

الأنساق اللغوية والحداثيّة في الشّعر الجزائريّ الحديث من بوح الانفعال إلى تشكّل الرّؤيا

د. فريد تابتي *

جامعة عبد الرّحمان ميرة ، بجاية

tabtifarid20@gmail.com

الإرسال: 2021/04/13

القبول: 2022/03/11

النشر: 2022/03/30

الملخص: أردنا - في هذا المقال - أن نناقش قضية حداثّة الشّعر الجزائريّ ، التي تؤكّدها التّصووس الشّعريّة منذ بداية القرن العشرين ، وكان هدفنا أن نوضّح أمرا مهمّا جدّا في نظرنا هو أنّ حداثّة هذا الشّعر قد أفرزها الواقع الاجتماعيّ آنذاك ، كردّ فعل إيجابيّ على الحكم الاستعماريّ الظّالم ، فكان أوّل مظاهره إعلان المواجهة ضدّ سلطة التّسوق القائم ، بداية باللّغة ، وهو فعل يدلّ على تشكّل الوعي ، وتحدّد ملامح رؤيا شعريّة ، سينتج عنها - لاحقا - شعر (حديث) مُحمّل بكلّ رهانات الواقع ، في مرحلته التّاريخيّة تلك. وفي الوقت الذي كان من المنتظر أن يسهم الاستقلال في تكريس تلك الحداثّة ، والدفع بها قُدّمًا ، فإنّه ، بالعكس تسبّب في فترة فراغ رهيب على المستوى الشّعريّ ، فتوقّف كلّ شيء ، ومع الانطلاقة الجديدة في بداية السّبعينات ، أصبحت التّصووس تدلّ على قطيعة رهيبة مع الماضي الشّعريّ القريب ، وتوصّلنا إلى أنّ السّياسة هي التي كانت تتحكّم في الشّعر والشّعراء.

الكلمات المفاتيح: الشّعر الجزائريّ ، الحداثّة ، الأنساق ، الانفعال ، الرّؤيا.

**The linguistic and modernist systems in modern Algerian
poetry,**

From revealing emotion to forming a vision

* المؤلف المرسل.

Abstract: We wanted - in this article - to discuss the issue of the modernity of Algerian poetry, which has been confirmed by poetic texts since the beginning of the twentieth century, and our aim was to clarify a very important thing in our view, that the modernity of this poetry was produced by the social reality at the time, as a positive reaction to the oppressive colonial rule, His first manifestation was the declaration of confrontation against the authority of the existing system, beginning with language, and it is an act that indicates the formation of consciousness, and defines the features of a poetic vision, which will later produce (modern) poetry loaded with all the stakes of reality, in its historical stage.

And at a time when independence was expected to contribute to consecrating that modernity and pushing it forward, on the contrary, it caused a terrible void at the poetic level, and everything stopped, and with the new breakthrough in the early seventies, the texts became indicative of a terrible break with The recent poetic past, and we concluded that politics was controlling the poetry and poets.

Key words: Algerian poetry, modernity, systems, emotion, vision.

1- مقدمة: إنَّ المتتبع لحركة الشعر الجزائري الحديث والمعاصر ، ليصطدم بعلمة استفهام كبرى ، حين يصل إلى الفترة الزمنية الممتدة من الاستقلال إلى بداية السبعينات ، وهي الفترة التي تمثل حلقة فراغ رهيب في تاريخ الشعر الجزائري ، جعلت من النصوص التي كُتبت بعدها مفصولة ، شكلا ومحتوى ، عن تلك التي كُتبت قبلها ، وقضت على فعل (التراكم) الذي لا بد أن يتحقق في كل حركة فنيّة وفكرية. كان ما كُتب قبلها قد حقق فعل الاندماج مع الواقع والقارئ ، لأنّه ارتبط بالوعي ، وبشكل رؤيا شعرية يعدم الشعر خارجها ، وتحمل مهمة التّوير وتحضير المجتمع للمهمة الحاسمة التي ستغير (التاريخ) ، بتغيير الأنساق التي صنعته ، وبذلك صنع حادثته في حدوده الجغرافية انطلاقا من معطيات تاريخه ، فكان (حادثيا). أما ما كُتب بعده ، فقد انسلخ عن ماضيه وحاضره ، ولم يعبأ إلا بتقديم صاحبه في صورة (المواطن الصالح) ، الذي لا يهتم من فعل الكتابة سوى رضى (الحزب الحاكم) ، وبذلك فقد غيّب القارئ /

الجمهور، وغيب التاريخ، وبحث عن حادثة بلا جذور. سننطلق من هذه الإشكالية، للبحث عن جواب يلقي الضوء على التفسيرات الممكنة، لظاهرة (الجدب) الشعري الذي تلا الاستقلال، وأسبابها.

