People's democratic republic of Alegria

Ministry of higher education and scientific research

Ziane Achour University of Djelfa

Faculty of literature , languages and arts

Department of Arabic language and literature

Title :

Religious Taboo in the contemporary Algerian novel

Amin Zaoui and Assia Djebbar as a model

Thesis that fall within the requirements of the PhD Lmd

Specialization : contemporary Algerian criticism

Conducted by :

Sayad Malika

Supervision :

Dr. Naoui Karima

University season :2018.2019

People's democratic republic of Alegria

Ministry of higher education and scientific research

Ziane Achour University of Djelfa

Faculty of literature , languages and arts

Department of Arabic language and literature

Title :

Religious Taboo in the contemporary Algerian novel

Amin Zaoui and Assia Djebbar as a model

Thesis that fall within the requirements of the PhD Lmd

Specialization : contemporary Algerian criticism

Conducted by :

Sayad Malika

Supervision :

Dr. Naoui Karima

Members of the discussion committee :

Dr. Latershi Tayeb	lecturer (A)	university of Djelfa	Chairman
Dr. Naoui Karima	lecturer (A)	university of Djelfa	supervisor and rapporteur
P.Dr. Heshlafi Lakhder	Professor of higher education	university of Djelfa	Discussant
P. Dr. Ben Saleh Mohamed	Professor of higher education	university of Msila	Discussant
Dr. Ben Essayeh Lakhder	lecturer (A)	university of Laghouat	Discussant
Dr. Ben Masoaud Laarbi	lecturer (A)	university of Djelfa	Discussant

University season :2018.2019

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة زيان عاشور بالجلفة
كلية الآداب واللغات والفنون
قسم اللغة العربية وآدابها

العنوان:

المحظور الديني في الرواية الجزائرية المعاصرة

أمين الزاوي وآسيا جبار أنموذجا

أطروحة تدخل ضمن متطلبات شهادة الدكتوراه ل م د

تخصص: النقد الجزائري المعاصر

إعداد الطالبة: صياد مليكة

إشـــــراف: الدكتورة ناوي كريمة

الموسم الجامعي: 2018م/ 2019م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة زيان عاشور بالجلفة
كلية الآداب واللغات والفنون
قسم اللغة العربية وآدابها

العنوان:

المحظور الديني في الرواية الجزائرية المعاصرة
أمين الزاوي وآسيا جبار أنموذجا

أطروحة تدخل ضمن متطلبات شهادة الدكتوراه ل م د

تخصص: النقد الجزائري المعاصر

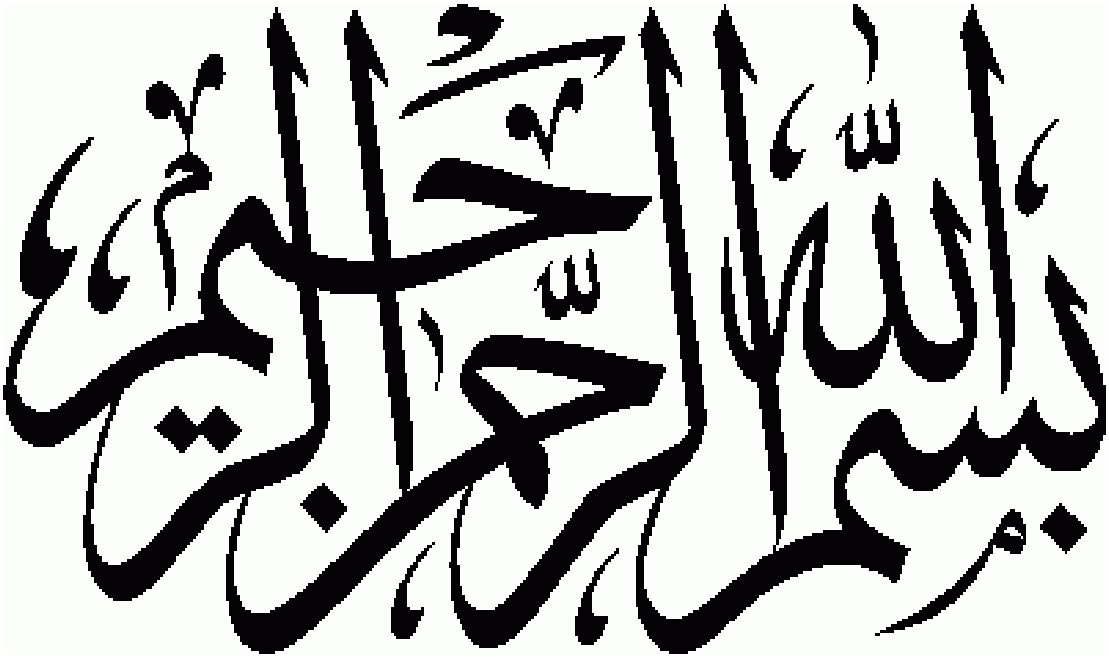
إعداد الطالبة :
صياد مليكة

إشـــــراف:
الدكتورة ناوي كريمة

أعضاء لجنة المناقشة:

د. لطرشي الطيب	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الجلفة	رئيـــــسا
د. ناوي كريمة	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الجلفة	مشرفا ومقررا
أ. د. حشلافي لخضر	أستاذ تعليم عالي	جامعة الجلفة	مناقـــشا
أ. د. بن صالح محمد	أستاذ تعليم عالي	جامعة مسيلة	مناقـــشا
د. بن السايح لخضر	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الأغواط	مناقـــشا
د. بن مسعود العربي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الجلفة	مناقـــشا

الموسم الجامعي: 2018م / 2019م


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى كل من تتشبث بأحلامه حد الوجع ..

مليكة

مقدمة

مقدمة:

يعدّ الإنسان أهم مخلوقات الله؛ فُضِّل بالعقل، ومُيِّز بالنطق، وخُصَّ بالديانات السماوية، فكان الإنسان، والدين، عنوانين لخطاب واحد، يتمثل في أهمية وجود الإنسان على وجه الأرض .

والإنسان كائن متدين؛ فطر على التوحيد، لكن الفطرة تغيرت، والديانات تعددت، ومظاهر التدين تشعبت، وأشكال الإلحاد اتسعت، وكل ذلك مرده إلى أن الإنسان لم يستطع أن يعيش خواء دينيا؛ إذ ارتبط الدين بحياته، ومصيره، ببدايته، ونهايته، بفكره، وشعوره، بنفسه، وجسده، فالدين إذن هاجسه الأول، تترجمه الأقوال والسلوكات، وتثبته الطقوس والممارسات، لذلك الدين بالنسبة للإنسان نبض الحياة.

ولذلك لم يكن بالإمكان تصور حياة الإنسان تخلو من الخطاب الديني، الذي يستلزم هو الآخر خطابا موازيا يتجلى في المحظور الديني .

ولما كان المجتمع، مكونا من مجموعة من الأفراد، يدفعهم احتياج غريزي للانضواء تحت لوائه، وإنشاء علاقات مختلفة مع بعضهم البعض؛ بحكم استحالة حياة العزلة، ولما كانت الرواية منذ ظهورها ليست إلا صورة مصغرة، أو مكبرة عن المجتمع، فإن أهم خطاب ترنو الرواية لمعالجته بصورة تلقائية أو متعمدة؛ هو خطاب الدين والمحظور الديني.

ونظرا لتقادم العهد على أزمان الوحي الأولى، وتطور المجتمعات الإنسانية، وتعقد حياة الإنسان بسبب عدة ظواهر كالحداثة و تشظّياتها، والعولمة و مخلفاتها، و التكنولوجيا وتحدّيّاتها، كثر الوقوع في المحظور الديني، وتشعّبت ممارساته، وتناسلت المحظورات الدينية؛ فظهرت أشكال من المحظور الديني لا قبل للإنسان بها، والتبس المحظور بالمسموح، وأُلبس الممنوع ثوب المرغوب، واختلط المقدس بالمدنس، وغُيّبت الفواصل

الواضحة بينهما، فلف موضوع المحظورات الدينية غطاء من الضبابية، والتعتيم، وأُحيط الدين بهالة من التساؤلات المشككة في قيمته وجدواه، الأمر الذي استفز الروائي العربي المعاصر عموما، والروائي الجزائري المعاصر خصوصا، فكان الاحتفاء بالمحظور الديني في الرواية الجزائرية المعاصرة؛ ضرورة موضوعاتية ملحة، أملتها جملة المعطيات السابقة.

ولذلك جاء البحث الموسوم بـ"المحظور الديني في الرواية الجزائرية المعاصرة أمين الزاوي وآسيا جبار أنموذجا"، وقد تم اختياره لأسباب ذاتية تمثلت في: أنني من المهتمين بالرواية العربية لا سيما الجزائرية، ولأنه لطالما راودتني أسئلة بخصوص لجوء الروائي إلى خرق المحظورات في عمله؛ حيث لفت انتباهي الحضور الكبير للمحظورات الثلاث الدين – الجنس – السياسة، في جل الروايات الجزائرية المعاصرة، وكنت أستغرب عندما أصادف مقاطع روائية تنتهك فيها كل المحظورات الدينية، وبشكل جلي، فكانت تحدوني رغبة عارمة في البحث من أجل إرواء عطش الأسئلة، التي تثيرها فيّ مثل هذه المقاطع، ولأسباب موضوعية تمثلت فيما يلي :

– لأن المحظور الديني، وتر استعذب جل الروائيين الجزائريين المعاصرين العزف على أنغامه، واتخذت أبعاد تناوله منحيين متناقضين: منحى خادم لبنية النص الموضوعاتية، والفنية، فكان يتوسط الأحداث الدرامية بصورة عفوية، ومنحى ضار ببنية النص، حيث يُقحم ضمن الأحداث إقحاما، ويُستدعى بصورة قسرية خدمة لأغراض خفية، على غرار الخوض في غير المألوف، أو تحقيقا لشهرة تجاوز الممنوع.

– الرواية: لأننا نعيش اليوم زمن الرواية بامتياز؛ فقد أضحت أكثر الأجناس الأدبية قبلة للكتاب، ومحطّ أنظار القراء .

– الرواية الجزائرية: لأنها فرضت نفسها، وأثبتت وجودها، وقدمت نصا مكثفا تيماتيكيا، متجددا شكليا، مثيرا للمقاربة، ومستفزا على المساءلة، ولأن الإنتاج الروائي الجزائري لم ينل حظا كافيا من النقد؛ لأن هذا الأخير لم يواكب عجلة الإنتاج الروائي، ففي حين سجلت الرواية الجزائرية حضورا، سجل النقد الأدبي الجزائري بالمقابل غيابا.

– أمين الزاوي، وآسيا جبار: لأنهما يمثلان تجربة سردية روائية مختلفة، ولأن "أمين الزاوي" من أكثر الروائيين الجزائريين استنطاقا للمحظور الديني، وقفزا على حواجزه، وتجاوزا لخطوطه الحمراء، وأكثر روائي عمل على فضح الممارسات الخاطئة باسم الدين، والمتاجرة بآياته، وانتهاك محظوراته، وتدنيس مقدساته، فكانت عدسته ثاقبة النظر في تصوير ما آل إليه الدين في عصرنا هذا. و"آسيا جبار" رغبة في إضاءة بعض أعمالها، التي لطالما رزحت تحت نير التهميش، والتعتيم، واللامبالاة، خاصة من قبل الأقلام الجزائرية الناطقة بالعربية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لاختلافها مع أمين الزاوي في كيفية استنطاق المحظور الديني.

وقد جاء هذا الاختيار بغية الإجابة عن إشكاليات عديدة أهمها: كيف تجلى المحظور الديني في السرد الروائي لأمين الزاوي وآسيا جبار؟ وكيف تم تدنيس حرمة المقدسات الدينية؟ ما هي أبعاد توظيف المحظور الديني ؟ وما هي الغاية الكامنة وراء استدعائه؟ ثم ما هي أهم الزوايا التي ارتكز إليها الكاتبان في النظر إلى تيمة الدين؟ وكيف تم التشابك والتعالق بين تيمة الدين وأهم العناصر المؤسسة للرواية ؟

إشكالات رئيسة؛ رمت الأطروحة الإجابة عليها، فلم تجد إليها سبيلا أنجع من المقاربة التحليلية، مستعينة بآليات منهجية، تطلبتها حيثيات الدراسة، كآلية الوصف، وآلية المقارنة، لكن ذلك لم يمنع من اللجوء إلى المنهج التاريخي، عندما استلزم الأمر ذلك، وهو ما حدث في معالجة عنصر "أهم الديانات التي عرفها تاريخ البشرية".

وسعيا للوصول إلى الغاية المرجوّة، تم تبني الخطة البحثية التالية: حيث تم تقسيم البحث إلى مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة، وقد جاء الفصل الأول المسمى بـ"مقاربة نظرية تفصيلية لمكونات العنوان"، معالجة لأهم المصطلحات المكونة للعنوان؛ حيث درست كل مصطلح على حدة، وبحثت في دلالته اللغوية والاصطلاحية، لأعرج بعدها على خصوصية الرواية الجزائرية المعاصرة، باحثة في أهم سماتها التي تميزها عن غيرها، ثم تعمقت في بحث مصطلح "دين" عند العرب، والغرب، وتعرضت إلى سرد تاريخي موجز لأهم الديانات في تاريخ البشرية، لأستوضح بعدها العلاقة بين الإبداع الأدبي والدين، وكيف كان حضور الدين في كل من الأسطورة، والمسرح، والملحمة، والشعر، والرواية .

لألج بعدها فصلا ثانيا وسمته بـ"المحظور الديني في السرد الروائي: أبعاد التوظيف وإشكالية العلاقات" وفيه ركزت على أهم الزوايا، التي اعتمد عليها الروائيان في النظر إلى تيمة الدين، فاكتشفت أربعة منظورات؛ تراوحت فيها النظرة من التقديس، إلى السخرية، إلى السخط، وأخيرا التمرد، لأحاول بعدها معالجة أهم الإشكاليات التي تطرحها علاقة الدين بكل من الذات الإنسانية، والإرهاب، والزواج، وثنائية النجاح والفشل، والمجتمع، لأصل إلى الفصل الثالث والأخير، والحامل لعنوان "الخطاب الديني بين التقديس والتدنيس في روايات أمين الزاوي وآسيا جبار" وبدأته بإطلالة على الرواية الجزائرية بصفة عامة والمحظور، وتوقفت قليلا عند جزئية الأدب النسوي والأدب الرجالي، ومثلت بنموذج واحد لكل نوع، ثم دلفت إلى بحث قضايا الاختلاف بين أمين الزاوي وآسيا جبار، لأتعمق بعدها في بحث مستويات المحظور الديني في رواياتهم، وكيف تم فيها تدنيس المقدسات الدينية على غرار: المعتقد، والزمان، والمكان، والطقس، والرمز، ثم أجملت ما توصلت إليه من نتائج في خاتمة.

ولاستنطاق بنى المحظور الديني في الرواية الجزائرية، كان لابد من اختيار متون روائية تكون حافلة بهذا الأخير لتخدمني، ولتمكنني من سبر أغوار الموضوع، وتوفر لي المادة الضرورية للبحث، ما جعلني أختار بعد دراسة وتقصي، رواية: "حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس"، و"عطر الخطيئة" لأمين الزاوي، و"بوابة الذكريات"، و"نساء الجزائر في شقّتهنّ" لآسيا جبار، ولاستيفاء جوانب البحث اعتمدت بشكل كبير على مجموعة من المراجع أذكر منها على سبيل المثال كتاب: " آسيا جبار بين إكراهات الكتابة بلغة الآخر وسلطان الذاكرة والتاريخ " لآمنة بلعلى عن أشغال الملتقى العالمي حول تجربة الكتابة لدى آسيا جبار"، وكذا مجلة نزوى العدد التاسع والسبعون الذي خص أمين الزاوي بندوة، والعدد ثمانون الذي خص الأديبة "آسيا جبار" هي الأخرى بندوة، هذا بالإضافة إلى أني استعنت بمجموعة كبيرة من الجرائد، وذلك لنقص الدراسات العربية حول الكاتبة .

ومن الصعوبات التي واجهتني، كون "آسيا جبار" لا تبدع إلا باللغة الفرنسية، التي لا أملك مقاليدها، ولست متمكنة من ناصيتها، هذا بالإضافة إلى قلة ترجمة أعمالها إلى اللغة العربية، باستثناء رواية Nulle part dans la maison de mon pére والتي ترجمها "محمد يحياتن" إلى بوابة الذكريات، حدث ذلك سنة 2014م، ولحسن الحظ قام الدكتور"عبد القادر بوزيدة" مؤخرا بترجمة جماعية لرواية أخرى، وهي Les femmes algériennes dans leur appartement محافظا على العنوان نفسه "نساء الجزائر في شقّتهنّ" سنة 2017م، كما أعاقت بحثي قلة الدراسات العربية لأعمال الكاتبة، وقلة تصريحاتها ومقالاتها، ما اضطرني إلى البحث والتنقيب في أرشيفات الجرائد القديمة لالتقاط بعض المعلومات.

وإني لأشكر للمشرفة الدكتورة "ناوي كريمة" صبرها على زلاتي، وجهدها في إقالة عثراتي، ومسعاها في تصويب أخطائي، كما أشكر لها اتساع علم لم تبخل به، ونبل أخلاق تعاملت به، وصدر رحب استقبلت به..حقائق يشهد عليها خروج هذا البحث إلى النور .

الفصل الأول
مقاربة نظرية تفصيلية لمكونات العنوان

1 – مصطلحات ومفاهيم

1-1- المحظور

1-2- التابو

1-3- أنواع المحظورات

1-4- الرواية

1-5- المعاصرة

2-خصوصية الرواية الجزائرية المعاصرة

2-1- اللغة

2-2- الآنية والمسايرة الزمانية

2-3- الأمانة والمصداقية

2-4- الروح الجزائرية

3-الدين والإبداع الأدبي

3-1-عموميات في الدين

3-1-1- الدين لغة

3-1-2- الدين اصطلاحا

3-1-3- نشأة فكرة الأديان

3-1-4- أهم الديانات في تاريخ البشرية

3-2- حضور الدين في الأجناس الأدبية

3-2-1- الدين ..والأسطورة

3-2-2- الدين ..والملحمة

3-2-3- الدين ..والمسرح

3-2-4- الدين ..والشعر

3-2-5- الدين ..والرواية

سنحاول في هذا الفصل إلقاء بعض الضوء على بنيات العنوان الدالة؛ أملا في وضع القارئ في الصورة؛ فحتى يتسنى لنا فهم موضوع الرسالة، لابد من فهم منطلقاتها، ويعدّ العنوان علامة دالة، وعتبة يتم من خلالها ولوج عالم الموضوع، لذلك ارتأينا أن نفك شيفرات العنوان، باحثين في كل مكون من مكوناته على حدة، موزعين في ذلك بين المفاهيم اللغوية، والاصطلاحية، والعلاقات الرابطة بين هاته المكونات، حتى يتشكل لدينا تصور أولي عن الموضوع، فينير لنا الطريق لقراءة باقي الفصول، وبعدها سنحاول التريث ونحن نعالج مصطلح الدين باعتباره العمود الفقري للموضوع، ليتسنى لنا الوقوف على قضية المحظور الديني، لنعرج بعدها على أهم الديانات، ومن ثمة نتعمق في بحث العلاقة بين الدين ومختلف الأجناس الأدبية .

1-مصطلحات ومفاهيم :

1-1- المحظور:

1-1-1- المحظور : دراسة لغوية :

جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة ح – ظ- ر :« الحظر : المنع، ومنه قوله تعالى:﴿**وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا**﴾(20 الإسراء.»[1] أي إن عطاء الله لم يكن ممنوعا؛ فالمصطلحان – محظور، ممنوع – مختلفان في اللفظ، مترادفان في المعنى؛ إلا أن الشائع؛ أنه ضاقت دائرة استعمال مصطلح المحظور، وانحسرت في المعاملات الدينية :« وكثيرا ما يرد في القرآن ذكر المحظور ويراد به الحرام .»[2] وحتى أولئك الذين لجأوا إلى التعريف بإيراد النقيض لم يخرجوا عن نطاق الدين :« فالحظر : الحجر، وهو خلاف الإباحة .»[3] حيث أن كلمة الإباحة يكثر استعمالها في المحيط الديني .

---

[1] ابن منظور ، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ، لسان العرب ، تص ، أمين ، محمد عبد الوهاب ، محمد الصادق ، العبيدي ، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 1999م ، ج 5 ، ص 229 .

[2] المرجع نفسه ، ص 229 .

[3] العلي الصالح ، صالح ، والشيخ سليمان الأحمد ، أمينة ، المعجم الصافي في اللغة العربية ، مطابع الشرق الأوسط ، الرياض ، السعودية ، ط 1 ، 1980م ، ص 125 .

والحجر هو المنع والتحريم، من قولهم :« والحَجْرُ والحِجْرُ والحُجْرُ والمَحْجِر كل ذلك: الحرام حيث جاء في التنزيل:﴿**وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَحْجُورًا**﴾(22) الفرقان أي حراما مُحرَّمًا.»[1] ومعلوم أن التحريم، والإباحة، هي أمور من اختصاص المُشَرِّع، وبالتالي فهي ترتبط ارتباطا وثيقا بالدين.

على حين تتسع دائرة الممنوع قليلا، فتشمل الأمور ذات العلاقة بالمجتمع، والأعراف والعادات، والتقاليد.

ويرادف مصطلح المحظور مصطلح التابو، وإن كان ظهور مصطلح المحظور سابقا زمانيا عن مصطلح تابو Taboo، إلا أن هذا الأخير قد انتشر بصورة كبيرة، وجرى تداوله على الألسن بشكل واضح، وهو:« لفظ بولينيزي شديد الاستعمال في الانكليزية بالمعنى المجازي، منذ بداية القرن التاسع عشر، ومنها انتقل إلى اللغة الفلسفية .»[2] كما أن استعماله قد شاع ضمن الحقول الأدبية، حيث :« يعد التابو أحد المفاهيم المهيمنة في بنية العمل الفني .»[3] بل وسيطر رغم عديد المرادفات، ولذلك أردنا أن نكشف سر سيطرة هذا المصطلح عن باقي المصطلحات –على غرار المحظور، الممنوع، المحرم – وأن نقف عند أسباب الشيوع، فما مفهوم المحظور؟ ولماذا لم يشع مثل التابو ؟ هذا ما سنوضحه من خلال دراسة اصطلاحية لكلا اللفظين .

[1] ابن منظور ،. محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ، لسان العرب ، ج 3 ، ص 56 .
[2] لالاند ، أندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية ، تع ، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط 2 ، 2001م ، المجلد 3 ، ص 1421 .
[3] عادل ، هادي نورس ، اشتغالات التابو ، مجلة الأكاديمي ، العدد 71 ، كلية الفنون الجميلة ، جامعة بغداد ، العراق ، 2015م ، ص 113.

1-1-2-المحظور : دراسة اصطلاحية :

تم التعامل دائما مع مصطلح "المحظور"، من وجهة نظر دينية، و:« المحظور ما يثاب تاركه ويعاقب فاعله وهو خلاف المباح .»[1] ولأن أصل المصطلح من لغة القرآن، فقد ظل لزمن مرتبطا بالدين، لغة ودلالة، ثم تم سحبه إلى مجالات أخرى : كالسياسة، والجنس والعرف، والمجتمع، والتاريخ، وغيرها.

ولابد في المحظور من وجود الجهة المسؤولة عن الحظر، فيكون :« الشيء محظورا إذا نهى عنه ناه .»[2] وهذه الجهة قد تكون المولى سبحانه وتعالى، وبالتالي كل محظوراته يجب الالتزام بها، وقد يكون السلطان، أو الرئيس، أو من يمثله، وقد تكون عين المجتمع، وما توارثه الناس من عادات وتقاليد، ويذهب البعض إلى محاولة التفريق بين المحظور والحرام :« فكل حرام محظور، وليس كل محظور حراما، والمحظور يكون قبيحا إذا دلت الدلالة على أن من حظره لا يحظر إلا القبيح كالمحظور في الشريعة، وهو ما أَعلَم المُكلِف أو دل على قبحه، ولهذا لا يقال: إن أفعال البهائم محظورة وإن وصفت بالقبح، وقال أبو عبد الله الزبيري: الحرام يكون مؤبدا، والمحظور قد يكون إلى غاية.»[3] مما يعني أن مصطلح الحرام، أوسع وأشمل من مصطلح المحظور، وإن كان الإنسان العاقل المكلف، هو المقصود بقضية التحريم، والحظر، في كلا الحالتين .

ومع ذلك يظل المحظور مشوبا بالقبح، محمولا إلى الرفض، مهما كانت الجهة المسؤولة عن ذلك، ومهما اختلفت درجة الحظر، أو مجاله، إلا أنه إذا ما تعلق الأمر بقضايا الشرع أورث انتهاكه إثما، في حين إذا تعلق الأمر بباقي القضايا كالثالوث المحرم، لا يؤثم صاحبه، ولكنه قد يفتح على نفسه جبهات نقد، أو قد يثير انتباه جمهور القراء .

---

[1] المجددي البركتي ، محمد عميم الإحسان ، التعريفات الفقهية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2003م ، ص 80 .

[2] العسكري ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحي بن مهران ، الفروق اللغوية ، تح ، ابراهيم سليم ، محمد ، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 229 .

[3] المرجع نفسه ، ص 229 .

1-2- التابو:

إن مصطلح تابو أصله :« من لغة سكان جزيرة التونكا، وهي عبارة عن جزر صغيرة تقع في المحيط الهادئ، أُكتشف معناه في بولينزيا (polynosia) وأدخله إلى اللغة الانجليزية الكابتن كوك عام1777م أثناء رحلته الثالثة، وكان المصطلح يعني تحريما لأمور ذات علاقة بالمانا *[1] (mana) وبكل شيء مقدس .»[2] ومعلوم أن المقدسات تختلف من شعب إلى آخر، فما هو مقدس عند البعض هو عادي بالنسبة للبعض الآخر، والعكس صحيح، بخلاف المحظورات الدينية؛ لأن الديانات حتى وإن اختلفت، فعلى الأقل المنضوين تحت لواء الديانة الواحدة لهم نفس المحظورات، ونفس المباحات .

ثم اتسعت دائرة استعماله، ليدخل قاموس الأنثروبولوجيا بمعنى :« المنع المستند إلى جزاء سحري أو ديني، يؤدي خرقه بصورة تلقائية إلى إنزال القوى فوق الطبيعية العقوبة بمن يخرقه .»[3] فيتدخل هنا الجزاء، وجزاء ماذا ؟ إنه جزاء الخرق، والانتهاك، فالمحظور، والتابو إلى حد الآن، متوافقان في الدلالة، ليزيد الأنثروبولوجيون فكرة الحفاظ على البناء الجماعي :« حيث يرون أن تطبيق التابو يدعم انتماء الفرد إلى جماعته الاجتماعية وأن خرقه يؤدي إلى اختلال في العلاقات الاجتماعية، ونسف للقانون الأخلاقي للجماعة، ويظل الشخص الذي يخرق التابو نجسا في نظر المجتمع إلى أن يُقرّب للقوى فوق الطبيعية القرابين أو ينحر الأضاحي كي تغفر له .»[4] وطلب الغفران من الجهة المسؤولة أيا كانت، لا يتعلق بمصطلح "التابو" فقط؛ فحتى في الديانات يتطلب انتهاك المحظور استغفارا، وتطهيرا، لكن وجه الاختلاف يكمن فقط في طريقة الاستغفار، حيث يظل تقديم القرابين متعلقا بالديانات

---

[1] مانا : قوة فوق طبيعية غامضة ، تخلق فيمن تحل فيه قدرة خارقة ، خيرة أو شريرة ، وتمنحه قوة سحرية ، وهي ميزة عظمى للشخص الذي يملكها ويسيطر عليها ، تفصح عن وجودها فيه بالقوة والسمو الذين يتصف بهما مالكها ، وينتشر الاعتقاد بها بين البولينزيين ، عد إلى ، شاكر ، مصطفى سليم ، قاموس الأنثروبولوجيا إنكليزي – عربي ، جامعة الكويت ، ط 1 ، 1981م ، ص 593 .

[2] شاكر ، مصطفى سليم ، قاموس الأنثروبولوجيا إنكليزي – عربي ، المرجع السابق ، ص 943 .

[3] المرجع نفسه ، ص 943 .

[4] المرجع نفسه ، ص 943 .

الوضعية، في حين لا يوجد ذلك في الديانات السماوية، لأن تقديم القرابين فيه نوع من الشرك .

وإذا كان مصطلح التابو، وليد القرن التاسع عشر، ففكرة الحفاظ على النظام الجماعي التي حملها؛ وليدة القرن الثامن، حيث نادى بها ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، كما أن فكرة طلب الغفران هي الأخرى قديمة قدم الأديان في حد ذاتها :« إن الكلمة بولينيزية، لكن الفكرة التي تعرب عنها مألوفة جدا لدينا، وهي مألوفة خصوصا في البلدان التي لم تتعود بعد على عدم تعلم قراءة الكتاب[التوراة].»[1] فالتابو، والمحظور، يشتركان في الدلالة الاصطلاحية مع فروقات بسيطة .

فالفكرة، والمعنى واحد، لكن المصطلحات متعددة، ويرى البعض أن المسألة هنا مسألة اعتقاد؛ فالذين يعتقدون بوجود إله، هو مصدر التحليل والتحريم، يلجؤون إلى استعمال مصطلح "محظور"، والذين يعتقدون بوجود قوى خارقة، وميتافيزيقية. يلجؤون إلى استعمال مصطلح "تابو" :« إن التقييدات التابوية شيء مغاير للمحظورات الدينية أو الأخلاقية، فهي لا ترجع إلى أمر من الله، بل تحظر نفسها من نفسها، وتفترق عن المحظورات الأخلاقية بعدم اندراجها في نظام يقول عموما بضرورة التعفف ويعلل هذه الضرورة، أما المحظورات التابوية فإنها تفتقر إلى أي تعليل، ولا يعرف لها مصدر، هي غير مفهومة بالنسبة لنا، في حين تبدو بديهية لمن يقع تحت سلطانها .»[2] أما هؤلاء الذين سحبوا المعنى إلى مجال الأدب، فتعاملوا مع الأمر بكل مرونة، واستعملوا كل المصطلحات، لكن الذي غلب على التداول في محيط الدراسات الأدبية هو مصطلح "التابو"، فقد :« درج الناقدون المعاصرون على استخدام كلمة (تابو) وحينا (طابو) تعبيرا عن المحظور...فهم يصفون نصا أدبيا ما بكونه "متجاوزا للتابو" بما يعني كونه متخطيا للأعراف الدينية أو الاجتماعية..إلخ ... أو

[1] لالاند ، أندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص 1421 .
[2] سيجموند ، فرويد ، الطوطم والتابو ، ت ، بوعلي ، ياسين ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية ، سورية ، ط1 ، 1983م ، ص 42 .

بمعنى آخر كونه متجاوزا الخطوط الحمراء التي ينبغي الالتزام بالوقوف عند حدودها وعدم اختراقها .»[1] فلماذا شاع مصطلح "التابو" أكثر من مصطلح "المحظور" عند العرب؟ وما سر سيطرة هذا الأخير؟

إن المتتبع لما تعج به الساحة الأدبية، والنقدية، في الوطن العربي في السنوات الأخيرة، من دراسات وانجازات، يلحظ اهتماما بارزا من قبل الأدباء، والنقاد على حد سواء، بحب تقليد الآخر بوعي أو بغير وعي؛ وإن كان التقليد في مجال النظريات، والمناهج النقدية، وما ترتب عليها، من منظومة اصطلاحية، لم يكن خيارا، بل كان أمرا مفروضا، فرضته العقلية الغربية المنتجة، واستلزمته العقلية العربية المستهلكة في أكثر الأحيان؛ فالأمر فيما يخص استعمال مصطلح " تابو" مخالف تماما لذلك، فلا ضرورة لشيوعه بين أدبائنا ونقادنا؛ ذلك أن البديل موجود في اللغة العربية منذ أزيد من أربعة عشر قرنا، حيث حملته الأديان التي سبقت الإسلام، وحمله هذا الأخير سنة (610 م) – عام بعث الرسول– بنصوص واضحة وصريحة :« ومن عجائب انقيادنا الفكري والثقافي نحو الغرب استخدامنا لهذه الكلمة وتوظيفها (رغم شوائب عجمتها وظلالها الإيحائية الغربية المرتبطة بالشعائر البدائية)، مع أن لدينا من البدائل العربية ما هو أقرب إلى ثقافتنا وأكثر ارتباطا بتراثنا وفكرنا؛ ولست أرى ما يمنع استخدام كلمة (محظور) في حد ذاتها تعبيرا عن هذه القضية وفي تراثنا الأدبي نماذج لا حصر لها من الخروج على المحظور بأبعاده المختلفة (المحظور السياسي، المحظور الديني، المحظور الجنسي)، دون أن يكون لتلكم النماذج الأدبية أدنى علاقة بالقضايا الجانبية التي تثيرها كلمة (تابو) .»[2] مما يعني أنه في مجال الأدب، أو في غيره من المجالات، يظل استعمال مصطلح "محظور" أفضل من استعمال مصطلح "تابو" .

[1] بلال ، أحمد كريم ، المحظور في الأدب العربي على مستوى التنظير النقدي والفعل الإبداعي ، مجلة أعاريب ، العدد 2 ، مؤسسة ثورة اللغة للبحوث والتدريب والخدمات اللغوية ، القاهرة ، مصر ، فيفري 2014م ، ص 24 .
[2] المرجع نفسه، ص 24 .

وفي الحقل الأدبي يعد كل من الجنس، والسياسة، والدين، محظورا، ولو نركز في هذه الممنوعات الثلاث، نجد أن كل ما له علاقة بتنظيم العلاقات الجنسية، بين بني البشر، مصدره الله، وكل ما ينظم علاقة السلطان بالرعية، هو كذلك من عند الله، وكل ما له علاقة بالدين قد شرعه الله، وبالتالي فأفضل مصطلح في اللغة العربية للدلالة على هذه المحرمات، هو مصطلح المحظور، ولا مبرر لاستعمال الأدباء، والنقاد العرب، لمصطلح "تابو"، ولا لطغيانه :« إن كلمة "تابو" مستعملة في الألسنة البولينيزية للدلّ على المؤسسة التي يجري بموجبها سحب بعض الأشياء من التداول المشترك؛ وهي أيضا تعبر عن العلامة الفارقة لهذه الأصناف من الأشياء، لقد أُتيحت لنا الفرصة من قبل لكي نبين مدى التعاسة القائمة على تحويل تعبير محلي وعامّي ضيق، إلى مصطلح نوعي ... إن تعبير محرمات أو محظورات يبدو لنا أفضل بكثير، غير أن كلمة "تابو" مثل كلمة "طوطم" شديدة التداول .»[1] فالمتعمق في الدلالة الاصطلاحية لكلا اللفظتين، يرى أن كلمة محظور بالنسبة للعرب مناسبة أكثر؛ وذلك للأسباب الآتية :

- أن كلمة محظور أقدم في الظهور من كلمة تابو .
- أن كلمة محظور أوسع، وأشمل؛ فهي تلائم كل الميادين : الديني، والسياسي، والجنسي، والتاريخي، والاجتماعي، وغيرها .
- أن كلمة محظور تلائم العقلية العربية التي آمنت بالإسلام منذ عدة قرون، وتخلت عن الإيمان بالقوى الخارقة التي هي مهد ميلاد كلمة "تابو"، فلا يعقل أن نجد شخصا لا يؤمن بوجود هذه القوى، و يستعمل في نفس الوقت مصطلح "تابو".
- أن كلمة "تابو" تظل تحمل معها الروح البدائية التي أحيطت بها عند ظهرها، ولا يعقل لشخص متحضر أن يستعمل مصطلحا يشع بالبدائية .

[1] لالاند ، أندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص 1421.

1-3- أنواع المحظورات :

يظهر مما سبق، أن مصطلح محظور في الدين يعني؛ تحريما واضحا لأمور معينة لضررها الواضح، وقد جاء هذا التحريم بعبارات صريحة، لا إيحاء، ولا تلميحا، كما أن انتهاكه يؤدي إلى عواقب وخيمة، والمشرع لم يتهاون في مثل هذه الأمور، ثم أُستعير هذا المصطلح من حقل الشرع إلى حقل الأدب، وأصبح يعني :« جملة المحظورات الأخلاقية – الدينية- السياسية التي يأتيها الأدباء في كتاباتهم أي الثالوث المحرم (الدين – السياسة – الجنس) .»[1] ويبدو أن التحريم لم يطل الموضوعات من حيث هي؛ وإنما طريقة، وكيفية التناول، فما وجه الشبه الذي أجاز مثل هذه الاستعارة؟ وهل كل تناول لإحدى هذه المحظورات يلحق ضررا بالقارئ؟ طبعا لا، ولكن أسلوب الطرق، والأغراض المُبيّتة، والأهداف المتوخاة، والغايات المرجوة، هي التي تحكم بالحظر، أو الإباحة؛ فإذا تناولنا السياسة في بلد ما، بطريقة واعية، وبهدف تنوير الشعب، وكشف فضائح النظام، وسلبياته، من أجل التغيير نحو الأفضل، ومن أجل ألا يبقى الشعب – وبالتالي الأديب الذي هو فرد من هذا الشعب – في متاهة، فهذا يعني أن الأدب قد أدى وظيفته، ولا غبار عليه؛ أما إذا كان الهدف هو نشر سياسة ما، أو محاولة إقناع جمهور القراء بقبول نظام معين، بمعنى أن الأدب تحول إلى وسيلة إشهار، ودعاية، أو جزء من حملة انتخابية، فهذا هو المرفوض قطعا .

نفس الشيء يترتب عن تناول المحظور الجنسي، فإذا كان بطريقة واعية، وبلغة راقية، ويهدف مثلا إلى نشر ثقافة جنسية، أو معالجة آفات اجتماعية، سببها هذا الأخير، فلا ضير في ذلك، لكن أن يكون الهدف من ذلك، هو الحديث عن الجنس من أجل الجنس،

[1] بحري ، محمد الأمين ، مداخلة ، سيميائية المسكوت عنه في الرواية الجزائرية من إنتاجية الدال إلى تسويق المدلول روايات الطاهر وطار وأحلام مستغانمي نماذج ، محاضرات الملتقى الدولي الخامس " السيمياء والنص الأدبي " ، كلية الآداب واللغات ، قسم الأدب العربي ، منشورات جامعة محمد خيضر ، بسكرة ، الجزائر ، 15- 17 نوفمبر 2008م ، ص 471 .

بلغة مبتذلة، وأسلوب مُنفر، وبلا غاية نافعة، فهذه مادة إباحية، وليس أدبا؛ إذ لا يجوز لها أن ترقى إلى مصاف الأدب .

أما المحظور الديني في الأدب، فهو في نظرنا أصعب المحظورات الثلاث طرقا؛ لأنه ليس من السهل تناوله، والخوض في غماره، إلا إذا كان الأديب متشبعا بثقافة دينية، تكون بمثابة الحصانة له، والدرع الواقي من أي انزلاق خطير، قد يؤدي بصاحبه إلى التعرض لتهمة الإلحاد، أو المساهمة في الدعوة إلى التكفير، وهذا ما أكده "بحري محمد الأمين" :« إنها مواضيع محظورة إذا ما تعرض إليها الكاتب صراحة وعبارة، لذلك نجده يتلافى هذه اللغة التعبيرية المباشرة التي قد تزج به في مخاطر ومحاذير المثقف في دول العالم الثالث، وما من حل إلى تناول هذه المواضيع إلا رمزا بالإشارة دون العبارة، والإيحاء دون التصريح، وكثيرا ما اكتفى أديبنا بمجرد التلميح لشريحة من القراء تتفهم ظروفه، وتقيل عثرته وتعزيه أخيرا في مصابه.»[1] ورغم خطورة تناول المحظور الديني على وجه الخصوص، إلا أننا لا نعدم اليوم كتابا في الوطن العربي، امتلكوا جرأة كبيرة في طرق هذا الموضوع؛ عبارة لا رمزا بالإشارة، وتصريحا لا إيحاء .

1-4- الرواية :

يصعب اليوم أكثر من ذي قبل، وضع تعريف للرواية، خاصة بعد ظهور ما يسمى بالتجنيس؛ أي تداخل الأجناس داخل الرواية :« تتخذ الرواية لنفسها ألف وجه، وترتدي في هيئتها ألف رداء، وتتشكل أمام القارئ تحت ألف شكل، مما يُعسّر تعريفها تعريفا جامعا مانعا، ذلك لأننا نجد الرواية تشترك مع الأجناس الأدبية الأخرى، بمقدار ما تتميز عنها بخصائصها الحميمية وأشكالها الصميمة.»[2] كما أن الرواية ذات علاقة وطيدة بالمجتمع؛ حتى ليخيل إلى القارئ أنها مجتمع من ورق، فالرواية عبارة عن :« مجموعة من الأحداث،

[1] بحري ، محمد الأمين ، الملتقى الدولي الخامس " السيمياء والنص الأدبي " ، مداخلة ، سيميائية المسكوت عنه في الرواية الجزائرية من إنتاجية الدال إلى تسويق المدلول روايات الطاهر وطار وأحلام مستغانمي نماذج ، ص 474 .
[2] مرتاض ، عبد الملك ، في نظرية الرواية ، بحث في تقنيات السرد ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 240 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، د ط ، ديسمبر 1998م ، ص 11 .

ذات صلة بشخصيات إنسانية تختلف أنماط سلوكها وعيشها في الحياة، تماما كما هي حياة البشر على الأرض، ويرويها القاص بأسلوب مشوق، فيَشُدُّنا إلى الأحداث ويأسرنا، حتى لنظن أن ما يرويه قد وقع فعلا .»[1] وسنكتفي بهذين التعريفين؛ ذلك أنه رغم تعدد مفهومات الرواية؛ إلا أن الاختلاف لم يطل العناصر الأساسية المشكلة للمفهوم .

1-5- المعاصرة :

يلتبس مصطلح المعاصرة مع عدة مصطلحات على غرار: الحداثة، والحديث، والجديد، والتقدم، ويتقابل مع مصطلحات أخرى من قبيل: الأصالة، والقديم، والتراث، والتقليدي، كما يعزى الحديث عن المصطلح بالتواشج مع البقية؛ إلى عدم دخول المصطلح تحت راية أي مشروع فكري مستقل، أو انتمائه لمدرسة نقدية معينة، أو اندراجه تحت سقف نظرية أو منهج ما .

ولكي يتم التحديد الواضح للمصطلح، لا بد من الوقوف عند أهم المصطلحات التي يتشابك معها، قبل البدء في بحث ماهيته .

مع العلم أن جل المصطلحات المذكورة آنفا، لم تتعرض للحسم بالنسبة لقضية بحث مفهومها، بما فيها "المعاصرة "، فالحداثة مثلا لم تقف عند مفهوم واحد، وراح النقاد يضعون لها عدة تعريفات، تختلف باختلاف المعيار المعتمد، ومن بين التعريفات الموضوعة نجد تعريف "خميس كرم" :« كانت الحداثة مع ظهورها الأول تعني حب المرء لعصره، واحتفاله به وبمستجداته، على عكس الآخرين المتغنين باستمرار بعظمة الماضي وبالأسلاف، وبانتقال المفهوم إلى مجال الفنون والآداب اكتسب معنى جديدا مفاده ضرورة تدمير كافة الأشكال التقليدية الجامدة التي تعوق تطور الفن، ثم في مرحلة لاحقة أصبح مجال هذا التدمير يشمل كافة البنى الاقتصادية والاجتماعية وكل الأنساق المعرفية والسلوكية التي

[1] بطرس ، أنطونيوس ، الأدب تعريفه ، أنواعه ، مذاهبه ، المؤسسة الحديثة للكتاب ، لبنان ، د ط ، 2005م، ص 153.

تكبل التطور الإنساني وتعوقه .»[1] حيث حاول "خميس كرم" في هذا التعريف أن يستعرض أهم التطورات التي طرأت على تعريف الحداثة؛ بحكم أن المفاهيم تتطور .

أما بالنسبة لمفهوم كلمة "الحديث" :« فرغم أنها كلمة من المفترض فيها أنها محايدة، إلا أنها ليست في واقع الأمر كذلك، فعادة ما توضع الكلمة في مقابل "تقليدي" أو "قديم" وتصبح كلمة معيارية، وتعني أن الحديث دائما أحسن من القديم؛ ففي عبارة "العلم الحديث" ..بل وفي "العالم الحديث" ثمة إيحاء بأنه علم أحسن وعالم أفضل، وهذا كله نتيجة لارتباط الرؤية التحديثية بفكرة التقدم .»[2] وإن كان مفهوم الحديث ينضوي على معنى الأفضلية، ويوضع مقابل القديم، والتقليدي، فإن هذا لا ينفي بأي حال من الأحوال أن القديم هو الآخر يمكن أن يحتوي على الأحسن، بل والجيد أيضا، وأن القديم ليس دائما أسوء من الحديث، ذلك أن التراث :« هو العطاء القومي الحضاري المتزايد الذي يتجهز به الإنسان في مجتمع من المجتمعات لخوض غمار المستقبل وهو دائم ومتنام ولا يرتبط بمرحلة واحدة من مراحل التاريخ .»[3] وهذا التعريف ينفي أن يكون التراث مرتبطا بزمن معين، ذلك أن بقاء التراث حيا، يحتكم إلى معيار جودة المنجز التراثي ، ومدى قدرته على التأثير في الأجيال اللاحقة.

وليس ببعيد عن مصطلح التراث، يوجد مصطلح الأصالة، الذي يعني :« الأشكال التي ترد على النموذج الأصلي الكامل في النفس البشرية .»[4] كما أن كلمة "أصيل" إذا ما وردت وصفا لشيء ما فإنها تحمل معنى الفرادة، والتميز، وعندما يتعلق الأمر بالإبداع الأدبي يصبح المقصود خلق نماذج فنية غير مكرورة :« وعند ارتباطها بالإبداع تصبح الأصالة صفة مطلقة لأنها عنصر أساسي تشتمل عليه الخاصية الابداعية ضمنا، وهو القابلية نحو إنتاج أفكار غير مألوفة، فالعامل الفني الأصيل هو الذي لا يكون صورة مقلدة

[1] خميس ، كرم ، مأزق الحداثة : نظرة أولية ، ندوة الحداثة وما بعد الحداثة ، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، طرابلس ، ليبيا ، يوم 13 / 03 / 1998م ، ص 114 .
[2] المسيري ، عبد الوهاب ، التحديث والحداثة ، ندوة الحداثة وما بعد الحداثة ، ص 61 .
[3] عرسان ، الرباعي إحسان ، و الرشدان ، وائل منير ، إشكالية التواصل مع التراث في الأعمال الفنية ، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية ، المجلد 19 ، العدد 2 ، دمشق ، سورية ، 2003م ، ص 144 .
[4] المرجع نفسه ، ص 147 .

أو منقولة.»[1] وكثيرا ما ترد المقابلة بين الأصالة، والمعاصرة؛ على أنهما مختلفان، أو متناقضان، لكن ما تم التوصل إليه هو أنهما مفهومان يكملان بعضهما؛ فلا أصالة بدون معاصرة، ولا معاصرة بدون أصالة :« والحقيقة البادهة أن لا معاصرة دون أصالة، ولا أصالة صادقة دون معاصرة فاعلة، فالماضي بالنسبة للأفراد والأمم هو الذاكرة المصاحبة دائما التي يختزن فيها الإنسان تجاربه وعبره، ويوظف دروسها لحاضره ومستقبله ويورثها أولاده وأحفاده، ويمكنه حضورها الدائم من الحكم على المستجدات على ضوء تلك التجارب.»[2] وإن كانت الأصالة هنا لم تبتعد كثيرا عن معنى التراث .

فهاته المصطلحات، وإن اختلفت معانيها، وتناقضت أحيانا؛ إلا أنها تتقاطع في مستويات عديدة، وتتشابك، والآن سنحاول أن نركز على مصطلح المعاصرة، ونبحث ماهيته انطلاقا من دلالته اللغوية، ثم الاصطلاحية، والوقوف على الفروقات بينه، وبين المصطلحات السابقة .

1-5-1- المعاصرة : دراسة لغوية :

جاء في القاموس المحيط :« العَصْرُ مثلثة وبضمتين الدّهْرُ.»[3] والمعنى هنا عام إذ يدل على الزمن دونما تحديد، ومعلوم أن الزمن قد يكون ماضيا، أو حاضرا، أو مستقبلا، فيصلح أن نقول مثلا : "دهر مضى"، أو "دهر آتي"، وجمع كلمة "عصر" :« أَعْصَارٌ وعُصُورٌ وأَعْصُرٌ وعُصُرٌ .»[4] لكنها عندما تدل على صفة في الشخص، أو الشيء يتغير المعنى من الدلالة على الزمن بصفة عامة إلى التخصيص، فيقال :« أَعْصَرَ القَوْمُ .»[5] أي

---

[1] عرسان ، الرباعي إحسان ، و الرشدان ، وائل منير ، إشكالية التواصل مع التراث في الأعمال الفنية ، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية ، ص 147 .

[2] ضياء العمري ، أكرم ، التراث والمعاصرة ، سلسة كتاب الأمة ، رقم 10 ، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، قطر ، السعودية ، ط 1 ، 1984م ، ص 13.

[3] الفيروز ابادي الشيرازي ، مجد الدين محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، مصر، ط 3 ، 1978م ، ج 2 ، ص 89 .

[4] المرجع نفسه ، ص 89 .

[5] القزويني الرازي ، أبا الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، مقاييس اللغة ، تح ، محمد هارون ، عبد السلام ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، د ط ، د ت ، ص 341 .

دخلوا في العصر، وبالتالي اصطبغوا بصبغته، وهذا يدل على الزمن الحاضر؛ لأننا لا نستطيع أن نقول أعصر، أو عاصر الزمن الماضي، أو عاصر الزمن المستقبل .

كما نجد في لسان العرب :« العَصْرُ : اليوم .»[1] ، و« العِصَارُ : الحِينُ .»[2] فالكلمة هنا ارتبطت بالزمن الحاضر، وألغت باقي الأزمنة، ونشير هنا أنه لم يرد مصطلح "المعاصرة" على هذا الوزن " مفاعلة" في لسان العرب، وهو من أكبر المعاجم في اللغة العربية، ولم يذكر أيضا في القاموس المحيط، والسؤال المطروح هنا لماذا؟ فهل المصطلح بهذا الوزن جديد على اللغة العربية؟

أما بالنسبة للمعاجم الحديثة، فقد تمت الإشارة إلى المصطلح؛ وتخصص في الدلالة على الزمن الحاضر فقط، حيث تخلص من العموم، وأصبح مصطلح المعاصرة :« يعني أن يكون الشيء متزامنا في عصر واحد مع أشياء أخرى .»[3] وهنا ورد ذكر الشراكة الزمانية لعدة أشياء، وقد أصبحت فيما بعد شرط ضروري من شروط تحقق المعاصرة .

فكلمة "معاصرة" هي في أحسن الأحوال صفة، تدل على أن الموصوف يساير العصر الذي هو فيه فـ :« معاصر : صفة للإنسان أو الحدث الذي يتفق وجوده مع غيره في نفس الوقت، وإذا أطلق انصرف إلى الوقت الحاضر، كأن يقال: الرواية المعاصرة مثلا.»[4] فالزمن الحاضر، والمواكبة الزمنية، هي من أهم الأسس التي اعتمدها الباحثون لتوضيح معنى المعاصرة .

---

[1] ابن منظور ، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ، لسان العرب ، ج 9 ، ص 236 .
[2] المرجع نفسه ، ص 236 .
[3] عبد الفتاح عبد الكافي ، إسماعيل ، معجم مصطلحات عصر العولمة (مصطلحات سياسية واقتصادية واجتماعية ونفسية وإعلامية) ، دار كتب عربية للنشر والتوزيع ، د ط ، 2003م ، ص 425 .
[4] وهبه ، مجدي ، و المهندس ، كامل ، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ، مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1984م ، ص 371 .

1-5-2- المعاصرة : دراسة اصطلاحية :

يأتي الحديث عن المعاصرة دائما مرتبط بالحديث عن التقدم، والحداثة، وما بعد الحداثة، والحداثوية، والحداثنية، وهاته الأخيرة هي الاسم الآخر للمعاصرة، وإن تعددت مفاهيم هذه المصطلحات، والتبس معناها، فإن مصطلح المعاصرة على عكس ذلك؛ إذ ارتبط دوما بالمعيار الزمني، والذي يتم بموجبه التفريق بين مصطلحي الحداثة، والمعاصرة :« وتغيُّر المصطلح من مرحلة إلى أخرى يؤكد استمرارية تدفق معطيات الحداثة وقوة زخمها ... وفي مقابل تدفقها واستمراريتها، تبدو المعاصرة محايدة، وحيث لا يعني الزمن شيئا بالنسبة للحداثة بوصفها انبثاقا كليا جوهريا وشاملا، إذ تنحسر المعاصرة في شكل استجابة ظرفية تخضع لقيم عصر معين .»[1] فالزمن لا يعني شيئا بالنسبة للحداثة، في حين أنه يعني كل شيء بالنسبة للمعاصرة، أو هو المعيار المعتمد للحكم على الشيء بأنه معاصر .

فالمعاصرة إذن تأخذنا دوما إلى الزمن :« فالمعاصر يرتبط بالعصر فيكون بذلك ذا دلالة زمنية، أما الجدة فلا ترتبط بالزمن إذ قد يكون الجديد في القديم كما يكون في الحديث، أما الحداثة فتعني لغويا إيجاد ما لم يكن موجودا من قبل ويظل هذا حديثا ما بقي فتيا غير مألوف أي ما بقي في منأى عن فعل العادة .»[2] وإذا كان عنصر الزمن شرطا لتحقق المعاصرة، فهو الآخر يقتضي شرطا آخر؛ حيث أن المزامنة وحدها لا تكفي ما لم تكن مصحوبة بشرط الاستجابة لمستجدات العصر الراهن؛ فقد يحدث أن نجد شخصا في زماننا هذا، ولكنه لا يمت إلى زمنه بصلة؛ وذاك إذ كان لا يبدي أي تفاعل مع ما يدور من حوله، ذلك أن الإنسان المتحجر الذي يمسك بتلابيب الماضي صالحها، وفاسدها، شبيه بالميت؛ وبالتالي فهو لا يؤثر ولا يتأثر، وسيصبح وجوده في العالم أو عدمه سيان، ومما لاشك فيه

---

[1] حمر العين ، خيرة ، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، سورية ، ط 1 ، 1997م ، ص 22 .

[2] بوذراع ، نادية ، الحداثة في الشعرية العربية المعاصرة بين الشعراء والنقاد – عبد الوهاب البياتي ومحي الدين صبحي – أنموذجا، مذكرة ماجستير ، جامعة الحاج لخضر ، باتنة ، الجزائر ، 2007م / 2008م ، ص 21 .

أن أي إنسان واعٍ لا يحب أن يتصف بهذه الصفة، من هنا تكتسي المعاصرة أهميتها البالغة.

ورغم أهمية عنصر الزمن بالنسبة للمعاصرة؛ حيث يُعتمَد عليه بالدرجة الأولى في تحديد المعاصر من غيره، وهو ما وضحه "الكبير الداديسي" بقوله :« يكفي أن يكتب أي نص في أي عصر ليوصف بالمعاصرة للفترة التي كتب فيها .»[1] كما أنه وضح الفرق بين الحداثة والمعاصرة، حيث عد هذا الأخير :« مفهوما محايدا مرتبطا بالزمن ليس غير، وقادرا على أن يدخل في جبته كل ما كتب في العصر المحدد، ويعتبر معاصرا دون أن يمس بمكانة الرادة الأوائل ... كما أن للحداثة ضوابط لا علاقة لها بالزمن فقد تكون رواية ألفت في الخمسينيات أكثر حداثة من رواية صدرت اليوم أو ستصدر في المستقبل لكاتبة تحمل فكرا تقليديا .»[2] ومع أهمية عنصر الزمن بالنسبة للمعاصرة؛ إلا أنه قد اختلف الباحثون في الفترة الزمنية التي يؤرخ بها للمعاصرة، والزمن الذي يحدد كبداية لفترة المعاصرة؛ ذلك أن :« هناك من يؤرخ للمعاصرة بالحرب العالمية الأولى على أساس أنها أحدثت في المنطقة عديدا من التحولات السياسية التي تصلح بداية للمعاصرة في الشعر ..وهناك من يؤرخ لبداية المعاصرة بثورة 1919 على أساس أنها ثورة نبعت من هذه الأرض ومن وحي إنسانها العربي الذي استطاع من خلالها أن ينتزع لشعبه عديدا من المكاسب السياسية والاجتماعية...وهناك من يؤرخ لبداية المعاصرة بمطالع الثلاثينيات على أساس أن الثلاثينيات شهدت استجماع القوى الأدبية وبزوغ كثير من المجالات الثقافية سواء في المجامع أو الروابط أو الجماعات أو الدوريات ..وهناك من يؤرخ لبداية المعاصرة بثورة 1925 على أساس أنها ثورة أعطت إنجازات سياسية واجتماعية غيرت بها من هيئة التركيب الطبقي والفكري للمجتمع العربي، وشاركت في وضع انسان المنطقة في قلب التاريخ

[1] الداديسي ، الكبير ، أزمة الجنس في الرواية العربية – بنون النسوة – مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2017م ، ص 11 .
[2] المرجع نفسه ، ص 11 .

المعاصر واهبا ومتلقيا.»[1] وطبعا لكل رأي أتباعه، وأنصاره، والاتفاق على المفهوم لم يكن ليشفع في الإجماع على تحديد بداية زمنية موحدة لفترة المعاصرة، كما أن هذا الاختلاف لم يؤثر بأي شكل من الأشكال على المفهوم.

ولعل أفضل مفهوم وضع لها؛ والذي منحها كنهها الحقيقي، هو أنها :« المفاعلة، أي التفاعل بين الإنسان أو الثقافة أو الحضارة، وبين العصر – أي الزمن – المعيش، إنها أشبه ما تكون بتفاعل الإنسان وتلاؤمه مع اللحظة الراهنة من عمره، تفاعلا يضيف به الجديد، ويتجاوز به غير الملائم من مواريثه، وفق المعايير التي هي ثوابته، وأصالته، وهويته .»[2] فالمعاصرة لا تعني القفز العائم على تراث الأمة، كما لا تعني التقليد الأعمى لحضارة الغرب؛ ولكنها التفاعل الإيجابي مع معطيات الراهن بالوقوف على أرضية صلبة من الثقافة، والهوية؛ حتى لا تمّحي الذات في الآخر، وحتى لا تتقوقع هذه الذات على نفسها، وتعيش عزلة تفرض عليها موتا قبل الموت .

وعندما تكون المعاصرة بهذا المعنى، فإنها لمّا تصبح وصفا لشيء ما، فلابد إذن أن يمتثل لشروطها ومعاييرها؛ وبالتالي تصبح **الرواية الجزائرية المعاصرة** هي ذلك المُؤَلف بأقلام جزائرية، والذي تفاعل بإيجابية مع معطيات زمنه؛ فهو وليد الراهن لمعالجة مشاكل الراهن .

[1] أحمد العزب ، محمد ، ظواهر التمرد في الشعر العربي المعاصر ، أطروحة دكتوراه ، جامعة الأزهر ، القاهرة ، مصر ، 13 / 12 / 1976م ، ص 14 .

[2] عمارة ، محمد ، الهوية الثقافية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة والتحديات ، مجلة الإسلام اليوم ، العد 31 ، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، إيسيسكو ، الرباط ، المغرب، 2015م ، ص 58 .

2- خصوصية الرواية الجزائرية المعاصرة :

تتميز الرواية الجزائرية عن أية رواية أخرى، غربية أو عربية، مشرقية أو مغربية، بتوافرها على مجموعة من المعالم، التي تُشخص بصمتها، وتحدد هويتها، وترسم خط تميزها وتفردها، وهذا ما يمنحها خصوصيتها المستقلة، ويمكن تلخيص هذه المعالم فيما يأتي :

2-1- اللغة :

الرواية فن اللغة بامتياز؛ فهي المادة الخام التي ينطلق منها البناء المعماري الفني للرواية :« فاللغة تعد ركنا أساسيا في التعبير عن الأفكار، ومكونا رئيسيا لتشكيل النص الروائي، فهي تمثل همزة الوصل بين الكاتب والمتلقي، وعن طريقها يسمع الكاتب صوته ويبث أفكاره ورؤاه .»[1] وما دامت الرواية عبارة عن مجموعة من الأفكار والرؤى، التي يريد الكاتب تبليغها للقارئ، وهو لا يستطيع ترجمة هذه الأفكار إلا بواسطة اللغة، فلا غرو إذن أن :« اللغة في الرواية هي نسيج النص، والنص قد يشفّ ويكشف كل مقاصده، ولكن الغالب أن يكون كثيفا لا شفافا لأنه كما كشف باختين Bakhtine، نتاج تراكمات من الأفكار والتعابير والمعاني تجمعها ذاكرة اللغة وتحول القراءة إلى عملية لا تنتهي من البناء والتفكيك وإعادة البناء .»[2] فاللغة يحتاجها الكاتب على مدار عملية التأليف؛ إذ إن كل العناصر الفنية التي تقوم عليها الرواية من: الشخصيات، إلى الزمان، إلى المكان، إلى غير ذلك، تحتاج إلى اللغة؛ لكي تقول، أو تقال، لذلك تعد أهم مكون من مكونات الرواية :« وقد تكون اللغة في الرواية أهم ما ينهض عليه بناؤها الفني، فالشخصية تستعمل اللغة، أو توصف بها، أو تصف، هي، بها، مثلها مثل المكان أو الحيز والزمان والحدث... فما كان ليكون وجود لهذه العناصر، أو المشكلات، في العمل الروائي لولا اللغة .»[3] بل إن العناية

---

[1] عثمان ، فايزة ، ظاهرة العنف في الرواية الجزائرية من 2000م إلى 2013م مقاربة بنيوية تكوينية ، مذكرة ماجستير ، جامعة مصطفى اسطمبولي ، معسكر ، الجزائر ، 2015 م / 2016م ، ص 79 .

[2] زيتوني ، لطيف ، معجم مصطلحات نقد الرواية ، مكتبة لبنان ، ناشرون ، دار النهار للنشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2002م ، ص 99 .

[3] مرتاض ، عبد الملك ، في نظرية الرواية ، بحث في تقنيات السرد ، ص 108 .

باللغة، هو الذي يمنح العمل الروائي فرادته الخاصة؛ إذ إن القاموس اللغوي موحد، لكن الأشكال اللغوية مختلفة؛ فكل كاتب له طريقته الخاصة في توليد صيغ لغوية جديدة؛ مما يجعل كل شكل لغوي مختلفا عن الآخر، وهنا تظهر الموهبة الفنية لكل كاتب على حدة، كما تظهر الفروقات الفردية بين الكتاب، وهو ما يمنح لكل أديب ما يميزه عن الآخرين.

ومع ظهور المدرسة الشكلانية الروسية، والاهتمام بكيفية القول، لا بما يحمله القول، وظهور اللسانيات الحديثة، تم منح اللغة أهمية أخرى؛ فأصبحت هناك لغات مختلفة: بحسب الوظيفة : شعرية، أونثرية، أو بحسب المستوى : لغة رسمية، أو سوقية، فصحى، أو عامية، لغة أو لهجة .

وأمام هذا الاهتمام المتزايد باللغة، أصبح الروائيون يشتغلون كثيرا على هذا العنصر، ومن بينهم الروائيين الجزائريين، وإن كانت الرواية الجزائرية تشترك مع روايات الوطن العربي، في كون لغتها الرئيسية، هي العربية الفصحى؛ إلا أنها تتميز عن غيرها من الروايات، فيما يخص عنصر اللغة؛ كون الرواية الجزائرية تكتب بثلاث لغات: العربية الفصحى، واللغة الفرنسية، واللغة الأمازيغية؛ لأنها لغات الشعب الجزائري، حيث :« تتميز الوضعية اللسانية في الجزائر بالتعايش اللغوي؛ إذ نجد اللغتين الأمازيغية والفرنسية في مقابل اللغة العربية (اللغة الرسمية) للبلاد.»[1] ولذلك كان :« الخروج من أسر اللغة الواحدة إلى أفق التهجين والتعدد، مما ساعد على تنويع الأساليب وتحقيق درجة أعلى من الحوارية .»[2] هذا التعدد في اللغات؛ منح الرواية الجزائرية بصمة متفردة، خاصة وأن اللهجات في الجزائر أيضا عديدة ومتنوعة.

تحضر إذن اللغة الفرنسية في الرواية الجزائرية، سواء كعبارات فقط مضافة للغة العربية، أو كلغة الرواية ككل:« امتاز الأدب الجزائري المعاصر، بخاصية يندر وجودها في

[1] شيخ ، فتيحة ، التأثيران الفرنسي والأمريكي في الخطاب الروائي "نجمة" عند كاتب ياسين ، مذكرة ماجستير ، جامعة حسيبة بن بوعلي ، الشلف ، الجزائر ، 2011م / 2012م ، ص 3 .

[2] سلطاني ، خديجة الكبرى ، تجليات التجريب في الرواية الجزائرية المعاصرة "هوامش الرحلة الأخيرة " لمحمد مفلاح أنموذجا ، مذكرة ماجستير ، جامعة مصطفى اسطمبولي ، معسكر ، الجزائر ، 2015م / 2016م ، ص 137 .

الوطن العربي، وهي ظاهرة الكتابة باللغة الفرنسية .»[1] فأن يكون الإبداع باللغة الأجنبية لا يخرج عن نطاق اللغة الفرنسية، يجعل من هذه الأخيرة، ليست مجرد لغة أجنبية فقط، قوامها الانفتاح على الآخر، بل يجعل منها لغة تكرس التبعية للغالب، وهو المستعمر؛ وهذا الطرح يجد له دعائما لدى الروائيين الجزائريين الشباب، الذين يبدعون بهاته اللغة، أولئك الذين لم تفرض عليهم اللغة الفرنسية، وإنما اختاروها دون كل اللغات الأجنبية الأخرى، هذا مع العلم أن اللغة الإنجليزية هي اللغة الأولى في العالم، واللغة الإسبانية هي الأكثر انتشارا، وإذا كان الهدف هو إيصال الصوت للآخر، فإن اللجوء إلى الكتابة بإحدى هاتين اللغتين سيفي بالغرض، فلماذا إذن اللجوء إلى الكتابة باللغة الفرنسية بالذات، دون كل اللغات الأجنبية الأخرى ؟! .

فبالنسبة للغة الفرنسية، حتى وإن لم تكن حكرا على الرواية الجزائرية، حيث إن هناك العديد من الروائيين العرب من يكتبون رواياتهم بهاته اللغة، أو يضيفونها إلى اللغة العربية، إلا أن الكتابة باللغة الفرنسية في الجزائر تتخذ أبعادا أخرى وذلك لسببين :

- أنها لغة الكولون المستعمر، والتي فرضها في البداية عن طريق الغصب والقوة .
- أننا قلّما نصادف في الجزائر منذ ظهور فن الرواية إلى بداية أخذه في النضج، روائيين جزائريين يكتبون باللغة الإنجليزية، أو الإسبانية، أو غيرها .

وإذا كانت كل دول المغرب العربي قد عرفت هذه الظاهرة؛ بحكم تعرضها للاستعمار الفرنسي، وإن بنسب متفاوتة، إلا أنها في الجزائر اتخذت منحى آخر :« إن هذه الحقيقة تنطبق على المغرب العربي بكليته وبصفة خاصة على الجزائر التي اتخذ تطورها الأدبي طابعا خاصا. وإذا كنا نجد في المغرب الأقصى بعد الحرب العالمية الثانية كتابا باللغة الفرنسية فقد كان لهم معاصرون أو سبقهم كتاب آخرون كانوا يعبرون بالعربية. أما في تونس فكانت الغلبة الأدبية للأدب المكتوب باللغة العربية. ويبقى التيار الجزائري مجسدا

[1] حاج براهيم ، كنزة ، التأثيرات الأجنبية في روايات مولود فرعون ، مذكرة ماجستير ، جامعة حسيبة بن بوعلي ، الشلف ، الجزائر ، 2011م / 2012م ، ص 38 .

لمأساة التعبير في الأدب لدى الكتاب الجزائريين.»[1] فالكتابة باللغة الفرنسية في الجزائر لها مميزاتها؛ فهم يكتبون بفرنسية متطورة تضاهي فرنسية بلزاك Balzac وفلوبير Flaubert، من جهة، ومن جهة أخرى حملت عبق الجزائريين، وتلونت بدمهم، وتشربت ثقافتهم، ونضحت بروحهم النضالية، فاختلفت عن فرنسية الفرنسيين، أضف إلى ذلك الروح التفاؤلية التي تميزت بها كتابات الجزائريين :« ولعل هذه الروح التفاؤلية تميز الأدب الجزائري عن الأدب الفرنسي رغم اشتراكهما في أداة تعبير واحدة .»[2] كما أن كتابنا، قد استعملوا عدة مصطلحات جزائرية بلغة فرنسية، فأضافوا الكثير لهاته اللغة، كما أخذوا منها الكثير، ولا شك في أن المطلع على الروايات الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية، سيجد لغة مختلفة عن اللغة الفرنسية .

كما أن الإبداع في الجزائر بهذه اللغة، لم يبق مرهونا بالفترة الاستعمارية؛ حيث كانت الظروف سببا وراء هذه الظاهرة، بل امتد إلى غاية يومنا هذا، مما دفع البعض إلى الحيرة، والتساؤل حول مكانة اللغة الفرنسية داخل النسيج الاجتماعي الجزائري، وهل هي مجرد لغة أجنبية ؟ أم أنها أكثر من ذلك؟ وهو الطرح الذي بلورته المساءلة الآتية :« عن قيمة اللغة الفرنسية في مجتمعنا وسر تعاظم سلطانها وعنفها الرمزيين، عما إذا كانت فعلا اللغة الأجنبية أم اللغة الأجنبية ذات الامتياز، أم يجدر اعتبارها أحد اللغات الوطنية كما يذهب إليه – سخرية– البعض .»[3] ففي تسعينيات القرن الماضي مثلا، كانت الرواية المكتوبة باللغة الفرنسية حاضرة، وشاهدة على الأزمة الوطنية، وعندما ترجمت إلى اللغة العربية ظلت تحمل معها تميزها وتفردها :« وما يميز الرواية السوداء المترجمة هو التعدد اللغوي داخل المتن السردي فمن الفصحى إلى العامية، وأخيرا اللغة الفرنسية لغة النص الروائي، لتعطي

[1] شرف ، عبد العزيز ، المقاومة في الأدب الجزائري المعاصر ، دار الجيل بيروت ، لبنان ، ط 1، 1991م، ص 50.
[2] المرجع نفسه، ص 128.
[3] حمادوش ، نوال ، المنظومة القيمية اللغوية في المجتمع الجزائري ، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية ، العدد 10 ، جامعة فرحات عباس ، سطيف ، الجزائر ، 2009م ، ص 150.

للرواية بصمة التفرد والانتماء والخصوصية الجزائرية.»[1] إن القارئ للرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية – طيلة عمر فن الرواية في الجزائر – سيقف على الفروق بين الفرنسيتين؛ سيجد نفسه أمام لغة أخرى، خاصة، وجديدة، ذات طابع مميز، إنها فرنسية خاصة بالكتاب الجزائريين فقط :« إنه يتكلم بلغة غير مفهومة بالنسبة للفرنسي، والجزائري، لغة الإستلاب، فالأديب الجزائري يفجر هذه اللغة ويفتتها ليؤسس بهذه اللغة لغة جديدة ذات رؤية جديدة، وفلسفة جديدة أيضا وبالتالي فهي لغة أخرى غير جزائرية وغير فرنسية تحمل كل التناقضات .»[2] إنها لغة ثالثة بين الجزائرية والفرنسية، يمكن الاصطلاح على تسميتها بالفرنجزية، ومن هذا المنطلق، برهنت الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية على هويتها الجزائرية، أثناء الصراع الفكري، الذي نشب حول هوية هذا الأدب.

كما يستعمل الكاتب الجزائري اللغة الأمازيغية؛ لأنه يتكلمها، ولأنه يخاطب قارئا أمازيغيا؛ ذلك أن اللغة الأمازيغية، هي واحدة من العوامل التي تعمل على ترسيخ الهوية الجزائرية، حيث :« لا يختلف اثنان حول أسبقية العنصر الأمازيغي في تعمير شمال إفريقيا عموما، والجزائر خصوصا، حيث يعتبرون السكان الأوائل، الذين أرسوا معالم الحضارة الأمازيغية، التي تضرب بجذورها في التاريخ العميق .»[3] فقد كانت لغة الجزائريين الأصلية هي اللغة الأمازيغية، وقد حافظت هذه الأخيرة على هويتها لقرون عديدة، رغم عدم تدوينها؛ إذ كانت لغة شفهية فقط :« فالأمازيغية ترمز للهوية الجماعية والأصل التاريخي.»[4] وظل الوضع كذلك حتى مجيء العرب الفاتحين، فتعلم البربر الأمازيغ اللغة العربية –لغة الفاتحين– طواعية :« ليصبح بالتالي الواقع الجزائري اللغوي : منذ قدوم العرب الفاتحين،

[1] عامر، رضا ، كريبع ، نسيمة ، رواية الأزمة المكتوبة باللغة الفرنسية وإشكالية الترجمة، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، العدد 1 ، جامعة الشهيد لخضر حمة ، الوادي ، الجزائر ، مارس 2009م ، ص 243 .
[2] شريفي ، عايدة ، أثر الفرنسي في ثلاثية مولود معمري الروائية "الهضبة المنسية – غفوة العادل، الأفيون والعصا "، مذكرة ماجستير ، جامعة حسيبة بن بوعلي ، الشلف ، الجزائر ، 2012م / 2013م ، ص 89 .
[3] حمادوش ، نوال ، المنظومة القيمية اللغوية في المجتمع الجزائري ، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية ، ص 134.
[4] شيخ ، فتيحة ، التأثيران الفرنسي والأمريكي في الخطاب الروائي "نجمة" عند كاتب ياسين ، ص 13

مزدوجا بين بربرية أصلية وعربية مرغوب فيها.»[1] فاللغة العربية هي لغة وافدة على منطقة الجزائر، وقد تعايشت مع الأمازيغية اللغة الأصلية، بقناعة الأمازيغ، وإرادتهم، ولأنها ارتبطت بإنقاذهم من الاستغلال والعبودية، هذا بالإضافة إلى إسلامهم، وبالتالي اضطرارهم لتعلم اللغة العربية، والتكلم بها؛ لأنها أصبحت لغة دينهم.

لكن وبعد مجيء الاستعمار الفرنسي، وسعيه الحثيث لطمس الهوية الجزائرية، بمحاولة القضاء نهائيا على اللغة العربية –بِعَدِّها اللغة التي انتشرت في الجزائر أكثر من الأمازيغية، ولأنها لغة الدين، الذي يعد هو الآخر عاملا مهما من عوامل المحافظة على الهوية– والعمل على بسط نفوذ اللغة الفرنسية :« باتت كلا من اللغة الأمازيغية واللغة العربية قطبين مساهمين في تحديد معالم هوية لغوية مختلفة لتلك التي يمثلها الاحتلال الفرنسي.»[2] وهكذا أصبحت الخارطة اللغوية في الجزائر، موزعة على ثلاث لغات: الأمازيغية الأصلية، والعربية المقبولة عن قناعة واختيار، والفرنسية المفروضة بالغصب والقوة .

ولذلك نجد التأليف بالأمازيغية موجودا في الجزائر؛ فمن الروائيين الجزائريين من يعمدون إلى إخراج رواياتهم بحلة أمازيغية، نذكر على سبيل المثال لا الحصر:« رواية القربان Asfel لرشيد عليش، وله أيضا رواية "فافا" Faff ، بالإضافة إلى رواية "ليلة ونهار" لكاتبها أعمر مزداد، رواية "الفجر" Tafrara لسالم زينيا[3]، هذا بالإضافة إلى روائيين آخرين، حققوا شهرة كبيرة أمثال : مولود معمري، وليندة كوداش، وديهية لويز، وغيرهم.

كما نقف على محاولات حثيثة، وسعيا دؤوبا، من قبل البعض من الأدباء والمترجمين الجزائريين، من أجل ترجمة الأعمال الروائية الجزائرية من العربية أو الفرنسية إلى الأمازيغية، وكذا من الأمازيغية إلى العربية .

---

[1] حمادوش ، نوال ، المنظومة القيمية اللغوية في المجتمع الجزائري ، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية ، ص 137 .
[2] المرجع نفسه ، ص 142 .
[3] بردوس ، نادية ، السرد وإنيّاته في الرواية القبائلية ، وقائع الملتقى الدولي حول السرديات "أسئلة الهوية في الخطاب السردي" ، منشورات المركز الجامعي ، بشار ، الجزائر ، 12 / 13 نوفمبر 2006م ، ص 101 .

والأمازيغية الجزائرية هي الأخرى لها طابعها الخاص بها، ما يجعلها تتميز عن البربرية المغربية أو التونسية.

وما نلحظه أن وجود الأمازيغية في الرواية الجزائرية كلغة ثانية، أو ثالثة، بالإضافة إلى اللغة العربية، واللغة الفرنسية، لا يحدث شرخا لغويا، ولا يسبب نشازا؛ لأن شريحة لا بأس بها من المجتمع الجزائري، تفهم هذه اللغة، وتتكلمها. والأمثلة على وجود ظاهرة التعدد اللغوي في الرواية الجزائرية عديدة، نورد منها على سبيل الذكر لا الحصر :« رواية فضيلة الفاروق" مزاج مراهقة" فقد استخدمت مع العربية الفصحى، الدارجة الشّاويّة...هكذا نجد أن التعددية المميزة للواقع اللغوي في الجزائر، بعد أن أفرزت أدبين متميزين لغويا أحدهما بالفرنسية والآخر بالعربية، صارت تنتج نصا سرديا متعدد اللغات داخل النص الواحد نفسه.»[1] فحضرت الخارطة اللغوية الجزائرية المتعددة، ولهجاتها المختلفة، في النصوص السردية الروائية، مانحة إياها بصمة خاصة .

وبالإضافة إلى ظاهرة التعدد اللغوي، نقف عند ظاهرة أخرى تطبع الرواية الجزائرية؛ ألا وهي ظاهرة التداخل اللغوي داخل المتن الواحد؛ حيث نجد اللغة الفرنسية المهجنة بالعربية، والعربية المهجنة بالفرنسية، وكذا الأمازيغية المهجنة بالفرنسية، والفرنسية المهجنة بالأمازيغية، وهكذا دواليك :« تعتبر ظاهرة التداخل اللغوي واحدة من الظواهر التي عملت على تقريب اللهجات واللغات، ولهذا احتكت اللغة العربية بخليلتها الأمازيغية وتداخلتا مع الفرنسية .»[2] وكذا حدث التهجين بين اللهجات العامية، وبين العربية الفصحى :« وفي خضم هذا الزخم اللغوي اضطر المتكلم الجزائري إلى تهجين لغته، فتراه يمزج تارة الدارجى بالأمازيغية، وتارة أخرى الفرنسية بالدارجى، وإن كانت العاميات العربية التي يتحدث بها الناس هي امتداد مباشر للعربية الفصحى الكلاسيكية.»[3] فبالنسبة للهجات العامية، والمتعددة

[1] كبير ، غنية ،حداثة النقد الروائي من خلال أعمال الملتقى الدولي للرواية "عبد الحميد بن هدوقة" ، مذكرة ماجستير ، جامعة سطيف 2 ، سطيف ، الجزائر ، 2013م / 2014م ، ص 215 .
[2] شيخ ، فتيحة ، التأثيران الفرنسي والأمريكي في الخطاب الروائي "نجمة"عند كاتب ياسين ، ص 17 .
[3] المرجع نفسه ، ص 17 .

تعدد ولايات الوطن، فتوافرها في الرواية الجزائرية أمر طبيعي جدا؛ لأن الروائيين ينحدرون من مناطق جغرافية مختلفة، وبالتالي فهم يحملون ثقافات مختلفة، ولهجات مختلفة، تنعكس حتما في أعمالهم الروائية.

فهذا التهجين اللغوي، منح لغة الجزائري خصوصية متفرده، وانعكاسها داخل الأعمال الروائية صبغ الرواية الجزائرية بهذه الخصوصية، فباتت معلمة تعرف بها هذه الأخيرة .

إن هذا التعدد اللغوي، والتداخل اللغوي، كانا ضروريين من ناحية البناء الفني للرواية؛ لأن أية رواية تتضمن مجموعة من الشخصيات، التي تختلف مناطقهم الجغرافية، كما تختلف مستوياتهم العلمية، والثقافية، وبالتالي سيضطر الكاتب إلى إنطاق الشخصية باللغة التي تناسب منحدرها الجغرافي، ومستواها العلمي، ليضفي على عمله المصداقية، ويكسبه المنطقية، ويقاربه من الواقعية، إذ لا يمكن تخيل أن خطاب الطبيب سيكون موافقا لخطاب الفلاح أو العكس، وضروريا من ناحية إثراء النص، والعمل على إغنائه لغويا، وفكريا .

فالرواية الجزائرية المعاصرة، تتميز باكتسابها تعددا لغويا مختلفا؛ فأمازيغيتها خاصة، وفرنسيتها خاصة، وعاميتها خاصة، وهذا ما جعلها تتفرد بخصوصية لغوية يندر وجودها في أية رواية أخرى، ويمنحها هوية خاصة، فبمجرد الاطلاع على لغة الرواية يعي القارئ أنه أمام رواية جزائرية .

2-2-الآنية والمسايرة الزمانية :

مما يميز الرواية الجزائرية أيضا، حضورها الآني في قلب الأحداث، فهي تعكس ما يحدث في المجتمع الجزائري أولا بأول، وتساير التطورات الحاصلة فيه، وتضبط عقارب ساعتها على دقاته، فكلما حدث تغيير في المجتمع، صورته الرواية دونما تأخير، ورغم أنها تصور الأحداث بمجرد وقوعها دون تريث؛ إلا أنها لا تفعل ذلك بطريقة آلية، ولم تقع في فخ التسجيلية، كما لم يؤثر هذا على الجانب الفني- وإن حدث هذا في بعض روايات السبعينيات والتسعينيات – إلا أنه كان بنسبة قليلة، ولم يضر بالبنية الفنية.

هذه الخاصية يمكن أن نسميها – الآنية والمسايرة الزمانية – فالرواية الجزائرية تصور ما يحدث في المجتمع لحظة بلحظة؛ بمعنى أنها لم تبتعد يوما عن الزمن الراهن، الذي ولدت فيه، فكل رواية بالنسبة لزمن ميلادها، وللظواهر التي تناولتها هي آنية، كما أنها تساير زمن تطور الأحداث، فهي ليست سابقة لزمانها، وليست لاحقة له، باستثناء بعض الروايات الاستشرافية، وبعض الروايات التي تأخرت قليلا عن زمنها.

ففي سنوات ما قبل الاستقلال، عالجت الرواية الجزائرية – وهي المكتوبة في الغالب بالفرنسية– قضية الاستعمار، وصورت جرائمه، وبشاعتها، وتحدثت عن معاناة الشعب الجزائري، وهو يرزح تحت نير الاستعمار، ونقلت هموم المواطن الجزائري، وشغفه بالحرية والاستقلال، كما صورت مظاهر أخرى عانى منها الجزائري فردا ومجتمعا، وهو ما تؤكده المقولة التالية :« أما أنواع المضامين في الروايات الجزائرية المكتوبة بالفرنسية فهي كالتالي:

1- المضامين السياسية، مضمون النضال وما يشتمل عليه من مضامين جزئية كالحرية والكرامة الوطنية، البحث عن الشخصية وتحليل الأوضاع السياسية.

2- المضامين الاقتصادية السياسية، إلى جانب النضال فقد اهتم الكتاب فيها بالفقر والعنف والهجرة من أجل العمل.

3- المضامين الاجتماعية، نجمت عن الهجرة مثل ظاهرة الزواج بالأجنبيات والتنصير.

4- المضامين الاجتماعية الثقافية، يعكسها مضمون الصراع بين حضارتين.»[1]

فكانت الرواية نقلا مباشرا لوقائع حية، كل ذلك دون الوقوع في مأزق التقريرية، ودون أن تفقد فنيتها، وشعريتها، وجماليتها، فكانت رواية واقعية فنية؛ تصور الواقع، وتنقله في قالب فني جميل وأخاذ؛ إذ تُرجمت الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية إلى عدة

[1] جبور ، أم الخير ، الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية دراسة سوسيونقدية ، أطروحة دكتوراه ، جامعة وهران ، وهران ، الجزائر ، 2010 م/ 2011م ، ص 305 .

لغات، ومن كتابها من بلغ مصاف العالمية، كما حازت على إعجاب الآخر قبل إعجاب المحلي.

لقد كانت روايات ما قبل الاستقلال، تحمل في جعبتها كل الأدلة على أنها كتبت في فترة ما قبل الاستقلال.

على أن موضوع الثورة بالذات، ونظرا لقيمته المعنوية في نفوس الجزائريين؛ بقي يلوح بضلاله على الكتابات الروائية حتى بعد الاستقلال، ولكن ليس بالحديث عن الثورة في حد ذاتها، أو عن حرب التحرير، ولكن عن مخلفاتهما على المجتمع على كل الأصعدة، إذ ظل أثر الثورة التحريرية قابعا في نفس كل جزائري، لا سيما الأديب :« لعله مما لا يخفى على قارئ يطالع الأدب الجزائري أن يلحظ فيه خاصية الثورة بوصفها هاجسا أساسيا يحرك عملية الكتابة أو هي تتحرك فيه. والواقع أن هذه الظاهرة لا تدعو إلى الغرابة ما دامت الجزائر حديثة عهد بحرب التحرير، وما دام طابع عصرنا كله طابعا تحريريا.»[1] فمنهم من كتب عن نتائجها، ومنهم من كتب عن الغدر بها، وعدم الوفاء بعهد الذين ضحوا بأنفسهم في سبيل الحرية، ومنهم من تحدث عن الاستقلال الكاذب، والحرية المغشوشة، والوقوع في استعمار من نوع آخر، إلى غير ذلك، لهذا يمكن عدّ موضوع الثورة دون كل المواضيع، بمثابة نقطة مرجعية للعديد من الروايات الجزائرية، سواء المكتوبة بالفرنسية أو المكتوبة بالعربية .

لما انتقل المجتمع من حالة الاستعمار إلى حالة الاستقلال، ومن حالة الدمار إلى حالة البناء، تغير وجه الرواية، وموضوعها مباشرة؛ فكانت الروايات التي كتبت بعد الاستقلال تحمل هذا الزمن في طياتها، إذ صورت الثورتين (الاجتماعية والزراعية) :« لقد تناولت هذه الرواية القضايا الفردية والجماعية للفرد الجزائري، وكذا مصائره وسيروراتها في إطار مسار الثورة التحريرية (رواية اللاز مثلا)، أو الثورة الاجتماعية، التي أعقبت الاستقلال (روايتا ريح الجنوب والزلزال مثلا)، فقد كان الارتباط بالواقع المرجعي المحور الأساس لهذه

[1] مخلوف ، عامر ، الرواية والتحولات في الجزائر (دراسات نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية) ، منشورات إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، سورية ، د ط ، د ت ص 14 .

الكتابات التي كانت منه تنطلق وإليه تعود باعتباره أساسا في كل النماذج المكتوبة لكن ضمن تصور إيديولوجي يشيد بالثورتين معا.»[1] وعندما كانت الثورة الاشتراكية هي الحدث البارز في المجتمع الجزائري، سايرت الرواية الجزائرية هذا التغيير؛ إذ خرجت وهي ترتدي لحاف الاشتراكية، وظلت على هذا الحال طيلة عقد السبعينيات، حتى عرفت بالرواية الاشتراكية، وعرف الكتاب آنذاك بالكتاب الاشتراكيين، فكان يكفي الاطلاع على مضمون الرواية لمعرفة الزمن الذي ولدت فيه، فكل الروايات التي أُلفت في السبعينيات من القرن الماضي، روايات تناولت الاشتراكية؛ إما مؤيدة لها، و إما معارضة لها.

لما انتهى عهد الاشتراكية، وبزغ نجم الرأسمالية، وأخذت الجزائر تسير نحو التعددية الحزبية، أخذت الرواية الجزائرية تتخلى عن أحادية الرؤية، وبدأت تنزع عنها تدريجيا رداء الاشتراكية، ثم أخذت في تجريب أثواب أخرى، تناسب العهد الجديد، لكنها قبل أن تعثر على ما يناسبها، انفجر الوضع في الجزائر على كل الأصعدة؛ حدث ذلك في الخامس من أكتوبر من عام 1988م، معلنا ميلاد عهد الأزمة، أزمة على كل المستويات: الأمني، والاجتماعي، والاقتصادي، فغاصت الرواية الجزائرية في عمق الأزمة، وصورت كلما حدث بشفافية منقطعة النضير، ولم تخش لا التيار المتطرف، ولا النظام السياسي :« بعد الأزمة التي عصفت بالمجتمع الجزائري خلال السنوات الماضية(سنوات التسعينيات)، والتي مست كل طبقاته، أخذت الرواية منعطفا آخر عالجت فيه موضوع الأزمة وآثارها على المجتمع وعلى إنسان هذا المجتمع، فاتخذت رواية الأزمة من المأساة الجزائرية مدارا لها في فلكها تدور قصصها وأحداثها، ومنها تتولد أسئلة متنها الحكائي وفي أحضانها تتشكل مختلف عناصر سردها. إذن فموضوع العنف المعروف بالإرهاب كان أساس معظم الأعمال الروائية التسعينية ومادتها.»[2] لقد انكب الروائيون الجزائريون على ظاهرة الإرهاب، فعالجوها بطرق

[1] سلطاني ، خديجة الكبرى ، تجليات التجريب في الرواية الجزائرية المعاصرة "هوامش الرحلة الأخيرة " لمحمد مفلاح أنموذجا ، ص 42 .
[2] المرجع نفسه ، ص 51 .

مختلفة، وحللوها وفق تقنيات متعددة، وألمّوا بكل جوانبها، فأفرزوا نصوصا أدبية لا حصر لها :« فالكاتب الجزائري أصابه الذهول أمام آلة الدمار التي أتت على الأخضر واليابس وحصدت الرؤوس دون تمييز وقد أطلق على هذا الأدب تجاوزا أدب المحنة لأنه اعتمد على مرجعية خاصة هيمن فيها العنف والتقتيل وفرضت الأحداث المأساوية حضورها .»[1] فقد شاركت الرواية الجزائرية أبناء الجزائر، مأساتهم، وحملت الأزمة بين ثناياها، فسالت دما، وتكلمت ألما، ونطقت رصاصا، وعاشت هولا ورعبا، فهي لم تتخلّ عن مجتمعها الذي ولدت بين أحضانه، ولم تهرب من المواضيع التي فرضها الزمن الراهن .

ومع مطلع الألفية الثالثة، عندما أخذت بوادر انفراج الأزمة تلوح في الأفق، راحت الرواية الجزائرية تعالج مخلفات الأزمة :« بعد استتاب الأمن الذي عرفه الشعب الجزائري بزوال العنف والقتل، ظهرت روايات جديدة تحكي عن مخلفات العشرية السوداء على نفسية الجزائريين .»[2] فلم يتخلف الروائيون الجزائريون عن أي حدث في مجتمعهم، وإن بدا بسيطا، فقد انبرت أقلامهم لتعالج الوضع الاجتماعي، والنفسي، للأفراد الجزائريين بعد عودة الأمن، هذا الأخير، الذي جاء بعد قانون المصالحة الوطنية أو ما يعرف بالوئام المدني، حيث تسلل الروائي الجزائري إلى نفسية الجزائريين؛ سواء منهم أولئك الذين نزلوا من الجبل، وحاولوا التكيف مع الأوضاع الجديدة، والاندماج من جديد في المجتمع، أو أولئك الذين لم يصعدوا إلى الجبل، ومع ذلك راحوا ضحية أنظمة فاسدة، ودفعوا الثمن غاليا، حيث فقدوا أفرادا من عائلاتهم، فصور الروائي كيفية تعايش القاتل مع عائلة القتيل، وحاول بحث إمكانية التصالح على أرض الواقع، إن كانت ستحدث حقا، أم ستبقى حبرا على ورق، وهل سيندمل الجرح، جرح الجزائريين.

[1] عثمان ، فايزة ، ظاهرة العنف في الرواية الجزائرية من 2000م إلى 2013م مقاربة بنيوية تكوينية ، ص 23 .
[2] زروقي ، عالية ، صورة الآخر في الرواية الجزائرية من سنة 1950م إلى سنة 2010م ، أطروحة دكتوراه ، جامعة حسيبة بن بوعلي ، الشلف ، الجزائر ، 2017م ، ص 127 .

وبعد انتهاء الأزمة، وعودة الأمن، والاستقرار السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، وبعد أن أخذت الثقافة الجزائرية في الانتعاش، ثم الازدهار، وأخذ باب التلاقح الثقافي مع الآخر ينفتح على مصراعيه، ظهرت الرواية الجزائرية الحداثية، والتي جعلت من التجريب سمتها الخاصة، حيث كان هذا الأخير نتيجة تفاعل الروائيين الجزائريين مع تيار الحداثة الروائية :« يطرح النص الروائي المعاصر في الجزائر مجموعة من الأسئلة الجديدة المنفتحة على الثقافة والتاريخ والسياسة وخطابات الهوية والاختلاف والغيرية وغيرها من الموضوعات الأكثر شيوعا وارتباطا بالراهن الجزائري والعربي والعالمي على حد سواء، والتي جعلت من هذا النص مجالا سرديا وثقافيا منفتحا.»[1] فغيرت الرواية من شكلها، ومن مضمونها، ذلك أن معطيات الواقع الاجتماعي في الجزائر تغيرت، وأحلام وطموحات الفرد الجزائري هي الأخرى تغيرت :« فمع بداية عشرية الأمن والاستقرار، عرفت الرواية مواضيع أخرى عادت فيها إلى دواخل الذات وكوامنها، ومنها ما اهتمت بطرح الواقع الاجتماعي الجزائري الجديد وصراعه مع ذاته ومع المحيطين به في سبيل تحقيق قوته، أو إثبات فكرته أو الانتصار لحبه وهواجسه. كما كانت هناك مواضيع تجاوزت الإطار المحلي إلى موضوعات عربية وأخرى عالمية، كتب عنها الروائيون لقربهم مما يجري في العالم من أحداث ووقائع .»[2] هذا بالإضافة إلى أن الرواية الجزائرية في عهد التجريب، لم تتوقف عند شكل معين، أو نمط ما، بل ظلت تسعى إلى التجديد، وإلى التغيير:« لعل أكبر خاصية في الرواية الجزائرية المكتوبة بالعربية – وهي جديرة بمزيد من البحث والاستقصاء – تتمثل في بحثها الدائم عن الثورة في الشكل والمضمون لإيجاد معمارية فنية تضمن التوازن بين القطبين.»[3] فالرواية الجزائرية مؤخرا عرفت انفتاحا أجناسيا، وتيماتيكيا، وفنيا، في محاولة منها لاستيعاب متغيرات الراهن، وعملا منها على مواكبة عصرها، مما أدى إلى ميلاد ما عرف بالرواية الجديدة، وهي :«

[1] بوحالة ، طارق ، الرواية الجزائرية والنقد الثقافي ، اليوم الدراسي الوطني الثالث حول السرد "فلسفة السرد" ، منشورات جامعة محمد البشير الإبراهيمي ، برج بوعريريج ، الجزائر ، يوم 10 / 04 / 2016م ، ص 3 .
[2] زروقي ، عالية ، صورة الآخر في الرواية الجزائرية من سنة 1950م إلى سنة 2010م ، ص 119 .
[3] مخلوف ، عامر ، الرواية والتحولات في الجزائر (دراسات نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية) ، ص 108.

الجنس الأدبي الذي اندمج في حركة الأدب العالمي والرواية الغربية وتأثر بالمدارس الأدبية العالمية وكتب وفقها.»[1] مما ساعد على تطور الرواية، وعلى كثرة الإنجاز الروائي، خاصة وأن الظروف الجديدة قد وفرت للكُتاب المحيط المناسب للكتابة .

الأمر نفسه خلصت إليه الباحثة الكويتية "سعاد العنزي"، بعد رحلة بحث معمقة في الرواية الجزائرية، دامت سنتين، وهي فترة إعدادها لرسالة ماجستير، عنونتها بـ"صور العنف السياسي في الرواية الجزائرية المعاصرة"، حيث لخصت خصوصية الرواية الجزائرية في قولها :« الرواية الجزائرية لها سمات مشتركة مع الأدب العربي، ولها خصوصيتها التي تميزها عن غيرها، مثلا في فترة الاحتلال الفرنسي عبرت عن قضايا التحرر من العدو، وفي ما بعدها كانت تطرح قضية بناء المواطن الجزائري وقضايا الفساد من مثل روايات واسيني الأعرج والطاهر وطار، ولما أتت فترة العنف واكبت هذه الأزمة بشكل كبير وحللتها تحليلا موضوعيا جميلا بتبني كل وجهات النظر المغايرة، كذلك من ناحية أخرى هي تطرح مفهوم الهوية الجزائرية والموروث بقوة .»[2] لقد كانت الرواية الجزائرية بحق، ديوان الجزائريين.

إن مسايرة الرواية الجزائرية لمتغيرات، وتطورات المجتمع الجزائري، بهذه الدقة الزمانية المتناهية، هو أمر يحسب لها، كما يحسب للروائيين، الذين استطاعوا أن يلتقطوا اللحظة الراهنة، ويصوروا الحدث في آنه وزمانه، وينقلوه دون أناة أو تريث، ومع ذلك قدموه في حلة فنية يبدو معها؛ وكأن هذه الأحداث قد اختمرت في ذاكرة مؤلفها، من شدة إتقانه لتصويرها، ومن دقة تحليلاته لها.

كما يصعب تصديق، أن الكاتب قد كتب روايته، وهو في خضم الأحداث التي عالجها؛ إذ كيف لم يمنعه تفاعله مع مجريات الأحداث في مجتمعه، من أن يكتب عما يلاحظه يوميا، وعما يعيشه .

---

[1] شنيب ، صباح ، الكاتب جمال ماتي "للجزائر الجديدة" ، الروائيون الجدد استطاعوا أن ينقلوا صورا صادقة عن المجتمع الجزائري بتصدعاته ، جريدة الجزائر الجديدة ، السنة 4 ، العدد 1253 ، الأحد 7 أكتوبر 2012م ، ص 21 .

[2] العنزي ، سعاد ، للرواية الجزائرية خصوصيتها الثقافية المتميزة ، جريدة الرأي ، شركة مجموعة الرأي الإعلامية ، الكويت ، العدد 12447، الثلاثاء 30 جويلية 2013م ، ص 20 .

وظلت الرواية الجزائرية، شاهدا حيا على كل الأحداث التي وقعت في الجزائر:« ولم تكن الرواية الجزائرية بمنأى عن تلك الأوضاع التي عاشها الشعب الجزائري على مختلف الأصعدة، وعبر جميع المراحل.»[1] عدد قليل فقط، من الروائيين الجزائريين، الذين كانوا يكتبون عن الأحداث فترة زمانية بعد انقضائها، منتظرين حتى يستوفون الصورة كاملة في أذهانهم، وحتى يستطيعون معالجة الظاهرة من جميع جوانبها، لكن جل الروائيين الجزائريين كتبوا عن أحداث المجتمع الجزائري إبان حدوثها، فكانت الرواية الجزائرية بمثابة كاميرا رافقت المجتمع الجزائري عبر كل مراحله.

2-3-الأمانة والمصداقية :

لقد تحلّى الكتاب الجزائريون بالأمانة والمصداقية في تصويرهم للوقائع، والأحداث، سواء تلك التي عايشوها، أو التي سمعوا عنها، إذ كتبوا عن التصفيات، التي حدثت بين أبناء الوطن الواحد، والتي جرت بعد الاستقلال مباشرة، من أجل الظفر بكرسي الرئاسة، وتم كشف كل الألاعيب التي مورست من قبل المجاهدين، وعملوا على فضح ملف الخونة، كما كشفوا النقاب عن حقيقة التنظيم الإرهابي، الذي ضرب الوطن، وعملوا على فضحه، وكشف مستوره فـ:« الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة العربية كانت أمينة وصادقة في نقل اهتمامات الإنسان وتصوير طموحاته وما يأمل في تحقيقه.»[2] وكذلك كان حال الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية.

لقد حمل الروائيون الجزائريون مسؤوليتهم بأكملها تجاه تاريخهم، وماضيهم، وحاضرهم، وكرسوا أقلامهم لخدمة قضايا بلدهم، وشعبهم، فهم لم يداهنوا النظام، ولم يخافوا من التيارات المتطرفة، كل ذلك إيمانا منهم بأن الانتصار الأول والأخير هو للحرف، وللكلمة، وإيمانا منهم بأن تزييف الحقائق، وتزوير الوقائع، وتمجيد الماضي بالكذب، أمر لن يجدي نفعا،

[1] زروقي ، عالية ، صورة الآخر في الرواية الجزائرية من سنة 1950م إلى سنة 2010م ، ص 119 .
[2] العرقوبي ، محمد ، سمات الرواية الجزائرية ، جريدة العرب ، لندن ، السنة 40 ، العدد 10809 ، السبت 11 نوفمبر 2017م ، ص 16 .

ذلك أن :« من أهم رهانات الرواية هي أن تعبر عن واقعها بكل صدق وجرأة ودون خوف، وعلى الروائي الجزائري أن يتحدى كل الطابوهات والإيديولوجيات وأن يغوص في معاناة الفرد داخل مجتمعه ويعبر عن مشاكله وقضايا ذلك المجتمع الكبرى التي تهمه كونه جزء لا يتجزأ منه. لأن الأدب الذي لا يكون معبرا عن المجتمع الذي ينتمي إليه ولا يكن عينه الراصدة ليس أدبا.»[1] فالصدق في تصوير الواقع، يعد المعيار الأول لنجاح الرواية، يضاف إليه معيار الجرأة في تعرية هذا الأخير، والتحلي بالشجاعة، ونبذ الخوف، من أجل كشف كل الخبايا القابعة في المجتمع الجزائري، وذلك من أجل اقتراح الصورة الأفضل، التي ينبغي أن يكون عليها المجتمع؛ أي تقديم صورة للمجتمع المرغوب فيه، وكل هاته الشروط متوفرة في الرواية الجزائرية .

لقد ظلت الرواية الجزائرية محافظة على مبدأ صدقها، طيلة مسارها، فهي لم تتجاوز الوقائع، ولم تقفز عليها، ولم تغض الطرف عمّا لا يرضي، ولم تحاول أن تلمع ما لا يلمع، خدمة لأطراف معينة، وقد :« أكد محمد ساري في إطار حديثه للجزائر الجديدة أن الرواية يجب أن تكون مرآة عاكسة للمجتمع إذا أريد لها أن تستمر وتبقى كفن أدبي رائد ومقبول، ويرى محدثنا أنه على هذا الجنس الأدبي أن يحاكي الواقع بكل تجليساته، وأن يكون لسانه الناطق لأن دور الرواية حسبه يكمن في حكي الواقع ومحاكاة المجتمع بكل أبعاده ولا تخفي شيئا.»[2] وكذلك كان حال الرواية الجزائرية، فهي نقلت الواقع بمرارته، ولم تتعمد إخفاء الحقائق، لقد نطقت باسم الأصوات المسحوقة، وأسمعت صوت الفئات الهشة لكل الناس، هذه الدقة في التعاطي مع معاناة الفرد الجزائري، ورصد همومه، ومشاركته أمانيه، كانت كفيلة بجعل القارئ بصفة عامة، والجزائري بصفة خاصة، يقبل على قراءة الرواية الجزائرية.

[1] شنيب ، صباح ، المتن الروائي الجزائري وأسئلة الراهن الملتبس ، جريدة الجزائر الجديدة ، السنة 3 ، العدد 908 ، الثلاثاء 9 أوت 2011م ، ص 21 .
[2] المرجع نفسه ، ص 21 .

2-4-الروح الجزائرية :

لا شك أن كل أدب يحمل روح شعبه، وهاته الأخيرة هي التي تمنح الأدب صبغته المحلية، وتحقق نجاحه في بلده، ومن ثم تمكنه من المرور إلى العالمية، وهو الأمر الذي حدث مع ملاحم هوميروس، حيث لم تخرج عن الحياة اليونانية، وكان هذا من بين أهم الأسباب التي أدت إلى خلودها .

ولعل هذه الخاصية – روح الشعب – تظهر بجلاء في الأجناس الأدبية، لا سيما جنس الرواية، لما تمتلكه من مرونة خاصة؛ تسمح لها باحتواء كل التغيرات التي يمر بها المجتمع، والتي يفرضها كل عصر، ولذلك كانت الرواية الجنس الأدبي الأكثر تعبيرا عن روح شعبه.

فحتى تنجح الرواية؛ لا بد لها أن تتكلم لغة شعبها، وتتغذى بثقافته، وتحمل تراثه، وتتشبع بأحلامه، وتكتب بوجعه، وتتغنى بأمجاده، وتمتلئ بآماله.

فالرواية الحقيقية هي روح الشعب، الذي ولدت بين ظهرانيه؛ ولذلك تختلف الروايات باختلاف الشعوب، فالرواية الأمريكية تختلف عن الرواية الفرنسية، وكذا الرواية التونسية عن المغربية، ولأن الرواية الجزائرية تحمل روح الشعب الجزائري، فهي تختلف إذن عن باقي الروايات في الوطنين الغربي، والعربي، وقد رأى الناقد، والروائي "محمد مفلاح" أن قراءته للروايات المختلفة، شكلت لديه معرفة، مكنته من معرفة أرواح الشعوب :« هذه المعرفة التي تحصلت عليها من خلال قراءتي المتواصلة، علمتني أن روح الشعوب تتجلى بالأخص في أعمال كتابها المبدعين، وذلك لقدرة هذه الأعمال على رسم معالم هذه الخصوصية، وعلى الغوص في عمق البيئة المحلية، والبحث عن الرموز الكامنة فيها.»[1] فكل رواية حملت خصوصية شعبها، وعرّفت به في أصقاع العالم، وهو ما أكده "محمد مفلاح" دائما :« فمن خلال قراءتي أعمال استاندال، وبلزاك، وهيجو، وغيرهم كثير، تعرفت على المجتمع

[1] مفلاح ، محمد ، في خصوصية الرواية الجزائرية ، جريدة الجمهورية ، الجزائر ، العدد 6117 ، الاثنين 27 فيفري 2017م ، ص 11 .

الفرنسي، وبالسفر عبر روائع ديستويسفكي وتولستوي وتورجنيف، دخلت البيت الروسي وعشت أيضا معاناة الشعب الذي ينتمي إليه هؤلاء الروائيون، وقد سمحت لي روايات اشتباك وفوكنر وهيمنجواي ودوس باسوس، بولوج عوالم أمريكا في زمن تحولاتها الكبرى، ويمكنني أن أقول الشيء نفسه عن روايات أمريكا اللاتينية التي خلدتها روائع غابرييل غارسيا ماركيز وغيره من المبدعين، ولا أحد يجهل الجهود الجبارة التي بذلها نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم ويوسف إدريس وحنا مينة في تسليط الضوء على المجتمع العربي ومكونات فضائنا الحضاري.»[1] فلا شك أن كل روائي، لا يملك مناصا من حمل روح شعبه، وبثها بين ثنايا عمله، وكذا فعل الروائيون الجزائريون، حيث غاصوا في العمق الحضاري لمجتمعنا، ونضحت أعمالهم بثقافتنا، وتراثنا، وخصوصيتنا .

إن تعلق الأديب بما يجري في مجتمعه، ومحاولة معالجة قضاياه، قبل اللجوء إلى معالجة قضايا أخرى، بعيدة عنه، أو لا تمت له بصلة، هو ما يمنح لكل أدب خصوصية ثقافية، نابعة من الخصوصية الثقافية لمجتمع الأديب، وقد ركز الناقد والمترجم "محمد ساري" على هذه النقطة بالذات، في حديثه عن خصوصية الرواية الجزائرية :« مادامت الرواية الجزائرية تتحدث عن المجتمع الجزائري وتحاكي الواقع وتغوص في الصراعات السياسية والثقافية والاجتماعية ومادام الروائيون الجزائريون يكتبون عن واقعهم وعن الناس والنظام دون خوف أو هروب إلى مواضيع أخرى فإنه حسبه يمكن الاستبشار خيرا بهذا الجنس الأدبي في الجزائر.»[2] لقد نقلت الرواية الجزائرية صورة المجتمع الجزائري بكل زخمها الثقافي، والاجتماعي، والإثني المتنوع .

إن هذا الارتباط الوثيق بين الأديب وروح شعبه، وثقافة مجتمعه، استمر مع الرواية الجزائرية منذ ظهروها إلى غاية يومنا هذا، فالكتاب الذين أسسوا للرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية انطلقوا في كتاباتهم من عمق بيئتهم المحلية الشديدة الخصوصية، فـ :«

[1] مفلاح ، محمد ، في خصوصية الرواية الجزائرية ، جريدة الجمهورية ، ص 11 .
[2] شنيب ، صباح ، المتن الروائي الجزائري وأسئلة الراهن الملتبس ، جريدة الجزائر الجديدة ، ص 21 .

الأدباء الجزائريون كتبوا نصوصا جميلة تجلت فيها روح مجتمعهم، وقد عبر عنها بمهارة كل من محمد ديب، ومولود فرعون، ومولود معمري، وكاتب ياسن، وآسيا جبار. ويرجع سبب هذه اللحمة المتينة إلى ارتباط هؤلاء الروائيين بهموم الجزائر عن طريق معرفتهم العميقة للغة اليومية وتشبعهم بالثقافة الشعبية، ومعايشتهم واقع الفئات المسحوقة.»[1] وتواصل ذات الأمر، مع الكتاب الجزائريين المعربين، سواء منهم المؤسسين، أو المعاصرين، فالرواية العربية هي الأخرى :« حققت بدورها قفزة نوعية بالتفاتها إلى الخصوصية الجزائرية متجاوزة نماذج الثقافة المشرقية، وكان للروائيين المؤسسين(عبد الحميد بن هدوقة، والطاهر وطار) الدور الكبير في ترسيخ هذا التوجه المحلي وهو ما أعطى نكهة أصيلة للرواية الجزائرية .»[2] هذه الخاصية والمسماة – الروح الجزائرية – نستشفها في جل الروايات الجزائرية، حيث الشخصيات جزائرية، والقضايا المعالجة تهم المجتمع الجزائري، حدثت لأفراده، أو يمكن أن تحدث، حتى تلك الروايات التي دارت أحداثها لجزائريين في مناطق غير جزائرية، نجدها تحمل عبق الأماكن الجزائرية سواء من خلال الحنين إلى الماضي، واستذكار المناطق الجزائرية، عبر تقنية "الفلاش باك"، أو عن طريق الأمل في العودة إلى الوطن واحتضان تربته، ففي النهاية ليست الرواية إلا حياة شعب على أرض معينة، تم نقلها بكاملها، أو أجزاء منها، وفق رؤية معينة للكاتب، هذا الأخير الذي ما هو إلا :« مجموعة من القراءات هو تراثه المحلي بنوعيه الشعبي والرسمي ثم هو التراث الإنساني بصورة عامة .»[3] ولأن الرواية الجزائرية قد خرجت من رحم الشعب الجزائري، وتهددت حروفها فوق أرض جزائرية، ونبعت أحداثها من محيط جزائري، ودارت رحاها بين شخصيات جزائرية، فإنه لا يخل أي عمل روائي جزائري من روح جزائرية .

