعيشها. عكس القصر الذي مثّل قيداً ثقيلاً، كبّله وجعله حبيس أفكار المجتمع وعاداته، فيقول:« كانت العاصمة بالنسبة لي وله وإن كنا لا نلتقي البتة، بمثابة الطائر الذي تحرر من قفصه، فالقصر بطقوسه وأعرافه المنيعة، وعاداته المحصنة، يجعلك تعيش في بيئة اجتماعية ضيقة ومغلقة فالوجوه التي تصبح عليها، هي ذاتها التي تمسي عليها، فإن قاق الدجاج برحبة شياهنا سمعه جميع أهل القصبة والقصر، ما يجعلك مكبوتاً لا تمارس حريتك كما تحب، فوجدنا في فضاء العاصمة، وحدائقها، وأروقة جامعاتها، الفضاء الرحب للتعبير عن ذواتنا المكبوتة الآتية من ترسبات المجتمع القصوري»[1]. فالقصر كان مصدر قيد، حيث لم يستطع مع صديقه الداعلي ممارسة حياته بكل حرية، ذلك أن القصر يحمل طابعاً تحفظياً. كما أن للقصور عادات وتقاليد متوارثة أباً عن جد، تجعل الفرد مُجبراً على التقيد بها، وتمنع عليه الخروج عنها.

أما المدن فتحمل طابعاً متفتحاً على كل الأفكار والتوجهات، وتسمح للأفراد بممارسة حرياتهم. مما جعل المرابط يستطيع إثبات ذاته سواء عندما أصبح شاعراً متمرساً ومشهوراً في الوسط الجامعي وحتى خارجه، أو في نجاحه في تحصيله العلمي. ولعل الذي ساعده على ذلك هو طبيعة الذاكرة القوية التي يتمتع بها أهل البادية، يقول:« كما أن ذاكرتنا الصافية نحن أهل الزيوان، قد ساعدني كثيراً في إثبات تفوقي وبجدارة، لسهولة الحفظ عندنا بمعهد التاريخ، الأمر الذي جعلني متفوقاً ومغدقاً عليّ من النقاط العالية»[2]. فالمعروف أن البادية لا تحتوي على وسائل الترفيه ومشاغل الحياة، ولهذا يمتاز أهلها بذاكرة قوية ، وهو الأمر الذي جعل المرابط وصديقه الداعلي يتفوقان في دراستهما. لقد مثلت المدينة بالنسبة للسارد المكان الذي يسمح له بإثبات ذاته

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 204 ـ 205.

[2] نفسه، ص 205 ـ 20.

في الوقت الذي عجز عن إثباتها في القصر. والسبب يعود إلى أن المدينة فضاء مفتوح على كل الأفراد بغض النظر عن مكانهم الأصلي، الذي ينحدرون منه، وبغض النظر عن توجهاتهم.

أما القصر فهو منغلق على المجتمع الذي يسكن فيه، ولا يسمح للآخرين القدوم إليه، إلاّ في الحالات النادرة. كما أنه لا يتيح للأفراد حرية ممارسة حياتهم بالكيفية التي يريدون العيش بها. بل وضع قوانين صارمة، من صنع المجتمع، ولا يسمح للأفراد الخروج عنها.

إن المدينة أرض خصبة لبروز الأفكار الحداثية التي تنجر عن احتكاك الأفراد مع باقي الحضارات، فهي تفتح أبوابها لكل جديد. كما تسعى جاهدة للتخلص من قيود الماضي، عكس القصر الذي يسعى جاهداً لأن يحافظ على أصالته، موصداً أبوابه في وجه كل شيء جديد قد يأتي به الأفراد أو أي عنصر دخيل عليه. فلم يتقبل سكان مملكة الزيوان مشروع الثورة الزراعية، إذ اعتبروه تهديداً للنظام الاجتماعي الزيواني. كما لم يتقبل الأهالي كل جديد من شأنه أن يضع ثقافة الأجداد في هامش الحياة. فبقيت بعض الجماعات متمسكة بعدم تقبل أي شيء له علاقة بالتحضر، حتى التعليم قاطعته و« ظلت متحجرة ومتمسكة بما كان عليه الآباء و الأجداد، بمن فيهم أعمامي الكبار، الذين أقسم كبيرهم بعظمة لسانه أن لايسمح لأبنائه وأبناء أخيه، بالدخول للمدرسة، ومن كان في ضمانتهم كالصويلح ولد البرّاح، وماكان عمي الأكبر الحاج قدور يتندر ويتهكّم به عليّ، أني ابن المنكول*»[1]. فعملت الحكومة على تعميم التدريس في القصور والمداشر، حتى تحارب الجهل والأمية الذي كانت تطبع المجتمع الجزائري بصفة عامة، وقد كان ذلك فترة السبعينات.

لكن بعض من كانوا يسكنون في القصور والمداشر رفضوا التعليم ولم يقبلوا المدرسة، فرأوا بأنها نتاج غربي، الغرض منه هدم الدين الإسلامي، فمنعوا أبنائهم وبناتهم التوجه إليها، مثلما هو الحال بالنسبة لأعمام المرابط. كما شهد القصر أيضاً دخول الكهرباء، وتعبيد الطرقات المؤدية إلى القصر، فيقول المرابط:« مع حلول السبعينات، بدأ خط جريدنا يستفيق من عفويته، ويستوعب

* لفظ تهكمي، الغرض منه السخرية من المدرسة أي الليكول باللهجة الجزائرية، ويُقصد بها Ecole بالفرنسية.

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 203.

التغيرات الوافدة إليه عن طريق الكهرباء وما يمكن أن تجلبه معها من فنون الحضارة والبهرجة، ناهيك عن الطريق المعبّد، مع ما يمكن أن يسهل وصول ما لم يكن يصل، وبسرعة أقل، حتى الذهنيات هي الأخرى نالت حظها اليسير من هذا التغيير، فبدأ الآباء يقتنعون رويداً رويداً، في الدفع بأبنائهم الذكور نحو المدارس»[1]. فبما أن بعض الأباء قبلوا دخول أبنائهم إلى المدارس الحكومية، فإن هذا دليل على انصياعهم للتحولات التي تفرضها الحضارة وما المدرسة إلاّ وجهاً من أوجهها.

ومن ثمة يمكننا القول إن المدينة مثلت ملجأ الإنسان في حالاته الشاردة، عندما كان يبحث عن مكان يحتمي فيه من الخطر الذي يحدق فيه، وفي الوقت ذاته مثلت المكان السجن الذي كبّل الانسان وحرمه من ممارسة حياته بالطريقة التي يريد العيش بها.

تعد المدينة بأسوارها وعمرانها مادة خام اعتمدها الروائيون الحداثيون في تشييد عوالمهم السردية، لما تحمله من أبعاد تاريخية واجتماعية، وفي الوقت نفسه عمل هؤلاء الروائيون على تخليد المدينة في الروايات، « والواقع أن التبادل الإبداعي بين المدينة وبيئتها المعمارية وبين الرواية تبادل ثنائي الاتجاه. فبقدر ما أتاحت المدينة للروائيين من مادة خام إنسانية ثرية ومتجددة على مدى القرون الثلاثة الماضية، بقدر ما عمل هؤلاء على نحت ملامح المدينة وتخليدها. لقد وثقوا، وبصورة خالدة، صوراً لغوية تعكس كل ما ملكته مدينتهم من بيئات معمارية وعمرانية وطبيعية مختلفة »[2]. فالرواية تخلّد المدينة بين ثناياها وتبقيها حية، حتى وإن انهارت بناياتها وتغيرت ملامحها.

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 203

[2] علي عبد الرءوف، مدن العرب في رواياتهم، ص 60.

المبحث الثالث: صراع المؤسسة السياسية والدينية

يعد الدين أهم ركيزة روحية تقوم عليها المجتمعات العربية الإسلامية، فلا يكاد يخلو مجال من مجالاتها إلاّ وكان الدين المؤثر الأكبر فيها. أو دعنا نسميه المؤشر الذي به تُقاس جودة ممارسات الأفراد، وعلاقاتهم فيما بينهم داخل المجتمع، ذلك « أن الأفراد في الأوطان العربية والإسلامية استخدموا المجتمع المدني كجزء من روح الدين، ونظّروا له بما يخدم توجهاتهم الدينية واختاروا له عدة تسميات فأطلقوا عليه المجتمع القومي»[1]. أي أن الأفراد أولوا أهمية بالغة للدين، على حساب سلطة المجتمع، ولهذا قلّ استعمال مصطلح المجتمع المدني، وعوضه المجتمع القومي، الذي يحمل خلفيات إيديولوجية دينية.

فأصبح بذلك المجتمع الذي يدين بالإسلام، جزءاً من الدين الإسلامي. فبعد أن كانت المجتمعات العربية متفرقة عن بعضها بعض،(مغاربية، مشرقية، حجازية، خليجية، شامية..)، أصبحت تحت راية واحدة، هي راية القومية الإسلامية. التي ما فتأت تسن قوانين المجتمع وفق منظور الدين الإسلامي. فتحرم على المجتمع ما يحرّمه الدين، وتحلّ له ما أحلّه الدين الإسلامي، فأصبح بذلك المجتمع تابعاً للدين الإسلامي.

وانطلاقاً من ذلك، فقد سعى الإنسان العربي جاهداً في العصور الحديثة، إلى أن يكون فرداً صالحاً داخل المجتمع، وفق المنظور الإسلامي الخالص، فوجد في سيّر السابقين من الصحابة والتابعين أسوة ، وطريقاً يوصلهم إلى الصلاح. كما يصفهم العلامة العربي ابن خلدون"إنهم معروفون بزهدهم في الدين وعزلتهم عن عامة الناس، والاعتكاف في طاعة الله"[2]. وهو ما يعرف عند العامة بالتصوف.

[1] خالد ساحلي، المجتمع المدني من التأسيس الغربي المأمول إلى الواقع العربي المأزوم (2017)، دط، منشورات الوطن، سطيف، الجزائر، ص36

[2] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي(1998)، ج: 4، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ص 08.

رواية الصحراء والممارسات الصوفية

يرى علماء الأنثروبولوجية الدينية أن الديانات هي الخزان الكبير الذي يحوي بداخله الكثير من الممارسات الإنسانية ويحميها، خاصة الديانات العتيقة منها، يقول إيميل دوركهايم:« جميع الأديان تنورنا من دون أي استثناء، لأنها كلها تعبرِّ عن الإنسان على طريقتها ويمكن بالتالي أن تساعدنا في أن نفهم على نحو أفضل هذا الجانب في طبيعتنا»[1]. فلا يمكن دراسة أي دين دون أن ندرس الأفراد الذين ينتمون إليه، كما أننا لا نستطيع دراسة ثقافة أي مجتمع وعاداته، بمعزل عن ديانته، ومن ثمة يعتبر الدين جزءاً لا يتجزء عن الإنسان وطبيعته.

ترتبط الديانات بالمجموعات البشرية التي تدين بها، فلا يمكن تصور مجتمع من دون دين، ولا دين دون مجتمع، فتدوم الديانات بدوام البشر، وتزول بزوالهم. لكنها تبقى المؤثر الأكبر في تنظيم علاقات الأفراد وسلوكاتهم فيما بينهم. ولهذا قسّم دوركهايم الظاهرة الدينية إلى قسمين أساسيين وهما:

المعتقدات

وهي جملة التصورات والآراء المعنوية، التي يخفيها الانسان في قلبه، وتتعلق بالإله وبالنصوص الدينية وبالقوانين التي تفرضها الديانة على الأشخاص، والموانع التي تحذر منها.

الشعائر

وهي مجموعة من الأفعال والممارسات التي يقوم بها الأفراد للتعبير عن انتمائهم لتلك الديانة"[2]. وتختلف المعتقدات عن الشعائر في أنها تختص بالجوانب المعنوية من الديانات، فلا يمكن إدراكها بالحواس. أما الشعائر فهي الجوانب المحسوسة والمرئية من الديانة، أو بتعبير آخر هي تجسيد ملموس للمعتقدات.

---

[1] إيميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية المنظومة الطوطمية في استراليا(2019)، تر: رندة بعث، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الظعاين، قطر، ص44.

[2] نفسه، ص 60.

يوجد في الكثير من الأحيان تداخل كبير بين الشعائر الدينية والممارسات الأخلاقية الأخرى، إذ يلجأ بعض الأفراد إلى زيادة بعض الممارسات الأخلاقية إلى الممارسات الدينية. فيحدث تداخل بينهما. ومن أهم تلك الممارسات نجد طرق التعبد عند المتصوفة، والذين أضافوا بعض السلوكات لنمط التعبد عند المسلمين الآخرين، وقد استمدوا تلك الأفعال غالباً من سير الصحابة والتابعين لهم، ولهذا أُطلق على هؤلاء المتصوفة بالطرقيين، نسبة إلى المسالك التي سلكها سابقوهم من الصحابة والصالحين.

علم التصوف

يعرِّفه عبد الرحمان ابن خلدون بقوله: « هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها، من الصحابة والتابعين من بعدهم طريقة الحق والهداية. وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها»[1]. أي أنه علم شرعي جديد على الأمة الإسلامية، يتمثل في السير وفق المنهج الذي سلك فيه السلف، من خلال التفرغ لعبادة الله وحده، والترفع عن الأمور الدنيوية.

ويرى القشيري في كتابه "**الرسالة القشيرية في علم التصوف**" أن مصطلح الصوفية ظهر قبل سنة مائتين للهجرة فيقول: « اعلموا رحمكم الله تعالى أن المسلمين بعد الرسول صلى الله عليه وسلم لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ لا فضيلة فوقها. فقيل لهم الصحابة، ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة التابعين. ورأوا ذلك أشرف سمة، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين. ثم اختلف الناس وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس من لهم شدة عناية بأمر الدين الزهّاد والعبّاد. ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق فكل طريق ادعوا أن فيهم زهّاد فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طرق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر(د س)، ج 1، د ط، مؤسسة جمال، بيروت، لبنان، ص 390.

الأكابر قبل المائتين للهجرة »[1]. فقد فصل القشيري في الطريقة التي ظهر بها علم التصوف في المجتمع الإسلامي. والتصوف سمة يتصف بها الأتقياء من الناس، والذين يسيرون على نهج الصحابة والتابعين لهم.

وجدير بالذكر أن الصوفية كموضوع، تنفتح على عدة مجالات إنسانية، أهمها المجال الديني والمعرفي والأخلاقي، فهي تجربة تعمل على نشر الديانة مهما كانت إسلامية أم مسيحية أم يهودية... وتحميها، فهي في جانبها الحسي طقوس دينية ضمن ما يسنه الدين. أما في جانبها المعرفي فهي عبارة عن نظريات فلسفية وتصورات فكرية حول علاقة الإنسان بالخالق. كما أنها تضع مجموعة من القيم الأخلاقية التي يجب أن يتصف بها المتعبد للوصول إلى درجة المتصوفة في بعدهم الأخلاقي.

وقد تجلت طقوس الصوفية في المجتمعات الصحراوية بشكل بارز، لما تحتوي عليه هذه المجتمعات من زوايا ومدارس قرآنية. توارثت تلك المناهج وعملت على ترسيخ مبادئ الصوفية لدى الطلبة والمريدين وحفظة كتاب الله. ولهذا اكتسب المجتمع الصحراوي تلك الممارسات وأصبحت طقوساً دينية تعبدية. فكيف تجلت تلك المظاهر في الرواية الصحراوية؟ ولماذا وجد الطقس الصوفي فضاء خصباً في الصحراء؟

ظلت الرواية عموماً بشتى أنواعها وأشكالها، جنساً أدبياً شاسعاً، لا توقفه حدود، بل أضحت أكثر الأجناس الأدبية انتشاراً وشهرة، خاصة في عصرنا الحديث. فلم يبق أي موضوع من مواضيع الحياة إلا وأوجدت له حيزا بين صفحاتها، كيف لا وهي التي تهتم بالإنسان كإنسان دون أخذها بالاعتبار من هو هذا الانسان وما طبقته الاجتماعية، وانصب اهتمامها الأكبر على زوايا حياته الثلاثة محاولة الإجابة عن الأسئلة الثلاثة: كيف كان يعيش في الماضي؟ وكيف يعيش حاضره؟ وكيف يمكن أن يعيش مستقبلاً؟

[1] أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف (د س)، د ط، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، ص 7 ـ 8.

وتشتمل هذه الأبعاد على مرجعيات تشكل منطلقات الروائي في تشييد نصوصه الإبداعية، فقد ينطلق من الماضي معتبراً التاريخ مادة دسمة وجب الرجوع إليها، إما استقراء أو نقداً. أو نجده يقتات من الواقع المعيش مبرزاً حيثيات هذا الفرد العربي بعاداته وتقاليده، أو ناقداً لمؤسساته الاجتماعية والسياسية، كما يتطلع لآفاق عيشه وفق ما تفرضه متغيرات العصر. « ففي الرواية العربية يحيل المقروء على مرجعي يتمثل في الحياة المعيشة فهو يمثل الحافز الأكبر لكتابة الرواية أو الحافز الأساسي الذي استدعت حكايته. أو فناً يتيح لمتخيله حكايته المرئي وغير المرئي، والتعبير عما لايُسمح التعبير عنه، فنٌ يمارس في مضمونه النقد دون أن يكون نقداً، ويتفلسف في الحياة دون أن يكون فلسفة. يعيد النظر في التاريخ دون أن يكون تاريخاً »[1]. فرغم أن الرواية العربية هي سليلة الرواية الأروبية، إلا أنها استطاعت أن تكتسب خصوصياتها الفنية، لمحاكاتها الواقع الإجتماعي المعيش.

وتعد رواية الصحراء من بين الروايات الأكثر تجسيداً لتلك الخلفيات الفلسفية والتاريخية وحتى السياسية، بالنظر إلى طبيعة المكان وغرابته في الكثير من الأحيان.

تم توظيف الدين كمرجعية لازمة في الرواية الصحراوية، ويرجع هذا إلى أن الدين يمثل أحد أعمدة الهوية لدى الإنسان الصحراوي، فلا يمكن الحديث عن الإنسان الصحراوي، بمعزل عن انتمائه الديني. ومادام الدين قرينة لازمة له، فلابد لنا من معرفة آليات تكون الهوية الدينية للفرد الصحراوي.

تأسيس الهوية الدينية

صور لنا الصديق حاج أحمد في روايته "**مملكة الزيوان**" عادات المجتمع التواتي، والتي تنص على إجبارية دخول الأطفال الصغار الذين تفوق أعمارهم الثلاث سنوات إلى الكتَّاب، أو كما يطلق عليه في اللهجة العامية في إقليم توات " أقربيش ". وذلك من أجل حفظ كتاب الله، وتعلم مختلف علوم الدين الإسلامي، مثلما حدث مع " الزيواني " الذي أدخله والده الكتاب وهو ابن الرابعة من عمره، فيقول « ولمّا كان الأمر مطلع الصيف، وكان ذلك بعد ختاني بشهر ونصف

[1] يمنى العيد، الرواية العربية المتخيل وبنيته الفنية، ص8.

الشهر، أدخلني والدي للكتَّاب القرآني المسمَّى أقربيش، رفقة الداعلي دائماً كيف لا ...فلبسنا عبايات بيضاء ذات أكمام، ووضعوا على رأسينا عمامة بيضاء هي الأخرى، وكوروها كتكويرها في ختاننا، كما مرروا الكحل بأعيننا، فأعطت أمي لكل واحد منّا لوحاً مستطيلاً أملس مصبوغاً بطين حليبي»[1].

إن المتعارف عليه لدى المجتمعات الصحراوية، أنها تعلم الأطفال الصغار القرآن وأمور الدين قبل أن يطرقوا أبواب المدارس الحكومية، وفي هذا الشأن تختلف وجهات نظرهم حول التعليم الحكومي، فيعتقد بعضهم أن تعليم القرآن يسبق تعليم المدارس، ذلك أن تعليم القرآن هو الأساس، إذ يوجب على الأطفال حفظ القرآن وتعلم أمر دينهم وهم صغار، أي حتى قبل بداية ممارسة العبادات كالصلاة والصوم. فيما يرى بعضهم الآخر أن تعلم القرآن يكون كمرحلة تمهيدية ثم تليه المرحلة الأهم وهي مرحلة التعليم الحكومي.

يرى أصحاب الرأي الأول أن تعليم الدين يكسب الطفل تشبعاً بالهوية العربية الإسلامية، عكس التعليم الحكومي الذي هو عبارة عن تعليم غربي، جيء به من عند الآخر غير المسلم من أجل طمس الهوية المحلية، وتدمير دينهم الإسلامي. ولهذا عجز سكان مملكة الزيوان عن ملئ الأقسام الدراسية التي فتحتها الحكومة من أجل تدريس الأبناء، فيقول السارد:« تستطيع أن تقول أنها الحاجة أعوزت أهل هذا القصر في جمع عدد معقول، وقدر معلوم، يسمح لهم بفتح القسم نظراً لما شاع في اعتقادهم، من أن المدرسة أمرٌ حادث، مجلوب من عوائد الكفار ودينهم، ولم يكن لآبائهم وأجدادهم به سابق صلة تُذكر، أو عادة محكمة تُعرف»[2]. يخشى الصحراوي من كل المستجدات التي لا يجهل مصدرها، خاصة تلك التي تحمل صبغة حضارية، فيعتبرها خطيرة على قيمه الأخلاقية والدينية. ولهذا يرى بعض من أهالي الزيوان أن المدرسة هي من عوائد الكفار، ولهذا وجب مقاطعتها بحجة أنها لم تكن موجودة عند آبائهم وأجدادهم.

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 117.

[2] نفسه، ص 133.

إن تمسك الصحراوي بهويته والدفاع عنها بشراسة يجعلنا نطرح العديد من التساؤلات حول لما كل هذا الخوف من أي جديد يطرق باب الصحراء؟ وما مصدره؟ وهل هذا الخوف في مصلحة الصحراء ومصلحة الصحراوي في حد ذاته؟

لما نعود بذاكرتنا قليلاً للخلف نجد أن المجتمع الجزائري بشكل عام والصحراوي بشكل خاص، تعرض إلى هزة كبيرة مست كيانه وهددت هويته بالزوال، تمثلت في الإستدمار الفرنسي الذي دام في الجزائر أكثر من قرن ونصف، وهو يمارس حملات التجهيل والتبشير حتى يقضي على الهوية الوطنية الاسلامية للجزائريين. ولهذا فكل جديد يطرق باب هذا المجتمع يجد معارضة كبيرة ونظرة تشكيك حوله. ولعله أول مصدر في معارضة الشعب الزيواني للمدرسة الحكومية خاصة وأنها تحمل صبغة التحضر. ولهذا كما رأينا في الشاهد الأول يحرص الصحراويون على تعليم أطفالهم القرآن، وهم يرتدون الزي المحلي المتمثل في العباءة العربية والعمامة كنوع من أنواع الدفاع عن الهوية المحلية وغرسها في هؤلاء الأطفال منذ الصغر.

تعد الهوية الدينية لدى المجتمع التواتي هي جوهره الذي يحيا به، ولهذا نلتمس عنده حرصاً كبيراً على تحفيظ القرآن للأطفال، وتشجيعهم على ذلك، بعدة طرق، أهمها إقامة حفلات بهيجة للأطفال الذين يحفظون القرآن أو على الأقل يختمونه، حيث يتم التشهير بهم في القصر، واعتبارهم مصدر فخر المجتمع التواتي، مثلما جرى في مناسبة الحفظ التي تم فيها تكريم الزيواني، يقول:«بعد عامين أو ثلاث، نكون قد قفلنا راجعين على سوّر القرآن نزولاً حتى نبلغ ما بدأنا به يوم بدايتنا، فتقام لنا مناسبة أخرى يُطلق عليها الحفوظ، يقال لنا أننا من الحفّاظ، يُدعى لمكرمتها الناس حتى من القصور القريبة والمجاورة، فأجازى بأكثر ما نلته من غنائم مياه الفقاقير يوم سلوكي»[1]. فيقارن الزيواني بين المكرمة التي حظي بها يوم ولادته واكتشافه للعالم الدنيوي، والمكرمة التي أقيمت له عند حفظه لكتاب الله. فيعترف أن التكريم الذي لاقاه يوم حفظه للقرآن، أفضل من التكريم الذي خُصص له عند الولادة، مع العلم أنه الابن الوحيد عند والده، كما أن أعمامه ليس لديهم أبناء ذكور، فبفضله أصبح والده المالك الوحيد لبستان السباخ.

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 126.

وعليه مهما كانت فرحة الأهل بولادته كبيرة إلاّ أنّ فرحتهم بحفظه كتاب الله أكبر، ويرجع هذا إلى المكانة الكبيرة التي يوليها أهالي الزيوان للدين الإسلامي.

صراع الدين والأعراف

إن من أهم الصراعات السوسيو ثقافية التي تحدث في المجتمع الصحراوي، هو صراع الدين والأعراف، إذ يتميز الدين بالقداسة في الوسط الاجتماعي الصحراوي، في حين تمتلك الأعراف سلطة كبيرة على سلوكيات المجتمع الصحراوي ونمط تفكيره. بحيث يستعصي على الفرد الصحراوي، التنازل عن بعض عاداته التي تتعارض مع دينه رغم تقديسه له. وهو ما يفسره المعارضة الكبيرة التي تلقاها الرسل والأنبياء في إيصال رسالتهم للمجتمعات التي أُرسلوا إليها. فلم يستطيعوا تغيير عادات المجتمع إلاّ بشق الأنفس، خاصة العادات التي تتعارض مع الدين ، كما لم يتقبلوا التنازل عن ديانتهم واعتناق ديانة جديدة، غريبة عن ديانة آبائهم وأجدادهم، فوثّق القرآن الكريم ذلك في قول الله عزّ وجل: ﴿ **وكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُقْتَدُونَ** ﴾[1].

ومن ثمة فقد رصدت رواية **مملكة الزيوان** بعض الممارسات التي ليست لها أي صلة بالدين الإسلامي، رغم أن المجتمع يبدو في ظاهره متديناً. لكن المجتمع الصحراوي لم يملك الجرأة على تجاوزها أو الإقلاع عنها، ومن هاته الممارسات نذكر:

حرمان المرأة من الميراث

عرضت الرواية رسالة تركها الجد الأكبر للزيواني موجهة للأحفاد بعده، وهي عبارة عن وصية مكتوبة بعنوان "نص تحبيس" تنص هذه الرسالة على وجوب توريث البساتين وكل أملاكه وأملاك أبنائه بعده للأحفاد الذكور دون الإناث، يقول فيها: « هذا عقد حبسٍ مؤبدٍ، ووقفٍ مخلَّدٍ، عقده السيد البَرَكة كبير المرابطين بالقصر الوسطاني، على أولاده الذكور دون الإناث، ومن سيوجد من أحفادهم الذكور، إن قدّر الله تعالى، وذلك في كامل بساتينه، وسباخه، وأسهمه في الفقاقير، ثم

[1] سورة الزخرف، الآية: 23.

علـى أعقابـه وأعقـاب أعقـابهم، مـا تناسـلوا وامتـدت فـروعهم»[1]. فهـذا الـنص يحمـل عـدة دلالات، وممارسات اجتماعية، بعضـها ظـاهر وبعضـها الآخر مضـمر. فالظـاهر أن تلك الممارسات كـان متعارف عليها في العصر الذي عاش فيه الجد الأكبر، وهو حرمان المرأة من الميراث، أولاً ومن الكثير من الحقوق المشروعة لها، في ذلك العصر وهو أمرٌ عادي، مادام الرجل متفرداً بالسلطة دون أن تحده قوانين ربّانية أو وضعية.

وفي الوقت ذاته، مرّر لنا النص رسائل مضمرة، وهي الأهم كونها الحافز الأكبر الذي من أجله كتب الجد الأكبر الرسالة وسعى في إيصالها إلى الأجيال اللاحقة، وتتمثل في أن المجتمع الصحراوي في عصر الجد شهد تغييرات جوهرية، مست كيان المجتمع وقوانينه الجائرة. تمثلت في النصـوص الشرعية التـي أعطت للمرأة حقوقها المهضـومة من طـرف السلطة الذكوريـة، ومنحتها الحق في الميراث شأنها شأن الرجل. ولهذا لم يستسغ الجد وأترابه تلك القوانين الربانية، وراحوا يعارضونها بكتاباتهم لتلك الوصايا التي تعيد للرجل سلطته وتعيد للمرأة مكانتها الهامشية.

ولعل هذه الفكرة تبناها والد الزيواني والعمة نفوسة، حيث لم يفرحا بميلاد البنت مريمو أخت الزيواني، ذلك أن « البنت غير مرحب بها في قصورنا يومئذ لكونها لا ترث ما حبِّس من الميراث، إلاّ أن أمي سرَّها ذلك على كل حال، لعاطفة أمومتها، وإن كانت تدرك تحسُّر عمتي، وتأسُف والدي وتنكّي أعمامي»[2]. فالمجتمع التواتي لم يرحب بميلاد الأنثى لأنها لا تتحصل على الميراث وفق ما تمليه نواميس الأجداد، ولهذا نجد الأب والعمة نفوسة، غير راضيين بميلاد الإبنة مريمو، فقد خضعا لسلطة المجتمع ونسيا نظرة الإسلام للمرأة.

المسجد: المكان/ المكانة

إذا كـان المسـجد مكانـاً مقدسـاً يخلـص فيـه النـاس عبـادتهم لله وحـده، و تلتقـي فيـه مختلـف شرائح المجتمـع، الغنـي والفقيـر والضـعيف والقوي والصـغير والكبيـر... فيصـلي بعضـهم بجانـب بعض. ولهذا يطلق عليه الجامع، لاجتماع المسلمين بمختلف أصنافهم فيه، فإن المسجد في مملكة

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 34.

[2] نفسه، ص 39.

الزيوان مختلف، حيث تنص قوانين مملكة الزيوان أن المكان في المساجد يكون بحسب مكانة الفرد في المجتمع، فالسيد(المالك) أو الذي ينحدر من عائلة الأشراف يكون مكانه بالصف الأول داخل المسجد، أما العبيد، والخدم، والذين لا يملكون أراضٍ أو بساتين فمكانهم في الصفوف الأخيرة. ف"امبارك" والد الداعلي الذي ينتمي لطبقة الخدم، لم يتسن له الفوز بالمراتب الأولى في صفوف المسجد، إلاّ بعد أن تحرر من عند أسياده، بفضل قانون الثورة الزراعية الذي سمح له بحق تملك الأراضي الزراعية التي يعمل فيها. فلقد « خلخلت الثورة الزراعية أعمدة أبراج القصر، وقلبت عاليه سافله، وبدأت التحولات الإجتماعية بالقصر تحدث بشكل محتشم، فبدأ امبارك يمني نفسه بالصف الثاني بالمسجد، بعد أن كان لا يطمع حتى بالصف الرابع منه»[1]. عملت الثورة الزراعية على إعطاء الخدم مكانة مرموقة، أو على الأقل محترمة في المجتمع الزيواني أولاً، وبين المصلين ثانياً، مثلما حدث مع أمبارك الذي وجد نفسه في الصفوف الأولى.

فيُفترض أن المكان في المسجد يكون بحسب الأسبقية، لكن كما رأينا ، فإن لمملكة الزيوان قوانين خاصة، يقرّها الأجداد ويصادق عليها الأبناء، ويعيش تحت ظلالها الأحفاد. لكن الثورة الزراعية عصفت بالمملكة، وضربتها في مراكز أعمدتها، فحولت من هم على شاكلة امبارك من مملوكين إلى مالكين. فهذه المكانة الجديدة التي أوجدت فيها الثورة امبارك جعلته يتقدم في الصفوف في المسجد، وهنا تظهر سلطة المجتمع وتبين لنا كيف كانت في الماضي، وكيف أصبحت اليوم. وهي المقصود بأعمدة أبراج القصبة، فهي تتكون من مجموعة القوانين التي أقرها المجتمع الصحراوي التواتي منذ عصور، وتعد سلطة المجتمع هي الحامي لها.

وقد شمل هذا التحول تغييراً في اللباس أيضاً، إذ أنّ لباس الأسياد في مملكة الزيوان مختلف عن لباس الخدم، فوالدة أمبارك " قامو"، أصبحت ترتدي " الأيزار"، وهو اللباس المخصص للسيدات، وخلعت عنها " إزار التّشْضَايَتْ " بعد تحررها من سلطة الأسياد، إذ « بدأت هي الأخرى ترتدي الأيزار، بعد أن كانت في أحسن الأحوال تتستر فوق عباءتها بالتشضايت، ولم تعد تقبل

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 173.

مصطلح دادية ولا أن تقول لالايتي أو سيدي»[1]. فالتشضايت هو أيزار لكنه قصير، فهو لا يستر جسم المرأة كله، فتظهر ساقي المرأة، و بضع أطراف يديها وهي مرتدية له، كما يتسم بالضيق لأنه يلتصق بجسم المرأة، ولهذا كانت السيدات تتعففن من ارتدائه، بينما تُجبر الخادمات على لباسه.

إن اللباس الحقيقي الذي نزعته قامو وكل الخادمات في مملكة الزيوان، هو لباس الاستعباد، وتوشحت لباس السيادة الذي حُرمت منها طيلة عمرها. ولهذا كانت ترفض مناداة الأسياد بهاته الصفة، وتنزعج ممن يناديها بدادية لأنه وصف خاص بالخادمات.

لم يكن للزيواني بُدٌ من قبول قرار الثورة الزراعية، مع ما فيه من منحٍ استفاد منها الخدم، أمّا الأسياد فقد رأوا فيه ظلماً لهم، لمساواتهم مع خادميهم السابقين. ذلك أن القرار كان من السلطات العليا للبلاد، أمّا سلطة الدين فلم يكن لها قيمة مقارنة بسلطة المجتمع، فما توافق منها مع السلطة الاجتماعية لقي قبولاً من قِبل الناس، مثل تعليم الأبناء مبادئ الدين وحفظ القرآن في الكتاتيب. والذي أحياناً لم يقتصر على أبناء الأسياد بل شمل بعضاً من أبناء الخدم. أمّا ما تعارض مع المجتمع وعاداته فإنه ضُرِب عرض الحائط، حتى لا يضر بمصلحة المجتمع، ولمّا نقول مصلحة المجتمع فنحن نعني المستفيد من تلك القرارات وهم الأسياد، أمّا العبيد فإنهم مُستثنون من المجتمع، وما وجودهم إلاّ لتحقيق رغبات الأسياد خاصة قبل الثورة الزراعية.

ـ الطقس الديني:

يحضر الدين في رواية الصحراء بصورة مختلفة عن غيرها من الروايات، يتجسد بعضها في الطقوس الدينية التي هي عبارة عن ممارسات يؤديها الصحراوي من أجل خدمة دينه بالكيفية التي تليق بمستوى الدين، لأن المجتمع الصحراوي يولي أهمية كبيرة للدين في حياته اليومية، ومن جملة تلك الطقوس نجد الاستفتاح. وهو طقس صحراوي يُمارس عند دخول الطفل للكُتَّاب في يومه الأول، فيفرد له المجتمع احتفالاً خاصاً يجعله متحمساً للإقبال على حفظ كتاب الله، فعرضت لنا رواية مملكة الزيوان هذا الطقس، كان ذلك، عند دخول الزيواني للكُتّاب. يُحضر والد الزيواني

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 173.

السفوف، وهو التّمر اليابس يكسر وتُزاد لـه بعض التوابل المحلية، والحليب فيأخذ الشيخ الجزء الأكبر منـه. ويقسم ما بقي منـه على المتمدرسين، في جو فيه الكثير من الفرح. ثم يبدأ الشيخ عملية التدريس الأولى بالبسملة والصلاة على رسول الله، فيقول الزيواني حول ذلك:« يرفع سيدنا قلمه، ويستفتح لي في أعلى اللوح، بالبسملة و التصلية على الرسول الكريم، ثم يترك حيّزاً بيّناً، فيخط لي بداية بقوله المرتفع الخافت متبعاً كل صوت غير مصوت بشكل سليم، بما يناسبه من خط الحروف على اللوح، وأول ما قاله وكتبه لي، وللداعلي من بعدي: أ، ب، ت، ث،..... »[1]. يتم في العادة الاستفتاح في الكتابة على اللوح من طرف الشيخ، وذلك تيمناً به. فيكون هو أول من يكتب على ذلك اللوح، وفي ذلك إعلاء لمكانة الشيخ، وتزكية له. ثم يتم توزيع التمر والحليب على الحاضرين في ذلك المجلس، وهي عادة يختص بها المجتمع الصحراوي توارثها عن الأجيال السابقة.

ـ المؤسسة الدينية وسيلة للسلطة:

إن موضوع المؤسسة الدينية وعلاقتها بالسلطة يكاد يكون من المواضيع المسكوت عنها، وهذا راجع إلى الصراع الكبير بين المؤسستين السياسية والدينية على مر العصور. ويتمثل هذا الصراع في أن كلا منهما تهدف إلى الهيمنة على الرأي العام، وتسعى للوصول إلى المصداقية، وذلك إما من النصوص الشرعية، أو من الآراء الفقهية للفقهاء ورجال الدين. في حين يستمد رجال السياسة مصداقيتهم من قوة السلطة. مما يؤدي إلى الوقوع في مواجهة مباشرة بينهما في الكثير من الأحيان.