2- الانبهار بالغرب والكتابة خارج التاريخ:

لا يمكن لفعل التطور – الذي يعني بالضرورة التجاوز الإيجابي – أن يتم خارج المكان والزمان، لأن مآله خارجهما هو قتل متعمد للزمن الحامل لخصوصيات المكان، والدال على الزمان. وإذا كان الشعر العربي كله، قد انجذب – منذ اصطدامه ببعض علامات التطور في الغرب – إلى بعض ملامح اليقظة الفكرية والفنية الغربية، فإنه بذلك قد أسس لفعل القتل الممنهج لبقايا الفكر والفن التي استطاع التاريخ أن يحتفظ له بها، على سبيل (باقة الورد التي جاءت من وراء حجاب). يمكن للوعي المؤطر من قبل العقل أن يصنع الإنسان والتاريخ اللذين يتماهيان في بعضهما، حتى يعيدا تشكيل جغرافية المكان، أما كلب (بافلوف)، فإنه في أحسن لحظات (وعيه)، (يدرك) أن سلوكا ما سيؤدي – كما تعود – إلى مكافأة قد لا تشبعه.

ربما كان الأمر – في حقبة ما من التاريخ – في أمس الحاجة إلى أن يتغير، ولكن كيفية التغيير لم تكن قد توصلت بعد. كان الواقع – اجتماعيا وسياسيا – إهانة كبرى للفرد، وإذا كنا قادرين على تحميل التاريخ أسباب تلك النكسة، فإن الذين ادعوا تحديث الشعر العربي هم الذين خططوا لاستمرارها، وقادوا الوضع إلى خارج التاريخ، "لأننا كبشر كبار ناضجين إذ نبحت وتأمل الوجود البشري لا نستطيع أن ننزع عن عيوننا نظارتنا الثقافية ونرى العالم متجردا من الثقافة"⁽¹⁾، ولهذا كان فعل الانبهار، في أغلب الأحيان قاتلا، لأنه يؤدي في أحسن الأحوال إلى ارتكاب الحماقات في حق الذات قبل غيرها.

وبقدر ما كان (قادة التغيير) منبهرين بالغرب وإنجازاته، بقدر ما كانوا جاهلين لحركة التاريخ، ودورها في تشكيل المجتمعات وتحولها، ولهذا فقد كانت قراءاتهم للواقع الأوروبي وإنجازاته مقطوعة عن تاريخه، فحاولوا صناعة تاريخ جديد لهم بأسباب ومعطيات هي ملك لتاريخ أوروبا، ولا يمكنها بحال أن تصلح خارج مكانها، وكانت النتيجة أن وقروا أسباب استمرار النكسة التي أرهقتنا تبعاتها، فمثلا "كتابنا دعاة الالتزام قد اتخذوا في دعوتهم قذوة لهم كاتبا فرنسيا بالذات، هو جان بول سارتر. فلا بدّ إذًا من معرفة المهدات التي جعلت من قول هذا الأخير بالالتزام قولًا له سنده ومرجعيتته في ثقافته منذ القرن الثامن عشر بالتحديد"⁽²⁾، وهذا يجعل من سارتر كاتبا يفكر ويتحرك ضمن حدود جغرافية ذات مواصفات خاصة، شكّلها الفكر والسياسة والمجتمع والتاريخ، مما يجعل سارتر متجذرا في المكان والزمان، وهو صنيفهما، ولم يكن من المأمول أبداً أن نجد سارتر خارج تلك الحدود. وإذا كان التاريخ قادرا على أن يتكرر، فلن يحدث ذلك إلا إذا تكرر الأحداث والمعطيات التي شكّلتها أول مرة. هذا المعطى أساسي في كل فكر يهدف إلى جعل الحدث التاريخي إنسانيا، والتنوير فعلا لمجابهة الطغيان والموت بالانصياع، عليه أن

يدرك مكونات " ذلك القرن الذي تبلور فيه المفهوم الحديث للكاتب ، واعترف له فيه بسلطته ، بل ساد اعتقاد منذ ذلك العصر بأنّ التحوّلات الكبرى التي شهدتها ، وأهمّها الثورة الفرنسيّة ، إنّما هي من صنع الكتاب المفكرين. وانتشر هذا الاعتقاد في بقية البلدان الأوروبيّة ، حيث داعت أفكار الكتاب الأنواريين الفرنسيين تفعل فعلها ويقتدي بهم الكتاب في بلدان أخرى ، ويكون طموح هؤلاء هو أن يصنعوا صنيع الكتاب الفرنسيين"⁽³⁾ ، أما مكونات ذلك القرن نفسه في بلاد العرب ، فهي مكونات أخرى تتوفّر على كلّ مواصفات (التقيض).

