رقم القيد:

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Ministère de L'enseignement Supérieur et de La Recherche Scientifique

المركز الجامعي بلحاج بوشعيب عين تموشنت

Centre Universitaire Belhadj Bouchaib-Ain Témouchent

معهد: الآداب و اللغات
قسم: اللغة و الأدب العربي
مخبر: الخطاب التواصلي الجزائري الحديث

أطـروحــة

مقدمة من أجل نيل شهــادة الــدكتــوراه الطّور الثالث LMD

ميدان: لغة و أدب عربي

شعبة: دراسات أدبية

تخصص: لسانيات عامة

من إعداد : ط/ عبد الرحيم بوشاقور

العنوان

لسانيات الخطاب والأنساق الثقافية

- رواية كامارادْ للزّيواني نموذجًا-

ناقش علنا، بتاريخ: 2020/10/22 ، أمام أعضاء لجنة المناقشة المكون من :

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	مؤسسة الإنتماء
عبد القادر بلي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	المركز الجامعي بلحاج بوشعيب عين تموشنت
حبيب بوسغادي	أستاذ محاضر أ	مشرفا ومقررا	المركز الجامعي بلحاج بوشعيب عين تموشنت
هشام خالدي	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان
جلال مصطفاوي	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	المركز الجامعي بلحاج بوشعيب عين تموشنت
امحمد عرابي	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	جامعة أحمد بن بلة وهران (1)
محمد نجيب مرني صنديد	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	المركز الجامعي بلحاج بوشعيب عين تموشنت

السنة الجامعية :1441/1440هـ- 2020/2019 م

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا
يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ
يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ
إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ٩﴾

سورة الزمر، الآية 09.

إهداء

الحمد لله ربّ العالمين

وصلّى الله وسلّم وبارك على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

أهدي ثمرة هذا العمل إلى:

الوالدين الكريمين حفظهما الله ورعاهما

إلى من دعمتني وكانت لي خير سند في الحياة "أم أسيّة إسراء" ألبسها الله ثوب الصّحة

والعافية

إلى جميع شيوخي وأساتذتي نفعنا الله ببركة علمهم.

إلى الأخوات والأصدقاء كلّ باسمه ووسمه

بوشاقور عبد الرحيم

شكر وعرفان

بعد الحمد والشّكر لله عزّ وجلّ على منّه وفضله وكرمه .

فإنّي مدين بهذه الدّراسة لأستاذي المحترم الدّكتور " حبيب بوسغادي" الذي طوى لي الطّريق وشجّعني على السّباحة في هذا اليم ، الذي لولاه لما أحسنت السّباحة ، فكثيراً ما شجّعني وأمدّني بنصائح وإرشادات كانت بمثابة قوّة الدّفع إلى المزيد من البحث والتّنقيب .

كما أتقدّم بالشّكر الجزيل إلى جميع أساتذتي الكرام .

والشكر موصول كذلك للزّملاء عامّة كلّ باسمه ووسمه بقسم اللّغة والأدب العربي بالمركز الجامعي عين تموشنت ، الذين لم يبخلوا عليّ بالتّوجيه والمساعدة طوال فترة البحث .

كما أشكر شكراً جزيلا لجنة المناقشة الذين تشرّفت شخصياً بقبول مناقشتهم هذه الأطروحة وحرصهم على تقويم العوج فيها .

وللجميع من قريب أو من بعيد الذين رافقوني طوال هذا البحث بكلمة حسنة أو بخطوة واحدة فأقول لهم شكراً جزيلاً وجزاكم الله خيراً وجعلنا وإيّاكم من خدّام العلم وأهله .

مقدّمة

عرفت حدود البحث اللّساني تحوّلات كبرى عبر المراحل التّاريخية، فمن لسانيات الجملة إلى لسانيات النّص التي كسرت حدود الجملة، باعتبار النّص أعلى مستوى لدراسة اللّغة، أمّا اليوم أصبحنا في مرحلة تجاوز مستوى النّص أو مستوى أعلى منه وهو الخطاب الذي يُشير إلى أسلوب آخر في إدراك اللّغة.

يُعدّ تناول الخطاب اللّساني جميع جوانبه والزّوايا المحيطة به، من أهم المقاصد والغايات التي يصبو إليها الباحثون والنّقّاد؛ ومن ثمّ فقد توسّع نطاق البحث في لسانيات الخطاب في وقتنا الرّاهن ليشمل جوانب عدّة لم تكن تؤخذ بعين الاعتبار في البحث اللّساني البنيوي، فقد صارت شروط إنتاج الخطاب عناصر جديرة بالدّراسة وأضحت اللّغة ذات أبعاد اجتماعية وسياسية وثقافية وبالتّالي فقد تعدّدت طرائق تناول الخطاب من النّاحية التّركيبية والدّلالية والتّداولية وصولاً إلى البحث في الأنساق الثّقافية، ولم يعد الحديث عن هذه الأخيرة وتناولها عن المستوى الشّكلي والمصرّح به، بل فرض المستوى المضمر حضوره وبسط سلطته على القارئ لينفذ في عالم النّص ويستخرج الأنساق الثّقافية التي يتمّ رصدها بتطبيق إجراءات النّقد الثّقافي، الذي أضحى أبرز الاتّجاهات العلمية في الحركة النّقدية المعاصرة.

نهدف من خلال هذه الأطروحة لتوظيف مفاهيم وإجراءات النّقد لثّقافي على مدوّنة روائية عنوانها رواية **"كاماراڈ" – رفيق الحيف والضّياع –** والتي صدرت في السّنوات الأخيرة لمؤلّفها "الصّديق حاج أحمد" المعروف بـ"الزّيواني"، حيث تُمثّل هذه الرّواية عيّنة من روايات كثيرة ظهرت فيها ملامح وسمات الرّواية التّجديدية التي لم تعد عبارة عن تقنيات سردية فقط، بل صارت خطاباً ثقافياً يحمل خلف بنائه اللّغوي تمثيلاتٍ وأنساقٍ ثقافيةٍ.

إنّ اختيارنا لهذه المدوّنة الرّوائية بالذّات دون غيرها من أشكال الكتابة أو الرّوايات، يرجع أوّلاً إلى كون الرّواية أرحب فضاءً وأوسع نطاقاً للباحث الذي يسعى لرصد الأنساق الثّقافية وثانياً إلى كون رواية "كاماراڈ" رواية صحراوية بامتياز فتحت عالماً جديداً غير مطروق

في الرّواية العربية وهو العمق الإفريقي أو إفريقيا ما وراء الصحراء، متناولة همّاً من همومه وهو فكرة الهجرة غير الشّرعية ورؤية الخلاص في الفردوس الأوروبي، مع الإشارة إلى بعض الأعمال الرّوائية القليلة من كتّاب أفارقة أرتيريين ونيجيريين كتبوا عن إفريقيا ولكن بنطاق محلّي لا عربي لا يتجاوز حدود دولتهم.

وقد تناولنا هذه الرّواية، مستندين في ذلك إلى مجموعة من الأسئلة المنهجية والمعرفية:

- إلى أيّ مدى ظهر دور النّقد الثّقافي في قراءة هذه الرّواية؟
- ماذا عن النّقد الثّقافي والنّقد الأدبي؟ وكيف يُمكن استغلالهما في قراءة الخطاب؟
- ماهي الأنساق الثّقافية التي يستحضرها البناء اللّغوي لرواية "كامارادْ"؟
- هل استطاع النّقد الثّقافي أن يُمكّننا من فهم نوعي ومعمّق لهذا الخطاب الرّوائي من شتّى الجوانب والزّوايا؟

أمّا دوافع الباحث في اختيار هذا الموضوع، فهي تعود إلى عدّة أسباب أهمّها:

- محاولة التّقرّب أكثر من طروحات النّقد الثّقافي وتجريب أدواته، على اعتبار أنّه الممارسة النّقدية التي أضحت تُسيطر على الواقع الرّاهن.
- الرّغبة العلمية الملحّة في اختبار الباحث قدرته على رصد الأنساق الثّقافية، خاصّة أنّ هذه الأخيرة تتطلّب إعمال الفكر.
- المساهمة في مجال النّقد الثّقافي بتقديم نموذج تطبيقي في رصد الأنساق الثّقافية، خاصّة بالنّسبة لطلبة اللّيسانس والماستر والدّكتوراه وحتّى الباحثين.

ولسنا ندّعي أنّنا أوّل من ثوّر هذه الرّواية وتناولها من وجهة النّقد الثّقافي، وإنّما هناك دراسات يُمكن الإشارة إليها – رغم قلّتها – وهذه الدّراسات هي في الأغلب عبارة عن بحوث ماستر نظراً لكون الرّواية حديثة عهد بالظّهور، نذكر منها:

– البحث الموسوم: صورة الرّجل الأسود في رواية "كاماراڈ" – رفيق الحيف والضّياع – لهطّال هشام من جامعة محمد خيضر بسكرة والتي نوقشت سنة 2017/2016 حيث تحدّث فيها صاحبها عن تمظهرات الشّخصية الإفريقية في رواية "كاماراڈ" وكيف أثّث لها "الصّديق حاج أحمد".

– الدّراسة الثّانية الموسومة: جماليات المكان في رواية "كاماراڈ" – رفيق الحيف والضّياع للطّالبتين "بن هاشم يمينة" و"يعيشاوي حنان" من جامعة أحمد دراية بأدرار والتي نوقشت سنة 2017/2016 والتي قدّمت من خلالها الطّالبتان دراسة تطبيقية حول المكان، نظراً لكون المكان يحتلّ دوراً بارزاً، وبعض الحصص واللّقاءات التي عقدها منشّطون من قنوات مختلفة مع مؤلّف الرّواية "الصّديق حاج أحمد"، نذكر منها:

– حصّة "لقاءات تحتفي بكاماراڈ" بثّت على القناة الثّالثة بتاريخ 15-03-2017 أجراها "محمد كاديك" مع مؤلّف الرّواية "الصّديق حاج أحمد" والحصّة متوفّرة عبر الموقع الإلكتروني:

https://www.youtube.com/watch?v=bc3-UqFBAys

– لقاء أجراه "رشدي رضوان" مع "الصّديق حاج أحمد" على هامش أقلام الصّالون الجزائري سنة 2016 والمقابلة متوفّرة عبر الموقع الإلكتروني:

https://www.youtube.com/watch?v=wl01_R0XmYc

– حصّة أجرتها "لينا صالح" مع "الصّديق حاج أحمد" في قناة France 24 بعنوان " الرواية العربية تغافلت عن الجوار الإفريقي والحصّة كاملة متوفّرة عبر الموقع الإلكتروني:

https://www.youtube.com/watch?v=5YaZctDJVgk

بناءً على ما ذُكر فقد اختلف عملنا عن بقية الدّراسات الآنفة الذّكر، كوننا قاربنا الرّواية من وجهة النّقد الثّقافي ومحاولة منّا رصد أهمّ الأنساق الثّقافية؛ على إثر ذلك عزمنا على أن نقسّم بحثنا إلى ثلاثة فصول كلّها تطبيقية ما عدا الفصل الأوّل الذّي يحوي شقّين أوّلهما نظري والآخر تطبيقي بالإضافة إلى مدخل وخاتمة.

أمّا المدخل فخصّص لبيان وتوضيح المقصود من النّقد الثّقافي والأنساق الثّقافية، على اعتبار أنّ الهدف المراد من هذه الأطروحة هو رصد الأنساق الثّقافية بأداة تُدعى النّقد الثّقافي وبالتّالي لا يُمكن تحقيق الغاية والوسيلة مُبهمة ومن ثمّ وجب أوّلاً إزالة اللّبس عن المصطلحين عملاً بقاعدة ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب.

أمّا الفصل الأوّل فموسوم "خطاب العتبات في رواية "كاماراڤ" وينهض على قسمين: أوّلهما نظري خصّص للحديث عن الرّواية الجزائرية بدءًا من مراحلها التّأسيسية والكتابات الأولى وصولاً إلى الوقت الرّاهن أين أضحت الرّواية الجزائرية خطاباً ثقافياً تتمثّل في صفحاتها قضايا وثيمات معاصرة كالعنف والاختلاف والهجرة، أمّا الجانب الثّاني التّطبيقي فهو يُعدّ مدخلاً عامّاً لرواية "كاماراڤ" – النّموذج التّطبيقي لهذه الأطروحة- أُفْرِدَ لتناول العتبات البارزة في رواية "كاماراڤ" كعتبة الغلاف والتّصدير وعناوين الفصول، فلا يُمكن أن تُكوّن صورة عمّا بالدّاخل إذا لم تمرّ على العتبات.

أمّا الفصل الثّاني فعنونّاه: "خطاب الأنساق الثّقافية المركزية في رواية "كاماراڤ"، قُسّم كذلك إلى قسمين، خصّص القسم الأوّل لتناول الأنساق المركزية الموضوعية، حيث إنّ الرّواية تناولت تيمة الهجرة أي هجرة الأفارقة من ديارهم إلى أوروبا مشخصّة الأسباب والواقع والمآلات، رصدنا كلّ ذلك من خلال أنساقٍ ثقافية يجدها القارئ مبثوتة في متن البحث.

أمّا القسم الثّاني فيتحدّث عن خطاب الأنساق المركزية الأدبية، رصدنا فيه الجديد في رواية "كاماراڤ" من النّاحية الأدبية، على اعتبار أنّ الرّواية فتحت فضاء الصّحراء على باقي العوالم الأخرى التي صارت مستهلكة ومستنسخة، ضف إلى ذلك أنّ الكاتب وجّه بوصلته إلى العمق الإفريقي أين تفطّن لهذا الجوار غير المحروث في الرّواية العربية.

أمّا الفصل الثّالث فموسوم "خطاب الأنساق الهامشية في رواية كاماراڤ" وخصّصناه للحديث عن الأنساق التي أتت عرضاً في الرّواية، إذ معلوم أنّ كاتب الرّواية "الصّديق حاج أحمد" ابن الصّحراء ابن الرّمل والطّين ومن ثمّ فقد بذل الرّوائي جهداً في التّنقيب عن العادات والتّقاليد الخاصّة

بأهل الصّحراء من حيث المأكل والمشرب والملبس والمعجم اللّغوي وظّفها ليُحقّق تفرّداً وتميّزاً في روايته.

اتّبعنا في تناول حيثيات هذه الخُطاطة وعناصرها المنهج الوصفي، حيث رحنا نرصد البنى اللّسانية ذات محمولات ثقافية بوصفها أنساقاً قابلة للتّأويل الثّقافي أوّلاً، ثمّ بعد ذلك حاولنا الجمع بين هذه الأنساق لتكوين قراءة ثقافية نوعية لهذه الرّواية. وقد اعتمدنا في بلورة عناصر هذا البحث على مصادر أساسية دار في فلكها الجانب النّظري والجانب التّطبيقي، ومن المراجع التي اتّكأنا عليها في الشّق الأوّل:

- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل النّاقد الأدبي – إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً.
- آرثر إيزابرجر، النّقد الثّقافي – تمهيد مبدئي للمفاهيم الرّئيسية، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بيسطاويسي.
- عبد الله الغدامي، النّقد الثّقافي – قراءة في الأنساق الثّقافية العربية.

أمّا الشّق الثاني فقد اعتمدنا فيه على رواية "كامارادْ"؛ وهذا لا يعني أنّ البحث أنجز في ظروف سهلة ميسورة، فقد اعترض سبيلنا جملة من العقبات نذكر منها على وجه الخصوص الحجم الكبير للرّواية، ممّا يُصعّب عملية رصد الأنساق الثّقافية.

بقي أن نتقدّم بالشّكر الجزيل إلى من كانوا يرعون هذا البحث ويخصّونه بالاهتمام والتّصحيح حتّى استوى على سوقه، وأخصّ بالذّكر أستاذي الفاضل "حبيب بوسغادي" الذي لم يبخل علينا بالاقتراحات والتّقويمات وجميع أساتذة اللّغة العربية بالمركز الجامعي "بلحاج بوشعيب" عين تموشنت، فللجميع أقول" جزاكم الله خيراً، وفي الأخير ما عسانا إلّا أن نُفوّض عملنا إلى ربّ العالمين، فإن بلغ غايته من الصّواب فبتوفيق من الله وحده فلك الحمد والشّكر يا ربّ العالمين وإن أخطأت فمن نفسي ولا حول ولا قوّة إلّا بالله وحسبي حسن نيّتي والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً.

عبد الرحيم بوشاقور

2019/10/16

مدخل

النّقد الثّقافي -الأنساق الثّقافية-

قراءة في المصطلح والخصوصية

1- النّقد الثّقافي والنّسق الثّقافي
2- قضايا في مشروع النّقد الثّقافي
3- الأسس والحواضن المعرفية للنّقد الثّقافي
4- سمات وخصوصيات النّقد الثّقافي
5- اسهامات الغذامي في النّقد الثّقافي

توطئة:

توسّعت دائرة الأدب مع نهاية القرن العشرين، فلم يعد بالشّكل الذي ألفناه وعهدناه في المدارس والجامعات، ذلك أنّ الأدب بطبيعته الجمالية انفتح على مختلف الفنون الأخرى كالرّقص والموسيقى والرّسم والنّحت والعمارة، فضلاً عن تداخله مع وسائل الاتّصال الحديثة كالحاسوب الذي بات يُقدّم لمستعمليه مادّة مسموعة ومقروءة في آن واحد وظهور أشكال تعبير فنّية جديدة لفظية وبصرية، تُنتجها فئات مهمّشة لقيت ترحاباً واسعاً وتأثيراً في مختلف الفئات الاجتماعية كالأغاني الشّبابية والمسلسلات التّلفزيونية والإعلانات الإذاعية وهتافات المتظاهرين.

أصبح تذوّق الأدب والإفادة منه مرهوناً بإلمام القارئ بهذه المعارف والعلوم، فالأدب الذي حدثت له كلّ هذه التّحوّلات صار لا يُفهم في ظلّ النّقد الأدبي الذي سيطر على ساحة النّقد فترة من الزّمن نظراً لمحدودية أدوات هذا الأخير من جهة ومن جهة أخرى فإنّ هذا الأدب المنفتح أضحى غنيّاً بالتّقنيات والدّلالات التي لم يستطع النّقد الأدبي الإحاطة بها ؛ كلّ هذه الظّروف والحيثيات حتّمت على النّقاد التّفكير في نوع آخر من النّقد يستجيب لكلّ هذه الظّروف والشّروط والمحدّدات، فظهر ما بات يُعرف بالنّقد الثّقافي الذي يملك على حسب المدافعين عنه مفاتيح الإنتاج العربي الحديث ويستطيع من خلال انفتاحه على مختلف المعارف والعلوم أن ينتقل بسلاسة من القراءة الجمالية إلى القراءة الثّقافية التي تُعاين الخطاب من مختلف الزّوايا والوجهات، سنُحاول من خلال هذا المدخل أن نُشير إلى بعض الجزئيات والمفاهيم المتعلّقة بالنّقد الثّقافي والأنساق الثّقافية.

1–النّقد الثّقافي والنّسق الثّقافي

1–1– مفهوم النّقد الثّقافي*:

استنفذ النّقد الأدبي كلّ مسوّغات وجوده أمام التّغيّرات الكثيرة التي حدثت للأدب، ما دفع بالنّقاد إلى تبنّي النّقد الثّقافي الذي يقرأ الخطابات في ضوء الأنساق الثّقافية وقد عُرّف بتعريفات نُشير إلى أبرزها:

يربط "ميجان الرويلي" و"سعد البازعي" النّقد الثّقافي بالثّقافة حيث يُعرّفانه بقولهما: النّقد الثّقافي «كما يوحى اِسمه، نشاطٌ فكريٌّ يتّخذ من الثّقافة بشموليتها موضوعاً لبحثه وتفكيره ويُعبّر عن مواقف إزاء تطوّراتها وسماتها»[1]، ما يُلاحظ على هذا التّعريف أنّه عامٌّ وفضفاض، فما ذكره "ميجان الرّويلي" و"سعد البازعي" هو اشتغال بالثّقافة وهناك فرق بَيِّنٌ بين الاشتغال بالثّقافة والنّقد الثّقافي في حدّ ذاته، فليس مُجرّد التّحدّث عن شأن ثقافي هو ما يجعل الخطاب نقداً ثقافياً وليس بالضّرورة أن يكون كلُّ من كتب عن قضيّة فقهيّة أو أُصولية صار فقيهاً أو أصولياً.

كما عرّفه "أرثر أيزابرجر Arthur Asa Barget " قائلاً: «النّقد الثّقافي نشاط وليس مجالاً معرفياً خاصّاً بذاته، كما أنّ نقّاد الثّقافة يُطبّقون المفاهيم والنّظريات على الفنون الرّاقية والثّقافة

*يقدّم أرثر إيزابرجر في كتابه النّقد الثّقافي "تمهيد مبدئي للمفاهيم الرّئيسية" بطاقة جغرافية موسّعة ومفصّلة لقائمة المشتغلين بالنّقد الثّقافي، حيث يذكر أنّه ظهر «في فرنسا "رولان بارت"، "كلود ليفي شتراوس"، "ميشيل فوكو"، "لويس التوسير"، "جاك لاكان"، "إيميل دوركايم"، "جاك دريدا"، "بيير بورديو"، "أندريه بيزيه"، "أ. ج جريماس" وفي روسيا كلٌّ من: "باختين"، "فيجتوسكي"، "فلاديمير بروب"، "إس. أينشتين"، "يوري لوتمان" و"ڤيكتو شكولڤيسكي"، وفي ألمانيا: "كارل ماركس"، "ماكس ڤيبر"، "يورجين هابرماس"، "ثيودور أدورنو"، "ولتر بنيامين"، "ماكس هوركهايمر"، "هربرت ماركيوز"، "هانز جورج حادامر" و"برتولت بريخت" وفي الولايات المتحدة الأمريكية نجد: "س. غس بيبرس"، "نعوم تشومسكي"، "ڤيبر شارمان" و"رومان جاكبسون"، "فيكتور تيرنر، "كليفورد جرتيز" فريدريك جيمسون"، أمّا في كندا فنجد: "ميشيل ماكلون"، "إتش. أنيس" و"نورثرب فراى"، بينما نجد في إنجلترا كلّ من: "رايموند وليامز"، "ستيوارت هول"، "لودفيج فتجنشتين" و"ريتشارد هوجارت"، "ماري دوجلاس"، "وليم إمبسون"، وفي سويسرا كل من: "فرديناند دي سورير" و"كارل يونج"، وفي النّمسا: "سيجموند فرويد" و"هرت هرتزج"، وفي إيطاليا: "أنطونيو جرامشي" و"أمبرتو إيكو"». يُنظر: أرثر أيزابرجر، النّقد الثّقافي – تمهيد مبدئي للمفاهيم الرّئيسية – تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، ط1، 2003، ص 35، 36 بتصرّف.

[1]ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل النّاقد الأدبي – إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط3، 2002 ، ص 305.

الشّعبية والحياة اليومية وعلى حشد من الموضوعات المرتبطة وهو مُهمّة مُتداخلة، مُترابطة، مُتجاورة ومُتعدّدة، كما أنّ نقّاد الثّقافة يأتون من مجالات مختلفة ويستخدمون أفكاراً ومفاهيم متنوّعة»[1].

فالنّقد الثّقافي نقد منفتح على مختلف العلوم والمعارف الإنسانية كالتّحليل النّفسي والنّظرية الماركسية وعلم العلامات وعلميْ الاجتماع والأنثروبولوجيا، وهو بذلك يصوغ مقولاته النّظرية وأدواته الإجرائية، فهو «لا يدور حول الفن والأدب فحسب، وإنّما حول دور الثّقافة في نظام الأشياء، بوصفه دوراً يتنامى في أهمّيته ليس لما يكشف عنه في الجوانب السّياسية والاجتماعية فقط، بل لأنّه يُشكّل كذلك النُّظم والأنساق والقيم والرّموز ويصوغ وعينا بها»[2] وهذا ما جعل المنشغلين بمجال النّقد الثّقافي يختلفون في الانتماءات المعرفية.

أمّا "عبد الله الغذامي"* فيعتبر النّقد الثّقافي «فرعاً من فروع النّقد النّصوصي العام ومن ثمّ فهو أحد علوم اللّغة وحقول (الألسنية) معنيٌّ بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثّقافي بكلّ تجلّياته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسّساتي وما هو كذلك سواء بسواء من حيث دور كلّ واحد منها في حساب المستهلك الثّقافي الجمعي، وهو لذا معنيٌّ بكشف لا الجمالي، كما هو شأن النّقد الأدبي وإنّما همّه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي»[3].

---

[1] يُنظر : أرثر أيزابرجر، النّقد الثّقافي "تمهيد مبدئي للمفاهيم الرّئيسية"، المرجع السابق، ص 30، 31 بتصرّف

[2] يُنظر: حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النّقد الثّقافي المقارن، دار الاختلاف، الجزائر، ط1، 1428هـ / 2007م، ص 15 بتصرّف.

* محمد عبد الله الغذامي وجه بارز للثّقافة والفكر العربيين في مرحلتهما الجديدة، مرحلة التّساؤلات الكبرى حول الهوية العولمة والتّعايش والحوار بين الحضارات، من قرية عُنيْزة من قرى المملكة العربية السّعودية، له مجموعة من الكتب نذكر منها: "الموقف من الحداثة" سنة 1987، تناول فيه قضايا متعدّدة من جملتها الموقف من الحداثة، ط2، 1992م، القصيدة والنّص المضاد، ط1، 1994، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ط2، 2005، الثّقافة التّلفزيونية سقوط النّخبة وبروز .....، أمّا الكتاب الذي أصّل وطرح فيه مشروع النّقد الثّقافي فهو كتاب "النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافية العربية"، 2005.
يُنظر: عبد الرحمن بن إسماعيل السّماعيل، الغذامي النّاقد "قراءات في مشروع الغذامي النّقدي"، كتاب الرّياض، مؤسسة اليمامة الصّحفية، الرّياض، السّعودية، العدد، 97، 98، ديسمبر 2001، يناير 2002، ص، ص، 15، 30، بتصرّف

[3] عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي "قراءة في الأنساق الثّقافية العربية"، المركز الثّقافي العربي، المملكة المغربية، الدار البضاء، بيروت، لبنان، ط3، 2005، ص 83، 84.

إنّ التّعامل مع النّص من منظور النّقد الثّقافي يعني جعله علامة ثقافية تُقرأ في ظلّ السّياقات المختلفة، حتّى نكشف عن المُضمرات التي امتصّها النّص، ويُلخِّص هذا المعنى "جون ستوروك John Struck" في صورة مبسّطة بقوله: «فالزّهرة التي تنمو وسط الصّحراء لتتفتّح ثمّ تذوي من دون أن يراها أو يشمّ رائحتها أحد، لا يُمكن أن تكون علامة، لأنّها لم تتخطّ مرحلة "الدّال" إلى "مدلول" ليُحقّقا معاً معنى أو دلالة، فإذا ما توافر للزّهرة من يضُمّها إلى زهور أخرى في إكليل ويُرسلها إلى صديق فقد عزيزاً عليه، تحوّلت إلى علامة تحمل رسالة أو دلالة أو معنى»[1]، لذا من أصول وقواعد هذا النّقد أن يستفيد من مناهج التّحليل المعرفية، كالتّأويل ودراسة الخلفية التّاريخية.

من خلال ما تمّ ذكره يُمكن اعتبار النّقد الثّقافي مظلّة كبيرة تحوي مُختلف التّيارات النّقدية، ما دفع بدعاته إلى أن يروا فيه الحل السّحري لجميع المشكلات التي وقع فيها النّقد الأدبي وعجز عن سدّ ثغرتها.

1-2- مفهوم الأنساق الثّقافية

يُعتبر النّسق الثّقافي (أو الأنساق الثّقافية) من المصطلحات المجاورة للنّقد الثّقافي، تولّد من التقاء مفهوم النّسق مع مفهوم الثّقافة «ويتعذّر بالضّبط تحديد اللّحظة التي وُلد فيها هذا المفهوم ولكن ما هو في حكم المؤكّد أنّ هذا المفهوم من نتاج حقلين أساسيين هما الأنثروبولوجيا والنّقد الحديث»[2]، ومن أبرز تعريفات النّسق الثّقافي نذكر ما يلي:

يُعرِّف "عبد الفتاح أحمد يوسف" الأنساق الثّقافية بأنّها «قوانين/ تشريعات أرضية من صُنع الإنسان في مقابل التّعاليم السّماوية التي أنزلها الله تعالى في الأديان، وضعها الإنسان لضبط نفسه ولتصريف أموره في الحياة، وهي تُعبّر عن تصوّر الإنسان القديم لما ينبغي أن تكون عليه الحياة»[3]،

---

[1] عبد العزيز حمودة، الخروج من التّيه "دراسة في سلطة النّص"، عالم المعرفة، المجلس الوطني للفنون والآداب، الكويت، ع 298، رمضان 1424هـ / نوفمبر 2003م، ص 259، 260.

[2] نادر كاظم، تمثيلات الآخر "صورة السّود في المتخيّل العربي الوسيط"، دار الفارس، عمّان، الأردن، ط1، 2004، ص 92.

[3] عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثّقافة – فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثّقافة، منشورات الاختلاف، الجزائر، العاصمة، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 1431، 2010، ص 150، 151.

فالأنساق الثّقافية هي العناصر المترابطة والمتفاعلة التي تخصُّ المعارف والمعتقدات والأخلاق وكلّ المقدّسات والأعراف.

ويُعرّفها "ضياء الكعبي" في سياق آخر بأنّها «نُظُم (systèmes) بعضها كامن وبعضها ظاهر في أيّ ثقافة من الثّقافات وتتفاعل في هذه النُّظُم العرق، والدين، والأعراف الاجتماعية، والقيود السّياسية، والتّقاليد الأدبية، والطّبقة، وعلاقات السّلطة التي تُحدّد المواضيع الفاعلة للذّوات، وهذه النُّظُم ذات صلة وثيقة بإنتاج الخطاب الإبداعي والفكري وطرائق تلقّيه»[1]، فالتّعريف يُوسّع من مفهوم الأنساق الثّقافية ليجعل منها نظاماً عامّاً شاملاً تتفاعل فيه العادات والتّقاليد والأعراف وهي تُؤثّر على طرائق إنتاج الخطابات وتلقّيها.

ويُعرّفها "عبد الفتاح كليطو" بأنّها «مواضعة (اجتماعية دينية أخلاقية) تفرضها في لحظة معيّنة من تطوّرها – الوضعية الاجتماعية – والتي يَقْبَلُهَا ضمنياً المؤلّف وجمهوره»[2]، فالنّسق الثّقافي بهذا المعنى ليس له وجودٌ مستقلٌّ يُلمَحُ ويُلحَظُ وإنّما تكفي معرفته لكونه يدفعنا لنذعن ونقبل بأمرٍ معيّنٍ.

أمّا "الغذامي" فيُعرّف الأنساق الثّقافية بأنّها: «هي أنساق تاريخية أزليّة ولها الغلبة دائماً وعلامتها هي اندفاع الجمهور إلى استهلاك المنتوج المنطوي على هذا النّوع من الأنساق»[3] فالأنساق الثّقافية بهذا المعنى مُعرّفة باعتبار وظيفتها لا باعتبار وجودها المجرّد، وقد خصّص "الغذامي" كتابه "النّقد الثّقافي" (قراءة في الأنساق الثّقافية العربية) ليُبيّن ما للأنساق من تأثير في الذّهن الاجتماعي والثّقافي.

وفي ضوء ما تقدّم يُمكن القول أنّ للنّسق الثّقافي جانب مزدوج، فهو يعمل على استيعاب وفهم وتفسير التّجربة الإنسانية، بحيث يُقدّم معنى للعالم والحياة ومن جانب آخر يُمثّل الوظيفة التّحكّمية فيسلوك الأفراد.

---

[1] ضياء الكعبي، السّرد العربي القديم "الأنساق الثّقافية وإشكاليات التّأويل"، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، ط1، 2005، ص 22، بتصرف.

[2] عبد الفتاح كليطو، المقامات "السّرد والأنساق الثّقافية"، تر: عبد الكبير الشّرقاوي، دار توبقال، ط2، الدّار البيضاء، المغرب، 2001، ص 08.

[3] عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي "قراءة في الأنساق الثّقافية العربية"، المرجع السابق، ص 79.

1-3- موقع النّسق الثّقافي في مشروع النّقد الثّقافي:

تُعدّ الأنساق الثّقافية آلية من آليات الهيمنة والتّحكّم في السّلوك العام والممارسات الاجتماعية والعمليات النّفسية، فالحديث عن الأنساق الثّقافية وحدود علاقتها «بالنّقد النّسقي (catigorical criticism) بتعدُّدية مفاهيمه واصطلاحاته: النّقد المعرفي، والنّقد الحضاري، والنّقد الثّقافي»[1] هو في الحقيقة حديثٌ عن عملة ذو وجهين، فلا يُمكن فهم الأنساق الثّقافية إلّا بالتّعريج على نشاط النّقد الثّقافي الذي يُعنَى بتوسيع دائرة فهم الخطابات والنّصوص ليجعل منها ثقافة بأكملها.

ومن ثمّ فإنّ هذه النّصوص والخطابات لا تُقرأ لذاتها ولا لجمالياتها وإنّما تُعامل بوصفها حاملة لنسقٍ أو أنساقٍ مُضمرة، ولذلك يُمكن اعتبار «مفهوم النّسق المضمر في نظرية النّقد الثّقافي بوصفها مفهوماً مركزياً»[2]، فالهدف الرّئيسي للنّقد الثّقافي كونه «يتّجه إلى كشف حيل الثّقافة في تمرير أنساقها تحت أقنعة ووسائل خفيّة وأهمّ هذه الحيل هي "الحيلة الجمالية" التي من تحتها يجري تمرير أخطر الأنساق وأشدّها تحكُّماً فينا»[3] وفي سلوكاتنا.

بناءً على كلّ ما ذُكر يُمكن القول أنّ مهمّة النّاقد الثّقافي أن يعمد إلى مقاربة الخطابات في ضوء رؤية ثقافية شاملة، إن اجتماعياً وإن اقتصادياً وإن سياسياً وإن نفسياً وبالتّالي «فإنّ النّقد الثّقافي هو ممارسة نقدية للنّص الأدبي»[4]وهو تيار نقدي جديد موضوعه النّسق الثّقافي، والنّسق الثّقافي من الرّكائز التي تُميّز مشروع النّقد الثّقافي.

---

[1]يوسف محمد عليمات، النّقد النّسقي "تمثيلات النّسق في الشّعر الجاهلي"، دار الأهلية، عمان، الأردن، ط1، 2015، ص 07.

[2]عبد الله الغذامي وعبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، دار الفكر، دمشق، سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، ربيع الأوّل 1425هـ/ مايو 2004، ص 30.

[3]حفناوي رشيد بعلي، مسارات النّقد ومدارات ما بعد الحداثة في ترويض النّص وتقويض الخطاب، دار دروب، عمان، الأردن، ط1، 2011، ص 155.

[4]إسراء حسين جابر، النّقد الثّقافي بين الرّيادة والتّنوير – رؤية فلسفية – ، مجلة الفلسفة، مكتب الأثير، العراق، ع15، تموز 2017، ص 31.

2–قضايا في مشروع النّقد الثّقافي:

2–1 سؤال المنهج:

تُثير قضيّة المنهج المُتّبع أسئلة كثيرة لدى النّقاد، ومن الواجب الحديث في هذا السّياق عن علاقة النّقد الثّقافي كنشاط معرفي بالمنهج الذي يتّبعه، وهل للنّقد الثّقافي منهجٌ واضحُ وجليّ الأدوات؟ أم أنّه يستعمل أدواتٍ مُتعدّدة المصادر والمرجعيات؟.

توزّعت الآراء في هذه المسألة بين مؤيّد ومعارضٍ لوجود المنهج، فهذا "فنسنت ليتش Vincent Leach" يرى أنّ النّقد الثّقافي «يستخدم المعطيات النّظرية والمنهجيّة في السّوسيولوجيا والتّاريخ والسّياسة والمؤسّساتية، من دون أن يتخلّى عن مناهج التّحليل الأدبي النّقدي»[1]، فهذا التّصريح فيه دلالة على أنّ النّقد الثّقافي لم يأتي ليُلغِيَ مقولات النّقد الأدبي إلغاءً تامّاً، بل سيستفيد من أغلبها في تحليلاته؛ وهو الرّأي الذي يوضحه عبد الله الغذامي بقوله: «إنّ النّقد الثّقافي لن يكون إلغاءً منهجياً للنّقد الأدبي، بل إنّه سيعتمد اعتماداً جوهرياً على المنجز المنهجي الإجرائي للنّقد الأدبي وهذه أولى الحقائق المنهجيّة التي يجب القطع بها»[2].

فالقراءة الجمالية لا يُمكن الاستغناء عنها ويُمكن اعتبارها من أولى أولويات واهتمامات النّقاد الثّقافيين، إذا ما أفادتنا في كشف مُضمرات الخطاب ولكن المشتغلون بالنّقد الثّقافي لا يقتصرون على القراءة الجمالية وفقط، بل يتجاوزونها إلى قراءة أخرى هي القراءة الثّقافية، تُعاين النّص من منظور ثقافي مُتحرّك وليس من منظور جمالي وفقط.

وعلى العكس من ذلك من الآراء التي تَصُبُّ في دائرة من يرى أنّ النّقد الثّقافي لا يتّكئ على منهج واضح ومُستقلٍ رَأْيُ "صلاح قنصوة"، إذ يقول: والنّقد الثّقافي «ليس منهجاً بين مناهج أخرى أو مذهباً أو نظرية، كما أنّه ليس فرعاً أو مجالاً مُتخصّصاً من بين فروع المعرفة ومجالاتها، بل هو ممارسة أو فاعلية تتوفّر على درس كلّ ما تُنتجه الثّقافة من نصوص، سواء كانت

[1] حفناوي رشيد بعلي، مسارات النّقد ومدارات ما بعد الحداثة في ترويض النّص وتقويض الخطاب، المرجع السابق، ص 149.
[2] عبد الله الغذامي وعبد النّبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، المرجع السابق، ص 21.

مادّية أو فكرية، وبعبارة أخرى لا يُمارس النّقد الثّقافي عمله وكأنّه خطاب مُتخصّص مثل الخطاب الفلسفي أو السّياسي أو الاقتصادي»[1]، فالنّقد الثّقافي حسب هذا القول لا يعتمد منهجاً واحدا كما هو ظاهر ومتبدٍّ في المناهج النّصّانية وعلى رأسها البنيوية؛ وما يزيد هذا الرّأي قوّة وحجّة ما جاء على لسان "ميجان الرويلي" و"سعد البازعي"، حيث يذكران أنّ النّقد الثّقافي «لم يتطوّر كمنهج في البحث أو لم يتبلور على شكل تيارٍ ذي سمات واضحة، وإنّما ظلّ نشاطاً عائماً، تدخل تحت مظلّته ألوانٌ مختلفة من الملاحظات والأفكار والنّظريات»[2].

هناك من النّقاد من يصفه بأنّه يُعاني من غياب المنهج، حيث يرى "عبد النّبي اصطيف" أنّ هذا النّقد الجديد في ترويج البعض له والاحتفاء به يبقى عليل المنهج حتّى لا نقول أنّه من دون منهج؛ وهذا ما نلمسه جلياً في كلامه الذي يقول فيه «وحقيقة الأمر أنّ دعاة النّقد الثّقافي في المجتمعات العربية الحديثة والمعاصرة إنّما هم قوم فُتِنُوا بما حقّقه "النّقد الثّقافي" في الغرب بوصفه جزءاً ممّا بات يُشار إليه في الأوساط الجامعية الغربية والأمريكية بـ "الدّراسات الثّقافية culture studies" فرأوا فيه الحلّ السّحري لجميع مشكلات النّقد الأدبي العربي الحديث، غافلين عن أنّ هذا النّقد الثّقافي – على أهمّية ما حقّقه من إنجازات– لم يُلغ دور النّقد الأدبي في المجتمعات الغربية وغير الغربية التي ازدهر فيها، بل إنّ النّقد الأدبي قد شهد في هذه المجتمعات ازدهاراً مُماثلاً وهو لا يزال يقوم بالكثير من الوظائف التي يودّ دعاة النّقد الثّقافي في الوطن العربي أن يُسندوها إلى النّقد الثّقافي»[3]، فما ذكره "عبد النّبي اصطيف" يُعدُّ ردّاً قويّاً على طرح النّقد الثّقافي الذي بشّر به الغذامي.

---

[1] يُنظر : صلاح قنصوة، تمارين في النّقد الثّقافي، دار ميريت، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص 5، 6. بتصرّف.

[2] ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل النّاقد الأدبي، إفادة أكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المرجع السابق، ص 306.

[3] عبد الله الغذامي، عبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، المرجع السابق، ص 68، 69.

2-2 النّقد الثّقافي غربياً وعربياً:

يُعتبر النّقد الثّقافي نقداً متشظٍّ في كلّ الثّقافات ومنها الثّقافة العربية «غير أنّ تطوّر هذا الميدان من النّشاط ونشاط البحث في التّعرّف عليه هو ما تكاد تحتكره الثّقافة الغربية التي تُشكّل حالياً المرجعية الرّئيسية للتّعرّف على سماته ومراحل تطوّره»[1]، هذه المرجعية لم تكن مقتصرة على المواضيع التي يخوض فيها النّقد الثّقافي، بل تعدّى ذلك إلى قائمة النّقاد المشتغلين به، فإنّ ثمّة مجموعة من روّاد النّقد الثّقافي في الوطن الغربي ومن أبرز هؤلاء النّقاد الغربيين نستحضر «"رايموند ويليامزReuymond Williams" ومن مؤلّفاته (الثّقافة والمجتمع) و(الثّورة طويلة الأجل) و"إدوارد طوميسون Edward Thompson" وهو مؤرّخ وناقد ثقافي وناشط في مجال نزع السّلاح النّووي و"ريتشارد هوغارتRichard Hoggart" وكتابه (فوائد القراءة والكتابة) الذي عُدّ كتاباً تأسيسياً في مجال النّقد الثّقافي و"ستيوارت هولStuart Hall" وهو عالم اجتماع و"ألتوسير Althusser" و"أنطونيو غرامشي Antonio Garamxi" و"بيربورديو Pierre Bourdieu" و"أمبرتو إيكو Umberto Eco" و"أشيش ناندي" و"أرثر أيزابرجرArthur Asa Barget"»[2]، هذا الأخير هو أستاذ فنون الاتصالات الإلكترونية في جامعة سان فرانسيسكو.

وممّا يجب بيانه وتوضيحه أنّ « نقّاد النّقد الثّقافي لا ينقدون بلا وجهة نظر، فإنّ ثمّة علاقة لهم بجماعات أو اتّجاهات مثل الاتّجاه النّسوي أو الماركسي أو الفرويدي أو اليونجي (Jungains) أو المحافظ أو الشّواذ أو السّحاقية أو الاتّجاه الفوضوي أو الرّاديكالي، أو يرتبط بعلم العلامات أو المذهب الاجتماعي أو الأنثروبولوجي، أو يرتبط بمزيج من كلّ ما سبق»[3] وهذا ما يجعل دور النّقد الثّقافي محورياً لا يكتف بالفن والأدب فحسب وإنّما همّه دور الثّقافة في نظام الأشياء بين الجوانب الجمالية والأنتروبولوجية.

---

[1] ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل النّاقد الأدبي "إضاءة لأكثر من خمسين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً"، المرجع السابق، ص 306.

[2] يُنظر: حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النّقد الثّقافي المقارن، المرجع السابق، ص 25، 26 بتصرّف.

[3] أرثر إيزابرجر، النّقد الثّقافي "تمهيد مبدئي للمفاهيم الرّئيسية، المرجع السابق، ص 38.

ومن أشهر الدّارسين العرب الذين أثروا مشروع النّقد الثّقافي وساهموا في انتشاره نذكر منهم على سبيل التّمثيل: «عبد الله الغذامي في كتابه (النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافية العربية)، وفي كتابه المشترك مع الدّكتور "عبد النّبي اصطيف" (نقد ثقافي أم نقد أدبي)، "سعد البازعي" و"ميجان الرويلي" في كتابهما "دليل النّاقد الأدبي"، والباحث الجزائري "حفناوي بعلي" في كتابه (مدخل في نظرية النّقد الثّقافي المقارن)، و"صلاح قنصوة" في كتابه (تمارين في النّقد الثّقافي)، والدّارس العراقي "محسن جاسم الموسوي" في كتابه (النّظرية والنّقد الثّقافي)»[1]، كلّ هذه الدّراسات العربية أسهمت بشكل كبير في عرض وشرح معالم النّقد الثّقافي وروافده المعرفية.

2-3 النّقد الثّقافي والنّقد الأدبي:

يُحاول النّقد الثّقافي أن يستعين بمختلف النّظريات والمفاهيم لقراءة الفنون الرّاقية والشّعبية، وهو بهذا الجهاز المفاهيمي يُتيح له القُرب من الثّقافة واستنطاق مستوياتها، ومن أبرز التّساؤلات التي شغلت نقّاد ما بعد الحداثة: هل يُمكن لمشروع النّقد الثّقافي أن يُزيح النّقد الأدبي ويصير كبديل له في مقاربة النّصوص والخطابات؟

لا يعتبر "عبد الله الغذامي" مشروع النّقد الثّقافي كبديل تامٍّ عن النّقد الأدبي ولكن يُبرّر دفاعه عن النّقد الثّقافي بقوله: «لقد آن الأوان لأن نبحث في العيوب النّسقية للشّخصية العربية المتشعرنة والتي يحملها ديوان العرب وتتجلّى في سلوكنا الاجتماعي والثّقافي بعامّة، لقد أدّى النّقد الأدبي دوراً هامّاً في البحث على (جماليات) النّصوص، وفي تدريبنا على تذوّق الجمالي وتقبّل الجميل النّصوصي، ولكن النّقد الأدبي مع هذا وعلى الرّغم من هذا أو بسببه أوقع نفسه وأوقعنا في حالة من العمى الثّقافي التّام عن العيوب النّسقية المختبئة من تحت عباءة الجمالي»[2] والتي ورّثت – حسب الغذامي– غياب الحسّ النّقدي للنّصوص والخطابات.

---

[1] جميل حمداوي، النّقد الثّقافي بين المطرقة والسّندان، موقع ديوان العرب، السبت 07 كانون الثاني (يناير) 2012. عبر الموقع الإلكتروني: www.diwanalarab.com/spip.php?article31174

[2] عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي "قراءة في الأنساق الثّقافية العربية"، المرجع السابق، ص 7، 8.

فمن الأخطاء الشّائعة الاعتقاد أنّ النّقد الثّقافي سيكون إلغاءً تامّاً للنّقد الأدبي ومُصادرة للمُنجز النّقدي العربي، بل سيعتمد النّقد الثّقافي على أدوات النّقد الأدبي في تحقيق أهدافه المنهجية ولكن بصيغة أخرى تتمثّل «في تحويل الأداة النّقدية من أداة في قراءة الجمالي الخالص وتبريره (وتسويقه) بغضّ النّظر عن عيوبه النّسقية إلى أداة في نقد الخطاب وكشف أنساقه»[1]، فالنّقد الأدبي قد تعامل مع «المجاز والخيال وليس مع الحقيقة والواقع، وليس له دخل في أيّ حقيقة مهما كانت دينية أو سياسية أو تاريخية»[2]، كلّ ذلك جعل من الأنساق الثّقافية تجد المحيط المناسب الذي تنشط فيه بعيدة عن أعين النّاقدين.

يفترق النّقد الثّقافي عن النّقد الأدبي في جزئية مهمّة تتمثّل في كون الأوّل يُعلي من شأن الأنساق المضمرة أمّا الثّاني فيهتمّ بأدبية النّصوص ، فالنّص في ضوء النّقد الثّقافي لا يُقرأ لذاته وإنّما لكشف أنساق الثّقافة وبالتّالي «فالتّعامل مع النّص من منظور النّقد الثّقافي، يعني وضع ذلك النّص داخل سياقه السياسي من ناحية وداخل سياق القارئ أو النّاقد من ناحية أخرى»[3] وبهذا يُصبح النّص علامة ثقافية ووثيقة تعكس القيم الأيديولوجية والسّياسية.

3-الأسس والحواضن المعرفية للنّقد الثّقافي:

يرتكز كلّ توجّه علمي على روافد تُهيّء له الجوّ المناسب للظّهور وهو الأمر الذي حدث مع النّقد الثّقافي الذي لم ينشأ من فراغ، بل كانت هناك مجموعة من الرّوافد المعرفية ساهمت في بروزه، نُشير إلى أبرزها:

3-1الدّراسات الثّقافية:

شهدت الدّراسات الثّقافية ازدهاراً ملحوظاً إذ «تُغطّي مساحة عريضة من الاهتمام اليوم، وقد حظيت بشيوعٍ واسع في التّسعينيات، مع أنّها ابتدأت منذ عام 1964 كبداية رسمية منذ أن

[1] عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي "قراءة في الأنساق الثّقافية العربية"، المرجع السابق، ص 08.

[2] عبد الله الغذامي وعبد النّبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، المرجع السابق، ص 20.

[3] حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النّقد الثّقافي المقارن، المرجع السابق، ص 47.

تأسّست مجموعة بيرمنجهام»[1] على يد مجموعة من الدّارسين وعلماء الاجتماع البريطانيين، يأتي على رأسهم "ريموند وليامزReumond Williams" و"سيوارت هولStuart Hall" و"ريتشارد هوغارتRichard Hoggart" كلّ هؤلاء ساهموا بشكل كبير في توجيه الاهتمام إلى ثقافة الجماهير من خلال نشرهم لأوراق نقدية في موضوعات مختلفة تخصّ الثّقافة الشّعبية ودورها في الحياة العامّة للإنسان الغربي.

تشكّلت في ذهن المنتمين للدّراسات الثّقافية فكرة أنّه آن الأوان لحدوث نُقْلَةٍ من دراسة النّصوص والخطابات الرّسمية إلى دراسة النّصوص والخطابات الهامشية، لذا «كسّرت الدّراسات الثّقافية مركزية النّص، ولم تَعُد تنظُرُ إليه بما أنّه نصٌّ ولا إلى الأثر الاجتماعي الذي قد يُظَنُّ أنّه من إنتاج النّص، لقد صارت تأخذ النّص من حيث ما يتحقّق فيه وما يتكشّف عنه من أنظمة ثقافية»[2]، ممّا جعل الدّرس الثّقافي ينفتح على النّصوص والخطابات التي تُنتجها العامّة، مع إلغاء شرط أن تكون هذه النّصوص المدروسة تنتمي إلى الأدب الرّسمي.

عُدّت الدّراسات الثّقافية اللّبنة الأولى لنشأة النّقد الثّقافي، لدرجة أنّه وقع خلط بينهما؛ ومع التّسليم لفضل الدّراسات الثّقافية في توجيه النّظر للمُهمَلِ والمهمّش والخطابات الشّعبوية، إلّا أنّها لم تَسْلَم من سهام النّقد الذي وُجّه إليها بسبب « فقرها النّظري وتركيزها على العوامل الاقتصادية والمادّية وتمجيدها للخطاب المعارض لمجرّد أنّه مُعارض»[3] وفي ظلّ هذه الانتقادات والاعتراضات برزت تيارات أخرى سعت لتجاوز هذه المآخذ والانفتاح على آفاق نظريّة ومنهجيّة أخرى.

3-2 مدرسة فرانكفورت ومنجزاتها:

تُطلق على هذه المدرسة تسميات أخرى وهي "النّظرية النّقدية" إشارة إلى أعضائها الألمان الدين اتّخذوا من الفلسفة النّقدية رؤية لهم و«ويُمكن الحديث حول بداية المشروع العلمي لمدرسة

[1] عبد الله محمد الغذامي، النّقد الثّقافي "قراءة في الأنساق الثّقافية العربية"، المرجع السابق، ص 19.

[2] حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النّقد الثّقافي المقارن، المرجع السابق، ص 21.

[3] عبد الله محمد الغذامي، "النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافية العربية"، المرجع السابق، ص 20، بتصرّف

فرانكفورت مع نشأة معهد البحوث الاجتماعية، الذي مارس نشاطه بهذه المدينة في بداية فبراير 1923 وافتُتِح رسميّاً في يونيو 1924 وتكوّن كحلقة فكرية أو حركة طلائعية عبر المناقشات الجماعية لمؤسّسيه ممّن شكّلوا إحدى فصائل الموجة الرّاديكالية وتشاركوا في همّ رفض المشروع الثّقافي الغربي، ورغبوا في القيام بنقد جذري لعصرهم»[1] من خلال التّصدّي لمختلف الأشكال اللّاعقلانية التي حاولت السّلطة أن تُخادع بها العقول البشرية وترسّخها في أذهانهم، في حين أنّ هذه الأشكال المزيّفة ليست سوى أدوات لاستخدام العقل في تدعيم النُّظُم الاجتماعية القائمة.

برزت مقولات في هذه المدرسة على لسان أعضائها، كان لها الأثر الكبير في خدمة النّقد الثّقافي، «ففي المقالة الشّهيرة للمفكّر الألماني اليهودي "تيودور أدورنو Theodor Adorno" تعود إلى 1949 عنوانها "النّقد الثّقافي والمجتمع" هجوم على ذلك اللّون من النّشاط الذي يربطه الكاتب بالثّقافة الأوروبية عند نهاية القرن التّاسع عشر، بوصفه نقد بورجوازيّاً يُمثّل مُسلّمات الثّقافة السائدة يبعدها عن الروح الحقيقية للنقد و ما فيها من نزوع سلطوي للسائد و المقبول عند الأكثرية»[2].

كما أنّ من المواقف البارزة والتي ساهمت بشكل كبير في شُيوع النّقد الثّقافي فيما بعد موقف "ولتر بنيامين Walter Benyamin" وهو من أتباع مدرسة فرانكفورت، «ففي مقالته الشّهيرة الفن في عصر الاستنساخ الآلي» يذهب إلى أنّ الاختراعات التّقنية الحديثة (السينما والإذاعة والأسطوانات) قد أسهمت بعُمقٍ في تغيير مكانة العمل الفنّي، ففيما مضى كانت الأعمال الفنّية وقفاً على الصّفوة المتميّزة من البرجوازية، وكان ذلك يصدق بوجه خاص على الفنون البصرية ولكن وسائل الاتّصال الحديث قضت تماماً على هذا الشّعور شبه المقدّس بالفنون »[3]، ففي ذلك إشارة إلى أنّ وسائل الاتّصال الحديثة قامت بسياسة الفصل، أي بفصل الفنّ نهائياً عن القدسيّة والتّصنّم التي كان يُعاني منها.

---

[1] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، تر : سعد هجرس، دار أويا، طرابلس، ليبيا، ط2، يونيو صيف 2004، ص 16. بتصرّف

[2] ميجان الرّويلي وسعد البازعي، دليل النّاقد الأدبي، المرجع السابق، ص 306.

[3] رامان سِلدن، النّظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، د.ط، 1998، ص 64. بتصرّف.

والواقع أنّ مُنجزات ومقولات مدرسة فرانكفورت كان لها الأثر البالغ على النّقد الثّقافي، خاصّة أنّ جلّ أعضائها اشتغلوا على الظّاهرة الثّقافية ونظروا إليها على أنّها تحمل تمثيلات وَجَبَ كشفها وبيانها.

3-3 التاريخانية الجديدة:

تُعدّ التاريخانية الجديدة من الاتّجاهات النقدية التي عرفت تطوراً في مرحلة ما بعد البنيوية، محاولة إخراج النص الأدبي من سجن التمركز حول اللّغة و الدّراسة الدّاخلية؛ «والتّاريخانية الجديدة يجتمع فيها العديد من العناصر التي هيمنت على اتّجاهات نقدية أخرى كالماركسية والتّقويض، إضافة إلى ما توصّلت إليه أبحاث الأنثروبولوجيا الثّقافية وغيرها، تجتمع هذه العناصر لتدعم التّاريخانية الجديدة في سعيها إلى قراءة النّص الأدبي في إطاره التّاريخي والثّقافي، حيث تؤثّر الأيديولوجيا والقوى الاجتماعية في تشكيل النّص»[1] وبالتّالي تُعد التّاريخانية اتّجاهاً لدراسة الحوادث وإخراج ما فيها من أسرار وخبايا.

من المصطلحات المرافقة "للتاريخانية الجديدة مصطلحيْ "التحليل الثقافي" و"الجماليات الثقافية" وكلها بمعنى واحد وقد « أخد هذا الاتجاه في التنامي مع نهاية السبعينيات ومطلع الثمانينيات (1970م/1980م) على يد عدد من الدارسين في طليعتهم أستاذ جامعة كاليفورنيا – بيركلي "ستيفن غرينبلات Stephen Greenblatt" وهو الذي أطلق مصطلح "شعرية أو بوطيقا الثقافة" غير أنّ مصطلح "التحليل الثّقافي" فرض نفسه كتسمية إجرائية لهذا الاتّجاه»[2] فيما بعد.

ومن جانب آخر يُعدّ النّقد التّاريخي من المصطلحات التي قد يقع الفهم فيها في اللّبس والغلط، فتُطلق على أساس أنّها هي "التاريخانية الجديدة"، إلّا أنّ الصّواب أنّهما مفهومين مختلفين «فالنّقد التاريخي يسعى إلى قراءة التاريخ وإعادة بنائه داخل النّص الأدبي، ممّا يعني أنّ التاريخ

[1] ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل النّاقد الأدبي "إضاءة لأكثر من خمسين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً"، المرجع السابق، ص80

[2] المرجع نفسه، ص نفسها.

شيء والأدب شيء آخر، ومهمّة النّاقد أن يكشف عن مفردات تاريخ العصر الذي كُتب فيه النّص، أمّا التّاريخانية الجديدة فترى أنّ التّاريخ والنّص ليسا كيانين مُنفصلين بل هما كيان واحد»[1] وبالتّالي فإنّ حضور التّاريخ في إطار النّقد التاريخي هو حضور لابدّ أن يكون عن وعي وقصد، أمّا حضوره عن طريق التاريخانية الجديدة فبالضّرورة عن غير وعي وقصد، ففي رأي "غرينبلاتGreenblatt" «أنّ هذا المنهج يسعى بالاتّكاء على القراءة الفاحصة إلى استعادة القيم الثّقافية التي امتصّها النّص الأدبي»[2]، ممّا يعني إلغاء سلطة النّص الأدبي ورفض استقلاليته عن القوى التّاريخية والثّقافية التي أنتجته.

ومن أبرز مقولات التّاريخانية الجديدة التي كان لها الأثر الكبير في خدمة نشاط النّقد الثّقافي أنّها تتطرّق إلى النّص على أنّه يمتصّ السّياقات الثّقافية والتّاريخية والسّياسية، ثمّ يُعيد تمثيلها جمالياً على شكل صور وأنساق ثقافية، ضف إلى ذلك أرخنة النّصوص وترسيخ التّاريخ: ومعنى ذلك أن يسعى النّاقد إلى معاملة النّص الأدبي معاملة التّاريخ، وفي المقابل معاملة التّاريخ معاملة النّص الأدبي.

3-4 الدّراسات ما بعد الاستعمارية:

تُعدّ "الدّراسات ما بعد الاستعمارية" اتّجاهاً نقدياً ومعرفياً من تبعات مرحلة ما بعد البنيوية، حيث واكب ظهوره استقلال البلدان المستعمَرة في كلٍّ من إفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية، كما تُعرف هذه الحركة بتسميات أخرى "ما بعد الكولونيالية"، و"نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي أو الاستعماري" وقد عرفت هذه النّظرية تطوّراً ملحوظاً مع ستّينيات وسبعينيات القرن العشرين وهي عبارة عن «أثر نصّي واستراتيجي للقراءة وغالباً ما تعمل الممارسة النّظرية الما بعد الكولونيالية على المستويين، فهي تُحاول من جهة الإبانة عن حالة ما بعد الكولونيالية التي تنطوي عليها نُصوص معيّنة، وتُحاول من جهة أخرى إماطة اللّثام عن أيّة بنيات أو مؤسّسات باقية من

[1] حفناوي رشيد بعلي، مسارات النّقد ومدارات ما بعد الحداثة في ترويض النّص وتقويض الخطاب، المرجع السابق، ص 160.

[2] ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل النّاقد الأدبي، المرجع السابق، ص 80.

القوّة الكولونيالية»[1]، وبالتّالي يُمكن القول أنّ الدّراسات ما بعد الإستعمارية تتناول ردود الأفعال إزّاء الكولونيالية، وذلك في سياق لا يقتصر على محدّدات زمنية فحسب، بل يتعدّى للوقوف بالتّحليل مع ما بلورته الثّقافة الغربية في مختلف المجالات.

يأتي "إدوارد سعيد" في طليعة النّقاد الذين درسوا "الخطاب الكولونيالي" بل يعدّه بعضهم رائداً في هذا المجال فهو «يُركّز في كتاباته الأساسية منذ نهاية السّبعينيات على نقد الخطاب الاستشراقي ثمّ الخطابات الإمبريالية التي طالما غذّت وبرّرت نزعات الاختزال والتّنميط العدائي – التّحقيري لحظة التّعامل مع الآخر الذي تمثّل في الشّرق العربي- الإسلامي أوّلاً ثمّ امتدّ مع الحقبة الكولونيالية ليشمل بقيّة العالم»[2] وهذا من خلال جملة من مؤلّفاته أبرزها "الاستشراق" و"الثّقافة والامبريالية" «غير أنّ تحليل "سعيد" جاء مُرتكزاً على سياق معرفي وبحثي سابقٍ له يتضمّن أعمال اثنين من المفكّرين الأوروبيين المعاصرين هما الفرنسي "فوكو Foncault" فيما يتعلّق بأفكاره حول السّلطة و"أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci"»[3] الذي أخذ منه مفهوم الهيمنة.