[1] مفلاح ، محمد ، في خصوصية الرواية الجزائرية ، جريدة الجمهورية ، ص 11 .
[2] المرجع نفسه ، ص 11 .
[3] عدة ، خليل ، سامية بن دريس ، لن أكتب سيرتي الذاتية لأن حياتي مكبلة بالخوف ، جريدة الجزائر الجديدة ، السنة 4 ، العدد 1157، الثلاثاء 12 جوان 2012م ، ص 20 .

3-الدين والإبداع الأدبي :

3-1-عموميات في الدين :

3-1-1-الدين لغة :

3-1-1-1-عند العرب :

إن الباحث في الدلالة اللغوية لمصطلح "دِينْ" في المعاجم العربية، يرى اختلافا واضحا في هذه الدلالة، بشكل لم يُعهد مثله في مصطلحات العربية، أو على الأقل ليس بهذه الحدة، فعند "الخليل الفراهيدي" :« الدين جمعه أديان، والدين الجزاء لا يجمعُ لأنه مصدر، كقولك : دَانَ الله العبادَ يَدينهم يوم القيامة أي يجازيهم، وهو دَيَّانُ العباد والدِّينُ : الطاعةُ، ودَانُوا لفلان أي أطاعوه. وفي المَثَل : كما تُدينُ تُدَانُ أي كما أتى يؤتى إليك والدِّينُ: العادةُ (...) والمَدِينة : الأَمَةُ والمَدِينُ : العبد(...) وقوله تعالى:﴿**غَيْرَ مَدِينِينَ**﴾ (86) الواقعة، أي غير محاسبين. وقوله تعالى:﴿**أَئِنَّا لَمَدِينُونَ**﴾(53) الصافات، أي مملوكون بعد الممات، ويقال : لمجازون .»[1] بينما أورده "الجوهري" بالمعاني التالية :« بالفتح "دَيْنٌ" : القرض، وبالكسر "دِين" العادة والشأن، وأيضا المكافأة والجزاء، و"الدَّيَّان" صفة من صفات الله عز وجل، و"المدينُ": العبد و"المَدينةُ" : الأَمَة، ومنه "الدِّينُ" والجمع "أَدْيَان"، يقال : دَانَ بكذا دِيانة وتَدَيَّن به، فهو دَيِّن ومُتَدَيِّن، ودَيَّنتُ الرجل تَدْيينا إذا وكَّلته إلى دينه .»[2] من هنا نلاحظ أن معاني الكلمة قد تنوعت، والأمر نفسه نجده عند "ابن منظور"، الذي خصص للمصطلح أربع صفحات ونصف صفحة، وتوسع في بحث دلالته، جامعا كل ما قيل في الموضوع قبله :« الدَّيَّان : من أسماء الله عز وجل معناه الحَكَمُ القاضي، والدِّين : واحد الدُّيون، معروف، والمُدان : هو الذي عليه دَيْن كثير، ويوم الدِّين : يوم الجزاء لقوله

---

[1] الفراهيدي ، الخليل بن أحمد ، كتاب العين ، مرتبا على حروف المعجم ، تح ، الهنداوي ، عبد الحميد ، منشورات دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2003م ، ج 2 ، ص 62 .

[2] الجوهري ، أبي نصر اسماعيل بن حماد ، الصحاح ، تاج اللغة وصحاح العربية ، تح ، ثامر ، مُحمد مَحمد ، دار الحديث ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 2009م ، ص 397 .

تعالى:﴿**أَئِنَّا لَمَدِينُونَ**﴾(53) الصافات أي مجزيون ومحاسبون، والدِّين: الإسلام .»[1] وإن كان تعدد المعنى هنا يعزى لتعدد الصيغ، فإننا في نفس الجذر اللغوي، نجد صيغة واحدة، ولكن لها عدة معاني، ولم تقف عند درجة الاختلاف فقط، بل وصلت حد التناقض :« دَانَ : الرجل إذا عزَّ، ودَانَ إذا ذَلَّ ودَانَ إذا أَطَاعَ ودَانَ إذا عَصَى ودِنْتُه أي مَلَكْتُه، ودِنْتُه : حملته على ما يَكْره، والدِّين : الدَّاءُ .»[2] وإذا كان معلوم أن اللفظة في اللغة العربية، تكتسب معناها من خلال السياق الذي وضعت فيه، فالأمر ليس كذلك بالنسبة للفظة "الدين"، حيث نجد أن معناها يختلف حتى وهي وحيدة دون الدخول في سياق معين :« الدِّين : المِلَّة، دِينُ الله : مِلَّة الله التي اختصها، وهي الإسلام، والدِّين : الدَّأَب والعادة ، مازال ذلك دِينُه، أي دَأْبُه وعادته .»[3] ولقد حاول العديد من الكتاب أن يزيلوا هذا اللبس، والغموض، ويوضحوا أنه لا وجود لاختلاف في الدلالة المعجمية لكلمة "دين"، ومن بين جملة الاجتهادات، نورد محاولة "محمد شمص"؛ لحداثتها، فهو يرى أن هذه التعريفات تبدو متناقضة، والحقيقة عكس ذلك، فهي جد متقاربة؛ إذ تعود كلها إلى :« ثلاثة ألفاظ وهذه الثلاثة تعود إلى لفظ واحد في ثلاثة أفعال، فتارة يؤخذ لفظ الدين من فعل متعد بنفسه دانه يدينه ويقال: دَانَ الناس ويُقصد بذلك أنه مَلَكَهُم وحَكَمُهم وسَاسَهُم وقَهَرَهُم على الطاعة، إذن الدِّين يحمل معنى الملك والتصرف، وتارة يؤخذ من فعل متعد باللام : دَانَ له أو دِنتُ له فيكون بمعنى الخضوع والطاعة والعبادة وهذا المعنى ملازم للمعنى الأول؛ لأن الأول هو الملك والإخضاع والقهر، والثاني هو المملوكية والطاعة والخضوع، وطورا يؤخذ من فعل متعد بالباء، دَانَ به أو دَانَ بكذا دِيانَة أي اتخذه دينا ومذهبا وهذا المعنى الثالث ملازم للمعنيين الأولين أيضا لأن المُطيع يطيع المُطاع بعد أن يعتقد الأول بهذه الطاعة وينقاد لها.»[4] وما يلاحظ على هذه المحاولة؛ أنها

---

[1] ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم جمال الدين ، لسان العرب ، ج 4 ، باب الدال ، ص 460 .
[2] المرجع نفسه ، ص 462 .
[3] ابن دريد الأزدي ، أبو بكر محمد بن الحسن ، جمهرة اللغة ، تح ، رمزي منير البعلبكي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1987م ، ج 3 ، ص 688 .
[4] شمص ، محمد ، العلم والدين صراع أم حوار ؟ مقاربة فلسفية لإشكالية العلاقة بين العلم والدين ، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2006 م ، ص 30 .

حصرت المعنى في جانب الطاعة، وأوضحت اختلاف الجهات فقط بين: مُطيع، ومُطاع، وما يقع بينهما من أمر الطاعة، وإن لم تشر إلى معنى العصيان فذلك على أساس أن اللفظ قد يستلزمه ضمنيا، حيث إنه إن لم تكن هناك طاعة فسيكون هناك حتما عصيان.

ومما يلاحظ أيضا على هذه المحاولة، أنها أهملت معاني عدة على غرار: (القرض، والقضاء، والجزاء، والحساب، والذل، والعز، والورع، والملة، والعادة، والسيرة، والسياسة، والداء، والموت، والحال ...إلخ) .

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو : كيف يكون للفظ معنيان متناقضان دون اختلاف في السياق؛ دَانَ : طاع ، ودَانَ : عَصَى، ودَانَ : ذَلَّ، ودَانَ : عزَّ؟ .

قد نستطيع أن نجد للمسألة تفسيرا آخر، ربما يكون أكثر منطقية، وأكثر شمولا؛ فتصبح العلاقة موجودة حقيقة بين طرفين، ولكن ليس هما الطائع، والمطاع، والعلاقة التي بينهما قد تكون طاعة أو معصية، وإنما هما الدَّيَّان، والمُتدين، والعلاقة بينهما هي وجوب الطاعة. الذي سينجر عنه حتما الجزاء، والعز، وما دامت العلاقة هي بين طرفين مختلفين (إنسان– إله)، فإنها يجب أن تكون دائمة وأبدية إلى يوم الدين (الحساب)، والخروج عن طاعة الله سينجر عنه الذل والمهانة والجزاء السيء، لأن الجزاء من جنس العمل، وقد يتساءل أحدهم : ما الفرق بين أن تكون الطاعة بين كائنين من بني البشر، وبين أن تكون بين الإنسان والله؟ فتكون الإجابة؛ أنه في الحالة الأخيرة ستكون الطاعة واجبة، وتحمل معنى الخضوع، والانقياد الدائم (العادة)، بينما في الحالة الأخرى، هي ليست واجبة لدرجة الخضوع والانقياد، كما أنها لا تستلزم الاستمرارية والدأب .

من هنا ستكون المعاني متقاربة لدرجة مقبولة، على الأقل، لكل الألفاظ المشتقة من لفظة دين بالكسر، وستخرج الألفاظ المشتقة من لفظة دين بالفتح، والتي تعني القرض، وما يوافقه من المعاني، وستصبح الألفاظ الآنفة الذكر، تجمعها دائرة واحدة، محيطها هو الدين .

كما أن الأهمية التي تكتسيها لفظة الدين في حياة الإنسان، قد تعود على أفضل تقدير للارتباط الوثيق بين هذه اللفظة، والإنسان، أينما حل وكان، لأن تاريخ البشرية يثبت ميل الإنسان إلى اعتناق ديانة ما فطرة، وجبلة، وإن تعددت الديانات بتعدد الأمم، إلا أنه نادرا ما نجد أمة بدون دين أو اعتقاد أيا كان نوعه .

فالمصطلح إذن قديم قدم الإنسان ذاته .

3-1-1-2- عند الغرب :

من بين ما ورد بخصوص الدلالة اللغوية لهذا المصطلح، ما رءاه بعض المستشرقين :« أن لفظ الدين من أصل أعجمي، وأنها من الألفاظ المعربة، أصلها فارسي هو(دَينا) Daena، وقد دخلت في العربية قبل الإسلام بمدة طويلة، وترد لفظة (دين) بمعنى الحشر في الإرمية والعبرانية كذلك، وهي (دينو) في الإرمية، وتقابل لفظة Daino الإرمية لفظة الديان في العربية وهي بمعنى القاضي في هذه اللغة .»[1] وهي إن أُخذت بهذه المعاني، لا نجدها تبتعد كثيرا عما عنته اللفظة في اللغة العربية، لأن معاني مثل الحشر، والديان، والقاضي، كلها موجودة في دلالات اللفظة بالعربية.

وكلمة دين تقابلها في اللغات الأجنبية كلمة Religion :« التي يمكن أن تكون متأتية من الفعل اللاتيني Religare الذي يعني "ربط" أو "وصل" أو "اتصل"(بالله) وقد تكون مشتقة من كلمة لاتينية أخرىReligere" التي تعني حَصَد وجَمَعَ وأَدَّى بعناية تعبيرا عن اتباع التقاليد والتنفيذ الدقيق للطقوس .»[2] إننا عندما نتفحص هذه الدلالات للكلمة في اللغات الأجنبية؛ نجد الارتباط بالله، ونجد الحصد، والجمع، والأداء، ومعروف أن الدين هو حقيقة ارتباط بالله، ولابد لهذا الارتباط من عادات وطقوس، منها ما هو فردي، ومنها ما هو جمعي، وبالتالي فحتى الدلالة الأجنبية للفظة لم تختلف عن دلالتها في العربية .

[1] جواد ، علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام – أديان العرب قبل الإسلام – ، جامعة بغداد ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1993م ، ج 6 ، ص 7 .

[2] بوغديري ، كمال ، الطرق الصوفية في الجزائر الطريقة التيجانية نموذجا دراسة أنثروبولوجية بمنطقة بسكرة ، أطروحة دكتوراه ، جامعة محمد لمين دباغين ، سطيف ، الجزائر ، 2014م/ 2015م ، ص 70 .

وفي موسوعة لالاند الفلسفية، نجد أن مصطلح Religion :« اشتقاق مجادل فيه، يستخرج معظم القدماء (لاكتانس، أوغسطين، سرفيوس) الدين Religio من Religare ويرون فيه فكرة الربط الواجب تجاه بعض الممارسات، في حين يشتق شيشرون الكلمة من relire بمعنى تجديد الرؤية بدقة revoir avec soin .»[1] ونلاحظ من خلال مفاهيم هؤلاء العلماء، أن الاختلاف لا يكون إلا في إضافة كلمة أو معنى جديد، مع الحفاظ على المعنى الأصلي، وأن هذه الإضافات عادة ما تكون خادمة للإطار العام للمصطلح، مما أدى إلى تبلور معنى واضح فيما يخص هذا الأخير.

فحتى العلماء الغربيون، وبعد وضع عدة مفاهيم متقاربة، توصلوا إلى أن الدين :« بالمعنى الداخلي موضوعه هو الله دون استبعاد الحقيقة ولا الشخصية الإلهية، يقول "بوسويه" هذا الموضوع الأزلي هو الله، القيوم دائما وأبدا، الحق دائما وأبدا .»[2] ونستنتج من هذا أن الدلالة اللغوية للمصطلح لم تختلف باختلاف اللغات؛ بل ظلت متقاربة، وظلت كذلك حتى رغم اختلاف الديانات .

3-1-2-الدين اصطلاحا :

3-1-2-1-عند العرب :

لم يكن اتساع الدلالات لمصطلح "دين"، حكرا على المعاجم والمعاني اللغوية فقط بل امتد الأمر أيضا إلى ماهيته، التي لم تتوقف عند مفهوم واحد، بل تعددت بتعدد مجالات استعمال المصطلح، وكذا الزوايا التي تم النظر من خلالها إلى الموضوع، فمن مفهوم فلسفي إلى اجتماعي، إلى نفسي، وآخر أنثروبولوجي ... إلخ، ومن دين بدائي، إلى قومي، إلى وثني، إلى سمائي، إلى غيرها من الأديان .

ولعل من الأسباب التي أدت إلى اختلاف المفاهيم، إضافة إلى أسباب اختلاف المعنى اللغوي، هو حضور الدين في حياة البشر بصورة كبيرة؛ تجعله يمس كل ما يمس

[1] لالاند ، أندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص 1203 .
[2] المرجع نفسه ، ص 1205 .

الإنسان بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، لذلك كان :« الدين من الظواهر التي يصعب وضع مدلول محدد لها.»[1] إن جملة الاعتبارات المذكورة سابقا، هي التي أسهمت في بلورة الاختلاف في التعريف، وخلقت مجموعة من المفهومات فـ:« قد أورد لوبا(Leuba)، في بحث سابق له عام 1901، ثمانية وأربعين تعريفا، قدمها عدد من الباحثين، كما أورد دراز أربعة عشر تعريفا للدين .»[2] هذا مع العلم أنه كلما تقدمت العلوم، وتطورت، وتشعبت الفروع العلمية، ظهرت تعريفات أخرى؛ ذلك أن الدين من المفاهيم الحيوية، التي ظل الإنسان يبحث في ماهيتها، ولم يتوقف عند حد معين لها.

وقد أكد العلماء العرب، والغربيون، على حد سواء، صعوبة تحديد ماهية الدين، حيث :« يجمع عدد من الباحثين على أن مصطلح الدين(Religion) مفهوم مركب لا يسهل تقديم تعريف موحد له.»[3] وهذا ما دفعنا إلى البحث الجاد، ومحاولة الاقتراب من كنه الدين، وللوصول إلى هذه الغاية لا بد أولا من استعراض أهم التعريفات التي وضعت لهذا الأخير .

ولنأخذ على سبيل المثال، التعريف الذي وضعه الإمام "محمد عبده" :« الدين هو مصلحة أو تراضي بين اللاشعور وعمليات الكبت، فهو يفتح طريقا للمدنية، إلا أنه يسمح في بعض الأحيان بأشد الأمور عداوة للمدنية. تعتبر هذه الصفة ملازمة لتاريخ الدين بأكمله، وعندما يفشل التراضي فشلا تاما يثور التعصب ويصبح وسيلة لهدم كل ما يجعل المجتمع البشري ممكنا. »[4] نجد في هذا التعريف ربطا للدين بمفاهيم علم النفس، الذي أسسه "سيجموند فرويد" Sigmund Freud؛ حيث جعل الدين مجرد مصلحة أو تراضي بين اللاشعور وعمليات الكبت.

---

[1] المهدي ، محمد عبد الفتاح ، سيكولوجية الدين والتدين ، سلسلة الدراسات التربوية والنفسية (5) ، البيطاش سنتر للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2002م ، ص 11 .

[2] المرجع نفسه ، ص 13 .

[3] المرجع نفسه ، ص 13.

[4] بوغديري ، كمال ، الطرق الصوفية في الجزائر الطريقة التيجانية نموذجا دراسة أنثروبولوجية بمنطقة بسكرة ، ص 73 .

بينما يعرف "محمد البهي" الدين بقوله :« هو ما كان لله وما كان من عند الله ... ومفهوم الله ليس شخصا وجد في زمن من دون زمن، وتأثر ببيئة دون أخرى، إنما مفهوم الله، حقيقة أبدية خالدة ترتفع فوق المستويات وتتجرد عما للكائنات جميعها من صفات ... هو الكمال المطلق بذاته.»[1] إن هذا التعريف يربط الدين بحقيقة وجود إله فوق كل المستويات؛ في حين أن التاريخ يشهد أن العرب كانوا على دين، ولكنه دين الوثنية، فكانوا يعبدون آلهة هي أقل منهم مستوى، بل أكثر من ذلك؛ كانوا يجعلون آلهة من تمر يأكلونها إذا ما جاعوا، ولكنهم مع ذلك، كانت لهم طقوسهم في العبادة وممارسة الدين، فهل يُنفى الدين عن أولئك الذين عبدوا الشمس، والقمر، والبقر، وغيرها من الآلهة؟ هل يُنفى الدين عن أولئك الذين عبدوا إلها ليس غيبيا ؟ حيث قيل إن الدين :« هو الاعتقاد بوجود ذات – أو ذوات– غيبية – علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد .»[2] أم أن لكل أمة دينها؟ بمعنى آخر؛ ما هي المعايير التي يجب توفرها في ممارسات أمة معينة حتى يسمى ما تؤديه دينا ؟ ربما هذا السؤال قد يوصلنا إلى معرفة كنه الدين .

لقد دان العرب بعدة ديانات، وهو ما تؤكده كل الكتب التي بحثت في الحياة الدينية لهم، لقد :« كانت كثرة العرب في الجاهلية وثنية تؤمن بقوى إلهية كثيرة تنبث في الكواكب ومظاهر الطبيعة... وقد آمنوا بقوى خفية كثيرة في بعض النباتات والجمادات والطير والحيوان.»[3] كما آمنوا باليهودية، والنصرانية، لكن تعدد الديانات لدى العرب، لم يمنع الحقيقة من انبلاجها، حقيقة أن أصل الديانات هي ديانة واحدة، وهي ديانة التوحيد :« إن أفضل

[1] بوفضة ، هدى ، دور الدين في بناء الحضارة في فلسفة آرنولد توينبي - المسيحية أنموذجا -، مذكرة ماجستير ، جامعة الإخوة منتوري ، قسنطينة ، الجزائر ، 2007م / 2008م ، ص 60 .
[2] دراز، محمد عبد الله ، الدين ، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، دار القلم ، الكويت ، د ط ، د ت ، ص 52 .
[3] شوقي ، ضيف ، تاريخ الأدب العربي (1) ، العصر الجاهلي ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ط 11 ، د ت ، ص 89 .

تعريف لماهية الدين بتعبير القرآن الكريم هو "الإسلام" وأن الدين واحد ولا وجود لأديان متعددة؛ لأن رسالة الأديان جميعها واحدة والقرآن لم يجمع كلمة الدين على شكل أديان إطلاقا .»[1] ففي أمثال هذا التعريف انطلق الدارسون من زاوية بحث أي الأديان أنسب لصلاح وفلاح بني البشر، فكان الاهتمام بالغاية من الدين، ولم يكن الاهتمام بحقيقة الدين في حد ذاتها؛ في حين أن الواقع البشري أثبت وجود أمم تدين بديانات تضر، ولا تنفع، من هنا وجب البحث عن مفهوم يصلح لكل الديانات، ولا يكون مفصلا على مقاس ديانة دون أخرى، ففي التنزيل العزيز:﴿ **لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ** ﴾[2] وفي هذا إقرار بتعدد الديانات .

إن من أهم الاعتبارات التي يجب أخذها في الحسبان عند بحث ماهية الدين هي :

- ✓ أقدمية الموضوع ؛ حيث أن الدين ظهر مع ظهور الإنسان على وجه الأرض .
- ✓ أهمية الدين بالنسبة للإنسان؛ فالتاريخ يشهد أن هذا الأخير جبل على الاعتقاد بديانة ما، وبأنه لا يمكنه الاستغناء عن ديانته؛ إذ يظل متمسكا به إلى أواخر أيام حياته .
- ✓ وجود علاقة بين الإنسان وبين ما يؤمن به، سواء كان هذا الأخير نباتا، أو حيوانا، أو جمادا، أو إلها غيبيا لا يمكن إدراكه .
- ✓ دخول الدين في شتى الممارسات الحياتية للإنسان منذ القدم؛ إذ لمس الجوانب الاقتصادية، والاجتماعية، والنفسية، والفكرية، والثقافية .

وعلى هذا الأساس يمكن عدّ الدين :« مجموعة العقائد التي انعقدت عليها نفس الإنسان وارتبطت بها روحه، فلا ينفصل عنها، وإن اختلفت درجة منحه لها وإعانته بها ورسوخه فيها.»[3] حيث شمل هذا التعريف علاقة الدين بالروح، والعقيدة التي هي ركن من

---

[1] شمص ، محمد ، العلم والدين صراع أم حوار ؟ مقاربة فلسفية لإشكالية العلاقة بين العلم والدين ، ص 37 .
[2] سورة الكافرون ، الآية 6 .
[3] يحياوي ، لعلى ، حماية المقدسيات الدينية عند الدول غير الإسلامية دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجنائي العام ، مذكرة ماجستير، جامعة الحاج لخضر ، باتنة ، الجزائر ، 2009م / 2010م ، ص 7 .

أهم أركانه، والتمسك بالدين مهما كانت الظروف، دون تحديد لماهية الإله المُتَدَيَّن به، وبالتالي فهذا التعريف ينطبق على كل الديانات التي عرفها بني البشر .

3-1-2-2- عند الغرب :

لم تكن صعوبة تعريف الدين قسرا على العلماء العرب، وإنما عانى منها علماء الغرب أيضا، ولكن بدرجة أكبر؛ نظرا لتعدد مشاربهم، ومناطق تفكيرهم، وفلسفاتهم، وتوجهاتهم، إلى حد يصعب معه الإلمام بما وضعوه له من مفهومات، ولما كان الأمر كذلك، فسنتوقف عند أهم التعريفات، لكي نرى الفرق بين تعريفاتهم، وبين تعريفات العلماء العرب .

لقد كان أكثر الذين اهتموا بموضوع الدين هم الفلاسفة، وبالتالي ستكون مفاهيمهم انطلاقا من الفلسفة التي يؤمنون بها، وستصطبغ تعاريفهم بها، فهو عند "ماركس" Marx:« زفرة الخليقة المقهورة وهو مزاج عام بلا قلب وهو الروح لأحوال بلا روح : إنه أفيون الشعوب .»[1] فماركس يقيد الدين بالطبقة المقهورة، ويجعلها بتدينها هذا، وكأنها تهرب من واقعها، الذي يجب عليها الثورة ضده؛ لتغييره، وكأن الطبقة الغنية والميسورة الحال لا دين لها، والواقع الغربي يثبت عكس ذلك، وإنما صاغ "ماركس" Marx هذا التعريف خدمة لفلسفته .

بل قد زيف حقيقة الدين؛ بصياغة مفهوم خاطئ حوله، حين قال :« الدين خلاص موهوم صادر عن وعي مقلوب لعالم مقلوب .»[2] ما يثبت أن بعض الذين تصدوا في الغرب لدراسة الدين كانوا بعيدين جدا عن الدين، وغير مقتنعين بوجوده أصلا، ومعلوم أن الإنسان إذا انطلق من خلفية عدم الاقتناع بشيء ما؛ فإما ألا يلمس الحقيقة، أو يصل حتما إلى حقيقة مغلوطة .

بينما يرى "بارسونز" Parsons أن :« الدين هو مجموعة من الاعتقادات والأعمال والشعائر والروابط الدينية التي أسسها البشر في المجتمعات المختلفة.»[3] وهذا المفهوم ينطبق

---

[1] بوفضة ، هدى ، دور الدين في بناء الحضارة في فلسفة أرنولد توينبي – المسيحية أنموذجا - ، ص 59 .
[2] بوعلي ، ياسين ، الثالوث المحرم ، دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1978م ، ص 22 .
[3] شمص ، محمد ، العلم والدين صراع أم حوار ؟ مقاربة فلسفية لإشكالية العلاقة بين العلم والدين ، ص 32 .

فقط على الديانات الوثنية التي وضعها، وأسسها البشر، ولا يصلح لتلك الديانات السماوية التي جاءت من عند الله، مما يؤكد أن البحث في موضوع الدين قد شابه قصور كبير؛ حيث لم يتم التعامل معه بحيادية، بل امتزج البحث فيه بالذاتية، وهذا إذا دل على شيء؛ فإنما يدل على الأهمية الكبيرة جدا، التي يتميز بها الدين في حياة الأشخاص، وقربه من ذواتهم.

ويصف "تايلور" Taylor الدين بأنه :« الاعتقاد بوجود كائنات روحية .»[1] لقد لفّت الحيرة إذن جمهور العلماء، الذين تطرقوا لبحث ماهية الدين، إذ اكتنفه الغموض من عدة جوانب: وجود الإله من عدمه، وصفة الإله إذا وجد، والطريقة التي تم بها وصول الدين إلى بني البشر، ووحدانية الإله، وتعدده، ودرجة الإيمان، وفائدة الدين وضرره بالنسبة للإنسان...إلخ من المسائل؛ الأمر الذي دفع بتعدد تعاريفه، فإعطاء مسألة ما أهمية خاصة عن باقي المسائل، هو الذي يحدد نوع التعريف الذي سيصاغ، لكن دأب الغربيين على الدراسة جعل مفهوماتهم تتطور يوما بعد يوم، فبعد أن كانت تتسم بالسذاجة، أصبحت تتسم بالنضج .

فها هو "إميل دور كايم" Emile Durkheim يقدم نظرته إلى الدين بأنه :« سعي الإنسان لتطهير ما علق به من ذنوب ومعاصي وهو الذي يسير الإنسان وينقله من صفته المادية إلى الصفة الروحية الإلهية وهذه الحياة الدنيوية التي نراها يمنحها القداسة ويجعلها حياة أخروية والقداسة هي التي تميز الدين وتظهر جوهره الخاص .»[2] بل تم التعمق في المسألة أكثر، وبدأت الرؤيا تتجلى لهم بوضوح؛ يظهر ذلك من خلال صياغاتهم، التي باتت منطقية أكثر من ذي قبل :« فالدين مجموعة من المعتقدات والرموز والممارسات (كالشعائر) مثلا التي تنهض على فكرة المقدس، والتي توحد بين المؤمنين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي، و"المقدس" تقابل "العلماني أو الدنيوي"؛ لأن الأولى تتضمن مشاعر

[1] بن هدي ، زين العابدين ، ترجمة الرموز الدينية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" للطاهر وطار – دراسة تطبيقية – ، مذكرة ماجستير ، جامعة أحمد بن بلة ، وهران ، الجزائر ، 2015م/ 2016م ، ص 49 .

[2] شريعتي ، علي ، تاريخ ومعرفة الأديان ، ت ، النصيري ، حسين ، تح ، الشيخ آل فقيه ، منذر ، دار الأمير للثقافة والعلوم ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2008م ، ج 1، ص 249 .

الخشية والرهبة، ويعرف علماء الاجتماع الدين بالإشارة إلى المقدس، وليس على أساس الإيمان بإله أو آلهة ...فهناك بعض المذاهب من العقيدة، البوذية مثلا لا تتضمن الإيمان بإله .»[1] فلا شك أن هذا المفهوم قد شمل كل ما يشكل بنية أساس في كنه الدين .

ويلاحظ أن الدين قد استحوذ على اهتمام العديد من العلماء، والفلاسفة، العرب، والغربيين، لدرجة إفراد مجلدات خاصة به؛ وقد تعمق "فراس السواح" في استنطاق الظاهرة الدينية، جامعا أهم ما قيل فيها عند العرب والغرب، في مصنفه "دين الإنسان"، ليقدم في هذا الكتاب مفهومه الذي وصل إليه بعد استعراض عديد المفهومات، حيث رأى أن الدين هو:« التعبير الجمعي عن الخبرة الدينية الفردية، التي تم ترشيدها من خلال قوالب فكرية وطقسية وأدبية ثابتة، تتمتع بطاقة إيحائية عالية بالنسبة إلى الجماعة .»[2] إلا أنه، ونظرا لأهمية الموضوع، كان من المفروض على الباحثين أن يتعاملوا معه بأكثر دقة، والنظر إليه من مختلف الزوايا، حتى لا يتم إهمال زاوية على حساب أخرى، وحتى لا يولد هذا الكم الهائل من المفهومات على حساب النوع؛ إذ لو وجد مفهوم واحد يفي ضالة الإنسان، لما استمر البحث في الموضوع إلى غاية هذا القرن .

[1] مارشال ، جوردون ، موسوعة علم الاجتماع ، ت ، الجوهري ، محمد ، ومحي الدين ، محمد ، و السمرى ، عدلى ، وزايد ، أحمد ، وعبد الرشيد ، محمود ، والجوهري ، هناء ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 2007م ، المجلد 1 ، ص 647 .

[2] السواح ، فراس ، دين الإنسان ، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ، دمشق ، سورية ، ط 4 ، 2002م ، ص 43 .

3-1-3-نشأة فكرة الأديان :

مما لا مراء فيه؛ أن تيمة الدين من أكثر التيمات، التي شغلت بال، وفكر الإنسان، منذ القدم، واستحوذت على اهتماماته، سواء كعقيدة يؤمن بها، أو كموضوع يبحث في ماهيته، وأصله، ونشأته، وتطوره، ذلك أن الإنسان جبل على التدين؛ وهذا ما أكدته عالمة الاجتماع "كارين أرمسترونج" Karen Armstrong حينما وصفت الإنسان بأنه :« "كائن روحي"، وتقترح اسما آخر للجنس البشري وهو "الإنسان الدَيِّن"، وتؤكد أن المفاهيم الدينية فطرية عند البشر، ومن ثم يستحيل استئصال شأفة الدين من النفس الإنسانية .»[1] وهاته الحقيقة أكدها القرآن الكريم قبل "كارين" في قوله تعالى:﴿**فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّه**﴾[2] والفطرة المقصودة هنا هي فطرة التوحيد، وأن الإنسان مجبول على الإيمان بالله .

وبما أن أول إنسان ظهر على وجه الأرض هو "آدم"، وعقيدته كانت توحيد الله سبحانه وتعالى، حيث قال صلى الله عليه وسلم :« **أَلَا أُحَدِّثُكُمْ مَا حَدَّثَنِي الله عَزَّ وَجَلَّ بِهِ في الكِتَاب؟ إِنَّ الله عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ وَبَنِيه حُنَفَاءَ مُسْلِمِين** .»[3] وبالتالي فأول فكرة دينية، وأول عقيدة آمن بها الإنسان، هي عقيدة التوحيد؛ هذا ما قاله "سيد قطب" في تفسيره "في ظلال القرآن" :« وأن الذي يقرره الله –سبحانه– أن آدم وهو أول البشر(!)عرف حقيقة التوحيد كاملة، وعرف نزاهة التوحيد غير مشوبة بشائبة من التعدد والوثنية، وعرف الدينونة لله وحده، وأنه عرّف بنيه بهذه العقيدة، فكانت هناك أجيال في أقدم تاريخ البشرية لا تعرف إلا الإسلام دينا، وإلا التوحيد عقيدة، وأنه لما طال الأمد على الأجيال المتتابعة من ذرية آدم

[1] عمرو ، شريف ، وهم الإلحاد ، مجمع البحوث الإسلامية ، جامع الأزهر ، القاهرة ، مصر ، د ط ، نوفمبر/ ديسمبر 2013م ، ص 102.
[2] سورة الروم ، الآية 30 .
[3] الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد ، المعجم الكبير ، تح ، حمدي السلفي ، عبد المجيد ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1980م ، ج 17 ، ص 363 .

انحرفت عن التوحيد ..ربما إلى التثنية وربما إلى التعدد، ودانت لشتى الأرباب الزائفة.»[1] فهذا الانحراف العقدي، هو الذي يوضح لنا اختلاف وتعدد الديانات، والذي أدى بطريقة آلية إلى تعدد الآلهة، وعلى حسب درجة الانحراف كانت طبيعة الديانة .

فالتناسب إذن كان طرديا، فمثلا عندما ابتعد الانسان كثيرا عن الفطرة السليمة، ظهر الإيمان بالسحر، ثم عندما تطور الإنسان قليلا ظهرت عبادة الطبيعة، ثم بعد ذلك تدرج الإنسان في عبادة الأصنام والأوثان، ثم جاءت الرسل بالديانات السماوية، والتي كان خاتمها النبي محمد صلى الله عليه وسلم بكتاب القرآن ودين الإسلام؛ وهذا ما أكده أكثر من عالم :« فالدين الإلهي، وعقيدة التوحيد الخالصة هما الأصل في حياة البشر منذ أن خلق الله آدم (وذريته) بخلاف ما تدعيه النظريات المادية والفلسفية السائدة، التي تزعم أن البشرية في أول أمرها كانت لا تعرف التوحيد، وأن الناس كانوا يعبدون ما حولهم من المخلوقات التي كانوا يرجونها، أو يخافونها فهذا باطل ومحض افتراء .»[2] والحقيقة أن بقايا الآثار، التي تركتها الحضارات الإنسانية الموغلة في القدم، تثبت عبادة البشر لعديد المخلوقات، وهذا لا ينكره أي أحد، لكن لم يكن ذلك مع بداية الخلق، وإنما كان بعد أن حادت البشرية عن الفطرة السليمة التي فُطرت عليها :« إنما عُبدت الأوثان بعد أزمان حين كثر الخبث وحاد أكثر البشر عن دين الله وشرعه القويم .»[3] فقد ظل علماء الأنثروبولوجيا، وعلماء الاجتماع، وعلماء الآثار، والمهتمون بالدين، يرون أن البشر أول ما عبدوا عبدوا الطبيعة وأرادوا تسخيرها، كما آمنوا بالسحر، والخرافات، والخزعبلات على امتداد الزمن، ولم يشيروا إلى التوحيد الإلهي إلا نادرا .

[1] جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية ، التوحيد عقيدة الأمة منذ آدم ، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سورية ، ط 1 ، 2009م ، ص 33 .
[2] القفاري ، ناصر بن عبد الله ، و العقل ، ناصر بن عبد الكريم ، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة ، عرض عقدي وتاريخي ميسر ، دار الصميعي للنشر والتوزيع ، الرياض ، السعودية ، ط 1 ، 1992م ، ص 14 .
[3] المرجع نفسه ، ص 14 .

حيث إن هذه الحقيقة لم يقر بها علماء الغرب، الذين ارتأوا أن البشر من بداية الخلق آمنوا بديانات، وأرباب عدة، مع أنه أعلنها وأقرها :« الدكتور س . هربرت S. Herbert وهو أحد أعلام الحفريات وأستاذ الدراسات الآشورية في جامعة أكسفورد فقد قال هذا العلامة: إن عقيدة الوحدانية في الديانات "السامية" (!) والسومرية قد سبقت العقيدة بتعدد الآلهة .»[1] لكن ورغم اختلاف علماء العرب، والغرب، حول أول ديانة عرفها البشر، وأول إله تمت عبادته، ورغم اختلاف مناهج البحث ومنطلقاته، واختلاف الرؤى وتعددها، واختلاف النتائج التي تم التوصل إليها، إلا أن هناك شيئا واحدا تم الاتفاق عليه بالإجماع، من قبل كل من بحث في الموضوع؛ وهو أن فكرة الدين ظهرت بظهور أول إنسان على وجه الأرض، كما قال أحد الفلاسفة :« قد توجد مدن لا بيوت فيها ولا حصون لها، ولكن ليس هناك من مدينة بدون بيوت للعبادة أو كما قال "شيشرون" : "ليس من أمة مهما توغلت في التوحش، إلا ولها إله تعبده حتى ولو جهلت من تعبده .»[2] ورافقت فكرة الدين الإنسان عبر الامتداد الزمني إلى يومنا هذا، وبالتالي فتاريخ الأديان هو تاريخ البشرية في حد ذاتها .

3-1-4- أهم الديانات في تاريخ البشرية :

لابد من الإشارة هنا إلى أن تصنيفات الباحثين في الدين، قد اختلفت اختلافا ملفتا للانتباه، وذلك بسبب اختلاف معايير التصنيف، فالذين اعتمدوا معيار الجغرافيا نجد عندهم: الديانات اليونانية، والصينية، والرومانية، والمصرية، وغيرها، ومن اعتمدوا معيار الإله المعبود، نجد عندهم: الديانات البرهمية، والبوذية، و....، وهناك من صنفها إلى حية، وميتة، إلى غير ذلك من التصنيفات .

ولقد اعتمدنا هنا على المعيار الزمني في التصنيف، أي حسب التسلسل التاريخي لظهور الأديان؛ وإن كان هذا التصنيف لا يخلو من صعوبة؛ لأنه قد تظهر أكثر من ديانة

[1] جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية ، التوحيد عقيدة الأمة منذ آدم ، ص 48 .
[2] المقدسي ، الأب صبري ، الموجز في المذاهب والأديان ، طبع ميديا ، نشر سركيس أغاجان ، ط 1 ، 2007م ، ج 1 ، ص 12 .

في وقت واحد، فقد تظهر ديانة في الشرق في الوقت الذي تظهر فيه أخرى في الغرب، دون العلم بها، كما أنه يصعب تحديد تاريخ ظهور ديانة ما بدقة، ونظرا لشساعة الكرة الأرضية، فإن الإلمام بكل ما يحدث في أقاليمها، وأممها، يعد ضربا من الخيال، وبالتالي فسيكون هذا التصنيف لا محالة نسبيا .

كما أن هذا العنوان –أهم الديانات في تاريخ البشرية–؛ وإن عُدَّ مجرد عنصر في رسالتنا، إلا أنه نال اهتماما كبيرا من قبل دارسي الدين، إلى حد أن أُفردت له مجلدات، وموسوعات متعددة الأجزاء، وربما كان هذا العنصر من بين أهم العناصر التي انبثقت عن دائرة الدين، وهي على اختلاف دراسة المصطلح والماهية، فإذا كان العلماء قد وجدوا صعوبة جمة في الإحاطة الشاملة بالعنصر إياه – مصطلح ومفهوم الدين–؛ إذ اتسم بالاتساع والتشعب والتداخل، ولم يتم الحسم فيه والوصول إلى تعريف مقنع، فإنهم في بحث أديان البشرية، وإن اختلفوا في أول ديانة عرفها الإنسان، وتعددت آراؤهم فيها؛ فمنهم من يرى أن أول ديانة هي الوثنية، ومنهم من يرى أنها البوذية، ومنهم من يذهب إلى أنها الهندوسية، وآخر يقول أنها الزرادشتية ...إلخ ، ومن مجتمعات ما قبل التاريخ إلى الحضارة المصرية فاليونانية ...إلخ، ومن عبادة الحيوان إلى عبادة النبات ثم الظواهر الطبيعية ...إلخ، فإن آراءهم قد وجدت من ينظمها، ويقبل المنطقي منها ويفند غير العقلاني منها، كل ذلك مدعوما بالأدلة والحجج المقنعة .

ولن نكرر هنا ما قاله المختصون في هذا المجال، أولئك الذين تفرغوا للبحث في هذا الموضوع، وخصصوا له جل حياتهم، حيث نجد أقوالهم وكل ما وصلوا إليه من نتائج مبثوثا بين ثنايا الكتب، ولكن حسبنا هنا أن نقف عند أهم المحطات، التي نرى أهميتها، بطريقة أسهل وأيسر .

3-1-4-1-الحنيفية المسلمة :

فأول ديانة عرفها الإنسان منذ فجر التاريخ، هي الحنيفية المسلمة حيث :« إن آدم عليه السلام هو أبو البشر "كلكم لآدم وآدم من تراب" وقد فطره الله وزوجته وبنيه على الإسلام، وذلك يعني أن البشرية في الأصل مفطورة على توحيد الله رب العالمين، وأن الشرك عارض في حياتها.»[1] وبالتالي هي ديانة سماوية مصدرها الإله المشرع، ولم يُبعث آدم إلى قوم معينين، وإنما جبله الله على التوحيد، وأمره أن يعلم بذلك أولاده .

وقد ثبت ذلك في الحديث القدسي، عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه :**[وَإِنِّي خَلَقتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ .]**[2] رواه مسلم، ثم بدأت البشرية في التكاثر كما قرر لها الله سبحانه وتعالى :« وقام آدم بعد نزوله من الجنة إلى الأرض بتكليف من الله عز وجل، بإقامة المجتمع المسلم، وقام آدم عليه السلام بتنفيذ التكليف الرباني فأقام المجتمع الإسلامي المتحضر بمعنى أنه كان متقدما في المجال المادي، وهذا التقدم كان منضبطا بضوابط العقيدة والشريعة الإسلامية .»[3] وهذا يدل على أن الإنسان الأول عرف الإيمان، وعرف الدين، وكانت عقيدته الأولى هي التوحيد، وبدأت هذه الأخيرة تنتقل من جيل إلى جيل، واستمرت البشرية الأولى في عبادة المولى سبحانه وتعالى، وتطبيق شريعته، ودام الأمر على حاله مدة عشرة قرون، وهو ما تم تأكيده من قبل عديد العلماء :« وفي أعقاب تلك القرون العشرة الصالحة التي قامت حياة أهلها على الإسلام منذ عهد آدم وإلى قبيل ميلاد نوح عليه السلام، حدثت أمور اقتضت أن آل الحال بأهل ذلك الزمان إلى عبادة الطاغوت والانحراف عن نظام الله وشرعه .»[4] ومعروف

---

[1] عبد الهادي محمد مسعود ، جمال ، ومحمد رفعت جمعة ، وفاء ، تاريخ الأمة المسلمة الواحدة منذ أقدم عصورها وحتى القرن السابع قبل الهجرة في مصر والعراق ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 58 .

[2] النيسابوري ، أبو الحسين مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم ، تح ، محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 1، 1991م ، ج 4 ، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار ، الحديث رقم 2865 ، ص 2197 .

[3] عبد الهادي محمد مسعود ، جمال ، ومحمد رفعت جمعة ، وفاء ، المرجع السابق ، ص 73 .

[4] المرجع نفسه ، ص 83 .

أن درجة الإيمان المطبوع بالإخلاص والوفاء، ومدى تَرَسُّخ العقيدة في الذهن، ومدى طواعية النفس لقبول وسوسة الشيطان واتباع الهوى، كلها تختلف من شخص لآخر، ومن جيل لآخر، لذلك بدأت تظهر ملامح العدول عن عقيدة التوحيد، والابتعاد عن الصراط المستقيم.

ولما كان الناس لا يستطيعون أن يعيشوا بدون دين، ولما شعروا بخواء روحي كبير، راحوا يبحثون عن إله يملؤون به ذلك الفراغ؛ فتعددت الآلهة، وتعددت الديانات، وهذه الفترة ما بين آدم ونوح، هي التي سماها العلماء الغربيون عصور ما قبل التاريخ، حيث ظهرت عدة ديانات من اختراع البشر الذين انحرفوا عن جادة الصواب، وكما أن التوحيد انتقل من جيل إلى آخر، كذلك الجهل وتعدد الآلهة، أخذا في الانتقال من جيل لآخر، وسنحاول استعراض أهم هذه الديانات الوضعية حتى نصل إلى آخر ديانة عرفها البشر.

3-1-4-2- الكونفوشيوسية :

من بين أهم الديانات التي عرفت عند البشر، نجد الديانة الكونفوشيوسية؛ وقد ظهرت في بلاد الصين، وإن كان هناك من ادّعى أن الصينيين لم يعرفوا أية ديانة، إلا أن هذا أمر قد ثبت بطلانه بعد بحوث معمقة للعلماء، والدليل أن مؤسس هذه الديانة هو :« كونفوشيوس Confucius الذي ولد في عام 551 ق.م، في مناخ تسود فيه المدارس الفلسفية في الصين ...وكانت ولادته في مدينة تشو-فهو وهي في مملكة لو Lu، وحاليا هي ولاية شان تونج، وعاش حياته فيها إلى حين وفاته عام 479 ق.م .»[1] وقد آمن بها معظم سكان الصين، وعرفت رواجا كبيرا بينهم، ولم يكونوا ليستطيعوا التخلي عنها، والدليل أنها عمّرت لقرون عديدة، فالكونفوشيوسية :« ليست مجرد معتقد يؤمن به المرء أو يلفظه في الصين، بل هي جزء لا يتجزأ من المجتمع، وقسم ملتصق بفكر الأمة، استطاعت أن تهيمن على الفكر الصيني عبر العصور...التزمها أهل الصين ولا يزالون على مدى خمسة وعشرين قرنا،

[1] السحمراني ، أسعد ، ترجمان الأديان ، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2009م ، ص 171 .

وبات يصعب الحديث عن الصين دون الكونفوشيوسية.»[1] ولعل من بين الأسباب، التي جعلت هذه الديانة، تلقى هذا القبول الكبير؛ هو أن مؤسسها واحد من أبناء الصين، وقد أخذ في صياغة مبادئها انطلاقا من المحيط الذي يعيش فيه، مراعيا ما يتناسب وطبيعة الصينيين، كما دعا :« إلى إحياء الطقوس والعادات والتقاليد الدينية التي ورثها الصينيون عن أجدادهم، مضيفا إليها جانبا من فلسفته وآرائه في الأخلاق والمعاملات والسلوك القويم، وهي تقوم على عبادة إله السماء أو الإله الأعظم، وتقديس الملائكة وعبادة أرواح الآباء والأجداد .»[2] ويتضح من خلال البحوث التي أجريت على هذه الديانة أنها كانت مسبوقة بعقائد وثنية مختلفة، وأن الناس كانوا يعبدون آلهة متعددة، والدليل أن الكونفوشيوسية :« ترجع إلى معتقدات الصينيين القدماء، تلك المعتقدات التي ترجع إلى 2600 ق.م .»[3] وتعد هذه الديانة من بين الديانات الوضعية؛ لأن مصدرها إنساني، وليس سماوي؛ فصاحبها "كونفوشيوس" Confucius هو الذي وضع أسسها، وإن كان ذلك انطلاقا من معتقدات صينية قديمة إلا أنه اضاف لها الكثير من عنده.

يجمع جل الباحثين على أن "كونفوشيوس" Confucius لم يكن نبيا، وإنما كان إنسانا مصلحا، تفرغ للعبادة، ودعا الناس إلى ذلك، كما أنه ربط بين الدين، وأخلاقيات وسلوكيات الناس، وكان هذا من بين أسباب استمرار الديانة الكونفوشيوسية إلى وقت متأخر من زماننا هذا؛ إذ :« لا تزال الكونفوشيوسية ماثلة في النظم الاجتماعية في الصين، وانتشرت كذلك في كوريا واليابان إذ درست في الجامعات اليابانية، وهي من الأسس الرئيسية التي تشكل الأخلاق، في معظم دول شرق آسيا وجنوبها الشرقي في العصرين الوسيط والحديث .»[4] وقد تفرع عن هذه الديانة ديانتان هما: "الطاوية"، و"المانوية"، ولكن لما لم يكن

[1] عطية محمد ريحان ، محمد ، التجربة الاقتصادية الصينية وتحدياتها المستقبلية ، مذكرة ماجستير ، جامعة الأزهر ، غزة ، 2012م ، ص 31 .
[2] الجهني ، مانع بن حماد ، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، الرياض ، السعودية ، ط 4 ، 1999م ، المجلد 2 ، ص 748 .
[3] المرجع نفسه ، ص 755 .
[4] المرجع نفسه ، ص 756 .

لهما من حظ الاستمرار، والانتشار، ما كان للكونفوشيوسية، لم نأت على ذكرهما، بالإضافة إلى أن الفرع يظل دائما مرتبطا بالأصل.

3-1-4-3- الهندوسية (البراهمانية) :

لقد مثلت الهند المهد الأول للديانات؛ ففيها نزل آدم عليه السلام، ثم عرفت ديانات أخرى كان أهمها على الإطلاق الهندوسية؛ حيث انتشرت منها إلى باقي بلدان الشرق الأقصى :« والهندوسية دين قديم احتفظ بجوانب بدائية عديدة بقيت إلى جانب النظم الفلسفية المعقدة .»[1] وارتبطت ارتباطا وثيقا بالمجتمع، وكرست نظام الطبقات، الذي مازال معمول به في الهند إلى غاية اليوم، وإن خَفَّت حدته :« وهي ديانة إثنية عرقية، فهي دين وحدة ثقافية وجماعة دينية لا تحاول جذب غيرها إلى ديانتها .»[2] كما أن الهندوسية توجد في بعض الكتب باسم البراهمانية، أو البرهمية؛ وهي نسبة للإله الخالق للكون "براهما"- حسب معتقداتهم- كما يطلق على الكيان الإلهي في بعض الكتب اسم "براهمان"، ومع ذلك لم يكن منطق التوحيد مهم عندهم؛ حيث تعددت آلهتهم، إذ إن الهندوسية :« تبدي تحررا واضحا من أي دوغمائية تتعلق بطبيعة الإله، وجوهر الدين لديها لا يقوم على الاعتقاد بوجود الإله أم عدمه، أو على تعدد الآلهة أم التقائها في آن واحد، فمن الممكن للهندوسي أن يكون ملتزما بدينه سواء آمن بإله واحد أم بآلهة متعددة .»[3] وقد وصل تعداد الآلهة عندهم إلى ثلاثة وثلاثين إلها، كما أن هناك سمة تتميز بها الديانة الهندوسية، وهي الاعتقاد بتناسخ الأرواح، وهذا الاعتقاد وإن ساد عند عديد الشعوب البدائية، إلا أنه كان بمثابة ركيزة في هذه الديانة؛ فهم يرون أن :« النفس لا تبيد، وأنها تنتقل من جسم إلى جسم ومن ذلك جاء اعتقادهم في تناسخ الأرواح وهو الطابع الذي امتازت به الديانة البرهمية، حتى لقد قال في ذلك "البيروني" :"كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة

[1] خليفة حسن ، محمد ، تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 2002م ، ص 59 .
[2] المرجع نفسه ، ص 59 .
[3] السواح ، فراس ، دين الإنسان ، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني ، ص 253 .

النصرانية، والإسبات علامة اليهودية، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية من لم ينتحله لم يك منها" .»[1] وهناك ميزة أخرى اتسمت بها الأمة الهندية؛ وهي أن انتقالها من دين إلى دين آخر يتم ببطء شديد، وإذا ما اعتنقت ديانة ما يجمع عليها الأغلبية، هذا مع العلم أن الهندوسية مازالت موجودة إلى غاية يومنا هذا، إلى جانب الإسلام طبعا .

3-1-4-4- البوذية :

هي الديانة التي ظهرت مباشرة بعد بداية أفول نجم الهندوسية – مع أنها لم تنقرض نهائيا- وقامت أسسها، ومبادئها، على أنقاض مبادئ الهندوسية، وكأنها جاءت لسد ثغرات الديانة السابقة، وظهرت في نفس موطنها :« والبوذية هي فلسفة وضعية انتحلت الصبغة الدينية وقد ظهرت في الهند بعد الديانة الهندوسية في القرن الخامس قبل الميلاد، وفيها دعوة إلى التصوف والخشونة ونبذ الترف والمناداة بالمحبة والتسامح وفعل الخير.»[2] ومن بين أهم المبادئ التي قوضتها البوذية، هي التفريق بين الناس، وتكريس نظام الطبقات الذي طالما نادت به الهندوسية، وعوضته بمبدأ التسوية بين الناس، وأن الاختلاف يرجع فقط للمواهب، والسيطرة على شهوات النفس، داعية بذلك إلى نبذ شهوات الدنيا؛ لأنها هي من يورث الآلام والمآسي .

ومؤسسها هو :« جوتاما بوذا Gautama Buddha الذي ولد في عام 560 ق.م وتوفي في عام 480 ق.م.»[3] وبما أن هذه الديانة وضعية، فقد كان أمر تحريفها سهلا، خاصة وأنها لم تكن حاسمة في مجال الاعتقاد بالألوهية؛ فقد :« كان بوذا في أول دعوته لا يتكلم عن الألوهية ويتحاشى الخوض في أمور الغيب، ثم تحول إلى محاربة الاعتقاد بوجود

[1] الشيخ أبو زهرة ، محمد ، مقارنات الأديان ، الديانات القديمة، معهد الدراسات الإسلامية ، القاهرة ، مصر، د ط ، 1965م ، ص 44 .
[2] الجهني ، مانع بن حماد ، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، ص 758 .
[3] عجيبة ، أحمد علي ، دراسات في الأديان الوثنية القديمة ، دار الآفاق العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2004م ، ص 136 .

الله، وصار ينادي بالإلحاد.»[1] وقد وضع بوذا مجموعة من القواعد والتعاليم لكي يسير عليها البوذيون، وانتشرت البوذية خارج الهند، لتمتد إلى الصين، واليابان، والتبت، ومعظم دول آسيا .

ويعد نظام الرهبنة، الذي وضعه بوذا Buddha، من أقدم أنظمة الرهبنة في العالم، ولمّا لم تكن عقيدة البوذيين واضحة فيما يخص الإله، فقد سرى التحريف للديانة البوذية بعد وفاة بوذا؛ إذ أصبح مريدو هذه الديانة، ومعتنقوها يؤمنون ببوذا لدرجة التأليه، فصار بوذا إلها .

وككل الديانات الوضعية، التي تحمل إيجابيات، وسلبيات، فقد حملت الديانة البوذية مجموعة من الأمور السلبية، التي كانت سببا في فشلها؛ على غرار الزهد المبالغ فيه في الدنيا، والعيش على التسول، وعدم وضوح الرؤيا فيما يخص الاعتقاد، وعدم الإيمان بأهمية الحياة، إلى غير ذلك، فكانت بعض مبادئها التي قامت عليها، هي السبب في عدم نجاحها.

ورغم ذلك فالبوذية حتى وإن انحسرت، وخَفَتَ تألقها؛ إلا أنها لم تندثر، فهي موجودة إلى غاية اليوم في بعض مناطق العالم .

3-1-4-5- الزرادشتية :

انتشرت هذه الديانة في ربوع فارس، أو إيران كما تسمى اليوم، وهي من بين الديانات، التي تؤمن بوحدانية الخالق، ولها معتقدات إلهية راسخة، فالزرادشتية :« ديانة فارسية آرية قديمة تتمحور حول الإله الواحد المطلق الذي يخلق إلهين "أهورامزدا" خالق كل ما هو جيد وحسن في الوجود والإله "أهريمان" الذي هو مصدر كل شر وظلام في الوجود، والإلهين هما في صراع دائم إلى نهاية العالم .»[2] كما تؤمن التعاليم الزرادشتية بنهاية العالم، وفي هذه النهاية سينتصر الخير على الشر.

[1] القفاري ، ناصر بن عبد الله ، و العقل ، ناصر بن عبد الكريم ، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة ، عرض عقدي وتاريخي ميسر، ص 86 .
[2] المقدسي ، الأب صبري ، الموجز في المذاهب والأديان ، ص 55 .

ورغم أن الديانة الزرادشتية، هي ديانة توحيدية؛ لأنها تؤمن بخالق واحد للكون، إلا أنها تقع في تناقض؛ عندما تقول بوجود إلهين آخرين : خيِّر، وشرير؛ فمن المفروض أن يتميز الإله خالق الكون، عن باقي مخلوقاته. ولا يخلق شبيها له، لكن رغم ذلك فالديانة الزرادشتية تبقى من أقرب الديانات القديمة للمنطق، والتصديق، بسبب تعاليمها المنطقية .

إن التوحيد في هذه الديانة، يظهر من خلال الإيمان بالإله "أهورامزدا" على أنه :« واحد مطلق، قديم أزلي، لا نهاية لحكمه ولا يمكن أن تدركه عين، موجود في كل مكان، عالم بالغيب وقدير على كل شيء، رحمان رحيم لا حد لعدله ورحمته ولا يقوى على تصوره خيال إنسان لم يلد ولم يولد ولا يمكن تحديد جنسه .»[1] والمتتبع لكل التعاليم التي أوحى بها الإله "أهورامزدا" إلى زرادشت، يلاحظ التقاطع الكبير بين هذه الديانة، والديانة الإسلامية .

ويجمع كل الدارسين على أن الديانة الزرادشتية، هي إيجابية في أغلب ما تدعو إليه، حيث لها :« أخلاق اجتماعية قوية، ونجد أخلاقياتها في أساسها إيجابية فعالة .»[2] وقد انتشرت هذه الديانة في عدة دول، مثل الهند وما يجاورها، ومازال البعض يؤمن بها إلى غاية اليوم، وإن بنسبة قليلة. والغريب في الأمر أنه رغم قرب هذه الديانة من الفطرة السليمة للإنسان السليم، إلا أنها لم تنتشر، وتزدهر، مثل الديانات الملحدة، التي لا يقبلها المنطق على غرار البوذية الملحدة مثلا، مما يدعو إلى الحيرة في أهمية وجود العقل لدى الإنسان .

ومما يدعو إلى الحيرة أيضا، أن "زرادشت" Zoroaster ادَّعى أنه نبي، وأنه يوحى إليه من الإله "أهورامزدا"، ومع ذلك لم تصنف الديانة الزرادشتية عند المؤمنين بها، ضمن الديانات السماوية .

[1] المقدسي ، الأب صبري ، الموجز في المذاهب والأديان ، ص 61 .
[2] بارندر ، جفري ، المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، ت ، عبد الفتاح إمام ، إمام ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، السعودية ، د ط ، 1993م ، ص 94 .

3-1-4-6- اليهودية :

تؤكد جل الدراسات أن اليهودية من أكثر الديانات التي طالها التحريف، وكان هذا الأخير أحيانا متعمدا من قبل رهبانها لقضاء مصالحهم، كما يجمع أغلب الباحثين على تميز اليهود بالدهاء، والمكر الكبيرين، ومازالوا كذلك إلى غاية اليوم، وهي :« ديانة العبرانيين المنحدرين من ابراهيم عليه السلام والمعروفين بالأسباط من بني إسرائيل الذين أرسل الله إليهم موسى عليه السلام مؤيدا بالتوراة .»[1] أما فيما يخص التسمية؛ فقد وقع فيها الاختلاف؛ حيث يرى البعض أنها مأخوذة من اسم :« يهوذا ابن يعقوب الذي ينتمي إليه بنو إسرائيل فقلبت العرب الذال دال .»[2] بينما يرى البعض الآخر أنها نسبة إلى :« الهَوْد وهو الرجوع والتوبة وذلك نسبة إلى قول موسى لربه "إنا هدنا إليك" أي تبنا ورجعنا إليك يا ربنا .»[3] وحدث ذلك طبعا بعد حادثة العجل الذي صنعه السّامري فعكفوا عليه ساجدين حتى جاءهم موسى عليه السلام .

لقد كانت اليهودية ديانة التوحيد المنزلة من عند الله سبحانه وتعالى، ثم اعتراها التحريف، كما حاد بنو إسرائيل عن دينهم بسبب جهلهم، وعتوهم :« وقد تنكب بنو إسرائيل الصراط المستقيم، وخرجوا على تعاليم دينهم وعقائده عدة مرات في عهد موسى نفسه ومن بعده، وبعث الله فيهم من بعد موسى وهرون عدة رسل وأنبياء يهدونهم سواء السبيل، ويحاولون إنقاذهم مما انحدروا إليه من كفر وضلال .»[4] ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد؛ إذ لم يكتف بنو إسرائيل برفض الأنبياء، وعدم طاعتهم؛ بل طغوا لدرجة قتلهم أنبياء الله .

يعود تاريخ الديانة اليهودية إلى القرن الثالث عشر، أو الرابع عشر قبل الميلاد، وظهرت أول مرة في جنوب العراق، ويسمى إلههم "يهوه"، وأهم كتبهم "العهد القديم"، وهو

---

[1] الجهني ، مانع بن حماد ، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، ص 492 .
[2] القفاري ، ناصر بن عبد الله ، و العقل ، ناصر بن عبد الكريم ، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة ، عرض عقدي وتاريخي ميسر ، ص 18.
[3] المرجع نفسه ، ص 18 .
[4] عبد الواحد وافي ، علي ، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1964م ، ص 9 .

مقسم إلى قسمين: "التوراة"، و"أسفار الأنبياء"، إلا أن التوراة حرفت عن الصورة الأصلية التي نزلت بها :« لقد فُقدت توراة موسى بعد تخريب الهيكل أيام بختنصر فلما كُتبت مرة ثانية أيام ارتحشتا ملك فارس جاءت محرفة عن أصلها يقول الله تعالى:﴿ **يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ**﴾(13) المائدة .»[1] لقد كان للعنصر اليهودي سمات خاصة لم تفارقه مع مر الزمن وهي: الخديعة، والمكر، والدهاء، والنفاق، ومعاداة غير اليهودي، والعنصرية المميتة، وحب نشر الفتن في الأمم .

وكانت أكثر أمة يكنون لها العداء هي الأمة المسلمة، ولم تكن هذه الأخلاق منزلة عليهم في كتابهم، وإنما كانت راسخة في طبائعهم، وهذا الأمر جعلهم مثار الكراهية، فاستُعبدوا من قبل عدة أمم؛ على غرار البابليين، والرومانيين، كما تشردوا، وتشتتوا في أنحاء العالم، وهم يحاولون اليوم الاستقرار في فلسطين .

ومما يستخلص، أن الديانة اليهودية، كما هي عليه اليوم، ديانة باطلة محرفة، وليست كما كانت قديما، ديانة سماوية صادرة عن الله سبحانه وتعالى .

3-1-4-7- النصرانية (المسيحية) :

لقد جاءت هذه الديانة، مباشرة بعد اليهودية، ونزلت على نفس القوم، وذلك لما زاغوا عن الطريق المستقيم :« فالنصرانية هي رسالة أنزلها الله تعالى على عبده ورسوله عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام إلى بني إسرائيل بعد أن انحرفوا عن شريعة موسى عليه السلام وغلبت عليهم النزعات المادية وافترقوا بسبب ذلك إلى فرق شتى .»[2] وحملت هذه الديانة دعوة صريحة للرجوع إلى توحيد الله عز وجل، وكانت تسمى في البداية النصرانية؛ إما نسبة إلى :« بلدة الناصرة في فلسطين وهي التي ولد فيها المسيح .»[3] وإما نسبة إلى صفة :«

---

[1] الجهني ، مانع بن حماد ، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، ص 500 .
[2] المغلوث ، سامي بن عبد الله بن أحمد ، أطلس الأديان ، دار العبيكان للنشر ، الرياض ، السعودية ، ط 1 ، 2007م ، ص 173 .
[3] القفاري ، ناصر بن عبد الله ، و العقل ، ناصر بن عبد الكريم ، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة ، عرض عقدي وتاريخي ميسر ، ص 64 .

نصرهم لعيسى عليه السلام وتناصرهم فيما بينهم، وهذا يخص المؤمنين منهم في أول الأمر، ثم أطلق عليهم كلهم على وجه التغليب مصداقا لقوله تعالى:﴿**قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ**﴾ (14) الصف .»[1] ثم أصبحت تسمى فيما بعد بالمسيحية نسبة إلى المسيح عيسى عليه السلام .

وقد ظهرت هذه الديانة في القرن الأول ميلادي، حيث :« انتشرت المسيحية في القرنين الأول والثاني للميلاد بسرعة فائقة في كل أصقاع الإمبراطورية الرومانية وفي تلك الفترة اتخذت شكل عقيدة منظمة (كنائس وطقوس وعقائد) .»[2] ومنها توسعت إلى عدة دول كإسبانيا، والهند، وكان كتابهم يسمى بالعهد الجديد.

ولم تسلم الديانة المسيحية هي الأخرى من التحريف؛ فبعد ما رُفع عيسى عليه السلام إلى المولى، وبُعث لقومه شبيه له، صلبوه، ثم بعد ذلك تحول الناس من عبادة الله عز وجل إلى عبادة المسيح ابن مريم، وقد ظهرت العقيدة الثالوثية المتمثلة في :« الإله الأب، وله خصائص اللاهوتية أي الإلهية وهو الله، والإله الابن وله خصائص الناسوتية أي البشرية وهو عيسى، والإله الروح القدس، وله خصائص الازدواجية بين الإلهية والبشرية وهو الروح التي حلت في مريم .»[3] وتم التحريف من واحد من دعاة النصرانية ألا وهو "بولس" Saint Paul؛ حيث أحدث فيها تغييرات كبيرة، وأضاف لها العديد من الأمور، التي لم تنزل بها، وسعى في نشرها على وجهها المحرف :« لقد ظهر أن التعاليم التي بشر بها بولس ليست من تعاليم المسيح عليه السلام، وإنما اقتبسها وطورها، وبشر بها باسم السيد المسيح عليه السلام، وعلى هذا يتبين التغيير الكبير الذي أحدثه بولس في رسالة المسيح، فهو يعتبر أول المحرفين لهذه الديانة، فقد أدخل فيها ما ليس منها، وبشر بعقائد وتعاليم لم يقلها المسيح عليه السلام...فهو بلا شك أخرج النصرانية عن نطاقها السماوي ووضع بدلا منها وثنيات

[1] القفاري ، ناصر بن عبد الله ، و العقل ، ناصر بن عبد الكريم ، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة ، عرض عقدي وتاريخي ميسر ، ص 18.
[2] المقدسي ، الأب صبري ، الموجز في المذاهب والأديان ، ص 146 .
[3] القفاري ، ناصر بن عبد الله ، و العقل ، ناصر بن عبد الكريم ، المرجع السابق ، ص 72 .

الأديان الوثنية وخرافات الأديان الوضعية.»[1] وكسابقتها اليهودية، تعدّ الديانة المسيحية الحالية، ديانة باطلة؛ نظرا لما باتت تدعو إليه من الشرك والآثام، والتحريف الذي لحق بالإنجيل – كتاب النصرانية– إذ لم يبق على الصورة الأصلية التي نزل بها، وذلك رغم اتساع رقعتها الجغرافية، إذ نجد أنصارها في كل بقاع العالم خاصة أوروبا وأمريكا .

3-1-4-8-الإسلام :

الإسلام هو الديانة السماوية الأخيرة، التي لم، ولن، تنزل بعدها ديانة أخرى، ويبدأ العهد الإسلامي من القرن السابع ميلادي، تحديدا منذ نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء، سنة 610م :« وهي الديانة التوحيدية الرئيسة في العالم بعد اليهودية والمسيحية .»[2] وقد نزل القرآن الكريم على النبي في شبه الجزيرة العربية، تحديا لهم؛ لأنهم كانوا قوما ذوي فصاحة، وبلاغة .

واشتقت تسمية الإسلام من التسليم للمولى عز وجل، وذلك هو المبدأ الذي قامت عليه الديانة الإسلامية :« فبموجب الرسالة التي حملها محمد إلى أتباعه فإن أول ما يطلب من الذين يعتنقون الرسالة هو إسلام النفس لله وهذا معنى كلمة الإسلام في العربية.»[3] وفي هذه الديانة: الرسول هو محمد، والكتاب هو القرآن، والعقيدة هي التوحيد، ورغم أن الديانتين السماويتين السابقتين – اليهودية والمسيحية– قائمتان على التوحيد، إلا أن الانحراف الذي طالهما؛ جعلهما يبتعدان عن إطار التوحيد، الأمر الذي بوّأ للإسلام احتلال المكانة الرئيسة بين الديانات في التوحيد، فقد :« جاء الإسلام – وهذا ما يستحق الانتباه والتأمل– بما يعد تصحيحا لجميع أنواع البلبلة، التي وقعت فيها الديانات المحرفة، والفلسفات الخابطة في الظلام، وما يعد ردا على جميع الانحرافات والأخطاء التي وقعت فيها تلك الديانات

[1] عجيبة ، أحمد علي ، تأثر المسيحية بالأديان الوضعية ، موسوعة العقيدة والأديان ، دار الآفاق العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2006م ، ص 206 .
[2] المقدسي ، الأب صبري ، الموجز في المذاهب والأديان ، ص 299 .
[3] توينبي ، أرنولد ، تاريخ البشرية ، ت ، زياده ، نقولا ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 2004م ، ص 454 .

والفلسفات.. سواء ما كان منها قبل الإسلام وما جدّ بعده كذلك.»[1] وإن كان الإسلام آخر ديانة نادت بالتوحيد، فهي ليست الأولى كما اتضح معنا ذلك سابقا .

ومما تتسم به هذه الديانة، أنها اختلفت عن باقي الديانات السابقة؛ فمعروف عن كل ديانة، أنها تنزل موجهة إلى قوم معينين، ثم تأخذ في الانتشار، على عكس هذه الأخيرة، التي نزلت على العرب، لكنها كانت موجهة منذ البداية إلى كل الأمم، فهي رسالة :« غير محدودة بعصر ولا جيل، وهي كذلك غير محدودة بمكان ولا بأمة، ولا بشعب ولا بطبقة، إنها الرسالة الشاملة، التي تخاطب كل الأمم، وكل الأجناس، وكل الشعوب وكل الطبقات.»[2] سمة أخرى تضاف إلى هذه الديانة، هي عدم خضوعها لناموس التطور، ولم يطلها التحريف، ولن يطالها، ولم تعترها أي تغيرات، ولم تكن محل أي اجتهادات، فهي نزلت مصونة عن كل ذلك بخلاف الديانات السابقة .

إن الأمة العربية، التي بُعث إليها النبي صلى الله عليه وسلم، كان فيها من يعبد الأصنام، ومن يدين باليهودية، ومن يعتقد بالنصرانية، ومن يؤمن بعقيدة التوحيد، على أن هذه الأخيرة لم تكن خالصة لوجه الله، ولم تكن على الصورة التي نادى بها الإسلام، فكانت الظروف مواتية لنزول الدين المحمدي الجديد .

أما فيما يخص رقعة الانتشار:« فالديانة الإسلامية في عالم اليوم إحدى أكبر الديانات وأكثرها انتشارا، فالمسلمون اليوم حوالي البليون ونصف البليون نسمة، موزعون بين أجناس وقوميات وثقافات عدة، ممتدة من جنوبي الفلبين في آسيا إلى نيجيريا في غرب افريقيا، رابطهم الوحيد عقيدتهم الإسلامية .»[3] لقد كانت التعاليم الإسلامية الصالحة للدين، والدنيا، هي السبب الرئيس في اعتناق العديد للديانة الإسلامية بمحض قناعتهم، حيث وجدوا فيها مبتغاهم، على أن هاته الأخيرة تعرضت للهجوم من قبل عديد الجهات، وحتى من أبناء

[1] سيد ، قطب ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 39 .
[2] القرضاوي ، يوسف ، الخصائص العامة للإسلام ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1983م ، ص 107 .
[3] المغلوث ، سامي بن عبد الله بن أحمد ، أطلس الأديان ، ص 297 .

الأمة العربية، كما كانت هناك محاولات للتشكيك في التاريخ الإسلامي، ورواياته، لكنهم لم يستطيعوا أن ينالوا من الديانة الإسلامية. ذلك أن الله تعالى تعهد بحفظها قائلا في كتابه العزيز:﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[1] وهي الديانة الوحيدة التي تعهد المولى سبحانه وتعالى بحفظها من التحريف .

3-2- حضور الدين في الأجناس الأدبية :

لطالما اقترن ظهور الإبداع بظهور الإنسان على وجه الأرض، ولأن الإنسان كان متدين بطبعه، يستطيع أن يستغني عن أشياء كثيرة، لكنه لا يستطيع أن يستغني عن الدين – غذاء الروح – حيث تدين الإنسان منذ الأزل :« يقول المؤرخ الإغريقي بلوتارك Plutarch : من الممكن أن نجد مدنا بلا أسوار، ولا ملوك، ولا ثروة، ولا آداب، ولا مسارح، ولكن لم ير إنسان قط مدينة بلا معبد، ولا يمارس أهلها عبادة .»[2] ونظرا لما يمثله الدين بالنسبة للبشرية من أول إنسان، إلى إنسان عصرنا هذا، فلا مناص من أنه كان أكثر تيمة تجلت في الأعمال الإبداعية الإنسانية.

ولما كانت علاقة الأدب بالدين علاقة وطيدة، فقد حضر هذا الأخير في كل الأجناس الأدبية قديمها وحديثها :« حتى ليظهر أن الفن العظيم لا يخرج عن أن يكون مجرد آلة تعمل في خدمة التنظيم الديني ... لهذا وجب على كل من يتقصى الفن أن يتقصى الدين، وهو قادر على أن يلحظ شدة ارتباط أحدهما بالآخر على مدى التاريخ باستثناءات قليلة في العصور المتأخرة .»[3] فظهرت الآلهة ورموزها محفورة في الجبال، ومنحوتة في الصخور، يشهد على ذلك ما تبقى من آثار الأمم الغابرة .

---

[1] سورة الحجر ، الآية 09 .
[2] عجيبة ، أحمد علي ، دراسات في الأديان الوثنية القديمة ، ص 54 .
[3] كمال زكي ، أحمد ، الأساطير دراسة حضارية مقارنة ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 2000م ، ص 124 .

ولما تطورت أشكال الإبداع لدى الإنسان، وظهرت الأسطورة كأول جنس أدبي يعرفه تاريخ البشرية؛ ذلك أنه من الأسطورة :« تسربت ألوان الأدب، ومنها تحرر فكر الإنسان ليخلق مختلف أشكال الأدب، فالبشرية لم تعرف أقدم ولا أعرق من الأسطورة لتحكي أحلامها وآمالها، وترسم دنياها المليئة بالتطلع والشادية إلى المعرفة ... ومن هنا كانت الأسطورة منبع الإلهام الأدبي .»[1] كان الدين العمود الفقري لمواضيعها، فلا أسطورة بدون الحديث عن الدين، ثم لما ظهرت الملحمة، التي كانت هي الأخرى تروى شعرا، فقد حل الدين فيها كموضوع رئيس، وهكذا دواليك مع ظهور كل جنس أدبي، فمن الأسطورة إلى الملحمة إلى الشعر إلى الرواية إلى القصة؛ لا نجد واحدا من هاته الأجناس خِلوا من موضوعة الدين، وإن اختلفت زوايا الطَّرق، والحجم المخصص للموضوع، باختلاف الكتاب، والأدباء، وسنحاول أن نقف قليلا عند حضور الدين في كل جنس أدبي على حدة .

3-2-1-الدين .. والأسطورة (la mythologie) :

لقد حظيت الأسطورة في عصرنا هذا باهتمام كبير من قبل النقاد فدرسوها مفهوما، ووظيفة، وأنواعا، وتتبعوا تاريخها منذ الحضارات الأولى، وهناك من تخصص فيها، سواء من علماء الغرب أو العرب، وقد أفاضوا في دراستها، محاولة منهم الإمساك بتلابيب كل ما له علاقة بتاريخ البشرية، ورغبة منهم في فهم أهم كائن على وجه الأرض، ألا وهو الإنسان، وفهم طريقة تفكيره، وأسلوب حياته، لأن أي حضارة لا تقوم لها قائمة إلا بالإنسان، ولأن الأسطورة تمثل الانعكاس الآلي لفكر الإنسان الأول البدائي، والأسطورة عند "ليفي شتراوس" Lévi-Strauss:« تشير دائما إلى وقائع يزعم أنها حدثت منذ زمن بعيد، لكن ما يعطي الأسطورة قيمتها العملية هو أن النمط الخاص الذي تصفه يكون غير ذي زمن محدد، إنها

[1] خورشيد ، فاروق ، أديب الأسطورة عند العرب ، جذور التفكير وأصالة الإبداع ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 284 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، د ط ، 2002م ، ص 20 .

تفسر الحاضر والماضي و كذلك المستقبل .»[1] وهناك أشياء كثيرة تخص الأساطير تم الاتفاق عليها بين العلماء، رغم أن الأساطير قديمة، ولعل أشمل وأفضل مفهوم لها، هو الذي وضعه "مرسيا الياد" Mircea Eliade، ولذلك سنسوقه رغم طوله :« الأسطورة تروي تاريخا مقدسا؛ تروي حدثا جرى في الزمن البدئي، بعبارة أخرى تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود، بفضل مآثر اجترحتها الكائنات العليا، لا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كلية كالكون مثلا أو جزئية كأن تكون جزيرة أو نوعا من نبات، أو مسلكا يسلكه الإنسان أو مؤسسة، هي دائما سرد لحكاية خلق .»[2] فمن خلال هذا المفهوم يمكن استنتاج كل ما له علاقة بالأسطورة؛ أنها رواية للتاريخ، وأنها تتضمن جزء من الحقيقة، وأنها تشمل كل ما له علاقة بالكون، وأن أبطالها كائنات عليا بمعنى آلهة أو أنصاف آلهة، مما يدل على وجود الخوارق فيها، وهذه حقيقة الأساطير .

لكن ما يهمنا نحن ليس مفهوم الأسطورة فقد توسع فيه الباحثون، لكن الذي يهمنا هو تجلي تيمة الدين في الأساطير .

لا أحد من أولئك الذين درسوا الأساطير أنكر علاقة الدين بالأسطورة، بل اعتبروها:« ظاهرة لا يمكن تفسيرها دون ربطها بمقولة الدين .»[3] فهم عندما يستنطقون محتوى الأسطورة يجدونه عبارة عن أسئلة، وبحوث، في مسائل لا تخرج عن نطاق الأمور الدينية، لذلك قرنوا بينها وبين الدين لدرجة المساواة، فقالوا :« إنها الدين والتاريخ والفلسفة جميعا عند القدماء .»[4] وعن سر هذه العلاقة، وهذا الارتباط بين الأسطورة والدين، يرى البعض أن نشأتها :« كانت في حجر الدين. الذي هيَّأ لها لأن تكون امتدادا طبيعيا له، فهي تعمل على توضيحه

---

[1] ليفي شتراوس ، كلود ، الأسطورة والمعنى ، ت ، شاكر ، عبد الحميد ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، العراق ، ط 1 ، 1986م ، ص 5 .

[2] الياد ، مرسيا ، مظاهر الأسطورة ، ت ، نهاد خياطة ، دار كنعان للدراسات والنشر ، دمشق ، سورية ، ط 1 ، 1991م ، ص 10 .

[3] شعلان ، سناء ، الأسطورة في روايات نجيب محفوظ ، نادي الجسرة الثقافي والاجتماعي ، الدوحة ، قطر ، د ط ، د ت ، ص 29 .

[4] عبد المعيد خان ، محمد ، الأساطير العربية قبل الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1937م ، ص 11 .

وإغنائه، وتثبته في صيغ تساعد على حفظه وتداوله بين الأجيال ... فقد ارتبطت بالدين بل هي الدين ذاته، فهدفها الأسمى هو التقرب من الإله واسترضاؤه ليعم الخير والخصب والنماء كافة أرجاء المكان .»[1] وبغض النظر عن الخدمات التي قدمتها الأسطورة للدين؛ إذ حفظت طقوسه ومعتقداته، وفسرت بعض جوانبه، وأجابت عن أهم الأسئلة الدينية التي راودت الإنسان الأول، فكانت بحق الوعاء الأمثل لكل انشغالاته – الإنسان الأول– إلا أن ما يهمنا هو أن الدين شكل أكبر اهتمامات هذا الأخير، ولذلك كان الموضوع الرئيس الذي أخذ نصيب الأسد في جل الأساطير .

فمن أشهر الأساطير نأخذ على سبيل المثال لا الحصر، أسطورة الخلق "إينوما– إيليش" البابلية، والتي يعود تاريخ كتابتها :« إلى مطلع الألف الثاني قبل الميلاد، وكتبت بالأساس لسبب جوهري بسيط، وهو إعلاء صورة الإله مردوخ وتغلبه على التنين تيامات، وخلقه للإنسان كأحد أهم مظاهر القوة لهذا الإله، وبالتالي فالهدف إظهار علاقة الألوهة بالبشر.»[2] فالبحث في مسألة خلق الإنسان، وخلق الكون، وكيفية عبادة الآلهة، وإبراز دورها وقدرتها الخارقة، وتميزها عن باقي الكائنات؛ كل ذلك يدخل في إطار الدين، ولذلك عُدَّت الأسطورة دين الإنسان الأول .

ثم هناك أسطورة "هبوط إنانا إلى العالم السفلي" :« وقد وردت نسختان من أسطورة الهبوط : النسخة البابلية الأكادية (هبوط عشتار إلى العالم الأسفل)، والنسخة السومرية (هبوط إنانا إلى العالم الأسفل) .»[3] والاختلاف بينهما ليس كبيرا، وحتى وإن تعددت أسماء هذه الإلهة الأم والتي يقال أنها بلغت ثلاثمئة اسم، إلا أن الجوهر، والمعنى المقصود واحد؛ وهي إلهة الكون :« فالبحث عن عشتار بحث في الديانة الطقوسية الأولى التي انتشرت

[1] زياد محمد سلمان ، نادية ، تجليات عشتار في الشعر الجاهلي ، مذكرة ماجستير ، جامعة النجاح الوطنية ، نابلس ، فلسطين ، 2015م ، ص 18 .

[2] نعامنة ، محمود ، من "إينوما-إيليش" إلى ملحمة جلجامش أساطير من بلاد الرافدين (البابلية والسومرية) تفاصيل جديدة أهملها الميثولوجيون ، مجلة المجمع ، العدد8 ، مجمع القاسمي للغة العربية وآدابها ، أكاديمية القاسمي ، باقة الغربية (حيفا) ، فلسطين ، ديسمبر 2014م ، ص 245 .

[3] زياد محمد سلمان ، نادية ، المرجع السابق ، ص 39 .

قديما، وهو بحث في أصول الديانات البشرية .»[1] وكل الأساطير كان هدفها هو إيجاد تفسيرات للأمور الغامضة، وقد تصور الإنسان أن الآلهة تتمتع بقوى خارقة، فجعل آلهة للخير، وآلهة للشر، ومرات أخرى جعل الآلهة الواحدة تجمع بين طبيعتين: الطبيعة الخيرة، والطبيعة الشريرة، ولنأخذ المثال التالي من أسطورة "بعل وعناة" – حيث الاختلاف في الأسماء فقط– تقول عناة :

« سأضع في الأرض خبزا

وسأضع في التراب لقاحا وسأسكب في الأرض قربان السلام .»[2] نستنتج من خلال هذا المقطع أهم الأسئلة التي راودت الإنسان في الزمن القديم، كيف تنتج الأرض بعد البوار، وتخضر بعد الجفاف؟ كيف تعود الحياة بعد الموت؟ وكيف يعم السلم بعد الحرب؟ وغيرها من الأسئلة التي تتعلق بكنه الحياة، وميلاد الكون، وتكاثر الإنسان، وقضية البعث ...إلخ؛ مما يدل على وجود خواء روحي لا يملأه إلا الإيمان بالله، فاضطر الإنسان إلى صنع آلهة من خياله أَوْكَل لها مهمة القيام بما عجز عنه، وعَهِد لها بملء الفراغ الذي يشعر به، والأساطير عُرفت عند كل الأمم، والحضارات، بدون استثناء، وظل الدين أهم وتر تعزف عليه ألحانها :« فالتاريخ يقر أن أقدم الأساطير كان غناء دينيا .»[3] واستمرت الأساطير إلى يومنا هذا تحضر في كل الأجناس الأدبية بصورة رمزية، ولكن ليس لنفس الغرض القديم، بل لأغراض فنية وجمالية .

[1] زياد محمد سلمان ، نادية ، تجليات عشتار في الشعر الجاهلي ، ص 24 .
[2] السواح ، فراس ، مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة – سورية وبلاد الرافدين- دار علاء الدين ، دمشق ، سورية ، ط 11 ، 1996م ، ص 124 .
[3] كمال زكي ، أحمد ، الأساطير دراسة حضارية مقارنة ، ص 135 .

3-2-2- الدين .. والملحمة (L'épopée) :

إن المتتبع للدراسات التي اهتمت بالأساطير، والملاحم، يلاحظ أن معظم الدارسين لم يفرقوا بين هاتين الأخيرتين، ليس في المفهوم، ولكن في التصنيف؛ فمثلا نجد "جلجامش" تصنف عند البعض أسطورة، وعند البعض الآخر ملحمة، بل الأغرب أننا نجدها عند نفس الدارس، وفي نفس الكتاب، تصنف مرة أسطورة ومرة ملحمة، ولا ندري سببا واضحا لهذا اللبس خاصة وأن المسألة بينة، وقد تم الفصل بينهما من خلال المعنى والمفهوم .

فالملحمة :« عبارة عن منظومة قصصية طويلة تعالج بطولات قومية، وتتضمن أحداثا يمتزج فيها الخيال بالحقيقة، وتتميز شخصيات الملحمة بقوتها الفائقة سواء من الناحية الفيزيائية، أو المعنوية، إلى الحد الذي يجعل منهم أبطالا إعجازيين قادرين على منازلة الآلهة نفسها.»[1] فالاختلاف بين الأسطورة والملحمة واضح؛ حيث إن الأولى تركز على أحداث، ومجريات غيبية مقدسة، في حين تركز الملحمة على أمور قومية وبشرية، كما أن الأبطال في الأسطورة إما آلهة أو أنصاف آلهة، في حين أنهم في الملحمة بشر؛ ولكن ذووا قدرات خيالية، إلى جانب الآلهة طبعا .

والملحمة :« شعر بطولي يحكي قصصا وبطولات، يصور معارك معتمدة على الخوارق والأساطير متصلة بقضية إنسانية قوية.»[2] فالأسطورة ظهرت قبل الملحمة، ثم أصبحت الأساطير تظهر في الملاحم، وحدث تداخل بينهما، ويجمل الدارسون أهم الفروق بين الأسطورة والملحمة فيما يلي :« تختص الملحمة بكونها سردا شعريا لحدث تاريخي، محورها بطل فردي تتميز بالإطالة والإسهاب، وجوهرها الرئيسي الذي يفصلها عن سواها هو الصراع، بينما الأسطورة وإن اعتمدت على الصياغة الشعرية، إلا أنها لا تقوم على محور

[1] طاليس ، أرسطو ، فن الشعر ، ت ، حمادة ، ابراهيم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، د ط ، د ت ، ص 60 .
[2] لوشن ، نور الهدى، وقفة مع الأدب الملحمي، المكتب الجامعي الحديث، الأزاريطة ، الإسكندرية ، د ط ، 2006م ، ص 11 .

فردي، ولا تنقل حدثا، ولا يعد الصراع ركنا أساسيا من أركانها.»[1] هذا بالإضافة إلى أن موضوع الدين يطغى على الأسطورة، في حين يكتسح مساحة أقل في الملحمة؛ مما يعني أن ارتباط الأسطورة بالدين، أكبر من ارتباط الملحمة به، لكن الإنسان مازال في صراع مع الآلهة، ومازال التفكير الديني طريقه وديدنه حتى في الملحمة .

فالتاريخ يثبت أن جل الملاحم تناولت قضية الصراع بين الإنسان والآلهة، وبين الحق والباطل، وبين الخير والشر، وأن الخير هو الذي ينتصر في الأخير، وهذه كلها أمور مرتبطة بالدين :« فالعلاقة بين الملحمة والدين علاقة وثقى، والملحمة وليدة التفكير الديني.»[2] إذ ما زال الإنسان يفكر في خالق الكون، ومدبره، ومسيره؛ مما يدل على أن الدين لا يزال يشغل باله وتفكيره؛ ولذلك يظهر في إبداعه، وقد قسم الدارسون الملاحم إلى نوعين : وطنية (تاريخية)، ودينية، وأحسن مثال لهذه الأخيرة هي "الكوميديا الإلهية" لدانتي إليجيري Dante Alighieri، حيث يذكر فيها :« حديثا عن رؤية الله سبحانه وتعالى، وأنها حدثت في السماء الثامنة حيث يوجد العرش، ويصف دانتي ما بُهر به من الألوان والأنوار والجوانب الروحية.»[3] فموضوعها ديني بحت .

على أن أشهر الملاحم هما "الأوديسا"، و"الإلياذة" لهوميروس Homer، وكلاهما تناول الحديث عن الآلهة، ودورها في تسيير الأمور، مما عكس أبعاد الديانة اليونانية القديمة :« لقد كان الآلهة في الإلياذة يشبهون البشر في ميولهم ونزعاتهم، وكانت لهم القدرة على التنكر في صور الحيوانات.»[4] وطريقة تصوير الآلهة بهذه الطريقة؛ متولدة من اعتقاد اليونانيين في آلهتهم، فديانتهم كانت تملي عليهم ذلك، وهوميروس Homer استقاها من

---

[1] مضر شيخ يوسف ، ميساء ، اللغة في الأسطورة بين التأويل والتعليل مقاربة سيميائية للنصوص الأوغاريتية ، مذكرة ماجستير ، جامعة تشرين ، دمشق ، سورية ، 2008م / 2009م ، ص 18 .

[2] ترحيني ، فايز ، الدراما ومذاهب الأدب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1988م ، ص 17 .

[3] ياسر ، عبد الغني ، الملحمة رؤية أدبية مقارنة ، مجلة جذور ، ج 27 ، مج 11، النادي الأدبي الثقافي ، جدة ، السعودية ، 2009م ، ص 180 .

[4] مظهر ، سليمان ، أساطير من الغرب ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2000م ، ص 9 .

واقعهم :« وهو نفس ما عكس به هوميروس أفكار الإغريق في عصره.»[1] فقد كانت الآلهة تتسم بالقدرات العجيبة، وفي نفس الوقت بالنزعات البشرية :« احتفل الآلهة بزفاف بيليوس وثيتيس في كهف السنطور الشاسع، كانت مأدبة الاحتفال عامرة وقد حضرها جميع آلهة الأولمب ... أكل الآلهة وشربوا، وقدموا الهبات السخية للعروسين .»[2] حيث نجد للآلهة دورا كبيرا في مجريات الإلياذة؛ فهي تنقذ من موت محتم، وتعيد الحياة للميت، وتقضي على الظالم، وتتنبأ بالغيب، إلى غير ذلك من أفعال الآلهة :« وفجأة وبينما كان المركب يبحر في عرض اليم بعيدا عن الساحل، أوقفه نيروس، إله البحر العظيم، فقد خرج من أعماق اليم وتنبأ لباريس بالهلاك، وبالدمار لطروادة بأسرها .»[3] ولم يكن موضوع الدين حكرا على هاتين الملحمتين – كوميديا دانتي، والإلياذة – ولكننا نجده في ثنايا كل ملحمة قديمة أو حديثة؛ مما يدل على شدة الارتباط بين الدين والملحمة .

وهو الشيء نفسه الذي نجده في ملحمة الأوديسا؛ فعلى مدار طول السرد الملحمي لا نعدم حديثا عن الآلهة، وما قامت به، وعن معتقدات الأبطال اليونانيين ومعتنقاتهم؛ فها هو زعيم الآلهة يعيد بطل الأوديسا "أوديسيوس" إلى موطنه بعد غياب دام ثماني سنوات، وبعد أن نال كفايته من التعب :« وقرر زوس في اجتماع الآلهة، بناء على طلب ابنته أثينا بالاس، أن يعيد أوديسيوس إلى وطنه.»[4] كما نجد أحاديث مطولة عن طقوس دينية، أشهرها طريقة تقديم القرابين للآلهة؛ سعيا في طلب رضاها، أو مساعدتها، أو طمعا في حلول بركاتها، مما يوحي بعميق إيمانهم بهذه الآلهة، وبما تفعله، وهو ما يؤكد مقولة أن الإنسان لا يمكنه أن يعيش بدون دين، ومن أمثلة هذه الطقوس :« أخرج العراف كالخاس سكين الأضاحي من غمدها، ووضعها في سلة ذهبية، ووضع على رأس الفتاة إكليلا كذلك الذي

[1] مظهر ، سليمان ، أساطير من الغرب ، ص 9 .
[2] نيهاردت ، أ .أ ، الملحمة الإغريقية القديمة ، ت ، هاشم حمادي ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سورية ، ط 1 ، 1994م ، ص 56 .
[3] المرجع نفسه ، ص 60 .
[4] المرجع نفسه ، ص 163 .

يوضع على رأس الضحية حين تقاد إلى المذبح، وخرج أخيل من صفوف المقاتلين، وأخذ وعاء الماء المقدس والدقيق القرباني مع الملح ... وبصوت عال راح يتوسل للربة أرتيميس أن تيسر رحلة القوات إلى الشواطئ الطروادية وتعقد لها النصر المؤزر على الأعداء .»[1] فاليونانيون وحسب عقيدتهم عندما يقدمون قربانا للآلهة، ترضى عليهم، فتحقق لهم النصر في معركتهم .

ومن الملاحم العربية الحديثة، والتي كان الدين جوهرها، نذكر الإلياذة الإسلامية أو ديوان مجد الإسلام للشاعر "أحمد محرم" :« وهي تدور حول غزوات الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم).»[2] فالملاحم حتى وإن لم تطرق المواضيع الدينية كمحاور رئيسية، إلا أننا لا نعدم الحديث عن المواضيع الدينية ضمنها، حيث نجد هذه الأخيرة في الملاحم الوطنية، ولكننا نجدها بكثرة في الملاحم الدينية، وبالتالي فالدين كان حاضرا في الملاحم؛ بوصفه من أهم ما شغل بال الإنسان؛ وإن كانت طريقة تناول الدين تختلف من الأساطير إلى الملاحم؛ حيث كانت الأساطير تحاول تفسير ما عجزت عنه مخيلة الإنسان، وما لم يستطع عقل البدائي تدبره، في حين كانت الملاحم رؤياها الدينية أوضح .

ويقل اليوم تأليف الملاحم؛ ولعل ذلك راجع إلى كون أن :« الوثنية كانت أكثر توافقا مع الملاحم لأنها تترك للمعتقدات شيئا من المرونة وتسمح للخوارق بالنمو في حين أن الأديان السماوية تضع حدا للمعتقدات وتجمد الخوارق .»[3] هذا بالإضافة إلى كون التفكير الإنساني يسير في طريق الرقيّ، وبالتالي أصبح العقل البشري يستطيع إيجاد تفسير للأمور التي تصعب عليه، فالتطور العلمي، وظهور الديانات السماوية، وزيادة الوعي لدى الإنسان، وظهور أجناس أدبية أخرى، كل ذلك ساهم في تناقص الاهتمام بهذا الجنس الأدبي .

[1] نيهاردت ، أ .أ ، الملحمة الإغريقية القديمة ، ص 71 .
[2] ياسر ، عبد الغني ، الملحمة رؤية أدبية مقارنة ، مجلة جذور ، ص 182 .
[3] ترحيني ، فايز ، الدراما ومذاهب الأدب ، ص 17 .

3-2-3-الدين ..والمسرح (le théâtre) :

يعد المسرح الجنس الأدبي الثالث، الذي عرفه تاريخ الإنسانية، أي أنه ظهر بعد الأسطورة والملحمة، وعلى غرار هاتين الأخيرتين؛ فإن الانطلاقة الأولى لهذا النوع الأدبي كانت من البيئة اليونانية، ثم انتقلت إلى باقي الأمم عن طريق ثنائية التأثير والتأثر، وعن طريق عملية الترجمة .

والمسرح يعد من أكثر الأجناس الأدبية تأثيرا في الجمهور المتلقي، وهو :« نشاط إبداعي فكري حرفي جماعي من جهة إرساله وهو يحتاج في الوقت نفسه إلى نشاط جماعي بشري متلق له، فالمسرح إبداع تعبيري معروض في حالة من الأداء الحاضر على متلقين حاضرين جسدا وذهنا ومشاعرا .»[1] وهو يختلف عن سابقيه؛ كونه يحتاج إلى عرض، وإلى جمهور حاضر.

وبما أن المسرح؛ هو انعكاس صادق لما يجول في خاطر الإنسان، وما يقض مضجعه، فقد كان الدين من أهم المواضيع التي تطرق إليها هذا الأخير، بل يمكن القول إن المسرح ولد من رحم الدين، والطقوس الدينية؛ فالبذور الأولى لهذا الفن كانت دينية بالدرجة الأولى :« فلا شك أن الأدب التمثيلي عند اليونان كان وثيق الصلة بديانتهم الوثنية، ففي أحضان تلك الديانة نشأ، ولتشخيصها وتجسيمها وعرض مبادئها وفلسفتها وضعت أولى مسرحياته.»[2] فالهدف الأول من العروض المسرحية، التي نشأت أول مرة، كان ديني؛ إذ يتمثل في عرض المبادئ الدينية، وتوضيح أسسها، وذلك نظرا لأهميتها في نفوس القائمين بالعرض، والمتلقين، على حد سواء، ولم يكن ذلك نتيجة لجهل أي طرف بديانته، ولكن ترسيخا لها .

---

[1] سلام ، أبو الحسن عبد الحميد ، حيرة النص المسرحي بين الترجمة و الاقتباس والإعداد والتأليف ، مركز الاسكندرية للكتاب ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 1993م ، ص 19.

[2] مندور ، محمد ، مسرحيات شوقي ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 7 .

ولقد اقترن ظهور المسرح بالاحتفالات الدينية لدى الأثينيين – اليونانيين– حيث كان الدين :« يلعب دورا خطيرا في حياتهم، وكان هذا الدين يتضمن مجموعة من العقائد والتقاليد التي يؤمن بها الناس دون أن يفهموا أصلها، ولقد كان لهذه المعتقدات منزلة سامية في الأدب المسرحي لأن شعراء المأساة والملهاة كانوا يعرفون أن الآلهة يملؤون حياة الأثينيين ولا يفارقون مخيلتهم فكان عليهم أن يظهروهم لهذا الشعب في مختلف المسرحيات .»[1] لقد كان المسرح إذن؛ تقليدا محضا للعبادات، والتقاليد، والطقوس الدينية.

وما يثير الانتباه في شدة الارتباط بين الدين والمسرح؛ هو أنه كلما سار التفكير الديني نحو الرقي والتطور، صاحبه نفس الشيء في المسرح، لدرجة يصعب معها التفريق بين الأداء التمثيلي في المسرح، والممارسة الطقوسية الدينية الحقيقية، وربما هذا هو ما جعل مسرحيات اليونانيين القديمة تبقى خالدة إلى يومنا هذا – إنه الصدق الفني – والدليل أن مسرحيات "أيسخولوس" Aeschylus قدست الآلهة، وأظهرتها متحكمة في حياة الناس؛ لأنها ظهرت في زمن كانت فيه الآلهة مقدسة فعلا عند الناس، ثم عندما بدأ الإنسان اليوناني يميل إلى العقلانية، والمنطق؛ ظهرت مسرحيات "سوفوكليس" Sophocles التي عرضت الآلهة كمعين للإنسان لا متحكما فيه .

ومع ذلك، ظل الدين حاضرا بقوة في المسرح، والبداية بأول مسرحية عرفتها البشرية، والتي كانت في مصر الفرعونية، وهي "انتصار حورس"، وتقوم على الصراع بين :« الإله الشرير ست ومجموعة الآلهة الخيرة المتمثلة في إيزيس وأوزيريس وحورس.»[2] فهي تمثل قضية الصراع بين الخير والشر، وانتصار الخير، وهي من أهم المحاور التي تقوم عليها جميع الديانات .

[1] خفاجة ، محمد صقر ، دراسات في المسرحية اليونانية، مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 9.
[2] بهي ، عصام ، الشخصية الشريرة في الأدب المسرحي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1986م ، ص 59 .

أما عند اليونان فنجد مسرحية "المتضرعات" لـ"أيسخولوس" Aeschylus، وتعزى عظمة هذا الأخير:« إلى خاصية مميزة هي قوته الروحية التي لا حد لها، فقد أوتي، من دون الشعراء قاطبة، أعمق شعور ديني، وأقوى إيمان لا بالآلهة بل بالإله، ففي مأساة "المتضرعات" نراه يعتقد في الإله ويعتبره الكائن الوحيد الذي يوجد حقيقة .»[1] كما كانت مسرحيته "الفرس" تثبت أن انتصار اليونان لم يكن إلا بفضل الآلهة؛ فهي المسيرة لأقدار الناس، وبيدها مقاليد الانتصار والفشل، أما مسرحيته "بروميثيوس" (prometheus) فكانت هي الأخرى تتناول الإله، وكل ما له علاقة به وبالطقوس المقامة له، وكيفية اعتقاد الناس في الآلهة، وقد كانت هذه المسرحية :« مضرب الأمثال بفضل بهائها الديني وتألقها الأدبي فعندما يعتزم زيوس كبير الآلهة أن يبيد البشر يثور بروميثيوس وينقذ الناس .»[2] ولم يخرج الانجليز عن تناول القضايا الدينية في مسارحهم؛ ولكن ليس لنفس الأسباب، التي كانت لدى اليونانيين، بل :« لأن طقوس العبادة في المذهب الكاثوليكي تحتوي على كثير من مظاهر المسرح كالموسيقى والغناء وألوان الملابس الزاهية وموكب القس بالشموع وإلقاء كلمات بطريقة خطابية إلى غير ذلك .»[3] والهدف من تقديم هذه المسرحيات الدينية؛ كان يتمثل في تلقين التعاليم الدينية لعامة الشعب، وبالتالي كان رجال الكنيسة هم المسؤولون عن هذه التمثيليات وتنظيمها :« ولما كانت جمهرة الشعب حينذاك أمية لا تقرأ، فكر رجال الكنيسة في تقريب قصص التوراة لأذهانهم بوضعها في صور تمثيلية ...وكان موضوع هذه المسرحيات البدائية دينيا ولكنه لم يكن جدا كله، بل كان ثمة مناسبات للضحك، كرفض امرأة نوح دخول السفينة وكوسوسة الشيطان لبعض الناس.»[4] وحتى عندما تطورت المسرحية الانجليزية بقيت محافظة على الجوهر الديني :« فكانت المسرحية الخُلقية درسا

[1] خفاجة ، محمد صقر ، دراسات في المسرحية اليونانية ، ص 21 .
[2] المرجع نفسه ، ص 21 .
[3] الدسوقي ، عمر ، المسرحية نشأتها وتاريخها وأصولها ، دار الفكر العربي للطبع والنشر ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 6 .
[4] المرجع نفسه ، ص 7 .

في الأخلاق يعطى على أيدي ممثلين قولا وعملا، وهؤلاء الممثلون يمثلون أشياء معنوية كالخطيئة والعدل والصدق والكذب والذكاء والعبادة.»[1] وبقي هذا النمط سائدا حتى القرن السابع عشر، أين ظهرت دعوات إلى ضرورة مسايرة المسرحية لمشكلات العصر.

لكن الحق يقال، أن المسرح حتى في عز تطوره، وحتى وقتنا الراهن، يبقى مربوطا بخيط الدين إن لم يكن كموضوع رئيس فكموضوع ثانوي.

في أوروبا، وفي العصور الوسطى، احتل الدين مكانة هامة في المسرح، ونذكر على سبيل المثال مسرحيتي: "قطعة من القيامة"، و"تمثيلية آدم" :« اللتان ترتبطان أشد ارتباط بالطقوس الكنسية من حيث موضوعاهما ومن حيث إدخال بعض النصوص الطقوسية في الدراما .»[2] وحتى المسرح الثوري، الذي تمرد فيه كتاب المسرح على الطرق التقليدية لكتابة المسرحية، والنابعة من تمردهم على الديانة المسيحية، والقيود الكاثوليكية، لم تخل كتاباتهم من الحديث عن الدين، حيث يتحدث الكاتب "سترندبرج" Strindberg في مسرحية "الجحيم" :« عن ديانة ينتظرها العالم أجمع، ديانة لا تكون مهادنة مع الديانات القائمة وإنما تقدما نحو الجديد هذا هو مطلب المسرح الثوري .»[3] ونفس الأمر نادى به كل من "آبسن" Ibsen و"بريخت" Brecht، و "شو" Shaw، وغيرهم .

أما بالنسبة للعرب، فهم لم يعرفوا فن المسرح إلا مؤخرا، بعد حملة "نابليون بونابارت" Napoléon Bonaparte على مصر؛ أي في عصر النهضة، وكانت البداية سورية مع "مارون النقاش"، الذي نقل بعض المسرحيات المترجمة، ليأخذ المشعل بعده "أحمد شوقي"، وإن كانت له إرهاصات في العصر العباسي، حيث كان يهتم به الخلفاء الراشدون؛ لكنه لم يرق إلى ما هو معروف عند اليونانيين، والغربيين :« فإذا مررنا بسرعة على الطقوس

---

[1] الدسوقي ، عمر ، المسرحية نشأتها وتاريخها وأصولها ، ص 7 .

[2] فرابيه ، جان ، وجوسار ، أ.م ، المسرح الديني في العصور الوسطى ، ت ، محمد ، القصاص ، مر ، محمد ، مندور ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 13 .

[3] بروستاين ، روبرت ، المسرح الثوري دراسات في الدراما الحديثة من آبسن إلى جان جينيه ، ت ، البشلاوي ، عبد الحليم ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 15 .

الاجتماعية والدينية التي عرفها العرب في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، والتي لم تتطور إلى فن مسرحي، فسنجد ثمة إشارات واضحة على أن المسلمين أيام الخلافة العباسية قد عرفوا شكلا واحدا على الأقل من الأشكال المسرحية المعترف بها وهو: مسرح خيال الظل.»[1] وبما أن الرؤية الدينية كانت واضحة، ويقينية عندنا، فلم تكن الصبغة الدينية هي الطاغية على المسرح، واتجه هذا الأخير إلى معالجة قضايا وطنية وتاريخية أكثر .

ورغم أن فن المسرح قد خضع لناموس التطور في كل مكان، فإننا مع ذلك لا نعدم مسرحا دينيا، فالغربيون حتى في أوج إلحادهم، وتشكيكهم في كل ما يحيط بهم، وحتى بعد الثورات العلمية المذهلة، يظل الدين قابعا في تمثيلياتهم المسرحية، تختلف الأشكال والأثواب فقط .

3-2-4- الدين ..والشعر (La poésie) :

لا غرو أن المتتبع لهذا العنصر، سيتبادر إلى ذهنه السؤال التالي: لماذا جاء الشعر رابعا في ترتيب الأجناس الأدبية، مع العلم أن الأسطورة، والملحمة، وحتى المسرحية، كانت تُنظم شعرا ؟ وظلت إلى أمد غير بعيد كذلك، وهذا ما سنحاول الإجابة عليه .

لا شك في أن الأسطورة نظمت شعرا في بدايات أمرها، ثم أصبحت فيما بعد تروى نثرا، ونفس الشيء حدث مع المسرحية، التي عرفت أول الأمر بالشعر، ولم تتحرر منه إلا فيما بعد :« فالمسرحيات التي توارثتها البشرية منذ أول مسرحية إغريقية متكاملة حتى المرحلة التي تسمى بمرحلة الكوميديا الجديدة في تاريخ المسرح الروماني كانت جميعا مسرحيات شعرية؛ الأمر الذي يعني أن المسرح حينما بحث عن أداة للتعبير اللغوي لم يجد أمامه أفضل من الشعر.»[2] على حين بقيت الملحمة إلى غاية يومنا هذا تأتي شعرا، ومع ظهور الشعر أولا؛ إلا أنه عند الحديث عن الأجناس الأدبية، يأتي ذكر الأسطورة أولا، ثم

[1] الراعي ، علي ، المسرح في الوطن العربي ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ط 2 ، 1999م ، ص 29 .

[2] فرحات ، أسامة ، المونولوج بين الدراما والشعر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1997م ، ص 19 .

الملحمة ثانيا، ثم المسرحية ثالثا، ثم الشعر رابعا؛ ومرد ذلك إلى أن الشعر :« هو السّليل المباشر للأسطورة، وابنها الشرعي وقد شق لنفسه طريقا مستقلا بعد أن أتقن عن الأسطورة ذلك التناوب بين التصريح والتلميح، بين الدلالة والإشارة، بين المقولة والشطحة، وبعد أن أتقن عنها أيضا كيف يمكن للغة السحرية أن تقول دون أن تقول، وأن تشبعك بالمعنى دون أن تقدم معنى محددا ودقيقا.»[1] ومعنى ذلك؛ أن الشعر عندما ظهر لأول مرة، لم يكن يمتلك السمات التي تجعل منه جنسا أدبيا مستقلا، وأن الحكم على نوعية الجنس الأدبي تحتاج إلى توفر معايير معينة، وأنه للتفريق بين الأجناس الأدبية لابد من النظر إلى أسباب اختلافها :« فالفنون تختلف عن بعضها من حيث المادة المستخدمة، والموضوع الذي يحاكى، ثم الطريقة المختارة لعملية المحاكاة .»[2] وقد عمد أرسطو Aristotle إلى وضع مميزات كل جنس أدبي على حدة؛ انطلاقا من مادتها، حيث قال :« مادة الشعر هي : اللغة، والوزن، والإيقاع، ومادة الشعر الملحمي هي : اللغة والوزن، ومادة الشعر التراجيدي والكوميدي هي : اللغة والوزن والإيقاع .»[3] ولما كانت الأجناس الأدبية القديمة تؤدى كلها شعرا، فقد فرق أرسطو بينها من خلال الطريقة؛ فقال :« الطريقة هي التي تفرق بين أنواع الشعر: الملحمي والدرامي، وتجيء هذه الطريقة إما في صورة محاكاة جزء منها كلام مباشر وجزء آخر غير مباشر كما هو الحال في الملاحم وإما في هيئة محاكاة مباشرة كلها كما في الدراما حيث تقوم الشخصيات بتمثيل الأفعال تمثيلا مباشرا .»[4] ونلاحظ أن هناك بعض القواسم المشتركة بين الأجناس الأدبية؛ لكن ذلك لم يمنع من تحديد كل نوع على حدة، وترجع عملية التحديد هذه إلى السمات الغالبة في كل جنس .

[1] مساعدية ، لزهر ، اللغة الأسطورية في الرواية الجزائرية ، مجلة مقاليد ، العدد 9 ، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة ، الجزائر ، ديسمبر 2015م ، ص 227 .
[2] طاليس ، أرسطو ، فن الشعر ، ص 62 .
[3] المرجع نفسه ، ص 62 .
[4] المرجع نفسه ، ص 74 .

