وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعـة يحي فارس بالمدية
كليـة الآداب واللُّغات
قسم اللُّغة والأدب العربي

الأنساق الثقافية والأبعاد الإيديولوجية في الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية

-دراسة في نماذج مختارة-

أطروحة مُعَدَّة لنيل شهادة الدكتوراه (ل م د) في اللُّغة والأدب العربي

تخصُّص: نقد حديث ومعاصر

من إعداد الطالبة
عائشة العيداني

إشراف الأستاذة
فاطمة الزهراء عقال

الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللَّقب	الرُّتبة العلمية	الصفة	المؤسسة
زوقاي محمد	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة المدية
عقال فاطمة الزهراء	أستاذ محاضر قسم "أ"	مشرفا ومقررا	جامعة المدية
لدزر فوزي	أستاذ محاضر قسم "أ"	عضوامناقشا	جامعة المدية
طاسيست سيد أحمد	أستاذ محاضر قسم "أ"	عضوا مناقشا	جامعة المدية
وحيد بن بوعزيز	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة الجزائر 2
زعزاع أحمد	أستاذ محاضر قسم "أ"	عضوا مناقشا	جامعة البليدة2

السَّنة الجامعية 2025/2024

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعــة يحي فارس بالمدية
كليــة الآداب واللُّغات
قسم اللُّغة والأدب العربي

الأنساق الثقافية والأبعاد الإيديولوجية في الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية

-دراسة في نماذج مختارة-

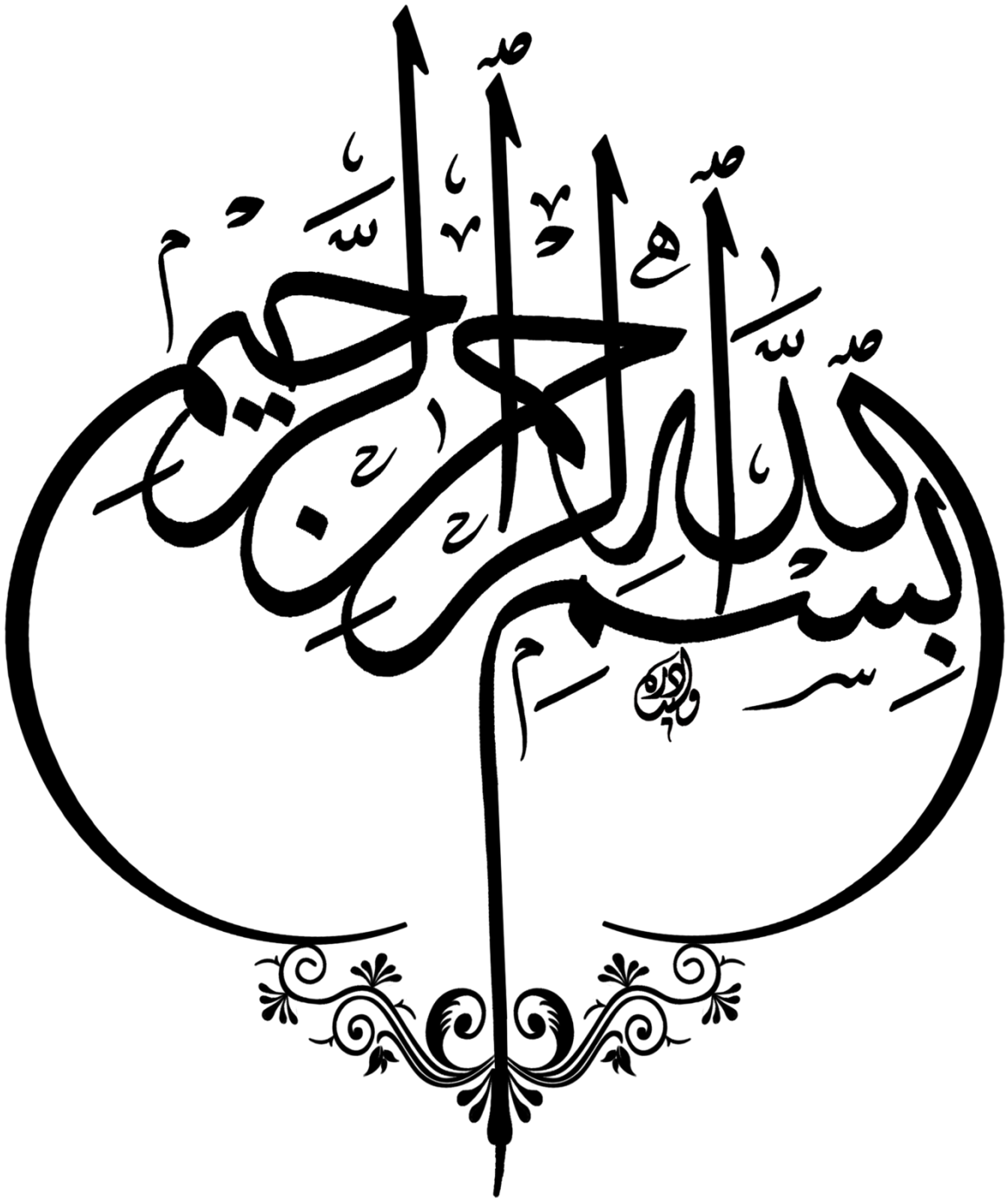
أطروحة مُعَدَّة لنيل شهادة الدكتوراه (ل م د) في اللُّغة والأدب العربي

تخصُّص: نقد حديث ومعاصر

من إعداد الطالبة
عائشة العيداني

إشراف الأستاذة
فاطمة الزهراء عقال

السَّنة الجامعية 2024/ 2025


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء:

إلى أمي وأبي وإخوتي

مبتدأ الحب ومنتهاه

وإلى الطفلة التي كنتها والتي من أجلها سأبقى أحلم لتتجلى لي ملوحة بفخر من موطن الطفولة البعيدة الذي غادرته ولم يغادرني..

شكر وعرفان:

الحمد لله حتى يبلغ الحمد منتهاه على هذا الاصطفاء المبارك والنوراني لمعارج العلم والمعرفة

والشكر موصول إلى الأستاذة المشرفة:

د.فاطمة الزهراء عقال على حرصها النبيل وجهودها المبذولة في تقويم العمل

ولا يفوتني في هذا المقام الجليل أن أتقدم بأعظم عبارات الشكر والتقدير لأستاذي الناقد والمترجم الموقر:

"د.بلقاسم عيساني" نظير تصويباته العميقة وتوجيهاته الدقيقة ودعمه المطلق وتساميه الإنساني وسموه المعرفي والفكري.

كما أتقدم بخالص شكري للسادة أعضاء لجنة التكوين

كل باسمه ومقامه

مقدمة

صنعت الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية حالة من الديالكتيك الاستثنائي العصي على التقادم رغم عتاقته، وذلك لتمنعها عن الركون في حاضنة هووية ثابتة على إثر التمزق اللغوي، والقلق الأنطولوجي الناجم عن تهاوي سؤال الإنتماء والهوية في هوة البينية، وذلك لجمع هذه السرديات بين المضامين القومية المنبعثة من رحم النشأة الجغرافية الأولى، وبين لغة أجنبية متعارضة جوهريا مع خصوصية هذه المضامين، ناهيك عن جذورها الممتدة فيتاريخها الكولونيالي المرتبط بالمؤسسات الاستعمارية التي قامت بتوظيف الأداة اللغوية ضمن السياق التهجيني والاستلابي للشعوب الأصلانية، لتأبيد تبعية الأخيرة لها، وبسط الهيمنة عليها.

وعلى ضوء هذه الوضعية الحاملة لأبعاد مفارقاتية،حدث تذبذبٌ تصنيفي لهذا الأدب الذي شغل الرأي العام النقدي، والذي انشق بدوره وتفرّق حول التحديدات التجنيسية الثابتة له بين من أسقط عنه جزائريته بالاعتماد على لغته، وبين من منحه الجنسية الجزائرية بالاستناد إلى روحه القومية، وانتمائه الجغرافي.

وقد عرفت الرواية الفرانكو–جزائرية مراحل متباينة، وشهدت تحولات كبرى خصوصا فيما تعلّق بالتيمات، والتقنيات الفنية، وهذا تماشيا واستجابة حتمية لتمايز المعطيات الاجتماعية وتغير التوجهات الإيديولوجية إلى جانب تباين السياقات التاريخية.ولعل أهم تلك المراحل، والتي عرف بها هذا الأدب حقبته الذهبية وحظي باستقطاب قرائي وعناية والتفات نقدي، هي تلك التي تزامنت مع تبلور الوعي الثوري الذي استحال على إثرهاسلاحا ثقافيا، وتمظهرا نضاليا، يخوض حرب المقاومة بالقلم، هذا الأخير الذي تم توظيفه للكشف عن الوجه الدموي والوحشي للوجود الفرنسي في الجزائر، ذلك الوجه القابع خلف براقع التحضير والتعمير، إبّان الفترة الاستعمارية الممتدة بين 1830–1962، وقد لمعت أسماء مهمة كانت إضافة قيّمة لرصيد هذا الأدب، نذكر منها: "محمد ديب"، "مولود فرعون"، "مولود معمري"، "مالك حداد"، لتدخل الجزائر بعد ذلك مرحلة الاستقلال، ومعها هذه السرديات التي غيّرت

مسارها الموضوعاتي تماشيا مع المستجدات التابعة لمعطيات المرحلة، ومتغيراتها، والتي تمحورت في مجملها حول واقع الدولة الوطنية بين الراهن والمأمول، هذه التي سجّلت إخفاقا مرّا، أحبط مرامي الحلم الثوري على خلفية تداعي الوضعية الاجتماعية في الجزائر نتيجة التخبّط السياسي الذي انعكس على المشهدية الحياتية العامة، إضافة إلى تعاظم الحيرة الهوياتية، وتصادم مكوّناتها ممثّلة في العربية والأمازيغية، وصولا إلى فترة التسعينيات، وما رافقها من عنف ثيولوجي أنتج واقعا داميا أدى إلى انفلات الأوضاع، وحدوث انزلاقات أمنيةخطيرة هددت الاستقرار الوطني، وعصفت بأمنه.

ومن الكتّاب المنتمين إلى مرحلة الاستقلال وما بعدها، نجد: الكاتب "**رشيد ميموني**" الذي وقعالاختيار على منجزه الأدبي للشق التطبيقي من الأطروحة والتي جاءت تحت عنوان:

" **الأنساق الثقافية والأبعاد الإيديولوجية في الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية**

-دراسة في نماذج مختارة-

وتتجلى أهمية هذه التيمة البحثية في كونها مرتبطة بمسألة جوهرية، وهي الهوية، الدعامة المحورية في مدماك الأمم والشعوب، والتي على ضوءها يتحقق تميّزها الحضاري وتمايزها الثقافي، إضافةإلى ذلك نجد الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية تمثّل – إلى جانب قوامها الاستطيقي – مرجعية تاريخية، وذلك لكونها قد وثّقت فترات مفصلية وفارقة في التاريخ الجزائري، وعليه فإن استجلاب مضامينها والعودة إليها هي بمثابة تشييد مقاربة مسائلة ومتواصلة للمواضيع التي طرحتها والأحداث التي عالجتها سرديا، والتي كان لها الدورالأساسي في صياغة الرؤية الإبداعية الخاصة بها.

واستناداعلى هذا، تشكّلت الدوافع والأسباب التي تمّ على أساسها انتقاء هذا الموضوع، والتي امتزجتوتداخلت بين الذاتية والموضوعية، فارتبطت الأولى بالانتماء القومي، والتعلق بعامل المشترك المعيشي، والذاكرة الوطنية، أما الثانية فتمثّلت فيما يلي:

- السعي لتجاوز المقاربة النمطية للأدب الفرانكو–جزائري المقتصرة على بعدها التاريخي نحو مساءلة أبعادها البسيكولوجية والإيديولوجية، والإبستمولوجية، يأتي هذا إلى جانب إرادة التأسيس لقراءة مسائلة لحيثياتٍ تعذّر وصول رواد الساحة النقدية إلى تحديد هوية نهائية لهذا الأدب
- استثنائية الطرح وخصوصيته، وذلك لكونه مرتبطا بواحدة من أهم الحقب الكرونولوجية في التاريخ الجزائري، ناهيك عن عدم فقدانه لإشعاعه الجدلي والاستشكالي لتعذّرالوصول إلى قناعة نهائية ويقينية تحسم ذلك الجدل.
- السعي لمقاربة هذه الهجنة الهووية، وتشخيص أبعادها الشمولية، إضافة إلى استبطان خلفيات، واستخلاص مخرجات، واكتشافمآلات هذا الاستنجاد اللغوي.
- محاولة فك عزلة الكتابات الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية، وتحييد التهميش وتبديد التجاهل الذي طالها من الأوساط النقدية والثقافية العربية، على خلفية التباين اللغوي عنها رغم انتمائها لنفس الرقعة الجغرافية
- مناقشة أهم القضايا التي سلّطت عليها الكتابات الفرانكفونية الضوء، والإبانة عن دورها في التاريخ الأدبي الجزائري والمغاربي.
- الكثافة الرمزية للأبنية السردية وعمق طرحها التمثيلي في المنجزات الروائية للكاتب"**رشيد ميموني**"، علاوة على مقدرتها على النفاذ للتركيبة الاجتماعية الجزائرية والخوض الجريء في مسائل تتعلّق بالانتهاكات السياسية، والخلافات التي تثيرها الذاكرة الجماعية، ومحاكمة المسكوت عنه في التاريخ الثوري والعام للجزائر.

واعتمادا على ما تم إيراده، تخلّقت إشكاليات البحث وأسئلته الجديرة بالطرح، والتي نأتي على ذكر أهمها:

- ما هو موقع السرديات الفرانكو–جزائرية في الخرائط الهوياتية والانتمائية؟

- فيم تتمثّل الوظيفة التي تشغلها الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية. وماهي مصوغات استمرار وجودها خاصة مع انتفاء المبرر الاستعماري؟
- ماهي المحركات الإيديولوجية التي يستبطنها التشيّع اللغوي للفرنسية بعيداعن سياق الإكراه،بل بمنطق الاختيار الحر؟
- هل بوسع اللغة التجرد من تحيزاتها الثقافية، وأصولها البكر التي ساهمت في تشكيل جوهرها الدلالي الأصلي؟ أم أنها واقعة في شركها، ورهينة ارتباطاتها على الرغم من ادّعاءات الحياد وقابلية التداول الكوسومبوليتي المخترِق للتخوم الهوياتية والثقافية؟
- هل تملك الذات المستعمَرة القدرة على التعبير عن نفسها واستكناه بواطنها بلغة المستعمر؟ وهل يعكس ذلك ثراءًا وغنى لغويا، أم استلابا ألسنيا وضربامتوعرا من الهيمنة والتبعية؟
- ما هي الخلفيات البسيكولوجية لهذه التبعية اللغوية؟ وما علاقتها باليتم الانطولوجي والشعور بالحاجة للأبوية الكولونيالية؟
- فيم تمثلت المخبوءات النسقية التي استبطنتها الخطابات السردية والعوالم الروائية للكاتب "رشيد ميموني"، وإلى أيّ مدى تمكّنت من نقل الخصوصية السوسيوثقافية للمجتمع والهوية الجزائرية بلغة دخيلة عنها دونما الوقوع في استلابها؟

وسعيا منا للإجابة على هذه التساؤلات والاستشكالات، تم الاعتماد على خطة انبنت تمفصلاتها الهيكلية على مدخل،وثلاثة فصول تتصدرها مقدمة وتتذيّلها خاتمة ثبّتنا فيها مجمل النتائج التي توصّلنا إليها من خلال خوض هذه المغامرة المعرفية، والتي نرجو أن تكون فاتحة لآفاق بحثية جديدة تتوسع بها دوائر النقاش وتغتني عبرها الحوارت الفكرية.

وقد تمحور المدخل المعنون ب "**رصد التطور التيماتي للسرديات الفرانكو-جزائرية** إبّان الفترة الممتدة عبر التعاقب الكرونولوجي من 1891 إلى 2007 وقد تم التطرق من خلاله

إلى المسار الموضوعاتي الذي انتهجه هذا الأدب، إضافة إلى التعريج على أبرز أعلامه والوقوف عند أهم تحولاته ومحطاته المحورية، والقيام باستعراضها مفصّلة.

أمّا الفصل الأول، الذي كان بعنوان "**الكتابة بلغة الآخر بين الإجبار والانبهار**" فاحتوى على أربعة مباحث، على مستوى المبحث الأول عالجنا السياقات التاريخية المرتبطة بالوجود الاستعماري وسياساته في بسط الهيمنة اللغوية، والتي كان لها دور محوري في نشأة هذا الأدب، وانبعاثه اللافت، أما المبحث الثاني فقد تناول الجانب البسيكولوجي لهذا اللجوء اللغوي ومقاربته كتمظهر مرَضي باتولوجي يحمل جذورا عصابية مرتبطة بمتلازمة الدونية والانبهار بفوقية الآخر اللغوية.

أما فيما يخص الفصل الثاني والذي جاء بعنوان "**الاصطفاء اللغوي بين الاصطفاف الإيديولوجي والراهن الثقافي والرهان الهووي**" ، وقد اختص المبحث الأول فيه بمقاربة البعد الإيديولوجي لظاهرة الاستنجاد اللغوي، أما المبحث الثاني فقد تناول بالتحليل والشرح طبيعة التداخل بين هذه المفاهيم، والأقانيم، وذلك من خلال الاستغراق في البعد الماهوي، والعلائقي، بوصفهما شبكة مفاهيمية محورية، مع رصد مواطن التأثير والتأثر فيما بينها.

وصولا إلى الفصل الثالث، الذي تميّز بطابعه التطبيقي، فقد جاء تحت عنوان :

"**هتك الحُجُب النسقية وكشف الاستبطان الإيديولوجي في المنجز الروائي للكاتب** "**رشيد ميموني**" **عبر رواية** "**النهر المحول**"**Le fleuve détourné**و"**شرف القبيلة**"**L'honneur de la tribu**

حيث تمت مقاربة هذه الروايات عبر اختراقات أركيوثقافية، وذلك من خلال استكناه متخيَّلِها السردي، وما يضمره بعيدا صدورا عن اعتبارات جمالية فضلا عن مساءلة المضامين والقضايا التي تطرحها في تعدّدها الجامع بين السياسي، والثيولوجي، والسوسيولوجي، والجندري.

أما عن المنهج المتّبع فقد كان لزاما اعتماد معادلة مركّبة استجابة لطبيعة الموضوع المتشعّبة ولهذا كانت الإستعانة بالمنهج التاريخي ضرورية لاستحضار السياقات المشكِّلة للرواية الفرانكو–جزائرية، وكذا المنهج التحليلي الوصفي كونه المعين على النفاذ لعمق الظواهر المعرفية واستجلاء كنهها، واعتمدنا للشق التطبيقي من الأطروحة المقاربة الثقافية بمستجلى تفكيكي بوصفه استراتيجية قرائية ضليعة باستنطاق الصمت النسقي في النصوص الروائية.

وفي الأخير يطيب لي أن أتقدم بخالص الشكر وأصدق عبارات الامتنان للأستاذة المشرفة:

"**د.فاطمة الزهراء عقال**" على تفانيها في تصويب العمل، وإلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة لتفضلهم بقراءة البحث قصد تقويمه.

والله ولي التوفيق

مدخل:

رصد التطور التيماتي للسرديات الفرانكو-جزائرية

(2007 -1891)

أولا: المحطات المحورية في المسارات السردية للرواية الفرانكو–جزائرية:

لقد مرت السرديات الفرانكفونية الجزائرية بمحطات متعددة بحكم تنوّع السياقات التاريخية، والسوسيولوجية، وكذا النزعات الإيديولوجية التي وجّهت المسارات الإبداعية، وصنعت اختلافها، وجملة تحوّلاتها، وأثّرت في تطورها، وبناء وعيها الجمالي. وقبل بدءتتبّع المسار التيماتي للأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية وجبت العودة إلى نقطة الانطلاق والتشكّل الجنيني الأول له،والتي تعود حسب تقدير تقدير المؤرخ الفرنسي "**جان دي جو**" في كتابه عن الأدب المغاربي المكتوب باللغة الفرنسية إلى قصة جاءت بعنوان "**انتقام الشيخ**" لصاحبها "**محمد بن رحال**" والتي كتبها عام 1891، وقد استلهم روحها السردية من الأسس الاجتماعية للحياة اليومية في الجزائر. [1]

ليتم بعد ذلك تسجيل حالة من الفراغ الإبداعي، والخواء الإنتاجي، لم تستطع بعض النصوص الشحيحة سدّه، لتكون سنة 1920 لحظة الانبعاث الحقيقية لهذا الأدب من خلال رواية "**أحمد بن مصطفى غومييه**" لمؤلفها "**القايد بن الشريف**"، وقد كانت هذه الرواية بمثابة سيرة ذاتية عنه، فقد حوت مغامرات ذات نزعة رومانسية لجندي جزائري بين فرنسا والمغرب، ومن ثم تعرّضه للأسر من قبل الألمان، كما عرّج فيها على طبيعة الحياة الباريسية، وعبث صالوناتها. [2]

والمتتبع للوتيرة الإنتاجية يستشف على نحو جلي، وواضح تقدّمها البطيء، والذي يُعزى إلى استراتيجيات القمع والتجهيل الممنهج التي أدت إلى ضحالة الحياة الثقافية واقتصار قيامها على الصدام بين المكون الوطني الجزائري، وإرادة النمذجة الاستعمارية وفق القوالب الفرنسية، والعلاقة المضطربة التي جمعت الجزائرين بالمعمّرين والتي قامت على

[1]– ينظر: Jean Dejux. Sitution de la littérature maghrebine de la langue francaise. Ed office des puplication universitaires1982.p22.23

[2] – محمد منور. الأدب الجزائري باللسان الفرنسي–نشأته وتطوره وقضاياه–ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2007، ص310.

الصراع،والمقاومة،والمقاطعة من الجانب الجزائري، والنبذ،والعزل من الجانب المرتبط بالمعمّرين الذين استحوذوا على كافة الفضاءات، مما حال دون قيام حركية فكرية تفاعلية متكافئة وخلّاقة، فضلا عن أنّ هذه الكتابات كانت واقعة ضمن الوصاية الاستعمارية، وأجهزتها الرقابية التي كانت تنتقي الأعمال القابلة للنشر الخادمة لمواضيع أجندتها المكرّسة للهيمنة، ويظهر ذلك من خلال تشجيعها لأعمال الكتّاب الذين أنتجتهم المدرسة الفرنسية، الأمر الذي يعلّل تمركز تيماتهم السردية على تطبيع التعايش السلمي مع الاستعمار، والترحيب بفكرة الاندماج مع مجتمع المعمّرين، إضافة إلى الإشادة بالتأثير الفعال الذي خلّفه الوجود الاستعماري في الجزائر، عبر تمجيد الحضارة والثقافة الفرنسية. إلا أن هذه الدعوة للتلاحم مع البراديغم الحضاري الفرنسي التي تضمّنتها الأعمال السردية في تلك الفترة الزمنية، قد أوقعت دعاتها في مأزق هوياتي تمت الإشارة إليه ضمنيا من خلال التعريج على طبيعة التعارض بين لبيرالية الحضارات الغربية، والطابع المحافظ للمجتمع الجزائري، وما خلّفه هذا التعارض من تمزّق على مستوى الكينونة الوطنية والاجتماعية لهؤلاء الكتاب الذين طرحوا مواضيع مرتبطة بمدى إمكانية تبيئة الممارسات الدخيلة (المتمثلة في الخمور، والقمار، والدعارة) داخل البيئة الجزائرية دون أن يتم الدفع بها نحو التفسخ.

رواية "زهراء، امرأة النجمي" الصادرة سنة 1925 للكاتب "عبد القادر حاج حمو"، والتي كان بطلها عامل جزائري بسيط، يشتغل في مناجم الفحم في مدينة "مليانة"، يعيش برفقة زوجته حياة هادئة وهنية تطوّقها القناعة والرضا على الرغم من التمييز الذي يمارَس بينه وبين العمال الأوروبيين الذين يتقاضون أضعاف ما يتقاضاه من أجر، لكن سرعان ما تتخذ حياته وتيرة متصاعدة تقضي على الهدوء الذي كان يميزهانتيجة اختلاطه بمجتمع المدينة، ومعاقرته للخمر أسوة برفاقه العمال الأجانب، ليتداعى حاله، ويهمل زوجته ومعها فرائضه الدينية تتقدمها فريضة الصلاة، لينتهي به المطاف قابعا في السجن، إثر اتهامه بارتكاب جريمة قتل لم يقترفها، ليُفَك لغز الجريمة في الجزء الأخير من الرواية بعد أن تبين أن

المقتول جاء إلى الجزائر فارا من إيطاليا بعد قيامه بقتل أحدهم، هذا الأخير الذي تمكن أهله من معرفة مكان قاتله فأرسلوا إليه من من يجهز عليه، ويأخذ بثأرهم منه.

لتتوسع دائرة المناقشة السردية وتتطور لتشمل قضايا أخرى تتمثل في سؤال الهوية، والمواطنة والتي يرتبط شقّها الأول بالجزائر، والثاني بفرنسا، وعن إمكانية الجمع بين الانتماء العربي والإسلامي، وصفة المواطنة الفرنسية، هذه الإمكانية تحولت إلى إشكالية كبرى صنعت التوجه الموضوعاتي لمعظم الروايات التي تنتمي للفترة الزمنية الممتدة بين 1929 و1948 والتي أحصاها "**محمد منور**" وأجملها في سبعة أعمال روائية نذكر منها: "ليلى، فتاة جزائرية" 1947 للكاتبة "**جميلة دباش**" ، "مريم بين النخيل" 1934 للكاتب "**محمد ولد الشيخ**"، "بولنوار، فتى جزائري" 1941 للكاتب "**رابح زناتي**" ، "**العلج أسير بربروس**" 1930 للكاتب "**شكري خوجة**".[1]

أمّاالتحول المحوري في المسار السردي لهذا الأدب، فقد ارتبط بصدور رواية "الدار الكبيرة" La grande maison للكاتب "**محمد ديب**" سنة 1952 كونها أحدثت نقلة نوعية على المستوى التيماتي لأنّها تجاوزت المسائل المرتبطة بمساءلة مخرجات التعايش والاندماج مع الوجود الفرنسي وما يرافقه ويترتب عنه من تأزم هووي وحيرة انتمائية، نحو تسليط الضوء على الزمر الاجتماعية المهمّشة، وإعادة الاعتبار للفئات البسيطة من الشعب، وذلك عبر المقاربة السردية لظروفهم المعيشية الصعبة، والضنكة، ومكابدتهم للفقر، والجهل، والجوع، والأمراض، زيادة على الاستغلال المتوحّش للمعمّرين لهم، وما شكّل طابعها السردي الاستثنائي هو التفاتها للمساعي النضالية الجزائرية، والتحدّيات الملازمة لأصحابها من تهديدات، ومضايقات، ومطاردات من طرف الشرطة الاستعمارية. وقد صنعت هذه الرواية توجّها جديدا في مسار الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية، يتمثل في التوجه النضالي والنزعة الثورية، وباتت نموذجا مقاوماتيا سارت على نهجه الكتابات التي تلتها، نذكر منها

[1] –محمد منور، الأدب الجزائري باللسان الفرنسي. ص259.

رواية "نوم العدل" للكاتب "**مولود معمري**" التي نشرت سنة 1955، بالإضافة إلى رواية "نجمة" للكاتب "**كاتب ياسين**" الصادرة عام 1956، وقد اهتم "**معمري**" من خلال روايته المذكورة بكشف الوضعية المتخلفة والمتهالكة للقرى القبائلية وما خلّفه الوجود الاستعماري الفرنسي من آفات ومآسي ترتبط في مجملها بالعوز والفاقة، وتردّي الأحوال الاجتماعية والاقتصادية. وقد تعزز رصيد السرديات الفرانكفونية الجزائرية في فترة الخمسينات وما صاحبها من نزوع تمردي وثوري، بالعديد من الأعمال لكتاب برزوا في هذه المرحلة الحسّاسة من تاريخ الكفاح والذين تقدّمهم الكاتب "**مالك حداد**" برواية " التلميذ والدرس"، والتي عالج فيها مسألة اللغة التي تشكّل مأساته الوجودية الكبرى، معرّجا على الصراع الحضاري وصدام الأجيال، وقد كانت الرواية أشبه بمونولوج طويل يتمركز على صوت الشخصية الرئيسية، وهي شخصية الطبيب الجزائري المقيم في إحدى المدن الفرنسية، والذي يجد نفسه في مواجهة حاسمة بينه وبين ابنته المناضلة التي كانت ترغب في الإجهاض رغم رفضه للأمر، ليعكس هذا الموقف في رمزيته التعارض القيمي بين الأجيال، والناجم عن السياق الذي أفرزته الحرب العالمية الثانية، كما أشارت الرواية إلى رهانات المنفى، وتحدياته، بالإضافة إلى بطولات المقاومة الجزائرية.

وعلى نفس النسق الموضوعاتي انبنت بقية رواياته على غرار"الانطباع الأخير"، و"رصيف الأزهار لا يجيب"، وإلى جانب "**حداد**" برز اسم الكاتبة "**آسيا جبار**" في هذه المرحلة خصوصا مع روايتها المعنونة ب "أطفال العالم الجديد" Les enfants du nouveau monde سنة 1962 التي تقع أحداثها خلال الأعوام الأولى من ثورة التحرير الجزائرية في مدينة صغيرة لم تمنحها اسما، يكابد ساكنتها ويلات الحرب، ولهيبها الحارق، وخطرها المحدق الذي يترصدهم في كل لحظة، وتباين المواقف من الوقائع بتعدّد شخصيات الرواية نذكر منها الضابط "**جان**" الذي رغم التزامه الكولونيالي، كان يجد صعوبة في إخراس صوت ضميره الذي يؤنّبه بعد كل جلسة تعذيب يشرف عليها، ليتنازل عن هذه المهمة للضابط

"**مارتينيز**" الذي يمارسها بنهم واستمتاع جم، بالإضافة إلى الواشي " **توما**" و"**حكيم**" الشرطي العربي المكروه من قبل أهل الحي لتعاونه مع الأجانب، على عكس جاره "**يوسف**" رمز المقاومة في حيّه.

أما العنصر الأنثوي فقد سجّل حضوره على مستوى الرواية من خلال شخصية "**سليمة**" المعلّمة التي تتحدّى ضغوطات تحقيقات المفوض "**جان**"، و"**شريفة**" زوجة "**يوسف**" الوامقة به للحد الذي جعلها غير آبهة بالعرف السائد، والتي كانت تغامر بالخروج لوحدها مهرولة نحو زوجها لإعلامه ببحث الشرطة عنه، واستنادا إلى هذا فقد تضمّنت الرواية سبقا تيماتيا متمثّلا في اشتمالها على نزوع نسوي يحمل رفضا للأنظمة الأبوية، وسلطتها الذكورية.

وقد استمر هذا التوجّه الملتزم بقضايا النضال الثوري في السنوات الأولى من الاستقلال، بعد أن اتخذ من عنجهية الاستعمار وبطشه، ومن ورهانات الكفاح الشعبي وصموده تيمة سردية جعلت هذه الأعمال تندرج ضمن المقاومة الثقافية في حرب التحرر. لينتقل النقاش النقدي، والثقافي، ومعه هذا الأدب إلى مرحلة متباينة بعد الاستقلال، بالولوج إلى مرحلة السيادة الوطنية وما رافقها من تحديات، ورهانات، وتصادم إيديولوجي، ورؤيوي حول الصيغة الهندسية التي يتم وفقها تشييد البناء الهوياتي والثقافي للجزائر. وقد كان مثار الجدل المركزي حول مسألة التعريب ومصير اللغة الفرنسية وآفاق اللغة العربية، وكذا مستقبل الآداب الجزائرية بينهما، وقد شكّل الانقلاب الذي تم على إثره الإطاحة بنظام الرئيس "أحمد بن بلة" في 19 يونيو 1965، وحيازة الرئيس"**هواري بومدين**" لمقاليد الحكم منعطفا حاسما في مسار النخبة الفرانكفونية التي أصابها الشتات، على إثر مؤاثرة أغلب المنتسبيين إليها والمحسوبين عليها الإقامة في المنفى الاختياري والطوعي "**فرنسا**"في أغلب الحالات، وذلك لأنّ المساحة الديمقراطية وحرية التعبير عرفتا تقلّصا وانكماشا، الأمر الذي منعهم من التعبير الحر عن أفكارهم وتوجهاتهم.وقد شهد النصف الثاني من الستينيات تنامي النزعات الإنتقادية والإحتجاجية على مستوى الخطابات السردية الفرانكفونية، والتي نشرت أغلبها خارج الجزائر،

وتأتي في مقدمة هذه الأعمال "إله أرض البربر"، و"ورقصة المعلم" **لمحمد ديب**، إلى جانب رواية "ضربة شمس"، و"التطليق" **La Repudiation** للروائي "**رشيد بوجدرة**"، وتصب هذه الأعمال في مجملها ضمن الإطار الناقد والساخط على تدهور الأوضاع السياسية والإقتصادية والإجتماعية في الجزائر، وقد حافظ هذا التوجه الاحتجاجي على استمراريته حتى بعد وفاة الرئيس "**بومدين**" عام 1978 وبرزت ضمن هذا التيار أعمال الكاتب "**رشيد ميموني**" ممثّلة في رواية " النهر المحوّل"، ورواية "**شرف القبيلة**" **L'honneur de la tribu**المعنية بالدراسة وفق المقاربة الثقافية ضمن الفصل الثاني من هذا البحث، بالإضافة إلى رواية "**طومبيزا**" **Tombeza** الصادرة عام 1984، والتي تمركز قوامها السردي على معاينة الوضعية الاجتماعية المأساوية في الجزائر، والتي يتمثلها البطل الذي يكابد مشاق الفقر، وقلّة ذات اليد، وتأزم وضعه الصحي، إلى جانب الرفض الاجتماعي له لكونه وُلد من أم تعرضت للاغتصاب الجنسي من قِبل رجل، ومن ثم للنبذ من طرف عائلتها بعد ما وقع لها رغم كونها ضحية، لتبدأ بعد ذلك سلسة الضرب والتعنيف، لتفارق الحياة لحظة الولادة. تنضمإلى كل هذا أعمال "**الطاهر جاوت**" والتي كانت من أبرزها رواية "الباحثون عن العظام".

أما عن مرحلة السبيعينات، والثمانينيات، فارتبطت بالطرح السردي المتعلق بمسائل الهوية الوطنية، وموقع الهوية الأمازيغية، وإعادة بعث الجدل الإثني للعمق الجزائري والمغاربي، وقد ظهرت هذه النزعة في الأعمال الفكرية والروائية للكاتب "**مولود معمري**" إضافة إلى "**كاتب ياسين**" خصوصا فيما تعلق بإنتاجه المسرحي، نذكر على سبيل المثال مسرحيته التي جاءت بعنوان: **Mohammed prend tavalise** "**محمد خذ حقيبتك وغادِر**"والتي حملت رمزية ذات بعد ديالكتيكي، فتحت المجال للعديد من القراءات التأويلية والتي تمركز أغلبها على رمزية اسم "**محمد**"المرتبط بجذره الأول الذي يعود للنبي المجتبى لتبليغ رسالة الإسلام، وما تحمله هذه العلاقة بين الاسم والسياق الديني والتاريخي المتعلّق بالفتح الإسلامي في الجزائر، ما

يعني تضمنها لدعوة خفية مفادها طلب مغادرة المسلمين من الجزائر إلى شبه الجزيرة العربية الموطن الأصلي لانبعاث الدين الإسلامي، تأتي هذه القراءة على الرغم من أن المسرحية تعالج موضوع المهاجرين الجزائريين في فرنسا، وعلّل "ياسين" اختياره للاسم لكونه الأكثر شيوعا في الجزائر، لكن الكثير من النقاد أصرّ على أن المسرحية في بعدها الرمزي تتجاوز موضوعها الظاهر.

ومن الروايات التي ارتبطت بسياق سؤال الهوية البربرية نجد رواية "اختراع الصحراء" للكاتب "**الطاهر جاووت**" والذي يعتمد فيها على تقنية استدعاء رمز تاريخي ممثّلا في "**ابن تومرت**" لممارسة الإسقاط السردي، والتأسيس لقراءة ناقدة لتاريخ الوجود الإسلامي في المنطقة المغاربية، وعلاقة هذا التاريخ بحياد الهوية الجزائرية عن جوهرها البربري الأصيل والأصلي. أما عن مرحلة التسعينيات، فقد ارتبطت بتوغل المد الإسلاموي المتطرف في الجزائر، وما أحدثه من تصعيدات خطيرة، وهزات عنيفة ضربت استقرار البلاد، وأغرقته في شلالات من الدماء، ليحدّد الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية مادته السردية إبّان هذه الفترة من هذا الواقع الدموي الذي كابده الشعب الجزائريوعليه، وبالاعتماد على كل ما تم إيراده وإلى ما خلُص إليه "**منور**" من رحلته التأريخية لذا الأدب من خلال كتابه المعنون ب "الأدب الجزائري باللسان الفرنسي" بوسعنا أن نميز المراحل المحورية التي مرّ بها الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية، وهي مرحلة النشوء الأول، والتي جمعت بين الحربين، الأمر الذي جعل حيرتها الموضوعاتية تتعاظم ورؤاها تتصادم على نحو أوقعها في التذبذب والاضطراب، ليدخل هذا الأدب مرحلة الترقّب في الفترة التي امتدّت من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى اندلاع ثورة التحرير في أول نوفمبر 1954، ليبلغ مرحلة النضج النسبي والجزم الرؤيوي إبّان الفترة الثورية، ثم مرحلة الاستقلال والتي شهد فيها هذا الأدب محطات متنوعة، ومتباينة بتباين المواقف، والخلفيات الايديولوجية، والسياقات السياسية والاجتماعية.

ثانيا: أبرز أعلام الرواية الفرانكو-جزائرية:

1-محمد ديب:[1] (1960- 2003)

ولد الكاتب "محمد ديب" في 21 يوليو سنة 1960 في ولاية "تلمسان"، الواقعة شمال غرب الجزائر وقد اشتغل في العديد من المجالات كالتدريس والصحافة ويأتي هذا التنوع لتعدد مواهبه التي تجاوزت حدود الكتابة الروائية نحو الشعر، والمسرح، والكتابة الموجهة للأطفال، ولاضطراره لتقاسم مسؤولية أسرته في عمر فتي بعد وفاة والده، الأمر الذي يعلل تحول أمه إلى ملهمته الإبداعية ويظهر ذلك عبر جعلها الشخصية المحورية في ثلاثيته الشهيرة.

وقد أصدر "ديب" روايته الأولى "الدار الكبيرة" سنة 1952 بفرنسا بعد أن استقر فيها رفقة زوجته الفرنسية حتى سنة 1954، ليقوم بنشر الجزء الثاني الذي جاء بعنوان "الحريق" تلتها مجموعته القصصية "في المقهى" سنة 1957 لينشرمن بعدها الجزء الثالث، والأخير من ثلاثيته، وذلك سنة 1957 بعنوان "النول"، ليغادر الجزائر عام 1959 بعد أن تمت محاصرته، والتضييق عليه بسبب مواقفه الرافضة، والمناهضة للاستعمار الفرنسي، ما دفعه للإقامة في جبال الألب لينشر في نفس العام كتابه الأول الموجه للأطفال، والذي اختار له عنوان "بابا فكران".

وفي مطلع السيتينات ولج "ديب" دروب الشعر فنشر أول دواوينه "الظل الحارس" ومن بعده ديوان "تشكيلات" سنة 1975 وفي نفس العام نشر ديوان "أومنيرس" ، وديوان "نيران جميلة" سنة 1979، وديوان "أيتها الحياة" سنة 1987.

ويأتي هذا الإنتاج الشعري بالموازاة مع الإنتاج الروائي الذي وإن تمركز حول ثلاثيته إلا أنه لم يتوقف عندها، إذ نجده أصدر رواية "من يذكر البحر" سنة 1964، ورواية "الجري فوق

[1]-ينظر :محمود قاسم، الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية،مؤسسة هنداوي،المملكة المتحدة،ط1، 2024، ص 119، 120،121.

الشاطىء البري" سنة 1964، ورواية "رقصة الملك" عام 1968، وفي سنة 1970 نشر رواية "الله عند البربر"، وفي عام 1973 نشر "سيد الصيد"، و"هابيل" سنة 1977، ورواية "شرفات أورسول" عام 1985، إلى جانب رواية "صيف أفريقي" عام 1959، و"أسطح دورسول" سنة 1985، و"غفوة حواء" سنة 1989، و"ثلوج الرخام"سنة 1990، و"الصحراء دون عودة" سنة 1992، و"الصبية العربية" سنة 1994،و"الليلة المتوحشة" سنة 1995، و "إذا شاء الشيطان" سنة 1998، ورواية "الهلوسة" سنة 2003.

وبالعودة إلى المضمون السردي لثلاثية "محمد ديب" نجد بأن الجزء الأول منها تمت كتابته قبل اندلاع الثورة الجزائرية المجيدة ، فالإطار الزمني لأحداث هذا الجزء جرى سنة 1939، أما عن الشخصية الرئيسية للعمل فهو "عمر" الطفل اليتيم الذي ينحدر من أسرة متواضعة تتجلد على مشاق الحياة.

ولا يعكس "عمر" على مستوى الرواية واقعا فرديا يرتبط بسياق خاص وإنما يتمثل وضعية جماعية يتشاركها رفقة أغلب رفاقه الذين جمعهم الفقر تحت سقفه المتداعي.

إلا أن صقيع الفاقة لم يطفأ لهيب الوطنية التي تدفأ فؤاد "عمر" ويظهر ذلك من خلال إعجابه الكبير واللافت بشخصية المناضل " سراج حميد" الذي يؤمن بوجوب إفناء الوجود الاستعماري الفرنسي من الأراضي الجزائرية المسلوبة.

أما عن رمزية "الدار الكبيرة" فهي مرتبطة بعتاقتها التي جعلتها بمثابة الشاهد على الواقع وذاكرة أصحابها عن جل الوقائع والتي تجمع على نحو مفارقاتي بين قسوة السجن وحنو الحاضنة.

وبالانتقال إلى الحضور النسائي على مستوى الرواية نجده قد تمركز على شخصية "عيني" والدة "عمر"، الأرملة التي يقع على عاتقها مسؤولية إعالة أسرتها بعد وفاة زوجها على نفس المنوال الذي تحملته والدة الكاتب.

أما عن الجزء الثاني من الثلاثية فقد جاء بعنوان "الحريق" وقد تناول فيها طبيعة الحياة الاجتماعية والتحولات السياسية لساكنة ريف "بني بوبلان"، وقد حملت الرواية نبوءة ترتبط بحدوث أمر سيغر مجرى التاريخ على المستوى الوطني، إذ أن دلالة الحريق على مستوى الرواية تخترق بعده المادي المتمثل في اشتعال اكواخ الفلاحين نحو رمزيته المعنوية والمتمثلة في اندلاع الحرب التحريرية.

ليتختتم "ديب" ثلاثيته برواية "النول" التي تمثل تتمة للأجزاء التي سبقتها، وقد ركز فيها على معاينة حياة النساجين الشاقة الذين يعملون في مصنع النسيج الذي يعود لصاحبه "ماحي بوعنان"، وعلى ضوء هذا البؤس والشقاء يتنامى الوعي بضرورة، ووجوب تغير الوضعية الاجتماعية السائدة إثر ترديها المستمر والذي شمل كافة تمفصلاتها نتيجة السياسات التدميرية المنتهجة من قبل المؤسسات الإستعمارية الفرنسية.

وقد جاء اهتمام "ديب" بحرفة النسيج وجعلها تيمة سردية لروايته على خلفية تحول هذه المهنة إلى ظاهرة ناتجة عن إفرازات الحرب العالمية الثانية.

وعليه، واعتمادا على ما ورد نخلص للقول بأن الرؤية السردية للكاتب "محمد ديب" قد تمحورت على نقل الأبعاد السوسيولوجية للمجتمع الجزائري على ضوء تفاعله مع مختلف الأحداث، والتحولات والسياقات ولعل أبرزها السياق الكولونيالي وما خلفه من تشوهات اجتماعية كان لها الأثر البالغ والعميق على كل المستويات الحياتية.

2-**مولود معمري**[1]: (1917- 1989)

ولد الروائي "مولود معمري" في 28ديسمبر 1917 بقرية "ثاوريث ميمون"بولاية "تيزي وزو" أين زاول دراسته الإبتدائية حتى بلوغه سن الحادية عشر ليسافر إلى مدينة الرباط المغربية ملتحقا بعمه ليتم دراسته هناك وبعد انقضاء أربع سنوات والتي استكمل فيها دراسته عاد إلى الجزائر ليلتحق من بعد ذلك بمدرسة "لوي لوجران" الفرنسية، لينتهي به المطاف بعد الاستقلال أستاذا في جامعة الجزائر ثم شغل منصب مدير مركز الابحاث الأنثروبولوجية لغاية 1980.

ويعد "معمري" من الأسماء المهمة والمؤسسة للجيل الأول للحركة الإبداعية والأدبية الفرانكو-جزائرية، هذه الأخيرة التي اتسمت بالبعد الواقعي وذلك عبر اهتمام المنضوين تحت لوائها بمعاينة الأعطاب السوسيولوجية التي رافقت الفئات المهمشة للمجتمع الجزائري.

أصدر "معمري" روايته الأولى سنة 1952 والتي جاءت بعنوان "الربوة المنسية"، وتلتها روايته الثانية المعنونة ب "**نوم العدل** "سنة1955 لينشر روايته الثالثة بعد عشر سنوات "**الأفيون والعصا**"، إلى جانب رواية "**الجولة**" عام 1982.

ولعل التيمة المركزية التي جمعت بين أغلب أعماله الروائية كانت مرتبطة بالأجواء الريفية والقروية، ورهانات العقل القبلي في مواجهة تحديات الراهن.

وهذا ما عكسته روايته الأولى "**الربوة المنسية**" التي اتخذت من إحدى القرى القبائلية مسرحا لأحداثها والتي اصطفى أصاحبها العيش وفق الوتيرة التقليدية والمعزولة عن العالم، هذه الوتيرة التي كسرت باندلاع الحرب التحريرية الأمر الذي استدعى وجوب إعادة النظر في نمط الحياة المعاشة ليترتب عن عن هذا تخلق صراع رؤيوي ووجودي بين الجيل التقليدي

[1]-ينظر: محمود قاسم، الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية، ص 115،116،117.

للقرية والجيل الجديد هذا الأخير الذي أدرك مدى تخلف القرية عن ركب العصرنة والحركية العالمية وقد تحول هذا الإدراك إلى تمرد على العرف الحياتي للقبيلة.

أما رواية "الأفيون والعصا" فقد سعى الكاتب من خلالها التأسيس لتصوير سردي لحرب التحرير الجزائرية، ووقائعها الصعبة والمؤلمة وتحدياتها الكبرى وكذا تأثيرها البالغ على تمفصلات الحياة وشكلها على نحو عام.

3- آسيا جبار: (1936-2015) [1]

ولدت الكاتبة "فاطمة الزهراء إمليان" المعروفة باسم "آسيا جبار" في 30 جوان 1936 بمدينة "شرشال" وتعد من أبرز الأقلام النسائية في الساحة الإبداعية الفرانكو-جزائرية، وقد أصدرت روايتها البكر "العطش" سنة 1956، التي استحالت حسبها إلى قناع يداري وجهها الحقيقي[2] وقد عادت إلى الجزائر بعد حصولها على الاستقلال عام 1962 لتشغل منصب أستاذة جامعية مكلفة بتدريس مادة التاريخ لتكون بذلك أول أستاذة جامعية في تاريخ الجزائر المستقلة، إلا أن هاجس الكتابة الإبداعية جعلها تحيد عن مسار التدريس بعد عودتها لفرنسا سنة 1967 لتنشر فيها روايتها الثالثة "القبرات الساذجة " les alouettes naives التي تلت رواية "أطفال العالم الجديد" وقد تطرقت فيها إلى تحديات المرأة المسلمة في الجزائر والوطن العربي وخارجه، ويتبدى هذا النزوع على نحو جلي في رواية "نساء الجزائر في شققهن" Femmes d'alger dans leur appartement أين يتحول الكلام إلى وسيلة مقاومة لسياسات التسكيت والقمع الذكوري الممارسة ضد الكيان الأنثوي، فتحرر المرأة من ربقة الصمت حسب "جبار" هو أول خطوة نحو تخلصها من براثين السلطة الأبوية[3].

---

[1]-ينظر: محمود قاسم،**الادب العربي المكتوب باللغة الفرنسية**، ص 134،135،136.

[2]- ينظر: Beida chikhi.les romans d'assia.office des publication universitaires.1990.p24.

[3]-ينظر: Jean Dejeux.la littérature feminine de la langue francaise aux maghreb.ed karthla.1994.p51.

وإلى جانب موهبتها الروائية فقد أبانت عن مهارات لافتة في المجال السينيمائي الأمر الذي جعلها تستثمر ضلوعها في هذا المجال وذلك عبر تحويل أول أفلامها إلى رواية جاءت بعنوان "**الحب والفنتازيا**" هذه الأخيرة التي جعلت من كلمة "نوبة" متاحها السردي وذلك لتعالق معنها مع تقسيم فصول الرواية وبالقياس على تناوب العازفين على تقديم الألحان والمقطوعات الموسيقية جاء تناوب الأصوات السردية للنسوة اللواتي قمن برواية الآثار البسيكولوجية والسوسيولوجية التي خلفتها الحرب التحريرية الجزائرية على تكوينهن النفسي والأسري، هذا التكوين السوسيوثقافي المنشطر بين الخضوع للسلطة الذكورية وإرادة التمرد عليها.

وفي سياق متصل بالرواية يرى "**الطاهر بن جلون**" أن تيمة الرواية مرتبطة بالحب الذي تستبطنه "جبار" نحو اللغة العربية باعتبارها لغتها الأم، إلا أن لذة الحب كشعور وجداني حسب تقديره لم تتل تمركزها الجوهري في قلب المجتمع المغاربي المحكوم بالأعراف التقليدية تمنع الرجل حتى من مناداة زوجته باسمها، لكونها كائنا خلق لاداء أدوار التبعية والهامشية.

إلا أن الرواية سعت لخلخة هذه النمطية الذكورية وذلك من خلال إصرار والد الراوية إرسال بناته إلى المدرسة الفرنسية قصد بلوغهن العلي من المقامات المجتمعية، ويأتي هذا إلى جانب مآثرته مناداة زوجته ب"سيدتي".