يبدو بأنّ الشعر الجزائري في بداية القرن – قبل أوائل الخمسينيات كما ورد في القول السابق – قد حقّق بعفوية ما يجعله حديثاً على سبيل الحقيقة⁽⁴⁾ ، لأنّه انطلق من فكرة أنّ (للكتاب رسالة) ، ولأنّه جسّد فكرة (القدرة على تغيير الواقع) وضرورة تغييره ، وأنّ (الرأي العام) (اعترف بسلطته عليه) ، رغم أنّ هذا الشّعْر في نظر النقاد – إلى اليوم – لم يمتلك من المقومات ما يجعله شعراً ؛ "إنّ دعوة "الالتزام" التي انطلقت بين الكتاب العرب منذ أوائل الخمسينيات هي في الحقيقة تعبير عن طموح يفترض شبين على الأقلّ: أولاً ، أنّ للكاتب رسالة ، وهي ان يكون شاهداً على عصره وأن يعمل على تغييره بالكتابة في اتجاه التحرّر والعدالة والتقدّم. وثانياً ، أنّ للأفكار قدرة على تغيير الواقع ، وهو ما يعني أنّ للكاتب سلطة معترف له بها يستند فيها إلى قوّة الرأي العام"⁽⁵⁾ . الزجاج أنّ الخطأ (الشعريّ) الذي ارتكبه نقاد ومؤرّخو الشّعْر الجزائري هو أنّهم لم يروا منه إلاّ الهيئة التي أدركتها أبصارهم ، وغفلوا عن محتواه الحديث – في وقته المتقدم – لأنّهم حسموا قضية المضمون سلفاً ، واعتبروها خارجة عن اهتمامات الشّعْر. لا يمكن أبداً أن ننسى ب"أنّه لا حادثة إلاّ من الدّاخل"⁽⁶⁾ ، وإذا كان الشّعْر في بداية القرن يحمل مواصفات (الكاتب) ، كما سبق الذّكر ، بناء على علاقته بالقاعدة الشعبيّة ، فلا شكّ "أنّ حادثة القاعدة الشعبيّة حادثة حقيقية ، لأنّها ليست مستمدّة من الخارج"⁽⁷⁾ .

وبعد قرن من الزّمن ، نتأسّف لكوننا نسير عكس خطّ الزّمن ، وإذا كان الغرب يحدّد المحطّات الأساسيّة في تاريخه ، ويجعلها مرجعاً للتّطور ، ومقياساً للتّحول ، فإنّنا نسير بشكل لا واع ؛ تركت مصرنا بيد الزّمن والظّروف ، وقد خلا تاريخنا الحديث من أيّ مرجع للتّطور ، مهما كان ، وفي المقابل ، فهو كلّ تاريخ للانتكاسات والسّقوط. كانت العبارة المؤلمة جدّاً - التي ارتبطت بيوميّاتنا ، فعبرت عن تاريخنا المعاصر أفضل ممّا عبرت عنه كلّ كتب التاريخ – هي: (قبل عام كانت الأمور أحسن ممّا هي عليه اليوم) ، وما زلنا نكرّرها بشكل آليّ ، على مدار العام ، بسبب الإحباطات التي قتلت الحلم فينا ، قبل أن تقتلنا وتجعلنا صورة من صور العبث المتفشّي في كل جغرافيّة الوطن ، ممّا جعل تطوّرنا مرتبطاً بلحظة (مّا) في التاريخ ، ومن المؤسف جدّاً أن يكون المرجع في قياس تحقيق الحياة الكريمة لنا ، ماضٍ مسودّ من (شدة)

الاستعمار. التاريخ ماضي هاربٌ نحو الآتي، ونحن (نحلم بجنون) بالهروب نحو ماضٍ يدُكّرنا على الأقلّ ببعض ملامح الكرامة الإنسانية، واليقظة العقلية.

نحن للأسف الشديد، حتّى حين نتعامل مع ما أنتجناه - وهو يمثّل بالضرورة امتداداً لوجودنا التاريخي، وتجدّرنا في المكان - نحدّد وزنه القيميّ كما يُراد لنا أن نفعل. الحقيقة أننا سنبقى، ولعصورٍ لاحقة، امتداداً لوجودهم، وسيبقى إبداعنا ظلّالاً لإبداعهم، حتّى وهو يُعبّر عن التاريخ الأليم لانكساراتنا، والذي هو تاريخنا نحن دون سوانا.