فحتى نعد أثرا أدبيا ما أسطورة؛ لابد أن يكون الموضوع المتناول يختص بالمسائل الكبرى، التي لطالما شغلت فكر الإنسان الأول، ولابد أن يكون أبطاله آلهة أو أنصاف آلهة، وأن يكون الكاتب موضوعيا في محاكاته، بغض النظر عن اللغة شعرا كانت أو نثرا، في حين أن الملحمة لابد من أن يتوفر فيها عنصر الطول الذي لا تشترطه الأسطورة، كما أن أبطال الملحمة بشرا يصارعون الآلهة، فالبطولة تأتي مناصفة بين الآلهة والبشر، وتحاكي أحداثا تاريخية، وتسرد بطولات عجيبة، وقد تستعين الملحمة بالأسطورة من حيث الموضوع المتناول، أما المسرحية فهي تتميز بعنصر الحوار، والعرض المباشر على خشبة المسرح، فهي تحتاج إذن إلى عنصر الحركة، أما الشعر فأهم ميزاته أنه ذاتي يعبر عن نفس الشاعر وهواجسه .

ومع كل هذه الفروق؛ إلا أنه قد ظهر ما يعرف بتداخل الأجناس الأدبية، حيث بات التصنيف من أصعب الأمور، خاصة وأنه قد ظهرت الرواية الشعرية، والشعر السردي، والملحمة الأسطورية، والأسطورة الملحمية، والشعر المنثور(قصيدة النثر)، والمسرحية الشعرية، والشعر المسرحي، إلى غير ذلك .

فحقيقة قد سبق الشعر في الظهور، لكنه لم يتحلّ بما يميزه كجنس أدبي مستقل، لأنه كان في البداية وسيلة يستعين بها المؤلف، ولأن الإنسان لم يعرف التدوين بعد؛ فكانت صياغة الأثر شعرًا تسهل الرواية والحفظ، ثم لما أصبح الشعر يعبر عن ذات الشاعر، وينقل أفكاره وهواجسه، ويعبر عن معاناته، أصبح يصنف جنسا أدبيا مستقلا .

وبالعودة إلى الشعر كجنس أدبي مستقل، نجد أنفسنا عندما نأتي على ذكره ترحل بنا الذاكرة مباشرة إلى الأمة العربية، وإلى العصر الجاهلي بالذات، هذا الذي ورثنا عنه أشهر المعلقات، التي بقيت خالدة إلى يومنا هذا .

ورغم كون الشعر الجاهلي موغل في القدم؛ إلا أنا هذا لم يمنع من حضور الدين بين متون قصائده :« إن الأدب والدين في الشعر لا يتجزآن ويتداخلان معا .»[1] وإذا كان الدين قد شكل محور الاهتمام في أساطير، وملاحم اليونانيين، لما يحتله في نفوسهم، فهو قد كان كذلك بالنسبة للعرب أيضا، ولا أحد ينكر أن الدين قد :« ارتبط بالوجدان الإنساني ارتباطا وثيقا عبر العصور والأجيال ولا يخفى ما للدين من أهمية في حياة الناس، لما له من علاقة بعواطفهم؛ إذ ليس هناك عاطفة أقوى من عاطفة الدين .»[2] ويظهر الدين في الأدب – شعره ونثره – إما بطريقة قسرية، أو بطريقة عفوية، تهدف إلى شد القارئ نظرا لما يعنيه له الدين :« من هذا المنطلق يوظف الأديب تراثه الديني ضمن إنتاجه الأدبي واعيا أو غير واع مباشرة أو غير مباشرة مثيرا في القراء مشاعرهم بغية تلقي استجابة أكثر من قبلهم .»[3] وإذا عدنا إلى القصائد الشعرية العربية الأولى وجدنا الشاعر الجاهلي :« قد جعل الدين في شعره مكونا من المعتقدات والطقوس ومن المعبودات ومكونا من الأخلاق والشرائع كمكونات ثانوية.»[4] فالإنسان الجاهلي تعددت دياناته بين: وثنية، ونصرانية، وغيرها، وكانت له معبوداته وأفكاره الدينية التي تجلت بوضوح في شعره، ولربما كانت الطقوس الدينية هي أكثر ما نظم فيه لسان الشاعر:« ليظهر الدين بذلك صورة لطقس له تمثيل شعائري واضح في الشعر، وللتمثيل الشعائري قصة شعرية يرويها الشعراء فيها صورة وحدث .»[5] وقد يعود الاهتمام بالطقوس الدينية أكثر من المعتقدات أو الأفكار لكونها تشاهد بالعيان .

ويعيب النقاد، والدارسون، على العرب، عدم تفرد قصائدهم في الأغراض الدينية، كما تفردت الملاحم، والأساطير اليونانية في المواضيع الدينية، حيث :« لا يبدو عنصر الدين للوهلة الأولى حاضرا بقوة في الشعر الجاهلي، فقد غاب عن سلم الأغراض الشعرية

[1] علي سالم العدوان ، خالد ، المعاني الدينية في شعر شعراء ما قبل الإسلام ، مذكرة ماجستير ، جامعة مؤتة ، عمان ، الأردن ، 2007م ، ص 12 .
[2] خاقاني اصفهاني ، محمد ، وجلائي ، مريم ، التراث الديني في شعر سميح القاسم شاعر المقاومة الفلسطينية، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، السنة 2 ، العدد 5 ، جامعة سمنان، إيران، جامعة تشرين، سورية ، 2011م ، ص 5.
[3] المرجع نفسه ، ص 5 .
[4] علي سالم العدوان ، خالد ، المرجع السابق ، ص 14 .
[5] المرجع نفسه ، ص 14 .

المعروفة والموروثة لكن بعض القراءات الحديثة التي راضت النص الشعري الجاهلي بمقاربات حديثة، أولت في بحثها داخل طبقات النص أهمية ملفتة للدين فقد لا تكون الوثنية مجرد طقوس وشعائر ساذجة لم تؤطر حياة الجاهلي وتنظمها، بل ربما انبثقت الممارسة الفنية في الأصل عنها كما يلاحظه عدد من الباحثين .»[1] لكن المعروف عن الشعراء الجاهليين أنهم لم يكونوا يعرفون الوحدة الموضوعية آنذاك، إذ كانت القصيدة الواحدة عندهم تتوزع بين عدة أغراض: فمن البكاء على الطلل، إلى الغزل، إلى الوصف، وهذا ما درجوا عليه أول الأمر، لذلك كان الدين يأتي كواحد من هذه الأغراض فقط؛ إلا أن ذلك كان قبل مجيء الإسلام .

ولما كان الشعر أقرب شيء للإنسان، والدين ألصق شيء بالكيان، كانت العلاقة بين الشعر والدين وطيدة؛ حيث عبر الشاعر الفرنسي "رونسار" Ronsard: عن ذلك بقوله :« الشعر لم يكن في أول عهده سوى لاهوت رمزي .»[2] ولم يكن الارتباط الوثيق بين الشعر والدين قسرا على شعر الأمة العربية، بل نجده أيضا في أشعار جميع الأمم :« ظهر الشعر الديني في أوربا قبل ظهور الشعر الأوكسيتاني، لكن في شكل مدائح نظمها رجال الكنيسة من الرهبان بأسلوب لاتيني بسيط دون مراعاة وزن ولا قافية .»[3] وقد أخذ تناول موضوع الدين في الشعر أشكالا مختلفة : من مديح ديني، إلى إعلان التصريح بالعقيدة، إلى وصف الطقوس الدينية، إلى محاولة نشر ديانة معينة، إلى الاستغفار والتوبة، ففي هذا الغرض مثلا؛ نظم الكونت "غيوم التاسع" IX Guillaume قصيدة يعلن فيها ندمه على ما فات :« وقد تطرق بعض الشعراء الأوروبيين في أواخر حياتهم إلى نوع من الاستغفار في شعرهم يشبه المكفر عند الوشاحين والزجالين في الأندلس وذلك كأن ينظم الشاعر قصيدة يتقرب

[1] بن يحي ، عباس ، تحولات المكون الديني في الشعر العربي، مجلة حوليات التراث، العدد 1 ، جامعة مستغانم ، الجزائر ، 2004م ، ص 41 .
[2] المرجع نفسه ، ص 41 .
[3] عباسة ، محمد ، نشأة الشعر الديني عند العرب وأثره في الآداب الأوروبية ، مجلة حوليات التراث ، العدد 1، ص 15.

فيها إلى الله وهو نادم على كل ما ارتكبه من إثم في أيام الشباب .»[1] ثم إن السير في هذا المنحى، لم يتوقف على العصور القديمة فقط. بل استمر إلى غاية يومنا هذا، سواء عندنا نحن العرب، أو عند الشعراء الغربيين .

فشعراء العصر الحديث، لم يتوانوا عن طرق المواضيع الدينية، واستحضار التراث الديني في قصائدهم :« إن ركون الشعراء العرب المعاصرين، للنص الديني المقدس، حضر بعمق، ليعبر عن قلق وجودي إنساني مجتمعي يعيشه الشاعر بكيانه كله فالشاعر خليل حاوي على سبيل المثال كتب قصيدته لعازر 1962م عندما أراد إعلان رفضه، والتعبير عن حالة الإحباط التي يشعر بها هو والمجتمع العربي كله بسبب الانفصال بين مصر وسوريا.»[2] لكن المتتبع لطريقة تعامل الشعراء مع موضوع الدين، وكيفية تشرب نصوصهم الشعرية له منذ القديم إلى اليوم؛ يلحظ اختلافا شديدا في طريقة التعامل؛ حيث ظل الدين ولفترة طويلة يتم استدعاؤه دون المساس بقدسيته، بحيث يُبقي الشاعر خيطا رفيعا يفصل بينه –الدين– وبين الشعر :« كان الشاعر – قبل الإسلام – حرا في علاقته بالنصوص المقدسة، إلا أنه ظل يحتفظ بمسافة بين الشعري والنص المقدس حيث لم يكن يعارضه أو يحاول محاذاته، إلا أنه أعطى نفسه هامش التعبير عن القيم الدينية بلغته وبطريقته الخاصة، لكن لم يقارب هذه النصوص المقدسة بأي شكل من الأشكال، بل ظل صدى لها يعبر عن قيمها وتعاليمها .»[3] في حين تجاوز شعراء الحداثة، والشعراء المعاصرون، كل القيود، وأباحوا لأنفسهم انتهاك المحظور الديني وخرقه من كل جوانبه، مستندين في رؤياهم هذه إلى ما أملته الحضارة الغربية، وما فرضته شروط الحداثة، وثورة على قيم وأصول تراءى لهم أنها تقيد إبداعهم، وإن كانت هذه الرؤية – في الحقيقة – لا تتعدى في بعض الأحيان، كونها مجرد تقليد وتبعية المغلوب للغالب؛ إذ :« تخطى شعراء الحداثة العربية

[1] عباسة ، محمد ، نشأة الشعر الديني عند العرب وأثره في الآداب الأوروبية ، مجلة حوليات التراث ، ص 15 .
[2] فرحان صالح ، كامل ، الشعر والدين ، فاعلية الرمز الديني المقس في الشعر العربي ، دار الحداثة للطباعة والنشر والتزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 2006م ، ص 9 .
[3] المرجع نفسه ، ص 391 .

الحاجز/التابو الديني المقدس، وأوغلوا في توظيف النصوص المقدسة بشعرهم ليعبروا عن أنفسهم ورؤاهم وهواجسهم، وأدى تعاملهم بحرية مطلقة مع هذه النصوص /التابو إلى نقمة النقاد المحافظين والسلفيين والدينيين على السواء.»[1] مع أن المساس بالمقدسات الدينية، لا يثير حفيظة السلفيين والدينيين فقط، بل يثير استنكار جل القراء، مهما تعددت مشاربهم، حتى أولئك الذين قد يصرحون بعكس ذلك، بدعوى مسايرتهم لمتطلبات المعاصرة .

ولعل من بين أكثر الشعراء العرب استدعاء للدين بكل تجلياته المصطلحية، والطقوسية والفكرية، والمعتقدية هم الشعراء الجزائريون، ويعود ذلك لمكانة الدين في نفوسهم :« لقد استقطب الشعر الجزائري المعاصر غير قليل من الشخصيات الدينية المقدسة كنماذج عليا تفسر أوضاعا معاصرة، وهي رموز يحتاج إليها الشاعر في زمن كثر فيه القمع والاضطهاد والتعذيب والاستعباد والاستبداد والاستلاب.»[2] فالدين لطالما حضر في الشعر، منذ أول مرة قرض فيها الانسان شعرا؛ لأن هذا الأخير ما هو إلا ترجمة لمشاعر الإنسان، وأفكاره، وهواجسه، والتي يعد الدين أهمها؛ صحيح أن طريقة الطرق اختلفت باختلاف الأزمنة والأمكنة، والمساحة التي يحتلها في القصيدة، كذلك اختلفت من شاعر إلى آخر؛ إلا أن الدين قد ظل موجودا في القصائد، وحتى الدعوات التي نادت مؤخرا بضرورة فصل الدين عن الأدب لم تجد نفعا .

ونشير إلى أنه بعد مجيء الإسلام ظهر ما يعرف بالقصيدة الدينية المحضة، وهي التي تتناول الدين كتيمة رئيسة، منها المديح الديني، ومنها أيضا شعر التصوف، وشعر الزهد، وسنحاول تقديم بعض النماذج الشعرية التي استلهمت كل ما له علاقة بالدين من قريب أو من بعيد، ووظفته في متونها .

[1] فرحان صالح ، كامل ، الشعر والدين ، فاعلية الرمز الديني المقس في الشعر العربي ، ص 381 .
[2] العياضي ، أحمد ، تجليات المقدس الديني في الشعر الجزائري المعاصر – دراسة فنية – ، مجلة العلوم الاجتماعية ، العدد 19 ، جامعة محمد لمين دباغين ، سطيف 2 ، ديسمبر 2014م ، ص 353 .

ومن أهم الشعراء الجاهليين الذين نجد لهم وقفات دينية ضمن قصائدهم، نذكر "النابغة الذبياني" في قوله :

مَحَلَّتهم ذاتُ الإله ودينُـــــــهُم قَويمٌ فما يرجون غير العَـواقِبِ[1]

إن استعمال مصطلحات مثل: الإله، والدين، وما يقاربهما؛ يدل على أن العرب الجاهليين قد عرفوا الله، وعرفوا العديد من الديانات؛ مما جعل الشعراء يتباهون فيما بينهم بأيهم دينه أقوم وأفضل. ولنأخذ قول امرئ القيس :

أتت حجج بعدي عليها فأصبحت كخط زبور في مصاحف رهبان[2]

إن بيت "امرئ القيس"؛ يدل دلالة قاطعة على أن الأمة العربية لم تكن متقوقعة كما اتهمت، بل كانت على اتصال بباقي الأمم، خاصة عندما تمرست مهنة التجارة، وقوافل الشام دليل على ذلك، وهذا الاتصال هو الذي جعل الشعراء يتعرفون على الديانات السابقة، وأيضا على الديانات الموازية، حيث عرفوا اليهودية، والنصرانية، وغيرها، وذكر "امرئ القيس" لكلمات الزبور– المصحف – الراهب يوضح ذلك .

وهذا "أوس بن حجر التميمي" يقول :

وباللات والعزى ومن دان دينها وبالله إن الله منـــــهن أكبـــر[3]

واللات، والعزى، أسماء آلهة، وقد اهتم العرب بآلهتهم لدرجة التقديس، فكانوا يقدمون لها القرابين، ويحتكمون لديها، وطقس الضرب بالسهام مذكور في قصائدهم، واهتمامهم بالدين جعلهم يوردونه في أشعارهم؛ إذ كان من أهم الأمور لديهم .

ومن شعراء الحداثة نأخذ المقطع التالي من شعر الكويتية "سعاد الصباح"، والذي تقول فيه :

« إن أمي الغراء فاطمةُ الزهراء

[1] علي سالم العدوان ، خالد ، المعاني الدينية في شعر شعراء ما قبل الإسلام ، ص 6 .
[2] المرجع نفسه ، ص 10 .
[3] المرجع نفسه ، ص 26 .

وأختي العظيمة الخنساءُ

وأبي يَعرب الذي بارك الأرض

وقامت في ظلِّهِ الأنبياءُ

وأخي قاهر الغزاةِ الصليبيين

يا ليت تنطق الأشلاء

وديارِي مبرورة بالضحايا

ولداتي الأبطال الشهداء

هؤلاء الكرام قَومي، فقُولوا

من هم قومكم؟ .. ومِن أين جاؤوا

من أبوكم؟ من أمكم؟ من ذووكُم؟

أين تاريخكُم وأين البناءُ

خير أسلافكم ذَرته السوافي

وطوته في تيِهِها سِيناءُ

هكذا أدبَروا فلم يبق مِنهم

بعد موسى ... فكُلكم لقَطَاءُ .» [1] ويبدو أن الاتكاء على الدين في نظم الشعر، لم يكن من أجل توسعة النصوص؛ بل إنه توظيف خادم لغايات معينة، والدين ظل مرجعا هاما بالنسبة للشعراء قديمهم وحديثهم، فـ"سعاد الصباح" هنا تستعمله لتقديم رسالة للآخر مناطها الافتخار بالأصل، والتأكيد على المنزلة، فبذكرها فاطمة الزهراء؛ تدليل على المنبت الطيب للعرب، فهي بنت الرسول، وبذكرها موسى؛ تأكيد على أن أصل الديانات واحد، وأن الاستمرارية في التوحيد الإلهي هي هدف كل الديانات السماوية .

ومن الشعراء المعاصرين نجد "محمود درويش" القائل :

[1] ذو القدر ، فاطمة ، التناص الديني في أدب المرأة الكويتية (شعر سعاد الصباح نموذجا) ، مجلة الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها ، المجلد 6 ، العدد 16 ، إيران ، 2010م ، ص 24 .

« أنادي أشعيا : أخرج من الكتب القديمة مثلما خرجوا . أزقة

(أورشليم) تعلق اللحم الفلسطيني فوق مطالع العهد القديم

وتدعي أن الضحية لم تغير جلدها

يا أشعيا ... لا تَرْثِ

بل أُهجُ المدينة كي أحبك مرتين

وأعلن التقوى

وأغفر لليهودي الصبي بكاءه.. .»[1] وفي هذا المقطع نلاحظ أن تجليات الدين عند الشعراء العرب لا تقتصر على الديانة الإسلامية، بل هم يوظفون كل الديانات، وبمخاطبة "أشعيا" يؤكد الشاعر على ضرورة الحوار بين الديانات، وعلى ضرورة الاعتراف بالآخر، ويمرر من خلال ذلك دعوة إلى نبذ العنف وإحلال السلام، واحترام الإنسان من حيث هو إنسان بقطع النظر عن انتمائه الديني.

وقد يتجلى الدين في الشعر بطريقة مختلفة؛ طريقة انتهاك مقدساته ومحرماته، بل أكثر من ذلك؛ قد يلجأ الشاعر أحيانا إلى التعدي السافر عليه، بدعوى حرية التعبير، وقد برز هذا الاتجاه في كل الأزمنة، فنجده قديما في قول الشاعر"ابن هاني الأندلسي" :

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار[2]

على أن هذا الأمر قد تفاقم أكثر لدى شعراء الحداثة، الذين لم يدخروا مجهودا في خرق المحظور الديني، والرقص على المقدسات، ولنأخذ مثلا قول "أمل دنقل" في قصيدته "كلمات سبارتكوس الأخيرة" :

« المجد للشيطان .. معبود الرياح

[1] السلطان ، محمد فؤاد ، الرموز التاريخية والدينية والأسطورية في شعر محمود درويش ، مجلة جامعة الأقصى ، (سلسلة العلوم الإنسانية) ، المجلد 14 ، العدد 1 ، عمادة البحث العلمي في جامعة الأقصى ، غزة ، فلسطين ، 2010م ، ص 12 .

[2] الأندلسي، أبو القاسم محمد بن هاني ، ديوان ابن هاني الأندلسي ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1980م ، ص 146 .

من قال "لا" في وجه من قالوا "نعم"

من علم الإنسان تمزيق العدم

من قال "لا" فلم يمت

وظل روحا أبدية الألم .! »[1] حيث نجده بذلك يتحدى القرآن، وقول الله عز وجل، الذي طرد إبليس من رحمته، فيصور "أمل دنقل" إبليس على أنه هو البطل، وهو المخلص للبشرية من رضوخها واستكانتها؛ فإذا كان تزوير الحقائق الدنيوية أمر مستنكر، فما بالك بتزوير وتكسير كلام المولى سبحانه وتعالى ! .

وهكذا نخلص إلى أن الشعر قد حفل منذ نشأته بالمواضيع الدينية .

3-2-5- الدين .. والرواية (Le roman) :

رغم تأخر ظهور جنس الرواية عن باقي الأجناس الأدبية زمانيا؛ إلا أنها استطاعت – الرواية– وفي فترة وجيزة؛ أن تحقق صدى واسعا، وتقبلا كبيرا لدى جمهور القراء، فقد فرضت نفسها على الساحة الأدبية، ويمكن القول إنها استطاعت أن تفتك المرتبة الأولى بين أكثر الأجناس الأدبية شهرة، لدرجة أن عُدّت "ديوان العرب"؛ هذا التعبير الذي لطالما تربع على عرشه الشعر، لكنه تراجع لتتربع عليه الرواية، فإلام يعزى هذا النجاح المنقطع النظير للرواية ؟ .

من المعلوم أن الرواية فن حديث النشأة، حيث :« لم يمض على استوائه على سوقه، ناضجا أكثر من ثلاثة قرون في العالم الغربي، ولا أكثر من قرن ونصف قرن في عالمنا العربي .»[2] ومادامت الرواية قد ظهرت بعد عدة أجناس أدبية؛ فلا غرو إذن، أن تكون قد استفادت منها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعود تأثرها بما سبقها من أجناس إلى المرونة التي تتميز بها، إذ :« اجتهدت الرواية في أن تحتقب صفات الأجناس الأدبية الأخرى،

[1] دنقل ، محمد أمل ، الأعمال الشعرية الكاملة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر ، ط 3 ، 1987م ، ص 110 .
[2] فريجات ، عادل ، مرايا الرواية ، دراسات تطبيقية في الفن الروائي ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، سورية ، د ط ، 2000م ، ص 9 .

فالرواية الأمريكية مثلا تتبادل مع السينما طرقا مختلفة، والرواية الجديدة في أوروبا تقتبس من الموسيقى طرقا في التأليف، وبعض الروايات المعاصرة يفيد من تقنيات المسرح، ومن مزايا القصة القصيرة، ومن وهج الشعر ولغته المشحونة وصوره المثيرة .»[1] إن هذه القدرة على استيعاب عدة مكونات متمايزة العناصر، هو الذي منح الرواية تأشيرة الانتشار الواسع في كل أقطار العالم .

كما أنها استقطبت في عصرنا هذا الكتاب، والنقاد، والقراء على حد سواء، مما جعلها :« تعد من أهم الأجناس الأدبية التي حاولت تصوير الذات والواقع وتشخيص ذاتها، إما بطريقة مباشرة وإما بطريقة غير مباشرة قائمة على التماثل والانعكاس غير الآلي كما أنها استوعبت جميع الخطابات واللغات والأساليب والمنظورات والأنواع والأجناس الأدبية والفنية الصغرى والكبرى، إلى أن صارت الرواية جنسا أدبيا منفتحا وغير مكتمل، وقابلا لاستيعاب كل المواضيع والأشكال والأبنية الجمالية .»[2] وحتى وإن كانت الرواية قد أخذت شيئا من كل شيء، واستطاعت أن تؤثر وتتأثر بكل ما يحيط بها؛ إلا أنها احتفظت لنفسها بما يمنحها هويتها الخاصة، ويميزها عن باقي الأنواع الأدبية .

ولعلنا نلمح أهم سمات الرواية فيما يلي :« إنها سرد قصصي نثري طويل يصور شخصيات فردية من خلال سلسلة من الأحداث والأفعال والمشاهد .»[3] فهي تقوم أول ما تقوم على السرد، إذن هي فن سردي بامتياز، وقد ركزت على الفرد في مقابل الجمع، كما أنها تتصف بالطول هذا الذي يميزها عن القصة خاصة، أما ما يميزها عن الملحمة والمسرح :« أنها تمثيل طائفة من الناس لحادث متحقق أو متخيل لا يخرج عن حدود الحقيقة أو الإمكان، فكونها تمثيلا يخرج الملحمة لأنها حكاية صرفة، والرواية مدارها على التطبيق والعمل فليس لمؤلفها وجود في المسرح ولا حضور في الذهن وإنما يرى المشاهد ويسمع

[1] فريجات ، عادل ، مرايا الرواية ، دراسات تطبيقية في الفن الروائي ، ص 9 .
[2] حمداوي ، جميل ، مستجدات النقد الروائي ، منشورات مكتبة الألوكة ، السعودية ، ط 1 ، 2011م ، ص 11 .
[3] فتحي ، ابراهيم ، معجم المصطلحات الأدبية ، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين ، صفاقس ، تونس ، د ط ، 1986م ، ص 176 .

الأشخاص يعملون بعينه وأذنه .»[1] وإذا كان الحوار هو العمود الفقري للمسرح، فهو ليس كذلك في الرواية، التي تستعين بالحوار، والوصف، والسرد، وغيرها من التقنيات الروائية، كما أن المسرحية تؤلف للأداء على الخشبة – إذا ما استثنينا المسرح الذهني – في حين أن الرواية تؤلف للقراءة أولا، وإن كان بالإمكان إخراجها كفيلم، كما أنها تتميز عن الأسطورة كونها تحاكي واقعا بشريا لا أحداثا خيالية، وإن كانت تستعين بعنصر الخيال؛ إلا أنها تقدم صورة حية عن المجتمع، والبيئة، والعصر الذي تظهر فيه، فهي روح العصر .

وما دامت الرواية فن مركب من متعدد، أخذت من العديد وأعطت للعديد، من العناصر الموجودة في العالم؛ حيث إنها :« تستطيع أن تهضم وتستثمر عناصر متنافرة كالوثائق، والمذكرات، والأساطير، والوقائع التاريخية، والتأملات الفلسفية، والتعاليم الأخلاقية، والخيال العلمي، والإرث الأدبي والديني بكل أنواعه .»[2] فلا مناص من أنها قد أخذت من التراث الديني، وتأثرت به، وتحدثت عنه، خاصة وأنها جعلت الإنسان هو محور اهتمامها، لكن الأكيد بما أنها فن حداثي؛ أنها لم تتناوله بنفس الطريقة التي تناولته بها الأسطورة، والملحمة.

فإذا كان الإنسان البدائي قد شغله التفكير في مسائل الخلق، وولادة الكون، وحقيقة الإنسان، وأسرار الطبيعة، فليس ذلك مما بات يشغل بال الإنسان المتطور اليوم، ولكن الذي شغله هو الشك في الحقائق المطلقة، والتشكيك في القيم والثوابت الدينية الراسخة، والتمرد على بعضها، والكفر أحيانا بها؛ مما جعل الدين يحظر ليس كتجلي فقط، ولكن كمحظور يُنتهك، وتستباح حرمته داخل النسيج الروائي :« ذلك أن المسألة الدينية أصبحت ظاهرة إشكالية وموضوع مجادلة يبعث على المساءلة أمام تراجع إيمان الفرد والجماعة مقابل انتشار القيم المادية النفعية، ونظرا لتعدد زوايا النظر إليه وطرائق ملامسته النقدية فقد احتل

[1] الزيات ، أحمد حسن ، في أصول الأدب ، محاضرات ومقالات في الأدب العربي ، القسم 1 ، الجامعة الأهلية ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 133 .
[2] فريجات ، عادل ، مرايا الرواية ، دراسات تطبيقية في الفن الروائي ، ص 10 .

الخطاب الديني موقعا بارزا ضمن إشكاليات الخطاب السردي العربي والجزائري .»[1] ومهما كانت طريقة تعامل الروائي مع الدين، يظل الدين يلعب دورا هاما في الرواية .

فالدين شكَّل ولا يزال يشكل معينا لا ينضب، تُستقى منه الأفكار والمواضيع، وحافزا قويا يستفز الكاتب للبحث فيه، ولذلك :« اهتمت الرواية العربية المعاصرة بالاشتغال على النص الديني بمختلف مصادره ومشاربه وذلك بتوظيف نصوصه ومضامينه المختلفة، وجعلها آلية من آلياتها الافهامية والاتصالية التي من شأنها الارتقاء إلى المتلقي كالنصوص القرآنية والتوراتية، والإنجيلية، بالإضافة إلى توظيف الحديث الشريف، والتراتيل الدينية، والفكر الديني، ولاسيما فكرة المخلّص، والفكر الصوفي، وغيرها من الأفكار الدينية.»[2] وتختلف طرق التوظيف فمنها الشكلي أي اللغوي، ومنها الموضوعاتي، ونجد في بعض الأحيان من يلجأ إلى توظيفهما معا في ذات الآن، ولذلك :« عُد الدين بما يزخر به من معطيات مادة دسمة ومصدرا ثريا وغنيا للأدباء الذين ينهلون منه ويستقون أدواتهم وصولا إلى تحقيق مآربهم ومقاصدهم .»[3] وكما تختلف طرق التوظيف، تختلف أيضا غايات التوظيف؛ فقد يكون الهدف هو إغناء النص باقتباس ما يخدمه، وقد يكون الهدف هو إيصال رسالة ومحاولة تبليغ أفكار ومعتقدات دينية معينة، وقد يتجلى الدين بصورة عفوية؛ وذلك لدى الكتاب الذين نشأوا في أحضانه، وتشربوا التراث العربي حتى الثمالة.

ويلخص النقاد؛ الدوافع وراء حضور الدين في الرواية العربية بالذات، في عاملين أساسيين هما :« أولا : أن التراث الديني، في قسم منه، هو تراث قصصي، لذا وجد بعض الروائيين أن تأصيل الرواية العربية يقتضي العودة إلى الموروث السردي الديني، والإفادة منه

---

[1] قرور ، لطيفة ، هاجس الراهن في ثلاثية الطاهر وطار الشمعة والدهاليز ، الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي ، الولي الطاهر يرفع يديه بالدعاء ، مقاربة بنيوية تكوينية ، مذكرة ماجستير ، جامعة منتوري قسنطينة ، الجزائر ، 2009م / 2010م ، ص 159 .

[2] بنوناس ، مفيدة ، تمظهر الخطاب الديني في الرواية المغاربية المعاصرة رواية "مدينة الرياح" للكاتب الموريتاني موسى ولد ابنو "نموذجا" ، مجلة الأثر ، العدد 13 ، كلية الآداب واللغات ، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة ، الجزائر ، مارس 2012م ، ص 257 .

[3] بن هدي ، زين العابدين ، ترجمة الرموز الدينية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" للطاهر وطار – دراسة تطبيقية - ، ص 51 .

في التأسيس لرواية عربية خالصة، وثانيا: أن التراث الديني يشكل جزءاً كبيراً من ثقافة أبناء المجتمع العربي، لذا فإن أي معالجة للتراث الديني هي معالجة للواقع العربي وقضاياه.»[1] إذ لا أحد ينكر درجة تأثير القرآن، والأحاديث النبوية، لفظا وأسلوبا ومعنى في الرواية العربية، وهذا التأثير لم يتوقف عند الكتاب العرب؛ فالواقع أثبت أن هناك بعض الكتاب الغربيين الذين تأثروا بهما لروعة أسلوبهما، ومتانة سبكهما، ودقة تصويرهما، هذا بالإضافة إلى تأثر كل الروائيين، العرب والغربيين، بمختلف الديانات؛ فالتأثر بالدين ليس حكرا على ديانة بعينها .

وكإطلالة على أهم الروايات العربية التي اتكأت على تيمة الدين نذكر: "رشاد أبو شاور" في روايته "الرب لم يسترح في اليوم السابع"، و"فرج الحوار" في روايته "النفير والقيامة"، و"ابراهيم الكوني" في روايته "التبر"، و"حليم بركات" في روايته "عودة الطائر إلى البحر"، و"محمود المسعدي" في روايته "حدث أبو هريرة قال"، و"واسيني الأعرج" في روايته "رمل الماية فاجعة الليلة السابعة بعد الألف"، وغيرهم كثر .

ومن بين الروائيين العرب الذين استعانوا في حبك أنسجة نصوصهم الروائية بخيوط الدين، نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر، روايات "فرح أنطون" صاحب "المدن الثلاث"، و"الوحش الوحش الوحش"، و"أورشليم الجديدة"، حيث نجده في هذه الأخيرة يصور :« حال السكان فيها وما كانوا يقاسونه من شدة السلطة الروحية، وكيف كان الرهبان يعيشون في أديرتهم، واختلاف الآراء الدينية بينهم .»[2] ومن بين الروايات التي كان فيها الدين عنصرا فاعلا نجد روايات "نجيب محفوظ" ومنها: رواية "ميرامار"، ورواية "قشتمر"، وخاصة رواية "أولاد حارتنا" إلى الحد الذي جعل الدكتور "محمد حسن عبد الله" يقول عن هذه الأخيرة :« إن تاريخ البشرية عند نجيب محفوظ يتمثل في علاقة هذه البشرية بالله وسعيها الدائب لكي

[1] رياض وتار ، محمد ، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، سورية ، د ط ، 2002م ، ص 140 .

[2] المقدسي ، أنيس ، الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة ، دار العلم للملايين للتأليف والترجمة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط 6 ، 2000م ، ص 531 .

تكتشف نفسها من خلال علاقتها به سبحانه، والرواية – لهذا – تاريخ للضمير البشري في علاقته بخالقه، وانتقاله بين أطوار من التقوقع والضيق، ثم الرحابة والعمق المتأصل بالارتكاز على دعائم السمو الروحي والإدراك الاجتماعي في آن واحد.»[1] ويظهر الدين في رواية "أولاد حارتنا" كَيَد متحكمة في تطور مسار الأحداث؛ حيث حاول الكاتب جعل الرواية :« توكيد للمعنى الإنساني الصرف للأديان، توكيد أن جوهر الدين هو العدالة، هو الأمن، هو الكرامة، هو الحرية، هو المحبة، هو الخير، هو التقدم للإنسان .»[2] وهناك من الروائيين من شكل لديه الدين بؤرة اهتمام، على غرار الروائي الجزائري "الطاهر وطار" في ثلاثيته : "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي"، و"الولي الطاهر يرفع يديه بالدعاء"، و"الشمعة والدهاليز" .

وتختلف الرواية عن باقي الأجناس الأدبية، في أن تناولها للدين لا يكون بصورة طاغية، الأمر الذي لم يسمح بظهور الرواية الدينية؛ وذلك راجع لخصوصيتها؛ إذ إنها تعكس وتصور حياة كل شرائح المجتمع المختلفة، وهذا الأخير يتميز بتباين أفراده، واختلاف اهتماماتهم، وبالتالي لا تستطيع الرواية أن تدور فقط في فلك الدين .

ونذكر أيضا من الروائيين، الذين تناولوا الدين في أعمالهم، الموريتاني "موسى ولد إبنو" في رواية "مدينة الرياح"، والروائي التونسي "ابراهيم درغوثي" في رواية "القيامة الآن"؛ حيث اعتمد هذا الكاتب :« لتشكيل الرواية أربعة أجزاء هي : علامات القيامة، والبعث والنشور، ونعيم الفردوس، وأبواب الجحيم، في إطار من التقابل بين النص القرآني والحديث الشريف.»[3] والراصد لحركية تجلي الدين في الرواية العربية المعاصرة؛ يجدها توزعت بين ملمحين أساسين :

---

[1] متلف ، آسية ، اشتغال الرمز الديني ضمن إسلامية النص رواية بياض اليقين لعميش عبد القادر نموذجا ، مذكرة ماجستير ، جامعة حسيبة بن بوعلي ، الشلف ، الجزائر ، 2006م / 2007م ص 44 .

[2] حسن عبد الله ، محمد ، الإسلامية والروحية في أدب نجيب محفوظ ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 2001م ، ص 228 .

[3] عليان ، حسن ، الرواية والتجريب ، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية ، المجلد 23 ، العدد 2 ، 2007م ، ص 115 .

-الأول: تمثل في تجلي الدين بكل عناصره المكونة من : معتقد ديني، وطقس ديني، ولباس ديني، ومكان ديني، وزمان ديني .

-والثاني: تمثل في تجلي المحظور الديني؛ إذ قام الروائيون بتحطيم وتكسير هذا المحظور، وتجاوز كل المقدسات الدينية وانتهاك حرماتها، فخرجوا بذلك عن حدود المألوف .

وبخصوص الملمح الأخير؛ نجده يتجلى بوضوح أكثر لدى الكاتبات السعوديات المعاصرات؛ وإن كن قد تخصصن – إن صح التعبير – في اختراق المحظور الجنسي بالدرجة الأولى، إلا أن المحظور الديني لم يسلم هو الآخر من سطوة أقلامهن .

ومن بين أهم الروائيات، اللاتي لم يتحاشين إظهار الجرأة في الحديث عن هذا الموضوع، نذكر الروائية اللبنانية "إلهام منصور"، التي تقول على لسان بطلة روايتها "حين كنت رجلا" :« كنت أحرض البنات على التمرد وأدفعهن دون وعي كامل لما أقوم به، على إهمال نسويتهن والتركيز على التماهي بالرجل، كنت أجابه بالرفض من قبل الطالبات اللواتي كن في غالبيتهن مسلمات محجبات، كن يحاولن إقناعي بأن القرآن الكريم، ولأنه كلام الله، فقد حقق لهن أقصى ما يمكن تحقيقه للإنسانة، وأنها لا يمكن أن تطمح إلى أكثر من ذلك، فشلت في إقناعهم أن الإسلام كما في الأديان الأخرى حقر الإنسانة أن حولها إلى موضوع للحق، لم يجعل منها ذاتا كما الرجل.»[1] فقد أباحت الروائية لنفسها أن تشكك في قيم الدين الإسلامي الثابتة، وفي مسألة محسوم فيها، فمعروف أن الإسلام هو الذي حرر المرأة من العبودية؛ وهي التي بقيت لأزمان عدة، عبدة وجارية تباع في سوق النخاسة، فهو لم يحقرها بل على العكس هو كرمها وصانها .

ومن الانتهاكات الدينية نجد "الثورة على القضاء والقدر"؛ الذي تجسده إحدى الشخصيات في رواية "خارج الجسد"، للروائية الأردنية "عفاف البطاينة"، التي تصرح بقولها

[1] عبد الحميد سلمان الضمور ، رنا ، الرقيب وآليات التعبير في الرواية النسوية العربية ، أطروحة دكتوراه ، جامعة مؤتة، الأردن ، 2009م ، ص 60 .

:« كلنا في خطر، لأني ولدت لقبيلة لم أخترها، ولأني أدين لدين تبعه أجدادي وأبي من قبلي، لو كنت ذكرا لما تبقى العفن، ولما وقف بيني وبين شرفات المستقبل، حتى جنسي الذي لم أختره أكره ما يلقيه علي من قيود .»[1] فالشخصية الروائية تظهر هنا غير مؤمنة لا بالقضاء والقدر، ولا بالدين في حد ذاته، فهي تجسد الفئة المتمردة عن كل دين، وهي ترى في الناس مجرد تابعين لغيرهم في الدين؛ بمعنى أنها ذهبت إلى درجة التشكيك حتى في إيمان الآخرين، ولربما تعد هذه أقصى درجات التمرد .

ونشير هنا إلى أنه قد تنوعت قفزات الروائيين المعاصرين، وطرق انتهاكهم للمحظور الديني، كل حسب وجهة نظره، وأيضا حسب رسالته التي يريد إيصالها للمتلقي، أو ربما حسب خلفية تفكيره، والمؤثرات التي تلقاها في حياته .

ولم يكن الروائي الجزائري المعاصر، بمنأى عن هذا التيار الروائي، الذي أثّر في جل الروائيين العرب؛ فمن الطاهر وطار، إلى واسيني الأعرج، إلى فضيلة الفاروق، إلى غيرهم، كان الدين، والمحظور الديني، من بين أهم الأوتار التي عزفوا عليها، وإن كان ذلك يأتي أحيانا عن قناعة، وليس فقط تأثرا بالموجة الجارفة التي طبعت عصرنا هذا، وسنتوقف عند كل من "**أمين الزاوي**"، و"**آسيا جبار**"، لنحاول سبر أغوار بعض عوالمهما التخييلية، من أجل محاولة الوقوف على طريقة تعاملهما مع تيمة الدين، ورصد أهم الزوايا التي تم التركيز عليها أثناء النظر إلى هذه التيمة، وكذا السعي إلى اكتشاف الغايات التي تم من أجلها توظيف الدين، والمحظورات الدينية، ومحاولة فك شيفرة العلاقات التي يقيمها موضوع الدين مع باقي العناصر الفنية المكونة للرواية من جهة، ومع المواضيع المطروقة فيها من جهة أخرى .

[1] عبد الحميد سلمان الضمور ، رنا ، الرقيب وآليات التعبير في الرواية النسوية العربية ، ص 63 .

الفصـل الثانـي

المحظور الديني في السرد الروائي : أبعاد التوظيف وإشكالية العلاقات

1- تيمة الدين من منظور الروائي / الكاتب

1- 1 – المنظور الروائي

1- 2- أنواع المنظور

1-2-1- الدين من منظور مقدس

1-2-2- الدين من منظور ساخر

1-2-3- الدين من منظور ساخط (غاضب)

1-2-4- الدين من منظور متمرد

2- علاقة الدين بهيكل السرد الروائي

2-1- علاقة الدين بالذات الإنسانية (الفرد)

2-2- علاقة الدين بالإرهاب

2-3- علاقة الدين بالزواج

2-4- علاقة الدين بثنائية النجاح / الفشل

2-5- علاقة الدين بالمجتمع

1- تيمة الدين من منظور الروائي / الكاتب :

1-1- المنظور الروائي :

تعد الرواية من أهم الأجناس الأدبية المعاصرة، التي تمكنت من استيعاب مشاكل، وهموم الإنسان المعاصر؛ وليس الزخم الهائل من الأعداد الروائية التي تصدر بين الفينة والأخرى، وميل الكثير من المبدعين إلى الخلق الفني في هذا الجنس بالذات؛ إلا دليلا على أهمية هذا الجنس الأدبي بالذات، ولذلك ظهر ما يعرف بتقنية التجريب في الرواية، فتنوعت طرق تقديم المحكي، هذا بالإضافة إلى تشعب المواضيع المتناولة، والمعالجة، من قبل الروائيين، فضلا عن تعدد اتجاهاتها : فمن رواية تاريخية، إلى رواية رومانسية، إلى أخرى واقعية، إلى رمزية، إلى روايات الخيال العلمي ...إلخ

ومعلوم أن البنية الفنية للرواية تتشكل من : الراوي / السارد، والشخصيات، والحدث، والحبكة، والزمان، والمكان، والحوار، والسرد، والوصف، فلا تقوم الرواية دون عنصر من هذه العناصر .

كما لا يخفى أن الرواية ما هي إلا مرآة صافية تنعكس عليها صورة المجتمع، وكاتب الرواية هو ابن بيئته، وبالتالي فرؤية الكاتب للموضوع المعالج داخل الرواية، وإيديولوجيته، وثقافته، وقناعاته؛ ستظهر لا محالة في روايته؛ إما بطريقة مباشرة، وإما بأخرى :« إن القول بارتباط الأعمال الأدبية بأصحابها أمر بدهيّ، فليس ممكنا فصل الكاتب عن ذاته فهو إنما يدون خلاصة تجاربه، ويسطر مفاهيمه، وآراءه الفكرية، والسياسية، والاجتماعية، وغيرها، حتى رأى البعض أن إيضاح العمل الأدبي من خلال شخصية الكاتب وحياته من أقدم مناهج الدراسة الأدبية وأقواها .»[1] وإذا حاول الروائي التحلي بالموضوعية، أو التمسك بالحياد تجاه الموضوع المعالج في الرواية ؛ فلا شك أن ذلك لن يتحقق له بصورة مطلقة .

[1] صدقي محمد موسى ، سامر ، رواية السيرة الذاتية في أدب توفيق الحكيم ، دراسة نقدية تحليلية ، مذكرة ماجستير ، جامعة النجاح الوطنية ، نابلس ، فلسطين ، 2010م ، ص 17 .

وقد تكون آراء الكاتب واضحة، تستنبط من حديث الكاتب؛ إذا كان ظهوره واضحا سيما في الرواية – السير ذاتية– وقد تكون مبطنة؛ تستشف من سرد الراوي، أو من خلال حديث شخصية من شخصيات الرواية؛ خاصة مع ظهور الرواية البوليفونية (المتعددة الأصوات) :« ويقصد بالبوليفونية لغة (Poliphonie/Poliphony) : تعدد الأصوات. وقد أخذ هذا المصطلح من عالم الموسيقى، ليتم نقله إلى حقل الأدب والنقد. ومن ثم فالمقصود بالرواية البوليفونية تلك الرواية التي تتعدد فيها الشخصيات المتحاورة، وتتعدد فيها وجهات النظر، وتختلف فيها الرؤى الإيديولوجية، بمعنى أنها رواية حوارية تعددية، تنحو المنحى الديمقراطي، حيث تتحرر بشكل من الأشكال من سلطة الراوي المطلق، وتتخلص أيضا من أحادية المنظور واللغة والأسلوب .»[1] وأكثر شيء يميز هذا النمط من الروايات: هو نزع سلطة السرد من يد الراوي، وتوزيعها بين الشخصيات، فلا يعود هناك راو واحد، بل عدة رواة ؛ مما يؤدي بدوره إلى تعدد وجهات النظر داخل الرواية .

وهذا المصطلح – وجهة النظر– اختلف النقاد حول مفهومه، حيث :« تعددت وجهات نظر الدارسين والنقاد إزاء وجهة النظر أو زاوية الراوي، وكان توماشفسكي Tomashevsky الناقد الشكلاني الروسي أول من حدد زاوية الرؤية وأسلوب السرد، وميز بين نوعين من السرد: الموضوعي الذي يكون فيه الكاتب عليما بكل شيء، والسرد الذاتي الذي نقف فيه على بنية النص بعلاقاتها وتشابكاتها، وشخوصها، وإيديولوجياتها، وطرائق بنائها من خلال الراوي .»[2] هذا المفهوم يوضح بداية الاهتمام بما تحيل إليه وجهة النظر من : مرجعيات، وأفكار، وعدم الاكتفاء بشكلها وتموقعها داخل العمل الروائي :« فقد استمد مصطلح وجهة النظر أو زاوية الرؤية أهميته من القدرة على استيعاب جمالية البناء، وفلسفة

[1] بنت عبد العزيز العيسى ، منال ، التعدد اللغوي في الرواية العربية (قضايا ونماذج) ، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب ، المجلد 14 ، العدد 1، الجمعية العلمية لكليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية ، إربد ، الأردن ،2017م ، ص 204 .

[2] عليّان ، حسن ، تعدد الأصوات والأقنعة في الرواية العربية ، مجلة جامعة دمشق ، المجلد 24 ، العددين 1 ، 2 ، 2008م ، ص 170 .

التوجهات الفكرية والفنية للعمل الروائي وتعني دراسة البعدين الفني والفكري معا .»[1] لأن وجهة النظر كتقنية سردية تخدم العمل الروائي فنيا، كما تساهم في بلورة، وتقديم الرؤى الفكرية، والإيديولوجية، التي يحملها العمل .

وإذا كانت "وجهة النظر" في بدايات ظهورها كمصطلح نقدي؛ أي في المجال الأدبي–حيث كان ظهورها سابقا لذلك في مختلف المجالات: الهندسة، الرسم، السينما– تعني :« تموضع الروائي بشكل ما في إحدى الشخصيات، ليكشف لنا الواقع، الذي لا ينظر إليه حينئذ نظرة موحدة، وإنما من زاوية معينة .»[2] فإن هذا المفهوم قد أُكتشف أنه تشوبه بعض النقائص، وأنه لم يُحِل بما فيه الكفاية إلى المصطلح؛ الذي يدل على العلاقات القائمة بين الراوي، وبين باقي العناصر الفنية المشكلة للرواية خاصة عنصر الشخصيات، وكذا علاقته بالمتلقي .

هذا بالإضافة إلى أن "وجهة النظر" ترتبط بوضع السارد / الراوي داخل فعل الحكي؛ حيث قيل إنها :« ترتبط، داخل فعل الحكي، ارتباطا وثيقا بوضع السارد داخل العمل، بل إنه يمكن القول إن وجهة النظر تأتي كنوع من الانعكاس الشرطي لوضعية السارد، وبالتالي فإنها تتغير بتغير تلك الوضعية داخل العمل الواحد، أو بتعدد الأعمال لدى المؤلف الواحد.»[3] على أنه إذا ارتبطت وجهة النظر بالأوضاع المختلفة للراوي/ السارد داخل فضاء المحكي، فإن ذلك لا يمنع بشكل من الأشكال ارتباط وجهة النظر بالكاتب / المؤلف / الروائي، وإن التبست طبيعة العلاقة التي تربط الروائي بوجهات النظر الموجودة داخل روايته، حيث يتم طرح التساؤل التالي :« وجهة نظر "من" التي يتبناها المؤلف حين يُقَوِّم العالَم الذي يصفه ويدركه ايديولوجيا؟ وجهة النظر هذه، سواء أكانت مستترة أم مصرحا بها،

---

[1] عليّان ، حسن ، تعدد الأصوات والأقنعة في الرواية العربية ، مجلة جامعة دمشق ، ص 171 .

[2] جينيت ، جيرار ، وبوث ، واين ، وأوسبنسكي ، بوريس ، وف ، فرانسواز ، وغيون ، روسوم ، وأنجلي ، كريستيان ، وإيرمان ، جان ، نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير ، ت ، ناجي ، مصطفى، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي ، ط 1 ، 1989م ، ص 7 .

[3] موافي ، عبد العزيز ، الخطاب ووجهة النظر مفهومان أساسيان في نظرية السرد ، مؤتمر أدباء مصر أسئلة السرد الجديد ، منشورات الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، مصر ، الدورة 23 ، ط 1 ، 2008م ، ص 321 .

قد تنتمي للمؤلف نفسه، أو تكون جزء من المنظومة المعيارية للسارد بمعزل عن المؤلف (وربما في صراع مع معياره) أو تنتمي لإحدى الشخصيات، ويمكن تضمين تأليف النص عددا من وجهات النظر الإيديولوجية المختلفة .»[1] وإذا كان هذا متعلقا بالخصوص بالمنظور – وجهة النظر– الإيديولوجي؛ إلا أنه يطرح ما تطرحه باقي المنظورات : النفسية، والزمانية، والمكانية حول : ما علاقة المؤلف/ الكاتب بوجهات النظر التي تتبناها شخصياته داخل فضاء المحكي بما فيها السارد.

وبما أن الرواية هي من خلق الكاتب، ونابعة من مخيلته؛ فإنه من قبيل المجازفة قتله– مثلما نادت به البنيوية – أو محاولة عزله عن عمله؛ حتى وإن نفى اتفاقه في الآراء مع شخصياته، حيث إن :« رؤية العالم لدى مؤلف ما باعتبارها النية التي تسبق تحقق العمل، أو باعتبارها تعبيرا عن المساحة الاجتماعية والإيديولوجية التي ينتمي إليها المؤلف، عادة ما تدخل في حالة من الحوار مع وجهات النظر المتضمنة داخل العمل الأدبي، بل يمكن لنا أن نقرر أن المحصلة الجبرية لمجمل وجهات النظر في هذا العمل إنما تكون تعبيرا ضمنيا عن رؤية العالم لدى الكاتب .»[2] إذ إن تفاعل الكاتب مع قضايا مجتمعه، وتأثره بما يجري حوله، هو ما يدفعه للتأليف والكتابة .

ومهما كانت وجهات النظر الموزعة داخل المتن الروائي متعددة، فإنها لا تخرج عن حالتين :« فقد تتقارب وجهة نظر السارد مع قناعات المؤلف ذاته، وأحيانا قد تتعارض معها. ففي الحالة الأولى تكون وجهة النظر السردية جزءا من رؤية العالم لدى المؤلف، وفي الحالة الثانية – حالة التعارض– فإن وجهة النظر النقيضة تلعب دورا غير مباشر في إبراز رؤية العالم لدى المؤلف ولكن في خلفية الصورة وليس على مستوى الحدث كما يروى ولكن على مستوى القوة المستنتجة. فما من وجهة نظر مجانية، أو منفصلة كلية عن منشئها

[1] موافي ، عبد العزيز ، الخطاب ووجهة النظر مفهومان أساسيان في نظرية السرد ، ص 322 .
[2] المرجع نفسه ، ص 322 .

ونقصد به الكاتب/المؤلف .»[1] ولذلك نستنتج، أنه بغض النظر عن الطريقة التي قدم بها المؤلف عمله، وفي وعي أي شخصية ضَمَّن رؤاه وأفكاره، وعلى لسان من وردت أقواله، فإن المهم هو أن وجهة نظر الروائي/ المؤلف موجودة لا محالة داخل العمل الفني، إذ إنه من المستبعد تصور رواية بعيدة كل البعد عن اهتمامات مؤلفها، أو لا تمت له بأية صلة، أو أنه كتبها بكل موضوعية وحياد، هذا ما أكده الناقد الإنجليزي "واين بوث" Wayne Booth :« حين عارض على الخصوص أسطورة اختفاء الكاتب، ويرى :" أن الكاتب يمكن إلى حد ما أن يختار التنكر، ولكنه لا يمكن أن يختار الاختفاء أبدا".»[2] لكن قد نصادف أعمالا روائية وليدة الخيال المحض، ولا علاقة لها بالواقع، ولا تعكس بالضرورة قناعات المؤلف؛ على غرار الروايات العجائبية، وروايات الخيال العلمي.

إن تفسير ارتباط الكاتب بعمله، يعزى إلى استحالة تجريد الكاتب من ذاتيته، حيث إن :« المادة القصصية التي تقدم في العمل الروائي لا تقدم مجردة أو في صورة موضوعية تقريرية وإنما تخضع لتنظيم خاص منبثق من المنظور الذي تُرى من خلاله ... فهي تُقدَّم من خلال نفس مدركة ترى الأشياء وتستقبلها بطريقة ذاتية تتشكل بمنطلق رؤيتها الخاصة وزاويتها .»[3] فالمؤلف عندما يهمّ بمعالجة موضوع ما، سيعالجه انطلاقا من الزاوية التي يراه منها، ويتعامل معه وفق ما تمليه عليه نفسه، لذلك يبدو أنه من الصعب تجريد المؤلف من ذاتيته، وبالتالي يصعب عزله عن عمله .

وسواء سميت هذه الخلفية : بالمنظور، أو وجهة النظر، أو التبئير، أو غيرها، فما يهمنا هو وجود صلة قرابة وطيدة بين الرواية /المؤلَّف، والروائي/المؤلِّف، وأن الآراء المتضمنة في الرواية تحيل حتما إلى مرجعية الكاتب، وخلفيته الفكرية، والإيديولوجية، والثقافية .

---

[1] موافي ، عبد العزيز ، الخطاب ووجهة النظر مفهومان أساسيان في نظرية السرد ، ص 322 .
[2] جينيت ، جيرار ، وبوث ، واين ، وأوسبنسكي ، بوريس ، وف ، فرانسواز ، وغيون ، روسوم ، وأنجلي ، كريستيان ، وإيرمان ، جان ، نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير ، ص 16 .
[3] قاسم ، سيزا ، بناء الرواية ، دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ ، مهرجان القراءة للجميع ، مكتبة الأسرة ، القاهرة ، مصر ، 2004 م ، ص 181 .

ولأن دراسات النقاد الغربيين حول وجهة النظر / المنظور – بحكم أن المصطلح كان ميلاده غربيا – قد ركزت على علاقة هذا الأخير بباقي الشخصيات، وعلى تموضعه داخل فضاء الحكي، فإن الأمر قد نتج عنه تقسيم المنظور إلى ثلاثة مستويات :

1-مستوى الإيديولوجيا.

2-الصياغة التعبيرية.

3-المستوى النفسي.[1]

وهناك من اقترح تقسيما آخر :

1-السارد > الشخصية

2-السارد = الشخصية

3-السارد < الشخصية [2]

وهناك من اقترح تقسيمات أخرى، لكننا لا نريد التركيز في هذه الأطروحة على تموضع المنظور داخل فضاء الحكي (الشكل)، أو مستوياته؛ بل سنركز فقط على المضمون الفكري الذي يحمله المنظور، أو يدل عليه؛ أي ما ينبئ عن وعي، وثقافة، صاحب المنظور:« فالروائي ليس أحد شخوصه، إنما هناك احتمال في أن يكون جميع شخوصه معا.»[3] وتُرشح شخصية السارد كأكثر شخصية قد تتكفل بحمل آراء، وأفكار الكاتب، وتحيل إليه بطريقة أو بأخرى :« ومفهوم السارد ينطلق من كونه شخصية تخييلية أو كائنا ورقيا حسب بارت، ولهذا فهو يختلف عن المؤلف الحقيقي للعمل الأدبي، فهو شخصية واقعية، والسارد تقنية يستخدمها هذا المؤلف ليقدم بها عالما تخييليا، فهو حسب البعض قناع تبناه ليعبر به عن

[1] موافي ، عبد العزيز ، الخطاب ووجهة النظر مفهومان أساسيان في نظرية السرد ، ص 321 .
[2] لحمداني ، حميد ، بنية النص السردي (من منظور النقد الأدبي) ، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1991م ، ص 48 .
[3] كامو ، ألبير ، الإنسان المتمرد ، ت ، نهاد ، رضا ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، باريس ، فرنسا ، ط 3 ، 1983 م ، ص 49 .

رؤياه الخاصة .»[1] فمن خلال هذا التعريف يتبين أن العلاقة بين المؤلِف / الروائي، والسارد / الراوي . علاقة وطيدة .

لكن هذا لم يمنع ناقدا مثل "بوث" من أن يقدم رأيا مخالفا، ويدعو إلى إقامة مسافة بين المؤلف / الروائي، والسارد/ الراوي؛ لأنه :« إذا كان السارد ينتمي إلى فترة زمنية معينة فهذا لا يعني أن المؤلف ينتمي إليها بل قد ينأى عنها، وإذا كان السارد عربيدا أو قاطع طريق ..فهذا لا يعني كذلك أن المؤلف على تلك الشاكلة .»[2] فلا بد إذن من احترام هذه المسافة، وعدم المطابقة بين المؤلف، والسارد.

لكن هذه المسافة لا تعني بالضرورة أن أفكار، ومواقف الراوي، منبتّة الصلة مع أفكار، ومواقف الكاتب :« فالراوي في الرواية لا يعتبر ضميرا متكلما محضا وليس هو الكاتب بذاته، فهو نفسه شخص وهمي، ولكنه بين هذه الجماعة من الأشخاص الوهميين وكلهم يعتبرون– بالطبع – من ضمائر الغائب يمثل بدقة فائقة وجهة النظر التي يدعوه إليها الكاتب .»[3] كما أن آراء الكاتب، وأفكاره، ومواقفه، قد لا تستنتج بالضرورة من خلال شخصية السارد؛ فقد ترد على لسان شخصية البطل، أو على لسان شخصية المعارض، أو على لسان إحدى الشخصيات الثانوية :« فكثيرا ما يتوارى الكاتب وراء إحدى الشخصيات فيتخذ منها معبرا لبث أفكاره، ووجهات نظره، حول قضايا معينة .»[4] وقد تكون هذه الأراء، ووجهات النظر، مبثوثة بين ثنايا العمل، كما قد تستشف من خلال الطرح فقط .

ومهما يكن فهناك حقيقة واحدة، اختلف النقاد في شكلها، لكن ليس في جوهرها؛ وهي علاقة الكاتب / الروائي بعمله، وحضوره فيه، وارتباطه به، وأن الرواية تحمل آراء، وأفكار، ومواقف الروائي؛ حيث يقول "جيرار جينيت" Gérard Genette في ذلك :« عندما أفتح

---

[1] وسواس ، نجاة ، السارد في السرديات الحديثة ، مجلة المخبر، العدد 8 ، مخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري ، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر ، 2012 م ، ص 98 .

[2] المرجع نفسه ، ص 111 .

[3] كبير ، غنية ، حداثة النقد الروائي من خلال أعمال الملتقى الدّولي للرواية "عبد الحميد بن هدوقة" ، ص 145 .

[4] شرشار ، عبد القادر ، بناء الآخر والهناك في الرواية العربية المغاربية ، البحث عن الفردوس المفقود ، أشغال الملتقى الدّولي الثاني حول السرديات ، أسئلة الهوية في الخطاب السردي ، منشورات المركز الجامعي بشار ، الجزائر ، يومي 12 ، 13 نوفمبر 2006 م ، ص 170 .

كتابا سواء كان حكاية أو لا فإنني أفتحه ليكلمني المؤلف .»[1] وفرادة الأعمال الروائية، وتميزها من روائي لآخر، واختلافها في الطرح والمعالجة، حتى وإن كانت تتناول القضية نفسها؛ لدليل على مدى علاقة الروائي بروايته، وحضوره فيها .

كما لا يخفى أن رواد البنيوية، ومؤسسيها، الذين دعوا إلى قتل المؤلف؛ اعترفوا في آخر المطاف بفشل البنيوية في مقاربة النصوص الأدبية، وأنه لا يمكن عزل المؤلف عن عمله إذ :« يظل مع هذا المؤلف صاحب نصه وصاحب المبادئ المبثوثة فيه باعتبار أن المحكي ليس سردا وشخصيات بل هو أفكار ومواقف يعمل صاحبها على نشرها من خلاله.»[2] فالرواية تقدِّم في قالب فني، رأي الكاتب في مجموعة من القضايا التي تمس الإنسان في فترة زمانية معينة.

مما سبق، وانطلاقا من ضرورة احترام حقيقة حضور المؤلف في عمله، سنحاول التركيز على طريقة نظرة هذا الأخير للمواضيع، وكيفية تعامله معها، وعلى أي الزوايا ركز في نظرته .

ومن بين المواضيع المتناولة في الرواية، والتي سنخصها بالاهتمام والدراسة، موضوعة الدين، وكيف نظر الكاتب إليها؟ ومن أي موقع سلط عليها الضوء؟ وكيف تبدّت من خلال عدسة كاميرته؟ سواء ورد هذا المنظور على لسان الراوي، أو على لسان إحدى الشخصيات، وسواء كانت الرواية محاكاة للواقع، أو تخييلية بحتة، ذلك أنها تعكس لا محالة آراء الكاتب .

[1] وسواس ، نجاة ، السارد في السرديات الحديثة ، مجلة المخبر ، ص 102 .
[2] المرجع نفسه ، ص 109 .

1-2- أنواع المنظور:

أكدنا آنفا أن الروائي الجزائري المعاصر قد اهتم بتيمة الدين، حيث اشتغل على الموضوع، ومنحه عناية كبيرة، واستدعاه في متونه، والآن سنحاول أن نبحث ما يأتي : كيف نظر كل من "**أمين الزاوي**" و"**آسيا جبار**" إلى هذا الموضوع؟ وما هي الزوايا التي اعتمداها، وركزا عليها في نظرتهما إليه ؟

القارئ لروايات "**أمين الزاوي**"، و"**آسيا جبار**"، يلفي أنهما تعاملا مع الدين بطرق عدة، وأنهما قد نظرا إلى الموضوع من منظورات مختلفة، لعل أكثرها جلاء السخرية، هذا بالإضافة إلى التمرد، والسخط، وقليلا ما نجد التقديس، والاحترام .

وإذا كان الأصل في الأشياء الصواب والاستقامة، فإن الخروج عن إطار الأصل خطأ، وانحراف، والأصل في التعامل مع الدين التقديس، والتبجيل، والخروج عن ذلك، والتعامل معه وفق زاوية من الزوايا المذكورة سابقا، يعني التدنيس .

1-2-1- الدين من منظور مقدس :

إذا قلنا الدين؛ فنحن بالضرورة نتحدث عن الإنسان؛ لأنه أمارة عليه، حيث إن الإنسان كائن متدين بطبعه، والدين مذ عرف لأول وهلة لبس ثوب القداسة، فأصبحا متلازمين، لا يُذكر أحدهما دون ذكر الآخر، وكما ظهرت القداسة، ظهر نقيضها المعروف بالدناسة، وكان غياب أحدهما يقتضي بالضرورة تجلي الآخر؛ فإذا ظهر عند طائفة معينة، تقديس الدين وما يتعلق به؛ فهذا يعني انعدام تدنيسه عندها – أي عند هذه الطائفة– ، في حين أن العكس كان صحيحا دائما، فإذا ما دُنس الدين عند قوم؛ فهذا يعني انعدام تقديسه عندهم :« يحدد دور كهايم Durkheim قدسية المقدس بما يعارضها بشكل كامل عن مجال المدنس فالمقدس لا يلتقي بالمدنس إلا لكي ينتفي أحدهما ويظل الآخر قائما، وبذلك يتشكل كل طرف بوصفه نظاما خالصا ومتجانسا ومختلفا ومعارضا وموازيا للطرف الآخر.»[1] ومما

[1] الزاهي ، نور الدين ، المقدس الإسلامي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 2005م ، ص 17 .

يلاحظ أن الإنسان يعيش في العصر الحديث تشظيا، ومفارقات واسعة، مما وسع من دائرة الجمع بين النقيضين: القداسة ≠ الدناسة؛ هذه الظاهرة التي كانت موجودة قديما، ولكنها عوض أن تنحصر في عصر قطع باعا طويلا في التقدم والتطور، إلا أنها على العكس من ذلك، فقد استشرت، واستفحلت، في بعض المجتمعات .

إن هذه الظاهرة تتمثل في تقديس الدين في الظاهر، وتدنيسه في الباطن؛ وسواء كان ذلك مفتعلا أو عفويا، بقصد أو بغير قصد، إلا أنه موجود .

قد تعود هذه الظاهرة إلى سوء فهم الدين، وعدم التمكن من فك شفرات نصوصه – بالنسبة للديانات التي تملك نصا مقدسا – وقد ترجع إلى عادات متوارثة جيلا عن جيل، تمد خيوطها لتتأصل في قلب العادات والتقاليد، وقد تعود إلى قصور في الذهنيات، التي تنزع بحكم تركيبتها إلى الخطأ والانحراف .

هذه الظاهرة تتمثل في تقديس أمور لا يجب أن تقدس؛ فيتحول العمل بذلك إلى تدنيس أو في ممارسات خاطئة تؤدى باسم الدين، أو في معتقدات غير صحيحة، ومنحرفة، تُحترم وتبجل باسمه أيضا .

هذه الأمور توجد بكثرة في الحياة اليومية للناس، ولذلك سلط عليها "**أمين الزاوي**" ضوءه الكاشف، بينما لم نجد لها اهتماما مماثلا لدى "**آسيا جبار**"، وربما يعود ذلك لكونها عايشت مجتمعات غربية، يختلف نمط حياتها عن حياة المجتمعات العربية .

مما يثير الانتباه أن يصبح الصواب خطأ، والاستقامة انحرافا، وأن يأتي التدنيس باسم التقديس؛ إذ يحدث أن يُدنِّس الانسان أحيانا عنصرا من عناصر الدين؛ ظانا منه أنه يقدسه، فكثيرا ما تدنس أشياء تحت غلاف القداسة، ويداس على مقدسات تحت لحاف الدين، بل كثيرا ما تقدس المدنسات، وذلك كله راجع للبس الذي يكتنف كلا الممارستين (التقديس / التدنيس)، والغموض الذي يطال مجالي المقدس، والمدنس .

ومن بين الممارسات التي تحدث مفارقات غريبة، نجد نص المسلمين المقدس "القرآن الكريم"، والذي يجب أن يكون وسيلة للتقرب من المولى عز وجل، وطلبا للشفاء، مصداقا لقوله تعالى:﴿ **وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا**﴾[1] حيث حلل الله التداوي بالرقية الشرعية؛ وجعل القرآن شفاء من الأمراض، والأسقام. وطاردا للسحر أو العين، ولكن يحدث وأن تسير الأمور عكس ما يجب؛ فيستعمل القرآن بطريقة غير شرعية؛ إذ تكتب آيات الله محرفة على وريقات، وتعلق في شكل تمائم؛ طردا للعين الحسودة، أوجلبا للحظ السعيد، وإبعادا للحظ العاثر، أو تخلصا من العنوسة :« لقد كانت أخواتي الست يكتشفن مع كل مساء تمائم جديدة حول أعناقهن أو خصورهن أو تحت المخدة أو في ملابسهن وفي الخرق التي يستعملنها لدى حيضهن، تمائم : بعض قصاصات الورق المكتوبة بالعربية ، بعض الآيات ... بعض كلام الله أو الرسول عليه السلام مكتوبة على وريقات كن يخفينها في شعورهن ... لقد كان هذا ما يشغل أمي زهرة ويقلقها ... هاجسها .»[2] مع العلم أن هذه الأمور محظورة شرعا، فقد جاء في "سنن البيهقي" :« أخبرنا أبو زكريا بن أبي إسحاق، وأبو بكر أحمد بن الحسن، قالا : ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا بحر بن نصر، ثنا ابن وهب أخبرني حيوة بن شريح أن خالد بن عبيد المعافري حدثه عن أبي المصعب مشرح بن هاعان أنه سمعه يقول : سمعت عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: **[مَنْ عَلَّقَ تَمِيمَةً فَلَا أَتَمَّ اللهُ لَهُ وَمَنْ عَلَّقَ وَدْعَةً فَلَا وَدَعَ اللهُ لَهُ .]** .»[3] وأحاديث النبي الصحيحة هي بمثابة النص المقدس الثاني للمسلمين .

ونظرا لكون المعنيين بالأمر– الذين يعلقون التمائم ويعتقدون بها – يولون هذه القصاصات (التمائم) أهمية بالغة، فإنها تحفظ بطرق عدة، وقد تحرق في جو من التقديس،

[1] سورة الإسراء ، الآية 82 .
[2] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ت ، بوطغان ، محمد ، دار العين للنشر، القاهرة ، مصر ، ط 1، 2017م ، ص 189 .
[3] البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي ، السنن الكبرى ، تح ، عبد القادر عطا ، محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 2003 م ، ج 9 ، كتاب الضحايا ، باب التمائم ، ص 589 .

ويتم ذلك وفق طقوس معينة :« بعض كلمات تكتبها يده السحرية على ورقة مدهونة أو ترسمها على قاع صحن من الطين الأحمر تذوب في قليل من الماء لتشربها أخواتي العانسات، وهكذا تحل بركة السماء ويحط الحظ ولكن دون جدوى .»[1] كما أنه يتم دفع مقابل مادي للإمام الذي قام بكتابة هذه التمائم :« وحتى تنال أمي بركة الفقيه ورضاه كانت تهرب وتهدي كل ما كان عندها : فاكهة، بنا، سكرا، بيضا، زبده، دواجن ...إليه .»[2] فالكتابة على ورق مدهون، أو على قاع صحن يشترط فيه أن يكون مصنوعا من الطين الأحمر، وغيرها من الممارسات المماثلة، هي من قبيل الشعوذة؛ وهذا ما يؤدي إلى تدنيس المقدس – آيات القرآن الكريم – خاصة عندما توضع هذه التمائم في مواضع غير طاهرة على غرار خرق الحيض .

إن استغلال المقدس بطرق غير شرعية، فيه تدنيس له؛ إذ إن ما ينجر عن هذه الممارسات، هو ابتعاد الناس عن جوهر الدين، والتعلق بحبال الشيطان الواهية، فعوض استغلال المقدس– القرآن الكريم – بطرق مقدسة : كالصلاة، والدعاء، والاستغفار، يلجأ بعض الناس خاصة – فئة النساء – إلى طرق غير شرعية، يتم خلالها تحريف آيات الله، واستغلالها في أمور يحظرها الشرع .

من بين الممارسات الأخرى، نجد أن القرآن الكريم، والذي يتطلب طقسا معينا عند تلاوته: من صفاء للنفس، وحضور للذهن، لتدبر معانيه، ما يورث في قلب قارئه خشية، ورهبة، يتم التعامل معه بطريقة مخالفة لما يجب، فيدنس برفسه، أو رميه، أو تحريفه، أو استحضار أفكار أخرى دنيوية أثناء قراءته :« وشرعت أرتل بعض الآيات القرآنية، يقال – حسب الشيخ النفزاوي – إن قراءة القرآن تهيئ الجماع وتيسره ...القرآن هو إذن الكلام

[1] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ص 189 .
[2] المصدر نفسه ، ص 189.

الطقوسي المقبل المسبب للجماع .»[1] قد تتلى آيات قرآنية قبل الجماع؛ لكن أن يعد القرآن وسيلة للإثارة الجنسية، ومقبلا مسببا للجماع؛ ففي الأمر تدنيس معنوي لكلام الله المقدس.

يعمد الإنسان أحيانا إلى تقديس ما لا يجب أن يقدس، وتدنيس ما لا يجب أن يدنس، ومن أمثلة ذلك: تقديس قبر الميت إلى درجة بناء ضريح عليه من الرخام الخالص، واتخاذه قبلة يحج إليها الناس وفودا، وأفواجا، كما يلجأون إلى تقديس الميت المدفون في القبر، والتضرع له، والتبرك بأعماله الصالحة، وطلب شفاعته في الحصول على المبتغى :« هكذا دفن عندنا في أرض الإسلام الطاهرة الولي الصيني الحاج ستين بار الشينوي وهذا هو الاسم الذي أطلقه عليه وزارة الدفاع. إنه الولي الصالح الحاج ستين بار الشينوي. ثم دفن الجثمان عقب صلاة المغرب وصلاة الجنازة وفي الغد جاء السكان من كل صوب وأقاموا على قبره ضريحا من الرخام الخالص وهكذا تحول قبر الحاج ستين بار الشينوي مزارا لشفاء الأمراض العقلية ومداواة العجز الجنسي للذين يرغبون في ذلك من الذين يعانون العقم والعجز.»[2] فحارس المقبرة، والذي أطلق على نفسه اسم "وزارة الدفاع"؛ قرر مقابل مبلغ مالي، أن يدفن عاملا صينيا في مقبرة المسلمين، وتفاديا لأية مشاكل، إدّعى أنه كان وليا صالحا، ثم سرعان ما انتشر الخبر بين الناس، الذين قرروا بناء ضريح على قبر هذا الولي الصالح، ومن ثمة تحول إلى قبلة يتم الحج إليها.

فكيف يقدس عامل صيني؛ ولد ملحدا، ومات كذلك؟ وأي أعمال صالحة يدعونه بها؟ وأنى تقبل شفاعته؟ هذا الصيني الذي يُحظر تغسيله، أو الصلاة عليه، ويعد دفنه في مقبرة المسلمين تدنيسا لها، يعامل معاملة أولياء الله الصالحين، الذين ترجى شفاعتهم، نظرا لتقواهم المولى سبحانه وتعالى، ولما كانت عليه حياتهم من السداد والصلاح؛ مع العلم أن تقديس القبور، وبناء أضرحة عليها، لا يجوز، ولم يطلب الله تقديسها، ولكن هناك من ترجى شفاعتهم من الأنبياء والصالحين .

[1] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ص 197 .
[2] المصدر نفسه ، ص 105 .

وهذا من قبيل الممارسات الكثيرة، التي يتم فيها تقديس المدنسات، والتضرع لله انطلاقا منها، ودونما إدراك لحقيقة الأمور المقدسة :« وهذا ما يفسر أن بعض أنماط المقدس في الذهنية المسلمة قد يصبح مدنسا عند ذهنيات أخرى أو العكس، يتحدث الباحث دي شالار (DUCHALARD) عما سماه نور الطبيعة الذي جعل بعض المغاربة لا يتحققون في أصل بعض الأولياء حيث يتم تقديس موتى لا صلة لهم بالإسلام، ومن هنا فالولي سيدي بلعباس ما هو إلا القديس أوغسطين وأن سيدي مجدول في الصويرة هو: الاسكتلندي ماك دوكال (MAC DOUGAL) الذي حاز القداسة والاحترام إلى درجة رفعه إلى مقام ولي صالح .»[1] فنتيجة لتخلف بعض الذهنيات؛ يتم تقديس أشياء لا علاقة لها بالدين، فتحترم وتبجل، وكأنها من أصل الدين، ثم تصبح عادات وتقاليد تورث جيلا بعد جيل، والدين ليس منها في شيء، وظهور مثل هذه الأمور في الرواية راجع لوجود مثل هذه الممارسات على أرض الواقع في بعض المجتمعات .

فـ"**أمين الزاوي**" من خلال تسليطه الضوء على مثل هذه الممارسات؛ أراد كشف بعض الحقائق: على غرار أن الدين لا يفقهه كل العامة، وأن الإنسان يتمتع بقابلية الاعتقاد بغض النظر عن صحة المعتقد من خطئه، وأن معيار صحة الشيء لا يقدر بعدد المقبلين عليه، فقد يشيع الخطأ أكثر من الصواب، كما أراد معالجة قضية سهولة انتشار الشائعة في المجتمع الجزائري، وسهولة تقبل الناس لها، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن مدى صحتها .

[1] عزيزي ، سعيدة ، المقدس بين العادة والمعتقد ، مجلة الثقافة الشعبية ، السنة 1 ، العدد 3 ، أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر ، المنامة ، مملكة البحرين ، أكتوبر ، نوفمبر ، ديسمبر ، 2008م ، ص 36 .

1-2-2- الدين من منظور ساخر :

قبل أن نتطرق إلى مفهوم السخرية، نشير إلى أن بعض النقاد قد عدّوا السخرية جزء من الفكاهة، في حين أن البعض الآخر، ارتأى أن الفكاهة هي التي تعد جزء من السخرية، وأن هاته الأخيرة أوسع وأشمل؛ مما يعني أن هناك تداخلا بين السخرية، والفكاهة، رغم الفروق بينهما؛ حيث إن السخرية ليست دائما مقرونة بالضحك، فقد تكون أحيانا رديفا للتجريح المر، والقاسي، الذي يوَلّد حسرة في نفس المعني، أو في نفوس المتلقين، كما أن الفكاهة أحيانا قد تأتي دون هدف، أو تخطيط مسبق، على عكس السخرية التي يغلب عليها طابع القصدية .

ومهما يكن فإن السخرية هي :« نوع من التأليف الأدبي أو الخطاب الثقافي الذي يقوم على أساس الانتقاد للرذائل والحماقات والنقائص الإنسانية، الفردية منها والجمعية .»[1] وإذا كانت السخرية موجودة لدى كل الناس، وبدرجات متفاوتة، فهي عند الأدباء تتخذ طابعا آخر، و تكتسي بعدا أعمق، وتتجلى في مظاهر أوسع، وتسعى لتحقيق أهداف أكبر .

إن علاقة السخرية بالأدب علاقة قديمة جدا؛ حيث نجدها في الأدب اليوناني، إذ نتلمسها في ملاحم هوميروس Homer، ومناظرات أرسطو Aristotle، ومسرحيات أريستوفانس Aristophanes فقد:« عرفت السخرية منذ القدم منذ أن أدرك الإنسان حاسة النقد عنده، وتبين عيوب عدوه، فظهرت عنده نزعة المزاح والعبث، وامتلأت الآداب القديمة على اختلافها بألوان متنوعة من السخرية .»[2] ويرجع تاريخ ظهور السخرية في الأدب العالمي إلى :« الكاتب الروماني لوسيلياس Lucillas المتوفى عام 103 قبل الميلاد... وأرسى بذلك التقاليد الأولى لهذا الفن الذي دعمه بعد ذلك هوراس Horace المتوفى عام 8 قبل الميلاد وبيرسيوس Perseus المتوفى عام 62 بعد الميلاد وجافينال Gavinal المتوفى

[1] شاكر ، عبد الحميد ، الفكاهة والضحك رؤية جديدة ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 289 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، السعودية ، يناير 2003م ، ص 51 .

[2] عبد الله خليل الضمور ، نزار ، السخرية والفكاهة في النثر العباسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري ، أطروحة دكتوراه ، جامعة مؤتة ، الكرك ، الأردن ، 2005م ، ص 5 .

عام 140 بعد الميلاد من خلال قصائدهم التي كتبت خصيصا للسخرية من الأنماط والأفكار السائدة .»[1] فقدمها إذن من قدم التأليف الأدبي .

وأما بالنسبة للأدب العربي، فهو الآخر لم ينأ عن هذا الفن منذ القدم؛ إذ ظهرت السخرية في كل العصور الأدبية، وكان الاختلاف بينها في الكم والنوع فقط، وخير مثال على ذلك كتابات الجاحظ، ومقامات الهمذاني.

وإنه لمن نافلة القول أن هناك فرقا بيّنا بين أدب السخرية (الأدب الساخر)، وبين عنصر السخرية في الأدب، ذلك أن عنصر السخرية :« يمكن أن يوظفه الأديب في عمل من أعماله بالإضافة إلى عناصر أخرى. لكن عندما تصبح السخرية هي العنصر الأساسي في المضمون والعمود الفقري للأحداث والمواقف فإن العمل ينضوي تحت بند الأدب الساخر.»[2] ويرى الناقد "نبيل راغب" في مؤلَّفه "الأدب الساخر" أن غاية السخرية نبيلة، وأنها تهدف إلى النقد البناء من خلال سعيها إلى :« التعريض بشخص ما أو مبدأ أو فكرة أو أي شيء، وتعريته بإلقاء الأضواء على الثغرات والسلبيات وأوجه القصور والضعف فيه. والهدف الأول للأدب الساخر هو هدف تصحيحي سواء على المستوى الأخلاقي أو المستوى الجمالي .»[3] إلا أن هذا الحكم ليس مطلقا، فقد تخرج السخرية عن وظيفتها الحقيقية، ويصبح دورها سلبيا بدل أن يكون إيجابيا :« فقد تكون السخرية ذات دوافع خبيثة، يقصد بها التقليل أو التقزيم أو الهدم .»[4] وهذا النمط من السخرية موجود في الحياة اليومية، وموجود أيضا في الأدب، ويندرج تحت اسم "السخرية السوداء"، التي غالبا ما تهدف إلى الهدم، والتدمير؛ إذ :« إن السخرية السوداء والتي تدعو إلى الضحك وإلى الهزء من الأشياء والأمور والأفكار الجدية والأكثر جدية في أحيان هي أداة تدمير وهدم ... والضحك الذي

[1] راغب ، نبيل ، الأدب الساخر ، مكتبة الأسرة ، مهرجان القراءة للجميع 2000 ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 16 .
[2] المرجع نفسه ، ص 9 .
[3] المرجع نفسه ، ص 10 .
[4] حسين العفيف ، فاطمة ، السخرية في الشعر العربي المعاصر ، محمد الماغوط ، ومحمود دروي ، وأحمد مطر ، نماذج ، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، إربد ، الأردن ، ط 1 ، 2017م ، ص 218 .

تثيره هو من النوع الذي يزعج حقا، من النوع الذي يحرج القارئ، ويجعله في وضع من التردد بين ردة فعله الطبيعي وردة فعله الهادئ أو المُفَكَّر به، بين الخوف والرهبة، وبين التقزز والانكماش، وتتكئ على قدرتها في زعزعة المحرمات والتابوهات أيا تكن. لا محرمات أمام السخرية السوداء سواء أكانت دينية أو اجتماعية أو سياسية .»[1] لكن أن يتم تناول موضوع عادي من المواضيع ذات الصلة بالإنسان أيّا كان، والتي يعيشها في حياته اليومية، أو أن تعالج ظاهرة اجتماعية وفق تقنية السخرية، أو أن يتم التعريض بشخص ما عن طريق تضخيم عيوبه، وتقزيم محاسنه لهدف معين، فهذا أمر عادي؛ قد يكون مقبولا، وقد يكون مرفوضا، حسب درجة، وحدة أسلوب السخرية، لكن إذا تعلق الأمر بتيمة مهمة، ومقدسة، كتيمة الدين، فستنقلب الموازين حتما، لتصبح أكثر الأساليب لطفا أكثرها تجريحا، وأقل الوسائل تعريضا أكثرها قسوة وإيلاما .

قد يكون الهدف من السخرية إيجابيا، وتصحيحيا، وانتقادا لظواهر سلبية بغية تصحيح الخطأ، ومعالجة المشكل، والحد من استفحال ظواهر مشينة خدمة للمجتمع، وقد تخرج السخرية أحيانا عن أهدافها النبيلة، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالمساس بالمقدسات؛ فتصبح السخرية بذلك غير محمودة العواقب، وقد تؤدي إلى نتائج عكس المرجوة منها، إذ تقلل من قيمة الدين، وتستهين برموزه، وتهاجم عناصره، ومكوناته، مما قد يؤدي إلى زوال هيبته ووقاره لدى أصحاب النفوس الضعيفة.

ويلجأ الأديب عند استعماله تقنية السخرية في كتاباته إلى الاستعانة بإحدى وسائلها، أو أساليبها، والتي ترد أحيانا تحت اسم – مظاهر السخرية – ذلك أنه لما كانت :« السخرية انفعالا وجدانيا، وحالة نفسية تعتري الإنسان جراء ظرف ما، فقد تعددت الأساليب – في العربية – المعبرة عنها ومما يلحظ على هذه الأساليب تداخل مدلولاتها واختلاط مفاهيمها من جوانب معينة. فمنها الهزء، والتهكم، والتندر، والفكاهة، والمزاح، والكناية والتعريض، وتأكيد

[1] حسين العفيف ، فاطمة ، السخرية في الشعر العربي المعاصر ، محمد الماغوط ، ومحمود دروي ، وأحمد مطر ، نماذج ، ص 221 .

الذم بما يشبه المدح، والهجاء في معرض المدح، والهزل الذي يراد به الجدّ، وتجاهل العارف.»[1] وقد يستعمل الكاتب أسلوبا واحدا منها، وقد يلجأ إلى استعمال أكثر من أسلوب، حسب متطلباته .

وكثيرة جدا هي الدراسات التي تناولت موضوع السخرية، وعلاقتها بالأدب، لدى العرب والغرب، كما تم التطرق إلى الموضوع من زوايا عدة، فهناك من الدراسين من اهتم بالتأريخ لفن السخرية، وهناك من بحث في أساليبها وطرقها في تحقيق غايتها، وهناك من بحث في بلاغتها وجمالياتها، وهناك من رصد أهم كُتابها، وبَحَث في تجلّيها داخل نصوصهم، إلى غير ذلك من البحوث .

غير أن اهتمامنا في هذه الدراسة سيتخذ منحى آخر، إذ إننا لا نقصد أن نبحث في قضية السخرية في حد ذاتها، ولا في تجليها داخل الرواية، ولكننا نقصد إلى البحث في مسألة تناول موضوعة الدين بطريقة ساخرة، والنظر إليها بتهكم وازدراء، هذا المنظور الذي سنسعى إلى اكتشافه في السرد الروائي لكل من "**أمين الزاوي**"، و"**آسيا جبار**"، واكتشاف أهم وسائل السخرية التي استعملاها أثناء تناولهما لتيمة الدين، وكل ما له صلة بهذه الأخيرة .

فأن تسخر من عنصر من عناصر الدين (معتقد، طقس، رمز)، أو من آية من آيات النصوص المقدسة، أو من رسول من الرسل، أو من معتنقي ديانة من الديانات؛ يعني أنك سخرت من الدين ذاته، ومن بين الرموز الإسلامية نجد الحجاب :« فحجاب المرأة / الأنثى هو رمز لهويتها الجنسية كأنثى، كما أنه رمز لهويتها الوطنية والقومية كمسلمة.»[2] ذلك أن لباس الإنسان لم يعد مجرد شيء ساتر، بل أضحى رمزا قيميا؛ يحمل العديد من المعاني والقيم، ويحيل إلى شخصية الإنسان، وثقافته، وانتمائه؛ إذ :« يضطلع اللباس بوظيفة محددة إضافة إلى وظيفته النفعية العامة: وهي جعل الجسد يتسامى عبر اللاهوتي،

[1] قاسم محمد محمد سعيد العبادي ، خير الدين ، السخرية في شعر بشار بن برد ، مذكرة ماجستير ، جامعة الموصل ، بغداد ، العراق ، 2005م ، ص 9 .

[2] بن بوزة ، سعيدة ، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي ، أطروحة دكتوراه ، جامعة الحاج لخضر ، باتنة ، الجزائر ، 2007م / 2008م ، ص 246 .

ولا يعود اللباس مجرد عملية استخدام، ليتحول إلى أخلاق، بل إلى لاهوت.»[1] ورغم أن الحجاب ظل مثار جدل ونقاش إلى غاية اليوم؛ إذ لم يتم الاتفاق على شكل واحد له، لكنه مع ذلك يعد مبدء إسلاميا، ومحددا من محددات الهوية الإسلامية، ولذلك تم الاهتمام بـ :« قضية الحجاب كونها مبدأ إسلامي، يتعلق بالمرأة المسلمة ومظهر من مظاهر الهوية الوطنية، بل والقومية ...فالكشف عن أسرار الجسد أو التستر على خباياه يؤكد قوة حضوره، فحالاته تكشف الانتماء إلى ثقافة بعينها حيث الجسد هو الممر الضروري إلى تحديد الهويات اللاحقة .»[2] والإسلام كما اهتم بالروحانيات، اهتم أيضا بالماديات، فاهتم بالجسد، وكيفية ظهوره .

يحضر الحجاب في رواية "**آسيا جبار**" "بوابة الذكريات"، والتي تعد بمثابة سيرة ذاتية، والتي قال عنها النقاد إن عنوانها لم يترجم بشكل صحيح، وإن الأصح هو "ممنوعة من بيت والدي"، حيث إن العنوان الأصلي باللغة الفرنسية هو" Nulle part dans la maison de mon pére"، ويُنظر إليه – أي الحجاب– من منظور السخرية؛ حيث توصف المرأة التي ترتدي "الحايك الإسلامي" – حجاب المرأة الجزائرية في زمن مضى– بالشبح، وذلك في حديث "جميلة" عن صديقتها "فريدة" :« يبدو، أضافت زميلة أخرى ببعض الخبث (وهي تتحدث هكذا عن هذه الفتاة البكر، دون أن تؤاخذها على ابتعادها عنا، شعرنا بدورنا أننا أكثر اعتقالا) أجل، واصلت الثرثارة وهي تتظاهر بمظهر الصديقة الحميمة لفريدة، يبدو أنه يتفقد شبح ابنته كل صباح حين تهم بالخروج! .»[3] مما يعني ضمنيا؛ أن المرأة السافرة غير المستترة، تظهر بمنظر جميل، ولائق، وهذا ما يوضحه المقطع الآتي :« صوت آخر ردّ بداخلي :"أنت معجبة بجاكلين وأناقتها وحركاتها اللطيفة!" .»[4] في حين تبدو المحجبة

[1] بن بوزة ، سعيدة ، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي ، ص 246 .
[2] المرجع نفسه ، ص 245 .
[3] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ت ، يحياتن ، محمد ، مطبعة موقان ، سيديا للنشر ، الجزائر العاصمة ، الجزائر ، د ط ، 2014م ، ص 192 .
[4] المصدر نفسه ، ص 230 .

المستورة شبحا؛ لا لشيء، فقط لهندامها المستور؛ ومعروف أن الشبح يثير الخوف، والرعب، في نفوس الآخرين.

فالفتيات الغربيات اللواتي لا يتقيدن بلباس معين، ولا يشترطن في لباسهن الستر، بل يظهرن كما يشأن، ويكشفن من أجسادهن ما يشأن، لا يثرن خوفا، ولا يمكن تشبيههن بالأشباح، بل إن هن مثار إعجاب :« رغم مئزرها الأزرق زرقة البحر، المفروض على الجميع، فهي ترتدي في الأسفل المرئي من جسدها أجمل الألبسة : تحتفظ بمظهر السيدة الصغيرة، لا تبتسم ولكنها تظهر الثقة بالنفس وراحة المرأة ! أشعر بالإعجاب نحوها.»[1] ثم يتم وصف وضعية أخرى من أوضاع ارتداء "الحايك" :« حتى طريقتها في التحجب بالإبقاء على عين واحدة تكاد لا ترى، كي تتير دربها وهي الشبح الأعور... .»[2] فيتم هنا التمادى في السخرية؛ بإضافة صفة ثانية قبيحة، على الصفة الأولى القبيحة؛ ويستعان في ذلك بأسلوب المبالغة، حيث إن هذه الأخيرة تعني :« الإفراط في الصفة.»[3] فنجد المبالغة في الذم؛ إذ وُصفت المرأة المتحجبة بالشبح الأعور، وهذا إشارة إلى الطريقة التي كان معمول بها في ارتداء الحايك؛ حيث تتم تغطية كل الجسم، وكل الوجه، باستثناء عين واحدة، تُترك لتتمكن المرأة النظر من خلالها، فأن يتم وصف المرأة بالشبح ذم، وأن توصف بالشبح الأعور مبالغة في الذم، فالشبح مخيف، ولا شك أنه إذا كان أعورا سيصبح مخيفا أكثر .

غير أن صورة المرأة في هذا الحايك؛ ليست سيئة لدرجة وصفها بالشبح الأعور، والدليل أن هذه الطريقة بقي معمول بها طيلة عقود من الزمن، بل قد حظيت هذه الصورة بإعجاب البعض من الرسامين الذين خلدوها في لوحاتهم على غرار "إتيان دين دينيه" Étienne Dinet، وبهذا القدح تم تناسي أن الهدف من ارتداء هذه القطعة من القماش هو هدف سامي، ورفيع، وشريف، وأن النبي صلى الله عليه وسلم عندما أمر نساءه، ومن

[1] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 232 .
[2] المصدر نفسه ، ص 198 .
[3] مطلوب ، أحمد ، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 2007 م ، ص 582 .

خلالهن نساء المسلمين بستر أجسادهن، لم يحدد طريقة معينة في هذا التحجب، ولكنه رسم الخطوط العريضة له؛ إذ أشار إلى أنه يجب أن يكون ساترا، وألا يكون شفافا، ولا فضفاضا، ولا ضيقا، وأن تستر المرأة كامل جسدها ماعدا الوجه واليدين.

ومن أساليب السخرية الأخرى المستعملة في هذه الرواية، نجد أسلوب التهكم؛ وهو من أبلغ وسائل السخرية، وأكثرها إيلاما :« ففي بعض الأحيان يقوم التهكم بدور السخرية المرة فيدمر الشخصيات الأخرى.»[1] هذا بالإضافة إلى أن التهكم :« غالبا ما يأخذ أشكال الهجاء أو الاستهزاء الذي تستخدم فيه تعبيرات هازئة ملتبسة كي تتضمن إدانة أو تحقيرا أو تقليلا ضمنيا مستترا من شأن شخص أو موضوع أو كليهما معا.»[2] ويعد التهكم من الوسائل المثيرة للسخرية، ولكنها سخرية مريرة .

حيث يتم هذه المرة، التهكم من الحايك في حد ذاته، بعدما تمت السخرية من مرتديته :« صحيح أضافت جميلة، أن منيرة قد وعدت بأن تعود كل أسبوع إلى أسرتها ...و(أنهت كلامها بسخرية) ترتدي الحايك – الخرقة هناك ! .»[3] فها هو "الحايك" يوصف بـ"الخرقة"؛ هذا المصطلح الذي لا يستعمل إلا لوصف قطعة القماش البالية؛ التي لا تصلح إلا للرمي، في حين أن الحايك وُضع في الحقيقة للستر؛ والغاية من لبسه هي المحافظة على النفس، والجسد؛ حتى لا يكون هذا الأخير في متناول ضعاف النفوس .

إذن يأتي ذكر الحايك (الحجاب) في متن "بوابة الذكريات"، وقد أُطلق عليه اسما مبتذلا؛ وكأنه شيء حقير، فهو في نظر "جميلة" لا يعدو مجرد "خرقة"، وفي هذا التقابل بين ثنائيتي : المقدس / المدنس، الحجاب / الخرقة، مفارقة مؤداها السخرية والتهكم.

وإذا كانت السخرية في بعض الأحيان تهدف إلى معالجة قضية ما، أو تقويم رؤية خاطئة، فإننا نلاحظ أن الهدف هنا ليس تصحيحيا، وإنما الغاية منه الإهانة، والتحقير؛ لأنه لم يمس تصرفا مصدره الإنسان الذي يخطئ، ويسهو، وإنما مس مقدسا دينيا، فالمسألة لم

[1] شاكر ، عبد الحميد ، الفكاهة والضحك رؤية جديدة ، ص 44 .
[2] المرجع نفسه ، ص 44 .
[3] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 422 .

تكن خطأ يراد علاجه، أو اعوجاجا يراد تقويمه؛ وإنما القضية قضية رأي، ومنظور، حيث تمت رؤية الحجاب على أنه لا فائدة ترجى منه، وإنما هو مصدر للإزعاج، ويسبب ضيق النفس، ويعيق المرأة على ممارسة حياتها الطبيعية، وبالتالي فهذه السخرية تندرج تحت اسم السخرية السوداء .

أما في رواية "نساء الجزائر في شقّتهن"، فتتجلى السخرية من الدين، لدى بعض الشخصيات، التي تجمع بين النقيضين : التقوى والورع في النهار، والزنا والخمر في الليل :« جْديب وموسيقى ومومسات: وبالنسبة إلى سعيد المزارع، يتلخص جنون الشباب في بعض هذه السهرات، حيث يجتمع، كالسارق، بالمجموعة الخليعة، كان بعضهم يعتبرون من بين الأتقياء المعترف بهم في القرية، مع أن زوجاتهم كنّ على دراية بتواجدهم في هذه اللقاءات. كانت تسلب عقولهم خمس أو ست راقصات شابات، ذاويات أحيانا لكنهنّ شبقات. وكان الذكور يدخلون في منافسة جنونية حتى ينالوا حُظوتهن... .»[1] مما يعني أن ميدان الخلاعة ليس حكرا على المارقين فقط، واللامتدينين، بل حتى الأتقياء باتوا يترددون على هذه الأوكار؛ محدثين بذلك مفارقات تطرح الكثير من علامات الاستفهام .

إزدواجية المواقف في الحياة؛ هي صورة تطالعنا بها الحياة اليومية، وهي ظاهرة أصبحت تشيع أكثر في المجتمعات الإسلامية، يقوم بها البعض أحيانا بالتستر والمواراة، على أن البعض الآخر يقوم بها دون خجل أوحياء، ولا يُبدون أي حرج عندما تتكشف حقيقة تدينهم المزيف، ومثل هذه الصورة الأخيرة نجدها في رواية "حادي التيوس"؛ حيث تقوم "الخالة صفية" – وهي خالة أحد الرواة – في الرواية، بتطبيق شريعة الله، والخروج عنها في نفس الوقت، مثيرة بذلك مفارقة مضحكة؛ فهي تقوم بممارسة الدعارة، وجمع الأموال من الزنا، وفي نفس الوقت تُحرم على ابن اختها – أحد الرواة – السرقة، وهذا ما نلمسه في المقطع التالي :« ناولتني كيسا من الكيف وقالت : السرقة حرام ولو كانت من أموال القحاب

[1] جبار، آسيا ، نساء الجزائر في شقّتهن ، ترجمة جماعية بإشراف بوزيده عبد القادر ، دار الحبر للنشر ، الجزائر ، د ط ، 2017م ، ص 169 .

ومما حرمه الله والرسول الأعظم محمد عليه ألف صلاة .»[1] فهي تتصاع للآية القرآنية التي تحرم السرقة، وتحترمها :﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾[2] وتعمل بنصها، وتلتزم بها، ولا تلقي بالا للآية التي تحرم الزنا :﴿ **وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا**﴾[3] وقوله أيضا :﴿ **وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (68) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا**﴾[4] ، ولا تعمل بمضمونها.

ولعل الكاتب هنا؛ يود الإشارة إلى ظاهرة انتشرت هي الأخرى في بعض المجتمعات الإسلامية، وهي ظاهرة جعلت من القرآن مجرد مجموعة من الأوراق، يسحب منها الشخص الورقة التي تناسبه فقط؛ بمعنى أن مزاج الإنسان أصبح هو معيار التحليل، والتحريم، وليس الله، ويبدو أن هذه السخرية بناءة؛ إذ القصد من ورائها معالجة هذه الظاهرة، ومحاولة رد الاعتبار إلى الدين، ونصه .

ثم يشير الكاتب إلى تحول هذه الظاهرة إلى مرض، وانتشاره عدواه، فها هو أحد الرواة – ابن أخت الخالة صفية – يدعو لخالته بعد وفاتها، وهو الذي يعرف جيدا مسار حياتها :« الموزعة ما بين الصلاة والرجال .»[5] بأن تُحشر مع الصديقين، والأنبياء، والصالحين :« كانت تساعدني في تصريف بعض الكميات على رجالها، وكانت تحتفظ لنفسها بكمية لا بأس بها، ولكنها لم تغشني يوما في دينار واحد، خالتي صادقة وأمينة وكريمة. الله يرحمها ويغفر لها ذنوبها ويحشرها مع الأنبياء والصديقين .»[6] فهو لم يكتف بطلب الغفران لها فقط؛ وإنما دعا لها الله، أن يرفع مقامها، وكأنها كانت من الصالحات التقيات .

---

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، مطابع الدار العربية للعلوم ، بيروت ، لبنان ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، الجزائر ، ط 1 ، 2011م ، ص 95 .
[2] سورة المائدة ، الآية 38 .
[3] سورة الإسراء ، الآية 32 .
[4] سورة الفرقان ، الآيتين 68 ، 69 .
[5] الزاوي ، أمين ، المصدر السابق ، ص 90 .
[6] المصدر نفسه ، ص 98 .

ولقد لجأ الكاتب إلى تصوير هذه الظاهرة؛ من أجل أن يلفت الانتباه إلى ذلك اللبس الذي يكتنف فهم العامة للدين؛ فمنهم من لا يفرق حتى بين الحلال والحرام، والدليل أن هذا الراوي لم يدع لخالته الزانية بالجنة فقط، وإنما أن تحشر مع زمرة الأنبياء؛ مما يوحي بأن الدين قد بات مثارا للسخرية، وأن الذات الإلهية تفقد هيبتها، وقداستها، لدى البعض من العامة.

فكلامه هذا يوحي بأن الله لا فرق عنده بين النبي، والزاني؛ لأنه يغفر الذنوب كيفما اتفق، وذلك طبعا – حسب منظور هذا الراوي– وكأنه بقوله هذا يلمح إلى عدم جدوى التوبة، والتدين في الحياة، وأنه أيضا لا ضير من ممارسة كل المحرمات في الدنيا، ما دام هناك رب يغفر، ويسامح .

وهذه إشارة من الكاتب إلى أن الدين بنصيه : القرآن، والسنة؛ لم يُفهم – لدى البعض من العامة– على الوجه الصحيح الذي أراده له المولى سبحانه وتعالى، وهذا ما أدى إلى وجود عدة ممارسات خاطئة باسم الدين، ولعل هذا ما جعل أيضا بعض الناس ممن يأتون المحظورات، يتولون إصدار الفتاوى، والتحذير من المنكرات؛ فمن جهة نجد الشخص واقع في الرذيلة إلى أخمص قدميه، وفي نفس الوقت نجده متدينا أشد ما يكون التدين، وهذا الأمر من المفارقات العجيبة التي تجعل من الدين مثارا للسخرية، والتهكم .

ومن بين الوسائل الأخرى؛ التي وردت في الرواية للسخرية من تيمة الدين، نجد الاستهزاء؛ حيث يعد هذا الأخير من أهم وسائل السخرية، وأكثرها وضوحا، وانتشارا، والاستهزاء :« يقع ابتداء من دون أن يقع من المستهزَأ به ما يؤدي إلى حصول الاستهزاء.»[1] ولكن يبدو أن السخرية، قد جاءت هذه المرة لغاية مخالفة لسابقتها، تجلت من خلال العبارة التالية :« قلت يا سبحان الله، لكم هو عظيم ديننا حين يدخله الكفار، تتحول بفضلهم الأرض إلى جنة قبل أوان تلك التي موعدنا فيها في السماء صحبة الرسل والأنبياء

[1] قاسم محمد محمد سعيد العبادي ، خير الدين ، السخرية في شعر بشار بن برد ، ص 9 .

والصالحين .»[1] إذ يخيل للقارئ أن ديننا كان ضعيفا، وهيّنا، ولم يصبح عظيما، ولن يصبح كذلك، إلا بعد دخول الكفار إليه؛ فثلة قليلة من المشركين منحته العظمة التي لم تستطع الأمم المسلمة منحه إياها، وأي كفار مقصودين هنا؟ إنهن ثلاث شابات أجنبيات كافرات تمكنَّ من منح دين الإسلام العظمة، ومن تحويل الأرض إلى جنة، وفي هذا استهزاء واضح، لأن الدين الإسلامي عظيم بمصدره، وبمبادئه، وبنصه، لا بالأجنبيات الثلاث اللواتي أردن الدخول فيه .

والغاية من هذه السخرية واضحة؛ فهي ليست بناءة مثل سابقتها، بل هي من النوع الهادم؛ إذ فيها تقليل من شأن الإسلام، والمسلمين، ورمي الدين بالضعف .

كما نجد الاستهزاء بالقرآن الكريم، وهو النص المقدس؛ بتحقيره، والتقليل من شأنه، وهو ما نلمسه من خلال العبارة الآتية :« أهل القرية العتيقة – ريحانة أو ندرومة – هؤلاء أصحاب الألسنة الطويلة التي تمتد حتى تصل الساحة العامة كانوا يرددون أن أمي كانت ترغب في تزويج ثلاث من بناتها الست العانسات إلى هذا الفقيه الأعمى الذي لم يكن له رأس مال سوى "كتاب الله" محفوظ في قلبه ورأسه .»[2] فالاستثناء هنا حمل معنى قلة القيمة، وقلة الشأن؛ فهذا الإمام الذي تريد هذه الأم تزويجه بناتها الثلاث – من دون أن يطلب هو ذلك – لا يملك مالا، ولا منصبا، ولا جاها، ولا أي شيء آخر، إلا هذا الكتاب؛ وهو ليس ذا قيمة –حسب سياق الكلام– وهذا منظور ساخر قوامه التحقير، والإهانة، لأن المنظور المقدس، وهو الصائب، يفرض أن يكون كتاب الله أجلَّ قيمة، من كل كنوز، وأموال الدنيا .

ولم تقتصر السخرية على الشخصيات الإسلامية فقط، وعلى الدين الإسلامي، بل نجدها أيضا لدى بعض الشخصيات المسيحية، التي سخرت من الدين المسيحي؛ حيث تم اختزاله في علب شوكولاطة، وفي طقوس حفلات الزفاف، ولاشيء غير ذلك :« لم يكن الدين بالنسبة لي سوى شكولاطة أعياد الفصح وأعياد الميلاد، وطقوس الزواج في

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 106 .
[2] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ص 83 .

الكنائس.»[1] مما يوحي بأن الدين عند البعض مرتبط بمناسبات معينة، ولا قيمة له في باقي أيام السنة، إذ لا أثر له يذكر في الحياة اليومية.

إذن فالدين نُظر إليه من منظور ساخر في متتي كل من "**أمين الزاوي**"، و"**آسيا جبار**".

1-2-3- الدين من منظور ساخط (غاضب) :

السخط ليس عاطفة، وليس نزعة، ولم يشكل تيارا، ولا مذهبا، على غرار السخرية التي شكلت أدبا ساخرا، أو على غرار الثورة التي شكلت أدبا ثوريا، مع أن السخط أو الغضب كإحساس وشعور، قد وجد لدى الشعراء والأدباء منذ العصر الجاهلي، كما هو معروف في قصائد "المعري"، و"بشار بن برد"، وغيرهم، لكن لم يبلغ ذلك الحد الذي يصبح فيه الأمر ظاهرة تستدعي انتباه الأدباء والنقاد؛ لذلك لا نجد اليوم ما يسمى بأدب السخط، أو أدب الغضب، كما لم نجد – في حدود علمنا – دراسات تهتم بقضية السخط في الأدب .

إن الدلالة اللغوية للسخط تعني عدم الرضا، هذا ما جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة "سخط" :« السُّخْطُ والسَّخَطُ : ضد الرضا مثل العُدْمِ والعَدَمِ، والفعل منه سَخِطَ يَسْخَطُ سُخْطًا وتَسَخَّطَ وسَخِطَ الشيء كرهه وسَخِطَ أي غضب فهو ساخط وأَسْخَطَه أغضبه...يقول: كلما عملت له عملا تَسَخَّطَه أي لم يرضه.»[2] ومفهوما السخط، والغضب، لا يبتعدان كثيرا عن بعضهما، ويقع الاختلاف بينهما في جزئية بسيطة، وضَّحها "أبو هلال العسكري" في كتابه "الفروق اللغوية" قائلا :« إن الغضب يكون من الصغير على الكبير ومن الكبير على الصغير، والسخط لا يكون إلا من الكبير على الصغير يقال: سخط الأمير على الحاجب، ولا يقال : سخط الحاجب على الأمير، ويستعمل الغضب فيهما، والسخط إذا

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 127 .
[2] ابن منظور ، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ، لسان العرب ، ج 6 ، باب السين ، ص 204 .

عدّيته بنفسه فهو خلاف الرضا يقال : رضيه وسخطه، وإذا عديته بعلى فهو بمعنى الغضب تقول : سخط الله عليه إذا أراد عقابه .»[1] وبالتالي فالسخط أشد درجة من الغضب .

والسخط قد يكون ناجما عن الأوضاع الاقتصادية المزرية، أو عن الأنظمة السياسية الظالمة، أو عن الظروف الاجتماعية القاهرة، وأحيانا لدى البعض من الناس قد ينجم عن مقادير السلطة الإلهية، أو عن غير ذلك .

والسخط هو قناعة فكرية تترسخ في ذهن صاحبها، وهي تحتل مكانا وسطا بين الرفض والتمرد، فهي أعلى من الرفض درجة، وأقل من التمرد؛ إذ إن صاحبها لا يكتفي بالشعور بهذه القناعة وجدانيا؛ وإنما تظهر هذه الأخيرة –قناعة السخط– في ممارساته اليومية، وبالتالي كل الأمور التي سخط عليها ستتجلى للآخرين، ولكنها لا تصل إلى درجة التمرد، حيث يكون هنا الرفض قاطعا، ولا يقبل تنازلا أو محاولة علاج واستدراك، وإنما هو نقطة بلا رجوع، وقناعة لا تقبل النقاش أو المساومة .

والراصد لظاهرة السخط في الأدب يلمسها في كل الأجناس الأدبية، وإن تجلت في الشعر أكثر، وتتضح عند شعراء المهجر أكثر من غيرهم .

وهناك من القصائد ما طغت عليها ظاهرة السخط، ومع ذلك لم تدرج تحت اسم – الشعر الساخط – ولعل الأدباء هم أكثر الناس سخطا، وخاصة في الزمن المعاصر؛ لأنهم أكثر الناس إدراكا، و أنضجهم وعيا، وأوسعهم آفاقا، وأحدهم نظرا، وأصوبهم رؤية، وفوق كل ذلك هم أرهفهم إحساسا، ورقة، وشعورا، وبالتالي فالسخط، وإن كان موجودا لدى عامة الناس؛ فهو عند فئة المبدعين أكثر، ولذلك يتجلى في أعمالهم الإبداعية .

والإنسان عرف السخط عبر كل العصور، ومن عديد الأمور، لكن الإنسان المعاصر عرف السخط أكثر من غيره؛ وذلك راجع لتعدد الأسباب الداعية لهذا الأخير، وهذا ما جعل الظاهرة تُلتمس في الأعمال الإبداعية المعاصرة أكثر من غيرها .

[1] العسكري ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحي بن مهران ، الفروق اللغوية ، ص 130 .

ومن أكثر الموضوعات التي تم السخط عليها من قبل الأدباء المعاصرين نجد : الساسة والسياسة، والأنظمة الدكتاتورية، والديمقراطية الكاذبة، والأوطان المغتصبة، والحريات المسلوبة؛ وهذا ما نلمسه في دواوين "نزار قباني"، و"محمود درويش"، و"سميح القاسم" وغيرهم، وما تجلى في روايات "الطاهر وطار"، و"رشيد بوجدرة"، و"الطيب صالح"، وغيرهم .