توصّل "إدوارد سعيد" بعد دراسته الإستشراقية «إلى أنّ الثّقافة الكولونيالية ثقافة تمييزية إقصائية، تعتمد صناعة النّسق المُضاد من أجل تعزيز هيمنتها؛ وأنّ الاستعمار الأوروبي حدث بفعل بعض الوسطاء كالأكاديميّين في فروع المعرفة والأدب، من خلال توظيف فكرة "الشّرق" أو "إفريقيا المُظلمة" بوصفها مواقع للخصائص السّالبة»[4]، فممّا سبق ذكره يتّضح دور حركة ما بعد الاستعمارية في حقل الدّراسات الثّقافية وسعيها في البحث عن مُخلّفات الدّول الاستعمارية على الشّعوب المُستَعمَرة وما ورّثته من خطورة عليها في المجال الثّقافي، باعتباره دعامة أساسية من دعائم الهويّة في أيّ مجتمع ومن جانب آخر اِعتُبر «أدب ما بعد الكولونيالية على حدّ تعبير

[1] هيلين جيليرت، جوان تومكينز، الدّراما ما بعد الكولونيالية "النّظرية والممارسة"، تر: سامح فكري، مركز اللّغة والتّرجمة، أكاديمية الفنون، د.ط، د.ن، ص 03، 04.

[2] عبد الرّحمن بن إسماعيل السّماعيل، الغذامي النّاقد، المرجع السابق، ص 465، 466.

[3] ميجان الرّويلي، سعد البازعي، دليل النّاقد الأدبي، المرجع السابق، ص 158. بتصرّف.

[4] يوسف محمود عليمات، النّقد النّسقي "تمثيلات النّسق في الشّعر الجاهلي"، المرجع السابق، ص 18.

"ستيفن سيلمون Stephen selmon" شكلاً من أشكال النّقد والتّحليل النّقدي الثّقافي»[1] أين يستعيد ما كان هامشياً مكانه ليُطرَحَ للتّحليل.

3-5 النّقد النّسوي:

شاع الحديث عن النّقد النّسوي «كخطاب مُنظّم في السّتينات الميلادية من القرن الماضي عبر حركات نسائية طالبت بالمساواة والحرّية الاجتماعية والاقتصادية والثّقافية، حمل لواءها ثلّة من الباحثين أبرزهم الرّوائية الإنجليزية "فرجينيا وولفVerginia Woolf"، حين اتّهمت العالم الغربي بأنّه مجتمع أبوي يمنع المرأة من تحقيق طموحاتها الفنّية والأدبية»[2]، أمّا في فرنسا فقد تزعّمت الحركة "سيمون دي بوفوارSimone De Beauvoir" في كتابها "الجنس الآخر" «بيّنت فيه عبر مسح تاريخي حالة الاستعباد الذي تعرّضت إليه المرأة من قبل الرّجل مقرّرة «أنّ هذا العالم كان دائماً عالم الرجال»[3] منذ القدم، هيّئها للرّضا بالدُّونية في كافّة مناحي الحياة.

يرى "رامان سلدن Raman Seldon" في باب حديثة عن النّقد النّسوي في كتابه "النّظرية الأدبية المعاصرة" أنّ المرأة ظلّت هامشية عبر التّاريخ، مُدلّلاً بما أكّده "أرسطو" من أنّ الأنثى أنثى بفضل ما تفتقر إليه من خصائص، وإلى نظرية القديس «توماس الأكويني Thomas d'Aquin التي ترى أنّ الشّكل مُذكّر والمادّة مؤنّثة»[4] وأنّ المرأة يُنظر إليها على أنّها رجلٌ غير مُتكامل».

كلّ هذه الحجج والأدلّة أبقت على المرأة منذ العهد البدائي «في علاقة غير متكافئة مع الرّجل، فهو الواحد وهو الآخر وأمّنت سيطرة الرّجل مَناخاً إيديولوجياً للإذعان، فهناك مُشرّعون وقساوسة وفلاسفة وكتّاب وعلماء كدُّوا ليُظهروا أن وضع الخُضوع من المرأة مرغوب في السّماء

[1] هيلين جليرت وجوان تومكينز، الدّراما ما بعد الكولونيالية "النّظرية والممارسة"، المرجع السابق، ص 04.

[2] ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل النّاقد الأدبي، المرجع السابق، ص 329، 330. بتصرّف

[3] سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، د.ط، د.ن، ص 35 بتصرّف

[4] رامان سلدن، النّظرية الأدبية المعاصرة، المرجع السابق، ص 193.

ومُفيد في الأرض»[1]، هذه الهيمنة أفضت بالأنثى إلى تبنّي هذه الفكرة الإيديولوجية حتّى أصبحت كالرّجل ترى دونيّة نفسها كبديهة مُطلقة.

يتحرّك النّقد النّسوي بصفة عامّة عبر «محورين اثنين: المحور الأوّل يقوم على دراسة صورة المرأة في الأدب الذي أنتجه الرّجال، والمحور الثاني يقوم على دراسة النّصوص التي أنتجتها النّساء ويلتقي المحوران في الواقع عند نقطة واحدة هي "هوية المرأة وذاتها"selfhood»[2]، فأهداف هذا النّقد مُتعدّدة ومُتنوّعة منها إيقاظ ضمائر النّساء لمجابهة قوانين المجتمع وانحيازه، إلّا أنّ «الهدف الصّريح لهذا النّقد هو إعادة فتح وتنظيم وتوسيع الموروث الأدبي، أي مجموعة الأعمال الأدبية التي أصبحت المادّة الرّئيسية حسب العرف التّقليدي، تستحق الدّرس والتّاريخ الأدبي والنّقد والتّحليل»[3].

لقد عرف النّقد النّسوي تحوّلاً هامّاً بعد أن نالت المرأة الكثير من الحقوق، حين أضحى منهجاً للتّحليل الثّقافي، ينظر في خطاب المرأة وإبداعاتها والنّصوص المؤلّفة حولها، هذه الخصائص هي حصيلة التّقاطع مع النّقد الثّقافي، في كون كلّ منهما يُعنى بالقضايا الهامشية والمُبتَذَلة، وينطلقان من نقطة أساسية مفادها أنّ هذه النّصوص ليست بريئة وتحوي مضمرات نسقية.

4-سمات وخصوصيات النّقد الثّقافي:

برز النّقد الثّقافي كردّة فعل عنيفة على البنيوية ومن ذهب مذهبها في المناداة بانغلاق النّص بحجّة أنّه بنية مكتفية بذاتها، تُعبّر عن نفسها بنفسها وبالرّجوع إلى النّقد الثّقافي كتوجّه نقدي جديد، نُحاول أن نستعرض ونرصد أبرز الخصائص والسّمات المحدّدة لمعالمه وهي كالآتي:

---

[1] رامان سلدن، النّظرية الأدبية المعاصرة، المرجع السابق، ص 195.

[2] عبد العزيز حمودة، الخروج من التّيه "دراسة في سلطة النّص"، المرجع السابق، ص 296.

[3] حفناوي رشيد بعلي، مسارات النّقد ومدارات ما بعد الحداثة في ترويض النّص وتفويض الخطاب، المرجع السابق، ص 185.

4-1التّكامل:

يقوم النّقد الثّقافي على ضرورة الجمع بين الرؤى في قراءة النّصوص، فكلّ الجوانب والزّوايا والأدلّة تُأْخَذُ بعين الاعتبار وهي نظرة تُوافق إلى حدٍّ بعيد نظرة علماء مقاصد الشّريعة الإسلامية الذين يرون «أنّ الأدلّة تستوي في إفادة الظّن على فرض الانفراد وتقتضي القطع على فرض الاجتماع»[1]، فالنّقد الثّقافي لا يرفض الأشكال الأخرى من النّقد «فبمقدوره أن يشمل نظرية الأدب والجمال والنّقد، فضلاً عن التّفكير الفلسفي، وتحليل الوسائط، والنّقد الثّقافي الشّعبي، وبمقدوره أيضاً أن يُفسّر نظريات، ومجالات علم العلامات، ونظرية التّحليل النّفسي والنّظرية الماركسية، والنّظرية الاجتماعية، والأنثروبولوجية»[2]، فالنّقد الثّقافي هو مجموعة من المناهج والمقاربات المتعدّدة الاختصاصات، هدفها كشف الأنساق المضمرة والأنظمة الأيديولوجية.

ومن جانب آخر لن يُلغِيَ النّقد الثّقافي آليات النّقد الأدبي، التي كان لها حضور «وإنجازات كبرى على مرّ العصور، ويكاد يكون هو العلم الأكثر امتداداً والأعمق تجربة بين سائر العلوم في الثّقافة العربية»[3] وهذه حقائق أقرّها الغذامي واعترف بها بقوله: «فلا يُمكن للنّقد الأدبي أن يموت، كما لا يُمكن للنّقد الثّقافي أن يُؤسّس ولادته ومشروعيته على أنقاض النّقد الأدبي»[4]، فالكلّ مُعتبر في مشروع النّقد الثّقافي ولكن يتعامل النّقد الثّقافي مع الأدب الجمالي، ليس باعتباره نصّاً بل بمثابة نسق ثقافي يُؤدّي وظيفة نسقية ثقافية تُضمر أكثر ممّا تُعلن.

إنّ ما يُميّز مشروع النّقد الثّقافي أنّه يتكامل مع مناهج النّقد الأخرى، فهو لا يرفض الأشكال الأخرى من النّقد بل يرفض هيمنتها وسيطرتها وأحاديتها في قراءة الخطابات ومن ثمّ فقد

---

[1]أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضري، مدارس النّظر إلى التّراث ومقاصدها، دار الريادة، دمشق، سوريا، ط1، 1430هـ، 2009، ص 83.

[2]حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النّقد الثّقافي المقارن، المرجع السابق، ص 11.

[3]عبد الله الغذامي وعبد النّبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، المرجع السابق، ص 19.

[4]يوسف محمد عليمات، جماليات التّحليل الثّقافي "الشّعر الجاهلي نموذجاً"، دار فارس، عمان، الأردن، ط1، 2004، ص 35.

كسّر النّقد الثّقافي قاعدة اللّا تداخل التي كانت تُحرّم على دارسي الإنسانيات التّعامل مع أسئلة السّياسة والسّلطة وما هو في صلب حياة النّاس.

4-2 الشُّمول:

يسعى النّقد الثّقافي إلى فهم الثّقافة بجميع أشكالها المركّبة والبسيطة، لذا فهو «يضع ثقله النّظري أو الفلسفي الأكبر على دعامتين اثنتين هما: دعامة الشّمول أو الكلّية ودعامة التّعدّد أو نقض التّمركز، فتخلّص من إسار الرّؤى المنهجية أو الفلسفية المتطرّفة صوب جانب دون آخر أو مركز دون آخر»[1] وبالتّالي يدرس النّقد الثّقافي المواضيع المهمّشة ومواضيع الطّابوهات، كالجنس والشّذوذ والسّحاق...إلخ.

إنّ ما يُميّز النّقد الثّقافي من حيث التّعامل مع المواضيع كونه لا يلغي نُصوصاً، أو يُهمّش فئة على حساب أخرى، كما أنّه لا يقف على حدود الظّاهرة آنياً بل يُحاول الكشف عن ارتباطاتها الفكرية والسّياسية والاجتماعية والدّينية، لذا فهو «نقد واسع المساحة، ميدانه النّشاط الإنساني في المجتمعات كافّه أينما وُجدت سواءً أكانت بدائية أم متحضّرة كما يعتني بالمقروء والمسموع والمشاهَد، فهو يبحث في النّصوص اللّغوية، كما يبحث في اللّوحة والمنحوتات والموسيقى والدّراما والسّينما والإعلانات وغيرها من النّشاطات»[2]، مُحاولاً سبر أغوارها للوصول إلى دواخلها.

وسّع النّقد الثّقافي من منظوره ليكون شاملاً لكلّ مناحي الحياة، فإذا كان النّقد الأدبي يسعى للكشف عن الجوانب الأدبية والجمالية من خلال النّص، فإنّ الحياة الإنسانية كلّها تحتاج إلى النّقد بمعناه المطروح في النّقد الثّقافي ولذا تكمن أهمّية النّقد الثّقافي «في جرأته وإمكانياته

[1] بشرى موسى صالح، بويطيقا الثّقافة – نحو نظرية شعرية في النّقد الثّقافي، إصدارات مشروع بغداد، عاصمة الثّقافة العربية، ط1، 2012، ص 05.

[2] عبد الله حبيب التميمي وسحر كاظم حمزة الشجيري، سيرورة النّقد الثّقافي عند الغرب، مجلة جامعة بابل، المجلّد 22، العدد 01، 2014.د.ن

على التّجدّد والإنتاج، إذ يُواكب روح العصر ويستلهم الواقع»[1] ويخوض في الكثير من المواضيع التي تُعدُّ في الأوساط الأكاديميّة، داخلة ضمن دائرة السّوقيات أو المهمّشات.

4-3 الحرّية:

يُطبَّق النّقد الثّقافي على مساحة كبيرة من المواضيع، ممّا يستوجب حرّية أوسع في تناول المواضيع كالثقافة الشعبية التي هي «الثّقافة المتبقّية بعد أن قرّرنا ما هو ثقافة رفيعة موجودة لاستيعاب النّصوص والممارسات التي أخفقت في تحقيق المعايير المطلوبة للتّأهّل كثقافة رفيعة»[2]، فالنّقد الثّقافي يأخذها بعين الاعتبار ولا يُهملها.

كما يستوجب النّقد الثّقافي حرّية أخرى هي على مستوى طرائق التّناول وهذا ما ذكره الغذامي بقوله: «أنّ الأداة النّقدية كمصطلح وكنظرية مهيّئة لأداء أدوار أخرى غير ما سَخّرت له على مدى قرون من الممارسات والتّنظير من خدمة للجمالي، وتبرير له وتسويق لهذا المنتج وفرضه على الاستهلاك الثّقافي»[3]، ممّا يعني اكتشاف آليات أخرى جديدة للعمل النّقدي.

4-4 الاحتفاء بالمهمّش:

بذل النّقد الأدبي جلّ اهتمامه في دراسة النّصوص الأدبية من خلال الوقوف على البلاغيات والجماليات، وتدريبنا على تذوّق الجمالي مُتغافلاً عن العديد من الخطابات الأخرى، بحجّة أنّها لا تتّسم ولا تخضع لمعايير الجمالي والبلاغة، هذا التّصوّر والاقتصار على فكرة «أنّ الأدبي هو الخطاب الذي قرّرته المؤسّسة الثّقافية حسب ما توارثته من مواصفات بلاغية وجمالية»[4]، أدّى بالنّقد الأدبي إلى بلوغ سنّ النّضج، ومحدودية الأدوات في المعالجة، ومعلوم «أنّ

---

[1] إسراء حسين جابر، النّقد الثّقافي بين الرّيادة والتّنوير "رؤية فلسفية"، مجلة الفلسفة، قسم الفلسفة، مكتبة الأثير، العراق، العدد 15، تموز2017، ص 31.

[2] جون ستوري، النّظرية الثّقافية والثّقافة الشّعبية، تر: صالح خليل أبو أصبع وفاروق منصور، هيئة أبو ظبي للسياحة والثّقافة، الإمارات، ص 22. بتصرّف

[3] عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي "قراءة في الأنساق الثّقافة العربية، المرجع السابق، ص 60.

[4] المرجع نفسه، ص 57.

العلم متى ما تشبّع تشبُّعاً يُبْلِغُهُ حدّ النُّضج التّام، فإنّه يُصبحُ مُهدّداً ببلوغ سنّه التّقاعدية مثلما يتقاعد البشر»[1]، فاتحاً المجال أمام النّقد الثّقافي لدراسة خطابات شَعْبَوِيَة عُدّ الخوض فيها من قبيل الوقوع في المحرّمات في مملكة النّقد الأدبي.

كانت نظرة النّقاد في الماضي نظرةَ احتقارٍ وازدراءٍ للثّقافة الشّعبية، ظنّاً منهم أنّها «غير جديرة بالاهتمام، وأنّها شيءٌ تافهٌ، وأنّ أولئك الذين يستهلكونها ينظر إليها على أنّها مضيعة لوقتهم»[2]، ولكن الواقع يقول خلاف ذلك، فالخطابات الشّعبوية باختلاف أنواعها وأشكالها كالنّكتة والحكاية والأغاني، هي خطابات فاعلة وذات أثر كبير في المجتمع، لذلك اهتمّ روّاد النّقد الثّقافي بتطبيق إجراءاته على «الفنون الرّاقية، والثّقافة الشّعبية بلا تمييز بينهما من حيث الكيف، ومن ناحية أخرى الاستفادة من إمكانياته بتطبيقها في كشف الطّاقات، والأنظمة الثّقافية، والإشكالات الإيديولوجية، وأساليب الهيمنة والسّيطرة المختَزَنَة في النّصوص برمّتها»[3] والتي لا تبدو للعيان ولا تظهر إلّا من خلال البحث المعمّق.

وممّا يجب التّنبّه إليه أنّ التّطرّق للمُهمل والمهمّش لا بدّ فيه من التّأسيس المنهجي، –كما ذكر الغذامي– وهو أمر «سبقنا إليه باحثون جادّون في ثقافة العصر، في أمريكا وفرنسية وغيرهما، وتأخّرنا نحن فيه، ولابدّ من تدارك الأمر والشّروع في الدّرس النّقدي في مجال النّقد الثّقافي»[4]، هذا الدّور المحوري في نظرية النّقد الثّقافي هو الذي جعلنا نكشف طاقات أخرى مُختزنة في خطابات لم نكن نلقى لها أيّ اهتمام.

---

[1] عبد الله الغذامي، عبد النبي اصطيف، ، نقد أدبي أم نقد ثقافي؟، المرجع السابق، ص 11. بتصرّف

[2] أرثر إيزابرجر، النّقد الثّقافي "تمهيد مبدئي للمفاهيم الرّئيسية"، المرجع السابق،ص 221. بتصرّف

[3] المرجع نفسه، ص13 بتصرّف.

[4] عبد الله الغذامي، عبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، المرجع السابق، ص 37.

5-إسهامات الغذامي في النّقد الثّقافي:

5-1 الغذامي الصّدارة والريادة:

تأثّر النّقاد العرب بما حقّقه النّقد الثّقافي في الغرب ويُعدّ النّاقد السّعودي "عبد الله الغذامي" من أبرز هؤلاء، بل إنّه إذا ذُكر النّقد الثّقافي في الوطن العربي ينصرف الذّهن مُباشرة إلى "عبد الله الغذامي" نظراً للإسهامات الكبيرة التي قام بها الرّجل، حيث أراد تقريب الفكر العربي من هذا المشروع، من خلال كُتُبه المتعدّدة والمتوالية.

يعود اهتمام عبد الله الغذامي بالنّشاط الثّقافي إلى السّنوات الأخيرة من القرن العشرين، خاصّة بعد صدور كتابه "المرأة واللّغة" والذي استنطق فيه المهمّش من واقع المرأة، ووقف على الخلفية التي تجعل خطابها دونياً أمام الخطاب الذّكوري، أمّا الكتاب الثاني الذي تبنّى فيه الغذامي صراحة نظرية النّقد الثّقافي بمحتواها الغربي هو "النّقد الثّقافي "قراءة في الأنساق الثّقافية العربية، أصّل وقعّد فيه لإجراءات جديدة للكشف عن الأنساق الثّقافية المتوارية خلف الخطايات، حيث يُصرّح في إحدى مواطن الكتاب قائلاً «لابدّ أن نُخلّص ما هو أدبي من حدّه المؤسّساتي، ولابدّ أن نفتح المجال للخطابات الأخرى المنسيّة، والمنفيّة عن مملكة الأدب، فإنّ كلّ ما هو دالٌّ فهو لغة وخطاب تعبيري، سواء كان حركة أو فِعْلاً أو هيئة أو نصّاً»[1]، مُحاولاً بذلك التّأسيس لمشروع النّقد الثّقافي، مُتجاوزاً بذلك مقولات النّقد الأدبي، مع الإشارة إلى أنّ التّجاوز عنده لا يقتضي الإلغاء، أي إلغاء المنجَز الأدبي.

إنّ النّقد الثّقافي عند الغذامي هو «فَرْعٌ من فُرُوعِ النّقد النّصوصي العامّ، ومن ثَمّ فهو أحد علوم وحقول الألسُنِيَّة مَعنِيٌّ بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثّقافي بكلّ تجلّياته وأنماطه وصِيَغِهِ، ماهو غير رسمي وغير مؤسّساتي»[2]، فالنّصوص حاملةٌ لأنساقٍ ثقافيةٍ مُضمرةٍ قد تُخالف في بعض الأحيان منطُوق النّص وظاهره، لذا فالنّقد الثّقافي عند الغذامي ينفرد بمجموعة

[1] يُنظر: عبد الله محمد الغذامي، النّقد الثّقافي "قراءة في الأنساق الثّقافية العربية"، ص 61. بتصرّف.
[2] المرجع نفسه، ص 83، 84.

من الضّوابط، والأسئلة التي لابدّ أن يطرحها كلّ مشتغلٍ بهذا المجال، منها: «سؤال النّسق بديلاً عن سؤال النّص، وسؤال المضمر بديلاً عن سؤال الدّال، وسؤال الاستهلاك الجماهيري بديلاً عن سؤال النّخبة، وسؤال حركة التّأثير هل هي للنّص الجمالي، أم لنصوص أخرى لا تعترف بها المؤسسة؟»[1]، كلّها أسئلة هي من الأهمية بمكان، فلا فرق بين النُّخبوي والشّعبوي في طروحات النّقد الثّقافي.

وممّا وجب التّنبيه إليه أنّ «النّقد الثّقافي لا يدرس الثّقافة بل يدرس المنتجات الثّقافية كخطابات تتضمّن أنساقاً ومضمرات وتمثيلات»[2]، فإذا جُلنا في فكر الغذامي نجد رؤية الرّجل للخطابات على أنّها ليست بريئة، فلا بدّ أن يُقرأ الظّاهر في ضوء الباطن حتّى يُكشفَ الزّيفُ وتتّضِحَ الألاعيب، وهذا ما حاول التّأسيس له في كتبه المتنوّعة ككتاب "القبيلة والقبائلية" أين درس فيه التّضارب الحاصل بين صورتان ثقافيتان تتمثّل الأولى « في البروز القويّ للعرقيات والطّائفيات والمذهبيات ومثلها القبائلية وهي كلّها تُمثّل العودة للهويات الأصولية بأقوى صيغها، وتُجاوِرُها صورة بارزة ثانية، وتُمثّل سمةً مُهمّةً من سمات العصر الثّقافي، وهي ما يراها النّاس —كلّ النّاس – من أنّنا في زمن العقليات والعلم والانفتاح الكوني»[3]، وكلا الصّورتين يَنْقُضُ بعضُها بعضاً.

5–2 الأنساق الثّقافية وخطورتها عند الغذامي:

يُعرّف الغذامي الأنساق الثّقافية بأنّها «أنساق تاريخية أزليّة وراسخة، ولها الغلبة دائماً، وعلامتها هي اندفاع الجمهور إلى استهلاك المنتوج الثّقافي المنطوي على هذا النّوع من الأنساق»[4]، فإحساسنا الطّروب لأيّ نُكتة أو خطاب يُصوّر الأنثى بشهوانية، هي مضمرات نسقية تحملها

[1] يُنظر: عبد الله الغذامي وعبد النّبي اِصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، المرجع السابق، ص 36. بتصرّف

[2] طارق بوحالة، جينا لوجيا نظرية النّقد الثّقافي، مجلّة الواحات للبحوث والدّراسات، المجلّد 09، العدد 02، 2016، ص 1296.

[3] يُنظر: عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائلية، أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثّقافي العربي، ط2، 2009، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ص 07. بتصرّف

[4] عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافية العربية، المرجع السابق، ص 79.

النّصوص تتسرّب فينا عبر حيلها، فمتى ما حوى نصٌّ مُضمرات تتوافق مع ما هو مخبوءٌ فينا وجدْتَ إقبالاً واستجابة سريعة لا نظير لها على مثل هذه النّصوص.

وحتّى تتّضح خطورة الأنساق الثّقافية على حسّنا النّقدي ومعرفتها، يُحدّد الغذامي شروطاً متى ما رُصدت في أيّ نصٍّ من النّصوص، عُلِمَ أنّه هناك أنساق ثقافية مُتخفّية تتحرّك من الدّاخل منها: «1- وُجود نسقين يُحدثان معاً في آنٍ واحدٍ، وفي نصٍّ واحدٍ، أو في ما هو في حكم النّص الواحد

2- يَكون أحدهُما مُضمراً والآخر علنياً، ويكون المضمر نقيضاً وناسخاً للمُعلَنِ.

3- لا بدّ أن يكون النّص موضوع الفحص نصّاً جمالياً، لأنّنا ندّعي أنّ الثّقافة تتوسّل بالجمالي لتمرير أنساقها وإدامتها.

4- لابدّ أن يكون النّص ذا قُبول جماهيري ويَحضى بمقروئية واسعة»[1]، إنّها شروط أربعة تعمل على تغييب الوِجدان لتمرير أشياء كثيرة لمصلحة التّفكير اللّاعقلاني في ثقافته.

إنّ الاهتمام المفرِطَ بكُلّ ما هو أدبي وجمالي، وإغفال ما لا يُدرجُ في تَصْنيفِ الجَمَالي ورّث خلخلة بين ما هو نخبوي من جهة والمؤثّر الفاعل في وعي عموم النّاس وحياتهم من جهة أخرى، فالأغنية الشّبابية، والنّكتة، والإشاعات، واللّغة الرّياضية هو ما يُؤثّر فعلاً أكثر من قصيدة لأدونيس أو غيره من الشّعراء، ومن هنا وجب حسب الغذامي ألّا نفتتِنَ بما هو جمالي غافلين عمّا هو تحته.

3-5 الغذامي ونسق الشّعرنة:

يَسْتَفْتِحُ الغَذامي كتابه "النّقد الثّقافي (قراءة في الأنساق الثّقافية العربية)" بإشكالية مُهمّة لها علاقة بالشّعر العربي: «هل في ديوان العرب أشياءٌ أخرى غير الجماليات التي وقفنا عليها؟»[2]، ومردّ هذه الإشكالية ومرجعها إلى أنّنا نقرأ «في الشّعر وفي خطاب الحب، وفي خطاب الصّعلكة

[1] عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي "قراءة في الأنساق الثّقافة العربية، المرجع السابق، ص 77، 78. بتصرّف

[2] المرجع نفسه، ص 07.

كأمثلة، فإنّنا في ظاهر الأمر نقرأ أدباً جميلاً، وشعراً خلّاباً، وعشقاً رقيقاً يُطرب النّفس، وتتبدّى لنا هذه الصّنوف وكأنّما هي صنوف أدبية فنّية عالية، حتّى إنّنا نقبل بكلّ ما فيها بدعوى جماليتها أوّلاً، وبدعوى مجازيتها ثانياً»[1]، هذا الإعلاء من شأن الجماليات حرمنا —حسب الغذامي– من وُجود وازع يُحرّضُنا للتّساؤل يوماً عن إمكانية وجود أنساقٍ ثقافية تسرّبت من الشّعر وبالشّعر، لتؤسّس لسلوك غير إنساني.

تغافلت الأمّة العربية عن النّظر إلى ديوانها الشّعري بوعي وبصيرة، بحكم أنّها تعلّقت بالشّعر تعلّق الفرد بقبيلته، ممّا أفضى «إلى إساءة الحكم نتيجة لإساءة التّصوّر»[2] فلا يُمكننا عندئذٍ أن نحكُمَ عليه لإساءة تصوّرنا له، هذه النّظرة ورّثت –حسب الغذامي– ما يُسمّى بنسق الشّعرنة في الثّقافة العربية، وأسّست لخطاب تلفيقي يتّخذ من الكذب، والمبالغة آليةً للسّيطرة على عقل العربي، وظلّ الشّعر على هذا الحال «المخزَنَ الخَطِرَ لهذه الأنساق، وهو الجرثومة المتستّرة بالجماليات، والتي ظلّت تَفْعَلُ فِعْلَها وتُفْرِزُ نَماذِجها جيلاً بعد جيل، لقد تَشَعرَنت الأنساق وصرنا فعلاً الأمّة الشّاعرة، واللّغة الشّاعرة»[3]، لكن هذا الفرح والتّباهي بهذه الصّفات لم يَعْدُ أن يكون خُدعَةً نسقِيَةً فُتِنّا بها حتّى أعْمَت حِسّنَا النّقدي.

يرى الغذامي أنّ نَسق الشّعرنَة تمكّن من السّيطرة على ذواتنا باعتبار أنّ «المثقّف أخَذَ لنفسه حقّ الإدّعاء بأنّه يُمثّل رأي النّاس، وأنّه هو ضميرهم النّاطق »[4]، مع عجز النّاس في عهدهم القديم على امتلاك وسيلة يُعبّرون بها عن مُكوّناتهم، أفضى كلّ ذلك إلى اكتساب الخطاب

---

[1] عبد الله الغذامي وعبد النّبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، المرجع السابق، ص30.

[2] عبد الله الغذامي، القصيدة والنّص المضاد، المركز الثّقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1994، ص 06. بتصرّف.

[3] عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي "قراءة في الأنساق الثّقافية العربية"، المرجع السابق، ص 87، 88. بتصرّف.

[4] عبد الله الغذامي، الثّقافة التّلفزيونية "سقوط النّخبة وبُروز الشّعبي، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2005، ص 56.

الشّعري قُدُسيّة وتصنّماً لدى الذّائقة العربية «جعلت نقده ضرباً من المحرّمات الثّقافية بحُجّة تعالِي الشّعرية وخصوصيتها وصارت العلوم الخاصّة بالشّعر عُلوماً مُغلقة ومُنعزلة»[1] خادمة للشّعر.

بناءً على هذا التّصوّر وجّه الغذامي الفكر العربي إلى التّحرّر من قيد التّصوّر الرّسمي المؤسّساتي بأن «يُعاد النّظر في أسئلة الجمالي وشروطه، وأنواع الخطابات التي تُمثّله، هذا من جهة ومن جهة أخرى لابدّ من الاتّجاه إلى كشف عيوب الجمالي، والإفصاح عمّا هو قبحي في الخطاب»[2]، داعياً إلى تقعيد نظريات في القبحيات، كما لدينا نظريات في الجماليات.

ممّا سبق ذكره في هذا المدخل نخلص إلى أنّ النّقد الثّقافي يُعدّ ثورة منهجية في عالم النّقد، فإذا كان النّقد الأدبي يُركّز على الجماليات والبلاغيات في النّصوص والخطابات ولا يزيد على ذلك شيئاً فلا يُقحم نفسه في مسألة دينية أو فلسفية أو سياسية أو يُبدي فيها رأياً معيّناً أو يُحاول الكشف عن ارتباطاتها، فإنّ هذه النّقطة بالذّات قد استثمر فيها النّقد الثّقافي فأعاد النّظر في الكثير من الخطابات وفق نظرة ثقافية تتحرّك من زوايا مختلفة، فيبحث عن الأنساق الثّقافية؛ وبالتّالي فبالإضافة إلى البعد التّداولي والدّلالي المعروف في التّحليل وجب أن لا نغفل عن البعد النّسقي الذي يزيد فهماً على فهم ويُساهم أكثر في فكّ شفرات الخطابات.

[1] عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي "قراءة في الأنساق الثّقافية العربية"، المرجع السابق، ص 89. بتصرّف

[2] المرجع نفسه، ص 59.

الفصل الأوّل:

خطاب العتبات في روايةٍ "كامارادْ"

1- سيرورة الرّوايةٍ الجزائريةٍ (المفهوم-النّشأة-التّطوّر)

1-1- المفهوم اللّغوي والاصطلاحي للرّوايةٍ

1-2- الرّوايةٍ الجزائريةٍ سؤال النّشأة والتّطوّر.

1-3- الرّوايةٍ الجزائريةٍ زمن الخمسينيات والسّتينيات.

1-4- روايةٍ السّبعينيات ومراعاتها لمقتضى الحال.

1-5- الكتابةٍ الرّوائيةٍ زمن التّسعينيات.

2- عتبات روايةٍ "كامارادْ"

2-1- المفهوم اللّغوي والإجرائي للعتبات

2-2- وقفةٍ عامّةٍ مع عتبةٍ الغلاف.

2-3- عتبةٍ العنوان.

2-4- عتبةٍ خطاب المقدّمات

2-5- عتبةٍ عناوين الفصول

لا يُمار أحد أنّ الرّواية قد تبوّأت في عصرنا الحديث مكانة كبيرة، فقد صارت تشغل حيّزاً كبيراً من اهتمامات النّقاد والدّارسين، الذين رأوا فيها الحل السّحري لجميع المشكلات الاجتماعية ومرجع ذلك إلى أنّها تستطيع أن تحمل عبر صفحاتها كلّ خصائص الحياة وهي من أكثر الأجناس الأدبية التي يحدث فيها التّناص والتّفاعل والتّداخل بين النّصوص والخطابات واللّغات والتّعبيرات، فالرّواية الجيّدة قطعة من الحياة، أو هي الحياة نفسها.

من جانب آخر يُمكن القول أنّ المميّزات التي اختصّت بها الرّواية كجنس أدبي من جهة وكخطاب ثقافي من جهة أخرى، دفعت بالنّقاد إلى محاولة تطبيق إجراءات وطروحات النّقد الثّقافي عليها، على اعتبار أنّ الرّواية صارت فضاءً ثقافياً مفتوحاً تحمل قيماً وأنساقاً ثقافية تزيد من الفهم العميق للبنيات الخطابية وهو الأمر الذي نصبوا إليه من خلال هذه الأطروحة.

فالرّواية التي بين أيدينا – رواية "كاماراد" – لمؤلّفها الجزائري "الصّديق حاج أحمد" تفتح فضاء صحراء الجزائر وما جاورها من بلاد الزّنوج والأفارقة على باقي الفضاءات الأخرى التي صارت عوالمها مستهلكة، فقد نقلت الرّواية عبر صفحاتها تفاصيل حياة الأفارقة الزّنوج وكشفت عمق الصّحراء وهي بمثابة تأشيرة يستطيع القارئ من خلالها أن يستطلع معاناة الأفارقة جنوب الصّحراء في تلك المنطقة المظلمة، ولكن قبل أن نُفكّك هذه الرّواية لنستخرج منها الأنساق الثّقافية، نُحاول من خلال هذا الفصل أن نقف وقفتين؛ أوّل وقفة نُخصّصها للحديث عن البدايات الأولى للكتابة الرّوائية في الجزائر وأهم المراحل التي مرّت بها، ثمّ نُخصّص الوقفة الثّانية للوقوف على عتبات رواية "كاماراد" إذ إنّ الدّخول إلى متن الرّواية يستوجب منّا أوّلاً أن نقف على هذه العتبات.

1-سيرورة الكتابة الرّوائية بالجزائر (المفهوم – النّشأة – التّطوّر):

1-1- المفهوم اللّغوي والاصطلاحي للرّواية:

إنّ الحديث عن الرّواية يقتضي منّا أوّلاً أن نقف عند مدلولاتها اللّغوية والاصطلاحية فالحكم على الشّيء فرعٌ عن تصوّره، فالرّواية من حيث اللّغة «الرّاء والواو والياء أصل واحد، فالأصل ما كان خلاف العطش ثمّ شُبّه به الذي يأتي القوم بعلم أو خبر فيرويه كأنّه أتاهم بريّهم من ذلك»[1] ويقول الفيروز أبادي «الرَّاوِيَةُ: المَزَادَةُ فيها الماء، والبعير، والبغل، والحمار يُستقى عليه»[2] وبالتّالي فإنّ الأصل في مادّة روى في المعاجم اللّغوية، كما يُلخّص ذلك "عبد المالك مرتاض" «هو جريان الماء أو وجوده بغزارة أو ظهوره تحت أيّ شكل من الأشكال أو نقله من حال إلى حال أخرى، ثمّ جاءوا إلى هذا المعنى فأطلقوه على ناقل الشّعر فقالوا: راويَة؛ وذلك لتوهّمهم وجود علاقة النّقل أوّلاً، ثمّ لتوهّمهم وجود التّشابه المعنوي بين الرّيّ الرّوحي الذي هو الارتواء المعنوي من التّلذّذ بسماع الشّعر أو استظهاره بالإنشاد والاتواء المادّي الذي هو العبّ في الماء العذب البارد الذي يقطع الظّمأ»[3].

فالملاحظ في هذه التّعاريف اللّغوية أنّ معنى الارتواء، سواءً كان مادّياً (بالماء) أم روحياً (النّصوص والأخبار)، «يقع من مادّتين اثنتين نافعتين تكون حاجة الجسم والرّوح معاً إليهما شديدة وإنّما لاحظ العربي الأوّل العلاقة بين الماء والشّعر، لأنّ صحراءه كان أعزّ شيء فيها هو

[1] بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، سوريا، د. ط، 1399هـ، 1979م، ج2، ص 453 بتصرّف.

[2] الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التّراث، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، ط6، 1426هـ/ 2005م، ص 1290.

[3] عبد المالك مرتاض، في نظرية الرّواية "بحث في تقنيات السّرد"، عالم المعرفة، ع 240، شعبان، ديسمبر 1998، ص 22 بتصرّف.

الماء، ثمّ الشّعر»[1]ولكن هذه التّعاريف اللّغوية وجدناها بعيدة كلّ البعد عن معنى الرّواية كجنس أدبي حديث، ما يدفعنا لا محالة أن نعوّل على المعاني الاصطلاحية في المعاجم اللّغوية المعاصرة.

عُرّفت الرّواية في بعض القواميس الحديثة بتعريفات متعدّدة نذكر منها:

- تعريف "فتحي إبراهيم" بقوله: «الرّواية سرد قصصي نثري طويل، يُصوّر شخصيات فردية من خلال سلسلة من الأحداث والأفعال والمشاهد والرّواية شكل أدبي جديد لم تعرفه العصور الكلاسيكية والوسطى، نشأ مع البواكير الأولى لظهور الطّبقة البورجوازية وما صاحبها من تحرّر الفرد من رِبْقَةِ التَّبِعَات الشّخصية»[2]، لقد ركّز هذا التّعريف على الأدوات الأساسية في الكتابة الرّوائية، كالأفعال والشّخصيات والزّمن وغيرهما، مُشيراً إلى البدايات الأولى لظهور الرّواية كفنّ والتي ارتبطت ببروز الطّبقة البورجوازية، التي حرّرت الفرد من كلّ التّبعات.
- عرّفها "عبد المالك مرتاض" بقوله: «تتّخذ الرّواية لنفسها ألف وجه وترتدي في هيئتها ألف رداء وتتشكّل أمام القارئ تحت ألف شكل، ممّا يَعسُر تعريفها تعريفاً جامعاً مانعاً»[3]، إنّ هذا التّعريف يُشير إلى المشقّة الكبيرة التي تعتري تعريف الرّواية بسبب تداخلاتها الكبيرة مع شتّى الأجناس الأدبية، ما يجعل تعريفها من الصّعوبة بمكان، فهي تتقاطع مع القصّة والقصّة القصيرة، حيث أنّ هناك جوانب كثيرة مشتركة بين هذه الأجناس الأدبية.
- أمّا "نعمان بوقرة" فقد عرّف الرّواية باعتبار الآليات المستعملة فيها، حيث يذكر أنّ للرّواية أقسام: «

– **رواية الحدث:** يتمّ السّرد فيها عن طريق (ثمّ.... ثمّ)، فتكون العلاقات الحدثية فيها تراكمية، هدفها إثارة المتلقّي وزرع القلق فيه

[1] عبد المالك مرتاض، في نظرية الرّواية "بحث في تقنيات السّرد"، المرجع السابق، ص 22.

[2] إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للنّاشرين المتّحدين، الجمهورية التونسية، ع1، 1986، ص 176.

[3] عبد المالك مرتاض، في نظرية الرّواية "بحث في تقنيات السّرد"، المرجع السابق، ص 11.

- **رواية الدّراما:** تقوم الحبكة فيه على ميزة التّوازي بين الحدث والشّخصية والتّوتّر، وهي أكثر ارتباطاً بالزّمن من المكان.

- **رواية الشّخصية:** تمثّل الشّخصيات فيها العامل الرّئيس، فهي المحرّكة للحدث والخالقة للأسباب في الزّمان والمكان المختارين.

- **رواية تسجيلية:** تمثّل الفاعل البَنَوِي بين رواية الحدث ورواية الدّراما وقد مثّل لها "موير" برواية الحرب والسّلام "لتولتستوي"»[1]

أمّا "مجدي وهبة" و"كمال مهندس" في كتابهما "معجم المصطلحات العربية"، فيُشيران في تعريفهما إلى العناصر المكوّنة للرّواية، حيث يذكران أنّ «الرّواية في الأدب سردٌ نثري خيالي طويل، عادة تجتمع فيه عدّة عناصر في وقت واحد مع اختلافهما في الأهمية النّسبيّة باختلاف نوع الرّواية وهذه العناصر هي: الحدث، التّحليل النّفسي، وتصوير المجتمع وتصوير العالم الخارجي، الأفكار، العنصر الشّاعري»[2].

لقد ركّزت هذه التّعاريف على جانب من الجوانب التي تتميّز وتنفرد بها الرّواية، إلّا إنّ ما هو في حكم الغالب أنّها «ذات بنية شديدة التّعقيد وتلتقي في كونها قصصاً طويلة»[3]، فالرّواية من حيث كونها جنساً أدبياً، فإنّ عناصرها شديدة التّرابط والتّلاحم، فإذا فصلنا عنصراً عن المجموعة أثّر على فعّالية الرّواية «فاللّغة هي مادّته الأولى كمادّة أي جنس أدبي آخر والخيال هو الماء الكريم الذي يسقي هذه اللّغة، فتنمو وترنو وتمرع وتخصب، والتّقنيات لا تعدو كونها أدوات لعجن هذه اللّغة المشبّعة بالخيال، ثمّ تشكيلها على نحو معيّن»[4].

---

[1] نعمان بوقرّة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النّص وتحليل الخطاب "دراسة معجمية"، دار عالم الكتب الحديث، جدار عمان، الأردن، ط1، 1429هـ/ 2009م، ص 116 – 117.

[2] مجدى وهبة وكامل مهندس، معجم المصطلحات العربية في اللّغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، 1984، ص 183 بتصرّف.

[3] حميد لحمداني، الرّواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي "دراسة بنيوية تكوينية"، دار الثّقافة، الرّباط، المغرب، ط1، 1985، ص80.

[4] عبد المالك مرتاض، في نظرية الرّواية "بحث في تقنيات السّرد"، المرجع السابق، ص 27، بتصرّف

1-2- الرواية الجزائرية سؤال النّشأة والتّطوّر:

كانت البذرة الأولى لنشأة الكتابة الروائية بالجزائر ترجع إلى سنة 1849 م عندما برز إلى السّاحة أوّل عمل أدبي تمثّل في " حكاية العشّاق في الحب والاشتياق" لصاحبه "محمد بن إبراهيم"، والكتاب يروي قصّة حبّ بطلاها فتاة جميلة من طبقة عالية و أمير شاب من أسرة أحد دايات الجزائر، إلاّ إنّه و نظرا «لاتّسام هذا العمل بالضّعف اللغوي و التقني جعل الكثير من النّقاد يتحفّظون في اعتباره رواية أولى على مستوى الوطن العربي»[1].

تبع هذا العمل «نصوص أخرى كان أصحابها يتحسسون مسالك النّوع الروائي دون أن يمتلكوا القدر الكافي من الوعي النظري بشروط ممارسته مثلما يجسّده نصّ "غادة أم القرى" لأحمد رضا حوحو سنة 1947»[2]. هذا النصّ وإن كانت تدور أحداثه في الحجاز، إلاّ أن غرض الكاتب يهدف إلى لفت أنظارنا ضمنيا إلى وضع المرأة في الجزائر وما تعانيه من اضطهاد وبؤس وقهر، وهو ما أشار إليه في إهداء الرواية عندما قال:«إلى تلك التي تعيش محرومة من نعمة الحبّ... من نعمة العلم... من نعمة الحريّة إلى تلك المخلوقة البائسة المهملة في هذا الوجود، إلى المرأة الجزائرية أقدّم هذه القصّة تعزية وسلوى»[3].

أمّا عن مضمون الرواية فإنّ بطلتها فتاة تدعى زكيّة وصفها بأنها «فتاة معتدلة القامة، رشيقة القدّ، تكسو جسمها سمرة، تشوبها حمرة خفيفة، ذات عينين نجلاوين حالكة السّواد»[4]، فهذه الفتاة تعيش في تناقض، فرغم تمتّعها بجمال فاتن، إلّا إنّ هذا الجمال تكسوه نيران محرقة

---

[1] أحلام معمري، نشأة الرواية الجزائرية المكتوبة باللّغة العربية، مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرباح،ورقلة، الجزائر، ع 20، جوان 2014، ص 57.

[2] شادية بن يحي، الرواية الجزائرية ومتغيرات الواقع، ديوان العرب، منبر حرّ للثقافة والفكر و الأدب 04 ماي 2013، عبر الموقع الإلكتروني:

www.diwanalarab.com/spip.php?article 37074، تاريخ الدّخول إلى الموقع 29-06-2019.

[3] أحمد رضا حوحو، غادة أم القرى، موقع مكتبة "هنا كتبي"، صدر هذا الكتاب عن وزارة الثقافة بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية 2007 – الإهداء.

[4] أحمد رضا حوحو، غادة أم القرى، المرجع السابق، ص 13، 14.

بسبب حرمانها من التحدّث إلى " جميل " ابن خالتها الذي تربّى مع زكيّة في صغره إلى أن أتى اليوم الذي منعت منه مجبرة لا مكرهة.

أثار اختيار "أحمد رضا حوحو" تيمة الحبّ لنصّه الروائي ضجّة كبيرة، حيث تحاملت عليه الأصوات المحافظة متّهمة إياه بالدّعوة إلى تحريض المرأة ودعوتها للخروج على طاعة الرّجل، ولكن مع ذلك «يبقى هذا العمل الروائي –على هناته– علامة فنيّة رائدة في بنائه و لغته و في جرأته الفكرية التي اقتحمت هذه المغامرات الإبداعية»[1].

1-3- الرواية الجزائرية زمن الخمسينات والستينات:

إذا جئنا إلى زمن الخمسينات فتطالعنا هذه الفترة بروايتين: رواية "الطّالب المنكوب" لـ "عبد المجيد الشافعي" التي صدرت سنة 1951 ، حيث تُصوّر هذه الرّواية حالة طالب جزائري يسمّى "عبد اللطيف" منكوب في الأراضي التّونسية يقع في حبّ فتاة تونسيّة اسمها "لطيفة"، أمّا الرواية الثانية التي ظهرت في هذه الفترة فهي رواية "الحريق" لـ "نور الدّين بوجدرة" التي صدرت سنة 1957 تحكي هذه الرّواية قصّة «شابّ شجاع اسمه علاّوة من مدينة سكيكدة قرّر الالتحاق بالثورة والصّعود إلى الجبل بعد قتل الفرنسيين لوالديه، و لكي ينتقم لهما اضطرّ لأن يضحّي بحبّه تاركا ابنة عمّه و خطيبته زهور التي تلتحق به بعد فترة وجيزة، لكن تشاء الأقدار أن تصاب بمرض و تموت بين يديه قبل أن تصل إلى تونس لتعالج من مرض القلب، فَيُجَنُّ جنون علاّوة و يهاجم الجنود الفرنسيين و يستشهد بدوره في هذه المعركة و يدفن الحبيبان في خندق واحد»[2].

ثم تأتي بعد ذلك فترة الستينات أين تدخل الرّواية الجزائرية في سبات عميق، فلا تكاد تجد رواية مكتوبة بالعربية ما عدا "صوت الغرام " لـ "محمد منيع"؛وكخلاصة لمسيرة الرواية الجزائرية وسيرورتها من مرحلة النشأة إلى الستينات يتجلّى لنا بوضوح أنها كانت بعيدة كلّ البعد عن المستوى المطلوب نظرا لافتقار كتابها إلى الخبرة الروائية بحكم أنهم كانوا حديثي عهد بالكتابة

[1] أحلام معمري، نشأة الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة العربية، المرجع السابق، ص 58.

[2] المرجع نفسه، ص 58 – 59.

الروائية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد أثرت الظروف السائدة كالثورة و غيرها على أقلام هؤلاء الروائيين الذين راحوا يكتبون كتابات عشوائية تسيطر عليها الانفعالات و الأحاسيس و ينقصها الضبط و الجديّة.

لقد وقع الإجماع تقريبا بين كافة المشتغلين بتطورات النّثر الجزائري أنّ رواية "ريح الجنوب" لصاحبها "عبد الحميد بن هدوقة "1971 هي«الانطلاقة الفعلية و البداية الحقيقية للرواية الجزائرية المكتوبة بالعربية»[1] وهذا ما أكّده "مصطفى فاسي" بقوله:«من المعروف أن ريح الجنوب هي أوّل رواية جزائرية جادّة و متكاملة كتبت باللغة العربية، إذ أن المحاولات التي سبقتها "غادة أم القرى" لـ "أحمد رضا حوحو" و"الطالب المكنوب" لـ "عبد المجيد الشافعي" و"الحريق" لـ "نور الدين بوجدرة" على الرّغم من أهميتها بصفتها تمثل البداية الأولى لفن الرواية في الجزائر فإنها لا تعدو أن تكون مجرد محاولات أولى على درب هذا الفن»[2]وبالتالي يمكن أن تؤرّخ في ضوئها –يعني ريح الجنوب– لزمن تأسيس الرواية في الأدب الجزائري.

1–4– رواية السّبعينيات ومراعاتها لمقتضى الحال:

شهد العمل الرّوائي في مرحلة السبعينيات تطوّراً ونضجاً على مستوى البنية الفنّية ومردّ ذلك ومرجعه «إلى الحرّية التي اكتسبها الكاتب بفعل الواقع السّياسي الجديد، الذي كان مناقضاً للواقع السياسي الاستعماري قبل هذه الفترة، على اعتبار أنّ الكتابة فنّ لا يزدهر إلّا في ظلّ الحرّية والانفتاح، فالقمع والاضطهاد قد يدفع الكاتب إلى تبنّي مواقف ما كان ليتبنّاها لو أنّ الإطار السّياسي كان مختلفاً»[3]، فالإكراه لا يُبيّن حقيقة الأمور بقدر ما يدفع صاحبها إلى المراوغة والتّستّر.

---

[1] مليكة ضاوي، تجليات الأزمة في الرواية الجزائرية (1995 – 2005) أطروحة دكتوراه العلوم في الأدب الجزائري، قسم اللغة العربية و آدابها، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة سنة 1435، 1436 / 2014، 2015، ص 54.

[2] مصطفى فاسي، دراسات في الرواية الجزائرية، دار القصبة، د ط، د ت،، ص 7.

[3] شادية بن يحيى، الرّواية الجزائرية ومتغيّرات الواقع، ديوان العرب، منبر حر للثّقافة والفكر والأدب، 04 ماي 2013 عبر الموقع الإلكتروني: www.alwanalarab.com/SPIP.php?article37074

ومع ذلك لم تمنع هذه الحرّية أن تبق كتاباتهم تراعي الرّاهن والظّرف الحالي "فترة الخروج من الثّورة"، فقد أتت مصبوغة بصبغة الطابع السّياسوي —ولا غرابة في ذلك — فهم قد شهدوا الثّورة وعايشوها، ممّا أثّر على أقلامهم الرّوائية التي سخّروها للحديث عن الثّورة «سواء من باب الحنين فالاستحضار فالوصف، أو من باب الحنين فالنّقمة فالنّقد فروايات "كالمؤامرة" لمحمد مصايف و"البزاة" لـ "مرزاق بقطاش" و"هموم الزّمن الفلّاقي" لـ "محمد مفلاح" مثلا، نجدها لا تتعدّى الوصف بهدف التّغنّي بمجد صنعناه في تلك المرحلة، بينما هناك روايات لم تبق في حدود التّعاطف والوصف، بل تجاوزت ذلك إلى النّقد»[1] وذكر بغية تجلّيه الباطن المخفي وكشف المستور «والبحث عن الجانب المغيّب في الحركة الوطنية، فأمّا الطّرف الذي يُمارس عملية التّغييب هذه، فهو مدفوع بطموحات بورجوازية ومحكوم بعقلية تحارب في اتّجاهين، ضدّ الاستعمار من جهة وضدّ قوى التّقدّم من جهة أخرى، إنّه يُساهم في صنع الثّورة ويعمل على إجهاضها في آنٍ واحدٍ وهو بقدر ما كان مستعدّاً لمقاومة المستعمر بقدر ما أصبح مهيّأً لعقد الصّلح وتقديم التّنازلات للإمبريالية»[2] وهذا ما أشارت إليه «روايات "اللّاز" لـ "الطاهر وطار" و"صهيل الجسد" لـ "الزاوي أمين" و"التفكّك" لـ "رشيد بوجدرة" و"ما تبقّى من سيرة الأخضر حمروش" لـ"واسيني لعرج"»[3]، كلّها روايات كشفت التّناقض والانشقاق الذي وقع بين أطراف الكتلة الواحدة في تلك المرحلة.

بعد مرحلة السبعينيات عرفت الجزائر وضعاً سياسياً آخر تمثّل في الاشتراكية التي سادت حياة الناس وعيشهم، لكن سرعان ما تحوّلت من المعنى الإيجابي إلى المعنى السّلبي وبقيت حبراً على ورق، فظهر التّهميش والتّمييز والمحاباة والاستفادة الفردية؛ وبالطّبع الرّاوي الجزائري لا يُمكن أن يتغافل عن هذا الأمر ولا بدّ أن تراعي كتابته مقتضى الحال، فقال الرّوائيون: "العشق والموت في زمن الحراشي" و"الحوّات والقصر" للطاهر وطار و"زمن النمرود" للحبيب السايح و"الجازية

[1] مخلوف عامر، الرّواية والتحولات في الجزائر (دراسة نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية) من منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2000، ص 13-14 بتصرّف.

[2] المرجع نفسه، ص22.

[3] المرجع نفسه، ص نفسها.

والدّراويش" لـ "ابن هدوقة" و"الخنازير" لـ "عبد المالك مرتاض"، كلّها روايات تبوح بالظّلم والجور الذي تعرض له الشّعب الجزائري من قبل الإقطاعيين، والملاحظ في عناوين الرّواية أنّها احتفت بالواقع والحال الذي عرف نهاية الاشتراكية ودخول الجزائر في أزمة وغيبوبة.

نُلاحظ مثلاً في رواية "زمن النّمرود" للحبيب السايح أنّ العنوان « صارخ طافح بالشّعرية يشي بالكثير عن حال الجزائر، حيث وظّف الكاتب رمزاً من رموز الجبروت والطّغيان، إنّه النّمرود حاكم بابل في العراق زمان بعثة إبراهيم عليه السّلام هذا الذي ادّعى النّبوّة لكن نهايته كانت بأضعف جند الله»[1]، فالكاتب يدعونا من خلال هذه الرّواية إلى القيام بانتفاضة جذرية على هؤلاء المفسدين، ويربط ذلك بشرط أن تتوفّر للشّعب النّية الصّادقة والجرأة والشّجاعة وفي رواية "الحوّات والقصر" يُثمّن الطّاهر وطّار «فكرة الوحدة وفكرة الوطن بوصفهما بديلاً للتّجزئة والتّشتّت والاستبداد، التي تعانيها القرى السّبع المنقسمة على نفسها والمتضادّة فيما بينها»[2] ويُنادي بضرورة جمع الشّمل وتوحيد الصّف.

أمّا رواية "الخنازير" لـ "عبد المالك مرتاض"، فالملاحظ أنّ الكاتب استعار لروايته اسم حيوان "الخنزير"، الذي ارتبط وجوده في عرف الجزائريين بالإفساد والتّهديم، إنّ رواية "الخنازير" ومن خلال عنوانها قد ارتبطت «بمفهوم سياسوي يعكس تصرّفا فئويا يقوم على الافساد، وهو يعتقد الإصلاح ويقوم على الضّرر وهو يظنّ الإحسان ولهذا زاوج الرّوائي بين حمولة النّص التّراثي وتجلّيات الواقع المعيش»[3] وقد وُفّق إلى حدّ بعيد في ذلك.

نلحظ من خلال هذه العناوين الرّوائية في هذه المرحلة (مرحلة الثمانينيات) أنّها احتفت بالواقع والحال الذي عرف نهاية الإشتراكية ودخول الجزائر في أزمة وغيبوبة ما جعل العناوين تتباين من حيث المضمون وتستغرق الواقع بزمانه ومكانه وأعلامه، فمن العناوين الدّالة على الزّمن

---

[1] فريد حليمي، سميائية العنوان في الرّواية الجزائرية المعاصرة (1995-2000)، رسالة ماجستير في الأدب الجزائري المعاصر، كلية الآداب واللّغات، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2009-2010، ص 30.

[2] نضال الصالح، النّزوع الأسطوري في الرّواية العربية المعاصرة، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، 2001، ص 88.

[3] محمد تحريشي، أدوات النّص – دراسته –، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص 112-113.

"العشق والموت في زمن الحراشي" و"زمن النّمرود" ومن العناوين الدّالة على المكان "الحوّات"، "الجارية والدّراويش" و"الخنازير".

1-5- الكتابة الرّوائية زمن التّسعينيات:

عُدّت مرحلة التّسعينيات مرحلة سوداء في تاريخ الجزائر على اعتبار أنّها عاشت ما يُسمّى بالإرهاب، الذي حرم الجزائريين لذّة الحياة ومتعة العيش وأدخلهم في نفق مظلم وبالتّالي فإنّ هذا الواقع المرعب أثّر على أقلام الرّوائيين الذين راحوا يُصوّرون لنا هذه الفترة العصيبة (فترة الإرهاب)، حيث تباينت أعمالهم الإبداعية؛ إلّا أنّ ما يُعاب على أغلب الأعمال الإبداعية في تلك الفترة أنّها صُنّفت في خانة الأدب الاستعجالي الذي يحتاج إلى القراءة الموضوعية المتأنّية والعميقة ويُشبه إلى حدٍّ بعيد الربورتاج الصّحفي وهذا ما أكّدته الباحثة الكويتية "سعاد العنزي" في حوار أجري معها، حيث تذكر: «أنّ ثمّة نصوص روائية مغرقة في سرد الواقع والمعاش بسرد تقريري يذكّرنا بسرد التّاريخ وعلم الاجتماع أو الكتابة الصّحفية التي تسرد الحديث مباشرة من دون استلهام عناصر السّرد الرّوائي، ناهيك عن عدم توافر لغة سردية شعرية»[1]، إلّا أنّ هذا لم يمنع من وجود بعض الأعمال الرّوائية» والتي استطاعت أن تصوّر لنا الأزمة بحيثياتها الصّغيرة والكبيرة وبأدوات فنّية راقية.

من أبرز الخطابات الرّوائية التي نالت حظّاً وافراً من الذّيوع الصّيت، نذكر منها على سبيل التّمثيل لا على سبيل الحصر رواية "الشّمعة والدّهاليز" للرّوائي الجزائري الطاهر وطّار والتي صدرت سنة 1995، حيث أنّ الكاتب قد ركّز في هذه الرّواية على كشف أسباب الأزمة التي عصفت بالجزائر، بعد توقيف المسار الإنتخابي.

أمّا عن مضمون الرّواية فإنّ "الطّاهر وطّار" قد ضمّنها فصلين، فصل "دهليز الدّهاليز" وفصل "الشّمعة" والتي تشير إلى دلالة النّور والإضاءة وقد جاءت بصيغة الإفراد و"الدّهاليز" والتي تحمل دلالة الظّلمة والتّيه والضّلال قد جاءت بصيغة الجمع وكلّ ذلك مقصود من الكاتب «فقارئ الرّواية يدخل دهاليز كثيرة حقّاً، حتّى أنّه لا يخرج من دهليز إلّا ليدخل آخر وبقدر ما

[1] حوار مع الباحثة الكويتية سعاد العنزي، موقع النور للدّراسات، http://www.alnoor.se بتصرّف

تتعدّد السّراديب تتعدّد معها التّساؤلات المحيّرة والمقلقة وهي تارة تتّخذ أبعاداً نفسية اجتماعية وتارة تأخذ أبعاداً تاريخية سياسية»[1]، فبالنّظر إلى شدّة الظّلمة وكثرة الدّروب الملتوية وتعقّد الأزمة الجزائرية في تلك الفترة والتي أشارت إليها مفردة الدّهاليز، أضحى المثقّف الواعي عزيز وجوده في دنيا النّاس في تلك المرحلة، فناسب أن تكون اللّفظة الأولى بصيغة المفرد والثانية بصيغة الجمع.

أمّا الرّواية الثانية التي حظيت بانتشار واسع في فترة التّسعينيات، فهي رواية "سيّدة المقام (مرثيات اليوم الحزين) لـ "واسيني الأعرج" «صدرت هذه الرّواية أوّلاً بألمانيا عن دار الجمل سنة 1996م، ثمّ صدرت في الجزائر سنة 1997م عن مؤسسة الفنون المطبعية، هذا يعني أنّها واكبت أحداث المأساة الوطنية بكلّ تفاصيلها، بل إنّها كتبت والأحداث الإرهابية على أشدّها»[2].

تدور أحداث رواية "سيّدة المقام" حول فتاة جزائرية تدعى "مريم" أو "سيّدة المقام"، تُصرّ على إكمال عرضها الرّاقص الذي يُدعى "شهرزاد" تحت تأطير أستاذتها الرّوسية "أناطوليا"، فرغم المعارضة الشّديدة التي كانت تتعرّض لها "سيّدة المقام" من قبل حرّاس النّوايا (الجماعات المتطرّفة)، إلّا أنّها تُصرّ على إتمام هذا العرض ولكنّها تتوقّف عن إتمام عرضها لوقوع نزيف دموي بسبب حادثة كانت قد تعرّضت لها قبل سنوات، عندما أصيبت برصاصة واستقرّت في رأسها أثناء مواجهات بعض المتظاهرين ورجال الأمن في أحداث أكتوبر 1988، ممّا أودى بحياتها؛ وبموت "مريم" تُخيّم على أرجاء المدينة صور الحزن والأسى وتغيب عنه قيم الحب والفرحة ليجد حرّاس النّوايا فرحتهم المواتية لفرض أوامرهم والإفساد في البلاد والعباد.

