مجلة علمية فصلية محكمة
الآداب
تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية
(EISSN: 2708-5783) ISSN: 2707-5508

16 العدد السادس عشر
ديسمبر 2022

OPEN ACCESS

الأنساق المتضادة في رواية (المغاربة)

حسن الحموشي *
Hassan.elhammouchi89@gmail.com

د. محمد القاسمي **
elkassmimohamed1@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/09/15م	تاريخ القبول: 2022/10/19م

ملخص:

درس هذا البحث النقد الثقافي، باعتباره منهجًا جديدًا تناول الأنساق الثقافية في الخطابات والنصوص، وقد أرسى أسس هذا التوجه النقدي العربي، عبد الله الغذامي بمنهج يقتبس مصادره من دراسات غربية تنظر للنقد الثقافي وتشتغل في طروحاته، فأحدث معارك نقدية في الساحة العربية، أبى بعضها إلا أن تضيء جوانب هذا الاتجاه النقدي، وتؤثث تجربته النقدية، فسعت هذه الدراسة للتبئير بصياغة جديدة فيما هو ثقافي في الخطاب الروائي المغربي المعاصر، وما يختزنه من أبعاد تضمر أنساقا متخفية بعباءة الجمالي، وقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة ومدخل وثلاثة مباحث، المبحث الأول: بروز النقد الثقافي بوصفه ردَّ فعلٍ تاريخي. المبحث الثاني: مفاهيم النقد الثقافي عند الغذامي. المبحث الثالث: الأنساق المتضادة في خطاب الرواية المغربية المعاصرة. وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، أبانت عن مجموعة من الأنساق التي تضمر خطابا هامشيا غير معلن عنه على مستوى الأنساق المتضادة في الرواية المغربية المعاصرة، التي أسهمت آليات النقد الثقافي في الكشف عن بعضها.

الكلمات مفتاحية: النقد الثقافي، الجملة الثقافية، الأنساق الثقافية، التورية الثقافية، المجاز الكلي.

* طالب دكتوراه في الأدب والنقد - قسم الدراسات الأدبية واللسانية وعلوم الإعلام والتواصل - كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - المغرب.

** أستاذ الأدب والنقد - قسم الدراسات الأدبية واللسانية وعلوم الإعلام والتواصل - كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - جامعة سيدي محمد بن عبد الله – المغرب.

للاقتباس: الحموشي، حسن، والقاسمي، محمد، الأنساق المتضادة في رواية (المغاربة)، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع16، 2022: 451-477.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

العدد السادس عشر 16
ديسمبر 2022

مجلة علمية فصلية محكمة
تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية
(EISSN): 2708-5783 ISSN: 2707-5508
الآداب للدراسات اللغوية والأدبية

OPEN ACCESS

Contrast Patterns in Contemporary Moroccan Novel

Hassan El Hammouchi[*] **Dr. Mohamed El Kassmi**[**]

Hassan.elhammouchi89@gmail.com elkassmimohamed1@gmail.com

Received: 15-09-2022 **Accepted: 19-10-2022**

Abstract:

The present study investigates cultural criticism, as a new approach which raises the topic of the cultural patterns in the novel's discourse. Abdullah Al-Ghathami laid the foundations for this Arab critical orientation with a method quoting its sources from the Western studies, thus cultural criticism -at the Arabic level-engaged in recent critical battles at both the theoretical and practical levels. This study aims at identifying what is labelled as cultural in contemporary Moroccan novel narrative discourse and its hidden aesthetic patterns. The study is divided into an introduction, and three sections. The first section dealt with the emergence of cultural criticism as a historical reaction. The second section addressed the concept of cultural criticism according based on Al-Ghathami's perspective. The third section discussed the theme of contrast patterns in contemporary Moroccan novel. The study showed that there were such patterns with hidden marginal discourse in contemporary Moroccan novel, disclosed by cultural criticism mechanisms.

Keywords: Cultural criticism, Cultural sentence, Patterns, Cultural pun, Allegory and metaphor.

[*] PhD Student in Literature and Criticism, Department of Literature and Linguistic Studies Media and Communication, Faculty Arts and Humanities Sais (Fés), University Sidi Mohamed Bin Abdullah, Morocco.

[**] Professor of Literature and Criticism, Department of Literature Linguistic Studies Media and Communication, Faculty Arts and Humanities Sais (Fés), University Sidi Mohamed Bin Abdullah, Morocco.

Cite this article as: El Hammouchi, Hassan, & El Kassmi, Contrast Patterns in Contemporary Moroccan Novel, Journal of Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 16, 2022: 451 -477.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

مقدمة:

بعث النقد الثقافي نقاشًا جديدًا على مستوى الدراسات الأدبية، فكان طرح الغذامي واستحضاره لإبدالات تقوض الخطاب الأصولي الجمالي وتصرح بما هو ثقافي، دورا أساسيا في تسعير مقاربة النص الأدبي بوصفه خطابا يتوجس عبره مجموعة من الأنساق، كإرهاصات أولية تروم كسر مركزية الخطاب الجمالي، والارتماء في حضن الثقافة العربية، باعتبارها حمّالة لهوية تستمد مصادرها من ذاتها، وفي كنف هذا الميول ظهرت مقاربات عدة تروم استكناه ما يختزنه المتن العربي من أنساق، وما تنتج عنه من قناعات مغيبة.

سعى هذا البحث إلى الكشف عن بعض هذه المقاربات، خاصة على المستوى الأنساق المتضادة.

فانطلق من إشكالية أساسية، وهي الكشف عن الخطاب الروائي وما يعتريه من متناقضات مرتبطة بواقع فرضته سياقات اجتماعية وتاريخية وسياسية وثقافية معينة.

وقد تبنى هذا البحث الموازنة للإجابة عن هذه الإشكالية، ذلك أن الدراسة في أصلها تروم تقويض الوظيفة الجمالية والخوض في الأبعاد المفهومية الإنسانية ضمن الخطاب الروائي المغربي المعاصر وما تضمره من أنساق خفية في هوامش النص، وذلك على مستوى رواية "المغاربة"، باعتبارها رواية تكتنف خطابا يضمر أنساقا متخفية بعباءة الجمالي.

وحتى تتضح للقارئ معالم هذا البحث، قُسم إلى مقدمة ومدخل وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: بروز النقد الثقافي بوصفه ردَّ فعل تاريخي.

المبحث الثاني: مفاهيم النقد الثقافي عند الغذامي.

المبحث الثالث: الأنساق المتضادة في خطاب الرواية المغربية المعاصرة.

وقد ختمت هذه الدراسة بتركيب عام للموضوع، وأبرز النتائج التي خلص إليها، ثم قائمة المصادر والمراجع.

مدخل: بروز النقد الثقافي بوصفه رد فعل تاريخي

لعبت الأحداث التاريخية -خاصة في تسعينيات القرن الماضي- دورًا مهمًّا في إعادة صياغة الثقافة العربية، ومن بين هذه الأحداث احتدام الحديث عن القضية الفلسطينية وارتفاع الغضب العربي واندلاع الحروب الخليجية واتقاد الصراعات حول الحدود السياسية، فأدت كل هذه الأحداث إلى إعادة صقل الهوية العربية مما حث على مراجعة الثقافة العربية على مستوى الخطاب العربي: السياسي والاجتماعي والديني، فكانت هذه المدة عبارة عن إرهاصات أولى لكسر مركزية الخطاب السائد آنذاك[1]، وولد من رحم هذه المرجعيات النقد الثقافي بوصفه ردَّ فعل نقدي يدعو إلى تحرير الوعي من قيود السائد والشائع، وتقويض الخطاب الأصولي من الوقوع في حبائل الجمالي، وهو ما شكل منذ البداية صراعًا بينه وبين المرجعيات الأخرى، حيث إن النقد الثقافي ارتمى في حضن ثقافة عربية ترفض كل الرفض الخروج من حبائل الجمالي، مما شكل -منذ البداية- علاقة صراع وتصادم، وهو ما ظهر جليًّا على صعيد المؤسسة الدينية -مثلًا- التي طالما احتفت بالخطاب الجمالي في اللغة والبلاغة باعتبارهما النموذج الأوحد والوحيد للتفسير والتأويل، عكس النقد الثقافي الذي يدعو إلى تغييبه[2].

فكان هذا التصادم أحد العوائق التي واجهها النقد الثقافي على المستوى التنزيلي، أما على المستوى التنظيري -ونحيل هنا إلى إشكالية المنهج- فقد كان هناك صراع معلن بين النقد الثقافي، والمناهج النقدية العربية، أشعل فتيل الانتقادات والضرب في هذا الطرح الجديد، الذي يسعى إلى الاستنقاص من القيمة الأدبية للنقد الأدبي[3].