فالبنسبة للسخط على الأنظمة الاقتصادية؛ فنجده عند أمثال "حافظ ابراهيم"، و"بدر شاكر السياب"، و"إيليا أبو ماضي"، وغيرهم، وفي ميدان الرواية نجده عند "سمير قاسيمي"، و"محمد شكري" ، وغيرهم .

أما بالنسبة للسخط على الأنظمة الدينية، فلعله يبرز عند أدباء الغرب أكثر؛ هؤلاء الذين ثاروا ضد النظام الكنسي، وضد الممارسات الخاطئة لرجال الدين، كما ظهر السخط على الدين في أعمال الروائية السعودية بصفة خاصة؛ تلك التي لم تخش الرقيب، وكتبت متجاوزة المحظور الديني بكل أشكاله، ومستوياته، وذلك في محاورتها للشريعة والمشرع؛ فناقشت مسألة ميراث المرأة، وتعليمها، وحريتها، وزواجها، وقارنت كل ذلك بما منحه الدين من حقوق للرجل، فأبدت سخطها على الدين، ومصدر الدين، ومن الروايات العربية التي تجلت فيها ظاهرة السخط على الدين نذكر: "مرافئ الوهم" لليلى الأطرش، و"حين كنت رجلا" لمنصور إلهام، و"بنات الرياض" لرجاء الصانع، و"تاء الخجل" و"مزاج مراهقة" لفضيلة الفاروق، و"مسك الغزال" لحنان الشيخ، و"مذكرات امرأة غير واقعية"، و"عباد الشمس" لسحر خليفة ...وغيرها .

وقد تبدّت هذه الظاهرة في روايتي "**آسيا جبار**"؛ حيث نجد السخط على المحظورات الدينية، التي تفرضها الشريعة الإسلامية، جعل إحدى الشخصيات تقرن بين نظام الشريعة، والنظام العسكري؛ حيث تراءى لها بأن التشريع الإسلامي هو بمثابة النظام العسكري لشدة صرامته أمام المحظورات :« بالضرورة علقت زميلة من بين أولئك اللواتي لا يلتحقن بأسرهن إلا في عيد ميلاد المسيح، ذلك أن هذا الأب باعتباره ضابطا قد أبقى ابنته تحت نظام

الشريعة الإسلامية وصرامة الانضباط العسكري في الوقت نفسه ! .»[1] وهو ما نستشفه من خلال عبارة "أبقى ابنته تحت نظام الشريعة الإسلامية" فهي توحي بالغصب والقوة؛ أي أنه أجبر ابنته على الانصياع لأوامره، ولأوامر هذا النظام؛ ولذلك جمعت هذه الشخصية بين النظام الإسلامي، والنظام العسكري؛ ومعروف أن هذا الأخير يتميز بصرامة مملة ومزعجة، وهذا ما رمت إليه الشخصية في جمعها بينهما؛ مع أن الشريعة الإسلامية تحتوي على جانبين: الصرامة، والرحمة، وقد جاءت خدمة لصالح العباد، وليس للتضييق عليهم، أو مضايقتهم .

ولا شك أن أي سخط يمس جزئية، أو عنصرا من عناصر الدين، هو سخط على الدين، وفي متن "بوابة الذكريات" يتم السخط على الحجاب، فبعد أن تجلت فيه السخرية من هذا الرمز الإسلامي، والتهكم منه، ومن مرتديته، ها هو السخط عليه يتجلى فيه بطريقة واضحة؛ حيث يبدو مبعثا للعذاب :« خلال هذه السنة وحدها، ظلت بالنسبة إليَّ مثل تجل رومانسي، كما لو أن ظل الأب الذي يراقبها دون توقف، أصبح فجأة تهديدا لنا أو على الأقل ذرة من التهديد لما سيأتي من الأيام! في هذه السنة، في قاعة الانتظار، كنت أتخيل فريدة أختا كبرى. كانت كل مساء بعيدا عن الأنظار، تتدس من جديد في الحايك كي تواجه الشارع متنكرة ... كنت أقول في قرارة نفسي: كم تتعذب من جراء هذا القناع المفروض! .»[2] فتم النظر إلى رقابة الأب، الذي يريد ستر ابنته عن العيون المتطفلة؛ على أنها تهديد للحرية، هذه الحرية؛ التي تتجسد في عدم التقيد بلباس معين؛ حسب وجهة نظر الساردة، هذه الأخيرة رأت أيضا بأن فرض حجاب ساتر على المرأة يتسبب لها في معاناة شديدة .

ثم تزداد حدة السخط في الرواية، تجاه واحد مما تسميهم الكاتبة – المحظورات العريقة – حيث تتحلّى هذه المَرّة بجرأة لا طالما فُقدت في متنها الممتد على خمسمائة وواحد وثلاثين صفحة. لتنعت المرأة التي تخرج في لباس ساتر، بأسوأ وأقبح النعوت فتقول :"المنبوذة"؛ ما

[1] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 191 .
[2] المصدر نفسه ، ص 193 .

يجعل القارئ يتخيل أن هذه المرأة إنما أقدمت على اقتراف جرم شنيع سُمح بنعتها بهذا الوصف؛ في حين أنها في حقيقة الأمر لم تفعل شيئا، سوى ارتداء لباس درجت عليه الجدات، والأمهات؛ سترا لهن عند الخروج :« أجل، كانت فريدة، في كل يوم تدخل إلى قاعة الدرس: من أجل التعلم والإصغاء والتأمل والإحساس بالتنافس حولها. كانت تلتقي بالأخريات بحيث تنسى التمهيد: الأب، عند الفجر، يفحص بل يكاد يشتم ثيابها وانسكاب الحايك على جسمها ...إلى غاية مشيتها في الخارج! حين تصل إلى الإعدادية وحيدة، من الباب الخلفي لقاعة الانتظار، كمنبوذة، ثم إلى ظلمة الخلوة، كانت هذه اللحظات الرمادية تخنقها بحيث تؤثر على تنفسها.»[1] فهي وخجلا من لباسها، تظطر للدخول من الباب الخلفي، ولا تستطيع الدخول من الباب الأمامي، هذا بالإضافة إلى أنها وطيلة الفترات التي تبقى فيها مرتدية الحايك تظل تشعر بضيق، وعدم القدرة على التنفس، و"فريدة" لم تنقل لنا ذلك بنفسها، وإنما الكاتبة تكفلت بالإعراب عن مشاعرها، وعن حالتها النفسية .

"الحايك" في رواية "بوابة الذكريات"، أو "الحجاب" في رواية "نساء الجزائر في شقّتهن"، عومل على أنه مصدر باعث على القلق، ومثير للسخط والغضب، وتُقدَّم هذه النظرة بصيغة العموم، فهذا هو رأي المرأة فيه؛ سواء كانت كائنا حبريا، ورقيا، أو كائنا بشريا من لحم ودم :« هل النساء يعشن بالرغم من هذا الصوت الخافت؟ إن قيد الحجاب المسبل على الأجساد والأصوات يقلل من الأكسجين حتى وإن كانت الشخصيات خيالية. فهي ما إن تقترب من يوم حقيقتها حتى تجد نفسها معاقة الكاحل بسبب المحظورات التي تتضاعف.»[2] ثم يتم تشبيه هذا الرداء الساتر بالضريبة المفروضة، التي يدفعها صاحبها على مضض، وغصبا عنه :« هذا القناع الشبحي كان يبدو بمثابة ضريبة غامضة يجب دفعها.»[3] إن الإشكال الذي تطرحه هذه الرؤية هي قضية تعميمها، وتعميم الأحكام فيه بعض من الظلم؛

[1] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 196 .
[2] جبار ، آسيا، نساء الجزائر في شقّتهن ، ص 10 .
[3] جبار ، آسيا ، المصدر السابق ، ص 198.

إذ ليست كل مرتدية للحجاب تنظر إليه وفق هذه النظرة، فلا شك أن هناك من هي مقتنعة به .

إن السخط على رمز من رموز الدين – الحايك/ الحجاب– هو سخط على الدين، خاصة إذا كان هذا السخط مبنيا على نظرة ملؤها الذاتية، وبعيدة كل البعد عن الموضوعية.

1-2-4- الدين من منظور متمرد :

عرف الإنسان التمرد منذ اللحظات الأولى لوجوده ضيفا على هذا الكون، ونظرا لكثرة تمردات هذا الأخير؛ أصبحت هذه الظاهرة توجد في إبداعاته؛ فظهر التمرد في معظم الأجناس الأدبية، إلا أن الشعر كان حظه منه أكبر، كما أن الرواية بعدّها ديوان العرب في العصر الحاضر، لم تخل هي الأخرى منه، حيث ظهر فيها بنسبة كبيرة .

والحقيقة أن التمرد نوعان: هذا ما أكده "ألبير كامو" Albert Camus:« تمرد الإنسان على حاله من حيث هو إنسان، وهذا هو ما يسميه بالتمرد الميتافيزيقي، وتمرد الإنسان على وضعه من حيث هو عبد، وهو ما يسميه بالتمرد التاريخي، النوع الأول هو الذي ينبع منه الشعور بعبث الوجود، وقد يؤدي إلى إنكار القيم جميعا، أي إلى العدمية المطلقة، أما النوع الآخر فهو ما قد يتحول إلى ثورات جماعية كالتي رأينا عددا منها في العصر الحديث .»[1] وفي كلا النوعين يوضح "ألبير كامو" Albert Camus أن التمرد :« ليس مسألة نفي، بمقدار ما هو تحد ومعارضة، فالتمرد يوجه ضد وضع من الأوضاع، ثم يوجه آخر الأمر ضد المسؤول عن هذا الوضع.»[2] وقد يكون التمرد إيجابيا؛ له غاية الإصلاح، والتغيير إلى الأفضل، وهذا النوع نادر الوجود في الحياة اليومية؛ وقد يكون سلبيا – وهو الغالب– حيث يسعى إلى التهديم لا البناء .

[1] كروكشانك ، جون ، ألبير كامو وأدب التمرد ، ت ، العشري ، جلال ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، د ط ، 1986م ، ص 17 .
[2] المرجع نفسه ، ص 149 .

ومن بين الفلاسفة الذين يؤكدون فكرة سلبية التمرد، وأنه يؤدي إلى الدمار، نذكر"نيتشه" Nietzsche حيث يرى :« أن تمرد الإنسان هذا لا يسعه أن يؤدي إلى نهضة وانبعاث إذا لم يكن خاضعا لتوجيه، كل موقف آخر إزاء التمرد، سواء أكان موقف الأسف أم المسايرة سيؤدي إلى رؤيا الدمار الكلي.»[1] فالتمرد لطالما وُسم بكونه أعمى، لا يرسم أهدافا، ولا يتخذ منهجا، ولذلك هو سلبي :« إن تاريخ حركة التمرد، حتى لو كان تاريخا جماعيا، هو تاريخ ولوج في الوقائع بلا مخرج، واحتجاج مبهم لا يستخدم مذاهبا ولا أسبابا.»[2] ويلتبس مصطلح التمرد مع مصطلح الرفض؛ هذا ما جعل بعض النقاد ينبرون للبحث في مسألة الفروق بينهما، وكان من بينهم الناقد "سعيدي محمد"، الذي حاول إجمال هذه الفروق فيما يأتي :« إن من معاني التمرد الرفض الكامل للوضع الإنساني وهذا ما لم نجد له تأويلا في الرفض الذي يستند إلى القبول من جهة، ويطمح إلى التغيير من جهة أخرى...ولعل أخطر ما يميز الرفض عن التمرد هو أن التمرد – في الأدب والفكر الغربي بصفة أخص– يصبح بمرور الوقت تمردا ملحدا إذ إنه يُخضع الله لمعايير الحكم الإنساني ويرفض التسليم بأنه القوي الأوحد، وإذا ما ذهبت المكانة السامية التي "لله" فإن وفاته تصبح وشيكة الإعلان.»[3] من هنا نُظر إلى التمرد بعين الحذر، والريبة؛ لأنه يتعلق بقيم سلبية: خروج عن المألوف، وتهديم، ودمار، وعدمية ...إلخ .

ومما يميز التمرد عن الرفض أيضا كون :« التمرد – في أغلب أحواله – يكون عبارة عن حالة مَرَضية ناتجة عن خلل نفسي أو شك عقدي أو نظرة تشاؤمية تجاه الواقع، أما الرفض فيقوم على فلسفة خاصة وعلى مجموعة من أفكار تبناها "الرافض" في خوض معاركه مع الواقع الاجتماعي أو السياسي أو الفكري وفلسفة الرفض ليست مذهبا سلبيا من الوجهة النفسانية وهي لا تؤدي في مواجهة الطبيعة إلى مذهب عدمي .»[4] وما لفت انتباهنا

[1] كامو ، ألبير، الإنسان المتمرد ، ص 89 .
[2] المرجع نفسه ، ص 136 .
[3] سعيدي ، محمد ، الرفض في الشعر العربي المعاصر ، مجلة الأثر ، العدد 7 ، ماي 2008م ، ص 130 .
[4] المرجع نفسه ، ص 130.

عند البحث؛ أننا وجدنا نفس الأدباء والشعراء، يدرجهم الدارسون تارة في زمرة الأدباء الرافضين، وتارة في زمرة الأدباء المتمردين، إيذانا منهم بأن الرفض والتمرد شيء واحد .

إن هذا اللبس في الحقيقة يحتاج إلى دراسة جادة؛ توضح الغموض، وتزيل اللبس، وتبين الفروق الحقة بين الأديب الرافض، والأديب المتمرد، وبين أدب الرفض، وأدب التمرد .

ذلك أن هناك فروقا جوهرية بين الرفض والتمرد؛ شكلا، ومضمونا، درجة، وأسلوبا وغاية؛ إذ إن الرفض يعد مرحلة سابقة عن التمرد، ويشكل ردة فعل بسيطة على الوقائع المرفوضة، ثم إنه يتسم باللين والمرونة، ويهدف إلى التغيير من السيّئ إلى الحسن، ومنه إلى الأحسن، ثم إلى الأفضل، فهو إذ ذاك يسير على منوال السخرية البناءة؛ باتخاذه المنهج التصحيحي، وغالبا ما يكون الرافض منطلقا من فرضية صائبة، مقدما حججا مقنعة .

بينما التمرد هو أعلى درجة من الرفض، ويأتي كمرحلة لاحقة بعده، يتسم بالقوة والصلابة، ولا يهدف إلى التغيير بيسر، بل يتخذ منحى العسر والتدمير، وأحيانا كثيرة لا يُقدِّم المتمرِّد بديلا عن الوضع المتمَرَّد عليه، بل قد يكون التمرد هو الغاية من التمرد، كما أن الرفض يكون إيجابيا في الغالب الأعم، بينما لا يتميز التمرد بذلك .

يلجأ الإنسان إذن إلى التمرد؛ عندما تبلغ نفسه قمة الحنق، واليأس، والقنوط، تجاه وضع ما؛ الأمر الذي يدفع أحيانا إلى الثورة على هذا الوضع؛ ثورة عمياء لا مبصرة، يرى الدكتور "قيس النوري" أن التمرد هو:« من المشكلات التي تواجه البشرية وهو شعور الأفراد في المجتمعات المختلفة بالعجز عن تحقيق بعض أهدافهم الجوهرية في الحياة والأسباب التي تسبب هذا العجز وإن اختلفت أشكالها فإنها تلد حالة من الإحباط قد يصل إلى مستوى القنوط واليأس.»[1] وأسباب التمرد قد تكون ذاتية؛ أي نابعة من نفس الإنسان، وقد تكون موضوعية أي نابعة من المجتمع .

[1] داود سلوم ، سفانة ، ظاهرة التمرد في أدبي الرصافي والزهاوي ، دراسة تحليلية موازنة ، مذكرة ماجستير ، جامعة بغداد ، كلية التربية ، ابن رشد ، بغداد ، العراق ، 2007م ، ص 12 .

وبينما يكتسي الرفض طابع المصداقية، إذ إن الأوضاع المرفوضة قد تتحصل على إجماع الأغلبية على أنها مرفوضة، لا يتوفر ذلك في التمرد؛ الذي قد ينطلق صاحبه من رؤية ذاتية محضة، تحتمل الصواب والخطأ، فالرافض إنسان منطقي في حين قد يكون المتمرد ليس كذلك .

والتمرد قد يكون تجاه وضع سياسي، أو اقتصادي، أو اجتماعي، أو ديني، وقد يكون أيضا تجاه ذهنيات معينة، أو تجاه أمور وافدة، أو عادات وتقاليد راكدة، ويعد التمرد على الدين من أخطر أنواع التمرد؛ لأنه يمس المقدسات الدينية الممنوع التمرد عليها منعا قاطعا.

ونظرا لكون "**آسيا جبار**" في روايتها "بوابة الذكريات" كانت تسرد عالمها الحقيقي، الذي عاشته بالفعل، وحتى وإن كانت قد أضفت عليه بعض الجوانب التخييلية، إلا أن لبوس المصداقية ظل يلفه إلى حد بعيد؛ هذا ما جعل قاموسها اللغوي يميل إلى الاعتدال، ومزاجها النفسي يميل إلى الاتزان، طيلة فترة السرد؛ لذلك نجدها عندما ارتأت أن ترفض عادات معينة، وتثور ضد قيم بعينها، أو ضد ذهنيات ما، لجأت إلى السخط، وحاولت الابتعاد قدر الإمكان عن التمرد، هذا الأخير الذي ندر وجوده في متنها الآنف الذكر.

لكن سيرة "**آسيا جبار**" وإن وردت كلية في رواية "بوابة الذكريات"؛ إلا أنها لم تبق حكرا على هذا العمل الروائي فقط؛ بل تقاطعت مع أعمالها الأخرى؛ حيث نجد نسبة من سيرتها الذاتية في رواية "القنابر الساذجة"، وهو ما أكدته الباحثة "جبور أم الخير" :« أما الرواية الرابعة "القنابر الساذجة" Les alouettes naives فهي الرواية التي تلاصق حياة آسيا جبار من حيث السيرة الذاتية .»[1] لقد اعترفت "**آسيا جبار**" نفسها بالصعوبات التي تواجه الكاتب وهو يحاول عزل حياته الخاصة عن مضمون كتاباته؛ ذلك أن مساحات من سيرته أو من حياته ستلوح في أفق بعض من كتاباته إن لم تكن في كلها، إنه التواشج الحتمي الذي يعمل الكاتب جاهدا على إخفائه، لقد توصلت "**آسيا جبار**" يوما إلى هذه

[1] جبور ، أم الخير ، الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية دراسة سوسيونقدية ، ص 319 .

القناعة :« لقد أيقنتُ أنه يستحيل مواصلة الكتابة دون الدخول في منطقة السيرة الذاتية، حتى وإن حاولنا إخفاء ذلك.»[1] فحتى الأعمال التخييلية البحتة، البعيدة كل البعد عن الواقع، لها صلة ما بالكاتب، لذلك فمختلف المنظورات التي تدلي بها الشخصيات الروائية، ستتقاطع مع منظور الروائي، اتفاقا أو اختلافا، سواء كان العمل سيرة ذاتية، أو غير ذلك.

وإن ابتعدت "**آسيا جبار**" عن التمرد في سيرتها الذاتية "بوابة الذكريات"، إلا أنه تواجد في روايتها "نساء الجزائر في شقّتهن"، بالرغم من أن هذا العالم الروائي تقاطع هو الآخر مع سيرتها الخاصة بنسبة ما :« محادثات متشظية، مستذكرة وأعيد تركيبها...حكايات خيالية أو ملامسة للواقع– واقع نساء أخريات أو واقعي– وجوه وهمسات مخيال قريب، لماض–حاضر أثاره تدخل مستقبل مبهم غير واضح المعالم.»[2] حيث تؤكد "**آسيا جبار**" في بداية روايتها هذه عن اهتمامها بقضايا المرأة، جاعلة من قضية كل امرأة قضيتها بالدرجة الأولى؛ الأمر الذي نتبينه من خلال عبارة "واقع نساء أخريات أو واقعي"، متجاوزة كل الحدود الفاصلة بين النساء الجزائريات وبينها، فهي تكتب نفسها بالكتابة عن معاناة المرأة الجزائرية.

تحكي "أنيسة" إحدى أصوات رواية "نساء الجزائر في شقّتهن" لحماتها "فاطمة" عن أمها القبائلية "الطاوس" :« شعرت برغبة في سرد قصة أمي الطاوس، المعلمة القبائلية التي لازمت مهنتها بمدينة أخرى من مدن الجبل، مِلْيانة : – كانت الطاوس قد تزوجت، في الثلاثينيات، من فرنسي من المتروبول والذي قدم إلى هنا تقريبا بالصدفة بصفته مهندسا للجسور. وراحت فاطمة تقول مستغربة : – كان لأمك هذه الشجاعة : أن تتزوج من غير مسلم وأن تبقى في مدينتها؟ .»[3] فتندهش "فاطمة" من حجم شجاعة وجرأة "الطاوس" التي تمردت على الدين، والأعراف الاجتماعية، والعادات والتقاليد، إذ تزوجت من مهندس فرنسي، وفوق ذلك لم تهرب بفعلتها من مجتمعها، بل بقيت في وطنها، وبين أبناء جلدتها، وهذا المحظور الديني الذي قلما نصادفه في حياة الجزائريين خوفا من الله، وخوفا من عدم تقبل

[1] جبور ، أم الخير ، الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية دراسة سوسيونقدية ، ص 319 .
[2] جبار ، آسيا، نساء الجزائر في شقّتهن ، ص 9 .
[3] المصدر نفسه ، ص 44 .

المجتمع لذلك، فضلا عن أن هذا الزواج مردود وباطل، يتواجد في الرواية الجزائرية؛ إيذانا بظهور بعض بوادر التمرد الشديدة في عالم الرواية، والذي يعكس عالما حقيقيا بنسبة معينة، فالطاوس المتمردة؛ كسرت القاعدة، وشذت عن المألوف، لا بزواجها بشخص غير مسلم فقط، ولكن بإعلانها الإلحاد صراحة :« بعد مرور بضعة أشهر على الاستقلال رافقتُ والدتي الطاوس إلى الجزائر العاصمة حيث كانت ستسافر على متن باخرة (ليس إلى فرنسا، إذ لم تكن والدتي من "الأقدام السوداء"، بل هي بربرية لم ترد، منذ شبابها، أن تكون مسلمة ولا أن تنتمي إلى أي عقيدة). لقد قررت أمي أن تعيش أيام تقاعدها من التعليم بجزر البليار، ببالما.»[1] فهي لم تخش شيئا؛ إذ كانت تعلن إلحادها صراحة، ولم تخفه، تماما مثلما تزوجت بكافر، وبقيت في أحضان مجتمعها، ولم تخشه، أو تحاول مغادرته، فهي تقدم للمجتمع مثالا للمرأة المتمردة .

تريد الكاتبة أن توضح من خلال إيرادها لهذه الحادثة، أن للمرأة صوت، ورأي، وحرية في اتخاذ القرارات التي تخصها؛ حتى وإن تعلق الأمر بمسائل العقيدة، وحتى وإن كان الأمر مخالفا لأعراف المجتمع والقبيلة، فهي حاضرة ومسؤولة عن تصرفاتها، ولا تخضع لما يُملى عليها من قبل أي جهة.

بينما تواجد التمرد على الدين بصفة كبيرة في متني "**أمين الزاوي**"، المأخوذين كنماذج لهذه الدراسة؛ ذلك أن الكاتب بما يمتلكه من جرأة معهودة، لم يقتنع بالسخط، الذي يراه عاجزا عن التنفيس عن هواجسه، وارضاء جموحه، ومسايرة مزاجه الزئبقي العصي عن السكون، والثبات، ما دفعه إلى القفز على منصة السخط، ومحاولة استعلاء منصة التمرد .

ففي روايتي "**أمين الزاوي**" ينمو التمرد شيئا فشيئا، ويسير تدريجيا من تمرد بسيط وصولا إلى أعلى درجات سلم التمرد، والبداية كانت مع إحدى شخوص رواية "حادي التيوس" الذي تمرد على مهنته كإمام، وسعى إلى التخلص منها، والتحرر من المسجد، الذي كان

[1] جبار ، آسيا، نساء الجزائر في شقّتهن ، ص 39 .

بالنسبة له سجنا لابد من الفرار منه :« قلت لأجرب حظي علني أغنم بواحدة من الشقراوات الثلاث، وإذا ما رزقني الله تبارك وتعالى واحدة فإني بعونه تعالى أستطيع أن أتحرر من هذا البلد الذي سجنني في هذا المسجد مدة سبعة عشرة سنة ويزيد، سبعة عشرة سنة أقرأ كلام الله وأحاديث نبيه في الأعياد الدينية والوطنية وأقيم صلاة التراويح وأَأُمّ غصبا عني كثيرا من رموز الفساد والمنافقين وأصلي الجنازة على موتى غامضين لا أعرف لماذا قُتلوا ومن قتلهم وأدعو لهم بالغفران دون أن أعلم ما الذنوب التي ارتكبوها ولا الحسنات التي خلفوها. أصلي بالناس وأخطب بخطب تجيئني محررة من مخافر الأمن مكتوبة بلغة عربية فصيحة وصحيحة. أقرأ الخبر المنشور وأقول: سأتزوج واحدة كبراهن أو واسطتهن أو صغراهن لا يهم، وأرحل خلف البحر وأرتاح من صلاة وقراءة كلام الله بأمر وبراتب زهيد.»[1] ويبدو من خلال سياق الكلام؛ أن الشخصية لم تقصد بالمسجد البقعة المكانية المقدسة، وإنما الرابط الروحي الذي كان يربطها بهذا المكان؛ هذه العلاقة الروحية، هي التي أرادت الشخصية التمرد عليها؛ إذ أعلنت بصريح العبارة قولها :"وأرحل خلف البحر وأرتاح من الصلاة بأمر وراتب زهيد"، فهو لا يريد أن يبتعد عن المسجد فقط؛ بل يريد الراحة من الصلاة، وقراءة القرآن بأوامر؛ مما يعني أنها كانت تسبب له تعبا، وأنه كان غير مقتنع بدوره كإمام؛ إن هذه العبارة تحمل معنى ضمنيا، يتمثل في كون أن الدين قد يفقد قيمته عندما يتحول إلى مجرد وظيفة آلية يتقاضى مقابلها – القائم بها – أجرا ماديا .

فإقامته الصلاة، وقراءته القرآن – وهو العبد المأمور من قبل أولئك الذين وظفوه، والذين يملون عليه أقواله، وأفعاله – كانت حاجزا يطبق على نفسه، ويخنق صدره، ويشكل عبئا ثقيلا عليه (فهو كره تجريده من صلاحياته كإمام، لأنه في وظيفته لا يقوم إلا بما يؤمر به)، ولا يمكنه الراحة من هذا الهم، إلا بالرحيل خلف البحر، والابتعاد عن أمة مسلمة،

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 56 .

تكتسح المساجد في مَواطنها رقعة جغرافية لا بأس بها، ولكنها لا تكتسح رقعة مثلها في قلوب أناسها .

كما أننا نلمح في هذا المقطع لافتة مهمة؛ وهي الإشارة إلى مسألة تسييس الدين؛ حيث الخطب الدينية تأتي محررة من مخافر الأمن، الأمر الذي أدى، وسيؤدي لا محالة – إذا استمر كذلك واستفحل– إلى اخواء الدين من رسالته الحقة، لأن الساسة، والرؤساء لا يحبرون إلا خطبا تخدم مصالحهم، ونزواتهم .

يأخذ المد التمردي في التصاعد ليعلن أحد الرواة في رواية "حادي التيوس"، والمتمثل هذه المرة في "الصحفي"؛ عن استعداده المطلق عن التخلي عن الدين الذي يدين به – الإسلام – للدخول في دين النصارى :« كنت أرغب في مغادرة البلد خاصة بعد اختفاء عمتي التي كانت شفائي ومرفئي، كنت مستعدا أن أدخل دين النصارى كي أهرب من هذا البلد السجن حيث لا شيء يعلو فوق الزعيم الكولونيل هواري بومدين، هو الهواء والتراب والخير والشر وما ينزل على البلد.»[1] وهو بذلك يحاول التمرد على الأوضاع السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية المتردية في وطنه، والتي أصبحت في نظره لا تطاق، والسبيل الوحيد للخلاص من كل ذلك هو السفر إلى بلاد أجنبية، ومادام لن يتاح له ذلك إلا بالحصول على الجنسية، فإن أقصر الطرق لها، هو الزواج من امرأة أجنبية، والتخلي عن دينه، واعتناق ديانتها، فبكل بساطة يتم التخلي عن الدين، واعتناق دين آخر؛ هروبا من أوضاع مزرية، وتحقيقا لمآرب مادية بحتة.

ثم يستمر المد في التصاعد، وصولا هذه المرة إلى إعلان التمرد المطلق على الدين، حيث نجد شخصية من شخصيات الرواية لا تخفي إلحادها المطلق؛ فهي لا تعتقد بأي دين، ولا تؤمن أصلا بفكرة اعتناق ديانة معينة، وهو ما نجده واضحا في العبارة الآتية :« لقد زار إيران ووصل إلى قم وصلى في النجف، وتعجبت وضحكت لكلامه هذا وهو الذي لا يعتقد

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 163 .

في دين، إذ كان لا يخفي إلحاده أبدا.»[1] والإلحاد يعد قمة المحظورات؛ ذلك أنه انكار لوجود الذات الإلهية، التي لا تحتاج إلى برهان، أو دليل؛ لأن كل ما في الطبيعة يدل عليها، ولذلك كان التمرد بإعلان الإلحاد خروجا عن الفطرة التي تقتضي بضرورة اعتناق دين ما، ذلك أن الإنسان ذو الفطرة السليمة يميل بطبعه إلى التدين .

يبلغ التمرد في الرواية حد التدخل في أمور المولى سبحانه وتعالى، والمجادلة في أمر لا تحق فيه المجادلة؛ حيث طرحت الرواية بكل جرأة، موضوع الرسالة، والنبوة، وكونه حكرا على الذكور دون الإناث، وتم التساؤل عن سبب حرمان المرأة من حمل رسالة دينية:« المرأة قادرة يا الله أن تُدخل الرجل دينا وتُخرجه من دين، أن تُدخله ملة ولو عبر باب وسعه مثل خرم الإبرة، الآن أتساءل لماذا لم يبعث الله من النساء رسولات أو نبيات وهن الأقدر على التأثير والافتان والفتنة؟ أستغفر الله فأنا في بيت الله.»[2] فالله هو خالق الكون، وهو أدرى بشؤون عباده، وهو أعلم أي الجنسين يصلح لتحمل مشاقّ، ومتاعب الرسالة؛ إذ لم يكن حصرها في الذكور عبثا؛ فكلنا يعلم ما لاقاه الرسول عليه الصلاة والسلام، وغيره من الأنبياء، والرسل من صعوبات كبيرة، وما اعترض طريقهم من حواجز أثناء أداء رسالاتهم، فالأكيد أن المرأة بحكم طبيعتها الفيزيولوجية، والسيكولوجية، لن تستطيع تحمل مثل هذه المهام، وفي اعفائها منها احترام لطبيعتها .

لكن "الصحفي" يتدخل، ليعلن أن المرأة أقدر على تبليغ الرسائل الدينية، وعلى التأثير في الناس – سيما فئة الرجال – أكثر من الرجل، وأن المولى سبحانه وتعالى لم يوفق في حصره الرسالة، والنبوة، في جنس الرجل، تعالى الله وتنزه عن رميه بالخطأ .

هناك ظاهرة أخرى يتبدّى فيها التمرد على الدين؛ حيث يُخترق القانون الإلهي القاضي بمنع، وتحريم الإجهاض تحت أي طائل، بحكم النص القرآني البيّن:﴿ **قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ**

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 137 .
[2] المصدر نفسه ، ص 113 .

نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1] فقتل النفس يعد محظورا مَهما كان السبب – إلا بالحق – وهذا المحظور نلمسه في رواية "عطر الخطيئة"، حيث يتم إجهاض "آية"؛ لأنها حملت حملا غير شرعي :« لم تغادر آية هذه الغرفة منذ اليوم الذي فقدت فيه عذريتها: بل منذ العلامات الأولى لحملها الآثم، سارة كما تفرض العادة كانت تراقب خرق دم حيض ابنتها على رأس الثمانية والعشرين يوما ...الثمانية والعشرين يوما البيضاء عندما علمت بحالة حملها قادتها إلى امرأة عجوز في حي آخر عتيق لتقوم بإجراءات اجهاضها، لقد تحدث الناس ولم يتوقفوا عن الفقيه محند أوحمدان الذي يتهمونه بأنه هو من اغتصب آية. وحدها زوجة أبي كانت تعلم بأنني أنا الذي اغتصبتها وأنا من جعلها تحبل بجنين.»[2] وهذه الظاهرة –الإجهاض في حالات الحمل غير الشرعي– نجدها بكثرة في الأدب الروائي؛ لأنها كثيرة في المجتمع، فيتمرد الإنسان على أوامر الله، وتشريعاته، ويخلق لنفسه تشريعات جديدة خاصة به وفق ما تقتضيه مصالحه .

كانت هذه أمثلة قليلة مما ورد في روايتي "**أمين الزاوي**" من مظاهر التمرد على الدين، تمردا لم تكن تقصد من ورائه شخصيات الرواية تغيير واقع سلبي بغية الحصول على آخر إيجابي، وإنما كان تمردا غير هادف؛ يحاول معالجة مشكل بمشكل آخر أفدح؛ فالتخلي عن الدين هروبا من أوضاع مزرية يعد جبنا، ومحاولة قتل نفس بغير حق، تصحيحا لخطأ ارتكاب علاقة غير شرعية؛ يعد اعتداء، وجرما، على النفس الإنسانية، التي خلقها الله، وجدال الله بغير حق؛ يمثل تعدّ سافر على الذات الإلهية، وأحكامها، وأقدارها.

أما الإلحاد فذاك أمر لا يقبله لا الشرع، ولا السجية النقية، ولنا فيما سبق من أمم، عبرة عن المصير الذي حاق بالملحدين فيها، ولنا فيما يعانيه الإنسان المعاصر – سيما الأوروبي– عبرة عما يسببه الإلحاد من اغتراب :« قد يؤدي التمرد إلى شعور بالاغتراب

[1] سورة الأنعام ، الآية 151 .
[2] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ص 83 .

ويقول والتر كاوفمان Walter Kaufmann: في تصدير كتاب الاغتراب "التمرد ضد ما هو قائم علامة على الاغتراب".»[1] لأن الإلحاد يقطع علاقة الإنسان بكل ما حوله، ويدفعه إلى الشك في كل شيء، ما يوصله إلى حالة الاغتراب، وطبعا لم تكن هذه الحالة يوما إيجابية؛ إذ يُعبّر الاغتراب :« عما يعانيه الفرد من انفصال عن ذاته، حيث ينفصل الفرد عن مشاعره الخاصة ورغباته ومعتقداته وهو فقدان الإحساس بالوجود الفعال .»[2] ومهما تعددت أنواع الاغتراب فإن مردها الأول والأخير إلى الاغتراب الديني، والبعد عن الله، وقطع كل صلة به :« فالاغتراب أساسا هو الاغتراب الديني، والاغتراب الديني هو أساس كل اغتراب فلسفي أو اجتماعي، نفسي أو بدني .»[3] مما يدل على أن الإلحاد ليس هو الأصل، وأنه حالة غير طبيعية، ومنافية للفطرة الإنسانية، وهو السبب الأول المؤدي إلى عدة أزمات، لذلك كان من أشد المحظورات الدينية .

مما سبق نستنتج ما يأتي :

- تعددت الزوايا التي تم من خلالها النظر إلى تيمة الدين، وتوزعت المنظورات لدى كل من "**أمين الزاوي**"، و"**آسيا جبار**" .
- تجلى التمرد على الدين بدرجة أكبر، ووفق لغة أجرأ، وبأسلوب أوضح، وبمعالجة أعمق، لدى "**أمين الزاوي**" منه لدى "**آسيا جبار**".
- احتل منظوري: السخرية والسخط، مساحة ورقية أكبر من منظور التمرد لدى "**آسيا جبار**"، فهي الكاتبة المعتدلة؛ التي لا تميل إلى التطرف في الكتابة مهما كان الموضوع المعالج.
- توزعت المنظورات بين هادفة لتصحيح رؤى مخطئة، ومعالجة أوضاع غير صحيحة، وبين منظورات لا تهدف إلا للتقليل من شأن تيمة الدين المقدسة .

---

[1] داود سلوم ، سفانة ، ظاهرة التمرد في أدبي الرصافي والزهاوي ، ص 13 .
[2] جديدي ، زليخة ، الاغتراب ، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ، العدد 8 ، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة ، الجزائر ، جوان 2012م ، ص 349 .
[3] محمد خليفة ، عبد اللطيف ، دراسات في سيكولوجية الاغتراب ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 2003م ، ص 107 .

2- علاقة الدين بهيكل السرد الروائي :

2-1-علاقة الدين بالذات الإنسانية (الفرد) :

منذ أن خلق الله سبحانه وتعالى آدم، وخلق منه زوجه حواء، وفطرهما على التدين، فاستجابا له، وأسلما وجهيهما له، وآمنا به، وتدينا بالدين الذي رضيه لهما- الحنيفية المسلمة – والدين يحتل أسمى المراتب في قائمة أولويات الإنسان، كما أن الدين منح الإنسان قيمة فاق بها كل المخلوقات :« فلا ريب أن اعتقاد الإنسان بكرامته على الله، ومكانته في الملأ الأعلى ومركزه القيادي في هذا الكون- خصوصا بعد إيمانه بالله تعالى – يجعله يشعر بذاته ويغالي بقيمة نفسه، لأنه يعتز بانتسابه إلى الله، وارتباطه بكل ما في الوجود فيحيا عزيز النفس، عالي الرأس، أبيا للضيم، عصيا على الذل والهوان، بعيدا عن الشعور بالتفاهة والضياع والعدم والفراغ .»[1] فالدين خُلق مع خَلق الإنسان؛ ما يعني أنه لا إنسان بدون دين، ولا دين بدون إنسان .

وتوارثت الأجيال البشرية الإيمان بالله فطرة وجبلة، إلى أن ظهر الانحراف، ومع بروز هذا الأخير؛ باتت هناك مجموعة من الأديان – سماوية ووضعية – والإنسان في كلها يقيم علاقة مباشرة مع الدين؛ سواء كان خاضعا له أو متمردا عليه، باحثا عنه أو عاثرا عليه، مطمئنا له أو متخوفا منه، متشبعا به أو خاويا منه، وبالتالي فالعلاقة بين هذين القطبين الدين / الإنسان قائمة أيا كان نوعها .

إن الإنسان بحكم العقل الذي يتحلى به، والذي يميزه عن باقي المخلوقات؛ لا يستطيع أن يعيش بدون غاية أو هدف، أو أن يقبل الأمور هكذا دون عناء بحث، أو أن يتأمل الطبيعة، والكون من حوله، دون إعمال فكر، هذا ما أدى بالإنسان إلى البحث المستديم : البحث عن مصدر، وخالق الكون؛ أي البحث عن الذات الإلهية، أو العكس؛ البحث عن

[1] القرضاوي ، يوسف ، قيمة الإنسان وغاية وجوده في ضوء القرآن والسنة ، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد 5 ، جامعة قطر ، 1991م ، ص 20 .

كيفية إثبات انعدام خالق للكون، والسعي لإيجاد الأدلة على ذلك (العدمية)، هذا بالإضافة إلى البحث عن الراحة والاطمئنان، والتساؤل عن المصير، ثم البحث في البدايات، وكذا النهايات، إلى غير ذلك من القضايا الفكرية التي شغلت بال الإنسان، والتي انبجس عنها ارتباط الإنسان بالدين ضمن مجموعة العلاقات المذكورة آنفا .

على أن الأصل الطبيعي للعلاقة التي تربط الدين بالذات الإنسانية، هو البحث عن الطمأنينة التي تتولد من إرواء عطش تلجلج الأسئلة وقلقها، وليست أسئلة معرفية بل أسئلة إشكالية بامتياز؛ وهي تلك التي تتعلق بأصل الخلق وسببه، وماهية الخالق، والغاية من المخلوقات التي خلقها، والكون، ومختلف أسراره؛ فهي إذن تتعلق بمصير الذات الإنسانية :« فالإنسان يشعر في أعماق نفسه بدافع يدفعه إلى البحث والتفكير لمعرفة خالقه، والإيمان به وتوحيده، والتقرب إليه بالعبادة، والإلتجاء إليه والاستعانة به كلما اشتدت به مصائب الحياة وكروبها .»[1] فالذات الإنسانية جبلت على ضرورة اعتناق دين ما، ولزوم الإيمان بإله ما– إلا من خالفت الفطرة – :« إن الشعور بالارتباط الديني هو أول مراتب الدين لدى الأفراد والجماعات (الشعور الفردي والشعور الجمعي) وهو مستوى قائم في نطاق الأحاسيس والعواطف والوجدان، ليقر بتهيؤ الإنسان لاستقبال الطبع الديني .»[2] فهناك شبه حبل سري يربط بين الذات الإنسانية، والذات الإلهية. فيكون جسرا للمناجاة الروحية:﴿ **وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾[3] لأن الإنسان في راحته، وتعبه، وفي مرضه، وشفائه، وفي طمأنينته، وتشوشه، وفي فرحه، وقرحه، وفي غير ذلك من الأحوال التي تعتريه، يتوجه أول ما يتوجه إلى الإله، فيبث له شكواه، أو يحمده ويثني عليه، وهو في كل الأحوال يسعى إلى كسب رضاه، فإذا أقام الإنسان علاقته مع الله على أساس :« طاعة كافة أوامره واجتناب

[1] جمعه محمد أبو شنب ، أحمد ، دوافع السلوك في سويتها وانحرافها بين الإسلام وعلم النفس الحديث ، دراسة نفسية مقارنة ، مجلة كلية الآداب ، المجلد 23 ، العدد 52 ، جامعة الزقازيق ، القاهرة ، مصر ، 1 جانفي 2010م ، ص 31 .
[2] حضري ، فضيل ، مستويات الدين وأشكال التدين – محاولة تصنيفية – مجلة الواحات للبحوث والدراسات ، العدد 11، جامعة غرداية ، الجزائر ، 2011م ، ص 180 .
[3] سورة ق ، الآية 16.

كافة مناهيه، والاستسلام لله بالعبودية الحقة القائمة على نصوص الكتاب والسنة. فهنا ستكون هذه العلاقة ركيزة أساسية في صحة الفرد النفسية في هذه الحياة الدنيا، فيسير وفق ما أراد الله فيكون التوفيق والسداد حليفه.»[1] فعندما يقيم الإنسان علاقته مع الله على وجهها الطبيعي الذي يرضاه المولى، سيعيش حياة سعيدة وناجحة، ملؤها الطمأنينة، والسكينة، التي يسعى لهما .

فالشعور الديني موجود لا محالة داخل نفس كل إنسان:« ولقد كتب ماكس نوردو. M.Nourdau عن الشعور الديني قائلا: "هذا الإحساس أصيل يجده الإنسان غير المتدين، كما يجده أعلى الناس تفكيرا، وأعظمهم حدسا وستبقى الديانات ما بقيت الإنسانية.»[2] فالارتباط بين السلطة الدينية – الإله–، والذات الإنسانية – الفرد – كان موجودا، وسيظل كذلك؛ إذ لا يمكن تصور إنسان طبيعي يعيش في فراغ، ومن أجل الفراغ، دون غاية أو هدف، ودون مرجع إلهي يعود إليه كلما اقتضى الأمر.

وما دام هناك الطبيعي، فلا مراء أن هناك غير الطبيعي أيضا؛ وهي الحالة التي تنحرف فيها الذات الإنسانية عن المسار السليم؛ ويتجلى ذلك في الإيمان بالعدمية، وهي الحالة التي تؤمن فيها الذات الإنسانية بالنظرية المادية القائمة على انبثاق الكون من نفسه؛ والتي تعني أن الكون لم يخلقه خالق، وإنما وُجد نتيجة تفاعل عدة عوامل طبيعية .

إن الإيمان بعدم وجود ذات إلهية؛ يجعل الذات الإنسانية تغرق في بحر المادية، والذي يتولد عنه نوع من التشظي، والتشوش، وعدم الاستقرار والسكينة، تماما كالسفينة التي تجري في البحر بلا مرفأ، حيث يعتري ربانها القلق والحيرة، هذا النمط من العلاقة الموجود بين الإنسان والإله، والقائم على نكران الذات الإلهية، ملموس في كل الديانات السماوية، والوضعية .

---

[1] الصنيع ، صالح بن ابراهيم ، التدين والصحة النفسية ، الإدارة العامة للثقافة والنشر ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض ، السعودية ، ط 1 ، 2000م ، ص 495 .

[2] حضري ، فضيل ، مستويات الدين وأشكال التدين – محاولة تصنيفية – ، مجلة الواحات للبحوث والدراسات ، ص 181 .

لكن ما لا يختلف فيه اثنان؛ أنه حتى الملحد يجد عنده شعورا دينيا، يتسرب إلى أعماق نفسه بإرادته، وأحيانا غصبا عنه؛ هذا ما أكده "توكفيل" A.de Tocqueville :« الذي يعترف قائلا: "إنني لست مؤمنا، لكن أيا كان الإيمان الذي أشعر به، إلا أنني لم أستطع مطلقا أن أحمي نفسي من شعور عميق عند قراءة الإنجيل كما يعتبر ج. زيمل G.Simmel الدين إيقاعا للنبض الداخلي للإنسان، وهو يرى بشكل جاد جدا وجود الشعور الديني الذي لا يمكن حسبه أن يختفي أو أن يأفل، مع تأكيده على الدور الفعال لهذه المشاعر الدينية في حركية المجتمعات وديناميكيتها .»[1] فحتى الذين يعترفون بعدم إيمانهم بوجود إله، ويصرّون على الإيمان بالعدمية، يقرّون بأن هذا الشعور غير طبيعي، وأن الإحساس بوجود إله يتسلل إلى ذواتهم رغما عنهم، وهم في هذه الحالة يعيشون قلقا، وحيرة، إذ يؤمنون بشيء، ويعترفون بعدم صحة ما يؤمنون به، ومع ذلك يكابرون في التمسك برأيهم، لا لشيء إلا لأن فطرتهم حادت عن طريقها الصائب .

ولا يهمنا هنا إن كان الإلحاد حراما أو غير ذلك، لكن ما يهمنا هو كونه نمط من أنماط العلاقة القائمة بين الإنسان، والإله، وهو ما أوضحه "مارسيا إلياد" M. Eliade :« يمكن القول تقريبا إنه عند أولئك المحدثين الذين أعلنوا أنفسهم لا متدينين، كانت الديانة والميثولوجيا "خفيتين" في ظلمات لا شعورهم .»[2] فمارسيا إلياد يقر بأن العلاقة بين الإله والإنسان موجودة حتى في نفوس أولئك الذين يعلنون إلحادهم، وسواء شعروا بضرورة التدين أو لا، وسواء رجعوا عن إلحادهم أم لا، فإن الشعور بضرورة الإيمان بالله موجود في أعماقهم .

وإذا كانت علاقة الإنسان بالله القائمة على الإيمان الخالص؛ علاقة طبيعية محضة، فالإلحاد ليس كذلك – حتى وإن كثر عدد الملحدين في العالم – فالكمّ هنا ليس معيارا لصحة

[1] حضري ، فضيل ، مستويات الدين وأشكال التدين – محاولة تصنيفية – ، مجلة الواحات للبحوث والدراسات ، ص 181 .
[2] المرجع نفسه ، ص 181.

العلاقة، ومصداقيتها، ذلك أن الملحد قبل أن يصل إلى حالة إنكار الله، يكون قد أنكر عدة أمور قبلها، ويظل على هذه الوتيرة حتى يصل إلى إنكار الله تعالى .

والمتمعن في حالة هذا الإنسان يجده قد مر بصدمات نفسية، أو عانى من مشاكل اجتماعية حادة، وبالتالي فالإلحاد ينبع من نفس مريضة – حتى وإن كان لها شأن في العلم – :« لقد كان الله دائما موضوع صراع في الغرب وكانت وفاته محاطة بالتوتر والخراب واليأس.»[1] ومما يؤكد أن نكران وجود الله ليس أمرا طبيعيا، هو أن الكثير ممن اعتنقوا هذه الفكرة، وآمنوا بها، لم يكونوا مقتنعين بها حد الكفاية، والدليل أنهم قلما يكونوا مرتاحي البال، بل هم في بحث مستمر وسعي دؤوب، يشعرون دائما أن هناك ما ينقصهم :« فقد أظهر بعض الملحدين الذين أرادوا إلغاء الدين أمارات من التوتر.»[2] هذا ما أثبته الدارسون الغربيون عند تناولهم لهذه القضية، وكانت العينة المدروسة من الغرب، وهو ما أكدته "آرمسترونغ كارين" Karen Armstrong في كتابها "الله والإنسان على امتداد 4000 سنة من ابراهيم الخليل حتى العصر الحاضر" .

وتبعا لدرجة زاوية الانحراف عن الفطرة، تكتسي العلاقة بين الإنسان والإله نمطا مختلفا عن سابقتها، ومتميزا عن لاحقتها؛ إذ نجد بين النمطين السالفي الذكر (الإعتراف بوجود الذات الإلهية، والإعتراف بالعدمية) نمطا آخر؛ ثالثا أو رابعا لا يهم، لأن طبيعة العلاقة قد تتنوع وتتشعب، ويصعب حصرها صعوبة جوس مسارب الذات الإنسانية؛ حيث يمكن لهذه الأخيرة أن تكون علاقتها مع الإله مشروطة، ومرهونة بمزاجها؛ الأمر الذي يورث نفسا مطمئنة تارة، ومتذبذبة أخرى، مستقرة حينا ومشوشة حينا آخر، وهذا النمط من العلاقة نابع من عدم إيمان راسخ مصحوب بشك قوي؛ أي حالتان نفسيتان تتنازعان داخل هذه الذات، وتوازنهما في معيار القوة يجعل من الكفة لا تميل لأي منهما، فتظل هذه الذات في علاقتها مع الله بين بين، والناس من هذه الفئة يقبلون على الله في مواسم معينة، ويبتعدون

[1] آرمسترونغ ، كارين ، الله والإنسان على امتداد 4000 سنة من ابراهيم الخليل حتى العصر الحاضر ، ت ، الجورا ، محمد ، دار الحصاد للنشر والتوزيع ، سورية ، دمشق ، ط 1 ، 1996م ، ص 357 .
[2] المرجع نفسه ، ص 356 .

عنه بزوالها. حيث يلجؤون إليه، ويتضرعون له في ظروف معينة، ويمتنعون عن ذكره في ظروف أخرى، فالله عند الفرد من هؤلاء موجود وغير موجود في آن واحد، إنه كالورقة الرابحة المخبأة بطريقة سحرية يسحبها الإنسان وقت ما يشاء، ثم يعود ويخبؤها متى ما يشاء.

والأكيد أن الإنسان في فترات ابتعاده عن الله، وعندما يورث هذا البعد في نفسه فراغا، يحاول ملأ هذا الفراغ بأمور أخرى، تخلق في نفسه اضطرابا، يجعله ينيب إلى الله في بعض المواسم، ويقبل عليه بشدة؛ الأمر الذي يفسره الحماس الكبير الذي يتجلى في عودة هؤلاء، والذي نلاحظه في ممارساتهم الموسمية، منها مثلا ما يظهر من مبالغاتهم في التوبة إلى الله في شهر رمضان، أو ما يظهر من مبالغاتهم في تقديس الزيارات لقبور أولياء الله الصالحين.

إن المسألة التي تعنينا هنا؛ لا تتعلق بكم الشخصيات الورقية المنضوية تحت نمط العلاقة في الرواية؛ بل بنمط العلاقة عينه.

وعود على البدء، نقول أن كل ما ذكر آنفا عن علاقة الإنسان بالله، أمر طبيعي موجود عند بني البشر، غير أن هناك ما هو غير طبيعي، يمس الطبيعي وغير الطبيعي؛ ذلك أننا نصادف في الحياة اليومية ممارسات شاذة، عند ذلك الذي علاقته بالله جد طبيعية، والشيء نفسه نلمسه عند الملحد، وكذا عند من تكون معرفته بالله موسمية، فالمؤمن عندما يأتي بأقوال وأفعال تترجم إيمانه يكون الأمر سليما؛ لكننا إذا صادفناه يُقْدم على ما يدل على عكس إيمانه، فهذا هو غير المنطقي، فذكر الله مثلا لا يصدر إلا عن نفس مؤمنة بالله، والذكر يكون في كل الأوضاع، وليس مرهونا بوضع معين – وإن كانت تعرض للإنسان مواقف تجعله يكثر من ذكر الله كالموت مثلا أو نزول مصيبة – لكن هناك من يذكر الله بعد إتيانه بوقائع مخجلة، وليس على سبيل التوبة، بل لغايات أخرى، سنحاول اكتشافها .

ونورد مثالا عن حالات يكون فيها ذكر الله طبيعيا :« على قبره ...على هذا الركام من التربة والصمت الذي انتهى باحتوائه إلى الأبد، تمتمت أدعو بشيء منغم أشبه بآيات من القرآن أو من الشعر ...كلمات شعرية سكنت منذ طفولتي أعماق ذاتي ...لم تكن صلاة، دعاءا ...تأملا ...لشعور بالخوف، أو ...لست أدري، نطقت هكذا بالشهادة "أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله" .»[1] فهذا هو الوضع الطبيعي؛ حيث ذكر الله لا يصدر إلا عن نفس مؤمنة؛ فهي تذكره ساعة الشدة طلبا للرأفة، والرحمة، وتيسير العسير، ورفع الكرب، وتذكره ساعة الرخاء حمدا، وشكرا، وأملا في دوام الحال .

لكن قد يحصل العكس، ويحدث الغريب؛ حيث تأتي هذه المناجاة الروحية بين الإنسان وربه، في ظرف من شأنه إغضاب الله؛ فكيف يقترف الإنسان المعصية –الزنا مثلا– ويناجي الله، وهو على علم بمدى حرمة هذا الفعل؟! ذلك أن ذكر الله يوحي بأن هذا الإنسان – القائم بالذكر – يخاف الله، فكيف يتم الجمع بين النقيضين: النفس تفعل ما يغضب الله، وتطلب في نفس الوقت رضاه؟! وتحمده على عفوه، ورحمته :« عندما بلغت لذتها قمتها القصوى ...سماءها الثامنة وتحت إيقاع حركة عضوي التناسلي الضخم وهو يروح ويجيء داخلها كانت المرأة تشهق وتتغنج وتذكر الله دون توقف :"شكرا لله على رحمته وعفوه".»[2] وإن كانت المرأة هنا يهودية، يُستغرب مناداتها لله، ومناجاتها إياه، أثناء ممارستها لفعل يأباه، حيث إن الزنا محرم في كل الشرائع السماوية، ففي هذا خروج عن العلاقة الطبيعية .

في موقف آخر يقوم أحد رواة "حادي التيوس" بذكر الله، وهو يستلم زجاجة خمر من يد المرأة التي كان يزني معها، ويتوه في عينيها؛ ثم يأت على ذكر الله :« أخذت بيدي الزجاجة من يديّ المرأة البيضاوتين ونظرت في عينيها وتمتمت بالشهادة دون أن أدري لماذا

[1] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ص 13 .
[2] المصدر نفسه ، ص 31 .

..."أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله".»[1] فيُذكر الله أثناء الزنا، وأثناء تسلم قارورة الخمر .

إن ما يبعث على الحيرة؛ هو أنه لو كان لله موقع في قلب هذا الذّاكر، لما أقدم على إتيان محظوراته، فإذا كان الزنا محظور ديني، وشرب الخمر كذلك؛ فكيف يذكر الله أثناء إتيان المحظور؟ كما أن هذا الرّاوي قد أبدى هو نفسه حيرته إزاء تمتمته بالشهادة بقوله: "تمتمت بالشهادة دون أن أدري لماذا"، إذ يستبعد من سياق الأحداث أن تكون قد جاءت طلبا للتوبة، أو استغفارا ممّا جرى .

فيحدث إذن أن يذكر الإنسان الله، وهو لا يخشاه، ولا يقيم له وزنا؛ بمعنى أنه حتى عبادة الذكر قد تم اخواؤها من روحها، وتفريغها من محتواها، لنقع مرة أخرى أمام ظواهر غير طبيعية؛ لأن الطبيعي أن اللسان الذي يلهج بذكر الله يكون مصدقا لإيمان راسخ في القلب، مترجما له؛ لكن حدث العكس؛ إذ القلب لا يخشى الله، ولا يراعي حرماته، لكن اللسان يذكره، فالجوارح لم تصدق القلب، وهذا يعكس ظاهرة المظاهر الخداعة، والسرائر المزيفة، والوجوه المصطنعة.

لعدة مرات نصادف هذه النظرة؛ فالكاتب يلح على إدراج هذه الصورة ضمن عمله التخييلي، ولا شك أنها تعكس صورة مماثلة في الحياة الاجتماعية الحقيقية، والكاتب بإدراجها يريد أن يمرر رسالة مفادها أن الإنسان أصبح يخادع نفسه، وغيره، ويخادع حتى الله؛ مما يعني أنه لا يفقه في دينه شيئا؛ إذ لو كان يعي دينه لما أقدم على خديعة الله وهو العليم بكل شيء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يريد الكاتب التحذير من مسألة التساهل في تصديق الأمور، فحتى العين تكذب أحيانا؛ مما يعني أنه لا يجب الحكم على الناس من ظواهرهم .

[1] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ص 35 .

2-2- علاقة الدين بالإرهاب :

من البداهة أن الإرهاب ظاهرة دولية؛ لأنه مس جل دول العالم- ومن بينها الجزائر- وفي أزمنة متعددة، وانعكست الظاهرة إيجابا على الأدب؛ إذ فجرت المواهب، وأثارت القرائح، فظهر أدب الإرهاب- إن صح التعبير- وهو الأدب الذي تناول الظاهرة بكثير من التفصيل، وهو ما سمي في بلادنا بأدب العشرية السوداء، أو الأدب الإستعجالي .

وما زال العالم إلى اليوم يعاني من ظاهرة الإرهاب؛ إذ لم تتمكن أقوى الدول من القضاء عليه، نظرا لعدم ثبوته على هيئة واحدة؛ فهو في كل مرة يتخذ شكلا مختلفا، ولونا مغايرا، ويستعمل أسلوبا جديدا؛ الأمر الذي صعب من محاولة الاتفاق على ماهيته، لدرجة أن مجموع التعريفات الموضوعة له قد تجاوز المائة تعريف:« بينما يستهل أحد استطلاعات الرأي المعروفة موضوع التعريف بفصل كامل عنها، يدرج استطلاع آخر ما يربو على مائة تعريف للإرهاب، قبل أن يخلص في نهاية الاستطلاع إلى أن البحث عن تعريف "ملائم" للإرهاب لا يزال جاريا. لماذا هذه الصعوبة؟ باختصار لأنه توصيف؛ نظرا لأن لفظة "إرهابي" هي وصف لم يتبناه فرد أو جماعة على الإطلاق طوعا؛ وإنما يصفهم به الآخرون.»[1] هذه من بين الأسباب التي جعلت إمكانية التوصل إلى مفهوم واحد شبه مستحيلة .

فإذا كان المفهوم في حد ذاته يطرح مشكلة من خلال تعدده؛ فعدم الاتفاق حول مفهوم واحد ساهم في تفاقم المشكلة؛ الأمر الذي دفع بالبعض إلى الدعوة بعدم التشبث بالبحث عن مفهوم واحد للإرهاب، وضرورة الاهتمام بالنتائج التي يخلفها، والبحث عن القواسم المشتركة بين كل الأعمال المصنفة ضمن قائمة الأعمال الإرهابية، حيث :« أشار بعض الكتاب إلى أنه بدلا من السعي وراء سراب تعريف دقيق للإرهاب (أطلق أحد المتخصصين على الإرهاب "صندوقا ذا قعر زائف")، سيكون من الأكثر منطقية بناء نمط

[1] تاونزند ، تشارلز ، الإرهاب ، مقدمة قصيرة جدا ، ت ، سعد طنطاوي ، محمد ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2014م ، ص 9 .

من أنواع الأعمال التي تعد أعمالا "إرهابية".»[1] لأن للإرهاب مهما تعددت مفاهيمه النتائج نفسها؛ إذ :« هو عمل يستهدف استقرار المجتمعات بما يخلفه من ضياع للأمن وتدمير للممتلكات، وانتهاك وتدنيس للمقدسات وقتل وخطف للمدنيين وتهديد لحياة الآلاف منهم .»[2] كما أن المفاهيم التي وضعت له، لها قواسم مشتركة؛ فكلمة الإرهاب تعني :« الصراع بكل مستوياته بدءً من الصراع النفسي إلى الصراع بين المجموعات العرقية والطوائف الدينية والاجتماعية والسياسية داخل المجتمع الواحد وحتى الصراع بين الحضارات .»[3] من هنا وانطلاقا من هذه المعطيات، ونظرا لفداحة مخلفات الظاهرة الإرهابية، كان يفترض أن يتم التركيز على محاولة إيجاد حل ناجع للقضاء على الظاهرة، بدل عقد مؤتمرات دولية لمحاولة إيجاد تعريف للإرهاب .

وقد تصدى لتعريف الإرهاب كل من النشطاء السياسيين، والمنظمات الدولية، والهيئات الإقليمية، والدينية، وغيرها. ومن المفاهيم التي صاغها أحد الفقهاء العرب، نجد ما قاله الدكتور" وليد عبد الرحيم محمد" أن الإرهاب هو:« كل عمل عنف منظم أو التهديد به يقوم به فرد، أو جماعات أو حكومات أو دول لخلق حالة من الخوف أو الرعب أو اليأس بقصد تحقيق أهداف سياسية عامة أو اجتماعية أو اقتصادية وتعتبر أعمالا إرهابية أعمال القمع والتوسع والاحتلال والاستغلال والهيمنة بكل أشكالها التي تمارسها الأنظمة الاستعمارية وأنظمة التمييز العنصري والهيمنة الأجنبية، ولا تعتبر أعمالا إرهابية نضال الشعوب وحركات التحرر الوطني لأجل تقرير المصير والتحرر والاستقلال.»[4] وقد حاول الدكتور "عبد الرحيم" من خلاله صياغته هذه؛ رفع اللبس، وإجلاء الغموض، عن مفهوم "تقرير المصير" الذي كثيرا ما يلتبس بمفهوم الإرهاب؛ حيث يتقاطعان في نقاط مشتركة :

---

[1] تاونزند ، تشارلز ، الإرهاب ، مقدمة قصيرة جدا ، ص 10 .

[2] شرايرية ، نادية ، إشكالية تعريف الإرهاب في القانون الدولي ، مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، العدد 34 ، جامعة باجي مختار ، عنابة ، الجزائر ، جوان 2013م ، ص 153 .

[3] فرغلي ، علاء ، الجوانب النفسية للإرهاب ، المؤتمر الدولي الثالث للمحللين النفسيين العرب حول العنف والإرهاب ، منشورات الجمعية المصرية للتحليل النفسي ، القاهرة ، سفينة بكين النيل ، من 31 أكتوبر إلى 2 نوفمبر 2008م ، ص 46 .

[4] شرايرية ، نادية ، المرجع السابق ، ص 157 .

كضرورة حمل السلاح، واللجوء إلى العنف، وسقوط الضحايا الأبرياء، إلا أن هذه الأمور في "تقرير المصير" تأتي مبررة بشرعية الاستقلال، والمطالبة بحق ممارسة السيادة الوطنية، والتنعم بالحرية وغيرها ...في حين أنها في قاموس الإرهاب؛ تأتي لغايات مخالفة تماما؛ حيث تهدف للاغتصاب، والنهب، والتدمير .

إن عدم وضع تعريف جامع مانع للإرهاب لا يعني غياب الإرهاب، أو عدم وجوده، كما أن عدم وصول المنظمات التي تصدت لبحث ماهيته إلى اتفاق حول هذه الأخيرة فعل قد يبتعد عن البراءة قليلا؛ لأنه كان من الممكن الوقوف على القواسم المشتركة لجميع المفاهيم التي قدمت، والتي تعد أمورا قارة في ظاهرة الإرهاب، لصياغة ماهية مناسبة؛ إذ لا يسمى إرهابا ذلك الذي لا يتضمنها، واتخاذها معيارا يعرف الإرهاب من خلاله .

ذلك أنه لا يمكن لإثنين أن يختلفا حول الحقل الدلالي الذي ينضوي تحته الإرهاب: الظلم؛ فالإرهاب لم يكن يوما عادلا، الخوف، والرعب، والفزع؛ فالإرهاب لم يكن يومنا آمنا، التهديم، والتدمير؛ فالإرهاب لم يكن يوما بانيا، ويتضح من هذا؛ أن الإرهاب لا يحتاج إلى بحث مفهومه؛ فمفهومه واضح جدا، ولكنه يحتاج إلى اتفاق الدول عليه– أي المفهوم– وهو الأمر الذي يبدو مستحيلا – حاليا على الأقل – لأن الإرهاب نابع في كثير من الأحيان من مصالح الدول التي تُظهر في العلن محاربتها للإرهاب، وتُسر في الخفاء دعمها له .

وظاهرة الإرهاب موغلة في القدم؛ إذ كان الإنسان يلجأ إليها؛ إذا أحس بالضيم، وإذا لم تُأت الطرق السلمية في المطالبة بالحقوق أُكلها، كظاهرة الصعلكة في العصر الجاهلي على سبيل المثال لا الحصر .

والإرهاب لا بد أن ينطلق من خلفية معينة، والخلفيات متعددة: قد تكون سياسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، أو دينية، وقد تجتمع، وقد تتفرق، وقد تطغى خلفية معينة على باقي الخلفيات .

والخلفية الدينية من أكثر الخلفيات اعتمادا، وقد تكون مبررا حقيقيا، وقد تكون مجرد درع يحتمي به الإرهابيون، وينسبون أعمالهم إليه:« فظاهرة الإرهاب غالبا ترتدي عباءة الأديان لتحقيق أهداف سياسية .»[1] وذلك حتى يمنحوها الشرعية الدينية .

والأكيد أن الإرهابي إنسان؛ لكنه ليس ككل الناس، بل هو وليد ظروف معينة : وراثية، أو نفسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، المهم أنه ليس شخصا طبيعيا، بل هناك :« ظروف مهيأة إما اجتماعية أو بيئية، أو تكوينية(نفسية – فيسيولوجية) للشخص ذاته، وأن من سمة الشخصية المشتركة عند جماعة الإرهابيين القياديين نجد التمتع بسمة العظمة المرضية "البرانويا" إضافة إلى سمة الاضطهاد المرضي (La persécution) وأنهم وراثيا يولدون لوالدين يكون أحدهما على الأقل عنيفا، قاسيا بالإضافة إلى سمة القوة (Drive– Force–Power) بما فيها سمة القيادة الناجحة وقدرتهم على تحويل الميول الكامنة في النفوس العامة إلى ظاهرة فاعلة فيدفعون بأتباعهم فرقا أو أحزابا أو جيوشا إلى حاجات القتل والذبح، يفرغون ضد الغير طاقات العنف، لأنه في نظرهم كائن حقير أو جرثومة تفسد الجسم ولا بد من القضاء عليها.»[2] هذه الصفات قد لا تنطبق على كل الإرهابيين، لكنها قد تنطبق على أغلبهم، ثم إن شخصا واحدا بمثل هذه الصفات يستطيع التأثير في نسبة كبيرة من الآخرين، سيما فئة الشباب؛ إذ تعد الفئة المستهدفة للإرهابيين لأن التأثير عليها سهل، والاستفادة منها كبيرة؛ وبالتالي فعند محاولة معالجة ظاهرة الإرهاب، لا بد أن تؤخذ شخصية الإرهابي بعين الاعتبار، لأنها من بين الأسباب الرئيسة للمشكلة .

وقد أكد الدارسون أنه لا توجد أدنى علاقة بين الدين والإرهاب :« فالإرهاب لا دين له ولا نستطيع أن نقول إن هناك إرهابا إسلاميا، وإرهابا مسيحيا وإرهابا يهوديا وإرهابا بوذيا .»[3] فالدين في كثير من الحالات يُتخذ كمطية فقط، أو كواجهة أمامية يُحتمى بها، فقد تكون

[1] لوقا بباوي ، نبيل ، الإرهاب صناعة غير إسلامية ، دار البباوي للنشر ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 2002م ، ص 63 .
[2] عزيرو ، سعاد / شرناعي ، البروفيل السيكولوجي للفرد الإرهابي ، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية ، العدد 3 ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ، جامعة الشهيد لخضر حمة ، الوادي ، الجزائر ، ديسمبر 2013م ، ص 28 .
[3] لوقا بباوي ، نبيل ، المرجع السابق ، ص 63 .

مجموعة الإرهابيين ملحدة، ومع ذلك تدّعي تدينها احتماءا بالدين، ذلك أن :« دوافع الإرهاب والسلوك العنفي تتخطى كل الحواجز ولا علاقة لها بالأديان إلا بالقدر الذي يحلو فيه للبعض تسييس الدين بحثا عن الامتيازات وتحقيق المصالح، فالمسلم أو المسيحي أو اليهودي أو غيرهم قد يلجأوون – على حد سواء– إلى العنف وارتكاب أشد الأعمال الإرهابية بشاعة إذا ما وجدوا المبرر لذلك سواء أكان هذا المبرر خاصا أو مصلحيا أو إيديولوجيا.»[1] فالملحد أيضا يلجأ إلى التطرف بنفس الدرجة التي يلجأ بها المتدين إليه، على أن القاسم المشترك الوحيد بينهما هو النفسية المريضة؛ لأن الميل إلى التدمير، وإيذاء الناس الأبرياء، وتهديم المنشآت، وسائل لا تبررها الغاية مهما كانت .

ونظرا لكون الدين الإسلامي قد شرّع الجهاد، والقتال في سبيل الله، فقد أوقع هذا الأمر الكثير من الغربيين، الذين لم يقفوا على حقيقة الآيات الداعية للجهاد في لبس؛ إذ تم الخلط عندهم بين مفهومي الإرهاب، والجهاد، وتم حصر ظاهرة الإرهاب في المجتمعات المسلمة دون غيرها؛ مع العلم أن :« الإرهاب ظاهرة عالمية دولية وليست ظاهرة خاصة بالعرب والمسلمين ومن يدينون بالدين الإسلامي فقط .»[2] كما أن الربط بين الجهاد الذي شرّعه الدين الإسلامي، وبين الإرهاب، لا أساس له من الصحة.

لقد :« أصبحت كلمة الجهاد تلعب دورا أساسيا بارزا في وقتنا فجماعات العنف السياسي الإسلامي تبرر كل تصرفاتها بأنها جهاد وتصف صراعها ضد خصومها بأنه جهاد ...وقد وجهت أجهزة الإعلام الغربية والأمريكية والساسة الغربيون والمستشرقون اتهاماتهم ضد الإسلام عن حقد بأن الجهاد يعني التطرف وهذا غير حقيقي لأن الجهاد لا يعني التطرف واستخدام العنف في جميع الأحوال لأن القاعدة في الإسلام في القرآن والسنة النبوية هي تحريم الحرب إلا دفاعا عن النفس والمال وأرض الإسلام أو دفعا لظلم أو استردادا لحق

[1] السماوي ، محمد نعمة ، الخلايا النائمة والتقنيات المتطورة لصناعة الإرهاب ، دار الكتب التاريخية ناشرون ، د ب ، ط 1 ، 2015م ، ص 29 .
[2] لوقا بباوي ، نبيل ، الإرهاب صناعة غير إسلامية ، ص 67 .

مغتصب وهو ما يطلق عليه في القانون الدولي حق الدفاع المشروع.»[1] ذلك أن الإسلام عندما شرّع الجهاد وضع له شروطا، ولم يبح القتال كيفما اتفق، والدليل قوله سبحانه وتعالى :﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾[2] وهو ما أكدته السنة النبوية من خلال قوله صلى الله عليه وسلم :**[لَا تُقَاتِلُوهُمْ حَتَّى تَدْعُوهُمْ فَإِنْ أَبَوْا فَلَا تُقَاتِلُوهُمْ حَتَّى يَبْدَأُوكُمْ فَإِنْ بَدَأُوكُمْ فَلَا تُقَاتِلُوهُمْ حَتَّى يَقْتُلُوا مِنْكُمْ قَتيلا ثُمَّ أَرُوهُم ذَلِكَ القَتِيل وَقُولُوا لَهُم هَلْ إِلَى خَيْرٍ مِنْ هَذَا سَبِيل فَلَأَنْ يَهْدِيَ الله تَعَالَى عَلَى يَدَيْكَ خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَغَرُبَتْ.]**[3] فالجهاد في سبيل الله، والذي أمر به المولى سبحانه وتعالى، لم يكن يوما مُبَرِّرا لارتكاب الجرائم، بل أُتخذ مطية لارتكاب كوارث إنسانية بدعوى الجهاد في سبيل الله، والله بريء مما يدّعون انطلاقا من آياته التي تحرم القتل، والقتال– إلا بشروط – وتدعو للسلم .

فعدم القراءة الصحيحة للآيات القرآنية المعنية بالجهاد، والفهم المغلوط لها، وتعمد إلصاق التهم بالإسلام، كان وراء النظرة الغربية التي تقول بأن الإسلام دين الإرهابيين :« إننا نجد في الغرب من يصر على تحميل الإسلام والنصوص الدينية الإسلامية (والقرآنية على وجه الخصوص) مسؤولية ترسيخ النهج الإرهابي لدى المسلمين وذلك من خلال قراءة ناقصة وغير دقيقة لها متجاهلين التقاطع الواضح بين حقيقة الدين وبين ممارسته الواقعية من قبل المسلمين، إنهم يحملون الإسلام مسؤولية تصرف بعض أتباعه.»[4] فلجوء البعض إلى التدمير، والتهديم، والقتل تحت لبوس الدين الإسلامي، والجهاد في سبيل الله؛ هو الذي دفع بالأمم – خاصة تلك الحاقدة على الإسلام – إلى اتهام الدين الإسلامي بأنه المصدر الأول والأخير المُصدِّر للإرهاب .

---

[1] لوقا بباوي ، نبيل ، الإرهاب صناعة غير إسلامية ، ص 75 .
[2] سورة البقرة ، الآية 208 .
[3] السرخسي ، شمس الدين ، المبسوط ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1989م ، ج 10 ، كتاب السير ، باب معاملة الجيش مع الكفار ، ص 31 .
[4] السماوي ، محمد نعمة ، الخلايا النائمة والتقنيات المتطورة لصناعة الإرهاب ، ص 44 .

ولما كان معظم الإسلاميين عرب، بات العربي جراء ذلك في عين الآخر الغربي: إرهابي، ورجعيّ، ومتعصب، ومتطرف، ولِمَ لا متوحش، وينسى أو يتناسى الغربيون جرائم الأمريكيين في العراق، وما فعلوه في معتقلات غوانتنامو، وكذا كوارث الإسرائليين، وما يفعلونه اليوم في فلسطين، وهذا ما أكده الدكتور "عبد الرحمان أبو النصر" في قوله :« توصف أعمال مقاومة الاحتلال الإسرائيلي في الأراضي الفلسطينية المحتلة بأنها إرهاب، وتوصف أعمال مقاومة حزب الله لتحرير مزارع شبعا بأنها إرهاب، كل ذلك بغض النظر عن الممارسة الأمريكية البريطانية الإسرائيلية من احتلال لأراضي الغير بالقوة وامتهان وإذلال الشعوب .»[1] فلماذا لا يوصف الأمريكي أو البريطاني بالرجعية والتخلف، أو بأنه متعطش للدماء؛ وهم الذين تفننوا في القتل، والتعذيب، والتنكيل، واستعملوا في ذلك وسائل لا تخطر ببال؛ خرجوا بها من حدود الإنسانية :« وليس أبرز مثال على ذلك إلا قضايا التعذيب التي تمارسها القوات الأمريكية البريطانية على المعتقلين في سجون الاحتلال الأمريكي في سجن أبو غريب في العراق، وما الجرائم التي ترتكبها إسرائيل ضد الشعب الفلسطيني من تدمير وتشريد وتعذيب ولعل أبرزها ما حدث في رفح في شهر مايو من عام 2004 إلا دليل على ذلك.»[2] ومع ذلك لا تلتصق تهمة الإرهابي إلا بالإنسان العربي المسلم.

ومع أن الغربيين أثناء بحثهم عن الخلفيات التي تنطلق منها الفئات الإرهابية، قد توصلوا إلى براءة الدين الإسلامي من التهم المنسوبة إليه؛ بدليل ما نشر في صحفهم، فـ:« قد جاء في دراسة قامت باختبار الخلفية العلمية للذين مارسوا أعمال عنف تجاه الولايات المتحدة الأمريكية ومصالحها في السنوات الأخيرة (وفق مقالات نشرت في صحيفة نيويورك تايمز) وتم التركيز على (75) شخصا قاموا بأعمال رئيسة من خلال تفجير مركز التجارة

[1] أبو النصر ، عبد الرحمان ، مشروعية استخدام القوة بشأن حق تقرير المصير وعلاقته بالإرهاب الدولي في ضوء القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية ، مجلة جامعة الأزهر بغزة ، سلسلة العلوم الإنسانية ، المجلد 8 ، العدد 1 ، 2006م ، ص 142 .

[2] المرجع نفسه ، ص 142 .

الدولي وأحداث الحادي عشر من أيلول وتفجير السفارات في إفريقيا وجدت الدراسة أن 53% من هؤلاء يحملون شهادات جامعية تقنية لا علاقة لها بالتعليم الديني ومدارسه .»[1] إلا أن الإصرار على رمي الإسلام بالإرهاب بقي ماثلا إلى غاية اليوم .

وأمام تزايد المد الإرهابي اليوم؛ فإنه لا أحد يمكنه أن يحكم بالبراءة للمسلمين، أو الملحدين، ولا للغربيين المتدينين أو اللامتدينين، مما يحدث في العالم .

ولما كان الإرهاب الذي عرفه الوطن العربي، متخفيا تحت قناع الشرعية الدينية، ومدّعيا أن أعماله نابعة من صميم الشريعة، وأنه جاء من أجل قيام الدولة الإسلامية، وإنقاذ البشرية من الحيف والظلم المحيطان بها؛ فقد رسخت في الأذهان صورة أن الإرهابي غالبا ما يكون ذا مظهر إسلامي .

مع أن الواقع يثبت أن المظهر لا يعكس دائما الجوهر، وأن الدين الإسلامي لم يأمر بقتل الأبرياء، ولا بالخطف، ولا بالتدمير ولا بغيرها من الأفعال المشينة، التي كان يقوم بها الإرهابيون بدعوى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية .

لقد كان الأدب – لا سيما الروائي – حاضرا بقوة في ظل هذه الظروف، مسجلا ما حدث بأدق التفاصيل، محتويا الظاهرة بكل حيثياتها، لكن هل حاولت الرواية تجلية الحقائق، وفضح الوقائع، وتصحيح المفاهيم، وإظهار الشخصيات الإرهابية على حقيقتها، وبالتالي إثبات براءة الإسلام؟ أم كرست المفاهيم الخاطئة التي رسخت في أذهان الناس، وبالتالي شوهت صورة الإسلام كما أراد لها الإرهاب؟ .

لقد أثبتت إحدى الدراسات التي تصدت للموضوع؛ أنه في معظم الروايات التي تم نقلها إلى شاشات التلفزيون كأفلام، وخاصة كمسلسلات؛ قد تم تكريس النظرة المُدينة للإسلام بصفة خاصة :« فعلى الرغم من أهمية الأسباب الدينية في تفسير ظهور الإرهاب، فإن المعالجة الدرامية أغفلت العوامل الأخرى المؤدية لظاهرة الإرهاب، مثل العوامل

[1] منزلي ، غرابة زكية ، المعالجة الدرامية التليفزيونية لظاهرة الإرهاب : دراسة تحليلية ، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية ، العدد 9 ، جامعة 20 أوت 1955 ، سكيكدة ، الجزائر ، 2014م ، ص 141 .

الاجتماعية والسياسية والثقافية، مما يجعل الدين الإسلامي محل اتهام لدى المشاهد بل ويسيء إليه .»[1] حيث أكدت الدراسة التي عالجت الدراما التلفزيونية، وطريقة تقديمها لموضوعة الإرهاب؛ أن أغلب الشخصيات المسؤولة عن التخطيط، والتنظيم، أو المسؤولة عن التنفيذ هي شخصيات إسلامية :« بينت الدراسة حسب السمات الخِلقية أن نسبة 88,89% هم من أصحاب اللحى في حين بلغت نسبة الشخصيات غير الملتحية 11,11% مما يعني حسب هذه النتائج أن الدين الإسلامي هو المسبب الرئيس لظاهرة الإرهاب.»[2] حيث لم تُظهر الدراما شخصيات إرهابية مسيحية أو يهودية .

وليس ببعيد عن الروايات التي تحولت إلى أفلام، وشوهدت عبر السينما أو التلفزيون، تلك الروايات التي وُجهت للقراءة؛ والتي عكست ظاهرة الإرهاب بنفس الصورة، هذا بالنسبة للرواية العربية، وهو المنحى نفسه الذي اتخذته الرواية الجزائرية المعاصرة – كما سيتجلى معنا ذلك من خلال الأمثلة التطبيقية – حيث كرّست هي الأخرى العديد من المفاهيم الخاطئة، وربما يعود ذلك إلى أن الكاتب كان مضطرا لمحاكاة أحداث واقعية، كما أن الارهاب الذي عرفته الجزائر وقع تحت مظلة الدين الإسلامي .

لقد ساهمت الرواية الجزائرية المعاصرة في ترسيخ فكرة أن العربي المسلم له القابلية للدخول في فلك الإرهاب، مع أن الواقع يثبت والتاريخ يشهد؛ أن الإرهاب مورس من قبل معتنقي كل الديانات، وحتى من قبل الملحدين، وبالتالي فالإرهاب لا دين له، والإسلام لم يكن يوما دين الإرهابيين، ولم يشجع على الإرهاب، حتى وإن كان المظهر الخارجي للمسؤولين عن سنوات الدم في الجزائر إسلاميا فهذا لا يعني أنهم مسلمون .

ولئن كانت العشرية السوداء فترة وانتهت، فإن الآثار الأدبية، لا سيما الرواية التي حاكت هذه الفترة، قد خلدت الظاهرة إلى الأبد؛ فالأثر الأدبي لا يزول حتى وإن ابتعد عهده، أو توفي صاحبه، أو انتهى المشكل الذي يعالجه .

[1] منزلي ، غرابة زكية ، المعالجة الدرامية التليفزيونية لظاهرة الإرهاب : دراسة تحليلية ، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية ، ص 136.
[2] المرجع نفسه ، ص 139 .

ومن خلال اطلاعنا على النماذج المختارة لهذه الدراسة، من بين الروايات الجزائرية المعاصرة؛ وجدنا أن عمل "**أمين الزاوي**" الموسوم بـ"حادي التيوس" هو الوحيد من بين الأعمال الأربعة المدروسة، الذي قد تطرق إلى قضية الإرهاب، ووجدنا فيه تكريس نظرة الغرب للدين الإسلامي بأنه المصدر الرئيس للإرهاب؛ وذلك من خلال إعطاء فرصة كبيرة للشخصية الغربية من أجل التكلم، ومنْحها مساحة ورقية لا بأس بها لتقول، وتكرر، وتؤكد رأيها في علاقة الدين الإسلامي بالإرهاب :« كان السيد سليم حركات أستاذ اللغة العربية مسيحيا من أصل سوري. قبل هذا اليوم لم أكن أعرف أن هناك عربا مسيحيين كنت أعتقد أن العرب جميعهم مسلمون، فصورة العربي المرتبطة في ذهني هي صورة أهل الجزيرة العربية أي ساكني المملكة العربية السعودية. عشيقة والدي رفضت مطلقا أن يدخل هذا العربي منزلنا، كان ذلك حين اقترحنا عليه أن يجيء ليعطينا دروسا مسائية في البيت، أقسمَتْ أن لا يتجاوز عتبة البيت عربي مسلم ما دامت هي بداخله وتعيش تحت سقفه. وحين أخبرناها بأنه مسيحي من أصول سورية ضحكت ضحكة استهزاء واستنكار قائلة: المسيحية ليست دين العرب الإرهابيين .»[1] فهذه المقولة تكرس نظرة العالم الغربي، وتؤكدها، فهم من يحصر دائرة الإرهاب في العرب المسلمين فقط، هذه الشخصية ذهبت إلى أبعد من هذا؛ إذ اتهمت كل العرب، وكل المسلمين، بالإرهاب، مع أن الإرهاب لا جنسية له، ولا دين له .

ثم تأخذ شخصيات الرواية في كيل الاتهامات للدين الإسلامي، وهذه المرة بصوت شخصية عربية (مغربية) :« أحببت ناصر كثيرا وبيني وبين نفسي كنت أقول : سأذهب معه إلى آخر الدنيا أو إلى قاع الجحيم. بدأت تصرفاته تتغير، إذ غير دائرة معارفه وأصبح بيتنا مقرا للقاءات مجموعات من الشباب الملتحين ومخازن الشركة بدأت تمتلئ بكاسيطات مسجل عليها بعض الخطب التحريضية وبكتب ومناشير وأشياء أخرى لم يسمح لي بالإطلاع

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 32 .

عليها.»[1] فقولها :"شباب ملتحين" إشارة جلية للدين الإسلامي؛ لأن إعفاء اللحى من سنن النبي صلى الله عليه وسلم، –وإن كانت هذه الظاهرة موجودة أيضا عند اليهود لكنها عند المسلمين تظهر بشكل أوضح– إلا أن هذا المظهر الدال على التدين؛ لا يعكس دائما حقيقة صاحبه؛ فقد يُلجأ إليه أحيانا للتمويه، وأحيانا لا يعكس هوية صاحبه، ولا يتطابق مع جوهره، ثم تضيف قولها "خطب تحريضية"، محرضة على ماذا ؟ وطبعا المعنى جد واضح من السياق، محرضة على القتال؛ وما دامت قد استعملت لفظة "خطب" فقد صبغتها إذن بالصبغة الدينية؛ لأن الخطب عادة ما تكون صادرة عن الأئمة، وتلقى في المساجد؛ فالمصطلح ديني إذن، ونلمس في ذلك إشارة إلى أن القتال هو الآخر مصبوغ بالصبغة الدينية؛ بمعنى أنه جهاد في سبيل الله.

لكننا لو تعمقنا في مجريات الأحداث، وتوقفنا قليلا عند الشخصية المتكلم عنها– ناصر– والجماعات المنضم إليها؛ لوجدنا أن اللحى، واستعمال مصطلحات دينية، وذكر الأشرطة القرآنية، هو مجرد مظهر خارجي وُضع للتمويه، وأن هذه الفئة لا علاقة لها بالإسلام، بل هي مُنْظَمة إلى مافيا المتاجرة بالمخدرات تحت غطاء منظمات إسلامية، الأمر الذي يؤكده المقطع الآتي من الرواية :« أحد الذين كانوا يرتادون بيتنا مع جماعة الملتحين والذي كانت عينه النهمة لا تسقط من على نهدي، حاول هذا الأخير التقرب مني أكثر إذ خلا له الجو وكانت فرصة لي أن أسأله عن الأماكن التي يحتمل تواجده بها، فوجهني إلى بغداد وأعطاني أسماء بعض مسؤولي التنظيمات الدينية التي كان علي الاتصال بها من باريس .»[2] حيث نجدها تقول :"أعطاني أسماء بعض مسؤولي التنظيمات الدينية"؛ مما يعني أن هذه التنظيمات ترتدي في الظاهر عباءة الدين؛ أما في الباطن فنجد مايلي :« توقف عن تناول الكحول، وازداد إدمانه للحشيش الذي كان يحضر له من مزرعة ملكية خاصة بالريف المغربي. كان حين ينتشي يكرر جملة واحدة : كل ما يجيء من جمهورية الزعيم عبد الكريم

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 79 .
[2] المصدر نفسه ، ص 80 .

الخطابي ممتاز، ولا تجيء منها سوى الحرية والثورة ومتعة سبسي الحشيش.»[1] فناصر – حبيبها الذي كانت تبحث عنه– منظم إلى تنظيم يتاجر بالمخدرات، ويدعو إلى الثورة، والقتال، والانقلاب على النظام الحاكم في المغرب، كل ذلك تحت غطاء الدين، والدين بريء من هذه الممارسات؛ إذ كيف لمدمن خمر، وحشيش، أن يدّعي القتال من أجل الله، وفي سبيله؟! .

ينطق سارد آخر للأحداث، ليعرب عن راحته إزاء وفاة زعيم إسلامي من زعماء الفصائل الإسلامية في الجبل، والذي كان يشكل مصدر تهديد وقلق لهذا الأخير– كونه على علاقة غير شرعية بأخته – ولجميع سكان البلدية، هذا الزعيم المسمى "الشيخ عبد الباقي بن تيمية"؛ كان إرهابيا يقطن جبال جرجرة، ومسؤول على تنفيذ عدة اغتيالات، منها جريمة قتل أخته، يتحدث السارد قائلا :« نزاعات وخصومات وتصفيات لا تنام بين زعماء الفصائل الإسلامية المسلحة في الجبل .»[2] وهنا يتم تأكيد التهمة على الدين الإسلامي؛ حيث إن هذا المسؤول عن عدة اغتيالات، هو زعيم إسلامي.

لا تبق أصابع الاتهام مصوبة نحو أتباع الدين الإسلامي فقط؛ بل تطال الدين في حد ذاته؛ حيث يتحدث صوت السارد السابق عن الدروس الإسلامية، والمستنبطة من قلب الشريعة؛ على أنها هي السبب في زرع الخوف، والرعب في قلوب الناس :« ثم بدأت أستذكر بعض ما حفظته من دروس وحلقات عبد الباقي الدبابة عن علاقة الرسول بابنته فاطمة والتي يقال إنها كانت تشبهه ...أبعدت عني صورة هذا العبد الباقي الدبابة ودروسه التي أوصلتني إلى هذه الحال من الرعب والاختفاء في هذه المزبلة العمومية .»[3] على أن الدروس المستنبطة من الشريعة الإسلامية لا يمكنها في أي حال من الأحوال أن تثير الرعب، والفزع، في قلوب الناس؛ ولكن ربما مرد ذلك إلى سوء فهم، وكذا سوء استغلال

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 79 .
[2] المصدر نفسه ، ص 100 .
[3] المصدر نفسه ، ص 104.

الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، من قبل الأقلية التي تدّعي ارتباطها الوثيق بالدين الإسلامي، وهي بعيدة كل البعد عنه .

صوت آخر من أصوات الرواية يؤكد الرؤية ذاتها، وهو صحفي تابع لجريدة مشهورة :« نظر الإمام إلي مستغربا هو الآخر وجودي في هذا المكان الاستراتيجي في الصف الأول وهو الذي أيام تولي الحزب الديني إدارة بلدية المدينة برئاسة الشيخ أبو بكر الببعاسي كان قد خطب في الناس ولمرات عديدة مكفرا كل شاعر وكل صحفي يتعامل مع مؤسسات الطاغوت. بدا لي نظره رومانسيا ومبتسما، على غير عادته، وهو الذي عرف في السنوات الماضية بالخطب والدروس النارية المحرضة على القتل والعنف .»[1] وهنا يوجه الاتهام إلى الإمام مباشرة، وبكل وضوح، بأنه المسؤول عن التحريض على القتال بخطبه التي يلقيها أمام جمهور المصلين في المسجد، مع أن ذلك – وإن حدث أيام العشرية السوداء – إلا أن الأكيد أنه لم يحدث من قبل جميع الأئمة، ولا في كل المساجد .

فأن تشوه طائفة الدين الإسلامي بتصرفاتها المنافية للأخلاق، ولفترة زمانية محددة؛ لا يعني أن الدين الإسلامي سيبقى مرهونا بهذا التشوه إلى الأبد، لكن الفكرة رسختها الرواية؛ وظل الإرهاب منوطا بالدين الإسلامي، وتم تناقل هذه الفكرة عبر عدة عقود، مع أن الحقيقة تكمن في كون الإسلام لا يتحمل تبعة تصرفات بعضا ممن يدعون أنهم أتباعه.

ومما ثبتت ملاحظته أن القاموس اللغوي الدال على الإسلام، يأتي دائما مقترنا بالقاموس اللغوي الدال على الإرهاب: المسجد، والإمام، والخطب الدينية / التحريض، والقتال، والعنف، والخطب النارية .

هكذا إذن يُتهم الدين الإسلامي بالإرهاب، من قبل الداني قبل القاصي، ويتم الإصرار على هذه النظرة، وحتى لا يبقى هناك أدنى شك في كون الإسلام هو المتسبب الوحيد في كل ما عاناه، ويعانيه العالم، من عنف، ودماء؛ تقول "غابرييل" شخصية – غربية– من

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 111 .

شخصيات الرواية :« من كل هذا الدين المحمدي العظيم الذي يفتن الناس هذه السنوات بالحروب والثورات في القارات جميعها.»[1] فبكل بساطة يدرج أي عمل إرهابي، في أي بقعة من بقاع العالم، ضمن دائرة الإسلام؛ مما يعني اتساع رقعة النظرة المدينة للإسلام.

هذه النظرة ليست حكرا فقط على الرواية الجزائرية، بل توجد في كل الروايات العربية، والغربية، وهو ما أكدته دراسة قام بها "أنس الشيخ علي" عن التحيز ضد الإسلام في الروايات الشعبية البريطانية والأمريكية :« أما تصاميم الأغلفة لغالبية هذه الروايات فهي تستدعي اهتماما خاصا، إذ تنجح حتى قبل أن يفتح القارئ الرواية – في قولبة الإسلام والمسلمين بصورة مؤثرة وتبرزهم بوصفهم إرهابيين ومتوحشين وشهوانيين وفاسدين، إلى غير ذلك من النعوت .»[2] وهذه الدراسة التي حاولت كشف الواقع الأدبي البريطاني والأمريكي– الروائي بصفة خاصة – وكيفية نظرته للإسلام، كانت تحاول إجلاء الحقيقة؛ بأن هذه الفكرة غير صحيحة، وبأن الإرهاب لا دين له، فلماذا ارتبط دوما بالإسلام؟ كاشفة عن الدوافع الكامنة وراء إشهار مثل هذه الصورة، ولمصلحة من يكتب أمثال هؤلاء الروائيين .

كما أن مثل هذه الدراسات، لم تأت من لدن العرب المسلمين فقط؛ فها هي :« ريفا سايمون تقدم دراسة بعنوان: الشرق الأوسط في روايات الإجرام .»[3] باحثة هي الأخرى في سر النوايا المبيتة وراء الإصرار على ظهور الإسلام وفق هذا المنظور المشين .

هكذا إذن حاولت رواية "حادي التيوس" معالجة قضية الإرهاب؛ وهي وإن وفقت في رسم معالم الشخصيات الإسلامية، وفضح حقيقة التنظيمات الإرهابية، والممارسات غير الأخلاقية، التي كان يقوم بها أبطال مسلمي المظهر، وكشف حقيقة الفهم المغلوط لبعض النصوص القرآنية على غرار آيات الجهاد، ومحاولة استغلالها استغلالا سيئا، وكذا استغلال

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 119.
[2] أنس الشيخ ، علي ، الإسلام والغرب : إشكالية التحيز في الروايات الشعبية البريطانية والأمريكية 1970 – 1997 ، مجلة إسلامية المعرفة ، السنة الثالثة ، العدد 10 ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، الولايات المتحدة الأمريكية ، 1998م ، ص 125 .
[3] المرجع نفسه ، ص 125.

المنابر؛ التي يفترض أن تكون مقرا للدعوة إلى السلم والتسامح، وزرع الأمن، والقضاء على الفتن مثل المساجد والمقابر، وكذا تسليط الضوء الكاشف على الجوهر الداخلي، والنفسية المريضة، لبعض ممن يُعدّون في نظر المجتمع الصفوة، والقدوة، ومضرب المثل، للإيمان والتقوى، من أمثال الأئمة والدعاة، وكشفت الوجه الآخر لهم، والممارسات المشينة التي يقومون بها في الظلام .

إلا أن ما يعاب عنها؛ هو أنها وعلى مدار مائة وستة وسبعين صفحة لم تُظهر ولا شخصية إسلامية سوية تثبت حقيقة الإسلام، أو تقدم موقفا إسلاميا يدل على حقيقة هذا الدين، فوقعت بذلك في شرك التعميم، وكرّست نظرة الغربيين للدين الإسلامي .

ويبدو من طريقة الكاتب في التعامل مع تيمة الإرهاب أنها لم تكن موضوعية؛ بل كانت تميل إلى الذاتية، ولربما كانت حادثة تعرضه لمحاولة اغتيال هو وابنته من خلال زرع ألغام متفجرة في سيارته إبان العشرية السوداء، من قبل الإرهابيين، وكانوا آنذاك يُظهرون الهوية الإسلامية، هو السبب وراء هذه النظرة السوداوية تجاه ظاهرة الإرهاب، والدين الإسلامي. الحادثة الذي تعرض لها، أوردها بأدق التفاصيل ضمن مقال له بمجلة "آفاق"، نقتطف منه هذا الجزء :« 7 ماي 1992 هذا اليوم يوم أربعاء ...أقترب من باب العمارة ...تنزل لينا من الطابق الثاني عمارة E حي grande terre، تصعد إلى جواري محفظتها معلقة في ظهرها...أسلمها قطعة الخبز بالشوكولا. يبدو أننا تأخرنا قليلا. تسير السيارة بنا قرابة 500 متر، وفجأة تطير في السماء مدفوعة بانفجار قوي، تمتلئ الدنيا دخانا، أبحث عن لينا، نار ودخان وتنفجر السيارة ونحن بداخلها. تنزل السيارة من سمائها ...أفتح الباب بغريزة البحث عن منفذ، وأدفع لينا خارج الدخان الذي غطانا...إنها قنبلة موقوتة كانت مثبتة أسفل الخزان، لقد اعتقدوا أن السيارة تسير بالبنزين، الحمد لله على السلامة...كتبت "النفير" لسان حال الجبهة الإسلامية للإنقاذ عن عملية تفخيخ السيارة وتفجيرها وتبنوا العملية.

واعتبروا ذلك جهادا ضد كافر.»[1] لكن كان من المفروض أن يتم التفريق بين المسلم، وبين من يدّعي الإسلام، وبين ممارسات لا دينية، وبين الدين الحقيقي، وألا يتم الحكم على الإسلام انطلاقا من أفعال جماعة تبنت الإسلام مظهرا لا جوهرا.

2-3- علاقة الدين بالزواج :

يتدخل الدين في حياة الفرد منذ القدم؛ منظما إياها – خاصة الدين الإسلامي – لأنه آخر الأديان، وجامعها، ولأنه موجَّه للإنسانية قاطبة، وليس لأمة بعينها، وحتى الأديان الوضعية عندما وُضعت كانت الغاية منها تنظيم حياة الفرد، وحياة المجتمع؛ ففي أي شريعة نجد القوانين، والتشريعات، التي من شأنها أن تحدد لكل فرد ماله من حقوق، وما عليه من واجبات.

ومن بين حقوق الإنسان التي يكفلها له الشرع، والوضع، هو حق الزواج، وتكوين أسرة، تصبح لبنة تضاف إلى لبنات المجتمع، فالزواج :« نظام قانوني ينشئه اتفاق بين رجل وامرأة، على يد الشرع، بعد استيفاء الاجراءات المرسومة بقصد تكوين أسرة .»[2] وتتولد عن الزواج مجموعة من الحقوق، وتترتب عليه مجموعة من الواجبات :« فالزواج نظام اجتماعي مؤسسي وسبب في استقرار الرجل والمرأة نفسيا وعاطفيا، واجتماعيا، فهو يشبع ميول الإنسان في تكوين أسرة، كما أنه يشبع غرائزه الجنسية، ويعتبر حقا لكل إنسان، ويترتب عليه حقوق وواجبات بين أفراد الأسرة .»[3] ونظرا لأهمية الزواج فقد تمت العناية بكل ما له علاقة به، من : شروطه، وغاياته، وأطره، وسبل تنظيمه، إلى غير ذلك .

---

[1] الزاوي ، أمين ، حرب الرقيب على الأديب تأملات في الموت والقمع ، مجلة آفاق ، العدد 55 ، اتحاد كتاب المغرب ، الرباط ، المغرب ، 1 يناير 1994م ، ص 150 .

[2] شكري سرور ، محمد ، نظام الزواج في الشرائع اليهودية والمسيحية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1979م ، ص 122 .

[3] بلخير ، حفيظة ، تصور الشباب غير المتزوج لعملية الاختيار الزواجي في مدينة سيدي بلعباس (دراسة ميدانية) ، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ، العدد 9 ، ج 1، ديسمبر 2012م ، ص 301 .

وكل الديانات تسمح بالزواج، لكن لكل واحدة شروطها الخاصة بها، وهنا تكمن علاقة الدين بالزواج؛ حيث إن الدين يطلق الحرية للفرد في الزواج، وفي اختيار الشريك من جهة، ويقيد هذه الحرية، ويفرض عليها حواجزا من جهة أخرى .

هذه الشروط / الحواجز التي تفرضها – بعض الديانات – على المقبلين على الزواج تختلف باختلاف الديانات؛ فعلى سبيل المثال :« يحرم القرآن الجنس خارج إطار الزواج بأن ينصح من لا يملكون القدرة على الزواج بالآتي:﴿ **وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ**﴾ (سورة النور الآية 33) ...يحرم القرآن على الرجال الزواج من المشركات حتى يؤمنَّ، ولكنه يبيح لهم الزواج من كتابيات، كما يحرم على النساء الزواج من المشركين، في حين لا ينص على تحريم زواج النساء من كتابيين أما التراث الديني فيحرم ذلك عليهن .»[1] حيث يُمنع على المرأة المسلمة السُّنِّية الزواج بغير المسلم، في حين يحق للمرأة المسيحية الزواج بأي رجل مهما كانت ديانته، وفي الوقت الذي تسمح فيه الديانة الإسلامية للقائمين على الدين (الأئمة والدعاة) بالزواج، تحبذ الديانة المسيحية للقائمين على الكنيسة (الكهنة) عدم الزواج؛ وهو ما يعرف بالتبتل :« فالرهبانية كنظام حياة بدأ يستهوي نفوس النصارى في مصر منذ القرن الثالث لميلاد المسيح، ثم توطدت نظمه وتقاليده وطقوسه على أيدي الرهبان الأوائل الذين آثروا حياة العزلة والتبتل.»[2] وبغض النظر عن شرعية الرهبنة والتبتل من عدمها، وإن كانت مستمدة من النص المقدس للمسيحية أم لا، إلا أنها ظاهرة معروفة لدى كل المسيحيين، بل ومعمول بها :« حيث أصدر مجمع ألفيرا في إسبانيا قرارا بتحريم الزواج وابتعاد كبار رجال الكنيسة عن كل الشهوات الجنسية، وفي أواخر القرن الحادي عشر أصدر البابا جريجوري السابع أمرا بوجوب العزوبة وتحريم الزواج على جميع القساوسة والرهبان كبارهم وصغارهم ...ولم يكد ينتهي القرن الثالث عشر الميلادي

[1] برلس ، أسماء ، القرآن والجنس / الجندر والجنسانية ، التماثل ، الاختلاف ، المساواة ، سلسلة ترجمات نسوية ، العدد 2 ، النسوية والدراسات الدينية ، تحرير ، أبو بكر، أميمة ، ت ، أبو بكر ، رندة ، مؤسسة المرأة والذاكرة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2012م ، ص 243 .

[2] بنت أحمد الجلاهمة ، أميمة ، الرهبانية النصرانية دراسة نقدية في ضوء الإسلام ، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية ، العدد 45 ، جامعة أم القرى ، جدة ، السعودية ، 2008م ، ص 162 .

حتى كان ذلك القرار نظاما مقررا في الكنيسة الكاثوليكية ومطبقا على جميع القساوسة والرهبان من الرجال والراهبات من النساء.»[1] وهذا النظام مازال ساري المفعول إلى غاية اليوم .

فالدين بصفة عامة سمح بالزواج، ومنعه – في بعض الأحيان – حين لا يستوفي الشروط اللازمة، والذي لا يستجيب للشروط التي يضعها الدين لا يمكنه أن يتزوج، وإن حدث وتزوج فزواجه باطل .

ولكن الزواج بالنسبة للفرد حاجة بيولوجية وسيكولوجية؛ إذ لا يمكن لأي من الجنسين الاستغناء عن الآخر – باستثناء حالات الشذوذ الجنسي – وذلك من الأسرار التي أودعها الله في الإنسان؛ حيث :« جعل الله تعالى في كل منهما التوقان إلى الآخر والميل نحوه .»[2] ومعروف عن الجنس أنه من الغرائز التي لا تستمر الحياة إلا بها؛ فهو حاجة ملحة، لا بد على الإنسان من الاستجابة لها وتلبيتها؛ ذلك أن :« الجنس يشكل هاجسا لدى الإنسان وحاجة بيولوجية لا يمكن الاستغناء عنها .»[3] لكن وضع شروط، وقيود، من شأنه أن يؤدي إلى خلق بعض الصعوبات، وأمام إلحاح الغريزة؛ يلجأ الإنسان إلى إشباعها خارج الإطار الشرعي لها، فيقع في عدة أنواع من المحظور، على غرار الزنا؛ ذلك أن الزنا محرم في بعض الديانات، ومنبوذ في بعضها الآخر، حيث يقول الله سبحانه وتعالى:﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[4] وبالتالي فالتنفيس عن هذه الغريزة بطرق مختلفة لا تتفق مع نظام الشريعة، ولا مع نظام الأعراف والتقاليد؛ يعد محظورا دينيا واجتماعيا.

---

[1] بنت أحمد الجلاهمة ، أميمة ، الرهبانية النصرانية دراسة نقدية في ضوء الإسلام ، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية ، ص 170 .

[2] محمد القطاع ، سها ، منهج القرآن الكريم في تحقيق السعادة الزوجية ، دراسة موضوعية ، مذكرة ماجستير ، الجامعة الإسلامية ، غزة ، فلسطسن ، 2009م ، ص 16 .

[3] سعيد ، علي ، الجنس في النص الأدبي بين الابتذال والفلسفة ..تداخل الممنوعات والمخيلة ، جريدة ناتو ، مؤسسة المدى للإعلام والثقافة والفنون ، بغداد ، العراق ، العدد 58 ، السنة 5 ، أفريل 2014م ، ص 6 .

[4] سورة النور ، الآية 02.

والواقع يشهد بأمور أخرى، والمجتمع يخفي بين ثناياه حقائق رهيبة، إذ ليس كل فرد سَويُّ الفطرة، وليس كل متزوج قد اكتفى بإشباع رغباته في إطار الزوجية، ولم يُعتمد الزواج كوسيلة وحيدة للتنفيس عن الرغبات الجنسية، ولم يكن الدين هو المرجع الأول والأخير في وضع إطار للتنفيس عن هذه الغريزة، أو ضبطها، ونام المجتمع على قنابل إنسانية موقوتة قابلة للانفجار في أي لحظة، وهذه الكوارث تعي الأغلبية بأنها موجودة، لكنهم يجابهونها بجدار الصمت، أو بجدار اللامبالاة، أو بجدار التظاهر بعدم العلم بها، مع العلم أن هناك نوع من المشاكل لا يحل بطريقة الهروب منها، بل لابد من المواجهة العلنية، والبحث عن حل بمشاركة كل الأطراف المعنية؛ حيث الهروب لا يزيد الأوضاع إلا تفاقما .

فالجنس وطرق ممارسته غير الشرعية؛ ظاهرة موجودة في كل المجتمعات دون استثناء، لكن هناك مجتمعات تدّعي براءتها من مثل هذه الممارسات، والواقع يثبت عكس ذلك .

إذن العلاقة بين ثنائية الدين / الزواج، قائمة، ولا يمكن أن تزول :« يعتبر الجنس والدين من أكثر الاهتمامات شيوعا بين البشر. وهما متعارضان في أغلب الأحيان، فالأول جسداني زائل، والثاني روحي سرمدي. ويبدو أن كليهما يشغل حيزا مختلفا وواضح التخوم، رغم ذلك فإن تخومهما تتشابك على طول الخط .»[1] فالدين منح الجنس الشرعية؛ وبالتالي صبغه بصبغة القداسة، ذلك أن الجنس إذا مورس في إطاره الشرعي والطبيعي، وكان بموافقة الشريكين؛ انبجس عنه الشعور بالرضا، والسعادة، وحمل طابع القداسة :« فالعلاقة الجنسية بين الزوجين ليست صدقة يثاب عليها فحسب، بل إنها ترتفع إلى مستوى العبادة التي تدخل من يقوم بها إلى الجنة قال الرسول صلى الله عليه وسلم : "**مَنْ أَرَادَ أَنْ يَلْقَى الله طَاهِرًا مُطَهَّرًا، فَلْيَتَزَوَّجْ الحَرَائِرْ**".»[2] فاحترام الشروط، والقوانين، التي يفرضها الدين من أجل

[1] بارندر ، جيفري ، الجنس في أديان العالم ، ت ، البهلول ، نور الدين ، دار الكلمة ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 7 .

[2] جمعه محمد أبو شنب ، أحمد ، دوافع السلوك في سويتها وانحرافها بين الإسلام وعلم النفس الحديث دراسة نفسية مقارنة ، مجلة كلية الآداب ، ص 24 .

تنظيم عملية الجنس؛ يجعل من العلاقة بين الدين، والزواج، علاقة إيجابية بحتة؛ فالدين خدم الزواج (الجنس) إذ مكّن الإنسان من التنفيس عن رغبته متى شاء، حيث إن:« الإسلام لم ينكر الرغبة، بل قننها وذلك لحفظ توازن الفرد والتسامي بإنسانيته حيث تحتل البيولوجيا في القرآن موقعا أساسيا. ذلك أن الإنسان هو كائن الرغبة وأن بريق الرغبة ينقل الجسد ويهدئ الروح، فلا قطيعة، بل وحدة كلية .»[1] والزواج (الجنس) خدم الدين بحفظه العِرض، والنسل، وإنجاب من يعبد المولى سبحانه وتعالى :« فعن معاوية بن قرة، عن معقل بن يسار، قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله إني أصبت امرأة ذات حسب ومنصب ومال إلا أنها لا تلد، أفأتزوج بها، فنهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أتاه الثانية فقال له مثل ذلك فنهاه، ثم أتاه الثالثة فقال له مثل ذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **[تَزَوَّجُوا الوَلُودْ الوَدُودْ، فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُم الأُمَمْ.]** .»[2] أما إذا لم تحترم هذه الشروط، والقوانين، فستصبح العلاقة بين الدين، والزواج (الجنس)، سلبية؛ ويصبح المقدس مدنسا، والمشروع محظورا، والمرغوب ممنوعا .

وعندما يرغب الإنسان في ممارسة الجنس بطريقة يرفضها الدين، ويمنعها؛ فسيصبح الدين في نظر هذا الإنسان – الراغب في غير الطبيعي أو غير الشرعي – حاجزا معيقا، ويصبح همّه الوحيد هو كيفية التخلص من هذا الحاجز، مما يفتح الباب واسعا أمام عدة محظورات: على غرار الإلحاد والتخلي عن الديانة، أو محاولة تغييرها بديانة أخرى، أو اللجوء نحو الازدواجية في الحياة (إظهار التدين وتبطين العكس) .