إنّ الملفت للانتباه في هذه الرّواية كما يذكر "مخلوف عامر" «أنّ الظّاهرة الإرهابية لا تحضر في شكل خطاب سياسي، بل تحضر بوصفها جزءاً من حركية المجتمع تُعيقه وتشدّه إلى

[1] مخلوف عامر، الرّواية والتّحوّلات في الجزائر (دراسات نقدية في مضمون الرّواية المكتوبة بالعربية)، المرجع السابق، ص96.

[2] عبد الجميد هيمة، المأساة الوطنية في الرّواية الجزائرية "قراءة في نماذج من الرّواية الجزائرية الجديدة"، مجلّة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العدد 29، ص 227.

الخلف، فالكاتب يهتمّ بنبش أعماق الظّاهرة وتفكيك خيوطها ليوقف القارئ على سيرورتها وطبيعتها»[1].

أمّا نهاية الرّواية فتنتهي بقرار الرّاوي الانتحار من على جسر "تلملي"، بسبب موت مريم التي أحبّها وكان مولعاً بعنفوانها الطّفولي ولكن بموتها لم يعد للحياة طعم ولا معنى «وداعاً مدينتي الجميلة، فقد كنت أحبّك كثيراً، أغادرك وقلبي مايزال يحمل حنينك وخيبتك وأشواق الفرسان المهزومين بفرحة أمام جسد ساحر لامرأة عاشقة وداعاً... وداعاً لسير الأبطال والعظماء والمنبوذين والحارات التي تنام قبل الأوان وداعاً للشّوق الذي يُقاوم الابتذال، وداعاً للزّرقة وللبحر الذي لم ينس موجه»[2].

إنّ الملاحظ في هاتين الرّوايتين "الشمعة والدّهاليز" و"سيّدة المقام" هو تفعيل المكان من قبل الكاتبين، فلم يقتصرا على جعل المكان مجرّد إطار صامت تجري فيه الأحداث تِباعاً، بل كان للمكان حضور قوي وكأنّ الكاتبين يسعيان «من وراء ذلك إلى إثارة المسكوت وخلخلة المألوف وقد انعكس ذلك على أفعال الشّخصيات، فحمل المكان بذلك قيماً مختلفة»[3] مثلما هو الشّأن بالنّسبة لفضاء المدينة وهو المكان الرّئيسي في هذه الرّواية.

2-عتبات رواية "كامارادْ":

ندخل فيما يلي إلى المدوّنة البحثية المقترحة للتّحليل، وهي رواية "كامارادْ" – رفيق الحيف والضّياع للمؤلّف الجزائري "الصّديق حاج أحمد" وأوّل شيء نُعرّج عليه هو العتبات، إذ اهتمّ الكتّاب والنّقاد قديماً بمداخل النّصوص والخطابات، فاعتبروها قطعة أساسية تُساهم في كسب نفوس القارئين واستمالتهم، بحيث أنّها فاتحة الكلام وأوّل ما يشدُّ البصر قبل الولوج للتّفاصيل، فإن كانت جيّدة تفتّحت نفوس القارئين لما يأتي بعدها وقد تضاعف الاهتمام

[1] مخلوف عامر، الرّواية والتّحوّلات في الجزائر، المرجع السابق، ص 103.

[2] واسيني الأعرج، سيّدة المقام " مراثي الجمعة الحزينة"، منتديات إيثار، د. ط، د. ت، ص 236-237.

[3] عبد الحميد هيمة، المأساة الوطنية في الرّواية الجزائرية "قراءة في نماذج من الرّواية الجزائرية الجديدة"، مدلّة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العدد 29، ص 229.

بالعتبات بعد تَنَبُّهِ المناهج النّقدية الحديثة إلى فاعليتها واعتبرت جزءاً لا يتجزّأ من القيمة الإبداعية المتكاملة للنّص، إذ لم يَعُد المتن هو الغاية الوحيدة التي تستهوي القارئ، لأنّ ما حول المتن من عتبات بات يؤثّر تأثيراً بالغاً في عملية فهم الخطابات وتأويلها؛ فالرّواية التي بين أيدينا – رواية كاماراد – قبل أن نستخرج منها الأنساق الثّقافية نُحاول كمرحلة أولى أن نقف مع عتباتها البارزة.

2-1- المفهوم اللغوي والإجرائي للعتبات:

ورد في المادّة «عَتَبَ: العين والتّاء والباء أصل صحيحٌ، يرجع كلّه إلى الأمر فيه بعض الصّعوبة من كلام أو غيره من ذلك العتبة وهي أُسْكُفَّةُ الباب وإنّما سمّيت بذلك لارتفاعها عن المكان المطمئنّ السّهل وعتبات الدُّرْجَةِ [مراقيها]، كلّ مرقاة من الدّرجة عتبة ويشبّه بذلك العتبات تكون في الجبال، والواحدة عتبة، وتجمع أيضاً على عتب، وكلّ شيءٍ جَسَا وجَفَا، فهو يشتقّ له هذا اللّفظ، يُقال فيه عَتَبٌ، إذا اعتراه ما يُغيّره عن الخلوص»[1] وبالإجمال وجمعاً بين هذه المعاني اللّغوية يُمكن القول أنّ العتبات هي تلك المداخل التي تعتريها بعض الصّعوبات وتستدعي جهداً إضافياً لمجاوزتها وتخطّيها.

أما من حيث الجانب الإجرائي فـ «يندرج الاهتمام بعتبات النّص ضمن سياق نظري وتحليلي عام، يعتني بإبراز ما للعتبات من وظيفة في فهم خصوصية النّص وتحديد جانب أساسي من مقاصده الدّلالية وهو اهتمام أضحى في الوقت الرّاهن مصدراً لصياغة أسئلة دقيقة تُعيد الاعتبار لهذه المحافل النّصية المتنوّعة الأنساق وقوفا عندما يميّزها ويُعيّن طرائق اشتغالها»[2]، هذه العتبات تشمل لوحة الغلاف والعناوين الرّئيسية والفرعية والإهداء والمقدّمات والهوامش والخاتمة وغيرها من الإشارات والرّسومات وبيانات النّشر المرفقة، فإنّ جميع هذه العتبات هي بوّابات للدّخول إلى متن النّص.

[1] بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السّلام محمد هارون، ج4، المرجع السابق، ص 225.

[2] عبد الفتاح الحجمري، عتبات النّص – البنية والدّلالة –، منشورات الرّابطة، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1996، ص07.

بات من المعروف عُرْفاً أنّ عتبة الباب لا يُمكن أن تُكوِّنَ لنا فكرة دقيقة عمّا في الدّاخل، بل ولعلّها على النّقيض من ذلك قد تكون مُخاتلةً ومُضَلِّلَةً في أغلب الأحيان، والأمر نفسه ينطبق على عتبة النّصوص والخطابات، فقد تَحِيدُ بالقارئ وتُضلّله عن دقيق ما في النّص والخطاب ولكنّها مع ذلك تُساهم «في فهم أو تكوين نقاط فهم»[1] يستعين القارئ بها كعُدّة أوّلية في كشف مغاليق الخطابات.

يُجمع المشتغلون بالدّرس النّقدي على اعتبار «كتاب "جيرار جينت" "عتبات" محطّة رئيسية لكلّ عمل يسعى إلى فَكِّ شفرات خطاب عتبات النّص، فقد ضمّ الكتاب بين دفّتيه بحث كثير من أشكال هذه النّصوص/ العتبات: بيانات النّشر، العناوين، الإهداءات، التّوقيعات، المقدّمات، الملاحظات وغيرها. وتكمن أهمّيتها في كون قراءة المتن تصير مشروطة بقراءة هذه النّصوص، فكما أنّنا لا نَلِجُ فناء الدّار قبل المرور بعتباتها، فكذلك لا يُمكننا الدّخول في عالم المتن قبل المرور بعتباته»[2] ومن ثمَّ صارت علاقة متن الخطاب بعتباته من باب ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب.

2-2- وقفة عامّة مع عتبة الغلاف:

تَشْغَلُ العتبات في الدّراسات المعاصرة اهتمام جلّ الباحثين والنّقّاد، فمن خلال ما ذُكر آنفاً في باب التّعريفات تبيّن لنا أهمّيتها وضرورة التّعريج على دراستها، إذ هي المنطلق الأساسي قبل الولوج للمتن، وبحكم أنّ العتبات عديدة ومتنوّعة، فإنّ الِاستغراق في إحصائها يستوجب منّا أن نُفرد الأطروحة كلّها لهذا الأمر، لذا سنقتصر على البعض منها محاولين استخراج ما حَوَتْهُ من أنساق ثقافية بدءاً بعتبة الغلاف باعتبارها أوّل عتبة تصادف القارئ للرّواية.

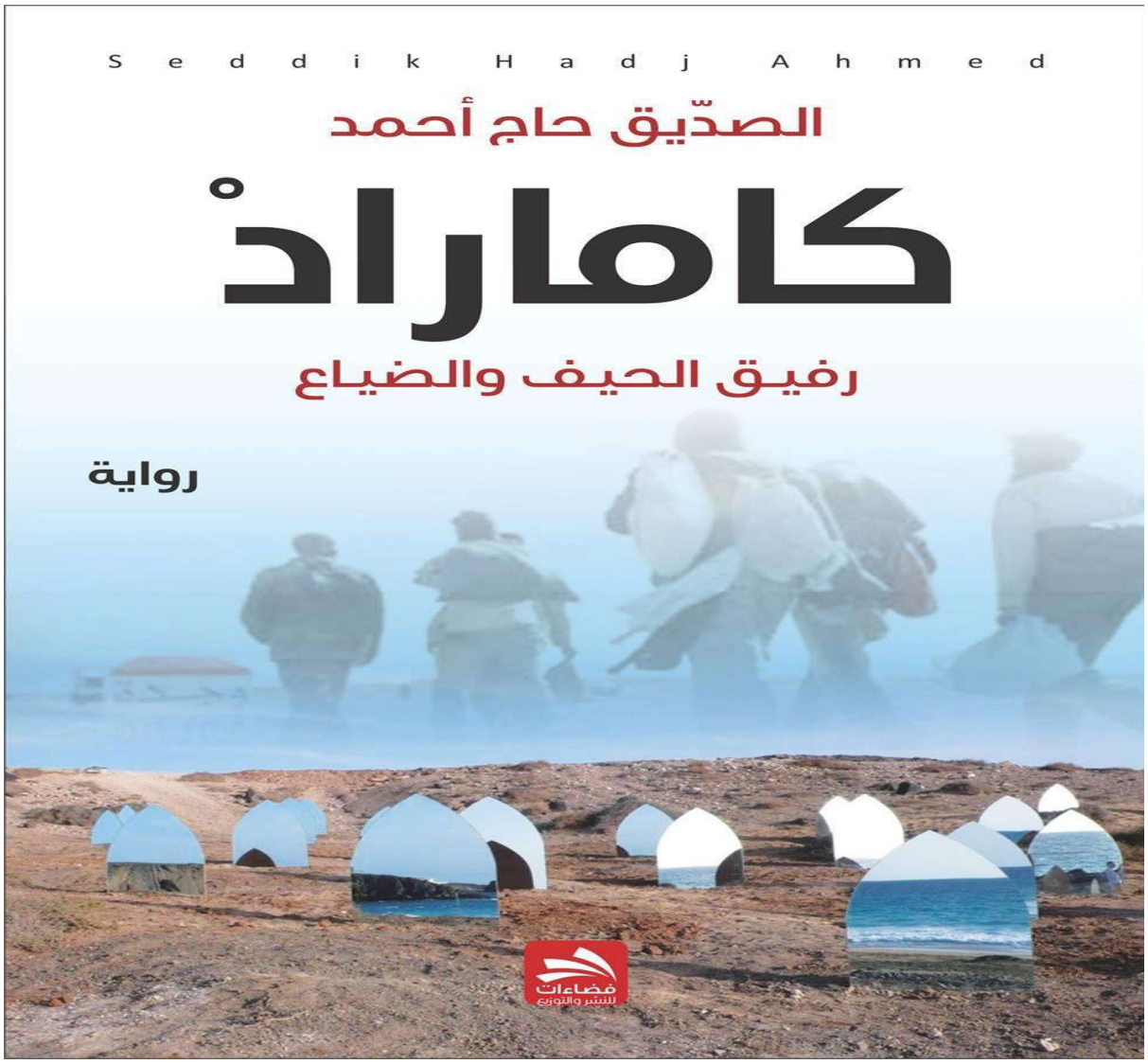
---

[1] أزهار فنجان، أحمد حيال جهاد، سلام مهدي رضيوي، العتبات النّصية ودورها في البناء القصصي – العنونة في مجموعة إيقاعات الزّمن الرّاقص أنموذجا –، مجلّة كلّية التّربية للعلوم الإنسانية، جامعةذي قار، آذار، 2015، النّاصرية، العراق، م5، ع 01، ص 03.

[2] عبد الرزاق بلال، مدخل إلى عتبات النّص – دراسة في مقدّمات النّقد العربي القديم، تقديم، إدريس نقوري، دار أفريقيا الشّرق، المغرب، الدّار البيضاء، بيروت، لبنان، د. ط، 2000، ص 23 .

يُؤثّر الغلاف المُصَمَّمُ بدقّة في المتلقّي، فيكون قادراً على جذب انتباهه وإثارة اهتمامه، والدِّقّة تقتضي توفّر خاصّيتي التّناسب والمرونة البصرية، فتكون حركة العينين بطريقة نظامية لا عشوائية على صفحة الغلاف، ومن المعلوم أنّ العين تنجذب وتنساق نحو الأشياء ذات الحجم الكبير والصّور البارزة والألوان المثيرة، فإنّنا نجد "الصّديق حاج أحمد" قد راعى في رواية "كامارادْ – رفيق الحيف والضياع" كلّ ذلك، فَأُولَى معطيات صفحة الغلاف توحي أنّه يتشكّل من لوحة تشكيلية أبدعتها أنامل الرّوائي، كما هو موضّح في الصّورة رقم 01.

الصّورة رقم 01



يَلْفِتُ النّظر في صفحة الغلاف وجود ستّة أشخاص كلّهم رجال وهو العدد نفسه بالنّسبة للألوان في الغلاف الأمامي، يُغَطّون رؤوسهم ويحملون متاعهم، مُتّجهين نحو الحدود المغربية، حيث تظهر من بعيد مدينة وجدة وهي مدينة من مدن المملكة المغربية.

يُظهر غلاف الرّواية سِمَةً جمالية وإبداعاً زخرفياً لا مثيل له، تفنّن "الصّديق حاج أحمد" في رسم معالمه، فأوجز فيه رسومات تدلّنا على ما هو مبثوث في متن الرّواية، وأوّل ما يُحرّك مُخيّلة القارئ للتّساؤل: مسألة الجمع بين الأشخاص الذين يتّجهون إلى مدينة وجدة حاملين متاعهم، والأرض التي عليها شواهد قبور بها مرآة عاكسة، وهي لوحة تشكيلية غير مباشرة، تجعل القارئ يستعين بالتّأويل لفكّ شفراتها، هذا التّأويل فيه لذّة بالنّسبة للقارئ، يُحرّضه لاكتشاف ما بعد عتبة الغلاف وربط السّابق باللّاحق وهي تقنية يستعين بها الكتّاب لاستمالة القرّاء، بحيث أنّ المستحسن أن يكون الزّمن في الرّواية صادماً لا أن يسير على زمن خطّي واحد.

يتحدّث "الصّديق حاج أحمد" عن هذه اللّوحة التّشكيلية قائلاً: «شاهد القبر فيه مرآة عاكسة للبحر، الأمر يدفع المتلقّي للتّساؤل ولكن شيئاً فشيئاً يفهم بأنّ هؤلاء النّاس ماتوا؛ فبالرّغم وهم في قبورهم لكن أحلام الفردوس والرّحلة إلى أوروبا لازالت تعيش معهم حتّى ولو ماتوا في البحر أو في الطّريق»[1] وعن هذا الاختيار يُضيف "الصّديق حاج أحمد" قائلاً: «لم نضع صورة مباشرة في الغلاف لأنّ التّأويل فيه لذّة بالنّسبة للمتلقّي يتركه يكتشف النّص ليتركه يربط ما بعد الغلاف ولكن إذا وضعنا صورة فوتوغرافية مباشرة لم يبق للتّأويل مجال»[2].

تُبْرِزُ صورة الغلاف تعلّق الأفارقة الشّديد بفكرة الهجرة، حتّى صارت عَقيدةً في قلوبهم، فما تجد أحدهم إلاّ وأحلام أوروبا راسخة في عقله ولعلّ "الصّديق الحاج أحمد" حين وضع شواهد القبور على صفحة الغلاف ليدلّنا على أنّ أقصى ما يُمكن أن يُفرّق المرء عن أحلامه هو الموت ودخول عالم القبر، هذا العالم الذي يرمز في الثّقافة الإسلامية إلى بداية مرحلة الحساب، وهو ما

[1] مقابلة أجراها الباحث مع الصّديق حاج أحمد صاحب الرّواية، بمنزله الكائن ببلدية "أولاد أحمد تيمي"، ولاية أدرار، في 2017/11/18 على السّاعة 15:46.

[2] المقابلة نفسها.

يُشير إليه الحديث الشّريف: «اللّهم إنّي أعوذ بك من عذاب القبر ومن عذاب النّار ومن فتنة المحيا والممات ومن فتنة المسيح الدّجال»[1]، لكن هؤلاء الأفارقة من كثرة تذمّرهم وتدجّرهم من أوطانهم وما لَاقَوْهُ من بؤس وشقاء، قرّروا الهجرة بلا رجعة وترك أهاليهم بالرّغم ما في الهجرة غير الشّرعية من مخاطر قد تُودِي بحياتهم دون بلوغ الهدف المنشود، فحتّى ولو ماتوا فهدف الفردوس يبقى مترسّخاً في أذهانهم.

2-3- عتبة العنوان:

تُعدّ عتبة العناوين في الأعمال الإبداعية من العتبات التي لها نسق خاص بها، فهي تختلف تماماً عن عناوين الكتب العادية، فبقدر جمالية هذا العنوان وغرابته وتشويقه كان ذلك أدعى لإجبار المتلقّي لاكتشاف ما وراء هذه العتبة وإلى هذا الأمر يُشير "أحمد مدّاس" بقوله: «العنوان تلك العلامة اللّغوية التي تتقدّم النّص وتعلوه، ويجد القارئ فيها ما يدعوه للقراءة والتّأمّل، ويطرح من خلالها على نفسه أسئلة تتعلّق بما هو آتٍ والمبني على ترسّبات الماضي، ويصنع لنفسه منها أفقاً للتّوقّع. إنّه انشغال لا يغفل عنه دارس، وعتبةٌ أُمٌّ في رؤية الخطاب»[2]، فإذا كان اهتمام المبدع بتنظيم وترتيب فصوله في جانب المتن من الأمور الضّرورية المهمّة، فلا بدّ أن لا يغفل كذلك على عتبة العنوان باعتبارها مقدّمة المتن وشفرة من شفراته الأساسية.

أضحى الِاهتمام في وقتنا الرّاهن بعتبة العنوان بالنّسبة للمؤلّفين والكتّاب من الأمور التي تتطلّب منهم ذوقاً خاصّاً وإمعان نظر، فبقدر تكثيف الشّحنات الدّلالية في العنوان وترك القارئ يدخل في عالم التّأويل، كان ذلك سبباً مهمّاً في إثارة شعوره واستمالة قلبه لأن يُقبِلَ على العمل بلهفة وشوق وإلى هذا الأمر يُشير "محمد فكري الجزّار" بقوله: «إنّ العنوان لا يتجاوز حدود الجملة إلّا نادراً وغالباً ما يكون كلمة أو شبه جملة وعلى الرّغم من هذا الافتقار اللّغوي فإنّه ينجح

[1] صحيح البخاري، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الاعتصام،، القاهرة، مصر، دار الرّشيد، الجزائر، د. ط، د. ن، باب التّعوّذ من عذاب القبر، رقم الحديث 1377، ص 284.

[2] أحمد مدّاس، لسانيات النّص – نحو منهج لتحليل الخطاب الشّعري –، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 1430هـ/ 2009م، ص 40.

في إقامة اتّصال نوعي بين المرسل والمستقبل على قاعدة العمل الذي يُعنونه»[1] ويُعضّد هذا الكلام قول آخر لـ "يمنى العيد"، حيث تذكر في كتابها "السّرد الرّوائي": «وإذا كانت العناوين، كما نعلم، تُشكّل بصفة عامّة، مفاتيح ترشد إلى الأبواب التي يُمكن الدّخول منها إلى العالم الذي تَعَنْوَنَ فإنّ هذا يعني أنّ علينا أن نُدرك، ومنذ قراءة هذا العنوان، أنّنا نقف على باب عالم تتداخل فيه الأشياء، وتلتفّ مكوّناته على بعضها البعض»[2]، فهي أقوال تنوّه بشأن العنوان وأهمّيته، وتُجبر المؤلّفين والمبدعين والكتّاب لأن يُعيروا هذه العتبة اهتماماً بالغاً ويقفوا معها وقفة مطوّلة ينتقون أجود العناوين وأحسنها وأدقّها.

2-3-1- قراءة في العنوان الرّئيسي "كاماراد"

يُثير عنوان "كاماراد" حيرة لدى القارئ، يدفعه للتّساؤل عن أسباب تصدير هذه الرّواية بهذه المفردة وعن دواعي اختيار هذا العنوان بالضّبط، يُجيب "الصّديق حاج أحمد" قائلاً: «عتبة العنوان كاماراد جاءت مترجمة من الفرنسية باعتبار أنّ هؤلاء الأفارقة يُطلَقُ عليهم في أمكنة العبور "كاماراد" وبالتّالي حاولت أن أوظّف هذا العنوان أو هذه اللّفظة بحمولتها الفرنسية كعنوان لنصٍّ باللّغة العربية»[3].

يُضيف "الصّديق حاج أحمد" في مجلس آخر في مَعْرَضِ إجابته عن سؤال طُرِحَ له بخصوص هذه المسألة بالذّات – اختيار "كاماراد" كعنوان للرّواية – فيقول: «في الحقيقة في بداية النّص وفي منتصف النّص عنّ لي عنوان وهو "حلم بطعم المانGو"* لكن بعد مدّة من مسيرتي في النّص عنّ لي عنوان آخر وهو "كاماراد" بحكم أنّ هذه الشّريحة الإفريقية أو هؤلاء الأفارقة الذين يعبرون على الصّحراء الجزائرية خاصّة مدينة أدرار شاع في مقول العامّة أنّ لفظ "كاماراد" يُطلق على هؤلاء الأفارقة

---

[1] محمد فكري الجزّار، العنوان وسيموطيقا الاتّصال الأدبي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، د. ط، 1998، ص 21 بتصرّف.

[2] يمنى العيد، تقنيات السّرد الرّوائي في ضوء المنهج البنيوي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ط2، 1999، ط3، 2010، ص 189.

[3] مقابلة أجراها رشدي رضوان مع الصّديق حاج أحمد، على هامش أفلام الصّالون الجزائري، العاصمة، 2016، الحصّة كاملة متوفّرة عبر الموقع الإلكتروني: ttps://www.youtube.com/watch?v=wl01_R0XmYc

* المانـ G ـو شجرة دائمة الخضرة تشتهر بلقب ملكة الفاكهة، موطنها الأصلي الهند، كما أنّها الشّجرة القومية لبنغلاديش، شجرة المانـ G ـو تنمو في المناطق الإستوائية وشبه الاستوائية وهي معمّرة تكثر ثمارها كلّما تقدّمت في العمر وقد وُجِدَت في بعض مناطق الهند أشجار المانـ G ـو عمرها أكثر من 300 سنة وهي لا زالت تُعطي الثّمار، معلومات مأخوذة من الموقع الالكتروني /hacen.netتاريخ الدّخول للموقع: 2019/01/22، وهي أيضاً من الأشجار المنتشرة في البلدان الافريقية جنوب الصّحراء كمالي والنّيجر والكوت ديفوار.

الذين يعبرون ولما فكّرت في مصطلح "كاماراد" وجدت أنّ المصطلح له حمولة دلالية ثقيلة يَصْلُحُ لأن يكون نصّاً لهذه الرّحلة فـ "كاماراد" (الرّفيق) ربّما في رحلة محفوفة بالضّياع والخيبة والانكسارات والمتاهات له محمول أكبر من أن نقول صديق أو كذا أو كذا، وبالتّالي تبنّيت هذا العنوان وارتضيته لأن يكون عنواناً لنصٍّ إبداعي»[1]، ورواية "كاماراد" هو النّص الثّاني بعد روايته الأولى "مملكة الزّيوان".

ظلّت صورة الرّجل الأسود الإفريقي عبر التّاريخ مشوّهة لدى العالم خاصّة الأوروبيين، الذين احتقروا الأفارقة الزّنوج وعدّوهم من أرذل أجناس العالم وإلى هذه المسألة يُشير "محمد عبد الغني سعودي" بقوله: «الجهل بتاريخ الزّنوج القديم واختلاف العادات والحقد السّلالي من قبل الأوروبيين نحو الزّنوج الذين تقابلوا معهم أوّل مرّة فضلاً عن الرّغبة في الاستغلال، كلّ هذه العوامل هيّأت العقل الأوروبي للحطّ من قدر الزّنوج عقلياً وحضارياً، وأصبح الزّنجي لديهم قرينا للتّخلّف»[2]، إنّها أوسمة احتقارية ألصقها الأوروبيون بالزّنوج ليُبرّروا استعمارهم لأوطان الأفارقة.

إضافة إلى الإقصاء الأوروبي للجنس الإفريقي الزّنجي تاريخياً صُفِعَ هذا الأخير صَفعةً أخرى من قبل حكّامهم الذين لم يوفّروا لهم أدنى شروط الحياة الكريمة بل ظلّ البؤس والشّقاء نصيبهم في بلدانهم ويؤكّد هذا الأمر "الصّديق حاج أحمد" بقوله: «وفي الحقيقة أنا زرت نيامي (عاصمة النّيجر) كنت مصدوماً، عاصمة دولة إفريقية لا يوجد فيها صرف صحّي، المقاهي والمطاعم بجنب الوزارات تَطْهي وتقدّم الأكل والشّرب للزّبائن على الأرصفة»[3]، فهي شهادة عين من شخص دخل عوالمهم وعاشرها، فاستطاع أن ينتقي الزّوايا التي يستطيع من خلالها أن يؤثّث لنصّه

---

[1] مقابلة أجراها محمد كاديك مع الصّديق حاج أحمد على القناة الثالثة ضمن حصّة بعنوان قراءات تحتفي بكاماراد رواية الدّكتور "الصّديق حاج أحمد في: 2017/03/15 الحصّة كاملة متوفّرة عبر الموقع الالكتروني:
https://www.youtube.com/watch?v=bc3uafbay.s

[2] محمد عبد الغني سعودي، قضايا افريقيا، عالم المعرفة، سلسلة يصدرها المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر، 1980، ع 34، ص 156 بتصرّف.

[3] مقابلة أجراها محمد كاديك مع الصّديق حاج أحمد على القناة الثالثة ضمن حصّة بعنوان قراءات تحتفي بكاماراد رواية الدّكتور "الصّديق حاج أحمد في: 2017/03/15 الحصّة كاملة متوفّرة عبر الموقع الالكتروني:
https://www.youtube.com/watch?v=bc3-UqFBAys

الإبداعي وبالتّالي فإنّ القصد الأساسي من رواية "كاماراد" – رفيق الحيف والضّياع –، أنّها صوت الأفارقة الزّنوج الذين هم جيرانٌ لنا ونحن لا نعرفهم.

2-3-2- قراءة في العنوان الفرعي – رفيق الحيف والضّياع –

يُعلّل "الصّديق حاج أحمد" دواعي إضافته العنوان الفرعي – رفيق الحيف والضّياع- فيقول: «وَضَعْتُ العنوان الثاني رفيق الحيف والضّياع لأنّه بالنّسبة للدّول الفرونكفونية يفهمون "كاماراد" ولكن في الخليج والمشرق العربي الذين لهم خلفية إنجليزية سيقع لهم مشكل وبالتّالي أضفت العنوان الفرعي – رفيق الحيف والضّياع –»[1] وقد أصاب "الصّديق حاج أحمد" في هذه المسألة، لأنّ مراعاة تباين ثقافة المتلقّين وأعرافهم من أوجب الواجبات التي لا بدّ أن يهتمّ بها الكتّاب والمبدعون.

بالرّجوع إلى الجانب اللّغوي للمفردتين الحيف والضّياع تُطلق مادّة «حَيَفَ الحاء والياء والفاء أصل واحد، وهو الميل. يُقال حاف عليه يحيفُ، إذا مال. ومنه تَحَيَّفْتُ الشّيء إذا أَخَذْتَهُ من جوانبه، وهو قياس الباب لأنّه مال عن عُرْضِهِ إلى جوانبه.»[2] ويُطلق الحيف كذلك ويُراد به «الجور والظّلم وقد حاف عليه من باب باعَ»[3] وقد وردت هذه اللّفظة بهذا المعنى في القرآن الكريم في باب الحديث عن المنافقين وخصالهم الذّنيئة وذلك في قوله تعالى: ﴿أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓاْ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُۥۚ بَلْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ سورة النور، الآية 50، يقول "محمد علي الصابوني" في تفسير هذه الآية: «أم يخافون أن يظلمهم رسول الله في الحكم؟ والاستفهام للمبالغة في التّوبيخ والذّم»[4] ومن ثمّ فإنّ مُفردة الحيف غالباً ما تُطلق ويُراد منها الميل والجور والظّلم.

---

[1] مقابلة أجراها الباحث مع الصّديق حاج أحمد بمنزله الكائن ببلدية أولاد سيدي أحمد تيمي، أدرار، بتاريخ 2017/11/18 على الساعة 15:06.

[2] بن فارس، معجم مقاييس اللّغة، المرجع السابق، ج2، ص 125.

[3] الرّازي، مختار الصّحاح، تح: أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ط، 1429هـ/ 2008م، ص 90.

[4] محمد علي الصابوني، صفوة التّفاسير، دار الصّابوني، مدينة نصر، القاهرة، مصر، ط10، د. ن، ج2، ص 328.

أمّا بالنّسبة للمفردة الثانية الضّياع، فهي من الجذر اللّغوي «ض ي ع ضاع الشّيء يضيع ضِيَاعاً وضَياعاً بكسر الضّاد وفتحها أي هلك»[1]وبالجمع بين المعاني اللّغوية للمفردتين يتبيّن لنا أنّهما تدوران في فلك المشقّة والنّصب والتّعب والتّيه والضّلال، وكلّها أمور يراها الإفريقي عين الحقّ وهو في طريقه إلى الفردوس المنتظر، فهذا الإفريقي الذي يرى الخلاص والفردوس في الشّمال يتحدّى كلّ شيء ويفعل كلّ ما بوسعه أن يُحقّق له حلمه، ولعلّ عتبة الغلاف وشواهد القبور تُشير إلى هذا المعنى.

يذكر "الصّديق حاج أحمد" في معرض إجابته عن سؤال طُرِحَ له بخصوص الفرق بين هجرة الجزائري وهجرة الإفريقي الزّنجي، فيُجيب قائلاً: «الرّوائي بوعلام صنصال قد تعرّض في رواية له صدرت بالفرنسية هنا في باريس عنوانها الحرّاقة ولكن هجرة الجزائري من الشّاطئ بالجزائر إلى فرنسا تختلف عن هجرة هذا الإفريقي، أوّلاً: الإفريقي حتّى يصل من دياره إلى الصّحراء الجزائرية هناك معاناة كبيرة يمرّ بها لا سيما مع مهرّبي البشر فهؤلاء يطلبون أموالاً ضخمة جدّاً إضافة إلى أنّ الطّرق التي يقطعها هؤلاء المهرّبون مقطوعة وبالتّالي في أحسن الأحوال إنْ في البحر يبق بينه وبين الموت شبرٌ ففي الصّحراء يبق بينه وبين الموت ثلاثة أصابع»[2]، فالإفريقي وهو في طريقه إلى الفردوس يتعرّض للظّلم والجور والمعاناة وكلّها عوامل تعلّل سبب إضافة "الصّديق حاج أحمد" للعنوان الفرعي "رفيق الحيف والضّياع".

2-4- عتبة خطاب المقدّمات:

2-4-1- قراءة في أهمية هذه العتبة:

يحتلّ خطاب المقدّمة موقعاً هامّاً في الكتابات على وجه العموم والكتابات الإبداعية على وجه الخصوص، فلا «يُمكن تجاوزه بسهولة بل إنّها العتبة Seuil التي تحملنا إلى فضاء المتن الذي لا

[1] الرّازي، مختار الصّحاح، المرجع السابق، ص 193.

[2] مقابلة أجرتها الصّحفية "لينا صالح" مع "الصّديق حاج أحمد" في قناة France 24، حصّة بعنوان "الصّديق حاج أحمد" الرّواية العربية تغافلت عن الجوار الإفريقي، الحصّة كاملة متوفّرة عبر الموقع الإلكتروني:
https://www.youtube.com/watch?v=5YaZctDJVgk

تستقيم قراءتنا له إلّا بها ... إنّها نصٌّ جدُّ محمّل ومشحون، إنّها وعاء معرفي وأيديولوجي تختزن رؤية المؤلّف وموقفه من إشكاليات عصره ... إنّها مرآة المؤلّف ذاته. وهذا ما يُحتّم التّعامل مع نصوص المقدّمات تعاملاً خاصّاً وصولاً إلى كشف ما تختزنه من قضايا تتعلّق بإشكاليات عديدة»[1]، إنّها عتبة شارحة ويُمكن اعتبارها كبيان تقريري عن النّص أو «كتعويدة يسير عليها كلّ مؤلّف، لكونها علامة دالّة لا تقلّ أهمّيتها عن باقي العتبات النّصية الأخرى»[2] وبالتّالي فإنّ الحرص على اِنتقاء أحسن المقدّمات يُوفّر جوّاً يستطيع المؤلّف من خلاله خلق علاقة تواصل بينه وبين المتلقّي.

يأتي مصطلح المقدّمة متداخلاً «مع مصطلحات أخرى كالتّمهيد، والمدخل، والتّصدير، والفاتحة، والمطلع، والاستهلاك* والخطبة وغيرها من المصطلحات الأخرى»[3] ويُمكن اعتبار الجميع من المصطلحات التي إذا تفرّقت اجتمعت وإذا اجتمعت تفرّقت، فإذا ذُكرت في خطابات مختلفة في أزمنة مختلفة فالمعنى واحد وإذا ذُكرت في خطاب واحد فالمعنى كذلك واحد «فيما عدا بعض الاستعمالات التي تبدو كأنّها مختصّة بحقل معرفي ما. من ذلك مثلاً مصطلح الفاتحة الذي يكاد يختصّ بالدّراسات القرآنية ولفظة المطلع والاستهلال التي تكون أكثر ارتباطاً بالنّصوص الشّعرية العربية التّقليدية، أمّا مصطلحات التّمهيد والمدخل والتّصدير فغالباً ما تَرِدُ متلازمة، ولا تكاد في معناها العام تخرج عن مفهوم المقدّمة»[4]، فالمقدّمة بهذا المعنى ضرورة لابدّ منها، فبقدر جماليات عتبة المقدّمة وإغرائها للمتلقّي بقدر ما تكسب نفوس السّامعين وتستميلهم.

---

[1] عبد الرزاق بلال، مدخل إلى عتبات النّص – دراسة في مقدّمات النّقد العربي القديم –، المرجع السابق، ص 52، 53 بتصرّف.

[2] روفية بوغنوط، شعرية النّصوص الموازية في دواوين عبد الله حمّادي، مذكّرة ماجستير شعبة البلاغة وشعرية الخطاب، كلّية الآداب واللّغات، قسم اللّغة العربية وآدابها، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 1427هـ – 1428هـ/ 2006م – 2007م، ص 62.

* هناك خطأ مطبعي في هذه الكلمة، والصّحيح الاستهلال

[3] عبد الرزاق بلال، مدخل إلى عتبات النّص – دراسة في مقدّمات النّقد العربي القديم –، المرجع السابق، ص 35.

[4] المرجع نفسه، ص 35، 36، بتصرّف.

يُقسَّمُ خطاب المقدّمة باعتبارات مختلفة، فهي «لا تتقيّد بأسلوب واحد، بل قد تتّخذ الشّعر أسلوباً لها. كما قد تتّخذ أساليب أخرى كأسلوب الرّسائل الجوابية وأسلوب الحوار، والمناظرة، وأسلوب المقدّمة النّقدية»[1] وذلك مراعاة للسّياق وظروف إنتاج الخطاب «فالمقدّمة/ الرّسالة هي في الأصل جواب عن سؤال من أحدهم إلى المؤلّف يكون بمثابة حافز إلى التّأليف، أمّا المقدّمة/ الحوار أو المناظرة فأبرز نموذج تمثّل لها به مقدّمة الآمدي لكتابه "الموازنة" التي كانت على شكل حوار بين أنصار أبي تمام وأنصار البحتري، أمّا المقدّمة التي تتّخذ الشّعر أسلوباً لها، فكثيراً ما نجدها في الدّواوين الشّعرية التي يحرص فيها أصحابها على أن يكون التّقديم من جنس المقَدَّمِ له»[2]، فيكون عبارة عن سطرين أو ثلاثة من الشّعر.

أمّا بالنّسبة للمقدّمة النّقدية فيُعرّفها "عبد الكبير الخطيبي" في مقدمته التي وضعها على كتاب الأدب والغرابة لـ "عبد الفتاح كليطو"، فيقول: «المقدّمة النّقدية تدخل في حوار مع الكتاب المقدَّمِ، تُحلّله لفائدتها الخاصّة مع مساءلته وعدم الاستسلام لما يُقدّمه: ومن الضّروري أن يكون هذا النّقد مُتنبّهاً بالقدر الكافي الذي يتيح إبراز أصالة الكاتب وأن يكون متباعداً بما يكفي لكيْ لا يختلط صوته بصوت الكتاب»[3] وعموماً يبقى خطاب المقدّمات بوّابة مهمّة وعتبة مساعدة لتلقّي النّص في ظروف حسنة.

2-4-2- قراءة في التّصدير الأوّل:

يُساهم التّصدير أو ما يُعرف بالاستشهاد بشكل كبير في توسيع الأفق الثّقافي للقارئ، حيث يوضع على رأس كلّ عمل لأجل توضيح بعض جوانبه، ويكون محادياً لحافّته، أي في موقع قريب جدّا منه بعد الإهداء، هذا من جهة ومن جهة أخرى يُكثّف من التّمثيلات الاستعارية والتّرميز، بحيث لا تبرز دلالات النّص إلّا بعد القراءة التّامة له، ومن مثل ذلك النّص الذي صدّر به الرّوائي البرازيلي "باولو كويلر (paulo coeler) روايته "الخيميائي" وهو نصّ مقتطف من إنجيل

[1] عبد الرزاق بلال، مدخل إلى عتبات النّص – دراسة في مقدّمات النّقد العربي القديم –، المرجع السابق، ص 43.

[2] المرجع نفسه، ص 43-44 بتصرّف

[3] عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة – دراسة بنيوية في الأدب العربي –، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006، ص 07.

«لوقا الفصل العاشر الآيات 38، 42»[1]، وهو نصّ مشحون بالكنايات والاستعارات والرّموز التي لا تستبين إلّا بالقراءة الكاملة للرّواية.

نلاحظ ونحن نقرأ رواية كاماراد أنّ "الصّديق حاج أحمد" اقتصر على تصديرين اثنين أوردهما في بداية روايته ولم يُعر اهتماماً لبقيّة الفصول التي أتت خالية من التّصديرات، أمّا بالنّسبة للتّصدير الأوّل فهو كالآتي:

المسْتَقْبَلْ مَسْدُودْ..

ما أبقى فالدُّوق حتّى بَنَّة..

الحوت ولاّ الدّود... !!

هي مقتطفات من أغنية شبّانية للشاب خالد عنوانها – بكيت على ولادي، بكيت على بلادي* تحكي عن الموت في مراكب الهجرة وتصوّر الحُرْقَةَ الكبيرة والجِراح العميقة في قلوب الوالدين من جرّاء فراق

[1] باولو كويلر، الخيميائي، تر: جواد صيداوي، شركة المطبوعات، بيروت، لبنان، ط16، 2008، ص07.

* نصّها الكامل هو كالآتي من الموقع الإلكتروني: ولادي-على- بكيت

https: besemaly89.wordpress.com/2012/12/11/

بكيت على ولادى، بكيت على بلادى

بكيت على ولادى، شفت دموعى فى الخدود

كبرتهم ربيت، كبرت شبت وعييت

الهنا الى تمنيتلهم ما عندو حدود

قالو نمشو يا بابا، و يا اما المستقبل مسدود

مابقى فيها حتى بنّا، والحوت خير من الدود

مشو لى ولادى شبان صغار

رضا والهادى تاهوا فى البحار

طفت شمعتى، ونجمتى ماهى باينة

طفت شمعتى، ياناسى والسما مْغَيْمَا

بكيت على ولادى، بكيت على بلادى

بكيت على ولادى، شفت دموعى فى الخدود

كبرتهم ربيت، كبرت شبت وعييت

الهنا الى تمنيتلهم ما عندو حدود

قالو نمشو يا بابا، ويا اما المستقبل مسدود

مابقى فيها حتى بنّا، والحوت خير من الدود

بكيت وبكيت عنيا تعمو

حوست مالقيت ولادي ما وَلّو

ارحمني ياالله، يارب رانا صابرين

ارحمنى ياالله، يالعالي ليك رانا راجعين

بكيت على ولادي، بكيت على بلادي

بكيت على ولادي، شفت دموعي في الخدود

كبرتهم ربيت، كبرت شبت وعييت

الأبناء وقد كان لهذا التّصدير أثر كبير في نفوس المتلقّين لهذه الرّواية، من حيث أنّه هيّأهم وحدّد الإطار العام الذي ستُجرى في فضائه الأحداث وهو موضوع الهجرة.

كما تُعضّد مسألة انتقاء "الصّديق حاج أحمد" لهذا التّصدير من الأغاني الشّبانية وغضّه الطّرف عن الشّعر والنّثر والأقوال الشّهيرة والخالدة ما أكّده وذهب إليه "الغذامي" في كتابه النّقد الثّقافي – قراءة في الأنساق الثّقافية العربية – حيث يذكر أنّ «الفعل الجماهيري والثّقافي يقع تحت تأثير ما هو غير رسمي، فالأغنية الشّبانية والنّكتة والإشاعات واللّغة الرّياضية والإعلامية، والدّراما التّلفزيونية وما إلى ذلك، هو ما يؤثّر فعلاً أكثر من قصيدة لأدونيس أو غيره من الشّعراء الذين سخّر النّقد جهده كلّه فيهم»[1] وبالتّالي فإنّ الرّوائي قد راعى خصوصية هذه الفئة المجتمعية التي تستهويها الأغاني وتحفظ عندهم عن ظهر قلب، فأغلبية الشّباب مولع «بفنٍّ من الفنون كالغناء والسّينما»[2] وغيرها من الملهيات.

إنّ هذه الرّواية موجّهة بالدّرجة الأولى إلى الشّباب، فهي رواية شبابية إن صحّ التّعبير، وبالتّالي لا يُمكن أن تُخاطب قوماً أو فئة إلّا بما يفهمون ويعقلون، وتيمة الهجرة تمسّ فئة الشّباب الذي يئس من القهر والجور في وطنه فرأى السّبيل والخلاص في الهجرة إلى أوروبا وبالتّالي فإنّ "الصّديق حاج أحمد" عالج هذا الموضوع الشّبابي في روايته، محاولاً التّأصيل لأسبابه وحلوله فهيّأهم للدّخول إلى عوالمه منتقياً لهم تصديراً يُناسب انشغالاتهم عبارة عن نتفةٍ أخيرةٍ من أغنية الحرّاقة لمغنّي الرّاي الشّهير الشاب خالد.

2-4-3- قراءة في التّصدير الثاني:

صاغ "الصّديق حاج أحمد" تصديره الثاني من نص نثري، عبارة عن رسالة تُجسّد حصرة مهاجر إفريقي وهو في عرض البحر يتحدّث فيها بحرقة داخلية عن دوافع هجرته، نذكر جزءاً من

الهنا الى تمنيتلهم ما عندو حدود

قالو نمشو يا بابا، ويا اما المستقبل مسدود

مابقى فيها حتى بنّا، والحوت خير من الدود

[1] عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي – قراءة في الأنساق الثّقافية العربية –، المرجع السابق، ص 14،15.

[2] مختار موقاري، خطبة الجمعة، دار الهناء، برج الكيفان، الجزائر، د. ط، د. ن، ص 26.

هذه الرّسالة حيث يقول فيها: «أنا متحسّرٌ جدّاً يا أمّي؛ لأنّ العَيْلَةَ والحروب الأهلية والأوبئة دبّروا أمرهم بليلٍ شكّلوا حِلفاً عليَّ!! حرّضوني والله ألم تعترفي لي ليلة الوداع الأخير معكِ، أنّهم جعلوك تقتنعين أخيراً؟»[1] وهو مع ذلك يترجّى رحمة أمّه ومعذرة أخيه وأخته على عدم وفائه ببعض العهود ويرجو كذلك عفو وطنه على إقدامه على هذا الفعل الذي كان لابدّ منه ولا مفرّ منه، حيث يقول: «استرحمك يا أمّي لا تجزعي، إن لم يصل رفاقي وأُلحَد جنب طَمرِ أبي وجدّي بمقبرة القرية مع أختي الكبرى التي ماتت بوباء الكوليرا وأخي الأوسط الذي هلك مؤخّراً بالإيبولا!! أعتذر لك يا أخي الصّغير لأنّي منّيتك بشراء كرة جلدية وقميص رياضي أزرق لفريق (chelsea) الإنجليزي يحمل رقم 11 للّاعب الإيفواري (ديدييه دروغبا) أرجوك يا أختي الصّغيرة أن تسامحيني أيضاً، لأنّي لم أتمكّن من الوفاء بوعدي لك في شراء دمية وأخذك للتّفرّج على عرائس (القراقوز) بحديقة التّسلية في المدينة عفواً يا وطن !! كلانا ميّت فقط الأسباب متعدّدة أنا غريق وأنت منحور بِمُدْيَةِ حُكّامك العسكر»[2].

نلاحظ ونحن نقرأ هذه العتبة – التّصدير الثاني – أنّه يُجسّد ما أتت به الرّواية الحداثوية من تجديد على مستوى البناء الفنّي وخروج عن معهود ونمط الكتابة القديمة، إذ صارت تنطلق من اللاّيقين ومن الأسئلة والحيرة فخرجت بذلك من الموضوعات التي تتحكّم فيها الأيديولوجيات، ويُوضّح هذه المسألة "عبد المالك مرتاض" بقوله: «كانت الرّواية التّقليدية تركّز كثيراً على بناء الشّخصية، والتّعظيم من شأنها، لكن الرّواية الجديدة جاءت إلى مثل هذه الشّخصية فأعارتها أذُناً صمّاء، وعيناً عمياء، فلم تكد تأبه لها، بل بالغت في إيذائها، وفي التّضئيل من مكانتها الممتازة التي كانت تتبوّؤها في حضن الرّواية التّقليدية؛ فإذا هي مجرّد رقم، أو مجرّد حرف، أو مجرّد اسم غير ذي معنى»[3] وهذا ما يتّضح جليّا في هذا التّصدير الثاني المعنون بـ (رسالة مهاجر إفريقي غريق)،

[1] الصّديق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيق والضّياع –، دار فضاءات عمّان، الأردن، دار ميم، الجزائر، ط1، 2015، ص 07.
[2] المصدر نفسه، ص 07، 08 بتصرّف.
[3] عبد المالك مرتاض، في نظرية الرّواية – بحث في تقنيات السّرد –، المرجع السابق، ص 48 بتصرّف.

حيث فُقدت الهوية، وفقد الاسم والمهاجر الإفريقي غير معروف، وبالتّالي صار هذا الأخير عيّنة من كثير من الأفارقة الذين يُعانون مثله.

وبالجمع بين التّصدير الأوّل والثّاني أفضى بنا التّأمل في هذه العتبة إلى تسجيل ملاحظات نُجملها ونُجزها في النّقاط الآتية:

1- لم يكتف "الصّديق حاج أحمد" بوضع نص استهلالي واحد في بداية الرّواية، بل نوّع في هذه العتبة النّصّية، حيث قدّم للقارئ تشكيلة من المقاطع تجمع النّثر والأغنية الشّبانية.

2- تبرز هذه الشّواهد الاستهلالية العلاقة الوطيدة التي تربط النّص المحيط بالنّص المتن في الأعمال الإبداعية المعاصرة، وبالتّالي فإنّ التّعمّق في دراستها وتحليلها يُساهم في كشف مضمون الرّواية وفكّ شفرتها.

3- تجسّد النّصوص المنتقاة في هذه العتبة – عتبة التّصدير – ما راهن عليه "الصّديق حاج أحمد" في رواية "كاماراد" وهو التّعرّض لموضوع هجرة الأفارقة السرية إلى أوروبا.

يبقى أن نُقرّ بأنّ توظيف "الصّديق حاج أحمد" لعتبة التّصدير في بداية رواية "كاماراد" رفيق الحيف والضّياع لم يكن توظيفاً اعتباطيا، فقد أسهمت هذه العتبة في تجسيد رؤيا المبدع لتَيْمَةِ الهجرة من مختلف الجوانب والزّوايا.

2-5- عتبة عناوين الفصول:

2-5-1- أهمية هذه العتبة:

ينهض خطاب عناوين الفصول بنفس الوظائف التي يقوم بها العنوان الرّئيسي، فإذا كان هذا الأخير «للكتاب كالاسم للشّيء، به يُعرف وبفضله يُتداول»[1]، فإنّ عناوين الفصول لا تقلّ أهمية عنه، بل هي امتداد وتوسّع له تتناصّ مع العنوان الرّئيسي في أغلب الأحيان لتُيسِّر عملية تأويله وشرحه وتفسيره.

[1] محمد فكري الجزار، العنوان وسيميو طيقا الاتّصال الأدبي، المرجع السابق، ص 15.

تتطلّب مسألة انتقاء العناوين الرّئيسية والعناوين الفرعية للفصول تريُّثاً من قبل المبدع «ووقتا واسعاً من التّأمّل والتّدبّر لتوليده وتحويله ليُصبح بنية دلالية وإشهارية عامّة للنّص الرّوائي، فكلّ عنوان يُلصِقُه الكاتب على ظهر روايته أو يُعلّقه كالثّريّا في رأس الصّفحة أو يُمَوْقِعُهُ في وسط كلّ فصل أو قسم لا شكّ أنّ المؤلّف أفرغ فيها جهدا»[1]، وبالتّالي فإنّ نوعية هذه العناوين تُساهم بشكل كبير في فتح «شهيّة القارئ للقراءة أكثر، من خلال تراكم علامات الاستفهام في ذهنه، فيضطرّ إلى دخول عالم النّص بحثاً عن إجابات لتلك التّساؤلات بغية إسقاطها على العنوان»[2] ومن هنا نؤكّد أنّ عتبة العنوان الرّئيسي والعناوين الفرعية لها وزنها وقيمتها الكبيرة في الأعمال الإبداعية عامّة والرّوائية على وجه الخصوص.

2-5-2- توجيه علاقة بعض عناوين الفصول بمتن الرّواية:

فيما يلي دراسة لبعض عناوين الفصول البارزة في رواية "كامارادْ" حيث سندرسها دراسة دلالية مُبيّنين سبب اختيار "الصّديق حاج أحمد" لها، مُراعين في ذلك مسألة عدد الصّفحات وفق ما يُوضّحه الجدول الآتي:

[1] رحماني علي، سيميائية العنوان في روايات محمد جبريل (الأسوار، حكاية الفصول الأربعة، حكايات وهوامش من حياة المبتلى-، كلّية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الأدب العربي، جامعة بسكرة، كلمة مقدّمة بمناسبة الملتقى الدّولي الخامس، الذي دار موضوعه حول السيمياء والنّص الأدبي.

[2] عبد القادر رحيم، العنوان في النّص الإبداعي – أهمّيته وأنواعه – مجلّة كلّية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، ع 02 و03، جانفي، جوان 2008، بتصرّف.

الفصل	العنوان	من صفحة	إلى صفحة
01	Gيتارُ الصُّدفة	09	32
02	في القبر	33	50
03	البعث	51	78
04	النّفخ في الصّور	79	104
05	المحشر	105	126
06	على الصّراط	127	151
07	عين قزام (مارسيليا ليكاماراد)	153	176
08	تمنراست (باريس ليكاماراد)	177	202
09	هامش مدن الضّواحي (اللّذة والممنوع)	203	236
10	هامش مدن الضّواحي (الشقاء والنّعيم)	237	251
11	هامش مدن الضّواحي (الغربة والتيه)	253	272
12	هامش مدن الضّواحي (الحيف والضّياع)	273	282
13	عباءة اليسوع	283	306
14	أدرار (روما ليكاماراد)	307	328
15	رهاب طقس الشمال	329	342
16	ما تبقّى من حيف الطّريق... حتّى سدرة المنتهى	343	355
17	فردوس الجنوب المنتظر	357	363

وفيما يلي توجيه لبعض عناوين الفصول في الرّواية:

2-5-2-1- في القبر*:

يُثير هذا العنوان الفرعي – مثل أشباهه من العناوين – جملة من التّساؤلات الأوّلية، ويفتح أمام المتلقّي باب التّأويل على مصرعيه، وبالرّجوع إلى المعنى اللّغوي لهذه المفردة نجد أنّ «قبر القاف والباء والرّاء أصل صحيح يدلُّ على غموض في الشّيء وتطامنٍ من ذلك القبر: قبر الميّت. يُقال قَبَرْتُهُ أَقْبُرُهُ. فإن جَعَلْتَ له مكاناً يُقبَرُ فيه قلت أَقْبَرْتُهُ»[1] و«قَبَرَ الميِّتَ دَفَنَهُ»[2] وبالتّالي فإنّ القبر هو المكان الذي يُدفن فيه الميّت ويُوارى عليه التّراب.

يرمز القبر في الثّقافة الإسلامية إلى المرحلة الأولى التي تبدأ منها رحلة السّعادة أو الشّقاء بالنّسبة للعباد[3] فـ «العبد المؤمن ينعم في قبره على حسب أعماله، ويُعذّب الفاجر فيه على حسب

---

* لقد وردت هذه اللّفظة بصيغها المختلفة في القرآن وفي مواضع مختلفة نذكر منها:

– قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ﴾سورة التوبة الآية 84.

– وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَوَلَّوْا۟ قَوْمًا غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَئِسُوا۟ مِنَ ٱلْءَاخِرَةِ كَمَا يَئِسَ ٱلْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْقُبُورِ﴾سورة الممتحنة الآية 13.

– قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ﴾سورة عبس الآية 21.

– قوله تعالى:﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ﴾سورة العاديات الآية 09.

– قوله تعالى: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ﴾سورة التكاثر الآية 1، 2.

[1] بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، المرجع السابق، ج5، ص 47 بتصرّف.

[2] الرّازي، مختار الصّحاح، تح: أحمد إبراهيم زهوة، المرجع السابق، ص 254.

[3] دليل هذه المسألة ما رواه أنس بن مالك عن رسول الله أنّه قال: «إنّ العبد إذا وُضع في قبره، وتولّى عنه أصحابه، حتّى إنّه ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا، أتاه ملكان فيُقعِدانِه، فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرّجل – لمحمد صلّى الله عليه وسلّم؟ – فأمّا المؤمن فيقول: أشهد أنّه عبد الله ورسوله، فيُقال له: أُنظر مقعدك من النّار قد أبدلك الله به مقعداً من الجنّة، فيراهما جميعاً ويُفسح له من قبره سبعون ذراعاً، ويملأ عليه خُضراً إلى يوم يُبعثون، وأمّا الكافر أو المنافق فيُقال له: ما كنت تقول في هذا الرّجل؟ فيقول: لا أدري، إن كنت أقول ما يقول الناس، فيُقال له: لا دريت ولا تليت، ويُضرب بمطارق من حديد ضربة بين أذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه غير الثقلين، ويُضَيَّقُ عليه قبره حتّى تختلف أضلاعه» نقلا عن أبو عمر محمد بن عبد الملك الزّغبي، صحيح أحداث النّهاية وفتن آخر الزّمان، دار قصر البخاري، القبة القديمة، الجزائر، د.ط، د.ن، ص 47.

أعماله، ويختصّ كلّ عضو بعذاب يليق بجنايته»[1]، ومن المشاهد التي ذُكرت عن عالم القبر أنّه يقول: «أبليت الأكفان، وقُطّعت الأوصال، ففصلت الكتفين عن العضدين، والمرفقين عن اليدين، والفخدين عن الرّكبتين، والسّاقين عن القدمين، ولو رأيتني كيف أغلغل التراب في أجفانهم، وأسيل الأحداق على وجناتهم، وأجعل الدّود ينهش في أجسادهم، أتدري كم طُوِيَ فيَّ من وجه ناعم، وجمال حسنٍ»[2] وبالتّالي فإنّ ذكر القبر في غالب الأحيان يعني العذاب والشّقاء، وأنّ الإنسان خلّف كلّ شيء وراء ظهره وأقبل على أمر عسير وموقفٍ عظيمٍ.

بالرّجوع إلى متن رواية "كامارادْ" وخاصّة الفصل المعنون بـ: "في القبر" من الصّفحة 33 إلى الصّفحة 50 يُشخّص فيه "الصّديق حاج أحمد" الواقع المرّ الذي تُعاني منه الدّول الإفريقية جنوب الصّحراء، حيث يتحدّث بطل الرّواية " مامادو النيجيري" للمخرج الفرنسي "جاك بلوز" فيقول: «في حيّنا القصديري (Gـمكلي)، الواقع على الضّفة الشّرقية الضّاجة من نهر النّيجر، لا توجد لنا نوادٍ أو مقاهٍ شبابية نختلف إليها، لدغدغة أحلامنا وعدّ جغرافية بؤسنا، على خارطة هذه الحياة المليئة بالمفارقات، بل حتّى مطاعمنا في هذه العاصمة العظيمة تجدها على قارعة الطّرق وأرصفة المباني الحكومية والوزارات، تطبخ للجوعى بالحطب ويجلس زبائنها الكرام، على مجسّمات الأحجار المكعّبة وجذوع الأشجار الأسطوانية، بدل الكراسي!!»[3] ويُضيف قائلاً: «أكاد أجزم سعادة ضيف نيامي – مخرج فيلم كاماراد – أنّ منظر القمامة والهواء الملوّث وحدها القاسم المشترك بين فقراء عاصمتنا (نيامي) وأغنيائها»[4].

في سياق آخر يتحدّث بطل الرّواية "مامادو" ويُبيّن أنّ البلدان الإفريقية هي من البلدان غير المرغوب فيها عند السّفراء، فمن كان نصيبه أن يكون سفيراً في بلد إفريقي كالنّيجر ومالي...

---

[1] محمد عبد العاطي بحيري، الوصايا المنبرية من وصايا الرسول صلّى الله عليه وسلّم، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ط5، 2012، ج1، ص 601.

[2] سعد يوسف أبو عزيز، صحيح وصايا الرّسول، شرح 600 وصية من وصايا الرسول للخطباء والدّعاة والوعّاظ، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ط5، 2012، ج1، ص 635، 636.

[3] الصّديق حاج أحمد، كامارادْ – رفيق الحيف والضّياع – المصدر السابق، ص 36.

[4] المصدر نفسه، ص 35.

إلخ فهو غير محظوظ تماماً وإلى ذلك يُشير قائلاً: «لقد بات تعيين سفراء الغرب والخليج العربي بنيامي،من نميمة زوجاتهم وجلسات عائلاتهم حتّى ساد الاعتقاد عندهنّ. أنّ ذلك من قبيل العقاب لأزواجهنّ»[1]، وبالتّالي فقد راهن "الصّديق حاج أحمد" في رواية "كامارادْ" على تقديم صورة عن حياة الأفارقة وتفاصيلهم الدّقيقة، تُفيد القارئ وتوقظه من غفلته عن الجوار الإفريقي والواقع البائس الذي يُعاني منه سكان إفريقيا جنوب الصّحراء، ومن ثمّ فإنّ تصوير هذا الواقع المرير في مخيّلة القارئ ونقله إليه بعبارات أبلغ استدعى من "الصّديق حاج أحمد" أن ينتقي لذلك عنواناً مناسباً ذو شحنات دلالية كبيرة، فكان عنوان "في القبر" أبلغ دالٍّ على ذلك.

2-5-2-2- البعث:

هو العنوان الثالث في ترتيب عناوين المتن والمفردة لغوياً مأخوذة من «بعثة وابتعثه بمعنى أي أرسله (فانبعث) وبعثه من منامه أهبّه وأيقظه وبعث الموتى نشرهم»[2] والمفردة لها علاقة بأهوال يوم القيامة وما يقع للعباد بعد موتهم تشهد لذلك آيات قرآنية كثيرة من ذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي ٱلْقُبُورِ﴾سورة الحج، الآية 07 والآية بنصّها الصّريح تدلّ على بعث الموتى.

- «قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾ سورة مريم، الآية 66، 67، 68 وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾سورة يس، الآية 78، 79 وفي الآيتين دلالة على أنّ الذي خلق الإنسان فهو من باب أولى قادرٌ على بعثه وإحيائه.

---

[1] الصّديق حاج أحمد، كامارادْ – رفيق الحيف والضّياع – المصدر السابق، ص 36.

[2] الرازي، مختار الصّحاح، المرجع السابق، ص 38.

- قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ سورة فصّلت، الآية 39 وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ سورة الحج، الآية 05 وفي الآيتين استدلال على البعث بإحياء الأرض بعد موتها.

- قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِۦَ ٱلْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ سورة الأحقاف الآية 33 وقوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ سورة غافر الآية 57،وفي الآيتين «استدلال بخلق السّماوات والأرض، وهما من باب الاستدلال بالأعلى على الأدنى عن طريق القياس الأولوي في عقول الناس وعاداتهم»[1]، وجاء الرّد الإلاهي بهذه الآيات القرآنية التي تُفنّد زعم المشركين وتَدْحضُ إنكارهم ليوم البعث.

يُشير "ابن أبي زيد القيرواني" في مَتْنِهِ المسمّى "متن الرّسالة"* إلى مسألة البعث في الباب الذي عنون له بـ "باب ما تنطق به الألسنة، وتعتقده الأفئدة من واجب أمور الدّيانات بقوله: «وأنّ السّاعة آتية لا ريب فيها، وأنّ الله يبعث من يموت كما بدأهم يعودون»[2]، وفي القول دليل وحجّة على أنّ «الله تعالى إذا أفنى العالم بعث الخلق من جديد، ويجمع أجزائهم التي تفرّقت وتحلّلت، وضلّت في الأرض، وأنّه تعالى لا يخلق أجساماً أخرى، وهو على كل شيء قدير»[3]، ويزيد المسألة توضيحاً "عثمان بن عمر بن سدّاق بن عمر" صاحب كتاب "معين التّلاميذ على

---

[1] بن حنفية العابدين، العجالة في شرح الرّسالة – شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، ط1، 1427هـ/ 2006م، ج1 العقيدة، ص 194.

* هي من أمّهات الفقه المالكي، ورد في فضلها قولهم: «أنّه من التزمها علماً، وعملاً فتحت له أبواب، فكان ذا أربعة أو أحدها أو اثنين أو ثلاثة: أحدهما علم حاصل، أو مال، واصل، أو صلاح كامل، أو جاه فاضل»، يُنظر: أحمد بن محمد البرنسي الفاسي المعروف بزروق، شرح متن الرّسالة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ج1، ص 09.

[2] عبد الله بن أبي زيد القيرواني، متن الرّسالة، مكتبة رحاب ساحة بور سعيد، الجزائر، د. ط، د. ن، ص 10.

[3] بن حنفية العابدين، العجالة في شرح الرّسالة، شرح رسالة ابن زيد القيرواني، المرجع السابق، ج1 العقيدة، ص 191 بتصرّف.

شرح الرّسالة"، إذ يقول: «وممّا يجب اعتقاده أنّ الله سبحانه وتعالى يُعيد ويُحيي الذي يموت سواءً كان قبراً أم لا،كمأكول السّباع، والحريق، والغريق نحوهم.»[1]، وكلّها اعتقادات لا بدّ للمسلم أن يُسلّم لوقوعها، وإلّا اعتبر إيمانه ناقصاً.

يُركّز "الصّديق حاج أحمد" في ثنايا هذا العنوان – البعث – على أنّ فكرة الهجرة التي عرضها "إدريسو" على رفاقه "مامادو"، و"ساكو"، و"عصمانو"، و"غاريكو" صارت حديث الكلّ، يُقلّبون فيها النّظر، ويتردّدون في الإقدام عليها أو الإحجام، وذلك راجع لما ذكره "إبراهيما" رفيق "إدريسو" الذي كان من المجرّبين للهجرة، ومُحرّض الرّفاق الخمسة عليها، وبالتّالي فإنّ بلوغ الفردوس كما يذكر "إدريسو" تلخيصاً لرسالة "إبراهيما"؛ هو رهين المقامرة والموت، حيث أنّ «السّفر الطّويل نحو القارّة العجوز ليس سهلاً، هناك الصّحراء الكبرى التي تفصلنا عن شمال القارّة السّوداء أو السّمراء عندما يريدون أن يلطفوا بنا، طرقها مقطوعة، سنسلكها كسلعة مهرّبة من البشر، تماماً كالسّلاح، والمخدّرات، وغيرهما من الأشياء الممنوعة، هي مسالك لا يسلكها إلّا من، وهب نفسه للموت، أمّا أهوال التّهريب في البحر أو تخطّي الأسلاك العالية، فلا يبعد كثيراً عن متاهات الصّحراء، ولا سيما رؤية الموت قبل الغرق في القارب»[2]. كلّها معلومات أخبر بها "إدريسو" رفاقه ناقلاً إيّاها عن صديقة "إبراهيما" بحكم تجربته السّابقة.

باتت مسألة الهجرة، وبلوغ الفردوس تؤرّق الثّلاثي "مامادو"، و"إدريسو"، و"ساكو" أمّا "غاريكو"، و"عُصمانو"، ونظراً لظروفهما الخاصّة فقد أبديا تحفّظاً منها، وبالرّجوع إلى "مامادو" بطل الرّواية فقد لاحظت أمّه تغيّر أحواله مؤخّراً، وذكرت ذلك لأخته "زينابو" قائلة: «لا بدّ أنّ "دو" مشغول بأمر ما ألم تُشاهدي – تقول لأختي – تكاسله في النّهوض صباحاً؟، وأشرتُ لكِ بسماعي لحركة رجلية طوال اللّيل، خلال هذين الأسبوعين الأخيرين»[3]، وبالتّالي فإنّ هذه

---

[1] عثمان بن عمر بن سدّاق بن عمر، معين التّلاميذ على قراءة الرّسالة المعروف بذهب مالك، القدس، القاهرة، مصر، ط1،د.ن، ج1، ص 33 بتصرّف.

[2] الصّديق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف، والضّياع – المصدر السابق، ص 67، 68 بتصرّف.

[3] المصدر نفسه، ص66 بتصرّف.

التّصرّفات الغريبة من "مامادو"، كانت إيذاناً ومؤشّراً لأمّه لتستنتج وجود أمر يدور ببال ابنها هذه الأيّام.

يجعلنا هذا العنوان "البعث" نستنتج أنّ هناك حياة بعد موت، وأنّ الجثث الهامدة ترجع إليها الرّوح، وعند قراءتنا لما ورد في هذا الفصل، نجد أنّ رسالة "إبراهيما" لزميله "إدريسو" كانت بمثابة الدّافع والمحرّك الذي أحيا في الرّفاق الخمسة مواتهم في بلدانهم وحرّضهم على فكرة الهجرة وبلوغ الفردوس، وأرجع إليهم الحياة بعد أن قطعوا صلتهم بها، وقد أبدع "الصّديق حاج أحمد" في انتقاء عنوان يُناسب ما شخّصته الرّواية في هذا الفصل.

2-5-2-3- النّفخ في الصّور:

هو العنوان الرّابع في ترتيب عناوين الرّواية، يبدأ من الصّفحة 79، وينتهي عند الصّفحة 104، والنّفخ في الصّور مصطلح شرعي يُعبّر عن مرحلة من المراحل التي يمرّ بها العباد يوم القيامة في إقبالهم على المولى تبارك وتعالى ليُجازيهم على عملهم في دنياهم، و «النّفخ في الصّور نفخ حقيقي تسمعه الخلائق فيغشاها من الفزع والصَّعْقِ أمر عظيم، وقد دلّ القرآن الكريم على النّفخ في الصّور في آيات كثيرة من ذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخۡرَىٰ فَإِذَا هُمۡ قِيَامٞ يَنظُرُونَ﴾سورة الزمر، الآية 68.
- قوله تعالى: ﴿وَيَوۡمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۚ وَكُلٌّ أَتَوۡهُ دَٰخِرِينَ﴾سورة النمل، الآية 87.

● قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلۡأَجۡدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يَنسِلُونَ﴾ سورة يس، الآية 51»[1]، أمّا عن المقصود بالصّور فهو «عبارة عن قرن يُشبه البوق، وأنّه من نور، وأنّ فيه ثقوباً تخرج منها الأرواح يوم القيامة»[2] لتقف بين يدي ربّها ليُحاسبها على ما عملت.

يُرجّح العلماء أنّ النّفخ في الصّور نفختين* الأولى هي: نفخة الفزع والصّعق «يموت بسبب ذلك جميع الموجودين من أهل السّماوات ومن في الأرض من الإنس والجنّ والملائكة إلّا من شاء الله»[3]، وقد فُسّرت من شاء الله بتفسيرات، فقيل هم حملة العرش وجبريل وميكائيل وإسرافيل، وقيل هم الشّهداء، وقيل غير ذلك، أمّا النّفخة الثّانية فهي نفخة البعث والنّشور من القبور، وهي «التي يقوم بها الأموات أحياءً من جديد، ويقوم الموتى من قبورهم»[4]، وقد ذُكرت النّفختين باسم آخر في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ تَرۡجُفُ ٱلرَّاجِفَةُ﴾سورة النازعات، الآية 6، 7، والمقصود بالرّاجفة نفخة الفزع والصّعق، أمّا الرّادفة فهي نفخة البعث والنّشور، وبالإجمال فإنّ «النّفخ في الصّور هو أوّل أحداث قيام الساعة، وتغيّر الكون واضطراب الدّنيا»[5]، وهو أمر مفزع مُخيف. ولذلك علّمنا صلّى الله عليه وسلّم أن نلتجئ إلى الله تعالى فنقول: "حسبنا الله، ونعم الوكيل".

بالرّجوع إلى رواية "كاماراد" يُبرز "الصّديق حاج أحمد" في ثنايا هذا الفصل شروع الرّفاق الثّلاثة "مامادو"، "إدريسو"، و"ساكو" في القيام بالتّرتيبات الخاصّة برحلتهم نحو الفردوس، وهذا

---

[1] محمد بن عبد الرحمن العريفي، العالم الأخير – أحداث القيامة الصّغرى والكبرى وما بعدها بالصّور والتّوضيحات من القرآن، والسّنة الصّحيحة، دار التدمريّة، الرياض، السّعودية، ط1، 1433هـ/ 2012م، ص 126 بتصرّف.

[2] حسن أيّوب، رحلة الخلود، دار النّدوة الجديدة، بيروت، لبنان، د. ط، د. ن، ص 140 بتصرّف.

* هناك من العلماء من قال ثلاثة إلاّ أنّ الإمام القرطبي قال: «والصّحيح في النّفخ في الصّور أنّهما نفختان لا ثلاث، وأنّ نفخة الفزع إنّما تكون راجعة إلى نفخة الصّعق، لأنّ الأمرين لازمان لها»، يُنظر: حسن أيّوب، رحلة الخلود، دار النّدوة الجديدة، بيروت، لبنان، د. ط، د. ن، ص 141.

[3] أبو عمر محمد بن عبد الملك الزّغبي، صحيح أحداث النّهاية، وفتن آخر الزّمان، دار قصر البخاري، القبّة القديمة، الجزائر، د. ط، د. ن، ص 597.

[4] محمد بن عبد الرحمن العريفي، العالم الأخير أحداث القيامة الصّغرى، والكبرى، وما بعدها بالصّور، والتّوضيحات من القرآن، والسّنة الصّحيحة، المرجع السابق، ص 135 بتصرّف.

[5] المرجع نفسه، ص 123.

ما يذكره "مامادو" لـ "جاك بلوز"، قائلا: «تناقشنا ترتيبات رحلة مساء الغد، كلّف إدريسو ساكو أن يقوم لنا – نحن الثّلاثة – بعملية الحجز مع شركة (sonef) صباحاً»[1].

أمّا عن التّرتيبات الخاصّة بمامادو بطل الرّواية، فيُوضّحها هذا الأخير للمخرج الفرنسي قائلاً: «خرجت مع عمّي بامْبا، كلّي أملٌ أن نبيعها بثمنٍ – يقصد البقرة بكتو – لا أقول يكفي، على الأقل يُوفّر لي الوصول لصحراء الجزائر مع ما أُبقيه لأمّي، وأختي، وهو الأكثر.»[2]، ويُضيف في موضوع آخر قائلاً: «اشتريت بعدها قميصين صيفيين مستعملين كذلك، أحدهما أسود، الآخر أخضر، معهما قميص رياضي مستعمل للنّادي الملكي المدريدي الإسباني، كما يعشق رفيقي "إدريسو"، لون هذا الأخير أبيض، كُتِبَت على، واجهته علامة تجارية (Bwin) يحمل رقم (10)، نعلان خردوان أيضاً، حقيبة ظهر قديمة كذلك، أخيراً اشتريت هاتفين نقّالين مستعملين أيضاً من الماركة القديمة لشركة (Nokia)»[3]، كلّها ترتيبات قام بها الثّلاثي الطّامع في الفردوس، وذلك من باب الأخذ بالأسباب، والاحتياطات اللاّزمة لهذه الرّحلة الشّاقة، والتي بالتّأكيد لن تكون سهلة.

إنّ قراءة ما ورد في هذا العنوان – النّفخ في الصّور – يجعلنا نُدرك الباعث من وراء تصدير "الصّديق حاج أحمد" لفصله بهذا العنوان، فإذا كان النّفخ في الصّور وهو من الأمور المتعلّقة باليوم الآخر – بنفختيه (نفخة الفزع والصّعق، ونفخة البعث والنّشور) تهيئ واستعداد للوقوف بين يدي ربّ العالمين، فإنّ رواية "كاماراد" في فصلها الموسوم بالنّفخ في الصّور تُبرز أهم التّرتيبات والاستعدادات التي قام بها "مامادو" وزملاؤه تهيّئاً لمعانقة الفردوس، وبالتّالي فقد ناسب أن يجمع بين الأمرين في فصل واحد.

[1] الصّديق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف، والضّياع – المرجع السابق، ص 92.

[2] المصدر نفسه، ص 81 بتصرّف.

[3] المصدر نفسه، ص 95.

2-5-2-4- المحشر:

هو العنوان الخامس في ترتيب العناوين الدّاخلية يبدأ من الصّفحة 105 حتّى الصّفحة 126، والمحشر في الشّريعة الإسلامية مرحلة أخرى من المراحل التي يمرّ بها العباد في إقبالهم على الله تعالى، حيث «يسمع الجميع صوت إسرافيل يدعوهم أن يتبعوه ليصلوا إلى أرض المحشر التي يجتمع عليها الخلائق أجمعون فيتبعونه لا ينحرف منهم أحد عن طريقه»[1]، وقد ذكر القرآن الكريم هذا المشهد في قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ ٱلدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُۥ ۖ وَخَشَعَتِ ٱلْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ سورة طه، الآية 108، يقول "محمد الصّابوني" في تفسير هذه الآية: «أي في ذلك اليوم العصيب يتّبع النّاس دَاعِيَ الله الذي يدعوهم لأرض المحشر يأتونه سراعاً لا يزيغون عنه، ولا ينحرفون هناك تذلّ، وتسكن أصوات الخلائق هيبة من الرّحمن جلّ، وعلا فلا تسمع إلّا صوتاً خفيّاً لا يكاد يُسمع، وعن ابن عبّاس: هو همس الأقدام في مشيها نحو المحشر»[2]. وفي ذلك تصوير لهول ما سيُقدم عليه العباد في يوم عصيب.

بيّن القرآن الكريم أنّ يوم المحشر هو يوم حشر الخلائق كُلّها بشتّى أنواعها، وأصنافها، «بشر، وحيوانات، وطيور، وأسماك، وكبار، وصغار، ومسلمون، وكفّار، كلّهم يُحْشَرُون، ويُجْمَعُون ليوم لا ريب فيه»[3]، وقد ذكر القرآن الكريم هذه الأصناف، والأنواع في آيات متعدّدة من ذلك:

- قوله تعالى:﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ سورة الكهف، الآية 47، وهو دليل حشر الخلائق كلّها.

- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ سورة التكوير، الآية 05، دليل حشر الحيوانات والوحوش.

---

[1] حسن أيوب، رحلة الخلود، المرجع السابق، ص 150.

[2] محمد علي الصابوني، صفوة التّفاسير، المرجع السابق، ج2، ص 237 بتصرّف.

[3] محمد بن عبد الرحمان العريفي، العالم الأخير، أحداث القيامة الصّغرى، والكبرى، وما بعدها بالصّور، والتّوضيحات من القرآن، والسّنة الصّحيحة، المرجع السابق، ص168.

– قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِۚ وَنَحۡشُرُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ يَوۡمَئِذٖ زُرۡقٗا﴾سورة طه، الآية 102، دليل حشر المجرمين والعصاة.

في هذا الفصل المعنون بالمحشر، يُبرز "الصّديق حاج أحمد" شروع الثّلاثي الكامارادي "مامادو"، "إدريسو"، "ساكو" في رحلتهم نحو الفردوس، إذ يُبيّن ذلك مامادو بقوله: «في مساء الحادي والعشرين من شهر جويلية، وصلنا محطّة المسافرين لشركة (sonef) بنيامي، الجوّ بدأ يلطف قليلاً مع العشيّة، النّاس حلقات، يشغلون جغرافيا فضاء المحطّة، الأمتعة المربوطة مُتناثرة في كلّ مكان، شباب من ليكاماراد الحالمين. آخرون يبتغون الوصول لمدننا الشّمالية، ك (دوصو)، (طاوة)، (أGادز)، (أرليت) لا يبتغون غير ذلك كهولٌ، شيوخ، نساءٌ مع صغارهنّ، الكلّ مهموم بشغله»[1]. فقد وصف "مامادو" الوضع الذي كانوا عليه وهم على أهبة الاستعداد للمغامرة بغية الوصول للفردوس.

نستحضر ونحن نقرأ هذه المقتطفات من هذا الفصل المعنون بالمحشر، صورته الشّرعية، المتمثّلة في، وقوف العباد خائفين، فإذا كان النّاس في المحشر الحقيقي تُقلقهم أسئلةٌ حول نوعية أعمالهم، وهل هم من أصحاب الجنّة أم من أصحاب السّعير؟ ممّا يزيد من خوفهم وفزعهم، فإنّ الثّلاثي الكامارادي وغيرهم، وهم في محطّة المسافرين، وقبل انطلاق الرّحلة؛ لسان حالهم يُنبئ بوجود أسئلة تختلج في صدورهم، كيف ستكون هذه الرّحلة؟، وهل سنصل إلى الفردوس أم لا؟ ماذا لووافتنا المنيّة في الطّريق؟ كيف يكون حالنا وحال أهالينا؟، كلّها أسئلة توحي بصعوبة المهمّة، والمأمورية.

2-5-2-5- على الصّراط:

هو العنوان السّادس في ترتيب عناوين الرّواية، يبدأ من الصّفحة 127 حتّى الصفحة 151، والصّراط هو من الأحداث المهمّة يوم القيامة، عبارة عن «قنطرة على جهنّم يجوزه العباد

[1] الصّديق حاج أحمد، رواية كامارادْ – رفيق الحيف والضّياع، المصدر السابق، ص 107.

على قدر أعمالهم، فمنهم من يجوزه كالرّيح، ومنهم كالبرق»[1]، وهو امتحان عسير، وغربلة للعباد، إذ «يُثبّت الله عليه أقدام المؤمنين، كما ثبّت قلوبهم في الدّنيا على الدّين، وتَزِلُّ فيه أقدام الخاسرين، كما زلّت قلوبهم في الدّنيا عن التّصديق، واليقين.»[2]، حيث يقول "عبد الواحد بن عاشر"* في متنه المسمّى "المرشد المعين على الضّروري من علوم الدّين" في كتاب أمّ القواعد وما انطوت عليه من العقائد:

«وقدرٍ كذا صراطٌ ميزانٌ حوضُ النَّبِيّ جنَّةٌ »[3]

فالشّاهد من هذا المتن يُشير إلى أنّه من الأمور الواجب التّصديق بها الإيمان بالقدر، أي ما قدّره الله، والإيمان بالصّراط والميزان (ميزان الحسنات والسّيّئات)، والإيمان بحوض النّبيّ، وهو حوض أعطاه الله لنبيّنا محمد صلّى الله عليه وسلّم، وكذا الجزم بالجنّة والنّار.

يتحدّث "الصّديق الحاج أحمد" في فصله المعنون بـ "على الصّراط" عمّا وقع ليكاماراذْ بعد، وصولهم إلى مدينة أرليت، ثمّ عقدهم العزم على الذّهاب إلى مدينة عين قزّام الجزائرية، أو ما يصطلحون على تسميتها في قاموسهم الكامارادي بـ "مرسيليا ليكاماراذْ"، وفي الطّريق عاين

---

[1] محمد بن أحمد بن محمد المالكي الفاسي، مختصر الدّرُّ الثّمين، والمورد المعين الشّهير بميّارة الصّغير، تح: محمد صالح العسلي، دار مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، المكتبة العتيقة، الزيتونة، تونس، ط4، 1435هـ / 2014، ص 53.

[2] محمد بن عبد الرحمان العريفي، العالم الأخير، أحداث القيامة الصّغرى، والكبرى، وما بعدها بالصّور، والتّوضيحات من القرآن، والسّنة الصّحيحة، المرجع السابق، ص 325.

* «هو الإمام العالم الجليل، والحبر الفاضل النّبيل، سيدي أبو محمد، وقيل: أبو مالك عبد الواحد بن أحمد بن علي بن عاشر، الأنصاري نسباً، الأندلسي أصلاً، الفاسي منشأ، وداراً، ولد سنة تسعمائة، وتسعين من الهجرة – الموافق –لسنة ألف، وخمس مائة، وثنتين، وثمانين للميلاد، وتوفّي سنة أربعين بعد الألف من الهجرة – الموافق – لسنة ألف، وستّمائة، وواحد، وثلاثين، وعمره خمسون سنة رحمه الله، قال عنه تلميذه العلّامة" محمد بن أحمد ميّارة" كان عالماً عاملاً، ورعاً عابداً متفنّناً في علوم شتّى، قرأ القرآن على الإمام الشّهير الأستاذ المحقّق "أبي العبّاس أحمد ابن الفقيه الأستاذ سيدي عثمان اللّمطي"، وعلى غيره، وأخذ قراءات الأئمّة السّبعة، عن الأستاذ المحقّق "أبي العبّاس أحمد الكفيف" ثم عن العالم الشّهير مفتي فاس، وخطيب حضرتها "أبي عبد الله محمد الشريف المرّي التّلمساني"، وغيرهما، ولا شكّ أنّه فاق بعض أشياخه في التّفنّن في التّوجيهات، والتّعليلات رحم الله جميعهم»، يُنظر: المختار بن العربي مؤمن الجزائري ثم الشّنقيطي، العَرْف النّاشر في شرح وأدلّة فقه متن ابن عاشر في الفقه المالكي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ / 2004م، ص 18 بتصرّف.

[3] قسم التّحقيق والبحث العلمي، سلسلة المتون العلمية – 7- من متون الفقه المالكي، دار الإمام مالك، باب الوادي، الجزائر، ط1، 1432هـ/ 2011م، ص 32.

ليكاماراد عين اليقين ما سمعوه عن الحيف، والضّياع في طريق الهجرة، بدأ بصعوبة المفاوضات مع مهرّبي البشر في هذه الطّرق المقطوعة، حيث أنّ هؤلاء معروفين بنزع الشّفقةوالرّحمة من قلوبهم، فهم سماسرة مصّاصي الدّماء لا يهمّهم إلّا جمع المال.

بعد ذلك، وبعد نجاح المفاوضات بشقّ الأنفس بين – أليكس (الإيVواري) الذي انتخبه ليكاماراد زعيماً لهم في هذه الرّحلة بحكم أنّه «كان خبيراً بسوق تهريب البشر، وقاموس الهجرة غير الشّرعية، وكواليس عوالمها بالصّحراء الكبرى، وقوارب البحر، بسبب رحلته السّابقة، التي عاد فيها خائباً»[1]، فبعد كلّ ذلك انقطع – سير التّيمنْ – أو ما يُسمّى بالفرنسية courroie de distribution لسيارة أفجي 45 التي كانت تقلّهم إلى عين قزّام، وبالتّالي يكون ثاني نبأ يُصدم به ليكاماراد، حيث أحدث هذا الخبر «هيعاً* كبيراً بين الرّفاق ليكاماراد البعض منهم قال: (إنّها النّهاية!!) البعض الآخر قال: إنّها القيامة!!، وأنّ الموت سيُدركنا هنا بلا عناية!! الكثير من الرّفاق غرق في بحر من البكاء!!»[2].

أمّا ثالث محنة عاينها ليكاماراد في مرورهم على الصّراط، وبعد قضائهم ثلاثة أيام في الطّريق، جرّاء انقطاع سير التّيمن «نفذت المؤونة، ونفذ معها الماء، أصبحنا على حافّة الموت حقّاً!! بدأ البعض منّا يتضوّر من الجوع، والبعض يئِنّ من العطش، أمرنا بعدها السّائق بشرب بولنا!! فعل البعض ذلك، لكن لم يقتدروا على ملوحته، ومرارته»[3]، هناك في ذاك الموقف العصيب، تذكّر "مامادو" ما ذُكر له عن صعوبة الهجرة غير الشّرعية، حيث يقول: «لم يكذب عليّ إبراهيما عندما قال لي "إنّ الفردوس محفوف بالمخاطر" تذكّرت حليماتو أعطيتها كلّ الحقّ في حجب ابنها عسمانو من السّفر معنا!!»[4] وبالتّالي فإنّ "الصّديق حاج أحمد" خصّص هذا الفصل

[1] الصّديق حاج أحمد، رواية كاماراد، المصدر السابق، ص 125.

* هناك خطأ في الكتابة والصّحيح هلعاً.

[2] الصّديق حاج أحمد، رواية كاماراد، المصدر السابق، ص 143، بتصرف.

[3] المصدر نفسه، ص 146.

[4] المصدر نفسه، ص 145.

المعنون "على الصّراط" للحديث عن معاناة ليكاماراذْ وهم في طريقهم إلى الفردوس وهو تناصٌّ أبدعت أنامل الرّوائي في رسمه ونقله من وجهته الشّرعية إلى الوجهة الفنّية التي تخدم روايته.

تناول "الصّديق حاج أحمد" في رواية "كاماراذْ" ظاهرة هجرة الأفارقة السّرية نحو أوروبا من حيث البداية والمسار والصّعاب ثمّ النّهاية وهو بذلك أراد أن يلفت أنظارنا إلى هذا الجوار الإفريقي الذي تغافلت الرّواية العربية عن تناوله وتشخيصه، ودراسة عتبات هذه الرّواية مجتمعة يصنع نصّاً احتمالياً مبدئياً بالنّسبة للقارئ يدفعه بعد ذلك للولوج إلى متن الرّواية حتّى ترتسم له صورة تفصيلية لموضوع هجرة الأفارقة.

الفصل الثاني:
خطاب الأنساق المركزية في رواية "كامارادْ"

1- الأنساق المركزية الموضوعية.

1-1- نسق صراع السّلطة/الرّعية.

1-2- نسق العنصرية

1-3- نسق التّأثير على دول العبور

1-4- نسق ثنائية الشّمال والجنوب

2- الأنساق المركزية الأدبية

2-1- نسق الأمثال

2-2- نسق المتعة السّردية

2-3- نسق اللاّإيديولوجية/حضور اللاّيقين

2-4- نسق حضور العجائبي

2-5- النّسق المضاد

1- الأنساق المركزية الموضوعية:

يُعدُّ موضوع الهجرة غير الشّرعية للأفارقة إلى أوروبا في وقتنا الرّاهن من موضوعات السّاعة التي لابدّ أن ندقّ ناقوس الخطر لها، فقد أضحت المئات بل الآلاف من سكّان إفريقيا جنوب الصّحراء تزحف نحو أوروبا متّخذة الجزائر منطقة عبور.

تشير الأرقام إلى أنه: «بلغ عدد المهاجرين الذين دخلوا أوروبا في عام 2005 م 70.6 مليون شخص، وتليها أمريكا الشمالية بعدد يزيد عن 45.1 مليون مهاجر، ثم آسيا بحوالي 25.3 مليون مهاجر، ووسط هذه الملايين من المهاجرين تشكّل الهجرة غير الشرعية رقما مقدّرا، يتراوح ما بين 10 – 15 % من إجمالي المهاجرين في العالم، بحسب تقديرات منظمة العمل الدّولية.»[1]، إلاّ أنّه في الغالب يتعذّر تحديد النّسبة بشكل دقيق ومضبوط، نظرا لطريقة الهروب التي يستخدمها هؤلاء المهاجرون للانتقال من بلد إلى بلد، كونها تعتمد على التّخفّي، والتستّر، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ مصطلح مهاجر غير شرعي عامّ فضفاض، يشمل المهاجر الدّاخل بطريقة غير قانونية إلى بلد آخر، والمهاجر الذي انتهت مدّة إقامته في البلد الذي هاجر إليه، ولكنّه واصل إقامته بطريقة غير قانونية.

تحتلّ إفريقيا الصّدارة في قائمة القارّات التي تشهد ظاهرة الهجرة غير الشرعيّة حيث: «يصنّف الباحثون في مجال النّازحين، واللاّجئين إفريقيا إلى دول مستضيفة للاّجئين، وأخرى مصدّرة، أي متسبّبة في لجوئهم، وتحدّد ستّ دول باعتبارها أكثر الدّول المصدّرة للاّجئين في إفريقيا، وهم: سيراليون: 450.000 لاجئ، الصومال: 419.000، السّودان: 374.000 قبل أزمة دارفور، إريتيريا: 320.000، بورندي: 300.000 إبّان أزمة البحيرات، أنغولا: 255.000 لاجئ، ويحصُرون أربع دول باعتبارها الدّول المستضيفة للاّجئين في إفريقيا، وهي: غينيا كوناكري:

[1] أحمد إسماعيل، قراءة في ظاهرة الهجرة غير الشرعيّة من إفريقيا إلى الغرب، مجلّة قراءات، تصدر عن المنتدى الإسلامي، ع 11/ محرّم –ربيع الأوّل 1433 هـ/ يناير – مارس 2012 م، ص67.

470.000، السّودان: 390.000، تنزانيا: 350.000، إثيوبيا: 317.000 لاجئ»[1].والحقيقة أنّه حتّى وإن كان هناك فرق كبير ما بين اللاجئ والمهاجر غير الشّرعي باعتبار أنّ النّوع الأوّل تدعمه وتسانده القوانين الدّولية، إلاّ أنّه في الغالب يتحوّل هؤلاء اللاّجئين إلى مهاجرين غير شرعيّين متّخذين دولة لجوئهم محطّة أولى للعبور إلى أوروبا.

تناول "الصّديق حاج أحمد" من خلال رواية "كامارادْ" موضوع الهجرة من جوانب متعدّدة، حيث نرصد مجموعة من الأنساق المركزية الموضوعية التي وظّفها الرّوائيُّ وبنى عليها روايته تمثّلت فيما يلي:

1-1- نسق صراع السّلطة / الرّعية:

يُعتبر أبرز نسق مركزي يُمكن رصده في الرّواية ويتمثّل في تهميش صنّاع القرار في الدّول الإفريقية لشعوبها، ممّا أحدث أزمات وحروب أهليّة، وتشتّت للهويّة الوطنيّة، فالإقصاء دائما يقابل بالتطرّف وهضم الحقوق يثمر العقوق، وهذا ما يبيّنه "مامادو" أثناء سرده لأسباب هجرته لـ "جاك بلوز"، حيث يقول: «أكاد أجزم سعادة ضيف نيامى –مخرج فيلم كامارادْ– أنّ منظر القمامة، والهواء الملوّث، وحدهما القاسم المشترك بين فقراء عاصمتنا (نيامى) وأغنيائها. بيد أنّ هؤلاء الأثرياء –سامحهم الله– لو استطاعوا طمس الوصل بيننا وبينهم لفعلوا... أنا واثق من ذلك»[2]، فضياع القيم والمقوّمات يجعل الإنسان يتناقض مع نفسه، وربّما يثور على بني جنسه فتحدث الفتن والاضطرابات، وقد انجرّ عن هذا النّسق صراع السّلطة/ الرّعية آثار مُتعدّدة نذكر منها:

---

[1] إسماعيل آدم، الهجرة من أفريقيا... إلى أفريقيا، صحيفة الشّرق الأوسط، ع 10328، الجمعة 18 صفر 1428هـ / 9 مارس 2007م، عبر الموقع الإلكتروني:
archive.aawsat.com/details.asp ?ussuemo=102618article=409714≠w-NIVdJKI1S، تاريخ الدّخول للموقع: 06 نوفمبر 2018.

[2] الصدّيق حاج أحمد، رواية كامارادْ – رفيق الحيف والضّياع –، المصدر السّابق، ص 35.

1-1-1- المجاعات والفقر المذقع:

أوقع تغافل الساسة الأفريقيين عن الاهتمام بحلّ مشاكل شعوبهم، وتنازعهم فقط على الكراسي السّلطويّة إلى وقوع مجاعات كان أسوأها التي طالت جنوب السّودان «فقد تظافرت لإيصال ملايين من سكّان جنوب السّودان إلى هذه النّقطة عوامل عدّة أبرزها القبيلة، والفساد المالي، وتراجع الدّعم الدولي، والصّراع الدّموي على السّلطة، وهو ما أوصل الدّولة إلى حافّة الانهيار، وشعبها إلى المجاعة»[1]. فسنن الله لا تُحابي الغالب ولا المغلوب، فالسّرف والتّرف مؤذن بالتّلف، فهذا النّموذج فيه دلالة على أن الساسة وأصحاب القرار تسلّطوا على مقوّمات الشّعب بالتّهميش والطّمس، وعلى الثّروات بالنّهب والخلس ممّا أدّى إلى الاضطراب وعدم الاستقرار وحدوث أفظع المجاعات عبر التّاريخ.

ومن جانب آخر تعاني إفريقيا جنوب الصّحراء من تعدّد وتضارب في الأزمات والمشاكل، سواء على المستوى السّياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو حتّى الدّيني، فكثرة هذه المشاكل، وتنوّعها، جعلت الإفريقي -خاصّة فئة الشباب- تفكّر في الفردوس الأوروبي، وأن لا خلاص إلاّ بالهجرة من الأوطان إلى بلاد الأحلام، حيث تشخّص رواية "كاماراد" أسباب الظّاهرة – هجرة الأفارقة غير الشّرعيّة-، وتقف عند تبعاتها سواءً بالنّسبة للبلدان التي هاجر منها هؤلاء الأفارقة، أو بالنّسبة لدول العبور، أو الدّول الأوروبية المستقبِلة.

تكشف لنا رواية "كاماراد" عن البؤس والفقر الذي يعاني منه الأفارقة، حيث يشير الصّديق حاج أحمد في روايته إلى بعض الوجبات البسيطة التي يتناولها سكّان إفريقيا جنوب الصّحراء خاصّة أهل النّيجر ومالي كوجبة "هُرا"، وهي عبارة عن: «كسرة من مسحوق الذّرة

[1] أسئلة المجاعة في جنوب السّودان، تغطية موقع الجزيرة نت عبر الموقع الألكتروني
http:www.aljazerra.net/knowle dgegate/ newcoverage/2017/3/5 تاريخ الدخول إلى الموقع: 2018/11/17

المخلط مع الحليب»[1]، أوشراب "دغنو" «وهو شراب يُصنع من الذّرة والحليب مع الكليلة التي تخمّر، وتُجمّد من اللّبن»[2]، فالوجبات المذكورة تشير بوضوح إلى قسوة الحياة وصعوبتها في البلدان الإفريقية.

تشكوا إفريقيا جنوب الصّحراء من الفقر المدقع حيث يموت عدد من أطفالها بسبب الجوع، ولعلّ «أسوأ المجاعات التي حدثت في إفريقيا تلك التّي طالت السّاحل الأفريقي عام 2010 خصوصا في النّيجر، ومنطقة غرب أفريقيا حيث عانى ملايين النّاس من شحّ الأمطار، ونقص الغذاء، وأسفر شحّ الأمطار في العام 2010/2009 عن نقص المنتجات الزّراعية في بلدان مثل النّيجر، وتشاد، وبوركينافاسو، وشمال نيجيريا، وفي يوليو/تموز 2011 ضرب جفاف شديد منطقة الغرب الأفريقي ممّا أودى بحياة الآلاف في الصّومال، والدّول المجاورة»[3].

فبالرّغم من أنّ «الجميع يقرّ بأنّ القارّة الأفريقية غنيّة بالموارد البشرية والطّبيعية، إلاّ أنّها تعدّ في مؤخّرة القارّات من حيث التّنمية، وفي مقدّمة القارّات من حيث الفقر والبطالة!»[4]، فحين يفقد النّاس حقوقهم الأساسية في أبسط الخدمات، كلقمة عيش يسدّون بها رمقهم، تتحوّل الحياة إلى ضرب من ضروب المعاناة، ويسعى الإفريقي إلى تغييرها بأيّ شكل من الأشكال، حتّى لو اقتضى منه هجرة الأوطان، فإذا دار في مخيّلة رأسه عوالم مثالية كتلك التي يسمعها أو يشاهدها عبر وسائل الإعلام، والتي يرى فيها الخلاص لبؤسه، تحدّى كلّ شيء من أجل تحقيق هدفه.

1-1-2- الحروب والنزاعات المحلية:

تُعدّ الحروب والنّزاعات الدّاخلية النّاجمة عن الصّراعات الحدوديّة والتّرابية إحدى المسبّبات الرئيسية لهجرة الأشخاص، وهذا ما تشير إليه رواية "كاماراد" من خلال سرد "جورج اللّيبيري"

---

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد، المصدر السابق، ص 65.

[2] المصدر، ص 81.

[3] عبد العظيم محمّد الشّيخ، المجاعات في أفريقيا، الجزيرة نت عبر الموقع الإلكتروني:
http.www.aljazera.net/news/reportsantinterviews2012 تاريخ الدخول إلى الموقع 2018/11/08.

[4] شوقي صلاح أحمد إسماعيل، بنوك الطّعام ودورها في مكافحة الجوع في إفريقيا، مجلّة قراءات، المنتدى الإسلامي، ع34، محرّم –ربيع الأوّل 1439هـ / أكتوبر – ديسمبر 2017، ص 82 بتصرّف.

لأسباب هجرته لـ "إدريسو"، و"مامادو" عندما سألاه عن قصّته، وعن أسباب هجرته فأجابهم بقوله: «أووووف... ذكّرتني يا إدريسو بماض ما كنت أحبّ أن تحرّك السكّين في جرحه !!! عاود تنهيدة أخرى أنشد خلالها إيقاعا أشدّ إيلاما جعل إدريسو يلتفت ناحيتي، ويوبّخ نفسه: (ليتني لم أسأله!!) ثمّ قال "جورج": عشنا حربين أهليتين!! أتتا على الأخضر واليابس الأولى يا رفيقي انطلقت سنة 1989، استمرّت حتى 1996 راح ضحيّتها زهاء 25.000 شخص شرّد أكثر من 70.000 شخص، أمّا الحرب الأهلية الثانية يا رفيقي فقد بدأت بعد ثلاث سنوات من إعلان وقف إطلاق النّار للأولى أي سنة 1999 م»[1]، والغالب في هذه الحروب أنها تستدعي «تدخّل دول الجوار في دعم إحدى الجماعات على حساب الأخرى»[2]. لغايات وأهداف سلطوية ساهمت الدّول الأوروبية بشكل كبير في تأجّج الحروب في القارّة الأفريقية.

تجلّى هذا التّشرذُمُ واضحاً من خلال تمزيق الممالك الإسلامية إلى ولايات صغيرة، كلّ دويلة تتبع إحدى الدّول الغربية وتدور في فلكها، «فالدّول الغربيّة هي السّبب الرّئيسي فيما آلت إليه الأحوال في القارّة، فعلى مدار ستّين عاما شهدت القارّة حروبا متتالية تنتقل من دولة إلى أخرى، والدّولة التي لم تعان حروبا عسكرية عانت حروبا اقتصادية وأزمات صحيّة؛ حيث شهدت القارّة منذ عام 1966 حتّى أواخر القرن الماضي أكثر من ستّين حربا، وشهد عام 1996 م أكثر من عشرين نزاعا شاركت فيه أكثر من خمسة عشرة بلدا، تسبّب في وفاة أكثر من نصف جميع الوفيات المتعلّقة بالحروب على نطاق العالم»[3] وبالتالي فإنّ هذه الحروب والنّزاعات السياسية تعدّ من أكبر العوامل المحرّضة على الهجرة وتزايدها بوتيرة جدّ متسارعة.

---

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد، المصدر السّابق، ص 132 – 133 بتصرّف.

[2] كريم مصلوح، الأمن في منطقة السّاحل والصّحراء في إفريقيا، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبوظبي، الإمارات، ط1، 2014، ص 70.

[3] محمد البشير أحمد موسى، قراءة في أثر الحروب الأهلية على الشباب في أفريقيا –تشاد نموذجا- مجلّة قراءات أفريقية، تصدر عن المنتدى الإسلامي، ع4، شوال 1430 هـ / سبتمبر 2009 م، ص 84.

1-1-3- التعدّد الإثني:

تعدّ الإثنية* من أهمّ الأخطار التي تهدّد استقرار، وأمن الدّول الأفريقية، بل إنها تساهم بشكل كبير في تمزّق الوحدة الوطنيّة، وشيوع التعصّب المفرط ما يجعل الفرد «يدرك فردا معيّنا أو جماعة معيّنة أو موضوعا معيّنا إدراكا إيجابيا محبّا أو سلبيّا كارها دون أن يكون لذلك ما يبرّره من المنطق أو الشّواهد التّجريبية»[1]، والإثنية لها علاقة بمسألة التّعصّب الدّيني والقومي، فالفرد يعتقد في نفسه اعتقاداً جازماً هو ومن يُشاركه في إثنيته أنّها هي الصّواب وما عداها فهو الخطأ، ومن ثمّ فقد انجرّ عن تشبّث الشّعوب بإثنياتها حدوث انشقاقات «وتوترات بل صراعات، سواء بينها وبين الحكومات، أو فيما بين إثنيات مختلفة»[2]، الأمر الذي انجرّ عنه وقوع الظّلم وشُيوعُ عدم الإنصاف «فالدمج العشوائي بين مجموعات إثنية غير مترابطة بينها بحدّ أدنى من الوعي القومي مؤشّر قويّ لفهم وضعية التّنافر الدّاخلي بين أجزاء الدّولة»[3]، وفي ظلّ هذا التّنوّع الإثني يعسر تحقيق الاندماج الوطني والوحدة الوطنية.

ترصد رواية "كاماراد" ظاهرة الهجرة السريّة، والتي كان أبرز أسبابها "التّعدد الإثني" الذي أثّر سلبا على الشّعوب الأفريقية، وبالأخص فئة الشّباب، وهذا ما يتّضح جليّا من خلال شكوى "مامادو" لرفيقه "إدريسو" أثناء الرّحلة بقوله: «أصلنا الإثنى يحاكي آهاتنا في كلّ مكان...»[4]،

---

* الإثنية هي "مجموعة من النّاس يرتبطون بأواصر عرقيّة، ولهم ثقافة مشتركة متميّزة عن الآخرين»ينظر عبده باه، الإثنية، وإدارة التنوّع الإثني في أفريقيا، ص 91.

أما عن تاريخ هذا المصطلح فهو «يعود إلى جذور يونانية نجدها في كلمة (إنتوس)، وإنتوس عند اليونانيين هي تسمية لوصف الشّعوب التي لم تكن منظّمة في شكل مدينة دولة، والتي لم ترق إلى المستوى الإنساني فبقيت شبيهة بالمجموعات الحيوانية في تجمّعاتها، وحركتها» ينظر محمد جويلي، الظاهرة الإثنية: المفهوم، واستعمالاته، مجلة الدراسات الأفريقية، معهد البحوث، والدّراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، العدد 25 /2003، ص 246. نقلا عن:

Jean loup –Am Selle , article «ethnic »,in Encylopedie universialis , Corpus 7.

[1] فرج عبد القادر طه، وآخرون، معجم علم النفس، والتحليل النّفسي، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، د ن، ص 127

[2] عبده باه، الإثنية وإدارة التنوّع الإثني في أفريقيا، مجلّة قراءات إفريقية، تصدر عن المنتدى الإسلامي، العدد 36 أبريل 2018 – رجب 1439هـ، ص 89.

[3] كريم مصلوح، الأمن في منطقة السّاحل، والصّحراء في إفريقيا، المرجع السّابق، ص 66 بتصرّف.

[4] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف والضّياع –، المصدر السابق، ص 99.

والتّاريخ مُسجِّلٌ لمختلف الحروب التي كان من أهمّ مسبّباتها التّعدد الإثني والعِرقي، ومن مُثُلِ ذلك «حرب بيافرا في نيجيريا من 1967م إلى 1980م: والتي ظهر فيها الطّابع الإثنى، وبخاصة إثنية (إيبو) غالبية سكان منطقة بيافرا، ضف إلى ذلك الحرب بين العشيرتين: التّوتسى، والهوتو في رواندا عام 1994م: وهي من أبشع الحروب الإثنية في إفريقيا راح ضحيّتها مئات الآلاف من النّاس»[1]، وهكذا صارت الشّعوب الإفريقية مقسّمة إلى إثنيات، وفقا لمصالح المستعمر ونفوذه.

1-2- نسق العنصرية:

هو ثاني نسق مركزي يُمكن رصده في رواية "كامارادْ"، وقد تمثّلت العنصرية فيما يلي:

1-2-1- إقصاء الأوروبي للإفريقي:

كان لنظرة التّقزيم، والإقصاء التي ينظر بها الأوروبي للإفريقي أثر بالغ «على الشّخصية الزّنجيّة، وخاصّة فئة المثقفين من الشّعوب الإفريقية، وقد حدث في بعض الأحوال أن فقد بعض المثقفين الزّنوج ثقتهم بأنفسهم من جرّاء ذلك»[2]، إنّ هذه النّظرة الإقصائية تُعدّ أحد الوسائل التي يستعملها المستعمر لبسط نفوذه على المستعمرات، والشواهد والوقائع التاريخية دالّة على ذلك، فالمستعمر الفرنسي «في أوّل أيام احتلاله لمالي قام بالتّرويج للعداوة النّامية بين السّود والبيض ممّا أدّى إلى قتل الأفارقة للطّوارق، وفُرّق الجيش المالي المختلط، وأصبح العربي والطوارقي مهدّدا في مناطق قبائل أو أقاليم أخرى بالذّبح بسبب لونه»[3]، وبطبيعة الحال فقد كانت سياسة الإقصاء والتّمييز العنصري طرفا مباشرا في تأجيج روح الفرقة، و تعميق الصّراعات بين المجموعات الواحدة في الوطن الواحد.

---

[1] عبده باه، الإثنية، وإدارة التنوّع الإثنى في إفريقيا، المرجع السابق، ص 95 بتصرّف.

[2] محمد عبد الغني سعودي، قضايا إفريقيا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 34 – أكتوبر 1980، ص 157 بتصرف.

[3] مجموعة أبحاث، مالي عودة الاستعمار القديم، منتدى العلاقات العربية والدّولية، كتارا، قطر، ط1، 2014، ص 44 بتصرّف.

بلغت درجة الإقصاء والعنصرية التي مارسها الأوروبي اتّجاه ذوي البشرة السّمراء إلى أن يوصف هذا الأخير بالوحشية والبهائمية، والدّليل على ذلك مقالة "كاثرين جورج" بعنوان "الغرب المتمدّن ينظر إلى إفريقيا"، حيث ورد فيها: «إفريقيا حيث الرّجال المتوحّشون، والنّساء المتوحّشات لأكثرهم لون أسود، وأنوف مفلطحة، وشعر يشبه الصّوف، أمّا طبيعتهم فمتوحّشة تمام التوحش، وتشبه طبيعة الحيوانات الضارية، وهم بعيدون عن الرأفة الإنسانية فيما بينهم لا يتّخذون عادات الحياة المتمدّنة كما هي عند بقيّة الجنس البشري، ويتناقضون تمام التّناقض مع ما نحن عليه، إنّها شعوب فوضويّة متهتّكة قاسية، تعيش حياة الحيوانات لا حياة البشر، أمّا عاداتهم في المأكل، والملبس فهي عادات حيوانية لا إنسانية، وهم يمارسون الجنس كالحيوانات: الأب مع ابنته، والأخ مع أخته، وهم يأكلون اللّحم البشري!!»[1].

فهذه الأوهام العقلية التي ألصقها الأوروبي بالإفريقي هي التي أفرزت مفاهيم زائفة على مرّ آلاف السّنين، جعلت الأوروبي يوقن بأنّ الجنس مكوّن من حيث الأساس من أجناس منفصلة، وطبقات متعدّدة، مما جعل هذا المفهوم الخاطئ يقبع في جذور التعصّب العرقي.

1-2-2- تبجيل الإفريقي للأوروبي:

تشير رواية "كاماراد" إلى الصّورة التّبجيلية التي يكنّها الأفارقة للأوروبيين، ويتّضح ذلك من خلال قدوم المخرج "جاك بلوز" إلى دولة النّيجر من أجل التّحضير لفيلمه السّينمائي، وكأنّ «بقدومه حمل معه أنوار الشّمس – استعارة تقليدية لأنوار أوروبا، والتي يقابلها ظلام إفريقيا،»[2]. فالإفريقي، وهو يخاطب الأوروبي تتردّد على لسانه عبارات الاحترام والتبجيل والتّقدير المفرط لهذا الرّجل الأبيض، وهذا ما نلمسه جليّا من خلال تكرار هذا الأخير عبارات في أغلب صفحات

[1] أشرف صالح محمد، الاستعمار الأوروبي وجريمة التّجارة بالإنسان الإفريقي، مجلّة قراءات إفريقية، ع 19، محرّم –ربيع الأول 1435هـ / يناير – مارس 2014 م، ص 73. نقلا عن كاثرين جورج: الغرب المتمدّن ينظر إلى إفريقيا، تر محمد عصفور، الكويت 1980، ص ص 259، 284 (سلسلة عالم المعرفة 35).

[2] لونيس بن علي، رواية كاماراد... من فرايداي إلى مامادو، ما الذي تغير ؟ موقع نفحة عبر الموقع الألكتروني:
https://www.nafhamag.com/2016/11/27 تاريخ الدخول للموقع 2018/11/14

الرّواية، تحمل في مضمونها اعترافاً بمكانة الرّجل الأوروبي، نذكر منها على سبيل التّمثيل لا الحصر «أجل مونْ باطرُونْ، قلت لك سيّدي، سيّدي الضّيف اللّطيف، سيدي صاحب الدّاكتيفون»[1]، ما جعل بعض النقّاد يسجّلون على رواية "كاماراد" ملاحظات من حيث أنّها «أمعنت في رسم صورة سلبية عن الإفريقي، وما هي إلاّ استعادة مبجّلة لشخصية فرايداي – العبد الأسود – في رواية روبنسون كروزو* للرّوائي الانكليزي دانييل دافو»[2]، حيث أنّ رواية "كاماراد" أعادت إحياء العلاقة الكولونيالية التي تؤكّد على التّمييز العنصري بين الأجناس.

ومن الأمور التي تدلّ على تبجيل الإفريقي للأوروبي أنّ أوروبا تستهوي كافّة الشباب الإفريقي بحيث يعدّونها سبيل النّجاة، ويرون فيها الحلّ لمعاناتهم، وشقائهم، ممّا يجعلهم يغامرون في سبيل تحقيق حلمهم، حتّى لو اقتضى منهم التّضحية بنفوسهم، وهذا ما تشير إليه رواية "كاماراد" في قول "مامادو" للمخرج الفرنسي "جاك بلوز" «إنّ حلم الفردوس يسحر الإنسان، فيجعله يسترخص الحياة ويؤثر الموت، رجاء النّجاة، فيفوز ولا يشقى»[3]، وليس أدلّ على عشق الإفريقيين للأحلام الأوروبية من تلك الصّورة الموجودة على غلاف الرّواية إذ تصوّر بوضوح أنّ هؤلاء الأفارقة حتّى، ولو ماتوا؛ فحلم أوروبا سيظلّ معهم في قبورهم.

1-3- نسق التّأثير على دول العبور:

هو ثالث نسق مركزي يُمكن رصده من خلال رواية "كاماراد"، حيث تكتسي ظاهرة الهجرة السريّة خطورة من حيث أنّه يترتّب عنها آثار لا يمكن حصر تداعياتها على الدّول المصدّرة

---

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد– رفيق الحيف والضّياع –، المصدر السابق، ينظر الصفحات 26، 92، 115، 280 على التّتابع.

* تدور أحداث هذه الرّواية حول فتى متهوّر في عنفوان الشّباب لم يُفكّر إلّا في المغامرة عندما فرّ من أهله ليعيش حياة البحّار، غير أنّ الرّياح تأتي بما لا تشتهي السّفن، فوجد نفسه في عزلةٍ يائسةٍ، يتعذّر معها الفرار على ساحل جزيرة مهجورة، بعد أن نجا بمفرده من حادثٍ مُروّعٍ ابتلعت فيه مياه البحر السّفينة التي كانت تُقلّه. يُنظر: الموقع الإلكتروني: www.hindawi.org/books/4824418/ تاريخ الدّخول للموقع: 2019/02/02

[2] لونيس بن علي، رواية كاماراد – رفيق الحيف والضّياع – من فرايداي إلى مامادو، ما الذي تغير ؟ المرجع السابق، بتصرّف.

[3] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد، المصدر السّابق، ص 68.

أو المستقبلة وفقط، بل يتعدّى أثرها ليشمل كذلك دول العبور كدولة الجزائر، التي عدّت في الرّواية مركز استقرار للمهاجرين الأفارقة، بحكم موقعها الجغرافي الذي يحوي طرقا رئيسية مساعدة للهجرة نحو الفردوس المنتظر، وبالتالي فإنّ مناطق العبور كتمنراست، وإيليزي، وأدرار مهدّدة من كلّ الجوانب نظرا لكثرة الأفارقة المتواجدين فيها، حيث نتج عن هذا الانتشار الواسع بروز ظواهر وآفات هزّت الكيان الاجتماعي لهذه المناطق، كان أبرزها كالأتي:

1-3-1- شيوع الدّعارة:

عقد "الصدّيق حاج أحمد" فصلاً سمّاه "هامش مدن الضّواحي" (اللذة والممنوع)، هذا الفصل يبدأ من وصول الرّفاق إلى تمنراست، أوما يصطلح على تسميتها في القاموس الكامارادي بـ "باريس ليكامارادْ"، حيث رصد هوامشهم في البناءات الفوضوية التي يقيمون فيها، حيث أضحت مقرا «لممارسة الدّعارة، والمساس بقيم وأخلاق المجتمع»[1]، مما أدّى إلى توسيع دائرة العدوى ورواجها، حيث أصبحت تمنراست، وأدرار، وغيرها من مناطق عبور الأفارقة مرتعا للأمراض والأوبئة.

أصبحت الدّعارة لصيقة بالمجتمعات الإفريقية، خاصة أثناء الهجرة السريّة، بل إنّ كثيرا من الأفارقة لا يغويهم الفردوس الأوروبي، بقدر ما يحرّضهم على الهجرة أن يجدوا ملاذا آمنا يمارسون فيه الدّعارة، وهذا ما ذكره "إدريسو" لـ "مامادو" لما سأله هذا الأخير عن قصة هجرة الكاميرونيين "سيلفان" و"جيروم"، حيث ردّ عليه قائلا: «أنّ حكاية هجرتهما نحو الفردوس فيها طرفة مضحكة ذكرا له أن القوانين في الكاميرون، تجرّم العلاقة المثلية الطّوعية، وأنّهما تعرّضا للهوموفوبيا*، والمضايقة الشّديدة من طرف المجتمع ما جعلهما لم يقدرا على العيش في تلك البيئة بعد انضمامهما لجمعية سريّة للمثليين، غايتهما من الهجرة نحوجنّة النّعيم أن يجدا مرتعا خصبا

[1] بخوش صبيحة، الهجرة غير الشرعية وتداعياتها على منطقة شمال إفريقيا – الجزائر نموذجا، مجلة الدراسات الأفريقية وحوض النيل، المركز الدّيمقراطي العربي، برلين، ع1، مارس 2018، م 1، ص 301.

* رهاب المثلية.

يسمح لهما بمزاولة طقوسهما بكل حريّة، وبلا حرج!!»[1]، فالسبب المساعد على ظهور هذه الحالات الشاذّة يعود إلى الأنظمة السياسية الثقافية الملحدة، وجمعيات الشذوذ الجنسي من اللّواطيين، والسّحاقيات التي تعلن تمرّدا على الفطرة.

1-3-2- ظهور شبكات التّهريب

نجم عن استقرار الأفارقة بمناطق العبور خاصّة الجزائرية منها تكوين عصابات، ومجموعات مختصّة في التّهريب؛ هذه المجموعات هي عبارة عن «أشخاص من ذوي الخبرة، والتّجربة سبق لهم أن عملوا في مجال تهريب البشر ضمن شبكات منظّمة أخرى»[2]، وهذا ما تؤكّده رواية "كامارادْ" عندما اتفق الرفاق "لكامارادْ" على تعيين "أليكس" الإيVواري لمفاوضة المهرّبين حيث قال عنه "مامادو"«رفيقنا أليكس كان خبيرا بسوق تهريب البشر، وقاموس الهجرة غير الشّرعية، وكواليس عوالمها بالصّحراء الكبرى، وقوارب البحر، بسبب رحلته السّابقة، التي عاد فيها خائبا كما قلنا، إن كنت تذكر سيّدي»[3]، وبالتّالي فإنّ انتخاب "أليكس" الإيVواري كمفاوضٍ نائبٍ عن الرّفاق "لكاماراد" يرجع إلى كون هذا الأخير له الأولوية بحكم خبرته وتجربته السّابقة.

تعدّ منطقة تمنراست إحدى مناطق العبور الهامّة، والرّئيسية بالنسبة للمهرّبين حيث «تتوفّر على أكثر من 15 شبكة تهريب ينشط فيها مهاجرون غير شرعيين، وبعض سكّان المنطقة»[4]، ومما زاد في رواج هذه العصابة كونها تعمل بحذر شديد، وتحوي عناصر من الأفارقة الزّنوج الذين يعرفون جيدا الطّرق الصّحراوية، ضف إلى ذلك «الحدود الشاسعة للجزائر، والتي تشكّل منفذا

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد -رفيق الحيف والضّياع - المصدر السابق، ص 207.

[2] غربي محمد، التحدّيات الأمنية للهجرة غير الشرعية في منطقة البحر الأبيض المتوسط: الجزائر أنموذجا، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية، والإنسانية، جامعة الشلف، ع8، 2012، ص 53.

[3] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد، المصدر السابق، ص 125.

[4] بخوش صبيحة، الهجرة غير الشرعية، وتداعياتها على منطقة شمال إفريقيا – الجزائر نموذجا، المرجع السابق، ص 303.

سهلا لإدخال الأسلحة لدعم الجماعات الإرهابية»[1]، وبالتالي فإنّ كلّ هذه المعطيات جعلت من تطويق ظاهرة التهريب أمرا ليس بالسّهل بالنسبة للدّول.

صارت ظاهرة تهريب البشر تقضّ مضجع دول العبور وهاجساً مخيفا يُهدّد سلامة الأوطان، ولهذا فقد اتّخذت دول العبور مواقف صارمة اتجاه هذه المجموعات، وخير دليل على ذلك «العملية التي نفّذتها قوات الجيش الوطني الشّعبي بنجاح يوم 31-01-2004 بجنوب عين صالح بولاية تمنراست حيث تم القضاء على مجموعة إرهابية تابعة للجماعة السلفية للدّعوة، والقتال، والتي كانت تحاول التّسلل عبر الحدود الجزائرية المالية على متن سيارات وأسفرت على حجز 17قطعة سلاح جماعي صنف هاون، ورشاشات، وقاذفات، وقنابل، و200 قطعة سلاح خفيف منها 190مسدّس رشاش كلاشينكوف، وبنادق بمنظار، ومسدّسات آلية.»[2]، إنّ مثل هذه العمليات تعدّ موقفا واضحا للجزائر بمختلف وحداتها الأمنية في سعيها لمحاربة كافّة شبكات التّهريب.

1-3-3- ظهور شبكات الجريمة المنظمة:

صاحَبَ التّواجد الهائل للإفريقيين بالأراضي الجزائرية انعكاسات سلبية مسّت الجانب الثّقافي، والاجتماعي، حيث كشفت بعض الدّراسات «عن تجاوزات خطيرة يمارسها المهاجرون غير الشّرعيين في تزوير بطاقات الهويّة بتورّط من بعض سكّان تمنراست، وكذا عن وجود شبكات ذائعة الصّيت تهرّب الأسلحة، والمخدّرات، والمتاجرة بالأطفال»[3]، والمستطلع لرواية "كامارادْ" يلمس إشارة من "الصدّيق حاج أحمد" إلى هذا الأمر عندما اقترح "جورج اللّيبيري" على "مامادو" طريقة توفّر له المال بأقصى سرعة، حيث قال له «هل تريد أن تستغني في ظرف قصير يا دودو؟ أجل، ومن ذا يجد الغني السّريع، ولا يقبل ؟؟ لكن الأمر جلل، وقد تكون نهايتك السّجن!! ما

[1] ساعد رشيد، واقع الهجرة غير الشرعية في الجزائر من منظور الأمن الإنساني، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية، تخصص دراسات مغاربية، كليّة الحقوق، والعلوم السياسية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2011-2012، ص 90.

[2] ساعد رشيد، واقع الهجرة غير الشرعية في الجزائر من منظور الأمن الإنساني، المرجع السابق، ص 90.

[3] بخوش صبيحة، الهجرة غير الشّرعية، وتداعياتها على منظمة شمال إفريقيا – الجزائر نموذجا، المرجع السابق، ص 302.

نوع العمل يا جورج؟ حنحن، وقال: عندنا في تجمّع ليبيريا. جماعة مختصّة في تزوير النّقود، من العملة المحليّة، واليورو، يصرفون مبلغا معتبرا، لمن يروّج لهم تلك الأوراق في المدينة»[1]، وهو الأمر الذي استحسنه "مامادو" رغم إدراكه لخطورة تبعات العمليّة.

تعمل هذه الشّبكات التي تتاجر في المحظور، والممنوع كالتّجارة في الأعضاء البشريّة، والخمور، والمخدّرات، وتزوير العملة، وتهريب الأسلحة بطريقة جدّ منظّمة «حيث يترأّس قائد، واحد تنظيم الجريمة المنظمة، ويكون هناك تباينٌ في هرم السّلطة بين القادة، والفروع»[2]، وفي حالة القبض على عضو من أعضاء هذه الشّبكة، فإنّ عملها يبقى مستمّرا وبطريقة نظامية، ومحكمة.