لقد أظهر النقد الثقافي تصورًا جديدًا، ومقاربة مغايرة، وهي محاولة تصب في وعاء مغادرة السائد، وتُعد إضاءات لبناء تصور منهجي ومشروع نقدي يغادر الرؤية الجمالية إلى رؤية ثقافية متبصرة، وأبرز هذه المقاربات مشروع عبد الله الغذامي الموسوم بـ(النقد الثقافي: دراسة في الأنساق الثقافية العربية).

إذ تمكن هذا العمل من مقاربة المتون العربية التي كانت نتاج ممارسات سالفة وتراكمات تنظيرية تصب في مجال النقد الثقافي[4]، فاتسمت أعماله بنوع من التحرر من قيود المناهج[5]، وتبعا لذلك نفذ الغذامي إلى ضرورة التحرر من الرؤية التقليدية للأدب كما تتبدى في جل الدراسات الأدبية

المعاصرة واجترار التغني باللغة الجمالية، مقترحًا النقد الثقافي توجهًا يتسم بالليونة، سواء في موضوعاته أم على مستوى تطبيقاته، كظاهرة التليفزيون والخطاب التلفزي وكذا ظاهرة النخبوي والشعبوي والنسوية[6].

ففي كتابه الموسوم بـ(المرأة و اللغة) قارب الغذامي العلاقة بين اللغة والمرأة والاقتران والتواطؤ التاريخي بين المؤسسة الثقافية والذكورة باعتبار أن اللغة أسقطت الهيمنة الذكورية على المرأة، وهو نوع من التغلغل غير المقبول به في الفكر العربي الفحولي، وهنا نستحضر عبارة الغذامي "القلم مذكر واللفظ فحل"[7].

مفاهيم النقد الثقافي عند الغذامي:

النسق المضمر:

لقد شكل مفهوم النسق المضمر إشكالية محورية في إطار المنهج الذي حاول الغذامي بلورته، حيث كانت هناك بياضات أثارت العديد من التساؤلات والانتقادات، فذهب العديد من النقاد إلى إثارة نقطة النسق الذي يسعى الغذامي إلى فرضه، ويتحدث عنه بقوة رغم عدم وجود مفهوم واضح للنسق الذي يتحدث عنه، حيث كثر في طرحه عبارات مصحوبة بالنسق من قبل المكون النسقي والحس النسقي والوظيفة النسقية وغيرها.

لكن في مقابل ذلك هناك ضمور مفاهيمي لمفهوم النسق نفسه، وهو ما استنبت نوعا من النكسات والإحباطات، أفضت إلى إثارة العديد من الانتقادات، باعتبار أن الإغفال عن ذلك يجتلي ثغرات منهجية كبيرة، وهو ما ذهب إليه الناقد عبد النبي اصطيف، فاعتبر أن هذا الإغفال مأزق منهجي صارخ ، فذهب إلى القول: "لست أدري كيف يمكن أن يتابع القارئ محاجة الغذامي وهو يصول و يجول في دفاعه المستميت عن هذا المجهول أو النسق دون أن يسعفه ولو بتعريف بسيط يُيَسر عليه صحبته في كفاحه من أجل النقد الثقافي"[8].

وقد ذهب عبد النبي اصطيف إلى أبعد من ذلك بالقول بأن منهج الغذامي المزعوم كان مليئا بالكلام أكثر من التطبيق، حيث يعبر عن نوايا و أقاويل فحسب، أكثر مما هو تطبيق و إجراء[9].

من جهة أخرى تناول حامد عبد الله إشكالية النسق المضمر وتطبيقاته على بعض النصوص، خاصة الشعرية منها، ومدى إمكانية تطبيق مفهوم النسق المضمر في شعر المديح مثلا فيما يخص

النقد الثقافي، فهذا النوع من الخطاب لا يحمل في طياته أي خطاب مضمر وهو خطاب ظاهر لا يحتاج إلى مضمرات نسقية خاصة عندما نتحدث عن خطاب الأنا في غرض الفخر، وهو ما يستوجب طرح سؤال مهم مفاده: عن أي مضمر نتحدث عنه في سياق الأنا؟[10]،حيث يرى عبد الله حامد أن هذه النظرة للنصوص (أي: أن لكل نص مضمره) فكرة غير صائبة، ولا تستقيم والفكر الأدبي النقدي.

إن الحديث عن النسق يجعلنا نتحدث مجددا عن المنهج الذي جاء به الغذامي، الذي دفعه إلى إعلان موت النقد الأدبي وإحلال النقد الثقافي بدلا منه، وهو قول جعل العديد من الباحثين يعبرون عن وهنه وأنانيته، ونستحضر هنا رأي سعيد يقطين الذي عبر عن طرح الغذامي بأنه طرح "معلق في الفراغ"[11]، وهو طرح يخلو من ملامح المنهج المنطقي عند الغذامي وحتى النظرية التي تؤسس لمنهج متين[12].

وقد ذهب بعض النقاد إلى القول بأن ما يسمى بمنهج النقد الثقافي هو جمع لشتات النظريات والمفاهيم والاصطلاحات والتصورات، لكنه لم ينجح في تطويع هذه التصورات في قالب واحد متماسك وهو بمثابة تصورات تنصهر فيه أهواء وتحيزات وافتراضات الغذامي فحسب[13].

ونستحضر هنا صلاح بن رمضان، الذي قال: "إن اللهج بالنقد الثقافي وبالنسقية وبغيرهما، مما يحلو للخطاب النقدي ترديده على مسامع المتعطشين إلى لغة الشهرة العقلية وفتنة القول، هو في الحقيقة صياغة جديدة في لغة خلابة لمضامين منهجية قديمة"[14].

فمن خلال قراءة بعض المشككين في منهج الغذامي للنقد الثقافي نرى أن هذه الرؤية تكاد ترى النقد الثقافي بدون هوية أو بالأحرى بهوية مستعارة مستقاة من عدة مفاهيم ونظريات بدون تصور ثابت، ويرجع هذا بالأساس إلى استبعاد الغذامي للمقومات الجمالية للنصوص، حيث يرى أغلب هؤلاء النقاد أن غاية الأدب هي استبطان ما تكتنزه النصوص من جمالية، ومن ثم فإنهم يرون أن الغذامي بنقده الثقافي يسلب العنصر الجمالي للنص الذي يعتبر مصدر جاذبيتها[15].

إلا أن هذا لا يلغي الجهد الذي بذله الغذامي باعتباره اجتهادا عربيا يروم تأسيس منهج له أراؤه وأدواته المنهجية، ويمكن من خلال اجتهادات تكميلية الارتقاء بهذه التجربة العربية، باعتبارها تجربة أثارت ضجة فكرية ونقاشا صحيا جديدا على مستوى النقد، وحتى بملامح النقد الثقافي هذه،

يمكننا تصور قدرة الغذامي على تنزيل هذا الطرح على النصوص الأدبية، كقراءة جديدة ورؤية يتم من خلالها إعادة قراءة الخطاب قراءة ثقافية.

الجملة الثقافية:

تناول الغذامي في كتابه النقد الثقافي مفهوم الوظيفة النسقية بوصفها وظيفة جديدة تتماشى مع عناصر التواصل لدى جاكبسون (Roman Jakobson)، فبالإضافة إلى المرسل والمرسل إليه والشفرة والسياق والقناة والرسالة، أضيفت الوظيفة النسقية[16] بوصفها مكونًا يتم عبره تقصي "الدلالة النسقية"، ومفهومًا يكتنز إما دلالة ضمنية أو دلالة مضمرة أو دلالة نسقية، وهي جوهر الممارسة والفعل الثقافي.

فالدلالة النسقية هي خطاب ضمني يعبر عنه في مدة زمنية ثقافية تبقى قابعة في مضمر الخطاب، ولا تتعرض لأي تشظٍّ ثقافي رغم تغير الزمن، ومن ثم فإن الدلالة النسقية هي ذروة الفعل النقدي الثقافي، إلا أن هذا الطرح فيه إشكال منهجي ومفاهيمي؛ لأن مفهوم النسق بحد ذاته يتسم بغموض مفاهيمي ويجعل المنهج الغذامي في مأزق يحول دون تنزيل واضح المعالم، وبعبارة أخرى، فالنسق بحد ذاته -بوصفه أحد المفاهيم المحورية في الطرح الغذامي- يكتنفه غموضٌ ما يستدعي التدارك.

• ترتبط بالجملة النحوية	دلالة صريحة
• ترتبط بالجملة الأدبية الجمالية	دلالة ضمنية
• ترتبط بالجملة الثقافية	دلالة نسقية

شكل رقم 1 يوضح أنواع الجمل الأدبية ودلالاتها حسب الغذامي

جاء عبد الله الغذامي بمفهوم الجملة الثقافية بوصفه مفهومًا تمخض عن الجملة الأدبية وما تحمله من قيم بلاغية وجمالية، والدلالة النسقية فرع من "الجملة الثقافية" تمرر شفرتها عبر العنصر النسقي ثم عبر الدلالة النسقية[17].