وبغض النظر عن السبب الكامن وراء ظهور مثل هذه الممارسات غير الطبيعية، فإن المجتمع قد قابلها بالصمت، لكن الأدب لم يقابلها بذلك؛ حيث حمل الأدباء على عاتقهم مسؤولية تعرية الواقع، وفضح هذه الممارسات، من هنا كانت العلاقة بين الأدب، والدين، والزواج (الجنس)؛ علاقة تفاعل، وتأثير وتأثر؛ فكثيرة هي الروايات التي كان الجنس

[1] بن بوزة ، سعيدة ، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي ، ص 242 .
[2] البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي ، السنن الكبرى ، ج 7 ، كتاب النكاح ، باب استحباب التزويج بالولود الودود ، الحديث رقم 13475 ، ص 131 .

موضوعها الرئيس، وكثيرة هي الممارسات الشاذة التي دفعت بأقلام الأدباء –لا سيما الروائيين– إلى أن تسيل حبرا لمساءلة الموضوع، و تعرية واقع موجود، رغبة في إيجاد العلاج، وإيقاظ الوعي، واستنطاق الضمير .

فتيمة الجنس بصبغته المدنسة، كان حاضرا في الرواية الجزائرية المعاصرة، خاصة في رواية "حادي التيوس"، ومنطقي إذن أن يحضر معها النقيض، ألا وهو المقدس، فكانت ثنائية الدين / الزواج، المقدس / المدنس، مستدعاة بقوة في المتن إياه.

ذلك أن الدين عندما يتحول من مساعد على الزواج إلى معيق له؛ يبدأ الإنسان في مراجعة مبادئ هذا الدين، ويساوره الشك في الحقيقة القائلة: بأن الدين خلق من أجل مصلحة الإنسان؛ فعندما يمنع الدين المرأة المسلمة مثلا من الاقتران بيهودي، أو مسيحي، إلا إذا تخلى عن ديانته، واعتنق الإسلام، وعندما يمنع الدين اللواط، والسحاق، ويمنع أن تتأسس أسرة من اجتماع قرينين من نفس الجنس – الزواج المثلي – ، وعندما يشترط الزواج بلوغ سن معين، وعندما ... يصبح الدين عائقا، ومثيرا للاشمئزاز، يدفع للثورة عليه، أو التخلي عنه، هكذا ينظر –بعض الناس– إلى الدين .

وعندما يسمح الدين الإسلامي للرجل بتعدد الزوجات؛ حيث يقول تعالى:﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا** ﴾[1] ويمنع ذلك على المرأة؛ تسري في نفوس بعض النساء الغيرة، ويرغبن في امتلاك مثل هذا الحق، ويساورهن الشك في صلاحية هذا الدين، وفي صحة نصه المقدس، وفي صحة تفاسيره التي وضعها بعض المفسرين من البشر، وردا على هذه الأوضاع؛ نجد منهن من تسعى إلى امتلاك هذا الحق في الظلام، وتقع في الخيانة الزوجية، وهي ناقمة على هذا الدين، الذي حرمها من التمتع بحياتها الجنسية مثل نظيرها الرجل، وحصرها في رجل واحد، وحرمها من تعدد الأزواج،

[1] سورة النساء ، الآية 03 .

ومنهن من تبحث عن تفاسير أخرى للنص المقدس، ومنهن من تنادي بحقها في المساواة بالرجل في كل شيء .

فمن أجل الزواج (الجنس)، يتحول زنديق كافر إلى تقي ورع :« لأجل الفوز بواحدة منهن قررت بيني وبين نفسي أن أطلق لحية إسلامية وأعيد حفظ بعض السور والآيات التي تتعرض لنعيم الجنة والتسامح ...يا رب ربما ها هي قد جاءت ساعة الحب الإسلامي الكبير، حب تباركه يا علي يا قدير مقرونا بامرأة تدخل دينك وتترك دين الكفرة الفجرة، ستكون علامة الساعة أن يتحول زنديق مثلي هذا التحول الروحي ليتزوج بواحدة من بنات المجوس أو النصارى وقد اعتنقت الإسلام.»[1] يصبح الدين إذن مطية من أجل قضاء مصالح دنيوية، والظفر بزوجة فرنسية ثرية، يتم من خلال الزواج بها الاستيلاء على ثروتها؛ وفي هذا الحديث محاولة لاخواء الدين من كل معانيه، فهو عند هذه الشخصية ليس إلا ورقة رابحة تم استظهارها عند احتياجها؛ فهذا الرجل الذي قضى ثلاث وثلاثين سنة من عمره غير متدين مظهرا، وجوهرا، ولا يعني الدين في حياته شيئا، فجأة؛ عندما اعترضت طريقه مصلحة مادية، أبدى استعدادا لأن يتحول من زنديق فاجر، إلى مسلم تقي، مستعد لفعل كل ما يأمر به الدين الإسلامي، لا من أجل صحوة ضميره، ورغبته في توبة نصوح، بل لأن زواجه بهذه الفرنسية، مقترن بتدينه بدين الإسلام .

من جهة أخرى تتضح المكانة التي يحتلها الإله في نفسية هذه الشخصية؛ حيث تتم معاملة الذات الإلهية من منطق أنها لا تفقه شيئا، ويظهر الله – تنزَّه وتعالى عن ذلك– في نظرها، أنه يمكن أن تنطلي عليه الحيل، وهو ما نلمسه في هذه المقولة :« نيتي يا رب، وأنت أعلم ما بالنفوس والقلوب وأعلم بالغيب وما بعده، يا ذا الجلال والإكرام، أنني وفور الاقتران منها سوف أسافر خارج هذا البلد الذي سادته الفوضى وساد فيه الفساد، فساد النفوس وفساد المال، وشحت فيه الصلوات على الألسنة، انطفأت القلوب وارتفعت

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 113 .

الميكروفونات بالبهتان والمزايدات والشتم والوعيد، سأسافر خلف البحر، يا إلهي العظيم سأؤسس مجدا وعزة بعد ذل وهوان، سأطلب الجنسية الفرنسية وأبني مسجدا وأؤسس حزبا هو حزبك، لك وباسمك العالي يعلو ويسود في بلاد الكفار والمجوس.»[1] فهو بهذا القول، وكأنه أراد أن يغري الله، ويخدعه، حتى يتمكن من نيل مأربه، وكأن الله لا يعلم ما بخبايا النفوس؛ ذلك أنه قبل ظهور هذه الفرنسية، لم يشغل الدين في حياة هذه الشخصية – الصحفي– أي حيز؛ فالدين لُجئ إليه إذن من أجل الجنس، والمال؛ بمعنى أن الجنس، والمال، قد أصبحا في حياة الإنسان المعاصر الدين الحقيقي؛ فلا دين سوى الجنس، ولا دين سوى المال؛ هذان هما الإله الذي أصبح يعبد بكل خشوع .

شخصية أخرى من شخصيات الرواية، ولكنها هذه المرة شخصية متدينة؛ دينها المسيحية، تعلن تخليها عن ديانتها التي آمنت بها لأكثر من ثلاثة عقود، ولماذا؟ لسبب واحد فقط هو: أنها لم تجد في أبناء ديانتها من يشبع غريزتها الجنسية، ويحقق لجسدها ما يطلبه من مباهج، وهي التي تملك شهية للجنس عالية، وتتمتع بقدرة كبيرة على ممارسته .

فهي من خلال اطلاعها على التراث الإسلامي، تراءى لها أن ضالتها لا يمكن أن توجد إلا في الدين المحمدي، فلجأت إلى اعتناقه؛ لأنه – كما فهمت – يشجع على النكاح (الجنس) في الدنيا، ويكافئ به المؤمنين في الآخرة؛ فيتحول الدين مرة أخرى إلى وسيلة، يتم من خلالها تحقيق غاية إشباع رغبات الجسد .

فالمحور المهم هو الجسد، والمحور اللامهم هو الدين، وهذا ما يصوره المقطع التالي :« صحيح أن معاناة البرودة الجسدية التي عشتها كانت تدفعني مرات كثيرة، في التفكير في أن أكون مومسا، فأنا أريد الفراش والرجال والقضبان بكل أشكالها، خاصة الغليظة والصلبة منها، وربما قراءتي لقوة وشهية النكاح في الجنة الإسلامية هو الذي دفعني إلى تغيير دين عشت له ثلث قرن وعاش له كل أجدادي وآبائي، هو حديث لنبي الإسلام محمد عليه

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 114 .

الصلاة والسلام قرأته مترجما فجعلني أحسم موقفي وأعتنق الإسلام دينا وأما الحديث فهو التالي :"عن أبي أمامة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل: أيجامع أهل الجنة؟ قال: دحّا دحّا ولكن لا مني ولا منية" وفي رواية أخرى قال: بِذَكَر لا يمل وشهوة لا تنقطع دخما دخما" .»[1] فمما يثير الغرابة هنا؛ أنه من بين كل ما يدعو له الإسلام؛ إذ هو منهاج حياة، لم تهتم هذه الشخصية إلا بزاوية الجنس؛ ورأت أن الدين الإسلامي يشجع على ممارسة الجنس، ولا يكافئ إلا بالجنس، وكأن الجنس هو كل ما نادى به الإسلام :« كلما قرأت قول الرسول الأعظم ما رواه الطبراني (قرأت ذلك مترجما) : "عن أم سلمة قالت: قلت يا رسول الله أخبرني عن قوله تعالى :"حور عين" قال: "حور بيض عين، ضخام العيون شقر، الحوراء بمنزلة جناح النسر" كلما قرأت هذا الحديث نظرت مطولا إلى المرآة وشعرت بأنني أشبه الحوريات بالتمام والكمال، وازدادت رغبتي في الغرق في الإسلام أكثر فأكثر ...أنا أريد رجلا يسكنني يخترقني، يجعلني أعوي في الليلة الواحدة سبع مرات، أعوي كذئبة متوحشة شرسة، والرجل الذي يحولني إلى مثل هذه الذئبة أنا مستعدة أن أكون له عبدة، أغسل له رجليه صباحا ومساء وألعقهما له بلساني وعلى دينه أصبح وعلى دينه أموت وأبعث يوم الحساب الأكبر.»[2] فهذه الشخصية؛ المرأة الفرنسية المسيحية – مارتين– أقبلت على اعتناق الإسلام؛ لا رغبة في الدين ذاته، وما يقدمه للإنسان خدمة لمصالحه الدنيوية والأخروية، ولا إيمانا منها بوحدانية الله تعالى، ولا قناعة منها بأنه أفضل الأديان قاطبة، وأنه الدين الذي ارتضاه المولى للبشرية جمعاء؛ وإنما رغبة في الحصول على رجل مسلم – ظنا منها – بأن أي رجل مسلم يتمتع بذكر كبير لا يمل، ولا يفتر، في الدنيا، وأنها ستحصل على جنس لا منتهي، ولا مثيل له في الآخرة .

يظهر في الرواية تشويه للدين المسيحي؛ بنَعْت أبنائه – الذكور – بالباردين جنسيا، واتهامهم بالفشل الجنسي، لأن ديانتهم جعلتهم يهملون الجسد، ومباهجه، وأن النساء

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 119 .
[2] المصدر نفسه ، ص 121 .

المسيحيات يعانين من ذلك، وتم تصوير البعض من النساء المسيحيات على أنهن نساء شهوانيات إلى درجة مقرفة؛ مستعدات للتخلي عن دينهن، واعتناق دين آخر من أجل الحصول على أكبر قدر ممكن من المتع الجنسية، كما تم في الرواية تشويه الدين الإسلامي؛ حيث تم اختزاله في مجرد دعوة إلى ممارسة جنسية لا مثيل لها .

يتم توظيف الدين الإسلامي – أحيانا– في الرواية، بشكل يسيء إليه؛ إذ نجد "كاترين" إحدى الشخصيات المسيحية في الرواية، تجعل من الآثار الشعرية التي خلّفتها "رابعة العدوية" –رمز التصوف الإسلامي– وسيلة بورنوغرافية، وساوتها بالمثيرات الحسية الساقطة؛ حيث صوّرت أشعار رابعة على أنها مثيرة للغرائز، ومحفزة على الممارسة الجنسية :« كنت حين أشتاق إلى جسد سيلفا الدافئ أو إلى لسانها المندلق الذي كان يسيح ويسيل كالشيطان الرجيم كل ليلة بلذة لا مثيل لها بين ثدييّ وفوق أعضائي الحساسة، أقرأ بعضا من أشعار رابعة العدوية فتتفجر طاقة غريبة من جسدي في شكل صلاة فيخرج سائل من على أطراف فمي ومن عضوي الجنسي .»[1] مع أن أشعار "رابعة العدوية" تندرج ضمن شعر التصوف الإسلامي، فهي تدعو إلى التفكير في الذات الإلهية، وقدرتها، وتحبب إلى الإنسان تطليق الدنيا، والتفكير في الآخرة، ولقاء الله؛ الأمر الذي من شأنه أن يثير الرهبة، والخشوع، لا الغريزة الجنسية .

ثم نجدها تقول :« استطاعت أشعار رابعة العدوية المترجمة تحت عنوان chants de la recluse et puisses–tu! أن تغير مجرى حياتي، فأنا التي كنت سحاقية، عشت حياتي وأنا أتقاسم الفراش الساخن مع سيلفا التي أحببتها وأحبتني وكنا من المدافعات الشرسات عن الزواج المثلي وحقوق المثليين الاجتماعية والصحية والسياسية، وقد قررنا أن نتزوج وأن ننتقل للعيش في جزيرة موناكو أو في دبي، فجأة ها أنذا أجد نفسي أغرق في حب آخر، حب امرأة متصوفة هي رابعة العدوية التي أنستني سيلفا نهائيا ومن

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 131.

خلال شعرها دخلت متاهات أخرى، نارا لمتعة أكبر وجحيما عذبا لا يتصور.»[1] إن هذه المقولة تدفعنا إلى التساؤل الآتي: كيف لأشعار رابعة، وبالذات المقطع الذي قصدته هذه الشخصية، والذي يحتوي على الأبيات الآتية :

:« راحتي يا إخوتي في خلوتي وحبيبي دائما في حضـرتـي
لم أجد لي عن هواه عوضا وهواه في البـــــرايا محنتـي
حيثما كنت أشـــاهد حسنه فهو محرابي إليـه قـــبلتي
إن أمت وجدا وما ثم رضـا واعنائي في الورى واشــقوتي
يا طبيب القلب يا كل المنى جد بوصل منك يشفي مهجتي
يا سروري وحيـــاتي دائما نشأتي منـــك وأيضا نشوتي
قد هجرت الخلق جمعا أرتجي منك وصلا فهو أقصى منيتي .»[2]

أن يكون سببا في تحقيق الإثارة الجنسية؟ والمتعة الجنسية؟ والمقطع يشهد بعكس ذلك؛ إلا إذا كان القصد التشكيك في أن رابعة لم تكن تخاطب الإله، بل حبيبا من البشر، وحتى إن افترضنا ذلك؛ فلا وجود في المقطع لأي بيت يثير الغريزة الجنسية، فالغرض واضح إذن؛ هو وصف أبيات تقدس الذات الإلهية، بأنها أبيات مثيرة جنسيا، من أجل محاولة النزول بكل ما له علاقة بالإله، والحط من قيمته .

بل الشخصية "كاترين" تجعل لأشعار رابعة قدرة كبيرة على تغيير طبائع العباد، والتحكم في غرائزهم، والتأثير على ذهنياتهم – إذ إن الذهن هو المسؤول عن الجنس بالدرجة الأولى – حيث اعترفت أن أشعار رابعة كانت وراء تغيير طبيعتها الجنسية، فبعد أن كانت مثلية، لا تحب ممارسة الجنس إلا مع مثيلاتها في الجنس، تَغير الوضع بعد اطلاعها على أشعار رابعة، وأصبحت تحب ممارسة الجنس الطبيعي؛ أي مع الرجل، الأمر الذي دفعها

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 131.
[2] المصدر نفسه ، ص 132 .

إلى اعتناق الإسلام حيث كانت رابعة مسلمة، فكيف حال هذه العقيدة التي تتتغير من أجل المصالح الجسدية والدنيوية الزائلة ؟! وأنى لأبيات شعرية أن تغير طبائع العباد؟! .

ومرة أخرى، وعلى لسان شخصية أخرى، اسمها هذه المرّة "غابرييل" تكون أمور دنيوية؛ تتعلق بمسائل الزواج، والفراش، والثراء، والغيرة، أسبابا للانتقال من عقيدة لأخرى؛ حيث نجدها – غابرييل – تعلن عن السبب الذي دفعها لقراءة للقرآن :« صحيح أنني كنت أتمنى وأحلم أن أعيش داخل حريم شرقي، كنت أشعر أنني مصابة بالمازوشية، كنت أحب أن أتعذب وأعذب بالغيرة، أن أرى امرأة أو أكثر تسرق مني الرجل الذي أحبه أن تخطفه لليلها وفراشها، كنت أحب الخيانة، أحب أن أخون رفيقي هذا وأن أراه يخونني، هذه الأفكار هي التي ربما ساقتني إلى قراءة القرآن وسيرة نبي المسلمين والإعجاب بحوريات الجنة اللواتي خلقهن إله المسلمين لإمتاع المؤمنين والإعجاب أيضا بدزينة زوجات رسول المسلمين وكيف كان يتعامل معهن بالعدل من حيث تقسيم الليالي شيء مدهش ورائع .»[1] فمن أجل الاستمتاع بالخيانة الزوجية؛ تحاول هذه الفرنسية المسيحية أن تقترب من الإسلام؛ لأنه في نظرها يسمح بذلك، حيث نجدها لا تفرق بين تعدد الزوجات في الحلال، وبين الخيانة الزوجية الحرام، ولا تفرق أيضا بين الرسول الذي سمح له الشرع بالتزوج من تسع نساء، وبين باقي المؤمنين، وهذا واضح من خلال كلامها؛ حيث وصفت زوجات الرسول (بالدزينة) وكأنهن مجرد دزينة من المتاع .

ثم نجدها في موقف آخر، تتحدث عن رفيقها، وعن كتبهما المفضلة من التراث الإسلامي قائلة :« كان يقرأ لي قصصا وأشعارا من كتاب "طوق الحمامة في الألفة والألاف" لابن حزم الأندلسي إلا أن هذا الكتاب لم يثر غريزتي بتلك الطريقة التي فعلها فيّ كتاب "رشف الزلال من سحر الحلال" لفقيه اسمه جلال الدين السيوطي (1445–1505)، وربما هو الذي عجل من أمر قرار اعتناقي الإسلام .»[2] فمن بين كل التراث الإسلامي الضخم،

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 136 .
[2] المصدر نفسه ، ص 140 .

وكل ما يحتويه من مؤلفات شملت كل الميادين، وما يحتويه من نواميس، وشرائع، وضعت لخدمة الإنسانية؛ لم يثر اهتمام هذه المرأة الفرنسية، ورفيقها، سوى كتاب "رشف الزلال من سحر الحلال" للسيوطي، والكتاب موضوعه معلوم؛ فهو يتناول بالشرح المفصل مختلف الأوضاع الممكنة للممارسة الجنسية، وكأن الدين الإسلامي لا يشجع إلا على ممارسة الجنس؛ وهو الأمر الذي نتأكد منه عند متابعتنا لسردها تفاصيل حكاية اعتناقها للإسلام :« إلا أنني طردت القلق بإعادة قراءة المقامة الأولى والثانية والثالثة من كتاب "رشف الزلال" للسيوطي وبها حسمت قرار مجيئي إلى الجزائر والدخول في مغامرة الدين والسلفية والحريم.»[1] فقراءة مقامة، ومقامتين، من كتاب "رشف الزلال" للسيوطي؛ كانتا كفيلتين بدفع "غابرييل" لتغيير دينها ودين أجدادها، والانتقال إلى عقيدة أخرى، وهي العقيدة الإسلامية، التي وُضعت كمنهج حياة، وجاءت ختاما لكل العقائد، ولكنها لم تعتنق هذه العقيدة لما فيها من صلاح للإنسان في الدنيا والآخرة؛ بل اعتنقتها من أجل سبب واحد فقط، هو الجنس، حيث تساعد الديانة الإسلامية – في نظرها – على الخيانة الزوجية، وتعدد الزوجات؛ أي أنها توفر ممارسات جنسية مختلفة، ومع أشخاص مختلفين .

يتم في هذه الرواية إذن، المرة تلو الأخرى؛ خلط المقدس بالمدنس، وتدنيس المقدس، وخرق المحظور، واختزال المقدس في المدنس، والحطّ من قيمة المقدس، ورفع قيمة المدنس، وربط الدين الإسلامي دون كل الديانات بالمدنس، وخاصة الجنس في وجهه غير المشروع .

ففي عدة مقاطع من الرواية وُظّف الدين الإسلامي كدافع للجنس، محفز له؛ يُعتنق من أجله، ويُتخلى عليه أيضا من أجله؛ وكأن بالرواية تريد أن تقول من وراء ذلك كله : أن دين الإنسان المعاصر اليوم هو الجنس، وأن الذين اعتنقوا الإسلام من الأمم الأخرى لم يعتنقوه إيمانا به، أو توحيدا لله، أو اقتناعا بمدى صلاحيته؛ وإنما إيمانا بالممارسات الجنسية التي

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 141 .

يعمل الإسلام على تشجيعها، وإيمانا بقوة الأعضاء التناسلية للمسلمين. بل إيمانا بأن الدين الإسلامي أكثر دين يشجع على ممارسة الجنس .

والسؤال المطروح هو: ما علاقة الدين الإسلامي بالقوة الجنسية؟ وهل يكفي مجرد كون الإنسان مسلما أن يمتلك طاقة جنسية عظيمة؟ ألا يوجد مسلم عاجز جنسيا أو ضعيف جنسيا؟ وهل عجزت النساء الأجنبيات على العثور على غايتهن إلا في الدين الإسلامي؟ إذا كانت الإجابة بلا، وهي الأقرب، فلماذا يتم الربط بين الدين الإسلامي، وبين الجنس؟ .

لماذا تم إخراج الدين الإسلامي في صورة مشجعة على الجنس بامتياز، مشجعة على القتل بامتياز، وتم إخراج الدين المسيحي في صورة الدين السلبي بامتياز، حيث يدفع إلى روتينية مملة، ويقتل في نفوس معتنقيه حب الحياة ؟! .

يتجلى لنا انطلاقا من تحليلنا للبنى السطحية لمختلف عبارات الرواية، وصولا إلى البنى العميقة، حيث تتوارى المعاني المقصودة خلف العبارات؛ أن الغاية من توظيف الدين –الإسلامي، والمسيحي– في هذه الرواية، وبهذه الطريقة، واضحة جدا؛ وهي تتمثل في محاولة تعرية الواقع المعيش، وإيضاح المكانة التي آل إليها الدين، وكشف حقيقة فهم العامة لدينهم، يأتي ذلك محاولة من الكاتب لمعالجة ما يمكن علاجه، من خلال تسليطه الضوء على هذه القضايا، ومحاولةً منه رد الاعتبار للدين، ومناداةً منه لضرورة الفصل بين المقدس والمدنس، وتحرير العامة من المفاهيم الخاطئة، والبحث عن الأسباب التي جعلت الدين يظهر للذات وللآخر وفق هذه الصورة، ومن ثَمّ البحث عن المسؤول وراء هذه التغيرات التي تسببت في الهبوط بالمقدس إلى دركات المدنس، ورفعت المدنس إلى مراتب المقدس .

2-4- علاقة الدين بثنائية النجاح/ الفشل :

يسعى الإنسان دوما من أجل النجاح، هذا الأخير الذي لا يمكن الاتفاق حول مفهوم له؛ لأنه يختلف باختلاف المعيار الذي يُحدد به؛ فمن الناس من يرى النجاح في تحقيق مكاسب مادية، ومنهم من يرى النجاح في تحقيق مراتب علمية، ومنهم من يراه في العمل من أجل الفوز بالآخرة، ومنهم من يراه في غير ذلك :« فالنجاح ليس محصورا بالشهرة وحدها، ولا بالحياة الغنية جدا، ولا بعمل حسنت إدارته، ولا بحساب مصرفي كبير، أو بطموحين أوشكوا على الإفادة على أكمل وجه من مواهبهم، وجهودهم، كما لا يقتصر على اغتنام بعض الفرص السعيدة المناسبة ...إن النجاح لا يمكن بلوغه مسبقا، ولا يتسم بأنه ثابت، وهذا ما ينطبق على الجميع .»[1] هذا بالإضافة إلى أن الإنسان لا يولد ناجحا، وإنما يسعى لاكتساب النجاح، لذلك هو محل تنافس بين البشر .

ورغم أنه لا يمكن الوقوف على مفهوم واحد للنجاح بين الناس، إلا أنه يمكن وضع اليد على بعض القواسم المشتركة للمتّصفين به، والتي من بينها: الرضا عن النفس، وحصد إعجاب الناس، وتحقيق مكانة في المجتمع، والحصول على احترام الآخر، إلى غير ذلك، وهي أمور يستحيل توافرها في الإنسان الفاشل .

وإذا كان الدين بصفة عامة قد وُضع من أجل تنظيم حياة الإنسان، ومن أجل راحته، فإن الدين الإسلامي هو أكثر دين جاء من أجل سعادة البشرية؛ وهو ما تؤكده السنة النبوية **:[حَدَّثَنَا هَدَّاب بن خَالِدْ الأَزْدِي وَشَيْبَان بن فَرُّوخْ، جَمِيعًا عَنْ سُلَيْمَانْ بن المُغِيرَة (واللَّفْظُ لِشَيْبَان)، حَدَّثَنَا سُلَيْمَان، حَدَّثَنَا ثَابِتْ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَانْ بْنُ أَبِي لَيْلَى، عَنْ صُهَيْب قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمْ :"عَجَبًا لِأَمْرِ المُؤْمِن، إِنَّ أَمْرَهُ كَلُّهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَاكَ لِأَحَدٍ**

[1] جوزيه كوشايير ، ماري ، الذاكرة والنجاح ، ت ، كربوج ، عمر، مر ، كلاس، نخلة ، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ، سورية ، ط 1 ، 1992م ، ص 16 .

إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ، إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاءَ شَكَرْ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءَ صَبَرْ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ".][1] حيث جعلت الشريعة الإسلامية للإنسان قيمة وسُموا، ورفعته عن باقي المخلوقات .

ولأنه أكثر دين جاء خدمة للإنسانية؛ حيث دعا الإنسان للعيش بسعادة في الدنيا، ورَسَم له الطريق الموصل لجنة الآخرة؛ فهو لم يحرم الإنسان من مباهج وملذات الدنيا، وفي نفس الوقت وضّح له سبل نيل رضا الله، وبالتالي الوصول إلى المباهج والملذات الخالدة :« والسعادة الحقيقية تقوم على مجموعة من الأصول التي لا بد من معرفتها وأهمها أصليين هما البقاء على فطرة التوحيد والثاني هداية الله لتلك الفطرة .»[2] فلا ريب إذن أن يكون التمسك بالدين، والسير وفق ما تقتضيه الشريعة الإسلامية؛ أنجع السبل لتحقيق غاية النجاح، ولا ريب أيضا أن يكون الابتعاد عن الدين هو السبب في الهلاك والفشل .

فالعلاقة بين الدين، وثنائية النجاح / الفشل وطيدة؛ إذ لا يمكن أن نجد إنسانا يسير وفق المنهج الذي رسمه له الدين، ويعاني من الغربة مثلا، أو الاكتئاب، أو الحزن، أو التشوش، أو عدم الرضا عن النفس، أو الرفض من قبل المجتمع، كما يستحيل أيضا أن نعثر على إنسان خاوي من الدين، لا يقيم له قائمة، ويشعر بالطمأنينة، والراحة، والسعادة. ولأكبر دليل على ذلك؛ هو ما يعانيه الإنسان اليوم، وهو ما يطلق عليه "أمراض العصر" :« فإن الجيل المعاصر يشعر بقلق وجودي، وخوف دائم، واضطراب مستمر، وسأم حياتي. وقد انعكست هذه الأمراض النفسية في قسم من الإنتاج الأدبي والفني والفكري.»[3] ولا علاج لهذه المشاكل التي باتت تنخر معظم المجتمعات الغربية، والعربية، إلا بالرجوع إلى الدين، والتمسك بتلابيبه :« فالدين هو منطلق أية عملية للنهوض والتنمية والتحديث في مجتمعاتنا، يكون رأسمالها ومادتها المحورية الشخص البشري، كيفية تربيته وتأهيله روحيا وأخلاقيا، وأن الدين هو المنبع الأساس في بناء حياته الروحية، وتطهير حياته الأخلاقية، وحماية الكائن

[1] النيسابوري ، أبو الحسين مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم ، ج 4 ، كتاب الزهد والرقائق ، باب المؤمن أمره كله خير ، الحديث رقم 2999 ، ص 2295 .
[2] الصنيع ، صالح بن ابراهيم ، التدين والصحة النفسية ، ص 235 .
[3] راسل ، برتراند ، الفوز بالسعادة ، ت ، عبده ، سمير ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1980م ، ص 12 .

البشري من الاغتراب الكوني، والقلق الوجودي، والعبثية، واللامعنى، بإرواء ظمأه الأنطولوجي للمقدس.»[1] فلا سبيل إلى النجاح، وإلى التخلص من الأمراض – سيما أمراض العصر – إلا بالرجوع إلى الله، والتمسك بالقيم الدينية .

فالحقيقة التي لا غبار عليها هي أن الشخصية المتدينة بالإسلام تدينا حقيقيا؛ هي لا محالة شخصية ناجحة في الدنيا، وأملها في الفوز بالآخرة كبير:« الإيمان بالله أساس كل نجاح وهو النور الذي يضيء لصاحبه الطريق وهو المعيار الحقيقي لاختيار النجاح الحقيقي.»[2] لكن الحقائق تُزيف، وجوهر الأشياء يتبدل، وتظهر هذه الشخصية في المتون العربية المعاصرة، وهي تنزل دركات سلم الفشل، وهي ليست فاشلة إلا لارتباطها بالدين؛ حيث جُعل الدين السبب الأول والأخير المتحكم في ثنائية النجاح / والفشل؛ فكلما امتثل الإنسان لأوامر الدين، ونواهيه، والتزم بمبادئه، وكان صادقا في تدينه؛ كان الفشل حليفه .

بينما إذا تخلى الإنسان عن الدين، وتحرر منه، ولم يوله أية أهمية في حياته؛ كان النجاح من نصيبه، وحصد الدين الإسلامي حصة الأسد من هذا التصور؛ فنجد أن الشخصية المتدينة بالإسلام في بعض الروايات العربية المعاصرة هي شخصية فاشلة، وفي المقابل تظهر الشخصية الكافرة أو المتحررة كليا من الدين على أنها شخصية ناجحة .

تصور إذن بعض الروايات الالتزام بالدين سبيل واضح للفشل، والتخلي عنه سبيل واضح للنجاح، ويستثنى من هذا التصور الرواية الإسلامية التي تنضوي تحت بند "الأدب الإسلامي"، الذي يعني :« أن ينفي الأديب المسلم كل شائبة من الشوائب التي تخالف الإسلام وتصوراته من أدبه سواء كان شعرا أو نثرا ..وهذا يعني أن الرواية التي تصور اللص بطلا ظريفا مرحا، يكسب تعاطف القارئ ومودّته، رواية تحمل ملمحا مخالفا لمنهج الإسلام، ولا بد أن يكون هذا اللص مثار رفض وخصومة من خلال الفن، لأن اللصوصية

[1] الرفاعي ، عبد الجبار ، الدين والظمأ الأنطولوجي ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، العراق ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2016م ، ص 231 .
[2] فيشر ، هاورد ، فن صناعة النجاح ، أسرار النجاح النفسي والتفوق ، تق ، رشدي ، هند ، دار رواق للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 167 .

جريمة ضد الناس والدين معا.»[1] على أن هذا التوجه نادرا ما يوجد في الرواية المعاصرة، إذ لا يتم الاحتفاء بالقيم الدينية؛ فالحاملين لهذه القيم كثيرا ما تظهرهم الرواية على أنهم متخلفون، ورجعيون، ومصيرهم الفشل .

وسنحاول أن نرى كيف ظهرت الشخصية المتدينة لدى كل من "**أمين الزاوي**"، و"**آسيا جبار**"، وكيف تم تصوير العلاقة بين الدين، وثنائية النجاح / والفشل .

إن القارئ لرواية "بوابة الذكريات" يكتشف أنها رغم كونها مكتوبة باللغة الفرنسية؛ إلا أنها لم تحد هي الأخرى، عن الصورة النمطية التي تعودنا ظهورها في بعض الروايات العربية؛ فيما يخص رسمها للشخصية المتدينة، ولعلاقة الدين بثنائية النجاح / الفشل– هذا إذا ما استثنينا الرواية الإسلامية طبعا– حيث نلمس فيها أن الشخصية كلما زاد تعلقها بمحور الدين، كلما كانت حصيلة فشلها أكبر :« في المرة الأولى، هالتني هذه الحالة: في ديكور هذا الشاطئ الاستعماري المخصص للمحظوظين من مجتمعهم كانت الأمهات يجلسن قبالة البحر يتأملن كيف "تصاحب" بناتهن البالغات أو شبه البالغات! نحن المسلمات بالداخلية حين نقوم بجرد خيباتنا بمقارنة حياتنا بحياة المراهقات الفرنسيات، فإن هذه الكلمة "مصحوبة" هي التي كانت تصنع الفارق بين وضعنا ووضعهن (ما إن نرمي الحايك إلى الشوك) .»[2] يبدو من خلال هذا المقطع؛ أنه بسبب التزام بنات المسلمين بمنهيات الشرع، شعرن ولمّا يزل يشعرن بالخيبة، خاصة عندما يقارنّ حياتهن بحياة مثيلاتهن في السن من الفرنسيات؛ ففي الوقت الذي يحق فيه للبنات الفرنسيات، إقامة علاقة مع الشبان الذكور من ذويهم، يحرّم حلى بناتنا إقامة مثل هذه العلاقة إلا في إطار الزواج، وحتى المتزوجين عندنا لا يتمتعون بحياتهم مثل الأزواج الفرنسيين .

[1] محمد القاعود ، حلمي ، الرواية الإسلامية المعاصرة ، دراسة تطبيقية ، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2009م ، ص 20 .
[2] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 355 .

هاته المرارة التي تنخر في نفسية البنات المسلمات، تبدو جلية من خلال عبارة :"المحظوظين من مجتمعهم" ما يعني أن بناتنا المحرومات من زيارة الشاطئ في ملابس فاضحة، وإقامة علاقة مع من يشأن من الذكور، هو من سوء حظهن، وجرّاء تعاليم دينهن؛ هذا الدين الذي وقف حجرة عثرة في طريق سعادتهن، وليس أدل على ذلك من عبارة :"نحن المسلمات بالداخلية حين نقوم بجرد خيباتنا"، حيث تم الربط المباشر بين الدين الإسلامي، والخيبة، وهل جاء الإسلام من أجل خيبة المرأة ؟! وهو الذي انتشلها من أغلال العبودية، وجعل لها صوتا مسموعا، ورأيا مقبولا، وكلمة يعتد بها .

ويلفت انتباهنا في الرواية؛ قضية تعميم الأحكام، وتعميم الأحاسيس والمشاعر، فأثناء التحدث عن قضية العلاقات مع الجنس الآخر، لم تتم الإشارة إلى شخصية مسلمة بعينها، بل تمت الإشارة إلى جميع المسلمات؛ حيث نجد عبارة "نحن المسلمات"، ولم نجد في سياق الحديث ما يوحي بأن المقصود هو بعض أو فئة من المسلمات .

كما نلمس ألما فضيعا، وإحساسا بالقهر، تشعر بهما الساردة، جراء انتمائها إلى العرب، الأمر الذي يمنعها من تحقيق رغبتها في الخروج عارية؛ عارية الساقين، هذا الُعريّ الذي تحلم به وهي تعرف أنه فسق، ولكنها مع ذلك تريد أن تستمتع بهذا الفسق :« ثمة أمر يستعجلني: أريد أن أخرج "عارية" كما يقولون، وأن أترك جسمي يتقدم في الخارج دونما عقاب، ساقاي منطلقتان وعيناي ملتهمتان، غير أني لا أستطيع أن أتمتع بهذا الفسق إلا إذا أخفيت لغة الرضاعة وألصقتها بصدري وبين نهديَّ إن اقتضى الأمر! بعد أن سيطرت على إحباطي، أود أن أمشي إلى حد الثمالة! .»[1] فهي إذن ترى في العُريّ متعة، حُرمت منها بسبب تقيدها بمبادئ دينها – الإسلام – هذا الذي يمنع عُريّ المرأة في الشارع .

ثم تعقب على هذا المنع بقولها :"بعد أن سيطرت على احباطي"؛ وهذا الاحباط سببه تلك القيود المفروضة عليها؛ هي المرأة العربية المسلمة السنية، والدليل قولها :"لغة

[1] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 400 .

الرضاعة" إشارة منها إلى العربية، فكونها عربية مسلمة؛ منعها من تحقيق رغبتها المتمثلة في الخروج عارية، ومحاولة الاستمتاع بهذا العُريّ؛ فالدين هنا شكل عائقا إذن دون تحقيق الأحلام، والمتع .

مرة أخرى يتم الربط بين الدين الإسلامي، والفشل؛ حيث تروي "جميلة" قصة التغير الذي طال عقلية والد صديقتها "منيرة"، حيث أصبح تحرريا فجأة، وسمح لابنته بالتخلص من ارتداء الحايك، والخروج سافرة؛ الأمر الذي من شأنه أن يمكنها من مواصلة دراستها :« أضافت هذه الزميلة المسماة جميلة بأن أباها الذي أصبح فجأة "تحرريا" قد سمح لها فضلا عن ذلك أن تعيش على الطريقة الغربية أي دون الحايك العتيق الذي كان يعيقها في المدينة الصغيرة. إذ كان بإمكانها أن تعنى بدراستها في الجزائر بكل حرية ... .»[1] فالخطاب الظاهري يعلن أن الوالد أصبح تحرريا، وأن الفتاة تخلصت من الحايك؛ والمعنى الباطني من هذا الخطاب هو أن الدين الإسلامي بأوامره، ونواهيه، وفرضه للحجاب، يؤدي إلى إعاقة الطالبة عن دراستها، فلا يسمح لها بمواصلتها، وبالتالي عدم النجاح فيها، كما أن الوالد عندما كان ملتزما بنواهي الشرع، وكان يمنع ابنته البالغة من الخروج عارية، كان رجعيا متخلفا، لكنه عندما سمح لها بالعيش على الطريقة الغربية أصبح تحرريا .

فحتى تكون المرأة ناجحة في دراستها؛ لابد لها إذن من التخلص من هذا الحجاب المفروض عليها، وإلا ألفت صعوبات جمة تؤدي إلى فشلها:« قد يرى بعض الناس في الحجاب وما يستتبعه من التزامات، عائقا يمنع المرأة من المشاركة بالإنتاج الوطني، ومن المساهمة في صنع الحضارة الإنسانية. لكن الواقع يشير إلى أن الحجاب لا يعيق المرأة عن التعلم والعمل، فهي تتعلم إلى المرحلة التي تريدها، وتعمل في المجال الذي ترغب فيه أوتؤهلها شهادتها وخبرتها له.»[2] بل نجد الكثير ممن يؤكدون أن الحجاب لا يعيق الدراسة، ولا يمنع المرأة من ممارسة حياتها الطبيعية، كما أنه لا يساهم في فشلها، ولا يعيق بأي حال

[1] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 422 .
[2] طه ، جومانة ، المرأة العربية في منظور الدين والواقع - دراسة مقارنة - ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، سورية ، د ط ، 2004م ، ص 102 .

من الأحوال نجاحها :« فالمرأة المسلمة ذات اللباس الشرعي، تؤدي دورا مهما في بناء الحياة العامة لكونها ليست جاهلة وليست سجينة الدور والبيوت كما يصورها بعضهم، بل هي امرأة متعلمة مثقفة تحمل أعلى المؤهلات في مختلف العلوم الإنسانية والتطبيقية، ولباسها لا يمنعها من ممارسة عملها بكفاءة عالية. وإذا كان أعداء الحجاب يعتبرونه السبب الأول في تخلف وضع المرأة، فإن أنصار الحجاب يؤكدون أن سفور المرأة هو السبب في انهيار الحضارات وفساد الأمم.»[1] لكن الحجاب حتى وإن كان رمزا للمرأة المسلمة، فلا يمكن عدّه سببا مباشرا في النجاح، أو الفشل، كما أن ظهور فئة من النساء لا تراعي حرمة هذا اللباس؛ دفع بالبعض إلى النظر إليه بعين الريبة، والتشكيك في خلفية بعض مرتدياته .

يبدو إذن أن الإلتزام بمبادئ الدين، والاستجابة لقائمة منهياته، جعل من الدين عقبة في طريق سعادة الإنسان، والمرأة على وجه الخصوص، وبالتالي نستنتج من الرواية أن الشخصيات التي تتمسك بالمبادئ الدينية هي شخصيات تشعر بالفشل والإحباط، وتتجرع خيبات الأمل .

وفي مقطع آخر، تسرد الراوية فيما تسرده مما علق بذاكرتها، ومما كان له أثر كبير على حياتها، قضية محاولتها الانتحار ذات مرة، عندما كانت في أوج شبابها، وأن يحاول الإنسان الانتحار؛ معناه أنه وصل قمة اليأس، والقنوط، ثم توضح الساردة السببين الرئيسيين اللذان دفعا بها إلى محاولة الانتحار قائلة :« فوق جسد الفتاة العذراء التي كنتها، في ذلكم الصباح، المسحوب من تحت التراموای، كان لا بد من تعيين مسؤولين اثنين عن الاخفاق: الأب ضحية جهله المتشدد وأحكام جماعته المسبقة وبخاصة "الخطيب" الفارس المزيف الذي هو نهب ظلال المشعوذات أو الحاسدات والنساء الملائكة والعاهرات اللواتي يحلقن حوله وأحببنه وقضين عليه .»[2] فالأب كان السبب الأول؛ حيث ذكر أولا، فهو قد أوصلها إلى

[1] طه ، جومانة ، المرأة العربية في منظور الدين والواقع - دراسة مقارنة - ، ص 102.
[2] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 490 .

اتخاذ هذا القرار بسبب جهله وأحكام جماعته المسبقة؛ وجماعة أبيها طبعها هي جماعة العرب المسلمين التي ترفض أن تقيم المرأة علاقة مع الرجل قبل الزواج به.

فهي مخافة أن يَطّلع والدها على حقيقة أمرها، وحقيقة مصاحبتها لرجل كانت تلتقي به، وتختلي به، خفية عن عائلتها، هذا الخوف هو الذي دفع بها إلى محاولة الانتحار:« إن ظل أبي الهائل هو الذي غشي فجأة خليج الجزائر. هذا الأب المتوفى اليوم دون أن يدري بأنه كان في الواقع سائق عربة الموت. سائق ضال هو الآخر ولكنه لا يرحم.»[1] فعند تحليلنا للخطاب المرسوم أمامنا، نكتشف أن الساردة قد عانت من عدة أمور فرضها عليها دينها، وترى أنه لولا فسحة الحرية التي منحها لها والدها؛ كونه كان أستاذا في المدرسة الفرنسية – رغم أنه كان ذات مرة سببا في محاولتها الانتحار– لما استطاعت أن تواصل دراستها، ولما استطاعت النجاح والتقدم في حياتها، ولظلت حبيسة أربعة جدران على غرار البنات الجزائريات الماكثات في البيوت، والممنوعات من ممارسة حياتهن الطبيعية، والخروج دون إذن، ودون رقيب، وبالتالي بقين يكرعن كؤوس الفشل، وحرمن لذة النجاح بسبب تعاليم الدين الإسلامي، أو بالأحرى بسبب منهياته ومحظوراته .

لا يتم تصوير الدين الإسلامي على أنه هو الدين الوحيد المتسبب في فشل الإنسان– وإن كان هو الأكثر– فها هي رواية "حادي التيوس" تعيد الصورة المألوفة والمكرورة؛ عن كون الدين هو السبب في الفشل، ولكنها تخرجنا عن المألوف في ربط الدين الإسلامي دون غيره بالفشل، وتجعل من الدين بصفة عامة، عاملا رئيسا في الفشل؛ وذلك باستعراض نماذج من شخصيات، كان الدين المسيحي وراء يأسها، وقنوطها، الأمر الذي دفعها لمحاولة التخلي عنه نهائيا، أو محاولة تغييره بدين آخر يكون حيويا أكثر، ودافعا للحياة، محببا فيها، لا منفرا منها، وهذا ما نلتمسه من خلال خطاب الشخصية "مارتين" :« الكلام المعسول المهندم عن الأفلام الأخيرة التي نزلت بقاعات السينما والخطابات المفككة عن الأحوال

[1] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 497 .

الجوية والنقاشات المقعدة عن الكتب الصادرة حديثا التي يقدمها بيرنار بيفو في التليفزيونات تمهيدا للتنافس على الجوائز الأدبية الكبيرة الغونكور ومديسيس وفيمينا والأكاديمية الفرنسية وكلام مكرور عن مواعيد وصول الميترو بالدقيقة والتذمر من تأخر قطار الضواحي بخمس دقائق أو عشر والنقاشات المطولة عن البطالة والتقاعد وارتفاع سعر البنزين والتعاليق عن لوحات الإشهار الخاصة بكيفية ملأ وثائق التصريح بالأملاك لمصالح الضرائب والتذمر من نبات الجار الذي لم يشذب منذ خمسة وثلاثين يوما ... كل هذه الانشغالات التافهة الباردة الثلجية لا تحرك فيَّ رغبة إلى وهج الحياة، بل على العكس من ذلك فهي تثير فيَّ رغبة في التقيؤ، إنها تعلمنا الانتحار وتدفعنا إلى الشيخوخة المبكرة أو العجز الجنسي الكامل أو الجزئي، لقد علمنا رجال الدين الكاثوليك منذ العام الثالث من العمر أن نكون رخويين ورخويات دائما، أنا أكره أن أكون رخوية أريد الأشياء الصلبة التي تكسر أو تتفجر.»[1] فهي تتهم صراحة رجال الدين الكاثوليك؛ بأنهم انطلاقا من محاولة تطبيقهم لتعاليم الدين المسيحي، وتلقينها للناشئة؛ قد دفعوا بالناس إلى عيش روتينية مملة، تفتقر إلى وهج الحياة، وإلى روح المغامرة .

فبالنسبة لها الدين المسيحي ليس فيه شيء يرغب في الحياة، ولا يحتوي حيوية أو إثارة، ولا يدفع إلا للملل، والكسل، فهي، وكل إخوتها في الدين، لا يفعلون شيئا ذي أهمية، وكل انشغالاتهم تافهة، تدفع الإنسان للتفكير في الانتحار من شدة اليأس من هذه الحياة الباردة، الجامدة؛ الأمر الذي جعلها حسب ما تقول تكره الدين والدنيا معا، أي دين المسيحيين ودنياهم :« حياتي عبرتها وأنا أوزعها كساعي البريد على الواقفين عند العتبات يتفرجون على مروري. أنا المهرجة. كرهت. في بلاد البرد مللت الدين والدنيا والدنيويين .»[2] فالدين المسيحي– في نظرها – لا يقدم حوافز، ولا إغراءات تجعل الإنسان يواصل اعتناقه

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 118 .
[2] المصدر نفسه ، ص 118 .

له –حيث اعتنقته فطرة بسبب والديها– ثم ها هي تثور ضده حين وعت بأنه غير صالح للإنسان وللحياة .

وفي موقف آخر نجدها تربط بين الدين المسيحي، والبرودة الجنسية؛ حيث ترى أن الدين هو السبب وراء البرودة الجنسية التي يعاني منها شباب المسيح :« أريد أن أعوض في تلك الدنيا الخالدة العادلة على ما فاتني في هذه الدنيا الفانية وأنتقم مما عشته وعانيته من برودة وخيبة جسدية سببها المسيح الرومانسي وأبناؤه الباردين المعطلين.»[1] ذلك أنه لا يوجد في الديانة المسيحية تعدد الزوجات، بل على العكس من ذلك؛ حيث يشيع التبتل بين المتدينين، وهجر الملذات الدنيوية، وهي إنسانة شابة مفعمة بالحيوية، تريد أن تعيش متع الحياة، ولا تحرم نفسها، ولا جسدها منها، وهي تطمح إلى أكثر من ذلك؛ إلى أن تعيش متعا خالدة لا تزول، وهذا ما لم تجده طبعا في الديانة المسيحية، ما دفع بها إلى الفشل، بدليل قولها :"حياتي عبرتها وأنا أوزعها كساعي البريد على الواقفين عند العتبات " فمن خلال هذا التعبير نستشف حجم المرارة، والندم، اللذان تشعر بهما، وهو الأمر الذي جعلها تفكر في الانتحار هروبا من حياة فاشلة تحيط بها من كل الجوانب .

هذه الشخصية المسيحية، كما فكرت في الانتحار، عند إحساسها بلا جدوى البقاء حية، نجدها فكرت أيضا في الانتقام من الذين كانوا سببا في فشلها في الحياة :« أريد أن أنتقم من أمي ومن أبي ومن رجل الدين في كنيسة القرية الذين قمعوا جسدي بهذه التربية الرخوة الصقيعية .»[2] فالأم، والأب، المسيحيان، ورجل الدين في الكنيسة، هم السبب وراء ما وصلت إليه "مارتين" من يأس، وقنوط، وملل، والرابط بين كل هؤلاء هو الدين المسيحي .

إذن يتم الربط بين الدين، والفشل، ويتم النظر إلى الشخصية المتدينة؛ على أنها شخصية معقدة، وغير سوية، ومريضة، ومجنونة، وهذا ما نستشفه من موقف "ماري فرانسواز" أم "غابرييل"، وهي إحدى شخوص رواية "حادي التيوس" في حوار لها مع ابنتها،

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 120 .
[2] المصدر نفسه ، ص 120.

وأثناء حديثها عن عشيقها "أمقران" :« ثم بدأت تتحدث عن عشيقها أمقران ببرودة وقرف: "...بعد أن غادرتِ المنزل بثلاثة أشهر أو يزيد قليلا، بدأ أمقران يغير من عاداته، قاطع كتب تروتسكي ودخل تجربة قراءة القرآن، كتاب المسلمين، كان يقضي النهار وجزءا من الليل لا يرفع عينيه عن هذا الكتاب، وقاطع كل علاقة جنسية بيني وبينه، ثم دخل في حالات سيكولوجية عجيبة، كان يجيئني باكيا ويترجاني أن أحلق له بالموسة شعر لوحتي كتفيه جهة الظهر، كان يقول لي سينبت لي جناحان مكان الكتفين وسأحلق بهما لأعود إلى بلاد البربر وتلك هي بوابة الجنة. وكان يجيئني من حين إلى آخر عاريا يعطيني بظهره ويطلب مني التدقيق في الكتفين هل بدأ الريش ينبت عليهما".»[1] يظهر من خلال هذا المقطع السردي؛ أن "أمقران" وبسبب مداومته على قراءة القرآن، بدا وكأنه مريض نفسيا، حيث أخذت أعراض المرض النفسي تظهر عليه، لذلك لا بد وأن يُعرض على طبيب نفسي طلبا للعلاج :« اقتنى مجموعة من الأشرطة المسموعة من قراءة القرآن وتعليم اللغة العربية فكان يقضي غالبية وقته في الاستماع إلى ذلك، حتى أصبح يهذي في الليل بكلام غريب ربما كان آيات أو شيئا من هذا القبيل الذي يقرأه، وحين اقترحت عليه مراجعة طبيب نفساني رفض ذلك وصرخ في وجهي قائلا بأنني أتهمه بالجنون. وفي الأسبوع الموالي حمل حقائبه وقرر العودة إلى قريته باقتراح من إمام المسجد وذلك لزيارة قبر أحد أولياء الله الصالحين الذين لهم بركة الشفاء ... .»[2] فيبدو من خلال سياق الحديث أن "أمقران" كان شخصا طبيعيا عندما كان يطالع كتب الفلسفة والتاريخ وغيرها، ولم يتغير إلا بعدما أخذ في قراءة كتاب الله – القرآن– والتغير كان إلى الأسوء طبعا، وهو ما يظهر من خلال العبارات الآتية :" كان يجيئني باكيا ويترجاني أن أحلق له بالموسة شعر لوحتي كتفيه جهة الظهر"، و" كان يجيئني من حين إلى آخر عاريا يعطيني بظهره ويطلب مني التدقيق في الكتفين هل بدأ الريش ينبت عليهما"، و"أصبح يهذي في الليل بكلام غريب"، و" اقترحت عليه مراجعة طبيب

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس ، أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 46 .
[2] المصدر نفسه ، ص 49 .

نفساني" وغيرها؛ مما يوحي بأن القرآن كان هو السبب في ما آل إليه "أمقران" من مرض نفسي، وإحباط، وفشل، وجنون .

إن هذه الصورة الموجودة في هذه الرواية، لا تعكس دائما حقيقة الشخصية المتدينة على أرض الواقع؛ إذ ليس بالضرورة، أن يكون أي شخص متدين، مقبل على قراءة القرآن، مدمن على سماع الأشرطة القرآنية، مريض نفسيا أو مخبول .

إن مثل هذا الخطاب المرئي يفرض وجود خطاب آخر خفي؛ يتبطن وراء العبارات لكن يستدعيه الظاهر، ويتجلى هذا في أن الشخصية البعيدة عن الدين هي شخصية ناجحة، مثالية يقتدى بها، ولكن لماذا تظهر الشخصية المتدينة في هذا المتن الروائي الجزائري المعاصر بأنها شخصية فاشلة، وأن الدين هو السبب في فشلها؟.

لا شك في أن الروائي يقصد من وراء ذلك، معالجة ظاهرة الازدواجية التي باتت معروفة في المجتمعات العربية المعاصرة، ومنها المجتمع الجزائري؛ حيث يبدي الإنسان مظهرا ويخفي مظهرا مناقضا، فهو بذلك يتطرق إلى قضية إبداء التدين، وإضمار العكس، كما نجد في الرواية محاولة لتسليط الضوء على قضية عدم الفهم الصحيح للدين، الذي تدين به الأمة، من قبل بعض شرائح المجتمع، وعدم الوعي بالتدين الحقيقي، ولا بحقيقة الممارسات الدينية؛ حيث المعتقد شيء، والعمل شيء آخر، وحيث الأفعال لا تعكس الأقوال، وحيث المظاهر الخارجية لا تعكس المعالم الداخلية؛ بمعنى أن الكاتب أراد من وراء ربط الشخصية المتدينة بالفشل في الحياة اليومية، التلميح إلى أن إنسان اليوم لا يعي من دينه إلا بعض الأمور، ولا يحصر تدينه إلا في اللباس الخارجي، وبعض الأقوال، أما التدين الحقيقي والمفروض أن يكون نابعا من أعماق الذات الإنسانية، وقائما على لباب الأمور لا على قشورها؛ لم يعد له مكان بين ظهراني ناس اليوم؛ ما أفرز تشويها لصورة الدين في نظر الذات، وفي نظر الآخر أيضا .

2-5-علاقة الدين بالمجتمع :

إن الإنسان يولد داخل المجتمع، ينمو ويتطور داخل المجتمع، يكبر ويتزوج، ويعمل، ويتعبد إلهه، ويمارس حياته الطبيعية داخل المجتمع، فشل أو نجح في حياته لا يمكنه أن يعيش في عزلة عن بني جنسه، ذلك أن الإنسان اجتماعي بطبعه فـ:« الإنسان حيوان يعيش باستمرار في صحبة غيره من بني الإنسان، ويكاد يعتمد في سنواته الأولى على الآخرين اعتمادا كليا. لذلك كانت له ميول طبيعية كثيرة تؤهله للحياة الاجتماعية المتناسقة ولحماية الصغير والضعيف .»[1] فلا بد له من تكوين جماعات كانت تعرف قديما بالعشائر والقبائل، وباتت تعرف اليوم بالمجتمعات – وإن كانت القبائل ما زالت موجودة اليوم ولكنها قليلة –. تحضرت هذه المجتمعات، ومع كل درجة تخطوها في سلم الحضارة تزداد مشاكلها وتتنوع.

ولما كان الدين منذ القديم أهم شيء في حياة الإنسان، حيث إن :« الإنسان كائن متدين، وإن اختلفت تجليات التدين، وتباينت التعبيرات الدينية في حياته، تبعا للزمان والمكان والثقافة، وتنوع البشر واختلافهم.»[2] ولأن المجتمع عبارة عن مجموعة من الناس :« حيث يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة، ويتخلى كل واحد عن سلطة التنفيذ السنة الطبيعية التي تخصه، ويتنازل عنها للجميع ينشأ حينئذ مجتمع سياسي أو مدني.»[3] فإنه؛ أي المجتمع يحتاج إلى شريعة تنطوي على قوانين ونواميس تنظم هذه الجماعة، لذلك فإن الدين له علاقة وطيدة بالمجتمع :« وقد تكون الديانة عاطفة فردية ونفسية قبل أن تكون ظاهرة اجتماعية مشتركة؛ غير أنها لا تحيا وتأخذ جسما إلا في المجتمع، إذ إن احتكاك الفرد بالفرد يزكيها وينشرها، ويجعل لها كيانا خاصا مستقلا عن إرادة الفرد.»[4] فالدين ينظم المجتمع، ويعمل

---

[1] كارل فلوجل ، جون ، الإنسان والأخلاق والمجتمع ، ت ، نويه ، عثمان ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 24 .

[2] الرفاعي ، عبد الجبار ، الدين والظمأ الأنطولوجي ، ص 71 .

[3] بياضي ، محي الدين ، المجتمع المدني في دول المغرب العربي ودوره في التنمية السياسية ، مذكرة ماجستير ، جامعة محمد خيضر ، بسكرة ، الجزائر2011م / 2012م ، ص 20 .

[4] شلحد ، يوسف ، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني ، الطوطمية – اليهودية – النصرانية – الإسلام – تح ، أحمد خليل ، خليل ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2003م ، ص 45 .

من أجل أن تسير الحياة طبيعية وهادئة في كنفه، ويسعى من أجل راحة الناس حتى يتفرغوا لعبادة الله، وهي الغاية التي خُلق لأجلها الإنسان .

فلولا وجود شريعة تنظم الحياة بين الناس؛ لتحول المجتمع البشري إلى مجتمع حيواني، وأصبح يحتكم إلى قانون الغاب؛ فابتداء من شريعة حامورابي البشرية (حيث وضعها واحد من البشر)، وانتهاء بالشريعة المحمدية الإلهية (حيث وضعها الإله)، احتاج المجتمع دائما إلى شريعة يحتكم إليها فيما يختلف فيه، ولم يستطع المجتمع أن يستمر دونها؛ حيث:« يتصل الدين بالمؤسسات والبنى الاجتماعية الأخرى (العائلة والطبقات الاجتماعية والمؤسسة السياسية وغيرها) اتصالا عضويا وتداخليا وتفاعليا فيكون فاعلا منفعلا، مغيرا متغيرا في آن معا .»[1] وبالتالي يمكن القول إن المجتمع ديني بطبعه، بغض النظر عن الدين المعتنَق.

ولأن الرواية ما هي إلا انعكاس للواقع، وتصوير لحياة الناس داخل مجتمعاتهم، إذ :« هي تحتضن جوانب كثيرة من صراع الإنسان في المجتمع بعد أن صارت تعتبر في نظر البعض الآلة التي تقيس حرارة المجتمع لأنها تتطرق إلى كافة تيارات الفكر، وتتكيف مع كل الأحوال والمواقف، وتتبع جميع المغريات التي تثيرها الظروف.»[2] فالرواية وإن كانت عالما تخييليا، فهي لا تتأسس من فراغ، إذ لا بد لها من تربة تنشأ فيها، ولا بد لها من عالم تستمد مادتها منه؛ هذه التربة، وهذا العالم ما هما إلا حياة المجتمع الواقعية، إذ :« تعد الرواية أهم جنس أدبي في تصويرها لواقع الحياة الاجتماعية؛ فقد استطاعت أن تحكي واقع الإنسان بهدف احتواء همومه، آلامه وأحلامه ورسم استراتيجيته الفكرية والجمالية.»[3] فالرواية تتأثر

[1] غدنز ، أنتوني ، علم الاجتماع ، ت ، الصياغ ، فايز ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، لبنان ، مؤسسة ترجمان ، عمان ، الأردن ، ط 1 ، 2005م ، ص 591 .

[2] سعدوني ، هند ، الأشكال الجديدة للفعل الروائي في الرواية الجزائرية العربية – بحث في الممكن النظري والمنجز التطبيقي – أطروحة دكتوراه ، جامعة الإخوة منتوري ، قسنطينة ، الجزائر ، 2015م / 2016 م ، ص 264 .

[3] مروك ، دليلة ، تحولات السرد في الرواية الجزائرية المعاصرة ياسمينة صالح أنموذجا وقائع المؤتمر الدولي الثاني عشر ، الرواية العربية في الألفية الثالثة ومشكل القراءة في الوطن العربي ، الجزائر ، 21 ، 22 أوت 2016م ، منشورات مركز جيل البحث العلمي ، لبنان ، طرابلس، فرع أبي سمراء ، د ط ، 2016م ، ص 146 .

بالمجتمع؛ من خلال محاولة تصويره فنيا وجماليا، دون أن تعكس وقائعه حرفيا. وتؤثر فيه؛ إذ تعمل على تغيير الذهنيات من خلال توجُّهها إلى القارئ الذي هو فرد من هذا المجتمع .

والرواية الجزائرية حالها من حال أي رواية؛ فهي ذات علاقة وطيدة بالمجتمع الجزائري :« فالرواية الجزائرية سواء المكتوبة بالعربية أم الفرنسية تعيد صياغة المجتمع بوصفه كيانا موضوعيا يتميز بوجوده المستقل عن الذات. لكن هذا الوجود ليس مفصولا تماما عن الذات المبدعة أو تحركه حتمية ميكانيكية، وإنما هي علاقة مؤسسة على صلة جدلية وثقى بين الأدب والواقع، صلة تعترف بدور الأدب في عملية التغيير، وإنه لا قيمة لنص أدبي لا يحركه هاجس التغيير.»[1] من هنا فالعلاقة إذن بين الرواية والمجتمع هي علاقة لا يمكن تهميشها، أو القفز عليها.

وبالتالي ها نحن مرة أخرى، أمام ثلاثية مهمة هي: الدين / المجتمع / الرواية، ولأن المجتمع لا يمكنه أن يعيش ويستمر دون دين، ففي الرواية إذن لا بد من وجود علاقات دينية تربط بين أفراد مجتمعها، أي المجتمع التخييلي، ولذلك سيتجلى الدين حتما في الرواية.

إن بعض المجتمعات تتخذ من الدين مرجعا رئيسا في تسيير وتنظيم أمورها، وعلى الخصوص المجتمع الإسلامي؛ لأن الدين الإسلامي يعد بمثابة شريعة حياة؛ فنصه المقدس تكفل بتوضيح جل ما يحتاجه الإنسان للحياة .

غير أننا نجد عادات وتقاليد، علقت وترسبت بحكم الزمن في الذاكرة الجماعية على أنها من الدين، والدين منها براء؛ فتضع بعض المجتمعات –لا سيما الإسلامية – قيودا يُمنع خرقها، وتؤكد أن عدم احترامها هو وقوع في المحظور الديني، والدين ليس منها في شيء، فعلى سبيل المثال لا الحصر، نورد قضية الطهارة والعفة، حيث تختص بها المرأة دون الرجل، بل ويطالب منها تقديم دليل عفتها؛ والمتمثل في غشاء البكارة، فيما لا يطالب الرجل

[1] مخلوف ، عامر ، الرواية والتحولات في الجزائر (دراسات نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية) ، ص 107.

بتقديم دليل على عفته؛ مع أن الدين الإسلامي يطلب من الجنسين على السواء: الذكر، والأنثى، التحلي بالعفة، والطهارة .

كما أن الدليل على عدم شرف المرأة، يتمثل في شهادة أربعة رجال على إقدامها على الزنا :« أما القرآن فقد اشترط أن يشهد أربعة شهود عيان لكي تتهم أي امرأة بتهمة الزنا، ولو كان – غشاء البكارة دليلا حقيقيا – لما أهمله القرآن .»[1] فالقرآن وإن تحدث عن الأبكار في آيات أخرى، إلا أنه لم يختزل شرف المرأة وعفتها، في غشاء صار من السهل جدا في زماننا هذا وضع بديل له؛ فالمجتمع إذن يفرض باسم الدين، طقوسا لا علاقة لها بالدين، ويوجب على أفراده احترامها، هذا الموضوع تم الالتفات إليه في "بوابة الذكريات" :« إن تعرف عليّ صديق من أصدقاء أبي في شارع من شوارع العاصمة بينما أنا أمشي إلى جانب هذا الشاب، وإن أسرّ بذلك لأبي، وإن استدعاني أبي إلى الامتثال أمام محكمته، فلن أعاود الظهور !..." كيف أخبره بأن جسدي بكر (هوس مجتمعنا منذ قرون) – وبأني لم أَقبل إلا القبلات (التي لم تؤثر فيّ، ولكن الخرق والخطر أثرا فيّ أيما تأثير!) كيف أجرؤ حتى على التقدم في هذا الميدان المحظور من قبل العفة أمام الأب؟.»[2] ففي هذا المقطع يتجلى الباعث على الخوف من السلطة الأبوية، ومن السلطة الاجتماعية؛ إنه الخوف من الظهور أما هاتين السلطتين بمظهر عدم العفة، وعدم الشرف .

ففي المجتمعات العربية، وخصوصا المسلمة، لا بد للفتاة من المحافظة على غشاء البكارة؛ لأنه العنوان الوحيد للشرف، ولا يقبل أي دليل غيره، وهي العقلية التي لم تتغير منذ قرون. إن عدم المحافظة على هذا الغشاء؛ تعني الاتهام المباشر للفتاة بالوقوع في المحظور، إنه محظور ديني، واجتماعي في نفس الوقت؛ مع العلم أن هناك الكثير من الفتيات من يولدن هكذا – أي بدون غشاء بكارة –، وأخريات يفقدنه نتيجة تعرضهن لحوادث

[1] النيهوم ، الصادق ، الحديث عن المرأة والديانات ، سلسلة الدراسات (1) ، تالة للطباعة والنشر ، الجماهيرية العظمى ، ليبيا ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 1، 2002م ، ص 84 .
[2] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 482 .

في الحياة اليومية، كما أن هناك الكثير من الفتيات اللواتي لا يتحلين بالعفة، ولكن يعرفن جيدا كيف يحافظن عليه، أو كيف يلجأن إلى العمليات الجراحية في حالات الاضطرار.

فهذه العقلية رغم كونها بدائية، ورغم أنه لا علاقة لها بالدين الإسلامي، إلا أنها تظهر أمام الناس، وكأنها نواميس نابعة من قلب الشريعة الإسلامية، ولا بد أن تحترم؛ مما يعني أن هناك أمور في الدين، فعلا لا يفقهها الكثير، وأن هناك أمور ظلت لعدة قرون لاصقة بالدين رغم بعدها عنه .

فالكاتبة تشير هنا إلى مسألة ربط أمور نابعة من لدن الإنسان بالدين، وبالنص المقدس، وهما منها براء، كما أن هناك إشارة ضمنية، إلى احتكار العقلية الذكورية لِسَنّ القوانين والشروط التي لا بد للمرأة من الخضوع لها، ومحاولة إخضاع المرأة لهذه السلطة الذكورية وتبرير كل ذلك بالدين .

من الممارسات الاجتماعية الأخرى، التي يتم فيها خرق التعاليم الدينية، وتجاوز النصوص المقدسة، واستبدالها بتعاليم مستمدة من الذهنية العربية الجاهلية، نجد قضية تزويج الفتاة دون إذنها؛ حيث يتكفل الولي باختيار زوج المستقبل بالنيابة عنها، هذه الظاهرة كانت، ولما تزل تمارس في بعض المجتمعات العربية، وموجودة أيضا في بعض المناطق من ربوع الجزائر، حيث تجد الفتاة نفسها مرغمة على الزواج من شخص لم تكن لها يد في اختياره، ولم تُسأل حتى عن رأيها فيه، ولم تسنح لها الفرصة حتى بسماع الخبر في أوله، وإنما ينهي الأب إلى مسامعها خبر تزويجها، بعد أن يكون الأب قد مد يدها إلى من اختاره هو، ورأى فيه الشخص المناسب .

يحدث كل ذلك في مجتمع إسلامي، يقعون في المحظور وهم يعون أن نكاح المرأة بدون رضاها مردود، ويفعلون ذلك، ويصرون على هذه الممارسة، ويمنحونها طابع الشرعية، مع العلم أن الإسلام اشترط حضور الولي في النكاح، لكنه لم يفوض له اختيار الزوج، وعدم استئذان الزوجة، وهو ما يؤكده نص الحديث الشريف :[**حَدَّثَنَا مُعَاذ بن فضَالَة، حَدَّثَنَا**

هِشَام عَنْ يَحْيَ عَنْ أَبِي سَلَمَة أَنَّ أَبَا هُرَيْرَة حَدَّثَهُم أَنَّ النَّبِي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم، قَال : "لا تُنْكَحُ الأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلا تُنْكَحُ البِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَن". قَالُوا : يَا رَسُولَ الله! وَكَيْفَ إِذْنُهَا؟ قَال: "أَنْ تَسْكُتَ".][1] فهذا الولي، الرجل، أبا كان أو أخا أو ابنا أو عما أو أيا كانت درجة قرابته، التي كفلت له حق الولاية على المرأة، يستغل ضعفها، ويستغل بعض النصوص المقدسة، على غرار "إذنها أن تصمت" فيسيئ فهمها، وأحيانا يتعمد سوء فهمها، فما دامت الشريعة حصرت رأي المرأة في الصمت، فلماذا تُسأل؟! لكن الشريعة لم تقل ذلك؛ بل قالت إن سؤالها واجب، وإن قبولها صمت، لكن رفضها صوت.

للأسف هذه الظاهرة نشاهدها حتى في أيامنا هذه، وإن قلت رقعتها وانحسرت، إلا أنها ما زالت موجودة.

إن تزويج البنت، ثيبا كانت أو بكرا، غصبا عنها ودون رضاها، ودون استئذانها، باطل بنص الحديث الشريف :**[حَدَّثَنَا اسْمَاعِيلُ، قَال: حَدَّثَنِي مَالِك عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَان بْنِ القَاسِم عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَان وَمُجَمِّع ابْنَيْ يَزِيدَ بْنِ جَارِيَة عَنْ خَنْسَاء بِنْتُ خِذَام الأَنْصَارِيَّة : أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ ثَيِّبَ فَكَرِهَتْ ذلك، فَأَتَتْ رَسُولَ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم فَرَدَّ نِكَاحَهُ.]**[2] وبالتالي فتزويج البنت مكرهة محظور؛ إذ لابد من أخذ رأيها قبل الفصل، والحسم في مسألة الزواج، ومع ذلك نجد مثل هذا الأمر يحدث بتواطؤ الجميع، وأمام مرأى الجميع، وكأنه أمر مباح، ومشروع.

هذه الممارسة قد تجعل المرأة تنقم على الدين، وعلى نص الدين، وعلى رجل الدين، مع أن الدين بريء من كل هذا، والمشكل ليس في الدين، ولا في نصوصه المقدسة، بل في سوء استغلال هذه الأخيرة .

---

[1] البخاري ، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبة ، صحيح البخاري ، تح ، صدقي جميل العطار ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، د ط ، د ت ، باب لا ينكح الأب و غيره البكر والثيب إلا برضاها ، رقم الحديث 5136 ، ص 1320 .

[2] المرجع نفسه ، باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود ، رقم الحديث 5138 ، ص 1320 .

هذه الممارسات الظالمة للمرأة، المنتهكة لحقوقها، في المجتمعات الإسلامية، دفعت "**آسيا جبار**" إلى الوقوف على هذه الظاهرة، وجس الآلام الدفينة التي تخلفها مثل هذه الممارسات في نفسية المرأة المصادرة حريتها في أهم شيء في حياتها؛ وهو اختياها لقرينها ورفيق دربها، يأتي ذلك بصوت بطلة من بطلات رواية "نساء الجزائر في شقّتهن" :« اصطحب أبي، خلال رخصة، جنديا آخر: كانت عماتي صامتات. كنت سأُمنح مثل طفلة زوجوها منذ فجر التاريخ...قالوا، بخصوص ابن الأجنبي، أن الأب هو الذي قرر ذلك. كانت العمات يبكين، وكن يقلن لو أن الجدة ما زالت حية لما تجرأ الأب أبدا أن يفعل ذلك ... .»[1] فنلاحظ أن العمات اكتفين بقول : "الأب هو الذي قرر ذلك"، مما يوحي بأن قرار الأب هذا غير قابل للنقاش، وكأنه قرآن منزل .

تسترسل هذه البطلة في سرد تفاصيل قصة تزويجها :« خضّبوني وأنا في سنّ الثالثة عشرة، ونتشوا حاجبي، ونزعوا شعر إبطي وعانتي، ووضعوا طرحات لامعة على جبيني وعلى وجنتيّ، واشتروا لي بغلات موشحة زخارف. كان قلبي يخفق خفقانا بسبب ارتحالي الأول، أنا، المُزوّجة منذ البدايات .»[2] فهي لم تتجاوز سن الثالثة عشر عندما اتخذ والدها قرار تزويجها بجندي أجنبي، بل الأمر أدهى من ذلك؛ لقد باعها مقابل ثمن بخس، وكأنها مجرد متاع :« أنت التي باعك أبوك مقابل زجاجتي بيرة في مدينة من مدن تقبع فيها حاميات الجند! .»[3] هذا ما قيل لها عندما انتقلت إلى بيت زوجها .

تعود هذه البطلة بذاكرتها إلى الوراء، لتحكي لنا عن حالتها النفسية، وهي تتذكر الكيفية التي زُجت بها إلى عالم الزوجات، وكيف ردّت على وضعها :« أخيرا الجري. ذات ليلة، هربت دون حجاب مرتدية ثوبا فضفاضا أحمر وبداخلي هذه الكلمات :"الجري أماما ...أماما دائما!" لم يعد يوجد جنوب ولا شمال؛ ثمة فضاء والليل، ليل حياتي الطويل الذي

[1] جبار ، آسيا، نساء الجزائر في شقّتهن ، ص 96 .
[2] المصدر نفسه ، ص 96 .
[3] المصدر نفسه، ص 97 .

بدأ.»[1] فالرد إذن كان عبارة عن الهروب، وهامت على وجهها، لم تقصد وجهة معينة، فكل الجهات صارت متشابهة، حقيقة واحدة باتت تدركها، هي أن حياتها لم يعد بها إلا الظلام، لقد تحولت إلى ليل.

لقد وضعت الكاتبة اصبعها على الجرح الدامي، وكشفت عن سيل من الأحاسيس المريرة، التي تعتري كل امرأة راحت، وتروح ضحية لمثل هذا الظلم، باسم تطبيق تعاليم الدين الإسلامي، فالكاتبة أرادت أن تعطي للمرأة حقها في الكلام، في الإدلاء بصوتها، في التمتع بحريتها، وإن على الورق، لعل وعسى، يأتي يوم تنتهي فيه هذه الممارسات الظالمة، ويتوقف المجتمع عن مثل هذه الخروقات، لعل الكائن الحبري يؤثر يوما في الكائن البشري، لعل هذا الأخير يقتدي بالكائنات الورقية، ويثور يوما ضد الظلم المسلط عليه من قبل العقلية الذكورية المتسلطة، ويكسر الحواجز، وأهما حاجز الصمت، ويطلق لصوته العنان ليخرج من كهف الصمت الذي ضرب عليه لقرون عديدة، لعل هذا ما استطاعت "**آسيا جبار**" أن تقدمه للمرأة الجزائرية، ولنظيرتها التي تعاني مثلها في العالم؛ أن تحررها وإن على الورق .

من كل ما سبق نستنتج ما يلي :

- أن الدين تواشج مع عناصر الرواية، ومع موضوعاتها المعالجة من الشخصيات، إلى الإرهاب، إلى الزواج ، إلى الفشل والنجاح، إلى المجتمع .
- أن الدين يوما بعد يوم يثبت أهميته في حياة الإنسان مهما تقدم بها عهد التكنولوجيا، فهو قضية لحوحة، لابد من الوقوف عندها في كل مرة :« فالدين بتطرفه وتسامحه أصبح سؤال الحاضر الآن.»[2] فكل الأديان تفرض نفسها اليوم، كما فرضت نفسها فيما مضى على الكتابة، وستظل كذلك .

[1] جبار ، آسيا، نساء الجزائر في شقّتهن ، ص 98 .
[2] جميدة، بسام ، المحظور في الأدب، محاكاة الواقع أم ولع الشهرة ؟ ، مجلة أعناب ، العدد 3 ، دار الشرق ، الدوحة ، قطر ، جانفي 2016م ، ص 12 .

- يصعب الإلمام والإحاطة بقضية الدين من خلال متن واحد؛ لتشعبها، وغموضها، وارتباطها بالجانب الإلهي، حيث توجد أسرار لا يمكن أن يعرفها البشر، وتبقى حكرا على الذات الإلهية المقدسة .
- المعرفة بأي موضوع تعد شرطا ضروريا للكتابة فيه، ولكنها فيما يخص موضوعة الدين تعد شرطا نافذا، وإلا كانت محاولة الكتابة فيه ضربا من اللغو، نظرا لما يحيط به من صعوبات جمة .

الفصل الثالث : الخطاب الديني بين التقديس والتدنيس في روايات "أمين الزاوي" و"آسيا جبار"

1- الرواية الجزائرية والمحظور

1-1– الرواية النسوية الجزائرية والمحظور الديني

1-1-1- تجليات المحظور الديني عند مليكة مقدم

1- 2- الرواية الرجالية الجزائرية والمحظور الديني

1-2-1- تجليات المحظور الديني عند كمال بركاني

2- روايات أمين الزاوي وآسيا جبار دراسة تطبيقية

2-1- قضايا الاختلاف بين أمين الزاوي وآسيا جبار

2-1-1- الجندر والإبداع الأدبي

2-1-2- اللغة الروائية

2-1-3- المضمون الروائي

2-1-4- الأسماء المستعارة

2-1-5- بيئة الكاتب

2- 2- مستويات المحظور الديني في روايات أمين الزاوي وآسيا جبار

2-2-1- المحظور الديني العقائدي

2-2-2- المحظور الديني المادي

2-2-3- المحظور الديني الأخلاقي

2- 3- تدنيس حرمة المقدسات الدينية

2-3-1- تدنيس قدسية المعتقد

2-3-2- تدنيس قدسية الزمان الديني

2-3-3- تدنيس قدسية المكان الديني

2-3- 4- تدنيس قدسية الطقس الديني

2-3-5- تدنيس قدسية الرمز الديني

1-الرواية الجزائرية والمحظور:

منذ ظهور الرواية الجزائرية؛ السابقة المكتوبة باللغة الفرنسية؛ بحكم أسبقيتها زمانيا، وفنيا، حيث يرجع النقاد ظهورها إلى الخمسينيات :« لقد ظهرت الرواية بالجزائر أول ما ظهرت، كجنس أدبي حديث، باللغة الفرنسية عقدين أو أكثر قبل أن تظهر باللغة العربية.»[1] واللاحقة، المكتوبة باللغة العربية، باعتبارها تأخرها في الظهور؛ حيث تعود إلى مطلع السبعينيات؛ والروائي الجزائري يحاول التنويع في المواضيع المتناولة، مع الحفاظ على خيط رفيع، يربط بين المضامين الروائية، والمجتمع الجزائري المعبّر عنه .

لكن هناك موضوع، لا يكاد يخلو منه أي نص روائي جزائري – باستثناء النزر القليل الذي يمكن أن نمثل له بأعمال ياسمينة صالح وزهور ونيسي– ألا وهو موضوع الثالوث المحرم (الدين، الجنس، السياسة)، وإن كان هذا الموضوع، يتجلى بشكل واضح في الروايات الواقعية؛ إلا أننا لا نعدم مثل هذا الطرح حتى في الروايات ذات الخيال العلمي، وكذا الروايات العجائبية .

وسنحاول أن نبحث عن العلاقة بين الرواية الجزائرية، والمحظور؛ يعني: كيف تعاملت معه؟ هل طغى هذا الموضوع على الرواية أم احتل مساحات قليلة فقط؟ .

وسنبدأ بالرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية للأسباب الآنفة الذكر؛ حيث نجد جل الروائيين، قد سلطوا الضوء على المحظورات الثلاث، وكان السبب الرئيس؛ هو تلك الفروقات الملاحظة بين الفرنسيين، وسكان الجزائر الأصليين أو ما يعرف بالأهالي، في نمط العيش، والمعتقدات، وممارسات الحياة اليومية :« ويرى مولود فرعون في شهر رمضان الذي يمثل صيامه الركن الرابع من أركان الإسلام، شهر عذاب وبؤس في قرية إغيل نزمان "فرض محمد على أتباعه صوما متواصلا ليجعلهم يحسون بآلام الجوع. وفي آخر المطاف،

[1] المودن ، حسن ، جدل الجسد والكتابة في رواية "أشجار القيامة" للروائي الجزائري بشير مفتي ، مجلة الخطاب ، العدد 4 ، منشورات تحليل الخطاب ، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع ، تيزي وزو ، الجزائر ، جانفي 2009 م ، ص 59.

فإن النتيجة ليست جيدة، لأن الصائم يعيش طيلة يومه في انتظار ما سيأكله في المساء"...فنلمح ضمنيا من هذه الفقرة بأن رمضان لا يعني شيئا لأنه لا يعلم الناس شيئا، فهم لا يهتمون فيه سوى بسد جوعهم في نهاية اليوم الذي قاموا بصيامه. وفي نهاية المطاف لا يمكن للغني الصائم أن يحس بما يعانيه الفقير الذي لا يملك على مدار العام قوت يومه. وهكذا يختفي المغزى الروحي من صيام شهر رمضان شهر التوبة والغفران، الذي لا يختلف فيه الغني عن الفقير سوى بتقوى الله .»[1] فمولود فرعون في تناوله قضية المحظور الديني؛ أثار مسألة جدوى العبادات، والطقوس الدينية، حيث بات المجتمع يطبقها بصفة آلية، خاوية من معانيها الروحية، ففي حالة الصيام مثلا؛ لم يعد الإنسان يعي الغاية منه، والفوائد المرجوة منه؛ وإنما أضحى الإنسان يصوم، ولا يفكر في الإنسان الفقير، الذي لا يجد ما يَسُدّ به رمقه، وبالتالي الإحساس بالفقراء وما يكابدونه من ألم الجوع، ما يدفعه إلى المسارعة لمساعدتهم تقربا إلى الله، بل أصبح لا يفكر إلا في الأكل وموعد الفطور، وهو بهذا يعالج مسألة مهمة في الدين والمجتمع، إلا أن طريقته في المعالجة لم تكن إيجابية باقتراح حلول نموذجية، وإنما اكتفى بطرح بديل سلبي، تمثل في رغبته في ترك الصيام ما دامت المنفعة المرجوة منه لم تتحقق.

يشير"مولود فرعون"، إلى محظور ديني آخر، يتمثل في قضية إيمان بعض فئات المجتمع بالمرابطين، وأولياء الله الصالحين، الذين ما هم في الحقيقة إلا منجمين ومشعوذين؛ :« كما يشير فرعون إلى تقديس سكان القرى القبائلية للمرابطين الذين كتب يقول عنهم :رجال دين وبركة. يوجدون فعلا في مكانهم في هذه الطبيعة المستقرة، والصخور الرمادية، والخضرة المرضية. هنا تتم كتابة كل أنواع التمائم والرقية ويتم التضرع إلى الموتى ونلمح ضمنيا بأن هؤلاء المرابطين يتخفون تحت غطاء الدين الإسلامي، لكي يتسنى لهم القيام بكل

[1] حاج براهيم ، كنزة ، التأثيرات الأجنبية في روايات مولود فرعون ، ص 99 .

أنواع الطقوس والشعائر من تنجيم وشعوذة واستحضار أرواح الموتى، من أجل نيل الجاه والمال من الأهالي القبائليين البسطاء .»[1] وهو بذلك يلمح إلى مسألة الفهم المغلوط للدين.

القضية نفسها طرحها "محمد ديب"، ووفق المنظور نفسه :« ويكشف محمد ديب في روايته "الرب في بلاد البربر" عن بعض السلوكات السلبية المنافية للدين، كزيارة القبب، واللجوء إلى المشعوذين. يقول بطل الرواية "كمال وائل": "لا يخفى عليك، مثلما لا يخفى علي، مدى تأثير حجاب الظلامية الذي ساعد على امتداده التمسك الشعبي بالأولياء في بلادنا، وكذا كل ممارسات الشعوذة وكل التجارة التي تروج للتمائم والعطور.»[2] ولعل الحديث عن مثل هذه المحظورات، مرده للمحاكاة الصادقة لما يجري في المجتمع؛ لأن كليهما كان يتحدث عن المجتمع الجزائري، وهذه الظاهرة، والممارسات الطقوسية، موجودة فعلا لدى بعض الفئات من مجتمعنا .

في حين ذهب "مولود معمري" إلى طرح قضية أخرى من قضايا المحظور الديني، تمثلت في الإلحاد، وكيفية تقبل المجتمع الجزائري للفرد الملحد بينهم :« حاول مولود معمري أن يستعرض، منذ الصفحات الأولى لروايته "سبات العادل" قضية وجود الله سبحانه وتعالى أو إنكارها من خلال شخصية "أرزقي"، فهو نموذج الجزائري الذي تعلم في المدارس الفرنسية وقرأ لفلاسفة أوروبا كالفلسفة الوجودية أو الفلسفة الإلحادية الإنكارية. حاول أرزقي أن يجتهد بفكره ويطبق ما اكتشفه في الكتب الغربية على المجتمع القبائلي المنتمي إلى الثقافة الإسلامية، وكان نقاشه وتحليله منصبا على منطق الخلق وخاصة الخير والشر وكذا خلق العذاب والآلام وهو بذلك أقرب إلى تحليلات الفكر الوجودي لقد اكتشف هذا الابن بحكم ما رآه في الحياة من تناقض أن ينفي وجود الله، وهو يحاول إثبات ذلك لوالده، أما الأب من جهته فرفض مجرد تصور أفكار ملحدة بل زعم أن ابنه تآمر مع الشيطان .»[3] فالرفض

[1] حاج براهيم ، كنزة ، التأثيرات الأجنبية في روايات مولود فرعون ، ص 99 .
[2] جبور، أم الخير ، الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية ، دراسة سوسيو نقدية ، ص 282 .
[3] المرجع نفسه ، ص 283 .

المطلق، هو مصير أي فرد جزائري، يعلن إلحاده داخل الأسرة الجزائرية؛ بحكم أن المجتمع الجزائري هو مجتمع مسلم :«– يكفيك اليوم أن تفهم أن وجود الشر هو إدانة للرب.

– ...لا ، ولكنني قرأت في الكتب .

– وماذا قرأت فيها ؟

– ألا وجود للإله .»[1] وفي الحقيقة نجد أن موضوع المحظورات الثلاث، وعلى رأسها المحظور الديني، قد تجلى بشكل واضح في الروايات الفرانكفونية الأولى، التي ظهرت أثناء استعمار فرنسا للجزائر، حيث كان التعايش بين ثقافتين مختلفتين أو متناقضتين، هو الذي يدفع إلى إثارة هذه المواضيع .

بينما ذهبت "فضيلة الفاروق" إلى تعرية النظام السياسي في الوطن العربي عموما، وفي الجزائر خصوصا:« في رواية "تاء الخجل" للجزائرية "فضيلة الفاروق" إشارة للخلافات السياسية التي عمت بين الأحزاب حتى تحول موظفوا المؤسسة الواحدة إلى أعداء...وعليه تقوم الفاروق، برأي "سوسن ناجي"، بإبراز فساد الدولة من خلال فساد النظام الاجتماعي فيها .»[2] فلطالما كشفت "الفاروق" خبايا الأنظمة الساسية، ولربما كان لحياتها في بيروت تأثير واضح على توجهها هذا؛ حيث تتعدد هناك الأحزاب السياسية، ويكثر التطرف السياسي، ما دفعها إلى محاولة كشف الأقنعة السياسية المزيفة .

كما كان كل من المحظور الديني، والسياسي، والجنسي، حاضرا في أعمال "أحلام مستغانمي"، مثلها مثل أي كاتب جزائري :« تثبت الكاتبة العربية اطلاعها الواسع في أمور الدين، وتظهر مواقفها المؤيدة أو المعارضة للدين، أو لممارسات الناس ضد المرأة باسم الدين. وتكشف عن جرأة بالغة في خرق المحظورات التي تسعى إلى حصر ابداعها في مضامين ترتبط بحياة المرأة المنزلية والعائلية. وإلى ذلك تشير "أحلام مستغانمي" ساخرة في

[1] جبور، أم الخير ، الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية ، دراسة سوسيو نقدية ، ص 283 .
[2] صفوري ، محمد قاسم ، شعرية السرد النسوي العربي الحديث ، (1980 – 2007) ، أطروحة دكتوراه ، جامعة حيفا ، حيفا ، فاسطين ، نوفمبر 2008م ، ص 239 .

"ذاكرة الجسد" مخاطبة مدينة قسنطينة بقولها :" سلاما أيها المثلث المستحيل ..سلاما أيتها المدينة التي تعيش مغلقة وسط ثالوثها المحرم (الدين – الجنس– السياسة)" .»[1] وظل حضور هذا الثالوث المحرم، يدلي بظله على الأعمال الروائية الجزائرية المعاصرة؛ حيث تجلى أيضا في آخر أعمال "فضيلة الفاروق"، وهو ما أكده الناقد "محمد قاسم صفوري" :« تعالج الكاتبة الجزائرية فضيلة الفاروق في رواية أقاليم الخوف، موضوعات كان الخوض فيها محظورا على المرأة، وهي ما تعرف بالثالوث المحرم : الدين، السياسة، الجنس، لكن الكاتبة العربية المعاصرة تحدت الأعراف الأدبية والاجتماعية، فولجت المحظور، وطرحت هذه المضامين في نتاجها الأدبي .»[2] لقد تحدثت "فضيلة الفاروق" في هذه الرواية عن المحظور السياسي، حيث طرحت موضوع خوف النظم العربية من إسرائيل، وهو موضوع يقل تداوله بين الروائيين العرب، لكن الكاتبة تجرأت وحكت عن إسرائيل، وما تبثه من رعب في أوساط الأنظمة العربية، وأعطت رأيها في إسرائيل بشكل ينم عن جرأة كبيرة :« توجه الرواية نقدا لاذعا للدول العربية برمتها نتيجة نظرتها الانهزامية لإسرائيل، فتقول :"إسرائيل هي البعبع الذي يخيف العرب جميعهم من الخليج إلى المحيط، وبالنسبة لي لم تكن أكثر من الإبرة التي يخاف منها الأطفال".»[3] ولم تكتف بذلك فلجأت إلى كشف الوجه الحقيقي للولايات المتحدة الأمريكية، ودعواها المزيفة للسلام :« يلتقي القارئ بموضوعية السرد منذ استهلال الرواية، إذ تدين الرواية السياسة الأمريكية المسيطرة على العالم، وجل هدفها هو استغلال الآخرين، دون أن تبالي بمصيرهم .»[4] كما عملت "فضيلة الفاروق" على طرق تيمة المحظور الجنسي :« إن طرح موضوعة الجنس، وتفصيل ممارسات البطلة الجنسية، تظهر جرأة الفاروق خاصة، والكاتبة العربية المعاصرة عامة، على خرق المحظور.»[5] موظفة لذلك

[1] صفوري ، محمد قاسم ، شعرية السرد النسوي العربي الحديث ، (1980 – 2007) ، ص 254 .
[2] صفوري ، محمد قاسم ، سقوط الأقنعة في رواية أقاليم الخوف لفضيلة الفاروق ، مجلة المجلة ، العدد 4 ، مجمع اللغة العربية ، حيفا ، 2013م ، ص 65 .
[3] المرجع نفسه ، ص 72 .
[4] المرجع نفسه ، ص 73 .
[5] المرجع نفسه ، ص 77 .

لغة جريئة، مؤكدة على قدرة الكاتبة الجزائرية المعاصرة على خرق المحظورات، وقدرتها على الكتابة في كل الموضوعات .

"واسيني الأعرج"، هو الآخر عمل على خرق المحظور في كتاباته؛ حيث نجد :« نقدا صريحا للوضع السياسي الذي أوصل الفرد الجزائري إلى حالة اكتئاب حيث الفرد الجزائري هو المظلوم والسلطة التي يمثلها الحاكم هي الظالم : "السجون اتسعت والقضاء مثل السوق القاتل والمقتول في ميزان واحد في كفة واحدة" .»[1] وقد تجرأ الكاتب على وصف السلطة في إحدى رواياته بعبارة (ابن كلبون) :« وأكد السارد على أن بني كلبون أساس الفساد في البلاد ولم يكفهم ذلك بل أرادوا خلق أفراد جدد تابعين لهم يمتازون بالجهل يوافقون على كل ما يقال، لا يمانعون على حصول أي أمر وهذا ما يؤدي بالبلاد إلى الهلاك.»[2] ومعروف عن الكاتب، أنه أكثر من تعرض لفضح خبايا النظام السياسي في الجزائر، ولم يداهن السلطة يوما .

كما نجد خرقا واضحا للمحظور الديني في رواياته :« تطرق واسيني الأعرج في روايته سيدة المقام إلى الجانب الديني لكن بشكل يمكن القول عنه متطرف. ينطلق تطرفه من وجهة نظره حيث رأى أنه يجب تجاوز العقيدة وأمور الدين منطلقا في ذلك من استعمال لفظة الجلالة في مواضيع لا يليق أن تستعمل فيها، وتهكم وسخرية من عدة أمور في الدين وكل ذلك تحت غطاء الحرية .»[3] وليس في روايته "سيدة المقام" فقط، بل في عدة روايات، نجده يتناول المحظور الديني بعدة طرق؛ لدرجة التطرف أحيانا .

وحتى في تناوله للمحظور الجنسي، بلغ الكاتب درجة خدش حياء القارئ على حد تعبير الدكتور "سيليني نور الدين" :« تأتي سيولة هذه الألفاظ الجنسية بلغة عامية بحتة، بينما تقتصر الفصحى على تهذيب ما لا يهذب وتنظيم ذلك اللامعقول في الإنسان وهذا ما

[1] براهمي ، نسرين ، آليات تحول الشكل الروائي الجزائري مقاربة بنيوية – من خلال نماذج- ، مذكرة ماستر ، جامعة العربي التبسي ، تبسة ، الجزائر ، 2016م / 2017م ، ص 97 .
[2] المرجع نفسه ، ص 98 .
[3] المرجع نفسه ، ص 99 .

يدفعنا إلى اعتبار مشروع الكاتب في تحريره لخطاب الجنس لا يزال تحت الظل يرزح تحت لغة غير رسمية، غير قادرة على بلورة مفهوم نقدي حضاري له فضلا عن تحريره من عقدة الإثم والتخجيل، ولربما عزوف القارئ العربي البسيط والأكاديمي منه على بعض روايات الأعرج واسيني خير دليل على ذلك، لما تعرضه من مشاهد وألفاظ حول الجنس تخدش حياءه، وتدرك خصوصياته وحميميته في حصونها.»[1] كما يلاحظ على روايات الكاتب طغيان المحظورات الثلاث، إذ نجدها تشغل حيزا كبيرا من المساحات الورقية في متونه .

فالروائي الجزائري لم يخش شيئا، بل تحدث في كل شيء، طرق كل الموضوعات، وخرق كل المحظورات، وخاض في كل الحميميات، التي تمس المواطن الجزائري؛ محاولة منه لإثبات حضوره في المجتمع الجزائري، سواء الذي عاش مع المجتمع على أرضه وجغرافيته، أو الذي قطن جغرافيات أخرى بجسده، لكن قلبه ظل مستوطنا أرض الجزائر.

ومع تطور مسار الإبداع الأدبي في الجزائر، تعددت المواضيع، واللغات، والأساليب، وطرق المعالجة، ولم يبق المحظور حكرا على الثلاثي المشهور(الدين، الجنس، السياسة) . بل ظهرت محظورات أخرى، لا تقل أهمية عن السابقة : كإعادة كتابة التاريخ، أو فضح تزييف الحقائق المتعمد أحيانا :« وما هي في واقع الأمر وقفا على هذا الثالوث، فهي أكبر وأوسع وتتعدى هذه العتبات والخطوط الحمراء والحدود لتمتد إلى فضاءات أخرى ليست أقل شأنا، فالتابوهات تشمل كل ما يحرم مسه أو ما لا يحل انتهاكه في المجتمع، ومن شأنه أن يثير حساسية وجدلا وفتنة. فمن التابوهات الأخرى التي لا تقل أهمية تابوهات قبلية وطائفية ومذهبية، ومن جملة ذلك على سبيل المثال حساسية كتابة الكردي عن العربي، أو العربي عن الأمازيغي، أو السني عن الشيعي، أو المسيحي عن المسلم، أو المسلم عن اليهودي أو

[1] سيليني ، نور الدين ، تيمة الجنس في خطاب الروائي واسيني الأعرج بين الوعي القائم والممكن الزائف سيدة المقام نموذجا ، الملتقى الوطني الأول حول : النقد الأدبي الجزائري ، منشورات جامعة مسيلة ، 21 ، 22 ماي 2006م ، ص 413 .

المسيحي الكاثوليكي عن المسيحي البروتستانتي، وغير ذلك .»[1] ولم يعد المقدس إحدى الأمور السابقة فقط؛ فالثورة أصبحت مقدسا، وأي طعن فيها أو في مبادئها، يعد هو الآخر محظورا :« إن فعل الكتابة عن الثورة أو الحرب محفوف بالمخاطر، إذ إن إعادة إنتاج خطاب الثورة سرديا هو في حد ذاته محاولة للتشكيك في حقيقة ما حدث، وخصوصا أن الرواية ترسم صورة دقيقة للخسارات والقسوة التي تحويها التغيرات التي مرت بها الجزائر، حيث تخترق تابو المقدس، أي تابو التاريخ في سبيل تقديم منظور آخر لما حدث، يكشف الملابسات والتفاصيل التي تهملها الروايات التاريخية الرسمية .»[2] أمور عديدة إذن بات تناولها محظورا، وأصبحنا اليوم أمام عدة محظورات، على غرار: المحظور الثوري، والمحظور التاريخي، والمحظور الطائفي ...إلخ .

وإثارة ملف الخونة في الجزائر، يعد أيضا محظورا، وهي المغامرة الروائية التي قامت بها الكاتبة الفرانكفونية "أليس زنيتر" :« والمسكوت عنه هو في الغالب مسائل محظورة أو مخجلة أو مؤلمة لا يجدر بالمرء إثارة رواسبها، حذر الإدانة سياسيا أو اجتماعيا أو نفسانيا، وهي هنا مجتمعة في حالة" عليّ" أحد أبطال رواية أليس زنيتر" فن الفقدان".»[3] وقد أعربت الكاتبة عن خوفها من ردة فعل المجتمع تجاهها، حيث أخرجت إلى النور مسائل لطالما لفها حجاب التعتيم .

لقد عمل الروائي الجزائري على خرق المحظور على تنوعه، ولم يخش سلطانا، ولا رقيبا، وكان التطرق إلى المحظورات في غالبية الأحيان، يتم بشكل خادم لبنية العمل الروائي الموضوعاتية والفنية، ولم يكن ترفا، أو إضافة زائدة، أو تحقيقا لمآرب أخرى على غرار: الشهرة، أو تحقيقا لقاعدة خالف تعرف .

---

[1] ابن زادي ، مولود ، الأدب في مواجهة التابوهات ، جريدة القدس العربي ، مؤسسة "القدس العربي" للنشر والإعلان ، لندن ، السنة 28 ، العدد 8447 ، الأربعاء 27 أفريل 2016م ، ص 13 .

[2] المأمون ، عمار ، رواية تفتح نوافذ حرب التحرير الجزائرية ، جريدة العرب ، لندن ، السنة 38 ، العدد 9953 ، الجمعة 19 جوان 2015م ، ص 14 .

[3] العيادي ، أبو بكر ، "فن الفقدان" رواية تنبش المسكوت عنه في الذاكرة الجزائرية ، جريدة العرب ، لندن ، السنة 40 ، العدد 10809، السبت 11 نوفمبر 2017م ، ص 15.

1-1-الرواية النسَوية الجزائرية والمحظور الديني :

لقد عرفت الجزائر، الرواية النسَوية، شأنها في ذلك شأن الدول العربية الأخرى، غير أن العشرية السوداء كان لها الأثر البالغ في حياة الكتاب الجزائريين، ولا سيما النساء منهم، لما خلفته في المجتمع الجزائري من قضايا، يمكن معالجتها أو نقلها للقارئ، وإن كان الاختلاف واضحا بين ما سبكته يد الرجال في الرواية، وما سبكته يد النساء .

ورغم ما اعترى قضية التسمية (أدب نسَوي / أدب رجالي) من رفض وقبول، كما سيتجلى معنا ذلك لاحقا في قضية الإبداع الأدبي والجندر؛ إلا أن التمييز بقي واضحا، دالا على وجود هذه الممارسة، ودالا أيضا على دخول المرأة عالم الإبداع، سيّما الروائي، بمهارات قد تساوي مهارات الرجل، وقد تفوقه أحيانا .

وتجدر الإشارة، إلى أنه رغم كل ما حام من شكوك حول ما يدعى بالكتابة النسَوية، وكل ماحيك ضدها من اتهامات، أو قيل في حقها من مرافعات، من قبل أقلام انبرت تدافع عنها، وتعترف بأحقيتها في الوجود، ورغم إجماع معظم النقاد على :« رفض المصطلح؛ إما لأن التصنيف قائم على أساس الجنس- ذكر، أنثى – وفي هذا انتقاص من قيمة الأدب الذي تكتبه المرأة؛ باعتبار ثقافة المجتمع التي ينتمي إليها كل من المبدع والمتلقي الذي تكون فيه الذكورة أفضل من الأنوثة، وإما لغياب خصوصية تميز كتابة المرأة عن مثيلتها عند الرجل مما يؤهلها لأن تتبنى مصطلحا يحدد هويتها .»[1] إلا أن التسمية بقيت موجودة؛ إذ لابد من مرور فترة زمنية، كفيلة ببلورة هذا الاتجاه، ثم لابد من مرور فترة أخرى، كفيلة بمحو هذه التسمية من الوجود؛ حتى لا تغدو هناك كتابة نسَوية، وكتابة رجالية، وحتى يصبح التفريق بين ما تكتبه المرأة، وما يكتبه الرجل، قائما على معيار الجودة الفنية، والقيمة الأدبية، لا على أساس الجنس البيولوجي لصاحب الكتابة :« فتقسيم الكتابة عموما إلى كتابة ذكورية، وأخرى أنثوية نسوية بعيدا عن كل أشكال الخصوصيات الفنية والجمالية،

[1] بن بوزة ، سعيدة ، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي ، ص 50 .

يحمل الكثير من التعسف لأن المسألة تتجاوز مثل هذه التصنيفات والتقسيمات الجافة التي ينبغي التعامل معها بحذر كبير، فليس كل ما تكتبه المرأة يدخل ضمن الكتابة النسائية، لأننا قد نجد نصوصا رجالية يمكن إدخالها ضمن هذا النوع من الكتابة وفي المقابل قد نجد نصوصا نسائية ذات بصمات رجالية .»[1] فالتداخل، واللبس، محيطان بالقضية من كل جوانبها .

إلا أنه يمكن إرجاع الاختلاف حول الموضوع، إلى قضية الغموض في اختيار الأسماء قبل المسميات؛ حيث إن كل فئة نقدية كانت أو أدبية، اختارت اسما لهذا الأدب، لم تنجح في تقديم الحجج الدامغة على صحة الاسم الذي اختارته، من جهة، وصحة التوجه الذي رنت إليه من جهة أخرى، لكن في النهاية يبقى الأدب أدبا بغض النظر عن جنس كاتبه .

وما يلفت النظر في هذه الظاهرة، هو أنه رغم الأحاديث الكثيرة، التي طالت قضية الأدب النسوي، ومسألة قبوله من رفضه، وصحة التسمية من عدمها، ورغم أن الموضوع حديث الظهور على الساحة الأدبية والنقدية، حيث يعود إلى :« النصف الثاني من السبعينات في القرن الماضي .»[2] فإنها قد استطاعت – أي الظاهرة – أن تدخل أسوار الجامعات، ضمن دراسات جامعية جادة، في ظرف قياسي من ظهورها، مع العلم أن هذه الأخيرة قد عودتنا على أن تتريث في تناول الدراسات الحديثة، والتي لم يتم الحسم فيها .

إن المتتبع لهذه الظاهرة؛ يرى أن هناك الكثير من المسائل المتعلقة بها، لم يتم إعطاؤها أهمية كافية، من بينها : أن المرأة ليست حديثة الإبداع، ولكن التسمية هي الجديدة؛ ذلك أن المرأة :« لم تكن سلبية تجاه الحضارة، ولم تكن عقيمة الوجدان في مجال الإبداع الأدبي، فهي لم تغب في تاريخ حركة العلوم وإنما وقع تغييبها وإقصاؤها، وفي كتابات إريك

[1] جبر فريحات ، مريم ، النص الأدبي الحديث في صناعة الأحداث ومواكبتها ، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، إربد ، الأردن ، ط 1 ، 2015م ، ص 531 .
[2] المرجع نفسه ، ص 588 .

سارتوري Eric Sartori وخاصة مقالة (تاريخ النساء العلمي) تأكيد على أن الإقصاء ماثل في المجال المعرفي، كما في المجال السياسي.»[1] ويعد تهميش المرأة كإنسان، وكإنجاز، حقيقة ساهمت فيها عدة عوامل، وتظافرت فيها جملة من الجهود، على مر التاريخ، والتاريخ نفسه أكبر شاهد على ذلك، ولَهذه الضجة التي صحبت إبداعها اليوم لأكبر دليل على قوة حضورها، وقوة إبداعها .

إننا إذن لمضطرون لاستعمال مصطلح الرواية النسَوية، والرواية الرجالية، رغم رفضنا لمثل هذه التسميات؛ فنحن لسنا أفضل حالا من أولئك الذين نظّروا، وألّفوا في الموضوع، ودعوا لرفض هذه التصنيفات، وهذا التفريق، لكنهم مع ذلك لم يستطيعوا محو أي من هذه المصطلحات، ولا القضاء على ظاهرة التمييز، إذ بقيت موجودة إلى غاية اليوم .

هذا بالنسبة للمصطلح، أما بالنسبة للمفهوم – الأدب النسَوي – فهو الآخر قد طاله اختلاف كبير؛ نظرا لاختلاف زوايا النظر، التي تم الاتكاء عليها في بحث هذه الماهية، حيث :« يميز الباحث "رضا الظاهر" بين مفهوم "الكتابة النسائية" ومفهوم "الكتابة النسوية" فاعتبر أن الأول يعني ما تكتبه النساء، من وجهة نظر النساء، سواء كانت هذه الكتابة عن النساء أو عن الرجال أو عن أي موضوع آخر، أما المفهوم الثاني فيعني – حسب رضا الظاهر– الكتابة التي تعالج قضايا نسوية، سواء كانت هذه الكتابة من إبداع امرأة، وهو الاحتمال الغالب لأسباب معروفة ومبررة، أو من إبداع رجل وهي نادرة .»[2] وبما أننا ملزمون باختيار إحدى التسميات، فسنميل إلى استعمال – الرواية النسَوية – على مضض؛ لأننا في مستوى لا يسمح لنا بالإتيان بمصطلح بديل، كما أن البحث في هذه الجزئية قد يخرجنا عن الموضوع العام لهذه الأطروحة، ولأننا أيضا مع كون الأدب أدبا بغض النظر عن جنس صاحبه ذكرا كان أو أنثى، وأن المعيار لابد أن يكون فنيا، وقيميا لا غير .

[1] جافور المنصوري ، حصة ، النسوية في شعر المرأة القطرية ، مذكرة ماجستير ، جامعة قطر ، قطر ، السعودية ، 2013م / 2014م ، ص 21 .

[2] حامي ، خديجة ، السرد النسائي العربي بين القضية والتشكيل روايات "فضيلة الفاروق" أنموذجا ، مذكرة ماجستير ، جامعة مولود معمري ، تيزي وزو ، الجزائر ، 29 / أفريل / 2013م ، ص 15.

يعد المحظور الديني، من بين أهم المواضيع التي اهتمت بها الروائية الجزائرية المعاصرة، فهي تارة تحاوره، وتارة تستكين له، وأخرى تتمرد عليه، وأخيرا وليس آخرا تتجاوزه إلى حدود اللامنطق؛ فتقفز بذلك إلى اللامعقول ... إلى غير ذلك من حالات التعامل معه.

والمقصود بالمحظور الديني؛ هو جملة ما حظره المشرع في القرآن الكريم، أو في بعض الديانات، بشكل صريح أو ضمني، واتضحت معانيه من خلال كتب المفسرين، والأمر ليس حكرا على الدين الإسلامي، بل كل الديانات لها محظوراتها، والتي يمنع على المتدين ممارستها أو إتيانها.

والمحظور الديني في الرواية؛ هو المساس بقداسة الدين، وكل ما يمت له بصلة من قريب أو من بعيد، بمعنى أنه الأمور التي لا يجب التحدث فيها تصريحا، أو تلميحا، أو إعلان ممارستها، أو القيام بانتهاكها، أو السخرية والتهكم من قداستها، لأن هذه الأمور يرفضها المشرع أولا، ويمقتها المجتمع ثانيا، وينفر منها الإنسان ذو الفطرة السليمة ثالثا، وهذا يعني أن خرق المحظور الديني في الكتابة الروائية، هو في حد ذاته خروجا عن المألوف، فالدين وكل ما له علاقة به؛ وضع منذ الأزل ليقدس، ويبجل، ويحترم، لا ليدنس ويداس عليه تحت مظلة – حرية الكتابة والإبداع – ولذلك ارتأينا رصد مثل هذه الممارسات في بعض المتون الروائية الجزائرية المعاصرة، وقد وقع الاختيار على روايتين لـ"مليكة مقدم" بالنسبة للرواية النسَوية الجزائرية المعاصرة، وروايتين لـ"كمال بركاني" بالنسبة للرواية الرجالية الجزائرية المعاصرة، وذلك نظرا لمناسبة هذين الكاتبين لمثل هذه الدراسة؛ لتوافر تيمة المحظور الديني في متونهما، لنلج من خلالهما إلى النماذج المختارة لهذه الأطروحة.

1-1-1-تجليات المحظور الديني عند مليكة مقدم :

تتميز "مليكة مقدم" بجرأتها المنقطعة النظير، في تناول المحرمات الدينية، والسياسية، والجنسية، ومن المحظورات الدينية في متونها الروائية نجد: الإعلان، والتصريح بالإلحاد في روايتها – التي تنتمي إلى الروايات السير ذاتية – "رجالي" حيث تذكر فيها اسمها صراحة – بل نجد أكثر من ذلك : المباهاة، والافتخار، بقدرتها على قول ذلك، دون خوف أو تردد، إذ ألفيناها تقول :« بعد أن خرجت من وحدة موحشة، وانتعشت بفضل الحب وصحبة بعض الفتيات العنيدات مثلي، بوسعي أخيرا أن أفشي سرا خطيرا : أنا ملحدة منذ بلغت الخامسة عشرة، كم يريحني أن أستطيع أخيرا إعلان ذلك والمجاهرة به.»[1] فالكاتبة تكشف عن سعادتها الكبيرة بكونها ملحدة، ولم تكتف بذلك، بل لتزيد سعادتها أكثر تجاهر بهذا الإلحاد وتفتخر به، وتشعر بالغبطة لامتلاكها القدرة على إعلان ذلك للناس.