1-3-4- انتشار الأوبئة، والأمراض

تنبُع خطورة استقرار الأفارقة بمناطق العبور من حيث أنّها قضيّة ذات أبعاد متعدّدة، فبالإضافة إلى شيوع الدّعارة، وظهور شبكات التّهريب، والتّجارة غير الشّرعيّة يحمل الأفارقة أمراضا، وأوبئة ينقلونها في الوسط الذي يقيمون فيه «كمرض فقدان المناعة المكتسبة (السيدا) حيث نجد أنّ هذا المرض في تزايد مستمرّ خاصّة في الولايات الحدودية، وتحتلّ ولاية تمنراست أعلى نسبة من المصابين، حيث أصبح هذا الدّاء يشكلّ تهديدا فعليا على الدّولة الجزائريّة»[3]، فبغضّ النّظر على المآلات التي تنجم عن عملية العبور التي يقوم بها هؤلاء الأفارقة، والتي قد تكلّفهم حياتهم في بعض الأحيان، إلاّ أنّ أثرها يبقى أقلّ خطورة بالنّظر إلى الجانب الصحّي الذي يترتّب على وجود هؤلاء الأشخاص في المناطق التي تعدّ معبرا لأحلامهم.

إنّ انتقال هذه الأوبئة والأمراض الفتّاكة كالسّيدا، والملاريا أحدث نوعا من اللاّ أمن، وزرع الخوف والهلع في مناطق العبور، مما استدعى من هذه الدّول اتّخاذ إجراءات لاحتواء الظّاهرة،

---

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد -رفيق الحيف والضّياع-، المصدر السابق، ص 230.

[2] جراية الصّادق، تحوّلات مفهوم الأمن في ظلّ التّهديدات الدّولية الجديدة، مجلّة العلوم القانونية والسياسية، جامعة الشّهيد حمّة لخضر، الوادي، ع8، جانفي 2014، ص 25.

[3] ساعد رشيد، واقع الهجرة غير الشّرعية في الجزائر من منظور الأمن الإنساني، المرجع السّابق، ص 91.

وعلى سبيل المثال «عملت الجزائر على تبنّي استراتيجية ذات أبعاد سياسية وأمنية تمحورت حول السّيطرة على تدفّقات الأفارقة من خلال السّجن والطّرد والحكم المتسامح، وهذا لدوافع إنسانية، أضف إلى ذلك تكثيف التّعاونات، حيث تولي اهتماما كبيرا للتّعاون الإقليمي، والأورو متوسّطي لتحقيق نتائج ملموسة على أرض الواقع»[1]، فإنّ اتّباع مثل هذه الاستراتيجيات من قبل الجزائر جعلها تُخفّف من تبعات الزّحف الإفريقي نحو أوروبا وما انجرّ عنه من أضرار.

1-4- نسق ثنائية الشمال والجنوب

هو رابع نسق مركزي يُمكن رصده في رواية "كاماراد"، حيث يحضر هذا النّسق على شكل علاقة ضديّة تمثلت فيما يلي:

1-4-1- ثنائية الشّمال والجنوب (مسألة التّفريط):

نقصد بالشمال أوروبا وشمال إفريقيا من البلدان العربية و نقصد بالجنوب بلاد الزّنوج الأفارقة، حيث أن علاقة الشمال بالجنوب من الجانب الإيجابي كانت غائبة، و بما أن "كاماراد" هي صوت الأفارقة، فإنّ الرّواية أوضحت بطريقة ضمنية تفريط وتغافل الغرب والجوار الإفريقي عن البلدان الإفريقية الزّنجية، وقد تمثّل هذا التّفريط في الرّواية فيما يلي:

- **تفريط الشمال في الجنوب**: وقد دلّ على ذلك:

مبرّرات رحلة "جاك بلوز" إلى النّيجر: إذا تمعنّا في الرّواية بتمفصلاتها المختلفة، اتّضح لنا جليّاً أنّ الدّافع من رحلة "جاك بلوز" إلى النّيجر كان ذاتي- شخصي محض لا غير، تمثّل في «البحث عن المجد السّينمائي الذي ينفلت منه كلّ عام»[2]، تُؤكّد هذا الطّرح تصرّفات "جاك بلوز" أثناء لقائه بالكامارادي "مامادو"، حيث اكتفى كما تذكر الرّواية بأن «أخرج مسجّله الصّوتي الصغير (ديكتافون) ومفكّرته الفاخرة، وضعهما على الطّاولة، استلّ قلما مذهّبا من جيب قميصه

[1] صبيحة بخوش، الهجرة غير الشرعية، وتداعياتها على منظمة شمال إفريقيا – الجزائر نموذجا، المرجع السابق، ص ص 304، 305 بتصرف.

[2] بن علي لونيس، أزمة التمثيل السردي في رواية كاماراد للصديق حاج أحمد، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، بوزريعة، الجزائر، ع 41، الثلاثي الثالث، 2018، ص 207.

السّماوي و قال للكمارادي الحرّاق: (أحك يا مامادو...) فطفق مامادو يسرد حكايته»[1]، فالمصلحة الذّاتية طاغية في هذا الحوار، وما الرّجل الأوروبي إلّا عيّنة واحدة من عيّنات كثيرة تُمارس الإهمال والتّفريط على الذّات الإفريقية.

ومن جانب آخر نلاحظ تقاعس الدول المجاورة على احتواء الوضع في إفريقيا، فلم تكن هناك حلول صريحة تُقدّمها دول المغرب العربي لتجاوز الأزمات في إفريقيا، والشّيء الثّاني غياب نصوص أدبية من قبل كتّاب عرب وجّهت البوصلة لهذا الفضاء، محاولة تشخيص آلامه وآماله، ومن ثمّ فإنّ ما يُحسب لرواية كاماراد أنّها كسّرت الصّورة النّمطية التي طبعت أغلب الرّوايات السّابقة في تناولها لقضايا وثيمات مستهلكة ومستنسخة، كما قلّلت هذه الرّواية من الشّرخ الذي كان بيننا وبين إفريقيا.

- **انغلاق الجنوب على الشمال:**

وفي المقابل تدين رواية "كاماراد" بشكل ما انغلاق إفريقيا الزّنجية على نفسها و عدم انفتاحها على التطوّر الذي يحدث في الشمال وبالتالي فإنّ هذا التقاعس من قبل الحكّام الأفارقة في وضع خطط وسياسات تنموية واضحة المعالم أدّى إلى أن «يفقد النّاس حقوقهم الأساسية في أبسط الخدمات التي ينبغي أن توفّرها الدّولة من صحّة وتعليم وطرق ووسائل مواصلات، ثمّ تتحوّل الحياة إلى ضرب من ضروب المعاناة الدّائمة ويسعى الإنسان إلى تغييرها بأيّ شكل خصوصا عندما تلوح في أفقه أخيلة عوالم شبه أسطورية مما يسمعه، أو يقرأه أو يشاهده عبر وسائل الإعلام من الدّول الأخرى»[2] التي تعيش النّور في حين يعيش الأفارقة الظّلام.

تعتبر رواية "كاماراد" في حقيقتها صرخة للأفارقة ولكنها صرخة فيها نوع من الاستسلام؛ صرخة ألم وتوجّع لا صرخة من أجل النّهوض و التغيير الجذري للواقع، و الدّليل على ذلك أننا «لم نعثر بعد في هذه الرواية على الإفريقي الثائر على وضعه النّاقم على شروط بؤسه المزمن، هناك

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع، المصدر السابق، ص 32.

[2] أحمد إسماعيل، قراءة في ظاهرة الهجرة غير الشرعية من إفريقيا إلى الغرب، مجلة قراءات، المرجع السابق، 69، 70 بتصرّف

فقط شخصيات مستسلمة تفضّل الموت على مواجهة الحقيقة، و على تغيير ذلك الوضع البائس، بل هي شخصيات تحنّ في لاوعيها إلى ذلك السيّد الأوروبي الذي يحمل معه بشائر المدنيّة»[1]. وقد تمثّلت في المخرج الفرنسي جاك بلوز.

ولهذا فقد اقترح الرّوائي في نهاية رواية "كاماراد" حلاّ لأزمة الأفارقة الزّنوج حيث جاءت نهاية الرواية كالآتي: «نشر المخرج الفرنسي جاك بلوز على شبكة التّواصل الاجتماعي بصفحته الفيسبوكية والتويترية منشورا يشيد فيه بتجربة كاماراد (مامادو) وفيلمه الوثائقي المذكور، هذا نصّ المنشور من صفحة الفيسبوك:

أيها الشّمال القانط من الجنس الكامارادي الزّاحف.

أيّها الجنوب العربي المتذمّر من عبور شعب لكاماراد.

لا حلّ لنا من أخطبوط الهجرة إلاّ بخلق فرص نشاط تثبّت هؤلاء الأفارقة المتعبين بخيبات الحياة وانكساراتها ببلدانهم.

لن ولن نوقف هذا التدفّق المريب إلاّ بفعل ذلك»[2].

1-4-2- ثنائية الشمال و الجنوب (فكرة الخلاص):

طرح "الصدّيق حاج أحمد" في رواية "كاماراد" ثنائية الشمال والجنوب من وجهة نظر أخرى، حيث بيّن أن من في الجنوب يرى خلاصه في الشمال ومن في الشمال يرى خلاصه في الجنوب، وقد تمثّل من يرى خلاصه في الشّمال في شخصية "مامادو" بطل الرّواية الذي يعيش البؤس والشّقاء يفكّر في الشّمال الأوربي لخلاصه من هذا الوضع، حيث يعرض "إدريسو" فكرة الهجرة على "مامادو" موضّحا لرفيقه مخاطرها وعواقبها الوخيمة، حيث يخبره برسالة إبراهيما ذاكرا له فحواها، فيقول: «المقامرة نحو حلمك ومبتغاك يا رفيقي تتطلّب مغامرة قاتلة ومخاطرة مميتة،

[1] بن علي لونيس، أزمة التمثيل السّردي في رواية كاماراد للصديق حاج أحمد، المرجع السابق، ص 208.

[2] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 361 – 362.

النتيجة غير مضمونة طبعا هذا ما يمكنني قوله لك حتى لا تظنّ أنّ رفيقك (السّينغالي) قد غرّ بك، حقيقة مرّة عليّ أن أقولها لك و بكلّ صدق»[1].

ومن جانب آخر إذا كان "مامادو" يرى خلاصه في الشّمال فإنّ هناك وجها آخر يرى خلاصه في الجنوب تمثّل في المخرج الفرنسي "جاك بلوز"، حيث يوضّح "الصدّيق حاج أحمد" هذا الأمر قائلا: «وجه المفارقة أنّ هناك مخرج فرنسي وكان يقال له جاك بلوز، هذا الأخير خائب منكسر بعد إخفاقه من نيل السعفة الذهبية في مهرجان كان في 2012، فيقرر أن يثأر لنفسه في الدّورات القادمة طبعا يبحث عن ثيمة تصلح لأن يكوّن منها فيلماً خلاّقاً يثأر لنفسه فيجد أنّ هجرة هؤلاء الأفارقة مسألة كونيّة أو فيها تراجيديا أو كذا، وبالتالي يقرّر ويرى خلاصه في الجنوب»[2].

ثم يضيف قائلا: «حتى إن القارئ عندما يأتي إلى نهاية النصّ في الفصل الأخير الفردوس المنتظر في الجنوب يبدأ النصّ منطقيا على أن الخلاص في الشمال لكن في نهاية النصّ سوف يجد القارئ على أن هذا الإفريقي الذي رأى الخلاص في الشمال الخلاص يجده في الجنوب بحيث يصبح حتى هو مخرج سينمائي بإيعاز وبدعوة وبتحريض من المخرج الفرنسي»[3]؛ وبالتالي حتى نثبت هؤلاء الأفارقة في بلدانهم وجب –حسب الصدّيق حاج أحمد– أن نخلق لهم فرص عمل في أوطانهم.

1–4–3– ثنائية الشمال و الجنوب (نظرة التّعالي و الترفّع):

تميّزت الذّات الأوروبية في رواية "كاماراد" بكونها ذاتا مترفّعة على إفريقيا، والدليل على ذلك أنّه بمجرّد نزول جاك بلوز في مطار "ديوري هماني" بـ "نيامي" في "النّيجر" شرع "جاك بلوز"في إصدار أحكام مسبقة كان يحدّث بها نفسه في كلّ وقت وحين، منها قوله عن المطار

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 50.

[2] مقابلة أجراها محمد كاديك مع الصديق حاج أحمد على القناة الثالثة ضمن حصّة قرارات تحتفي بكاماراد رواية الدّكتور الصديق حاج أحمد، الموقع الإلكتروني السابق.

[3] المقابلة نفسها.

الذي نزل فيه «مطار عاصمة دولة مساحتها تكاد تكون ركنا صغيرا بمطارات الرّيف الفرنسي قال في نفسه»[1]، ضف إلى ذلك انتقاده لقاعة الدّخول إلى المطار حيث قال عنها: «صالة صغيرة أيضا بقدر زاوية من قاعات مطاراتنا، تكلّم مع نفسه ثانية»[2]، فهذه النّماذج وغيرها كثير تحمل في مضمونها سُخريّة واستهزاءً من الوضع في إفريقيا، بالمقابل تُوحي بترفّع واستعلاء الذّات الأوروبية على الشّخصية الإفريقية.

من جانب آخر يؤكد حضور نظرة التّعالي والترفّع من قبل "جاك بلوز" على الأفارقة أنّ الرواية حملت في صفحاتها عبارات التبجيل الذي تجاوز حدود الاحترام إلى مقام التقديس والرّضوخ والاستسلام من قبل "مامادو" الذي كان يردّد في كل دقيقة عبارات «أجل مون باطرون، قلت لك سيّدي، سيدي الضّيف اللطيف، سيدي صاحب الدّاكتيفون»[3]. ولم يحرّك جاك بلوز ساكنا ضدّ هذا الأمر، بل على العكس من ذلك كانت نفسه تتوق إلى هذا التقديس الذي يطبع الذات الأوروبية المنتفخة والمتغطرسة على غيرها.

2-الأنساق المركزية الأدبية:

نقصد بالأنساق المركزية الأدبية ما يُمكن رصده أدبياً من خلال رواية "كاماراد"، فـ "الصّديق حاج أحمد" فتح فضاء الصّحراء على باقي الفضاءات الأخرى، وبالتّالي فقد نقلت الرّواية تفاصيل الحياة وتنوّع العادات والتّقاليد والذّهنيات وكشفت عمق الصّحراء، وهي بمثابة التّأشيرة التي تسمح للمتلقّي بقراءة التّاريخ الإفريقي أو (إفريقيا ما وراء الصّحراء)، كلّ هذه المعلومات استدعت من الرّوائي توظيف بعض الأنساق الأدبية خدمة للرّواية من النّاحية الأدبية نذكر منها:

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 19.

[2] المصدر نفسه، ص نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص 26 – 92، 115، 280 على التتابع.

2-1- نسق الأمثال:

وصف ابن عبد ربّه في كتابة العقد الفريد الأمثال بأنّها: «وشي الكلام، وجوهر اللّفظ، وحلي المعاني، والتي تخيّرتها العرب، وقدّمتها العجم، ونطق بها كلّ زمانٍ وعلى كلّ لسان، فهي أبقى من الشّعر، وأشرف من الخطابة، لم يسرِ شيء مسيرها، ولا عمّ عمومها حتّى قيل: أسيَرَ من مثل»[1].

فهذا التعريف يُبرز المكانة الرّفيعة التي احتلّها المثل منذ القدم، ممّا جعله أكثر اختراقا واكتساحا لقلوب العرب في كلّ زمان، ومكان.

يُعرّفه "إبراهيم فتحي" في كتابه "معجم المصطلحات الأدبية" بأنّه: «تصريح أو تقرير لمبدأ أو حقيقة أو عاطفة، يرد في إيجاز بليغ زاخر بالمعنى، ويعنى بالفكر والحكمة أكثر ممّا يعنى بالظّرف والطّلاوة»[2]، وهو بهذا المعنى لسان المجتمع يتفاعل ويتمازج معه، ويتدخّل بكلّ ثقله لحسم المواقف ووضع الحق في نصابه دون مغالاة، ولا مداهنة، فالمثل لسان الحقّ الصّارم الذي لا عيب فيه ولا التواء.

يعرّفه "مجدي وهبة" و"كامل مهندس" بأنّه: «قصّة قصيرة بسيطة رمزية غالبا ما تدلّ على مغزى أخلاقي»[3]، فهذا التّعريف يشير إلى عامل مهمّ وأساسي من عوامل تأثير المثل في المجتمع، ألا وهو الرّسالة التي يحويها المثل، فعلى قدر قوّة هذه الرّسالة ودلالتها كان ذلك أدعى لحمل السّامعين للإذعان والتّسليم، وجعلهم في خدمة الفكرة التي يدعو إليها المثل.

---

[1] أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، تح عبد المجيد الرّحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ، 1983 م، ج3، ص 03.

[2] إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، التعاضدية العمالية للطباعة، والنّشر، صفاقس، الجمهورية التونسية، ع1، الثلاثية الأولى، 1986، ص 310.

[3] مجدي وهبة وكامل مهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة، والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984، ص 332.

2-1-1- خصائص الأمثال

يختصّ المثل بخصائص مهمّة وبارزة هي إيجاز اللّفظ، وإصابة المعنى، وحسن التّشبيه، وإذا اختلّ عنصر من هذه العناصر أو فقد قلّ تأثير المثل في السّامعين.

فبالنّسبة لإيجاز اللّفظ فقد جبلت الفطرة الإنسانية على حبّ كلّ ما هو مختصر ومبسّط فإيجاز العبارة يستميل النّفوس والأهواء وهو الأمر الذي توفّر في الأمثال، ما جعل النّاس «يسوقونها –وخاصّة الكبار– في حديثهم، ونقاشهم، ويطبّقونها في حياتهم اليوميّة، ويلجؤون إليها في تعاملهم فيما بينهم كما يستشهدون بها أثناء بيعهم وشرائهم وعند صلحهم وخصوماتهم»[1]، وبالتالي فقد أخذ هذا التراث الشّعبي قدسيّة لدى الأفراد والمجتمعات، الأمر الذي ضمن له الاستمرار والشّيوع والتّداول عبر الأجيال.

استحسنت المجتمعات الإنسانية المثل نظرا لوجازة لفظه وقوّة دلالته التأثيرية، والمجتمع الجزائري كغيره من المجتمعات اغترف من هذا الأدب الشّعبي، حيث نجد كثيرا من الأمثال التي يستشهد بها الجزائريون، وتتردّد على ألسنتهم على اختلاف الأزمنة والأمكنة والمقامات، ومن نماذج ذلك قولهم: «"نكّار الخير يجيبها في جنابو»[2]، والمعنى أنّ من يجحد فضل الآخرين، ومعروفهم يعود جحوده بالضّرر عليه، وكقولهم: "سمّن كلبك ياكلك"، والمعنى أنّه يجب الحذر من عواقب الإحسان في بعض المرّات خاصّة إذا كان الذي أحسنت إليه طبعه لئيم، فأنّى للإنسان أن يؤثر في الآخرين ويضمن تسليمهم لما يقول: إذا لم يُفهِمهم بكلام بليغ وجيز وقويّ.

أمّا بالنّسبة لخاصّية دقّة المعنى، فقد استحسنت العقول صوغ التّراكيب التي تقوّم الأذهان، وتشحذ فيهم الهمم، فدوّنت الأمثال في مختلف الفنون العمليّة، وصار النّاس يدلّلون على مختلف المسائل والقضايا بالمثل، وترجع حجيّة هذا الأخير من حيث كونه دقيقا في إصابة المعنى فهو: «يعبّر عن الواقع بشكل يقترب من الصّدق، لأنّه يعدّ نتاج فكر وأحداث وتجارب للحياة

[1] أحمد خيّاط، الأمثال الشعبيّة على ضوء الكتاب والسنّة النبويّة، تقديم محمد الأخضر عبد القادر السائحي، د ط، د ن، مقدّمة المؤلّف، ص 07 بتصرّف.

[2] المرجع نفسه، ص 21 بتصرّف.

اليومية»[1]، ومن ثمّ فإنّ إعمال المنطق والتّفكير في الواقع وتواتر النّماذج المجتمعيّة يجعل الأفراد يقتنعون بحجيّة مضمون الأمثال، كما أسهمت دقّة المعنى في المثل بأن جعلته صالحا لكلّ زمان ومكان، فهو «مؤشّر على مخزون حكمة الأمّة، ومستودعا من مستودعات فولكلورها الخاص، ومعلما من معالم ثقافتها المميّزة وذاكرة جماعيّة للشّعوب والأفراد»[2]، ومن ثم فإن ثمرة الاستشهاد بالأمثال تتأتّى على أكثر من صعيد، فهو يسعى لنشر القيم الفاضلة، ويبعث الحبّ والودّ والرّحمة بين النّاس، كما يزيل أسباب العداوة والكراهيّة بين بني الإنسان، ويربط البشر بقضايا أمّتهم، ويعرّفهم ويفهمهم بحقائق الواقع والحياة فهو يأتي على شكل قواعد استخلصت من تجارب الحياة.

ومن أبرز خصائص المثل كذلك التّشبيه والمماثلة، إذ تُعتبر سمة بارزة في عدد كبير من الأمثال، غير أنّه لا يشترط توفّرها في كلّ الأمثال، والتّشبيه عند العلماء «من أشرف كلام العرب وفيه تكون الفطنة والبراعة عندهم وكلّما كان المشَبّهُ منهم في تشبيهه ألطف كان بالشّعر أعرف، وكلّما كان بالمعنى أسبق كان بالحذق أليق»[3].

يشرح عبد القاهر الجرجاني خصوصية ووظيفة التّشبيه في كتابه أسرار البلاغة فيقول: «وهل تشكّ في أنّه يعمل عمل السّحر في تأليف المتباينين حتّى يختصر لك بعد ما بين المشرق والمغرب، ويجمع ما بين المشئم والمعرق وهو يريك للمعاني الممثّلة بالأوهام شبها في الأشخاص الماثلة والأشباح القائمة، وينطق لك الأخرس، ويعطيك البيان من الأعجم، ويريك في الجماد

[1] أبو القاسم محمد سليمان، الاستشهاد بالأمثال في النّحو العربي، دراسة تحليلية تطبيقيّة على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، بحيث تكميلي لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية، كليّة اللغات، قسم اللغة العربية، جامعة المدينة العالمية، دولة ماليزيا، العام الجامعي فبراير 2012، ص 34، بتصرّف.

[2] روحي البعلبكي، معجم روائع الحكمة والأقوال الخالدة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، شباط، فبراير 2001، ص 5، مقدّمة المؤلّف.

[3] أبي الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي، نقد النّثر، تح: طه حسين بك، وعبد الحميد العبّادي، وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرية، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، د ن، ص 58.

ويريك التئام عين الأضداد فيأتيك بالحياة والموت مجموعين، والماء والنّار مجتمعتين»[1]، وبالتالي فإنّ التشبيه بجميع صوره وأنواعه من أجمل الأساليب البيانية البلاغية.

تعوّل الأمثال في كثير من الأحيان على التّشبيه والتّمثيل نظرا لوجود بعض الصّور في الواقع التي يصعب فهمها واستخلاص العبر منها «ومن ثمّ يلجأ النّاس إلى ضرب الأمثال لها بأمور حسيّة وأحداث واقعية فلا تلبث هذه المعاني المعقولة أن تبرز من الخفاء حتّى تكون في متناول الحواس الظّاهرة»[2]، ومن مُثُلِ ذلك قولهم: «اللّي فات على كلمة كلّي فات على روح، ومعنى ذلك أن القول الجارح كالسبّ والشّتم واللّعن نتائجه وخيمة وعواقبه مؤلمة مثله مثل قاتل الرّوح الذي يدخل في دوّامة من الشكوك والوسواس بعد اقترافه للجريمة»[3]، ومن تتبع واستقراء أحوال البشر وجد الكثير من الحروب التي أضرّت بالبلاد والعباد كان سببها كلمة قيلت في غير موضعها المناسب، ومن ثمّ وجب على الإنسان أن يسائل نفسه قبل أن يتكلّم، هل هناك ما يستدعي الكلام فإذا وجد داعيا تكلّم وإلاّ فالسّكوت أولى وإعراضه عن الكلام، حيث لا ضرورة له عبادة جزيلة الأجر والثّواب.

2-1-2- ذكر الأمثال في "كاماراد":

ورد في رواية "كاماراد" ذكر الأمثال، من بينها المثل الذي نطق به "ساكو" لزملائه وهو «كلّ تأخيرة فيها خيرة»[4]، حيث يشير هذا المثل إلى ضرورة أن يسلّم الإنسان أمره كلّه لله، ولا يحرص على تعجيل قضاء أمر معيّن، فالخير فيما اختاره الله وقدّره، وبالتالي وجب على الإنسان أن ينظر بعين المآلات لا بعين الواقع والحاضر، فكم من أمرٍ ظاهره الحسن والجماليّة يتعلّق به الفرد،

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني بجدّة، د ط، د ن، ص 132

[2] فاطمة منصور حاكي، سمات المثل، ديوان العرب، منبر حرّ للثقافة، والفكر، والأدب، الجمعة 12 كانون الأول، ديسمبر 2014 عبر الموقع الإلكتروني:
www.diwanalarab.com/spiq.php?article 40650
تاريخ الدخول إلى الموقع 28-11-2018.

[3] أحمد خياط، الأمثال الشعبية على ضوء الكتاب، والسنّة النبويّة، المرجع السابق، ص 195، بتصرّف

[4] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف والضّياع –، المصدر السّابق، ص 166.

ولكنّه يحمل في طيّاته سوءا يعود بالضّرر على صاحبه، وهذا ما أشار إليه "ابن عطاء الله السكندري" في إحدى حكمه العطائية، حيث يقول: «لا يكن أمر تأخّر العطاء مع الإلحاح في الدّعاء موجبا ليأسك فهو ضمن لك الاستجابة فيما يختار لك لا فيما تختاره لنفسك، وفي الوقت الذي يريد لا في الوقت الذي تريد»[1]، ومن ثمّ وجب أن يتحلّى الإنسان بالتريث والتمهّل في أموره كلّها، ولعلّ في تأخّر أمر معيّن في زمان معيّن خير للإنسان في عاجله وآجله.

نطق "ساكو" بمثل آخر في موضع آخر في لحظة مرور "مامادو" عليه أين وجده جالسا بالمدخل الرئيسي للمخيّم الكامارادي في تمنراست يبيع العوازل الذّكورية للمارّين، حيث استفسر "مامادو" عن حال عمله، وهل هناك ربح أولا ؟ فأجابه "ساكو" بقوله: «إن يدي في شكوة اللّبن إن لم تأت بالزّبدة فلا محالة تأتي بالحليب»[2]، والمعنى العام لهذا المثل أنّ من أقدم على عمل أو أمر معيّن وهو يجزم في داخله بتحقّق الرّبح فيه يكون من النّاحية النّفسية مطمئنا، وبالتالي يبقى سعيه من أجل تحصيل المال الوفير وحتّى – لا قدّر الله في أسوأ الأحوال – إن لم يحصل على المال الوفير يحصل على المال القليل، وهو المعنى الذي أشار إليه هذا المثل.

يبقى توظيف المثل من الأمور الأدبية التي يلجأ إليها الرّوائيون حتّى يُبرزوا خصائص وثقافة المجتمعات التي تُعلي من شأن هذا النّسق الأدبي.

2-2- نسق المتعة السّردية:

عالج "الصدّيق حاج أحمد" ظاهرة الهجرة السريّة في رواية "كاماراد" بطريقة سردية ممتعة، والدّليل على ذلك «أنّ الرواية مُشتغل عليها بتقنيات سردية واعية وجديدة»[3] أهمها وأبرزها:

---

[1] محمد سعيد رمضان البوطي، الحكم العطائيّة شرح وتحليل، دار الفكر، بيروت، لبنان، دمشق، سورية، د. ط، 1424هـ/ 2003 م، ج1، ص 101.

[2] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد، المصدر السابق، ص 255.

[3] عمرو عبد العزيز منير، كاماراد رفيق الحيف والضياع... رواية إفريقيا الصّحراء، جريدة الحياة، السّعودية، 16 أغسطس 2017 عبر الموقع الإلكتروني:

www.alhayat.com/article/881101، تاريخ الدخول إلى الموقع 02 ديسمبر 2018

2-2-1- المتواليات السرديّة:

نقصد بالمتواليات السردية أن يعمد مؤلّف الرواية إلى التّغيير والمراوحة بين شخوص الرواية، والهدف من ذلك «شدّ لحمة النصّ وجعله متناسقا»[1]، بحيث يسهل على القارئ تقسيم الرواية وتجزئتها والتعبير عنها بيسر وسلاسة.

تبدأ الرّواية بالحديث عن المخرج الفرنسي "جاك بلوز" هذا الأخير «كان يجرّ خيبة فشله في الفوز بإحدى جوائز مهرجان كان السينمائي، فرحل يبحث عن موضوع طازج يتدارك به الفشل ويحوّله إلى نجاح»[2]، يلتقي بأحد عمّال الفندق الذي كان يقيم فيه في النّيجر فيرشده هذا الأخير إلى شاب يدعى "مامادو" قد جرّب الهجرة وفشل فيها، وبالتالي ينتقل السّرد من "جاك بلوز" إلى "مامادو" الذي «يحكي له حكاية هجرته نحو فردوس الشّمال سالكا أصعب الظروف عبر الصّحراء»[3]. ليعود السّرد في الأخير للمخرج الفرنسي "جاك بلوز" الذي يسلّم "مامادو" كاميرا، وداكتيفون، ويطلب منه أن ينجز فيلما وثائقيا عن يوميات الفقر في نيامي على أن يتكفّل هو بمسؤولية الترويج له في صفحته الفايسبوكية.

2-2-2- التّنويع السّردي

نلمس في رواية "كاماراد" ميزة أخرى تعرف بخاصيّة التنويع السّردي أضفت على الرّواية متعة وتشويقا وبيّنت «قدرة الروائي على التنقّل الحيوي فيتعدّد داخل التوحّد ويتوحد داخل التعدّد»[4]أين مزج "الصدّيق حاج أحمد" بين «مامادوالمسلم وتحويل هويّته لأغراض سرديّة ونصيّة

---

[1]عمروعبد العزيز منير، كاماراد رفيق الالحيف، والضياع... رواية إفريقيا الصّحراء، جريدة الحياة، الموقع الإلكتروني السابق.

[2]الخير شوار، الجزائر، رواية كاماراد... الهجرة غير النظامية من منابعها، موقع الجزيرة نت 2015/12/15 عير الموقع الإلكتروني: www.aljazeera.ner/news/cultureandant تاريخ الدخول إلى الموقع: 02 ديسمبر 2018.

[3]السيّد حسن الجزائري، الصديق حاج أحمد يعالج الهجرة السريّة للأفارقة في رواية كاماراد، صحيفة الأهرام العربي، 2016، 7/ عبر الموقع الإلكتروني:

Arabi-ahram.org.eg/news/85347aspx تاريخ الدخول للموقع 02 ديسمبر 2018

[4]بهلول شعبان، جمالية التّنويع اللغوي في بنية النصّ السردي، مجلة الإشعاع، مخبر اللسانيات، والترجمة، جامعة طاهر مولاي، سعيدة، الجزائر، ع1، جوان 2014، ص 154.

تتعلق بمسار الرّحلة من طريق جواز سفر مزوّر إلى شخصيّة كوليبالي المسحي الماليالي فقد خلق هذا التنويع تشويقا مدهشا»[1]، أبدع "الصديق حاج أحمد" في رسم معالمه.

ترتّب على هذا التّحويل في الشّخصية آثار تلمس في الرّواية أهمها: تغيير يوم السّعد، فقد كان يوم الجمعة بالنسبة لـ "مامادو"، ثم تحوّل إلى يوم الأحد بالنسبة لـ"كوليبالي"، وعن هذا الأمر يتحدّث "الصديق حاج أحمد" قائلا: «التقنيات السّردية لابدّ أن تكون مبرّرة، ومنطقية، ولهذا إخفاق مامادو لابدّ أن لا يوافق يوم السّعد بالنسبة له سواء يوم الجمعة لما كان مامادو أو يوم الأحد لما صار كوليبالي»[2]، ولهذا نجد "الصدّيق حاج أحمد" راعى هذه المسألة بدقّة، حيث أن الرواية تنتهي بإخفاق "مامادو" في اجتياز السّياج ليلة الإثنين الموافق لـ31-12-2012 ولو أنّه وضع الإخفاق يوم الأحد مثلا لكان ذلك تناقضا مع معطيات الرّواية.

2-2-3- السّرد المعرفي:

يتميّز الصدّيق حاج أحمد عن غيره من الروائيين بكونه خطّ منذ الوهلة الأولى مشروعه السّردي الذي يشتغل عليه وهو الصّحراء الكبرى وما جاورها من بلاد الزّنوج الأفارقة وعن دواعي هذا الاختيار يبرّر "الصديق حاج أحمد" ذلك قائلا: «منذ البداية اخترت بوعي وقناعة مشروعي السّردي وهو الصحراء الكبرى وما جاورها من بلاد الزّنوج الأفارقة وقلت في عدّة مرات لكم دينكم ولي دين، لكون الرواية الجزائرية والعربية لم تلتفت لهذه المناطق العذراء والبكر، وبالتالي فإني أحبّ دائما الزراعة في المناطق غير المحروثة»[3]، فالقارئ لرواية "كاماراد" يجد تفاصيل مهمّة عن حياة الأفارقة في مأكلهم ومشربهم وملبسهم.

---

[1] عمروعبد العزيز منير، كاماراد رفيق الحيف، والضياع... رواية إفريقيا الصحراء، المرجع السابق، عبر الموقع الإلكتروني: www.alhayat.com/article/881101، تاريخ الدخول إلى الموقع 02 ديسمبر 2018

[2] لقاء جمع الباحث بالصديق حاج أحمد بمنزله الكائن ببلدية أولاد سيدي أحمد تيمي، أدرار بتاريخ 2017/11/18 على الساعة 15:46.

[3] الروائي الجزائري، الصديق حاج أحمد في حديث ل أشرعة، جريدة الوطن، عمان، 01 مايو2016 عبر الموقع الالكتروني: Alwatan.com/details/110494

قدّمت رواية "كاماراد" للقارئ معلومات مهمّة عن إفريقيا الزّنجية، وعن تفاصيل الكتابة يتحدّث "الصدّيق حاج أحمد" قائلا: «كتبت النصّ خلال سنتين كاملتين، متنقلا بين مظان تواجد هؤلاء الأفارقة، حيث قمت برحلة شاقّة ومضنية نحو عديد الدّول الأفريقية كمالي والنّيجر باحثا في تاريخ الإنسان الأفريقي مستكنها تاريخه وأساطيره في المصادر والمراجع، وكذا تكوين بنك من المعلومات حول ما نشر على الشبكة العنكبوتية مكتوبا أو على اليوتوب، مما يتعلّق بعالم الهجرةوخفاياها، ومن ثم قدّم لنا نصّ كاماراد، وجبة معرفية غاية في الأهميّة عن المجتمع الأفريقي، وهو الأمر الذي جعل أحد النقاد الأكاديمين "محمد الأمين بحري" يصنّف النصّ ضمن السّرد المعرفي أو الرواية المعرفية»[1]، حيث تحيلنا الرواية إلى ثقافة الأفارقة الزنوج في الأفكار والمعتقدات، والممارسات.

2-3- نسق اللّا إيديولوجية / حضور اللّا يقين:

هو ثالث نسق مركزي أدبيّ يُمكن رصده في الرّواية.

2-3-1- إيديولوجية الرواية القديمة:

غلب الطّابع الإيديولوجي على الكتابة الروائية من بداية نشأتها حتى التسعينات، «فرواية ابن هدوقة ريح الجنوب و رواية مرزاق بقطاش طيور في الظهيرة و رواية اللاّز للطّاهر وطّار، كلّها روايات كانت متأثّرة بالواقعية الاشتراكية، والواقعية النّقدية»[2]،وكانت خادمة لأغراض سياسية ومواقف إيديولوجية عاشتها الجزائر في تلك الفترة، فلو أخذنا على سبيل المثال رواية "ريح الجنوب" فهي تحوي في مضمونها تصوير واقع الرّيف الجزائري الغارق قي المشاكل والهموم والذي يسعى ويتطلّع إلى حياة أفضل عبر المشروع الجديد المتمثل في الثورة الزراعية، ضف إلى ذلك رواية

[1] أوس داوود يعقوب، الصديق حاج أحمد كاماراد لوحة فنيّة لتضاريس البؤس، صحيفة العرب، الأردن بتاريخ 27-03-2016 بتصرف عبر الموقع الإلكتروني:
الصديق –حاج أحمد- كاماراد –لوحة – فنية لتضاريس البؤس Alarab.co.vk

[2] أحمد جاب الله، الحداثويّة و أثرها في الرواية العربية الجزائرية في فترة السّبعينات، مجلّة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، جوان 2002، ص 17.

"اللاّز" و التي عاد بنا من خلالها الطّاهر وطّار إلى سنوات الكفاح و النّضال محاولا تجلية المسكوت عنه في الثورة التحريرية.

أما إذا جئنا إلى التسعينات نجد أن الرّوايات التي كتبت في تلك الفترة ينطبق عليها نفس الأمر الذي قيل عن روايات السبعينات والثمانينات، فقد راعت كتابات المؤلفين الوضع الرّاهن ومقتضى الحال، حيث «كانت أحداث الأزمة الجزائرية في التسعينيات هي المادّة الرسمية لعشرات الأعمال الروائية التي صدرت تباعا خاصّة منذ سنة 1990 م، وحاولت تفكيك الأزمة الجزائرية، وتحليل مختلف أبعادها السياسية والدّينية والاجتماعية والثقافية»[1]، وبالتالي فقد نقلت مثلا روايتا "الشمعة والدّهاليز" للطّاهر وطّار، و"سيدة المقام" لواسيني الأعرج ظاهرة العنف والإرهاب الأعمى الذي حصد أرواح آلاف الجزائريين في تلك الفترة.

2-3-2- اللاّإيديولوجية في رواية "كاماراد":

صارت الرواية الجزائرية المعاصرة تنطلق من الأسئلة والحيرة و الشكّ، «فلم تعد حبيسة النّظرة الإيديولوجية التي طبعتها لسنوات عديدة خاصّة في فترة السبعينيات»[2]، وبالتالي فقد ركّزت كتابات المبدعين على قضايا و ثيمات ثقافية معاصرة كالعنف و المنفى و الهجرة من زوايا عامّة لا تعتمد على البعد الإيديولوجي والأشخاص في حدّ ذاتهم من أجل إيصال رسائلها؛ ومن ثمّ خرجت الروايات المعاصرة من الوثوقية واليقين التي كانت السمات البارزة لها في مرحلتها التأسيسية.

نلمس غياب الإيديولوجية وحضور اللايقين في رواية "كاماراد" عند قراءتنا للتصدير الثاني في بداية الرواية أين عنون له "الصدّيق حاج أحمد" بـ «رسالة مهاجر إفريقي غريق

[1] عبد الحميد هيمة، المأساة الوطنية في الرواية الجزائرية: قراءة في نماذج من الرواية الجزائرية الجديدة، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، ع 29، فيفري 2013، ص 224.

[2] طارق بوحالة، الرواية الجزائرية والنقد الثقافي، مداخلة مقدمة بمناسبة اليوم الدراسي الوطني الثالث حول السّرد "فلسفة السرد" من تنظيم قسم اللغة والأدب العربي بالتنسيق مع الجمعية الجزائرية للدراسات، جامعة محمد البشير الإبراهيمي، برج بوعريريج، ص 02.

تناقلتها وسائط التواصل الاجتماعي»[1]، حيث نلحظ في هذا العنوان أن المهاجر الإفريقي غير معروف، فهو قد فقد اسمه و هويّته، ومن ثم فإنّ هذا النوع من الغموض الذي خيّم على هذه الرسالة هو عن إرادة وقصد من قبل الصديق حاج أحمد، إذ معلوم أن موضوع الهجرة مجاله واسع يشمل جميع شرائح المجتمع الإفريقي وغير الإفريقي، وبالتالي لم يرد "الصديق حاج أحمد" أن يشخص هذه الرسالة في شخص بعينه حتى تكون عامّة وتلامس الجميع.

2-4- نسق حضور العجائبي:

هو رابع نسق مركزي أدبي يُمكن رصده في الرّواية.

2-4-1- مفهوم العجائبي في الرواية:

حاولت الرواية المعاصرة الخروج عن معهود ومألوف الكتابة القديمة خاصة في جانب التقنيات فوظّفت الخطاب العجائبي كمظهر من مظاهر تميّزها وتفرّدها «والعجائبي لا يمثل جنسا مستقلاّ بذاته كالرواية والقصّة، وإنما لون يتشكّل داخل عنصر الجنس الأدبي بوضعيات مختلفة ودرجات متفاوتة»[2]، ومن ثم فإنّ اقتران العجائبي بالإثارة والغرابة شدّ إليه الأقلام الروائية التي راحت تُوظّفه كشكل من الأشكال الجديدة في التعبير.

يعتبر العجائبي أو العجائبية في الخطاب الروائي «اختراق كل ما هو واقعي ومعقول، ومعانقة كل ما يتجاوز هذا الواقع ويستبقه سواء كان هذا الاستباق سلبا بالوقوع في بؤرة الشاذّ والأخرق والشّارد أم إيجابيا بالانفتاح على كل ما هو خارق ومنفلت من قيود المنطقي واليومي»[3]،

---

[1] الصديق حاج أحمد، رواية كاماراد –رفيق والضياع – المرجع السابق، ص 07.

[2] غنيّة لوصيف، اشتغال العجائبي في الرواية الجزائرية المعاصرة – رواية الولي الطّاهر يعود إلى مقامه الزّكيّ للطاهر وطّار أنموذجا – مجلة قضايا الأدب جامعة البويرة، مج1، ع1 ديسمبر 2016، ص 87، 88.

[3] بهاء بن نوار، العجائبية في الرواية العربية المعاصرة – مقارنة موضوعاتية تحليلية – أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأدب العربي الحديث، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، 2013/2012، ص 10.

وبالتالي فإنّ توظيف الروائيين المعاصرين للعجائبي في رواياتهم هو من باب خدمة الرواية المعاصرة التي صار التّيه والغموض أبرز سماتها.

من جانب آخر يعتبر مصطلحي الغريب والعجيب من المصطلحات التي تتقارب مع العجائبي من ناحية الفهم إلى أن تصل في بعض الأحيان إلى حدّ التداخل معه، إلاّ أنّ الصواب أن هناك فروقا طفيفة بين المصطلحات، فالعجائبي «يستغرق زمن التردّد –الرّيب– وحالما يختار المرء هذا الحلّ أو ذاك فإنه يغادر العجائبي ليدخل في أحد الجنسين المجاورين، جنس الغريب إذا قرّر القارئ أن قوانين الواقع تظلّ سليمة وتسمح بتفسير الظواهر الموصوفة، أو جنس العجيب إذا قرّر أنه ينبغي قبول قوانين جديدة للطّبيعة يمكن تفسير الظّواهر بها»[1]، إذن فجمالية العجائبي تمكن في التردد الذي يعتريه، فهو يجمع بين المتناقضات بين الطبيعي والعالم فوق الطبيعي بين العقل واللاّعقل بين المألوف واللاّ مألوف.

2-4-2- توظيف العجائبي في رواية "كامارادْ":

تمثّل الأسطورة إحدى روافد وحواضن العجائبي، فهي «من أكثر مراتع العجائبية خصبا وثراء، وهذا لما تحفل به من خوارق، ومظاهر فوق واقعية تتوزّع بين عجائبية الشّخص التي ينتمي أغلبها إلى عالم الآلهة وأنصاف الآلهة وعجائبية الأزمنة التي توصف دوما بأنها أزمنة بدئية أولى تشكّلت قبل أزمنتنا وعجائبية الأمكنة التي تختلف تضاريسها كثيرا عن تضاريس أمكنتنا اليومية وتقاسيمها»[2]. ومن ثمّ فإنّ الأسطورة قصّة مغلّفة بالخوارق والعجائبي ترتسم فيها الأمور الخارقة التي تساعد على حضور الدّهشة والحيرة والتردّد، هذه الأخيرة شروط أساسية في العجائبي.

[1] تزفتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، تر: الصديق بوعلام، مكتبة الأدب المغربي، دار الكلام، الرباط، المغرب، ط1، 1993، ص 19، بتصرّف.

[2] بهاء بن نوار، العجائبية في الرواية العربية المعاصرة، مقاربة موضوعاتية تحليلية، المرجع السابق، ص 35، بتصرّف.

تمثل العجائبي في رواية "كاماراد" في توظيف "الصدّيق حاج أحمد" لبعض الأساطير الإفريقية التي «تتمتّع بقدسية وسلطة عظيمة على عقول النّاس و نفوسهم»[1]، حيث يذكر "مامادو"للمخرج الفرنسي "جاك بلوز" تاريخ عائلته فيقول:«تقول الأسطورة التي روتها لي أمّي عن أبو بوريْما: إنّ جدي غنْدا عندما هاجر من قرى (دوصو) قبل سنين بعيدة وجاء إلى نيامي بعد قحط هناك استقر مع غيره من المهاجرين على ضفّة النهر، حيث مارسوا الصيد في تلك الأيام الخوالي، حتى جاءهم عام كبيس كدا النّهر يجفّ معه، ما أضعف الصّيد به واشتكى الصّيادون فيه ل (دوكو) فرعون النّهر، ولم يقض لهم شيئا أو رقصوا رقصة (فو لوهورى) التي يرتفع الجذب فيها بإيقاع الطّبل، وهي من العادات الموجودة فيهم منذ القدم»[2].

يتحدّث "الصديق حاج أحمد"عن دواعي توظيف هذه الأساطير في رواية "كاماراد"، حيث يُبرّر ذلك قائلا: «المجتمع الإفريقي الزّنجي مجتمع طقوسي أسطوري عجائبي بامتياز، ولذلك فمن غير المعقول أن تكتب رواية عن إفريقيا خالية من سببية التّمائم والأسطرة أو الرقص مثلا لأنها مرتبطة بذهنية الإفريقي الزّنجي»[3]، وتبقى إفريقيا مرتعا لهذه الأساطير والعجائبي الذي يمارس سلطته على فكر الإنسان الإفريقي الذي يجد نفسه محاصرا بها ولا يستطيع الخلاص منها.

من جانب آخر تمثّل العجائبي في رواية "كاماراد" في اللّحظة التي سلّمت والدة "مامادو" تميمة"Gـونكي" لابنها وهو على أهبة الاستعداد لخوض غمار الهجرة حيث تقول: «اسمع يا ولدي... إن واجهتك ظروف صعبة كانقطاع السّبل في الصّحراء... ولا مغيث إلاّ الله... كأن ترى الموت مثلا أو ما يشبه هذه الظروففقد ترك والدك –رحمه الله– تميمة Gـونكي مصنوعة على شكل حجاب حديدي مربّع، صغير ورقيق، به خيط رفيع أصفر مفتول، لم أشأ أن أسأله كثيرا بما

[1] فراس السّواح، الأسطورة والمعنى – دراسات في الميثولوجيا والدّيانات المشرقية، دار علاء الدّين، دمشق، سريا، ط2، 2001، ص 14.

[2] الصديق حاج أحمد، رواية كاماراد –رفيق الحيف والضياع– المصدر السابق، ص 58 – 59.

[3] الروائي الجزائري الصديق حاج أحمد في حديث لأشرعة، جريدة الوطن، صوت عمان في العالم، 01 ماي 2016 – ربيع الأول 1440 هـ عبر الموقع الإلكتروني: alwatan.com/details تاريخ الدخول 2019/08/07.

في داخلها، لأنّه كان شديد التكتّم عليها في حياته، قال لي ذات يوم بامتعاض شديد بعد طول فضول منّي إنّ بها عقاقير مسحوقة من رؤوس النّسور والتّماسيح والبوم وعقاقير أخرى»[1]، إنّ شغف الشّعوب الإفريقية بهذه التّمائم وعجائبيتها لدليل قويّ على أن المولعين بها يومنون بأنّ هناك قوى غيبيّة ما ورائية تتحكّم بحياتهم وتحدّد مصيرهم.

2-5- النّسق المضاد:

هو خامس نسق مركزي أدبي يُمكن رصده في الرّواية، يتجلّى مفهوم النسق المضادّ في الرواية في بروز التناقض بين ما يسعى إليه الكاتب من خلال روايته من جانب وما يحضر تلقائيا كنسق سلبي مضمر من جانب آخر وهو الأمر الذي أشار إليه "إدريس الخضراوي" بقوله: «أنّ النص الأدبي كيان مخصوص تتحرّك في فضائه قوى عديدة، فإن النّاقد مُطالب بأن يتفطّن لهذه القوى لا باعتبارها من نتاج الخيال وإنّما بوصفها مشروطة بسياق ثقافي يطوّر كتابة ذلك النصّ»[2]، فالقارئ لرواية ما ينقدح في ذهنه انطباع أوّلي حول الأجواء العامّة للرواية، حيث الأحداث والشخوص والفضاءات والأزمنة والغايات ولكنه في ذات الوقت يفاجئ بحضور أنساق مضادّة تهدم مقصدية الكاتب وتدخل روايته في نفق السلبية والمقصديّة المعاكسة.

يعدّ "الغذامي من أوائل من تنبّهوا لحدوث النّسق المضادّ في القصائد والأشعار حيث يوضّح ذلك قائلا: «ومع تجدّد كل قراءة تكتشف أنّ النصّ يقول شيئا لم نلاحظه من قبل، فكأننا أمام نصّ جديد يختلف عن ذلك الذي عهدناه في قراءات سابقة»[3]، وبالتالي لا يجب – حسب الغذامي– أن نفتتن بما هو ظاهر جميل غافلين على أن تكون هناك أنساق تسرّبت من الشعر وبالشعر لتجعل مضمرات الخطاب تخالف المنطوق، ومن نماذج الأنساق المضادّة في رواية كمارادْ ما يلي:

---

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 102.

[2] إدريس الخضراوي، الرواية العربية و أسئلة ما بعد الاستعمار، رؤية للنشر و التوزيع، مصر، ط01، 2012، ص 85.

[3] عبد الله الغذامي، المشاكلة و الاختلاف –قراءة في النظرية النقدية العربية و بحث في الشبيبة المختلف– المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 06.

2-5-1- إحياء العلاقة الكولونيالية:

نلاحظ ونحن نتفحص رواية "كاماراد" أنّ مؤلفها "الصديق حاج أحمد" قد أوكل عملية السّرد للفتى الإفريقي "مامادو" الذي يروي قصّة فشله في الهجرة من البداية إلى النهاية للمخرج الفرنسي "جاك بلوز"، في حين ظلّ هذا الأخير مجرّد مستمع في أغلب الفترات،فمنح عملية السّرد لمامادو من قبل الصديق حاج أحمد له مقصدية تتمثل في الانتقام من التراث السّردي الأوروبي الذي صادر لمدّة طويلة أصوات إفريقيا وجعل من الإنسان الإفريقي مجرّد شخصية سلبيّة، ولكن في ذات الوقت نكتشف نسقا مضادّا يحضر عن لاوعي في نص الكاتب نفسه تمثّل في إعادة إحياء العلاقة الكولونيالية التي جعلت من الإفريقي الزّنجي عبدا للأوروبي الأبيض، حيث يؤكّد هذا الطّرح عبارات كثيرة موجودة في الرواية نمثل لها بما يلي:

- لحظة نزول "جاك بلوز" من الطّاكسي في "نيامي" إذ يقول: «أخرج الرّجل الأشقر ورقة 5000 فرنك سفا أعطاها لصاحب الطاكسي، همّ هذا الأخير بالبحث في سيارته لإرجاع الصّرف الباقي للمخرج أشار له بيده أن أترك ما بقي عندك !! أضاء وجهه الدّاجن بياض أسنانه ثانية رقص سائق الطاكسي رقصة خفيفة عبّرت لغة جسده عن هزّة الفرجة و هو يردّد عبارة الفرح بلهجة قبائل الهوسا Gاي شيكا Gاي شيكا، ختم هذه الحفلة بعبارة Merci mon patron»[1].

- ترداد عبارات التبجيل المتنوعة في كل فترات السّرد من قبل "مامادو" ومن مثل ذلك: «أجل مون باطرون – قلت لك سيّدي، سيّدي الضيف اللّطيف، سيّدي صاحب الدّاكتيفون»[2]، وبالتالي فحتّى وإن كانت رواية كاماراد صوتا للأفارقة في العالم كما يذكر الصديق حاج أحمد إلاّ أنها في ذات الوقت وقعت في شراك التراتبية العرقية الكولونيالية بين الرّجل الأسود والأبيض.

[1] الصديق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف والضياع – المصدر السابق، ص20، 21.

[2] المصدر نفسه، ص 26 – 92 – 115، 280 على التتابع.

2-5-2- حضور الصّورة الكاريكاتورية عن الإفريقي:

عمد "الصديق حاج أحمد" أثناء وصفه للأشخاص الأفارقة في الرّواية إلى ذكرهم بطريقة السّخرية والاستهزاء وهي متلازمة كثيرا ما وجدناها في الرواية، وفي الحقيقة إنّ مقصد الروائي من ذلك مقصد نبيل حتى لا نحكم على نيات الأشخاص، حيث أراد "الصديق حاج أحمد" أن ينقل للقارئ الوضع المزري الذي يعانيه الأفارقة، مما استدعى منه التعويل على مفردات السّخرية والاستهزاء كوسيلة لذلك.

من نماذج الأشخاص الذين ذكروا بسخرية واستهزاء في الرواية نجد ما يلي:

- مامادو بطل الرواية حيث وصف بـ: «أمّا أنا فقد ضحكت على نفسي كثيرا عندما رأيت وجهي في شظية مرآة صغيرة وجدتها بدار جارنا موطاري والد رفيقي إدريسو قبل موته بسبع سنين»[1].

- الفتاة التي استقبلت المخرج الفرنسي جاك بلوز في الفندق حيث وُصفت بـ «تقدم ضيف نيامي نحو مكتب الاستقبال، كانت تجلس خلفه فتاة سمراء شبع شعر رأسها ذهونا وسيشوارا»[2].

- "غاريكو" زميل "مامادو" حيث وصفه هذا الأخير بـ: «الرفيق (غاريكو) ضعيف البنية، ورث التسوّل عن أبيه وجهه يثير الشفقة حقّا، للأمانة هو يتصنّع ذلك لزيادة مفعول الإنسانية وإيقاع العطب بمعطيه لاسيما إذا كان من أهل رقائق القلوب»[3]، وهي أمثلة كثيرة موجودة في الرواية، وقد أفضى إغراق "الصديق حاج أحمد" في وصف الأشخاص الأفارقة بطريقة ساخرة إلى حضور نسق مضادّ سلبي تمثّل في تقديم صورة كاريكاتورية عن الإفريقي لقارئ الرواية وللعالم بأجمعه.

---

[1] الصديق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 40.

[2] المصدر نفسه، ص 22.

[3] المصدر نفسه، ص 41.

الفصل الثالث:

خطاب الأنساق الهامشية في رواية "كامارادْ"

1- الأنساق الاجتماعية

1-1- نسق طقوس الشّاي الصّحراوي

1-2- نسق استعمال التّمائم والحروز

1-3- نسق التّبرّك بالأشخاص والأولياء

2- الأنساق العقدية

2-1- نسق التّبرّك بالصّلاة على النّبي

2-2- نسق التّوكّل على الله وتفويض الأمر إليه

2-3- نسق الاستشفاء بالقرآن.

2-4- نسق الدّعاء وكراهية الدّعاء على الأولاد.

3- الأنساق الأخلاقية

3-1- نسق الأخلاق الفاضلة

3-2- نسق الأخلاق المذمومة

4- الأنساق الدينية

4-1- نسق الأحكام الفقهية

4-2- نسق القواعد الفقهية

نستحضر ونحن نتكلّم عن الأنساق الهامشية ما ذكره "آرثر أيزابرجر" في كتابه "النّقد الثّقافي – تمهيد مبدئي للمفاهيم الرّئيسية" إذ يقول: «وبذلك فإنّ النّقد الثّقافي يستخدم نقّاده المفاهيم التي قدّمتها المدارس الفلسفية والاجتماعية والنّفسية والسّياسية ويقومون بتطبيقها على الفنون الرّاقية والثّقافة الشّعبية، بلا تمييز بينهما من حيث الكيف»[1] وبذلك فإنّ النّقد الثّقافي لا يُطبّق فقط على ما هو نخبوي ومركزي لاستخراج الأنساق الثّقافية ويُلغي أنساقاً تأتي عَرَضاً دون الإشارة إليها، وهي الميزة التي يفترق فيها النّقد الأدبي عن النّقد الثّقافي، حيث يُعنى الأوّل بما هو رسمي وجمالي فقط ويتعدّى الثّاني إلى الهامشي والمُهمل، وقد وردت في رواية "كامارادْ" بعض الأنساق الهامشية والتي أتت عرضاً وهي مُقسّمة إلى أربعة أقسام: أنساق اجتماعية، أنساق عقدية، أنساق أخلاقية، أنساق دينية.

1- الأنساق الاجتماعية:

تُعتبر رواية "كامارادْ" رواية صحراوية بامتياز، خاصّة إذا علمنا أنّ مؤلّفها "الصّديق حاج أحمد" ابن الصّحراء، وبالتّالي فإنّ كتاباته حول الصّحراء تأتي دقيقة أكثر من مؤلّف زائر يكتب حول هذه المناطق، ومن ثمّ فإنّ حديثه عن هذه الرّحلة الكامارادية استدعى منه الإشارة إلى بعض الطّقوس الاجتماعية التي تُميّز المجتمع الصّحراوي وتجعله يتفرّد عن غيره وهي كالآتي:

1-1- نسق طقوس الشّاي الصّحراوي:

تحيلنا رواية "كامارادْ" في العديد من صفحاتها * إلى لازم من لوازم الجلسات الصّحراوية ألا وهو الشّاي، حيث كثيرا ما ارتبط ذكر هذه الجلسات بإعداد الشّاي، ومعلوم أنّ الشّاي الصّحراوي يختلف تماما عن الشّاي التلّي من حيث «زمان الشّرب ومكانه ولوازم تحضير الشّاي إضافة إلى الحركات الجسديّة والمواقف والكلمات»[2]، وبالتّالي فقد جرى العرف عند أهل الصّحراء، أنّ المكلّف بإعداده لابدّ

[1] آرثر أيزابرجر، النّقد الثّقافي – تمهيد مبدئي للمفاهيم الرّئيسية –، المرجع السابق، ص 13، بتصرّف

*هناك الكثير من الصّفحات في رواية "كامارادْ" أشارت إلى كيفية صنع الشّاي كالصّفحة، 38، 39، 48، 69، 136، 137.

[2] عبد الأحد السّبتي وعبد الرّحمن لخصاصي، من الشّاي إلى الأتاي – العادة والتاريخ- منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، الرّباط، المغرب، ط1999،1، ص 44 بتصرّف.

أن يكون ذا خبرة بأحكامه وقواعده، خاصّة إذا كان المجمع كبير، يحوي أكثر من مائتي حاضرٍ، فهنا تزيد المسؤولية والتّكليف على معدِّ الشّاي ومُقيمه.

1-1-1- شروط ولوازم تحضير الشاي:

يتطلّب إعداد الشّاي الصّحراوي شروطا عامّة قبل الشّروع فيه، لابدّ أن تتوفّر في الجالس على الصّينيّة حيث «يمنع على العبيد وذوي البشرة السّوداء والحراطين والفقراء إضافة إلى أنّه لا يجوز للرّجل الحرّ أن يحضّر الشّاي للأسود، ويذهب البعض إلى أنّ إقامة الشّاي يمنع على الأعمى والأعرج وسائر المعاقين فطقس الشّاي لا يكتفي إذن بتكريس التّفاوت، بل يذهب أحيانا إلى حدّ الإقصاء»[1]، وكلّها أحكام صارمة تعارف عليها الصّحراويّون ونقلوها إلى بعضهم البعض بتتابع الأجيال.

تختلف طريقة ومدّة تحضير الشّاي في الصّحراء بحسب مكوث الحاضرين، فإن كانوا مستعجلين يصنع لهم شايٌ يشابه إلى حدّ كبير الشّاي التلّي، أمّا الشّاي الصّحراوي الحقيقي فعادة ما يرتبط بالجلسات الطّويلة التي يتناول فيها الحاضرون أطراف الحديث في شتّى المواضيع، وبالتالي فإنه من الواجب على مقيم الشّاي أن يتنبّه لعجلة الحاضرين أوارتياحهم حتّى لا يوقعهم في الحرج، ومن جانب آخر فإنّ الشّاي الصّحراوي غالبا ما يرافق الحاضرين إلى ختام الجلسة، حيث تختم الجلسة بآيات بيّنات ودعاء يعمّ الحاضرين والغائبين.

من جهة أخرى يتميّز الشّاي الصّحراوي في طريقة تحضيره بمجموعة من الخطوات المتتاليّة، كلّ خطوة لابدّ أن يراعيها الصّانع أثناء التّحضير، وإن تجاوزها -سواء كان هذا التّجاوز على وجه العمد أو السّهو- فإن شَايَهُ سيكون ناقصا حسب العرف الصّحراوي ممّا يسبّب له السّخرية والاستهزاء في بعض الأحيان من قبل الحاضرين، وبالتالي فإنّ صنع الشّاي الصّحراوي يتطلّب خبرة وتجربة فيه، وقد أشارت رواية "كامارادْ" في بعض صفحاتها إلى خطوات ولوازم التّحضير.