والجملة الثقافية هي بوح بالثقافي، وتحصيل للمعنى الذي يحيل إلى مرجعية ثقافية معينة، إلا أنه يجدر الإشارة إلى أن الجملة الثقافية أخذت حيزا مكانيا كبيرا على المستوى التنظيري للنقد الثقافي، فلقيت اهتماما تنظيريا كبيرا على هذا المستوى، الأمر الذي لم يتحقق على المستوى التطبيقي، فالجملة الثقافية بوصفها مفهوما إجرائيا شبه مغيبة في الجانب العملي للمنهج.

وقراءة طفيفة لكتاب الغذامي، تبين لنا وجود احتراب نظري بتسويغ يجانب ما يقال عما يعمل به، فتبقى الجملة الثقافية مفهوما أساسيا في المنهج الغذامي، يحتاج إلى إعادة النظر لبناء تصور متكامل يرسي معالم هذا المنهج، والإغفال عن هذا يجتلي ثغرات تستبت في نوع من النكسات والإحباطات المنهجية وبياضات شبه فارغة تثير تساؤلات وانتقادات من هذا القبيل.

المجاز والمجاز الكلي:

يعتبر المجاز في اللغة العربية هو كل "تجاوز"، أما في الاصطلاح فهو معنى مصحوب بقرينة وبشيء غير معناه الحرفي[18]، والمجاز يضم قيمة بلاغية وجمالية، إلا أن الغذامي أضاف عنصرًا ثالثًا في هذا الاتجاه وهو القيمة الثقافية، إذ يكون الازدواج الدلالي لجملة المجاز قادرًا على تحويل المعنى والقول بمعان مغيبة، باعتبار المجاز قيمة ثقافية لا بلاغية، تطعم المجاز بالرؤية الثقافية التي تضفي قيمة نوعية من خلال وظيفة هادفة واعية بفعلها، خاصة ما يخص علاقة المجاز مع الفعل النسقي[19].

أما ما يخص المعنى الباطني الذي تكتنزه الجملة سواء على المستوى التعبيري المباشر أم على المستوى التأثيري غير المباشر فهو حديث يتعدى المعنى الدلالي المعتاد إلى مجاز ثقافي[20]، والغذامي بذلك -كما أشارت رفيف صيداوي- يهدف إلى تخطي ثنائية "الحقيقة والمجاز أو حدود اللفظة والجملة"[21]، رغم أن استحضار مفاهيم البيان العربي في المنهج الغذامي يوحي بتقدير نابع من وعي بأهمية وظيفة هذه المفاهيم بوصفها أدوات إجرائية عملية.

إلا أن إشكالية بلورة هذه المفاهيم في السياق الإجرائي لا تتضح بشكل واضح المعالم، بل على العكس من ذلك فهي تغيّب هذه المفاهيم ليبقى النسق المضمر محور التصور الغذامي، فيبقى استدعاء هذه المفاهيم ضمن هذا السياق حشواً دون أي قيمة منهجية عملية، وهو ما يستدعي إعادة النظر في النقد الثقافي على المستوى التنظيري، ولم لا يُكتفى بالنسق المضمر بوصفه آلية

يتأسس عليها النقد الثقافي وتتضح معالمه، بتسويغ يروم تنضيد أرضية هذا المنهج، وتوطئة تبتعد عن حشو المفاهيم دون غاية إجرائية.

اعتبر الغذامي المجاز أداة قرائية يتم من خلالها كشف المضمرات في الجملة الثقافية، معتبرا الدور البلاغي للمجاز دورا غير مفعّل، وهو الطرح الذي جاء به حسين السماهيجي في كتابه (عبد الله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية)، إذ ساق المجاز الكلي باعتباره أساسا مبدئيا في الفعل النقدي وقيمة ثقافية تحتضن مجمل الأنساق، فمفهوم المجاز يتجاوز المفهوم البلاغي الذي يدور حول الاستعمال المفرد للفظة المفردة أو الجملة ليكون أكثر وعيا بالفعل النسقي وتعقيداته، إضافة إلى اعتبار نظرية المجاز نظرية تقوم على الازدواج الدلالي، وهذا الازدواج يحدث على مستوى كلي وليس على مستوى الجملة فحسب، فيحال إلى هذا الازدواج ببعدين: بُعد حاضر وماثل في الفعل اللغوي المكشوف، وبُعد ثانٍ يمس المضمر الدلالي للخطاب، ومن ثم تجاوز المفردة والجملة؛ للاستعانة بالعنصر النسقي والسعي إلى الكشف عن التحولات الدلالية التي تتوارى خلف عباءة الخطاب الثقافي ببعده الكلي الذي يتجاوز ثنائية الحقيقة والمجاز[22].

إن القيمة الحقيقية للمجاز تأتي من كونه قيمة ثقافية، ويرجع ذلك إلى كون المجاز أداة يتم من خلالها استخلاص معانٍ على وفق قوالب ثابتة، تستدعي بالضرورة خلق طفرة نوعية تسهم في فعل نقدي يرتقي بالوعي ويتجاوز الرؤية الضيقة للجمل باعتبارها جملا نحوية وأدبية إلى جمل ثقافية تمرر رسائل مشفرة للوعي، وهو ما سماه الغذامي كشف مجازات اللغة الكبرى والمضمرة، باعتبار أن كل خطاب لغوي يحوي في طياته مضمرا نسقيا، وهذا المضمر هو خطاب غير معلن وجب كشفه، ولا نحتاج سوى رفع غطاء المجاز لاستكناه كينونته، ومن ثم فالمجاز البلاغي هو قناع يغطي هوية المجاز الكلي لا غير، ويصيب القارئ بالعمى الثقافي[23].

التورية الثقافية:

قصد بمفهوم التورية الثقافية الدلالة على "قرينة يغلب أن تكون خفية فيتوهم السامع أنه يريد المعنى القريب، وهو يريد المعنى البعيد"[24]، وقد نبه الغذامي إلى أن مصطلح "التورية" يعاني أزمة وظيفية في مفاهيم البلاغة نظرًا لتشابك التأويلات، فذهب إلى الأخذ بأن التسويغ المناسب للمفهوم، هو الطرح الذي يرى التورية الثقافية كقرينة تستحضر معنى متخف في طبقات الخطاب، وهو المعنى

المراد كشفه كنسق لا يتراءى إلى عبر آليات النقد الثقافي، ومن ثم حلحلة المضمر الثقافي الذي تتخلله التورية الثقافية في كنفها، باعتبارها مصطلحا مفهوما يكشف في معناه البعيد "لعبة بلاغية منضبطة"[25].

سعى الغذامي إلى العمق الدلالي لمفهوم التورية، باعتباره سياقا يسمح بمخاطبة الوعي بطريقة مباشرة في المفهوم على المستوى البلاغي، من خلال التأثير الثقافي على عقلية المتلقي، كما أشار أكرم فرج الربيعي في كتابه (الخطاب الإعلامي وتكتيك استعمال مفارقة التورية)[26].

فالغذامي ينطلق من إلغاء الجمالية البلاغية لمفهوم التورية أولا، واستحضار النسق المضمر للخطاب، وهو بذلك يهدف إلى الدلالة على حال الخطاب، لا الدلالة الكلية التي تنحصر في معنى قريب، ومعنى بعيد مع قصد البعيد[27].

فحُدد في هذا السياق ثلاثة أنواع للتورية، أولها التورية المجردة، وهي تذهب إلى معنى يسعى إلى عدم الاقتران لا بالمعنى القريب ولا البعيد، كقوله تعالى: {الرحمن على العرش استوى} [طه: 5]، إذ فحوى الآية يحتمل القولين فيما يخص الاستقرار في المكان وكذلك الاستيلاء والملك، وبذلك يكون المعنى الأخير هو المعنى البعيد بينما المعنى الأول هو القريب[28].

أما التشكل الثاني فهو التورية المرشحة ويقصد بها الاقتران بالمعنى القريب ويحتمل هذا الشكل أن يكون موضعه قبل اللفظ أو بعده، فمنها ما يذكر فيه اللازم قبل لفظ التورية وفي الحين الآخر بعد اللفظ، وفي سياق المعنى الأول نذكر على سبيل المثال قوله تعالى: {والسماء بنيناها بأيد} [الذاريات: 47] وهو معنى يحتمل سياقين، كذلك المعنى الدال على "الجارحة"، وهو الأقرب، أو "البنيان" الدال على معنى القوة، والعظمة، وهو المعنى البعيد.