كما أثارت الرواية اهتمام المستشرق "**جاك بيرك**" ورأى أن الروائية قد استجمعت "اللغة الفرنسية التي تملك زمامها، وجربت موهبتها في تخيل صورة الحرب والانغلاق والرغبة وهي تحلل بلغتها وتتحدث عن مغامرة شعب له حياته وحيويته.[1]"

وإلى جانب رواية "**حب وفنتازيا**" أصدرت الكاتبة رواية" ظل السلطانة" l'ombre du

[1]–محمود قاسم، الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية، ص138.

Sultanaسنة 1987 وتسلط الرواية الضوء حول بنية العقلية الشرقية للرجال وتأثير هذه العقلية على طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة والتي أصبحت على إثرها قائمة على منطق التسيد الذكوري والاستكانة الأنثوية .

هذا وقد صرحت الكاتبة بأن رواية "الحب والفنتازيا" تعكس علاقتها بأبيها، أما رواية "ظل السلطانة" فهي تمثل علاقتها بوالدتها.

4- **الطاهر جاووت: (1953-1993)**[1]:

ولد الكاتب "الطاهر جاووت" في 11 جانفي 1953 في مدينة "أزفون" التابعة لولاية "تيزي وزو" والتي درس فيها حتى بلوغه المرحلة الثانوية ليغادرها من بعد ذلك متجها إلى العاصمة أين حصل على شهادة الليسانس في تخصص: علوم الرياضة، وإلى جانب هذا درس "جاووت" الصحافة واشتغل فيها كمشرف على الصفحة الثقافية في مجلة " الجزائر الأحداث" الصادرة باللغة الفرنسية وفي عام 1993 كان من المشاركين في تأسيس المجلة الأسبوعية "القطيعة" ليشغل منصب مدير تحرير للمجلة، هذه الأخيرة التي كانت تروم إحداث قطيعة مع الفكر المتعصب، والمتشدد، والظلامي الذي من شأنه أن يحيد بالجزائر عن مسار التنوير نحو العنجهية، والرجعية، وقد شاركه في مسعى المجلة وقسم تحريرها مجموعة من الأدباء يأتي في مقدمتهم "**رشيد ميموني**" و"**رشيد بوجدرة**".

وقبل أن يتوجه "جاووت" إلى الكتابة الروائية هام طويلا في فيافي الشعر رغم فتوة سنه، وقد نشر ديوانه الأول عام 1975 والذي جاء بعنوان "المدار الشائك" ليليه ديوان "القوس حامل الماء" عام 1978 ليختم رحلته مع الشعر بآخر دواوينه والذي له عنوان "العصفور المعدني"

[1]-ينظر: محمود قاسم،الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية، ص142،143.

أما عن حصيلة انتقاله لعالم الرواية فقد افتتحها بإصدار روايته الأولى "امرأة منزوعة الملكية" سنة 1981 تلتها رواية "الباحثون عن العظام" سنة 1983 ورواية "اختراع الصحراء" سنة 1989 ورواية "العسس" سنة 1991 والتي حاز بها جائزة البحر المتوسط.

وقد عرف "**جاووت**" بروحه المتمردة ونزعته الانتقادية ومواقفه الجدلية من القضايا المحورية وتأتي في مقدمة هذه القضايا قضية التاريخ الوطني والقومي والذي يقف منه موقف المنتقد إذ يرى بأنه ينمتي لتاريخ آخر يضمن لكل فرد الحق في التأسيس لتاريخه الخاص الذي يمتد بامتداد ذاته واتساعها.

كما أكد "جاووت" على اختلاف نزعته القومية التي ضمنها في أعماله الروائية والإبداعية بشكل عام عما هو موجود في الحصيلة الروائية للأدب الجزائري، فهي مرتبطة عنده بالوعي الطفولي الذي يعتبره المصدر الأول للحقيقة.

5-**كاتب ياسين:** [1](1929-1989)

ولد الكاتب "كاتب ياسين" في 26 أوت 1929 في قرية كوندي-السمندو قرب ولاية "قسنطينة"، أين أدخله والده لكتابها بغية تعلم اللغة العربية، وحفظ القرآن الكريم ليلتحق من بعد ذلك بالمدرسة الفرنسية حتى بلوغه سن الخامس عشر.

أما عن لحظة الانعطاف الفارقة في حياة "كاتب" فقد كانت لحظة اعتقاله على خلفية أحداث 8ماي 1945 وما رافقها من مظاهرات ضد الاحتلال الفرنسي، ليقوم الكاتب باستثمار وقته في السجن في تشكيل هويته الإبداعية من خلال إعادة بعث علاقته العتيقة مع الشعر.

وعلى الرغم من أن الشعر كان شغفه الأصلي إلا أن العمل الذي صنع مجده الإبداعي كان رواية "نجمة" الصادرة سنة 1956والتي جمع فيها بين رؤيته الايديولوجية للهوية الجزائرية

[1]-ينظر، ناصر الدين سعيدوني، المسألة الثقافية في الجزائر-النخب، الهوية، اللغة، (دراسة تاريخية نقدية) المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2021، ص 317.

وبين جموحه الشعوري والوجداني الذي صنع الخلفية العاطفية للرواية، والتي تعود إلى قصة حب ملحمية وعاصفة جمعته بابنة عمه المتزوجة والتي كانت تكبره سنا "زوليخة" إذ التقى بها وهو في سن السادسة عشر عندما كان طالبا يقضي عطلته في ولاية "عنابة".

واعتمادا على هذا نجد أن شخصية "نجمة" على مستوى الرواية قد حملت بعدا رمزيا مزدوجا يرتبط الأول بالمرجعية العاطفية للكاتب، أما الثاني فقد ارتبط بالرؤية الإيديولوجية التي يحملها الكاتب عن الهوية الجزائرية، هذا التعدد الرمزي للرواية كان علة تخلق رغبة جامحة عند "كاتب" في بناء معرفة عميقة بوطنه شاملة لكل تنوعاته وأبعاده[1]، ليشكل هذا الأمر قلقا إبداعيا عند الكاتب نتج عن تحول فعل الكتابة إلى انتفاضة جعلت منها تمظهرا نضاليا مؤرقا، ما جعل العمل دائم الحضور في وجدانه الإبداعي لارتباطه العميق بالوطن العصي على الانتهاء[2]،ويظهر ذلك من خلال قوله: "كنت أمام خيار صعب، كيف أضع الجزائر في كتاب؟ الجزائر القوية والحية، الثورة الحالمة، الجزائر التي كان الآخرون لا يعرفون عنها شيئا سوى الاستقلال وسفك دماء شبابها، كانعلي أن أقنع الفرنسيين بأن الجزائر جزائر نجمة ليست كما يتوهمون"[3]، وعليه فإن الغاية التي استبطنها الكاتب من خلال روايته لم تتوقف عند حدود المرام الاستطيقي وإنما حملت هم تفكيك الصورة النمطية التي تحاصر الجوهر الهوياتي للجزائر، هذا التفكيك جاء بإيعاز إيديولوجي يتوافق والنسق الفكري الذي يتنباه الكاتب والمتمثل في النزوع الشيوعي، والفرانكو–بربري.

وإلى جانب رواية "نجمة" فقد عزز "كاتب" رصيده الإبداعي بروايات عديدة حملت طابعا مسرحيا وتميزت بجو شعبوي، وذلك من خلال اعتمادها اللهجة العامية الجزائرية لغة

---

[1]–ينظر: Jacqueline Arnaud. la littérature maghrebine de la langue francaise. publisud 1986: p 553.

[2]–ينظر: أمين الزاوي،الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية –بحث في تطور علاقة الإنتاج الروائي بالإيديولوجيا من 1830–1982، رسالة ماجستير، دمشق،سوريا،ص383.

[3]– محمود قاسم، الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية، ص112.

لهاويأتي هذا الاعتماد على خلفية انشغال الكاتب باستهداف الفئة البسيطة من القراء أكثر من النخبة الأكاديمية[1]

كما أنها تضمنت رسائل سياسية تعكس مساره النضالي، ومواقفه الإيديولوجية، وتوجهاته اليسارية، وتأتي في مقدمتها: "الأسلاف يزدادون ضراوة" سنة 1967،إلى جانب: "فلسطين المغدورة" Palestine trahieسنة 1977، "حرب الألفي عام" Guerre de deux mille ansسنة 1974، "يا محمد خذ حقيبتك وارحل" Mohamed prend ta valiseسنة 1971، "الرجل ذو الحذاء المطاطي" l'homme aux sandales de caoutchouc سنة 1970، "الجثة المطوقة"Le cadavre encercle سنة 1954، "المضلع المنجم"

Le polygone etoileسنة 1966، "المرأة المتوحشة" La femme sauvageسنة 1963، "غبرة الفهامة" La poudre d'intelligenceسنة 1970.

6- مالك حداد[2]: (1927-1978)

ولد الكاتب "مالك حداد" في الخامس من جويلية سنة 1927 بمدينة "قسنطينة" الواقعة في الشرق الجزائري، وقد زاول دراسته في ثانوية "رضا حوحو" لينال فيها شهادة البكالوريا في شعبة "الآداب والفلسفة" سنة 1948، ثم التحق بجامعة "اكس اون بروفانس" الفرنسية لدراسة الحقوق لكن روحه النضالية جعلت يحيد عن مسار القانون وذلك لانضمامه لحزب جبهة التحرير الوطني عام 1954.

وقد انتقل "**حداد**" بين أكثر من مجال وامتهن العديد من المهن وتأتي في طليعتها مزاولته للتعليم، إلى جانب العمل الصحفي من خلال مشاركته بالعديد من المقالات في جريدة

[1]-ينظر: Jacqueline Arnaud.Sur Nedjma de kateb yacine.oeuvres et critiques.p37.

[2]-ينظر: جبور أم الخير، الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية -دراسة سوسيونقدية- ،دار ميم للنشر والتوزيع،ط1،الجزائر، 2013، ص438،437.

. "Alger Republicain et liberte

ليقرر بعد الاستقلال الاستقرار في مدينة "قسنطينة" ليتولى إدراة جريدة "النصر" وذلك سنة 1965 إلى غاية سنة 1968 والتي عين فيها مديرا للثقافة بوزارة الثقافة والاتصال الجزائرية

وأما في سنة 1974 فقد تم تعيينه أمينا لاتحاد الكتاب الجزائريين.

لينتهي مشوار حياته بعد إصابته بمرض سرطان الرئة وذلك يوم الثاني من شهر جوان سنة 1978.

وقد خلف الكاتب رصيدا إبداعيا رصينا جمع بين الكتابة الشعرية، والروائية هذه الأخيرة التي امتازت بروحها المقاوماتية العالية، وحسها الوجداني المرهف وأجوائها النضالية التي تعكس جوهر الهوية الجزائرية، ومقوماتها القومية، ومرتكزاتها الثقافية.

وتتجلى كل هذه الأبعاد على مستوى روايته الأولى والتي بعنوان "الانطباع الأخير" الصادرة سنة 1958 والتي تحكي عن الوقائع المرافقة لبدايات الحرب التحريرية الجزائرية، هذه الأخيرة التي شكلت منعطفا حاسما في بلورة الوعب الوجودي والوطني لشخصيات الرواية الساعية والمتطلعة لمستقبل أفضل جوهره الحرية والكرامة والعدالة.

ينضاف إلى رواية "الانطباع الأخير" رواية "سأهبك غزالة" والتي أصدرها عام 1959، ورواية "التلميذ والدرس" سنة 1960 والتي استبطنت أبعادا فنية طافحة بالنزوع الوجداني النابع من الموهبة الشعرية التي يحظى بها الكاتب، واللافت للنظر في الرواية تمركزها على صوت سردي أحادي ممثلا في شخصية الطبيب الجزائري المقيم بفرنسا، الأمر الذي حول السرد إلى ما يشبه المونولوج الطويل المتحور حول حياة الطبيب وابنته المناضلة.

وصولا إلى روايته الأخيرة والمعنونة ب "رصيف الأزهار لا يجيب" الصادرة سنة1961.

ويأتي إنتاجه الروائي إلى جانب إصداره لمجموعة شعرية سنة 1961 بعنوان "انصت وسأناديك" .

ليلج الكاتب "**مالك حداد**" بعد الاستقلال وبعد هذه الرحلة الابداعية الزاخرة إلى مرحلة الصمت الأدبي، وتأتي هذه المرحلة على خلفية مآثرة الكاتب التخلي عن الكتابة باللغة الفرنسية التي باتت بمثابة المنفى له خصوصا بعد استعادة الوطن بنيل الاستقلال.

إذ يرى "حداد" أن طبيعة العلاقة التي جمعته باللغة الفرنسية تعد ذات بعد وظيفي بحت مرتبط بسياق كولونيالي محدد، وبمجرد انتفاء هذا السياق تداعت الحاجة اليها وإلى استعمالها، فاستعمال اللغة الفرنسية عنده كان محركها الأساسي الإجبار والإكراه ولم يكن انتقاءا نابعا عن إرادة ورغبة حرة، وقد كان اللجوء إليها حسبه مرتهنا بمدى سعيه من خلالها لنقل الحقائق والوقائع الدامية والمأساوية إثر سلسلة الجرائم، والانتهاكات التي ارتكبها وعلى نحو ممنهج النظام الاستعماري الفرنسي في حق الشعب الجزائري.

وعليه فإن موقفه من اللغة الفرنسية سيكون حجر الأساس في ابتناء موقفه من الأدب الفرانكو–جزائري، هذا الأخير الذي لا يسقط عنه جزائريته على اعتبار الانتماء الجغرافي لكتابه، إلا أنه يسقط عنه قوميته على اعتبار أن اللغة هي أبرز دعامة في تكوينها وتشكيلها

كما اعتبر أن هذا الأدب هو أدب ظرفي ينتمي إلى مرحلة منتهية من التاريخ الجزائري ألا وهي المرحلة الاستعمارية.

وعلى هذا الأساس طالب "**حداد**" الكتاب الجزائريين الذين ينتمون إلى جيله ويكتبون باللغة الفرنسية التخلي عن أماكنهم على اعتبار انتهاء مهمتهم التبليغية ببلوغ لحظة الاستقلال.

فالجزائر وبدخولها مرحلة السيادة الوطنية سيكون لها كتابها الذين سيجيدون تمثيلها، ذلك أن جيل الرواية الفرانكو–جزائرية لا يعدو كونه جيلا انتقاليا[1] سيزول بزوال وانتهاء المرحلة والسياق المشكل له.

وقد ضمن "**حداد**" مواقفه من اللغة الفرنسية والأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية في كتابه "الأصفار تدور في فراغ" الصادر سنة 1961 والمهدى إلى روح الشيخ العلامة "**عبد الحميد ابن باديس**".

والجدير بالذكر أن "**مالك حداد**" يرفض تسمية الأدب الفرانكو–جزائري بالأدب الجزائري ذو التعبير الفرنسي أو الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية، وقد أكد رفضه عبر حوار له مع جريدة "لاكسيون" التونسية عام 1972، وقد منحه اسما آخر قائم على تقنية القلب وهو "الأدب الفرنسي ذو التعبير الجزائري"[2] وقد كان السباق لهذه التسمية، إذ يؤكد من خلالها على الروح الجزائرية التي انجز بها، ولكنه رغم هذه الروح فهو فرنسي اعتمادا على لغته.

وهذا للتأثير المحوري لعنصر اللغة في بناء مدماك القومية المشكلة للهوية على اعتبار الأخيرة واحدة من المكونات الأصيلة للجوهر الوجودي للشعوب والأمم.

[1]–ينظر :مالك حداد، الأصفار تدور في فراغ،تر : أحمد منور، دار الألمعية للنشر والتوزيع،ط،2،2012،ص64.

[2]–ينظر: محمد منور، الأدب الجزائري باللسان الفرنسي، ص162.

الفصل الأول :

الكتابة بلغة الآخر بين الإجبار والانبهار

المبحث الأول: السياقات التاريخية والمساقات التصنيفية

أولا: السياسات الاستعمارية الفرنسية المتعلقة بالغزو اللغوي

ثانيا: مخرجات المساعي التجنيسية للرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية

ثالثا: مساءلة حيثيات تعثّر المسار التصنيفي والمصير الهوياتي

أولا:السياسات الاستعمارية الفرنسية المتعلّقة بالغزو اللغوي:

لم يكن رهان المؤسسة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر مقتصرا على الهيمنة العسكرية والاستيلاء على الأراضي والممتلكات، ونهب الثروات وسلب الخيرات وتوسيع رقعة النفوذ الإقتصادي، بل تجاوز ذلك نحو التأسيس لسلطة ثقافية قائمة على تبديد معالم التركيبة الهووية للذات الجزائرية، وتجريدها من عناصرها الوجودية والوجدانية، وإفراغها من خصوصيتها حد التيهعن جوهرها الأصلي، بغرض إحلالها في القوالب الثقافية لهذه المؤسسة لضمان الإذعان والتبعية المستدامة لها، وترسيخ هذه التبعية لجعلها طويلة الأمد، ذلك لأن فك الوثاق اللغوي يشكل تهديدا مباشرا وضربا للأمن الهووي للمجتمع، وتبديدا لثقافته التي تصنع تمايزه التكويني، هذا الذي يتم إجبار الأهالي على التنازل عنه في سبيل التماثل مع النموذج الاستعماري، هذا التماثل الذي يفضي إلى تهجينهم على نحو يتقصّد إفقادهم بوصلةانتماءاتهم. ويظهر هذا الحرص على بسط الهيمنة اللغوية بالتوازي مع الهيمنة العسكرية في الكثير من الخطابات والمقررات للقادة الذين تعاقبوا على سلطة الاحتلال الفرنسي، ومن بينهم الدوق "**دو روفيكو**" الذي قال في أحد تصريحاته بأن: "المعجزة الحقيقية التي علينا أن نصنعها هي أن نحل اللغة الفرنسية شيئا فشيئا محل العربية[1] " حيث يرى بأن الوسيلة الأكثر نجاعة لبسط هيمنتهم على مستوى البلد هي السعي إلى نشر لغتهم وتثبيتها بدلا عن اللغة الأصلية لكن ببعد استبدال المعطيات الثقافية المتحكمة في نسق القيم السائدة أو بالأحرى التي يجب أن تسود. وقد قامت استراتيجية الاستلاب الثقافي المنتهجة من طرف الوجود الاستعماري في الجزائر على استهداف أبرز مكوّنيْن للبناء الهوياتي، وهما: اللغة والدين، وذلك بغرض تقويض فاعليتهما في ترسيخ الانتماء، وتثبيته، وتوحيد مختلف الفئات

[1]–محمد منور،الأدب الجزائري باللسان الفرنسي –نشأته وتطوره وقضاياه–ص60.

المجتمعية. وقد تكرّست الممارسات الاستعمارية للقضاء على اللغة العربية بمحاصرتها والحد من انتشارها من خلال أكثر من صيغة نأتي على ذكر أبرزها:

أ.سياسة اللغة المحروقة:

وقد قامت هذه السياسة على إرادة التبديد الكلي للغة وذلك من خلال التأسيس لترسانة قانونية تقضي في مجملها بمنع تعلم اللغة العربية وتعليمها وفرض عقوبات قاسية تصل حد السجن والنفي لمن يقوم بتدريسها، يأتي هذا إلى جانب غلق، وتخريب، وإبادة معاقل تداولها من زوايا ومدارس قرآنية، بسحب الترخيص ومصادرة الحق في الممارسة، وتستند هذه المصادرة على اعتبارها لغة دخيلة، استنادا على التصور القائم بكون الجزائر ملحقة فرنسية. وتأتي هذه المحاصرة الممنهجة للغة العربية، والتي تقوم على عنف الإلغاء والامّحاء اللغوي، قصد تخليق حالة من الفراغ تُعين على عملية استبدال وإحلال اللغة الفرنسية مكان اللغة العربية، وجاءت هذه العملية وفق ميكانيزمات مدروسة، الغرض منها تشييد منظومة تعليمية قائمة على فرنسة التدريس وأدلجته وفق المقولات الكولونيالية، من خلال استحداث برامج دراسية قام بتطويرها مجموعة من الخبراء والمفكرين والأنثروبولوجيين لترسيخ تحوّل المدرسة إلى مؤسسة استلابية قائمة على استبدال مسارات التاريخ نحو الوجهة التي تخدم وتبرّر الوجود الاستعماري، وتقديمه بوصفه تمظهرا حضاريا الملتحق بركبه سيتخلص من أدران التخلف والتوحش نحو التقدم والتطور شريطة إنكار كل ما يتعلق بالكينونة الجزائرية، وعدم الاعتراف بها إلا بكونها امتدادا للكيان الفرنسي،مع عزل الهوية الجزائرية عن سياقها التاريخي والحضاري المرتبط بالعروبة والإسلام وإلحاقها بالتاريخ اللاتيني، هذا الإلحاق يجعل توسّع فرنسا في مستعمراتها الإفريقية امتدادا مشروعا، الأمر الذي يفسّر لجوء المؤسّسة الاستعمارية إلى تزييف الوقائع التاريخية، وتحريف الحقائق والمعطيات والقفز على السياقاتالموروثة، بالإضافة إلى الاستعمال البراغماتي، والمُغرض للتعدد اللساني الذي يطبع التركيبة اللغوية الجزائرية، وتمثل ذلك من خلال سعي هذه المؤسسة إلى إعادة إحياء

الموروث اللهجي، ودعم اللهجة البربرية على وجه الخصوص، والاستفادة الذرائعية من تنوّعه لجعل هذا التعدد مدخلا للصدام الإثني، كتفرقة لسانية تضعف الوحدة اللغوية وتعززتفسّخ النسيج الهوياتي والاجتماعي ليتم تقديم اللغة الفرنسية كبديل لتجاوز التمزق ومآزقه، فحيثما تم تعزيز التشتّت سهل الاختراق، والتهجين، والتلاعب بالعناصر المكوّنة للهوية بغية إفراغها من مركّباتها الأصلية.

ب.سياسة التبشير المسيحي والاستدراج الثيولوجي :

إن وعي المؤسسة الكولونيالية بطبيعة التشابك الجوهري بين اللغة العربية والدين الإسلامي ودورهما المزدوج في استمراريتهما وبقاءهما دفعها للعمل على توسيع رقعة النشاط التبشيري القائم على نشر الديانة المسيحية، ويأتي هذا العمل في إطار الحرب المزدوجة على اللغة العربية والدين والإسلامي، وهذا ما قام بتأكيده الجنرال "**ليوطي**Lyautey" في حديث مُوجَّه لضباط الاستخبارات والذي جاء فيه : " إن العربية عامل من عوامل نشر الإسلام، لأن هذه اللغة يتم تعلّمها بواسطة القرآن، بينما تقتضي مصلحتنا أن نطور البربر خارج الإسلام، ومن الناحية اللغوية، علينا أن نعمل على الانتقال مباشرة من البربرية إلى الفرنسية." [1]

وعليه فقد قامت استراتيجية التبشير أوالتنصير في جذرها التكويني على التمركز الثيولوجي القاضي بأفضلية الدين المسيحي، وكونية رسالته التي تجعل من مهمة نشر تعاليمه مهمة بالغة النبل والسمو، كما أن الاستناد إلى هذا الاعتقاد يمنح العملية بعدا إنسانيا، ومشروعية أخلاقية يغطي على مرماه الاستلابي ويبرر مسعاه الاستلائي، وهذا ما يؤكده "**جورج قرم**"

[1] –امحمد جبرون،انشقاق الهوية –جدل الهوية ولغة التعليم في المغرب الأقصى من منظور تاريخي– طوب بريس للطباعة والنشر، الرباط. ط1. 2005 . ص60

الذي يرى أن "ذريعة تنصير الشعوب البدائية والوثنية عبر التبشير بالإنجيل ستسمح للأوروبيين بالتوسع الاستعماري خارج قارتهم[1]".

وفي سياق متصل بالنبل الإنساني نجد بأن هذا الأخير قد استحال إلى سلاح ناعم في حرب التنصير التي خيضت ضد العنصر الجزائري، وقد تجلى ذلك من خلال تقصُّد وتعمُّد الآباء والأخوات البيض استهداف الفئات الهشّة، والزمر المجتمعية المهمّشة، المتمثلة – في أغلبها –في الأطفال، والمرضى، واليتامى، وضحايا الحروب والمآسي المترتّبة عنها، لتقديم خدماتهم المرتبطة بالتعليم، والتطبيب، والأعمال الخيرية المندرجة تحت لواء جمعيات ينشطون من خلالها كرهبان وراهبات تحقيقا للاستمالة العقدية عبر استغلال العوز واستثمار الأزمات الاقتصادية والاجتماعية لإنجاح المآرب الاستدراجية، ليغدو في هذا الصدد اعتناق الدين المسيحي هوثمن الانعتاق من ربقة الجوع، والمرض، والتشرّد، والفاقة، والجهل، هذا الذي جاءت عملية تبديده قائمة على فتح المدارس وفق البرنامج القائم على تمجيد الروح الصليبية، وذلك من أجل إضعاف الرباط الديني الذي يضم كل عناصر ووحدات المعمارالمجتمعي الجزائري. ويأتي في مقابل سياسة الاستدراج القائمة على اللعب على الوتر الإنساني، انتهاج سياسة الطمس الكلي للدين الإسلامي، وذلك من خلال الاستحواذ التام على الأوقاف الإسلامية بتعطيل المصالح التي ترعاها والتحكّم في تسيير الشؤونالدينية بالإضافة إلى التضييق على الشعائر كالصلاة،والصوم،والحج، وصولا إلى الإساءة للمقدّسات، وتخريب المقابر التي تضم أعلام الدين ورموزه المرجعية.كما جرى القضاء على المنشآت والأماكن التعبدية والمدراس القرآنية، وتحويل المساجد والزوايا إلى كنائس وملاجىء، أو مستشفيات وثكنات عسكرية،ولعل أشهر هذه التحويلات هي تلك التي تعلّقت بتحويل مسجد "كتشاوة" بالعاصمة الى كتدرائية مسيحية، وعن البعد الرمزي لهذه العملية،يرى

[1]–جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب.جورج قرم. تر: رلى ذبيان. دار الفارابي.بيروت، لبنان، ط1. 2011.ص136.

الشيخ "البشير **الإبراهيمي**" في "عيون البصائر" أنها جاءت بمثابة العنوان للشر المبثوث للإسلام.

ومن بين أشهر وأبرز حاملي لواء التنصير في الجزائر إبّان الفترة الاستعمارية نجد الكاردينال "**لافيجري**" الذي تم تعيينه أسقفا للجزائر سنة 1867 والذي عُرف بتعصّبه البالغ للمشروع التنصيري، هذا الأخير الذي بلغ ذروته في المرحلة التي كان مشرفا عليه فيها، ولهذا السبب لقي التأييد، والدعم، وحظي بالتمويل من قبل السلطات العسكرية، أمّا بخصوص انتصاره للنزعات التنصيرية فقد كان مبنيا على قناعة مفادها أن الرهان والهدف الأهم للمسيحين في إفريقيا هو إعادة بعث تاريخ الكنيسة الإفريقية وبقية الكنائس المنتمية لها، والتي تعرف انتشارا واسعا في شتى أنحاء البلد، ليمثّل إحياءها واجبا، والتزاما عقائديا.يأتي هذا إلى جانب اعتماده لقانون الخدمات الانسانية التي يشرف عليها والمتمثل في وجوب وهب المستفيد منها حياته للروح الصليبية ونذرها لخدمة الأسقف ودينه على اعتبار أنه المنقذ لحياته والحافظ لها. وجدير بالذكر أن النشاط التبشيري تركّز خصوصا على المناطق التي تشهد كثافة سكانية مرتفعة، ونذكر– على سبيل المثال لا الحصر – منطقة القبائل التي وحسب الإحصائيات التي قدمها " **أنطوني فيليب** " واعتمدها المؤرخ "**ناصر الدين سعيدوني**"يكون قد بلغ بها عدد الكنائس 30 كنيسة، إلى جانب تشييد 17 مدرسة تبشيرية جرى على مستواها استقبال 2158 طفلا، تم توزيعهم في 60 قسما دراسيا، يشرف فيها على عملية التدريس 34 راهبا من الأباء البيض، بمعية 50 راهبة من الأخوات البيض، يعملون من خلال الانتشار بين التجمّعات السكانية المتباينة والمختلفة على غرار بني منقلات، تيزي وزو، الواضية، آقبو، جمعة الصهاريج، ايغيل علي، بني إسماعيل، وتاقمونت عزوز.

ج – سياسة التمييع والتلميع:

وتقوم هذه الثنائية التي مسارها في اتجاه متضاد، في شقها الأول المتعلق بالتمييع والمقصود به هو تعمد الإهدار التام لقيمة اللغة العربية والحط من أهميتها، على خلق حالة من النفور منها والعزوف عن استعمالها، من خلال وصمها بشتى نعوت التخلّف والرجعية، وتجريدها من فاعليتها الحضارية، وطمس إسهاماتها الفكرية، وجعلها رمزا لثقافة ميتة وتراثية، بالإضافة إلى النزعة الاحتقارية الموجّهة لكل من يستعملها ويتعلّمها ويعلّمها، وإحالة كل هؤلاء إلى الهامش، وعزلهم عن الحركية المجتمعية والواقع الإداري، أما الشق الثاني من هذه السياسة والمتمثل في استراتيجية التلميع وتتعلق هذه الأخيرة بالرفع من قيمة وأهمية اللغة الفرنسيةعبر تصويرها كلغة حضارة عالمية تماهي التطور والتقدم والثقافة الرفيعة والكونية، بالإضافة إلى تطويقها بكل الصفات الجذابة قصد توسيع رقعة مستعمليها الذين تمنحهم وفق هذا السياق شعورا بالتفوّق والتميز وتسهّل عليهم مهمة الارتقاء في السلّم الاجتماعي والمهني، كما تم ربط سوق العمل والواقع الاقتصادي والمناصب الإدارية بشرط إجادة اللغة الفرنسية، ومنح الأولوية في التوظيف لمن يتقنها، إلى جانب منح ترقيات وامتيازات مادية للمتحدثين بها، وتصب كل هذه الاستراتيجيات ضمن المساعي الرامية لتمكين المشروع اللغوي الاستعماري في الجزائر. هذا المشروع الذي يندرج ضمن الأجندة الإستلابية التي تسهدف البناء الهوياتي للشعوب الأصلية، والتي تعمل بالتوازي مع الآلة العسكرية والأنظمة القمعية، وعلى نحو خفي بغرض النفاذ لعمق التركيبة السوسيولوجية والأنطولوجية للأمّة المستعمَرة.

ثانيا:مخرجات المساعي التجنيسية للرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية:

صنعت السرديات الفرانكفونية الجزائرية حالة متواصلة من الجدل على مستوى الفضاءات النقدية العربية والغربية، ويتعلق هذا الجدل بتعسّر استكانة هذا الأدب لهوية نهائية وثابتة يتجرد بها من الزئبقية التي تسكن جوهره المتفلت من التحديد التصنيفي، والمتمنع عن الضبط التجنيسي، ولمقاربة أهم المخرجات التصنيفية لهذا الضرب من الأدب جرى اعتماد التقسيم العام الذي يضم أبرز المواقف النقدية، والذي اعتمده "**أبو القاسم سعد الله**" الذي يرى أن تصنيف النقاد لهذا الأدب وكتّابه جاء على ثلاثة محاور أجمَلها فيما يلي: "مدرسة البحر الأبيض المتوسط من حيث الانتماء الإقليمي، وإلى المدرسة الفرنسية من حيث اللغة، وإلى الثقافة العربية الإسلامية من حيث الروح والتراث[1]" ويرى أنصار الموقف التصنيفي الأول أن هذا الأدب يندرج ضمن ما يمكن اعتباره أدبا مشتركا بين الضفتين الجنوبية والشمالية، ويأتي هذا التصنيف اعتمادا على البعد الإقليمي، وتعود جذور هذه الدعوة المتوسطية لكتاب فرنسين أشهرهم " **ألبير كامو**" وقد قام بتلبيتها كتّاب ونقاد من المغرب العربي من الذين كتبوا في هذا الأدب وسعوا لترويجه يتقدمهم التونسي " **ألبير ميمي**" الذي يتأمّل توجّه المغرب العربي إلى دول البحر الأبيض المتوسط وليس إلى المشرق، فتونس حسبه أقرب إلى "باليرمو ومرسيليا منها إلى القاهرة[2]" ويقوم هذا التوجّه على قطع الصلة مع الجذر العربي على اعتبار أجنبيته عن المجال المغاربي،باعتبار غربته عن المكوّن البربري.أما الموقف الثاني فيجنح المتشيّعون له إلى تجنيس هذا الأدب بالهوية الفرنسية، وإدراجه ضمن آدابها، ويأتي هذا الإدراج على خلفية التمركز الذي تحظى به الأداة اللغوية في بناء النص الإبداعي، هذا الذي يتشكل انزياحه الاستطيقي في انحرافه المورفولوجي وخرقه للسياقات التداولية المشتركة وأنماط التعبير المألوفة، ليتم وفق هذا المنظور إسقاط

[1] – أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي.ج8. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1998. ص186.

[2] – عبد الله الركيبي، الفرانكفونية مشرقا ومغربا.دار الكتاب العربي. الجزائر.ط1. 2009 ص99.

جزائرية هذا الأدب، وفرنسته بدلا عن ذلك، ويستند أنصار هذا الموقف من المؤرخين والنقاد العرب من أمثال "ادوارد الخراط"، والأجانب على غرار " **شارل بون**"،و"**جان ديجو**"إلى تخريج المدرسة الفرنسية للأدب المقارن القاضي بالاحتكام إلى المعيار اللغوي في تصنيف الآداب التي تعيش هذه الوضعية الهجينة، ولتجاوز هذه الأخيرة جرى رد هوية النص إلى اللغة المستعملة في نسجه وإبداعه بصرف النظر عن جنسية صاحبه ومؤلّفه وانتمائه الإقليمي والقومي والثقافي.إلا أن هذه المعيارية التي تبني عليها المدرسة المقارنة الفرنسية حكمها التصنيفي، غدت مطوّقة بالاتهامات المهدِّدة لمصداقيتها النقدية، والتي قامت في مجملها على التحيز والبعد عن الموضوعية، والاعتماد بدلا من ذلك على مقولات التفوّق الأوروبي، والتي أفرزت على نحو إلزامي وجوب التبعية القائمة على إلغاء الاعتراف بالآخر وإنتاجه إلا فيما تماثل به مع البراديغم الكولونيالي ليخدم تمركزه.

أمّا الموقف المعارض فيتبنى أصحابه المعيار الوسطي الذي لا ينكر أجنبية هذا الأدب من حيث اللغة، لكنه وبنفس القدر لا يقطع الصلة التي تجمع هذا الأدب بالهوية الثقافية الجزائرية، ولا يستطيع إنكار وجودها بين جنبات الخطابات السردية الفرانكفونية، هذه الصلة التي جاءت وفق التوصيف الذي تبنّاه "**محمد الميلي**" بالروح الجزائرية، في كتابه الموسوم ب"**مواقف جزائرية**"، هذه الروح التي تتجلّى عبر التيمات السردية المنتقاة على مستوى الإنتاج الأدبي وموضوعاته ذات الصبغة القومية التي ترتبط بالواقع الثقافي والجو المحلي والفضاءات المكانية، إضافة إلى تطعيم السرد بالموروث الشعبي الملتحم مع المكوَّن الهوياتي الجزائري. وإلى جانب "**الميلي**" نجد الناقد السوري "**إبراهيم الكيلاني**" في كتابه "أدباء من الجزائر" يدعّم هذا الطرح ويرى أن هذا الأدب وبالرغم من حرفه الفرنسي إلا أنه يستبطن خلف الحجب اللغوية تأسيسا روحيا وسوسيولوجيا عميقا وشديد الصلة بماضي وحاضر الشعب الجزائري.ويعتمد المؤرخ والناقد "**أبو القاسم سعد الله**" نفس النهج التصنيفي جاعلا هذا الأدب في خانة الجزائري، لكنه شديد التحفظ حول ضمه تحت لواء الأدب

القومي والوطني، وهو يفرّق بين هذه الأقانيم المفاهمية شديدة التداخل، ويحرص على إيضاح الاختلافات بينها في بناء موقفه النقدي، فهو يرى أن هذا الأدب جزائري اعتمادا على أصول نشأته الجغرافية على أرض هذا البلد، لكنه يرفض أن يتم عدّه تحت لواء القومية أوالوطنية، لأنّ هذه مرتبطة في جوهرها بعنصر اللغة على اعتبار أن اللغة مركّب أساسي ومكون لا مندوحة عنه في النسيج الوطني، إذ يقوم الأمر كلّه على مجموع الروابط المشتركة المتمثّلة في اللغة، والتاريخ، والمعتقد، والفضاء الجغرافي، والهدف الموحّد، والتطلع المشترك.

ويقترب موقف "**محمد منور**" كثيرا من موقف "**أبو القاسم سعد الله**"، ويتفق معه في اعتبار هذا الأدب جزائريا، ويشير إلى الشرط التاريخي المتمثل في الاستعمار والذي صنع السياق الإكراهي القائم على بسط الهيمنة اللغوية ليتشكل هذا النمط الهجين من الآداب، والذي أريد له من قِبَل المؤسسة الكولونيالية أن يكون الواجهة الثقافية والحضارية للوجود الفرنسي في الجزائر لكنه سرعان ما استحال تمظهرا نضاليا ومقاوماتيا كشف الوجه الوحشي، والدموي، والقمعي لتلك المؤسسة،وبات صوت الشعب المطالب بالحرية والانعتاق من ربقة الاستعمار.واعتمادا على هذا لم يستطع "**مندور**" إسقاط جزائرية هذا الأدب، لكنه لم يستطع تصنيفه ضمن الآداب القومية لغياب عنصر اللغة الذي يُعَدُّ شرطا ضروريا لتحقيق الانتماء لهذا الصنف، كما يعضّد موقفه بالاعتماد على نص الدستور الجزائري الذي لا يعترف سوى باللغة العربية كلغة وطنية ورسمية أولى، وهذا ما يتعارض مع اللغة الفرنسية التي كُتب بها هذا الأدب والتي تُعدّ وفق هذا المقياس أجنبية، الأمر الذي يعسر عليه الاعتراف به كأدب قومي.

الاحتكام للتيمة أظهر قصوره كتفييئ إجرائي كون الأدب الفرانكو–جزائرييعرف تنوعا موضوعاتيا، ولم يتوقف عند حدود القومية، بل تجاوزها لمعالجة مواضيع لا علاقة لها بالجزائر جغرافيا وثقافيا نذكر على سبيل المثال رواية "ليس لهافانا رب يحميها" للكاتب "**ياسمينة خضرا**" والتي تدور أحداثها بمدينة "هافانا" الكوبية، نسج حبكتها السردية بخيوط

جرائم قتل مجهولة الفاعل،هذا الذي تقودنا إليه الصفحات الأخيرة من الرواية. وتظهر مواصفات الحيّز (الكوبي) على مستوى الرواية من خلال شخصياتها خصوصا فيما تعلق بالشخصية الرئيسية وهي المغني "**خوان ديل مونتي خونافا**" الذي يفقد عمله إثر بيع الملهى الذي كان يغنّي فيه، ليقع في غرام "**مانسي**" المتشرّدة غريبة الأطوار وصعبة الطباع والتي سستختفي من حياته بعد طعنه بسكين، إلى جانب شخصية "**بانشيتو**" العجوز المنزوي عن العالم، الزاهد في إغواءاته ما عدا غواية عزف الترومبيت. وبوسعنا أن نسوق مثالا آخر عن تجاوز الأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية لتخوم الاهتمامات الجزائرية وروحها الثقافية والقومية، وهي رواية "**سنونوات كابول**" لنفس الكاتب والتي جرت أحداثها في مدينة "كابول" الأفغانية الواقعة في شرَك الخراب الذي طال الفضاء المكاني، والعقل الجمعي، وقد تمركزت الرواية في بعدها الشخوصي على رجلين وامرأتين جمعهم هاجس البحث عن معنى الحياة الواقعة في فلك العبث،ومحامية تم منعها من ممارسة مهنة المحاماة، وسجّان يفقد جدواه تدريجيا في ظل كثرة تنفيذ الإعدامات في الساحات العمومية، يُضاف إليهم زوجة تخوض صراعا مريرا مع مرض عضال، وعبر مغامرتهم الوجودية المتمثلة في البحث عن الكرامة الإنسانية الواقعة تحت ربقة الحكم الثيولوجي المتطرف بقيادة نظام "**طالبان**" القائم على الطغيان والديكتاتورية ذات البعد التوتاليتاري الديني، ويواجه أبطال الرواية المد الظلامي الإرهابي بالاستنجاد بالحب لعله يكون المعجزة المخلّصة من الشر المطلق والممتد كصحراء مترامية الأطراف[1]. وقد تم استدعاء هذه النماذج للتدليل على تهافت المعيار التصنيفي المحتكم إلى المضامين السردية للتحديد الهوياتي لهذا الأدب، فالاعتماد عليها قد يعمّق هوة التّيه الذي وقع فيه التصنيف القاصر، والاستناد عليها في حالة النموذجين يجعل من الرواية الأولى أدبا كوبيا لارتباطها بجوها الثقافي، ومن الرواية الثانية أدبا أفغانيا لنفس السبب.

[1]–ينظر: ياسمينة خضرا، سنونوات كابول. تر: محمد ساري، دار الفرابي. بيروت.لبنان. ط1. 2007. ص7.

ثالثا: مساءلة حيثيات تعثر المسار التصنيفي والمصير الهوياتي:

لم يقف التأزم عند الحد التصنيفي للأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية، بل تجاوزه ليشمل كل الخلفيات التي انبنت على أساسها تلك التصنيفات، الأمر الذي يستدعي التأسيس لمساءلة استكناهية حول حيثيات تعثّر هذا المسار قبل أن نصل لمناقشة هوية هذا الأدب، بعد أن قمنا بإيراد أبرز المخرجات التصنيفية للأدب الفرانكفوني، والذي يعكس تعددها استمرار المشكلة وتعذّر أوتعسّر الوصول إلى تصنيف نهائي. ومن بين النقاد الذين تمثلوا حالة التذبذب التصنيفي، وصعوبة إصدار حكم تجنيسي ثابت نجد "**عبد الله الركيبي**" الذي عالج في كتابه المعنون بالقصة القصيرة الجزائرية هذ النمط الأدبي الذي أنتجه الكتاب الجزائريون باللغة الفرنسية، وأدرجه ضمن خانة الأدب الجزائري، وعلل ذلك بكونه يعكس شكلا من أشكال النضال التحرري، كما أن اللجوء إلى اللغة الفرنسية في تلك المرحلة كان لجوءا يحكمه الإكراه وحتمية السياق الكولونيالي، كما أنه قد خدم الوعي الثوري أنذاك، واستحال سلاحا ثقافيا يعين على معركة الكفاح والاستقلال والحرية. إلا أنه قد قام بالعدول عن هذا الموقف، وهذا ما صرح به في كتابه "**الفرانكفونية مشرقا ومغربا**" والذي قدّم من خلاله رؤية نقدية مباينة عن التي قدمها في كتابه سابق الذكر، وذلك عبر سحب صفة "الجزائري" عن ذلك الأدب وآثر تسميته بالأدب الفرانكفوني في المغرب العربي، ورأى بأن هذه التسمية هي الأكثر تماثلا مع الحقائق التاريخية والثقافية واللغوية، وأن منحه صفة "الوطنية" هو صنف من صنوف المهاترة. ويعزو تغيير موقفه إلى إصرار بعض الكتاب الفرانكو–جزائريين على الإبقاء على اللغة الفرنسية رغم انتفاء الشرط الاستعماري، ما يعني الانتقال من مرحلة الإكراه إلى مرحلة الاختيار الحر الذي تحركه النوازع الإيديولوجية، والتي تصبّ أغلبها في إطار معاداة اللغة العربية التي تُعتبر اللغة القومية، ورفض تعلّمها ومآثرة الفرنسية عليها، وهذا ما خرق أفق توقّعه الذي كان قائما على اعتبار الأدب المكتوب باللغة الفرنسية أدبا مرحليا سيزول بزوال السياقات الاستعمارية التي أنتجته، إلا أنّ ذلك لم يحدث،

الأمر الذي دفعه إلى القول بأن ما يُكتب باللغة الفرنسية باعتبارها لغة أجنبية هو "شذوذ عن القاعدة، وخروج عن الواقع الطبيعي المألوف، بل وتحدي سافر للتاريخ والثوابت الوطنية."[1] وعليه، وبالاعتماد على ما ورد، وسبق ذكره، وبعد أن قمنا بإيراد أبرز المخرجات التصنيفية للأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية، نأتي لمقاربة حيثيات تعثّر هذه المساعي عبر استنباط الأسباب المؤدية إلى هذا الوضع والتي نجملها فيما يلي:

– زئبقية الجوهر الإستطيقي للأدب كفن متمنّع عن التقعيد القطعي، كما أن ماهيته تتحدد بتواشج كل مركّباته التي تشمل المباني اللغوية والمعاني الدلالية، وبالتالي فإن عملية الحكم القائمة على مقاربة الكل من خلال الجزء، سينتج عنها حكم نقدي وتجنيسي مبتور لا يشمل المعطى الأدبي في كليته.

– غياب التنسيق وتشتّت الجهود النقدية، وغلبة النوازع الذاتية، والحمية القومية، الأمر الذي عرقل المسار الموضوعي للتصنيف وجعله يحيد عن وجهته التحديدية.

– الحكم الشمولي والثابت على وضع جمالي متغيّر، ومحاولة دمج أنماط سردية وفنية متباينة على المستوى السياقي، والتيماتي، والإيديولوجي، في وضعية تجنيسية موحدة ومطلقة تتعارض مع تنوعها التركيبي.

– أشكلة المنطقة الرمادية، واستهجان الوضعية البينية، بدل تطبيعها وتحويل النظر إليها من كونها معضلة إلى كونها حالة متفردة بعينها ولا تستدعي سؤال الانتماء، لأنها تحمل جواب انتمائها في ذاتها ولوضعها البيني الذي ينبغي اعتباره هوية في حد ذاته، ولا يستدعي تحجيما هوياتيا أو ماوهويا، وذلك عبر الاستثمار الايتيقي للهجنة كحالة هووية مستقلة.

[1]– عبد الله الركيبي، الفرانكفونية مشرقا ومغربا، ص 95.

– الصدام المحتدم بين النخب المعرّبة، والفرانكفونية، بات الخلفية المحرّكة والمحتكم إليها في الفصل في قضايا نقدية وجمالية تتباين جوهريا مع المعايير المستند إليها في تأسيس الحكم التجنيسي.

– تحوّل المحور النقدي المرتبط بمسائل التجنيس إلى ساحات لخوض المعارك الإيديولوجية، ليتستحيل التصنيف بذلك آلية لتصفية الحسابات الشخصية، وبلوغ الغايات النفعية عبر تحييد الجماعة الفرانكفونية من المشهد الثقافي، وذلك من خلال تطويقهم بالتهم المشكّكة في وفائهم القومي، والمزايدة على ولائهم الوطني.

المبحث الثاني: العقيدة السايكولوجية للبراديغم الكولونيالي.

أولا: متلازمة الدونية وميثيولوجيا التفاوت العرقي.

ثانيا:عقدة الانبهار والتبعية اللغوية للأبوية الكولونيالية.

ثالثا: التشظي اللغوي والنوستالجيا الكولونيالية.

أولا: متلازمة الدونية وميثولوجيا التفاوت العرقي:

إن تفكيك متلازمة الدونية،ومركّبات النقص التي يضمرها نسق التبعية اللغوية يستلزم استدعاء واستقصاء الأسس الجوهرية للبراديغم الاستعماري،الذي أنتج هذا التمظهرالاستلابي على المستوى السايكولوجي، وتتمحور هذه الأسس على مقولة "التمركز الأنوي" التي تُعد حجر الأساس الجوهري الذي يشكّل الوعي الغربي الكولونيالي، ويأتي هذا التمركز استنادا إلى عقيدة التفوق المطلق الذي يختص به العرق الآري دون غيره، الأمر الذي يجعل هذه الخصوصية المتعالية واقعة حتمية تتميز بالثبات، والاستمرارية، والديمومة، ما يعني انتفاء قابلية التجاوز كونها مقرونة بالتركيبة الطبيعية للذات الغربية، وعلى ضوء هذا نجد أن الأمر نفسه ينسحب على بقية الأعراق الخارجة عنها لكن على نحو عكسي وضدي لتأتي مطلقية الدونية في مقابل الرفعة الاستثنائية، ويتم بناءا على المنطق التراتبي المنحاز الذي يحتكم إليه العقل الغربي الزج بالذوات الخارجة عنه في أتون الهامش، على إثر خواء كيانها من القابلية للتطور، واستعدادها الفطري للعبودية، وتجرّدها من إراداة التقدم والتغيير، وعجزها عن التأسيس لقيم التحرر والتحضر العليا، والتي تسمو بجوهرها الغارق في التوحش، والعالق في النمط البربري. وجرت على هذا النحو عملية تنميط الآخر من قِبل الذات الغربية عبر استحواذها على سلطة تسطير هذا الواقع المشين، وجاء هذا الاستحواذ على خلفية التميز الاستثنائي، والعبقرية الملفتة التي تمنحها صلاحية توصيف الخلق الماهوي للشعوب، وتصنيفه وفق معيارها الخاص باعتبارها النموذج المخلّص. وقد اتخذ هذا التنميط على نحو مراوغ شكل النظام الكوني، وبات امتثالا للنواميس الطبيعية التي اصطفت على نحو مسبق تموقع الأعراق واضعة الآرية في المقدّمة، وعلى ضوء هذا الزعم مارس العقل الغربي ما يُعرف بالعنف التمثيلي، وذلك عبر رفضه للآخر، ووصمه بالدونية، وجعلها طبعا أبديا من حيث كونها أصلا أصيلا فيه، ومتجذرا في تركيبته ولا فكاك له منها إلا بالتماثل مع مثله الأعلى (الغربي) والامتثال له.