3- تاريخ المجتمعات بين التماثل والاختلاف:

إذا كانت الثورة الفرنسيّة بكلّ قوّتها قد أفرزت تغييراتٍ رهيبَةً امتدّت تبعاتها إلى العالم كلّهُ، فلأنّ فرنسا التاريخيّة كانت تملك من القوّة ما يعضدها - حينها - للتأثير في محيطها الوطني، ثمّ في محيطها الفارقيّ والعالميّ فيما بعد، وهو تأثيرٌ يمكن تبريره فكرياً بما يمكن للقوّة العسكريّة أن تُحدثه على مستوى الأفكار، وقبل ذلك على مستوى الحياة اليوميّة التي يعيشها الخاضعون للحكم الأجنبيّ - أو الأنظمة الاستبداديّة عامّة - والتي من أكبر مظاهرها التبعيّة الفكرية لأصحاب القوّة.

موضوع التبعيّة هو المدخل لكلّ قراءة عميقة لتاريخ الشعوب المستعمرة، والتبعيّة بدائيةٌ هي الفعل الذي يحدّد سلفاً طبيعة وجود المجتمعات، بحسب مجال سلطة هذه التبعيّة، وبحسب حدّتها أيضاً. فرنسا نفسها - مثل أوروبا - كانت تابعةً للكنيسة تبعيّةً أفرزت تاريخاً مأساوياً امتدّ قروناً من الزمان، وإذا كانت قد استطاعت أن تقوّض سلطة هذه التبعيّة فكرياً، فإنّها في مرحلة لاحقة قد قوّضت سلطتها على كلّ المجالات. الأمر في منتهى العقلانيّة؛ فالعقل - ولا يحتلّ مكانه دائماً في مقابل الدين - هو الذي أهّل الإنسان للتربّع على عرش العالم، وامتلاك سلطة الفكر يعني بسطّ النفوذ الفكريّ على الفضاء المكانيّ والزمنيّ للوجود الإنسانيّ.

الظروف التاريخيّة للمجتمعات تخضع لكثيرٍ من التماثلات، وتحمل من الشبه صوراً شتى، ولكنّ الاختلاف في الشدّة والتفاصيل هو الذي يصنع الفارق، ويوجّه التاريخ هذه الوجهة دون تلك. تاريخنا⁽⁸⁾ نحن يحمل الكثير من مقومات الشعوب الحيّة، وأهمّها انفلات الفكر من قبضة الجمود، وانطلاقه نحو التحرّر والتجدّد. مائة وثلاثون عاماً من الاستعمار الفرنسيّ يقابل استبداد الكنيسة في أوروبا قرون عدّة، ويقدر ما يرتبط بفعل الاستبداد بفعل الاستعمار، ترتبط فرنسا بالكنيسة، ومثلها خرجت فرنسا الثورة - صاحبة القيم الإنسانية النبيلة (نظرياً) - من قهر الكنيسة الأوروبيّة، خرجت الجزائر - صاحبة القيم الإنسانية النبيلة - من قهر واستبداد فرنسا الاستعماريّة.

فعل الخروج هنا ، وفعل الخروج هنالك ، لم يكن لهما أن يتحققا دون أن يتحقق أولاً تحوُّلٌ في الفكر ، وإذا كانت الثَّورة الفرنسيَّة بداية الانطلاقة نحو حادثة حقَّقت أهدافها –فرنسا – لاحقاً ، بعد نهضة عامة في المجتمع الفرنسي ، فإنَّ الثَّورة الجزائريَّة قد مثَّلت تاريخياً بداية الانطلاقة نحو حادثة أجهضها الاستقلال ، وكانت هي أيضاً ثمرة لنهضة سبقتها بعقود. ليست نهضة فرنسا هي نفسها نهضة الجزائر ، ولكن كلَّ منهما عرفت نهضتها ، في حدود ما توفَّر لها تاريخياً من ظروف. كما أنَّ حادثة فرنسا ليست هي حادثة الجزائر ، فلكل منهما حداثتها ضمن المفهوم الذي شكَّله معطيات التاريخ ، فمن غير العقلانيَّة أن تكون الحادثة واحدة ، في عالم تتنوع فيه الديانات واللغات والثقافات والأعراق والإثنيات والتاريخ وتضاريس المكان... ولكن ينبغي بالضرورة أن تكون كلُّ حادثة "مُلزَمةً باستخراج معاييرها من ذاتها ، فلا يمكن للحادثة إلا الاعتمادُ على ذاتها"⁽⁹⁾ ، وعلينا –والعقلانيَّة تقتضي ذلك - أن نناقش موضوع الحادثة من هذا المنطلق .

