

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي
كلية الآداب واللغات والعلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم اللغة العربية وآدابها

مذكرة مكمّلة لنيل شهادة الماجستير بعنوان:

الإيدولوجي والجمالي
دراسة بنيوية تكوينية في روايتي
" اليتيم " و " الفريق " لعبد الله العروي

إعداد:

الطالبة سعيدة جلايلية

إشراف:

الدكتور رشيد رايس

الصفة	الجامعة	الأستاذ
رئيسا	جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي	د.العلمي المكي
مشرفا ومقررا	جامعة العربي التبسي تبسة	د. رشيد رايس
عضوا مناقشا	المركز الجامعي - خنشلة	أ.د. يوسف لطرش
عضوا مناقشا	المركز الجامعي - سوق أهراس	د. سليمة لوكام

السنة الجامعية: 2011 - 2012

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إلى الوالدين الكريمين

إلى زوجي العزيز

إلى ابنتي عبير

مقدمة

مقدمة:

جعلت السياقات السياسية والسوسيو-ثقافية في المغرب العربي الرواية المغاربية تحظى بخصوصية وتميز عن الرواية المشرقية، فقد شيدت لها منطقا خاصا يستقي شرعيته من مواكبه للفضاء الثقافي والفكري المهووس بالتحول والبحث عن الخصوصية في إطار السعي إلى تقديم مشاريع فكرية وحضارية رصينة في ظل الوعي العربي الممزق بين إيديولوجية ماضوية وأخرى دخيلة، لذلك لم يكن بإمكان الرواية المغاربية التفلت من الارتباط بالواقع والإيديولوجيا، ولا غرو، ذلك أن الخطاب الروائي من أكثر الأجناس الأدبية احتواءً للمنعطات التاريخية والتحويلات الحضارية.

ويعتبر عبد الله العروي واحدا من رواد الطبقة العربية المثقفة التي اشتغلت على الإيديولوجيا في ظل أزمة تشرذم الواقع العربي في مناخ الإخفاقات، إضافة إلى كونه من الروائيين المغاربة الذين راهنوا على مخاطرة ارتياد عالم الإيديولوجيا على متن الخطاب الروائي، ولعله يكون جديرا بهذه المغامرة لكونه مفكرا قبل أن يكون روائيا، وفي هذه النقطة المفصلية تراءت في الساحة النقدية الأدبية تساؤلات تروم معرفة العلاقة بين فكره وإبداعه الفني.

وقد اخترنا روايتي "اليتيم" و"الفريق" لنطرح حولهما التساؤلات الآتية: ما مدى حضور الفكري والإيديولوجي في إبداعه الروائي؟ وإلى أي مدى حضر

العروي مفكرا في نتاجه الفني؟ ما أشكال التمثهـر الإيديولوجي؟ وهل جنى
الإيديولوجي على الفني؟

واستنادا إلى هذا الطرح، فإن أهمية البحث - في نظرنا - تكمن في معالجته
للإشكاليات الراهنة المطروحة على الساحة الفكرية والأدبية لا سيما وأن آخر ما
يجول في أفق النقد الأدبي هو النقد الثقافي الذي يسعى إلى عدم فصل النسق الثقافي
عن الفني والجمالي، وضرورة إسقاط النقد والأدب من البرج العاجي ليعالجا قضايا
الواقع - وإن اختلفت الآليات والأهداف - إضافة إلى أن هذا البحث يسعى لخلق
حوارية خصبة بين حقل فلسفي فكري وحقل أدبي جمالي بوساطة النقد، مما يتيح
حرية الانتقال بين مجالات عدة.

سعيـنا إلى الإجابة عن تلك الإشكاليات المطروحة في بحثنا الموسوم
بـ: (الإيديولوجي والجمالي - دراسة بنيوية تكوينية في روايتي "اليتيم"
و "الفريق" لعبد الله العروي) متبنين مقارنة بنيوية تكوينية، باعتبارها المقاربة
الأنسب في رأينا - التي يمكنها رصد العلاقة بين الأبنية الفكرية وتمثلها في
الخطابات الإبداعية وتفاعلها جماليا، والكشف عن شعريتها، وقد ركزنا أكثر على
مرحلتي الفهم والتفسير، إذ استجلينا في المرحلة الأولى أهم البنى المضمونية
والشكلية، ورصدنا في المرحلة الثانية انفتاحها على سياقاتها الاجتماعية وعلى فكر

العروي لنجيب على إشكالية البحث . كما استعنا -ضمنيا- ببعض آليات الاتجاه

السوسيو-نصي في الرواية خاصة آليات مقارنة باختين النقدية للرواية.

وقد اتبعنا خطة منهجية اشتملت على:

مدخل: عنوانه بـ " الإيديولوجي والجمالي "، تطرقنا فيه إلى نظرة تاريخية

على مفهوم الإيديولوجيا، ومنه إلى علاقة الإيديولوجيا بالأدب والرواية، ثم رصدنا

معالم النقد الروائي السوسيوولوجي وتحولاته، بدءا بالنقد الجدلي ثم الاتجاهين

السوسيوولوجي والسوسيو-نصي في الرواية، متعرضين إلى مقولات أهم أعلام هذين

الاتجاهين، وهم جورج لوكانش ولوسيان غولدمان في الاتجاه الأول، وميخائيل

باختين وبيير زيمبا في الاتجاه الثاني.

فصل أول: عنوانه بـ " عبد الله العروي مفكرا "، عرجنا فيه على تصنيف

العروي لاستعمالات مفهوم الإيديولوجيا وهو الأدلوجة/قناع، الأدلوجة/نظرة كونية،

الأدلوجة/تصور الكون، وأخيرا الأدلوجة/علم الظواهر ومن ثم حاولنا الإحاطة

بمشروع عبد الله العروي النقدي لمشاريع الخطاب النهضوي العربي والذي تضمن

التيارات الثلاث: " الشيخ "، " رجل السياسة " و" داعية التقنية "، كما تطرقنا إلى

منظومته الفكرية البديلة التي حملت مفاهيم: التاريخانية، الليبيرالية، واستراتيجية

القطيعة مع التراث.

فصل ثان: عنوانه بـ " بين التناول الأطروحي ومناوشة قلاع التجريب "

درسنا فيه رواية " اليتيم " من خلال مرحلة الفهم حيث رصدنا فيها البنى المضمونية تحت عنوان: "اليتيم صراع اجتماعي وصدام حضاري" ، فوجدنا بنية الصراع والتمزق تهيمنان على قضائها الدلالي، تتفرع البنية الأولى إلى صراع النحن-النحن أو الصراع الاجتماعي وصراع النحن -الآخر أو الصدام الحضاري، وتتفرع البنية الثانية إلى تيمة صغرى هي: بين التجذير(التراث) والتغريب(الغرب).

كما بينا "تراوح " اليتيم " بين الكلاسيكية والحساسية الجديدة" من خلال استتباط أهم بنياتها الشكلية وهي: بنية السرد الذاتي، وبنية اللغة الشعاعية، وبنية التنازل الحكائي و البنية اللغوية التراثية، وفي مرحلة التفسير، وتماشيا مع إشكالية بحثنا رصدنا انفتاح " اليتيم " على السياقات الاجتماعية وعلى فكر العروي في مرحلة التفسير، لنخلص في الأخير إلى محاولة في التركيب باعتبارها ملخصا لإجابة عن إشكالية البحث على مستوى رواية " اليتيم " .

فصل ثالث: عنوانه بـ " تشخيص الواقع ورهان الشكل الروائي "، تطرقنا

فيه في مرحلة الفهم إلى بنى الرواية المضمونية تحت عنوان " تشريح أنماط الوعي الاجتماعي وأزمة الإخفاق "، حيث استخرجنا أهم الموضوعات التي تكشف عنها الرواية، وهي الصدام الإيديولوجي بين الفكر السلفي والفكر الليبرالي، وهشاشة الوعي القائم وعوائق التحديث، ثم بنية الإخفاق والتأجيل.

أما البنى الشكلية لرواية " الفريق " فقد عنوانها بـ " رهان التجريب "، وهي بنية تكسير خطية السرد، وبنية التعدد اللغوي، وبنية التناص، و تشظي خطية الزمن وبنية الانشطار الحكائي.

وفي مرحلة التفسير - ولصياغة ملخص إجابة على إشكالية البحث على مستوى " الفريق " - درسنا انفتاحها على السياقات الاجتماعية وعلى فكر العروي، لنلج إلى محاولة في تركيب ما توصلنا إليه من خلال دراستنا لها.

خاتمة: أبرزنا فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

وأما عن الصعوبات، فلا تخفى الطبيعة التجريدية للموضوع التي تقتضي جهدا فكريا وذهنيا للإلمام بالأفكار العميقة والمسائل المتشعبة سواء على مستوى فكره، أو على مستوى روايته، وخاصة رواية " الفريق " ذلك النص المغلق العَصِيّ عن الانفتاح، بالإضافة إلى عدم تمكننا من الحصول على بعض المراجع المتعلقة برواية " الفريق "، ولعل أهمها " التشخيص الأدبي للغة والمجتمع في رواية الفريق " لمحمد الداوي، و" عبد الله العروي وحادثة الرواية " لصدوق نور الدين، و" عبد الله العروي من التاريخ إلى الحب " لمحمد الداوي ومحمد برادة، ناهيك عن عدم توفر المجلات التي تضمنت بعض حوارات العروي المتعلقة بإبداعه الأدبي وآرائه النقدية الأدبية، مثل مجلة " الكرمل " ومجلة " كل العرب ".

ولا يفوتنا أن نشكر جزيل الشكر المشرف الدكتور رشيد رايس الذي علمنا
روح البحث العلمي وأخلاقه وصرامته، كما نتوجه بخالص شكرنا وامتناننا إلى
الدكتورة سليمة لوكام التي كانت لنا خير سند بتوجيهاتها القيمة والدقيقة، وبنظرتها
المستنيرة، وروحها النبيلة.

مدخل:

الإيديولوجي والجمالي

1. نظرة تاريخية على مفهوم الإيديولوجيا.
2. علاقة الإيديولوجيا بالأدب.
3. علاقة الإيديولوجيا بالرواية.
4. النقد الروائي السوسيولوجي: معالنه وتحولاته.

1- نظرة تاريخية على مفهوم الإيديولوجيا:

ترجع جذور مفهوم الإيديولوجيا إلى فترة عصر الأنوار، هذا العصر الذي أحدث قطيعة معرفية مع التفكير القروسطي، مستبعدا التفكير اللاهوتي لتكريس العقل والواقع والتجربة مطيئة لفهم الطبيعة والعالم. لقد كان عصر التنوير « يعدّ الأعراف والتراث الديني إيديولوجيا مضللة، بينما كان العلم بالنسبة إليه الإيديولوجيا التي تمثل التقدم الاجتماعي /.../ إذا كانت حركة التنوير تعبيراً عن انتشار المعرفة العلمية، وعدم الركون لسلطة المعارف التقليدية، فقد كان التنوير في جوهره دعوة إلى النشاط العقلي والإنساني المستقل الهادف إلى تبديد الظلام» (1).

يعدّ فرانسيس بيكون (Francis Bacon) من أبرز أعلام هذا العصر، وهو أحد مؤسسي المنهج التجريبي، طرح نظرة علمية دقيقة لتفسير ظواهر الكون وفهمه، وتبديد الرؤى الظلامية والأوهام المسيحية القائمة على التفسير الأسطوري والغيبى للمظاهر الدنيوية. « لقد حاول التأكيد على أن الأوهام التي كانت سائدة في عصره ماهي إلا زخارف للطريقة المسيحية -الأرسطو طاليسية- في فهم العالم، القائمة على الإلهام الديني والأساطير الدنيوية الأخرى والخرافة والأحكام المسبقة التي اخترنتها التقاليد وأيدها السادة الإقطاعيون» (2).

¹ - بكري خليل: الإيديولوجيا والمعرفة، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2002، ص 76.

² - مجموعة من المؤلفين: الأيديولوجيات السياسية، ترجمة عباس عباس، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، ط1، 2009، ص 07.

أصدر بيكون كتابه " الأركانون الجديد " (1)، يهدف فيه إلى « إصلاح العلوم اعتمادا على الطريقة الاستقرائية بدل الطريقة القياسية المتوارثة. وأطلق على مجال مشروعه " الإحياء العظيم " (2). ضمّ القسم الأول من أركانونه طريقة القياس في المنطق. أما القسم الثاني فقد اختص بنقد معوقات المعرفة العلمية « التي تؤدي إلى إعاقة الفهم الإنساني، وحددها بأوهام العقل Idols التي تمثل الجوانب اللاعقلانية من عواطف ومشاعر وعادات ذهنية شائعة، فهي أوهام طبيعية أو فطرية أنثروبولوجية (القبيلة) أو اجتماعية نفسية (الكهف) وأوهام بسبب استخدام اللغة (السوق) ورابعة نظرية ومتوازنة (المسرح)» (3).

اقترب بيكون من مفهوم الإيديولوجيا، حيث بحث عن العوامل الاجتماعية المساهمة في خلق الأوهام، فكان بذلك « الجد الروحي لنظرية الإيديولوجيا كما يقول كارل مانهايم » (4)، إلا أن طرحه لم يخرج عن إطار المنطق الذي يبحث طرق التفكير السليم (5).

¹ - تجديدا لكتاب أرسطو " الأركانون " .

² - محمد سبيلا: الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992، ص 36.

³ - بكري خليل: الإيديولوجيا والمعرفة، ص 70.

⁴ - محمد سبيلا: الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، ص 36.

⁵ - عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1983، ص 23.

التقط كوندياك (Étienne Bonnot de Condillac) -تلميذ بيكون- الدعوة من بعده، وأخرج مطارحة أستاذه عن إقليم المنطق، وانبرى « للبحث عن جميع المؤثرات في الفكر الطبيعية الحسية والإنسانية الثقافية »(1)، وحفر عن الظروف المؤثرة في الفكر الإنساني من تقاليد ومعتقدات وأفكار موروثه بغية هدمها وإعادة بنائها.

في أحضان هذه الثورة الفكرية العلمية التي سعت جاهدة للإطاحة بالمؤسسة الفكرية الظلامية، وإحلال تفكير عقلائي متنور، ظهر مصطلح الإيديولوجيا على يد المفكر أنطوان ديستوت دوتراسي (**Antoine Louis Claude Destutt de Tracy**) -تلميذ كوندياك- « وكان قصده من ذلك حسب مدلولية اللفظ في اللغة اللاتينية -Idéo- وتعني الفكرة، و Logie وتعني علم- إيجاد مبحث يهتم بالأفكار ويدرسها، وفق قوانين علمية تجريبية غير تجريبية، انطلاقا من مقولة الفلسفة الحسية عند " كوندياك Condillac " التي ترى بأن الأفكار أساسها المحسوسات، وأن العقل وعاء الحس »(2).

¹ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

² - عمرو عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي دراسة سوسيوبنائية في روايات عبد الحميد بن هدوقة، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2001 ص 11.

يرتكز موضوع علم الأفكار على البحث في الكيفية التي تؤثر بها الأفكار الموروثة في الوعي الإنساني، ويهدف إلى تخليص المجتمع من نير الأفكار التقليدية النازعة إلى كل ما هو أسطوري ومثال وغيبى، من خلال الدراسة العقلانية للأفكار. لقد أراد دوتراسي أن يكتشف القوانين التي تحكم الفكر البشري، كما اكتشف نيوتن (Isaac Newton) قانون الجاذبية، وبذلك يحدث طفرة في ميدان العلوم الإنسانية، تضاهي طفرة نيوتن في مجال العلوم الفيزيائية(1).

يدور مفهوم الإيديولوجيا عند دوتراسي في فلك حركة التنوير الساعية إلى تبديد الفكر اللاهوتي الموروث الذي يحف العقل فيحجبه عن رؤية الحقيقة المتجسدة في الطبيعة. إن فكرة انعكاس الحقيقة في العقل البديهي ومن ثمة وجود حقيقة بديهية، تبعد مشروع فلسفة الأنوار عن تبلور عهد للإيديولوجيا في أحضان عصر التنوير، لأن الفكر الإيديولوجي مرتبط بالذاتية التي تفترض وجود أكثر من حقيقة، ويتعارض مع الفكر الموضوعي الذي يقرّ بوجود قوانين ثابتة وحقيقة واحدة(2). « إن مشروع علم الأفكار سابق لعهد الأدلوجة، وهو أقصى ما يمكن تصوره إذا ما افترضنا وجود حقيقة مطلقة تنعكس مباشرة في مرآة العقل »(3). أما العامل الآخر الذي يمنع تبلور عهد للإيديولوجيا في نطاق عصر الأنوار، فهو عدم ربط هذا

¹ - مجموعة من المؤلفين: الأيديولوجيات السياسية، ص 08.

² - عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 10.

³ - المرجع السابق، ص 25.

المفهوم بمفهومي المجتمع والتاريخ، لأن « مفهوم الأدلوجة لا ينتعش ويتبلور إلا في نطاق نظرية اجتماعية ونظرية تاريخية متكاملتين »(1).

أنجبت الثورة الفكرية الأوروبية ثورة عسكرية، فاجتاحت جيوش نابليون بونابرت (Napoléon Bonaparte) الفرنسي أرجاء أوروبا، حاملة لواء دعوة الأنوار، ودخلت في صراع عنيف مع سلطة الرهبان والإقطاعيين والنبل، إلا أن مصالح نابليون العسكرية، وأفكاره التوسعية ارتطمت بأفكار الإيديولوجيين الإصلاحية (دعاة الأنوار) التي أصبحت مصدر تهديد للسلطة العسكرية، فعمل على الإطاحة بجماعة الإيديولوجيين والقضاء عليها، ونعت أفكارهم بالبعد عن الواقع والإغراق في الوهم(2)، ومنذ ذلك الحين ارتبط مفهوم الإيديولوجيا بالوهم، وأصبح هذا المفهوم « يتراوح بين وصفها بالسفسطة التي تبحث في أصل الأفكار، وبين من عدّها رداً للفكر إلى إحساس، أو حسبها مساوية للتعالي "الكانتي"(3).

ترعرعت الإيديولوجيا في أحضان فلسفة الأنوار، بيد أنها نضجت في ظروف مختلفة، ففي أجواء الثورة الصناعية التي قاد زمامها النظام الرأسمالي، تحول الصراع الدائر بين دعاة التنوير وسلطة الكنيسة، إلى صراع بين الطبقة الرأسمالية وطبقتها العاملة. في هذا السياق برز المفكر الألماني كارل ماركس

¹ - المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

² - عمرو عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي، ص 13.

³ - بكرى خليل: الإيديولوجيا والمعرفة، ص 84.

(Karl Heinrich Marx) الذي أخذ على عاتقه فكفكة النظام المضطهد والإطاحة

بصروحه الفكرية، متهما فكر الطبقة الوسطى بالفكر الإيديولوجي.

أضفى ماركس شرعية علمية على مفهوم الإيديولوجيا بوضعه في أحضان

نظرية اجتماعية تاريخية، فانتعشت وتوسعت الدائرة التي تشغلها الإيديولوجيا،

وتعددت مفاهيمها وتطورت أشكال وجودها حتى أضحت مصطلحا ملغما يصعب

التعامل معه(1).

2- علاقة الإيديولوجيا بالأدب:

إن صفة الإبداع عند الفنان أو الأديب لا تتفي عنه الرواسب والخلفيات

المعرفية والسوسيوثقافية، فهو لا ينطلق من العدم في عمله الإبداعي، وإنما من

جدلية الذات والموضوع.

فمنذ فجر الإنسانية لم يتصل الفن من المؤثرات الاجتماعية، ولم ينفلت من

السياقات الخارجية، إذ حتى في بداياته حين ارتبط بالنزعة الأسطورية، وراح

يصور الصراع الدائم بين عالم البشر وعالم الآلهة (القوى الطبيعية)، لم يخل من

ملاحم اجتماعية، فقد عبّر هذا الصراع عن رغبة الطبقة الأرستقراطية في اكتشاف

المجهول وعكس نمط حياتهم(2)، فكانت الأساطير والملاحم مظهرا من مظاهر

¹ - سنتناول في الفصل الأول مفهوم الإيديولوجيا ومجالات استعمالها بشكل أكثر تفصيلا.

² - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي دراسة بنيوية تكوينية، دار الثقافة،

الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1985، ص 49.

الحياة الاجتماعية، التي تزخر بتناقضات المجتمع وصراع المواقف والرؤى، «
فالأدب بشكل طبيعي، وفي حال وجوده مشحونٌ بالإيديولوجيا لأنه نظرة إلى الوجود
وإعادة صياغة الواقع، ولأن الأديب لا ينزل من محيطه مهما حاول، فالأفكار التي
يحملها وصلت إليه من محيطه، وتجاربه الذاتية التي حصلت في بيئته» (1).

كانت علاقة الأدب بالواقع الاجتماعي محل اهتمام المفكرين منذ القدم، إذ
عبّر أفلاطون (Plato) عن ارتباط الفن بالمجتمع في جمهوريته الفاضلة حين
أقصى الشعر الغنائي وشعر الملاحم منها، بدعوى الحرص على صلاحها، وأبقى
على الشعر الذي يمجّد الآلهة والأبطال (2). و« رفض الشعر القائم على المحاكاة
لأنه بعيد عن الحقيقة ثلاث مرات، إذ أنه مجرد محاكاة للمحاكاة» (3). بهذا الموقف
وضع أفلاطون لنظريته إطاراً أخلاقياً، مؤكداً أن القيمة الحقيقية للأدب تكمن في
الواقع وليس في تمثيله.

أما أرسطو (Aristotle)، وبالرغم من محاولته لتخطي النظرة الجمالية
الأفلاطونية التي تتأسس على القيم الأخلاقية الاجتماعية، معتبراً « أن الأدب نشاط

¹ - فادية المليح حلواني: الرواية والإيديولوجيا في سورية 1958-1990، دار الأهالي، دمشق، سورية، ط1، 1998، ص 28.

² - شايف عكاشة: اتجاهات النقد المعاصر في مصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1985، ص 11.

³ - عبد الوهاب شعلان: المنهج الاجتماعي وتحولاته من سلطة الإيديولوجيا إلى فضاء النص، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008، ص 07.

لساني له وظيفته وقيمه اللتان ارتفعا بواسطتهما على التاريخ»(1)، إلا أنه ظل أسير البعد الاجتماعي والأخلاقي في نظريته النقدية حين ركز على الوظيفة التطهيرية للأدب(2).

يرفع أرسطو من قيمة الشعر، ويجعله أكثر فلسفة من التاريخ، لأن التاريخ سجل لما هو كائن، أما الشعر فيحتضن الكائن والمحتمل. ويقترب من هذه الرؤية، موقف شوبنهاور (Arthur Schopenhauer)، حين يعقد علاقة متينة بين الفن والحياة، « فيقول أن الموسيقى تعبير مباشر عن إرادة الحياة، والشعر أصدق تصويرا للطبيعة البشرية من التاريخ»(3)، ويدحض شوبنهاور موقف أفلاطون الراض لشعر المآسي الذي يعارض أخلاق جمهوريته الفاضلة، بانتصار الشر على الخير فيه(4)، مؤكدا أن « المأساة قمة الفن الشعري، وهي تمثل الجانب المروع من الحياة حيث الصراع بين الإرادة ونفسها قد بلغ الذروة»(5).

بدأت ملامح المنهج الاجتماعي في الظهور مع بروز الوعي التاريخي في أوروبا هذه الفترة التي أعلنت عن مقاطعة الفكر المثالي وميلاد فكر عقلاني-

¹ - شايف عكاشة: اتجاهات النقد المعاصر في مصر، ص 11.

² - المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

³ - مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، دار المعارف القاهرة، مصر، ط4، ص 35.

⁴ - نجوى صابر: النقد الأخلاقي أصوله وتطبيقاته، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 124.

⁵ - مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، ص 35.

وضعي، يكرّس روح التجربة وبصيرة العقل في إدراك الحقائق. في ظل هذه الظروف نشطت حركة التصنيع في أوروبا، وتطورت العلوم الإنسانية وبرزت نظريات نقدية تروم معرفة الصلة بين الأدب والمجتمع، وتُعتبر مدام دوستايل (Madame de Stael) أبرز من دعا إلى اجتماعية الأدب في كتابها "الأدب وعلاقاته بالمؤسسات الاجتماعية"، محاولة تجلية «مدى تأثير الدين والعادات والقوانين في الأدب، ومدى تأثير الأدب في الدين والعادات والقوانين» (1).

ورصد تين (H. Taine) العلاقة بين الأدب والمجتمع في نظريته النقدية التي تفسر العمل الأدبي على ضوء ثلاث «الجنس، البيئة، العصر»، «والحق أن الفضل في استكشاف الأصول الاجتماعية للفن، يرجع إلى "تين" برغم أنه لم يبرهن على وجود علاقة سببية دقيقة بين ثالثه السببي، وبين أعمال الأدب الإنجليزي التي درسها في مؤلفه» (2).

أهمل تين العبقرية الفردية بحصره للعملية الإبداعية في هذا الإطار، فكان «مخطئه حول العرق والبيئة والزمن ناقص بحيث لا يستطيع أن يشمل جميع

¹ - روبير اسكاريبيت: سوسولوجيا الأدب، ترجمة أمال أنطوان عرموني، دار عويدات، بيروت، لبنان، ط3، 1999 ص 23. نقلا عن:

Mme De Stael, de la littérature, discours préliminaire.

² - شايف عكاشة: اتجاهات النقد المعاصر في مصر، ص 14.

مظاهر حقيقة هي في غاية التعقيد، خصوصا وأن مناهجه لا تطابق خاصية الواقع الأدبي «(1).

لكنّ الدعوة لاجتماعية الأدب لم تتبلور كمنهج واضح المعالم إلا مع النقاد الماركسيين، حيث أسهمت نظرية الانعكاس التي طورتها الواقعية في تعزيز هذا التوجه الاجتماعي لدراسة الأدب ونظر للأدب على أنه « إنتاج لا يوجد إلا بالعلاقة مع الإيديولوجيا ومع التاريخ، تاريخ التشكيلات الاجتماعية وتاريخ الإنتاج الأدبي «(2)، حيث يلتقط وعي الكاتب إيديولوجيا، ويصوغها وفق منطق النص الأدبي، الذي يمنحها دلالات جديدة تختلف عن دلالاتها في الواقع ويلبسها ثوبا فنيا، تظهر فيه مقنعة تحت العلامة اللغوية، متميزة بهذا القناع الجمالي عن الإيديولوجيا في الواقع، لكنها لا تنتكر للواقع الذي أنتجها وإنما تدخل عالم الأدب لتمثّل عناصر الواقع بكل تناقضاتها.

3- علاقة الإيديولوجيا بالرواية:

تعدّ الرواية من أكثر الأجناس الأدبية احتواءً للأحداث الاجتماعية والمواقف الفكرية من خلال تقنية السرد التي تتيح للكاتب بث همومه الاجتماعية وهواجسه الفكرية والإيديولوجية.

¹ - روبرت اسكارييت: سوسيولوجيا الأدب، ص 24.

² - عمار بلحسن: في الأدب والإيديولوجيا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1984، ص 92.

وإذا كانت « الملحمة التي هي أم الرواية النثرية في القرون الوسطى، لا تخلو من التعبير عن مضمون اجتماعي سواء حينما تصور صراع الإنسان مع الطبيعة وقواها الخفية، أو حين تتحدث على هموم طبقة بعينها »(1)، فإن الرواية أولى بالتعبير عن المضمون الاجتماعي فهي جنس أدبي سردي يمنح كاتبه القدرة على بسط انشغالاته الاجتماعية والإيديولوجية. إنها « وعاء تصب فيه أفكار ورغبات وأحاسيس الإنسان في صراعه مع واقعه ومحيطه »(2) المشحون بالإيديولوجيات المتضادة والرؤى المتصارعة، ومن ثمَّ كانت الرواية تجسيد للواقع، « ولكنها فوق ذلك موقف من هذا الواقع، وهذا الموقف لا يمكن أن يتشكل إلا بإعادة إنتاج هذا الصراع الواقعي والإيديولوجي في النص »(3).

3-1- الإيديولوجيا في الرواية:

رأينا أن الروائي في عمله الإبداعي ينهل من واقعه ومحيطه الاجتماعي باعتباره مادة أولية يصوغ بها روايته، وبطبيعة الحال فإن ذلك المحيط الاجتماعي لا يمكن أن يكون متصالحا مع نفسه، فكل واقع يتخبط في ظل صراعات اجتماعية وسياسية وفكرية.. تسمى هذه الرؤى المتناقضة بالإيديولوجيات السائدة.

¹ - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 48.

² - إبراهيم عباس: الرواية المغاربية تشكل النص السردي في ضوء البعد الإيديولوجي، دار الرائد للكتاب، الجزائر، ط1، 2005، ص 65.

³ - المرجع نفسه، ص 58.

يلتقط وعيُ الروائي تلك الإيديولوجيات ويصوغها في شكل تصادمي ليخلق

عملا روائيا محمّلا بهذه الرؤى المتصارعة.

يرى الناقد المغربي حميد لحداني في كتابه "النقد الروائي والإيديولوجيا" أن

بيير ماشيري (Pierre Machere) أبرز من قدّم أبحاثا حول موضوع الإيديولوجيا

في الرواية إذ يقول « ونرى أن الكلام عن أفكار ماشيري يفرض نفسه في المقدمة

بالمقاييس إلى أبحاث باختين لأن بيار ماشيري وصل أبحاثه بشكل مباشر مع الأبحاث

الماركسية، بينما بدا الآخر وقد فضل الابتعاد عن الرؤية الماركسية على الرغم من

أنه كان على اتصال بها، إن ماشيري ينقلنا تدريجيا إلى تصور جديد لعلاقة الرواية

بالإيديولوجيا «(1).

صاغ بيير ماشيري مفهوما جديدا لعلاقة الرواية بالإيديولوجيا في إطار

الجدلية الماركسية في كتابه " من أجل نظرية للإنتاج الأدبي " (1966)، وكان ذلك

من خلال إعادة قراءة دراسات لينين (Vladimir Ilyich Lenin) لأعمال

تولستوي (Leo Tolstoy).

تعدّ فكرة الانعكاس أو المرآة واحدة من الأفكار الماركسية الأرتوذكسية وهي

فكرة مؤداها أن الأديب يعكس واقعه في عمله الأدبي، فيصبح هذا العمل مرآة

عاكسة للواقع. وقد نشأ هذا المفهوم - في مظهره الميكانيكي - خلال « النقاش

¹ - حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص

الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ، ط1، 1990، ص 25.

المدرسي العقيم الذي ساد الساحة الأدبية في العهد الستاليني -الجدانوفي حول العلاقة الآلية بين العمل الأدبي والقاعدة المادية «(1)، ثم أعاد ماشيري النظر في قضية الانعكاس بمنظار يقترب من روحها الأصيلة في الجدل الماركسي، حيث اعتبر أن « المرأة عند لينين جزئية لأنها تقوم باختيار ما تعكسه بمعنى أنها لا تعكس الحقيقة الكلية الموجودة في الواقع »(2)، بل تشوه الواقع تشويهاً جمالياً خلاقاً، مما يجعل النص -حسب لينين- ليس صفحة مفتوحة أمام القارئ وإنما بنية معقدة من العلاقات لا يصل الناقد إلى تفكيكها إلا من خلال فكرة " التحليل l'Analyse " (3).

إن فكرة احتواء النص الروائي على زخم من العلاقات المتشابكة قادت ماشيري إلى الحديث على العلاقة الرواية بالإيديولوجيا باعتبارها عنصراً من عناصر النص، وذلك دائماً في إطار قراءته للنقد اللينيني.

يذهب ماشيري إلى القول بأن لينين أعاد طرح فكرة علاقة الإيديولوجيا بالرواية في تحليله لروايات تولستوي، وذلك حينما أقر بـ « فكرة احتواء النص على معطيات تأويلات متناقضة للنص ذاته، لأنه عبارة عن تجميع لإمكانات متعددة بسبب تعارض عناصره »(4)، وهذه العناصر المتناقضة هي الإيديولوجيات التي

¹ - عبد الوهاب شعلان: المنهج الاجتماعي وتحولاته من سلطة الإيديولوجيا إلى فضاء النص، ص 15.

² - حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، ص 25.

³ - المرجع السابق، ص 26.

⁴ - المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

تكوّن النص الروائي، لكن تلك الإيديولوجيات عندما « تدخل النص الروائي لا تتمتع بالقوة نفسها التي لها في الواقع، فهي محاصرة بوجود بعضها إلى جانب بعض »(1). بفعل هذا الحصار يغدو النص الروائي مسرحاً لصراع الإيديولوجيات وتصاغ من هذه الفوضى الخلاقة جمالية النص، إذ « من داخل ذلك التناقض بين الإيديولوجيات ينبثق التعبير الذي يعمل على تفجير هذا التناقض وتوليد المعنى »(2)، فتكتسي الإيديولوجيات دوراً جمالياً يصوغ به الكاتب عالماً الإبداعي الذي يمثّل إيديولوجيته الخاصة، لأن الكاتب لا يعبر بالضرورة -عبر الإيديولوجيات المبنوثة في نصه- عن إيديولوجيته الخاصة من وسط هذه العلاقات المعقدة في النص تنبثق إيديولوجية الروائي الخاصة متجسدة في العمل الروائي، فيصبح النص إيديولوجياً مضافاً يزاحم بقية الإيديولوجيات، وتنشأ « علاقة الاحتجاج القائمة بين النص ككل وبين محتوى النص. والنص ككل هو من صياغة المبدع، أما محتوياته فهي عناصر مستمدة من الحقل الاجتماعي الإيديولوجي »(3).

إن النص الروائي عند بيير ماشيري لا يعكس الحقيقة، وإنما يعبر عن الرؤى المختلفة للحقيقة، وبذلك ينأى عن دور العاكس الأمين للواقع، ويحسّد دور المرأة

¹ - المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

² - إبراهيم عباس: الرواية المغاربية تشكل النص السردي في ضوء البعد الإيديولوجي، ص 60. نقلاً عن:

Pierre Macherey : pour une théorie de la production littérature, P 150.

³ - حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، ص 27.

الخائنة، إنه « لا يعبر عن معرفة -لأنه لا يعكس الحقيقة الكلية للمسار التاريخي- ولكنه يعبر عن معنى من المعاني أي يعبر عن حدوده المعرفية» (1). يبتعد النص -حسب ماشيري- عن كونه نصا معرفيا ويكتسي طابعا إيديولوجيا « ونذكر هنا أننا عندما نقول الإيديولوجيا في الرواية، نقصد بالذات الإيديولوجيا المكونة لمحتوى النتاج الأدبي مثلما هو مقصود بالذات عند ماشيري» (2).

طرح باختين (Mikhaïl Bakhtine) نظرةً مخالفةً لتواجد الإيديولوجيا في الرواية، حيث أزاح مركز الثقل عن الصراعات الإيديولوجية ونقلها إلى اللغة، فاقترب بموقفه هذا إلى الطرح الجمالي بخلاف سابقه الذين ركزوا على التجليات السوسيوثقافية في النص الروائي.

قسم باختين الرواية إلى صنفين؛ صنف حوارى وآخر مونولوجي، وأشاد بالصنف الأول لقدرته على التحرر من مركزية الصوت الواحد والانفتاح على الحياة الاجتماعية بما تحويه من رؤى وأفكار وإيديولوجيات مختلفة، وكل ذلك يتجلى عبر اللغة، لقد « انفتح على الإيديولوجيا ولكنه في الوقت نفسه يخضعها لسلطة الخطاب

¹ - المرجع نفسه، ص 29.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والعلامة اللغوية في شكل من الحوارية الخصبة بين التحليل الشكلاني العلمي والفكر الجدلي السوسولوجي «(1).

جعل باختين النص الروائي زخما من الأصوات كل صوت مشحون بإيديولوجيا مخالفة لإيديولوجية الصوت الآخر، « وعن هذا الاختلاف الإيديولوجي ينشأ الصراع في الرواية، وتصبح صياغة الحكمة ممكنة «(2).

يقصد باختين بالإيديولوجيا في النص الروائي تلك الإيديولوجيات السياسية التي تتبارى في الحقل الاجتماعي لتحقيق أهدافها مجسدة في شخوص الرواية وأبطالها، فكل شخصية في الرواية لها صوتها الخاص وإيديولوجيتها الخاصة التي تتجلى عبر البناء اللغوي أو على المستوى اللساني. وبهذا التجلي تغدو إيديولوجيا معطى جماليا يشكل به الروائي عالمه الإبداعي، وهذا ما يُطلق عليه الإيديولوجيا في الرواية.

3-2 - الرواية كإيديولوجيا:

قد تبدو هذه الفكرة إعادة لطرح النقاش العقيم حول كون الرواية خطابا إيديولوجيا أم فنيا، لكن معالجة الموضوع باعتبار الإيديولوجيا مكونا جماليا يُخرج النقاش من هذا المأزق.

¹ - عبد الوهاب شعلان: المنهج الاجتماعي وتحولاته من سلطة الإيديولوجيا إلى فضاء النص، ص 24.

² - حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، ص 32.

إن فكرة الرواية كإيديولوجيا هي حصيلة للتصادم الناجم عن صراع الإيديولوجيا داخل الرواية نفسها، فلا يستطيع القارئ معرفة إيديولوجية الرواية إلا من خلال معرفة طبيعة الصراع الداخلي بين إيديولوجيات المتناقضة ومعرفة نتائج هذا الصراع، وتعتبر إيديولوجيا الرواية عن رؤية الكاتب، ذلك « إن صوت الكاتب في الواقع (أو إيديولوجيته) يكونان موجودين ضمن الأصوات المتعددة المتعارضة منذ البداية »(1). غير أن باختين يرى أن الروايات الديالوجية لا تتضمن بالضرورة- موقفا إيديولوجيا، لأن تكافؤ الصراع بين الإيديولوجيات لا يمكن القارئ من فهم الإيديولوجيا المسيطرة في النص(2)، إلا أنه يمتلك معرفة رصينة بجميع الإيديولوجيات المتساكنة في الرواية، وبذلك تصبح الرواية عند باختين « مختبرا للمعرفة السوسولوجية، وبالأخص الرواية الديالوجية، أكثر مما هي مجال للاختيار الإيديولوجي »(3).

إن العلاقة بين الإيديولوجيا والرواية علاقة جدلية ذلك « إن النص الروائي يرتبط بالنص الكبير الإيديولوجيا وأشكال العلاقات الإنسانية والاجتماعية في بنيته الداخلية »(4)، ليشكل فيما بعد مظهرا من مظاهر الإيديولوجيا، وحقلا من حقولها، غير أن الناقد لا يجب أن ينزلق في متاهة البحث عن المضامين الإيديولوجية،

¹ - المرجع السابق ، ص 36.

² - المرجع السابق نفسه، ص 28.

³ - المرجع السابق نفسه، ص 36.

⁴ - عمار بلحسن: في الأدب والإيديولوجيا، ص 116.

ويهمل الجانب الجمالي، فيغدو نقده تعسفا على النص، ويصبح النص وثيقة لتسجيل الأحداث الاجتماعية والثقافية والتاريخية.

4- النقد الروائي السوسولوجي: معالمه وتحولاته

1-4 - النقد الجدلي:

ولد المنهج الاجتماعي في أحضان المنهج التاريخي، أين تبرز ملامح الدعوة لاجتماعية الأدب، حيث أنيطت بالنص الأدبي مهمة تغيير الواقع الاجتماعي والثقافي بأبعاده المختلفة، وتجلّى هذا الدور في الحركة الرومانسية التي اهتمت بتصوير العلاقة بين الأدب والحياة، معارضة بذلك الاتجاه الكلاسيكي الذي يصوّر الأدب على أنه مجرد محاكاة لمنابع الأدب القديمة التي تمثل النموذج الراقى للإبداع. ومع نضج الوعي التاريخي ظهرت الفلسفة الجدلية الهيجلية التي كانت الأساس الصلب الذي بنى عليه ماركس نظرتة التاريخية للأدب والفن، والتي تقوم على تصور منطلقه أن الأدب شكل من أشكال البنية الفوقية التي تعكس البنية التحتية للمجتمعات والمتمثلة في الجوانب الاقتصادية والمادية.

ركّز المنظرون الماركسيون على إبراز المضامين الاجتماعية للأثر الأدبي، وقيموه على أساس قدرته على تشخيص الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، ووضعوا معايير للأديب الناجح أهمها تبنيه لمواقف وقضايا مجتمعه المختلفة. سمي هذا الاتجاه بالمدرسة الجدلية التي راهنت على الرواية لقدرتها على

المساهمة في إذكاء الوعي التاريخي من خلال دورها الفعال في الصراع الفكري والإيديولوجي في المجتمعات. لكن هذا الاهتمام البالغ بالدلالات الاجتماعية والإيديولوجية حال دون النظر في البناء الجمالي والأسلوبي في الرواية، ولا غرو، ذلك أن أصحاب هذا الاتجاه ينتمون إلى الميدان السياسي الذي وضع على عاتقه تحرير البشرية من هيمنة الطبقة والاستغلال، وكان أهم هؤلاء من كبار المناضلين الثوريين، أمثال لينين في كتابه " في الأدب والفن " الذي قرأ فيه أعمال تولستوي، وكذلك تروتسكي (Léon Trotsky) الذي بلور رؤيةً ماركسية في كتابه " الأدب والثورة "، دون أن ننسى الرائدان ماركس وانجلز (Friedrich Engels) في " الكوميديا الإنسانية لبلزاك ".

مثل النقد الجدلي اللبنة الأولى في صرح النقد السوسيولوجي للرواية، بيد أن ما أخذ عليه هو إغفاله للجانب الإبداعي والجمالي في الرواية، وإصاقها بالمضامين الإيديولوجية، ومع بروز الناقد جورجي بليخانوف (Georgi Plekhanove) طعم النقد السوسيولوجي الروائي بنظرة جمالية، وأرسيت معالم نقد جمالي ماركسي جديد يتأسس على جدلية علم الجمال والرؤى الماركسية المادية.

قدم بليخانوف نظرة جديدة للعلاقة بين الفن والمجتمع، فكانت محاولته خطوة هامة في إرساء قواعد نقد سوسيولوجي للرواية. غير أن مطارحته اقتصرت على الجانب النظري، إذ تكاد تخلو دراساته التطبيقية من الأبعاد الجمالية « سواء في

الدراسات التي تناول فيها بعض الأعمال المسرحية أم في تلك الدراسة التي أقامها حول رواية " ما العمل " لتشيرنيشيفسكي (Nikolai Tchernychevsky) «(1). ف جاء بعده رجيل من النقاد صاغوا نظرية نقدية تنظر للنص الروائي كعمل إبداعي بالدرجة الأولى تندس بين ثناياه مضامين اجتماعية وإيديولوجية.

4-2 - الاتجاه السوسيولوجي في الرواية:

4-2-1 جورج لوكاتش: (George Lukacs)

جاءت أعمال الناقد المجري جورج لوكاتش كمحاولة لانتقال النقد الروائي السوسيولوجي من مأزق القراءات الإيديولوجية المتزمتة التي أغفلت الأبعاد الجمالية في النص الروائي، وصبت جلّ اهتماماتها في التقصي عما هو فكري واجتماعي في الرواية.

ينبثق مفهوم لوكاتش للعلاقة بين الأدب والمجتمع من « تصور أساسي مفهومه أن دراسة الظواهر الأدبية لا بد أن تكون دراسة شاملة لا تقف عند الجزئيات وإنما تدرس الظاهرة في كليتها وشموليتها »(2)، دون إغفال الجانب الفني، ومن هذا المنطلق يعتبر لوكاتش الرواية شكلا جماليا إبداعيا يعبر عن حركة المجتمع ورواه المختلفة.

¹ - عمار بلحسن: في الأدب والإيديولوجيا، ص 60.

² - صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1997، ص

انطلاقاً من جدلية الفني والفكري صاغ لوكاتش مقاربتة النقدية التي تتركز على جملة من المفاهيم لعل أهمها مفهوم الكلي والنمطي و رؤية العالم.

* الكلي والنمطي:

لا يمكن فهم نظرية لوكاتش النقدية إلا من خلال إدراك بعض المفاهيم الهيجلية في جماليته الفلسفية، إذ يعد لوكاتش واحداً من الذين تشبعوا بالفكر الهيجلي، ولعل أهم فكرة استقاها لوكاتش من التراث الهيجلي وبنى عليه مقاربتة النقدية هي فكرة الكلية، ومفادها أن « الواقع لا يمكن فهمه إلا ككل متسق ككلية دالة، والفكر الذي لا يفهم العالم الموضوعي ككلية بل يعزل الظواهر الفردية بعضها عن بعض يظل تجريدياً »(1).

سحب لوكاتش مقولة الكلية من نطاق الفكر الفلسفي الجاف وضمها إلى مجال النقد الأدبي، معتبراً أن الأدب « إدراك للكل الإنساني واستيعاب لشمولية العلاقات البنوية التي تربط الإنسان بالطبيعة والتاريخ »(2). ومن مقولة الكلية استنبط لوكاتش مفهوم النمط.

من شأن الفن أن يكتنه الجوهرية والكلي من المظاهر الجزئية والنمطية التي تشخص بصيرورتها عبر الأطوار التاريخية الحقيقية الجوهرية والكلية، فعندما «

¹ - بيير زيمبا: النقد الاجتماعي نحو علم الاجتماع للنص الأدبي، ترجمة عائدة لطفي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1991، ص 45.

² - عبد الوهاب شعلان: المنهج الاجتماعي وتحولاته من سلطة الإيديولوجيا إلى فضاء النص، ص 39.

تكتسب التفصيـلة صفة دلالية وأساسية كاشفة عن جوهر معين، يتم آنذاك رفع الشيء بوصفه كلية منظمة بطريقة عقلانية إلى مستوى الخاص والنمطي «(1)، والأدب الراقى في رأي لوكاتش هو الذي يستطيع تجسيد الكلي في النمطي.

* رؤية العالم:

حاول لوكاتش أن ينأى عن السقوط في هوة استقصاء المضامين الإيديولوجية واهتم بالكشف عن البنى الأسلوبية والجمالية، إلا أنه كثيرا ما كان يقع في البحث عن المضامين، لأنه « ظل على الدوام حريصا على تقديم الأسباب الفكرية والثقافية الموجهة لرؤية الروائي »(2)، إذ يتعين على الكاتب -حسب لوكاتش- إبراز القانون العام من خلال الغوص في الظاهرة الفردية وسبر أغوارها لاستخراج رؤية شاملة تعبر عن بُعد تاريخي كوني.

لقد ألح لوكاتش في دراساته النقدية على أن « ما يهم هو النظرة للعالم أو العقائدية التي تكمن تحت عمل الكاتب »(3)، فكان بموقفه هذا قد أثار مفهوم رؤية العالم قبل لوسيان غولدمان الذي أخذ منه وأثراه بآليات إجرائية.

طرح لوكاتش مفهوم الرؤية للعالم في حقل الفلسفة، إلا أنه بتأكيد على حرص الناقد على ضرورة مراعاة التفاوت بين إيديولوجيا الكاتب ومعتقداته وبين

¹ - بيير زيماء: النقد الاجتماعي نحو علم الاجتماع للنص الأدبي، ترجمة عائدة لطفي، ص 49.

² - حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، ص 62.

³ - عبد الوهاب شعلان: المنهج الاجتماعي وتحولاته، ص 42. نقلا عن: جورج لوكاتش: معنى الواقعية المعاصرة، ترجمة جورج طرابيشي، دار المعارف، مصر، 1971، ص 18.

الرؤية الإبداعية « قد أخذ في وضع النقد الجدلي على الطريق الأدبي وليس فقط الطريق الاجتماعي »(1)، فكثيرا ما كان يشيد بعبقريّة بلزاك (Balzac) الذي تخطى إيديولوجيته الأرسطراطية، وخلق رؤية إبداعية في رواياته تتعارض مع معتقداته وانتمائه الطبقي.

4-2-2 - لوسيان غولدمان: (Lucien Goldman)

إذا كان لوكاتش قد خطى خطوات هامة بالتنظير النقدي السوسيولوجي للرواية فإن لوسيان غولدمان نقله نقلة نوعية إلى ميدان التحليل العلمي، ودعمه بآليات إجرائية مستثمرا إنجازات البنيوية الشكلية ومعطيات النقد الجدلي الماركسي، مبلورا منها نقديا سماه البنيوية التكوينية، الذي يجمع بين قراءة الأعمال الروائية على المستوى اللغوي البنيوي وتأطيرها ضمن سياقها السوسيوثقافي الذي أفرزها. جاءت البنيوية التكوينية لتدارك نقص النقد السوسيولوجي الذي أغرق في البحث عن الجوانب الإيديولوجية، وتجاوز مآزق البنيوية الألسنية التي تكثرت للمعنى، وأغلقت على نفسها في حجرة النسق والنظام، فأتهمت بعدائها للتاريخ والإنسانية، وقد انطوى منهج البنيوية التكوينية على مجموعة من المفاهيم الإجرائية لتحليل النصوص الروائية:

* البنية الدلالية:

¹ - حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا ، ص 63.

تُظهر البنية الدلالية مدى وحدة النص الأدبي واتساقه، بحيث أن « كل عناصر الدلالة على مختلف الأصعدة تنظم لإنتاج دلالة كلية وتحضنها وتجعلها مفهومة »(1)، فعند قراءة الأعمال الأدبية يبحث الناقد على بنى جزئية في النص تشكل عناصره الداخلية، ليصل إلى البنية الدلالية الكلية التي تقابل الوعي الجماعي المتكون لدى الكاتب. وبعد مرحلة الكشف عن البنيات ضمن البنى الاجتماعية والتاريخية ليفهم النسق العام الذي يسيّر العمل الأدبي.

* الفهم والتفسير:

يرتكز المنهج البنيوي التكويني على خطوتين أساسيتين هما الفهم والتفسير، تتعلق الأولى بالنص بوصفه بنية لغوية، فتبحث في بنيته الداخلية ومكوناته الجمالية والفكرية، بحيث يقتصر عمل الناقد في هذه المرحلة على وصف البنى الداخلية دون الاستعانة بالعوامل الخارجية، « فالفهم مسألة تتعلق بالتماسك الباطني للنص، وهو يفترض أن نتناول النص حرفياً، كل النص ولا شيء سوى النص »(2).

بعد فهم البنيات الدلالية للنص ينتقل الناقد إلى الخطوة الثانية، وهي تفسير هذه البنى الذهنية في الواقع الثقافي للمجتمع الذي انبثق عنه النص الأدبي، ذلك « إن

¹ - غولدمان وآخرون: البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص 130.

² - عمرو عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي، ص 60. نقلا عن لوسيان غولدمان: المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، ترجمة مصطفى الحسناوي، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 14.

البنيات الذهنية والوجدانية والبنيات السلوكية هي دوما بنيات تاريخية «(1)، وقد اختار غولدمان أعمالاً أدبية كبرى طبق عليها هذا الشكل من التحليل، فدرس خواطر باسكال (Blaise Pascal) وتراجيديات راسين (Jean Racine)، وتوصل إلى أن الرؤية المأساوية التي تهيمن على أعمالهما، إنما هي تجسيد لرؤية الطبقة الجانسينية التي ينتمي إليها الكاتبان.

* رؤية العالم:

ترجع أصول هذا المفهوم إلى الفيلسوف الألماني هيغل (Friedrich Hegel) الذي يرى أن روح أي عصر تتجسد في إبداعاتها الفكرية والفنية، تلقف لوكاتش مفهوم "رؤية العالم" من أستاذه وصاغ مفهوم الرؤية المأساوية، خاصة في كتابيه "الروح والأشكال" و"نظرية الرواية"، إلا أنه أبقى هذا المفهوم في الحقل الفلسفي، ليأتي فيما بعد لوسيان غولدمان ويبلوره كأهم إجراء في نظرية البنيوية التكوينية.

ويقصد غولدمان بمفهوم "رؤية العالم" ذلك الرابط الفكري الذي يوحد بين جماعة أو طبقة معينة تتواجد في ظروف موحدة، إنه «نسق من التفكير يفرض نفسه في بعض الشروط على زمرة من الناس في أوضاع اقتصادية واجتماعية متشابهة»(2).

¹ - غولدمان وآخرون: البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ص 48.

² - المرجع السابق، ص 15.

ويمكن استكشاف هذه الرؤى -حسب غولدمان- من خلال الأعمال الأدبية لأنها لا تعبر عن الأفراد وإنما تعبر عن الوعي الطبقي وعن نظرة المجتمعات ومختلف الفئات والطبقات، فالأديب يختزل في عمله الإبداعي رؤية للجماعة التي ينتمي إليها.

* الوعي القائم والوعي الممكن:

يرتبط مفهوم "الوعي القائم" عند غولدمان بالواقع الفعلي، فهو وعي لا يتجاوز حدود الحاضر، إذ يختص بالمشكلات الآنية لطبقة معينة أو فئة اجتماعية، حتى يوفر لها إمكانية البقاء في جو الصراعات التي تخوضها مع مختلف الطبقات والجماعات الأخرى، «والواقع أنه في لحظة يكون عند أي فئة اجتماعية بالنسبة لمختلف المسائل التي تطرح عليها، وبالنسبة للحقائق التي تصادفها وعي واقعي، حقيقي قائم، يمكن شرح بنيته ومضمونه بعدد كبير من عوامل ذات طبيعة متنوعة» (1).

أما "الوعي الممكن"، فهو وعي ينشأ من حدود الوعي القائم ليلتحم بأفاق المستقبل ويشكل التصور الذي تطرحه الجماعة أو الطبقة حول مجموع الواقع، ويتضمن هذا التصور رؤية مستقبلية لهذه الزمرة، وعندما يلتحم الوعي الممكن في إطار كل منسجم « لتصنع بنية أوسع من التصورات الاجتماعية والكونية، عندما

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 37.

يحدث ذلك يصبح الوعي الممكن رؤية للعالم «(1)، فالوعي الممكن مرهون بمدى شمولية وكونية للوصول إلى درجة رؤية العالم.

3-4 الاتجاه السوسيو-نصي في الرواية:

1-3-4 ميخائيل باختين: (Mikhail Bakhtine)

يعد باختين مؤسساً لاتجاه سوسيوولوجيا النص الروائي، إذ انتقل بالرواية من سلطة الإيديولوجيا إلى فضاء التحليل اللغوي، مراهنًا على الطبيعة البنيوية واللغوية للنص بالدرجة الأولى، وبدرجة ثانية الطابع السوسيوولوجي. وتكمن أهمية الإنجازات النقدية لباختين في تخطيه للجمود والدوغمائية اللسانية والشكلية، وانفتاحه على النص الروائي بوصفه ظاهرة اجتماعية، فقد أقام رابطة متينة بين اللغة والواقع الاجتماعي وأسس بذلك نظرية نقدية تركز على اللغة باعتبارها مجموعة من الأدلة والعلامات المشحونة بالمواقف والإيديولوجيات المختلفة لجميع طبقات المجتمع وفئاته. فقد بيّن باختين طبيعة العلاقة بين اللغة والإيديولوجيا مؤكداً أن «الكلمات منسوجة من خيوط إيديولوجية عديدة لا تحصى، إنها لحمة العلاقات المجتمعية

¹ - جابر عصفور: نظريات معاصرة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1998،

بجميع مجالاتها /.../ ومن ثم فإن الكلمة ستكون المؤشر الأكثر ملموسية لكل التحولات المجتمعية «(1).

لا يركّز باختين على الخصائص النحوية والمعجمية للكلمة، وإنما على ما تشي به هذه الكلمة من خلفيات اجتماعية وثقافية، أي على السياقات اللغوية الاجتماعية، ذلك أن تعدد الوعي والمواقف الاجتماعية يفترض اختلافا في اللغة، فاللغة كما يقول هيدجر (**Martin Heidegger**) بيت الوجود، لا تؤدي وظيفة التواصل فحسب، وإنما تعبر ع وجود المتكلم ونظرته للحياة والعالم، وهذا ما أكد عليه باختين في قوله « لن نفحص اللغة باعتبارها نسقا من المقولات النحوية المجردة، وإنما سنتعامل معها باعتبارها لغة مشبعة إيديولوجيا وباعتبارها مفهوما للعالم، بل وكأنها رأي ملموس، أو كأنها ما يضمن الحد الأعلى من الفهم المتبادل في جميع مجالات الحياة الإيديولوجية »(2).

إن اللغة بوصفها مظهرا اجتماعيا ومعبرا عن الرؤى الاجتماعية تتحول إلى مجموعة من العلامات الدالة المحمّلة بالتعدد والاختلاف والتنوع والخصوبة الدلالية.

¹ - عمرو عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي ، ص 63. نقلا عن: ميخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ط1، ص 29، 30.

² - ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ترجمة محمد برادة، دار الفكر، القاهرة، مصر، ط1، 1987، ص 44.

انطلاقاً من فكرة التعدد والاختلاف قسم باختين الرواية إلى صنفين؛ صنف حوارى، وآخر منولوجي، وراهن على الرواية الحوارية لأنها التي تحتضن مختلف الرؤى الاجتماعية وتفتح أمام الأصوات المتعددة، لتوفر مناخاً تسوده حرية الرأي والتعبير.

إنها رواية تتحرر من مركزية الصوت الواحد وتفتح على الحياة الاجتماعية فتحقق عبر اللغة تكافؤاً لجميع أصوات شخصياتها المشحونة بإيديولوجيات متصارعة، تحاول كل واحدة منها تحقيق ذاتها وإبراز أهليتها في البقاء وفي الرواية الحوارية يتوارى صوت الكاتب، ويضيع بين أصوات شخصياته، ويصبح بمثابة المنسق لهذه الأصوات، وبهذه الكيفية تتأى الرواية عن التصور الأحادي للعالم وتحقق رؤية شمولية للوجود(1).

أما الرواية المونولوجية، فهي تكريس لمركزية الصوت الواحد، فعلى الرغم من محاولة التعيم على القارئ وإيهامه بتعدد الأصوات والشخصيات إلا أنها تفرض سلطة الرأي الواحد من خلال ازدياد الآراء الأخرى، وادعاء عدم جدواها وسلبيتها، فتهمش بقية المواقف المخالفة ويتم « رفضها جدياً ومحاصرة تأثيرها، فتقدم كعناصر يتطلبها الشكل الفني في الرواية »(2)، وبالمقابل تصف الرواية المونولوجية آراء البطل وأفعاله بكل مظاهر الإيجابية لأن صوت البطل في النهاية

¹ - عمرو عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي، ص 66.

² - المرجع نفسه، ص 64.

هو صوت الكاتب الذي يحاول إعلاءه وفرضه على جميع الأصوات المخالفة له بتضييق الخناق على أصوات الشخصيات الروائية الأخرى.

4-3-2 - بيير زيمّا: (Pierre Zema)

يعد كتاب " النقد الاجتماعي نحو علم اجتماع للنص الأدبي " أساسا لمشروع زيمّا في تأسيس نظرية جديدة في تيار سوسولوجيا النص الروائي، حيث استفاد من الاتجاهات السوسولوجية واللسانية الشكلانية، إذ انطلق من النص لكن برؤية تختلف عن الرؤية اللسانية والبنوية، رافضا الاهتمام المفرد لهذه المناهج بالناحية اللغوية الشكلية البحتة، أما بالنسبة للجانب الاجتماعي من نظريته فقد نهل من التراث الجدلي الهيجلي - الماركسي، إضافة إلى أبحاث لوكاتش وغولدمان، لكنه توخى الابتعاد عن الحدود المفهومية والخطابية التي وقعت فيها الاتجاهات السوسولوجية.

أراد زيمّا أن يؤسس من خلال كتابه نقدا اجتماعيا يقوم كنظرية نقدية للمجتمع، وهذا كمرحلة أولى لتكوين نقد اجتماعي أدبي، ليتمكن في مرحلة ثانية من تأسيس نقد اجتماعي للنصوص الأدبية أو ما يطلق عليه علم اجتماع النص الأدبي(1)، الذي أوكل إليه مهمة « معرفة كيف تتجسد القضايا الاجتماعية والمصالح الجماعية في المستويات الدلالية والتركيبية والسردية للنص »(2)، إيماناً منه أن هذا الدور كفيل لتجاوز الصراع الذي ظل قائماً بين التيارات الاجتماعية،

¹ - بيير زيمّا: النقد الاجتماعي نحو علم الاجتماع للنص الأدبي، ص 11.

² - المرجع نفسه، ص 12.

والشكلانية الروسية(1). لقد حاول أن يثبت أن النصوص السردية هي بنيات تتجلى فيها الصراعات الاجتماعية، وأنها فضاء جمالي تندس فيه الإيديولوجيات فتظهر في شكل تناقضات لغوية، مبينا في الوقت نفسه أنه لا تعارض بين الشكل والمضمون، إذ لا توجد لغة محايدة، فاللغة في حقيقتها هي فضاء لصراع المصالح الاجتماعية المتعارضة.

يتساءل زيمّا عن المستوى الكفيل بتجسيد الصراعات الاجتماعية في النص، فيتجاوز مستوى الوحدات المعجمية، ويبحث في مجال الدلالة مؤكداً أن « تجسيد المصالح الاجتماعية والجماعية في اللغة يمكن تقديمه بشكل أوضح وأكثر تنظيماً في مجال الدلالة مما في مجال المفردات اللغوية »(2). ويلجّ على أن المستوى المعجمي لا يمكن أن يصف العلاقة بين اللغة والمجتمع، لأنه علم إمبريقي، محدود الإمكانيات، لا يستطيع بمفرده أن يستوعب هذه العلاقة الجدلية.

يحدّد زيمّا -كخطوة أولى في مقارنة النصوص الأدبية- البنية السردية أو البنية الجمالية ذات المدلول الاجتماعي فيبين الوضع الاجتماعي -اللغوي للنص من خلال الكشف عن جملة اللهجات الجماعية المتمظهرة في الفضاء السوسيو-لساني للنص الأدبي على ثلاث مستويات، معجمية ودلالية وتركيبية أو سردية(3)، مفسرا

¹ - حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، ص 86.

² - بيير زيمّا: النقد الاجتماعي نحو علم الاجتماع للنص الأدبي، ص 177.

³ - المرجع نفسه، ص 191، 192.

التناقضات اللفظية والدلالية والسردية في النص بصراع الفئات الاجتماعية الذي يتمظهر في النص السردى من خلال صراع اللهجات الجماعية المكونة للفضاء السوسيو - لساني للنص .

يتفق موقف زيمبا مع موقف باختين في ضرورة النظر إلى البنيات النصية بوصفها ذات طابع اجتماعي، لكن زيمبا يبرح موقف باختين حين يسند إلى النص موقفا إيديولوجيا ويؤكد على حضور صوت المؤلف الذي يشكل مع بقية الأصوات النسيج الحوارى(1)، بخلاف باختين الذي يرى أن النص الراقى هو النص الذي يتوارى فيه صوت المؤلف، بحيث لا يكشف القارئ عن موقفه حتى بعد إنهاء قراءة النص، ومن ثم تصبح « الرواية مختبرا للمعرفة السوسيوولوجية، وبالأخص الرواية الديالوجية أكثر مما هي مجال للاختيار الإيديولوجي »(2). ويتجرد الكاتب في الرواية الديالوجية من موقفه ليغدو منسقا للمواقف الإيديولوجية.

لقد مثلت الإيديولوجيا بؤرة البحث في طروحات الاتجاهات السوسيوولوجية في النقد الروائى، كيف لا ؟ وهي معين النص الروائى، حتى تلك النصوص مما بعد الحدائثة - التي ترفض اتخاذ مواقف إيديولوجية، فكان خليقا بنا أن نتساءل عن طريقة تعامل الروائيين مع هذا المورد، وعن الحدود الفاصلة بين ما هو جمالي وما هو إيديولوجي، فاخترنا نصين للروائى المغربى عبد الله العروى هذا الروائى الذي

¹ - حميد لحداني: النقد الروائى والإيديولوجيا، ص 87.

² - المرجع نفسه، ص 36.

اشتهر كمفكر أكثر منه كروائي، وقد أثرنا مقارنة هذين الروائيين بآليات وإجراءات
البنوية التكوينية لغولدمان ظنا منا أن هذا المنهج يتناسب مع بحثنا الذي يتوخى
معرفة مدى الحضور الفكري في النصوص الإبداعية عند هذا المفكر/الروائي، من
خلال آلياته الإجرائية التي تزوج بين النص والمجتمع.

وقد وقع هذا الاختيار رغم معرفتنا بما لاقته البنوية التكوينية من نقد على يد
من جاؤوا بعدها، اعتقادا منا أن إجراءات البنوية التكوينية خاصة مرحلتها الفهم
والتفسير مثلتا التوازن بين الفني والإيديولوجي.

الفصل الأول:

عبد الله العروى مفكر

1. تصنيف " العروى " لاستعمالات مفهوم الإيديولوجيا.
2. " العروى " ونقد مشاريع الخطاب النهضوي العربي.
3. المشروع الفكري لـ " العروى " .

توطئة:

لقد ظلّ الفكر العربي منذ عصر النهضة مهووسا بإشكالية التقدم، فمنذ أن وعى حقيقة تخلفه على إثر صدمة الحداثة، راح ينسج مشاريع نهضوية اختلفت مشاربها وتباينت مناهلها، كان التراث/الحداثة أو العرب/الغرب قطبا التجاذب في النسيج الفكري العربي.

بدأت بوادر الوعي العربي منذ الحملة الفرنسية على مصر سنة 1798م، ومثّلت البعثات العلمية إلى أوروبا جسر التواصل بين العرب والغرب، انفتح العرب على كيان ينضح بمعالم العقلانية والتقدم والحداثة، حاولوا استلهاها لتجاوز معضلة التخلف الحضاري، فتبلور عن هذه النزعة تيار علماني يروم مساندة الحضارة الغربية وذلك بتولية وجهه شطر أوروبا المتمدنة، ومحاربة التراث الذي يراه يمثل مصدر كل تفكير لا عقلاني متخلف.

لم يفلح الاتجاه العلماني في مواصلة نزعته التغريبية، فسرعان ما صدم بواقع تاريخي؛ واقع الغرب الإمبريالي الذي حاول بكل ما أوتي من قوة تهشيم كل ما ليس بأوروبي، فكانت هذه السياقات التاريخية أحد مسوغات الفكر السلفي الذي نزع إلى الاحتماء بالماضي والتراث الذي يراه يمثل مجد الذات ومصدر قوتها.

تطورت المشاريع النهضوية العربية، لكنها ظلت تدور في فلك سؤال التقدم، ومثّلت التجربة الفكرية المغربية أحد أبرز معالم الفكر التجديدي العربي، بما حملته

من مظاهر النضج والرصانة في تحليل الواقع العربي، والاستلهاً من الثقافة الغربية بعيداً عن الإحساس بالدونية تجاه الغرب المتطور.

لا يذكر الفكر المغربي إلا ويذكر معه المفكر عبد الله العروي، الذي قام بدور ريادي في تطوير الكتابة الفكرية بالمغرب، مبلوراً مشروعاً فكرياً ينهل من التاريخ والفلسفة، ويدور في فلك الواقع العربي، ويحفر عن جذور الإشكالات وأصولها.

تدرج الكتابة الفكرية للعروي ضمن دائرة النقد الإيديولوجي، التي تهدف إلى تقويض البنيات التقليدية، وبناء ذهنية تنويرية عقلانية داخل المجتمع العربي تمكنه من الالتحاق بركب الحضارة.

1- تصنيف العروي لاستعمالات مفهوم الإيديولوجيا:

اختلف الباحثون في تحديد مفهوم الإيديولوجيا، وضبط تعريف قار لها، لما حظيه هذا المصطلح من استعمال واسع في مجالات مختلفة، فضلاً عن تباين مواقف مستعمليه، فظل هذا المفهوم محفوفاً باللبس والضبابية.

وإذا كان مفهوم الإيديولوجيا لم ينبج من الغموض حتى في مناخه الطبيعي، فالغرابية تزول إذا رأينا تداخلاً أكثر استفحالاً في مناخ الثقافة العربية، هذا ما حدا

بالمفكر عبد الله العروي إلى تأليف كتاب عنونه بـ " مفهوم الإيديولوجيا " (1)، عمل فيه على تتبع نشأة المفهوم وتبلوره في أحضان المذاهب الفلسفية.

على الرغم من أن عنوان مؤلفه هو " مفهوم الإيديولوجيا "، إلا أن مضمونه ينأى عن البحث التقليدي في نشأة المفهوم، وينفرد بوضع تصنيف لاستعمالاته إنه « كتاب لا يسأل عما هي الإيديولوجية؟ ما هو المدلول Signifié إيديولوجية؟ وإنما ماذا يعني الدال إيديولوجية، ما هي الاستخدامات المتعددة لهذا الدال؟ » (2).

1-1 الأدلوجة/قناع:

سمى العروي الاستعمال الأول لمفهوم الأدلوجة بالقناع، وربطه بفكرة الذاتية، لأنها تفترض وجود أكثر من حقيقة، وبهذا التعدد «يتعارض الفكر الأدلوجي مع الفكر الموضوعي الذي يخضع للمحيط المادي فيتشبع بقوانينه» (3)، فيقر بأن الحقيقة واحدة وأن القوانين ثابتة.

¹ - اقترح العروي تعريب مصطلح " إيديولوجيا " بكلمة " أدلوجة " على وزن أفعولة لتسهيل تصنيفها حسب قواعد اللغة العربية. وقد فضلنا استعمال مصطلح "إيديولوجيا" لشيوعه، فرغم دعوة العروي لاستخدام مصطلح " الأدلوجة " إلا أنه هو نفسه استعمال المصطلح الشائع في عنوان كتابه "مفهوم الإيديولوجيا"، بل استعمله حتى في كتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة"، الذي ترجمه إلى العربية.

2- عبد السلام بن عبد العالي: بين الاتصال والانفصال، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص 64.

3- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص10.

وجعل العروي من المناظرات السياسية ميدانا لمفهوم " الأدلوجة/قناع ". فكل فئة أو حزب سياسي يسعى جاهدا لإبراز مصداقية إيديولوجيته وفعالية أفكارها ويهدف إلى تكذيب إيديولوجيات المنافسين، بكشف القناع عن خباياها وهتك الحجاب عن نواياها الخفية التي تضر مصالح خاصة وتظهر في ثوب الصالح العام، « يرى المتكلم أدلوجته الخاصة عقيدة تعبر عن الوفاء والتضحية والتسامي، ويرى في أدلوجة الخصوم أقنعة تستتر وراءها نوايا خفية لا واعية يحجبها أصحابها حتى على أنفسهم لأنها حقيرة ولئيمة »(1).

إن مضمون كل إيديولوجيا بالنسبة للإيديولوجيا المضادة هو مضمون وهمي، لأنه يهدف إلى تمويه الحقيقة، وسترها عن عين المجتمع بغية إنجاز مصلحة خاصة.

وضع العروي روابط منطقية لاستعمال الإيديولوجيا بمعنى قناع، فجعل ميدانها المناظرات السياسية، وربط تفكيرها الذي يستقي مضمونه من المجتمع بالوهم، ويهدف ذلك المضمون إلى إنجاز وظيفة مسطرة مسبقا تمليها المصلحة الخاصة، أما القيم التي تسعى هذه الإيديولوجيا إلى تحقيقها، فلا يستطيع الدارس أن يجزم في الحكم عليها وتبقى في إطار النسبية.

1- المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

أدرج العروبي رأي كارل ماركس (Karl Marx) حول المصلحة الطبقية، وموقف فريديريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) من إيديولوجية المستضعفين، ونظرة سيغموند فرويد (Sigmund Freud) في منطق الرغبة، ونظرية كارل مانهايم (Karl Mannheim) حول السياسة ضمن استعمال مفهوم " الأدلوجة/قناع"، لأن القاسم المشترك بين هؤلاء المفكرين هو السعي إلى رفع قناع الإيديولوجية الذي يخفي الحقيقة.

1-1-1 ماركس والمصلحة الطبقية:

ضم العروبي أبحاث ماركس السوسيولوجية حول الوعي الطبقي ضمن مفهوم " الأدلوجة/قناع"، لأن ماركس عمل على الكشف عن المضمون الحقيقي لأدلوجة الطبقة البرجوازية، وذلك عندما أصدر مع فريديريك إنجلز (Frederich Engels) كتابهما " الإيديولوجيا الألمانية" شنا فيه هجوما نقديا على تيار اليسار الهيجلي. لم يدرج ماركس فكر اليسار الهيجلي ضمن الفلسفة الألمانية، بل ميزه عنها ووسمه بالأدلوجي ووصفه بالزيف والوهم، « يميز ماركس بين الفلسفة التي رغم أنها لا تعبر عن وعي تام بحقيقة التاريخ (...) وبين الأدلوجة الألمانية، تلك الضجة المصمة، التي تعوق المرء عن إدراك أي جزء من أجزاء الواقع التاريخي» (1)، إن هؤلاء المفكرين -في نظر ماركس- أهملوا التاريخ الواقعي وأعرضوا عنه

1- عبد الله العروبي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 31.

بوضعهم أنفسهم موضع فلاسفة القرن الثامن عشر، ووضع ألمانيا مكان فرنسا، بالرغم من الفاصل الزمني الطويل، وبالرغم مما كشفت عنه الثورة الفرنسية، يقول ماركس « وإذا عالج هؤلاء المنظرون موضوعات تاريخية حقا، القرن الثامن عشر على سبيل المثال، فإنهم يقتصرون على تقديم تاريخ لتصورات ذلك الزمان منفصلة عن الواقع وعن النظرة العلمية »(1).

لقد منح اليسار الهيجلي فلسفة الأنوار صفة الإطلاق، فكان وجهها من وجوه الفكر القروسطي، ولم يع مضمونها الحقيقي الذي وُضع على محك الاختبار أثناء الثورة الفرنسية. تنكرت فلسفة الأنوار في ثوب الصالح العام، ليكشف فيما بعد ويتجلى مقصدها الخفي المتمثل في خدمة مصالح الطبقة الوسطى (البرجوازية). يرى العروي أن سبب إقصاء ماركس لفكر اليسار الهيجلي تركز حول عدم فهم اليسار الهيجلي لحدود مادية وعقلانية فلسفة الأنوار، بعد أن كشف التاريخ عن مضمونها الطبقي(2)، فكان الجهل بتطور التاريخ الواقعي سببا في اتجاههم إلى عالم الأوهام وحيادهم عن الحقيقة.

1- ميشال فاديه: الإيديولوجيا وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة أمينة رشيد، وسيد البحر اوي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص 39.
2- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 35.

لقد استعمل ماركس مفهوم الإيديولوجيا لدرح فكر اليسار الهيجلي الذي آمن بأن فلسفة الأنوار فلسفة مطلقة، فقام بكشف النقاب عن مضمونها الطبقي، ورفع ستار الأيديولوجيا عن الحقيقة.

1-1-2 نيتشه وغلّ المستضعفين:

يرجع سبب إدراج العروي لفكر نيتشه في إطار استعمال " الأدلوجة/قناع " إلى تبنّيه لأفكار تقويضية، تثبت زيف قيم الحضارة الغربية، وتكشف عن هدفها الدفين.

ارتبطت فلسفة نيتشه بمشكلة الثقافة الأوروبية التي تنحدر -في رأيه- من ينبوع ثقافة المستضعفين أو " أخلاق العبيد "، الذين ابتدعوا شعارات العدل والمساواة، والحرية والمسؤولية، كقناع للفرح الانتقام والحسد على أسيادهم الأشراف(1). حيث « يقلب العبيد الثائرون ما اصطاح عليه السادة الأرسقراطيون من أوضاع، ويضعون مكان القيم الأرسقراطية قيما أخرى يملئها الضعف ويشرّعها العجز، ويدفعها إلى الظهور حبّ الانتقام، والرغبة في التشفى »(2).

اتجهت فلسفة نيتشه إلى تقويض قيمة العقل الذي قامت عليه الحضارة الغربية، معتبرا إياه مجرد أداة طيّعة في يد هؤلاء المستضعفين، لتبرير وتمير أهدافهم الانتقامية، وذهب إلى « أن أخطر شيء يهدّد الحياة والوجود الحقيقي هو العقل

1- المرجع السابق ، ص 36.

2- عبد الرحمن بدوي: نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975، ص 187.

«(1). لقد نسف الفكر الغربي وصبغه « بصبغة الإيديولوجيا، ذلك أن الأفكار هي مسوِّغات خادعة للعواطف والمصالح، وعالم القيم والميتافيزيقيا هو عالم استبداد وظلم بالضرورة»(2).

بهذا المعنى صاغ نيتشه مفهوم الإيديولوجيا، وربطه بالزيف والوهم، ولهذا السبب صنفه العروبي في خانة استعمال مفهوم " الأدلوجة/قناع ".

1-1-3 فرويد ومنطق الرغبة:

يعد فرويد على غرار نيتشه واحدا من المفكرين الذين صدموا الفكر الغربي، فإذا كانت دعوة نيتشه تقويضية صريحة، فإن فكر فرويد فكرا تقويضيا بطريقة مستترة، إذ سحب الحقيقة من العقل الظاهر الذي هو عماد الحضارة الغربية، ومنحها للعقل الباطن (اللاشعور)، بعد أن أثبت سطحية العقل الظاهر وزيف تصوراتهِ التي تختفي تحت رداء الحقيقة، وهذا ما أدى بالعروبي إلى قرنه بنيتشه وماركس في تصنيف " الأدلوجة/قناع ".

يرى فرويد أن الجزء الواعي من التاريخ الإنساني لم يفتح لنا أبواب الحقيقة الإنسانية الموصدة، مما يفرض علينا تجاوز غطاء الوعي، والبحث عن الحقيقة بين ثنايا الأحقاب البائدة في أحضان لاوعي البشرية(3).

1- المرجع نفسه، ص 203.

2- بكرى خليل: الإيديولوجيا والمعرفة، ص 234.

3- عبد الله العروبي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 40.

يؤكد فرويد أن الضامن الوحيد لاستمرارية البشرية هو منطق الرغبة وما العقل إلا أداة طيعة تحت تصرفها، « فالقوة التي تستخدم العقل لتنفيذ لأغراضها هي الرغبة المكبوتة وراء العقل »(1)، وما الأنا إلا أداة مسيرة من لدن الأنا الأعلى الذي يمثل تاريخ الإنسان اللاواعي، « يتحكم في الأنا، الأنا الأعلى الذي يمثل فينا التاريخ البعيد، تاريخ الحياة القطيعية »(2). ومن ثمة « فالوعي ليس إلا وهما أي تصديقا للسراب الذي يلقي به إلينا اللاشعور ونصدق نحن بسذاجة أنه وعينا الواضح الشفاف »(3). وهذا يثبت سطحية التفسير العقلاني وظاهريته حسب فرويد.

يقرر فرويد أنه لا مناص من تجاوز التفسير العقلاني والبحث في القوة المستترة وراء العقل التي تتحكم فيه وتسيره، ويؤكد « إن إنتاجات العقل تبريرات خلقها الإنسان المتمدن لمعارضة دفع الرغبة الجارف، ويعلل قوله استنادا إلى طبيعة الإنسان الحيوانية »(4). ويخلص إلى أن الأفكار لا تمثل إلا أوهاما تستر الرغبة المكبوتة في الإنسان.

4-1-1-1 مانهايم والأدلوجة السياسية:

اختار العروي المفكر كارل مانهايم، ووضعه تحت مفهوم "الأدلوجة/قناع"، لاهتمامه بعلم الاجتماع السياسي، وخوضه في مفهوم الإيديولوجيا بمعنى الوهم،

1- بكرى خليل: الإيديولوجيا والمعرفة، ص 335.

2- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 41.

3- محمد سبيلا: الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، ص 77.

4- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 43.

الذي ربطه بمفهوم المصلحة الطبقية، ليثبت أن كل إيديولوجيا في عالم السياسة هي قناع يخفي مصالح الفئات السياسية.

اعتبر مانهايم أن كل المنظومات الفكرية في مجال السياسة إيديولوجية، يسعى أصحابها إلى إقناع غيرهم لاعتناقها، معتقدين أنها وجه الحقيقة المطلقة.

اتهمت الاشتراكية الليبرالية الطبقة البرجوازية بالفكر الإيديولوجي ونعتت الليبرالية - بدورها - الفكرَ الاشتراكي باليوتوبي، في ظل هذا التراشق بالنقد، أصدر مانهايم كتابه " الإيديولوجيا واليوتوبيا " لتحديد الفرق بين المفهومين، « فالإيديولوجيا هي منظومة الأفكار والقيم والتمثلات التي تحدها الرغبة في الحفاظ على الوضع الاجتماعي القائم، وبالتالي فهي محافظة. أما اليوتوبيا فهي مجموع الأفكار والتمثلات المتوجهة نحو المستقبل، والتي تتضمن بالتالي قدرا من النقد للوضع القائم صراحة أو ضمنا فهي محملة على العموم بشحنة مستقبلية (ثورية) »(1).

بعد هذا التمييز أدرج مانهايم كلا الفكرين في حيز الوعي الزائف العاجز عن التشخيص السليم للظروف السائدة، واعتبرهما تشويها للواقع، واقترح للتمييز بين

1 - محمد سبيلا: الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، ص 45.

الوعي الزائف والحقيق مذهب المنظورية(1). لفكّ أغلال المثقف من أي انتماء سياسي أو طبقي، لامتلاك حرية النظر إلى الواقع من زاوية شمولية. وأوكل مهمة الغربلة إلى المثقف المتحرر اللامنتمي إلى أي تيار سياسي أو طبقة اجتماعية(2).

1-2 الأدلوجة/نظرة كونية:

تساءل العروي عن الكيفية التي استطاعت كل إيديولوجيا أن تتسلل من خلالها إلى أذهان معتققيها، وتتحول إلى عقيدة راسخة، وبحث عن الإجابة في زاوية المثقفي.

يرى العروي أن الناظر من زاوية المثقفي يجد أن الإيديولوجيا لبست قناع الحقيقة حتى تمكنت من فرض نفسها على ذهنية متلقيها، لتصبح فيما بعد بالنسبة لكل فرد أفقه و« مرتعه الذهني والمنظار الذي يرى به ذاته ومجتمعه والكون كله «(3)، وتصبح الحقيقة التي لا يؤمن بسواها.

ضم كتاب العروي رأي فريديريك هيجل (Freidrich Hegel) في روح

العصر، وتحليلات ماركس في البنية الفوقية، وتوجّه ماكس فيبر (Max Weber)

1- « ومعنى المنظورية هو أن كل فئة اجتماعية ترى المجتمع، حسب مانهايم، من موقع خاص بها تحدده مصالحها، فتري الأحداث طبقا لمنظورها الخاص (...). المنظورية تقبل بدون تحفظ كون الحقيقة المطلقة خارج متناول الإنسان ». انظر: عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 47.

2- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 53.

في نموذجه الذهني، واستخدام الإيديولوجيا عند مانهايم في اجتماعيات الثقافة إلى استعمال الإيديولوجيا في مفهوم النظرة الكونية، لأن كل واحد منهم أراد البحث عن تصور عام للكون يميز كل دور من أدوار التاريخ.

1-2-1 " هيغل " وروح العصر:

وضع العروي هيغل ضمن مفهوم " الأدلوجة/نظرة كونية " في المرتبة الأولى، لأنه يعتبره أول من بلور تصورا ناضجا حول مفهوم روح العصر. غير هيغل مفهوم الحقيقة ونقله من مجال العقل إلى ميدان التاريخ(1) الذي كان يعني في فهم فلسفة الأنوار الماضي الموروث الذي يجب على الباحث إزاحته لاكتشاف الحقيقة.

لا تعني الحقيقة لدى هيغل الكينوية الثابتة التي تنعكس في العقل المجرد، « ما من شيء ثابت في الكون، فكل شيء فيه يتحرك باستمرار، وليس المطلق سوى هذه السيرورة المتواصلة للسيرورة »(2). إن الحقيقة عند هيغل صيرورة تتجسد في أحقاب تاريخية متتالية، وكل حقبة تتجسد في إبداعاتها الفكرية والفنية، « ففي الفن يبدو المحسوس " مُرَوِّحاً " ويرتدي الروحاني مظهرا حسيا (...). ومن

1- المرجع السابق ، ص 55.

2- رينيه سرو: هيغل والهيغلية، ترجمة أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص28.

شأن الفن أن يُظهر الجوهرى والكلى، فهو يستخرج القيمة الحقيقية من المظاهر الحسية، ويعطي هذه الأخيرة " واقعا أسمى يولده الروح "«(1).

إن في كل حقبة -حسب هيجل- روح عصر تمثل الحقيقة تمثيلا مؤقتا، ومع تعاقب الأطوار التاريخية تتضح في كل مرة حقائق مطلقة مع سير التاريخ العام فـ « المطلق يتجسد في أدوار تاريخية متعاقبة ومطرّدة، يتشخص في كل دولة روح العصر كتجسيد مؤقت للحقيقة المطلقة التي تتكشف بدورها للفيلسوف عندما يدرك سرّ تعاقب الأطوار والأدوار »(2). ويتوصّل الباحث إلى الحكم على الحقب السالفة بربط آثارها بروح ذلك العصر، وتمثل هذه الروح إيديولوجيته في النظر إلى الكون.

1-2-2 "ماركس" والبنية الفوقية:

يرى العروى أن هيجل من المفكرين الذين وضعوا مفهوم الإيديولوجيا بمعنى نظرة كونية، لأنه بحث عن تصور كلّ حقبة تاريخية للكون من خلال البحث في إبداعاتها الفكرية والفنية، وللسبب ذاته أدرج رأي ماركس حول البنية الفوقية في استعمال مفهوم " الأدلوجة/نظرة كونية "، بالرغم من ظهور اختلاف بين فكر الرجلين، فالأول ينقّب في الإبداعات الفكرية، والثاني يصرّ على العلاقات المادية، فما هي تخريجة العروى لذلك ؟

1- المرجع نفسه، ص 42.

2- عبد الله العروى: مفهوم الإيديولوجيا، ص 59.

يسمي ماركس الممارسات الفكرية البنيةً الفوقية، ويعتبرها انعكاساً للنظام الإنتاجي المادي الذي سماه البنية التحتية، إذ اعتبرها « الأساس الملموس الذي تتشيد عليه بنية فوقية قانونية وسياسية، وبه تتصل أشكال اجتماعية من الوعي. إن نمط إنتاج الحياة المادية يتحكم في مجرى الحياة الاجتماعي والسياسي والفكري عامة، فليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم »(1).

ذهب هيغل إلى أن فهم كل عصر يوجب فهم روحه المجسدة في إنتاجاته الفكرية، ورأى ماركس أن حقيقة أية حقبة إنما تتشخص في العلاقات الإنتاجية التي تعكسها البنية الفوقية.

يرى العروي أن كلا النظرتين تلزمان الباحث بالتنقيب في الإنجازات الفكرية والأدبية، وإن كانت تحتل الأولوية في فكر هيغل، من هذه الزاوية طرح الإشكال عند قراء الماركسية حول اختلاف مفهوم البنية الفوقية عن روح العصر أو ارتباطهما، لكن الاتفاق بين فكر الرجلين -كما يرى العروي- يكمن في أن « الكل يهتم بخصوصية نظرة كل عصر إلى الإنسان والكون »(2). أي في اعتبارهما

1 - عمرو عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي، ص 17 نقلا عن:

Karl Marx: *L'économie Politique*, édition Sociales, Paris, 1969, P 40.

2 - عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 64.

أن فكر الأفراد أو إيديولوجياتهم - أكانت في البنية الفوقية أو في المنجزات الفكرية - تشكل النظرة العامة للكون.

1-2-3 " فيبر " والنموذج الذهني:

كان التاريخ محلّ اهتمام الاجتماعيات الألمانية، حاول كلّ تيار فيها البحث عن تصور عام للكون يميز كلّ حقبة. عرف هذا التوجه العام في الاجتماعيات الألمانية باسم النظرة إلى الكون، وقد كان ماكس فيبر أكبر من آمن بهذا التوجه، فكان ضمن تصنيف العروي لمفهوم " الأدلوجة/نظرة كونية ".

يرى فيبر إلى أن الأحداث الإنسانية تخضع لتوجهات مختلفة، و« أن الحقيقة التاريخية تتعدى التفسير الحتمي »(1). لذلك يمكن الاستغناء عن مفهوم العلة والتفسير والبحث عن أهداف الأفراد في صناعة الأحداث. ذلك « إن الحدث الإنساني لا يخضع لعلة واحدة، فلا سبيل إذن إلى تفسيره وتعليله »(2).

كما يرى ضرورة الفصل بين عالم الماديات وعالم الإنسان والقيم الإنسانية، لأن إدراك العلة المادية يفضي إلى نتيجة مادية لا إلى قيمة(3).

إن اكتشاف القيم عند فيبر ليس بالعملية الجاهزة، لأنها محجوبة بين ثنايا الواقع المركب، وعلى الباحث « أن يركّب نموذجاً ذهنياً يستخرج عناصره من

1- بكرى خليل: الإيديولوجيا والمعرفة، ص 235.

2- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 66.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التاريخ المدوّن، ويجرّبهُ ليتفهم الوقائع التي يدفعه همّه إلى إفرازها «(1)، أما القيمة المكتشفة فتبقى احتمالية، لا تعني بالضرورة الحقيقة الموضوعية، وإنما ترجع مصداقيتها إلى مدى إقناعها.

طبّق فيبر نموذجَه الذهني محاولاً إدراك روح الرأسمالية باعتبارها إيديولوجيا عصر النهضة في النظر إلى الكون، في كتابه " الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية "، حيث ربط عقلانية الرأسمالية بأخلاق البروتستانت وبالتحديد فرقة الكالفانية التي تعتبر العمل رسالة إلهية، وتحقيقاً للربانية، وبه يتم خلاص البشر. إنها تنظر إلى « العمل، كنداء رباني، على أساسه الوسيلة الفضلى، إن لم تكن الوحيدة، للتأكد من النعمة والخلاص»(2). بل وتذهب هذه الفرقة إلى أن « التأمل غير الفاعل، وهو بذاته عديم القيمة، جدير بالذم والعقاب إذا تم على حساب العمل اليومي، لأن ذلك يرضي الله أقل ما يرضيه تنفيذ إرادته عملياً في مهنة أو شغل معين »(3).

لقد عمل فيبر على تنفيذ الرأي الماركسي القائل بأن « تطور الرأسمالية هو أصل الإصلاح الديني »(4)، ومن ثمة تجلية العلاقة بين أخلاق البروتستانتية

1- المرجع نفسه، ص 67.

2- ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي المقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص 146.

3- المرجع نفسه، ص 135.

4- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 67.

والنظام الرأسمالي، مشير إلى أن « السلوك العقلاني القائم على فكرة الشغل، وُلِدَ من روح النسكية المسيحية»(1).

1-2-4 الأدلوجة/تصور الكون:

ورد مفهوم الإيديولوجيا في فكر مانهايم بمعنيين، استعمله بمعنى القناع في علم الاجتماع السياسي، واستعمله بمعنى تصور للكون فيما عرف باجتماعيات الثقافة، فاختره العروبي ليُمثِّلَ في تصنيفه للإيديولوجيا بمفهوم النظرة الكونية. يُعرِّف مانهايم المفهوم الكلي للإيديولوجيا بـ« إيديولوجيا عصر أو جماعة تاريخية محددة ولتكن طبقة اجتماعية مثلا، حيث تتجلى لنا مميزات البنية الكلية في ذلك العصر، أو عند تلك الجماعة »(2)، ويتم استخلاص هذه البنية الكلية -حسبه- بالتركيز على الإبداع الفكري والأفق الذهني للباحث، ومراعاة منطق خطاب العصر(3).

يرى العروبي أن مفهوم مانهايم للإيديولوجيا يرتكز على قاعدة ثلاثية، « الموضوعية الهيجلية-الماركسية، والاسمية الفيبرية »(4)، لكن ارتكازه هذا - حسب العروبي-، لا يعني التماهي مع أفكارهم، فهو يرفض أحكام هيجل المعتمدة

1- ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ص 147.

2- محمد سبيلا: الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، ص 94. نقلا عن كارل مانهايم: الإيديولوجيا والبيوتوبيا. ترجمة ع. الطاهر، بغداد، 1968، ص 127.

3- عبد الله العروبي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 71.

4- المرجع نفسه، ص 72.

عن المطلقات الدينية أو الفلسفية، وينأى عن تفسير ماركس الأحادي المرتكز على الظروف المادية، وعن التفسيرات النفسانية الجزئية عند فيبر(1).

طبّق مانهايم منهجه الاجتماعي على مجموعة من الأعمال الإبداعية الفردية، متوخيا من هذه الدراسات رسم حدود وتصورات عامة تسبح فيها الإبداعات الفردية، دون أن يحاول وضع خط نظام لهذه التصورات.

وبهذا الطرح يذهب العروي إلى أن مانهايم ارتبط بهيجل وماركس بقدر ما انفصل عنهما، اشترك معهما في النسبية، لكنه ذهب إلى حدودها الأبعد، يقول العروي « إن نسبية هيجل وماركس نسبية نسبية، بمعنى أن حقيقة زمن معين تعتبر مرحلة في تحقيق الحقيقة المطلقة، وبذا تكتسب قيمة دائمة، أما نسبية اجتماعيات الثقافة والدراسات الشبيهة بها، فهي نسبية مطلقة بمعنى أنه لا يوجد مقياس واحد تُردّ إليه كل تصورات الكون المختلفة »(2).

استعمل منهيم الإيديولوجيا كتصور للكون من خلال فهم الأعمال الإبداعية التي تعبر عن البنية الكلية لروح حقبتها التاريخية، أو طبقتها الاجتماعية، لذلك أدرجه العروي في نطاق مفهوم " الأدلوجة/نظرة كونية " .

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- المرجع السابق ، ص 75.