أما النوع الثالث والأخير فهو التورية المبنية، وقد عرفها أكرم فرج بأنها اقتران بما يلائم المعنى البعيد المقصود باللفظ[29]، وقسمها الغذامي قسمين: أولهما ما ذكر لازمه من قبل كقول البحتري[30]:

ووراء تسدية الوشاح ملية بالحسن تملح في القلوب وتعذب

ونركز هنا على قوله: "تملح" إذ إن هذا التعبير يقصد به العذوبة وهو المعنى القريب أو الملاحة بمعنى الحسن وهو المعنى البعيد."[31].

وفي سياق كل ما ذُكر فإن الغذامي قد لاحظ أن مصطلح التورية يسخّر في وظيفة ثقافية أكثر مما هي جمالية، باعتبار أن الانتقال من المفهوم في شقه البلاغي أصبح ضرورة أدبية نظرا للأزمة الداخلية في البلاغة وهو ما يستوجب صناعة الخطاب وتأويله، والانتقال إلى مجال المضمرات عوضا عن المقاصد المباشرة للمفهوم، وهو الشيء الذي يحد من فاعلية هذا المفهوم البلاغي بل وتعطيل دوره[32].

المؤلف المزدوج:

تحدث الغذامي في كتابه (النقد الثقافي: دراسة في الأنساق الثقافية العربية) عن مفهوم المؤلف المزدوج، وهو مفهوم يستحضر دور الثقافة في عملية التأليف باعتبارها مؤلفا مضمرا يوازي المؤلف المعهود، فلهذا المؤلف المعهود خطاب خاص يعبر به عن معنى مباشر، إلا أن هناك في نفس السياق خطابا مضمرا ناتجا عن اللاوعي مستحضرا لخطاب المحيط الثقافي وهذا ما يهم النقد الثقافي بالأساس[33].

ويقول الغذامي في كتابه (نقد ثقافي أم نقد أدبي) عن مفهوم "المؤلف المزدوج": "إن هناك مؤلفا آخر بإزاء المؤلف المعهود هي الثقافة ذاتها التي تعمل عمل مؤلف آخر يصاحب المؤلف المعلن وتشترك الثقافة بغرس أنساقها من تحت نظر المؤلف، ويكون المؤلف في حالة إبداع كامل حسب شرط الجميل الإبداعي، غير أننا سنجد من تحت هذه الإبداعية وفي مضمر النص نسقا كاملا وفاعلا ليس في وعي صاحب النص، ولكنه نسق له وجود حقيقي وإن كان مضمرا، فالمبدع يبدع نصا جميلا فيما الثقافة تبدع نسقا مضمرا، ولا يكشف ذلك غير (النقد الثقافي) بأدواته المقترحة، وهذه وظيفة النقد الثقافي من الناحية الإجرائية[34].

إن منتج النص حسب المنظور الغذامي مؤلفان: مؤلف يتجسد بشكله المعهود ومؤلف خفي يتجسد في ثقافة المحيط الذي يحوم حوله الموضوع، وقد عبر طارق بوحالة عن هذا الطرح في كتابه (الشعر العربي على سرير بركوست: قراءة نقدية بـ"المؤلف المضمر أو النسقي")، فذهب إلى أن المؤلف يخضع لنمط ثقافي هو نتاج لاوعي المؤلف وهو لاوعي يستحضر هوية اتساق مع ثقافة النص والموضوع[35].

ويتعدى هذا الوعي وعي المؤلف إلى وعي "الرعية الثقافية" ومن ثم فإن هذا المضمر الثقافي يخضع لمجموعة من الدلالات على مستوى معطيات الخطاب، وقد فرّق حسين السماهيجي في كتابه (الغذامي والممارسة النقدية الثقافية) بين المؤلف الفرد والمؤلف المزدوج، باعتبار أن المؤلف الفرد يخضع لمضمر ثقافي يخضع لخصوصيات المضمر الثقافي، وطبيعة هذه العلاقة ستؤدي إلى اجتذاب مؤلف مزدوج يحاور القارئ على مستوى ثقافي وشخصي، ويعتبر هذا السياق لب النظرة الغذامية لمفهوم المؤلف المزدوج، فالثقافة فاعل في عملية التأليف، "فبينما المبدع يبدع نصا جميلا فإن الثقافة تبدع نسقا مضمرا"[36].

إلا أن البعض ذهب إلى القول إن اعتبار الثقافة مؤلفًا ثانيًا لا يمكن الأخذ به نظرا لعدم وجود وعي مقصود بهذه الثقافة، إلا أن النقد الثقافي -كما نبه إلى ذلك فلاح محمد- له منظوره الخاص الذي يعتبر الثقافة مؤلفا يمرر أنساقه وأفكاره المضمرة عن طريق أداة واعية وهي المؤلف الحقيقي[37]، ومن ثم، وعكس ما روج له بعض الدارسين، يجب الأخذ بالمؤلف الثاني الذي هو الثقافة، أخذا بعين الاعتبار أن للخطاب طبقات من المعاني تتشكل عبر مستويات متعددة، والنسق كونه يرسي مضمره في إحدى هذه الطبقات فإننا نرتهن عبر آليات النقد الثقافي واستكناه ما يختزنه الخطاب الثقافي أو خطاب المؤلف من أنساق.

الأنساق المتضادة في خطاب رواية "المغاربة":

الموت والحياة:

إن الكشف عن الموت والحياة في التمثلات الثقافية الاجتماعية يفرض الحديث على هذين النسقين باعتبارهما تمثلات متكاملة ومتعارضة، فما دام هناك حياة فلا بد من التفكير في معضلة الموت، فهما مفهومان مجدولان ومضفوران فيما بينهما، فمن منظور فلسفي، في كل لحظة لكي نحيا لا بد أن نموت، فاللحظة التي تحياها وتمتلئ بها، لا تكون إلا عقب لحظة ولّت ومضت، وأضحت تنتمي إلى ما لم يعد ولن يعود، كطفولة الإنسان مثلا، التي تعتبر شيئا من الماضي الذي نتمنى في بعض الأحيان العودة إليه، بالرجوع إلى أيام الصبا وأن نعيش ونرتع، ونعدو ونضحك، لكنها لحظات ولّت ومضت، ومن ثم فإن هذه اللحظات هي نوع من الموت والاقتراب منه.

فسؤال الموت رغم سهولة طرحه يشكل هاجسا علميا ونفسيا وأدبيا كبيرا، وفي نفس السياق فإن الحياة كذلك وتعريف معنى الحياة سؤال يؤرقنا إلى الآن، فهل تعريف الحياة يمكن أن يفهم على أساس ديني أو عضوي أو اجتماعي؟

لقد كان مفهوما الحياة والموت مفهومين يتمثلان في العديد من الأعمال الأدبية عامة والروائية خاصة، فما زالت الرواية تتحدى ذاتها بالبحث في هذين النسقين باعتبارهما مفهومين يؤرقان الشخصية الروائية في الأحداث والسرد الروائي.

وقد تساءلت العديد من الشخصيات الروائية عن معنى الموت والحياة كشخصية رواية "الغريب" لألبرت كامي، الذي قال: "ما هو الموت، ما هي الحياة، حياتي كان من الممكن أن تصبح حياة أخرى"[38]. أو رواية أسكار وايلد، "صورة دوريان جراي"، "لا أفهم الموت فهو الشيء الوحيد الذي يرعبني، فأنا أكرهه"[39]. أو معنى الحياة في المفهوم الدوستويفسكي، الذي يقول: "لا يعرف معنى الحياة إلا من فقدها أو أوشك على فقدانها"[40].

فالموت مفيد جدا للأدب، لأنه يخلق تقلبات الحبكة والتشويق والتأثيرات العاطفية في الرواية التي تبعث صدًى في وعي القارئ بأهمية وجودية في الحياة توفر مواجهات خيالية مع الموت وتعطي معنى للوجود ، فهو حدث لا مفر منه، ونسق غامض، يتم تفسيره وبلورته عن طريق الخيال والتخييل، ومن ثم يعتبر أكثر من مجرد تجربة جسدية أو نفسية، كحدث يسلط الضوء على بعض الأسئلة الوجودية المتعلقة بالإنسان التي تطرق إشكالية الوجود الإنساني، والفراق المصاحب لموت الأقرباء، وما يتماشى معه من حزن وآهات ووعي بعدم رؤية العزيز والحبيب، "حين مات كانت أمي تبكي أبا، و جدتي تبكي زوجا، و إخواني و أخواتي يبكون جدّا، و كنت أبكي شيئا أكثر عمقا من كل ذلك، كنت أبكي فكرة عن الحياة، و الكرامة، و الأرض، و الصبر"[41].

