# مأزق الرّواية العربيّة: أسئلة النشأة/ أسئلة المثاقفة

واسيني الأعرج

## I بصدد الإشكاليّة

يحيلنا عنوان هذا المبحث على سؤالين متعالقين معقّدين نسبيّاً لا يسهّلان مهمّةَ البحث بقدر ما يعيدانه إلى البداية، أي إلى البياض الّذي يخلّفه سؤالٌ غيرُ مؤسَّس على إجابات مفترضة.

**أ ـ الإشكال الأوّل**: هو إشكال مثاقفاتي يوحي بأنّ الرّواية، من حيث كونُها نصّاً متمايزاً في بنيانه وفي آفاقه وفي أسسه الّتي يرتكن إليها، فرضتْها علاقاتٌ غيرُ متكافئة مع ثقافة الآخر، وأحياناً قليلة من موقع العلاقات الحرّة (كالزّيارات والرّحلات، والبعثات، والإعجاب)، وفي أغلب الأحيان فرضتها علاقاتٌ دمويّة أنتجتْ في نهاية المطاف غالباً ومغلوباً؛ وتأسّس عليها فكرٌ غالب ولو اتّسم من حيث مظهره بالإنسانيّة العامّة (L'universalité)، وفكرٌ مغلوب (ولو اتّسم في مظاهرة اندفاعيّة بالتّمركز داخل الثّقافة، دفاعاً عن الهويّة). وهذا يقود إلى علاقات فكريّة تجد تنضيداتها مع الزّمن في ذهنيّات النّاس، أي وجود ثقافة قويّة وشيوعها والخوف منها، وهي ثقافة قادرةٌ على زحزحة الهويّة الثقافيّة المحليّة، وتبطّن مجموعة من الصّراعات بعضها يفرض كياناته على الآخر، حتّى في حالات تناقضها معه من خلال نظرة استشراقية لا تحيل على صورة المجتمع الشّرقي بقدر ما تحيل على ذاتها، أي النّظرة الغربيّة لحساسيّات الشّرق، وبعضها الآخر يبحث عن كياناته الممزّقة بسبب فعل الغلبة الثّقافيّة، المؤسّسة حتماً على غلبة اقتصاديّة وحضاريّة. من هنا يتبدّى فعل المثاقفة كفعل حضاريّ، من حيث استدعاؤه لمجموعة من القيم الإنسانيّة والمعرفيّة الجديدة، وكفعل مضادّ للحضارة لأنّه يفترض المغلوب بدون حساسيّات ثقافيّة عميقة، حوّلته الهزيمة إلى إناء فارغ يمكن أن يُملأ بأي شيء.. أي شيءٍ يخدم مصلحة الثّقافة/ الإيديولوجيا، الغالبة والمهيمنة. والرّوائي العربي، من خلال فعله الإنتاجيّ، يجد نفسه متجاذباً بين قطبَيْن: قطب منتج للحضارة (بإطلاقيّة) وقطب مستهلك لها (باستسلام).

**ب ـ الإشكال الثّاني**: هو إشكال تأصيلي. ويكاد يناقض الأوّل على الأقلّ في مظهره العام، قبل إخضاع المصطلح لمجموعة من الحفريّات قد تقود إلى شيء آخر يناقض النيّة المفترضة. يناقض الأصالة ولا يلغيها بحكم حدوث بعض التّقاطعات. أي أنّ المثاقفة، في فعل التّأصيل، غيرُ مقصاة، كحاجة ثقافيّة أملتها ظروفُ الاستهلاك والهيمنة؛ ولكنّها مقصاة (على الأقلّ على صعيد المحاولة النّظريّة) كفعل اغترابي متولّد عن صدام دمويّ غير متكافئ في عتاده الماديّ والرّوحيّ. فيتأسّس التّأصيل من هذا التّقاطع:

البحث عن الأنا من خلال تاريخ هذه الأنا (بدون قراءة حفريّة جديّة لتاريخ هذه الأنا قراءةً تقدّم دلالات فهميّة جديدة، مبنيّة على القطيعات الصّعبة مع المعوّقات الفكريّة)، والبحث على الأنا من خلال الآخر (بدون قراءة صريحة وصحيحة ونقديّة للآخر لفهمه وفهم المسوّغات الممكنة التي تنبني عليها هذه العلاقة مع الآخر، فهناك فرضيّة تحوّلت إلى إيديولوجيا تعتبر الآخر مطلقاً في كلّ شيء سلباً وإيجاباً)، من أجل خلق ذاتٍ متحرّرة، لها علاقاتها بتاريخها وحضارتها؛ وهو ما يعطيها تمايزاتها، ولها علاقاتها مع الآخر المتقدّم/ المتنوّر ـ الأمر الّذي يعطيها مكانها داخل العصر الّذي تعيشه استهلاكاً (وتحاول أن تعيشه كممارسة فكرية/ حضارية؟) أي البحث المحموم، لتأكيد الخصوصيّة، الّتي ليست بكلّ تأكيد فعلاً ثانوياً ولكنّها حاجة ضروريّة للتّمايز (ومعنى التّمايز هنا بالإضافة إلى الفعل الحضاريّ البشريّ، الانخراط في العصر كمنتجين لا كمستهلكين) تفرض مسبقاً مجموعة من التّحديدات، هي بدورها غير محسومة وماتزال مثار جدل كبير.

**١ ـ من أيّ موقع نتعامل مع الذّات أو الأنا؟** عن أيّ أنا نتحدّث؟ هل هي أنا واحدة أم متعدّدة؟! وهذا يقضي حتماً بوجود قراءات حفريّة عميقة تقودنا إلى اكتشاف الحقيقة المريعة، وهي الأسئلة التي تحيل على بياض وفي أحسن أحوالها على مجموعة من الإجابات الصّارمة المطلقة وغير المقنعة، ضمن منهجية اختزاليّة واضحة.

**٢ ـ من أيّ موقع نتعامل مع الآخر؟** أيّ آخر؟ هل الآخر وحدة فكريّة متجانسة؟ وضمن أيّ مشروع وأيّ تمايزات يمكن إنشاء الحوار المعقّد (على افتراض أنّ الآخر ليس مطلقاً)؟

وهذان التّحديدان يفضيان في نهاية المطاف، وفي بدايته، إلى التّعامل المزدوج (ذات/ آخر) من موقع الأسئلة التي تلغي قداسة الأشياء والمعارف/ المعرفة، وترفض الجاهز وتخضعه لعملية الحفر الجاد.

ونصل في نهاية هذه المساءلة المتعلّقة بالإشكاليّة الفرعيّة المثارة إلى اعتبار المشكلة مشكلةً ثقافيّة/ تاريخيّة، ولكنّها في الجوهر منهجيّة كذلك. فسؤال الخصوصيّة والتّمايز، المنبني على الأصالة والمثاقفة، يُحتّم الإجابة عنه من الموقع المنهجيّ أولاً.