1-3-3 الأدلوجة / علم الظواهر:

رأينا كيف لبست الإيديولوجيا قناع الحقيقة، وتسالت إلى ذهن المتلقي، فعبّر من خلالها عن تصويره للكون، لم تتوقف مسيرة الإيديولوجيا عند هذا الحد وإنما وصلت حتى إلى العلوم الأكثر موضوعية.

رصد العروي علاقة الإيديولوجيا بالعلم، وبين كيف تستخدم في « معنى الظاهرات الآنية والجزئية في مجال نظرية المعرفة ونظرية الكائن »(1)، ضمن تصنيفه الثالث لاستعمال مفهوم الإيديولوجيا وهو " الأدلوجة/علم الظواهر "، من خلال التعرض لآراء ماركس حول ظاهرة توزيع العمل في النظام الرأسمالي، ومحاولاته لفصل المعرفة الإيديولوجية عن العلم الموضوعي في نظرية الأدلوجيا، ثم بيّن موقف جورج لوكاتش (Georges Lukacs) من ظاهرة البضاعة، وتحليل لويس ألتوسير (Louis Altusser) لظاهرة السوق في النظام الرأسمالي.

1-3-1 "ماركس" وتوزيع العمل:

أطلق العروي على نظرية ماركس التي تسعى إلى فصل العلم عن الإيديولوجيا بأدلوجيا ماركس، واهتم بموقفه حول ظاهرة توزيع العمل في النظام الرأسمالي ضمن تصنيفه لمفهوم " الأدلوجة/علم الظواهر ".

1 - المرجع السابق نفسه، ص 13.

يرى ماركس أن تحكم الطبقة البرجوازية في توزيع العمل سبب استلابا في وعي العامل، فكان هذا الاستلاب سببا في زيف وعيه، وذلك حدث عندما استأثرت البرجوازية بوسائل الإنتاج، وفصلت العامل عن منتوجه، فتبددت العلاقة الحقيقية بين قوة العمل والإنتاج(1).

يَعتبر ماركس أن الاقتصاد السياسي لم يكن علما بريئا، فقد « كان له دوره في المجتمع الرأسمالي، وأنه كان يخدم مصالح الطبقة البرجوازية، وأن هذه الأخيرة هي التي أنشأته خدمة لأغراضها »(2). أنشأته في بداية الأمر كعلم موضوعي، وما لبث أن تحول إلى إيديولوجيا تبريرية.

دفع استغلال الطبقة المالكة لعلم الاقتصاد السياسي بماركس إلى رسم الحدود بين هذا العلم وبين الإيديولوجيا، معتبرا أن الاقتصاد السياسي وليد حركة تاريخية وظروف اجتماعية خاصة. بعد ثورة الطبقة البرجوازية على النظام الإقطاعي، دأبت على تفعيل الحركة الاقتصادية، وظهر ما يسمى برأس المال، وهو مفهوم محوري في اقتصادها، يكتسي فيه أهمية تفوق أهمية المادة الاستهلاكية، بل والعمل الإنساني،

1- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 81.

2- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الإيديولوجيا دفاتر فلسفية نصوص مختارة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006، ص 29.

فأدى ذلك إلى سقوط الجهد الإنساني في هوة المادية، وسميت هذه الظاهرة بحركة التشيؤ التي أدت إلى إفراز علم الاقتصاد السياسي(1).

خلص ماركس إلى أن علم الاقتصاد السياسي لم يمكث في حدوده العلمية، وتحول إلى إيديولوجيا من إيديولوجيات الطبقة الوسطى، وذلك عندما اكتسب صفة الإطلاق، وانفلت من إطاره الزمني عندما طبقت مفاهيمه على باقي الأنظمة الاقتصادية الأخرى « لم ير علم الاقتصاد ذاته كنتيجة تطور، له بداية، وقد تكون له نهاية، بل نظر إلى ذاته كحقيقة مطلقة أزلية، وهكذا أضحي قابلا للتدليج »(2).

1-3-2 لوكاتش والبضاعة:

أدخل العروي لوكاتش ضمن تصنيفه لمفهوم " الأدلوجة/علم الظواهر "، لأنه أعاد طرح سؤال ماركس حول الفرق بين العلم والإيديولوجيا من خلال التركيز على ظاهرة البضاعة في النظام الرأسمالي.

يرى لوكاتش أن النظام الرأسمالي عمل على تأليه البضاعة « وجعل من العلاقات الإنتاجية، علاقات بين البضائع لا بين أفراد وجماعات »(3)، وقد وصف

1 - عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 81، 82.

2 - المرجع نفسه، ص 82.

3 - عبد الطيف بن اشنهو: مدخل إلى الاقتصاد السياسي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1991، ص 153.

هذه الظاهرة في المجتمع الرأسمالي بالفيتيشية(1)، « فالعلاقات بين الكائنات الإنسانية تبدو تحت مظهر شيء فيتيش، والبضاعة العنصر الأساسي في الإنتاج الرأسمالي هي التي تقدم أوضح مثال على هذا الاستلاب »(2). وأكد أن تحول الإنتاج إلى بضاعة لا تقبل الاستهلاك إلا بعد تحويلها إلى نقد، أدى إلى فصل الإنتاج عن حاجيات الإنسان الطبيعية، وجعل الإنسان معلقا بمجموعة من الأشياء، مستقلة عنه، تتحكم فيه بالرغم من كونه صانعها ومنتجها.

إن فصل البضاعة عن الدافع الحقيقي لاستهلاكها، وعزلها عن مُنتجها، أحدث خلافا في العلاقات الإنتاجية، فلم تبقى البضاعة نتيجة لعمل إنساني، ولم يصبح الهدف منها هو الاستهلاك، بل تحولت إلى سبب ونتيجة في الوقت ذاته لقد استقلت البضاعة/الموضوع عن الإنسان/الذات، واستحوذ الموضوع على كل الأدوار فبدت العلاقات الإنتاجية في شكل تصادم لا في شكل وحدة « إن فصل النتيجة عن السبب/.../ يؤدي أولا إلى الازدواجية، وثانيا إلى قلب العلاقة الفعلية فتظهر النتيجة والسبب لا في وحدتهما، بل في استقلالهما وتعارضهما »(3).

1- الفيتيشية: "عبادة الأشياء، والفيتيش (الصنم) وهو الشيء المادي الذي يقده البدائيون لأنهم يخلطون بينه وبين الفكرة الدينية التي يرمز إليها"، انظر: جورج لوكانش: ماركسية أم وجودية؟ ترجمة جورج طرابيشي، دار اليقظة العربية، دمشق سوريا. ط1، ص14.

2- جورج لوكانش: ماركسية أم وجودية؟ ، ص 14.

3- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 88.

سمّى لوكاتش هذه الظاهرة بالازدواجية، وسحبها على الفكر الغربي كله، بما فيه العلم الطبيعي(1)، وأرجع سبب السقوط في هذا التناقض بين الذات والموضوع إلى رؤية الغرب الجامدة للتاريخ التي لا تركز على ذات الإنسان التي حققت الإنجازات التاريخية، بل صبّت جل اهتمامها على ما هو منجز أي على الموضوع فأقصت بذلك تاريخ الإنسان.

توصل لوكاتش إلى أن العلم الحديث (علم الطبقة البرجوازية) عجز عن معرفة حقيقة الطبيعة، لأنه عني بالجانب الكمي والسطحي فيها، ولم ينظر في كنهها. ادعى العرب سيطرته على الطبيعة إلا أنه ظل عاجزا مسيرا، اقتصرت مهمته على وصفها وتعدادها واستخراج قوانينها، وانحسرت مهمة العقل في صنع الأدوات والآلات للسيطرة عليها، فتشبث بما هو ملموس وابتعد كل البعد عن معاني الخلق والإبداع. يذهب لوكاتش إلى « إن مصلحة الطبقة الوسطى تجعل الفلسفة البرجوازية تتشبث بالملموس، فلا أمل في أن تتجاوز ازدواجية الذات والموضوع، وأن تتوق إلى ما وراء العلم الوصفي »(2).

لقد أدرج لوكاتش علم الطبقة البرجوازية في حيز الفكر الظاهري المؤدلج لأنه صدر عن ذات عاجزة عن كنه الطبيعة، و« يحكم هكذا لوكاتش على الفلسفة

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- المرجع نفسه، ص 89.

الغربية الحديثة والعلوم الحديثة ، بما فيها الطبيعة، بأنها أدلوجية، غير قادرة على تجاوز تناقض الظاهر والباطن، الثابت والمتحول «(1).

1-3-3 "التوسير" والسوق:

يعد لويس التوسير واحدا من أهم قراء ماركس، فقد حاول استدراج الماركسية إلى أحضان الفكر البنيوي، رغبة منه في تجلية أطرها العلمية والمنهجية بعدما أُغْرِقت في القراءات الإيديولوجية، إلا أنه بقي محافظا على اهتماماتها وقضاياها، فأعاد طرح قضية ظاهرة السوق، وعلاقتها بإيديولوجيا الطبقة البرجوازية في إطار بنيوي، فضمه العروي في استعمال " الأدلوجة/علم الظواهر ". يرى التوسير أن العائق الأكبر لتكريس علم موضوعي هو طغيان الذاتية على الحقل العلمي، لأن الذاتية هي الصوت الصريح للمعرفة الإيديولوجية، ويذهب إلى أن الذات لا تعبر عن الفرد الملموس، فهي صورة ذهنية يجسدها الفرد في حالته البيولوجية، تتخيل هذه الذات استقلاليتها وحريتها، ومن ثمة تتوهم صناعة التاريخ. « تبدأ الأدلوجة في رأيه عندما يتحول الفرد الملموس إلى ذات تتوهم أنها مستقلة حرة متحركة في الحركة التاريخية »(2).

1- المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

2- المرجع السابق نفسه، ص 94.

قدّم ألتوسير تحليلاً لظاهرة السوق في النظام الرأسمالي، انطلاقاً من مفهومه للذات المتوهمة للحرية، في إطار هدفه الأول وهو إزاحة القراءات الإيديولوجية عن الماركسية:

فقد يبدو أن التجار يتمتعون بالحرية الكاملة في تسيير السوق، لكن في الحقيقة هم محكومون ببنية العرض والطلب، إذ لا قيمة للفرد إلا داخل نظام السوق، يتساءل ألتوسير عن الكيفية التي استطاع بها هذا القانون (العرض والطلب) أن يسيّر الأفراد ويحجر على حريتهم، فيتوصل إلى أن تحقيق بنية العرض والطلب مرهون بتوهم الأشخاص للحرية، ويقرر أن الضامن هو الذات التي تتوهم الحرية في تسييرها لنظام العرض والطلب « إن السوق، بنيةً تتحكم في الأفراد، لكنها لا تتكون إلا إذا توهم أولئك الأفراد أنهم أحرار، هذا هو شرط تحقيق عقدة التشغيل بين الرأسمالي والعامل »(1).

يخلص ألتوسير إلى أن تحرّر الفرد من سجن النظام الرأسمالي متعلق بقدرته على تعرية ذاته الواهمة، ومن ثمة إزاحة المعرفة الإيديولوجية وتحقيق علم موضوعي. إن « القناع هو الذاتية وإزاحة الذاتية هو الاطلاع على حركة الموضوع أي تحقيق العلم »(2).

1 - عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 96.

2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

1-3-4 أدلوجياء "ماركس" وعلم الاجتماع:

تطرق العروي إلى محاولات ماركس في إنقاذ العلم من المعرفة الإيديولوجية، وسمّى نظريته " الأدلوجياء "، ثم راح يرصد مدى هذه النظرية في أوساط علوم الاجتماع، مخصصا للنظرية الأدلوجية الماركسية مكانا ضمن تصنيفه " الأدلوجة/علم الظواهر ".

أثبتت القراءات العديدة لفكر ماركس، انفتاح الناص الماركسي وقابليته للتأويل، في ظل سيادة النزعة الوضعانية التي لا تؤمن بالنسبية، بل بالصرامة العلمية، مما جعل الوضعانيين الطبيعيين والاجتماعيين يناون عن الجانب الفلسفي في الماركسية، ومن ثمّ إقصائهم لأدلوجيائه لأنها فشلت في تجنب النسبية. يقول العروي: « لا يجب أن تتعجب إذا رأينا العلماء الوضعانيين والطبيعيين والاجتماعيين لا يهتمون بهذا القسم من تحليلات ماركس، أكانت الأدلوجياء الماركسية صحيحة أم باطلة فإنها (...) لا تؤثر في مجرى العلوم الوضعانية، وذلك بشهادة النظرية ذاتها. يستعمل الاجتماعيون مفهوم الأدلوجة دون التعرض لمسألة الأدلوجياء، فيبقى مشكل النسبية معلقا »(1).

يرجع العروي سبب انفتاح الفكر الماركسي إلى ازدواجية تحليلاته، فمثلا عندما حلل ماركس الإيديولوجيا الألمانية تطرق إلى السياقات التاريخية التي ظهرت

1 - المرجع السابق، ص 98.

على ضوءها، وتطرق إلى الحفر عن أصل كل إيديولوجيا إنسانية، فانتحي بحثه
وجهتين: الأولى تاريخية اجتماعية، والثانية فلسفية منطقية(1).

ويردّ العروي سبب الازدواجية إلى الخلط المنهجي في الربط بين الحقيقة
والتاريخ، فمع ازدياد الوعي التاريخي، وتطور العلوم التاريخية، فصل البحث
التاريخي عن الفلسفة والمنطق، وانفصلت الوضعانية عن العقلانية، فأصبحت أعمال
ماركس تقرأ من وجهتين، من وجهة وضعانية فتدرج ضمن علم الاجتماع وتصبح
عبارة عن نظرية اجتماعية كباقي النظريات، ومن وجهة عقلانية فتغدو عبارة عن
فلسفة مقصاة من طرف علماء الاجتماع الوضعانيين(2).

يرى العروي أن المنظومة الفكرية الماركسية أتاحت جواً فكرياً جدالياً،
وشكلت وجهة معرفية للفلاسفة والإنسانيين والاجتماعيين، ومثلت بامتياز منظومة
معرفية كبرى، لما انطوت عليه من ثراء وقابلية للقراءة والتأويل. «لم تصل - ولن
تصل في الأغلب - إلى صورة تقريرية ترضي الجميع لأنه لو تحقق ذلك لعادت (أي
الماركسية) معرفة مطلقة لا سبيل إلى تعليلها من الخارج. وفي هذه الحال لا عجب
أن يرفض علماء الاجتماع الذين يستعملون مفهوم الأدلوجة في دراساتهم الارتباط
بنظرية من صميم الفلسفة، وغير قادرة على إفادة جواب قطعي»(3). إن هذا الثراء

1 - عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 98، 99.

2 - المرجع نفسه، ص 99.

3 - المرجع نفسه، ص 100.

كان سببا في إقصاء علماء الاجتماع الوضعانيين لنظرية الإيديولوجيا أو أدلوجيا ماركس لأن شغلهم الشاغل هو البحث عن القطعية والصرامة العلمية.

2- "العروي" ونقد مشاريع الخطاب النهضوي العربي:

راهن العروي منذ صدور كتابه " الإيديولوجيا العربية المعاصرة " على تقديم طروحات تمكّن المجتمع العربي من التخلص من ربكة التخلف، وعمل على توفير آليات، ووضع استراتيجية ثقافية لتخطي أزمة الفوات الحضاري. وقبل ذلك أدرك ضرورة نقد الإيديولوجيات السائدة في الساحة الفكرية، وضرورة تعرية النزاعات الإيديولوجية التي نهجها المفكرون العرب على اختلاف مناحيهم لوضع أسس مشروع ثقافي يتسم بالمنهجية والرصانة، إيمانا منه بأن أوضاع المجتمع العربي لا تصلح إلا بصلاح مثقفيه.

استهل نقاشاته مع النخبة المثقفة العربية المعاصرة، حيث ميز بين ثلاثة تيارات، رمز لها بثلاثة نماذج: " الشيخ " و " رجل السياسة " و " داعية التقنية ". تسعى هذه التيارات إلى عرض خطابات ثقافية تحاول الإجابة عن السؤال المطروح الذي ما فتئ يكرر نفسه منذ بدايات النهضة العربية. وهو: لماذا الشرق متخلف والغرب متقدم؟ وإذا كان الوضع كذلك ماهي مصادر هذا التخلف وما السبيل للوصول إلى حداثة وتقدم الغرب؟

2-1 " الشيخ " :

رشح العروي الشيخ محمد عبده ليمثل تيار السلفية، الذي بلور خطابه انطلاقاً من رؤيته للغرب. ففي ظل التشرخ الحضاري بين المسلمين والغرب أي بين (الأنا/الآخر) وجد الشيخ نفسه مجبراً على رد الاعتبار إلى الذات، من خلال الاستنجاد بالماضي للإمساك بالهوية. و« يغدو التاريخ أكثر فأكثر العنصر الجوهري في الجدل، ويفقد في الوقت نفسه من سيولته ليتخذ وجه أسطورة حامية» (1).

وسمَّ العروي خطاب "الشيخ" بالتقليدية، لأنه ظل في إطار المجابهة بين الشرق والغرب، أو بين ديار الإسلام والنصرانية، واعتبر أن النظرة الماضوية من أهم المظاهر التي طبعت فكر الرجل. ففي محاولاته لدرء التهم الموجهة إلى الذات يسارع إلى استحضار معالم الإشراق والعقلانية في الموروث العربي الإسلامي، وليفند الأفكار التي رمت الإسلام بالضعف يقفل عائداً إلى نصه المقدس ليثبت حضور العقل في الفكر الإسلامي، وليبين « أن الإسلام هو الإيمان بالله باتباع طرق العقل» (2) وهو دين التحرر والعقلانية، مستدلاً بتجربة النبي إبراهيم الوجودية، التي اتخذت العقل مطية لها في رحلة بحثها.

1- عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1981، ط4، ص 74.

2- المرجع نفسه، ص 32.

ويسحب "الشيخ" صفة العقلانية والتحرر من الغرب متكئا على أحداث تاريخية، فيعلم « بأن غالبيه قد سُجن، وأن ديكرت قد أهين، وأن روسو قد اضطهد، وأن جواردانو برونو هلك على المحرقة العظيمة لأنه تجاسر على الدفاع عن حقوق العقل ضد مصلحة الدولة العليا» (1).

غير أن العروبي يرى أن "الشيخ" يتجاهل كل جرائم المسلمين عبر التاريخ، يتناسى ما ألحقه المتوكل بالمعتزلة وما لاقاه ابن رشد على يد الموحدين (2)، وبهذه الطريقة فقد سلك "الشيخ" -حسب العروبي- سياسة الكيل بمكيالين مبررا تدهور الإسلام بأن التاريخ تشويه للديانات السماوية (3) إن "الشيخ" « يميز بين إسلام صاف متعال، وإسلام أرضي خاضع للأهواء البشرية» (4).

يرى العروبي أن هذا الوعي يناظر أفكارا غربية مرتبطة بمرحلة ماضية في تاريخ الغرب، فعلى إثر الكشوفات العلمية والجغرافية التي أحرزها العالم الغربي، والتي ساعدت على إرساء نزعة التفوق في العقل الأوروبي، ظن الغرب أنه المصدر الوحيد للتفكير العقلاني، وأن الشعوب الأوروبية شعوب متقدمة بطبعها (5)،

1- المرجع السابق، ص 33.

2- المرجع السابق نفسه، ص 32.

3- المرجع السابق نفسه، ص 33.

4- عبد الوهاب شعلان: إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات: أركون، الجابري، العروبي، حسن حنفي، علي حرب، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص 41.

5- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف: بحث في نقد المركزية الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 24-26.

لكن نزعة التفوق هذه تغيرت بتغير الأحداث التاريخية و تجددها، فلم تبق هذه النزعة تعبر عن حالة واقعية « إذا تحولت شيئاً فشيئاً من واقعة إلى إيديولوجية، ولم يعترف بها سوى جماعات محدودة أكثر فأكثر، وجدّ بعيدة عن المركز الإنتاجي للمجتمع الغربي »(1).

إن وعي "الشيخ" -كما يرى العروي- لم يراع هذه التطورات، وطفق في محاجة فكر لا يعبر عن الواقع الغربي الراهن، و« يجد صاحبنا الشيخُ أمامه وعيا للغرب جرى تخطيه تماما. ولم يعد هذا الغرب يجد نفسه فيه، ابتداء من ذلك يصاب تفكير الشيخ بالتفاهة والبطلان، ويكف جدالة عن أي يؤثر في الغرب أي تأثير»(2).

2-2 "رجل السياسة":

يعدل الرأي العربي عن نظرتة للغرب، فبعدهما كان يبحث في التاريخ الغربي/المسيحي لغرض المساجلات والمقارنات بين ديار المسيحية والإسلام، أضحي الغرب القبلة الأولى ونموذج التمدن والتحرر.

يعدّ لطفي السيّد نموذج العروي لهذا الموقف، إذ راهن على الجانب السياسي مفتونا بليبيرالية الغرب وديمقراطية نظمه البرلمانية، مستنكر الكل أشكال الاستبداد،

1- عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 44.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

متأثراً بمتقفي الغرب خاصة مونتيسكيو (Montesquieu) الذي عكف على تعرية الحكم الشرقي، والكشف عن نزعاته الاستبدادية(1).

يرى لطفي السيد أن سبب الانحطاط العربي هو الاضطهاد السياسي والعبودية الموروثة منذ القدم، وأن الحل يكمن في الحرية؛ حرية الفرد وحرية الممارسة السياسية والبرلمانية.

لا يسلم هذا الرأي من سفود العروبي، فإذا كان رجل الدين يعيش فترة متجاوزة، فإن "رجل السياسة" متهم بعدم استيقاء الأفكار السياسية والليبرالية من منابعها الأصلية، إن « لطفي السيد والجيل الذي رباه، لم يتعلما أبجديتهما السياسية في مؤلفات جون لوك ومونتيسكيو، ولا حتى في كتب أرسطو، بل تعلما ذلك في مؤلفات رجال فقد فكرهم في المناخ النادر الهواء مناخ أواخر القرن التاسع عشر كل بذرة باعثة للحياة »(2).

يرى العروبي أن جيلاً آخر حمل لواء الليبرالية، ونظر إليها نظرة مختلفة عن أيام مجدها، لا تدل القارئ غير المطلع على أبعادها الأولى عند الجيل الرائد، وبذلك فإن « مصيبة لطفي السيد هبي بالضبط في عدم رؤية لازدواجية الليبرالية

1- المرجع نفسه، ص 34.

2- المرجع السابق، ص 45.

هذه في التاريخ الغربي، ومن هنا منشأ تهافت أسلوبه، وطابع اختياراته السياسية التي ينعكس فيها عدم دقة هذا الوعي الليبرالي المحتضر «(1).

يشخص العروي أزمة السيد وأمثاله من متقفي الليبرالية، قائلاً: «هؤلاء هم ضحية إغراء الغرب، حسب تعبير مالرو، تنعكس الليبرالية الأوروبية في أذهانهم انعكاساً تاماً في الوقت الذي تواجه تلك الليبرالية في أوروبا ذاتها هجومات من كل جانب، تتشابه سيرهم مهما تباعدت أوطانهم: يساهمون في البداية ولمدة قصيرة في الحياة السياسية ثم يتفرغون للعمل التربوي. تخونهم الظروف، وضمن المجابهة الكبرى بين أوروبا وغيرها، يعيشون وحدهم ما يشبه المأساة بسبب تغاير الليبرالية لمجتمع لم تتشأ فيه «(2).

3-2 " داعية التقنية " :

بعد فشل تجربة الحرية السياسية والديمقراطية، ومن قبلها تجربة رجل الدين، يتحدث العروي عن نموذج آخر يرفع شعار التقنية، معتقداً أنها الحل الأمثل والمشروع الكفيل ببث الروح في جسد الأمة العربية المنهار.

يرى سلامة موسى " داعية التقنية " أنه لا طائل يرجى من الطروحات السابقة إذ يجب السعي إلى الهدف المنشود عن طريق العمل التطبيقي، وبالتحديد

1- المرجع السابق نفسه، ص 46.

2- عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2002، ص 160، 161.

بالصناعة. ويرى أن العامل المسؤول عن الهوة بين الشرق والغرب ليس سوى الصناعة، يقول في ذلك « هبطت عليّ منذ أكثر من ربع قرن حقيقة مفردة هي أن الفرق بيننا وبين الأوروبيين المتمدنين هو الصناعة وليس شيئاً غير الصناعة «(1). بل ويذهب أبعد من ذلك، ففي إصراره على العلم يدني من منزلة الثقافة، ويتجاهل التاريخ الذي يراه اجتراراً لتجارب السابقين، ويجعل كل علم تابع للتقنية معتبراً « أن الحضارة هي الصناعة وثقافة هذه الحضارة هي العلم، بينما ثقافة الزراعة هي الأدب والدين والفلسفة «(2). وقد دعم موقفه بتجارب اتخذت من التصنيع هدفاً لها، فوصلت إلى مسعاها رغم ما تعانیه من تضليل في الديانة وتكريس للاستبداد، « ولسوف يستشهد داعية التقنية بمثال اليابان، ليقندي به، وهو لا يضيع وقته في مجالات لاهوتية، أو نواح على مصير خائب «(3)، ويدلّل بأمثلة من الغرب نفسه، بفرنسا وبريطانيا رغم ظروف السيطرة والاستبداد في عهد نابليون وكرامويل. إن صاحب التقنية لا يؤمن إلا بالقوة المادية وبالعلم التقني، ويضع التصنيع نصب عينيه ويدحر كل ما اعترض طريقه.

1- عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 37، نقلاً عن محاضرة ألقاها سلامة موسى في جامعة القاهرة عام 1930، ص 85.

2- المرجع السابق، ص 38، نقلاً عن المرجع نفسه ص 29.

3- محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة من السلفية إلى الحداثة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، ط1، 2004، ص 46.

بالنسبة للاتجاه التقني، وسَمَّ العروي فكره بالانفصام، كونه لم يأخذ أبعاده الفكرية من الدعاة الأوائل لهذه النزعة، لما كانت في أوج ظهورها، بل راح ينهل من ملفات انتهجت النزعة البراغماتية التبسيطية المبتذلة(1). إن « هذا الرجل الذي يدعو للتقنية دعوة عبادة، كثيرا ما يكون حزينا، لطيف المعشر، لكنه ذهنيا، إرهابي، إنه يرفض مناقشة آرائه ويزدري العلم النزيه »(2). وفي الوقت الذي ظنّ فيه أنه امتلك الغرب بفضل تخطيه لأوهام "الشيخ" و"رجل السياسة" تعتمت أمامه آفاق تاريخية، فلا صلاح لأمة تجاهلت تاريخها.

يخلص العروي إلى أن كل محاولات الشرق لفهم ذاته هي نبش في آثار الغرب(3)، هذا الكيان الذي لا يحلو للشرقي أن يتعرف عن ذاته إلا من خلال ملاحظته دون وعي نقدي، « (الشيخ) يعيد سيرة رينان وهانتو و(السياسي) يردد آراء لوك ومنتيسكيو، و(التقني) يستعيد مواعظ كونت وسبنسر، إنها استعادة لأشكال الوعي الغربي المتخطاة »(4).

وبذلك تدخل كل محاولاته في الإطار الضيق للأدلجة بعيدا عن نطاق الفكر الفعّال المطابق للواقع، وكننتيجة لهذه التبعية يرى العروي أن كل حكم على تيارات

1- عبد الله العروي: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 51.

2- المرجع نفسه، ص 38.

3- المرجع السابق، ص 46.

4- محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة من السلفية إلى الحداثة، ص 47.

الوعي العربي هو حكم على مرحلة من مراحل الغرب(1). ومن ثم يغدو جهدُ البحث عن الذات بحثًا عن الآخر!

لقد أسّس أصحاب المشاريع النهضوية لأنفسهم نسقا معرفيا مغلقا، يحمل بين طياته بذور العقم، فهو غير قادر على التجدد والانفتاح على الآخر، انفتاحا عقليا، فأعلن عن إفلاس مشاريعهم لعجزهم عن تقديم منظورات متجددة لإشكالات متجددة مع سير التاريخ.

خاض العروبي مع ممثلي الثقافة العربية نقاشا يدعو إلى المسؤولية الفكرية ووجه إليهم انتقاداته رافضا كل مظاهر الانتقائية والاستطرافية إما في مراتع الثقافة المحافظة أو بين ثنايا الفكر التقدمي.

أعاد العروبي نمذجة الخطاب النهضوي العربي المعاصر إلى نمذجة ثنائية، خاصة في كتابه " العرب والفكر التاريخي "، واعتبر أن الأغلبية تفكر بمنطق سلفي، وأقلية عبّر عنها بالليبرالية الانتقائية، ولم يستطع كلا النموذجين -في نظره- تحقيق نهضة ثقافية، تتيح للثقافة العربية تموقعا استراتيجيا بين الثقافات الأخرى، وقد عكست الانتكاسات التي مني بها العرب سلبية تلك الخطابات. « إن فشل التجربة الثقافية الليبرالية في مصر في الثلاثينات، وانتكاسة التجربة الناصرية بعد ذلك، ثم إخفاقات الحركة القومية في المشرق، وتعثر الحركة السياسية في المغرب العربي،

1- عبد الله العروبي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 51.

وغياب المشروع الإيديولوجي الواضح والمبني في تجربة المغرب الحزبية، كل ذلك عبارة عن نتائج تمتلك كثيرا من صلات القربى مع سيادة المنحى والمنظور السلفي والانتقائي «(1) اللذين عمقا أزمة غياب الوعي التاريخي في الفكر العربي المعاصر، الأول بطوباويته والثاني بتبعيته.

1- كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب قراءات في أعمال العروي والجابري، دار رؤيا، القاهرة، مصر، ، ط1، 2008، ص 48.

3- المشروع الفكري لعبد الله العروي:

بعد أن فكفك العروي نسيج الخطاب الإيديولوجي الإصلاحى فى الفكر العربى المعاصر، وبيّن المطبات المنهجية والفكرية التى وقع فيها هذا الخطاب سعى لبلورة مشروع فكرى يعمل على تدارك إشكالية التأخر التاريخى والأزمة الحضارية التى يعيشها العرب.

تتأسس مقارنة العروى على جملة من المفاهيم، طرحها كمفاتيح لتخطى عتبة التأخر وولوج باب الحداثة، من خلال إتاحة فهم الواقع الاجتماعى الذى هو فى الحقيقة واقع تاريخى متوخيا فى ذلك الابتعاد عن التفكير الفلسفى المجرّد، والدنوّ من واقع المجتمع العربى، مراعاة لظروفه الراهنة، « فليست غاية العروى نظرية خالصة بالمعنى الكانطى للكلمة، ولا غاية تأملية مغلقة، إنه يتحدث بمفاهيم الفلسفة السياسية وبصورة أكثر دقة بمنطق الدعوة الإيديولوجية »(1).

تصبّ جهود العروى الفكرية فى مجرى واحد أراده أن يرمى بكل مخلفات الفكر التقليدى، ويحدث خلخلة فى أرضية الفكر العربى، إنه مجرى الحداثة، هذه المنظومة الفكرية التى ربطها بكل كتاباته قائلا: « إن ما كتبتُ إلى الآن يمثل فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة »(2). فهو يلحّ على ضرورة مراجعة مقومات

1- المرجع السابق، ص 51.

2- عبد الله العروى: مفهوم العقل مقالة فى المفارقات، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997، ص 14.

تفكيرنا لكن دون اللجوء إلى حيل التلفيق، لأن المجتمع قد تقدم وأصبح يطالب بحلول جديدة.

حملت منظومته الفكرية العديد من المفاهيم، نوجز أهمها -حسب رأينا- فيما يلي، وإن كانت هذه المفاهيم تشكل نسيجاً متماسكاً يصعب حله.

3-1 التاريخانية (L'Historicisme):

تعتبر التاريخانية بؤرة المشروع النهضوي الذي طرحه العروبي، باعتبارها المفهوم الذي يتيح فرصة تجاوز التأخر التاريخي، واستيعاب مكتسبات الحداثة. وقد ألح العروبي على طرح التاريخانية مجسدةً « الأفق الفلسفي الذي يسمح للعرب عند اختياره وتملكه بالمشاركة في الحاضر الكوني، كما يهيئهم في الوقت نفسه مثل باقي الإنسانية للتفكير في المستقبل بصورة مشتركة »(1). بتكريس ثقافة العمل والتطبيق، لأن « الوعي التاريخي هو منطق العمل والإنجاز »(2).

ويستعمل العروبي كلمة التاريخانية « للتعبير عن النزعة التاريخانية التي تنفي أي تدخل خارجي في تسبب الحدث التاريخي، بحيث يكون التاريخ هو سببٌ وخالقٌ ومبدعٌ كل ما رُوي ويُروى عن الموجودات »(3). ينطوي هذا المفهوم على

1- كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب قراءات في أعمال العروبي والجابري، ص 55.

2- عبد الله العروبي: العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2006، ص 94.

3- المرجع نفسه، ص 152. انظر الهامش رقم 10.

فكرة جوهرية وهي رفض انخراط الفكر الميتافيزيقي، والمعطى الإيماني في صنع الأحداث التاريخية والاكتفاء بالحدث الإنساني(1).

يقول في هذا المجال: « إذا كان كل حادث يقع بمشيئة الله، ما الفائدة من سرد الحوادث في ظروفها الخاصة؟»(2)، وبهذا ينقل التاريخ من فضاء لاهوتي إلى ميدان جد ومسؤولية، يُكرّس فيه مبدأ العقلانية، وإرادة الإنسان، و« مع التاريخانية نمر إلى التاريخ الإنساني حيث يقوم عامل جديد هو الفعل والإرادة »(3). إنها نزعة إنسية تتعلق بفاعلية الإنسان في إنشاء الواقعة التاريخية، كما أن « التاريخانية تنطوي على إيمان قوي بفعل الزمن وأهمية التاريخ وقوة الحدث »(4).

لخص العروي معنى التاريخانية في أربع نقاط:

« - ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل)

وحدة الاتجاه (الماضي والمستقبل).

إمكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس).

1- لا يحصر العروي التاريخ في أعمال الإنسان، وإنما يضم إليها أعمال الطبيعة، ويسميه " تاريخ الطبيعة"، لكنه يركز على فاعلية الإنسان لاعتبار عامل الوعي.

2- عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 30.

3- كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، ص 54، انظر الهامش رقم 2، نقلا عن مجلة الوحدة ع 22-23، 1986، ص 152.

4- عبد السلام بن عبد العالي: التاريخانية والتحديث، دراسات في أعمال لعبد الله العروي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010، ص 52.

إيجابية دور المثقف والسياسي (الطفرة واقتصاد الزمن) «(1).

تعد التاريخانية سلبية الفكر الأوروبي، فهي من إنتاجات القرن التاسع عشر، تمتد جذورها إلى فلسفة هيغل، وترسخ في فلسفة ماركس. سادت الفلسفة الهيجالية الفكر الغربي ردحا من الزمن، ثم ظهرت بعد الثورة الفرنسية تاريخانية ثورية شارك في بلورتها ماركس(2). تأسيسا على هذه الأحداث الفكرية نتساءل: عن أي تاريخانية راهن العروي؟ وما أسباب هذا الرهان؟

يرى العروي أن تاريخانية هيغل، تاريخانية محافظة تبريرية(3) تتحو نحو الطوباوية، لارتباطها بمبدأ الحقيقة المطلقة، في حين أن الحقيقة حركة وصيورة، ومن هذا المنطلق راهن على ضرورة تبني الماركسية أو كما يسميها بالماركسية التاريخانية أو التاريخانية الماركسية، يقول في ذلك « اتضح لي أن الماركسية التي حاولتُ وصف خطوطها العريضة، هي في حقيقة الأمر ماركسية تاريخانية إن لم تكن تاريخانية ماركسية «(4). ويؤكد على استيعاب الماركسية التاريخانية باعتبارها « النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث، لأننا لم نعش أطوار العالم الحديث المتتابعة، ولم نستوعب بنيته الكاملة»(5).

1- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص 206، 207.

2- المرجع السابق، ص 193.

3- المرجع السابق نفسه، ص 192.

4- المرجع السابق نفسه، ص 67.

5- المرجع السابق نفسه، ص 63.

ففي ظل الظروف التي يمر بها العالم الثالث، وجب عليه -حسب العروبي- الانطلاق من التاريخانية الثورية الماركسية(1). وفي ظروف مجتمعنا العربي الذي يسوده التناقض بين النظرة السنية والليبيرالية، وجب عليه انتهاج الماركسية للتوفيق بين النظريتين، إذ « يجد المنقف غير الأوروبي في الماركسية أدلوجة يرفض بها التقليد دون أن يخضع لأوروبا، ويرفض بها كذلك شكلا من أشكال المجتمع الأوروبي دون أن يرجع إلى أحضان التقليد »(2). ولاستيعاب مبادئ ومفاهيم الماركسية يطالب العروبي بـ« ضرورة تعريب الماركسية لغويا وثقافيا، تعريبا يتخطى مجرد النقل، لأن النقل يحيل بالضرورة على مفاهيم لا توجد حاليا عندنا »(3).

سلك العروبي مسلكا نفعيا براغماتيا فاختار مدرسة ماركس التاريخانية وعض نظره عن يوتوبيته(4) مبررا اختياره بمجاراته للوضع العربي الراهن الذي يفرض رؤية ذرائعية لتحقيق طفرة تاريخية، فوق -في رأينا- في مآزق الانتقائية الذي عابه على الإيديولوجيات السابقة.

1- المرجع السابق نفسه، ص193.

2- عبد الله العروبي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 163.

3- عبد الله العروبي: العرب والفكر التاريخي، ص 166.

4- تعتبر فكرة البروليتاريا واحدة من أكثر المفاهيم الماركسية انغماسا في اليوتوبيا.

3-2 الليبرالية (Libéralisme):

يشرع العروى أبوابه على منجزات الغرب الفكرية بما تحمله من قيم إنسية وعقلانية تحررية، التي كانت مطيتهم للخروج من كهف القروسطية إلى نور الحداثة. وفي هذا السياق يقترح الليبرالية كأحد رهانات الحداثة. لكن التاريخ يثبت « أن حملة مشاعل الحضارة هم حملة أسلحة الاستعمار »(1) وأن الليبرالية كانت حليفا مقربا للاستعمار مبررا للامبريالية. ففي الوقت الذي كانت فيه تنادي بضرورة عقلنة مجتمعات العالم الثالث وتطويرها، عملت على تكريس اللاعقلنة والتخلف بين أوساط تلك الشعوب. في ظل هذا الواقع التاريخي تطرح إشكالية رهان العروى على الليبرالية.

يذهب المفكر إلى أن الليبرالية شهدت تحولا في مسيرة الفكر الغربي، فهو يفرق بين الليبرالية كمنهج وكمضمون، و « يميز بين مقومات الفكر الحديث، وبين إيديولوجيات الغرب الأمبريالي الحالي »(2). ويشير إلى انحراف الليبرالية عن قيمها الأصيلة، إذ « اتخذت أوروبا منذ أواسط القرن التاسع عشر اتجاها معاكسا لروح المذهب الليبرالي بكيفية إما سافرة، وإما مقنعة »(3). فتبلورت « الليبرالية

1- محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة من السلفية إلى الحداثة، ص 20.

2- عبد السلام بن عبد العالي: بين الاتصال والانفصال، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، ص 17.

3- عبد الله العروى: العرب والفكر التاريخي، ص 49.

كنظرية وكمنهج فكري وسياسي، والتي أصبحت عقبة في وجه الطبقات والشعوب المستعبدة»(1).

وفي المقابل ينوّه بروح ليبيرالية عصر الأنوار ذلك النظام الفكري المتكامل الذي تكوّن في القرنين السابع عشر والثامن عشر(2). قوامه فكرة الحرية، به تحررت الطبقة البرجوازية الأوروبية من أوهام الكنيسة واستبداد الأنظمة الإقطاعية. لم تركز خيارات العروبي الفكرية إلى التبعية الغربية العمياء، ولم تتخذ بسراب رواج النظرية الليبيرالية السياسية، بل كانت ذرائعية، تولي وجهها شطر الغرب الحضاري لا الغرب الاستعماري.

بيد أن الإشكالية الأساسية -حسب ما ذهب إليه الباحث- هي « كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبيرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبيرالية؟»(3).

قبل أن يجيب على هذا السؤال، يشير إلى عوائق القفز عن المرحلة الليبيرالية مستشهداً بأبحاث لوكاتش عن نشوء الفكر النازي في ألمانيا، وما شهده من انحراف عن التراث الأوروبي العقلاني والإنسي، بسبب القفز عن المرحلة الليبيرالية(4)، وكذا التجربة الروسية يقول: « وهذه المدرسة التروتسكية بكل اتجاهاتها تلخص

1- المرجع نفسه، ص187، انظر الهامش رقم 15.

2- المرجع نفسه، ص 49.

3- المرجع السابق، ص 45.

4- المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

انتقاداتها للبيروقراطية الروسية، وتحول دكتاتورية الطبقة العاملة إلى استبداد حزبي ثم فردي في انعدام تقاليد سياسية ليبرالية في روسيا» (1).

وإذا كانت التاريخانية هي لباب الماركسية، فإن الليبرالية -حسب العروي- هي وريثة المنطق الماركسي. فقط انطلق التطور الفكري في أوروبا « من ليبرالية ثورية (فلسفة الأنوار) وانتهى إلى تاريخانية محافظة تبريرية (فلسفة الدولة عند هيجل)، وبعد الثورة الفرنسية ظهرت تاريخانية ثورية (شارك في بلورتها ماركس)، وليبرالية تغلبت على أفكار الغربيين واكتسحت قسماً لا بأس به من الاتجاه الماركسي» (2).

لم ينتكر العروي للفكر الماركسي أو ماركسيته التاريخانية، وربطها بمفهوم الليبرالية مبيناً أن حركة المراجعة التي شهدتها الماركسية هي تأويل ليبرالي للمذهب الماركسي، فتولد عن هذا الدمج مفهوم الماركسية الليبرالية أو الليبرالية التاريخانية (3) الذي طالب العروي الأوساط الفكرية العربية باستيعابه وتطبيق مبادئه.

1- المرجع السابق نفسه، ص 45، 46.

2- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص 192، 193.

3- المرجع نفسه، ص 189.

لكن هل يمكن للثقافة البرجوازية التي أنجبت هذه المنظومة الفكرية (الليبرالية) أن تعيش خارج محيطها الطبيعي (الطبقة البرجوازية)؟ وهل يمكن لمتقف العام الثالث أن يتبنى البرجوازية كثقافة بمعزل عن " التبرجز " ؟

يذهب العروبي إلى أن الأوضاع العربية الراهنة ومحاولات المتقفين العرب البائسة للارتقاء إلى مسرح الحداثة ومحاولة الاندماج في التاريخ الكوني، توجب عليهم تغيير طرائق ودروب السير نحو التطور واتباع مناحي مختصرة، بعد إهدار وقت كبير في التخبط بين خطابات تدّعي النهضة بالرجوع إلى التراث، وأخرى باتباع خطوات الغرب خطوة فخطوة. إن هذا الوضع -في نظر العروبي- يحتمّ على العرب تجاوز المراحل واختزال تاريخ صيرورة التطور الغربي، وذلك باستيعاب مكتسبات الليبرالية (سلسلة فلسفة الأنوار) دون المرور بالمراحل التي عرفها الفكر الغربي، وقد أوكل العروبي مهمة حرق المراحل واقتصاد الزمن(1) إلى المتقف الثوري « وهذا المتقف هو المطالب بتقديم البرنامج العام لتحديث العقل العربي وبالتالي المجتمع العربي »(2) وحدد له معالم هذا البرنامج بتحديد مواقف ثابتة من قضايا لطالما أعاققت صيرورة الفكر العربي:

« - الفكر السلفي بكل مطلقاته.

من الأقليات ومشكلة الديمقراطية.

1- المرجع السابق، ص 207.

2- المرجع السابق نفسه، ص 219.

من الوحدة العربية في إطارها التاريخي والواقعي.

ومن الدولة القومية وسياستها في ميدان الاقتصاد والتعليم على

الخصوص «(1)».

أما إشكالية اكتساب مضمون الثقافة البرجوازية دون " تبرجز "، فإن النظرة الأولية في هذا الموضوع تشفّ عن خلط وليّ عنق، إذ كيف يمكن اقتباس ثقافة خلقت في رحم تربة غربية إلى بيئة ومجتمع مختلف عنها تمام الاختلاف؟ يستدلّ العروي بماركس الذي يرى أنه من الممكن فصل الثقافة البرجوازية عن منشئها قائلاً: «إن ماركس منذ البداية فصل الثقافة البرجوازية عن قوامها الاجتماعي [الطبقة البرجوازية] كنتيجة مستقيمة للمادية التاريخية» (2). لأن الأولى تصطبغ بصبغة كونية في حين أن الثانية تمثل مخلفات القروسطية (3)، وبيّن ماركس كونية الثقافة البرجوازية، ودعا إلى نزعها من يد الطبقة البرجوازية لإزاحتها عن منطق الخصوصية وتوريثها للطبقة البروليتارية التي تعتمد الكونية مرتكزا لها (4). ومن ثم يجد متقف العالم الثالث مبتغاه داخل الفكر الماركسي، وبالتحديد في دعوى « فصل الثقافة عن الطبقة البرجوازية لا تحديد شخصية من سينتزعها منها » (5).

1- المرجع السابق نفسه، ص 220.

2- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص 186، 187.

3- المرجع نفسه، ص 187.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يخلص العروي إلى أن التزام المثقف بمواقف قارة إزاء هذه القضايا يوجب عليه تمثّل منطق الفكر العقلاني، وإزاحة كل فكر لا تاريخي من شأنه أن يقف عقبة في طريق التطور والنهضة العربيين.

3-3 استراتيجية القطيعة مع التراث:

في ظل تعالي أصوات النزاعات التقليدية، وتنامي تيارات "الإسلام السياسي" وظهور ما يسمى بأدبيات الصحوة الإسلامية، اكتسبت ظاهرة التراث صيتاً بين أوساط الثقافة العربية، وتعززت مواقف النزعات التوفيقية، وطغت النظرات التلفيقية، « وأضحت خصوصية الأمة وثقافتها خصوصية وتيرية وعننة (نقل) نافية أبعاد التساؤل وإعادة النظر، ونافية في ذلك حركة الإبداع وتفجراتها» (1). في خضم هذا الجو الثقافي، تراءى إلى أنظار العروي ضرورة اتخاذ موقف حاسم من الظاهرة التراثية التي مثلت متكاً ومرتكز النزعة التقليدية السائدة، حيث دعا إلى ضرورة نقدها نقداً جذرياً، معتبراً هذا النقد واجباً فكرياً لكسب معركة الحياة واستمرار وجود الكيان العربي كوحدة تاريخية على خارطة الإنسانية.

حذّر من الرجوع إلى مخلفات الماضي والحفاظ على الأصالة الموهومة التي تعيق عملية التطور المنشودة، وتحجر على الذهن العربي، وتبقيه مغيباً عن الواقع مفصولاً عنه، فلا ينبغي -حسب العروي- أن ننخدع بسراب الاستمرار الثقافي، ولا

1 - أدونيس: كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص 146، 147.

أن نبقى أسرى الوفاء لنمط أصيل بدعوى اقتفاء سيرة السلف لرسم معالم مسيرة الخلف، لا مناص من أن نهجر المطلقات « ونكفّ عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراعنا لا أمامنا، وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل لأقوال العارفين، وأن العمل الإنساني يعيد ما كان، لا يبدع ما لم يكن »(1).

عمل العروى على بثّ موقف القطيعة في أعماله الفكرية بصفة متباينة وبعد صدور كتابه " مفهوم العقل " عدّه الباحثون منعطفًا حاسمًا في مسيرته الفكرية لاحتوائه على موقف جريء ومباشر تجاه الظاهرة التراثية، أسس فيه لما سمي بالقطيعة الكبرى(2). دعمّ فيه موقفه بصور برهانية تتم عن رصانة فكرة وجديّة رؤاه، من خلال « رصد كل مفارقات الواقع والفكر التي تجعل طلب العالم العربي والإسلامي غير متحقق في الواقع برغم أنه مطلوب على صعيد الوجدان والفكر »(3)، وذلك عبر الرجوع إلى نسق المنظومة المرجعية لـ " الشيخ " ، و« مراجعة عدته الفكرية أثناء مواجهته للتاريخ الجديد، والمنطق الجديد، واللغة الجديدة

1- عبد الله العروى: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 16.

2- إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة، الإيديولوجيا وصراع الإيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 174.

3- محمد وقيدي، أحميذة النيفر: لماذا أخفقت النهضة العربية؟، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 289، 290.

أي أثناء مواجهته للمشروع الحدائى الغربى؁ وقد استوى فى شكل معين؁ أى تعين فى مظاهر متعددة فى الحاضر العربى (لحظة الاختراق الاستعمارى) «(1).

تمثل محمد عبده نموذج المنظومة الفكرية الإسلامية؁ واستقى عدته المعرفية منها؁ وجسد مقولاتها؁ وتعاطى مع أبعادها الفكرية خاصة الكلامية والمنطقية منها. حاور العروى منطلقات وأبعاد المنظومة الفكرية الإسلامية؁ وحفر فى ذهنية الشيخ/الذهنية الإسلامية؁ فلاحظ أن ذهنيته كلامية « إنه " متكلم " من نوع جديد يرفض نتائج الكلام القديم فقط؁ لا أصوله البديهية »(2). مدار فكره لا يتجاوز ما نلفيه عند ابن رشد وابن خلدون والكلام المعتزلى والأشعرى.

تطرق العروى إلى أهم شعار رفعه عبده « الإسلام دين العقل » محاور علوم وعلماء الفكر الإسلامى؁ ليثبت « حدود ومحدودية العقل الإسلامى »(3).

يعد المنطق من أهم العلوم ارتباطا بالعقل؁ هذا ما جعل العروى يتعرض إلى مجادلة المناطق المسلمين؁ ويعيد قراءة المنطق فى مراتع الثقافة الإسلامية؁ ويوضح الكيفية التى تعاطى بها المناطق المسلمون مع المنطق الأرسطى؁ وبالمقابل الكيفية التى استخدم بها فى الفكر الغربى؁ فلم ينكر على المسلمين منجزاتهم العلمية

1-كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفى فى المغرب؁ قراءات فى أعمال العروى والجابرى؁ ص 75.

2- عبد الله العروى: مفهوم العقل؁ ص 44.

3-كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفى فى المغرب؁ قراءات فى أعمال العروى والجابرى؁ ص 72.

والفكرية، جراء احتضانهم لعلوم اليونان وعلى رأسها المنطق الأرسطي، لكنه ذهب إلى أن تعاملهم مع المنطق/العقل لم يتصل من الخلفية اللاهوتية التي عملت كعائق أمام تطوير المعارف. وتساءل عن سبب عدم ظهور ثورة علمية تجريبية كنتيجة لهذه العلوم، كما حصل عند الغرب، فألقى السبب في الهدف الذي كان يريجه المسلمون من صناعة المنطق إنه « تتزيه واجب الوجود من التعطيل ومن التشبيه بدون أدنى التفات إلى الموجود الملموس الطبيعي »(1).

هذا مع أنصار المنطق أما معارضوه فالعقل عندهم ما ورد عن طريق خبر يقيني لا عن طريق تجربة أو استقراء لأن العقل يقتضي اليقين. أما التجربة والاستقراء فيوصلان إلى الظن(2)، إذ « ليس المنطق (...) أداة أو منهجا وقواعد لبلوغ العلم اليقين، ذلك أن العلم اليقين سابق على العملية المنطقية »(3).

إن موقف أنصار المنطق وأعدائه أي « كلا الموقفين عند القدماء داخل بالضرورة في نطاق أعمّ هو غير نطاق العلم الموضوعي الحديث »(4)، وبمزيد من الصور البرهانية دّل الباحث على محدودية الذهنية الإسلامية التي تصدر حرية العقل وتحده بعلم المطلق/المعقول الذي يتجلى في « الخبر أو الحكمة أو السنة أو

1- عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص 143.

2- المرجع السابق، ص 139.

3- عبد السلام بن عبد العالي: بين الاتصال والانفصال، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، ص 75.

4- عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص 140.

التقليد أو سر الإمام أو الكشف» (1)، إنه علم المطلق السابق على العقل يحل فيه ويتولد عنه ويكيفه ليحتويه، ولا يصح للعقل أن يكون كذلك إلا إذا حل في ذلك العلم المطلق « وإلا كان لا عقل أي جهلا » (2).

إنها ذهنية اليقين الوارد عن الخبر اليقين تكرر الاتباع، وتتبدد الابتداع، وتضفي شرعية على ثقافة السمع واللسان دون ثقافة العين واليد (التجريب). أما " الممكن " هذا المفهوم الذي فتح أبواب الإبداع أمام الغرب، وفسح لهم طريق الاهتمام بالموجود المحسوس، أي بالطبيعة. فهو شبيهة في الذهنية الإسلامية متأرجح بين القبول النسبي والرفض القطعي. «إن الواقع التاريخي يفرض علينا أن نقول أن النظر في الإمكان عند المفكرين المسلمين، عند أنصار وعند أعداء المنطق وسيلة فقط لإثبات واجب الوجود دون أدنى انتباه إلى أن إثبات الواجب لا يثبت بالضرورة الوجود» (3).

لم يتوقف العروبي في نقاشاته مع التراث الإسلامي عند الفكر المجرد، وإنما تعدى إلى « العقل المجتمعي المجدد في سلوك جماعي قار ومنتظم » (4) وتساءل: هل تجاوز الفكر الإسلامي منطق الفكر ليلج إلى منطق الفعل؟ هذا ما قاده إلى

1- المرجع نفسه، ص 97.

2- المرجع نفسه، ص 96.

3- المرجع السابق، ص 143.

4- المرجع السابق نفسه، ص 165.

الدخول في سجل شائك مع أبرز من مثل تجربة البحث عن قواعد العقل العملي الجماعي موجهها سهام نقده إلى مقدمة ابن خلدون.

يرى العروي أن ابن خلدون نأى عن علم الكلام، وسعى جاهدا إلى تأسيس علم الواقعات، فتوصل إلى مفهوم العقل التجريبي فكانت تجربته رائدة في ذلك، إلا أنه « وقف في المجال الذي ابتدعه، ميدان الاعتمار، حيث وقف غيره في ميدان علم الكلام»(1)، لقد رفض الانفتاح على عالم المحتمل، وأعرض عن الفن، ولم يهتم بالعلاقة التي تجمعها بالصنائع، ولم يتصور أن « الفن تجربة الممكن الموضوعي»(2)، فكانت ذهنيته " ذهنية حدّ " لا تتعدى الموجود إلى آفاق المحتمل، يقتنع بما هو كائن ولا تتطلع إلى الإبداع والتجديد، « قانون تفكيره هو التوقيف والحصر في كل المجالات: في السياسة، في العلم، في التعبير، .. موضوع العلم الحق، العلم اليقيني هو الواقعات، أي الحاصل المحقق بالفعل، وأما المقدّر المتوهم، المحتمل فهو وهم في كل مجال، وفي كل حال، والوهم يحدّ فلا يعرف بحق»(3). لم تختلف ذهنيته عن ذهنية المناطقة، والمتكلمين، لا يعترف بالممكن ويقتصر على الكائن الواقع، أما النظر إلى المستقبل والتخمين فيه، هو من الغيب الذي لا يتجلى إلا بالكشف.

1- المرجع السابق نفسه، ص 353.

2- المرجع السابق نفسه، ص 354.

3- عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص 355.

بعد هذه البرهنة، خلص الباحث إلى نفي تواجد منطق الفعل في العقليّة الإسلامية ذلك أن « الفعل لا يكون فعلاً إلا إذا كان في أصله وجوهره إجراء أو تجرؤاً على أمر غير محقق »(1). وأما الأفعال في تصور الفكر الإسلامي -حسب العروي- هي أفعال مرتبطة بالضرورة بأمر سابق عليها « وتتحقق واقعية الفعل في الأمر السابق عليه، لولاه لما وقع بمعنى حدث ولولاه لوقع بمعنى انتفى »(2).

يذهب العروي إلى أن ابن خلدون توصل إلى العقل التجريبي بدلا من العقل التجريدي، فاكتشف علم العمران إلا أنه وضعه في إطار المُحَقِّق، فأوصد أبواب هذا العلم على الإبداع والاكتشاف، « لم يطور العقل التجريبي إلى عقل سلوكي يعم كل أوجه المباشرة والمعاملة والمخاطرة فحصر بذلك معنى العقل في التعقل والتعقيل »(3).

يقرر العروي أن الذهنية الإسلامية مكثت في حدود قراءة الوحي، ولم تقتحم آفاق قراءة الكون.

لقد أفضى هذا الحفر الذي أجراه العروي على قلاع الثقافة الإسلامية إلى لزوم قطيعة ابستمولوجية مع العقل التراثي و« المنطق الموروث، منطق القول

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- المرجع نفسه، ص 360.

3- المرجع نفسه، ص 356.

والكون، منطق العقل بإطلاق» (1)، مؤكدا على ضرورة الحسم في الموقف لا التأرجح بين المعقول والمنقول ابتغاء للوسطية، لأنها لا تلقي بنا إلا في دهاليز المفارقات.

وفي المقابل دعا إلى الانخراط في الثقافة المعاصرة، وانتهاج طريق الثقافة الغربية، لأنها استطاعت -بخلافنا نحن- أن ترسم معالم درب التطور بمناهضة ثقافة الكنيسة وكل أشكال التكوين الثقافي التقليدي، الذي أضى قاصرا عن الإجابة عن الأسئلة المتجددة والإشكاليات المتواصلة.

1 - المرجع السابق، ص 364.

الفصل الثاني:

بين التناول الأخرى ومناوشة قلاع التجريب

1. " اليتيم ": صراع اجتماعي وصدام حضاري.
2. " اليتيم ": التراوح بين الكلاسيكية والحساسية الجديدة.
3. انفتاح " اليتيم " على السياقات الاجتماعية، وعلى فكر " العروي "
4. محاولة في التركيب.

1- " اليتيم ": صراع اجتماعي وصدام حضاري:

تثير رواية "اليتيم" العديد من القضايا الداخلية والخارجية المتعلقة بالمجتمع المغربي، فتشرح الواقع الاجتماعي وصراعاته، وترصد أزمات المثقف وخيباته، وعلاقته الصدامية مع الغرب الإمبريالي. نكتشف كل هذه القضايا من خلال جملة من البنى هيمنت على الفضاء الدلالي للرواية.

1-1 بنية الصراع:

تقول ماريه لإدريس بطل رواية " اليتيم ": « أعتقد أنك ضمير المدينة الحي « (اليتيم، ص 105). إنها رواية ذات الصوت الواحد، يواجه البطل فيها صراعات على جبهات متعددة، بضميره الحي وقيمة النبيلة التي أبقى أن يتجرد منها، رغم الأزمات والإغراءات التي لاقاها في بلده، الذي طالما حلم بالعودة إليه عندما كان في ديار الغربية، مسلحا بالعلم والمعرفة والأمل، ليعيد بناءه بعدما أنهكته اليد الاستعمارية، لكنه يدًا أكثر تجبرًا بددت أحلامه وأجهزت على آماله، فغدا يتيما في وطنه بين أهله وأحبائه، يقول عن نفسه: « كنت بين سكانها الوحيد الذي أحبها فعلا، غيري يعيش فيها ويستبطن يوم فراقه لها ورجوعه إلى منبع وجدانه . غيري يعرف أنه لن يغادرها أبدا ومع ذلك يرفض أن ينتمي إليها وأنا أحببتها منذ طفولتي /.../

أنا فيها وإليها إلى الأبد. اليوم أظلمَ الجو وحُجبت السماء وأصبحت مثل غيري
أنسحب من البيضاء وألتجأ إلى شوارع تريستا وجنيف « (اليتيم، ص 10).

تلبدت سماء أحلام إدريس وخيم الظلام على آماله وطموحاته، وبقي وحيدا
يصارع جنود الظلم والاستبداد في وطن ينخر جسمه أعداء من الداخل والخارج.
إدريس ضمير المدينة الحيّ يجد نفسه في مواجهة جبهات في الداخل والخارج،
بروح مأساوية تواجه الصراعات الاجتماعية والأزمات الحضارية، بحس ثقافي
ووعي تاريخي... ذا هو إدريس، قصة روحية، ومأساة اجتماعية وصدمة حضارية.

1-1-1 صراع النحن-النحن أو الصراع الاجتماعي:

لم يكن إدريس اليتيم الوحيد في وطن تعبت به أيدي الفساد، إنه نموذج لفئة
اجتماعية مزقتها أنياب الفقر وفتكت بها رحي الظلم، نموذج من الفئات العريضة في
المجتمع المغربي التي تعاني القهر جرّاء استحواذ شريحة قليلة على زمام الدولة،
فنهبت خيراتها وداست على حقوق المجتمع.

تكشف الرواية من خلال رحلة بطلها عن قضايا اجتماعية حساسة، وضَعَهَا
إدريس البطل المثقف تحت المجهر بوعي اجتماعي كاشفا عن أسباب ومسببي اليتيم
الاجتماعي للطبقات الفقيرة (1).

¹ - حصر حميد لحمداني أهم المشاكل التي سببت اليتيم الاجتماعي لإدريس - ممثل الطبقات
المقهورة في المغرب - في: دور الوسطاء في المجتمع، مشكلة الأرض، أزمة الفكر، أزمة
المرأة. انظر: حميد لحمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي،
دراسة بنيوية تكوينية، ص 330.

1-1-1-1 قضية الوسطاء:

يقول إدريس لمرافقته مارية واصفا زميلا له: « جليل أنيق ومؤدب /.../ بيتسم لذكر البرجوازية جليل كله أدب ودبلوماسية، حوته في الماء » (اليتيم، ص 69).

من خلال شخصية جليل يكشف إدريس عن أخلاق إحدى الطبقات الاجتماعية الطفيلية المستغلة التي يدور الصراع بينها وبينه باعتباره ممثلاً للفئات العريضة الكادحة في المجتمع المغربي. يصف إدريس جليل بسخرية لأذعة، " حوته في الماء "، إنه شخص غني ويعيش كالأغنياء يملك بيتا فخما، حائز على إجازة الحقوق، يمتهن المحاماة كمهنة على الورق، « ما رأيته قط في مكتب أو سمعته يرافع في محكمة » (اليتيم، ص 47). إنه يشتغل رجل وساطة، « حياته اتصالات فيها يرتع ومنها ينتفع » (اليتيم، ص 51)، يعقد صفقات مع رجال الأعمال المغاربة والأجانب، يشتغل على حساب رأسماله الأخلاقي ليوفر على نفسه جهد البحث عن الرأسمال المادي. يقول عنه إدريس: « اقبض الحوتة في الماء من هو جليل » (اليتيم، ص 72). إنه إحدى رموز الطبقة الطفيلية المتسلقة، التي اعتلت صهوة الدولة الليبيرالية التي نشأت بعد الاستقلال، لتتصّب نفسها ندا لها، بل وبديلا عنها إذا استمر عجزها عن القيام بمهامها (1)، يقول جليل: « يجب على الدولة إما أن تقوم بكل شيء وإما أن

¹ - حميد حمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 330.

تتخلى لنا عن كل شيء «(اليتيم، ص 53). « لو أطلق الحكام العنان وقالوا: ها ميدان الربح تفضلوا، تنافسوا، تعاندوا... »(اليتيم، ص 54).

لا يتقن جليل إلا لغة الربح ولا يعيش إلا عيشة الترف والبذخ، إنه سليل البرجوازية التي هادنت الاستعمار، وأدارت في ظله نشاطها التجاري(1)، فكانت وريثته في الاستقلال. تسأل مارية إدريس: « أولم يصمم جليل هذه الدار ؟ لا ورثها عن الأجانب »(اليتيم، ص 51)، وعاش على نمط حياة الأجنبي لا يأبه لمعاناة غيره من الطبقات الاجتماعية الفقيرة، ولا يهتم إلا بالربح والمادة، لأن عقله قد غزاه الفكر الاقتصادي الذي لا يتعايش مع الأخلاق الإنسانية ولا يهادنها، وأنى له أن ينفلت من هذه الصفات اللاأخلاقية وهو منحدر عن أسرة برجوازية انتهازية، فقد ورث عن والده الذهنية البرجوازية الاقتتائية يقول: « أوصاني والدي أن أشتري دائما ولا أبيع أبدا »(اليتيم، ص 69). بيته يُكدّس فيه الأثاث كأنه متحف، يصفه إدريس: « أرى بيته، بيت أبيه، وراء أكداال، دخاشيش في دخاشيش، حدائق داخلية بجانب حمامات ومطابخ، ناموسيات عالية، مخاد مطرزة بالذهب، أسرة نحاسية، مرايا بندقية، وابورات إنجليزية، كؤوس نمساوية، خوابي إسبانية ... »(اليتيم، ص 52). بيته معرض عالمي للأشياء الثمينة، أما حديقته فهي الأخرى معرض عالمي للأشجار. يقول جليل لمارية بكل فخر: « أتعلمين من أين جلبت النقل ؟ النخلة من البرتغال والخور من إيطاليا »(اليتيم، ص 52). إنها طبقة مهووسة بالمنجزات الصناعية

¹ - حميد حمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 331.

الأوروبية، دون أن تفكر في إنتاج أدنى حاجياتها الضرورية، لأن الإنتاج يتطلب الجهد ورأس المال، في حين تعتمد على دورها الوسائطي وسيلةً للربح السريع، تعقد صفقات بين الرأسمال الأجنبي والرأسمال الوطني، لا يهتما إن خسر وطنها أو إن كان ربحها على حساب الفقراء والمساكين، لأنها في كل الحالات الرباح الأكبر، وهذا ما عبر عنه جليل قائلاً: «أنا رجل وساطة واتصال وتعارف .. الحاجة إليّ مستمرة . إذن ماذا أخسر ؟» (اليتيم، ص 53). وبالفعل جليل لا يخسر شيئاً، فحتى عندما تورط في قضية المشروع السياحي اللاأخلاقي، استطاع أن ينفلت من التهمة بواسطة معارفه ونفوذ، وقال محاميه إن المشروع مكيدة نسجها شركاؤه ضد الوطن، وضد موكله الذي راح ضحية نواياه الطيبة، «من أين له أن ينبش على الأهداف الخفية ؟ ألم يتفق الشهود على أنه لم يكن يهتم بالإدارة والتسيير ؟ قام بعمله أي إقناع السلطات بأهمية المشروع ولم يذهب أبعد من هذا. سمع الإشاعات والاتهامات لأول مرة أثناء التحقيق، وغضب كما غضبنا جميعاً» (اليتيم، ص 71، 72). وقد استطاع أن يجمع الشهود ليشهدوا على حسن نيته، إذ اتفقوا على أن «جليل دار كبيرة، جليل ولد ناس» (اليتيم، ص 71)، وحتى العامة فقد لعب على أوتارهم الحساسة واستغل حاجتهم وفقدهم «شرع جليل يمدّهم بما يملك» (اليتيم، ص 72). فلم يحقدوا عليه. لا أحد يستطيع أن يقبض على نوايا جليل الحقيقية لأنه ببساطة «حوته في الماء، طير في الهواء» (اليتيم، ص 70).

قام إدريس بتعريف جليل نموذج طبقة الوسطاء الطفيلية، لكنه لم يُلِقَ المسؤولية على هذه الطبقة لوحدها، إذ لا تستطيع بسط نفوذها إلا بمساعدة عوامل أخرى، فمن بين هذه العوامل تواطؤ الدولة نتيجة لعجزها عن أداء مهامها المنوطة بها فقد استغل جليل منصبه السابق في وزارة الاقتصاد (اليتيم، ص 71)، إضافة إلى هذا العامل، يبرز دور المجتمع الذي يتسم بغياب الوعي فيصنف الناس بـ"البركة". ختم إدريس الحديث عن جليل بإدانة المجتمع الذي أتاح له ولأمثاله حرية العبث بحقوقه، وفرصة الظهور في مظهر الحريص على وطنه والمحِبِّ لمجتمعه، يقول إدريس متعجبا: « اقبض الحوت في الماء ! من هو جليل ؟ ولد ناس وبركة كيف يعرف ولد الناس ؟ بركة، من هو ولد الناس ؟ بركة يا سيدي !» (اليتيم، ص 72).

1-1-1-2 مشكلة الأرض:

يثير إدريس قضية أخرى تمثل وجها من وجوه المآسي التي يعيشها المجتمع المغربي بفعل سطو الطبقة الطفيلية على حقوقه، وتجريده من ممتلكاته. هذه المرة يخوض صراعا آخر باسم المجتمع مع حمدون الذي ينتمي إلى مجموعة من البرجوازيين استولوا على أراضي الفلاحين عن طريق الاحتيال. فكانوا سببا من أسباب يتم إدريس وغيره من الطبقة الكادحة.

لا يُكِنُّ إدريس لحمدون عداً شخصياً، فقد كان حمدون صديقاً قديماً له، تربطهما علاقة قرابة (اليتيم، ص 115)، كما أبدى حمدون اهتمامه بإدريس إذ قدم له

نصائح عملية -على طريقته الخاصة- تؤمّن له حياة رغيدة في المستقبل(اليتيم، ص 116). إلا أن قيمة إدريس الرمزية " الضمير الحي " جعلته يكن له عداء طبقيا وتاريخيا « ويحقد عليه في أعماقه تماما مثل حقه على " جليل " الوسيط »(1).

يبرز إدريس إيديولوجية حمدون البراغمية في فهمه للنشاط الإنساني في الحياة، إذ كان يختصر السبل للوصول إلى هدفه، فقد فضل التخلي عن الدراسة حتى يتسنى له الحصول على عمل، إيمانا منه أن « في هذا الزمن القراية ما تنفع »(اليتيم، ص 116). لذلك حصل على وظيفة في مصلحة البريد، ثم في مكتب جليز. إلا أن أسلوبه البراغماتي، دفعه إلى التخلي عن الخدمة في الدولة التي لا تلبى رغبته في الربح السريع، إضافة إلى أن عدم توفر رأسمال حال دون تحقيق هدفه المرسوم.

انطلاقا من هذه الخبرة العملية، ينصح حمدون إدريس بالاكفاء بشهادة الثانوي، والافتتاح بعدم جدوى الدراسة، والانخراط في الحياة المهنية، والحصول على رأس المال من خلال امتلاكه لقطعة أرض، لأن « المال ما يجنى في هذا البلد غير من الأرض »(اليتيم، ص 116). فكانت هذه النصيحة سببا لوقوع عداء طبقي بينه وبين إدريس، فحمدون لم يكن يملك أرضا خاصة به، وإنما تحصل عليها

¹ - حميد لحمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 334.

بطريقة ملتوية، إذ استطاع أن يحصل على قطعة أرض كانت لخدمة أحد المعمرين مقابل أن يصرف عليها مدى حياتها(اليتيم، ص 117).

ومع أن حمدون يعلم أن هذه المرأة لم تكن الوريث الشرعي لتلك الأرض، ويعلم أن الأرض سلبها المعمر من الفلاحين الفقراء، لكنه خاض معركة اغتصابها مع مجموعة من المتطاولين عليها، فحقق حلمه الطويل.

لكن « كيف توصل إلى هذه النتيجة مع أن عددا كبيرا من المطالبين خرجوا بدون طائل »(اليتيم، ص 118). هذا ما زاد عزم إدريس في تعرية هذا النموذج المتسلط، فطفق يصف وضعيته في الضيعة التي بناها على الأرض المغتصبة، « من يلح حمدون يفكر في الحين أنه يتشبه بناظر ضيعة، الطاقة الملفوفة، الجاكطة الجلدية، الجزمة والغليون، السلوقي »(اليتيم، ص 119). ليوحى بأنه لم يكن إلا وجها آخر للمعمر الغاصب، فحمدون لم يكتف بمواصلة مسيرة الاغتصاب التي رسمها المعمر فحسب، وإنما جسد حتى مظهره وطريقة عيشه، « حتى الفرندة، حتى الأرجوحة! »(اليتيم، ص 97). ولم يتوقف عند هذا الحد، فقد جعل منهم مضرب المثل في خدمة الأرض والتجارة، فتقرب منهم واستشارهم، وأخذ منهم « أسلوب البرجوازي الأوروبي الذي كان يربط الإنتاج الزراعي دوما بالمجال التجاري »(1). فتخصص في إنتاج الخضر وحدد مدينة البيضاء كفضاء تجاري قادر على

¹ - حميد لحمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 334.

إتاحة فرص الربح، وخطّط لمشروع قائلاً: «بياع سمك البيضاء في مراكش، لماذا لا تباع زهور مراكش في البيضاء؟ كل شيء مرتبط بالربح وأنا أقبل ربح معقول على مدى طويل» (اليتيم، ص 122).

لم يراع حمدون الاحتياجات الاستهلاكية الداخلية، فتخلّى عن القمح والشعير والحليب والزبدة، قرر إنتاج الزهور لبيعها في البيضاء، العاصمة الاقتصادية للمغرب التي تجردت من القيم الإنسانية، وأضحت فضاء للربح والتجارة، وتحولت إلى مدينة مخيفة تدور دواليها على الفتك التجاري والإرهاب الاقتصادي، « فلم تعد لها سمة غير السمات التجارية والصناعية والمالية، حيث تغلب العواطف والمشاعر فلا يسمح لها بالظهور في مثل تلك الأجواء » (1).

بهذا الموقف كان حمدون براغماتياً بامتياز، و« كان حقا صورة واضحة ومصغرة في نفس الوقت للفلاحين البرجوازيين الذين أقحموا الطابع الرأسمالي ضمن إنتاجية الفلاحة » (2).

وكما أدان إدريس تواطؤ الدولة، وعدم وعي المجتمع في مشكلة الوسطاء، ألقى اللوم في هذه القضية على الفلاحين الفقراء الذين يلتزمون الصمت في خنوع وتواكل، مبينا أن موقفهم السلبي جعل من أراضيهم فريسة لكل طامع، ورهن حلّ

¹ - محمد عزام: وعي العالم الروائي، دراسات في الرواية المغربية، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق سوريا، ط1، 1990 ص 188.

² - حميد حمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 335.

مشكلة الأرض بالوعي الذي ينبغي أن يتسلح به الفلاحون لمحاربة الطبقة الانتهازية، يقول إدريس بصوت الحريص المعاتب: « عليهم ألا ينتظروا طويلا، وإلا تغير كل شيء، حتى مفهوم الحق، قد تنزع الأرض من خصمهم ولا تردّ لهم، حصل هذا مرارا لهم ولغيرهم، وسيحصل إن هم توكلوا على الزمن، الزمن خداع »(اليتيم، ص 125).

1-1-1-3- مأساة المرأة:

عملت الطبقة الانتهازية على تكريس التخلف والجهل بين أوساط فئات المجتمع المغربي، وقد كانت المرأة إحدى الضحايا التي تزرح تحت نير التخلف والفقير. لقد شدّت الوضعية المزرية وجدان إدريس وفكره وجعلته يتبنى موقفا متعاطفا مع المرأة مدينا للمجتمع الذي جعلها تعيش على هامش الحياة وتحت السلطة القمعية للرجل.

يجسد إدريس حالة المرأة المغربية في شخص عليّة، وهي فتاة متمدنة بنت حسب ونسب، تمثل المرأة المغربية المشهورة بالطبخ والطرز، إلا أن كل هذه الميزات لم تخولها للحصول على زوج يوفر لها حياة كريمة.

كانت عليه تعلم أن زواجها لن يحسن من وضعيتها الاجتماعية، ولكن هاجس المجتمع الذي يقيّم المرأة من خلال ارتباطها بالرجل، جعلها تقدم على خطوة مصيرية في حياتها تدرك مسبقا أنها ستكون سببا في مأساتها، وبالفعل فقد عاشت

حياة بأئسة مع زوجها « عمره ما أنسى رأسه حتى في النوم. قبل ما ولدت كان يقول لي إنت ما ثابتة ولما ولدت كان يشوف أولاده في المراح ويغمض عينيه ويغيب عن الدنيا /.../ ولما يجيء في الليل ويلقاني خايفة بالعشاء يصيح: مستتية سيدنا القدر؟» (اليتيم، ص 22).

أما الهاجس الآخر الذي سكن المرأة هو خوفها من البقاء دون أولاد، وهو هاجس آخر تولد عن الإيديولوجيا القمعية للمجتمع المغربي والعربي بصفة عامة، الذي لا تتحقق فيه شرعية المرأة بالزواج فحسب، وإنما بإنجاب الأولاد. تسأل عُلَيَّة عن أخت إدريس النموذج الآخر للمرأة المغربية التي تهاب البقاء دون زواج وأولاد: «وأختك الكبيرة؟ تونست معاها، علمتها الطرز والخياطة، كانت بحالي خايفة تموت بلا أولاد وتبقى طول أيامها خدامة» (اليتيم، ص 22). ويكمن السرّ في العلاقة بين الزواج والإنجاب كون «الأولاد هم الشرط الوحيد الذي يضمن بقاء الزوج والاحتفاظ به» (1). في وسط مجتمع يعتبر الرجل فيه بطاقة هوية للمرأة.

ليست عُلَيَّة وأخت إدريس الوحيدتان المسكونتان بهاجس الزواج، بل هناك نماذج كثيرة في المجتمع المغربي تبحث عن بطاقة هوية لها، يكشف عنها تقرير مارية عن الصديقية، إنه نموذج المرأة المتعلمة والموظفة، فرغم كونها ممرضة إلا أنها مهوسة بالزواج تقول عن نفسها: «وليت معروفة الفرملية، كل واحد يسلم علي

¹ - حميد حمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، 346.

ويكلمني في الطريق ولا واحد يفكر في «(اليتيم، ص 101). لم ترض الممرضة بحياة العزوبية وقررت أن تستأنف مسيرة البحث عن الزوج خارج الصديقة عملاً بنصيحة إحدى صديقاتها « مشيت مرة للبيضاء وتلاقيت في الزنقة مع صاحبتني، قالت: الى بقيت في الصديقة عمرك ما تتزوجي اللي يشوف عايلتك يهرب» (اليتيم، ص 101)، فطلبت نقلها من الصديقة إلى البيضاء، وهناك تعرّفت على شاب واتفقا على الزواج، إلا أنه تركها في النهاية لعجزه عن تحقيق شروط والدتها التي طلبت أن يُكتب لها بثلاث أجرة ابنتها. وفيما بعد أُكتشف أن الشاب « فاييت في الزواج وعنده بنت قايم بها أجرته ضعيفة أقل من أجرة الممرضة »(اليتيم، ص 102).

وليست الممرضة فحسب التي تقع فريسة الرجل الذي ينظر إليها كمصدر للرزق « هابنت أخرى معلمة تعارفت مع خدام معها في المدرسة، كذب عليها وقال: ما بقى لي غير عام وأكمل قراية الحقوق وهو كان يالله بدا .. خدمت عليه وهو يا كل ويشرب ويقراً /.../ عاشوا على هذا الحال ثلاث سنين ومن بعد قال لها: القراية هنا ما تنفع، لازم امشي لفرنسا /.../ بدا الولد يتتصل اليوم غدا اليوم غدا /.../ ما عرفت تقدم ولا تأخر. ظهرت المعنى وقال الناس: ها كلامنا، وما زالت مستتياه إلى اليوم ... الرجال ما فيهم ثيقة »(اليتيم، ص 102، 103).

تُبرز شخصية الممرضة والمعلمة نموذج المرأة العاملة والمتعلمة، التي بقيت تحت أحكام وسلطة المجتمع القهرية، فرغم أن « العمل في جوهر فلسفته طريقاً إلى

التحرر والانعقاد من عبودية البيت والتبعية الاقتصادية (المرأة للرجل)، فإنه في حالة المجتمعات المتخلفة، وفي ظل سيطرة الفكر الخرافي والتقليدي الذكوري يفقد العمل كثيرا من فعله التحرري» (1). ويغدو سببا من أسباب مأساة المرأة.

أدان إدريس المجتمع الذكوري الذي حول المرأة إلى مخلوق ضعيف يلهث وراء الرجل باحثا عن شرعية وجوده، إلا أنه لم يدين المرأة كما أدين بقية الشرائح الاجتماعية الأخرى، بل تعاطى مع قضيتها بعطف وتحسّر لأنه يعلم أنها أكبر ضحية في المجتمع العربي القاهر، وهي مسؤولة كل فرد في المجتمع يقول في نموذج عن المرأة المغربية: «أعطف عليك أكثر مما أعطف على إميلي مع أنني أعلم أن إغراءك أفنك من إغراء المرأة العنقاء عُلّية يا عليّة ما عدلت في حقلك وما كان لي أن أعدل» (اليتيم، ص 24).

جُسدّت المرأة في رواية " اليتيم " راضخة مستسلمة لبطش المجتمع، لا تحمل أدنى فكرة عن التغيير، تقول عُلّية: «أنا كنت راضية هو اللي ما رضى بي» (اليتيم، ص 22).

ولعل هذا الخنوع الذي يلتبس المرأة يرجع إلى طبيعة الرواية الانتقادية التي تحفر عن أمراض المجتمع وتشخصها كما هي في الواقع، والواقع يثبت أن المرأة

¹ - أمين الزاوي: عودة الأنتلجنسيا المثقف في الرواية المغاربية، دار الناوي، دمشق، سوريا، ط1، 2009، ص 185.

تتسم بالتخلف والانهماك في مشاكلها الاجتماعية، الأمر الذي لا يتيح لها امتلاك
إيديولوجية تغيير .

1-1-2 صراع النحن - الآخر أو الصدام الحضاري:

لطالما كانت صورة الغرب المتمدن مكمّن إغراء للعرب، الذين يرضخون
تحت أعباء التخلف والانحطاط، إلا أن مفعول هذا الإغراء سرعان ما يزول
بانكشاف الوجه الاستعماري والامبريالي للغرب.

بإزاء هذه الصورة المزدوجة للغرب ينشأ شعور مزدوج لدى العربي ممتزج
بين الرغبة والإحجام تجاه هذا الآخر الذي يمثل النار الحارقة والملهمة في الوقت
ذاته.

فهل يستطيع العربي أن يتعايش مع الكيان الغربي وهو الذي ذاق مرارة
تسلطه الاستعماري وما زال يذوق لفحات هيمنته الإمبريالية، أم يتفوق على ذاته
ويعيش مع أمجاده في الماضي ؟.

في ضوء هذه العلاقة المضطربة بين العرب والغرب طرحت جدلية
الأنا/الآخر في الأدب العربي، فقد عالج محمد المويلحي -مثلا- في " حديث عيسى
ابن هشام " هذه القضية راصدا التطور الباهر الذي وصل إليه الغرب، ومستكرا
التفهم الذي يشهده الشرق.

كانت العلاقة بين الشرق والغرب من بين أهم تيمات الرواية العربية،
ف"الآخر" أصبح يشكل خطرا محدقا بالهوية العربية، من خلال سعيه إلى تهميش

الثقافات الأخرى ومحو خصوصيتها، لذلك ظهرت أصوات روائية كرست جهودها لاسترجاع كيانها كأمة لها الحق في العيش بحرية والتمتع بحقوقها الإنسانية، فكانت هناك حركة مضادة انقلبت فيها رحلة الغربي نحو الشرق الظلامي إلى رحلة إلى قلب العالم الغربي. ولعل أبرز نموذج هو رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح. يهتف فيها البطل مصطفى سعيد «إني جنّتكم غازيا» (1) متحديا العالم الغربي/الشمالي، محملا بأحقاد تاريخية لذلك الغرب، فما إن فتح عينيه حتى وجد قواته تجتاح بلده، ذلك الغرب الذي نصّب نفسه صاحب الأرض، مهينا أهلها. كل هذا لم يبرح ذاكرة مصطفى سعيد، لذلك عزم على اقتحام قلب العالم المتحضر، والثأر للمواطن الشرقي/الجنوبي معلنا التحدي ضد الآخر الذي ألّبسه تهمة الخساء الفكري(2)، حينما جعله مجرد أصلائي كسول وبدائي، إلا أنه لم يكتف بدرئ التهمة، بل قذف بها صاحبها شاهرا سيف ذكوره ليثبت له أنه بالرغم من تفوقه الثقافي إلا أنه يبقى يمثل الطرف المؤنث، وبهذا يلبس الشرقيّ العلاقات الحضارية لبوسا جنسيا، لـ «إقناع نفسه بصحة علامة المساواة التي عقد العزم على إقامتها بين الذكورة والثقافة» (3).

¹ - الطيب صالح: موسم الهجرة إلى الشمال، دار العودة بيروت، لبنان، ط4، 1987، ص .
² - جورج طرابيشي: شرق وغرب، رجولة وأنوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط4، 1997، ص 11.
³ - المرجع السابق، ص 15.

بينما تركز هذه الرواية على فكرة الانتقام الحضاري من الغرب، نجد روايات أخرى يظهر البطل فيها كطالب للعلم في بلاد الغرب، يسعى إلى اكتساب القيم الحضارية من موطن الحضارة الغربية، ليكتشف فيما بعد الجانب المادي للإنساني في المجتمع الغربي، الأمر الذي يجعله ينبذ هذا الآخر، ويركن إلى روحانية الشرق، ففي رواية توفيق الحكيم " عصفور من الشرق " يقتنع البطل بعد تجاربه التي مر بها في أوروبا أن الغرب مادي يدوس على القيم الإنسانية، وأن الشرق روحاني مؤمن بالقيم النبيلة. ويبرز البطل إسماعيل في رواية " قنديل أم هاشم " ليحيى حقي في البداية رفضاً لكل العادات والقيم اللاعقلانية في المجتمع المصري، فيقدم بعد عودته إلى مصر على معاداة الدين والخرافات، فيحطم قنديل أم هاشم، إلا أن زوال قناع العقلانية والتقدم عن الغرب، وانكشاف الصورة الحقيقية المادية للغرب، جعلته يخلع معاداته ويتحول إلى طبيب يعالج مرض العيون بزيت القنديل المقدس وبالأدوية الطبية، فيمزج بذلك بين روحانية الشرق والوجه الإيجابي للغرب.

وإذا كان البطل في الرواية المشرقية يظهر حاجاً تجاه الغرب، موطن الحضارة، فإن البطل في الرواية المغربية يبرز عائداً إلى وطنه من ديار الغربية محملاً بأحلام لبناء وطنه، ليكتشف على أرضه حقيقة الغرب الرأسمالية الاستغلالية. هذا ما يفعله إدريس بطل رواية " اليتيم " العائد من باريس إلى منبع وجدانه، محملاً

برياح التغيير، إلا أن اصطدامه بالواقع المزري في بلاده، جعله يحنّ إلى الغرب ويزدري مدينته التي طالما حلم بالعودة إليها. ويبقى إدريس في حالة تجاذب بين الأنا والآخر حتى يحسم أمره تجاه هذا الكيان المغربي.

إن مرحلة الحسم الفكري التي توصل إليها إدريس، لم تأت إلا بعد تجارب قاسية مكنته من كشف الحجب عن نزعات الغرب الانتهازية الكامنة وراء عقلانية وتقدمه، إلا أن موقف البطل لم يكن ثأريا ولا توفيقيا، بل كان انتقاديا يقف بصرامة على العلاقة الشائكة بين الغرب والعرب.

1-1-2-1 البرجوازية ودورها في استمرار المخطط الاستعماري:

صحيح أن الدول العربية نالت استقلالها السياسي، وتحررت من الاستعمار الغربي الذي نهب خيراتها، ونكل بشعوبها، إلا أن هناك وقائع تثبت أن هذا الاستقلال لم يكن شاملا، وأن الاستعمار الغربي لم يزل يسيطر يده على مستعمراته القديمة تحت أفتحة جديدة، وبواسطة هياكل حديثة سخرها لخدمة مصالحه ورعايتها على فردوسه المفقود، وقد قام إدريس بتعرية إحدى هذه الهياكل التي توسلها الغرب لفرض هيمنته، كاشفا عن العلاقة المشبوهة بين الغرب والفئات الاجتماعية المتواطئة معه.

تمثل شخصية جليل إحدى النماذج التي سخرها الغرب لخدمة مصالحه في مستعمراته القديمة بطريقة مقنعة، إذ يمثل إحدى الأدوات الاستعمارية البشرية التي

واصلت مسيرة مَن سبقها من الهياكل البشرية التي استغلتها الدول الاستعمارية لتنفيذ مخططاتها الامبريالية، فجليل هو وريث " البرجوازية الكومبرادورية " التي توأمت مع الاستعمار الغربي وتحالفت معه مقابل تحقيق مصالحها الشخصية، وهذا ما يفسره الترف الذي كانت تعيشه هذه الفئة على حساب آلام بني جلدتها، وها هو جليل يواصل نمط معيشتها، بل ويواصل سيرورة تخاذلها ، فقد خولته مكانته التاريخية ليكون الوريث الشرعي للأجانب، وهذا ما أوماً إليه إدريس حين ذكر قضية وراثة بيته عن الأجانب(اليتيم، ص 51). كما أهلته هذه المكانة ليقوم علاقة مميزة في باريس مع مدام جرمان إحدى رموز المستعمر الذي سطا على أوطان غيره، ونهب خيراتها، وحرَم شعوبها من أدنى حقوقها الإنسانية.

يذكر إدريس أن جليل استطاع أن يتحصل على مقر إيواء في الحي الجامعي في زنقة جاكوب(اليتيم، ص 65). رغم أن هذا المقر لم يكن متاحاً للجميع، وجليل تحصل عليه من خلال علاقته بزوجة المعمر المسيو جرمان الذي « كدس الملايين من عرق المغاربة »(اليتيم، ص 68). إنها زوجة أحد رموز الامبريالية الغربية، فقد عمل المسيو جرمان على تكديس ثروته من خلال مشاريعه التي أقامها في المغرب مستغلاً ثرواته المادية والبشرية، يقول جليل: « مات المسيو جرمان وترك الصابون والإسمنت والحديد والنحاس والبنيات وصداقة الجلوي لمدام جرمان »(اليتيم، ص 65).

وقد دعا جليل إدريس للتعرف على مدام جرمان حتى يتسنى له الاستفادة من خدماتها قائلاً: «لابد أن تتعرف عليها، ستحتاج إليها يوماً من الأيام» (اليتيم، ص 65). وقد قبل إدريس هذه الدعوة محاولاً أن يكتشف سر عطفها على الشباب المغربي كما أخبره جليل (اليتيم، ص 65)، فوجدها «امرأة فتحاء مصبوغة الوجه متقلبة الصدر بالقلائد، ومسورة الذراعين، بالدماليج تلبس دراعة زعفرانية، شعرها ممشوط إلى الوراء مشدود بسفيفة صفراء» (اليتيم، ص 66). ولشدة افتنانها بالحياة المغربية، شكلت ديكورا مغارياً تمارس فيه طقوساً روحانية، تقول عن نفسها «ذهبت أول مرة إلى المغرب سنة 1927 ولم أكن أعرف سوى أزقة باسي الهادئة، فاستدعاني المقيم العام إلى حفلة في ناحية خنيفرة، رأيت هناك النساء يرقصن والرجال يتبارون بالبارود والأطفال يرعون الأغنام، اندهشت بل سكرت وتهت «(اليتيم، ص 67). كانت هذه الزيارة الأخيرة لإدريس، لأنه تكشّف له خلاف ما أخبره جليل، فلم تكن الخدمات التي تقدمها المدام جرمان للطلبة المغاربة بدافع العطف عليهم، ولم تكن ردّاً لبعض خيراتهم، بل اكتشف أن مدام جرمان كانت تنتظر إلى المغاربة نظرة الغربي الذي يرى في الشعوب المتخلفة مخلوقات بدائية تمنحه نشوة وزادا روحياً فقده جراء نمط حياته المادي.

إن هذا الموقف الذي اتخذته إدريس، جعله يمثل بجدارة الضمير الحي الذي يؤمن بمبادئه ولا يتجرد منها مهما كانت التحديات، فهو الذي عزم على فضح

مسببات اليتيم للشعب المغربي، لذلك نجده يواصل تعريته لجليل، فيكشف عن الدور الذي يؤديه لصالح الأجانب، إذ تتمثل إحدى مهماته في إبرام معاملات استثمارية بين رجال الأعمال الأجانب والدولة المغربية، يقول عنه إدريس: «أراه دائما برفقة رجال أعمال مغاربة وأجانب» (اليتيم، ص 47). وطبعا ففي هذه المعاملات يمثل الأجنبي فيها الطرف المستفيد لأنها مبنية على علاقات لا تقوم على النديّة، فهي بين طرف يمثل فيه الأجنبي المالك لكل مقومات العمل الاستثماري، وبين طرف آخر يمثل دولة متخلفة تفتقد إلى الخبرة، وتعتبر في نظر الأجنبي مجرد سوق اقتصادية، ومخزونا للثروات الأولية.

وكما أتاحت " البرجوازية الكومبرادورية " للمستعمر أن يبسط سطوته على المغرب ويستغل ثرواته البشرية والمادية بطريقة سافرة، يتيح الدور الذي يقوم به جليل للغرب أن يمارس هيمنته لكن بأسلوب مقنّع أو عن طريق ما يعرف بالاستعمار الاقتصادي.

لا يتوانى إدريس عن فضح الطبقة البرجوازية المتخاذلة مع الغرب، حيث يكشف هذه المرة عن العلاقة بين حمدون أحد رموز البرجوازية الفلاحية في المغرب، وبين الغرب الذي لا يكف عن البحث عن وسائل توفر له فرصة تحقيق مخططاته على أرض مستعمراته القديمة، يقول إدريس متحدثا عن حمدون: «أذهب وأجلس في المقهى وبعد قليل يقترب حمدون ويجلس بجانبى معروفا محبوبا لدى

النادل والزبائن، أراه يخاطب الجنود الأمريكيان من بعيد ويضرب لهم المواعيد، كان واضحا أنه معهم في بيع وشراء» (اليتيم، ص 116).