ولهذا يلجأ الحاكم في بعض الأحيان إلى الحيل السياسية، كتقريب رجال الدين من البلاط، والهدف من هذا هو توجيه الخطاب الديني وفق الإيديولوجيات التي يصبو إليها الحاكم من جهة، ومن جهة أخرى لكسب الرأي العام لدى الرعية.

تكشف لنا رواية "**إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص** " لمحمد سالم الشرقاوي عن لعبة سياسية، لجأ إليها " المغيفري " حتى يكون السيد الأول على رأس المرابطين في مخيم الرقيبة.

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 122.

فقد استغل الظرف الطارئ الذي وقع في بلدة بئر السبع، وهو نضوب مياه البئر الذي يشرب منه الأهالي، وتلوث مياهه. فقام المغيفري بدعوة الناس للخروج إلى ضريح الولي الصالح سيدي المختار، ومجاورة ضريحه، والتضرع لله عنده، حتى يستجيب الله لدعواتهم ويخرجهم من الكرب الذي هم فيه.

كان المغيفري يلجأ في الكثير من الأحيان إلى استعمال خطاب يحمل صبغةً دينية. ففي حديثه مع الشراد الذي كان معارضاً له لفكرة مجاورة ضريح الولي الصالح، يقول: « شفت يا محمد الشيخ .. ذلك فضل الله يوتيه من يشاء.. في يوم واحد تفجّر ماء البئر وهطل المطر.. الحمد لله.. أما كان علينا أن نستجير بشيخنا قبل هذا الوقت؟ يوجه المغيفري كلامه إلى الشّراد، ويهم بإعطائه كأس الشاي، مما كان يعده للرجال في إحدى الخيّام. ابتسم الشّراد، ونظر إلى الحاضرين وهم يهزون رؤوسهم دليلاً على الموافقة على ما كان يقوله الراعي المغيفري »[1]. فقد انسلخ المغيفري من شخصيته الاجتماعية العادية، وتقمّص شخصية رجل الدين حتى يتسنى له مواجهة الشّراد. فلو رجعنا إلى شخصيتي المغيفري والشّراد داخل المجتمع الصحراوي، حتى نتمكن من معرفة مكانة كل شخصية في المجتمع، نجد أن محمد الشراد من العائلة الحاكمة في البلدة، فهو حفيد سيدي المختار مؤسس البلدة، وإليه تُسند مهمة تقسيم الماء في البلدة، سواء ماء الشرب أو مياه السقي. كما أنه ورث هذه المهمة أباً عن جد حتى الوصول إلى جده سيدي المختار، وهو الولي الصالح. أما المغيفري فكان خادماً في منزل عائلة منصور والد الشراد، وهو المكلف برعي أغنام العائلة، وتحضير الشاي في منزل السيد منصور. فشتان بين مكانة المغيفري ومكانة الشراد داخل المجتمع.

لو واجه المغيفري منافسه الشراد بشخصيته الاجتماعية لكان الخطاب ليناً، لأنه سيكون موجهاً من الخادم إلى السيد، لكن المغيفري كان أذكى من ذلك، فقد واجه الشراد بصفته إماماً في المخيم، ونجح في استمالة كل الحاضرين، الذين وافقوه في قوله.

فقد قام بتجاوز المختلف ليخاطب خصمه الشراد بالمشترك، فالمختلف هو الطبقية الاجتماعية وكل ما يتعلق بها. أمّا المشترك فيتمثّل في الدين، فهو يجمع كلاً من الشراد والمغيفري

[1] رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص 159.

ويضعهما في طبقة واحدة وفي مستوى واحد. وهذه هي النقطة الفارقة التي استطاع بها المغيفري اللحاق بمحمد الشراد والوصول معه إلى المرتبة نفسها داخل السلطة.

إضافة إلى ذلك، فقد استغل المغيفري فرصة عدم وجود الإمام في المخيم، فنصّب نفسه إماماً لهم، فكان يصلي بالناس، ويحثهم بعد كل صلاة على ضرورة التبرك بالولي الصالح سيدي المختار، والبقاء عند ضريحه « خرج من يؤذن في الناس للصلاة، فتقدم المغيفري ليؤم الحاضرين، وقد لفّ جسده بثوب جديد أخرجه من كيسٍ بجانبه، ووضع على رأسه عمامة سوداء، وكأنه كان قد هيأ نفسه لهذه اللحظة، ورسم تفاصيلها في ذهنه قبل أن يقدم عليها لاسيما في وجود محمد الشراد.. آمر البئر، سليل العائلة المعروفة»[1]. إن استغلال المغيفري للدين حينما أمّ الناس، كانت الحيلة المثلى التي استطاع بها تجاوز الشراد. فلو افترضنا أن المغيفري سمح لمحمد الشراد بأن يصلي بالناس، كيف سيكون عليه الوضع؟ وكيف سيرى المرابطون في المخيم زعيمهم المغيفري؟

سيكون الجواب هو فشل مخطط المغيفري في الوصول لقيادة أصحابه في المخيم، وسيظلون محتفظين بصورته النمطية القديمة، وهي صورة المغيفري الخادم الراعي المغلوب على أمره. أما وقد أصبح قائد الجماعة، فيحق له إمامة الناس حتى في حضور الشراد.

إن المغيفري لم يتجاوز منافسه الشراد فقط، بل تجاوز نظاماً مغربياً مبنياً على سياسة العائلة الحاكمة، ففي النسق المغربي السائد أن أفراد العائلة الحاكمة هي الوحيدة التي لها الحق في تسيير شؤون البلدة، كما أن لهم دائماً الأولوية في كل الأمور بما في ذلك إمامة الناس. فكسّر بذلك المغيفري النسق المغربي السائد، وأجّج نار صراع اجتماعي، كان طرفه الأول مجموعة المجاورين لضريح سيدي المختار بقيادة المغيفري، وطرفه الثاني سكان البلدة بقيادة الشرّاد.

والملاحظ في الشاهد أن السارد ركّز على أمرين أساسين هما اللباس الجديد، ووجود الشراد كممثل للعائلة المعروفة، فيمثل اللباس الجديد الذي تعمّد المغيفري ارتداءه بعد مجيء الشراد ومن معه من وفد قادم من البلدة، هو نزع ثوب الخادم وارتدائه ثوب السيادة (كما رأينا مع قامو في رواية مملكة الزيوان). وما حضور الشراد واصطفافه مع المصلين خلف المغيفري، إلاّ علامة على انتهاء هيمنة العائلة الحاكمة على هؤلاء المرابطين، فحكمها لا يمتد لمكان المخيم، لأن قوانين

[1] رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص ، ص160.

المخيم تنص على أن الحاكم لا يكون بالضرورة منحدراً من العائلة الحاكمة، وإنما من عامة الناس.

ـ التدين الشعبوي:

إن الدين ثابت عند الشعوب التي تعتنقه لكن التدين قد يختلف من منطقة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر، ومن فرد إلى آخر. ويُقصد بالتدين مجموعة من الممارسات والطقوس، التي يقوم بها المتدينون أو عامة الناس، من أجل إخلاص العبادة لله، ويُعرف المجتمع الصحراوي بأنه من أشهر المجتمعات التي تدخل الكثير من الطقوس والممارسات أثناء عباداتها. سواء كان ذلك عن جهل منهم أم عن علم، لأن تلك الممارسات قد تخل بالدين وتضيف إليه أفعالاً لم تنص عليها نصوصه الشرعية. كما أن تلك الممارسات قد تلقى أحياناً معارضات من قبل بعض عناصر المجتمع الصحراوي، وتعتبر تلك الطقوس ممارسات متوارثة من الأجيال السابقة، فيصعب على الأجيال الآنية الإقلاع عنها خاصة تلك التي تسيء للدين الاسلامي.

ـ زيارة أضرحة الأولياء الصالحين:

إن زيارة الأولياء الصالحين من أشهر الممارسات الشعبية الموجودة في الصحراء، إذ يخصص لكل ولي صالح يوم يحج إليه الناس من مختلف الأماكن، فتنحر فيه الإبل وتُذبح الخرفان استقبالاً للضيوف الوافدين من مختلف بقاع المعمورة. فقد صورت لنا روايات الصحراء الكثير من هاته الجوانب الصوفية من حياة المجتمع. ومن بين تلك الروايات نجد رواية **تنزروفت بحثاً عن الظل.**

ففيها تظهر صور الاحتفال بالولي الصالح "الرقاني" وهو أشهر الأولياء الصالحين الذين لا تزال أضرحتهم، تشهد إقبالاً كبيراً من مختلف مدن الوطن، خاصة في موسم الزيارات، حيث يتبرك الزوّار بهم، ويتضرعون بالدعاء عند مزارهم. طلباً للرزق ولقضاء مختلف حاجاتهم. يقول بوتخيل أثناء زيارته لضريح الرقاني:« تشدنا قداسة الضريح ورهبته مع المريدين القادمين من كل فجٍ عميق. الحاملين أمانيهم وأيمانهم وبؤسهم، من وسط إفريقيا وغربها. بإيمان الرمل السابح على امتداد البصر في الصحراء الكبرى وببساطتهم تراهم يتبركون، ويتمتمون بأدعية غامضة ما السر

لتنفرج كربهم ويشفى مرضاهم. يشعلون شموع حيرتهم في زوايا المقام ليبددوا ظلمة بؤسهم. غرقى في دمعهم يسألون حاجتهم في السر وهم يتلون بصمت ما حفظوا من ألسنة فقهائهم »[1]. بوتخيل لا ينحدر من الصحراء، وإنما هو أحد القادمين من الشمال، واستوطن في الصحراء مع أفراد عائلته. فهو في رحلة استكشاف لمقام الرقاني، ولهذه العادات التي يقوم بها زوّار المقام. فالذي لفت انتباهه هو حالة الضريح المبني بطريقة هرمية لم يعهد رؤيتها في الشمال، إضافة إلى الأعداد الكبيرة من الناس، الذين يشكون همومهم وهم بجانب الضريح، فالسارد لم يزر الضريح من أجل القيام بتلك الطقوس، وإنما من أجل اكتشاف الزيارة، وكل ما يميزها باعتبارها حدثاً بارزاً في صحراء تنزروفت.

فدهشته من تلك الطقوس دليل على أنها غير موجودة في الشمال الجزائري، أو على الأقل لا توجد بالطريقة التي توجد بها في الصحراء.إضافة إلى أن بوتخيل وجماعته القادمين من الشمال، كانت لهم نظرة سلبية على هؤلاء الأولياء الصالحين، وعلى كل الممارسات التي كانوا يسمعون عنها من حين لآخر من طرف أصدقائهم الذين حضروا إلى المكان من قبل. يقول بوتخيل بعد مغادرته لمدينة رقان: « لنخرج من المكان متحللين من النوايا السيئة اتجاه المدينة واتجاه أنفسنا، واتجاه الأولياء الذين لم نكن نعرف عنهم سوى أنهم خرافة زمن الجهل»[2]. في الشاهد اعتراف واضح لبوتخيل من أن نظرته السابقة للمكان الصحراوي، الذي كان يعتبره مجرد مكان للعبور، أي العبور من الأزمة. لأن إقامته في أدرار مع عائلته لم تكن عن رضا منه، وإنما كان مضطراً لذلك، وهروباً من الأحداث الدموية التي طالت أغلب ولايات الوطن الشمالية، فكانت الصحراء هي المأمن من كل ذلك، رغم صعوبة مناخها وغياب مرافق الراحة فيها، فبهذه الزيارة أصبح يرى في الصحراء جانباً آخر، غطّى على الجوانب الحضارية الأخرى، هذا الجانب الذي تفتقد إليه مدن الشمال، وهي طقوس الزيارات بما تشتمل عليه من ممارسات ثقافية وفلكلورية، كان يجهلها قبل ذلك.

[1] رواية تنزروفت بحثا عن الظل، ص 74.

[2] نفسه، ص 74 ـ 75.

إن الممارسات والطقوس التي يقوم بها أهل الصحراء هي جوهر الصحراء، ومكمن الوجود الذي يقوم عليه المجتمع الصحراوي، وإلاّ فكيف نفسرِ هجرة الناس من شتى الأماكن من أجل زيارة الأضرحة والدعاء بجوارها؟ وكيف نفسر كل تلك الأموال التي تُنفق في سبيل إطعام الضيوف وكل القادمين من شتى البقاع صعوبة العيش في الصحراء؟ كل هذا يصب في وعاء واحد، مفاده أن تلك الممارسات ليست مجرد أفعال موسمية، وإنما هي الأساس الذي تقوم عليه حياة الإنسان في الصحراء.

ولهذا نجد أن نظرة الغرباء(القادمين من مدن الشمال) لهؤلاء الأولياء، ينتابها التشكيك والاستهزاء في بعض الأحيان، عكس أهالي الصحراء الذي يكنون لهم وحتى لأهاليهم كل الاحترام، ويولون لهم الاهتمام الكبير. اهتمام يكون أحياناً على حساب جوانب أخرى في حياتهم. يظهر هذا جلياً في الحوار الآتي بين "الشيخ عيسى" و "بوتخيل":« الأولياء هم أئمة السر و التلمساني ولي الله في الصحراء وسيدها الأعظم الذي سيّره الله ليطهر أرضه من نجاسة المغضوب عليهم منذ أن التقى بسيدنا الرقاني صاحب هذه الروضة العطرة، وتحالفا معاً على تطهير توات كلها من رجس اليهود لعنة الله عليهم»[1]. إن الشيخ عيسى باعتباره ابن الصحراء يعتبر الأولياء هم حراس الصحراء وحاموها الآن من كل بلاء، وقد ارتقوا لتلك الولاية نظراً لإنجازاتهم العظيمة في حياتهم. بطردهم لليهود الذين عاثوا في أرض توات فساداً. فنظرة الشيخ عيسى تمثِّل نظرة جل أهالي توات، لكن هذه النظرة لم تُعجب بوتخيل ومن معه، إذْ ردّ بحوص على الشيخ عيسى بقوله: « لا أظن أن التلمساني والرقاني قد طهرا توات حقاً من رجسهم. لأن التلمساني لم يكن يعرف أنه أخطأ الرأي حينما استفتى علماء توات وتلمسان ولم يأخذ برأي قاضيهم العصنوني الذي نهاه عن التهور في قتلهم وهدم كنائسهم»[2]. فموقف بحوص من شخصيتي المغيلي(التلمساني) والرقاني يختلف عن أهالي الصحراء، فهي خالية من التقديس، إذ يعتبرهما مخطئان عندما لم يأخذا برأي العالم عبد الله بن أبي بكر العصنوني. لأن رأيه كان ينص على عدم محاربة كل اليهود، بل عليهم محاربة المفسدين منهم فقط، أي الذين كانوا يرابون في معاملاتهم التجارية، والذين استولوا على جل

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل ، ص 70.

[2] نفسه، ص 70.

بساتين توات، سواء بالقوة أو بحيلهم الخبيثة. وغض الطرف عن اليهود الذين كانوا يعلِّمون أهالي توات فنون التجارة ومختلف الحرف اليدوية.

لقد أثار هذا الحوار قضية سياسية وقعت في عصر حياة هذين الوليين الصالحين، تمثلت في الخلاف بين العلماء حول قضية محاربة اليهود. فكان بعضهم يرى ضرورة التحري في محاربتهم، ويمثّل هذا الرأي العصنوني. في حين يرى المغيلي والرقاني ضرورة محاربتهم، دون مراعاة الصالحين من المفسدين منهم، وهو الرأي الذي حصل بالفعل. ولعل المغيلي والرقاني قد تبنى الرأي الغالب في تلك الفترة، نظراً لأنه من الصعب معرفة نوايا هؤلاء اليهود، حتى وإن كانوا في الظاهر يتوشحون بثوب الصلاح، كما أن المغيلي والرقاني كانا من أبرز العلماء في ذلك العصر في إقليم توات، فمهما قيل فإن رأيهما يُعتد به من طرف الأهالي.

فضلاً عن أنهما لم يستفردا بقرار محاربة اليهود وطردهم من توات. بل رأينا أن قرارهما ناتج من استشارة لجل علماء توات، الذين أجمعوا على ضرورة محاربتهم، خاصة بعد ذيوع أفعالهم الشنيعة في توات، وكل المدن الإفريقية، فقد« طغوا في الأرض حينما ملكوا مصادر رزق الأهالي. وحازوا التجارة، والصناعة التي لم يكن يتقنها غيرهم، كما حفروا الفقارات ومنعوا الماء من أهل تمنطيط وكثير من القصور حتى تمكنوا من السيطرة على سلاطينها»[1]. فرغم أن اليهود كانوا يعلِّمون التجارة لأهل توات ويعلِّمونهم شتى الفنون، إلاّ أن سلبياتهم فاقت إيجابياتهم، خاصة بعد أن استعبدوا أهالي توات، وحولوهم إلى خدم بعد أن كانوا أسياداً في أراضيهم ، وقد ارتقت منزلة الرقاني والمغيلي لمرتبة الأولياء بفضل إنجازاتهم الكبيرة في منطقة توات، وذلك بالقضاء على اليهود و كذا المساهمة في إعادة مكانة الإنسان التواتي، التي فقدها بفعل مكر اليهود وخديعتهم.

إن هذا الماضي المليء بإنجازات المغيلي والرقاني، جعل أهالي توات يكنُّون لهما الاحترام الكبير، وأصبحت تلك الإنجازات عبارة عن تاريخ محلي للمنطقة، وأصبحت بطولات المغيلي والرقاني على لسان كل فرد صحراوي، ولهذا خصصوا لكل منهما يوماً يحج فيه الناس إلى جوار ضريحيهما، ويُقرأ القرآن على روحيهما ويتبركون بسيرتهما في يوم الزيارة.

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص76.

ـ الولي سلطة الصحراء الرمزية:

يتناقل أهالي الصحراء فيما بينهم الكثير من الحكايات الخارقة، التي يتجلى فيها الولي الصالح في صورة البطل الخارق، كيف لا وهو الحامي الروحي للبلاد والعباد. جعلت منه كائناً يملك سلطة على الناس، سلطة يمتلكها الولي الصالح حتى وهو ميت في مقامه ويعجز الأحياء عن امتلاكها. فيخاف الناس من الخروج عن أوامره التي هي عبارة عن عادات قد مارسها في حياته، أو نهى عن فعلها قبل مماته. فنجده دائما حاضراً في مخيال العامة في كل المناسبات ويستعين به الكبار والصغار في قضاء الحاجات.

إن الولي إنسان معروف عنه بأنه كان متعبداً لله وناسكاً في طاعاته، وزاهداً في حياته، مخلصاً في معاملاته الدينية والدنيوية، مُعرِضاً عن اللذات الدنيوية ومدبراً عن اللذات الإنسانية، سواء المحرمة منها أو حتى المباحة منها، في كثير من الأحيان. لشدة خوفه من الله وارتباطه الشديد بالأحكام الشرعية، التي ينص عليها الدين الحنيف.

وعادة ما يكون الولي صوفي المنهج، لما للصوفي من أثر كبير في نفوس العامة، فهم يعتبرون الصوفية المنهج الأصح للترقي لصفة الصالحين، وللابتعاد عن الدنيا وزينتها. يرى العالم "عبد الرحمان بن خلدون" أن الصوفية ذاعت عند العرب، بعد أن انتشرت ظاهرة تعلق الناس بالدنيا وزخرفها من لهو ولعب، كما ابتعدوا عن سير الأنبياء والصحابة. وكان ذلك في العام الثاني للهجرة فيقول:« وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف فلمّا فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا. اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة »[1]. فيختلف الولي الصالح عن عامة الناس، في أنه يترفع عن ملذات الحياة الدنيا، ويزهد في عيشه على

[1] عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ص390.

طريقة الصفوة من العباد. فتحتكم إليه العامة عند خصامها ويشهدون له بالورع والتقوى، في حياته وبعد مماته.

ويرى أبو القاسم سعد الله أن من بين الشروط الأساسية التي تتوفر في الولي الصالح، أن يكون نسبه من سلالة الأشراف أو المرابطين فيقول: « حقاً أن هناك أيضاً مرابطين يمارسون التعاليم الدينية ويتطهرون ويتقشفون ويفعلون الخير طمعاً في حياة أخرى مثالية وأملاً في أن يكونوا أولياء الله، صالحين في نظر الناس بعد موتهم... وهناك الشريف وهو الذي ينتسب إلى الرسول(ص) عن طريق ابنته فاطمة، ويسمى البعض هؤلاء بأنهم أشراف الأصل»[1]. تكمن أهمية سلالة الولي الصالح وأصله، في المكانة التي يحظى بها بين الناس. فكلما كان نسبه راقياً كلما احتل مكانة مرموقة في المجتمع وفي نفوس كل الأفراد، وبهذا يلقى ضريحه اهتماماً أكبر من الأضرحة الأخرى، ومن ثمة تزيد شهرته بين العامة. إضافة إلى مستوى الكرامات التي يشتهر بها، فكلما زادت كراماته وانتشرت بين الناس كلما أشتهر وشهد ضريحه إقبالاً أكبر.

إن زيارة الناس لأضرحة الأولياء الصالحين تكون من أجل تحقيق بعض الغايات والأهداف، ونذكر من بينها:

ـ أهداف ذاتية:

وتتمثل في دعاء الناس وطلبهم في تحقيق النفسية والصحية، كأن يطلب بعض الناس من الولي إبعاد العين والحسد عنهم وعن أبنائهم، وطلب الصحة الجسدية. كأن يدعوه بطلب الشفاء من بعض الأمراض والأسقام، أو إبعاد العقم عن النساء، كما يطلب بعض الزائرين خاصة النساء منهم بأن يرزقن بأزواج صالحين. وغيره من الأمور الذاتية.

ـ أهداف اجتماعية:

وتتمثل في أن المجتمع يجعل من الولي الصالح، الحامي الروحي للبلاد، فهو القادر على التصدي لكل من يكيد للبلدة بسوء أو ينوي فعل ذلك. فضلاً عن ذلك، فإن أهالي البلدة يلجؤون

[1] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ص 10.

إليه عندما يتعرضون لأي بلاء. كأن ينتشر بينهم وباء قاتل، أو تجف آبارهم من مياه الشرب والسقي. فيجاورونه طمعاً في دفع الضر عنهم، وطرد النحس الذي يطالهم من حين إلى آخر. كما أنه وسيلة لزرع بذور التكافل الاجتماعي خاصة في يوم الزيارة. فيستنجد الناس به عن طريق الدعاء عند ضريحه أو بجمع الصدقات، وتقسيمها على الفقراء والمحتاجين، وإذا اقتضى الأمر يجاورون ضريحه لأيام وأحياناً لشهور وأعوام، وذلك بقراءة القرآن والتضرع إلى الله هناك، حتى تستجاب دعواتهم وتحل كُرَبهم، ولهذا ورد في رواية **إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص** لجوء سكان الرقيبة بقيادة المغيفري إلى التخييم بجوار سيدي المختار، ف« نُصِبت خيام في الرقيبة حول ضريح زعيم القبيلة سيدي المختار لعريبي ونُقل عن أصحابها عزمهم المرابطة في الجوار تقرباً من الشيخ، صاحب الإمارة، ولوذاً به لحماية بلدة بئر السبع، فبدأت بذلك الاستعدادات لإقامة مخيم مفتوح في وجه كل من يريد من أهل البلدة الإنضمام إليه طوعاً»[1]. وتختلف المرابطة بجوار الولي الصالح عن الزيارة، في أنها تمتد لمدة طويلة قد تصل لأعوام، أما الزيارة فهي لا تتجاوز بضعة أيام معدودة، قد تكون يومين أو ثلاثة كحد أقصى. ذلك أن المرابطة تكون في العادة لظرف طارئ، كتعرض المجتمع لأزمة ما. فتكون المجاورة مرتبطة بالأزمة، فبزوال الأزمة تُرفع المرابطة. عكس الزيارة التي لها موعد سنوي لا يتخلف عنه الناس.

ـ الأهداف الدينية:

وتتمثّل هذه الأهداف في تقرّب النّاس من الله عز وجل عن طريق الولي الصالح، إضافة إلى أن الأئمة وحفظة كتاب الله، يحجون إلى ضريح الولي كل عام، فيجعلون من يوم زيارته يوماً للالتقاء فيما بينهم، فتتوطّد بينهم أواصر المودة والأخوة.

ـ الأهداف التاريخية:

تعد إنجازات الولي الصالح وسيرة حياته، مادة دسمة، يتناقلها الأجيال جيلاً بعد جيل. فتتمكن الأجيال اللاحقة من معرفة تاريخ الأجيال السابقة ونمط حياتهم في ظل وجود شخصية الولي الصالح.

[1] رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص141.

ـ الأهداف الإقتصادية:

تتعدد الأهداف الاقتصادية من زيارة أضرحة الولي الصالح لكننا سوف نحصرها في هدفين أساسيين وهما:

- ✓ إن سكان البلدة يدخرون محاصيلهم الفلاحية ليوم الزيارة، حتى يتمكنوا من إطعام الفقراء والمساكين وعابري السبيل.
- ✓ إن موسم الزيارة يكون قبلة البائعين والتجار، إذا يحجون إلى الولي الصالح من شتى الأماكن لبيع سلعهم وإتاحة فرصة الالتقاء بالتجار الآخرين فيتقايضون السلع فيما بينهم.

الأهداف السياسية

كانت القبائل في القديم تختار موسم الزيارة لعقد الاتفاقيات الاقتصادية والسياسية فيما بينها، وتجعل من الزيارة موعداً لفك النزاعات التي تحدث بين القبائل المتخاصمة. تيمناً ببركات الولي الصالح الذي« يجتمع حوله الرجال للتداول في أمور حياتهم وتنظيم علاقاتهم مع القبائل الحليفة التي تنتدب ممثلين عنها لحضور جانب من مراسيم "يوم نحر الناقة"، وتغادر بعد تقديم هدايا للقبيلة، وهي عادة عبارة عن عدد من رؤوس الإبل»[1]. فأهل الصحراء يكنون الاحترام للولي، ولهذا يختارون موعد الزيارة حتى يكون له يد في الصلح بين القبائل.

جاء تكريم الولي الصالح بتلك المكانة، نظراً لإنجازاته الخارقة سواء الظاهرة منها أو الخفية. فيعتبره أهالي الصحراء حامي البلاد حتى بعد وفاته. فقد يخشى عامة الناس الحاكم سواء كان شيخ القبيلة أو مسؤولاً. لكن خوفهم من لعنة الولي أكبر. ولهذا جرت عادة الصحراويين على وضع ضريحه عند مدخل البلاد، ومدخل القصور، حتى يتصدى لكل عدو يتربص بالعباد شراً.

ومن ثمة فإن تحول المجتمع الصحراوي من شكله القبلي القديم إلى النظام الجديد، أدى إلى تحول على مستوى المؤسسة السياسية(من سيد القبيلة إلى حاكم الدولة). فأصبح الحاكم اليوم

[1] رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص54.

مُجبراً علـى تبنـي نظريـات سياسـية حداثيـة، ومحاولـة نقل المجتمـع من الـنمط القديم إلـى الشكل الحداثي، الذي يسمح بتطبيق تلك النظريات عليه.

يعد ظهور القرية والمدينة في الصحراء، من بين صور الحداثة في المجتمع الصحراوي، إذ جسدت المدينة أعلى درجات التحضر في حين مثلت القرية الطابع المحافظ للمجتمع، فحملت على عاتقها حفظ ما تبقى من آثار الزمن القبلي القديم، وكان من نتائج ذلك بروز صراع سوسيوثقافي بين ساكني القريـة والمدينـة، فناشد أهل القرى الجانب الأصـالي فيها، فرأوا أن القريـة معقل القيم ومكمن الفضائل، وفي الوقت نفسه اتجه أهل المدن إلى تبجيل التحضر ووصف الحياة في القرى بالتخلف.

يحمل الولي الصالح في الصحراء سلطة رمزية داخل المجتمع، فيلجأ إليه الناس في أوقات محنهم، في ظل غياب دور المؤسسة السياسية في احتواء الإنسان الصحراوي. من خلال تلبية مختلف طلباته الضرورية والعرضية.

الفصل الرابــع

المتخيل الفنطازي واليوتوبي في رواية الصحراء

المبحث الأول: مدلولات الأسطورة في المخيال الصحراوي

المبحث الثاني: المتخيــــل اليـوتـوبـــــي

المبحث الثالث: اليوتوبيا: مشروع الصحراء

المبحث الأول: مدلولات الأسطورة في المخيال الصحراوي

تعد رواية الصحراء باختلاف فضاءاتها وجغرافياتها، سرداً عجائبياً بامتياز لما تشمل عليه صفحاتها من محكيات شعبية أسطورية غرائبية، وسمت أحداث تلك الروايات بعنصري الرمزية والدهشة، متجاوزة الواقع الطبيعي إلى عالم ما وراء طبيعي، فرسمت لنا مجتمعاً صحراوياً غنياً بالممارسات والطقوس الغريبة، التي تجمع بين العالم الإنساني وعالم الجن كالسحر والشعوذة تارة. وتارة أخرى نجد أن الروائي يلجأ إلى الحكايات الشفهية للمجتمع، والتي بدورها تتغذى من صميم المخيال الشعبي الأسطوري، وأحياناً أخرى يلجأ بعض الروائيين إلى التجريد بنسج عوالم ميثافيزيقية عبر خيالهم، بهدف نقد العالم المحسوس ونقد المؤسسات التي تؤثِر فيه.

ومن بين الأساطير التي سنأتي على دراستها في هذا الفصل أسطورة "الشلالي والجنية" في روايتي **مملكة الزيوان** للصديق حاج أحمد، و**تنزروفت بحثاً عن الظل** لعبد القادر ضيف الله. وأسطورة "بناهي" **في رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص** لمحمد سالم الشرقاوي. كما سندرس رواية **الصحراء** لجهاد الرجبي التي هي عبارة عن رواية تجريدية، حيث تجسدت فيها ملامح اليوتوبيا بمفهومها الحديث. والإشكال الذي ننطلق منه: لماذا تلجأ رواية الصحراء إلى هذه العوالم الميتافيزيقية؟ هل يرجع هذا إلى طبيعة المجتمع الذي لازال حبيس التفكير الأسطوري؟ أم هي الطبيعة الجغرافية للصحراء من تحتم على الروائي استخدام العجائبية لتفسير بعض الممارسات غير المنطقية؟ هل اللجوء إلى العجائبية هو ضرورة تفرضها خصوصية الصحراء، أم أنها مجرد تقنية يلجأ إليها الروائي لتمرير مشاريعه السياسية والاجتماعية عبر نقد المجتمع والسياسة..؟

تجدر الإشارة إلى أن العجائبية؛ مصطلح نقدي ظهر مع الناقد الفرنسي تزفيتان تودوروف في كتابه "مدخل إلى الأدب العجائبي". الذي وضع فيه مفاهيم الأدب العجائبي أو الفنتاستيكي، ـ كما يسميه بعض المفكرين ـ فهو من الآداب التي قدمت رؤية مغايرة للواقع المعيشي للإنسان. وتجاوزت الرؤية القديمة المبنية على تصوير الأدب للواقع تصويراً مباشراً، ذلك أن الآداب الأخرى تحاكي حياة الإنسان ونمط عيشه، محاكاةً أقرب ما يكون إلى المعالجة التاريخية أو الاجتماعية، أو النفسية أو السياسية . فتكون هذه الجوانب هي غاية الأدب التي يسعى إلى تفسيرها أو نقدها.

أمـا الأدب الفنطـازي فيـنهج طريقـاً مغـايراً لتنـاول القضـايا، حيـث يلجـأ إلـى اللاواقـع، وإلـى الجوانـب الميتافيزيقيـة فـي معالجـة القضـايا التـي غالبـاً مـا تكـون واقعيـة. أي أن صـفة الميتافيزيقيـة التي يتميز بها الأدب الفنطازي لا تنفي بأن له مرجعاً واقعياً، يقول تزفيتان تودوروف: « إذا كانت بعض أحداث عالم كتاب تقدّم نفسها باعتبارها متخيلة، بشكل صريح ومباشر، فإنها من ثم تعترض على الطبيعة المتخيلة لباقي الكتاب. وإن كان ظهور ما ليس ثمرة خيال مثار إثارة مضاعفة، فلأن كل مـا يحـيط بـه واقعـي، وهـو بعيـد بالتـالي عـن أن يكـون تقويضـاً للمتخيـل. حيـث يطـرح الأدب العجائبي، أكبر جزء من النص باعتباره منتمياً إلى الواقعيّ، أو بدقة أكبر، باعتباره موَلّداً منـه وبـه، بوصـفه اسماً معطـى للشـيء السـابق الوجـود. إن الأدب العجـائبي يتـرك بـين أيـدينا نظـرتين: نظـرة الواقعي، ونظرة الأدب، وكلاهما لا تشفي الغليل»[1]. فالأدب العجائبي رغم مبالغته في التجريد، إلا أنه يحتوي وبنسبة كبيرة على الواقع. لأن الواقع هو الأرضية الأولى ومنبته الأصلي الذي يستمد جذوره الأولية منه.

لقد بيّن تودوروف في الكتاب أوجه الاختلاف بين الغرائبية والعجائبية بقوله:« لا مانع من اعتبار العجائبي تحديداً بصفته جنساً متلاشياً أبداً. ولا وجود لشيء استثنائي بأي حال في مقولة كهذه. فالتعريف الكلاسيكي للزمن الحاضر، مثلاً يصفه لنا كحد خالص بين الماضي والمستقبل. و هذه المقارنة ليست مجانية: إذ أن العجيب يطابق ظاهرةً مجهولة، لن ترى بعد أبداً، وآتية أي أنها تطابق مستقبلاً، ومقابل ذلك في الغريب، حيث يرجع بما لا يقبل التفسير إلى وقائع معروفة، إلى تجربة موجودة قبلاً، ومن ثمة إلى الماضي. أما العجائبي بالذات، فالتردد الذي يطبعه لا يمكنه أن ينهض بداهةً، إلاّ في الحاضر »[2]. فيصف تودوروف العجائبي بصفة التلاشي أي الشيء اللاحقيقي، وغير الملموس، والذي لم يُجرّب من قبل، فلا نستطيع القبض عليه في عالمنا المحسوس أو حتى وصفه وصفاً حسياً، ولهذا يصعب إدراجه ضمن زمن محدد، كالزمن الحاضر

[1] تزفيتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي(1993)، تر الصديق بوعلام، ط1، دار الكلام، الرباط، المغرب، ص203.

[2] نفسه، ص 66.

أو الماضـي أو المستقبل. أمـا الغرائبـي فهـو تجربـة معيشـة فـي الماضـي يستطيع القارئ إدراكها والبحث عن تفسير منطقي لها.

فالمعيار الذي نفرّق بـه بين العجائبية و الغرائبية، هو درجة الخروج عن المألوف، فكلما ابتعد الحكي عن الواقع، كلما كان أقرب إلى العجائبية. وكلما اقترب من الواقع أصبح قريباً من المخيال الغرائبي، شرط اتصاف هذا الأخير بالغرابة والدهشة وإلاّ أصبح محكياً عادياً.

إذن فالغريب هو عبارة عن حدث غير مألوف، حدث في الماضي، ويستحضره الكاتب على شكل تجربة حقيقية معاشة وقعت في الزمن الماضي. أما العجائبي فهو غير واقعي أساساً، ولا يمكن أن يحدث في المستقبل ولهذا لا يمكن أن نربطه بزمن محدد.

يعتمد الأدب الفنطازي على القارئ في تحليله وفك رموزه. ولهذا يجد نفسه وهو بصدد قراءة النص الفنتاستيكي متردداً بين عالمين متناقضين، يتداخل فيهما العالم السحري الميثافيزيقي المؤسس على الخيال الخارق، وبين العالم الواقعي الحسي المؤسس على الوقائع الاجتماعية المباشرة.

اعتمد تودوروف في كتابه على بعض أعمال الروائيين الغربيين من أمثال الروائي الأسكتلندي دويل، والروائي الإنجليزي ماثيو غريغوري، والكاتب الأمريكي لوفكرافت هواردفيليس، والكاتب الفرنسي برولت شارل... وغيرهم من الروائيين الأوربيين الذين برزوا في استخدام القص العجائبي في أعمالهم الفنية. وقد وضع في هذا الكتاب شروطاً أساسية يجب أن يحتوي عليها هذا الأدب.