## II سؤال النّشأة النّصيّة (الرّواية)

الحفر في هذا الموضوع ودلالاته المختلفة يقودنا حتماً إلى إعادة النّظر في الكثير من الحقائق (؟) النّقدية والمسلّمات، التي تعاملت مع تاريخ افتراضي أكثر ممّا تعاملت مع التّاريخ في علاقاته الوشيجة بالنّصوص لا العكس. فالنّص هو الحقيقة المرئيّة التي تجد أجوبتها في أسئلتها. وسؤال النّشأة النّصية داخل هذا المعنى يحيل على مجموعة من التّصوّرات والتّضيدات التي تعتبر جسد الرّواية مجموعة من العلاقات المتشاكلة داخلياً في تجانس وتنافر مكوّناتها التي جعلت منها وحدة بنويّة لها تمايزاتها الجنسيّة ولها تناقضاتها المختلفة، لا كنتاجات تاريخيّة فقط وكأنّ التّاريخ كليّة مطلقة غير مؤسّسة على تمفصلات ونَوىً (نواة) مختلفة ينطلق منها، وعلى قطيعات وانفصالات متنوّعة. (على افتراض أنّ هذه الانفصالات في التّاريخ تشكّل العنصر الأساسيّ للتّحلّل التّاريخي) (م. فوكو).

**١ ـ لن نعود بطبيعة الحال إلى سؤال النّص الرّوائي العربيّ في نشأته:** إلى نقاش صار مبتذلاً أو شبه مبتذل من خلال التّساؤل التّقليدي المستهلك ثقافيّاً «هل النّص الرّوائي العربيّ في تمظهره الحالي كجنس مستقلّ، هو ثمرة لعلاقة تثاقفيّة ما، مع الغرب؟». الأمر محسوم. والتّساؤل يحمل إجاباته إذ تأسّس على التّاريخ في معناه، التّبسيطي والعام. فهناك ألف دليل يقود إلى هذا الافتراض/ الحقيقة الذي صار نتيجة وحقيقة تكاد تكون مطلقة. فالنّص الرّوائي كجنس متميّز عن غيره من الأجناس الأخرى هو ثمرة لهذه العلاقة غير المتكافئة التي أنتجت لاتكافؤاتها في كلّ المجالات الحياتيّة، وفي كلّ الممارسات الثّقافيّة، في بنياتها الخارجيّة، أو في بنياتها اللّاشعورية.

فالتشوّه (النّسبي أو التامّ) حاصل منذ الولادات الأولى. فالطّهطاويّ، عندما دخل باريس، دخلها مندهشاً ومهزوماً داخلياً وفي أقصى درجات الاستعداد للاستهلاك، ولم يدخلها حاملاً لحضارة بالمعنى العام الفاعل لا الدّيني. وإمكانات المندهش، في الأخير، ليست سجاليّة، أي هي لا تنبني على مساءلة الآخر ولكن على الارتباط به بشكل مطلق على أساس أنّه منبع المعرفة ومؤدّاها.

**٢ ـ ولن نعود إلى الإشكاليّة الثّانية:** التي ليست بعيدة عن الأولى من حيث جوهر المساءلة، وهي الّتي تفترض إلغاءً لإشكالية المثاقفة من سياقاتها الثّقافيّة، والرّواية أحدها، وتبحث عن مبرِّر لتاريخها (القاصر في مجال الجنس الرّوائي) في التّراث والنّتاجات القديمة من خلال مجموعة من التّأويلات والفرضيّات القسريّة واسترجاع بعض الأشكال الأدبيّة ووضعها في مسارات الجنس الرّوائي بحثاً عن أسبقيّة محليّة ما، وإبعاداً لشبح المثاقفة المهدّدة للهويّة(؟)، وسدّاً للفراغ في المواجهة مع الآخر الّتي كثيراً ما تكتسي طابعاً سجاليّاً Polémique حضارياً. وكأن مسألة مثل مسألة نشوء النّص الرّوائي، كجنس متمايز، غير خاضعة لمجموعة من التّشكّلات الثّقافية، والتّعالقات المعقّدة والتّناصّات المتواترة التي لا يمكن فكّها وتنضيدها بسهولة. ونظرة مثل هذه ـ على نيّتها الصّادقة ـ لا تبتعد من حيث الجوهر عن «عقل النّص» أي عن التّصوّر الذي يرتكن إلى الدّين لتفسير عجزه أمام معضلات الدّنيا. فكلّ التّجليات الحضاريّة، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، موجودة في النّص المقدّس (القرآن)، وهذا ما يدفع بهذه النّظرة إلى الانكفاء لدرجة الاستسلام اللّذيذ داخل الاكتفاء الذّاتي غير المحدود الّذي يمتلك كلّ الأجوبة. ووظيفته هي صنع الأسئلة لأجوبة جاهزة سلفاً. وكلّما ظهرت نظريّة علميّة أثبتت جدارتها في الميدان التّجريبي، ينطلق عقل النّص من هذا الجواب، ويبحث عن أسئلته المجاب عنها بين التّأويلات الممكنة وغير الممكنة، بدون الاتّكاء على المجهود العلمي الفاعل.

وعندما نعمّق عمليّات الحفر في هذه الذّاكرة المقدّسة التي ترفض أن تُخترقَ حميميّاتُها، يتحوّل التّراثُ العام، في جزء من شكله القصصيّ، إلى وسيلة للتماثل والتّباهي أمام الغرب (المنتج والمنتصر) والتّماهي فيه في نهاية المطاف تماهياً مهزوماً؛ فمن الفرضيّة التّراثيّة التي تبحث عن أشكالها الأدبيّة التّبريريّة تنشأ الكثير من علامات الاستفهام. بدءًا، أليست هذه التّبريرات ذاتها شكلاً من أشكال المثاقفة التي تبحث عن أدوات الاستقامة في وضع منكسر في أصله، ويحتاج إلى أن تنطلق أسئلته المركزيّة من حالة الانكسار ذاتها؟ فالقفز عليها لا يحيل إلاّ على فيض كلامي تجد فيه الأنا المنكسرة بعض الدّهشة وبعض الامتلاء، لحالة الفراغ، ولا يقدّم أيّة أجوبة ومشاريع أجوبة جادّة؛ بالعكس من ذلك كلّه، فهو يعقّد الإشكال ويقصيه من دائرة المساءلة، وما أحوجنا إليها! وهذا التّصوّر، كما ذكرت آنفاً، وهو يحيل الرّواية كنصّ متمايز في شكله وبنيانه على التّراث في معناه العام، يستدعي لاشعورياً، من النّاحية المنهجية الصرف، الأدوات الجوهريّة المكوّنة للذاكرة كمواد خام يحكمها سياق ديني في نتائجه، لم تحدث فيها القطيعات التّاريخية والمنهجيّة مثلما حدث عن الغرب الحدّائي/ الغرب المبادر باتّجاه الآخر، بكلّ ما تحمله هذه المبادرة من ثقافة ودمويّة وتصوّرات مسبقة. وتصبح المقامة، قصّة قصيرة أو شيئاً يقارب ذلك، سبقنا الغرب في التّأسيس لهذا الفنّ. وتصبح **ألف ليلة وليلة** نصّاً روائيّاً انتظر الغرب قرابة العشرة قرون ليحصل على ما يقابله نصّيّاً(؟). وتبدو المغالطة

المتماهية في النّموذج الغربيّ واضحة وذات دلالات مجسّدة، إذ لماذا لا يظلّ ما قاله الهمذاني والحريري مقامة، ومقامة فقط كبنية قائمة بذاتها ولها اشتغالاتها الدّاخليّة وقوانينها وتبدّلاتها التّاريخيّة، تتقاطع في أدواتها السّردية مع القصة، وتتمايز عنها في الكثير من خصوصيّاتها المنبعثة من تراكمات الممارسة الأدبيّة العربيّة؟!