إن رواية المغاربة تضمر من خلال خطابها وعيا بأن الموت في الثقافة المغربية حدث يكتنفه الغموض، فلا يتوفر لدى الإنسان -إلى الآن- رغم التطور العلمي، معلومات موثوقة عن الموت كتجربة، وهذا يؤكد طبيعة الموت بوصفه حدثا سريا وغامضا لا يعيشه إلا الميت، في تجربة انفرادية لا يُفشى سرها أبدا، وهو ما عبر عنه زيجمونت بومان (Zygmunt Bauman) بقوله:

إن الموت أكثر جدارة بالثقة كتجربة إنسانية، حيث استطاع منذ الأزل أن يحافظ على أسراره والحوار الذي يدور بينه وبين الإنسان في سكرات الموت[42].

ولهذا وقبل الخوض في هذه التجربة، لا بد للإنسان من أن يواجه الموت بطرق أخرى، والأدب طريقة من الطرائق، فهو يزودنا بسبل لمقاربة هذه التجربة الإنسانية الغامضة من وجهات نظر مختلفة، وليس من وجهة نظر روائية فقط بل وشعرية أيضا، كشعر الرثاء مثلا الذي يقدم لنا تجربة فقدان الحبيب والقريب والعزيز، وهو نوع من العزاء لأولئك الذين يعانون.

مـا المـوتُ إلا فـراقُ الأهـلِ والـوطَنِ
يـا ليتني لـم أكُـن والبـينُ لـم يكُـنِ
كـم مـن حبيـبٍ أراني اللّـينَ في حجَـرٍ
وأيُّ قلـبٍ لِـدَمع الوَجـدِ لـم يَلـن
أودَعتُـهُ نصـفَ روحـي يـومَ ودَّعنـي
والنّصـفُ بـاقٍ معـي للهـمِّ والحـزَن
والأرضُ آسـفةٌ والشـمسُ كاسـفةٌ
وبهجـةُ الـرَّوضِ فيهـا وحشَـةُ الـدِّمن
كأنمـا الكـونُ في ثـوبِ الحِـدادِ بـدا
لمّـا رأى الـرُّوحَ تـأبى صـحبة البـدَن
يـومَ الـوداعِ جَـرى دمعـي فبـرَّدَ مِـن
حـرِّ الجـوانحِ بـين الحـبِّ والشَّـجَن
لكنَّـهُ غـاضَ بعـد البُعـدِ عـن نفَـرٍ
أفنى على حـبِّهم والـدمعُ فيـهِ فني[43].

قاربت رواية المغاربة عبر خطابها هذه التجربة الإنسانية، كنسق يسعى إلى استحضار مفهوم الموت في الوعي، فالموت في الثقافة المغربية ارتماء في حضن تجربة عاطفية وروحية، وهو ما تبدى في ذات الخطاب الذي أرسى عمق هذه التجربة بخطاب يمرر أنساقا تعلن عن ماهية الموت كما يكتنفه الشعور الإنساني الباطني والتصور الوجداني للموت.

"كنت أنا على الخصوص وأنا أطوق رأسه بذراعي فريسة لأحاسيس متناقضة لم يكن بهذا القرب والحميمية والهشاشة والحاجة لي ولكنه لم يكن أيضا بهذا البعد والغموض واللامبالاة التامة، وضعناه في الحجرة التي كان يقول دائما بأنه سيموت فيها، وبدأت جدتي وأمي في البكاء، بكاء بدأ خافتا ثم أخذ يشتد حتى تحول إلى نواح مؤلم جعل جدي يتململ في سباته، بل إنه فتح عينيه قليلا فيما يشبه اشتعالا معجزا لخفقة حياة في جسد ميت، وعبرت وجهه الشاحب دكنة حنق طارئ، لملمها الوهن بسرعة ليعيد للوجه تصلب وحياد غيبوبة عميقة"[44].

إن الموت ليس فقط تجربة فردية عميقة، إنه حالة اجتماعية مقدسة يتردد صداها في المجتمع فور خوضها، وخطاب رواية المغاربة عبّر عن ذلك باستحضار القضايا الأخلاقية المركزية في الثقافة المغربية، بمقاربة تروم فحص الحالة النفسية للأقرباء خلال الموت، وما بعد الموت، وقبله.

"ماتت أمه مليكة ووالده يشرب في بستان من بساتين عين أسردون، وحين أفرغ كيس قنينات الجعة الكبير في جوفه وضرب نفسه الضربة القاضية بقنينة ماحيا وعاد خاويا مترنحا إلى داره استغرب وجود خيمة كبيرة أمامها فانسل بين رجال صامتين ومتجهمين انتهوا له وتداعوا يعزونه ونجح بعد ذلك في أن يبعد وجوههم وأيديهم عنه ويقول لهم ببراءة سكران: من مات؟ قضى "عسو" الليل كله وهو يبكي ويتمرغ فوق قبر مليكة ولا يهبه التراب إلا خزي نهاية تمناها طويلا لكنها حين أتت وبالشكل الذي تمناه عذبته أكثر مما كان يعذبه وجودها كالغصة في حلقه وتركت له خواء لن ينجح أي شيء في ملئه حتى لو شرب الأسيد القاطع، تدروش لشهور وترك لحية فوضوية تغزو وجهه وجرب الصلاة وتلك التوبة التي يلوح بها الدين كخلاص لكل من أثقل ضميره بالذنب، لكن روحه كانت خاوية مثل ناي ولم يعد بالإمكان بذر شيء بداخلها لذا أنهى كل شيء حين التهم علبة مهدئات ولم ينجح غسيل الأمعاء الذي أجري له في أن ينقذ حياته.."[45].

فسلب حياة الإنسان يُسلب معه معنى الحياة لحظيا، لكنه يجدد سؤال الوجود بعد ذلك، فالموت يجبرنا على التصرف وليس الانتظار، وهو ما اتفق معه "جيمس جويس" في عمله الشهير "يوليسيوس"، بتقديمه للموت كنسق يستطيع إعادة الاعتبار والتفكير في حياتنا[46].

في نفس السياق، يعتبر مفهوم الحياة في الثقافة، مفهوما مرتبطا بالماديات، حيث تفسر الحياة على أنها كل مصدر للسعادة، فـ"اريستوتل" مثلا يعتبر السعادة هي الفلسفة، وعند شكسبير السعادة هي المعزوفات والدراما والمسرح، أما شوسر، فالسعادة بالنسبة له هي الشعر، إذن فمعنى الحياة يكمن في الأشياء التي تجعلنا سعداء وتهمنا كثيرا ولا يمكن الاستغناء عنها والعيش بدونها.

من جهة أخرى قدمت العديد من الشخصيات التاريخية في الفلسفة تعريفا لمفهوم الحياة تحت لواء الفلسفة، كـ"أرسطو" الذي اعتبر الحياة وظيفة بشرية و"الأكويني" الذي يرى أن الحياة هي الرؤية الجميلة للعالم، و"كانط" في النفعية الصالحة، و"نيتش" في العدمية، أو حتى الفراغ والسعي وراء الريح كما جاء في كتاب "Ecclesiastes"[47].

ففي الحين الذي نجد فيه العديد من هذه المفاهيم لمعنى الحياة تتمحور حول السعادة والفضيلة، فإننا نجدها في سياق آخر فكرة مجردة تشخصن حسب حقل التخصص الذي يزاوله المفكر أو الفيلسوف، ولهذا فمعنى الحياة يبقى أوسع من أن ينحصر في فكرة مجردة.

فيرى الكثير من المفكرين المسلمين أن الحياة هي هبة ربانية وهي بدورها مخلوق بناء على الآية الكريمة: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ۝٢ ﴾ [الملك: 2]، حيث لخصت مفهوم الحياة في أن الإنسان مخلوق كباقي المخلوقات، حيث من منظور وجودي لا يستقيم تفسير الكيان لذاته، كأن يفسر الإنسان معنى وجوده في الحياة، حيث لابد من تدخل خارجي يفسر معنى هذا الوجود، كالتدخل الإلهي لمغزى خلق الإنسان في الكون.

وفي نسق مقارب لهذا التعريف، جسد الخطاب الروائي لرواية "المغاربة" مفهوم الحياة باعتبارها نسقا مفتوحا، لا يمكن حصره في تعريف مادي أو فلسفي أو تخصص معين، فالحياة ثقافة أكثر مما هي تصور، وسيرورة من التجارب أكثر مما هي سعادة.

"من منا لم يمت، و أمام عينيه شيء ما فيه: يد، رجل، عين، حاسة، فرح، شهوة جنسية، أحلام، حب، وطن، إيمان بقضية، أوهام، صداقة، من منا لا يسري الموت في عروقه كالسم، الحياة

مقبرة فسيحة بلا حدود و لا شواهد لكل ما ينطفئ فينا و لكل ما هو منذور فينا للانطفاء، فلا شيء يدوم سوى المرارات"[48].