وضع إدريس العلاقة التي تربط حمدون مع الجنود الأمريكيان على المحك، لأن هذا التواجد العسكري على أرض المغرب يعتبر تهديدا لسيادتها، وينم عن رضوخ واستكانة المغرب للقوى السياسية الكبرى، وحمدون البراغماتي لا يأبه أن يقايض بكرامة وطنه وسيادته مقابل تحقيق مصالحه الشخصية. لقد استنكر إدريس الدور الذي يقوم به كلٌّ من جليل وحمدون، لأنه يعمل على تكريس التبعية الاقتصادية للغرب الرأسمالي، ويجعل من المغرب مستعمرة اقتصادية وقاعدة عسكرية للغرب الإمبريالي.

1-1-2-3 الغرب والاستلاب الحضاري:

تقف رواية " اليتيم " من خلال بطليها إدريس ومارية على قضية حساسة وهي العلاقة بين الغرب والعرب، والتي اتسمت في الفضاء الروائي العربي بالميوعة والضبابية، فتارة يُصَوَّر الغرب على أنه موطن الحضارة وعلى العربي أن يولِّي وجهه شطره، وتارة أخرى يُصَوَّر صورة الإمبريالي المستغل الذي يجب صدّه

ومجابهته، ويحسم بطل رواية " اليتيم " موقفه تجاه هذه القضية الشائكة بعد رجوع

حبيبته مارية من بلاد الغرب، ليكشف فيها الوجه الآخر للغرب السالب للهوية.

يبدو إدريس في انتظار المغتربة العائدة بعد خمس عشرة سنة محملاً بوابل

من الأسئلة: « ماذا تريد مني مارية ؟ أي شيء حدث حتى تعود وتقرر الاتصال بي

أول ما تطأ الأرض التي هجرتها غاضبة يائسة » (اليتيم، ص 27). « وشكل

المسافرة المنتظرة هل حافظت على محياها كما عرفته قبل خمس عشرة سنة لماذا

أخاف من المفاجآت » (اليتيم، ص 25). وبالفعل فقد كان خوف إدريس من المفاجآت

في محله، فلم يجد إلا ظلاً لفتاته.

إن شعور مارية الباهت تجاه إدريس لحظة اللقاء جعله يحسّ أن جداراً يفصله

عنها، ويرطمه لينبئه بالواقع، واقع المرأة الممسوخة، التي لم ترجع لموطنها بدافع

الشوق إليه، ولا حتى إلى أهلها، لأنها غدت امرأة مفرغة من العواطف والأحاسيس،

ومجردة من كل مؤشر يرمز إلى هويتها، يقول إدريس: « أهكذا أصبحت مارية ؟

هل يمكن هذا التحول والمسوخ؟ » (اليتيم، ص 40).

ويتيقن إدريس من حقيقة هذا المسوخ عندما يعلم هدف زيارتها، فهي لم تأت

وراء حنين إلى وطن أو حبيب أو أهل، وإنما جاءت لسبب مهني، لتُجري بحثاً عن

مدينة الصديقية، ولم يكن بحثها صادراً عن قناعتها، فهي لم تختار الصديقية، ولا

حتى المغرب، لأنها ببساطة لم تُتَح لها فرصة الاختيار « لأنها في ارتباطها بالعالم

الرأسمالي ومؤسساته الاستهلاكية، لا يمكنها أن تقرر عيانتها التي تنوي درستها أو المنهج الذي تختاره لتحليل هذه العينات، فهناك "إدارة" عامة لتسيير البحوث هي التي تحدد سياسة البحث وطرقه و "مخابره"«(1) . تقول مارية لإدريس: « الظروف هي التي سافقتني لكني لم أمانع وما كان لي أن أمانع »(اليتيم، ص 42).

يتعجب إدريس من هذا الموقف المجرد من الأبعاد الإنسانية فنبرر مارية: « أحمل معي أسئلة فرزتها، دققتها، قولبتها آلات إلكترونية مهمتي أن أقابل كل سؤال بجواب مقتضب، هناك من يقوم بالترجمة والتحليل والتركيب والتأويل »(اليتيم، ص 43). وحينها يدرك إدريس من طبيعة بحث مارية التقني، أنها دخلت في لعبة غسل العقول التي اخترعها الغرب، والتي تبدأ باستدراج المثقفين إلى أوكارها مستغلة ظروفهم المادية وظروف أوطانهم المتخلفة، إذ لم تعد مارية تلك الفتاة المثقفة الحاملة لمعالم التنوير تختلف عن العقول الإلكترونية المبرمجة، فهي لا تمتلك حرية التقرير أو حتى التفكير، لأنها ملكية خاصة بالغرب الذي اخترعها وحولها إلى أداة طيعة مقابل فتاة من فائضه المادي، إنها « لقمة سائغة ضحية للابتلاع "المؤسساتي الرأسمالي" »(2).

¹ - أمين الزاوي: عودة الأنتلجنسيا: المثقف في الرواية المغربية، ص 181.

² - المرجع السابق، ص 181.

يحاول إدريس عبثاً أن يعيد إلى مارية روحها النبيلة، ويلفت نظرها إلى الجانب الإنساني في المدينة العتيقة. قائلاً: «مارية إنك تدرسين مدينة اليتيم، هذا هو اسمها منذ القدم» (اليتيم، ص 96). فتصدمه مرات أخرى بانسلاخها من كل ذكرى ومن كل تاريخ، وتتبعه بالجانب اللاحضاري في الغرب، الذي سقط في أدران التشيؤ، وراح يلهث وراء رغباته المادية، لا يهمه أيّ طريق يسلك، وأي ضحية سيفترس في طريقه، لأن مبدأه الوحيد هو الغاية التي تبرر الوسيلة. وبالفعل فقد داست مارية على كل رابط يصلها بماضيها، وتجرّدت من هويتها، وأبست هوية براغماتية، تقول لإدريس: «الاسم لا ينفع والماضي لا يفيد، ... هذه مدينة بلا اسم» (اليتيم، ص 96).

لقد نظرت مارية إلى موطنها نظرة الأجنبي المتجرد من كل عاطفة، ففي تقريرها عن مدينة الصديقية، لا تذكر شيئاً إيجابياً فيها عدا العقلية الاقتنائية (اليتيم، ص 103). ويدل هذا الموقف الفكري على انخراطها في مخططات المؤسسات الرأسمالية الغربية التي تعمل على « شيوع روح الاقتناء من أجل كسب مجال صالح لترويج المنتجات الآتية من الغرب » (1).

إن قرائن عديدة جعلت إدريس يقف موقف المتحفظ تجاه مارية، لتأتي حادثة اختفائها المفاجئ في مدينة مراكش، وتعلن عن موقف الحسم يتساءل إدريس: « لماذا

¹ - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 354.

أخفتت؟ ماهي المهمة التي جاءت من أجلها /.../ كانت على موعد، على موعد
/.../ هذا هو شعوري العميق /.../ جاءت إلى المغرب وإلى مراكش بدافع
أجهله» (اليقيم، ص 133).

لقد جعلتُ حادثةُ الاختفاء إدريس يراجع كل تصرفات مارية التي كانت تشي
بهدفها المضمّر، لكنه بقي يجهل هذا الهدف إلى أن جاءت لحظة الكشف حين قرأ
مقالاً في مجلة غربية أوحى بوجود علاقة بينه وبين حادثة الاختفاء، فقد كشف
النقاب عن حقيقة مارية التي استخدمها الغرب كجاسوسة لحسابه لتنفيذ مخططاته
التوسعية، وإنشاء مستعمرات فكرية واقتصادية في ظل غياب الدراسات الاستشرافية
التي مهدت للاستعمار التقليدي (1). يقول إدريس لحظة الكشف: «وبغثة فهمت
القطعة، انكشف لي معناها الخفي، إنها رسالة مكتوبة بالشفرة، تستعمل كلمات أولية
مكررة على نسق مضبوط، قابلة للخرن في عقل إلكتروني، إنها سلسلة أجوبة مقولبة
يطعم بها العقل فيجيب بنعم أو لا فتثبت على خارطة العالم إبرة جديدة تحمل علماً
أحمر أو أبيض» (اليقيم، ص 149). كما تُبنت على المغرب، إحدى المناطق التي
يتربص بها الغرب الإمبريالي.

تعاملت مارية بذهنية المستشرق الذي يهيؤ الأرضية الخصبة لدخول
الاستعمار، تقول في مقالتها: «وفي بلاد البلغة والجلباب ما تزال السماء صافية

¹ - أمين الزاوي: عودة الأنتلجنسيا، المثقف في الرواية المغربية، ص 181.

والأرض نقية، ما تزال الحياة نابضة والأخلاق عالية، الاكتشاف في متناول كل سائح إذا قرر أن يكون سائحا حقا، وأن يبحث بشغف عن ينابيع الحكمة الخالدة «(اليتيم، ص 148). إن هذه الفقرة المركزة هي خلاصة رحلة مارية الاستشراقية في المغرب، توصلت فيها إلى أن المغرب لا يزال أرضا عذراء قابلة للسيطرة، فلم تكن تفسيرات ذلك الشاب الهيبى(اليتيم، ص 147) إلا ضربا من ضروب التخلف الفكري الذي يسوغ دخول الاستعمار، ولم يكن المغرب يعبر عن هويته العربية فـ» لا وجود للعرب في بلاد العرب!«(اليتيم، ص 143).

وضعت رواية " اليتيم " الغرب على السفود، وفصلت بموقف حاسم نظرتها تجاهه، ففي نهاية الرواية يبدي إدريس قطيعة مع الغرب في صورته اللاحضارية، ويعتبره خصما مفترسا، إذ أدرك بعد تمزق فكري بين نداء الأصل بكل سلبياته، وبين نداء الآخر بكل مغرياته إلى أننا « نعيش تحت أنظار الخصم »(اليتيم، ص 150). الذي ما فتئ يشوه ثقافات الأمم، ويسعى إلى تهميشها، حتى يتسنى له أن يوقع بها في فخ الاستلاب الحضاري والانصهار في ثقافته من أجل تحقيق أهدافه التوسعية.

1-2 بنية التمزق (إدريس بطل إشكالي):

إن الأوضاع التي عاشها إدريس بعد عودته من الغرب، جعلته يعيش حالة تمزق مريعة، فقد عاد من الغرب ليحقق طموحه، لكنه اصطدم بجدار الواقع المرير،

فدفعته هذه الحالة إلى التفكير في حضارة الآخر كملاذ يحتمي به، فكانت فكرة الغرب تتسلل إلى ذهنه وتجعله يساوم بينها وبين وطنه الذي يحكمه منطق ماضوي وفكر فلسفي، فكانت حداثة الغرب والتراث الذي يتغلغل في هويته، طرفا التجاذب في فكر إدريس.

1-2-1 بين التجدير (التراث) والتغريب (الحداثة):

تطفح رواية " اليتيم " بمظاهر تمزق بطلها الإشكالي، فرغم عودة إدريس إلى منبع وجدانه، إلا أنه وجد نفسه غريبا عنه يحن إلى أوروبا، فكان التراث/الغرب قطبي التجاذب في نسيجه الفكري، وكيف لإدريس أن ينفلت من هذه الأزمة، إذا كان الوطن - المعادل الرمزي للتراث - يعيش الأزمة نفسها: " مقهى المرنيان "، " مطعم بريطانيا "، " مقهى الفوكس "، و" قهوة الواحات ". فلم تكن أسماء هذه المرافق إلا دليلا على هذا التمزق. وما يشي بتمزق إدريس هو ارتياده لمرافق ذات الأسماء الغربية والعربية ذات الدلالة التراثية، يقول: « تجاوزت مقهى الواحات حيث أشرب عادة قهوة الصباح، وتكبت مطعم بريطانيا حيث أتناول وجباتي » (اليتيم، ص 09).

إلا أن أزمة إدريس الفعلية هي جمعه للنقيضين فهو لا يستطيع أن يتصل من تراثه رغم تأثيراته السلبية، ولا يستطيع أن ينحاز إلى الغرب الحدائي ذي الأوجه المتعددة، فهل ينتمي إلى نار الغرب الملهمة والحارقة أم يتجذر في تراثه الذي وقف حاجزا أمام ولوجه إلى عالم الحداثة؟ أو ليست فلسفة المخترع التفليقية التي أرادت أن تجمع بين منبع التفكير العقلاني (الحداثة) والتفكير العرفاني (التراث) (اليتيم، ص

11، 12). سببا في إجهاض نبوغه؟ فـ« أن يتطور النبوغ إلى فلسفة والفلسفة إلى تبهلالت شيء طبيعي عندنا »(اليتيم، ص 12).

ويتعمق البطل في الحفر في التراث، فيزيده تجذره نفورا وتعلقا بالآخر، حين يجد أن هذا التراث ينطوي على عقلية تساير الظروف وتؤمن بالموجود، وتركن إلى الثابت الجذاب، وتتفر من المتحول « يقول البربهاوي إن العلم حقيقة الخلق ينكشف عن وحي وما سواه صناعات نافعة فتقبل أو ضارة فترفض. ويقول التوحيدى إن العلوم نواميس الدنيا تدرك بالفحص العقلي وتتولد عنها صناعات كلها نافعة، علم البربهاوي ثابت جذاب، علوم التوحيدى متغيرة ينفر منها أصحاب الصناعات الذين يريدون اقتصاد الوقت ويبحثون عن نواميس يتكسبون بها لدى الرفيع والوضيع »(اليتيم، ص 13).

ويقاطع الإشكالي حتى معالم التنوير في التراث، فهاجس الآخر يسيطر على فكره، يقول: « حتى قبل الإلكترونيات كانت حيل كثيرة يعرفها أجدادنا وآباؤنا، لكنى أرفضها لماذا ؟ لأننى أحترم نفسى، اليتيم يحترم نفسه خاصة فى الأيام المظلمة عندما يفكر فى تريستا وجنيف »(اليتيم، ص 13). وينتقد الإشكالي الذهنية العربية التى تستكين إلى الكائن ولا تطمح إلى ما فوقه فى معرض حوارهِ مع صديق له قائلاً: « أعتقد اعتقاداً راسخاً أننا نحن أبناء الصحارى لا نتطلع إلى ما هو فوق الإمكان إن الله أراد بنا اليسر »(اليتيم، ص 20). ويبدو أن هذا التمزق لا يبرح

بطلنا إدريس ذو الاسم التراثي والفكر الحدائثي، فيظل يجوب بفكره بين الحاضر والماضي لعله يأنس قبسا فيأوي إليه، لكن دون جدوى، فكل هذه الخيبات تجره إلى الآخر إلى مدينة تريستا وجنيف(اليتيم، ص 24). ويتمنى أن يهاجر إلى برّ النضج، لأن ذلك الآخر قد رسى على معالم العقلانية، بينما ما يزال الأنا يعيش فترة المراهقة الفكرية، متخبطا بين حلم الماضي، وخيبات الحاضر، يقول إدريس:» مشعوذ من يدعي أن أسباب النضج في الذات في الخلايا والموروثات لو هاجرت لنجوت إلى برّ النضج «(اليتيم، ص 59).

إن التخبط الذي يعيشه الأنا دفع بإدريس إلى الاعتقاد بأن الذات تحمل بين طياتها بذور العقم، لذلك كانت الهجرة والانتماء إلى الآخر مُخلّصة من جحيم المراهقة، لكن الإشكالي لا يستطيع الانتماء إلى عالم الآخر، ولا إلى عالم الذات، ولا يمكنه التخلي عن واحد منهما، لأن « المفضوم لا يتمنى أن يختفي عالم من عالميه «(اليتيم، ص).

يرفض إدريس الانتماء إلى عالم الذات والآخر، ولكنه في الوقت نفسه يأبى مهادنتهما، فيرفع الستار عن الوجه الحارق للغرب، ويعكف على مساءلة ماضي الذات لعله يجد الجواب، فيجسد الماضي في شخصية والده وما اتصل به من شخصيات تراثية. يقول إدريس:» لكم منيت نفسي أنني سأخصص أسبوعا كاملا

لأسأل أبي عن حوادث حياته /.../ وأستفسره عن الألغاز التي لم أهدت إلى حلها
«(اليتيم، ص 76).

كشفت مساءلة إدريس لوالده عن عقلية ماضوية تتحدث بمنطق سلفي،
وبذهنية غيبية تبريرية خاضعة للقدر، يسأل إدريس والده «علاش طلب الحفيظ
الإعانة من جيش النصارى؟(اليتيم، ص 92)، فيجيب الوالد «مولاي الحفيظ عالم
يعرف ما يعمل /.../ تردد طويلا ثم اختار ما اختاره الله»، ولما ألح إدريس في
سؤاله: «لكن اللي دخل بموجب يخرج بموجب، أطرق أبي ولم يجب على سؤال
صبي» (اليتيم، ص 93)، هذا الصبي المهووس بمعرفة أسباب إخفاق أمته، لأن
حدود وعي الأب التي تدور في فلك القدر لا تتحمل الإجابة على سؤال حضاري
شائك. إن إدريس «يشن هجوما ضد غياب التفكير العقلاني في المجتمع المغربي،
وسيادة الفكر والتفكير الخرافيين على الممارسات العقلية، فيقدم لنا "الأب" كصورة
عن الجانب اللاعقلاني واللاتاريخي في التفكير المغربي والتميز ببنية فكر تلفيقي
تسويغي»(1)

ورغم ذلك، كان إدريس يُمني نفسه بيوم المقابلة الكبرى لي طرح على الأب
الأسئلة الصعبة التي أثقلت كاهله، فيتفاجئ بموته، ويصبح يتيم الأب، ويتيم الفكر،
فرمزية موت الأب هي عجز التراث عن الإجابة، يقول إدريس: «كنت واثقا أنه

¹ - أمين الزاوي: عودة الأنتلجنسيا، المثقف في الرواية المغربية، ص 184.

سيكشف لي أسرار الحياة متى سألته صراحة مات واستراح فعدت يتيما كسائر
الناس «(اليتيم، ص 77).

وفي آخر رحلة يحمل إدريس الفكرَ العتيق السائد -الذي نشأ في أحضان
الفكر الغيبي الخرافي - سببَ كل الإخفاقات التي مُني بها على الصعيد الذاتي
والاجتماعي والحضاري، فعندما انزلق إدريس إلى مرحلة التصابي، تذكر خروجه
مع زميل له من مدرسة تقليدية دينية (الجامع) وهما يتساءلان عن أشياء غيبية:
« الله ؟ واش هو السحاب اللي يدوز مرة مرة في السماء ؟»(اليتيم، ص 64). ليبين
الحضن الديني التقليدي الذي أورث مجتمعه فكرا غيبيا أوقعه في أزمة .

2- "اليتيم": التراوح بين الكلاسيكية والحساسية الجديدة:

بعدها استخرجنا أهم البنى المضمونية في رواية "اليتيم"، نستخلص بناها

الشكلية التي صاغت فنيته ورسمت شعريتها.

2-1 بنية السرد الذاتي:

يتمظهر الراوي في رواية " اليتيم " في أحد شخصياتها، بل في الشخصية المحورية، إذ يعرض في سرده ما شاهده وخبره من أحداث وتجارب، فهو بتعبير بوث (W. Bouth) راو مشارك⁽¹⁾ يسرد بضمير المتكلم أنا:

« انتهت اليوم على الساعة العاشرة » (اليتيم، ص 09).

« استشعر اليوم ما شعرت به قبل خمس سنوات »(اليتيم، ص 10، 11).

« أقول لزميلي ونحن نغادر بعد العصر .. »(اليتيم، ص 164).

وهو بهذا التمظهر بمثابة الخيط الذي نتتبع من خلال تحركاته وانفعالاته وذكرياته وتفسيراته مسار الحكى، إذ يهيمن صوته على بقية أصوات الشخصيات التي ظلت تمشي في مسار حركته، فمعظم أحداث الرواية، يتعرف عليها القارئ من طرف الراوي، إذ تبتدئ الرواية بـ « حالة إدريس النفسية وضياعه في المدينة ، وتختتم بـ « سقوطه على منحدر التّصابي »، وكلا هذين الحدثين يجسدّ حالة إدريس النفسية المتأزمة، ذلك أن أسلوب الراوي المشارك « يعتمد على سرد الأفكار والأقوال، ويقبل فيه الاعتماد على الأحداث إلى أقصى حد ممكن، وفي هذه الحالة تحل الهواجس وأحاديث النفس والتأملات والأحاديث محل الأحداث، ويغلب الجانب

¹ - سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي (الزمن، السرد، التبئير)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص 292.

السيكولوجي على سائر الجوانب الأخرى، ويتلاشى الزمان الفعلي للأحداث الماضية المحكية على ألسنة الشخصيات أو تقل قيمته، «(1).

تنقسم الأفعال المسرودة في زمن الحاضر إلى مستويين؛ المستوى الأول ويمثل العدد المحدود من حركة الشخصيات في فضاء زمني محدود ومساحة زمنية محدودة: أ/ الدار البيضاء، ب/ الصديقية، ج/ مراكش، د/ البيضاء، وتجسد هذه المدن الأربعة الفضاء المكاني لأحداث القصة المحورية التي تجري في زمن الحاضر. وأما المستوى الثاني، فيصور المخزون الضخم من الذكريات والأحاسيس والمشاعر التي تسكن إدريس، تلك الذكريات التي تمخضت عن تجربة حياته، ولا يرتبط هذا المخزون بالماضي بأبعاده الزمنية والمكانية، بل بالحاضر لأنه أصبح جزءا من حياته، بل وهو الجزء الأكثر فعالية فيها.

إن تميز رواية " اليتيم " بخاصية سيطرة صوت الشخصية المحورية يدرجها ضمن الروايات الرومانسية أو الروايات ذات البطل الإشكالي(2) التي تعتمد على

¹ - عبد الرحمن الكردي: الراوي والنص القصصي، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص 122.

² - يسيطر صوت الراوي في الروايات الرومانسية، أو الروايات ذات البطل الإشكالي على مجمل الأحداث، فلا تقدم إلا من زاوية نظره، أو تحت تعليقه وتأويله، للمزيد انظر: حميد لحمداني: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العبي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2000، ص 47.

بنية السرد الذاتي(1) لتقديم المحكي للمروي له، إذ إن إدريس بطل رومانسي وإشكالي في الوقت ذاته، فهو رومانسي من جهة لأنه ينصت لصوت ذاته ووجدانه وحساسيته المرهفة، فهو الذي نصّب نفسه مدافعا على كافة شرائح مجتمعه مهضومة الحقوق، لكن عجزه عن هذه المهمة زج به في دوامة الأزمات والانفعالات، ودفعه إلى اللجوء إلى قلاع الماضي ليحفر عن أصول أزمات مجتمعه، أو ليتأمل في مدى مشروعية موروته الفكري ورأس ماله الرمزي(2). بيد أنه لم ينل مرامه لا في الواقع المتدهور ولا في الماضي المفلس، ففي الوقت الذي حاول فيه أن يثبت قيمه الأصيلة في واقعه، اصطدم بعقبة العالم المنحط الذي يطبعه التشيؤ والاستلاب، ويطغى عليه التبادل الكمي، فانتهى ببحثه إلى الاقتناع باستحالة الوصول إلى هدفه، ووقع في تمزق فكري بين الذات والموضوع، وبين أولوية الفرد أو الجماعة، فلم ينج ببحثه في واقعه إلى بر الأمان، ولم يحتضنه الماضي الذي لاذ به، ولا الغرب الذي ظن أنه منبع الحضارة وقبلة كل باحث عن التطور، فظل

¹ - يفرق الشكلائي الروسي " بوريس توماتشفسكي " بين نمطين من السرد/الحكي؛ سرد موضوعي وسرد ذاتي. انظر: تزفيطان تودوروف: مفاهيم سردية، ترجمة عبد الرحمن مزيان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005، ص 130.

² - بسبب توفر رواية " اليتيم " على الطابع الفكري والتأملي أدرجها حميد لحمداني ضمن الروايات الرومانسية الجديدة. نظر: حميد لحمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي هامش رقم 19، ص 544.

متأرجحا بين الذات والموضوع وبين الماضي والحاضر، وبين الأنا والآخر، حتى هوى في دهاليز اللاجدوى، واستحق أن يكون بطلا إشكاليا(1).

وتجدر الإشارة إلى أن هيمنة صوت الراوي على أحداث الرواية لم يوقعها في فجاجة البناء الفني، والانغماس في الهموم الذاتية، لأن البطل رغم إلحاحه على عرض همومه الذاتية، لم ينفصل عن المجتمع، فصاغ مشاغله الفردية بشكل متعاقد، ومتكاتف مع مشاغله الموضوعية، فقد أشرنا إلى أن موت الأب هو دلالة رمزية على عجز الماضي أو التراث عن الإجابة عن الأسئلة الراهنة، وبالنسبة لاهتمام إدريس بموت طفله الرضيع " نعمان " فهو « ليس غاية في ذاته، ولكنه يطرح أيضا مشاكل التخلف العلمي في بلد مضى على استقلاله وقت طويل دون أن يتوفر على قنينة " أكسجين " جاهزة للطوارئ»(2)، وكذلك تعد حادثة موت الأم وشلل الجدة، التي تشير إضافة إلى الهموم الذاتية إلى حالة التخلف الصحي في المغرب، فقد توفيت أمه على فراش الولادة حين عجزت القابلة عن توليدها(اليتيم، ص 163، 164). وظلت جدته تعاني في فراش مرضها(اليتيم، ص 162، 163)(3).

¹ - رغم أن إدريس حسم موقفه تجاه الغرب والتراث، بيد أن هذا الحسم لم يكلل ببديل فقد اقتصر على التعرية والانتقاد فقط، ومن هنا وسمناه بالبطل الإشكالي.

² - حميد لحمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 226.

³ - يرى لحمداني أن الروائي لم ينجح في ربطه بين الذاتي والموضوعي في قضية شلل الجدة وموت الأم، انظر حميد لحمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 327.

إضافة إلى أن « زيارة البطل للطبيب لا تهدف إلى إظهار المعاناة الذاتية فحسب ولكنها تثير أيضا مشكلة التخلف الفكري عند الأطباء الوافدين من الغرب على البلاد المغربية ثم إظهار هذا التناقض الصارخ الذي يعيشون فيه بين الممارسة العلمية والاعتقاد النظري »(1).

يعتبر إدريس معادلا موضوعيا، إذ إه عبر عن هواجسه الموضوعية من خلال همومه الذاتية، وما يؤكد ذلك هو تخلية عن حب مارية في سبيل مصلحة وطنه(2)، وبهذا تكون رواية " اليتيم " قد انطلقت من معطيات ذات صوت ذاتي، لتمتج بتساؤلات ذات صوت موضوعي.

2-2 بنية اللغة الشعرية:

في الوقت الذي تراهن فيه الروايات الواقعية على اللغة النثرية التي تتيح عملية الوصف بما هو عكس للأبعاد الواقعية، جاءت رواية " اليتيم " بلغة شاعرية مرهفة، انبثقت عن حالة شخصيتها البطلة المثقلة بالمعاناة والانكسار، الهاربة من مطارق الواقع وسنديانه إلى عالم الأحلام والتخيلات وعالم الذات، إذ جسدت رواية

¹ - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 327.

² - كانت مبادرة التخلي من طرف مارية، لكن إدريس ظل طوال الرواية يصارع هاجس حبها، حتى اكتشافه الحقيقة.

"اليتيم" « الرواية المونولوجية الأحادية الصوت، الغنائية النزعة ذات الطاقة الشعورية المعبرة عن لواعج الذات وأشجانها»(1). يقول البطل في مواقف مختلفة:

« اليوم أظلم الجو وحجب السماء وأصبحت مثل غيري أنسحب من البيضاء وألتجئ إلى شوارع تريستا وجنيف »(اليتيم، ص 10).

« أستشعر اليوم ما شعرت به قبل خمس سنوات وقبل ثلاث سنوات حين ضاع الأمل وحكم القدر أن اليتيم يتيم أبد الدهر »(اليتيم، ص 10، 11).

« فتبكي البيضاء حظها التعيس واليوم أنا أيضا تتكرت للمدينة التي تأويني وتطمعني وتسقينني »(اليتيم، ص 24).

« انسكبت مني الحياة منذ أعوام وتركتني ظلا أسعى، مات سليمان وبقي الهيكل منتصبا على عصاه، فجاءت نملة ونخرت العصا فسقط هيكل سليمان وزعزع أركان المعمور، أنا أيضا ظل متحرك لكني لا أملك عصا سليمان »(اليتيم، ص 150).

¹ - ملخص أطروحة أحمد المسناوي "حوار الأجناس في رباعية عبد الله العروي السردية"،
النشرة الأدبية والنقدية لموقع الأساتذة المبرزين والباحثين في اللغة العربية بالمغرب، إصدار
نوفمبر 2010، تاريخ الزيارة 2011/07/17، ص 34.
<http://I.arabeagreg.volla.fr>

« حزن تريستا ... في هذه الليلة، إنك تسكن تريستا، المصاييح لا تضيء،
والمارة لا يتوقفون ومن البحر تتبخر روائح المرض والموت/.../ من شارع محمد
سميحة إلى مطعم الصخيرة طريق الحزن وطريق الموت» (اليتيم، ص 150، 151).
لقد انكفأ البطل على نفسه وعاش في عالمه الجواني، لذلك جاءت الرواية
تزخر بالمونولوجات التي تطفح بلغة شاعرية مرهفة، تشي بحزن صاحبها الدفين، «
ففي الحوار الداخلي ترجع الذات إلى مكبوتاتها ومنسياتها في الذاكرة فتقبلها بعنف
وتصب على كلسها حامضا يفتته، فتسمو المعاني إلى أعلى وتعطي بذلك للتأمل
فرصة خوض الأجواء البعيدة» (1).

نأت هذه السمة اللغوية بالرواية عن التقريرية والخطابية، بحيث لا يعرض
البطل أحاسيسه ورؤاه بطريقة مباشرة، بل يهمس بها في نوع من الإيحاء الرمزي
الخصب، المفعم بالدلالات الرمزية، وبصورة فنية محيئة بالمعاني. يقول البطل في
أحد تهويماته في عالم الخيال في لقائه الحلبي مع مارية في مدينة البندقية: «لنلجأ
إلى غرفة الفندق، نوصد النوافذ ونفرغ ما في قلوبنا وعقلينا من حزن وشجي، من
مرارة وندم على ما وقع وما لم يقع، ونكتب كلمة النهاية في صفحة بيضاء نجعلها
هي الأخيرة رغما عن القدر الجائر غدا يذهب كل منا إلى حال سبيله متحررا من
أغلال الذكرى، متصالحا مع نفسه ومع الزمن» (اليتيم، ص 35). يتميز هذا المقطع

¹ - محمد معتصم: النص السردي العربي الصيغ والمقومات، شركة النشر والتوزيع المدارس،
الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص 196.

وغيره من مقاطع أخرى في الرواية، بلغة هامسة، تحتضن خصائص تعبيرية إيحائية، وظيفتها الإرهاص لأحداث لم تقع، حيث تمهد هذه الفقرة لافتراق مارية عن إدريس، واستحالة اللقاء بينهما(1).

لقد خرقت رواية " اليتيم " اللغة النثرية الواضحة، وتحت بلغة شاعرية هامسة، تبوح ولا تجهر، تومئ ولا تفضح، فتجاوزت -إلى حد ما- الواقع الفني المستهلك، ومزجت بين رهان المضمون ولعبة الشكل.

2-3 بنية التناسل الحكائي:

لا يرتسم السرد الروائي في رواية " اليتيم " وفق خط أفقي، فهي لا تجسد قصة تسيرها حبكة، وإنما هي ضفيرة متشابكة من الحكايات يتجلى فيها السرد بنيةً متوترة وغامضة أحياناً، حيث لا يستطيع القارئ فهم مضمونها إلا بربط حكايات الحكايات المتخللة للحكاية الإطار.

ومردّ هذا التشابك إلى أن المادة الحكائية في الرواية تعرض بعين السارد العالم بالتفاصيل، حيث يسبح بذاكرته في تجاويف حياته كاشفاً عن محكايات فرعية تعيق سيولة الحكى الأفقي وتخلخله.

¹ - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 322.

تتشكل الرواية من محكي إطار تدور أحداثه في زمن الحاضر، تبدأ بلحظات انتظار إدريس لمارية بعدما راسلته لتخبره بقدمها من بلاد الغرب، وبعد استقبال إدريس لمارية في البيضاء، يلتقيان بجليل ويستضيفهما في بيته، ثم تقرر مارية الذهاب إلى الصديقة لإجراء بحث اجتماعي، لتعود إلى الدار البيضاء وتساقر مع إدريس إلى مراكش، وفي طريقهما إلى هناك يمران على دار حمدون، وفي مدينة مراكش تقع حادثة اختفاء مارية في جامع الفنا، فيبلغ إدريس الشرطة باختفائها، ويقفل عائداً إلى البيضاء مرهقا بشكوك تحوم حول شخصية مارية القادمة من الغرب، وبعد اكتشافه لحقيقة مارية العميلة للغرب يقع تحت وطأة المعاناة النفسية.

بين ثنايا هذا المحكي الإطار، تتداخل محكيات فرعية منشطرة تسير وفق اتجاه عمودي متوسلة تقنية التذكر والاستيهام وتدفع الوعي أو ما يسمى بالاستبطان، حيث فيها يلعب الماضي دور المرأة العاكسة لتأزم شخصية البطل بين ماضٍ مفقود وحاضر مسلوب، فيستحضر إدريس/السادد بعض حكايا الطفولة وبقاياها الموشومة بالذاكرة، فيكون هذا الحفر في الذكريات السحيقة نوعاً من استجداء الماضي ليجابه به أزماته تجاه سديمية الواقع واستعصائه على الإدراك.

ومن الماضي القريب يستحضر إدريس محكية جليل وحمدون وعلاقته بهما، ويتذكر مأساة وفاة ابنه نعمان. أما من الماضي البعيد أو من مرحلة الطفولة، فيستحضر صورة الفتاة عُلّية جارتها القديمة، وحادثة موت أبيه وما اتصل به من

تجارب، لينزلق في الأخير على منحدر التصابي فيتذكر معاناة جدته جراء إصابتها بالشلل، ويستحضر محكية موت والدته، وأخيرا مرحلة دراسته في جامع الفقيه الفارسي.

ولا يقتصر السير العمودي للسرد على الماضي فقط أو التذكر فحسب، إذ يضيع السارد في عوالم التخيل والاستيهام، فينسج محكيات مفصولة عن الماضي والحاضر نابعة من الرغبة، ومن هذه المحكيات تخيله لمشهد البندقية ولقائه فيها بمارية(اليتيم: ص 30-35). إضافة إلى لوحة " رؤيا "، « وهي مشهد قصير يعطي إرهاسا واضحا بقرب اختفاء " مارية " عن " إدريس " إلى الأبد»(1).ومن خلال هذه المحكيات المتناسلة تعمل الرواية على « إضاءة ما وراء الحدث الروائي الأصلي من دلالات رمزية عميقة إنها بمثابة مرآة يرى المحكي الإطار فيها ذاته أو موضوعه مصغرا أو مكبرا، مفصلا أو مكثفا أو ملخصا»(2)

لقد عملت تقنية التناسل الحكائي على خلخلة الهيكل الروائي، كما أضفت صفتي التنوع والشمولية على الرواية، إذ من خلالهما استطاعت الحكاية الإطار استيفاء الصورة الكلية، وبالتالي الدلالة الشمولية، وقد مثلت المحكيات المتناسلة عن الحكايات الإطار « ما يشابه السيرة التحليلية أو محكي الأفكار تضيء هشاشة

¹ - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 323.

² - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 32.

الشخصية وتآزمها وتلتقي بالمحكي الإطار عن طريق المشابهة أو التكثيف أو الإرهاص «(1).

وبهذه التقنية استطاعت رواية " اليتيم " أن تنفلت من طريق السرد الأفقي المحض الذي اختصت به الرواية الكلاسيكية، وأن تناوش تخوم الرواية التجريبية.

2-4 البنية اللغوية التراثية:

تحتل اللغة في الإبداع الروائي مكانة هامة، فإذا استطاعت الرواية الحديثة أن تتخلى عن عدة مكونات سردية مثل الفضاء والشخصية، فإنها لا تستطيع الاستغناء عن عنصر اللغة، لأنها الأداة الأساسية في التشكيل الفني الروائي، بل هي جواز عبورها إلى العالم الأدبي والفني، وإذا كانت الأجناس الشعرية تركز على وحدة نظام اللغة وفردية الشاعر اللغوية، فإن « الرواية ليست في غنى عن هذين الشرطين وحسب، بل إن التفكك الداخلي للغة وتنوعها الكلامي الاجتماعي والتباين الفردي للأصوات فيها هي شرط النثر الروائي الحقيقي »(2). وبهذه الشروط تتأى اللغة الروائية عن كونها مجرد علامات أو رموز، وتغدو مؤسسة اجتماعية وفضاء ينطوي على مستويات إيديولوجية متعددة، ذلك أن « الكلمة هي الظاهرة

¹ - المرجع نفسه، هامش رقم 4، ص 30، 31.

² - ميخائيل باختين: الكلمة الروائية، ترجمة يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1، 1988، ص 13.

الإيديولوجية بامتياز «(1). ومن هذا المنطلق ننظر في لغة رواية اليتيم ذات المستويات المتعددة بحسب تعدد المستوى الثقافي والاجتماعي لشخصياتها.

أتاحت رواية " اليتيم " لجميع شخصياتها فرصة بسط رؤاهم والتعبير عن مكانتهم، لكن تحت سلطة صوت السارد -وهو راو عليم- حيث كان يبدي موقفاً مجابها لمواقفهم، غير أن الرواية لم تتوسل هذه الطريقة تجاه شخصية الأب الذي فسح له السارد/الابن فضاءً أكبر، وحضوراً متميزاً عن بقية الأصوات الأخرى، فروى مجموعة من الحكايات التراثية تميزت بالتداخل والانشطار، واستحوذت في الرواية على فضاء سردي كبير بما يقرب نصف الفصل، وخلال هذه الفسحة لم يستطع السارد/الابن أن يحسم موقفه منذ البداية، بخلاف موقفه من معظم الشخصيات الروائية الأخرى(2)، فقد ظل في انشطار فكري تجاه رمزية شخصية الأب، وما اتصل بها من شخصيات تراثية، فكان هذا التشرذم الفكري للسارد مسوغاً لاستحواذ شخصية الأب على هذا الفضاء السردية، والتعبير بحرية وبناء لغوي خاص عن ملامح فكره ورؤيته للأشياء.

¹ - فيصل دراج: ميخائيل باختين: الكلمة، اللغة، الرواية، مجلة الآداب الأجنبية، عدد 99-100، صيف وخريف 1999، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ص 126. نقلاً عن:

M. Bakhtin : le marxisme et la philosophie du langage, Paris les éditions de minuit, 1977, P 31.

² - صحيح أن هذا الانشطار الفكري راوده تجاه مارية حتى نهاية الرواية إلا أن حدوثه كان نتيجة التقائه المباشر بها، بخلاف أفكاره عن والده التي كانت تجتاحه، دون سابق إنذار لأنها تمثل جزءاً منه، فهي تراثه وقيمه المتجذرة في ذهنيته.

وقد تراوح هذا البناء اللغوي الخاص بين الأسلوب القديم الفصيح والشعبي الدارج، وتضمّن عبارات تراثية، ومعجم معتقّ تفوح منه رائحة الأجواء التراثية، حيث ارتبط المعجم اللغوي العتيق بمدينة الصديقية، " فضاء العتاقة والطفولة " التي رضع منها قيما أخلاقية دينية وثقافية صاغت فكره، وعشّشت في ذهنه، ولم تنهال حتى بعد انفتاحه على موطن الحضارة الغربية، لذلك نجده يجول بذاكرته في تخوم الماضي، وفي تلك العوالم ينسج خيوط علاقته بوالده وقصة الشيخ الرافعي بلغة عتيقة، ومن النسيج اللغوي الشعبي التراثي نورد بعض الكلمات: المراح الوسطاني، القلعة، العبيد، المطامير، الضوبلي، اللويز، تربة الترس، عمارة، رتاج، الجوايز، مقراج، كمية، سوسية، قفاطين، بزوي، المراح الدخلاني، عنتره بن شداد، سيف بن ذي يزن، تكة القواد، المكتوب، خطوط الرمل، المخزني.

كما وظفت الرواية في إطار الأسلوب الدارج بعض المرددات الشعبية أو ما يسمى في البلاغة بالبنية المصكوكة:

« بني وعلّي روح وخلي » (اليتم: ص 82).

« دفنت أمه المصران في غير محله » (اليتم: ص 121).

« الزمن شفاف، والناس رجال ظل ورجال هواء، لا يتفقون أبدا ولا

يتفاهمون » (اليتم: ص 125).

ونحصر من الأسلوب العربي الفصيح جملة من العبارات تدور في مضمار

لغة أهل السلطة:

« جاء حاكم المدينة محاطا بأعوانه وطلب القائد ليلغته أمرا من العتبة

الشريفة » (اليتيم: ص 84، 85).

« قُبلت البراءة ثم قرأت فكانت تأمر ببعث القواد الذين هدمت دورهم إلى

الشدّة العالية حسب المراسيم المرعية » (اليتيم: ص 85).

« امتطى فرسا أشهب، وتبع باقي القواد تتقدمهم كوكبة من المخازنية وتتبعهم

كوكبة » (اليتيم: ص 85).

« فاوشك أن ينادي على العون ويأمره أن يرجع العبد الأبق إلى سيده الكريم

» (اليتيم: ص 79).

ولم ترتبط اللغة التراثية بالشخصيات التراثية فحسب، بل حتى ببعض

الشخصيات التي تعيش في حاضر البطل، ويتعلق الأمر بشخصية حمدون التي

تقمصت هيئة المعمّر، وسلوك البرجوازي الأوروبي، إلا أنّ لغته ظلت تقليدية تعبر

عن ذهنيته التقليدية، وتتجلى هذه الصفة في تبريره لحصوله على قطعة الأرض

يقول: « ذكرني الله بإرث فاغتتمت الفرصة، واشتريت قطعة أرض من أرملة كانت

في حالة، دعت لي بالخير: نفعنتي الله، ينفحك ! فكان دعاؤها السبب » (اليتيم:

ص 120).

ويتجلى الدور الفني للبنية اللغوية التراثية التي تنهل من البلاغة العربية القديمة، ومن المأثور الشعبي في تكسير وثوقية اللغة، حيث جسدت منظوق الشخصيات الروائية وواقعيتها وبعدها الدلالي والتأويلي، كما انفتحت لغة الرواية على الذاكرة الجماعية اللغوية، باستخدامها المردّات الشعبية التي أسهمت بدورها في تفرغ لغة الخطاب من المباشرة والتقريرية، وشحذها بإحالات ودلالات خاقت هوةً جمالية بين حدود اللغة الطبيعية واللغة الروائية.

3- انفتاح رواية اليتيم :

تبعاً لمنهجنا المتوسل (البنوية التكوينية) نحاول تفسير البنيات النصية في ضوء الواقع الاجتماعي الذي يشكل رحم العمل الإبداعي وتربيته الخصبة، وبما أن الأديب وخاصة الروائي لا يستطيع أن يوارى صوته مواراة تامة وراء عمله الفني، فإننا سنحاول تلمس صوت الروائي عبد الله العروي، بل وصوت المنظر الإيديولوجي بين ثنايا النص الروائي مبرزين الفرق بين عمله التتظيري والإبداعي.

2-1 انفتاح " اليتيم " على السياقات الاجتماعية:

إن مغامرة البطل إدريس المحفوفة بالأزمات والصراعات مع جهات عدة، هي إحدى أوجه معاناة الطبقة البرجوازية الصغيرة في المجتمع المغربي، هذا المجتمع الذي ما إن خرج من مرحلة الاستعمار، حتى دخل مرحلة أخرى لا تقل

حدة عن مرحلة الهيمنة الاستعمارية، فقد سادتها صراعات داخلية بين شرائح استطاعت فرض سيطرتها على دواليب الدولة، وبين شرائح أخرى كانت ضحية الطمع والسطوة، ولعل أبرز فئة ذاقت طعم القهر الاجتماعي هي فئة العمال والفلاحين الذين يشكّلون الشريحة العريضة في معمار المجتمع المغربي، وإلى جانب هذه الفئات المقهورة، تبرز طبقة شاركت في بعض ذلك القهر، وهي طبقة البرجوازية الصغيرة، التي لا تحمل هوية محددة، فهي عبارة عن « خليط من أصناف اجتماعية يوحدتها عامل أساسي، وهو عدم امتلاكها لوسائل الإنتاج ذات المستوى العالي، أو عدم امتلاكها لها بالمرّة، وتمثل هذه الأصناف فكريا جماعة من المثقفين، يشغلون الوظائف الذهنية في الغالب /.../ ونظرا لأن هذه الفئة لا تكون طبقة بالفعل، فهي تتميز بالتراوح بين الخضوع للتفكير البرجوازي السائد وبين الثورة عليه وتبني طموحات الفئات الفقيرة في المجتمع» (1).

إن صفة اللانتماء التي تميزت بها الطبقة البرجوازية الصغيرة في المغرب، جعلتها تعيش حالة تمزق طبع فكرها ورؤيتها للواقع والتاريخ، وللحاضر والمستقبل، فهي طبقة لم تستطع إنجاز طموحها بالوصول إلى دواليب الدولة، وعجزت في الوقت ذاته عن تحقيق مهمتها التاريخية، باعتبارها فئة مثقفة نصّبت نفسها المعبر عن هموم الفئات العريضة الكادحة من المجتمع المغربي، وعن آمالها وطموحها،

¹ - حميد لحمداني: الرواية المغاربية ورواية الواقع الاجتماعي، ص 98، 99.

وهذه هي حال الشريحة الاجتماعية المحورية التي انبنت عليها أركان معمارية النصوص الروائية عند عبد الله العروي، وهي الشريحة البرجوازية الصغيرة التي تبدي دوما سخطا من اللحظة التاريخية «(1).

إن خيبة البرجوازية لا تنحصر في صدمتها من الواقع الداخلي، وإنما تمتد إلى صدامها مع الآخر الذي طالما ظنت أنه الملاذ والمنفذ من حالة التخلف التي تتخبط فيها دول العالم الثالث، ذلك أن هذه الطبقة التي تمثل الشريحة المثقفة من المجتمع تشبعت بمبادئ « الثورة الفرنسية وما يتصل بها من مفاهيم متعلقة بالديمقراطية وبالنزعة العقلانية والعلمانية »(2)، وارتوت من القيم الغربية التحررية، ليكشف لها التاريخ أن العالم الغربي -معقل التحرر- هو عملة ذات وجهين؛ وجه تحرري حضاري، وآخر استعماري إمبريالي، يستهدف سلب الهوية، وتكريس واقع الغزو الثقافي بغرض تشويه الشعوب المتخلفة وإذابة شخصيتها في مزالق الإيديولوجية الاستعمارية.

ولأن « رؤية الأديب للحياة والإنسان عامل مؤثر لا في اختيار الأديب لموضوع العمل الأدبي ومضمونه فحسب، لكنها تشكل أيضا عاملا حاسما في تحديد

¹ - إبراهيم عباس: الرواية المغربية، جدلية التاريخية والواقع المعيش، دراسة في بنية المضمون، المؤسسة الوطنية للاتصال، النشر والإشهار، الجزائر، ط1، 2002، ص 95.

² - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 99.

وفرض أدوات التعبير التي يعبر بها الأديب عن مضمون عمله الأدبي «(1). فإن
البنيات الشكلية في رواية " اليتيم " لا تتفصل عن الإطار السوسولوجي الذي نشأت
فيه الرواية، إذ تمثل بنية السرد الذاتي التي تعتمد على مركزية صوت السارد وسيلة
للفت الانتباه إلى صوت المثقف البرجوازي الصغير الذي أحسّ بالوحدة والغربة
واليتيم تجاه وطنه وأهله، وتجاه الآخر المنقذ، وقد توصلت الرواية لغةً شاعرية مرهفة
تعبر عن جزن وشجي هذه الطبقة التي عانت جميع أشكال القهر واليتم، وكذلك تعبر
بنية التنازل الحكائي التي يتصدع فيها السرد، ويتشظى فيها الزمن وتتعدد فيها
الأمكنة، إنه تصدع فني يقابل تصدعا واقعيا وفكريا للطبقة البرجوازية الصغرى.
أما البنية اللغوية التراثية، فنتعلق بأحد أنواع يُّتم الطبقة المثقفة، وهو اليتيم الفكري،
فحين أرادت هذه الطبقة أن تتواجد على خارطة الحضارة العالمية، استجذبت بالآخر
فأصبحت بخيبة حضارية، واستجذبت بماضيها وتراثها، فقابلها بالعجز وال فشل، وقد
اقتضت فنية الرواية أن يكون تعبيرُ ممثلي التراث بلغة تراثية تعبر عن ذهنيّتهم
العتيقة الراكدة، « وقد أدرك الكاتب هذه الحقيقة، فعن طريق توظيف لغة خاصة
متميزة أمكنه أن يجسد أماننا فكرا نوعيا يمثل التخلف والارتباط الكامل بالماضي
«(2)، فاللغة التراثية، لا تشكل وسيلة تعبير فحسب، وإنما هي بيت وجود.

¹ - عبد المحسن طه بدر: الرؤية والأداة نجيب محفوظ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3،
ص 5.

² - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 341.

2-2 انفتاح " اليتيم " على فكر العروي:

قد تعبر هذه الخطوة من البحث تعسفا على اسم روائي لمع نجمه في سماء الرواية المغربية والعربية، كون عبد الله العروي لم يثبت وجوده في المجال الروائي من خلال حضوره مفكرا ومنظرا إيديولوجيا، وإنما من خلال جملة من الروايات، اعتبرت من بين الروايات المفجرة للنسق الروائي المغربي والعربي، غير أن المسوغ لهذه الخطوة، هو إيماننا بأن الأدب العظيم لا تضيره المضامين، وإن كانت إيديولوجية، لأنه نوع من التفاعل الشكلي بالمضموني، ولعل هذا ما سوغ للناقد حميد لحمداني شرعية المقابلة بين رؤى العروي الإبداعية وتنظيراته الإيديولوجية قائلا: «النقد الذي يعتمد دائما على المقاصد الواعية للكاتب قد يقع في الخطأ /.../ ومع وعينا بهذه الحقيقة التي يؤدي عدم أخذها بعين الاعتبار إلى الوقوع في شرك النقد الإيديولوجي " الفج " فإنه فيما يتعلق ببعض الأدباء قد يكون هناك تطابق بين المضموني الإيديولوجي للأدب وبين المضموني الإيديولوجي في الخطاب التقريري المباشر، وهذا ما يسمح لنا بأن تقابل بين أفكار الكاتب النظرية، وبين مضمون عمله الروائي، عندما نجد أن هذا التطابق كائن بالفعل» (1).

رأينا في الفصل الأول أن العروي قسم تيارات النخبة العربية المتفكدة إلى ثلاثة تيارات، ممثلة في " الشيخ "، " رجل السياسة " و" داعية التقنية "، وقد كان

¹ - المرجع السابق، ص 343.

للممثل الأول تواجدا واضحا في الرواية، إذ عبرت شخصية " الأب "، و" الشيخ الرافعي " عن التيار الماضوي الذي يختزل كل الأزمنة، ويرجع منبع كل حضارة إلى التراث، وقد لخصت شخصية إدريس في الرواية منطق هذا التيار بقولها: « كان أبي يعتقد أن سبب كل حادثة كثرة المنافقين وقلة المؤمنين »(اليتيم: ص). فهذه الجملة السردية المركزة تنبئ عن العقليّة التراثية التي تختزل أعقد القضايا الحضارية في المجابهة بين ديار النصارى والمسلمين، وفق منطق الكافر والمؤمن، وفي غمار هذا المنطق تظل العقلانية هي الغائب الأكبر، لأن انهماك التيار الماضوي السائد في استرجاع أمجاد الماضي من خلال بعث فاعلية العلم المطلق/المعقول حال دون النظر بعقلانية في الأزمات الراهنة.

كما نلمح بين دفات الرواية، ظلال الفكر التفريقي للشيخ " محمد عبده " الذي عزم على الجمع بين فكره السلفي والفكر الليبرالي الغربي في شخصية العالم الذي أراد أن يزوج بين العلم الروحي والعلم التقني(اليتيم: ص 11، 13)، فكانت فلسفته " تابهلالت "!!

لم تكن الشخصية المحورية في الرواية التي تعبر عن المثقف الذي أثبت له التراث إفلاسه وعجزه مناضلة بالقوة التي دعا إليها العروي في فكره، وإنما تمثلت في شخصية رومانسية اتسمت بالعجز والفتور، لذلك مثلت رواية " اليتيم " « استراحة المحارب عند العروي باعتبارها تحررا مؤقتا من ريقه العقل صرامته،

وإسقاطا لبعض خوالج الذات وأشجانها، وطموح الرواية لم يتجاوز الوصف التشريحي لأزمة المثقف المغربي، كما يراها العروي، وفيها يغيب النموذج الثوري الراديكالي الذي دعا إليه العروي في كتاباته الفكرية، ويظهر نموذج " الثوري " الرومانسي الفاتر الإرادة «(1). هذا النموذج الذي يرضخ للظروف بعد كل محاولاته للنهوض، يشي بنوع من المرونة في نص "اليتيم" التي تبعده عن التنظير الإيديولوجي الحاسم، وتدخله إلى ميدان التعبير الأدبي المنفتح.

3- محاولة في التركيب :

عالجت رواية " اليتيم " صراع وانكسار الذات المغربية المثقفة في ظل تخلف المجتمع وانتهازية بعض شرائحه، فسيطرت على الرواية تيمات الصراع والتمزق، وقد انعكست هذه الأجواء على بعض الجوانب الفنية في الرواية، التي خاضت صراعا مع ثوابت الرواية الكلاسيكية، فحادت عن بعض مقوماتها، من خلال توسلها لبعض تقنيات الرواية الجديدة، ولعلَّ أبرزها كما رصدناه سابقا اعتمادها على اللغة الشاعرية المرهفة، ومن ثمَّ خرقها لأحد معالم اللغة الرواية الكلاسيكية وهي اللغة النثرية المحنطة، كما خرقت رواية " اليتيم " في بعض جوانبها خطية الزمن، فاستخدمت المونولوج الداخلي، وتقنية الفلاش باك ...، ولذلك صنفت رواية " اليتيم "

¹ - محمد عزام: وعي العالم الروائي دراسات في الرواية المغربية، ص 187.

من أبرز الروايات الطليعية(1). التي تتأثت « بتقنيات فنية جديدة، تتجاوز الجماليات السائدة والمعروفة »(2)، لكنها اكتفت بمناوشة تخوم الرواية التجريبية، وطرحت « التجديد على النار الهادئة »(3)، وذلك أن سياقاتها السوسيو-تاريخية لم تتح لها إمكانية الخرق الحاسم لمقومات الرواية التقليدية، ولعل أبرز ما جذبها إلى مراتع الرواية التقليدية هو استخدامها لبنية السرد الذاتي التي تضمنت مجموعة من استراتيجيات الرواية التقليدية منها:

أحادية المنظور: فلم تعتمد الرواية على لعبة التبئير، وجاء السرد على لسان الراوي/البطل.

مفهوم الشخصية: حيث جسدت الرواية مجموعة من الشخصيات النمطية من المجتمع المغربي.

البطولة والشخصيات الثانوية: حيث وردت « الشخصية جزء من البنية المركزية للحبكة، ومن هنا كان مفهوم البطولة على مستوياته المختلفة من مستوى البنية الروائية التي تتطلب أن يكون للنص الروائي أبطاله وشخصياته الثانوية »(4).

¹ - المرجع السابق، ص 233.

² - المرجع السابق نفسه، ص 232.

³ - المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - محمد أمنصور: استراتيجيات التجريب في الرواية المغربية، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 62.

لقد جعلت هذه التقنيات من رواية " اليتيم "، رواية تتراوح بين الرضوخ للحامل الإيديولوجي أو التناول الأطروحي، وبين مناوشة قلاع التجريب، والتأنيث ببعض تقنياته، بما هو « اقتراحات يقصد بها خلخلة ما هو سائد من أجل فتح آفاق جديدة وإثارة جديدة، والحث عن صيغ جديدة للخطاب والتواصل »(1)، فلم ترتبط رواية " اليتيم " ارتباطاً فحاً بالواقع وحمولاته الإيديولوجية، ولم تتجاوز كل معايير الرواية الكلاسيكية. يقول أحد النقاد عن روايات العروي في معرض دراسته لرواية " اللاز " للطاهر وطار: « إذا كانت الرواية تتكىء على الذاكرة الشعبية لتقول قولها، فإن ذلك يخضع إلى منطق قائله، فهو يضيف إلى الواقع عناصر ليست منه، يذهب إلى المبالغة والإغراب، ليستعيد الواقع منفعلاً، ويخلق صورة جديدة لها ترضي ذاكرة يجهدا الحرمان وتعوزها قواعد المنطق السليم، الشيء الذي حول هذه الأعمال الإبداعية من شكلها ووظيفتها الجمالية إلى خطابات إيديولوجية موجهة (مؤطرة)، وينسحب ذلك على أعمال " وطار" بل على أعمال " المطوي لعروسي " و" عبد الله العروي "«(2). وعلى الرغم من ذلك، تبقى رواية " اليتيم " مع بعض الروايات الطليعية تمثل علامة فارقة في سيرورة الحركة الروائية المغربية خاصة إذا وضعناها في سياقها السوسيو-ثقافي.

¹ - محمد أمنصور: خرائط التجريب الروائي، مطبعة أنفوبرانت، فاس، المغرب، ط1، 1999، ص 29.

² - إبراهيم عباس: الرواية المغربية، تشكل النص السردي في ضوء البعد الإيديولوجي، ص 73.

الفصل الثالث:

تشخيص الواقع ورهان الشكل الروائي

1. تشرح أنماط الوعي الاجتماعي وأزمة الإخفاق.
2. رهان التجريب.
3. انفتاح " الفريق " على السياقات الاجتماعية، وعلى فكر " العروي "
4. محاولة في التركيب.

1- تشرح أنماط الوعي الاجتماعي وأزمة الإخفاق:

تطرح رواية "الفريق" نظرة ناقدة للواقع الاجتماعي المغربي الذي يمثل نموذجا مصغرا للواقع العربي فتُشرح مختلف أنماط الوعي والإيديولوجيات المتساكنة فيه والمتصارعة، لتستجلي عوائق التحديث أمام المشاريع النهضوية المطروحة وتكشف عن حالة الإخفاق التي تتخبط فيها سائر فصائل المجتمع وتياراته.

1-1- الصدام الإيديولوجي بين الفكر السلفي والفكر الليبرالي :

حظيت ثنائية (إدريس/الأب) بأهمية كبيرة في رواية " اليتيم "، إذ جسدت الأزمة الفكرية التي تركت بصمات بالغة الأثر على المجتمع العربي. تستأنف هذه

الثنائية مسيرتها في رواية " الفريق " متمثلة في شخصيتي سرحان وشعيب، حيث عبرا عن ذهنيّتين وثقافتين مختلفتين، فشعيب خريج " اليوسفية " ذو النزوع المحافظ يسعى إلى بث قناعاته الفكرية السلفية، بينما يلوذ سرحان ذو التكوين العقلاني بمدينة الصديقية، رمز العتاقة والأصالة، تلك المدينة التي آمن أهلها بأنها مدينة الأولياء والصالحين « أرسل الله من /../ يحرسها ليل نهار: للا ميمونة غربا وسيدي علي شرقا جهة النهر في وجه عدو الجنوب وهو الأقوى الولي الصالح صاحب الأرض ثم سيدي ريشة ثم سيدي محمد ثم سيدي فاتح وأخيرا سيدي موسى »(الفريق، ص 166). لم يُقبل سرحان على هذا الاختيار إلا بعد فشله في تمثّل الثقافة الآخر العقلانية.

شخصتُ رواية " الفريق " السياقات الإيديولوجية المتساكنة في المجتمع، وأتاحت لها حظوظ الدفاع عن تواجدها، والكشف عن كل أوراقتها، وكان الفكر السلفي من أهم الإيديولوجيات التي خاضت تجربة إثبات الوجود من خلال استمالة نفوس الأفراد والتأثير في ذهنية المجتمع، وقد كان سرحان ممثل الفكر الليبرالي الغربي واحدا من الذين جذبهم الفكر التقليدي بحثا عن الذات والأصالة، يقول سرحان « شعيب واعظ، شيخ بين الأشياخ يقرب الحكمة لمن لا حكمة له. الزاوية مثل المتاهة تدخل إليها بمحض إرادتك ولا تخرج منها إلا بإذن، والإذن هيهات هيهات أن تفوز به »(الفريق، ص 181). لقد خاض سرحان تجربة البحث عن

الحقيقة في قيم ومنطق الفكر التقليدي، لتكشف هذه الرحلة عن فشل ذريع، تبلور في النهاية في صدام إيديولوجي بين الفكرين.

1-1-1 - تنامي المدّ التقليدي ومحاولة استرجاع القيم التراثية:

من موقع مغاير تنطق رواية " الفريق " في معالجة أزمة الفكر، فبعدها تمركز الفكر التقليدي في رواية " اليتيم " في ربوع الماضي وامتدّ إلى آفاق الحاضر، يتموقع الفكر التقليدي في رواية " الفريق " في الواقع المعيش محاولاً رسم آفاق مستقبله، إنه شعيب الابن البارّ للمدينة العتيقة وأحد مرديها.

تتناول رواية " الفريق " مشروع تأسيس جمعية لإنعاش الرياضة في مدينة الصديقية، وإحياء الروابط الاجتماعية بين أهلها، وتتكفل هذه الجمعية بإخراج الصديقية من سكونها وقوقعتها والولوج في أفق التجديد والتحديث.

وقد كان شعيب صاحب فكرة المشروع والقائم عليه، حيث أهله انتمائه الديني (الفقيه) إلى أن يضطلع بأدوار طلائعية في مجتمعه ويوفق في لمّ شمل أهل البلدة ويحظى بموافقتهم على تأسيس الجمعية، إضافة إلى عامل الانتماء الديني، فإن شعيب هو عينه من ذهنية مجتمعه فـ « اسم شعيب يعني باب التجوز (لأن الأصل في التصغير أن يكون في الأسماء المعربة الخالية من صيغ التصغير وشبهها) أن

نقيسه على صيغة فُعليل، وهي تصغير الشعب واختزال لسلوكه وعقليته، وإيمانه القوي بعلاقات الدم والقرابة وانخراطه في المشاريع التقليدية»⁽¹⁾.

بيد أن مشروع شعيب لم يكن مبنيا على مجرد فكرة إحياء الرياضة، وإنما استخدمه كغطاء لبثّ إيديولوجيته ونشر معتقداته الدينية والفكرية التراثية، حيث توحى المقاطع السردية الأولى من الرواية إلى شخصية شعيب ذات المرجعية الدينية « استيقظ شعيب قبل الفجر بربع ساعة /.../ اضطجع في فراشه وقال بصوت مسموع، أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله.. يا رب اقبل عذرنا واعف عنا يا أرحم الراحمين » (الفريق، ص 07). وتُبرزُ أيضا توجّهه الماضي ونزوعه إلى التراث، يقول السارد: « مرت الأيام وشعيب سجين المساجين يسجل الأسماء، ويستقبل الآباء والأمهات /.../ ومن حين إلى حين يحاور الشبان ويذكرهم بتجارب الماضي فيشعر بالارتياح» (الفريق، ص 08). وهذا ما يوحى به أيضا اسمه (شعيب) فأسماء الأعلام « مثخنة بالدلالات، وذاكرة مركززة في تاريخ رمزي أثيل، فهي علامات تحيل بعنقاة التاريخ »⁽²⁾. إن اسم " شعيب " وكنيته " أبو

¹ - محمد الداوي: ديناميكية الإقراء، أوراق العروي مثلا، فضاءات مستقبلية، مراكش، المغرب، ط1، 2004، ص 131.

² - محمد الشيكور: العالم الذهني في أوراق عبد الله العروي، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص 68.

شعيب " و"الفقيه" كلها علامات محمّلة بدلالات دينية وتاريخية، فهو النبي العربي، وهو « أبو شعيب السارية الحميري الصنهاجي صاحب الطائفة الشعبية »⁽¹⁾.

بالرغم من أن شعيب يعلن أن الهدف من المشروع هو قطع العلاقة مع عوائد القديم، واستنابات قيم جديدة في جيل جديد، إلا أن سلوكه، وقيمه التي تسعى إلى تجذيرها في ذهنية لاعبي الفريق، أو النشء الجديد الذي يتوسّم فيه تحقيق هدفه المنشود، يشيان بخلاف ذلك، فحتى الدافع الظاهر أي توطيد الأواصل بين أهل البلدة، يفوح بتجزره في أعماق التقليد، فهي دعوة إلى إعادة بث قيم اجتماعية تقليدية (رابطة الدم، الالتحام القبائلي، منطق أهل البلدة)، وهذا ما دفع بشخصية واحدة إلى معارضة فكرة المشروع بدعوى أنه يقوم على إحياء الفوارق وإثارة التناذب والعصبية القبلية عوضاً عن نشر روح التعارف، وإحلال معنى التعاون، « لقد جعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. ما قال لتناحروا ولتمايزوا. لو قُلتم هذه جمعية لإنكفاء روح التعاون لكانت فكرة حميدة. لكن قُلتم هذه جمعية أولاد والفرق لا يحتاج إلى توضيح، لا يحق أن نرجع إلى عهد التناذب بعد أن هُدينا إلى كلمة سواء لست منكم ولا أنتم مني » (الفريق، ص 109).

أما الهدف الدفين الذي يرومه شعيب من وراء المشروع، فهو يعيد كل البعد عن فكري التجديد والتحديث، إذ عمل على شحن المنخرطين في النادي بأفكار

¹ - محمد الداوي: دينامية الإقراء، أوراق عبد الله العروي مثالا، ص 131.

صوفية كالجري فجرا بين أضرحة أولياء المدينة تبركا بهم، وترديد شعارات صوفية ودينية مثل (الله حي) والحث على فكرة الجهاد حيث رفع شعار «الرياضة جهاد ... العجلة من الشيطان» (الفريق، ص 169). ويحرص شعيب على إعداد لاعبيه بدنيا وفكريا وروحيا قائلا: «هذا المخطط سيقود أقدامكم وأنتم تؤكدون لمن يدرج فوق الأرض ولمن يسكن تحتها أن الله حي لا يموت. تنطلق الجماعة الأولى من هضبة الولي الصالح تخترق الفحص وتحيي بصوت مسموع على التوالي:» سيدي ريشة الذي منحه الله خفة الطيور/.../ ثم سيدي محمد مطهر البلاد من رفس الكفر ثم سيدي فاتح باب الخير /.../ ثم سيدي الخوان موحد الواحد الأحد /.../ ادخلوا المدينة من باب الواد بعد أن تسلّموا بأعلى صوتكم على للاميمونة حظية الرحمن» (الفريق، ص 167).

ويتوغّل فكر شعيب في التراث: فينتقي سلسلة من أسماء أئمة الشيعة للاعبيه (الحسن، الحسين، علي، محمد)، وجملة من الأسماء ذات دلالات غيبية وصوفية (المحجوب، الرضى، زكي..)، زيادة في التبرك والتيمن بالرموز التراثية.

إضافة إلى شعيب تبرز شخصية موسى العشوي اللاعب المحترف والمسؤول عن تدريب الفريق ميدانيا، ترك كل مصالحه، وقفل راجعا إلى الصديقية ملبيا نداء شعيب؛ نداء الأصالة، وتظهر هذه الشخصية غارقة في الفكر الصوفي،

حتى وسم بـ "موسى بودميعة الحزين"، « قيل كل مقابلة /.../ ينعزل موسى في الخلوة، يقول إنه يصلي الليل كله مناجيا ربه وداعيا للجميع بالتوفيق (أقول دائما في الختام.. والعافية للمتقين! والله يحب دعوة الداعي المؤمن المخلص)» (الفريق، ص 314). وعندما تعرض الفريق إلى الهزيمة لاذ موسى بالدعاء والتضرع والبكاء والاستغفار، حتى يزول حجاب المعاصي الذي كان - في اعتقاده - سببا في فشل الفريق، فـ «استحق بالفعل اللقب المطلق عليه بين أعضاء الفرقة، موسى الحزين بودميعة، كان يقطع الأرض وهو يندب حظ الناس ويكي مآسي الدنيا» (الفريق، ص 255).

في ظل الخواء الفكري، والفراغ الثقافي الذي يتخبط فيه المجتمع انتشر خطاب التعصب وانحصر الخطاب العقلاني، فتمكّن فكر شعيب من التسرب إلى ذهنيات المجتمع، وبسّط المدّ التقليدي سيطرته على مختلف شرائح المجتمع المفطورة على الإيمان بالفكر الخرافي الغيبي الضارب في أعماق التقليد.

1-1-2- الاتجاه الليبرالي وأزمة البحث عن الحقيقة:

إن قارئ رواية "الفريق" لأول مرة لا يملك إلا أن يتحلى بدرع ضد السأم والملل الذي يصدمه، لكن ما إن يعيد قراءتها بعين ثالثة لا يملك إلا أن يقول كما قال الناقد بيتس في رواية "عوليس" لجيمس جويس (James Joyce) بعد أن صوّب

لها سهام نقده على إثر القراءة الأولى، « لعلها أن تكون أثرا رائعا من عبقرية فذة،
إنني الآن أفهم انسجامها »⁽¹⁾.

تكتظ "الفريق" بالفلسفة والمعادلات العقلية ففيها أفرغ العروى فلسفته
الميتافيزيقية والاجتماعية، لكن هل يمكن أن تنضوي تحت الرواية التجريدية الذهنية،
أو ماتسمى برواية الأفكار⁽²⁾ أم أنها تتجاوزها، هذا ما سنعرفه بعد دراستنا لبناها
الشكلية.

مرة أخرى يطرح العروى إشكالية اليتم الفكري، تلك الأزمة المستديمة
للمتقفين العرب، الذين هاجروا إلى معقل العقلانية في بلاد الغرب، ولبثوا في
المدرج العقلي لكن سرعان ما انكشف عن إفلاسه، فواصلوا طريق استجلاء الحقيقة.
هي قصة البحث عن الحقيقة بعد افتقار النفس والإحساس بالخواء الروحي،
إنها رحلة روحية سلكها سرحان مستجيبا لنداء غامض راوده في متحف جنيف «
أنغمس في الظل تودعني الصفرة وترحب بي الخضرة /.../ وأشعر فجأة بدون ما
سبب أن ما في اللوحة وفي الغرفة وفي القصر كله خطاب موجه إليّ الطريق
والعبور والمرآة والنغم /.../ الأصفر لون السكون والمشى السفر عبر الحياة،
والرجل المتعب الذي يتحرك بقدر الذي يحاضرني ولا يرافقتي إنما هو مبعوث إلي

¹ - بديع حقي: قمم في الأدب العالمي، تولستوي - جويس - بروست - ملارميه - لوركا، طلاس
للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1987، ص 73.

² - هناك فرق بين رواية الأفكار والرواية التي تستجيب لنداء الفكر: انظر عبد الحميد عقار:
الرواية المغربية، تحولات اللغة والخطاب، هامش رقم 9، ص33.

ليذكرني أي على العتبة» (الفريق، ص 149)، عتبة المكاشفة وهتك الحجاب عن اللغز المحير الذي أزاح عنه الطمأنينة، اجتاح نفسه فجعلها تعيش نزاعا داخليا وتمزقا فكريا.

إن عقلانية الغرب لم تملأ قلب سرحان الشاعر وروحه الظامئة، التواقّة إلى اكتناه الحقيقة فقرر أن يحدث خلخلة في حياته لعلها تكون بادرة لحل اللغز، فمنذ « ذلك التاريخ أعاد سرحان النظر في جميع مشاريعه ولم يجدد العقدة مع مصالح اليونسكو لتسجيل ألحان العالم، قرر أن لا يركب الطائرة » (الفريق، ص 149). وأن يحطّ الرحال باحثاً عن الخلاص والطمأنينة بين أحضان الذات في بلدته العتيقة " مدينة الصديقية " بعد أن فشل في تحصيلها في مراتع الآخر، وما تخليه عن مشروع حياته -تسجيل ألحان العالم- إلا إعلانا عن مقاطعة الكيان الغربي بما يرمز له من عقلانية، بعدما كان مشروع تحدّ بالنسبة له « بعد سنوات أراني في قاعة محاضرات أستمع إلى أستاذ متغطرس يكره العرب والمسلمين ويؤكد أن المثقفين غير الغربيين يطلعون على روائع أوروبا ويتفهمونها إلى حد الموسيقى، فإنهم يقفون أمامها حيارى عاجزين. ماذا تعني هذه الملاحظة ؟ إلى الآن لا أدركها بالضبط، ومع ذلك هي التي دفعتني إلى الطريق الذي مشيت فيه لا أفهم الموسيقى الغربية لأسجل أذن الطرب غير الغربي !» (الفريق، ص 154).

إن فشل تجربة العقل أدت بسرحان إلى التناكر لمشروع الموسيقى، بما هي رمز للعقل والعقلانية لأن « الموسيقى تهدف إلى الاستلذاذ الروحي مع حضور شحذ الوعي » (الفريق، ص 180)، وقد قرر العودة وإقامة مشروع طربي " مهرجان العيطة " بما يوحي به الطرب من تتصل من العقل والوعي، « أو على الأقل النقص من حدته » (الفريق، ص 180).

لاذ سرحان بحمي الذات، وعزم على استجلاء الحقيقة، لذلك كان دائم الحرص على ملازمة شعيب الرأس مال الرمزي لتقافة المجتمع الإسلامي، وهذا ما يدل عليه انخراط سرحان في الجمعية دون اقتناع، وإنما بغرض البحث عن منارات ترشده لفك لغزه الغامض. كان سرحان لا يترك منفذا إلى الكلام عن قناعات شعيب واعتقاداته إلا ودخل منه، وهذا ما توحى به الحوارات الموثقة بين ثنايا الرواية بين شعيب وسرحان، وهذا مثال عليها « /.../ رد سرحان عليهم السلام وفي نفس الوقت ردّ أسمائهم: الحسين، الحسن، علي، محمد. فقال: - هذا عنقد معقود ! قال شعيب: نعم أسماء منسقة لأنها مستعارة /.../ مزح سرحان: صحيح .. الرياضة جهاد فلا بد من أسماء الجهاد، لكن لا تنس حمزة، طلحة، عمر /.../ أغمض سرحان عينيه كما لو كان يحرص على استنكار أمر مهم، وبالفعل رن في أذنيه اسم الشيخ العوني. تساءل: فقيه أم شيخ ؟ أجاب شعيب على سؤال لم يوجّه إليه:

النتع الجاري على ألسنة الناس هو الشيخ مع أنه لا يدرّس في مسجد أو زاوية داره عادية مثل الدور الأخرى ..»(الفريق، ص 171).

لقد كان شعيب منفا لسرحان للدخول إلى عالم الشيخ العوني الذي طالما أرقه التفكير فيه آملا أن يلفي الحل في حضرته، ذلك الشيخ الذي سرح في الدنيا وطلقها مثلما سرح سرحان في عقلانية الغرب وهجرها. إنه ممثّل الفكر الصوفي، يقصده سرحان ليراجع نفسه، هو الذي تشبع بثقافة الآخر، ويريد أن يخوض غمار معرفة ثقافة الذات هذان الثقافتان اللتان تكادان أن تصلا حدّ التناقض، يقول سرحان: « لا بد لي من مترجم يعرّب للشيخ سؤالي ويعجم لي جوابه وإذا فهم المقصود ؟ فذاك دليل على أن الزمن شاخ وبدأ يأكل نفسه »(الفريق، ص 196). فهل يفهم الشيخ المقصود ؟ ذاك ما سيشكل جوهر أزمة سرحان في البحث عن الحقيقة.

قبل أن يقف سرحان في حضرة الشيخ/الثقافة الإسلامية، يُجهد نفسه بمعادلات عقلية ومساءلات فلسفية يستحضر فيها آراء الغرب العقلاني ونظرياته تجاه الإسلام والثقافة الإسلامية لي طرحها على الشيخ العوني، ويعقد مقارنة بينها وبين آرائه « أيها الشيخ عندي سؤال واحد غير صادر عني، سمعته رغما عني في العودة القصوى. أنكرته وأنكرته لكنه بقي في الذاكرة ينقر وينغل. أضعه بين يديك، أيها الشيخ كما سمعته .. »(الفريق، ص 196).

وكان اليوم الموعود التقى فيه سرحان العائدُ من بر النصارى مثقلا بلغزه
المحير بالشيخ العوني الذي هجر الدنيا وانعزل عن الناس لخوض تجربة الفناء
ومكاشفة الدائم اللامتناهي. كان سرحان يلحّ على الشيخ معرفة سرّ الإسلام، وسبب
ضعف المسلمين، فكشف له الشيخ عن ذهنية انهزامية انعزالية جعلت الإسلام ديناً
كالأديان، دين نَسَاك، ديناً فوق صومعة، كما وأبان عن فكر راكد عاجز عن مواجهة
واقع الحياة ومشكلات الأحياء « الإسلام .. الإسلام فوق الصومعة يرى وينتظر
/.../ يتألم ويقول إنا لله وإنا إليه راجعون /.../ لا يستعجل ولا يستبطئ وإنما
ينتظر بصبر أمر الله /.../ الكلّ من عند الله والكلّ في كلام الله .. » (الفريق،
ص 201). هذا هو الانطباع الأول الذي استخلصه سرحان من تجربة الشيخ العوني
أو التجربة الصوفية، لكن ماذا عن تجربة شعيب التي رهن نجاحها بنجاح فريقه ؟
إنها الأمل الباقي لسرحان في رحلة بحثه، لذلك بقي ملازماً لشعيب محاولاً استقراء
الإجابة من تجربته.

تختلف صوفية الشيخ العوني عن تصوّف شعيب، فالأول يرمي إلى تحقيق
الإسلام لكنه سلك طريق الزهد والانعزال وإفناء الجسم بالارتقاء في أحضان
اللامتناهي، أما شعيب فهو الآخر يهدف إلى إحلال مبادئ الإسلام لكن بطريق
عملي؛ مجاهدة النفس، والعناية بالجسم، لنشر تعاليم الإسلام، « كانوا يقولون تحرّروا
من الجسم، وهو يقول: إن للجسم عليك حقاً » (الفريق، ص 21). يميل شعيب إلى

الفكر التقليدي التوفيقي أكثر منه إلى الفكر الصوفي الانعزالي، وهذا ما تحيل عليه روايات العروي السابقة لرواية " الفريق "، ففي رواية " الغربية "، حينما وقع شعيب تحت مخالب الخيبة، استنجد بإدريس ممثل الفكر الحدائي «أتصفح اليوم هذه الكتب فلا أجد فيها سوى راحة مؤقتة. أحن إلى رؤياك وسماع منطقك، صديقي، أسرع إلينا..» (الغربة، ص 08). وفي الفريق يتذكر كلامه عن الثقافة الغربية « رأى يوما كتابا بين يدي صديقه إدريس، قبل أن يخاصم الخلق ويخلو بنفسه/.../ قال له هذا كتاب عن آلهة اليونان /.../ كتب أفلاطون أن هدف الرياضة والموسيقى واحد، هو تنظيم حركات الروح والجسم» (الفريق، ص 22). وما يثبت عمليّة شعيب وعدم جنوحه إلى الفكر الانهزامي هو رفضه لفكرة الشعوذة « الفقيه شرط حضور الجميع، حتى الحرز رفض يكتبه ... الحاجز المانع هو شعيب ما يقبل ولو تطابق السماء على الأرض» (الفريق، ص 301).

إن عُمَ فكر الشيخ العوني لم يثن سرحان عن الإبحار في ثقافة الذات، والانتقال من ساحل إلى آخر، وهذه المرة دفع بسفينته إلى ساحل شعيب بنية الانغراس في ثقافة الذات وسبر أغوارها، وهذا ما يفسر التلازم الدائم بين سرحان وشعيب، لكنّ خسارة الفريق وانهيار كل القيم التي شيدها شعيب من خلاله أفضت بسرحان إلى إحداث قطيعة مع الفكر التقليدي الماضوي المفلس بكل اتجاهاته؛ مع العوني الذي دفن نفسه بين أسوار المدينة لأكثر من ثلاثين سنة دون أن تتمخض

تجربته عن شيء يذكر، دُفِنَ ودُفِنَ معه سرّه « الجواب ممكن لكنه خارج أفق المؤمنين أمثالك /.../ قم يا نائم ولا تنادي عوني عوني هو وفكره حال من أحوال الماضي /.../ العوني مات قبل أن يولد «(الفريق، ص 293، 294)، ومع شعيب الذي زُجَّ به في السجن ورفض حتى الدفاع عن نفسه، وقرر التزام الصمت، وانتهاج طريق العوني الصوفي الانعزالي « الغابر أحسن من الظاهر في هذا الوقت «(الفريق، ص 363).

بعد مدّ وجزر، وضياح وتشتت رافق سرحان طوال إقامته في الصديقية، هاهو ينفر من المدينة العتيقة التي كانت كوكبا مغناطيسيا ولغزا محيِّرا، ففيها ينطق بكلمة الحسم « أن تنطق حلّ الفريق وحرّم اللعب وعاد السكون همدت الأرض واستقر الكون، لن أخاطب ذات الاسمين لن أتكلف بفايق «(الفريق، ص 367).

زالت تلك الهالة عن المدينة العتيقة، وأضحت رمزا للتقليد والتأخر الاجتماعي والتاريخي، وانقشع الغموض عن العوني وشعيب، فاقتنع سرحان بإفلاس الفكر التقليدي وبضرورة مقاطعته، وما تخليه عن فايق بن شعيب إلا رمزا لمقاطعة شعيب وفكره، لكن ما هو البديل ؟

إن سرحان هو جلجامش الملحمة البابلية الذي كرّس حياته للبحث عن سرّ الخلود قاطعا طريقا محفوفة بالمخاطر تدفعه تلك التساؤلات والرغبة في معرفة

الحقيقة التي ظن أنه امتلاكها بامتلاكه للعشبة، ليتبين أخيرا أنه سلك عبثا طريقا
مسدودة بعد أن سلّبه الأفعى عشبة الخلود.

1-2- هاشة الوعي القائم وعواقب التحديث:

تصوّر رواية " الفريق " تساكّن بنيات ذهنية مختلفة المشارب، ومتباينة
الأهداف، ففي الوقت الذي برز فيه الاتجاهان التقليدي والعقلاني حاملين لمسعى
فكري، يحاول كل اتجاه تحقيقه إما عن طريق تأسيس أدوات تأطيرية فاعلة في
هيكل المجتمع لكسب ثقته، أو من خلال سلك طريق البحث والمساءلة، وتظهر
اتجاهات أخرى تفتقر إلى الفكر التغييرى وترضى بالوضع القائم، كما تبرز عينات
أخرى تقف ضد عجلة التحديث باستسلامها لعجزها وتخليها عن بناء مجتمع
نهضوي. إن مثل هذه الإيديولوجيات الانتهازية المتوجّسة من التغيير والانهزامية
المستكينة للعجز والركود تحول دون استبدال الوضع الاجتماعي القائم ودون
استنابات قيم عصرية، إذ تكشف عن الهاشاشة التي تطفو على سطح الوعي السائد في
المجتمع وتقف عائقاً أمام الاتجاهات الأخرى التي حملت على عاتقها مهمة
التحديث والعصرنة.

1-2-1- الإيديولوجيا الانتهازية:

تسعى الإيديولوجيا الانتهازية إلى السيطرة على مسرح الحياة وتسخير المعطيات الاجتماعية لخدمة برامجها وتمير مصالحها، لذلك «تتبع منهجية الإقصاء المتواصل»⁽¹⁾، وتتعدى في بعض الأحيان إلى الصدام و المواجهة المباشرة. تتمظهر الإيديولوجيا الانتهازية في رواية "الفريق" في شكلين مؤسسة السلطة، والتيار السياسي، إذ تعمل الأولى على اقتناص الفرص لإثبات مكانتها القدسية بين أوساط المجتمع ولإعلاء لغتها الأمرة، ويحاول التيار السياسي جاهدا استنفاد كل الفرص المتاحة والانخراط في الحراك الاجتماعي بقناعة أو بدونها لتحقيق مآربه الشخصية، فهذان الشكلان يستندان إلى إيديولوجيا نفعية انتهازية «تستمد خطابها من التاريخ والواقع والدين. فهي تسعى لتبرير كل مواقفها؛ مرتكزة على هذه المواقع مصارعة كل الإيديولوجيات، التي تعترض سبيل تحقيق طموحاتها بشتى الأساليب المتاحة/.../ منطلقة من القاعدة النفعية الأساسية"الغاية تبرر الوسيلة"»⁽²⁾. مهما كانت طبيعة هذه الغاية.

1-1-2-1- مؤسسه السلطة والتيار السياسي:

¹ - عمرو عيلان : الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي، ص 77.

² - المرجع نفسه، ص 76.

تجسد المؤسسة السلطوية في رواية " الفريق " عائقاً أمام التحولات الاجتماعية والفكرية، إذ «تضع العراقيل أمام أيّ تغيير يهدد مصالحها وقيمها ورؤيتها للأشياء والعالم»⁽¹⁾ ، وتعمل على تضيق الخناق على الحريات العامة وتشديد الرقابة على النشاطات الاجتماعية والثقافية، وإجهاض المشاريع التوعوية التي تمسّ بسيادتها وبمصلحتها المقدسة.

تتفرّع مؤسسة السلطة في " الفريق " إلى فرعين؛ الأول يقع خارج إطار الجمعية، ويتمثل في المجلس البلدي، والثاني منخرط في الجمعية، ويتمثل في الخلوقي(رجل الأمن)، والباشدور(باشا مدينة الصديقية)، ويقف المجلس البلدي حجر عثرة أمام المشروع، إذ يتوجس من التغييرات التي يمكن أن تنجم عنه فتهدّد مصالحه وتخلخل ثباته. ويبرز هذا التوجس من سرحان صاحب التوجه الليبرالي الذي يمثل -في نظر السلطة- خطراً يهدّدها، من خلال التأثير في ذهنية المجتمع، وانفتاحه على آفاق التغيير والتطوير، وهذا التوجس عبر عنه نائب رئيس المجلس البلدي بـ« رائحة الشحمة في الشاقور »(الفريق، ص 190).

كما تبدي السلطة حذرهما من شعيب الذي كشف عن فكر تغيير عمّ مدينة الصديقية، تلك المدينة الهادئة المنغلقة التي تتابع فيها الأيام متماثلة، لا يختلف الابن

¹ - محمد الداوي: دينامية الإقراء، ص 147.

عن أبيه، ولا البنت عن أمها، « النهر هو النهر والولي هو الولي »
(الفريق، ص 94).

لقد أدرك المجلس البلدي نوايا شعيب الذي أراد استقطاب الرأي العام في
الصديقية بغية النهوض بالدور القيادي فيها، وتغيير مراكز القوى لصالحه لنشر
فكره السلفي الذي يعتبره كتابا مقدسا. إن هذه الأهداف جعلت جهات السلطة تعارض
المشروع بدعوى تهميش صلاحياتها وعدم إشراكها في اتخاذ قرار تأسيس الجمعية،
والاستعانة بجهات خارجية، كما استغلت مؤسسة السلطة الصالح العام، فوجهت
لشعيب تهمة إثارته للرأي العام والتعدي على أمنه واستقراره، يقول رئيس المجلس
الشعبي البلدي « في الليل المدينة ملكهم لا يشاركون فيها أحد، كأنهم جيش احتلال،
احتلنا وفرض علينا منع التجول تماما كأيام الحرب. وهذا الجري في الزناقي بالليل
على الأقل كان الواجب عليهم طلب رخصة من الباشا أو عميد البوليس لا شيء.
واحنا أعضاء المجلس نتفرج مثل غيرنا لا فرق »(الفريق، ص 190).

كما استغلت السلطة النزعة المحافظة في المجتمع، فرفعت لواء الدين
ونصبت نفسها حاميا له ومدافعا عنه وعن رموزه في المدينة. احتجت السلطة على
هجرة المساجد والزوايا، والتوجه إلى الجمعية التي جمعت بين أصحاب الذكر
والعبادة وبين أصحاب "الكارتة"، فتسببت في تعميم أخلاقي وفوضى اجتماعية من

شأنها أن تشعل فتيل المجتمع الخامد، وقد نقل المجلس البلدي هذه الاحتجاجات إلى الخلوقي الذي يعمل في سلك الأمن، ويفهم ما معنى اشتعال ثورة المجتمع.

لقد أبانت السلطة المتمثلة في المجلس البلدي عن موقفها المعارض منذ البداية، بينما انخرط الخلوقي والباشادور في المشروع دون حساب العواقب، ولما أدركا لسعة التغيير لبسا إهاب السلطة، إذ وقف الخلوقي في وجه شعيب فـ« لم تبق أي علاقة بين الشخص الجالس أمامه وبين الرجل الذي استقبله بحفاوة بالغة في الرباط واستدعاه إلى بيته وقدمه لأهله »(الفريق، ص 287). خاطب الخلوقي شعيب بلغة متعالية تدلّ على رفع يده ورعايته عن المشروع « اليوم لا باس، نتبنى فرقتكم وعشر مثلها، لكن الغد فيه ما فيه »(الفريق، ص 287).

ولما انفجرت المظاهرة/البركان: « لوجود تشابه بين البركان الذي حدث في ميسور والمظاهرة الاجتماعية التي حدثت في الدار البيضاء»⁽¹⁾؛ البركان البشري، بركان الشعب الغاضب إثر العرض الباهت الذي قدّمه فريق شعيب، والذي لم يرتق إلى طموحات وتطلعات الجماهير التي ملّت الهزائم المتكررة، كانت مؤسسة السلطة تترصدّ تعثر الفريق، لتسدّد له ضربة قاضية، انتهزت الوضع وألقت بالقبض على المؤطرين وعلى رأسهم شعيب الذي كان كبش فداء، راح ضحية لعبة أدارها المجلس البلدي والباشادور والخلوقي هذا الأخير الذي أدلى بشهادته ضد شعيب

¹ - محمد الداوي:مقال المثقف وثورة الشباب العربي، موقع محمد الداوي/<http://www.mohamed-dahi.net/> تاريخ الزيارة:09 أكتوبر 2011م

بدعوى أن « علاقات الصداقة وذكريات الصبا حجت عنه الحقيقة، فضلا عن أنه منذ البداية لم يعط للقضية ما تستحقه من عناية .. » (الفريق، ص 351).

ويجسد أحمد أغرام صاحب الاتجاه السياسي، صورة مصغرة عن الإيديولوجيا الانتهازية، إذ رحّب بالفكرة وانخرط في الجمعية، ليس لغرض إرساء معالم التطور والتحديث في المجتمع، ولكن لهدف شخصي هو التحضير للانتخابات، فقد وفرّ أغرام لشعيب التسهيلات فيما يخص جمع شمل أهل البلدة لعرض المشروع عليها وتأسيس الجمعية، يقول: « عندي فكرة كنت خازنها لوقت الانتخابات، ننظم حفلة ونستدعي أولاد البلد، لهذا كنت هيأت القائمة في الأصل » (الفريق، ص 38).

إن هذه الإيديولوجيات الطفيلية لا يمكن أن ترتقي بالوضع الاجتماعي المتخلف، بل إنها تعكس هشاشة الوعي السائد الذي شكل سببا من أسباب تعميق الفجوة بين الطموح والواقع، وارتداد المجتمع إلى التقليدية وتجذّره في برائن التقليد.

1-2-2- الإيديولوجيا الانهزامية:

في مقابل الإيديولوجيا الانتهازية التي تسعى جاهدة لتحقيق مآربها، تقف الإيديولوجيا الانهزامية في الخط النقيض راضخة لمعوقات الواقع عجزا عن تخطيها متحججة بالظروف والصعوبات. وتتجسد هذه الإيديولوجيا في "الفريق" في شقين؛ الأول يمثل علي نور الذي عجز عن التقاط موضوعه الغائب وركن إلى عجزه

واستسلامه ، والثاني يمثله كل من الاتجاه التقليدي والليبرالي والسياسي، الذين آلت جهودهم إلى الفشل، في مقابل تيار السلطة، الذي كان العائق الظاهر لهذا الإخفاق.

1-2-2-1- المضمون الغائب المعجز:

إنها مسيرة أخرى لإحدى شخصيات رواية " الفريق " تكّـلّـ بالـعـجـز والاستسلام؛ هو علي نور، ذلك الكاتب الذي هجر الأدب، وآوى إلى سفح الجبل ليعيش عزلة جسدية وروحية، حينما أسفرت تجربته في البحث عن " الموضوع الغائب " عن إخفاق ذريع. إن علي نور هو نموذج للكاتب العربي الذي اجتاز أزمة إبداع وتعبير، حينما انقلت منه المضمون وغدر به الموضوع.

إن وعي علي نور بذاته الأدبية جعله ينتكر لأدبه، مع أن قصصه كانت تلقى إقبالا لدى الجمهور، إذ تحصل على جائزة عن قصصه التي كان يكتبها باسم مستعار يحكي فيها عن آمال وآلام الطبقات المستضعفة، لكنه اكتشف أن كل ما كان يكتب هو لعبة أدبية، ومجرد صدى لأدب الآخر، يقول: « اتضح لي هذه الحقيقة عندما انتهت بعد سنين إلى أن ما أترجم لا يختلف في شيء مما أسجل، الفرق الوحيد هو اختلاف الأسماء، عمر محل روبيرتو وأمينة محل لوتس »(الفريق، ص 140)، وهذا الوعي بالخواء أفضى به إلى السقوط في حفرة العجز والاستسلام، وفي مطبّ الانزواء والانعزال.