شروط الأدب العجائبي

ـ أن يضع العمل الفني العجائبي القارئ في الموقف نفسه الذي يضعه فيه العمل غير العجائبي. خاصة فيما يتعلق بعالم الشخصيات، فتكون الشخصيات في العالم الميثافيزيقي على نفس شاكلة الأشخاص الموجودين في العالم المحسوس، فتتحرك مثلهم وتتفاعل فيما بينها ووتصارع. ف« لا بد أن يحمل النص القارئ على اعتبار عالم الشخصيات كما لو أنهم أشخاص أحياء، وعلى التردد

بين تفسير طبيعي وتفسير فوق طبيعي للأحداث المروية»[1]. إذ يتوجب على العمل الأدبي أن يجعل القارئ متردداً بين العالمين الطبيعي وماوراء الطبيعي.

ـ أن يكون التردد محسوساً من طرف القارئ، وهذا يقتضي أن يتماهى القارئ مع الشخصيات، ويتبنى موقفها، بغض النظر عن رأيه في شكلها أو نمط تفكيرها،« قد يكون التردد محسوساً، بالمثل من طرف شخصية، فيكون دور القارئ مفوّضاً إليها. ويمكن بذلك أن يكون التردد واحدة من موضوعات الأثر مما يجعل القارئ في حالة قراءة ساذجة يتماهى مع الشخصية»[2]. فعلى القارئ أن يتبنى آراء الشخصيات حتى لو بدت غير مطابقة لمنطقه العقلي، وأن لا يبدي موقفاً سلبياً من شكلها الذي قد يكون مخالفاً للشكل المتعارف عليه في العالم الطبيعي. ويندرج هذا الشرط في مظهرين أساسيين:

ـ **المظهر التركيبي:** ويتعلق بالجوانب الشكلية للأثر أي وحدات النص، مثل حركية الشخصيات وتفاعلها مع الأحداث.

ـ **المظهر الدلالي:** ويتعلق بموضوع النص والايحاءات التي يتمضمنها، وكل ما يتعلق بالإدراك.

ـ على القارئ إيجاد طريقة خاصة في قراءة النص العجائبي وتحليله، ذلك أن الأدب العجائبي يختلف عن النصوص الأخرى غير العجائبية. بحيث يتوجب عليه الابتعاد عن التحليل المجازي الذي يطبق على الأشكال الشعرية، والتحليل الواقعي الذي يطبَّق على النصوص الواقعية. يقول تودوروف حول هذا:« ضرورة اختيار القارئ لطريقة خاصة في القراءة، من بين عدة أشكال ومستويات، تعبّر ـ أي الطريقة ـ عن موقف نوعي يقصي التأويلين الأليغوري(المجازي) والشعري(الحرفي غير التمثيلي أو المرجعي) ويستغرق العجائبي زمن التردد ـ الريب ـ »[3]. يولي تودوروف أهمية بالغة للتردد الذي يصيب القارئ وهو بصدد دراسته للنص العجائبي، ذلك أنه الفاصل ما بين القارئ للنص العادي، والقارئ للنص العجائبي.

---

[1] تزفيتان تودوروف، المرجع السابق، ص 18.

[2] نفسه، ص 18.

[3] نفسه، ص18 . 19.

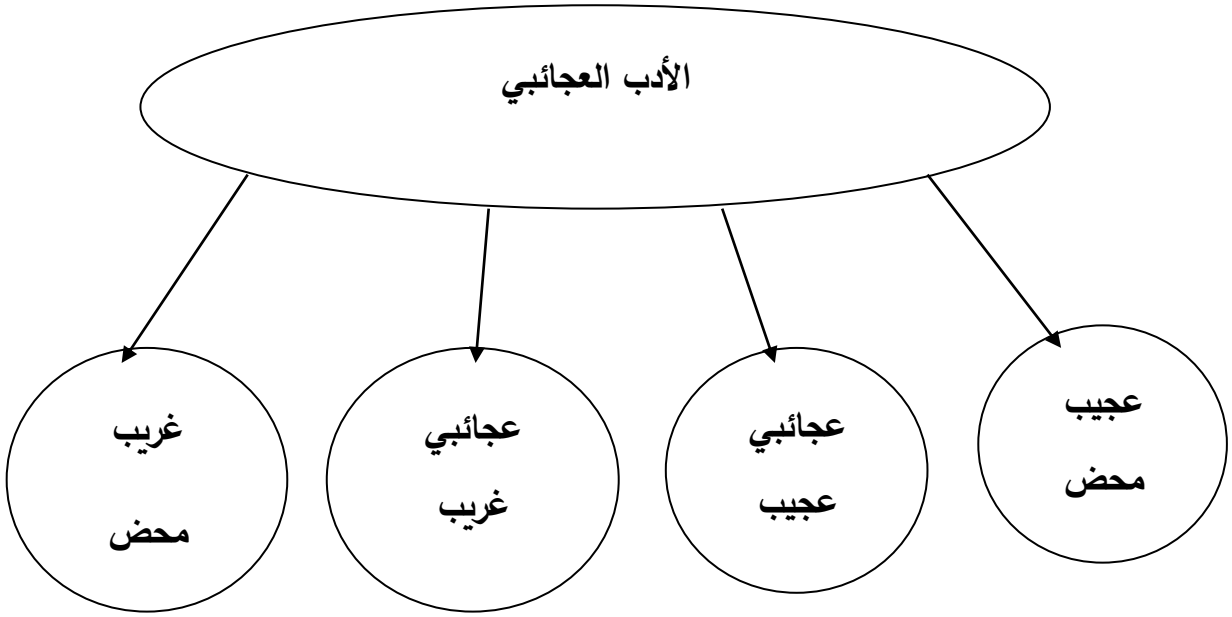
ترتكز الشروط الثلاثة بالقارئ وتلقيه للنص، فيجد نفسه أمام شخصيات متخيلة لا وجود لها في العالم الطبيعي، ولا يمكن أن توجد أساساً. ذلك أن خيوط الأثر العجائبي منسوجة من عوالم ما وراء طبيعية، وهو عالم بلا قوانين تحكمه، وبلا حدود يمكن أن تحدد البيئة التي تتفاعل فيها الشخصيات. كما أن الشخصيات الطبيعية لا تستطيع التعايش مع سماته الميثافيزيقية إلاّ إذا كانت تتصف بالعجائبية. فيكون الأدب العجائبي في منطقة وسطى بين جنسين أدبيين، وهما:

ـ **الجنس الغريب:** وفي هذا الجنس يقرر القارئ بأن الأحداث يمكن أن تتحقق على أرض الواقع، ويمكن تفسير الظواهر الموجودة في هذا الجنس بطريقة سليمة وواقعية.

ـ **الجنس العجيب:** وفي هذا الجنس يعجز القارئ عن تفسير ظواهره تفسيراً واقعياً، فيلجأ إلى استقطاب قوانين جديدة حتى يستطيع تفسير النص.

أما العجائبي فيكون بينهما، بحيث يتدخل القارئ باعتباره عنصراً أساسياً في العملية. فيحكمه التردد الذي هو عبارة عن حالة شرود تواجه القارئ أثناء تلقيه للنص العجائبي، حيث لا يجد له تفسيراً واقعياً، كما يصعب عليه في البداية تصنيف هذا الجنس أهو في خانة الجنس الغريب أو العجيب أو العجائبي، يقول تودوروف:« مهما يكن الأمر، لا يمكن إقصاء العجيب والغريب عن تفحص العجائبي، فهما الجنسان اللذان يتراكب معهما. لكن لا ننسى كذلك، كما يقول لويس فاكس أن:"الفن العجائبي المثال يعرف كيف يحافظ على ذاته في الحيرة والتردد" إذاً، فلنقترب أكثر بنظرنا من هذين الجارين، ولنلحظ أن جنساً فرعياً عابراً ينبجس في كلتا الحالتين: بين العجائبي والغريب من جهة، وبين العجائبي والعجيب من جهة أخرى. هذان الجنسان الفرعيان يتضمنان الآثار التي تُبنى على التردد العجائبي طويلاً، غير أنها تنتهي أخيراً في العجيب أو في الغريب»[1]. أي أن الأجناس الغريبة والأجناس العجيبة تحمل في ذاتها أبعاداً عجائبية، فهي تندرج ضمن الفن العجائبي. فكلما اقتربت من الواقع تكون أجناساً عجائبية غريبة، وكلما ابتعدت عن الواقع تكون أجناساً عجائبية عجيبة. ويمكن تصنيف هذه الأجناس عبر التقسيمات الآتية:

[1] المرجع السابق، ص 67 ـ 68.



إن الأجناس الغريبة والعجيبة تحمل في ذاتها أبعاداً عجائبية، فهي تندرج ضمن الفنون العجائبية. فكلما اقتربت من الواقع تكون عجائبية غريبة، وكلما ابتعدت عن الواقع، تقترب إلى العجائبية العجيبة. فابتعادها عن الواقع هو قرب من العالم الميتافيزيقي. والعكس صحيح، ولا وجود لأجناس عجائبية خالصة على حسب رأي تودوروف.

وقد أشار الكندي في كتابه "رسائل الكندي الفلسفية" إلى مصطلح "الفنطاسيا" وذلك في معرض تعريفه "للتوهم" فيقول:« التوهم ـ هو الفنطاسيا، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها؛ ويقال: الفنطاسيا، وهو التخيُّل، وهو حضور صور الأشياء مع غيبة طينتها»[1]. فيجعل من الفنطاسيا كلمة مرادفة للتخيل والتوهم، ويشترط في تحقيقها حضور المدركات العقلية(الاستذهان) مع غياب طينتها الحسية.

جدير بالذكر أن النقاد العرب لم يتفقوا حول مصطلح الأدب العجائبي، فقد استعملوا مصطلحات عديدة نذكر منها: الفنتاستيك، الغرائبية، العجيب، الغريب، الفانتازية، الخارق، الخوارق، الإستيهامي... وغيرها من المصطلحات التي تصب في مفهوم العجائبي.« فمنهم من

1 الكندي، رسائل الكندي الفلسفية (1950)، تح: محمد عبد الهادي أوريدة، دط، دار الفكر العربي، مصر، ص 167.

استعمل(العجائبي) بمعنى العجيب مثل شعيب حليفي، ومحمد أركون، ومنهم من جعله يتسع ليشمل كل من العجيب والغريب والعجائبي، وهو ما نلمسه عند حمادي الزنكي في بحث له بعنوان "العجيب والغريب في التراث المعجمي"، ويظهر التردد عند سعيد علواش، فكان هو الآخر مضطرباً في استعمال المصطلح، ويرد عند علي زيغور بمعنى اللامألوف، أما سعيد يقطين فهو أكثر النقاد العرب اهتماماً بالعجائبي، والأمر نفسه عند شعيب حليفي، وعمل الصديق بوعلام على ترسيخ مصطلح الأدب العجائبي من خلال ترجمته لكتاب تودوروف "مدخل إلى الأدب العجائبي»[1]. رغم اختلاف التسميات لكنها تدور حول مفهوم واحد وهو الخارق واللامألوف.

يشتمل القرآن الكريم على القص العجائبي، وذلك بإيراده للكثير من القصص القرآنية؛ مثل قصة أصحاب الفيل، وكيف أن طيور أبابيل تكفلت بالقضاء عليهم باستعمال الأحجار الغريبة (حجارة السجيل). وقصة إبراهيم عليه السلام عندما أدخله قومه في النار وخرج منها سالماً معافى. وقصة يونس عليه السلام عندما ابتلعه الحوت ثم خرج من بطنه. وقصة أصحاب الكهف، وكيف لبثوا في الكهف ثلاثمائة سنين وتسع سنوات. واستيقاظهم بعد كل هذه الفترة الطويلة. وقصة زليخة مع نبي الله يوسف عليه السلام وكيف تحولت من عجوز إلى فتاة... وغيرها من القصص القرآنية العجيبة.

ويرى الناقد المصري كمال أبو ديب، أن العجائبية موجودة منذ القدم في النصوص العربية. لكنها لم تظهر كمصطلح نقدي، بالشكل الذي ظهرت به في هذا العصر الحديث مع تودوروف، يقول:« ويجلو ذلك عبثية الإدعاءات الصريحة أو المتضمنة التي يقوم عليها عمل باحثين مثل تزفيتان تدوروف ينسبون إلى الغرب حصراً، ابتكار ما أسموه الآن (الفانتاستيك) (Fantastic/Fantastique)وعبثية من يتعقبهم من الباحثين وهواة البحث من العرب الذين يفتنهم

[1] فوزية قفصي وبغدادي حسين، العجائبي مفهومه وتجليه في الموروث السردي العربي، مجلة تسليم، مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات، كربلاء ـ العراق، العدد 17 و 18، 2021، ص 422.

كل غربي منتحلاً كان أو أصيلا »[1]. حيث ينكر كمال أبو ديب على تدوروف والعرب الباحثين المتأثرين بالحضارة الغربية، أن للغرب الأسبقية في ظهور الأدب العجائبي. ذلك أن العجائبية كظاهرة سردية موجودة في التراث العربي منذ الأزمنة الغابرة، إذ لا يمكننا تحديد الزمن الذي ظهرت فيه. وهذا راجع لالتصاق هذا المفهوم بالفكر العربي الميال للخيال وطبيعته الشفهية، إذ أن التراث الشفهي العربي أكثر عجائبية من المكتوب. ولنا في مقامات حديث عيسى ابن هشام خير دليل على ذلك، والذي يظهر من خلال عنوان الكتاب، ف« ارتباط الأثر بالأدب الشفاهي وبطريقته الخاصة في الابلاغ. إذ أن عملية الحكاية التي تفرضها كلمة « حديث» تشترط سامعاً بدلاً من القارئ، ومحدّثاً بدلاً من الكاتب... وبعد فهذا الحديث ـ حديث عيسى ابن هشام ـ وإن كان في نفسه موضوعاً على نسق التخييل والتصوير، فهو حقيقة متبرجة في ثوب خيال»[2]. إن الطبيعة الشفاهية لهذه الأعمال تفرض على المتحدث اللجوء إلى العالم الماورائي، لاستعارة بعض الرموز اللاواقعية، التي تذكي على الحكاية جمالية، وتثير في نفس السامع الدهشة. فتنقله من عالم الأحياء إلى عالم الغيبيات.

إن حديث عيسى بن هشام للمويلحي وغيره من الأعمال العربية التراثية، تزخر بالكثير من الحكايات العجيبة، التي تمزج بين العالمين، الواقعي والسحري ضمن عالم مبتكر من طرف خيال المؤلفين العرب. يقول كمال أبو ديب:« إن نصوصاً من مثل كتاب العظمة، و منامات الوهراني، والتراث الخوارقي الغرائبي الذي امتاحت منه في أدبيات الإسراء والمعراج، والدرة الفاخرة لأبي غزالي، ورسائل الغفران للمعري، وألف ليلة وليلة، والحكايات العجيبة والنوادر الغريبة، والسير البديعة، من مثل سير الهلاليين وسيف بن ذي يزن، لَبين كنوز الكتابة الفاتنة في العالم، ولدررٌ يندر نظيرها في فضاء الإبداع التخييلي الجموح»[3].

---

[1] كمال أبو ديب، الأدب العجائبي والعالم الغرائبي في كتاب العظمة وفن السرد العربي(2008)، ط1، دار السافي و دار أوركس، بيروت لبنان ـ أكسفورد بريطانيا، ص 09.

[2] محمد رشيد ثابت، البنية القصصية ومدلولها الاجتماعي في حديث عيسى بن هشام لمحمد المويلحي(1975)، دط، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، ص 26.

[3] كمال أبو ديب، المرجع السابق، ص10.

فهذه الكنوز النثرية العربية، ساهمت بشكل مباشر في تأصيل الأدب العجائبي العربي. فكتاب "ألف ليلة وليلة" مثلاً، ساهم في تحرير الأدب من الملكية الخاصة، وإعطائه صفة الشمولية. فهي عبارة عن حكايات مجهولة المؤلف، هذه الصفة جعلتها في حرية تامة بحيث تتخطى حدود الزمان والمكان، والواقع واللاواقع بلا حسيب ولا رقيب.

كما نجد العجائبية أيضاً في مؤلف ابن المقفع كليلة ودمنة، وما تحمله من قصص غريبة، وما تحمله من معاني ميثافيزيقية، وأفعال خارقة للقوانين الطبيعة البشرية. حيث عوّضت الشخصيات الإنسية بالحيوانات ولعبت أدواراً مثل ما يلعبها الانسان.

والملاحظ أن الروائيين العرب اليوم طرقوا أبواب الرواية العجائبية في العديد من الأعمال، فاستحضروا الحكايات الغريبة والخارقة للعادة في أعمالهم، رغبة في التجريب والتنويع في الخطاب. من أجل الوصول إلى تقديم رؤية جديدة للواقع. فضلاً عن رغبتهم في الجمع بين ماهو واقعي وما هو سحري عجيب. لجعل المتلقي في تردد دائم. فصوروا الحالة المعيشية لهذا المجتمع الجديد الذي أصبح يعج بالكثير من المتناقضات، بأساليب تحمل في طياتها المجاز والصور البلاغية. ومن جهة أخرى استثمر هؤلاء الروائيين النصوص التراثية التي تتقاطع معها الرواية، في العديد من المواطن. فاستطاعت بذلك الرواية الكشف عن حالة المجتمع بسلبياته وإيجابيته، بطريقة عجائبية، غير مباشرة، حيث صبغت النص بلون ميثافيزيقي، جعلت القارئ يلجأ إلى التأويل في عملية تحليل النص .

الأسطورة

تعد الأسطورة وسيلة تعبيرية جديدة استعملها الروائيون في نصوصهم الروائية كنوع من التجريب في الكتابة. وللأسطورة عدة تعريفات نذكر منها تعريف الباحث أيمن عبد التواب، فيقول:« الأسطورة مصطلح جامع ذو دلالات خاصة، يطلق على أنواع من القصص أو الحكايات مجهولة المنشأ ولها علاقة بالتراث أو الدين أو الأحداث التاريخية، وتعد من المسلمات من دون محاولة إثبات. أو هي تصور متخيل عن نشأة أوائل المجتمعات و المعارف في صيغة قصصية

شفاهية. وقد تكون الغاية من الأسطورة تفسير بعض العادات أو المعتقدات، أو الظواهر الطبيعية، وخاصة ما يتصل منها بالشعائر والرموز الدينية والتقاليد في مجتمع ما.»[1]. وعليه فهي عبارة عن قصص خيالية غير مألوفة، رمزية، للتعبير عن أحداث خارقة وتتعلق هذه الأحداث ببطل خارق. قد يكون إلهاً كما في الأساطير اليونانية، أو نصف إله كما في الأساطير الشعبية العربية. التي يتميز أبطالها بصفات خارقة تتجاوز قدرات الإنسان العادي.

1ـ أسطورة الشلالي ومروشة:

تعد قصة الشلالي و مروشة من أشهر القصص الخرافية الموغلة في عمق التراث الشعبي التواتي، وأكثر القصص غرابة لما فيها من تداخل بين العالم الإنسي وعالم الجان. فالشلالي شاعر ينحدر من مدينة البيض، وبالضبط من قصر شلالة، الذي كان يحكمه ملك معروف بجبروته وغطرسته وهو " السي مولاي الطاغي " فهذا الأخير له سيرة مليئة بالتجبر، فقد أعدم الكثير من الخدم والعبيد وأحيانا عامة الناس لأسباب تافهة، كأن يأكل أحد الخدم حبة تفاح أو عنب من بساتينه، فتكون عاقبته القتل.

ارتكب الشلالي ذنباً عظيماً عندما تغزل بابنة السلطان الطاغي، بعدما فُتن بجمالها، وانتشرت قصيدته الغزلية في المملكة وخارجها، إلى أن وصل الخبر إلى السلطان،حينها أصدر حُكمه بالقبض على الشلالي وإعدامه، لكن كبيرة الكهنة في القصر كانت قد تنبأت بأن الشلالي لن يموت في القصر، وإنما سيكون له شأن كبير في المستقبل، وأنه سيتزوج أجمل جميلات الجن، وهي مروشة ابنة ملك الجن وسيدها. بعد الهروب من القصر والتيه في الصحراء، فسارعت الكاهنة وأخبرت الشلالي بالأمر قبل وصول جنود السلطان، فما كان منه إلاّ الخروج مسرعاً.«لاهثاً وراء قافلة البدوي الخطّارة التي كانت محملة بالشعير والصوف، والسمن إلى توات. يقولون إنه تاه عن القافلة، وركب العرق الكبير حتى تزروفت. وحينما داهمه الليل في تلك الخلوات، سكنته بنت ملك الجن مروشة، التي عشقته أول ما رأت جماله في طريق عودتها من بلاد السودان. واليوم لا أحد من الناس يعرف كيف وصل الشلالي وحده إلى توات، ولا كيف

[1] أيمن عبد التواب، الأسطورة الإغريقية من النشأة إلى التفسير(2019)، دط، العبير، القاهرة، مصر، ص12.

عاش، ولا حتى كيف مات. وحدها أغانيه التي لا يعرف أحد متى حفظت في صدور نساء توات ورجالها الذين يرددونها كلما عذبهم جفاء نساء الرمل. مروشة لا تذكر إلاّ حينما يسطع صوت الشلالي المسكون بالتيه، والحزن:

لزرق سعاني يا حبيبي ادي عنواني...

ملك لغوالي يا حبيبي ادعي عنواني...

نزور مروشة زاهو البال...

حبك يا دادة حرام ما تولده ولادة، مالح قلادة زايخ يا سلطنة البنات قولي حبك قضاني، ومن غرامك زدت هبال

لزرق وسعاني نور كحالو راه غواني، وحتى الحب داني زايخ يا سلطنة البنات»[1].

لكن الجزء المشهور من القصة في إقليم توات أن الشلالي كان رجلاً معروفاً بين الناس أنذاك، ومعلوم نسبه عند عامة الناس في تلك الفترة. أما مروشة فهي جنية من العالم الآخر، عشقها الشلالي أحد أشهر شعراء المنطقة في ذلك العصر، وكان كثير الترحال بين أقاليم الصحراء إذ إن لقاءه بمروشة كان في إحدى رحلاته في صحراء تنزروفت. فأُعجب بها وبجمالها من أول نظرة، كما أعجبت أيضاً به وبوسامته، اقترحت عليه أن تصطحبه معها إلى عالمها الجني، فوافق. وعاش معها أمداً طويلاً في عالمها الغريب عن عالمه الإنسي. ما سمح له بأن يطَّلع على هذا العالم، وعلى أوصاف وطرق عيش المجتمع الجني. لكنها أرجعته في الأخير إلى عالمه الإنسي فبقي مكتوياً بنار عشقها. وبقي في حزن وأسى من بُعده عنها. فلم يجد سبيلاً إليها سوى التغني بحبه لها، واسترجاع أوصافها ومفاتنها عبر قصائده وأغانيه. يقول في إحدى أشعاره المشهورة والمتداولة في وسط المجتمع التواتي:

« يا زرق الريش إلى غذيت شور العاشقين...

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص72 ـ 73.

سال على مروشة جبالها دارقين يا

سال على مروشة القلب لها مشى...

وزادت عقلي شوشة ضحيت هبيل يا

من يوم اللي صدينا جات لنجوعي تبكينا...

وتوادعنا ودموعها سايلين يا

ومن الفرقا علينا بكات هي وبكيت أنا...

وتوادعنا وضحيت من الفاجعين يا

وطنها غير اوطاننا وبعيد بينا وبين المحنا...

ومدن ومروج ناسو قالبين يا

واش يوصلني لشوارها وجهة بلادها...

واش يلاقي بها أحمد في الباعدين يا»[1].

ينقل الشاعر في هذه الأبيات معاناة الفراق بينه وبين محبوبته، إذ يبدو أن الفراق كان محتوماً بينهما وفوق إرادتهما ذلك أن وطنيهما مختلفان، فهي من عالم يختلف تماماً عن عالمه الجني. فيصف حالة الفراق بينهما وهما تحت تأثير البكاء، إذ وصف ذلك بالفاجعة الأليمة التي أصابته. فيكتب هذه الأبيات وهو يعتصر ألماً وصل به الأمر حد الجنون. فلا يجد سوى حَمَامَ العشق وهو"زرق الريش" يبعث معه رسائله وشعره إلى مروشة.

[1] بشير بهادي، "جمالية الموروث الشعبي في الرواية الجزائرية(قراءة في رواية تنزروفت بحثاً عن الظل لعبد القادر ضيف الله)"، مجلة إشكالات،جامعة تمنراست، الجزائر، العدد 11، 2017، ص 41.

تناقل المجتمع التواتي هذه الحكاية من جيل إلى جيل، إلى أن وصلتنا بهذا الشكل الغرائبي مع بعض الإضافات الطفيفة. التي قد تشتمل عليها في منطقة، وتفتقدها في منطقة أخرى. لكن المتفق عليه من أجزاء الحكاية والذي بقي إلى يومنا هذا هي أشعار الشلالي، والتي أصبحت نمطاً شعرياً يُشتهر في إقليم توات والمناطق المجاورة له باسم "الشلالي"، نسبة إلى شخص الشلالي، الذي ينحدر من قصر شلالة من ولاية البيض. وتُعرف أيضا بأغاني "الطّبَلْ". وذلك لأن هذا الصنف الشعري يُؤدى بإيقاع خاص، معروف عند أهل أدرار في المناسبات والأعراس بمصطلح الطّبَلْ.

المعروف عن "الشلالي" أنها قصائد غزل ماجنة، ممنوعة من التداول علناً بين أوساط المجتمع الصحراوي الذي هو مجتمع محافظ. فيلجأ الكثير من شعراء المنطقة الذين تأثروا بأشعار الشلالي إلى تأليف قصائد ماجنة على منوال أشعار الشلالي، ونَسْبها إلى الشاعر الشلالي، وذلك لاحتوائها على وصف دقيق للمرأة الصحراوية ومفاتنها، إذ يخشى هؤلاء الشعراء من الرقابة الاجتماعية التي تنكر هذا وتعتبره مخالفةً لقوانين المجتمع وعاداته. فتحوَّل بذلك الشلالي من اسم للشاعر، إلى صنف للشعر وهو شعر الغزل الماجن.

إن تواتر هذه الأسطورة وغيرها من الحكايات الخرافية، لدليل واضح على أن المخيال الشعبي للمجتمع التواتي لازال مشبعاً بالتفكير الخرافي، الذي يجثم على العقل الجمعي الصحراوي. وهذا راجع إلى طبيعة الصحراء الموحشة. إذ تحتوي على الكثير من الرموز والأحداث التي يعجز عقل الصحراوي القاصر أنذاك من تفسيرها تفسيراً منطقياً، فيلجأ إلى التفسيرات الميثافيزيقية. خاصة وأن الإنسان الصحراوي في تلك الفترة كان لا يزال تحت تأثير الجهل. وقد أدرج عبد القادر ضيف الله هذه الحكاية في روايته لاعتبارين أساسين هما:

أولاً: إسقاط حالة الشلالي على حالة السارد

يعيش السارد حالة التيه والحرمان من الوصول إلى غايته المنشودة وهي الارتباط بآسيا وهي الحالة نفسها التي عاشها الشلالي سابقاً، وهي حالة متعددة الأبعاد، تيه بوتخيل في صحراء

تنزروفت. وهيمان في حب آسيا وهي نموذج المرأة المتحضرة، لأنها تعمل مذيعة في المؤسسة الإذاعة بأدرار. حكمت عليه بالعذاب في الصحراء. ذلك أن آسيا كانت تتجاهله كثيراً، لارتباطها بعدة رجال، سواء أصدقاءها في العمل، أو تلك العلاقات المشبوهة التي كانت تُحكى عنها وسط المجتمع. فقد اعتبرها المجتمع التواتي، فتاةً لا تحمل صفات المرأة الصحراوية. فهي لا تملك حياءها ، ومن ثمة فهي لا تصلح للزواج، يقول السارد:« بحوص الذي ألبسته ثوب حمقي وهذياني لا يتوانى في لكزي كلما أحس غرابتي التي أصبحت تشبه غرابة كل الأشياء والبشر الذين لم تتوقف أصواتهم عن الطنين في رؤوسنا وهم يتحركون بلا وجهة مع الصهد. والغبار المتصاعد من أرجلهم في السوق والمقام. ألوي عقيرتي رامياً تذمري على الجميع. تحمّلوني وهم لا يعلمون أنّني ممسوس بحفيدة مروشة الجنية»[1]. فبوتخيل كان ناقماً على هذا المجتمع الذي لم تسلم منه محبوبته، فكان يمني النفس من أجل التمرد عليه، وتحقيق حلمه بالارتباط بها. فقد كان بحوص في كل مرة يحذِّره منها، ومن أن يرتبط بها لكن عشقه لها جعله يتذمر من بحوص، ومن أصدقائه الآخرين. لأنهم لا يعلمون حجم المعاناة التي يتجرعها، إذ وصل به الأمر إلى أن يصف حالته بأنه ممسوس بحبها. وهو أشبه بالمس الشيطاني للإنسان، وهنا تظهر سلطة المجتمع التي كبلت بوتخيل، وجعلته يخضع لها طوعاً رغم محاولته التمرد والوقوف ضد إرادة المجتمع. « قلت للنوار حينما أخبرني بعلاقتك مع الضابط بحري في منتزه مراقن: "أنا لا يهمني ما تقوله أنت. ولا ما يقوله بوعكاز. ولا حتى ما يقوله الناس عنها. لقد اتخذت قراري وأعلنت عليها الحب وسأرتبط بها"»[2]. وهنا مكمن التداخل بين الأسطورة والرواية، فمثلما تحدى الشلالي الاختلاف بين عالمه الإنسي وعالم محبوبته الجني وارتبط بها. كذلك تحدى بوتخيل المجتمع التواتي بما في ذلك نصائح اصدقائه والمقربين إليه، وقرر الارتباط بها. معتبراً نفسه من أحفاد الشلالي وأن آسيا حفيدة مروشة.

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص 79.

[2] نفسه، ص 109.

ثانياً: التداخل بين بيئتي الشلالي وبوتخيل

ينحدر الشلالي من مدن الشمال وبالضبط من مدينة البيض، قدم إلى صحراء توات خوفاً من أن يُعدم في قصر السي مولاي الطاغي. عشق مروشة وهو في صحراء تنزروفت بعدما التقى بها صدفة. والأمر نفسه انطبق على بوتخيل فقد جاء من الشمال إلى ولاية أدرار. ووقع في حب آسيا بعدما التقى بها في صحراء توات. فكلاهما جاء من مدن الشمال هروباً من الموت. الشلالي كان محكوم عليه بالإعدام من الحاكم ، وبوتخيل فرّ مع عائلته من مدن الشمال، خوفاً من حملات الإرهاب على المواطنين في فترة العشرية السوداء.

وعليه يمكننا القول إن الروائي عبد القادر ضيف الله اعتمد في قصه على الجانب العجائبي، لما لهذا الجانب من حضور في المخيال الشعبي الصحراوي، فلم يكن يتسنى للروائي الإبحار في عالم الصحراء وفضاءاتها السحرية دون الرجوع إلى المخيال العجائبي للمجتمع التواتي. فيعد هذا الأخير متلازمة أساسية، وخصيصة ضرورية للتعبير عن خلجات هذا المجتمع المليء بالفكر الخرافي .

إن طريقة توظيف الروائي لحكاية مروشة والشلالي، وإن كانت تبدو مُعبِّرة على الثراء الثقافي للمجتمع التواتي إلاّ أننا نجد فيها العديد من العيوب النسقية التي تتخفى في الطريقة التي اعتمدها ضيف الله في سردها. وأهم عيب نأتي على ذكره هو التعالي، إذ أن الروائي عرض القصة معتبراً الشلالي ومروشة ليس لهما أي علاقة بالمنطقة التي التقيا فيها وهي توات.

رغم أن الحكاية مشهورة في المجتمع التواتي، وأشعار الشلالي متداولة في المناسبات حتى اليوم لما لها من أهمية في نفوس الناس، إلا أن الروائي اعتبر خطأ الشلالي كان تغزله من ابنة الحاكم سي مولاي الطاغي، ومكوثه في صحراء توات هو عقاب على فعلته. مثله مثل بطل الرواية بوتخيل الذي يتحمل خطأ النظام السياسي الذي جعلهم ينزحون إلى الصحراء كنوع من العقاب المسلط عليهم. ولهذا كان في العديد من المرات يسقط حالة بوتخيل على حالة الشلالي باعتباره نموذجه في المعاناة في صحراء تنزروفت، مع أن الصحراء هي التي أنقذت كلاً من

الشلالي وبوتخيل من الموت المحقق، وكانت المجيب لهما لحظة الاستغاثة والهروب من الخطر الذي كان يتهددهما.

فإن كان الشلالي وقع في حب جنية ليست لها أية صلة بعالم الإنس، ولا صحراء تنزروفت، فإن هذه الصحراء كانت شاهدة على هذه العلاقة التي ألقت بنيرانها على شخص الشلالي. والأمر نفسه وقع لبطل الرواية الذي وقع في حب آسيا التي لا تنحدر من صحراء أدرار، لكن تنزروفت كانت شاهدة على هذه العلاقة. التي جعلت السارد يدخل في حالة تيهان بين نفسه وبين المجتمع الرافض لهذه المرأة جملة وتفصيلاً. يقول السارد« هل كنت تسخرين من إيماني بطهارتك أم كنت تسخرين من سذاجة عشقي الذي جعلني في الاتجاه المعاكس أصرخ في خلاء تنزروفت وعلى يميني وشمالي جنيات واد الرتم يرقصن رقصة الموت. وفي ذاكرتي صورة الشلالي وهو يعد حبات أنفاسه كلما مشطت مروشة بأصابعها شعره في لحظة التذاذ بجسدها الناري»[1]. فكان بوتخيل يسترجع بحسه المرهف ذكريات الشلالي وهو مع حبيبته مروشة في صحراء تنزروفت، وحيناً آخر يسقط حالته على حالة الشلالي معتبراً أياه نموذجه في الصحراء، التي لم تعترف بحبه لآسيا واعتبرت ذلك جرماً عُوقب به بوتخيل وحده.

أما في **رواية مملكة الزيوان** للصديق حاج أحمد، فقد جرى فيها توظيف أسطورة الشلالي ومروشة بطريقة مختلفة تماماً عن الطريقة التي وظفها بها عبد القادر ضيف الله، حيث أدرجها السارد في رحلة بطل الرواية المرابط عن سر التحول، الذي بات يهدد مملكة الزيوان. الذي جعل المجتمع ينقلب رأساً على عقب، إذ تحول العبيد أسياداً والأسياد عبيداً، هذا الأمر الذي لم يعجب الأسياد الساكنين في المملكة، بمن فيهم المرابط وعائلته. لأنهم فقدوا ممتلكاتهم والكثير من أراضيهم، التي أصبح يتمتع بها الخماسون والعبيد بفعل قانون الثورة الزراعية.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد فقد حُرم المرابط وهو من أبرز الأسياد وملاك الأراضي، من الفتاة التي أحب وهي أميزار. وذلك لصالح صديق طفولته الداعلي، فهذا الأخير كان من طبقة العبيد، لكن بفعل الثورة الزراعية أصبح من الأسياد ومن أكبر الأغنياء في المملكة. وهذا ما جعله

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص 9.

ينتقم من المرابط، ويأخذ منه حبيبته أميزار بسلطة ماله أولاً و بتعاويذ وتمائم العراف إيقش« لم يكن للداعلي من قصد، سوى الانتقام المفاجئ مني، لكن المال والنفوذ وركعة الأسياد التجار له جعله يتمكن من قلب أميزار عن طريق الطالب أيقش، وينسف ما بنيته خلال ثلاثين سنة»[1]. الأمر الذي أدى بالمرابط إلى الدخول في نوبة جنون، ليصحوا بعدها وقد خسر نفسه وحبيبته وممتلكاته لصالح الداعلي وعائلته.

فلم يجد حلاً سوى الاستنجاد بالكاهن إيقش، الذي تمنّع بفعل ما أوصاه الداعلي بعد غدقه بالمال. لكن إيقش نصح الداعلي بالذهاب إلى حفرة الرابطة التي هي البوابة المؤدية إلى عالم الجن والعفاريت. فعندهم أسرار الحياة، كما بإمكانهم منحه سر الحصول على كل مايريد.

فذهب المرابط إلى حفرة الرابطة، فاستوقفته دهشة المكان وغرابته، إذ تملّكه خوفه الإنساني وذلك لجهله لهذا العالم المرعب من جهة، ومن جهة أخرى خوفه من تلك الرموز والرسومات الغريبة على الحجارة.

لكن شغفه الكبير بتغيير مصيره والرجوع إلى الحياة الماضية، والسعي لاسترجاع هيبة الأيام الخوالي، جعله يتغلب على خوفه ويقتحم رهبة المكان، ليدخل النفق المؤدي إلى الداخل. ثم حدّث نفسه بما يريد والغاية التي جاء من أجلها، كما أوصاه الطالب إيقش. وفي تلك الأثناء بلغ مسمعه صوت نسوي، طلب منه التقدم أكثر نحو الداخل. فدخل ولم يسم أو يذكر اسم الله كما أوصاه الطالب إيقش، لأن ذلك سيخيف الجن والعفاريت ويزعجها.