العقل و القلب:

قدمت الثقافة العربية منذ القدم تعريفات للعقل والقلب باعتبارهما مفاهيم تروم استحضار المعنى السلوكي، فقد ذهب ابن قتيبة الدينوري، في كتابه "عيون الأخبار"، إلى اعتبار العقل مقياسا للأجر يوم القيامة[49]، فهو المتحكم في أعمال الناس، كما جاء على لسان إسحاق بن إبراهيم الشهيدي عن الحارث بن النعمان عن خليد عن معاوية بن قرة الذي قال: "إن الناس يعملون الخير وإنما يعطون أجورهم يوم القيامة على قدر عقولهم"[50]، و كذا قول ابن جرير: "سمعت مطرفا يقول: عقول الناس على قدر زمانهم"[51].

في السياق الموازي يعتبر القلب ظاهرة حسية عكس العقل، فالقلب يرتبط بالعاطفة والجوهر الدفين للإنسان الذي يصادم العقل في اتخاذ القرارات، كصراع أبدي بين النسقين يروم استحداث زوبعة تتداخل فيها عملية التفكير بعملية التحكيم.

لقد أسال موضوع القلب والعقل حبر الكثير من المفكرين، فنظّروا وأنتجوا العديد من الأفكار حول صراع العقل والقلب في الثقافة الإنسانية عامة، بما يتماشى مع الأهداف المتوخاة، ورغم ذلك يبقى مفهوما العقل والقلب لدى عامة الناس محفوفين بنوع من الغموض، فلم يُستثن الفكر الإسلامي من طرح أرائه في هذه الإشكالية، حيث خلص الكثير من المسلمين إلى أن العقل أداة للتفكر والتحليل للوصول إلى قرار معين، والقلب هو العقل المرشد للاختيار بين البدائل المطروحة[52].

وهو قول يطابق ما جاء في لسان العرب: "القلب مضغة من الفؤاد معلقة بالنياط.. وقد يعبر بالقلب عن العقل"[53]. أو ما جاء في تاج العروس من أن "القلب فؤاد أو مضغة منه، وقيل هما مترادفان، والذي جعل القلب أخص من الفؤاد قول الرسول ﷺ :"أتاكم أهل اليمن، هم أرق قلوبا وألين أفئدة"[54].

لقد انشغلت الدراسات الأدبية في هذه الموضوعات وتبنتها كأحد إشكالياتها كمادة يبحث عن عوارضها، وذلك كموضوع من الموضوعات التي شهدت احترابا فكريا عظيما، فالتسويغ الأكثر معقولية وقربا من أرض الواقع هو أن العلم لا يجيب على كل الأسئلة، وبعض الإجابات تكمن في

قراءتها من زاوية أخرى، فلا تستطيب مناقشة كل الأفكار بشكل موضوعي، ومن ثم يعتبر الأدب تعاملا مستحدثا مع السياقات الثقافية، يعجز المفكر والمثقف عن الإجابة عنه في بعض الأحيان، فالأدب بأبوابه يستطيع مقاربة بعض التساؤلات العقيمة على العلم، وهو التخصص الوحيد الذي يستطيع احتضان الكثير من المعالم الأيديولوجية والنفسية والوجدانية في آن واحد، ناهيك عن تنضيد الأسئلة في قالب تخييلي يمكّن من رسم معالم القضايا الشائكة في عمق الوجدان الإنساني.

لقد حاول الخطاب الروائي في رواية المغاربة الإجابة كذلك عن بعض الأسئلة الكونية، وتحديد مفهومي كل من القلب والعقل أحد هذه المقاربات، فأجابت الرواية عن ذلك عبر نسق مضمر شُخصن عبر شخصيتي "طه حسين" و"شخصية سيدي الصاحب".

"عليك أن تختار: إما ستسير في طريق طه حسين أو طريق سيدي الصاحب؟ قالها بكلمات سريعة شبه غاضبة، و ألقى في حجري كتابا كبيرا كما يلقى الواحد حجرا، و انسحب يجرجر رجليه بتثاقل شديد.[55]" وهو ما أحال للقلب والعقل كصراع أبدي كائن ما دام الإنسان حاضرا في الوجود.

يحتوي العقل والقلب في الخطاب الأدبي لرواية المغاربة على شخصيتي سيدي الصاحب الذي تبع قلبه في تسيير حياته، وطه حسين الذي قدّم العقل على قلبه، حيث اعتبر طه حسين العقل سيده فتمكن من خلاله أن يتحكم بأفعاله وتصرفاته، وأبدع من خلاله في مسيرته الثقافية والأدبية، وبنى مسيرة موفقة من النجاحات خلدت اسمه، بينما سيدي الصاحب، الرجل الكهل الذي أحب، وغلّب قلبه على عقله، واستخدم العاطفة باعتبارها سيدة مشاعره وعواطفه، والمستشار الأوحد لتصرفاته، حيث به أحب وكره، وفرح وحزن، وحن وقسا، فانتهى به الأمر إلى رجل حزين، تحول في آخر المطاف إلى شخص مجنون يقذفه الأطفال بالحجارة، ولا يعيره العامة من الناس أي اهتمام.

يعبر خطاب رواية المغاربة من خلال رسائله المشفرة عن استفحال نسق تحكيم القلب على العقل في الثقافة المغربية ونتائج هذا التوجه في الحياة، فطه حسين عبر استحكام عقله تمكن من تجاوز مآسي الحياة وظلمات العمى الذي عاشه.

"ليس من السهل أن تكون أعمى، قالت لي الأيام، ستعيّر و تزدرى و تنقص بعاهتك، و عليك أن تشقَّ بالأظافر الأحجار الصلدة لتدرك نورك الخاص، وعدا أنها حركت فيّ فضيلة تحدي العجز و

انتزاع الاعتراف من الآخرين، فإني عرفت بأن عليّ أن أكون ماكرا، و عدوانيا أحيانا، و متحفزا في كل الأحوال للدفاع عن النفس"[56].

لقد عبر هذا الخطاب عما يرفضه القلب في نفسيه طه حسين، حيث بدأت عاصفة من المشاعر تتضارب داخل الشخصية، فالقلب يأمر بالاستسلام للواقع الذي يقول إن العمى سبيل للفشل ولا ينتصر أعمى في الحياة، بينما يشعل العقل شعلة النجاح في الحياة والاجتهاد، لهذا أضمر هذا الخطاب نسقا يروم استحضار ملكة العقل كآلية للخروج من الفشل الذي تفرضه المشاعر على المرء.

ومن جهة أخرى فسيدي الصاحب من خلال قلبه عاش حياة تسودها المآسي والأحزان وانتهت حياته وحيدا، له بصيرة لكن في تجارب الحياة خرج أعمى. "بعد ستة أشهر قال لي: عرفت من هو طه حسين، هيا معي لتعرف من هو سيدي الصاحب...فأشار إلى لحية شيخ بلحية بيضاء مشعثة، يتفيأ ظلال شجرة كاليبتوس، و يبدو من نحافته الشديدة و أسماله المرقعة تجميعا و تكثيفا لسطوة الموت في المكان...يطرق غير مكترث لا بالموت و لا بالموت المسجى من حوله، و لا بمن يقتعدون الظلال ويستثمرون حزن و خوف الزوار، اقتربنا منه فذهلت لضموره و يبوسته كأن ما يجري في عروقه ليس دما، و إنما انتظارا و بأسا. بادره أخي بعد تردد:

السلام عليكم سيدي كيف الحال؟

بقي صامتا لم يدر رأسه نحونا حتى، ثم رد بصوت واهن، كأنه يصعد من جوف بئر:

- كما ترى.
- لا أرى شيئا.
- لن ترى بعينيك طبعا، انظر بقلبك و أعرض عنا.

كرر أخي كأنه مصمم على أن يغيظه:

- لا أرى شيئا.
- يا بني لا يحتاج الذل و الانكسار و الضعة إلى عينين، بل إلى قلب يحس و يأسى، أترى القبور أمامك؟ هذا؟ و أشار بيده إلى صدره، هذا قبر آخر"[57].

النتائج:

تلامس رواية المغاربة بخطابها الذي يضمر أنساقا بأبعاد تاريخية وثقافية واجتماعية وسياسية وكذا نفسية، وترا حساسا في القارئ، حيث تُمْتع بخطابها وتستفز، وتفشي أسرارا، وتضمر أخرى، وتفصلك عن الواقع وتردك إليه، فالرواية بدءا بعنوانها تجذبك للاطلاع على النص، وتداخل الأجناس في هذه الرواية جعلها متفردة بذاتها ومستوعبة للثقافة المغربية في حقبة من الحقب، حيث كسر هذا النمط من الكتابة تلك الكتابة الشذرة التي عمرت طويلا في الأدب الروائي عامة والمغربي خاصة.