"منذ بداية عمله حتَّى وفاته في 1942 ، وقف فرانز بوس ، الشَّخصيَّة الرئيِّسة في الأنثروبولوجيا الأمريكيَّة ، بصلابة مع القول بأنَّ الفروق بين البشر هي ثقافيَّة وليست بيولوجيَّة"⁽¹⁰⁾ ، ممَّا يجعلنا ننهي في الحديث عن الجماعات البشريَّة عامة إلى أن "الجوهر هو أن كلَّ جماعة متشكَّلة هي ثقافة"⁽¹¹⁾ ، وهذا يقودنا إلى القول بأنَّه "لا يمكن الانفصال بين التاريخ الثقافيِّ والتاريخ الاجتماعيِّ"⁽¹²⁾ ؛ من حيث أنَّ تشكُّل الثقافة إمَّا يخضع لخصوصيَّات البنية الاجتماعيَّة المشكَّلة لخصوصيَّات الجماعات البشريَّة ، كما أن هذه الجماعات البشريَّة ستتأثر بطبيعة خصوصيَّاتها الثقافيَّة ، وستتحرك بالضرورة في الحدود التي وضعتها لها ثقافتها ، وأيِّ تجاوز لهذه الحدود يؤدي إلى نشاط يعمل على كسر الوحدة ، لصالح التعدُّد الذي لا تقبل به الوحدة الثقافيَّة ، ولهذا كانت الثقافة والحضارة صنوين ، تشكُّل أيَّة محاولة للفصل بينهما تزييفا لروح التاريخ ، ولعلَّ هذا ما أدَّى بفرويد إلى القول: "إنني أزدري التمييز بين الثقافة والحضارة"⁽¹³⁾ .

4- الحادثة والتَّنوير وخصوصيَّات الثقافة والتَّاريخ:

الحديث عن ثقافة ما يستوجب بالضرورة تحديد الجماعة المرتبطة بها ، لأنَّ ذلك يمكِّن من حصر الخصوصيَّات ، وتتبع مسار التَّاريخ ، وقراءة حركته ، لتفسيره أو الاحتجاج به ؛ فحادثة الغرب وما أفرزته من تطوُّر (رهيب) على جميع الأصعدة ، إمَّا هي حادثة تستند ثقافيًّا إلى قرون من الممارسة الفكرية ، ف"... حتَّى إنَّ القرن الثالث عشر في أواخره والقرن الرابع عشر بأكمله ليشهدان تطوُّرا هائلا في اتجاه العصر الحديث ، يعطي الحقَّ لمن يقولون إنَّ "النهضة" المزعومة (Renaissance) لم تكن نهضة بل كانت تطوُّرا طبيعيًّا واستمرارا لتيار قويِّ بدأ من أواخر القرن الثالث عشر. وإذن فالعقل لم يتحرَّر لأوَّل مرَّة في عصر النهضة ، بل تمَّ تحرُّره تدريجيًّا منذ ذلك التَّاريخ حتَّى بلغ أوجه في القرن السابع عشر"⁽¹⁴⁾ ، وهي حادثة

غربية الروح تظهت في المعتقدات والممارسات معا، وفي كل ما يشكل تفاصيل الثقافة الغربية، وفي المقابل، فعندما كانت النهضة الغربية تتطور (تطورا طبيعيا) كنا نحن قد اضطررنا إلى السكون والانزمامية، وفجرنا ديمغرافية (ضحايا التاريخ)، الذي لم نعد نتصوره إلا ظالما: سقوط بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية عام 1258 للميلاد، وسقوط الأندلس بسقوط غرناطة آخر معاقل الإسلام فيها عام 1492 للميلاد، وما تلا ذلك من ركود عام لا يُنبئ بالتهوض.

الحداثة الغربية "ولدت من نقد المسيحية، وهذا أمر لم يعرفه الإسلام ولا الديانات الكبرى الأخرى في المعمورة"⁽¹⁵⁾، هنا يكمن لبّ النقاش، حين يكون الموضوع هو الثقافات والحضارات وقيم الشعوب، وهذا ما يفسر كون الاختلاف ما فتى يزداد، واحتمالات الصراع تندر البشرية بالويل، فالبشرية "لم تتوقف عن إنتاج الاختلاف الثقافي. وإذا كانت العولمة موجودة، حقاً، فهي عولمة أسواق الممتلكات المسماة "ثقافية"⁽¹⁶⁾، بل إن الواقع الاقتصادي العالمي، قد جعل من هذه الأسواق ميدانا لحرب عصرية، قد تتوقف مؤقتا عن القتل والتدمير بأكثر الأسلحة فتكا بالإنسان والطبيعة، لتقتله قتلا (أكثر رحمة) بإفقاره وتجويعه، ثم إن "ثمة سلاحا يُستخدم هنا وهو أخطر من القنابل النووية: إنّه سلاح الخوف. لقد دخلنا في عصر أسميته في حوار صحفي سابق بـ "الزهابراطية"، أي السيادة وممارسة الحكم بواسطة الخوف والتخويف. إنّ وسواس انعدام الأمن لدى الحاكمين غدا طريقة في الحكم، وسبيلا إلى التحكّم كما طاب لهم في مصائر الشعوب"⁽¹⁷⁾.