فرأى أمامه فتاة خارقة الجمال، لم ير قط مثلها حتى في أحلامه. فبدا المرابط مذهولاً بجمالها. فهي تفوق كل نساء المملكة ونساء الممالك الأخرى التي رآهما حسناً وجمالاً. فأخبرته بأنها هي مروشة التي فُتن بها الشلالي، وتغنى كثيراً بجمالها. وأن أشعاره الغزلية وصلتها إلى عالمها الجني، وهي تحفظها كلها « وقالت له أنها أحبّت في نفسها، أن تغني له بيتاً، من مطلع تلك الأغنية الشهيرة عندهم في سماء ذاكرتهم الشعبية، التي غناها الشلالي في حبها، وغنت

[1] رواية مملكة الزيوان، ص239

مروشة لقول الشلّالي، وهي تضع يدها على خدّها الأيمن، وترسم بالقول مستفتحة **(داني داني)**:

زرق الرّيشْ* إيْلاَ أَغْدِيتْ* للعِاشْقِينْ سَالْ أَعْلَى مَرُّوشَة أَجْبَالْها دَارْقِينْ*»[1].

ثم أخبرت المرابط بأن قضيته معقدة، فهي لا تستطيع الإجابة عنها. لكن تفاصيلها موجودة في الجداول التي بحوزة شيخ الجان، وقاضي القضاة في المملكة واسمه الشيخ "شمهرون". وهو غير موجود الآن لكنها ستطلب منه الحضور. لتختفي بعدها مدة قصيرة، ثم ترجع من جديد وتخبره أن الشيخ شمهرون استجاب لطلبه وسيأتي، ثم تختفي دون رجعة.

ويظهر الشيخ شمهرون وعليه علامات الوقار، "فيطمئن المرابط ويخبره أنه من حقه أن يحلم بما يريد في مملكتهم، خاصة ما تعلق بالقضية الجوهرية التي حوّلت مملكة الزيوان إلى الحالة التي هي عليها الآن، إذ أصبحت موازين القوة عند العبيد بعد أن كانت بيد الأسياد. فيصف له بعض التمائم التي هي بألوان ثلاثة؛ الأبيض، والأحمر، والوردي. فالتي باللون الأبيض تجلب الرزق، والتي هي باللون الأحمر فتصلح لمختلف القضايا خاصة التي تريد المرأة فيها التحكم في زوجها واقتياده كما تريد، كما تعالج حالات الجنون. أما التي باللون الوردي فهي تجلب الفتاة كيف ما كانت ومهما بلغ تعنتها للرجل"[2]. نفهم من خلال توظيف هذه الأسطورة أن الأسياد في مملكة الزيوان، وقفوا ضد التغيير الحضاري الذي مس المنطقة، والذي كانت بدايته مع المشروع الاقتصادي الذي أطلقته الحكومة الجزائرية أنذاك. لأنهم حُرموا من عدة امتيازات كانوا مستفيدين منها، وفي الوقت ذاته لم تكن لهم القدرة على الوقوف ضد إرادة النظام السياسي، الذي كان له الفضل في منح الأراضي للخماسين، الذين يعملون فيها. فلم يستوعب الأسياد هذا التغيير الذي حدث في المملكة، الأمر الذي جعلهم يبحثون عن حل للرجوع إلى الزمن القديم بشتى الطرق

*وهو حمام العشق.

*ذهبت.

*مختفين.

[1] رواية مملكة الزيوان، ص 18.

[2] نفسه، ص19 ـ 20.

والوسائل. فتكفّل المرابط بهذا، وحاول إيجاد حل لتوقيف هذا التحول لكنه فشل في ذلك، فلم يجد حلاً في عالمه الإنسي، فحاول الاستنجاد بعالم الجن والعفاريت علّه يجد ما يصبو إليه، أو على الأقل يحقق بعض أهدافه الشخصية كاسترجاع أميزار.

إن عالم الجن باعتباره حاضراً منذ القدم، في المخيال الشعبي العربي بشكل عام، والتواتي بشكل خاص، مثّل في الرواية بوابة الزمن للرجوع إلى الماضي. فقد سمح هذا العالم للمرابط بالالتقاء مع شخصيتين أسطوريتين مشهورتين في الوسط التواتي. وهما الشيخ شمهرون الذي نُسجت حوله العديد من الخرافات والأساطير، حيث أن رجال توات ونسائها كانوا يخوّفون أبنائهم به، خاصة عندما يخالفون لهم أمراً، كأن يخرج أحد الأطفال ليلاً. فيحذره والداه من أنه لو يخرج في هذا الوقت سيجد أمامه الشيخ شمهرون. كما أن التقاء المرابط بمروشة في مملكة الجن، بيّن للقارئ أنها بالفعل تحمل تلك الأوصاف التي وصفهم بها الشلالي في قصائده.

ومن ثمة فقد منحت الأسطورة الرواية خاصية التحاور بين الأزمنة. وهي الماضي والحاضر وحتى المستقبل، حيث انتقل المرابط من الزمن الحاضر إلى الزمن الماضي الذي توجد فيه مروشة وشمهرون، ومنح هذا الأخير للمرابط تلك التمائم التي من شأنها التحكم في المستقبل. واستطاع بذلك الزيواني تشييد نصه الروائي بطريقة سحرية إبداعية، بالتلاعب بين الأزمنة الماضي والحاضر والمستقبل، عبر تحاور شخصيات الحاضر مع شخصيات الماضي وشخصيات الرواية مع الشخصيات الأسطورية، ما سمح له بالارتقاء بنصه الأدبي إلى النصوص الميتافيزيقية الغنية بالرموز العجيبة.

فضلاً عن ذلك فقد استخدم الصديق حاج أحمد الأسطورة من أجل تعرية المجتمع التواتي، وذلك بفضح تلك الطبقية التي يقبع فيها هذا المجتمع. فقد مثّلت الحضارة مشكلة اجتماعية لأنها ساوت بين الأسياد والعبيد. فإن باركها الخدم واستفادوا منها، وذلك بالسماح لهم بالدراسة وممارسة حياتهم بكل حرية مثل كل الناس، فإن الأسياد اعتبروها مشكلة اجتماعية يجب التصدي لها.

بناهي الفتى الأسطورة

ذكر محمد سالم الشرقاوي في روايته **إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص** هذه الأسطورة، التي تدور أحداثها حول فتى شاباً ووسيماً يجول بين القبائل المغربية في الصحراء بفرسه. لا يعرف عنه الناس أهو إنسان أم ملاك أم جني واسمه بناهي. كان بناهي ميّالاً لفعل الخير ومساعدة المحتاجين في كل القبائل. كما يمتاز بالقوة البدنية والقدرة على المبارزة إذ لم يقدر أقوى المقاتلين في القبائل على هزيمته.

مما جعل شعراء البادية يمدحون بطولاته، ويؤلفون حوله الكثير من القصائد الشعرية مشيْدين بخصاله، وفروسيته. كما أُلّفت حوله الكثير من القصص التي تمجّد بطولاته وإنجازاته، وخاصة تلك المتعلقة بسعيه في فعل الخير، ومحاربته لقوى الشر. فحاولت كل القبائل التقرب منه، وبعض شيوخ القبائل عرضوا عليه مصاهرته، لكنه رفض. يقول السارد بشأنه: « قد تغنى شعراء البادية بصفات الفتوة ونقلوا أخبار الفتى الأسطورة " بناهي " الذي كان يتجول بين المضارب وتخطب ودّه العائلات حتى أصبح ذا شهرة بين قبائل الصحراء، وأضحى مضرباً للأمثال، تُنسج عن سيرته القصص الشعبية المذهلة التي تؤرخ لبعض صولاته وجولاته»[1]. تحمل هذه الأسطورة ملمحاً تربوياً، فقد اخترعها المخيال الصحراوي المغربي، من أجل تربية الفتيان على فعل الخير ونشره بين الناس، وعلى التحلي بالأخلاق الحميدة. كي يصبحوا ذا شأن عظيم مثل الفتى بناهي. ولذا كان النموذج المحتدى، والقدوة التي يسعى كل طفل إلى الاقتداء بها، للوصول إلى المكانة التي وصل إليها بناهي من فروسية وإقدام وفعل الخير.

لجأ المجتمع المغربي إلى هذه الحيلة الاجتماعية، بسبب حرصه الشديد على غرس القيم الأخلاقية في أبنائهم. لأنها مركز الحياة في الصحراء، فضلاً عن أن تربية الأجيال عن طريق الأسطورة، دليل على أن الأسطورة لها تأثير كبير في نفوس العامة وفي تهذيب النفوس. فرغم أنه « لا أحد من أدباء وشعراء الصحراء القدامى والمحدثين ادعى أنه رأى بأم عينه "بناهي" أو التقاه يوماً، إلاَّ أن صفات الفتى لابد أن تكون قد اجتمعت في الشاب منصور السيود، الذي تربى في

[1] رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص 26.

بيت علم وأدب، وشب على خصال المروءة والشجاعة والإقدام »[1]. فقد اعتبرت بلدة السبع أن الفتى منصور وهو بطل الرواية، يشبه كثيراً بناهي. وذلك في وسامته وأخلاقه الرفيعة وفي شجاعته أيضاً.

لم يسبق لأحد أن رأى بناهي أو قابله، لكن الشعراء والأدباء مدحوه بأحسن الأشعار، ووصفوه بأفضل الأوصاف. وهذا دليل على أن بناهي جاثم في المخيال الشعبي الصحراوي، ولهذا رسمته أقلام الشعراء وجعلته النموذج الذي يسعى كل فتى إلى الاقتداء به. فكان المجتمع الصحراوي يفاضل بينه وبين كل فتى يمتلك الأخلاق العالية والشجاعة الكبيرة. ما جعله ينزل من عالمه الأسطوري إلى العالم الحسي مجسداً في أفراد المجتمع. وفي أحيان أخرى ترتقي بعض الشخصيات الاجتماعية من عالمها المحسوس إلى عالم الأساطير عن طريق المخيال الشعبي الجمعي. وذلك بنسج الحكايات والأحداث حول أفعال تلك الشخوص، فتنتقل تلك الحكايات من جيل إلى آخر. حتى تصبح شخصيات أسطورية.

جسد هذه الحالة سيدي المختار جد منصور، فقد تحوّل من شخص عادي كان يمارس حياته مع الناس، إلى أسطورة يتداول حكاياتها الأهالي في بلدة السبع، وفي القبائل المجاورة لها. فقد كان « سيدي المختار يستسقي المطر إذا انحبس عن الديار، بنثر كومة من التراب في السماء، فيهطل مدراراً، أو يعقد رؤوس الإبل التائهة حتى يلتحق بها من يُكلف بالبحث عنها، أو تعود إلى مراحها سالمة. وكان يخبر أهله بالتحضير لاستقبال الضيوف والزوار، حتى قبل وصولهم إلى المضارب(...) وغيرها من الكرامات الأخرى، التي اشتهر بها هذا الزعيم في حياة التصوف والزهد»[2]. فهذه الصفات لا يمكن أن توجد في إنسان عادي بل هي من مواصفات البطل الأسطوري. فهذه الكرامات التي يتناقلها عنه أحفاده فيما بينهم، جعلت منه أسطورة. ولهذا اعتبروه ولياً من أولياء الله وأصبحت كل القبائل تحج إلى ضريحه.

[1] رواية إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص، ص 27.

[2] نفسه ، ص 143.

أسطورة غنجة

تعد هذه أسطورة من أشهر الأساطير التي نسجها المخيال الشعبي الجزائري، ترمز غنجة لسيدة الجمال والعفة. حيث ترعرعت هذه الفتاة في منزلها مع والديها بعيدة عن أنظار البشر رجالهم ونسائهم. فلم يسبق أن رآها أحد من سكان مملكتهم سوى والديها. وفي أحد الأيام اجتاح المملكة التي تعيش فيها غنجة جفاف قاتل، فنضبت مياه الآبار، وأمسكت السماء أمطارها، وجفت الوديان، ويبست الحقول، وهلكت الحيوانات، وساد القحط في المملكة. توجه بعض الناس إلى السماء يطلبون المدد، وبعضهم الآخر توجه إلى الكهنة يطلب منهم حلاً للخروج من هذا الوضع، لكن سعيهم خاب.

اجتمع الأهالي يبحثون عما يفعلون للخروج من هذا القحط الذي بات يوشك على نهايتهم. بدأوا في البحث عن أسباب الجائحة، فتوصلوا إلى أن إله السماء قد يكون غاضباً من عدم رؤية الفتاة غنجة، التي تستّر عنها والداها في البيت كل هذه المدة. فاقترحوا على والدها أن يخرجها حيث يشاهدها إله السماء ويشاهدها كل الناس، شريطة أن تكون عارية الرأس والقدمين. وهذا ما فعله والدها فقد أخرجها في يوم مشهود، كان الناس ينتظرون اكتشاف جمال غنجة المُخبأ طيلة سنين. آملين في أن يُرفع عنهم هذا البلاء الذي هم فيه. فبمجرد خروج غنجة من البيت، أتت عاصفة باردة وهي تسوق معها غيوماً محملة بالأمطار، فابتهجت أعين الناس وتهللت بقدوم الخير بواسطة الفتاة الحسناء. فارتوت الأرض واخضرّ الزرع وعادت المياه للآبار. وامتلأت الوديان بسيول الأمطار. فأقاموا حفلاً بهيجاً جوار منزل غنجة. وأصبحت بعد ذلك رمزاً للجمال ورمزاً للجذب والخير.

ومنذ ذلك الحين أصبح المجتمع الجزائري يستنجد بغنجة كلما جفت آباره ويبست حقوله، وامتنع الغيث من السماء مرددين أهازيج وعبارات مختلفة حاملين معهم عرائس مصنوعة من القماش، معتبرين تلك العرائس هي تمثال لغنجة الساحرة، يشترك المجتمع الجزائري في هذه الأسطورة، لكن تسمياتها تختلف من منطقة إلى أخرى. إذ تحمل في بعض المناطق الأمازيغية اسم " عروس آنزار".

وقد وظّف السارد هذه الأسطورة في رواية **تنزروفت بحثاً عن الظل**، وهو يسترجع ذكريات طفولته وكيف كان يخرج مع الأطفال الآخرين في موسم الاحتفال بغنجة فيقول:« حينما يحاصرنا العطش وتجفّ حلوقنا ... يخرج أطفال مدينتي حاملين رايات من القصب. فأبصر صورتي بينهم شادا قصبتي التي شكلتها لي أمي كوجه عروس بشراشف من كتان أخضر اللون الذي كانت تغطي به صندوقها الخشبي القديم الذي لا يزال يقبع في ركن غرفتها. حتى لا يشتد صراخي وأنا أراهم يحملون أعلامهم الخضراء الممزقة مرددين أهزوجة غنجة. أجري حافيا خلفهم، رافعاً في وجه الصهباء قصبتي التي كنت أدعوها عود بّا خوالي لألحق بهم مردداً معهم أغنية المطر.

" صبي يا نو صبي، حتى يجي خويا حمو.

صب يا نو صبي، حتى يجي خويا حمو ويغطيني بزربية »[1]

اعتبر السارد هذه الأسطورة من الزمن الجميل الذي رحل ولن يعود، وقد بقي مجرد ذكرى يسترجعها من حين لآخر. فإن كان يقام طقس غنجة من أجل سقوط المطر، فإن الأطفال كانوا يرون بأنه موسم للاحتفال. ولهذا كانوا ينتظرونه من حين إلى آخر، وذلك للترويح عن أنفسهم.

إن الأساطير التي تعرضنا لها هي مجرد نماذج اختارها الروائيون ليضفوا على أعمالهم بعدا عجائبيا. فهناك الكثير من الأساطير التي تتداول بين عامة الناس في الصحراء. وهذا دليل على أن المجتمعات العربية بشكل عام والصحراوية بشكل خاص، كانت تعتمد في يومياتها على الأساطير. فكانت ديدن حياتهم ومتنفسهم من الرتابة التي تسيطر على مناحي الحياة. وتتعدد أسباب توظيف الأساطير في الحياة اليومية ومن اهمها:

ـ غرس القيم الفاضلة بين شرائح المجتمع، وتهذيب السلوكات الفردية والجماعية، وتربية الأجيال حسب الأخلاق التي تتمثلها الأسطورة. ويسعى الخلق للتحلي بها، واعتبار البطل الأسطوري هو النموذج الأعلى الذي تسير المجتمعات على نهجه. مثلما رأينا مع أسطورة "بناهي".

[1] رواية تنزروفت بحثاً عن الظل، ص 25.

ـ تحمل الاساطير بعداً ترفيهياً، خاصة تلك التي تحوّلت من حكايات أسطورية، إلى طقوس شعبية. فأصبح المجتمع العربي يتبناها على شكل مواسم للاحتفال كما هو الحال مع أسطورة "غنجة".

ـ اللجوء إلى الأساطير لتفسير الأشياء التي عجز الإنسان الصحراوي عن تفسيرها بعقله. ويرجع السبب إلى جهل أهالي الصحراء ومحدودية عقلهم.

ومن ثمة يمكننا القول أن للعجائبي وظائف متنوعة في النصوص التي يوجد فيها، فمنها ما يتعلق بالنص الأدبي في ذاته. ومنها ما يتعلق بالمجتمع. ففي الجانب الاجتماعي نجد أن العجائبي يمنح الكاتب كل الأدوات التي تُمكنه من طرق القضايا الاجتماعية، حتى وإن كان يُنظر لها على أنها تندرج ضمن الطابوهات. فلا يخشى الروائي على نفسه من القيد الاجتماعي مادام يغطي نصه بالقناع العجائبي.

ولهذا تناول الصديق حاج أحمد قضية طقوس الشعوذة الموجودة في المجتمع التواتي، لكن لا يستطيع أي فرد إعلانها أمام الملأ. خاصة وأن الدين يحرم على المسلمين استخدامها.إلاّ أن الروائي أدرجها في إطار نقد المجتمع الزيواني.« ففي الوظيفة الاجتماعية يُنظر إلى العجائبي بما هو ذريعة لوصف ما لايمكن وصفه واقعياً، أي أنه يتيح للنص أن يدخل إلى المساحة التي يحتلها الممنوع في العرف الاجتماعي، دون أن يخشى تقريباً، مغبة هذا الدخول»[1]. فالعجائبي يمنح الكاتب حرية التصرف في الواقع، وتطويعه بالكيفية التي يريد حتى يخدم الفكرة التي يريدها الكاتب. ويتيح له الحرية الكاملة في طرق المواضيع المسكوت عنها. دون الخوف من الرقابة الاجتماعية. أما الوظيفة الأدبية للعجائبي فتتعلق بالنص في ذاته. ويمكننا حصرها في ثلاثة وظائف:

[1] لؤي علي خليل، العجائبي والسرد العربي النظرية بين التلقي والنص(2014)، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ص212.

ـ وظيفة خاصة بالمتلقي

تعمل العجائبية على التأثير في نفسية المتلقي، إذ تصيبه بالدهشة، فيدفعه ذلك إلى قراءة النص من أجل استكشاف العوالم السحرية الموجودة فيه. فضلاً عن أنها تفتح المجال للقارئ، فيجتهد في تفسير النص وتأويل ما فيه من مكنونات حتى وإن بدت على أنها بعيدة عن المنطق. فتتعدد قراءات النص بتعدد التأويلات، ما يجعل النص مستمراً وخالداً.

فقارئ أسطورة الشلالي ومروشة في الرواية يصاب بالدهشة للوهلة الأولى، ويسعى في اكتشاف هذا العالم الجني الذي دخله بطل الرواية، والتقى فيه مع الشيخ شمهرون، خاصة وأن الشيخ شمهرون في ذاته أسطورة تُنسج حولها عدة قصص خرافية في المخيال الشعبي الأدراري، فتظهر صورته في الرواية على أنه شيخ مهيب ذو لحية بيضاء. فيكتشف القارئ بعض ملامح شمهرون. فيقع في ريبة من أمره وتختلجه أسئلة عديدة على شاكلة: هل حقاً يحمل شمهرون هذه الأوصاف؟ هل الشيخ شمهرون متسامح ويساعد الناس على عكس ما هو في المخيال الشعبي التواتي الذي يعتبره شخصية شريرة ومخيف ويختطف الأطفال؟ وغيرها من الأسئلة. ومن ثم يتأرجح المتلقي بين الممكن وغير الممكن، وبين الحقيقة والمتخيل.

ـ الوظيفة الجمالية

تتحقق هذه الوظيفة من خلال المزج بين عالمين مختلفين، هما عالم الإنسان وعالم الجن. أي العالم المألوف والعالم اللامألوف، إذ لا يمكنهما الاجتماع إلاّ في العالم المتخيل الذي يشيّده الأديب. فالمرابط وهو في رحلة بحثه عن سر تغيير مملكة الزيوان، ينتقل من المملكة باعتبارها المكان الحقيقي، إلى مملكة الجن وهي العالم غير الحقيقي. فيعيش حالة شرود ودهشة لحظة اكتشاف هذا العالم الجديد الذي لم يألفه، ولم يسبق له رؤيته في عالمه الإنسي. و هي الدهشة نفسها التي تتملك القارئ أثناء قراءة النص، فتثير في نفسه الفضول والرغبة في مواصلة القراءة من أجل إشباع فضوله المعرفي.

ـ الوظيفة السردية

يعمل السرد العجائبي في الرواية على كسر التراتبية التي تطبع الأعمال الروائية، من حيث أن السارد ينطلق من سرد وقائع الرواية، ثم يدخل في غمار السرد العجائبي، ليعود مجدداً إلى السرد الروائي. ولتوضيح ذلك سنعرض المثال الذي قدّمه تزفيتان تودوروف في هذا الصدد. يشبّه فيه السرد بالطفل الذي يعيش فترة معينة بين أهله ويعتاد العيش بين أفراد عائلته، ثم في لحظة معينة يخرج هذا الطفل إلى بيئة أخرى يعيش فيها مدة معينة إلى أن يصبح راشداً، ثم يعود إلى أسرته من جديد فيكون قد اكتسب تجربة في الحياة، هذه التجربة تجعله شخصاً ناضجاً أكثر من السابق فيقول:« مثلاً أن طفلاً يعيش في كنف أسرته، يساهم في مجتمع مصغر له قوانينه الخاصة، ثم يقع شيء يكدر صفو هذا الهدوء فيدخل توازناً(أو إذا شئنا، توازناً سلبياً) وبذلك يغادر المنزل لسبب أو لآخر، وفي نهاية القصة، وبعد تخطي حواجز عديدة، يعود الطفل الذي يكون قد كبر إلى المنزل الأبوي. فيقوم التوازن من جديد، لكنه لم يبق نفس التوازن الذي كان في البداية: فالطفل لم يبق طفلاً، لقد صار راشداً بين الراشدين»[1]. فيعتبِر تودوروف أن خروج السرد عن نطاقه المألوف والعادي، إلى السرد العجائبي يكسبه خصائص جديدة. ويصبح أكثر قدرة على احتواء القصة المسرودة بشقيها الحقيقي وغير الحقيقي. مثله مثل الطفل الذي يخرج من البيت طفلاً ليعود بعد ذلك شاباً راشداً، بحيث يستطيع التأقلم مع الجو العام للأسرة.

كانت حياة الطفل مع والديه في حالة استقرار وتوازن ثم حدث مشكل ما، كسّر هذا التوازن لعدم ملاءمته للإطار العام للأسرة. فخرج الطفل من العائلة ورحل عنها ليكتسب خبرة تمكّنه من العيش مع الأسرة بأساليب جديدة. فرجوعه إلى البيت بخصائص أخرى مكنه من أن يكمل باقي حياته مع والديه « تودوروف يفترض أن النص يبدأ بالمألوف المعبّر عن توازن مستقر، ثم يتدخل العجائبي فيخلخل التوازن عبر متتالية سردية تؤدي إلى بناء توازن جديد يتأسس على المألوف أيضاً، ولينتهي بذلك النص. فتدخل العجائبي على هذا الأساس هو الذي منح المحكي فرصته

[1] تزفيتان تدوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص 199.

للوجود، لأن السرد استعمل العجائبي تُكأةً لبناء محكيه»[1]، أي أن المحكي العجائبي جيء به من أجل خدمة السرد الروائي. فيصبح السرد الروائي أكثر استيعاباً لأحداث القصة بعد توظيفه العجائبي.

صحيح أن السرد الروائي وهو يعرض بين ثناياه المحكي العجائبي، يصبح أكثر شساعة وأكثر قدرة على استيعاب تناقضات الحياة بشقيها البائن والمبهم. لكن ما نراه أنه قد يكون في استخدام العجائبي في النصوص السردية مخاطرة بالخطابات العجائبية، لأن استعمالها في السرد في غالب الأحيان لا يكون بريئاً. لأن الروائي يخضعها للتحريف والتشويه، وهو ما قد يؤثر سلباً عليها كنصوص أسطورية وخارقة للعادة. كما أنها قد تفقد تأثيرها في نفوس القارئ، بخلعها للباس الخوارق وارتدائها لثوب الحقيقة.

[1] لؤي علي خليل، المرجع السابق، ص 216.

المبحث الثاني: المتخيل اليوتوبي

تُعرّف اليوتوبيا على أنها فكرة خيالية تشير بفكر رمزي إلى الواقع، فهي في أغلب الأحيان تنتقد الواقع بطريقة غير مباشرة ممثِّلة له في عالم مثالي منزَّه عن الأخطاء. ولهذا فهي إما واقع متجسد في فكرة خيالية، أو صورة خيالية ترمز إلى الواقع. وهناك من المفكرين العرب من يطلق عليها الطوبوية مثل جميل صليبا في "كتابه المعجم الفلسفي" فيعرفها: « الطوباوية لفظ معرب أصله (أو طوبيا) أو (يوطوبيا) وهو مؤلف من لفظين يونانيين: طوبوس (Topos) ومعناه المكان، و أو (Ou) ومعناه ليس، فمعنى (اليوطوبيا) إذن ما ليس في المكان، أي الخيالي أو المثالي، أول من استعمل هذا اللفظ طوماس موروس (Tomas Morus) في كتابه" The Optimo republicae statu deque nova insula utopia (1516)" وهو كتاب يصور مدينة خيالية ذات نظم مثالية، تضمن لأفرادها أسباب الخير والسعادة، ثم أُطلق هذا اللفظ بعد ذلك على كل كتاب يصور النظام المثالي للمجتمع الإنساني»[1]. وعليه فإن اليوتوبيا هي عملية تصور النظام الاجتماعي والسياسي المثالي حيث يسعى كل إنسان الوصول إلى تحقيقه. فهي تتعلق بما ينبغي أن يكون. أي أنها تتعلق بأي فكرة مثالية تضمر نقداً لواقع اجتماعي أو سياسي.

ومهما حملت من سمات خيالية ومتعالية عن الواقع كالمدينة الفاضلة، والمجتمع المثالي إلاّ أن « اليوتوبيا ممكنة الوجود، وأنه يمكن للناس أن تعيش في مدينة فاضلة، لكنها ليست بالمواصفات التي وصفتها كتابات الفلاسفة والتي تصل من وجهة نظرهم إلى تصور مثالي للغاية لا يمكن للبشر بلوغه»[2]. إن المثالية في اليوتوبيا لا تعني التعالي عن الواقع بقدر ما تعني الكمالية، أي السعي نحو الوصول إلى الكمال المتعالي عن العالم الإنساني، والبعد عن النقائص والشوائب والسلبيات المرتبطة بالواقع. و« يطلق لفظ الطوباوية أيضاً على المثل العليا السياسية والاجتماعية التي يتعذر تحقيقها لعدم بنائها على الواقع، أو لبعدها عن طبيعة الإنسان وشروط

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، طبعة سنة 1982،ج 2، دار الكتاب اللبناني،(باب :الطاء، طوباوية) ص 24.

[2] عطية محمود حسانين،" بواعث اليوتوبيا والديستوبيا في العصر الجاهلي بين التنظير والممارسة، مجلة كلية اللغة العربية، كلية اللغة العربية ـ القاهرة، مصر، العدد 35، 2020، ص2610.

حياتـه، مـن هذه المثل العليـا فكـرة السـلام العـام، وفكـرة التقدم المستمر، وفكـرة المسـاواة الطبيعيـة وغيرها »[1]. فقد أضـحت اليوتوبيـا عبـارة عن فكر ينقد الواقـع، رغم تعاليهـا. فترسم عالمـاً خاصـاً مجرداً لا وجود فيه للأخطاء، ويكون هذا العالم هو المثال الأعلى الذي يسعى المجتمع للوصول إليه رغم صعوبة ذلك.

نجد في رواية " **الصحراء** " لجهاد الرجبي، بعض تجليات اليوتوبيا، فالرواية لا تحتوي على زمن وقوع الأحداث، فلا يستطيع القارئ معرفة الزمن الذي وقعت فيه تلك الأحداث، لأنها مجرد أحداث متخيلة لا أساس لها في الواقع. أما المكان فهو الصحراء بدون تحديد مكان محدد فيها، ولا أي مكان يمكن أن تحيل إليه. فيجد القارئ نفسه حائراً وتختلجه أسئلة عديدة، على شاكلة: هل للأحداث ظل واقعي؟ وماهي المؤشرات التي توصله لمقصدية المؤلف أو تقربه منها على أقل تقدير ؟

تدور أحداث رواية "**الصحراء**"حول قبيلة تدعى قبيلة " جعدة "، وهي قبيلة ضعيفة لا حول لها ولا قوة، يلتهمها الجوع والعطش، فيموت بعض سكانها من شدة الجوع. فيقرر سيد القبيلة وفرسانها تغيير مصيرهم، فيرسلوا بعض الفرسان وعلى رأسهم "ليث" للبحث في الصحراء، عن مكان يحتوي على الماء بالدرجة الأولى. ومقومات العيش بالدرجة الثانية. فلا يجدون سبيلاً إلاّ الاستنجاد بكاهنة تدعى "العوجاء"، التي تدلهم عن مكان في الصحراء يوجد فيه بئر. ففي هذا المكان سيجدون كل ما يحتاجون إليه من ماء وأمان وأرض خصبة. كما أنه المكان الذي ستتحقق فيه نبوئتهم ويصيرون أسياد الصحراء، لكنها تشترط عليهم إحضار سيف مغروس هناك في الرمال وهو مرصع بالذهب الخالص. وبالفعل يعثر هؤلاء الفرسان على البئر، لكنهم يصدمون بمجموعة فرسان آخرين من قبيلة "ثعل" و "بني المهند" ومن قبائل أخرى ، الذين يقصدون البئر أيضاً، من أجل حرمان قبيلة جعدة منها. فيقتتلون حول البئر، ويموت كل الفرسان من الطرفين ولا يبقى سوى الفارس صخرمن قبيلة بني المهند، وليث من قبيلة جعدة. فيقررا التمرد على قبيلتيهما وعلى كل قوانين الصحراء التي جعلت الأهالي يقتتلون فيما بينهم. فيكوّنون مجموعة صعاليك تحمل قيماً

[1] جميل صليبا، المرجع السابق، ص 24.

نبيلة، هدفهم إضعاف القبائل المسيطرة على الصحراء. فيلتحق بهم عنصر آخر يجدونه بالصدفة هائماً في الصحراء يصارع الموت وهو سيف، وهو الآخر ظُلم من طرف قبيلته، لأنه رجل ذو مال كثير، حيث قُتل والده غدراً من طرف بعض رجال القبيلة التي كان فيها وهي قبيلة بني المهند بحجة أن مجلسه في القبيلة يفوق مجلس سيدها. ومعلوم أن سيف ووالده لا ينتميان لبني المهند فهما وافدان إليها من قبيلة يجهلها سيف، ولم يفصح عنها والده قبل موته. والمصير نفسه لقيه سيف فقد جرده بعض فرسان القبيلة ـ وبأمرٍ من سيد القوم ـ من سيفه وجواده وماله وتركوه في الصحراء ليموت عطشاً. لكن لحسن حظه عثر عليه صخر وليث وهما في طريقهما لانشاء القبيلة التي يحلمون بها، ليتحد معهما في المشروع الذي يحضرانه. خاصة وأن سيف كان ناقماً على قوانين الصحراء التي يراها لا تبتسم إلا للأقوياء ولا مكان فيها للضعفاء.

وجمعوا الرجال ودربوهم على القتال وكوّنوا قبيلة اسمها "قبيلة الصعاليك"، التي أصبحت فيما بعد أقوى قبيلة في الصحراء، وشنوا حروباً على كل القبائل الصحراوية القوية، من أجل القضاء على العبودية فيها. فأصبحت قبائل الصحراء تخشى بطشها فامتثلت بعضها لقانون القبيلة الجديدة وبعضها الآخر بقي يقاومها. إلى أن دبّ خلاف بين القادة الثلاث فطرد ليث صخراً إلى قبيلته واستفرد بالقرار. ليغادر سيف إلى الصحراء تمرداً على قرارات ليث التعسفية. وبقي يجوب الصحراء باحثاً عن أصله وعن قبيلته، لينتهي به المطاف عند رجل الحكايات في الصحراء فيأمره بالسير في اتجاه الكعبة حيث يحج الناس. وحيث تنزل تعاليم السماء.

من خلال هذا الملخص الموجز الذي وضعناه يتضح أن في الرواية صراع بين قبيلة الصحراء من جهة ، وفي الجهة المقابلة نجد صراعاً بين صانعي القرار فيها. فبعضهم سعى إلى التمرد على قوانينها والثورة على تقاليدها الظالمة، في حين تبنى بعضهم الآخر تقاليدها، وسعى في فرضها على الصحراء بشكل عام .

القبيلة والقبائلية

يقول الناقد عبد الله الغذامي :« إن القبيلة قيمة ثقافية واجتماعية مثلها مثل العائلة والمذهب والشعب، لكن ما هو نسقي وعنصري هي القبائلية مثلها مثل الشعبوية، وهذا أساس مصطلحي يقوم عليه التصور وتبنى عليه الأفكار»[1]

جسدت رواية **الصحراء** عدة صراعات بعضها يتعلق بين القبيلة والفرد، وبعضها الآخر بين الأفراد في ذاتهم. إذ نجد أن كل فرد يحمل فكراً مخالفاً لفكر الآخر، جسد هذا الصراع كثرة الحوارات التي استحوذت على جل صفحات الرواية، وفيه أفصحت الشخصيات عن أفكارها وخلجاتها. مما أتاح للقارئ معرفة الذوات التي تتحاور. فيقول المفكر طه عبد الرحمان في ذلك:«الحوار واجب إنساني، ينبغي أن يعم كل الفئات، أياً كانت، وكل المواضيع كيف ما كانت، على شرط الالتزام بقواعده المقررة، لأن في تحقيق هذه الحوارية وتوسيعها مع جميع الأطراف وتعميمها على جميع المجالات، زيادة في معرفة الذات، فضلاً عن معرفة الآخر، وزيادة في تحقيق إنسانية الإنسان وتحقيق قوته الاستدلالية»[2]. فالحوار يزيد في الكشف عن ملامح الذات وما تخفيه من أسرار. وفي الوقت ذاته يضفي حركية على النص، ويجعل الشخصيات تتفاعل مع بعضها بعض بشكل مباشر.

ولهذا ارتكزت رواية **الصحراء** على الحوار، الذي يُعتبر الحامل الفعلي للصراعات سواء أكان صراع الشخصيات مع القبيلة أو صراع الشخصيات فيما بينها، أو حتى صراعات القبائل فيما بينها. ومن أوجهه:

[1] عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائليات، أو هويات ما بعد الحداثة (2009)، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 10.

[2] طه عبد الرحمان، الحوار أفقاً للفكر(2013)،ط1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان، ص 30.

ـ صراع الفرد والقبيلة

يرى **برتراند راسل** أن علاقة الفرد مع عشيرته تزيد متانةً كلما كانت سلوكاته متوافقة مع السلوكات المتعارف عليه داخل العشيرة، وتصبح أكثر هشاشة كلما تعارضت معها فيقول: «طالما بقيت وجوه نشاط الفرد الخاصة تستحسنها العشيرة وتتشارك فيها، فإن مبادرته لا يكبحها الآخرون من أفراد عشيرته إلاّ كبحاً هيناً جداً، بل وتتفق أكثر أعماله الذاتية مع النمط السلوكي المعترف به. ولكن عندما يصير الناس أكثر تمدناً، فإنه سيزداد الاختلاف بين وجوه نشاط وآخر وتحتاج الهيئة الاجتماعية، في نجاحها إلى عدد من الأفراد الذين لا يتفقون كلياً مع النموذج العام »[1]. أي أنه يصعب على الفرد مخالفة السلوكات الجماعية للعشيرة، إلا إذا تبنى أفكاره وسلوكاته مجموعة من الأفراد حتى يستطيعون مواجهة العشيرة وفرض منطقهم.