عالجت الرواية أزمة الكتابة، وصمت الكاتب وهجرته للكتابة، من خلال أقصوصات علي نور، ورسائله إلى خميطة، ومن خلال تداعياته التي شغلت فضاء رحلته إلى طنجة على متن القطار تلبية لدعوى خميطة، « والرحلة والقطار كلاهما فضاء ملائم ووجيه للاستعادة والتذكر، والتخيلات والرؤى وللحوار مع الذات وعنها »⁽¹⁾. اختص هذا الجانب من المسألة لأزمة الكتابة بعلي نور، وانفتحت المناقشة على ضفة أرحب، لتدور بين علي نور ومجموعة من الكتاب المغتربين الذين اجتازوا الأزمة نفسها كل من زاوية خاصة، « أنتشلوا من أرض القيقب والزان » (الفريق، ص 265) إلى ما وراء البحار عليهم يعثرون عن الموضوع الضائع المعجز.

كانت خميطة صديقةً علي نور وصاحبة المطعم الإسباني في طنجة تلعب دور المنسق العام للحوار بين الكتاب المغتربين الذين يعبرون عن الثقافة الغربية وبين علي نور الذي يمثل الثقافة العربية، إنها مناظرة بين ثقافتين مختلفتين حول أزمة مشتركة من زوايا مختلفة، شكلت حواراً فكرياً محتشداً بتصورات ومرجعيات متباينة أفضت إلى آراء مختلفة حول الأزمة.

إن معضلة علي نور هي وقوعه في أزمة تقليد الآخر، فكما ظن أنه يمارس فعل التحرر بالكتابة وجد نفسه مشدوداً إلى الآخر مكبلاً بقيود التقليد مقتنياً

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 50.

آثار غيره من الكتاب الغربيين؛ نبرة فيزجرالد (F.Scot Fitzgerald)،
وأسلوب هيمنغواي (Ernest Miller Hemingway) ... « بدأ القارب يحدو بك
إلى جزيرة هيمنغواي. جذف بقوة وابتعد ابتعد، لابد أن أقول كلمة ثم أودع
إمبراطورية هيمنغواي الأدبية » (الفريق، ص 265).

أرادت خميطة أن تسهم في فك أزمة الكتابة عند علي نور، فاقتрحت عليه
اتخاذ حدث انتحار الشاب الذي ورد في الجريدة (الفريق، ص 270)، موضوعا
لكتابة قصة جديدة، لكنه رفض الفكرة، لاستهلاكية الموضوع في الآداب والفنون
الغربية قائلا: « يلاحقني الشعور أنني أنقل من لغة إلى أخرى، أو من شكل إلى
آخر، تذكرت وأنا أقرأ الخبر أنني شاهدت فلما أمريكيا » (الفريق، ص 272).

ولما اقترح عليه ريكاردو أن يتتحي عن ميدان الكتابة ويتركه لمن لم يطلع
على الآثار الفنية الغربية ليكتب حول " فولوديا الجلباب " (الفريق، ص 274)، أو
عن مواضيع غربية في هيئة عربية، طرح علي نور إشكالية ترجمة الآثار العربية
إلى اللغات الأخرى، إذ تكشف الترجمة عن إعادة لتجارب دخيلة زرعت في غير
بيئتها، ومن هنا كانت معضلة علي نور هي غياب الموضوع الروائي بسبب استفاد
المواضيع البكرة، ووقوع الكاتب في دوامة التكرار أو الخلط حيث تُرج الواقعية إلى
جانب الرومانسية فتضحى الكتابة كوكتيلا غير متناسق ملء القارئ.

دفعت الأسباب نفسها بريكاردو إلى أن يلوذ بالصمت ويتيه في عالم
اللاشيء؛ عالم اللاشعور واللاوجود واللافاعل ... أما وليم فلم يستكن إلى هذه
الظروف، وراح يجاري رغبة السوق التي تفرض مواضيع لا تحتكم إلى المعايير
الفنية والأدبية، وإنما إلى جاذبية المواضيع، فقرر أن يتخلى عن وعيه بذاته الأدبية
ويكتب في القصص البوليسية، ففي بلده « الكاتب لا يعيش إلا بالقصص البوليسي
أو بأدب الأسفار قد يعيش أيضا ولكن بصعوبة، إذا كتب في فن البساتين
أو الاقتصاد العائلي » (الفريق، ص 276، 277).

إن انفتاح علي نور على آراء كتاب وفنانين لهم صيتهم العالمي، لم ينتشله
من وطأة الأزمة التي يعانيتها، ولم يطرح عليه البديل لأنه رفض الذوبان في الآخر،
الذي بقي مرجعيته التيمية والاستطيقية، وأبى أن ينغمس في الذات التي لم تُتخ له
الظروف والإمكانات لإبداع تجربة فنية خاصة ومبتكرة، فأصبح: « علي نور
" مثل المشين في نومهم " لا تسنده قيم الماضي لتمزقها وعدم كفايتها للحاضر،
ولا تسنده ثقافته وقيمه العصرية لأنها لم تصل بعد به إلى بديل أو معادل مقتع
لتجاوز أزمة إبداعه وتعبيره »⁽¹⁾.

ظل الموضوع غائبا معجزا عن أنظار علي نور، حتى يوم المقابلة الكبرى
التي انتظرها الجمهور التواق إلى النصر لمحو الهزائم المتراكمة، قصد علي نور

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 56.

وخميمة الملعب لمتابعة المقابلة، وفي هذه الأجواء التي سادها التناز والصرع بين الجماهير إثر الهزيمة التي منى بها الفريق، تنهى إلى سمعه الموضوع المنفلة الذي بحث عنه في ربوع خالية من الحركة والحياة؛ في ثقافة دخيلة وفي التقاليع الغربية وكل ما يستجد في الغرب من مضامين وما يصاحبها من أشكال وتقنيات، لأن تلك المستجدات خاصة بمجتمع مختلف في التاريخ والذهنية ونمط المعيشة، فلا يمكن سحبها على مجتمع له خصائصه وخلفياته الخاصة. على خلفية هذه الأحداث أدرك علي نور أن الموضوع مستتر بين إشكاليات الواقع ومفارقات المجتمع، « فكر علي نور.. النار في الحطب .. هم أن ينبه خميمة ويذكرها بكلام ركارو حول الموضوع الغائب المعجز، لمح ابتسامه على شفيتها فتركها تحلم في غير نوم وقال في نفسه: الموضوع هو ما أسمعه الآن، ما يقال وراء ظهري، ما يطرق سمعي رغما عني، الموضوع هو تجاوب الصوتين معا» (الفريق، ص 331).

سلك علي نور إيديولوجيا انهزامية، فحتى بعد أن أدرك الموضوع أباى مواصلة الكتابة بسبب الظروف المحيطة أو ما عبّر عنه بالترجيع الذي أورثه وأورث غيره الصّم، عجز عن التقاط ذبذبات المجتمع والإنصات لحركيته وتناقضاته، ففاته الموضوع بعد أن أمضى حياته بحثا عنه، ولاذ بتجربة الحب لتتسبه إخفاقه « ارتمت خميمة في حجر علي وطوقت حزامه بذراعيها ... شعر علي بنشوة تهم هميم الخمر من صدره إلى سائر أعضائه فانفصل عن الدنيا ولم

يعد يلتقط منها إلا هيمنة فاترة، لم يعد يتسائل هل استقرت الأرض أم لا، هل عاد الضوء أم لا، هل سكنت الريح أم لا، لقد تحققت آماله الخفية بعد سنوات من الوحدة والخيبة. ماذا يعنيه إذا تحققت والأرض سائحة والجو قاتم والناس في همّ ولم «(الفريق، ص 336). انتهت تجربة علي نور بإخفاق ذريع أدرجه ضمن الإيديولوجيا الانهزامية.

1-2-2-2 - بنية الإخفاق والتأجيل:

« حُلَّ الفريق وحُرِّمَ اللعب خمدت النار وعاد السكون همدت الأرض واستقر الكون » (الفريق، ص 367). هكذا لخص سرحان النهاية المأساوية التي آل إليها المشروع وكل الآمال المعلقة عليه، استعادت الصديقية سكونها وعزلتها، وخيم الصمت على أرجائها، وعاد الصلح بين أحياء الظل وأحياء النور⁽¹⁾، وأجهضت كل محاولة تراهن على التغيير والتحديث.

اتسمت الرواية بطابع مأساوي حينما ساد الفشل أجواءها وهيمنت عليها حالة من الإخفاق والشعور بالعجز، ويتقاسم أسباب هذه الحالة جميع الاتجاهات والتيارات المتواجدة في المجتمع، ابتداء من السلطة التي تقف في طريق كل مشروع يبزغ إلى النور، فتهرع إلى إخماد كل تغيير يطرأ على الساحة الاجتماعية لتستعيد حالة السكون التي تضمن لها استمراريتها وثباتها، وصولاً إلى بقية النخب التي

¹ - إشارة إلى العوني وأمثاله ممن يؤمنون بفكر ماضوي منغلِق يدعو إلى التقهقر والجمود.

انضوت تحت لواء المشروع الرامي إلى البحث عن قيم التجديد والعصرنة، إذ لم يكن انخراط الشخصيات نابعا من قناعتها بسمو الهدف، وإنما أملا في تحقيق مآربهم الخاصة (سرحان ومهرجان العيطة، أغرام والانتخابات، عمر الغربي والبحث عن ذات العينين الزرقاوين، مختار وشان والبحث عن حل مشاكله في كنف شعيب ...). لقد كانت « تلك الرؤيات المراهنة على التحديث، تتضمن في جوهرها عناصر تقليدية، مما يجعلها تفقد طابعها الحيوي وأصباغها الأصيلة(على نحو تساكُن الفكر الليبرالي والتقليدي - استعمال الليبراليين الأساليب العتيقة: الوساطة - الزبوية - المساهمة في المشاريع التقليدية - العودة إلى الأصل)»⁽¹⁾

لم توفر التأييرات الاجتماعية المناخ الملائم لنشر الفكر التجديدي في المجتمع، إذ اتسمت جميع الاتجاهات بالتذبذب بين الولاء للتقليد والقيم العصرية وبين الانجذاب إلى المصالح الخاصة والمصلحة العامة، فحكمت على نفسها بالاندثار والإخفاق.

لقد استجلت الرواية لغز المجتمع الدفين « ذلك المركب العميق في اللاوعي الجمعي»⁽²⁾، وهو حالة الإخفاق التي تشكلت عبر تراكم الهزائم والإخفاقات العربية، لكنها لم تطرح البديل الذي يتكفل بإخراج المجتمع من نفق الإخفاق، وإنارة

1- محمد الداوي: دينامية الإقراء، ص 163.

2- محمد الشيكري: العالم الذهني في "أوراق" عبد الله العروي، ص 27.

طريقة إلى أفق العقلانية، بل تركت الحلول معلقة، والإجابات مؤجلة مرهونة بمدى تعقيل البنية الذهنية للنخب العربية المثقفة المسؤولة على تعقيل المجتمعات العربية.

2- رهان التجريب:

راهنّت "الفريق" على ارتياد عالم التجريب وتجاوز مقومات الرواية الكلاسيكية، بامتطائها جملة من البنى الشكلية، تتمثل أهمها في:

2-1- بنية تكسير خَطِيّة السّرد:

انعكس تعدد الأصوات وثرأؤها على الشكل السردى للرواية، حيث اتسمت بتعدد الصيغ والأشكال والأصوات السردية، فلم يستأثر سارد أو صوت معين بالعملية السردية وإنما وردت الأحداث بالتناوب « بين فاعلية السارد العليم وفاعلية الشخصية التي تحكي قصتها أو قصة غيرها من الشخصيات المشاركة في الحدث الروائي »⁽¹⁾.

يُفتتح الحكى بالشكل السردى البرانى الحكى⁽²⁾، حيث يتكفل الناظم الخارجى بسرد الأحداث وتأطيرها: « استيقظ شعيب قبل الفجر /.../ اضطلع فى

1- عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 36.

2- هو شكل سردي يكون فيه الراوي برانيا عن القصة وشخصياتها. انظر: سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، ص 314، 315.

فراصة وقال بصوت مسموع /.../ خرج إلى المراح واستنشق الهواء» (الفريق، ص 07). ولا يقتصر دور الناظم الخارجي على سرد الأحداث الآتية، وإنما يتغلغل في ماضي الشخصيات ويغوص في مكنوناتها، فيصف مشاعرهما وأحاسيسها الداخلية ورغباتها الدفينة: «كان يحبها في صمت ولا يستحضر عبارات الأفلام القاهرية فظنت أنه لا يفهم لهجة العصر» (الفريق، ص 08). إنه سارد عليم يحكي قصة هو غير مشارك فيها.

رغم أن السارد عليم، إلا أنه يظل غريبا عن القصة، يكتفي بالتقديم للأحداث والإرهاص لها، ويترك باقي العملية السردية إلى الشخصيات، لينتقل الشكل السردى من البراني إلى الجواني⁽¹⁾ فتحكي الشخصيات قصتها بنفسها أو قصة غيرها من الشخصيات، وتسمى بالفواعل، وقد تكون فواعل داخلية «تمارس الحكي لكن موضوع حكيها لا يرتبط بذاتها وإنما بذات مختلفة عنها تصبح موضوعا لها»⁽²⁾. وذلك مثل حكي شعيب قصة عمر الغربي مع فتاة باب السويقة لأغرام (الفريق، ص 102). أو حكي الخلوقي قصة عمر وشان لشعيب (الفريق، ص 176، 178). وتصبح الشخصيات فواعل ذاتية حينما تتولى حكاية قصتها بنفسها،

1- يكون الراوي في الشكل السردى الجواني الحكي مشاركا في أحداث القصة كواحد من الشخصيات. انظر: سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي..، ص 315، 316.

2- المرجع نفسه، ص 316.

فتكون « ذات المبرر هي موضوعه في آن معا »⁽¹⁾، ويُوَجَّه الحكى إما لشخصية أخرى في الرواية، مثل حكي عمر الغربي قصته لشعيب(الفريق، ص 57-63)، أو من خلال التدايعيات، ويرتبط هذا الشكل بصفة أكبر بسرحان الذي كثيرا ما يخلو بنفسه ليطلق العنان لأفكاره محاولا استجلاء مكنوناته .

وقد يقتصر دور الناظم الخارجي في الشكل السردى البرانى الحكى على تأطير الحدث بعبارة واحدة أو بعبارات موجزة، ليترك المجال للشخصيات، فيتحول الأسلوب إلى أسلوب مباشر مثل: «فكرّ علي نور، فكرّ سرحان، يردد سرحان»، لكنه في باقى الحالات يبدو عالما بالأحداث حاضرها وماضيها. وعموما تُبنى الرواية على شكلين سرديين هما الحكى البرانى والحكى الجوانى؛ البرانى يتضمن صوت الناظم الخارجى، أما الجوانى فيحتوى على صوت الفاعل الداخلى والفاعل الذاتى، أما الرؤية السردية فهي خلفية ومصاحبة؛ خلفية حينما يتعلق السرد بصوت الناظم الخارجى أو السارد العليم، ومصاحبة في حالة تولي الشخصيات عملية السرد حيث تحكى ما تعلمه الشخصيات المبرّاة عن ذاتها، و« توجد شخصيتان -بحكم مهنتيهما- مؤهلتان لمنافسة الناظم الخارجى في الكشف عن الأسرار والخبائيا أحدهما موظف سام بالأمن الوطنى (الخلوقى) والآخر محام (الزبير)»⁽²⁾.

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- محمد الداى: دينامية الإقراء: أوراق عبد الله العروى مثلا، ص 147.

جعلت التشذرات الحكائية والأصوات المتعددة السردَ في " الفريق " يتسم بالتقطع والتكسير، حيث عملت الرواية على لعبة السرد، فجاءت حافلة بمظاهر سردية مركبة، ووجهات نظر متعددة، حتى أُعتبرت « مختبرات للسرد تمكننا من استيعاء الواقع بطريقة جديدة »⁽¹⁾.

2-2- بنية التعدد اللغوي:

تعدّ الرواية الجنس الأدبي الأكثر استيعابا للحياة الاجتماعية الحافلة بالتنوع والتعدد على جميع مستوياتها، بما تتميز به من مرونة وقدرة على الإنصات لذنبات المجتمع، ورصد تحركاته وتحولاته من خلال تشخيص لغاته المتعددة تشخيصا حيا عبر بنياتها الدلالية والسردية، ذلك « أن فكرة وجود اللغات وجودا حيا ملموسا تاريخيا، هي فكرة قريبة من النثر وأثيرة لديه /.../ وهذا النثر الأدبي يستولي على الكلمة وهي ما تزال دافئة من تجربة نضالها وعن عدائها، مُصممة وممزقة بين النبرات واللهجات، يستولي عليها ثم يخضعها بما هي عليه لوحدة أسلوبه الدينامية »⁽²⁾.

إن رواية " الفريق " هي من ذلك النوع الذي يصغي إلى اصوات الحياة الاجتماعية ويرصد تحولاتها، لذلك احتوت على نسق من اللغات المختلفة يعكس

1- المرجع نفسه، ص 149. نقلا عن:

Roland Bouneuf et Réal Ouellet, l'univers du roman, PUF, 4 éd, 1984, P 75.

2- ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ص 96.

التعدد اللغوي الذي طبعها، إذ تتجاوز فيها عدة شخصيات ذات خلفيات ثقافية فكرية واجتماعية مختلفة، نقلوا إلى عالمها الفني لغاتهم وخطاباتهم المتباينة والمتصارعة في كثير من الأحيان، الأمر الذي جعلها تحفل بتنوع السجلات اللغوية التي تشخص أنماط الوعي المتساكنة والمتصارعة في المجتمع.

ومن أبرز اللغات التي شكلت بنية خطاب " الفريق " وعملت على توفير

تقنية التعدد اللغوي⁽¹⁾ فيها هي:

2-2-1- لغة الخطاب الديني:

ترتبط هذه اللغة أكثر بشخصية شعيب، باعتباره حاملا لموقف إيديولوجي سعى إلى تمريره من خلال خطابه، وتتميز لغة الخطاب الديني بالتقليدية، لأنها تعمل على محاكاة الماضي، والاستناد على الموروث الديني المقدس، والتجارب الماضية، فتغوص في أعماق التاريخ لتجعل منه مرجعيتها المثلى في التعامل مستحبات الماضي، هذا إضافة إلى أنها لا تنكئ على أسس عقلية ومنطقية، إذ تسعى على تغليب الجانب العاطفي، خاصة في التعامل مع العامة الذين يستسيغون مثل هذه الخطابات التي تخاطب وجدانهم والجزء اللاواعي فيهم، ولغة شعيب تمتح من التاريخ ومن الموروث الديني، لتثبت مشروعيتها خطابها، بالاستناد إلى قدسية الدين

¹ - استخلص محمد الداوي في كتابه دينامية الإقراء ثلاث مستويات تعبيرية في رواية الفريق من بينها لغة الشخص، التي قسمها إلى ست لغات اجتماعية: اللغة الاجتماعية الدينية، اللغة الاجتماعية الليبرالية، اللغة الاجتماعية للرأي العام، اللغة الاجتماعية الرياضية، اللغة الاجتماعية للجمعية. انظر: ص: 157-158.

وتجارب السابقين، يقول شعيب في أحد خطابه الموجهة لأعضاء الفريق: « يقال إن الروم في جاهليتهم الجهلاء كانوا لا يعرفون إلا عبادة البطن والفرج /.../ كانوا ينعتون بأسياذ الدنيا، إنما هو مكر الله، مكن لهم ثم أضعفهم ليفتح المجال لدولة محمد النبي المختار » (الفريق، ص 167).

ويحرص شعيب في خطابه الديني على إعادة بعث « فكر الأسلاف واعتباره درسا مقدسا، وذلك لانتقاد الوضع الاجتماعي القائم والإرهاص بالجهاد لتغيير علائق القوى »⁽¹⁾. لذلك يُحِيلُ « الفريق الذي يمارس الرياضة المرتبطة بالمجاهدة والجهاد /.../ إلى فرقة الصوفية التي تروض نفسها، وتجاهد طباعها من أجل الارتقاء بالروح إلى مدارج العلى ومقامات الأولياء أهل الصفة »⁽²⁾.

يفسر استناد شعيب إلى الفكر الصوفي اعتراف خطابه من معين اللغة الصوفية، فكل خطابه تعج بأسماء الأولياء، وتحت على ضرورة التبرك بهم، وحتى أسماء لابعيه أثر أن تكون أسماء ذات دلالات صوفية، فاستحضر " فكرة الخفاء " في اسم المحجوب، و" فكرة الطهارة والنقاء " في اسم الزكي..، وحتى آخر الرواية بقي شعيب ملتزما بمعجمه الصوفي، فاستعاد « الثنائية الصوفية المعروفة عن

¹ - محمد الداوي: دينامية الإقراء ، ص 157.

² - ملخص أطروحة أحمد المسناوي "حوار الأجناس في رباعية عبد الله العروي السردية"، النشرة الأدبية والنقدية لموقع الأساتذة المبرزين والباحثين في اللغة العربية بالمغرب، إصدار نوفمبر 2010، ص 34.

الظاهر والباطن لما تحيل عليه من توق الإنسان في لحظة ما إلى أن يحيا في حالة
كمون في انتظار ولادة جديد»⁽¹⁾.

كما تتميز لغة الخطاب الديني -في بعض جوانبها- بالتعالي، وهذا ما نجده
في خطاب الشيخ العوني الذي اعتزل الخليفة ظنا منه أنهم عاجزون عن فهم خطابه
الديني وعن التواصل معه، وإلى هذا السبب أوعز محن الإسلام « الناس يقرؤون
ولا يفهمون، بين أيديهم كلام الله، لو تدبروه، لو رسخ إيمانهم، لو خلصت نيتهم،
لفتح الله عليهم ولأطلعهم على أسرار الدنيا والآخرة »(الفريق، ص 199).
يعبر معجم الخطاب الديني عن عتاقة فكره، ومجافاته للواقع، بربطه
الموروث بالحاضر ومحاولة بعثه من جديد.

2-2-2- لغة الخطاب الليبرالي:

لا تعلن هذه اللغة عن نفسها، بل تبقى في خوالج ذوات الشخصيات،
فتجسد في صيغة المونولوج الداخلي عبر تقنية تيار الوعي، حيث تغوص الشخصية
في أعماقها وتدير حوارا مع ذاتها لتستجلي طويّتها وتضيء خباياها. ويكشف
الإغراق في " لغة الاستبطان الذاتي"⁽²⁾ في الخطاب الليبرالي عن الاضطراب
النفسي والأوضاع الاجتماعية المختلفة لهذه الفئة التي تجسدها شخصية سرحان التي
تميل إلى الانطواء والتأمل لتطلق العنان لذاكرتها وأفكارها وأحلامها وتطلعاتها

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 47.

² - المرجع السابق، ص 38.

« يردّد سرحان: أنا آخرهم، أنا آخرهم، حلّوا بعدي وارتحلوا قبلي، أنا الآن بمفردى، فوق الكدية بين جدران جدّدت وأشجار نمت وأزهار غرست ونورت، أعدّ الأيام فتجري جري الفلّول، أسابق اللحظات. في كل لحظة أرى المقبلة، أيام الصيف أستبطنّ الخريف، يحلّ الخريف وتزمت ظهائره فأتطلع إلى الشتاء وعواصفه الممطرة، يحضر شتاء التقويم وإذا برياحه مقبوضة وأمطاره محبوسة، أرفع وجهي إلى السماء ويدفأ الهواء ومرة أخرى ألتفت نحو الغرب، ثم تدركنا مقدمة الصيف وتتساقط قطرات متفرقة لا تمكث طويلا فوق الأرض. وهكذا يمحو الليل النهار والريح السحاب وأنا أمحو أيام حياتي يوما بيوم، فوق الكدية أشعر شعورا حادا بتتابع الفصول، لو دفنت نفسي في قلب المدينة لما شعرت بشيء لما تألمت من شيء.. المثل كاذب، الأمل يطوي العمر ويفرغ الحياة» (الفريق، ص 358، 359).

يعرب هذا النموذج من المونولوجات الداخلية المباشرة عن رغبة سرحان « في موقعة شخصيته وتمييزها، وسعيا لتشخيص لغته »⁽¹⁾. كما يكشف التكرار لضمير " أنا "، وكثرة الأفعال المضارعة المرتبطة بضمير المتكلم: « أعدّ، أسابق، أتطلع، أرفع، أرى، أفتح، ألتفت، أمحو، أشعر » عن بحث سرحان الدائم بغية تطهير شخصيته وإثباتها بين الفضاءات الفكرية والاجتماعية المتصارعة.

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 39.

انعكست ضبابية التوجه الليبرالي على لغة خطابه التي تعاني من شرخ عميق في هيكلها، إذ لا تستند إلى مرجعية محددة تتماشى مع الطبيعة التقدمية لتوجه خطابها، تغترف ملفوظاتها وتعابيرها من معجم تراثي وتصوغه على نمطها الخاص، لتجعله وعاءً لمشاعرها وأحاسيسها، فشخصية سرحان كثيرا ما تعبر « بملفوظات جاهزة نمطية ذات طابع حكيم أو مثلي معروف، وتتلفظ بها كما لو أنها من ملفوظاتها الخاصة »⁽¹⁾. يقول سرحان « وهكذا يمحو الليل النهار والريح السحاب وأنا أمحو أيام حياتي يوما بيوم » (الفريق، ص 359). تسمى هذه الصيغة بالأسلية⁽²⁾، إذ يقدم سرحان لغته على ضوء لغة القرآن الكريم، ويرتبط ذلك بقوله تعالى: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾⁽³⁾، وقوله أيضا: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْتَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾⁽⁴⁾.

¹ - المرجع السابق، ص 43.

² - يعرف باختين الأسلية بأنها تشخيص للأساليب اللسانية لدى الآخرين من طرف وعي لساني معاصر، بحيث تصاغ لغة واحدة محيية وملفوظة على ضوء لغة أخرى، تظل أجنبية عنها، « تستخلص منها بعض العناصر وتترك البعض الآخر في الظل، وتوحد نبرات خصوصية بين اللغة موضوع الأسلية وبين الوعي اللساني المعاصر، وباختصار، فإنها تخلق صورة حرة للغة الآخرين ». للمزيد ينظر: ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ص 122.

³ - سورة الحديد، الآية: 06

⁴ - سورة فاطر، الآية: 09

أفرغ سرحان الألفاظ من معناها الأصلي الذي سيقّت من أجله، وشحنها بدلالات ذاتية، حيث استبدل المعنى الدال في الآية على التعاقب بالخواء والرتابة، وغير المعنى المشير إلى الخصب بالجفاف، وصبّ كل المعاني والدلالات في إطار إحساسه بالخيبة والإخفاق⁽¹⁾.

ويعبّر أسلوب " الصوغ الحوارى للكلمة المونولوجية "⁽²⁾ عن ذلك الشرخ الذى يتخلل جسد لغة الخطاب الليبرالى، إذ تبدو المونولوجات خاصة بذات المتكلم، لكنها تنقلت من أسرار صوته الأحادى، لتنتفح على أصوات أخرى، إذ تتطوى ملفوظات الخطابات المونولوجية على « بذرة حوار كامن غير منتشر، مركز على نفسه، حوار الصوتين، ومفهومين للعالم ولغتين »⁽³⁾. فمونولوجات سرحان تستحضر دائماً محاوراً متخيلاً، كأن يكون الذات الثانية لسرحان في مثل قوله: « كلمة واحدة قد يفتح لها قلب ذات الاسمين لم نعش معا أفلا ننتظر معا من قال لك يا هذا إنها تنوي إنها تأمل ما تأمل يا عجباً تريد أن تختم بما فتح به غيرك » (الفريق، ص 367). أو يكون المحاور شخصاً من الواقع، مثل محاوراته مع الشيخ العونى فى مونولوجاته « كنت يا شيخ ضد الطرب فسّر لماذا انحاز أهل التوحيد إلى الطرب ونبذوا الموسيقى » (الفريق، ص 234).

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 43.

² - المرجع نفسه، ص 42.

³ - ميخائيل باختين: الخطاب الروائى، ص 91.

2-2-3- لغة خطاب السلطة:

يعتمد الخطاب السلطوي في " الفريق " على قوام زئبقي، إذ يتساير مع الأوضاع السائدة ويجاريها، ففي الوقت الذي تكون فيه السلطة في موقف متأزم، وتحسّ بدبيب الضّعف يسري إلى جسدها، تلجأ إلى لغة المداراة والممارسة، لتحافظ على تواجدتها، وتعتمد إلى لغة التعالي والصدّام إذا كانت في مركز قوة، وتتحوّل لغتها « ساعة الشعور بالخطر إلى لغة تستوحي سجلاتها من معجم قوامه ألفاظ ومفردات التآمر والاستعلاء واستدراج المخاطب للإيقاع به في دائرة المحظور »⁽¹⁾. وتبيّن هذه الطريقة الالتوائية للخطاب السلطوي لغة أعضاء المجلس البلدي مع الخلوقي بشأن الجمعية والفرقة الرياضية، فقد وردت لينة مهادنة، تقوم على محاولة إقناع المخاطب واستمالته للوقوف في صفهم، ذلك أن بنعيسى الخلوقي/المخاطب يشغل منصبا مرموقا (رجل أمن) بإمكانه أن يزعزع تواجدتها، وقد جعل مركز الضعف الذي وقعت فيه السلطة لغة خطابها تتأى عن التعالي وعن اللغة الأمّرة، وهذه نماذج توضح ذلك: « وفي هذه الظروف أنت أدري منّا بها » (الفريق، ص 190). « على الأقل كان الواجب عليهم طلب رخصة من الباشا أو عميد البوليس، لا شيء، واحنا أعضاء المجلس نتفرج مثل غيرنا لا فرق، وضع طبيعي هذا؟! » (الفريق، ص 190). « يا سيدي عندي حكاية تكشف عن

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 58، 59.

الواقع» (الفريق، ص 191). «الحاصل أسي بنعيسى» (الفريق، ص 190). كل

هذه المقاطع السردية توشي بلغة يتخللها الضعف والإذعان إلى المخاطب.

وفي المقابل لبست لغة السلطة إيهاب القوة والصدام حين اعتلت الموقف،

فتغيرت نبرة الخطاب المجلس الشعبي مع شعيب المتهم الأول وأضحت لغة احتدامية

واتهامية: «عهد السبية فات ومات» (الفريق، ص 286). «هذا عناد» (الفريق،

ص 289).

2-2-4- لغة خطاب الرأي العام:

تتمثل في لغة الخدم والتجمهرات البشرية، وهي لغة تطبعها التلقائية

والعفوية لتؤكد ارتباط هذه الفئة بمحيطها وبنيتها المحلية، وتستمد لغة الرأي العام

معجمها من الواقع والدين والتاريخ، إذ «تفسر الوضع القائم بمفاهيم تاريخية

(تقدمه كنسق مشيد على الحق وتمنحه قاعدة أخلاقية) وبمفاهيم ماضوية اتكالية

(تهرب من الواقع الصاخب محتمية بأحداث ماضوية ومنتشية بسير ومثلات وعبر

الماضي)»⁽¹⁾.

تعكس لغة الرأي العام واقعا اجتماعيا مزريا كان سببا في انتحائها منحى

تشاؤميا، مستسلما تارة، وشاكيا متذمرا تارة أخرى، «إيه المسطر مسطر

¹ - محمد الداوي: دينامية الإقراء، أوراق عبد الله العروي نموذجاً، ص 158.

«(الفريق، ص 362). « البز!.. خزي، لعنهم الله .. يا حفيظ ! يا ستار ! فيران،
اليوم متسابقين على القعود، وغدا على الخبز » (الفريق، ص 20).

لكنّ لغة الاستسلام والتسليم تتحول إلى لغة صاحبة، وثائرة على طريقتها
الخاصة، فحين تلتقي النار في الحطب-على حد تعبير علي نور- تغدو لغة
الجماهير المستسلمة لغةً ملتهبة، تقذف ألسنتها غضبا كامنا، تراكم في نفوسها جراء
الإخفاقات التي شلت جميع ميادين الحياة. لقد نطقت تلك الجماهير بلغة عاصفة
تتفيسا عن كربها، ورغبة في تغيير الأوضاع القائمة، ومحو « العار والدمار »
(الفريق، ص 335). بلغة « النار » (الفريق، ص 335).

لقد أسفرت شخصيات " الفريق " عن مستوى وعيها الثقافي والفكري
والإيديولوجي وعن رؤيتها المتحررة، وحضورها المستقل في إطار من الحوارية
الخصبة، حيث فرضت كل شخصية اتجاهها، وخطابها في منأى عن سيطرة الكاتب
الإيديولوجية، ودون أن ينتصر أيّ موقف عن الآخر، فجاءت بذلك مختبرا للمواقف
والإيديولوجيات كما يقول باختين إنها رواية تتعدّد فيها الأصوات، فـ« يشكل
اللاتجانس بين الشخصيات مسارا مهما وحيويا »⁽¹⁾.

جعل تعدّد مستويات اللغة رواية " الفريق " مرتبطة بالواقع والمحيط الذي
شكل مادتها الخام، فعبرت عنه بقوة وصدق مراعية في ذلك الفوارق الطبقيّة

¹ - حسن عليان: تعدد الأصوات والأقنعة في الرواية العربية، مجلة جامعة دمشق، مجلد 24،
العدد الأول والثاني، 2008، ص 177.

والاجتماعية والفكرية، محتضنة « الأسئلة المتناسلة، تلك التي يتداخل فيها الذاتي بالجماعي، والخصوصي بالكوني، والتراثي بالحدائي، والمعيش بالمستعاد، والتاريخي باليومي، والواقعي بالعجائبي »⁽¹⁾.

2-3- بنية التناص:

أُعتبرت رواية " الفريق " نموذجا " للرواية بوصفها جامعا نصيا "⁽²⁾، لنهاوضها على مفهوم " التناص "، هذا المفهوم الذي أتاح لها الانخراط في علاقات متعددة مع مرجعيات مختلفة، أدبية وخارج أدبية، لتحيين قدراتها الفنية والانفتاح على « ممكنات الممارسة الروائية؛ على مبادئ " التداخل " و" اللعب " بمفهومه الإيجابي و" التركيب " و" التفكيك " و" التعدد " »⁽³⁾.

بهذه المفاهيم عملت " الفريق " على إلغاء الحدود بين الأدب والفنون الأخرى، وتأزيم مقولة " النقاء النوعي ". دخلت في جدال ديناميكي متواصل مع الأجناس التعبيرية الأخرى، مغترفة من كل جنس ما يخدم أغراضها، ويرفع من درجتها الفنية، إنها تنتمي لتلك الرواية التي « تستعير أدوات الزينة من الأجناس

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 84.

² - المرجع السابق، ص 33.

³ - محمد أمنصور: استراتيجيات التجريب في الرواية المغربية المعاصرة، ص 66.

الأخرى ثم لا تلبث أن تستولي عليها، تمارس حبّ التملك، تجتهد في تطويع غيرها لتستميز وتبدو في أبهى حلة»⁽¹⁾، إنها جنس هجين استطاع أن يحول أجناسا مختلفة إلى خيوط متضافرة في نسيجه النصي.

اقتضت " الفريق " العديد من الأنواع التعبيرية، إذ نجدها تتطوي على تقنيات المسرح، وطقوس الشعر، وقواعد النثر، ومنطق الفكر، وينقسم التناص فيها إلى:

2-3-1- تناص داخلي:

تتسم نصوص العروي السردية بالتشابك والتداخل، حيث عمل على معالقتها⁽²⁾ بامتصاص نصوصه الغائبة ومحاورتها وتكثيفها، ويوحى هذا التعالق بتكامل وتناسق بين رواياته، يسمى هذا التواشج بين نصوص الكاتب نفسه بالتناص الداخلي⁽³⁾، حيث تتوالد النصوص وتتناسل من بعضها البعض « وتقلب النواة المعنوية الواحدة بطرق متعددة في صور مختلفة »⁽⁴⁾.

¹ - رشيد قريبع: الرواية الجزائرية المعاصرة وتداخل الأنواع، مجلة الدراسات اللغوية، منشورات مختبر الدراسات اللغوية، جامعة منتوري قسنطينة، العدد 06، ديسمبر 2010.

² - محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1992، ص 121.

³ - المرجع نفسه ص 124.

⁴ - المرجع نفسه، ص 134.

استعاد العروي بعض مقومات النصين السابقين عن " الفريق " وهما "الغربة" و"اليتيم"، حيث اشتركت هذه الروايات في محاورة بعض التيمات واستغلال فضاءات بعينها، غير أن هذا التعالق « لا ينفى بعض الفروق بين هذه النصوص، وخصوصا من ناحية التجربة السردية التي تستوعب كل نص على حدة »⁽¹⁾، وفيما يلي نرصد خطوط التماس الكبرى بين رواية " الفريق " وروايتي " الغربة " و " اليتيم ":

* بين "الفريق" و"الغربة":

§ بعث شخصية شعيب حيث احتلت حيزا كبيرا في رواية الغربة لتضطلع بدور

طلائعي في رواية "الفريق".

§ يمثل شعيب في " الفريق " و " الغربة " الاتجاه التقليدي.

§ في رواية " الغربة " وقع شعيب تحت مخالب الإخفاق فانكفأ على نفسه وغاص

في حياة الزهد، وفي " الفريق " يحاول نفض الغبار والولوج في الحراك

الاجتماعي والسياسي ليعود في الأخير إلى أحضان الزهد والعزلة.

* بين " الفريق " و " اليتيم ":

¹ - يحيى بن الوليد: عبد الله العروي ونظرية الخطاب ما بعد الكولينيالي، موقع الأنثروبولوجيا والسوسيو-أنثروبولوجيا، تاريخ الزيارة: 19-08-2011م.

§ هناك تجاذب بين شخصية سرحان في " الفريق " وإدريس في " اليتيم " حيث يجسد كلاهما أزمة الفكر والتخبط بين ثنائية الذات والآخر أو التصوف والعقل.

§ هناك تجاذب بين الشيخ العوني في "الفريق" و الرافي في "اليتيم" اللذين يعبران عن الفكر الماضوي.

§ ترصد " اليتيم " و"الفريق" مرحلة ما بعد الاستقلال، فالأولى « تردّ اليتيم العجز عن تجاوز العتبة إلى عدم وجود أدوات تطيرية فعالة، وتأتي الفريق لتبين أنه على الرغم من وجود هذه الأدوات خلال الفترة المستمدة من 1966 إلى 1971، فهي لم تستطع تجاوز العتبة لمباشرة التحديث والتصنيع، أو على الأقل استنبات قيم جديدة في هيكل النظام التقليدي »⁽¹⁾.

* بين " الفريق " و" الغربية " و" اليتيم "

§ يضطلع فضاء الصديقية في " الفريق " و" الغربية " و" اليتيم " بالمكانة المركزية فـ« الأحداث وإن وقعت في فضاءات متنوعة هي سرعان ما تتجمع وتتمركز في فضاء أساسي بالنسبة لعبد الله العروي وهو فضاء الصديقية الذي يتميز في كل أعماله بالعراقة والتقليدية والبطولة التاريخية والمناعة والتأخر الاجتماعي والتاريخي »⁽²⁾.

§ كما تشترك رواياته في تشخيص الواقع الاجتماعي والفكري.

¹ - محمد الداوي: دينامية الإقراء ، ص 150.

² - المرجع نفسه، ص 151.

2-3-2- بنية التناص الخارجي:

تتشرّب رواية " الفريق " العديد من البنيات النصية الأدبية وغير الأدبية

للتفاعل معها لتحاورها محاورة خلاقة وتستعيد إنتاجها في إطار من الحرية⁽¹⁾.

2-3-2-1- متفاعلات نصية قديمة⁽²⁾:

* متفاعلات تاريخية:

¹ - محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري ، ص 124.

² - يستعمل سعيد يقطين مصطلح التفاعل النصي كمرادف للتناص، لأن هذا الأخير -كما يرى- نوع من أنواع المتفاعل النصي، وقد اتبعنا تقسيماته للمتفاعلات النصية في تحليلنا للتناص الخارجي.

ينظر سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي النص والسياق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006، ص 92.

تتفاعل في " الفريق " العديد من البنيات النصية التاريخية، باعتبارها نصوصا قابلة للقراءة والتأويل، وليس كوقائع مجردة⁽¹⁾، وتتميز هذه المتفاعلات النصية بالتنوع، حيث اغترفت الرواية من فضاء شاسع وهو التاريخ البشري فأشارت إلى الحضارات القديمة؛ حضارة الروم والفرس والفراعنة وملوكها، قيصر وكسرى والنمرود، كما خرجت على الفتوحات العربية، وتاريخ الموحدين، وتاريخ الصديقية وتاريخ مجتمعاتها، ونهلت من التاريخ الحديث فأشارت إلى الحرب العالمية الثانية وبعض الشخصيات الحربية مثل نابليون وهتلر وتشيرشل ورومل، واحتوت على إشارات على الاحتلال الفرنسي للمغرب.

* متفاعلات دينية وصوفية:

تحفل " الفريق " بالمتفاعلات النصية الدينية والصوفية، حيث تمتاز في بعض جوانبها مع المتفاعلات التاريخية نظرا للتوجه الماضي لأغلب شخصياتها فنجد مثلا التقاطع مع بعض الآيات القرآنية « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا »، « قلنا يا ذا القرنين »، « إنما هو مكر الله » (الفريق، ص 167)، « قالوا يا موسى » (الفريق، ص 317)، والتناص مع الحديث الشريف « محجة بيضاء ليها كنهارها » (الفريق، ص 304). وتتطوي على إشارة للنبيين محمد ﷺ وموسى عليه السلام

¹ - المرجع نفسه، ص 106.

وبعض الشخصيات الإسلامية: عمر، علي، خالد، حمزة، طلحة، بالإضافة إلى موضوعات متعلقة بالإسلام مثل الخلافة والجهاد والمقاومة، والهجرة إلى مسقط الوحي. وتحضر الشعائر الدينية مثل الصلاة والوضوء كما تشير الرواية إلى العديد من المتفاعلات النصية الصوفية، فتجد المصطلحات والشعائر الصوفية مثل: الفناء، والفداء، الوصول، الحقيقة، الزوايا، الخلوة، الجهاد النفسي والبدني، ومن الشعائر: " الله حي " وطقوس التبرك بالأولياء، وهذا طقس لا يكاد يبرح أي شخصية من شخصيات الرواية عدا القليل، بدءا بالمتقف وصولا إلى العامة، كما تواجدت أحاديث صوفية لبعض المتصوفة مثل الطوسي.

* متفاعلات أدبية:

تتفرع المتفاعلات النصية الأدبية إلى: شفوية، ومدونة، وعامة.

- شفوية:

الحكايات الشعبية مثل: قصة سيدي ريشة، « سيدي ريشة اسم الولي الذي

كان يقال عنه أنه يوجد في نفس الوقت بجانب بئر زمزم وفي خلوته قرب ضريح

الشيخ السارية» (الفريق، ص 33).

الأمثال الشعبية: هي الأكثر كماً، تزيد عن ثمانية وعشرين (28) مثلاً،

وتدل على ارتباط الشخصيات بواقعها كما تعمل على تهجين اللغة الروائية بإدخال

رطانات ولهجات العامة:

§ « زين حتى تعيي، البائرة، بايرة » (الفريق، ص .).

§ « البز والفار، لا توريه باب الدار » (الفريق، ص 33).

§ « اللي ما عنده فلوس كلامه مسوس » (الفريق، ص 35).

§ « اللي ما تعلم يكتب وهو ولد خمس سنين ما يتعلم وهو مسود

الخدین » (الفريق، ص 81).

§ « البكاء على الميت خسارة » (الفريق، ص 115).

§ « يعطي الفول لرجل بلا أسنان » (الفريق، ص 207).

§ « اللي فاتك بليلة فاتك بحيلة » (الفريق، ص 217).

§ « اللي يعول على حوله يسقط في وحله » (الفريق، ص 290).

- مدونة:

الشعر: طوعت " الفريق " هذا الجنس الأدبي للتعبير عن مواقف

الشخصيات وأحوالهم النفسية والاجتماعية، ومن ذلك:

§ المتنبى:

من مبلغ الأعراب أني بعدهم شاهدت رسطاليس والاسكندرا (الفريق، ص

(42)

§ ابن زيدون:

أذؤب هامت بلحمي فانتهاش وانتهاش (الفريق، ص 279)

§ البريدي:

لما بنى الناس في دنياك دورهم بنيت في دارك الغراء دنياها (الفريق، ص

(39)

الخطب: خطبة الحجاج: «يا أهل العراق والنفاق» (الفريق، ص 42).

- عامة:

إشارة إلى بعض الشعراء والكتاب الأوروبيين والعرب: هومير، فرجيل،
ابن العميد، والصاحب بن عباد: «بغداد في البلاد كالأستاذ في العاد هو صدر
المشرق وتاريخ المجد وغرة الزمان وينوع العدل والإحسان نادرة عطار»
(الفريق، ص 42).

تستلهم "الفريق" جنسا تعبيريا مرتبطا بالآداب الأوروبية وهو «أدب
المآدب الذي ظهر في عهد الحوار السقراطي، وتطور بعد ذلك عبر العصور»⁽¹⁾،

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 51.

تستوعبه كقالب وتغير مدلوله ومحتواه، حيث عبرت من خلاله عن أزمة حديثة وهي " أزمة الكتابة " أو " غياب الموضوع " .

2-3-2-2- متفاعلات نصية حديثة:

* متفاعلات إعلامية:

- المقالات الصحفية(الفريق، ص 270 و 342).
- التعليق الرياضي(الفريق، ص 218 و 220).
- التحليل الرياضي(الفريق، ص 26 و 32).
- الخطبة الإذاعية(الفريق، ص 213).
- الخطاب الأرصادي(الفريق، ص 122 و 349).
- الفيلم(الفريق، ص 272).

* متفاعلات أدبية وثقافية:

§ المسرح: اقترضت " الفريق " بعض تقنيات النص المسرحي، فاعتمدت على طريقة تقسيمه، حيث قُسمت إلى خمسة عشر (15) فصلاً، ومئة وستة مشاهد (106)، كما استعارت من النص المسرحي تقنية الحوار فاعتمدت على « التوظيف المكثف للحوار الذي يستمد قيمته الاعتبارية من مسرح الحياة، فهو يؤدي مختلف الوظائف التواصلية: كالإخبار والتعبير والإفهام، ويوظف التعدد الأسلوبي القائم على تهجين التعبيرات الفصحى بملفوظات متداولة في

الوسط الاجتماعية، ويستغل عنصر الصراع الدرامي، للكشف عن توتر

الشخصية ومعاناتها على المستوى الداخلي والخارجي»⁽¹⁾.

إضافة إلى افتراض تقنيات المسرح، فقد عمدت الرواية إلى تهجين جسمها بإدخال الجنس المسرحي إليها، إذ احتوت على مسرحية تمثيلية(الفريق، ص 127، 132).

§ الأقصوة: يتسلط حب| التملك على رواية " الفريق " فتستوعب جنسا تعبيريا آخر وهو فن الأقصوة، ويتجلى ذلك في أقصوصات الكاتب علي نور(الفريق، ص 12)، وأقصوة السلطان المنهار(الفريق، ص 259)، التي تعبر عن الكتابة الأدبية بوصفها سلطانا منهار وأقصوصات أخرى(الفريق، ص 264، 265، 266).

§ الرسالة: كما أدخل إلى نص " الفريق " فن| الرسالة، فوجد رسالة موجهة إلى شعيب من طرف أحد أعضاء لجنة المساندة المقترحين(الفريق، ص 108، 109)، ورسائل علي نور إلى خميطة(الفريق، ص 261، 263).

¹ - ملخص أطروحة أحمد المسناوي "حوار الأجناس في رباعية عبد الله العروي السردية"، النشرة الأدبية والنقدية لموقع الأساتذة المبرزين والباحثين في اللغة العربية بالمغرب، إصدار نـوفمبر 2010، ص 34.

§ الشعر: تشي المونولوجات العديدة التي تتخلل هيكل الرواية بجو مأساوي يملؤه

الإحباط والإخفاق ، والمعاناة النفسية للشخصيات، وقد تم « التعبير عن هذه

الأجواء السوداوية بلغة شاعرية شفافة، ترشح بدلالات رمزية خصبة »⁽¹⁾.

أبتُ رواية " الفريق " أن تكون لغتها لغة نثرية جافة، فانفتحت على الشعر

واستعارت منه لغته الشاعرية التي ترشح بالأحاسيس والعواطف، ونجد ذلك خاصة

في المونولوجات العديدة التي تتخلل هيكل الرواية: « أنغمس في الظل، تودعني

الصفرة وترحب بي الخضرة القاتمة /.../ الطريق والعبور والمرآة والنغم دقائق

تتلاحق كقطرات الساعة المائية. الأصفر لون السكون والمشي السفر عبر الحياة

والرجل المتعب الذي يتحرك /.../ إنما هو مبعوث يذكرني أني على العتبة. أحس

إحساسا قويا أن هذا المسافر يتحاشى النظر إلي ومخاطبتي. يريد أن أشعر

بحضوره، أن فهم رسالته وأتركه يتابع مسيرته والأنغام تتناثر بلا توقف »

(الفريق، ص 149). « في الدارين معا شجرة موز سامقه مورقة تشيع خضرة

الجنان في الفضاء المحيط بها وتبعث فيه نسима يبرّد الجباه الحامية /.../ في

الدارين زقزقة الدوري وغرغرة الحمام .. في الدارين فتاة حلبيبة البشرة شيبية

الحدقة واقفة جالسة /.../ تهوي إليها النفس وتتقبض /.../ تنبو منها كلمات

¹ - المرجع السابق، ص 36.

عتيقة كأنها محمولة على جناح الريح من وراء المضيق، فتاة غير محرفة،
حروف وجهها باهتة وحروف كلماتها متداخلة» (الفريق، ص 325).

كما يحضر في الرواية الجنس الشعري بذاته، ومن أشكال ذلك

الحضور؛ حضوره في النصوص الموازية التي تستعمل كاستهلالات لكل فصل:

- «الصحراء موجودة في قلب أخيك» (الفريق، ص 347). واقتضت من قصيدة

الأرض الخراب للشاعر إليوت (T.S.Eliot)، لتعبر عن إفلاس وجفاف الفكر
التقليدي والصوفي.

وهناك بعض الأشعار المنسوبة إلى شخصيات الرواية:

- «يا كائنا بلا روح، دائم النوم

بلا رفيق ولا أدب ولا أخ حميم

كيف تشج عن أمك بوجهك العنيد /.../» (الفريق، ص 66، 67).

- «هلا يا شباب العرب هلا خلقتم منكم نشأ جديدا» (الفريق، ص 127).

- «حرب كمثل السلم غلب كمثل الحلم» (الفريق، ص).

اختصت الرواية بالتطرق لأزمة الكتابة في حوار بين علي نور وبعض

الكتاب الوافدين إلى المغرب، ففي هذا الحوار الثقافي تم التطرق للعديد من

الشخصيات الأدبية: هيمنغواي، فيتزرالد، جيمس جويس، تورجينييف، تشيخوف ...

كما يتخلل الرواية كوكتيلا من الأجناس التعبيرية الأخرى مثل: الصورة (صورة متحف جنيف)، الموسيقى والطرب، المهرجانات المحاضرات الأكاديمية، وغير الأكاديمية (محاضرة سرحان حول العقلية الأمريكية).

تستلهم رواية " الفريق " كمّا هائلا ومنوعا من المتفاعلات النصية، « تعمل على امتصاص /.../ وإعادة تنشيط معانيها بنوع من المحاكاة الساخرة في أغلب الحالات »⁽¹⁾. وتحضر هذه المتفاعلات بوصفها منارات تضيء تلافيف الرواية، وتعمل على تفجيرها وتحيينها، وتقريبها من واقعها الذي انبجست منه، فالرواية تلجأ إلى تلك المتفاعلات النصية لأنها مستقاة من الواقع ، ف« دور الأجناس المتخللة جد كبير لدرجة أن الرواية يمكن أن تبدو كأنها مجردة من إمكاناتها الأولى في المقاربة اللفظية للواقع ومُتطلبّة لتشييد أولى لذلك الواقع بواسطة أجناس تعبيرية أخرى، ما دامت الرواية نفسها لا تعدو كونها توحيدا تأليفيا من الدرجة الثانية لتلك الأجناس اللفظية الأولى »⁽²⁾.

¹ - محمد الداوي: دينامية الإقراء ، ص 162-163 .

² - ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ص 89.

2-4- تشظي خطية الزمن والأحداث وبنية الانشطار الحكائي:

يصعب على قارئ رواية " الفريق " تتبع مسار الأحداث ولملمة خيوطها لما تتميز به من قدرة كبيرة على تكسير خطية السرد، بالنهوض على تقنية التشظي والتكسير على مستوى الزمن والأحداث، حيث تقطعت فيها الأزمنة، وغدت بنية معقدة « يتناوب فيها الماضي والحاضر من خلال ترهينهما معا في الخطاب، ومن خلال " التقطيع " الزمني يحدث ذلك الازدواج الذي يتداخل فيه الزمان ويتناوبان »⁽¹⁾. وبتقطع الأزمنة وتشابكها، تعددت الأحداث وتشابكت، فأصبحت " الفريق " « منظومة سرد متصدع »⁽²⁾. تقوم على " التشويه " و " التحريف " و " اللعب " الفني.

يرجع سبب هذه التقطعات الزمنية والحداثية إلى قيام الرواية على تقنية " الانشطار الحكائي "، حيث تفرّعت إلى مجموعة من الحكايات المتشذرة تناسلت عن الحكاية الإطار لترغم القارئ على الدخول في عملية التركيب وسدّ الفجوات والتقطعات إننا أمام نص متعدد ومنتشر يلزمه المزج بين القراءة الأفقية والعمودية. تتبني " الفريق " في أساسها الحكائي على قصة تدور حول تأسيس فريق لكرة القدم يجمع بين أولاد البلد، ويهدف إلى بعث الحياة في أرجاء مدينة الصديقية، التي لم يشفع لها ماضيها العريق في نيل نصيبها من الحاضر. إلى جانب هذه

¹ - سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، ص 151.

² - محمد أمنصور: استراتيجيات التجريب في الرواية المغربية المعاصرة، ص 167.

الحكاية الرئيسية تتضمن⁽¹⁾ الرواية عددا كبيرا من المحكيات الفرعية المنشطرة،
« ذات اتجاه عمودي يعترض السير الأفقي للمحكي الإطار، فيغذيه وينوعه »⁽²⁾.

يتكفل بسرد المحكيات المنشطرة الساردُ العليم الذي ما يكاد يشرع في سرد الأحداث المتعلقة بالزمن الحاضر/زمن الحكاية الإطار، حتى يغوص في سرد الأحداث الماضية/زمن الحكايات المنشطرة، خاصة تلك المتعلقة بماضي الشخصيات. إضافة إلى دور السارد العليم الذي يضيء عتمة الشخصيات فتنتج الحكايات المتفرعة، تضطلع بهذا الدور الشخصيات نفسها، حيث سمح التداوي الحر بتعدد المروييات والمحكيات، ويسمى هذا النوع من الحكي بـ "الإرجاع Analepse"⁽³⁾، إذ وردت معظم المحكيات المنشطرة من خلال تقنية الإرجاع نظرا لتعلق الشخصيات بالماضي الذي شكل عقدة من العقد التي تستجليها الرواية.

نجد من هذه المحكيات الفرعية، ما يحكيه السارد العليم عن ماضي شعيب وقصته مع زوجة الناشز، وعلاقته القديمة مع الخلوقي، وكذلك ماضي الخلوقي وصلته بالشيخ العوني ... أما معظم الحكايات المتفرعة الأخرى، فتد من خلال

¹ - التضمين هو استيعاب قصة رئيسية لمجموعة قصص فرعية تحكى ضمنها. انظر سعيد يقطن: تحليل الخطاب الروائي، ص 74.

² - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 30.

³ - الإرجاع هو استعادة حدث سابق عن الحدث الذي يحكى، وهناك مفهوم الاستباق (Prolepse) وهو حكي شيء قبل وقوعه. انظر سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، ص

الشخصيات، وهي كثيرة ومنتشرة في الرواية ترتبط بمحطات كثيرة في حياة الشخصيات، ومن ذلك حكاية فتاة باب السويقة أو ذات العينين الزرقاوين، حيث يتكفل عمر الغربي بحكاية قصته معها، إما مباشرة لشعيب وإما من خلال الاستذكار أو الإرجاعات، ومحكي الأستاذ الذي صدمته الشاحنة في الرباط، ومحكي أمجاد وتاريخ مدينة الصديقية في التمثيلية الحكائية ومحكيات علي نور وما تعلق به من مواضيع، ومحكيات سرحان...

تسير هذه المحكيات في اتجاه عمودي يخرق القراءة الأفقية المسترسلة للنص ويثريها ويحيئها، ذلك أننا « إذا جردنا الحدث الرئيسي من المحكيات المؤطرة سيبدو مجرد حدث بسيط يتعلق بموضوعة مبتذلة ومكررة (الرياضة)، لكن لما ندمجه فيها يصبح ملغزا وذا إحياءات مغرقة في التجريد ومتحفرة في أخايد اللاشعور الجمعي»⁽¹⁾.

أضفت بنية الانشطار الحكائي على النص حركية سردية جعلته ينفلت من فخ التتابع الكرونولوجي للأحداث، وأتاحت له حرية التنقل بين الأزمنة، أو ممارسة ما يسمى باللعب الزمني لبلورة فضاءات دلالية منفتحة على " الإرجاء " و " التعدد " .

¹ - محمد الداوي: دينامية الإقراء، ص 146، 147.

3- انفتاح الفريق:

3-1- انفتاح " الفريق " على السياقات الاجتماعية:

تشخّص " الفريق " مرحلة من مراحل مغرب ما بعد الاستقلال، فترة بداية السبعينيات ومنتصف الثمانينيات، هذه الحقبة التي تعالت فيها أصوات أنماط وعي متعددة محاولة الاضطلاع بالأدوار الطلائعية، اجتماعية وثقافية وفكرية⁽¹⁾، لذلك فـ " الفريق " لا ترصد خيبة الطبقة البرجوازية الصغيرة فحسب -كما في اليتيم- وإنما تشخّص أزمة إخفاق جماعية؛ هي أزمة جميع فئات المجتمع باختلاف مشاربها واتجاهاتها، إنها رواية واقعية تتصارع فيها طبقات وشرائح المجتمع، لتنزلق في النهاية إلى مصير واحد.

بتغير بؤر الصراع الاجتماعي والثقافي، تغيرت الأشكال الفنية عند عبد الله العروي، « ذلك أن خلق وقع جمالي ما هو نتاج القدرة على إعادة صياغة القيم وفق مقاييس جديدة أو ضمن أشكال جديدة أو انطلاقاً من رؤية فكرية أو وجدانية جديدة»⁽²⁾، ولما كانت أنات المثقف البرجوازي الصغير الوحيدة التي تكاد تسمع من بين أنات النخب المثقفة في المجتمع المغربي، رصدت رواية " اليتيم " أناته، فجاءت رواية ذات صوت واحد، يهيمن فيها السارد على العملية السردية،

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 33.

² - سعيد بنكراد: النص السردي، نحو سيميائيات للإيديولوجيا، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 1996، ص 56.

ولما تعالت أصوات المثقفين من جميع التيارات، شخّصت " الفرق " أصواتهم، فعبّرت بتقنياتها الفنية عن مشاغلهم وإيديولوجياتهم، لأن « المعنى شكل ولا يمكن أن يدرك إلا باعتباره كذلك »⁽¹⁾.

كسرت " الفريق " خطيّة السرد واستمراريته، وفتحت عالمها الفني أمام جميع اللغات واللهجات، وأمام مختلف صور الكلام والفسيفساء اللغوية، ودخلت في جدل خلاق مع جميع المرجعيات الأدبية وغير الأدبية من خلال بنية التناص، فكانت تشخيصاً أدبياً لواقع مختلف عن الواقع الذي رصدته رواية " اليتيم "، إنه واقع تشترك فيه وتتنافس تيارات المجتمع المختلفة لحيازة التأييرات الاجتماعية والفكرية والثقافية، مثلما يتناوب الساردون في " الرواية " على عملية السرد، وهو واقع يتصارع فيه طبقات المجتمع تماماً مثلما تتصارع في الرواية أنماط الوعي المختلفة، حيث تكون « السوق اللغوية /.../ فضاء للتنافس والتبادل بين مختلف الفئات الحاملة لهذا النمط أو ذلك من الوعي »⁽²⁾. ولم تنس الرواية استلهاً مرجعيات هذه الأنماط رغم اختلافها وتناقضها، وذلك من خلال توسّلها لتقنية التناص. أما التقطّعات على مستوى الزمن والأحداث والحكايات فهي تقنيات تعبر بها عن التشذّر والتلهل الفكري الذي اتسمت به سائر أنماط الوعي المتنافسة في المجتمع. وبهذا المعنى عبرت البنى المضمونية عن البنى الشكلية والعكس صحيح.

¹ - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية بتحويلات اللغة والخطاب، ص 33.

3-2- انفتاح "الفريق" على فكر العروي:

وفي " الفريق " يثبت العروي عجز الأنساق الفكرية والثقافية العربية في خلق ثقافة جديدة متحررة من عقل الموروث والتقليد. فلم يفلح الاتجاه السلفي بشقيه الراكذ والمتحرر في الانعتاق من شرنة التقليد، ولم ينج التيار الليبرالي من فخ التفتيق، فألت كل الجهود إلى الإخفاق.

من خلال إثبات عجز المنظومة التراثية على حل المشكلات الراهنة، عزز العروي في ثوب فني موقفه الإيديولوجي الداعي إلى القطيعة مع التراث، لكن هذا الموقف لم يتميز بالحسم، إذ لم يقترح البديل عن الموقف التراثي في الرواية، واكتفى بفتح مجال النقاش بين الشخصيات الممثلة للحدث والممثلة للتقليد، وعلّق الحل وأوكله إلى التنظير الإيديولوجي، يقول العروي: «أريد أن يستوفي التقليد كل حظوظ الدفاع عن ذاته ولا أريد أن أنزعه نزعا من نفسي، لأن ذلك يكون بترا لا مبرر له في ميدان التعبير الأدبي، وإن كان مرغوبا فيه أو مفروضا في مستوى الاختيار السياسي والاجتماعي»⁽¹⁾.

بهذه الرواية يواصل العروي مهمته الأركولوجية عن أسباب التخلف و«مظاهر "سوسيولوجيا المثقفين"، "التخلف" الذي يعادل -في التخيل- "الإخفاق" و"سوسيولوجيا المثقفين" التي تعادل "تعاسة المثقف" أو "تجربة

¹ - مجموعة من المؤلفين: محاوره فكر عبد الله العروي، ص 10-11

الفوات والضياع"، وحين نبحث في هذه القياسات، فإنه لا ينبغي أن نتغافل عن دائرة "الكتابة" التي يتراجع فيها "التشخيص غير الرحيم" -الذي يلازم التحليل- لفائدة نوع من "التفجير" ⁽¹⁾.

ومن الإشكالات الفكرية التي عالجها العروي روائيا إشكالية الفلكلور في الثقافة العربية مجسدة في شخصية سرحان ممثل الاتجاه الليبرالي الذي انسلخ من عقلانية الغرب بتخليه عن مشروعه الموسيقي، وأوى إلى روحانية الذات بعزمه على إقامة مهرجان العيطة، وهو عمل يندرج ضمن الأعمال الفلكلورية التي طالما أكد العروي بين دفات فكره على إفلاسها لأن «العمل الفلكلوري -الموسيقي، والتشكيلي، والأدبي-، يشترك في الدونية التاريخية للبنية الاجتماعية التي تلده، بل ويستمد منها حقيقة قيمته» ⁽²⁾. ن مرونة الاختيار، وترك الفضاء الكافي للشخصيات من أجل التعبير، تعد من بين التقنيات التي ميزت المضمون الإيديولوجي للرواية، عن المضمون الإيديولوجي في الخطاب الفكري، وصبغته بصبغة فنية.

¹ - يحيى بن الوليد: عبد الله العروي ونظرية الخطاب ما بعد الكولينيالي، ص 09.

² - عبد الله العروي: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 153.

4- محاولة في التركيب:

لطالما مثل السؤال بالنسبة للعروي هاجسا فكريا وأديبا، إذ اضطلع به منذ صدور كتابه " الإيديولوجيا العربية المعاصرة "، منتقدا رتابة اللغة الروائية وتجريديتها⁽¹⁾، ورهائنا على فكرة المطابقة مع أشكال الوعي العربي⁽²⁾، الأمر الذي أعاق تطورها وانفتاحها.

من هذا المنطلق كتب العروي رواياته التي تجاوزت الكتابة الروائية العربية الكلاسيكية، وخلخت مقولاتها ومرجعياتها التي استندت عليها، ووضعها موضع تساؤل مستمر، للبحث عن صيغ وأنماط تعبير جديدة توائم الأسئلة الراهنة، والسياقات التي تتم فيها عملية الكتابة، مدسنة للغة مختلفة تتأى عن كونها مجرد وسيلة للتواصل والتبليغ « أو مجرد وظيفة ميمية »⁽³⁾. وبذلك أسس للرواية التجريدية التي لا تفتن بالتجريب افتنانا أعمى، فتقرط في ارتياده دون وعي وقصيدة، فتغدو - بكل المقاييس - غريبة عن كاتبها وسياقاتها. إن الكتابة الروائية -

¹ - عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 160.

² - رصد العروي في كتابه " الإيديولوجية العربية المعاصرة " ثلاث مراحل أدبية تطابق أنماط الوعي الثلاث (الشيخ، الليبرالي، رجل التقنية) وهي المرحلة الكلاسيكية، والمرحلة العاطفية الحاملة أو الرومانسية، وأخيرا المرحلة الواقعية. انظر: ص 157، وما بعدها.

³ - محمد الشيكري: العالم الذهني في أوراق العروي، ص 23.

من منظور العروي - ينبغي أن تكون « تجريبية لهدف ما وليس تجريبية بإطلاق،
وإلا فإنها ستقع في النصية وفي فراغ المعنى وخواء الموضوع »⁽¹⁾.

لقد كانت رواية " الفريق " حقلا تطبيقيا لآراء العروي النقدية بتقويضها
لمعالم الاستطبيقية للرواية التقليدية، ومراحتها على سؤال الشكل الروائي إلى جانب
كَلْفِهَا بالسؤال المضموني، عبّرت عن اللحظة الواقعية⁽²⁾ بالمغرب وارتبطت بوضعه
الاجتماعي والسياسي، لذلك تميز الموصوف فيها بالتقطّع والتشذر تعبيراً عن عدم
انسجام الواقع والمجتمع. يقول العروي: « إذا لم يكن المجتمع منسجماً كما هو الحال
في المغرب لا في المظهر ولا في العقلية ولا في التعبير ولا في الشعور، كيف
تعطى صورة التكامل والانسجام لمجتمع يفتقد كل هذا ؟ /.../ إذا كان الكاتب مطلعاً
أمينا عارفا بقواعد السرد، فإنه يعي باستمرار هذا الوضع، فهو مضطراً إلى تقطيع
المادة الموصوفة وإعادة تركيبها »⁽³⁾.

إن الكتابة الروائية عند العروي تعي فعل الكتابة باستحضار الوعي النظري
بالكتابة وإشكالاتها، وتهدف إلى « تعقيل التقنيات وتعقيل الكيفية التي يتم بها
التعبير عن هذا الشيء الروائي »⁽⁴⁾، وفوق كل هذا تتكلف باستجلاء الموضوع

¹ - المرجع السابق، ص 22.

² - اعتبر الناقد عبد الحميد عقار رواية " الفريق " رواية واقعية جديدة. انظر كتابه: الرواية
المغربية تحولات اللغة والخطاب، ص 32.

³ - مجموعة من المؤلفين: محاوره فكر عبد الله العروي، ص 14، 15.

⁴ - عبد الحميد عقار: الرواية المغربية تحولات اللغة والخطاب، ص 32.

الغائب الذي توارى عن أنظار الروائيين العرب، بل وحتى عن أنظار نجيب محفوظ بحسب رأي عبد الله العروي⁽¹⁾، هذا الموضوع هو عقدة المجتمع المغربي، « وهي ذلك المركب العميق في اللاوعي الجمعي، أو مجموع التمثلات العميقة التي تلتصق بالموروث في مجتمع من المجتمعات، العقدة هي الجرح الذي يحفر التاريخ في الذوات، وهي تلك التنوعات الثقافية والاجتماعية التي تشكل الهويات وتوجه السلوك على نحو قبلي ولا واع، وموروث »⁽²⁾.

لقد أسس العروي لرواية جامعة تتجادل فيها البنى المضمونية والشكلية لتتفتح على البحث والاحتمال والإمكانية، إنها رواية مُخَلَّطَة - بكل المعاني - تستمر في بحثها على قارئ مفترَض، وناقد محتمل يقوِّض - هو الآخر - كلَّ القيم الثقافية والفكرية السائدة.

¹ - عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 243.

² - محمد الشيكري: العالم الذهني، ص 27.

خاتمة

خاتمة :

يمثل هذا البحث خطوة في قراءة أعمال العروي الإبداعية، إذ سعى إلى الإجابة على بعض التساؤلات المطروحة في الساحة النقدية حول أعماله الروائية التي تلامس تنظيراته الإيديولوجية، وفي ختامه نشير إلى بعض النتائج العامة المتمخضة عن مسيرة قراءتنا، ويمكن أن نوجزها فيما يلي:

§ تمثل رواية " اليتيم " تجربة لصدى الذات، التبتت فيها المشاغل الذاتية بالهموم الموضوعية في نوع من الانسجام، فرغم أنها رواية ذات صوت واحد، إلا أنها انفتحت على جانب من الحوارية.

§ قوّضت رواية " اليتيم " بعض مقومات الرواية التقليدية، وتأتت بتقنيات فنية جديدة، فتراوحت بين التناول الأطروحي ومناوشة قلاع التجريب.

§ بذرت رواية " اليتيم " بذور الرواية التجريبية في التجربة الروائية المغربية، فطرح التجديد على نار هادئة، مما جعلها علامة فارقة في سيرورة الحركة الروائية المغربية.

§ تجسّد " الفريق " تجربة خصبة في تفاعل وحوارية حقول معرفية مختلفة، مدّت جسورها إلى الفلسفة والتاريخ، والإيديولوجيا، واللسانيات، والنقد ... لتسفر عن قابلية للانخراط في فضاء معرفي شامل يؤهلها لأن تكون رواية جامعة.

§ تعتبر " الفريق " نموذجاً للرواية التجريبية الواعية بحدود التجريب فلم تسع إلى محور حضور العالم الخارجي، وارتياح المغامرة النصية اللاقصديّة، بل عملت على تعقيل تقنياتها في إطار يوائم سياقاتها.

§ طرح العروي من خلال " الفريق " مفهوم الرواية كشكل إبداعى جامع وموسوعي، يستحضر فيه الروائي ترسانته الثقافية، وعُدته المعرفية، ليؤسس لنظرة شمولية كونية.

§ يتعانق في رواية " الفريق " الخطاب الأدبي بالخطاب الفكري، ويمتزج السؤال الفلسفي بالسؤال الجمالي، ويتجاذب النص الواقعي المرجعي مع النص التخيلي في علاقة جدلية خالقة، إنها فضاء متفجر ومفتوح على القيم الإيديولوجية والاستطبيقية، يسبح فيه العقل فنتسرب بعض أفكار العروي الإيديولوجية التنظيرية إلى ذهن القارئ، وتهتاج فيه المشاعر لتستدرج القارئ إلى لعبة التقويض والتركيب، إن العروي يدرك أن الرواية هي لعبة جمالية قبل أن تكون مطارحة فكرية.

§ تخلق رواية " الفريق " فجوة بين توقعات القارئ ومعطيات النص، وتؤسس للنص الخائن.

§ شخصت " اليتيم " و " الفريق " الواقع الاجتماعي والسياسي في المغرب في مرحلتين متتاليتين، واستجلنا العوائق التي تقف أمام جهود النخب المثقفة الساعية للتحديث والتطوير.

§ تواصل روايتا العروي البحث عن أسباب التخلف التي حفر عنها في أعماله الفكرية وعلى رأسها دور المثقف ووضع المأساوي.

§ هيمنت على روايتي العروي تيمة الإخفاق، نتيجة للوضع العربي المزري الذي ينبذ فكرة استنابات قيم جديدة في جسده البالي.

§ ترتبط روايتا " اليتيم " و " الفريق " بسياقاتهما، ليس فقط من خلال بنياتهما المضمونية، وإنما من خلال البنيات الشكلية.

§ انحصر دور الروايتين في تشخيص المجتمع وتشريح أزماته وعقدته، ولم تطرحا الحل، فاستمتا بليوننة فنية نات بهما عن التنظير الإيديولوجي الصارم والنقد الاجتماعي الفجّ.

§ تُعدّ " اليتيم " و " الفريق " تعزيزا لموقف العروي النظري الإيديولوجي في ثوب أدبي متسام، بعيدا عن المطارحة الفكرية الأكاديمية.

§ الرواية في مفهوم العروي ليست رهانا على اللغة والشكل فحسب، إنها استبطان فني خلاق لأعماق المجتمع، واستجلاء لعقدته.

§ تنزع الكتابة الروائية عند العروي إلى البحث والتجريب بالانزياح عن التجارب الروائية المستهلكة، وتفجير تقنياتها وأدواتها الفنية في إطار ما يسمى " بالتجريب المؤسس ".

§ إن الكتابة الروائية عند العروي هي موضوع للتأليف الروائي بوصفها قيمة مستقلة تستحضر الوعي النظري بالكتابة وإشكالياتها.

§ لم تعد اللغة في تجربة العروي الروائية شيئاً ففضاضاً يملأ بالمعنى، ولكنها أضحت كائناً مستقلاً له حياته وسيرورته الخاصة.

§ الإيديولوجيا ليست عضواً غريباً مقحماً في جسم النص الأدبي، إنها عنصر جمالي يستلزم إتقان اللعبة الروائية.

وأخيراً نود الإشارة إلى صعوبة التعامل مع روايات العروي، لنطرح إشكالية التواصل بين المرسل والمتلقي في إبداع العروي الأدبي الذي يأبى الاستكانة إلا لقارئ مفترض، ذي حصيلة ثقافية عالية، فهل نضحّي بضرورة التداول والتواصل في سبيل النص المتعالي أم نؤسس لنص ينسجم مع المؤسسة النقدية السائدة؟ نعلق الإجابة ونرجئها لأن مدارها أوسع من هذا المقام.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

§ القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

المدونة:

- 01- عبد الله العروي: " الفريق " ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001
- 02- عبد الله العروي: " اليتيم " ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001.

المراجع العربية:

- 01- إبراهيم عباس: الرواية المغاربية، تشكل النص السردي في ضوء البعد الإيديولوجي، دار الرائد للكتاب، الجزائر، ط1، 2005.
- 02- إبراهيم عباس: الرواية المغاربية، جدلية التاريخية والواقع المعيش، دراسة في بنية المضمون، المؤسسة الوطنية للاتصال، النشر والإشهار، الجزائر، ط1، 2002.
- 03- إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة، الإيديولوجيا وصراع الإيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- 04- أدونيس: كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1989.
- 05- الطيب صالح: موسم الهجرة إلى الشمال، دار العودة بيروت، لبنان، ط14، 1987.
- 06- أمين الزاوي: عودة الأنتلجنسيا المثقف في الرواية المغاربية، دار الناوي، دمشق، سوريا، ط1، 2009.
- 07- بديع حقي: قمم في الأدب العالمي، تولستوي - جويس - بروس - ملارمي - لوركا، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1987.
- 08- بكري خليل: الإيديولوجيا والمعرفة، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2002
- 09- بيير زيماء: النقد الاجتماعي نحو علم الاجتماع للنص الأدبي، ترجمة عايدة لطفي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1991.
- 10- تزفيطان تودوروف: مفاهيم سردية، ترجمة عبد الرحمن مزبان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005.
- 11- جابر عصفور: نظريات معاصرة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1998.

- 12- جورج طرابيشي: شرق وغرب، رجولة وأنوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط4، 1997.
- 13- جورج لوكانتش: ماركسية أم وجودية؟ ترجمة جورج طرابيشي، دار اليقظة العربية، دمشق سوريا. ط1.
- 14- حميد لحداني: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العبي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2000.
- 15- حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي دراسة بنيوية تكوينية، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1985.
- 16- حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا من سوسولوجيا الرواية إلى سوسولوجيا النص الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990.
- 17- روبير اسكاربيت: سوسولوجيا الأدب، ترجمة أمال أنطوان عرموني، دار عويدات، بيروت، لبنان، ، ط3، 1999.
- 18- رينيه سرّو: هيغل والهيغلية، ترجمة أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
- 19- سعيد بنكراد: النص السردي، نحو سيميائيات للإيديولوجيا، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 1996،
- 20- سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي النص والسياق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006.
- 21- سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي (الزمن، السرد، التبئير)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.
- 22- شايف عكاشة: اتجاهات النقد المعاصر في مصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1985.
- 23- صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1997.
- 24- عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
- 25- عبد الرحمن الكردي: الراوي والنص القصصي، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص 122.

- 26- عبد الرحمن بدوي: نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975.
- 27- عبد السلام بن عبد العالي: بين الاتصال والانفصال، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.
- 28- عبد السلام بن عبد العالي: التاريخانية والتحديث، دراسات في أعمال لعبد الله العروي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010.
- 29- عبد الطيف بن اشنهو: مدخل إلى الاقتصاد السياسي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1991، 2.
- 30- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف: بحث في نقد المركزيات الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
- 31- عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، ط4، 1981.
- 32- عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2002.
- 33- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2006.
- 34- عبد الله العروي: "الغربة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2000.
- 35- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1983.
- 36- عبد الله العروي: مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997.
- 37- عبد المحسن طه بدر: الرؤية والأداة نجيب محفوظ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3.
- 38- عبد الوهاب شعلان: إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات: أركون، الجابري، العروي، حسن حنفي، علي حرب، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2006.
- 39- عبد الوهاب شعلان: المنهج الاجتماعي وتحولاته من سلطة الإيديولوجيا إلى فضاء النص، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008.

- 40- عمار بلحسن: في الأدب والإيديولوجيا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1984.
- 41- عمرو عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي دراسة سوسيوبنائية في روايات عبد الحميد بن هدوقة، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2001.
- 42- غولدمان وآخرون: البنوية التكوينية والنقد الأدبي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1986.
- 43- فادية المليح حلواني: الرواية والإيديولوجيا في سورية 1958-1990، دار الأهالي، دمشق، سورية، ط1، 1998.
- 44- كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب قراءات في أعمال العروي والجابري، دار رؤيا، القاهرة، مصر، ط1، 2008.
- 45- ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي المقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان.
- 46- مجموعة من المؤلفين: الأيديولوجيات السياسية، ترجمة عباس عباس، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، ط1، 2009.
- 47- مجموعة من المؤلفين: محاورة في فكر العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
- 48- محمد الداوي: ديناميكية الإقراء، أوراق العروي مثالا، فضاءات مستقبلية، مراكش، المغرب، ط1، 2004.
- 49- محمد الشيكري: العالم الذهني في أوراق عبد الله العروي، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
- 50- محمد أمنصور: استراتيجيات التجريب في الرواية المغربية، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.
- 51- محمد أمنصور: خرائط التجريب الروائي، مطبعة أنفوبرانت، فاس، المغرب، ط1، 1999.
- 52- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الإيديولوجيا دفاتر فلسفية نصوص مختارة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.
- 53- محمد سبيلا: الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992.

- 54- محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة من السلفية إلى الحداثة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، ط1، 2004.
- 55- محمد عزام: وعي العالم الروائي، دراسات في الرواية المغربية، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق سوريا، ط1، 1990.
- 56- محمد معتصم: النص السردي العربي الصيغ والمقومات، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
- 57- محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1992.
- 58- محمد وقيدي، أحيدة النيفر: لماذا أخفقت النهضة العربية؟، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
- 59- مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، دار المعارف القاهرة، مصر، ط4.
- 60- ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ترجمة محمد برادة، دار الفكر، القاهرة، مصر، ط1، 1987.
- 61- ميخائيل باختين: الكلمة الروائية، ترجمة يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1، 1988.
- 62- ميشال فاديه: الإيديولوجيا وثنائ من الأصول الفلسفية، ترجمة أمينة رشيد، وسيد البحر اوي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1982.
- 63- نجوى صابر: النقد الأخلاقي أصوله وتطبيقاته، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1990.

المجلات والدوريات:

1. مجلة الأدب الأجنبية، عدد 99-100، صيف وخريف 1999، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا
2. مجلة جامعة دمشق، مجلد 24، العدد الأول والثاني، 2008.
3. مجلة الدراسات اللغوية، منشورات مختبر الدراسات اللغوية، جامعة منتوري قسنطينة، العدد 06، ديسمبر 2010.

المواقع الإلكترونية:

1. النشرة الأدبية والنقدية لموقع الأساتذة المبرزين والباحثين في اللغة العربية بالمغرب، إصدار نوفمبر 2010، تاريخ الزيارة 2011/07/17.

<http://l.arabeagreg.volla.fr>

2. موقع محمد الداوي تاريخ الزيارة: 09 أكتوبر 2011

<http://www.mohamed-dahi.net/>

3. موقع الأنثروبولوجيا والسوسيوأنثروبولوجيا، تاريخ الزيارة: 19-08-2011م.

<http://www.aranthropos.com>

فہرس

فهرس

01	مقدمة:
	مدخل: الإيديولوجي والجمالي (08 – 40)
09	1- نظرة تاريخية على مفهوم الإيديولوجيا:
14	2- علاقة الإيديولوجيا بالأدب:
18	3- علاقة الإيديولوجيا بالرواية:
19	1-3 الإيديولوجيا في الرواية:
24	2-3 الرواية كإيديولوجيا:
25	4- النقد الروائي السوسيولوجي: معالمه وتحولاته:
25	1-4 النقد الجدلي:
27	2-4 الاتجاه السوسيولوجي في الرواية:
27	1-2-4 جورج لوكتش:
28	- الكلية والنمطي:
29	- رؤية العالم:
30	2-2-4 لوسيان غولدمان:
31	- البنية الدلالية:
31	- الفهم والتسيير:
32	- رؤيا العالم:
33	- الوعي القائم والوعي الممكن:
34	3-4 الاتجاه السوسيو-نصي في الرواية:
34	1-3-4 ميخائيل باختين:
37	2-3-4 بيير زيما:
	الفصل الأول: عبد الله العروي مفكرا (41 – 93)
42	توطئة:
43	1- تصنيف العروي لاستعمالات مفهوم الإيديولوجيا:
44	1-1 الأدلوجة/قناع:

- 46 1-1-1 ماركس والمصلحة الطبقية:
- 48 2-1-1 نيتشه وغلّ المستضعفين:
- 49 3-1-1 فرويد ومنطق الرغبة:
- 50 4-1-1 مانهايم والأدلوجة السياسية:
- 52 2-1 الأدلوجة/نظرة كونية:
- 53 1-2-1 " هيجل " وروح العصر:
- 54 2-2-1 "ماركس" والبنية الفوقية:
- 55 3-2-1 " فيبر " والنموذج الذهني:
- 57 4-2-1 الأدلوجة/تصور الكون:
- 59 3-1 الأدلوجة /علم الظواهر:
- 60 1-3-1 "ماركس" وتوزيع العمل:
- 61 2-3-1 لوكاتش والبضاعة:
- 64 3-3-1 " ألتوسير " والسوق:
- 66 4-3-1 أدلوجيا "ماركس" وعلم الاجتماع:
- 68 2- "العروي" ونقد مشاريع الخطاب النهضوي العربي:
- 69 1-2 " الشيخ ":
- 71 2-2 "رجل السياسة ":
- 73 3-2 " داعية التقنية ":
- 77 3- المشروع الفكري لعبد الله العروي:
- 78 1-3 التاريخية (L'Historicisme):
- 81 2-3 الليبرالية (Libéralisme):
- 86 3-3 استراتيجية القطيعة مع التراث:
- الفصل الثاني: بين التناول الأطروحي ومناوشة قلاع التجريب (94 – 148)**
- 95 1- " اليتيم " : صراع اجتماعي وصدام حضاري:
- 95 1-1 بنية الصراع:
- 96 1-1-1 صراع النحن-النحن أو الصراع الاجتماعي:
- 97 1-1-1-1 قضية الوسطاء:

- 100 2-1-1-1 مشكلة الأرض: .
- 104 3-1-1-1 مأساة المرأة: .
- 108 2-1-1-1 صراع النحن - الآخر أو الصدام الحضاري: .
- 111 1-2-1-1 البرجوازية ودورها في استمرار المخطط الاستعماري: .
- 116 3-2-1-1 الغرب والاستلاب الحضاري: .
- 121 2-1-1-1 بنية التمزق (إدريس بطل إشكالي): .
- 121 1-2-1-1 بين التجذير (التراث) والتغريب (الحدثة): .
- 126 2- " اليتيم " التراوح بين الكلاسيكية والحساسية الجديدة: .
- 126 1-2-1-1 بنية السرد الذاتي: .
- 130 2-2-1-1 بنية اللغة الشعرية: .
- 133 3-2-1-1 بنية التناسل الحكائي: .
- 136 4-2-1-1 البنية اللغوية التراثية: .
- 140 3- افتتاح رواية " اليتيم " : .
- 140 1-3-1-1 افتتاح " اليتيم " على السياقات الاجتماعية: .
- 144 2-3-1-1 افتتاح " اليتيم " على فكر العروي: .
- 146 4- محاولة في التركيب: .

الفصل الثالث: تشخيص الواقع ورهان الشكل الروائي (149 - 211)

- 150 1- تشريح أنماط الوعي الاجتماعي وأزمة الإخفاق: .
- 150 1.1-1-1 الصدام الإيديولوجي بين الفكر السلفي والفكر الليبرالي: .
- 151 1.1-1-1 تنامي المد التقليدي ومحاولة استرجاع القيم التراثية: .
- 156 2.1-1-1 الاتجاه الليبرالي وأزمة البحث عن الحقيقة: .
- 163 2-1-1-1 هشاشة الوعي القائم وعوائق التحديث: .
- 164 1.2-1-1 الإيديولوجيا الانتهازية: .
- 165 1-1-2-1 مؤسسة السلطة والتيار السياسي: .
- 168 2-2-1-1 الإيديولوجيا الانهزامية: .
- 169 1-2-2-1 المضمون الغالب المعجز: .
- 174 2-2-2-1 بنية الإخفاق والتأجيل: .

176	2- رهان التجريب:
176	1-2 بنية تكسير خطية السرد:
179	2-2 بنية التعدد اللغوي:
180	1-2-2 لغة الخطاب الديني:
182	2-2-2 لغة الخطاب الليبرالي:
185	3-2-2 لغة خطاب السلطة:
187	4-2-2 لغة خطاب الرأي العام:
189	3-2 بنية التناس:
190	1-3-2 تناس داخلي:
193	2-3-2 تناس خارجي:
202	4-2 - تشطي خطية الزمن والأحداث وبنية الانشطار الحكائي:
205	3- انفتاح " الفريق ":
205	1-3 انفتاح " الفريق " على السياقات الاجتماعية:
207	2-3 انفتاح "الفريق" على فكر العروي:
209	4- محاولة في التركيب:
212	خاتمة:
217	قائمة المصادر والمراجع:

ملخص:

يعتبر عبد الله العروي واحدا من رواد الطبقة العربية المثقفة التي اشتغلت على الإيديولوجيا في ظل أزمة تشردم الواقع العربي في مناخ الإخفاقات، إضافة إلى كونه من الروائيين المغاربة الذين راهنوا على مخاطرة ارتياد عالم الإيديولوجيا على متن الخطاب الروائي، وفي هذه النقطة المفصلية تراءت في الساحة النقدية الأدبية تساؤلات تروم معرفة العلاقة بين فكره وإبداعه الفني.

اخترنا روايتي "اليتيم" و"الفريق" لنطرح حولهما التساؤلات الآتية: ما مدى حضور الفكري والإيديولوجي في إبداعه الروائي؟ وإلى أي مدى حضر العروي مفكرا في نتاجه الفني؟ ما أشكال التمظهر الإيديولوجي؟ وهل جنى الإيديولوجي على الفني؟

سعينا إلى الإجابة عن تلك الإشكاليات المطروحة في بحثنا الموسوم بـ: (الإيديولوجي والجمالي - دراسة بنيوية تكوينية في روايتي "اليتيم" و"الفريق" لعبد الله العروي) متبنين مقاربة بنيوية تكوينية، باعتبارها المقاربة الأنسب في رأينا- التي يمكنها رصد العلاقة بين الأبنية الفكرية وتمثلها في الخطابات الإبداعية وتفاعلها جماليا، والكشف عن شعريتها، وقد اتبعنا خطة منهجية اشتملت على:

مدخل: عنوانه بـ "الإيديولوجي والجمالي"، تطرقنا فيه إلى نظرة تاريخية على مفهوم الإيديولوجيا، ومنه إلى علاقة الإيديولوجيا بالأدب والرواية، ثم رصدنا معالم النقد الروائي السوسيولوجي وتحولاته.

فصل أول: عنوانه بـ "عبد الله العروي مفكرا"، عرجنا فيه على تصنيف العروي لاستعمالات مفهوم الإيديولوجيا، ثم حاولنا الإحاطة بمشروع عبد الله العروي النقدي لمشاريع الخطاب النهضوي العربي، كما تطرقنا إلى منظومته الفكرية البديلة التي حملت مفاهيم: التاريخانية، الليبيرالية، واستراتيجية القطيعة مع التراث.

فصل ثان: عنوانه بـ "بين التناول الأطروحي ومناوشة قلاع التجريب" درسنا فيه رواية "اليتيم" من خلال مرحلة الفهم حيث رصدنا فيها البنى المضمونية تحت عنوان: "اليتيم صراع اجتماعي وصدام حضاري"، كما بينا "تراوح" "اليتيم" بين الكلاسيكية والحساسية الجديدة" من خلال استنباط أهم بنياتها الشكلية وتماشيا مع إشكالية بحثنا رصدنا انفتاح "اليتيم" على السياقات الاجتماعية وعلى فكر العروي.

فصل ثالث: عنوانه بـ "تشخيص الواقع ورهان الشكل الروائي"، درسنا فيه رواية "الفريق" تطرقنا فيه إلى موضوعين أساسيين؛ "تشريح أنماط الوعي الاجتماعي وأزمة الإخفاق" و"رهان التجريب". وبيّنا في الخاتمة أن العروي يدرك أن الرواية هي لعبة جمالية قبل أن تكون مطارحة فكرية.

Résumé

Abdelaziz Laroui est considéré comme l'une des figures emblématiques de la classe arabe cultivée. Il n'a jamais cessé de se soucier et d'étudier l'idéologie au milieu de cette marée ascendante de la désintégration de la réalité arabe et du climat d'échec qui semble devenir perpétuel. Il est aussi un des auteurs romanciers maghrébins qui osent s'aventurer dans les confins du monde de l'idéologie par le biais du discours de fiction. De ce fait de nouvelles visions et de nouveaux questionnements se sont manifestés dans le but d'élucider le lien intrinsèque entre sa pensée et sa créativité artistique.

Nous avons choisi notamment les deux romans : « L'Orphelin » (Alyatim) et « L'Équipe » (Alfarik) afin de poser les questions suivantes : dans quelle mesure est la présence de son orientation intellectuelle et idéologique ? Est-ce l'idéologie a dévalorisé l'intellectuel ?

Dans le but de répondre à de telle problématique dans notre travail de recherche intitulé : l'idéologique et l'esthétique – Étude structuro-générative dans « L'Orphelin » et « L'Équipe » de Abdallah Laroui, nous avons adopté une approche structuro-générative car, selon nous, elle est la plus appropriée et peut déceler la relation entre les structures intellectuelles présentes dans les discours créatifs, leur dynamisme esthétique et la détection de leur poétique.

Notre démarche méthodologique inclut : L'introduction intitulée : « l'idéologique et l'esthétique » discute longuement l'historique du concept de l'idéologie et sa relation avec la littérature et le roman ainsi que les repères de la critique sociologique du roman et ses changements.

Dans le chapitre Un : « Abdallah Laroui , un penseur » nous avons abordé les différentes classifications du concept de l'idéologie proposées par cet auteur. Nous avons aussi essayé de cerner son projet critique au sein du discours arabe renaissant et son système intellectuel alternatif englobant des concepts tels que : l'historicité, la libéralisation et la stratégie de rupture avec le patrimoine.

Le deuxième chapitre, par contre, que nous avons intitulé : « Entre l'approche de thèse et l'accrochage des tours de l'expérimentation » et dans lequel nous avons étudié « L'Orphelin », nous avons pu repérer les structures contextuelles sous le titre de : « L'Orphelin, conflit social et accrochage de civilisation ». Nous avons aussi explicité la variation de « L'Orphelin » entre le classique et la sensibilité contemporaine ainsi que son ouverture sur les contextes sociaux et la pensée de Laroui.

Le troisième et dernier chapitre intitulé : « le diagnostic de la réalité et le pari de la forme du roman » une étude de « L'Équipe », discute deux sujets de base : « l'étude de la forme et structure de la conscience sociale et la crise de l'échec » et « le pari de l'expérimentation ». Dans la conclusion, nous avons clarifié que Abdallah Laroui est très conscient du fait que le roman est un jeu esthétique avant d'être un débat intellectuel.