واعتمادا على ما سبق نجد أنّ الآخر قد استحال إنتاجا وصناعة غربية تحيد بماهيته نحو التصوّر القاصر الذي يطيل عمر الوعي المتمركز، ويرسخه كمعيار تحتكم إليه التحديدات الهوياتية، والأنثروبولوجية، وكل ما تعلّق بالأنماط الحياتية، والفكرية، والوجودية، والفضائل الإنسانية.إلا أن هذا التمركز يميل بقوامه نحو البعد الميثولوجي، فرد الصفات العرقية إلى عوامل ميتافيزيقية أسفر عن كونه معقلا للتلاعب الابستيمولوجي والتاريخي الأمر الذي استدعى بحثا عن شرعية علمية تحجب نزعة الأسطرة، وتضفي عليها طابعا موضوعيا مطوقا ببراءة التأسيس المعرفي، وذلك عبرابتداع نظريات تحاجج على صحة التفاوت والتفاضل الإثني، تأتي في مقدمة هذه النظريات "نظرية الطبائع العرقية" لصاحبها المفكر الفرنسي " غوبينو" والتي قام من خلالها بتصنيف الأعراق، وتحديد صفاتها، هذا التحديد مرتبط بالأساس بالعوامل المناخية والطبيعية التي لها أثر بالغ في التكوين الوجودي والوجداني للشعوب، وقد تمحور التقسيم على ثنائية كبرى هي الشرق والغرب، فهناك الشرقيون وهم أصحاب العروق المتدنية، ودونيتهم الإثنية متسقة مع نظام الطبيعة الذي سن قانون التفاوت– الذي يشاكل قانون الانتخاب الطبيعي الداروينيِ–بين الأنواع البشرية، وعليه فلا فائدة منتظرة منهم، ولا حركية تاريخية منبعثة عنهم لأنهم حملة لسلالات عقيمة، وفي مقابلهم يوجد الغربيون، وهم حملة العروق العريقة المالكة لميزة التفوق، وذلك راجع لتحدّرهم من سلالة طاهرة ونقاوة رفيعة، بالإضافة إلى أن العرق الأبيض "ولد ناضجا، ليس له طفولة بدائية، خلق مالكا إرادته وتاريخه" [1] ليصبح التفاوت بين هذه الإثنيات حتمية أقرتها الشرائع الكونية، ولا يمكن بأي حال من الأحوال الوصول إلى حالة من التكافؤ والتماثل الذي يتجاوز هذه الفروقات العصية على الاضمحلال، ولا خيار أمام تلك الأعراق الوضيعة إلا الإقرار بالتبعية، بوصفها قدرا لا مناص لها منه بعد أن تمّت مصادرة حقها وقدرتها على امتلاك الميزات والخصائص الرفيعة التي تدفع بها نحو التقدم والتحضر،الأمر الذي يجعلها غير

[1] –عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف –المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات–.المركز الثقافي العربي.بيروت. لبنان،ط1، 1997. ص 235.

معنية بهما من حيث أن بلوغ الكمال الوجودي وفق "هوسرل" مقترن ومرتهن بقدر سعي الذات لغربنة نفسها،هذه الغربنة هي التي تتيح لها إمكانية التطهر من شوائبها الجوهرية، والتخلص من توحّشها وبدائيتها. هذا وقد أفادت نظرية "الطبائع العرقية" على نحو لافت من التراث الأرسطي، وتحديدا في إطار ما يعرف بنظرية "الكيوف الطبيعية"، والتي حدّد عبرها"أرسطو" من خلال كتابه "السياسة" السلّم التصنيفي الإثني، ومعيار هذا التأسيس مرتبط بشكل أساسي بالعامل المناخي والطبيعي باعتباره الباث والباعث للصفات التي يختص بها كل عرق، وعلى ضوء هذا نجده قد أوجد تقسيما ثلاثيا للأمم، نأتي على ذكرها تباعا بدءا بالعنصر الأوروبي الذي يتحلى بالشجاعة، إلا أنه يفتقد للذكاءالأمرالذي يجعله غير مؤهّل لممارسة التنوير الكوني، وصولا إلى العنصر الآسيوي الذي عدّه أشد ذكاءا وغزارة فنية لكنه يمتلك قابلية تطبيع العبودية كونه يفتقر إلى ما أسماه بالقلب، وأخيرا العنصر الإغريقي، ونظرا لتموقعه الجغرافي فإنه يجمع بين مزايا العنصرين، المتمثلة في الذكاء والشجاعة الأمر الذي يكسبه حق فتح العالم[1].

وبالعودة إلى استراتيجية الإفادة التي اعتمدها "**غوبينو**" من نظرية الكيوف الأرسطية نجدها قد حادت عن مسار النقل الأمين نحو الاستخدام المُغرض والتلاعب القصدي بمعطياتها وفق ما يتناسب مع السردية الميثولوجية التي تصدرها الذات الأوروبية عن نفسها، وتم هذا التحريف وفق آليتين هما: الإلحاق، والتحييد، وذلك من خلال دمج العنصر الأوروبي بالإغريقي، والمحو التام والكلي للتباين بينهما، واعتبارهما مجموعة واحدة تشترك في الميزات والفضائل المتمثّلة في الذكاء، والشجاعة، وما يشاكلهما من قيم سامية، والحرص على الإبقاء عليها مع الإلغاء الشامل للنواقص التي حدّدها النص الأرسطي، ويأتي في مقابل هذا الإلحاق المخاتل تحييد تعسفي لكل مزايا العنصر الآسيوي المتمثلة في الذكاء والحس الإبداعي،والاقتصار على إيراد النواقص وهي قابلية الخضوع للاستعباد، والخنوع

[1]–ينظر: أرسطو طاليس،السياسة،تر: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت،لبنان،ط،1،2009،ص263–264.

للاستبداد،وتقديمها كطبائع ذات قوام أبدي، وعليه فقد قام الأوروبيون باحتكار الطباع الرفيعة المعززة بمبدأ التفوق، وتنسيبها للسلف الإغريقي وربطكيانهمبه،وفي مقابل ذلك لم تقتصر الطبائع الدونية على الشعوب الآسيوية فقط، وإنما جرى تعميمها لتغطي العالم بأسره على نحوٍ شمِل إفريقيا، وآسيا "والأمريكتين –باستثناء الفاتحين الإسبان– فانقسم العالم بين نمطين موروثين من الطبائع، نمط مقوماته القوة، والشجاعة، والذكاء، والنظام، ورثه الأوروبيون عن أسلافهم الإغريق، ونمط مقوماته الخوف، والاستبداد، والسكون،والتحجّر، ورثه العالم عن الآسيويين"[1] ومؤدى هذا التصنيف القائم على المفاضلة المفضية لثنائية متعارضة، هو اختزال صيغة التعالق البشري ضمن ضدية قوامها التسيد الغربي، والإذعان الشرقي. ومن مخرجات هذا التقسيم كذلك نجد تبلور إرادة القولبة لدى الذات الأوروبية، وذلك من خلال سعيها لإحلال بقية الإثنيات الخارجة عنها ضمن نموذجها الفكري، والحضاري، والثقافي، والاقتصادي، بوصفها وفق ما ذهب إليه "**دوفيز**" "الوسيط للتقدم الكوني" هذه الوساطة التي تُعد ضربا من الوصاية على العالم، أدت بموجبها إلى فرض معاييرها الخاصة عليه، وإلزام المجتمع الإنساني بها بوصفها الحقيقة الوحيدة، والخليقة بالمحاكاة والاتباع، ومصادرة الحق في الاختلاف كونه منزعا للتخلف، الأمر الذي يدفع إلى وجوب التضحية بالخصوصيات الهوياتية والتنوع الثقافي في سبيل نيل الخدمات التنويرية، والحضارية، التي يقدّمها الكيان الغربي، والتي ستغدو تلك الخدمات فيما بعد واحدة من الدعائم الكبرى التي انبنى عليها العقل الكولونيالي، يتذرّع بها ويستند من خلالها في تبرير توسّعاته العسكرية وتطبيع ممارساته الاستعلائية.

كما نجد أن هذا التنكيل الإثني الذي أسّست له القوى الإمبريالية قد كان سلاحا محوريا في ممارسة الحرب السايكولوجية ضد الشعوب المستعمرة، والتي أريد لها أن تبقى حبيسة التصور الاستعماري عنها، هذا التصور المشوّه الذي تم الترويج له كبدْهية لا تحتمل النقد أو

[1]– عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف.ص234.

النقض، قصد تجريد تلك الشعوب من إرادة التقدم، والتطور، والتحرر، وإمكانية التأسيس لمعرفة حرة وحقيقية للذات بعيدا عن الماهية القاصرة الجاهزة والموجّهة على نحو مسبّق للمسار المتخلف، وقد تمت محاربة هذه الإمكانية بغرض تأبيد حاجة تلك الشعوب إلى النظام الاستعماري وتبعيتها له كونه اتخذ دور الموجه الأنطولوجي الذي يمنح ويحدد لتلك الذوات الحائرة معناها، وجدواها، وعملية التحديد هنا تعادل امتلاك المحدد، وافتكاك القدرة على التحكم فيه والسيطرة عليه، لتتحول بذلك إلى تمظهر سلطوي يضمر إرادة الإخضاع، فتمثيل الآخر ليس ترفا معرفيا، وإنما هو ممارسة تطويعية له ما يجعلها منزوعة البراءة والموضوعية.

ثانيا:عقدة الانبهار والتبعية اللغوية للأبوية الكولونيالية:

تشكّل الكتابة بلغة الآخر وضعا إشكاليا، لاسيما عندما يكون هذا الآخر كيانا استعماريا، الأمر الذي يطرح علاقة ملتبسة يجب الخوض في غمارها السايكولوجي لمعرفة بواعث هذا النزوع اللغوي والخلفيات النفسية لمتلازمة الانبهار كواحدة من المحركات المضمرة للسلوك، هذه المتلازمة التي جاءت كنتيجة لاعتناق الذات المستعمَرة لعقيدة التفوق بعد أن أسطرتها، ما دفع بها إلى السّعي المستميت لتذويب ذاتها في قوالب فكرية، وثقافية، ولغوية تنزع نحو الهيمنة على اعتبار أن هذه العملية تعد خلاص تلك الذوات المغلوبة على أمرها من مركّبها الرجعي، وعليه فإن هذا الربط النسقي بين التحرر من مركّب الدونية بالتماهي مع النموذج الكولونيالي، دفع بالذات المستعمَرة إلى التنكّر لعناصرها الأصلية والأصيلة فيها، ليكون بذلك الاحتقار الأنوي امتدادا مساوقا للانبهار بالآخر، هذا الذي لا سبيل للتماهي معه إلا برفض مكوّنات الذات، وإنكارها على اعتبارها معقلا للدونية وفق التصور الكولونيالي القائم على إقصاء كل ما هو خارج عن فضاءه الإبستيمي وعدم الاعتراف به إلا ضمن إرادته في الإستغراق في مقولاته، هذا الإستغراق الذي لا يتحقق إلا عبر تلازمه مع الإنسحاق الذاتي، والذي يُعد شرطا جوهريا لنيل استحقاق الإنعتاق من سطوة الدونية، فرفض الذات، وتقويض

مكوناتها الجوهرية الثقافية واللغوية كأول خطوة لتحقيق الإندماج والتوحد بالبراديغم الغربي لتأتي بعد ذلك إعادة تشكيلها وفق توجيهه، وتوجّهاته، وهذا ما عبر عنه "**ألبير ميمي**" بقوله :" إن مقت الذات هو امتداد لعشق المستعمِر، فالشخص المستعمَر لا يسعى إلى تزيين نفسه بخصال المستعمِر فحسب، بل يتمادى في إفقار نفسه، وفي انتزاع نفسه من نفسه[1] كما يرى بأنه وبمجرد ما يقوم الشخص بتبني تلك القيم والمفاهيم، فهو بالضرورة يقوم بتقبّل الحكم الصادر منها عن نفسه، وعليه فإن تحرّره من هذا الحكم مربوط بمدى موافقته على ممارسة التحطيم الذاتي، ليغدو استعمال لغة المستعمر ممثلة في اللغة الفرنسية وفق هذا السياق آلية من آليات تجاوز القصور الذاتي، وميكانيزم دفاع يتم اللجوء إليه لدرء الشعور بالنقص ومداراته ومحاولة لاثبات جدارة الانتماء للفضاء الغربي، عبر إحداث القطيعة مع بيئة النشوء الثقافي الأولى، فحيازة اللغة في هذه الحالة تكون بمثابة امتلاك مفاتيح أبواب العوالم المعبّر عنها وآلية لتشييد جسور عبور نحوها، الأمر الذي ينمّي في الذات شعورا واهما بالتساوي معها والتحدر منها، هذا التساوي المزعوم الذي يمنحه إحساسا بالتميز والتفوّق والذي من شأنه أن يبدّد شعوره الضاغط بالانحطاط الذاتي، هذا الشعور الناجم عن استمرارية النظر للذات عبر المرايا الكولونيالية، واعتبارها المرجعية الأساسية والوحيدة لمعرفة جوهره والحكم عليه، تلك المرايا الضليعة بخلق انعكاسات مشوهة يتم التسليم بها كحقيقة متعالية عن المساءلة.كما تعكس التبعية اللغوية حالة من النوستالجيا للكيان الكولونيالي تتجلّى عبر استحضار أداته الثقافية ممثّلة في "اللغة"، هذا الحنين الناجم عن تبني مغالطة التنوير الذي يتم من خلاله التبرير للوجود الاستعماري والنظر إليه كحالة حضارية الأمر الذي يجعل إرادة محاكاته آلية تطويرية، وبعثية، وممارسة نهضوية، لا تستدعي الاستشكال،بعد أن تم تجريدها من بعدها الإستلابي.

[1] –ناصر الدين سعيدوني، المسألة الثقافية في الجزائر –النخب–الهوية–اللغة. (دراسة تاريخية نقدية)،ص 102.

وقدنجم هذا الحنين المرَضي عن العطب الباتوغرافي الذي أصاب البناء الذواتي والكينونة الجوهرية للذات المستعمرة، ما جعلها تكابد وضعا قلقا من السيولة الهوياتية التي صنعت ضياعا لاتجاه البوصلة الانتمائية ضمن الخارطة الحواضرية الكونية،إثر عجزها عن الإجابة عن سؤالها الوجودي دون العودة إلى النموذج الإمبريالي، لتغدو الذات عاجزة عن بلورة معرفة حول نفسها، ما يعزز الشعور بالحاجة الدائمة إلى من يعرّفها بذاتها، الأمر الذي خلّف حالة من الفراغ إثر تعاظم الحيرة الانتمائية، التي جعلت الذات منشطرة بين أصولها الأولى، وحاضرها المهجن على نحو ما أسماه "**هومي بابا**" بالازدواج الوجداني، هذا الأخير الذي لا سبيل لتجاوزه إلا عبر التماهي مع الذات الكولونيالية، باعتبارها الضليعة بردم هذه الهوة الهووية.

ومن بين المفكّرين الذين خاضوا في غمار المقاربة السايكولوجية لجذور "الشعور بالتبعية" نجد المفكر والمحلل النفسي الفرنسي "**أكتافيو مانوني**" ضمن إطار دراساته التي تُعنى بسايكولوجية الاستعمار، والذي رد أسباب تبعية الشعوب المستعمَرة للمستعمِر إلى القابلية الفطرية لذلك، والحاجة الملحة لها، والتي تُعد مكوّنا أساسيا في كيانها النفسي المرتهن لاستعدادات عصبية لها، وأن هذه الجاهزية هي التي صنعت الاستجابة الطوعية للاستعمار ويرى بأن هذا التباين على مستوى التركيبة السايكولوجية للشعوب، هو من يحدّد تموقعها كتابعة أو صانعة لهذه التبعية، وبالتالي فإن الاستعمار وفق هذا التفسير هو نتيجة حتمية لرضوخ وجداني مسبق، الأمر الذي يرفع عنه صفة التعدّي وتهمة التسبب بهذا التشوه الباتوغرافي والانحراف الوجداني ليصبح المصحح للمسار الوجودي لهذه الشعوب من خلال استعمارها الذي بات بمثابة تقويم وتقديم خدمة حضارية لها لأنها أبانت عن استحقاقها له دون غيرها،فالاستعمار "اقتضى دوما وجود حاجة للتبعية،لا يمكن استعمار كل الشعوب:

فقط أولئك الذين يشعرون بتلك الحاجة"،[1]وعليه، واعتمادا على هذا الزعم، يتم تحييد البعد الإكراهي والقصري للإستعمار ليتبدى حدثا ينسجم مع الذوات التي تُبدي إقبالا عليه وقبولا له، ومقاومته لا تعدو كونها تمظهرا مرضيا وشاذا يعكس رفضا للطبيعة الأنوية المجبولة على التبعية، إذ أن الرفض هنا هو خوض لصراع عدمي مع جوهر غير قابل للتغيير أو التجاوز.هذه القراءة النفسية التي تستبطن تحيزا للكيانات الاستعمارية وتضمر تواطئا معها الأمر الذي يسقط عنها موضوعيتها، يظهر تورط المعرفة مع الأجندات السلطوية، والإستخدام البراغماتي لها، وهو الأمر الذي نبهت إليه "**غياتري سبيفاك**" التي رأت أنه بوسع التحليل النفسي أن يستحيل دعما عصريا للمؤسسات الإمبريالية. هذا العنف المعرفي بتوصيف "**آنيا لومبا**" الذي مارسه "**مانوني**" دفع ب"**فرانز فانون**" للوقوف على النقيض مما ذهب إليه الأوّل ويستبدل النتيجة بالسبب عبر قلب معادلة فطرية التبعية إلى صناعتها والتأسيس لها، إذ يقول في هذا الصدد: أن "الدونية هي المقابل المحلي للفوقية الأوروبية، فلنتجاسر على قول الحقيقة: العرقي هو الذي يصنع الدوني"[2] وعليه يرى أن المؤسسة الاستعمارية هي المنتجة لهذا الضرب من العقدة، والاضطراب العصابي من خلال محاصرتها للشخصية المستعمَرة، ووصمها بشتى أوصاف التوحش، والإنحطاط والمهانة، والحيْونة، والسعي المستميت لتفكيكها بغرض خلخلة نظامها، والعبث بانسجامها وإفراغها من عناصرها، وتهجين جوهرها الأمر الذي ساهم في تخلق هذا التخبط الماهوي والشعور بالحاجة إلى الوجود الإستعماري، بعد أن أفقدها خصوصيتها وأضاعت طريق العودة اليها. وبالتالي فإن هذا الإنحراف السايكولوجي المتمثل في الحاجة الضاغطة للتبعية، هو نتيجة للنفي الأنطولوجي الممنهج الذي مارسه النظام الاستعماري في حق الشعوب المستعمرة،والتي سلبها القدرة على التأسيس لمعرفة ذاتية وحرة عن ذاتها دون اللجوء للتوجيه الكولونيالي الذي

[1]–فرانز فانون، معذبو الأرض، تر:سامي الذروبي. جمال الأتاسي. مدارات للأبحاث والنشر. القاهرة.مصر.ط2. 2015. ص200.

[2] – فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء.تر: خليل أحمد خليل، دار الفرابي. بيروت.لبنان.ط1. 2004. ص99.

مارس عليها أعتى أنواع الوصاية، وهي تلك المتعلقة بالتحديد الماهوي المسبق والمطلق للذات، لتلج إلى حالة من الشلل الوجودي أدّت إلى تجميد ديناميتها، وتبديد قدرتها الإنتاجية، وتحييد فاعليتها الحضارية، فالايديولوجية الاستعمارية" وليدة عقل متمركز على ذاته،يتوهم كونية ما لمقولاته، ويرفض كل حقيقة تناقض تصوراته الشوفينية"[1].

بالعودة إلى المسألة اللغوية في بعدها السايكولوجي، بوصفها تمظهرا عصابيا، نجد "**فانون**" يعزو النزوع نحو استخدام لغة المحتل ممثلة في اللغة الفرنسية إلى "عقدة الدونية" التي نشأت في صميم الوعي الجمعي للشعوب المستعمرة،والتي عزّزت تلك الرغبة المحمومة في استئصال جذورها التي تعيقها عن الارتقاء واستبدالها بأخرى أكثر رفعة، فالمستعمر "سيكون منفلتا من دغله على قدر ما يعتنق من قيم المتروبول الثقافية" [2] وبالتالي فإن امتلاك هذه القيم يتأتى من خلال إجادة اللغة وإتقانها، هذه التي تشكّل آلية تطهير للذات من أدران الوضاعة التي وقرتها، وتحقيق تموقع ضمن الحيز الثقافي الغربي تضمن به على نحو مخاتل انتسابا شعوريا له، يتم بمقتضاه التحايل على النبذ الممنهج الممارس ضدها، لتستحيل اللغة بهذا قناعا يلبسه الأصلاني ليغطي به دمامة جوهره الذي تربطه به لغته الأم، والتي يؤدي الانفصال عنها إلى الاتصال بالسمو الغيري. إلا أن هذا السعي العصابي لبلوغ التطابق مع الآخر عبر استجلاب أداته اللغوية لا يعدو كونه سعيا طوباويا، وجرعة تخديرية لشعور الدونية سرعان ما يزول مفعولها، على إثر احتدام الصدام بين المركّبات الأصلية والمستحدثة، مؤدّاه تخلّق حالة من التشظي الذاتي مفضي إلى ولوج حتمي لمتاهات أنطولوجية يستعصى مغادرتها.وعليه فإن فقدان البوصلة نحو ذات واحدة من أعقد التبعات التي ألحقتها الحرب السايكولوجية الاستعمارية بالمعمار النفسي للشعوب المستعمَرة، الأمر الذي جعل "فانون" يصر على ضرورة معاضدة رهان التحرير والاستقلال بتطهير ضمير

[1]-وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية –مساءلات في الدراسات الثقافية– دار ميم للنشر،الجزائر،ط1، 2023، ص133.

[2]–فرانز فانون،بشرة سوداء أقنعة بيضاء. ص20.

الشعوب الأصلانية من جملة التصورات المنحطّة التي فرضها النظام الاستعماري على الإنسان غير التابع لمنظومته، فالمقاومة وفق تقديره حري بها أن تقوّض سلطته على الوجدان، فالمعركة الظافرة حسبه، والتي تقودها الشعوب الأصلانية، لا تحقّق لها افتكاكها لحقوقها فحسب، وإنما تُوفّر لهذا الشعب الأسس التي يضمن بها تماسكه، وانسجامه، وكذا تجانسه، حيث أن المؤسسة الاستعمارية لم تتوقف عند حدود تفكيك شخصية المستعمَر، وإنما جعلت هذا "التفكك واضحا أيضا على الصعيد الجمعي في مستوى البنى الإجتماعية،فإذا الشعب المستعمَر ليس إلا مجموعة من الأفراد تستمد أساسها من وجود المستعمِر لا غير[1]" ومؤدّى استمداد الوجود هو ضمان الخلود للمركّب الاستعماري كمرجع محوري يشمل كل المستويات الحياتية، مع عجز مزمن عن رؤية الذات خارج الحدود المجهّزة مسبقا لها.وينتهج "**جون بول سارتر**" نفس المنوال مع "**فانون**" فيما يتعلق بالتحرر الجواني للأصلاني وذلك عبر تأكيده على ضرورة مقاومة الذات المستعمرة لذاتهاللتمكن من مقاومة القوى الاستعمارية، إلى حد الدمج بين النضالين، وجعلهما نضالا واحدا لا انفصام له.

[1] –فرانز فانون،معذبو الأرض. ص236.

ثالثا: التشظي اللغوي والنوستالجيا الكولونيالية:

يقع مفهوم "النوستالجيا" ضمن نطاق الدراسات السايكولوجية، وقد قام باجتراحه "يوهانس هوفر" وجعله يحيل إلى الشعور بالحنين المرَضي نحو الماضي، وقد جرى إدراجه كمتلازمة تعبر عن حالة جانحة تعزل الذات عن الواقع، وتجعلها مفارقة له ومنفصلة عنه، وتعكس حالة الانفصال هذه عن الواقع تمظهرا رافضا له، ومنتفضا عليه، ليتم استبداله عبر استدعاء النموذج الماضوي، والانتماء إليه بواسطة الذاكرة والمخيلة، ليستحيل هذا الاستدعاء وفق هذا السياق آلية دفاع عقلية معِينة على التمكن من تجاوز تغراث الواقع المرفوض، وعليه فإن هذه المتلازمة ناجمة عن العجز عن مجاراة حركية الحاضر أوعدم تقبله حد إنكاره والهروب منه، كما نجدها ناتجة كذلك عن توجس عصابي من المستقبل الأمر الذي يعلّل اللجوء إلى الماضي، والتدثر به بوصفه تعويضا عن هذا الانسحاب السايكوباتي من الواقع. وتتضاعف حدة هذه المتلازمة في الحالة التي تكون الوجهة الماضوية المرامة لهذا الحنين العصابي هو الزمن الكولونيالي والذي يُعد حسب هذا السياق حالة متأزمة ترتبت عن الحرب السايكولوجية التي خاضتها المؤسسات الاستعمارية ضد الذوات المستعمرة، وذلك بغرض إفراغها من مركباتها الهوياتية وإحلال أخرى تتسق مع المنظومة التي أنتجتها هذه المؤسسات، وبين الإفراغ والإحلال يتخلق صراع أنطولوجي يهوي بهوية المستعمر نحو التيه الذي يتبدى استدعاء النموذج الكولونيالي واحدا من النماذج المخلّصة منه، والذي على ضوءه تتشكل النوستالجيا للنموذج المستدعى، والذي تقف منه موقفا متوترا وحائرا يجمع بين المناهضة والقبول. هذه الثنائية التي تعكس حالة من الازدواج الوجوداني وفق رؤية "هومي بابا". وإلى جانب هذا فإن الاستلاب النفسي الذي مارسته المؤسسات الكولونيالية من خلال سعيها لترسيخ مقولات التفوق الغربي، وأسطرته في مقابل تحقير باقي الأعراق عزز من تشكّل حاجة وهمية لكنها ضاغطة إليه إثر تبني هذه المقولات على المستوى اللاشعوري للذات المستعمَرة، التي تستبطن انسحاقا ذاتيا لا يمكن التخلص أو التحرر منه، إلا عبر التماهي

مع الكيان الإستعماري المتعالي حسبها،وتتجلى أمارات هذه النوستالجيا الكولونيالية عبر استدعاء اللغة الإستعمارية من قبل الذوات الأصلانية، ليبدو هذا الإستدعاء ضمن هذا السياق السايكولوجي صيغة من صيغ الحنين للوجود الكولونيالي.

هذا وقد تحول هذا الضرب من الحنين إلى برنامج تمثيلي نسقي مندس على نحو مخاتل وخفي على مستوى بعض الخطابات السردية الفرانكو–جزائرية، ويمكننا أن نجمل استراتيجيات تجليه المراوغ وفق ما يلي:

- تبني مناورة التنوير ومغالطة التحضير التي يتذرع بها العقل الكولونيالي لتبرير توسعاته الهيمنية بوصفه مرشدا لسبل التعمير وأساليب صيغ التطوير.
- تلميع صورة المعمر والحرص على تقديمه ضمن إطار طافح بالإنسانية والرحمة وشتى قيم النبل والسماحة، مع الاتسام بالنباهة الخارقة والإتصاف بالفطنة الفطرية وجعله مجبولا على حب التطوير والتغيير.
- القفز المضلل على الذاكرة والحقيقة التاريخية وذلك من خلال تطبيع الوجود الاستعماري الامر الذي يسقط عنه تهمة التعدي ويأتي هذا إلى جانب التجاهل التام والطمس الكلي لسياقات وخلفيات هذا الوجود، مع ممارسة التعتيم الممنهج لتجاوزاته وممارساته العنيفة.
- الرفع من قيمة القيم والمكونات الإستعمارية واعتبارها مرجعا حضاريا في مقابل الحط من شأن وأهمية العناصر الهوياتية والثقافية المحلية.
- التركيز على المنجز المعماري للكيان الاستعماري، وجعله الواجهة الحضارية التي تخفي حقيقته العنجهية المتجلية في عقيدته التدميرية وتاريخه الدموي.
- استحالة الإستقلال إلى لحظة تراجيدية مرتبطة بإفساد وتشويه المخلفات المعمارية الإستعمارية والعجز عن المحافظة عليها،وذلك عبر عقد مقارنات مخاتلة بين الزمن الإستعماري وزمن التحرير وجعل مخرجات هذه المقارنات تصب في السياق الجاعل

من رحيل الرجل الأبيض وغياب قيمه علة النكبة، والإنتكاس والبؤس الذي أصاب المجتمع الجزائري الذي عاد إلى توحشه وبدائيته بعد أن ضيع البوصلة الحضارية الكولونيالية.

الفصل الثاني: الإصطفاء اللغوي بين الإصطفاف الإيديولوجي والراهن الثقافي والرهان الهووي

المبحث الأول: المحركات الإيديولوجية وتهافت مبدأ البراءة الانتقائية

أولا: مفهوم الإيديولوجيا

ثانيا: النوازع الإيديولوجية للنزوع اللغوي

ثالثا: المفارقات الحجاجية للإنتقاء اللغوي

أولا:مفهوم الإيديولوجيا:

يعد مفهوم "الإيديولوجيا" واحدا من المفاهيم العصية على التحديد النهائي والثابت نظرا لطبيعته الهلامية والمركّبة إثر تواشجه مع ميادين فكرية كثيرة أبرزها: الفلسفة والسياسة وعلم الاجتماع، هذا البعد التحالقي والعبر تخصصي يشحنه على نحو مستمر بطاقّات دلالية متمايزة ومتباينة الأمر الذي يعسّر ثباته على صيغة مفاهيمية قارة. وبالعودة إلى المعنى البكر للمصطلح عبر ربطه بأصله الأول الذي تم ابتداعه من طرف المفكر الفرنسي "**أنطوان ديستوت دي تراسي**" والذي قصد به العلم الذي يُعنى بالأفكار ويتخذها موضوعا للدراسةعبر مقاربة جوهرها، ومعانيها، وطبيعة العلاقات التي تجمعها، بغية التأسيس لقانون شامل لها.وعليه فإن محرك الابتداع الأول جاء من إرادة علمنة مجال الأفكار، وتطويقه بالأسس المنهجية قصد بلوغه اليقين العقلاني المحتكم لسلطة التجريب العلمي،المقوِّضة للتفسيرات الميتافيزيقية، والميثولوجية، والانطباعية.إلا أنه قد تمت محاصرة هذا المشروع الفكري من قِبل نظام الحكم النابليوني القائم على الهيمنة الشمولية، وقد أدّى هذا التصادم إلى تحول كوبرنيكي في جوهر المفهوم، وانتقل به من البعد التوصيفي للأفكار إلى البعد النقدي القائم على إراداة التغيير الكلي، هذا التحول المحوري للمسار المفاهيمي للإيديولوجيا منحها صبغة المعارضة، التي ستمهد لها الطريق نحو الفضاء السياسي.وفي سياق متصل بتطور المفهوم، نجده قد بلغ مرحلة متقدمة منه على إثر المقاربات التي قدمها الفيسلوف الألماني "كارل ماركس" عنه، هذه القراءات في البداية مرت بمراحل تملّكها الطابع السلبي عن المصطلح، إذ نجد "ماركس" يرى أن الإيديولوجيا وهْم مشوِّه للواقع وآلية مخاتلة ومناورة تلجأ إليها طبقة اجتماعية لخداع وتضليل أخرى، ليتجاوز هذا التخريج وينحو بالمفهوم منحى مغايرا بعد تقويضه للمادية الميتافيزيقية الهيجلية،وإحلال المادية التاريخية بدلا عنها كأساس رؤيوي لاستكناه المعطى الإيديولوجي بوصفه رؤية للعالم وذلك عبر الاعتماد على تأثير السيرورة التاريخية في بناء الوعي الإنساني، ودور الحركية الإقتصادي والإنتاجية في بناء

التفاعل التعبيري معها، ليندمج كل هذا في الممارسة الإيديولوجية، وعليه فإن الإيديولوجيا وفق هذا التصور لم تعد ترتبط فقط بالتوجه الفكري الذي تريد فرضه الطبقات الحاكمة للترويج لنفسها، بل تمتد لتشمل أي فئة تحرّكها المصلحة الإقتصادية، وبالتالي فإن الإيديولوجيا لم تعد بالنسبة للفرد قناعا بقدر ما هي أفقه الذهني، يجد الفرد فيها كل العناصر التي يركّب منها أفكاره في صورة متنوعة، يوظف منها لأغراضه القليل أو الكثير، لكنه لا يستطيع القفز فوق حدودها"[1] لذا الإيديولوجيا هي المرآة التي تتشيّد من خلالها المعرفة بالذات، وهي مجموع التصوّرات والمعتقدات التي تتّخذ طابع المسلّمات، والتي تستحيل بدورها إلى مرجعيات جوهرية للفرد في بناء الوعي بنفسه وبالمجتمع والعالم، وهكذا تضحى قناعا لمصالح فئوية إذ نظرنا إليها في إطار مجتمع آني، وهي نظرة إلى العالم والكون إذا نظرنا إليها في إطار التسلسل التاريخي.[2] وفي سياق متصل باستكناه ماهية الإيديولوجيا، نجد الفيسلوف الفرنسي "**لويس ألتوسير**" يقارب هذا المفهوم انطلاقا من تحديده لطبيعة العلاقة بين العلم والإيديولوجيا، وعلى ضوء ذلك تتبدّى عنده المعالم الأساسية لهذا المفهوم، فنجده يرفض التصور المثالي عن هذه العلاقة،الذي يقوم على توحيد العلم والإيديولوجي باعتبار قابليتهما للتعايش في عالم طوباوي، وينسحب رفضه كذلك على التصور الوضعي الذي يقيس علمية المعرفة بمدى ترجمتها للواقع، وتتحول إلى إيديولوجيا بقدر حيادها عنه، وتشويهها له.ويأتي تجاوز "**ألتوسير**" لهذه التصورات من خلال نفي صفة المعرفة عن الإيديولوجيا، فهي وفق تصوره"نسق من التمثّلات تختلف عن العلم، ووظيفتها العملية–المجتمعية pratico–sociale تفوق أهمية وظيفتها النظرية أو المعرفية، والناس لا يعكسون في تمثّلاتهم الإيديولوجية ظروف عيشهم الواقعية، بل يعكسون علاقتهم بهذه الظروف"[3] وهذه العلاقة التي قوامها التوهّم، والافتراض، ينبني عليها انتفاء التطابق والتماثل بين

[1]–عبد الله العروي،مفهوم الإيديولوجيا.المركز الثقافي العربي.المغرب.ط8، 2012، ص53.

[2]– ن م. ن ص

[3] –عمر مهيبل، البنوية في الفكر الفلسفي المعاصر. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. ط3. 2010. ص241.

الإيديولوجيا والمعطيات الحياتية ويسقط عنها المصداقية العلمية، وفي هذا التخريج مخالفة للرؤية الماركسية القائمة على الانعكاس، وتمثّل الإيديولوجيا للواقع الاقتصادي، والسوسيولوجي، وتأثرها به، إلا أن اللاتماثل الذي يطبع علاقتها مع الواقع منحها وظيفة نظرية مغايرة لتصبح الأداة التي يتم التعرف من خلالها على طبيعة التفاعلونوع العلاقة التي تربط الفئات المجتمعية بواقعهم.كما يرى "**ألتوسير**" أن الإيديولوجيا بنية لا شعورية في عمق تركيبتها، كما أنها كيان غامض قائم على الانفعال الذاتي، ما يجعلها تنزع نحو الدوغمائية التي تغلق الأفق النقدي، وكل هذه الصفات مضادة للقوام العلمي المتمحور على الشفافية والانفتاح وهذا ما يعزّز حجته في إنكار الإيديولوجيا كمعرفة.وهي بذلك تُعَد تمثّلا منزاحا عن الحقيقة الواقعية، وتشكيلا وهميا لها أساسه التفاعل الانفعالي مع عناصرها، لتنتظم هذه التمثّلات الواهمة، وتصطف ضمن نسق يتجلّى ضمن العالم الواقعي يتيح لها التجسد، ويتم تقديمها كبدهية مطلقة، وعليه فهي ليست كيانا وهميا، بل إنها الفضاء الواقعي الذي يتحقق فيهويتجلى من خلاله هذا الوهم التمثّلي للعلاقات الحقيقية، فالإيديولوجيا لا"تعرف الواقع إلا لتتعرف فيه على رؤاها الخاصة، ولا تعرفه إلا لتتجاهل ما يضايقها فيه، وهي لا يمكن أن تعترف به إلا إذا تجاهلت ما لم تستطع إدراكه"[1] وبهذا فإنها إخضاع الواقع للتفسير الذي تم تأسيسه عليه، هذا التفسير الذي يُعد تفسيرا من الدرجة الثانية كونه لا يعكسه كما هو، وإنما رؤية متخيَّلة عنه، وطريقة تشابك مع معطياته، كما قد تصبح تلك التفسيرات جملة من التطلّعات إذا ما تعذر تجسيدها.

كما نجد "**ألتوسير**" يبدّد التأثير الأحادي المتمركز على العامل الاقتصادي في تشكيل الإنتاج الإيديولوجي،ويعزوه إلى عوامل أخرى مرتبطة بالتركيبة العامة للمجتمع، ويأتي هذا التبديد على اعتبار التمايز الموجود بين المستويات الكلية الإجتماعية، وبالتالي فإنه لا يصح

[1] – عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا، العلم ، الايديولوجيا. دارالطليعة. بيروت. ط1. 1993. ص95.

مقاربتها وفق المنوال الذي يتم من خلاله تحليل العنصر الإقتصادي فقط، مخالفا بذلك على نحو مزدوج التصور الماركسي القائم على مركزية المكون الاقتصادي في توجه المسار الايديولوجي، وكذا مبدأ الكل الهيجلي القائم على تساوي المركّبات، الأمر الذي يتيح لمركب واحد منها تمثيلها كلها، فحسب "**ألتوسير**" إمكانية الحكم على الكل من الجزء غير ممكنة، فالمؤثّر الذي يتحكم في التمثل الإيديولوجي على المستوى الديني، ليس نفسه من يتحكم في بقية المستويات كالسياسية الفكرية والفنية، وعلى هذا الأساس نستنتج أن الإيديولوجيا ذات قوام متعدد بتنوّع المجالات المرتبطة بها، وتتباين آليات إنتاجها بتباينها، واعتمادا على هذا وجب مقاربة تلك الميكانيزمات الإنتاجية على نحو منفصل دون إغفال تشابكها العام. فضلا عن هذا، نجد أن الإيديولوجية تملك القدرة على التخفّي بحجب الحقائق، فهي لا تفصح عن نفسها بوصفها إيديولوجيا، وإنما باعتبارها حقيقة خليقة بالاعتماد، ولهذا يرى "**ألتوسير**" أن التفكير الفلسفي بطابعه النقدي هوالضليع بهتك تلك الحجب والكشف عن قوامها المخاتل الذي يحترف التقنّع والنفاذ إلى الوعي الجمعي والتغلل فيه دون أن يترك له أثرا واضحا. وعليه، استنادا على ما ورد ذكره نخلُص للقول بأن الإيديولوجيا كيان بالغ التعقيد كونه مدماك تنتظم على مستواه جملة من التصورات الهجينة بين الوهم والواقع، حول الماهية الذاتية والكونية يتم تطويرها من خلال أفراد أوفئات مجتمعية تسعى لجعل تمثّلاتها ومجموع تأويلاتها رؤية عالمية، على اعتبار مطابقتها للحقيقة،هذه المطابقة المتعسّفة والقائمة على إرادة الإلزام تصنع اشتباكها بالبعد الغائي المتمحور على إرادة الهيمنة، وتكشف جوهرها الانفعالي الذي يجردها من الموضوعية.

ثانيا:النوازع الإيديولوجية للمعطى اللغوي:

إنّ عملية الانتقاء اللغوي هي ممارسة يعتريها الكثير من المحرّكات والنوازع،والدوافع التي تتجاوز البعد التواصلي نحو التعبير عن توجه انتمائي، وثقافي، وإيديولوجي معيّن،فالحرف اللغوي الذي ننتقي استخدامه يحمل "دلالة ذاتية هي الرسالة، ولهذا الشكل اللغوي على صعيد آخر دلالة إيحائية[1]" وذلك لكون فعل الانتقاء ملازما لإمكانية الإختيار القائمة على مبدأ المفاضلة الذي يبطل عفوية الاستخدام، ويضمر تحيّزا مبنيا على غايات نفعية، وقناعات إيديولوجية،ومواقف سياسية تبنتها عناصر من النخبة الفرانكفونية بالجزائر للإبقاء على اللغة الفرنسية، بعد انتفاء الشرط الإكراهي ممثلا في "الاستعمار"، هذا وقد تم تغليف هذه المواقف المؤدلجة بمقولات الحياد اللغوي، وموضوعية اللغة من حيث هي كيان تواصلي، كوسموبوليتي، متعالي عن الأدلجة الثقافية، وغير قابل للتدجين السلطوي. وقد تراوحت وتداخلت محفّزات الدفاع عن اللغة الفرنسية ومشروعية استخدامها بين التوجهات الفكرية، والمآرب البراغماتية التي ارتبطت بتحقيق المكاسب المادية، وحيازة المناصب الإدارية العليا، والهيمنة على المؤسسات الاقتصادية، والإعلامية، والثقافية، بغرض التأسيس لسلطة امتدادية وبديلة تستمد وجودها من بقايا النفوذ الفرنسي بالجزائر، والإستفراد بها عبر تحييد النخبة المعرّبة من المشهد السياسي والثقافي من خلال ردم أداتهم اللغوية. أما على المستوى الأدبي فتبدّى البعد الذرائعي والنفعي المتخفي بالحجب الاستطيقية في إرادة التمسح بفوقية الآخر اللغوية، والاستفادة من التمركز العالمي للغة الفرنسية بغرض توسيع الرقعة القرائية وتحقيق الانتشار المخترق للتخوم، وكذا البحث عن تموقع في النخبة الغربية إلى جانب الذائقة القرائية الأوروبية، وذلك عبر الكتابة وفق منوالهم الفكري من خلال تغذية تمركزهم، والانتصار لمقولاتهم التي تقوم عليها رؤيتهم للعالم، علاوة على السعي إلى

[1] – لويس جان كالفي، حرب اللغات والسياسات اللغوية.تر:حسن حمزة. المنظمة العربية للترجمة. بيروت. ط1. 2008.ص139.

اختصار الطريق نحو الشهرة، واقتناص الجوائز الأدبية، ينضاف إلى هذا الشعور بالحرية والانعتاق من الرقابة التي يمارسها المجتمع بوصفها لغة أجنبية عنه الأمر الذي يسمح باختراق المساحات الملغّمة ومساءلتها والخوض في الطابوهات الدينية والسياسية والتاريخية والاجتماعية والتيمات المحظورة، الأمر الذي يعلّل جرعات الجرأة الزائدة على مستوى السرديات الفرانكفونية خصوصا فيما تعلق بالتوصيفات الجنسية، وإقامة المحاكمات للذاكرة الثورية، إضافة إلى الخوض في المسائل السجالية المرتبطة بالشأن الهوياتي للجزائر. وقد قامت المحاججة على شرعية استمرار اللغة الفرنسية باعتبارها لغة التقدم العلميوالفكري والحضاري والتطور التكنولوجي،والنظر إليها بوصفها أداة تواصل، ولا يتعدى دورها حدود النقل الأمين والموضوعي للمعطيات الحسية، والفكرية، وعليه، هي مجردة من أي انتماء أو إملاء أووصاية أو توجيه ثقافي وإيديولوجي، فهي تقوم على مبدأ الحياد المرآوي العاكس بشفافية للمفاهيم المراد التعبير عنها،الأمر الذي يستوجب عزلها عن سياقها الاستعماري،وإحداث قطيعة مع جذورها الماضوية الموغلة في التسلط، والإستثمار في غناها الفكري والعلمي لإحداث نقلات نوعية على مستوى الوعي الجمعي الأمر الذي يمَكِّن من تسريع وتيرة التقدم واللحاق بركب التطور ومواكبة العصرنة.ويأتي في مقابل هذا التقريظ الممارس في حق اللغة الفرنسية تقويضا ممنهجا من طرفهم لقدرة اللغة العربية على مواكبة المستجدات العلمية، والبحثية، والمعرفية، والتقنية، للعصر، وكذا التعبير عن رهاناته الوجودية، وهذا راجع حسبهم إلى كونها مسكونة بالروح الماضوية إثر عجزها المزمن عن التجرد منها، الأمر الذي يحيلها إلى سكون تالد، ويفقدها المرونة التي تعينها على استعاب القيم المعاصرة،مما يشدّها دوما إلى الوراء كمعقل للتخلف والرجعية، بالإضافة إلى هذا، فإن اللغة العربية وفق مقاربتهم يطوقها المعطى الديني بوصفها لغة القرآن، الأمر الذي يجعلها لغة ثيولوجية تصلح للممارسة التعبدية والطقوسية وللأجواء الغنوصية، الأمر الذي يعزلها عن الواقع وتطوراته لأنها غير قادرة على التحرر من جذورها الدينية التي تلقي بظلالها على

المعطيات المعبّر عنها من خلالها، وعليه فإن عبقريتها غير كامنة فيها، وإنما اكتسبتها من تشابكها بالنص القرآني بوصفها أداته التي وهبها هالتها القدسية. لذا يعيق هذا التأسيس الكهنوتي الذي يطوق اللغة العربية اتصالها بأسس الحداثة وتحقيق الانسجام مع متطلّبات ومعطيات العصر ما يجعلها مفارقة له.

وتساوقا مع هذا الطرح، جرت محاصرة مشروع التعريب باعتباره باعثا على الظلامية والتعصب الديني المؤدي إلى ميلاد نظام ثيولوجي توتاليتاري يقضي على آفاق الديمقراطية والعلمنة التي يسعى المثقف الفرانفكوني لإرساء معالمها،بوصفه النموذج الحداثي، والتنويري الذي بوسعه أن يتصدى لهذا المد العروبي المتطرف المضاد للانفتاح والعصرنة، هذا المد الذي هو نتاج الإستلاب المشرقي الذي وقعت فيه النخبة المهاجرة، حسب تصور "**مصطفى الأشرف**" الذي يُعد منظِّر النخبة الفرانكفونية وصوتها في الدوائر السلطوية، والذي ينفي عنها تهمة التفاعل العاطفي والانسياق الوجداني نحو الفرنسية، مؤكدا على مبدأ الحياد الوظيفي المؤطر للصيغة التشابكية معها، وبالاعتماد على مخرجات مقارباته لمشروع التعريب نجد بأنه قد خلُص إلى أن هذا الأخير وليد عاطفة قومية حاملة لبذور الإسلام السياسي، ومجردة من الانتماء المغاربي، الأمر الذي يجعل اللغة العربية غير قادرة على التعبير عن قضاياه، وتقتصر صلاحيتها على مناقشة المسائل الآخروية، أما الدنيوية فارتبطت باللغة الفرنسية لحيويتها الجوهرية.

ولمعرفة الغاية الأساسية التي انبنى لأجلها مشروع التعريب استوجب الوقوف –على نحو موجز– عند المحركات الأساسية والأطر التاريخية العامة التي رافقت هذا المشروع، والتي ارتبطت في أساسها بالميثاق الوطني الجزائري (1976) لحزب جبهة التحرير الوطني الأمر الذي يدلل على جذوره الثورية، وقد نص الميثاق في هذا الصدد على أن مسألة الاختيار بين اللغة العربية، ولغة أجنبية مسألة محسومة، وغير متاحة أو قابلة للجدل، ذلك أن النقاش في

هذه الفترة (أي تلك التي تلت الاستقلال) يجب أن يكون قائما على الطريقة التي يجب انتهاجها حتى يتم إنجاح عملية التعريب، كما أشار إلى أن هذه العملية هي مطلب شعبي يتوافق مع الرؤية اللغوية الوطنية. وعليه فقد كان رهان التعريب هو القيام بثورة ثقافية موازية للثورة التحريرية حيث أن الغاية منه كانت تخليص البناء الهوياتي والثقافي من الأثر الاستعماري الممثل في اللغة الفرنسية، وقد عرفت هذه الثورة مرحلتها الأولى في عهد الرئيس "**أحمد بن بلة**" بحيث أنها قامت حسب المؤرخ "**ناصر الدين سعيدوني**" على ميكانيزمات سعت لتوطين اللغة العربية في كافة التمفصلات الحياتية العامة التي كانت تقع تحت سطوة اللغة الفرنسية وذلك عبر اعتمادها للتعبير عن كل ما ارتبط بمكونات ورموز السيادة الوطنية بدءا بعناوين المراسلات وصولا إلى الشعارات الرسمية واللوحات الإشهارية والإعلانية والمصالح الإدارية وكذا الوزارات التي لها تعامل شبه مباشر مع الشعب كوزارة الشؤون الدينية والأوقاف والتعليم والتربية الوطنية، إلى جانب مجال الإعلام والصحافة وذلك من خلال الحرص على إنشاء جرائد باللغة العربية تأتي في طليعتها جريدة "**الشعب**".

كما يرى "**سعيدوني**" أن مشروع التعريب قد تعزز أكثر على المستوى العملي في مرحلة حكم الرئيس "**هواري بومدين**" هذا الأخير الذي عده هدفا استراتيجيا ضمنه ضمن ثلاثيته الثورية القائمة على الصناعة والزراعة والثقافة، وقد شجع على تكوين لجنة وطنية تختص بالفكر والثقافة والتي تمارس نشاطها الذي يحركه الإيمان بعروبة الجزائر. [1]

وعلى ضوء عمل هذه اللجنة التي تفرعت الى لجان عديدة تختص كل واحدة منها بقطاع معين بغرض خلق امتداد شمولي لهذا المشروع لجعله يغطي كافة الميادين والمؤسسات الإدارية، والاقتصادية، والتعليمية، والثقافية إلى جانب المحيط الخارجي، وذلك من خلال إسداء تعليمات بتعريب أسماء الشوارع والمحلات والمنشأت والمصالح، علاوة على إحلال

[1]–ينظر: ناصر الدين سعيدوني، المسألة الثقافية في الجزائر،ص 483.

الحرف العربي مكان الحرف اللاتيني، وإزالة الأسماء الفرنسية، واستبدالها بأخرى جزائرية مرتبطة بشخصيات فاعلة في التاريخ النضالي والثوري إبان الحرب التحريرية.

هذا وقد شكّلت مسألة التعريب وضعا ديالكتيكيا أدى إلى تأجيج المعارك والصراعات الإيديولوجية (التي تحركها على نحو أساسي ومضمر المصالح السلطوية) وانقسام النخب الثقافية بين المتشيعيين للمشروع، وبين الرافضين له وهم من حملة اللواء الفرانكفوني في الجزائر ويعللون موقفهم المضاد لهذه العملية عبر تبني قناعة لها جذور استشراقية وكولونيالية مفادها اعتبار اللغة العربية لغة تجاوزها الزمن، وباتت تقع خارج خارطة المستجدات العصرية لخلوها من القابلية على التماشي مع المعطيات والرؤى الحداثية علاوة على كونها مطوّقة بالهاجس الديني والتراثي الأمر الذي يجعل مستعمليها متمركزين عليه وواقعين ضمن سلطته وسطوته الأمر الذي يعيقهم عن استيعاب كل ما هو خارج عن هذه اللغة. لقصور فاعليتها خارج التخوم الثيولوجية.