الافتراض الأكثر تقبّلاً هو أن ينصب البحث على جسد هذه النّصوص الّتي لها تسمياتها التّاريخية، وحفرها عميقاً لاستخراج هذه التّمايزات والتّبدّلات والتّقاطعات بدل إخضاعها لأصل «غربيّ» لا يمكنها أن تكونه لا تاريخياً ولابنيوياً. فالعملية تبدو مقلوبة تماماً وتتلخّص في عملية جرّ الحاضر المعقّد والمحمّل بمجموعة من الرّموز المتداخلة (المحلّيّة، والنّاتجة عن المثاقفة)، نحو ماضٍ مايزال يشكّل متّكأ (لعقل النّص)؛ مغلقاً على ذاته مثل القوقعة المجوّفة، حتّى صارت ملامسته الجادّة محرّمة بقوّة تضاهي في ممارساتها العقل الذي يقدّس ماضيه ولا يسائله خوفاً من انهيار يوتوبيا مؤسّسة على تناقضات تتحكّم فيها مصالح البشر أكثر ممّا تتحكّم فيها القدرات الإلّهيّة الخارقة الّتي يفترضها، عن حسن نيّة، أو عن نيّة مسبقة، العقل النصّي. ولهذا، فالفرضيّة القائلة بوجود التّقابلات النّصية في التّراث، هي بتجسيد أوضح كمن يضع العربة أمام الأحصنة ويطالب العربة أن تتحرّك أولاً، وأن تسير ثانياً إلى الأمام.

**٣ ـ ولن ننطلق من الفرضيّة الممكنة والمتأخّرة**، وربّما المشروعة إلى حدّ كبير، لنقول بحسرة تسدّ الحلق، ماذا كان سيحدث لو لم تحدث القطيعة منذ البدايات الأولى للنّهضة العربيّة مع الأشكال السّردية النّثريّة المعروفة ـ حكايات، مقامات، سيراً، رحلات، وغيرها ـ واعتماد النّموذج الجاهز، الصّالح للاستهلاك فوراً مثل السّاندويش، ولو استمرّت العلاقات الانتاجيّة المعاصرة مع التّواصل التّراثي المقروء (السّرديّ)، باتّجاه تراكم الممارسة الأدبيّة ضمن خصوصيّاتها، وقطيعاتها وتواصلاتها التي تؤسّس لنموذجها السّردي، من خلال نصوص تأسيسيّة لا تقلّ حكائيّة، ولا تخيّلاً ولا بناء، عن النّصوص التي اعتُبرت البدايات الطفوليّة للرّواية وكأنّ التّاريخ السّرديّ العربيّ في معناه الواسع يبدأ من هذه النّقطة الافتراضيّة/ المثاقفاتيّة المرتبطة بـ **تلخيص باريز** للطّهطاويّ، وكأنّ النّموذج العربيّ يشكّل المنطلق والمؤدّى. حتماً المسألة في غاية الأهميّة ولكنّ السّؤال جاء متأخّراً جداً، بحيث أنّ القطيعة غير الصّحيحة ههنا، مهولة، والتّجربة الغربيّة ذاتها ـ كممارسة أدبيّة/ سرديّة ـ قد وصلت إلى درجة من التّطوّر لا يمكنها أن تنتظر المتأخّر عن الرّكب، ولا يمكن العودة إلى تطوير عبثيّ للنّصوص القديمة، لنقول بعد مائة سنة إنّنا وصلنا إلى ما وصلت إليه أوروبا سنة ١٩٩٣ باسم تمايز مأزوم وخصوصيّة لم تقرأ تاريخها، وهويّة لم تتجزّأ بعد على قول حقيقتها وحقيقة الآخر بنضج ودراسة. وما هو الثّابت(؟) فيها، والمتحوّل(؟). وعندما نتمادى في هذا السّياق، يقودنا السّؤال المركزيّ المطروح في هذا البحث، إلى التمتمة على الأقل، وذلك أضعف الإيمان: ألم يحن الوقت لقراءة هذه الأنا قراءة صارمة، والبحث في كلّ تفاصيلها من خلال عمليّات حفر دقيقة؟ إذ إنّ الجينيالوجيا تتطلّب عناء معرفياً ضخماً وعتاداً من التّراكم والصّبر المتميّز، إذ لا تتحقّق النّجاعة عمليّاً إلّا من خلال الحقائق الصّغرى التي تُبنى بمنهج صارم في الأصل[1]. ألم يحن الوقت كذلك، بعد كلّ هذه التّراكمات المملوءة بالمعارف الجديدة، ولكن المملوءة كذلك بالهزائم الشّنيعة، لتبيان الخيط الأبيض من الخيط الأسود داخل هذا الحاضر الّذي تحكمه المثاقفة وتحكمه النّموذجيّة الغربيّة بمركزيّتها المعروفة وبداية احتضار كلّ تجارب المقاومة المختلفة التي تحتاج حتماً لا إلى الاستسلامات السّهلة، ولكن إلى تجديد روح المقاومة؟ وهذا التّجديد لا يتأسّس إلّا في أفق المعرفة، والمعرفة لا تكون إلّا ضمن حصر الإشكالات الكبرى وفهمها بعمق شديد، وقراءتها قراءة صارمة قد تأخذ نصفنا وتبدّده لأنّه لم يعد صالحاً بعد أن تعفّن، وعلينا أن نقبل بعمليّات البتر هذه، حتّى لو كان ذلك مؤلماً جداً.