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي
كلية الآداب واللغات والعلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم اللغة العربية وآدابها

مذكرة مكمّلة لنيل شهادة الماجستير بعنوان:

الإيدولوجي والجمالي
دراسة بنيوية تكوينية في روايتي
" اليتيم " و " الفريق " لعبد الله العروي

إعداد:

الطالبة سعيدة جلايلية

إشراف:

الدكتور رشيد رايس

الصفة	الجامعة	الأستاذ
رئيسا	أستاذ محاضر أ - جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي	د.العلمي المكي
مشرفا ومقررا	أستاذ محاضر أ - جامعة العربي التبسي تبسة	د. رشيد رايس
عضوا مناقشا	أستاذ التعليم العالي - المركز الجامعي - خنشلة	أ.د. يوسف لطرش
عضوا مناقشا	أستاذ محاضر أ - المركز الجامعي - سوق أهراس	د. سليمة لوكام

السنة الجامعية: 2011 - 2012

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إلى الوالدين الكريمين

إلى زوجي العزيز

إلى ابنتي عبير

مقدمة

مقدمة:

جعلت السياقات السياسية والسوسيو-ثقافية في المغرب العربي الرواية المغاربية تحظى بخصوصية وتميز عن الرواية المشرقية، فقد شيدت لها منطلقا خاصا يستقي شرعيته من مواكبه للفضاء الثقافي والفكري المهووس بالتحول والبحث عن الخصوصية في إطار السعي إلى تقديم مشاريع فكرية وحضارية رصينة في ظل الوعي العربي الممزق بين إيديولوجية ماضوية وأخرى دخيلة، لذلك لم يكن بإمكان الرواية المغاربية التفلت من الارتباط بالواقع والإيديولوجيا، ولا غرو، ذلك أن الخطاب الروائي من أكثر الأجناس الأدبية احتواءً للمنعطفات التاريخية والتحويلات الحضارية.

ويعتبر عبد الله العروي واحدا من رواد الطبقة العربية المثقفة التي اشتغلت على الإيديولوجيا في ظل أزمة تشرذم الواقع العربي في مناخ الإخفاقات، إضافة إلى كونه من الروائيين المغاربة الذين راهنوا على مخاطرة ارتياد عالم الإيديولوجيا على متن الخطاب الروائي، ولعله يكون جديرا بهذه المغامرة لكونه مفكرا قبل أن يكون روائيا، وفي هذه النقطة المفصلية تراءت في الساحة النقدية الأدبية تساؤلات تروم معرفة العلاقة بين فكره وإبداعه الفني.

وقد اخترنا روايتي "اليتيم" و"الفريق" لنطرح حولهما التساؤلات الآتية: ما مدى حضور الفكري والإيديولوجي في إبداعه الروائي؟ وإلى أي مدى حضر

العروي مفكرا في نتاجه الفني؟ ما أشكال التمثهـر الإيديولوجي؟ وهل جنى
الإيديولوجي على الفني؟

واستنادا إلى هذا الطرح، فإن أهمية البحث - في نظرنا - تكمن في معالجته
للإشكاليات الراهنة المطروحة على الساحة الفكرية والأدبية لا سيما وأن آخر ما
يجول في أفق النقد الأدبي هو النقد الثقافي الذي يسعى إلى عدم فصل النسق الثقافي
عن الفني والجمالي، وضرورة إسقاط النقد والأدب من البرج العاجي ليعالجا قضايا
الواقع - وإن اختلفت الآليات والأهداف - إضافة إلى أن هذا البحث يسعى لخلق
حوارية خصبة بين حقل فلسفي فكري وحقل أدبي جمالي بوساطة النقد، مما يتيح
حرية الانتقال بين مجالات عدة.

سعيـنا إلى الإجابة عن تلك الإشكاليات المطروحة في بحثنا الموسوم
بـ: (الإيديولوجي والجمالي - دراسة بنيوية تكوينية في روايتي "اليتيم"
و "الفريق" لعبد الله العروي) متبنين مقارنة بنيوية تكوينية، باعتبارها المقاربة
الأنسب في رأينا - التي يمكنها رصد العلاقة بين الأبنية الفكرية وتمثلها في
الخطابات الإبداعية وتفاعلها جماليا، والكشف عن شعريتها، وقد ركزنا أكثر على
مرحلتي الفهم والتفسير، إذ استجلينا في المرحلة الأولى أهم البنى المضمونية
والشكلية، ورصدنا في المرحلة الثانية انفتاحها على سياقاتها الاجتماعية وعلى فكر

العروي لنجيب على إشكالية البحث . كما استعنا -ضمنيا- ببعض آليات الاتجاه

السوسيو-نصي في الرواية خاصة آليات مقارنة باختين النقدية للرواية.

وقد اتبعنا خطة منهجية اشتملت على:

مدخل: عنوانه بـ " الإيديولوجي والجمالي "، تطرقنا فيه إلى نظرة تاريخية

على مفهوم الإيديولوجيا، ومنه إلى علاقة الإيديولوجيا بالأدب والرواية، ثم رصدنا

معالم النقد الروائي السوسيوولوجي وتحولاته، بدءا بالنقد الجدلي ثم الاتجاهين

السوسيوولوجي والسوسيو-نصي في الرواية، متعرضين إلى مقولات أهم أعلام هذين

الاتجاهين، وهم جورج لوكانش ولوسيان غولدمان في الاتجاه الأول، وميخائيل

باختين وبيير زيمبا في الاتجاه الثاني.

فصل أول: عنوانه بـ " عبد الله العروي مفكرا "، عرجنا فيه على تصنيف

العروي لاستعمالات مفهوم الإيديولوجيا وهو الأدلوجة/قناع، الأدلوجة/نظرة كونية،

الأدلوجة/تصور الكون، وأخيرا الأدلوجة/علم الظواهر ومن ثم حاولنا الإحاطة

بمشروع عبد الله العروي النقدي لمشاريع الخطاب النهضوي العربي والذي تضمن

التيارات الثلاث: " الشيخ "، " رجل السياسة " و" داعية التقنية "، كما تطرقنا إلى

منظومته الفكرية البديلة التي حملت مفاهيم: التاريخانية، الليبيرالية، واستراتيجية

القطيعة مع التراث.

فصل ثان: عنوانه بـ " بين التناول الأطروحي ومناوشة قلاع التجريب "

درسنا فيه رواية " اليتيم " من خلال مرحلة الفهم حيث رصدنا فيها البنى المضمونية تحت عنوان: "اليتيم صراع اجتماعي وصدام حضاري" ، فوجدنا بنية الصراع والتمزق تهيمنان على قضائها الدلالي، تتفرع البنية الأولى إلى صراع النحن-النحن أو الصراع الاجتماعي وصراع النحن -الآخر أو الصدام الحضاري، وتتفرع البنية الثانية إلى تيمة صغرى هي: بين التجذير(التراث) والتغريب(الغرب).

كما بينا "تراوح " اليتيم " بين الكلاسيكية والحساسية الجديدة" من خلال استتباط أهم بنياتها الشكلية وهي: بنية السرد الذاتي، وبنية اللغة الشعاعية، وبنية التنازل الحكائي و البنية اللغوية التراثية، وفي مرحلة التفسير، وتماشيا مع إشكالية بحثنا رصدنا انفتاح " اليتيم " على السياقات الاجتماعية وعلى فكر العروى في مرحلة التفسير، لنخلص في الأخير إلى محاولة في التركيب باعتبارها ملخصا لإجابة عن إشكالية البحث على مستوى رواية " اليتيم " .

فصل ثالث: عنوانه بـ " تشخيص الواقع ورهان الشكل الروائي "، تطرقنا

فيه في مرحلة الفهم إلى بنى الرواية المضمونية تحت عنوان " تشريح أنماط الوعي الاجتماعي وأزمة الإخفاق "، حيث استخرجنا أهم الموضوعات التي تكشف عنها الرواية، وهي الصدام الإيديولوجي بين الفكر السلفي والفكر الليبرالي، وهشاشة الوعي القائم وعوائق التحديث، ثم بنية الإخفاق والتأجيل.

أما البنى الشكلية لرواية " الفريق " فقد عنوانها بـ " رهان التجريب "، وهي بنية تكسير خطية السرد، وبنية التعدد اللغوي، وبنية التناص، و تشظي خطية الزمن وبنية الانشطار الحكائي.

وفي مرحلة التفسير - ولصياغة ملخص إجابة على إشكالية البحث على مستوى " الفريق " - درسنا انفتاحها على السياقات الاجتماعية وعلى فكر العروي، لنلج إلى محاولة في تركيب ما توصلنا إليه من خلال دراستنا لها.

خاتمة: أبرزنا فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

وأما عن الصعوبات، فلا تخفى الطبيعة التجريدية للموضوع التي تقتضي جهدا فكريا وذهنيا للإلمام بالأفكار العميقة والمسائل المتشعبة سواء على مستوى فكره، أو على مستوى روايته، وخاصة رواية " الفريق " ذلك النص المغلق العَصِيّ عن الانفتاح، بالإضافة إلى عدم تمكننا من الحصول على بعض المراجع المتعلقة برواية " الفريق "، ولعل أهمها " التشخيص الأدبي للغة والمجتمع في رواية الفريق " لمحمد الداوي، و " عبد الله العروي وحادثة الرواية " لصدوق نور الدين، و " عبد الله العروي من التاريخ إلى الحب " لمحمد الداوي ومحمد برادة، ناهيك عن عدم توفر المجالات التي تضمنت بعض حوارات العروي المتعلقة بإبداعه الأدبي وآرائه النقدية الأدبية، مثل مجلة " الكرمل " ومجلة " كل العرب ".

ولا يفوتنا أن نشكر جزيل الشكر المشرف الدكتور رشيد رايس الذي علمنا
روح البحث العلمي وأخلاقه وصرامته، كما نتوجه بخالص شكرنا وامتناننا إلى
الدكتورة سليمة لوكام التي كانت لنا خير سند بتوجيهاتها القيمة والدقيقة، وبنظرتها
المستنيرة، وروحها النبيلة.

مدخل:

الإيديولوجي والجمالي

1. نظرة تاريخية على مفهوم الإيديولوجيا.
2. علاقة الإيديولوجيا بالأدب.
3. علاقة الإيديولوجيا بالرواية.
4. النقد الروائي السوسيولوجي: معالنه وتحولاته.

1- نظرة تاريخية على مفهوم الإيديولوجيا:

ترجع جذور مفهوم الإيديولوجيا إلى فترة عصر الأنوار، هذا العصر الذي أحدث قطيعة معرفية مع التفكير القروسطي، مستبعدة التفكير اللاهوتي لتكريس العقل والواقع والتجربة مطيئة لفهم الطبيعة والعالم. لقد كان عصر التنوير « يعدّ الأعراف والتراث الديني إيديولوجيا مضللة، بينما كان العلم بالنسبة إليه الإيديولوجيا التي تمثل التقدم الاجتماعي /.../ إذا كانت حركة التنوير تعبيراً عن انتشار المعرفة العلمية، وعدم الركون لسلطة المعارف التقليدية، فقد كان التنوير في جوهره دعوة إلى النشاط العقلي والإنساني المستقل الهادف إلى تبديد الظلام» (1).

يعدّ فرانسيس بيكون (Francis Bacon) من أبرز أعلام هذا العصر، وهو أحد مؤسسي المنهج التجريبي، طرح نظرة علمية دقيقة لتفسير ظواهر الكون وفهمه، وتبديد الرؤى الظلامية والأوهام المسيحية القائمة على التفسير الأسطوري والغيبى للمظاهر الدنيوية. « لقد حاول التأكيد على أن الأوهام التي كانت سائدة في عصره ماهي إلا زخارف للطريقة المسيحية -الأرسطو طاليسية- في فهم العالم، القائمة على الإلهام الديني والأساطير الدنيوية الأخرى والخرافة والأحكام المسبقة التي اخترنتها التقاليد وأيدها السادة الإقطاعيون» (2).

¹ - بكري خليل: الإيديولوجيا والمعرفة، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2002، ص 76.

² - مجموعة من المؤلفين: الأيديولوجيات السياسية، ترجمة عباس عباس، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، ط1، 2009، ص 07.

أصدر بيكون كتابه " الأركانون الجديد " (1)، يهدف فيه إلى « إصلاح العلوم اعتمادا على الطريقة الاستقرائية بدل الطريقة القياسية المتوارثة. وأطلق على مجال مشروعه " الإحياء العظيم " (2). ضمّ القسم الأول من أركانونه طريقة القياس في المنطق. أما القسم الثاني فقد اختص بنقد معوقات المعرفة العلمية « التي تؤدي إلى إعاقة الفهم الإنساني، وحددها بأوهام العقل Idols التي تمثل الجوانب اللاعقلانية من عواطف ومشاعر وعادات ذهنية شائعة، فهي أوهام طبيعية أو فطرية أنثروبولوجية (القبيلة) أو اجتماعية نفسية (الكهف) وأوهام بسبب استخدام اللغة (السوق) ورابعة نظرية ومتوازنة (المسرح)» (3).

اقترب بيكون من مفهوم الإيديولوجيا، حيث بحث عن العوامل الاجتماعية المساهمة في خلق الأوهام، فكان بذلك « الجد الروحي لنظرية الإيديولوجيا كما يقول كارل مانهايم » (4)، إلا أن طرحه لم يخرج عن إطار المنطق الذي يبحث طرق التفكير السليم (5).

¹ - تجديدا لكتاب أرسطو " الأركانون " .

² - محمد سبيلا: الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992، ص 36.

³ - بكري خليل: الإيديولوجيا والمعرفة، ص 70.

⁴ - محمد سبيلا: الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، ص 36.

⁵ - عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1983، ص 23.

التقط كوندياك (Étienne Bonnot de Condillac) -تلميذ بيكون- الدعوة من بعده، وأخرج مطارحة أستاذه عن إقليم المنطق، وانبرى « للبحث عن جميع المؤثرات في الفكر الطبيعية الحسية والإنسانية الثقافية »(1)، وحفر عن الظروف المؤثرة في الفكر الإنساني من تقاليد ومعتقدات وأفكار موروثه بغية هدمها وإعادة بنائها.

في أحضان هذه الثورة الفكرية العلمية التي سعت جاهدة للإطاحة بالمؤسسة الفكرية الظلامية، وإحلال تفكير عقلائي متنور، ظهر مصطلح الإيديولوجيا على يد المفكر أنطوان ديستوت دوتراسي (Antoine Louis Claude Destutt de Tracy) -تلميذ كوندياك- « وكان قصده من ذلك حسب مدلولية اللفظ في اللغة اللاتينية -Idéo- وتعني الفكرة، و Logie وتعني علم- إيجاد مبحث يهتم بالأفكار ويدرسها، وفق قوانين علمية تجريبية غير تجريبية، انطلاقا من مقولة الفلسفة الحسية عند " كوندياك Condillac " التي ترى بأن الأفكار أساسها المحسوسات، وأن العقل وعاء الحس »(2).

¹ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

² - عمرو عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي دراسة سوسيوبنائية في روايات عبد الحميد بن هدوقة، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2001 ص 11.

يرتكز موضوع علم الأفكار على البحث في الكيفية التي تؤثر بها الأفكار الموروثة في الوعي الإنساني، ويهدف إلى تخليص المجتمع من نير الأفكار التقليدية النازعة إلى كل ما هو أسطوري ومثال وغيبى، من خلال الدراسة العقلانية للأفكار. لقد أراد دوتراسي أن يكتشف القوانين التي تحكم الفكر البشري، كما اكتشف نيوتن (Isaac Newton) قانون الجاذبية، وبذلك يحدث طفرة في ميدان العلوم الإنسانية، تضاهي طفرة نيوتن في مجال العلوم الفيزيائية(1).

يدور مفهوم الإيديولوجيا عند دوتراسي في فلك حركة التنوير الساعية إلى تبديد الفكر اللاهوتي الموروث الذي يحف العقل فيحجبه عن رؤية الحقيقة المتجسدة في الطبيعة. إن فكرة انعكاس الحقيقة في العقل البديهي ومن ثمة وجود حقيقة بديهية، تبعد مشروع فلسفة الأنوار عن تبلور عهد للإيديولوجيا في أحضان عصر التنوير، لأن الفكر الإيديولوجي مرتبط بالذاتية التي تفترض وجود أكثر من حقيقة، ويتعارض مع الفكر الموضوعي الذي يقرّ بوجود قوانين ثابتة وحقيقة واحدة(2). « إن مشروع علم الأفكار سابق لعهد الأدلوجة، وهو أقصى ما يمكن تصوره إذا ما افترضنا وجود حقيقة مطلقة تنعكس مباشرة في مرآة العقل »(3). أما العامل الآخر الذي يمنع تبلور عهد للإيديولوجيا في نطاق عصر الأنوار، فهو عدم ربط هذا

¹ - مجموعة من المؤلفين: الأيديولوجيات السياسية، ص 08.

² - عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 10.

³ - المرجع السابق ، ص 25.

المفهوم بمفهومي المجتمع والتاريخ، لأن « مفهوم الأدلوجة لا ينتعش ويتبلور إلا في نطاق نظرية اجتماعية ونظرية تاريخية متكاملتين »(1).

أنجبت الثورة الفكرية الأوروبية ثورة عسكرية، فاجتاحت جيوش نابليون بونابرت (Napoléon Bonaparte) الفرنسي أرجاء أوروبا، حاملة لواء دعوة الأنوار، ودخلت في صراع عنيف مع سلطة الرهبان والإقطاعيين والنبل، إلا أن مصالح نابليون العسكرية، وأفكاره التوسعية ارتطمت بأفكار الإيديولوجيين الإصلاحية (دعاة الأنوار) التي أصبحت مصدر تهديد للسلطة العسكرية، فعمل على الإطاحة بجماعة الإيديولوجيين والقضاء عليها، ونعت أفكارهم بالبعد عن الواقع والإغراق في الوهم(2)، ومنذ ذلك الحين ارتبط مفهوم الإيديولوجيا بالوهم، وأصبح هذا المفهوم « يتراوح بين وصفها بالسفسطة التي تبحث في أصل الأفكار، وبين من عدّها رداً للفكر إلى إحساس، أو حسبها مساوية للتعالي "الكانتي"(3).

ترعرعت الإيديولوجيا في أحضان فلسفة الأنوار، بيد أنها نضجت في ظروف مختلفة، ففي أجواء الثورة الصناعية التي قاد زمامها النظام الرأسمالي، تحول الصراع الدائر بين دعاة التنوير وسلطة الكنيسة، إلى صراع بين الطبقة الرأسمالية وطبقتها العاملة. في هذا السياق برز المفكر الألماني كارل ماركس

¹ - المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

² - عمرو عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي، ص 13.

³ - بكرى خليل: الإيديولوجيا والمعرفة، ص 84.

(Karl Heinrich Marx) الذي أخذ على عاتقه فكفكة النظام المضطهد والإطاحة

بصروحه الفكرية، متهما فكر الطبقة الوسطى بالفكر الإيديولوجي.

أضفى ماركس شرعية علمية على مفهوم الإيديولوجيا بوضعه في أحضان

نظرية اجتماعية تاريخية، فانتعشت وتوسعت الدائرة التي تشغلها الإيديولوجيا،

وتعدّدت مفاهيمها وتطورت أشكال وجودها حتى أضحت مصطلحا ملغما يصعب

التعامل معه(1).

2- علاقة الإيديولوجيا بالأدب:

إن صفة الإبداع عند الفنان أو الأديب لا تتفي عنه الرواسب والخلفيات

المعرفية والسوسيوثقافية، فهو لا ينطلق من العدم في عمله الإبداعي، وإنما من

جدلية الذات والموضوع.

فمنذ فجر الإنسانية لم يتصلّ الفن من المؤثرات الاجتماعية، ولم ينفلت من

السياقات الخارجية، إذ حتى في بداياته حين ارتبط بالنزعة الأسطورية، وراح

يصوّر الصراع الدائم بين عالم البشر وعالم الآلهة (القوى الطبيعية)، لم يخلُ من

ملاحم اجتماعية، فقد عبّر هذا الصراع عن رغبة الطبقة الأرستقراطية في اكتشاف

المجهول وعكس نمط حياتهم(2)، فكانت الأساطير والملاحم مظهرا من مظاهر

¹ - سنتناول في الفصل الأول مفهوم الإيديولوجيا ومجالات استعمالها بشكل أكثر تفصيلا.

² - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي دراسة بنيوية تكوينية، دار الثقافة،

الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1985، ص 49.

الحياة الاجتماعية، التي تزخر بتناقضات المجتمع وصراع المواقف والرؤى، «
فالأدب بشكل طبيعي، وفي حال وجوده مشحونٌ بالإيديولوجيا لأنه نظرة إلى الوجود
وإعادة صياغة الواقع، ولأن الأديب لا ينزل من محيطه مهما حاول، فالأفكار التي
يحملها وصلت إليه من محيطه، وتجاربه الذاتية التي حصلت في بيئته» (1).

كانت علاقة الأدب بالواقع الاجتماعي محل اهتمام المفكرين منذ القدم، إذ
عبّر أفلاطون (Plato) عن ارتباط الفن بالمجتمع في جمهوريته الفاضلة حين
أقصى الشعر الغنائي وشعر الملاحم منها، بدعوى الحرص على صلاحها، وأبقى
على الشعر الذي يمجّد الآلهة والأبطال (2). و« رفض الشعر القائم على المحاكاة
لأنه بعيد عن الحقيقة ثلاث مرات، إذ أنه مجرد محاكاة للمحاكاة» (3). بهذا الموقف
وضع أفلاطون لنظريته إطاراً أخلاقياً، مؤكداً أن القيمة الحقيقية للأدب تكمن في
الواقع وليس في تمثيله.

أما أرسطو (Aristotle)، وبالرغم من محاولته لتخطي النظرة الجمالية
الأفلاطونية التي تتأسس على القيم الأخلاقية الاجتماعية، معتبراً « أن الأدب نشاط

¹ - فادية المليح حلواني: الرواية والإيديولوجيا في سورية 1958-1990، دار الأهالي، دمشق، سورية، ط1، 1998، ص 28.

² - شايف عكاشة: اتجاهات النقد المعاصر في مصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1985، ص 11.

³ - عبد الوهاب شعلان: المنهج الاجتماعي وتحولاته من سلطة الإيديولوجيا إلى فضاء النص، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008، ص 07.

لساني له وظيفته وقيمه اللتان ارتفعا بواسطتهما على التاريخ»(1)، إلا أنه ظل أسير البعد الاجتماعي والأخلاقي في نظريته النقدية حين ركز على الوظيفة التطهيرية للأدب(2).

يرفع أرسطو من قيمة الشعر، ويجعله أكثر فلسفة من التاريخ، لأن التاريخ سجل لما هو كائن، أما الشعر فيحتضن الكائن والمحتمل. ويقترب من هذه الرؤية، موقف شوبنهاور (Arthur Schopenhauer)، حين يعقد علاقة متينة بين الفن والحياة، « فيقول أن الموسيقى تعبير مباشر عن إرادة الحياة، والشعر أصدق تصويرا للطبيعة البشرية من التاريخ»(3)، ويدحض شوبنهاور موقف أفلاطون الراض لشعر المآسي الذي يعارض أخلاق جمهوريته الفاضلة، بانتصار الشر على الخير فيه(4)، مؤكدا أن « المأساة قمة الفن الشعري، وهي تمثل الجانب المروع من الحياة حيث الصراع بين الإرادة ونفسها قد بلغ الذروة»(5).

بدأت ملامح المنهج الاجتماعي في الظهور مع بروز الوعي التاريخي في أوروبا هذه الفترة التي أعلنت عن مقاطعة الفكر المثالي وميلاد فكر عقلاني-

¹ - شايف عكاشة: اتجاهات النقد المعاصر في مصر، ص 11.

² - المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

³ - مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، دار المعارف القاهرة، مصر، ط4، ص 35.

⁴ - نجوى صابر: النقد الأخلاقي أصوله وتطبيقاته، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 124.

⁵ - مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، ص 35.

وضعي، يكرّس روح التجربة وبصيرة العقل في إدراك الحقائق. في ظل هذه الظروف نشطت حركة التصنيع في أوروبا، وتطورت العلوم الإنسانية وبرزت نظريات نقدية تروم معرفة الصلة بين الأدب والمجتمع، وتُعتبر مدام دوستايل (Madame de Stael) أبرز من دعا إلى اجتماعية الأدب في كتابها " الأدب وعلاقاته بالمؤسسات الاجتماعية"، محاولة تجلية «مدى تأثير الدين والعادات والقوانين في الأدب، ومدى تأثير الأدب في الدين والعادات والقوانين» (1).

ورصد تين (H.Taine) العلاقة بين الأدب والمجتمع في نظريته النقدية التي تفسر العمل الأدبي على ضوء ثلاث «الجنس، البيئة، العصر»، «والحق أن الفضل في استكشاف الأصول الاجتماعية للفن، يرجع إلى "تين" برغم أنه لم يبرهن على وجود علاقة سببية دقيقة بين ثلاثه السببي، وبين أعمال الأدب الإنجليزي التي درسها في مؤلفه» (2).

أهمل تين العبقرية الفردية بحصره للعملية الإبداعية في هذا الإطار، فكان «مخطئه حول العرق والبيئة والزمن ناقص بحيث لا يستطيع أن يشمل جميع

¹ - روبير اسكاريبيت: سوسولوجيا الأدب، ترجمة أمال أنطوان عرموني، دار عويدات، بيروت، لبنان، ط3، 1999 ص 23. نقلا عن:

Mme De Stael, de la littérature, discours préliminaire.

² - شايف عكاشة: اتجاهات النقد المعاصر في مصر، ص 14.

مظاهر حقيقة هي في غاية التعقيد، خصوصا وأن مناهجه لا تطابق خاصية الواقع الأدبي «(1).

لكنّ الدعوة لاجتماعية الأدب لم تتبلور كمنهج واضح المعالم إلا مع النقاد الماركسيين، حيث أسهمت نظرية الانعكاس التي طورتها الواقعية في تعزيز هذا التوجه الاجتماعي لدراسة الأدب ونظر للأدب على أنه « إنتاج لا يوجد إلا بالعلاقة مع الإيديولوجيا ومع التاريخ، تاريخ التشكيلات الاجتماعية وتاريخ الإنتاج الأدبي »(2)، حيث يلتقط وعي الكاتب إيديولوجيا، ويصوغها وفق منطق النص الأدبي، الذي يمنحها دلالات جديدة تختلف عن دلالاتها في الواقع ويلبسها ثوبا فنيا، تظهر فيه مقنعة تحت العلامة اللغوية، متميزة بهذا القناع الجمالي عن الإيديولوجيا في الواقع، لكنها لا تنتكر للواقع الذي أنتجها وإنما تدخل عالم الأدب لتمثّل عناصر الواقع بكل تناقضاتها.

3- علاقة الإيديولوجيا بالرواية:

تعدّ الرواية من أكثر الأجناس الأدبية احتواءً للأحداث الاجتماعية والمواقف الفكرية من خلال تقنية السرد التي تتيح للكاتب بث همومه الاجتماعية وهواجسه الفكرية والإيديولوجية.

¹ - روبرت اسكارييت: سوسيولوجيا الأدب، ص 24.

² - عمار بلحسن: في الأدب والإيديولوجيا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1984، ص 92.

وإذا كانت « الملحمة التي هي أم الرواية النثرية في القرون الوسطى، لا تخلو من التعبير عن مضمون اجتماعي سواء حينما تصور صراع الإنسان مع الطبيعة وقواها الخفية، أو حين تتحدث على هموم طبقة بعينها »(1)، فإن الرواية أولى بالتعبير عن المضمون الاجتماعي فهي جنس أدبي سردي يمنح كاتبه القدرة على بسط انشغالاته الاجتماعية والإيديولوجية. إنها « وعاء تصب فيه أفكار ورغبات وأحاسيس الإنسان في صراعه مع واقعه ومحيطه »(2) المشحون بالإيديولوجيات المتضادة والرؤى المتصارعة، ومن ثمَّ كانت الرواية تجسيد للواقع، « ولكنها فوق ذلك موقف من هذا الواقع، وهذا الموقف لا يمكن أن يتشكل إلا بإعادة إنتاج هذا الصراع الواقعي والإيديولوجي في النص »(3).

3-1- الإيديولوجيا في الرواية:

رأينا أن الروائي في عمله الإبداعي ينهل من واقعه ومحيطه الاجتماعي باعتباره مادة أولية يصوغ بها روايته، وبطبيعة الحال فإن ذلك المحيط الاجتماعي لا يمكن أن يكون متصالحا مع نفسه، فكل واقع يتخبط في ظل صراعات اجتماعية وسياسية وفكرية.. تسمى هذه الرؤى المتناقضة بالإيديولوجيات السائدة.

¹ - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 48.

² - إبراهيم عباس: الرواية المغاربية تشكل النص السردي في ضوء البعد الإيديولوجي، دار الرائد للكتاب، الجزائر، ط1، 2005، ص 65.

³ - المرجع نفسه، ص 58.

يلتقط وعيُ الروائي تلك الإيديولوجيات ويصوغها في شكل تصادمي ليخلق عملاً روائياً محملاً بهذه الرؤى المتصارعة.

يرى الناقد المغربي حميد لحداني في كتابه "النقد الروائي والإيديولوجيا" أن بيير ماشيري (Pierre Machere) أبرز من قدّم أبحاثاً حول موضوع الإيديولوجيا في الرواية إذ يقول « ونرى أن الكلام عن أفكار ماشيري يفرض نفسه في المقدمة بالقياس إلى أبحاث باختين لأن بيار ماشيري وصل أبحاثه بشكل مباشر مع الأبحاث الماركسية، بينما بدأ الآخر وقد فضل الابتعاد عن الرؤية الماركسية على الرغم من أنه كان على اتصال بها، إن ماشيري ينقلنا تدريجياً إلى تصور جديد لعلاقة الرواية بالإيديولوجيا »(1).

صاغ بيير ماشيري مفهوماً جديداً لعلاقة الرواية بالإيديولوجيا في إطار الجدلية الماركسية في كتابه " من أجل نظرية للإنتاج الأدبي " (1966)، وكان ذلك من خلال إعادة قراءة دراسات لينين (Vladimir Ilyich Lenin) لأعمال تولستوي (Leo Tolstoy).

تعدّ فكرة الانعكاس أو المرآة واحدة من الأفكار الماركسية الأثرثوكسية وهي فكرة مؤداها أن الأديب يعكس واقعه في عمله الأدبي، فيصبح هذا العمل مرآة عاكسة للواقع. وقد نشأ هذا المفهوم - في مظهره الميكانيكي - خلال « النقاش

¹ - حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990، ص 25.

المدرسي العقيم الذي ساد الساحة الأدبية في العهد الستاليني -الجدانوفي حول العلاقة الآلية بين العمل الأدبي والقاعدة المادية «(1)، ثم أعاد ماشيري النظر في قضية الانعكاس بمنظار يقترب من روحها الأصيلة في الجدل الماركسي، حيث اعتبر أن « المرأة عند لينين جزئية لأنها تقوم باختيار ما تعكسه بمعنى أنها لا تعكس الحقيقة الكلية الموجودة في الواقع »(2)، بل تشوه الواقع تشويها جماليا خلّاقا، مما يجعل النص -حسب لينين- ليس صفحة مفتوحة أمام القارئ وإنما بنية معقدة من العلاقات لا يصل الناقد إلى تفكيكها إلا من خلال فكرة " التحليل l'Analyse " (3).

إن فكرة احتواء النص الروائي على زخم من العلاقات المتشابكة قادت ماشيري إلى الحديث على العلاقة الرواية بالإيديولوجيا باعتبارها عنصرا من عناصر النص، وذلك دائما في إطار قراءته للنقد اللينيني.

يذهب ماشيري إلى القول بأن لينين أعاد طرح فكرة علاقة الإيديولوجيا بالرواية في تحليله لروايات تولستوي، وذلك حينما أقر بـ « فكرة احتواء النص على معطيات تأويلات متناقضة للنص ذاته، لأنه عبارة عن تجميع لإمكانات متعددة بسبب تعارض عناصره »(4)، وهذه العناصر المتناقضة هي الإيديولوجيات التي

¹ - عبد الوهاب شعلان: المنهج الاجتماعي وتحولاته من سلطة الإيديولوجيا إلى فضاء النص، ص 15.

² - حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، ص 25.

³ - المرجع السابق، ص 26.

⁴ - المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

تكوّن النص الروائي، لكن تلك الإيديولوجيات عندما « تدخل النص الروائي لا تتمتع بالقوة نفسها التي لها في الواقع، فهي محاصرة بوجود بعضها إلى جانب بعض »(1). بفعل هذا الحصار يغدو النص الروائي مسرحاً لصراع الإيديولوجيات وتصاغ من هذه الفوضى الخلاقة جمالية النص، إذ « من داخل ذلك التناقض بين الإيديولوجيات ينبثق التعبير الذي يعمل على تفجير هذا التناقض وتوليد المعنى »(2)، فتكتسي الإيديولوجيات دوراً جمالياً يصوغ به الكاتب عالماً الإبداعي الذي يمثّل إيديولوجيته الخاصة، لأن الكاتب لا يعبر بالضرورة -عبر الإيديولوجيات المبتوثة في نصه- عن إيديولوجيته الخاصة من وسط هذه العلاقات المعقدة في النص تنبثق إيديولوجية الروائي الخاصة متجسدة في العمل الروائي، فيصبح النص إيديولوجياً مضافاً يزاحم بقية الإيديولوجيات، وتنشأ « علاقة الاحتجاج القائمة بين النص ككل وبين محتوى النص. والنص ككل هو من صياغة المبدع، أما محتوياته فهي عناصر مستمدة من الحقل الاجتماعي الإيديولوجي »(3).

إن النص الروائي عند بيير ماشيري لا يعكس الحقيقة، وإنما يعبر عن الرؤى المختلفة للحقيقة، وبذلك ينأى عن دور العاكس الأمين للواقع، ويحسد دور المرأة

¹ - المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

² - إبراهيم عباس: الرواية المغاربية تشكل النص السردي في ضوء البعد الإيديولوجي، ص 60. نقلاً عن:

Pierre Macherey : pour une théorie de la production littérature, P 150.

³ - حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، ص 27.

الخائنة، إنه « لا يعبر عن معرفة -لأنه لا يعكس الحقيقة الكلية للمسار التاريخي- ولكنه يعبر عن معنى من المعاني أي يعبر عن حدوده المعرفية» (1). يبتعد النص -حسب ماشيري- عن كونه نصا معرفيا ويكتسي طابعا إيديولوجيا « ونذكر هنا أننا عندما نقول الإيديولوجيا في الرواية، نقصد بالذات الإيديولوجيا المكونة لمحتوى النتاج الأدبي مثلما هو مقصود بالذات عند ماشيري» (2).

طرح باختين (Mikhaïl Bakhtine) نظرةً مخالفةً لتواجد الإيديولوجيا في الرواية، حيث أزاح مركز الثقل عن الصراعات الإيديولوجية ونقلها إلى اللغة، فاقترب بموقفه هذا إلى الطرح الجمالي بخلاف سابقه الذين ركزوا على التجليات السوسيوثقافية في النص الروائي.

قسم باختين الرواية إلى صنفين؛ صنف حوارى وآخر مونولوجى، وأشاد بالصنف الأول لقدرته على التحرر من مركزية الصوت الواحد والانفتاح على الحياة الاجتماعية بما تحويه من رؤى وأفكار وإيديولوجيات مختلفة، وكل ذلك يتجلى عبر اللغة، لقد « انفتح على الإيديولوجيا ولكنه في الوقت نفسه يخضعها لسلطة الخطاب

¹ - المرجع نفسه، ص 29.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والعلامة اللغوية في شكل من الحوارية الخصبة بين التحليل الشكلاني العلمي والفكر الجدلي السوسولوجي «(1).

جعل باختين النص الروائي زخما من الأصوات كل صوت مشحون بإيديولوجيا مخالفة لإيديولوجية الصوت الآخر، « وعن هذا الاختلاف الإيديولوجي ينشأ الصراع في الرواية، وتصبح صياغة الحكمة ممكنة »(2).

يقصد باختين بالإيديولوجيا في النص الروائي تلك الإيديولوجيات السياسية التي تتبارى في الحقل الاجتماعي لتحقيق أهدافها مجسدة في شخوص الرواية وأبطالها، فكل شخصية في الرواية لها صوتها الخاص وإيديولوجيتها الخاصة التي تتجلى عبر البناء اللغوي أو على المستوى اللساني. وبهذا التجلي تغدو إيديولوجيا معطى جماليا يشكل به الروائي عالمه الإبداعي، وهذا ما يُطلق عليه الإيديولوجيا في الرواية.

3-2 - الرواية كإيديولوجيا:

قد تبدو هذه الفكرة إعادة لطرح النقاش العقيم حول كون الرواية خطابا إيديولوجيا أم فنيا، لكن معالجة الموضوع باعتبار الإيديولوجيا مكونا جماليا يُخرج النقاش من هذا المأزق.

¹ - عبد الوهاب شعلان: المنهج الاجتماعي وتحولاته من سلطة الإيديولوجيا إلى فضاء النص، ص 24.

² - حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، ص 32.

إن فكرة الرواية كإيديولوجيا هي حصيلة للتصادم الناجم عن صراع الإيديولوجيا داخل الرواية نفسها، فلا يستطيع القارئ معرفة إيديولوجية الرواية إلا من خلال معرفة طبيعة الصراع الداخلي بين إيديولوجيات المتناقضة ومعرفة نتائج هذا الصراع، وتعتبر إيديولوجيا الرواية عن رؤية الكاتب، ذلك « إن صوت الكاتب في الواقع (أو إيديولوجيته) يكونان موجودين ضمن الأصوات المتعددة المتعارضة منذ البداية »(1). غير أن باختين يرى أن الروايات الديالوجية لا تتضمن بالضرورة- موقفا إيديولوجيا، لأن تكافؤ الصراع بين الإيديولوجيات لا يمكن القارئ من فهم الإيديولوجيا المسيطرة في النص(2)، إلا أنه يمتلك معرفة رصينة بجميع الإيديولوجيات المتساكنة في الرواية، وبذلك تصبح الرواية عند باختين « مختبرا للمعرفة السوسولوجية، وبالأخص الرواية الديالوجية، أكثر مما هي مجال للاختيار الإيديولوجي »(3).

إن العلاقة بين الإيديولوجيا والرواية علاقة جدلية ذلك « إن النص الروائي يرتبط بالنص الكبير الإيديولوجيا وأشكال العلاقات الإنسانية والاجتماعية في بنيته الداخلية »(4)، ليشكل فيما بعد مظهرا من مظاهر الإيديولوجيا، وحقلا من حقولها، غير أن الناقد لا يجب أن ينزلق في متاهة البحث عن المضامين الإيديولوجية،

¹ - المرجع السابق ، ص 36.

² - المرجع السابق نفسه، ص 28.

³ - المرجع السابق نفسه، ص 36.

⁴ - عمار بلحسن: في الأدب والإيديولوجيا، ص 116.

ويهمل الجانب الجمالي، فيغدو نقده تعسفا على النص، ويصبح النص وثيقة لتسجيل الأحداث الاجتماعية والثقافية والتاريخية.

4- النقد الروائي السوسولوجي: معالمه وتحولاته

1-4 - النقد الجدلي:

ولد المنهج الاجتماعي في أحضان المنهج التاريخي، أين تبرز ملامح الدعوة لاجتماعية الأدب، حيث أنيطت بالنص الأدبي مهمة تغيير الواقع الاجتماعي والثقافي بأبعاده المختلفة، وتجلّى هذا الدور في الحركة الرومانسية التي اهتمت بتصوير العلاقة بين الأدب والحياة، معارضة بذلك الاتجاه الكلاسيكي الذي يصوّر الأدب على أنه مجرد محاكاة لمنابع الأدب القديمة التي تمثل النموذج الراقى للإبداع. ومع نضج الوعي التاريخي ظهرت الفلسفة الجدلية الهيجلية التي كانت الأساس الصلب الذي بنى عليه ماركس نظرتة التاريخية للأدب والفن، والتي تقوم على تصور منطلقه أن الأدب شكل من أشكال البنية الفوقية التي تعكس البنية التحتية للمجتمعات والمتمثلة في الجوانب الاقتصادية والمادية.

ركّز المنظرون الماركسيون على إبراز المضامين الاجتماعية للأثر الأدبي، وقيموه على أساس قدرته على تشخيص الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، ووضعوا معايير للأدب الناجح أهمها تبنيه لمواقف وقضايا مجتمعه المختلفة. سمي هذا الاتجاه بالمدرسة الجدلية التي راهنت على الرواية لقدرتها على

المساهمة في إذكاء الوعي التاريخي من خلال دورها الفعال في الصراع الفكري والإيديولوجي في المجتمعات. لكن هذا الاهتمام البالغ بالدلالات الاجتماعية والإيديولوجية حال دون النظر في البناء الجمالي والأسلوبي في الرواية، ولا غرو، ذلك أن أصحاب هذا الاتجاه ينتمون إلى الميدان السياسي الذي وضع على عاتقه تحرير البشرية من هيمنة الطبقة والاستغلال، وكان أهم هؤلاء من كبار المناضلين الثوريين، أمثال لينين في كتابه " في الأدب والفن " الذي قرأ فيه أعمال تولستوي، وكذلك تروتسكي (Léon Trotsky) الذي بلور رؤيةً ماركسية في كتابه " الأدب والثورة "، دون أن ننسى الرائدان ماركس وانجلز (Friedrich Engels) في " الكوميديا الإنسانية لبلزاك ".

مثل النقد الجدلي اللبنة الأولى في صرح النقد السوسيولوجي للرواية، بيد أن ما أخذ عليه هو إغفاله للجانب الإبداعي والجمالي في الرواية، وإصاقها بالمضامين الإيديولوجية، ومع بروز الناقد جورجي بليخانوف (Georgi Plekhanove) طعم النقد السوسيولوجي الروائي بنظرة جمالية، وأرسيت معالم نقد جمالي ماركسي جديد يتأسس على جدلية علم الجمال والرؤى الماركسية المادية.

قدم بليخانوف نظرة جديدة للعلاقة بين الفن والمجتمع، فكانت محاولته خطوة هامة في إرساء قواعد نقد سوسيولوجي للرواية. غير أن مطارحته اقتصرت على الجانب النظري، إذ تكاد تخلو دراساته التطبيقية من الأبعاد الجمالية « سواء في

الدراسات التي تناول فيها بعض الأعمال المسرحية أم في تلك الدراسة التي أقامها حول رواية " ما العمل " لتشيرنيشيفسكي (Nikolai Tchernychevsky) «(1). ف جاء بعده رجيل من النقاد صاغوا نظرية نقدية تنظر للنص الروائي كعمل إبداعي بالدرجة الأولى تندس بين ثناياه مضامين اجتماعية وإيديولوجية.

4-2 - الاتجاه السوسيولوجي في الرواية:

4-2-1 جورج لوكاتش: (George Lukacs)

جاءت أعمال الناقد المجري جورج لوكاتش كمحاولة لانتقال النقد الروائي السوسيولوجي من مأزق القراءات الإيديولوجية المتمزمتة التي أغفلت الأبعاد الجمالية في النص الروائي، وصبت جلّ اهتماماتها في التقصي عما هو فكري واجتماعي في الرواية.

ينبثق مفهوم لوكاتش للعلاقة بين الأدب والمجتمع من « تصور أساسي مفهومه أن دراسة الظواهر الأدبية لا بد أن تكون دراسة شاملة لا تقف عند الجزئيات وإنما تدرس الظاهرة في كليتها وشموليتها »(2)، دون إغفال الجانب الفني، ومن هذا المنطلق يعتبر لوكاتش الرواية شكلا جماليا إبداعيا يعبر عن حركة المجتمع ورواه المختلفة.

¹ - عمار بلحسن: في الأدب والإيديولوجيا، ص 60.

² - صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1997، ص

انطلاقاً من جدلية الفني والفكري صاغ لوكاتش مقاربتة النقدية التي تتركز على جملة من المفاهيم لعل أهمها مفهوم الكلي والنمطي و رؤية العالم.

* الكلي والنمطي:

لا يمكن فهم نظرية لوكاتش النقدية إلا من خلال إدراك بعض المفاهيم الهيجالية في جماليته الفلسفية، إذ يعد لوكاتش واحداً من الذين تشبعوا بالفكر الهيجلي، ولعل أهم فكرة استقاها لوكاتش من التراث الهيجلي وبنى عليه مقاربتة النقدية هي فكرة الكلية، ومفادها أن « الواقع لا يمكن فهمه إلا ككل متسق ككلية دالة، والفكر الذي لا يفهم العالم الموضوعي ككلية بل يعزل الظواهر الفردية بعضها عن بعض يظل تجريدياً »(1).

سحب لوكاتش مقولة الكلية من نطاق الفكر الفلسفي الجاف وضمها إلى مجال النقد الأدبي، معتبراً أن الأدب « إدراك للكل الإنساني واستيعاب لشمولية العلاقات البنوية التي تربط الإنسان بالطبيعة والتاريخ »(2). ومن مقولة الكلية استنبط لوكاتش مفهوم النمط.

من شأن الفن أن يكتنه الجوهرية والكلي من المظاهر الجزئية والنمطية التي تشخص بصيرورتها عبر الأطوار التاريخية الحقيقية الجوهرية والكلية، فعندما «

¹ - بيير زيماء: النقد الاجتماعي نحو علم الاجتماع للنص الأدبي، ترجمة عائدة لطفي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1991، ص 45.

² - عبد الوهاب شعلان: المنهج الاجتماعي وتحولاته من سلطة الإيديولوجيا إلى فضاء النص، ص 39.

تكتسب التفصيـلة صفة دلالية وأساسية كاشفة عن جوهر معين، يتم آنذاك رفع الشيء بوصفه كلية منظمة بطريقة عقلانية إلى مستوى الخاص والنمطي «(1)، والأدب الراقى في رأي لوكاتش هو الذي يستطيع تجسيد الكلي في النمطي.

* رؤية العالم:

حاول لوكاتش أن ينأى عن السقوط في هوة استقصاء المضامين الإيديولوجية واهتم بالكشف عن البنى الأسلوبية والجمالية، إلا أنه كثيرا ما كان يقع في البحث عن المضامين، لأنه « ظل على الدوام حريصا على تقديم الأسباب الفكرية والثقافية الموجهة لرؤية الروائي »(2)، إذ يتعين على الكاتب -حسب لوكاتش- إبراز القانون العام من خلال الغوص في الظاهرة الفردية وسبر أغوارها لاستخراج رؤية شاملة تعبر عن بُعد تاريخي كوني.

لقد ألح لوكاتش في دراساته النقدية على أن « ما يهم هو النظرة للعالم أو العقائدية التي تكمن تحت عمل الكاتب »(3)، فكان بموقفه هذا قد أثار مفهوم رؤية العالم قبل لوسيان غولدمان الذي أخذ منه وأثراه بآليات إجرائية.

طرح لوكاتش مفهوم الرؤية للعالم في حقل الفلسفة، إلا أنه بتأكيد على حرص الناقد على ضرورة مراعاة التفاوت بين إيديولوجيا الكاتب ومعتقداته وبين

¹ - بيير زيماء: النقد الاجتماعي نحو علم الاجتماع للنص الأدبي، ترجمة عائدة لطفي، ص 49.

² - حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، ص 62.

³ - عبد الوهاب شعلان: المنهج الاجتماعي وتحولاته، ص 42. نقلا عن: جورج لوكاتش: معنى الواقعية المعاصرة، ترجمة جورج طرابيشي، دار المعارف، مصر، 1971، ص 18.

الرؤية الإبداعية « قد أخذ في وضع النقد الجدلي على الطريق الأدبي وليس فقط الطريق الاجتماعي »(1)، فكثيرا ما كان يشيد بعبقريّة بلزاك (Balzac) الذي تخطى إيديولوجيته الأرسطراطية، وخلق رؤية إبداعية في رواياته تتعارض مع معتقداته وانتمائه الطبقي.

4-2-2 - لوسيان غولدمان: (Lucien Goldman)

إذا كان لوكاتش قد خطى خطوات هامة بالتنظير النقدي السوسيولوجي للرواية فإن لوسيان غولدمان نقله نقلة نوعية إلى ميدان التحليل العلمي، ودعمه بآليات إجرائية مستثمرا إنجازات البنيوية الشكلية ومعطيات النقد الجدلي الماركسي، مبلورا منها نقديا سماه البنيوية التكوينية، الذي يجمع بين قراءة الأعمال الروائية على المستوى اللغوي البنيوي وتأطيرها ضمن سياقها السوسيوثقافي الذي أفرزها. جاءت البنيوية التكوينية لتدارك نقص النقد السوسيولوجي الذي أغرق في البحث عن الجوانب الإيديولوجية، وتجاوز مآزق البنيوية الألسنية التي تكثرت للمعنى، وأغلقت على نفسها في حجرة النسق والنظام، فأتهمت بعدائها للتاريخ والإنسانية، وقد انطوى منهج البنيوية التكوينية على مجموعة من المفاهيم الإجرائية لتحليل النصوص الروائية:

* البنية الدلالية:

¹ - حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا ، ص 63.

تُظهر البنية الدلالية مدى وحدة النص الأدبي واتساقه، بحيث أن « كل عناصر الدلالة على مختلف الأصعدة تنظم لإنتاج دلالة كلية وتحضنها وتجعلها مفهومة »(1)، فعند قراءة الأعمال الأدبية يبحث الناقد على بنى جزئية في النص تشكل عناصره الداخلية، ليصل إلى البنية الدلالية الكلية التي تقابل الوعي الجماعي المتكون لدى الكاتب. وبعد مرحلة الكشف عن البنيات ضمن البنى الاجتماعية والتاريخية ليفهم النسق العام الذي يسيّر العمل الأدبي.

* الفهم والتفسير:

يرتكز المنهج البنيوي التكويني على خطوتين أساسيتين هما الفهم والتفسير، تتعلق الأولى بالنص بوصفه بنية لغوية، فتبحث في بنيته الداخلية ومكوناته الجمالية والفكرية، بحيث يقتصر عمل الناقد في هذه المرحلة على وصف البنى الداخلية دون الاستعانة بالعوامل الخارجية، « فالفهم مسألة تتعلق بالتماسك الباطني للنص، وهو يفترض أن نتناول النص حرفياً، كل النص ولا شيء سوى النص »(2).

بعد فهم البنيات الدلالية للنص ينتقل الناقد إلى الخطوة الثانية، وهي تفسير هذه البنى الذهنية في الواقع الثقافي للمجتمع الذي انبثق عنه النص الأدبي، ذلك « إن

¹ - غولدمان وآخرون: البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص 130.

² - عمرو عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي، ص 60. نقلا عن لوسيان غولدمان: المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، ترجمة مصطفى الحسناوي، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 14.

البنيات الذهنية والوجدانية والبنيات السلوكية هي دوما بنيات تاريخية «(1)، وقد اختار غولدمان أعمالاً أدبية كبرى طبق عليها هذا الشكل من التحليل، فدرس خواطر باسكال (Blaise Pascal) وتراجيديات راسين (Jean Racine)، وتوصل إلى أن الرؤية المأساوية التي تهيمن على أعمالهما، إنما هي تجسيد لرؤية الطبقة الجانسينية التي ينتمي إليها الكاتبان.

* رؤية العالم:

ترجع أصول هذا المفهوم إلى الفيلسوف الألماني هيغل (Friedrich Hegel) الذي يرى أن روح أي عصر تتجسد في إبداعاتها الفكرية والفنية، تلقف لوكاتش مفهوم "رؤية العالم" من أستاذه وصاغ مفهوم الرؤية المأساوية، خاصة في كتابيه "الروح والأشكال" و"نظرية الرواية"، إلا أنه أبقى هذا المفهوم في الحقل الفلسفي، ليأتي فيما بعد لوسيان غولدمان ويبلوره كأهم إجراء في نظرية البنيوية التكوينية.

ويقصد غولدمان بمفهوم "رؤية العالم" ذلك الرابط الفكري الذي يوحد بين جماعة أو طبقة معينة تتواجد في ظروف موحدة، إنه «نسق من التفكير يفرض نفسه في بعض الشروط على زمرة من الناس في أوضاع اقتصادية واجتماعية متشابهة»(2).

¹ - غولدمان وآخرون: البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ص 48.

² - المرجع السابق، ص 15.

ويمكن استكشاف هذه الرؤى -حسب غولدمان- من خلال الأعمال الأدبية لأنها لا تعبر عن الأفراد وإنما تعبر عن الوعي الطبقي وعن نظرة المجتمعات ومختلف الفئات والطبقات، فالأديب يختزل في عمله الإبداعي رؤية للجماعة التي ينتمي إليها.

* الوعي القائم والوعي الممكن:

يرتبط مفهوم "الوعي القائم" عند غولدمان بالواقع الفعلي، فهو وعي لا يتجاوز حدود الحاضر، إذ يختص بالمشكلات الآنية لطبقة معينة أو فئة اجتماعية، حتى يوفر لها إمكانية البقاء في جو الصراعات التي تخوضها مع مختلف الطبقات والجماعات الأخرى، «والواقع أنه في لحظة يكون عند أي فئة اجتماعية بالنسبة لمختلف المسائل التي تطرح عليها، وبالنسبة للحقائق التي تصادفها وعي واقعي، حقيقي قائم، يمكن شرح بنيته ومضمونه بعدد كبير من عوامل ذات طبيعة متنوعة» (1).

أما "الوعي الممكن"، فهو وعي ينشأ من حدود الوعي القائم ليلتحم بأفاق المستقبل ويشكل التصور الذي تطرحه الجماعة أو الطبقة حول مجموع الواقع، ويتضمن هذا التصور رؤية مستقبلية لهذه الزمرة، وعندما يلتحم الوعي الممكن في إطار كل منسجم « لتصنع بنية أوسع من التصورات الاجتماعية والكونية، عندما

¹ - المرجع السابق نفسه، ص 37.

يحدث ذلك يصبح الوعي الممكن رؤية للعالم «(1)، فالوعي الممكن مرهون بمدى شمولية وكونية للوصول إلى درجة رؤية العالم.

3-4 الاتجاه السوسيو-نصي في الرواية:

1-3-4 ميخائيل باختين: (Mikhail Bakhtine)

يعد باختين مؤسساً لاتجاه سوسيوولوجيا النص الروائي، إذ انتقل بالرواية من سلطة الإيديولوجيا إلى فضاء التحليل اللغوي، مراهنا على الطبيعة البنيوية واللغوية للنص بالدرجة الأولى، وبدرجة ثانية الطابع السوسيوولوجي. وتكمن أهمية الإنجازات النقدية لباختين في تخطيه للجمود والدوغمائية اللسانية والشكلية، وانفتاحه على النص الروائي بوصفه ظاهرة اجتماعية، فقد أقام رابطة متينة بين اللغة والواقع الاجتماعي وأسس بذلك نظرية نقدية تركز على اللغة باعتبارها مجموعة من الأدلة والعلامات المشحونة بالمواقف والإيديولوجيات المختلفة لجميع طبقات المجتمع وفئاته. فقد بين باختين طبيعة العلاقة بين اللغة والإيديولوجيا مؤكداً أن «الكلمات منسوجة من خيوط إيديولوجية عديدة لا تحصى، إنها لحمة العلاقات المجتمعية

¹ - جابر عصفور: نظريات معاصرة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1998، ص 110.

بجميع مجالاتها /.../ ومن ثم فإن الكلمة ستكون المؤشر الأكثر ملموسية لكل التحولات المجتمعية «(1).

لا يركّز باختين على الخصائص النحوية والمعجمية للكلمة، وإنما على ما تشي به هذه الكلمة من خلفيات اجتماعية وثقافية، أي على السياقات اللغوية الاجتماعية، ذلك أن تعدد الوعي والمواقف الاجتماعية يفترض اختلافا في اللغة، فاللغة كما يقول هيدجر (**Martin Heidegger**) بيت الوجود، لا تؤدي وظيفة التواصل فحسب، وإنما تعبر ع وجود المتكلم ونظرته للحياة والعالم، وهذا ما أكد عليه باختين في قوله « لن نفحص اللغة باعتبارها نسقا من المقولات النحوية المجردة، وإنما سنتعامل معها باعتبارها لغة مشبعة إيديولوجيا وباعتبارها مفهوما للعالم، بل وكأنها رأي ملموس، أو كأنها ما يضمن الحد الأعلى من الفهم المتبادل في جميع مجالات الحياة الإيديولوجية »(2).

إن اللغة بوصفها مظهرا اجتماعيا ومعبرا عن الرؤى الاجتماعية تتحول إلى مجموعة من العلامات الدالة المحملة بالتعدد والاختلاف والتنوع والخصوبة الدلالية.

¹ - عمرو عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي ، ص 63. نقلا عن: ميخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ط1، ص 29، 30.

² - ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ترجمة محمد برادة، دار الفكر، القاهرة، مصر، ط1، 1987، ص 44.

انطلاقاً من فكرة التعدد والاختلاف قسم باختين الرواية إلى صنفين؛ صنف حوارى، وآخر منولوجي، وراهن على الرواية الحوارية لأنها التي تحتضن مختلف الرؤى الاجتماعية وتفتح أمام الأصوات المتعددة، لتوفر مناخاً تسوده حرية الرأي والتعبير.

إنها رواية تتحرر من مركزية الصوت الواحد وتفتح على الحياة الاجتماعية فتحقق عبر اللغة تكافؤاً لجميع أصوات شخصياتها المشحونة بإيديولوجيات متصارعة، تحاول كل واحدة منها تحقيق ذاتها وإبراز أهليتها في البقاء وفي الرواية الحوارية يتوارى صوت الكاتب، ويضيع بين أصوات شخصياته، ويصبح بمثابة المنسق لهذه الأصوات، وبهذه الكيفية تتأى الرواية عن التصور الأحادي للعالم وتحقق رؤية شمولية للوجود(1).

أما الرواية المونولوجية، فهي تكريس لمركزية الصوت الواحد، فعلى الرغم من محاولة التعيم على القارئ وإيهامه بتعدد الأصوات والشخصيات إلا أنها تفرض سلطة الرأي الواحد من خلال ازدياد الآراء الأخرى، وادعاء عدم جدواها وسلبيتها، فتهمش بقية المواقف المخالفة ويتم « رفضها جدياً ومحاصرة تأثيرها، فتقدم كعناصر يتطلبها الشكل الفني في الرواية »(2)، وبالمقابل تصف الرواية المونولوجية آراء البطل وأفعاله بكل مظاهر الإيجابية لأن صوت البطل في النهاية

¹ - عمرو عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي، ص 66.

² - المرجع نفسه، ص 64.

هو صوت الكاتب الذي يحاول إعلاءه وفرضه على جميع الأصوات المخالفة له بتضييق الخناق على أصوات الشخصيات الروائية الأخرى.

4-3-2 - بيير زيمّا: (Pierre Zema)

يعد كتاب " النقد الاجتماعي نحو علم اجتماع للنص الأدبي " أساسا لمشروع زيمّا في تأسيس نظرية جديدة في تيار سوسولوجيا النص الروائي، حيث استفاد من الاتجاهات السوسولوجية واللسانية الشكلانية، إذ انطلق من النص لكن برؤية تختلف عن الرؤية اللسانية والبنوية، رافضا الاهتمام المفرد لهذه المناهج بالناحية اللغوية الشكلية البحتة، أما بالنسبة للجانب الاجتماعي من نظريته فقد نهل من التراث الجدلي الهيجلي - الماركسي، إضافة إلى أبحاث لوكاتش وغولدمان، لكنه توخى الابتعاد عن الحدود المفهومية والخطابية التي وقعت فيها الاتجاهات السوسولوجية.

أراد زيمّا أن يؤسس من خلال كتابه نقدا اجتماعيا يقوم كنظرية نقدية للمجتمع، وهذا كمرحلة أولى لتكوين نقد اجتماعي أدبي، ليتمكن في مرحلة ثانية من تأسيس نقد اجتماعي للنصوص الأدبية أو ما يطلق عليه علم اجتماع النص الأدبي(1)، الذي أوكل إليه مهمة « معرفة كيف تتجسد القضايا الاجتماعية والمصالح الجماعية في المستويات الدلالية والتركيبية والسردية للنص »(2)، إيماناً منه أن هذا الدور كفيل لتجاوز الصراع الذي ظل قائماً بين التيارات الاجتماعية،

¹ - بيير زيمّا: النقد الاجتماعي نحو علم الاجتماع للنص الأدبي، ص 11.

² - المرجع نفسه، ص 12.

والشكلانية الروسية(1). لقد حاول أن يثبت أن النصوص السردية هي بنيات تتجلى فيها الصراعات الاجتماعية، وأنها فضاء جمالي تندس فيه الإيديولوجيات فتظهر في شكل تناقضات لغوية، مبينا في الوقت نفسه أنه لا تعارض بين الشكل والمضمون، إذ لا توجد لغة محايدة، فاللغة في حقيقتها هي فضاء لصراع المصالح الاجتماعية المتعارضة.

يتساءل زيمّا عن المستوى الكفيل بتجسيد الصراعات الاجتماعية في النص، فيتجاوز مستوى الوحدات المعجمية، ويبحث في مجال الدلالة مؤكداً أن « تجسيد المصالح الاجتماعية والجماعية في اللغة يمكن تقديمه بشكل أوضح وأكثر تنظيماً في مجال الدلالة مما في مجال المفردات اللغوية »(2). ويلجّ على أن المستوى المعجمي لا يمكن أن يصف العلاقة بين اللغة والمجتمع، لأنه علم إمبريقي، محدود الإمكانيات، لا يستطيع بمفرده أن يستوعب هذه العلاقة الجدلية.

يحدّد زيمّا -كخطوة أولى في مقارنة النصوص الأدبية- البنية السردية أو البنية الجمالية ذات المدلول الاجتماعي فيبين الوضع الاجتماعي -اللغوي للنص من خلال الكشف عن جملة اللهجات الجماعية المتمظهرة في الفضاء السوسيو-لساني للنص الأدبي على ثلاث مستويات، معجمية ودلالية وتركيبية أو سردية(3)، مفسرا

¹ - حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، ص 86.

² - بيير زيمّا: النقد الاجتماعي نحو علم الاجتماع للنص الأدبي، ص 177.

³ - المرجع نفسه، ص 191، 192.

التناقضات اللفظية والدلالية والسردية في النص بصراع الفئات الاجتماعية الذي يتمظهر في النص السردى من خلال صراع اللهجات الجماعية المكونة للفضاء السوسيو - لساني للنص .

يتفق موقف زيمبا مع موقف باختين في ضرورة النظر إلى البنيات النصية بوصفها ذات طابع اجتماعي، لكن زيمبا يبرح موقف باختين حين يسند إلى النص موقفا إيديولوجيا ويؤكد على حضور صوت المؤلف الذي يشكل مع بقية الأصوات النسيج الحوارى(1)، بخلاف باختين الذي يرى أن النص الراقي هو النص الذي يتوارى فيه صوت المؤلف، بحيث لا يكشف القارئ عن موقفه حتى بعد إنهاء قراءة النص، ومن ثم تصبح « الرواية مختبرا للمعرفة السوسيوولوجية، وبالأخص الرواية الديالوجية أكثر مما هي مجال للاختيار الإيديولوجي »(2). ويتجرد الكاتب في الرواية الديالوجية من موقفه ليغدو منسقا للمواقف الإيديولوجية.

لقد مثلت الإيديولوجيا بؤرة البحث في طروحات الاتجاهات السوسيوولوجية في النقد الروائى، كيف لا ؟ وهي معين النص الروائى، حتى تلك النصوص مما بعد الحدائية - التي ترفض اتخاذ مواقف إيديولوجية، فكان خليقا بنا أن نتساءل عن طريقة تعامل الروائيين مع هذا المورد، وعن الحدود الفاصلة بين ما هو جمالي وما هو إيديولوجي، فاخترنا نصين للروائى المغربى عبد الله العروى هذا الروائى الذي

¹ - حميد لحداني: النقد الروائى والإيديولوجيا، ص 87.

² - المرجع نفسه، ص 36.

اشتهر كمفكر أكثر منه كروائي، وقد أثرنا مقارنة هذين الروائيين بآليات وإجراءات
البنوية التكوينية لغولدمان ظنا منا أن هذا المنهج يتناسب مع بحثنا الذي يتوخى
معرفة مدى الحضور الفكري في النصوص الإبداعية عند هذا المفكر/الروائي، من
خلال آلياته الإجرائية التي تزوج بين النص والمجتمع.

وقد وقع هذا الاختيار رغم معرفتنا بما لاقته البنوية التكوينية من نقد على يد
من جاؤوا بعدها، اعتقادا منا أن إجراءات البنوية التكوينية خاصة مرحلتها الفهم
والتفسير مثلتا التوازن بين الفني والإيديولوجي.

الفصل الأول:

عبد الله العروبي مفكر

1. تصنيف " العروبي " لاستعمالات مفهوم الإيديولوجيا.
2. " العروبي " ونقد مشاريع الخطاب النهضوي العربي.
3. المشروع الفكري لـ " العروبي " .

توطئة:

لقد ظلّ الفكر العربي منذ عصر النهضة مهووسا بإشكالية التقدم، فمنذ أن وعى حقيقة تخلفه على إثر صدمة الحداثة، راح ينسج مشاريع نهضوية اختلفت مشاربها وتباينت مناهلها، كان التراث/الحداثة أو العرب/الغرب قطبا التجاذب في النسيج الفكري العربي.

بدأت بوادر الوعي العربي منذ الحملة الفرنسية على مصر سنة 1798م، ومثّلت البعثات العلمية إلى أوروبا جسر التواصل بين العرب والغرب، انفتح العرب على كيان ينضح بمعالم العقلانية والتقدم والحداثة، حاولوا استلهاها لتجاوز معضلة التخلف الحضاري، فتبلور عن هذه النزعة تيار علماني يروم مساندة الحضارة الغربية وذلك بتولية وجهه شطر أوروبا المتمدنة، ومحاربة التراث الذي يراه يمثل مصدر كل تفكير لا عقلاني متخلف.

لم يفلح الاتجاه العلماني في مواصلة نزعته التغريبية، فسرعان ما صدم بواقع تاريخي؛ واقع الغرب الإمبريالي الذي حاول بكل ما أوتي من قوة تهشيم كل ما ليس بأوروبي، فكانت هذه السياقات التاريخية أحد مسوغات الفكر السلفي الذي نزع إلى الاحتماء بالماضي والتراث الذي يراه يمثل مجد الذات ومصدر قوتها.

تطورت المشاريع النهضوية العربية، لكنها ظلت تدور في فلك سؤال التقدم، ومثّلت التجربة الفكرية المغربية أحد أبرز معالم الفكر التجديدي العربي، بما حملته

من مظاهر النضج والرصانة في تحليل الواقع العربي، والاستلهاً من الثقافة الغربية بعيداً عن الإحساس بالدونية تجاه الغرب المتطور.

لا يذكر الفكر المغربي إلا ويذكر معه المفكر عبد الله العروي، الذي قام بدور ريادي في تطوير الكتابة الفكرية بالمغرب، مبلوراً مشروعاً فكرياً ينهل من التاريخ والفلسفة، ويدور في فلك الواقع العربي، ويحفر عن جذور الإشكالات وأصولها.

تدرج الكتابة الفكرية للعروي ضمن دائرة النقد الإيديولوجي، التي تهدف إلى تقويض البنيات التقليدية، وبناء ذهنية تنويرية عقلانية داخل المجتمع العربي تمكنه من الالتحاق بركب الحضارة.

1- تصنيف العروي لاستعمالات مفهوم الإيديولوجيا:

اختلف الباحثون في تحديد مفهوم الإيديولوجيا، وضبط تعريف قار لها، لما حظيه هذا المصطلح من استعمال واسع في مجالات مختلفة، فضلاً عن تباين مواقف مستعمليه، فظل هذا المفهوم محفوفاً باللبس والضبابية.

وإذا كان مفهوم الإيديولوجيا لم ينبج من الغموض حتى في مناخه الطبيعي، فالغرابية تزول إذا رأينا تداخلاً أكثر استفحالياً في مناخ الثقافة العربية، هذا ما حدا

بالمفكر عبد الله العروي إلى تأليف كتاب عنونه بـ " مفهوم الإيديولوجيا " (1)، عمل فيه على تتبع نشأة المفهوم وتبلوره في أحضان المذاهب الفلسفية.

على الرغم من أن عنوان مؤلفه هو " مفهوم الإيديولوجيا "، إلا أن مضمونه ينأى عن البحث التقليدي في نشأة المفهوم، وينفرد بوضع تصنيف لاستعمالاته إنه « كتاب لا يسأل عما هي الإيديولوجية؟ ما هو المدلول Signifié إيديولوجية؟ وإنما ماذا يعني الدال إيديولوجية، ما هي الاستخدامات المتعددة لهذا الدال؟ » (2).

1-1 الأدلوجة/قناع:

سمى العروي الاستعمال الأول لمفهوم الأدلوجة بالقناع، وربطه بفكرة الذاتية، لأنها تفترض وجود أكثر من حقيقة، وبهذا التعدد «يتعارض الفكر الأدلوجي مع الفكر الموضوعي الذي يخضع للمحيط المادي فيتشبع بقوانينه» (3)، فيقر بأن الحقيقة واحدة وأن القوانين ثابتة.

¹ - اقترح العروي تعريب مصطلح " إيديولوجيا " بكلمة " أدلوجة " على وزن أفعولة لتسهيل تصنيفها حسب قواعد اللغة العربية. وقد فضلنا استعمال مصطلح "إيديولوجيا" لشيوعه، فرغم دعوة العروي لاستخدام مصطلح " الأدلوجة " إلا أنه هو نفسه استعمال المصطلح الشائع في عنوان كتابه "مفهوم الإيديولوجيا"، بل استعمله حتى في كتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة"، الذي ترجمه إلى العربية.

2- عبد السلام بن عبد العالي: بين الاتصال والانفصال، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص 64.

3- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص10.

وجعل العروي من المناظرات السياسية ميدانا لمفهوم " الأدلوجة/قناع ". فكل فئة أو حزب سياسي يسعى جاهدا لإبراز مصداقية إيديولوجيته وفعالية أفكارها ويهدف إلى تكذيب إيديولوجيات المنافسين، بكشف القناع عن خباياها وهتك الحجاب عن نواياها الخفية التي تضر مصالح خاصة وتظهر في ثوب الصالح العام، « يرى المتكلم أدلوجته الخاصة عقيدة تعبر عن الوفاء والتضحية والتسامي، ويرى في أدلوجة الخصوم أقنعة تستتر وراءها نوايا خفية لا واعية يحجبها أصحابها حتى على أنفسهم لأنها حقيرة ولئيمة »(1).

إن مضمون كل إيديولوجيا بالنسبة للإيديولوجيا المضادة هو مضمون وهمي، لأنه يهدف إلى تمويه الحقيقة، وسترها عن عين المجتمع بغية إنجاز مصلحة خاصة.

وضع العروي روابط منطقية لاستعمال الإيديولوجيا بمعنى قناع، فجعل ميدانها المناظرات السياسية، وربط تفكيرها الذي يستقي مضمونه من المجتمع بالوهم، ويهدف ذلك المضمون إلى إنجاز وظيفة مسطرة مسبقا تمليها المصلحة الخاصة، أما القيم التي تسعى هذه الإيديولوجيا إلى تحقيقها، فلا يستطيع الدارس أن يجزم في الحكم عليها وتبقى في إطار النسبية.

1 - المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

أدرج العروبي رأي كارل ماركس (Karl Marx) حول المصلحة الطبقية، وموقف فريديريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) من إيديولوجية المستضعفين، ونظرة سيغموند فرويد (Sigmund Freud) في منطق الرغبة، ونظرية كارل مانهايم (Karl Mannheim) حول السياسة ضمن استعمال مفهوم " الأدلوجة/قناع"، لأن القاسم المشترك بين هؤلاء المفكرين هو السعي إلى رفع قناع الإيديولوجية الذي يخفي الحقيقة.

1-1-1 ماركس والمصلحة الطبقية:

ضم العروبي أبحاث ماركس السوسيولوجية حول الوعي الطبقي ضمن مفهوم " الأدلوجة/قناع"، لأن ماركس عمل على الكشف عن المضمون الحقيقي لأدلوجة الطبقة البرجوازية، وذلك عندما أصدر مع فريديريك إنجلز (Frederich Engels) كتابهما " الإيديولوجيا الألمانية" شنا فيه هجوما نقديا على تيار اليسار الهيجلي. لم يدرج ماركس فكر اليسار الهيجلي ضمن الفلسفة الألمانية، بل ميزه عنها ووسمه بالأدلوجي ووصفه بالزيف والوهم، « يميز ماركس بين الفلسفة التي رغم أنها لا تعبر عن وعي تام بحقيقة التاريخ (...) وبين الأدلوجة الألمانية، تلك الضجة المصمة، التي تعوق المرء عن إدراك أي جزء من أجزاء الواقع التاريخي» (1)، إن هؤلاء المفكرين -في نظر ماركس- أهملوا التاريخ الواقعي وأعرضوا عنه

1- عبد الله العروبي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 31.

بوضعهم أنفسهم موضع فلاسفة القرن الثامن عشر، ووضع ألمانيا مكان فرنسا، بالرغم من الفاصل الزمني الطويل، وبالرغم مما كشفت عنه الثورة الفرنسية، يقول ماركس « وإذا عالج هؤلاء المنظرون موضوعات تاريخية حقا، القرن الثامن عشر على سبيل المثال، فإنهم يقتصرون على تقديم تاريخ لتصورات ذلك الزمان منفصلة عن الواقع وعن النظرة العلمية »(1).

لقد منح اليسار الهيجلي فلسفة الأنوار صفة الإطلاق، فكان وجهها من وجوه الفكر القروسطي، ولم يع مضمونها الحقيقي الذي وُضع على محك الاختبار أثناء الثورة الفرنسية. تنكرت فلسفة الأنوار في ثوب الصالح العام، ليكشف فيما بعد ويتجلى مقصدها الخفي المتمثل في خدمة مصالح الطبقة الوسطى (البرجوازية). يرى العروي أن سبب إقصاء ماركس لفكر اليسار الهيجلي تركز حول عدم فهم اليسار الهيجلي لحدود مادية وعقلانية فلسفة الأنوار، بعد أن كشف التاريخ عن مضمونها الطبقي(2)، فكان الجهل بتطور التاريخ الواقعي سببا في اتجاههم إلى عالم الأوهام وحيادهم عن الحقيقة.

1- ميشال فاديه: الإيديولوجيا وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة أمينة رشيد، وسيد البحراوي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص 39.
2- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 35.

لقد استعمل ماركس مفهوم الإيديولوجيا لدرح فكر اليسار الهيجلي الذي آمن بأن فلسفة الأنوار فلسفة مطلقة، فقام بكشف النقاب عن مضمونها الطبقي، ورفع ستار الأيديولوجيا عن الحقيقة.

1-1-2 نيتشه وغلّ المستضعفين:

يرجع سبب إدراج العروي لفكر نيتشه في إطار استعمال " الأدلوجة/قناع " إلى تبنّيه لأفكار تقويضية، تثبت زيف قيم الحضارة الغربية، وتكشف عن هدفها الدفين.

ارتبطت فلسفة نيتشه بمشكلة الثقافة الأوروبية التي تنحدر -في رأيه- من ينبوع ثقافة المستضعفين أو " أخلاق العبيد "، الذين ابتدعوا شعارات العدل والمساواة، والحرية والمسؤولية، كقناع للفرح الانتقام والحسد على أسيادهم الأشراف(1). حيث « يقلب العبيد الثائرون ما اصطُح عليه السادة الأرسقراطيون من أوضاع، ويضعون مكان القيم الأرسقراطية قيما أخرى يملئها الضعف ويشرّعها العجز، ويدفعها إلى الظهور حبّ الانتقام، والرغبة في التشفى »(2).

اتجهت فلسفة نيتشه إلى تقويض قيمة العقل الذي قامت عليه الحضارة الغربية، معتبرا إياه مجرد أداة طيّعة في يد هؤلاء المستضعفين، لتبرير وتمير أهدافهم الانتقامية، وذهب إلى « أن أخطر شيء يهدّد الحياة والوجود الحقيقي هو العقل

1- المرجع السابق ، ص 36.

2- عبد الرحمن بدوي: نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975، ص 187.

«(1). لقد نسف الفكر الغربي وصبغه « بصبغة الإيديولوجيا، ذلك أن الأفكار هي مسوِّغات خادعة للعواطف والمصالح، وعالم القيم والميتافيزيقيا هو عالم استبداد وظلم بالضرورة»(2).

بهذا المعنى صاغ نيتشه مفهوم الإيديولوجيا، وربطه بالزيف والوهم، ولهذا السبب صنفه العروبي في خانة استعمال مفهوم " الأدلوجة/قناع ".

1-1-3 فرويد ومنطق الرغبة:

يعد فرويد على غرار نيتشه واحدا من المفكرين الذين صدموا الفكر الغربي، فإذا كانت دعوة نيتشه تقويضية صريحة، فإن فكر فرويد فكرا تقويضيا بطريقة مستترة، إذ سحب الحقيقة من العقل الظاهر الذي هو عماد الحضارة الغربية، ومنحها للعقل الباطن (اللاشعور)، بعد أن أثبت سطحية العقل الظاهر وزيف تصوراتهِ التي تختفي تحت رداء الحقيقة، وهذا ما أدى بالعروبي إلى قرنه بنيتشه وماركس في تصنيف " الأدلوجة/قناع ".

يرى فرويد أن الجزء الواعي من التاريخ الإنساني لم يفتح لنا أبواب الحقيقة الإنسانية الموصدة، مما يفرض علينا تجاوز غطاء الوعي، والبحث عن الحقيقة بين ثنايا الأحقاب البائدة في أحضان لاوعي البشرية(3).

1- المرجع نفسه، ص 203.

2- بكرى خليل: الإيديولوجيا والمعرفة، ص 234.

3- عبد الله العروبي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 40.

يؤكد فرويد أن الضامن الوحيد لاستمرارية البشرية هو منطق الرغبة وما العقل إلا أداة طيعة تحت تصرفها، « فالقوة التي تستخدم العقل تنفيذاً لأغراضها هي الرغبة المكبوتة وراء العقل »(1)، وما الأنا إلا أداة مسيرة من لدن الأنا الأعلى الذي يمثل تاريخ الإنسان اللاواعي، « يتحكم في الأنا، الأنا الأعلى الذي يمثل فينا التاريخ البعيد، تاريخ الحياة القطيعية »(2). ومن ثمة « فالوعي ليس إلا وهماً أي تصديقاً للسراب الذي يلقي به إلينا اللاشعور ونصدق نحن بسذاجة أنه وعينا الواضح الشفاف »(3). وهذا يثبت سطحية التفسير العقلاني وظاهريته حسب فرويد.

يقرر فرويد أنه لا مناص من تجاوز التفسير العقلاني والبحث في القوة المستترة وراء العقل التي تتحكم فيه وتسيره، ويؤكد « إن إنتاجات العقل تبريرات خلقها الإنسان المتمدن لمعارضة دفع الرغبة الجارف، ويعلل قوله استناداً إلى طبيعة الإنسان الحيوانية »(4). ويخلص إلى أن الأفكار لا تمثل إلا أوهاماً تستر الرغبة المكبوتة في الإنسان.

4-1-1-1 مناهيم والأدلوجة السياسية:

اختار العروي المفكر كارل مانهايم، ووضعه تحت مفهوم "الأدلوجة/قناع"، لاهتمامه بعلم الاجتماع السياسي، وخوضه في مفهوم الإيديولوجيا بمعنى الوهم،

1- بكرى خليل: الإيديولوجيا والمعرفة، ص 335.

2- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 41.

3- محمد سبيلا: الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، ص 77.

4- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 43.

الذي ربطه بمفهوم المصلحة الطبقية، ليثبت أن كل إيديولوجيا في عالم السياسة هي قناع يخفي مصالح الفئات السياسية.

اعتبر مانهايم أن كل المنظومات الفكرية في مجال السياسة إيديولوجية، يسعى أصحابها إلى إقناع غيرهم لاعتناقها، معتقدين أنها وجه الحقيقة المطلقة.

اتهمت الاشتراكية الليبرالية الطبقة البرجوازية بالفكر الإيديولوجي ونعتت الليبرالية - بدورها - الفكرَ الاشتراكي باليوتوبي، في ظل هذا التراشق بالنقد، أصدر مانهايم كتابه " الإيديولوجيا واليوتوبيا " لتحديد الفرق بين المفهومين، « فالإيديولوجيا هي منظومة الأفكار والقيم والتمثلات التي تحدها الرغبة في الحفاظ على الوضع الاجتماعي القائم، وبالتالي فهي محافظة. أما اليوتوبيا فهي مجموع الأفكار والتمثلات المتوجهة نحو المستقبل، والتي تتضمن بالتالي قدرا من النقد للوضع القائم صراحة أو ضمنا فهي محملة على العموم بشحنة مستقبلية (ثورية) »(1).

بعد هذا التمييز أدرج مانهايم كلا الفكرين في حيز الوعي الزائف العاجز عن التشخيص السليم للظروف السائدة، واعتبرهما تشويها للواقع، واقترح للتمييز بين

1 - محمد سبيلا: الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، ص 45.

الوعي الزائف والحقيق مذهب المنظورية(1). لفكّ أغلال المثقف من أي انتماء سياسي أو طبقي، لامتلاك حرية النظر إلى الواقع من زاوية شمولية. وأوكل مهمة الغربلة إلى المثقف المتحرر اللامنتمي إلى أي تيار سياسي أو طبقة اجتماعية(2).

1-2 الأدلوجة/نظرة كونية:

تساءل العروي عن الكيفية التي استطاعت كل إيديولوجيا أن تتسلل من خلالها إلى أذهان معتققيها، وتتحول إلى عقيدة راسخة، وبحث عن الإجابة في زاوية المثقفي.

يرى العروي أن الناظر من زاوية المثقفي يجد أن الإيديولوجيا لبست قناع الحقيقة حتى تمكنت من فرض نفسها على ذهنية متلقيها، لتصبح فيما بعد بالنسبة لكل فرد أفقه و« مرتعه الذهني والمنظار الذي يرى به ذاته ومجتمعه والكون كله «(3)، وتصبح الحقيقة التي لا يؤمن بسواها.

ضم كتاب العروي رأي فريديريك هيجل (Freidrich Hegel) في روح

العصر، وتحليلات ماركس في البنية الفوقية، وتوجّه ماكس فيبر (Max Weber)

1- « ومعنى المنظورية هو أن كل فئة اجتماعية ترى المجتمع، حسب مانهايم، من موقع خاص بها تحدده مصالحها، فتري الأحداث طبقاً لمنظورها الخاص (...). المنظورية تقبل بدون تحفظ كون الحقيقة المطلقة خارج متناول الإنسان ». انظر: عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 47.

2- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 53.

في نموذجه الذهني، واستخدام الإيديولوجيا عند مانهايم في اجتماعيات الثقافة إلى استعمال الإيديولوجيا في مفهوم النظرة الكونية، لأن كل واحد منهم أراد البحث عن تصور عام للكون يميز كل دور من أدوار التاريخ.

1-2-1 " هيغل " وروح العصر:

وضع العروي هيغل ضمن مفهوم " الأدلوجة/نظرة كونية " في المرتبة الأولى، لأنه يعتبره أول من بلور تصورا ناضجا حول مفهوم روح العصر. غير هيغل مفهوم الحقيقة ونقله من مجال العقل إلى ميدان التاريخ(1) الذي كان يعني في فهم فلسفة الأنوار الماضي الموروث الذي يجب على الباحث إزاحته لاكتشاف الحقيقة.

لا تعني الحقيقة لدى هيغل الكينوية الثابتة التي تنعكس في العقل المجرد، « ما من شيء ثابت في الكون، فكل شيء فيه يتحرك باستمرار، وليس المطلق سوى هذه السيرورة المتواصلة للسيرورة »(2). إن الحقيقة عند هيغل صيرورة تتجسد في أحقاب تاريخية متتالية، وكل حقبة تتجسد في إبداعاتها الفكرية والفنية، « ففي الفن يبدو المحسوس " مُرَوِّحاً " ويرتدي الروحاني مظهرا حسيا (...). ومن

1- المرجع السابق ، ص 55.

2- رينيه سرو: هيغل والهيغلية، ترجمة أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص28.

شأن الفن أن يُظهر الجوهرى والكلى، فهو يستخرج القيمة الحقيقية من المظاهر الحسية، ويعطي هذه الأخيرة " واقعا أسمى يولده الروح "«(1).

إن في كل حقبة -حسب هيجل- روح عصر تمثل الحقيقة تمثيلا مؤقتا، ومع تعاقب الأطوار التاريخية تتضح في كل مرة حقائق مطلقة مع سير التاريخ العام فـ « المطلق يتجسد في أدوار تاريخية متعاقبة ومطرّدة، يتشخص في كل دولة روح العصر كتجسيد مؤقت للحقيقة المطلقة التي تتكشف بدورها للفيلسوف عندما يدرك سرّ تعاقب الأطوار والأدوار »(2). ويتوصّل الباحث إلى الحكم على الحقب السالفة بربط آثارها بروح ذلك العصر، وتمثل هذه الروح إيديولوجيته في النظر إلى الكون.

1-2-2 "ماركس" والبنية الفوقية:

يرى العروى أن هيجل من المفكرين الذين وضعوا مفهوم الإيديولوجيا بمعنى نظرة كونية، لأنه بحث عن تصور كلّ حقبة تاريخية للكون من خلال البحث في إبداعاتها الفكرية والفنية، وللسبب ذاته أدرج رأي ماركس حول البنية الفوقية في استعمال مفهوم " الأدلوجة/نظرة كونية "، بالرغم من ظهور اختلاف بين فكر الرجلين، فالأول ينقّب في الإبداعات الفكرية، والثاني يصرّ على العلاقات المادية، فما هي تخريجة العروى لذلك ؟

1- المرجع نفسه، ص 42.

2- عبد الله العروى: مفهوم الإيديولوجيا، ص 59.

يسمي ماركس الممارسات الفكرية البنيةً الفوقية، ويعتبرها انعكاساً للنظام الإنتاجي المادي الذي سماه البنية التحتية، إذ اعتبرها « الأساس الملموس الذي تتشيد عليه بنية فوقية قانونية وسياسية، وبه تتصل أشكال اجتماعية من الوعي. إن نمط إنتاج الحياة المادية يتحكم في مجرى الحياة الاجتماعي والسياسي والفكري عامة، فليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم »(1).

ذهب هيغل إلى أن فهم كل عصر يوجب فهم روحه المجسدة في إنتاجاته الفكرية، ورأى ماركس أن حقيقة أية حقبة إنما تتشخص في العلاقات الإنتاجية التي تعكسها البنية الفوقية.

يرى العروي أن كلا النظرتين تلزمان الباحث بالتنقيب في الإنجازات الفكرية والأدبية، وإن كانت تحتل الأولوية في فكر هيغل، من هذه الزاوية طرح الإشكال عند قراء الماركسية حول اختلاف مفهوم البنية الفوقية عن روح العصر أو ارتباطهما، لكن الاتفاق بين فكر الرجلين -كما يرى العروي- يكمن في أن « الكل يهتم بخصوصية نظرة كل عصر إلى الإنسان والكون »(2). أي في اعتبارهما

1 - عمرو عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي، ص 17 نقلا عن:

Karl Marx: *L'économie Politique*, édition Sociales, Paris, 1969, P 40.

2 - عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 64.

أن فكر الأفراد أو إيديولوجياتهم - أكانت في البنية الفوقية أو في المنجزات الفكرية - تشكل النظرة العامة للكون.

1-2-3 " فيبر " والنموذج الذهني:

كان التاريخ محلّ اهتمام الاجتماعيات الألمانية، حاول كلّ تيار فيها البحث عن تصور عام للكون يميز كلّ حقبة. عرف هذا التوجه العام في الاجتماعيات الألمانية باسم النظرة إلى الكون، وقد كان ماكس فيبر أكبر من آمن بهذا التوجه، فكان ضمن تصنيف العروي لمفهوم " الأدلوجة/نظرة كونية ".

يرى فيبر إلى أن الأحداث الإنسانية تخضع لتوجهات مختلفة، و« أن الحقيقة التاريخية تتعدى التفسير الحتمي »(1). لذلك يمكن الاستغناء عن مفهوم العلة والتفسير والبحث عن أهداف الأفراد في صناعة الأحداث. ذلك « إن الحدث الإنساني لا يخضع لعلّة واحدة، فلا سبيل إذن إلى تفسيره وتعليله »(2).

كما يرى ضرورة الفصل بين عالم الماديات وعالم الإنسان والقيم الإنسانية، لأن إدراك العلة المادية يفضي إلى نتيجة مادية لا إلى قيمة(3).

إن اكتشاف القيم عند فيبر ليس بالعملية الجاهزة، لأنها محجوبة بين ثنايا الواقع المركب، وعلى الباحث « أن يركّب نمونجا ذهنيا يستخرج عناصره من

1- بكرى خليل: الإيديولوجيا والمعرفة، ص 235.

2- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 66.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التاريخ المدوّن، ويجرّبهُ ليتفهم الوقائع التي يدفعه همّه إلى إفرازها «(1)، أما القيمة المكتشفة فتبقى احتمالية، لا تعني بالضرورة الحقيقة الموضوعية، وإنما ترجع مصداقيتها إلى مدى إقناعها.

طبّق فيبر نموذجَه الذهني محاولاً إدراك روح الرأسمالية باعتبارها إيديولوجيا عصر النهضة في النظر إلى الكون، في كتابه " الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية "، حيث ربط عقلانية الرأسمالية بأخلاق البروتستانت وبالتحديد فرقة الكالفانية التي تعتبر العمل رسالة إلهية، وتحقيقاً للربانية، وبه يتم خلاص البشر. إنها تنظر إلى « العمل، كنداء رباني، على أساسه الوسيلة الفضلى، إن لم تكن الوحيدة، للتأكد من النعمة والخلاص»(2). بل وتذهب هذه الفرقة إلى أن « التأمل غير الفاعل، وهو بذاته عديم القيمة، جدير بالذم والعقاب إذا تم على حساب العمل اليومي، لأن ذلك يرضي الله أقل ما يرضيه تنفيذ إرادته عملياً في مهنة أو شغل معين »(3).

لقد عمل فيبر على تنفيذ الرأي الماركسي القائل بأن « تطور الرأسمالية هو أصل الإصلاح الديني »(4)، ومن ثمة تجلية العلاقة بين أخلاق البروتستانتية

1- المرجع نفسه، ص 67.

2- ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي المقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص 146.

3- المرجع نفسه، ص 135.

4- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 67.

والنظام الرأسمالي، مشير إلى أن « السلوك العقلاني القائم على فكرة الشغل، وُلِدَ من روح النسكية المسيحية»(1).

1-2-4 الأدلوجة/تصور الكون:

ورد مفهوم الإيديولوجيا في فكر مانهايم بمعنيين، استعمله بمعنى القناع في علم الاجتماع السياسي، واستعمله بمعنى تصور للكون فيما عرف باجتماعيات الثقافة، فاختره العروبي ليُمثِّلَ في تصنيفه للإيديولوجيا بمفهوم النظرة الكونية. يُعرِّف مانهايم المفهوم الكلي للإيديولوجيا بـ« إيديولوجيا عصر أو جماعة تاريخية محددة ولتكن طبقة اجتماعية مثلا، حيث تتجلى لنا مميزات البنية الكلية في ذلك العصر، أو عند تلك الجماعة »(2)، ويتم استخلاص هذه البنية الكلية -حسبه- بالتركيز على الإبداع الفكري والأفق الذهني للباحث، ومراعاة منطق خطاب العصر(3).

يرى العروبي أن مفهوم مانهايم للإيديولوجيا يرتكز على قاعدة ثلاثية، « الموضوعية الهيجلية-الماركسية، والاسمية الفيبرية »(4)، لكن ارتكازه هذا - حسب العروبي-، لا يعني التماهي مع أفكارهم، فهو يرفض أحكام هيجل المعتمدة

1- ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ص 147.

2- محمد سبيلا: الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، ص 94. نقلا عن كارل مانهايم: الإيديولوجيا والبيوتوبيا. ترجمة ع. الطاهر، بغداد، 1968، ص 127.

3- عبد الله العروبي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 71.

4- المرجع نفسه، ص 72.

عن المطلقات الدينية أو الفلسفية، وينأى عن تفسير ماركس الأحادي المرتكز على الظروف المادية، وعن التفسيرات النفسانية الجزئية عند فيبر(1).

طبّق مانهايم منهجه الاجتماعي على مجموعة من الأعمال الإبداعية الفردية، متوخيا من هذه الدراسات رسم حدود وتصورات عامة تسبح فيها الإبداعات الفردية، دون أن يحاول وضع خط نظام لهذه التصورات.

وبهذا الطرح يذهب العروي إلى أن مانهايم ارتبط بهيجل وماركس بقدر ما انفصل عنهما، اشترك معهما في النسبية، لكنه ذهب إلى حدودها الأبعد، يقول العروي « إن نسبية هيجل وماركس نسبية نسبية، بمعنى أن حقيقة زمن معين تعتبر مرحلة في تحقيق الحقيقة المطلقة، وبذا تكتسب قيمة دائمة، أما نسبية اجتماعيات الثقافة والدراسات الشبيهة بها، فهي نسبية مطلقة بمعنى أنه لا يوجد مقياس واحد تُردّ إليه كل تصورات الكون المختلفة »(2).

استعمل مانهايم الإيديولوجيا كتصور للكون من خلال فهم الأعمال الإبداعية التي تعبر عن البنية الكلية لروح حقبتها التاريخية، أو طبقتها الاجتماعية، لذلك أدرجه العروي في نطاق مفهوم " الأدلوجة/نظرة كونية " .

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- المرجع السابق ، ص 75.