أما نحن، فقد كان الدين— منذ ظهوره — عاملا للمّ الشتات، فإذا كان منذ نزوله قد جعل من العقل⁽¹⁸⁾ والفكر قضايا قد تدخل في محيط المقدّس- وهذا ما لم يثبت أبدا بشكله في المسيحية، فتغيب العقل فيها هو الذي جعل العقل عدوها الأكبر — فإنّ ذلك قد أدى إلى انتقال العرب من البداوة، إلى الحضارة التي ارتبطت ببغداد والأندلس... وما كان لها من دور في التأسيس للنهضة والتنوير الغربيين، إنّ "بغداد عاصمة الامبراطورية الجديدة، والتي قدّر لها بعد ذلك أن تكون مدينة العالم المتمددين الأولى 756م"⁽¹⁹⁾، إنّما حققت ذلك بفضل الإسلام. وإذا كان العرب قبل الإسلام قبائل تتقاتل بعبارة شيوخها، فقد جعل الإسلام الخلفاء رموزا للفكر والأدب، ممّا عجّل بالنهضة التي قادت إلى الحضارة، يُذكر عن هارون الرشيد، أنّه "كان يجد لذة خاصة في بيئة الشعراء والفنانين والفلاسفة والعلماء وهو الذكي، المثقف، الموسيقي الذواق للعلم والأشياء الجميلة. إنّه يجتذّبهم إلى بغداد، ويحبّ أن يسألهم عن أسفارهم أو أعمالهم، وأن يستمع إلى محاضراتهم، ويشجعهم ويحميهم فيجمع فريقا منهم في كلّ ليلة تقريبا في حلقة تلتهم بالفكر النير حيث يكون هو وصديقه جعفر البرمكي مشجعين وباعثين على الجد والعمل"⁽²⁰⁾. لن يرى العرب المسلمون غير هذا الوجه من الإسلام، بل إنهم في أكثر أيامهم بؤسا يزدادون

تمسكا بالدين، إيماناً منهم بأنّ كلّ أذى قد يصيبهم، سببه بعدهم عن الدين، فتتجه أفكارهم وجهة (التراث) وتحاول أن تجعل من (حبال التقاليد العتيقة) أكثر متانة.