## III السّؤال المركزيّ/ مركزة السّؤال

علينا في إطار المجال الحفريّ استفزاز الأسئلة والحقائق في الآن نفسه، للعودة إلى طفولة الأشياء، لأنّه داخل هذه الطّفولة تمّ اختزال الكثير من الحقائق الّتي طمست، بحسن نيّة أو بسوئها، وحسمت الكثير من الشّكوك الموضوعيّة باليقين المطلق، لنكتشف بعد زمن، فجأة، أنّ اليقين الوحيد الذي أصبحنا نملكه هو الشّك بمعناه الواسع، وليس فقط في السّياق الأدبيّ، بمعنى مواجهة سؤال لا يفضي إلى إجابات ملموسة، ولكن إلى مجموعة من الأسئلة والبياضات المفجعة الّتي نكتشفها بعد أكثر من قرن من عيش(؟) حالة النّهضة العربيّة، وإذا قدّمت أجوبتها فهي تقدّمها داخل مجموعة من الاستعصاءات والاستحالات. فالعودة إذن إلى الأسئلة الطّفوليّة المصاحبة للنّص الرّوائي العربيّ، تقرّبنا حتماً من المكونات الأساسيّة للعقل الثّقافيّ العربيّ، المشكّل من عناصر ذاتيّة وأخرى وافدة، أو مستقاة. والاختلاف هنا بين الوافد، أي الّذي وصلنا عن طريق الاستعمارات الّتي احتلّت بلداننا، أو المستقاة، أيّ العناصر الّتي ذهبنا إليها لاستدراجها وإدخالها ضمن مشروعنا. ويجب هنا أن نأخذ بعين الاعتبار هذه الملامح الثّانوية ولكن الّتي لها دلالات سيميائيّة في مجالات المثاقفة، بين إنسان يختار حتّى ولو كان هذا الاختيار محكوماً بعناصر الهيمنة الثّقافيّة العامّة، وبين إنسان يُختار له بالقوّة (حتّى لو تناقض ذلك مع أدنى مكوّناته الثّقافيّة والحضاريّة). من معرفة الآخر. بل وتقدّم لنا بعض التّقرّبات الأوليّة من العقل الأدبيّ ـ الّذي افترضنا في سياقاته التّاريخيّة أنّ **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** للشّيخ الطهطاوي أكثر حكائيّة وتخييلاً وسرديّة، ونظاماً روائيّاً، من **ألف ليلة**

(١) ميشال فوكو **جينيالوجيا المعرفة**. ترجمة أحمد السطاطي/ عبد السلام بن عبد العالي. دار توبقال للنّشر الطّبعة الأولى ١٩٨٨/ الدّار البيضاء، ص ٤٨

**وليلة** مثلاً (بدون أن يعني ذلك السّقوط في الوهم الّذي وقفنا عنده سابقاً والّذي يعتبر **ألف ليلة وليلة** رواية بمنظور المماثلة مع الآخر) وراح يبحث ومن منظور المماثلة/ التّماثل عن تاريخ (معدوم) للرّواية العربيّة، على الرّغم من القيمة التاريخية لهذا النّص. لكن يبدو لي أنّ هذا العقل وضمن منظور المثاقفة العام، اكتشف الصيغ الأدبيّة الأوروبيّة والأشكال وراح يبحث لها عن مقابلات، ليتحوّل الشّكل الأدبيّ بصفة عامّة إلى مجرّد وعاء عام قادر على استيعاب ما هو عندنا، أيّ استعارة شكل الآخر للتّعبير عن مضمون محلّي، وهذا المنطق معمّم في كلّ المجالات. من أدوات الحياة، والألبسة، والأكل والثّقافة، حتّى وسائل الرّفاه الحديثة. والعقل الّذي اعتبر **حديث عيسى بن هشام** أكثر تخيّلاً وتعقّداً في البناء (بوصف الرّواية نصّ العلاقات المعقّدة) من **حيّ بن يقظان**، أو من السّيرة الهلاليّة، ويمكن أن نحصي مجموعة من التّقابلات، بدون أن يوصلنا ذلك إلى حلّ الإشكالات المعقّدة. فالعقل الّذي صدم بالحضاريّ، لم يتعامل معه إلاّ من الموقع الإيديولوجي الذي خلّفته هذه الصّدمة. فقد كان تحليله بسيطاً، وغير مالك للبنيات التي تتحرّك عليها النّصوص الأصليّة (الغربيّة عادة) أو نصوص المماثلة/ التّقابل. ولكنّه كان يملك الحماس الخادع الّذي لا يقدّم شرطاً إجابات صارمة، أي تحديد، ليس فقط اللحظة التّاريخية لتحوّل الأشكال الأدبيّة، والرّواية من ضمنها، ولكن تحديد البنية الّتي تسجّل بدء القطيعة مع الأشكال العربيّة السّابقة.

وعندما نقرأ النّصوص المفترض أنّها تأسيسيّة في مجال الرّواية العربيّة، وإذا أخرجنا فعل المثاقفة الذي فرضها بقوّة الهيمنة الأيديولوجيّة والثّقافيّة للغرب، اكتشفنا ونحن نتأمّلها من موقع الحفر داخل بنياتها، أنّها مجموعة من المقالات لم يكن صاحبها/ أصحابها يهدف/ يهدفون ومن موقع النّية الطّيبة، إلاّ إلى نقل ثقافة الآخر، من أجل الاستفادة ضمن وعي التّماثل التّبسيطي الّذي يعني بالضرورة أنّ نقل هذه المكاسب الثّقافية والعلميّة سيقودنا حتماً إلى التّطوّر المماثل. وكلمة مقالة تحيلنا على حقل آخر من الموضوعية، بحيث يقف على الطّرف النّقيض من السّياقات الرّوائيّة الذّاتيّة والتّخيّليّة.

وحدود الضّعف تبدو جليّة للعيان، عندما نتمادى في عمليّة الحفر داخل بنيّة النّصوص القديمة التي اعتبرت روايات أو تلك التي أقصيت. وهذا سيدخلنا حتماً في بعض التّناقضات. نجد أنفسنا داخل هذا العقل منجذبين بين قطبين غير واضحين:

١ ـ قطب يفترض أنّ النّص الرّوائي العربيّ قديم، ويحاول أن يماثل بينه وبين الشّكل الرّوائي الغربي، وهو من النّاحية النّفسية يخلق متّكأ للمقاومة والمجاهدة (على لغة الصّوفيين)، لكنّ هذه المجاهدة ليست في نهاية المطاف سوى تأكيد لحالة الضّعف، الحالة التي تقرأ وتقدّم أصداء المعرفة لا المعرفة. إذ بمجرّد ما يبدأ في عمليّة حفر هذه النّصوص (النّصوص العربيّة) يجد نفسه مندفعاً نحو إقصائها باحثاً عن بدائل لا تحرجه لغوياً وأخلاقياً وتاريخياً.

٢ ـ وقطب آخر، كما تحدّثنا سابقاً، يفترض ميلاد النّص الرّوائي، يتحدد ضمن الأشكال التي بنيت على علاقة معقّدة مع الغرب مثل (تخليص الإبريز) بدون أن يستطيع أن يحوصل إجاباته المتعلّقة بتاريخ الأشكال السّرديّة السّابقة لهذا النّص. وربّما يهرب منها، فإحراجات هذه النّصوص ليست هيّنة مطلقاً، كما سنرى.

الملاحظ في كلتا الحالتين/ في كلّ الحالات، أنّ عمليّة الحفر داخل جسد النّصوص السّرديّة العربيّة القديمة لم تقم مطلقاً، وبقيت الإحالة عليها مجرّد إحالات لفظيّة. لأنّ عمليّة الحفر، في صورتها البسيطة تقتضي وجود منهج، هو غائب أصلاً عن ممارساتنا اليوميّة، وإلاّ ستتحوّل عمليّة الحفر، إلى فعل عشوائيّ يهدّم أكثر ممّا يتقصّى القطع الصّغيرة والكسورات من أجل إعادة لحمها وتكوين، وترميم القطع، وإعطائها نضارةً حياتيّة. أي البحث عن البنيات الصّغيرة والكبيرة التي أسّست عليها هذه النّصوص السّردية القديمة، وهل هذه البنيات التّعبيريّة ماتزال قائمة وصالحة ومتمايزة. لأنّ سؤال التّمايز ليس لفظة تدرج ضمن سياق الأيديولوجيا لتصبح مرادفة للأصالة والدّين بل هو سؤال عن تقصّي أعماق البنيات التي خلّفتها العبقريّة العربيّة جماليّاً، وميّزتها من خلال عمليّات التّراكم التي تتبطّن داخلها حتماً مجموعة من التّقاليد الحكائيّة والممارسات الثّقافيّة وردود الفعل النّفسيّة. فحين نتأمّل مثلاً نصّ **ألف ليلة وليلة** (ولو أنّ المثال صار مبتذلاً من كثرة الاستعمال) سنكتشف مجموعة من النّتائج، يمكن اختزالها فيما يلي.