1- عبد الأحد السّبتي وعبد الرّحمن لخصاصي، من الشّاي إلى الأتاي – العادة والتاريخ- المرجع السابق، ص 45 بتصرّف

نجد في الصّفحة الثامنة والثلاثون والتاسعة والثّلاثون إشارة إلى الدّيكور الذي لابدّ أن يكون مهيئاً أثناء عملية التّحضير، حيث يذكر "مامادو" ذلك بقوله : « أرى الأخير قد أتمّ رشّ الماء على أرضية المجلس وبالكاد ينهي بسط الحصيرة السّعفية على الأرض ووضع صينيّة الشّاي النّحاسية المستديرة وسط المفروش حيث صفّت في تلك الأخيرة فناجين الشّاي الزّجاجيّة الشفّافة المقلوبة يرقد بينها كوب كبير مقلوب هو الآخر مثلها ركن إلى جنبها إبريق حديدي أزرق صدئ لطبخ الشّاي، أمّا السكّر والشّاي فقد احتفظ بهما في تعليبهما الكارتوني والبلاستيكي خارج الصّينيّة جهة اليمين ترقد بسيفها علبة الشّاي المذهّبة تبدو أنّها فتحت من قبل هذا... كتب عليها شاي (AAA) عبدي مع نجمات ذهبيّة متراصّة فاتنى عدّها والله، إلى جنبها كيس السكّر الصّغير المهرّب من الجارة الشّمالية يحمل علامة تجارية بارزة لشركة (Cevital) الجزائريّة»[1].

فطريقة وكيفية وضع هذه الأشياء من قبل مُعدِّ الشّاي ومُقيمه، قد ألفها المجتمع االصّحراوي واعتادها وسار عليها في حياته اليومية، وبالتّالي فأيّ مخالفة لهذه الطّريقة، يعني ذلك أنّ صانع الشّاي تنقصه الخبرة في تحضيره.

أمّا عن خطوات تحضير الشّاي الصّحراوي فقد جاء تفصيلها في الصّفحتين الواحدة والأربعون والثّانية والأربعون من الرّواية، حيث يذكر "مامادو" ذلك بقوله : «في الفترة ما بين مجيء وقبل التحاق الرّفاق يكون الرّفيق "إدريسو" قد وضع ورق الشّاي مع الماء في الإبريق وحطّه على جمر الكانون ليتولّى أمر إعداده بكلّ احترافية أشار لي الدّلّال بيده نحو الكانون فهمت من إيمائه كأنّه يقول ناولني الإبريق يا دودو وضع الإبريق وسط الصّينيّة، رفع غطاءه في غمرة تصاعد البخار صبّ شلالا خفيا من ذلك السكّر الأبيض النّاعم، شكّل مشهد تلاقي شلاّل السكّر مع البخار المنبعث من الإبريق المفتوح منظرا مسلّيا والله !!»[2].

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كامارادْ – رفيق الحيف والضّياع –، المصدر السابق، ص 38،39.

[2] المصدر نفسه، ص 41،42 بتصرف.

أمّا عن المراحل الأخيرة في التّحضير فهي كالآتي: «أعاد تغطية البرّاد بكلّ أناة رفعه إزاء كتفه أماله ميلا خفيفا، خرج الشّاي مبروما من خرطومه إنّ ذلك الشّاي المتدفّق المفتول ليبلغ قاع الفنجان الكبير المسمّى الخلاّط لتتشكّل منه رغوة لامعة تعلو الثّلث الأعلى منه ليعيد القائم بطقوس الشّاي صبّه في الإبريق ثانية قبل إعادة حركة الشلاّل المفتول في الخلاّط»[1]، فهذه الخطوات قد تبدو في ظاهر الأمر بديهية للكثيرين، ولكنّها في حقيقة الأمر متسلسلة ودقيقة، وأيّ تقاعس عن واحدة منها يُفضي بإخلال بطقوس الشّاي الصّحراوي ونقصان فيه لا محالة.

1-1-2- مراعاة الإشارات والحركات

ترافق جلسة الشّاي الصّحراوي مجموعة من الإشارات والحركات لابدّ أن يفهمها مقيم الشّاي أومن ينوب عنه، هذه الإشارات والحركات تحدث تواصلا مهمّا بين الحاضرين، وهي تُغني عن الكلام المباشر لأنّ ترك الضّيوف في جلسة هادئة يحسّون فيها بالاطمئنان النّفسي من قواعد الشّاي الصّحراوي، فهذا الأخير مثله مثل الصّلاة – إن صحّ التعبير- له أركان وسنن وفضائل لابدّ أن تراعى، وأيّ إخلال بها يعني ذلك إيقاعا للضّيف في الحرج وارتكابا لقبيح العادات التي تنقص من قيمة الرّجال.

من أبرز الإشارات التي تقع في جلسة الشّاي الصّحراوي هو أن «يُسائل المقيم نظرات الحاضرين ليدرك مدى ارتياحهم لجودة المشروب المحضّر»[2]. حيث أنّه من الواجب على مُعِدِّ الشّاي أن يترصّد كل صغيرة وكبيرة تقع في الجلسة وأن يطرح على نفسه أسئلة بناء على تصرّفات الحضور، فإن لمس من نظرة وجوههم سرورا وبهجة خاصّة في لحظة شرب الكأس الأوّل أو الثاني أدرك أنّ الشّاي المحضَّرَ كان على حسب ما تشتهيه نفوس الحاضرين، والعكس بالعكس، ثم إنّه من الواجب على مُعدِّ الشّاي أن يُراعِيَ الحالات الاستثنائية الحاضرة في الجلسة كأصحاب مرض

[1] الصديق حاج احمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف والضياع، المصدر السابق، ص 42 بتصرف.

[2] عبد الأحد السّبتي وعبد الرحمن لخصاصي، من الشاي إلى الأتاي العادة والتاريخ، المرجع السابق، ص 44.

السكّري، أو ضغط الدم والتي لابدّ أن يذكّره بها ربّ المنزل في كلّ لحظة حتى لا ينسى، فهؤلاء شايُهُم يختلف بنسبة كبيرة عن شاي العاديين.

يحتّم عرف الصّحراويين على المستضيف أن يراعي كل هذه الإشارات والحركات التي تحدث أثناء جلسة الشّاي حتى لا يقع ضجيج في الجلسة ولا يتشوّش حديث الضّيوف، فانتباه معدّ الشاي أوربّ المنزل لكل هذه الأمور هو من باب التّرحيب القَلْبِيّ التّامّ بالضّيوف.

1-2- نسق استعمال التّمائم والحروز:

هو ثاني نسق هامشي اجتماعي يُمكن رصده من خلال الرّواية وحديثنا عن هذا النّسق مستقى من رواية كاماراد عندما سلّمت أمّ مامادو لهذا الأخير تميمة " G ونكى" وقالت:«اسمع يا ولدي إن واجهتك ظروف صعبة كانقطاع السّبل في الصّحراء ولا مغيث إلاّ الله كأن ترى الموت مثلا أو ما يشبه هذه الظروف فقد ترك والدك –رحمه الله– تميمة G ونكي مصنوعة على شكل حجاب حديدي مربّع، صغير ورقيق به خيط رفيع أصفر مفتول، لم أشأ أن أسأله كثيرا بما في داخلها، لأنه كان شديد التكتّم عليها في حياته قال لي ذات يوم بامتعاض شديد بعد طول فضول منّي، إنّ بها عقاقير مسحوقة من رؤوس النّسور، التماسيح، البوم وعقاقير أخرى كان قد اشترى ذلك الحصن خلال الستينات من رجل أتى بها من سوق الشّعوذة المسمّى سوق " أكودا سيوّا" ب "لومى" عاصمة الطوغو كان لا يعلقها في رقبته إلاّ أثناء سفره، يرجو بها الحفظ وتسهيل الأمور وأكد لي ظهور نجاعتها في أكثر من موقف جلل خلال سفرياته القليلة، كما أبان لي ذات ليل في حديث الوسادة بلا طلب مني أن فاعيلة التّميمة تكمن في الالتفات إليها وعضها بأسنان الأنياب فقط عندها تفرّج الغمّة بشكل سحري !!»[1]

يلجأ الكثير من النّاس في حال وقوع أزمات وتعقيدات وضغوطات نفسيّة في الحياة اليومية إلى استعمال أنواع من التّمائم لحلّ مشكلاتهم الأسرية والمهنية أو توظيف بعض الأحراز التي تعينهم في عمليات البيع والشّراء أو النّجاح في الامتحانات وغير ذلك من المبتغيات؛ والتّمائم «جمع تميمة

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد– رفيق الحيف والضّياع –، المصدر السابق، ص 102.

وهي خَرَزَات كانت للعرب تعلّقها على أولادهم يتّقون بها العين في زعمهم، فأبطلها الإسلام، وإنّما جعلها الإسلام شركا لأنهم أرادوا بها دفع المقادير المكتوبة عليهم فطلبوا دفع الأذى من غير الله وهو دافعه»[1]، وقد انتشرت هذه التّمائم بشكل رهيب خاصّة في المناطق الصّحراوية، فما نلحظه من سلوكات وما نشاهده يوميا من تصرّفات في طريقة وضع هذه التّمائم كشدّها على معصم اليد أو تعليقها حول الرّقبة وفي عتبات المنازل أو المرآة الأمامية للسيارات أو حملها في الحقائب ومحافظ النّقود؛ إنّ مثل هذه النّماذج وغيرها كثير تعكس مساحة كبيرة من تفكير النّاس وتحيل إلى مراحل بدائية من حياة الإنسان.

لا خلاف بين العلماء في حرمة التّمائم التي تشتمل على صيغ غامضة وعبارات مجهولة أوطلاسم وجداول وأشكال لا يفهمها إلاّ صاحبها، وقد سئل موسى إسماعيل سؤالا بخصوص هذه القضية حيث كان موضوع السؤال كالآتي: «والدتي تضع في لباس أخي الصغير قطعة ذهبية في صورة يد تسمّى الخامسة فهل هذا جائز أوحرام؟ فكان جوابه كالآتي: ما تفعله والدتك من التّمائم التي جاء النّهي عنها وهومن فعل أهل الجاهلية، وعلى المؤمن أن يعتقد أنّ الله هوالضارّ والنّافع، وهوالمعطي والمانع والخير كلّه بيده وكلّ شيء لا يدفعه إلاّ هوسبحانه، هذه هي عقيدة المؤمن الحقّ،ومن علّق تميمة وهويعتقد أنّها تدفع عنه العين وتمنعه من السّحر وتحميه من الشرور والأذى فقد دخل باباً من أبواب الشّرك والعياذ بالله تعالى، وعليك أن تنصح أمّك وأن تبيّن لها خطر الشرك بالله تعالى لأنّ النصيحة في مثل هذا واجبة»[2]. وبالتالي فإنّ هناك اتفاقا بين العلماء في حرمة هذا النّوع من التّمائم.

[1] ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، جمادى الأولى،1421 هـ،ص 112 بتصرف.

[2] موسى إسماعيل، الفتاوى الشرعيّة في المسائل الدينية والدّنيوية على مذهب السادة المالكية،دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، ط2، 1438هـ/ 2017م، ج3، ص 252،253 بتصرف

1-2-1- التّمائم من الوجهة الشّرعية:

يتّفق العلماء على أنّ تعليق التّمائم التي تشتمل على شركيّات وطلاسم من المحرّمات، ولكنهم يختلفون في حكم تعليق التّمائم من القرآن والأدعية النبوية إلى فريقين:

أ- فريق المجيزين*:

يرى هذا الفريق أن تعليق القرآن والأدعية النبوية ليس من التّمائم وأنّه يجوز، وحجّتهم في ذلك:

- قوله تعالى: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾الإسراء الآية 82.

- «فعل عبد الله بن عمرو حيث روى أنّه يعلّق على أولاده الذين لم يبلغوا دعاء الفزع وهو: بسم الله أعوذ بكلمات الله التّامات من غضبه وعقابه وشرّ عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون»[1].

ب- فريق المانعين:**

يرى هذا الفريق أنّه لا يجوز تعليق القرآن والأدعية النّبوية وحجتهم في ذلك:

- أنّ الآية التي استدلّ بها الفريق الأوّل هي من المجملات دخلها البيان، والبيان في عرف الأصوليين هو«تصيير المشْكَلِ واضحا»[2]. وقد بيّن الرّسول كيفية التداوي بالقرآن ولم يذكر في ذلك شيئا من مسألة تعليق التّمائم.

---

*يمثّل هذا الفريق سعيد بن المسيّب وعطاء وأبوجعفر الباقر ومالك ورواية عن أحمد وهوقول ابن عبد البرّ والبيهقيوالقرطبي وظاهر قول ابن تيمية وابن القيم وابن حجر، يُنظر: علي بن نفيع العلياني، التّمائم في ميزان العقيدة، دار الوطن للنشر، السعودية، د ط، د ت، ص 38.

[1]علي بن نفيع العلياني، التّمائم في ميزان العقيدة، المرجع نفسه، ص 39.

** يمثل هذا الفريق عبد الله بن مسعود وابن عباس وحذيفة وعقبة بن عامر وابن عكيم وإبراهيم النّخعي ورواية عن أحمد وابن العربي والشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ والشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهّاب والشيخ عبد الرحمن بن سعدي وحافظ الحكمي ومحمد حامد الفقي ومن المعاصرين الشيخ الألباني والشيخ عبد العزيز بن باز وغيرهم " ينظر علي بن نفيع العلياني، التّمائم في ميزان العقيدة، المرجع السابق، ص 38،39.

[2]حمحامي مختار، تذليل العبارة في مباحث الكتاب والسنة –دراسة دلالية في علم أصول الفقه، دار المختار، سطاوالي، الجزائر،د ط،د ن، ص 135.

– أن اجتنابها يكون من باب الأخذ بسدّ الذرائع الذي هو«منع الوسائل المؤديّة إلى المفاسد»[1]. وذلك حتى لا تختلط التّميمة الشركية بالتميمة من القرآن فيعسر التمييز بينهما، خاصّة إذا علمنا أنّ الإنسان يتحرّك وينتقل وأنّ تعليق القرآن يفضي إلى إهانته في الكثير من المواقف كدخول الخلاء به ونحوذلك، ضف إلى ذلك «إن القول بالتعليق قد يُعطّل سنّة الترقية بالمعوذّات وغيرها»[2]، فيُفوّت الإنسان على نفسه أجر ترديد كلمات الله وتلاوتها.

وجمعا بين أقوال الفريقين، نخلص للقول أن استعمال التّمائم التي تشتمل على آيات قرآنية وأدعية نبوية متردد بين الجواز والمنع، ولاشك أن أدلّة المانعين يعضد بعضها بعضا مما يجعلها أظهر وأقوى على أدلة المجيزين.

1-3- نسق التبرّك بالأشخاص والأولياء:

تعدّ ظاهرة التبرّك بالأشخاص سلوكا من السّلوكات الاجتماعية ونسقاً من الأنساق المترسّخةفي ثقافة الجزائريين خاصّة المجتمع الصّحراوي الذي تنتشر في أوساطه هذه الظّاهرة بكثرة، فعلى الرّغم من التطوّر العلمي والثقافي والانفتاح على ميادين الحياة إلاّ أنّ هذه الظّاهرة بقيت حيّة في أذهان ومعتقدات الكثيرين، بحيث إذا أقبلوا على أمر ذا شأن التمسوا فيه البركة من شخص معيّن، وهذا ما تشير إليه رواية "كاماراد" حيث يذكر "مامادو" ذلك بقوله : «سلّمتني أمّي التّميمة الحديدية رددتها لها بأدب طالبا منها التماس البركة بوضعها في رقبتي، فعلت المسكينة بكلّ سرور مع تمتمات وتعويذات سمعتها ولم أفهمها»[3]. فليس من هبّ ودبّ يمنح البركة بل هي لفئة قليلة من النّاس عُرفوا بالصّلاح وحسن السّيرة حتى صار بمقدورهم خرق العادة وتغيير مجرى النّاس من السيّء إلى الحسن.

يتراوح نطاق التبرّك بين الضّيق والتوسّع، فقد يكون ضيّقا، بحيث يلتمس الشّخص البركة من شخص آخر دون القيام بأعمال وأفعال، وقد يتوسّع نطاق التّبرّك فيُلزِمُ الشّخص المتبرّك نفسه القيام برحلات وزيارات إلى الصّالحين ويقيم في حضرتهم طقوسا يلتمس منها البركة من هذا الوليّ الصّالح.

---

[1]عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه،مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1430هـ/ 2009م، ص 195.

[2]علي بن نفيع العلياني، التمائم في ميزان العقيدة، المرجع السابق، ص 44.

[3]الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف والضّياع –، المصدر السابق، ص 102.

1-3-1- معاني التبرّك والبركة:

تشير لفظة البركة في اللّغة إلى زيادة الخير في الشّيء والبركة هي: «النّماء والزّيادة، والتبريك الدّعاء بالبركة ويقال بارك الله لك وفيك وعليك وباركك» [1]. و«بارك الله الشّيء و – فيه وعليه –: وضع فيه البركة. و – فلانا له –و – عليه و–فيه: جعله ذا بركة» [2] و«تبرّك به تيمّن» [3] واليمن هو من الألفاظ المرادفة للبركة.

ورد ذكر البركة بصيغها المختلفة في القرآن الكريم في مواضع عديدة منها :

– قوله تعالى : ﴿وَبَٰرَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰٓ إِسْحَٰقَ ۚ وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ مُبِينٌ﴾الصافات 113، والمعنى : «أفضنا على إبراهيم وإسحاق بركات الدّنيا والدّين»[4].

– قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ ۚ أَفَأَنتُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾الأنبياء، الآية 50.

والمعنى «وهذا القرآن العظيم كتاب عظيم الشأن فيه ذكر لمن تذكّر وعظةٌ لمن اتّعظ كثير الخير أنزلناه عليكم بلغتكم»[5].

– قوله تعالى : ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾سورة الإسراء الآية 01، والمعنى «أي الذي باركنا ما حوله بأنواع البركات الحسيّة والمعنوية بالثّمار والأنهار التي خصّ الله بها بلاد الشّام وبكونه مقرّ الأنبياء وهبط الملائكة الأطهار» [6]. وهي بركة تتعلق بالمكان وهوالمسجد الأقصى.

---

[1] الرّازي، مختار الصّحاح، المرجع السابق، ص 35.

[2] أحمد رضا، معجم متن اللّغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د ط،1377هـ،1958 م، ج1، ص 280.

[3] إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، مطابع دار المعارف، مصر، ط2،1973م، ج1، ص 51.

[4] محمد علي الصّابوني، صفوة التّفاسير – تفسير القرآن الكريم –، دار الصابوني، القاهرة، مصر،، ج3، ص 41.

[5] المرجع نفسه، ج2، ص 251، 152.

[6] محمد علي الصّابوني، صفوة التّفاسير – تفسير القرآن الكريم –، المرجع السابق، ج2، ص 147.

- قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴾النّور، الآية 35. والمعنى «أي توقّد هذا المصباح من دُهن شجرة مُباركة هي شجرة الزّيتون ليست شرقية تطلع عليها الشّمس بالعشيّ دون الغداة ولكن الشّمس تُشرق عليها وتغرب فيكون زيتها أجود وأصفى وأضوأ»[1]، وهي بركة من البركات التي تختصّ بالنبات.

تتجلّى بركة القرآن في كونه دواء لجميع المعضلات والمشاكل البشريّة، فُصّلت فيه أحكام العقائد وأحكام العبادات وكلّ ما يحتاجه البشر في دنياهم وأخراهم، ومن خلال الآيات التي ذكرت يتبيّن أن المراد بالبركة في القرآن ثبوت الخير في الأماكن والأشخاص وكثرته ودوامه فيهم، ولذلك كانت آثار هذه البركة بادية وبارزة في هؤلاء المبَارَكِينَ أكثر من غيرهم.

1-3-2- مقتضيات التبرّك:

تستوجب قضيّة التبرّك بالوليّ أمرين أساسيين هما:

- **استحضار النيّة وتبخير الضّريح:**

إنّ استحضار النيّة من الأمور الواجبة في قضيّة التّبرّك، والنّية في تعريف العلماء «أن يقصد الإنسان بقلبه ما يريد فعله»[2]، وبالتالي فإنّ الشّخص المتبرّك لابدّ أن تكون ثقته عمياء في هذا الوليّ عند الإقدام على الزيارة، وأن تكون نيّته صافية خالية من الشّوائب والارتيابات، فعلى قدر صفاء نيّة المتبرّك تحصل المنشودات والمبتغيات، وغالبا ما تكون قيمة الهدايا والعطايا وحجم القربان المقدَّم من قبل الزّائر تعبيرا من هذا الأخير على استحضاره النيّة، ضف إلى ذلك أنّ لا يكون المتبرّك مصلحيًّا، يقصد ضريح الوليّ طلبا لمصالحه العاجلة وفقط، بل الواجب –كما تقتضي طقوس الزّيارة التبركيّة – أن «يقف بأدب

[1] المرجع نفسه، ج2، ص 325.

[2] موسى إسماعيل، الوجيز في فقه العبادات على مذهب الإمام مالك بن أنس، دار الإمام مالك، الجزائر، ط2، 1439هـ، 2018م، ج1، ص129.

واحترام ويستقبِل بوجهه قبر الميّت الذي يريد زيارته ويدعو له بالمغفرة والرّحمة»[1]. وكلّها آداب لابدّ أن يُراعيها المتبرّك في زيارته التّبرّكية، ومن مستحسن ما يدعو به الشّخص ما ورد ذكره في الرسالة*

بعد ذلك يقوم المتبرّك باستعمال البخور والطّيب وهي من الأمور الواجبة في الممارسة الطّقوسية التبركيّة، بحيث يجلب الزّائر المتبرّك معه بعض العطور لتطييب الضّريح، واستعمال الطّيب من الأمور السنيّة التي كان يعيرها رسول الله اهتماما بالغا، فقد ورد عن عائشة قالت«طيّبت النّبيّ بيديّ لحرمه، وطيّبته بمنىً قبل أن يفيض»[2]، أمّا بالنسبة لمسألة الغرض من قيام المتبرّك بتطييب الضّريح، فهو يقوم بهذا العمل يقينا بأنّ البخور والطيب يزيل الرّوائح الكريهة ويطهّر المكان ممّا قد يدنّسه.

- **إقامة الوعدة السّنوية:**

المصطلح مشتق من الفعل وعد، والوعد «يُستعمل في الخير والشرّ يقال وعد يَعِدُ بالكسر وَعْدًا قال الفرّاء: يقال وعدته خيرا ووعدته شرّا فإذا أسقطوا الخير والشرّ قالوا في الخير الوعد والعِدَةُ وفي الشرّ الإيعاد والوعيد»[3]، أما "الوعدة" في العرف العامّ فهي احتفال ديني يقوم به أشخاص من

---

[1] محمد عبد الظّاهر خليفة، الحياة البرزخيّة من الموت إلى البعث، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، دط، د ن، ص 217 بتصرّف

* المقصود بالرسالة رسالة ابن أبي زيد القيرواني حيث يقول في باب الصّلاة على الجنائز والدّعاء للميّت "ومن مستحسن ما قيل في ذلك أن يكبّر ثمّ يقول الحمد لله الذي أمات وأحيا والحمد لله الذي يحي الموتى، له العظمة والكبرياء والملك والقدرة والثناء وهو على كلّ شيء قدير، اللهم صلّ على محمد وعلى آل محمد كما صلّيت ورحمت وباركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين، إنّك حميد مجيد، اللهم إنه عبدك وابن عبدك وابن أمتك أنت خلقته ورزقته وأنت أمتّه وأنت تحييه وأنت أعلم بسرّه وعلانيته جئناك شفعاء له فشفّعنا فيه، اللهم إنّا نستجير بحبل جوارك له إنّك ذو وفاء وذمّة، اللهم قه من فتنة القبر ومن عذاب جهنّم، اللهم اغفر له وارحمه واعف عنه وعافه وأكرم نزله ووسّع مدخله واغسله بماء وثلج وبرد ونقّه من الخطايا كما ينقّى الثّوب الأبيض من الدّنس وأبدله دار خيرا من داره وأهلا خيرا من أهله وزوجا خيرا من زوجه، اللهمّ إن كان محسنا فزد على إحسانه وإن كان مسيئا فتجاوز عنه، اللهم إنّه قد نزل بك وأنت خير منزول به، فقير إلى رحمتك وأنت غنيّ عن عذابه، اللهم ثبّت عند المسألة منطقه ولا تبتله في قبره بما لا طاقة له به، اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنّا بعده تقول هذا بأثر كلّ تكبيرة وتقول بعد الرابعة، اللهمّ اغفر لحيّنا وميّتنا وحاضرنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا، وذكرنا وأنثانا، إنك تعلم متقلّبنا ومثوانا ولوالدينا ولمن سبقنا بالإيمان وللمسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات، اللهمّ من أحييته منّا فأحييه على الإيمان ومن توفّيته منّا فتوفّاه على الإسلام وأسعدنا بلقائك، وطيّبنا للموت وطيّبه لنا واجعل فيه راحتنا ومسرّتنا "، ينظر: أحمد بن محمد بن الصديق، مسالك الدّلالة في شرح مسائل الرسالة، المكتبة العصرية، سيدا، بيروت، لبنان، د ط، د ن، ص98.

[2] البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1423هـ/2002م، ص 1228، رقم الحديث 5922.

[3] الرّازي، مختار الصّحاح، المرجع السابق، ص 350.

سلالة الوليّ والتّابعين له، حيث تلتزم الفئة القائمة على الوعدة بإرسال الدّعوات إلى الزّوار ضامنين لهم الأكل والشرب والمبيت مدّة الزيارة، أمّا عن زمن إقامتها فهي غالبا ما تكون بعد فترة جني المحصول وانتهاء موسم الحصاد.

تكتسي الوعدة طابعا قدسيّا لدى الأشخاص خاصّة أتباع الولي الذين يحرصون على إقامتها مهما كانت الظّروف معتقدين «اعتقادا جازما في أنّ عدم إقامتها يؤدّي إلى نقص البركة وزوال الخير مثل: تأخّر نزول الغيث وضعف مردود الحصاد أوزوال النّعم»[1]، لذلك تجد أتباع الوليّ يتأهبون كامل الأهبة عند قرب زمن الوعدة بحيث يحرصون على توفير الجو الملائم للزوار ووضعهم في حالة نفسية جيدة أثناء زيارته التبرّكية.

إنّ الوعدة في دلالتها العامّة توحي باستمرارية وتتابع للعادات والتقاليد المجتمعية، كما أنها في نفس الوقت تعكس تعلّق الأشخاص بوليّهم الصّالح، وتختم هذه الوعدة بقراءة سلكة من القرآن ودعاء يُرفع على روح هذا الولي الصّالح.

2- الأنساق العقدية:

إنّ استحضار عظمة الله وجلاله وجماله في قلوبنا وترديد اسمه بألسنتنا والفرار إليه مصداقاً لقوله تعالى ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۖ إِنِّي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ مُّبِينٞ وَلَا تَجۡعَلُواْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۖ إِنِّي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ مُّبِينٞ﴾ سورة الذّاريات، الآية 50، 51، كلّ ذلك يُعتبر من فضائل الأعمال التي ينال بها العبد الدّرجات العلى وتجعله «يتذوّق المعنى الجمالي للحياة والذي لم يُدرك فقه الحياة لا يُمكن أبداً أن يُدرك فقه العبادة»[2] وقد وردت في الرّواية بعض الأنساق العقدية والتي تخصّ المجتمع الصّحراوي هي كالآتي:

[1] عبد القادر فيطس، ظاهرة الوعدة في الجزائر بين الاعتقاد والممارسة، مجلّة الثقافة الشعبية، تصدر عن أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنّشر، المنامة، البحرين، السنة الخامسة، العدد 17، ربيع 2012، ص 115.

[2] عبد الحق زدّاح، الخطب المنبرية – موعظ – وتذكير – وإرشادات، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د. ط، 2017، ص 22، 23، بتصرّف.

2-1- نسق التّبرّك بالصّلاة على النّبي:

أكرم المولى تبارك وتعالى الأمّة الإسلامية بخير نبيٍّ أُرْسِلَ:هو محمّدٍ صلّى الله عليه وسلّم، الرّحمة الكبرى والمنّة العظمى من المولى جلّ جلاله إلى البشرية جمعاء بل إلى العوالم كلّها حيوانها ونباتها «ومحمد صلّى الله عليه وسلّم هوالرّجل الوحيد الذي وُلد وعاش كلّ أطوار حياته تحت الأضواء فليس في حياته غموض ولا خدوش ولا ما يجعلنا نخجل عند ذكره بل هي كلّها عزٌّ وشرف وعلم وخلق ورجولة ومواقف فاضلة وسلوكات حميدة»[1] وبالتّالي ففي الثّقافة الإسلامية المسلمون مُطالبون بحبّه وجعل هذا الحبّ فوق كلّ اعتبار فوق الوالد والولد والنّفس.

من العلامات والأمارات التي تُبرهن على حبّ الشّخص للنّبي صلّى الله عليه وسلّم كثرة الصّلاة عليه في كلّ وقت وحين، عند المأكل والمشرب، والجلوس والوقوف والعمل، وهو ما تُشير إليه وقائع الرّواية عندما باع عمّ "مامادو" المدعو"بامبا" البقرة "بكتو" في السّوق، حيث أعطاه المشتري «170.000 فرنك سفا، ثمّ ردّد بعد ذلك قائلاً: والصّلاة على النّبي فَلَمَحَ المشتري من "بامبا" أنّ السّعر قد أرضاه ولكن ينتظر منه بعض الزّيادة فقال له في كلام قاطع لا ردّة بعده وهو يبسط يده للمصافحة لعقدة البيعة 175.000 فرنك سفا وبالنّبي صلّينا»[2]، فنلاحظ أنّ ذكر النّبي يتردّد على الألسنة في كلّ وقت وحين.

تُعرّف الصّلاة على النّبي بأنّها «الثّناء على الرّسول وسؤال الله تعالى أن يُعْلِيَ ذِكْرَهُ وأن يزيده تعظيماً وتشريفاً»[3] وهي امتثال لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ سورة الأحزاب، الآية 56 وقد يختلط الأمر على البعض فيحمل لفظ الصّلاة على ظاهره، فيقول حينئذٍ أنّ الصّلاة لا تكون إلّا لله تعالى فكيف يُصلّي الله تعالى على الرّسول؟ وقد أجاب الفقهاء على هذا السّؤال بقولهم «إنّ صلاة الله على

---

[1] عبد الحميد مهدي، خطب الجمعة – الأعياد والمناسبات الدينية والوطنية والدّولية، دار الأمل، بيروت، لبنان، د.ط، د.ن، ص 267.

[2] الصّديق حاج أحمد، رواية كاماراد –رفيق الحيف والضّياع –، المصدر السابق، ص 85 بتصرّف.

[3] سعد يوسف محمود أبوعزيز، موسوعة الأخلاق الإسلامية – للمسلمين عامّة وللخطباء خاصّة –، المكتبة التّوفيقية، القاهرة، مصر، د. ط، د. ن، ج1، ص 95.

الرّسول: ليس معناها الرّكوع والسّجود والخضوع بل هي التّشريف والتّكريم وحسن الثّناء فقولنا صلّى الله على محمد بمعنى الدّعاء له أن يُعلِيَ الله ذكره في الدّنيا ويُظهر دعوته وينصر دينه ويحفظه من كلّ سوء وفي الآخرة أن يُضاعف أجره ويُؤتيه المقام المحمود وأن يُشفّعه في أمّته»[1] وبالتّالي يزول اللّبس ويرتفع الخلاف في هذه المسألة.

تراوحت صِيَغُ الصّلاة على النّبي بين الطّول والقصر، كما تعدّدت وتنوّعت باختلاف المقامات ومن هذه الصّيغ ما يُعرف باسم الصّلاة الطّبّية وهي «اللّهم صلّ على سيّدنا محمد طبّ القلوب ودوائها وعافية الأبدان وشفائها ونور الأبصار وضيائها وروح الأرواح وسرّ بقائها وعلى آله وصحبه وسلّم»[2] ومنها أيضاً الصّلاة النّاريّة وهي: «اللّهم صلّ صلاة كاملة وسلّم سلاماً تامّاً على سيّدنا محمّد الذي تنحلّ به العقد وتنفرج به الكرب وتُقضى به الحوائج وتنال به الرّغائب وحسن الخواتم ويستسقى الغمام بوجهه الكريم وعلى آله وصحبه في كلّ لمحة ونفس بعدد كلّ معلوم لك»[3] ومنها أيضاً صلاة الفرج وهي «اللّهم صلّ وسلّم وبارك على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه صلاة عبدٍ قلّت حيلته ورسول الله وسيلته وأنت لها يا إلهي ولكلّ كرب عظيم ففرّج عنّا ما نحن فيه بسرّ بسم الله الرّحمان الرّحيم»[4] وكلّها صيغ فيها من البركة والسّر ما يجعل العبد يُحسّ براحة نفسيّة خاصّة إذا انتقى لها أحسن الأوقات وأطيبها.

إنّ للصّلاة على النّبي ثماراً يكتسبها العبد وهي كثيرة لا تُعدّ ولا تُحصى منها: «أنّه يرفع بها للعبد عشر درجات ويكتب له عشر حسنات ويُمحى عنه عشر سيّئات وأنّها سبب لشفاعته وأنّها سبب لغفران وأنّها سبب لتطييب المجلس وأن لا يعود حسرة على أهله يوم القيامة ضف إلى ذلك

[1] موسى إسماعيل، الفتاوى الشّرعية في المسائل الدّينية والدّنيوية على مذهب السّادة المالكية، المرجع السابق، ج3، ص 360.

[2] بلقاسم آيت حمّو، مشارق الأنوار في الأدعية والأذكار وفضل الصّلاة على النّبي المختار، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د. ط، 2013، ص 54.

[3] المرجع نفسه، ص 54.

[4] المرجع نفسه ، ص 54.

أنّها تنفي عن العبد اسم البخل إذا صلّى عليه عند ذكره»[1] وبالتّالي فإنّ ذكر رسول الله وتعطير المجلس بالصّلاة عليه يُضفي راحة نفسية واطمئنانا للقلوب فترتاح لبعضها البعض.

2-2- نسق التّوكّل على الله وتفويض الأمر إليه:

تُحيلنا رواية "كاماراد" ونحن نتصفّح صفحاتها إلى نوع آخر من الأنساق يُعرف بالتّوكّل على الله وتفويض الأمر إليه وهذا ما يتّضح جلياً في مواضع مختلفة من الرّواية ومن مثل ذلك ما قاله صاحب محلّ الأنترنت لـ "إدريسو"، لما أراد هذا الأخير أن يقرأ رسالة "إبراهيما" وكانت الاتّصالات ضعيفة ممّا زاد في توتّره، فهدّأ من روعه وتحجّج له صاحب المحلّ بقوله: «الله غالب يا ابن Gـمْكَلِي، الاتّصالات ضعيفة»[2]، حيث أفحمه ولم يترك له أيّ مجال للإجابة ونجد هذه اللّفظة متكرّرة مرّة أخرى في الصّفحة 70 عندما قرّر "مامادو" الهجرة وخاف من ردّة فعل أمّه التي لم تكن مرحّبة بالفكرة، فلم يجد حلاً إلّا أن يتحجّج لها بلفظة "الله غالب"، حيث قال: «سأحسم الموضوع معها بجملة الله غالب أجل لا خلاص لي إلّا بها تُريحك وتُريحُك كثيراً من الوقت والعناء، الله غالب المباركة يذوب الحديد أمامها سيّدي المخرج»[3] وفعلاً لقد كان لهذه اللّفظة تأثير ساحر في أمّه، حيث لم تجد بدّاً لمعارضة هجرة ابنها "مامادو" طالبة له بعد ذلك التّسهيل.

يتطلّب توكّل العبد على ربّه وتفويض الأمر إليه يقينه بأنّه هو النّافع وهو الضّار وهو المدبّر للأمر متى ما شاء وقت ما شاء فهو«قد علم ما كان وما يكون وعلم أحوال عباده وعلم أرزاقهم وآجالهم وأعمالهم وغير ذلك من شؤونهم لا يخفى عليه من ذلك شيء سبحانه وتعالى»[4]، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦ وَيَقۡدِرُ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾سورة العنكبوت، الآية 62

---

[1] سعد يوسف محمود أبوعزيز، موسوعة الأخلاق الإسلامية للمسلمين عامّة وللخطباء خاصّة، المرجع السابق، ج2 ص 103، 104 بتصرّف.

[2] الصّديق حاج أحمد، رواية كاماراد، رفيق الحيف والضّياع –، المصدر السابق، ص 50.

[3] المصدر نفسه، ص 70.

[4] سعد يوسف محمود أبوعزيز، موسوعة الحقوق الإسلامية، المكتبة التّوفيقية، القاهرة، مصر، د. ط، د. ن، ج1، ص 69.

والواجب على المسلم في الثّقافة الإسلامية أن يجعل الله تعالى في قلبه في كلّ وقت وحين وهذه هي حقيقة التّوكّل على الله، حيث «يعتمد القلب على الله في جلب المنافع ودفع المضارّ مع الثّقة بالله»[1] وقد «روى أنّ سليمان الخوّاص تلا يوماً قوله تعالى ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ ۚ وَكَفَىٰ بِهِۦ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًا﴾سورة الفرقان الآية 58 فقال ما ينبغي لعبدٍ بعد هذه الآية أن يلجأ إلى أحدٍ غير الله تعالى»[2] وهذه هي قمّة التّوكّل على الله وتفويض الأمر إليه.

يكون حفظ المولى تبارك وتعالى للعبد وتوفيقه للأمور الخيّرة وتيسير الصّعب بالنّسبة إليه بقدر تعلّق العبد بربّه، فعلى «قدر نيّة العبد وهمّته ومراده ورغبته في ذلك يكون توفيقه سبحانه وتعالى وإعانته، فالمعونة من الله تنزل على العباد على قدر همّهم وثباتهم ورغبتهم ورهبتهم والخذلان ينزل عليهم على حسب ذلك فالله سبحانه وتعالى – أحكم الحاكمين وأعلم العالمين – يضع التّوفيق في مواضعه اللّائقة به والخذلان في مواضعه اللّائقة به وهو العليم الحكيم»[3]، فالعبد الذي «يحفظ الله في أمور دينه ودنياه يحفظه الله – أيضا – في أمور دينه ودنياه فالجزاء من جنس العمل ويكون الله معه في أزمته ومحنته وشدّته ويرزقه الله من حيث لا يحتسب»[4] وذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ ۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾سورة الطلاق، الآية 2-3 والآية عامّة في كلّ مؤمن يتوكّل على الله حُسنَ التّوكّل.

---

[1] سعد يوسف أبوعزيز، صحيح وصايا الرّسول – شرح 200 وصيّة من وصايا الرّسول للخطباء والدّعاة والوعّاظ، المكتبة التّوفيقية، القاهرة، مصر ط5، 2012، ج3، ص 594.

[2] إنصاف الجنان، معين الخطيب من الذّكر الحكيم وأقوال المصطفى الحبيب وصحبه العلماء والحكماء ونثر الأديب، دار الوعي، الروبية، الجزائر، ج3، باب الوجدانيات، ص 176.

[3] ابن القيّم الجوزية، فوائد الفوائد، دار ابن الجوزي، السعودية، ط8، 1435هـ، ص 91.

[4] عبد الحق زدّاح، الخطب المنبرية – مواعظ وتذكير وإرشاد، المرجع السابق، ص 195 بتصرّف.

2-3- نسق الاستشفاء بالقرآن:

يحثّ المولى تبارك وتعالى العباد كيفما كان سنّهم وكيفما كان مستواهم الدّراسي أن يقرؤوا القرآن ويُردّدوا كلمات الله ويُزيّنوا بها ألسنتهم ويُعمّروا بها حياتهم وبيوتهم، لتمتلئ طُهراً وبركةً ورحمة ونوراً ومن الآيات الدّالة على ذلك قوله تعالى:

- ﴿وَٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلۡتَحَدًا﴾سورة الكهف الآية 27.
- ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَتۡلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ يُؤۡمِنُونَ بِهِۦۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾سورة البقرة الآية 121.
- ﴿أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا﴾سورة المزمّل كلُّها آيات تدعوا العباد لقراءة القرآن لاكتساب البركة والنّجاة من النّدم والحسرة يوم القيامة.

يُعتبر القرآن الكريم شفاءً لكلّ الأسقام، «فكلّ آية أوسورة فيه شفاءٌ لجانب من جوانب الحياة»[1] وقد تتبّع العلماء القرآن الكريم آيةً آيةً، فاستنبطوا منه آيات معيّنة سمّوها آيات الشّفاء وهي ستّة موجودة في مواضع مختلفة من سور القرآن وهي كالآتي:

- سورة التّوبة في قوله تعالى: ﴿وَيَشۡفِ صُدُورَ قَوۡمٖ مُّؤۡمِنِينَ﴾الآية 14.
- سورة يونس في قوله تعالى:﴿وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ الآية 57
- سورة النّحل في قوله تعالى:﴿ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسۡلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلٗاۚ يَخۡرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٞ لِّلنَّاسِۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الآية 69.
- سورة الإسراء﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٞ وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارٗا﴾ الآية 82.
- سورة الشعراء﴿وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ﴾ الآية 80.
- سورة فصّلت﴿قُلۡ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ هُدٗى وَشِفَآءٞۖ﴾ الآية 44.

اعتاد المسلمون عندما تنزل بهم نازلة أو يُحسّون باضطرابات نفسية أن يفزعوا إلى القرآن الذي يُعتبر منبع الاطمئنان وهذا ما أشارت إليه رواية كاماراد عندما قال "مامادو": «أمّا أنا فلم يكن لي من سبيل غير إقناع أمّي ببيع بقرتنا الحلوب (بكْتُو) مع يقيني أنّ أمّي بسببه ستنعتني

[1] عمر نديم قبلان، منّة الرّحمن في بعض أسرار القرآن، ط1، 1424هـ/ 2003م، ص 25.

بالجنون أوّلاً، سيدعوها هول الصّدمة وعدم التّصديق في أخذي لإمام جامع الحيّ بلا نقاش وقراءة المعوذتين عليَّ»[1]، هذه الأعمال صارت من الأعراف المترسّخة في ذهن المسلمين والتّداوي بالقرآن يقتضي من العبد إذا أراد أن يُؤثّر فيه ويشفيه من كلّ سقمٍ «أَن يَجْمَعَ قلبه عند تلاوته وسماعه»[2]، فإنّ حضور القلب وخشوعه عند التّداوي ضروري ومهمّ للعلاج.

2-4- نسق فضائل الدّعاء وكراهية الدّعاء على الأولاد:

تستوجب علاقة العبد بربّه أن يكون دائم الصّلة بمولاه، فمن حفظ الله في قلبه حفظه مولاه ورعاه، والمسلم في حياته قد تُحيط به الأزمات وتحلّ به المشكلات، فلا يلبث أن يقف بين يديْ ربّه مُتضرّعاً مُتذلِّلاً يطلب الإعانة والمدد، هذا التّضرّع هوما يُسمّى بالدّعاء الذي عُرّف بتعريفات أبرزها أنّه: «تضرّع المؤمن إلى الله تعالى بطلب قضاء حاجة من حوائج الدّنيا والآخرة وهو نداء العبد المؤمن لربّه في عُلاه يستمدّ منه القوّة إن كان ضعيفاً والغنى كان فقيراً والصّحة إن كان مريضاً وصلاح البال إن كان مهموماً والنّصرة إن كان مظلوماً والمغفرة إن كان مُذنباً أوكلّ ذلك في مكان واحدٍ وفي زمن واحد»[3] وبالتّالي فإنّ الدّعاء هوقرب وتوطيد لعلاقة العبد بربّه.

يحظى الدّعاء بمنزلة كبيرة في حياة المسلم، «فشأن الدّعاء عظيم ونفعه عميم ومكانته عالية في الدّين، فما استُجلِبَت النّعم بمثله ولا استدفعت النّقم بمثله ذلك أنّه يتضمّن توحيد الله وإفراده بالعبادة دون سواه وهذا رأس الأمر وأصل الدّين»[4] ومن الفضائل التي يتضمّنها الدّعاء أنّه «طاعة لله عزّ وجلّ وامتثال لأمره وسلامة من الكبر وسبب لقرب الله من العبد وسبب لردّ القضاء وأمان

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 70.

[2] بن القيّم الجوزية، فوائد الفوائد، المرجع السابق، ص 121 بتصرّف.

[3] عبد الحميد مهدي، خطب الجمعة – الأعياد والمناسبات الدينية والوطنية والدّولية، المرجع السابق، ص 71.

[4] سعد يوسف محمود أبوعزيز، موسوعة الحقوق الإسلامية – للمسلمين عامّة وللخطباء خاصّة –، المرجع السابق، ج1، ص 94.

من غضب الله تعالى وسبب لانشراح الصّدر وطمأنينة القلب»[1]، فالله تعالى مَدَدُهُ لا ينقطع وخزائنه لا تنفذ وبابه لا يُغلق يعلم سرَّ وعلانية العبد.

يُعَلِّمُنا المولى تبارك وتعالى كيف ندعوه ويُرشدنا إلى آداب لابدّ أن يُراعيها الدّاعي في دعائه، حتّى يكون مستجاباً ومُتقبّلاً منها أن يترصّد الدّاعي لدعائه الأوقات الشّريفة والأحوال الشّريفة (الزّمان والمكان) وأن يدعوا مستقبل القبلة ويرفع يديه بحيث يُرى بَياض إبطيه مع خفض الصّوت بين المخافتة والجهر وأن لا يتكلّف السّجع في الدّعاء وأن يجزم الدّعاء ويُكرّره ثلاثاً وأن يفتتح الدّعاء بذكر الله عزّ وجلّ والصّلاة على رسوله وأن يتجنّب أكل الحرام ويردّ المظالم لأهلها وبالتّالي فإنّ هذه الآداب يغفل عنها الكثيرون، فيستعجلون الإجابة مع عدم توفيرهم الشّروط والآداب المطلوبة، فيكون دعاؤهم مردوداً لا مقبولاً.

تُشير رواية "كاماراد" إلى نوع آخر من أنواع الدّعاء التي لا بدّ أن يجتنبها المسلم وهي الدّعاء بالشّر وهذا ما تجلّى واضحاً عندما سرد "مامادو" للمخرج الفرنسي "جاك بلوز" ظروف رفاقه التي منعتهم من الهجرة، فذكر عند حديثه عن "عسمانو" «رفيقنا عسمانوكان غير مكترثٍ بالقضيّة البتّة أفضى لنا في مجلس الأمس وكرّرها اليوم عصراً إنّه رمى المنشفة بعد القسم المغلّظة لأمّه (حليماتو) وجهرها له بدعوة الشّر»[2] وقد أجاب "موسى إسماعيل" عن سؤال طُرِحَ له بخصوص هذا الموضوع – الدّعاء على الأولاد – فكانت إجابته لهذه المرأة السّائلة كالآتي: «هذا التّصرّف خاطئٌ لأنّكِ ربّما دعوتِ عليه بالشّر فصادف الدّعاء ساعة إجابة فيُستجاب لك ففي صحيح مسلم عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (لا تدعوا على أولادكم ولا تدعوا على أموالكم لا توافقوا من الله ساعة يُسأل فيها عَطاءٌ فيستجيب لكم)[3] ولكن عوض الدّعاء عليه بالشّرّ ادعوا له بالهداية

[1] ماهر مقدم، الجامع في شرح الأدعية النّبوية، دار اليقين، المنصورة، مصر، ط1، 1431هـ/ 2010م، ص،ص 10، 17 بتصرّف.

[2] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 53.

[3] رواه مسلم (3009) وأبوداود (1532) وابن حيان (5742) والطّحاوي في شرح مشكل الآثار (3539).

والاستقامة»[1] وبالتّالي فإنّ المسلِمَ مُطالبٌ في كلّ أحواله أن يُرطّب لسانه بالكلام الطّيب وأن لا يدعوبإثمٍ أوشرٍّ أوقطيعة رحمٍ.

3- الأنساق الأخلاقية:

حضرت في رواية "كامارادْ" مجموعة من الأنساق الأخلاقية بنوعيها (الفاضلة والمذمومة):

3-1- نسق الأخلاق الفاضلة:

3-1-1- الإخلاص:

أشارت رواية "كامارادْ" إلى خُلُقِ الإخلاص واستنبط هذا الخلق من قول "مامادو": «ساكو كان يتحمّل الانضباط في أداء الصّلاة أكثر منّي ومن إدريسو عيبه أنّ تديّنه كانت فيه رائحة الرّياء والنّفاق.. يُصلّي أحيانا من أجل التّظاهر لا سيما عندما نكون مع الغرباء، أنا وابن موطاري لم نكونا منافقين إن هدانا الله نُصلّي وإن غلبنا الشّيطان لا نُصلّي ونستغفر الله»[2] وقد عُرّف الإخلاص في الشّرع بتعريفات أبرزها:

«- هو إفراد الله بالقصد والطّاعة.

- هو تصفية الفعل عن ملاحظة المخلوقين وإعجاب الفاعل بنفسه.

- نسيان رؤية الخلق بدوام النّظر إلى الحق.

- استواء أعمال العبد في الظّاهر والباطن.

- ألّا تطلب على عملك شاهداً غير الله تعالى»[3] وبالتّالي فإذا استوى للعبد المدح والذّم والتّقديم والتّأخير كان من المخلصين.

يُميّز المرائي عن المخلص بعلامات منها الطّمع والمحبّة، المدح والثّناء وأنّه يكسل إذا كان وحده وينشط إذا كان بين النّاس «فلا يجتمع الإخلاص في القلب ومحبّة المدح والثّناء والطّمع فيما

---

[1] موسى إسماعيل، الفتاوي الشّرعية في المسائل الدينية والدّنوية على مذهب السّادة المالكية، المرجع السابق، ج3، ص 365، 366.

[2] الصدّيق حاج أحمد، رواية كامارادْ – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 208.

[3] سعد يوسف محمود أبوعزيز، موسوعة الأخلاق الإسلامية – للمسلمين عامّة وللخطباء خاصّة – لا غنى عنه للخطباء والوعّاظ والدّعاة، المرجع السابق، ج1، ص 23.

عند النّاس، إلّا كما يجتمع الماء والنّار، فإذا حدّثتك نفسك بطلب الإخلاص فأقبل على الطّمع أوّلاً فاذبحه بسكّين اليأس وأقبل على المدح والثّناء فازهد فيهما زُهد عُشّاق الدّنيا في الآخرة فإذا استقام لك ذبح الطّمع والزّهد في الثّناء والمدح سهُلَ عليك الاخلاص»[1] ويبقى أنّ الإخلاص سرٌّ بين العبد وربّه ودلالة على قبول الأعمال ورفضها، فكم من عمل مظهره جميل ولكن لا أجر له عند ربّ العالمين.

3-1-2- الشّورى والتّشاور:

تحيلنا رواية "كاماراد" إلى هذا الخلق الرّفيع – الشّورى والتّشاور – وذلك عندما قرّر الرّفاق الهجرة إلى أوروبا ولكن عرفوا بأنّ هذه الهجرة ليست بالأمر السّهل وإنّما تتطلّب منهم تخطيطاً مُسبقاً وتشاوراً وهذا ما يتّضح جليّاً من قول "مامادو": «خلال جولة الكأس الثّانية، تعرّضنا للطّرائق والسّبل الممكنة في كيفية تدبير المال اللّازم لقطع الرّحلة الطّويلة مهما وفّرت أو احتطت من دراهم معك فإنّها ستنفذ»[2] وبالتّالي فإنّ الرّفاق تدارسوا فيما بينهم السُّبل الكفيلة بتحصيل المال وما يحتاجونه من مستلزمات لهذه الرّحلة الطّويلة.

تتطلّب مسألة الإقدام والإحجام على أمرٍ معيّنٍ أن يستشير المعني بالأمر غيره من الخبراء، فإنّ رأي الواحد يتعضّد ويتقوّم بغيره من الآراء وإلى هذا الأمر يُشير "يوسف محمود أبوعزيز" بقوله: «اعلم أنّ من الحزم لكلّ ذي لبٍّ أن يُبرم أمراً ولا يُمضي عزماً إلّا بمشاورة ذي الرّأي النّاصح ومطالعة ذي العقل الرّاجح، فإنّ الله تعالى أمر بالمشورة نبيّه (ص) مع ما تكفّل به من إرشاده ووعد به من تأييده»[3] وذلك لأنّ عقول البشر تتفاوت وطبيعة الأفهام تختلف ممّا يُحتّم على الفرد أن لا يتعصّب لرأيه، لأنّ من استبدّ برأيه هلك ومن شاور النّاس شاركهم في عقولهم.

تحوي الشّورة والتّشاور عدداً من الفضائل أبرزها ما ذكرها "الحسن البصري" بقوله: «والله ما استشار قوم قطُّ إلّا هدوا لأفضل ما بحضرتهم، ثمّ تلا: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ

[1] ابن القيم الجوزية، فوائد الفوائد، المرجع السابق، ص 421 بتصرّف.

[2] الصّديق حاج أحمد، رواية كاماراد، المصدر السابق، ص 69.

[3] سعد يوسف محمود أبوعزيز، موسوعة الأخلاق الإسلامية، المرجع السابق، ج3، ص 437، 438.

وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ سورة الشّورى، الآية 38»[1]، لأنّ الخير كلّ الخير في رأي الجماعة برأيها تُغربل الأفكار وتُمحّص وترتقي من درجة الظّنيّات إلى القطعيّات وهذا ما نجده عند علماء الحديث والمهتمّون بعلم الحديث رواية، بحيث يتحرّجون من الحديث الغريب وهو«ما رواه راوٍ واحد فقط ثمّ يختلفون بعد ذلك في مسألة هل الغريب من أقسام الصّحيح أو هو من أقسام الضّعيف؟»[2] وكلّها تفريعات ترجع إلى الشّكوك والظّنون التي تحوم برأي وخبر الواحد.

3-1-3- الضّحك والتّبسّم وطلاقة الوجه:

اعتنى الإسلام عناية كبيرة بمسائل الأخلاق بين العباد (القول والاشارة... الخ)، لأنّ الكلام أو الإشارة الصّادرة عن إنسانٍ ما تُشير إلى حقيقة عقله وطبيعة خلقه ولأنّ طرائق التّعامل بين النّاس تحكم على مستواها العام ومدى تغلغل الفضيلة في بيئتها، فينبغي أن يسائل الإنسان نفسه قبل أن يتعامل مع الآخرين، هل أحرجتهم بتعاملي أم لا؟.

وقد أشارت رواية "كاماراد" إلى هذا الخلق الرّفيع – الضّحك والتّبسّم وطلاقة الوجه – عندما وصل "مامادو" ورفاقه إلى تمنراست أو ما يُصطلح عليها في القاموس الكامارادي باسم (باريس ليكاماراد)، حيث يذكر "مامادو" ذلك بقوله: «كنّا كلّما قطعنا شارعاً أو عبرنا ساحةً، نسأل أحد هؤلاء المذكورين عن حيّ (الشّاطو) يُرشدنا هذا الأخير بكلّ سعادة لم يحدث أبداً سيّدي المخرج أن سألنا أحدهم وعبس في وجهنا أو أظهر شيئاً من القنوط حيالنا حتّى قال لي ساكو (النّاس هنا يسعدون ببعضهم) يا الله حقّاً إنّها باريس ليكاماراد»[3]، وهو خُلُقٌ معروف به أهل الصّحراء لا يضيقون بزائريهم بل تجدهم أكثر فرحاً وسروراً بنزول الضّيف.

يُعدّ الضّحك والتّبسّم وطلاقة الوجه من الأخلاق الحميدة التي تُضفي على الإنسان سعادة، بل هي من الأمور التي تُجمِّل شخصية الإنسان، فقد قيل: «شيئان يتزيّن بهما الإنسان

[1] سعد يوسف محمود أبوعزيز، موسوعة الأخلاق الإسلامية، المرجع السابق، ج3، ص 437.

[2] محمد بن صالح العثيمين، شرح البيقونية في مصطلح الحديث، تح: عبد الله سيد بن عباس الجليمي، دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، د. ط، 1423هـ/ 2002م، ص 90 بتصرّف.

[3] الصّديق حاج أحمد، رواية كاماراد، المصدر السابق، ص 193، 194.

نشر البشر وترك الكبر»[1] وبالتّالي فإنّ الإنسان قد يبشر أمام زوجه وأولاده وأسرته وفقط، بيد أنّ الواجب أن تكون دائرة هذه البشرى واسعة شاملة لمن يعرفهم ومن لا يعرفهم.

3-1-4- المحافظة على الأمانات:

تُشير رواية "كاماراد" إلى هذه الخصلة الإسلامية الحميدة في اللّحظة التي باع فيها "مامادو" بقرته المحبوبة "بكتو" تحت وكالة عمّه "بامبا"، حيث قال واصفاً هذا الأخير: «فرضاً لو طلبتُ سوف لن يُعطيني – يقصد المال – إلّا بحضور أمّي أوبإمرتها كان خفيراً رغم تحايله في البيع والشّراء لكن في أداء الأمانات كان معروفاً»[2] وبالتّالي فإنّ عمّ "مامادو" "بامبا" قد توكّل على ابن أخيه في بيع البقرة "بكتو" وهذا التّوكيل من أمّ "مامادو" إنّما هو راجعٌ لحذاقة "بامبا" وذهائه في البيع والشّراء من جهةٍ، ومن جهة أخرى كونه معروفاً بحفظ الودائع والأمانات.

تُعرّف الأمانة في اصطلاح الشّرع بأنّها مفهوم واسع الدّلالة «وهي ترمز إلى معانٍ شتّى، مناطها جميعاً شعور المرء بتبعته في كلّ أمر يوكل إليه وإدراكه الجازم بأنّه مسؤول عنه أمام ربّه»[3] والقرآن الكريم يشهد لذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ وقد ذُكرت الأمانة بلفظ الجمع وفيها دلالة على أنّ الآية الكريمة لم تُخصّص نوعاً من أنواع الأمانة، فكان التّعميم أحسن وأنسب.

إنّ للأمانة مكانتها وأهمّيتها في دين الإسلام، لذا جاءت الآيات تحضّ عليها وتأمر بأدائها وتنهى عن إهمالها، فمن الآيات الدّالة على ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾، فالعبد مُؤْتَمَنٌ على كلّ شيء «فكلّ ما استرعاكه

---

[1] إنصاف الجنّان، معين الخطيب من الذّكر الحكيم وأقوال المصطفى الحبيب وصحبه والعلماء ونثر الأديب – ج2 أخلاقيات،ص203

[2] الصديق حاج أحمد، رواية كاماراد، المصدر السابق، ص 86 بتصرّف.

[3] سعد يوسف أبوعزيز، صحيح وصايا الرّسول – للخطباء والدّعاة والوعّاظ، المرجع السابق، ج1، ص 315.

الله وخوّلك إيّاه فهو أمانة فولدُكَ أمانة وبنتك أمانة وزوجتك أمانة وكلّ من لك عليه ولاية وكلمة فهو أمانة»[1]، فالواجب على العبد أن يُقدّر هذه الأمانات حقّ قدرها ويكون لها من الحافظين.

3-1-5- الحياء:

يُوصف الإسلام بأنّه دين الأخلاق الفاضلة ومن أهمّ هذه الأخلاق خُلُقُ الحياء، فهوخُلُقٌ شريف يمنع المرء من الإقبال على المحرّمات وإتيان المنكرات وقد وردت الإشارة إليه في رواية "كاماراد" عند سرد "مامادو" للمخرج الفرنسي "جاك بلوز" علاقته مع زميلته في الدّراسة "ماليْنا"، حيث وصف طريقة عيش وَالِدَيْ هذه الأخيرة بقوله: «لكن ما شدّ انتباهي هوتلك القبلة التي تطبعها جاكلين على شفتي زوجها عندما يعود في المساء وبمشهد ابنتهما الوحيدة ماليْنا، لم أر قطّ في حياتي والدي يُقبّل أمّي والله سيّدي المخرج»[2] وذلك راجع لتباين نسقيْ العيش بين وَالِدَيْ "مامادو" و"ماليْنا".

يُعرف المجتمع الإسلاميّ بخلق الحياء الذي هو«تغيّرٌ وانكسارٌ يعتري الانسان من خوف ما يُعاب به وخلق يبعث على ترك القُبحِ ويمنع من التّقصير في حقّ ذي الحقِّ»[3]، فصاحب الحياء يتحلّى بالمروءة والكرم والخلق الرّفيع، فلا تجده يلبس لباساً يعيبه النّاس ولا تجده يفعل ما لا يليق في المجتمع، بل تجده متّزناً في كلّ أمره، فتعامله مع النّاس إحسان ومع النّفس تأديب وتهذيب ومع الكون رحمة وجمال.

يُضفي خُلُقُ الحياء على المتّصف به فضائل متعدّدة، منها أنّه «يُحْتَرَمُ في عيون النّاس صاحبه ويزداد قدره ويُعظم جانبه وكلّما رأى خيراً قبِله وتلقّاه أوأبصر شيئاً تحاماه، يمتنع عن البغي والعدوان يُخاطب النّاس كأنّه منهم في خجلٍ ويتجنّب محارم الله عزّ وجلّ ونال كلّ أمر محبوبٍ ومن

---

[1] زين بن إبراهيم بن زين ابن سميط، الفتوحات العلّية في الخطب المنبرية، د. ط، د. ت، ص 120.

[2] الصّديق حاج أحمد، رواية كاماراد، المصدر السابق، ص 75.

[3] سعد يوسف محمود أبوعزيز، موسوعة الأخلاق الإسلامية – للمسلمين عامّة وللخطباء، المرجع السابق، ج2، ص 287 بتصرّف.

قلّ حياؤه قلّت أحبّاؤه»[1] ولذلك فإنّ الحياء معيار نقيس به قيمة الرّجال «فعندما ترى الرّجل يتحرّج من فعل ما لا ينبغي أو ترى حمرة الخجل تصبغ وجهه إذا بدر منه ما لا يليق فاعلم أنّه حيُّ الضّمير، نقيُّ المعدِنِ، زكيُّ العنصر وإذا رأيت الشّخص صفيقاً بليدَ الشّعور لا يُبالي ما يأخذ أو يترك فهو امرؤٌ لا خير فيه وليس له من الحياء وازع يعصمه عن اقتراف الآثام وارتكاب الدّنايا»[2] وبالتّالي فإنّ نزع الحياء أكبر عقوبة للإنسان في الحياة الدّنيا وذلك لأنّ الإيمان يتأثّر بالحياء ولذلك نجد الدّيانات الأخرى – غير الإسلامية – لا تتورّع عن الخوض في الكبائر والصّغائر.