تمثل القبيلة بالنسبة للفرد، مجموعة القوانين التي تضبط معظم سلوكاته، وتنظم مختلف علاقاته مع غيره من الأفراد، وفق القوانين والسلوكات المتعارف عليها. كما تعتبره الوحدة الأساسية في بناء المجتمع القبلي. فقد تتماشى تلك القوانين مع ذهنيات بعض الأفراد لكنها قد تتعارض معها في بعض الأحيان. وهذا راجع إلى علاقة الفرد مع قبيلته فقد تكون علاقة تكاملية، حيث تكمل القبيلة ما ينقص الفرد مثل الحماية، والقوة كأن يستقوى الفرد بقبيلته ويتباهى بالانتماء إليها. والعكس صحيح قد تكون بينهما علاقة تنافر، حيث ينفر الفرد من قبيلته، ويتمرد عليها لأسباب معينة. كما قد تتخلى القبيلة عن بعض أفرادها لعدم الامتثال لقوانينها. وفي هذا الشأن يمكننا تصنيف الصراع بين الفرد والقبيلة إلى صنفين:

ـ مواجهة غير مباشرة

وذلك بشعور الفرد بعدم الارتياح في القبيلة لتعارض أفكاره مع قوانين القبيلة، وهو ما سيلقى انتقادات كثيرة على سلوكاته ونمط حياته بشكل عام. إضافة إلى ذلك يواجه الفرد المعارض للقبيلة أشخاصاً شرسين يدافعون باستماتة عن القبيلة. إما لاستفادتهم من الوضع، أو أنهم يجدون صعوبة

[1] برتراند راسل، السلطة والفرد(1961)، تر: شاهر الحمود، ط 1، الطليعة، بيروت، لبنان، ص 61 ـ 62.

في تقبل النسق الجديد الذي أتى به الفرد باعتباره نسقاً شاذاً. ففي حوار ليث وسيف يتضح لنا كيف أن تعاليم قبيلة "جعدة" بقيت راسخة في ذاكرة ليث، ولم يستطع التخلي عنها. وراح يدافع عنها، رغم تمرده على القبيلة:

« ظل صخر صامتاً بينما أكمل ليث باستهزاء:

ـ أنت من لا يمكنه أن ينسى .. ألم تقل بأننا سندفن قبائلنا في قعر البئر، وبأننا سنخرج من الموت بحياة جديدة، وتعاليم من صنعنا؟

ـ لم يكن الأمر بهذه السهولة.. مازلنا نؤمن بسيوفنا، ونحمل رغماً عنا تعاليم القبيلة

ـ فلنفترق يا صخر

ـ لا يمكننا المحاولة، غداً تصير القبائل كلّها وجهاً واحداً لا يعنينا.. وسننتمي لأنفسنا، فقط لأنفسنا

ـ لم أعد أصدّقك يا صخر، فهيهات أن ينسلخ الرجل عن ماضيه، ستبقى في داخل نفسك فارس ثعل، وسأظل في عينيك فارس جعدة الجائعة»[1].

إن ليث هو البطل الثاني في الرواية بعد سيف، ولا تقل أهميته في تحريك الأحداث عن سيف. فقد مثّل تعاليم القبيلة بامتياز طيلة أحداث الرواية. فقد تمسك بالنمط المعيشي للقبائل العربية بشكل عام، وقبيلته بشكل خاص. يحاول في كل مرة الدفاع عن قبيلته، رغم أنه أصبح متمردا عنها، ولعل السبب في ذلك هو بحثه عن القوة التي افتقدها في قبيلته، فهو لم يكن مخيّراً في تمرده عليها ، بل مُجبراً على ذلك، لأنها كانت مهددة بالاندثار والتلاشي، بسبب المجاعة التي طالتها.

لقد خرج ليث من قبيلته ولم يكترث للمآل الذي آلت إليه قبيلته "جعدة"، بعد خروجه واختياره حياة الصعلكة. فكان همه الأكبر أن يصل إلى القوة التي لم يصل إليها، وهو في قبيلته الضعيفة التي عجزت حتى عن حماية أهلها من بطش القبائل الأخرى.

[1] جهاد الرجبي، الصحراء(2016)، ط1، دار المعرفة، القاهرة، مصر، ص65.

أما صديقه صخر، فهو ابن قبيلة "ثعل" وهو البطل الثالث في الرواية، بعد كل من سيف وليث. وتعتبر قبيلة "ثعل" من أقوى القبائل في الصحراء، فهي لم تذق طعم الجوع يوماً، ولم تتجرع مرارة الغزو يوماً لقوتها، ورباطة جأشها. ما يعني أن صخر لم يكن يبحث عن القوة التي كان يبحث عنها ليث، ولم يتمرد على قبيلته بسبب عجز قبيلته. فالذي دفع صخر إلى اختيار حياة الصعلكة؛ هو حمله للقيم النبيلة التي غابت عن الصحراء. فكان يطمح بأن تصير الصحراء مكاناً للرحمة، لا مكاناً للظلم والاستبداد. فكان ناقماً على القبائل القوية، التي تعمل على استعباد القبائل الضعيفة وتحرمها من حق العيش.

فقد أعرب صخر في أكثر من موضع عن سخطه من قوانين القبائل التي تسعى إلى منح القبائل القوية كل الصلاحيات للسيطرة على باقي قبائل الصحراء، في الوقت الذي تموت فيه شعوب من شدة الجوع والعطش. فلم يكترث للحياة الميسورة التي كان فيها، ولا للمكانة المرموقة التي كان يحظى بها باعتباره الإبن الأكبر لإحدى القبائل الكبرى في الصحراء. بل ودّع كل هذا وسار خلف تحقيق حلمه، وهو إقامة صحراء خالية من الظلم والحروب.

فكان ليث يطلب في كل مرة من صخر بأن يفترقا، ويسير كل منهما في طريقه، رغم أنهما اتحدا في بداية الأمر على كلمة واحدة وهي تغيير قوانين الصحراء. إلاّ أنهما اختلفا حول ما يحمله كلا منهما من فكر. فليث لم يستطع تجاوز تفكيره القبلي، المنصب حول البحث عن القوة والسلطة، التي لم تُتح له وهو في قبيلته. فهو فارس عادي وسط قومه. عكس صخر الذي كان يحلم بنشر العدل في الصحراء والقضاء على الظلم. متجاوزاً التفكير القبلي الذي يزيد القوي قوة، ويسوق الضعفاء عبيداً لخدمة الأقوياء، أو يكون مصيرهم الموت بحد السيف أو بالجوع.

يرى صخر أن التمرد هو نهاية للتفكير القبلي الأحادي، وبداية للتفكير الجماعي الجديد، الذي يكون مشتركاً ما بين كل شرائح المجتمع وكل القبائل. إضافة إلى أن التمرد هو فرصة لإثبات الذات الخيرة، ودحضٌ لتفكير الذوات الشريرة. أما ليث فتفكيره أحادي وهو حياة القبيلة الواحدة القوية، فهو لا يبدأ حياة جديدة وإنما يبدأ من حيث توقف. وقد تجلى هذا الصراع بينهما في عدة مواطن في الرواية، ومنها الحوار الآتي:

« ـ قل لـي يـا صـخر: ـ أنكون صـعاليك إن سلبنا حياة أنـاس ومنحناها لأنـاس آخرين؟ أم نكون فرساناً حين نقاتل؟

ـ يقاتل الفارس ليرضي القبيلة.

ونحن؟

ـ نقاتل كي لا نكون ظلاً لأحد

ـ ألم نكن فرساناً؟

ـ كنّا سيوفاً حمقاء في أيدي شيوخنا، ولا يصيبنا من كسب أيدينا سوى الفتات.

ـ كيف تقول هذا وأنت ابن شيخ ثعل؟

ـ أنا أكره القبيلة يا ليث، أكره القيد

ـ تعودت الصحراء الغدر، وليس غير قبيلتك يحمي ظهرك

ـ أيّنا يحمي الآخر يا ليث.. نحن أم القبيلة؟

ـ الفارس هو القبيلة

ـ والفقراء، والضعفاء، والصغار.. أين هؤلاء من القبيلة؟

ـ أنا وأنت سنصنع في هذه الصحراء قبيلة من الأقوياء.

ـ الأقوياء لا تجمعهم قبيلة واحدة، لا تحتملهم

ـ سأجمعهم يا صخر وسترى..

ـ صعاليك ستجمعهم.. وفرساناً سيتفرقون

ـ سآمن بهم شرور القبائل التي تدعي السيادة

فكيف ستأمن شر من صنعت؟

ـ سكت ليث قليلاً، تنهّد بضيق، ثم قال بابتسامة ساخرة:

ـ معك حق.. لا يمكن للمرء أن يؤمن بغير سيفه..»[1]

فيتضح من هذا الشاهد، تمسك ليث بتعاليم القبيلة، ولا ينوي التخلي عنها مهما تغيرت حياته ومهما تغيرت القبيلة. عكس صخر الذي أعلن عن نيته في تغيير الحياة القبلية الظالمة. فاحتوى الحوار على عدة مفاهيم كانت موجودة في القبيلة، يحاول كل منهما تبيين وجهة نظره فيها ومن هاته المفاهيم:

ـ مفهوم الفارس

يرى صخر أن الفارس هو الذي يسعى من أجل إثبات نفسه و تحقيق طموحاته الشخصية، خاصة تلك المتعلقة بنشر العدل، ورفع السيف في وجه الطغاة الذين صيروا الفرسان عبيداً في خدمة أغراضهم الشخصية، واستعبدوا القبائل الضعيفة التي لم تقدر على دفع الظلم عن نفسها. وليس الفارس من يفني حياته خدمة لأهواء سيد القبيلة وطموحاته.

أما ليث فيرى أن الفارس هو القبيلة، والقبيلة هي الفارس، فهو يحتمي بقبيلته، وقبيلته تحميه من كيد الأعداء. أما الضعفاء فلا وجود لهم في الحياة أصلاً، وحتى إن وُجدوا فوجودهم سيكون من أجل خدمة الأقوياء.

ـ مفهوم القبيلة

صخر يعتبر القبيلة هي التي تسمح بعيش الأقوياء، وتقصي الفقراء والضعفاء من ممارسة حياتهم، ولهذا وجب التصدي لها وتغيير قوانينها الجائرة.

أما ليث فيرى أن القبيلة هي التي تكسب الفارس القوة، وهي التي تسعى دوماً إلى إثبات نفسها بين القبائل الأخرى. لأنه لا مكان للقبائل الضعيفة في الصحراء.

[1] رواية الصحراء، ص 61 ـ 62.

يسعى صخر دائماً لأن يغير القوانين العامة التي تتحكم في الصحراء بشكل عام، وتجعل القبائل متعايشة مع بعضها بعض، دون أن يكون بينها صراعات، أما ليث فكان يسعى لأن يؤسس لنفسه قبيلة قوية، حتى يستطيع إضعاف القبائل القوية التي كانت سبباً في ما آلت إليه قبيلته.

لو استطاع ليث تكوين قبيلة قوية وإذلال القبائل الأقوى، فإن القانون الشامل سيبقى نفسه فسيجد في طريقه قبيلة أقوى منه وتقضي على قبيلته، لأن قانون الطبيعة ينص على أن القوي يضعف يوماً ما، والضعيف يقوى يوما ما. لكن إن تغيّرت قوانين الصحراء ـ كما كان يطمح إليه صخر ـ وانتشر العدل بين قبائلها، لن يكون هناك ظلم ولا استعباد، بل سيتحقق العدل المساواة فيما بينها. ولهذا حذّر صخر ليثاً من أن يكوّن قبيلة من فرسان أقوياء. لأن القوة التي يتمتعون بها تجعلهم يقتتلون فيما بينهم بحثاً عن السلطة، ومن ثمة يتشتتون ويذهب كل منهم في طريقه.

لقد جسّد كل من ليث وصخر الفكر الذي يصبو إليه، وهو الشيء الذي افتقده في قبيلته، فصخر كان مستقوٍ بقبيلته وكان سلطاناً فيها باعتباره ابن سيّدها. لكن كان ينقصه العدل والحرية. أما ليث فكانت قبيلته ضعيفة لا حول لها ولا قوة، وكان فارساً عادياً فيها، ولهذا كان طموحه الأكبر الوصول إلى كرسي الحكم، من خلال البحث عن القوة خارج القبيلة.

أفرزت لنا الرواية عنصراً ثالثاً أهم من البطلين السابقين، وهو سيف. ويمثّل في الرواية شخصية ثرية، تتمتع بالكثير من النبل والقيم التي تفتقد إليها الصحراء بشكل عام. وقبيلته بشكل خاص. جسّد في قبيلته كل ما يسعى إليه من عدل ومساواة، كما عاش حراً بأفكاره داخل قبيلته وخارجها، إذ دفع ثمن ذلك غالياً كما سنرى لاحقاً.

لم يكن يعرف سيف قبيلته الأصلية، لأن والده أتى به إلى قبيلة بني المهند، ولم يشأ إخباره عن القبيلة التي ينحدران منها. فاستقرا في بني المهند. ورث سيف عن والده مالاً كثيراً لكن «بالرغم من المال الكثير الذي ورثه عن والده فهو لا ينشغل به، بل ينشغل عنه، ويؤثر عليه الغياب في بطن الصحراء على صهوة جواده، وكأنه نذر نفسه للرحيل..»[1]. لم يكن يأبه بالمال ولا

[1] رواية الصحراء، ص85.

بالسلطة، بل كان طيلة حياته يجوب الصحاري بحثاً عن الحرية، وعن الحكمة التي تعجز القبيلة عن منحها للإنسان. فقد ملك قلوب رجال بني المهند وعبيدها، بفضل عدله ومساعدته للضعفاء والمحتاجين. وهو ما لم يلق قبولاً من طرف سادة بني المهند، وأنكروا فعله، وبعضهم رأى أن هذا التصرف من قبيل سعي سيف للسلطة في القبيلة. فكان صديقاه مجد وعمير ينصحانه بأن لا يكون رحيماً بالعبيد، لأنهم لن يرتقوا لمستوى الأسياد. كما في الحوار الآتي الذي يبين لنا تعارض وجهات النظر بين سيف وصديقيه داخل القبيلة نفسها:

« قال عمير بضيق:

ـ العبد لا يستطيع أن يحيا بملامح السادة.. فإن أنت منحته أكثر مما يستحق آذيته، فلا ظل عبداً، ولا استطاع أن يكون حراً.

ـ من عبيدنا من كان حراً في قبيلته

ـ قبائل ضعيفة ومستعبدة، ثم إن رجالهم من السهل أن تروّض، وهم غير قادرين على كسب حريتهم.

قال مجد بوجه عابس:

ـ للصحراء وجهان يا سيف، إن فقدت أحدهما تلاشى الآخر وحده، فنحن إمّا سيداً أو عبداً

ـ وماذا لو كنّا عبيداً؟

ـ ولم نفكِّر بهذا ونحن سادة قومنا؟

ـ أليسوا بشراً مثلنا

ـ هم بشر يا سيف ولكنهم ليسوا مثلنا، لو وضعت العبد موضع الحرّ لانحنى عند أوّل سيد يتقدم..

ـ زفر عمير وقد أصابه الملل:

ـ غداً يطالبنا عبيدنا بمعاملة كالتي يحظى بها عبيدك.

ـ ولم الخوف والعبد مفطور على الطاعة والانحناء؟

ـ قد يفكّرون برفع رؤوسهم عندما يرون عبيدك لا ينحنون.

ـ أرأيت يا عمير؟ نملك جسد العبد ولا نملك ما يدور في رأسه.. وفي رأسه لا في يديه حريته، وهذا ما يخيفكم»[1]

تناول هذا الحوار الذي دار بين سيف من طرف وعمير ومجد في الطرف المقابل، قضية الحرية في القبيلة. وهنا نجد نظرتين مختلفتين حول الشيء الواحد وهما:

ـ الأصلي المشترك

ركز سيف جلّ اهتمامه على الشيء المشترك بين العبيد والأسياد، وهو الإنسانية التي تجمعهم. فراح يدافع عن العبيد، من وجهة الشيء المشترك بين عامة الناس. معتبراً العبيد أناساً، من حقهم العيش مثلهم مثل باقي الأسياد. ذلك أن الإنسان الحر قد تحوّله الظروف إلى عبد، والعبد قد يصبح سيداً نتيجة ظروف الحياة.

ـ الفرعي المختلف

لقد بنى عمير ومجد موقفهما من الشيء الفرعي في الانسان، والشيء المكتسب وهو العبودية والحرية. وذلك لأنهما ينتميان لطبقة الأسياد فلو كانوا غير ذلك لتغيرت وجهة نظرهما.

يعتبر سيف أن مفهوم الحرية متغير من مكان لآخر ومن إنسان إلى آخر، فبعض الناس كانوا أسياداً في قبائلهم، ثم هم الآن عبيد في قبيلة بني المهند. أما مفهوم الإنسان فثابت يشترك فيه العبيد والأسياد، والأغنياء والفقراء. فقانون القبائل الصحراوية الجائر بإمكانه أن يحوّل السيد إلى عبد حين يفقد قوته، ويحول العبد سيّداً حين يقوى.

إضافة إلى ذلك فقد كشف لنا الحوار خوف مجد وعمير من أن ينتشر بين العبيد فكرة الحرية، الأمر الذي لا محالة سيجعلهم يخسرون مكانتهم كأسياد داخل المجتمع. ومن ثمة يُحرمون

[1] رواية الصحراء، ص 98 ـ 99.

من خدمة العبيد لهم. فهذا الخوف هو السبب الأول في دفاعهم عن القبيلة وقوانينها، لأنها منحتهم امتيازات لم تمنحها للطبقات الأخرى، كما أنها الحامي للأفراد وليس العكس.

ـ المواجهة المباشرة

في المواجهة المباشرة نجد أن الفرد المتمرد على قوانين قبيلته، يلقى معارضة من طرف القبيلة. ولما نتحدث عن القبيلة كسلطة فنحن نعني الحاكم وحاشيته. ولهذا عاقبت قبيلة بني المهند سيف بالطرد خارج القبيلة مع تجريده من كل ممتلكاته. بحجة أنه يسعى خلف السلطة، رغم أنه لم ينو أن يكون حاكما للقبيلة. فكان شداد وهو المقرب لشيخ قبيلة بني المهند يسعى جاهداً للتخلص من سيف يقول: « ـ سيف لا يريد الغزو، ونحن لا نريده أن يرحل.. إما أن نستسلم لإرادته، أو نتخلص منه دون أن يرحل.

نظروا إليه ولم يفهموا مقصده، فقال بصوت واثق أذهلهم بروده:

ـ آن لسيف أن يرى والده يا كبير القوم، ليس أمامنا خيّار آخر.. عليه أن يختفي، أن يموت، وتقتسم القبيلة ماله، ويحتفظ المرعى بماشيته وإبله.. لا يعقل أن يملك فرد واحد غريب مالا يملكه أبناء القبيلة مجتمعين.. تلك هي العدالة يا قوم، العدالة التي يبحث سيف عنها»[1]. وفي هذا المقطع يتجلى صوت القبيلة بشكل واضح، وذلك بمناقشة قرار قتل سيف داخل مجلس رئيس القبيلة. فليست أفكار سيف وحدها من جعلت القبيلة تعاقبه، بل هناك عدة عوامل أخرى.

أولها: هو الطمّع في ماله باعتباره يملك ما لا يملكه أغنياء القبيلة مجتمعين، فبقتله تستفيد القبيلة من أمواله. وهذا سبب مادي يفضح شخصية شداد الذي لم يكن يفكّر سوى في مصلحته الشخصية، دون مراعاة مصالح الآخرين.

ثانيها: هو معارضته لبعض قرارات القبيلة باعتبارها لا تتلاءم مع أفكاره، ومنها غزو القبائل الضعيفة. فهو لا يريد للقبيلة أن تغزو القبائل الأخرى فقط كي تستعرض قواها، وتعمل على إذلال القبائل الضعيفة. فسيف لم يمنع القبيلة من الغزو لكن كان موقفه أن لا يقاتل أي قبيلة، وقراره

[1] رواية الصحراء، ص224.

يخصه هو نفسه، ولهذا يُعتبر قرار التخلص منه ظلماً في حقه. على حد رأي **توماس هوبز** الذي يصنف حريات الأفراد داخل العشيرة إلى أصناف ويعتبر أنه من بين الحريات الأخرى التي يتمتع بها الفرد وتتعلق بالحريات التي يصمت عنها القانون العام فيقول: « بالنسبة إلى الحريات الأخرى، فهي متوقفة على صمت القانون، عندما لا يفرض الحاكم المطلق أي قانون، يملك الفرد حرية الفعل، أو الامتناع عن الفعل، وفقاً لتقديره الخاص، وعليه يعتبر هذا النوع من الحرية، واسع النطاق إلى حدّ ما»[1]

ثالثها: وهو الهوية وتعد أهم سبب في محاولة التخلص من سيف، فرغم أنه تربى وترعرع في قبيلة بني المهند إلاّ أنه بقي غريباً فيها. لم تنجح محاولات شداد في استمالة شيخ القبيلة بإعلان قرار قتل سيف، أو على الأقل التخلص منه، إلاّ عند لعبه على وتر الهوية، فكانت الهوية مصدر تهديد من طرف سيف، فنجح بذلك في تحريك مشاعر شيخ القبيلة، يقول المفكر**أمين معلوف:**« نميل في أغلب الأحيان لأن نتعرف على أنفسنا في انتمائنا الأكثر عرضة للخطر أحيانا نشعر بعجزنا عن الدفاع عنه، فنواريه، ويبقى في أعماقنا مطوياً في الظل، بانتظار أن يثأر، ولكن سواء اضطلعنا به أو خبأناه، سواء أعلناه سراً أو بكثير من الضجة، فإننا نتماهى معه. عندها يجتاح الانتماء المتهم، أي اللون أو الدين أو اللغة أو الطبقة أو الهوية كاملة، يشعر الذين يتشاطرونه بالتعاضد فيجتمعون ويتجندون ويتبادلون التشجيع، ويهاجمون الذين في المواجهة. بالنسبة لهم يصبح تأكيد هويتهم، اضطراراً وعملاً شجاعاً، وعملاً محرِّراً »[2]. إذ أن الفرد عندما يشعر بالخطر محدقاً به ويهدد هويته، لا يجد حلّا سوى الإتحاد مع الأفراد الذين يشاركونه الهوية نفسها، من أجل دفع الظلم. وضمان حماية الهوية.

يظهر في الرواية صوتان متصارعان كل منهما يحاول إثبات وجوده على حساب الآخر، الأول ثائر على قوانين القبيلة، والذي مثلته شخصيتا سيف وصخر، وصوت مدافع عنها وقد مثلته

[1] توماس هوبز، الفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة(2011)، تر: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب،ط1، الفارابي ـ كلمة، بيروت، لبنان ـ أبو ظبي، الإمارات المتحدة العربية، ص225.

[2] أمين معلوف، الهويات القاتلة (قراءات في الانتماء والعولمة)(1999)، تر: نبيل محسن، ط 1، ورد، دمشق، سوريا، ص 27.

باقي شخصيات الرواية وعلى رأسها شخصية ليث، وقد ركزنا على هذه الشخصية لأنها تمثل شخصية البطل مع كل من سيف وصخر ولتأثيرها المباشر على أحداث الرواية.

تعدد الانتماءات

إن الشعور بالانتماء والرغبة في الاستقرار ضمن مجموعة بشرية أمر غريزي تكويني في الإنسان، فلا يمكن للفرد مهما كان نوعه أن يعيش بمعزل عن غيره من الناس. فالإنسان مدني بطبعه. إذ نجده دائما يبحث عن الأشياء المشتركة مع غيره من الناس مثل القيم، والدين والعادات والتقاليد، وكل المشتركات التاريخية والعقائدية. فلا يمكن تصور وجود إنسان يعيش طيلة حياته وحيداً، فإن وُجد فإنه لا محالة سيصاب بعدة أمراض نفسية وعصبية كأن ينهار نفسياً، أو يُصاب بنوبات جنون.

لكن قد تجمع البيئة الواحدة مجموعة أشخاص ذوو انتماءات مختلفة، ما قد يكون سلاحاً ذا حدين على المجموعة ككل. وذلك بأن يظهر بعض الأشخاص المتعصبين لهوياتهم، فلا يستطيعون التأقلم مع الهويات الأخرى، ما قد يؤثر سلبياً على المجموعة. أما إذا تلاقحت الهويات فيما بينها فسيكون النتاج وفيراً وسينتج لنا مجتمع غني فكرياً وثقافياً.

فقد اجتمع الفرسان الثلاثة على تكوين قبيلة لكنها لا تشبه بقية القبائل، إذ يحكمها العدل والمساواة ولا مكان فيها للطبقية . فقد أطلقوا عليها تسمية قبيلة الصعاليك، إذ اجتمعت فيها ثلاثة عناصر أساسية، وهي الحكمة ممثلة في صخر، والقوة ممثلة في ليث، والمال ممثل في سيف. وذلك بعد انضمام سيف إليهما كما في المقطع الآتي:

« أرغب في البقاء صعلوكاً معكما، على أن أكون فارساً في قبيلة لا أنتمي إليها، وسادتها يخشون تقدمي

ـ ولماذا تصبح صعلوكاً الآن؟

ـ حياتي لم تعد ملكاً لي..

قال صخر وقد بدا عليه التأثر:

لست مديناً لنا بشيء

ثمّ ضحك بسخرية:

ـ إن انضممت إلينا أفسدتنا، سيكون ليث السيف، وستكون أنت المال، وهذان كفيلان بخلق قبيلة من العبيد

ـ كن أنت الفكرة .. الحلم الذي يسير بنا إلى صحراء جديدة لا مكان فيها لسيوف حمقاء.

ـ كيف؟ وأنتما معاً ستكونان أقوى مني.

ضحكوا وهم يتنفسون دخان النار التي أشعلها صخر، بينما يمسح صخر عينيه بظاهر كفّه وهو يقول بدهشة:

ـ مذ خرجت من قبيلتي والأشياء تحدث بسرعة حتى أكاد لا أفهمها.»[1]

فقد أجمع كل من سيف، وليث، وصخر، على توحيد وجهة نظرهم حول مصيرهم المشترك، ضمن القبيلة التي سعوا إلى تأسيسها، وهي قبيلة الصعاليك. لكن ما يلاحظ أن هوياتهم مختلفة وحتى تكوينهم الشخصي مختلف. فسيف مجهول الهوية صرف جل أوقاته في البحث عن القبيلة التي يُنسب إليها. أما ليث فهو متمسك بقومه وبعاداته وقيم قبيلته. وصخر انضم إلى القبيلة حتى يتمكن من التخلي عن قبيلته وظلمها. فهل سينجح مشروعهم السياسي ويحققون أحلامهم؟ أم سيختلفون ويتصارعون فيما بينهم؟

تنفتح الرواية على عدة تأويلات، حيث يمكنها أن تحاكي الواقع المعاش في الوقت الراهن، فتمثل الصحراء الوضع العربي الذي يتخبط في وحل الصراعات، والنزاعات الداخلية، في الوقت الذي يشهد العالم تطورات لا مثيل لها. إذ العنصر المشترك بين الدول العربية هي الصحراء، التي تجسِّد الماضي أو التاريخ الأول الذي احتضن المجتمعات في ظل نشأتها الأولى. خاصة أن

[1] رواية الصحراء، ص 74.

البادية العربية شهدت أعظم حضارة إنسانية على مر الأزمنة والعصور وهي الحضارة الإسلامية، التي كان الدين العامل الأساسي في توحيد القبائل العربية وغير العربية تحت رايته.

وتمثل القبيلة في الرواية الدولة العربية في الواقع، فكما تسعى كل قبيلة إلى أن تسيطر على الصحراء، تسعى كل دولة عربية لأن تحقق حلمها بإحراز التقدم والتحضر على حساب باقي الدول. فضلاً عن ذلك نجد أن كل دولة لا تستطيع حتى إثبات نفسها بسبب المشاكل السياسية التي تتخبط فيها من حين لآخر، ما يجعلها دائماً معرَّضة للزوال.

فمعظم هاته الدول تملك ثروات باطنية ترشحها لأن تكون من كبرى الدول في الميادين الاقتصادية والسياسية مثل العراق والكويت مصر والجزائر...، لكنها تفتقد إلى الاستقرار، ما يجعلها في حالة حروب واضطرابات وفي النزاعات السياسية، التي لا تخدم سوى المصالح الشخصية لبعض الأقليات، كما تخدم الدول الاستعمارية الكبرى التي تتربص بها من حين لآخر.

تحاول رواية "**الصحراء**" أن ترسم لنا هذا الوضع لكن بطريقة تجريدية فنتاستيكية، فتجسد كل تلك الصراعات ممثلة في صراع القبائل مع بعضها بعض، ونزاع الأشخاص فيما بينهم حول الزعامة. وفي الآن ذاته تبين لنا أنه في ظل كل هذا الوضع المأساوي المأزوم، توجد بعض المحاولات ـ رغم قلتها ـ تسعى لأن تغّير ما يمكن تغييره، وإصلاح ما يمكن إصلاحه. كما تسلط الضوء على بعض الأفراد الذين يرفضون الظلم والاستبداد، ويسعون لتحقيق العدل والمساواة بين القبائل.

فمن صور الظلم التي نقلتها لنا الرواية ما حدث في قبيلة بني المهند، عندما اتهموا سيفاً ظلماً بأنه يسعى خلف سيادة القبيلة رغم فضله الكبير على القبيلة. فأرادوا به كيداً، عندما حاولوا قتله وتركوا الصحراء ببطشها وصعوبة تضاريسها تتكفل بقتله: « تحيط بهم أرض قفراء، والشمس لهب في سماء من حديد، أنزلوه عن جواده، أخذوا سيفه، وتركوه وحيداً بلا طعام أو ماء، فقد وعدوا شيخ القبيلة بألا يريقوا دمه.

لم ينادهم. لم يستعطفهم. بل قال لوائل بألم:

ـ ارحل عن القبيلة يا وائل، فلن تجرؤ بعد اليوم على النظر في وجه مجد، لأنك ستراني.

اهتز جسد وائل لكلماته فأراد أن يلتفت لكن شداد زجره بقوة وذكّره بالغد البهي الذي ينتظره..

عمير كان يبكي على ظهر جواده بصمت.. »[1]

كان سيف رجلاً شهماً لم يظلم يوماً أحداً في القبيلة، عاش بأفكاره التي ورثها عن والده، من فعل الخير ومساعدة المستضعفين، فكان يحبه الضعفاء والعبيد، ويحترمه السادة والأقوياء. ولهذا لم يستطع شيخ قبيلة بني المهند قتله في القبيلة، لأنه بفعله هذا كان سيحدث ثورة داخل القبيلة. فأمر فرسانه برميه في الصحراء بلا زاد وبلا ماء حتى يموت عطشاً وجوعاً.

ولعل هذا الفعل ليس بالجديد على قبيلة بني المهند، فقد غدرت بزهير والد سيف من قبل. بعدما أطعمهم من ماله وسقاهم من لبن أبله، في الوقت الذي كانوا يواجهون مجاعة كادت تعصف بهم. لكنهم أخفوا الأمر عن سيف، لأنه كان صغيرا أنذاك وقد تربى عند أبي مالك، وهو نفسه من قتل زهير. يقول أبو مالك في حواره مع المعتز:

« ـ كانت الصحراء تعطيه بغير حساب، وكان يعطي الناس فلا ينقص من ماله، وظننا بأن أناساً تزيده دون علم منه. في السنة الجدباء فقدنا كل شيء، وسكن خيامنا الجوع، فأتانا زهير ومعه زوجه وولده، يجر من خلفه أنعاماً، ترطّبت لرؤيتها حلوقنا.. طعمنا منها وارتوت عروقنا، ورضينا أن يكون زهير واحدا منا له مالنا وعليه ما علينا.

فأكمل المعتز بصوت خال من العاطفة:

ـ وسرعان ما أعتاد الناس على وجوده بينهم، وأنساهم مالهم بأنه لا ينتمي إليهم، فالتفّت قلوب القبيلة حوله من كل صوب طمعا في عطاياه.. وأصبح مجلسه ينافس مجلس والدك يا كبير القوم.

تدخل أبو مالك بضيق:

[1] رواية الصحراء، ص227.

ـ لم يرغب زهير بالسيادة، ولكن عيون الناس كانت تسوّده عليهم. كان عليه أن يترك القبيلة ليفرّ بولده، فكان خنجرها الأسبق إليه »[1].

فقد اعتادت بني المهند على الصراعات حول منصب رئيس القبيلة، ولهذا كان رجالها يخشون أي فرد يكون بارزاً في القبيلة، لأن ظهوره على الساحة يهدد منصب السلطة. فهذه القبيلة هي مجرد عينة من تلك القبائل لأن مثيلاتها كثر.

كما أن في تصفية زهير مضمراً سياسياً، وهو أن الحاكم لم يكن يهمه القيم بقدر ما كانت تهمه القوة، وسمعته داخل القبيلة وخارجها. فبالقوة لا بالقيم يبسط نفوذه في قبيلته. ولما نقول القوة فنعني هنا الغدر والخديعة وتزييف الحقائق، وجعلها ذرائع يتخفى تحتها الهدف الأساسي، الذي يسعى الحاكم للوصول إليه. فلم تعلن قبيلة بني المهند عن تصفيتها لزهير حينما قتلته، بل تركت الأمر يبقى خفية حتى لا تتعكر صورة الحاكم في نظر حاشيته. والأمر نفسه مع ابنه سيف، فالنمط السياسي نفسه باق رغم اختلاف الأشخاص. إذ قتل والد شيخ القبيلة الحالي والد سيف، وأراد ابنه(شيخ القبيلة الحالي) قتل سيف. وسبب العقاب نفسه وهو القيم الأخلاقية التي يتمتع بها كلاً من الأب والابن.

فأكثر ما يخشاه شيخ القبيلة، هو أن تُمس سمعتهم أو سمعة القبيلة، وهذا ما يبرر إخفاء مقتل زهير عن العامة وكذلك الأمر في قضية نفي ابنه سيف. فحتى إن أقدم شيخ القبيلة على فعل محمود، فهو يفعل ذلك من قبيل التفاخر حتى يذاع فعله بين القبائل، كما حدث للرجل الفقير من قبيلة بني ساعدة الذي أراد وأد ابنته بسبب الجوع، لولا تدخل سيف الذي منعه من فعلته وأهداه قلادته الثمينة المرصعة بالذهب، ليبيعها ويسترزق من ثمنها. فقد مدحه الشاعر خثيم في قصيدة انتشرت بين القبائل. فيقول وائل وهو يسرد القصة لأسياد بني المهند: « غادر سيف قبيلة ساعدة صبيحة اليوم التالي، وكان خثيم قد قال فيه شعراً تناقلته القبائل، فعابت على ساعدة ترك ضعفائها يسألون الغرباء. رجى عدي بن سنان(سيد ساعدة) خثيم أن يكف عن ذكر سيف في شعره فأبى، فما كان منه إلاّ أن اشترى القلادة من الرجل الفقير، وأرسلها معي هديّة لسيف، ثم أمر خثيم بأن

[1] رواية الصحراء، ص189.

يذكره في شعره عساه يعيد للقبيلة ماء وجهها الذي أُريق..»[1]. فسيد بني ساعدة لم يكترث للفقير الذي لا يملك ما يقتات عليه، فالذي أثار حفيظته هو الشعر الذي مدح سيف وهو غريب عن القبيلة. ذلك أن الحكام عادة ما يجرون خلف صنع مجد لأنفسهم ولقبائلهم، ولا يهمهم حالة الضعفاء والمساكين، ولهذا كان يطلب من خثيم أن يقول فيه شعراً هو الآخر حتى يعيد مكانة القبيلة التي تزعزت.

إن هذا الصراع لم يكن داخل القبيلة الواحدة بل امتد صراع القبائل فيما بينها إما حول الريادة، أو من أجل زيادة نماء القبيلة بعد غزوها للقبائل الأخرى، وإذلال القبائل التي تكون دونها قوة، مثلما هو الحال بالنسبة لقبيلة جعدة التي ينحدر منها ليث، فهي أضعف قبيلة في الصحراء لم تستطع حتى إشباع رمق أفرادها، ولا الدفاع عن نفسها من بطش القبائل الأخرى.

فقد صورت الساردة حالتها قائلة: « في قبيلة جعدة يفقد الصبر مبرر وجوده، والموتى يتراكمون على الرمل الحارق بعروق جافة لتصبح المراعي الممتدة حتى الأفق مقبرة للجوعى من البشر والأنعام.. فلا ماء ينبت الحياة، ولا عزيمة تحفظ الأحياء من السقوط الأخير، وكأن الجوع يسيطر على خيال الجائع فيصبح الخوف من الموت جوعاً مميتاً»[2]. فقد شهدت قبيلة جعدة نائبة ليس لها مثيل فأصبح الموت يهددها من كل حدب وصوب، فتعددت أسباب الموت فيها، إما الموت جوعا وعطشاً، أو الموت تحت سياط السادة الذين يغيرون على القبيلة فيستعبدون رجالها ويستبيحون شرف نسائها.