بدأ التنوير في تاريخ العرب بالوحي، وارتبط به، وهو الذي سمح للمسلمين بالتربّع على عرش الحضارة الإنسانية، التي صل نورها إلى مشارق الأرض ومغاربها، وإذا كان قد نتج عن التنوير في الغرب عامّة - كما تصوّره مفكّروه - حركة الاستعمار التي لم تسلم منها جهة من جهات الأرض، فإنّ الذي جاء به التنوير الإسلاميّ هو نشر القيم التي جاء بها القرآن الكريم⁽²¹⁾، وما دام الدين الإسلاميّ موجّهاً للبشريّة جمعاء، فقد كانت قيمه إنسانيّة عامّة⁽²²⁾، وهو رسالة لتوجيه البشر وإنقاذهم، مصدرها الله، ولذا فالجوهر الذي يحدّد الفروق بين التنويرين هو وجود (الإيمان) هنا وغيابه هناك، ولهذا، لا يمكن أن نتعامل مع لفظة (تنوير) خارج سياقها، الذي "يتكوّن من كلّ ما يحدس به المخاطبون من الاقتضاءات، أي من اعتقادات، وانتظارات ومقاصد. ويكون السياق الإستمولوجيّ للإعتقادات، بالمعنى الدقيق الذي يعرفه (روبير ستالناكر) ويأخذه عنه (فرانيس جاك) مشتركاً بين المخاطبين"⁽²³⁾، ولأنّ السياق "شامل للعلاقة القائمة بين الأفراد والاعتقادات المشتركة والأفكار والأعراف الشائعة بينهم كما أنّ إطار الثقافة الاجتماعيّة لكلّ أمة يفرض نوعاً من العلاقات ما لا يفهمه تماماً إلاّ الناشئون في المجتمع ذاته"⁽²⁴⁾، و"لا يمكن قبول المعنى أو فهمه دون الإحاطة بسياقه الاجتماعيّ الذي وُلد فيه"⁽²⁵⁾، وعليه، فمهما تكن القيم مشتركة بين الغرب والمسلمين، فهي لا تشترك إلاّ في الاختلاف الذي نشأ في ظلّ الاختلاف الناشئ بين المعتقدات، وكلمة (التنوير) الغربيّة — بمعناها عند الغرب - التي بقدر ما حققت خطوات عملاقة للغرب باتجاه المستقبل الأفضل، فإنّها ببدلولها ذلك، تعمل جاهدة على القضاء على ذلك الفرق الذي أوجد المسلمين (المؤمنين)، والغرب (غير المؤمن)، وحين قال داربوش شايفان "لا ريب أنّ عصر الانتقاد هو إحدى المراحل الأكثر خصبا — وأكاد أقول الأكثر تحديداً وحسماً — في تاريخ الفكر الذي لم تستوعبه أبداً الحضارات غير الغربيّة. أولاً، لأنّ الأفكار الكامنة وراء تحليله كانت تسير في عكس التراث، وكانت تقطع حبال التقاليد العتيقة"⁽²⁶⁾، فقد وضع يده على القيمة الأساس التي جعلت من الغرب غرباً ومن الشرق شرقاً، وقبل ذلك؛ يبدو بأنّ افتقارنا للفكر التحليليّ قد جعلنا من هواة اختصار المسافات — التي تقدّر زمنياً بالقرون — فصرنا نحث عن كطف ثمار لم نسهم أبداً في إنتاجها، فتحّى "ثقافة المباعد إذا كانت تنبئ عن حركيّة فعالة في ضمير الثقافة الغربيّة فهي أيضاً تكشف عن حالات من القلق والتوتّر داخلها. وهي في نهاية أيّ تحليل تعبير عن الحالة الفكرية والوجدانية للمجتمع الغربيّ، ولن تكون لها أيّ فعالية خارج مجالها التداوليّ. وما نجده من كتابات تستند إلى مقولات ما بعد الحداثة في الثقافة العربيّة المعاصرة إنّما هي تعبير عن عقل لم يستطع أن يقيم علاقة انسجام بينه وبين واقع الرأهن، ولا مع ماضيه"⁽²⁷⁾.

لا يمكن عزل اللغة عن سياقها الثقافي، وإلا غدا استعمالها ضربا من ضروب العبث القاهر لخصوصيات المجموعات الثقافية، وعند ذلك يصبح من الأفيد للمتخاطبين احترام الصمت، وعليه فمن غير العقلانية في شيء أن نعتبر سبب تخلفنا هو تقدّم الغرب، أو أن نجعل سبب تقدّم الغرب هو تخلفنا نحن، وإتّما الظروف التي صنعت التاريخ – والتاريخ يصنع ظروفه أيضا – هي التي جعلت تاريخ الغرب – من منظور تاريخنا – وجها آخر للتاريخ. تخزن اللغة ثقافة أمّتها بعناية فائقة، وتكفل بنقلها بأمانة بين محطات تاريخها المنحرك، وإذا كانت المجتمعات تكبر وتنمو وتشيع تماما مثل الأفراد الذين يكونونها، فإنّها تستمدّ تشبّثها من لغتها هذه، بكلّ حمولتها، ولذلك، "فكلّ كلمة تكتسب دلالتها وإيحائها من التجارب والأحداث الاجتماعية التي تمرّ بها، وعلى قدر ما تمرّ به من هذه التجارب والأحداث، تكتسب ظلالها الدلالية، وتتراعى حدودها، وتتضح صورتها في الأذهان"⁽²⁸⁾.

إنّ شدة تراكم المعرفة – العلم النظري – قد أدّى إلى تطوّر غير مسبوق في العلم التطبيقي، فقد أدّى التطوّر الهائل لعلم الفيزياء إلى صناعة القنبلة النووية، كما أدّت الرياضيات إلى ابتكار الحواسيب الذكيّة التي تطمح إلى تجاوز ذكاء صانعها نفسه، ولم يكن تحقيق ذلك ممكنا، حين أغلقت الكنيسة كلّ أبواب العلم والمعرفة، وكان لزاما على الأوروبيين انتظار عصر التنوير ليجعلوا من ذلك – فيما بعد – فعلا ممكنا، ولذلك اتّخذ القرن الثامن عشر "من التور علامة وإشارة ورمزا، ليؤكّد على نور العقل والمعرفة والعلم، في مقابل ظلمة وعمية الجهل"⁽²⁹⁾.