1-3-3 الأدلوجة / علم الظواهر:

رأينا كيف لبست الإيديولوجيا قناع الحقيقة، وتسالت إلى ذهن المتلقي، فعبّر من خلالها عن تصوره للكون، لم تتوقف مسيرة الإيديولوجيا عند هذا الحد وإنما وصلت حتى إلى العلوم الأكثر موضوعية.

رصد العروي علاقة الإيديولوجيا بالعلم، وبين كيف تستخدم في « معنى الظاهرات الآنية والجزئية في مجال نظرية المعرفة ونظرية الكائن »(1)، ضمن تصنيفه الثالث لاستعمال مفهوم الإيديولوجيا وهو " الأدلوجة/علم الظواهر "، من خلال التعرض لآراء ماركس حول ظاهرة توزيع العمل في النظام الرأسمالي، ومحاولاته لفصل المعرفة الإيديولوجية عن العلم الموضوعي في نظرية الأدلوجيا، ثم بيّن موقف جورج لوكاتش (Georges Lukacs) من ظاهرة البضاعة، وتحليل لويس ألتوسير (Louis Altusser) لظاهرة السوق في النظام الرأسمالي.

1-3-1 "ماركس" وتوزيع العمل:

أطلق العروي على نظرية ماركس التي تسعى إلى فصل العلم عن الإيديولوجيا بأدلوجيا ماركس، واهتم بموقفه حول ظاهرة توزيع العمل في النظام الرأسمالي ضمن تصنيفه لمفهوم " الأدلوجة/علم الظواهر ".

1 - المرجع السابق نفسه، ص 13.

يرى ماركس أن تحكم الطبقة البرجوازية في توزيع العمل سبب استلابا في وعي العامل، فكان هذا الاستلاب سببا في زيف وعيه، وذلك حدث عندما استأثرت البرجوازية بوسائل الإنتاج، وفصلت العامل عن منتوجه، فتبددت العلاقة الحقيقية بين قوة العمل والإنتاج(1).

يَعتبر ماركس أن الاقتصاد السياسي لم يكن علما بريئا، فقد « كان له دوره في المجتمع الرأسمالي، وأنه كان يخدم مصالح الطبقة البرجوازية، وأن هذه الأخيرة هي التي أنشأته خدمة لأغراضها »(2). أنشأته في بداية الأمر كعلم موضوعي، وما لبث أن تحول إلى إيديولوجيا تبريرية.

دفع استغلال الطبقة المالكة لعلم الاقتصاد السياسي بماركس إلى رسم الحدود بين هذا العلم وبين الإيديولوجيا، معتبرا أن الاقتصاد السياسي وليد حركة تاريخية وظروف اجتماعية خاصة. بعد ثورة الطبقة البرجوازية على النظام الإقطاعي، دأبت على تفعيل الحركة الاقتصادية، وظهر ما يسمى برأس المال، وهو مفهوم محوري في اقتصادها، يكتسي فيه أهمية تفوق أهمية المادة الاستهلاكية، بل والعمل الإنساني،

1- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 81.

2- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الإيديولوجيا دفاتر فلسفية نصوص مختارة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006، ص 29.

فأدى ذلك إلى سقوط الجهد الإنساني في هوة المادية، وسميت هذه الظاهرة بحركة التشيؤ التي أدت إلى إفراز علم الاقتصاد السياسي(1).

خلص ماركس إلى أن علم الاقتصاد السياسي لم يمكث في حدوده العلمية، وتحول إلى إيديولوجيا من إيديولوجيات الطبقة الوسطى، وذلك عندما اكتسب صفة الإطلاق، وانفلت من إطاره الزمني عندما طبقت مفاهيمه على باقي الأنظمة الاقتصادية الأخرى « لم ير علم الاقتصاد ذاته كنتيجة تطور، له بداية، وقد تكون له نهاية، بل نظر إلى ذاته كحقيقة مطلقة أزلية، وهكذا أضحي قابلا للتدليج »(2).

1-3-2 لوكاتش والبضاعة:

أدخل العروي لوكاتش ضمن تصنيفه لمفهوم " الأدلوجة/علم الظواهر "، لأنه أعاد طرح سؤال ماركس حول الفرق بين العلم والإيديولوجيا من خلال التركيز على ظاهرة البضاعة في النظام الرأسمالي.

يرى لوكاتش أن النظام الرأسمالي عمل على تأليه البضاعة « وجعل من العلاقات الإنتاجية، علاقات بين البضائع لا بين أفراد وجماعات »(3)، وقد وصف

1 - عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 81، 82.

2 - المرجع نفسه، ص 82.

3 - عبد الطيف بن اشنهو: مدخل إلى الاقتصاد السياسي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1991، ص 153.

هذه الظاهرة في المجتمع الرأسمالي بالفيتيشية(1)، « فالعلاقات بين الكائنات الإنسانية تبدو تحت مظهر شيء فيتيش، والبضاعة العنصر الأساسي في الإنتاج الرأسمالي هي التي تقدم أوضح مثال على هذا الاستلاب »(2). وأكد أن تحول الإنتاج إلى بضاعة لا تقبل الاستهلاك إلا بعد تحويلها إلى نقد، أدى إلى فصل الإنتاج عن حاجيات الإنسان الطبيعية، وجعل الإنسان معلقا بمجموعة من الأشياء، مستقلة عنه، تتحكم فيه بالرغم من كونه صانعها ومنتجها.

إن فصل البضاعة عن الدافع الحقيقي لاستهلاكها، وعزلها عن مُنتجها، أحدث خلافا في العلاقات الإنتاجية، فلم تبقى البضاعة نتيجة لعمل إنساني، ولم يصبح الهدف منها هو الاستهلاك، بل تحولت إلى سبب ونتيجة في الوقت ذاته لقد استقلت البضاعة/الموضوع عن الإنسان/الذات، واستحوذ الموضوع على كل الأدوار فبدت العلاقات الإنتاجية في شكل تصادم لا في شكل وحدة « إن فصل النتيجة عن السبب/.../ يؤدي أولا إلى الازدواجية، وثانيا إلى قلب العلاقة الفعلية فتظهر النتيجة والسبب لا في وحدتهما، بل في استقلالهما وتعارضهما »(3).

1- الفيتيشية: "عبادة الأشياء، والفيتيش (الصنم) وهو الشيء المادي الذي يقده البدائيون لأنهم يخلطون بينه وبين الفكرة الدينية التي يرمز إليها"، انظر: جورج لوكانش: ماركسية أم وجودية؟ ترجمة جورج طرابيشي، دار اليقظة العربية، دمشق سوريا. ط1، ص14.

2- جورج لوكانش: ماركسية أو وجودية؟ ، ص 14.

3- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 88.

سمّى لوكاتش هذه الظاهرة بالازدواجية، وسحبها على الفكر الغربي كله، بما فيه العلم الطبيعي(1)، وأرجع سبب السقوط في هذا التناقض بين الذات والموضوع إلى رؤية الغرب الجامدة للتاريخ التي لا تركز على ذات الإنسان التي حققت الإنجازات التاريخية، بل صبّت جل اهتمامها على ما هو منجز أي على الموضوع فأقصت بذلك تاريخ الإنسان.

توصل لوكاتش إلى أن العلم الحديث (علم الطبقة البرجوازية) عجز عن معرفة حقيقة الطبيعة، لأنه عني بالجانب الكمي والسطحي فيها، ولم ينظر في كنهها. ادعى العرب سيطرته على الطبيعة إلا أنه ظل عاجزا مسيرا، اقتصرت مهمته على وصفها وتعدادها واستخراج قوانينها، وانحسرت مهمة العقل في صنع الأدوات والآلات للسيطرة عليها، فتشبث بما هو ملموس وابتعد كل البعد عن معاني الخلق والإبداع. يذهب لوكاتش إلى « إن مصلحة الطبقة الوسطى تجعل الفلسفة البرجوازية تتشبث بالملموس، فلا أمل في أن تتجاوز ازدواجية الذات والموضوع، وأن تتوق إلى ما وراء العلم الوصفي »(2).

لقد أدرج لوكاتش علم الطبقة البرجوازية في حيز الفكر الظاهري المؤدلج لأنه صدر عن ذات عاجزة عن كنه الطبيعة، و« يحكم هكذا لوكاتش على الفلسفة

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- المرجع نفسه، ص 89.

الغربية الحديثة والعلوم الحديثة ، بما فيها الطبيعة، بأنها أدلوجية، غير قادرة على تجاوز تناقض الظاهر والباطن، الثابت والمتحول «(1).

1-3-3 "التوسير" والسوق:

يعد لويس التوسير واحدا من أهم قراء ماركس، فقد حاول استدراج الماركسية إلى أحضان الفكر البنيوي، رغبة منه في تجلية أطرها العلمية والمنهجية بعدما أُغرقت في القراءات الإيديولوجية، إلا أنه بقي محافظا على اهتماماتها وقضاياها، فأعاد طرح قضية ظاهرة السوق، وعلاقتها بإيديولوجيا الطبقة البرجوازية في إطار بنيوي، فضمه العروي في استعمال " الأدلوجة/علم الظواهر ". يرى التوسير أن العائق الأكبر لتكريس علم موضوعي هو طغيان الذاتية على الحقل العلمي، لأن الذاتية هي الصوت الصريح للمعرفة الإيديولوجية، ويذهب إلى أن الذات لا تعبر عن الفرد الملموس، فهي صورة ذهنية يجسدها الفرد في حالته البيولوجية، تتخيل هذه الذات استقلاليتها وحريتها، ومن ثمة تتوهم صناعة التاريخ. « تبدأ الأدلوجة في رأيه عندما يتحول الفرد الملموس إلى ذات تتوهم أنها مستقلة حرة متحركة في الحركة التاريخية »(2).

1- المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

2- المرجع السابق نفسه، ص 94.

قدّم ألتوسير تحليلاً لظاهرة السوق في النظام الرأسمالي، انطلاقاً من مفهومه للذات المتوهمة للحرية، في إطار هدفه الأول وهو إزاحة القراءات الإيديولوجية عن الماركسية:

فقد يبدو أن التجار يتمتعون بالحرية الكاملة في تسيير السوق، لكن في الحقيقة هم محكومون ببنية العرض والطلب، إذ لا قيمة للفرد إلا داخل نظام السوق، يتساءل ألتوسير عن الكيفية التي استطاع بها هذا القانون (العرض والطلب) أن يسيّر الأفراد ويحجر على حريتهم، فيتوصّل إلى أن تحقيق بنية العرض والطلب مرهون بتوهم الأشخاص للحرية، ويقرر أن الضامن هو الذات التي تتوهم الحرية في تسييرها لنظام العرض والطلب « إن السوق، بنيةً تتحكم في الأفراد، لكنها لا تتكون إلا إذا توهم أولئك الأفراد أنهم أحرار، هذا هو شرط تحقيق عقدة التشغيل بين الرأسمالي والعامل» (1).

يخلص ألتوسير إلى أن تحرّر الفرد من سجن النظام الرأسمالي متعلق بقدرته على تعرية ذاته الواهمة، ومن ثمة إزاحة المعرفة الإيديولوجية وتحقيق علم موضوعي. إن « القناع هو الذاتية وإزاحة الذاتية هو الاطلاع على حركة الموضوع أي تحقيق العلم» (2).

1 - عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 96.

2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

1-3-4 أدلوجياء "ماركس" وعلم الاجتماع:

تطرق العروي إلى محاولات ماركس في إنقاذ العلم من المعرفة الإيديولوجية، وسمّى نظريته " الأدلوجياء "، ثم راح يرصد مدى هذه النظرية في أوساط علوم الاجتماع، مخصصا للنظرية الأدلوجية الماركسية مكانا ضمن تصنيفه " الأدلوجة/علم الظواهر ".

أثبتت القراءات العديدة لفكر ماركس، انفتاح الناص الماركسي وقابليته للتأويل، في ظل سيادة النزعة الوضعانية التي لا تؤمن بالنسبية، بل بالصرامة العلمية، مما جعل الوضعانيين الطبيعيين والاجتماعيين يناون عن الجانب الفلسفي في الماركسية، ومن ثمّ إقصائهم لأدلوجيائه لأنها فشلت في تجنب النسبية. يقول العروي: « لا يجب أن تتعجب إذا رأينا العلماء الوضعانيين والطبيعيين والاجتماعيين لا يهتمون بهذا القسم من تحليلات ماركس، أكانت الأدلوجياء الماركسية صحيحة أم باطلة فإنها (...) لا تؤثر في مجرى العلوم الوضعانية، وذلك بشهادة النظرية ذاتها. يستعمل الاجتماعيون مفهوم الأدلوجة دون التعرض لمسألة الأدلوجياء، فيبقى مشكل النسبية معلقا »(1).

يرجع العروي سبب انفتاح الفكر الماركسي إلى ازدواجية تحليلاته، فمثلا عندما حلل ماركس الإيديولوجيا الألمانية تطرق إلى السياقات التاريخية التي ظهرت

1 - المرجع السابق، ص 98.

على ضوءها، وتطرق إلى الحفر عن أصل كل إيديولوجيا إنسانية، فانتحي بحثه
وجهتين: الأولى تاريخية اجتماعية، والثانية فلسفية منطقية(1).

ويردّ العروي سبب الازدواجية إلى الخلط المنهجي في الربط بين الحقيقة
والتاريخ، فمع ازدياد الوعي التاريخي، وتطور العلوم التاريخية، فصل البحث
التاريخي عن الفلسفة والمنطق، وانفصلت الوضعانية عن العقلانية، فأصبحت أعمال
ماركس تقرأ من وجهتين، من وجهة وضعانية فتدرج ضمن علم الاجتماع وتصبح
عبارة عن نظرية اجتماعية كباقي النظريات، ومن وجهة عقلانية فتغدو عبارة عن
فلسفة مقصاة من طرف علماء الاجتماع الوضعانيين(2).

يرى العروي أن المنظومة الفكرية الماركسية أتاحت جواً فكرياً جدالياً،
وشكلت وجهة معرفية للفلاسفة والإنسانيين والاجتماعيين، ومثلت بامتياز منظومة
معرفية كبرى، لما انطوت عليه من ثراء وقابلية للقراءة والتأويل. «لم تصل - ولن
تصل في الأغلب - إلى صورة تقريرية ترضي الجميع لأنه لو تحقق ذلك لعادت (أي
الماركسية) معرفة مطلقة لا سبيل إلى تعليلها من الخارج. وفي هذه الحال لا عجب
أن يرفض علماء الاجتماع الذين يستعملون مفهوم الأدلوجة في دراساتهم الارتباط
بنظرية من صميم الفلسفة، وغير قادرة على إفادة جواب قطعي»(3). إن هذا الثراء

1 - عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 98، 99.

2 - المرجع نفسه، ص 99.

3 - المرجع نفسه، ص 100.

كان سببا في إقصاء علماء الاجتماع الوضعانيين لنظرية الإيديولوجيا أو أدلوجيا ماركس لأن شغلهم الشاغل هو البحث عن القطعية والصرامة العلمية.

2- "العروي" ونقد مشاريع الخطاب النهضوي العربي:

راهن العروي منذ صدور كتابه " الإيديولوجيا العربية المعاصرة " على تقديم طروحات تمكّن المجتمع العربي من التخلص من ربكة التخلف، وعمل على توفير آليات، ووضع استراتيجية ثقافية لتخطي أزمة الفوات الحضاري. وقبل ذلك أدرك ضرورة نقد الإيديولوجيات السائدة في الساحة الفكرية، وضرورة تعرية النزاعات الإيديولوجية التي نهجها المفكرون العرب على اختلاف مناحيهم لوضع أسس مشروع ثقافي يتسم بالمنهجية والرصانة، إيمانا منه بأن أوضاع المجتمع العربي لا تصلح إلا بصلاح مثقفيه.

استهل نقاشاته مع النخبة المثقفة العربية المعاصرة، حيث ميز بين ثلاثة تيارات، رمز لها بثلاثة نماذج: " الشيخ " و " رجل السياسة " و " داعية التقنية ". تسعى هذه التيارات إلى عرض خطابات ثقافية تحاول الإجابة عن السؤال المطروح الذي ما فتئ يكرر نفسه منذ بدايات النهضة العربية. وهو: لماذا الشرق متخلف والغرب متقدم؟ وإذا كان الوضع كذلك ماهي مصادر هذا التخلف وما السبيل للوصول إلى حداثة وتقدم الغرب؟

2-1 " الشيخ " :

رشح العروي الشيخ محمد عبده ليمثل تيار السلفية، الذي بلور خطابه انطلاقاً من رؤيته للغرب. ففي ظل التشرخ الحضاري بين المسلمين والغرب أي بين (الأنا/الآخر) وجد الشيخ نفسه مجبراً على رد الاعتبار إلى الذات، من خلال الاستنجاد بالماضي للإمساك بالهوية. و« يغدو التاريخ أكثر فأكثر العنصر الجوهري في الجدل، ويفقد في الوقت نفسه من سيولته ليتخذ وجه أسطورة حامية» (1).

وسمَّ العروي خطاب "الشيخ" بالتقليدية، لأنه ظل في إطار المجابهة بين الشرق والغرب، أو بين ديار الإسلام والنصرانية، واعتبر أن النظرة الماضوية من أهم المظاهر التي طبعت فكر الرجل. ففي محاولاته لدرء التهم الموجهة إلى الذات يسارع إلى استحضار معالم الإشراق والعقلانية في الموروث العربي الإسلامي، وليفند الأفكار التي رمت الإسلام بالضعف يقفل عائداً إلى نصه المقدس ليثبت حضور العقل في الفكر الإسلامي، وليبين « أن الإسلام هو الإيمان بالله باتباع طرق العقل» (2) وهو دين التحرر والعقلانية، مستدلاً بتجربة النبي إبراهيم الوجودية، التي اتخذت العقل مطية لها في رحلة بحثها.

1- عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1981، ط4، ص 74.

2- المرجع نفسه، ص 32.

ويسحب "الشيخ" صفة العقلانية والتحرر من الغرب متكئا على أحداث تاريخية، فيعلم « بأن غالبيه قد سُجن، وأن ديكرت قد أهين، وأن روسو قد اضطهد، وأن جواردانو برونو هلك على المحرقة العظيمة لأنه تجاسر على الدفاع عن حقوق العقل ضد مصلحة الدولة العليا» (1).

غير أن العروبي يرى أن "الشيخ" يتجاهل كل جرائم المسلمين عبر التاريخ، يتناسى ما ألحقه المتوكل بالمعتزلة وما لاقاه ابن رشد على يد الموحدين (2)، وبهذه الطريقة فقد سلك "الشيخ" -حسب العروبي- سياسة الكيل بمكيالين مبررا تدهور الإسلام بأن التاريخ تشويه للديانات السماوية (3) إن "الشيخ" « يميز بين إسلام صاف متعال، وإسلام أرضي خاضع للأهواء البشرية» (4).

يرى العروبي أن هذا الوعي يناظر أفكارا غربية مرتبطة بمرحلة ماضية في تاريخ الغرب، فعلى إثر الكشوفات العلمية والجغرافية التي أحرزها العالم الغربي، والتي ساعدت على إرساء نزعة التفوق في العقل الأوروبي، ظن الغرب أنه المصدر الوحيد للتفكير العقلاني، وأن الشعوب الأوروبية شعوب متقدمة بطبعها (5)،

1- المرجع السابق، ص 33.

2- المرجع السابق نفسه، ص 32.

3- المرجع السابق نفسه، ص 33.

4- عبد الوهاب شعلان: إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات: أركون، الجابري، العروبي، حسن حنفي، علي حرب، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص 41.

5- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف: بحث في نقد المركزية الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 24-26.

لكن نزعة التفوق هذه تغيرت بتغير الأحداث التاريخية و تجددها، فلم تبق هذه النزعة تعبر عن حالة واقعية « إذا تحولت شيئاً فشيئاً من واقعة إلى إيديولوجية، ولم يعترف بها سوى جماعات محدودة أكثر فأكثر، وجدّ بعيدة عن المركز الإنتاجي للمجتمع الغربي »(1).

إن وعي "الشيخ" -كما يرى العروي- لم يراع هذه التطورات، وطفق في محاكاة فكر لا يعبر عن الواقع الغربي الراهن، و« يجد صاحبنا الشيخُ أمامه وعيا للغرب جرى تخطيه تماما. ولم يعد هذا الغرب يجد نفسه فيه، ابتداء من ذلك يصاب تفكير الشيخ بالتفاهة والبطلان، ويكف جدالة عن أي يؤثر في الغرب أي تأثير»(2).

2-2 "رجل السياسة":

يعدل الرأي العربي عن نظرتة للغرب، فبعدهما كان يبحث في التاريخ الغربي/المسيحي لغرض المساجلات والمقارنات بين ديار المسيحية والإسلام، أضحي الغرب القبلة الأولى ونموذج التمدن والتحرر.

يعدّ لطفي السيد نموذج العروي لهذا الموقف، إذ راهن على الجانب السياسي مفتونا بليبيرالية الغرب وديمقراطية نظمه البرلمانية، مستنكر الكل أشكال الاستبداد،

1- عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 44.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

متأثراً بمتقفي الغرب خاصة مونتيسكيو (Montesquieu) الذي عكف على تعرية الحكم الشرقي، والكشف عن نزعاته الاستبدادية(1).

يرى لطفي السيد أن سبب الانحطاط العربي هو الاضطهاد السياسي والعبودية الموروثة منذ القدم، وأن الحل يكمن في الحرية؛ حرية الفرد وحرية الممارسة السياسية والبرلمانية.

لا يسلم هذا الرأي من سفود العروبي، فإذا كان رجل الدين يعيش فترة متجاوزة، فإن "رجل السياسة" متهم بعدم استيقاء الأفكار السياسية والليبرالية من منابعها الأصلية، إن « لطفي السيد والجيل الذي رباه، لم يتعلما أبجديتهما السياسية في مؤلفات جون لوك ومونتيسكيو، ولا حتى في كتب أرسطو، بل تعلما ذلك في مؤلفات رجال فقد فكرهم في المناخ النادر الهواء مناخ أواخر القرن التاسع عشر كل بذرة باعثة للحياة »(2).

يرى العروبي أن جيلاً آخر حمل لواء الليبرالية، ونظر إليها نظرة مختلفة عن أيام مجدها، لا تدل القارئ غير المطلع على أبعادها الأولى عند الجيل الرائد، وبذلك فإن « مصيبة لطفي السيد هبي بالضبط في عدم رؤية لازدواجية الليبرالية

1- المرجع نفسه، ص 34.

2- المرجع السابق، ص 45.

هذه في التاريخ الغربي، ومن هنا منشأ تهافت أسلوبه، وطابع اختياراته السياسية التي ينعكس فيها عدم دقة هذا الوعي الليبرالي المحتضر «(1).

يشخص العروي أزمة السيد وأمثاله من متقفي الليبرالية، قائلاً: «هؤلاء هم ضحية إغراء الغرب، حسب تعبير مالرو، تنعكس الليبرالية الأوروبية في أذهانهم انعكاساً تاماً في الوقت الذي تواجه تلك الليبرالية في أوروبا ذاتها هجومات من كل جانب، تتشابه سيرهم مهما تباعدت أوطانهم: يساهمون في البداية ولمدة قصيرة في الحياة السياسية ثم يتفرغون للعمل التربوي. تخونهم الظروف، وضمن المجابهة الكبرى بين أوروبا وغيرها، يعيشون وحدهم ما يشبه المأساة بسبب تغاير الليبرالية لمجتمع لم تتشأ فيه «(2).

3-2 " داعية التقنية " :

بعد فشل تجربة الحرية السياسية والديمقراطية، ومن قبلها تجربة رجل الدين، يتحدث العروي عن نموذج آخر يرفع شعار التقنية، معتقداً أنها الحل الأمثل والمشروع الكفيل ببث الروح في جسد الأمة العربية المنهار.

يرى سلامة موسى " داعية التقنية " أنه لا طائل يرجى من الطروحات السابقة إذ يجب السعي إلى الهدف المنشود عن طريق العمل التطبيقي، وبالتحديد

1- المرجع السابق نفسه، ص 46.

2- عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2002، ص 160، 161.

بالصناعة. ويرى أن العامل المسؤول عن الهوة بين الشرق والغرب ليس سوى الصناعة، يقول في ذلك « هبطت عليّ منذ أكثر من ربع قرن حقيقة مفردة هي أن الفرق بيننا وبين الأوروبيين المتمدنين هو الصناعة وليس شيئاً غير الصناعة «(1). بل ويذهب أبعد من ذلك، ففي إصراره على العلم يدني من منزلة الثقافة، ويتجاهل التاريخ الذي يراه اجتراراً لتجارب السابقين، ويجعل كل علم تابع للتقنية معتبراً « أن الحضارة هي الصناعة وثقافة هذه الحضارة هي العلم، بينما ثقافة الزراعة هي الأدب والدين والفلسفة «(2). وقد دعم موقفه بتجارب اتخذت من التصنيع هدفاً لها، فوصلت إلى مسعاها رغم ما تعانيه من تضليل في الديانة وتكريس للاستبداد، « ولسوف يستشهد داعية التقنية بمثال اليابان، ليقندي به، وهو لا يضيع وقته في مجالات لاهوتية، أو نواح على مصير خائب «(3)، ويدلّل بأمثلة من الغرب نفسه، بفرنسا وبريطانيا رغم ظروف السيطرة والاستبداد في عهد نابليون وكرامويل. إن صاحب التقنية لا يؤمن إلا بالقوة المادية وبالعلم التقني، ويضع التصنيع نصب عينيه ويدحر كل ما اعترض طريقه.

-
- 1- عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 37، نقلاً عن محاضرة ألقاها سلامة موسى في جامعة القاهرة عام 1930، ص 85.
 - 2- المرجع السابق، ص 38، نقلاً عن المرجع نفسه ص 29.
 - 3- محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة من السلفية إلى الحداثة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، ط1، 2004، ص 46.

بالنسبة للاتجاه التقني، وسَمَّ العروي فكره بالانفصام، كونه لم يأخذ أبعاده الفكرية من الدعاة الأوائل لهذه النزعة، لما كانت في أوج ظهورها، بل راح ينهل من ملفات انتهجت النزعة البراغماتية التبسيطية المبتذلة(1). إن « هذا الرجل الذي يدعو للتقنية دعوة عبادة، كثيرا ما يكون حزينا، لطيف المعشر، لكنه ذهنيا، إرهابي، إنه يرفض مناقشة آرائه ويزدري العلم النزيه »(2). وفي الوقت الذي ظنّ فيه أنه امتلك الغرب بفضل تخطيه لأوهام "الشيخ" و"رجل السياسة" تعتمت أمامه آفاق تاريخية، فلا صلاح لأمة تجاهلت تاريخها.

يخلص العروي إلى أن كل محاولات الشرق لفهم ذاته هي نبش في آثار الغرب(3)، هذا الكيان الذي لا يحلو للشرقي أن يتعرف عن ذاته إلا من خلال ملاحظته دون وعي نقدي، « (الشيخ) يعيد سيرة رينان وهانتو و(السياسي) يردد آراء لوك ومنتيسكيو، و(التقني) يستعيد مواعظ كونت وسبنسر، إنها استعادة لأشكال الوعي الغربي المتخطاة »(4).

وبذلك تدخل كل محاولاته في الإطار الضيق للأدلجة بعيدا عن نطاق الفكر الفعّال المطابق للواقع، وكنتيجة لهذه التبعية يرى العروي أن كل حكم على تيارات

1- عبد الله العروي: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 51.

2- المرجع نفسه، ص 38.

3- المرجع السابق، ص 46.

4- محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة من السلفية إلى الحداثة، ص 47.

الوعي العربي هو حكم على مرحلة من مراحل الغرب(1). ومن ثم يغدو جهدُ البحث عن الذات بحثًا عن الآخر!

لقد أسّس أصحاب المشاريع النهضوية لأنفسهم نسقا معرفيا مغلقا، يحمل بين طياته بذور العقم، فهو غير قادر على التجدد والانفتاح على الآخر، انفتاحا عقلاانيا، فأعلن عن إفلاس مشاريعهم لعجزهم عن تقديم منظورات متجددة لإشكالات متجددة مع سير التاريخ.

خاض العروبي مع ممثلي الثقافة العربية نقاشا يدعو إلى المسؤولية الفكرية ووجه إليهم انتقاداته رافضا كل مظاهر الانتقائية والاستطرافية إما في مراتع الثقافة المحافظة أو بين ثنايا الفكر التقدمي.

أعاد العروبي نمذجة الخطاب النهضوي العربي المعاصر إلى نمذجة ثنائية، خاصة في كتابه " العرب والفكر التاريخي "، واعتبر أن الأغلبية تفكر بمنطق سلفي، وأقلية عبّر عنها بالليبرالية الانتقائية، ولم يستطع كلا النموذجين -في نظره- تحقيق نهضة ثقافية، تتيح للثقافة العربية تموقعا استراتيجيا بين الثقافات الأخرى، وقد عكست الانتكاسات التي مني بها العرب سلبية تلك الخطابات. « إن فشل التجربة الثقافية الليبرالية في مصر في الثلاثينات، وانتكاسة التجربة الناصرية بعد ذلك، ثم إخفاقات الحركة القومية في المشرق، وتعثر الحركة السياسية في المغرب العربي،

1 - عبد الله العروبي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 51.

وغياب المشروع الإيديولوجي الواضح والمبني في تجربة المغرب الحزبية، كل ذلك عبارة عن نتائج تمتلك كثيرا من صلات القربى مع سيادة المنحى والمنظور السلفي والانتقائي «(1) اللذين عمقا أزمة غياب الوعي التاريخي في الفكر العربي المعاصر، الأول بطوباويته والثاني بتبعيته.

1- كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب قراءات في أعمال العروي والجابري، دار رؤيا، القاهرة، مصر، ، ط1، 2008، ص 48.

3- المشروع الفكري لعبد الله العروي:

بعد أن فكفك العروي نسيج الخطاب الإيديولوجي الإصلاحى فى الفكر العربى المعاصر، وبيّن المطبات المنهجية والفكرية التى وقع فيها هذا الخطاب سعى لبلورة مشروع فكرى يعمل على تدارك إشكالية التأخر التاريخى والأزمة الحضارية التى يعيشها العرب.

تتأسس مقارنة العروى على جملة من المفاهيم، طرحها كمفاتيح لتخطى عتبة التأخر وولوج باب الحداثة، من خلال إتاحة فهم الواقع الاجتماعى الذى هو فى الحقيقة واقع تاريخى متوخيا فى ذلك الابتعاد عن التفكير الفلسفى المجرّد، والدنوّ من واقع المجتمع العربى، مراعاة لظروفه الراهنة، « فليست غاية العروى نظرية خالصة بالمعنى الكانطى للكلمة، ولا غاية تأملية مغلقة، إنه يتحدث بمفاهيم الفلسفة السياسية وبصورة أكثر دقة بمنطق الدعوة الإيديولوجية »(1).

تصبّ جهود العروى الفكرية فى مجرى واحد أراد أن يرمى بكل مخلفات الفكر التقليدى، ويحدث خلخلة فى أرضية الفكر العربى، إنه مجرى الحداثة، هذه المنظومة الفكرية التى ربطها بكل كتاباته قائلا: « إن ما كتبتُ إلى الآن يمثل فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة »(2). فهو يلحّ على ضرورة مراجعة مقومات

1- المرجع السابق، ص 51.

2- عبد الله العروى: مفهوم العقل مقالة فى المفارقات، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997، ص 14.

تفكيرنا لكن دون اللجوء إلى حيل التلفيق، لأن المجتمع قد تقدم وأصبح يطالب بحلول جديدة.

حملت منظومته الفكرية العديد من المفاهيم، نوجز أهمها -حسب رأينا- فيما يلي، وإن كانت هذه المفاهيم تشكل نسيجاً متماسكاً يصعب حله.

3-1 التاريخانية (L'Historicisme):

تعتبر التاريخانية بؤرة المشروع النهضوي الذي طرحه العروبي، باعتبارها المفهوم الذي يتيح فرصة تجاوز التأخر التاريخي، واستيعاب مكتسبات الحضارة. وقد ألح العروبي على طرح التاريخانية مجسدةً « الأفق الفلسفي الذي يسمح للعرب عند اختياره وتملكه بالمشاركة في الحاضر الكوني، كما يهيئهم في الوقت نفسه مثل باقي الإنسانية للتفكير في المستقبل بصورة مشتركة »(1). بتكريس ثقافة العمل والتطبيق، لأن « الوعي التاريخي هو منطق العمل والإنجاز »(2).

ويستعمل العروبي كلمة التاريخانية « للتعبير عن النزعة التاريخانية التي تنفي أي تدخل خارجي في تسبب الحدث التاريخي، بحيث يكون التاريخ هو سببُ وخالقُ ومبدعُ كل ما رُوي ويُروى عن الموجودات »(3). ينطوي هذا المفهوم على

1- كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب قراءات في أعمال العروبي والجابري، ص 55.

2- عبد الله العروبي: العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2006، ص 94.

3- المرجع نفسه، ص 152. انظر الهامش رقم 10.

فكرة جوهرية وهي رفض انخراط الفكر الميتافيزيقي، والمعطى الإيماني في صنع الأحداث التاريخية والاكتفاء بالحدث الإنساني(1).

يقول في هذا المجال: « إذا كان كل حادث يقع بمشيئة الله، ما الفائدة من سرد الحوادث في ظروفها الخاصة؟»(2)، وبهذا ينقل التاريخ من فضاء لاهوتي إلى ميدان جد ومسؤولية، يُكرّس فيه مبدأ العقلانية، وإرادة الإنسان، و« مع التاريخانية نمر إلى التاريخ الإنساني حيث يقوم عامل جديد هو الفعل والإرادة »(3). إنها نزعة إنسية تتعلق بفاعلية الإنسان في إنشاء الواقعة التاريخية، كما أن « التاريخانية تنطوي على إيمان قوي بفعل الزمن وأهمية التاريخ وقوة الحدث »(4).

لخص العروي معنى التاريخانية في أربع نقاط:

« - ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل)

وحدة الاتجاه (الماضي والمستقبل).

إمكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس).

1- لا يحصر العروي التاريخ في أعمال الإنسان، وإنما يضم إليها أعمال الطبيعة، ويسميه " تاريخ الطبيعة"، لكنه يركز على فاعلية الإنسان لاعتبار عامل الوعي.

2- عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 30.

3- كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، ص 54، انظر الهامش رقم 2، نقلا عن مجلة الوحدة ع 22-23، 1986، ص 152.

4- عبد السلام بن عبد العالي: التاريخانية والتحديث، دراسات في أعمال لعبد الله العروي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010، ص 52.

إيجابية دور المثقف والسياسي (الطفرة واقتصاد الزمن) «(1).

تعد التاريخانية سلبية الفكر الأوروبي، فهي من إنتاجات القرن التاسع عشر، تمتد جذورها إلى فلسفة هيغل، وترسخ في فلسفة ماركس. سادت الفلسفة الهيجالية الفكر الغربي ردحا من الزمن، ثم ظهرت بعد الثورة الفرنسية تاريخانية ثورية شارك في بلورتها ماركس(2). تأسيسا على هذه الأحداث الفكرية نتساءل: عن أي تاريخانية راهن العروي؟ وما أسباب هذا الرهان؟

يرى العروي أن تاريخانية هيغل، تاريخانية محافظة تبريرية(3) تتحو نحو الطوباوية، لارتباطها بمبدأ الحقيقة المطلقة، في حين أن الحقيقة حركة وصيورة، ومن هذا المنطلق راهن على ضرورة تبني الماركسية أو كما يسميها بالماركسية التاريخانية أو التاريخانية الماركسية، يقول في ذلك « اتضح لي أن الماركسية التي حاولتُ وصف خطوطها العريضة، هي في حقيقة الأمر ماركسية تاريخانية إن لم تكن تاريخانية ماركسية «(4). ويؤكد على استيعاب الماركسية التاريخانية باعتبارها « النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث، لأننا لم نعش أطوار العالم الحديث المتتابعة، ولم نستوعب بنيته الكاملة»(5).

1- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص 206، 207.

2- المرجع السابق، ص 193.

3- المرجع السابق نفسه، ص 192.

4- المرجع السابق نفسه، ص 67.

5- المرجع السابق نفسه، ص 63.

ففي ظل الظروف التي يمر بها العالم الثالث، وجب عليه -حسب العروبي- الانطلاق من التاريخانية الثورية الماركسية(1). وفي ظروف مجتمعنا العربي الذي يسوده التناقض بين النظرة السنية والليبيرالية، وجب عليه انتهاج الماركسية للتوفيق بين النظريتين، إذ « يجد المنقف غير الأوروبي في الماركسية أدلوجة يرفض بها التقليد دون أن يخضع لأوروبا، ويرفض بها كذلك شكلا من أشكال المجتمع الأوروبي دون أن يرجع إلى أحضان التقليد »(2). ولاستيعاب مبادئ ومفاهيم الماركسية يطالب العروبي بـ« ضرورة تعريب الماركسية لغويا وثقافيا، تعريبا يتخطى مجرد النقل، لأن النقل يحيل بالضرورة على مفاهيم لا توجد حاليا عندنا »(3).

سلك العروبي مسلكا نفعيا براغماتيا فاختار مدرسة ماركس التاريخانية وعض نظره عن يوتوبيته(4) مبررا اختياره بمجاراته للوضع العربي الراهن الذي يفرض رؤية ذرائعية لتحقيق طفرة تاريخية، فوق -في رأينا- في مآزق الانتقائية الذي عابه على الإيديولوجيات السابقة.

1- المرجع السابق نفسه، ص193.

2- عبد الله العروبي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 163.

3- عبد الله العروبي: العرب والفكر التاريخي، ص 166.

4- تعتبر فكرة البروليتاريا واحدة من أكثر المفاهيم الماركسية انغماسا في اليوتوبيا.

3-2 الليبرالية (Libéralisme):

يشرع العروى أبوابه على منجزات الغرب الفكرية بما تحمله من قيم إنسية وعقلانية تحررية، التي كانت مطيتهم للخروج من كهف القروسطية إلى نور الحداثة. وفي هذا السياق يقترح الليبرالية كأحد رهانات الحداثة. لكن التاريخ يثبت « أن حملة مشاعل الحضارة هم حملة أسلحة الاستعمار »(1) وأن الليبرالية كانت حليفا مقربا للاستعمار مبررا للامبريالية. ففي الوقت الذي كانت فيه تنادي بضرورة عقلنة مجتمعات العالم الثالث وتطويرها، عملت على تكريس اللاعقلنة والتخلف بين أوساط تلك الشعوب. في ظل هذا الواقع التاريخي تطرح إشكالية رهان العروى على الليبرالية.

يذهب المفكر إلى أن الليبرالية شهدت تحولا في مسيرة الفكر الغربي، فهو يفرق بين الليبرالية كمنهج وكمضمون، و « يميز بين مقومات الفكر الحديث، وبين إيديولوجيات الغرب الأمبريالي الحالي »(2). ويشير إلى انحراف الليبرالية عن قيمها الأصيلة، إذ « اتخذت أوروبا منذ أواسط القرن التاسع عشر اتجاها معاكسا لروح المذهب الليبرالي بكيفية إما سافرة، وإما مقنعة »(3). فتبلورت « الليبرالية

1- محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة من السلفية إلى الحداثة، ص 20.

2- عبد السلام بن عبد العالي: بين الاتصال والانفصال، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، ص 17.

3- عبد الله العروى: العرب والفكر التاريخي، ص 49.

كنظرية وكمنهج فكري وسياسي، والتي أصبحت عقبة في وجه الطبقات والشعوب المستعبدة»(1).

وفي المقابل ينوّه بروح ليبيرالية عصر الأنوار ذلك النظام الفكري المتكامل الذي تكوّن في القرنين السابع عشر والثامن عشر(2). قوامه فكرة الحرية، به تحررت الطبقة البرجوازية الأوروبية من أوهام الكنيسة واستبداد الأنظمة الإقطاعية. لم تركز خيارات العروبي الفكرية إلى التبعية الغربية العمياء، ولم تتخذع بسراب رواج النظرية الليبيرالية السياسية، بل كانت ذرائعية، تولي وجهها شطر الغرب الحضاري لا الغرب الاستعماري.

بيد أن الإشكالية الأساسية -حسب ما ذهب إليه الباحث- هي « كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبيرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبيرالية؟»(3).

قبل أن يجيب على هذا السؤال، يشير إلى عوائق القفز عن المرحلة الليبيرالية مستشهداً بأبحاث لوكاتش عن نشوء الفكر النازي في ألمانيا، وما شهده من انحراف عن التراث الأوروبي العقلاني والإنسي، بسبب القفز عن المرحلة الليبيرالية(4)، وكذا التجربة الروسية يقول: « وهذه المدرسة التروتسكية بكل اتجاهاتها تلخص

1- المرجع نفسه، ص187، انظر الهامش رقم 15.

2- المرجع نفسه، ص 49.

3- المرجع السابق، ص 45.

4- المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

انتقاداتها للبيروقراطية الروسية، وتحول دكتاتورية الطبقة العاملة إلى استبداد حزبي ثم فردي في انعدام تقاليد سياسية ليبرالية في روسيا» (1).

وإذا كانت التاريخانية هي لباب الماركسية، فإن الليبرالية -حسب العروي- هي وريثة المنطق الماركسي. فقط انطلق التطور الفكري في أوروبا « من ليبرالية ثورية (فلسفة الأنوار) وانتهى إلى تاريخانية محافظة تبريرية (فلسفة الدولة عند هيجل)، وبعد الثورة الفرنسية ظهرت تاريخانية ثورية (شارك في بلورتها ماركس)، وليبرالية تغلبت على أفكار الغربيين واكتسحت قسماً لا بأس به من الاتجاه الماركسي» (2).

لم ينتكر العروي للفكر الماركسي أو ماركسيته التاريخانية، وربطها بمفهوم الليبرالية مبيناً أن حركة المراجعة التي شهدتها الماركسية هي تأويل ليبرالي للمذهب الماركسي، فتولد عن هذا الدمج مفهوم الماركسية الليبرالية أو الليبرالية التاريخانية (3) الذي طالب العروي الأوساط الفكرية العربية باستيعابه وتطبيق مبادئه.

1- المرجع السابق نفسه، ص 45، 46.

2- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص 192، 193.

3- المرجع نفسه، ص 189.

لكن هل يمكن للثقافة البرجوازية التي أنجبت هذه المنظومة الفكرية (الليبرالية) أن تعيش خارج محيطها الطبيعي (الطبقة البرجوازية)؟ وهل يمكن لمتقف العام الثالث أن يتبنى البرجوازية كثقافة بمعزل عن " التبرجز " ؟

يذهب العروبي إلى أن الأوضاع العربية الراهنة ومحاولات المتقفين العرب البائسة للارتقاء إلى مسرح الحداثة ومحاولة الاندماج في التاريخ الكوني، توجب عليهم تغيير طرائق ودروب السير نحو التطور واتباع مناحي مختصرة، بعد إهدار وقت كبير في التخبط بين خطابات تدّعي النهضة بالرجوع إلى التراث، وأخرى باتباع خطوات الغرب خطوة فخطوة. إن هذا الوضع -في نظر العروبي- يحتمّ على العرب تجاوز المراحل واختزال تاريخ صيرورة التطور الغربي، وذلك باستيعاب مكتسبات الليبرالية (سليلة فلسفة الأنوار) دون المرور بالمراحل التي عرفها الفكر الغربي، وقد أوكل العروبي مهمة حرق المراحل واقتصاد الزمن(1) إلى المتقف الثوري « وهذا المتقف هو المطالب بتقديم البرنامج العام لتحديث العقل العربي وبالتالي المجتمع العربي »(2) وحدد له معالم هذا البرنامج بتحديد مواقف ثابتة من قضايا لطالما أعاققت صيرورة الفكر العربي:

« - الفكر السلفي بكل مطلقاته.

من الأقليات ومشكلة الديمقراطية.

1- المرجع السابق، ص 207.

2- المرجع السابق نفسه، ص 219.

من الوحدة العربية في إطارها التاريخي والواقعي.

ومن الدولة القومية وسياستها في ميدان الاقتصاد والتعليم على

الخصوص «(1).

أما إشكالية اكتساب مضمون الثقافة البرجوازية دون " تبرجز "، فإن النظرة الأولية في هذا الموضوع تشفّ عن خلط وليّ عنق، إذ كيف يمكن اقتباس ثقافة خلقت في رحم تربة غربية إلى بيئة ومجتمع مختلف عنها تمام الاختلاف؟ يستدلّ العروي بماركس الذي يرى أنه من الممكن فصل الثقافة البرجوازية عن منشئها قائلاً: «إن ماركس منذ البداية فصل الثقافة البرجوازية عن قوامها الاجتماعي [الطبقة البرجوازية] كنتيجة مستقيمة للمادية التاريخية» (2). لأن الأولى تصطبغ بصبغة كونية في حين أن الثانية تمثل مخلفات القروسطية (3)، وبيّن ماركس كونية الثقافة البرجوازية، ودعا إلى نزعها من يد الطبقة البرجوازية لإزاحتها عن منطق الخصوصية وتوريثها للطبقة البروليتارية التي تعتمد الكونية مرتكزا لها (4). ومن ثم يجد متقف العالم الثالث مبتغاه داخل الفكر الماركسي، وبالتحديد في دعوى « فصل الثقافة عن الطبقة البرجوازية لا تحديد شخصية من سينتزعها منها » (5).

1- المرجع السابق نفسه، ص 220.

2- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص 186، 187.

3- المرجع نفسه، ص 187.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يخلص العروبي إلى أن التزام المثقف بمواقف قارة إزاء هذه القضايا يوجب عليه تمثّل منطق الفكر العقلاني، وإزاحة كل فكر لا تاريخي من شأنه أن يقف عقبة في طريق التطور والنهضة العربيّتين.

3-3 استراتيجية القطيعة مع التراث:

في ظلّ تعالي أصوات النزاعات التقليدية، وتنامي تيارات "الإسلام السياسي" وظهور ما يسمى بأدبيات الصحوة الإسلامية، اكتسبت ظاهرة التراث صيتاً بين أوساط الثقافة العربية، وتعززت مواقف النزعات التوفيقية، وطغت النظرات التلفيقية، « وأضحت خصوصية الأمة وثقافتها خصوصية وتيرية وعننة (نقل) نافية أبعاد التساؤل وإعادة النظر، ونافية في ذلك حركة الإبداع وتفجراتها »(1). في خضم هذا الجو الثقافي، تراءى إلى أنظار العروبي ضرورة اتخاذ موقف حاسم من الظاهرة التراثية التي مثلت متكاً ومرتكز النزعة التقليدية السائدة، حيث دعا إلى ضرورة نقدها نقداً جذرياً، معتبراً هذا النقد واجباً فكرياً لكسب معركة الحياة واستمرار وجود الكيان العربي كوحدة تاريخية على خارطة الإنسانية.

حذّر من الرجوع إلى مخلفات الماضي والحفاظ على الأصالة الموهومة التي تعيق عملية التطور المنشودة، وتحجر على الذهن العربي، وتبقيه مغيباً عن الواقع مفصولاً عنه، فلا ينبغي -حسب العروبي- أن ننخدع بسراب الاستمرار الثقافي، ولا

1 - أدونيس: كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص 146، 147.

أن نبقى أسرى الوفاء لنمط أصيل بدعوى اقتفاء سيرة السلف لرسم معالم مسيرة الخلف، لا مناص من أن نهجر المطلقات « ونكفّ عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا، وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل لأقوال العارفين، وأن العمل الإنساني يعيد ما كان، لا يبدع ما لم يكن »(1).

عمل العروبي على بثّ موقف القطيعة في أعماله الفكرية بصفة متباينة وبعد صدور كتابه " مفهوم العقل " عدّه الباحثون منعطفًا حاسمًا في مسيرته الفكرية لاحتوائه على موقف جريء ومباشر تجاه الظاهرة التراثية، أسس فيه لما سمي بالقطيعة الكبرى(2). دعمّ فيه موقفه بصور برهانية تتم عن رصانة فكرة وجديّة رؤاه، من خلال « رصد كل مفارقات الواقع والفكر التي تجعل طلب العالم العربي والإسلامي غير متحقق في الواقع برغم أنه مطلوب على صعيد الوجدان والفكر »(3)، وذلك عبر الرجوع إلى نسق المنظومة المرجعية لـ " الشيخ "، و« مراجعة عدته الفكرية أثناء مواجهته للتاريخ الجديد، والمنطق الجديد، واللغة الجديدة

1- عبد الله العروبي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 16.

2- إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة، الإيديولوجيا وصراع الإيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 174.

3- محمد وقيدي، أحميذة النيفر: لماذا أخفقت النهضة العربية؟، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 289، 290.

أي أثناء مواجهته للمشروع الحدائى الغربى؁ وقد استوى فى شكل معين؁ أى تعين فى مظاهر متعددة فى الحاضر العربى (لحظة الاختراق الاستعمارى) «(1).

تمثل محمد عبده نموذج المنظومة الفكرية الإسلامية؁ واستقى عدته المعرفية منها؁ وجسد مقولاتها؁ وتعاطى مع أبعادها الفكرية خاصة الكلامية والمنطقية منها. حاور العروى منطلقات وأبعاد المنظومة الفكرية الإسلامية؁ وحفر فى ذهنية الشيخ/الذهنية الإسلامية؁ فلاحظ أن ذهنيته كلامية « إنه " متكلم " من نوع جديد يرفض نتائج الكلام القديم فقط؁ لا أصوله البديهية »(2). مدار فكره لا يتجاوز ما نلفيه عند ابن رشد وابن خلدون والكلام المعتزلى والأشعرى.

تطرق العروى إلى أهم شعار رفعه عبده « الإسلام دين العقل » محاور علوم وعلماء الفكر الإسلامى؁ ليثبت « حدود ومحدودية العقل الإسلامى »(3).

يعد المنطق من أهم العلوم ارتباطا بالعقل؁ هذا ما جعل العروى يتعرض إلى مجادلة المناطقة المسلمين؁ ويعيد قراءة المنطق فى مراتع الثقافة الإسلامية؁ ويوضح الكيفية التى تعاطى بها المناطقة المسلمون مع المنطق الأرسطى؁ وبالمقابل الكيفية التى استخدم بها فى الفكر الغربى؁ فلم ينكر على المسلمين منجزاتهم العلمية

1-كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفى فى المغرب؁ قراءات فى أعمال العروى والجابرى؁ ص 75.

2- عبد الله العروى: مفهوم العقل؁ ص 44.

3-كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفى فى المغرب؁ قراءات فى أعمال العروى والجابرى؁ ص 72.

والفكرية، جراء احتضانهم لعلوم اليونان وعلى رأسها المنطق الأرسطي، لكنه ذهب إلى أن تعاملهم مع المنطق/العقل لم يتصل من الخلفية اللاهوتية التي عملت كعائق أمام تطوير المعارف. وتساءل عن سبب عدم ظهور ثورة علمية تجريبية كنتيجة لهذه العلوم، كما حصل عند الغرب، فألقى السبب في الهدف الذي كان يريجه المسلمون من صناعة المنطق إنه « تتزيه واجب الوجود من التعطيل ومن التشبيه بدون أدنى التفات إلى الموجود الملموس الطبيعي »(1).

هذا مع أنصار المنطق أما معارضوه فالعقل عندهم ما ورد عن طريق خبر يقيني لا عن طريق تجربة أو استقراء لأن العقل يقتضي اليقين. أما التجربة والاستقراء فيوصلان إلى الظن(2)، إذ « ليس المنطق (...) أداة أو منهجا وقواعد لبلوغ العلم اليقين، ذلك أن العلم اليقين سابق على العملية المنطقية »(3).

إن موقف أنصار المنطق وأعدائه أي « كلا الموقفين عند القدماء داخل بالضرورة في نطاق أعمّ هو غير نطاق العلم الموضوعي الحديث »(4)، وبمزيد من الصور البرهانية دّل الباحث على محدودية الذهنية الإسلامية التي تصدر حرية العقل وتحده بعلم المطلق/المعقول الذي يتجلى في « الخبر أو الحكمة أو السنة أو

1- عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص 143.

2- المرجع السابق، ص 139.

3- عبد السلام بن عبد العالي: بين الاتصال والانفصال، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، ص 75.

4- عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص 140.

التقليد أو سر الإمام أو الكشف» (1)، إنه علم المطلق السابق على العقل يحل فيه ويتولد عنه ويكيفه ليحتويه، ولا يصح للعقل أن يكون كذلك إلا إذا حل في ذلك العلم المطلق « وإلا كان لا عقل أي جهلا » (2).

إنها ذهنية اليقين الوارد عن الخبر اليقين تكرر الاتباع، وتتبدد الابتداع، وتضفي شرعية على ثقافة السمع واللسان دون ثقافة العين واليد (التجريب). أما " الممكن " هذا المفهوم الذي فتح أبواب الإبداع أمام الغرب، وفسح لهم طريق الاهتمام بالموجود المحسوس، أي بالطبيعة. فهو شبيهة في الذهنية الإسلامية متأرجح بين القبول النسبي والرفض القطعي. «إن الواقع التاريخي يفرض علينا أن نقول أن النظر في الإمكان عند المفكرين المسلمين، عند أنصار وعند أعداء المنطق وسيلة فقط لإثبات واجب الوجود دون أدنى انتباه إلى أن إثبات الواجب لا يثبت بالضرورة الوجود» (3).

لم يتوقف العروبي في نقاشاته مع التراث الإسلامي عند الفكر المجرد، وإنما تعدى إلى « العقل المجتمعي المجدد في سلوك جماعي قار ومنتظم » (4) وتساءل: هل تجاوز الفكر الإسلامي منطق الفكر ليلج إلى منطق الفعل؟ هذا ما قاده إلى

1- المرجع نفسه، ص 97.

2- المرجع نفسه، ص 96.

3- المرجع السابق، ص 143.

4- المرجع السابق نفسه، ص 165.

الدخول في سجل شائك مع أبرز من مثل تجربة البحث عن قواعد العقل العملي الجماعي موجهها سهام نقده إلى مقدمة ابن خلدون.

يرى العروي أن ابن خلدون نأى عن علم الكلام، وسعى جاهدا إلى تأسيس علم الواقعات، فتوصل إلى مفهوم العقل التجريبي فكانت تجربته رائدة في ذلك، إلا أنه « وقف في المجال الذي ابتدعه، ميدان الاعتمار، حيث وقف غيره في ميدان علم الكلام»(1)، لقد رفض الانفتاح على عالم المحتمل، وأعرض عن الفن، ولم يهتم بالعلاقة التي تجمعها بالصنائع، ولم يتصور أن « الفن تجربة الممكن الموضوعي»(2)، فكانت ذهنيته " ذهنية حدّ " لا تتعدى الموجود إلى آفاق المحتمل، يقتنع بما هو كائن ولا تتطلع إلى الإبداع والتجديد، « قانون تفكيره هو التوقيف والحصر في كل المجالات: في السياسة، في العلم، في التعبير، .. موضوع العلم الحق، العلم اليقيني هو الواقعات، أي الحاصل المحقق بالفعل، وأما المقدّر المتوهم، المحتمل فهو وهم في كل مجال، وفي كل حال، والوهم يحدّ فلا يعرف بحق»(3). لم تختلف ذهنيته عن ذهنية المناطقة، والمتكلمين، لا يعترف بالممكن ويقتصر على الكائن الواقع، أما النظر إلى المستقبل والتخمين فيه، هو من الغيب الذي لا يتجلى إلا بالكشف.

1- المرجع السابق نفسه، ص 353.

2- المرجع السابق نفسه، ص 354.

3- عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص 355.

بعد هذه البرهنة، خلص الباحث إلى نفي تواجد منطق الفعل في العقليّة الإسلامية ذلك أن « الفعل لا يكون فعلاً إلا إذا كان في أصله وجوهره إجراء أو تجرؤاً على أمر غير محقق »(1). وأما الأفعال في تصور الفكر الإسلامي -حسب العروي- هي أفعال مرتبطة بالضرورة بأمر سابق عليها « وتتحقق واقعية الفعل في الأمر السابق عليه، لولاه لما وقع بمعنى حدث ولولاه لوقع بمعنى انتفى »(2).

يذهب العروي إلى أن ابن خلدون توصل إلى العقل التجريبي بدلا من العقل التجريدي، فاكتشف علم العمران إلا أنه وضعه في إطار المُحَقِّق، فأوصد أبواب هذا العلم على الإبداع والاكتشاف، « لم يطور العقل التجريبي إلى عقل سلوكي يعم كل أوجه المباشرة والمعاملة والمخاطرة فحصر بذلك معنى العقل في التعقل والتعقيل »(3).

يقرر العروي أن الذهنية الإسلامية مكثت في حدود قراءة الوحي، ولم تقتحم آفاق قراءة الكون.

لقد أفضى هذا الحفر الذي أجراه العروي على قلاع الثقافة الإسلامية إلى لزوم قطيعة ابستمولوجية مع العقل التراثي و« المنطق الموروث، منطق القول

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- المرجع نفسه، ص 360.

3- المرجع نفسه، ص 356.

والكون، منطق العقل بإطلاق «(1)، مؤكداً على ضرورة الحسم في الموقف لا التأرجح بين المعقول والمنقول ابتغاءاً للوسطية، لأنها لا تلقي بنا إلا في دهاليز المفارقات.

وفي المقابل دعا إلى الانخراط في الثقافة المعاصرة، وانتهاج طريق الثقافة الغربية، لأنها استطاعت -بخلافنا نحن- أن ترسم معالم درب التطور بمناهضة ثقافة الكنيسة وكل أشكال التكوين الثقافي التقليدي، الذي أضى قاصراً عن الإجابة عن الأسئلة المتجددة والإشكاليات المتواصلة.

1 - المرجع السابق، ص 364.

الفصل الثاني:

بين التناول الأخرى ومناوشة قلاع التجريب

1. " اليتيم ": صراع اجتماعي و صدام حضاري.
2. " اليتيم ": التراوح بين الكلاسيكية والحساسية الجديدة.
3. انفتاح " اليتيم " على السياقات الاجتماعية، وعلى فكر " العروي "
4. محاولة في التركيب.

1- "اليتيم": صراع اجتماعي وصدام حضاري:

تثير رواية "اليتيم" العديد من القضايا الداخلية والخارجية المتعلقة بالمجتمع المغربي، فتشرح الواقع الاجتماعي وصراعاته، وترصد أزمات المثقف وحياته، وعلاقته الصدامية مع الغرب الإمبريالي. نكتشف كل هذه القضايا من خلال جملة من البنى هيمنت على الفضاء الدلالي للرواية.

1-1 بنية الصراع:

تقول ماريه لإدريس بطل رواية "اليتيم": «أعتقد أنك ضمير المدينة الحي» (اليتيم، ص 105). إنها رواية ذات الصوت الواحد، يواجه البطل فيها صراعات على جبهات متعددة، بضميره الحي وقيمة النبيلة التي أبي أن يتجرد منها، رغم الأزمات والإغراءات التي لاقاها في بلده، الذي طالما حلم بالعودة إليه عندما كان في ديار الغربية، مسلحا بالعلم والمعرفة والأمل، ليعيد بناءه بعدما أنهكته اليد الاستعمارية، لكنه يدًا أكثر تجبرًا بددت أحلامه وأجهزت على آماله، فغدا يتيما في وطنه بين أهله وأحبائه، يقول عن نفسه: «كنت بين سكانها الوحيد الذي أحبها فعلا، غيري يعيش فيها ويستبطن يوم فراقه لها ورجوعه إلى منبع وجدانه . غيري يعرف أنه لن يغادرها أبدا ومع ذلك يرفض أن ينتمي إليها وأنا أحببتها منذ طفولتي /.../»

أنا فيها وإليها إلى الأبد. اليوم أظلمَ الجو وحُجبت السماء وأصبحت مثل غيري
أنسحب من البيضاء وألتجأ إلى شوارع تريسنا وجنيف « (اليتيم، ص 10).

تلبدت سماء أحلام إدريس وخيم الظلام على آماله وطموحاته، وبقي وحيدا
يصارع جنود الظلم والاستبداد في وطن ينخر جسمه أعداء من الداخل والخارج.
إدريس ضمير المدينة الحيّ يجد نفسه في مواجهة جبهات في الداخل والخارج،
بروح مأساوية تواجه الصراعات الاجتماعية والأزمات الحضارية، بحس ثقافي
ووعي تاريخي... ذا هو إدريس، قصة روحية، ومأساة اجتماعية وصدمة حضارية.

1-1-1 صراع النحن-النحن أو الصراع الاجتماعي:

لم يكن إدريس اليتيم الوحيد في وطن تعبت به أيدي الفساد، إنه نموذج لفئة
اجتماعية مزقتها أنياب الفقر وفتكت بها رحي الظلم، نموذج من الفئات العريضة في
المجتمع المغربي التي تعاني القهر جرّاء استحواذ شريحة قليلة على زمام الدولة،
فنهبت خيراتها وداست على حقوق المجتمع.

تكشف الرواية من خلال رحلة بطلها عن قضايا اجتماعية حساسة، وضَعَهَا
إدريس البطل المثقف تحت المجهر بوعي اجتماعي كاشفا عن أسباب ومسببي اليتيم
الاجتماعي للطبقات الفقيرة (1).

¹ - حصر حميد لحمداني أهم المشاكل التي سببت اليتيم الاجتماعي لإدريس - ممثل الطبقات
المقهورة في المغرب - في: دور الوسطاء في المجتمع، مشكلة الأرض، أزمة الفكر، أزمة
المرأة. انظر: حميد لحمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي،
دراسة بنيوية تكوينية، ص 330.

1-1-1-1 قضية الوسطاء:

يقول إدريس لمرافقته مارية واصفا زميلا له: « جليل أنيق ومؤدب /.../ بيتسم لذكر البرجوازية جليل كله أدب ودبلوماسية، حوته في الماء » (اليتيم، ص 69).

من خلال شخصية جليل يكشف إدريس عن أخلاق إحدى الطبقات الاجتماعية الطفيلية المستغلة التي يدور الصراع بينها وبينه باعتباره ممثلاً للفئات العريضة الكادحة في المجتمع المغربي. يصف إدريس جليل بسخرية لأذعة، " حوته في الماء "، إنه شخص غني ويعيش كالأغنياء يملك بيتا فخما، حائز على إجازة الحقوق، يمتهن المحاماة كمهنة على الورق، « ما رأيته قط في مكتب أو سمعته يرافع في محكمة » (اليتيم، ص 47). إنه يشتغل رجل وساطة، « حياته اتصالات فيها يرتع ومنها ينتفع » (اليتيم، ص 51)، يعقد صفقات مع رجال الأعمال المغاربة والأجانب، يشتغل على حساب رأسماله الأخلاقي ليوفر على نفسه جهد البحث عن الرأسمال المادي. يقول عنه إدريس: « اقبض الحوتة في الماء من هو جليل » (اليتيم، ص 72). إنه إحدى رموز الطبقة الطفيلية المتسلقة، التي اعتلت صهوة الدولة الليبيرالية التي نشأت بعد الاستقلال، لتتصّب نفسها ندا لها، بل وبديلا عنها إذا استمر عجزها عن القيام بمهامها (1)، يقول جليل: « يجب على الدولة إما أن تقوم بكل شيء وإما أن

¹ - حميد حمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 330.

تتخلى لنا عن كل شيء «(اليتيم، ص 53). « لو أطلق الحكام العنان وقالوا: ها ميدان الربح تفضلوا، تنافسوا، تعاندوا... »(اليتيم، ص 54).

لا يتقن جليل إلا لغة الربح ولا يعيش إلا عيشة الترف والبذخ، إنه سليل البرجوازية التي هادنت الاستعمار، وأدارت في ظله نشاطها التجاري(1)، فكانت وريثته في الاستقلال. تسأل مارية إدريس: « أولم يصمم جليل هذه الدار ؟ لا ورثها عن الأجانب »(اليتيم، ص 51)، وعاش على نمط حياة الأجنبي لا يأبه لمعاناة غيره من الطبقات الاجتماعية الفقيرة، ولا يهتم إلا بالربح والمادة، لأن عقله قد غزاه الفكر الاقتصادي الذي لا يتعايش مع الأخلاق الإنسانية ولا يهادنها، وأتى له أن ينفلت من هذه الصفات اللاأخلاقية وهو منحدر عن أسرة برجوازية انتهازية، فقد ورث عن والده الذهنية البرجوازية الاقتتائية يقول: « أوصاني والدي أن أشتري دائما ولا أبيع أبدا »(اليتيم، ص 69). بيته يُكدّس فيه الأثاث كأنه متحف، يصفه إدريس: « أرى بيته، بيت أبيه، وراء أكداال، دخاشيش في دخاشيش، حدائق داخلية بجانب حمامات ومطابخ، ناموسيات عالية، مخاد مطرزة بالذهب، أسرة نحاسية، مرايا بندقية، وابورات إنجليزية، كؤوس نمساوية، خوابي إسبانية ... »(اليتيم، ص 52). بيته معرض عالمي للأشياء الثمينة، أما حديقته فهي الأخرى معرض عالمي للأشجار. يقول جليل لمارية بكل فخر: « أتعلمين من أين جلبت النقل ؟ النخلة من البرتغال والخور من إيطاليا »(اليتيم، ص 52). إنها طبقة مهووسة بالمنجزات الصناعية

¹ - حميد لحدادي: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 331.

الأوروبية، دون أن تفكر في إنتاج أدنى حاجياتها الضرورية، لأن الإنتاج يتطلب الجهد ورأس المال، في حين تعتمد على دورها الواسطي وسيلةً للربح السريع، تعقد صفقات بين الرأسمال الأجنبي والرأسمال الوطني، لا يهمها إن خسر وطنها أو إن كان ربحها على حساب الفقراء والمساكين، لأنها في كل الحالات الرباح الأكبر، وهذا ما عبر عنه جليل قائلاً: «أنا رجل وساطة واتصال وتعارف .. الحاجة إليّ مستمرة . إذن ماذا أخسر ؟» (اليتيم، ص 53). وبالفعل جليل لا يخسر شيئاً، فحتى عندما تورط في قضية المشروع السياحي اللاأخلاقي، استطاع أن ينفلت من التهمة بواسطة معارفه ونفوذ، وقال محاميه إن المشروع مكيدة نسجها شركاؤه ضد الوطن، وضد موكله الذي راح ضحية نواياه الطيبة، «من أين له أن ينبش على الأهداف الخفية ؟ ألم يتفق الشهود على أنه لم يكن يهتم بالإدارة والتسيير ؟ قام بعمله أي إقناع السلطات بأهمية المشروع ولم يذهب أبعد من هذا. سمع الإشاعات والاتهامات لأول مرة أثناء التحقيق، وغضب كما غضبنا جميعاً» (اليتيم، ص 71، 72). وقد استطاع أن يجمع الشهود ليشهدوا على حسن نيته، إذ اتفقوا على أن «جليل دار كبيرة، جليل ولد ناس» (اليتيم، ص 71)، وحتى العامة فقد لعب على أوتارهم الحساسة واستغل حاجتهم وفقدهم «شرع جليل يمدّهم بما يملك» (اليتيم، ص 72). فلم يحقدوا عليه. لا أحد يستطيع أن يقبض على نوايا جليل الحقيقية لأنه ببساطة «حوته في الماء، طير في الهواء» (اليتيم، ص 70).

قام إدريس بتعرية جليل نموذج طبقة الوسطاء الطفيلية، لكنه لم يُلقِ المسؤولية على هذه الطبقة لوحدها، إذ لا تستطيع بسط نفوذها إلا بمساعدة عوامل أخرى، فمن بين هذه العوامل تواطؤ الدولة نتيجة لعجزها عن أداء مهامها المنوطة بها فقد استغل جليل منصبه السابق في وزارة الاقتصاد (اليتيم، ص 71)، إضافة إلى هذا العامل، يبرز دور المجتمع الذي يتسم بغياب الوعي فيصنف الناس بـ"البركة". ختم إدريس الحديث عن جليل بإدانة المجتمع الذي أتاح له ولأمثاله حرية العبث بحقوقه، وفرصة الظهور في مظهر الحريص على وطنه والمحِبِّ لمجتمعه، يقول إدريس متعجبا: « اقبض الحوت في الماء ! من هو جليل ؟ ولد ناس وبركة كيف يعرف ولد الناس ؟ بركة، من هو ولد الناس ؟ بركة يا سيدي !» (اليتيم، ص 72).

1-1-1-2 مشكلة الأرض:

يثير إدريس قضية أخرى تمثل وجها من وجوه المآسي التي يعيشها المجتمع المغربي بفعل سطو الطبقة الطفيلية على حقوقه، وتجريده من ممتلكاته. هذه المرة يخوض صراعا آخر باسم المجتمع مع حمدون الذي ينتمي إلى مجموعة من البرجوازيين استولوا على أراضي الفلاحين عن طريق الاحتيال. فكانوا سببا من أسباب يتم إدريس وغيره من الطبقة الكادحة.

لا يُكنَّ إدريس لحمدون عداً شخصياً، فقد كان حمدون صديقا قديما له، تربطهما علاقة قرابة (اليتيم، ص 115)، كما أبدى حمدون اهتمامه بإدريس إذ قدم له

نصائح عملية -على طريقته الخاصة- تؤمّن له حياة رغيدة في المستقبل(اليتيم، ص 116). إلا أن قيمة إدريس الرمزية " الضمير الحي " جعلته يكن له عداء طبقيًا وتاريخيًا « ويحقد عليه في أعماقه تماما مثل حقه على " جليل " الوسيط »(1).

يبرز إدريس إيديولوجية حمدون البراغمية في فهمه للنشاط الإنساني في الحياة، إذ كان يختصر السبل للوصول إلى هدفه، فقد فضل التخلي عن الدراسة حتى يتسنى له الحصول على عمل، إيمانًا منه أن « في هذا الزمن القراية ما تنفع »(اليتيم، ص 116). لذلك حصل على وظيفة في مصلحة البريد، ثم في مكتب جليز. إلا أن أسلوبه البراغمي، دفعه إلى التخلي عن الخدمة في الدولة التي لا تلبى رغبته في الربح السريع، إضافة إلى أن عدم توفر رأسمال حال دون تحقيق هدفه المرسوم.

انطلاقًا من هذه الخبرة العملية، ينصح حمدون إدريس بالاكفاء بشهادة الثانوي، والافتتاح بعدم جدوى الدراسة، والانخراط في الحياة المهنية، والحصول على رأس المال من خلال امتلاكه لقطعة أرض، لأن « المال ما يجنى في هذا البلد غير من الأرض »(اليتيم، ص 116). فكانت هذه النصيحة سببًا لوقوع عداء طبقي بينه وبين إدريس، فحمدون لم يكن يملك أرضًا خاصة به، وإنما تحصل عليها

¹ - حميد لحمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 334.

بطريقة ملتوية، إذ استطاع أن يحصل على قطعة أرض كانت لخدمة أحد المعمرين مقابل أن يصرف عليها مدى حياتها(اليتيم، ص 117).

ومع أن حمدون يعلم أن هذه المرأة لم تكن الوريث الشرعي لتلك الأرض، ويعلم أن الأرض سلبها المعمر من الفلاحين الفقراء، لكنه خاض معركة اغتصابها مع مجموعة من المتطاولين عليها، فحقق حلمه الطويل.

لكن « كيف توصل إلى هذه النتيجة مع أن عددا كبيرا من المطالبين خرجوا بدون طائل »(اليتيم، ص 118). هذا ما زاد عزم إدريس في تعرية هذا النموذج المتسلط، فطفق يصف وضعيته في الضيعة التي بناها على الأرض المغتصبة، « من يلح حمدون يفكر في الحين أنه يتشبه بناظر ضيعة، الطاقة الملفوفة، الجاكطة الجلدية، الجزمة والغليون، السلوقي »(اليتيم، ص 119). ليوحى بأنه لم يكن إلا وجها آخر للمعمر الغاصب، فحمدون لم يكتف بمواصلة مسيرة الاغتصاب التي رسمها المعمر فحسب، وإنما جسد حتى مظهره وطريقة عيشه، « حتى الفرندة، حتى الأرجوحة! »(اليتيم، ص 97). ولم يتوقف عند هذا الحد، فقد جعل منهم مضرب المثل في خدمة الأرض والتجارة، فتقرب منهم واستشارهم، وأخذ منهم « أسلوب البرجوازي الأوروبي الذي كان يربط الإنتاج الزراعي دوما بالمجال التجاري »(1). فتخصص في إنتاج الخضر وحدد مدينة البيضاء كفضاء تجاري قادر على

¹ - حميد لحمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 334.

إتاحة فرص الربح، وخطّط لمشروع قائلاً: «بياع سمك البيضاء في مراكش، لماذا لا تباع زهور مراكش في البيضاء؟ كل شيء مرتبط بالربح وأنا أقبل ربح معقول على مدى طويل» (اليتيم، ص 122).

لم يراع حمدون الاحتياجات الاستهلاكية الداخلية، فتخلّى عن القمح والشعير والحليب والزبدة، قرر إنتاج الزهور لبيعها في البيضاء، العاصمة الاقتصادية للمغرب التي تجردت من القيم الإنسانية، وأضحت فضاء للربح والتجارة، وتحولت إلى مدينة مخيفة تدور دوليها على الفتك التجاري والإرهاب الاقتصادي، « فلم تعد لها سمة غير السمات التجارية والصناعية والمالية، حيث تغلب العواطف والمشاعر فلا يسمح لها بالظهور في مثل تلك الأجواء » (1).

بهذا الموقف كان حمدون براغماتياً بامتياز، و« كان حقا صورة واضحة ومصغرة في نفس الوقت للفلاحين البرجوازيين الذين أقحموا الطابع الرأسمالي ضمن إنتاجية الفلاحة » (2).

وكما أدان إدريس تواطؤ الدولة، وعدم وعي المجتمع في مشكلة الوسطاء، ألقى اللوم في هذه القضية على الفلاحين الفقراء الذين يلتزمون الصمت في خنوع وتواكل، مبينا أن موقفهم السلبي جعل من أراضيهم فريسة لكل طامع، ورهن حلّ

¹ - محمد عزام: وعي العالم الروائي، دراسات في الرواية المغربية، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق سوريا، ط1، 1990 ص 188.

² - حميد حمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 335.

مشكلة الأرض بالوعي الذي ينبغي أن يتسلح به الفلاحون لمحاربة الطبقة الانتهازية، يقول إدريس بصوت الحريص المعاتب: « عليهم ألا ينتظروا طويلا، وإلا تغير كل شيء، حتى مفهوم الحق، قد تنزع الأرض من خصمهم ولا تردّ لهم، حصل هذا مرارا لهم ولغيرهم، وسيحصل إن هم توكلوا على الزمن، الزمن خداع » (اليتيم، ص 125).

1-1-1-3- مأساة المرأة:

عملت الطبقة الانتهازية على تكريس التخلف والجهل بين أوساط فئات المجتمع المغربي، وقد كانت المرأة إحدى الضحايا التي تزرع تحت نير التخلف والفقر. لقد شدّت الوضعية المزرية وجدان إدريس وفكره وجعلته يتبنى موقفا متعاطفا مع المرأة مدينا للمجتمع الذي جعلها تعيش على هامش الحياة وتحت السلطة القمعية للرجل.

يجسد إدريس حالة المرأة المغربية في شخص عليّة، وهي فتاة متمدنة بنت حسب ونسب، تمثل المرأة المغربية المشهورة بالطبخ والطرز، إلا أن كل هذه الميزات لم تخولها للحصول على زوج يوفر لها حياة كريمة.

كانت عليه تعلم أن زواجها لن يحسن من وضعيتها الاجتماعية، ولكن هاجس المجتمع الذي يقيّم المرأة من خلال ارتباطها بالرجل، جعلها تقدّم على خطوة مصيرية في حياتها تدرك مسبقا أنها ستكون سببا في مأساتها، وبالفعل فقد عاشت

حياة بأئسة مع زوجها « عمره ما أنسى رأسه حتى في النوم. قبل ما ولدت كان يقول لي إنت ما ثابتة ولما ولدت كان يشوف أولاده في المراح ويغمض عينيه ويغيب عن الدنيا /.../ ولما يجيء في الليل ويلقاني خايفة بالعشاء يصيح: مستتية سيدنا القدر؟» (اليتيم، ص 22).

أما الهاجس الآخر الذي سكن المرأة هو خوفها من البقاء دون أولاد، وهو هاجس آخر تولد عن الإيديولوجيا القمعية للمجتمع المغربي والعربي بصفة عامة، الذي لا تتحقق فيه شرعية المرأة بالزواج فحسب، وإنما بإنجاب الأولاد. تسأل عُلَيَّة عن أخت إدريس النموذج الآخر للمرأة المغربية التي تهاب البقاء دون زواج وأولاد: «وأختك الكبيرة؟ تونست معاها، علمتها الطرز والخياطة، كانت بحالي خايفة تموت بلا أولاد وتبقى طول أيامها خدامة» (اليتيم، ص 22). ويكمن السرّ في العلاقة بين الزواج والإنجاب كون «الأولاد هم الشرط الوحيد الذي يضمن بقاء الزوج والاحتفاظ به» (1). في وسط مجتمع يعتبر الرجل فيه بطاقة هوية للمرأة.

ليست عُلَيَّة وأخت إدريس الوحيدتان المسكونتان بهاجس الزواج، بل هناك نماذج كثيرة في المجتمع المغربي تبحث عن بطاقة هوية لها، يكشف عنها تقرير مارية عن الصديقية، إنه نموذج المرأة المتعلمة والموظفة، فرغم كونها ممرضة إلا أنها مهوسة بالزواج تقول عن نفسها: «وليت معروفة الفرملية، كل واحد يسلم علي

¹ - حميد حمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، 346.

ويكلمني في الطريق ولا واحد يفكر في «(اليتيم، ص 101). لم ترض الممرضة بحياة العزوبية وقررت أن تستأنف مسيرة البحث عن الزوج خارج الصديقة عملاً بنصيحة إحدى صديقاتها « مشيت مرة للبيضاء وتلاقيت في الزنقة مع صاحبتني، قالت: الى بقيت في الصديقة عمرك ما تتزوجي اللي يشوف عايلتك يهرب» (اليتيم، ص 101)، فطلبت نقلها من الصديقة إلى البيضاء، وهناك تعرّفت على شاب واتفقا على الزواج، إلا أنه تركها في النهاية لعجزه عن تحقيق شروط والدتها التي طلبت أن يُكتب لها بثلاث أجرة ابنتها. وفيما بعد أُكتشف أن الشاب « فاييت في الزواج وعنده بنت قايم بها أجرته ضعيفة أقل من أجرة الممرضة »(اليتيم، ص 102).

وليست الممرضة فحسب التي تقع فريسة الرجل الذي ينظر إليها كمصدر للرزق « هابنت أخرى معلمة تعارفت مع خدام معها في المدرسة، كذب عليها وقال: ما بقى لي غير عام وأكمل قراية الحقوق وهو كان يالله بدا .. خدمت عليه وهو يا كل ويشرب ويقراً /.../ عاشوا على هذا الحال ثلاث سنين ومن بعد قال لها: القراية هنا ما تنفع، لازم امشي لفرنسا /.../ بدا الولد يتتصل اليوم غدا اليوم غدا /.../ ما عرفت تقدم ولا تأخر. ظهرت المعنى وقال الناس: ها كلامنا، وما زالت مستتياه إلى اليوم ... الرجال ما فيهم ثيقة »(اليتيم، ص 102، 103).

تُبرز شخصية الممرضة والمعلمة نموذج المرأة العاملة والمتعلمة، التي بقيت تحت أحكام وسلطة المجتمع القهرية، فرغم أن « العمل في جوهر فلسفته طريقاً إلى

التحرر والانعقاد من عبودية البيت والتبعية الاقتصادية (المرأة للرجل)، فإنه في حالة المجتمعات المتخلفة، وفي ظل سيطرة الفكر الخرافي والتقليدي الذكوري يفقد العمل كثيرا من فعله التحرري «(1). ويغدو سببا من أسباب مأساة المرأة.

أدان إدريس المجتمع الذكوري الذي حول المرأة إلى مخلوق ضعيف يلهث وراء الرجل باحثا عن شرعية وجوده، إلا أنه لم يدين المرأة كما أدان بقية الشرائح الاجتماعية الأخرى، بل تعاطى مع قضيتها بعطف وتحسّر لأنه يعلم أنها أكبر ضحية في المجتمع العربي القاهر، وهي مسؤولة كل فرد في المجتمع يقول في نموذج عن المرأة المغربية: «أعطف عليك أكثر مما أعطف على إميلي مع أنني أعلم أن إغراءك أفنك من إغراء المرأة العنقاء عُلّية يا عليّة ما عدلت في حقلك وما كان لي أن أعدل» (اليتيم، ص 24).

جُسدّت المرأة في رواية " اليتيم " راضخة مستسلمة لبطش المجتمع، لا تحمل أدنى فكرة عن التغيير، تقول عُلّية: «أنا كنت راضية هو اللي ما رضى بي» (اليتيم، ص 22).

ولعل هذا الخنوع الذي يلتبس المرأة يرجع إلى طبيعة الرواية الانتقادية التي تحفر عن أمراض المجتمع وتشخصها كما هي في الواقع، والواقع يثبت أن المرأة

¹ - أمين الزاوي: عودة الأنتلجنسيا المثقف في الرواية المغاربية، دار الناوي، دمشق، سوريا، ط1، 2009، ص 185.

تتسم بالتخلف والانهماك في مشاكلها الاجتماعية، الأمر الذي لا يتيح لها امتلاك
إيديولوجية تغيير .

1-1-2 صراع النحن - الآخر أو الصدام الحضاري:

لطالما كانت صورة الغرب المتمدن مكمّن إغراء للعرب، الذين يرضخون
تحت أعباء التخلف والانحطاط، إلا أن مفعول هذا الإغراء سرعان ما يزول
بانكشاف الوجه الاستعماري والامبريالي للغرب.

بإزاء هذه الصورة المزدوجة للغرب ينشأ شعور مزدوج لدى العربي ممتزج
بين الرغبة والإحجام تجاه هذا الآخر الذي يمثل النار الحارقة والملهمة في الوقت
ذاته.

فهل يستطيع العربي أن يتعايش مع الكيان الغربي وهو الذي ذاق مرارة
تسلطه الاستعماري وما زال يذوق لفحات هيمنته الإمبريالية، أم يتفوق على ذاته
ويعيش مع أمجاده في الماضي ؟.

في ضوء هذه العلاقة المضطربة بين العرب والغرب طُرحت جدلية
الأنا/الآخر في الأدب العربي، فقد عالج محمد المويلحي -مثلا- في " حديث عيسى
ابن هشام " هذه القضية راصدا التطور الباهر الذي وصل إليه الغرب، ومستكرا
التفهم الذي يشهده الشرق.

كانت العلاقة بين الشرق والغرب من بين أهم تيمات الرواية العربية،
ف"الآخر" أصبح يشكل خطرا محدقا بالهوية العربية، من خلال سعيه إلى تهميش

الثقافات الأخرى ومحو خصوصيتها، لذلك ظهرت أصوات روائية كرست جهودها لاسترجاع كيانها كأمة لها الحق في العيش بحرية والتمتع بحقوقها الإنسانية، فكانت هناك حركة مضادة انقلبت فيها رحلة الغربي نحو الشرق الظلامي إلى رحلة إلى قلب العالم الغربي. ولعل أبرز نموذج هو رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح. يهتف فيها البطل مصطفى سعيد «إني جنّتكم غازيا» (1) متحديا العالم الغربي/الشمالي، محملا بأحقاد تاريخية لذلك الغرب، فما إن فتح عينيه حتى وجد قواته تجتاح بلده، ذلك الغرب الذي نصّب نفسه صاحب الأرض، مهينا أهلها. كل هذا لم يبرح ذاكرة مصطفى سعيد، لذلك عزم على اقتحام قلب العالم المتحضر، والثأر للمواطن الشرقي/الجنوبي معلنا التحدي ضد الآخر الذي ألّبسه تهمة الخساء الفكري(2)، حينما جعله مجرد أصلائي كسول وبدائي، إلا أنه لم يكتف بدرئ التهمة، بل قذف بها صاحبها شاهرا سيف ذكوره ليثبت له أنه بالرغم من تفوقه الثقافي إلا أنه يبقى يمثل الطرف المؤنث، وبهذا يلبس الشرقيّ العلاقات الحضارية لبوسا جنسيا، لـ «إقناع نفسه بصحة علامة المساواة التي عقد العزم على إقامتها بين الذكورة والثقافة» (3).

¹ - الطيب صالح: موسم الهجرة إلى الشمال، دار العودة بيروت، لبنان، ط4، 1987، ص .
² - جورج طرابيشي: شرق وغرب، رجولة وأنوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط4، 1997، ص 11.
³ - المرجع السابق، ص 15.

بينما تركز هذه الرواية على فكرة الانتقام الحضاري من الغرب، نجد روايات أخرى يظهر البطل فيها كطالب للعلم في بلاد الغرب، يسعى إلى اكتساب القيم الحضارية من موطن الحضارة الغربية، ليكتشف فيما بعد الجانب المادي للإنساني في المجتمع الغربي، الأمر الذي يجعله ينبذ هذا الآخر، ويركن إلى روحانية الشرق، ففي رواية توفيق الحكيم "عصفور من الشرق" يقتنع البطل بعد تجاربه التي مر بها في أوروبا أن الغرب مادي يدوس على القيم الإنسانية، وأن الشرق روحاني مؤمن بالقيم النبيلة. ويبرز البطل إسماعيل في رواية "قنديل أم هاشم" ليحيى حقي في البداية رفضاً لكل العادات والقيم اللاعقلانية في المجتمع المصري، فيقدم بعد عودته إلى مصر على معاداة الدين والخرافات، فيحطم قنديل أم هاشم، إلا أن زوال قناع العقلانية والتقدم عن الغرب، وانكشاف الصورة الحقيقية المادية للغرب، جعلته يخلع معاداته ويتحول إلى طبيب يعالج مرض العيون بزيت القنديل المقدس وبالأدوية الطبية، فيمزج بذلك بين روحانية الشرق والوجه الإيجابي للغرب.

وإذا كان البطل في الرواية المشرقية يظهر حاجاً تجاه الغرب، موطن الحضارة، فإن البطل في الرواية المغربية يبرز عائداً إلى وطنه من ديار الغربية محملاً بأحلام لبناء وطنه، ليكتشف على أرضه حقيقة الغرب الرأسمالية الاستغلالية. هذا ما يفعله إدريس بطل رواية "اليتيم" العائد من باريس إلى منبع وجدانه، محملاً

برياح التغيير، إلا أن اصطدامه بالواقع المزري في بلاده، جعله يحنّ إلى الغرب ويزدري مدينته التي طالما حلم بالعودة إليها. ويبقى إدريس في حالة تجاذب بين الأنا والآخر حتى يحسم أمره تجاه هذا الكيان المغربي.

إن مرحلة الحسم الفكري التي توصل إليها إدريس، لم تأت إلا بعد تجارب قاسية مكنته من كشف الحجب عن نزعات الغرب الانتهازية الكامنة وراء عقلانية وتقدمه، إلا أن موقف البطل لم يكن ثأريا ولا توفيقيا، بل كان انتقاديا يقف بصرامة على العلاقة الشائكة بين الغرب والعرب.

1-1-2-1 البرجوازية ودورها في استمرار المخطط الاستعماري:

صحيح أن الدول العربية نالت استقلالها السياسي، وتحررت من الاستعمار الغربي الذي نهب خيراتها، ونكل بشعوبها، إلا أن هناك وقائع تثبت أن هذا الاستقلال لم يكن شاملا، وأن الاستعمار الغربي لم يزل يسيطر يده على مستعمراته القديمة تحت أفتحة جديدة، وبواسطة هياكل حديثة سخرها لخدمة مصالحه ورعايتها على فردوسه المفقود، وقد قام إدريس بتعرية إحدى هذه الهياكل التي توسلها الغرب لفرض هيمنته، كاشفا عن العلاقة المشبوهة بين الغرب والفئات الاجتماعية المتواطئة معه.

تمثل شخصية جليل إحدى النماذج التي سخرها الغرب لخدمة مصالحه في مستعمراته القديمة بطريقة مقنعة، إذ يمثل إحدى الأدوات الاستعمارية البشرية التي

واصلت مسيرة من سبقها من الهياكل البشرية التي استغلتها الدول الاستعمارية لتنفيذ مخططاتها الامبريالية، فجليل هو وريث " البرجوازية الكومبرادورية " التي توأمت مع الاستعمار الغربي وتحالفت معه مقابل تحقيق مصالحها الشخصية، وهذا ما يفسره الترف الذي كانت تعيشه هذه الفئة على حساب آلام بني جلدتها، وها هو جليل يواصل نمط معيشتها، بل ويواصل سيرورة تخاذلها ، فقد خولته مكانته التاريخية ليكون الوريث الشرعي للأجانب، وهذا ما أوماً إليه إدريس حين ذكر قضية وراثة بيته عن الأجانب(اليتيم، ص 51). كما أهلته هذه المكانة ليقوم علاقة مميزة في باريس مع مدام جرمان إحدى رموز المستعمر الذي سطا على أوطان غيره، ونهب خيراتها، وحرّم شعوبها من أدنى حقوقها الإنسانية.

يذكر إدريس أن جليل استطاع أن يتحصل على مقر إيواء في الحي الجامعي في زنقة جاكوب(اليتيم، ص 65). رغم أن هذا المقر لم يكن متاحاً للجميع، وجليل تحصل عليه من خلال علاقته بزوجة المعمر المسيو جرمان الذي « كدس الملايين من عرق المغاربة »(اليتيم، ص 68). إنها زوجة أحد رموز الامبريالية الغربية، فقد عمل المسيو جرمان على تكديس ثروته من خلال مشاريعه التي أقامها في المغرب مستغلاً ثرواته المادية والبشرية، يقول جليل: « مات المسيو جرمان وترك الصابون والإسمنت والحديد والنحاس والبنيات وصداقة الجلوي لمدام جرمان »(اليتيم، ص 65).

وقد دعا جليل إدريس للتعرف على مدام جرمان حتى يتسنى له الاستفادة من خدماتها قائلاً: «لابد أن تتعرف عليها، ستحتاج إليها يوماً من الأيام» (اليتيم، ص 65). وقد قبل إدريس هذه الدعوة محاولاً أن يكتشف سر عطفها على الشباب المغربي كما أخبره جليل (اليتيم، ص 65)، فوجدها «امرأة فتحاء مصبوغة الوجه متقلبة الصدر بالقلائد، ومسورة الذراعين، بالدماليج تلبس دراعة زعفرانية، شعرها ممشوط إلى الوراء مشدود بسفيفة صفراء» (اليتيم، ص 66). ولشدة افتنانها بالحياة المغربية، شكلت ديكورا مغارياً تمارس فيه طقوساً روحانية، تقول عن نفسها «ذهبت أول مرة إلى المغرب سنة 1927 ولم أكن أعرف سوى أزقة باسي الهادئة، فاستدعاني المقيم العام إلى حفلة في ناحية خنيفرة، رأيت هناك النساء يرقصن والرجال يتبارون بالبارود والأطفال يرعون الأغنام، اندهشت بل سكرت وتهت «(اليتيم، ص 67). كانت هذه الزيارة الأخيرة لإدريس، لأنه تكشّف له خلاف ما أخبره جليل، فلم تكن الخدمات التي تقدمها المدام جرمان للطالبة المغربية بدافع العطف عليهم، ولم تكن ردّاً لبعض خيراتهم، بل اكتشف أن مدام جرمان كانت تنتظر إلى المغاربة نظرة الغربي الذي يرى في الشعوب المتخلفة مخلوقات بدائية تمنحه نشوة وزادا روحياً فقده جراء نمط حياته المادي.

إن هذا الموقف الذي اتخذته إدريس، جعله يمثل بجدارة الضمير الحي الذي يؤمن بمبادئه ولا يتجرد منها مهما كانت التحديات، فهو الذي عزم على فضح

مسببات اليتيم للشعب المغربي، لذلك نجده يواصل تعريته لجليل، فيكشف عن الدور الذي يؤديه لصالح الأجانب، إذ تتمثل إحدى مهماته في إبرام معاملات استثمارية بين رجال الأعمال الأجانب والدولة المغربية، يقول عنه إدريس: «أراه دائما برفقة رجال أعمال مغاربة وأجانب» (اليتيم، ص 47). وطبعا ففي هذه المعاملات يمثل الأجنبي فيها الطرف المستفيد لأنها مبنية على علاقات لا تقوم على النديّة، فهي بين طرف يمثل فيه الأجنبي المالك لكل مقومات العمل الاستثماري، وبين طرف آخر يمثل دولة متخلفة تفتقد إلى الخبرة، وتعتبر في نظر الأجنبي مجرد سوق اقتصادية، ومخزونا للثروات الأولية.

وكما أتاحت " البرجوازية الكومبرادورية " للمستعمر أن يبسط سطوته على المغرب ويستغل ثرواته البشرية والمادية بطريقة سافرة، يتيح الدور الذي يقوم به جليل للغرب أن يمارس هيمنته لكن بأسلوب مقنّع أو عن طريق ما يعرف بالاستعمار الاقتصادي.

لا يتوانى إدريس عن فضح الطبقة البرجوازية المتخاذلة مع الغرب، حيث يكشف هذه المرة عن العلاقة بين حمدون أحد رموز البرجوازية الفلاحية في المغرب، وبين الغرب الذي لا يكف عن البحث عن وسائل توفر له فرصة تحقيق مخططاته على أرض مستعمراته القديمة، يقول إدريس متحدثا عن حمدون: «أذهب وأجلس في المقهى وبعد قليل يقترب حمدون ويجلس بجانب معروف محبوبا لدى

النادل والزبائن، أراه يخاطب الجنود الأمريكيان من بعيد ويضرب لهم المواعيد، كان واضحا أنه معهم في بيع وشراء» (اليتيم، ص 116).