3-1-6- النّظافة:

تُشير رواية "كاماراد" إلى هذا الفعل الجميل في قول "مامادو" واصفاً الزّميل "كايطا" ذو الشّخصية المتميّزة، حيث يقول: «كايطا شخص نظيف ومنظّم لعلّه ربّما رثى حالنا، أحضر لنا دلو ماء بلاستيكي أزرق قال لإدريسو أوّلاً الحمّام هناك استحم ثمّ يتعاور الرّفاق من بعدك»[3]، فالشّخص النّظيف محبوب بين رفاقه ولعلّ ما يدّعيه «بعض محترفي التّديّن وحسبوا أنّ فوضى الملبس واتّساخه ضرباً من العبادة ليظهروا زهدهم في الدّنيا وحبّهم للأخرى لهو من الجهل الفاضح بالدّين والافتراء على تعاليمه»[4]، فالإسلام بريءٌ كلّ البراءة من هؤلاء وفهمهم سطحي لا اعتبار له.

إنّ مكانة النّظافة في الإسلام عظيمة ومنزلتها كريمة، فهي شرط من شروط الدّين الإسلامي وكماله ولذلك صدّر الفقهاء جميعاً قديماً وحديثاً كتبهم بباب الطّهارة ومن الآيات القرآنية التي تحثّ على الطّهارة وتدعو إليها قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾سورة المدثّر، الآية 04،

---

[1] إنصاف الجنّان، معين الخطيب من الذّكر الحكين وأقوال المصطفى الحبيب والعلماء والحكماء ونثر الأديب، المرجع السابق، ج1، إيمانيات، ص 117.

[2] محمد الغزالي، خُلُقُ المسلم، دار الرّيان، القاهرة، مصر، ط1، 1408هـ/ 1987م، ص 162.

[3] الصّديق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف والضياع –، المصدر السابق، ص 198.

[4] يوسف محمود أبوعزيز، موسوعة الأخلاق الإسلامية، المرجع السابق، ج2، ص 300 بتصرّف.

يقول "الصّابوني" في تفسير هذه الآية، أي «وثيابك فطهّرها من النّجاسات والمستقذرات، فإنّ المؤمن طيّبٌ طاهرٌ لا يليق منه أن يحمل الخبيث»[1]، سواء تعلّق الخبيث بالجانب المعنوي – الطّهارة من الذّنوب – ولذلك كان من المستحبّ أن ندعوَ للميّت بقولنا «اللهمّ اغفر له وارحمه واعف عنه وعافه وأكرم نزله ووسّع مدخله واغسله بماء وثلج وبردٍ ونقّه من الخطايا كما يُنقّى الثّوب الأبيض من الدّنس»[2]، أو تعلّق بالجانب الحسّي كإزالة النّجاسة بالغسل* أو بالمسح** أو بالنّضح***.

إنّ الإسلام يؤكّد على النّظافة ويُلحّ عليها ولذلك «فالثّوب الجميل في لونه وخياطته والشّعر النّظيف المسرّح والحذاء اللّطيف الجيّد والرّوائح الحسنة الطّيّبة ليست من مظاهر الكبر كما قد يتوهّم البعض فهي نابعة من روح الإسلام منبثقة من تعاليم الكتاب والسّنة فهي من مظاهر الزّينة والجمال»[3] وتُعتبر من محاسن الأعمال التي يُؤجر عليها العبد يوم القيامة.

3-2- نسق الأخلاق المذمومة:

3-2-1- النّفاق:

أُبتُلِيَ المجتمع بأمراض كثيرة عَصَفَت بِقِيَمِه وأخلاقه وفرّقت جمعه وشمله فمن هذه الأمراض النّفاق «الذي هو خصلة ذميمة خبيثة خطيرة على الفرد والمجتمع ومرض اجتماعي كبير يُشتّت الجماعة ويُمزّق الأمّة ويُثير الفتن ويُضيّع الحقوق والمنافق يُظهر أفعاله وأقواله أمام النّاس ونيّته مخالفة

---

[1] محمد علي الصّابوني، صفوة التّفاسير – تفسير القرآن الكريم، المرجع السابق، ج3، ص 461.

[2] أبي زيد القيرواني، متن الرّسالة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرّغاية، الجزائر، د. ط، 1997، ص 59.

* الغسل: صبّ الماء على الشّيء الذي يُراد غسله مع إمرار اليد عليه.

** المسح: هوإمرار اليد المبلولة على ما يُراد مسحه أو إمرار خرقة على سطح صقيل لإزالة النّجاسة العالقة به.

*** النّضح: هوالرّش بالماء أوملء الكفِّ بالماء ووضعه على البقعة التي يُراد نضحها ويكون في غير البدن، يُنظر: أحسن زقور، فقه العبادات وأدلّته على مذهب السّادة المالكيةدار التّراث، باش جراح، الجزائر، دار بن حزم، ط1، بيروت، لبنان، 1425هـ/2004م، ص 10.

[3] عبد الحميد مهدي، خطب الجمعة – الأعياد والمناسبات الدينية والوطنية والدّولية، المرجع السابق، ص20.

لذلك تماماً»[1] وقد عرّف "حسن البصري" النّفاق بأوجز عبارة فقال: «النّفاق اختلاف السّر والعلانية والقول والعمل والمدخل والمخرج»[2] والمنافق ذو وجهين يتلوّن ويلبس لباسين، يأتيك بوجه الصّديق الحميم والزّميل الوفي وفي غيبتك يطعن في عرضك ويسعى في خسرانك.

وقعت الإشارة إلى النّفاق في الرّواية في مواضع مختلفة منها:

في الصّفحة 50 وذلك لما لاحظ التّاجر تضجّر "إدريسو" من ضعف النّت، حيث برّر له ذلك قائلاً: «الله غالب يا ابن Gمكلي الاتّصالات ضعيفة، حيث أنّ تفضّله بإجابة دون طلب ما كان سوى تبرير لسرقة مهذّبة كما ذكر الرّفيق دائماً رغم حرصه على الصّلاة الجماعية وغلقه لحانوته وقت قيامها»[3].

في الصّفحتين 208 و209 عندما شخّص "مامادو" شخصية "ساكو" للمخرج الفرنسي "جاك بلوز" بقوله: «ساكو كان يتحمّل الانضباط في أداء الصّلاة أكثر منّي ومن "إدريسو" عيبه أنّ تديّنه كانت فيه رائحة الرّياء والنّفاق يُصلّي أحياناً من أجل التّظاهر لا سيما عندما نكون مع الغرباء أنا وابن موطاري لم نكونا منافقين إن هدانا الله نصلّي وإن غلبنا الشّيطان لا نصلّي ونستغفر الله»[4] وبالتّالي فإنّ "مامادو" و"إدريسو" حسب ما جسّدته الرّواية كانت أفعالهم موافقة لأقوالهم، عكس صديقهم "ساكو" الذي كان يتستّر بنفاقه.

ذكر القرآن الكريم خصائص يُمكن الاعتماد عليها في رصد المنافقين وتمييزهم عن المؤمنين، منها أنّ «المنافق إذا أحسّ بضُعفٍ تذلّل وتضرّع وتمرّغ وإذا ذهب عنه الخوف وشعر بالأمن رجع أسداً وراح ينتقم»[5] وذلك في قوله تعالى: ﴿أَشِحَّةً عَلَيۡكُمۡۖ فَإِذَا جَآءَ ٱلۡخَوۡفُ رَأَيۡتَهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ تَدُورُ أَعۡيُنُهُمۡ كَٱلَّذِي يُغۡشَىٰ عَلَيۡهِ مِنَ ٱلۡمَوۡتِۖ فَإِذَا ذَهَبَ ٱلۡخَوۡفُ سَلَقُوكُم بِأَلۡسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى ٱلۡخَيۡرِ

[1] مختار موقاري، خطبة الجمعة، المرجع السابق، ص 43.

[2] سعد يوسف أبوعزيز، صحيح وصايا الرّسول – شرح 200 وصيّة من وصايا الرّسول للخطباء والدّعاة والوعّاظ، المرجع السابق، ج1، ص 187.

[3] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 50.

[4] المصدر نفسه، ص 208، 209.

[5] مختار موقاري، خطبة الجمعة، المرجع السابق، ص 45.

﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَمۡ يُؤۡمِنُواْ فَأَحۡبَطَ ٱللَّهُ أَعۡمَٰلَهُمۡۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٗا﴾سورة الأحزاب الآية 19 وفي هذا الصّدد يقول السّباعي: «لا تغرنّك دمعةَ الزّاهد فلربّما كانت لفرار الدّنيا من يده ولا تغرنّك بسمة الظّالم فلربّما كانت لإحكام الطّوق على عنقك ولا تغرنّك مسألة الغادر، فلربّما كانت للوثوب عليك وأنت نائم ولا يغرنّك بكاء الزّوجة فربّما كانت لإخفاقها في السّيطرة عليك»[1] ويبقى النّفاق من الطّباع الذّميمة التي تجعل المرء مَمْقُوتاً ومنبوذاً في مجتمعه.

3-2-2- الحقد والبغضاء:

اقتضت حكمة البارئ عزّو جلّ أن تكون السّنن الاجتماعية كالسّنن الكونية تماماً، إذا عرفها الإنسان وفقِهها استطاع تفاديها ومن لا يعرفها يصطدم بها فتتعبه كثيراً ومن هذه السّنن الاجتماعية الخَطِيرة والتي أفسدت المجتمع الحقد والبغضاء والتي تولّد سوء الأخلاق فينسى المسلم خير الإسلام ونعمة الإيمان وجمالية القرآن، بل ينسى حتّى لقاء ربّ العالمين ومعلوم أنّ البشر متفاوتون ومختلفون في العقول وأنّ التّفاهم في ميدان الحياة يُسبّب الحقد الذي يؤدّي إلى وقوع الخصام والنّزاعات وتذهب معه ريح الإسلام والمسلمين.

تُشير رواية "كاماراد" إلى هذا الخُلُق الذّميم الذي يكسِرُ زجاجة التّآلف بين النّاس، إذ يقول "مامادو" واصفاً علاقته مع صاحب المحلّ الذي كان يعمل عنده "إدريسو" «حاولت استغلال تلك الفترة التي كان فيها رفيقي منهمكاً بعمله نأيت بنفسي بعيداً ليس هذا فحسب، تراني تهيّبت أن ترميني نظرات الباطرون بشهاب في أحد مقاتلي ثانية صرت معقّداً منه جدّاً، مرّة من المرّات التقيت به عرضاً في السّاحة أمام المستشفى، غيّرت الطّريق حتّى هو أصابه التّشويش من رؤيتي، أصبحنا لا نتحامل والله لست أدري ما السّبب الحقيقي الذي أوصلنا إلى هذه الدّرجة من العداء؟ ذات يوم فكّرت في أمر خبيث أن أنتقم منه في أطفاله»[2] وبالتّالي فإنّ هذا المقتطف

[1] عبد الله بن محمد بن الدّاوود، متعة الحديث – أمثال، أقوال، حكم، أشعار، نوادر، خواطر، طرائف عالمية، دار المجدّد، سطيف، الجزائر، د. ط، د. ن، ص 226.

[2] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 62.

من الرّواية يُجلّي بوضوح ما يُمكن أن يصل إليه الحاقد بحقده، قد يصل إلى القتل في بعض الأحيان.

ولقد أوجب الإسلام في حالة وقوع التّحاقد والتّباغض أن تسعى فئة من المسلمين إلى إصلاح ذات البين ولمّ شتات الفرقة وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾سورة الحجرات، الآية 10 ولما كان إصلاح ذات البين عملاً ليس بالسّهل وقد تكون فيه مشقّة وربّما تملّ فيه النّفوس أحيانا من القيام به، حبَّب الله تعالى فيه وبيّن أجر المصلحين عنده، إذ يقول في آية أخرى ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ سورة النّساء، الآية 113، فلا خير فيما يتناجى فيه النّاس ويخوضون فيه من الحديث إلّا ما كان من أعمال الخير وخاصّة الإصلاح بين المتحاقدين والمتباغضين؛ وبالتّالي يبقى التّحاقد والتّباغض من الطّباع الذّميمة وله آثار سلبيّة على الفرد والمجتمع.

3-2-3- تبذير المال:

يُعتبر المال عصب الحياة «فالحصول عليه هدف كلّ قلب»[1] ولأهمّية المال وقيمته في الحياة قدّمه القرآن على الأولاد في كثير من الآيات منها قوله تعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ ٱلْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَٰكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَٰكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا﴾

فالآيات الكريمة سبّقت ذكر المال على الولد، لأنّ «حُبُّ المال أصل كلّ شيءٍ»[2] فهو يُفرّق بين الخِلّ وخليله بل يُفرّق في بعض الأحيان بين الوالد وولده.

---

[1] مختار موقاري، خطبة الجمعة، المرجع السابق، ص 33.

[2] إنصاف الجنّان، معين الخطيب من الذّكر الحكيم وأقوال المصطفى وصحبه والعلماء والحكماء ونثر الأديب، المرجع السابق، ج2، باب أخلاقيات، ص 83.

تُشير رواية "كاماراد" إلى هذا الخُلُقِ الذّميم – إسراف وتبذير المال – عندما وصف "كايطا" لزملائه حرفة البناء بقوله «حرفة البناء ليست صعبة كما يتوهّم الكثير مُشكلتها أنّ يد صاحبها مخروبة يجمع مالاً كثيراً ولا ترى له أثر»[1] ولذلك فإنّ الشّارع الحكيم – ونظراً لقيمة المال – أمر أن يتّخذ بشأن إنفاقه منهج مدروس، حيث يُنفق الوالد على نفسه وعائلته وذمّ أن يتّصف المسلم بالإسراف والتّبذير ورغّب من جانب آخر في الجود والكرم والصّدقة التي يحفظ بها المال ويُبارك فيه وقد وردت آيات كثيرة في هذا الباب، نذكر منها قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾الآية 267 سورة البقرة والآية تُبشّر المتصدّق بأنّ صدقته سبب لنيل الأجور والحسنات.

وجب على العباد التّوسّط والاعتدال في التّعامل مع المال وهو المنهج القويم الذي حثّنا عليه القرآن الكريم، بحيث لا يكون هناك إفراطٌ ولا تفريطٌ، فجمع المال مُباح وإنفاقه مُباح ولكن هذا الإنفاق مقيّدٌ بشرط وهو عدم الإسراف، فعوض أن يصرف العبد ماله فيما لا يعود عليه بالنّفع في عاجله أو آجله، كان الأحرى به أن يُنفق ماله ويتصدّق به في وجوه الخير التي تجعل ذكره حسناً ومحموداً في الدّنيا والآخرة.

3-2-4- مرض النّميمة:

تُعدّ النّميمة من أخطر الأفعال وأرذلها على وجه الأرض لِعِظم جُرم فاعلها وفساد سريرته وخُبث محاولاته وبشاعة صنيعه وهي أزمة من الأزمات الخلقية التي يُعاني منها المجتمع في عصرنا ولذلك «فكم من دماء سُفكت بسبب وشاية كاذبة وكم من بيوت انهارت وأرحامٍ قُطّعت بسبب كلمة فاجرة غادرة»[2] ولذلك عدّ القرآن الكريم فعل مثل هؤلاء فتنة في قوله: ﴿وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 228.

[2] سعد يوسف أبوعزيز، صحيح وصايا الرّسول، المرجع السابق، ج3، ص 314.

فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾سورة البقرة الآية 191، فالنّميمة نفاق واضح لا لُبس فيه والنّمّام داخل في عِداد المنافقين، يتخلّق بأخلاقهم ويسير في ركابهم ويضرّ بالمؤمنين.

تُشير رواية "كاماراد" إلى هذا الخُلق الذّميم عند وصف "مامادو" لزميله "ساكو" بقوله: «المهمّ صرت أخشى من الآن فصاعداً أن أقول كلمة شاردة بلا قصد عن كايطا فينقلها له ساخنة من فرن اللّسان هويفعل ذلك بلا حشمة والله»[1]، فبعد الرّحلة الطّويلة للرّفاق الثّلاثة (مامادو، إدرسيو، ساكو) انكشفت حقيقة هذا الأخير وتراجعت منزلته عند زملائه لكونه يتّصف بأقبح الصّفات كان أبرزها النّميمة.

يتميّز المسلم الحقيقي بكونه صادقاً فيما يقول وله وجه واحد حيثُما حلّ وارتحل لا ينطق إلّا بما يرضي ربّه، مستقيم في كلّ جوارحه «استقامة التّفكير، استقامة اللّسان، استقامة البطن، استقامة اليد، استقامة الرّجل... الخ»[2] والثّقافة الإسلامية تدعوا إلى عدم الاسترسال إلى كلّ ما ينقل، وليتثبّت قبل أن يحكم وليتذكّر قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾سورة الحجرات، الآية 06، فالنّمّام يُضيف إلى كلمة الصّدق تسعة وتسعون كذبة وكلامه مسموع وخبره مقبول، فهو من شرار الخلق على وجه الأرض.

3-2-5- الأخوّة المزيّفة:

يُعتبر التّحابّ في الله والأخوّة في دينه من أفضل القروبات وأعظم الطّاعات وهذه المحبّة منّة من الله تعالى وذلك قوله عزّ وجلّ ﴿وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخۡدَعُوكَ فَإِنَّ حَسۡبَكَ ٱللَّهُۚ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَيَّدَكَ بِنَصۡرِهِۦ وَبِٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾سورة الأنفال الآية 62، 63 والإسلام حريص كلّ الحرص «على تقوية الرّابطة بين أهل الإيمان وبث روح الأخوّة والمحبّة بين المسلمين فشرّع حقوقاً وآداباً بينهم وحضّ

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 265 بتصرّف.

[2] مختار موقاري، خطبة الجمعة، المرجع السابق، ص 30.

على التّمسّك بها والاستمساك بأهدابها وأجزل لفاعلها الثّواب»[1]وذلك حتّى يكون المسلمون كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضاً ويحفظه من الانهدام.

تُصوّر لنا رواية "كاماراد" طبيعة العلاقة الإنسانية بين الثّلاثي النّيجيري "مامادو"، "إدريسو" و"ساكو"، حيث أنّ الثّنائي الأوّل صداقتهم حقيقية لا غبار عليها نشأت منذ الصّغر وازدادت توطّداً والتحاماً بعد السّفر والهجرة، في حين أنّ رفيقهم الثّالث "ساكو" تبادرت منه بعض الأفعال خاصّة أثناء الهجرة نرصدها بالتّتابع كالآتي:

- تقديم حبّ المال على الأصدقاء في قول "مامادو" «لا همّ لك يا ساكو إلّا الفرنك»[2].

- الرّياء والنّفاق في قول "مامادو": «ساكو كان يتحمّل الانضباط في أداء الصّلاة أكثر منّي ومن إدريسو عيبه أنّ تديّنه كانت فيه رائحة الرّياء والنّفاق يُصلّي أحيانا من أجل التّظاهر»[3].

- خيانة الصّحبة ويتمثّل في قول "مامادو": «رفيقنا الخائن طمّاع ميكافيلي يبيعك بثمنٍ بخسٍ»[4] وبالتّالي فإنّ تعدّد هذه الصّفات والأخلاق الرّذيلة دفعت بالثّنائي "مامادو" و"إدريسو" للحكم على ساكو" بالصّداقة الخائنة المزيّفة.

تُعتبر وحدة الجماعة وتكوين مجتمع فاضل من الأهداف الأساسية التي تستهدفها تعاليم الإسلام وقيمه الرّوحية، فالاتّحاد والتّعاون والمحبّة والأخوّة الصّادقة بين العباد تجعل كلّ واحد منهم بحاجة إلى الآخر ويُحسّ إحساساً عميقاً بأنّه في جسم الأمّة بمثابة عضو في جسم الإنسان «فالمجتمع القوي الصّالح هو الذي تتألّف أعضاؤه ويعملون جميعاً في نظامٍ منسّق وتعاون تامٍّ ، فالمؤمن الحقيقي هو الذي يعيش قضيّة إخوانه ويعيش قضيّة إسلامه ويعيش قضيّة إيمانه مع

[1] سعد يوسف محمود أبوعزيز، موسوعة الحقوق الإسلامية، المرجع السابق، ج1، ص 251.

[2] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 151.

[3] المصدر نفسه، ص 208.

[4] المصدر نفسه ، ص 268.

الأسرة المؤمنة»[1] ويترتّب على هذه المحبّة الخالصة أن يهتمّ كلّ مؤمن بأخيه ويواسيه وينصره سواء كان ظالماً أو مظلوماً.

4- الأنساق الدّينية:

يحضر النّسق الدّيني في رواية "كاماراد" ممثّلاً فيما يلي:

4-1- نسق الأحكام الفقهية:

يُعدّ الفقه والعلم بالأحكام الفقهية الشّرعية في الثّقافة الإسلامية «من أشرف العلوم وأفضلها لأنّه السّبب في صحّة العبادات واستقامة المعاملات، به يُعرف الحلال والحرام وبه تندفع وساوس النّفس والشّيطان»[2] والقرآن الكريم يُرغّب ويحثّ على طلب الفقه، يشهد لذلك الآية الكريمة: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾سورة التوبة الآية 122، ففي رواية "كاماراد" نجد نسق الأحكام الفقهية في مواضع مختلفة،من هذه الأحكام الواردة في الرواية:

4-1-1- قضاء الحاجة في الحَضَرِ والسَّفَرِ:

يُثير "الصّديق حاج أحمد" هذه المسألة في الصّفحة 136 من رواية "كاماراد"، إذ يقول "مامادو": «تفرّقنا بعيداً عن عربة الصّراط.. نُفْرِغُ قِرَبَ مثاناتنا حذّرنا صاحب هذه الأخيرة من عدم استعمال الماء، لأنّنا في طريق مقطوع عن العالم ما عندنا ندّخره لوقت الحاجة علينا نَسْتَبرئُ بالتّراب للبول وأن نَسْتَجْمِرَ بالحجر للرّاحة الكبرى ذلك ما فعلنا، ليس غريباً عنّا هذا الأمر حتّى في ديارنا سيّدي المخرج والله»[3].

---

[1] مختار موقاري، خطبة الجمعة، المرجع السابق، ص 11.

[2] أحسن زقور، فقه العبادات وأدلّته على مذهب السّادة المالكية، دار التّراث، الجزائر، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ/ 2004م، ص 05.

[3] الصّديق حاج احمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف والضياع، المصدر السابق، ص 136.

لقد راعت أحكام الشّريعة الإسلامية أحوال المكلّفين وظروفهم في الحضر والسّفر، فإذا وجد المكلّف الماء كان الأولى الاستنجاء الذي معناه: «تنظيف محلّ البول والغائط بالماء»[1]، أمّا في حالة تعذّر الحصول على الماء ككون المكلّف موجوداً في الخلاء أو لضرورة ملحّة كقلّة الماء مثلاً، فإنّ الشّريعة الإسلامية تُبيح للفرد الانتقال من الاستنجاء إلى الاستجمار* في باب قضاء الحاجة ولا حرج؛ وذلك ما تُشير إليه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾سورة الحج، الآية 76 وكلّ ذلك جلباً لليسر ودفعاً للعسر.

يستوجب قضاء الحاجة في الفضاء الخارجي أوما يُعرف بالخلاء جملة من الآداب لابدّ من مراعاتها، أشار إليها خليل** بقوله: «وسَكوتٌ إلّا لمهمّ وبالفضاء تستُّرٌ وبُعدٌ واتّقاء جُحْرٍ وريح ومواردٍ وطريقٍ وشطٍّ وظلٍّ وصَلبٍ»[2] ومعنى ذلك أنّه يُستَحَبُّ وقت قضاء الحاجة «السّكوت فلا يحمد الله إذا عطس ولا يردّ سلاماً ولا يُشمّت عاطساً ولا ينبغي أن يتكلّم إلّا لضرورة، ثمّ ينبغي كذلك التّستّر عن أعين النّاس واجتباب الجُحر وهو الثّقب المستدير أو المستطيل في الأرض خوفاً من خروج الهوّام المؤذية كالأفاعي والعقارب، ضف إلى ذلك اجتناب قضاء الحاجة في مهبّ الريح لئلّا تردّ عليه بوله ومورد الماء خوف أذيّة الواردين إلى الماء وممّا يجب مراعاته كذلك عدم قضاء الحاجة في طريق الناس وفي شاطئ البحر وفي المكان الذي يستظلّ فيه المارّون وفي الموضع اليابس

---

[1] الصّادق عبد الرحمن الغرياني، مدوّنة الفقه المالكي وأدلّته، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ/ 2002م، ج1، ص 86.

* الاستجمار المراد به: «تنظيف محل البول والغائط بالأحجار أوبما يقوم مقامها من كلّ شيء يابس طاهر، مُنظّفٍ للمحلّ غير مؤذٍ وذلك مثل التّراب والورق والخشب والخرقة من الثّياب وغير ذلك»، يُنظر، الصّادق عبد الرحمن الغرياني، مدوّنة الفقه المالكي وأدلّته، المرجع السابق، ج1، ص 88،89.

** هو: «خليل بن إسحاق بن موسى بن شعيب، يُكنّى أبومحمد ويُعرف بالجُندي وبأبي المودّة ضياء الدين وُلد بأرض الكنانة مصر وبها ترعرع وأخذ العلم والشّيخ خليل أوسيّدي خليل اسم يتداوله عامّة الناس وخاصّتهم ببلاد المغرب الإسلامي وإفريقيا ويَعْنُونَ به الفقيه الكبير مؤلّف المختصر في فقه أهل المدينة المالكي وقد أخذ شهرة واسعة منذ قرون، حتّى أنّ اسمه يكاد يُغطّي على غيره من العلماء»، يُنظر: الطاهر عامر، التّسهيل لمعاني مختصر خليل في الطّهارة، دار الحديث للكتاب، الجزائر، د. ط،2015، ص 14 بتصرّف.

[2] الطاهر عامر، التّسهيل لمعاني مختصر خليل في الطّهارة، دار الحديث للكتاب، القبّة، الجزائر، د. ط، 2015، ص، ص 171، 175 بتصرّف.

الصُّلب»[1] وكلّها مسائل متعلّقة بالاستنجاء والاستجمار فصّلت فيها الشّريعة الإسلامية وبيّنت أحكامها وفق منظور مقاصدي يَحْفَظُ سلامة الأشخاص والفضاء الخارجي.

4-1-2- تعويض الوضوء بالتّيمّم:

يُعدّ حفظ النّفوس من المقاصد التي جاءت بها الشّريعة الإسلامية «فحق الحياة مقدّسة في الإسلام، فكيان الإنسان المادّي والمعنوي حماً تحميه الشّريعة في حياته وبعد مماته، بحيث تظلّ إنسانية الفرد وكرامته وآدميته مصونة مهما كانت الجريمة التي ارتكبها»[2] ولذلك فإنّ الإسلام شرّع رُخصاً يلجأ إليها المكلّفون في حالة وقوعهم في الضّرورة والعُسر، كانتقالهم من الطّهارة المائية (الوضوء) إلى الطّهارة التّرابية (التّيمّم) لوقوع موجب من موجبات هذا الأخير، وقد نصّ القرآن الكريم على مشروعية التّيمّم بدليل قوله تعالى ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْعَلَىٰ سَفَرٍ أَوْجَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْلَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَايُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥعَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ سورة المائدة الآية 07 والآية نصٌّ صريح في ضرورة تعويض الوضوء بالتّيمّم في حالة فقدان الماء.

يُفصّل عبد الواحد بن عاشر في متنه المسمّى "المرشد المعين" في مسائل التّيمّم ويُشير إلى ذلك بقوله:

«فَصْلٌ لِخَوْفِ ضُرٍّ أَو عَدَمِ مَا عَوِّضْ مِنَ الطَّهَارَةِ التَّيَمُّمَا»[3] ومعنى ذلك أنّ التّيمّم «طهارة بدليّة عن الماء يُباح استعماله لخوف ضُرٍّ أو زيادته أو تأخّر برءٍ، أو عدم وجود ماءٍ يكفي

---

[1] الطاهر عامر، التّسهيل لمعاني مختصر خليل في الطّهارة، المرجع السابق، ص، ص، 171، 175 بتصرّف.

[2] عبد الحميد مهدي، خطب الجمعة، الأعياد والمناسبات الدينية والوطنية والدّولية، دار الأمل،تيزي وزو، د. ط، د. ن، ص 389 بتصرّف.

[3] عبد الواحد بن عاشر، متن ابن عاشر – المسمّى المرشد المعين على الضّروري من علوم الدّين – دار الهدى، عين مليلة، الجزائر،د. ط، د. ن، ص 09.

استعماله للطّهارة أو انعدم مُطلقاً»[1] وكلّ ذلك من رحمة شريعة الإسلام وأخذها بعين الاعتبار تغيّر أحوال المكلّفين زماناً ومكاناً والتّوسيع عليهم بعدم إيقاعهم في المشقّة والعنت.

نجد هذا الحكم الفقهي – تعويض الوضوء بالتّيمّم – حاضراً في رواية "كامارادْ" بصيغة مضمرة في الصّفحة 145 في قوله: «في صباح اليوم الموالي نهضنا على همهمة الرّفاق، الشّمس لازالت تنشر أشعّتها في الأفق البعيد، عروق الرّمل تُشكّل التّضاريس المكانية، من كان ساهياً وتذكّر الصّلاة من أمّتنا تيمّم وصلّى»[2]؛ إلّا أنّ الفقهاء قيّدوا باب التّيمّم ولم يتركوه مفتوحا على مصرعيه، بحيث ذكروا أنّه «لا يصحّ صلاة فرضين أو أكثر بتيمّمٍ واحد ولو كان المتيمّم مريضاً يشقّ عليه إعادة التيمّم لأنّ التّيمّم لا يرفع الحدث»[3] وإلى هذا المعنى أشار "عبد الواحد بن عاشر بقوله:

«وصلّ فرضاً واحِداً وإنْ تَصِلْ جَنَازَةً وسنّةً به يَحِلْ»[4]

أمّا النّوافل فله أن يُصلّي بالتّيمّم الواحد ما شاء بشرط الموالاة بينها من غير فاصلٍ زمني طويل.

4-1-3- حرمة البيع وقت الجمعة:

يُثير "الصديق حاج أحمد" هذا الحكم الفقهي عند حديثه عن بيع "مامادو" وعمّه "بامبا" البقرة – بكتو– ورجوعهما إلى المنزل إذ يقول: «رجعنا من السوق مُسْرِعَيْنِ الوقت حينها مُنتصف النّهار، طلبتُ من عمّي بامبا أن نمرّ على الجزّار جهة السوق الكبيرة لنشتري لحماً قبل غلقه، التّجار يتعجّلون غلق محلّاتهم لأجل صلاة الجمعة»[5]، فالبيع وقت صلاة الجمعة محرّم ودليل المسألة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ

[1] المختار بن العربي هومن الجزائري ثم الشّنقيطي، العرف الناشر في شرح وأدلّة فقه متن بن عاشر، دار ابن حزم، بريوت، لبنان، ط1، 1425هـ/ 2004م، ص 105.

[2] الصّديق حاج أحمد، رواية كامارادْ – رفيق الحيف والضّياع –، المصدر السابق، ص 145.

[3] موسى إسماعيل، الفتاوى الشّرعية في المسائل الدينية والدّنيوية على مذهب السادة المالكية، المرجع السابق، م1، ص 81.

[4] عبد الواحد بن عاشر، متن إبن عاشر، المرجع السابق، ص 09.

[5] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 86.

ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾سورة الجمعة، الآية 09 والآية نصٌّ في التّحريم ووجه الاستدلال فيها: «أنّ الله تعالى أمر بالسّعي إلى صلاة الجمعة والأمر بالشّيء نهي عن ضدّه وهو الاشتغال بغير السّعي وأنّه تعالى أمر بترك البيع عند النّداء لصلاة الجمعة»[1] وذلك حتّى يتأهّب المستمع للإنصات لخطبة الجمعة التي فيها الوعظ والإرشاد والتّذكير بما ينفع العباد في دنياهم وأخراهم.

يتبادر إلى ذهن القارئ للآية المذكورة آنفاً سؤال: «لماذا خصّ البيع بالذّكر مع أنّ الشّراء منهيٌّ عنه أيضاً إذا نوديَ للصّلاة؟»[2] والجواب عن ذلك: «أنّ الإسلام دين الفطرة ومنهج الإسلام لا يصطدم مع الفطرة ولكنّه يُهذّبها ويُوجّهها، فالتّاجر بفطرته يُحبّ البيع على الشّراء ومن هنا فإنّ القرآن الكريم نهى عن البيع لأنّه أهم ما يُشتغَل به»[3]، أمّا عن وقت الحرمة فهي من «الآذان الثاني وتستمر إلى الفراغ من الصّلاة»[4]، أي وقت خطبة الجمعة وبالتّالي: فإنّ كلّ بيع يقع في هذه الفترة الزّمنية فهو بيع باطل لابدّ من فَسْخِهِ.

4-1-4- حكم المتهاون في الصّلاة:

يُثير "الصّديق حاج أحمد" هذا الحكم على هامش رواية "كاماراد" أثناء توصيفه لشخصية "مامادو" وزميله "إدريسو"، إذ يقول "مامادو" «أنا وابن موطاري لم نكونا منافقين، إن هدانا الله نصلّي وإن غلبنا الشّيطان لا نُصلّي ونستغفر الله في لحظات التّوبة والتّذكّر، هكذا حالنا في الحضر وقد ربا خلال هذه السّفرة»[5] وهي من الصّفات المميّزة لـ "مامادو" و"إدريسو".

لقد شغلت الصّلاة في شريعة الإسلام منزلة عظيمة إذ تُعرف بكثرة منافعها وفضائلها التي يصعب حصرها، فهي العمود الفقري للإسلام، فالصّلاة التي لا تشوبها شائبة نفاقٍ أو رياءٍ تُحلّي قوّة إيمان العبد وتُضفي «على الجماعة المؤمنة المحبّة الخالصة لتجعل كلّ أخٍ يُعنى بأخيه كلّ العناية

---

[1] الحبيب بن طاهر، الفقه المالكي وأدلّته، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 1430هـ/ 2009م، ج5، ص 131.

[2] محمد المحمدي صالح، نداءات الرّحمن لأهل الإيمان، تح : أحمد جاد، دار الغد الجديد، جدّة، السّعودية، ط2، د. ن، ص 252.

[3] المرجع نفسه، ص 252 بتصرّف.

[4] محمد العربي القروي، الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية -العبادات – طهارة – صلاة – زكاة – صوم – حج – اعتكاف – أضحية، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د. ط، د. ن، ص 141.

[5] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص208، 209.

ويُواسيه وينصره وينفعل لأحاسيسه ويستجيب لدعوته إذا دعاه»[1] وكلّها معاني ساميةٍ لهذه الشّعيرة الدّينية العظيمة.

عُدّت الصّلاة قاعدة من القواعد الإسلامية لذلك يقول بن القيّم «والعبد إذا قام في الصّلاة غار الشّيطان منه، فإنّه قد قام في أعظم مقام وأقربه وأغيظه للشّيطان وأشدّه عليه، فهو يحرص ويجتهد كلّ الاجتهاد أن لا يُقيمه فيه، بل لا يزال به يَعِدُهُ ويُمَنّيهِ ويُنسيه ويجلب عليه بخيله ورَجْلِهِ حتّى يهون عليه شأن الصّلاة فيتهاون فيتركها»[2].

وإلى هذا المعنى يُشير ابن عاشر في مرشده المعين بقوله:

«قواعد الإسلام خمس واجبات وهي الشّهادتان شرط الباقيات ثمّ الصّلاة والزّكاة في القطاع والصّوم والحج على من استطاع»[3] ولهذا فإنّ «من ترك الصّلاة جحوداً بفرضيتها وإنكاراً لشرعيتها أو استخفافاً بها، فهو عند العلماء كافرٌ لأنّه أنكر معلوماً من الدين بالضّرورة أمّا من تركها هملاً وتكاسُلاً فقد اختلف العلماء في حكمه على قولين:

1- أنّه كافرٌ خارج من الملّة.

2- والثّاني فاسق داخل في الملّة لكن يُخشى عليه سوء الخاتمة»[4] لتفريطه في الصّلاة وتضييعها.

أشار القرآن الكريم إلى النّوع الثّاني من النّاس، وهم المتهاونون في صلاتهم، فعاتبهم وعنّفهم بقوله: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ﴾سورة الماعون، الآية 04، 05 وقد استخرج المفسّرون من الآيتين الكريمتين لطيفة مهمّة تتعلّق بأوجه الفرق بين سهو المؤمن وسهو المنافق، إذ «لمّا قال الله تعالى "عن صلاتهم ساهون" بلفظة "عن" عُلِمَ أنّها في المنافقين ولهذا قال بعض السّلف: الحمد لله الذي قال "عن صلاتهم" ولم يقل "في صلاتهم" لأنّه لوقال "في صلاتهم" لكانت في المؤمنين، والمؤمن قد يسهو في صلاته، والفرق بين السّهوين واضح، فإنّ سهو المنافق

[1] مختار موقاري، خطبة الجمعة، المرجع السابق، ص 11.

[2] ابن القيّم الجوزية، الوابل الصيب من الكلم الطّيب، تح: سيّد إبراهيم، دار الحديث، مصر، د. ط، ص 21.

[3] عبد الواحد بن عاشر، متن ابن عاشر، المرجع السابق، ص 06.

[4] سعد يوسف محمود أبوعزيز، موسوعة الأخلاق الإسلامية، المرجع السابق، ج1، ص 285.

سهو تَرْكٍ وقلّة التفاتٍ إليها فهولا يتذكّرها ويكون مشغولاً عنها، والمؤمن إذا سها في صلاته تداركه في الحال وجبره بسجود السّهو، فظهر الفارق بين السّهوين»[1]، إذ النّوع الأوّل سَهْو مَذْمُومٌ والنَّوع الثّاني سَهْو مَحْمودٌ.

4-1-5- التّعصيب في المواريث:

تُعدّ أحكام المواريث من المسائل التي اعتنت بها الثّقافة الإسلامية اعتناءً كبيراً، حيث قدّر المولى تبارك وتعالى أنصبة الوارثين وحقوقهم في القرآن الكريم* ولا يُوجد في القرآن أحكام بيّنها الشّارع بياناً تفصيليا مثل أحكام المواريث ويرجع السبب في ذلك أنّ الإرث سببٌ لتملّك المال والمال عصب الحياة، لذلك «أمرنا ديننا أن نتّخذ بشأن المال طريقة مُثلى فهو يدعونا إلى السّعي لاكتسابه والعمل الجاد لامتلاكه بالطّرق الحلال والأساليب المشروعة ثمّ يحثّنا على إنفاقه وقضاء الواجبات به وأداء الحقوق المتعلّقة به وادّخار جزء معقول منه لما يستقبل من الزّمان بلا إفراط ولا تفريط»[2]، إذ التّوسّط والاعتدال واجبٌ ومطلوبٌ في التّعامل مع المال.

يُعرّف الميراث في الثّقافة الإسلامية بأنّه «انتقال الملكية من الميّت إلى ورثته الأحياء سواء كان المتروك مالاً أو عقّاراً أو حقّاً من الحقوق الشّرعية»[3]، هذا الميراث مضبوط بفروع وجزئيات اصطلح عليها الفقهاء بأسماء مثل الحجب، والرّد، والعول، والمناسخات، والتّعصيب، هذا الأخير أشير إليه في الرّواية عند قول "مامادو": «إنّنا نحن دولة تركوا لكلّ واحدٍ منّا مكانه المعروف من مقبرة الخردة.. ورثنا هذه الأماكن كما تورث التّركة تماماً فبالنّسبة لي مثلاً ورثنا أمتارنا فيها بالتّعصيب من تركة عمّي "يوسوفو" الهالك، كونه لم يُخلّف عقباً»[4] والمعنى لم يُخلّف ذكراً وارثاً.

---

[1] محمد علي الصابوني، صفوة التّفاسير – تفسير القرآن الكريم – المرجع السابق، ج3، ص 586، 587.

* تُعدُّ سورة النّساء من أبرز السّور التي فُصِّلَ فيها علم المواريث باسهاب، خاصّة الآيتين 11 و12 بداية من قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ إلى قوله: ﴿وَصِيَّةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٞ﴾ ضف إلى ذلك أواخر هذه السورة بداية من قوله تعالى: ﴿يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ﴾ إلى نهاية السورة.

[2] عبد الحميد مهدي، خطب الجمعة، الأعياد والمناسبات الدينية والوطنية والدّولية، المرجع السابق، ص 255.

[3] محمد علي الصابوني، المواريث في الشريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، القاهرة، مصر، ط1، 1423هـ/2002م، ص 27.

[4] الصّديق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف والضياع، المرجع السابق، ص 43.

يُعرّف الفقهاء التّعصيب بأنّه «كلّ من يأخذ المال عند الانفراد ويأخذ الباقي بعد أخذ أصحاب الفروض فروضهم»[1] وهو درجات، فجهة البنوّة مقدّمة على جهة الأبوّة وجهة الأبوّة مقدّمة على جهة الأخوّة وجهة الأخوّة مقدّمة على جهة العمومة، ففي قول "مامادو" «ورثنا أمتارنا فيها بالتّعصيب من تركة عمّي "يوسوفو" الهالك، كونه لم يُخلّف عقباً »[2] إشارة ودليل على أنّ جهة البنوّة والأبوّة في هذه الحالة الميراثية كانت منعدمة وبقيت جهة الأخوّة فقط والمتمثّلة في والد "مامادو" الذي ورث أخاه بالتّعصيب، وبالتّالي فإنّ هذه الجزئية الفقهية أشارت إليها عبارة «ورثنا أمتارنا فيها بالتّعصيب من تركة عمّي "يوسوفو"»

4-2- نسق القواعد الفقهية:

هو ثاني جانب يُشير إلى حضور النّسق الدّيني، إذ تُعتبر القواعد الفقهية من الكلّيات التي يستطيع من خلالها المتخصّص في الفقه أن يضبط التّفرّعات الفقهية، كما تعطيه صورة عن الأحكام الشّرعية التي تندرج تحتها؛ وعن فائدة هذا العلم يُشير إلى ذلك "محمد صدقي البورنو" في كتابه "موسوعة القواعد الفقهية"، حيث يقول: «علم القواعد الفقهية من أعظم علوم الشّريعة وأهمّها للفقيه والمفتي والقاضي والحاكم، إذ به تتدرّب النّفوس في مآخذ الظّنون ومدارك الأحكام، فمن استوعب القواعد وأحاط بها فقد أحاط واستوعب الفقه كلّه وبالتّالي فقد حصل على الخير كلّه ومن جمع القواعد الفقهية فقد سلك لأحكام المسائل الفقهية – مهما اختلفت موضوعاتها وتباعدت مخارجها – أيسر سبيل وأقوم طريق، فهو علم عظيم النّفع جليل الفائدة إذ هو علم الحلال والحرام»[3] وبالرّجوع إلى رواية "كامارادْ" نرصد بعض القواعد الفقهية التي يُمكن استخراجها من خلال قراءة وقائع الرّواية وهي كالآتي:

[1] محمد الصابوني، المواريث في الشريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، المرجع السابق، ص 55.

[2] الصّديق حاج أحمد، رواية كامارادْ – رفيق الحيف والضياع –، المرجع السابق، ص 43.

[3] محمد صدقي بن أحمد البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط1، 1418هـ/1997م، ص 06.

4-2-1- قاعدة الضّرورات تُبيح المحظورات:

هي من القواعد المهمّة والبارزة في الفقه الإسلامي «والمعنى العام للقاعدة أنّ حالة الضّرورة التي يكون الإنسان فيها تُبيح له تناول المحرّم عليه شرعاً وفق شروط وقيود»[1] ضبطتها وبيّنتها الشّريعة الإسلامية*، أمّا دليل القاعدة فقد ورد في القرآن نصوصٌ كثيرة تشهد لهذه القاعدة، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾سورة البقرة، الآية 172 وقد جاء في تفسير هذه الآية أنّ «من اضطرّ إلى شيء من هذه المحرّمات بإكراه فيُبيح ذلك إلى زوال الإكراه أو يجوع في مخمصة فإن كانت دائمة فلا خلاف في جواز الشّبع منها وإن كانت نادرة فقد قال الشّافعي: يأكل ما يسدّ به الرّمق وبه قال أبو حنيفة»[2]

أشارت أحداث ووقائع رواية "كاماراد" إلى هذه القاعدة في الصّفحة 146، إذ يقول "مامادو" السّارد للرّواية للمخرج الفرنسي "جاك بلوز" «في اليوم الثالث من محنتنا، نفذت المؤونة ونفذ معها الماء، أصبحنا على حافّة الموت حقّاً!! بدأ البعض منّا يتضوّر من الجوع والبعض يئنّ من العطش أمرنا بعدها السائق بشرب بولنا!! فعل البعض ذلك؛ لكن لم يقتدروا على ملوحته ومرارته»[3] ومعلوم أنّ بول الآدمي نجس لا يجوز شربه؛ يقول خليل: «وبول وعذرة من آدمي»[4]،

---

[1]عبد الكريم زيدان، الوجيز في شرح القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط1، 1432هـ/ 2011م، ص 22.

*هناك شروط وضعتها الشّريعة الإسلامية، «فحالة الضّرورة لا تبيح للمضطر صاحب الضّرورة جميع المحظورات بل بعضها، فتُبيح له المحرّمات من مطعومٍ ومشروب، كما تُبيح أخذ مال الغير أوإتلافه بل وأخذه قهراً وجبراً وعلى المضطّر أن يدفع ثمن ما أخذه من مال الغير بسبب الضّرورة، لأنّ الاضطرار لا يُبطل حقّ الغير، ولكن الضّرورة لا تُبيح قتل نفس بريئة أو فعل الفاحشة بامرأة وتعليل ذلك أنّ نفس البريء معصومة كنفس المضطرّ وليس إبقاء حياته أوتخليصها من الهلاك بأولى من إبقاء حياة غيره لأنّ الاضطرار لا يُبطل حقّ الغير في الحياة»، يُنظر: عبد الكريم زيدان، الوجيز في شرح القواعد الفقهية، المرجع السابق، ص 225، بتصرّف.

[2]صديق حسان خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية، سيدا، بيروت، د. ط، 1416هـ/ 1996م، ج1، ص 344 بتصرّف.

[3]الصديق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفقيق الحيف والضّياع –، المرجع السابق، ص 146.

[4]خليل بن إسحاق المالكي، مختصر العلّامة خليل، تر: أحمد نصر، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطّبعة الأخيرة، 1401هـ/ 1981م، ص 11.

قال الفقهاء: «ولا فرق بين بول وعذرة الآدمي الصّغير الذي لم يأكل الطّعام والكبير ولا بين الذّكر والأنثى ولا بين قليله وكثيره»[1] فالكلّ محرّمٌ ولكن استناداً إلى قاعدة الضّرورات تبيح المحظورات، فإنّه يجوز شرب البول حفاظاً على الحياة.

تُقيّد قاعدة "الضّرورات تُبيح المحظورات" قاعدة أخرى تتفرّع عنها وهي قاعدة "الضّرورات تُقدَّرُ بقدرها"، فالقاعدة الأم "الضّرورات تُبيح المحظورات" ليست على إطلاقها وبالتّالي فإنّ «إباحة المحظورات هو لمعالجة حالة صعبة للمكلّف لا يُمكنه تحمّلها وتعريض نفسه للهلاك وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز أن يُباح من المحظور الشّرعي إلّا للقدر الذي تندفع به حالة الضّرورة فقط دون توسّعٍ في استباحة هذا المحظور الشّرعي»[2]، إذ شرب المحرّم يجوز عند الضّرورة ولكن هذا الشّرب ليس على إطلاقه وإنّما بقدر سدّ الرّمق والحفاظ على الحياة.

4-2-2- قاعدة من استعجل الشّيء قبل أوانه عوقب بحرمانه:

تختصّ هذه القاعدة بالمعاقبة بنقيض المقصود والمفهوم العام لها «أنّ من استعجل الحصول على شيء قبل حلول وقت سببه الشّرعي وذلك بسلوكه وسائل غير مشروعة أصلاً أو مشروعة في الظّاهر ولكن بقصدٍ غير مشروع، فإنّه يُحرَمُ من الوصول على ذلك الشّيء عقاباً له أو معاملة له بعكس قصده الشّيء»[3]؛ من فروع وتطبيقات هذه القاعدة مثلاً «قتل الوارث مُوَرِّثَهُ يَحرمه من الميراث لاستعجاله الحصول عليه بارتكابه وسيلة غير مشروعة وهي قتل مُوَرِّثِهِ»[4] وبالتّالي فإنّ الشّريعة الإسلامية في هذه الحالة تُعمل سدّ الذّرائع* حفاظاً على الكلّيات كالنّفس والدّين والعقل وبالرّجوع إلى رواية "كامارادْ"، فإنّ هذه القاعدة ذُكرت عند قول "مامادو" للمخرج الفرنسي

---

[1] الطاهر عامر، التّسهيل لمعاني مختصر خليل في الطّهارة، المرجع السابق، ص 65.

[2] عبد الكريم زيدان، الوجيز في شرح القواعد الفقهية، المرجع السابق،ص228.

[3] عبد الكريم زيدان، الوجيز في شرح القواعد الفقهية، المرجع السابق،ص 168.

[4] المرجع نفسه، ص نفسها.

* الذّرائع هي «الوسائل والذّريعة هي الوسيلة والطّريق إلى الشّيء سواء أكان هذا الشّيء مفسدة أومصلحة قولاً أوفعلاً ولكن غلب إطلاق اسم الذّرائع على الوسائل المفضية إلى المفاسد، فإذا قيل هذا من باب سدّ الذّرائع فمعنى ذلك أنّه من باب منع الوسائل المؤدّية إلى المفاسد»، ينظر: عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، المرجع السابق، ص 195.

"جاك بلوز" «المهم لا تقلق فقد روى عن هذا الأخير – قدّس الله سرّه – من استشهاد الفقهاء من استعجل الشّيء قبل أوانه عوقب بحرمانه»[1].

وُجِدَت هذه القاعدة مبثوثة في كتب الفقهاء، إلّا أنّهم «اختلفوا في التّعبير عنها بألفاظ متعدّدة»[2]، فنجد على سبيل المثال "موفّق الدّين المقدسي" يُعبّر عنها بألفاظ مختلفة كُلّها تدور في فلك هذه القاعدة، فذكرها مرّة بلفظ:

1- "المعارضة بنقيض المقصود"، حيث قال وهو يتكلّم عن طلاق المريض مرض الموت وأنّ زوجته لا تُحرَمُ منَ الميراث، لاحتمال أن تكون النّية ليست نيّة طلاق فقط، إذ يقول: «ولأنّ هذا قَصَدَ قصداً فاسِداً في الميراث فعُورِضَ بنقيض قصده كالقاتل القاصد استعجال الميراث يُعاقب بحرمانه»[3].

2- "من استعجل ما لم يكن له استعجاله بطل حقّه"، حيث قال وهو يتكلّم عن أحكام القصاص في الأطراف «فإن اقتصّ قبل الاندمال هدرت سراية الجناية ولأنّه استعجل ما لم يكن له استعجاله فبطل حقّه كقاتل مورّثه»[4].

3- "من استعجل الحق قبل وقته حُرِمَهُ في وقته"، حيث ذكر أنّ من تزوّجت في العدّة فرّق بينها وبين زوجها للأبد، «لقول عمر لا ينكحها أبداً ولأنّه استعجل الحقّ قبل وقته فحرمه في وقته»[5].

وعموماً يُمكن القول أنّ هذه القاعدة من أهم قواعد الشّريعة الإسلامية، إذ تدخل في الأحكام المتعلّقة بالدّنيا والآخرة على حدٍّ سواء وتهدف لقمع الفساد وإبطال الحيل ومنع التّعسّف في استعمال الحقوق والإضرار بها.

---

[1] الصدّيق حاج أحمد، رواية كاماراد – رفيق الحيف و الضياع – المصدر السابق، ص 161.

[2] ناصر محمد بن مشرى الغامدي، قاعدة من استعجل الشّيء قبل أوانه عوقب بحرمانه – دراسة تأصيلية تطبيقية –، مجلّة جامعة أم القرى لعلوم الشّريعة واللّغة العربية وآدابها، المملكة العربية السعودية، ج16، ع28، شوال 1424هـ، ص 302.

[3] بن قدامة المقدسي، المغنى، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، ط1، 1406هـ/ 1986م، ط2، 1412هـ/ 1992م، ط3، 1417هـ/ 1997م، ج9، ص 195.

[4] المرجع نفسه، ج11، ص 564، 565.

[5] بن قدامة المقدسي، المرجع السابق، ج11، ص 239.

4-2-3- قاعدة المشقّة تجلب التّيسير:

بُنِيَت الشّريعة الإسلامية على مقاصد التّيسير ورفع الحرج، فلم يرد الله تعالى إعنات المكلّفين وتكليفهم بما لا يُطيقون والقرآن الكريم حافل بالآيات الكريمة التي تشهد لهذا المقصد منها قوله تعالى:

- ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾سورة البقرة، الآية 184.
- ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾سورة الحج، الآية 76.
- ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾سورة النّساء، الآية 28.
- ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾ سورة البقرة، الآية 285، كلّها آيات تؤكّد رفض الشّريعة الإسلامية للتّشديد والمشقّة وسعيها لجلب اليسر والسّهولة.

تُعتبر قاعدة المشقّة تجلب التّيسير من القواعد الرّكائز في الشّريعة الإسلامية «وقد أرجع بعض علماء الشّافعية جميع مذهب الشافعي إلى أربع قواعد هي:

1. اليقين لا يزال بالشّك.
2. المشقّة تجلب التّيسير.
3. الضّرر يزال.
4. العادة محكّمة»[1].

أمّا عن المعنى العام للقاعدة فمفهومها «أنّ الصّعوبة تصير سبباً للتّسهيل ويلزم التّوسّع في وقت الضّيق، فإذا صار المكلّف أو وجد نفسه في حالة يتحمّل فيها عنتاً وصعوبة وعناءً غير معتادة، إذا قام بما هو مكلّف به شرعاً، فإنّ تلك المشقّة تصير سبباً شرعياً لتسهيل التّكليف عليه على نحوٍ لا يجد في القيام به العناء والصّعوبة»[2]، بل يجد اليسر والسّهولة.

[1] عبد الكريم زيدان، الوجيز في شرح القواعد الفقهية، المرجع السابق، ص 62.

[2] المرجع نفسه، ص 60.

تُشير أحداث رواية "كاماراڈ" إلى هذا المعنى، إذ يقول "مامادو": «غسل الأجساد في رحلة صحراء التّهريب يا سيّدي.. ممنوع بتاتاً !! ربّما لو شاهدوك تغسل بالماء لرجموك بالخبال سيّدي ثانية لشحّ الماء وحاجة النّاس إليه في الشّرب للبقاء على قيد الحياة حتّى عندما كان الله يهدينا ونتذكّر الصّلاة في أوقات المسغبة من سفرنا – نحن مسلمي النّيجر – كنّا نتيمّم فقط»[1]، فالسّفر مظنّة التّعب والمشقّة لذلك خُفّفت فيه التّكاليف الشّرعية وينبغي «للمسافر أن يأخذ بالرّخص الشّرعية في سفره كقصر الصّلاة الرّباعية، والجمع بين مشتركتي الوقت من الصّلوات، وصلاة النّافلة على الرّاحلة، والإفطار في نهار رمضان إذا احتاج إليه، وكون الجمعة في حقّ المسافر مستحبّة لا واجبة»[2]، ضف إلى ذلك تعويض الطّهارة المائية (الوضوء) بالطّهارة التّرابية (التّيمّم) وبحكم أنّ شريعة الإسلام عامّة ودائمة، فاقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمّة سهلاً، فكانت بسماحتها أشدّ ملائمة للنّفوس.

4-2-4- قاعدة ما جاز لعُذر بطُل بزواله:

تُحيلنا أحداث رواية "كاماراڈ" إلى استخراج قاعدة فقهية هي من المضمرات الموجودة في الرّواية، حيث أنّ "مامادو" ورفاقه بعدما فقدوا الماء لمدّة زمنية طويلة عاد هذا المفقود لهم بمجرّد دخولهم مدينة عين قزّام، أين طرقوا باب شيخ كبير، حيث يقول "مامادو": «أخرج لنا الشّيخ ماءاً ليس بارداً في إناءٍ وطبقاً من التّمر اليابس ناولنا أليكس الحليب شربنا في المرّة الأولى بقدرٍ معلوم حسب توجيهاته بعدها أطلق لنا العنان للشّرب لأنّ معداتنا ومصاريننا ساعتها تعوّدت وابتلت بعد العطش»[3]، فبعدما كان الرّفاق محكومين من الجانب الفقهي بقاعدة الضّرورات تُبيح المحظورات، صارت تحكمهم بعد ذلك قاعدة "ما جاز لعذر بطُل بزواله"، حيث أنّ الظّرف الاستثنائي الذي مرّ به "مامادو" وزملاؤه زال بمجرّد دخولهم لمدينة عين قزّام.

---

[1] الصديق حاج أحمد، رواية كاماراڈ – رفيق الحيف والضّياع –، المصدر السابق، ص 198.

[2] أحمد بومعزة المهلالي، دليل المسافر – فقه – أذكار – أدعية – آداب – مواعظ، بن مرابط Edition، ط3، 1437هـ/ 2017م، 80، 81، بتصرّف.

[3] الصديق حاج أحمد، رواية كاماراڈ – رفيق الحيف والضّياع –، المصدر السابق، ص، ص، 149، 151، بتصرّف.

تُشير قاعدة "ما جاز لعذر بطل بزواله" إلى أنّ «المحظور شرعاً إذا زال زالت معه الرّخصة الاستثنائية التي تُبيح الإقبال عليه»[1] ومن الأمثلة التّطبيقية لهذه القاعدة عند الفقهاء قولهم «يَبْطُلُ جواز التّيمّم إذا قدر على استعمال الماء، فإن كان لفقد الماء بطل بالقدرة عليه وإن كان لمرضٍ بطل ببرئه وإن كان البرد شديداً بطل بزواله ومن جاز له لبس الحرير بسبب جرب أو حكّة يجب عليه نزعه إذا زال الجرب والحكّة ومن عجز عن القيام في الصّلاة لمرضه فصلّى قاعداً فإذا شُفِيَ من مرضه واستطاع القيام وجب عليه القيام في الصّلاة»[2]، ضف إلى ذلك شرب البول المذكور في الرّواية الذي أقدم عليه "مامادو" ورفاقه، حيث أنّ حكمه تغيّر من الجواز إلى الحرمة بمجرّد دخولهم مدينة عين قزّام وتقديم الشّيخ لهم الطّعام؛ إذ إنّ التّرخيص بشرب البول إنّما كان مشروطاً بالضّرورة ووقوع الحرج والحكم إذ ذاك يتناول المحظور – البول – إنّما كانت لظرف استثنائي، فلمّا ارتفع الحرج عاد الحكم الفقهي لأصله، أي القول بحرمة شرب البول.

عُدّت القاعدة الفقهية "ما جاز لعذر بطل بزواله" تفريعاً عن القاعدة الأم "المشقّة تجلب التّيسير" وتوسعة فهم لقاعدة "الضّرورات تُبيح المحظورات" حيث أنّ قاعدة "ما جاز لعذر بطل بزواله" تُحدّد المدّة الزّمنية التي يجوز فيها إقبال المكلّف على المحرّم، حيث أنّ هذا الإقبال مجاله مفتوح متى ما بقي العذر قائماً ويعود الحكم لأصله بمجرّد انتفاء العذر فتسقط الإباحة ويرجع المحظور لحكمه وهو التّحريم.

[1] عبد الكريم زيدان، الوجيز في شرح القواعد الفقهية، المرجع السابق، ص 74 بتصرّف.

[2] المرجع نفسه، ص نفسها.

خاتمة

بعد هذه الجولة في رياض الخطاب الرّوائي والنّقد الثّقافي أقف في تأنٍّ لأعدّ نتائج البحث:

1- دخلت لسانيات الخطاب منعطفاً فكرياً مهمّاً حيث أصبحت تعتني باللّغوي وغير اللّغوي، المنطوق والمفهوم، المشاهد والمسموع، الأدبي وغير الأدبي، النّخبوي والشّعبوي، المركزي والمهمّش.

2- تُعدّ الرّواية في وقتنا الرّاهن خطاباً ثقافياً يحمل تَمَثُّلَاتٍ وأنساقاً ثقافية وجب رصدها من أجل توفير فهم أعمق للخطاب الرّوائي.

3- ضرورة التّعويل على طروحات النّقد الثّقافي في قراءة الخطاب اللّساني مع عدم الانحياز لفكرة إلغاء مقولات النّقد الأدبي.

4- إنّ ما يُميّز القراءة التي تتّكئ على أدوات وطروحات النّقد الثّقافي أنّها تمنح المتلقّي مساحة من الحرّية كون النّقد الثّقافي لا يُلغي نصوصاً أو يُهمّش فئة على حساب أخرى، كما أنّه لا يقف على حدود الظّاهرة آنياً، بل يُحاول رصد ارتباطاتها الفكرية والدّينية والسّياسية والاجتماعية ... إلخ.

5- استطاع "الزّيواني" من خلال رواية "كاماراذْ" أن ينفتح عن العوالم الإفريقية، فقد عدّت الرّواية بمثابة التّأشيرة بالنّسبة للمتلقّي ليستطلع العمق الإفريقي أو إفريقيا ما وراء الصّحراء.