في سياق آخر، تضم الرواية بخطابها نوعا من المعلن والمضمر للتعبير عن هذه الأنساق، وذلك من خلال ضم الظواهر الاجتماعية عبر نفق التاريخ، وإعادة صياغتها صياغة تنصف المنهزم وليس المنتصر وحسب، لأن التاريخ غالبا ما يكتبه المنتصر ومن ثم يضم نوعا من الإشكاليات التاريخية العالقة في التاريخ، لهذا جاءت رواية المغاربة بالموضوعية اللازمة لفهم المجتمع المغربي عامة والإنسان المغربي خاصة، فمن خلال الماضي يمكن فهم الحاضر، وبناء تصور للمستقبل.

لقد اكتنز الخطاب الروائي لرواية المغاربة العديد من الأنساق المستقاة من الثقافة المغربية وكان للبعد النفسي وماهية الإنسان في عمقه الوجداني، حيزا كبيرا من هذه الموضوعات، وهو ما يفرض خطابا يلامس القضايا الكونية للإنسان، والإعلان عما تضمره الثقافة في حيز وجنبات الرواية، كتبئير جديد يروم كشف بعض الحقائق والموضوعات المسكوت عنها، وهو تبصر كشف عنه خطاب رواية "المغاربة" بوصفها مقاربة جديدة بعيدة عن اجترار الجمالي والتغني به، وهو ما يهمش القضايا الأساسية التي من شأنها أن تستطيب مناقشة الأفكار بتسويغ أكثر معقولية وقربا من أرض الواقع.

الهوامش والإحالات:

(1) عودة، تكوين النظرية: 344.
(2) خضور، النقدية العربية: 153.
(3) ينظر: نفسه، والصفحة نفسها.
(4) الموسوي، النظرية والنقد الثقافي: 10.

(5) خضور، النقدية العربية: 415.

(6) إبراهيم، النقد الثقافي: 189.

(7) بوهرور، شعرية المرأة وفحولة اللغة: 75.

(8) الغذامي، وإصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي: 189.

(9) الكحلاوي، النقد الثقافي: 195.

(10)حامد، مراجعات نقدية: 117.

(11) يقطين، النص المترابط: 186.

(12) الكحلاوي، النقد الثقافي: 291.

(13) نفسه: 291.

(14) ابن رمضان، الخطاب الأدبي وتحديات المنهج: 13.

(15) الكحلاوي، النقد الثقافي: 293.

(16) نفسه: 69.

(17) خضر، مناهج النقد الأدبي الحديث: 330.

(18) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 50/2.

(19)إبراهيم، النقد الثقافي: 83، 84.

(20) العلالوي، النقد الثقافي عند عبد الله الغذامي، الأربعاء، 1 فبراير 2017:
http://rachidelalaoui.blogspot.com/2017/02/blog-post.html

(21) صيداوي، النقد الثقافي للغذّامي: بين التنظير والممارسة، 13 مارس 2007:
http://www.al-jazirah.com/culture/12032007/speuss24.htm

(22) السماهيجي، وآخرون، عبد الله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية: 241.

(23) خضر، نقد ثقافي أم نقد أدبي: 28.

(24) الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: 27، 28.

(25) خضر، مناهج النقد الأدبي الحديث: 331.

(26) الربعي، الخطاب الإعلامي: 21.

(27) أثير، في إشكالية القراءة والتلقي: 13، 14.

(28) الربعي، الخطاب الإعلامي: 22.

(29) نفسه: 23.

(30) نفسه، الصفحة نفسها.

(31) نفسه: الصفحة نفسها.

(32) نفسه: 128.

(33) نفسه: 76.

(34) خليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: 244.

(35) بوحالة، الشعر العربي على سرير بركوست: 82.

(36) ملحة، نظرية النقد الثقافي ما لها وما عليها: 14.

(37) فلاح، الشخصية المهمشة: 38.

(38) كامو، الغريب: 140.

(39) Wilde, The Picture of Dorian Gray: 156.

(40) دوستويفسكي، ذكريات من منزل الأموات: 136.

(41) جويطي، المغاربة: 28.

(42) Bauman, Immortality and Other Life Strategies: 88.

(43) برادعي، دراسة في شعر المهاجرين العرب: 292.

(44) جويطي، المغاربة: 26، 27.

(45) نفسه: 286.

(46) Clay, The Specter of Death in James Joyce's: 32, 33.

(47) Alexis, The Meaning of Life: 45, 46.

(48) جويطي، المغاربة: 44.

(49) سليمان، العقل والقلب من منظور القران الكريم: 2010/7/21:

https://www.alukah.net/sharia/0/23892/

(50) زغلول، الموسوعة الكبرى: 150/43.

(51) ابن قتيبة، عيون الأخبار: 393.

(52) سليمان، العقل والقلب من منظور القران الكريم: 2010/7/21:

https://www.alukah.net/sharia/0/23892/

(53) ابن منظور، لسان العرب: مادة (قلب).

(54) الزبيدي، تاج العروس: مادة (قلب).

(55) جويطي، المغاربة: 45.

(56) نفسه: 46.

(57) جويطي، المغاربة: 45.

قائمة المصادروالمراجع:

- **القرآن الكريم.**

أولا: المراجع باللغة العربية

1) إبراهيم، عبد الله، النقد الثقافي مطارحات في المنهج والنظرية والتطبيق، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ع63، 2004م.
2) أثير، شهاب محمد، في إشكالية القراءة والتلقي، مجلة دواة، كلية التربية: جامعة بغداد، العراق، 2015م.
3) برادعي، خالد محيي الدين، دراسة في شعر المهاجرين العرب، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 2006م.
4) بو حالة، طارق، الشعر العربي على سرير بركوست - قراءة نقدية في نظرية النقد الثقافي عند عبد الله الغذامي، مركز الكتاب الأكاديمي، الأردن، 2018م.
5) جويطي، عبد الكريم، المغاربة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2016م.
6) حامد، عبد الله، مراجعات نقدية، منشورات نادي أبها الأدبي، السعودية، 2009م.
7) خضر، عبد الله، مناهج النقد الأدبي الحديث، دار الفجر للنشر و التوزيع، القاهرة، 2017م.
8) خضور، وليد، النقدية العربية وخطاب النقد الثقافي، مجلة مقاليد، الجزائر، ع13، 2017م.
9) خليل، سمير، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي (إضاءة توثيقية للمفاهيم)، دار الكتب العلمية، بغداد، 2014م.
10) دوستويفسكي، فيودور، ذكريات من منزل الأموات، ترجمة: سامي الدروبي، دار التنوير، بيروت، 2014م.
11) الربيعي، أكرم فرج، الخطاب الإعلامي وتكتيك استعمال مفارقة التورية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017م.
12) بن رمضان، صالح، الخطاب الأدبي وتحديات المنهج، نادي أبها الأدبي، السعودية، 2010م.
13) السحيمي، ملحة بنت معلث بن رشاد، نظرية النقد الثقافي ما لها وما عليها، مجلة بحوث كلية الآداب طيبة، المدينة المنورة، مج2، ع8، 2017م.
14) السعيد بن بسيوني زغلول، محمد، الموسوعة الكبرى لأطراف الحديث النبوي الشريف، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، 2001م.
15) سليمان، عمار، العقل والقلب من منظور القران الكريم، الألوكة، تم الاسترجاع بتاريخ: 2010/7/21: https://www.alukah.net/sharia/0/23892/
16) السماهيجي، حسين وآخرون، عبد الله الغذامي والممارسة النقدية و الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2003م.
17) صيداوي، رفيف، رضا، النقد الثقافي للغذّامي بين التنظير والممارسة، تم الاسترجاع بتاريخ: 1/13/ 2007م:

http://www.al-jazirah.com/culture/12032007/speuss24.htm

18) العلالوي، رشيد، النقد الثقافي عند عبد الله الغذامي، تم الاسترجاع بتاريخ: 1/2/ 2017م:
http://rachidelalaoui.blogspot.com/2017/02/blog-post.html

19) عودة، ناظم، تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009م.

20) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000م.

21) الغذامي، عبد الله، وإصطيف، عبد النبي، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، دمشق، 2004م.

22) الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار القلم، بيروت، 2020م.

23) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.

24) فلاح، محمد، الشخصية المهمشة في مجموعة العشب القصصية لأنور عبد العزيز، دار الخليج، الإمارات، 2020م.

25) ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، الجزء الأول: باب العقل، 1418هـ.

26) كامو، ألبير، الغريب، ترجمة محمد آيت حنا، منشورات الجمل، بيروت، 2014م.

27) الكحلاوي، محمد، النقد الثقافي - إشكال المنهج ومأزق النظرية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، ع9، 2016م.

28) الموسوي، محسن جاسم، النظرية والنقد الثقافي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005م.

29) بوهرور، حبيب، شعرية المرأة وفحولة اللغة، مجلة الفيصل، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ع481، 2016م.