لم يتم الاكتفاء بالإلحاد، بل تم نفي وجود آخرة في الدين الإسلامي– هذه الآخرة التي يعد الاعتقاد بها من مبادئ الإيمان– وهذا ما تؤكده في قولها :« ليس لدي سوى هذه الحياة يا أبي، أنا لا أؤمن بهذه الأبدية التي تصلي لها.»[2] فهي ترمي الحقائق التي أقرها المولى سبحانه وتعالى بالباطل، وتشككك فيها، ففي نظرها لا وجود ليوم بعث، ولا وجود لآخرة، ولا لجنة أو نار، وكأن الكاتبة هنا، تريد زرع ثقافة أخرى، بديلة عن تلك التي وجدت قومها وشعبها متشبعين بها، وهي بذلك لا تتمرد فقط على عادات وتقاليد، من صُنع البشر؛ بل تتمرد على أمور لا يحق لها التمرد عليها، فللّه قدسيته، ولكلامه مكانته المحفوظة، التي لا يمكن لأي كان أن يقفز عليها، أو يحاول تغييرها .

لقد حاولت الناقدة "نادية بوشفرة" تتبع الأيقونات – كما تسميها– الدينية، والسياسية، والجنسية، لدى "مليكة مقدم"، في مقال لها، ومن بين ما وصلت إليه قولها :« وفي موضع

---

[1] مقدم ، مليكة ، رجالي ، ت ، نهلة بيضون ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، سيديا فرع مجمع هاشت الفرنسي في الجزائر ، ط 1، 2007م ، ص 62 .
[2] المرجع نفسه ، ص 20 .

آخر متعلق بتيمة الدين دائما، تجرنا الروائية إلى مقول آخر غير معقول، تفسره بعض الظواهر الدينية المتصلة بالحياة الاجتماعية، إذ يتم التستر وراء مظاهر الإيمان والخشوع، بإخفاء مظاهر النفاق والرياء، وبالتالي إلغاء للوظيفة التهذيبية التي يتسم بها ديننا الحنيف.»[1] فالدارسة هنا تدين قضية التظاهر بالتدين وإضمار العكس، وتَعُدّه خروجا عن تعاليم الدين الحنيف، مستدلة بما ورد في رواية "أدين بكل شيء للنسيان" حيث تقول الروائية :« على لسان رشيد صديقها من أيام الجامعة الذي حج هو وزوجته زينب والتقيا يوم العيد ببيت قومي : "مكة للإيمان ونبيذ معسكر للكبد، أتمنى ألا أنتظر إصابتي بتشمع لأشرب النبيذ في بيتي يوم العيد، مع إدانة عامة، أما اليوم وقد أصبحنا حاجّين، فقد أصبحنا ملزمين بالمجيء من أجل الاختباء عند قومي لتناول بعض الشراب .»[2] فهذه الشخصيات، تبدو في المجتمع متحلية بالعفة والطهارة، فهم حجاج ميامين، وفي الواقع هم سكارى منبوذين، فهذا محظور ديني يتجلى بكل عنفوانه، ومفارقات عجيبة، تُسرد على لسان أبطال رواية "مقدم"؛ فمن الحج المبرور إلى شرب الخمور، وبدل الخوف من الله يأت الخوف من مخلوقات الله، فلا همّ لبطل الرواية إلا الاختباء عن عيون الناس، متناسيا عيون المولى التي لا تنام، ومتناسيا أن الاختباء في بيت صديقه، لا يخفيه عن عيون الله، وهكذا يتم التظاهر باحترام الدين، ويتم إخفاء الغرق في الرذائل والمحظورات .

الكاتبة الجزائرية الجريئة، والتي عرفت في سماء الإبداع بالمتمردة، كانت متمردة بكل ما تحمله الكلمة من معنى؛ تمردا مس كل ما وصفته بالقيود البشرية، والإلهية، حيث بلغت جرأتها على تيمة الدين درجة فاقت المعقول؛ مما جعلها تتحدث عن الدين الإسلامي، وتشكك في كل أصوله ومعتقداته: من وجود الآخرة، والبعث، والعذاب، وغير ذلك؛ إذ نجدها

[1] بوشفرة ، نادية ، المقول اللامعقول في رواية "أدين بكل شيء للنسيان" لمليكة مقدم ، مجلة الأثر ، العدد 18 ، جوان 2013م ، ص 108 .
[2] المرجع نفسه ، ص 108 .

تعبر عن تمردها، وعلى لسان البراءة، قائلة :« ما هي هذه التهديدات التي تلقنها لك المدرسة ؟

–حماقات الأحاديث التي تريدنا أن نعيش مثلما كانت تعيش نساء وبنات الرسول محمد. كم عرفنا من محمد منذ الرسول ؟ وإذا رفضت الانصياع إلى هذه التعليمات يعدونك بنار جهنم. يتلذذ المعلمون بشرح عذاب جهنم بتفاصيل دقيقة، كيف نغلي في قدر ضخم من الماء، مع الأشرار ... .»[1] لقد بات كل ما يتعلق بالدين في نظر الكاتبة، تهديدا وخطرا على حياة الإنسان، وكل ما نزل من عند الله، وما قاله الرسول، لا يعدو مجرد حماقات، وتنتقل أصابع الاتهام من شخص إلى آخر، ليقع الدور على المعلم، الذي توكل له الدولة مهمة تلقين الناشئة تعاليم الديانة الإسلامية، فتشبهه بالمريض نفسيا، الذي يتلذذ بشرح مظاهر التعذيب للأطفال الصغار، وكأن الدين يعتمد على الترهيب فقط، متناسية الوجه الآخر المتمثل في الترغيب، وكل ما يحمله الدين الإسلامي من مزايا لبني البشر .

في موقف آخر، تبلغ الجرأة على المقدسات الدينية مداها عند الكاتبة؛ عندما تسخر من النساء اللواتي ينجبن الكثير من الأطفال، وفي كل مرة يقسمن على عدم تكرار ذلك، لكنهن ينجبن مجددا، ولمرات عديدة، حيث تقول :« كُفّي عن الشكوى، تعلمين جيدا أن زوجك سوف يسدد في مرماك هدفا جديدا! ولا النبي محمد ولا الله يستطيعان شيئا حيال ذلك.»[2] نلتمس في هذا القول؛ نفيا للقدرة عن المولى سبحانه وتعالى، ممزوجا بالسخرية، كما نجد أن لفظ الجلالة الذي من المفروض أن يحاط بالهيبة كلما ذكر، قد بات مدعاة للاستهزاء، ومثارا للتهكم.

تعد "مليكة مقدم" من الكاتبات الجزائريات، اللواتي يتمتعن بحرية في الكتابة الروائية، هذه الحرية جعلتها تتحدث عن المحظور الديني دون قيود أو حواجز، مما جعلها تشكك في

[1] مقدم ، مليكة ، الممنوعة ، ت ، محمد ساري ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، لبنان ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2008م ، ص 94 .
[2] مقدم ، مليكة ، رجالي ، ص 51 .

الدين تارة، وتصفه بالحماقات تارة أخرى، غير أننا نلمح في كتاباتها ما يبعث على البحث والدراسة .

1-2-الرواية الرجالية الجزائرية والمحظور الديني :

نستعمل اليوم تعبير الأدب النسَوي كثيرا، وهذه الظاهرة باتت معروفة؛ غير أن الحقيقة لها وجه آخر؛ غاب أو غُيّب لا يهم، المهم أنه لم ينل كفايته من البحث والدراسة، ألا وهو "الأدب الرجالي"؛ حيث يأتي الدارسون على ذكره كمقابل فقط للأدب النسَوي، لكن دون تكليف أنفسهم عناء البحث في حقيقته أو ماهيته، فقبل أن يعلو النقاش حول ظاهرة الأدب النسَوي، لم نكن نسمع بوجود أدب رجالي – وإنما أدب فقط – فهل كان ذلك من باب كون الأدب يكتبه الرجال فقط، وبالتالي فهي مسلمة وبديهية لا تحتاج إلى برهان!؟ ، ولماذا لم يُصحب الإبداع الأدبي بأقلام رجالية عندما ظهر في بداياته بضجة مماثلة ؟ بل لماذا كان يسمى ما يكتبه الرجل أدبا، وما تكتبه المرأة أدبا نسَويا، ونسائيا، وأنثويا، وأدب الأظافر الطويلة، وأدب المرأة ...إلى غير ذلك من الأسماء الفضفاضة، غير العاكسة لمضمون مسمياتها؟ ثم لماذا لم تطرح على الأدب الذي يكتبه الرجل نفس الأسئلة التي أرهقت كاهل المرأة المبدعة، مثل ما المقصود بالأدب الرجالي؟ هل هو ما يكتبه الرجل أو ما يُكتب عن الرجل سواء كان ذلك من قبل رجل أو امرأة؟ إلى غير ذلك من وابل الأسئلة التي أُمطرت بها الكاتبات .

وحتى وإن افترضنا أسبقية آدم في الكتابة عن حواء – بحكم غياب الدليل القاطع لأن مسألة التغييب المتعمد والتهميش المفتعل واردة – فهذا لا يكفل للدارسين نعت ما ينجرّ عن أقلام نسائية بالأدب النسوي، وليس مسوغا كافيا للضجة التي ثارت حوله .

والمسألة لا زالت قيد البحث؛ ولازالت المصطلحات مستعملة من قبل القابل، والرافض لها، على حد سواء، وعليه سنتطرق الآن إلى بحث تجليات المحظور الديني في أعمال الكاتب الروائي الجزائري "كمال بركاني" كنموذج على الرواية الرجالية الجزائرية المعاصرة .

1-2-1-تجليات المحظور الديني عند كمال بركاني :

شاء "كمال بركاني" هو الآخر، كغيره من الروائيين الجزائريين المعاصرين، أن يجرب العزف على وتر العشرية السوداء، هاته الأخيرة التي ألهمت ولمّا تزل تلهم الأقلام الجزائرية، وفي روايته "امرأة بلا ملامح"، قرر أن يصور بعضا من الوقائع، والمعطيات، التي سبقت ميلاد الأزمة، ثم الحديث عن البداية الحقيقية لها، ومن بين الأمور التي شاعت في تلك الفترة، والتي ارتأى تناولها، هي المظاهر المزدوجة لبعض الناس، والنفاق البيّن، وعدم اتضاح الرؤية، ومسألة اختلاط الأوراق، فلم يعد بالإمكان معرفة المسلم من الكافر، والمتدين من المُدّعي التدين :« ولعل الشيء الذي حيرني في (مراد) تصوفه الليلي المذهل فما أن أطأ غرفته حتى تزكم أنفي رائحة المسك والبخور وألقاه في سجوده الخاشع وقد تزين قميص أبيض وطاقية بيضاء أيضا وأحسب أنه كان يظل طويلا كذلك وإني لأذكر يوم سألته بشكل فضولي :

-تأثم النهار وتتعبد الليل .

قال بقوة بديهة :

-أولا تذكر قوله :[إِنَّ الحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَات] .»[1] لقد انتشرت هذه الرؤية الضبابية بين أبناء المجتمع الجزائري، وخيّمت عليه لفترة طويلة، حيث حماة الدين هم هادموه، والمفتون هم المذنبون، مما أدى إلى زرع الشك في النفوس.

ثم يعمد الكاتب إلى تصوير ما آل إليه الوضع، بعد انحراف دعاة الإسلام، والإسلاميين، عن مسارهم الطبيعي، وكيف كانوا السبب وراء تنامي ظاهرة الحقد، والضغينة تجاه كل مسلم، بسبب سلوكاتهم الرعناء، إلى الحد الذي وصلت فيه الأمور إلى اللاممكن، وخرجت عن حدود المعقول، وبلغ الكره مدى، أعمى البصر والبصيرة، وصولا إلى درجة أصبح فيها حمل القرآن الكريم، جريمة يعاقب فاعلها، حيث أصبح الجنود الجزائريون من

[1] بركاني ، كمال ، امرأة بلا ملامح ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ،2007م ، ص 72 .

شدة حنقهم على الإرهاب، والإرهابيين، المستترين تحت غطاء الإسلام، يعادون كل ما يمت إلى الإسلام بصلة :« وكانت تهمتي ..حيازة منشور سري..نسخة من القرآن الكريم!..توقفت السيارة عند حاجز أمني ..ترجلنا منها ..وضعنا أيدينا فوق رؤوسنا، كمجرمين متلبسين بالجرم..كانوا يشهرون أسلحتهم مصوبينا فوهاتها إلى صدورنا العارية..فجأة..تراقصت خيوط فرحة حاقدة في عينيه..تذاكى، سائلا :

– ما هذا ؟

ببساطة قلت :

– مصحف سيدي.

رماه أرضا ..داسه بعقب حذائه..شتم الله بكل الألفاظ البذيئة ثم قال :

– أنت إرهابي .

بهدوء قلت له :

– أنت كلب صديقي!

هل تدرين :

–الأسر فضيع .»[1] فصار المصحف الشريف يداس عليه بالنعال، ويسحق من قبل جنود جزائريين مسلمين؛ فتصرفات الإرهاب العمياء، هي التي أدّت إلى ميلاد هذه الظاهرة، ودفعت بالبعض إلى كره الإسلام والمسلمين، مما نتج عنه قيام بعضهم بتدنيس أهم مقدس عند المسلمين، ألا وهو القرآن الكريم، وهذا محظور ديني خطير، وإن كان الكاتب قد أورد هذا المظهر، وأورد معه الأسباب المؤدية له؛ باحثا عن مبررات لشخصياته، إلا أن هناك محظورات لا تكون معها المبررات ناجعة مهما كانت مقنعة.

[1] بركاني ، كمال ، صلاة الوداع ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ط 1، 2008م ، ص 34 .

لقد انقلبت الموازين، واختلطت الرؤى، والتبس الحق بالباطل، وذابت الحدود بين المحظور والمسموح، وانعكست الصور؛ فبدل أن يكون القرآن مقدسا، ومحترما، أصبح حمله والاحتفاظ به جرما، ومحظورا، يعاقِب عليه من ينطقون باسم القانون، والمخولين بتطبيقه، في حين أصبح رميه في الأرض، والدوس عليه بالنعال، وسبّ الله، وشتمه، أمور عادية ومقبولة، يحمد فاعلها؛ لأنه بصدد تطهير المجتمع من أمثال هؤلاء الإرهابيين المجرمين، حملة القرآن .

هذا الوضع، الذي آلت إليه البلاد، والعباد، أراد الكاتب تصويره، ليس من باب المعالجة؛ لأن الرواية جاءت بعد عودة الأمن والاستقرار، ولكن من أجل أن تظل الذاكرة حية، وأن يشهد التاريخ بما وقع، فيؤدي دوره كواعظ حيّ لا يموت، وكسبيل لاتخاذ العبر حتى لا يتكرر الماضي، ولا تعاد الجراح.

ومن المحظورات الدينية الأخرى، التي ظهرت في الرواية، نجد شرب الخمور، حيث باتت قضية هروب الشباب من المشاكل، والهموم، والأحزان، بالسقوط في أحضان الخمور، كوسيلة لنسيان الآلام، وتجاوز المحن، أمرا مكرورا :« ولأن (مراد) قد عاد إلى بوهيميته المعتادة، بعد شهر من الحزن والحكي عن أطفال العامرية وعن مدافن الجنود الأميركان في الصحارى، استعاد حياته القديمة، كان يقول :

-لا يهزم الحزن إلا بإحدى اثنتين : الصلاة أو الخمر!

يصمت برهة يواصل قائلا :

-الصلاة لم أجرّبها كثيرا، أما الخمر فأجزم أنها تبيد أبواغ الأحزان قبل تمامها! .»[1] ولكثرة انتشار الظاهرة في المجتمع، وتكرارها في الرواية، أصبح ينظر إلى الخمر، وكأنها ليست محظورا، أو كأن ما يتخبط فيه الإنسان من متاهات، وما يعيشه من ظروف صعبة، وما يكابده من صعوبات، مبرر منطقي، أو رخصة تبيح استهلاك الخمور إلى حدّ السكر.

[1] بركاني ، كمال ، امرأة بلا ملامح ، ص 113 .

لم يكن حضور المحظور الديني طاغيا في روايتي "كمال بركاني"، وإنما جاء مسايرة فقط لمسار الأحداث، ما يعني أن خطاب المحظور اليوم لا يمكن التنصل منه في السرد الروائي، حتى وإن كان الكاتب ليس من هواة انتهاك المحظور .

2-المحظورات الدينية بين "أمين الزاوي" و"آسيا جبار":

2-1- قضايا الاختلاف بين "أمين الزاوي" و"آسيا جبار":

2-1-1- الجندر والإبداع الأدبي :

الصراع بين الرجل والمرأة صراع أزلي، وإن تعددت أثوابه، وألوانه، وإن اختلفت حدته من زمن إلى آخر، إلا أن جوهره باق، ومع التطورات الحاصلة مؤخرا في كل من المجتمعات العربية والغربية؛ عرف هذا الصراع منحى آخر؛ حيث أصبح صراعا واعيا يتمحور حول الأفكار، وإثبات الكيان، والوجود :« لقد تعرضت المرأة للكبت والصمت على مر العصور، وفي مختلف الحضارات والثقافات، وإن قراءة التاريخ ودراسة التطورات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات توصل الباحث إلى أنه بالرغم من اختلاف المناطق والأزمان وأساليب الإنتاج نجد بين جميع الحضارات خيطا جامعا يقوم على اعتبار جنس الذكر هو الجنس المتميز، السيد، المسيطر وعلى تبعية جنس الأنثى للرجل وخضوعها له.»[1] وظلت هذه النظرة على حالها رغم تباعد الزمن، وتعاقب الحضارات .

لقد كانت المجتمعات طيلة القرون الماضية -هذا إذا استثنينا البدايات الأولى (المجتمعات البدائية) أيام كان للمرأة دور أهم من الرجل – تقدس الرجل على المرأة، وتمنحه مقاليد الحكم والسلطة، وقد استمرت هذه النظرة حتى بالنسبة لمنتجي الأفكار؛ حيث قُدس الرجل المبدع على المرأة المبدعة؛ لا لشيء إلا للاختلاف البيولوجي بينهما :« إن الساحة الأدبية في مصر لا تحتفي بأية كتابة لمجرد أن صاحبتها امرأة وفي هذا تكريس للفصل بين

[1] مختاري ، فاطمة ، الكتابة النسائية أسئلة الاختلاف ...وعلامات التحول ، مقاربة تحليلية في خصوصية الخطاب الروائي النسائي العربي المعاصر ، أطروحة دكتوراه ، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة ، الجزائر ، 2013 / 2014م ، ص 36 .

الرجل والمرأة وإنقاص من قيمة الإبداع نفسه .»[1] والحقيقة أن هذا الأمر لم يقتصر على بيئة دون أخرى، ولم يكن حكرا على مصر فقط، بل لقد كان مرضا معديا، تفشت عدواه عبر ربوع الكون منذ القديم :« ولم تقتصر هذه النظرة الدونية للمرأة على المجتمعات العربية فقط، فمن يمعن النظر في الفكر الغربي الأوروبي، يلحظ بشكل جلي أن المرأة عانت من القمع والاضطهاد والظلم والمرتبة الدونية بصرف النظر عن المجتمع الذي انبثقت منه .»[2] ثم بدأ الإنسان يتخلص شيئا فشيئا من الرواسب الفكرية الخاطئة التي كدسها الزمن، وبدأ ينقشع عن الأعين ضباب الوهم، وأصبح يُنظر للمرأة على أساس إنسانيتها، لا على أساس بيولوجيتها، ومن ثم تَقبُّل ما تنتجه هذه الإنسانة .

لسنا هنا بصدد بحث قضية الأدب الرجالي أو الأدب النسَوي، و أصل التسميات؛ فقد تم تناول الموضوع من قبل أقلام نقدية واعدة، ولربما كانت هذه القضية من بين القضايا القليلة التي تم حسم الرأي فيها؛ إذ تم رفض تسمية الأدب بالنسَوي أو الرجالي، وأصبح ينظر إليه على أساس الجودة الفنية، لا على أساس الجنس البيولوجي لصاحبه، لكن الحق يقال : إنه رغم ظهور كوكبة قيّمة من المبدعات الروائيات؛ اللواتي فرضن وجودهن، وخَلّدن أسماءهن بحروف من ذهب في الذاكرة القرائية؛ إلا أنه ما زالت شوائب من الموضوع عالقة في بعض الذهنيات المتخلفة، ومازال يحق للمبدع الرجل ما لا يحق للمبدعة المرأة، ويُقبل منه ما لا يُقبل منها .

فذكورة الروائي/ الرجل، منحته حرية التعبير، والقدرة على انتهاك الممنوعات، وهذا مما تم توارثه عبر الأجيال :« فتاريخ الأدب العربي كان ومازال تاريخ أدب الرجال .»[3] فيكفي أن يكون المبدع رجلا، حتى يُتقبَّل منجزه الروائي بغض النظر عما قيل فيه، حتى وإن تجرأ على السلطة، أو خاض في المحرم، وفي حالة ما تم رفض إبداعه فلن يكون بنفس

[1] مختاري ، فاطمة ، الكتابة النسائية أسئلة الاختلاف ...وعلامات التحول ، مقاربة تحليلية في خصوصية الخطاب الروائي النسائي العربي المعاصر ، ص 9 .
[2] عبد الحميد سلمان الضمور ، رنا ، الرقيب وآليات التعبير في الرواية النسوية العربية ، ص 11 .
[3] مختاري ، فاطمة ، المرجع السابق ، ص 40 .

حجم، وحِدَّة الرفض، الذي تجابه به إبداعات المرأة :« لأن المجتمعات العربية والإبداع العربي ظلا إلى وقت قريب لا يعترفان بإبداع يتجاوز إبداع الرجل .»[1] فكان تسامح المجتمعات العربية مع المبدع الرجل، يسهل عليه عملية الكتابة، ولربما هذا هو السبب وراء اللهجة الحادة التي انتهك بها "**أمين الزاوي**" المحرمات في الأدب، فأحسن استغلال سلاح الذكورة في مجتمع ظل إلى وقت قريب يقدس هذه الأخيرة .

تختلف النظرة إلى المنجز الروائي عندما تكون صاحبته امرأة في كل المجتمعات – هذا إذا ما تناولت قضايا عادية – وتزداد شزارة هذه النظرة إذا ما تناولت قضايا حساسة، أو محرمة، بل يصل الأمر ببعض النقاد أحيانا إلى درجة تسفيه رأيها، ورفض الاعتداد به، وأحيانا يتم التشكيك في جنسها، خاصة إذا ما تعلق الأمر بالقضايا الدينية، أو السياسية، وكأن هاتين الأخيرتين حكرًا على الرجل؛ حيث علق أحد النقاد على أن اعتماد "**آسيا جبار**" في رواية "القنابر الساذجة" على رجل كراوي أعطاها :« حرية التنقل في أماكن مثل بيت "مدام روبير" وفي مناقشة مواضيع ليست نسائية بالضرورة كالشؤون السياسية .»[2] وكأن الحديث عن السياسة لا يحق إلا للرجال، هذا بالإضافة إلى أنه يحرم على المرأة طرق المواضيع الدينية، ذلك أن :« المحظور الديني محلّل للرجل اختراقه وتجاوزه، وهو لا يعاني جراء ذلك مثلما تعاني شقيقته الأنثى، لأن المجتمع يسطر بدوره قانونه الخاص وهو قانون تتخلله ثغرات كثيرة يستغلها الرجل لصالحه وتستخدم تلك الثغرات ضد المرأة إن هي تجاوزت ما يسمح لها به.»[3] ولأن الرجل هو الذي يسنّ القوانين، وهو الذي يحدد ما يمكن للمرأة، وما لايمكن لها، هذا بالإضافة إلى أنه يفصل هذه القوانين على مقاسه.

[1] أحمد القضاة ، محمد ، صورة المرأة في الرواية والقصة القصيرة النسوية الأردنية ، دراسات ، مجلة العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، المجلد 37 ، العدد 1 ، الجامعة الأردنية ، 2010م ، ص 44 .
[2] أديب بامية ، عايدة ، تطور الأدب القصصي الجزائري ، 1925- 1967 ، ت ، صقر محمد ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر الجزائر العاصمة ، الجزائر ، د ط ، د ت ، ص 281 .
[3] كبير ، غنية ، حداثة النقد الروائي من خلال أعمال الملتقى الدولي للرواية "عبد الحميد بن هدوقة" ، ص 217 .

هذا القصور الذي يشوب النظرة إلى المرأة المبدعة، واتهامها بعدم قدرتها على ولوج المواضيع الرجالية – دون تحديد سابق للمعايير، التي على أساسها يتم تصنيف المواضيع الرجالية من النسائية– وهذا التوجه الفكري، كانت له طبعا أرضيته التي إنبنى عليها :« فلقد كان دخول المرأة العالم الروائي في البدايات محدودا وضيقا وذلك نتيجة الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تحاصر المرأة من كل جهة، مكبّلة إياها بأقسى أنواع القيود وأصعبها معالجة، ولا سيما أنها تعيش في مجتمع متسلط .»[1] وهذا التسلط لم يكن نابعا من أفراد المجتمع فقط، بل حتى من مؤسساته وأنظمته، ومن ذاكرته الموروثة، والتي تتغير ببطء شديد، رغم عجلة الزمن المتسارعة :« فهناك إشكاليات تحد من حرية المرأة هي مؤسسة العائلة والمؤسسة القانونية ومؤسسة العرف والمؤسسة الأخلاقية والحكومية بأجهزتها التنفيذية والتشريعية ومؤسسة الرأي العام إضافة إلى مجموعة من القيم والمفاهيم وكم هائل من التراث الحضاري بجميع أشكاله حيث يختزن في عمقه مفاهيم الرجولة والأنوثة .»[2] كل هاته العوامل ساهمت في ترسيخ النظرة القاصرة تجاه المرأة بصفة عامة، والمرأة الكاتبة بصفة خاصة .

يحدث هذا في كل أنحاء العالم، سيان منها المتطورة، والمتخلفة؛ لكننا إذا ما جئنا إلى الوطن العربي تتضاعف المشكلة لا محالة، فالمرأة في نظرهم :« ظلت ثاوية على حواف الذاكرة، فإن همت بالتفكير فعقلها خداج، وإن طمحت فإنجازها منزوع القيمة والأهمية، وإن تحدثت فكلامها ثرثرة ولغو .»[3] ويتم الحكم على المنجز الإبداعي للمرأة المبدعة، من خلال جنسها هي، لا من خلال جودة إبداعها :« فصفة الأنوثة تشكل قيدا للمرأة في بلد مثل الجزائر تعد المرأة فيه متحررة مقارنة ببعض الدول العربية الأخرى .»[4]

---

[1] مختاري ، فاطمة ، الكتابة النسائية أسئلة الاختلاف ...وعلامات التحول ، مقاربة تحليلية في خصوصية الخطاب الروائي النسائي العربي المعاصر، ص 3 .

[2] المرجع نفسه ، ص 39 .

[3] عبد الحميد سلمان الضمور ، رنا ، الرقيب وآليات التعبير في الرواية النسوية العربية ، ص 46 .

[4] بوضياف ، غنية ، كتابة الأنثى / أنوثة الكتابة ، أحلام مستغانمي أنموذجا ، مجلة كلية الآداب واللغات ، السنة 5 ، العدد 9 ، جامعة محمد خيضر ، بسكرة ، جوان 2011م ، ص 201 .

لكن هذا الحد من حرية المرأة، ومحاولة تقييد إبداعها، لم يجد نفعا، فقد أثبتت المبدعة العربية جدارتها، وقدرتها الفذة، على اقتحام ساحة الكتابة، وكأنها تلجها منذ قرون، وما كثرة الأسماء المبدعة، وما ظهور ما يسمى اليوم بالأدب النسَوي، وما صاحبه من نقد، لدليل دامغ على قدرة المرأة على دخول عالم الإبداع .

لكن باعتبار"**آسيا جبار**" أديبة فرانكفونية؛ كل إبداعاتها باللغة الفرنسية، والتي لم تتنازل عنها يوما، فقد سمح لها ذلك بولوج المواضيع الحساسة، على غرار تيمتي الدين والجنس، وهي التي دخلت معترك الكتابة في سنوات الخمسينيات، أيام كان ظهور المرأة في هذا المجال محتشما، فتواجدها بفرنسا، ونشرها لأعمالها هناك، بالإضافة إلى توجه رواياتها لجمهورها الغربي، أو العربي القارئ للفرنسية؛ قد ساعدها كل ذلك على تقبل أعمالها، حتى وإن انتهكت المحظورات، فتُقبّل منها الحديث عن الجنس، وتُقبّل منها الطعن في بعض الروايات التاريخية، والتشكيك في الحقائق فيما يتعلق بأمور الدين، وتُقبّل منها المطالبة بحرية المرأة، موضوعها الأساس، بل أكثر من ذلك لقد رشحت لعدة سنوات لنيل سيدة الجوائز؛ جائزة نوبل للآداب .

وكما أكدنا سابقا؛ فإنه قد تم مؤخرا حسم قضية تنوع الأدب بتنوع جنس صاحبه، وتم رفض تسمية الأدب بالنسوي أو الرجالي، وبات الفارق الجوهري هو مدى جودة النص الأدبي بغض النظر عن جنس مؤلفه :« إن تصنيف الأدب بيولوجيا – كما تشير غادة السمان – تصنيف خاطئ بحق الأدب لا بحق الأنوثة لأن الإبداع ليس مؤنثا ولا مذكرا، وبالتالي فإن تصنيف الكتاب والكاتبات يجب ألا يخضع لتمييز جسدي وإنما لتمييز فكري.»[1] وأغلب النقاد باتوا يرفضون هذه التسميات رغم بقاء تداولها .

[1] مختاري ، فاطمة ، الكتابة النسائية أسئلة الاختلاف ...وعلامات التحول ، مقاربة تحليلية في خصوصية الخطاب الروائي النسائي العربي المعاصر ، ص 9 .

2-1-2- اللغة الروائية :

مذ خُلق الإنسان على وجه البسيطة، خُلق معه خياله الجامح، الذي لم يتوقف يوما عن الإبداع، ثم أخذ هذا الإبداع في سيرورة نحو الأفضل، وقد تنوع متخذا وجوها عدة: فمن الإبداع اليدوي، إلى الإبداع الذهني، ومن النحت على الصخر، إلى النحت على الخشب، إلى النحت على الخزف، إلى الرسم، إلى التصوير ...إلخ، ومن الملحمة، إلى الأسطورة، إلى الشعر، إلى الرواية، إلى القصة ...إلخ .

وبطبيعة الحال؛ كان لكل إبداع وسيلته، وكانت وسيلة الرواية الوحيدة هي اللغة، حيث لا يمكن لمبدع لا يجيد التحكم في ناصية اللغة أن يؤلف رواية – ودون العودة إلى قضية أيهما أسبق الفكر أم اللغة – لا يختلف اثنان في أن الرواية تتخذ من اللغة جسرا للعبور، من تصورات في ذهن الكاتب، إلى أقوال، وأفعال، تتراءى على الورق أمام نظر القارئ، فلولا اللغة لما كانت هناك رواية؛ حيث :« تشكل اللغة الشرارة الأولى للإبداع، فهي كما عرّفها بعض الباحثين "استخدام لا محدود لوسائل محدودة، ولا يتوقف الناطقون باللغة عن ابتداع الصيغ المتكررة وسك الألفاظ الجديدة وتوسيع معاني تلك القائمة بالفعل، إن عملية الإبداع اللغوي تلك هي بمثابة التدريب الذهني المستمر الذي يجعل الذهن متأهبا للإبداع في مجالات خارج نطاق اللغة" .»[1] ؛ بل إن لغة الرواية هي التي تحدد الجمهور القارئ، نظرا للمشاكل التي لا تزال الترجمة تتخبط فيها إلى غاية اليوم .

من هنا، ونظرا لأهمية اللغة بالنسبة للمبدع، والإبداع، والمُبدَع له، طُرحت قضية الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية؛ فمسألة الهوية، والانتماء، أسالت الكثير من الحبر على الورق، مسألة أوجعت الكاتب، والمتلقي الجزائري، على حد سواء، وأثارت زوبعة نقدية، كان أبطالها من النقاد الأجانب قبل العرب، إذ راحوا يحتفلون بميلاد أقلام أدبية فرنسية جديدة، لكن فرحتهم لم تدم طويلا؛ إذ سرعان ما جدّف الأدباء الجزائريون الناطقون باللغة

[1] جمال المرازيق ، أحمد ، هويتنا اللغوية وتراثنا الأدبي بين الخصوصية والعولمة ، مجلة أفكار ، العدد 251 ، وزارة الثقافة ، المملكة الهاشمية الأردنية ، 2009م ، ص 36 .

الفرنسية، عكس الاتجاه الذي تمنته فرنسا، ونقادها، ووجد الفرنسيون أنفسهم يساهمون في طباعة، ونشر، ما يضرّهم، ولا ينفعهم، وما ساهم في كسر شوكتهم، وإظهار حقيقتهم أمام العالم .

إذن كتاب المرحلة الكولونيالية، قد فُرضت عليهم اللغة الفرنسية، فكتبوا بها قسرا لا اختيارًا، بل هناك من آلمته الكتابة بها أشد الألم؛ إنه "مالك حداد" القائل :« أنا أرطن ولا أتكلم، إن في لغتي لكنة، إنني معقود اللسان، أنا الذي أغني باللغة الفرنسية ... لقد أراد الاستعمار ذلك، لقد أراد الاستعمار أن يكون عندي نقص .»[1] لقد أحس "مالك حداد" بالوجع بعد رحيل الاستعمار، وتساءل لمن يكتب، ومن سيقرأ رواياته، بعد اكتساح الأمية كل ربوع الوطن، وما جدوى الكتابة بلغة المستعمر، بل ما جدوى أن يقرأ الآخر هموم المواطن الجزائري، في حين لا يملك القارئ الجزائري ذلك. هاته الحقيقة التي عبّر عنها "مالك حداد" بقوله :« إننا كتاب منفيون في اللغة الفرنسية ... وإن على كاتب ياسين، ومحمد ديب، وفرعون، ومعمري، وآسيا جبار إن كانوا واعين بهذه الحقيقة أن يخضعوا لهذا القدر، لهذه السيرورة التاريخية التي لا مناص منها، ألا وهي : الاختفاء أو التكيف مع الوضع الجديد.»[2] لقد تألم "مالك حداد" لنسبة الأمية الكبيرة التي خلفها المستعمر الفرنسي في الجزائر، وتألم لعدم تمكنه من ناصية اللغة الأم – العربية – ليخاطب بها الجمهور الجزائري؛ لأنه المحور الرئيس الذي تدور عليه أعماله، ولم يشأ أن يكتب للفئة القليلة من الجزائريين التي تتقن اللغة الفرنسية، ولا للفرنسيين، فنادى بضرورة اعتزال الكتابة، أو محاولة الكتابة باللغة التي يفهمها عامة الجزائريين .

ولأن اللغة هي التي يُحكم من خلالها على هوية الأدب، حيث :« لا غرابة أن تشكل اللغة مكونا أساسيا من مكونات الهوية وأن تعطيها ميزتها الخاصة بها .»[3] فإنه من أجل

[1] محمد الخضر ، سعاد ، الأدب الجزائري المعاصر ، المكتبة العصرية ، بيروت ، د ط ، 1967م ، ص 88
[2] بلخامسة ، كريمة، إشكالية التلقي في أعمال كاتب ياسين ، أطروحة دكتوراه ، جامعة مولود معمري ، تيزي وزو، د ت ، ص 214 .
[3] جمال المرازيق ، أحمد ، هويتنا اللغوية وتراثنا الأدبي بين الخصوصية والعولمة ، مجلة أفكار ، ص 34 .

ذلك أراد "مالك حداد" أن يُحوّل مساره الأدبي من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية، اللغة الأم، اللغة الهوية، ودعا الأدباء إلى ذلك، وليس ذلك إلا يقينا منه بأهمية اللغة بالنسبة للعملية الإبداعية :« فاللغة هي الأداة الأساسية في التشكيل الفني للرواية والوجه المعبر عن أدبيتها وهويتها التي لا تتجسد إلا بواسطة اللغة ومن خلالها فما انتماء الرواية إلا للغة التي تكتب بها .»[1] بل أكثر من ذلك؛ لقد عُدّت اللغة أهم عامل من العوامل التي تعمل على تحديد الهوية :« لأننا حين نتكلم عن اللغة، عن أية لغة لا يمكن تجريدها من حمولتها الإيديولوجية، واعتبارها مجرد وسيلة تواصل بين الأفراد، أو بين الشعوب، فكل لغة تمثل شعبها الناطق بها، فهي تحمل أفكاره، عاداته وتقاليده وقيمه الدينية وأنماط تفكيره، حتى أنه يمكننا أن نختصر الهوية في اللغة .»[2] وما دام لا يمكن عزل اللغة عن هوية شعبها الناطق بها، أو تجريدها من حمولتها الثقافية، فإنه أيضا لا يمكن تجريد الأدب من هوية لغته المكتوب بها .

وعلى قدر أهمية اللغة بالنسبة للرواية على وجه الخصوص؛ في التعريف بها، ونشرها، وتحديد هويتها، وشخصيتها، بل وانتمائها، وتحديد جمهور القراء؛ إلا أنها لم تكن كذلك بالنسبة للأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية؛ فهذا الأخير لم يُنف داخل أسوار اللغة الفرنسية التي كتب بها؛ حيث تعامل الأدباء الجزائريون مع اللغة الفرنسية بذكاء منقطع النظير، بل وبدهاء، ومكر، شديدين، فاستغلوها أحسن استغلال، وهاجموا العدو باستعمال أحد أسلحته، فأثبتوا أن اللغة لم تتعدَّ مجرد وسيلة مستعارة لتحقيق مأرب لم يكن ممكنا لولا هاته اللغة؛ نظرا لكونه لم يُتح غيرها في تلك الفترة، نتيجة للسياسة التي اتبعتها فرنسا، والمتمثلة في محاولة طمس الهوية، ومحاربة اللغة العربية، بل السعي إلى القضاء عليها نهائيا، ومحاولة تعويضها بنظيرتها الفرنسية .

[1] جوادي ، هنية ، التعدد اللغوي في رواية "فاجعة الليلة السابعة بعد الألف " لواسيني الأعرج ، مجلة المخبر، العدد 5 ، مخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري ، جامعة محمد خيضر ، بسكرة ، الجزائر ، مارس 2009م ، ص 313 .
[2] بن بوزة ، سعيدة ، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي ، ص 232 .

وبعد مد وجزر، وأخذ ورد، تم حسم القضية؛ وبرهن النقاد على أن الأدب الجزائري المُتّخِذ من اللغة الفرنسية وسيلة له، هو أدب جزائري محض بحكم مضمونه، وروحه، وانتمائه.

لكن السؤال الجوهري الذي طُرح غداة الاستقلال، وكانت الإجابات عنه مختلفة اختلاف الكتاب أنفسهم؛ متعددة تعددهم، هو: لماذا لم يحاول الأدباء الجزائريون الفرانكفونيون تعلم، وإتقان اللغة العربية، ومن ثم الإبداع بها ؟ لماذا رضوا على أنفسهم أن يبقوا مسجونين داخل أسوار اللغة الفرنسية – خاصة ونحن نعلم جيدا الإمكانيات التي تزخر بها اللغة العربية ومدى طواعيتها للأديب بالمقارنة مع اللغة الفرنسية – ولأننا نعلم جيدا أنهم قامات في الأدب، وإمكانية رجوعهم إلى اللغة الأم، وتعلمها، أمر ليس بالصعب، ولا بالمستحيل بالنسبة لهم .

أما بالنسبة لأولئك الذين ظلوا بعد الاستقلال مصرين على مواصلة الكتابة بلغة العدو، فإن هذا الأمر إذا دل على شيء؛ فإنما يدل على أنهم استنعموا واستمتعوا بالبقاء في سجنهم، وبالتالي فالكتابة بعد الاستقلال باللغة الفرنسية تصبح – بعد قراءة كل معطيات الواقع – اختيارًا لا إجبارًا .

وحتى نكون منصفين، هناك من حاول تعلم اللغة العربية، ولمّا لم يستطع امتلاك ناصيتها، ومقاليدها، لدرجة الإبداع بها، اختار أشرف موقف؛ ألا وهو اعتزال الكتابة :« وقد بلغ الوعي القومي ببعض الأدباء الجزائريين إلى حد التخلي بصفة نهائية عن الكتابة بالفرنسية والدعوة إلى استعمال العربية وحدها في كل الإبداعات الأدبية والفنية والفكرية، ومواقف الأديب الراحل "مالك حداد" الذي تخلى عن الكتابة بالفرنسية معروفة في هذا المجال .»[1] هذا الموقف الذي اختاره "مالك حداد"، وكل من سار على منواله في التفكير، لم يتأت من فراغ، ولم يتولد من وطنية مبالغ فيها، ولم يكن مجرد حماس شباب ثائر، وإنما

[1] بودربالة ، الطيب ، صورة الجزائر في الرواية الفرنسية ، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها ، العدد 2 ، مارس 2010م ، ص 18.

كان من عقل متزن، وفكر راجح، وخلاصة تجربة حياتية مريرة، أدت كلها إلى القناعة بأن اللغة تعكس هوية الشخص شاء أم أبا، وتعكس هوية الأدب؛ ذلك :« أن اللغة ليست أداة حيادية، بل هي لصيقة بالهوية، والشخصية والحضارة، والكتابة بلغة الأجنبي تعني اليوم الخضوع للفرانكفونية والانسلاخ عن الذات والقيم الأصيلة، إنه الاغتراب في أبشع صوره.»[1] لقد أعلن "مالك حداد" عن رغبته في الرجوع إلى اللغة الأم، والإبداع بها، وأنه لا مسوغ لاستمرار الكتابة بلغة المستدمر، وقد :« بقي مخلصا لمبدئه الذي أعلنه بعد الاستقلال والذي أراد أن يقول من خلاله : ذهب الفرنسيون مع لغتهم، وعدنا إلى بلدنا بلغتنا، ويجب أن نكتب ونعبر بها، وعلى الرغم من أنه لم يستطع أن يحقق حلمه وهو الكتابة بلغة الضاد، فقد بقي وفيا لموقفه ذاك، بعد عودته إلى الجزائر الوطن سنة 1965 م .»[2] حيث حاول كتابة بعض المسرحيات بالعامية الجزائرية، ثم قرر بعدها اعتزال الكتابة نهائيا.

ولا أحد يستطيع أن يحس، أو يشعر بمدى الألم الذي عاناه "مالك حداد"، وثمن الصمت الذي دفعه، إلا هو، فأن يتوقف أديب مثل "مالك حداد" عن الكتابة مقابل مبدأ الحفاظ على الهوية الوطنية، موقف يستحق أن تنحني له الرؤوس، وهو ما لم يتكرر في تاريخ الجزائر منذ تلك الحادثة :« لقد عزف مالك حداد عن الكتابة وهو في أوج عطائه الإبداعي، بعدما تعرف على كُتاب اللغة الفرنسية الكبار وعاشر معظمهم .»[3] في الوقت الذي واصل فيه العديد من الأدباء الجزائريين الفرانكفونيين الكتابة بلغة المستعمر، وكان منهم المجبر، وكان منهم المقتنع .

إن الربط بين اللغة التي يتم بها الإبداع، وهوية الإبداع وصاحب الإبداع؛ ليس حكرا فقط على الأدب الجزائري ذو اللسان الفرنسي، ولكنه ينطبق على الأدب بصفة عامة :« فلما كانت الرواية إبداعا لغويا واشتغالا على مادة لغوية، قبل أي شيء آخر، فهي ولأجل هذا

[1] بودربالة ، الطيب ، صورة الجزائر في الرواية الفرنسية ، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها ، ص 18.
[2] ولد العروسي ، الطيب ، مأساة التعبير بالفرنسية ، الأديب الجزائري مالك حداد بين لغة المقاومة ومقاومة اللغة ، العرب الأسبوعي ، السبت 17 / 01 / 2009م ، ص 24 .
[3] المرجع نفسه ، ص 24 .

تحمل بالضرورة هوية هذه اللغة .»[1] ورغم أهمية اللغة بالنسبة للإبداع، إلا أن قضية الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية في الجزائر بالذات حملت طابعا خاصا؛ نظرا لانتشار الأمية في الجزائر، ولأنه لم يكن هناك توازنا بين ما ينتج من الروايات المكتوبة باللغة الفرنسية، وبين ما ينتج من الروايات المكتوبة باللغة العربية؛ حيث تأخرت هذه الأخيرة في الظهور. أضف إلى ذلك أن اللغة الفرنسية هي لغة المستعمر، وليست مجرد لغة أجنبية، ثم زد على ذلك ضعف عملية الترجمة وقلتها. كل هاته العوامل أدت إلى ميلاد مسألة البحث عن هوية الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية، في حين لم تتولد مثل هذه الأزمة في البلدان التي عرفت مثل هذه الظاهرة، وهي الكتابة بلغة أخرى .

أما بخصوص اللغة عند "**أمين الزاوي**"؛ فإن الناظر إلى الزخم الروائي الذي أبدعه، يجده يتراوح بين اللغتين: العربية، والفرنسية، ويَعْجَبُ من قدرته على الإبداع باللسانين؛ والدليل أن رواياته لقيت صدى واسعا لدى جمهور القراء؛ سواء الجمهور القارئ باللغة العربية، أو الجمهور القارئ باللغة الفرنسية؛ فاللغة لم تشكل أي عائق بالنسبة **لـ"أمين الزاوي"**، بل كانت عصا سحرية بين يديه، إذ أبدع باللغة العربية ساطعا نجمه في سماء المبدعين العرب، وأبدع باللغة الفرنسية مستقطبا العديد من القراء الغربيين .

لقد نظر "**أمين الزاوي**" إلى اللغة العربية على أنها من أسمى لغات العالم، وأنها تمنح المبدع حرية لا مثيل لها، وأن مسألة اتهامها بتقييد حرية المبدع من قِبل بعض الأدباء الفرانكفونيين، ليس من الصحة في شيء، ويرد على هؤلاء بقوله :« أعتقد أن الكتابة بأي لغة أمر ممكن. فاللغة التي نحب بها، واللغة التي نتكلم بها مع الأم، هذه اللغة قادرة على حمل الأسئلة السوسيولوجية، فالعطب ليس في اللغات وإنما في المؤسسات التي تتعامل بهذه اللغات. واللغة العربية التي حملت كتاب الله قادرة على حمل أي فكر. باعتبارها وسيلة تفكير وتعبير. المشكلة في ارتباط المؤسسات بأنظمة غير متحررة أو ذات فكر تنويري، مما يكرس

[1] العيد ، يمنى ، فن الرواية العربية بين خصوصية الحكاية وتميز الخطاب ، دار الآداب ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1998م ، ص 54 .

في هذه اللغة الجانب المظلم لا التقدمي .»[1] فالمؤسسات المسؤولة على الطبع، والنشر، والتوزيع، برقابتها الصارمة، وبخضوعها أحيانا للأنظمة السياسية، والرقابة الاجتماعية، هي التي جعلت بعض الأدباء يحاولون الهرب من الكتابة باللغة العربية؛ وذلك هروبا من هذه الرقابة المفرطة .

فاتهام العربية بالقصور، والتضييق على مخيلة الكاتب، والحد من جموح خيالاته، أمر فيه شطط، وإجحاف، كبيرين في حقها، كما أن اتهامها بعدم قدرتها على مواكبة العصر، وتطوراته، ومعالجة مشكلاته، لا يقل خطرا على الاتهامين السابقين؛ فبها أبدع كل من جبران خليل جبران، وسعيد عقل، وأدونيس، ومحمود درويش، وغيرهم كثر، وحققوا نجاحا باهرا، ولم يشتكوا من اللغة، أو يتهموها بالضعف؛ مما يعني أن المشكلة ليست في اللغة في حد ذاتها، بل في الكتاب الذين يرمونها بالعجز، دونما دليل قاطع .

إن اللغة العربية في نظر "**أمين الزاوي**" أقدر من غيرها على مساعدة الأديب على الإبحار في عالم الكتابة؛ فهي أكثر مرونة، وأكثر طواعية، ويصر "**أمين الزاوي**" لأكثر من مرة على الإستدلال بكتاب الله، الذي حملته اللغة العربية؛ كونه معجزة إلهية، تحدى بها الله الناطقين بالعربية :« اللغة العربية التي حملت كتاب الله، قادرة على أن تحمل كل شيء، قادرة على أن تحمل المقدس والمدنس في آن، المسألة في كفاءة الأديب ومعرفته. لا يمكن أن تكتب عن الجسد وأنت لا تعرف الجسد فالمشكلة ليست فيها وإنما في الكاتب نفسه .»[2] هكذا إذن يتحدث كل من ينطق عن سريرة صافية نقية، لا عُقد فيها، عكس هؤلاء الذين أرادوا لها أن تتقوقع داخل المحراب، ولا تخرج منه؛ بدعوى عدم صلاحيتها :« أنا أنتمي إلى

[1] قناوي ، حمزة ، الحداثة ليست غلافا إنما اكتشاف مرآوي للذات وللآخر ، جريدة القدس العربي ، السنة 26 ، العدد 7952 ، الثلاثاء 9 ديسمبر 2014م ، ص 12 .

[2] حمد ، هدى ، في حديقة العيش المشترك ..حياة وكتابة ، مجلة نزوى ، العدد 79 ، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان ، مسقط ، عمان ، جويلية 2014م ، ص 114.

جيل الاستقلال، متخلص من عقدة اللغة، ومن عقدة التاريخ، متصالح مع الآخر دون أحكام مسبقة .»[1] فاللغة أيا كانت، لا تشكل حاجزا ضد الإبداع .

لم يتبرم "**أمين الزاوي**" يوما من اللغة العربية، ولم يشعر تجاهها بعقدة النقص، ولا يُكنّ لها أي عدائية أو ضغينة، يتكلم بها، ويبدع بها، ويُدرّس بها، يحترمها ويجلها، واستطاع أن يلج بها عالم المسكوت عنه :« إن تاريخ الأدب العربي يشهد منذ ما قبل الإسلام إلى اليوم على أنها ظلت تخرق الثالوث المحرم .»[2] ربما حتى أكثر من اللغة الفرنسية، التي يهرب إليها المبدعون؛ بدعوى قدرتها على خرق المحظورات، والدليل ما أورده "**أمين الزاوي**" في معرض رده عن سؤال سر تميزه بالجرأة الكبيرة فأجاب :« أقول وبكل صراحة أنا لست أكثر جرأة من الفقهاء والشعراء والناثرين العرب المسلمين الذين كتبوا عن الجنس والنساء منذ ما يزيد عن أربعة عشر قرنا. من كتب السيرة النبوية إلى كتب الشعر إلى كتب السرد إلى كتب التربية الجنسية. كان العرب المسلمون منفتحين على هذه الموضوعات دون عقدة دينية أو أخلاقية أو حضارية .»[3] كما ضرب "**أمين الزاوي**" أمثلة عن أشهر الأدباء العرب الذين كتبوا في الثالوث المحرم، ومن بينهم النفزاوي، وجلال الدين السيوطي، وأبو نواس، والمعري، وبشار بن برد، وخص بالذكر :« الجاحظ في رسالة "القيان" .»[4] وكل هؤلاء أبحروا في المحظورات الثلاث – الدين – السياسة – الجنس، ولم تشكل لهم اللغة العربية عائقا، حيث استطاعوا أن يقولوا ما أرادوا في هذه الموضوعات .

وكما أنه لكل لغة وقعها الخاص بها، وخصائصها، التي تميزها عن باقي اللغات، ولها قراؤها، ومحبوها، والمدافعون عنها، وكما أن هناك لغات ماتت، ولغات معرضة للموت،

---

[1] الهلالي ، بشرى ، محطم "التابوهات" .. وروائي المسكوت عنه ، الجزء الأول ، جريدة الصباح الجديد ، مطابع دار الصباح الجديد للصحافة والنشر ، بغداد ، العراق ، السنة 12 ، العدد 3226 ، الأربعاء 9 سبتمبر، 2015 م، ص 8 .

[2] مخلوف ، عامر ، الرواية والتحولات في الجزائر (دراسات نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية) ، ص 12.

[3] الهلالي ، بشرى ، محطم "التابوهات" وروائي المسكوت عنه ، الجزء الثاني ، جريدة الصباح الجديد ، السنة 12 ، العدد 3232 ، الأربعاء 16 سبتمبر 2015م ، ص 8 .

[4] قناوي ، حمزة ، الحداثة ليست غلافا إنما اكتشاف مرآوي للذات وللآخر ، جريدة القدس العربي ، ص 12.

هناك أيضا لغات سامية تظل حية لا تموت، فهي تتجدد وتتطور مع تقدم الزمن، وكذلك هي لغتنا .

لقد كانت هذه آراء "**أمين الزاوي**" بالنسبة للغة العربية، وعلى قدر تمكنه منها، وتمرسه في التأليف بها، كان متمكنا أيضا من اللغة الفرنسية، ولكن ليس لدرجة الاستلاب، ولا لدرجة الانتفاء فيها، والاندماج في محيطها، أو تشرب ثقافتها، كما فعل بعض الكتاب الفرانكفونيين، فطريقة كتابته بها تَنم عن تمتع صاحبها بوعي عميق، وامتلاكه لترسانة ثقافية عربية، تقيه موجة الانزلاق في محيط الغير، أو التخلي عن لغته .

أما عن الأسباب التي دفعت "**أمين الزاوي**" إلى الكتابة باللغة الفرنسية؛ فيقول :« تصل المسألة ببعض الكتاب لدرجة أن يخافوا من قرائهم أكثر مما يخافوا من المؤسسة. روايتي"صهيل الجسد" التي نشرتها منتصف الثمانينات في سورية تم سجن الناشر ومحاكمة اتحاد الكتاب على إثرها. قامت ضجة كبيرة على الرواية. ربما تلك هي الرواية الأولى التي أكتبها باللغة العربية وربما هذه الحالة جعلتني أفكر أن أكتب الرواية بلغة أخرى. فالكاتب لا يريد أن يموت .»[1] وهنا يسترجع "**أمين الزاوي**" الحادثة المتعلقة بروايته "صهيل الجسد" التي نشرتها دار الوثبة في سوريا، ومنعتها السلطات من التداول، وشمّعت الدار، وسجنت صاحبها، وهو الأمر الذي حزّ في نفسه، ودفعه إلى الوقوع في أحضان اللغة الفرنسية، وبداية مشواره نحو الرواية المكتوبة باللغة الفرنسية .

حادثة أخرى عمقت توجهه هذا، وعززت من اختياره للغة الفرنسية، وهي الحادثة المتعلقة بروايته "السماء الثامنة" التي أُحرقت من قبل جماعة من الملتحين بدعوى أن صاحبها كافر؛ إذ كيف خلق الله سبع سماوات، ويأتي هو ليضيف سماءً ثامنة :« حيث أحرقت روايته "السماء الثامنة" عام 1993 في ساحة مدينة سيدي بلعباس من قبل بعض الشباب الغاضب

[1] حمد ، هدى ، في حديقة العيش المشترك ..حياة وكتابة ، مجلة نزوى ، ص 116.

الذين رأوا فيها كسرا للتابوهات .»[1] مما جعل "**أمين الزاوي**" يخاف القارئ العربي، والناشر العربي، وهو الخوف الذي يفقده ويمتلك بدله شجاعة، وقوة، حينما يقرر الإبداع باللغة الفرنسية.

ورغم ما حصل إلا أن "**أمين الزاوي**" لا يكيل الاتهامات للغة العربية؛ بل لمؤسسات النشر العربية؛ حيث يقول عن الدول العربية ومؤسساتها :« العالم دخل عصر الكتاب الرقمي، ونحن لا نزال نمارس الشرطة على الروايات وعلى كتب الفلسفة والعقل والتنوير .»[2] إذ إن هذه الرقابة المبالغ فيها من شأنها أن تدفع بالكتاب إلى اختيار لغة أخرى غير اللغة العربية، كما تؤدي إلى قلة الانتاج الأدبي باللغة العربية كما ونوعا؛ لأن أكثر شيء يحتاجه الأديب لمواصلة إبداعه هو الحرية، وهو ما يفتقده الأدباء في الوطن العربي، ومنه في الجزائر.

وحتى الترجمة عندنا تعاني من هذه الرقابة؛ وهو ما أكده "**أمين الزاوي**" عندما تحدث عن مشكلة إخفاق الحداثة الروائية في الأدب العربي، قائلا :« إن أية حداثة قادمة من قطيعة مع الذات وقائمة على قراءة مشوشة للآخر، وهذا نظرا لعطب في الترجمة إلى العربية، حيث إنها متخلفة لا تواكب ما يجري حولها، وأيضا تعيش رقابة ومقصا لا يرحم. هذه حداثة روائية معطوبة .»[3] ورغم أن الظروف التي مرت بها الجزائر خلال عشرية الدم، هي التي دفعت "**أمين الزاوي**" إلى الهجرة إلى فرنسا، وبالتالي ساعدته الإقامة هناك على التعمق في الكتابة باللغة الفرنسية؛ إلا أن ذلك كان في البداية فقط، حيث واصل "**أمين الزاوي**" الإبداع بها حتى بعدما عمّ السلم والأمن في الجزائر، ولكن هذه المرة عن قناعة.

لكن ما كان يميزه دائما هو عدم انفصاله عن أصله، ولغته؛ إذ نجده لم يتنكر لهما يوما، حيث أتقن السباحة في كلا البحرين، كما أنه في كتابته باللغة الفرنسية لم يحاكي أدباءها بل أبدع له أسلوبا خاصا به، وهو القائل عن اللغة الفرنسية التي يكتب بها :« أنه كتب "جزائروية اللغة الفرنسية" لإبراز أن الجزائريين لا يكتبون اللغة الفرنسية مثل ما يكتبها

[1] قناوي ، حمزة ، الحداثة ليست غلافا إنما اكتشاف مرآوي للذات وللآخر ، جريدة القدس العربي ، ص 12.
[2] الهلالي ، بشرى ، محطم "التابوهات" .. وروائي المسكوت عنه ، الجزء الثاني ، جريدة الصباح الجديد ، ص 8 .
[3] ابن عمار ، الميلود ، أمين الزاوي ، حين أقارن بين قارئ بالفرنسية وآخر بالعربية في بلد كالجزائر أشعر وكأنني أمام شعبين ، جريدة الشروق ، الجزائر ، العدد 4208 ، الأربعاء 27 نوفمبر 2013م ، ص 17 .

الباريسيون، ففي صياغتي مثلا أفكر جزائري، بمعنى المخيال جزائري والجملة جزائرية، لهذا يجد القارئ في كتاباتي كثيرا من الفواصل حتى يفهمها قارئ الضفة الأخرى ... ولو لم يكن الجزائريون والمغاربة والأفارقة والكيبيكيون.. لماتت هذه اللغة لهذا يقال إن الأوروبيين اندهشوا لنصوص جزائرية معينة بالفرنسية لأنها تحمل روحا أخرى وبنية جمالية جديدة .»[1] إن فرنسيته إذن تختلف عن فرنسية الأدباء الباريسيين بما تحمله من روح جزائرية، وأفكار جزائرية، لذا جاءت كتاباته متميزة عن كتاباتهم .

وبحكم أن الكاتب من جيل الاستقلال؛ فهو لا يحمل أي عقدة تجاه لغة المستعمر، ففرنسا اليوم مثلها مثل أي دولة أجنبية، وعن طريق لغتها استطاع أن يصل إلى الضفة الأخرى من العالم، فاللغة الفرنسية بالنسبة له هي :« لغة الذهاب والانفتاح على الآخر .»[2] وبواسطتها تمكن من إيصال صوته للقارئ الأجنبي، وإخراج الرواية الجزائرية من المحلية، ومحاولة البلوغ بها إلى مصاف العالمية .

هكذا إذن عشق "**أمين الزاوي**" الكتابة باللغتين، وإن كانت كفة رغباته تميل أكثر تجاه لغته الأم، وهذا أمر لا شك أننا نعتز به، خاصة عندما يكون هذا الموقف صادرًا عن قامة أدبية في مستوى سموق "**أمين الزاوي**" :« أنا محظوظ لكتابتي باللغتين العربية والفرنسية، حيث أشعر بأنني طائر يحلق بجناحين : مشرقي بكل ما يحمله الشرق من حضارة وتاريخ، وغربي بكل ما في الغرب من تنوير وتقدم. فالكتابة باللغتين تشعرني بالتوازن النفسي، والتحاور في كل بيئة ثقافية بلسان قضاياها .»[3] هكذا إذن ذهب "**أمين الزاوي**" إلى اللغة الفرنسية مجبرا في البداية، مختارا في النهاية، مقتنعا بأن المهم هو إيصال أفكاره للقارئ العربي، وللقارئ الأجنبي، مخاطبا كل قارئ باللغة التي يفهمها .

---

[1] مغلاوي ، محمد ، لا يجب ترك السياسي يحسم في المسألة اللغوية ، جريدة الشعب ، المؤسسة العمومية الاقتصادية ، العاصمة ، الجزائر ، العدد 17188 ، الاثنين 21 نوفمبر 2016م ، ص 13.

[2] ضيف الله ، إيمان ، الجزائر من أثرى الدول لغويا والفرنسية غنيمة حرب ، جريدة آخر النهار ، الجزائر ، العدد 2579 ، الأحد 13 مارس 2016م ، ص 7.

[3] قناوي ، حمزة ، أمين الزاوي : الحداثة ليست غلافا إنما اكتشاف مرآوي للذات وللآخر، جريدة القدس العربي ، ص 12.

لقد أضاف "**أمين الزاوي**" الكثير للمكتبة العربية، سواء من الروايات أو من الدراسات، واهتم بالقارئ العربي، واتكأ في أعماله على التراث العربي الزاخر بعدة كنوز، وأعاد بعثه في الرواية الجزائرية المعاصرة، وهو بذلك يكون قد قدم خدمات جليلة للغة العربية، أما عن كتابته باللغة الفرنسية، فقد استطاع بواسطتها أن يوصل صورة الجزائر إلى الآخر، وأن يسمع صوتها لكل الناطقين باللغة الفرنسية .

وعلى عكس "**أمين الزاوي**" تماما، اختارت "**آسيا جبار**" أن تبقى أسيرة لغة واحدة، هي اللغة الفرنسية، إذ لم تستطع أن تحلق يوما بغير هذا الجناح :« وقد جربت آسيا جبار الكتابة باللغة العربية في مرحلة ما من حياتها، إلا أنها عجزت تماما عن التعبير عما يجيش به صدرها، فالإبداع غالبا له لغة واحدة .»[1] لقد رأت "**آسيا جبار**" أنه رغم قدرتها على الكلام باللغة العربية؛ إلا أنها لا تستطيع أن تبدع بها – وهو ما دفعنا إلى البحث عن الأسباب التي وقفت حاجزا بين "**آسيا جبار**"، وبين الإبداع باللغة العربية – هذا بالإضافة إلى أن "**آسيا جبار**" قد حصرت العملية الإبداعية في لغة واحدة عندما قالت بأن "الإبداع غالبا له لغة واحدة"؛ في حين أن هناك من لم تقف اللغة حاجزا في طريقه، واستطاع أن يبدع بأكثر من لغة، و"**أمين الزاوي**" خير مثال على ذلك .

إن المستقرئ لمعطيات الواقع، والسابر لأغوار تصريحات "**آسيا جبار**"، يعي أنها كانت تأبى الإبداع باللغة العربية؛ ليس فقط لأنها لم تكن تتقنها، بل لاعتبارات أخرى بقيت مجهولة إلى غاية يومنا هذا، فهي التي أدلت بتصريح لصحيفة البيان الإماراتية، تقول فيه :« بأنها حاولت في البداية الكتابة باللغة العربية، ولكنها عدلت عن ذلك لأنها وجدت اللغة العربية لغة جامدة أو شبه ميتة .»[2] وكيف توصف اللغة العربية بالجمود؛ وهي اللغة التي حفظت تاريخ الأمة العربية منذ فجر التاريخ، لغة امرئ القيس، والنابغة الذبياني، والمعلقات

[1] قاسم ، محمود ، الأدب العربي المكتوب بالفرنسية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، د ط ، 1996م ، ص 135.
[2] بولفعة ، خليفة ، الهوية والمرأة في أدب آسيا جبار ، تفكيك النسق وكسر المحظور، مجلة الأثر ، العدد 21 ، ديسمبر 2014م ، ص 165 .

السبع، التي تُدرَّس اليوم في أشهر الجامعات في العالم، ألا وهي الجامعة الأمريكية، لغة أبي تمام والمتنبي، لغة ابن قتيبة والجاحظ، لغة ابن خلدون الذي أرَّخ لعلم الاجتماع والتاريخ بواسطتها، لغة نزار قباني، التي استوعبت كل أنواع التحديث، وتكسير القواعد، محافظة رغم ذلك على أناقتها ورشاقتها، مبرهنة على تألقها الدائم، والمنقطع النظير؛ إنها لغة القرآن الكريم:﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾[1]، والتي تعهد الله بحفظه، ومن خلاله حفظها – أي اللغة العربية– :﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[2]، وهي التي أثَّرت حتى في أولئك الذين لا يفهمونها، فأسرت نفوسهم، وسحرت ألبابهم .

هاته اللغة، ترى فيها "**آسيا جبار**"، مجرد وسيلة لتأدية الطقوس الدينية من : صلاة ودعاء ، وحج، و... إلخ؛ حيث صرحت بذلك أكثر من مرة :« حقيقة المرأة الأولى تتمثل في صوتها، إذ إن الصوت لا ينفصم عن روح المرأة الجزائرية، لأنها تتوفر على أربع لغات للتعبير عن رغبتها: اللغة الفرنسية للكتابة المحظورة، اللغة العربية للصلاة والدعاء، واللغة الأمازيغية للتواصل مع الأمهات والجدات، ولغة رابعة هي لغة الجسد التي تمكن الجسد من التخلص من الحظر والحجاب.»[3] فلماذا حصرت "**آسيا جبار**" اللغة العربية في أداء العبادات فقط ؟ وهي التي كانت، ومازالت، وستبقى، لغة الإبداع والمبدعين، وهي التي نهل من كنوزها الأوربيون، والأجانب، في أيام عز الأمة العربية .

هذا بالإضافة إلى أنها أصرّت على هذا الرأي :« إن المجتمع الجزائري مرهون تاريخيا بثلاث لغات كما تحصيها آسيا جبار، وإنه بعيدا عن هذه اللغات يستحيل حل إشكال الهوية الوطنية، اللغة الأولى : تلك التي تعود أصولها إلى الفترة البربرية، لغة يوغرطة، ذات أصول ليبية، اللغة الثانية : هي لغة الكتابة، لغة الكتاب المقدس والصلوات الخمس، لغة الرسول محمد في كهفه، يرى ويسمع جبريل، إنها اللغة العربية، أخت الدارجة، اللغة الثالثة :

[1] سورة الشعراء ، الآية 195.
[2] سورة الحجر ، الآية 09 .
[3] بولفعة ، خليفة ، الهوية والمرأة في أدب آسيا جبار ، تفكيك النسق وكسر المحظور، مجلة الأثر ، ص 165.

وهي لغة سادة الأمس، والذين غادروا الوطن بعد أن مكثوا فيه مدة طويلة، رحلوا وتركوا آثارهم في هذه الديار، لنقل إنها لغة فرانك.»[1] ففي عدة تصريحات، تؤكد "**آسيا جبار**" على أن اللغة العربية لا تعدو أكثر من لغة ممارسة الشعائر الدينية، وبأنها لا تصلح لغة للإبداع، أو لكتابة المحظور، أضف إلى ذلك أنها وصفتها بأخت الدارجة، مع العلم أن لكل لغات العالم لهجات محلية أو دارجات، ثم إنها وصفت اللغة الفرنسية، بلغة "سادة الأمس"؛ والسياق يشي بميل الكاتبة للغة الفرنسية وإعجابها بها، لأن هذا الوصف يحمل في ثناياه معنى أن اللغة الفرنسية هي لغة سيدة، وهو ما نستشعره من خلال عبارة : "سادة الأمس".

تُصرّ إذن "**آسيا جبار**" مرارا على رأيها في دور ووظيفة اللغة العربية؛ إذ تَذكرها دائما مقرونة بالدين، وما يتطلبه من عبادات، وبالقرآن والرسول؛ وكأنها – في نظرها– لا تصلح إلا لهذه الممارسات ولا تتعداها، لا إلى شعر، ولا إلى مسرح، ولا إلى رواية، ولا إلى قصة، ولربما هذا هو الذي دفعها إلى القول بانغلاق اللغة العربية؛ مع أن الواقع يُثبت منذ القديم وإلى اليوم :« ريادتها وتطورها وصلاحيتها لمعالجة شؤون العلم والحياة .»[2] فعلى مدار العصور السابقة، ظلت اللغة العربية تثبت جدارتها، وقدرتها، على استيعاب كل العلوم دون استثناء، ولم يُنقل إلينا أنها عجزت أمام علم من العلوم، أو أمام ترجمة منجزات حضارة من الحضارات، فقد :« اتسعت مفرداتها وتراكيبها لتستوعب كل العلوم ومصطلحاتها دون أن يعتريها عجز أو نقص ...لذلك أصبحت اللغة العربية لغة المدونات والمؤلفات في علوم الطب والكيمياء والفيزياء والهندسة والفلك والرياضيات وغيرها من العلوم التي انتشرت مؤلفاتها باللغة العربية وتداولتها أيادي العلماء شرقا وغربا .»[3] ويشهد بهذه الحقيقة كل من

[1] حامي ، خديجة ، ازدواجية اللغة والثقافة في روايات آسيا جبار ، قراءة في كتاب –الأصوات التي تأسرني - ، عن أشغال الملتقى العالمي حول تجربة الكتابة لدى آسيا جبار ، منشورات مخبر تحليل الخطاب ، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع ، د ط ، 2015م ، ص 102 .

[2] عبد الرحمان السعدي ، عبد الر زاق ، مقومات العالمية في اللغة العربية وتحدياتها في عصر العولمة ، مجلة آفاق الثقافة والتراث ، السنة 16 ، العدد 63 ، قسم الدراسات والنشر والعلاقات الثقافية بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث ، دبي ، الإمارات ، أكتوبر 2008م ، ص 51 .

[3] المرجع نفسه ، ص 51 .

اطلع عن كثب، وبحث بجد وعمق، في حقيقة اللغة العربية، ومدى طواعيتها، وقدرتها على الاستمرار والتجدد، واستيعاب كل ما هو جديد.

وتأتي الشهادة بذلك من الأجنبي، مما يسمها بالموضوعية؛ إذ لا صلة قرابة تربطه بهاته الأخيرة، حتى يمكن وصم شهادته بالذاتية، ورميها بعدم المصداقية، إذ :« يرى مستشرق ألماني وأجنبي عن العروبة – وهو الدكتور هورنباخ الذي تمكن من اكتشاف عبقرية اللغة العربية خلال استقرائه الجاد أن اللغة العربية ليست ضعيفة البتة – كما يدعي بعض العرب والمستشرقين ولا عاجزة عن مواكبة عصر التقنيات. فالتاريخ يرشدنا إلى أن اللغة العربية كانت لغة لأكثر من ثلث سكان المعمورة. ولم تكن فقط لغة شعر أونثر. وإنما كانت لغة تعامل وعلم. فبواسطتها نقلت الحضارة اليونانية وما قبلها بعلومها وفلسفتها.»[1] وليس التاريخ وحده الشاهد، ولا الماضي وحده دليلا، بل الحاضر هو الآخر يقدم حجة بليغة على تفتح اللغة العربية، وعدم انغلاقها، وهو ما يتبدى من خلال مقتطف من تقرير قدمته وزارة التعليم العالي في سورية إلى السيد وزير الدولة في إتحاد الجمهوريات العربية رئيس مجلس شؤون الثقافة والتعليم وذلك تحت رقم 2502/ ت وتاريخ 25/ 04 / 1975 حول تعريب الطب :« نقدم مثالا حيا على طواعية اللغة العربية وقدرتها على الإحاطة وإساغة العلوم في الوقت الحاضر. وإنها ليست عاجزة عن أن تكون لغة العلم والإبتكارات، لغة الطب والمخترعات، وهذا المثال يتجلى واضحا في التجربة الرائدة التي حملت لواءها جامعة دمشق .»[2] أما بخصوص ما اعتراها اليوم من ضعف، فمرده إلى ضعف المتكلمين بها، وضعف أهلها، على عدة مستويات : العلمية، والاقتصادية، والحضارية :« الواقع أن العربية لغة حية وأنها قديرة على استيعاب العلم والتطور الحضاري في كل زمان. وآية ذلك أنها كانت لغة العلم قرونا طويلة وأن الغرب بنى علمه على ما استخرجه من كنوزها وما يظن أنه

[1] عبد المولى ، محمود ، اللغة العربية وتحديات العصر، مجلة الحياة الثقافية ، السنة 30 ، العدد 164، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث ، صفاقس ، تونس ، أفريل 2005م ، ص 65 .

[2] الخطيب ، حسام ، هموم اللغة العربية في عصرنا ، مجلة المعرفة ، العدد 178، وزارة الثقافة السورية ، دمشق ، سورية ، 1 ديسمبر 1976م ، ص 74 .

ضعف فيها الآن ما هو إلا ضعف في أهلها.»[1] فتقهقر العرب اليوم، وتبعيتهم للعالم المتقدم، هو الذي أدى إلى تقهقر اللغة العربية، لأن حالها من حالهم، وبالتالي فاللغة في حد ذاتها بريئة من كل الاتهامات المنسوبة إليها .

والأمر الذي يحز في النفس؛ هو أن هذه القدرة العظيمة على الكتابة، والإرادة الجبارة، التي تمتعت بهما "**آسيا جبار**" طيلة حياتها، كانا بإمكانهما أن يحملاها على القدرة على الإبداع باللغة العربية، اللغة الرسمية لوطنها الأم الجزائر، ما يقربها من أبناء بلدها على الأقل .

ولكن المتتبع لسيرتها؛ لا يرى أي محاولات واعدة، ولا مثابرات جادة، إذ لم يَثبت لدينا أنها راودت نفسها على الكتابة باللغة العربية؛ بل الأمر أدهى من ذلك؛ إذ هي ترى أن حتى عملية نقل، وترجمة العمل من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية، يُفقده معناه، ويسلبه روحه :« ففي عام 1968 حَضَرَتْ مهرجان الثقافة الإفريقية في الجزائر وقدمت مسرحية مكتوبة بالفرنسية تحمل عنوان "الفجر الدامي" Rouge L'aube حول مرارة الاحتلال الفرنسي للجزائر، وعندما ترجمت بنفسها هذا النص المسرحي إلى اللغة العربية بدا أكاديميا خاليا من الحياة، وعبثا حاولت إعطاء النص روحه العربية ولكن بلا جدوى، وكأنه من الصعب عليها أن تعود من منفاها داخل لغة أوروبية إلى لغتها التي من المفروض أن تكتب بها .»[2] إن مثل هذه الأقوال، تدفعنا إلى التساؤل بشيء من الريبة، تسكننا غصبا عنا: لماذا لم يكن هذا رأي "**آسيا جبار**" في ترجمة أعمالها إلى اللغات الأخرى؟ وهي التي تُرجمت أعمالها إلى عدة لغات في العالم، وهو ما أكده الكاتب "محمد ناصر المولهي" في قوله :« وغالبا ما يطلق عليها الحقوقيون والكتاب الصوت الناطق باسم المرأة الضعيفة الخاضعة للقيود، وأيضا المتمردة الناعمة التي تحقق أهدافها عبر الكلمات التي تحملها صفحات رواياتها، ما جعل

[1] القيسي ، عودة الله ، اللغة العربية والعصر ، مجلة المعرفة ، العدد 182، 1 أفريل 1977م ، ص 164.
[2] قاسم ، محمود ، الأدب العربي المكتوب بالفرنسية ، ص 136.

كتاباتها تترجم إلى أكثر من 30 لغة .»[1] حيث كانت في كل مرة تقبل بأن تترجم أعمالها إلى أي لغة أخرى، باستثناء اللغة العربية، التي كانت ترفض دائما أن يترجم أحد أعمالها إليها .

إن الحالتين الوحيدتين، اللتان تأسف فيهما "**آسيا جبار**" عن عدم كتابتها باللغة العربية؛ نجدهما ضمن بعض التصريحات، حيث نلتمس الحالة الأولى في قولها :« استطاعت اللغة الفرنسية أن تمنحني كل كنوزها الثمينة ولكنها فشلت أن تمنحني كلمة حب واحدة تعبر عن قلقي العاطفي ... وانتابتني بسبب ذلك حالة من التوحد كتمت تحفزاتي الأنثوية، وأحدثت في أعماقي صدمات مدوية .»[2] والحالة الثانية تتمثل في :« عدم رغبتها، ومن المحتمل بصورة غير واعية، في أن تكشف للقراء الفرنسيين الذين يشكلون الغالبية الكبرى من قرائها، هؤلاء الذين كانوا الأعداء، في أن تكشف لهم جوانب مستورة من حياة شعبها وحياتها.»[3] وهو الأمر الذي حدث فعلا، رغم تأسفها؛ فقد تحدثت مرارا باسم المرأة الجزائرية، وكشفت للآخر معاناتها من السلطة الذكورية، والسلطة الدينية، كما صورت بعض مظاهر التخلف، والرجعية، لبعض شرائح المجتمع الجزائري، وقدمت للآخر الفرنسي– بوعي أو بغير وعي – صورة الرجل الجزائري، والمرأة الجزائرية، بل وصورة المجتمع الجزائري ككل، كما تراها عيونها .

وفي مقابل هذه المواقف من اللغة العربية، نجد لها مواقف مناقضة تماما تجاه اللغة الفرنسية التي أحبتها، واقتنعت بها، وتشربت ثقافتها حتى النخاع؛ فاختيار الكتابة بلغة المستعمر، بعدما كان قسرا عليها بحكم نشأتها، وتربيتها، ها هي تصرح بأنه اختيار لا رجعة فيه، وبقناعة، وإرادة، تامتين :« أنا كتابة امرأة وليس لدي سوى كتابة واحدة؛ أي كتابة فرنسية، فأنا أقدم نفسي دائما لأول وهلة ككاتبة، كروائية لا تحمل إلا لغة واحدة هي اللغة

[1] المولهي ، محمد ناصر ، آسيا جبار نجمة الجزائر المضيئة تغيب عن سماء العالم ، جريدة العرب ، لندن، السنة 37 ، العدد 9823 ، الاثنين 9 فيفري 2015م ، ص 15 .
[2] بولفعة ، خليفة ، الهوية والمرأة في أدب آسيا جبار ، تفكيك النسق وكسر المحظور ، مجلة الأثر، ص 166.
[3] أديب بامية ، عايدة ، تطور الأدب القصصي الجزائري ، 1925- 1967 ، ص 76 .

الفرنسية .»[1] ونستشف من هذا التصريح مدى اعتزازها باللغة الفرنسية، وعدم تذمرها من كونها لا تتقن إلا هذه اللغة، كما نستشف أيضا، انعدام أي نية لديها، في محاولة العمل على إتقان اللغة العربية .

لقد رأت "**آسيا جبار**" في اللغة الفرنسية قدرة كبيرة على منحها الحرية التي حرمتها منها اللغة العربية :« فعوض أن تكون اللغة الفرنسية لغة الغير ولغة المستعمر، كانت بالنسبة لي لغة الأب، وهذه اللغة فتحت لي أبواب العالم، وأصبحت علاوة عن كونها لغة الآخر، لغة الحرية .»[2] ومتى قيدت اللغة العربية حرية المبدع ؟! لو كان ذلك صحيحا، لما كان هناك أصلا أدباء عرب، حلقوا في سماء الإبداع باللغة العربية، وبحرية منقطعة النظير، أمثال: "عباس محمود العقاد"، و"طه حسين"، و"رفعت الطهطاوي"، و"أدونيس"، و"نزار قباني"، و"نجيب محفوظ"، و"محمد شكري"، وغيرهم كثر .

تبرر "**آسيا جبار**" تعمدها الكتابة باللغة الفرنسية :« بأن الأصل العربي والإسلامي لا يمكن أن يوفر لها مقاما دائما .»[3] فهل وفرته لها اللغة الفرنسية؟ هذه الأخيرة التي قالت عنها :« إن اللغة الفرنسية باعتبارها لغة خارج الإسلام يمكنها أن تتكلم بأكثر حيوية عن ظواهر الإسلام وأحداثه مما لو استخدمنا اللغة العربية التي لا يمكنها أن تخون الإسلام للصلة الموجودة بينهما .»[4] ففي الوقت الذي ترى فيه "**آسيا جبار**" أن اللغة العربية لا تمكنها من الحديث بحرية عن الظواهر، والمواضيع، ذات الصلة المباشرة بالإسلام، استطاع غيرها الحديث عن نفس الظواهر، والمواضيع، باللغة العربية، ولنا في الروائيات السعوديات أكبر دليل على ذلك .

---

[1] حامي ، خديجة ، ازدواجية اللغة والثقافة في روايات آسيا جبار ، قراءة في كتاب – الأصوات التي تأسرني -، ص 99 .
[2] قاسم ، محمود ، الأدب العربي المكتوب بالفرنسية ، ص 139 .
[3] حامي ، خديجة ، المرجع السابق ، ص 98.
[4] المرجع نفسه ، ص 98 .

لقد عدّت "**آسيا جبار**" اللغة الفرنسية بمثابة صمام الأمان :« فعندما منحها الآخر لغته، تمكنت بذلك من تحويلها إلى حجاب تتوارى من خلاله عن أعين أولئك الذين يعانون نكسة فكرية رهيبة .»[1] فهل كل العرب يعانون نكسة فكرية؟ وهي إن كانت تقصد بذلك أصحاب الفكر الرجعي، أو الجماعات المتطرفة باسم الإسلام، فليس كل العرب، ولا كل الجزائريين كذلك؛ إذ لو كان الحال كذلك، لانعدمت الكتابة باللغة العربية، والواقع يشهد بعكس ذلك، كما أن أعمال "**آسيا جبار**" لم تكن كلها ذات علاقة بالظواهر الإسلامية، ومع ذلك جاءت كل أعمالها باللغة الفرنسية؛ بمعنى أن هذا المبرر الذي لجأت إليه "**آسيا جبار**" للكتابة باللغة الفرنسية، كان مبررا واهيا.

إن الاختيار لا يتأتى من فراغ، هكذا هي القاعدة :« إنني حين أكون قادرا في وضع ما على الاختيار بين عدد من اللغات، فإن لاختياري دلالة كما أن لمحتوى الرسالة دلالة في الوقت نفسه .»[2] ويذهب "عبد الله ركيبي" إلى أبعد من ذلك، حين يرى في اختيار الكتابة بلغة المستدمر، تعديا على الثوابت الوطنية، التي من أهمها اللغة، خاصة عند أولئك الذين تشبثوا بها حتى بعد الاستقلال :« أما الآن فإن ما يكتب بهذه اللغة الأجنبية هو شذوذ عن القاعدة وخروج عن الواقع الطبيعي المألوف بل وتحد سافر للتاريخ وللثوابت الوطنية .»[3] وهو يقصد بكلمة الآن زمن الاستقلال.

ويُجمِع العديد من النقاد على مدى أهمية الصرح الروائي الذي شيّدته "**آسيا جبار**"، معترفين في الوقت نفسه بأن ما قدمته خدم اللغة الفرنسية، والأدب الفرنسي، أكثر مما خدم الأدب الجزائري، يقول "حبيب مونسي"، وهو روائي جزائري، وناقد، أثناء تصريح أدلى به لمجلة نزوى :« عملت آسيا جبار على صقل أسلوبها السردي، وحبك عبارتها الأدبية،

---

[1] حامي ، خديجة ، ازدواجية اللغة والثقافة في روايات آسيا جبار ، قراءة في كتاب – الأصوات التي تأسرني - ، ص 99 .

[2] جان كالفي ، لويس ، حرب اللغات والسياسات اللغوية ، ت ، حمزة حسن ، مر ، بزي سلام ، وحمزة حسن ، المنظمة العربية للترجمة ، توزيع ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2008م ، ص139 .

[3] ركيبي ، عبد الله ، الفرانكفونية مشرقا ومغربا ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، د ط ، 2009م ، ص 95 .

فارتقت بها إلى مصاف الأدباء الذين يحفظون للحرف الفرنسي نبالته وإشراقته، ويجددون فيه عبارته ولغته، وكأنهم أمناء الأمة على لغتها وجمال حرفها.»[1] إنه اللقب الذي حازت عليه الكاتبة من قبل نظرائها الروائيين، والنقاد، من أبناء جلدتها : "حارسة اللغة الفرنسية" :« لغة جبار التي أهلتها لكي تكون حارسة للغة الفرنسية .»[2] ونحن الذين تمنينا لو أنها حازت لقب حارسة اللغة العربية .

لقد أثْرت الأدب الفرنسي، وحافظت على حيوية اللغة الفرنسية، وجدّدت فيها بما يخدمها، ويطورها، ودرّست بها في الجامعات الأجنبية، وألّفت بها كل كتاباتها، ودخلت بها مجمّع الخالدين، الذي يحتفي بأولئك الذين يسهمون في تطوير اللغة الفرنسية، كل ذلك للغة الفرنسية، ولا شيء للغة العربية، ونحن الذين كنا نطمع في بضع مؤلفات، أو على الأقل دفعها لدور النشر الجزائرية لترجمتها، بل أقل من ذلك؛ أردنا منها تصريحات مفعمة باحترام اللغة العربية، وتبجيلها، نجد فيها بعض تعازينا، لن نكون طماعين والحال هذه، أردنا منها زيارات قليلة للجزائر، تجعلنا نشعر بكونها ابنتنا، وأديبتنا.

لكننا لم نجد شيئا من ذلك كله، فقدناها مرة أولى؛ وهي على قيد الحياة، ناشطة في بلاد الغرب، وفقدناها مرة ثانية؛ عند وفاتها، وفقدناها مرة ثالثة؛ عندما لم نجد رواياتها في متناول القارئ العربي .

[1] الزاوي ، أمين ، ثلاثون كاتبا ومترجما وناقدا جزائريا يتحدثون عن التجربة الابداعية لآسيا جبار ، مجلة نزوى ، العدد 80 ، أكتوبر 2014 م ، ص 21 .

[2] يوسف ، فاروق ، الخالدة وجائزتها المثيرة للجدل ، آسيا جبار أخت شهرزاد التي اخترعت لغة الحب ، جريدة العرب ، لندن ، السنة 38 ، العدد 10112 ، الأحد 29 نوفمبر 2015م ، ص 10.

2-1-3- المضمون الروائي :

لكل أديب دوافعه، ونوازعه، الخاصة به، والتي تميزه حتما عن غيره من المبدعين، بالإضافة إلى لغته، وأسلوبه، وقد سرت مقولة :« الأسلوب هو الرجل .»[1] مسرى القاعدة بين المتعاطين للأدب، ومهما تعددت مواضيع الكاتب، إلا أن هناك خيطا رفيعا يظل يربط بينها، ويسم أعمال الأديب بتوجه واحد، وكأن هناك قاسما مشتركا بين أعمال الكاتب الواحد، يضفي مسحة خاصة على أعماله، ويطبعها بطابع يندر وجوده عند غيره، وإن كان ذلك لا يكون ماثلا للعيان، ولكن يُتلمس ويُتحسس بين خبايا السطور، كأن الأمر شبيه بالبصمة البشرية الخاصة بكل إنسان، والتي يستحيل أن يشترك فيها شخصان، كذلك هي العملية الإبداعية .

وتعمَّد "**أمين الزاوي**" طرق المحظور باختلاف أنواعه منذ روايته الأولى التي أصدرها عام 1985م "صهيل الجسد"، ليبدأ بذلك مشوارا روائيا اختطه لنفسه؛ إذ إن المطلع على رواياته ينتبه :« إلى رؤيته الفلسفية في الكتابة والتي تقوم على ثلاثة محاور شكلت مشروعه الأدبي طيلة 25 سنة من "صهيل الجسد"، إلى آخر رواية "الساق فوق الساق"، وهي المرأة والمواطنة، الدين والعدالة الاجتماعية، هذه الأفكار التي يدافع عنها يقول الكاتب سواء كتب بالعربية أو الفرنسية .»[2] فالثالوث المحرم بدأ الرحلة مع "**أمين الزاوي**"، وواصلها معه إلى غاية اليوم، وظل هذا الضيف يرافق الكاتب عبر مسيرته الإبداعية سواء باللغة الفرنسية أو باللغة العربية، فطرح الجنس وهو الموضوع الجريء بطريقة جريئة، استفزت ولا زالت تستفز القارئ العربي، وقد أوضح أن :« الجرأة في كتاباته، هي الصدق واللامجانية، ويجب أن تكون قائمة ومكرسة على ثقافة ومعرفة .»[3] وعندما نقول الجنس؛ فنحن نتحدث بالدرجة

[1] جيرو، بيير، الأسلوبية ، تر ، عياشي منذر ، دار الحاسوب للطباعة ، مركز الإنماء الحضاري للدراسة والترجمة والنشر ، حلب ، سورية ، ط 2 ، 1994م ، ص 47 .
[2] صرياك ، سارة ، المواطنة الحل لتعايش الجميع ، جريدة الشعب ، العدد 17188 ، ص 13.
[3] لعراجي ، نور الدين ، الجرأة : هي الصدق واللامجانية وتنتهي عندما يبدأ الجهل ، جريدة الشعب ، العدد 17188، ص 15.

الأولى عن العلاقة بين الرجل، والمرأة، هاته الأخيرة خصها "**أمين الزاوي**" باهتمام كبير؛ لأنه يرى فيها النصف الآخر للمجتمع، بل النصف الأهم، لم ير فيها مجرد جسد بلا روح، على عادة الرجل العربي، بل روحا تتبني على أساسها الحضارة، وبسقوطها تسقط حضارة العرب :« تشكل المرأة مفصلا أساسيا في معظم رواياته. إن لم تكن كلها فهو "كاتب المرأة" كما يقول الذي يقترب من عالمها بجرأة. قد لا تتوفر لدى المرأة الكاتبة .»[1] فتوغل في نفسية المرأة، وكتبها كما لم تكتب هي نفسها، ومنحها الفرصة للبوح بمكنوناتها، وتوزعت أدوار المرأة في أعماله بين : الأم، والأخت، والزوجة، والعشيقة، وغيرها، فكان :« المدافع عن وجودها الاجتماعي والسياسي والإنساني عامة. وجود المرأة كقيمة حضارية لا كعنصر هامشي .»[2] داعيا بذلك إلى مشاركتها في الحياة؛ مشاركة فعالة تثبت من خلالها ذاتها، ووجودها، مثلها مثل نظيرها الرجل .

وهو لا يدعو إلى تحرر المرأة بصفة عامة؛ بقدر ما يدعو إلى التحرر النوعي، فيرى في تعليمها، وتنويرها، وفسح المجال أمامها لتحقيق كينونتها، دليلا على تطور سليم للمجتمع، وبدون تطور هذا الشريك فالمجتمع سيسير أعرجا، خاصة ونحن أمام مد زاحف لتطور لا نفتأ نسمع عنه دون أن نستطيع تلمسه، أو حتى مجرد التفكير في الوصول إليه، لكن العجز على قطف ثماره لا يمنعنا من محاولة زرع بذوره .

كما يكشف الكاتب عن حقائق يعيشها المجتمع العربي، والجزائري، ويتم التستر عليها:« الإنسان العربي والجزائري عادة يعيش حالة اغتراب مع الجسد. ثقافة العيب وثقافة امتلاك الآخر هي كارثة كبيرة. فقد تحدثنا عن المرأة والأمر نفسه بالنسبة للرجل. المرأة بشكل طبيعي الناس كلهم يشتركون فيها بالتحريم أو التحليل أو الاغتصاب أو أي شي آخر. والرجل أيضا يعيش حالة نفاق وبناء على الإحصائيات المقدمة حول المواقع الإباحية نجد

[1] الهلالي ، بشرى ، محطم "التابوهات" .. وروائي المسكوت عنه ، الجزء الثاني ، جريدة الصباح الجديد ، ص 8 .
[2] قناوي ، حمزة ، أمين الزاوي : الحداثة ليست غلافا إنما اكتشاف مرآوي للذات وللآخر ، جريدة القدس العربي ، ص 12 .

أن العرب هم أكبر فئة تدخل هذه المواقع. ولما تأتي إلى الواقع تصطدم بواقع مخالف تماما. وكأن هذه المجتمعات نزلت لتوها على الأرض، نعيش اغتراب كبير فيما يخص الجسد. واغترابه هو جزء كبير من اغتراب الفكر.»[1] فهو بذلك يريد أن يعري حقيقة النفاق التي انتشرت في المجتمعات العربية، وقضية التدين الظاهري؛ التي تمثل إساءة للدين، كما أننا نجد في هذا التصريح إشارة جلية لمسألة التداخل بين المحظورات الثلاث؛ الديني، والسياسي، والجنسي .

وفي أكثر من مرة يحضر الدين بقوة في روايات الكاتب، سواء من خلال ممثلي السلطة الدينية – الأئمة والمرشدين الدينيين – أم من خلال عامة المجتمع، حيث تطرق في رواية "حادي التيوس" مثلا إلى :« خلفيات اعتناق الأوروبيات للإسلام. ما وراء هذا الاعتناق، السياسة، الأمن. الحضارة، الجنس .»[2] في إشارة منه إلى أهمية الدين بالنسبة للمجتمعات الإنسانية .

وفي رواية "يهودي تمنطيط" :« يقتحم قلاع التاريخ الجزائري المحصنة بحراس الذاكرة الجمعية وأوصياء الجماعة الوطنية وكهنة المعابد الإلهية المقدسة، يرتمي في أحضان تاريخ مشوش ومعتم، متعقبا الوجود اليهودي في بلاد المغرب الأوسط، قارئا المعالم اليهودية المرتبكة ومصير هذه الفئة التي ألمت بهذه الأرض فترة من الزمن وانصهرت في نسيجها السوسيولوجي وشكلت مع أجناس وديانات ومذاهب أخرى بنية ملتحمة .»[3] ومما يلاحظ على "**أمين الزاوي**" عند طرقه لمثل هذه المواضيع؛ أنه يتكلم بمنطق العارف للشيء، الثاقب لكنهه، وهذا نتيجة ثقافته واطلاعه الواسع، وتمكنه من المواضيع التي يكتب فيها، فهو قبل الكتابة كان قارئا جيدا :« القارئ الجيد يتحول في أحيان كثيرة إلى كاتب كبير،

[1] حميد ، عبد القادر ، وبحري ، محمد الأمين ، ضيف الشعب الثقافي ، يجيب عن أسئلة المهتمين بالسرد الروائي ، جريدة الشعب ، العدد 17188 ، ص 15.

[2] الهلالي ، بشرى ، محطم "التابوهات" .. وروائي المسكوت عنه ، الجزء الأول ، جريدة الصباح الجديد ، ص 8 .

[3] شعلان ، عبد الوهاب ، الرواية الجزائرية وتاريخ التسامح الديني – إطلالة على رواية "آخر يهود تامنتيت" – Le Dernier Juif de Tamentit لأمين الزاوي ، مجلة طنجة الأدبية ، العدد 47 ، طنجة ، المغرب ، مارس 2013م ، ص 36 .

ومن تغذى من شجرة الكلمة، الأدب والرواية سيكون لا محال قلما راقيا .»[1] هذا الإطلاع الواسع أسهم بشكل واضح في تنوع الملفات التي يتناولها في أعماله، وكذا تعمقه في كل موضوع يتناوله، بل هو يرى أنه بدون معرفة واسعة، وإحاطة شاملة بالمواضيع المتناولة، ستكون الكتابة مهمة شبه مستحيلة :« الرواية معرفة وجنون، لا يمكننا أن نكتب في الدين أو في الجنس أو في السياسة دون أن تكون لنا معرفة دقيقة بهذه الأمور.»[2] أضف إلى ذلك أن "**أمين الزاوي**" عندما يتناول مواضيع ذات صلة بالمجتمع الجزائري، فهو يعي جيدا ما يقول؛ بحكم عيشه بين أبناء هذا المجتمع، فهو ابن أعماق الجزائر .

كما تطرق "**أمين الزاوي**" إلى فضح خبايا الأنظمة في الدول العربية، والحديث عن السياسة ليس جديدا، لكن أسلوب التناول، والجرأة التي صاحبت الكاتب، منحت انتهاكه للمحظور السياسي نكهة خاصة، فهو لم يخش يوما، لا النظام، ولا السلطة؛ ففي روايته "وليمة الأكاذيب" مثلا عمل على فضح الخلفيات الحقيقية للسلطة الحاكمة، والتي أدت إلى تفجير الوضع، وظهور الإرهاب .

هكذا إذن تراوحت أعمال "**أمين الزاوي**" بين: الدين، والسياسة، والجنس، والأعراف والعادات والتقاليد، مكسرا كل الحواجز، ومنتهكا كل الممنوعات، وطارقا جميع الموضوعات.

في حين كان لـ"**آسيا جبار**" سحنتها الأدبية، والتيماتيكية الخاصة بها، وتوجهها المميز، الذي وإن شاركتها فيه بعض معاصراتها من الروائيات؛ إلا أن شيئا ما غامضا يوجد في أعمال الكاتبة يُعرِب لك عند مساءلته عن هوية صاحبته؛ فقد :« تطرقت الكاتبة إلى مواضيع مختلفة من خلال رواياتها فمن رؤية الوطن من الداخل، إلى وضع المرأة الجزائرية تحت المجهر ...عالجت مآسي وآلام النساء الجزائريات ودافعت عن النساء اللاتي يعشن

[1] أوراري ، محمد ، أمين الزاوي من منبر سيلا 20 ، القارئ الجيد ...كاتب كبير ، نشرية صالون الجزائر الدولي الـ 20 للكتاب ، العدد 6 ، ENAG للطبع والنشر ، الجزائر ، الثلاثاء 3 نوفمبر 2015م ، ص 1 .
[2] الهلالي ، بشرى ، محطم "التابوهات" .. وروائي المسكوت عنه ، الجزء الثاني ، جريدة الصباح الجديد ، ص 8 .

أسيرات القيود والأغلال .»[1] فلطالما دعت لحرية المرأة ودافعت عنها، وطالبت لها بحقوقها، وطلبت منها ألّا تصمت، وأن تتكلم كلما سمحت لها الفرصة للكلام؛ فهي ترى في صمتها خيانة، وفي قبولها للواقع كما هو خنوعا واستكانة، وفي بقائها في البيت حبيسة أربعة جدران، وولائها لسلطة الرجل، ضعفا ومهانة .

وهي تطلب منها مادامت غير قادرة على تغيير واقعها بالفعل فعلى الأقل بالقول؛ لأنها هي عندما لم تستطع إلى التغيير سبيلا لجأت إلى الكتابة؛ التي هي بالنسبة لها :« حرية وتحرر، وفك للقيود العديدة، إذ من ضغط الصمت تنفجر الحروف والكلمات، فالنصوص التي تقدم لا تعدو أن تكون رحلة ينجزها الأديب من عالم الصمت إلى عالم آخر.»[2] لطالما ألحت إذن "**آسيا جبار**" على دور الكلام وأهميته :« ولهذا السبب فلا وجود إلا لطريق واحد يمكن النساء الجزائريات من فك القيود والأغلال وتحرير الجميع وهو الكلام، الكلام دون توقف عن الماضي والمستقبل، الكلام الذي يفتح الفرص للجميع والتطلع إلى ما وراء الجدران والسجون .»[3] فالكلام يكتسي أهميته كونه يُجلي الخفي، ويُعلِي المهموس، ويُسمِع المكتوم، ويرسخ الماضي، ويخلد الذاكرة، ويحفظ الحاضر، ويبعث في الأجيال المتلاحقة عزيمة التغيير .

ورغم أن "**آسيا جبار**" قد أثثت رواياتها بشخصيات ذات مرجعية جزائرية، وعادت إلى وطنها الأصل عبر عوالمها التخييلية، وأثْرت بعض أعمالها بمحطات تاريخية من ماضي وحاضر الأمة الجزائرية؛ إلّا أن هذا كله كان جسرا للعبور إلى رحاب العالمية؛ فهي وإن انطلقت من واقع المرأة الجزائرية؛ إلا أن المحطة المستهدف الوصول إليها كانت المرأة الإنسانة أينما حلت؛ ولعل هذا ما جعل أعمالها تتسم بالإنسانية، وتبلغ العالمية .

---

[1] حبيب ، فاطمة الزهراء ، ترجمة العناصر الثقافية في الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية ، رواية بماذا تحلم الذئاب لياسمينة خضرا ، دراسة تطبيقية ، مذكرة ماجستير ، جامعة وهران1 ، أحمد بن بلة ، وهران ، الجزائر ، 2015م / 2016م ، ص 51 .

[2] جبور ، أم الخير ، الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية دراسة سوسيو نقدية ، ص 70 .

[3] المرجع نفسه ، ص 70 .

أما فيما يخص حرب التحرير الجزائرية، والتي ألهمت كل الكتاب الذين عاصروها، نجدها تحضر في أعمال "**آسيا جبار**" كمحور تدور حوله الأحداث، دونما تركيز كبير عليه، ومما يلاحظ على كتاباتها أيضا؛ أنها تحاول في كثير من الأحيان القفز على ما يسيء إلى فرنسا بطريقة مباشرة، أو فيه إدانة لها، اللهمّ بعض الحقائق التاريخية التي لم تستطع أن تتخطاها، واكتفت في رواياتها الشبه ثورية بسرد ذكريات أبطالها؛ لعله الهروب من ذكر حقيقة المستعمر المُرّة، فمثلا في روايتها "أطفال العالم الجديد" :« نلاحظ أن اهتمام آسيا جبار لم ينصرف كثيرا إلى وصف مظاهر القوة العسكرية للجيش الفرنسي، وعملياته القمعية في المدن، ونشره للخراب والموت في القرى والأرياف، وإنما انصرف اهتمامها إلى التركيز على إحدى الممارسات الوحشية التي كانت مستعملة بكثرة في مراكز الشرطة وثكنات الجيش الاستعماري، ألا وهي عمليات التعذيب التي كان يتعرض لها المناضلون الجزائريون .»[1] كما أن ذكرها لمظاهر التعذيب هذه؛ لم يكن لا بوصف دقيق، ولا بسرد عميق؛ فهي تكتفي بذكر بدايات العملية التعذيبية، ونهايتها، دون الغوص في الحديث عن تفاصيلها؛ وكأنها تخشى شيئا ما :« ولا تقف المؤلفة طويلا مع وصف وسائل التعذيب ولا مع الكيفيات التي يمارس بها الجلادون مهمتهم القذرة مع ضحاياهم، فبعد أن ينزعوا عن سعيدي ثيابه، وسط عبارات السخرية والضحكات الهستيرية، ويعطي "حكيم" إشارة البدء بتعذيبه، تنتقل المؤلفة إلى الحديث عن ماضي "سعيدي"، لكن ليس ماضيه الذي جعل منه رجلا ثوريا – كما يتوقع القارئ – ولكن ماض نكتشف فيه أن سعيدي كان رجلا مستهترا .»[2] فالغالب أنها لجأت إلى تقنية – الفلاش باك– أو الرجوع إلى الوراء، حتى لا تسترسل في وصف التعذيب الذي يتعرض له الجزائريون على يد جنود الاستعمار، وهذه من بين الأمور التي أُخذت على كتابات "**آسيا جبار**" .

[1] منور ، أحمد ، الأدب الجزائري باللسان الفرنسي ، نشأته وتطوره وقضاياه ، ديوان المطبوعات الجامعية ، بن عكنون ، الجزائر، د ط ، 2007م ، ص 398 .
[2] المرجع نفسه ، ص 400 .

فعلى مدار هذه الرواية، وعبر كل الشخصيات التي تناوبت على السرد، نجد محاولة الابتعاد عن وصف مظاهر التعذيب، وكذا السعي إلى تقديم صورة غاية في النبل والأخلاق لضباط الجيش الاستعماري :« نجد محافظ الشرطة السيد "جان" المنحدر من أصل فرنسي قح، بعيدا عن هذه المهمة القذرة، بحيث نجد مهمته تتوقف عند حدود الاستجواب الشفهي لا غير، رغم أنه المسؤول الأول في المحافظة .»[1] حيث أوكل مهمة التعذيب إلى أحد الجنود – باعتبار أن هؤلاء الجنود لم يكن كلهم من أصل فرنسي، وإنما هم من مختلف المناطق الأوروبية – ليظهر الرجل الفرنسي مفعما بالإنسانية؛ حيث ينأى بنفسه عن مثل هذه الممارسات .

ولم تكن هذه الصورة حكرا على هذا الضابط، بل نجدها تتكرر في كل مرة يتعلق فيها الأمر بالحديث عن شخصيات فرنسية الأصل، مما يعني أنها تتعمد أن تظهر الشخصية الفرنسية الأصيلة في قمة التهذيب، والتحضر، والإنسانية :« وفي اعتقادنا أن هذه الصورة، ليست إلا خرافة لا أساس لها من الصحة، وهي شبيهة بخرافة "المتوحش الطيب" Le bon primiti التي روج لها الرومنتيكيون في القرن التاسع عشر... ، ولو كان الأمر متعلقا حقا بالعرق "الأصيل" و"النبيل" للفرنسيين وتمسكهم بقيم الثورة الفرنسية النبيلة، لما كان هناك استعمار فرنسي للجزائر أو لغيرها من الشعوب الأخرى .»[2] فلماذا هذه الطريقة في تصوير الرجل الفرنسي، والاصرار على مدى نبله، وإنسانيته؟! وهي أمور كذبها الواقع الثوري الجزائري، أم لأنها كانت تعي بأن أعمالها موجهة إلى الجمهور الغربي بالدرجة الأولى، هذا الجمهور الذي لا تريد أن تخسره، لأنه يشكل الجانب العريض من قرائها؛ فهي مقروءة هناك أكثر مما هي مقروءة في بلدها.

[1] منور ، أحمد ، الأدب الجزائري باللسان الفرنسي ، نشأته وتطوره وقضاياه ، ص 407 .
[2] المرجع نفسه ، ص 414 .

كما يعيب النقاد على مضامين الكاتبة أنها لا تتواءم مع الزمن الذي تصدر فيه، ولا الظروف المصاحبة لها، ففي سنوات حرب التحرير المجيدة، عندما كانت كل الأنظار موجهة إلى حدث اندلاع الثورة، أصدرت هي روايتها الأولى "العطش" سنة 1957م، وهي عبارة عن محاولة لسبر أغوار الجسد، كما كتبت رواية "القلقون" أو المتلهفون Les impatients وقد كان :« النص فيها أقرب إلى الروايات الرومانتيكية، لأنها تمنحنا انطباعا وكأن الأوضاع في الجزائر مستقرة، والكل فيها ينعم بالحرية والاستقلال، فلم تشر الكاتبة إلى الحرب أو المستعمر الأوروبي .»[1] على أننا نجد طرحا لموضوع حرب التحرير في روايتيها "أطفال العالم الجديد"، و"القنابر الساذجة"؛ لكن دون أن تتخذ منها محورا تدور حوله الأحداث، أو توليها اهتماما خاصا .

وإبّان العشرية السوداء، عندما حاول الأدباء الجزائريون بحث أسباب ونتائج ظاهرة الإرهاب الدموي، أصدرت هي روايتها "ليالي ستراسبورج"؛ التي تصف فيها ليالي الحب، وما يتعلق بها، وعندما سئلت عن الموضوع عللت هروبها من معايشة الواقع الجزائري بقولها :« أنّ على كتاب الأدب أن يبتعدوا عن الكتابات القريبة من الأحداث، لأنها تتحول إلى نقل تصويري لا روح جمالية بداخلها .»[2] مع العلم أنها كتبت عن الإرهاب روايتها "أبيض الجزائر"، وأيضا "وهران لغة ميتة"، لكن بعد أن انتهى زمنه، وتوقفت وحشيته.

نستنتج مما سبق، أن تضاريس المضمون الروائي لـ "**آسيا جبار**" انطلقت من محاولة استنطاق مكنونات الجسد، ورغباته المكبوتة، ورصد احتياجاته، إلى الحديث عن الثورة الجزائرية، والنبش في تاريخ الاستعمار الفرنسي، إلى مساءلة التاريخ، وكشف المستور، والتشكيك في الروايات التاريخية، وإعادة بعث بعض الشخصيات التي طالها التهميش بسبب، أو بدونه، تجمع بين كل هذه المواضيع تيمة لم تفارق أعمال "**آسيا جبار**" إلى أن فارقت الروح الجسد؛ ألا وهي تيمة المرأة، التي سيطرت بلا منازع على مشوارها الروائي

[1] جبور ، أم الخير ، الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية دراسة سوسيو نقدية ، ص 316 .
[2] المرجع نفسه ، ص 72 .

كشخصية، أو حدث، أو موضوع، أو لغة :« وأن رواياتها بصورة عامة تعتبر وثيقة قيمة للمجتمع النسوي الجزائري، فقد كانت جبار في مركز أفضل من غيرها من الكتاب الجزائريين لتكشف عن أسرار ذلك العالم المغلق .»[1] فحق لها أن تحمل لقب كاتبة المرأة عن جدارة واستحقاق .

2-1-4- الأسماء المستعارة :

قضية الأسماء المستعارة؛ قضية قديمة قدم عملية التأليف في حد ذاتها، وقد عرفت في الأدب العربي، والغربي، على حد سواء، واختلفت الأسباب والدواعي التي دفعت بأصحابها إلى التخفي، والتستر، وراء أسماء غير أسمائهم الحقيقية، فهناك من المبدعين الرجال من لجأ إلى نشر أعماله مستعيرا اسم امرأة، كما لجأت بعض المبدعات إلى النشر بأسماء رجال، وتعددت الأسماء المستعارة، والرموز المستعملة للتخفي؛ حيث :« إنّ الرمز من الأساليب التي عمد إليها الإنسان منذ أقدم العصور في التستّر والتخفي عند البوح بأفكاره، والتعبير عن خلجات النفس الدفينة .»[2] فالإنسان لجأ إلى استعمال الرمز منذ القديم؛ بغية إيصال مراده عن طريق الإيحاء، ومحاولة الابتعاد عن التصريح.

وإذا أردنا أن نقف عند البداية الأولى لظاهرة استعمال الأسماء المستعارة، والتخفي وراءها، لا بد لنا إذن من الغوص في التاريخ القديم للإبداع الإنساني، والرجوع إلى البدايات الأولى؛ ذلك أن الظاهرة موغلة في القدم :« وإذا ما أردنا أن نصعد إلى مجاهل العصور التي رسخت فيها هذه التقاليد والأعراف في الخافقين، اضطررنا للرجوع إلى تاريخ الإنسانية البعيد أو بالأحرى إلى بدء تاريخ الكتابة.»[3] فالإنسان قد عرف الظاهرة بمعرفته للإبداع، وللكتابة، ثم استمر وجودها عبر كل العصور .