وفي سياق متّصل بالدفاع عن اللغة الفرنسية المحتكم للنزعة الاستعلائية والشعور بالتفوق الاجتماعي، والميل لتحقير المكون العربي، عدا عن كون هذه النزعة امتدادا للوعي الكولونيالي، واحتكاما له ووقوعا في براثين استلابه، نجد هذا التوجّه قد ورد أيضا لتعويض الجهل باللغة القومية، عبر الحط من قيمتها والإهدار لأهميتها، وتبديد شعورالانتماء إليها إثر عجز هذه الزمرة المستلبة عن التعامل الإيجابي مع العربية وعدم رغبتهم في التحرر من سطوة السلطة الثقافية الفرنسية المتمحورة على اللغة بوصفها أهم عناصر تشكّلاتها. كما أن هذا الاصطفاف اللغوي المنحاز للفرنسية، والمتحامل على اللغة العربية، خلّف صراعا لسانيا حادا وصل حد المساس باستقرار البناء الهوياتي للجزائر، فالعداء المبطّن الذي تم شنه على قيم العروبة هو رفض مضمر للمكون العربي بأن يكون واجهة الهوية الجزائرية، ويأتي هذا الرفض من خلفية تاريخية جدلية مفادها اعتبار الفتوحات الإسلامية غزوا، واللغة العربية

أداته الاستلابية، والتي جرى بواسطتها التنكيل بالهوية الأمازيغية الأصلية، وتفكيكها، ومؤدى هذه القناعة اعتبار العروبة قيمة دخيلة على التركيبة الأنطولوجية والسوسيولوجية للفضاء المغاربي.

وعليه واعتمادا على ما تم إيرداه يمكننا أن نجمل مرتكزات التوجه الفرانكو–بربري فيما يلي:

- التمركز الإثني القائم على الانحياز للمركب الأمازيغي واعتباره الواجهة الأصلية والمركزية للهوية الجزائرية.
- اعتبار الفتوحات الإسلامية غزوا واحتلالا نتج عنها تشييد سلطة ثيولوجية فرضت بالإجبار والإكراه والعنف وقوة السيف.
- النظر إلى الثقافة العربية من موقع تعال بوصفها ثقافة دخيلة وأجنبية وناتجة عن استلاب مشرقي ولا يمكن لها تحقيق الانسجام مع النسيج التركيبي للمكون الهوياتي الجزائري والمغاربي كونها غير قادرة على تمثيله لعجزها عن تمثله إثر انفصالها الماهوي عنه.
- تمجيد التاريخ البربري والخصوصية الأمازيغية مع التركيز الممنهج على تأصيل المراحل التي لا تنتمي إلى الفترة العربية والإسلامية في الجزائر والتي يراد تحجيمها.
- الإصرار على جعل العداء التيمة المشكّلةلطبيعة العلاقة بين المكونين (العربي والأمازيغي) وذلك من خلال تغييب سياقات العيش المشترك والوفاق الثقافي والتكامل الحضاري.
- السعي لإقصاء اللغة العربية عبر الحجر عليها في خانة اللغات الميتة والتراثية وذلك بالاعتماد على المعيار الاستشراقي والمنظور الكولونيالي، ويأتي هذا إلى جانب اعتبارها أداة من أدوات الإيديولوجية الإسلاموية المتطرفة.

ومن بين المنتصرين لهذا الطرح الديالكتيكي، المتمثّل في التوجه البربري نجد الكاتب "**كاتب ياسين**" الذي عبّر عن موقفه على نحو واضح في أحد تصريحاته،الذي ذكر فيه أنّه ومنذ ثلاثة عشر قرنا حين تمّ تعريب الجزائر،توازى ذلك مع تحطيم الأمازيغية، حصل هذا الأمر بمنطق القوة، فالتعريب وفق هذا المنطق لم يكن إلا محوا للأمازيغية، وإلزاما بلغة ليست لغة أهل البلاد الأصليين، فالعرب – حسبه – قد قاموا بمحاربة اللغة السائدة واغتالوها، تماما على النحو الذي منع به الفرنسيون استعمال اللغة العربية والأمازيغية خدمة لمسعاهم في فرنسة الجزائر،واعتبر أنّ الجزائر العربية الإسلامية هي: "جزائر ضد نفسها، جزائر أجنبية بالنسبة إلى نفسها، إنها جزائر مفروضة بالسلاح لأن الإسلام لم يُنشر بالحلوى والزهور، لقد تم بالدموع والدماء، بل تم بالمحق والعنف، وبالاحتقار، وبالحقد، وبأهداف سيئة تحمّلها الشعب، وهذه النتيجة..إننا في بحر الأوهام"[1] وعلى إثر هذه المطابقة القائمة على المغالطة بين الاستعمار الفرنسي والفتح الإسلامي في الجزائر، وجعل العربية في مقام تضادي مع الأمازيغية، تأسست دعوته إلى إعادة بعث التراث البربري، واعتماد اللهجات الدارجة المحلّية لمحاصرة الفصحى التي تغرّب الذات عن أصولها الأولى وأصالتها الكامنة في خصوصيتها اللسانية. ليغدو مشروع التعريب وفق هذا التصور سعيا عبثيا، ومسعى تهجينيا يبعد الهوية الجزائرية عن انسجامها الداخلي، ويخلق مسافة تعارضية فاصلة بين تفاصيلها،ويهشّم جوهرها الأصيل بما يعجّل من تمزّقها إثر فقدان معالمها المحورية ممثلة في المكون الأمازيغي المُهدَّد من تمدّد خرافة العروبة حسب توصيفه.أما عن موقفه من اللغة الفرنسية، فيرى بأنها تركة استعمارية، وإرث حضاري، وغنيمة حرب حري وضروري المحافظة عليها لقيمتها الثقافية العالية، والكتابة بها تعادل عنده انتزاع بندقية من الجنود الفرنسيين، وبالتالي فإنها آلية نضالية يتم عبرها مخاطبة المحتل بأداته اللغوية على نحو يوازي النضال المسلّح للثوار، كما نجده يجنح لتفضيلهاعلى اللغة العربية لكون الأخيرة باعثة على الضياع

[1] – ناصر الدين سعيدوني، المسألة الثقافية في الجزائر. ص320.

الوجودي، والانقطاع عن العصر. هذا القلق الهوياتي الذي يطبع التأسيس الإيديولوجي للكاتب "**كاتب ياسين**" أسهم على نحو لافت في بناء وعيه الجمالي، وكان أثره واضحا على نتاجه الإبداعي المتراوح بين المسرحي والأدبي، هذا الأخير الذي ارتبط على نحو محوري برواية "**نجمة**" التي خلّد من خلالها الحب الملحمي الذي جمعه بابنة عمه المتزوجة، والتي تكبره سنا، والتي كان السبيل نحوها مطوقا بالمستحيل، على نحو يشاكل السبيل نحو "نجمة" بطلة الرواية، المعشوقة التي تُرام ولا تُنال، الشخصية اللغز، التي تحترف الحضور في عمق الغياب، مجهولة الأصل والتائهة عن نفسها، والضائعة بين الحب وإرادة الاستغلال، وإشباع الأطماع.ليتخلق سؤال الهوية في ذاتها، ويتعاظم على نحومتوعّر يقوض يقين الانتماء، إثر انشطار أصولها الجامعة بين الأب الجزائري المسلم الذي ظل مجهولا تتقاذفه الاحتمالات، والأم الفرنسية ذات الجذور اليهودية، في إحالة رمزية للتشظي الأنطولوجي الذي تعيشه الجزائر، والذي عكسته "**نجمة**" بوصفها معادلا موضوعيا لها، والتي تخوض على منوالها رحلة البحث عن الهوية الضائعة[1].

[1]–ينظر: كاتب ياسين، نجمة، تر: السعيد بوطاجين، منشورات الاختلاف/ضفاف،بيروت، لبنان،ط1،2014. ص196.

ثالثا: المفارقات الحجاجية للإنتقاء اللغوي:.

إن التمويه الإيديولوجي الذي يطبع هذه الميول نحو اللغة الفرنسية يظهر في المسافة الفاصلة بين الدوافع، والمبررات، والمسوغات التي تم تقديمها، هذه التي قد أبانت عن قوام مفارقاتي يعضد تهافت المحاججات المستند إليها ويعكس تناقضها، الأمر الذي يبطل انسجامها المنطقي،وعندئذ يسقط نظامها الحجاجي،هذه المبرّرات وإن كانت تحاول التذرع بالموضوعية، إلا أنها لم تبلغها كونها اشتملت على نوازع ذاتية أسقطت مدّعيها في شرك التناقض، ومن بين أبرز المفارقات التي وقع فيها حاملو لواء اللغة الفرنسية والمنتصرون لها على حساب اللغة العربية، نجد ازدواجية المعايير في تأسيس الحكم على اللغات، فنجدهم يزعمون اعتماد مبدأ الحياد اللغوي القائم على البعد التواصلي للغة، وتجردها من التوجّهات المرجعية،وأنّ اللغة على نحو عام لا تعدو كونها أداة تواصل، ولا يصح الحكم عليها من سياقها، بيد أن الأمر يختلف عندما يتعلق باللغة العربية، فنجدهم ينزعون نحو أدلجتها، وتحجيمها، فلا يجب الحكم على اللغة الفرنسية من سياقها الكولونيالي، لكنهم يحكمون بنفس القدر على اللغة العربية من سياقها الديني، هذا الحكم الذي ينطوي على إرادة تحجيم قائمة على تجاهل متعمّد، وإغفال ممنهج لتاريخها الاستعمالي وذاكرتها التداولية المخترِقة لجميع ضروب العلوم وأصناف المعارف،عبر النظر إليها كمكوّن تراثي قاصر إثر اقتصاره على الغرض الطقوسي، وتعود مرجعية هذا التصنيف إلى الرؤية الاستشراقية، القائمة على التنميط، والاختزاع المؤدلج للشرق،والذي كان مؤدّاه التأسيس للتمركزالروحي والغيبي للشرق، وجعل هذا التمركز علامة قصور عقلي يجعله في انفصام دائم عن واقعه، وغير متفاعل مع حركيته المستمرة، ولا يتأتّى الاتصال به إلا عبر غربنة أو أوْربة الذات،على اعتبار البراديغم الغربي معقلا للتفكير العقلي، ليمثّل هذا البراديغم العقل الذي ينقذ الشرق، ويسد ثغراته، ويتم بذلك تبرير سطوته عليه.

وعليه فإن اعتبار اللغة العربية لغة ميتة ومميتة جاء كنتيجة موازية لإفرازات البرنامج التنميطي الذي اعتمده العقل الغربي في تصنيف الهوية الإسلامية في خانة الهويات المنغلقة التي تستبطن نزوعا فطريا للتعصب وجاهزية مسبقة للتطرف المفضي للعنف النغذي للنزعات الارهابية.

وفي هذا الصدد يرى "إدوارد سعيد" في كتابه ""السلطة والسياسة والثقافة" أن هذه الصورة النمطية التي شكلها الكيان الغربي عن الدين الإسلامي والمسلمين قد عرفت رسوخا أكبر نتيجة لمجموعة من السياقات التي شملت جملة من الأحداث،والمسائل والقضايا أبرزها: تأسيس الدولة الإسلامية الإيرانية في سنة 1979 ، بالإضافة إلى الجدل الذي أثارته رواية "آيات شيطانية" للكاتب "سلمان رشدي" بعد اتهامه بإهانة المقدسات الإسلامية، والإساءة إليها الأمر الذي دفع "آية الله الخميني" المرشد الأعلى للثورة الإسلامية الإيرانية بإصدار فتوى تبيح إهدار دمه إلى جانب رصد هبة مالية كبيرة لمن يأتي برأسه، إضافةإلى هذا تأثير حرب الخليج، وكذا تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر عام 2001 التي استهدفت الولايات المتحدة الأمريكية، كما يشير "سعيد" كذلك إلى دور المخيال السنيمائي الهوليودي في بناء مركزية نسق العنف في تكوين الشخصية الإسلامية والترويج لها عبر صناعة الأفلام، والإنتاج الفني وفق منوال هذا النسق بغية تثبيته على مستوى الوعي العالمي، وحتى على مستوى وعي العالم الإسلامي بنفسه. وعليه، فإن عملية بناء هوية بهذا القدر من الدموية تساهم في تسهيل افتكاك مشروعية القضاء عليها بوصفها باعثة على خطر الإرهاب المهدد للأمن العالمي، وهذا ما أدركه الكيان الغربي في سعيه للحفاظ على مركزيته، والحرص على التحييد الكامل لما هو خارج عنها، وعلى ضوء هذا باتت ذريعة القضاء على الإرهاب هي الواجهة المعللة للتدخلات العسكرية الغربية في مختلف البلدان التي تعرف تصعيدا أمنيا عنيفا إثر تنامي الجماعات المتطرفة، ويرى "تزفيتان تودوروف" في هذا الصدد من خلال كتابه "الخوف من البرابرة" وفي معرض حديثه عما يسمى الحرب ضد الإرهاب، نجده

يعترض بنبرة تحذيرية من هذه التسمية التي يراها غير محددة، وتحمل طابعا هلاميا تطمس على نحو مضلل هوية العدو وأطراف الصراع وغاياته السياسية،الأمر الذي يجعلها غير قابلة للتوقف، ولأنها حرب ضد الشر فإنها تضمن عدم التعاطف مع ضحاياها أو إدانة الجرائم المرتكبة في خضمها.

وفي سياق متصل بالإرهاب بين الشرق الإسلامي، والغرب المسيحي نجد "جاك دريدا"في إطار تعقيبه على "أحداث 11 سبتمبر "يرفض تحميل المسؤولية الكاملة لما جرى إلى كافة العرب أو على الإسلام أو الشرق الأوسط العربي المسلم، ويشير إلى جزء من المسؤولية للولايات المتحدة الأمريكية فيما حدث كون التدريب على آليات استخدام الأسلحة المستعملة في الهجوم جرى على أراضيها، معتبرا أن الإرهاب إنتاج، وصناعة غربية (دون الجزم بتعمد هذه الصناعة) بدءا من ابتداعه لغويا وصولا إلى تمكين عناصره بأدواته وتقنياته الأمر الذي ينتج مفارقة قائمة على صناعة الإرهاب، وصناعة الرهاب منه.[1]وعليه، واعتمادا على ما تم إيراده نجدأن المطابقة النسقية التي يتبناها بعض رواد الخطاب الفرانكفوني بين المنظومة الإسلامية، والمنظمات الإرهابية واحدة من إفرازات الوقوع الطوعي في الاستلاب الغربيالمرتبط باستراتيجياته التمثيلية القائمة على التشويه الممنهج، واستغلاله سياسيا قصد تفرده بالهيمنة العالمية.وتتخذ إرادة الهيمنة هذه استراتيجيات متمايزة ومتباينة بدءا بعزل الهويات الواقعة خارج تخوم البراديغم الغربي عبر تصنيفها إما في خانة التخلف والدونية أو في خانة الإرهاب والدموية ويضمن التصنيف الأول تبعية الهويات المدرجة فيها للنموذج الحضاري المقتصر على الثقافة الغربية.أما التصنيف الثاني فيضمن مشروعية التدخل العسكري، والتحكم السياسي، وفرض منطق الإملاء والتوجيه، واتخاذ القرارات المصيرية حول مستقبل الشعوب والأوطان الواقعة ضمن ربقة العنف الممنهج، وذلك بالاعتماد على غاية

[1] – جاك دريدا، ما الذي حدث في 11سبتمبر، تر: صفاء فتحي، المشروع القومي للترجمة،القاهرة، مصر، ط1، 2003.ص28.

عنوانها القضاء على الإرهاب،هذه الغاية التي تضمر مساعي التحييد، وتظهر نبل مرامها المقنّع، والمتمثل في تحقيق وتوفير الأمن العالمي للمجتمع الإنساني.

وبالعودة إلى السياق الكولونيالي للغة الفرنسية،نجده يحمل في ذاته حجة تداعي براءة اللغة، فلو كانت كذلك لما تم توظيفها كأداة في المنظومة الاستعمارية لبسط السلطة الثقافية تحقيقا للاستلاب اللغوي، وبالتالي الهووي، وعلاوة على ذلك، فإنّ المرجعية الاستعمارية قد ساهمت فيالشحن الدلالي للغة وفق مايتوافق مع معطياتها، الأمرالذي يجعلها عصية على التجاوز، ومتمنعة عن إرادة التبديد، والإفراغ، والعزل عن معطاها المرجعي الذي اكتنفها أثناء المرحلة الاستعمارية وذلك راجع لكونها عقيدة عنيفة موغلة في الرسوخ على مستوى وعي اللغة التداولي وحتى الفنّي. وهذا ما لم تنكره الكاتبة الفرانكو–جزائرية "**آسيا جبار**" عندما أقرت بأن اللغة الفرنسية التي تكتب بها تحمل في جوفها تاريخها العنيف، الأمر الذي يجعلها ملطخة بالدم، وتضيف قائلة: "أنا وريثة هؤلاء القتلى، لقد حاولت أن أثبت أن هناك دما في ميراث اللغة[1]"،وإلى جانب كل هذا، وعلاوة على الازدواجية المعيارية، نجد افتقار مقاربة المقارنة وتصنيفية اللغات إلى مقايسة قائمة على أسس منهجية، والاحتكام بدلا عن ذلك لتراتبية دوغمائية قائمة على تكريس التمركز الأنوي الكولونيالي، ويتم على أساسه إسناد صفات "التقدم" و"التخلف" على نحو ثابت على المستوى الجوهري للغات الأمر الذي يكسبها مطلقية تتعارض والبعد الدينامي للمعطيات والحيثيات التي تتحكم في انتشار اللغة أو انحسارها، وعليه، فإنّ تلك الصفات المعتمدة في التصنيف هي نتيجة، وليست خاصية أصيلة في التركيبة الجوهرية للغة.

وتتعمق أكثر الهوة الفاصلة بين الموضوعية والتصنيف الذي أسست له بعض عناصر النخبة الفرانكفونية،على إثر الجمع غير المنطقي بين الحكم على اللغة العربية، والجهل بها،

[1]– محمود قاسم، الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية.ص137.

فالحكم على لغة بالقصور عملية منهجية، تمر بمراحل، وتحتكم لشروط أهمها الإجادة والإتقان، والمعرفة الشاملة بقواعد اللغة المدروسة، وتاريخها التداولي، حتى يتسنّى وضعها قيد التجريب والاختبارقصد التحليل والدراسة للوصول إلى نتائج أمينة يمكن اعتمادها والتأسيس عليها. هذا الجهل المتعمد، والذي يتخذ طابع التجني،يمثّله على سبيل الذكر لا الحصر "**كاتب ياسين**" كما أسلفنا، والذي في حالته كان مزدوجا، كونه يشمل العربية والأمازيغية، الأمر الذي يدفع نحو التساؤل عن المعيار التي تم من خلاله التأسيس للتفاضل بينهما، وإذا ما تم التسليم جدلا بمنطق الغزو الإسلامي الذي يعتمده كبديل عن الفتح، فلِم لا يعد اللغة العربية غنيمة غزو وفق المنوال الذي عدّ به الفرنسية غنيمة حرب ؟!.هذا الإسقاط الافتراضي المتساوق مع إرادة تقفي آثار التناقض المندس ضمن جنبات الخطاب الفرانكفوني، يحيل على أن مسألة الاصطفاء اللغوي استحالت إلى سلاح لخوض الحروب السياسية، والظفر بمعارك الانتماء إثر تنامي الشقاق والصراع حول تحديد وجهة المسار الوطني للدولة الجزائرية، ومصيرها الهووي غداة الاستقلال. وبالعودة إلى مقاربة جذور الصيغة التضادية التي تحكم العلاقة بين المكون العربي والأمازيغي، والتي تحتكم لها النخبة "الفرانكو– بربرية"، نجدها مرتبطة على نحو جوهري بالسياسات الاستعمارية الفرنسية، التي سعت لاذكاء فتيل الصدام بينهما، وطمس تاريخ التعايش المشترك الذي جمعهما، وذلك عبر دعم وتمويل المخابر البحثية اللسانية لتطوير لغة أمازيغية جامعة للشتات اللهجي البربري، وجعلها مطية لتفكيك الانسجام اللغوي، وضرب مكونات الهوية الجزائرية ببعضها بقصد تفسخّها وعرقلة الاستثمارالإيجابي في التعدّد والتنوع اللغوي من خلال جعله باعثا على التعارض السلبي، فالكيان الاستعماري هدف إلى إنكار"عروبة الشمال الأفريقي بالقول والفعل، وهو في جميع أعماله يرمي إلى تهوين العربية بالبربرية، وقتل الموجود بالمعدوم، ليتم له ما يريد من استئصالهما معا"[1] وعليه فإنّ الاستهداف كان مزدوجا، وبالتالي تغذية هذا

[1] – محمد البشير الابراهيمي، من آثار محمد البشير الإبراهيمي. ج2. ص479.

الصراع العرقي كان يصب في المصلحة التوسعية للمقاربة الفرنسية، ولأجل ذلك قامت بإشعال الصدام اللغوي بغية تقديم نفسها كبديل لتجاوزه، منتهجة بذلك استراتيجية اختلاق المشكلة لتمرير الأجندات السلطوية المقنَّعة بإرادة صناعة الحلول.

المبحث الثاني: مخرجات التعالق الديالكتيكي بين اللغة والثقافة والهوية

أولا: مفهوم الثقافة

ثانيا: السلطة الثقافية وبطلان الإدعاء الكوزموبوليتي للغة

ثالثا: الكتابات الديكولونيالية ورهانات تقويض السلطة الثقافية للغة

رابعا: مفهوم الهوية.

خامسا: اللجوء اللغوي والأمن الهووي.

أولا: **مفهوم الثقافة:**

يحمل مصطلح "الثقافة" **(CULTURE)** طابعا شموليا، كونه يتعالق مع كل المستويات التي تشكل البناء الحياتي في كلّيته، الأمر الذي يفسّر عملية تنقّله المستمر بين المجالات المعرفية المتباينة، ويعلّل كذلك شساعة مساحته الدلالية المتمنّعة على التحديد والتقعيد، وعلى الرغم من كون المفهوم يمثّل تمظهرا إنسانيا موغلا في القدم على نحو يوازي قدم الحضارات البشرية، إلا أنه لم يحظ بالعناية البحثية إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتحديدا مع تبلور الدرس الأنثروبولوجي الذي منحه إشعاعه المعرفي.وبالعودة إلى أصل الكلمة بالفرنسية"CULTURE"نجدها متحدرة من الكلمة اللاتينية CULTUR والمشتقةهي أيضا من الجذر اللاتيني COLERE "الذي تفرعت عنه ثلاث دلالات عن العبادة والتقديس، وكلمة Colunus وتفيد إعمار الأرض والاستيطان، ثم كلمة Cultura التي تعني حرث الأرض وزراعتها" [1]ليتوسّع المفهوم ويتطور ليصبح تعبيرا عن نموذج حياتي مشترك تمت بلورته من قبل جماعات معينة، ويضم مجمل التصورات المتعلقة بالكون، والكينونة الإنسانية، والكائنات الحية، والعوالم الميتافيزيقية والغنوصية،والتراكبات الميثولوجية، والعقائد الثيولوجية، والغيبية، والطقوس التعبيدية، إضافة إلى العادات، والتقاليد الشعبية، والموروث الفونتازي، والفولكلوري، وصولا إلى الميادين الفكرية والعلمية، والسياسية، وكذا المجالات الأدبية، والفنية، والاستطيقية، وعليه فإن الثقافة معطى يُعنى بكل ما أفرزته التجربة البشرية في كل أبعادها، ومراحلها الزمكانية.

وبناءا على هذا فإن الثقافة هي مجموع المعرفة المشكّلة إثر التشابك السوسيولوجيعلى ضوء ما راح إليه "**جودیناف**" على نحو يشاكل الطرح الذي أسّس له "**ليفي شتراوس**" ، هذه المعرفة المكتسبة من المصدر الاجتماعي هي التي تحقق للفرد انسجامه وتماثله مع

[1] – عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات.المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. قطر. ط1.2013ص17.

جماعته، وتكون بمثابة الموجّه له في تفاعله مع العالم، والحكم عليه وتفسيره، لذا امتلاك ثقافة هو حيازة نمط عيش جاهز تم تنظيمه على نحو مسبّق، وجرى حفظ قواعده على مستوى الذاكرة الجماعية التي يتم الانتساب إليها، والانتماء لها، وعلى ضوء هذا تتحوّل الثقافة إلى مرجعية في بعدها الوظيفي المرتبط بفاعلية مواجهة المشاكل التي بوسعها أن تعترض الإنسان حسب تصور الأنثروبولوجي "**برونيسلاو كاسبر مالينوفسكي**".كما نجد أن "**رايموند وليامز**" رائد الدراسات الثقافية يرى بأن الثقافة نظام دلالي"يفضي حتما بالنظام الاجتماعي المعين إلى حتمية التبادل الاتصالي بين أفراده، وحتمية إعادة إنتاجه وحتمية معايشته، وحتمية استكشافه" [1] كما يدعو بدوره كذلك للتمييز بين صيرورتين تتحدّد على سطوة إحداهما على الأخرى وجهة الثقافة، وتُعنى الأولى بالمستوى النخبوي والفني، أما الثانية فتختص بالتمفصلات المشكلة للنّظُم الحياتية وأدواتها.وفي سياق متصل بالمقاربة المفاهيمية لمصطلح "الثقافة" نجد بأنها الصيغة التي مكنت العنصر البشري من تحقيق نقلة نوعية من البعد البيولوجي والغريزي إلى البعد الإنساني القائم على الوعي التواصلي المشترك، والمحقق للتمايز، والمحافظ على الخصوصيات، وبالتالي،وانطلاقا من هذا التأسيس، من غير الممكن إيجاد طبيعة إنسانية خالية من الثقافة أو مستقلّة عنها، وعلى هذا الأساس جعل عميد الأنثربولوجيين الأمريكي "**كليفورد غيرتز**" الثقافة ملازمة للوجود البشري إذ لا وجود للبشر من دونها، تماما مثلما لا وجود للثقافة من دون بشر،واعتمادا على هذا التكامل الوجودي تتوضح الأهمية الوظيفية للثقافة والتي ترتبط بالتحديدات الأونطولوجية.

أما عما تعنيه الثقافة على المستوى السايكولوجي فنسوق في هذا الصدد رأي المحلّل النفساني "**سيغموند فرويد**" والذي يرى بأنها مجموع المنجزات التي تخلق مسافة ترقوية فاصلة بين حياتنا وحياة "أسلافنا الحيوانيين والتي تخدم غرضين: حماية الإنسان من

[1]– عز الدين مناصرة، الهويات والتعددية الثقافية.الصايل للنشر والتوزيع. الأردن. ط1. 2014. ص07.

الطبيعة، وتنظيم الصلات فيما بين البشر[1]" واعتمادا على تقديره للمفهوم نجد بأنه قد ربط ماهية الثقافة بالغاية التي تشتغل من أجلها، والتي ترتبط عنده بالغاية الحضارية والتي تعين الفرد البشري على الارتقاء في السلم الإنساني بعد مغادرته عوالم الغريزة الأولى.

ثانيا: السلطة الثقافية على اللغة وبطلان الإدعاء الكوسموبوليتي:

تتخذ العلاقة بين اللغة والثقافة شكلا تشابكيا، يصعب وضع تحديد نهائي له ويعود ذلك لدينامية المكوّنين، وكذا تفاعلهما الدائم، فعلى الرغم من الانفصال المفاهيمي على المستوى التنظيري إلا أن بينهما اتصال ماهوي على نحو تمويهي متوعّر يعقّد من عملية تفصيصه، ومكمن التحام الثقافة باللغة يتحدد من خلال المستوى الدلالي للوحدات اللغوية على اعتبار معماريتها المكونة من الدوال التي تصنع تركيبها المورفولوجي، والمدلولات التي تكتنف المعاني، والمفاهيم، والتصورات التي تستمد وجودها من الكيان الثقافي لفضاء النشوء والذي يساهم في تكوينها، وتوجيهها، وأدلجتها، وبهذا لم تعد علاقة اللغة بالأشياء والمعطيات الكونية تطابقية، وتماثلية، بل تواضعية تحتكم لنسبية الإدراك، وذاتية الوعي بها، هذا الأخير الذي يتحكم في تشكيله الكثير من العوامل أبرزها الثقافة، الأمر الذي يخلق مسافة بين التحديد اللغوي، والجوهر الحقيقي للأشياء. هذا التماهي الماهوي المزدوج يصنع من اللغة تمظهرا ثقافيا على اعتبار التكوين الدلالي، ومن الثقافة تمظهرا لغويا استنادا إلى ضلوع اللغة في بعث الثقافة من أتون التجريد إلى متون التجسيد والتجسير بين الأجيال، واعتمادا على هذا التداخل يتبدّى التأثر والتأثير المتبادل بينهما على نحو يدفع بمبدأ الحياد اللغوي للتداعي، والتفسخ، فكل لغة تستبطن سجلّها الثقافي الذي يلعب دورا مهما ومحوريا في تخريجها الدلالي، وتشكيل جوهر المعاني وتحديد الوجهة القصدية، لذا اعتماد لغة للتعبير هو تبنّي حتمي لمكوّنها الثقافي على نحو لا فكاك منه، كونه التحام ماهوي عصي على

[1] – سيغموند فرويد، الطوطم والتابو.تر:بوعلي ياسين. دار الحوار. سوريا. ط1. 1983. ص14.

الفصل أو العزل. لهذا سيكون التعبير عن مكونات ثقافة معينة بلغة أجنبية عنها مرتبطا بوعي ثقافة اللغة المعبّر بها عن هذه المكونات، وليس حقيقة تلك المكونات. علاوة على هذا، التمايز الذي يطبع الثقافات فيما بينها يمثّل علة التباين بين اللغات ويوازيه،إذن القول بكونية اللغة وصلاحيتها لاختراق التخوم الثقافية من منطلق كونها أداة تقتصر مهمتها على النقل القائم على الأساس المرآوي التطابقي بين الاشياء وماهيتها،يحوّل هذا الأمر سعيا طوباويا، فتضحى جدوى السبيل نحوه، وناتجه، ومؤداه، توحيدا وتجميد المعاني في قالب نموذجي يتم تعميمه، ويكون ذلك حسب "**إيكو**" إما عبر صناعة لغة عقلانية بوسعها التعبير عن كل الأشياء بما فيها الأفعال وحالات النفس والوجدان إلى جانب التصورات ذات الطابع التجريدي، والتي تقوم كل لغة باستعمالها بغرض وصف العالم،وإما أن "تتوصل إلى تحديد لغة فكر، متجذرة طبيعيا في الاشتغال الكوني للفكر الإنساني، والتي يمكن التعبير عن ألفاظها وعن أقوالها من خلال لغة مقعّدة"[1] وبالتالي فإن تحقيق الشرط الكوزموبوليتي للغة غير قابل للتجلي في ظل التماسف التعدّدي للثقافات، وتعالقها العضوي والمزمن مع اللغة.

إنّ تشكّل الفارق اللغوي، بوصفه امتدادا للتمايزات الثقافية على سبيل التفرّد يخدم تمايز كل ثقافة بإبستيميتها التي تعكس وعيها الخاص بالأشياء ورؤيتها المختلفة للعالم، وتصوراتها عنه وكذا سجلها التاريخي، وطرائق تفكيرها، ونظم نسيجها الاجتماعي، والعقائدي، والميثولوجي، والاستيطيقي الذي ينصهر في بوتقة اللغة، وقياسا على هذا تتباين أحكام القيمة، وتتعزّز نسبية المقاربات بين الثقافات لتلقي هذه النسبية بظلالها على الوحدات اللغوية، فما يتشكّل قداسة عند واحدة منها يشكل خرافة عند أخرى، وما يعكس تمظهرا طقوسيا قد يبعث على السخرية في موقع مغاير،ويُحسب على التخلف، والرجعية، واللفظة

[1]– أومبرتو إيكو،أن نقول الشيء نفسه تقريبا.تر: أحمد الصمعي. المنظمة العربية للترجمة. لبنان. ط1. 2012.ص431.

التي تستدعي التفكه قد تكون مغرقة في الجدية، وما هو مباح هنا غير مجاز هناك، ناهيك عن نسبية القيم،والتصورات حول الجمال، والتنوير، والحرية، والموت، والبعث، ورمزية الطبيعة وعناصرها. كل هذه التباينات تخلق المسافات التصنيفية بين اللغات الأمر الذي ينعكس على أساليب التعبير، وصيغ التفسير، والمحاججة، ومخرجات الشعور، والأحاسيس على نحو يتراوح بين الإبداء، والإيحاء، والإدلاء، والإخفاء، وعلى ضوء هذا التأثر بالثقافة ومحدداتها تمارس اللغة تأثيرها على طرائق التفكير، وتصوير العالم والوعي به. وإذا ماجئنا للتأسيس لمقاربة إسقاطية استنادا على ما تم إيراده لمعاينة أثر الفجوة التي خلّفها التداخل بين اللغة والثقافة على مستوى السرديات الفرانكفونية، نجد أن الكتابة باللغة الفرنسية هي استدعاء حتمي للتاريخ الثقافي للمفردات المستعملة كونها عاجزة عن التحرر منه إثر حتمية التكوين وسلطته، الأمر الذي يجعلها عاجزة بنفس القدر والمستوى على تجسيد وعي ثقافي منفصل عنها، وتزداد الفجوة تعقيدا عندما يكون الصدام والتعارض هو تيمة العلاقةبين السجل الثقافي للغة، والثقافة المراد التعبير عنها بها، فاللغة الفرنسية مسكونة على نحو أساسي ومركزي بالوعي التفوقي الكولونيالي المتلبّس بها عبر المحمول الثقافي الذي يشكّل دلالاتها، ويمكّنها من تحوير المضامين والمعطيات المراد التعبير عنها، وتدجينها حسب ذلك الوعي ووفق منواله، الأمر الذي يحيد بتلك المضامين عن ماهيتها، ويهجّنها على نحو يجعلها تفقد خصوصيتها لتقع في شرك نمذجة مفاهيمية أسّست لها المرجعية الثقافية للغة الفرنسية، تلك المرجعية التي تتحول بدورها إلى سلطة تمارس الوصاية على الدلالة، وتحدّد لها وجهتها على نحو يخالف المقصدية المرادة، ليتحول التعبير بذلك من إرادة تجسيد لعملية فرنسة المفاهيم، على نحو يهشم مرآوية اللغة الفرنسية، وينقلها من مستوى التغليف المورفولوجي للمعنى، إلى تأطيرهوفق معيارها الثقافي الذي يشحنها بالطاقة الدلالية، ليجد بهذا الكاتب نفسه واقعا ضمن استلاب لغوي، يتم على ضوءه تحوير المفاهيم وفق مضامين هذه السلطة الثقافية، والتي يتم ارتهان الكاتب لها طوعا أو كرها، لتتحكم في إنتاج وعيه

الاستطيقي الذي يشمل صيغ التخييل،والأنماط المجازية،والأساليب الاستعارية.هذا التشابك بين اللغة والثقافة،يطرح وضعا إشكاليا يرتبط بإمكانية استيعاب اللغة الفرنسية للمكونات القومية الجزائرية، خصوصا أنها بالغة الخصوصية، والتي يتعذّر إيجاد نظائرها على المستوى القاموسي، وهذا لانعدام وجودها على مستوى السجل الثقافي الفرنسي الأمر الذي يعلّل لجوء بعض الكتاب إلى إيراد بعض العناصر السوسيوثقافية، والعبارات الدينية،والجمل المحلية، والمرويات الشعبية، والمركّبات الفولكورية بصيغتها الدارجة الأصلية، نأتي إلى ذكر أمثلة عنها : "الدوار"، "الحمام"، "الحايك"،"الفلاح"، "الطالب"، "الكسكس"، "المايدة" "الآذان" ، "الجامع" .. إلخ. وتكمن خطورة اعتماد عملية التعبير على مبدأ النظير في ضياع عناصر مهمة تساهم في تكوين التركيبة الهوياتية الجزائرية، على إثر انعدام المقابل اللفظي الفرنسي الذي يتم تجسيدها من خلاله، ينضاف إلى هذا مدى قدرة اللغة الفرنسية على تمثّل النزوع التحرري للكاتب في ظل تشابكها مع مرجعية ثقافية لا تعترف بوجوده إلا بوصفه تابعا، وترى في نضاله عجزا منه عن مسايرة منظومة التنوير، ومؤدى هذا هو استحالة اللغة من كيان كاشف إلى حاجب يحول بين الكاتب وذاته وانتمائه.

هذا البون بين ما يراد أن يعبَّر عنه وما تريد اللغة التعبير عنه، يغدو فضاءا مناسبا لتخلّق حالات الاغتراب الوجودي والوجداني،هذه الحالة التي تمثّلها الكاتب "**مالك حداد**" من خلال مقولته المعروفة: "اللغة الفرنسية حاجز بيني وبين وطني أشد وأقوى من حاجز البحر الأبيض المتوسط، وأنا عاجز عن أن أعبر بالعربية عما أشعر به بالعربية ..إن الفرنسية منفاي[1]" والتي جاءت كتصدير لروايته المعنونة ب"**سأهبك غزالة**" ويسير هذا التوصيف في خط معاكس لما راح إليه "**مارتن هايدغر**" الذي يرى بأن اللغة هي مسكنه، ووطنه، ويأتي هذا التضاد ليعضد صدقية الترابط الحميمي بين الإنسان ولغته الأم، فدلالة المنفى على

[1]– مالك حداد،سأهبك غزالة.تر: صالح القرمادي. الدار التونسية للنشر. تونس.بدون طبعة. 1968. ص03.

المستوى الشعوري هنا مردها غياب الانسجام بين عناصر الذات الثقافية والتركيبة اللغوية، هذا الغياب المفضي إلى التيه، والشتات، والانشطار الداخلي، والذي دفع به إلى اصطفاء الصمت الناجم عن حسرته البالغة لجهله باللغة العربية، والإحجام عن الكتابة باللغة الفرنسية بعد الاستقلال إثر اقتناعه بانتهاء مهمتها النضالية التي تم توظيفها لأجلها.إنّ تحول اللغة إلى حاجز عائد إلى اللاتوافق واللاتماثل بين السجلات الثقافية للمعطى المعبر عنه ولغة التعبير، ومن تبعات انتفاء الاتحاد والتوافق بين هذه السجلات هو فقدان الانتماء، والشعور بالحس القومي إثر قصور تمثّله عبر لغة عاجزة عن استعاب مركّباته على نحو شمولي وتطابقي لتباينها الجوهري عنه، وعليه فإن الدور الذي تشغله اللغة الأجنبية هنا لا يعدو كونه دورا تقريبيا للمعنى يروم التمثيل لا المثيل، والتشبيه لا الشبيه، ولشرح هذه الوضعية التباينية بين اللغة الأصلية واللغة الأجنبية لجأ المفكر الموريتاني "**مختار الغوث**" إلى تقنية التشبيه ليسوق لنا عبرها مثال الأسنان الصناعية (كمعادل موضوعي عن اللغة المكتسبة) والتي وإن تم رصفها على نحو جيد، وبلغت مستوى متقدم من التوافق الصوري بينهاوبين الطبيعية، إلا أنها لا يمكن أن تؤدي بشكل كامل ما تؤدّيه الأصلية، ولا تحقّق الراحة لمستعملها مثلما يكون في الحال الطبيعي الذي تتوفر فيه الملائمة بين العناصر المرتبطة عضويا. إنّ التوافق الذي يمكن بلوغه بين اللغة الأجنبية، والتصورات السوسيوثقافية للغة أخرى، هو توافق آلي وشكلي وظاهري، لكنه يحجب المعنى في عمقه التركيبي،وبواطنه التكوينية، وتعدّده الأسلوبي، وانفتاحه الدلالي المرتبط بمرجعيته، وخصوصيته الثقافية.ويصبّ كل هذا ضمن السياق المعلّل لتخلّق البون بين الكاتب وذاته التي تعيش دفقا شعوريا ووجوديا يتراوح بين التيه والشوق،ونتاج ذلك تلبّسه بحنين دائم وتوق مستمر إلى المعنى الأول في تجلّياته البكر الذي تستبطنه لغته الأصلية،وتحجبه عنه لغته المكتسبة، ومؤدى ذلك وقوعه في براثين الاغتراب وفق الحالة التي تمثلها الكاتب الجزائري "**مالك حداد**" الذي يعد نموذجا عن صراع المعنى الأول مع السلطة الثقافية للغة الدخيلة عنه.مؤدى هذا الصراع الناجم عن

صدام المباني مع المعاني،هو تداعي المقصدية إثر وقوعها رهينة للإملاءالذي تمارسه اللغة الأجنبية بإيعاز من سجلها الثقافي المشكّل لوعيها الدلالي. وفي توجّه معاكس لما سبق، ومنكر لتحيز اللغة الإيديوثقافي، نجد الكاتب الفرانكو–مغربي "**عبد الكبير خطيبي**"يدعو للنظر إلى اللغات بمنطق ما أسماه "الضيافة" والذي يعني بها الاستماع للآخر،"باعتباره آخر، ومن ثم الإنصات له من أجل التمكن من استقباله في فرادته[1]" ويرتبط هذا المفهوم عنده برؤيته الخاصة لماهية الهوية التي يرى بأنها لا تتحد عبر نسق أبدي، وإنما هي محكومة بشبكة علائقية متداخلة بين المكان، والزمان، والثقافة في بعدها الوظيفي المتمثّل في هيكلة حياة مجموعة من البشر، أو المجتمعات، فهي ترجمة لحركية الوجود وبعده المرن والمتكيف مع المجريات، والأحداث، ومع ما يستبطنه من طاقة للتجدد.واعتمادا على زئبقية الهوية، وتعذّر ركونها إلى تحديد ثابت لما تحمله من قابلية على التمازج والرطانة، تأسس طموحه الكوسموبوليتي من خلال المحور اللغوي وذلك عبر تفريقه بين اللغة في انتمائها السياسي لبلدها، وبين اللغة في تكوينها الدلالي وجوهرها الفكري القابل للتغير، وعليه، فإن اللغة وفق هذا الاعتبار غير منتمية، وعلى هذا الأساس تبلوت دعوته إلى التخلي عن أدلجة التعامل مع اللغات.وقد عُني طرح "الخطيبي" بالتحليل والشرح من قِبل الناقد "بختي بن عودة"،خصوصا فيما تعلق بالجانب الكوني للغات كاستراتيجية لتجاوز التمركز الغربي، ويأتي ذلك من خلال ما أسماه بالعجن الكوني للثقافات، فتداخلها يفكّك مقولة النقاء الإثني الذي تتبجح به الثقافة الأوروبية.ويشير "الخطيبي" إلى إمكانية امتلاك اللغة الأجنبية، وذلك عبر اختراقها دلاليا من خلال تمطيط رقعة الأساليب والمعاني والتراكيب المجازية والدلالية، وخلق إمكانات تعبيرية جديدة على مستواها، ويتيح هذا الخلق إمكانية التطويع والتحكم ببعد تهجينها بالمخيال الثقافي الأصلي الدخيل على اللغة الأجنبية وعلى هذا الأساس يتم قلب

[1]–عبد الكبير خطيبي،المغرب العربي وقضايا الحداثة.تر: أدونيس، وآخرون. منشورات الجمل. لبنان. ط1. 2009. ص93.

معادلة الاستلاب. وعكس مسار التهجين، ويسوق لنا "بن عودة" في هذا الصدد مثالا عن المسألة ممثلا في "عبد الفتاح كيليطو" الذي يشتغل باللغة الفرنسية على نصوص تراثية عربية، وهو بذلك يقوم بتطعيم لغة بلغة. وعلى هذا الأساس يرى "بن عودة" أن مسألة الازدواجية اللغوية تخرج "من الطرح المؤدلج الذي سجنها في دوائر مغلقة من النعوت المشبوهة والتوصيفات المغلوطة لفقدان القدرة العلمية على حل المشكلات بالطرق التي تتفادى الأوهام والتشنجات[1]" وتلتقي إرادة الاختراق الجواني للغات الأجنبية مع إرادة تفكيك السلطة الثقافية للغة الكولونيالية الذي يعنى به الخطاب الديكولونيالي، هذا الذي سنتعرض له بالتحليل في المطلب القادم.

ثالثا:الكتابات الديكولونيالية ورهانات تقويض السلطة الثقافية للغة:

يعود تأسيس حقل الدراسات مابعد الكولونيالية لتراكم الجهود الفكرية والنقدية التي تم إنتاجها من قِبل كل من "**إدوارد سعيد**" و"**هومي بابا**" و"**غياتري تشاكرافورتي سبيفاك**" بوصفهم الثالوث الابستمولوجي الذي أشرف على تشييده حسب تقدير "**روبرت يونغ**" من خلال كتابه "أساطير بيضاء"، بالإضافة إلى أعمال جماعة دراسات التابع،التي تستند بشكل مركزي على التراث الماركسي الذي يتمثله في نفس التوجه المفكر الإيطالي"**أنطونيو غرامشي**"، علاوة على طروحات "**فرانز فانون**" التي أثْرت هذا الحقل خصوصا فيما تعلق بالبعد السايكولوجي للإستعمار،ومعاينة مخلفات التمركز الإثني، القاضي بتفوق العرق الآري في مقابل دونية الأعراق الزنجية، وجاءت معالجة هذه المسائل من خلال كتبه التي تُعد رائدة ومرجعية في هذا المحور، وأهمها كان كتاب "بشرة سوداء أقنعة بيضاء"،والذي ناقش على مستواه الاعتلالات النفسية للرجل الزنجي وخوضه لحرب الاعتراف، إضافة إلى علاقته مع اللغة الكولونيالية معرّجا على موضوع التبعية للاستعمار من الجانب النفسي بوصفها نتاج

[1] – بختي بن عودة،ظاهرة الكتابة في النقد الجديد–مقاربة تأويلية– ،دار صفحات. سوريا. ط1. 2013. ص 219.

عقد وتشوهات باتوغرافية، علاوة على طبيعة العلاقة بين المرأة الملوّنة والرجل الأبيض، وكذا الرجل الملون والمرأة البيضاء، وعن تأثير التصنيفات الاستعمارية على تشكّل هذه الهويات العرقية وأنماط تعالقها. والجدير بالذكر أن كتاب "**الاستشراق**" لإدوارد سعيد كان بمثابة حجر أساس هذا المدماك المعرفي، ولحظته التدشينية الأولى والكبرى، وهذا ما أكده المؤرخ ما بعد الكولونيالي "**بارثا جاترجي**" الذي يصف الكتاب بأنه "طفل الصراع الناجح ضد الكولونيالية"، ويضيف بأنه قد قام بالتحدث عن أشياء لطالما شعر بهاوعرفها ولكنه عجز عن إيجاد الصيغة اللغوية التي تعبر عنها على نحو واضح، وقد كان الكتاب حسبه على منوال الكتب العظيمة التي بوسعها أن تقول للمرة الأولى ما كان يود قوله دائما. وقد تشيّد الكتاب على إرادة خلخلة نظام الاستشراق عبر الإبانة عن مكامن تحيزه من خلال تفكيك البرنامج التمثّلي المعتمد للشرق،الذي قام على تأكيد تعالي الغرب على الشرق، وترسيخ الفروقات التي لا تمحى بينهما، والتي تؤدّي بالضرورة إلى تبعية الثاني للأول.يأتيهذا إلى جانب كشف الارتباط العضوي بين المؤسسات الإمبراطورية والمنظومة الاستشراقية، معتمدا في ذلك على الثنائية الفوكاوية القائمة على مقاربة علاقة السلطة بالمعرفة.

يختص هذا الحقل المعرفي بمعاينة الأعطاب التي خلّفها الكيان الاستعماري على مستوى البناء الهووي، والأنطولوجي، والثقافي، واللغوي، للشعوب المستعمرة، والتي تُسمى وفق هذا التوجه بالشعوب الأصلانية، ويأتي هذا إلى جانب السعي لتجاوز المقولات الإمبراطورية التي أسست للتمركز الغربي، وأحالت إلى الهامش كل ما ومَن هو خارج عنها ولا يقع ضمن حدودها، وتقوم عملية التجاوز هذه على فضح وكشف التحيز والتمركز الذي يعتري البراديغم الكولونيالي، واعتمادا على ذلك يتم تمهيد الطريق نحو تفكيك سلطته التي قامت على تحجيم الأصلاني في قوالب دونية ومتخلفة مع التأكيد على عجزه عن الخلاص منها، ليأتي النضال الثقافي بغرض "صنع تاريخ للمضطهدين والمظلومين، أو بطريقة أخرى العمل على استرجاعهم مرة أخرى كمرئيين وقابلين للنمو، والحياة، والتطور وهذا هو أساس دراسات

مابعد الكولونيالية[1] المنفتحة على محاور عديدة تم إفرازها كنتائج للسياسات الاستعمارية، وتشمل هذه المحاوروتشتغل على مسائل متكثّرة أهمها: الهوية، الهجنة، التمثيل، الزنوجة، الإثنيات، الإمبريالية والعولمة، التابع والتبعية،المقاومة، الكتابة المضادة، الجندر،السرديات الحواضرية، التأسيس الإمبراطوري، الوعي التمركزي، ميتافيزيقا التفوق العرقي.[2]

أما فيما يخص المحور اللغوي فقد ارتبط بتبلور وعي الاشتغال السلطوي للثقافة الذي تضمره اللغة ممّا يساهم في تسهيل ممارستها لعملية الإملاء الدلالي على نحو تعسفي،هذا ما دفع برواد الخطاب الديكولونيالي إلى السعي لتطوير استراتيجيات اختراق، تروم تفكيك التأسيس الاستلابي على مستوى اللغة، وتحدّد مواضعه، وآليات اشتغاله للتمكن من إحداث انقلاب دلالي بوسعه تصحيح مسار المقصدية، ويمكّنها من بلوغ وجهتها المبتغاة بدلا عن تلك المفروضة، والمجهزة مسبقا وفق توجيه السلطة الثقافية التي يستبطنها البناء اللغوي. وتمر مهمة القيام بالانقلاب الدلالي وتشييد سلطة مضادة وفق المنظور مابعد الكولونيالي بمرحلتين؛ ترتبط الأولى بعملية الإقصاء، والذي يمثل "رفض مقولات ثقافة الإمبراطورية وجمالياتها، ومقياسها التضليلي حول الاستخدام المعياري أو "الصحيح" وافتراضها معنى تقليديا وثابتا وحفورا في الكلمات"[3]وعليه فإن حيازة اللغة، والاستيلاء عليها وفق هذه العملية يكمن في إفراغها من ثوابتها، وتجاوز قوانينها الدلالية، ويتأتّى ذلك بتوازي عملية الإقصاء والإفراغ بالشحن الدلالي البديل من خلال استحداث مسالك استطيقية جديدة، وخلق مسارات

[1] –رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة خطاب مابعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر –النظرية والتطبيق–المؤسسة العربية للدراسات والنشر. لبنان. ط1. 2013. ص 68 .