وضع إدريس العلاقة التي تربط حمدون مع الجنود الأمريكيان على المحك، لأن هذا التواجد العسكري على أرض المغرب يعتبر تهديدا لسيادتها، وينم عن رضوخ واستكانة المغرب للقوى السياسية الكبرى، وحمدون البراغماتي لا يأبه أن يقايض بكرامة وطنه وسيادته مقابل تحقيق مصالحه الشخصية. لقد استنكر إدريس الدور الذي يقوم به كلٌّ من جليل وحمدون، لأنه يعمل على تكريس التبعية الاقتصادية للغرب الرأسمالي، ويجعل من المغرب مستعمرة اقتصادية وقاعدة عسكرية للغرب الإمبريالي.

1-1-2-3 الغرب والاستلاب الحضاري:

تقف رواية " اليتيم " من خلال بطليها إدريس ومارية على قضية حساسة وهي العلاقة بين الغرب والعرب، والتي اتسمت في الفضاء الروائي العربي بالميوعة والضبابية، فتارة يُصَوَّر الغرب على أنه موطن الحضارة وعلى العربي أن يولِّي وجهه شطره، وتارة أخرى يُصَوَّر صورة الإمبريالي المستغل الذي يجب صدّه

ومجابهته، ويحسم بطل رواية " اليتيم " موقفه تجاه هذه القضية الشائكة بعد رجوع

حبيبته مارية من بلاد الغرب، ليكشف فيها الوجه الآخر للغرب السالب للهوية.

يبدو إدريس في انتظار المغتربة العائدة بعد خمس عشرة سنة محملاً بوابل

من الأسئلة: « ماذا تريد مني مارية ؟ أي شيء حدث حتى تعود وتقرر الاتصال بي

أول ما تطأ الأرض التي هجرتها غاضبة يائسة » (اليتيم، ص 27). « وشكل

المسافرة المنتظرة هل حافظت على محياها كما عرفته قبل خمس عشرة سنة لماذا

أخاف من المفاجآت » (اليتيم، ص 25). وبالفعل فقد كان خوف إدريس من المفاجآت

في محله، فلم يجد إلا ظلاً لفتاته.

إن شعور مارية الباهت تجاه إدريس لحظة اللقاء جعله يحسّ أن جداراً يفصله

عنها، ويرطمه لينبئه بالواقع، واقع المرأة الممسوخة، التي لم ترجع لموطنها بدافع

الشوق إليه، ولا حتى إلى أهلها، لأنها غدت امرأة مفرغة من العواطف والأحاسيس،

ومجردة من كل مؤشر يرمز إلى هويتها، يقول إدريس: « أهكذا أصبحت مارية ؟

هل يمكن هذا التحول والمسوخ؟ » (اليتيم، ص 40).

ويتيقن إدريس من حقيقة هذا المسوخ عندما يعلم هدف زيارتها، فهي لم تأت

وراء حنين إلى وطن أو حبيب أو أهل، وإنما جاءت لسبب مهني، لتُجري بحثاً عن

مدينة الصديقية، ولم يكن بحثها صادراً عن قناعتها، فهي لم تختار الصديقية، ولا

حتى المغرب، لأنها ببساطة لم تُتَح لها فرصة الاختيار « لأنها في ارتباطها بالعالم

الرأسمالي ومؤسساته الاستهلاكية، لا يمكنها أن تقرر عيانتها التي تنوي درستها أو المنهج الذي تختاره لتحليل هذه العينات، فهناك "إدارة" عامة لتسيير البحوث هي التي تحدد سياسة البحث وطرقه و "مخابره" «(1) . تقول مارية لإدريس: « الظروف هي التي ساقفتني لكني لم أمانع وما كان لي أن أمانع » (اليتيم، ص 42).

يتعجب إدريس من هذا الموقف المجرد من الأبعاد الإنسانية فنبرر مارية: « أحمل معي أسئلة فرزتها، دققتها، قولبتها آلات إلكترونية مهمتي أن أقابل كل سؤال بجواب مقتضب، هناك من يقوم بالترجمة والتحليل والتركيب والتأويل » (اليتيم، ص 43). وحينها يدرك إدريس من طبيعة بحث مارية التقني، أنها دخلت في لعبة غسل العقول التي اخترعها الغرب، والتي تبدأ باستدراج المثقفين إلى أوكارها مستغلة ظروفهم المادية وظروف أوطانهم المتخلفة، إذ لم تعد مارية تلك الفتاة المثقفة الحاملة لمعالم التنوير تختلف عن العقول الإلكترونية المبرمجة، فهي لا تمتلك حرية التقرير أو حتى التفكير، لأنها ملكية خاصة بالغرب الذي اخترعها وحولها إلى أداة طيعة مقابل فتاة من فائضه المادي، إنها « لقمة سائغة ضحية للابتلاع "المؤسساتي الرأسمالي" » (2).

¹ - أمين الزاوي: عودة الأنتلجنسيا: المثقف في الرواية المغربية، ص 181.

² - المرجع السابق، ص 181.

يحاول إدريس عبثاً أن يعيد إلى مارية روحها النبيلة، ويلفت نظرها إلى الجانب الإنساني في المدينة العتيقة. قائلاً: «مارية إنك تدرسين مدينة اليتيم، هذا هو اسمها منذ القدم» (اليتيم، ص 96). فتصدمه مرات أخرى بانسلاخها من كل ذكرى ومن كل تاريخ، وتتبعه بالجانب اللاحضاري في الغرب، الذي سقط في أدران التشيؤ، وراح يلهث وراء رغباته المادية، لا يهمه أيّ طريق يسلك، وأي ضحية سيفترس في طريقه، لأن مبدأه الوحيد هو الغاية التي تبرر الوسيلة. وبالفعل فقد داست مارية على كل رابط يصلها بماضيها، وتجرّدت من هويتها، وأبست هوية براغماتية، تقول لإدريس: «الاسم لا ينفع والماضي لا يفيد، ... هذه مدينة بلا اسم» (اليتيم، ص 96).

لقد نظرت مارية إلى موطنها نظرة الأجنبي المتجرد من كل عاطفة، ففي تقريرها عن مدينة الصديقية، لا تذكر شيئاً إيجابياً فيها عدا العقلية الاقتنائية (اليتيم، ص 103). ويدل هذا الموقف الفكري على انخراطها في مخططات المؤسسات الرأسمالية الغربية التي تعمل على « شيوع روح الاقتناء من أجل كسب مجال صالح لترويج المنتجات الآتية من الغرب » (1).

إن قرائن عديدة جعلت إدريس يقف موقف المتحفظ تجاه مارية، لتأتي حادثة اختفائها المفاجئ في مدينة مراكش، وتعلن عن موقف الحسم يتساءل إدريس: « لماذا

¹ - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 354.

أخفتت؟ ماهي المهمة التي جاءت من أجلها /.../ كانت على موعد، على موعد
/.../ هذا هو شعوري العميق /.../ جاءت إلى المغرب وإلى مراكش بدافع
أجهله» (اليقيم، ص 133).

لقد جعلتُ حادثةُ الاختفاء إدريس يراجع كل تصرفات مارية التي كانت تشي
بهدفها المضمّر، لكنه بقي يجهل هذا الهدف إلى أن جاءت لحظة الكشف حين قرأ
مقالاً في مجلة غربية أوحى بوجود علاقة بينه وبين حادثة الاختفاء، فقد كشف
النقاب عن حقيقة مارية التي استخدمها الغرب كجاسوسة لحسابه لتنفيذ مخططاته
التوسعية، وإنشاء مستعمرات فكرية واقتصادية في ظل غياب الدراسات الاستشرافية
التي مهدت للاستعمار التقليدي (1). يقول إدريس لحظة الكشف: «وبغثة فهمت
القطعة، انكشف لي معناها الخفي، إنها رسالة مكتوبة بالشفرة، تستعمل كلمات أولية
مكررة على نسق مضبوط، قابلة للخرن في عقل إلكتروني، إنها سلسلة أجوبة مقولبة
يطعم بها العقل فيجيب بنعم أو لا فتثبت على خارطة العالم إبرة جديدة تحمل علماً
أحمر أو أبيض» (اليقيم، ص 149). كما تُبنت على المغرب، إحدى المناطق التي
يتربص بها الغرب الإمبريالي.

تعاملت مارية بذهنية المستشرق الذي يهيؤ الأرضية الخصبة لدخول
الاستعمار، تقول في مقالتها: «وفي بلاد البلغة والجلباب ما تزال السماء صافية

¹ - أمين الزاوي: عودة الأنتلجنسيا، المثقف في الرواية المغربية، ص 181.

والأرض نقية، ما تزال الحياة نابضة والأخلاق عالية، الاكتشاف في متناول كل سائح إذا قرر أن يكون سائحا حقا، وأن يبحث بشغف عن ينابيع الحكمة الخالدة «(اليتيم، ص 148). إن هذه الفقرة المركزة هي خلاصة رحلة مارية الاستشراقية في المغرب، توصلت فيها إلى أن المغرب لا يزال أرضا عذراء قابلة للسيطرة، فلم تكن تفسيرات ذلك الشاب الهيبى(اليتيم، ص 147) إلا ضربا من ضروب التخلف الفكري الذي يسوغ دخول الاستعمار، ولم يكن المغرب يعبر عن هويته العربية فـ» لا وجود للعرب في بلاد العرب!«(اليتيم، ص 143).

وضعت رواية " اليتيم " الغرب على السفود، وفصلت بموقف حاسم نظرتها تجاهه، ففي نهاية الرواية يبدي إدريس قطيعة مع الغرب في صورته اللاحضارية، ويعتبره خصما مفترسا، إذ أدرك بعد تمزق فكري بين نداء الأصل بكل سلبياته، وبين نداء الآخر بكل مغرياته إلى أننا « نعيش تحت أنظار الخصم »(اليتيم، ص 150). الذي ما فتئ يشوه ثقافات الأمم، ويسعى إلى تهميشها، حتى يتسنى له أن يوقع بها في فخ الاستلاب الحضاري والانصهار في ثقافته من أجل تحقيق أهدافه التوسعية.

1-2 بنية التمزق (إدريس بطل إشكالي):

إن الأوضاع التي عاشها إدريس بعد عودته من الغرب، جعلته يعيش حالة تمزق مريعة، فقد عاد من الغرب ليحقق طموحه، لكنه اصطدم بجدار الواقع المرير،

فدفعته هذه الحالة إلى التفكير في حضارة الآخر كملاذ يحتمي به، فكانت فكرة الغرب تتسلل إلى ذهنه وتجعله يساوم بينها وبين وطنه الذي يحكمه منطق ماضوي وفكر فلسفي، فكانت حداثة الغرب والتراث الذي يتغلغل في هويته، طرفا التجاذب في فكر إدريس.

1-2-1 بين التجدير (التراث) والتغريب (الحداثة):

تطفح رواية " اليتيم " بمظاهر تمزق بطلها الإشكالي، فرغم عودة إدريس إلى منبع وجدانه، إلا أنه وجد نفسه غريبا عنه يحن إلى أوروبا، فكان التراث/الغرب قطبي التجاذب في نسيجه الفكري، وكيف لإدريس أن ينفلت من هذه الأزمة، إذا كان الوطن - المعادل الرمزي للتراث - يعيش الأزمة نفسها: " مقهى المرنيان "، " مطعم بريطانيا "، " مقهى الفوكس "، و" قهوة الواحات ". فلم تكن أسماء هذه المرافق إلا دليلا على هذا التمزق. وما يشي بتمزق إدريس هو ارتياده لمرافق ذات الأسماء الغربية والعربية ذات الدلالة التراثية، يقول: « تجاوزت مقهى الواحات حيث أشرب عادة قهوة الصباح، وتكبت مطعم بريطانيا حيث أتناول وجباتي » (اليتيم، ص 09).

إلا أن أزمة إدريس الفعلية هي جمعه للنقيضين فهو لا يستطيع أن يتصل من تراثه رغم تأثيراته السلبية، ولا يستطيع أن يبحر إلى الغرب الحداثي ذي الأوجه المتعددة، فهل ينتمي إلى نار الغرب الملهمة والحارقة أم يتجذر في تراثه الذي وقف حاجزا أمام ولوجه إلى عالم الحداثة؟ أو ليست فلسفة المخترع التفليقية التي أرادت أن تجمع بين منبع التفكير العقلاني (الحداثة) والتفكير العرفاني (التراث) (اليتيم، ص

11، 12). سببا في إجهاض نبوغه؟ فـ« أن يتطور النبوغ إلى فلسفة والفلسفة إلى تبهلالت شيء طبيعي عندنا »(اليتيم، ص 12).

ويتعمق البطل في الحفر في التراث، فيزيده تجذره نفورا وتعلقا بالآخر، حين يجد أن هذا التراث ينطوي على عقلية تساير الظروف وتؤمن بالموجود، وتركن إلى الثابت الجذاب، وتتفر من المتحول « يقول البربهاوي إن العلم حقيقة الخلق ينكشف عن وحي وما سواه صناعات نافعة فتقبل أو ضارة فترفض. ويقول التوحيدي إن العلوم نواميس الدنيا تدرك بالفحص العقلي وتتولد عنها صناعات كلها نافعة، علم البربهاوي ثابت جذاب، علوم التوحيدي متغيرة ينفر منها أصحاب الصناعات الذين يريدون اقتصاد الوقت ويبحثون عن نواميس يتكسبون بها لدى الرفيع والوضيع »(اليتيم، ص 13).

ويقاطع الإشكالي حتى معالم التنوير في التراث، فهاجس الآخر يسيطر على فكره، يقول: « حتى قبل الإلكترونيات كانت حيل كثيرة يعرفها أجدادنا وآباؤنا، لكني أرفضها لماذا ؟ لأنني أحترم نفسي، اليتيم يحترم نفسه خاصة في الأيام المظلمة عندما يفكر في تريستا وجنيف »(اليتيم، ص 13). وينتقد الإشكالي الذهنية العربية التي تستكين إلى الكائن ولا تطمح إلى ما فوقه في معرض حوار مع صديق له قائلا: « أعتقد اعتقادا راسخا أننا نحن أبناء الصحاري لا نتطلع إلى ما هو فوق الإمكان إن الله أراد بنا اليسر »(اليتيم، ص 20). ويبدو أن هذا التمزق لا يبرح

بطلنا إدريس ذو الاسم التراثي والفكر الحدائثي، فيظل يجوب بفكره بين الحاضر والماضي لعله يأنس قبسا فيأوي إليه، لكن دون جدوى، فكل هذه الخيبات تجره إلى الآخر إلى مدينة تريستا وجنيف(اليتيم، ص 24). ويتمنى أن يهاجر إلى برّ النضج، لأن ذلك الآخر قد رسى على معالم العقلانية، بينما ما يزال الأنا يعيش فترة المراهقة الفكرية، متخبطا بين حلم الماضي، وخيبات الحاضر، يقول إدريس:» مشعوذ من يدعي أن أسباب النضج في الذات في الخلايا والموروثات لو هاجرت لنجوت إلى برّ النضج «(اليتيم، ص 59).

إن التخبط الذي يعيشه الأنا دفع بإدريس إلى الاعتقاد بأن الذات تحمل بين طياتها بذور العقم، لذلك كانت الهجرة والانتماء إلى الآخر مُخلّصة من جحيم المراهقة، لكن الإشكالي لا يستطيع الانتماء إلى عالم الآخر، ولا إلى عالم الذات، ولا يمكنه التخلي عن واحد منهما، لأن « المفصوم لا يتمنى أن يختفي عالم من عالميه «(اليتيم، ص).

يرفض إدريس الانتماء إلى عالم الذات والآخر، ولكنه في الوقت نفسه يأبى مهادنتهما، فيرفع الستار عن الوجه الحارق للغرب، ويعكف على مساءلة ماضي الذات لعله يجد الجواب، فيجسد الماضي في شخصية والده وما اتصل به من شخصيات تراثية. يقول إدريس:» لكم منيت نفسي أنني سأخصص أسبوعا كاملا

لأسأل أبي عن حوادث حياته /.../ وأستفسره عن الألغاز التي لم أهدت إلى حلها
«(اليتيم، ص 76).

كشفت مساءلة إدريس لوالده عن عقلية ماضوية تتحدث بمنطق سلفي،
وبذهنية غيبية تبريرية خاضعة للقدر، يسأل إدريس والده «علاش طلب الحفيظ
الإعانة من جيش النصارى؟(اليتيم، ص 92)، فيجيب الوالد «مولاي الحفيظ عالم
يعرف ما يعمل /.../ تردد طويلا ثم اختار ما اختاره الله»، ولما ألح إدريس في
سؤاله: «لكن اللي دخل بموجب يخرج بموجب، أطرق أبي ولم يجب على سؤال
صبي» (اليتيم، ص 93)، هذا الصبي المهووس بمعرفة أسباب إخفاق أمته، لأن
حدود وعي الأب التي تدور في فلك القدر لا تتحمل الإجابة على سؤال حضاري
شائك. إن إدريس «يشن هجوما ضد غياب التفكير العقلاني في المجتمع المغربي،
وسيادة الفكر والتفكير الخرافيين على الممارسات العقلية، فيقدم لنا "الأب" كصورة
عن الجانب اللاعقلاني واللاتاريخي في التفكير المغربي والتميز ببنية فكر تلفيقي
تسويغي»(1)

ورغم ذلك، كان إدريس يُمني نفسه بيوم المقابلة الكبرى لي طرح على الأب
الأسئلة الصعبة التي أثقلت كاهله، فيتفاجئ بموته، ويصبح يتيم الأب، ويتيم الفكر،
فرمزية موت الأب هي عجز التراث عن الإجابة، يقول إدريس: «كنت واثقا أنه

¹ - أمين الزاوي: عودة الأنتلجنسيا، المثقف في الرواية المغربية، ص 184.

سيكشف لي أسرار الحياة متى سألته صراحة مات واستراح فعدت يتيما كسائر
الناس «(اليتيم، ص 77).

وفي آخر رحلة يحمل إدريس الفكرَ العتيق السائد -الذي نشأ في أحضان
الفكر الغيبي الخرافي - سببَ كل الإخفاقات التي مُني بها على الصعيد الذاتي
والاجتماعي والحضاري، فعندما انزلق إدريس إلى مرحلة التصابي، تذكر خروجه
مع زميل له من مدرسة تقليدية دينية (الجامع) وهما يتساءلان عن أشياء غيبية:
« الله ؟ واش هو السحاب اللي يدوز مرة مرة في السماء ؟»(اليتيم، ص 64). ليبين
الحضن الديني التقليدي الذي أورث مجتمعه فكرا غيبيا أوقعه في أزمة .

2- "اليتيم": التراوح بين الكلاسيكية والحساسية الجديدة:

بعدها استخرجنا أهم البنى المضمونية في رواية "اليتيم"، نستخلص بناها

الشكلية التي صاغت فنيته ورسمت شعريتها.

2-1 بنية السرد الذاتي:

يتمظهر الراوي في رواية " اليتيم " في أحد شخصياتها، بل في الشخصية المحورية، إذ يعرض في سرده ما شاهده وخبره من أحداث وتجارب، فهو بتعبير بوث (W. Bouth) راو مشارك⁽¹⁾ يسرد بضمير المتكلم أنا:

« انتهت اليوم على الساعة العاشرة » (اليتيم، ص 09).

« استشعر اليوم ما شعرت به قبل خمس سنوات » (اليتيم، ص 10، 11).

« أقول لزميلي ونحن نغادر بعد العصر .. » (اليتيم، ص 164).

وهو بهذا التمظهر بمثابة الخيط الذي نتتبع من خلال تحركاته وانفعالاته وذكرياته وتفسيراته مسار الحكى، إذ يهيمن صوته على بقية أصوات الشخصيات التي ظلت تمشي في مسار حركته، فمعظم أحداث الرواية، يتعرف عليها القارئ من طرف الراوي، إذ تبتدئ الرواية بـ « حالة إدريس النفسية وضياعه في المدينة ، وتختتم بـ « سقوطه على منحدر التّصابي »، وكلا هذين الحدثين يجسّد حالة إدريس النفسية المتأزمة، ذلك أن أسلوب الراوي المشارك « يعتمد على سرد الأفكار والأقوال، ويقبل فيه الاعتماد على الأحداث إلى أقصى حد ممكن، وفي هذه الحالة تحل الهواجس وأحاديث النفس والتأملات والأحاديث محل الأحداث، ويغلب الجانب

¹ - سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي (الزمن، السرد، التبئير)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص 292.

السيكولوجي على سائر الجوانب الأخرى، ويتلاشى الزمان الفعلي للأحداث الماضية المحكية على ألسنة الشخصيات أو تقل قيمته، «(1).

تنقسم الأفعال المسرودة في زمن الحاضر إلى مستويين؛ المستوى الأول ويمثل العدد المحدود من حركة الشخصيات في فضاء زمني محدود ومساحة زمنية محدودة: أ/ الدار البيضاء، ب/ الصديقية، ج/ مراكش، د/ البيضاء، وتجسد هذه المدن الأربعة الفضاء المكاني لأحداث القصة المحورية التي تجري في زمن الحاضر. وأما المستوى الثاني، فيصور المخزون الضخم من الذكريات والأحاسيس والمشاعر التي تسكن إدريس، تلك الذكريات التي تمخضت عن تجربة حياته، ولا يرتبط هذا المخزون بالماضي بأبعاده الزمنية والمكانية، بل بالحاضر لأنه أصبح جزءاً من حياته، بل وهو الجزء الأكثر فعالية فيها.

إن تميز رواية " اليتيم " بخاصية سيطرة صوت الشخصية المحورية يدرجها ضمن الروايات الرومانسية أو الروايات ذات البطل الإشكالي(2) التي تعتمد على

¹ - عبد الرحمن الكردي: الراوي والنص القصصي، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص 122.

² - يسيطر صوت الراوي في الروايات الرومانسية، أو الروايات ذات البطل الإشكالي على مجمل الأحداث، فلا تقدم إلا من زاوية نظره، أو تحت تعليقه وتأويله، للمزيد انظر: حميد لحمداني: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العبي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2000، ص 47.

بنية السرد الذاتي(1) لتقديم المحكي للمروي له، إذ إن إدريس بطل رومانسي وإشكالي في الوقت ذاته، فهو رومانسي من جهة لأنه ينصت لصوت ذاته ووجدانه وحساسيته المرهفة، فهو الذي نصّب نفسه مدافعا على كافة شرائح مجتمعه مهضومة الحقوق، لكن عجزه عن هذه المهمة زج به في دوامة الأزمات والانفعالات، ودفعه إلى اللجوء إلى قلاع الماضي ليحفر عن أصول أزمات مجتمعه، أو ليتأمل في مدى مشروعية موروته الفكري ورأس ماله الرمزي(2). بيد أنه لم ينل مرامه لا في الواقع المتدهور ولا في الماضي المفلس، ففي الوقت الذي حاول فيه أن يثبت قيمه الأصيلة في واقعه، اصطدم بعقبة العالم المنحط الذي يطبعه التشيؤ والاستلاب، ويطغى عليه التبادل الكمي، فانهى بيحثه إلى الاقتناع باستحالة الوصول إلى هدفه، ووقع في تمزق فكري بين الذات والموضوع، وبين أولوية الفرد أو الجماعة، فلم ينج ببحثه في واقعه إلى بر الأمان، ولم يحتضنه الماضي الذي لاذ به، ولا الغرب الذي ظن أنه منبع الحضارة وقبلة كل باحث عن التطور، فظل

¹ - يفرق الشكلائي الروسي " بوريس توماتشفسكي " بين نمطين من السرد/الحكي؛ سرد موضوعي وسرد ذاتي. انظر: تزفيطان تودوروف: مفاهيم سردية، ترجمة عبد الرحمن مزيان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005، ص 130.

² - بسبب توفر رواية " اليتيم " على الطابع الفكري والتأملي أدرجها حميد لحمداني ضمن الروايات الرومانسية الجديدة. نظر: حميد لحمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي هامش رقم 19، ص 544.

متأرجحا بين الذات والموضوع وبين الماضي والحاضر، وبين الأنا والآخر، حتى هوى في دهاليز اللاجدوى، واستحق أن يكون بطلا إشكاليا(1).

وتجدر الإشارة إلى أن هيمنة صوت الراوي على أحداث الرواية لم يوقعها في فجاجة البناء الفني، والانغماس في الهموم الذاتية، لأن البطل رغم إلحاحه على عرض همومه الذاتية، لم ينفصل عن المجتمع، فصاغ مشاغله الفردية بشكل متعاقد، ومتكاتف مع مشاغله الموضوعية، فقد أشرنا إلى أن موت الأب هو دلالة رمزية على عجز الماضي أو التراث عن الإجابة عن الأسئلة الراهنة، وبالنسبة لاهتمام إدريس بموت طفله الرضيع " نعمان " فهو « ليس غاية في ذاته، ولكنه يطرح أيضا مشاكل التخلف العلمي في بلد مضى على استقلاله وقت طويل دون أن يتوفر على قنينة " أكسجين " جاهزة للطوارئ»(2)، وكذلك تعد حادثة موت الأم وشلل الجدة، التي تشير إضافة إلى الهموم الذاتية إلى حالة التخلف الصحي في المغرب، فقد توفيت أمه على فراش الولادة حين عجزت القابلة عن توليدها(اليتيم، ص 163، 164). وظلت جدته تعاني في فراش مرضها(اليتيم، ص 162، 163)(3).

¹ - رغم أن إدريس حسم موقفه تجاه الغرب والتراث، بيد أن هذا الحسم لم يكلل ببديل فقد اقتصر على التعرية والانتقاد فقط، ومن هنا وسمناه بالبطل الإشكالي.

² - حميد لحمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 226.

³ - يرى لحمداني أن الروائي لم ينجح في ربطه بين الذاتي والموضوعي في قضية شلل الجدة وموت الأم، انظر حميد لحمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 327.

إضافة إلى أن « زيارة البطل للطبيب لا تهدف إلى إظهار المعاناة الذاتية فحسب ولكنها تثير أيضا مشكلة التخلف الفكري عند الأطباء الوافدين من الغرب على البلاد المغربية ثم إظهار هذا التناقض الصارخ الذي يعيشون فيه بين الممارسة العلمية والاعتقاد النظري »(1).

يعتبر إدريس معادلا موضوعيا، إذ إه عبر عن هواجسه الموضوعية من خلال همومه الذاتية، وما يؤكد ذلك هو تخلية عن حب مارية في سبيل مصلحة وطنه(2)، وبهذا تكون رواية " اليتيم " قد انطلقت من معطيات ذات صوت ذاتي، لتمتج بتساؤلات ذات صوت موضوعي.

2-2 بنية اللغة الشعرية:

في الوقت الذي تراهن فيه الروايات الواقعية على اللغة النثرية التي تتيح عملية الوصف بما هو عكس للأبعاد الواقعية، جاءت رواية " اليتيم " بلغة شاعرية مرهفة، انبثقت عن حالة شخصيتها البطلة المثقلة بالمعاناة والانكسار، الهاربة من مطارق الواقع وسنديانه إلى عالم الأحلام والتخيلات وعالم الذات، إذ جسدت رواية

¹ - حميد لحمداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 327.

² - كانت مبادرة التخلي من طرف مارية، لكن إدريس ظل طوال الرواية يصارع هاجس حبها، حتى اكتشافه الحقيقة.

"اليتيم" « الرواية المونولوجية الأحادية الصوت، الغنائية النزعة ذات الطاقة الشعورية المعبرة عن لواعج الذات وأشجانها»(1). يقول البطل في مواقف مختلفة:

« اليوم أظلم الجو وحجب السماء وأصبحت مثل غيري أنسحب من البيضاء وألتجئ إلى شوارع تريستا وجنيف »(اليتيم، ص 10).

« أستشعر اليوم ما شعرت به قبل خمس سنوات وقبل ثلاث سنوات حين ضاع الأمل وحكم القدر أن اليتيم يتيم أبد الدهر »(اليتيم، ص 10، 11).

« فتبكي البيضاء حظها التعيس واليوم أنا أيضا تتكرت للمدينة التي تأويني وتطمعني وتسقيني »(اليتيم، ص 24).

« انسكبت مني الحياة منذ أعوام وتركتني ظلا أسعى، مات سليمان وبقي الهيكل منتصبا على عصاه، فجاءت نملة ونخرت العصا فسقط هيكل سليمان وزعزع أركان المعمور، أنا أيضا ظل متحرك لكني لا أملك عصا سليمان »(اليتيم، ص 150).

¹ - ملخص أطروحة أحمد المسناوي "حوار الأجناس في رباعية عبد الله العروي السردية"،
النشرة الأدبية والنقدية لموقع الأساتذة المبرزين والباحثين في اللغة العربية بالمغرب، إصدار
نوفمبر 2010، تاريخ الزيارة 2011/07/17، ص 34.
<http://I.arabeagreg.volla.fr>

« حزن تريستا ... في هذه الليلة، إنك تسكن تريستا، المصاييح لا تضيء،
والمارة لا يتوقفون ومن البحر تتبخر روائح المرض والموت/.../ من شارع محمد
سميحة إلى مطعم الصخيرة طريق الحزن وطريق الموت» (اليتيم، ص 150، 151).
لقد انكفأ البطل على نفسه وعاش في عالمه الجواني، لذلك جاءت الرواية
تزخر بالمونولوجات التي تطفح بلغة شاعرية مرهفة، تشي بحزن صاحبها الدفين، «
ففي الحوار الداخلي ترجع الذات إلى مكبوتاتها ومنسياتها في الذاكرة فتقبلها بعنف
وتصب على كلسها حامضا يفتته، فتسمو المعاني إلى أعلى وتعطي بذلك للتأمل
فرصة خوض الأجواء البعيدة» (1).

نأت هذه السمة اللغوية بالرواية عن التقريرية والخطابية، بحيث لا يعرض
البطل أحاسيسه ورؤاه بطريقة مباشرة، بل يهمس بها في نوع من الإيحاء الرمزي
الخصب، المفعم بالدلالات الرمزية، وبصورة فنية محيئة بالمعاني. يقول البطل في
أحد تهويماته في عالم الخيال في لقائه الحلبي مع مارية في مدينة البندقية: «لنلجأ
إلى غرفة الفندق، نوصد النوافذ ونفرغ ما في قلوبنا وعقلينا من حزن وشجي، من
مرارة وندم على ما وقع وما لم يقع، ونكتب كلمة النهاية في صفحة بيضاء نجعلها
هي الأخيرة رغما عن القدر الجائر غدا يذهب كل منا إلى حال سبيله متحررا من
أغلال الذكرى، متصالحا مع نفسه ومع الزمن» (اليتيم، ص 35). يتميز هذا المقطع

¹ - محمد معتصم: النص السردي العربي الصيغ والمقومات، شركة النشر والتوزيع المدارس،
الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص 196.

وغيره من مقاطع أخرى في الرواية، بلغة هامسة، تحتضن خصائص تعبيرية إيحائية، وظيفتها الإرهاص لأحداث لم تقع، حيث تمهد هذه الفقرة لافتراق مارية عن إدريس، واستحالة اللقاء بينهما(1).

لقد خرقت رواية " اليتيم " اللغة النثرية الواضحة، وتحت بلغة شاعرية هامسة، تبوح ولا تجهر، تومئ ولا تفضح، فتجاوزت -إلى حد ما- الواقع الفني المستهلك، ومزجت بين رهان المضمون ولعبة الشكل.

2-3 بنية التناسل الحكائي:

لا يرتسم السرد الروائي في رواية " اليتيم " وفق خط أفقي، فهي لا تجسد قصة تسيرها حبكة، وإنما هي ضفيرة متشابكة من الحكايات يتجلى فيها السرد بنيةً متوترة وغامضة أحياناً، حيث لا يستطيع القارئ فهم مضمونها إلا بربط حكايات الحكايات المتخللة للحكاية الإطار.

ومردّ هذا التشابك إلى أن المادة الحكائية في الرواية تعرض بعين السارد العالم بالتفاصيل، حيث يسبح بذاكرته في تجاويف حياته كاشفاً عن محكايات فرعية تعيق سيولة الحكى الأفقي وتخلخله.

¹ - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 322.

تتشكل الرواية من محكي إطار تدور أحداثه في زمن الحاضر، تبدأ بلحظات انتظار إدريس لمارية بعدما راسلته لتخبره بقدمها من بلاد الغرب، وبعد استقبال إدريس لمارية في البيضاء، يلتقيان بجليل ويستضيفهما في بيته، ثم تقرر مارية الذهاب إلى الصديقة لإجراء بحث اجتماعي، لتعود إلى الدار البيضاء وتساقر مع إدريس إلى مراكش، وفي طريقهما إلى هناك يمران على دار حمدون، وفي مدينة مراكش تقع حادثة اختفاء مارية في جامع الفنا، فيبلغ إدريس الشرطة باختفائها، ويقفل عائداً إلى البيضاء مرهقا بشكوك تحوم حول شخصية مارية القادمة من الغرب، وبعد اكتشافه لحقيقة مارية العميلة للغرب يقع تحت وطأة المعاناة النفسية.

بين ثنايا هذا المحكي الإطار، تتداخل محكيات فرعية منشطرة تسير وفق اتجاه عمودي متوسلة تقنية التذكر والاستيهام وتدفع الوعي أو ما يسمى بالاستبطان، حيث فيها يلعب الماضي دور المرأة العاكسة لتأزم شخصية البطل بين ماضٍ مفقود وحاضر مسلوب، فيستحضر إدريس/السادد بعض حكايا الطفولة وبقاياها الموشومة بالذاكرة، فيكون هذا الحفر في الذكريات السحيقة نوعاً من استجداء الماضي ليجابه به أزmate تجاه سديمية الواقع واستعصائه على الإدراك.

ومن الماضي القريب يستحضر إدريس محكية جليل وحمدون وعلاقته بهما، ويتذكر مأساة وفاة ابنه نعمان. أما من الماضي البعيد أو من مرحلة الطفولة، فيستحضر صورة الفتاة عُلّية جارتها القديمة، وحادثة موت أبيه وما اتصل به من

تجارب، لينزلق في الأخير على منحدر التصابي فيتذكر معاناة جدته جراء إصابتها بالشلل، ويستحضر محكية موت والدته، وأخيرا مرحلة دراسته في جامع الفقيه الفارسي.

ولا يقتصر السير العمودي للسرد على الماضي فقط أو التذكر فحسب، إذ يضيع السارد في عوالم التخيل والاستيهام، فينسج محكيات مفصولة عن الماضي والحاضر نابعة من الرغبة، ومن هذه المحكيات تخيله لمشهد البندقية ولقائه فيها بمارية(اليتيم: ص 30-35). إضافة إلى لوحة " رؤيا "، « وهي مشهد قصير يعطي إرهاسا واضحا بقرب اختفاء " مارية " عن " إدريس " إلى الأبد»(1).ومن خلال هذه المحكيات المتناسلة تعمل الرواية على « إضاءة ما وراء الحدث الروائي الأصلي من دلالات رمزية عميقة إنها بمثابة مرآة يرى المحكي الإطار فيها ذاته أو موضوعه مصغرا أو مكبرا، مفصلا أو مكثفا أو ملخصا»(2)

لقد عملت تقنية التناسل الحكائي على خلخلة الهيكل الروائي، كما أضفت صفتي التنوع والشمولية على الرواية، إذ من خلالهما استطاعت الحكاية الإطار استيفاء الصورة الكلية، وبالتالي الدلالة الشمولية، وقد مثلت المحكيات المتناسلة عن الحكايات الإطار « ما يشابه السيرة التحليلية أو محكي الأفكار تضيء هشاشة

¹ - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 323.

² - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 32.

الشخصية وتآزمها وتلتقي بالمحكي الإطار عن طريق المشابهة أو التكثيف أو الإرهاص «(1).

وبهذه التقنية استطاعت رواية " اليتيم " أن تنفلت من طريق السرد الأفقي المحض الذي اختصت به الرواية الكلاسيكية، وأن تناوش تخوم الرواية التجريبية.

2-4 البنية اللغوية التراثية:

تحتل اللغة في الإبداع الروائي مكانة هامة، فإذا استطاعت الرواية الحديثة أن تتخلى عن عدة مكونات سردية مثل الفضاء والشخصية، فإنها لا تستطيع الاستغناء عن عنصر اللغة، لأنها الأداة الأساسية في التشكيل الفني الروائي، بل هي جواز عبورها إلى العالم الأدبي والفني، وإذا كانت الأجناس الشعرية تركز على وحدة نظام اللغة وفردية الشاعر اللغوية، فإن « الرواية ليست في غنى عن هذين الشرطين وحسب، بل إن التفكك الداخلي للغة وتنوعها الكلامي الاجتماعي والتباين الفردي للأصوات فيها هي شرط النثر الروائي الحقيقي »(2). وبهذه الشروط تتأى اللغة الروائية عن كونها مجرد علامات أو رموز، وتغدو مؤسسة اجتماعية وفضاء ينطوي على مستويات إيديولوجية متعددة، ذلك أن « الكلمة هي الظاهرة

¹ - المرجع نفسه، هامش رقم 4، ص 30، 31.

² - ميخائيل باختين: الكلمة الروائية، ترجمة يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1، 1988، ص 13.

الإيديولوجية بامتياز «(1). ومن هذا المنطلق ننظر في لغة رواية اليتيم ذات المستويات المتعددة بحسب تعدد المستوى الثقافي والاجتماعي لشخصياتها.

أتاحت رواية " اليتيم " لجميع شخصياتها فرصة بسط رؤاهم والتعبير عن مكانتهم، لكن تحت سلطة صوت السارد -وهو راو عليم- حيث كان يبدي موقفاً مجابها لمواقفهم، غير أن الرواية لم تتوسل هذه الطريقة تجاه شخصية الأب الذي فسح له السارد/الابن فضاءً أكبر، وحضوراً متميزاً عن بقية الأصوات الأخرى، فروى مجموعة من الحكايات التراثية تميزت بالتداخل والانشطار، واستحوذت في الرواية على فضاء سردي كبير بما يقرب نصف الفصل، وخلال هذه الفسحة لم يستطع السارد/الابن أن يحسم موقفه منذ البداية، بخلاف موقفه من معظم الشخصيات الروائية الأخرى(2)، فقد ظل في انشطار فكري تجاه رمزية شخصية الأب، وما اتصل بها من شخصيات تراثية، فكان هذا التشرذم الفكري للسارد مسوغاً لاستحواذ شخصية الأب على هذا الفضاء السردي، والتعبير بحرية وبناء لغوي خاص عن ملامح فكره ورؤيته للأشياء.

¹ - فيصل دراج: ميخائيل باختين: الكلمة، اللغة، الرواية، مجلة الآداب الأجنبية، عدد 99-100، صيف وخريف 1999، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ص 126. نقلاً عن:

M. Bakhtin : le marxisme et la philosophie du langage, Paris les éditions de minuit, 1977, P 31.

² - صحيح أن هذا الانشطار الفكري راوده تجاه مارية حتى نهاية الرواية إلا أن حدوثه كان نتيجة التقائه المباشر بها، بخلاف أفكاره عن والده التي كانت تجتاحه، دون سابق إنذار لأنها تمثل جزءاً منه، فهي تراثه وقيمه المتجذرة في ذهنيته.

وقد تراوح هذا البناء اللغوي الخاص بين الأسلوب القديم الفصيح والشعبي الدارج، وتضمّن عبارات تراثية، ومعجم معتقّ تفوح منه رائحة الأجواء التراثية، حيث ارتبط المعجم اللغوي العتيق بمدينة الصديقية، " فضاء العتاقة والطفولة " التي رضع منها قيما أخلاقية دينية وثقافية صاغت فكره، وعشّشت في ذهنه، ولم تنهال حتى بعد انفتاحه على موطن الحضارة الغربية، لذلك نجده يجول بذاكرته في تخوم الماضي، وفي تلك العوالم ينسج خيوط علاقته بوالده وقصة الشيخ الرافعي بلغة عتيقة، ومن النسيج اللغوي الشعبي التراثي نورد بعض الكلمات: المراح الوسطاني، القلعة، العبيد، المطامير، الضوبلي، اللويز، تربة الترس، عمارة، رتاج، الجوايز، مقراج، كمية، سوسية، قفاطين، بزوي، المراح الدخلاني، عنتره بن شداد، سيف بن ذي يزن، تكة القواد، المكتوب، خطوط الرمل، المخزني.

كما وظفت الرواية في إطار الأسلوب الدارج بعض المرددات الشعبية أو ما يسمى في البلاغة بالبنية المصكوكة:

« بني وعلّي روح وخلي » (اليتم: ص 82).

« دفنت أمه المصران في غير محله » (اليتم: ص 121).

« الزمن شفاف، والناس رجال ظل ورجال هواء، لا يتفقون أبدا ولا

يتفاهمون » (اليتم: ص 125).

ونحصر من الأسلوب العربي الفصيح جملة من العبارات تدور في مضمار

لغة أهل السلطة:

« جاء حاكم المدينة محاطا بأعوانه وطلب القائد ليلغته أمرا من العتبة

الشريفة » (اليتيم: ص 84، 85).

« قُبلت البراءة ثم قرأت فكانت تأمر ببعث القواد الذين هدمت دورهم إلى

الشدّة العالية حسب المراسيم المرعية » (اليتيم: ص 85).

« امتطى فرسا أشهب، وتبع باقي القواد تتقدمهم كوكبة من المخازنية وتتبعهم

كوكبة » (اليتيم: ص 85).

« فاوشك أن ينادي على العون ويأمره أن يرجع العبد الأبق إلى سيده الكريم

» (اليتيم: ص 79).

ولم ترتبط اللغة التراثية بالشخصيات التراثية فحسب، بل حتى ببعض

الشخصيات التي تعيش في حاضر البطل، ويتعلق الأمر بشخصية حمدون التي

تقمصت هيئة المعمّر، وسلوك البرجوازي الأوروبي، إلا أنّ لغته ظلت تقليدية تعبر

عن ذهنيته التقليدية، وتتجلى هذه الصفة في تبريره لحصوله على قطعة الأرض

يقول: « ذكرني الله بإرث فاغتتمت الفرصة، واشتريت قطعة أرض من أرملة كانت

في حالة، دعت لي بالخير: نفعنتي الله، ينفحك ! فكان دعاؤها السبب » (اليتيم:

ص 120).

ويتجلى الدور الفني للبنية اللغوية التراثية التي تتهل من البلاغة العربية القديمة، ومن المأثور الشعبي في تكسير وثوقية اللغة، حيث جسدت منظوق الشخصيات الروائية وواقعيتها وبعدها الدلالي والتأويلي، كما انفتحت لغة الرواية على الذاكرة الجماعية اللغوية، باستخدامها المردّات الشعبية التي أسهمت بدورها في تفرّيع لغة الخطاب من المباشرة والتقريرية، وشحذها بإحالات ودلالات خاقت هوةً جمالية بين حدود اللغة الطبيعية واللغة الروائية.

3- انفتاح رواية اليتيم :

تبعاً لمنهجنا المتوسل (البنوية التكوينية) نحاول تفسير البنيات النصية في ضوء الواقع الاجتماعي الذي يشكل رحم العمل الإبداعي وتربيته الخصبة، وبما أن الأديب وخاصة الروائي لا يستطيع أن يوارى صوته مواراة تامة وراء عمله الفني، فإننا سنحاول تلمس صوت الروائي عبد الله العروي، بل وصوت المنظر الإيديولوجي بين ثنايا النص الروائي مبرزين الفرق بين عمله التتظيري والإبداعي.

2-1 انفتاح " اليتيم " على السياقات الاجتماعية:

إن مغامرة البطل إدريس المحفوفة بالأزمات والصراعات مع جهات عدة، هي إحدى أوجه معاناة الطبقة البرجوازية الصغيرة في المجتمع المغربي، هذا المجتمع الذي ما إن خرج من مرحلة الاستعمار، حتى دخل مرحلة أخرى لا تقل

حدة عن مرحلة الهيمنة الاستعمارية، فقد سادتها صراعات داخلية بين شرائح استطاعت فرض سيطرتها على دواليب الدولة، وبين شرائح أخرى كانت ضحية الطمع والسطوة، ولعل أبرز فئة ذقت طعم القهر الاجتماعي هي فئة العمال والفلاحين الذين يشكّلون الشريحة العريضة في معمار المجتمع المغربي، وإلى جانب هذه الفئات المقهورة، تبرز طبقة شاركت في بعض ذلك القهر، وهي طبقة البرجوازية الصغيرة، التي لا تحمل هوية محددة، فهي عبارة عن « خليط من أصناف اجتماعية يوحدتها عامل أساسي، وهو عدم امتلاكها لوسائل الإنتاج ذات المستوى العالي، أو عدم امتلاكها لها بالمرّة، وتمثّل هذه الأصناف فكريا جماعة من المثقفين، يشغلون الوظائف الذهنية في الغالب /.../ ونظرا لأن هذه الفئة لا تكون طبقة بالفعل، فهي تتميز بالتراوح بين الخضوع للتفكير البرجوازي السائد وبين الثورة عليه وتبني طموحات الفئات الفقيرة في المجتمع» (1).

إن صفة اللانتماء التي تميزت بها الطبقة البرجوازية الصغيرة في المغرب، جعلتها تعيش حالة تمزق طبع فكرها ورؤيتها للواقع والتاريخ، وللحاضر والمستقبل، فهي طبقة لم تستطع إنجاز طموحها بالوصول إلى دواليب الدولة، وعجزت في الوقت ذاته عن تحقيق مهمتها التاريخية، باعتبارها فئة مثقفة نصّبت نفسها المعبر عن هموم الفئات العريضة الكادحة من المجتمع المغربي، وعن آمالها وطموحها،

¹ - حميد لحمداني: الرواية المغاربية ورواية الواقع الاجتماعي، ص 98، 99.

وهذه هي حال الشريحة الاجتماعية المحورية التي انبنت عليها أركان معمارية النصوص الروائية عند عبد الله العروي، وهي الشريحة البرجوازية الصغيرة التي تبدي دوما سخطا من اللحظة التاريخية «(1).

إن خيبة البرجوازية لا تنحصر في صدمتها من الواقع الداخلي، وإنما تمتد إلى صدامها مع الآخر الذي طالما ظنت أنه الملاذ والمنفذ من حالة التخلف التي تتخبط فيها دول العالم الثالث، ذلك أن هذه الطبقة التي تمثل الشريحة المثقفة من المجتمع تشبعت بمبادئ « الثورة الفرنسية وما يتصل بها من مفاهيم متعلقة بالديمقراطية وبالنزعة العقلانية والعلمانية »(2)، وارتوت من القيم الغربية التحررية، ليكشف لها التاريخ أن العالم الغربي -معقل التحرر- هو عملة ذات وجهين؛ وجه تحرري حضاري، وآخر استعماري إمبريالي، يستهدف سلب الهوية، وتكريس واقع الغزو الثقافي بغرض تشويه الشعوب المتخلفة وإذابة شخصيتها في مزالق الإيديولوجية الاستعمارية.

ولأن « رؤية الأديب للحياة والإنسان عامل مؤثر لا في اختيار الأديب لموضوع العمل الأدبي ومضمونه فحسب، لكنها تشكل أيضا عاملا حاسما في تحديد

¹ - إبراهيم عباس: الرواية المغربية، جدلية التاريخية والواقع المعيش، دراسة في بنية المضمون، المؤسسة الوطنية للاتصال، النشر والإشهار، الجزائر، ط1، 2002، ص 95.

² - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 99.

وفرض أدوات التعبير التي يعبر بها الأديب عن مضمون عمله الأدبي «(1). فإن
البنيات الشكلية في رواية " اليتيم " لا تتفصل عن الإطار السوسولوجي الذي نشأت
فيه الرواية، إذ تمثل بنية السرد الذاتي التي تعتمد على مركزية صوت السارد وسيلة
للفت الانتباه إلى صوت المثقف البرجوازي الصغير الذي أحسّ بالوحدة والغربة
واليتيم تجاه وطنه وأهله، وتجاه الآخر المنقذ، وقد توصلت الرواية لغةً شاعرية مرهفة
تعبر عن جزن وشجي هذه الطبقة التي عانت جميع أشكال القهر واليتم، وكذلك تعبر
بنية التناسل الحكائي التي يتصدع فيها السرد، ويتشظى فيها الزمن وتتعدد فيها
الأمكنة، إنه تصدع فني يقابل تصدعا واقعيا وفكريا للطبقة البرجوازية الصغرى.
أما البنية اللغوية التراثية، فنتعلق بأحد أنواع يُّتم الطبقة المثقفة، وهو اليتيم الفكري،
فحين أرادت هذه الطبقة أن تتواجد على خارطة الحضارة العالمية، استتجدت بالآخر
فأصيبت بخيبة حضارية، واستتجدت بماضيها وتراثها، فقابلها بالعجز وال فشل، وقد
اقتضت فنية الرواية أن يكون تعبيرُ ممثلي التراث بلغة تراثية تعبر عن ذهنيّتهم
العتيقة الراكدة، « وقد أدرك الكاتب هذه الحقيقة، فعن طريق توظيف لغة خاصة
متميزة أمكنه أن يجسد أماننا فكرا نوعيا يمثل التخلف والارتباط الكامل بالماضي
«(2)، فاللغة التراثية، لا تشكل وسيلة تعبير فحسب، وإنما هي بيت وجود.

¹ - عبد المحسن طه بدر: الرؤية والأداة نجيب محفوظ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3،
ص 5.

² - حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، ص 341.

2-2 انفتاح " اليتيم " على فكر العروي:

قد تعبر هذه الخطوة من البحث تعسفا على اسم روائي لمع نجمه في سماء الرواية المغربية والعربية، كون عبد الله العروي لم يثبت وجوده في المجال الروائي من خلال حضوره مفكرا ومنظرا إيديولوجيا، وإنما من خلال جملة من الروايات، اعتبرت من بين الروايات المفجرة للنسق الروائي المغربي والعربي، غير أن المسوخ لهذه الخطوة، هو إيماننا بأن الأدب العظيم لا تضيره المضامين، وإن كانت إيديولوجية، لأنه نوع من التفاعل الشكلي بالمضموني، ولعل هذا ما سوغ للناقد حميد لحمداني شرعية المقابلة بين رؤى العروي الإبداعية وتنظيراته الإيديولوجية قائلا: «النقد الذي يعتمد دائما على المقاصد الواعية للكاتب قد يقع في الخطأ /.../ ومع وعينا بهذه الحقيقة التي يؤدي عدم أخذها بعين الاعتبار إلى الوقوع في شرك النقد الإيديولوجي " الفج " فإنه فيما يتعلق ببعض الأدباء قد يكون هناك تطابق بين المضموني الإيديولوجي للأدب وبين المضموني الإيديولوجي في الخطاب التقريري المباشر، وهذا ما يسمح لنا بأن تقابل بين أفكار الكاتب النظرية، وبين مضمون عمله الروائي، عندما نجد أن هذا التطابق كائن بالفعل» (1).

رأينا في الفصل الأول أن العروي قسم تيارات النخبة العربية المتفكدة إلى ثلاثة تيارات، ممثلة في " الشيخ "، " رجل السياسة " و" داعية التقنية "، وقد كان

¹ - المرجع السابق، ص 343.

للممثل الأول تواجدا واضحا في الرواية، إذ عبرت شخصية " الأب "، و" الشيخ الرافعي " عن التيار الماضوي الذي يختزل كل الأزمنة، ويرجع منبع كل حضارة إلى التراث، وقد لخصت شخصية إدريس في الرواية منطق هذا التيار بقولها: « كان أبي يعتقد أن سبب كل حادثة كثرة المنافقين وقلة المؤمنين »(اليتيم: ص). فهذه الجملة السردية المركزة تنبئ عن العقليّة التراثية التي تختزل أعقد القضايا الحضارية في المجابهة بين ديار النصارى والمسلمين، وفق منطق الكافر والمؤمن، وفي غمار هذا المنطق تظل العقلانية هي الغائب الأكبر، لأن انهماك التيار الماضوي السائد في استرجاع أمجاد الماضي من خلال بعث فاعلية العلم المطلق/المعقول حال دون النظر بعقلانية في الأزمات الراهنة.

كما نلمح بين دفات الرواية، ظلال الفكر التفريقي للشيخ " محمد عبده " الذي عزم على الجمع بين فكره السلفي والفكر الليبرالي الغربي في شخصية العالم الذي أراد أن يزوج بين العلم الروحي والعلم التقني(اليتيم: ص 11، 13)، فكانت فلسفته " تابهلالت "!!

لم تكن الشخصية المحورية في الرواية التي تعبر عن المثقف الذي أثبت له التراث إفلاسه وعجزه مناضلة بالقوة التي دعا إليها العروبي في فكره، وإنما تمثلت في شخصية رومانسية اتسمت بالعجز والفتور، لذلك مثلت رواية " اليتيم " « استراحة المحارب عند العروبي باعتبارها تحررا مؤقتا من ربكة العقل صرامته،

وإسقاطا لبعض خوالج الذات وأشجانها، وطموح الرواية لم يتجاوز الوصف التشريحي لأزمة المثقف المغربي، كما يراها العروي، وفيها يغيب النموذج الثوري الراديكالي الذي دعا إليه العروي في كتاباته الفكرية، ويظهر نموذج " الثوري " الرومانسي الفاتر الإرادة «(1). هذا النموذج الذي يرضخ للظروف بعد كل محاولاته للنهوض، يشي بنوع من المرونة في نص "اليتيم" التي تبعده عن التنظير الإيديولوجي الحاسم، وتدخله إلى ميدان التعبير الأدبي المنفتح.

3- محاولة في التركيب :

عالجت رواية " اليتيم " صراع وانكسار الذات المغربية المثقفة في ظل تخلف المجتمع وانتهازية بعض شرائحه، فسيطرت على الرواية تيمات الصراع والتمزق، وقد انعكست هذه الأجواء على بعض الجوانب الفنية في الرواية، التي خاضت صراعا مع ثوابت الرواية الكلاسيكية، فحادت عن بعض مقوماتها، من خلال توسلها لبعض تقنيات الرواية الجديدة، ولعلَّ أبرزها كما رصدناه سابقا اعتمادها على اللغة الشاعرية المرهفة، ومن ثمَّ خرقها لأحد معالم اللغة الرواية الكلاسيكية وهي اللغة النثرية المحنطة، كما خرقت رواية " اليتيم " في بعض جوانبها خطية الزمن، فاستخدمت المونولوج الداخلي، وتقنية الفلاش باك ...، ولذلك صنفت رواية " اليتيم "

¹ - محمد عزام: وعي العالم الروائي دراسات في الرواية المغربية، ص 187.

من أبرز الروايات الطليعية(1). التي تتأثت « بتقنيات فنية جديدة، تتجاوز الجماليات السائدة والمعروفة »(2)، لكنها اكتفت بمناوشة تخوم الرواية التجريبية، وطرحت « التجديد على النار الهادئة »(3)، وذلك أن سياقاتها السوسيو-تاريخية لم تتح لها إمكانية الخرق الحاسم لمقومات الرواية التقليدية، ولعل أبرز ما جذبها إلى مراتع الراية التقليدية هو استخدامها لبنية السرد الذاتي التي تضمنت مجموعة من استراتيجيات الرواية التقليدية منها:

أحادية المنظور: فلم تعتمد الرواية على لعبة التبئير، وجاء السرد على لسان الراوي/البطل.

مفهوم الشخصية: حيث جسدت الرواية مجموعة من الشخصيات النمطية من المجتمع المغربي.

البطولة والشخصيات الثانوية: حيث وردت « الشخصية جزء من البنية المركزية للحبكة، ومن هنا كان مفهوم البطولة على مستوياته المختلفة من مستوى البنية الروائية التي تتطلب أن يكون للنص الروائي أبطاله وشخصياته الثانوية »(4).

¹ - المرجع السابق، ص 233.

² - المرجع السابق نفسه، ص 232.

³ - المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - محمد أمنصور: استراتيجيات التجريب في الرواية المغربية، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 62.

لقد جعلت هذه التقنيات من رواية " اليتيم "، رواية تتراوح بين الرضوخ للحامل الإيديولوجي أو التناول الأطروحي، وبين مناوشة قلاع التجريب، والتأنيث ببعض تقنياته، بما هو « اقتراحات يقصد بها خلخلة ما هو سائد من أجل فتح آفاق جديدة وإثارة جديدة، والحث عن صيغ جديدة للخطاب والتواصل »(1)، فلم ترتبط رواية " اليتيم " ارتباطاً فحاً بالواقع وحمولاته الإيديولوجية، ولم تتجاوز كل معايير الرواية الكلاسيكية. يقول أحد النقاد عن روايات العروي في معرض دراسته لرواية " اللاز " للطاهر وطار: « إذا كانت الرواية تتكىء على الذاكرة الشعبية لتقول قولها، فإن ذلك يخضع إلى منطق قائله، فهو يضيف إلى الواقع عناصر ليست منه، يذهب إلى المبالغة والإغراب، ليستعيد الواقع منفعلاً، ويخلق صورة جديدة لها ترضي ذاكرة يجهدا الحرمان وتعوزها قواعد المنطق السليم، الشيء الذي حول هذه الأعمال الإبداعية من شكلها ووظيفتها الجمالية إلى خطابات إيديولوجية موجهة (مؤطرة)، وينسحب ذلك على أعمال " وطار" بل على أعمال " المطوي لعروسي " و" عبد الله العروي "«(2). وعلى الرغم من ذلك، تبقى رواية " اليتيم " مع بعض الروايات الطليعية تمثل علامة فارقة في سيرورة الحركة الروائية المغربية خاصة إذا وضعناها في سياقها السوسيو-ثقافي.

¹ - محمد أمنصور: خرائط التجريب الروائي، مطبعة أنفوبرانت، فاس، المغرب، ط1، 1999، ص 29.

² - إبراهيم عباس: الرواية المغربية، تشكل النص السردي في ضوء البعد الإيديولوجي، ص 73.

الفصل الثالث:

تشخيص الواقع ورهان الشكل الروائي

1. تشرح أنماط الوعي الاجتماعي وأزمة الإخفاق.
2. رهان التجريب.
3. انفتاح " الفريق " على السياقات الاجتماعية، وعلى فكر " العروي "
4. محاولة في التركيب.

1- تشرح أنماط الوعي الاجتماعي وأزمة الإخفاق:

تطرح رواية "الفريق" نظرة ناقدة للواقع الاجتماعي المغربي الذي يمثل نموذجا مصغرا للواقع العربي فتُشرح مختلف أنماط الوعي والإيديولوجيات المتساكنة فيه والمتصارعة، لتستجلي عوائق التحديث أمام المشاريع النهضوية المطروحة وتكشف عن حالة الإخفاق التي تتخبط فيها سائر فصائل المجتمع وتياراته.

1-1- الصدام الإيديولوجي بين الفكر السلفي والفكر الليبرالي :

حظيت ثنائية (إدريس/الأب) بأهمية كبيرة في رواية " اليتيم "، إذ جسدت الأزمة الفكرية التي تركت بصمات بالغة الأثر على المجتمع العربي. تستأنف هذه

الثنائية مسيرتها في رواية " الفريق " متمثلة في شخصيتي سرحان وشعيب، حيث عبرا عن ذهنيّتين وثقافتين مختلفتين، فشعيب خريج " اليوسفية " ذو النزوع المحافظ يسعى إلى بث قناعاته الفكرية السلفية، بينما يلوذ سرحان ذو التكوين العقلاني بمدينة الصديقية، رمز العتاقة والأصالة، تلك المدينة التي آمن أهلها بأنها مدينة الأولياء والصالحين « أرسل الله من /../ يحرسها ليل نهار: للا ميمونة غربا وسيدي علي شرقا جهة النهر في وجه عدو الجنوب وهو الأقوى الولي الصالح صاحب الأرض ثم سيدي ريشة ثم سيدي محمد ثم سيدي فاتح وأخيرا سيدي موسى »(الفريق، ص 166). لم يُقبل سرحان على هذا الاختيار إلا بعد فشله في تمثّل الثقافة الآخر العقلانية.

شخصتُ رواية " الفريق " السياقات الإيديولوجية المتساكنة في المجتمع، وأتاحت لها حظوظ الدفاع عن تواجدها، والكشف عن كل أوراقتها، وكان الفكر السلفي من أهم الإيديولوجيات التي خاضت تجربة إثبات الوجود من خلال استمالة نفوس الأفراد والتأثير في ذهنية المجتمع، وقد كان سرحان ممثل الفكر الليبرالي الغربي واحدا من الذين جذبهم الفكر التقليدي بحثا عن الذات والأصالة، يقول سرحان « شعيب واعظ، شيخ بين الأشياخ يقرب الحكمة لمن لا حكمة له. الزاوية مثل المتاهة تدخل إليها بمحض إرادتك ولا تخرج منها إلا بإذن، والإذن هيهات هيهات أن تفوز به »(الفريق، ص 181). لقد خاض سرحان تجربة البحث عن

الحقيقة في قيم ومنطق الفكر التقليدي، لتكشف هذه الرحلة عن فشل ذريع، تبلور في النهاية في صدام إيديولوجي بين الفكرين.

1-1-1 - تنامي المدّ التقليدي ومحاولة استرجاع القيم التراثية:

من موقع مغاير تنطق رواية " الفريق " في معالجة أزمة الفكر، فبعدها تمركز الفكر التقليدي في رواية " اليتيم " في ربوع الماضي وامتدّ إلى آفاق الحاضر، يتموقع الفكر التقليدي في رواية " الفريق " في الواقع المعيش محاولاً رسم آفاق مستقبله، إنه شعيب الابن البارّ للمدينة العتيقة وأحد مرديها.

تتناول رواية " الفريق " مشروع تأسيس جمعية لإنعاش الرياضة في مدينة الصديقية، وإحياء الروابط الاجتماعية بين أهلها، وتتكفل هذه الجمعية بإخراج الصديقية من سكونها وقوقعتها والولوج في أفق التجديد والتحديث.

وقد كان شعيب صاحب فكرة المشروع والقائم عليه، حيث أهله انتمائه الديني (الفقيه) إلى أن يضطلع بأدوار طلائعية في مجتمعه ويوفق في لمّ شمل أهل البلدة ويحظى بموافقتهم على تأسيس الجمعية، إضافة إلى عامل الانتماء الديني، فإن شعيب هو عينة من ذهنية مجتمعه فـ « اسم شعيب يعني باب التجوز (لأن الأصل في التصغير أن يكون في الأسماء المعربة الخالية من صيغ التصغير وشبهها) أن

نقيسه على صيغة فُعليل، وهي تصغير الشعب واختزال لسلوكه وعقليته، وإيمانه القوي بعلاقات الدم والقرابة وانخراطه في المشاريع التقليدية»⁽¹⁾.

بيد أن مشروع شعيب لم يكن مبنيا على مجرد فكرة إحياء الرياضة، وإنما استخدمه كغطاء لبثّ إيديولوجيته ونشر معتقداته الدينية والفكرية التراثية، حيث توحى المقاطع السردية الأولى من الرواية إلى شخصية شعيب ذات المرجعية الدينية « استيقظ شعيب قبل الفجر بربع ساعة /.../ اضطلع في فراشه وقال بصوت مسموع، أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله.. يا رب اقبل عذرا واعف عنا يا أرحم الراحمين » (الفريق، ص 07). وتُبرز أيضا توجهه الماضي ونزوعه إلى التراث، يقول السارد: « مرت الأيام وشعيب سجين المساجين يسجل الأسماء، ويستقبل الآباء والأمهات /.../ ومن حين إلى حين يحاور الشبان ويذكرهم بتجارب الماضي فيشعر بالارتياح» (الفريق، ص 08). وهذا ما يوحى به أيضا اسمه (شعيب) فأسماء الأعلام « مثخنة بالدلالات، وذاكرة مركززة في تاريخ رمزي أثيل، فهي علامات تحيل بعنقاة التاريخ»⁽²⁾. إن اسم " شعيب " وكنيته " أبو

¹ - محمد الداوي: ديناميكية الإقراء، أوراق العروي مثلا، فضاءات مستقبلية، مراكش، المغرب، ط1، 2004، ص 131.

² - محمد الشيكور: العالم الذهني في أوراق عبد الله العروي، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص 68.

شعيب " و"الفقيه" كلها علامات محمّلة بدلالات دينية وتاريخية، فهو النبي العربي، وهو « أبو شعيب السارية الحميري الصنهاجي صاحب الطائفة الشعبية »⁽¹⁾.

بالرغم من أن شعيب يعلن أن الهدف من المشروع هو قطع العلاقة مع عوائد القديم، واستنابات قيم جديدة في جيل جديد، إلا أن سلوكه، وقيمه التي سعى إلى تجذيرها في ذهنية لاعبي الفريق، أو النشء الجديد الذي يتوسّم فيه تحقيق هدفه المنشود، يشيان بخلاف ذلك، فحتى الدافع الظاهر أي توطيد الأواصل بين أهل البلدة، يفوح بتجزره في أعماق التقليد، فهي دعوة إلى إعادة بث قيم اجتماعية تقليدية (رابطة الدم، الالتحام القبائلي، منطق أهل البلدة)، وهذا ما دفع بشخصية واحدة إلى معارضة فكرة المشروع بدعوى أنه يقوم على إحياء الفوارق وإثارة التناذب والعصبية القبلية عوضاً عن نشر روح التعارف، وإحلال معنى التعاون، « لقد جعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. ما قال لتناحروا ولتمايزوا. لو قُلتم هذه جمعية لإنكاء روح التعاون لكانت فكرة حميدة. لكن قُلتم هذه جمعية أولاد والفرق لا يحتاج إلى توضيح، لا يحق أن نرجع إلى عهد التناذب بعد أن هُدينا إلى كلمة سواء لست منكم ولا أنتم مني » (الفريق، ص 109).

أما الهدف الدفين الذي يرومه شعيب من وراء المشروع، فهو يعيد كل البعد عن فكري التجديد والتحديث، إذ عمل على شحن المنخرطين في النادي بأفكار

¹ - محمد الداوي: دينامية الإقراء، أوراق عبد الله العروي مثالا، ص 131.

صوفية كالجري فجرا بين أضرحة أولياء المدينة تبركا بهم، وترديد شعارات صوفية ودينية مثل (الله حي) والحث على فكرة الجهاد حيث رفع شعار «الرياضة جهاد ... العجلة من الشيطان» (الفريق، ص 169). ويحرص شعيب على إعداد لاعبيه بدنيا وفكريا وروحيا قائلا: «هذا المخطط سيقود أقدامكم وأنتم تؤكدون لمن يدرج فوق الأرض ولمن يسكن تحتها أن الله حي لا يموت. تنطلق الجماعة الأولى من هضبة الولي الصالح تخترق الفحص وتحيي بصوت مسموع على التوالي:» سيدي ريشة الذي منحه الله خفة الطيور/.../ ثم سيدي محمد مطهر البلاد من رفس الكفر ثم سيدي فاتح باب الخير /.../ ثم سيدي الخوان موحد الواحد الأحد /.../ ادخلوا المدينة من باب الواد بعد أن تسلّموا بأعلى صوتكم على للاميمونة حظية الرحمن» (الفريق، ص 167).

ويتوغّل فكر شعيب في التراث: فينتقي سلسلة من أسماء أئمة الشيعة للاعبيه (الحسن، الحسين، علي، محمد)، وجملة من الأسماء ذات دلالات غيبية وصوفية (المحجوب، الرضى، زكي..)، زيادة في التبرك والتيمن بالرموز التراثية.

إضافة إلى شعيب تبرز شخصية موسى العشوي اللاعب المحترف والمسؤول عن تدريب الفريق ميدانيا، ترك كل مصالحه، وقفل راجعا إلى الصديقية ملبيا نداء شعيب؛ نداء الأصالة، وتظهر هذه الشخصية غارقة في الفكر الصوفي،

حتى وسم بـ "موسى بودميعة الحزين"، « قيل كل مقابلة /.../ ينزل موسى في الخلوة، يقول إنه يصلي الليل كله مناجيا ربه وداعيا للجميع بالتوفيق (أقول دائما في الختام.. والعافية للمتقين! والله يحب دعوة الداعي المؤمن المخلص)» (الفريق، ص 314). وعندما تعرض الفريق إلى الهزيمة لاذ موسى بالدعاء والتضرع والبكاء والاستغفار، حتى يزول حجاب المعاصي الذي كان - في اعتقاده - سببا في فشل الفريق، فـ «استحق بالفعل اللقب المطلق عليه بين أعضاء الفرقة، موسى الحزين بودميعة، كان يقطع الأرض وهو يندب حظ الناس ويكي مآسي الدنيا» (الفريق، ص 255).

في ظل الخواء الفكري، والفراغ الثقافي الذي يتخبط فيه المجتمع انتشر خطاب التعصب وانحصر الخطاب العقلاني، فتمكّن فكر شعيب من التسرب إلى ذهنيات المجتمع، وبسّط المدّ التقليدي سيطرته على مختلف شرائح المجتمع المفطورة على الإيمان بالفكر الخرافي الغيبي الضارب في أعماق التقليد.

1-1-2- الاتجاه الليبرالي وأزمة البحث عن الحقيقة:

إن قارئ رواية "الفريق" لأول مرة لا يملك إلا أن يتحلى بدرع ضد السأم والملل الذي يصدمه، لكن ما إن يعيد قراءتها بعين ثالثة لا يملك إلا أن يقول كما قال الناقد بيتس في رواية "عوليس" لجيمس جويس (James Joyce) بعد أن صوّب

لها سهام نقده على إثر القراءة الأولى، « لعلها أن تكون أثرا رائعا من عبقرية فذة،
إنني الآن أفهم انسجامها »⁽¹⁾.

تكتظ "الفريق" بالفلسفة والمعادلات العقلية ففيها أفرغ العروى فلسفته
الميتافيزيقية والاجتماعية، لكن هل يمكن أن تنضوي تحت الرواية التجريدية الذهنية،
أو ماتسمى برواية الأفكار⁽²⁾ أم أنها تتجاوزها، هذا ما سنعرفه بعد دراستنا لبناها
الشكلية.

مرة أخرى يطرح العروى إشكالية اليتم الفكري، تلك الأزمة المستديمة
للمتقنين العرب، الذين هاجروا إلى معقل العقلانية في بلاد الغرب، ولبثوا في
المدرج العقلي لكن سرعان ما انكشف عن إفلاسه، فواصلوا طريق استجلاء الحقيقة.
هي قصة البحث عن الحقيقة بعد افتقار النفس والإحساس بالخواء الروحي،
إنها رحلة روحية سلكها سرحان مستجيبا لنداء غامض راوده في متحف جنيف «
أنغمس في الظل تودعني الصفرة وترحب بي الخضرة /.../ وأشعر فجأة بدون ما
سبب أن ما في اللوحة وفي الغرفة وفي القصر كله خطاب موجه إليّ الطريق
والعبور والمرآة والنغم /.../ الأصفر لون السكون والمشى السفر عبر الحياة،
والرجل المتعب الذي يتحرك بقدر الذي يحاضرني ولا يرافقتي إنما هو مبعوث إلي

¹ - بديع حقي: قمم في الأدب العالمي، تولستوي - جويس - بروست - ملارمييه - لوركا، طلاس
للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1987، ص 73.

² - هناك فرق بين رواية الأفكار والرواية التي تستجيب لنداء الفكر: انظر عبد الحميد عقار:
الرواية المغربية، تحولات اللغة والخطاب، هامش رقم 9، ص33.

ليذكرني أي على العتبة» (الفريق، ص 149)، عتبة المكاشفة وهتك الحجاب عن اللغز المحير الذي أزاح عنه الطمأنينة، اجتاح نفسه فجعلها تعيش نزاعا داخليا وتمزقا فكريا.

إن عقلانية الغرب لم تملأ قلب سرحان الشاعر وروحه الظامئة، التواقّة إلى اكتناه الحقيقة فقرر أن يحدث خلخلة في حياته لعلها تكون بادرة لحل اللغز، فمنذ « ذلك التاريخ أعاد سرحان النظر في جميع مشاريعه ولم يجدد العقدة مع مصالح اليونسكو لتسجيل ألحان العالم، قرر أن لا يركب الطائرة » (الفريق، ص 149). وأن يحطّ الرحال باحثاً عن الخلاص والطمأنينة بين أحضان الذات في بلدته العتيقة " مدينة الصديقية " بعد أن فشل في تحصيلها في مراتع الآخر، وما تخليه عن مشروع حياته -تسجيل ألحان العالم- إلا إعلانا عن مقاطعة الكيان الغربي بما يرمز له من عقلانية، بعدما كان مشروع تحدّ بالنسبة له « بعد سنوات أراني في قاعة محاضرات أستمع إلى أستاذ متغطرس يكره العرب والمسلمين ويؤكد أن المثقفين غير الغربيين يطلعون على روائع أوروبا ويتفهمونها إلى حد الموسيقى، فإنهم يقفون أمامها حيارى عاجزين. ماذا تعني هذه الملاحظة ؟ إلى الآن لا أدركها بالضبط، ومع ذلك هي التي دفعتني إلى الطريق الذي مشيت فيه لا أفهم الموسيقى الغربية لأسجل أذن الطرب غير الغربي !» (الفريق، ص 154).

إن فشل تجربة العقل أدت بسرحان إلى التناكر لمشروع الموسيقى، بما هي رمز للعقل والعقلانية لأن « الموسيقى تهدف إلى الاستلذاذ الروحي مع حضور شحذ الوعي » (الفريق، ص 180)، وقد قرر العودة وإقامة مشروع طربي " مهرجان العيطة " بما يوحي به الطرب من تتصل من العقل والوعي، « أو على الأقل النقص من حدته » (الفريق، ص 180).

لاذ سرحان بحمي الذات، وعزم على استجلاء الحقيقة، لذلك كان دائم الحرص على ملازمة شعيب الرأس مال الرمزي لتقافة المجتمع الإسلامي، وهذا ما يدل عليه انخراط سرحان في الجمعية دون اقتناع، وإنما بغرض البحث عن منارات ترشده لفك لغزه الغامض. كان سرحان لا يترك منفذا إلى الكلام عن قناعات شعيب واعتقاداته إلا ودخل منه، وهذا ما توحى به الحوارات الموثقة بين ثنايا الرواية بين شعيب وسرحان، وهذا مثال عليها « /.../ رد سرحان عليهم السلام وفي نفس الوقت ردّ أسمائهم: الحسين، الحسن، علي، محمد. فقال: - هذا عنقد معقود ! قال شعيب: نعم أسماء منسقة لأنها مستعارة /.../ مزح سرحان: صحيح .. الرياضة جهاد فلا بد من أسماء الجهاد، لكن لا تنس حمزة، طلحة، عمر /.../ أغمض سرحان عينيه كما لو كان يحرص على استنكار أمر مهم، وبالفعل رن في أذنيه اسم الشيخ العوني. تساءل: فقيه أم شيخ ؟ أجاب شعيب على سؤال لم يوجّه إليه:

النتع الجاري على ألسنة الناس هو الشيخ مع أنه لا يدرّس في مسجد أو زاوية داره عادية مثل الدور الأخرى ..»(الفريق، ص 171).

لقد كان شعيب منفا لسرحان للدخول إلى عالم الشيخ العوني الذي طالما أرقه التفكير فيه آملا أن يلفي الحل في حضرته، ذلك الشيخ الذي سرح في الدنيا وطلقها مثلما سرح سرحان في عقلانية الغرب وهجرها. إنه ممثّل الفكر الصوفي، يقصده سرحان ليراجع نفسه، هو الذي تشبع بثقافة الآخر، ويريد أن يخوض غمار معرفة ثقافة الذات هذان الثقافتان اللتان تكادان أن تصلا حدّ التناقض، يقول سرحان: « لا بد لي من مترجم يعرّب للشيخ سؤالي ويعجم لي جوابه وإذا فهم المقصود ؟ فذاك دليل على أن الزمن شاخ وبدأ يأكل نفسه »(الفريق، ص 196). فهل يفهم الشيخ المقصود ؟ ذاك ما سيشكل جوهر أزمة سرحان في البحث عن الحقيقة.

قبل أن يقف سرحان في حضرة الشيخ/الثقافة الإسلامية، يُجهد نفسه بمعادلات عقلية ومساءلات فلسفية يستحضر فيها آراء الغرب العقلاني ونظرياته تجاه الإسلام والثقافة الإسلامية لي طرحها على الشيخ العوني، ويعقد مقارنة بينها وبين آرائه « أيها الشيخ عندي سؤال واحد غير صادر عني، سمعته رغما عني في العودة القصوى. أنكرته وأنكرته لكنه بقي في الذاكرة ينقر وينغل. أضعه بين يديك، أيها الشيخ كما سمعته .. »(الفريق، ص 196).

وكان اليوم الموعود التقى فيه سرحان العائدُ من بر النصارى مثقلا بلغزه
المحير بالشيخ العوني الذي هجر الدنيا وانعزل عن الناس لخوض تجربة الفناء
ومكاشفة الدائم اللامتتاهي. كان سرحان يلحّ على الشيخ معرفة سرّ الإسلام، وسبب
ضعف المسلمين، فكشف له الشيخ عن ذهنية انهزامية انعزالية جعلت الإسلام ديناً
كالأديان، دين نَسَاك، ديناً فوق صومعة، كما وأبان عن فكر راكد عاجز عن مواجهة
واقع الحياة ومشكلات الأحياء « الإسلام .. الإسلام فوق الصومعة يرى وينتظر
/.../ يتألم ويقول إنا لله وإنا إليه راجعون /.../ لا يستعجل ولا يستبطئ وإنما
ينتظر بصبر أمر الله /.../ الكلّ من عند الله والكلّ في كلام الله .. » (الفريق،
ص 201). هذا هو الانطباع الأول الذي استخلصه سرحان من تجربة الشيخ العوني
أو التجربة الصوفية، لكن ماذا عن تجربة شعيب التي رهن نجاحها بنجاح فريقه ؟
إنها الأمل الباقي لسرحان في رحلة بحثه، لذلك بقي ملازماً لشعيب محاولاً استقراء
الإجابة من تجربته.

تختلف صوفية الشيخ العوني عن تصوّف شعيب، فالأول يرمي إلى تحقيق
الإسلام لكنه سلك طريق الزهد والانعزال وإفناء الجسم بالارتقاء في أحضان
اللامتتاهي، أما شعيب فهو الآخر يهدف إلى إحلال مبادئ الإسلام لكن بطريق
عملي؛ مجاهدة النفس، والعناية بالجسم، لنشر تعاليم الإسلام، « كانوا يقولون تحرر
من الجسم، وهو يقول: إن للجسم عليك حقاً » (الفريق، ص 21). يميل شعيب إلى

الفكر التقليدي التوفيقي أكثر منه إلى الفكر الصوفي الانعزالي، وهذا ما تحيل عليه روايات العروي السابقة لرواية " الفريق "، ففي رواية " الغربية "، حينما وقع شعيب تحت مخالب الخيبة، استنجد بإدريس ممثل الفكر الحدائي «أتصفح اليوم هذه الكتب فلا أجد فيها سوى راحة مؤقتة. أحن إلى رؤياك وسماع منطقك، صديقي، أسرع إلينا..» (الغربة، ص 08). وفي الفريق يتذكر كلامه عن الثقافة الغربية « رأى يوما كتابا بين يدي صديقه إدريس، قبل أن يخاصم الخلق ويخلو بنفسه/.../ قال له هذا كتاب عن آلهة اليونان /.../ كتب أفلاطون أن هدف الرياضة والموسيقى واحد، هو تنظيم حركات الروح والجسم» (الفريق، ص 22). وما يثبت عمليّة شعيب وعدم جنوحه إلى الفكر الانهزامي هو رفضه لفكرة الشعوذة « الفقيه شرط حضور الجميع، حتى الحرز رفض يكتبه ... الحاجز المانع هو شعيب ما يقبل ولو تطابق السماء على الأرض» (الفريق، ص 301).

إن عُمَ فكر الشيخ العوني لم يثن سرحان عن الإبحار في ثقافة الذات، والانتقال من ساحل إلى آخر، وهذه المرة دفع بسفينته إلى ساحل شعيب بنية الانغراس في ثقافة الذات وسبر أغوارها، وهذا ما يفسر التلازم الدائم بين سرحان وشعيب، لكنّ خسارة الفريق وانهيار كل القيم التي شيدها شعيب من خلاله أفضت بسرحان إلى إحداث قطيعة مع الفكر التقليدي الماضوي المفلس بكل اتجاهاته؛ مع العوني الذي دفن نفسه بين أسوار المدينة لأكثر من ثلاثين سنة دون أن تتمخض

تجربته عن شيء يذكر، دُفِنَ ودُفِنَ معه سرّه « الجواب ممكن لكنه خارج أفق المؤمنين أمثالك /.../ قم يا نائم ولا تنادي عوني عوني هو وفكره حال من أحوال الماضي /.../ العوني مات قبل أن يولد » (الفريق، ص 293، 294)، ومع شعيب الذي زُجَّ به في السجن ورفض حتى الدفاع عن نفسه، وقرر التزام الصمت، وانتهاج طريق العوني الصوفي الانعزالي « الغابر أحسن من الظاهر في هذا الوقت » (الفريق، ص 363).

بعد مدّ وجزر، وضياح وتشتت رافق سرحان طوال إقامته في الصديقية، هاهو ينفر من المدينة العتيقة التي كانت كوكبا مغناطيسيا ولغزا محيِّرا، ففيها ينطق بكلمة الحسم « أن تنطق حلّ الفريق وحرّم اللعب وعاد السكون همدت الأرض واستقر الكون، لن أخاطب ذات الاسمين لن أتكلف بفايق » (الفريق، ص 367).

زالت تلك الهالة عن المدينة العتيقة، وأضحت رمزا للتقليد والتأخر الاجتماعي والتاريخي، وانقشع الغموض عن العوني وشعيب، فاقتنع سرحان بإفلاس الفكر التقليدي وبضرورة مقاطعته، وما تخليه عن فايق بن شعيب إلا رمزا لمقاطعة شعيب وفكره، لكن ما هو البديل ؟

إن سرحان هو جلجامش الملحمة البابلية الذي كرّس حياته للبحث عن سرّ الخلود قاطعا طريقا محفوفة بالمخاطر تدفعه تلك التساؤلات والرغبة في معرفة

الحقيقة التي ظن أنه امتلاكها بامتلاكه للعشبة، ليتبين أخيرا أنه سلك عبثا طريقا
مسدودة بعد أن سلبته الأفعى عشبة الخلود.

1-2- هاشية الوعي القائم وعوائق التحديث:

تصوّر رواية " الفريق " تساكّن بنيات ذهنية مختلفة المشارب، ومتباينة
الأهداف، ففي الوقت الذي برز فيه الاتجاهان التقليدي والعقلاني حاملين لمسعى
فكري، يحاول كل اتجاه تحقيقه إما عن طريق تأسيس أدوات تأطيرية فاعلة في
هيكل المجتمع لكسب ثقته، أو من خلال سلك طريق البحث والمساءلة، وتظهر
اتجاهات أخرى تفتقر إلى الفكر التغييرى وترضى بالوضع القائم، كما تبرز عينات
أخرى تقف ضد عجلة التحديث باستسلامها لعجزها وتخليها عن بناء مجتمع
نهضوي. إن مثل هذه الإيديولوجيات الانتهازية المتوجّسة من التغيير والانهزامية
المستكينة للعجز والركود تحول دون استبدال الوضع الاجتماعي القائم ودون
استنابات قيم عصرية، إذ تكشف عن الهاشاشة التي تطفو على سطح الوعي السائد في
المجتمع وتقف عوائق أمام الاتجاهات الأخرى التي حملت على عاتقها مهمة
التحديث والعصرنة.

1-2-1- الإيديولوجيا الانتهازية:

تسعى الإيديولوجيا الانتهازية إلى السيطرة على مسرح الحياة وتسخير المعطيات الاجتماعية لخدمة برامجها وتمير مصالحها، لذلك «تتبع منهجية الإقصاء المتواصل»⁽¹⁾، وتتعدى في بعض الأحيان إلى الصدام و المواجهة المباشرة. تتمظهر الإيديولوجيا الانتهازية في رواية "الفريق" في شكلين مؤسسة السلطة، والتيار السياسي، إذ تعمل الأولى على اقتناص الفرص لإثبات مكانتها القدسية بين أوساط المجتمع ولإعلاء لغتها الأمرة، ويحاول التيار السياسي جاهدا استنفاد كل الفرص المتاحة والانخراط في الحراك الاجتماعي بقناعة أو بدونها لتحقيق مآربه الشخصية، فهذان الشكلان يستندان إلى إيديولوجيا نفعية انتهازية «تستمد خطابها من التاريخ والواقع والدين. فهي تسعى لتبرير كل مواقفها؛ مرتكزة على هذه المواقع مصارعة كل الإيديولوجيات، التي تعترض سبيل تحقيق طموحاتها بشتى الأساليب المتاحة/.../ منطلقة من القاعدة النفعية الأساسية"الغاية تبرر الوسيلة"»⁽²⁾. مهما كانت طبيعة هذه الغاية.

1-1-2-1- مؤسسه السلطة والتيار السياسي:

¹ - عمرو عيلان : الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي، ص 77.

² - المرجع نفسه، ص 76.

تجسد المؤسسة السلطوية في رواية " الفريق " عائقاً أمام التحولات الاجتماعية والفكرية، إذ «تضع العراقيل أمام أيّ تغيير يهدد مصالحها وقيمها ورؤيتها للأشياء والعالم»⁽¹⁾ ، وتعمل على تضيق الخناق على الحريات العامة وتشديد الرقابة على النشاطات الاجتماعية والثقافية، وإجهاض المشاريع التوعوية التي تمسّ بسيادتها وبمصلحتها المقدسة.

تتفرّع مؤسسة السلطة في " الفريق " إلى فرعين؛ الأول يقع خارج إطار الجمعية، ويتمثل في المجلس البلدي، والثاني منخرط في الجمعية، ويتمثل في الخلوقي(رجل الأمن)، والباشدور(باشا مدينة الصديقية)، ويقف المجلس البلدي حجر عثرة أمام المشروع، إذ يتوجس من التغييرات التي يمكن أن تنجم عنه فتهدّد مصالحه وتخلخل ثباته. ويبرز هذا التوجس من سرحان صاحب التوجه الليبرالي الذي يمثل -في نظر السلطة- خطراً يهدّدها، من خلال التأثير في ذهنية المجتمع، وانفتاحه على آفاق التغيير والتطوير، وهذا التوجس عبر عنه نائب رئيس المجلس البلدي بـ« رائحة الشحمة في الشاقور »(الفريق، ص 190).

كما تبدي السلطة حذرهما من شعيب الذي كشف عن فكر تغيير عمّ مدينة الصديقية، تلك المدينة الهادئة المنغلقة التي تتابع فيها الأيام متماتلة، لا يختلف الابن

¹ - محمد الداوي: دينامية الإقراء، ص 147.

عن أبيه، ولا البنت عن أمها، « النهر هو النهر والولي هو الولي »
(الفريق، ص 94).

لقد أدرك المجلس البلدي نوايا شعيب الذي أراد استقطاب الرأي العام في
الصديقية بغية النهوض بالدور القيادي فيها، وتغيير مراكز القوى لصالحه لنشر
فكره السلفي الذي يعتبره كتابا مقدسا. إن هذه الأهداف جعلت جهات السلطة تعارض
المشروع بدعوى تهميش صلاحياتها وعدم إشراكها في اتخاذ قرار تأسيس الجمعية،
والاستعانة بجهات خارجية، كما استغلت مؤسسة السلطة الصالح العام، فوجهت
لشعيب تهمة إثارته للرأي العام والتعدي على أمنه واستقراره، يقول رئيس المجلس
الشعبي البلدي « في الليل المدينة ملكهم لا يشاركون فيها أحد، كأنهم جيش احتلال،
احتلنا وفرض علينا منع التجول تماما كأيام الحرب. وهذا الجري في الزناقي بالليل
على الأقل كان الواجب عليهم طلب رخصة من الباشا أو عميد البوليس لا شيء.
واحنا أعضاء المجلس نتفرج مثل غيرنا لا فرق »(الفريق، ص 190).

كما استغلت السلطة النزعة المحافظة في المجتمع، فرفعت لواء الدين
ونصبت نفسها حاميا له ومدافعا عنه وعن رموزه في المدينة. احتجت السلطة على
هجرة المساجد والزوايا، والتوجه إلى الجمعية التي جمعت بين أصحاب الذكر
والعبادة وبين أصحاب "الكارتة"، فتسببت في تعميم أخلاقي وفوضى اجتماعية من

شأنها أن تشعل فتيل المجتمع الخامد، وقد نقل المجلس البلدي هذه الاحتجاجات إلى الخلوقي الذي يعمل في سلك الأمن، ويفهم ما معنى اشتعال ثورة المجتمع.

لقد أبانت السلطة المتمثلة في المجلس البلدي عن موقفها المعارض منذ البداية، بينما انخرط الخلوقي والباشادور في المشروع دون حساب العواقب، ولما أدركا لسعة التغيير لبسا إهاب السلطة، إذ وقف الخلوقي في وجه شعيب فـ« لم تبق أي علاقة بين الشخص الجالس أمامه وبين الرجل الذي استقبله بحفاوة بالغة في الرباط واستدعاه إلى بيته وقدمه لأهله »(الفريق، ص 287). خاطب الخلوقي شعيب بلغة متعالية تدلّ على رفع يده ورعايته عن المشروع « اليوم لا باس، نتبنى فرقتكم وعشر مثلها، لكن الغد فيه ما فيه »(الفريق، ص 287).

ولما انفجرت المظاهرة/البركان: « لوجود تشابه بين البركان الذي حدث في ميسور والمظاهرة الاجتماعية التي حدثت في الدار البيضاء»⁽¹⁾؛ البركان البشري، بركان الشعب الغاضب إثر العرض الباهت الذي قدّمه فريق شعيب، والذي لم يرتق إلى طموحات وتطلعات الجماهير التي ملّت الهزائم المتكررة، كانت مؤسسة السلطة تترصدّ تعثر الفريق، لتسدّد له ضربة قاضية، انتهزت الوضع وألقت بالقبض على المؤطرين وعلى رأسهم شعيب الذي كان كبش فداء، راح ضحية لعبة أدارها المجلس البلدي والباشادور والخلوقي هذا الأخير الذي أدلى بشهادته ضد شعيب

¹ - محمد الداوي:مقال المثقف وثورة الشباب العربي، موقع محمد الداوي/ <http://www.mohamed-dahi.net/> تاريخ الزيارة:09 أكتوبر 2011م

بدعوى أن « علاقات الصداقة وذكريات الصبا حجت عنه الحقيقة، فضلا عن أنه منذ البداية لم يعط للقضية ما تستحقه من عناية .. » (الفريق، ص 351).

ويجسد أحمد أغرام صاحب الاتجاه السياسي، صورة مصغرة عن الإيديولوجيا الانتهازية، إذ رحّب بالفكرة وانخرط في الجمعية، ليس لغرض إرساء معالم التطور والتحديث في المجتمع، ولكن لهدف شخصي هو التحضير للانتخابات، فقد وفرّ أغرام لشعيب التسهيلات فيما يخص جمع شمل أهل البلدة لعرض المشروع عليها وتأسيس الجمعية، يقول: « عندي فكرة كنت خازنها لوقت الانتخابات، ننظم حفلة ونستدعي أولاد البلد، لهذا كنت هيأت القائمة في الأصل » (الفريق، ص 38).

إن هذه الإيديولوجيات الطفيلية لا يمكن أن ترتقي بالوضع الاجتماعي المتخلف، بل إنها تعكس هشاشة الوعي السائد الذي شكل سببا من أسباب تعميق الفجوة بين الطموح والواقع، وارتداد المجتمع إلى التقليدية وتجذره في برائن التقليد.

1-2-2- الإيديولوجيا الانهزامية:

في مقابل الإيديولوجيا الانتهازية التي تسعى جاهدة لتحقيق مآربها، تقف الإيديولوجيا الانهزامية في الخط النقيض راضخة لمعوقات الواقع عجزا عن تخطيها متحججة بالظروف والصعوبات. وتتجسد هذه الإيديولوجيا في "الفريق" في شقين؛ الأول يمثل علي نور الذي عجز عن التقاط موضوعه الغائب وركن إلى عجزه

واستسلامه ، والثاني يمثله كل من الاتجاه التقليدي والليبرالي والسياسي، الذين آلت جهودهم إلى الفشل، في مقابل تيار السلطة، الذي كان العائق الظاهر لهذا الإخفاق.

1-2-2-1- المضمون الغائب المعجز:

إنها مسيرة أخرى لإحدى شخصيات رواية " الفريق " تكّـلّـ بالـعـجـز والاستسلام؛ هو علي نور، ذلك الكاتب الذي هجر الأدب، وآوى إلى سفح الجبل ليعيش عزلة جسدية وروحية، حينما أسفرت تجربته في البحث عن " الموضوع الغائب " عن إخفاق ذريع. إن علي نور هو نموذج للكاتب العربي الذي اجتاز أزمة إبداع وتعبير، حينما انقلت منه المضمون وغدر به الموضوع.

إن وعي علي نور بذاته الأدبية جعله ينتكر لأدبه، مع أن قصصه كانت تلقى إقبالا لدى الجمهور، إذ تحصل على جائزة عن قصصه التي كان يكتبها باسم مستعار يحكي فيها عن آمال وآلام الطبقات المستضعفة، لكنه اكتشف أن كل ما كان يكتب هو لعبة أدبية، ومجرد صدى لأدب الآخر، يقول: « اتضحت لي هذه الحقيقة عندما انتهت بعد سنين إلى أن ما أترجم لا يختلف في شيء مما أسجل، الفرق الوحيد هو اختلاف الأسماء، عمر محل روبيرتو وأمينة محل لوتس »(الفريق، ص 140)، وهذا الوعي بالخواء أفضى به إلى السقوط في حفرة العجز والاستسلام، وفي مطبّ الانزواء والانعزال.