**١ ـ أنّ النّص حكائيّ**، يقارب في بنياته، تقاليد القصّ الشّفهيّة التي غادرت شفهيّتها منذ أن صارت عملاً مدوّناً مكتوباً. وهو بهذا يستجيب لبنية/ بنيات، عقلية هي أقرب للحديث منها للتّسجيل، وهذا بدوره ـ وإن لم يكن جديداً ـ يحيل على مجموعة من التّضيدات الّتي يمكن اختزالها كما يلي:

أ ـ إنّ البناء في **ألف ليلة وليلة** يقترب من الشفويّة التي لا تتأسّس على المنطق الدّيكارتي العقلاني في سرد الأحداث، وبناء الرّواية وعلاقاتها المتشابكة. فالنّص مكوّن من مجموعة من الحكايات، والحكاية الواحدة تتشظّى وتتوزّع إلى حكايات صغيرة، حكاية الصّياد في بداية النّص، تسحب وراءها مجموعة من القصص الصّغيرة المحكومة برواة يتبادلون المواقع، يتقاطعون ويبتعدون عن الحكاية الأصليّة الكبرى الّتي تتحكّم في سيرورتها شهرزاد. وحكاية معروف الأسكافي[٢] في نهاية النّص تدمج داخلها مجموعة من القصص الصّغرى، تقود معروفاً من الإسكافية إلى الملك.

ب ـ إنّ الرّاوي نفسه، باستثناء الرّاوي المركزيّ (شهرزاد) يتمركز في نقطة معيّنة سرعان ما ينسحب منها، مخلّفاً طريقه لراوٍ آخر والرّاوي الآخر بدوره لا يمكث كثيراً في موقعه. فالشّفهيّة المؤسّس عليها تجعل من إزاحته أمراً اعتياديّاً وبسيطاً. فالعقل الشّفهيّ الّذي ينام تحت المكتوب في شكل تناصّي طرسيّ palimpseste يشكّل نموذجيّة

(٢) ألف ليلة وليلة، دار العودة، بيروت، المجلّد الثّاني، ص ١٣٦٤ (حكاية معروف الإسكافي).

متمايزة في عمليّة الحكي.

**٢ ـ هذه النّموذجيّة** عندما نتأمّلها في وقتنا الّذي تعيشه والّذي لم يقطع مطلقاً مع الشّفهية كممارسة حكائيّة يوميّة، نجد لها مقابلات في الحياة العامّة وهو مقابل مناقض للمنطقيّة الدّيكارتيّة الّتي تأسّس عليها نصّ الرّواية البورجوازيّة وهي تحاول أن تجد أشكالها التّعبيريّة. هذه المنطقة الّتي تبدأ جملتها بكلمة بدئيّة وتنهيها بنقطة لتبدأ جملة أخرى وهكذا. عندنا تبدأ الحكاية/ القصّة، بجملة وتنتهي إلى جمل أخرى. والجمل تنتهي إلى سلسلة من الجمل الأخرى. فيها التّقاطعات والقطيعات. فالإنسان الشّعبيّ، أي النّموذج الشّفهيّ، عندما يروي حادث سيّارة وقع بالقرب منه، يظلّ محافظاً على خيط الحكاية الجوهريّ الّذي يبدأ باللّحظة الأولى المصاحبة (أ) وهو يقطع الطّريق والشّخص (ب) (وليس الشّخصيّة لأنّ الوقائع الحاصلة موضوعية، حدثت فعلاً) وهو يحاول أن يوقف عبثاً سيّارته الّتي تقتل المارّ بشكل مفجع. بين هاتين العلاّمتين (أ) و(ب) تنحصر مجموعة من القصص الصّغرى المتداخلة، بعضها يتعلّق بلحظة خروجه من البيت وهو مأخوذ بالحلم الغريب الّذي رآه في اللّيلة الماضية، ثم عينه اليمنى وهي ترفّ، مشاكل عمله (ثمّ العودة إلى السّائق/ الحادث، وهو يصرخ بأعلى صوته للشّخص (أ) أن لا يقطع الطّريق ولكن... ونهاية القصّة المركزيّة تحيل بدورها على مشاكل يوميّة تتعلّق بحادث مشابه وقع في العمل. وتتغيّر الشّخصيات فجأة لندخل في قصة أخرى، تحيلنا على أجواء مخالفة للأولى وهكذا) ثمّ مشكلة مرض زوجته، شعوره بتوعّك (تستيقظ علاقتُه بالطّبيب. مشكلة العلاج في البلد. غياب الأدوية. الأزمة الاقتصاديّة)، إشعاله لسيجارة... بدون نسيان خيط الحكاية في الأصل. وربّما هنا يتمركز جزء من عبقريّة الحكي العربيّة الّتي لا تنسى منطلق الحكاية ومنتهاه وشبكة العلاقات القائمة في داخلة. وهذا يقود إلى الحصول على نموذجيّة بنائيّة للنّص المحكي الذي يستجيب لعلاقات نفسيّة وترسّبات داخلية تجعل من فعل قراءة النّصوص المبنيّة على هذه النّموذجيّة أمراً ممكناً.

إنّ فعل المثاقفة طمس إمكانات النّصّ الدّاخليّة. ولهذا حتّى عندما تمّ الاحتماء بالتّراث، كان ذلك من موقع المقدّس العام، الابتعاد عن تمشكلات الحاضر وتعقيداته والابتعاد عن الأسئلة المحرجة، في حين أنّ المادّة التّراثيّة المحتمى بها ليست أسئلتها أقلّ إحراجاً وصعوبة وبياضاً (بمعنى غياب الاجابات المقنعة) أصبح بذلك السّبيل الجديد، للابتعاد عن هذه التّعقيدات، تعقيدات النّقص (رغم أنّنا خير أمّة أُخرجت للنّاس(؟؟) كان السّبيل الوحيد للتّصنيف والقراءة، هو الارتباط بالنّموذج الغربي، في الغياب المطلق للقراءة الحفريّة للذات. حتّى أصبح من الصّعب إعادة النّظر في التّصنيفات الّتي نضّدها النّقد العربي في رحلته المرتبكة. والتّقصيات الجديدة لم تعد ممكنة، لأنّ النّظر في النّصّ التّأسيسي (تخليص الإبريز) يدفعنا إلى القراءة الحتميّة للحفريّات الّتي تختبىء وراء هذا التّصنيف الّذي بنى على فعل المثاقفة الّذي لم يتخط حدود النّقل البسيط وأحياناً السّاذج بدون القدرة على تحقيق المماثلة جماليّاً وبنياويّاً، إذ لم يكن هدف ذلك العقل النّقدي سوى ملامسة الآخر، ضمن حدود مرتّبة سلفاً ومنضّدة بشكل يضع الغالب في خانة، والمغلوب في خانة مقابلة، وبعيداً عن علاقة التّكافؤ الّتي تعطي للمثاقفة معنى آخر هو معنى التأثّر وتداول المواقع حضاريّاً، وبعيداً عن الانخراط في الأنا والحاضر والعلاقة بينهما وتحديد الإواليّات والرّموز الّتي تنبني عليها هذه العلاقة.