[2]-ينظر:ستيوارت هال،كريس باركر،بيل اشكروفت،هيلين تيفين، بن آجر، ستيفان مورتور، روث بيج، برونوين توماس، ريتشارد والش الدراسات الثقافية –التمثيل والكولونيالية والرقمية– تر:محمد بوعزة، منشورات الاختلاف/ضفاف،بيروت،لبنان،ط1، 2025، ص91.

[3]–بيل أشكروفت، غاريث غريفيث،هيلين تيفين،الرد بالكتابة –النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة– تر: مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان. ط1. 2006. ص 73. 74. .

مفاهيمية ومخرجات دلالية مغايرة للأصلية إلى جانب توظيفها في سياقات مبتكرة وغير مألوفة لضمان السبق الدلالي، وتغريب اللغة عن جذورها المعرفية الأولى، وعلى ضوء هذا التغريب تضعف الصلات، وتتلاشى الروابط الثقافية المؤسِّسة لها.

يجدر بالذكر أن عملية الإقصاء أوالإفراغ، متعلقة على نحو جوهري بمدى وعي المستعمل بالمحمولات الثقافية للغة، الأمر الذي يستدعي إحاطة شمولية بتاريخ التوظيف لتبديد ذاكرة الاستعمال، ومهارات حفرية ذات طابع أركيولوجي في شحناتها الدلالية الظاهرة والخفية والمُعلنة والمضمرة، إذ "تصعب إعادة توظيف الكلمة في سياق غير أصلي إلا بمنطق

التبني، وهذا الأخير يحتاج إلى وقت ليألف السياقات وتألفه"[1] وعلى هذا الأساس تأتي أهمية المرحلة الثانية، التي ترتبط بعملية استيعاب اللغة الكولونيالية في عمقها التكويني للتمكّن من إعادة بنائها وتشكيلها بتمظهرات دلالية جديدة بغرض تكييفها وتبيئتها على نحو محقّق للانفصال عن جوهرها الصانع لامتيازها السلطوي.إنّ المسعى التقويضي الديكولونيالي، المتعلق بتخليص اللغة من الوعي الثقافي الذي يسكنها مرتبط بالاستثمار في الجانب الحربائي للغة، الذي يتبدّى في قابلية الاختراق التي تعتريها، وإمكانية الشحن هذه، الإمكانية التي توازيها بالضرورة إمكانية الإفراغ، والإبدال، علاوة على كون هذه الخاصية تدليل على عدم ثبوتية المعنى على نحو مطلقوقار على المستوى اللفظي للغة، واعتمادا على هذا جرى تحويل الطابع المرن للغة لميزة تخدم المصلحة التقويضية التي ينبنى عليها الخطاب الديكولونيالي.

وفي سياق متصل بالمرام التقويضي الذي يتأسس عليه الخطاب الديكولونيالي، تأتي الكتابة المضادة كذلك كواحدة من السياسات التي يتبناها هذا الخطاب في سعيه لتفكيك التأسيس

[1]–بلقاسم عيساني، الفكر الترجمي – حيثيات المعنى الحائر بين الأنا والآخر–.منشورات الاختلاف / ضفاف.لبنان. ط1. 2022.ص243.

الاستلابي للغات والآداب الإمبريالية، هذه الأخيرة التي تتقاطع مع مصطلح "السرديات الحواضرية" الذي استعمله "إدوارد سعيد" في كتابه "الثقافة والإمبريالية" للتعبير عن الكلاسيكيات الأدبية العالمية الخالدة والكبرى التي ساهمت في تشكيل المنظومة الحضارية وبناء المرجعية الأساسية للقيم الإنسانوية للمجتمع العالمي، إلى جانب رسوخها على مستوى الذاكرة القرائية، والوعي الثقافي للأمم، الأمر الذي مكنها من الاستحالة إلى مقياس استطيقي نموذجي يُعزى إليه الحكم على جودة الإنتاج الإبداعي، ولكن هذه الكلاسيكيات الكبرى،ووفق التشريح الديكولونيالي لها أبانت عن تموقعها الخفي في الخارطة الإمبريالية للهيمنة الثقافية، وذلك من خلال استبطانها لقوام نسقي، تم تأسيسه وفق الإملاء الإمبراطوري القائم على إرادة الهيمنة، علاوة على اشتغاله تحت تأثير مقولات التفوق الأوروبي المراد تحويلها إلى نظم، وقوانين كونية، وقد ساق لنا "سعيد" عبر نفس الكتاب السابق ذكره أمثلة عن هذه السرديات التي تشتغل ضمن الإطار الإمبراطوري،والكولونيالي،مبرزا مكامن هذا التعالق، واستراتيجياته، ولعل أبرز هذه الروايات التي تم التطرق إليها هي رواية "كيم" للكاتب البريطاني "روديارد كيبلنغ"والتي قامت على إعادة الخلق المجازي الذي يروم البعد التجاوزي للهند الحقيقية نحو أخرى متخيلة أكثر توافقا مع التصور الإمبراطوري البريطاني لها، بالإضافة إلى تعمد" كيبلنغ" تحاشي التعريج على أي تمظهر تسلطي له علاقة مع السياق الاستعماري، مع التعتيم الممنهج للحركات التحررية المناهضة للوجود البريطاني في الهند على الرغم من توازي زمنها الواقعي مع الزمن السردي للرواية، يأتي هذا إلى جانب أسطرة الكاتب لشخصية "كيم"البطل الرئيسي للرواية عبر جعله يمتلك قدرات غير عادية، وحيازته على ميزات استثنائية صنعت فرادته بين أقرانه، وعلة هذا التميز يرجعها الكاتب بصيغة تلميحية لأصوله التي تمتد لتصل عرقه الإيرلندي التي لم تتل منها رجعية منشأه الهندوسي، هذا الإمتداد الذي يحمل تأشيرا خفيا لنظرية التفوق الإثني، بالإضافة إلى مباركة اللاما "لكيم" التحاقه بالأب الاستعماري، والتئام شرخه الأنطولوجي، وتحمل هذه المباركة في طياتها العديد من

التخريجات التأويلية خصوصا إثر تعارض التبصر الغنوصي الذي يستبطنه اللاما مع المطامح المادية، والمطامع الهيمنية للمؤسسة الإستعمارية، هذا التعارض الذي أسس له "كيبلنغ" يهدف على ضوءه إظهار تداعي المساعي الروحانية التي تقوم عليها المنظومة الهندوسية، والإبانة عن عجزها للوصول إلى الإنسجام النيرفاني الذي تسعى إليه، والذي لا يعدو كونه سرابا ميتافيزيقيا لا يجيب عن أسئلة الواقع الفعلي، الأمر الذي دفع باللاما إلى التنازل عن التنوير الروحي في سبيل تحرير "كيم" في مآثرة خفية للنموذج البريطاني على الولاء الهندوسي.

وفي سياق متصل بالسرديات الحواضرية، ونماذجها نجد "سعيد" يشير على سبيل التمثيل والتحليل إلى رواية "الغريب" للكاتب الفرنسي "ألبير كامو" والتي تندرج هي الأخرى تحت هذا البعد، والتيتعد واحدة من النماذج السردية الأيقونية، خصوصا فيما تعلق بأسئلة العبث الوجودي، والتي أجاد "كامو" حبكها بأدوات فنية وجمالية جعلت منه رمزا للإبداع العدمي، المخترق للمألوف، والمتجاوز للأجوبة الأنطولوجية الجاهزة، هذه الفنية العالية التي بنت العوالم الكابوسية غطت على التجاوزت السردية تحت مسمى عبثية ولامبالاة "مورسو" البطل المركزي للرواية، هذه المركزية جاءت عبر ممارسة عنف الإمحاء والذي راح ضحيته "العربي" المقتول على يد "مورسو"، والذي جاءت تصفيته على نحو مزدوج شملت التصفية الجسدية عبر فعل القتل،وعدم الشعور بالندم إثر اقتصار حديثه أثناء المحاكمة على عدم حزنه على وفاة أمه وصولا إلى التصفية الرمزية، والتي تمثلت في الإشارة إلى العربي مجردا من اسمه وهويته على نحو جعل دوره يقتصر في تلقي الرصاصة والاضمحلال في مغبة العدم الذي بُعث منه بصيغة عرضية، وخاطفة، كما أن جذور هذا التجريد من الاسم تعود إلى النظر لهوية العربي من موقع ترفع وتعالي بوصفها عديمة القيمة، ولا تستحق جهد الالتفات إليها، ولم يقف "كامو" عند تخوم الطمس الهوياتي للضحية، وإنما تجاوزها نحو

الطمس الشمولي للتاريخ " السابق بأسره المتمثل في الاستعمار الفرنسي وتدميره للدولة الجزائرية، ثم الظهور اللاحق لجزائر مستقلة (اتخذ منها كامو موقف المعارض).[1]

وبالانتقال إلى مفهوم الكتابة المضادة فإننا نجد بأنها تعد واحدة من الميكانيزمات التقويضية التي تغدو من خلالها العملية الإبداعية أو السردية نشاطا اختراقيا يحمل أبعادا مناقضة للمرتكزات الأولى للنص المعتمد المستهدف، لتستحيل بذلك الكتابة من أداة إمتاعية إلى وسيلة تفكيكية للأبعاد الإخضاعية المتخفية بالقناع الجمالي للنصوص الأدبية ذات التأسيس الإمبريالي.

فالأدب ضمن هذا السياق بات آلية لبسط الهيمنة وتشييد الأنبية السلطوية للثقافة،وذلك من خلال تكوينه المجازي وطبيعته المخيالية المعينة على ممارسة الاستدراج الخفي والإخضاع الناعم القائم على التضليل والمراغة القصدية والمناورة الاستطيقية.

يأتي هذا إلى جانب الملكة التأثيرية التي يحظى بها الأدب وتكمن هذه الملكة في إمكانية تحويل البرامج التمثيلية إلى واقع مسلكي على حد تعبير "عبد الله الغذامي" هذا الواقع الذي سيتداوله الوعي الجمعي كقناعة حياتية ويثبته التاريخ كحقيقة وجودية غير قابلة للتجاوز.

هذا وتسعى الكتابة المضادة لتحقيق التموقع ضمن الخارطة الجمالية الكونية التي تستبطن إرادة الإقصاء النابعة عن التمركز الغربي الذي شمل الرؤى الفنية والأدوات الإبداعية والأجناس الأدبية هذه الأخيرة التي باتت تشكل الامتداد السلطوي للبراديغم الكولونيالي

الأمر الذي يعلل استحالة السرد المضاد إلى صيغة مقاوماتية قائمة على كشف التجاوزات الإمبرالية والسعي لاسترداد الحق الوجودي المسلوب واستعادة الصوت المحاصر في سراديب

[1]–إدوارد سعيد، الثقافة والإمبرالية. تر: كمال أبو ديب، دار الآداب. لبنان. ط4. 2014. ص135.

التصميت المغلقة، وذلك عبر إعادة التشكيل الهوياتي للذوات الأصلانية الواقعة في شرك الاستلاب الأنطولوجي الاستعماري.

وبالإعتماد على تخريج "ادوارد سعيد" في كتابه "الثقافة والإمبرالية" يمكن إجمال خصائص الكتابة المضادة فيما يلي:

- إعادة تشييد مدماك تأويلي جديد يتم من خلالها التطرق للنص الإمبريالي بصيغة قرائية تتجاوز الإرث التأويلي السائد، وذلك عبر التركيز على المساحات السردية المهمشة والمغيبة قصرا،ومساءلة ملابسات هذا التغييب الممنهج وحيثياته.
- إعادة بناء صيغة توزيعية بديلة للمكونات الروائية بغرض تقويض السلطة السردية للنص الكولونيالي.
- استنطاق مكامن الصمت من طرف الأصلاني، الأمر الذي سيكشف الأبعاد الخفية للنص ويساهم في انفتاح آفاقه السردية وتوسع دائرة مخرجاته القرائية على نحو يتجاوز التأسيس الأصلي له.

وبالاعتماد على هذه الخصائص نجد بأن الهدف المحوري لهذا الضرب من الكتابة هو تجريد النصوص الكولونيالية من سلطتها والحد من سطوتها وإضعاف حركة بنيات القوة على مستواها وذلك عبر قلب معادلة المركز والهامش،وخلق نوع من الاشتباك وحالة من التوتر بين الدال المشكلة للبرامج التمثيلية ذات القوام القمعي الأمر الذي يعزز من تداعيها

فالنص النقيض لا يقف عند حدود الإحلال والاستبدال وإنما يسعى إلى الوصول لحلحلة بانورامية لا تقتصر على الغاية التعويضية وإنما تتجاوزها نحو خلخلة المعاقل الهيمنية والتراكيب السلطوية للنص الأصلي لمعني بالتقويض من قبل النص النقيض.

رابعا: مفهوم الهوية:

ارتبط مفهوم الهوية بالبعد الأنطولوجي للذات أو الجماعة الإنسانية،الأمر الذي منحه قواما شموليا وديناميا، جعله متمنّعا عن الركون للسكون التقعيدي والثبات الجوهري، فهو من الأقانيم التي تسترعي الاهتمام البحثي في العديد من المجالات المتعلّقة في عمومها بالعلوم الإنسانية، والتي تتمثل في الأنثربولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وكذا السياسة،ممّاأنتج زخما مفاهيميا، وتعدّدا استكناهيا، يعكس أهمية المفهوم من جهة، وهلاميته من جهة أخرى. وترتبط ماهية المفهوم بمهمته والمتمثلة في إنتاج السمات التمايزية بين الأفراد والبنى الجماعية، وعليه فإن الهوية هي مجموع الخصائص المطلقة، والميزات، والصفات المحورية والأساسية والثابتة في الفرد، والضليعة بالصمود أمام التغيّرات والتحوّلات، هذه العناصر هي التي تحفظ جوهره وتجعله في تماثل دائم مع ذاته، والتي تصنع خصوصيته التي تمّكنه من التباين عن غيره والاستقلالية عنه.ويرى "**كلود ليفي شتراوس**" أن الهوية بنية مكانية على نحو رمزي لا قابلية لنا للاستغناء عنه لدورها المرجعي المعين على استكناه المسائل التي لا تملك تجلّيا ماديا على المستوى الواقعي والحقيقي، كما تتيح بلوغ التجانس والانسجام الذاتي كونها امتدادا لجوهر الذات البشرية،لذا تصنع الائتلاف على المستوى الداخلي الماهوي، والاختلاف على المستوى الخارجي على ضوء التفاعل التشابكي مع الآخر. وفي إطار مقاربة علاقة الهوية بالذات، نجدها تقوم على أسس جدلية مرتبطة بالتناظر والتطابق، والتوافق، والتماهي وفق ما راح إليه "**أرسطو** "، وبالتنافر، والتناقض، والتعارض استنادا على مبدأ الحرية القاضي بضمان مساحة غير مقيدة للذات، لتشكيل كينونتها بعيدا عن القوالب الوجودية الجاهزة التي تُعد الهوية واحدة منها بل وأهمها، وعلى ضوء هذه الرؤية يتشكل التصادم بين الهوية والذات، على اعتبار الأولى اختراع ومشروع غير منته، والثانية قدر وجودي محدد على نحو مسبق ومطلق يستبطن الإكراه والإلزام،وفي هذا الصدد يفرّق" **فتحي المسكيني**" بين الهوية التي يرى بأنها ما نكونه دونما أي تدخل أو مجهود نبذله في سبيل ما

نحن عليه، والذات التي هي ما يمكن أن نكونه دون أن نرومه لعدم توفر الجرأة الكافية على تخطي التخوم الهووية التي ننتمي إليها سلفا[1].

ويحيلنا هذا الجدل إلى آخر مغاير، متعلق بديالكتيك الثبات والدينامية للهوية في بعدها الماهوي، والذي يفترض إعادة بناء وعي استكناهي لطبيعتها يتجاوز بعدها القار، ويساءل إمكانية صموده أمام الواقع المرتهن لحتمية التفاعل، والتحوّل، والتبدّل، وقابلية التمازج، الذي يمثل بدوره المرجعية الأساسية التي تستمد منه الهوية مركّباتها التي تتراوح بين الاستمرارية والانقطاع، والاتصال والانفصال، الثبات والتحول

ثقافيا وموضوعيا في جدل التاريخ ولهذا فإن كل تثبيت إطلاقي للهوية وجعلها معيارا مرجعيا ناجزا نهائيا طوال تاريخ مجتمع من المجتمعات هو رؤية تجميدية لا تاريخية وغير موضوعية لهذا المجتمع"[2]لذا النظر إلى الهوية بوصفها كيانا قارا هو توصيف شكلي لها، يقصي دورها الحيوي في مواكبة التغير الذي تفرضه السياقات في بعدها الكلي استجابة للقانون الكوني المتمثّل في سلطة التغيير التي تمتثل لها كل المعطيات الحياتية، لأنّ تخلف الهوية عن هذه الدينامية الكونية سيصنع منها تمظهرا تراثيا وتجليا صنميا الأمر الذي يعرقل استحالتها لممارسة أنطولوجية مستمرة ودائمة، ونجد "**علي حرب**" في كتابه "حديث النهايات" ينتصر لهذا الطرح من خلال دعوته إلى إعادة النظر في سؤال الهوية بتجديد القراءة التي تتخذ منها موضوعا،فتستبدل أسلوب الاختراق من خلال تعويض الميكانيزمات المستندة على مفهوم الصفاء والسكون والمطلق والأحادي والقار نحو التنوع،والتحول، والتعدّد، والهجنة في بعدها الايتيقي بغرض إتاحة المجال للهوية للاغتناء بإمكانات مغايرة تحررها من جمودها الدوغمائي الباعث على الفناء حسب تقديره.

[1]–ينظر: فتحي المسكيني، الهوية والحرية –نحو أنوار جديدة–دار جداول،لبنان،ط،1،2011،ص30.

[2]– محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الكونية والخصوصية.دار المستقبل العربي. مصر. ط1. 1998. ص17.

وبالعودة إلى المفهوم في بعده الكلاسيكي، والانتقال به من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي، نجد أنه يحافظ على نفس الوظيفة التمييزية والتصنيفية يُضاف إليها عامل الانتماء لمجموعة بشرية تتشارك نفس الرقعة الجغرافية، والجذور العرقية، والمقوّمات الثقافية والامتداد التاريخي، والمكون اللغوي، إذن الهوية الجماعية قائمة على مبدأ التماثل والتشابه، الذي يعكسه الوعي التصوري والتطلعي المشترك بين الأفراد، والذي تمثل الثقافة مرجعيته الأساسية والكبرى، التي تشمل بدورها المركّبات العامة التي تشكّل الهيكل الحياتي في مداه الشمولي لفئة بشرية معينة، وعلاوة على دور الثقافة في تشكيل الهوية، نجد الأنثروبولوجي "كوندو" يشير إلى أهمية الذاكرة، بوصفها عنصرا أصيلا في الهوية، وتكمن أهميتها بوصفها الرابط الأساسي بين المعمار الإجتماعي والهوية.هذا المعمار الذي يحافظ على قوته وصلابته بمدى انسجام وحداته البشرية وانصهارها في بوتقة هووية موحدة تكفل وعلى نحو أساسي حق الانتماء القائم على توطيد وتعزيزوتعميق الصلات المشتركة، والتي تساهم بدورها في تخلّق آفاق تواصلية متفردة ومتجددة.

خامسا:اللجوء اللغوي والأمن الهووي:

تتأسس العلاقة بين اللغة والهوية على البعد التلازمي المعقّد القائم على أساس تركيبي للمكوّنين معا،لكن بفارق الشمولية التي تختص بها الهوية عن اللغة، ما يجعل التعالق بينهما يتخذ صيغة الجزء بالكل، ولا يعكس هذا التلازم التطابق وإنما يتجلى ويظهر في الإمكانية المزدوجة والقابلية المتبادلة لكل مكوّن منهما على التأثر بالآخر والتأثير عليه. وتُعد اللغة بهذا واحدة من المركّبات الجوهرية والمحورية في البناء الهوياتي، فهي الباعث المجسّد والناقل المخلد لمكوناته، والتي بدورها تساهم على نحو أساسي في بلوة الوعي الدلالي الخاص بالنسيج اللغوي، وبالاعتماد على هذا التداخل الوظيفي بين الطرفين يتبدّى نمط التشابك وعمقه بينهما، كما يظهر كذلك الدور التفاعلي الذي تلعبه اللغة ككينونة حيوية تساهم في المحافظة على البعد الدينامي للهوية، والذي يعزز بدوره قوة انتشارها كما قد يساهم كذلك وبنفس المقدار وعلى نحو مناقض بانحسارها واضمحلالها، لذا بوسع اللغة أن تكون عامل بعث وتقوية للهوية أوعامل إضعاف لها ما يجعل المصير الهووي مرتبطا بالمسار اللغوي، ليتحول بذلك الوثاق الماهوي إلى ميثاق أنطولوجي متعلّق باعتماد المقاربة القائمة على النظر إلى اللغة بوصفها هوية، "ولما كانت هوية، كانت الشعوب رهنا بها وجودا وعدما، تبقى ما بقيت، وإن ضعفت وقل استعمالها، ومستعملوها ذهبت بذهابها الشعوب وانقرضت[1]" واستنادا على هذه المهمة الوظيفية الوجودية المحدّدة للبقاء أو الفناء تتبدى محورية العلاقة، وبعدها المفصلي.

وفي سياق موازٍ لهذا التلازم الماهوي، والذي نجده يشكل وضعا إشكاليا، ويطرح تمظهرا جدليا فيما يتعلق بتأثير اللغة الأجنبية ممثلة في اللغة الفرنسية على الهوية الجزائرية ومكوناتها، نلمح أنّ رهان الهوية الأساسي هو تحقيق التمايز مع الآخر لكن هذا الرهان

[1]– مختار الغوث، الحرب الباردة على الكينونة العربية –اللغة هوية–.صوفيا للنشر والتوزيع. الكويت. ط.1،2022. ص61.

سيتداعى على ضوء التبعية الدلالية التي سينتجها هذا الاختراق اللغوي الأجنبي للمساحات الهوياتية الأصلية، ومؤدى هذا الاختراق هو تبديد معالم الخصوصية، ويكون ذلك من خلال التعبير عن المكونات المحورية (المتمثلة في العنصر العرقي والديني والثقافي والقومي والوطني) بلغة وافدة منفصلة دلاليا عنها ما يؤدي إلى اجتثاثها عن جذرها الأول وإلحاقها بآخر متباين عنها لينجم عن عملية الإلحاق هذه تهجين ممنهج يحيد بهذه المكونات عن جوهرها البكر، ولعل أعتى من انتفاء الانتماء، وزعزعة الولاء له جراء تضييع البوصلة نحوه، هو تغير مساره نحو الوجهة التي تؤسس لها الخلفية الهوياتية للغة الوافدة. تهالك الانسجام الناجم عن التغريب الدلالي ذي القوام الصدامي، والخلافي الذي تمارسه اللغة الوافدة على المركّبات الهوياتية سيفقدها استقرارها، وسيؤدي إلى إهدار قيم انتماءاتها، وإحداث تصدعات وشروخ داخلية دافعة بها إلى مغبة التفسخ المهدّد للسيادة الوطنية والسيطرة الجغرافية.وإذا كانت الهوية بأقطابها الشمولية تمثل المرجعية المشتركة التي تنظم أنماط عيش الوحدات المجتمعية، وتحدد وتوحد بينهم، فإن اختلالها سيؤدي إلى تفكّك هذا النظام، وتمزيق أواصر الروابط الجامعة بينأطراف الكيان الاجتماعي، واغتيال الحس القومي والشعور الوطني القائم على الوحدة الترابية، واللغوية، والعقائدية، والعرقية، والتاريخية، والثقافية، والمصلحة الاقتصادية.

كما لا يقتصر عجز اللغة الأجنبية على تجسيد المركب الثيولوجي، وإنما ينحسب بدوره نحو بقية الركائز المشكّلة للهوية الجزائرية، والشخصية الوطنية، وقد يحدث تطبيع وجودها ،باعتماد اللغة الأجنبية، ودحض غايتها الاستلابية من منطلق الانفتاح الحضاري، وحاجة الهوية للتفاعل الخارجي لتعزيز حيويتها، وتوسيع آفاقها، وإثراء الحوار الفكري، وإغناء المخزون الدلالي، وإنماء منابع المثاقفة، وإذكاء التواصل الإيجابي، إلا أن هذه المساعي لا تستطيع منع صلاحيات محورية للغة الوافدة، الواقعة خارج بنيتها الدلالية على نحو يقلب معادلة القوة، وموازين السيطرة والتحكم، تمهيدا لحدوث انقلاب لغوي يعبث بالأمن

الهووي،وينشر الفوضى في النظم الانتمائية، وناتج هذا الانقلاب هو ميلاد هوية دخيلة موازية للأصيلة على نحو معين لتشتيتها لتسهيل إضعافها، وتحقيق السيطرة عليها عبر إفراغها من محمولاتها، واستبدالها بأخرى مغايرة يتم على ضوءها استحداث منظومة مفاهيمية جديدة، مختلفة، ومخالفة للمرجعية المعتمدة سلفا ليفضي هذا التحول إلى وهن هووي، وهوان حضاري،وعليه فإن تحقيق هدف الانفتاح اللغوي الصحي محفوف بالمزالق، ونجاحه مقرون بمحركاته القائمة على مبدأ التكافؤ التبادلي،والاستفادة، والاستزادة، والاختيار وليس الإجبار، والتي لا ينبغي لها كذلك أن تكون مرتبطة بسد الثغرات الثقافية،أو الشعور بالحاجة إلى التبعية الحضارية، التي أفرزتها السياقات الكولونيالية.

الفصل الثالث:

هتك الحجب النسقية وكشف الاستبطان الإيديولوجي في المنجز الروائي للكاتب "رشيد ميموني" ممثلا في

رواية "النهر المحول" le fleuve detourne

ورواية "شرف القبيلة" L’honneur de la tribu

المبحث الأول: المخبوء الإيديونسقي في رواية

"النهر المحول"

أولا: تعريف النسق الثقافي

ثانيا: الانبعاث النسقي للشهيد العائد

ثالثا: الأدلجة السياسية لعاطفة الدينية

رابعا: من نسقية الصناعة الاستشراقية إلى الشرقنة الذاتية

خامسا:إكراهات الجندر ونسق الفحولة السامة

أولا:تعريف النسق الثقافي:

ينتمي هذا المفهوم للترسانة المصطلحية للحقل النقدي المتعلق بالمقاربة الثقافية التي تعد استراتيجية قرائية ما بعد حداثية، عبر –تخصصية– ويعود ذلك لتعدّد روافدها الإبستمولوجية وتنوع مصادرها المعرفية والفكرية، ما جعلها تقترب من المقاربات التكاملية. وهذا ما أشار إليه "آرثر إيزابرجر"الذي يرى أن النقد الثقافي مهمة تتّسم بالتعدد، والتداخل والتجاور، والترابط، علاوة على أن الفاعلين فيه ينتمون لمجالات متباينة الأمر الذي يعلّل تنوع مفاهيمه وقضاياه التي تشمل النظريات الأدبية والجمالية، بالإضافة إلى الفكر الفلسفي والثقافة الشعبوية في بعدها المتكثر، وصولا إلى علم العلامات، والتحليل السايكولوجي والسوسيولوجي، والأنثربولوجي. هذا وقد صنع هذا النقد الذي اجترحه على النحو الواقعي الناقد الأمريكي " فنست ليتش" ثورة كوبرنيكية في المجال النقدي وذلك عبر تحويله المساءلة النقدية للنصوص الأدبية من الكيفية إلى الخلفية المؤسساتية التي تشتغل من أجلها المقصدية النصية، مخترقا بذلك الحاجز الجمالي القائم على الإيهام والتضليل نحو استنطاق الصمت النسقي على مستوى الخطاب الإبداعي الذي يضمر ألاعيب الثقافة ومساعيها الاستلابية داخل قوالبه الاستيطيقية.وجدير بالذكر أن المقاربة الثقافية لا تُعنى بالثقافة في تجليها الذاتي، وإنما في تعالقها مع مؤسسات السلطة، وتتقفّى أثر تضمين هذا التعالق بين جنبات المنطق النصوصي على نحو خفي. هذا وقد قام "هوغارت" مؤسس مركز "برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة"، بتحديد مناهل النقد الثقافي، حيث أجملها في الحقل الفلسفي، والتاريخي، والأدبي، والاجتماعي، وفي سياق متصل بالدراسات الثقافية، هذه التي مثّلت الرافد الجوهري والأساسي في البناء المعرفي لهذا النمط من النقد، وتُعنى الدراسات الثقافية بفهم الطرائق التي تشتغل من خلالها الثقافة وتتشكل فيها الهويات الفردية والجماعية داخل العوالم البشرية التي تمتاز بالتشعّب، والتمازج، وتخضع على نحو ظاهر وخفي للتوجيه السلطوي لأنظمة الدولة.كما انشغلت بإعادة بعث ما تم تهميشه على نحو ممنهج من قِبل

المؤسسات النقدية والجمالية، وذلك عبر اهتمامها بالمدونات الشعبية والإنتاج الإبداعي المغمور، الأمر الذي مطّط مساحة الدراسة ومكّنها من أن تشمل المسائل المرتبطة بالزنوج والهويات الجندرية المتعلّقة بالتابع، كما أنها أولت عناية بالغة بالوعي الجماهيري، وحاولت اختراقه عبر مقاربة العلاقة بين الثقافة ومنطق الربح التجاري، وكذا الوقوف عند الميكانيزمات التي تتذرع بها المؤسسات الثقافية لاستبطان الوصاية على الذائقة العامةوممارسة التوجيه الاستيطيقي لغايات تسويقية قائمة على منطق التسليع الذرائعي الذي يتبذل القيم الفنية، ويتعزز على حسابها.

بالانتقال إلى مفهوم النسق الثقافي باعتباره أحد المفاتيح الإجرائية لهذا النقد، وقبل أن نأتي لاستكناه المصطلح وفق دلالته المرتبطة بسياق النقد الثقافي، نعرّج على دلالته على المستوى اللغوي والعام، وذلك لرفع اللبس عبر إيضاح الفروقات الماهوية للمفهوم المتغيرة دلالته حسب نوعية الخطاب المستخدم فيه، وعليه فإن مفهوم النسق في أبسط مدلولاته هو نظام بنية ما، أو بنية نظام ما.ويعرّف "**فوكو**" النسق بأنه: "مجموعة من العلاقات التي تحافظ على توازنها وتتحوّل بشكل مستقل عن الأشياء التي تجعلها تترابط مع بعضها[1]".ويرى "**تالكوت بارسونز**"في كتابه "نظرية النسق الاجتماعي" أن النسق هو عبارة عن نظام يشمل مجموعة من الأفراد تتأسس العلاقة بينهم، طبيعة العواطف والوظائف التي تتشكل من مجموع المشترك الثقافي والرمزيالذي ينصب في الإطار الذي حدده هذا النسق، ما يعني تجاوز مفهوم النسق لمفهوم البناء السوسيولوجي. أما على مستوى الخطاب النقدي العربي فيرى "**سعيد علوش**" أن تبلور منطق التفكير الأدبي على مستوى النص مرتبط بعمل النسق، كما يحدد هذا الأخير الأبعاد ومجمل الخلفيات التي تقوم عليها الرؤية النصية[2].وبالعودة إلى

[1]– عمر مهيبل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر.ص 103. 104.

[2]–ينظر:سعيد علوش،معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة. سعيد علوش. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ط1. 1985. ص211

معنى هذا المصطلح وفق استخدام النقد الثقافي له، يتحدد حسب "**عبد الله الغذامي**" عبر دوره الوظيفي، وليس من خلال وجوده على النحو التجريدي، كما أن الوظيفة النسقية وفق توصيفه لا يمكن لها أن تحدث إلا في وضعيات محددة، وخاصة، ووفق الشروط الآتية ذكرها :[1]

- وقوع تعارض بين نسقين أو نظامين من الأنظمة التي يتأسس عليها خطاب ما، ويكون أحدهما جليا والآخر خفيا ومضمرا، هذا الأخير يكون بدوره ناسخا للجلي الظاهر،

- يكون اشتغال هذا الصدام النسقي ضمن بناء نصي واحد، ويشترط فيه (أي في النص) بلوغ العمل الإبداعي مبلغا جماليا عاليا ويحظى بجماهيرية عالية وشعبية واسعة، ويوضح "**الغذامي**" أن قصده من البعد الجمالي للنص يرتبط بما اعتبره (وفق مسمّاه : "الرعية الثقافية") جميلا، وليس وفق القراءة النقدية المؤسساتية.

واعتمادا على مقاربة "**الغذامي**" للنسق بوسعنا أن نستنبط أبرز خصائصه، والمتمثلة في كونه: كيانا مضمرا، ويسير على نحو معاكس للظاهر النصي، ويتغلل على نحو خاص في النصوص التي تنال مقروئية كبيرة وتداولا شعبيا مكّنها من الرسوخ في الذاكرة القرائية الجماعية والتأثير على نحو مخاتل في تشكيل وعيه. إذن النسق الثقافي يتقنّع بالأوجه الاستطيقية، ويتخفى خلف البنى الجمالية وفي جوفها، الأمر الذي يستدعي حفرا أركيولوجيا يخترق الجدار الفني للعمل الإبداعي، هذا الأخير الذي أبان عن قدرته للتحول إلى أداة توظفها الثقافة لممارسة ألاعيبها وتمرير أنساقها وتبرير سلطتها على نحو خفي،وناعم.

[1]–عبد الله الغذامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط3. 2005. ص77.

ثانيا:الانبعاث النسقي للشهيد العائد:

إنّ عملية استدعاء التاريخ الثوري على مستوى الفضاء الروائي تحيل إلى التعالق الوثيق الجامع بين التاريخ والرواية، الذي يحكمه تباين عضوي وماهوي ووظيفي، فالتاريخ حسب ما يوضحه المؤرخ الفرنسي"**ميشال دو سيرتو**" معمار معرفي شمولي وتراكمي يتحرى الموضوعية والصدق الواقعي القائم على التوثيق التوصيفي لمجمل المجريات والأحداث التي شهدها المجتمع الإنساني، وعليه فإن اشتغاله ماضوي مرتبط باجتراح ما قد كان وانقضى[1] ، بيد أن الرواية وعلى نحو معاكس له، تقوم باستقراء الحاضر عبر استشكال الماضي، وعلاوة على التباين الزمني الذي أشار إليه "**جورج لوكاتش**" من خلال كتابه "الرواية التاريخية" نجد بأنها منظومة تخييلية مفارقة للواقع ومتجاوزة له،من خلال الاعتماد على آليات، واستراتيجيات استطيقية تتيح لها اكتساب خاصية الخلق المجازي التي تمنحها مدبيتّسم بالحرية، ويفتح لها إمكانات عديدة ومتجددةلإعادة بعث الحقيقة التاريخيةعلى نحو متمايز ومسكون بالافتراض، والاحتمال،والشك، والمساءلة الضليعة بخلخلة جمودها اليقيني، وركودها القطعي. ويتخذ توظيف التاريخ على مستوى الرواية أبعادا متكثّرة أبرزها البعد الكلاسيكي، والمتمثّل في التأسيس لامتداد يتوسّل التجلي الجمالي، بقصد ترسيخ الأحداث، والشخصيات التاريخية، وتخليدها على مستوى الذاكرة القرائية والجماعية، أما عن البعد التفاعلي لاستحضار التاريخ، فيكون عبر الإتيان به بغرض استكناهه بواسطة المتخيل السردي الذي يستحيل في هذه الحالة إلى معول هدم لصنمية القراءة الأحادية التي يقوم عليها التناسل على ضوء الهدم التدريجيلمقاربات موازية للمقاربة الأصلية، والتي بوسعها استقراء الحدث التاريخي المستجلب على كل أوجهه الممكنة الظاهرة منها والخفية،عبر اختراق قائم على استبطان المسلّمات، واستنطاق مساحات الصمت فيها،وتقفي أثر المهمش والمهمل والمقموع، والمسكوت عنه، هذا

[1] – ينظر: فيصل دراج، الرواية وتأويل التاريخ،–نظرية الرواية والرواية العربية–المركز الثقافي العربي،بيروت،لبنان،ط،1،2004،ص9.

الذي يحمل أجزاءً مهمّة ومحورية من الحقيقةالتي تم تغييبها، وطمسها، وإسقاطها على نحو منهجي من المنظومة التاريخية، لتأتي الرواية بطابعها البعثي الحر لردم الهوة المتروكة عنوة على مستوى التاريخ الرسمي، هذا الأخير الذي يُكسبه التخييل بعدا ديناميا كان قد فقده في خضم نزوعه الجوهري نحو الثبات، وبالعودة إلى السرديات الفرانكفونية الجزائرية، نجد بأن التاريخ قد سجل حضوره الهام على مستواها ممثَّلا على نحو أساسي بثورة التحرير الوطني، التي تعد بدورها واحدة من التيمات المركزية التي ارتبطت بها هذه السرديات وتشابكت معها،على إثر تحول العملية الإبداعية إلى تمظهر مقاوم ومناهض للاحتلال الفرنسي على غرار روايات "**محمد ديب**" و"**مولود معمري**" و "**مولود فرعون**"،إذ سياق التداخل الأول كان مرتبطا بشكل أساسي بالسياق الكولونيالي. هذا وقد أخذ استجلاب التاريخ الثوري على مستوى السرد الروائي الجزائري مناحي متعدّدة تراوحت بين الاستدعاء القائم على الاحتفاء، والنقل التوصيفي، وصولا إلى البعث المتجاوز لنمطية التصوير، وذلك من خلال المقارنة بين الواقع والمتوقع منه، هذهالمقارنة المسائلة طبعت توظيف "**رشيد ميموني**" للتاريخ الثوري على مستوى روايته، هذا التوظيف الذي لم يأت لتثمين النضال وايراد مساراته، بل جاء قصد تحديد مآلاته، وانتكاس رهاناته، ليتم عبر ذلك قلب النهاية السعيدة، والبطولية، المتمثلة في الاستقلال، إلى وضع مخيب للآمال النضالية، هذا القلب جاء نتيجة حياد الثورة عن مسارها التحريري والتطويري للمجتمع الجزائري إثر استفحال الفساد، وغلبة التسيير البراغماتي للموارد والثروات، وغياب الاستراتيجيات التنموية الجادة الرامية للتغيير والهادفة للإصلاح.وبالعودة لرواية"النهر المحوّل " **لرشيد ميموني**"، نجد بأن التسريد المسائل للثورة الجزائرية المعلقة بين الراهن والرهان، قد بدأ من أول عتبة نصية وهي "العنوان" والذي يعد نصا موازيا للنص الأصلي على حد تعبير "**جيرار جينيت**"،الذي يرى من خلال كتابه "خطاب الحكاية بحث في المنهج" بأنه الدعامة التي تتبني عليها استراتيجية الإنتاج الدلالي، المسْهِمة على نحو هام في التوجيه القرائي للمتن الأدبي، وخلق المسارات التأويلية المعزِّزة للتفاعل بين المكوّن النصي والمتلقي

بوصفه مفتاحا،وقد اصطفى "**ميموني**" لروايته عنوان "**النهر المحول**"، حيث جاء بصيغة مثنوية رمزية مكثفة تستدعي تفكيكا يقوم بتتبّع التعالق بين الترميز وتجلّيه على مستوى المتن الروائي،وقد أفضى هذا الربط معضودابتفصيص مركّبات العنوانإلى استنباط فحواه؛ من أن رمزية "النهر" متعلقة بالثورة و"المحول" متعلق بحياد مسارها المرسوم لها. فالنهر يحمل دلالة الوفرة، والخير، والسيرورة،والانسيابية، والانبعاث، ومنح الحياة عبر أهم عنصر ممثلا في" الماء"، والذي يرمز بدوره إلى الصفاء، والنقاء، وأغلب هذه الصفاتتجدها قد توفّرت في الثورة الجزائرية، بوصفها حاملة للواء التحرير الذي يمنح عهدا جديدا من الحياة الكريمة، والمستقلة، وكذا المسعى الصادق لها، والمتمثل في تخليص البلاد والعباد من وطأة الاستعمار، وما خلّفه من أعطاب مادية ومعنوية. أما عن لفظ "المحوّل" فنجده يحمل دلالة الإكراه، والإجبار، والإلزام، وعليه فإن فعل التحوّل عن المسار لم يكن قرارا نابعا من إرادة ذاتية مسبّقة وجاهزة، وإنما جرى بتدخّل عناصر دخيلة أثّرت على وجهة الطريق المفترض، المناقض للمفروض، الأمر الذي يعني أن الثورة بريئة من مآلاتها وأن الواقع لا يعكس، ولا ينسجم، ولا يتوافق مع المسار الأصلي والأساسي الذي تأسّست من أجله وعلى ضوءه المساعي النضالية والتحريرية، لذا التيمة السردية الأساسية مرتبطة بفعل التحوّل الذي أصاب الطبيعة الأصلية للمفاهيم، والأشخاص، والمعطيات، والفضاءات. هذا وقد تم التعبير عن هذا الانتكاس، وضياع وجهة البلد عبر استفهام مسكون بالحيرة والدهشة، والعجز، والخيبة، جاء على النحو التالي: "تتفجر منابع جديدة، في عرضالجبل، تقذف بدفق عنيف ماءها الفائر نحو السماء، النهر المحول عن مهاده الأول، يتيه بين وديان جديدة، لقد فقد وجهة البحر، أين يذهب؟. "[1]

وعلى ضوء هذا المآل المخيب للآمال اتخذ السرد مسارا ديستوبيا، هذا الأخير المشتق من لفظ "ديستوبيا" (Dystopia) الذي يرتبط بأدب المدن الفاسدة الواقعة تحت ربقة سلطة الشر

[1] – رشيد ميموني، النهر المحول.تر: عبد الحميد بورايو،دار الحكمة . الجزائر. ط1. 2005. ص 210.

المطلقة، القائمة على العنف الممنهج، والخراب المقنن، والتي تم تشييدها بالنزعات القمعية، والدموية، وشتى أنواع القتل والمظالم، وضروب الأمراض، وأصناف الآفات التي يأتي الفقر، والجهل، في مقدمتها.

وقد جاء هذا الأدب كنتيجة لتداعي السرديات التنويرية الكبرى المؤسسة على القيم الإنسانوية الحداثية ويرجع هذا التداعي إلى تنامي الأصوات النقدية المنضوية تحت لواء الفلسفات ما بعد حداثية، والتي قامت على تقويض هذه القيم عبر الإبانة عن تناقضها، وقوامها الطوباوي التي يعضد الواقع تهافته، الأمر الذي جعلها تحمل نزعة سوداوية إثر وقوع المعنى الوجودي في شرك السيولة العدمية.وعليه فإن مفهوم الديستوبيا هذا يقف في مقام تضادي لليوتوبيا(Utopia)، التي قام بتعريفها "داركو سوفين" بأنها "بنية تاريخية بديلة مبتغاة"،[1] وعليه وعلى نحو معاكس للسرديات الديستوبية، فإن هذه البنية تحمل طابعا مثاليا قائماعلى مركزية القيم المتعالية، ونموذجية التمفصلات الحياتية، وقد دخل هذا المصلح عالم اللغة حسب "**ديفيد سيد**" من خلال عنوان حمله كتاب "**توماس مور**" الذي احتوى على وصف لجزيرة قائمة على نظام نموذجي، في مكان غير محدد من العالم الجديد.ويرى "**بول ريكور**" في هذا الصدد، ومن خلال كتابه "الوجود والزمان والسرد" بأنه وللحفاظ على المشروع اليوتوبي، وحمايته من الاضمحلال في عوالم بأبعاد حالمة، وجب تقريبه من الحاضر، ووضع لأجل هذا الغرض ثلاثة شروط هي:

- وجوب شمولية المشروع على نحو يضم الإنسانية كلها، ولا يقتصر أو يختص بجماعة محددة أو أمة دون غيرها.
- هذه القيمة ممثلة في الإنسانية هي وحدها الخليقة بحيازة شرف امتلاك تاريخ.

[1]–ديفيد سيد، الخيال العلمي.تر: نيفين عبد الرؤوف، منشورات هنداوي.المملكة المتحدة.ط.1.2016. ص 73.

- حيازة الإنسانية على تاريخ يكون بجعلها موضوعا للتاريخ على منوال ما أسماه "المفرد الجمعي"[1].

وبمجيء القرن العشرين جرت عملية الإحلال والاستبدال، مما أدى إلى تراجع المد اليوتوبي

إثر سيطرة الديستوبيا التي هي "مصطلح – إمعانا في التعريف – يشيرإلى مدينة فاضلة تعاني خللا وظيفيا"[2]، هذا الخلل الوظيفي على مستوى السرد الروائي ارتبط بتحول المسار الثوريعن وجهته المبتغاة.

ومن مظاهر حياد الثورة عن مهادها الأصلي والأصيل بالاستناد على ما تم التأسيس له على مستوى الفضاء الروائي نجد:

- تقسيم التركة الاستعمارية بطريقة عبثية، وعشوائية، وغير عادلة، والاستحواذ على الأملاك، والعقارات، والثروات، والتأسيس لامتداد سلطوي بديل قائم على السطو على منجزات الثورة، وسرقة الحلم النضالي، وتبديد المساعي الرامية للتحرير والتطوير.
- تشكّل شرخ رؤيويفي صفوف القادة، أدى إلى حدوث شقاق عنيف استغلته الأطراف الانتهازية بغية الوصول إلى مقاليد الحكم، وافتكاك السلطة، والسيطرة التامة والهيمنة الكاملة على معاقلها، بالاستناد على الاستغلال البراغماتي لشرف النضال بغية كسب المشروعية التي تضمن وتؤمّن لهم حيازة القيادة، وقد تم التعبير عن هذا على لسان أحد المشاركين في الحرب التحريرية بنبرة متحسرة: " استفقنا على طعم مر في الفم ..وقعت الكارثة..بعض رفاقنا حاولوا إعادة تشكيل صفوفنا المتفرقة، حينئذ فقط أدركنا

[1]– بول ريكور،الوجود والزمان والسرد. تر: سعيد الغانمي. المركز الثقافي العربي. لبنان. ط1. 1999. ص 91. 92.
[2]–ديفيد سيد،الخيال العلمي. ص73.

أن كارثة أخرى أكثر فظاعة قد وقعت: لم يعد هناك رفاق، تركوا أنفسهم مثل مبتدئين، وقعوا بأرجلهم في المصيدة التي قصد منها أن تضعهم خارج السباق"[1]

- استفحال الفساد، وتآكل البنى التحتية، وتداعي مؤسساتها كالمستشفيات والمدارس، ناهيك عن العجز عن بناء صروح اقتصادية فاعلة، ومنتجة، وطغيان المصلحة الذاتية، والمنفعة الخاصة على الرؤية الشمولية العامة على إثر التضييق على المحاولات الجادة للإصلاح، زيادة إلى غياب استراتيجية حقيقية، وخطة واضحة للنهوض بالبلاد، هذا الغياب الناجم عن تنامي الانقسامات الإيديولوجية، والتناحر على السلطة.
- تحوّل الساحة السياسية إلى منظومة دستورها الفساد، الذي يلزم الوالج لمعتركاتها بأن يكون مواليا للتسلّق، والتملّق، ضليعا بالتلاعب، وعارفا بآليات القمع والردع، والتحايل والتلاعب، والتزوير، ويتبدى هذا الأخير على لسان رئيس إحدى البلديات في مشهد واصف لسيرورة الانتخابات الوطنية المرتبطة بالرهانات المحلية، والذي اعترف بانعدام الاهتمام بفتح الصناديق، وتفريغ البطاقات علاوة على كون المحاضر الموقعة من طرف القضاة مزيفة بشكل تام، واعتمادا على هذا النظام تتركهم السلطة في سلام.
- تحويل الغرب لمعلاق وشماعة تستخدم بغرض تبرير الانحلال الاخلاقي والفساد الاقتصادي الذي يعيث في البلد فسادا، والتملص من تحمل مسؤوليته.

وفي سياق متصل بمساءلة مخرجات النضال الثوري، نجد الرواية تتمحور على حدث مركزي شكّل منعرجا حاسما ومنعطفا هاما، وحساسا، وهو عودة الإسكافي إلى قريته الصغيرة الواقعة على سفح جبال "بوجلال"، مقابل القنطرة المسماة "بكيدار" بعد غياب دام لسنوات طويلة إثر

[1] –رشيد ميموني،النهر المحول. ص194.