عالجت الرواية أزمة الكتابة، وصمت الكاتب وهجرته للكتابة، من خلال أقصوصات علي نور، ورسائله إلى خميطة، ومن خلال تداعياته التي شغلت فضاء رحلته إلى طنجة على متن القطار تلبية لدعوى خميطة، « والرحلة والقطار كلاهما فضاء ملائم ووجيه للاستعادة والتذكر، والتخيلات والرؤى وللحوار مع الذات وعنها »⁽¹⁾. اختص هذا الجانب من المسألة لأزمة الكتابة بعلي نور، وانفتحت المناقشة على ضفة أرحب، لتدور بين علي نور ومجموعة من الكتاب المغتربين الذين اجتازوا الأزمة نفسها كل من زاوية خاصة، « أنتشلوا من أرض القيقب والزان » (الفريق، ص 265) إلى ما وراء البحار عليهم يعثرون عن الموضوع الضائع المعجز.

كانت خميطة صديقةً علي نور وصاحبة المطعم الإسباني في طنجة تلعب دور المنسق العام للحوار بين الكتاب المغتربين الذين يعبرون عن الثقافة الغربية وبين علي نور الذي يمثل الثقافة العربية، إنها مناظرة بين ثقافتين مختلفتين حول أزمة مشتركة من زوايا مختلفة، شكلت حواراً فكرياً محتشداً بتصورات ومرجعيات متباينة أفضت إلى آراء مختلفة حول الأزمة.

إن معضلة علي نور هي وقوعه في أزمة تقليد الآخر، فكما ظن أنه يمارس فعل التحرر بالكتابة وجد نفسه مشدوداً إلى الآخر مكبلاً بقيود التقليد مقتنياً

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 50.

آثار غيره من الكتاب الغربيين؛ نبرة فيزجرالد (F.Scot Fitzgerald)،
وأسلوب هيمنغواي (Ernest Miller Hemingway) ... « بدأ القارب يحدو بك
إلى جزيرة هيمنغواي. جذف بقوة وابتعد ابتعد، لابد أن أقول كلمة ثم أودع
إمبراطورية هيمنغواي الأدبية » (الفريق، ص 265).

أرادت خميطة أن تسهم في فك أزمة الكتابة عند علي نور، فاقترحت عليه
اتخاذ حدث انتحار الشاب الذي ورد في الجريدة (الفريق، ص 270)، موضوعا
لكتابة قصة جديدة، لكنه رفض الفكرة، لاستهلاكية الموضوع في الآداب والفنون
الغربية قائلا: « يلاحقني الشعور أنني أنقل من لغة إلى أخرى، أو من شكل إلى
آخر، تذكرت وأنا أقرأ الخبر أنني شاهدت فلما أمريكيا » (الفريق، ص 272).

ولما اقترح عليه ريكاردو أن يتتحي عن ميدان الكتابة ويتركه لمن لم يطلع
على الآثار الفنية الغربية ليكتب حول " فولوديا الجلباب " (الفريق، ص 274)، أو
عن مواضيع غربية في هيئة عربية، طرح علي نور إشكالية ترجمة الآثار العربية
إلى اللغات الأخرى، إذ تكشف الترجمة عن إعادة لتجارب دخيلة زرعت في غير
بيئتها، ومن هنا كانت معضلة علي نور هي غياب الموضوع الروائي بسبب استفاد
المواضيع البكرة، ووقوع الكاتب في دوامة التكرار أو الخلط حيث تُرج الواقعية إلى
جانب الرومانسية فتضحى الكتابة كوكتيلا غير متناسق ملء القارئ.

دفعت الأسباب نفسها بريكاردو إلى أن يلوذ بالصمت ويتيه في عالم
اللاشيء؛ عالم اللاشعور واللاوجود واللافاعل ... أما وليم فلم يستكن إلى هذه
الظروف، وراح يجاري رغبة السوق التي تفرض مواضيع لا تحتكم إلى المعايير
الفنية والأدبية، وإنما إلى جاذبية المواضيع، فقرر أن يتخلى عن وعيه بذاته الأدبية
ويكتب في القصص البوليسية، ففي بلده « الكاتب لا يعيش إلا بالقصص البوليسية
أو بأدب الأسفار قد يعيش أيضا ولكن بصعوبة، إذا كتب في فن البساتين
أو الاقتصاد العائلي » (الفريق، ص 276، 277).

إن انفتاح علي نور على آراء كتاب وفنانين لهم صيتهم العالمي، لم ينتشله
من وطأة الأزمة التي يعانيتها، ولم يطرح عليه البديل لأنه رفض الذوبان في الآخر،
الذي بقي مرجعيته التيمية والاستطبيقية، وأبى أن ينغمس في الذات التي لم تُتخ له
الظروف والإمكانات لإبداع تجربة فنية خاصة ومبتكرة، فأصبح: « علي نور
" مثل المشين في نومهم " لا تسنده قيم الماضي لتمزقها وعدم كفايتها للحاضر،
ولا تسنده ثقافته وقيمه العصرية لأنها لم تصل بعد به إلى بديل أو معادل مقتع
لتجاوز أزمة إبداعه وتعبيره »⁽¹⁾.

ظل الموضوع غائبا معجزا عن أنظار علي نور، حتى يوم المقابلة الكبرى
التي انتظرها الجمهور التواق إلى النصر لمحو الهزائم المتراكمة، قصد علي نور

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 56.

وخميمة الملعب لمتابعة المقابلة، وفي هذه الأجواء التي سادها التناز والصرع بين الجماهير إثر الهزيمة التي منى بها الفريق، تنهى إلى سمعه الموضوع المنفلة الذي بحث عنه في ربوع خالية من الحركة والحياة؛ في ثقافة دخيلة وفي التقاليع الغربية وكل ما يستجد في الغرب من مضامين وما يصاحبها من أشكال وتقنيات، لأن تلك المستجدات خاصة بمجتمع مختلف في التاريخ والذهنية ونمط المعيشة، فلا يمكن سحبها على مجتمع له خصائصه وخلفياته الخاصة. على خلفية هذه الأحداث أدرك علي نور أن الموضوع مستتر بين إشكاليات الواقع ومفارقات المجتمع، « فكر علي نور.. النار في الحطب .. هم أن ينبه خميمة ويذكرها بكلام ركارو حول الموضوع الغائب المعجز، لمح ابتسامه على شفيتها فتركها تحلم في غير نوم وقال في نفسه: الموضوع هو ما أسمعه الآن، ما يقال وراء ظهري، ما يطرق سمعي رغما عني، الموضوع هو تجاوب الصوتين معا» (الفريق، ص 331).

سلك علي نور إيديولوجيا انهزامية، فحتى بعد أن أدرك الموضوع أباى مواصلة الكتابة بسبب الظروف المحيطة أو ما عبّر عنه بالترجيع الذي أورثه وأورث غيره الصّم، عجز عن التقاط ذبذبات المجتمع والإنصات لحركيته وتناقضاته، ففاته الموضوع بعد أن أمضى حياته بحثا عنه، ولاذ بتجربة الحب لتتسيه إخفاقه « ارتمت خميمة في حجر علي وطوقت حزامه بذراعيها ... شعر علي بنشوة تهم هميم الخمر من صدره إلى سائر أعضائه فانفصل عن الدنيا ولم

يعد يلتقط منها إلا هيمنة فاترة، لم يعد يتسائل هل استقرت الأرض أم لا، هل عاد الضوء أم لا، هل سكنت الريح أم لا، لقد تحققت آماله الخفية بعد سنوات من الوحدة والخيبة. ماذا يعنيه إذا تحققت والأرض سائحة والجو قاتم والناس في همّ ولم «(الفريق، ص 336). انتهت تجربة علي نور بإخفاق ذريع أدرجه ضمن الإيديولوجيا الانهزامية.

1-2-2-2 - بنية الإخفاق والتأجيل:

« حُلَّ الفريق وحُرِّمَ اللعب خمدت النار وعاد السكون همدت الأرض واستقر الكون » (الفريق، ص 367). هكذا لخص سرحان النهاية المأساوية التي آل إليها المشروع وكل الآمال المعلقة عليه، استعادت الصديقة سكونها وعزلتها، وخيم الصمت على أرجائها، وعاد الصلح بين أحياء الظل وأحياء النور⁽¹⁾، وأجهضت كل محاولة تراهن على التغيير والتحديث.

اتسمت الرواية بطابع مأساوي حينما ساد الفشل أجواءها وهيمنت عليها حالة من الإخفاق والشعور بالعجز، ويتقاسم أسباب هذه الحالة جميع الاتجاهات والتيارات المتواجدة في المجتمع، ابتداء من السلطة التي تقف في طريق كل مشروع يبزغ إلى النور، فتهرع إلى إخماد كل تغيير يطرأ على الساحة الاجتماعية لتستعيد حالة السكون التي تضمن لها استمراريتها وثباتها، وصولاً إلى بقية النخب التي

¹ - إشارة إلى العوني وأمثاله ممن يؤمنون بفكر ماضوي منغلِق يدعو إلى التقهقر والجمود.

انضوت تحت لواء المشروع الرامي إلى البحث عن قيم التجديد والعصرنة، إذ لم يكن انخراط الشخصيات نابعا من قناعتها بسمو الهدف، وإنما أملا في تحقيق مآربهم الخاصة (سرحان ومهرجان العيطة، أغرام والانتخابات، عمر الغربي والبحث عن ذات العينين الزرقاوين، مختار وشان والبحث عن حل مشاكله في كنف شعيب ...). لقد كانت « تلك الرؤيات المراهنة على التحديث، تتضمن في جوهرها عناصر تقليدية، مما يجعلها تفقد طابعها الحيوي وأصباغها الأصيلة(على نحو تساكُن الفكر الليبرالي والتقليدي - استعمال الليبراليين الأساليب العتيقة: الوساطة - الزبوية - المساهمة في المشاريع التقليدية - العودة إلى الأصل) »⁽¹⁾

لم توفر التأييرات الاجتماعية المناخ الملائم لنشر الفكر التجديدي في المجتمع، إذ اتسمت جميع الاتجاهات بالتذبذب بين الولاء للتقليد والقيم العصرية وبين الانجذاب إلى المصالح الخاصة والمصلحة العامة، فحكمت على نفسها بالاندثار والإخفاق.

لقد استجلت الرواية لغز المجتمع الدفين « ذلك المركب العميق في اللاوعي الجمعي »⁽²⁾ ، وهو حالة الإخفاق التي تشكلت عبر تراكم الهزائم والإخفاقات العربية، لكنها لم تطرح البديل الذي يتكفل بإخراج المجتمع من نفق الإخفاق، وإنارة

1- محمد الداوي: دينامية الإقراء، ص 163.

2- محمد الشيكري: العالم الذهني في "أوراق" عبد الله العروي، ص 27.

طريقة إلى أفق العقلانية، بل تركت الحلول معلقة، والإجابات مؤجلة مرهونة بمدى تعقيل البنية الذهنية للنخب العربية المثقفة المسؤولة على تعقيل المجتمعات العربية.

2- رهان التجريب:

راهنّت "الفريق" على ارتياد عالم التجريب وتجاوز مقومات الرواية الكلاسيكية، بامتطائها جملة من البنى الشكلية، تتمثل أهمها في:

2-1- بنية تكسير خَطِيَّة السُّرد:

انعكس تعدد الأصوات وثرأؤها على الشكل السردى للرواية، حيث اتسمت بتعدد الصيغ والأشكال والأصوات السردية، فلم يستأثر سارد أو صوت معين بالعملية السردية وإنما وردت الأحداث بالتناوب « بين فاعلية السارد العليم وفاعلية الشخصية التي تحكي قصتها أو قصة غيرها من الشخصيات المشاركة في الحدث الروائي »⁽¹⁾.

يُفتتح الحكى بالشكل السردى البرانى الحكى⁽²⁾، حيث يتكفل الناظم الخارجى بسرد الأحداث وتأطيرها: « استيقظ شعيب قبل الفجر /.../ اضطلع فى

1- عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 36.

2- هو شكل سردى يكون فيه الراوى برانيا عن القصة وشخصياتها. انظر: سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائى ، ص 314، 315.

فراصة وقال بصوت مسموع /.../ خرج إلى المراح واستنشق الهواء» (الفريق، ص 07). ولا يقتصر دور الناظم الخارجي على سرد الأحداث الآتية، وإنما يتغلغل في ماضي الشخصيات ويغوص في مكنوناتها، فيصف مشاعرهما وأحاسيسها الداخلية ورغباتها الدفينة: «كان يحبها في صمت ولا يستحضر عبارات الأفلام القاهرية فظنت أنه لا يفهم لهجة العصر» (الفريق، ص 08). إنه سارد عليم يحكي قصة هو غير مشارك فيها.

رغم أن السارد عليم، إلا أنه يظل غريبا عن القصة، يكتفي بالتقديم للأحداث والإرهاص لها، ويترك باقي العملية السردية إلى الشخصيات، لينتقل الشكل السردى من البراني إلى الجواني⁽¹⁾ فتحكي الشخصيات قصتها بنفسها أو قصة غيرها من الشخصيات، وتسمى بالفواعل، وقد تكون فواعل داخلية «تمارس الحكى لكن موضوع حكيها لا يرتبط بذاتها وإنما بذات مختلفة عنها تصبح موضوعا لها»⁽²⁾. وذلك مثل حكي شعيب قصة عمر الغربي مع فتاة باب السويقة لأغرام (الفريق، ص 102). أو حكي الخلوقي قصة عمر وشان لشعيب (الفريق، ص 176، 178). وتصبح الشخصيات فواعل ذاتية حينما تتولى حكاية قصتها بنفسها،

1- يكون الراوي في الشكل السردى الجواني الحكى مشاركا في أحداث القصة كواحد من الشخصيات. انظر: سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي..، ص 315، 316.

2- المرجع نفسه، ص 316.

فتكون « ذات المبرر هي موضوعه في آن معا »⁽¹⁾، ويُوَجَّه الحكى إما لشخصية أخرى في الرواية، مثل حكي عمر الغربي قصته لشعيب (الفريق، ص 57-63)، أو من خلال التدايعات، ويرتبط هذا الشكل بصفة أكبر بسرحان الذي كثيرا ما يخلو بنفسه ليطلق العنان لأفكاره محاولا استجلاء مكنوناته .

وقد يقتصر دور الناظم الخارجي في الشكل السردى البرانى الحكى على تأطير الحدث بعبارة واحدة أو بعبارات موجزة، ليترك المجال للشخصيات، فيتحول الأسلوب إلى أسلوب مباشر مثل: «فكرّ علي نور، فكرّ سرحان، يردد سرحان»، لكنه في باقى الحالات يبدو عالما بالأحداث حاضرها وماضيها. وعموما تُبنى الرواية على شكلين سرديين هما الحكى البرانى والحكى الجوانى؛ البرانى يتضمن صوت الناظم الخارجى، أما الجوانى فيحتوى على صوت الفاعل الداخلى والفاعل الذاتى، أما الرؤية السردية فهي خلفية ومصاحبة؛ خلفية حينما يتعلق السرد بصوت الناظم الخارجى أو السارد العليم، ومصاحبة في حالة تولي الشخصيات عملية السرد حيث تحكى ما تعلمه الشخصيات المبررة عن ذاتها، و« توجد شخصيتان -بحكم مهنتيهما- مؤهلتان لمنافسة الناظم الخارجى في الكشف عن الأسرار والخبائيا أحدهما موظف سام بالأمن الوطنى (الخلوقى) والآخر محام (الزبير)»⁽²⁾.

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- محمد الداى: دينامية الإقراء: أوراق عبد الله العروى مثالا، ص 147.

جعلت التشذرات الحكائية والأصوات المتعددة السردَ في " الفريق " يتسم بالتقطع والتكسير، حيث عملت الرواية على لعبة السرد، فجاءت حافلة بمظاهر سردية مركبة، ووجهات نظر متعددة، حتى أُعتبرت « مختبرات للسرد تمكننا من استيعاء الواقع بطريقة جديدة »⁽¹⁾.

2-2- بنية التعدد اللغوي:

تعدّ الرواية الجنس الأدبي الأكثر استيعابا للحياة الاجتماعية الحافلة بالتنوع والتعدد على جميع مستوياتها، بما تتميز به من مرونة وقدرة على الإنصات لذنبات المجتمع، ورصد تحركاته وتحولاته من خلال تشخيص لغاته المتعددة تشخيصا حيا عبر بنياتها الدلالية والسردية، ذلك « أن فكرة وجود اللغات وجودا حيا ملموسا تاريخيا، هي فكرة قريبة من النثر وأثيرة لديه /.../ وهذا النثر الأدبي يستولي على الكلمة وهي ما تزال دافئة من تجربة نضالها وعن عدائها، مُصممة وممزقة بين النبرات واللهجات، يستولي عليها ثم يخضعها بما هي عليه لوحدة أسلوبه الدينامية »⁽²⁾.

إن رواية " الفريق " هي من ذلك النوع الذي يصغي إلى اصوات الحياة الاجتماعية ويرصد تحولاتها، لذلك احتوت على نسق من اللغات المختلفة يعكس

1- المرجع نفسه، ص 149. نقلا عن:

Roland Bouneuf et Réal Ouellet, l'univers du roman, PUF, 4 éd, 1984, P 75.

2- ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ص 96.

التعدد اللغوي الذي طبعها، إذ تتجاوز فيها عدة شخصيات ذات خلفيات ثقافية فكرية واجتماعية مختلفة، نقلوا إلى عالمها الفني لغاتهم وخطاباتهم المتباينة والمتصارعة في كثير من الأحيان، الأمر الذي جعلها تحفل بتنوع السجلات اللغوية التي تشخص أنماط الوعي المتساكنة والمتصارعة في المجتمع.

ومن أبرز اللغات التي شكلت بنية خطاب " الفريق " وعملت على توفير

تقنية التعدد اللغوي⁽¹⁾ فيها هي:

2-2-1- لغة الخطاب الديني:

ترتبط هذه اللغة أكثر بشخصية شعيب، باعتباره حاملا لموقف إيديولوجي سعى إلى تمريره من خلال خطابه، وتتميز لغة الخطاب الديني بالتقليدية، لأنها تعمل على محاكاة الماضي، والاستناد على الموروث الديني المقدس، والتجارب الماضية، فتغوص في أعماق التاريخ لتجعل منه مرجعيتها المثلى في التعامل مستحبات الماضي، هذا إضافة إلى أنها لا تنكئ على أسس عقلية ومنطقية، إذ تسعى على تغليب الجانب العاطفي، خاصة في التعامل مع العامة الذين يستسيغون مثل هذه الخطابات التي تخاطب وجدانهم والجزء اللاواعي فيهم، ولغة شعيب تمتح من التاريخ ومن الموروث الديني، لتثبت مشروعيتها خطابها، بالاستناد إلى قدسية الدين

¹ - استخلص محمد الداوي في كتابه دينامية الإقراء ثلاث مستويات تعبيرية في رواية الفريق من بينها لغة الشخص، التي قسمها إلى ست لغات اجتماعية: اللغة الاجتماعية الدينية، اللغة الاجتماعية الليبرالية، اللغة الاجتماعية للرأي العام، اللغة الاجتماعية الرياضية، اللغة الاجتماعية للجمعية. انظر: ص: 157-158.

وتجارب السابقين، يقول شعيب في أحد خطابه الموجهة لأعضاء الفريق: « يقال إن الروم في جاهليتهم الجهلاء كانوا لا يعرفون إلا عبادة البطن والفرج /.../ كانوا ينعتون بأسياذ الدنيا، إنما هو مكر الله، مكن لهم ثم أضعفهم ليفتح المجال لدولة محمد النبي المختار » (الفريق، ص 167).

ويحرص شعيب في خطابه الديني على إعادة بعث « فكر الأسلاف واعتباره درسا مقدسا، وذلك لانتقاد الوضع الاجتماعي القائم والإرهاص بالجهاد لتغيير علائق القوى »⁽¹⁾. لذلك يُحِيلُ « الفريق الذي يمارس الرياضة المرتبطة بالمجاهدة والجهاد /.../ إلى فرقة الصوفية التي تروض نفسها، وتجاهد طباعها من أجل الارتقاء بالروح إلى مدارج العلى ومقامات الأولياء أهل الصفاة »⁽²⁾.

يفسر استناد شعيب إلى الفكر الصوفي اعتراف خطابه من معين اللغة الصوفية، فكل خطابه تعج بأسماء الأولياء، وتحت على ضرورة التبرك بهم، وحتى أسماء لابعيه أثر أن تكون أسماء ذات دلالات صوفية، فاستحضر " فكرة الخفاء " في اسم المحجوب، و" فكرة الطهارة والنقاء " في اسم الزكي..، وحتى آخر الرواية بقي شعيب ملتزما بمعجمه الصوفي، فاستعاد « الثنائية الصوفية المعروفة عن

¹ - محمد الداوي: دينامية الإقراء ، ص 157.

² - ملخص أطروحة أحمد المسناوي "حوار الأجناس في رباعية عبد الله العروي السردية"، النشرة الأدبية والنقدية لموقع الأساتذة المبرزين والباحثين في اللغة العربية بالمغرب، إصدار نوفمبر 2010، ص 34.

الظاهر والباطن لما تحيل عليه من توق الإنسان في لحظة ما إلى أن يحيا في حالة
كمون في انتظار ولادة جديد»⁽¹⁾.

كما تتميز لغة الخطاب الديني -في بعض جوانبها- بالتعالي، وهذا ما نجده
في خطاب الشيخ العوني الذي اعتزل الخليفة ظنا منه أنهم عاجزون عن فهم خطابه
الديني وعن التواصل معه، وإلى هذا السبب أوعز محن الإسلام « الناس يقرؤون
ولا يفهمون، بين أيديهم كلام الله، لو تدبروه، لو رسخ إيمانهم، لو خلصت نيتهم،
لفتح الله عليهم ولأطلعهم على أسرار الدنيا والآخرة »(الفريق، ص 199).
يعبر معجم الخطاب الديني عن عتاقة فكره، ومجافاته للواقع، بربطه
الموروث بالحاضر ومحاولة بعثه من جديد.

2-2-2- لغة الخطاب الليبرالي:

لا تعلن هذه اللغة عن نفسها، بل تبقى في خوالج ذوات الشخصيات،
فتجسد في صيغة المونولوج الداخلي عبر تقنية تيار الوعي، حيث تغوص الشخصية
في أعماقها وتدير حوارا مع ذاتها لتستجلي طويّتها وتضيء خباياها. ويكشف
الإغراق في " لغة الاستبطان الذاتي"⁽²⁾ في الخطاب الليبرالي عن الاضطراب
النفسي والأوضاع الاجتماعية المختلفة لهذه الفئة التي تجسدها شخصية سرحان التي
تميل إلى الانطواء والتأمل لتطلق العنان لذاكرتها وأفكارها وأحلامها وتطلعاتها

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغربية تحولات اللغة والخطاب، ص 47.

² - المرجع السابق، ص 38.

« يردّد سرحان: أنا آخرهم، أنا آخرهم، حلّوا بعدي وارتحلوا قبلي، أنا الآن بمفردى، فوق الكدية بين جدران جدّدت وأشجار نمت وأزهار غرست ونورت، أعدّ الأيام فتجري جري الفلّول، أسابق اللحظات. في كل لحظة أرى المقبلة، أيام الصيف أستبطنّ الخريف، يحلّ الخريف وتزمت ظهائره فأتطلع إلى الشتاء وعواصفه الممطرة، يحضر شتاء التقويم وإذا برياحه مقبوضة وأمطاره محبوسة، أرفع وجهي إلى السماء ويدفأ الهواء ومرة أخرى ألتفت نحو الغرب، ثم تدركنا مقدمة الصيف وتتساقط قطرات متفرقة لا تمكث طويلا فوق الأرض. وهكذا يمحو الليل النهار والريح السحاب وأنا أمحو أيام حياتي يوما بيوم، فوق الكدية أشعر شعورا حادا بتتابع الفصول، لو دفنت نفسي في قلب المدينة لما شعرت بشيء لما تألمت من شيء.. المثل كاذب، الأمل يطوي العمر ويفرغ الحياة» (الفريق، ص 358، 359).

يعرب هذا النموذج من المونولوجات الداخلية المباشرة عن رغبة سرحان « في موقعة شخصيته وتمييزها، وسعيا لتشخيص لغته »⁽¹⁾. كما يكشف التكرار لضمير " أنا "، وكثرة الأفعال المضارعة المرتبطة بضمير المتكلم: « أعدّ، أسابق، أتطلع، أرفع، أرى، أفتح، ألتفت، أمحو، أشعر » عن بحث سرحان الدائم بغية تطهير شخصيته وإثباتها بين الفضاءات الفكرية والاجتماعية المتصارعة.

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 39.

انعكست ضبابية التوجه الليبرالي على لغة خطابه التي تعاني من شرخ عميق في هيكلها، إذ لا تستند إلى مرجعية محددة تتماشى مع الطبيعة التقدمية لتوجه خطابها، تغترف ملفوظاتها وتعابيرها من معجم تراثي وتصوغه على نمطها الخاص، لتجعله وعاءً لمشاعرها وأحاسيسها، فشخصية سرحان كثيرا ما تعبر « بملفوظات جاهزة نمطية ذات طابع حكيم أو مثلي معروف، وتتلفظ بها كما لو أنها من ملفوظاتها الخاصة »⁽¹⁾. يقول سرحان « وهكذا يمحو الليل النهار والريح السحاب وأنا أمحو أيام حياتي يوما بيوم » (الفريق، ص 359). تسمى هذه الصيغة بالأسلية⁽²⁾، إذ يقدم سرحان لغته على ضوء لغة القرآن الكريم، ويرتبط ذلك بقوله تعالى: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾⁽³⁾، وقوله أيضا: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْتَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾⁽⁴⁾.

¹ - المرجع السابق، ص 43.

² - يعرف باختين الأسلية بأنها تشخيص للأساليب اللسانية لدى الآخرين من طرف وعي لساني معاصر، بحيث تصاغ لغة واحدة محيية وملفوظة على ضوء لغة أخرى، تظل أجنبية عنها، « تستخلص منها بعض العناصر وتترك البعض الآخر في الظل، وتوحد نبرات خصوصية بين اللغة موضوع الأسلية وبين الوعي اللساني المعاصر، وباختصار، فإنها تخلق صورة حرة للغة الآخرين ». للمزيد ينظر: ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ص 122.

³ - سورة الحديد، الآية: 06

⁴ - سورة فاطر، الآية: 09

أفرغ سرحان الألفاظ من معناها الأصلي الذي سيقّت من أجله، وشحنها بدلالات ذاتية، حيث استبدل المعنى الدال في الآية على التعاقب بالخواء والرتابة، وغير المعنى المشير إلى الخصب بالجفاف، وصبّ كل المعاني والدلالات في إطار إحساسه بالخيبة والإخفاق⁽¹⁾.

ويعبّر أسلوب " الصوغ الحوارى للكلمة المونولوجية "⁽²⁾ عن ذلك الشرخ الذى يتخلل جسد لغة الخطاب الليبرالى، إذ تبدو المونولوجات خاصة بذات المتكلم، لكنها تنقلت من أسرار صوته الأحادى، لتنتفح على أصوات أخرى، إذ تتطوى ملفوظات الخطابات المونولوجية على « بذرة حوار كامن غير منتشر، مركز على نفسه، حوار الصوتين، ومفهومين للعالم ولغتين »⁽³⁾. فمونولوجات سرحان تستحضر دائماً محاوراً متخيلاً، كأن يكون الذات الثانية لسرحان في مثل قوله: « كلمة واحدة قد يفتح لها قلب ذات الاسمين لم نعش معا أفلا ننتظر معا من قال لك يا هذا إنها تنوي إنها تأمل ما تأمل يا عجباً تريد أن تختم بما فتح به غيرك » (الفريق، ص 367). أو يكون المحاور شخصاً من الواقع، مثل محاوراته مع الشيخ العونى فى مونولوجاته « كنت يا شيخ ضد الطرب فسّر لماذا انحاز أهل التوحيد إلى الطرب ونبذوا الموسيقى » (الفريق، ص 234).

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 43.

² - المرجع نفسه، ص 42.

³ - ميخائيل باختين: الخطاب الروائى، ص 91.

2-2-3- لغة خطاب السلطة:

يعتمد الخطاب السلطوي في " الفريق " على قوام زئبقي، إذ يتساير مع الأوضاع السائدة ويجاريها، ففي الوقت الذي تكون فيه السلطة في موقف متأزم، وتحسّ بدبيب الضّعف يسري إلى جسدها، تلجأ إلى لغة المداراة والممارسة، لتحافظ على تواجدتها، وتعتمد إلى لغة التعالي والصّدام إذا كانت في مركز قوة، وتتحوّل لغتها « ساعة الشعور بالخطر إلى لغة تستوحي سجلاتها من معجم قوامه ألفاظ ومفردات التآمر والاستعلاء واستدراج المخاطب للإيقاع به في دائرة المحظور »⁽¹⁾. وتبيّن هذه الطريقة الالتوائية للخطاب السلطوي لغة أعضاء المجلس البلدي مع الخلوقي بشأن الجمعية والفرقة الرياضية، فقد وردت لينة مهادنة، تقوم على محاولة إقناع المخاطب واستمالاته للوقوف في صفهم، ذلك أن بنعيسى الخلوقي/المخاطب يشغل منصبا مرموقا (رجل أمن) بإمكانه أن يزعزع تواجدتها، وقد جعل مركز الضعف الذي وقعت فيه السلطة لغة خطابها تتأى عن التعالي وعن اللغة الأمّرة، وهذه نماذج توضح ذلك: « وفي هذه الظروف أنت أدري منّا بها » (الفريق، ص 190). « على الأقل كان الواجب عليهم طلب رخصة من الباشا أو عميد البوليس، لا شيء، واحنا أعضاء المجلس نتفرج مثل غيرنا لا فرق، وضع طبيعي هذا؟! » (الفريق، ص 190). « يا سيدي عندي حكاية تكشف عن

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 58، 59.

الواقع» (الفريق، ص 191). «الحاصل أسي بنعيسى» (الفريق، ص 190). كل

هذه المقاطع السردية توشي بلغة يتخللها الضعف والإذعان إلى المخاطب.

وفي المقابل لبست لغة السلطة إيهاب القوة والصدام حين اعتلت الموقف،

فتغيرت نبرة الخطاب المجلس الشعبي مع شعيب المتهم الأول وأضحت لغة احتدامية

واتهامية: «عهد السبية فات ومات» (الفريق، ص 286). «هذا عناد» (الفريق،

ص 289).

2-2-4- لغة خطاب الرأي العام:

تتمثل في لغة الخدم والتجمهرات البشرية، وهي لغة تطبعها التلقائية

والعفوية لتؤكد ارتباط هذه الفئة بمحيطها وبنيتها المحلية، وتستمد لغة الرأي العام

معجمها من الواقع والدين والتاريخ، إذ «تفسر الوضع القائم بمفاهيم تاريخية

(تقدمه كنسق مشيد على الحق وتمنحه قاعدة أخلاقية) وبمفاهيم ماضوية اتكالية

(تهرب من الواقع الصاخب محتمية بأحداث ماضوية ومنتشبة بسير ومثلات وعبر

الماضي)»⁽¹⁾.

تعكس لغة الرأي العام واقعا اجتماعيا مزريا كان سببا في انتحائها منحى

تشاؤميا، مستسلما تارة، وشاكيا متذمرا تارة أخرى، «إيه المسطر مسطر

¹ - محمد الداوي: دينامية الإقراء، أوراق عبد الله العروي نموذجاً، ص 158.

«(الفريق، ص 362). « البز!.. خزي، لعنهم الله .. يا حفيظ ! يا ستار ! فيران،
اليوم متسابقين على القعود، وغدا على الخبز » (الفريق، ص 20).

لكن لغة الاستسلام والتسليم تتحول إلى لغة صاحبة، وثائرة على طريقتهما
الخاصة، فحين تلتقي النار في الحطب-على حد تعبير علي نور- تغدو لغة
الجماهير المستسلمة لغةً ملتهبة، تقذف ألسنتها غضبا كامنا، تراكم في نفوسها جراء
الإخفاقات التي شلت جميع ميادين الحياة. لقد نطقت تلك الجماهير بلغة عاصفة
تتفيسا عن كربها، ورغبة في تغيير الأوضاع القائمة، ومحو « العار والدمار »
(الفريق، ص 335). بلغة « النار » (الفريق، ص 335).

لقد أسفرت شخصيات " الفريق " عن مستوى وعيها الثقافي والفكري
والإيديولوجي وعن رؤيتها المتحررة، وحضورها المستقل في إطار من الحوارية
الخصبة، حيث فرضت كل شخصية اتجاهها، وخطابها في منأى عن سيطرة الكاتب
الإيديولوجية، ودون أن ينتصر أيّ موقف عن الآخر، فجاءت بذلك مختبرا للمواقف
والإيديولوجيات كما يقول باختين إنها رواية تتعدّد فيها الأصوات، فـ« يشكل
اللاتجانس بين الشخصيات مسارا مهما وحيويا »⁽¹⁾.

جعل تعدّد مستويات اللغة رواية " الفريق " مرتبطة بالواقع والمحيط الذي
شكل مادتها الخام، فعبرت عنه بقوة وصدق مراعية في ذلك الفوارق الطبقيّة

¹ - حسن عليان: تعدد الأصوات والأقنعة في الرواية العربية، مجلة جامعة دمشق، مجلد 24،
العدد الأول والثاني، 2008، ص 177.

والاجتماعية والفكرية، محتضنة « الأسئلة المتناسلة، تلك التي يتداخل فيها الذاتي بالجماعي، والخصوصي بالكوني، والتراثي بالحدائي، والمعيش بالمستعاد، والتاريخي باليومي، والواقعي بالعجائبي »⁽¹⁾.

2-3- بنية التناص:

أُعتبرت رواية " الفريق " نموذجا " للرواية بوصفها جامعا نصيا "⁽²⁾، لنهاوضها على مفهوم " التناص "، هذا المفهوم الذي أتاح لها الانخراط في علاقات متعددة مع مرجعيات مختلفة، أدبية وخارج أدبية، لتحيين قدراتها الفنية والانفتاح على « ممكنات الممارسة الروائية؛ على مبادئ " التداخل " و" اللعب " بمفهومه الإيجابي و" التركيب " و" التفكيك " و" التعدد " »⁽³⁾.

بهذه المفاهيم عملت " الفريق " على إلغاء الحدود بين الأدب والفنون الأخرى، وتأزيم مقولة " النقاء النوعي ". دخلت في جدال ديناميكي متواصل مع الأجناس التعبيرية الأخرى، مغترفة من كل جنس ما يخدم أغراضها، ويرفع من درجتها الفنية، إنها تنتمي لتلك الرواية التي « تستعير أدوات الزينة من الأجناس

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 84.

² - المرجع السابق، ص 33.

³ - محمد أمنصور: استراتيجيات التجريب في الرواية المغربية المعاصرة، ص 66.

الأخرى ثم لا تلبث أن تستولي عليها، تمارس حبّ التملك، تجتهد في تطويع غيرها لتستميز وتبدو في أبهى حلة»⁽¹⁾، إنها جنس هجين استطاع أن يحول أجناسا مختلفة إلى خيوط متضافرة في نسيجه النصي.

اقتضت " الفريق " العديد من الأنواع التعبيرية، إذ نجدها تتطوي على تقنيات المسرح، وطقوس الشعر، وقواعد النثر، ومنطق الفكر، وينقسم التناص فيها إلى:

2-3-1- تناص داخلي:

تتسم نصوص العروي السردية بالتشابك والتداخل، حيث عمل على معالقتها⁽²⁾ بامتصاص نصوصه الغائبة ومحاورتها وتكثيفها، ويوحى هذا التعالق بتكامل وتناسق بين رواياته، يسمى هذا التواشج بين نصوص الكاتب نفسه بالتناص الداخلي⁽³⁾، حيث تتوالد النصوص وتتناسل من بعضها البعض « وتقلب النواة المعنوية الواحدة بطرق متعددة في صور مختلفة »⁽⁴⁾.

¹ - رشيد قريبع: الرواية الجزائرية المعاصرة وتداخل الأنواع، مجلة الدراسات اللغوية، منشورات مختبر الدراسات اللغوية، جامعة منتوري قسنطينة، العدد 06، ديسمبر 2010.

² - محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1992، ص 121.

³ - المرجع نفسه ص 124.

⁴ - المرجع نفسه، ص 134.

استعاد العروي بعض مقومات النصين السابقين عن " الفريق " وهما "الغربة" و"اليتيم"، حيث اشتركت هذه الروايات في محاورة بعض التيمات واستغلال فضاءات بعينها، غير أن هذا التعالق « لا ينفى بعض الفروق بين هذه النصوص، وخصوصا من ناحية التجربة السردية التي تستوعب كل نص على حدة »⁽¹⁾، وفيما يلي نرصد خطوط التماس الكبرى بين رواية " الفريق " وروايتي " الغربة " و " اليتيم ":

* بين "الفريق" و"الغربة":

§ بعث شخصية شعيب حيث احتلت حيزا كبيرا في رواية الغربة لتضطلع بدور

طلائعي في رواية "الفريق".

§ يمثل شعيب في " الفريق " و " الغربة " الاتجاه التقليدي.

§ في رواية " الغربة " وقع شعيب تحت مخالب الإخفاق فانكفأ على نفسه وغاص

في حياة الزهد، وفي " الفريق " يحاول نفض الغبار والولوج في الحراك

الاجتماعي والسياسي ليعود في الأخير إلى أحضان الزهد والعزلة.

* بين " الفريق " و " اليتيم ":

¹ - يحيى بن الوليد: عبد الله العروي ونظرية الخطاب ما بعد الكولينيالي، موقع الأنثروبولوجيا والسوسيو-أنثروبولوجيا، تاريخ الزيارة: 19-08-2011م.

§ هناك تجاذب بين شخصية سرحان في " الفريق " وإدريس في " اليتيم " حيث يجسد كلاهما أزمة الفكر والتخبط بين ثنائية الذات والآخر أو التصوف والعقل.

§ هناك تجاذب بين الشيخ العوني في "الفريق" و الرافي في "اليتيم" اللذين يعبران عن الفكر الماضوي.

§ ترصد " اليتيم " و"الفريق" مرحلة ما بعد الاستقلال، فالأولى « تردّ اليتيم العجز عن تجاوز العتبة إلى عدم وجود أدوات تطيرية فعالة، وتأتي الفريق لتبين أنه على الرغم من وجود هذه الأدوات خلال الفترة المستمدة من 1966 إلى 1971، فهي لم تستطع تجاوز العتبة لمباشرة التحديث والتصنيع، أو على الأقل استنبات قيم جديدة في هيكل النظام التقليدي »⁽¹⁾.

* بين " الفريق " و" الغربية " و" اليتيم "

§ يضطلع فضاء الصديقية في " الفريق " و" الغربية " و" اليتيم " بالمكانة المركزية فـ« الأحداث وإن وقعت في فضاءات متنوعة هي سرعان ما تتجمع وتتمركز في فضاء أساسي بالنسبة لعبد الله العروي وهو فضاء الصديقية الذي يتميز في كل أعماله بالعراقة والتقليدية والبطولة التاريخية والمناعة والتأخر الاجتماعي والتاريخي »⁽²⁾.

§ كما تشترك رواياته في تشخيص الواقع الاجتماعي والفكري.

¹ - محمد الداوي: دينامية الإقراء ، ص 150.

² - المرجع نفسه، ص 151.

2-3-2- بنية التناص الخارجي:

تتشرب رواية " الفريق " العديد من البنيات النصية الأدبية وغير الأدبية لتتفاعل معها لتحاورها محاورة خلاقة وتستعيد إنتاجها في إطار من الحرية⁽¹⁾.

2-3-2-1- تفاعلات نصية قديمة⁽²⁾:

* تفاعلات تاريخية:

¹ - محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري ، ص 124.

² - يستعمل سعيد يقطين مصطلح التفاعل النصي كمرادف للتناص، لأن هذا الأخير -كما يرى- نوع من أنواع المتفاعل النصي، وقد اتبعنا تقسيماته للمتفاعلات النصية في تحليلنا للتناص الخارجي.

ينظر سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي النص والسياق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006، ص 92.

تتفاعل في " الفريق " العديد من البنيات النصية التاريخية، باعتبارها نصوصا قابلة للقراءة والتأويل، وليس كوقائع مجردة⁽¹⁾، وتتميز هذه المتفاعلات النصية بالتنوع، حيث اغترفت الرواية من فضاء شاسع وهو التاريخ البشري فأشارت إلى الحضارات القديمة؛ حضارة الروم والفرس والفراعنة وملوكها، قيصر وكسرى والنمرود، كما خرجت على الفتوحات العربية، وتاريخ الموحدين، وتاريخ الصديقية وتاريخ مجتمعاتها، ونهلت من التاريخ الحديث فأشارت إلى الحرب العالمية الثانية وبعض الشخصيات الحربية مثل نابليون وهتلر وتشيرشل ورومل، واحتوت على إشارات على الاحتلال الفرنسي للمغرب.

* متفاعلات دينية وصوفية:

تحفل " الفريق " بالمتفاعلات النصية الدينية والصوفية، حيث تمتاز في بعض جوانبها مع المتفاعلات التاريخية نظرا للتوجه الماضي لأغلب شخصياتها فنجد مثلا التقاطع مع بعض الآيات القرآنية « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا »، « قلنا يا ذا القرنين »، « إنما هو مكر الله » (الفريق، ص 167)، « قالوا يا موسى » (الفريق، ص 317)، والتناص مع الحديث الشريف « محجة بيضاء ليها كنهارها » (الفريق، ص 304). وتتطوي على إشارة للنبيين محمد ﷺ وموسى عليه السلام

¹ - المرجع نفسه، ص 106.

وبعض الشخصيات الإسلامية: عمر، علي، خالد، حمزة، طلحة، بالإضافة إلى موضوعات متعلقة بالإسلام مثل الخلافة والجهاد والمقاومة، والهجرة إلى مسقط الوحي. وتحضر الشعائر الدينية مثل الصلاة والوضوء كما تشير الرواية إلى العديد من المتفاعلات النصية الصوفية، فتجد المصطلحات والشعائر الصوفية مثل: الفناء، والفداء، الوصول، الحقيقة، الزوايا، الخلوة، الجهاد النفسي والبدني، ومن الشعائر: " الله حي " وطقوس التبرك بالأولياء، وهذا طقس لا يكاد يبرح أي شخصية من شخصيات الرواية عدا القليل، بدءا بالمتقف وصولا إلى العامة، كما تواجدت أحاديث صوفية لبعض المتصوفة مثل الطوسي.

* متفاعلات أدبية:

تتفرع المتفاعلات النصية الأدبية إلى: شفوية، ومدونة، وعامة.

- شفوية:

الحكايات الشعبية مثل: قصة سيدي ريشة، « سيدي ريشة اسم الولي الذي

كان يقال عنه أنه يوجد في نفس الوقت بجانب بئر زمزم وفي خلوته قرب ضريح

الشيخ السارية» (الفريق، ص 33).

الأمثال الشعبية: هي الأكثر كماً، تزيد عن ثمانية وعشرين (28) مثلاً،

وتدل على ارتباط الشخصيات بواقعها كما تعمل على تهجين اللغة الروائية بإدخال

رطانات ولهجات العامة:

§ « زين حتى تعيي، البائرة، بايرة » (الفريق، ص .).

§ « البز والفار، لا توريه باب الدار » (الفريق، ص 33).

§ « اللي ما عنده فلوس كلامه مسوس » (الفريق، ص 35).

§ « اللي ما تعلم يكتب وهو ولد خمس سنين ما يتعلم وهو مسود

الخدین » (الفريق، ص 81).

§ « البكاء على الميت خسارة » (الفريق، ص 115).

§ « يعطي الفول لرجل بلا أسنان » (الفريق، ص 207).

§ « اللي فاتك بليلة فاتك بحيلة » (الفريق، ص 217).

§ « اللي يعول على حوله يسقط في وحله » (الفريق، ص 290).

- مدونة:

الشعر: طوعت " الفريق " هذا الجنس الأدبي للتعبير عن مواقف

الشخصيات وأحوالهم النفسية والاجتماعية، ومن ذلك:

§ المتنبى:

من مبلغ الأعراب أني بعدهم شاهدت رسطاليس والاسكندرا (الفريق، ص

(42)

§ ابن زيدون:

أذؤب هامت بلحمي فانتهاش وانتهاش (الفريق، ص 279)

§ البريدي:

لما بنى الناس في دنياك دورهم بنيت في دارك الغراء دنياها (الفريق، ص

(39)

الخطب: خطبة الحجاج: «يا أهل العراق والنفاق» (الفريق، ص 42).

- عامة:

إشارة إلى بعض الشعراء والكتاب الأوروبيين والعرب: هومير، فرجيل،
ابن العميد، والصاحب بن عباد: «بغداد في البلاد كالأستاذ في العاد هو صدر
المشرق وتاريخ المجد وغرة الزمان وينوع العدل والإحسان نادرة عطار»
(الفريق، ص 42).

تستلهم " الفريق " جنسا تعبيريا مرتبطا بالآداب الأوروبية وهو « أدب
المآدب الذي ظهر في عهد الحوار السقراطي، وتطور بعد ذلك عبر العصور »⁽¹⁾،

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 51.

تستوعبه كقالب وتغير مدلوله ومحتواه، حيث عبرت من خلاله عن أزمة حديثة وهي " أزمة الكتابة " أو " غياب الموضوع " .

2-3-2-2- متفاعلات نصية حديثة:

* متفاعلات إعلامية:

- المقالات الصحفية(الفريق، ص 270 و 342).
- التعليق الرياضي(الفريق، ص 218 و 220).
- التحليل الرياضي(الفريق، ص 26 و 32).
- الخطبة الإذاعية(الفريق، ص 213).
- الخطاب الأرصادي(الفريق، ص 122 و 349).
- الفيلم(الفريق، ص 272).

* متفاعلات أدبية وثقافية:

§ المسرح: اقترضت " الفريق " بعض تقنيات النص المسرحي، فاعتمدت على طريقة تقسيمه، حيث قُسمت إلى خمسة عشر (15) فصلاً، ومئة وستة مشاهد (106)، كما استعارت من النص المسرحي تقنية الحوار فاعتمدت على « التوظيف المكثف للحوار الذي يستمد قيمته الاعتبارية من مسرح الحياة، فهو يؤدي مختلف الوظائف التواصلية: كالإخبار والتعبير والإفهام، ويوظف التعدد الأسلوبي القائم على تهجين التعبيرات الفصحى بملفوظات متداولة في

الوسط الاجتماعية، ويستغل عنصر الصراع الدرامي، للكشف عن توتر

الشخصية ومعاناتها على المستوى الداخلي والخارجي»⁽¹⁾.

إضافة إلى افتراض تقنيات المسرح، فقد عمدت الرواية إلى تهجين جسمها بإدخال الجنس المسرحي إليها، إذ احتوت على مسرحية تمثيلية(الفريق، ص 127، 132).

§ الأقصوصة: يتسلط حب| التملك على رواية " الفريق " فتستوعب جنسا تعبيريا آخر وهو فن الأقصوصة، ويتجلى ذلك في أقصوصات الكاتب علي نور(الفريق، ص 12)، وأقصوصة السلطان المنهار(الفريق، ص 259)، التي تعبر عن الكتابة الأدبية بوصفها سلطانا منهار وأقصوصات أخرى(الفريق، ص 264، 265، 266).

§ الرسالة: كما أدخل إلى نص " الفريق " فن| الرسالة، فوجد رسالة موجهة إلى شعيب من طرف أحد أعضاء لجنة المساندة المقترحين(الفريق، ص 108، 109)، ورسائل علي نور إلى خميطة(الفريق، ص 261، 263).

¹ - ملخص أطروحة أحمد المسناوي "حوار الأجناس في رباعية عبد الله العروي السردية"، النشرة الأدبية والنقدية لموقع الأساتذة المبرزين والباحثين في اللغة العربية بالمغرب، إصدار نوفمبر 2010، ص 34.

§ الشعر: تشي المونولوجات العديدة التي تتخلل هيكل الرواية بجو مأساوي يملؤه

الإحباط والإخفاق ، والمعاناة النفسية للشخصيات، وقد تم « التعبير عن هذه

الأجواء السوداوية بلغة شاعرية شفافة، ترشح بدلالات رمزية خصبة »⁽¹⁾.

أبتُ رواية " الفريق " أن تكون لغتها لغة نثرية جافة، فانفتحت على الشعر

واستعارت منه لغته الشاعرية التي ترشح بالأحاسيس والعواطف، ونجد ذلك خاصة

في المونولوجات العديدة التي تتخلل هيكل الرواية: « أنغمس في الظل، تودعني

الصفرة وترحب بي الخضرة القاتمة /.../ الطريق والعبور والمرآة والنغم دقائق

تتلاحق كقطرات الساعة المائية. الأصفر لون السكون والمشى السفر عبر الحياة

والرجل المتعب الذي يتحرك /.../ إنما هو مبعوث يذكرني أني على العتبة. أحس

إحساسا قويا أن هذا المسافر يتحاشى النظر إلي ومخاطبتي. يريد أن أشعر

بحضوره، أن فهم رسالته وأتركه يتابع مسيرته والأنغام تتناثر بلا توقف »

(الفريق، ص 149). « في الدارين معا شجرة موز سامقه مورقة تشيع خضرة

الجنان في الفضاء المحيط بها وتبعث فيه نسима يبرّد الجباه الحامية /.../ في

الدارين زقزقة الدوري وغرغرة الحمام .. في الدارين فتاة حلبيبة البشرة شيبية

الحدقة واقفة جالسة /.../ تهوي إليها النفس وتتقبض /.../ تنبو منها كلمات

¹ - المرجع السابق، ص 36.

عتيقة كأنها محمولة على جناح الريح من وراء المضيّق، فتاة غير محرفة،
حروف وجهها باهتة وحروف كلماتها متداخلة» (الفريق، ص 325).

كما يحضر في الرواية الجنس الشعري بذاته، ومن أشكال ذلك
الحضور؛ حضوره في النصوص الموازية التي تستعمل كاستهلالات لكل فصل:
- «الصحراء موجودة في قلب أخيك» (الفريق، ص 347). واقترضت من قصيدة
الأرض الخراب للشاعر إليوت (T.S.Eliot)، لتعبر عن إفلاس وجفاف الفكر
التقليدي والصوفي.

وهناك بعض الأشعار المنسوبة إلى شخصيات الرواية:

- «يا كائنا بلا روح، دائم النوم

بلا رفيق ولا أدب ولا أخ حميم

كيف تشج عن أمك بوجهك العنيد /.../» (الفريق، ص 66، 67).

- «هلا يا شباب العرب هلا خلقتم منكم نشأنا جديدا» (الفريق، ص 127).

- «حرب كمثل السلم غلب كمثل الحلم» (الفريق، ص).

اختصت الرواية بالتطرق لأزمة الكتابة في حوار بين علي نور وبعض
الكتاب الوافدين إلى المغرب، ففي هذا الحوار الثقافي تم التطرق للعديد من
الشخصيات الأدبية: هيمنغواي، فيتزرالد، جيمس جويس، تورجينييف، تشيخوف ...

كما يتخلل الرواية كوكتيلا من الأجناس التعبيرية الأخرى مثل: الصورة (صورة متحف جنيف)، الموسيقى والطرب، المهرجانات المحاضرات الأكاديمية، وغير الأكاديمية (محاضرة سرحان حول العقلية الأمريكية).

تستلهم رواية " الفريق " كمّا هائلا ومنوعا من المتفاعلات النصية، « تعمل على امتصاص /.../ وإعادة تنشيط معانيها بنوع من المحاكاة الساخرة في أغلب الحالات »⁽¹⁾. وتحضر هذه المتفاعلات بوصفها منارات تضيء تلافيف الرواية، وتعمل على تفجيرها وتحيينها، وتقريبها من واقعها الذي انبجست منه، فالرواية تلجأ إلى تلك المتفاعلات النصية لأنها مستقاة من الواقع ، ف« دور الأجناس المتخللة جد كبير لدرجة أن الرواية يمكن أن تبدو كأنها مجردة من إمكانياتها الأولى في المقاربة اللفظية للواقع ومُتطلبّة لتشييد أولى لذلك الواقع بواسطة أجناس تعبيرية أخرى، ما دامت الرواية نفسها لا تعدو كونها توحيدا تأليفيا من الدرجة الثانية لتلك الأجناس اللفظية الأولى »⁽²⁾.

¹ - محمد الداوي: دينامية الإقراء ، ص 162-163 .

² - ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ص 89.

2-4- تشظي خطية الزمن والأحداث وبنية الانشطار الحكائي:

يصعب على قارئ رواية " الفريق " تتبع مسار الأحداث ولملمة خيوطها لما تتميز به من قدرة كبيرة على تكسير خطية السرد، بالنهوض على تقنية التشظي والتكسير على مستوى الزمن والأحداث، حيث تقطعت فيها الأزمنة، وغدت بنية معقدة « يتناوب فيها الماضي والحاضر من خلال ترهينهما معا في الخطاب، ومن خلال " التقطيع " الزمني يحدث ذلك الازدواج الذي يتداخل فيه الزمان ويتناوبان »⁽¹⁾. وبتقطع الأزمنة وتشابكها، تعددت الأحداث وتشابكت، فأصبحت " الفريق " « منظومة سرد متصدع »⁽²⁾. تقوم على " التشويه " و " التحريف " و " اللعب " الفني.

يرجع سبب هذه التقطعات الزمنية والحداثية إلى قيام الرواية على تقنية " الانشطار الحكائي "، حيث تفرّعت إلى مجموعة من الحكايات المتشذرة تناسلت عن الحكاية الإطار لترغم القارئ على الدخول في عملية التركيب وسدّ الفجوات والتقطعات إننا أمام نص متعدد ومنتشر يلزمه المزج بين القراءة الأفقية والعمودية. تتبني " الفريق " في أساسها الحكائي على قصة تدور حول تأسيس فريق لكرة القدم يجمع بين أولاد البلد، ويهدف إلى بعث الحياة في أرجاء مدينة الصديقية، التي لم يشفع لها ماضيها العريق في نيل نصيبها من الحاضر. إلى جانب هذه

¹ - سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، ص 151.

² - محمد أمنصور: استراتيجيات التجريب في الرواية المغربية المعاصرة، ص 167.

الحكاية الرئيسية تتضمن⁽¹⁾ الرواية عددا كبيرا من المحكيات الفرعية المنشطرة،
« ذات اتجاه عمودي يعترض السير الأفقي للمحكي الإطار، فيغذيه وينوعه »⁽²⁾.

يتكفل بسرد المحكيات المنشطرة الساردُ العليم الذي ما يكاد يشرع في سرد الأحداث المتعلقة بالزمن الحاضر/زمن الحكاية الإطار، حتى يغوص في سرد الأحداث الماضية/زمن الحكايات المنشطرة، خاصة تلك المتعلقة بماضي الشخصيات. إضافة إلى دور السارد العليم الذي يضيء عتمة الشخصيات فتنتج الحكايات المتفرعة، تضطلع بهذا الدور الشخصيات نفسها، حيث سمح التداوي الحر بتعدد المروييات والمحكيات، ويسمى هذا النوع من الحكي بـ "الإرجاع Analepse"⁽³⁾، إذ وردت معظم المحكيات المنشطرة من خلال تقنية الإرجاع نظرا لتعلق الشخصيات بالماضي الذي شكل عقدة من العقد التي تستجليها الرواية.

نجد من هذه المحكيات الفرعية، ما يحكيه السارد العليم عن ماضي شعيب وقصته مع زوجة الناشز، وعلاقته القديمة مع الخلوقي، وكذلك ماضي الخلوقي وصلته بالشيخ العوني ... أما معظم الحكايات المتفرعة الأخرى، فتد من خلال

¹ - التضمين هو استيعاب قصة رئيسية لمجموعة قصص فرعية تحكى ضمنها. انظر سعيد يقطن: تحليل الخطاب الروائي، ص 74.

² - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 30.

³ - الإرجاع هو استعادة حدث سابق عن الحدث الذي يحكى، وهناك مفهوم الاستباق (Prolepse) وهو حكي شيء قبل وقوعه. انظر سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، ص

الشخصيات، وهي كثيرة ومنتشرة في الرواية ترتبط بمحطات كثيرة في حياة الشخصيات، ومن ذلك حكاية فتاة باب السويقة أو ذات العينين الزرقاوين، حيث يتكفل عمر الغربي بحكاية قصته معها، إما مباشرة لشعيب وإما من خلال الاستذكار أو الإرجاعات، ومحكي الأستاذ الذي صدمته الشاحنة في الرباط، ومحكي أمجاد وتاريخ مدينة الصديقية في التمثيلية الحكائية ومحكيات علي نور وما تعلق به من مواضيع، ومحكيات سرحان...

تسير هذه المحكيات في اتجاه عمودي يخرق القراءة الأفقية المسترسلة للنص ويثريها ويحيئها، ذلك أننا « إذا جردنا الحدث الرئيسي من المحكيات المؤطرة سيبدو مجرد حدث بسيط يتعلق بموضوعة مبتذلة ومكررة (الرياضة)، لكن لما ندمجه فيها يصبح ملغزا وذا إحياءات مغرقة في التجريد ومتحفرة في أخايد اللاشعور الجمعي»⁽¹⁾.

أضفت بنية الانشطار الحكائي على النص حركية سردية جعلته ينفلت من فخ التتابع الكرونولوجي للأحداث، وأتاحت له حرية التنقل بين الأزمنة، أو ممارسة ما يسمى باللعب الزمني لبلورة فضاءات دلالية منفتحة على " الإرجاء " و " التعدد " .

¹ - محمد الداوي: دينامية الإقراء، ص 146، 147.

3- انفتاح الفريق:

3-1- انفتاح " الفريق " على السياقات الاجتماعية:

تشخّص " الفريق " مرحلة من مراحل مغرب ما بعد الاستقلال، فترة بداية السبعينيات ومنتصف الثمانينيات، هذه الحقبة التي تعالت فيها أصوات أنماط ووعي متعددة محاولة الاضطلاع بالأدوار الطلائعية، اجتماعية وثقافية وفكرية⁽¹⁾، لذلك فـ " الفريق " لا ترصد خيبة الطبقة البرجوازية الصغيرة فحسب -كما في اليتيم- وإنما تشخّص أزمة إخفاق جماعية؛ هي أزمة جميع فئات المجتمع باختلاف مشاربها واتجاهاتها، إنها رواية واقعية تتصارع فيها طبقات وشرائح المجتمع، لتنزلق في النهاية إلى مصير واحد.

بتغير بؤر الصراع الاجتماعي والثقافي، تغيرت الأشكال الفنية عند عبد الله العروي، « ذلك أن خلق وقع جمالي ما هو نتاج القدرة على إعادة صياغة القيم وفق مقاييس جديدة أو ضمن أشكال جديدة أو انطلاقاً من رؤية فكرية أو وجدانية جديدة»⁽²⁾، ولما كانت أنات المثقف البرجوازي الصغير الوحيدة التي تكاد تسمع من بين أنات النخب المثقفة في المجتمع المغربي، رصدت رواية " اليتيم " أناته، فجاءت رواية ذات صوت واحد، يهيمن فيها السارد على العملية السردية،

¹ - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، ص 33.

² - سعيد بنكراد: النص السردي، نحو سيميائيات للإيديولوجيا، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 1996، ص 56.

ولما تعالت أصوات المثقفين من جميع التيارات، شخّصت " الفرق " أصواتهم،
فعبّرت بتقنياتها الفنية عن مشاغلهم وإيديولوجياتهم، لأن « المعنى شكل ولا يمكن
أن يدرك إلا باعتباره كذلك »⁽¹⁾.

كسرت " الفريق " خطيّة السرد واستمراريته، وفتحت عالمها الفني أمام
جميع اللغات واللهجات، وأمام مختلف صور الكلام والفسيفساء اللغوية، ودخلت في
جدل خلاق مع جميع المرجعيات الأدبية وغير الأدبية من خلال بنية التناص، فكانت
تشخيصاً أدبياً لواقع مختلف عن الواقع الذي رصدته رواية " اليتيم "، إنه واقع
تتشرك فيه وتتنافس تيارات المجتمع المختلفة لحيازة التأييرات الاجتماعية والفكرية
والثقافية، مثلما يتناوب الساردون في " الرواية " على عملية السرد، وهو واقع
يتصارع فيه طبقات المجتمع تماماً مثلما تتصارع في الرواية أنماط الوعي المختلفة،
حيث تكون « السوق اللغوية /.../ فضاء للتنافس والتبادل بين مختلف الفئات
الحاملة لهذا النمط أو ذلك من الوعي »⁽²⁾. ولم تنس الرواية استلهاً مرجعيات هذه
الأنماط رغم اختلافها وتناقضها، وذلك من خلال توسّلها لتقنية التناص. أما
التقطّعات على مستوى الزمن والأحداث والحكايات فهي تقنيات تعبر بها عن التشدّر
والتهلّهل الفكري الذي اتسمت به سائر أنماط الوعي المتنافسة في المجتمع. وبهذا
المعنى عبرت البنى المضمونية عن البنى الشكلية والعكس صحيح.

¹ - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² - عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية بتحويلات اللغة والخطاب، ص 33.

3-2- انفتاح "الفريق" على فكر العروي:

وفي " الفريق " يثبت العروي عجز الأنساق الفكرية والثقافية العربية في خلق ثقافة جديدة متحررة من عقل الموروث والتقليد. فلم يفلح الاتجاه السلفي بشقيه الراكذ والمتحرر في الانعتاق من شرنة التقليد، ولم ينج التيار الليبرالي من فخ التفتيق، فألت كل الجهود إلى الإخفاق.

من خلال إثبات عجز المنظومة التراثية على حل المشكلات الراهنة، عزز العروي في ثوب فني موقفه الإيديولوجي الداعي إلى القطيعة مع التراث، لكن هذا الموقف لم يتميز بالحسم، إذ لم يقترح البديل عن الموقف التراثي في الرواية، واكتفى بفتح مجال النقاش بين الشخصيات الممثلة للحدث والممثلة للتقليد، وعلّق الحل وأوكله إلى التنظير الإيديولوجي، يقول العروي: « أريد أن يستوفي التقليد كل حظوظ الدفاع عن ذاته ولا أريد أن أنزعه نزعا من نفسي، لأن ذلك يكون بترا لا مبرر له في ميدان التعبير الأدبي، وإن كان مرغوبا فيه أو مفروضا في مستوى الاختيار السياسي والاجتماعي »⁽¹⁾.

بهذه الرواية يواصل العروي مهمته الأركولوجية عن أسباب التخلف و« مظاهر " سوسيولوجيا المثقفين "، " التخلف " الذي يعادل -في التخيل- " الإخفاق " و" سوسيولوجيا المثقفين " التي تعادل " تعاسة المثقف " أو " تجربة

¹ - مجموعة من المؤلفين: محاورة فكر عبد الله العروي، ص 10-11

الفوات والضياع"، وحين نبحت في هذه القياسات، فإنه لا ينبغي أن نتغافل عن دائرة " الكتابة " التي يتراجع فيها " التشخيص غير الرحيم " -الذي يلزم التحليل- لفائدة نوع من " التفجير " ⁽¹⁾.

ومن الإشكالات الفكرية التي عالجها العروي روائيا إشكالية الفلكلور في الثقافة العربية مجسدة في شخصية سرحان ممثل الاتجاه الليبرالي الذي انسلخ من عقلانية الغرب بتخليه عن مشروعه الموسيقي، وأوى إلى روحانية الذات بعزمه على إقامة مهرجان العيطة، وهو عمل يندرج ضمن الأعمال الفلكلورية التي طالما أكد العروي بين دفات فكره على إفلاسها لأن « العمل الفلكلوري -الموسيقي، والتشكيلي، والأدبي-، يشترك في الدونية التاريخية للبنية الاجتماعية التي تلده، بل ويستمد منها حقيقة قيمته » ⁽²⁾. ن مرونة الاختيار، وترك الفضاء الكافي للشخصيات من أجل التعبير، تعد من بين التقنيات التي ميزت المضمون الإيديولوجي للرواية، عن المضمون الإيديولوجي في الخطاب الفكري، وصبغته بصبغة فنية.

¹ - يحيى بن الوليد: عبد الله العروي ونظرية الخطاب ما بعد الكولينيالي، ص 09.

² - عبد الله العروي: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 153.

4- محاولة في التركيب:

لطالما مثل السؤال بالنسبة للعروي هاجسا فكريا وأديبا، إذ اضطلع به منذ صدور كتابه " الإيديولوجيا العربية المعاصرة "، منتقدا رتابة اللغة الروائية وتجريدتها⁽¹⁾، ورهانا على فكرة المطابقة مع أشكال الوعي العربي⁽²⁾، الأمر الذي أعاق تطورها وانفتاحها.

من هذا المنطلق كتب العروي رواياته التي تجاوزت الكتابة الروائية العربية الكلاسيكية، وخلخت مقولاتها ومرجعياتها التي استندت عليها، ووضعها موضع تساؤل مستمر، للبحث عن صيغ وأنماط تعبير جديدة توائم الأسئلة الراهنة، والسياقات التي تتم فيها عملية الكتابة، مدسنة للغة مختلفة تتأى عن كونها مجرد وسيلة للتواصل والتبليغ « أو مجرد وظيفة ميمية »⁽³⁾. وبذلك أسس للرواية التجريدية التي لا تفتن بالتجريب افنتانا أعمى، فتقرط في ارتياده دون وعي وقصيدة، فتغدو -بكل المقاييس- غريبة عن كاتبها وسياقاتها. إن الكتابة الروائية -

¹ - عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 160.

² - رصد العروي في كتابه " الإيديولوجية العربية المعاصرة " ثلاث مراحل أدبية تطابق أنماط الوعي الثلاث (الشيخ، الليبرالي، رجل التقنية) وهي المرحلة الكلاسيكية، والمرحلة العاطفية الحاملة أو الرومانسية، وأخيرا المرحلة الواقعية. انظر: ص 157، وما بعدها.

³ - محمد الشيكري: العالم الذهني في أوراق العروي، ص 23.

من منظور العروي - ينبغي أن تكون « تجريبية لهدف ما وليس تجريبية بإطلاق،
وإلا فإنها ستقع في النصية وفي فراغ المعنى وخواء الموضوع »⁽¹⁾.

لقد كانت رواية " الفريق " حقلا تطبيقيا لآراء العروي النقدية بتقويضها
لمعالم الاستطبيقية للرواية التقليدية، ومراحتها على سؤال الشكل الروائي إلى جانب
كَلْفِهَا بالسؤال المضموني، عبّرت عن اللحظة الواقعية⁽²⁾ بالمغرب وارتبطت بوضعه
الاجتماعي والسياسي، لذلك تميز الموصوف فيها بالتقطّع والتشذر تعبيراً عن عدم
انسجام الواقع والمجتمع. يقول العروي: « إذا لم يكن المجتمع منسجماً كما هو الحال
في المغرب لا في المظهر ولا في العقلية ولا في التعبير ولا في الشعور، كيف
تعطى صورة التكامل والانسجام لمجتمع يفتقد كل هذا ؟ /.../ إذا كان الكاتب مطلعاً
أمينا عارفا بقواعد السرد، فإنه يعي باستمرار هذا الوضع، فهو مضطراً إلى تقطيع
المادة الموصوفة وإعادة تركيبها »⁽³⁾.

إن الكتابة الروائية عند العروي تعي فعل الكتابة باستحضار الوعي النظري
بالكتابة وإشكالاتها، وتهدف إلى « تعقيل التقنيات وتعقيل الكيفية التي يتم بها
التعبير عن هذا الشيء الروائي »⁽⁴⁾، وفوق كل هذا تتكلف باستجلاء الموضوع

¹ - المرجع السابق، ص 22.

² - اعتبر الناقد عبد الحميد عقار رواية " الفريق " رواية واقعية جديدة. انظر كتابه: الرواية
المغربية تحولات اللغة والخطاب، ص 32.

³ - مجموعة من المؤلفين: محاوره فكر عبد الله العروي، ص 14، 15.

⁴ - عبد الحميد عقار: الرواية المغربية تحولات اللغة والخطاب، ص 32.

الغائب الذي توارى عن أنظار الروائيين العرب، بل وحتى عن أنظار نجيب محفوظ بحسب رأي عبد الله العروي⁽¹⁾، هذا الموضوع هو عقدة المجتمع المغربي، « وهي ذلك المركب العميق في اللاوعي الجمعي، أو مجموع التمثلات العميقة التي تلتصق بالموروث في مجتمع من المجتمعات، العقدة هي الجرح الذي يحفر التاريخ في الذوات، وهي تلك التنوعات الثقافية والاجتماعية التي تشكل الهويات وتوجه السلوك على نحو قبلي ولا واع، وموروث »⁽²⁾.

لقد أسس العروي لرواية جامعة تتجادل فيها البنى المضمونية والشكلية لتتفتح على البحث والاحتمال والإمكانية، إنها رواية مُخَلَّطَة - بكل المعاني - تستمر في بحثها على قارئ مفترَض، وناقد محتمل يقوِّض - هو الآخر - كلَّ القيم الثقافية والفكرية السائدة.

¹ - عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 243.

² - محمد الشيكري: العالم الذهني، ص 27.

خاتمة

خاتمة :

يمثل هذا البحث خطوة في قراءة أعمال العروي الإبداعية، إذ سعى إلى الإجابة على بعض التساؤلات المطروحة في الساحة النقدية حول أعماله الروائية التي تلامس تنظيراته الإيديولوجية، وفي ختامه نشير إلى بعض النتائج العامة المتمخضة عن مسيرة قراءتنا، ويمكن أن نوجزها فيما يلي:

§ تمثل رواية " اليتيم " تجربة لصدى الذات، التبست فيها المشاغل الذاتية بالهموم الموضوعية في نوع من الانسجام، فرغم أنها رواية ذات صوت واحد، إلا أنها انفتحت على جانب من الحوارية.

§ قوّضت رواية " اليتيم " بعض مقومات الرواية التقليدية، وتأتت بتقنيات فنية جديدة، فتراوحت بين التناول الأطروحي ومناوشة قلاع التجريب.

§ بذرت رواية " اليتيم " بذور الرواية التجريبية في التجربة الروائية المغربية، فطرحت التجديد على نار هادئة، مما جعلها علامة فارقة في سيرورة الحركة الروائية المغربية.

§ تجسّد " الفريق " تجربة خصبة في تفاعل وحوارية حقول معرفية مختلفة، مدّت جسورها إلى الفلسفة والتاريخ، والإيديولوجيا، واللسانيات، والنقد ... لتسفر عن قابلية للانخراط في فضاء معرفي شامل يؤهلها لأن تكون رواية جامعة.

§ تعتبر " الفريق " نموذجاً للرواية التجريبية الواعية بحدود التجريب فلم تسع إلى محور حضور العالم الخارجي، وارتياح المغامرة النصية اللاقصديّة، بل عملت على تعقيل تقنياتها في إطار يوائم سياقاتها.

§ طرح العروي من خلال " الفريق " مفهوم الرواية كشكل إبداعى جامع وموسوعي، يستحضر فيه الروائي ترسانته الثقافية، وعُدته المعرفية، ليؤسس لنظرة شمولية كونية.

§ يتعاقق في رواية " الفريق " الخطاب الأدبي بالخطاب الفكرى، ويمتزج السؤال الفلسفى بالسؤال الجمالى، ويتجاذب النص الواقعى المرجعى مع النص التخيلى فى علاقة جدلية خالقة، إنها فضاء متفجّر ومفتوح على القيم الإيديولوجية والاستطيقية، يسبح فيه العقل فنتسرب بعض أفكار العروى الإيديولوجية التنظيرية إلى ذهن القارئ، وتهتاج فيه المشاعر لتستدرج القارئ إلى لعبة التقويض والتركيب، إن العروى يدرك أن الرواية هي لعبة جمالية قبل أن تكون مطارحة فكرية.

§ تخلق رواية " الفريق " فجوة بين توقعات القارئ ومعطيات النص، وتؤسس للنص الخائن.

§ شخصت " اليتيم " و " الفريق " الواقع الاجتماعي والسياسي في المغرب في مرحلتين متتاليتين، واستجلنا العوائق التي تقف أمام جهود النخب المثقفة الساعية للتحديث والتطوير.

§ تواصل روايتا العروي البحث عن أسباب التخلف التي حفر عنها في أعماله الفكرية وعلى رأسها دور المثقف ووضع المأساوي.

§ هيمنت على روايتي العروي تيمة الإخفاق، نتيجة للوضع العربي المزري الذي ينبذ فكرة استنابات قيم جديدة في جسده البالي.

§ ترتبط روايتا " اليتيم " و " الفريق " بسياقاتهما، ليس فقط من خلال بنياتهما المضمونية، وإنما من خلال البنيات الشكلية.

§ انحصر دور الروائيتين في تشخيص المجتمع وتشريح أزماته وعقدته، ولم تطرحا الحل، فاستمتا بليوننة فنية نات بهما عن التنظير الإيديولوجي الصارم والنقد الاجتماعي الفجّ.

§ تُعدّ " اليتيم " و " الفريق " تعزيزا لموقف العروي النظري الإيديولوجي في ثوب أدبي متسام، بعيدا عن المطارحة الفكرية الأكاديمية.

§ الرواية في مفهوم العروي ليست رهانا على اللغة والشكل فحسب، إنها استبطان فني خلاق لأعماق المجتمع، واستجلاء لعقدته.

§ تنزع الكتابة الروائية عند العروي إلى البحث والتجريب بالانزياح عن التجارب الروائية المستهلكة، وتفجير تقنياتها وأدواتها الفنية في إطار ما يسمى " بالتجريب المؤسس ".

§ إن الكتابة الروائية عند العروي هي موضوع للتأليف الروائي بوصفها قيمة مستقلة تستحضر الوعي النظري بالكتابة وإشكالياتها.

§ لم تعد اللغة في تجربة العروي الروائية شيئاً ففضاضاً يملأ بالمعنى، ولكنها أضحت كائناً مستقلاً له حياته وسيرورته الخاصة.

§ الإيديولوجيا ليست عضواً غريباً مقحماً في جسم النص الأدبي، إنها عنصر جمالي يستلزم إتقان اللعبة الروائية.

وأخيراً نود الإشارة إلى صعوبة التعامل مع روايات العروي، لنطرح إشكالية التواصل بين المرسل والمتلقي في إبداع العروي الأدبي الذي يأبى الاستكانة إلا لقارئ مفترض، ذي حصيلة ثقافية عالية، فهل نضحّي بضرورة التداول والتواصل في سبيل النص المتعالي أم نؤسس لنص ينسجم مع المؤسسة النقدية السائدة؟ نعلق الإجابة ونرجئها لأن مدارها أوسع من هذا المقام.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

§ القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

المدونة:

- 01- عبد الله العروي: " الفريق " ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001
- 02- عبد الله العروي: " اليتيم " ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001.

المراجع العربية:

- 01- إبراهيم عباس: الرواية المغاربية، تشكل النص السردي في ضوء البعد الإيديولوجي، دار الرائد للكتاب، الجزائر، ط1، 2005.
- 02- إبراهيم عباس: الرواية المغاربية، جدلية التاريخية والواقع المعيش، دراسة في بنية المضمون، المؤسسة الوطنية للاتصال، النشر والإشهار، الجزائر، ط1، 2002.
- 03- إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة، الإيديولوجيا وصراع الإيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- 04- أدونيس: كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1989.
- 05- الطيب صالح: موسم الهجرة إلى الشمال، دار العودة بيروت، لبنان، ط14، 1987.
- 06- أمين الزاوي: عودة الأنتلجنسيا المثقف في الرواية المغاربية، دار الناوي، دمشق، سوريا، ط1، 2009.
- 07- بديع حقي: قمم في الأدب العالمي، تولستوي - جويس - بروست - ملارمييه - لوركا، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1987.
- 08- بكرى خليل: الإيديولوجيا والمعرفة، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2002
- 09- بيير زيماء: النقد الاجتماعي نحو علم الاجتماع للنص الأدبي، ترجمة عايدة لطفي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1991.
- 10- تزفيتان تودوروف: مفاهيم سردية، ترجمة عبد الرحمن مزبان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005.
- 11- جابر عصفور: نظريات معاصرة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1998.

- 12- جورج طرابيشي: شرق وغرب، رجولة وأنوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط4، 1997.
- 13- جورج لوكانتش: ماركسية أم وجودية؟ ترجمة جورج طرابيشي، دار اليقظة العربية، دمشق سوريا. ط1.
- 14- حميد لحداني: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العبي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2000.
- 15- حميد لحداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي دراسة بنيوية تكوينية، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1985.
- 16- حميد لحداني: النقد الروائي والإيديولوجيا من سوسولوجيا الرواية إلى سوسولوجيا النص الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990.
- 17- روبير اسكاربيت: سوسولوجيا الأدب، ترجمة أمال أنطوان عرموني، دار عويدات، بيروت، لبنان، ، ط3، 1999.
- 18- رينيه سرّو: هيغل والهيغلية، ترجمة أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
- 19- سعيد بنكراد: النص السردي، نحو سيميائيات للإيديولوجيا، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 1996،
- 20- سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي النص والسياق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006.
- 21- سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي (الزمن، السرد، التبئير)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.
- 22- شايف عكاشة: اتجاهات النقد المعاصر في مصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1985.
- 23- صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1997.
- 24- عبد الحميد عقار: الرواية المغاربية تحولات اللغة والخطاب، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
- 25- عبد الرحمن الكردي: الراوي والنص القصصي، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص 122.

- 26- عبد الرحمن بدوي: نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975.
- 27- عبد السلام بن عبد العالي: بين الاتصال والانفصال، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.
- 28- عبد السلام بن عبد العالي: التاريخانية والتحديث، دراسات في أعمال لعبد الله العروي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010.
- 29- عبد الطيف بن اشنهو: مدخل إلى الاقتصاد السياسي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1991، 2.
- 30- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف: بحث في نقد المركزيات الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
- 31- عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، ط4، 1981.
- 32- عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2002.
- 33- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2006.
- 34- عبد الله العروي: "الغربة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2000.
- 35- عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1983.
- 36- عبد الله العروي: مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997.
- 37- عبد المحسن طه بدر: الرؤية والأداة نجيب محفوظ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3.
- 38- عبد الوهاب شعلان: إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات: أركون، الجابري، العروي، حسن حنفي، علي حرب، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2006.
- 39- عبد الوهاب شعلان: المنهج الاجتماعي وتحولاته من سلطة الإيديولوجيا إلى فضاء النص، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008.

- 40- عمار بلحسن: في الأدب والإيديولوجيا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1984.
- 41- عمرو عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي دراسة سوسيوبنائية في روايات عبد الحميد بن هدوقة، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2001.
- 42- غولدمان وآخرون: البنوية التكوينية والنقد الأدبي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1986.
- 43- فادية المليح حلواني: الرواية والإيديولوجيا في سورية 1958-1990، دار الأهالي، دمشق، سورية، ط1، 1998.
- 44- كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب قراءات في أعمال العروي والجابري، دار رؤيا، القاهرة، مصر، ط1، 2008.
- 45- ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي المقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان.
- 46- مجموعة من المؤلفين: الأيديولوجيات السياسية، ترجمة عباس عباس، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، ط1، 2009.
- 47- مجموعة من المؤلفين: محاورة في فكر العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
- 48- محمد الداوي: ديناميكية الإقراء، أوراق العروي مثالا، فضاءات مستقبلية، مراكش، المغرب، ط1، 2004.
- 49- محمد الشيكري: العالم الذهني في أوراق عبد الله العروي، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
- 50- محمد أمنصور: استراتيجيات التجريب في الرواية المغربية، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.
- 51- محمد أمنصور: خرائط التجريب الروائي، مطبعة أنفوبرانت، فاس، المغرب، ط1، 1999.
- 52- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الإيديولوجيا دفاتر فلسفية نصوص مختارة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.
- 53- محمد سبيلا: الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992.

- 54- محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة من السلفية إلى الحداثة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، ط1، 2004.
- 55- محمد عزام: وعي العالم الروائي، دراسات في الرواية المغربية، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق سوريا، ط1، 1990.
- 56- محمد معتصم: النص السردي العربي الصيغ والمقومات، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
- 57- محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1992.
- 58- محمد وقيدي، أحيدة النيفر: لماذا أخفقت النهضة العربية؟، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
- 59- مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، دار المعارف القاهرة، مصر، ط4.
- 60- ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ترجمة محمد برادة، دار الفكر، القاهرة، مصر، ط1، 1987.
- 61- ميخائيل باختين: الكلمة الروائية، ترجمة يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1، 1988.
- 62- ميشال فاديه: الإيديولوجيا وثنائ من الأصول الفلسفية، ترجمة أمينة رشيد، وسيد البحر اوي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1982.
- 63- نجوى صابر: النقد الأخلاقي أصوله وتطبيقاته، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1990.

المجلات والدوريات:

1. مجلة الآداب الأجنبية، عدد 99-100، صيف وخريف 1999، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا
2. مجلة جامعة دمشق، مجلد 24، العدد الأول والثاني، 2008.
3. مجلة الدراسات اللغوية، منشورات مختبر الدراسات اللغوية، جامعة منتوري قسنطينة، العدد 06، ديسمبر 2010.

المواقع الإلكترونية:

1. النشرة الأدبية والنقدية لموقع الأساتذة المبرزين والباحثين في اللغة العربية بالمغرب، إصدار نوفمبر 2010، تاريخ الزيارة 2011/07/17.

<http://l.arabeagreg.volla.fr>

2. موقع محمد الداوي تاريخ الزيارة: 09 أكتوبر 2011

<http://www.mohamed-dahi.net/>

3. موقع الأنثروبولوجيا والسوسيوأنثروبولوجيا، تاريخ الزيارة: 19-08-2011م.

<http://www.aranthropos.com>

فهرس

فهرس

01	مقدمة:
	مدخل: الإيديولوجي والجمالي (08 – 40)
09	1- نظرة تاريخية على مفهوم الإيديولوجيا:
14	2- علاقة الإيديولوجيا بالأدب:
18	3- علاقة الإيديولوجيا بالرواية:
19	1-3 الإيديولوجيا في الرواية:
24	2-3 الرواية كإيديولوجيا:
25	4- النقد الروائي السوسيولوجي: معالمه وتحولاته:
25	1-4 النقد الجدلي:
27	2-4 الاتجاه السوسيولوجي في الرواية:
27	1-2-4 جورج لوكاتش:
28	- الكلية والنمطي:
29	- رؤية العالم:
30	2-2-4 لوسيان غولدمان:
31	- البنية الدلالية:
31	- الفهم والتسيير:
32	- رؤيا العالم:
33	- الوعي القائم والوعي الممكن:
34	3-4 الاتجاه السوسيو-نصي في الرواية:
34	1-3-4 ميخائيل باختين:
37	2-3-4 بيير زيما:
	الفصل الأول: عبد الله العروي مفكرا (41 – 93)
42	توطئة:
43	1- تصنيف العروي لاستعمالات مفهوم الإيديولوجيا:
44	1-1 الأدلوجة/قناع:

- 46 1-1-1 ماركس والمصلحة الطبقية:
- 48 2-1-1 نيتشه وغلّ المستضعفين:
- 49 3-1-1 فرويد ومنطق الرغبة:
- 50 4-1-1 مانهايم والأدلوجة السياسية:
- 52 2-1 الأدلوجة/نظرة كونية:
- 53 1-2-1 " هيجل " وروح العصر:
- 54 2-2-1 "ماركس" والبنية الفوقية:
- 55 3-2-1 " فيبر " والنموذج الذهني:
- 57 4-2-1 الأدلوجة/تصور الكون:
- 59 3-1 الأدلوجة /علم الظواهر:
- 60 1-3-1 "ماركس" وتوزيع العمل:
- 61 2-3-1 لوكاتش والبضاعة:
- 64 3-3-1 " ألتوسير " والسوق:
- 66 4-3-1 أدلوجيا "ماركس" وعلم الاجتماع:
- 68 2- "العروي" ونقد مشاريع الخطاب النهضوي العربي:
- 69 1-2 " الشيخ ":
- 71 2-2 "رجل السياسة ":
- 73 3-2 " داعية التقنية ":
- 77 3- المشروع الفكري لعبد الله العروي:
- 78 1-3 التاريخية (L'Historicisme):
- 81 2-3 الليبرالية (Libéralisme):
- 86 3-3 استراتيجية القطيعة مع التراث:
- الفصل الثاني: بين التناول الأطروحي ومناوشة قلاع التجريب (94 – 148)**
- 95 1- " اليتيم " : صراع اجتماعي وصادم حضاري:
- 95 1-1 بنية الصراع:
- 96 1-1-1 صراع النحن-النحن أو الصراع الاجتماعي:
- 97 1-1-1-1 قضية الوسطاء:

- 100 2-1-1-1 مشكلة الأرض: .
- 104 3-1-1-1 مأساة المرأة: .
- 108 2-1-1-1 صراع النحن - الآخر أو الصدام الحضاري: .
- 111 1-2-1-1 البرجوازية ودورها في استمرار المخطط الاستعماري: .
- 116 3-2-1-1 الغرب والاستلاب الحضاري: .
- 121 2-1-1-1 بنية التمزق (إدريس بطل إشكالي): .
- 121 1-2-1-1 بين التجذير (التراث) والتغريب (الحدثة): .
- 126 2- " اليتيم " التراوح بين الكلاسيكية والحساسية الجديدة: .
- 126 1-2-1-1 بنية السرد الذاتي: .
- 130 2-2-1-1 بنية اللغة الشعرية: .
- 133 3-2-1-1 بنية التناسل الحكائي: .
- 136 4-2-1-1 البنية اللغوية التراثية: .
- 140 3- افتتاح رواية " اليتيم " : .
- 140 1-3-1-1 افتتاح " اليتيم " على السياقات الاجتماعية: .
- 144 2-3-1-1 افتتاح " اليتيم " على فكر العروي: .
- 146 4- محاولة في التركيب: .

الفصل الثالث: تشخيص الواقع ورهان الشكل الروائي (149 - 211)

- 150 1- تشريح أنماط الوعي الاجتماعي وأزمة الإخفاق: .
- 150 1.1-1-1 الصدام الإيديولوجي بين الفكر السلفي والفكر الليبرالي: .
- 151 1.1-1-1 تنامي المد التقليدي ومحاولة استرجاع القيم التراثية: .
- 156 2.1-1-1 الاتجاه الليبرالي وأزمة البحث عن الحقيقة: .
- 163 2-1-1-1 هشاشة الوعي القائم وعوائق التحديث: .
- 164 1.2-1-1 الإيديولوجيا الانتهازية: .
- 165 1-1-2-1 مؤسسة السلطة والتيار السياسي: .
- 168 2-2-1-1 الإيديولوجيا الانهزامية: .
- 169 1-2-2-1 المضمون الغالب المعجز: .
- 174 2-2-2-1 بنية الإخفاق والتأجيل: .

176	2- رهان التجريب:
176	1-2 بنية تكسير خطية السرد:
179	2-2 بنية التعدد اللغوي:
180	1-2-2 لغة الخطاب الديني:
182	2-2-2 لغة الخطاب الليبرالي:
185	3-2-2 لغة خطاب السلطة:
187	4-2-2 لغة خطاب الرأي العام:
189	3-2 بنية التناس:
190	1-3-2 تناس داخلي:
193	2-3-2 تناس خارجي:
202	4-2 - تشطي خطية الزمن والأحداث وبنية الانشطار الحكائي:
205	3- انفتاح " الفريق ":
205	1-3 انفتاح " الفريق " على السياقات الاجتماعية:
207	2-3 انفتاح "الفريق" على فكر العروي:
209	4- محاولة في التركيب:
212	خاتمة:
217	قائمة المصادر والمراجع:

ملخص:

يعتبر عبد الله العروي واحدا من رواد الطبقة العربية المثقفة التي اشتغلت على الإيديولوجيا في ظل أزمة تشردم الواقع العربي في مناخ الإخفاقات، إضافة إلى كونه من الروائيين المغاربة الذين راهنوا على مخاطرة ارتياد عالم الإيديولوجيا على متن الخطاب الروائي، وفي هذه النقطة المفصلية تراءت في الساحة النقدية الأدبية تساؤلات تروم معرفة العلاقة بين فكره وإبداعه الفني.

اخترنا روايتي "اليتيم" و"الفريق" لنطرح حولهما التساؤلات الآتية: ما مدى حضور الفكري والإيديولوجي في إبداعه الروائي؟ وإلى أي مدى حضر العروي مفكرا في نتاجه الفني؟ ما أشكال التمظهر الإيديولوجي؟ وهل جنى الإيديولوجي على الفني؟

سعينا إلى الإجابة عن تلك الإشكاليات المطروحة في بحثنا الموسوم بـ: (الإيديولوجي والجمالي - دراسة بنيوية تكوينية في روايتي "اليتيم" و"الفريق" لعبد الله العروي) متبنيين مقارنة بنيوية تكوينية، باعتبارها المقاربة الأنسب في رأينا- التي يمكنها رصد العلاقة بين الأبنية الفكرية وتمثلها في الخطابات الإبداعية وتفاعلها جماليا، والكشف عن شعريتها، وقد اتبعنا خطة منهجية اشتملت على:

مدخل: عنوانه بـ "الإيديولوجي والجمالي"، تطرقنا فيه إلى نظرة تاريخية على مفهوم الإيديولوجيا، ومنه إلى علاقة الإيديولوجيا بالأدب والرواية، ثم رصدنا معالم النقد الروائي السوسيولوجي وتحولاته.

فصل أول: عنوانه بـ "عبد الله العروي مفكرا"، عرجنا فيه على تصنيف العروي لاستعمالات مفهوم الإيديولوجيا، ثم حاولنا الإحاطة بمشروع عبد الله العروي النقدي لمشاريع الخطاب النهضوي العربي، كما تطرقنا إلى منظومته الفكرية البديلة التي حملت مفاهيم: التاريخانية، الليبيرالية، واستراتيجية القطيعة مع التراث.

فصل ثان: عنوانه بـ "بين التناول الأطروحي ومناوشة قلاع التجريب" درسنا فيه رواية "اليتيم" من خلال مرحلة الفهم حيث رصدنا فيها البنى المضمونية تحت عنوان: "اليتيم صراع اجتماعي وصدام حضاري"، كما بينا "تراوح" "اليتيم" بين الكلاسيكية والحساسية الجديدة" من خلال استنباط أهم بنياتها الشكلية وتماشيا مع إشكالية بحثنا رصدنا انفتاح "اليتيم" على السياقات الاجتماعية وعلى فكر العروي.

فصل ثالث: عنوانه بـ "تشخيص الواقع ورهان الشكل الروائي"، درسنا فيه رواية "الفريق" تطرقنا فيه إلى موضوعين أساسيين؛ "تشريح أنماط الوعي الاجتماعي وأزمة الإخفاق" و"رهان التجريب". وبيّنا في الخاتمة أن العروي يدرك أن الرواية هي لعبة جمالية قبل أن تكون مطارحة فكرية.

Résumé

Abdelaziz Laroui est considéré comme l'une des figures emblématiques de la classe arabe cultivée. Il n'a jamais cessé de se soucier et d'étudier l'idéologie au milieu de cette marée ascendante de la désintégration de la réalité arabe et du climat d'échec qui semble devenir perpétuel. Il est aussi un des auteurs romanciers maghrébins qui osent s'aventurer dans les confins du monde de l'idéologie par le biais du discours de fiction. De ce fait de nouvelles visions et de nouveaux questionnements se sont manifestés dans le but d'élucider le lien intrinsèque entre sa pensée et sa créativité artistique.

Nous avons choisi notamment les deux romans : « L'Orphelin » (Alyatim) et « L'Équipe » (Alfarik) afin de poser les questions suivantes : dans quelle mesure est la présence de son orientation intellectuelle et idéologique ? Est-ce l'idéologie a dévalorisé l'intellectuel ?

Dans le but de répondre à de telle problématique dans notre travail de recherche intitulé : l'idéologique et l'esthétique – Étude structuro-générative dans « L'Orphelin » et « L'Équipe » de Abdallah Laroui, nous avons adopté une approche structuro-générative car, selon nous, elle est la plus appropriée et peut déceler la relation entre les structures intellectuelles présentes dans les discours créatifs, leur dynamisme esthétique et la détection de leur poétique.

Notre démarche méthodologique inclut : L'introduction intitulée : « l'idéologique et l'esthétique » discute longuement l'historique du concept de l'idéologie et sa relation avec la littérature et le roman ainsi que les repères de la critique sociologique du roman et ses changements.

Dans le chapitre Un : « Abdallah Laroui , un penseur » nous avons abordé les différentes classifications du concept de l'idéologie proposées par cet auteur. Nous avons aussi essayé de cerner son projet critique au sein du discours arabe renaissant et son système intellectuel alternatif englobant des concepts tels que : l'historicité, la libéralisation et la stratégie de rupture avec le patrimoine.

Le deuxième chapitre, par contre, que nous avons intitulé : « Entre l'approche de thèse et l'accrochage des tours de l'expérimentation » et dans lequel nous avons étudié « L'Orphelin », nous avons pu repérer les structures contextuelles sous le titre de : « L'Orphelin, conflit social et accrochage de civilisation ». Nous avons aussi explicité la variation de « L'Orphelin » entre le classique et la sensibilité contemporaine ainsi que son ouverture sur les contextes sociaux et la pensée de Laroui.

Le troisième et dernier chapitre intitulé : « le diagnostic de la réalité et le pari de la forme du roman » une étude de « L'Équipe », discute deux sujets de base : « l'étude de la forme et structure de la conscience sociale et la crise de l'échec » et « le pari de l'expérimentation ». Dans la conclusion, nous avons clarifié que Abdallah Laroui est très conscient du fait que le roman est un jeu esthétique avant d'être un débat intellectuel.