---

[1] أديب بامية ، عايدة ، تطور الأدب القصصي الجزائري ، 1925- 1967 ، ص 76 .
[2] أسعد داغر ، يوسف ، معجم الأسماء المستعارة وأصحابها لا سيما في الأدب العربي الحديث ، مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1982م ، ص 7 .
[3] المرجع نفسه ، ص 11.

كما نلتمس وجود هذه الظاهرة في كل الآداب :« فإذا شئنا الآن أن نتتبع أصول هذه الأعراف الجاري الأخذ بها لدى الكتاب والمؤلفين، ونتقصى منشأ هذا كله في الآداب العالمية الكبرى من فرنسية وإنكليزية وروسية وألمانية وإيطالية وإسبانية وفي آداب شعوب أوروبا الشمالية حيث يكثر استعمال الأسماء المستعارة والأسماء القلمية، جرنا البحث إلى مجالات بعيدة .»[1] إذ لا توجد أمة في العالم لم تعرف هذه الظاهرة، أو أدبا من آداب الأمم كان خلوا منها .

وما يلاحظ على هذه الظاهرة؛ أنه قد برز استعمالها بشكل واضح ومكثف لدى فئة الأدباء، والمؤلفين، حتى باتت سمة من سمات الإبداع الأدبي :« لا بد لمن يؤرخ للأدب العربي في العصر الحديث، ويتتبع تياراته المختلفة ويقتفي سير أعلامه، ويجيل النظر في مخلفاتهم الأدبية، إلا أن يقف هنيهة أمام ظاهرة جديدة تطبع هذا الأدب بطابع مميز، تلك الظاهرة التي نلمس معالمها في رغبة الكثيرين من الكتاب والأدباء في إخفاء أسمائهم الحقيقية وراء أسماء قلمية يستترون خلفها لأمر في النفس، عند الكشف عما يجول في خواطرهم من أفكار وآراء يعربون عنها .»[2] على أن القول : بأنها "ظاهرة جديدة" في هذا المقطع ليس المقصود منه طبعا الجدة والابتكار؛ ولكن المقصود منه هو الانتشار، واتساع رقعتها بين المؤلفين، والأدباء، مما جعلها تصبح ظاهرة مألوفة، يتسم بها الأدب العربي في عصرنا .

إن لجوء الأدباء إلى التخفي وراء أسماء قلمية، ليس وليد الفراغ، ولا يأتي اعتباطا؛ فالأكيد أن له أسبابا، ومبررات، تدفع بالكاتب إلى التخلي عن اسمه الحقيقي، والاشتهار باسم آخر؛ ما يعرضه لفقد هويته؛ على اعتبار أن الأسماء من مرتكزات الهوية :« لأن الاسم كما هو متعارف عليه يعكس هوية صاحبه، ومثل هذا الموقف والرأي يتجلى في قول محمود

[1] أسعد داغر ، يوسف ، معجم الأسماء المستعارة وأصحابها لا سيما في الأدب العربي الحديث ، ص 11 .
[2] المرجع نفسه ، ص 10.

درويش: "احملوا أسماءكم وانصرفوا... .»[1] فالإنسان أول ما يعرف به هو الاسم، لذلك يحتل هذا الأخير مكانة خاصة في نفسية الإنسان، ولا يمكن لأيّ كان التنازل عن اسمه ببساطة :« يوجد مظهران أساسيان لهوية شخص ما : أولهما اسمه الذي يميزه عن غيره من الناس، وثانيهما ذاك الشيء غير الملموس والأكثر تعقيدا وعمقا الذي يشكل في الحقيقة، ماهية المرء .»[2] ونظرا لأهمية الاسم بالنسبة للإنسان بصفة عامة، والكاتب بصفة خاصة؛ فإنه قلما يلجأ هذا الأخير إلى التخفي وراء اسم آخر من دون سبب.

فلا بد إذن من توفر أسباب، ودوافع مقنعة، تحتم على الأديب أن يُخرج أعماله ملفوفة برداء يحمل اسما غير اسمه، وبالتالي هوية غير هويته :« إن الاسم المستعار يمكن في بعض الأحيان أن يخفي خداعات أو أن يُفرض نظرا لوجود بواعث للكتمان .»[3] وهذه البواعث تختلف من كاتب إلى آخر، كما تختلف من الرجل إلى المرأة :« يتخذ بعض الكتاب والصحفيين والفنانين أسماء يعرفون بها في مجال عملهم وذلك سعيا لاختصار أو إبهاما للشخصية على المستوى الاجتماعي .»[4] فبالنسبة للّجوء إلى اختصار الأسماء؛ فإننا نجده في أغلب الأحيان لدى الصحفيين، أثناء توقيعهم للمقالات التي ينشرونها؛ وكان هذا الأمر منتشرا بصفة خاصة لدى الصحفيين الغربيين، وقد قلدهم بعض الصحفيين العرب على غرار "عباس محمود العقاد" :« وكان العقاد يوقع مقالاته في "الدستور" على الطريقة التي كان يوقع بها كتاب المجلات الأجنبية، وكان توقيعه باللقب والحرفين الأولين من الاسمين "ع. م. العقاد" .»[5] ففي الاكتفاء بحرف أو بحرفين من الاسم؛ ابهام لصاحب

---

[1] مغتات ، فريدة ، هاجس الهوية والاستعمار في قصة "محو العار" للطاهر وطار ، تشريح لجزئيات الأحداث التاريخية في المسار القصصي ، جريدة الجمهورية ، العدد 5679 ، الجزائر، الإثنين 28 سبتمبر 2015م ، ص 13.

[2] جوزيف ، جون ، اللغة والهوية ، قومية – إثنية – دينية ، ت ، خراقي ، عبد النور، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 342، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، العراق ، د ط ، أوت 2007م ، ص 2 .

[3] لوجون ، فيليب ، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي ، ت ، حلي ، عمر ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1994م ، ص 36 .

[4] الشمسان ، أبو أوس ابراهيم ، أسماء الناس في المملكة العربية السعودية ، مكتبة الرشد ، الرياض ، السعودية ، د ط ، 2005م ، ص 9 .

[5] شرف ، عبد العزيز ، عصر العقاد ، صفحات مطوية من حياة العقاد الصحفية ، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ، د ط ، د ت ، ص 148 .

المقال، إلا في الحالات التي يكون له فيها شهرة كبيرة، بحيث تصبح هذه الرموز دالة على هذا الشخص، كما أنه في مثل هذه الحالة، فإن فك شيفرة هذه الرموز، يكون فقط في متناول الوسط الذي تَعوّد بأن هذه الحروف هي اختصار لهذا الاسم .

أما بالنسبة لغرض إبهام الشخصية على المستوى الاجتماعي؛ فالأكيد أن وراءه دوافع لعل من أهمها : الهرب من رقابة السلطان، أو من الرقابة الدينية والاجتماعية، وهو الأمر الذي أكده الروائي الجزائري "محمد مولسهول"، عندما سئل عن أسباب لجوئه إلى النشر باسم مستعار، فقال :« في عام 1989 أحالتني قيادة الجيش الجزائري إلى لجنة رقابة لأنني نشرت باسمي الصريح. فلما فرضوا عليّ الرقابة اقترحت زوجتي أن أكتب وأنشر باسم مستعار. وبسبب شجاعتها قررت أن أكتب باسمها .»[1] فالخوف من السلطان السياسي، أو السلطان الديني، أو السلطان الاجتماعي، يدفع ببعض الكتاب إلى التخلي عن أسمائهم، واختيار أسماء أخرى، ينشرون بها أفكارهم، ورؤاهم، مجابهة منهم للصمت؛ لأن الصمت عند الكاتب، والأديب، رديف للموت .

وفي كثير من الأحيان، يغلب الخوف من السلطة السياسية؛ لا سيما بالنسبة للكتاب الرجال، حيث تعتبر "نجيبة رقايق" :« أن هذه الظاهرة تأخذ عند الأدباء والمفكرين الرجال، طابعا سياسيا في أغلب الأحيان، حين يشعرون أن آراءهم لا تتوافق والجو السياسي العام.»[2] غير أن هناك أسبابا أخرى تنبع من ذات المؤلف، ولا علاقة لها بالأسباب الخارجية؛ على غرار الخوف من الفشل، والخوف من مواجهة القارئ، وعدم الثقة بالنفس، وبالعمل المكتوب، وهو الأمر الذي أوضحته "نجيبة رقايق" في معرض حديثها عن المرأة التي تكتب باسم مستعار، قائلة :« يمكن أن نرى في هذا التخفي وسيلة بالنسبة إليهن للتمرس على الكتابة من دون خوف من المواجهة .»[3] وإن كانت "نجيبة رقايق" قد حصرت

[1] بن صالح ، نوال ، حياد السارد والرؤية المفارقة قراءة في رواية L'attentat لياسمينة خضرة ، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية ، العدد 7 ، جامعة محمد خيضر ، بسكرة ، الجزائر ، جوان 2010م ، ص 188 .
[2] حامي ، خديجة ، السرد النسائي العربي بين القضية والتشكيل روايات "فضيلة الفاروق " أنموذجا ، ص 152 .
[3] المرجع نفسه ، ص 156 .

هذه القضية – الخوف من الفشل، والخوف من مواجهة القارئ – في فئة النساء الكاتبات؛ إلا أننا لا نعدم كاتبا نشر باسم مستعار خوفا من الفشل .

فالخوف من الاضطهاد السياسي أو الاجتماعي أو من الجماعات المتطرفة، كل ذلك قد يدفع بالكتاب إلى التواري خلف أسماء مزيفة، كما أن الخوف من عدم النجاح أيضا قد يعزو بالأديب إلى مثل هذا السلوك، هذا بالإضافة إلى أن هناك من يسعى نحو الكسب المادي؛ إذ كانت الصحف قديما تمنع صحفييها من النشر في صحف أخرى، فيضطرون في أحيان كثيرة إلى النشر باستعمال أسماء مستعارة .

لقد كانت كل الأسباب المذكورة آنفا خارج حسابات "**أمين الزاوي**"؛ فهو لم يكن بحاجة إلى ربح مادي مضاعف، إذ كانت الأمور المادية لا تعنيه، وهو الأمر الذي استشعرناه من خلال متابعتنا لمعظم تصريحاته في الجرائد، كما أن مشروعه الروائي – كما يحب أن يسميه – يدل على أنه لم يداهن النظام يوما، ولم يَخف السلطة ولا جلاديها، كما لم يخش المجتمع العربي وايديولوجيته، فكان مبدعا حرا، يدافع عن الحرية الفردية، ويثور ضد قامعي الأفكار، والناصبين أنفسهم حماة للوطن، والدين، وهم أبعد ما يكون عن ذلك .

ولذلك نجده قد نشر كل إبداعاته موقعة باسمه الحقيقي، وهذا أمر لا يُخفي مدى جرأته؛ حيث لم يكن يخشى في الإبداع لومة لائم، ولم يخش التصريح بأفكاره، وآرائه، ومواقفه، وهو الذي تعرض للاضطهاد بسبب كتاباته الأدبية، كما تعرض لمحاولتي اغتيال، وحُرقت روايته "السماء الثامنة" في سيدي بلعباس، ووهران، وسعيدة، من قبل الإسلاميين أمام مرأى من الناس، فلم يحرك ذلك فيه ساكنا، ولم يثن عزيمته أمام جموح الإبداع الذي كان يسكنه، ولم يدفعه للتخفي وراء اسم مستعار، وواصل الكتابة، وكان في كل مرة ينشر عملا يوقعه باسمه الحقيقي.

في حين توارت "فاطمة الزهراء إيمالاين"، وهذا اسمها الحقيقي تحت قناع "**آسيا جبار**":« ولدت فاطمة الزهراء إيمالاين في شرشال غرب الجزائر في 30 يونيو عام

1936م.»[1] وطبعا لم تكن هي الروائية الوحيدة التي تلجأ إلى التستر، فهناك العديد من الروائيات الجزائريات، اللاتي تصرّفن على هذا النحو من منطلقات عديدة :« ويُذكر أن الكاتبات الجزائريات هن أكثر استخداما للاسم المستعار في المغرب العربي فمن 37 كاتبة نجد 6 روائيات تخفين تحت قناع الاسم المستعار: "آسيا جبار، عائشة لمسين، بيضاء بشير، صافية كيتو، كريمة تسابيل، والمفوض لوب، ماري لويس عمروش، ونجد هذه الأخيرة تتلاعب بالأسماء بين طاووس ومارغريت في محاولة منها استرجاع هويتها الوطنية .»[2] والظاهرة ليست حكرا على الأديبات العربيات، ولا على الجزائريات؛ ولكنها ظاهرة عامة عرفتها المرأة / الكاتبة في كل بقاع العالم :« تعتقد "نجيبة رقايق Najiba Regaieg" أنه حتى وقت قريب، في الدول الغربية فإن المرأة التي تقتحم عالم الكتابة، تكون عرضة لانتقادات الأسرة والمجتمع، فكيف لو قامت بالإفصاح عن اسمها أو اسم عائلتها (اسم الأب أو الزوج)، لهذا لجأت المرأة /الكاتبة إلى الاسم المستعار.»[3] يحدث هذا في مجتمعات قطعت أشواطا عديدة من التحرر، فما بالك بالوطن العربي، الذي ظل إلى وقت قريب يرزح تحت نير الاستعمار.

يورد بعض الدارسين، أن من أهم الأسباب التي دفعت بـ"فاطمة الزهراء إيمالاين" إلى التستر؛ هو الخوف من التيارات المتطرفة؛ حيث خشيت أن تنسب أفكارها، وآراءها، ومواقفها، لنفسها علانية وبكل صراحة؛ ذلك أنه :« في مجتمع مليء بمظاهر العنف والعدوان كمجتمعنا، لا يمكن للمرأة أن تعرض نفسها للخطر بأن تكتب باسمها الحقيقي، ولو فعلت ذلك لنزعت عن نفسها كل وقاية وحماية. فالاسم المستعار يكون بالنسبة للمرأة /الكاتبة بمثابة الدرع الواقي الذي يحمي من أي خطر ممكن .»[4] والمجتمع المعني هنا هو المجتمع

[1] عبد الرحيم ، محمد ، آسيا جبار ... ما بين إرث التقاليد وحرية الرؤية ، أزمة الفرانكفونية والاغتراب عن اللغة ، جريدة القدس العربي ، السنة 26 ، العدد 8011 ، الثلاثاء 10 فيفري 2015م ، ص 12 .
[2] جبور ، أم الخير ، الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية دراسة سوسيو نقدية ، ص 70 .
[3] حامي ، خديجة ، السرد النسائي العربي بين القضية والتشكيل روايات "فضيلة الفاروق " أنموذجا ، ص 151 .
[4] المرجع نفسه ، ص 154.

الجزائري؛ لكن الكل يعلم أن الجزائر قد مرت بفترة عصيبة أيام العشرية السوداء؛ إلا أن هذا لا يسمح بوسم المجتمع الجزائري بصفة عامة بالعنف والعدوان، لأنها فترة لم تدم طويلا، حيث سرعان ما انقشع ضباب الإرهاب، ورجع الأمن والسلم، شاملا ربوع الوطن، كما أن هنالك العديد من الأدبيات الجزائريات اللواتي كتبن ولم يتخفين تحت أسماء مستعارة، حتى اللواتي كتبن عن الأحداث الدامية، وفي عز الأزمة .

هذا بالإضافة إلى أن دوافع المرأة / الكاتبة تختلف عن دوافع الرجل، خاصة في الوطن العربي :« أما عند المرأة / الكاتبة، فإن عملية الاختفاء تكون وراءها عوامل اجتماعية (الأسرة، الزوج، الشارع)، ونفسية (عدم الثقة بالنفس أو الرغبة في الانتقام) كما أن الكتابة عند المرأة تصبح ممارسة لفعل العري وكشف الجسد وإعلان الصوت .»[1] فالخشية من السلطات الثلاث – السياسية، والدينية، والاجتماعية – تزداد حدّة لدى المرأة/الكاتبة بالمقارنة مع نظيرها الرجل، ذلك أنه في الوطن العربي لم تقتحم المرأة عالم الإبداع الأدبي بشكل ملفت للانتباه إلا في العصر الحالي .

يُرجع بعض الدارسين تخفي "**آسيا جبار**" وراء اسم مستعار إلى عقدة الأنثى المتوارثة عبر عدة أجيال :« والكاتبة آسيا جبار المتمردة بالقلم والكلمة، صوت المرأة الجزائرية والعربية، أرغمتها قسوة المجتمع الذكوري القاهر لتاء التأنيث على توقيع إبداعاتها الأدبية والثقافية باسم مستعار.»[2] فهل كانت فعلا "**آسيا جبار**" تخشى الرقيب الذكوري، وهل كانت تشعر بالضعف والخوف لكونها أنثى **!؟** :« فاطمة الزهراء إيملحاين، وقعت أولى رواياتها "العطش"(1957) باسم مستعار هو آسيا جبار، تجنبا للاصطدام ببطريركية المجتمع المحافظ الذي كانت تعيش فيه .»[3] إن المتتبع لنشاط "**آسيا جبار**"، ومضامين أعمالها

[1] حامي ، خديجة ، السرد النسائي العربي بين القضية والتشكيل روايات "فضيلة الفاروق " أنموذجا ، ص 153.
[2] حبوشي ، بنت الشريف ، الفلسفة النسوية من النضال إلى الإبداع ، سيمون دوبوفوار نموذجا ، مذكرة ماجستير ، جامعة وهران 2 ، وهران ، الجزائر ، 2014م / 2015م ، ص 126 .
[3] خطيبي ، سعيد ، صنوبر الأدب المغاربي ، مجلة الدوحة ، السنة 8 ، العدد 89 ، وزارة الثقافة والفنون والتراث ، الدوحة ، قطر ، مارس 2015م ، ص 89 .

الروائية، يستبعد أن تكون الكاتبة قد عاشت الخوف من الاضطهاد الذكوري؛ لأنها في كل أعمالها راحت تنادي بالثورة ضد الوضع القائم، ونددت بمختلف أنواع العبودية التي تعيشها المرأة العربية، كما نادت بحرية المرأة، ولم تخش السلطة الذكورية طيلة مسيرتها الروائية .

أما قضية خوفها من المجتمع البطريركي فلا ننسى أن الكاتبة هي ابنة عائلة بورجوازية، كما أنها عاشت فترة شبابها فقط في الجزائر، أما ما تبقى من عمرها فقد عاشته في فرنسا، بلد الحريات، وجاءت كل إبداعاتها باللغة الفرنسية، ولم تترجم إلى اللغة العربية إلا مع مطلع الألفية الثالثة، فأنى يستمر استعمالها للاسم المستعار :« واستمر معها الاسم المستعار إلى ما بعد الانعتاق من سلطة "الأب"، وعاشت الكاتبة مثقلة بهويتين مختلفتين.»[1] لو كانت هذه الأسباب هي الدافع الحقيقي لتخفي الكاتبة وراء اسم غير اسمها، لتراجعت عنه بمجرد خروجها من الجزائر، ووقعت كتاباتها باسمها الحقيقي، وهو الأمر الذي لم يحدث طبعا، وبالتالي تبقى هاته الأسباب بعيدة جدا عن الإقناع .

يرجح أن تكون مضامين روايات "**آسيا جبار**" الداعية إلى التشكيك في التاريخ الإسلامي، وفي صحة التفاسير القرآنية، واتهامها للمؤرخين بتعمد إخفاء حقائق المرأة المسلمة، واغماطها حقها، وهو التوجه الذي سارت في منحاه منذ خطها الخطوة الأولى في مسيرتها الإبداعية– التشكيك في كل ما له علاقة بالمرأة – وراء خشيتها من إلصاق اسمها على أغلفة أعمالها .

ومهما يكن من دافع وراء هذه المسألة؛ فإنها تبقى مثيرة للأقاويل، وتُلبس صاحبتها لبوس الإبهام والغموض، خاصة في مجال الأدب؛ الذي لا يحتاج شيئًا مثل حاجته إلى الجرأة في كل شيء :« ويعتقد بعض الباحثين أن المؤلف الذي يتخفى وراء اسم مستعار، أو يتنكر بإخفاء اسمه الحقيقي، يسعى إلى تجنب فضح هويته الأولى على غلاف الكتاب، فثمة مبالغة في قطع الصلة بين الأفكار الحقيقية للكاتب وقناعاته العميقة من ناحية، والعالم

[1] خطيبي ، سعيد ، صنوبر الأدب المغاربي ، مجلة الدوحة ، ص 89 .

التخيلي للنص المكتوب من ناحية ثانية .»[1] فالاسم المستعار يخفي الهوية الحقيقية للكاتب، حيث إن هناك العديد من القراء الجزائريين من لا يعرفون الاسم الحقيقي لـ"**آسيا جبار**" .

كما يلوح في الأفق كون "**آسيا جبار**" قد عمدت إلى الاختباء خوفا من فشل تجربتها الأولى؛ إذا ما أخذنا في الحسبان صغر سنها عند صدور أول عمل لها، لكن يبقى السؤال يراودنا في سبب عدم كشفها لهويتها الحقيقية بعد تحقيقها لنجاح كبير كما فعل العديد من الأدباء في العالم، على غرار الكاتب الجزائري "ياسمينة خضرة"؛ الذي كشف عن اسمه الحقيقي لكل قرائه :« في جانفي 2001 توجه إلى فرنسا، وفي السنة نفسها نشر روايته "الكاتب" واختار هذه المناسبة فرصة للإفصاح عن اسمه الحقيقي للجمهور والصحافة .»[2] حدث هذا بعد سنوات من العطاء الأدبي .

في حين يظل احتمال طلب المال والشهرة بعيدا جدا؛ لأن تاريخ الكاتبة يثبت عدم إعطائها أي أهمية لا للمال، ولا للشهرة؛ فقد ظلت طيلة حياتها بعيدة كل البعد عن أضواء الكاميرا، وعن الندوات الصحفية، والملتقيات، إذ كانت قليلة التصريحات، وقليلة الظهور أمام وسائل الإعلام، كما لم يثبت لدينا – خلال البحث – أي اهتمام من قِبلها بالمادة .

[1] جبور ، أم الخير ، الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية دراسة سوسيو نقدية ، ص 71 .
[2] بن صالح ، نوال ، حياد السارد والرؤية المفارقة قراءة في رواية L ’attentat لياسمينة خضرة ، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية ، ص 187 .

2-1-5- بيئة الكاتب :

في الأدب قضايا باتت من البديهيات، على غرار أثر البيئة في إبداع الأديب؛ فهي تلقي بظلالها على خيالاته وأفكاره، لا يستطيع أن ينأى عنها مهما حاول، فهي حاضرة في وعيه وفي لا وعيه، تطفو على سطح منجزه، أو تخبو بين سطوره، أو تتضح بها عواطفه، فهو متشرب بهمومها، و متشبع بآمالها وطموحها؛ ذلك أن الأديب ابن بيئته فهو:« يتأثر بها ويؤثر بدوره فيها .»[1] بل قد نجد صعوبة في فك شيفرات النص إذا ما كنا نجهل البيئة التي تمخض عنها هذا المولود :« فلا يمكن فهم الأدب حق الفهم إلا إذا فهمت البيئة التي أنتجته ... فأفكار الشاعر أو الأديب هي لدرجة كبيرة وليدة بيئته .»[2] لذلك فالنصوص تختلف باختلاف البيئة، سواء من حيث الشكل: اللغة والأسلوب، أو من حيث المضمون والمواضيع المتناولة، فلا ريب إذن أن الإحاطة بالملامح العامة لبيئة الأديب، ستقدم للقارئ عدة تفاسير فيما يخص النص، وما يحيط به؛ كفهم التوجه العام لهذا الأخير، وسر القضايا المعالجة، وطريقة طرق المواضيع، فإعادة النص لسياقه، تعد مفتاحا يضاف إلى باقي المفاتيح المساعدة على القراءة .

من هنا نجد أن إنسانا يعيش في العالم المتخلف، ستختلف نظرته حتما عن نظرة ذلك الذي يعيش في العالم المتقدم، وبالتالي سيختلف أدبهما حتما .

عاش "**أمين الزاوي**" بين أحضان وطنه، تنفس هواءه، وركض على تربته، وعاشر بني جلدته، وتكلم لغتهم، وهو الذي يتقن غيرها من اللغات، وحتى عندما اضطرته ظروف العشرية السوداء للهجرة، عَدّ نفسه مسافرا، وعَدّ إقامته بالخارج مؤقتة، والدليل على ذلك هو رجوعه للوطن عندما سنحت له الفرصة، ولكن مع ذلك كان للبيئة الجديدة التي احتضنت "**أمين الزاوي**" أو بالأحرى منفاه آثارًا واضحة؛ إذ كتب أول عمل له باللغة الفرنسية بالشراكة

[1] حمدي ابراهيم ، محمد ، نظرية الدراما الاغريقية ، الشركة المصرية للنشر لونجمان ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1994م ، ص 1 .
[2] أمين ، أحمد ، النقد الأدبي ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 2012م ، ص 16 .

مع الكاتبة الفرنسية "هيلين سيكسو" Héléne Sixous عن ثقافة المضجع من خلال ألف ليلة وليلة، لتتوالى بعدها أعمال "**أمين الزاوي**" باللغة الفرنسية : "إغفاءة الميموزا"، "وليمة الأكاذيب"، "الغزوة"، "غرفة العذراء المدنسة"، "قوم العطر" .

وخلال السنوات التي عاشها "**أمين الزاوي**" في فرنسا، لم تفارقه الجزائر ولا لحظة، ولم يرض بديلا عنها، رغم ما حققته رواياته من نجاح هناك، ورغم كل التسهيلات، التي تقدمها دور النشر، والشهرة التي حصدها من خلال ما تقوم به هذه الأخيرة من إشهار وتوزيع، وترجمة للأعمال بلغات أخرى، وهو الأمر الذي لا نجد له مثيلا في وطننا، أو على الأقل ليس بنفس الجودة والتميز .

ومع ذلك اختار الكاتب العودة إلى الوطن، والاستقرار فيه، واستنطاق البنى الاجتماعية، وتفجير المسكوت عنه في مجتمعنا، خدمة لقُرّائه الجزائريين بالدرجة الأولى، وولاءً لتربة ترعرع فيها .

كتب "**أمين الزاوي**"عن الثالوث المحرم، ولكن ليس أي ثالوث؛ بل الثالوث الذي يتخبط فيه المجتمع الجزائري، وعالج القضايا التي يعاني منها هذا الأخير، انطلاقا مما تراه عينه، وتسمع به أذنه، فقد تناوَلَ كل ما له صلة بمجتمعه تناوُل الخبير الدّاري بخبايا هذه الأمة؛ انطلاقا من تعايشه مع الواقع، واختلاطه بأبناء وطنه، ومعلوم أن الذي يعيش في مجتمع ما يحس به أكثر من ذاك الذي يسمع عنه في الأخبار، أو يتفرج عليه عبر شاشات التلفزيون.

لكن "**آسيا جبار**" اختارت أن تعيش، وتستقر في فرنسا، سواء أثناء الاستعمار أو حتى بعد الاستقلال، إذ لم تكن تزور الجزائر إلا في النزر القليل، وفي غالب الأحيان لإنجاز مهمة ما : تصوير فيلم أو التدريس .

وبما أن المدينة التي يعيش فيها الأديب، تصبغ أدبه بصبغة أحداثها ومجرياتها؛ حيث إن المكان هو:« الكيان الاجتماعي الذي يحتوي على خلاصة التفاعل بين الإنسان

ومجتمعه، ولذا فشأنه شأن أي نتاج اجتماعي آخر يحمل جزء من أخلاقية وأفكار ووعي ساكنيه. ومنذ القدم وحتى الوقت الحاضر كان المكان هو القرطاس المرئي والقريب الذي سجل الإنسان عليه ثقافته وفكره وفنونه. مخاوفه وآماله، وأسراره وكل ما يتصل به وما وصل إليه من ماضيه ليورثه إلى المستقبل .»[1] ولربما هذا هو السبب الذي جعل حرب التحرير، وما حدث في الجزائر في الخمسينيات، لا يكون المحور الرئيس في أعمال الكاتبة، إذ حضرت عندها الثورة المجيدة – التي تكرست لها جل الأقلام الجزائرية، وبعض الأقلام غير الجزائرية، التي انبرت تناضل جنبا إلى جنب مع السيف – كخلفية تتأثث عليها الأحداث الرئيسية المتمثلة في الدفاع عن المرأة، والدعوة إلى تحريرها.

ولربما كان في ابتعاد الكاتبة عن الوطن الأم الجزائر– خاصة إذا ما أخذنا في الحسبان أهمية المكان بالنسبة لعملية الكتابة، ومدى تأثيره على الكاتب – الإجابة الشافية عن السؤال الذي ظل يراود "لحبيب السايح"، الذي قال في معرض حديثه أثناء الندوة التي أقامتها مجلة "تزوى" تكريما للكاتبة :« إن كنت أكن تقديرا لموهبة آسيا جبار الفذة وفرادتها في خياراتها التيماتيكية، ما تعلق بشرط المرأة خاصة، فإني كلما قرأت لغيرها ممن عايشتهم أو جايلتهم من الكتاب الجزائريين، انطرح علي السؤال : ما الذي حال دون أن تكتب آسيا جبار بشكل مضاد للنموذج الكولونيالي، كما كتب محمد ديب وكاتب ياسين؟ وما الذي جعلها لم "تتورط" صراحة وعلانية في حرب التحرير كما التزم بذلك مالك حداد وجمال عمراني مثلا ؟ .»[2] حيث لم تعالج الكاتبة مواضيع الثورة، والحرب التحريرية، كمواضيع رئيسة، كما أنها لم تناهض المستعمر الفرنسي بصراحة وعلانية، وبهذا اختلفت عن معاصريها من الكتاب الذين كشفوا المستعمر على حقيقته، ورفضوا كل أنواع الادماج التي كان ينادي بها، وكشفوا عن معاناة الشعب الجزائري جراء سياسة المستعمر التدميرية على

[1] النصير ، ياسين ، الرواية والمكان (2) ، سلسلة الموسوعة الصغيرة (195) ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، العراق ، د ط ، 1986م ، ص 17.
[2] الزاوي ، أمين ، ثلاثون كاتبا ومترجما وناقدا جزائريا يتحدثون عن التجربة الابداعية لآسيا جبار ، مجلة نزوى ، ص 18.

كل المستويات، وصوروا ما خلفته يده في القرى والأرياف، وما كابده المواطن الجزائري بسبب سياسة التحقير والتهميش، وما لحقه من ظلم، وعدوان .

فهي وإن كانت تكتب عن مواضيع ذات علاقة مباشرة بالجزائر؛ إلا أنها لم تتناولها بنفس حجم، وعمق، أولئك الذين عايشوا الأحداث؛ سواء الثورة أو الحرب الأهلية أو غيرها من المواضيع :« فالكتابة بالنسبة لآسيا جبار تتعدى قضية المرأة والوطن إلى الانسان والبشرية، حقيقة ترتكز على الجزائر وتاريخها وملامح شخصياتها جزائرية بشكل عام إلا أن ارتكازها لا يعدو أن يكون إلا مركز دائرة بقطر غير محدود .»[1] فمنذ البداية اتجهت الكاتبة نحو المرأة الإنسان، وإن كانت تركز على المرأة الجزائرية إلا أنها كانت في معالجتها للقضايا التي تخص المرأة ترنو إلى تقديم النظرة العامة والشمولية للمرأة في أي قطر، وفي أي مكان، وهو ما جعل أعمالها تأتي دائما مفعمة بالإنسانية .

تجولها في أزقة باريس أثناء مكوثها هناك، وإقامتها بلويزيانا مدة من الزمن أثناء تدريسها بالجامعة الأمريكية، طبع نفسيتها بطابع خاص :« فمن خلال الأماكن نستطيع قراءة سيكولوجية ساكنيها وطريقة حياتهم .»[2] خاصة وأنها عاشت ثلاث وعشرون سنة في الجزائر، منها ثماني عشرة سنة وهي السنوات الأولى من عمرها، وخمس سنوات مدة إقامتها في الجزائر بعد الاستقلال، مقابل خمس وخمسين سنة عمر معيشتها في المدن الغربية.

فالتفتح على الآخر المتطور، وتذكرها للذات، والأنا المتخلف، والرجعي، والمنهزم، جعل نظرتها للأمور تتسم دائما بالازدواجية، الشيء الذي منعها ربما من الغوص العميق في المشاكل التي يتخبط فيها المجتمع الجزائري، ومعلوم أن من يكون في قلب الحدث لن يعبر عنه كمن ينظر إليه من الخارج :« فعندما تكون امرأة من العالم الثالث على رصيف باريس،

[1] الزاوي ، أمين ، ثلاثون كاتبا ومترجما وناقدا جزائريا يتحدثون عن التجربة الابداعية لآسيا جبار ، مجلة نزوى ، ص 30 .

[2] النصير ، ياسين ، الرواية والمكان (2) ، ص 17.

فإن الرصيف لا يعطيها جنسية أخرى .»[1] ولكنه سيغير نظرتها للأمور، وسيؤثر على طريقة تعاملها مع الأشياء، وأسلوب تعاطيها مع المواضيع .

هكذا ظلت الكاتبة هناك في المنفى الاختياري، وأنجزت كل أعمالها هناك، من بيئة مخالفة لبيئتنا شكلا ومضمونا :« فهي اختارت الهجرة والاستقرار بفرنسا والنضال في جبهة ثقافية أخرى فخصصت جل وقتها للثقافة الفرانكفونية ...والكاتبة آسيا جبار ظلت تسبح في عالم الثقافة الأوروبية فقط. ثم إن موضوعات كتاباتها بعيدة عن اهتمامات العالم العربي، وخطابها موجه إلى العالم الغربي.»[2] فشتان بين المنفى والوطن – وإن كنا لا ننكر في حقيقة الأمر – الامتيازات والتقديرات التي يحظى بها العلماء، والنوابغ، في الدول الغربية مهما كان مجال تخصصهم بالمقارنة مع دولنا العربية؛ إلا أن ذلك ليس مبررا كافيا لاختيار المنفى، ولا للنضال في الجبهة الثقافية الأوروبية .

لكن أن يختار الإنسان أن يعيش مدى حياته مغتربا، ولا يفكر بالعودة إلى الوطن؛ فهذا أمر يدعو حتما للريبة، وإن كنا بكلامنا هذا لا نطعن في وطنية "**آسيا جبار**"، ولا نشكك في هويتها؛ بل غيرة منا ونحن نرى أبناء الغرب يقطفون ثمارًا نحن أولى بهم منها، ويستفيدون من أدبائنا وعلمائنا أكثر منا .

في حين استغنى "**أمين الزاوي**" عن بعض هذه الامتيازات، وقرر البقاء في وطنه – حتى وإن كان هذا الوطن لا يشجع كثيرا على الإبداع – وهي عادة البيئة المغاربية ككل، وليس الجزائر فقط .

إلى جانب كل هذه القضايا التي اختلفا فيها، نجد أن "**آسيا جبار**" قد تنوع نشاطها ما بين تأليف روائي، وشعري، ومسرحي، وسينمائي، وتدريس بالجامعة، بينما اقتصر نشاط "**أمين الزاوي**" على الإبداع الروائي، والتدريس الجامعي، وتنشيط بعض الحصص التلفزيونية

[1] قاسم ، محمود ، الأدب العربي المكتوب بالفرنسية ، ص 139.
[2] الزاوي ، أمين ، ثلاثون كاتبا ومترجما وناقدا جزائريا يتحدثون عن التجربة الإبداعية لآسيا جبار ، مجلة نزوى ، ص 41 .

كبرنامج "أقواس" ذو الصبغة الأدبية – حيث كان يستضيف فيه الأدباء العرب – وبعض الحصص الإذاعية .

2-2- مستويات المحظور الديني في روايات "أمين الزاوي" و"آسيا جبار":

لم يشذ عن القاعدة كل من "**أمين الزاوي**"، و"**آسيا جبار**" في تعاملهما مع المحظور لاسيما الديني منه؛ فهما مثلهما مثل غيرهما من روائيينا الجزائريين المعاصرين، قد قرّرا أن يلجا هذا البحر، ويسبحان فيه، إلا أنهما قد اختلفا في طريقة السباحة؛ فإذا كان "**أمين الزاوي**" قد اختار التجديف المباشر حتى أمام الموج العاتي، والغوص إلى الأعماق دون مراعاة الأماكن الخطرة، ودونما احتراس من العواقب، فانتهك المحظور الديني في روايتيه بكل جرأة، وبصريح العبارات، حيث لم يترك مقدسا إلا ودنسه، ولم يترك محظورا إلا وخرقه، ولم يترك خطا أحمر إلا وتجاوزه، فإن "**آسيا جبار**" كانت على عكسه تماما، تأخذ احتياطاتها عندما تصل إلى المواقع الخطرة، وتعبر بالكناية عوض التصريح المباشر في معظم الأحيان، ولا تغوص في أعماق الموضوع، بل تحاول مراودته حتى يأتيها طيعا سلسا، فتحاوره بكل مرونة، فهي لم تتجرأ على الموضوع كما تجرأ "**أمين الزاوي**" .

والمتتبع لطريقة تجلي هذا العنصر داخل نسيجهما الروائي، يبدو له أن المحظور الديني، قد توزع عندهما إلى ثلاثة مستويات، وهي على التوالي : المحظور الديني العقائدي، والمحظور الديني المادي، والمحظور الديني الأخلاقي، وسنحاول دراسة كل مستوى على حدة؛ باحثين في مفهومه، وطرق تجليه عند كل واحد منهما .

2-2-1- المحظور الديني العقائدي :

ونقصد به جملة المحظورات الدينية التي تتعلق بالمعتقدات، وهاته الأخيرة هي ما تنعقد عليه النفس، وما تسره في مكنوناتها، ويختلج في خواطرها :« وهي ما يؤمن به الإنسان ويعقد عليه قلبه وضميره، ويتخذه مذهبا ودينا يدين به .»[1] فهي أمور يشعر بها الإنسان ولكنها لا تظهر للعيان، وبالتالي لا يعلمها إلا المولى سبحانه وتعالى:﴿ **يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ** ﴾[2] أو إذا صرح بها الشخص، أو ترجمتها سلوكاته.

ولعل هذا المستوى هو أهم المستويات، وأعظمها على الإطلاق؛ فتحته يندرج الإيمان بالله، والإيمان بالغيبيات، والاعتقاد باليوم الآخر، وحقيقة البعث، والإيمان بالرسل، والجنة والنار، وغيرها من الأمور، التي تدخل في نطاق خبايا النفوس، والتي تكون منطلقا لتصرفات الإنسان، فهي بمثابة القاعدة للعمل الإنساني :« والعقيدة هي الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والإيمان بالقدر، خيره وشره، وتسمى هذه "أركان الإيمان" .»[3] وعلى هذه الركيزة تبنى كل السلوكات :« فالاعتقاديات هي التي لا تتعلق بكيفية العمل؛ مثل اعتقاد ربوبية الله، ووجوب عبادته، واعتقاد بقية أركان الإيمان المذكورة.»[4] ولكنها تؤسس للعمل، لأن أعمال الإنسان في الغالب تكون موافقة لعقيدته؛ ومن هنا تأتي أهمية العقيدة، ولذلك نجد أن المشرك بأي ركن من أركان الإيمان، أو المشكك فيها، يتعرض لأقصى أنواع العقوبات. مصداقا لقوله تعالى:﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾ [5] فنكران هاته اليقينيات، وعدم الاعتراف بها، يعد محظورا

---

[1] القحطاني ، سعيد بن علي بن وهف ، عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض ، السعودية ، ط1 ، 2008م ، ص 119.

[2] سورة التغابن ، الآية 4 .

[3] الفوزان ، صالح بن فوزان ، عقيدة التوحيد وبيان ما يضادها أو ينقصها من الشرك الأكبر والأصغر والتعطيل والبدع وغير ذلك ، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع ، الرياض ، السعودية ، ط 1 ، 2013م ، ص 9 .

[4] المرجع نفسه ، ص 9 .

[5] سورة النساء ، الآية 48 .

دينيا، فالملحدون، والمشككون، بيوم القيامة، وحقائق مثل وجود الجنة والنار، والثواب والعقاب؛ واقعون لا محالة في المحظور العقائدي في الديانات السماوية، وعلى رأسها الإسلام، وسنحاول تتبع تواجد هذا المستوى من المحظور الديني في روايات كل من "**أمين الزاوي**" و"**آسيا جبار**".

وبداية مع "**أمين الزاوي**" هذا الذي لطالما أُغرم بموضوعة الدين، وعشق خرقها وانتهاكها، مستعملا في ذلك جل أسلحته اللغوية، والأسلوبية، والتركيبية، وكأن بينه وبين تيمة الدين علاقة انتقامية، فعندما نتصفح روايته الموسومة بـ"حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس" نجد مجموعة من أبطال الرواية، يثورون ضد القيم الراسخة في الدين، وهناك من يعترف صراحة، بأن الدين لا يعني له شيئا :« تزوجت ناصر الذي طلب مني أن أحتفظ بديانتي، والحقيقة أنني لم أكن أعير الدين أية أهمية في حياتي اليومية أو الروحية .»[1] وقد وصلت الجرأة بإحدى الشخصيات، إلى حد وصف الدين بالنفاق :« اليوم قررت أن أغير كل شيء يذكرني بيّ فيّ، قررت أن أبدل ديني بآخر، أن أغادر المسيح بكل رومانسيته وصوره المعلقة في كل ركن وفي ثلاثين سلسلة من الذهب التي استقبلتها كهدايا أعياد ميلادي منذ ولدت، قررت أن أبحث عن دين آخر، عن نفاق تجربة أخرى.»[2] فالدين في نظر هذه الشخصية، ليس أمرا نابعا من القلب، بل هو مجرد مظهر يتم الترائي به أمام الناس .

فالتصريح بالكفر، والشرك بالله، والتحلل من الدين، كلها محظورات عقائدية، كما أن التشكيك في القيم الراسخة في الدين، هو كذلك محظور عقائدي :« الحقيقة أن لا الجنة تغريني من هذا التغيير ولا الجحيم يخيفني فتلك أمور لا تهمني بتاتا .»[3] فهذه الشخصية لم

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 79 .
[2] المصدر نفسه ، ص 119.
[3] المصدر نفسه ، ص 119.

تُقبل على اعتناق الإسلام حبا في الجنة ومرغباتها، أو نفورا من النار ومرهباتها، فهي لم تقتنع بالإسلام دينا، وإنما كانت لها غايات، ومآرب أخرى، سنستوضحها لاحقا.

هكذا إذن، تجلى المحظور الديني العقائدي في روايات "**أمين الزاوي**": من التحرر المطلق من الدين، إلى عدم الاكتراث بالجنة والنار، إلى تغيير العقيدة، واستبدالها بالمحرمات الدنيوية، إلى غير ذلك .

أما بالنسبة لـ "**آسيا جبار**"، فلم يحضر عندها هذا المستوى بشكل كبير، ولا بأسلوب واضح؛ فهي في تعاملها معه نجدها تميل إلى الإشارة، وتكتفي بها أحيانا، ويندر عندها التصريح، ففي روايتها "بوابة الذكريات"، تصرح الشخصية الساردة بخشيتها والدها، عوض خشيتها الله، وهو ما يتجلى من خلال حوارها مع صديقتها في المرقد :« تقول جاكلين – أجل لقد قبلني ...طويلا ! قالت يحدوها الحنين، قلت وقد هالني انقياد جاكلين واستهتارها في المشهد المستذكر: هذا غير معقول، وفضلا عن هذا تبدو فخورة بما أقدمت عليه! أما أنا فقد بقيت صامدة في التشبث بقيمنا بل سأذهب حتى إلى الإشفاق على هذه الصديقة : فأن تترك جسدها يعبث به ذراع رجل غريب أمر يبدو لي حيوانيا ...والطهارة يا آنسة؟ والعهد المبرم – وإن بشكل غير صريح – مع الأب؟ .»[1] فالشخصية الساردة في هذا المقطع، وفي عدة مقاطع أخرى من الرواية، تعبر عن خشيتها لوالدها، ورهبتها منه، وأنها لا تقوم بأي محظور ديني أو أخلاقي، خوفا من هذه السلطة– الأبوية– والسؤال الذي يمكن أن يطرحه أي قارئ لهذه الرواية هو : هل غياب هذه السلطة يفسح المجال لهذه الشخصية للوقوع في المحظور؟ هل هذه الأخلاق التي تتسم بها الشخصية هي أخلاق نابعة فقط من ردع أسري؟ هل ستحافظ هذه الشخصية على أخلاقها ومبادئها عند فقد السلطة الأبوية الرادعة؟ إن مثل هذه المقاطع يجعل القارئ أمام حيرة، وأمام استفهامات عديدة، بخصوص الأخلاق، والمبادئ؛ هل يتمتع بها الإنسان خوفا ورهبة؟ أم أنها تنبع من ثوابت دينية راسخة :« ولكن لنتصور

[1] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 231 .

طيفه غير المرئي في هذه الداخلية وهو يتسلل بين سرير جاكلين وسريري: في مقدوره أن يسمع بدوره اعترافات المراهقة الأوروبية. ورغم هذا، سيقرأ في قلبي، وسيحفظ ثقته بي، إنه يعرفني "صادقة ووفية" ولكن وفية لأي شيء: وفية له وهو الأب الحارس الرقيب والأب المتشدد؟.»[1] فالحرص على عدم الوقوع في الخطأ، كان مرده إلى الخوف من الرقابة الأبوية، دون إعطاء أي أهمية للرقابة الإلهية، والدليل عدم الاتيان على ذكرها، أو الإشارة إليها، ونلمس هذه الحقيقة على مدار عدة مقاطع من الرواية، حيث تتعمد الشخصية إصرارها على إعطاء الأب قدسية، وخشية، كبيرتين.

تؤكد الساردة خوفها الأبدي من هذا الرقيب، والحارس المتشدد، الذي تحس أنه يراقب كل تحركاتها، في سرها وعلانيتها، وحتى في مضجعها وهي نائمة، فهي تخشاه أشد ما تكون الخشية، وقد رهنت كل تصرفاتها، وسلوكاتها، بمرضاة هذا الرقيب – السلطة الأبوية– فصدقها، ووفاؤها، واستقامتها، كلها ناجمة عن خوفها من هذا الأب .

ثم بعد ذلك تأتي باقي المحظورات؛ فهي تقع في الرتبة الموالية بعد المحظور الديني العقائدي.

2-2-2-المحظور الديني المادي:

إذا كان المحظور الديني العقائدي، محله القلب، وما تنطوي عليه النفس، ويمكن مداراته، كالإلحاد مثلا، الذي قد لا يُعرف على الإنسان إلا إذا صرح به؛ فإن المحظور الديني المادي محله سلوكات الفرد، وما يصدر عنه من تصرفات، وأقوال، وأفعال، تكون في جملتها بادية للعيان، ولما كانت هذه التصرفات ليست إلا ترجمة لما تنعقد عليه النفس جاءت في المرتبة الثانية .

لكن هذا المستوى كونه ثانيا؛ لا يعني أنه أقل أهمية من الأول؛ لأن الدين يحتاج إلى طقوس، وسلوكات، وممارسات تعمل على ترسيخه، وتثبيته، كما أن عقد القلب على

[1] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 232 .

الإيمان لا يكون كافيا ما لم يترجم إلى أقوال وأفعال تؤكد حقيقة ما انطوى عليه القلب، وبالتالي فإذا كان الخروج عن العقيدة محظورا، فإن الإتيان بسلوكات، وممارسات تؤكد هذا الخروج، وتوضحه يعد هو الآخر محظورا .

فالمحظور الديني المادي إذن هو جملة السلوكات المنافية لما دعا إليه الله في كتابه العزيز، سواء بنص صريح أو ضمني، والمنافية لما درج عليه النبي، صلى الله عليه وسلم، وما ورد في السنة النبوية الشريفة .

إن العبادات المترجمة في شكل سلوكات وأفعال، موجودة في حياة البشر وبشكل واسع، وبالتالي فإن الخروج عنها وعدم أدائها واحترامها، أو الإتيان بممارسات نقيضة لها؛ أي الوقوع في المحظورات المادية، هو الآخر متوفر بكثرة في دنيا البشر؛ لأنه يصعب التحكم في انتشار السلوكات من جهة، ويصعب مداراتها أو نكرانها من جهة أخرى؛ لأنها تكون مرئية في غالب الأحيان .

وإذا ما تعلق الأمر بممارسات أفراد المجتمع؛ فإن الرواية ستكون أفضل وعاء يحتوي هذه الممارسات، وينقلها، ويصورها؛ لأنها إنعكاس آلي لما يحدث في المجتمعات؛ فهي :« ذلك الشكل الأدبي الذي يقوم مقام المرآة للمجتمع، مادتها إنسان في المجتمع، وأحداثها نتيجة لصراع الفرد– مدفوعا برغباته ومُثله– ضد الآخرين، وربما ضد مثلهم أيضا.»[1] ورغم ظهور بعض النقاد والروائيين أمثال بروست، ودوستوفيسكي، وفولكنير، وجويس وغيرهم، الذين رفضوا أن تكون الرواية صورة أخرى لما يحدث في المجتمع؛ إلا أن الحقيقة، هي أن هاته الأخيرة، قد ظلت كذلك، حيث إنها في أغلب الأحيان، تستقي موضوعاتها مما يحدث بين أفراد المجتمع، وهي في الأخير، موجهة كذلك لأفراد من المجتمع، لأجل ذلك كانت الرواية :« ذات طبيعة خاصة، وذات وظائف محددة، جعلها صورة خيالية مركبة من أشخاص وأفعال وأقوال وأفكار من جنس الأحداث التي تجري في المجتمع وعلى شاكلة

[1] محمد عبد الرحيم ، عبد الرحيم ، دراسات في الرواية العربية ، دار الحقيقة للإعلام الدولي ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1990م ، ص 3.

الأشخاص الفاعلين فيه، وتعبر تعبيرا دقيقا وصادقا عن واقع الصراع الإنساني وتكشف عن حقيقته حسب وجهة نظر الكاتب ورؤيته الخاصة .»[1] كل ذلك، جعل منها أكثر جنس أدبي، يمتلك القدرة على تصوير سلوكات الأفراد، وبالتالي القدرة على تصوير ما يقعون فيه من محظورات، لذلك كانت الرواية الجنس الأدبي الذي احتفى كثيرا بالمحظور لاسيما المحظور الديني المادي، لأنه يظهر من خلال ممارسات أفراد المجتمع؛ فالرواية إذن :« تسهم في صوغ الهُويات الثقافية للأمم، بسبب قدرتها على صوغ التصورات العامة عن المجتمعات والحقب التاريخية والتحولات الثقافية ..وتخوض الرواية العربية الآن تجربة الرهانات الكبرى في التمثيل، فتسهم في صوغ تصرفاتنا عن عالمنا بأنساقه الثقافية والقيمية والدينية، وصراعاته وتناقضاته الكبرى .»[2] ولأن الرواية تتسع لتصوير شرائح عدة من المجتمع، حيث عُدّت :« كتابة نثرية تصور الحياة .»[3] فقد اتسعت لتشمل مختلف صور هذا المحظور، وهو ما سنكتشفه من خلال أعمال كل من "**أمين الزاوي**"، و"**آسيا جبار**" .

توزع المحظور الديني المادي في روايات "**أمين الزاوي**"، و"**آسيا جبار**" بين ترك للصلاة وعدم صيام رمضان، والذهاب إلى الحمامات، وشرب أنواع المسكرات، وغيرها. ومن هذه المحظورات نورد :

2-2-2-1-ترك الصلاة :

تعد الصلاة من أهم الشعائر الدينية في الديانات السماوية، وكذا الوضعية، ويعد تركها محظورا دينيا كبيرا، وهي في الإسلام ذات منزلة عظيمة، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم فيها:« **الصَّلَاةُ عَمُود الدِّين.**»[4] وهي الركن الثاني من أركان الإسلام :« والصلاة أول فروض الإسلام، وهي آخر ما يفقد من الدين، قال أحمد : كل شيء يذهب آخره، فقد

---

[1] محمد عبد الرحيم ، عبد الرحيم ، دراسات في الرواية العربية ، ص 3 .
[2] عبد الله ، ابراهيم ، السردية العربية الحديثة ، الأبنية السردية والدلالية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2013م ، ص 5 .
[3] محمد عبد الرحيم ، عبد الرحيم ، المرجع السابق ، ص 3 .
[4] ابن قيم الجوزية ، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر ، جامع الفقه ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة ، مصر ، ط 1 ، 2000م ، ج 2 ، ص 16.

ذهب جميعه، فإذا ذهبت صلاة المرء، ذهب دينه.»[1] كما أن الصلاة من أكثر ما يتقرب به العبد من مولاه :« فقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أحب الأعمال إلى الله تعالى فقال "الصلاة على وقتها" .»[2] ولما كانت الصلاة تتمع بهذه المنزلة، وتتبوأ هذه المرتبة، فقد كان تركها من المحظورات الكبيرة، حيث :« روى أبو يعلى عن ابن عباس، قال حماد بن زيد : ولا أعلمه إلا قد رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، قال : "عرى الإسلام وقواعد الدين ثلاثة عليهن أسس الإسلام، من ترك واحدة منهن فهو بها كافر حلال الدم : شهادة أن لا إله إلا الله، والصلاة المكتوبة، وصوم رمضان.»[3] وهذا المحظور تواجد في رواية "بوابة الذكريات"؛ حيث تسرده الشخصية الرئيسية والتي هي طبعا "**آسيا جبار**" – لأن الرواية سيرة ذاتية؛ حيث تقاطعت في أغلب الأحيان مع حياة الكاتبة الحقيقية – وقد روت ذلك بعبارة جلية خالية من أي كناية، أو تعريض، وهي المتدينة بالدين الإسلامي، وإن لم تُبد لنا، إن كان ذلك عمدا أو نتيجة لاحتكاكها بالطبقة الأخرى – الفرنسية– وهي ابنة مدرس اللغة الفرنسية، وابنة عائلة من الطبقة البرجوازية؛ حيث تربت بعيدا عن البيئة الإسلامية، هذا بالإضافة إلى الداخلية الفرنسية، التي انتمت إليها منذ صغرها، حيث تسرد حوارها مع صديقتها "ماق" قائلة :« "يحيا الروم!" كانت تقول ساخرة، بعد أن جعلتني أخترق الشعائر الإسلامية. كنت أقول في قرارة نفسي بأن هذه الخطيئة الطفيفة ليست مخالفة قط لانتمائي الديني : بما أنني لم أكن أؤدي صلاتي خمس مرات في اليوم، فإن هذه الخروقات الغذائية تافهة ...وهذا لا يفسد قط صدقي إزاء أبي .»[4] فهي تعترف باختراقها للشعائر الدينية، وبأنها لا تواظب على أداء صلاتها، وهذا الفعل محظور دينيا، حيث إن عدم المثابرة على الصلاة هو تماما مثل تركها.

[1] ابن قيم الجوزية ، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر ، جامع الفقه ، ص 16 .
[2] جابر الجزائري ، أبوبكر ، عقيدة المؤمن ، ص 130.
[3] حوى ، سعيد ، الأساس في السنة وفقهها ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 1992م ، مج 1 ، القسم الثاني ، العقائد الإسلامية ، ص 163.
[4] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 180.

تصرح "**آسيا جبار**" بذلك في أكثر من مرة، وكأن مسألة التهاون في أداء الصلاة أمر هين :« رغم أنني لا أزال أحب وأتعذب وأصلي (عندما أصلي أحيانا) باللغة العربية، لغتي الأم .»[1] فكلمة أحيانا هنا تدل على عدم المثابرة؛ مما يدل على وجود نوع من التساهل، والتهاون في أداء الصلاة، والتي هي ركن من أركان الدين، وتصرح الكاتبة بذلك دون أن تبدي أسفا أو مضضا، وكأن الأمر عادي ومقبول، مع العلم أنه في الإسلام تشترط المواضبة على الصلاة، والمتذبذب في أدائها مثل تاركها، وتركها محظور .

والملاحظ على اعترافات "**آسيا جبار**"، المتعلقة بتناول هذا المحظور، هو اتسامها بطابع التقرير، وقول الحقيقة، دون صبغها بأي لون من ألوان مخيلتها؛ بحكم أن روايتها سيرة ذاتية، وكان ذلك يأتي مغلفا في قاموس لغوي لطيف، غير خادش للحياء، ولا مستفز .

في حين أن انتهاك المحظور الديني، المتعلق بالصلاة، قد جاء في روايات "**أمين الزاوي**"، بأسلوب واضح، وصريح، على لسان بعض شخصياته؛ هذه الشخصيات التي كانت تعتنق الإسلام، وفي نفس الوقت تنتهك محظوراته :« أبلغ من العمر ثلاثة وثلاثين سنة وأعترف أن قدمي لم تطأ أرضية مسجد ولو لمرة واحدة خلال هذا العمر الطويل ما صليته طول حياتي هما مرتين : صلاة جنازة وصلاة عيد الكعك أو عيد الفطر المبارك الأولى صليتها في المقبرة والثانية في ملعب كرة قدم.»[2] فهذه الشخصية في حديثها عن الصلاة؛ تبدو وكأنها تتحدث عن مجرد لعبة، لا عن شعيرة من أهم شعائر الدين .

تواصل هذه الشخصية استهتارها في الحديث عن الصلاة؛ وترمي المجتمع الجزائري – حسب الرواية – بأنه هو الآخر تارك للصلاة، ولا يؤديها إلا في المناسبات :« نظرت خلفي وجدت المسجد غاصا بالمصلين من الشباب والشيوخ والأطفال والنساء العجائز اللواتي، دون شك، بعثت بهن فتيات القرية ونسائها ليستطلعن أمر الغريبات الثلاث ونياتهن تجاه ذكور المدينة، أما الدين فذاك شأن فردي، مسألة بين الإله وعبده، حشد المصلين

[1] حامي ، خديجة، ازدواجية اللغة والثقافة في روايات آسيا جبار قراءة في كتاب – الأصوات التي تأسرني- ، ص 102.
[2] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 107.

غطى الباحة الصغيرة الموجودة قدام باب المسجد ووصلت الصفوف الطويلة حتى آخر الشارع الرئيسي ونهاية الزقاق الضيق الصاعد نحو الحي العتيق، لم يشهد المكان جمهورا غفيرا مثل هذا الذي أراه اليوم ... لا أيام الانتخابات المزورة دائما ولا أيام الأعياد الدينية وتراويح رمضان دهشت لكل هذا التدافع المترافق ببعض الهياج والتهاليل التي تعالت من كل جهة بعد الانتهاء من صلاة العصر، صلاة لا يجتمع لأدائها في الأيام العادية أزيد من عشرة مصلين وكثيرا ما تلحق بصلاة المغرب.»[1] نستقرئ من خلال هذا المقطع من الرواية؛ مشهدا يوضح تزاحم الرجال لأداء الصلاة؛ صلاة لم يكن من العادة تجاوز عدد مؤديها في هذا المسجد بالذات العشرة، ما يعني أن الغاية لهذا العدد الكبير من المصلين؛ لم تكن أداء الصلاة، والتقرب إلى الله، وإنما كانت اكتشاف حقيقة الأجنبيات الثلاث، اللواتي أردن اعتناق الإسلام، كما فيه إشارة إلى فضول النساء الجزائريات تجاه المواضيع الجديدة .

فالرواية أردات أن تضيء بعض الجوانب من الحالة التي آلت إليها المساجد، وقلة استقطابها للمصلين، في بلد عربي مسلم .

2-2-2-2-شرب الخمر وأنواع المسكرات :

يعد شرب الخمر من بين المحظورات، التي لم تغب عن مؤلفات "**أمين الزاوي**"، و"**آسيا جبار**"، ومعلوم أن الخمر من الأمور التي نهى عنها المشرع، وحظر استهلاكها، وإن كان ذلك يخص الديانة الإسلامية فقط، وليس موجودا في كل الديانات :« كل شيء أسكر كثيره أحدا من الناس فالنقطة منه فما فوقها إلى أكثر المقادير خمر؛ حرام ملكه وبيعه وشربه واستعماله على كل أحد.»[2] وهذا التحريم جاء مصداقا لقوله تعالى:﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[3] وقد اختلفت المساحات التي توزع فيها خرق هذا المحظور بين كل من "**أمين الزاوي**"، و"**آسيا**

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 111.
[2] ابن أحمد بن سعيد بن حزم ، أبي محمد علي ، المحلى بالآثار، إدارة الطباعة المنيرية ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ج 7 ، ص 478.
[3] سورة المائدة ، الآية 90 .

جبار"؛ ففي حين سَوّد العديد من صفحات روايات **أمين الزاوي**"، حضر بنسبة قليلة جدا عند "**آسيا جبار**".

لم يدخر"**أمين الزاوي**" جهدا، في جعل معظم أبطاله، وكذا بعض الشخصيات الثانوية، من مدمني الخمر؛ إذ نجد بطل رواية "عطر الخطيئة"، وهو يسرد وقائع موت إحدى أخواته، يصف لنا أثر هذه الواقعة على والده، فيقول :« أبي من جهته ومنذ اليوم التالي لدفنها قرر الرحيل للحج، وقرر هو الآخر الانقطاع عن استهلاك الخمر، في الواقع لم يتوقف أبدا عن هذه الهواية حتى بعد عودته من البقاع المقدسة .»[1] فالشخصية تصنف شرب الخمر في خانة الهوايات، ولعل الكاتب من خلال تقديمه لهذا المشهد، والمشاهد المماثلة؛ أراد أن يوضح أن قضية المحظورات قد باتت في المجتمعات المعاصرة أمرا يستهان به، وأن المحرمات الدينية لم تعد تُخش كثيرا، ولذلك عرّى قضية الحجاج، الذين لا يستحون من إدمان الخمر .

ثم إن بطل الرواية، الذي تحدث عن إدمان والده للخمر لدرجة عدم استطاعته مفارقتها، أو التوقف عنها، حتى بعد العودة من مكة المكرمة، واقع هو الآخر في هذا المحظور، وهو لا يعشق شرب الخمر فقط، بل يمتد عشقه حتى للأواني، التي تصبّ فيها :« حضّرتُ لي فنجان قهوة، أنا أحب القهوة بلا سكر، وفي انتظار القهوة تناولت كأس نبيذ، أحب أيضا بل أعشق – وربما أكثر– الكؤوس التي أصب فيها نبيذي ... "أحب سر المرأة وسر الخمر!" .»[2] وإذا كان شرب الخمر محظورا دينيا، فإن تعاطي الحشيش، ومختلف أنواع المخدرات، مما شاعت أنواعه في هذا العصر، هو أيضا كذلك :« شيئا فشيئا بدأت تصرفات ناصر تتغير. توقف عن تناول الكحول وازداد إدمانه للحشيش الذي كان يحضر له من مزرعة ملكية خاصة بالريف المغربي.»[3] فشخصيات "**أمين الزاوي**" لا تتوقف عن تناول

[1] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ص 192 .
[2] المصدر نفسه ، ص 196.
[3] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 79 .

مسكر، إلا لكي تتعاطى مسكرا أقوى منه، حيث نصادف في روايتيه عدة شخصيات تتعاطى عدة أنواع من المسكرات :« كان صوت خالتي حادا وآمرا، لا مزاح فيه. أخذتْ نفسا عميقا من سيجارتها المحشوة بالكيف ... ناولتني كيسا من الكيف .»[1] فشخصيات الرواية تتعامل مع المحظورات، وكأنها مباحات؛ فهي لا تقلع عن تناول مسكر إلا لتغيره بآخر، كما يصور هذا المقطع تعاطي النساء؛ حيث نلاحظ الخالة وهي تتعاطى المخدرات مع ابن شقيقتها، دون أي رادع ديني أو وازع أخلاقي، والرواية تصور مجتمعا جزائريا مسلما، من المفروض أنه تسوده روابط أسرية، قوامها الاحترام .

لا شك أن الرواية بإدراجها مثل هذه الصور، تريد معالجة هذه الظواهر، التي باتت موجودة في مجتمعنا الجزائري؛ وهو مجتمع محافظ؛ حيث انتشرت فيه ظواهر لا تعكس إسلامه، ولا تراعي محافظته، مما يدل على التغييرات التي مست البنى الاجتماعية، والتي يجب على الأديب تصويرها، ونقلها، ومعالجتها، من باب قيامه بمسؤوليته تجاه مجتمعه، فيبدو إذن أن "**أمين الزاوي**" لا يريد أن يتنصل من مسؤوليته .

أما "**آسيا جبار**" ففي حديثها عن تجربتها الشخصية، ومغامراتها مع المحظورات، تسرد حادثة شربها المسكر لأول مرة، ثم كيف أصبح عادة تتقاسمها مع رفيقتها في الداخلية – الصديقة الفرنسية – "ماق" :« – هكذا في سن الثالثة عشرة رحت أنتهك نواهي القرآن الكريم! – هزت كتفيها أو ربما استشهدت بقول من أقوال جيد (بالكاد شرعنا في ملامسة هذا العالم في مطالعاتنا المشتركة) . – هكذا إذن أصبحت أتعاطى كل يوم سبت البابا بالروم تحت أنظار ماق .»[2] مازالت الكاتبة، تتوخى الحذر في إطار سردها لما يتعلق بنواهي الإسلام، وقد نجدها أحيانا تعبر عن نوع من الألم، أو شعور بالذنب، يعتريها لبعض ما تقترفه :« في المحصلة، وأنا المسلمة السنية، ما كان يهمني أكثر هو أن أبقى "بنت الأب الحقيقية" هذا الأب الذي كنت أعرف فضاضته جيدا. ومع ذلك وبسبب ماق، الصديقة

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 94 .
[2] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 180.

المتواطئة، الأخت في الأدب، كان علي أن أشعر بالذنب ... المتمثل في الخضوع لرائحة الروم المسكرة .»[1] إن توافر هذا المحظور في متن "**آسيا جبار**" "بوابة الذكريات"، بهذه الطريقة المحتشمة، له دلالة معينة؛ إذ إن الروائية لا تورد شيئا من منطق العبث، فهي تهدف لغاية معينة في تعاملها مع المحظور الديني بهذا الأسلوب، وهذا ما سنحاول العمل على كشفه .

2-2-2-3-العلاقات غير الشرعية وذهاب النساء للحمام :

ومن المحظورات الدينية المادية، التي لم تتقاطع فيها الأعمال الروائية الخاصة بـ"**أمين الزاوي**"، و"**آسيا جبار**" إلا نادرا؛ نجد محظوري : الزنا، وذهاب النساء للحمام؛ فبينما لم يرد الزنا نهائيا في رواية "بوابة الذكريات"، وكان وروده نادرا في رواية "نساء الجزائر في شقّتهنّ"، طغى على روايتي "**أمين الزاوي**" .

ففي رواية "نساء الجزائر في شقتهن"، يمر بنا المقطع التالي :« لقد قيل، فيما مضى، أن زوجها الثاني كان يلف أوراقا مالية ليشكل سيجارا (مع أنها لم تذكر ذلك أبدا)؛ ويدخن هكذا ثروته كالملوك حتى يفوز بأجمل مومس عابرة .»[2] فهناك من شخصيات الرواية من يمارس الزنا، ولا يستطيع أن يعيش حياته بدون مومسات؛ على غرار "زوج يما حدّة" مثلا، أو "السعيد"، الفلاح البسيط، ولكن الكاتبة لا تتعمق في وصف هذه الممارسات، ولا توليها أهمية كبيرة، كما لم تتحدث عنها بلغة جريئة؛ حيث لم يتربع هذا المحظور إلا على مساحات ورقية قليلة، ولم يتجاوز بعض الفقرات .بينما توافر هذا المحظور بكثرة في أعمال "**أمين الزاوي**"، ومعروف أن الزنا :« باتفاق الأئمة فاحشة عظيمة توجب الحد، فهو حرام، ويعد من الكبائر العظام .»[3] وهذا التحريم جاء بدلالة قاطعة من عند المولى تعالى، القائل

[1] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 181.
[2] جبار ، آسيا، نساء الجزائر في شقّتهن ، ص 170 .
[3] الشعراني ، عبد الوهاب ، كتاب الميزان ، تح ، عميرة ، عبد الرحمان ، عالم الكتب ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1989م ، ج 3 ، ص 312 .

في كتابه العزيز:﴿ **وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا** ﴾[1] والزنا من المنكرات، وإن اختلفت حدّة تحريمه من ديانة إلى أخرى، وقد أُغرم "**أمين الزاوي**" كثيرا بهذا المحظور، لدرجة أن استحوذ على عديد الصفحات، وموروس أيضا من قبل عديد الشخصيات :« لم أنتبه إلا حين صرخت عاليا وقد وجدتني ألجها وهي نصف عارية، كان صراخ شبق متوحش، وتذكرت زوجتي زبيدة وهي في حضن شيخي تصرخ من لذة الشبق كما أصرخ الآن .»[2] هذا الفعل جعله الكاتب يصدر عن شخصية الإمام؛ لكي يوضح لنا جانبا من المفارقات التي يعيشها بعض أفراد المجتمع، ولكي يقول لنا أيضا : أن هذا المحظور يمارس حتى من قبل أولئك الذين ينددون به .

والكاتب، وعبر كل الصفحات، التي احتفت بهذا المحظور – بما أنا "**أمين الزاوي**" تناوله بإفراط – لجأ إلى استعمال لغة قميئة زادت من شدة وضوحه :« صرت مطواعا كحمل، في أصابعها ما يشبه نارا مقدسة ...بعد ممارستنا للجنس انتابني شعور بالعار، خفضت بصري أعدت وضع نظارتي الشمسية فوق أنفي .»[3] فالمقطع يصف الممارسة الجنسية بكل تفاصيلها، دون ترك مجال للقارئ لتفعيل خياله، حيث بدت وكأنها صورة واقعية تتراقص حيثياتها أمام عينيه، فجسد هذه الشخصية لا يملك بدا من الانهيار أمام كل جسد أنثوي مكشوف، إذ سرعان ما يستجيب لنداء الغريزة، حيث تكررت هذه الصورة عدة مرات من قبل هذه الشخصية بالذات، مما يعني أن هذه الأخيرة لا تنصاع إلى أي نداء كما تنصاع إلى نداء الغريزة .

ومما يلاحظ على هذه الشخصية أنها أقدمت على هذا الفعل، وهي تعلم في مكنونات نفسها أن ما قامت به محظور، ولذلك شعرت بالعار، فالكاتب هنا تعمد الغوص في نفسية هذه الشخصية، ونقل شعورها للقارئ؛ ليعري الجانب الخفي لذلك الشخص الذي يدمن على

[1] سورة الإسراء ، الآية 32 .
[2] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 80 .
[3] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ص 32 .

اقتراف الخطأ، ويؤكد حقيقة أن المحظور تعافه كل النفوس؛ حتى تلك التي لا تتردد على اتيانه، وليؤكد أيضا صعوبة الحالة النفسية التي يعاني منها الواقعون في المحظور .

وهذه الشخصية مثال فقط عن العديد من أفراد المجتمع، الذين يعيشون مثل هذه الحالة، ويعد تسليط الضوء على مثل هذه الشخصيات؛ محاولة علاج لمثل هاته الأمراض، التي يعيشها بعض الأفراد في المجتمع الجزائري، وغيره من المجتمعات .

في موقف آخر، يتطرق الكاتب إلى زنا المحارم، الذي يكون وقعه أشد مرارة :« ثم بدأت خالتي قصفي بأسئلتها العادية واللئيمة والتي كعادتها تطرحها علي في كل مرة أزورها فيها، تبدأ بالسؤال عن أخبار صحة أمي، أي أختها التي قاطعتها منذ أن غادرتنا لتقيم في هذا الحي بعد تلك الفضيحة التي أصيبت إثرها أمي بوعكة قلبية لا تزال تعاني منها حتى اليوم، حين فاجأت أختها صفية في حضن والدي وهما عاريان يمارسان الجنس بجنون فوق سريرها الزوجي.»[1] فالراوي، وأبيه، وخالته، وعديد الشخصيات الأخرى، التي أثثت روايتي "**أمين الزاوي**"، جلها تقريبا قد وقع في هذا المحظور .

وحتى في الديانة المسيحية، تُحظر الخيانة الزوجية :« جدتي التي كانت تحب المسيح كثيرا وتحب النبيذ أكثر بكثير، وتنام مع جار لنا بعد أن فقدت جدّي في الحرب العالمية الثانية، كانت تنام معه وكنت أراهما بأم عيني عاريين في السرير أو في غرفة الغسيل على سطح العمارة، وكانت تقول لي بنوع من الترجي المشوب بالتحذير وصلوات على المسيح : لا تخبري أحدا.»[2] ففي الديانة المسيحية تحرم العلاقات غير الشرعية، وتُرفض هذه الأخيرة، حتى من قبل العرف، والعادات المتوارثة، وبالنسبة للديانة الإسلامية. تُحظر حتى الخلوة بين الرجل والمرأة. هذا الذي نجده في متن "**آسيا جبار**" :« هذا الفارس الشهم، كما كان يقال في "فرنسا العتيقة" الذي أمسى "حارسكِ الشخصي" بفضله، قضيتِ شهورا وسنوات في إشباع رغبتك في السير في هذه المدينة المجهولة و– حتى وإن تركتِه

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 86 .
[2] المصدر نفسه ، ص 128 .

يقبلك هناك، قبالة البحر – فقد سمح لك بالتحرك في كل مكان في الخارج .»[1] وهنا تخاطب الكاتبة نفسها في مناجاة داخلية، وتتحدث عن قضاء شهور وسنوات رفقة صديقها، الذي لا تربطها به أي علاقة شرعية؛ وهو ما يتضح من خلال قولها :« أمرني بصوت خافت جدا (قلت في لمح البرق قبل أن أستمع إليه : "لحسن الحظ نحن وحيدان ولسنا خطيبين ولا زوجين ولا عاشقين").»[2] فهي لطالما جمعتها خلوة مع هذا الرجل الأجنبي عنها، حيث لم تصبح علاقتهما شرعية بعد؛ وهذا ما تؤكده العبارة التالية :« هذه الدقائق القليلة، المترعة بهذا الحماس الشديد، قد قضت على نتانة المشهد الذي كنا فيه ثلاثة : هكذا راح الرجل، ولم يكن خطيبا بعد، يخرج جبنا حاول فرضه عليّ : ولمن؟ لدساسة جاءت تعرض غنجها وتدللها الرخيصين! .»[3] ففي أكثر من مرة تصف الساردة لقاءاتها المتكررة مع صديقها طارق، وكيف كانا يبقيان طوال ساعات أمام البحر، وتعلن أيضا عن تبادلها القبل معه؛ دون وجود رابط شرعي بينهما، وخفية عن عيون العائلة .

فعلى الرغم من أن الكاتبة تصرح بأن هذا الشخص لم يكن خطيبها أو زوجها، إلا أنها لم تمنع نفسها من القيام معه بأفعال تتنافى ومبادئها؛ على غرار: الخلوة، وتبادل القبل، والسير معه ساعات طويلة، وهي تعلم حسب تعبيرها بأن ما تقوم به محظور .

يعدّ ذهاب النساء للحمام أمرا محظور دينيا، ولكنه من المحظورات، التي لشدة ما تساهل معها الناس أصبحت من قبيل المباحات، وهو في العرف وعند جل الناس أمرا مقبولا، بل وتقوم به النساء دون خشية أو حياء؛ إذ لا تخلو المدن الإسلامية من الحمامات النسائية، والتي تتم زيارتها في وضح النهار:« فيضحى الحمام قيميا؛ وكرا لفساد الأخلاق وحوضا تفرخ فيه الرذيلة، وتفرخ فيه بالتوازي جملة من الدلالات السيميائية المتعددة والمتناقضة المواقف تأييدا ومعارضة وحيادا عند تلقي هذا الخطاب الكاشف لعورات أهل هذا

[1] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 461 .
[2] المصدر نفسه ، ص 440 .
[3] المصدر نفسه ، ص 442 .

الفضاء الملعونين شرعا، والمستنكرين أخلاقا، والمؤيدين عرفا في المخيال الساذج لبعض الطبقات الاجتماعية وإن تثقفت في أشياء أخرى .»[1] فالناس أصبحوا لا يستنكرون طقس ذهاب النساء للحمام؛ حيث تناسوا قوله صلى الله عليه وسلم :**[مَا من امْرَأَة تَضَعُ ثِيَابَها في غَيْرِ بَيْتِ زَوْجِهَا إِلَّا هَتَكَتْ السِّتْرَ بَيْنَهَا وبَيْنَ رَبِّهَا.]**[2] وقوله صلى الله عليه وسلم :**[مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بالله واليَوْمِ الآخِرِ فَلَا يَدْخُل الحَمَّام بِغَيْرِ إِزَار، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِن بالله واليَوْمِ الآخِرِ فَلَا يُدْخِل حَلِيلَتَهُ الحَمَّام.]**[3] فبات ذهاب النساء إلى الحمام؛ ممنوع شرعا، مسموح به عرفا، لدرجة أن القول بأنه محظور يُستنكر، وقد يصل الأمر حد تخطئة القائل بذلك .

وقد تعمقت "**آسيا جبار**" في الحديث عن هذا المحظور؛ مُبرزة مشاعرها وأحاسيسها الذاتية تجاه "الحمام"، حتى خيل إلينا أن هذا المكان، يشكل اهتماما شخصيا للكاتبة، حيث أسهبت في وصفه، وسرد تفاصيل زياراته، والوقوف على حيثيات ما يجري بداخله، خاصة وأنها كانت تزوره مع أمها كل يوم خميس :« إنه يوم الخميس! يوم ذهاب النساء إلى الحمام أي إلى عقر دارهن! .»[4] فتشبيه الحمام بعقر الدار؛ يدل على مدى اعتياد النساء على هذا المكان، ثم تصف الكاتبة بعض الممارسات المنبوذة، والتي تحدث دائما في مثل هذه الأماكن :« شيئا فشيئا بدأت أستأنس برطوبة وظلمة الأماكن وكذا بالهيئة الفضة للمستحمات العاريات، بعضهن يحيّ أمي بعبارات مألوفة لا تنتهي .»[5] ذلك أن كشف العورات لا يجوز، حتى بين من هم من نفس الجنس، ولكن هذه الممارسات باتت عادية، ومألوفة في الحمامات، بل أكثر من ذلك، بات هناك نوع من محاولات التفنن في العُريّ :« عالم الأطياف الذي سأحلم به طويلا في الليلة الموالية بتموج أصواته الكثيفة المتأرجحة

---

[1] بحري ، محمد الأمين ، مداخلة ، سيميائية المسكوت عنه في الرواية الجزائرية من إنتاجية الدال إلى تسويق المدلول روايات الطاهر وطار وأحلام مستغانمي نماذج ، ص 483 .

[2] المنذري ، زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي ، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ، تع ، محمد عمارة ، مصطفى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 1968م ، ج 1، كتاب الطهارة ، ص 144 .

[3] المرجع نفسه ، ص 142 .

[4] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 92 .

[5] المصدر نفسه ، ص 79 .

وبحة العديد من أصوات نساء مجهولات عاريات في أغلب الأحيان .»[1] فتعمد النساء اللجوء إلى العريّ مع توافر إمكانية التستر، أمر يثير الشكوك والريبة؛ حول كون العريّ قد بات هو غاية النساء من ذهابهن إلى الحمام، لا الاغتسال والنظافة .

هناك غاية أخرى، من قصد النساء للحمام، تتحدث عنها الكاتبة، وهي في خضم سردها لحادثة ترددها على الحمام: وهي الفضول، ومحاولة الاطلاع على أخبار القرية، وكل ما يحدث فيها :« أتت المسيرة بمشروبات الليمونادا وأخذت تتحدث إلى أمي بصوت خافت مزودة إياها بمعلومات عن الأسرتين أو الثلاث أسر (المشهورة) في القرية : زوجة الخباز القبائلي (التي لا يحق لها حتى المجيء إلى الحمام) وزوجة الحلاق – وهذا الحلاق مرتبط أيما ارتباط بأبي ...أما أمي فتنتظر أن تعود كل فضولية إلى الغرفة الساخنة .»[2] لقد اهتمت الكاتبة كثيرا بطقوس الذهاب إلى الحمام؛ إذ ركزت على كل شيء له علاقة بالرحلات الحمامية؛ من التحضير لها في البيت، إلى وصف السير في الطريق نحو الحمام، إلى وصف الحمام في حدّ ذاته، إلى وصف ما يحدث بداخله، إلى غاية وصف مرحلة الانتهاء منه والعودة إلى البيت .

ويمكن أن نفسر هذا التعمق في سرد ما يتعلق بالحمام، كون أن حياة "**آسيا جبار**" قد توزعت بين جغرافيتين مختلفتين: بيئة الأهالي الجزائريين المحافظين، وبيئة المعمرين، الأمر الذي جعلها تقف مطولا عند كل ما من شأنه أن يشكل علامة فارقة بين الحياتين، وتصف بعمق، الأمور التي جعلت من عائلتها البرجوازية متحضرة، حيث إن هذه الأخيرة قد تأثرت بالبيئتين على حد سواء، وأخذت من كل بيئة بعض السمات، خصوصا وأن الذهاب إلى الحمام في الجزائر خلال فترة الاستعمار، قد نُظر إليه على أنه تحضر، وذلك من وجهة نظر الكاتبة طبعا، كما أن السماح للمرأة بالخروج وحدها في ذلك الوقت؛ يعد من قبيل التأثر بنساء المعمرين .

[1] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 87 .
[2] المصدر نفسه ، ص 82 .

2-2-3-المحظور الديني الأخلاقي:

يتعلق هذا المستوى بالمحظورات الدينية التي لها صلة مباشرة بالأخلاق، وبالتالي فهي موجودة في جميع المجتمعات؛ بحكم أنه حتى الأمم التي لا تعتقد بأية ديانة، لها أخلاقها التي تحتكم إليها، وهذا ما جعلها – الأخلاق – تتسم بالإنسانية، والعالمية؛ إذ إنها تمس كل الناس، في كل أنحاء العالم؛ فلا يوجد مجتمع لا أخلاق له .

ومن هنا اكتسبت الأخلاق قيمتها، وأهميتها، داخل المجتمع الإنساني، والأخلاق جمع، مفرده خُلُق وهو :« صفة مستقرة في النفس، فطرية كانت أو مكتسبة، ذات آثار في السلوك محمودة أو مذمومة .»[1] فقد يُقبل من الإنسان أن يكون غير متدين في بعض المجتمعات، ولكن ما من مجتمع، يقبل من الفرد الإتيان بأشياء منافية للإنسانية، ومنافية للأخلاق الفطرية؛ إذ :« تصر الأخلاق على عدم انتهاك حرمة الإنسان، وعلى جعل الحياة مستقيمة .»[2] ويمكن التفريق بين نوعين من الأخلاق : المحمودة، والمذمومة؛ إذ :« يمكن أن نميز الأخلاق الحميدة عن غيرها بأنها : كل سلوك فردي، أو اجتماعي، تلتقي النفوس البشرية على استحسانه، مهما اختلفت أديانها ومذاهبها وعاداتها وتقاليدها، بينما المذمومة هي كل سلوك فردي، أو اجتماعي، تلتقي النفوس البشرية على استقباحه، مهما اختلفت أديانها ومذاهبها وعاداتها وتقاليدها.»[3] وهذا يعني أن الأخلاق الخَيّرة متفق عليها بين الأمم على اختلاف مشاربها، والأمر نفسه فيما يخص الأخلاق الشريرة .

والإتيان بتصرفات ضد الطبيعة الإنسانية، أمر منبوذ حتى من قبل المجتمعات العلمانية؛ مثل النفاق، والكذب، والغيبة، والنميمة، وعدم الوفاء بالعهد، والسّباب، والحقد،

---

[1] الخراز ، خالد بن جمعة بن عثمان ، موسوعة الأخلاق ، مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع ، الكويت ، ط 1 ، 2009م ، ص 22 .

[2] الصباغ ، رمضان ، جماليات الفن ، الإطار الأخلاقي والاجتماعي ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الاسكندرية ، مصر ، ط 1 ، 2003م ، ص 36 .

[3] الخراز، خالد بن جمعة بن عثمان ، المرجع السابق ، ص 24 .

والغضب، والحسد، والعجب، والكبر، والرياء، وعدم احترام الغير ...إلخ، وهذه التصرفات اللاأخلاقية تواجدت في العالم الروائي لكل من "**أمين الزاوي**"، و"**آسيا جبار**" .

2-2-3-1-النفاق :

يعد الاتصاف بهذه الرذيلة من قبيل المحظورات، وإن كان الإثم المترتب عليها أقل درجة من المستويات السابقة، والنفاق هو :« إظهار الخير وإسرار الشر .»[1] وقد يتسبب المتصف به في أذية الآخرين، وقد اتصف به بعض أبطال رواية "حادي التيوس"، حيث يقول أحدهم :« جميع سكان المدينة الصغيرة هذه يعرفون بأنني زنديق لم أضع يوما جبهتي على سجادة صلاة لذا فقد استغربوا وجودي في بيت الله المحترم هذا، شاعر في بيت الله !! .»[2] ومعلوم أن الذي يتصف بالنفاق، لا يتوانى عن الاتصاف بغيره من الخلال المشينة؛ لأنه سيدها، فهو يحتوي ضمنا على الكذب، والخيانة، وعدم الوفاء بالعهد، مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم:**[آيَةُ المُنَافِق ثَلاث: إِذَا حَدَّثَ كَذَبْ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَف، وإذا اؤْتُمِن خَانْ .]**[3] ونلتمس النفاق أيضا في متن "بوابة الذكريات" ضمن العبارة التالية :« أرانا إذن نحن الاثنتين، منيرة سعيدة، بفضلي، بأن تظهر دون ارتداء الحايك التقليدي الذي نزعته بمجرد مغادرتها لبيتهم، وطوته إلى أربعة، هكذا تتعاطى ظهيرة من الحرية المهيجة .»[4] حيث تَبرز هنا مخادَعة الأهل، وإسرار نية نزوع الحايك بعد الخروج من بيت العائلة، خفية عن العائلة، التي لا شك في أنها ستتخذ موقفا حاسما تجاه ابنتها، إذا سمعت بأنها قامت بهذا الفعل، فإبداء مظهر أمام الأهل، ومظهر آخر بعيدا عنهم، لهو النفاق بعينه؛ فهو يثير سخط الإله، كما أنه يقدم صورة الخوف من البشر الذين لا حول لهم، ولا قوة، بدل الخوف من السلطة الإلهية التي بيدها مقادير البشر، وبالتالي فإن هذا المقطع أراد أن يعالج قضية

[1] القحطاني ، سعيد بن علي بن وهف ، عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة ، ص 670 .
[2] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 109 .
[3] البخاري ، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبة ، صحيح البخاري ، كتاب الأدب ، رقم الحديث 6095 ، ص 1543.
[4] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 331 .

المظاهر المزدوجة، التي بات منتشرة بشكل واضح في المجتمع الجزائري المسلم، حيث إن الدين لم يعد خالصا لوجه الله، بل رياء، وتظاهرا أمام الناس فقط .

2-2-3-2-الكذب :

الكذب هو الآخر من الخصال المشينة، ونجده في رواية "بوابة الذكريات"، حيث تعلن الساردة، بأنها كذبت لأكثر من مرة :« غادرته، كان الوقت متأخرا والليل قد نزل سريعا، وحين أصل إلى البيت، لن يكون في وسعي إلا أن أتحجج بنسيان نفسي في مكتبة الجامعة الكبرى، الأمر الذي كنت أصدق فيه مرة على ثلاث .»[1] ونلاحظ هنا أن الداعي للكذب أسوء من الكذب في حد ذاته؛ حيث نجدها قد لجأت إلى الكذب، لمداراة لقاءاتها المتكررة مع صديقها :« أماه! إن منيرة بعد أن تغادرني يجب عليها أن تستقل القطار كي تقضي هذين اليومين مع والديها! وهربتُ خفيفة، أطير قبل الأوان، ظنا أني ماهرة في الدسائس : ودون أن أفكر في ذلك مسبقا بفضل ذريعة لقائي بمنيرة يمكنني أن أبقى مدة طويلة رفقة طارق.»[2] أي أنها عمدت لتصرف قبيح، مداراةً لتصرف أقبح؛ وكل ذلك خوفا من الأب، الذي من المؤكد أنه لو علم بذلك لاستشاط غضبا، فالساردة لم تدار ذلك؛ إلا لعلمها أن ما تقوم به مرفوض البتة، وأن والدها لن يقبل مثل هذا التصرف – ولا الشرع يقبل ذلك– تحت أي طائل.

كما نجدها تكذب أيضا على صديقها هروبا من الخروج معه؛ فتقول :« – لحظة من فضلك، قلت له، دون ابتسامة. نسيت أغراضي في غرفة الملابس كذبت من أجل الفرار، الفرار فجأة – أنتظرك، رد علي دون أن يشك في أنني أرغب في تركه .»[3] مما يعني أنها تلجأ إلى الكذب لسبب واعد، ولأسباب أخرى غير ذات قيمة، فيبدو الكذب هنا أمرا عاديا؛ وكأنه ليس منافيا للأخلاق السليمة .

[1] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 419 .
[2] المصدر نفسه ، ص 430 .
[3] المصدر نفسه ، ص 346 .

في حين أن الكذب شيمة قبيحة مهما كان الهدف من ورائها .

2-3-تدنيس حرمة المقدسات الدينية :

لقد ظهرت قضية المقدس، والمدنس، لدى البشرية الأولى، ومنذ أقدم العصور، ولا زالت موجودة إلى غاية يومنا هذا، رغم كل التطورات التي عرفتها الإنسانية، وهي ظاهرة تمس كل الأشياء: الانسان، والكلام، والطقس، والمعتقد، والزمان، والمكان، والحيوان، والنبات، وغيرها، ويشكل المقدس :« خاصة ثابتة أو عابرة لبعض الأشياء (أدوات العبادة)، أو الكائنات (الملك والكاهن)، أو الأمكنة (المعبد والكنيسة والمزار)، أو الأزمنة (يوم الأحد، عيد الفصح ،عيد الميلاد ...إلخ) .»[1] هاته الخاصة لها سماتها، وتنوء بمحمولات تميزها عن غيرها، وهي تكسب من القوة والطاقة، ما يمكنها من التواجد في أي مكون من مكونات الكون، وهي التي تجعل المقدس يعني :« الطهر والصلاح، تحيل ألفاظه إلى مرجعية دينية بالأساس سواء كان موضوع التقديس أماكن أو كتبا أو كائنات وبقدر ما يثير المقدس من الخشوع وبالغ الاحترام بقدر ما تحيط به الخشية والرهبة.»[2] ولئن كان عند أكثر من ناقد، يعرّف من خلال نقيضه المدنس :« في العمق، عموما القدسي هو الشيء الوحيد الذي يمكن تأكيده صالحا من خلال تضمنه في تعريف مصطلحه ذاته: وهو أنه يتعارض مع المدنس.»[3] على أننا إذا أردنا أن نقف عند حدود ماهية المقدس، فسنجده يعني في الغالب :« القوة الخفية واللاشخصية، الخيّرة والرهيبة، التي يعتقد بأنها وراء كل سلطان، كل سعادة، كما يعتقد بأنها وراء كل شقاء .»[4] بينما نجد أن المدنس يعني النقيض التام للمقدس، حيث يرى "كازينيف" :« أن الدناسة تنحصر في الاستثناء، في اللاسوي، في الشائن الفاضح، أي

---

[1] كايوا ، روجيه ، الإنسان والمقدس ، ت ، ريشا ، سميرة ، مر ، جورج ، سليمان ، المنظمة العربية للترجمة ، توزيع ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2010م ، ص 37 .

[2] سراج ، جيلالي ، زيارة الأضرحة وأثرها في المعتقدات الشعبية ، "ضريح سيدي يوسف الشريف أنموذجا" ، مذكرة ماجستير ، جامعة ابي بكر بلقايد ، تلمسان ، الجزائر ، 2014م / 2015م ، ص 112 .

[3] شلحد ، يوسف ، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده ، ت ، خليل أحمد ، خليل ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1996م ، ص 24 .

[4] المرجع نفسه ، ص 23 .

في كل ما لا يتطابق مع المألوف الرؤية .»[1] إلا أن المقدس لا يقترن دائما بالمدنس؛ فكثيرا ما يتم الحديث عن المقدسات، دون اللجوء إلى الحديث عن المدنسات .

وسواء كان المقدس مقدسا لذاته، أو لأن الناس صبغوه بهذه الصفة، فهو يرتبط لا محالة بكل ما هو ديني؛ أي سماوي، بينما يرتبط المدنس بكل ما هو دنيوي؛ أي بشري؛ ولذلك حمل المقدس معنى الطهارة، وحمل المدنس معنى النجاسة :« وبقدر ما يحيل المقدس داخل سياق تعارضه مع المدنس، إلى ما هو طاهر وخالص Pur. فإن المدنس يحيل إلى ما هو دنس profane ونجس souillé .»[2] لأن الفطرة السليمة تقول : بأن الله لا يأتي من لدنه إلا الخير، في حين أن البشر يأتي من لدنهم الخير، والشر.

ويبقى المقدس مقدسا؛ سواء كان مصدر تقديسه الشرع أو العرف، إلى أن تتدخل اليد البشرية، فتدنس حرمته، وتحاول أن تزيل عنه هالة القداسة المحيطة به، وقد تُوفق في ذلك وقد لا تُوفق.

وبما أن الرواية ما هي إلا مرآة عاكسة للحياة، وبما أن الحياة هي مسيرة زمانية لمجتمع ما، في حدود مكانية معينة، وبما أن المجتمع البشري منذ نعومة أظافره، قد قدس، ودنس؛ فقد انعكست صورة التقديس والتدنيس بصفة آلية في المتون الروائية، ومن بينها الرواية الجزائرية المعاصرة، التي عالجت هذه القضية في ربوعها، ومن خلال صفحاتها.

وسنحاول الوقوف عند تدنيس بعض المقدسات الدينية في العوالم الروائية لكل من "**أمين الزاوي**" و"**آسيا جبار**"، على غرار المعتقد، والزمان، والمكان، والطقس، والرمز، ولتكن البداية مع المعتقد .

[1] شلحد ، يوسف ، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده ، ص 30 .
[2] الزاهي ، نور الدين ، المقدس الإسلامي ، ص 17.

2-3-1-تدنيس قدسية المعتقد الديني :

المعتقدات والطقوس؛ من أهم الأمور في الدين، وتحتل مكانة هامة في نفوس المؤمنين بها، فهم يحافظون عليها، ويخشون تحريفها أو تدنيسها، والدين يبنى على أساس المعتقد، والمعتقد :« يتألف عادة من عدد من الأفكار الواضحة والمباشرة، تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم المقدسات، وتوضح الصلة بينه وبين عالم الإنسان .»[1] ثم تأتي الطقوس لتترجم هذه الأفكار إلى أفعال وسلوكات، وتعمل على ترسيخ المعتقد ونشره، وتساهم في ديمومته وانتقاله من جيل إلى جيل .

ولما كانت المعتقدات همزة وصل بين الإلهي المقدس، والفكر البشري، فكثيرا ما يكون تدنيسها نتيجة جهل بعض شرائح المجتمع بها، أو نتيجة الفهم الخاطئ لها، بخلاف المقدسات الدينية الأخرى، التي غالبا ما يكون تدنيسها متعمدا، والمعتقد :« غالبا ما كان يقتصر على مواضيع الاعتقادات المفترضة، الآلهة، الأرواح، الأجداد، العفاريت، الأقنعة والسحر، لذلك كان ارتباط المعتقد بالفضاء الديني المقدس فلا يوجد مجتمع بدون دين وبالتالي لا يخلو مجتمع من منظومة معتقدات .»[2] وتظل المعتقدات نفسها عند أصحاب الديانة الواحدة، وإن كانت أحيانا تكون مشوبة ببعض المفاهيم الخاطئة، أو مصحوبة بممارسات لا تمت إلى الديانة بصلة، إذ إن مستويات العلم والجهل عند الناس مختلفة، كما أن طريقة التفكير، ودرجات الإيمان بالمعتقدات مختلفة أيضا .

فنجد في رواية "بوابة الذكريات" مثلا، إحدى الشخصيات الروائية، التي تعتقد بأن شرب الخمر محلل من قبل الديانة الإسلامية :« شرع يشرح لي بأنه بالنظر إلى أصوله العائلية ومذهبه الحنفي –"الأكثر تسامحا"، قال موضحا، مقارنة بالمذاهب الثلاثة الأخرى–

[1] السواح ، فراس ، دين الإنسان ، ص 49 .
[2] جيلالي ، سراج ، زيارة الأضرحة وأثرها في المعتقدات الشعبية "ضريح سيدي يوسف الشريف نموذجا " ، ص 71 .

في مقدوره أن يشرب الجعة، وإن كان مسلما .»[1] وهذا الذي لم نجد عليه دليلا، ولكنه يعود إلى قصور في الفهم، نتج عنه معتقد خاطئ، وبالتالي ممارسات محظورة .

في حين ذهبت شخصيات "عطر الخطيئة" إلى اعتقادات أكثر خطورة، ويتعلق الأمر بنصف المجتمع؛ أي القضايا التي تمس المرأة؛ على غرار حقها في التعليم، ودورها في الحياة، ويرد ذلك على لسان شخصية "الإمام" :« تعليم المرأة هو إفساد للدين، إن الله عليم حكيم، خلق الله المرأة لمتعة الرجل، لتخدمه ولتنتج النوع البشري ... لا يمكن لها أن توجد إلا لأجل الرجل ..وبه.. إما أن تسعد وتمتع فهي المدللة أو تُنفر وتُزعج فليس لها إلا العبودية القاسية، يجب أن تكون جميلة حتى تكون محبوبة هذه هي السعادة الحقيقية للمرأة المسلمة إن الله عليم حكيم .»[2] مع أن هذه المعتقدات لم ترد في الديانة الإسلامية، وإنما هي محض افتراء، ونتيجة قصور نظر، وعدم استيعاب للدين؛ لأنه لم تنزل آية تثبت أن التعليم مفسدة للمرأة، أو أنها خلقت من أجل متعة الرجل فقط، بل على العكس من ذلك؛ حيث إن الدين الإسلامي هو الذي حرر المرأة من قيود الجاهلية، وانتشلها من أسر الرق والعبودية؛ ومع ذلك يوردها بعض الأئمة – وهم المسؤولون عن نشر تعاليم الدين الإسلامي – في فتاويهم، ويقومون بنشرها باسم الإسلام، والإسلام منها براء، وبالتالي فالغاية من هذا المشهد واضحة؛ وهي التأكيد على عدم أهلية كل الناس للفتوى، والإشارة إلى أن الكثير من المفاهيم المتعلقة بالدين، والتي تُنشر عبر المساجد ليست كلها صحيحة، وهو ما أدى إلى تفشي ظاهرة سوء الفهم لبعض المسائل الدينية بين العامة .

كما نلمح في المشهد؛ إشارة إلى أنه من بين ما أدى إلى فساد الدين في المجتمعات؛ فساد أهل الدين، والدعاة المسؤولين عن تبليغ الأمانة، ولذلك فإن المجتمع بريء من مثل هذه الممارسات؛ لأنه تلقفها عن الأئمة.

[1] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 359 .
[2] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ص 84 .

من المعتقدات الأخرى التي تصور الرواية عدم احترامها :« في مقبرتنا ينام صيني إلى جانب مسلماتنا ومسلمينا، بعد مقتله في حادث تبين لشركة البناء التي جلبته مع ثلاثة آلاف آخرين من العمال الذين يقومون ببناء فندق كبير من سلسلة الشيراتون أن تحويل جثمانه إلى الصين يكلفها ثروة ... لم يكن من أهل الذمة ...لم يكن كتابيا ... لقد كان ملحدا .»[1] يتطرق الكاتب إلى قضية دفن ملحد في مقابر المسلمين، وهذا طبعا غير جائز، وانتهاك لمعتقداتنا؛ التي تحظر دفن الكفار مع المؤمنين بدليل ما ثبت من أقوال، وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم :« الثابت من قوله وفعله صلى الله عليه وسلم التفريق بين قبور المسلمين، وقبور المشركين، ففي حديث بُشير مولى النبي صلى الله عليه وسلم قال : بينما أنا أماشي رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ بقبور المشركين فقال :"لقد سبق هؤلاء خيرا كثيرا" ثم مرّ بقبور المسلمين فقال "لقد أدرك هؤلاء خيرا كثيرا"...وأما فعله فقد أمر صلى الله عليه وسلم بإلقاء قتلى بدر في بئر، وجعل قتلى بني قريظة في خنادق مما يدل أيضا على التفرقة في القبور والنصوص في هذا عن الفقهاء تدل على التفريق بين مقابر المسلمين والمشركين، وتحريم دفن المسلم في مقابر المشركين، ودفن المشرك في مقابر المسلمين .»[2] فالدين الإسلامي كان واضحا في تحريمه لدفن الكفار مع المسلمين أو العكس، لكن ذلك لم يمنع من وجود مثل هذه الممارسات في المجتمع الجزائري، ولم يمنع حارس المقبرة من القيام بهذا الفعل وهو يعلم أنه محظور، ما يعني أن المحظور الديني تقع فيه كل الشخصيات الواعية بحرمة هذه المحظورات وغير الواعية بها .

لقد قبل حارس المقبرة، وبتواطؤ مع رئيس البلدية دفن هذا الصيني الملحد في مقبرة المسلمين، وهم يعلمون أن ذلك محظور :« بعدها روى لي قصة الصيني الذي لم تقبل أي بلدية أن تدفن جثته في أرض الإسلام. ألف وخمسمائة وواحدة وأربعون بلدية! رشفت ما بقي

[1] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ص 17 .
[2] الجدعاني ، عايد بن معافى بن جمعان ، المستجدات في كتاب الجنائز جمعا ودراسة ، أطروحة دكتوراه ، جامعة أم القرى ، السعودية ، 2012م ، ص 322 .

من قهوتي في قاع الفنجان. حدّقت في عينيّ المسؤول الكبير ... بلعت ريقي ووجهت إليه الكلام :"لا تقلقوا سيدي، لا تتخذوا من هذه الأشياء الصغيرة هواجس ومخاوف، إن لديكم مسؤولية كبيرة، مسؤولية الأحياء، الموتى علينا نحن أن نتكفل بهم أقبل بأن أدفنه عندنا شرط أن تتكفلوا بمصاريف النقل والدفن وأجرة الواحد والعشرين مقرئا الذين سيرتلون القرآن على الفقيد، وما أسرع ما ارتاح المسؤول لاقتراحاتي، فارتسمت ابتسامة عريضة على وجهه المحمر المجهد قليلا. عادت السكرتيرة هذه المرة وفي يدها قبضة من الأوراق النقدية من فئة الألف دينار، وأخرى أقل من الأولى من العملة الفرنسية...بخفة مد لي الرجل يده بالنقود.»[1] فحدث ذلك إذن مقابل مصلحة مادية، وإرضاء للسلطات المعنية .

ولعل الكاتب بحديثه عن مثل هذه الظواهر في المجتمع، يريد أن ينير تلك الزاوية التي طالها التعتيم، والمتمثلة في إقدام البعض من المسلمين بتغليف بعض التصرفات المنافية للدين بغطاء الشرعية؛ حيث دفن هذا الصيني الملحد على أساس أنه ولي صالح :« لقد كان الصيني وليا صالحا ...صينيا مرابطا ناسكا! وهكذا انتشرت الشائعة بسرعة في القرى والضياع والمزارع .»[2] والأمثلة على هذه الظاهرة عديدة في المجتمع، ما يعني أن المحظور لم يعد فقط ذلك الأمر المتفق على حظره بالإجماع، فقد يكون المحظور في قلب المشروع، وقد تنطوي بعض الممارسات التي تبدو في الظاهر مشروعة على أمور محظورة؛ مما يدل على مدى اللبس الذي يلف مسألة المحظورات من جهة، ويدل على نسبية الأحكام التي يطلقها الناس على المحظور، والمشروع، من جهة أخرى .

ثم يضيف الكاتب محظورا آخر، وهو زيارة القبور بدافع التبرك بها، وجعلها مزارا للاستشفاء، ويدخل هذا ضمن الشرك بالمولى عز وجل، وجعل أنداد له، ذلك أن هذه الأمور من عمل الشيطان ووسوسته :« فالشيطان يدعو إلى الغلو في الصالحين وإلى عبادة القبور، ويلقي في قلوب الناس أن البناء والعكوف عليها من محبة أهلها من الأنبياء والصالحين،

[1] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ص 20 .
[2] المصدر نفسه ، ص 21 .

وأن الدعاء عندها مستجاب، ثم ينقلهم من هذه المرحلة إلى الدعاء بها والإقسام على الله بها وشأن الله أعظم من أن يسأل بأحد من خلقه، فإذا تقرر ذلك عندهم نقلهم إلى دعاء صاحب القبر وعبادته وسؤاله الشفاعة من دون الله .»[1] ويزداد الأمر سوء؛ إذا كان صاحب القبر المتبرَّك به ملحدا :« قمت بغسل الجثة غسلا شرعيا وفق شريعة الإسلام ... لقد كان الصيني وليا صالحا... في الغد وفد السكان من كل مكان وبنو ضريحا فوق القبر لقد أصبح قبر الحاج ستّين بار الشّينوي مزارا يقصده المرضى للاستشفاء .»[2] مما يدل على مدى تخلف العامة، وإيمانها بمعتقدات خاطئة، الأمر الذي يوحي بضآلة الفكر الديني لدى غالبية المجتمع؛ والذي يظهر في اعتقادات فاسدة، وممارسات لم ينزل بها أي برهان، بل على العكس؛ حيث ورد النهي عن مثل هذه الممارسات صريحا، في حديث للنبي صلى الله عليه وسلم:**[أَلَا وَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانُوا يَتَّخِذُونَ قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ وصَالِحيهِم مَسَاجِد، أَلَا فَلَا تَتَّخِذُوا القُبُور مَسَاجِد، فَإِنِّي أَنْهَاكُم عَنْ ذَلِك .]**[3] فهم يتخذون من الموتى أولياء يطلبون شفاعتهم، ويدعون الله بهم؛ فيتم التداخل بين دعاء الله – المشروع– والعكوف على القبور والتضرع للأولياء – المحظور– ويشيع كل ذلك في أمة مسلمة .

فالكاتب يريد التنبيه لبعض ما يحدث في المجتمع باسم الدين، وهو منافي للدين، مما يدل على أن هناك سوء فهم للدين الحقيقي .

[1] القحطاني ، سعيد بن علي بن وهف ، عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة ، ص 80 .
[2] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ص 21 .
[3] القحطاني ، سعيد بن علي بن وهف ، المرجع السابق ، ص 81 .

2-3-2-تدنيس قدسية الزمان الديني :

الأزمنة المقدسة شأنها شأن الأمكنة المقدسة؛ موجودة عند كل الأمم، وتختلف من أمة إلى أخرى، حسب الديانة التي تعتنقها كل أمة، والزمان المقدس بحكم طبيعته يختلف عن باقي الأزمنة: الكورنولوجية والسيكولوجية؛ فهو يفرض على المؤمنين به، معاملة مميزة، ومحاباة خاصة؛ تتحدد أحيانا في شكل طقوس، وأحيانا في شكل احتفالات، وأحايين أخرى في إبداء أهمية به فقط؛ حسب نوع المناسبة، التي جعلت من هذا الزمان زمانا مقدسا .

وهناك من الدارسين، من يقيم فرقا بين الزمان الديني، والزمان المقدس :« الزمان الديني يمكن للمؤمن أن يسترجعه ويستعيده وذلك بواسطة الشعائر والطقوس الدينية والزمان القدسي تعبير عن الأحداث العظيمة التي عرفها العالم عبر تاريخ البشرية الطويل فكل زمن له حدث ودلالة .»[1] إلا أن الفروقات بينهما طفيفة، ليست ذات أهمية؛ حيث إن الزمان الديني يدل على الأزمنة المتكررة، كالأعياد الدينية، وشهر رمضان، والحج، أما الزمان المقدس فهو زمن لا يتكرر، ولكنه مرتبط بحادثة قدسية منحته هذه القداسة على غرار حادثة الإسراء والمعراج، فالحادثة نفسها لا تتكرر، ولكن تحيا ذكراها فقط .

فالزمان المقدس :« قابل للاستعادة والتكرار بلا حدود. من وجهة نظر معينة يمكن القول أنه "لا يجري" ولا يتكون من "ديمومة" غير قابلة للنكوص، بل هو زمن انطولوجي بامتياز.»[2] ومادام مختلفا عن الزمان الدنيوي، فهو يحظى بسلطة التقديس، والتبجيل، ويفرض على المعتقدين به، القيام بتصرفات معينة متى ما حل؛ لأنه :« على صلة بالإلهي وبمختلف أشكال تجليه. فهو يحتفي عموما بحدث ديني كان له تأثير حاسم في الحياة الإنسانية : خلق الأرض، ولادة وموت بطل حضاري، عقد ميثاق لنظم سلوك البشر .»[3]

---

[1] بوغديري ، كمال ، الطرق الصوفية في الجزائر ، الطريقة التيجيانية نموذجا ، دراسة أنثروبولوجية بمنطقة بسكرة ، ص 130 .

[2] إلياد ، مرسيا ، المقدس والدنيوي رمزية الطقس والأسطورة ، ت ، خياطة ، نهاد ، دار العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سورية ، ط 1 ، 1987م ، ص 68 .

[3] شلحد ، يوسف ، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده ، ص 159.

وبالتالي فأي تصرف مناهض أو مناقض لما يتطلبه الزمان الديني؛ يجعل من صاحبه واقعا في المحظور، ومدنسا لحرمته؛ مما يحدث المفارقة، التي تقابل باستنكار أفراد المجتمع، لأنه يُعد شذوذا في التعامل مع هذا الزمان – المقدس– وخروجا عن نطاق المألوف، والمرغوب فيه.

وهناك عدة أزمنة مقدسة، مثل يوم الجمعة عند المؤمنين، ويوم السبت عند اليهود، ويوم الأحد عند النصارى، وهناك شهر الحج، وشهر رمضان، وأوقات الصلاة، ووقت الآذان، وغيرها .

2-3-2-1-تدنيس وقت الآذان :

يعد وقت الآذان وقتا مهما بالنسبة للمسلمين؛ لأنه دعوة لأداء الصلاة، التي هي ركن من أركان الإسلام، وعند سماعه يجدر بالمسلم الإنصات والخشوع، وتكرار عبارات الآذان مع المؤذن، ثم الوضوء استعدادا لأداء فريضة الصلاة، حيث :« نجد أن الآذان تحدد طقوسه وقوانينه برمزية الحركة واستجابة المصلين نحو التوجه للصلاة معا.»[1] فهذا الوقت له آدابه، وخصوصياته، التي يجب احترامها.

فمن المفروض؛ أن الإنسان عندما يكون مشغولا بأمر من أمور الدنيا، ثم يُرفع صوت الآذان، يترك ما بيده، ويتوقف عن الشغل الذي كان بصدده، ويجيب نداء المؤذن؛ لأنه دعوة لإقامة العهد مع الله، غير أن هذا الوقت المقدس، قد يتحول إلى دافع وحافز، لإتيان المنكر، وممارسة المحظور:« وعندما رفع المؤذن صوته بآذان الفجر تابعت صوته الجميل الذي كان يصعد في هدوء خيوط الفجر الأولى. ثم فعلت ما يقوم به كل واحد مباشرة عندما يسمع صوت المؤذن. كانت أختي غير الشقيقة تتنهد بنفس متسارع كحيوان جريح وبين شفتيَّ فمها الجميل بأسنانها البيضاء الرائعة التصفيف. انطفأ صوت المؤذن ... لم أعد أسمع شيئا تقريبا. شعرت بالتعب. نمت بين ذراعي هذه التي يلقبونها بوادي الدموع .»[2]

[1] موسى بلال العلي ، بلال ، قصة الرمز الديني ، ص 266 .
[2] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ص 94 .