30) يقطين، سعيد، النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية (نحو كتابة عربية رقمية)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2006م.

Arabic References

- al-Qurʾān al-Karīm.

1) ʾIbrāhīm, ʿAbdallāh, al-Naqd al-Ṯaqāfī Muṭāraḥāt fī al-Manhağ & al-Naẓarīyah & al-Taṭbīq, Mağallat Fuṣūl, al-Hayʾah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, issue 63, 2004.

2) ʾAṯīr, Šihāb Muḥammad, fī ʾIškālīyat al-Qirāʾah & al-Talaqqī, Mağallat Dawāt, Kullīyat al-Tarbīyah: Ǧāmiʿat Baġdād, al-ʿIrāq, 2015.
3) Barādiʿī, Ḫālid Muḥyī al-Dīn, Dirāsah fī Šiʿr al-Muhāğirīn al-ʿArab, Manšūrāt Wizārat al-Ṯaqāfah, Sūriyā, 2006.
4) Bū Ḥālah, Ṭāriq, al-Šiʿr al-ʿArabī ʿalá Sarīr Birkwst-Qirāʾah Naqdīyah fī Naẓarīyat al-Naqd al-Ṯaqāfī ʿinda ʿAbdallāh al-Ġaḏḏāmī, Markaz al-Kitāb al-ʾAkādīmī, al-ʾUrdun, 2018.
5) Ǧūwayṭī, ʿAbdalkarīm, al-Maġāribah, al-Markaz al-Ṯaqāfī al-ʿArabī, al-Dār al-Bayḍāʾ, 2016.
6) Ḥāmid, ʿAbdallāh, Murāğaʿāt Naqdīyah, Manšūrāt Nādī ʾAbhā al-ʾAdabī, al-Suʿūdīyah, 2009.
7) Ḫiḍr, ʿAbdallāh, Manāhiğ al-Naqd al-ʾAdabī al-Ḥadīṯ, Dār al-Fağr lil-Našr & al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 2017.
8) Ḫaḍḍūr, Walīd, al-Naqdīyah al-ʿArabīyah & Ḫiṭāb al-Naqd al-Ṯaqāfī, Mağallat Maqālīd, al-Ǧazāʾir, issue 13, 2017.
9) Ḫalīl, Samīr, Dalīl Muṣṭalaḥāt al-Dirāsāt al-Ṯaqāfīyah &al-Naqd al-Ṯaqāfī (ʾIḍāʾah Tawṯīqīyah lil-Mafāhīm), Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Baġdād, 2014.
10) Dostoevsky, Fyodor, Ḏikrayāt min Manzil al-ʾAmwat, tr. Sāmī al-Durūbī, Dār al-Tanwīr, Bayrūt, 2014.
11) al-Rubayʿī, ʾAkram Farağ, al-Ḫiṭāb al-ʾIʿlāmī & Taktīk ʾIstiʿmāl Mufāraqat al-Tawrīyah, Dār al-Fağr lil-Našr &al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 2017.
12) Ibn Ramaḍān, Ṣāliḥ, al-Ḫiṭāb al-ʾAdabī & Taḥaddīyāt al-Manhağ, Nādī ʾAbhā al-ʾAdabī, al-Suʿūdīyah, 2010.
13) al-Saḥīmī, Malḥah Bint Maʿliṯ Ibn Rašād, Naẓarīyat al-Naqd al-Ṯaqāfī mā la-hā & mā ʿAlayhi, Mağallat Buḥūṯ Kullīyat al-Ādāb Ṭaybah, al-Madīnah al-Munawwarah, V 2, issue 8, 2017.
14) al-Saʿīd Ibn Basyūnī Zağlūl, Muḥammad, al-Mawsūʿah al-Kubrá li-ʾAṭrāf al-Ḥadīṯ al-Nabawī al-Šarīf; Manshūrāt Muḥammad ʿAlī Bayḍūn, Bayrūt, 2001.
15) Sulaymān, ʿAmmār, al-ʿAql & al-Qalb min Manẓūr al-Qurʾān al-Karīm, al-ʾAlwikah, tamma al-ʾAstirğāʿ bi-Tārīḫ: 21/7 / 2010: https://www.alukah.net/sharia/0/23892/

16) al-Samāhīğī, Ḥusayn & ʾĀḫarūn, ʿAbdallāh al-Ġaḏḏāmī & al-Mumārasah al-Naqdīyah & al-Ṭaqāfīyah, al-Muʾassasah al-ʿArabīyah lil-Dirāsāt &al-Našr, Bayrūt, 2003.

17) Ṣaydāwī, Rafīf, Riḍā, al-Naqd al-Ṭaqāfī lil-Ġaḏḏāmī bayna al-Tanẓīr &al-Mumārasah, tamma al-ʾAstirğāʿ bi-Tārīḫ: 13/1 / 2007 :http://www.al-ğazirah.com/culture/12032007/speuss24.htm

18) al-ʿAlālawī, Rašīd, al-Naqd al-Ṭaqāfī ʿinda ʿAbdallāh al-Ġaḏḏāmī, tamma al-ʾAstirğāʿ bi-Tārīḫ: 1/2 / 2017m : http://rachidelalaoui.blogspot.com/2017/02/blog-post.html

19) ʿAwdah, Nāẓim, Takwīn al-Naẓarīyah fī al-Fikr al-ʾIslāmī & al-Fikr al-ʿArabī al-Muʿāṣir, Dār al-Kitāb al-Ğadīd al-Muttaḥidah, Bayrūt, 2009.

20) al-Ġaḏḏāmī, ʿAbdallāh, al-Naqd al-Ṭaqāfī-Qirāʾah fī al-ʾAnsāq al-Ṭaqāfīyah al-ʿArabīyah, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-ʿArabī, al-Maġrib, 2000.

21) al-Ġaḏḏāmī, ʿAbdallāh, & ʾAṣṭīf, ʿAbdalnabī, Naqd Ṭaqāfī Umm Naqd ʾAdabī, Dār al-Fikr, Dimašq, 2004.

22) al-Hāšimī, ʾAḥmad, Ğawāhir al-Balāġah fī al-Maʿānī &al-bayān & al-Badīʿ, Dār al-Qalam, Bayrūt, 2020.

23) Ibn Fāris, ʾAḥmad Ibn Fāris Ibn Zakarīyā, Muʿğam Maqāyīs al-Luġah, ed. ʿAbdalsalām Hārūn, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1979.

24) Falāḥ, Muḥammad, al-Šaḫṣīyah al-Muhammašah fī Mağmūʿat al-ʿUšb al-Qiṣaṣīyah li-ʾAnwar ʿAbdalʿazīz, Dār al-Ḫalīğ, al-ʾImārāt, 2020.

25) Ibn Qutaybah, ʿUyūn al-ʾAḫbār, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, al-Ğuzʾ al-ʾAwwal: Bāb al-ʿAql, 1418.

26) Camus, Albert, al-Ġarīb, tr. Muḥammad Āyt Ḥannā, Manšūrāt al-Ğamal, Bayrūt, 2014.

27) al-Kaḥlāwī, Muḥammad, al-Naqd al-Ṭaqāfī-ʾIškāl al-Manhağ & Maʾziq al-Naẓarīyah, Mūʾassasat Muʾminūn bilā Ḥudūd lil-Dirāsāt & al-ʾAbḥāṯ, Bayrūt, issue 9, 2016.

28) al-Mūsawī, Muḥsin Ğāsim, al-Naẓarīyah & al-Naqd al-Ṭaqāfī, al-Mūʾassasah al-ʿArabīyah lil-Dirāsāt &al-Našr, Bayrūt, 2005.

29) Būhrūr, Ḥabīb, Šiʿrīyah al-Marʾah & Fuḥūlat al-Luġah, Mağallat al-Fayṣal, Markaz al-Malik Fayṣal lil-Buḥūṯ &al-Dirāsāt al-ʾIslāmīyah, al-Suʿūdīyah, issue 481, 2016.

30) Yaqṭīn, Saʿīd, al-Naṣṣ al-Mutarābiṭ & Mustaqbal al-Ṯaqāfah al-ʿArabīyah (Naḥwa Kitābah ʿArabīyah Raqmīyah), al-Markaz al-Ṯaqāfī al-ʿArabī, Bayrūt, al-Dār al-Bayḍāʾ, 2006.

المصادر الأجنبية:

1) Alexis., Alexander, The Meaning of Life: A Modern Secular Answer to the Age-Old Fundamental Question, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2011.

2) Bauman, Zygmunt, Mortality, Immortality and Other Life Strategies, Stanford University Press, Stanford: California, 1992

3) Clay, Stevens, The Specter of Death in James Joyce's "Ulysses", Texas: State University-San Marcos, 2008.

4) Wilde, Oscar, The picture of Dorian Gray, Dover Publications, New York, 1993.