ولهذا فإنّنا عندما ندخل بأجهزتنا المختلفة داخل هذا العقل/ النّصّ (من النّصّ الديني/ المقدّس)، سنكتشف أنّه بالرّغم من عمليّة المثاقفة (في معناها الافتراضي الإيجابي) ظلّ هذا العقل رهين مقدّساته العامة (كرموز مطلقة لا كمجالات للنّقد والمساءلة) وظلّ في تنظيراته الجوهريّة مضاداً للرّواية كسياق واسع لممارسة كلّ الأفعال الحفريّة المنهجيّة، والحرّة في الآن نفسه، مضاداً للرّواية كسؤال كبير تجاه تعقدات العصر، وكجنس متفرّد، متميّز له قوانينه البنيويّة الخاصّة، وكمخيّلة لا حدود لاستيهاماتها وأحلامها وكوابيسها، نظراً لعدم حسم أسئلة الأنا، ولضعف القدرات الاستيعابيّة للفعل الحداثي الّذي بني بدوره على مجموعة من القطيعات العنيفة في أوروبّا، بحيث تغيّرت طريقة الحياة مع الثّورة الصّناعيّة «انفجار العلوم والتّقنيّات، والعقلنة، وتنظيم سير العمل، والتجمّع المديني، وهجرة الرّيف، وتبلور العلاقات الطبقيّة،.. وبينما تفكّكت العادات الثّقافيّة والمهارة وأشكال تنظيم المجتمع الرّيفي التّقليدي، توطّدت الحياة الاجتماعيّة تحت تأثير الأزمة والتغيّر الدّائم[٣]»، لأنّ سيرورة الحداثة مبنيّة أصلاً على نزعتي البناء والهدم النسبيّتين، هدم الجماعات والحقائق الجماعيّة كالعائلة، الكنيسة، القرية، المنطقة، التّجمّعات المهنيّة الّتي كانت تؤمّن سابقاً تحقيق الذّاتيّة والتّكامل بين الأشخاص[٤]. ولم ينظر له من هذه النّاحية على الأقلّ (كفعل حداثي) في الثّقافة العربيّة. فالفكر منظومة معقّدة تتجاوز الاختيارات والانتقاءات الاصلاحيّة، فالعقل الّذي أراد أن يؤسّس ذاته انطلاقاً من فعل المثاقفة لا يمكنه أن ينجو من هذه التّفصيلات السّلبيّة، كما لا يمكنه أن يستفيد من إيجابيّات الحداثة/ القطيعة، لأنّه مرتكن إلى القداسة، قداسة قد تحتاج ذات يوم إلى عمليّة حفر لمعرفة حقيقتها الكبيرة وزيفها. نتج عن ذلك تغييب الأسئلة المركزيّة، ورؤية الغرب بإطلاقيّة كمركز لإنتاج المعرفة والجمال في معناه الواسع، ومقابل ذلك، رؤية الذّات بدونيّة كبيرة (رغم الانتفاخات اللّفظويّة الظّاهرة والخطابات المثقلة بالكلمات العامّة)، وكمحيط وكاحتياطي ضخم للقيام بالفعل الاستهلاكي الّذي لا يتأسّس على/ ولا يؤسّس ثقافة فاعلة، ولكنّه يؤكّد على الانطواءات والممارسات التّقليديّة وتطعيم العقل المولع بالتّطابقات والمماثلات المثاقفاتيّة، الّتي تبحث عن استقامة لوجودها المكسور في وجه الآخر بشكل جاهز، قافزة على القراءة النّقديّة الصّارمة لذاتها في كلّ تعقّداتها وتكوّناتها التّاريخيّة،

(٣) دانيال هرفيو ـ ليجيه. دين، حداثة، دنيوة/ مجلّة مواقف ٦٣، دار السّاقي/ لندن، ص ٦٦

(٤) المرجع نفسه، ص ٦٨.

وكأن فعل الحداثة يتمّ مباشرة بفعل القرار (المثالي) لا بفعل القراءة/ القطيعة/ التّواصل.

### ٣ ـ تغييب السّؤال/ ضدّ النّسيان

١ ـ أدهى من ذلك كلّه أنّ العقل النّصّي أحدث قطيعته فعليّاً ليحقّق مبتغيين.

١ ـ الارتباط بالعصر من خلال الانحراط في آلية تحرّكه ولو من الموقع الاستهلاكي.

٢ ـ قطع العلاقة نهائيّاً مع النّصوص السّرديّة القديمة الّتي أقلقت المقدّس (بمعناه الدّيني والاجتماعي).

فمفهوم القطيعة كان مفهوماً معوجاً مضاداً لفعل الحداثة في تعريفاته الجوهريّة الّتي لا يمكنها أن تقوم بدون قراءة حفريّة. رُمي كلّ التّراث السّردي الّذي خلقَتْ تراكماتُه المتواترة بدايات لمجموعة من البنيات المتميّزة كالرّحلة، الحكاية، المقامة، السّير القديمة، كتب التّاريخ المحكي، الممارسات القصصيّة المختلفة من الحكاية الشّعبيّة إلى خطبة المسجد المتخمة بالقصص إلى المقهى الشّعبي القديم الّذي كان مركزاً لإشاعة الحكاية، والحاثّ على تدوينها، والّذي حافظ على ملامحها المركزيّة. وهذه القطيعة تأسّست في مظاهرها العامّة على مجموعة من المحرّمات.

١ ـ أن هذه النّصوص تمتلك طاقات تعبيريّة محدودة، حرّة في قصصها، في سردها، في عمليّة حكيها وفي مفرداتها.

٢ ـ منضّدة على بنيات متنوّعة وغير محدودة وتحتاج إلى عقل فاعل لاستخراج ضوابطها وقوانينها الّتي تتحرّك ضمنها.

٣ ـ اعتبار المنتوج الثّقافي الشّعبي في درجة دنيا من الأهميّة قياساً إلى الثّقافة الرّسميّة المؤسّسة داخل بنيات يصنعها الجهاز المهيمن.

٤ ـ الحضور المكثّف للطّابو الاجتماعي والدّيني والسّياسي واللّغوي، الّذي يرفضه عقل النّصّ، النّصّ المحاط بمجموعة من الثّوابت والمقدّسات. واعتبار النّصّ السّردي مناقضاً/ منافساً للنّصّ الأصلي/ المقدّس.