إن الذي زاد وضعهم سوءاً تلك الضرائب التي تفرضها القبائل القوية عليها، حتى لا تتعرض لها بسوء. وهي القطرة التي أفاضت الكأس وأججت نار الغضب في قلب ليث، حينما وقف معاتباً سيد قبيلتهم:

« بنفاد صبر قال ليث وهو يواجه شيخ القبيلة بعينين من جمر:

---

[1] رواية الصحراء، ص 128.

[2] نفسه، ص 5.

ـ أنت تأخذ من مالنا القليل وتهبه للقبائل الحليفة، تحافظ بولائك لهم على سيادتك.

بغضب شديد صاح شيخ القبيلة ووجهه يرتجف:

ـ بل على القبيلة.

ـ فلماذا نحن جياع إذن؟ لماذا نموت وأنعامنا في صحراء جافة كحلوقنا؟

تلفّت حوله بإصرار:

ـ مرنا نغزو يا كبير القوم.

بسخرية ملؤها الغيظ قال شيخ القبيلة وهو يحرق ملامح ليث بعينيه الجاحظتين:

ـ نغزو من أيها الأحمق؟ ثعل؟ أم مرة؟ أم تراك تحلم بسبي حرائر بني المهند؟

ـ بطن الصحراء مليء بالقبائل الضعيفة مثلنا، لماذا لا نجرب حظنا معها؟

ـ الضعيف يحالف القوي ليحميه. كل قبيلة لها ضعفنا تفعل فعلنا، وتحمي نفسها بقوة غيرها.. لكن ذلك لا يكون بلا ثمن. تلك هي الصحراء..»[1]

إن الوجود في الصحراء يتطلب أن تكون القبيلة إما قوية فتدافع عن نفسها من كيد القبائل الأخرى، وإما أن تدخل ضمن حلف مكون من مجموعة قبائل قوية فتستفيد من قوتها، وذلك بالاحتماء بها من غزو القبائل الأخرى. أو أن تنفق مالها على القبائل القوية حتى تتفادى بطشها، وفي الوقت ذاته تأمن مكرها.

تزيد هذه التحالفات من قوة القبائل القوية، وتغرق القبائل الضعيفة في ضعفها. فضلاً من أن المستفيد الأكبر من التحالف هو سيد القبيلة، ومعه حاشيته. أما باقي المجتمع فلا فائدة يجنيها من ذلك. إذ أن منطق الصحراء ينص على أن القوي يعيش بقوته، والضعيف يدفع ثمن ضعفه. كما أن الصراعات جعلت الصحراء تعيش حالة من الفوضى، كلٌ يسعى خلف القوة التي بها يصل إلى

[1] رواية الصحراء، ص 10.

ما يريد، أما القوي فلا يستطيع العيش بأمان بل عليه أن يحافظ على قوته حتى يتمكن من ضمان أسباب وجوده.

وبقي النموذج الثقافي الجاهلي مسيطراً على الذهنيات العربية، وزاد احتدام الصراعات ما بين القبائل تحت شعار" أنا" أسيطر على "الآخر"، والـ" نحن " يسعى دوما للهيمنة على الـ " هم ". متناسين العوامل المشتركة التي تجمع كل من الـ"أنا"مع "الآخر"، و"نحن" مع الـ"هم". ف« فكلما كانت الهوية معتمدة على ثنائية (نحن/ هم) فهي هوية سلبية لا تعرف الذات إلاّ عبر إقصاء الآخر»[1].

ـ صراع المؤسسة السياسية والقيم

تعرَّف الأخلاق على أنها مجموعة من المعايير الواجبات، التي تحدد سلوك الفرد نحو ما الذي يجب عليه فعله. فهي تندرج ضمن المباحث القيمية التي تسعى خلف ما ينبغي أن يكون، أو بتعبير آخر هي مجموعة القواعد والأسس، التي ينبغي أن يتحلى بها الفرد انطلاقاً من إرادته الحرة، دون ان تفرض عليه. ومن ثمة فهي عبارة عن سلطة مضمرة، تقنن السلوكات الفردية والجماعية للمجتمع لإيصاله إلى الفضيلة، وهي ما يعبر عنه كانط بالإرادة الحرة الخيرة، والمسؤولة عن أفعاله فيقول: « وهكذا فإن القيمة الأخلاقية للفعل، لا تكمن في الأثر الذي يُنتظر من ورائه ولا في أي مبدأ من مبادئ الفعل يحتاج إلى استعارة الباعث عليه من هذا الأثر المنتظر. ذلك لأن جميع هذه الآثار المترتبة على الفعل (مثل رضا الإنسان عن حاله، بل والعمل على إسعاد الغير) يمكن ايضاً أن تنتج عن أسباب أخرى، بحيث لا يكون هناك حاجة إلى إرادة كائن حي عاقل. فيها وحدها نجد الخير الأسمى والخير المطلق »[2]. فكان يشترط في القيم أن تنتج عن الإرادة الحرة للفرد حتى تكون قيماً مطلقة. أما الخير الذي ينتج عن سلطة أخرى أو الذي يُفرض علينا فهو لا يرقى للخير المطلق، والأمر نفسه بالنسبة لكل القيم التي يُنتظر من ورائها أمر معين، أو تكون مفروضة علينا من طرف قانون سلطة خارجية فهي لا تندرج ضمن الأخلاق الخيرة.

---

[1] عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائليات، أو هويات ما بعد الحداثة، ص 10.

[2] إمانويل كانت، تأسيس ميثافيزيقا الأخلاق(2002)، تر: عبد الغفار مكاوي، ط1، الجمل، كولونيا، ألمانيا، ص52 . 53.

أما المؤسسة السياسية فهي كيان يعمل على تنظيم وضبط الأنظمة الاجتماعية، وفق قوانين يتعارف عليه كل الأفراد. كما تسعى إلى تحقيق الخير العام، والمصلحة العامة. ومعيار الفعل السياسي هو الحكم على مدى القيمة النفعية له وإيجابية نتائجه، وليس مزاعمه الأخلاقية.

إن المؤسسة السياسية لا تسعى إلى تحقيق الخير كغاية منشودة في ذاتها، ولكن تهدف إلى تحقيقه بالنظر إليه كقانون يجب تطبيقه على المجتمع. ومن ناحية ثانية لما كانت السياسة مجالاً لتوزيع المصالح المادية والخيرات المعنوية، من مكانة، وحظوة، وغيرها. اعتبرت مجالاً لصراع الإرادات الفردية والجماعية، وكل القوى، ذات التوجهات السياسية، والاجتماعية، والعقائدية، التي هدفها الهيمنة على السلطة، للاستفادة من امتيازاتها.

وعليه فالسياسة هي دوما مجال للصراعات والنزاعات التي أحياناً تكون شرسة ودموية، ولهذا نجد دائما حالة توتر بين الأخلاق والسياسة، خاصة وأن الأخلاق عادة ما تأخذ بعين الاعتبار مصالح الغير، فهي منفتحة على الخير العام وعلى المصلحة العامة. ولهذا كان الفلاسفة القدامى يعملون على تآلف الأخلاق والسياسة. سعياً لتخفيض حدة الصراع بينهما.

كما عمل الروائيون على تصوير ذلك الصراع في خطاباتهم الأدبية، كما هو الحال في رواية **الصحراء** لجهاد الرجبي، فقد انتقدت المؤسسة السياسية وعملت على تعريتها عندما أبانت على الوجه السلبي للصحراء. الذي شُيِّد على الحروب والنزاعات الدموية. فنجد القبائل القوية شغلها الشاغل هو غزو القبائل الضعيفة، أما الأفراد فدورهم الإنصياع لأوامر شيخ القبيلة، وكأنهم آلات بلا عقل ولا ضمير. فأنتجوا صحراء مؤسسة على حكم السيف والرماح. ولا مجال فيها إلاّ للقوة. أما أصحاب الحكمة والرؤى الملائكية، الداعية إلى صحراء تسودها قيم العدل والمساواة، صحراء تتسع للقوي والضعيف، للرجل والمرأة، فهم ـ على قلتهم ـ واجهوا مؤسسة سياسية متعصبة عملت على اضطهادهم وإخماد أصواتهم. فالسؤال الذي ننطلق منه هو: هل أساليب المؤسسة السياسية الحداثية هي امتداد للمؤسسات السياسية القديمة، باعتبار أنهما يشتركان في الكثير من المواصفات، خاصة تلك المتعلقة بالدعوة إلى العنف؟

انطلقت الروائية من سؤال جوهري مضمر: من يستطيع تغيير الصحراء؟ وقد تضمن هذا السؤال أسئلة جزئية هي عبارة عن فرضيات: هل هم سادة القبائل؟ هل هو الفرد المستقل عن إرادة الجماعة؟ هل هي الجماعة ؟ أم هناك قوى غيبية بإمكانها تغيير الصحراء؟

وترمز الصحراء هنا إلى العالم بصفة عامة والعالم العربي بوجه خاص(كما ذكرنا سابقاً)، باعتبار أن الصراعات حول الريادة، موجودة اليوم في العالم بشكل عام. وكما ذكرنا سابقاً فإن القبيلة تحمل مفهوم الدولة اليوم، ولهذا رأينا أن صوت الفرد لا يظهر إلاّ في هامش الصحراء. في حين يحتّل صوت القبيلة مركزها. ولما نقول صوت القبيلة فنحن نعني صوت حكام القبائل، وواضعي قوانين الصحراء. فقد أدت قوانينهم إلى الحروب والصراعات وإلى الأزمات السياسية والاجتماعية. فكانت مفروضة على الأفراد بصفتهم منتمين إلى القبيلة، ولم يكن يسمح لهم بتغييرها ولا حتى مناقشتها.

كما لجأت المؤسسة السياسية إلى أساليب مختلفة للهيمنة على الشعوب، وإصباغها بصبغة القانون العام، أو الرأي العام الذي يسير وفقه المجتمع عامةً. ومن هاته الأساليب نذكر:

تقييد الحريات

عملت المؤسسة السياسية على غرس فكرة القبيلة في الأفراد، أو الفكر الجماعي واعتبار أن كل من يخرج عليه مخالف للجماعة. ولهذا عاقبت قبيلة بني المهند سيفاً، واتهمته بأنه متمرد على أعراف القبيلة، برغم مكانته الاجتماعية الجيدة، ومكانته في قلوب أهالي القبيلة. يقول سيف في حواره مع ليث:

« الفارس ملك لقبيلته، يمنح السيف ليقاتل. وقد يطعن بأمر القبيلة صدراً ضمّه بالأمس. الفارس وحده يدفع ثمن جنون الشيوخ..

ـ لهذا اخترت أن تكون صعلوكاً ؟

ـ أردت أن أكون متمرداً.

ـ لا يمكنك التمرد داخل القبيلة.. حاولت أن أفعل، فانتهيت وحيداً على الرمال يعذبني الظمأ.. ربما علينا أن نصنع معا قوة تواجه القبائل، فتجبرها على الإصغاء. قوة تتجمع خارج سطوة القبيلة، وتفرض شروطها..»[1] .

فيعد الفارس في قبيلة الصحراء ملكاً للقبيلة، فلا يعصي لها أمراً، كما قد تفرض عليه قوانين جائرة، هي من اختراع شيوخها، وتسند إليها مهمات قد تكون على حساب أصدقائه، أو حتى أقربائه (كما رأينا سابقاً عندما قتل أبو مالك صديقه زهير الذي كان أقرب الناس إليه)كل ذلك من أجل تحقيق رغبات الأسياد. فلا يملك الفارس حرية الاختيار، ولا حرية اتخاذ القرار. والأمر نفسه ينطبق على دول اليوم، إذ إن قرارات الأفراد تكون دوماً تحت القرارات السياسية وصناع القرار الذين هم في هرم السلطة، وترى أن الخروج عن القانون العام ذنب لا يُغتفر.

فإن كان ظاهر القوانين تنظيم العلاقات بين الناس، فإن باطنها يحمل مضمرات أخرى، منها تقييد الحريات الفردية والجماعية، ومعاقبة كل من يتمرد عن الدولة باسم الدستور الذي وضعته، «حيث باسم الجماهير وباسم الشعب، يتم القضاء على مجمل الحريات الفكرية والسياسية، كما تتمثل في الديمقراطيات التقنية...حيث يتم احتواه هذه الحريات وكل أشكال المعارضة داخل اللعبة السياسية ويتم استبعاد التعارض الحقيقي للاختيارات السياسية»[2] ، فتلجأ الحكومة إلى الحيل السياسية لجعل معارضيها خارج الإطار القانوني، حتى لا يتسنى لهم عرقلة سيرورة برنامجها السياسي. ويبقى الاختلاف الوحيد بين المؤسسات السياسية القديمة والمؤسسات السياسية الحديثة، أن قوانين هذه الأخيرة عادة ما تطبق على كل الناس مهما كانت طبقتهم الاجتماعية. نستثني فقط هؤلاء الذين يستغلون نفوذهم للضغط على الأفراد الذين ينتمون إلى المؤسسة حتى ينفلتو من القانون، وهذا متعلق بطبيعة هؤلاء الأشخاص ومدى نزاهتهم.

أما قوانين المؤسسة القديمة؛ فهي عبارة عن أعراف جرى التوافق عليها من قبل الأجداد والأباء وسار عليها الأحفاد. كما أنها تجعل كل فرد باق في طبقته الاجتماعية ولا يمكن تغييرها،

---

[1] رواية الصحراء، ص73.

[2] فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة(1992)، د ط، مركز الأنماء القومي، بيروت، لبنان، ص 70 . 71.

فتُبقي العبد عبداً للسيد، وتُبقى السيد متسيداً على عبيده، وتبقى القبائل القوية مهيمنة على القبائل الضعيفة، وتظل تابعة للقبائل القوية حتى تأمن شرها، مقابل تنازلات كثيرة، كخدمة رجالها لأسياد القبائل الأخرى... ويُمنع عليها تدريب فرسانها حتى لا يكتسبو القوة التي تجعلهم يتحررون من ظلم القبائل القوية. كما لا يسمح لها بمغادرة المكان التي هي فيه. كل هذا باسم معاهدات فرضتها قوانين الصحراء.

حُرمت قبيلة جعدة من البئر التي بشرتها بها الكاهنة العوجاء، فقط لأنها قبيلة ضعيفة، ولا يُسمح لها بتغيير مصيرها. فقد أرسلت القبائل الكبرى في الصحراء وهي : ثُعل وبني المهند، ومُرّة، وغوث، بفرسانها إلى البئر للإستيلاء عليه، وحرمان جعدة منه. وهذا ما عبّر عنه الحوار الذي دار بين ليث وصخر، وهما يتقابلان وجهاً لوجه أمام البئر:

« ـ من ستقاتل يا هذا.. فرسان ثعل، أم مرّة.. أم بني المهند وغوث..

أطبقت الدنيا على رأس ليث وهو يتابع الفرسان بعينه:

ـ أو يجتمع الأقوياء على قبيلة ضعيفة.

ـ تلك هي الصحراء.. تنحني لسادتها، وينحني لها الضعفاء..

ـ ما الذي أتى بكم؟

ـ البئر.

ـ هو لنا يا صخر.

ـ هو لمن يملك أن يحقق النبوءة.

ـ لم يشاركنا أحد الموت، فلن نشارك أحداً الحياة.

ـ ارجعوا إلى قومكم. أكره أن ألوّث سيفي بدمكم.

ـ ستكون فخورا إن بقيت حياً بهذا الدم.

ـ أتهددني وأنت من جعدة؟

ـ ارجع يا صخر برجالك، فليس لديكم ما تموتون من أجله..

نظر إلى رفاقه وقد زاد صوته حدة:

ـ أما نحن فليس أمامنا خيار سوى الموت.. نلتف حول البئر صرعى، على أن نعود بالموت لقبيلتنا التي تنتظر..

ـ الحياة بشيء من الجوع خير من موت بلا ثمن.. قد عرض عليكم شيخ قبيلتنا الانضمام إلينا، فأبيتم إلاّ الجوع.

ـ لم نختر الجوع، بل الكبرياء. أردتمونا عبيداً في مضاربكم يا صخر، وجلودنا الحرة لا تطيق السياط.

صمت صخر قليلاً، أحس بعزم خصمه، فلعن العوجاء في سرّه، لكنه صدق نبوءتها حين واجه في عيني فارس جعدة هذا المضاء »[1]

يتضح من هذا الحوار أن القوانين في الصحراء هي من صنع الأقوياء، وما على الضعيف إلاّ الامتثال لها، ولهذا عملت القبائل القوية، على تشكيل حلف بموجبه تعاقِب الدول المنتمية إليه كل القبائل التي تسعى إلى تحقيق أحلامها. المتمثلة في الوصول إلى القوة، إذ الهدف المنشود في الصحراء ليس العيش الكريم ولا القيم.. وإنما القوة فهي التي تؤدي لا محالة إلى العيش الكريم وإلى الحرية. وبشكل عام العيش على المنطق الذي يناسب القبيلة القوية. ولهذا استغرب ليث من اجتماع القبائل القوية على ردع قبيلتهم الضعيفة. وهو لا يدري أن هذا الحلف يمكن القبائل من أن تبقى قوية لدهور، لأن أي قبيلة تُمس من تلك القبائل، ستتحرك القبائل الأخرى للذود عليها، والثأر منها. أما القبيلة الضعيفة فلا حلف يجمعها فتزيد ضعفاً وترديا. ولعل هذا هو سبب اقتراح سيد قبيلة بني المهند من قبيلة جعدة أن تنضم إلى قبيلته، مقابل أن يعمل رجالها عبيداً عند أسياد

[1] رواية الصحراء، ص 39 . 40.

بني المهند. وهذا ما رفضه ليث وكل الفرسان الأحرار في القبيلة. في حين اختار بعضهم العيش تحت سياط أسياد بني المهند وغيرهم.

في الصحراء لا وجود للأمان، ولا موطن للاستقرار، فالضعيف يموت جوعاً، ويواجه قساوة الطبيعة، اما القوي فيعيش دائماً حالة ترقب، وقلق من أن تظهر قوة تضاهي قوته، فتحيله من مركز الصحراء إلى هامشها. فالذي جاء بالقبائل القوية إلى موطن البئر، هو خوفهم من أن تصبح قبيلة جعدة أقوى منهم. ومن ثمة ستفرض عليهم منطقها، وسيواجهون المصير نفسه الذي تعيشه الآن.

إن الإجراءان السياسيان اللذان لجأت إليهما القبائل القوية، حال دون حدوث أي تغيير في الصحراء، وذلك على المستويين الداخلي والخارجي. فقد منعت كل قبيلة صوت أي فرد أو أي جماعة تسعى في نشر العدل بين الناس. والدليل هو معاقبة قبيلة بني المهند لسيف، لأنه سعى في مساعدة العبيد والضعفاء داخل القبيلة، وحتى خارجها وهنا نذكر حادثة الصعلوك الذي سرق أربعة إبل من قبيلة بني المهند فتبعه الفرسان بقيادة سيف. لكن لما رأى سيف حاله وحال عياله وأبنائه وهم جوعى، أمر الفرسان بأن يدعونه وشأنه، وتكفّل سيف بتعويض تلك الإبل لصاحبها شداد أضعافاً.

« ـ أنا كما ترون.. لا نبال معي، ولا أتقن الرماية وهذا السيف كل ما لدي .. أغرت على إبلكم وحدي. وما شعرت بالخوف. الموت على حد سيوفكم خير من مشاهدة أولادي يموتون جوعاً. خير من بيع حريتهم. من المتاجرة بعرضي.

شاهد سيف دموعاً في عيني الرجل، فقال وهو يهرب من وجهه لأعين الرجال المترقبة:

ـ ما اسمك أيها الصعلوك؟

ـ يسار بن مسروق.

ـ النوق الأربع نتركها لأولادك وقد قدرنا على ردّها، فإن عدت عدنا بدمك»[1] .

فهذه الأفعال الأخلاقية التي أقدم عليها سيف زادت في إعلاء مكانته خارج القبيلة ولاقت استحسان كل الضعفاء، وفي الوقت ذاته جلبت له نقمة سادة قبيلة بني المهند الذين تصيدوا كل الفرص للانتقام منه. ولعل هذا كان أمراً شائعاً بين القبائل، فمساعدة الأقوياء للضعفاء وإن لاقت إعجاب الناس خارج القبيلة، فإنها أججت قلوب صانعي القرار داخلها. ولهذا فقد تنبأ الصعلوك يسار بأن سيف لن يطول مقامه في قبيلته، إذ « قال يسار لزوجته وهو يشير إلى سيف بحيرة:

ـ هذا الرجل يحمل قلب صعلوك، ولا أظن مقامه يطول في قومه.

تابعتهم بعينيها غير مصدّقة:

ـ تُرى ماذا تخبئ الصحراء لرجل مثله؟»[2].

يعلم يسار بأن رجل مثل سيف لا يمكن أن يعيش في القبيلة، لأن من يملكون أخلاق سيف يعيشون متمردين خارج القبائل. فضلاً عن ذلك فقد كان سيف يقضي جل أوقاته خارج القبيلة، ولهذا لم يكتسب الصفات السلبية للقبائل، كالحسد والصراعات والمكائد، كما سمح له ذلك بأن يخْبُر الصحراء ويعرف كل ما يدور خارجها. إذ أن الأخلاق المغيّبة في قبيلته. قد تكون حاضرة في قبائل صحراوية أخرى.

كانت قبيلة بني المهند مثلها مثل الكثير من القبائل تقيّد من حريات الأفراد، تحت مُسمى الحفاظ على أمن القبيلة وسمعتها، كما أن رجال بني المهند لم يكن يهمهم الأخلاق ومساعدة المحتاجين. بل كان همهم الكبير هو سمعة القبيلة. ولهذا غضب شيخ بني المهند من عودة الفرسان ولم يجلبوا معهم الإبل. وحده سيف من كان يرى بأن هذا الفعل هو من قبيل مكارم الأخلاق وهو مدعاة للفخر بين القبائل الأخرى.

« فقال سيف محاولاً أن يهدّئ من ثورة شيخ القبيلة:

---

[1] رواية الصحراء ص 159.

[2] نفسه، ص160.

ـ ما فعلناه اليوم يحسب لنا لا علينا يا كبير القوم. فقد قدرنا على ردّ إبلنا، ثم وهبناها للجياع.

ـ قال شداد مستغرباً:

ـ تسدّون رمق الجياع بأربعة من الإبل؟

ـ أعطيك بدلاً منها عشرة من المنقيات يا شداد.

ـ وذكر قومي. وكرامة قبيلتي. بكم تشتريها يا سيف؟

أوغر شداد صدر القوم، دماء صدر القوم، دماء الفرسان تغلي من الغيظ، يتمنون لو أن الأرض تنشق فتبلعهم على أن يتحملوا هذه المهانة»[1].

نجد في هذا الشاهد فضحاً للعيوب النسقية للشخصية العربية بشكل خاص، والقبيلة بشكل عام، إذ اكتسبت الذات العربية نوعاً من الفحولة جعلها تقصي الآخرين بشكل كلي. إضافة إلى ذلك منحت لنفسها أحقية الحكم على الأفعال من وجهة نظر النسق الفحولي المسيطر عليها، وليس من نظر الواجب الأخلاقي، و« هذه الذات التي يجوز لها ما لا يجوز لغيرها، هي ذات فوق القانون والقاعدة، وهي مرجع ذاتها مذ كانت هي الحجة لنفسها، يحتج بها ولا يحتج عليها، وباطلها حق وإن رأت حق الآخرين باطلاً فلها ذلك. هذه سمات شخصية ما من أحد منا إلا وقد رأى من أمثالها الكثير، في كافة البيئات السياسية والإجتماعية والإعلامية، مما يؤكد أن النسق الثقافي، إذا نشأ لا يقف عند حد، بل إنه يعبر كل الحدود والفواصل»[2]. فقد اكتسبت الذات العربية صفات، جعلتها لا تعترف بالحق. حتى ولو كان بيّناً بحجة أنه يمس بمكانتها، وعليه أصبحت القيم التي كان يتحلى بها العربي في الهامش، بعد أن كانت في مركز الحياة القبلية. وحلت محلها الشخصية العربية بكل عيوبها. ولهذا أنكر كل من شيخ القبيلة وحاشيته على سيف فعله الأخلاقي، خوفاً من الكلام الذي قد يشاع خارج القبيلة، وهو أن قبيلة بني المهند عجزت عن رد إبلها من صعلوك،

[1] رواية الصحراء، ص161.

[2] عبد الله الغذامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية(2005)، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 130.

فقال شداد لسيف بأنك حتى وإن اشتريت لي إبلاً، فلن تستطيع شراء ذكر القوم بين القبائل وكرامة قبيلتهم.

فكانت القبائل العربية تلجأ لأي شي يجعلها قوية حتى لا تُمس كرامتها بسوء، أو يُذل أسيادها من قبل قبائل أخرى. ولهذا أنشأت تلك التحالفات التي من شأنها أن تحافظ عل سيطرتها على الصحراء من جهة، ومنع القوى التي هي في طور النمو من الظهور على الساحة، حتى لا تشكل عليها تهديدا في المستقبل من جهة ثانية. فلو نسقط هذا الوضع الذي كانت عليه القبائل، على الوضع في العالم اليوم، نجد أن معظم الدول القوية تعمل بنفس الأسلوب الذي انتهجته القبائل. فقد سنّت كل دولة قوانينها الخاصة التي تعمل على تقييد حريات الأفراد. وتمنعهم من إبداء آرائهم الخاصة، خاصة فيما يتعلق بالشؤون السياسية التي تمس بالحاكم، إذ تعاقب ـ باسم الدولة ـ كل شخص يكون معارضاً أو منتقداً للوضع الداخلي للدولة، بحجة أنه يمس بأمنها وسيادتها.

هذا فيما يخص الشأن الداخلي، أمّا خارجياً فقد وضعت كل دولة سفراء من شأنهم أن يربطوا صلاتها وعلاقتها السياسية مع الدول التي هم فيها. وذلك تفادياً لأي نزاع قد يحدث بين الدولتين، فكانت كل دولة حريصة في أن يمثلها سفيرها خير تمثيل. حفاظاً على مكانتها وسمعتها في الخارج. إضافة إلى ذلك فقد قامت الدول القوية خاصة منها بتشكيل تحالفات سياسية واقتصادية وعسكرية. من أجل مواجهة القوى الكبرى من جهة، ومن جهة أخرى حتى تحافظ على مكانتها وريادتها بين دول العالم، في الوقت الذي أصبح فيه العالم يعج بالنزاعات والصراعات الإقليمية. إذ يشكل هذا الحلف حماية لها من أي اعتداء خارجي، بالنظر إلى حجم الدول التي يتشكل منها ذلك الحلف. فلو كان الحلف من صنع الدول الضعيفة، لكان الأمر منطقياً. باعتبار أن الدول الضعيفة تلجأ إلى الدخول في التكتلات خشية على نفسها من القوى الكبرى. لكن نرى أن معظم التكتلات هي من اختراع الدول الأقوى عالمياً في غالب الأحيان. فالغرض منها هو الحفاظ على الوضع العالمي، ومحاربة كل الدول الضعيفة التي تسعى لأن تحقق نمواً على مستوى مجالاتها العسكرية أو الاقتصادية أو السياسية. ولهذا فالمقصد الأساسي من تلك التحالفات هو بناء الدول القوية من

حيث مجالاتها خاصة الاقتصادية، والسير بها في طريق الرقي والتقدم. وفي الوقت ذاته تحطيم باقي الدول وذلك عبر عدة وسائل، أشهرها الاستعمار المباشر كما فعلت الدول الأروبية عندما غزت دول العالم المتخلفة، من أجل الاستفادة من ثرواتها الباطنية من بترول وغاز... في بناء اقتصاداتها، وحرمان تلك الدول من تلك الثروات.

إضافة إلى تدخلها في الشؤون الداخلية لتلك الدول وذلك من خلال إثارة للنعرات القبلية بين سكان الدول الضعيفة، لتخلق بلبلة وفوضى فيها، فتشغلها عن الشؤون الخارجية. مثلما رأينا في الرواية فقد عملت القبائل القوية على فرض ضرائب باهضة على القبائل الضعيفة، حتى لا تغزوها وحتى توفر لها الحماية. وهذا ما أدى بقبيلة جعدة إلى انهيارها، لأنها أنفقت كل أموالها على قبيلتي بني المهند وثعل، حفاظاً على أمنها، وبقيَت هي تلعق من الجوع دهوراً. إذ وصل الحد ببعض أفرادها إلى وأد بناتهم الصغيرات خشية عليهم من السبي من جهة، ومن جهة أخرى كان يترصدهم من كل الاتجاهات. فهو المصير الذي آلت إليه القبيلة. فكان فرسانها يرحلون خارج القبيلة باحثين عن مكان يأمن شرهم بعدما غاب الأمان داخل القبيلة.

أما رؤساء هؤلاء القبائل الضعيفة، وعلى رأسهم رئيس قبيلة جعدة، فكانوا يعملون على تكريس تلك التبعية، لأن عصا الجوع لن تطالهم، فقد كانوا مستفيدين من الوضع. وفي أغلب الأحيان يكون رئيس القبيلة منصّباً من طرف تلك القبائل، فهي الحامية له من أي انقلاب قد يمس شخصه داخل القبيلة. فيلجأ إلى التضحية بشعبه في سبيل مصلحته الشخصية. فشيخ قبيلة جعدة أهدى صخراً جواد أحد أفراد قبيلته وهو الفارس سعد، حتى يتقرب من قبيلة ثعل. وهذا ما جعل سعد يغضب من وضع القبيلة ومن شيخها الذي جعله يخسر جواده، في لعبة نسج خيوطها أسياد القبائل. في حين لم يستفد هو من أي شيء، غير مشاهدة صخر وهو يمتطي الجواد. فيقول سعد موجهاً خطابه لصديقيه ليث ويزيد:« ـ أتذكران كيف استولى (فارس ثعل) على جوادي.. رآني أمتطيه. لم يصدّق أنها براعتي، ونسب البراعة للجواد.. قال بأن جواداً كهذا خُلق للنزال، فأهداه شيخ القبيلة جوادي.. كان يمتطيه وهو عائد لقبيلته، ينظر إلي بعينين واثقتين، وكنت أحترق

بصمتي وأنفاس جوادي تغادرني لأدفع وحدي ثمن ضعف قبيلتي»[1]. فقد أبان هذا الشاهد حجم المعاناة التي كان يتخبط فيها أفراد قبيلة جعدة، وما سعد إلا عينة من الذين حُرموا من أملاكهم بسبب ضعف القبيلة. كما أن الكثير من الرجال الأحرار والسيدات العفيفات، من القبيلة سيقوا عبيداً لخدمة أسياد القبائل القوية، كل ذلك كان بإشراف شيخ القبيلة. فلم يكتف شيوخ القبائل بمنح الضرائب للقبائل القوية، بل راحوا يتقربون إليهم بالهدايا التي كانت تؤخذ ظلماً من ممتلكات المستضعفين من الناس. الأمر الذي جلب لهم نقمة الأهالي على شيوخهم بالدرجة الأولى، وعلى القبائل الظالمة بالدرجة الثانية.

وعليه فقد عمدت جهاد الرجبي إلى تعرية الواقع العالمي، وفضح المؤسسات السياسية العالمية وأساليبها الخبيثة التي تدمر العالم أكثر مما تبنيه، إذ استغلت أسبقية تقدمه وتحولاتها الإقتصادية والسياسية، في وضع قوانين تحكم بها قبضتهاعلى الدول الأقل منها قوة. والتي لم تصل بعد إلى مستوى التطور التكنولوجي الذي وصلت إليه متعللة بحجج واهية في غالب الأحيان. ويعتبر الاستعمار بمختلف أنواعه من أشهر هذه الأساليب ومن أشكاله: «**الاستعمار النهبي** الذي يعتمد سرقة خيرات المجتمعات الأخرى، بحد السلاح، **والاستعمار التجاري** الذي أفرز ايديولوجيات تعتمد على العنصرية واستعباد الآخر، كأفكار سبنسر(Spencer)التي تطبق النظريات الداروينية على المجتمعات، فتعتبر أن الحياة للأفضل والأقوى، وأنه من الطبيعي أن يستعمر من هو متحضر كل المجتمعات التي بقيت خارجة عن " الحضارة "... أما الصيغة الثالثة لعملية الاستعمار فتتمثل في **الهيمنة الإدارية**، كالحماية أو المعاهدات المشتركة »[2]. وخير مثال على ذلك هو عملية استعمار الجزائر، التي أرجعت فرنسا السبب إلى أن حاكم الجزائر في تلك الفترة وهو الداي حسين، أهان القنصل الفرنسي في تلك الفترة في حادثة المروحة المشهورة،« فبعد ما عرف عن حادثة صفع الداي للقنصل الفرنسي في الجزائر. ذكر تقرير قدمه وزير الحربية الفرنسية للملك شارل العاشر قوله: لقد أرادت العناية الإلهية أن تستثار جلالتكم بشدة في شخص قنصلكم بواسطة ألد أعداء المسيحية، ولعله لم يكن من باب الصدفة أن يدعى ابن لويس التقي

[1] رواية الصحراء، ص 15.

[2] فتحي التريكي و رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، ص 65.

لكي ينتقم للدين وللإنسانية ولإهانته الشخصية في نفس الوقت، ولعل الزمن يسعدنا بأن ننتهز هذه الفرصة لننشر المدنية بين السكان الأصليين وننصرهم »[1]. لكن كان ذلك مجرد ذر الغبار في العيون، إذ أن فرنسا كانت تتحين الفرص لإخضاع الجزائر تحت جبروتها. ومن ثمة استغلال خيرات هذا البلد. هذا من جهة ومن جهة أخرى إن فرنسا كانت تسعى للقضاء على الدين الإسلامي في الجزائر، خاصة وأن الجزائر كانت تتزعم الإسلام في شمال قارة إفريقيا، في الوقت الذي كانت فيه فرنسا تقود المسيحية في أروبا. يقول الدكتور رأفت الشيخ:« وكانت الجزائر تتزعم الجناح الإسلامي في شمال إفريقيا وفرنسا تتزعم الجناح المسيحي الكاثوليكي في أروبا، والصدام قائم ومستمر بين الجناحين في البحر المتوسط كنوع من الحروب الصليبية »[2]. وما هذه الحادثة إلاّ عينة إذ أن الأمثلة كثيرة ومتعددة في هذا المجال.

وعليه فقد كشفت لنا الروائية العديد من الإجراءات السياسية بطريقة تجريدية، وذلك بتمثيل هاته الدول على شكل قبائل متصارعة فيما بينها. لكنها تعبر عن الواقع المعيش خير تعبير، فالخوف نفسه الذي طبع شخصية شيوخ القبائل، هو اليوم مهيمن على رؤساء الدول خاصة الضعيفة. فهم دوما في حالة ترقب وخوف من أن يفقد منصبه كرئيس لدولته، مهما بلغ ظلمه وتسلطه على شعبه. فيعرض أموال شعبه وثروات بلاده إما كهدايا، وإما في شكل صفقات تبرمها مع هذه القوى الدكتاتورية حتى تسلم من بطشها، وحتى تدافع عنها في حالة تعرضها لأي عدوان خارجي.

أما الدول القوية فتحصن نفسها ضمن تكتلات ومجموعات سواء أكانت سياسية(هيئة الأمم المتحدة) أو إقليمية(الإتحاد الأروبي)، أو اقتصادية(صندوق النقد الدولي، المنظمة العالمية للتجارة). والهدف من هذه التكتلات هو زيادة قوتها على الصعيد العالمي، لمنع أي قوى أخرى قد تشكل خطراً عليها. أو من شأنها أن تغيّر في النظام العالمي. كما تزيد من هيمنتها على الدول الضعيفة وهو الهدف الأساسي من إنشاء تلك التكتلات.

[1] رأفت الشيخ، تاريخ العرب المعاصر(1996)، دط، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، أسباتس، مصر، ص 132.

[2] المرجع السابق، ص 132.

ولهذا فقد تنبأت الروائية بزوال هذا النظام الدولي مهما بلغت هيمنته، ومهما بلغت قوته. إذ ستظهر بعض القوى الرافضة لهذا النظام ولسياساته الظالمة وستعصف بكيانه محيلة تلك الدول إلى الهامش. ففي الرواية ظهر صوت ذو طابع فردي حمل شعار التمرد وأعلن سخطه على الصوت الجماعي الداعي إلى عدم الخروج على تعاليم القبيلة. فكانت شعاراته تدعوا إلى الحرية والعدل والمساواة. ورفض العبودية والتقسيمات العنصرية، معتبرة أن الصحراء تتسع للجميع للغني والفقير، والضعيف والقوي.