ويزداد الطين بلة؛ حينما تعلن هذه الشخصية أن هذا التدنيس لوقت آذان الفجر، الذي قامت به، ليس من عادتها هي فقط؛ بل هو عادة كل الناس، دون استثناء، فهل كل الناس يمارسون الجنس المحظور – زنا المحارم هنا– وغيره في هذا الوقت بالذات، فالتعميم هنا يطرح إشكالية، يتم السؤال عنها بـ– ماذا–؟ أي ماذا قصد الكاتب من وراء إدراج هذه الممارسات في روايته؟ وماذا قصد من وراء جعل الشخصية تعمم هذه الرؤية؟ .

مما لا شك فيه أن الكاتب يريد معالجة قضية الاستهتار بالمقدسات الدينية التي انتشرت لدى بعض شرائح المجتمع – سيما الفئة الشبابية – مما يدل على أن الخطاب الديني يسير في اتجاه معاكس؛ فهو بدل أن تتعمق فيه النفوس، وتتكاثف من أجل الحفاظ عليه، أصبح يسير نحو التقزيم، مما يعني أن هناك خلل في وعي الناس بهذا الخطاب، ولربما هذا ما أراد الكاتب التنبيه إليه .

وإذا كان مجرد تدنيس قدسية هذا الزمان أمر محظور، فإن القول بأن هذا التدنيس ممارس من قبل معظم الناس محظور آخر؛ لأنه يدخل ساعتها في اتهام الغير بالقيام بأفعال مشينة.

وحسب هذه الرؤية؛ فإن هذا الزمان المقدس، لم يعد كذلك، بل أصبح زمانا مدنسا؛ إذ بمجرد دخوله يقوم الناس بالزنا، وحتى ممارسة العلاقة الشرعية، يفترض أن لا تكون في وقت الآذان، لأنه من بين الأمور التي تجب في هذا الوقت، هو أن يدب الخشوع في النفوس، لا الرغبة في اتيان النساء، سواء كان ذلك في الحلال أم في الحرام .

2-3-2-2-تدنيس وقت الصلاة :

إن وقت الصلاة من أكثر الأوقات قداسة؛ حيث يكون العبد أثناءها واقفا بين يدي ربه، يدعوه، وهذه الوقفة تتطلب أناة وخشوعا تَامّين، وهي في المسجد أو في غيره، تتطلب حضور الشخص بعقله، وقلبه، لا بجسده فقط، لكن يزيد المسجد عن باقي الأمكنة بضرورة الإنصات للإمام، وعدم شغل النفس بأمور أخرى خارجة عن نطاق الصلاة .

لكن هذا الوقت المقدس، يدنس بشكل واضح، وتنتهك خصوصيته؛ حيث يغدو عند شخصية من شخصيات رواية "حادي التيوس"، أفضل وقت لتبادل الحشيش والمخدرات :« بعد رسالة هذا المرسول الملائكي تحررت كثيرا وزادت أموالي كثيرا وتراكمت وزال الخوف من على قلبي وكنت لا أتخلف أبدا عن صلواتي وعن إرسال النصف مما أربح إلى الشيخ أمير الجبل عن طريق أحد رجال البوليس الذي كنت ألقاه ساعة صلاة الجمعة الأخيرة من كل شهر كما هو متفق مسبقا كنا نصلي جنبا إلى جنب بين الركعة والأخرى أسلمه الأمانة فيخفيها تحت قبعته التي يضعها أمامه بالقرب من بقعة السجود.»[1] فبينما أن هناك عدة أوقات تصلح لتبادل المال، والحشيش، بين الناس، لماذا تختار هذه الشخصيات وقت الصلاة بالذات؟! وفي المسجد بالذات؟! .

إن البعد الظاهري للجوء إلى مثل هذه الممارسات هو التمويه، والاختباء عن الأنظار، وعدم ترك فرصة للوقوع محل شك وريبة، لكن البعد الآخر، الباطني، والمقصود في الرواية؛ هو إظهار أن الأزمنة المقدسة في عصرنا هذا، قد أفرغت من محتواها الروحي، لدى العديد من الناس .

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 82 .

2-3-3-تدنيس قدسية المكان الديني :

تتشكل الرواية من عدة عناصر فاعلة؛ تؤثث مسرحها، وتؤلف نسيجها، وتبني عالمها، ولا يمكنها القيام دون واحدة منها، أو الاستغناء عنها؛ لأنها تشكل مقوماتها، ومن هاته الركائز التي تشيد بناءها نجد "المكان"؛ الذي هو:« شخصية متماسكة، ومسافة مقاسة بالكلمات ورواية لأمور غائرة في الذات الاجتماعية، ولذا لا يصبح غطاءا خارجيا أو شيئا ثانويا بل هو الوعاء الذي تزداد قيمته كلما كان متداخلا بالعمل الفني.»[1] وبما أن الرواية هي في أبسط مفهوماتها؛ محاكاة للواقع وليست واقعا حقيقيا؛ فإن المكان فيها آليا لا يكون مكانا جغرافيا؛ ولكنه :« مكان متخيل، تصنعه اللغة على النحو الذي تريده الذات أو تتصوره، فالمكان هو الوجود، والوجود هو الكينونة والهوية .»[2] وتتجلى أهميته في كونه يمثل :« الإطار الذي تقع فيه الأحداث .»[3] ومما لا شك فيه، أن المكان في الرواية، متعدد تعدده في الحياة الواقعية؛ وبالتالي فهناك البيت، والشارع، والمقهى، والمحل، والمدرسة، والجامعة، وغيرها :« ويتفاوت الروائيون في البراعة لدى بنائهم الحيز، ورسمه، وتحديد معالمه، وجعله كما يتعامل معه في "الرواية الجديدة" طرفا فاعلا في المشكلات السردية بحيث قد يستحيل إلى كائن يعي ويعقل ويضر وينفع ويسمع وينطق .»[4] بمعنى أن المكان -خاصة في الروايات المعاصرة- لم يعد عنصرا محايدا، تقع فيه الأحداث وكفى؛ بل قد استنطقه الروائيون، حتى بات يشارك في تحريك الأحداث، ويؤثر ويتأثر، ويتفاعل مع باقي العناصر المشكّلة للتركيب الروائي .

---

[1] النصير ، ياسين ، الرواية والمكان (2) ، ص 17.
[2] ابن السائح ، الأخضر ، سطوة المكان وشعرية القص في السرد النسائي المغاربي مقاربة تحليلية ، مجلة الخطاب ، العدد 6 ، 2010م ، ص 69 .
[3] قاسم ، سيزا ، بناء الرواية ، دراسة مقارنة في " ثلاثية " نجيب محفوظ ، ص 106 .
[4] مرتاض ، عبد الملك ، في نظرية الرواية ، بحوث في تقنيات السرد ، ص 130 .

ولقد قسم النقاد المكان كل حسب رؤاه، وحسب البقعة التي خُصّت بالضوء؛ فأضحت هناك أماكن مفتوحة وأخرى مغلقة، وأماكن عامة وأخرى خاصة، وأماكن داخلية وأخرى خارجية، وأماكن مقدسة وأخرى مدنسة .

يختلف المقدس، حسب المصدر الذي أفرَغ عليه شحنة التقديس؛ فإذا كان المصدر ربانيا؛ أي من عند الله، تصبح القداسة موسومة بالثبات والديمومة، وتتحلى بالمصداقية، لا يعتريها الشك من أي جانب، في حين أنه إذا كان المصدر بشريا؛ فستصبح القداسة قضية مؤقتة، بل مشوبة بالتشكيك، وقد تزول – هذه القداسة عن الشيء المقدس – بزوال الفئة البشرية، التي أصبغت عليه هذه الشحنة القدسية؛ فهناك القرى التي تقدس شجرة مثلا أو جبلا، ثم مع مرور الزمن، وتغير الذهنيات، تفقد هذه الشجرة أو الجبل قداستها، بينما نجد بعض الأماكن، التي ظلت وعلى مدار قرون، محافظة على قيمتها، ودرجة تقديسها، على غرار "مكة" مثلا .

والمكان الديني هو المكان المقدس؛ الذي يتم التعرف عليه من خلال مزايا معينة، حيث إن :« كل مكان مقدس ينطوي على تجل مقدس، عن تفجر للقدسي ينتج عنه انفصال إقليم عن محيطه الكوني فيجعله مختلفا عنه نوعيا.»[1] والتجلي المقصود هنا؛ نابع من قوة خفية، يعتقد من خلالها المؤمنون بقدسية الشيء :« إن قدسية أي مكان على علاقة بالتجلي المباشر نسبيا لقوة مقدسة .»[2] وكما ذكرنا آنفا؛ فإن مقابل المكان المقدس، هناك المكان المدنس، وأن هذه القداسة تفرض نوعا من الطهر، وبالتالي فالمكان الديني هو :« المكان المبارك أو المطهر.»[3] ولذلك سيحظى هذا الأخير بمعاملة مميزة عن باقي الأمكنة، وعلى رأسها التبجيل والاحترام :« فالمكان أمكنة بحسب التأويل أو التلوين.»[4] ومن الأمكنة الدينية

[1] إلياد ، مرسيا ، المقدس والدنيوي رمزية الطقس والأسطورة ، ص 28 .
[2] شلحد ، يوسف ، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده ، ص 159.
[3] يحياوي ، لعلى ، حماية المقدسات الدينية عند الدول غير الإسلامية دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجنائي العام ، ص 5 .
[4] الصائغ ، عبد الإله ، دلالة المكان في قصيدة النثر "بياض اليقين" لأمين أسبر أنموذجا ، دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سورية ، ط 1 ، 1999م ، ص 36 .

نجد: المساجد أو الكنائس؛ حيث تؤدى العبادات، والمعابد، والمقابر، والمزارات والأضرحة، والمدارس القرآنية ، والزوايا ، ... وغيرها .

2-3-3-1-تدنيس المقبرة :

المقابر مكان مقدس في كل الديانات، وعند كل الشعوب – باستثناء تلك التي لا تدفن موتاها– وهي من أكثر الأماكن إثارة للخشية والرهبة؛ إذ تبعث في نفوس زائريها مشاعر الخوف من الموت، ومن يوم البعث، ويزورها الناس عادة لتذكر موتاهم، والدعاء لهم بالرحمة والمغفرة، ومن أجل أخذ العبرة، ومحاولة تدارك ما فات، واغتنام فرصة الحياة من أجل العمل الصالح قبل مجيء الموت فالمقبرة :« مكان العبرة والاتعاظ، هو النهاية الحتمية التي ينتهي عندها المرء، بعد رحلة حياتية طويلة مليئة بالمسرات والأحزان .»[1] فما من إنسان إلا وستكون هذه نهايته – الموت، والدفن في المقبرة– فهي المكان الذي يشترك فيه كل الناس على تعدد مستوياتهم، واختلاف طبقاتهم، ولذلك تكتسح المقبرة مكانة هامة في نفسية كل إنسان، ولذا يعمد الروائي إلى تصويرها، ويوليها اهتمامه .

والمقابر في الحقيقة :« ليست موضع كلام بقدر ما هي مكان سكوت وتأمل وتألم لفقد الأحبة .»[2] إلا أن المقابر في رواية "حادي التيوس" لم تكن كذلك؛ حيث إنها تثير في نفوس بعض شخصيات الرواية مشاعر أخرى، غير المذكورة آنفا؛ فهي مكان لممارسة رذائل –لا يجوز ممارستها حتى في الأماكن المدنسة– لتلبس الرذيلة لباسا أرذل، ولتصبح ممارسة الشنيعة أشنع، فعوض أن يدخل بطل الرواية المقبرة، ليترحم على روح والديه؛ نجده يقع في الزنا، الذي هو محظور، ويقوم بممارسته في هذا المكان المقدس، فتزداد حدة هذا الفعل الشنيع :« و...ها أنا من هنا، من بين قبري والديّ لاحظت أن امرأة شابة تراقبني تتفحصني من بعيد ... ما بين القبرين – قبري والديَّ – مارسنا الجنس، في ذروة نشوتي جذبت بقوة

[1] زوزو ، نصيرة ، بناء المكان المفتوح في رواية "طوق الياسمين" لواسيني الأعرج ، مجلة المخبر ، العدد 8 ، 2012م ، ص 30 .
[2] المرجع نفسه ، ص 31 .

شاهدة قبر أمي. أبي لم تكن على قبره شاهدة رخام .»[1] حدث كل ذلك فوق القبور، وبين القبور، لتختلّ بذلك الوظيفة الحقيقية لهذا المكان، ويجرد من قداسته بفعل اليد البشرية؛ فالبطل هنا مارس الجنس مع زوجة حارس المقبرة، واشتغل بالمتعة الجسدية على الترحم على والديه، فحتى المقبرة لم تتمكن من وقف الأشخاص على ممارسة الرذائل، ولم تتمكن من بعث الرهبة في نفوسهم .

وللمرة الثانية، والثالثة، يكرر الكاتب مثل هذه المشاهد؛ ليعرب عن الحالة التي آل إليها الإنسان في هذا العصر؛ حيث ماتت في نفسه كل النوازع الدينية، ولم يعد يخشى أي رادع، فالمادة، والمتع الدنيوية هي كل شيء بالنسبة له، هي المنطلق، وهي الغاية .

2-3-3-2-تدنيس الكُتّاب :

أما في المدرسة القرآنية، فيتم زنا المحارم، دون أن تبدي شخصيات الرواية أي حرج :« زملاؤنا في المدرسة القرآنية هذه كانوا قد خرجوا، لقد حلت ساعة القيلولة. لقد غادر الجميع هذه القاعة الصغيرة المنعشة قليلا. ذات الجدران المبنية بالطين ...في عجلة غادر الجميع المدرسة القرآنية. اندلعت النار في داخلي، عريت آية، كنت أرتعش ولم تمانع ...قبلتها تركتني أديرها وأقلبها وأعضها وأعبث بأعضائها ...فضضت بكارتها ...بسرعة غادرنا الحجرة القرآنية ...الكُتّاب.»[2] فبدل أن تكون المدرسة القرآنية مكانا لحفظ القرآن، وفهم آياته وتفسيرها، وتدبر معانيها، ها هي تصير مكانا للزنا بين الأخ والأخت، ومحلا لتبادل المتع دون وازع، من قبل القُصَّر، وغير القُصَّر، دون خجل أو حياء .

[1] الزاوي ، أمين ، عطر الخطيئة ، ص 31 .
[2] المصدر نفسه ، ص 116 .

2-3-3-3-تدنيس المصلى :

ولم يختلف حال المصلى في رواية "حادي التيوس" كثيرا عن حال المقبرة؛ حيث أضحى هذا المكان، الذي وُضع في الأصل من أجل أداء عبادة الصلاة – التي هي من أجلّ العبادات– مكانا لإتيان عديد المحظورات، فإذا كان المصلى في الحقيقة هو مكان :« يستخدم لتأدية صلاة الجماعة في أوقاتها الخمس للمسلمين الموجودين في مؤسسة أو مصنع أو مدرسة ..إلخ، أو لخدمة سكان الحارة، أو المجموعة السكنية، أو قرية صغيرة .»[1] فهو لدى شخصيات "حادي التيوس" وكر لممارسة الرذائل :« أذكر أنني قرأت كثيرا من الكتب وحفظت كثيرا من ديوان أبي نواس في صمت وعزلة بمصلى شيده بماله أحد الأثرياء من إقطاعيّي القرية والذي قاطعه السكان فأغلق... كنت أتوجه أيام العطل إلى هذا المصلى المهجور أدخله بالقفز إليه من خلال النافذة التي لم تكن عسيرة الفتح. ونكاية بهذا الإقطاعيّي فقد سمح الفلاحون وبتواطؤ منهم أن يتحول بيت الله هذا إلى مكان لمواعيد الغرام يجيؤه بعض الغرباء من القرى والمدن القريبة ويقال أنهم كانوا يشربون ويتناولون فيه ما حرم الله من خمر وحشيش وأشياء أخرى مع نساء غريبات .»[2] فالمقطع يعكس حقيقة باتت موجودة في بعض المجتمعات الإسلامية، حيث تدنس حرمة الأماكن المقدسة، وتزول هيبتها، وتفقد قيمتها، وتتحول وظيفتها الأصلية الشريفة إلى أخرى شنيعة، فيحدث اللبس، ولا يعدو هناك فارقا بين المساجد والحانات، ولا بين القبور والخمارات .

[1] محمد شحادة ، زياد ، أثر التصميم العمراني على تفعيل دور المساجد في قطاع غزة باستخدام نظم المعلومات الجغرافية (GIS) ، مذكرة ماجستير، الجامعة الإسلامية ، غزة ، 2010م ، ص 10 .
[2] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 109.

2-3-4-تدنيس قدسية الطقس الديني :

لكل ديانة طقوسها؛ فلا دين بدون طقوس، والطقوس أنواع منها ما هو ديني، ومنها ما هو اجتماعي – شعبي- والطقس :« تقليد أو إجراءات متقادمة اكتسبت هيبة دينية، نظرا لهالة التقديس أو الاحترام الكبير لهذه الطقوس وهي بمثابة بقايا لعادات أو معتقدات دينية بائدة .»[1] وطبعا ليست كل المعتقدات الدينية بائدة، فهناك التي ما زالت حية إلى غاية اليوم.

ومعلوم أن الطقوس الدينية مقدسة منذ القدم؛ حيث يجب الالتزام بكل ما يفرضه الطقس الديني – حسب كل ديانة وكل منطقة – وأي تصرف يخل بالممارسات الطقوسية؛ هو تَعَدٍّ على حرمة هذا الطقس، وتَعَدٍّ على حرمة الدين .

والطقس الديني يفرض على المشاركين فيه القيام بتصرفات معينة، كما أن العرف الاجتماعي، كثيرا ما يلزم حتى غير المشاركين في الطقس باحترامه، ومن بين الطقوس الدينية التي تواجدت في رواية "بوابة الذكريات" طقس صيام رمضان :« خلال هذا الشهر، على العكس، نجتمع في نفس المرقد ثم نستيقظ وقت السحور: في الليل ننزل مرتديات المنامات وقمصان الحمام في أروقة الداخلية المظلمة إلى غاية قاعة الأكل – كنا آنذاك قرابة عشرين ثم في السنوات التالية أكثر فأكثر بوصول داخليات أخريات أصغر...بعد تناولنا الكسكسي – بالخضر فالسكريات- حتى نستطيع "الصمود" خلال دروس الصباح، ثم نصعد ثانية ونحن يقظات وناسيات المرقد والإعدادية، ونبقى في أغلب الأحيان إلى غاية الفجر ونحن نغني أغاني قديمة ونستذكر المدينة والقرية أو الجدة، كل واحدة بطريقتها....»[2] السحور سنة محمودة، ويفترض أنه بعد تناول وجبة السحور، يقوم المسلم بالصلاة، والخشوع، والتوبة، والتقرب إلى الله بالطاعات؛ لأنه في هذا الشهر تضاعف الحسنات، لكن الفتيات المسلمات في هذه الداخلية الفرنسية، ركزن فقط على وجبة السحور، وأهملن الجوانب

[1] حويلي ، نبيل ، أشعار الزواج بمنطقة عزازقة مقاربة نياسية ، مذكرة ماجستير ، جامعة مولود معمري ، تيزي وزو ، الجزائر ، 2012م ، ص 10 .
[2] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 215 .

الروحية المصاحبة لهذا الطقس، فبدت الغاية من استيقاظهن هي الأكل فقط، حيث لم تتم الإشارة إلى أي طقس روحي، بل نجدهن عند إتمامهن الوجبة، قد جلسن يتابدلن الحكايا والغناء، والسمر، وبالتالي لم تحترم الغاية المرجوة من تشريع هذا الطقس .

2-3-5-تدنيس قدسية الرمز الديني :

رغم أن الرمزية كمذهب أو تيار لم تظهر إلا حديثا، وكان ميلادها غربيا، وبالذات فرنسيا، إلا أن استعمال الرمز في حد ذاته قديم؛ حيث نجده في الملاحم والأساطير، وفي الأشعار القديمة، ويتميز الرمز بكونه أسمى وسيلة للتعبير؛ نظرا لطبيعته التي تفرض استيعابه لطاقة إيحائية، وتشربه لدلالة معنوية، ونظرا لكثافة هذه الطاقة يكتسي الرمز أهمية بالغة، فهو كما يقول "فريزر" "E.Friser" :« ليس الرمز شيئا أو إشارة تتحدد، ولكنه وسيلة فنية بها يسعنا أن نوحي كل شيء أو نعبر عن أي "حالة" من الحالات النفسية. كل ما في الكون ينزع إلى أن يكون رمزا بعامل الفكر الذي يستوجد العلاقات المفاجئة بين العالم الخارجي والداخلي .»[1] كما أن الرمز يتسم بنوع من ثبات الدلالة، التي يحيل إليها لدى الجماعة البشرية التي منحته إياها، فيغدو الرمز أحيانا من الثوابت، التي تدل على الأمة التي ينتسب إليها .

والرمز أنواع؛ بحسب ما سُكب فيه من دلالة؛ حيث يغدو بذلك دينيا، أو تاريخيا، أو أسطوريا، أو ثوريا، أو غير ذلك، والذي يهمنا من بين كل هذه الرموز، الرمز الديني، الذي :« يدخل ضمن إطار المقدس المعاش الذي يبني علاقة مع الإله المتعالي وتتبادله الأفراد المنتمية إليه ضمن التجربة الإنسانية ليكون شبكة من العلاقات والانتماء والترابط بين أعضائها، فالرمز الديني للمتدين يفرض الهيبة والخوف والرجاء والمحبة كتعابير نفسية سيكولوجية .»[2] وإذا كان الرمز في حد ذاته مهما لكثافة معانيه، فإن الرمز الديني أكثر الرموز أهمية؛ نظرا للمعاني الدينية التي يحتويها .

[1] أنطوان، كرم ، الرمزية والأدب العربي الحديث، رسالة للأستاذية ، جامعة بيروت ، بيروت ، لبنان ،1947م ، ص 6.
[2] موسى بلال العلي ، بلال ، قصة الرمز الديني ، ص 20 .

ولأن الرمز بكل هذه القيمة؛ فقد أصبح تدنيسه ضربا من المغامرة، التي يعشق الروائيون المعاصرون خوضها، على أن أكثر الرموز تدنيسا هو الرمز الديني، حيث نجد في رواية "بوابة الذكريات" تدنيسا لما يعدّه المسلمون من أحد رموزهم – ألا وهو الحجاب – :« فاللباس قد يحيل إلى معاني رمزية دينية تحيل إلى منتميها، كما هو الحال في العديد من الأديان ومنها المسيحية واليهودية والبوذية وغيرها .»[1] ولأن الحجاب يعدّ عند البعض رمزا دينيا إسلاميا :« مميز للمرأة المسلمة ...فهو مصدر رضى الخالق عز وجل ومصدر العفة والوقار والاطمئنان والستر.»[2] ولذلك يفترض عدم الاستهزاء به أو بمرتديته، وضرورة احترام خصوصيات الآخرين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يفترض على كل واحدة ترتدي الحجاب، أن تحترم وظيفته الشرعية، وألا تلبسه لغير ذلك.

لكن يحدث وأن تتم النظرة إليه من أكثر الزوايا ضيقا :« في الداخلية، بالكاد نتخلص نحن البنات أو شبه المراهقات من الوشاح و الحايك وكل هذا القناع، بحيث أن المئزر الأزرق المفروض الذي هو بالنسبة إلى الداخليات الأخريات بزة متحملة بصعوبة، فإنه بالنسبة إلينا نحن المسلمات يظل، على خلاف ذلك، أمارة واعدة على تخليص جسمنا البالغ من الحايك .»[3] فالحايك أو حجاب المرأة الجزائرية المناضلة في أحياء القصبة العتيقة، والذي يرمز إلى الهوية الجزائرية، نظر إليه بعض الكتاب والرسامين نظرة احترام، وتم النظر إليه في هذه الرواية نظرة ازدراء واحتقار، فوُصفت عملية نزعه بالتخلص؛ ما يعني أنه كان يسبب لمرتديته ضيقا، وقلقا.

بل نُظر إليه على أنه يسبب معاناة شديدة لكل من ترتديه، كما تم التعامل معه، وكأنه ليس لباسا محترما :« كانت فريدة بمثابة سلفنا إن صح التعبير في هذه الطريق الضيقة، التي تواجه المحظورات العريقة. كانت فريدة، التي كنت أتصورها تعاني معاناة

[1] أنطوان ، كرم ، الرمزية والأدب العربي الحديث ، ص 267 .
[2] المرجع نفسه ، ص 267 .
[3] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 183 .

شديدة يوميا تتحرر من القماش وتسوي شعرها في ظلمة قاعة الانتظار.»[1] فالساردة تصف "الحايك"؛ الذي كان يمثل حجاب المرأة المسلمة في ذلك الوقت بالقيد، والسجن؛ إذ وصفت خلعه بالتحرر، من خلال قولها: "تتحرر من القماش"، مما يعني أنها كانت مقيدة، وأنها أثناء ارتدائه كانت تعاني معاناة شديدة، وبنزعه قد تحررت وارتاحت .

وفي نفس الرواية نجد تدنيسا لرمز آخر؛ وهو اسم "فاطمة الزهراء"؛ اسم بنت النبي صلى الله عليه وسلم، حيث تنقل الساردة رأي الآخر في هذا الاسم؛ والذي تمثل في الانتقاص من شأنها، واحتقارها :« وأنا في هذا القسم الإعدادي، أنسى بأنني مختلفة بالنسبة إلى زميلاتي، من خلال اسم أبي الطويل واسم فاطمة هذا الذي يبجلني لدى ذويّ والذي ينقص من شأني هنا في قطر الآخرين .»[2] وهذا الاسم له مرجعية دينية؛ لذلك يقابل بالاحترام من لدن أهلها، ولكنه يقابل بالاحتقار من لدن الآخر؛ الفرنسي، وبما أنها تدرس في إعدادية فرنسية فهي ستعاني إذن جراء هذا الاسم؛ الذي يرمز لهويتها العربية الإسلامية؛ إذ سيتم النظر إليها بعين النقص، والإزدراء كلما نوديت به .

تشيع في الوطن العربي ظاهرة تسمية المولود على من هو قدوة حسنة، أو شخصية ناجحة، أو محبوبة، أو قريب من أقارب العائلة؛ ولعل أكبر قدوة للعرب المسلمين، هي شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فيحدث أن يسمي الناس أبناءهم بهذا الاسم تبركا وتيمنا؛ ولذلك يكثر اسم محمد في الوطن العربي، فهو يحيل إلى مرجعه الأول؛ أي "النبي" .

ومن شخصيات رواية "حادي التيوس" الحاملة لهذا الاسم، تتراءى لنا هذه الشخصية :« في هذا القطار الليلي بين باريس ومدينة بلوا حدث الذي ما كنت أتوقع حدوثه، إذ وجدت في عربة كانت فارغة إلا مني ومن شبح شاب لم أتمكن من تبين ملامح وجهه ...ثم بسرعة ودون سابق إنذار رفع تنورتي وجردني بعنف عظيم من لباسي الداخلي ...في الظلام قال

[1] جبار ، آسيا ، بوابة الذكريات ، ص 194 .
[2] المصدر نفسه ، ص 134 .

لي قبل أن ينزل درجات سلم العربة : اسمي محمد ثم اختفى .»[1] وعبر كل فصول الرواية لم تقم هذه الشخصية، أو هذا المحمد بشيء ذي أهمية يذكر ضمن سيرورة الأحداث؛ سوى ممارسة جنسية عنيفة، مع فتاة لا تربطه بها أية علاقة شرعية :« كنت أبحث عن ذاك ال"محمد" الذي التقيت به في ذلك القطار الليلي وولجني ولوجا لم أنل مثله في العسل واللذة والغرابة مثيلا .»[2] فلم نعرف عن هذه الشخصية التي بقيت مجهولة طيلة أحداث الرواية سوى أنها تتمتع بقوة، وطاقة، كبيرتين، وذات أداء عالي في الممارسة الجنسية .

فيبدو أن هذه الشخصية لا تتقاطع مع الشخصية المرجع في شيء؛ لذلك فالشخصية هنا قد أساءت للاسم الذي تحمله، ودنسته حيث لم تحترم ما يعنيه هذا الاسم .

فالرواية قد لفتت النظر إلى هذه الظاهرة؛ حيث باتت القطيعة جد واضحة بين محمد النبي، وبين أبناء هذا الجيل، الذين يحملون هذا الاسم على الورق فقط، ولا يحترمونه بأي شكل من الأشكال، فشتان بين المُسمّى والمُسمّى عليه هذا من جهة، ومن جهة أخرى يدفعنا هذا المقطع لطرح التساؤل الآتي: إن الشخص المسلم، يتصف بعديد الخصال: كالصدق، والأمانة، والإخلاص، والوفاء بالعهد، وغير ذلك، فلماذا لم تغرم هذه الشخصية المسيحية بشخص مسلم لتسامحه، أو لصدقه، أو لأمانته مثلا، ولماذا أغرمت بهذا الـ "محمد" لقوته في ممارسة الجنس فقط ؟.

لا شك أن الكاتب يريد من خلال ذلك؛ أن يقدم رؤية الآخر- الأجنبي- للدين الإسلامي؛ حيث لا يفهمون الدين على حقيقته، أو يفهمونه كما يشاؤون؛ فينطلقون من كون النبي صلى الله عليه وسلم قد تزوج بتسع نساء، وأن الدين الإسلامي يبيح للرجل الزواج بأربع نساء -وهذا ما لا يوجد في الحضارة الغربية- ليبنون عليها تصورهم الخاطئ لهذا الدين؛ حيث أنهم تخيلوا، وفهموا، أن كل عربي مسلم، وبحكم ما شرّعه له دينه، شخص يتمتع بقوة كبيرة على النكاح؛ وإلا كيف يستطيع الجمع بين أربع نساء في نفس الوقت، كما

[1] الزاوي ، أمين ، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس ، ص 122 .
[2] المصدر نفسه ، ص 123 .

أن نبيهم المدعو "محمد"، والذي هو قدوة، ومضرب مثل، للعربي المسلم، كان رجلا يتمتع بقدرة كبيرة على الجنس؛ لدرجة أنه استطاع التزوج بتسع نساء، هكذا هي صورة الدين الإسلامي في نظر هذه الشخصية المسيحية، ولربما هي نظرة يشاركها فيها العديد من الغربيين .

نخلص من كل ما سبق؛ إلى أن جرأة "**أمين الزاوي**"، وخجل "**آسيا جبار**" في استضافتهما للمحظور الديني بمختلف مستوياته، وتعرضهما لقضية تدنيس العديد من المقدسات الدينية، لم يكن من منطق العبث، ولا خلوا من غاية مقصودة؛ حيث نجد "**أمين الزاوي**" بحكم معايشته للشعب الجزائري، تعمّد تعرية واقع رآه بأم العين، ومعالجة أخطاء فادحة تتم تحت غطاء الدين، وانطلاقا من لحظ حاد، ونظر ثاقب، ومن خلال متنيه تمكن "**أمين الزاوي**" من إزاحة الستار عن بعض الممارسات الفاسدة للطبقة الشريفة – الأئمة – بغية ايضاح أن ما تستقيه العامة من مفاهيم خاطئة، مرده لهذه الطبقة المسؤولة عن نشر، وتبليغ التعاليم الدينية، لأنها هي المثل، والقدوة؛ فإذا فسد المسؤول فما يمكن انتظاره من الرعية .

فكل هاته الأمور الواردة في روايتي "حادي التيوس أوفتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس" و"عطر الخطيئة" موجودة حقيقة في المجتمع، وما فعله "**أمين الزاوي**" هو كشف الغطاء عنها، لكن ما يعاب عليه هو أنه منح مثل هذه القضايا طابع الشرعية في بعض الأحيان– من خلال بحثه عن مبررات مقنعة لشخصياته–، ومرات أخرى جعلها قارة في المجتمع، وكأنها من ضمن الممارسات العادية، وإن كنا نجده مرات قليلة قد أعابها وتحفظ عليها.

بينما كانت "**آسيا جبار**" بحكم عدم معايشتها للمجتمع الجزائري، وعيشها في بيئة أجنبية لا تدين بالإسلام، وبحكم أن رواية "بوابة الذكريات" كانت نقلا لحياتها الحقيقية؛ كان تعاملها مع تيمة الدين، والمحظور الديني، يأتي ملفوفا في وشاح الخجل، والكناية،

والتعريض، وكانت في خروقاتها التي وردت في روايتها، ومواقعتها لجملة من المحظورات. هي وبعض الشخصيات، يأتي من كونها عاشت فترة طفولتها في الجزائر المستعمرة، ودرست في داخلية فرنسية، جل تلميذاتها فرنسيات، فكانت إذ ذاك تقف بين نمطين مختلفين من الحياة؛ ما دفع بها إلى المقارنة أحيانا، وتقليد الآخر أحيانا أخرى، ومقارفة المحظورات أحايين قليلة.

وكلاهما لجأ إلى مغازلة موضوع الدين، ومختلف محظوراته عن قصد ووعي، وهدفا من خلال ذلك إلى محاولة تصحيح رؤى، ومعالجة قضايا، وحل مشاكل لها صلة مباشرة بالموضوع، وتصحيح أخطاء تقترف باسم الدين، وتعرية ممارسات تتخذ منه – الدين – درعا واقيا، إلى غير ذلك من الأهداف.

رغم ما تمليه السلطات الثلاث: الدينية، والسياسية، والجنسية، من مخاوف، وما تفرضه مقصاتها من رقابة صارمة على الكتاب؛ إلا أن ذلك لم يمنعهم من القفز على أسوار هذه المحرمات، وولوج هذه العوالم المسيجة بأسلاك المنع، والتحريم .

هذا بالإضافة إلى أن المحظور، والممنوع؛ لم يبق حكرا على هذا القطب الثلاثي الأضلاع؛ بل نراه يوما بعد يوم يعرف ضلعا إضافيا؛ فيتحول إلى إثره إلى قطب رباعيّ، أو خماسيّ، أو سداسيّ، أو غير ذلك؛ فالكاتب إذن لم يعد أمام مد محدود من سلسلة المحظورات، التي تكبله، وتفرض عليه إجراء حسابات مسبقة قبل الولوج إلى عملية الإبداع؛ وإنما أصبح أمام مد لا متناهي من المحظورات التي تتغير أثوابها، وأشكالها مع تقادم الزمن؛ حيث:« تمتد التابوهات لتشمل حتى الدعوة لتطبيع العلاقات والتعايش مع أمم أخرى نقاطعها سياسيا أو نختلف معها إيديولوجيا، ومن أخطار التابوهات على البشرية جمعاءأنها تستطيع أن تقف حاجزا مانعا لمساعي إحلال السلام بين الشعوب ومد جسور الصداقة والتعاون بينها ومن شأنها أن تكون عدوا لدودا لمبادئ الإنسانية والمحبة، فتقف حجرة عثرة تعيق سيرها

وانتشارها.»[1] فالمبدع قد أصبح يخشى المتطرف السني، والمتطرف الشيعي، والمتطرف اليهودي، و...إلخ، وأصبح يخشى التشكيك في التاريخ، وشهادات المؤرخين حتى وإن كانت مزيفة، كما أصبح يخشى سلطة العادات البالية، والتقاليد المتحجرة، .

ورغم أن الكتابة قد عرفت ازدهارا كبيرا في كل أنحاء العالم؛ إلا أن الكاتب يظل يشعر بأنه مقيد :« لا توجد هناك حرية مطلقة في عالم الكتابة فحتى الكتاب الأجانب في مختلف المجتمعات المتقدمة والمتحضرة يعانون من وجود رقابة تقيد أعمالهم.»[2] فالرقابة أصبحت أسرية، وقبلية، ومجتمعية، وإرهابية؛ فاتحة فاها لمزيد من السلطات، والرقابات التي تظهر يوما بعد يوم محاولة تكبيل أنامل المبدع، وتقييد حريته، وإرهاق قلمه؛ مع أن القلم يظل ينتصر دائما رغم مختلف القيود، والحواجز .

[1] ابن زادي ، مولود ، الأدب في مواجهة التابوهات ، جريدة القدس العربي ، ص 13 .
[2] البيدر ، علي ، التحريم الذاتي في الأدب النسوي واختراق التابوهات في ندوة نقاشية ، جريدة المدى للإعلام والثقافة والفنون، مؤسسة المدى للإعلام والثقافة والفنون ، بغداد ، العراق، السنة 14 ، العدد3903 ، الأحد 16 أفريل 2017م ، ص 8 .

خاتمة

خاتمـة

لقد كان الأدب ولما يزل–على اختلاف أجناسه– أهم مسبار استطاع أن يغوص في أعماق ذات الإنسان، وأهم وعاء استطاع أن يحويه، وأفضل إنجاز نضح بآماله ومآسيه؛ ولذلك كان الأدب بمثابة الأرشيف الذي نتصفح فيه حياة الإنسان منذ القدم .

وإذا كان الشعر قديما هو ديوان العرب؛ لأنه أكثر جنس أدبي استطاع أن يستوعب حياة الإنسان في شموليتها، فإن الرواية اليوم هي التي حظيت بهذا الشرف؛ ولذلك عندما نأتي لدراسة أي ظاهرة في الأدب فإننا لن نجد أفضل من الرواية .

المحظور في الأدب؛ موضوع قديم جديد، قديم من حيث وجوده، جديد من حيث شيوعه وانتشاره؛ إذ لم تخل المؤلفات القديمة من خروقات دينية وسياسية وجنسية، لكن الملفت للانتباه هو تسابق الأقلام الروائية مؤخرا على الاحتفاء بموضوع المحظورات في رواياتهم، وتنافسهم فيما بينهم، حول أيهم يتجرأ على هذه المحظورات أكثر، وأيهم يثبت قدرة على تحقيق أكبر قدر ممكن من التجاوزات، وأيهم يستطيع تجاوز الخطوط الحمراء التي تفرضها المنظومات الثلاث الدينية والسياسية والجنسية، ولكل واحد منهم أسبابه، وغاياته التي تدفعه إلى هذا الطرح .

هذا التباري والرغبة المحمومة في الخوض في غير المألوف؛ خلق مادة روائية حافلة بالمحظورات، شكلت بدورها مادة دسمة للبحث والدراسة، وكان الروائي الجزائري واحدا من الروائيين العرب الذين أثبتوا امتلاكهم لسانا لا يخشى سلطة ولا نظاما، قادرا على قول ما يشاء في أي موضوع شاء، متحدثا بمنطق العارف بخبايا الأمور السابر لأغوارها.

غير أن ما يميز التجربة السردية الروائية الجزائرية؛ هو مرور الجزائر بفترة تحولات كبيرة سياسية واقتصادية، أثَّرت بدورها على البنية الثقافية، وساهمت في خلق تجربة روائية غنية بالتنوع شكلا ومضمونا، هذا بالإضافة إلى أن ما مرت به الجزائر أثناء العشرية

السوداء، أسهم في جعل خطاب الدين والمحظور الديني، أهم خطاب يعمل الروائي الجزائري على استنطاقه، فكان المحظور الديني من أكثر المحظورات حضورا في الرواية الجزائرية المعاصرة .

ولذلك جاءت هذه الأطروحة كواحدة من الدراسات التي تطرقت للموضوع، محاولة البحث في تداعيات الظاهرة، واستقصاء أبعاد توظيف المحظور الديني في الرواية الجزائرية، والغاية من استدعائه، ومن أجل إضاءة بعض جوانب الإشكاليات المطروحة تم البحث مدة ثلاث سنوات متواصلة بدون انقطاع، وبتفرغ كامل، فكانت النتائج التالية :

– عرف العرب مصطلح المحظور من أكثر من أربعة عشر قرنا؛ حيث ورد في القرآن الكريم، وظهر مصطلح "تابو" في القرن التاسع عشر، ومع ذلك شاع استعمال مصطلح "تابو" في البيئة الأدبية العربية، وهو الغريب عنها، والوافد إليها، من ثقافة بولينزية، أكثر من مصطلح المحظور الذي هو ابنها من صلبها، والمولود في حضنها، الأمر الذي يفسره تعود العرب على التبعية بمبرر ودون مبر؛ حيث لم نجد مسوغا مقنعا للاستعمال الواضح لمصطلح "تابو" مقابل الهجرة الواضحة لمصطلح "محظور" سوى ترسيخ فكرة التبعية للغرب، فعندما يكون البديل عن المصطلح موجودا، ودلالة المصطلح كذلك، فلا مبرر لاستيراد مصطلح غربي، ولا مبرر لشيوعه والمبالغة في التعامل به، ولكنها حقيقة رصدناها أثناء بحثنا؛ فجل المتعاملين الأدبيين والنقديين، يلجؤون إلى استعمال مصطلح "تابو" عند الحديث عن قضية المحظور؛ سواء في الأدب أو في غير ذلك، على أنه في الساحة الأدبية قد سيطر مصطلح "تابو" سيطرة ملفتة للانتباه .

– استطاعت الرواية الجزائرية؛ رغم تأخر ظهورها مقارنة بقرينتيها: المشرقية و الغربية، أن تحقق ذاتها وتفرض وجودها، وأن تبلغ مصاف العالمية؛ ولنا في آسيا جبار التي شارفت على أبواب جائزة نوبل خير دليل على ذلك .

– بعد كم لا بأس به من الإنتاج الروائي الجزائري؛ وبعد فترة من التفاعل من خلال التأثير والتأثر بما ينتج من روايات في العالم؛ أصبح للرواية الجزائرية بصمتها الخاصة، وخصوصيتها المميزة، انطلاقا من امتلاكها لسمات محددة، أهلتها لإمضاء هويتها المتفردة.

– شغل الدين أكبر حيز من اهتمامات الإنسان، منذ القدم، وإلى غاية اليوم، وهو الأمر الذي يعلله حضور الدين في كل ما جادت به قريحة الإنسان المبدع؛ حيث توافرت تيمة الدين في كل الأجناس الأدبية.

– اختلف أمين الزاوي عن آسيا جبار في نقاط عديدة، كان أهمها مسألة اللغة، ففي حين أبدع أمين الزاوي باللغتين العربية، والفرنسية؛ اختارت آسيا جبار طيلة مشوارها الإبداعي اللغة الفرنسية، كما كان للمكان دوره في التأثير على شخصية الكاتبين، إذ عاشا في بيئتين مختلفتين تماما؛ ففي الوقت الذي فضل فيه أمين الزاوي البقاء في وطنه، اختارت آسيا جبار الغربة وطنا لها؛ ومعلوم أن للبيئة أثرها على الأديب، وهو الأمر الذي أفرز تجربة سردية روائية متمايزة، إذ اختلفت المواضيع، والرؤى، وطرق الطرق، ما جعلنا أمام سرد غني بالتنوع والتعدد.

–تعرية الوقائع الصادمة، وإضاءة الزوايا المعتمة، وإزاحة الأقنعة المزيفة، وسبر أغوار المجتمع الدفينة؛ كانت الغاية الرئيسة من استدعاء "أمين الزاوي" للمحظور الديني؛ فعمل على خلخلة المفاهيم السائدة، من أجل زرع بذرة الشك فيها، وتحدث بطلاقة عن الانتهاكات الدينية الحاصلة، في أوساط العامة، وفي صفوف الدعاة والأئمة؛ أولئك الحاملين لمشعل الدين، والناطقين الرسميين باسمه، والناصبين أنفسهم حماة له، والذين كانوا السبب المباشر في تشويه صورة الدين في أذهان المجتمع، ونقل ممارساتهم الخاطئة، كما أسهموا في تكريس هذه الصورة، ما جعلها تنتقل إلى الآخر –الأجنبي– محملة بالعيوب والمساوئ، وهو ما أسهم في جعل الآخر ينظر إلى الدين نظرة سيئة، ورديئة.

– عدم السعي الجاد في بحث سبل تجديد آليات تبليغ الخطاب الديني، ودراسته وفق ما جد من مناهج حديثة ومتطورة، من أجل التعمق فيه أكثر، ومن أجل استيعابه بطرق أفضل، خاصة وأن نص الإسلام المقدس– القرآن الكريم– نص صالح لكل زمان ومكان،؛ جعل الخطاب الديني في أذهان العامة تكسوه الضبابية، ويلفه الغموض، فلم تصحح الأخطاء، ولم يقوم الاعوجاج، ولم توضح الرؤيا، وظل الحال على حاله، فأفرغت بعض العبادات من محتواها، وأصبحت مجرد حركات آلية لا روح فيها، ولا قيمة لها، وأصبح رجل الدين موظفا عاديا همه الأول والأخير الراتب المادي، كما أن هذا الأخير قد يكون في بعض الأحيان لا يحمل من الدين إلا شعاراته، فهو لا يستوعب من الدين إلا مجموعة الخطب التي يلقيها مكررة، ومعادة لآلاف المرات. كل ذلك أسهم في بلورة خطاب ديني مشوه .

– تناقضات صريحة بين ما يدعو إليه الدين، وبين ما يدعو إليه أشباه المتديّنين، وتناقضات مماثلة في أوساط أنصار الدين، ودعاته، وممارسات لا أخلاقية من قبل حماة الأخلاق، وممارسات لا دينية من قبل حماة الدين، كانت من بين الأسباب التي دفعت بأمين الزاوي إلى استدعاء الدين .

– عالج أمين الزاوي في روايته "عطر الخطيئة" مسألة زنا المحارم، والإجهاض العمدي، فصور جرائم الشرف، وكيف يتم التعامل معها في المجتمع الجزائري، وكيف يتم تصحيح الخطأ بخطأ أفدح، كما تطرق للمعتقدات الدينية التي يتم تحريفها، ونقلها محرفة من قبل المشايخ والأئمة، إلى الناشئة، هذا بالإضافة إلى تصويره لعدة ممارسات دينية خاطئة .

–وفي رواية "حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس"، عالج أمين الزاوي خلفية اعتناق الأوروبيات للدين الإسلامي، محاولا من وراء ذلك تقديم الصورة التي يحملها أبناء النصارى والغربيين عن هذا الدين، حيث كشفت الرواية عن الحكم المطلق الذي تصدره المرأة الأوروبية عن الدين الإسلامي؛ فهو في نظرها دين الإرهاب ودين الإرهابيين، كما

اختزلت في ذهنها صورة عن كونه الدين الوحيد الذي يشجع على النكاح، ويدعو له، فهو يحث على ممارسته في الدنيا، ويكافئ به في الآخرة، كما حاول الكاتب أن يقدم تحليلا للأسباب التي جعلت المرأة الأوروبية تأخذ عن الإسلام هذه الفكرة انطلاقا من تصويره لعدة مواقف اجتماعية يتم فيها تدنيس المقدسات الدينية من قبل المسلمين، وانتهاك المحظورات الدينية، من قبل من هم في أعلى هرم السلطة الدينية، حيث يتاجر الإمام بكلام الله، وبالحشيش، ويدعو للقتال بدون حق، ويحلل لنفسه ما يحرم على غيره، من زنا، وشرب خمر، وغيرها، الأمر الذي جعل الآخر يأخذ هذه الصورة السلبية عن الدين الإسلامي .

– أراد أمين الزاوي نقل الهوة الكبيرة بين ما يدعو إليه الدين حقيقة، وبين ما يمارس في المجتمع باسم الدين، راميا من وراء ذلك كله صقل وجه المرآة حتى يبصر الفرد الجزائري حقيقة ما يحدث في المجتمع، وحتى يعري الحقائق، ويفضح الفضائح، أملا في تقويم ما يمكن تقويمه، وتصحيح ما يمكن تصحيحه، أو على الأقل وضع نقاط فاصلة بين الدين الصحيح، وبين ما يرى البعض بأنه من الدين، والدين منه براء .

– حقيقة أن أمين الزاوي كان هدفه إعادة الأمور إلى نصابها، وأنه أراد علاج بعض أمراض مجتمعه، من خلال تصويرها ونقدها، لكنه أساء إلى الدين؛ حيث تحامل عليه حين جعل شخصياته تربط الإسلام بالإرهاب ربطا مباشرا، وتحمّل الدين مسؤولية فشل بعض أتباعه، وتختزل الإسلام في صورة "دين الجنس"، وتربط بين المسيحية، والبرودة الجنسية القاتلة، كما يعاب على الكاتب أنه وقع في شرك التعميم، وأنه تكلم بلغة جريئة؛ جارحة وصادمة، في مواطن تتطلب كناية وتعريضا .

– اختلف حال آسيا جبار عن أمين الزاوي؛ حيث لم يكن المحظور الديني محورا رئيسيا في روايتيها، ولكن كان يأتي وفق ما تتطلبه سيرورة الأحداث، ووفق ما يتناسب والموضوعات المطروقة.

– جاءت لغة آسيا جبار أثناء معالجتها للمحظور الديني لغة محتشمة بالمقارنة مع لغة أمين الزاوي الجريئة.

– كان استدعاء المحظور الديني عند آسيا جبار يأتي تابعا للقضية الرئيسة في روايتيها؛ والتي تتمثل في المناداة بضرورة تحرير المرأة من هيمنة السلطة الذكورية، ومن قبضة العادات والتقاليد البالية، ومن سيف المجتمع الذي يضع فروقا بين الذكر والأنثى، ويصادر حق المرأة في الحرية، وفي الكلام، وحقها في إثبات كينونتها المستقلة عن الرجل أو حارس الحريم كما تحب أن تسميه .

– انطلقت آسيا جبار في تعاملها مع موضوعة المحظور الديني؛ من ذاتها التي مثلت الصوت الناطق باسم كل امرأة جزائرية حرمت بحكم المجتمع، وبحكم الفهم الناقص للدين من الجهر بصوتها، والبوح بما يدور في خلجات نفسها .

– حاولت آسيا جبار استنطاق جملة المحظورات الدينية، التي رأت فيها حواجزا ومعيقات للمرأة، فالدين لم يعامل المرأة كما الرجل، هذا التمييز استفز الكاتبة فراحت تستنطق المسكوت، وتحاور التاريخ، وتستعيد الماضي، وتزرع بذور الشك في الخطاب الديني، وفي سلسلة الممنوعات والمحظورات التي كبلت حرية المرأة، حيث انطلقت من كون تعاليم الدين الإسلامي والتي فسرت من منطق ذكوري، وبأقلام ذكورية، في مجتمع يقدس الذكورة، ويمنحها سلطة مطلقة؛ هو ما فرض تمايزا واضحا بين الرجل والمرأة، وأن الدين بريء مما يسطرون ويقنّنون.

– سلطت الكاتبة الضوء على مسألة حرمان الفتاة – العربية المسلمة– من مواصلة تعليمها عكس الذكر الذي يسمح له بذلك، كما أسهبت في الحديث عن حجب الفتاة بين أربعة جدران، وصورت خضوعها لسلسلة من الممنوعات أو المحظورات العريقة كما تسميها، وقد جاء ذلك في إطار مقارنة مع الفتاة الغربية المتحررة، والتي كفل لها مجتمعها كل حقوقها.

-كما عالجت الكاتبة مفاهيم خاطئة، وعادات بالية، يقدسها المجتمع الجزائري، ولا يسمح بانتهاكها أو تجاوزها، في حين أنه لا يوجد أي دليل على ضرورة تقديسها، إذ لم ينزل الله بها من سلطان، هذا بالإضافة إلى أن مشرعها الأول مجهول الهوية، وإنما تم توارثها عبر الأجيال .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

المصادر:

01 – جبار، آسيا، بوابة الذكريات، ت ، يحياتن، محمد، مطبعة موقان، سيديا للنشر ، الجزائر العاصمة، الجزائر، د ط، 2014م .

02– جبار، آسيا، نساء الجزائر في شقّتهن، ترجمة جماعية بإشراف بوزيده عبد القادر، دار الحبر للنشر، الجزائر، د ط، 2017م .

03 – الزاوي، أمين، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط 1، 2011م .

04– الزاوي، أمين، عطر الخطيئة، ت، بوطغان، محمد، دار العين للنشر، القاهرة، مصر ، ط 1، 2017م .

المعاجم

01– الجوهري، أبي نصر اسماعيل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تح ، مُحمد مَحمد ، ثامر، دار الحديث، القاهرة، مصر، د ط، 2009م .

02– ابن دريد الأزدي، أبا بكر محمد بن الحسن ، جمهرة اللغة، تح ، البعلبكي، رمزي منير، دار العلم للملايين، بيروت، د ط، 1987م، ج 3 .

03 – الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، مرتبا على حروف المعجم، تح، الهنداوي ، عبد الحميد، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2003م، ج 2.

04– القزويني الرازي ، أبا الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، مقاييس اللغة، تح، هارون محمد، عبد السلام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د ت .

05- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، تص، عبد الوهاب، أمين محمد، العبيدي، محمد الصادق، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 1999م ، ج 2 ، ج 3، ج 5 ، ج 6 ، ج 9.

06- وهبه، مجدي، و المهندس، كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط 2، 1984م .

المراجع

01- ابراهيم، محمد حمدي، نظرية الدراما الاغريقية، الشركة المصرية للنشر لونجمان، القاهرة، مصر، ط 1، 1994م .

02- ابن أحمد بن سعيد بن حزم، أبي محمد علي، المحلى بالآثار، إدارة الطباعة المنيرية ، القاهرة، مصر، د ط ، د ت، ج 7.

03- أسعد داغر، يوسف، معجم الأسماء المستعارة وأصحابها لا سيما في الأدب العربي الحديث، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط 1، 1982م .

04- أمين، أحمد، النقد الأدبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ط، 2012م .

05- الأندلسي، أبو القاسم محمد بن هاني ، ديوان ابن هاني الأندلسي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ط، 1980م .

06- البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبة، صحيح البخاري، تح، صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، د ت .

07- بركاني، كمال، امرأة بلا ملامح، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان ، ط 1،2007م .

08- بركاني، كمال، صلاة الوداع ، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر،

الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان ، ط 1 ، 2008م .

09- بوعلي ، ياسين ، الثالوث المحرم، دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي ، دار الطليعة، بيروت، لبنان ، ط 2، 1978م .

10- بهي، عصام، الشخصية الشريرة في الأدب المسرحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر، د ط ، 1986م .

11- البهي، محمد، الدين والحضارة الإنسانية، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان، ط 2 ، 1974م .

12- البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي ، السنن الكبرى ، تح ، عبد القادر عطا ، محمد، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 2003م ، ج 7 ، ج 9 .

13- ترحيني، فايز، الدراما ومذاهب الأدب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1988م .

14- جبر فريحات، مريم، النص الأدبي الحديث في صناعة الأحداث ومواكبتها، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، إربد، الأردن ، ط 1 ، 2015م .

15- الجهني، مانع بن حماد ، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، المجلد 2، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط 4، 1999م .

16- جواد، علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام – أديان العرب قبل الإسلام – ، جامعة بغداد ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1993م ، ج 6 .

17- حسن عبد الله، محمد، الإسلامية والروحية في أدب نجيب محفوظ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر، د ط ، 2001م .

18- حسين العفيف، فاطمة، السخرية في الشعر العربي المعاصر، محمد الماغوط ، ومحمود دروي ، وأحمد مطر، نماذج، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، إربد

، الأردن ، ط 1، 2017م .

19- حمداوي، جميل، مستجدات النقد الروائي، منشورات مكتبة الألوكة، الرياض، السعودية، ط 1، 2011م .

20- حمر العين، خيرة ، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ، سورية ، ط 1 ، 1997م .

21- حوى ، سعيد ، الأساس في السنة وفقهها، مج 1، القسم الثاني، العقائد الإسلامية ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 1992م .

22- الخراز، خالد بن جمعة بن عثمان، موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع ، الكويت ، ط 1 ، 2009م .

23- خفاجة، محمد صقر، دراسات في المسرحية اليونانية، مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة، مصر، د ط ، د ت .

24- خليفة حسن، محمد، تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة، دار الثقافة العربية، القاهرة ، مصر، د ط ، 2002م .

25- الداديسي، الكبير، أزمة الجنس في الرواية العربية – بنون النسوة – مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2017م .

26- الدسوقي، عمر، المسرحية نشأتها وتاريخها وأصولها، دار الفكر العربي للطبع والنشر، القاهرة، مصر، د ط، د ت .

27- – دنقل ، محمد أمل ، الأعمال الشعرية الكاملة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط 3، 1987م .

28- الراعي، علي، المسرح في الوطن العربي ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، السعودية، ط 2، 1999م .

29- راغب ، نبيل، الأدب الساخر، مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع 2000،

القاهرة، مصر، د ط، د ت .

30- الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ، ط 1، 2016م .

31- ركيبي، عبد الله، الفرانكفونية مشرقا ومغربا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، د ط ، 2009م .

32- رياض وتار، محمد، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية، د ط ، 2002م .

33- الزاهي، نور الدين، المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2005م .

34- الزيات، أحمد حسن، في أصول الأدب، محاضرات ومقالات في الأدب العربي، القسم1، الجامعة الأهلية، القاهرة ، مصر، د ط ، د ت .

35- زيتوني، لطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية ، مكتبة لبنان، ناشرون ، دار النهار للنشر، بيروت ، لبنان، ط 1، 2002م .

36- السحمراني، أسعد، ترجمان الأديان، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، ط 1، 2009م .

37- السرخسي، شمس الدين، المبسوط، دار المعرفة، بيروت ، لبنان ، ط 1، 1989م ، ج 10 .

38- سلام، أبو الحسن عبد الحميد ، حيرة النص المسرحي بين الترجمة و الاقتباس والإعداد والتأليف، مركز الاسكندرية للكتاب، القاهرة، مصر، ط 2، 1993م.

39- السماوي، محمد نعمة، الخلايا النائمة والتقنيات المتطورة لصناعة الإرهاب، دار الكتب التاريخية ناشرون، د ب ، ط 1، 2015م .

40- السواح، فراس، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار

علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سورية ، ط 4، 2002م .

41- السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة – سورية وبلاد الرافدين– دار علاء الدين، دمشق ، سورية، ط 11 ، 1996م .

42- شاكر، مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا إنكليزي – عربي، جامعة الكويت، ط 1، 1981م .

43- شرف، عبد العزيز، المقاومة في الأدب الجزائري المعاصر، دار الجيل ، بيروت، لبنان، ط 1، 1991م .

44- شرف، عبد العزيز، عصر العقاد، صفحات مطوية من حياة العقاد الصحفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، د ت.

45- الشعراني، عبد الوهاب، كتاب الميزان ، تح، عميرة، عبد الرحمان، عالم الكتب، بيروت، لبنان ، ط 1 ، 1989م ، ج 3 .

46- شعلان، سناء، الأسطورة في روايات نجيب محفوظ ، نادي الجسرة الثقافي والاجتماعي، الدوحة ، قطر، د ط، د ت .

47- شكري سرور، محمد، نظام الزواج في الشرائع اليهودية والمسيحية، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ط ، 1979 م .

48- شلحد، يوسف، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، الطوطمية – اليهودية النصرانية – الإسلام – تح، خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط 1، 2003م .

49- الشمسان، أبو أوس ابراهيم ، أسماء الناس في المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، د ط ، 2005م.

50- شمص، محمد، العلم والدين صراع أم حوار؟ مقاربة فلسفية لإشكالية العلاقة بين

العلم والدين، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، لبنان، ط 1 ، 2006م.

51- شوقي، ضيف، تاريخ الأدب العربي (1)، العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة ، مصر ، ط 11، د ت .

52- الشيخ أبو زهرة، محمد، مقارنات الأديان، الديانات القديمة، معهد الدراسات الإسلامية، القاهرة ، مصر، د ط ، 1965م .

53- الصائغ، عبد الإله، دلالة المكان في قصيدة النثر "بياض اليقين" لأمين أسبر أنموذجا، دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط 1، 1999م.

54- الصباغ، رمضان، جماليات الفن، الإطار الأخلاقي والاجتماعي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، ط 1، 2003م .

55- الصنيع، صالح بن ابراهيم، التدين والصحة النفسية، الإدارة العامة للثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض، السعودية، ط 1، 2000م .

56- طه، جومانة، المرأة العربية في منظور الدين والواقع – دراسة مقارنة – ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية ، د ط ، 2004م .

57- عبد الفتاح عبد الكافي، إسماعيل، معجم مصطلحات عصر العولمة (مصطلحات سياسية واقتصادية واجتماعية ونفسية وإعلامية)، دار كتب عربية للنشر والتوزيع ، د ط ، 2003م.

58- عبد الله، ابراهيم، السردية العربية الحديثة، الأبنية السردية والدلالية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان ، ط 1، 2013م.

59- عبد المعيد خان، محمد، الأساطير العربية قبل الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، د ط ، 1937م .

60- عبد الهادي محمد مسعود، جمال، ومحمد رفعت جمعة، وفاء، تاريخ الأمة

المسلمة الواحدة منذ أقدم عصورها وحتى القرن السابع قبل الهجرة في مصر والعراق ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط ، د ت .

61- عبد الواحد وافي، علي، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، مصر، ط 1 ، 1964م.

62- عجيبة، أحمد علي، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، دار الآفاق العربية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 1، 2004م.

63- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحي بن مهران، الفروق اللغوية، تح، ابراهيم سليم، محمد، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، د ت .

64- العلي، بلال موسى بلال، قصة الرمز الديني، دراسة حول الرموز الدينية ودلالاتها في الشرق الأدنى القديم والمسيحية والإسلام وما قبله، بلال موسى العلي، دب، د ط ، 2011م ، 2012م .

65- العلي الصالح، صالح، والشيخ سليمان الأحمد، أمينة ، المعجم الصافي في اللغة العربية، مطابع الشرق الأوسط، الرياض، السعودية، ط 1، 1980م .

66- عمرو، شريف، وهم الإلحاد، مجمع البحوث الإسلامية، جامع الأزهر، القاهرة، مصر ، د ط ، نوفمبر/ ديسمبر 2013م .

67- العيد، يمنى، فن الرواية العربية بين خصوصية الحكاية وتميز الخطاب، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط 1، 1998م .

68- فتحي، ابراهيم، معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، صفاقس، تونس، د ط ، 1986م .

69- فرحات، أسامة، المونولوج بين الدراما والشعر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، د ط ، 1997م.

70- فرحان صالح، كامل، الشعر والدين، فاعلية الرمز الديني المقس في الشعر العربي ، دار الحداثة للطباعة والنشر والتزيع ، بيروت، لبنان، ط 2، 2006م .

71- فريجات، عادل، مرايا الرواية، دراسات تطبيقية في الفن الروائي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية، د ط، 2000م .

72- الفوزان، صالح بن فوزان ، عقيدة التوحيد وبيان ما يضادها أو ينقصها من الشرك الأكبر والأصغر والتعطيل والبدع وغير ذلك ، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط 1، 2013م .

73- قاسم، سيزا، بناء الرواية، دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ ، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، القاهرة، مصر، دط ، 2004م.

74- قاسم، محمود، الأدب العربي المكتوب بالفرنسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط ، 1996م .

75- القحطاني، سعيد بن علي بن وهف ، عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السعودية ، ط1، 2008م .

76- القرضاوي، يوسف، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2، 1983م .

77- القفاري، ناصر بن عبد الله ، و العقل، ناصر بن عبد الكريم ، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، عرض عقدي وتاريخي ميسر، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط 1، 1992م .

78- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر، جامع الفقه، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط 1، 2000م، ج 2 .

79- كمال زكي، أحمد، الأساطير دراسة حضارية مقارنة، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، مصر، ط 2، 2000م .

80- لحمداني، حميد، بنية النص السردي (من منظور النقد الأدبي)، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان ، ط 1، 1991م .

81- لوشن، نور الهدى، وقفة مع الأدب الملحمي، المكتب الجامعي الحديث، الأزاريطة، الإسكندرية، د ط ، 2006م .

82- لوقا بباوي، نبيل، الإرهاب صناعة غير إسلامية، دار البباوي للنشر، القاهرة، مصر، د ط ، 2002م .

83- المجددي البركتي، محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003م .

84- محمد الخضر، سعاد، الأدب الجزائري المعاصر، المكتبة العصرية، بيروت، د ط ،1967م .

85- محمد عبد الرحيم ، عبد الرحيم ، دراسات في الرواية العربية، دار الحقيقة للإعلام الدولي ، القاهرة ، مصر، ط 1، 1990م .

86- محمد القاعود، حلمي، الرواية الإسلامية المعاصرة، دراسة تطبيقية، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 1، 2009م .

87- مخلوف، عامر، الرواية والتحولات في الجزائر (دراسات نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية)، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية ، د ط ، د ت .

88- مطلوب، أحمد، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان ، ط 2، 2007م .

89- مظهر، سليمان، أساطير من الغرب، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 1، 2000م .

90- المغلوث، سامي بن عبد الله بن أحمد ، أطلس الأديان، دار العبيكان للنشر، الرياض، السعودية، ط 1، 2007م .

91- المقدسي، الأب صبري، الموجز في المذاهب والأديان، طبع ميديا، نشر سركيس أغاجان ، ط 1، 2007م ، ج 1 .

92- المقدسي، أنيس، الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة، دار العلم للملايين، مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ، لبنان، ط 6، 2000م .

93- مندور، محمد، مسرحيات شوقي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت .

94- المنذري، زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي ، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تع، محمد عمارة، مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 3، 1968م ، ج 1 .

95- منور، أحمد، الأدب الجزائري باللسان الفرنسي، نشأته وتطوره وقضاياه، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، د ط ، 2007م .

96- النيسابوري، أبا الحسين مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم، تح ، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث للطبع والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر، ط 1 ، 1991م ، ج 4.

97- النيهوم، الصادق، الحديث عن المرأة والديانات، سلسلة الدراسات (1)، تالة للطباعة والنشر، الجماهيرية العظمى، ليبيا، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ، لبنان، ط 1، 2002م .

المراجع المترجمة

01- أديب بامية، عايدة، تطور الأدب القصصي الجزائري، 1925- 1967، ت، صقر ، محمد، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، د ط ، د ت.

02-آرمسترونغ، كارين، الله والإنسان على امتداد 4000 سنة من ابراهيم الخليل حتى العصر الحاضر، ت ، الجورا، محمد، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط 1، 1996م .

03-الياد، مرسيا، المقدس والدنيوي رمزية الطقس والأسطورة، ت، خياطة، نهاد ، دار العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط 1، 1987م .

04-الياد، مرسيا، مظاهر الأسطورة، ت، نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، سورية ، ط 1، 1991م .

05-بارندر، جيفري، الجنس في أديان العالم، ت، البهلول، نور الدين، دار الكلمة، القاهرة ، مصر، د ط، د ت .

06- بارندر، جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، ت ، عبد الفتاح إمام، إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، السعودية ، د ط، 1993م .

07- برلس، أسماء ، القرآن والجنس / الجندر والجنسانية ، التماثل ، الاختلاف ، المساواة ، سلسلة ترجمات نسوية ، العدد 2 ، النسوية والدراسات الدينية ، تحرير، أبو بكر، أميمة ، ت ، أبو بكر ، رندة ، مؤسسة المرأة والذاكرة ، القاهرة ، مصر، ط 1 ، 2012م .

08-بروستاين، روبرت، المسرح الثوري دراسات في الدراما الحديثة من آبسن إلى جان جينيه، ت ، البشلاوي، عبد الحليم، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، د ط ، د ت .

09- تاونزند، تشارلز، الإرهاب، مقدمة قصيرة جدا، ت ، طنطاوي، محمد سعد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط 1، 2014م .

10-توينبي، أرنولد، تاريخ البشرية، ت، زياده، نقولا، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، د ط ، 2004م .

11- جان كالفي، لويس، حرب اللغات والسياسات اللغوية، ت، حسن، حمزة ، مر، بزي، سلام، وحسن، حمزة، المنظمة العربية للترجمة، توزيع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ، ط 1، 2008م .

12- جوزيف، جون، اللغة والهوية، قومية – إثنية – دينية، ت، خراقي، عبد النور، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العراق، العدد 342 ، د ط ، أوت 2007م .

13- جوزيه كوشايير، ماري ، الذاكرة والنجاح، ت، كربوج، عمر، مر، كلاس، نخلة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سورية ، ط 1، 1992م .

14- جيرو، بيير، الأسلوبية، ت، عياشي منذر، دار الحاسوب للطباعة، مركز الإنماء الحضاري للدراسة والترجمة والنشر، حلب، سورية، ط 2، 1994م.

15- جينيت، جيرار، وبوث، واين، وأوسبنسكي، بوريس، وف، فرانسواز، وغيون، روسوم، وأنجلي، كريستيان، وإيرمان، جان، نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير، ت، ناجي، مصطفى، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، ط 1 ، 1989م .

15- راسل، برتراند، الفوز بالسعادة، ت، عبده، سمير، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د ط، 1980م .

16- سيجموند، فرويد، الطوطم والتابو، ت، بوعلي، ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية ، ط1 ، 1983م .

17-شريعتي، علي، تاريخ ومعرفة الأديان، ت، النصيري، حسين، تح ، الشيخ آل فقيه، منذر، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت ، لبنان، ط 1، 2008م ، ج 1.

18- شلحد، يوسف، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ت، خليل أحمد، خليل ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1996م .

19-طاليس، أرسطو، فن الشعر، ت، حمادة، ابراهيم، مكتبة الأنجلو المصرية، د ط، د ت.

20-غدنز، أنتوني، علم الاجتماع، ت ، الصياغ، فايز، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، مؤسسة ترجمان، عمان، الأردن، ط 1، 2005م .

21- فرابيه، جان، وجوسار، أ.م ، المسرح الديني في العصور الوسطى، ت، القصاص ، محمد، مر، محمد مندور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة ، مصر، د ط ، د ت .

22- فيشر، هاورد، فن صناعة النجاح، أسرار النجاح النفسي والتفوق، تق، رشدي، هند ، دار رواق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط ، د ت .

23- كارل فلوجل، جون، الإنسان والأخلاق والمجتمع، ت، نويه، عثمان، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ط ، د ت .

24- كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ت، نهاد، رضا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، باريس، فرنسا، ط 3، 1983م .

25- كايوا، روجيه، الإنسان والمقدس، ت، ريشا، سميرة، مر، جورج ، سليمان، المنظمة العربية للترجمة، توزيع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2010م.

26- كروكشانك، جون، ألبير كامو وأدب التمرد، ت، العشري، جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1986م .

27- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تع، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 2001م، المجلد3 .

28- لوجون، فيليب، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي، ت، حلي، عمر، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1994م .

29- ليفي شتراوس، كلود، الأسطورة والمعنى ، ت ، شاكر، عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط 1، 1986م .

30- مارشال، جوردون، موسوعة علم الاجتماع، ت، الجوهري، محمد، ومحي الدين، محمد ، والسمرى، عدلى، وزايد، أحمد، وعبد الرشيد ، محمود، والجوهري، هناء، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط 2 ،2007م، المجلد1 .

31- مقدم، مليكة، رجالي، ت، نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، سيديا فرع مجمع هاشت الفرنسي في الجزائر، ط 1، 2007م .

32- مقدم، مليكة، الممنوعة، ت، محمد ساري، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2008م .

33- نيهاردت ، أ .أ، الملحمة الإغريقية القديمة، ت، هاشم حمادي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ، سورية ، ط 1 ، 1994م .

المجلات والجرائد

01- بنت أحمد الجلاهمة، أميمة، الرهبانية النصرانية دراسة نقدية في ضوء الإسلام، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 45، جامعة أم القرى، جدة، السعودية، 2008م .

02- أحمد القضاة ، محمد ، صورة المرأة في الرواية والقصة القصيرة النسوية الأردنية ، دراسات، مجلة العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، المجلد 37، العدد1 ، الجامعة الأردنية، 2010م .

03- أحمد كريم، بلال، المحظور في الأدب العربي على مستوى التنظير النقدي والفعل الإبداعي، مجلة أعاريب، العدد 2، مؤسسة ثورة اللغة للبحوث والتدريب والخدمات اللغوية، القاهرة ، مصر، فيفري 2014م .

04- أنس الشيخ، علي، الإسلام والغرب : إشكالية التحيز في الروايات الشعبية البريطانية والأمريكية 1970 – 1997 ، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 3، العدد 10، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، الولايات المتحدة الأمريكية، 1998م .

05- أوراري، محمد، أمين الزاوي من منبر سيلا 20، القارئ الجيد ...كاتب كبير، نشرية صالون الجزائر الدولي الـ 20 للكتاب، ENAG للطبع والنشر، العدد 6، الثلاثاء 3 / 11 / 2015م .

06- بلخير، حفيظة ، تصور الشباب غير المتزوج لعملية الاختيار الزواجي في مدينة سيدي بلعباس (دراسة ميدانية)، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، العدد 9 ، ج 1، ديسمبر 2012م .

07- بنوناس، مفيدة، تمظهر الخطاب الديني في الرواية المغاربية المعاصرة رواية "مدينة الرياح" للكاتب الموريتاني موسى ولد ابنو "نموذجا"، مجلة الأثر، العدد 13، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة ، الجزائر ، مارس 2012م .

08- بودربالة، الطيب، صورة الجزائر في الرواية الفرنسية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، العدد 2، كلية الآداب واللغات، جامعة الشهيد لخضر حمة، الوادي ، الجزائر، مارس 2010م .

09- بوشفرة، نادية، المقول اللامعقول في رواية "أدين بكل شيء للنسيان" لمليكة مقدم، مجلة الأثر ، العدد 18 ، جوان 2013م .

10- بوضياف، غنية، كتابة الأنثى / أنوثة الكتابة، أحلام مستغانمي أنموذجا، مجلة كلية الآداب واللغات، السنة 5، العدد 9، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، جوان، 2011م.

11- بولفعة ، خليفة ، الهوية والمرأة في أدب آسيا جبار، تفكيك النسق وكسر المحظور، مجلة الأثر، العدد 21 ، ديسمبر 2014م .

12- البيدر، علي، التحريم الذاتي في الأدب النسوي واختراق التابوهات في ندوة نقاشية ، جريدة المدى للإعلام والثقافة والفنون، مؤسسة المدى للإعلام والثقافة والفنون، بغداد، العراق، السنة 14، العدد3903، الأحد 16 أفريل 2017م .

13- جديدي، زليخة، الاغتراب، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 8، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، جوان 2012م .

14- جمال المرازيق، أحمد، هويتنا اللغوية وتراثنا الأدبي بين الخصوصية والعولمة، مجلة أفكار، العدد 251، وزارة الثقافة، المملكة الهاشمية الأردنية، 2009م .

15- جمعه محمد أبو شنب، أحمد، دوافع السلوك في سويتها وانحرافها بين الإسلام وعلم النفس الحديث دراسة نفسية مقارنة، مجلة كلية الآداب، المجلد 23، العدد 52، جامعة الزقازيق، القاهرة، مصر، 1 جانفي 2010م .

16- جميدة، بسام، المحظور في الأدب، محاكاة الواقع أم ولع الشهرة ؟ ، مجلة أعناب، العدد 3، دار الشرق ، الدوحة ، قطر ، جانفي 2016م .

17- جوادي، هنية، التعدد اللغوي في رواية "فاجعة الليلة السابعة بعد الألف" لواسيني الأعرج، مجلة المخبر، العدد 5، مخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، مارس 2009م .

18- حضري ، فضيل ، مستويات الدين وأشكال التدين – محاولة تصنيفية – مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 11، جامعة غرداية، الجزائر، 2011م .

19- حمادوش ، نوال ، المنظومة القيمية اللغوية في المجتمع الجزائري، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، العدد 10، جامعة فرحات عباس، سطيف، الجزائر، 2009م .

20- حمد، هدى، في حديقة العيش المشترك..حياة وكتابة، ربيعة جلطي : اللغة "ضرتي" وأنا وهي في عراك حميم، أمين الزاوي : على الروائي تشويش الطمأنينة الكاذبة للقارئ، مجلة نزوى، العدد 79، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، مسقط، عمان، جويلية 2014م .

21- خاقاني اصفهاني، محمد، وجلائي، مريم، التراث الديني في شعر سميح القاسم شاعر المقاومة الفلسطينية، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، جامعة سمنان، إيران، جامعة تشرين، سورية، السنة 2، العدد 5، 2011م .

22- الخطيب، حسام، هموم اللغة العربية في عصرنا، مجلة المعرفة، العدد 178، وزارة الثقافة السورية، دمشق، سورية، 1 ديسمبر 1976م .

23- خطيبي، سعيد، صنوبر الأدب المغاربي، مجلة الدوحة، السنة 8، العدد 89، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة ، قطر، مارس 2015م .

24- خورشيد، فاروق، أديب الأسطورة عند العرب، جذور التفكير وأصالة الإبداع، سلسلة عالم المعرفة، العدد 284، د ط، 2002م .

25- ذو القدر، فاطمة، التناص الديني في أدب المرأة الكويتية (شعر سعاد الصباح نموذجا) ، مجلة الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها ، العدد 16 ، 2010م.

26- ابن زادي ، مولود ، الأدب في مواجهة التابوهات ، جريدة القدس العربي ، مؤسسة "القدس العربي" للنشر والإعلان، ثقافة ، العدد 8447، السنة 28، الأربعاء 27 أفريل 2016م .

27- الزاوي، أمين، ثلاثون كاتبا ومترجما وناقدا جزائريا يتحدثون عن التجربة الابداعية لآسيا جبار، مجلة نزوى، العدد 80، أكتوبر 2014 م .

28- الزاوي، أمين، حرب الرقيب على الأديب تأملات في الموت والقمع، مجلة آفاق، العدد 55 ، اتحاد كتاب المغرب، الرباط ، المغرب، 1 يناير 1994م .

29- زوزو، نصيرة، بناء المكان المفتوح في رواية "طوق الياسمين" لواسيني الأعرج، مجلة المخبر، العدد 8، 2012م .

30- ابن السائح ، الأخضر ، سطوة المكان وشعرية القص في السرد النسائي المغاربي مقاربة تحليلية ، مجلة الخطاب، العدد 6 ، منشورات تحليل الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع ، تيزي وزو، الجزائر، 2010م .

31- سعيد، علي، الجنس في النص الأدبي بين الابتذال والفلسفة..تداخل الممنوعات والمخيلة، جريدة ناتو، مؤسسة المدى للإعلام والثقافة والفنون، بغداد، العراق، العدد 58 ، السنة 5، أفريل 2014م .

32- سعيدي، محمد، الرفض في الشعر العربي المعاصر، مجلة الأثر، العدد 7، ماي 2008م .

33- السلطان، محمد فؤاد، الرموز التاريخية والدينية والأسطورية في شعر محمود درويش ، مجلة جامعة الأقصى ، (سلسلة العلوم الإنسانية)، المجلد 14، العدد 1، عمادة البحث العلمي في جامعة الأقصى، غزة، فلسطين، 2010م .

34- شاكر، عبد الحميد، الفكاهة والضحك رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 289 ، د ط ، يناير 2003م .

35- شرايرية، نادية، إشكالية تعريف الإرهاب في القانون الدولي، مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 34، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، جوان 2013م.

36- شعلان ، عبد الوهاب ، الرواية الجزائرية وتاريخ التسامح الديني – إطلالة على رواية "آخر يهود تامنتيت"– Le Dernier Juif de Tamentit لأمين الزاوي، مجلة طنجة الأدبية، العدد47، طنجة، المغرب، مارس 2013م .

37- شنيب ، صباح، الكاتب جمال ماتي "للجزائر الجديدة"، الروائيون الجدد استطاعوا أن ينقلوا صورا صادقة عن المجتمع الجزائري بتصدعاته، جريدة الجزائر الجديدة، السنة 4، العدد 1253، الأحد 7 أكتوبر 2012م .

38- شنيب، صباح ، المتن الروائي الجزائري وأسئلة الراهن الملتبس، جريدة الجزائر الجديدة ، السنة 3، العدد 908 ، الثلاثاء 9 أوت 2011م .

39- بن صالح، نوال، حياد السارد والرؤية المفارقة قراءة في رواية L'attentat لياسمينة خضرة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 7 ، جامعة محمد خيضر، بسكرة ، الجزائر، جوان 2010م .

40- صفوري، محمد قاسم، سقوط الأقنعة في رواية أقاليم الخوف لفضيلة الفاروق، مجلة المجلة، العدد 4 ، مجمع اللغة العربية ، حيفا ، 2013م .

41- ضياء العمري، أكرم، التراث والمعاصرة، سلسة كتاب الأمة، العدد 10، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، السعودية، ط 1، 1984م .

42- ضيف الله، إيمان، الجزائر من أثرى الدول لغويا والفرنسية غنيمة حرب، جريدة آخر النهار، الجزائر، العدد 2579 ، الأحد 13 مارس 2016م .

43- عادل، هادي نورس، اشتغالات التابو، مجلة الأكاديمي، العدد 71، كلية الفنون الجميلة، جامعة بغداد، العراق، 2015م .

44- عامر، رضا، كريبع، نسيمة، رواية الأزمة المكتوبة باللغة الفرنسية وإشكالية الترجمة، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، العدد 1، مارس 2009م .

45- عباسة ، محمد ، نشأة الشعر الديني عند العرب وأثره في الآداب الأوروبية ، مجلة حوليات التراث ، العدد 1، جامعة مستغانم ، الجزائر ، 2004م.

46- عبد الرحمان السعدي ، عبد الرزاق ، مقومات العالمية في اللغة العربية وتحدياتها في عصر العولمة ، مجلة آفاق الثقافة والتراث، السنة 16 ، العدد 63 ، قسم الدراسات والنشر والعلاقات الثقافية بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث ، دبي ، الإمارات، أكتوبر 2008م .

47- عبد الرحيم ، محمد ، آسيا جبار... ما بين إرث التقاليد وحرية الرؤية، أزمة

48- الفرانكفونية والاغتراب عن اللغة، جريدة القدس العربي، السنة 26، العدد 8011 ، الثلاثاء 10 فيفري 2015م .

49- بنت عبد العزيز العيسى ، منال ، التعدد اللغوي في الرواية العربية (قضايا ونماذج)، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، المجلد 14 ، العدد 1، الجمعية العلمية لكليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية ، إربد ، الأردن 2017م.

50- عبد المولى ، محمود ، اللغة العربية وتحديات العصر، مجلة الحياة الثقافية ، السنة 30 ، العدد 164، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث ، صفاقس ، تونس ، أفريل 2005م.

51- عدة ، خليل ، سامية بن دريس ، لن أكتب سيرتي الذاتية لأن حياتي مكبلة بالخوف ، جريدة الجزائر الجديدة ، السنة 4 ، العدد 1157 ، الثلاثاء 12 جوان 2012م .

52- عرسان، الرباعي إحسان، والرشدان، وائل منير، إشكالية التواصل مع التراث في الأعمال الفنية، مجلة جامعة دمشق، المجلد 19، العدد 2، 2003م .

53- العرقوبي، محمد، سمات الرواية الجزائرية، جريدة العرب، لندن، السنة 40، العدد 10809، السبت 11 نوفمبر 2017م

54- عزيرو ، سعاد / شرناعي ، البروفيل السيكولوجي للفرد الإرهابي ، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية ، العدد 3، جامعة الشهيد لخضر حمة، الوادي ، الجزائر، ديسمبر 2013م .

55- عزيزي، سعيدة، المقدس بين العادة والمعتقد، مجلة الثقافة الشعبية، السنة 1، العدد 3، أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر ، المنامة ، البحرين، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر، 2008م.

56- عليّان، حسن، الرواية والتجريب، مجلة جامعة دمشق، المجلد 23، العدد 2، 2007م.

57- عليّان ، حسن ، تعدد الأصوات والأقنعة في الرواية العربية ، مجلة جامعة دمشق ، المجلد 24 ، العددين 1 ، 2 ، 2008م .

58- عمارة ، محمد ، الهوية الثقافية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة والتحديات ، مجلة الإسلام اليوم، العد 31 ، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، الرباط، المغرب ، 2015م .

59- بن عمار، الميلود، حين أقارن بين قارئ بالفرنسية وآخر بالعربية في بلد كالجزائر أشعر وكأنني أمام شعبين، جريدة الشروق ، الجزائر ، العدد 4208 ، الأربعاء 27 نوفمبر 2013م .

60- العنزي، سعاد، للرواية الجزائرية خصوصيتها الثقافية المتميزة، جريدة الرأي، إشراقات، شركة مجموعة الرأي الإعلامية، الكويت، العدد 12447، الثلاثاء 30 جويلية 2013م .

61- العيادي، أبو بكر، "فن الفقدان" رواية تنبش المسكوت عنه في الذاكرة الجزائرية ، جريدة العرب ، لندن ، السنة 40 ، العدد 10809، السبت 11 نوفمبر 2017م .

62- العياضي، أحمد، تجليات المقدس الديني في الشعر الجزائري المعاصر– دراسة فنية– مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 19، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف 2، ديسمبر 2014م .

63- القرضاوي، يوسف، قيمة الإنسان وغاية وجوده في ضوء القرآن والسنة، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد 5 ، جامعة قطر، 1991م .

64- قناوي، حمزة، أمين الزاوي: الحداثة ليست غلافا إنما اكتشاف مرآوي للذات وللآخر، جريدة القدس العربي، السنة 26، العدد 7952 ، الثلاثاء 9 ديسمبر 2014م.

65- القيسي، عودة الله، اللغة العربية والعصر، مناقشات، مجلة المعرفة ، العدد 182، 1 أفريل 1977م .

66- المأمون، عمار، رواية تفتح نوافذ حرب التحرير الجزائرية، جريدة العرب، لندن ، ثقافة ، السنة 38 ، العدد 9953 ، الجمعة 19 جوان 2015م .

67- مرتاض ، عبد الملك ، في نظرية الرواية ، بحوث في تقنيات السرد، سلسلة عالم المعرفة، العدد 240 ، د ط ، ديسمبر1998م .

68- مساعدية، لزهر، اللغة الأسطورية في الرواية الجزائرية، مجلة مقاليد، العدد 9، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر ، ديسمبر2015م .

69- مغتات، فريدة، هاجس الهوية والاستعمار في قصة "محو العار" للطاهر وطار، تشريح لجزئيات الأحداث التاريخية في المسار القصصي، جريدة الجمهورية، الجزائر، العدد 5679 ، الإثنين 28 سبتمبر 2015م

70- مغلاوي، محمد، لا يجب ترك السياسي يحسم في المسألة اللغوية، جريدة الشعب، المؤسسة العمومية الاقتصادية، العاصمة، الجزائر، العدد 17188، الاثنين 21 نوفمبر 2016م .

71- مفلاح ، محمد، في خصوصية الرواية الجزائرية، جريدة الجمهورية ، النادي الأدبي ، العدد 6117، الاثنين 27 فيفري 2017م .

72- منزلي، غرابة زكية، المعالجة الدرامية التليفزيونية لظاهرة الإرهاب: دراسة تحليلية، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، العدد 9، جامعة 20 أوت 1955، سكيكدة، الجزائر، 2014م .

73- المهدي، محمد عبد الفتاح، سيكولوجية الدين والتدين، سلسلة الدراسات التربوية والنفسية (5) ، البيطاش سنتر للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر، ط 1 ، 2002م .

74- المودن، حسن، جدل الجسد والكتابة في رواية "أشجار القيامة" للروائي الجزائري بشير مفتي ، مجلة الخطاب ، العدد 4 ، جانفي 2009م .

75- المولهي ، محمد ناصر، آسيا جبار نجمة الجزائر المضيئة تغيب عن سماء العالم ، جريدة العرب ، لندن ، العدد 9823 ، الاثنين 9 فيفري 2015م .

76- أبو النصر، عبد الرحمان، مشروعية استخدام القوة بشأن حق تقرير المصير

وعلاقته بالإرهاب الدولي في ضوء القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية، مجلة جامعة الأزهر بغزة ، سلسلة العلوم الإنسانية ، المجلد 8 ، العدد 1 ، 2006م .

77- النصير، ياسين، الرواية والمكان (2)، سلسلة الموسوعة الصغيرة (195) ، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، العراق ، د ط، 1986م .

78- نعامنة، محمود، من "إينوما-إيليش" إلى ملحمة جلجامش أساطير من بلاد الرافدين (البابلية والسومرية) تفاصيل جديدة أهملها الميثولوجيون، مجلة المجمع، العدد8، مجمع القاسمي للغة العربية وآدابها ، أكاديمية القاسمي ، باقة الغربية (حيفا) ، 2014م .

79- الهلالي، بشرى، محطم "التابوهات" .. وروائي المسكوت عنه ، جريدة الصباح الجديد، مطابع دار الصباح الجديد للصحافة والنشر، بغداد، العراق ، ج 1، السنة 12، العدد 3226، الأربعاء 9 أيلول (سبتمبر) 2015 م .

80- الهلالي، بشرى، محطم "التابوهات" وروائي المسكوت عنه، ج 2، جريدة الصباح الجديد، السنة 12، العدد 3232 ، الأربعاء 16 أيلول 2015م .

81- وسواس، نجاة، السارد في السرديات الحديثة، مجلة المخبر، العدد 8، 2012م.

82- ولد العروسي، الطيب، مأساة التعبير بالفرنسية، الأديب الجزائري مالك حداد بين لغة المقاومة ومقاومة اللغة، العرب الأسبوعي، السبت 17 جانفي 2009م .

83- ياسر، عبد الغني، الملحمة رؤية أدبية مقارنة، مجلة جذور، ج 27 ، مج 11، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية ، 2009م .

84- بن يحي، عباس، تحولات المكون الديني في الشعر العربي، مجلة حوليات التراث، العدد 1، 2004م .

85- يوسف ، فاروق ، الخالدة وجائزتها المثير للجدل، آسيا جبار أخت شهرزاد التي اخترعت لغة الحب، العرب ، لندن، السنة 38 ، العدد 10112 ، الأحد 29 نوفمبر 2015م .

الرسائل و الأطروحات

1 – أحمد العزب، محمد، ظواهر التمرد في الشعر العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه ، جامعة الأزهر، القاهرة ، مصر ، 13 ديسمبر 1976م .

2 – أنطوان، كرم، الرمزية والأدب العربي الحديث، رسالة للأستاذية، جامعة بيروت، بيروت، لبنان، 1947م .

3 – براهمي، نسرين، آليات تحول الشكل الروائي الجزائري مقاربة بنيوية– من خلال نماذج–، مذكرة ماستر، جامعة العربي التبسي، تبسة، الجزائر، 2016 م / 2017م .

4 – بلخامسة، كريمة، إشكالية التلقي في أعمال كاتب ياسين، أطروحة دكتوراه، جامعة مولود معمري، تيزي وزو ، د ت .

5 – بوذراع ، نادية، الحداثة في الشعرية العربية المعاصرة بين الشعراء والنقاد – عبد الوهاب البياتي ومحي الدين صبحي – أنموذجا، مذكرة ماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2007م / 2008م .

6 – بن بوزة ، سعيدة، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي، أطروحة دكتوراه ، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2007م / 2008م .

7 – بوغديري، كمال، الطرق الصوفية في الجزائر الطريقة التيجانية نموذجا، دراسة أنثروبولوجية بمنطقة بسكرة – أطروحة دكتوراه – جامعة محمد لمين دباغين، سطيف، الجزائر، 2014 / 2015م .

8 – بوفضة، هدى، دور الدين في بناء الحضارة في فلسفة أرنولد توينبي – المسيحية أنموذجا – مذكرة ماجستير، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2007م/ 2008م .

9 – بياضي، محي الدين، المجتمع المدني في دول المغرب العربي ودوره في التنمية السياسية، مذكرة ماجستير، جامعة محمد خيضر، بسكرة ، الجزائر2011م / 2012م .

10- جافور المنصوري، حصة، النسوية في شعر المرأة القطرية، مذكرة ماجستير، جامعة قطر، قطر، السعودية، 2013م / 2014م .

11- جبور، أم الخير، الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية دراسة سوسيو نقدية، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، وهران، الجزائر، 2010م/ 2011م .

12- حاج براهيم، كنزة ، التأثيرات الأجنبية في روايات مولود فرعون ، مذكرة ماجستير، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، 2011م / 2012م .

13- حامي، خديجة، السرد النسائي العربي بين القضية والتشكيل روايات "فضيلة الفاروق " أنموذجا، مذكرة ماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 29 / أفريل / 2013م .

14 - حبوشي، بنت الشريف، الفلسفة النسوية من النضال إلى الإبداع، سيمون دوبوفوار نموذجا، مذكرة ماجستير، جامعة وهران 2، وهران، الجزائر، 2014م / 2015م .

15- حبيب، فاطمة الزهراء، ترجمة العناصر الثقافية في الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية، رواية بماذا تحلم الذئاب لياسمينة خضرا، دراسة تطبيقية ، مذكرة ماجستير، جامعة وهران1 أحمد بن بلة، وهران، الجزائر، 2015م/ 2016م .

16- حويلي، نبيل ، أشعار الزواج بمنطقة عزازقة مقاربة نياسية، مذكرة ماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2012م .

17- داود سلوم، سفانة، ظاهرة التمرد في أدبي الرصافي والزهاوي، دراسة تحليلية موازنة ، مذكرة ماجستير، جامعة بغداد، كلية التربية، ابن رشد، بغداد، العراق، 2007م .

18- زروقي، عالية، صورة الآخر في الرواية الجزائرية من سنة 1950م إلى سنة 2010م، أطروحة دكتوراه، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف ، الجزائر، 2017م .

19- زياد محمد سلمان، نادية، تجليات عشتار في الشعر الجاهلي، مذكرة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2015م .

20- سراج، جيلالي، زيارة الأضرحة وأثرها في المعتقدات الشعبية، "ضريح سيدي يوسف الشريف أنموذجا"، مذكرة ماجستير، جامعة ابي بكر بلقايد ، تلمسان، الجزائر، 2014م / 2015م .

21- سعدوني، هند، الأشكال الجديدة للفعل الروائي في الرواية الجزائرية العربية – بحث في الممكن النظري والمنجز التطبيقي – أطروحة دكتوراه، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2015م / 2016م .

22- سلطاني، خديجة الكبرى، تجليات التجريب في الرواية الجزائرية المعاصرة "هوامش الرحلة الأخيرة " لمحمد مفلاح أنموذجا، مذكرة ماجستير، جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر، الجزائر، 2015م / 2016م .

23- شريفي، عايدة، أثر الفرنسي في ثلاثية مولود معمري الروائية "الهضبة المنسية – غفوة العادل، الأفيون والعصا "، مذكرة ماجستير، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، 2012م / 2013م .

24- شيخ، فتيحة، التأثيران الفرنسي والأمريكي في الخطاب الروائي "نجمة"عند كاتب ياسين ، مذكرة ماجستير، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، 2011م / 2012م .

25- صدقي محمد موسى، سامر، رواية السيرة الذاتية في أدب توفيق الحكيم، دراسة نقدية تحليلية، مذكرة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2010م .

26- صفوري، محمد قاسم، شعرية السرد النسوي العربي الحديث، (1980 – 2007)، أطروحة دكتوراه، جامعة حيفا، حيفا، فاسطين، نوفمبر 2008م .

27- عبد الحميد سلمان الضمور، رنا، الرقيب وآليات التعبير في الرواية النسوية العربية، أطروحة دكتوراه، جامعة مؤتة، الأردن، 2009م .

28- عبد الله خليل الضمور، نزار، السخرية والفكاهة في النثر العباسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، أطروحة دكتوراه، جامعة مؤتة، الكرك، الأردن، 2005م .

29 - عثمان، فايزة، ظاهرة العنف في الرواية الجزائرية من 2000 إلى 2013م مقاربة بنيوية تكوينية، مذكرة ماجستير، جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر، الجزائر، 2015م / 2016م .

30- عطية محمد ريحان، محمد، التجربة الاقتصادية الصينية وتحدياتها المستقبلية، مذكرة ماجستير، جامعة الأزهر، غزة ، 2012م .

31-علي سالم العدوان، خالد، المعاني الدينية في شعر شعراء ما قبل الإسلام، مذكرة ماجستير، جامعة مؤتة، 2007م .

32- قاسم محمد محمد سعيد العبادي، خير الدين، السخرية في شعر بشار بن برد، مذكرة ماجستير، جامعة الموصل، بغداد، العراق، 2005م .

33- قرور، لطيفة ، هاجس الراهن في ثلاثية الطاهر وطار الشمعة والدهاليز ، الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي، الولي الطاهر يرفع يديه بالدعاء، مقاربة بنيوية تكوينية، مذكرة ماجستير، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2009م / 2010م .

34- كبير، غنية، حداثة النقد الروائي من خلال أعمال الملتقى الدولي للرواية"عبد الحميد بن هدوقة"، مذكرة ماجستير، جامعة سطيف 2، سطيف، الجزائر، 2013م / 2014م.

35- متلف، آسية، اشتغال الرمز الديني ضمن إسلامية النص رواية بياض اليقين لعميش عبد القادر نموذجا، مذكرة ماجستير، جامعة حسيبة بن بوعلي ، الشلف ، الجزائر، 2006م / 2007م .

36-محمد القطاع، سها، منهج القرآن الكريم في تحقيق السعادة الزوجية، دراسة موضوعية، مذكرة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطن، 2009م .

37- مختاري، فاطمة، الكتابة النسائية أسئلة الاختلاف...وعلامات التحول، مقاربة تحليلية في خصوصية الخطاب الروائي النسائي العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه ، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2013 / 2014م .

38- مضر شيخ يوسف، ميساء، اللغة في الأسطورة بين التأويل والتعليل مقاربة سيميائية للنصوص الأوغاريتية، مذكرة ماجستير، جامعة تشرين، دمشق، سورية ، 2008م / 2009م .

39- بن هدي، زين العابدين، ترجمة الرموز الدينية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" للطاهر وطار – دراسة تطبيقية – مذكرة ماجستير، جامعة أحمد بن بلة، وهران، الجزائر، 2015م / 2016م .

40- يحياوي، لعلى، حماية المقدسيات الدينية عند الدول غير الإسلامية دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجنائي العام –مذكرة ماجستير– جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2009م / 2010م .

الملتقيات

1 – بحري، محمد الأمين، الملتقى الدولي الخامس" السيمياء والنص الأدبي "، مداخلة، سيميائية المسكوت عنه في الرواية الجزائرية من إنتاجية الدال إلى تسويق المدلول روايات الطاهر وطار وأحلام مستغانمي نماذج، محاضرات الملتقى الدولي الخامس "السيمياء والنص الأدبي"، كلية الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، منشورات جامعة محمد خيضر، بسكرة ، الجزائر، 15– 17 نوفمبر 2008م .

2 – بردوس، نادية، السرد وإنيّاته في الرواية القبائلية ، وقائع الملتقى الدولي حول السرديات "أسئلة الهوية في الخطاب السردي"، منشورات المركز الجامعي ، بشار، الجزائر ، يومي 12، 13 نوفمبر 2006م .

3 –حامي ، خديجة ، ازدواجية اللغة والثقافة في روايات آسيا جبار، قراءة في كتاب –

الأصوات التي تأسرني–، عن أشغال الملتقى العالمي حول تجربة الكتابة لدى آسيا جبار، منشورات مخبر تحليل الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 2015م .

4 – سيليني، نور الدين، تيمة الجنس في خطاب الروائي واسيني الأعرج بين الوعي القائم والممكن الزائف سيدة المقام نموذجا، الملتقى الوطني الأول حول : النقد الأدبي الجزائري، منشورات جامعة المسيلة ، 21، 22 ماي 2006م.

5 – شرشار، عبد القادر، بناء الآخر والهناك في الرواية العربية المغاربية ، البحث عن الفردوس المفقود، أشغال الملتقى الدّولي الثاني حول السرديات ، أسئلة الهوية في الخطاب السردي، منشورات المركز الجامعي بشار، الجزائر، يومي 12، 13 نوفمبر 2006م .

المؤتمرات

1 – فرغلي، علاء، الجوانب النفسية للإرهاب المؤتمر الدولي الثالث للمحللين النفسيين العرب حول العنف والإرهاب، منشورات الجمعية المصرية للتحليل النفسي، القاهرة، سفينة بكين النيل، من 31 أكتوبر إلى 2 نوفمبر 2008م .

2 – مروك ، دليلة، تحولات السرد في الرواية الجزائرية المعاصرة ياسمينة صالح أنموذجا منشورات وقائع المؤتمر الدولي الثاني عشر، الرواية العربية في الألفية الثالثة ومشكل القراءة في الوطن العربي، الجزائر 21 ، 22 أوت 2016م ، منشورات مركز جيل البحث العلمي ، لبنان ، طرابلس، فرع أبي سمراء ، د ط ، 2016م .

3 – موافي، عبد العزيز، الخطاب ووجهة النظر مفهومان أساسيان في نظرية السرد، مؤتمر أدباء مصر أسئلة السرد الجديد، الأبحاث، منشورات الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، الدورة 23 ، ط 1، 2008م .

الندوات

1 – خميس، كرم، مأزق الحداثة: نظرة أولية، ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، يوم 13 / 03 / 1998 م.

الأيام الدراسية

1 – بوحالة، طارق، الرواية الجزائرية والنقد الثقافي، اليوم الدراسي الوطني الثالث حول السرد "فلسفة السرد"، منشورات جامعة محمد البشير الإبراهيمي، برج بوعريريج، الجزائر، يوم، 10 أفريل 2016م .

فهرس المحتويات

فهرس الموضوعات

المحتوى	الصفحة
مقدمة.....	أ- هـ
الفصل الأول : مقاربة نظرية تفصيلية لمكونات العنوان	
1- مصطلحات ومفاهيم	07
1- 1-المحظور........	07
1-1-1- المحظور : دراسة لغوية.....	07
1-1-2- المحظور : دراسة اصطلاحية.....	09
1-2- التابو.....	10
1-3- أنواع المحظورات	14
1-4-الرواية.....	15
1-5-المعاصرة.....	16
1-5-1- المعاصرة : دراسة لغوية.....	18
1-5-2- المعاصرة : دراسة اصطلاحية.....	20
2-خصوصية الرواية الجزائرية المعاصرة	23
2-1- اللغة	23
2-2- الآنية والمسايرة الزمانية.....	30
2- 3- الأمانة والمصداقية.....	37
2-4- الروح الجزائرية	39
3-الدين والإبداع الأدبي.....	42
3-1-عموميات في الدين	42
3-1-1- الدين لغة.....	42

3-1-1- 1-عند العرب	42
3-1-1-1-عند الغرب.....	45
3-1-2-الدين اصطلاحا	46
3-1-2-1- عند العرب.....	46
3-1-2-2-عند الغرب.....	50
3-1-3-نشأة فكرة الأديان.....	53
3-1-4-أهم الديانات في تاريخ البشرية	55
3-1-4-1- الحنيفية المسلمة	57
3-1-4-2- الكونفوشيوسية	58
3-1-4-3- الهندوسية (البراهمانية).....	60
3-1-4-4- البوذية	61
3-1-4-5- الزرادشتية.....	62
3-1-4-6- اليهودية	64
3-1-4-7- النصرانية (المسيحية)	65
3-1-4-8- الإسلام	67
3-2-حضور الدين في الأجناس الأدبية	69
3-2-1- الدين ..والأسطورة	70
3-2-2- الدين..والملحمة.....	74
3-2-3- الدين ..والمسرح	78
3-2-4-الدين ..والشعر.....	82
3-2-5- الدين ..والرواية	92
الفصل الثاني **المحظور الديني في السرد الروائي : أبعاد التوظيف وإشكالية العلاقات**	

1-تيمة الدين من منظور الروائي / الكاتب	101
1-1- المنظور الروائي	101
1-2- أنواع المنظور.....	109
1-2-1- الدين من منظور مقدس.....	109
1-2-2- الدين من منظور ساخر.....	115
1-2-3- الدين من منظور ساخط.....	126
1-2-4-الدين من منظور متمرد	131
2- علاقة الدين بهيكل السرد الروائي.....	142
2-1- علاقة الدين بالذات الإنسانية (الفرد).....	142
2-2- علاقة الدين بالإرهاب.....	150
2-3- علاقة الدين بالزواج.....	165
2-4- علاقة الدين بثنائية النجاح/ الفشل.....	179
2-5- علاقة الدين بالمجتمع.....	191
الفصل الثالث **الخطاب الديني بين التقديس والتدنيس في روايات أمين الزاوي وآسيا جبار**	
1-الرواية الجزائرية والمحظور.....	201
1-1- الرواية النسوية الجزائرية والمحظور الديني	209
1-1-1- تجليات المحظور الديني عند مليكة مقدم	213
1-2-الرواية الرجالية الجزائرية والمحظور الديني.....	216
1-2-1- تجليات المحظور الديني عند كما بركاني.....	217
2-المحظورات الدينية بين أمين الزاوي وآسيا جبار.....	220
2-1-قضايا الاختلاف بين أمين الزاوي وآسيا جبار.....	220
2-1-1- الجندر والإبداع الأدبي.....	220
2-1-2- اللغة الروائية	225
2-1-3-المضمون الروائي.....	245
2-1-4-الأسماء المستعارة	253
2-1-5- بيئة الكاتب.....	262

2-2-مستويات المحظور الديني في روايات أمين الزاوي وآسيا جبار.....	267
2-2-1- المحظور الديني العقائدي	268
2-2-2-المحظور الديني المادي.....	271
2-2-2-1- ترك الصلاة	273
2-2-2-2-شرب الخمر وأنواع المسكرات.....	276
2-2-2-3- العلاقات غير الشرعية وذهاب النساء للحمام.....	279
2-2-3-المحظور الديني الأخلاقي	285
2-2-3-1- النفاق.....	286
2-2-3-2- الكذب.....	287
2-3- تدنيس حرمة المقدسات الدينية.....	288
2-3-1- تدنيس قدسية المعتقد الديني	290
2-3-2- تدنيس قدسية الزمان الديني.....	295
2-3-2-1-تدنيس وقت الآذان.....	296
2-3-2-2-تدنيس وقت الصلاة.....	298
2-3-3-تدنيس قدسية المكان الديني.....	299
2-3-3-1-تدنيس المقبرة.....	301
2-3-3-2-تدنيس الكتاب.....	302
2-3-3-3-تدنيس المصلى.....	303
2-3-4-تدنيس قدسية الطقس الديني.....	304
2-3-5-تدنيس قدسية الرمز الديني	305
الخاتمة.....	313
قائمة المصادر والمراجع.....	321
فهرس الموضوعات.....	353
واجهة ملخص الأطروحة.....	
ملخص الأطروحة بالعربية	
ملخص الأطروحة بالفرنسية	
ملخص الأطروحة بالانجليزية	

ملخص البحث

ملخص الأطروحة بالعربية

عالجت هذه الأطروحة، موضوع المحظور الديني في الرواية الجزائرية المعاصرة، انطلاقا من نماذج لأمين الزاوي، وآسيا جبار، وحاولت مقاربة تخوم تجربة سردية روائية مختلفة، وجوس مسارب أهم القضايا التي اختلف فيها الروائيان، لا سيما وأن "أمين الزاوي" يكتب باللغتين العربية والفرنسية، في حين أن "آسيا جبار" كاتبة فرانكفونية لم تبدع إلا باللغة الفرنسية، وقد انطلقت الأطروحة من دراسة لغوية، ودلالية، لأهم المصطلحات المكونة للعنوان، ثم سعت للإطلاع على العلاقة التي تربط بين الإبداع الأدبي – بكل أجناسه – والدين، انطلاقا من الأسطورة، إلى الملحمة، إلى المسرح، إلى الشعر، إلى الرواية، ثم عملت على كشف أهم الزوايا، التي تم من خلالها النظر إلى موضوعة الدين، حيث تم اكتشاف عدة منظورات؛ توزعت بين: التقديس للدين، والسخرية منه، والسخط عليه، والتمرد على مقدساته، كما تم البحث في إشكالية العلاقات التي تقيمها تيمة الدين مع الموضوعات المعالجة في الرواية، حيث تم إذ ذاك بحث علاقة الدين بكل من: الذات الإنسانية، والإرهاب، والزواج، وثنائية الفشل والنجاح، والمجتمع، ثم تعمقنا في البحث عن كيفية تجلِّي المحظور الديني في الروايات المأخوذة كنماذج لهذه الدراسة، وكيف تم تدنيس حرمة المقدسات الدينية فيها، كما حاولنا الوقوف على أبعاد توظيف المحظور الديني في هذه المتون، رامين من وراء كل ذلك؛ معرفة الغاية التي من أجلها يستدعى الروائي الجزائري المعاصر، موضوع المحظور الديني في رواياته، والأسباب الكامنة وراء معالجته لهذا الأخير.

الكلمات المفتاحية: المحظور الديني– الرواية الجزائرية– المعاصرة–أمين الزاوي–آسيا جبار.

Résumé de la Thèse

Cette thèse a discuté le tabou religieux dans le roman algérien contemporain, à partir de l'exemple de deux ècrivains algériens Amin Zaoui et Assia Djebbar et de tenter d'approcher aux différents sujets qui marquent les divergences entre les deux romanciers, notamment que Amin Zaoui écrivait en de langues , tandis que Assia Djebbar n'a réussi que en écrivant seulement en langue française .

La thèse a commencé par une étude linguistique et conceptuelle pour les termes les plus importants, et cherche de découvrir la relation qui relier la créativité littéraire et la religion à partir de la mythologie, de l'épopée, le théâtre, la poèsie, et le roman, et révéler les plus importants angles à travers lesquels on pourrait regarder la religion soit par la sanctification ou par l'ironie ou le mécontentement, et la rébellion .

On a cherché aussi les problèmes relationnels de la valeur de la religion dans les sujets traités dans le roman, et la relation de la religion avec l'être humain, le terrorisme, le mariage, et le dualisme de la rèussite et l'echec, et de la société .

On a étudié également la manifestation du tabou religieux dans les romans pris comme modèles pour cette étude, et comment ces romans a été abusé la religion et d'utiliser les tabous religieux dans ces œuvres littéraires .

Nous avons voulu comprendre les raisons dont l'écrivain ou le romancier algérien moderne cherchait d'exploiter les tabous religieux dans ces œuvres et les fins réelles qu'évoquaient cette tendance intellectuelle .

Les Mots Clés: le tabou religieux – le roman algérien – contemporain– Amin Zaoui – Assia Djebbar .

Abstract

The following thesis handles the subject of what might be religiously prohibited in the Algerian contemporary novel, taking as samples of study Amin Zaoui and Assia Djebbar oeuvres. The boundaries of different narrative experiences have been approached, with a minute examination of the most important questions that have been controversial to the two novelists, knowing that Amin Zaoui writes both in Arabic and French, while Assia Djebbar writes only in French. The thesis is based on a semantic and linguistic study of the most important terms that constitute the title, then probing the relation that links all genres of literary creativity with religion; legends, epics, theatre, poetry, and novels. The thesis uncovers the angles through which the subject of religion has been looked at, and a set of perspectives have been discovered; sanctification, irony, discontent and profanation. Moreover, research has been carried out of the problematic of the religious theme to the subjects handled in the novel, therefore, the relation of religion to the human self, terrorism, marriage, the duality of success and failure and society. We finally searched deeply how religious taboos manifest in the novels taken as samples of study, and how the sacred was profaned in them. We also have tried to cover all the dimensions of employing religious taboos in the oeuvre, in an effort to know the objective of the Algerian novelist to evoke religious taboos, and the reasons behind dealing with them.

Key Words: religious taboo – the Algerian novel – contemporary– Amin Zaoui– Assia Djebbar