وغيرها من الأسباب الأخرى الّتي تحتاج إلى دراسة أعمق لفهمها وتصنيفها. ويمكننا ببساطة أن نرى ونشاهد بالعين المجرّدة فداحة القطيعة مع روح الكتابة الرّوائيّة أي المخيلة الشّعبيّة المنتجة والفاعلة والمبدعة. فالقطيعة العكسيّة الّتي حدثت رسخت فعلاً وممارسة، فعلَ المثاقفة بإلغائها كلّ الإمكانات التّخييليّة المبدعة واختزالها في نصوص جاهزة أقرب إلى المقالة منها إلى الرّواية، وحصر كلّ القدرات/ الطّاقات في حدود ما يمليه المركز (مركز المثاقفة)، وتضييق حدود التّعبير، أي إلغاء قيام الرّواية كنصّ من حيث أنّ الرّواية هي شبكة العلاقات المعقّدة، والأفق الأوسع، مقابل ذلك نشأ نصّ آخر، مباشر، متعالق مع الحياة في معناها المباشر والحرفي والضّيق بدون أي غنى، لينسحب المعنى الأدبي التّخيلي مخلّفاً وراءه صدى ضيّقاً للحياة وصدى لرواية (محتملة/ مفترضة) لأنّ الرّواية الأصليّة انسحبت منذ قُطعت العلاقة مع جوهرها التّخيلي الشّعبي باسم أصالة غير مؤسّسة وشعبيّة مرفوضة منذ البداية كجزء مهم من التّركيب الكيماوي للهويّة. ويتجلّى بعد ذلك أنّ القطيعة مع جزء مهم من المخيلة السّرديّة ولغتها، هي قطيعة لها تماسّاتها المختلفة مع محيطها الدّيني الّذي تتأرجح داخله، وغيّبت التّواصلات والانبعاثات مع هذه النّصوص الّتي كان يمكن أن تغيّر الكثير من التّصوّرات، وتحدّ من سلبيّات المثاقفة، وخلقت تواصلات أخرى، جاهزة، تمّت من موقع المقايسة مع الآخر والمماثلة مع نتاجاته. من هنا يتّضح جليّاً أن نصّين مثل: **تخليص الإبريز**، و**زينب** على قيمتهما التّاريخيّة) لم يخرجا عن هذا المفهوم الّذي صار وكأنّه حقيقة مطلقة من موقعين:

١ ـ النّصّ الأوّل ويؤسّس لبداية هذه المثاقفة في شكلها الأوّلي.

٢ ـ والثّاني الّذي اعتبر رواية نموذجيّة، ويؤسّس للمثاقفة في نموذجيّتها. وكلاهما يؤسّس للقطيعة مع التّاريخ السّردي السّابق ودفنه وتغطيته بغلاف من الوهم الحداثي، بدون أن تنبني عمليّة الدّفن على قراءات عميقة لهذا التّاريخ السّردي المتنوّع، لا للماضي ولا للحاضر ذاته، لينشأ في نهاية المطاف تاريخ القطيعة مع الرّواية كشكل سردي له خصوصيّاته وقوانينه وتمايزاته. وينبني التّاريخ المثاقفاتي الجاهز المضاد للرواية، وهو التّاريخ الّذي نصادفه يوميّاً في الكتاب المدرسي، والكتاب النّقدي، وكتب التّنظيرات العربيّة لنشوء النّصّ الرّوائي.

### IV ـ تمظهرات جديدة للرّواية العربيّة

إدراكاً للخرابات الّتي خلفها فعل المثاقفة في معناه السّلبي، حاول النّصّ الرّوائي العربي (في غياب الاجتهاد النّقدي الفاعل المرتكز على أسئلة جوهريّة، وإجابات صريحة وواضحة) أن يجيب على هذه الأسئلة من موقع الممارسة الإبداعيّة الرّوائيّة، إمّا من موقع التّسليم بالأمر الواقع، أو بمحاولة حفر هذا الأمر الواقع والعمل على تجاوزه، أي:

١) إمّا كتابة نصوص روائيّة، ضمن التّجربة الغربيّة المتداولة على أساس أنّ هذه التّجربة أصبحت ملكاً للإنسانيّة لا للغرب وحده، خصوصاً بعد هذه السّنوات العديدة من تراكم التّجارب الإنسانيّة المتنوّعة. وكأنّ سؤال المعرفة والمثاقفة هو جانب ثقافي صرف، متخلّص من كافّة التّرسّبات والخصوصيّات. وكأنّ سؤالاً مثل الّذي يلتجئ إلى اعتناق الحلّ الأسهل، لا يحيل بدوره على مجموعة من التّعقيدات الّتي تحتاج إلى تفسير موضوعي: هل استعمال كلّ التّكنولوجيا الغربيّة (الّتي صارت إنسانيّة بفعل شيوعها) يحلّ عقدة التّخلّف العام، أم أنّ هذا التخلّف لا يحلّ إلاّ بالعودة غير الميمونة إلى الذّات وقراءة كلّ كسوراتها، وأنّ استعمال المعارف الإنسانيّة يمكنه أن يساعدنا على إنجاز هذه القراءة بمزيد من اليقين العلمي والشّجاعة والصّرامة؟ والإجابات عن هذا السّؤال تتأسّس الآن/ وتأسّست من قبل، في التّجربة الرّوائيّة الكلاسيكيّة العربيّة: نجيب محفوظ (قبل **ملحمة**