المبحث الثالث: اليوتوبيا: مشروع الصحراء

إن الصحراء بوصفها عالماً سحرياً غنياً بالأسرار، ومشحوناً بمختلف المتاهات، جعل بعض الروائيين يطلقون عليها مختلف التسميات، ويصفونها بمختلف الأوصاف، بل ويبثونها الكثير من آمالهم وآلامهم، ويرون فيها فضاءً مستعصياً عن التحولات التي شهدتها مختلف الأماكن الأخرى. فتحولت بذلك الصحراء من مكان محسوس إلى مفاهيم مجردة متعددة المنابع، ومختلفة في المقاصد، لكن يحكمها ويربطها بالعالم المجرّد خيط رفيع يتمثل في مخيال الروائي. يقول سعيد الغانمي: « والصحراء ـ كما هو معروف ـ متاهة وفردوس في آن واحد. لذا فإنها تعد بالضياع وبالعثور على الذات، تعد بالكنوز مثلما تنذر بالإملاق. فهل أقول إن الكتابة عنها أيضاً تنفرج عن مشهدين متناقضين؟ هل أقول إن الكتابة عنها تفتح فمها وتمد لسانها كلسان الحية لتبشر بالترياق وإكسير الخلود، وتنذر بالسم ولعاب الموت...؟»[1].

فقدت الصحراء في رواية **الصحراء** لجهاد الرجبي ـ في كثير من الأحيان ـ صورتها المحسوسة وارتقت إلى أن تصبح فكرة هندسها مخيال الروائية، وعملت الشخصيات على تطبيقها في أرض الرواية. فحيناً تتجلى الصحراء مثالية خالية من شوائب الإنسان وسلبياته، يكون فيها الفرد أشبه ما يكون بالملائكة، إذ ينزع ثوب أهوائه ويرتدي عباءة الصحراء. وحيناً آخر تصطبغ بلون الإنسان الذي يمارس عليها جبروته وهيمنته، فيغير وجهها الملائكي إلى وجه عابس، متسلط، تتصدره صورة الإنسان الذي يستعبد أخاه الإنسان ويقيد من حرياته، ويدفعه دفعاً إلى ممارسة الموت كلعبة هينة. فيحطمه ويجرده من آماله وأحلامه، ويصبح الموت حياة والحياة موتاً.

تمرد الأنا على النحن

أضحى الفكر السياسي العربي متحرراً من القيود البالية التي لحقت به من الأنظمة الملكية القديمة، فأصبح يمتلك حرية نقد الأنظمة السياسية، سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة، وذلك بعد انفتاحه على الفكر الغربي الذي تمرّد على الأنظمة الإقطاعية منذ سنين خلت.

[1] سعيد الغانمي، ملحمة الحدود القصوى المخيال الصحراوي في أدب ابراهيم الكوني (2000)، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 09.

ونعني بالأنا تلك الأصوات الفردية التي لم تستطع تقبل سير النظام القبلي(نحن)، فأعلنت التمرد عليه، أما النحن فيمثل صوت القبيلة الذي ينصاع تحت قيادة شيخ القبيلة. فكانت بداية التمرد بليث الذي ثار على وضع قبيلته المأساوي. فلم يستسغ رؤية أفراد قبيلته يموتون جوعاً وعطشاً، في الوقت الذي ينعم فيه شيخهم بالراحة والرخاء. إذ بدأ ليث تمرده بمعارضة سيد القبيلة وسط مجلسه وأمام الوجهاء من قومه، كما في الحوار الآتي:

« ـ حدّق شيخ القبيلة في وجوههم جميعاً، فلم ير فيها غير الجوع ، ابتسامة مبهمة أطلت من وجهه وهو يقول بانفعال مصطنع:

ـ أنتم خيرة رجال القبيلة. فرسانها ونجوم عتمتها.. أنتم نار مشاعلها، وصوت كبريائها..

لم تؤثر كلماته بأحد، لم تنتزع نظرة استحسان واحدة، بل وارتعشت وجوههم للسؤال(ماذا بعد). فأكمل شيخ القبيلة وهو يحدق في وجوههم وفي صوته كثير من الخيبة:

ـ أعرف بأنكم لستم أقلّ من غيركم جوعاً، ولكنكم الأقدر على التحمّل.

عضّ ليث على شفته بغيظ وهو يحدّق في وجه شيخ القبيلة الذي بدا ممتلئاً، بل سميناً كعادته.. ثم قال دون أن يستأذن لنفسه بالكلام:

ـ الفارس لا يجوع يا كبير القوم.

ابتسم شيخ القبيلة بمكر، ثم قال وهو يشير إلى بقية الفرسان:

ـ لهذا جمعتكم، فبماذا تشيرون علي للخروج من هذه المحنة؟

اشتد غيظ ليث، فصاح وقد نفذ صبره:

ـ هذه المحنة أنت من أوقعنا فيه يا كبيرنا.

تطّلع الفرسان إلى بعضهم بدهشة، بينما ابتلع شيخ القبيلة كلماته بابتسامة صبورة، ثم قال بخيبة أمل

ـ أنا يا ليث؟ كبيركم، ورأس أمركم، أنا من أوقعكم في هذه المحنة؟

ثم نظر إلى الفرسان الذين بدا على وجوههم الاستياء الشديد، فأكمل وشيء من الغضب بدأ يطلّ من كلماته:

ـ أأنا من أمر السماء أن تغلق أبواب عطاياها؟ أم تراني رددت ماءنا فصار غوراً لا تطاله أيدينا؟»[1]

لجأ شيخ القبيلة إلى استعمال الخطاب السياسي الذي يتسم بالحيلة والخبث، من أجل استمالة فرسان قبيلة جعدة وللتأثير فيهم. فقد هرب من المواجهة المباشرة ولم يشأ طرح قضيته بشكل عادي، وهذا دليل على دهائه السياسي. فهو يعلم قدر المعاناة وحجم المأساة التي بات يعيشها أفراد القبيلة، إذ لم يجد غير المخاتلة في استمالة الفرسان، بمدحهم حتى ينسيهم الخيبات التي يسبحون فيها وتسبح فيها قبيلتهم، فكانت كلماته بمثابة جرعة معنوية استعملها بهدف تهدئة غضب قومه.

كانت اللغة هي السبيل إلى تحقيق مآربه والوصول إلى قلوب الفرسان أي انتهاج ما يسميه حسين خمري ب"سلطة الحكي" أو "سلطة الخطاب"، « إن امتلاك اللغة هو امتلاك سلطة معرفية والسلطة هي إقناع الآخرين بواسطة اللغة. والشواهدالتاريخية أكثر من أن تحصى ونضرب مثلين لا غير للاستشهاد فقط: الحجاج بن يوسف وخطبه السياسية البليغة مع العلماء والأدباء وطارق بن زياد رغم التشكيك في خطبته التي ألقاها في خليج الزّقاق»[2]. فتمثل اللغة رأس المال الرمزي الذي يستطيع به الحاكم مراوغة الرعية واستمالتهم، وفي الوقت نفسه تساعده على إخفاء عيوبه عن العامة.

لكن شيخ القبيلة لم يفلح في هذا، بدليل أن الفرسان لم يتأثروا بكلماته، وراحوا يتساءلون عن سبب استدعائهم في خيمته. فضلاً عن ذلك فإن هذا الخطاب بدا مألوفاً عندهم، إذ لم يؤثر فيهم

[1] رواية الصحراء، ص 8 ـ 9.

[2] حسين خمري، فضاء المتخيل دراسة أدبية، ص13 ـ 14.

ولم يعيروه أي اهتمام، فقد تعودوا على مثل هذه الشعارات السياسية الجوفاء التي لا نتيجة مرجوة منها.

كما أن وصف السارد لشيخ قبيلتهم بالسمنة، هو علامة واضحة على أنه لا يعيش الأزمة التي يعيشها باقي الأهالي، ولهذا تعمد السارد إظهار ملامح شيخ القبيلة، وفي الوقت ذاته إظهار ملامح الفرسان، حتى يتبين للقارئ الفرق الكبير بين الإنسان العادي في القبيلة وبين شيخها. فإن كان الجوع بادياً على وجوه الفرسان ، فإن وجه شيخ القبيلة لا يبدو كذلك، بمعنى أنه يعيش في عالمه الخاص بعيداً عن المشاكل التي تتخبط فيها القبيلة.

وفي ذلك يبرز ظلم الحكام لشعوبهم وعدم اكتراثهم لما يدور بين الرعية. الأمر الذي جعل الفرسان يرون في التمرد حلاً، قد يخرجهم من الوضع الذي هم فيه. فإن أخفى باقي الفرسان انزعاجهم من سياسة شيخهم، فإن ليث أظهر تذمره منه، وذلك بأن حمّله مسؤولية تدهور الأوضاع في القبيلة. فليث كان يريد العيش الكريم، حتى وإن استدعى الأمر غزو إحدى القبائل الأخرى. لكن شيخ القبيلة لم يشاطره الرأي. لأنه كان قد عقد سابقاً اتفاقاً بينه وبين القبائل القوية، يقضي بموجبه عدم تعرضها لقبيلته مقابل منحها فدية تؤخذ من أموال عامة الناس. كما تضمن له تلك القبائل الحماية من القبائل الأخرى. فبهذه المعاهدة زاد شيخ القبيلة من استفحال أزمة القبيلة، وجلب إليه نقمة الأهالي وعلى رأسهم ليث.

أما في قبيلة بني المهند، وهي أقوى قبيلة في الصحراء، فقد قاد سيف عملية التمرد، لكن حاله يختلف عن حال ليث في جعدة، لأن سيفاً أغنى رجل في القبيلة، ولم يكن يحتاج لا المال ولا السلطة. وإنما كان يسعى إلى الوصول لأمرين وهما البحث عن هويته. أما الأمر الثاني وهو الأهم فيتمثل في البحث عن العدل والمساواة داخل القبيلة. إذ كان يحسن إلى الضعفاء، ويقرّب إليه العبيد، ما جعله مصدر قلق بالنسبة لأسياد بني المهند، كيف لا وقد ساوى بين العبيد والأسياد وجعلهم في مرتبة واحدة، فكان عبيد السادة الآخرين، يتمنون لو كانوا عبيداً في خيمته. فقد دافع في عدة مواقف عن العبيد، وأنكر على السادة ظلم العبيد. ومن تلك المواقف انزعاجه من سيد القوم عندما ترك فرسان بني المهند العبد ميمون وابنه جريحاً خارج المضارب، بعد أن هاجمهما

بعض قطاع الطرق، وأخذوا منهما بعضاً من الأغنام أثناء رعيهما. فيقول سيف وهو يحدّث سيد القوم:

« ـ وماذا عن ميمون وولده الجريح؟

عيون صامتة، مذهولة، تحدّق في وجه سيف وهو يكمل دون أن يأبه بالجمر الذي توهّج في عيني شيخ القبيلة:

ـ أتتركون للموت عبداً جريحاً افتدى مالكم بدمه؟ لا غرو أن العبيد يفرّون حين يهاجمهم الصعاليك، ويؤثرون النجاة.

ثمّ زفر بضيق وهو يقول:

ـ أكان سيترك على الرمال لتدوسه الأقدام لو كان أحد فرسانك يا كبير القوم؟

قال شيخ القبيلة محاولاً تهدئته:

ـ فارس القبيلة شرفها. ولا أظنه يستوي وعبد لا يملك نفسه.

ـ وهؤلاء الفرسان يا كبير القوم، أيملكون أنفسهم وهم طوع أمرك »[1] .

حاول سيف الدفاع عن ميمون وابنه، و أراد إنصافهما عند رئيس القبيلة، خاصة أن ميمون واجه اللصوص وأراد استرداد الأغنام، لولا أن باغته أحد اللصوص وجرح ابنه من الخلف، وأخذوا الأغنام. وبهذا انتشر الخبر في القبيلة. فسارع الفرسان في تتبع آثار اللصوص والقبض عليهم واستردوا أغنامهم. لكنهم تركوا ميمون وابنه الجريح يتكبدان مشقة الطريق نكاية فيهما، بل اتهموهما بالتقصير في عملهما. وهو الأمر الذي أثار حفيظة سيف. وجاء للدفاع عنهما، لكن هذا كان غريباً بالنسبة للأخرين، إذ لم يتوقعوا أن سيداً يأتي ويدافع عن عبد مغلوب على أمره. فقد ورث سيف عن والده تلك الخصال وهي معاملة العبيد مثل معاملة الأسياد. ولهذا ففي نسقه الخاص أن الناس سواسية مهما كانت طبقتهم الاجتماعية، عكس رئيس القبيلة الذي بدا متشبعاً بالعرف القبلي

[1] رواية الصحراء ص 88.

القائم على استعباد الضعفاء واحترام الأسياد. ولهذا رفض مساواة الفرسان بالعبيد، فقد وصف الفرسان بأنهم شرف القبيلة، أما العبيد فلا يملكون حتى أنفسهم.

لا يكترث شيخ القبيلة بالعبيد، لأنهم لا يملكون القوة التي يمتلكها الفرسان حتى يدافعون عن القبيلة. ولما نقول القبيلة فنعني الحاكم بالدرجة الأولى ثم يأتي بعده العامة، ولهذا هو يعتبر الفرسان شرفها، لأن شيخ القبيلة لا يبحث إلا عن القوي الذي يحتمي به وقت الغزو ووقت الحروب. أما العبد فهو في أحسن الأحوال تُسند إليه مهمة رعي الأغنام ،أما الأخرون فمهتمهم خدمة الأسياد، فقانون الصحراء لا يعترف إلا بالقوي أما الضعيف لا مكانة له في القبيلة.

هذا ما جعل سيفاً يعلن تمرده عن التقاليد التي لا تعترف إلا بالأسياد، بينما الضعفاء تحيلهم إلى هامش الحياة. فكان يشارك خيمته مع العبيد، ويمني النفس في إقناع أصحابه بضرورة التخلي عن تلك الأفكار العنصرية. وعلى التمرد عليها والتحلي بالحرية في القرارات الشخصية، بغض النظر عن آراء الأخرين. لأن الحرية عنده ليست في استعباد الآخرين، وإنما الحرية تكمن في التمرد على القبيلة وقيودها. فقد يكون العبد حراً وهو سيد قراراته، وقد يكون السيد عبداً وهو ينظر نظرة التقديس إلى عادات أجداده. فكان سيف يحاول أن يزرع هذا الفكر في رأس صديقه مجد، الذي كان يخشى أن تجلب تلك الأفكار المشاكل لصديقه في القبيلة،فيقول:

« ـ لو لم أنشأ معك في القبيلة لظننت بأنك كنت عبداً.

ـ أوتظن نفسك حراً يا مجد؟

ضحك مجد، فاجأته كلمات سيف، فقال بيأس:

ـ هذه التي تسميها قيوداً ما هي إلا تقاليد ورثناها عن آبائنا.

ـ فلماذا نحيا بطريقتهم؟ لماذا لا تكون لنا طريقتنا؟

ـ دعك مما أنت فيه يا صديقي.. أنت تحرق نفسك.

ـ خائف عليّ أم منّي؟

ـ لا تنتظر القبيلة منك أكثر من هذه الكلمات لتشتعل بنار الفتنة.

ـ أنا أقول هذا من أجلنا (أنا وأنت) لا من أجل القبيلة.

علينا أن نسيطر على عبيدنا يا سيف.. بالقسوة، بالقوة، بالجنون، المهم أن نفعل، وإلاّ ضاعت هيبتنا.

ـ ألم تسأل نفسك يوماً لماذا نحن أحرار وهم رقيق لنا؟

يكفيني أنني خلقت حرّاً.

ـ فمن خلقك يا مجد؟ من خلقك حرّاً؟

ـ اتسعت عينا مجد بالدهشة، لم يجد ما يقوله، فالتزم الصمت.. بينما تنّهد سيف وهو يعض شفته بغيظ يكسوه القلق:

ـ ويل لنا من الصحراء يا مجد، وويل للصحراء منا »[1]

فرغم أن سيفاً وسط قبيلة بني المهند، إلاّ أنه اكتسب قيماً لم يتسن لغيره أن يملكها. إن الذي يجعل سيفاً مختلفاً في فكره عن الآخرين، هو امتلاكه لفكر تحرري لم يمتلكه غيره، فقد كان يبحث عن الحكمة في أي مكان يجدها. كما كان يتحاور مع كل الناس، ويستفيد من نصائحهم، مهما كانت رتبتهم الاجتماعية. فكان يملك فكراً شمولياً بواسطته يحلل القضايا ويخضعها للعقل، ولا يولي أهمية للتقاليد التي تتوارثها القبائل من العصور السابقة. ولهذا كان كثيراً ما يدعو أصدقاءه إلى التخلي عن العادات القديمة التي تجعل الإنسان يستعبد أخاه الإنسان.

كان يرى أن الأسياد عبيد عندما لا يستغلون عقولهم في الحكم على أي التقاليد تفيد المجتمع وأيها تضره، كما يعتبر بعض العبيد أسياداً لما يمتلكون من حكمة وبصيرة في تسيير شؤونهم، وعلى رأسهم خادمه حبيب، وهو من بلاد الروم الذي رفض الرجوع إلى بلاده والبقاء مع سيف، فكان سيف يحاوره في كل مرة حتي يستفيد من حكمته:

[1] رواية الصحراء، ص120.

« ـ حدثني عن قومك يا حبيب؟

ـ هم أناس يحبون الحياة، أرضهم طرية، ووجوههم ناعمة، لكنهم مثلكم قساة.

ـ لماذا تؤثر البقاء بيننا عبداً على العودة إليهم حرا؟

قيدك يا سيدي يحميني من الموت.

ثم أكمل بحزن:

ـ بلادي بعيدة، والطريق إليها يعجُّ بالمخاطر، ليست لي قدرتكم على فهم الرمال، ولن يحميني سيفي الرومي من الأغلال..»[1]

كان سيف يقرب العبيد إليه، وفي بعض الأحيان يحررهم حتى يرحلون إلى قبائلهم وإلى أبنائهم. وبعضهم الآخر آثر البقاء في خدمته حباً فيه، وخشية من أن يصبح عبداً لسيد آخر. وهذا هو الأمر الذي كان يقلق أسياد قبيلة بني المهند. فأفكار سيف وسلوكاته تتعارض مع سلوكاتهم. فقد وصفه شيخ القبيلة بقوله:« سيف لا يهمه حب القبيلة، إن له صحراء غير الصحراء التي نعرفها، وهو يترك ماله لنا ما حاسبنا فيه قط.. يرحل ليعود، ويعود ليرحل.. لا يمكن لرجل كسيف أن يحلم بالسيادة»[2]. فالصحراء التي يحلم بها سيف تختلف عن صحراء بقية الأهالي. ولهذا كان مجد ينصحه بأن يتوقف عن التشهير بهذه الأفكار، حتى يتفادى الوقوع في الفتنة، وحتى لا يتعرض لأي مؤامرة قد تنهي بحياته. خاصة أن في القبيلة من يتربصون به شراً وعلى رأسهم شداد.

وهو ما حدث بالفعل فقد اتهمه بعض المقربين من شيخ القبيلة بأنه يقود حملة تمرد داخل القبيلة، فهو يجمع حوله العبيد والرجال الضعفاء، حتى يقوم بانقلاب في القبيلة. وحتى يصبح هو السيد الأول فيها. وبعض الأطراف اتهمته بأنه يريد الثأر لمقتل أبيه، فسيف يخرج من القبيلة ويحضّر جيشاً قوياً في الصحراء، يريد به الإطاحة بالقبيلة انتقاماً لاغتيال والده.

[1] رواية الصحراء، ص 169.

[2] نفسه، ص 135.

لقد قابلت دعوة سيف المثالية والداعية لقيم الخير والعدل، دعوة أخرى ناهضتها، ودعت إلى إخمادها، وإلى التمسك بالعادات والتقاليد المتوارثة، قاد هذه الحملة شداد. فإن كان سيف قد ورِث عن والده قيم التسامح والمودة. فقد ورث شداد عن أبيه الغدر والخديعة، فهو رمز للشر في الرواية. إذ استغل قربه من شيخ القبيلة في بث سمومه وحقده على سيف، أدعى شداد أن سيفاً يقود حملة انقلاب في القبيلة وخارجها. لأنه يجمع حوله العبيد وعامة الناس حتى يشتريهم بماله فيولونه الطاعة العمياء، التي لا محالة ستطال رأس سيد القبيلة. كما أن تواتره على القبائل الأخرى، هو من أجل كسب ثقتهم فيه، حتى يضمن مساعدتهم في عملية الإطاحة بسيد القبيلة. إذا ما سنحت الفرصة لذلك. فقد ظهر هذا في حدي تشداد وهو في مجلس رئيس القبيلة:

« ـ سيف يحدث لاسمه صدى في أذن الصحراء، يحيط نفسه بإعجاب الفرسان، يحسن إلى الفقراء، ويحرر العبيد، ماذا تراه يبغي من وراء ذلك غير السيادة، سيادة يباركه فرسانك، وفرسان القبائل القوية..

اقترب شداد أكثر، وانتشر في رأس شيخ القبيلة الفحيح:

ـ لا تستهن بالضعفاء الذين يلتفُّون من حوله، فهؤلاء رجال لا ينقصهم غير المال، فإن زوّدهم سيف به صنع منهم فرساناً »[1]

نجح شداد في إقناع سيد القبيلة بضرورة التخلص من سيف، رغم أنه رئيس القبيلة يحب سيفاً ويكِن له كل الاحترام، خاصة وأنهما كانا صديقين منذ الطفولة. لكن المتعارف عليه أن أشد ما يخشاه الحاكم هو فقدان منصبه. وفي سبيل ذلك قد يضحي بأحد أقربائه إن استدعى الأمر حتى لا يخسر كرسي العرش. ولهذا خضع سيد بني المهند لرأي شداد وقرر التضحية بسيف أفضل من فقدان السيادة. فدبروا له مكيدة وذلك بأن يجرِّدوه من سيفه وحصانه وزاده، وينفونه في الصحراء حيث يموت عطشاً وجوعاً. لكن في الحقيقة هذا النفي هو تحضير للمشروع الذي سطرته الروائية والذي سيقلب الصحراء رأساً على عقب كما سنرى لاحقاً.

[1] رواية الصحراء، ص136.

وفي الوقت الذي كان فيه سيف يدعو بني المهند إلى قيم العدل والمساواة، كان صخر في قبيلة ثعل يبحث عن الحكمة التي توقف الحروب بين القبائل المتطاحنة. إذ كان يتحين الفرصة التي تجعله يخرج من القبيلة. ويبحث عن مكان يجد فيه الحكمة التي توقف الحروب بين القبائل وتجعلهم متعايشين في سلام. رغم ذلك كان يخفي تمرده ويبدي الطاعة لوالده الذي هو سيد القبيلة. إذ لم يكن يهمه لا المال ولا السلطان بل الذي كان يحلم به هو أن يصبح حكيماً. ويتضح هذا في حواره مع رجل الحكايات الذي التقى به في الصحراء، حيث طلب منه أن يعطيه السر الذي يوصله إلى الحكمة حيث يكون رجلاً حكيماً ومؤثراً في قومه، فيحاوره قائلاً:

« ـ قتلتنا بقولك أيها الكهل.

ـ صدقت أيها الفارس، فالكلمة سيف، سيف لا يحمله فارس مثلك، بل كهل مثلي..

ـ هل على السنين أن تدوسني لتصبح كلماتي طعنات؟

ـ تكفيك لحظة تمرد واحدة.

ـ التمرد فوضى تفسِّخ جمع القبيلة.

ـ وتلملم روح الفارس.

أشاح صخر بوجهه عنه، ثم عاد إليه بملامح مضطربة:

ـ كنت متمرداً؟

ـ بل رجل قبيلة، داستني السنون وألقت بثقلها على كتفي ورحلت عني، تركتني وحيداً، ضعيفاً، وكانت من قبل تهتزّ لسيفي.

ابتسم بحسرة وهو يكمل:

ـ تمـردت علـى شـيخوختي، وجعلـت مـن نفسـي جعبـة لحكايـات الصـحراء، لعـل أيّـاً منهـا يفسِّـر حكايتي..»[1] .

إن سعي صخر خلف الحكمة، جعله يبحث عن الطريق المؤدي إليها. إذ لم يجد غير التمرد على النمط القبلي الذي قيّد عقله، وجعله رِقّاً لتقاليد القبيلة من جهة، ومن جهة أخرى فقد أعمته ظروف الصحراء من حروب وغزوات، من معرفة الحقيقة الكاملة. التي لن يصل إليها إلاّ بالتمرد كما أخبره رجل الحكايات. فهذا الأخير أعطاه السر الذي كان يبحث عنه، إذ أنه أسقط حالته على حالة صخر. فما يعيشه صخر الآن قد عاشه الرجل سابقاً فقد كان يعيش في قومه، وكان يتمتع بالقوة التي يتمتع بها صخر الآن. لكن كل ذلك لن يطول لأن كل بشر قوي، سيصبح يوماً ضعيفاً، لكن ستبقى الحكمة مع الإنسان طيلة حياته، وتبقي إنجازاته حية حتى بعد موته.

ومن ثمة فقد أسست الروائية لمشروع سياسي قائم على التمرد، إذ جعلت التمرد مقروناً بالحرية، والحرية لا تتوفر إلا خارج أسوار القبيلة. لهذا اعتبر سيف أنه لا وجود لحرية مطلقة في صحراء تحكمها الأعراف والتقاليد البالية. فالكل عبد لشيء ما، الفارس ملك للقبيلة والعبد ملك لسيده، والسيد ملك لسيد القبيلة فلا يستطيع اتخاذ أي قرار مالم يوافق عليه شيخ القبيلة.

وحده المتمرد من يستطيع تحقيق الحرية المطلقة، وليست الحرية المقيّدة التي ينعم بها الأسياد في النظام القبلي، ظناً منهم أنهم يملكون أنفسهم وأسياد لقراراتهم لكن مصيرهم بيد الحاكم. تقول ضياء: « لن تقاوم ولن تفر إلى الصحراء، فتسترجع على حدّ السيف ملامح السبية، كل الناس عبيد لشيء ما.. هي أمة لمجد، ومجد عبد للقبيلة.. قد يكون عبداً مشاكساً لكنه مجرد عبد. القبيلة كلها تركع للصحراء بعبودية، مذلة.. كلهم عبيد.. المرأة أمة لزوجها، لأبيها، لإخوتها وأبناء عمومتها.. أمة للسيف الذي يحميها، وللسيف الذي يهدّدها وإن لم يجرح معصمها القيد. فأي ضير في أن تكون ضياء أمة لسيّد يعبدها، إنها تشفق عليه.. ويظن أنه يشفق عليها»[2]. إن ضياء أَمَةً لمجد، لكنها كانت تتمتع بالحكمة التي غابت عنه وهو السيد. ولهذا كانت تنصحه دوماً، وتعلّمه

[1] رواية الصحراء، ص 30 ـ 31.

[2] نفسه، ص 120.

كيف يتصرف وكيف يعدّل من سلوكاته مع الآخرين. فتسعده وقت غضبه، وترشده ساعة تيهانه. الأمر الذي جعله يكن لها كل الاحترام، لدرجة أنه أحبّها وتعلق بها، ولم يستطع كبح مشاعره اتجاهها، في بداية الأمر كانت تكبّله حبال العادات والتقاليد القبلية. إذ كان مترنحاً بين حبه لها وبين التمسك بعادات أجداده، التي لا تسمح له بالارتباط بها لأنها أمة وهو سيد. إضافة إلى خشيته على مكانته الاجتماعية بين قومه إن ارتبط بجارية وضيعة، لا ترقى إلى مستواه. لكن سرعان ما استطاع تجاوز ذلك، وإعلان حبه لها ضارباً العادات والتقاليد عرض الحائط.

ومن هنا يتضح التأثير الكبير التي كانت تلعبه القبيلة في تقييد حريات الأفراد وتجعلهم عبيداً، لأنفسهم قبل أن يكونوا عبيداً للعادات والتقاليد، وعبيداً أيضاً عند سيد القبيلة. وهنا يمكن أن نقول إن التمرد يجب أن يبدأ من الفرد في ذاته بأن يتمرد على نفسه، ثم بعد ذلك يتمرد على القبيلة. وهو الشيء الذي كان يقصده كل من سيف ورجل الحكايات، الذي كان يدعو صخراً ليكون فارساً متمرداً سواء داخل القبيلة أو خارجها.

ورغم ذلك تبقى القبيلة في نظر الناس عبارة عن قيد مباشر وغير مباشر، يمنع الأفراد من تحقيق أحلامهم التي يسعون للوصول إليها، إذ يتمثل القيد المباشر في مجموعة القوانين التي تفرضها على الأفراد المنتمين إليها. فلا تسمح لهم بمخالفتها. أما القيد غير المباشر فيتمثل في عدم مسامحتها لهم في رؤية الحقائق الكاملة. ذلك أنها لا تريهم إلا أنصاف الحقائق، أي كل ما من شأنه أن يكون متوافقاً معها. ولهذا كان لزاما على الفارس الذي يبحث عن الحرية الكاملة، وعلى الحقيقة المطلقة أن يخرج من القبيلة. فلم يتمكن سيف وصخر وليث أن يجتمعوا، إلا عندما خرجوا من قبائلهم. معلنين التمرد على قبائلهم، فأسسوا نظاماً آخر لا يشبه النظام القبلي في شيء، هدفه الأساسي تغيير وجه الصحراء، أسموه قبيلة الصعاليك.

صوت الهامش

لقد جمعت الصحراء المتمردين الثلاثة ضمن مشروع سياسي جديد، غرضهم الأول هو تغيير الصحراء. وتحويلها من صحراء الأسياد إلى صحراء تفتح أبوابها للجميع. فأسسوا قبيلة سموها قبيلة الصعاليك.

ففي الوقت الذي فرح فيه أسياد بني المهند بالتخلص من سيف، وتقسيم أمواله على المقربين من شيخ القبيلة الذين هندسوا عملية اغتياله، كان« سيف يتحرك في الصحراء ليجمع صعاليكها ويؤسس مع رفيقيه صحراء جديدة لا تعترف بسلطة السادة، ولا تصدِّق شمسهم القاسية، ولا تؤمن بقدرتهم على فرض ظلالهم فوق الرؤوس، لم يصدّق ليث قدرة سيف على جلب هؤلاء الصعاليك، بل وأدهشه أن يحضر كل واحد منهم سيفاً وجواداً، ورغبة عارمة بالانضمام للصحراء الجديدة.. وخلال وقت قصير صاروا قوة قادرة على رفع سيوفهم في وجه القبائل القوية »[1]. إن إيمان سيف بفكره، جعله يسعى جاهدا في سبيل تجسيدها على أرض الصحراء، إذ منحه أعداءه فرصة ثمينة في إثبات وجوده عندما أخرجوه من القبيلة.

فقد وجد في الصحراء القاحلة ما لم يجده في القبيلة، وجد ثلاثة أشياء جوهرية وهي اللبنة الأساسية لبناء مشروعه. وتتمثل في الحرية الكاملة من أجل بداية المشروع دون ضغط، ودون معارضين، قد يعرقلون سير المشروع، إضافة إلى إيجاد قادة يحملون الأفكار نفسها، ويعملون على مساعدته في تشييد مشروع الصحراء الجديدة. خاصة أن سيف قد سبق له وأن كّون علاقات جيدة مع الصعاليك، الذين خرجوا عن سيطرة قبائلهم. إذ لم تعجبهم الحياة البائسة التي تطبع حياة الضعفاء، في الوقت الذي يسيطر الأسياد على حياتهم، ولم يتحملوا الظلم الذي يتعرضون إليه داخل قبائلهم من حين لآخر.

وفي الوقت ذاته وجدوا في المشروع الذي يدعو إليه سيف ورفاقه، الحلم الذي كانوا يبحثون عنه. خاصة أن سيفاً يملك سمعة بين القبائل كلها. فهو معروف بالشهامة والنبل وطيبة الخاطر،

[1] رواية الصحراء، ص 231

سواء مع الأسياد الذين كانوا يحترمونه. أو مع الصعاليك الذين كان كثيراً ما يحسن إليهم، فها هو الصعلوك عتبة ابن مسروق يحكي كيف أنقذ سيف أهله من الجوع،فيقول:« سيف أنقذني وأهل بيتي من موت محقق، تحدى قومه ليشبع جوعنا.. سيف صعلوك مذ كان في قومه، ولو عرفت كيف أصل إلى سيفه، لأحضرته معي »[1]. فلسيف فضل كبير في جلب الفرسان إلى مشروع الصحراء الجديدة، الذي يتكون أغلب أعضائه من الصعاليك المتمردين على قبائلهم، والذين يحملون أفكاراً مشابهة لأفكار سيف ولهذا سُميت بقبيلة الصعاليك.

فكانت بدايتهم بالسطو على القبائل وسرقة الجياد والإبل حتى يؤمنوا معيشتهم، ثم كبرت القبيلة وأصبحت تضاهي القبائل الأخرى. لكن الفرق بينها وبين قبائل الصحراء أنها مكونة من الضعفاء وأن تعاليمها تختلف تماماً عن تعاليم القبائل الأخرى. فقد « صارت سيوفهم قاسية، وأيديهم ثابتة، وعلّمهم(صخر) الرماية فمهروا بها حتى تفوقوا عليه.. عرف أولئك الصعاليك بفطرتهم أن عليهم أن يتغيروا ليغيروا وجه الصحراء. فلم يبق أمامهم سوى المضي بعيون مفتّحة مادامت اتضحت معالم الطريق.. هم لصوص حين يشتد بهم الجوع وفرسان في ميدان التدريب»[2]. لقد أكسبت الصحراء الجديدة الصعلوك مفهوماً جديداً، فلم يعد الصعلوك قاطع الطريق، أو اللص الذي يسرق أموال الناس. وإنما اصبح مفهومه الفارس الحر الذي لا يقبل الظلم، والرجل الثائر على القوانين الجائرة، التي توارثتها قبائل الصحراء عن النظام القبلي القديم.

لقد غرس فيهم سيف فكرة التغيير التي تنطلق من تغيير أنفسهم من الداخل، وذلك بالتحلي بالقيم والأخلاق الكريمة، والابتعاد عن الظلم وكل العادات القبلية القديمة. أما صخر فكانت مهمته تدريبهم على القتال، حتى أصبحوا ماهرين أكثر منه.

وبهذا استطاعوا أن يغيروا وجه الصحراء، وذلك بغزوهم لكل القبائل القوية في الصحراء وإخضاعها لمنطق الصحراء الجديدة، ف« لم يمض وقت طويل حتى لمع نجم الصعاليك فأخاف القبائل وقت ذاقت مرّ سيوفهم، وارتعشت قلوبها لسنابك خيلهم.. لا أسرى ولا سبايا، بل غنائم

[1] رواية الصحراء، ص232.

[2] نفسه، ص 234 ـ 235.

تزيد من قوتهم، وتجلب لهم مزيداً من حملة السيوف والراغبين في الانضمام إليهم..»[1]. ساعدت عدة عوامل في نجاح مشروع الصحراء الجديدة، والذي أصبح فيه الضعفاء أسياداً على أنفسهم، وعلى القبائل التي كانت سبباً في تعاستهم.

كما أصبح حلمهم حقيقة حين سوّاهم المشروع مع الأسياد وجعلهم في مرتبة واحدة. وقد ساعدت عدة عوامل في نجاح المشروع نذكر منها:

1. الاهتمام بالطبقات المهمشة التي رغم أنها تمثل النسبة الأكبر في المجتمع، إلاّ أنها كانت الطبقة المضطهدة فيه. وفي الوقت ذاته سلب الزعامة من الطبقات المهيمنة من أرباب المال والنفود ومنحها للعوام.
2. إن قوام المشروع الأساسي هو الحرية، أي التحرر من القيود الاجتماعية التي تكبِّل الناس وتجعلهم مجرد آلات في يد رئيس القبيلة، يحركها وقت ما يشاء ويجعلها تحت تصرف أهوائه الذاتية.
3. تسيير المشروع وفق ما يوافق العقل وليس بحسب العرف الذي تمليه العادات والتقاليد القديمة.
4. لا مركزية السلطة، أي أن الحكم يكون جماعياً بحسب ما تتفق عليه الجماعة، ولا ينحصر في شخص واحد كما هو معمول به في النظام القبلي.
5. مناهضة العنصرية، وذلك أنه لا يسمح بالممارسات العنصرية كاستخدام العبيد أو الاتجار بهم. إضافة إلى ذلك فإن قادة المشروع جاؤوا من طبقات مختلفة من المجتمع. فسيف هو رجل مال وأغنى رجل في قبيلته، وليث جاء من قبيلة فقيرة ومن طبقة متدنية فيها، أما صخر فهو ابن رئيس القبيلة.
6. إن المشروع جاء بشعار تحقيق الوحدة مابين بين القبائل، إذ ينحدر كل عنصر من القادة المؤسسين للمشروع من قبيلة معينة، فهذه الوحدة جمعت آمال تلك القبائل وآلامها، إضافة إلى أنها عملت على تحقيق حضارة شاملة تشترك فيها كل القبائل ولا تستثني قبيلة دون أخرى.

[1] رواية الصحراء، ص 239.

7. البيئة المناسبة، إذ أنهم اختاروا التجمع بعيداً عن نطاق القبائل الأخرى حتى يسلموا من مكرها، خاصة في مراحلهم الأولى فقد كان عددهم قليل ويسهل على القبائل القضاء عليهم.