التحاقه بصفوف جيش التحرير الوطني، ومن ثم إصابته، وفقدانه للذاكرة جراء قصف من طرف الاستعمار الفرنسي استهدف المعسكر الذي كان فيه، الأمر الذي استدعى نقله للمستشفى الواقع على الحدود التونسية للجزائر، ومكوثه هناك حتى تشافيه واسترجاعه لذاكرته،وقد شكلت عودته خرقا مزدوجا لأفق التوقع الخاص به، وبساكنة قريته الذين قاموا بتسجيل اسمه في النصب التذكاري الخاص بشهدائهم، ليجد نفسه ومن الوهلة الأولى أمام رهان وجودي ألزمه السعي لكسر قيد الموت، الذي تم تكبيله به على نحو جعل عودته غير كفيلة، ولا كافية لرفعه عنه وتخليصه منه. هذه الوضعية الشبحية التي أحيل إليها على نحو قصري، جاءت على خلفية تتكّر واضح ورفض صريح من قبل ابن عمه "**أحمد**"، الذي يشغل منصب رئيس البلدية تسوية وضعيته مؤكدا من وراء مكتبه الخشبي الفخم على ضرورة استمراره بوصفه متوفيا، ما يستدعي العيش في سرية تامة درءا لبلوغ القضية لمسمع الآذان المتربصة به والمترصدة له. وعلاوة على حرصه على حماية وظيفته كون الأمر بوسعه أن يشكل ثغرة معينة لمن يودّون الإطاحة به، نجده يعلّل موقفه من القضية بردها إلى سياقها الأول، والذي جاء من خلال تحرير وثيقة تم على مستواها إثباتأن زوجته أرملة شهيد لتتمكن من الاستفادة من منحة معاش، وعليه فإن إسقاط الموت عنه سيفقدها هذا الامتياز، وسيدخل رئيس البلدية في مساءلات ومحاسبات تقحمه في مواجهة تهمة التزوير، وتجعله مدانا بالتواطؤ وتبديد المال العام الأمر الذي يشكل خطرا مباشرا على منصبه ويفضي إلى فقدانه. ليتم على ضوء هذا تجريد الشهيد العائد من حقه في الوجود، والزج به في أتون الحيرة الانطولوجية الناجمة عن جعل الموت سبيلا للحياة في بلد سعى لتحريره، ولم يجد مكانا يذكره أو هوية تأويه من الغربة التي اعترته على نحو مفاجيء، وغير متوقع، وألزمته التمظهر الطيفي بعد وصوله متأخرا إلى حفلة النصر. كما أن صدمة الشهيد العائد إلى قريته كانت ذات طابع مركّب، ومحمول على عدة مستويات بدءا بسلبه الحق في الحياة، وصولا إلى مشاعر الإحباط والخيبة التي تملّكته كرد فعل لحالة الركود الحاد التي تحاصر القرية ببقاءها على بؤسها الأول، الأمر الذي

يجعل حالها يسوء يوما بعد يوم،إضافة إلى منعه من التساؤل عن سبب ومرد هذه الحالة التي تتعارض مع المرام النضالي الذي أضحى حلما طوباويا،وطموحا طفوليا عصيا على التجلي، بسطوة العجز عن تحقيق الانبعاث المتّسق مع المساق الثوري، ليتداخل المآل بالمأمول على نحو تراجيدي وعبثي، تنقلب فيه الأدوار، والمعطيات، والمفاهيم، ليستحيل الاستقلال بوصفه لحظة تاريخية فارقة من باعث للتطور والتنمية إلى مبعث لتخلّق الشقاء، والخواء، وذلك إثر تضييع بوصلة الإصلاح والنهضة في فيافي الفساد الممتد، والذي أتى على كل تمفصلات الحياة، وهذا بعد حلول السلطة الاستغلالية، والانتهازية محل الاستعمار على نحو جعلها تبدو امتدادا له وبديلا عنه، لتكتب على منواله فصلا جديدا من الخراب يعيد إنتاج النموذج الكولونيالي الأمر الذي يثبت رسوخه على مستوى الوعي السلطوي، هذا الرسوخ الذي لم يكن تحقيق الاستقلال كافيا لتفسخه.

وزيادة على انحراف النضال الثوري عن وجهته، نجد إصرار السلطة على التهميش الممنهج الذي طال المنتمين إليه، والفاعلين الأساسين فيه، وتأتي إرادة التغييب المتعمَّد مقرونة على نحو جوهري بتمدد السلطة التي تحرص على التحييد التام باعتبارهم علبة التاريخ السوداء التي يجب أن تبقى مخفاة، لأن ظهورها سيعيد ترتيب المشهد برمّته، اعتمادا على منطق الأحقية على نحو مهدد لنفوذ السلطة، ومُحد من توسعها.وهذا الذي عكسته وعلى نحو نسقي الصيغة التفاعلية الجامعة بين "**أحمد**" رئيس البلدية بابن عمه الشهيد العائد، والذي تم استغلال نضاله،والمتاجرة به، والتسلق عبره لاقتناص المناصب وكسب التزكية الشعبيةعبر تجييش العاطفة الوطنية لتسهيل افتكاك شرعية الحيازة على السلطة، وتظهر علامات هذا الاستغلال من خلال المشهد الذي جمع بين السي مختار والد "**أحمد**" بابن أخيه العائد من المأدبة التي أقامها بعد رجوعه من الحج في فيلته الفاخرة التي استحوذ عليها خلفا للمعمرين،حيث نجده يتباهى بمشاركة ابن أخيه في حرب التحرير، هذا التباهي الذي يتناقض مع تهرّبه من تسوية وضعيته ورغبته في بقاءه ميتا لأن بعثه للحياة سيفسد الامتياز الذي حاز عليه ويقلب

موازينه،الأمر الذي يستدعي تصفيته على نحو رمزي وذلك عبر حجزه المعنوي خلف قضبان الوثيقة الشاهدة على وفاته.

هذه الإماتة الممنهجة تستدعي قراءة لعلاقة السلطة بالتاريخ، والتي نجدها تتخذ على مستوى الرواية تمظهرا مضطربا قائما على إرادة الطمس عبر الرمزية التي يحملها قرار فصل أستاذ جامعي متخصص في التاريخ، والذي جاء في الرواية بهوية مشفّرة ومجهولة سُمّى على إثرها ب"**الخسمة وعشرون**"،وقد جاء قرار العزل عبر إلغاء كرسي التاريخ المعاصر الذي كان يشغله، وكان ذلك في منتصف السنة الدراسية،أمّا الحجة المقدّمة من قِبل الإدارة الجامعيةالتي جاءتلتغطية السبب الحقيقي، فكانت أن نفس المادة التعليمية يتم تقديمها باللغة العربية، في حين أن علّة الفصل راجعة للقناعة التي يحملها الأستاذ عن فعل التأريخ، والذي اختصره فيما يلي:" إن ممارسة التعرف على وقائع الماضي يجب ألا تستهدف تمجيد الرجال والأنظمة الموجودة في الحكم،ولا من أجل التبرير، إن التاريخ ليس عملية خلق للشرعية[1]"وفي سياق موازٍ لما سبق، نجد أن استراتيجية الإقصاء، والتي تشاكل التنكيل حين طالت ولحقتأيضا أرامل المحاربين اللواتي بات عوزهن منفذالإشباع الأطماع المشبوهة، والغرائز المنحرفة، وذلك على إثر تحوّل المنحة إلى صدقة مغمّسة في الذل، يوزعها نفر من البيروقراطيين الذين يتعمّدون إذاقتهن شتى ضروب الإهانة، هذه الجماعة التي تشكّلتها مفارقة مرّة جمعت بين الغياب عن الحرب، والحضور في حفلة النصر مع استحواذ كامل على منجزه والمتاجرة الرخيصة بممتلكاته.

ومن اللواتي كن فريسة للمساومة، ووقعن في شرك الابتزاز الجنسي نجد "حورية" زوجة الشهيد العائد، والتي غادرت القرية نحو المدينة بعد أن وعدها أحد المسؤولين هناك بتأمين مأوى ومعاش لها يضمن مستقبلها ومستقبل ابنها موهما إياها بأن محرك هذه الخدمة التي يقدمها لها

[1] – رشيد ميموني،النهر المحول. ص161.

هو إرادته في تثمين وتقدير التضحيات الجسام التي قدمها الشهداء من أجل نيل الاستقلال والتحرر من نير الاستعمار، لكن سرعان ما أبان عن نيته الحقيقية المتوارية خلف هذه الادعاءات إثر اقتحامه ليلا للفيلا التي منحها امكانية الاستقرار فيها، والتي عجزت مقاومتها له عن صده عنها، واستباحة جسدها واغتصابه، هذا الفعل الذي تكرر على نحو دوري لينهال عليها بالممارسات الأشد سادية، وحقارة، والأكثر إهانة على حد توصيفها، هذاالاستغلال الجنسي، والذي يضمر على نحو خفي ونسقي إرادة عميقة للإذلال والانتقام من صنّاع التاريخ الثوري،محرّك هذه الإرادة هو الشعور الضاغط بالنقص والخزي أمام منجز الشهداء البطولي، وحاجتهم المرَضية للتعويضعن تخاذلهم وغيابهم عن المشهد النضالي ونيلهم شرف المساهمة فيه بانتهاك شرف أرامل أولئك الشهداء الذين بذلوا أرواحهم في معارك الكرامة والحرية الوطنية التي غاب عنها هؤلاء المسؤولين الذين قاموا فيما بعد بالاستيلاء على التركة الاستعمارية، والمناصب الإدارية،هذه الأخيرة التي بات الحفاظ عليها مرهون بمدى قدرتهم على تهميش وعزل الفاعلين الحقيقين في ولوج الجزائر مرحلة السيادة الوطنية كواحدة من أهم مكتسبات الاستقلال والثورة التحريرية.

ثانيا: الأدلجة السياسية للعاطفة الدينية

يُعد التوظيف البراغماتي للعاطفة الدينية في المعتركات السياسية واحدا من الاستراتيجيات التي يتذرّع بها العقل السياسي لخوض معاركه التوسّعية، وتثبيت سلطته عبر نيل التزكية الشعبية وحيازة الولاء المستمد من الخضوع لمهابة وقدسية المنظومة الدينية، التي تستوجب مطلقية الطاعة، والإنقياد الطوعي، وعليه فإن هذا العقل يستجلب من هذه المنظومة دعامته الروحية، والإيتيقية التي يشحن ويقوي بها إيديولوجيته السوسيولوجية التي تروم تحقيق التسيّد،هذا الأخير الذي يكتسب مصداقيته على ضوء مرجعيته التي تأخذ دورا تبريريا لممارساته، وتمريريا لأجنداته التعسفية، والتي تغدو وفق هذا التداخل الممنهج فوق النقد إثر المشروعية الثيولوجية التي نالها بالاستناد على سلطة الدين على العنصر والمجتمع الإنساني، وقدرته التأثيرية عليه، والتطويعية له، هذه السلطة التي إذا ما تم استغلالها في غير موضعها الأصلي بوسعها التحول إلى قوة سياسية مخيفة بحسب توصيف "**محمد أركون**"، ويأتي هذا الاستغلال وفق ميكانيزمات يأتي في مقدمتها، تسييس القراءات المفسّرة للمعطى الديني، وربط المخرج التأويلي له بأهواء الحاكم ومصالحه، واعتماد الاغتيال الممنهج للمقصدية التي تستبطنها النصوص الدينية، وذلك عبر الأخذ بظاهرها، وتعمّد اعتماد الفهم الساذج لها زيادة على ممارسة التمويه، والإجتزاء، واستثمار التعالي الالهي الذي يطوقها لتجريم الانتقاد، وتحريم إرادة التقويم، وتشريع اعتقال العقول، وتحييد المعارضة عبر محاصرتها بتهم الكفر، ووصم الزندقة والهرطقة، لتتحول هذه الوصوم والتهم في هذا السياق الذرائعي إلى أسجية حماية ووقاية للسلطة السياسية من أية محاولة اختراق لقدرتهاعلى ردع كل المساعي المتجاوزة لها.ويسوق لنا التاريخ في هذا الصدد نماذج عديدة لمثل هذا التخندق السياسي بالعاطفة الدينية الأمر الذي يدل على قدم التعالق، وعتاقته، ليتحول على ضوء هذا الصراع السياسي إلى صراع عقدي، تتخفى بين جنباته المصلحة الذاتية، والشخصية المسكونة بهاجس التوسع السلطوي.

وبالإنتقال من هذه الومضة التعريفية إلى فضاء الرواية، التي نجدها قد تمثّلت على نحو نسقي هذا الاستخدام النفعي للعاطفة الدينية ضمن الخطاب السياسي، وتحديدا في المشهد الذي يصوّر حدوث اضطراب مرتبط بإرادة الإضراب، إثر تجمّع عدد من الناس للتظاهر على خلفية نقص في "البطاطا" التي تمثل الاستهلاك الغذائي المركزي عندهم،إذ علاوة النقص في توريدها، باتت تصل بعد انتظار طويل فاسدة تماما، وغير صالحة للاستهلاك، الأمر الذي أجّج الوضع، وأذكى فتيل الغضب، وهيّج لهيب التمرد ما استدعى التدخل العاجل لمحافظ الإدارة، الذي قرر إلقاء خطبة مطوّلة بعد أن تم نصب منصة صغيرة، ومكبرات للصوت، وجرى تجميع الناس في الساحة الكبيرة بغرض تهدئتهم، وكبح جموحهم الثائر، وقد جاءت هذه التهدئة بصيغة مخاتلة، وذلك عبر الاستنجاد الخفي بالمعطى الغيبي، والذي تبدت أماراته من خلال قوله: "نعمل على سعادة الأجيال القادمة، التي يمكن لنا أن نضمنها، إذا ما قبلتم السير على خطانا بطواعية في المسلك الصعب الذي سطّرناه، علي أن أكون صريحا معكم، لا تنتظروا أية فائدة عاجلة من جهودكم، لكن أعرف بأنكم مسلمون مؤمنون، ستجدون في الجنة مكافأة عما تحملتموه من شقاء في هذه الدنيا[1]" واستنادا إلى هذا الخطاب، الذي يعمل على استجداء العاطفة الدينية من خلال تقديم الجنة كعزاء غيبي معوض عن الشقاء والبؤس الدنيوي، هذا البؤس الذي تحوّل وفق هذا التصور من تأزم اقتصادي إلى شأن ميتافيزيقي ومسألة إيمانية وقضية عقدية تجعل منه قدرا إلهيا يستوجب التسليم، ويستنكر الاعتراض، واعتمادا على هذا تم نقل التخلف، والفساد، والتخاذل إلى منطقة ثيولوجية لا تدين السلطة، وتُخلي من خلالها مسؤوليتها عنه، وتتملّص عبرها من المحاسبة، وذلك عبر تحويل مسار الغضب إلى تطلع لنيل الثواب عن مكابدة الشقاء، والصبر عليه بوصفه السبيل نحو حيازة السعادة الآخروية.

[1] –رشيد ميموني،النهر المحول.ص8.

ومؤدى ذلك هو الرضوخ للوضعية السائدة بصرف النظر عن كونها فاسدة، وهذا راجع لكون المخيّلة الثيولوجية الشعبية تحمل استعدادا مسبقا وقابلية خاصّة على تقبل أشد المصائب،وأعظم المحن بردها إلى الإرادةوالحكمة الإلهية، والقضاء الرباني، والذي يتم التعبير عنه بوصف "المكتوب" وفق اللغة العاكسة لوعيهم الجمعي، وهذا ما أدركه العقل السياسي وقام باستثماره، فمعارضة سياسته باتت اعتراضا على حكم الله، والثورة على فساده أضحت انتفاءً للرضا بالقسمة الإلهية، وبموجب هذا جرى التحايل على العوز بجعله بطولة موعودة بالنعيم الآخروي، واصطفاءً ربانيا يتعذّر إنكاره،أومخالفته، أودحضه. وعلى ضوء هذه البطولة الوهمية، والمضللة، والمستندة على العزاء الغيبي يتمكّن النظام الحاكم من الانفلات من عين الرقابة الشعبية، والنأي بنفسه عن الإدانة، وينجح في درء ما يجعله علة الفساد الاقتصادي، وضعف التخطيط في التسيير المؤدي إلى التبديد العشوائي والعبثي والنفعي للمال العام، زيادة على انعدام المشاريع التنموية، والرؤى البعثية الجادة والاستراتيجيات الدافعة بالإنتاج نحو الجودة والوفرة.

ثالثا:من نسقية الصناعة الاستشراقية إلى الشرقنة الذاتية:

يعد مفهوم الاستشراق في بعده العام والأولي نشاطا بحثيا، ومنظومة فكرية غربية المنشأ تُعنى بإنتاج معرفة موضوعها "الشرق"، وذلك عبر الدراسة المستكنهة له، والمتّسمة بالشمولية لكل تمفصلاته الحياتية، وأنماطه المعيشية، ومركّباته اللغوية، والحضارية والتاريخية، والدينية، وإنتاجاته الفكرية، والفنية، والأدبية، كما تمارس هذه المنظومة نشاطها ضمن مؤسساتوهياكل أكاديمية، يفترض فيها تكفلها بتوفير المناخ العلمي، وأدواته المنهجية،وذلك لتحري الدقة، والموضوعية. بيد أن تلك المعرفة التي تم إنتاجها عن الشرق من قبل هذه المنظومة، قد أبانت عن استبطانها لإرادة التشويه، والتزييف، والتلفيق التصويري المجانب لحقيقة الجوهر الشرقي، وعدولها عن مسار النقل المحايد، ونقضها لميثاق الصدق الفكري الذي يُلزمها الاتصاف بالأمانة، والنزاهة التوصيفية، فقد جاء التحديد الماهوي للشرق لتكريس ميثولوجيا الكمال الغربي، التي تستدعي مقابلا دونيا يصنع امتدادها على نحو ضدي، وعلى ضوء هذا المخيال الميثولوجي الذي يندرج ضمن ما أسماه "**صادق جلال العظم**" في كتابه "ذهنية التحريم" بميتافيزيقا الاستشراق[1] تماختراع قالب نمطي لصورة تعكس وضاعة الشرق، التي تكرّس طابع الطبع المطلق والثابت، ليتم بذلك تقديمه في صورة بدائية أقرب إلى التوحش والحيْونة منها إلى الإنسانية، يغلب عليها النزوع نحو العنف الذي يُعَدّ متأصلا في تركيبته الطبيعية، إضافة إلى تسيد الجو العرفاني والتمركز الروحاني للذات الشرقية،الأمر الذي يعزلها عن الواقع، ويفصلها عنه إثر هذا التماهي الحاد مع العوالم الماورائية،ويتم تبريرهذا الميل الغنوصي لعجز داخلي أصيل عن بلوغ الوعي بوظيفة العقل، وتعذّر اكتساب طرائق التفكير، وأدواته، وعلى ضوء هذا العجز تم التأكيد على قصور العقل

[1]–ينظر:ذهنية التحريم. صادق جلال العظم. المدى للثقافة والنشر. سوريا. ط1. 2004. ص15.

الشرقي، يُضاف إلى هذا جعله معقلا للشبق، ووجهة لتمثّل وتحقيق الاستهامات الإيروتيكية،وتغذية الغرائز الجنسية، والشهوانية.

وقد اعتمد هذا التصوير المنحاز، والمنزاح عن الواقع، في رحلة تشكيل وبناء الهوية الشرقية على آلية التمثيل (REPRESENTATION)، التي تُعد استراتيجية خلق ذهني لغرض الهيمنة، وتقوم على إعادة إنتاج وإنشاء نسق من الأشكال، والصور، والصفات عن موضوع ما، هذه الواقعة ضمن النطاق الفردي الشاذة عن القياس الجماعي، ومع ذلك يتم تعميمها كصورة شمولية، مطلقة، وثابتة، ويتم على ضوء هذا التعميم تعتيم الماهية الأصلية، وتحويل الجزء إلى هوية كلّية يتم تداولها بغرض تثبيتها، وذلك عبر توظيفها استطيقيا على مستوى المجال الفني، والتبرير لها علميا، والمحاججة عليها فكريا، قصد ترسيخها كحقيقة على مستوى الذاكرة التاريخية، والوعي الجماعي. الأمر الذي يعلّل اعتبار "**فوكو**" آلية التمثيل أساس صناعةالإنتاج المعرفي، ونظرا لأهميتها، ودورها المحوري نجده ينقلها من كونها موضوعا للمعرفة إلى أداة من أدوات إنتاجها رغم قصورها المنهجي، ناهيك عن اعتبار هذه الآلية تعكس تمظهرا سلطويا، ومدلّلا على قوة الجهة المسؤولة عن هذه العملية كونها امتيازا غير متاح لكل الثقافات، ومقتصرا على تلك التي تحرز تقدما على المستويين السياسي، والثقافي، هذا التقدم الذي يجعلها خليقة بتصوير الذات والآخر على النحو الذي يضمن استمرارية تفوقها عليه، وبالتالي فإن عملية معرفة الآخر مسكونة بإرادة السيطرة عليه، عبر استكناهه، ومن ثمة إعادة تشكيله على نحو مفارق للأصل، وموافق، ومطابق بنفس القدر لما تقتضيه مصلحة الجهة المستولية على سلطة التمثيل، مع مصادرة تامة لحقّه في ذلك.

واستنادا على هذا يتراءى تعالي ذلك الحج الإبستمولوجي نحو الشرق عن كونه ترفا فكريا ومغامرة استكشافية واستطلاعية لإشباع الفضول المعرفي، وإمتاع الذائقة، والوجدان، ليتبدّى نزوعه نحو الهيمنة عليه، بدءا بالتأسيس لمعرفة عن الشرق بدلا عنه، والمحاججة على

عجزه عن ذلك، وصولا إلى إضعافه تمثيليا لتسهيل اختراقه وإخضاعه علاوة على الإصرار على تعميق الفوارق التمييزية التي لا تمحى بين الغرب، والشرق، لصناعة تقاطب قائم على مركزية الأول، وتبعية الثاني، وهذا ما أكده "**إدوارد سعيد**" في معرض تعريته لمنظومة الاستشراق، وإثبات تورّطها مع المؤسسات الإمبريالية، وقد تأسس هذا الإثبات عبر اعتماد مفاهيم إجرائية يأتي في مقدمتها مفهوم الخطاب عند "**فوكو**" وعلى ضوء هذا اعتبر الاستشراق خطاب سيطرة، كونه يعكس علاقة التملّك التي يفرضها الغرب على الشرق، كما يرى أن هذه المنظومة ليست مجرد هوامات مخيالية حول الهوية الشرقية، وإن كان كذلك فهو لا يتوقف عند حدودها، بل يتجاوزها نحو التأسيس للكيفية التي يمكن، ويتمكن مخلالها الهيمنة عليها، فجوهر الاستشراق حسبه هو "التمييز الذي لا يمحى بين التفوق الغربي والدونية الشرقية."[1]

ويأتي هذا التخريج على ضوء استدعاءه لثنائية السلطة والمعرفة، والتي تعد ثنائية فوكاوية محورية لكشف تعاضد الاستشراق بالاشتغال الإمبراطوري، وذلك عبر مقاربة تواطؤ المعرفة، وتحوّلها من كينونة فكرية موضوعية إلى أداة سلطوية داعمة، ومبرِّرة ومحاججة على شرعية التوسع المهيمن، كونها تشتغل وفق توجيه البراديغم الكولونيالي الموالية له، والخادمة لأجنداته، ناهيك عن أن السلطة المتسمة بالقوة العسكرية بحاجة دائمة إلى الدعم المقدم من قبل العلم، وهذا راجع لمنزلته المتعالية، والتي تجعله منزّها عن التشكيك ناهيك عن قدرته التأثيرية والاستقطابية للناس، وإمكانية انتشاره، ودوره التلقيني بالإضافة إلى ضرورة تشييد سلطة ذهنية تنوب عن العسكرية على نحو أرسخ، يضمن استمرارها رغم انحسارها الذي يغدو في هذه الحالة انحسارا ظاهريا فحسب. هذه السلطة الذهنية التي تخترق الوعي الذاتي والجمعي على نحو ناعم يحرص على عدم ترك أثر الإكراه، والفرض، والإجبار ،بقصد جعلها

[1]–ادوارد سعيد، الاستشراق –المفاهيم الغربية للشرق–. تر: محمد عناني. رؤية للنشر والتوزيع.مصر. ط1. 2006. ص42

أسلوبا في التفكير، ومرجعا في استكناه الأشياء، والحكم عليها وليتم الارتهان لها بشكل طوعي، ويبدو على نحو مظلل ومخادع اختيارا حرا، ونجد أن هذه السلطة تقترب من مفهوم الهيمنة الثقافية عند "أنطونيو غرامشي" ولعل معقل التقاطع والالتحام يكمن في أن الاحتكام لهما قائم على مبدأ الرضا وليس السيطرة.

واعتمادا على ما تم إيراده، نأتي إلى الانتقال إلى الفضاء الروائي بغية تقفّي أثرالسلطة الذهنية التي أسّست لها المنظومة الاستشراقية،حيث تتبدّى بين جنبات الخطاب الذي وجّهته إحدى الشخوص للإسكافي العائد، وتحديدا من خلاله قولها: " هل عدت لنا من بلاد الشرق، الأعين مشتعلة بالضوء وعنابر سفنك ممتلئة بالحرير الأكثر ندرة، بالتوابل المرغوب فيها بشدة وبأجمل الجواري؟" [1] ويتجلى من هذا التوصيف تبني المنظور الاستشراقي، والاحتكام له في التعبير عن أجواء الشرق، ويعكس هذا التبني وقوعا في استلاب هذا المنظور، وخضوعا للصورة المصدرة عن الذات، واعتمادها كأصل لماهيتها، ما يعني استمرارية التنازل عن وظيفة البناء المستقل والذاتي للهوية، وعدم الوعي بها إلا عبر تمثلها للنموذج الذي ساقتها إليه المؤسسة الاستشراقية وشكّلته عنها، ومؤدى هذا هو تحول هذه المؤسسة إلى مرجعية لاستكناه الكيان الشرقي، ومعرفته، والحكم عليه، إضافة إلى امتثال هذا الكيان لهذه المنظومة التي صنعت حدوده الوجودية، والتي بات عاجزا عن تخطيها أو تجاوزها إثر هذا الامتثال والارتهان لها على ضوء جعلها مرآته الأنطولوجية التي يكتشف عبرها نفسه. ويظهر التقاطع بين التوصيف الذي تم إيراده عبر المقطع المستدعى من الرواية وبين الصناعة الاستشراقية للشرق، من خلال استجلاب أجواء السحر والشبق الذي يلف فضاءات الحريم، وعوالم كتاب "ألف ليلة وليلة" واختزاله للشرق عبره، ومن خلاله، وجعله مقتصرا على تمثل هذه الأجواء الحالمة المتمركزة على المتعة، والدهشة، والملذات، والمجون الشبقي

[1]–رشيد ميموني، النهر المحول، ص46.

ممثلا في توفر الجواري، وفي هذا التصوير خلق حالة من الإمتداد والتكريس للتمثيل الجنسي (**Sexuality Representation**) الذي تأسّس عليه الخطاب الاستشراقي، وذلك عبر ربط جوهر الشرق بالفسق، والتمركز الإيروتيكي، بغرض عزله عن الانتماء البشري، وجعله كينونة جنسية، بهيمية، بدائية جامحة، تستدعي الكبح والترويض، هذا الذي اعتُبر خدمة جليلة يقدمها الرجل الأبيض لرفعته العرقية، واتزانه الإنساني المزعوم ليتم عبر هذا تبرير الهيمنة على الشرق وامتلاكه، ولأجل هذه الغاية الاستلائية والتحكمية ووفق تقدير المفكر التركي "إرفن جميل شك"في كتابه "الإستشراق جنسيا" جاء توظيف الجنسانية كميزة تفاضلية بين المستعمِر والمستعمَر،وعلى ضوء هذا التفاضل جرى اعتبار الاستعمار حاجة ملحة، وضرورية، ومآل حتمي، وخدمة ترقوية من درك الحيْونة إلى السمو الإنساني.

كما يظهر هذا الاستخدام للجنسانية حسب "إرفن جميل شك"–من خلال كتابه السابق ذكره– عبر وصم النساء الأصلانيات بالشهوانية، وكذا تأنيث فضاء المستعمَر،عبر تصويره متخفيا وراء براقع الغموض والفتنة الباعثة على التشهي وإرادة الهتك، وتحويل الجغرافيا المكانية من خلال استراتيجية التمثيل إلى جسد أنثوي بكر طافح بالجمال والعذرية التي تنتظر الفض. وبالعودة إلى كتاب "ألف ليلة وليلة" الذي يُعَد في هذا الصدد مرجعا محوريا، ونموذجا أساسيا في تغذية المخيال عن الشرق وتنميطه وفق ما جاء فيه على ضوء سعي مترجمه المستشرق "ريتشارد بورتون" إلى ترسيخ صورة المرأة الشرقية بوصفها لعوبا تحترف الإغواء، وتتقن فنون الإغراء، متعطشة للجنس، ووامقة به، تمتلك قابلية فطرية لتسليع ذاتها، والمتاجرة بجسدها الذي يظل على الدوام شبه عاري، مسكونة بنوازع الشذوذ والخيانة، مجبولة على الرذيلة والعهر، وميالة للشعوذة، والسحر. ويأتي في مقابل هذا التصدير للصورة الشبقية والشهوانية للنساء الشرقيات تأكيد على ورع النساء الغربيات، وحشمتهن، وانتمائهن إلى أجواء ذات طابع محافظ، وأخلاقي، وملتزم ومحتشم، واستنادا على هذه المقارنة التي تم عقدها يتكرّس تثبيت الرقي الحضاري والإنساني للغرب على الشرق، وعلى ضوء هذا الإثبات تتم شرعنة

الهيمنة عليه.وفي سياق متصل بالتصوير الجنسي للشرق، نجد الكاتب الفرنسي "فلوبير" من حملة هذا اللواء أيضا، من خلال قولبة المرأة الشرقية عبر نموذج الغانية الذي مثّلته شخصية "كشك هانم"، ويرى "إدوارد سعيد" في هذا الصدد، وعلاوة على هذا التنميط، أنّ هذه الشخصية لم تمتلك صوتا يخولها التعبير عن ذاتها، ومكنوناتها الشعورية، والوجودية، وقد تكفل "فلوبير" بهذه المهمة بدلا عنها، ليتمكن من تصويرها وفق مخيلته الاستعلائية، وعليه فإن امتلاكه ل"**كشك هانم**" كان مزدوجا جمع بين الإمتلاك الجسدي، والوجودي، ويعود هذا الأمر حسب "**سعيد**" لحالة تتجاوز البعد الفردي، وتنتمي لنسق عام داخل خطاب الاستشراق ينبني على علاقة الشرق والغرب، والتي تقوم على خضوع الأول للثاني[1].

واستنادا على ما ورد، فإن اعتماد الذات التي تنتمي للشرق جغرافيا، أو حضاريا، أو ثقافيا، أو دينيا للصورة التي صنعتها المؤسسة الاستشراقية عن الشرق، وقامت بتصديرها ومحاولة تثبيتها كهوية تعكس واقعها وجوهرها، يُعد تحجيما هوويا لهذه الذات. وبوسعه أن يحد من إمكاناتها في ممارسة الوجود خارج النطاق الاستشراقي المحدد مسبقا، والذي يضيق عن الماهية الأصلية، ولا يستوعبها على نحو كامل وحقيقي، ولا يسع إلا تمظهرا ماهويا مبتورا، ومشوها، كما أن الاستجابة للنموذج القاصر الصادر عن هذه المنظومة، وتداوله كدليل أنطولوجييساهم في ترسيخه، وتطبيعه، واستحالته لحقيقة غير قابلة للنقض، كما يعزز مصداقية هذه المؤسسة، ويغطي على تحيزها، ومراميها الساعية للهيمنة.

[1]-ينظر: ادوارد سعيد ،الاستشراق. ص42.

رابعا:إكراهات الجندر ونسق الفحولة السامّة:

لقد أنتجت المنظومة الذكورية ترسانة من المفاهيم التي تتخذ طابع المعيارية المعضود بالإلزام، وذلك في إطار تحديد المعالم الهوياتية للأنوثة والذكورة، بغرض تثبيت أفضلية الثانية على الأولى، واستندت هذه المفاضلة على ربط ماهية "الذكورة" أو"الرجولة" بقيم القوة، والصلابة، والشجاعة، والمتانة، وجعل هذه الصفات علّة التفوّق ودليله،إلا أن هذا التفوق الذكوري قد شكل امتيازا مفخخا للرجال، إثر استحالته لهوية ضاغطة قوامها التكليف، وقائمة على الحاجة الدائمة لتأكيد التفاضل،وإثباته على ضوء تمثل تلك الصفات التي تحولت إلى مقياس للذكورة الحقة، هذه الأخيرة التي تحوّلت إلى أداة لنمذجة الرجال وفق معيار متعالي، يتعارض مع تركيبة الطبيعة الإنسانية التي تم إقحامها على نحو متوعّر في صراع مع الإملاء الجندري القائم على منطق التوجيه، هذا الأخير الذي يتبدى ضمن جنبات السعي المستمروالقلِق لتمثل العناصر المفروضة كشروط معيارية للرجولة، والتي تسحب منه حق تمثّلها في حالة مخالفتها. ومؤدى هذا التشكيل الصارم للكيان الذكوري الموسوم بمطلقية القوة هو تجريم بل وتحريم التفاعل الشعوري والوجداني بوصفه المسبّب في تهاوي الرفعة الذكوريةوتشويهها لكونه مبعثا للضعف الذي يجعل منه كائنا واهنا يضارع الأنثى في الهشاشة، والرقة، والليونة، هذه المركّبات التي ترفعه إنسانيا لكنها تسقطه بنفس القدر عن السلم الذكوري، وعلى ضوء هذا يتعاظم البون بين التأسيس الإنساني والضرورة البشرية، والإكراه الجندري، هذا الذي تمثّلته على مستوى الرواية شخصية "الإسكافي"،وذلك عبر مشهد رجوعه إلى قريته التي انقطع عنها لسنوات قضاها لغرض النضال بين الجبال، والمستشفى، حيث يعبر الشارع قائلا : " في لحظة رغبت في أن أشق طريقي عبر الحقل لأجري وأرتمي في حضن زوجتي، لكني شعرت بأن هذا غير لائق، احتراز متحفظ يلازم ذكورة رجالنا، حبست رغبتي وسرت بخطوات متباطئة نحو مدخل الدوار لكي يشاهدني جميع شيوخ

الجماعة ويسلّموا علي"[1]ويعكس هذا التردد المتحفظ الذي اعتراه استشعار الرقابة الداخلية المفعّلة والمنبثقة عن سلطة المنظومة الذكورية على الذات، وبين الإقدام والإحجام تتعمق الهوة لتتولد ضروب متمايزة من أنواع الكبت الشعوري، والذي غالبا ما يصطفي التعبير عن نفسه والتجلي على نحو غير واع ويتوارى خلف حالات الإنفعال المفاجئة، وفقدان السيطرة على موجات الغضب المباغتة، واستصعاب التحكم الذاتي، والنزوع نحو العنف، والتخريب، مما يؤدي إلى إخلال بالتوازن النفسي، وحدوث اضطرابات وجدانية مفضية لاغتراب وجودي ناجم عن خلفية التضحية بإرادة التداعي والتنازل عن حق البوح، الذي يُعد استجابة لنداء التركيبة البشرية في سبيل صون الإهاب الرجولي، هذا الصون الضاغط والعاكس لخوف عصابي من إمكانية التشكيك في الرجولة، والوصم بالجبن، هذا الذي يُعد خدشا فادحا لها، الأمر الذي يجعل الحفاظ عليها قرين مدى المحافظة على الصلابة، وتحقيق القوامة الجسمانية، والمادية، والجنسية، الضامنة للتسيّد على مستوى العلاقة الزوجية، هذا التسيّد القائم على الإذلال، والمفضي إلى الإخضاع، والقمع، والاستعباد، ومرد هذا النزوع هو الشعور بالتهديد والخوف من إمكانية قدرة الأنثى على الإبانة عن تفوق مسقِط لرجولته ومتجاوز لها، ممّا يظهر تخلّق نمط مشوَّه من الروابط بين الجنسين، على ضوء احتكامه للمفاهيم التي أفرزتها الذهنية الذكورية المعزِّزة للكبت وإرادة التسلط، وإثبات الجدارة الجندرية لنيل أحقية التحكم ومُطْلقيته. منطق القوة بوصفه المدلِّل على الرجولة،الحفاظ على هذا الامتياز الهووي بات قرينا بمدى تحقيق السيطرة العنيفة على النساء، ومؤدّى ذلك هو تطبيع تعنيفيهن، وجعله لازمة استحقاق الرفعة الذكورية. هذه التي تأتي مقابل الدونية الأنثوية المتلبّسة بأبعاد حيوانية،ممّا يحوّل الضرب وفق هذا التصنيف إلى آلية ترويض على ضوء تقويض أنسنة النساء،وعلاوة على ذلك، فإن أية محاولة لدفاع المرأة عن نفسها يعرضها لخطر مضاعف ناجم عن رغبة الإنتقام على هذا التمرد المستهجن والخادش للفحولة

[1]– رشيد ميموني،النهر المحول.ص 37.

المزعومة والمهدّد لها، وهذا ما حاولت الرواية إظهاره عبر المشهد الجامع بين الشرطي، وإحدى النسوة المعنّفات إثر توجّهها لمركز الشرطة لتقديم شكوى ضد زوجها الذي يعتدي عليها بالضرب المبرح الذي أثقل جسدها المزرق بالجروح، والكدمات، والمتكرر كل ليلة على مرأى ومسمع أطفالها،وعوض استنكار الأمر من طرف الشرطي، واستهجانه له، والسعي لحمايتها منه، جرى مقابلتها بوعيد مبطّن قوامه اللّوم، ومرامه الثني عن الخطوة وذلك عبر إقناعها بعدم جدواها، فبسجنه ستفقد المعيل وبعد انقضاء فترة سجنه سيعود لضربها على نحو أعتى من الأول، لتتراجع المرأة عن طلبها، وتنسحب بصمت تجر بواسطته خيبتها التي استحالت قدرا لا فكاك منه، بعد أن أضحتالمساومة المادية على الحياة بديلا عن الحماية، والإكراه على التنازل والرضوخ تعويضاعن تفعيل العقاب ووضع حد نهائي لتلك الممارسات العنيفة الواقعة في شركها، فسلامتها باتت مرهونة بصمتها وإجبارها على التحمّل،ممّا يُظهر تحكّم الوعي الذكوري في منطق المؤسسات العقابية، لأنّ المصدر الرئيسي لمنظومة الزواج القائمة على إظهار الطاعة المطلقة في مقابل الإعالة المادية، وهذا تمظهر عليل لأهم خلية تتمحور عليها المجتمعات الإنسانية، الأمر الذي يبرر تعسر الخروج من دوائر العنف المغلقة، والتي تنتج على نحو دوري ودائم في ظل هيمنة هذا الوعي وانفراده بصناعة الهويات الجندري، فعبر "تاريخ النظام والعقد الاجتماعيين، ظلت المرأة طيعة للرجل، تخدمه وتفعل ما يأمره بها..فكلما كانت المرأة قليلة السلطة كانت مثالا للمرأة الصالحة حسب تقدير "جون جاك روسو"[1].

وفي سياق متّصل بعدم توفير الحماية اللازمة، واعتماد الأساليب الرادعة، هذا الغياب الذي يعكس على نحو مضمر إرادة التواطىء والتستر المتعمد على الجاني، مقابل استغلال عوز

[1]- محمد بكاي،جدل النسوية–فصول نقدية في إزاحة الدوغمائيات الأبوية– منشورات الاختلاف/ضفاف،بيروت،لبنان،ط1،2019،ص60.

الضحية وفاقتها والضغط عليها من خلالها بغرض عدم تقديم الشكوى، كما نجد مركزية النظرة الشبقية والتشيئية للنساء في اللحظة التي كشفت فيها المرأة للشرطي عن آثار الضرب المتوزعة على مختلف أعضاء جسدها المكلوموالمنهك على خلفية التعنيف الممارس عليها والذي لم يشفع لها أمام الشرطي حيث رآها مثيرة لشهوته،حين رأى أنه ما زالت فيها بقايا من جمال موقظ للغريزة ومحرك لأطماعه الجنسية عوض أن يثير وضعها مشاعر الشفقة والتعاطف الراكدة في جوفه، هذا التشهي الذي لا ينسجم مع سياق الكشف عن جسد المرأة المعنّفة بغرض إظهار مخلّفات الإجرام الممارس عليها من قِبل زوجها راجع لتجريد النساء من طبيعتهن الإنسانية، وتحويلهن لأدوات جنسية لا تتجاوز مهامهن ووظائفهن الوجودية حدود الإشباع الغريزي، والإمتاع الشبقي. وبالعودة إلى أسباب التعنيف التي ذكرتها المرأة كانت جلّها تتمحور حول فقدانه لوظيفته وعجزه عن بلوغ مرحلة الثمالة بسبب نقص المال، ناهيك عن عدم قدرته على العثور على عمل، وبربط هذه الأسباب وما نجم عنها من ضرب واعتداء على الزوجة بمفهوم الرجولة الضاغطة نجد أن نزوعه نحو العنف جاء على خلفية تحوله إلى آلية تعويضية عن عجزه من تمثّل النموذج الذي صدّرته المنظومة الذكورية عن الرجولة، وشعوره بالنقص، والتهديد على إثر ذلك، وخوفه من تزعزع صورته في نظر زوجته واضمحلال هيبته، وفقدانه السيطرة عليها، الأمر الذي أدى به إلى تعنيفها لارضاخها، وإشعارها بفحولته الضائعة.

وفي سياق متصل بالعنف الممنهج الذي أفرزته الذهنية الذكورية، نجد تدجينها البيولوجي لمفهوم الشرف، وجعله تمظهرا عضويا يرتبط بغشاء البكارة لدى المرأة، وقد تم على ضوء هذا الربط تحويل أجساد النساء إلى ميادين لخوض معارك الفحولة، الظفر بها وإثباتها، ليتحول بذلك مفهوم الشرف من قيمة أخلاقية متعالية، ومنظومة سلوكية إلى آلية إخضاعية الغرض منها التحكم في النساء، وتكريس تبعيتهن، والتأسيس للوصاية عليهن من خلال الجسد.وعلاوة على هذا، فإن قصر مفهوم الشرف الذي يُعد قيمة إنسانوية شمولية تختصر

كل المستويات الحياتية في سلامة الأعضاء التناسلية للنساء، يسقط المسؤولية الأخلاقية للرجال ويُسهم على نحو منحاز في إخلائهم منها، إثر التأثيم والتذنيب المطلق للنساء الناجم عن هذا القصر، الأمر الذي يفتح المجال لممارسة شتى أنواع السلوكات المنحرفة، والساقطة، شريطة حفاظ هؤلاء الرجال على عفة أجساد زوجاتهم، وبناتهم، وأخواتهم. وعلى هذا الأساس يصبح معيار الحكم الأخلاقي مرتهن بجنس الفاعل، وليس بجنس الفعل، ما يعني التأسيس لمنظومة قيمية منحرفة عن قيم المساواة، وفاقدة للمصداقية، فتحيزها يقضي على موضوعيتها الأمر الذي يهدر فحواها وجدواها، كونها قائمة على الإزدواجية المفضية إلى انزياحها عن مسار العدالة، إثر اصطفافها المتواطىء مع الرجال.

ويتبدّى هذا التعالق المؤدلج ذكوريا، والذي استحال عنفا ممنهجا ضد النساء، لمفهوم الشرف بالبكارة على مستوى الرواية من خلال شخصية "**حورية**" زوجة الإسكافي، والتي امتنعت نساء القرية لحظة وضع الحناء التقليدية لها عن غناء الأغاني التي تتضمن الاحتفاء بالعذرية وفض بكارة البنت المدللة، إضافة إلى رفض رجال القرية وضع البرنوس الأبيض على أكتاف زوجها، والذي يحمل رمزية الفحولة والرجولة، ودلالة الامتناع الأول والرفض الثاني مرتبط بتعهير "**حورية**"، وتجريدها رفقة زوجها من قيمة الشرف، والتي تتحدّد وفق هذا المنظور بسمة بيولوجية وعضوية مرتبطة على نحو يقتصر على النساء، وليس بعلاقةفرد مع الأفراد في المجتمع الأوسع والأفعال المضرة التي تصدر عنه، وما يسمونه "فضيلة يتقلص ويتلاشى لينحصر في نشاط المرأة الجنسي،الذي يعتبر من هذا المنظور العامل الوحيد الذي يهدد التوازن الاجتماعي"[1] ويفسد، ويضر بالقيم الأخلاقية.أما عن النسق الذي يوازي استراتيجية التعهير، التي يمارسها العقل الذكوري في بسط هيمنته وسلطته التي معقلها أجساد النساء،نتلمّحه مرتبطا بامتناع النسوة عن الغناء الذي يعكس تمظهرا احتفائيا

[1] – نوال السعداوي وعايدة الجوهري.في حوار حول الأنوثة والذكورة والدين والإبداع.شركة المطبوعات للتوزيع والنشر. لبنان. ط1. 2015.ص 37.

بالطهرانية الجسدية للعروس، وعليه فإن اللافت للنظر هنا هو أن العنف الرمزي الموجه ضد"**حورية**" كان صادرا من ذوات أنثوية يضارعنها في الجندر،ويمارسن على بعضهن وعلى أنفسهن الضغط الذكوري على نحو غير واع، وهذا لكون المرأة الذكورية واقعة في استيلاب المجتمع الأبوي الذي حدّد لها هويتهاوحدودها الوجودية،هذاالإطار الذي تم تثبيته بطريقة تجعله يشاكل القانون الطبيعي، ممّا جعلها تستجيب بشكل طوعي لسلطة الرجال، وتقتنع بأفضليتهم كمسلمة غير قابلة للدحر أو الدحض.

المبحث الثاني:التأسيس الإيديونسقي في رواية "شرف القبيلة"

أولا: نسقية التوجس العصابي من الآخر

ثانيا:تفكيك الجذر السايكوباتي للنسق السلطوي

ثالثا:نسق السلطة الثيولوجية والإخضاع الابستمولوجي

رابعا:العقل الذكوري ونسق التفوق الجندري

خامسا: الأدلجة الذكورية للخطاب الديني

أولا: نسقية التوجس العصابي من الآخر:

إنّ حراسة التخوم الهووية والحرص على صون وحماية الخصوصية الثقافية والانتمائية حق ومسعى مشروع، وضرورة أنطولوجية، ومطلب أساسي ومحوري لتحقيق الغاية التمايزية عن الآخر، بيد أن هذا المسعى قد يحيد عن وجهته إذا ما طوقته المغالاة الناجمة عن قصر التشابك مع الآخر ضمن الصيغة الاستلابية والتهجينية المفضية لنزعة مشيطنة له، ومؤدى هذا القصر هو انغلاق الذات وتقوقعها والزج بنفسها في أتون الوحدانية المهدّدة لحيويتها والمجمدة لفاعليتها، إثر ميلاد نمط مشوّه من التعالق المنزاح عن المثاقفة الصحية والمعزز للنوازع الصدامية، والتضادية، والإقصائية، والإلغائية، والغالق لآفاق التلاقي المثمر والمنتج القائم على مبدأ الندية المتكافئة والمتبادلة. لذا فإن مسألة الغيرية محمولة على نحو أساسي بديالكتيك الإستلاب والمثاقفة، هذه الثنائية التي تبدو الحدود بين قطبيها مشوشة، فض التداخل الحاصل على مستوياتهما خليق بتيسير السبيل لمعاينة مواطن الإستشكال الذي يسكنهما، وتوضيح الفوارق الفاصلة بين الاستغراق والاستفادة، وعلى هذا الأساس نجد بأن الاستغراق يقوم على التماهي الكلي مع النموذج الخارجي،على نحو مفضي إلى إفراغ المركّب الهووي من عناصره وإفقاره إثر استبداله بآخر غريب عنه، لذا نجد الميكانيزم القائم على التقليد والتطابق المرتكز على الأحادية الحادةيتعارض على نحو تضادي مع التكوين الماهوي للهوية المتمركز على تأصيل الاختلاف، هذا الذي تمت التضحية به، والتنازل عنه، في سبيل التماثل الكامل والتام مع الآخر،تلك أولى الخطوات في درب عبوديته. لتأتيعلى النقيض من هذا آلية الاستفادة منه، كونها مرتكزة على وعي تمييزي قوامه الاستلهام، وهدف إنمائي مدروس، ومشروط بنسق تفاعلي مشترك تغتني على أساسه الهوية وتنمو ضمن فضاءات متجددة، وتنتفح أمامها آفاق وجودية تتيح لها المساهمة في بناء المعمار الحضاري الإنساني على ضوء انفتاحها على حركيته.

هكذا يضحى الإقصاء الكلي والشمولي للآخر، والسعي لعزله والانعزال عنه مسعى غير قابل للتحقق تماشيا مع الواقع الهوياتي المجبول على التفاعل والدينامية المستمرة، حماية الإنتماء لا تكون بالإنكفاء على الذات، وإنما بإكتساب مناعة هووية تؤمّن لها الطريق نحو الانفتاح الصحّي الذي لا تكون ضريبته الانسحاق الذاتي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن معطى الغيرية يحمل وظيفة وجودية، فالأنا هي نتاج التباين عن الآخر أو التماثل معه فالإدراك الماهوي معضود ومقترن بنمط التشابك بينهما والمتراوح بين التناظر والتعارض، وإذا ما تم تجفيف منابع هذا التشابك والتواشج سيستعصى بلوغ ذلك الإدراك المرتبط بالماهية المصابة بالضمور المزمن إثر انعدام التواصل الباعث على التجدد والديمومة.ويتجلى هذا البعد الإنكفائي على الذات والاكتفاء بها على نحو يستبطن توجسا عصابيامن الآخر الأجنبي والغريب على مستوى الرواية من خلال اصطفاء أهالي قرية "**زيتونة**" لعقيدة العزلة المطلقة واعتناقهم لها،وذلك احتكاما منهم إلى وصية الولي المبجل، والتي استحالت إلى مرجعية يتم بمقتضاها تحديد الأطر العامة للصيغة الحياتية للقبيلة، والتي كان مفادها ما يلي : "تستقرون وتغلقون دونكم عن العالم وتوطّدون الأواصر بينكم، انسوا ما يباعد بينكم لصالح ما يقربكم من بعضكم"[1] واستنادا على هذا تأسس النزوع إلى الانعزال، فالشر حسبهم لا يأتي إلا من الأجانب،وانطلاقا من هذه القناعة الموغلة في التطرف جرى رفضهم المستمر والمستميت للتفاعل الخارجي، والتمسك بانفصالهم التام عما يجري خارج حدود قريتهم، ويظهر هذامن خلال امتناعهم عن تزويد القرية بالهاتف، بدل الانتظار الطويل والعملية المعقّدة للتواصل عبر الرسائل التي من أجلها يقطع "ولد علي" خمسة كيلوميترات على دراجته، منتظرا قابض سائق الحافلة التي تربط "سيدي بونمر" بمدن السهل، والذي يُعد الوسيط بين الرسائل الصادرة والواردة، ليوزعها عند عودته إلى قرية "**زيتونة**"، وعليه فإننا نجد أهل القرية قد آثروا مشقة الانتظار وصعوبة التواصل

[1]– رشيد ميموني، **شرف القبيلة**.تر: الحبيب السائح.المكتبة الوطنية الجزائرية. الجزائر. ط1. 2005. ص32.