**الحرافيش**)، حنّا مينه، عبد الرّحمن منيف، عبد الحميد بن هدوقة، عبدالله العروي، الطّاهر وطار، نبيل سليمان، غائب طعمة فرمان (على الرّغم من وجود تمايزات داخليّة في عمق كلّ نصّ من النّصوص الّتي أنتجها هؤلاء الرّوائيّون). فالنّصوص ذات قيمة جماليّة عالية، ولكنّها في مجملها عندما تخضع للسّؤال المركزي الّذي انبنت عليه، فهي لا ترهق نفسها بإحراجات التّاريخ والنّشأة والتّمايز الّتي طرحتها الرّواية في أمريكا اللاّتينيّة على نفسها، لا في الموضوعات الّتي ظلّت تتناوبها مشرقاً ومغرباً (وهي ثابتة في عمومها) فحسب، بل في البنيات الدّاخليّة المتغيّرة بتثاقل كبير، ولكن بشكل واضح كذلك. واعتقد أنّ في جوهر هذه الممارسة الرّوائيّة شيئاً من الاكتفاء الذّاتي (ولو كان وهميّاً) وشيئاً كذلك من تقبّل الأمر الواقع ومحاولة إصلاح هذا الواقع من داخله بدون تغيير البنية الأساسيّة ولا حتّى التّفكير في تغييرها. وربّما كان هذا يضاهي من حيث سلوك التّفكير، تصوّرات الحركة الوطنيّة العربيّة الّتي انبنت هذه النّصوص في أحضانها، في اختياراتها السّياسيّة والأيديولوجيّة بدون إخضاع ذلك كلّه للرّؤية العامّة، لا من أجل السّقوط في استسلام للفكر الاقطاعي المهيمن ولكن باتّجاه إشراك كلّ الفاعليّات الوطنيّة والقوميّة على اختلاف مشاربها عموماً باتّجاه تحديد/ ممارسة استراتيجيّة للتّحوّل في الوطن العربي. إذ كيف نتحدّث عن شيوع الفكر المتنوّر (بدون الدّخول في التّفصيلات) والوعي الجماهيري، وكأنّها حقائق مطلقة في وقت مايزال فيه، كما يقول الباحث الجزائري الأستاذ علي الكنز، المرابط مثلاً الّذي مازال يعتقد أنّ الأرض جالسة فوق قرني ثور(...). فإنّ هذا المرابط (صاحب ثقافة الزّوايا السّطحيّة جدّاً) يشارك في الانتلجنسيا أكثر من أي عالم اجتماع، صاحب بحوث جيّدة، لكنّها ليست مقروءة إلاّ من قبل زملائه[٥]؟ ويبدو جليّاً أنّ المثقّف عندنا ينطلق عموماً من فرضيّات ما يجب أن يكون وكأنّها حقائق ملموسة وكائنة وماثلة أمام عينيه، أمّا مثقّف المجتمعات الأخرى فيصنع ويبني معانيه الجديدة انطلاقاً من أدوات مجتمعيّة وثقافيّة محلية، وهو بهذا يتواجد كأنتجلنسيا تصوغ وتبلور ثقافتها الوطنيّة من موسيقى، ورواية[٦] وفنون أخرى، شعبيّة وغيرها، ممّا هو موجود فعلاً بمجتمعاتهم، ويعمل جاهداً، باتّجاه تطوير وسائله مخترقاً كلّ المفاهيم والممارسات الثّقافيّة الّتي يدبّ فيها العياء والعجز. فالتّهرّب المبطن أو الواعي، من طرح الإشكال من حيث الجوهر، وليس النيّة، إيمان مسبق بإطلاقيّة العجز الّذي لا يستطيع أن يصوغ أسئلته وبالتّالي صياغة الأجوبة الاحتماليّة أو الاجتهاديّة.

٢ ـ وإمّا كتابة نصوص روائيّة، ضمن الحضانة الجاهزة (وغير المقروءة بدقّة قراءة حفريّة) للتّراث كوسيلة لاستلهام الأشكال، وبحثاً عن التّمايز والخصوصيّة وإزالة إحراجات المثاقفة في البنية النّصيّة عموماً، وتتمّ العودة الاستنجاديّة للتّراث بوصفه مخزوناً للرّموز والدّلالات المتميّزة، من خلال منظورين:

١ ـ عودة مطلقة إلى التّراث، تستحضر النّصوص القديمة لابن عربي، ألف ليلة وليلة، والرّحلات، القصص الشّعبي القديم والسّير المعروفة، في عمليّات تكاد تكون تطابقيّة ضمن غلاف إيديولوجي عام، يبحث عن حلول لمعضلاته من خلال إفضاءات سيميائيّة متعدّدة للتّراث، وضمن علاقات تناصية مبالغة تعيد القصص، والممارسات القديمة إلى الواجهة، واللّغة كذلك، وفي الكثير من الأحيان تحدث خللاً واضحاً في بروتوكول القراءة الّذي يفترض لغة تستجيب لرموز العصر ودلالاته حتّى يتمكّن القارئ من استيعابها[٧]. ففي الوقت الّذي تريد فيه تحديثه، تقذف به إلى أغوار دلالات قد تكون منقرضة وهو لا يستجيب لها، وإذا فعل تمّ ذلك بصعوبة كبيرة. بدون أن يعني ذلك كلّه، اختزاليّاً، بأنّ هذه التّجارب لم تبلور بعض الاجابات عن سؤال المثاقفة الّذي صار جزءاً من تفكير الهويّة، لكن تظل القراءات/ قراءات القطيعات والتّواصلات الّتي تؤسّس لهذه الاجابات غير متوافرة بالشّكل الكافي الّذي يجعل منها ممارسة ثقافيّة شعوريّة ولا شعوريّة. ويمكن إدراج الإسهامات المتميّزة لكلّ من رشيد بوجدرة (جزئيّاً)[٨]، وأميل حبيبي، وجمال الغيطاني، والمسعدي... وغيرهم. ورغم الطّابع الالصاقي Collage للتّراث، يظلّ السّؤال والتّحسّس به، قائماً ومشروعاً في جوهره، بدون أن يعني ذلك أنّ المآزق الأساسيّة وجدت حلّها، وأنّ مآزق جديدة تنشأ من خلال الممارسة الابداعيّة إذ (مثلاً)، كيف نحلّ الإشكال التّناقضي الحاصل بين هذه الإبداعات الّتي تتوخّى في ممارساتها، الحداثة، كمنهج للبناء والهدم، باتّجاه فتح أفق جديد للتّعبير، وبنية هذه الرّوايات الماضويّة (من حيث إحالاتها).

فالحداثة تتّخذ صبغة تراجعيّة، وهي بهذا تهدّم تعريفها ذاته الّذي يعني هدم المعوّقات، وإحداث القطيعة معها والانتقال باتّجاه مساحات جديدة، ورموز ودلالات غير مكتشفة. مرّد ذلك كلّه، أنّ ما كان يجب أن يحدث من قطيعة لم يحدث أبداً، بل إنّ القطيعة الّتي حدثت قطيعة إيديولوجيّة (إقصاء النّصوص السّرديّة لشعبيّتها ولسوقيّة (؟) تعبيراتها) مقلوبة كما ذكرنا بفعل المثاقفة الّذي ضيّق إلى أقصى الحدود الرّؤية النّاقدة[٩]، وما قامت به هذه الممارسات الرّوائيّة الجديدة المستنجدة بالنّصّ التّراثي هو ترميم هذه القطيعة والبحث عن سبل جديدة وطرق أخرى لضبطها عليها، والإشكال إذا وجد حلّه نظريّاً فالممارسة تجعل من صعوبته/ استحالته (بهذه الطّريقة على الأقل) أمراً وارداً.

وتظلّ أسئلة المثاقفة والرّواية قائمة لأنّ إثارتها بجذريّة هي إثارة للتّطوّر المطلوب الحاصل في المجتمعات الثالثيّة الّتي ركبت القطار وهو يمشي بدون معرفة آليات هذا المشي، واستسلمت للحداثة بدون أن تتمكّن من الانخراط فيها بعمق، لأنّ الانخراط معناه سلفاً إحداث القطيعة مع معوّقات هذه الحداثة، الماصويّة، المثيرة لكثير من الأسئلة المأزقيّة.

---

(٥) علي الكنز، حول الأزمة، دار بوشان للنّشر الجزائر، ١٩٩٠، ص ١٥.

(٦) المرجع نفسه، ص ٢٦.

(٧) Wolfgang Iser L'acte de la lecture Pierre Mardaga, Edition Bruxelle 1988.

(٨) خصوصاً نصّ، ألف عام من الحنين، معركة الزّقاق

(٩) M^ed Arkoun Essai sur la pensée islamique Maison et Larose Paris, P 198