إن من حسنات هذا المشروع أنه جمع شرائح مختلفة من المجتمع، فقراء وأغنياء سادة وعبيداً، كما جمع بين إيديولوجيات مختلفة ، وهي أساس بناء أي حضارة إنسانية وتتمثل هذه الايديلوجيات في:

ـ الفكر السياسي

ويمثله صخر باعتباره ابن شيخ قبيلة ثعل، فهو عليم بشؤون التسيير والقيادة، ولهذا يرى أن تغيير الصحراء يكون بالعقل وبالتدبير ويظهر هذا في حواره مع ليث:

« هزّ صخر رأسه بيأس، ثم قال وهو يشير إلى رأسه مؤكداً:

ـ الصحراء لا تتغير إلاّ بهذا، وهذا تملكه السيوف.. حلقة ظالمة لا يجرؤ أحد على مغادرتها يا ليث، بهذا تحفظ الصحراء هيبتها، وتفرض تعاليمها، وتهاجم من يتمرّد عليها.»[1]. فكان صخر يمني النفس من أجل البحث عن الطرق التي يصل بها إلى الحكمة، فبالحكمة يستطيع قيادة الصحراء خلفه، وبها يستطيع التأثير في الناس. فالحال الذي جعل الصحراء بهذا الشكل القبيح والعنيف، أن شيوخ القبائل لا يملكون الحكمة وإنما يملكون السيف، فجعلوا العقل تابعاً للسيف، في حين كان يجب أن يكون السيف تابعاً للعقل.

ـ الفكر العسكري

ويمثّل هذا الفكر ليث الذي كان دائما يسعى إلى امتلاك القوة، فبالقوة يستطيع أن يفرض نفسه وسط الصحراء، وأن القوة هي التي تستطيع إخضاع كل القبائل التي تهابها الصحراء. يقول في حواره مع صخر:

« ـ الصحراء لا يهمها من يحكم من، فهي لا تفهم غير الصليل. وامتطى صهوة جواده وهو يكرر بسخرية:

[1] رواية الصحراء، ص 55.

ـ لكي تكون صعلوكاً عليك أن تكون... صعلوكاً.»[1]. فليث لا يعترف بالحكمة ولا الرحمة في قيادة القبيلة، ولهذا يعتبر أن القوة هي من تغير الصحراء، فكان يدعو إلى الغزو وإلى قطع الطريق مجسداً صفة الصعلكة في مفهومها القديم وهي السرقة وتجريد المسافرين من ممتلكاتهم بالقوة.

ـ الفكر الاقتصادي

ويمثل هذا الفكر سيف الذي يُعد رجل مال، فكان يرتحل بين القبائل من أجل التجارة، كما أنه يملك ثلث الإبل التي تمتلكها قبيلة بني المهند، وهي أغنى قبيلة في الصحراء. إلاّ أنه لم يكترث للمال الذي عنده لأنه متيقن بأن المال أمر ثانوي في الحياة: « فبالرغم من المال الكثير الذي الذي ورثه عن والده فهو لا ينشغل بماله، بل ينشغل عنه ويؤثر عليه الغياب في بطن الصحراء على صهوة جواده، وكأنه نذر نفسه للرحيل..»[2]. فقد وجد سيف في الرحيل ما لم يجده في المال، لكن رغم هذا فقد وضع ماله في خدمة المشروع بعد استرداده من قبيلة بني المهند.

رغم التعاليم السامية التي جاء بها المشروع، إلا أنّه حمل بين طياته بذور فنائه، فقد رسمت لنا الروائية بعض التجاوزات التي أدت بهذا المشروع إلى أن يفقد بريقه. فقد كسّر قوة قبائل الصحراء القوية، وأحالها إلى هامش الصحراء. واحتلت قبيلة الصعاليك مركزها، لكنها فشلت في تغيير قوانين الصحراء. إذ لم يلتزم ليث بالتعاليم التي نصّت عليها قوانين قبيلة الصعاليك، من خلال:

ـ تغليب المصلحة الفردية على المصلحة الجماعية

بدأ ليث يبحث عن مصلحته الشخصية دون أن يأبه لأحد من الذين يشاركونه حلم الصحراء، ولم يراع المصلحة الجماعية لهؤلاء الصعاليك، إذ أصبح متصعلكاً بدل أن يكون مثل أصحابه صعلوكاً على حد تعبير صخر:« شتان ما بين الصعلوك والمتصعلك ياليث، الصعلوك يخرس صوت الظلم، والمتصعلك يبحث عن مجد ما يصنع نجمه. أنت متصعلك يا ليث، ولن

[1] رواية الصحراء، ص 56.

[2] نفسه، ص 85.

نلتقي مهما فعلنا»[1]. فقد بيّن صخر لليث أن مواصفاته مواصفات متصعلك، وليس لها علاقة بقيم الصعاليك الحقيقيين، فليث كان يسعى خلف أهوائه الخاصة، وهي أن يصبح سيد القبيلة، إذ لم يستطع تجاوز التفكير القبلي وبقي مكبلاً بالتعاليم القبلية القديمة. لأنه صنع لنفسه خيمة بمواصفات خيم شيخ القبيلة، وأسس لنفسه مجلساً كما يفعل شيوخ القبائل الأخرى، دون أن يأخذ الموافقة من صديقيه. لأنه يدري بأنهما لن يوافقاه على ما فعل. وهو ما أزعج صخرا إذ خاطبه قائلاً:

« ـ أنت تصنع منا قبيلة يا ليث.

ـ وأي ضير في هذا؟ إننا نسير سير النار في الهشيم، وتتحقق على أيدينا النبوءة.

ـ أيها الأحمق، أنت تفسد بغرورك كل ما صنعناه هذه قبيلة للصعاليك الذين حملوا أحلامهم بصحراء لا تشبه صحراء السادة .. فلا تستقدم إلينا من لا يحمل ملامحنا»[2].

لقد أخلّ ليث بأهم قانون من قوانين تأسيس قبيلة الصعاليك، وهو أن لا يكون في القبيلة سيد يحكم الجماعة، إذ يكون الحكم جماعياً بالتشاور فيما بينهم حول الحل الأنسب دون أن يستفرد شخص واحد بالحكم. إذ القرار يكون جماعياً وتنفيذه يكون جماعيا أيضاً، تفادياً للطبقية التي هي من صنع النظام القديم.

إن تغليب المصلحة الشخصية على المصلحة العامة، يؤدي لا محالة إلى انعدام الثقة وإلى نشوب الصراعات بين الأطراف، فلا يستفيد منها أي طرف. كما أن النزاعات تعصف بالمشروع الذي ضحى كل من سيف وصخر من أجل أن يرى النور. فليث لم يراع هذا وراح يستفرد بآرائه التي غالباً ما كانت تدور حول هدف واحد، وهو تأسيس قبيلة قوية يكون هو السيد الأول فيها، وما دونه مجرد فرسان عاديون، أو عبيد منسيين، والكل يأتمر تحت إمرته.

---

[1] رواية الصحراء، ص 245.

[2] نفسه، ص 240.

ضرب وحدة القبيلة

تفككت وحدة القبيلة، وأصبحت قوى المال مع قوى السياسة في مواجهة مع القوة العسكرية، إذ أضحى كل من سيف وصخر في ناحية و بقي ليث في الناحية الأخرى، وأصبح كل طرف يرقب الطرف الآخر، وكل طرف يخشى غدر الطرف الآخر، ف« سيف وصخر كانا في حوار حائر،

ـ ما الذي فعله ليث بنا يا صخر؟

ـ بمرارة قال صخر:

ـ أشعر بالخديعة.

ـ لو كنت أريد قبيلة لي لاشتريتها بمالي، أو جررت بني المهند خلفي ولكنّي تخلّيت عن كل شيء لصعاليك ظننتهم يحققون حلمي..»[1].

إن ليثاً خدعهما عندما نصّب نفسه رئيساً على قبيلة الصعاليك، وأصبح هو الآمر وهو الناهي فيها، مستقوياً ببعض الفرسان الذين جلبهم من قبيلة جعدة. وبهذا حطّم حلم صديقيه بأن يؤسسوا قبيلة صعاليك بمفهوم جديد، وأعادهما إلى نمط القبيلة بمفهومها القديم .

ـ عودة القبيلة بمفهومها القديم

تحصل ليث على ما كان يبحث عنه طيلة حياته وهو القوة، لكنه بقي متمسكاً بتعاليم القبيلة التي نشأ فيها، فقد كبرت أطماعه، وأصبح شيخاً لقبيلة الصعاليك، ثم ضم إليه قبيلته الضعيفة وهي قبيلة جعدة. ليزيد من عدد الخاضعين تحت إمرته، ولم يبق له سوى التخلص من صديقيه. فكانت البداية بصخر الذي هدده بالقتل وطرده من القبيلة بعدما كان ينصحه ويلح في ذلك:

« ـ ستقضي على حلم الصعاليك بحلم القبيلة.

[1] رواية الصحراء، ص243.

ـ أيها الأحمق أنت الصعلوك الوحيد فيهم.. أنا لا أريد قتلك يا صخر. فعد إلى قبيلتنا فارساً، أو ارجع إلى قومك مهزوماً، ترتجف بالسيف يدي صخر كلّما فكرت برفعه في وجهك.. أنا أخافك أيها الصعلوك، وأقاتلك في كل الذين أقتلهم »[1].

فإن كانت دعوة سيف وصخر إلى صحراء رحيمة، فإن ليثاً لم يكن كذلك. فقد كان مقصده الوحيد هو الوصول إلى القوة ليعيد مياه النظام القبلي القديم إلى مجاري الصحراء. فهو لا يريد للضعفاء أن يمارسوا حياتهم كما يمارسها السادة. أما شعارات صخر بحلم المساواة، فهو يراها مجرد خطاب سياسي لاستمالة الضعفاء للإنضمام إلى القبيلة. فلم تشفع لصخر الأيام الجميلة التي قضاها معه، فكان في كل مرة يتحين الفرصة للتخلص منه، لكنه كان يأمل في أن يخضع له و يصبح فارساً عادياً في قبيلته. لكن صخراً كان عصياً عليه فلم يجد أمامه سوى أن يطرده إلى قبيلته أو يقتله.

أمّا سيف فلم يجد أمامه سوى التيه في الصحراء باحثاً عن نفسه وعن المسلك الذي يعبره حتى يصل إلى صحراء تختلف عن صحراء ليث، صحراء قد يجد فيها رجالا أحراراً لا يبحثون عن مجد لأنفسهم بقدر ما يبحثون عن مجد الصحراء المثالية. كانت العوجاء آخر إنسان يستطيع مساعدته في معرفة قومه وأهله. لكن ليث معتاد على تحطيم الأحلام، فقد قتلها وهي تتلفظ بكلمات كانت ستجلي الظلماء التي تخبط فيها سيف لأعوام. فتقول: « أنا التي ألبستك هذه القلادة، وأنا من زرع السيف بين النخلتين لأحتفظ بالعلامة.. أنا التي خلعت عليك اسمك ولوّحت لرحيلك .. صاح سيف وهو يلاحق الكلام:

ـ أخبريني يا عوجاء من أكون؟ ابن من أنا؟ ولأي قوم أنتمي؟

وكادت أن تقولها، لولا أن توقفت على فمها الكلمات حين طعنها ليث بالسيف المرصّع وهو يقول لها باحتقار:

ـ خدعتنا أيتها الشمطاء بقصة البئر، حمّلتنا حلمك وكنّا نظنه حلمنا.

[1] رواية الصحراء، ص 247 . 248.

شد سيف ليثاً من عنقه بغضب شديد:

ـ كانت ستخبرني أيها الوغد، وكنت سأعرف من أكون.

ـ أنت صعلوك في قبيلتي يا سيف.

ليس بعد اليوم يا ليث، ليس بعد اليوم.

وغادر الخيمة وحده ونار تأكل رأسه ويديه.. حتى ليث تخيفه حقيقة سيف وإن لم يعرفها.»[1].

فليث كان يخشى من أن يتعرف سيف على قومه فيذهب إليهم، لأنه يدرك أن سيف لم يكن يروق له ما كان يفعله ليث في القبيلة. فمثلما حرمه بنو المهند من ماله ووالده، حرمه ليث من أن يعرف أهله وعشيرته.

وقد ظهرت العوجاء في الرواية على مرتين، الأولى كانت في بداية الأحداث، عندما بشرت ليث وقبيلته عن مكان البئر، التي ستغير قبيلتهم وتحولهم من حياة الضعف إلى حياة القوة، وفي المرة الثانية في نهاية الرواية. عندما أرادت إخبار سيف عن سر من يكون. لكن طعنة ليث لها سبقت كلماتها وأردتها قتيلة. وهنا تضع الروائية القارئ في وضع الحيرة ما المآل الذي سيؤول إليه ليث وأصحابه؟ لأن العوجاء كانت قد حذرته من أن يغدرها، أو أن يخلف وعده بعدم إحضار السيف المرصّع بالذهب، حتى لا تحل عليه لعنة السماء.

لقد تحقق حلم قبيلة جعدة، وتحققت نبوؤتهم. إذ صاروا أسياد الصحراء، بعدما كانوا يُقادون كالعبيد في خدمة القبائل الأخرى. فمنحت العوجاء القبيلة السر الذي غير مصيرهم، وهو البئر. فرغم أنه بئر بلا ماء، لكنه المكان الذي التقى فيه القادة الثلاثة. وهو المكان الذي بدأت فيه أول شعلة لقيام قبيلة الصعاليك. الذين منحوا الصحراء لوناً جديداً جعلهم يطيحون بكل القبائل القوية، ويتربعون على عرش الصحراء.

[1] رواية الصحراء، ص 250.

لكن ليث لم يف بوعده للعوجاء التي كان لها الفضل في تغيير مصير قبيلته، وكان جزاؤها القتل بحد سيفه، فأي مصير سيؤول إليه ليث يا ترى؟ وما مصير قبيلتي جعدة والصعاليك؟ هذا ما لم تجب عنه الروائية وتركت النهاية مفتوحة على تأويلات القارئ.

أمّا سيف فاعتبرته الروائية لغز الصحراء، الذي لم تتكشف شفراته، إذ رحل عن قبيلة الصعاليك بعد ما قتل ليث العوجاء، دون أن يحدد وجهته الجديدة، حاملاً حلمه معه، باحثاً عن السر الذي يمكنه من تغيير هذه الصحراء. وفي الطريق صادف شيخاً يُسمى رجل الحكايات، الذي أخبره أن تغيير الصحراء يجب أن يكون من الأعلى، وليس من الأسفل. ذلك أن النظر إلى الصحراء من الأعلى يجعلك تراها كلية وترى أكثر مما ترى من الأسفل. ونصحه بالذهاب في الاتجاه الذي يؤدي إلى مكة ، حيث تتساقط تعاليم السماء.

وهنا تكمن الإجابة في السؤال الذي طرحناه في البداية وهو من يستطيع تغيير الصحراء؟

وقد أجابت الرواية عليه بطريقة غير مباشرة في نهايتها، إذ اعتبرت الروائية أن التغيير يكون بإرادة الله، وذلك بعد أخذ البشر بأسباب التغيير. وقد عبّرت عن ذلك برحيل سيف نحو مكة مع القوافل التي كانت ذاهبة إلى الحج.

وعليه فقد قامت الروائية بتصوير الوضع الذي يسير عليه العالم، وذلك عبر متخيل فنطازي، فرغم أنها مجرد أحداث متخيلة إلا أنها تحاكي الواقع الدولي، وما يحدث فيه من صراعات بين القوى العالمية. إذ أن كل دولة تسعى لأن تسيطر على العالم، وذلك بعدة طرق، إما الاستعمار المباشر، أو الانتداب...

يوجد في العالم ثلاثة قوى تسعى لأن تحكم العالم، وهي السلطة العسكرية ، وسلطة المال، والسلطة السياسية، ويقود كل سلطة رجال يحاولون تسييره عبر إيديولوجياتهم. فرجال المال يريدون حكم العالم باستعمال المال. ورجال السياسية يحاولون حكم العالم عن طريق نظرياتهم ورؤاهم السياسية، ورجال العسكر السيطرة عليه باستعمال القوة العسكرية وإذا تحاورت تلك القوى فيما بينها فستبني حضارة قوية تستطيع التحكم في العالم. وإن فاقت إحداها، فإن ذلك سيخل بالتوازن،

وسينعكس ذلك سلباً على العالم، ما سيؤدي إلى الصراعات فيما بينها فتسعى كل منها إلى القضاء على الأخرى.

استخدام الروائي العجائبية في سرده أحداث المجتمع الصحراوي كضرورة فرضتها عليه خصوصيته. لأن هذا المجتمع لا يملك عقلاً واعياً بالحد الذي يجعله يستوعب كل الظواهر الطبيعية التي تحدث في بيئته. فالتفكير الأسطوري يزدهر في المجتمعات الطبيعية التي تقل فيها المعرفة، ويقل في المجتمعات الحضارية التي تحتوي على العلم.

وظّف المجتمع الصحراوي الأسطورة في زرع القيم النبيلة في الأجيال الجديدة لما للأسطورة من أثر في نفوس العامة من جهة، ومن جهة أخرى للحفاظ على القيم كأساس للحياة الصحراوية. فأهالي الصحراء يولون أهمية كبيرة للأخلاق، فهي التي تعلي مكانة القبائل في الصحراء وتحطها.

سمحت اليوتوبيا ــ بخصوصيتها الرمزية ــ في رواية **الصحراء**، بانتقاد الوضع السياسي العربي والعالمي، فمثلت الروائية الأنظمة السياسية على شكل قبائل متصارعة فيما بينها، وتسعى كل قبيلة للسيطرة على الصحراء. فكانت الصحراء ترمز أحياناً إلى العالم العربي، وأحياناً أخرى إلى العالم بشكل عام. هذا العالم الذي تبنته ثلاث قوى عملت على السيطرة عليه. وهي القوة العسكرية بجيوشها وأسلحتها، والقوة السياسية بأفكارها وإجراءتها، والقوة الاقتصادية بأموالها وثرواتها. فاقترحت جهاد الرجبي مشروع قبيلة الصعاليك، حيث تجتمع فيه تلك القوى وتتبنى أفكاراً نبيلة تمنح تلك الأفكار السلام لكل فئات المجتمع ولكل الدول، وتتساوى فيه الأنظمة السياسية المتقدمة والمتخلفة شريطة أن تفتح جسر التحاور فيما بينها.

خاتمـــــة

يمكننا القول في الأخير أن الصحراء بأبعادها الروحية والتاريخية والإيكولوجية، عملت على تشكيل متخيل صحراوي لا يشبه المتخيلات الأخرى. ولهذا رأينا في النماذج الروائية التي درسناها تقارباً في العديد من المواضيع. نذكر منها: تحول اهتمام الصحراوي من الزراعة والرعي، إلى الاهتمام بالعمل في الشركات البترولية، كما هو الحال في رواية **تفاحة الصحراء** لمحمد العشري. التي وقعت أحداثها في الصحراء المصرية. وقد صادفنا ذلك أيضاً في رواية **تنزروفت بحثاً عن الظل** لعبد القادر ضيف الله، التي تحاكي أحداثها الهجرة القسرية لسكان الشمال الجزائري بفعل الإرهاب إلى الجنوب الجزائري. والأمر نفسه في رواية **ناقة صالحة** لسعود السنعوسي، الذي وصف لنا تحول الكويت وتبنيها النمط الحداثي الذي يُعزى إلى اكتشاف البترول في الكويت.

انقسم متخيل الصحراء إلى قسمين بارزين، الأول أراد تبيين الصحراء وفرادتها محاولاً نقلها من الهامش إلى المركز. وذلك بالتركيز على الجانب الأصالي في الصحراء، من عادات وتقاليد ولباس وتاريخ. هذا ما لمحناه في رواية **مملكة الزيوان** للصديق حاج أحمد، ورواية **إمارة البئر رواية من ثنائية السيرة والإخلاص** لمحمد سالم الشرقاوي. أما القسم الآخر فقد استغل الصحراء كذريعة من أجل تمرير مشروعه المضمر. والمتمثل في نقد المؤسسات الاجتماعية أو السياسية أو الدينية. وقد مثلت هذا الجانب رواية **تنزروفت بحثاً عن الظل** لضيف الله، من خلال نقده التاريخ السياسي وحتى الشعبي.

عملت رواية الصحراء على الرجوع إلى الماضي الجميل للصحراء، والوقوف على تاريخها المشرق وذلك بهدف:

ـ الهروب من تخوم التحولات الحضارية التي شهدتها الصحراء، حيث أصبحت تشبه أحياناً مدن عالم اليوم، وما فيها من ضجيج، والتي عملت على كبح حريات الأفراد، وإخضاعهم لقيد العولمة ومخلفاتها.

ـ محاكاة التاريخ الخاص بالطبقات المهمشة من المجتمع، بسرد سيرة الأفراد الذين لم ينصفهم التاريخ، مثلما رأينا في رواية **ناقة صالحة**. فهذه الرواية أعادت الإعتبار لقصة وقعت في صحراء الكويت، لم يتسن للتاريخ الوقوف عليها.

ـ استرجاع هيبة الصحراء التي فقدتها بفعل هروب الإنسان منها بذريعة قساوتها وعدم ملاءمتها لنمط معيشته.

اجتمعت روايات الصحراء حول رصد التحول الذي مس جوانب الصحراء ومجالاتها الاجتماعية والثقافية والبيئية، لكنها اختلفت في طريقة الطرح وأسبابه؛ فبعضها تبنت هذا التحول واعتبرته ذا وجه إيجابي، وضرورة حتمية وجب الخوض في غمارها لتسهيل نمط العيش فيها. في حين رفضت بعض النماذج هذا التحول واعتبرته عالة على الصحراء لما فيه من طمس لهويتها، وهدماً لمعالم الأصالة التي تتمتع بها الصحراء. ولهذا راحت تنقِّب في مناحي الصحراء وأقاصيها التي لم تشهد هذا التحول. وفي الوقت ذاته تسرب منها نسق مضمر، تمثّل في الخوف من التحول معتبرة الحداثة تشويهاً للصحراء لأنها تنزع عنها ثوب الطهر والنقاء، وتجعلها متشابهة مع باقي العالم.

جسدت رواية الصحراء مجموعة من الصراعات، مثل صراع الإنسان مع البيئة الصحراوية، صراع الإنسان الصحراوي مع الإنسان غير الصحراوي، صراع القبائل فيما بينها حول الزعامة، أو حول الأماكن الاستراتيجية فيها.

انتقلت رواية الصحراء من سرد الميثولوجيا إلى سرد الأيديولوجيا، وذلك عندما انتقل الإنسان من عالم القومية القبائلية، إلى عالم الاستقرار في المدينة، فجسدت الرواية في الشكل الأول صورة الإنسان المثالي الذي يتمتع بالقيم العليا. و يعيش في فردوس الصحراء، في حين نجده في روايات أخرى قد فقد تلك القيم عندما استقر في المدن، وذلك بتبنيه إيديولوجيات حديثة فرضتها عليه تغيرات العصر، واحتكاكه مع الآخر.

وفي الختام نقول إن أدب الصحراء بشكل عام، والرواية الصحراوية بشكل خاص، لم تنل حقها من الدراسة، بدليل ندرة المراجع التي تؤرخ للرواية الصحراوية. وعليه فإننا نوصي ب:

ـ تنظيم ملتقيات وطنية ودولية حول رواية الصحراء، من أجل دراسة النماذج الروائية الصحراوية الجديدة.

ـ تكوين فرق بحث تهتم بالتعريف بهذا المجال والتنقيب عن خصوصيات الأدب الصحراوي.

ـ إدراج أدب الصحراء كمقياس في شعبة الأدب العربي، وتشجيع الطلبة على دراسته في بحوثهم الأكاديمية.

ـ ضرورة الاهتمام بأدباء الصحراء ومنحهم مساحة إعلامية حتى يتعرف الباحثون عليهم وعلى أعمالهم.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

1) القرآن الكريم

2) الروايـــات

1. جهاد الرجبي، الصحراء(2016)، ط1، دار المعرفة، القاهرة، مصر.
2. سعود السنعوسي، ناقة صالحة(2019)، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان.
3. الصديق حاج أحمد، مملكة الزيوان(2021)،ط3، دار الدواية، أدرار، الجزائر.
4. عبد القادر ضيف الله، تنزروفت بحثاً عن الظل(2013)، دط، دار القدس العربي، وهران، الجزائر.
5. محمد سالم الشرقاوي، إمارة البئر ثنائية السيرة والإخلاص(2016)، دط، دار أبي رقراق، الرباط، المغرب.
6. محمد العشرى، تفاحة الصحراء(2001)، ط1، مركز الحضارة العربية، القاهرة، مصر.

3) المراجـــــع

1. آمنة بلعلى، المتخيل في الرواية الجزائرية من المتماثل إلى المختلف(2011)، ط2، الأمل، تيزي وزو، الجزائر.
2. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي(1998)، ج: 4، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
3. أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف (د س)، د ط، دار الكتب العربية الكبرى، مصر.
4. إدوارد سعيد، المثقف والسلطة(2006)، تر: محمد عنانى، ط1، رؤية، القاهرة، مصر.
5. أرسطو طاليس، فن الشعر (دس)، تر: عبد الرحمن بدوي، دط، دار الثقافة، بيروت، لبنان.
6. ألبير كامو، الإنسان المتمرد(1983)، تر: نهاد رضا، ط3، منشورات بيدات، بيروت، لبنان.
7. إمانويل كانت، تأسيس ميثافيزيقا الأخلاق(2002)، ط1، تر: د. عبد الغفار مكاوي، الجمل، كولونيا، ألمانيا.
8. امبرتو ايكو، تأملات في السرد الروائي(2015)، ت: سعيد بنكراد، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
9. أيمن عبد التواب، الأسطورة الإغريقية من النشأة إلى التفسير(2019)، دط، العبير، القاهرة، مصر.

10. إيميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية المنظومة الطوطمية في استراليا(2019)، تر: رندة بعث، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الظعاين، قطر.
11. باسمة كيال، تطور المرأة عبر التاريخ (1981)، دط، مؤسسة عز الدين، بيروت، لبنان.
12. برتراند راسل، السلطة والفرد(1961)، تر: شاهر الحمود، ط 1، الطليعة، بيروت، لبنان.
13. بول ريكور،الزمان والسرد التصوير في السرد القصصي(2006)، ج2، تر: فلاح رحيم، ط1، الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان.
14. تزفيتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي(1993)، تر الصديق بوعلام، ط1، دار الكلام، الرباط، المغرب.
15. توماس هوبز، الفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة(2011)،تر: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، ط1، الفارابي، ـ كلمة، بيروت، لبنان ـ أبو ظبي، الإمارات المتحدة العربية.
16. جميلة علم الهدى ، النظرية الإسلامية في التربية والتعليم(2011)، تع: عباس صافي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ج1، ط1، بيروت.
17. جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية و الانجليزية و اللاتينية(طبعة سنة 1982)، ج 2، دار الكتاب اللبناني.
18. جورج لوكاش، الرواية التاريخية(1986)، تر: صالح جواد الكاظم، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق.
19. حسين خمري، فضاء المتخيل دراسة أدبية(2001)، ط1، دار الثقافة، دمشق، سوريا.
20. خالد ساحلي، المجتمع المدني من التأسيس الغربي المأمول إلى الواقع العربي المأزوم (2017)، دط، منشورات الوطن، سطيف، الجزائر.
21. خليل أحمد خليل، علم الاجتماع وفلسفة الخيال مقاربة المعقول واللامعقول في منطق اللعب والكذب(1996)، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت لبنان.
22. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية(2007)، تر: د منير السعيداني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان.
23. رأفت الشيخ، تاريخ العرب المعاصر(1996)، دط، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، أسباتس، مصر.
24. سعيد الغانمي، ملحمة الحدود القصوى المخيال الصحراوي في أدب ابراهيم الكوني (2000)، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

25. سعيد يقطين، السرد العربي مفاهيم وتجليات(2006)، ط1، رؤية، القاهرة، مصر.
26. السيد الحسيني، المدينة دراسة في علم الاجتماع الحضري (1981)، ط2، دار المعارف، القاهرة، مصر.
27. طه عبد الرحمان، الحوار أفقاً للفكر(2013)، ط1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان.
28. عبد الرحمان ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر(د س)، ج 1، د ط، مؤسسة جمال، بيروت، لبنان.
29. عبد الله إبراهيم، الثقافات العربية والمرجعيات المستعارة(2010)، ط1، منشورات الإختلاف ـ الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر العاصمة، الجزائر ـ بيروت، لبنان.
30. عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائليات، أو هويات ما بعد الحداثة (2009)، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
31. عبد الله الغذامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية(2005)، ط3، المركز القافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية.
32. علي عبد الرءوف، مدن العرب في رواياتهم(2017)، ط1، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر.
33. غاستون باشلار، جمالية المكان (1984)، تر: غالب هلسا،ط1، المؤسسة الجامعية للدراسة والتوزيع، بيروت لبنان.
34. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة(1992)، د ط، مركز الأنماء القومي، بيروت، لبنان.
35. فرنسيس فوكوياما، مستقبلنا بعد البشري عواقب ثورة التقنية الحيوية(2006)، تر إيهاب عبد الرحيم محمد، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.
36. كريس باركر، معجم الدراسات الثقافية(2018)، تر: جمال بلقاسم، ط1، رؤية، القاهرة، مصر.
37. الكندي، رسائل الكندي الفلسفية (1950)، تح: محمد عبد الهادي أوريدة، دط، دار الفكر العربي، مصر.
38. كلود ليفي شتراوس، الأنثروبولوجيا البينيوية(1977)، تر: د.مضطفى صالح، دط، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا.

39. كلورد غيرتز، تأويل الثقافات(2009)، تر د.محمد بدوي، ط1، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت لبنان.
40. كمال أبو ديب، الأدب العجائبي والعالم الغرائبي في كتاب العظمة وفن السرد العربي(2008)، ط1، دار السافي و دار أوركس، بيروت لبنان ـ أكسفورد بريطانيا.
41. لؤي علي خليل، العجائبي والسرد العربي النظرية بين التلقي والنص(2014)، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان.
42. محمد برادة، تخييل الذات والتاريخ والمجتمع قراءة في روايات عربية(2017)، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر.
43. محمد رشيد ثابت، البنية القصصية ومدلولها الاجتماعي في حديث عيسى بن هشام لمحمد المويلحي(1975)، دط، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس.
44. محمد عبده محجوب، الاتجاه السوسيوانثروبولوجي في دراسة المجتمع(د س)، دط، وكالة المطبوعات.
45. محمد القاضي، الرواية والتاريخ دراسات في التخييل المرجعي(2008)، ط1، دار المعرفة، تونس، تونس.
46. مصطفى تيلوين،مدخل عام في الأنثروبولوجيا(2011)، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان.
47. مصطفى عطية جمعة، ما بعد الحداثة في الرواية العربية الجديدة(الذات، الوطن الهوية) (2011)، الوراق للنشر، ط1.
48. مكيافيلي، كتاب الأمير(2004)، تر:اكرام مؤمن، دط،مكتبة ابن سينا،القاهرة.
49. وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو(2017)، ط1، رؤية، القاهرة، مصر.
50. وردة معلم، متخيل الفضاء في روايات إبراهيم الكوني(2016)، ط1، الوسام العربي، بيروت، لبنان.
51. يمنى العيد، الرواية العربية المتخيل وبنيته الفنية(2011)، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان.

4) المقـــــالات

1. بشير بهادي، "جمالية الموروث الشعبي في الرواية الجزائرية(قراءة في رواية تنزروفت بحثاً عن الظل لعبد القادر ضيف الله)"، مجلة إشكالات،جامعة تمنراست، الجزائر، العدد 11، 2017.

2. راوية يحياوي، تهشيم الأنساق وأفق التحول: في (الكتاب أمس المكان الآن) لأدونيس، مجلة السيميائيات، مخبر السيميائيات وتحليل الخطاب، جامعة أحمد بن بلة 1ـ وهران، الجزائر، العدد 17، 2015.

3. شامة مكلي، أساليب التغليط في الخطاب السياسي عند أحمد أويحي من خلال حصة "برامج وأسئلة"، مجلة الخطاب، مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري ـ تيزي وزو، الجزائر، العدد 22، 2016.

4. عبد الحق بلعابد، خطاب التّخييل يحاور خطاب التّفكير عبد الله العروي يساكن الخطابين، مجلة الخطاب، مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري ـ تيزي وزو، الجزائر، العدد20، 2015.

5. عطية محمود حسانين،،" بواعث اليوتوبيا والديستوبيا في العصر الجاهلي بين التنظير والممارسة، مجلة كلية اللغة العربية، كلية اللغة العربية ـ القاهرة، مصر، العدد 35، 2020.

6. فوزية قفصي وبغدادي حسين، العجائبي مفهومه وتجليه في الموروث السردي العربي، مجلة تسليم، مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات، كربلاء ـ العراق، العدد 17 و 18، 2021.

7. الهادي بوذيب، المدينة والسلطة في الرواية الجزائرية، مجلة الخطاب، مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري ـ تيزي وزو، الجزائر، العدد 24، 2017.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

المحتوى	الصفحة
مقدمـــــة	01 - 06
الفصل الأول: المتخيل التاريخي في رواية الصحراء	08
المبحث الأول: التاريخ السياسي استدعاء لذاكرة الصحراء	08
المبحث الثاني: التاريخ الشعبي واستنطاق الهامش	21
المبحث الثالث: التاريخ والتاريخ المضاد	39
الفصل الثاني: المتخيل الثقافي في رواية الصحراء	53
المبحث الأول: التحولات الثقافية للمجتمع الصحراوي	53
المبحث الثاني: تأسيس ثقافة المهمش الثقافي	74
المبحث الثالث: تهشيم ثقافة المركزي	96
الفصل الثالث: المتخيل السياسي والديني في رواية الصحراء	106
المبحث الأول: تحولات أساليب الهيمنة	106
المبحث الثاني: جدلية المدينة والقرية	126
المبحث الثالث: صراع المؤسسة السياسية والدينية	150
الفصل الرابع: المتخيل الفنطازي واليوتوبي في رواية الصحراء	174
المبحث الأول: مدلولات الأسطورة في المخيال الصحراوي	174
المبحث الثاني: المتخيل اليوتوبي	201
المبحث الثالث: اليوتوبيا: مشروع الصحراء	236
خاتمة	260
قائمة المصادر والمراجع	264

ملخص

درسنا في هذا البحث المتخيل الصحراوي وتجلياته في الرواية العربية الصحراوية، فكان بحثنا مُقسماً إلى أربعة فصول، تناولنا في الفصل الأول متخيل التاريخ. فرأينا أنه يتكون من ثلاثة فروع أساسية: وهي التاريخ السياسي، التاريخ الشعبي، التاريخ المضاد. أما الفصل الثاني فدرسنا فيه المتخيل الثقافي، عبر ثلاثة مباحث، أولها التحولات الثقافية للمجتمع الصحراوي/تحول الصحراء و تحول الصحراوي. ثانيها تأسيس ثقافة الهامش، وثالثها تهشيم ثقافة المركز. أما الفصل الثالث فتعرضنا فيه لدراسة المتخيل السياسي والديني، واندرج تحته ثلاثة عناصر أساسية وهي: تحولات أساليب الهيمنة في المجتمع الصحراوي، وجدلية المدينة والقرية في الصحراء، وصراع المؤسسة السياسية والدينية. أما الفصل الرابع فأفردناه لدراسة المتخيل الفنتازي واليوتوبي من خلال رواية الصحراء، فقسمناه إلى ثلاثة عناصر وهي: مدلولات أسطورة الصحراء، المتخيل اليوتوبي، اليوتوبيا: مشروع الصحراء.

الكلمات المفاتيح: المتخيل، الرواية، الصحراء، الفضاء، الدراسات الثقافية، المؤسسة، المركز، الهامش، النسق.

Abstract:

This research scrutinizes the desert imaginary and its manifestations within Arabic desert literature. The study is structured into four chapters. The inaugural chapter is dedicated to the historical imaginary, delineating three fundamental branches: the political historical, the popular historical, and the counter-historical.The second chapter delves into the terrain of the cultural imaginary, elucidated through three interconnected sections: the cultural metamorphoses inherent to desert society, the establishment of cultural periphery, and the deconstruction of the cultural center.Chapter three is devoted to an in-depth exploration of the political and religious imaginary, encapsulating three pivotal elements: transformations in hegemonic strategies within desert society, the dialectical interplay between the urban and rural contexts in the desert, and the profound contestation between political and religious institutions.The fourth and final chapter immerses itself in the fantastic and utopian elements within desert novels, partitioned into three components: connotations of the desert legend, the utopian imaginary, and the utopian vision embedded within the desert project.

Keywords: imaginary, novel, desert, spatial narratives, cultural studies, institution, center, periphery, textual structures.