عبر الرسائل، على الهاتف، بإعتباره أداة تابعة لخطة حداثية ذات بعد مؤامراتي على القرية. ناهيك عن مقاطعتهم لكل تمظهر حداثي أوعصري من شأنه تحويل معالم القرية وتغيير الوضعية المعيشية فيها، ليذلل بعضا من صعوباتهم بل على العكس نجد أنهم يباهون بهذا الأمر ويفاخرون بجهلهم للعالم، وبجهل العالم لهم، دون إدراك أن هذا الجهل المزدوج يضعهم خارج الحركية الحضاريةوالتاريخية، علاوة على ذلك،رفض إفرازات الحداثة دون السعي الذاتي لمجاراتها أو تجاوزها بتطوير آليات مستحدثة خاصة بهم، لا يعدو كونه ركونا اختياريا وطوعيا للرجعية باسم الوفاء للسلف، كما يعكس خوفهم من التغيير تهربهم من مسؤوليته ومآثرة الركون إلى منطقة الراحة.

ومن المغالطات المراوغة التي لجأ إليها أهل القرية في صدّهم لموجة التحديث هو تبرير التخلف بالدين، والمحاججة عليه بتحريم الرسول –صلى الله عليه وسلم– الأمر الذي لم يرد ذكره على لسانه، ويتجلى هذا الزعم في المقطع الآتي: " لكننا كنا نعلم أن تلك الأزمنة وطرائقها تولت، وأن الغزاة كانوا يضعون في مخازن بواخرهم مدافعهم الفتاكة ودباباتهم العنيدة وطائراتهم التي لا تهزم، وأنهم من بعد ذلك، صاروا يكتفون بإغراق مدن بلدنا في هدوء بالأجهزة التي تعيد إحياء الصوت والأشكال بالرغم من تحريم الرسول ذلك، والتي تفتك بعقول الذين تستهويهم" [1] وتتمثل الأجهزة المتحدث عنها هي: التلفاز، والمذياع، والهاتف، والأجهزة التي لا يفقهون تسميتها فكيف سيفقهون صنعها ؟! أو حتى التصدي لمدها ! وربط هذا الجهل بتحريم الرسول–صلى الله وسلم– لها، وهي حجّة تضمر تقوّلا على النبي–صلى الله عليه وسلم– وتأويلا لما لم يصدر عنه تصريحا أو تلميحا، فالرسول –صلى الله عليه وسلم– لم يأت بنمط عيش معين، أو نموذج متعال أحادي لا يرتضي بدلا، كما أن هذه الوسائل الحياتية لا علاقة لها جوهريا وعضويا بروح

[1] – رشيد ميموني،**شرف القبيلة**. ص112

الدين، بل تخضع لمنطق تقني تكنولوجي لا يتقاطع بالضرورة مع الايديولوجي والثيولوجي.

كما أن حالة الإنكار هذه وعدم الاعتراف بالتخلف ذاك ما يتيح الاستغراق فيه، لأن أوّل خطوة نحو تقوية المجتمع هو الإقرار بضعفه لا التبرير له، لأن هذا سيضاعف من هوانه ووهنه، ويدفع به نحو التفسخ. وتزداد خطورة هذه الذهنية المتوجسة في المفاخرة بالجهل وتجريم كل من يريد رفعه عن نفسه، ويظهر هذا من خلال إزدرائهم لوالد "**علي**" الذي أدخل ابنه للمدرسة الأجنبية، وعدم اكتفائه بالتعاليم الدينية التي يقدمها الشيخ، ليوضع العلم في ضدية مع الدين في حين أن جوهر التديّن هو التعلّم ولا يناقض الأول الثاني، ومن خلال رؤيتهم يبدو الأمر إظهارا لحرص القبيلة على تدين أبناءها، وباطن الأمر إضمارا لعجزهم عن تعليمهم في تلك المدراس إما عجزا ماديا أو معنويا.وبلغت المغالاة في التباهي بالجهل حد تخبيث التميز وجعله آفة بدلا من التخلف، اذ يظهر كمهدد للأمن الهووي للقبيلة، وهذا ما جاء على لسان أحد الشخوص في معرض حديثه عن والد "علي" الذي حرص على أن يلج ابنه المدرسة الأجنبية، وعدم اكتفائه – باعتباره أحد أبناء الدين الإسلامي – بالتعاليم المقدَّمة من قِبل الشيخ الحافظ لسور القرآن الكريم كلها، وهذا راجع حسبه إلى رغبة والد "علي" الدائمة في التميز ليسترسل قائلا: "الأمر الذي يشكّل عندنا أخبث آفة، وعاد إلينا الولد بعد سنوات سليم العقل كما كنا نظن، وفي الواقع فإننا لم نتبين إلا لاحقا أنه زرع في عقله بذور الحداثة الأولى الماكرة المتلفة"[1] منطق النمذجة هو من يحكم القرية، وأية رغبة لمخالفة القالب السوسيولوجي الجاهز يبدو ضربا من التمرد على التشريع المجتمعي والديني، كما أن هذا المنطق المحتكِم والمرتهَن لأحكام ذات طابع شمولي تفرز وعيا أحاديا إقصائيا لا يقبل المختلف.

[1] –رشيد ميموني،شرف القبيلة. ص15.

من المغالطات التي تحكم العقل القبلي على مستوى الرواية، جعل العلم والتعلم في علاقة ضدية مع الفضائل التي تقوم عليها منظومتهم المجتمعية، وعليه فإن تطبيع الجهل هو من أبرز مآزق تحويل هذه الثنائية إلى ضدية يحكمها الصدام بدل التكامل، كون التأسيس العلمي لا يناقض ولا يناهض هذه الفضائل، وبوسعه أيضا أن يكشف النسقية البراغماتية المتوارية خلفها والتي حاولت التماهي معها.علاوة على ما تم ذكره، نجد ما تواضع عليه القوم يُعد عرفا وليس بالضرورة أن يرتقي العرف للفضيلةويضارعها في المقام والغاية، ليأتي العلم والفكر هنا بصيغتهما التحليلية والمسائلة ليمثّلا ويشكّلا خطرا على السلطة الناجمة عن التأسيس العرفي للنظام القبلي، ويصبح الدفاع عما سُمّي عرفا بالفضيلة وسيلة حماية لغاية تحكمية، فكل فضيلة يراد بها غاية خارجة عن ذاتها تستحيل إلى ضدها، وفق التخريج السبينوزي، فالعلم حري به أن يكون الواضع للفضائل، والصانع لها، والمتسامي بها، لا الهادم لها لمجرد أنه صادر عن الأغراب والأجانب. وممّا بدا مناهضة للانفتاح على الآخر، مقاطعة اللغة الفرنسية، ورفض تعلّمها بحجة أنها مبعث على الانسلاخ من الانتماء اللغوي الأصلي، وجاء ذلك في المشهد التالي:

"–هل يوجد هنا من يعرقل لغة الأجانب؟ سؤال بلا فائدة كان محمد يعرف جيدا أننا نحيا في لغتنا كسد منيع ولم نكلف أنفسنا حتى تعلم لغة الروامة الذين بقواعندنا طويلا، ولا حتى جورجو الذي بقي معذلك عندهم طويلا"[1]

وفق هذا المنطق الوارد في هذا المقطع،نجد تعلّم اللغة يتوافق مع حرصهم الاحترازي من الآخر،لأنّ تعلّمها يجعلهم في مأمن من شره، ويمكّنهم من إحباط مخطّطاته، وقد تبدو حجة الدفاع عن اللغة الأم والوفاء والولاء لها مقنعة لرفض تعلم اللغة الفرنسية، لكن سرعان ما يتهاوى منطقها عندما أبان أحد المشاهد عن عدم قدرتهم على قراءة الجريدة إلا

[1] – رشيد ميموني، **شرف القبيلة**، ص107

بوسيط، ما يعني أن القبيلة لا تجيد القراءة حتى بلغتها الأصلية المتمثلة في اللغة العربية، ولا وجود لوعي قائم على وجوب التحرر من هذه الأمية، فبدلا من تعلّمها تم الاعتماد على وسيط وعليه فإن ساكنة القرية لا يجيدون لا اللغة العربية ولا الفرنسية، الأمر الذي يظهر أن الولاء للانتماء مجرد ذريعة لخمولهم اللغوي والمعرفي وعدم بذلهم لأدنى جهد قصد إزاحته ومحاولةإزالته، اللافت للنظر أيضا هو تطبيع الجهل وعدم أشكلته، وجعله وضعا عاديا لا يدعو إلى القلق أو المناهضة على نحو يزيد من تأزم الوضع وتعقّده ويساهم في تأبيده.كما أن انتشار هذا الجهل الذي يتخذ طابع القداسة بين أفراد المجتمع يصنع منهم وحدات هشة وملغومة قابلة للإنقياد والتلاعب بها، والتعئبة القائمة على التبعية العمياء العاجزة عنتكوين وعي مسائل، ونقدي، وتطوير رؤية جادة تستبطن الراهن، وتستشكل رهاناته. وينسحب هذا الوعي التوجسي المنغلق ليشمل حتى الوضع الاقتصادي والمعاملات التجارية مع الأجانب، والتي تنحو منحا عاطفيا يتعارض مع القوام البراغماتي التبادلي الذي يحكم هذا الضرب من التعامل، ويتبدى ذلك من خلال مقاربة إحدى الشخصيات المنتمية للكون السردي، والتي جاءت كما يلي:" كانوا يبادلوننا قمحنا الجميل بأجهزة شريرة مصنوعة من المعدن المؤكرم ومن المعرفة المتغطرسة ومن عرق الكادحين، اختبرنا فعاليتكم، ونحن نرثي هشاشتنا، نحن نستقبلكم بمرارة الوعي بأنكم ستستغلون ضيافتنا لتعهروا عالمنا، ومن مهمل قيمنا ستجنون أرباحا" [1] واستنادا إلى المقطع، نجد مرد هذا التفاعل العاطفي هو الشعور الضاغط بالانسحاق دونما بذل أي جهد لمقاومته، والارتهان لمنطق الضحية القائم على إرادة الاستهداف والترصد الدائم، ووهم التآمر، هذا الأخير الذي يعطي شعورا واهما وزائفا بالأهمية التي تشكلها المجموعة المتآمر عليها، كما يريح من مشاق المقارعة الإنتاجية،الأمر الذي يظهر بأن رهاب التغيير هو تهرّب وتملّص من مسؤوليته كما أن مؤدى الاستكانة الرافضة له هو تخليص

[1]–رشيد ميموني،شرف القبيلة.ص117.

لنظام السلطة الحاكمة من عبء المهام التطويرية والترقوية للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للبلد، ينضاف إلى هذا أنّ الاستخدام النسقي للسارد للفظ "التعهير" للتعبير عن مؤدى الانفتاح التحديثي للقرية، يحيل على نحو موازٍ ورمزي على عنوان الرواية "شرف القبيلة" وقياسا على هذا الربط، واعتمادا على هذا المنظور، يتضح مفهوم الشرف وفق هذا التصورمرتبطا بإبقاء القرية على حالها – حتى ولو كان هذا الحال بائسا– كون الانفتاح هو مدعاة لهتك براءتها الهوياتية، هذا الربط الذي يقوم على مناورة مفاهيمية وتلاعب دلالي عبر إفراغ المفهوم من جوهره وتحويله إلى أداة تبريرية للتقوقع الذاتي، ليصبح بهذا حفاظ القرية على شرفها دافعاواعدا نحو الفناء التام، وهذا الذي تبدّى من خلال المشاهد الأخيرة للرواية، والتي أبانت عن عجز المقاومة في صد المد التطوري، وبدلا عن مجاراته جرى رفضه، ما خلق وضعا أنطولوجيا قلقا، فلا القبيلة واكبت التطور، ولا هي حافظت على نفسها وشرفها الذي ربطته بالركون إلى تركة السلف، الأمر الذي جعلها تكابد هجنة هوياتية يتصادم فيها النمط التقليدي بالحديث على نحو فوضوي يخلو من أي أفق للوفاق، والمُضَي دون استراتيجية للتكامل، كون الدعامتين في حالة صدام دائم. وفي سياق ذي صلة بالاصرار على التقوقع واصطفاء الانغلاق، والإحجام عن التغيير على إثر التمسك المفرط بصيغة الحياة التقليدية، نجد علاماته بادية في الحديث الذي جمع بين "جورجو" المغترب العائد إلى القرية مع أحد أفرادها، والذي نأتي لإيراده قبل الولوج إلى كوامنه:

"– والكهرباء ؟

- فيم سيفيد ذلك؟
- لإضاءة الطرقات، وتشغيل الأجهزة المنزلية
- أي طرقات؟ وأي أجهزة؟

لحسن الحظ، فإن لعب جورجو الشيطانية سرعان ما تهاوت وكفّت هكذا عن تشويش عقول شبيبتنا المتعطشة"[1]. النفاذ إلى بواطن هذا المشهد الحواري يضمر حمولة نسقية مزدوجة تتعلق الأولى بإحجام القرية عن التخلي عن الصيغة التقليدية المتحكمة في تحديد نمط الحياة بها، وبلوغ هذا التمسك حد شيطنة أي مسعى نهضوي، ومحاصرته وكذا اعتباره آلية تحريضية بوسعها تخريب عقول شباب القرية،أما عن الاشتغال الموازي للمشهد فيكمن في جعل "**جورجو**" المهاجر هو الحامل للواء التطوير، والمتحمل للهم التحديثي على نحو يكاد يكون انفراديا، وربط جذور هذا الوعي (المتمحور على ضرورة الانبعاث الحضاري) بمعايشته للفضاء الغربي وتأثره به الأمر الذي يكرس مركزية هذا الفضاء، ويعكس امتدادا لتخريج استشراقي مفاده عجز الذوات الخارجة عن المنظومة الأوروبية عن تشكيل وعي حضاري دونما توجيه وتنبيه نابع من هذه المنظومة، وقد تمثّل أفراد القبيلة هذا العجز من خلال عدم قدرتهم على استعاب أي تمظهر عصري، ولم يكن لجورجو أن ينفلت من ربقة هذا العجز لولا خوضه لتجربة الهجرة للبلاد الأجنبية، التي تحولت وفق هذا الربط النسقي إلى النموذج المخلّص. وفي سياق موازي لِما تم إيراده نجد بأن الوعي الجمعي التوجسي للقرية، وتمسكها العصابي بالنمط التقليدي للعيش، يفتح أمامنا العديد من القراءات والمقاربات المتفحّصةلأسبابه، سنجملها انطلاقا من الفضاء السردي كما يلي:

-إظهار الرفض هو إضمار لاعتراف مبطّن بهشاشة الهوية، وعدم قدرتها على الصمود أمام هذا المد التحديثي، إذ تعكس المبالغة في تسييج الذات قصد حمايتها إقرارا خفيا بضعف مناعتها الهووية.

[1] – رشيد ميموني، شرف القبيلة. ص15.

– العلاقة الديالكتيكية التي جمعت أفراد القبيلة مع الأغراب، فالنموذج الاستعماري عن الأجانب رسّخ فكرة الحرص العصابي على الانغلاق خشية مساعي الاخضاع والاختراق، فهذا التوجس له جذوره التاريخية التي شكّلت أعطاب الوعي الجمعي في علاقته مع الآخر، الذي يظهر دائما في قناعاتالناس وتصوراتهم أنه شر مطلق يجب الحذر منه، وأن النمط العلائقي الوحيد الذي يجمعنا به هو إرادة السيطرة والتحكم الاستلائي والاستلابي.

– محاولة الكاتب جعل الشعب شريكا مع النظام في تخلّف البلاد، وذلك من خلال التمسك المرَضي بالماضي، وحذره المبالغ فيه من الآخر،ورفض التحديث من دون تقديم لبدائل.

–مظاهر التحديث والعصرنة فرضت على نحو إكراهي، ولم تخضع لمنطق التكييف والتبيئة كما أنها جاءت بنوازع انتقامية غرضها تبديد معالم القرية، وفرض السلطة عليها، وليس بغرض الإصلاح والانبعاث التنموي والنهضوي،إذ أن أحد أسباب الرفض هو الفرض القسري لها من قبل الوالي "عمر المبروك" .

– تبرير التخلف وعدم القدرة على مضاهاة ومجاراة ومضارعة التطور الصناعي والتقني عبر التعزي بالوفاء للسلف.

أما عن مآل هذا الوعي الإحترازي المتطرف، فأورده الكاتب في قالب رمزي تم تجسيده عبر مشهد موت صاحب المعصرة التقليدية، بعد انكفاءه على ذاته متحسرا غالقا أبواب معصرته على نفسه تعبيرا عن رفضه وعدم تقبله للتطور التقني للآلات الجديدة المعتمدة في إنتاج زيت الزيتون، في إشارة منه على أن الموت هو النتيجة الحتمية لإنكار الوتيرة التقدمية للإنتاج الصناعي والتقني ورفض الإنسجام مع الحركية الإقتصادية والحضارية، وناتج هذا الرفض هو الإقصاء الذاتي والخارجي من المشاركة التفاعلية وضمور

المساهمة الإنتاجية، المؤدية إلى حتمية التبعية الاستهلاكية، والتي تنسحب بدورها إلى كل المستويات الوجودية. بالإضافة إلى أن حرص القبيلة على حماية نظامها، والتزام أفرادها به لم يصمد أمام تطلّع شبابها نحو نمط مغاير ممثلا في المدينة، هذا التطلّع الذي يعكس التشظي الأنطولوجي لهؤلاء الشباب الذين يكابدون شرخا بين مكان يرفضونه، وآخر يرفضهم ويلفظهم كزوائد غير نافعة، ويمارس عليهم شتى أنواع التمييز وإرادة التحييد من قِبل مؤسسات السلطة التي انتهجت صيغا متنوعة من أجل إزاحتهم عن فضاء المدينة، كتحميلهم مسؤولية الآفات الاجتماعية، وتفشي الأمراض والأوبئة، وانتشار الفساد، إضافة إلى التضييقات الممارسة والمتمثلة في الطرد من المدارس، وحرمانهم من التعليم، والعمل، والاستشفاء والتداوي، وتحيل هذه المضايقات التي يتعرض لها شباب القرية الريفية في المدينة على الصراع الطبقي والبيئي كتيمة موغلة الرسوخ على مستوى الوعي الجمعي، ويتخذ هذا الصراع طابعا معنويا يتجاوز الأبعاد المكانية في تشكّلاتها الخرسانية وتمظهراتها المادية نحو الأبعاد القيمية، كما أن جذور هذا الصراع العتيق تتمد لتصل إلى الحقبة اليونانية، وتحديدا مع الرؤية الأفلاطونية للمسألة،حين قامت على مركزية المدينة التي تمثل الفضاء المتعالي لممارسة النشاط الفكري والنهضوي وإثراء المقاربات الفلسفيةومناقشة المسائل المرتبطة بالمنطق والمعرفة، إلى جانب الارتقاء بالذائقة عبر تطوير الحس الفني والجمالي.ويأتي هذا في تكريس اعتبار القرى والأرياف معاقلَ للنزعات الغوغائية والرعونة والتخلف، ومؤدى ذلك إصابة ساكنتها بمتلازمة المدينة القائمة على رفض الذات، والتطلع لتطهيرها عبر التماثل مع قيم التمدّن.

ثانيا:تفكيك الجذر السايكوباتي للنسق السلطوي:

استنادا إلى الإختراق النسقي للوعي الجمعي الذي يحكم القبيلة على مستوى الرواية، تم التوصل إلى أن التيمة التي يتأسس عليها هذا الوعي هو التوجس المرَضي من الآخر وإفرازاته الحداثية، الأمر الذي عزّز الإصرار على الإبقاء على معالم القرية كما هي، وحماية مكونات الفضاء الريفي حد الإنغلاق عليه، مع الرفض القاطع لأي مسعى للتغيير ولو كان هذا المسعى لصالح التحسين النسبي لجودة الحياة، ومؤدى ذلك حياد حاضرهم عن المسار الحضاري، هذا وقد تمت مناقشة أصول هذا الانغلاق الذاتي عبر مقاربة التركيبة المكوّنة للعقل القبلي الجمعي للقرية، لنأتي للانتقال بالمقاربة إلى زاوية مغايرة، مرتبطة بعلاقة القبيلة بالسلطة الحاكمة ممثلة في شخص الوالي "عمر المبروك"، والتي نجدها تتخذ مسارا مضطربا أساسها انعدام الثقة على نحو متبادل بين الطرفين، ومرد هذا ممتد إلى السياق التاريخي الأول الجامع بينهما، وتحديدا تلك المتعلقة بطفولة "عمر المبروك" والتي كانت شاهدة على المشهد المحوري الذي شكّل فيما بعد صيغة السياسة المنتهجة على مستوى القرية، وتمثل هذا الحدث في مقتل أبيه أمام أنظار أهل القرية، دونما تدخل أحد لمساعدته حين بقي يستنجد تحت ثقل الدب، وظل هو يراقب عجز أبيه، وطلبه للنجدة بعجز مضاعف من خلال نظرات متسلّلة من فجوات جذوع الكرمات، ذلك العجز الذي سيستحيل حقدا سرعان ما تخلّق في جوفه، وتخلّد في ذاكرته، وانعكس على توجه وعيه السلطوي بعد تنصيبه واليا عليها، هذا الوعي الذي بات مسكونا بالنزعات الانتقامية، وقد أبان عنه من خلال سعيه المستميت لتبديد معالم القريةوتغليفه بإرادة التحديث، من خلال تعميق شعور أصحابها بالغربة، عبر قطع الصلة بينهم وبين المكان على نحو يشاكل النفي الممنهج، وإحكام سيطرته عليهم من خلال استحداث وفرض نمط حياتي مغاير للنمط التقليدي والمألوف يتحكم في كل تفاصيله، قصد هدم المعمار الهوياتي للقبيلة وإجبارها على ممارسة القطيعة مع مقوماتها التراثية، الإنتقام بالتحديث هو

الصيغة التي انتهجها "عمر المبروك" ليتم من خلالها المحو التام لملامح القرية عبر تهجين المكان الذي يمثّل تمظهرا ماديا لهوية القرية، فقدان عناصرها هو بمثابة تنكيل انطولوجي وتحييد وجودي، والتأسيس لنمذجة مغايرة الغاية منها بسط الهيمنة وإخضاع سكان القبيلة وإذلالهم، هذا الذي يمارَس دون خوف من عقاب، أو لأنّ المكان منسي بتوصيف "المبروك" الأمر الذي صنع له جوا من الراحة التامة دون أي تدخل خارجي، وقد بلغ به الشعور الغامر بالحرية الناجمة عن التسيب وغياب المحاسبة حدادفعه للقول بأنه سيتصرف"مثل باشا، أسن قوانين على قد قامتي لأعطي نفسي حق خرقها في الغد"[1]ويعكس هذا التفكير انعداما تاما لحس المسؤولية،حدث على إثره استغلال النفوذ السلطوي الذي بات الحفاظ عليه والسعي لتوسعه هو المقياس والمعيار والغاية الذي يتم على أساسها استحداث منظومة القوانين والقرارات التي باتت وفق التوظيف البراغماتي لها حامية عرين الفساد، وخادمة للمصلحة الضيقة على حساب المصلحة العامة.

إلى جانب كل هذا يكون "المبروك" قد مارس استراتيجية العنف على المكان من خلال تخريب المعالم الأساسية للقرية ممثلة في المقبرة التي تضم رفاة الولي المؤسّس، هذا التخريب الذي يعد انقلابا رمزيا على السلطة التقليدية، وتقويضا لها لِما تحمله من قيمة انتمائيةوهوياتية إلى جانب دورها الوظيفي المتعلق بالتوجيه المرجعي في بعده المعنوي، وإسهامها الجليل في توحيد عناصر المدماك المجتمعي، وعليه فإن تداعيها هو تهديد لهذه الوحدة، وتشتيت لتماسكها، وإهدار لقيمها الجامعة، والمانعة، والمقاوِمة للشقاق، كون تهاوي المرجعية الوجودية هو دفع بالقبيلة إلى متاهات التيه الأنطولوجي، وتبديدا لقوتها الكامنه في توحدها. علاوة على هذا التخريب الممنهج، جرى حرصه على جعل أول بناية تعلو من القرية هي محافظة الشرطة التي يحوي قبوها الشاسع مجموعة من الزنزانات

[1] – رشيد ميموني، شرف القبيلة. ص172.

على نحو ظهر بأن حرصه لم يكن من أجل توفير الأمن والحماية للمواطنين، وإنما إرساء لنظام قمعي لغته العقاب، والعزل، والتصفية بغية محاصرة أي مسعى معارض لسياسته. وفي سياق متصل بالمخطط المعماري الجديد للقرية، القائم على إرادة التغيير الجذري لتمفصلاتها، بغرض الإحكام الجيد لتفاصيلها والانتفاع منها وذلك ما أبانته إرادة الهدم الشامل للبيوت، وإبدالها بعمارات عالية يتم على مستواها حشرهم الواحد فوق الآخر، إلى جانب إلزامهم بدفع ثمن الإيجار الباهض، لتصبّ عائداته في جيب "المبروك"، وبالموازاة مع التهجين المكاني للقرية، ظهر عزمه على إنشاء مدرسة، هذه الإرادة التي أبانت عن تهافت صدقها النهضوي ومصداقيتها البعثية، ليتم تحويل مشروع بناء المؤسسة التعليمية من تمظهر إصلاحي إلى سعي استلابي، ليصبح الغرض صناعة العصيان الأهلي لأبناء القرية ضد أبائهم، وممارسة القطيعة المتمردة على أصولهم الأولى، وتجريدهم منها حد إنكارها ليتم تحويلهم إلى مسوخ منمذجة أضاعت الطريق نحو ذاتها. لتتشابك كل هذه المساعي، وتلتقي في نقطة التمركز الأولى التي يقف عليها "عمر المبروك"عبر إشاعة الفوضى في القرية، وتمزيق أواصرها والعبث في شؤونها، الأمر الذي يسرّع من تفككها، ويسهّل التحكم فيها. هذه النوايا الانتقامية التي يستبطنها "عمر المبروك" اتجاه أهالي القبيلة، والمتدثرة بغطاء التغيير أفرزت علاقة ملغومة وسامة بينهما خالية من الثقة وصدق الإرادة الإصلاحية، وقائمة على إرادة الإذلال، والاستغلال، والصدام المستمر، والتعنت الدوغمائي من الطرفين، وتكمن نسقية التعالق المعقّد بينهما من خلال عملية ربط الفساد الجامح لدى"عمر المبروك" ونزوعه القوي نحو الانتقام من القرية وساكنتها بما فعلوه بوالده وإحجامهم عن تقديم يد العون له،ما يُعد تأشيرا رمزيا ودالا على أن مسؤولية الطغاة لا تقع على عاتقهم على نحو أحادي بل تحمل طابعا مشتركا، ما يرفع عن القبيلة وفق هذا المنظور صفة الضحية التي تريد أن تتمظهر بها، إذ أن "المبروك" وفق السياق الأول الذي أنتجهو صنيعة القبيلة، واستنادا على عملية رد النتيجة للسبب على ضوء

التخريج السردي الذي تم التأسيس له، الطغاة بأنظمتهم الحاكمة القمعية والاستغلالية والفاسدة هم صناعة شعبية، وامتداد لها وانعكاس عنها، وتواطئا منها، على منوال عدم إمكانية استقامة الظل إذا ما كان العود أعوجا.

ثالثا:نسقية السلطة الثيولوجية والإخضاع الابستمولوجي :

إن تحديد معقل الاشتغال السلطوي للمؤسسة الدينية يستدعي حفرا أركيولوجيا في نمط التعالق الذي يربطها بالمعطى الديني في بعده الإلهي المقدس، هذا التعالق الذي يتخذ طابع التطابق المتعمد، الأمر الذي يجعل تلك المؤسسة وخطاباتها متعالية عن النقد والنقض، الأمر الذي يمنحها ويعينها على تشكيل سلطة امتدادية لسلطة المقدس، ومكتسبه منه، ويأتي هذا التعالي على خلفية التماهي العضوي مع الدين الذي يكسبها حصانة تحُول بينها وبين المساءلة والتشكيك، وتعلّل بها توسعها المهيمن، ونفوذها النفعي القائم على الاستعمال الأداتي له. لتتجلّى ضرورة تقويض وفض التعالق والتقاطع الذي يجمع بين الطرفين عبر توضيح جملة الفوارق المفاهيمية والوظيفية الخاصة بكليهما، ومن أجل إزاحة اللبس الذي يعتري طبيعة التداخل، هذا الذي طالما شكّل بيئة مناسبة ومثالية لتنامي المساعي الاستلابية.إذ الدين في متجلّاه الدلالي يُعد منظومة تتراص على مستواها جملة من المعتقدات التي تتسم بالثبات، والديمومة، والمطوقة بالقداسة النابعة من مصدرها الإلهي، كما تنتج هذه المنظومة وعلى نحو موازٍ سلسلة من الممارسات التي تعمل على تنظيم وتقويم البعد السلوكي للإنسان في إطار تشابكه مع هذه العوالم المقدسة، كما تقوم هذه المنظومة حسب "**فراس السواح**" في كتابه "دين الإنسان" بتزويد الإنسان برؤية ذات قوام شمولي عن الكون، والكينونة البشرية. يضاف على هذا البعد الايتيقي والتوجيهي القائم على ضبط نسق القيم المؤطرة لشبكة العلاقات الجامعة بين الإنسان وذاته،وغيره، ومع العالم في مداه الكلّي، حيث نجد البعد الروحاني الذي عبر عنه "ماكس

مولر" بوصفه التوق إلى اللا النهائي[1] في إشارة إلى وظيفته الغنوصية المرتبطة بالعوالم الغيبية المفارقة لمنطق المادة.

المؤسسة الدينية إذن بنية سوسيولوجية صنعت حضورا وتموقعا متأخرا على مستوى الخارطة الحضارية الإنسانية بالمقارنة مع عتاقة وجود المعطى الديني، فالتاريخ البشري يُظهر ممارسة المجموعات البشرية لطقوسها العقائدية والتعبدية من دون وجود أية مؤسسة وصاية تشغل دورا مرجعيا وتوجيهيا للممارسة الدينية. المؤسسة على عكس الدين، هي صناعة بشرية خالصة تقوم على التأسيس لمعرفة تأويلية موضوعها الدين، من خلال إنتاج الخطابات التي تُعنى بتقديم التفاسير، والشروح، والقراءات الموضحة للمقاصد الشرعية التي يؤسس لها المكوّن الثيولوجي، الذي تُشكِّل هذه المؤسسة واجهته التمثيلية والناطق الوحيد باسمهوالوصاية عليه، ومن ثم على كل المعتقدين به، هذا التمثيل الذي يشاكل المرجعية الفكرية التي تستمد رسوخها من تماثلها المضلل مع موضوعها. وتلجأ المؤسسة الدينية لتثبيت سلطتها إلى تفعيل آليات، والتي سنسعى لإجمالها بالاعتماد على مقاربة "نصر حامد أبو زيد" لها فيما يلي:

- المطابقة بين الخطاب الديني والدين، وتبديد التخوم الفاصلة بين الذات والموضوع.
- تقديم قراءة تفسيرية موحدة وشاملة لجميع الظواهر وذلك من خلال ردها كلها إلى علة أولى بصرف النظر عن تباينها.
- الاستناد على السلطة التراثية وميراث السلف، ويعتمد هذا الاستناد على تقنية الانتقاء النسقي وذلك من خلال عملية إحياء وبعث نصوص وطمس أخرى وتحويلها من بعد ذلك من المستوى الهامشي إلى المستوى المركزي والعكس صحيح.

[1]-فارس السواح، دين الإنسان(بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)،منشورات دار علاء الدين. سوريا. ط.2002.4. ص 33.

- قيام الخطاب على مطلقية اليقين، ونهائية التخريج، وقطعية الجزم على نحو يقطع الطريق أمام أي اختلاف قرائي قد يحوله إلى خلاف مع المصدر الديني وليس مع الخطاب المنتج لتأويليه[1].

هذا الخطاب الذي يستدعي تفكيكه استحضارا للرؤية الفوكاوية في البنية الخطابية، بوصفها تمظهرا سلطويا قائما على تركيبة مزدوجة؛ الأول منها ظاهري، والثاني باطني، ولا يمكن الوصول إلى المعنى إلا عبر القبض عما سكتت عنه. ويتبدى هذا التأسيس السلطوي للمؤسسة الدينية على مستوى الرواية من خلال شخصية "**الشيخ**" أو"**الإمام**" وتحديدا إزاء موقفه من مشروع بناء مدرسة في القرية، والذي انبنى على الرفض القطعي للمشروع، والدعوة إلى مقاطعته، وصده، وحجته في ذلك حرصه على ترسيخ المصدر الإلهي مجسدا في القرآن والسنة، باعتبارهما المصدر الوحيد للمعرفة وفق منظوره الذي يؤسس لفكر أحادي قائم على الدغمائية المفضية إلى تخلق النزعات المتطرفة والمتعصبة،وعليه فإن موقف الإمام اتجاه قيام وتشييد صرح تعليمي، يضمر خوفا خفيا على منصبه وحظوته وسلطته على عقول أهل القرية المنتجة لتبعيتهم له، والتي بدت المدرسة تهديدا لها، وخطرا عليها، الأمر الذي يدفعه إلى اللجوء للتذرّع بالمعطى الديني الذي يخشى عليه لخشيته على فائدته منه، هذه الفائدة المندسة، والمعلّلة لمحاصرته المستميتة للمساعي المقوضة لسطوة الجهل المتفشي في القرية ولاستغلاله في بناء سلطة متخفية بالحجب المقدسة، لا تتجانس مع الطابع الديني لشكل التمنّع إلا ببعد المفارقة المستمرة التي تسكن الذوات البسيكوباتية اجتماعيا. ومن بين الآليات التي اعتمدها الشيخ في التصدي لمشروع إنشاء المدرسة، نجد الابتزاز الثيولوجي، ويظهر ذلك من خلال تلميحهبأنه "سيرفض أن يعلم الكلمة المقدسة لأولئك الذين يتجرأون على وضع أقدامهم

[1]–نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني. سينا للنشر. القاهرة.مصر، ط2. 1994. ص64.

داخل مؤسسة البدع"[1]. هذا الابتزاز القائم على الترهيب والمساومة،وعلى إظهار الولاء والطاعة القائميْن على التخويف لا يعدو كونه إحدى الحيل السايكولوجية التي تجعل الفرد الذي تمارس عليه أكثر قابلية للإخضاع، علاوة على ذلك، فإن لجوء الإمام إلى هذا الضرب من السلوكيات المغالِطة يعكس خوفا داخليا يتم تحويله إلى تخويف خارجي من خلال أساليب التهديد والوعيد. فضلا عن هذا، هو تعمد جعل التعلم والتديّن ثنائية ضدية وتصادمية، وخلق نمط من التعارض بغرض التضييق على العقل ومصادرة حقّه في التفكير، هذا الأخير الذي بوسعه أن يخترق مساحات التسليم، ويحيي موات المساءلة المغتالة، ويبعث من خلالها روح التمرد على النُّظُم السائدة والمتحكمة في التمفصلات الحياتية للقرية، وتجنبا لهذا المصير المهلِك لسلطة الإمام وسطوته، جرى اعتبار التعليم والتفكير مبطلا للإيمان، ومنقضا بل ومناقضا له.

كما يظهر رسوخ هذا الإعتقاد على مستوى الذهنية الجماعية للقرية من خلال مخرجات الحوار الذي جمع بين القرية والمدرّس الوافد إليها، هذا الحوار الذي تمّت إدارته اعتمادا على وسيط أو "ترجمان" وفق التوصيف المعتمد من قبل أفراد القبيلة، والذي يؤدي غيابه إلى وقوعهم في شلل تعبيري يسلبهم القدرة على تقرير مصائرهم، والذي يعكس وجوده كذلك استفحالا طاغيا للأمية، وغزوها للفضاء القروي على إثر انعدام المؤسسات التعليمية والثقافية في القرية ما يعكس غيابا تاما للبنى التحتية الأساسية، هذا الغياب الذي يعودإلى عدم وجود الوعي بأهميتها وضرورتها، الأمر الذي يعلّل شعور الاستغراب الذي رافق وطبع ردة فعلهم من قرار استحداث مدرسة في القرية، وقدوم المعلم إليهم، هذا الاستغراب الذي من المفترض أن يكون من عدم توفرها، وقد كان موقفهم من المدرسة يشكل امتدادا لموقف "الشيخ" منها، وذلك من خلال تقديم حجتهم المناهضة للتعليم

[1]–رشيد ميموني، شرف القبيلة. ص26.

بكونهم مؤمنين، وإيمانهم قائم على نحو محوري باعتبار روح الكتاب المقدس أرفع، وأسمى من أي علم على وجه المعمورة، كما أنهم وبوصفهم أبناء الإسلام فهم في غنى كامل وتام عن الذهاب إلى الأماكن التي تخلو من الوجود الإلهي بدورها في إفساد العقول، وتلقين البدع.ويتبدى هذا الموقف أكثر، من خلال ما جاء على لسان أحدهم بالاعتماد على المترجم في معرض مخاطبتهم للمعلم الذي رفضوا أن يكون بديلا للشيخ في تربية أولادهم إذ كانوا "منذ طفولتهم الصغيرة تحت سلطة الشيخ الذي هو إمام المسجد، يحفظون ويرددون سور الوحي بسرعة لا تصدق وبإلقاء يجعل الآيات تتزاحم وتتكسر، على أن الموهوبين من أولئك الأطفال يتوصلون إلى حفظ الستين جزءا، ما يساوي مجموع الرسالة الإلهية"[1] وعليه، واستنادا إلى أقوالهم، نجد أن رفضهم للتعليم المدرسي بحجة اكتفائهم بالتعليم الديني الذي تم حصره وفق تصورهم علىالحفظ السريع لآيات الذكر الحكيم، هذا الحفظ الذي يبدو بعيدا عن أي فهم،ولا يعدو كونه ترديداوتكرارا لآيات الذكر الحكيم دون إدراك لغاياته،ومن دون العمل به، الأمر الذي يعكس تدينا سطحيا قائما على إظهار البراعة القائمة على سرعة الحفظ،لتحويل عملية التعلم إلى سباق الغاية منه ليس الوصول إلى استيعاب الرسالة الإلهية بل إتمام آياتها للمفاخرة. وبالعودة إلى المرجعية الدينية التي يحتكم إليها أهالي القرية، نجد جذورها تمتد لتتصل بوصايا الولي المبجل، والذي يرى "الشيخ" بأنه وعلى الرغم من وفاته، إلا أنه يواصل السهر على شؤونهم وحمايتهم بصفة دائمة وعلى نحو يمتد لأكثر من قرن، الأمر الذي يستدعي المحافظة على رفاته، والتبرك به على نحو يوضّح سطوة الخرافةودورها المحوري في تشكيل الوعي الجمعي للقبيلة، وتداخلها مع مرجعيتهم الدينية، كما أبانت هذه السطوة على تخلق مفارقة وقع فيها الإمام الذي يرفض إشراك الفكر في المعرفة الإلهية، ويقوم بتطبيع إشراك الولي في الحماية الإلهية. ويتبدى تأثير الخرافة والوعي الميثولوجي على

[1]–رشيد ميموني، شرف القبيلة.ص23.

تكوين العقل القبلي في مناهضة أهل القرية – يتقدمهم "الشيخ" –للتعليم، ومؤاثرة الركون للجهل المقدس، المولِّد للوهم الذي هو أشد رسوخا من الحقيقة على حد تعبير "**جاك دريدا**".

وبالاعتماد على المقاربة الأنثروبولوجية لفكرة "الولي"، نجدها مرتبطة بالسلطة الكاريزمية عند "**ماكس فيبر**"الذي يرى عبر كتابه "مفاهيم أساسية في علم الاجتماع" أن المقصود بها هي تلك السلطة التي يمتلك مقاليدها شخص يحمل صفات مميزة وسمات خارقة، ومزايا غير مألوفة، وفي حالة "الولي" يكون مصدرها مرتبطا بالإصطفاء الإلهي الأمر الذي يحقق له الولاء الشعبي، كما تتقاطع هذه السلطة مع مفهوم الكرامة الصوفيالذييعني امتلاك قدرات عجائبية وميتافيزيقية ترتبط بمدى صلاح الشخص وطهرانيته التي شكلت عامل استحقاق هذه الكرامة،إذ هي تمظهر من تمظهرات الفتح الرباني، واعتمادا على هذا الأساس تولدت فكرة التبرك التي حوّلت "الولي" إلى وسيط، أو شفيع يلجأ إليه الفرد لتحقيق رغباته وأمانيه عبر نيل بركاته، بالولاء، والانتماء، والطاعةله في حياته، وتحويل ضريحه إلى رمز مقدس في مماته. وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الكرامة يشكّل أحد مركبات مصطلح "خرق العوائد" عند"**ابن عربي**" والذي نجده يشمل المعجزات وهي مقتصرة على الرسل والأنبياء، إلى جانب الكرامات المختصة بالأولياء، إضافة إلى السحروهو مرتبط بعامة الناس[1]. أما على المستوى السايكولوجي، فيمثل "الولي" حلقة مهمة من حلقات الهوية الجماعية والتي تحافظ على لحمتها عبر الانتماء الموحَّد لمرجعية فكرية، يتم على أساسها صياغة المفاهيم الوجودية والأساليب الحياتية،ويمثّل هذا الانتماء على المستوى السايكولوجي للجماعة قيمة الأمان واليقين الأنطولوجي الذي يشكّل العلم بمنظومته المسائلة تهديدا لهذا اليقين، حيث بوسعه زعزعة طمأنينة الإنتماء ومن ثَمّ

[1]–ابن عربي، الفتوحات المكية. ج2. دار الكتب العلمية. لبنان.ط1. 2006.ص16.

تفكيك الأواصر المجتمعية. واستنادا على هذا، نتلمس تماثلا بين موقف الإمام ووصية الولي فيما يخص مسألة الفكر والتعليم، والذي يعيد إلى الواجهة حرب العقل والنقل، التي لم تضع أوزارها رغم تقادمها وعتاقتها،ويكشف عن هذا التماثل المقطع الآتي: ""ستتخلون عن الفكر وسمسرته الخطيرة كي تتفرغوا للعقيدة، إن كتابنا هو اليقين الوحيد، وستتخذون منه موضوع دراستكم وتأويلكم الوحيد وتغلقون على أنفسكم في مكان يحظر فيه دخول تلك النصوص المدنسة التي تشرك العلي في معرفة العالم"[1] واعتمادا على هذا، جرى تناقل الدعوة إلى وجوب عزل النقل عن العقل بوصف الثاني مدنسا لقداسة الأول، في تجاهل كلي وطمس تام لكون فعل القراءة وفق المنظور الديني يُعدّ بمثابة الوصية البكر للوحي الذي لا تُدرك مقاصده إلا بها ، الأمر الذي يستوجب جعل التكامل الوظيفي بينهما بديلا عن التضاد، فمؤدى هذا الأخير هو تخلق نمط من التحجّر والقصور القرائي، والتأويلي، والمقارباتي للمعطى الديني على إثر صد النقاش، وسد أبواب الاجتهاد الداحض للتفسير الدغمائي، والقطعي، والجازم، والمنتِج لشتى ضروب التعصّب والتطرف، والباعث على الانسداد في فهم واستيعاب سماحة الشرع الحنيف.إضافة إلى هذا،فإن النظر إلى الدين بوصفه تمظهرا تعبّديا يتمركز على الممارسة الطقوسية القائمة على تحييد كلي للبعد الفكري ممثلا في أداته المحورية وهي العقل، يُعد إفراغا للمكون الديني من جوهره الحيوي الذي يمكّنه من التشابك مع أسئلة الراهن ورهاناته، وعلى ضوء هذا التفاعل يترسخ وجوده كممارسة حياتية ووجودية على نحو يتجاوز اقتصاره على البعد الطقوسي.كما أن إقصاء البعد الفكري، وجعله عنصرا دخيلا على المنظومة الدينية يؤدي إلى ضمور واحدة من أهم ميزاتها ممثلة في خاصية المرونة الزمكانية، والإضرار بصلاحيتها إثر استنفاذ مركباته التفاعلية،والنتيجة ركود المنظومة، وانفصالها عن حركية العصر وأفول تأثيرها عليه.

[1]–رشيد ميوني، شرف القبيلة. ص33.

وفي سياق متصل بمسألة تكبيل العقل وشل الممارسة الفكرية، نجد "**وائل حلاق**" يقارب الأمر من زاوية مغايرة، مؤداها أن الانعزال عن النشاط الفكري، وعزله عن المنظومة الدينية،يعد إعانة غير مباشرة للمؤسسات الكولونيالية في إرادتها لتكريس الجمود المعرفي والفكري والعلمي، وتقوية لحجتها في ضرورة تجاوز المكون الديني الإسلامي، وإحداث القطيعة معه لكونه مكونا تراثيا مشدودا على نحو أبدي إلى الماضي، الأمر الذي يسقط عنه صلاحيته،وجدارته بحل المعتركات المعاصرة لعجزه عن التماشي والتكيف مع إحداثياتها، ما يجعله غير خليق بأن يكون مصدرا أو منتجا للمعرفة، أو مرجعا للتشريع السوسيولوجي، وتتدرج هذه المساعي تحت إطار ما سماه "**الحلاق**" في كتابه "الدولة المستحيلة (الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي)"**بإرادة التيئييس**"[1] التي يعقبها تخلّق حالة من الفراغ الابستمولوجي يستدعي على نحو تعسفي ملأه وتعويضه بالنموذج الفكري الغربي، كونه البديل الأنسب لتجاوز القصور الذاتي الذي نجم عن المحاصرة المتطرفة والرافضة على نحو قطعي للعمل الفكري، بوصفه مدنِّسا للطهرانية الثيولوجية.

[1]–ينظر: وائل حلاق ، الدولة المستحلية–الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاق – تر: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،لبنان، ط1. 2014.،ص11.

رابعا:العقل الذكوري ونسق التفوق الجندري:

يُعد سؤال الهوية الأنثوية الجندرية واحدا من أعقد الأسئلة الأنطولوجية، لكونه يطرح وضعا ديالكتيكيا، خصوصا تلك التي تتمحور حول الماهية الأنثوية، والعناصر المكونة لها، والأصيلة والأصلية فيها، هذه الهوية التي لم تستقر على تحديد نهائي بوسعه حسم الجدل المسكونة به، فالمرأة ليست نوعا طبيعيا، وإنما صناعة سوسيوثقافية تم اعتمادها لفرط تواترها كحقيقة تاريخية تضارع القانون الطبيعي، وأي حياد تعريفي، أو وظيفي له، يعد تمظهرا شاذا يفقد المرأة أنوثتها، ويغربها عن أصولها، وجذورها،ومن بين أبرز الأدوات والميكانيزمات المنتهجة في الصناعة السوسيوثقافية للهويات الجندرية، نجد تقنية "التمثيل" التي يتم اعتمادها لبناء تصور شمولي يضارع القانون الطبيعي، ما يجعله متجاوزا للمساءلة وهنا مكمن سطوته وسيطرته وسلطته. ويعرّف "**مشيل فوكو**" التمثيل بوصفه "ميدان العلوم الإنسانية بكل امتدادها وهو الذي يجعل هذه المعرفة ممكنة"،[1] واستنادا إلى هذا التعريف تتبدّى لنا الأهمية المحورية والدور الفعال لهذه التقنية كونها لا تعد موضوعا للمعرفة، وإنما أداة من أدوات إنتاجها، هذا الإنتاج بوسعه أن يغدو تمظهرا نسقيا يحيد عن الموضوعية، ويجانب الجوهر الماهوي الحقيقي نحو آخر جاهز تم تأسيسه خدمة لمصالح ذات بعد ذرائعي منحاز، قائم على إرادة الهيمنة وتوسيع رقعة السيطرة، وبالتالي، فإن عملية التمثيل عملية معقدة، كونها متشابكة مع معطيات متكثرة كما أنها تعكس قوة وسلطة الممثِّل على الممثَّل، فالتمثيل يستدعي امتيازا وتفوقا لمن يقوم به حتى يكون جديرابه.وعليه فإن تمثيل المنظومة الذكورية للنساء يعكس رسوخا لمطلقية التفاضل، وإرادة الإخضاع، فحرمان النساء من القدرة على تشكيل معرفة مستقلة، وحرة، ومنسجمة مع ذواتهن عن ذواتهن، تمت المحاججة عليه بعجزهن عن ذلك، فتم اللجوء

[1] –ميشيل فوكو،الكلمات والأشياء. تر: مطاع صفدي وآخرون، دار الفارابي. بيروت. ط2. 2013. ص267.

للمنظومة السوسيوثقافية المتخندقة مع الذكورية للقيام بذلك بدلا عنهن.هذا التشكيل يعضد أسبقية الماهية على الوجود، فيما يتعلق بالنساء، فهذه النمذجة الجاهزة لهن حدّدت ماهيتهن ووظيفتهن على نحو قبلي، ومسبّق، لتغدو الهوية الأنثوية مشروعا منتهيا لا خيار أمام المرأة سوى التسليم به كحتمية وجودية، إراددة تفكيكها هو تجرد من الطبيعة، وتمرّد على نظامها، هذا النظام حسب التصور، والتصوير الذكوري، صنع منهن كينونة قاصرة، وهشة، تضمر إرادة للتبعية ذات تاريخ وامتداد شيطاني، حاملة لوزر أبدي التكفير عنه يكمن في قبول الخضوع، والامتثال له، وتطبيعه كوضعية عادية، فالصناعة لا توازي الكينونة على حقيقتها، وإنما وفق ما يغذي نوازع هذه الصناعة ويكرسها، ذلك "أن الجندر لا يدل على كينونة جوهرية، بل على نقطة انتقاء نسبية بين مجموعة من العلاقات المحددة ثقافيا وتاريخيا.[1]" وعليه فإن اعتبار الهوية الأنثوية صناعة ثقافية بإيعاز ذكوري، وتزكية اجتماعية، ومباركة ثيولوجية بطريركية، يحيل إلى ضرورة مقاربة الأسس الجوهرية التي قامت عليها الصورة النمطية للنساء من أجل القدرة على تفكيك سلطتها،وتحييد سطوتها، حيث قامت هذه الصناعة على تهميش النساء، وتحقيرهن استنادا إلى خصائصهن البيولوجية المتمايزة عن الخصائص الذكورية، هذا الاختلاف الذي صنع أفضلية الرجال وتفوقهم في مقابل دونية المرأة. هذه الدونية الأنثوية، والتفوق الرجالي، يتّسمان بالمطلقية العصية عن التجاوز، كونها امتدادا لجبلة فيزيولوجية تجعل تسيّد الرجال وتبعية النساء لهم استجابة لنداء الطبيعة وتطبيقا لقانون كوني، وعلى ضوء هذا التفوق تم افتكاك التخويل لتحديد المسار الهوياتي للنساء واكتسب هذا التحديد المتحيز شرعيته من كونه مستندا لخصائص بيولوجية تمنح القوة للرجال، والضعف للنساء، وعلى ضوء هذه الخصائص يتم تمييز الأدوار الوجودية، لتغدو المعطيات الفيزيولوجية هي

[1]: جوديت بتلر، قلق الجندر –النسوية وتخريب الهوية.تر: فتحي المسكيني،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،. لبنان. ط1. 2022.ص83.