6- توصّل البحث إلى رصد الأنساق المركزية في هذه الرّواية وهي على قسمين: أنساق مركزية موضوعية على غرار **نسق صراع السّلطة/ الرّعية**، والمتجلّية في المجاعات والفقر المذقع، والحروب والنّزاعات المحلّية، والتّعدّد الإثني، **نسق العنصرية**، والتي تتجلّى في إقصاء الأوروبي للإفريقي، وتبجيل الإفريقي للأوروبي **ونسق التّأثير على دول العبور**، والتي تتجلّى في الدّعارة وظهور شبكات التّهريب، وظهور شبكات الجريمة المنظّمة.

7- رصدت الرّواية أنساقاً مركزية أدبية على غرار **نسق الأمثال، نسق المتعة السّردية**، والتي تجلّت في المتواليات السّردية، التّنويع السّردي والسّرد المعرفي، **نسق اللّا إيديولوجية، نسق حضور العجائبي والنّسق المضاد**.

8- رصدت رواية "كاماراذ" أنساقاً هامشية وهي أنواع:

أنساق اجتماعية تجلّى منها: طقوس الشّاي الصّحراوي، استعمال التّمائم والحروز، التّبرّك بالأشخاص والأولياء، **أنساق عقدية:** تجلّى منها، التّبرّك بالصّلاة على النّبي، التّوكّل على الله وتفويض الأمر إليه، الاستشفاء بالقرآن.**أنساق أخلاقية:** وهي على نوعين:

- **أنساق فاضلة** منها: الإخلاص، الشّورى والتّشاور، الضّحك والتّبسّم وطلاقة الوجه، المحافظة على الأمانات، الحياء ونسق النّظافة.
- **أنساق مذمومة** منها: النّفاق، الحقد والبغضاء، تبذير المال، مرض النّميمة ونسق الأخوّة المزيّفة.
- **أنساق دينية** تجلّى منها الأحكام الفقهية والقواعد الفقهية

9- رصدت الرّواية تفاصيل حياة الأفارقة واقتربت من ذهنياتهم وشخّصت أسباب هجرتهم، كما رافقتهم في رحلتهم نحو الفردوس الأوروبي.

10- عُدّت رواية "كاماراذ" رواية صحراوية بامتياز، فكاتبها نشأ من بيئة صحراوية وبالتّالي لم تغفل الرّواية عن الإشارة إلى بعض الطّقوس والقضايا الهامشية الخاصّة بالمجتمع الصّحراوي في مأكلهم ومشربهم وملبسهم.

إنّ هذا البحث إسهام متواضع في حقل الدّراسات اللّسانية ويُمثّل جزءاً من القضايا التي تتطلّب الكثير من البحث والإثارة.

وقد بدا لنا أن نُكلّل بحثنا بهذه الاقتراحات:

1- نبّهت الرّواية القرّاء والكتّاب إلى ضرورة الالتفات إلى هذا الجوار الإفريقي والاشتغال عليه في كتاباتهم، كما دعتهم للاستثمار في هذه المناجم الإفريقية الغنيّة بالكنوز المعرفية.

2- إنّنا بحاجة ماسّة إلى وقفة علمية فاحصة لإيجاد وسيلة للجمع بين النّقد الأدبي والنّقد الثّقافي في قراءة الخطاب، فمتى ما أمكن الجمع بين النّقدين كان أولى وأحسن من ترجيح أحدهما على الآخر.

والله من وراء القصد وهو يهدي السّبيل وصلّى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً كثيراً.

بوشاقور عبد الرحيم:

التاريخ: 2019/10/16

الملاحق

1- سيرة المؤلّف:

1-1- المعلومات الشّخصية:

الاسم الكامل: الصدّيق حاج أحمد المعروف بالزيواني

مكان الولادة وتاريخها: ولاية أدرار بالجزائر في 19 ديسمبر 1967

الجنسية: جزائري

العنوان الشّخصي: بلدية أولاد سيدي أحمد تيمي ولاية أدرار.

نشأ بالوسط القصوري الطيني الواحاتي بالصحراء الجزائرية بمسقط رأسه زاوية الشيخ المغيلي بولاية أدرار. تلقى تعليمه القرآني بداية بكتّاب القصر على يد شيخه الحاج أحمد لحسيّن الدمراوي، وتدرّج في التعليم النظامي، حيث تحصّل على الباكالوريا، والليسانس، والماجستير، والدكتوراه. يشتغل كأستاذ محاضر لمقياسي اللسانيات وفقه اللغة بجامعة أدرار. تقلّد عدة مهام بالجامعة منها نائب عميد كلية الآداب واللغات لمدة سنتين ليتفرّغ بعدها للتدريس والبحث والإبداع . مشارك دائم بالصحافة الجزائرية المكتوبة، كما له مساهمات دائمة كذلك بالصحافة العربية، لاسيما جريدة (العرب) اللندنية، ومجلة (الجديد) اللندنية. أصدر أول رواية له عام 2013 تحت إسم "مملكة الزيوان"[1].

[1] معلومات مأخوذة من الموقع الإلكتروني "كتارا": الصّديق حاج أحمد/http://www.kataranovels.com/novelist

1-2- الإنتاج الرّوائي:

- رواية مملكة الزّيوان، الطّبعة الأولى 2013، دار فيسيرا الجزائر، الطّبعة الثّانية 2015، دار فضاءات الأردنية.
- رواية كاماراذْ – رفيق الحيف والضّياع – الطّبعة الأولى 2016، دار فضاءات الأردنية، الطّبعة الثّانية 2016 مشتركة بين دار فضاءات الأردنية ودار ميم الجزائرية.

1-3- الإنتاجات الأخرى:

- التّاريخ الثّقافي لإقليم توات، الطّبعة الأولى عن مديرية الثّقافة لولاية أدرار 2003، الطّبعة الثانية دار الحبر الجزائر سنة 2011.
- من أعلام التّراث الكنتي المخطوط – الشّيخ محمد بن بادي الكنتي، حياته وآثاره –، دار الغرب وهران، الجزائر2012.
- رقوش لوحات سردية وحفريات أنثروبولوجية من عالم الصّحراء، دار بوهيما 2018.
- رحلاتي لبلاد السّافانا، النّيجر، مالي، السّودان، دار الوطن.

ملخّص الرّواية:

عن دار فضاءات الأردنية صدرت الطّبعة الأولى لرواية كامارادْ رفيق الحيف والضّياع لمؤلّفها الجزائري "الصّديق حاج أحمد" المعروف بالزّيواني، كما صدرت الطّبعة الثّانية عن دار "ميم" بالتّعاون مع النّاشر الأصلي فضاءات، والرّواية تُعالج موضوعاً حسّاساً وراهناً ذلك المتعلّق بهجرة الأفارقة نحو الفردوس الأوروبي، فاتحة عالم الصّحراء على باقي العوالم الأخرى.

تدور أحداث الرّواية حول شخصية نيجيرية محورية تُدعى "مامادو"، تلتقي بمخرج فرنسي يُسمّى "جاك بلوز" زار "نيامي" بغرض أخذ ملمح وصورة عامّة لفلمه "الهجرة" فيلتقي بالصّدفة مع "مامادو" العائد من خيبته، فيحكي له حكاية هجرته ليُوظّفها كسيناريو لفلمه المقبل.

ينطلق "مامادو" في حكاية رحلته للمخرج الفرنسي من عاصمة النّيجر "نيامي" نحو فردوس الشّمال، سالكاً أصعب الظّروف عبر الصّحراء مع المهرّبين للوصول لجنوب الجزائر مع رفاق رحلة الحيف والضّياع وهم "إدريسو" و"ساكو" لينتحل "مامادو" النّيجيري هوّية شخصية أخرى مالية مسيحية تُدعى "كوليبالي" بجواز سفر مزوّر يعبر به أرض الجزائر نحو الشّمال وصولاً حتّى الحدود المغربية، لكون الرّعايا الماليين لا تُطلب منهم فيزا بالجزائر، عكس الرّعايا من النّيجر، ليعود بعدها إلى هويّته الأصلية، وينطلق في رحلة شاقّة أخرى ليصل مدينة "الفنيدق" المغربية قبالة مدينة سبتة الإسبانية، مُحاولاً عبور السّياج في ليلة أعياد الميلاد ليسقط أخيراً في قبضة الحرس المغربي بعدما ضاعت منه تميمته المسمّاة "غونكي" التي أعطتها له أمّه كحجاب لكلّ ضيق، لتقوم السّلطات المغربية بعد ذلك بترحيل الكاماراديين الخائبين عبر مطار "محمادو الخامس" من كازا بلانكا إلى النّيجر.

تُثير هذه الرّحلة الكامارادية دهشة لدا المخرج الفرنسي "جاك بلوز" الذي يكون قد سجّلها عن طريق جهاز داكتيفون وفي مفكّرته الورقية، ليعرض عليه إنجاز فيم وثائقي عن الفقر في نيامي على أن يقوم هو بالتّرويج له على صفحته الفايسبوكية.

فهرس الشّخصيات الواردة في الرّواية*

الرقم	الشّخصية	دورها	الصّفحة
01	مامادو	بطل الرّواية وهو الصّوت الذي حضر في أغلب الرّواية، أحد المجرّبين لفكرة الهجرة، أين لم يُسعفه الحظ في تخطّي السّياج في نهاية السّنة بعد سقوط تميمته غونكي	27-31-30
02	جاك بلوز	مخرج فرنسي خسر في مهرجان كان السينمائي 2012، قرّر الهجرة إلى نيامي من أجل إنجاز فيلم وثائقي حول الفقر في النّيجر يثار به لنفسه، يلتقي بمامادو بطل الرّواية، يسرد له هذا الأخير قصّة هجرته الذي يكون قد سجّلها عن طريق جهاز داكتيفون.	14-16-15
03	إدموند	طبيب خاص بجاك بلوز يُشرف على علاجه بعد الوعكة الصّحية التي حلّت بالمخرج الفرنسي من جرّاء خسارته في مهرجان كان السينمائي	13
04	ناني موريتي	الفائز بالسّعفة الذّهبية لمهرجان2011 عن طريق فيلمه غرفة الإبن وهو رئيس لجنة التّحكيم في النّسخة التي شارك فيها جاك بلوز، حيث كان يُفضّل هذا الأخير عدم حضور هذا المحكّم.	13
05	جان بول Gـوتيه	عضو ضمن لجنة التّحكيم في النّسخة التي شارك فيها جاك بلوز، كان يتمنّى هذا الأخير عدم حضور هذا المحكّم.	13
06	ميشال هانيكه	مخرج نمساوي الفائز بمهرجان كان السينمائي لدورة 2012.	14
07	صاحب التّاكسي	الذي أقلّ جاك بلوز من مطار نيامي إلى الفندق	20-21.

* هناك أسماء وردت أكثر من 5 مرات سنكتفي فقط بإيراد 3 صفحات على الأكثر، لأنّ الذي يهمّنا هو الدّور الذي أدّته كل شخصية

08	الفتاة المستقبلة بالفندق	هي التي حضّرت غرفة للمخرج الفرنسي جاك بلوز	22-25-23
09	عامل الحديقة بالفندق	هو العامل الذي ساهم في لقاء جاك بلوز بمامادو	25-27-26
10	سلاماتو	والدة مامادو، لم تُرحّب بفكرة هجرة ولدها وحمدت الله بعد أن عاد لها سالما من هجرته.	27-33-28
11	خديجاتو	والدة زميله إدريسو الذي فاز بالفردوس	24-48-40
12	زينابو	أخت مامادو اضرّ مامادو إلى تركها هي والوالدة وحدهما بعد الهجرة	30-53-65.
13	بكتو	البقرة المدلّلة لعائلة مامادو، اضطرّ مامادو إلى بيعها لتوفير المال من أجل الهجرة	30-40-39
14	إدريسو	زميل مامادو الرّوح بالرّوح ورفيق رحلة الحيف والضّياع، وهو من بين الذين نجحوا في بلوغ الفردوس	37-40-38
15	موطاري	والد إدريسو توفّي قديما وكان مامادو معجباً بآثاره وأخلاقه وكثيراً ماكان يستشهد به في المجالس	40-98-44
16	عسمانو	رفيق مامادو وأحد المتخلّفين عن الهجرة نظراً لمنع أمّه له بعد قسمها المغلّظ إن هو أقدم على الأمر	41-67-53
17	ساكو	أحد رفاق مامادو، أخلاقه الخبيثة جعلت من مامادو وإدريسو يتخلّون عنه في تمنراست	41-43-42
18	إبراهيما	رفيق إدريسو ومحرّض الرّفاق الثّلاثة على الهجرة	47-57-50
21	حليْماتو	والدة عسمانو وهي التي منعت ابنها من الهجرة	53

22	غاريكو	أحد الرّفاق الخمسة لمامادو وهو من المتخلّفين عن الهجرة نظراً لوفاة والده	54-59-63
23	صمادو	والد غاريكو، توفّي جرّاء حفر بئر صرف صحّي عميق، بعد انفلات الفأس الحادّة من الحبل النّازل	54.
24	براكاتو	جار مامادو، مهمّته الإتيان بأعواد G_ورو كلّ مساء ثمّ بيعها لوالدة مامادو	56-57
25	بوريما	والد مامادو، توفّي قديماً	58
26	غندا	جدّ مامادو، وكان يُعجب هذا الأخير بالأساطير التي تُحكى عليه	58-91-250
27	الباطرون الذي كان يعمل عنده إدريسو	كان لديه حانوت لبيع اللّحم المشوي وكان يعمل عنده إدريسو، كما أنّ علاقته بمامادو كانت سيّئة للغاية	61-62-63
28	فطيماتو	أستاذة مامادو في المراحل الأولى من دراسته	70
29	مالينا	زميلة مامادو في الدّراسة، كان يعشقها هذا الأخير حتّى النّخاع	75-126-139
30	جاكلين	أم مالينا، أصلها فرنسي تزوّج بها فرنسي آخر بعد قصّة عشق	75-126-171
31	بامبا	عم مامادو وهو رجل أمين ماهر بأمور البيع والشّراء وهو الذي تكفّل ببيع البقرة باكتو في السّوق	77-81-82
32	ميناتو	الأخت الكبرى لمامادو توفّيت قديما	120
33	أليكس	الشّاب الذي فوّضه الرّفاق ليكاماراد لينوب عنهم في عملية التّفاوض مع المهرّبين وهو شاب ذكي نظراً لتجربته السّابقة التي فشل فيها	122-125-130

34	جورج	شاب ليبيري مهذّب، اضطرّ إلى تزوير الأموال في تمنراست لتوفير المال، ثمّ ألقي القبض عليه ليُزجّ به في السّجن	132-134-135
35	جون	والد جورج وهو بين الذين حضروا الحربين الأهليتين التي وقعت للبيريا سنتي 1989-1999	138
36	باسيل	هو من سيراليون وهو من مجرّبي الهجرة	140
37	إمانوال	هو أحد زملاء مامادو تعرّف عليه أثناء الهجرة وهو من الكوديفوار	140-142
38	جوزيف	أب إمانوال توفّي بمرض إبّان مسودّة السّلم الكاذبة	142
39	V_ونثيثا	أم إمانوال توفّيت في الحرب التي أُلمت بالكوديفوار والتي بسببها اضطرّ إمانوال إلى الهجرة	142
40	الشيخ الطارقي	هو رجل أبيض له لحية كثيفة بيضاء في رقبته حجاب جلدي أحمر هو من استقبل الرّفاق ليكاماراد بمجرّد وصولهم إلى عين قزام	149-150-151
41	النّادل الأمازيغي	كان يعمل في مقهى عين قزام أخلاقه جميلة وسَرّ الرّفاق ليكاماراد لطيبة أخلاقه وأفعاله	155-156-158
42	المقاول في عين قزام	هو الذي عمل عنده الرّفاق ليكاماراد وكافأهم بأن أقلّهم من عين قزام إلى تمنراست	165-167-168
43	كايطا	مالي الأصل، هو الذي استقبل الرّفاق ليكاماراد بمجرّد وصولهم إلى تمنراست وضمن لهم المأوى بحيّ الشّاطو	189-190-191
44	الكاميرونيان سيلفان وجيرون	هما مثليان سبب هجرتهما أنّهما أرادا أن يجدا مرتعا ليس فيه مضايقات ليُمارسوا الجنس	207

45	تراوري، مايG5 وسيسكو	هم رفاق مهاجرون، تعرّف عليهم مامادو بالحي الذي كان يقيم فيه	216-218
46	المقاول التامنراستي	عمل عنده الرّفاق في تمنراست من أجل توفير المال	226-264-266
47	باتريك دومبلي	هي الشّخصية المالية المسيحية التي تحوّل إليها إدريسو ليُكمل طريق الحيف والضّياع	285
48	فليب	هو الإسم الجديد لأليكس بعد تحويل هويّته	289
49	روكس	هو زميل جديد للرّفاق ليكاماراد وهو اسم جديد قال عنه أليكس: لن تسمعوا اسمه القديم إلّا إذا وصلتم سالمين	289-290
50	روبنسون كوليبالي	هو الإسم الجديد لمامادو	291
51	توري	المكلّف بالمخيّم الذي كان يقوم فيه الرّفاق في أدرار	324-325-337
52	كامارا	هو الذي تكفّل بإعداد العشاء في اللّيلة الأخيرة قبل توجّه الرّفاق نحو الشّمال	224-225
53	دوبالا	هو الذي كان في استقبال الرّفاق لمجرّد وصولهم عند أحراش غابة سيدي معافة المحاذية لفضاء جامعة ماحامادو الخامس	.345

فهرس الأماكن الواردة في الرّواية*

الرقم	المكان	الصفحات
01	نيامي	19-17-16
02	باريس	20-18-16
03	حي Gـمْكلي	31-28-22
04	مدينة سبتة	42-37-26
05	مجلس فضا	98-36-28
06	مدينة أرليت	107-82-36
07	مدينة مليلية	117-46-37
08	بوركينافاسو	44-39-38
09	العاصمة واقادوقو	47-44-39
10	مدينة الفيندق	49-47-42
11	تمنراست	93-50-44
12	أغاداز	107-82-49
13	تشاد	49
14	ليبيا	49
15	الجزائر	81-49
16	أدرار	105-93-49
17	توات	59-49
18	مغنية	334-49
19	جبال الهقار	176-50
20	مدينة دوصو	107-91-58
21	النيجر	132-110-62
22	مدينة لومي	63

* 21هناك أماكن وردت أكثر من مرات سنكتفي بثلاث (03) صفحات على الأكثر.

23	الطوغو	63
24	حي بلاطو	73
25	حي كوراكانو	73
26	حي فرانكفوني	73
27	حي شينواز	73
28	مدينة داكار	78
29	صحراء سمقة	82
30	تلمسان	335-333-93
31	وجدة	93
32	جزيرة لامبيدوزا	93
33	مدينة طاوة	111-110-107
34	مدينة مرادي	122-121-115
35	زندر	122-121-115
36	مدينة ديفا	121
37	مدينة تيلابري	122-121
38	مدينة عين قزام	143-125-124
39	مدينة كالي	132
40	مدينة مونروفا	132
41	مدينة شطايبو	146
42	وهران	146
43	مرسيليا	300-226-176
44	تهقارت الشومارة	247-191-182
45	مقطع الواد	182
46	سرسوف الفيراي	212-191-182
47	الروشي	229-182

48	الشاطو	229-193-182
49	ليبيريا	193-192-191
50	كوتديفوار	268-248-191
51	سيراليون	197-192-191
52	الكاميرون	193-192-191
53	البنين	192
54	مالي	197
55	السنيغال	197
56	فيراج أنكوف	225-212
57	روما	333-331-241
58	عين صالح	301-300
59	المنيعة	301
60	غرداية	301
61	إينغز	302
62	قصر البركة	302
63	آولف	303
64	أقبلي	303
65	رقان	305-304-303
66	حموديا	304-303
67	تيمادين	305
68	آيت المسعود	305
69	سالي	305
70	قصر أنزGـلوف	305
71	قصر برّيش	305
72	قصر أنزGـمير	305

73	تيلولين	305
74	بوانجي	309-305
75	زاوية كنتة	305
76	أظوى	305
77	زاوية الشيخ الماغيلي	305
78	تامست	305
79	باعمور	305
80	فرنوغيل	305
81	قصر سيدي يوسف	305
82	ودغا	305
83	العلوشية	305
84	بنهمي	305
85	أعباني	305
86	تاسفوت	305
87	تمنطيط	305
88	نومناس	305
89	أغرميانو	305
90	تيطاف	305
91	قصر تيمي	306
92	المنصورية	306
93	أولاد أحمد	306
94	بودة	310
95	حي بني وسكت	311
96	برج باجي مختار	311
97	تيمياوين	311

98	قصر بوعلي	321
99	بشار	333-332-331
100	تيميمون	331
101	تندوف	332
102	بني عباس	332
103	بني ونيف	333
104	عين الصفراء	333
105	مكمن بن عمار	333
106	جبل عمور	333
107	العريشة	333
108	سبدو	333
109	الرمشي	334
110	عين تموشنت	334
111	أولاد ميمون	334
112	أولاد قدور	336
113	سد بوغرارة	336
114	النّاظور	346
115	تيطوان	347
116	طنجة	354
117	الدّار البيضاء	354

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

I- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

II- المصادر والمراجع باللّغة العربية:

1- إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، مطابع دار المعارف، مصر، ط2، 1973م، ج1.

2- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، جمادى الأولى،1421 هـ.

3- أحسن زقور، فقه العبادات وأدلّته على مذهب السّادة المالكية، دار التّراث، الجزائر، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ/ 2004م.

4- أحمد بن محمد البرنسي الفاسي المعروف بزروق، شرح متن الرّسالة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ج1.

5- أحمد بن محمد بن الصديق، مسالك الدّلالة في شرح مسائل الرسالة، المكتبة العصرية، سيدا، بيروت، لبنان، د ط، د ن.

6- أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، تح عبد المجيد الرّحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ، 1983 م.

7- أحمد بومعزة المهلالي، دليل المسافر – فقه – أذكار – أدعية – آداب – مواعظ، بن مرابط Edition، ط3، 1437هـ/ 2017م، 80، 81.

8- أحمد خيّاط، الأمثال الشعبيّة على ضوء الكتاب، والسنّة النبويّة، تقديم محمد الأخضر عبد القادر السائحي، د ط، د ن، مقدّمة المؤلّف.

9- أحمد رضا حوحو، غادة أم القرى، موقع مكتبة "هناكتبي"، صدر هذا الكتاب عن وزارة الثقافة بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية 2007 – الإهداء.

10- أحمد رضا، معجم متن اللّغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د ط، 1377هـ، 1958 م، ج1.

11- أحمد مدّاس، لسانيات النّص – نحو منهج لتحليل الخطاب الشّعري –، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 1430هـ/ 2009م.

12- إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط01، 2012.

13- إنصاف الجنان، معين الخطيب من الذّكر الحكيم وأقوال المصطفى الحبيب وصحبه العلماء والحكماء ونثر الأديب، دار الوعي، الرويبة، الجزائر، ج2، ج3.

14- أيمن الحسيني، الشّاي الأخضر مشروب الأصحّاء والمعمّرين وحارس حياتك الأمين، مكتبة السّاعي، الرياض، السّعودية، دار الاعتصار الدار البيضاء، المغرب، دار الفضيلة، دبي، الإمارات، دار الحكمة، البحرين، دار الفرجاني، طرابلس، ليبيا، مكتبة اليازجي، غزّة، فلسطين، مكتبة العامرية، صنعاء، اليمن، د ط، دن.

15- بشرى موسى صالح، بويطيقا الثّقافة – نحو نظرية شعرية في النّقد الثّقافي، إصدارات مشروع بغداد، عاصمة الثّقافة العربية، ط1، 2012.

16- بلقاسم آيت حمّو، مشارق الأنوار في الأدعية والأذكار وفضل الصّلاة على النّبي المختار، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د. ط، 2013.

17- بن حنفية العابدين، العجالة في شرح الرّسالة – شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، ط1، 1427هـ/ 2006م، ج1.

18- بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، سوريا، د. ط، 1399هـ، 1979م، ج2.

19- بن قدامة المقدسي، المغنى، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، ط1، 1406هـ/ 1986م، ط2، 1412هـ/ 1992م، ط3، 1417هـ/ 1997م، ج9.

20- جون ستوري، النّظرية الثّقافية والثّقافة الشّعبية، تر: صالح خليل أبو أصبع وفاروق منصور، هيئة أبو ظبي للسياحة والثّقافة، الإمارات.

21- الحبيب بن طاهر، الفقه المالكي وأدلّته، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 1430هـ/ 2009م، ج5.

22- حسن أيّوب، رحلة الخلود، دار النّدوة الجديدة، بيروت، لبنان، د. ط، د. ن.

23- حفناوي بعلي:

- مدخل في نظرية النّقد الثّقافي المقارن، دار الاختلاف، الجزائر، ط1، 1428هـ / 2007م.
- مسارات النّقد ومدارات ما بعد الحداثة في ترويض النّص وتقويض الخطاب، دار دروب، عمان، الأردن، ط1، 2011.

24- حمحامي مختار، تذليل العبارة في مباحث الكتاب والسنة –دراسة دلالية في علم أصول الفقه، دار المختار، سطاوالي، الجزائر، د ط، د ن.

25- حميد لحمداني، الرّواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي "دراسة بنيوية تكوينية"، دار الثّقافة، الرّباط، المغرب، ط1، 1985.

26- الرّازي، مختار الصّحاح، تح: أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ط، 1429هـ/ 2008م.

27- رامان سِلدن، النّظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، د.ط، 1998.

28- روحي البعلبكي، معجم روائع الحكمة والأقوال الخالدة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، شباط، فبراير 2001.

29- ابن أبي زيد القيرواني، متن الرّسالة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرّغاية، الجزائر، د. ط، 1997.

30- زين بن إبراهيم بن زين ابن سميط، الفتوحات العلّية في الخطب المنبرية، د. ط، د. ت.

31- سعد يوسف أبو عزيز:

- صحيح وصايا الرّسول، شرح 600 وصية من وصايا الرسول للخطباء والدّعاة والوعّاظ، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ط5، 2012، ج1، ج3.

- موسوعة الأخلاق الإسلامية – للمسلمين عامّة وللخطباء خاصّة –، المكتبة التّوفيقية، القاهرة، مصر، د. ط، د. ن، ج1.
- موسوعة الحقوق الإسلامية، المكتبة التّوفيقية، القاهرة، مصر، د. ط، د. ن، ج1.

32- سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، د.ط، د.ن.

33- الصّادق عبد الرحمن الغرياني، مدوّنة الفقه المالكي وأدلّته، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ/ 2002م، ج1.

34- صحيح البخاري، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، دار الرّشيد، الجزائر، د. ط، د. ن، باب التّعوّذ من عذاب القبر، رقم الحديث 1377.

35- الصّديق حاج أحمد، رواية كامارادْ – رفيق الحيق والضّياع –، دار فضاءات عمّان، الأردن، دار ميم، الجزائر، ط1، 2015.

36- صديق حسان خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية، سيدا، بيروت، د. ط، 1416هـ/ 1996م، ج1.

37- صلاح قنصوة، تمارين في النّقد الثّقافي، دار ميريت، القاهرة، مصر، ط1، 2007.

38- ضياء الكعبي، السّرد العربي القديم "الأنساق الثّقافية واشكاليات التّأويل"، المؤسّسة العربية للدّراسات، ط1، 2005

39- الطاهر عامر، التّسهيل لمعاني مختصر خليل في الطّهارة، دار الحديث للكتاب، القبّة، الجزائر، د. ط، 2015.

40- عبد الأحد السّبتي وعبد الرّحمن لخصاصي، من الشّاي إلى الأتاي – العادة والتاريخ- منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، الرّباط، المغرب، ط1، 1999.

41- عبد الحق زدّاح، الخطب المنبرية – موعظ – وتذكير – وإرشادات، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د. ط، 2017.

42- عبد الحميد مهدي: خطب الجمعة – الأعياد والمناسبات الدينية والوطنية والدّولية، دار الأمل، بيروت، لبنان، د.ط، د.ن.

43- عبد الرحمن الأخضر الأخضري، مدارس النّظر إلى التّراث ومقاصدها، دار الريادة، دمشق، سوريا، ط1، 1430هـ، 2009.

44- عبد الرزاق بلال، مدخل إلى عتبات النّص – دراسة في مقدّمات النّقد العربي القديم، تقديم، إدريس نقوري، دار أفريقيا الشّرق، المغرب، الدّار البيضاء، بيروت، لبنان، د. ط، 2000.

45- عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثّقافة، منشورات الاختلاف، الجزائر، العاصمة، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 1431، 2010.

46- عبد الفتاح الحجمري، عتبات النّص – البنية والدّلالة –، منشورات الرّابطة، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1996.

47- عبد الفتاح كليطو، الأدب والغرابة – دراسة بنيوية في الأدب العربي –، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006.

48- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني بجدّة، د ط، د ن.

49- عبد الكريم زيدان:

- الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1430هـ/ 2009م.
- الوجيز في شرح القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط1، 1432هـ/ 2011م.

50- عبد الله الغذامي عبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، دمشق، سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، ربيع الأوّل 1425هـ/ مايو 2004.

51- عبد الله الغذامي:

- الثّقافة التّلفزيونية "سقوط النّخبة وبُروز الشّعبي، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2005.
- القبيلة والقبائلية، أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثّقافي العربي، ط2، 2009، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان.
- القصيدة والنّص المضاد، المركز الثّقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1994.
- المشاكلة و الاختلاف –قراءة في النظرية النقدية العربية و بحث في الشبيبة المختلف– المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994.
- النّقد الثّقافي "قراءة في الأنساق الثّقافية العربية"، المركز الثّقافي العربي، المملكة المغربية، الدار البضاء، بيروت، لبنان، ط3، 2005.

52- بن أبي زيد القيرواني، متن الرّسالة، مكتبة رحاب ساحة بور سعيد، الجزائر، د. ط، د.ن.

53- عبد الله بن محمد بن الدّاوود، متعة الحديث – أمثال، أقوال، حكم، أشعار، نوادر، خواطر، طرائف عالمية، دار المجدّد، سطيف، الجزائر، د. ط، د. ن.

54- عبد الواحد بن عاشر، متن ابن عاشر – المسمّى المرشد المعين على الضّروري من علوم الدّين – دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د. ط، د. ن.

55- عثمان بن عمر بن سدّاق بن عمر، معين التّلاميذ على قراءة الرّسالة المعروف بذهب مالك، القدس، القاهرة، مصر، ط1،د.ن، ج1.

56- علي بن نفيع العلياني، التّمائم في ميزان العقيدة، دار الوطن للنشر، السعودية، د ط، د ت.

57- عمر محمد بن عبد الملك الزّغبي، صحيح أحداث النّهاية وفتن آخر الزّمان، دار قصر البخاري، القبة القديمة، الجزائر، د.ط، د.ن.

58- عمر نديم قبلان، منّة الرّحمن في بعض أسرار القرآن، ط1، 1424هـ/ 2003م.

59- فرج عبد القادر طه، وآخرون، معجم علم النفس، والتحليل النّفسي، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، د ن.

60- الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي، نقد النّثر، تح: طه حسين بك، وعبد الحميد العبّادي، وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرية، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، د ن.

61- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التّراث، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، ط8، 1426هـ/ 2005م.

62- قسم التّحقيق، والبحث العلمي، سلسلة المتون العلمية – 7- من متون الفقه المالكي، دار الإمام، باب الواد، الجزائر، ط1، 1432هـ/ 2011م.

63- ابن القيّم الجوزية:

- الوابل الصيب من الكلم الطّيب، تح: سيّد إبراهيم، دار الحديث، مصر، د.ط.
- فوائد الفوائد، دار ابن الجوزي، السعودية، ط8، 1435هـ.

64- كريم مصلوح، الأمن في منطقة السّاحل، والصّحراء في إفريقيا، مركز الإمارات للدراسات، والبحوث الإستراتيجية، أبوظبي، الإمارات، ط1، 2014.

65- ماهر مقدم، الجامع في شرح الأدعية النّبوية، دار اليقين، المنصورة، مصر، ط1، 1431هـ/ 2010م.

66- مجدى وهبة وكامل مهندس، معجم المصطلحات العربية في اللّغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، 1984.

67- مجدي وهبة، وكامل مهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة، والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984.

68- مجموعة أبحاث، مالي عودة الاستعمار القديم، منتدى العلاقات العربية، والدّولية، كتارا، قطر، ط1، 2014.

69- محمد العربي القروي، الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية -العبادات – طهارة – صلاة – زكاة – صوم – حج – اعتكاف – أضحية، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د. ط، د.ن.

70- محمد الغزالي، خُلُقُ المسلم، دار الرّيان، القاهرة، مصر، ط1، 1408هـ/ 1987م.

71- محمد المحمدي صالح، نداءات الرّحمن لأهل الإيمان، تح : أحمد جاد، دار الغد الجديد، جدّة، السّعودية، ط2، د. ن.

72- محمد بن أحمد بن محمد المالكي الفاسي، مختصر الدّرُّ الثّمين، والمورد المعين الشّهير بميّارة الصّغير، تح: محمد صالح العسلي، دار مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، المكتبة العتيقة، الزيتونة، تونس، ط4، 1435هـ / 2014.

73- محمد بن صالح العثيمين، شرح البيقونية في مصطلح الحديث، تح: عبد الله سيد بن عباس الجليمي، دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، د. ط، 1423هـ/ 2002م.

74- محمد بن عبد الرحمان العريفي، العالم الأخير، أحداث القيامة الصّغرى، والكبرى، وما بعدها بالصّور، والتّوضيحات من القرآن، والسّنة الصّحيحة.

75- محمد بن عبد الرحمن العريفي، العالم الأخير، أحداث القيامة الصّغرى، والكبرى، وما بعدها بالصّور، والتّوضيحات من القرآن، والسّنة الصّحيحة، دار التدمريّة، الرياض، السّعودية، ط1، 1433هـ/ 2012م.

76- محمد تحريشي، أدوات النّص – دراسته –، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.

77- محمد سعيد رمضان البوطي، الحكم العطائيّة شرح وتحليل، دار الفكر، بيروت، لبنان، دمشق، سورية، د. ط، 2003 م.

78- محمد صدقي بن أحمد البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط1، 1418هـ/1997م.

79- محمد عبد الظّاهر خليفة، الحياة البرزخيّة من الموت إلى البعث، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، دط، د ن.

80- محمد عبد العاطي بحيري، الوصايا المنبرية من وصايا الرسول صلّى الله عليه وسلّم، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ط5، 2012، ج1.

81- محمد علي الصابوني، المواريث في الشريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، القاهرة، مصر، ط1، 1423هـ/2002م.

82- محمد علي الصابوني، صفوة التّفاسير، دار الصّابوني، مدينة نصر، القاهرة، مصر، ط10، د. ن، ج2.

83- محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة (دراسة ومعجم إنجليزي – عربي)، دار نوبار، القاهرة، مصر، ط3، 2003.

84- محمد فكري الجزّار، العنوان وسيموطيقا الاتّصال الأدبي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، د. ط، 1998.

85- المختار بن العربي مؤمن الجزائري ثم الشّنقيطي، العَرْف النّاشر في شرح، وأدلّة فقه متن ابن عاشر في الفقه المالكي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ / 2004م.

86- المختار بن العربي هو من الجزائري ثم الشّنقيطي، العرف الناشر في شرح وأدلّة فقه متن بن عاشر، دار ابن حزم، بريوت، لبنان، ط1، 1425هـ/ 2004م.

87- مخلوف عامر، الرّواية والتحولات في الجزائر (دراسة نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية) من منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2000.

88- مصطفى فاسي، دراسات في الرواية الجزائرية، دار القصبة، د ط، د ت.

89- موسى إسماعيل:

- الفتاوى الشرعيّة في المسائل الدينية والدّنيوية على مذهب السادة المالكية، دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، ط2، 1438هـ/ 2017م، ج3.
- الوجيز في فقه العبادات على مذهب الإمام مالك بن أنس، دار الإمام مالك، الجزائر، ط2، 1439هـ، 2018م، ج1.

90- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل النّاقد الأدبي – إضاءة لأكثرمن سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط3، 2002 .

91- نادر كاظم، تمثيلات الآخر "صورة السّود في المتخيّل العربي الوسيط"، دار الفارس، عمّان، الأردن، ط1، 2004

92- نضال الصالح، النّزوع الأسطوري في الرّواية العربية المعاصرة، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، 2001.

93- نعمان بوقرّة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النّص وتحليل الخطاب "دراسة معجمية"، دار عالم الكتب الحديث، جدار عمان، الأردن، ط1، 1429هـ/ 2009م.

94- واسيني الأعرج، سيّدة المقام " مراثي الجمعة الحزينة"، منتديات إيثار، د. ط.

95- يمنى العيد، تقنيات السّرد الرّوائي في ضوء المنهج البنيوي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ط2، 1999، ط3، 2010.

96- يوسف محمد عليمات:

- النّقد النّسقي "تمثيلات النّسق في الشّعر الجاهلي"، دار الأهلية، عمان، الأردن، ط1، 2015.
- جماليات التّحليل الثّقافي "الشّعر الجاهلي أنموذجاً"، دار فارس، عمان، الأردن، ط1، 2004.

III- الكتب المترجمة:

1- آرثر إيزابرجر، النّقد الثّقافي – تمهيد مبدئي للمفاهيم الرّئيسية – تر: وفاء إبراهيم ورمضان بيسطاويسي، ط1، 2003.

2- باولو كويلر، الخيميائي، تر: جواد صيداوي، شركة المطبوعات، بيروت، لبنان، ط16، 2008.

3- تزفتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، تر: الصديق بوعلام، مكتبة الأدب المغربي، دار الكلام، الرباط، المغرب، ط1، 1993.

4- توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، دار أويا، طرابلس، ليبيا، ط2، يونيو صيف 2004.

5- خليل بن إسحاق المالكي، مختصر العلّامة خليل، تر: أحمد نصر، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطّبعة الأخيرة، 1401هـ/ 1981م.

6- عبد الفتاح كليطو، المقامات "السّرد والأنساق الثّقافية"، تر: عبد الكبير الشّرقاوي، دار توبقال، ط2، 2001.

7- كاثرين جورج، الغرب المتمدّن ينظر إلى إفريقيا، تر محمد عصفور، الكويت 1980 (سلسلة عالم المعرفة 35).

8- مختار موقاري، خطبة الجمعة، دار الهناء، برج الكيفان، الجزائر، د. ط، د. ن.

9- هيلين جيليرت، جوان تومكينز، الدّراما ما بعد الكولونيالية "النّظرية والممارسة"، تر: سامح فكري، مركز اللّغة والتّرجمة، أكاديمية الفنون، د.ط، د.ن.

IV- المراجع باللغة الأجنبية:

1- Jean loup –Am Selle, article «ethnic »,in Encylopedie universialis , Corpus 7.

V- المجلات والدوريات:

1- إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، التعاضدية العمالية للطباعة، والنّشر، صفاقس، الجمهورية التونسية، الإيداع القانوني، ع1، الثلاثية الأولى، 1986.

2- أحلام معمري، نشأة الرواية الجزائرية المكتوبة باللّغة العربية، مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، ع 20، جوان 2014.

3- أحمد إسماعيل، قراءة في ظاهرة الهجرة غير الشرعيّة من إفريقيا إلى الغرب، مجلّة قراءات، تصدر عن المنتدى الإسلامي، ع 11/ محرّم –ربيع الأوّل 1433 هـ/ يناير – مارس 2012 م.

4- أحمد جاب الله، الحداثويّة وأثرها في الرواية العربية الجزائرية في فترة السّبعينات، مجلّة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، جوان 2002، د. ن.

5- أزهار فنجان، أحمد حيال جهاد، سلام مهدي رضيوي، العتبات النّصية ودورها في البناء القصصي – العنونة في مجموعة إيقاعات الزّمن الرّاقص أنموذجا –، مجلّة كلّية التّربية للعلوم الإنسانية، جامعة ذي قار، آذار، 2015، النّاصرية، العراق، م5، ع 01.

6- إسراء حسين جابر، النّقد الثّقافي بين الرّيادة والتّنوير – رؤية فلسفية –، مجلة الفلسفة، مكتب الأثير، العراق، ع15، تموز 2017.

7- إسراء حسين جابر، النّقد الثّقافي بين الرّيادة والتّنوير "رؤية فلسفية"، مجلّة الفلسفة، مكتبة الأثير، العراق، العدد 15، تموز2017.

8- أشرف صالح محمد، الاستعمار الأوربي، وجريمة التّجارة بالإنسان الإفريقي، مجلّة قراءات إفريقية، ع 19، محرّم –ربيع الأول 1435هـ / يناير – مارس 2014 م.

9- بخوش صبيحة، الهجرة غير الشرعية، وتداعياتها على منطقة شمال إفريقيا – الجزائر نموذجا، مجلة الدراسات الأفريقية، وحوض النيل، المركز الدّيمقراطي العربي، برلين، ع1، مارس 2018، م 1.

10- بن علي لونيس، أزمة التمثيل السردي في رواية كاماراد للصديق حاج أحمد، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، بوزريعة، الجزائر، ع 41، الثلاثي الثالث، 2018.

11- بهلول شعبان، جمالية التّنويع اللغوي في بنية النصّ السردي، مجلة الإشعاع، مخبر اللسانيات، والترجمة، جامعة طاهر مولاي، سعيدة، الجزائر، ع1، جوان 2014.

12- جراية الصّادق، تحوّلات مفهوم الأمن في ظلّ التّهديدات الدّولية الجديدة، مجلّة العلوم القانونية، والسياسية، جامعة الشّهيد حمّة لخضر، الوادي، ع8، جانفي 2014.

13- رحماني علي، سيميائية العنوان في روايات محمد جبريل (الأسوار، حكاية الفصول الأربعة، حكايات وهوامش من حياة المبتلى–، كلّية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الأدب العربي، جامعة بسكرة، كلمة مقدّمة بمناسبة الملتقى الدّولي الخامس، الذي دار موضوعه حول السيمياء والنّص الأدبي.

14- شوقي صلاح أحمد إسماعيل، بنوك الطّعام، ودورها في مكافحة الجوع في أفريقيا، مجلّة قراءات، المنتدى الإسلامي، ع34، محرّم –ربيع الأوّل 1439هـ / أكتوبر – ديسمبر 2017.

15- طارق بوحالة، الرواية الجزائرية والنقد الثقافي، مداخلة مقدمة بمناسبة اليوم الدراسي الوطني الثالث حول السّرد "فلسفة السرد" من تنظيم قسم اللغة والأدب العربي بالتنسيق مع الجمعية الجزائرية للدراسات، جامعة محمد البشير الإبراهيمي، برج بوعريريج.

16- طارق بوحالة، جينا لوجيا نظرية النّقد الثّقافي، مجلّة الواحات للبحوث والدّراسات، المجلّد 09، العدد 02، 2016.

17- عبد الجميد هيمة، المأساة الوطنية في الرّواية الجزائرية "قراءة في نماذج من الرّواية الجزائرية الجديدة"، مجلّة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العدد 29.

18- عبد الحميد هيمة، المأساة الوطنية في الرّواية الجزائرية "قراءة في نماذج من الرّواية الجزائرية الجديدة"، مدلّة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العدد 29.

19- عبد الحميد هيمة، المأساة الوطنية في الرواية الجزائرية: قراءة في نماذج من الرواية الجزائرية الجديدة، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، ع 29، فيفري 2013.

20- عبد الرحمن بن إسماعيل السّماعيل، الغذامي النّاقد "قراءات في مشروع الغذامي النّقدي"، كتاب الرّياض، مؤسسة اليمامة الصّحفية، الرّياض، السّعودية، العدد، 97، 98، ديسمبر 2001، يناير 2002.

21- عبد العزيز حمودة، الخروج من التّيه "دراسة في سلطة النّص"، عالم المعرفة، رمضان 1424هـ/ نوفمبر 2003م، ع 298.

22- عبد القادر رحيم، العنوان في النّص الإبداعي – أهمّيته وأنواعه – مجلّة كلّية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، ع 02 و03، جانفي، جوان 2008.

23- عبد القادر فيطس، ظاهرة الوعدة في الجزائر بين الاعتقاد والممارسة، مجلّة الثقافة الشعبية، تصدر عن أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنّشر، المنامة، البحرين، السنة الخامسة، العدد 17، ربيع 2012.

24- عبد الله حبيب التميمي، سحر كاظم حمزة الشجيري، سيرورة النّقد الثّقافي عند الغرب، مجلة جامعة بابل، المجلّد 22، العدد 01، 2014.د.ن

25- عبد المالك مرتاض، في نظرية الرّواية "بحث في تقنيات السّرد"، عالم المعرفة، ع 24، شعبان، ديسمبر 1998.

26- عبده باه، الإثنية، وإدارة التنوّع الإثني في أفريقيا، مجلّة قراءات إفريقية، تصدر عن المنتدى الإسلامي، العدد 36 أبريل 2018 – رجب 1439هـ.

27- غربي محمد، التحدّيات الأمنية للهجرة غير الشرعية في منطقة البحر الأبيض المتوسط: الجزائر أنموذجا، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية، والإنسانية، جامعة الشلف، ع8، 2012.

28- غنيّة لوصيف، اشتغال العجائبي في الرواية الجزائرية المعاصرة – رواية الولي الطّاهر يعود إلى مقامه الزكيّ للطاهر وطّار أنموذجا – مجلة قضايا الأدب جامعة البويرة، مج1، ع1 ديسمبر 2016

29- فتحي إبراهيم، معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للنّاشرين المتّحدين، الجمهورية التونسية، ع1، 1986.

30- محمد البشير أحمد موسى، قراءة في أثر الحروب الأهلية على الشباب في أفريقيا –تشاد نموذجا- مجلّة قراءات أفريقية، تصدر عن المنتدى الإسلامي، ع4، شوال 1430 هـ / سبتمبر 2009 م.

31- محمد بن مشرى الغامدي، قاعدة من استعجل الشّيء قبل أوانه عوقب بحرمانه – دراسة تأصيلية تطبيقية –، مجلّة جامعة أم القرى لعلوم الشّريعة واللّغة العربية وآدابها، المملكة العربية السعودية، ج16، ع28، شوال 1424هـ.

32- محمد عبد الغني سعودي، قضايا إفريقيا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة، والفنون، والآداب، الكويت، ع 34 –أكتوبر 1980.

33- محمد عبد الغني سعودي، قضايا افريقيا، عالم المعرفة، سلسلة يصدرها المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر، 1980، ع 34.

VI- الرسائل الجامعية والأطروحات:

1- أبو القاسم محمد سليمان، الاستشهاد بالأمثال في النّحو العربي، دراسة تحليلية تطبيقيّة على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، بحيث تكميلي لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية، كليّة اللغات، قسم اللغة العربية، جامعة المدينة العالمية، دولة ماليزيا، العام الجامعي فبراير 2012.

2- بهاء بن نوار، العجائبية في الرواية العربية المعاصرة – مقارنة موضوعاتية تحليلية – أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأدب العربي الحديث، كلية الآداب اللغات، قسم اللغة و الأدب العربي، جامعة الحاج لخضر باتنة – الجزائر، سنة 2012/ 2013.

3- روفية بوغنوط، شعرية النّصوص الموازية في دواوين عبد الله حمّادي، مذكّرة ماجستير شعبة البلاغة وشعرية الخطاب، كلّية الآداب واللّغات، قسم اللّغة العربية وآدابها، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 1427هـ – 1428هـ/ 2006م – 2007م.

4- ساعد رشيد، واقع الهجرة غير الشرعية في الجزائر من منظور الأمن الإنساني، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية، تخصص دراسات مغاربية، كليّة الحقوق، والعلوم السياسية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2011-2012.

5- فريد حليمى، سميائية العنوان في الرّواية الجزائرية المعاصرة (1995-2000)، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللّغات، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2009-2010.

6- مليكة خاوي، تجليات الأزمة في الرواية الجزائرية (1995 - 2005) أطروحة دكتوراه العلوم في الأدب الجزائري، قسم اللغة العربية و آدابها، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة سنة 1435، 1436 / 2014، 2015.

VII- المواقع الإلكترونية:

1- Alarab.co.vkالصديق –حاج أحمد- كاماراد –لوحة – فنية لتضاريس البؤس
2- alwatan.com/details
3- Alwatan.com/details/110494
4- Arabi-ahram.org.eg/news/85347aspx2018
5- archive.aawsat.com/details.asp ?ussuemo=102618article=409714≠w-NIVdJKI1S
6- hacen.net
7- http.www.aljazera.net/news/reportsantinterviews2012
8- http://www.alnoor.se
9- http://www.kataranovels.com/novelist/الصّديق حاج أحمد
10- http:www.aljazerra.net/knowledgegate/newcoverage
11- https: besemaly89.wordpress.com
12- https://www.nafhamag.com/2016/11/27
13- https://www.youtube.com/watch?v=5YaZctDJVgk
14- https://www.youtube.com/watch?v=bc3uafbay.s
15- https://www.youtube.com/watch?v=bc3-UqFBAys
16- https://www.youtube.com/watch?v=wl01_R0XmYc
17- www.alhayat.com/article/881101
18- www.alhayat.com/article/8811012018
19- www.aljazeera.ner/news/cultureandant
20- www.alwanalarab.com/SPIP.php?article37074
21- www.diwanalarab.com/spip.php?article
22- www.diwanalarab.com/spip.php?article3117
23- www.diwanalarab.com/spiq.php?article 40650
24- www.hindawi.org/books/4824418

فهرس
الموضوعات

فهرس الموضوعات:

مقدّمة.....

مدخل النّقد الثّقافي – الأنساق الثّقافية– قراءة في المصطلح والخصوصية

1- النّقد الثّقافي والنّسق الثّقافي ..... - 3 -

1-1- مفهوم النّقد الثّقافي: . ..... - 3 -

1-2-مفهوم الأنساق الثّقافية ..... - 5 -

1-3- موقع النّسق الثّقافي في مشروع النّقد الثّقافي: ..... - 7 -

2- قضايا في مشروع النّقد الثّقافي: ..... - 8 -

2-1 سؤال المنهج: ..... - 8 -

2-2 النّقد الثّقافي غربياً وعربياً: ..... - 10 -

2-3 النّقد الثّقافي والنّقد الأدبي: ..... - 11 -

3-الأسس والحواضن المعرفية للنّقد الثّقافي: ..... - 12 -

3-1الدّراسات الثّقافية: ..... - 12 -

3-2 مدرسة فرانكفورت ومنجزاتها: ..... - 13 -

3-3 التاريخانية الجديدة: ..... - 15 -

3-4 الدّراسات ما بعد الاستعمارية: ..... - 16 -

3-5 النّقد النّسوي: ..... - 18 -

4- سمات وخصوصيات النّقد الثّقافي: ..... - 19 -

4-1التّكامل:..... - 20 -

4-2 الشُّمول:..... - 21 -

4-3 الحرّية:..... - 22 -

4-4 الاحتفاء بالمهمّش:..... - 22 -

5- إسهامات الغذامي في النّقد الثّقافي:..... - 24 -

5-1 الغذامي الصّدارة والريادة:..... - 24 -

5-2 الأنساق الثّقافية وخطورتها عند الغذامي:..... - 25 -

5-3 الغذامي ونسق الشّعرنة:..... - 26 -

الفصل الأوّل: خطاب العتبات في رواية "كاماراذْ"

1- سيرورة الكتابة الرّوائية بالجزائر (المفهوم – النّشأة – التّطوّر): ..... - 29 -

1-1- المفهوم اللّغوي والاصطلاحي للرّواية: ..... - 29 -

1-2- الرواية الجزائرية سؤال النّشأة والتّطوّر: ..... - 32 -

فهرس الموضوعات:

1-3- الرواية الجزائرية زمن الخمسينات والستينات: ..... - 33 -

1-4- رواية السّبعينيات ومراعاتها لمقتضى الحال: ..... - 34 -

1-5- الكتابة الرّوائية زمن التّسعينيات: ..... - 37 -

2- عتبات رواية "كاماراڤ": ..... - 39 -

2-1- المفهوم اللغوي والإجرائي للعتبات: ..... - 40 -

2-2- وقفة عامّة مع عتبة الغلاف: ..... - 41 -

2-3- عتبة العنوان: ..... - 44 -

2-3-1- قراءة في العنوان الرّئيسي "كاماراڤ" ..... - 45 -

2-3-2- قراءة في العنوان الفرعي – رفيق الحيف والضّياع – ..... - 47 -

2-4- عتبة خطاب المقدّمات: ..... - 48 -

2-4-1- قراءة في أهمية هذه العتبة: ..... - 48 -

2-4-2- قراءة في التّصدير الأوّل: ..... - 50 -

2-4-3- قراءة في التّصدير الثاني: ..... - 52 -

2-5- عتبة عناوين الفصول: ..... - 54 -

2-5-1- أهمية هذه العتبة: ..... - 54 -

2-5-2- توجيه علاقة بعض عناوين الفصول بمتن الرّواية: ..... - 55 -

2-5-2-1- في القبر: ..... - 57 -

2-5-2-2- البعث: ..... - 59 -

2-5-2-3- النّفخ في الصّور: ..... - 62 -

2-5-2-4- المحشر: ..... - 65 -

2-5-2-5- على الصّراط: ..... - 66 -

الفصل الثاني: خطاب الأنساق المركزية في رواية "كاماراڤ"

1- الأنساق المركزية الموضوعية: ..... - 70 -

1-1-نسق صراع السّلطة / الرّعية: ..... - 71 -

1-1-1- المجاعات والفقر المذقع: ..... - 72 -

1-1-2- الحروب والنزاعات المحلية: ..... - 73 -

1-1-3-التعدّد الإثني: ..... - 75 -

1-2-نسق العنصرية: ..... - 76 -

1-2-1- إقصاء الأوروبي للإفريقي: ..... - 76 -

فهرس الموضوعات:

1-2-2- تبجيل الإفريقي للأوروبي: ..... - 77 -
1-3- نسق التّأثير على دول العبور: ..... - 78 -
1-3-1- شيوع الدّعارة: ..... - 79 -
1-3-2- ظهور شبكات التّهريب ..... - 80 -
1-3-3- ظهور شبكات الجريمة المنظمة: ..... - 81 -
1-3-4- انتشار الأوبئة، والأمراض ..... - 82 -
1-4- نسق ثنائية الشمال والجنوب ..... - 83 -
1-4-1- ثنائية الشّمال والجنوب (مسألة التّفريط): ..... - 83 -
1-4-2- ثنائية الشمال و الجنوب (فكرة الخلاص): ..... - 85 -
1-4-3- ثنائية الشمال و الجنوب (نظرة التّعالي و الترفّع): ..... - 86 -
2- الأنساق المركزية الأدبية: ..... - 87 -
2-1- نسق الأمثال: ..... - 88 -
2-1-1- خصائص الأمثال ..... - 89 -
2-1-2- ذكر الأمثال في "كاماراذ": ..... - 91 -
2-2- نسق المتعة السّردية: ..... - 92 -
2-2-1- المتواليات السرديّة: ..... - 93 -
2-2-2- التّنويع السّردي ..... - 93 -
2-2-3- السّرد المعرفي: ..... - 94 -
2-3- نسق اللّا إيديولوجية / حضور اللّا يقين: ..... - 95 -
2-3-1- إيديولوجية الرواية القديمة: ..... - 95 -
2-3-2- اللاّإيديولوجية في رواية "كاماراذ": ..... - 96 -
2-4- نسق حضور العجائبي: ..... - 97 -
2-4-1- مفهوم العجائبي في الرواية: ..... - 97 -
2-4-2- توظيف العجائبي في رواية "كاماراذ": ..... - 98 -
2-5- النّسق المضاد: ..... - 100 -
2-5-1- إحياء العلاقة الكولونيالية: ..... - 101 -
2-5-2- حضور الصّورة الكاريكاتورية عن الإفريقي: ..... - 102 -

الفصل الثالث:خطاب الأنساق الهامشية في رواية "كاماراذ"

1- الأنساق الاجتماعية: ..... - 104 -
1-1-نسق طقوس الشّاي الصّحراوي: ..... - 104 -
1-1-1- شروط ولوازم تحضير الشاي: ..... - 105 -
1-1-2- مراعاة الإشارات والحركات ..... - 107 -

فهرس الموضوعات:

1-2- نسق استعمال التّمائم والحروز..... - 108 -

1-2-1- التّمائم من الوجهة الشّرعية:..... - 110 -

1-3-نسق التبرّك بالأشخاص والأولياء: ..... - 111 -

1-3-1- معاني التبرّك والبركة:..... - 112 -

1-3-2- مقتضيات التبرّك: ..... - 113 -

2- الأنساق العقدية: .....-115-

2-1- نسق التّبرّك بالصّلاة على النّبي: ..... - 116 -

2-2- سق التّوكّل على الله وتفويض الأمر إليه: ..... - 118 -

2-3- نسق الاستشفاء بالقرآن:..... - 120 -

2-4- نسق فضائل الدّعاء وكراهية الدّعاء على الأولاد: ..... - 121 -

3-الأنساق الأخلاقية: ..... - 123 -

3-1-نسق الأخلاق الفاضلة:..... - 123 -

3-1-1- الإخلاص: ..... - 123 -

3-1-2- الشّورى والتّشاور:..... - 124 -

3-1-3- الضّحك والتّبسّم وطلاقة الوجه: ..... - 125 -

3-1-4- المحافظة على الأمانات: ..... - 126 -

3-1-5- الحياء:..... - 127 -

3-1-6- النّظافة:..... - 128 -

3-2-نسق الأخلاق المذمومة: ..... - 129 -

3-2-1- النّفاق: ..... - 129 -

3-2-2- الحقد والبغضاء: ..... - 131 -

3-2-3- تبذير المال: ..... - 132 -

3-2-4- مرض النّميمة:..... - 133 -

3-2-5- الأخوّة المزيّفة: ..... - 134 -

4- الأنساق الدّينية: ..... - 136 -

4-1- نسق الأحكام الفقهية: .....- 136 -

4-1-1- قضاء الحاجة في الحَضَرِ والسَّفَرِ: ..... - 136 -

4-1-2- تعويض الوضوء بالتّيمّم:..... - 138 -

4-1-3- حرمة البيع وقت الجمعة:..... - 139 -

فهرس الموضوعات:

4-1-4- حكم المتهاون في الصّلاة: ..... - 140 -
4-1-5- التّعصيب في المواريث: ..... - 142 -
4-2- نسق القواعد الفقهية: ..... - 143 -
4-2-1- قاعدة الضّرورات تُبيح المحظورات: ..... - 144 -
4-2-2- قاعدة من استعجل الشّيء قبل أوانه عوقب بحرمانه: ..... - 145 -
4-2-3- قاعدة المشقّة تجلب التّيسير: ..... - 147 -
4-2-4- قاعدة ما جاز لعُذر بطُل بزواله: ..... - 148 -
خاتمة .....-150-
الملاحق.....-154-
قائمة المصادر والمراجع.....-170-
فهرس الموضوعات .....-188-

ملخص الأطروحة:

توسع نطاق البحث في لسانيات الخطاب في وقتنا الراهن ليشمل جوانب عديدة لم تكن تؤخذ بعين الاعتبار في البحث اللساني البنبوي، فقد صارت شروط إنتاج الخطاب عناصر جديرة بالدراسة وتحت اللغة ذات أبعاد اجتماعية وسياسية وثقافية، وبالتالي فقد تعددت طرائق تناول الخطاب سواء من الناحية التركيبية والدلالية، وصولا إلى البحث في الأنساق الثقافية، ولم يعد الحديث عن مستوي واحد للغة وهو المستوي الشكلي والمصرح به بل تعدي إلى المستوي المضمر والبحث فيما وراء اللغة.

حاولنا من خلال هذه الأطروحة الاشتغال على مدونة روائية عنوانها كامراد رفيق الحيف والضياع" لـ صديق حاج أحمد المعروف بالزيواني، حيث أن الروائي وظف فضاء جديدا غير محروث في الكتابة الروائية وهو الصحراء الكبرى وما جاورها من بلاد الزنوج والأفارقة ، ومن ثم فإن عميلنا في هذه الأطروحة كان منصبا علي رصد الأنساق الثقافية المركزية والمهمشة على حد سواء بالاعتماد على طروحات النقد الثقالي باعتباره أحد أبرز المناهج النقدية في الحركة النقدية المعاصرة

الكلمات المفتاحية : لسانيات الخطاب، الاتساق الثقافية و النقد الثقافي ، كاماراد

Abstract of the thesis:

The scope of research in the discourse linguistics today has been expanded to include many aspects which were not taken into account in structurcel linguistic research the conditions of producing the speech have become worth to be studied the methods of addresing the speech have been also extended from a structural, semantic and deliberative point of view to the search bey and the language or what is known as cultural patterns.

Through this studay, we tried to work on a novel blog entitled cuhenever the friend wanted to bel ost, written by the friend haj Ahmed who knownas Al-Ziwani. The novelist has created a new space in fiction writing, namely the sahara and its neighboring negroes and Africans

Therefore our work on this thesis has focused on monitoring both central and maginalized cultural patterns, based on cultural criticism thesis as one of the most prominent approaches and trends in the contemporary critical movement

Key words: discourse linguistics, cultural consistency and cultural criticism, Kamarad

Résumé de la thèse:

Le champs de la recherche dans le discours linguistique d'aujourd'hui est étendu à dz nombreux aspect qui n'ont pas été pris en compte dans la recherche linguistique structurelle. Les termes de la productions de discours sont devenus des éléments dignes d'étude et le langage est devenu une dimension sociale, politique et culturelle et a donc multiplie les méthodes de traitement du discours à la fois en termes de composition et de semantique et deliberative jusqu'à la recherche dans des formats culturels Ce n'est plus un seul niveau de langage formel qui est autorise mais va au-delà du niveau de recherche et au-delà du langage.

A travers cette these avons essayé de travailler sur un log intitule Blog de fiction Oulmonacion emploie un nouvel espace n'est pas labouré dans l'écriture de fiction le Saharat les pays voisins des agres et des africains, puis notre travail dans cette these acte surveiller les systémes culturels centru ct marginalises en s'appuyant sur la critique culturelle comme l'un des plus importants programmes et lendances du mouvement critique, contemporain.

Mots clés: linguistique du discours, cohérence culturelle et critique culturelle, Kamarad