المرجعية التي على أساسها يتم تقويم المنظومة القيمية المفضية إلى هذا النحو الذي لا يُمحى لكونه صفة بيولوجية ملازمة له.

إلا أن هذا الربط بين الخصائص الجسمانية، والأدوار الوجودية، قد أبان عن قصوره لكون هذا التحديد المتمركز على الجسد هو تجميد لفعالية الفرد، وتحييد لجدواه عبر إلزامه بتصور حياتي حدوده الجسد، وهذا ما يتعارض والبعد الإنفتاحي للوجود. وعليه فإن العامل البيولوجي، أو الفيزيولوجي، ليس المعيار الوحيد الخليق باعتماده كمحدد لتوجيه الحركية الوجودية للنساء، والرجال على حد سواء، وفق تقدير "**سيمون دي بوفوار**" حسب ما جاء في كتابها "الجنس الآخر"، كما أن التفوق، أو الدونية صفات غير لازمة طبيعيا بنوع دون غيره، وإنما هي مرتبطة بمدى سعي الفرد نحو ما يريد أن يكونه، ناهيك على أن ترك التحكم للوعي التراتبي، وجعله يحدّد شكل العلاقة بين النوعين، القائمة على أنها"طرفان متقابلان أو متعارضان، ويلزم عنها ضرورة إخضاع أحدهما للآخر، واستسلامه له، ودخوله طائعا منطقة نفوذه"[1]،ويُضاف إلى هذا وصم الضعف والوهن الذي بات لصيقا بالمرأة من حيث هي امرأة، نجد عنف التمثيل الذكوري يبلغ مداه عندما يتم تجريد النساء من صفاتهن الإنسانية، وتحييد عقولهن من تركيبتهن الهووية، هذا التحييد جاء على خلفية مركزية الجسد الذي يُعد مكمن القيمة الوجودية للمرأة بوصفها وُجدت للغاية الإمتاعية والإشباعية لرغبات الرجل الجنسية، وعلى أساس هذا، تم تحييد الوظائف المخصصة لها، والتي تتعلّق بخدمة الرجال على المستوى الشبقي، والرعاية اليومية، والقيام بالواجبات المنزلية. هذه الوظائف التي تتخذ وضعية الفطرة الأصلية للدور الوجودي للنساء، إحدى إفرازات ربط جوهر الكينونة بالجسد، الذي أضحى أداة

[1]– نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف،(قراءة في خطاب المرأة). المركز الثقافي،لبنان. ط3.
2004 ص 29.

للتكاثر،والغواية، ما استدعى حجبه باعتباره معقل الإثارة، والإغراء، ومدعاة للخجل، والتعهير، ما استدعى عزل النساء عن الفضاءات العمومية، واقتصار تواجدها في البيت، وتحديدا المطبخ ، وغرفة النوم، أين تمارس واجباتها وأدوارها التي تم تحديدها وفق المقاس البراغماتي الذكوري.

وفي سياق متّصل بمركزية الجسد في التحديد الماهوي والوظيفي للنساء، نجد أن هذه المركزية لا تمنح السلطة للمرأة على جسدها، فعنايتها به مرتبطة برضا الرجل عنها، بالإضافة إلى هذا، نجد أن هذه المركزية جاءت على حساب تهميش العقل، وإلغائه على اعتبار أن المرأة غير معنية به كونها كائنا وجدانيا، واستحالتها كينونة عقلية هو تمظهر شاذ عن طبيعتها وتشويه لها، وارتباط القبح بالعقل هو تحايل ذكوري لنفور النساء منه نحو المعايير الجمالية الزائفة، وبالتالي ضمان غيابها عن فضاءات الفكر، والعوالم الذكورية صُنعت لتأبيد تبعيتها للرجل.وعليه فإن محركات هذا القمع الممارس ضد العقل، وتحريمه على النساء، وتجريمهن على استعماله،قد تغدو الوسيلة التي تفك بها قيودها الذكورية عن جوهرها، وتؤسس من خلالها معرفتها بذاتها، لتحررها من الاستلاب الهووي الواقعة في براثينه، وبهذه الانتفاضة الوجودية تفقد المؤسسة الذكورية امتيازاتها الناجمة عن تسيّدها للنساء، ليتبين أن حرص هذه المؤسسة على هذه الإمتيازات يوازي، ويعلل حرصها على تحييد العقل وتجميد وظائفه، فيتحول القيد إلى قدر يشاكل الحتمية العصية على التجاوز، ويتم تطبيع التبعية، ما يجعلها وضعا لا يستدعي الإستشكال، فالأخطر من الاستلاب الوجودي هو عدم الوعي به بوصفه تمثلا لازما، والنموذج الذي يفترض أن تكون عليه الأمور. علما أن التضييق على العقل من قِبل المنظومة الذكورية موغل في القدم، وقد اتخذ تمظهرات حجاجية عدة، ومتباينة بتباين المعطيات والسياقات التي يختص بها كل عصر.

هذا وقد اعتمد تحييد العقل كعنصر مكون للهوية الأنثوية على عدة مبرّرات مسكونة بمغالطات تحمل إرادة الإلغاء الممنهج القائم على جعل العقل مكونا دخيلاعلى الطبيعة الأنثوية، الأمر الذي ينجم عنه عدم انسجام في عرف الزاعمين بذلك، كما أن اكتمال الأنوثة يكون بإهمال العقل، فالمرأة المفكرة هي ذات هجينة بين الذكر والأنثى، الأمر الذي يخلق نفورا من العناية به، وقد تعددت طرق التضييق على العقل بتعدد السياقات التاريخية، ومعطياتها، فنجد في العصور القديمة تتم شيطنة المرأة التي تظهر براعة فكرية، وتفوّقا معرفيا، وتتم محاصرتها بشتى الأوصاف التي تجرّدها من إنسانيتها، كي يتم ربط الذكاء بقوى شيطانية اخترقت طبيعتها ليتم استباحة التنكيل بها، وتهميشها،وجعل التفكير في مرتبة الخطيئة، وبعد تراجع التفسير الميتافيزيقي للذكاء الأنثوي الذي يمشل شذوذا عن الطبيعة، تأتي التوصيفات السايكولوجية بدلا عن إدعاءات السحر والشيطنة، ليحل الجنون، والعصاب، والهيستيريا، محل تلك التفسيرات، والتي تتخذ طابع العلمنة بغرض اكسابها بعدا مشروعيا، وموضوعيا. ومن الملامح النسقية التي تعكس سطوة الذهنية الذكورية، وما أسّسته من برمجات سوسيوثقافية أوقعت المرأة في استلاب هووي، جوهره قائم على مركزية الجسد المقتصرة وظيفته على الإثارة الشبقية، والتكاثرية، معايير جمالية تم عبرها نمذجة الأنوثة الأمر الذي أفرز تحجيما للنساء، وربط قيمتهن، وفعاليتهن المجتمعية، في مدى تقاطعهن وتلك المعايير التي لا تتناسب والبعد التمايزي للإناث، وبالتالي بات الحياد عنه تضحية بالتميز، وإقصاءً من دوائر الأنوثة المكتملة.

ومن المقاطع التي تم إيرادها على مستوى الرواية، لتستبطن ما سبق ذكره، نجد ما ورد على لسان أحد أفراد القبيلة في معرض حديثه عن النساء :"إن العذارى ذوات اللون الناصع هن المرغوب فيهن دائما، على أن يكون لهن أدنى حد من عرض الورك وثقل الردف، فما إن تدرك بناتنا البلوغ حتى يبدأن في تجنب أشعة الشمس وفي تدهين

وجوههن وأيديهن بتلك المراهم التي تنعش الإشراق" [1] ويعكس هذا الخطابرسوخ المعتقد الذكوري في الوعي المجتمعي– القبلي، الأمر الذي نتج عنه نزوع النساء نحو العناية الظاغطة والبالغة بالجسد،وإهمال العقل، كونه وسيلة غير معنية بها، ما سهّل التلاعب بها، وإخضاعها، وإقناعها أن تميزها كامن في جسدها وحسب، ما كثّف الضغوطات عليها كون المجتمع بوعيه الذكوري لم يجعل الجسد محورا فحسب، وإنما وضع له شروطا محددة، ومعايير خاصة، ومقاييس ذات انضباط تجب على المرأة محاكاتها، وإلا فإنها ستُعد مُنتقصَة الأنوثة، وغير مرغوبة، وقد قامت هذه المعايير على التركيز على حجم الأعضاء، والمناطق الأنثوية للمرأة، وتحديد مقاسات الورك، والأرداف، وطول الشعر،ولون البشرة، ونضارتها، ومؤدى ذلك تكريس الوعي التشيئي والتسليعي للنساء، ويأتي هذا إلى جانب وضع المرأة نفسها في سعي قلق وحثيث ودائم للتماهي مع النموذج الأنثوي الذي صنعته المنظومة الذكورية على اعتبار أن قيمتها الأنطولوجية مقرونة بمدى تمثلها لهذا النموذج الأنثوي المتعالي، الأمر الذي يربطها على نحو دائم بالرجل، ذلك أن نظرته لها، وعنها، هي من تحدد مصيرها وتموقعها المجتمعي، وبالتالي تضحى عناية المرأة بنفسها ليست موجهة لها، ولا تقوم بها لذاتها، وإنما هي شحذ ذليل ومهين لإعجاب الرجل، فرضا المرأة عن نفسها مرتبط، ومتعلق، برضا الرجل عنها.

ومن بين المعايير الجمالية الذكورية التي وردت في المقطع أعلاه، والتي تحوّلت بفعل الإقصاء الناجم عنها إلى ضغوطات تمارس على النساء، نجد لون البشرة، فكلما كانت أفتح كانت المرأة وفق هذا التصور العنصري أجمل، وتحمل مركزية البياض جذرا كولونياليا،الذي تمت على أساسه أدلجة اللون، وشحنه بدلالات ثقافية،وتصوّرات باتت بفعل التواتر تحمل طابعا نمطيا راسخا، جعلت البياض رمزا للجمال والرقي العرقي،وعلى

[1] -رشيد ميموني،شرف القبيلة.ص 84

النقيض منه بات السواد رمزا للقبح والتدني الإثني ودونيته، وتبلغ خطورة هذا الوعي التراتبي عند استحالة بعده التصنيفي – الذي هو صنيعة ثقافية –إلى حتمية طبيعية لا فكاك منها، ويتم على إثرها تحديد قيمة الإنسان، ومصيره، ومنزلته الوجودية، ودرجته في سلم الترتيب البشري، هذا الأخير المستند إلى اختلاف لون الجلد الذي تحول من كونه تنوعا طبيعيا ومجرد تمظهر اختلافي وتمايزي إلى معيار محوري لقياس التفاضل. كما أن هوس النساء بالمعايير الجمالية المجتمعية يجعلهن في سعي دائم، وحثيث، ومتوارث لمحاكاتها، هذه المعايير التي هي بمثابة استراتيجية إلهائية للنساء عن تكوينهن العقلي الذي يسمو بهن عن القوالب الشبقية المنوطة بهن، وتكريس للإخضاع، وتوسيع متواصل لدائرة الاستلاب، ووقوعهن في شرك التحكم، والتوجيه، كي لا يُفتح المجال أمام الاجتهاد الشخصي والحر لتحديد الأدوار الخليقة بها بعيدا عن تلك المنوطة بها إكراها، لتتحول تجربة الوجود إلى وجوب الذوبان في القالب الهووي المُعَد مسبقا، بعد أن تم سلب النساء حقهن في تحديد ماهيتهن، لجعلهن رهينة للتصورات الذكورية الجاهزة عنهن، وبالتالي فإن مشروع المعرفة الذاتية للجوهر الماهوي استكان للعدم، وتم تنميط كل النساء تحت قالب هووي جاهز قضى على كل جهود التحرر ليقتصر دورهن على الإنجاب، ورعاية الأطفال، والأعمال المنزلية، والإمتاع الجنسي الناجم عن مركزية الجسد، وعليه أضاع هذا التمثيل الذكوري للنساء فرصة التكوين الذاتي للكينونة، الأمر الذي خلّف تيها هوويا جعل المرأة تعيش انشطارا بين القالب الهووي الذي يضيق عنها، وهويتها الحائرة، العالقة في المتاهات الذكورية، والمعلّقة بين تمثيل مبتور، وجوهر يسعى للظهور على النحو الذي يعكس تركيبته وحقيقته.

وفي سياق مواز لتطرف الذهنية الذكورية القائمة على منطق الإقصاء، نجد أن رجال القرية كانوا يحاصرون من تمت تسميتهم بالرجال المتحضرين بوصم "الدياثة"، هو وصم يحيل ويلاحق وفق هذا السياق القبلي كل رجل يعامل المرأة من منطلق إنساني، ويتجاوز

قوالب الحيونة والتبعية إلى المساواة في الإنسانية وإرساء معالم الشراكة الصحية والمتكافئة، وجعلها تحكم أواصر العلاقة الزوجية. إذ أنه ووفق ميثاق الكرامة الذكورية الذي تحتكم إليه القرية، الرجولة الشريفة منزلة يتم بلوغها بمدى قهر للنساء، وإحكام السلطة والسيطرة عليهن، إلى جانب وجوب إخفاء الرجل مشاعره وأحاسيسه عن زوجته كي لا يفقد إهابه الفحولي، علاوة على ضرورة معرفته " كيف يتجاهلها، يوبخها، وإذا دعت الضرورة يهينها، رجل يسقط في فتنة زوجته هو رجل ضاع"[1]وتحيل لفظ الفتنة إلى الطابع الإغوائي الراسخ كطبيعة أصيلة في العنصر الأنثوي على إثره استحقت الحجب والارتكان إلى هامش الحياة، واعتمادا على هذا الأساس تتبدى واحدة من مفارقات الذهنية الذكورية،والمتمثلة في تصوير الرجل ضحية الإغواء الأنثوي رغم أنه هو من حدّد قوانين الوجود القمعية الخاصة بها، على نحو يدفع بالتساؤل حول الكيفية التي يكون عبرها الفرد ضحية، وسيدا في الآن عينه، وإذا كان الرجل ضحية الغواية، فإن هذا الأمر يعني بالضرورة سقوط الوجاهة، والحكامة العقلية التي اختص بها، واستفرد بها دون الأنثى بوصفها كائنا غريزيا، عاطفيا، وهشا.

وبالعودة إلى استهجان رجال القرية خروج النساء المتحضرات من المنزل، والذي يظهر على نحو جلي من خلال ما قاله أحد أفراد القبيلة عن هذا الأمر: "كان المتحضرون رجالا بلا شرف، يتركون نساءهم يخرجن وحدهن، وسافرات بلا حماية ولا حراسة، ويذهبن من تلقاء أنفسهن إلى حانوت القرية وبوجه مكشوف، من غير أن ينزلن عيونهن"[2]فإنه وبمقاربة جذور هذا الاستهجان، نجد مردَّه متعلقا باعتبار المنزل فضاء التحكم ومعقل التبعية للسيادة الذكورية، وبالتالي تُعَد مغادرته بمثابة تهديد لهذه السيادة والقيادة، فيلجأ العقل الذكوري لحماية مصالحه، وصون سلطته، وإلى تعهير أية محاولة للتحرر من

[1]–رشيد ميموني.شرف القبيلة.ص 155

[2] – رشيد ميموني،شرف القبيلة. ص152

الأغلال التي وضعت على أعناق النساء، وجعلها شذوذا عن الطبع والطبيعة، لتصبح كل من تمارس أنوثتها في إطار إنسانيتها لتتساوى في الحقوق والواجبات مع الرجل، كائنا خطيرا يهدّد استقرار المجتمع، هذا الذي لا يستقيم جوهره إلا بقيامه على دعامتين هما الرجل والمرأة على حد سواء، ذلك أن تحول التكامل والانسجام إلى صدام بين الدعامتين يؤثر بالسلب على البناء السوسيولوجي،وينتج علاقات سامة يحكمها منطق الصراع بدلا عن التكامل، والتسيد بدلا عن الشراكة. وما يظهر أيضا سطوة الذهنية الذكورية على الوعي القبلي داخل المدماك الروائي هو الغياب شبه التام للصوت السردي النسوي، يعود هذا لكون المرأة هي ذات معبّر عنها دائما ولا تعبر عن نفسها إلا عن طريق صوت الرجل، كما أن غيابها عن المشهد السردي يعكس غيابها عن المشهد الاجتماعي، وعن تمفصلات الحياة العامة، وأنّ صوتها غير مهم ولا وجود له إلا من خلال الصوت السردي للرجل على اعتبار تفوقه الجندري، ومؤدى ذلك غياب الاستقلالية التعبيرية عن ذواتهن، على خلفية تولي الرجال هذه المهمة بدلا عنهن، علاوة على عدم تعدي أدوراهن الحدود الهامشية، والتي ارتبطت في مجملها بالقمع، والإغتصاب والإستغلال الجنسي، والتشهي الشبقي، والتبعية المطلقة للسلطة الذكورية.

خامسا:الأدلجة الذكورية للخطاب الديني:

إنّ تدثّر الذهنية الذكورية بالعباءة الثيولوجية، واحدة من الإستراتيجيات التي يتم اللجوء إليها قصد شرعنة التفوق الذكوري، والتبرير له، وتثبيته على نحو يشاكل الفريضة المطوقة بهالة التقديس، الأمر الذي يحوّل وعلى نحو مراوغ معركة النساء مع هذه الذهنية إلى معركة مع التشريع، هذه المفضية إلى متاهات التكفير. ويتبدى هذا التدثر من خلال الإستثمار في التحيز الجندري، الذي تضمره بعض الخطابات الدينية بدءا بشيطنة النساء، وتحميلهن الوزر الأبدي كنتيجة حتمية للتأويل المؤدلج لقصة آدم وحواء، والذي باتت على إثرها المرأة رمزا للخطيئة، والغواية، والظلال، ومنبعا للشرور في الوجود، وسالبة للحياة والخلود، ليغدو الوزر نسقا أزليا يتم تواتره، وتوارثه، منظورا إليه كجبلّة عصية على التجاوز، الأمر الذي ساهم في ترسيخ التصوير التحقيري للطبيعة الأنثوية، وتعود جذور هذا التخريج المشيطن للمرأة إلى القراءة التوراتية للحادثة، والتي تم ترسيخها على مستوى المخيلة الجماعية رغم دحضها من قِبل النص القرآني، الذي حملت آيته "فأزلهما الشيطان"[1] تشاركا صريحا لمسؤولية الذنب، وكذا المساواة في الجزاء والعقاب. وإلى جانب هذا، نجد أمارات المفاضلة على مستوى الخطاب الديني تستند إلى آليات أبرزها اجتزاء الآيات القرآنية المحوّر لمقصدها الأصلي، إضافة إلى الانتقاء القائم على إظهار نصوص، وإلغاء أخرى، كأن يتم "إخفاء شقائق الرجال"، ويتم إعلان "ناقصات عقل ودين" ويتحول تحريم اللقاء الجنسي خلال فترة الحيض إلى تحريم الحديث معها، ومشاركتها الطعام، عودا إلى محرمات التابو الأسطورية" [2] القائمة على جعل الحيض رديفا للدنس الأبدي، والوضاعة الخلقية، الأمرالذي يستدعي عزلها التام عن الفضاء المقدس. أما فيما يخص مسألة النقصان، والجزم بمطلقيته، فإننا نجد النص القرآني يحمل

[1]– سورة البقرة. الآية36.

[2]– نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف.ص37.

في ذاته الرد على مسألة النقص والنسيان في عقل المرأة، إذ ليست من باب ما فُطرت عليه، وجبلت عليه طبيعتها، حيث يقول تعالى: "أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى"[1] فلو كان الضلال أي النسيان ملازما لكل النساء لما جاء النص بقوله إحداهما، ولكان لا معنى لوجود امرأتين أو عشر لأن النسيان طبيعة غالبة عليهن بالفطرة"[2] .وبالعودة إلى مضمون الرواية، نجدها تحتوي على مقاطع تستبطن تخندق المنظومة الذكورية مع الدينية، أبرزها ذلك الذي جاء على لسان أحد أفراد القبيلة في معرض حديثه عن نساء قريته عاقدا مقارنة بينهن وبين النساء المتحضرات حسب توصيفه، وما رآه منهن من انحلال وفق تقديره، مسندا مرجعيته في التعامل مع النساء إلى التعاليم النبوية، وإلى جانب ذلك يرى بأنهن مخلوقات مجردة من الورع، وعقولهن نجسة، ومدنسة أكثر من أعضائهن التناسلية، ولهن تمسك كبير بالماديات، الأمر الذي جعل من الابتذال صفة ملازمة لطريقة عيشهن، ويأتي كل هذا لكونهن لا يُعرن أي اهتمام ليوم البعث، وتتملكهن نزعة غير مبالية به، ليعود من بعد هذا الاسترسال إلى نقطة البدء المرتبطة بالإرشاد النبوي ويظهر ذلك عبر قوله:"رسولنا حطهن في دورهن الطبيعي: الإنجاب والتكفل بالبيت، إذا كن مكلّفات بتنشئة أطفالنا فإنهن لا يربينهم، نحن نحرص على أن ننزعهم بسرعة من حجورهن، ذكورنا الصغار الذين يرون أنفسهم منذ خطواتهم الأولى، مدفوعين إلى الذهاب خارج البيت يتدربون مع أقرانهم على لعب الفحولة" [3]وعليه فإننا نجد بأن المقطع الآنف ذكره، يضمرضروبا متكثرة من المغالطات النسقية، يأتي في مقدمتها مطلقية الدنس العقلي والعضوي الملازم للمرأة من حيث كونها إمرأة، إضافة إلى اختزال دورها الأنطولوجيفي الإنجاب، والتكفل بالشؤون المنزلية، هذا الإختزال الذي تم إيعازه

[1] - سورة البقرة. آية 282.

[2] – رقية طه جابر العلواني، أثر العرف في فهم النصوص، قضايا المرأة أنموذجا، دار الفكر.سوريا. ط1. 2003 ص 202.

[3] – رشيد ميموني،شرف القبيلة. ص155

لتعاليم النبي محمد صلي الله عليه وسلم، الأمر الذي أكسبه طابعا دينيا قصد جعله تقسيما متعاليا يقع خارج فضاءات المساءلة، هذا الربط النسقي الذي يعد تزييفا يفضحه التتبع الموضوعي للتاريخ الإسلامي، الذي كان شاهدا على تمكين النساء، ودورهن المتعدد والمخترق لشتى المجالات علاوة على إسهامهن في حفظ، ونشر، وترسيخ الرسالة المحمدية. الأمر الذي يدحض ذلك الإدعاء، ويظهر تهافت حجته المتدرعة بالدعامة الدينية، إذ نجد تواجد النساء في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقتصر على المنزل، بل يتجاوزه نحو الفضاءات العامة دونما أي إلزام بالتواجد في أي منهما، كما أنها ثبتت حضورها في أكثر من ميدان يأتي في مقدمتها الميدان السياسي، وكان ذلك من خلال حضورها المحوري في الهجرات، والغزوات، والمبايعات،وجاء في السياق القرآني ما يثبت ذلك من خلال قوله تعالى: "يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله[1]" وعليه فإن المبايعة ضمنت للمرأة حقها في التعبير السياسي، وثمّنت دورها فيه، وتُضاف إلى هذا مشاركتها للرجال في الهجرة إلى المدينة، وكذا الجهاد في الغزوات "فأم عمارة حملت السلاح ودافعت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن انهزم المسلمون وكان عمر بن الخطاب يقول ما التفت يمينا ولا شمالا إلا وأنا أرى أم عمارة تقاتل"[2] بالإضافة إلى تسجيل حضورها اللافت على مستوى المجال الطبي، وذلك من خلال العمل في التمريض، ومداواة الجرحى إلخ من أوجه النشاط الإنساني. وعليه، واستنادا على ما تم إيراده من نماذج تثبت فعالية المرأة في ضروب متكثرة من المجالات والفضاءات، يظهر تهافت النسب النسقي الناجم عن توجيه ذكوري للتقسيم الوظيفي للأدوار الجندرية للرسول

[1]– سورة الممتحنة. الآية 12.

[2]– عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة. ج2.دار القلم. الكويت. ط6.2002.ص53. نقلا عن الطبقات الكبرى.ج8. ص415.

صلى الله عليه وسلم، هذا النسب الذي جاء لكسب تزكية دينية قصد شرعنة السلطة الذكورية من جهة، ومن جهة أخرى كنتيجة للقراءة الموجهة والأداتية للتراث الإسلامي، وممارسة التمويه السياقي عبر تغييب نصوص دينية على حساب أخرى وفصلها عن جذورها المرتبطة بزمكانية الحدث، وخصوصيته السوسيولوجية وشرطه التاريخي. أما عن النسق الموازي، والمتواري لما تم إيراده والذي نجده ممثلا في نسق الفحولة الذي عبر عنه حرصهم على المسارعة لفصل الأبناء عن الأمهات، بحجة رفع الدنس الأنثوي عنهم، ويتم الدفع بهم إلى عوالم الفحولة التي تحولت بفعل هذا الفصل العنصري إلى فحولة استعلائية، وعنيفة، وضاغطة، ولا مناص للرجل من التماهي معها إثباتا لرجولته حتى وإن كان الأمر على حساب إنسانيته، وبالتالي فإن الأنوثة والذكورة، أوالفحولة، هي بناء هووي، وإنتاج سوسيولوجي، تم تقديمه كنموذج متذوّت لا يرتضي بدلا، حتى وإن أنتجت تمظهرات أفهومية مشوهة، تقضي على كل آفاق التلاقي والتفاعل الجندري الصحي والمتساوي.

خاتمة

في الأخير، وبالوصول إلى المحطة النهائية من هذه الرحلة المعرفية التي اتخذت من الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية، وعوالمها، وإشكالياتها، وأنساقها الثقافية، وأبعادها الإيديولوجية تيمتها البحثية، وبالاعتماد على كل ما تمت مقاربته، ومناقشته، وتحليله، والتطرق إليه، واستبطانه، ومحاولة النفاذ إلى أعماقه، ومضمراته، نأتي إلى إيراد مستخلصات هذه الرحلة، وإجمال أهم مخرجاتها ونتائجها فيما يلي:

- ساهمت السياسات الكولونيالية الفرنسية لفرض الهيمنة اللغوية على نحو مباشر في تخليق المهاد الأول لإنبعاث الأدب الفرانكو-جزائري الذييُعد حاصلا جدليا لهذه السياسات، كما أنه عرف تعددا موضوعاتيا رافق التحولات الكبرى للسياقات العامة في الجزائر.
- إن القوام الهلامي، والزئبقي، القائم على البينية للرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية المنشرخة بين الانتماء الجغرافي، والقومي، والثقافي، واللغة الأجنبية والدخيلة عن كل ما سبق، عقّد من عملية إدراجها ضمن خانة هوياتية، وعسر إمكانية وجود تحديد تجنيسي ثابت لها، وحوّلها لمسعى يرام ولا ينال.
- إن أزمة التصنيف التي وقعت فيها الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية لم تكن متعلقة بالطبيعة الهلامية التي تختص بها فقط، وإنما جاءت نتيجة لتحول معترك التجنيس إلى ساحات لخوض المعارك الإديولوجية، بالإضافة إلى مطلقية الأحكام على وضع أدبي قائم على الزئبقية الفنية، والتيماتية.
- إن مقاربة التبعية للبراديغم الكولونيالي من خلال تبني أداته اللغوية في بعدها السايكولوجي يفضي إلى أن هذه التبعية هي وجه من أوجه العصاب المتمثل في متلازمة الانبهار والاحتقار الناجمة عن العطب الباتوغرافي الذي خلّفته العقيدة النفسية للعقل الاستعماري المتمركز حول ذاته.

- يستبطن الانتقاء اللغوي القائم على استعمال اللغة الفرنسية من طرف عناصر من النخبة الفرانكفونية في الج
- زائر تحيزا يخترق البعد التواصلي للغة لكونه حمالا لدلالات معبرة عن اصطفاف ايديولوجي، واصطفاء لانتماء معين، الأمر الذي يعضد تهافت البراءة الاختيارية وعفوية الاستخدام، خصوصا مع تداعي سياق الإجبار المرتبط بالوجود الاستعماري الفرنسي.
- إن نمط العلاقة الجامعة بين اللغة والثقافة تتخذ صيغة مركبة يصعب فكها لتشابكهما واتصالهما الماهوي والتركيبي رغم انفصالهما المصطلحي، وتباينهما المفاهيمي، الأمر الذي يعلل تشكل الفوارق اللغوية التي تمثل امتدادا للتباين الثقافي، وعليه فإن السعي للوصول باللغة إلى مقام الحياد يعد ضربا من الإنكار لسلطة الإملاء الثقافي التي تستبطنها ذاكرة النشوء الأول للغة.
- خاضت الكتابات الديكولونيالية رهان تقويض السلطة الثقافية للغات المنتمية للتركة الكولونيالية، وذلك من خلال السعي لترويض الدلالة الأصلية وفق مقصديات جديدة تتباين مع تاريخها الاستعمالي الأول، وذلك بغرض خلق مسارات تعبيرية مبتكرة يتم من خلالها فرض المنطق الثقافي الخاص بالشعوب الأصلانية، وقلب معادلة الاستلاب، وذلك عبر الاستثمار في البعد الحربائي للغة، وإمكانية الشحن التي تقابلها بالضرورة قابلية الإفراغ.
- تتأسس العلاقة بين اللغة والهوية على الوثاق الجوهري الذي يستحيل بدوره إلى ميثاق أنطولوجي، هذا الأخير الذي يتجلى عبر التلازم الوجودي الذي يطبع نمط التعالق بينهما، فاستمرار كليهما قرين بمدى حفاظهما على متانة الترابط بينهما، واستنادا على هذا تتجلى طبيعة التشابك الوظيفي والمفصلي بينهما.
- يتمركز المخبوء النسقي والإيديولوجي في المنجز الأدبي للكاتب "**رشيد ميموني**" من خلال روايته المعنونة ب "النهر المحول" على تهاوي الحلم الثوري، وتداعي المشروع

السياسي، ومعه الاقتصادي، والاجتماعي، ناهيك عن أعطاب الوعي الجمعي وأمراضه، أما فيما يخص رواية "شرف القبيلة" فقد ارتكز محمولها النسقي على العقل القبلي، وعقده ونزوعه للتصادم مع كل مايقع خارج تخوم وعيه، بالإضافة إلى سؤال الحداثة بين الاستفادة والاستلاب ورهانات التبيئة.

مصادر البحث ومراجعه

مصادر البحث ومراجعه:

القرآن الكريم

1.المصادر:

1.رشيد ميموني، النهر المحول، تر: عبد الحميد بورايو، دار الحكمة. الجزائر. ط1. 2005.

2.رشيد ميموني، شرف القبيلة.تر: الحبيب السائح. المكتبة الوطنية. الجزائر.ط1. 2005.

2.**المعاجم:**

1.سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، ط1،بيروت، لبنان،1985.

3.المراجع

أ.المراجع باللغة العربية:

1. ابن عربي، الفتوحات المكية،ج2،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان، ط1 ،2006.

2.أبو القاسم سعد الله تاريخ الجزائر الثقافي.أبو القاسم سعد الله. الجزء 8. دار الغرب الإسلامي. لبنان. ط1. 1998.

3.امحمد جبرون انشقاق الهوية –جدل الهوية ولغة التعليم في المغرب الأقصى من منظور تاريخي–طوب بريس للطباعة والنشر. المغرب. ط1. 2005

4.بختي بن عودة، ظاهرة الكتابة في النقد الجديد–مقاربة تأويلية–. دار صفحات،سوريا. ط1. 2013.

5.بلقاسم عيساني، الفكر الترجمي – حيثيات المعنى الحائر بين الأنا والآخر– منشورات ضفاف لبنان. ط2. 2022.

6. جورج طرابيشي، المرض بالغرب–التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي–، دار بترا،سوريا، ط2005،2.

7.رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة. خطاب مابعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر،المؤسسة العربية للدراسات والنشر. لبنان. ط1. 2013.

8.رقية طه جابر العلواني، أثر العرف في فهم النصوص. قضايا المرأة أنموذجا. دار الفكر سوريا. 2003.

9.صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، المدى للثقافة والنشر، ط2،دمشق، سوريا،2004.

10.عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة. ج2. دار القلم. الكويت. ط6 ،2002.

11.عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب. عن حرب الثقافات.المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. قطر. ط1. 2013.

12.عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا. العلم . الايديولوجيا. دار الطليعة للطباعة والنشر. لبنان. د.س.

13.عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف –المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات– . المركز الثقافي العربي. لبنان. ط1. 1997.

14.عبد الله الركيبي، الفرانكفونية مشرقا ومغربا.دار الكتاب العربي. للطباعة والنشر.الجزائر، ط1. 2009.

15.عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا.المركز الثقافي العربي. المغرب. ط8. 2012

16.عبد الله الغذامي، النقد الثقافي–قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2005،3.

17.العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية – مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر –. دار الأمل الجزائر. ط2. 2007.

18.عز الدين مناصرة،الهويات والتعددية الثقافية. الصايل للنشر والتوزيع. الأردن. ط1، 2014.

19.عمر مهيبل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر.ديوان المطبوعات الجامعية.الجزائر. ط3. 2010.

20.فارس السواح، دين الإنسان(بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني) منشورات دار علاء الدين،دمشق،سوريا، ط4، 2002.

21.فتحي المسكيني، الهوية والحرية –نحو أنوار جديدة–، دار جداول، لبنان،ط1، 2011.

22. فيصل دراج، الرواية وتأويل التاريخ –نظرية الرواية والرواية العربية– المركز الثقافي العربي، بيروت،لبنان،ط1، 2004.

23.كاتب ياسين، نجمة، تر: السعيد بوطاجين، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر العاصمة، الجزائر، 2014.

24.مالك حداد،سأهبك غزالة.تر: صالح القرمادي. الدار التونسية للنشر. تونس. د. ط. 1968.

25.محمد البشير الإبراهيمي، من آثار محمد البشير الإبراهيمي. عيون البصائر. ج2. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر. ط1. دت

26.محمد بكاي،جدل النسوية –فصول نقدية في إزاحة الدوغمائيات الأبوية– منشورات الاختلاف/ضفاف، ط1، بيروت،لبنان،2019.

27.محمد منور، الأدب الجزائري باللسان الفرنسي –نشأته وتطوره وقضاياه–، ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر.ط1. 2007.

28.محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الكونية والخصوصية، دار المستقبل العربي.مصر. ط2. 1998.

29.محمود قاسم، الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية.مؤسسة هنداوي المملكة المتحدة. ط1. 2024.

30.مختار الغوث، الحرب الباردة على الكينونة العربية.صوفيا للنشر. الكويت، ط3. 2021.

31.ناصر الدين سعيدوني، المسألة الثقافية في الجزائر –النخب–الهوية–اللغة (دراسة تاريخية نقدية)،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. قطر. ط1. 2021

32.نصر حامد أبو زيد،دوائر الخوف(قراءة في خطاب المرأة).المركز الثقافي العربي.لبنان. ط3. 2004.

33.نصر حامد أبو زيد،نقد الخطاب الديني،سينا للنشر،القاهرة،مصر،ط2 . 1994.

34.نوال السعداوي وعايدة الجوهري، في حوار حول الأنوثة والذكورة والدين والإبداع. شركة المطبوعات، لبنان. ط2. 2015.

35.وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية–مساءلات في الدراسات الثقافية–دار ميم للنشر

الجزائر،ط2023،1

36.ياسمينة خضرا، سنونوات كابول، تر: ، دار الفرابي، بيروت،لبنان،ط،1، 2007.

ب.المراجع المترجمة:

1.ادوارد سعيد، الاستشراق –المفاهيم الغربية للشرق–، تر: محمد عناني. رؤية للنشر. مصر. ط1. 2006.

2.ادوارد سعيد، الثقافة والإمبرالية.تر: كمال أبو ديب. دار الآداب. لبنان، ط4. 2014

3.أرسطو طاليس، السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل،بيروت، لبنان،ط1، 2009.

4.أومبيرتو ايكو، أن نقول الشيء نفسه تقريبا. أومبرتو إيكو. تر: أحمد الصمعي. المنظمة العربية للترجمة. لبنان. ط1. 2012.

5.بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان،ط1، 1999.

6.بيل أشكروفت. غاريث غريفيث. هيلين تيفين، الرد بالكتابة–النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة– تر: مركز دراسات الوحدة العربية. لبنان. ط1. 2006.

7.جوديت بتلر، قلق الجندر –النسوية وتخريب الهوية–.تر: فتحي المسكيني. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. لبنان. ط1. 2022.

8.جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب. جورج قرم. تر: رلى ذبيان. دار الفارابي. لبنان. ط1. 2011.

9.ديفيد سيد، الخيال العلمي، .تر: نيفين عبد الرؤوف، منشورات هنداوي. المملكة المتحدة. ط1. 2016.

10.ستيوارات هال،كريس باركر، بيل اشكروفت، هيلين تيفين، بن آجر، ستيفان مورتور، روث بيج، برونوين توماس، ريتشارد والش، الدراسات الثقافية–التمثيل والكولونيالية والرقمية– تر: محمد بوعزة، منشورات الاختلاف/ضفاف،بيروت، لبنان،ط1، 2025.

11.سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، تر: بوعلي ياسين. دار الحوار، سوريا. ط1. 1983.

12.عبد الكبير خطيبي، المغرب العربي وقضايا الحداثة. عبد الكبير الخطيبي. تر: أدونيس وآخرون. منشورات الجمل لبنان. ط1. 2009.

13.غياتري تشاكرفورتي سبيفاك، هل يستطيع التابع أن يتكلم، تر: خالد حافظي. دار صفحة. المملكة العربية السعودية. ط1. 2020.

14.فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء. فرانز فانون. تر: خليل أحمد خليل. دار الفرابي. لبنان. ط1. 2004

15.فرانز فانون، معذبو الأرض. فرانز فانون.تر:سامي الدروبي. جمال الأتاسي. مدارات للأبحاث والنشر. مصر. ط2. 2015.

16.لويس جان كالفي، حرب اللغات والسياسات اللغوية، تر:حسن حمزة. المنظمة العربية للترجمة. لبنان. ط1. 2008.

17.مالك حداد، الأصفار تدور في فراغ، تر: محمد مندور، دار الألمعية للنشر والتوزيع، ط2، 2012

18.محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي. تر: هاشم صالح. مركز الإنماء القومي. لبنان. ط2 . 1996.

19.ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء. ميشيل فوكو. تر: مطاع صفدي وآخرون. دار الفارابي. لبنان. ط3. 2013.

20.وائل حلاق، الدولة المستحيلة–الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة والأخلاق،تر: عمرو عثمان،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،ط1،بيروت، لبنان،2014.

ج. المراجع باللغة الأجنبية:

1- Jean Dejeux.**situation de la littérature maghrebine de la langue francaise** .ed .office des publicationuniversitaires .alger.1982.
2- Jean Dejeux.**la littérature feminine de la langue francaise aux maghreb**.ed karthala.1994.
3- Jacqueline arnaud. **La littérature maghrebine de la languefrancaise**.publisud.1986.
4- Jacqueline arnaud.**Sur nedjma de kateb yacine.**oeuvres et critiques.
5- Beida chikhi.**les romans d'assia**.office des publication universitaires.1990.

4. الرسائل الجامعية:

1.أم الخير جبور، الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية–دراسة سوسيونقدية–، دار ميم للنشر والتوزيع،الجزائر،ط1، 2013.

2. أمين الزاوي، الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية–بحث في تطور علاقة الإنتاج الروائي بالإيديولوجيا من 1830–1982، رسالة ماجستير،دمشق،سوريا1983 .

Abstract

Abstract

The thesis investigates how the ideological pattern of cultural systems in Franco-Algerian narratives operate. The emergence of Franco-Algerian narratives was followed by a controversy. It initially confronted difficulties with keeping a unique generic form that assures its status on the identity classification card. Furthermore, it witnessed an ontological anxiety stemming from this identity whose roots extend to the linguistic fragmentation that characterises this type of literature.

This situation created a national divide and problems of belonging due to the conflict between the contexts of the initial emergence linked to cultural specificities and the foreign language systems represented by the French language that implies alienation and colonial relics.

The Algerian novel written in French was analysed based on an archaeological-cultural approach. To this end, we were chosen: Rachid Mimouni's novels entitled respectively:"Sharaf al-qabīlah" and ''al Nahr almḥwl''.

Accordingly, an approach seeking to overcome the aesthetic and ideological barriers in order to reveal the representative programs and cultural structures in their ideological and hegemonic dimension was adopted to reach our goal.

Hence, our findings focus on the influence of the colonial factor on the emergence of the Franco-Algerian novel and the creation of its aesthetic, narrative, thematic and ideological consciousness. This influence comes against the backdrop of the colonial paradigm adopting various types of hegemonic subjugation strategies ranging from military to alienation.It should be noted in this regard, that Hegemonic subjugation targets the identity structure of indigenous people in order to make them lose theirorigins and to perpetuate their ontological dependence on colonial systems.

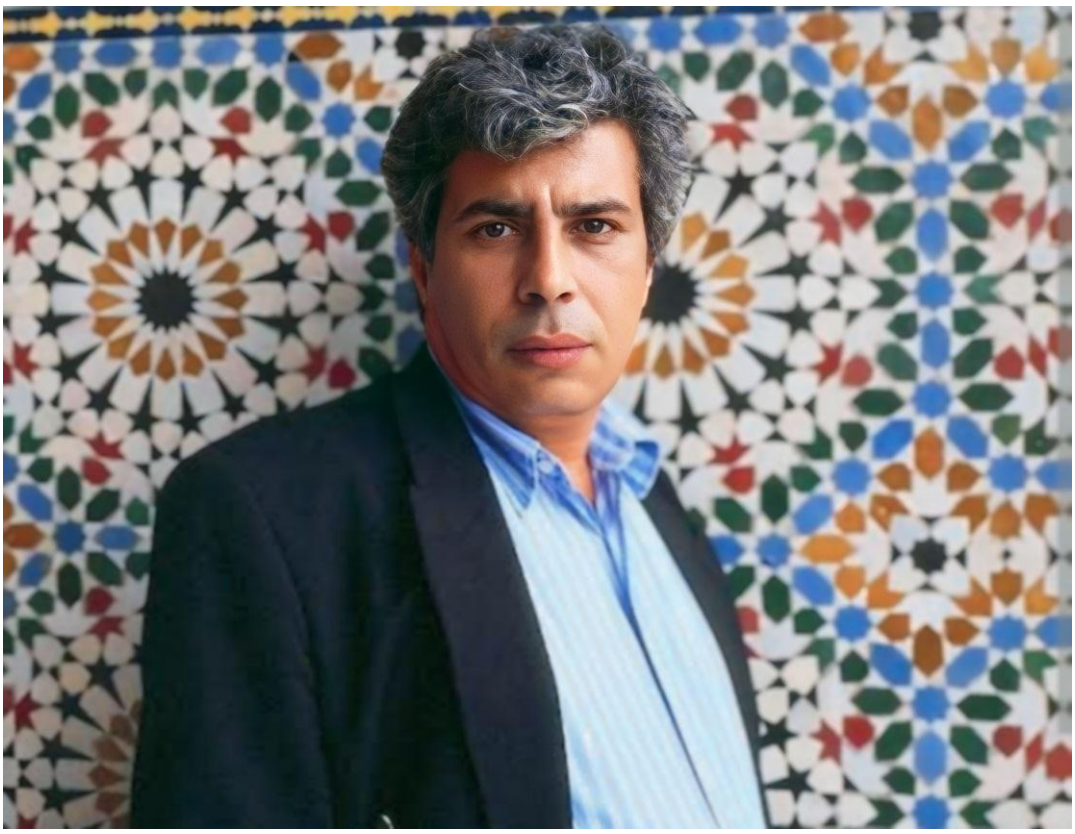
This system appropriated by colonial institutions targeted the colonized causing psychological malfunctions related to voluntary dependency by normalising it and embracing colonial narcissism. These petrographic malfunctions had a considerable effect on the linguistic issue. Thus, the linguistic selection has become linked to ideological considerations that go beyond the neutral communicative dimensions.

As for the narrative samples of the study, the results of the introspection of Rachid Mimouni's novel "Sharaf al-qabīlah" were mostly centred onthe tribal mind and its neutrality from civilizationand modernism. As for the novel, ''al Nahr almḥwl'', its patternwas based on examining the effects of the stumbling of the revolutionary project, the consequences of this stumbling and collapse, and its relationship to the mind of Algerian society.

Key words: Franco-Algerian narratives, identity, cultural systems, ideological pattern, national divide, colonial paradigm, alienation, Mimouni.

الملاحق

1. رشيد ميموني:



سطع نجم الكاتب "**رشيد ميموني**" في سماء الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية في حقبة الثمانينيات، رفقة مجموعة بارزة من الأسماء نذكر منهم: الكاتب "عز الدين بونمور" والكاتب "الطاهر جاووت"، وبالعودة إلى سياق النشأة ولحظة الميلاد الأولى التي كانت 20 نوفمبر 1945 في مدينة بودواو بولاية "بومرداس"، توجه لدراسة الاقتصاد قبل أن تصطفيه الكتابة لمعارج الإبداع الأدبي وذلك بعد نشره لروايته الأولى

"**لن يكون الربيع أكثر جمالا**" **Le printemps n'en sera que plus beau**، سنة 1978، لينتقل من بعد ذلك من الجزائر إلى فرنسا التي نشر فيها أعماله اللاحقة والتي تأتي في مقدمتها رواية "**النهر المحول**"**Le fleuve detourne** الصادرة عام "1982، تليها رواية "**طمبيزا** **Tombeza** المنشورة سنة 1984، وصولا إلى رواية "**شرف القبيلة**"**L'honneur de la tribu** التي نشرها سنة 1989.

وفي سنة 1990 أصدر "**ميموني**" مجموعة من القصص القصيرة في كتاب جاء بعنوان "**حزام الغولة**"**La ceinture de l'orgene**، وبعدها بسنة نشر رواية بعنوان : "**الحياة على الكفاف**" **Une peine a vivre**.

ليجف مبنعه الجمالي، والأدبي السخي، والساخط على الطغيان، والفساد بعد أن وافته المنية وخطفته يد الموت في يناير 1995، تاركا خلفه رصيدا أدبيا مهما جسد من خلاله همومه وهواجسه الوجودية المرتبطة بالراهن السوسيولوجي الجزائري، بالإضافة إلى النزعة الإنتقادية لمسار الدولة الوطنية والتي كان محركها التحسر على تداعي الحلم الثوري، وعدوله عن مساره الذي انبعثت من أجله وفي سبيله مساعي المقاومة، والتضحيات النضالية، هذه الأخيرة التي تم هدمها بمعول الفساد السياسي، والاقتصادي، والإجتماعي.ويأتي هذا إثر تسيد المنطق البراغماتي، القائم على المصلحة الضيقة، إلى جانب التجهيل الممنهج للعقل الجمعي ليسهل اقتياده وإخضاعه، بعد أن تم إغراقه في بحر الخرافة والوهم.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

مقدمة .....أ

مدخل: رصد التطور التيماتي للسرديات الفرانكو–جزائرية (1891–2007).....8

الفصل الأول: الكتابة بلغة الآخر بين الإجبار والانبهار.....28

المبحث الأول: السياقات التاريخية والمساقات التصنيفية.....29

أولا: السياسات الاستعمارية الفرنسية للغزو اللغوي 30

ثانيا: مخرجات المساعي التجنيسية للرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية....36

ثالثا: مساءلة حيثيات تعثر المسار التصنيفي والمصير الهوياتي 40

المبحث الثاني: العقيدة السايكولوجية للبراديغم الكولونيالي.....43

أولا: متلازمة الدونية وميثولوجيا التفاوت العرقي.....44

ثانيا: عقدة الانبهار والتبعية اللغوية للأبوية الكولونيالية.....48

ثالثا: التشظي اللغوي والنوستالجيا الكولونيالية.....54

الفصل الثاني: الاصطفاء اللغوي بين الاصطفاف الإيديولوجي والراهن الثقافي والرهان الهووي 57

المبحث الأول: المحركات الإيديولوجية وتهافت مبدأ البراءة الانتقائية.....58

أولا:مفهوم الإيديولوجيا.....59

ثانيا: النوازع الايديولوجية للنزوع اللغوي.....63

ثالثا: المفارقات الحجاجية للانتقاء اللغوي.....71

المبحث الثاني: مخرجات التعالق الديالكتيكي بين اللغة والثقافة والهوية.....77

أولا:مفهوم الثقافة.....78

ثانيا: السلطة الثقافية وبطلان الإدعاء الكوزموبوليتي للغة.....80

ثالثا:الكتابات الديكولونيالية ورهانات تقويض السلطة الثقافية للغة.....86

رابعا:مفهوم الهوية.....94

خامسا: اللجوء اللغوي والأمن الهووي.....97

الفصل الثالث: هتك الحجب النسقية وكشف الاستبطان الإيديولوجي في المنجز الروائي للكاتب "رشيد ميموني" عبر رواية "النهر المحول" ورواية "شرف القبيلة".....100

المبحث الأول: المخبوء الإيديونسقي في رواية "النهر المحول".....101

أولا: مفهوم النسق الثقافي.....102

ثانيا: الانبعاث النسقي للشهيدالعائد.....105

ثالثا: الأدلجة السياسية للعاطفة الدينية.....115

رابعا: من نسقية الصناعة الاستشراقية إلى الشرقنة الذاتية.....118

خامسا: إكراهات الجندر ونسق الفحولة السامة.....124

المبحث الثاني: التأسيس الإيديونسقي في رواية "شرف القبيلة".....130

أولا: نسقية التوجس العصابي من الآخر.....131

ثانيا: تفكيك الجذر السايكوباتي للنسق السلطوي.....141

ثالثا: نسق السلطة الثيولوجية والإخضاع الإبستمولوجي.....144

رابعا: العقل الذكوري ونسق التفوق الجندر.....152

خامسا: الأدلجة الذكورية للخطاب الديني 160

خاتمة 165

مصادر البحث ومراجعه.....169

الملخص باللغة الإنجليزية(Abstract) 178

الملاحق.....181