كانت الكنيسة هي الحارس الأمين للركود العامّ الذي جعل أوروبا خارج التاريخ لعشرات السنين، لأنّ "من يحاول تفسير الأسرار المقدّسة – عندهم – بقواعد العقل والمنطق فهو المعصية والحماقة بعينها، وأنّ العقل الذي يبدأ بتفسير هذه الأسرار الخفيّة سينتهي آخر الأمر إلى تدنيسها"⁽³⁰⁾، وإذا كان الركود بكلّ وجوهه الممكنة عدوّا للإنسان، بما يجعل الركود عدوّا لفعل التطوّر في الطبيعة عامّة، فهو – بالنسبة للكنيسة – الضامن الأوحد للوجود، في عصر اشتغلت فيه السياسة والدين بحثا عن السلطة المطلقة، وقد راعى الصّراع العنيف بينهما كلّ الاحتمالات، إلاّ الاحتمال الأكبر: الإنسان.

5- سلطة التّسق، الشّعور، وامتلاك الخطاب:

نحن – في المقابل – وبعد 1830، تجسّدت فينا مقولة (الإنسان المهزوم)، رغم بقيّة الأمل في التّصر الذي تجسّد في ثورات شعبيّة هنا وهناك، لم تنجح كلّها في تحقيق (الخلاص)، والجزائريون رغم كلّ هذا كانوا يشعرون شعورا واضحا، وبحكم الفطرة، أنّهم يؤلّفون كيانا قوميا، وأنّه لا بدّ من اليقظة الدائمة من أجل الدّفاع عن وطنهم. وكيف لا يشعرون بذلك، وقد ربطت بينهم أواصر كثيرة، وآلام وآمال مشتركة، وأرض ذات حدود واضحة... كيف لا يشعرون بذلك، وهم دائما في حالة استنفار لمواجهة الخطر

الذاهم من أوروبًا ، أو لاقتباس ما يجد فيها من أفكار⁽³¹⁾ ، ولكنّ الانهزام هنا ، معضودًا بفعل الرُكود الفكري والمعيشي الضامن للاستعمار ، مؤشّر على الرُضوخ للأمر الواقع ، وعلامة على أنّ التّهوض ليس قريبًا. لقد بعثت فرنسا في الجزائر أهمّ ملامح تاريخها — وهي أدري به منّا — ولولا أهل الوعي من العلماء الذين بعثهم الله لإنقاذ الأمة منذ بداية القرن العشرين ، لكان الوضع قد استقرّ نهائيًا ليستمرّ ؛ لقد حاربت كلّ مؤشرات (عمل) العقل ، ونشرت - بكرم لا يضيها - كلّ ما من شأنه أن يجعل تعطله قائمًا ، وبالتالي ، فكلّ أشكال الصدام مع السلطنة الاستعمارية في الجزائر كانت تمثّل علامة كبرى على اشتغال العقل ، وأنّ التاريخ المسترجع من قبلها لم يكن له ليتحقّق ، أمام إصرار التّاريخ المحليّ المستمرّ ، الذي كان يجدّد أسسه ، ويمكن أن نوّكد على أنّ النصوص الأدبية المنشورة مع بداية القرن هي الشكل الأدبيّ الذي يجسّد هذا التاريخ المستمرّ ، فالفكر والأدب ينهوان في الصّراع ويعوّق نموّهما بالسلام السياسيّ والاجتماعيّ⁽³²⁾ ، وبغضّ النّظر عن الشّكل الذي تظهر به هذا الشّعْر ، فإنّ ما يقوله لا يخرج أبدًا عن هذا الإطار ، وهنا تكمن حدائته وأهمّيته.

يقول علي أومليل: "دعوة الكاتب إلى الحدّثة [اليوم] ليست فنّيّة وحسب ، بل هي دعوة مزدوجة ، فهي دعوة إلى تحديث صناعة الكتابة ، وإلى تحديث المجتمع أيضًا. وهذا هو المعنى المتكامل لمفهوم الكاتب بمعناه الحديث حين ظهر في القرن الثامن عشر ليحمل الرّسالتين معا: تغيير فن الكتابة ، وتغيير المجتمع"⁽³³⁾ ، وهذه الدّعوة ليست وليدة اليوم ، ولكنّها دعوة أفرزتها معطيات تاريخيّة معيّنة ، هي التي تستدعيها كلّما تكرّرت في التّاريخ. كانت الضّرورة في بداية القرن هي (تحديث المجتمع) ، أمّا (تحديث صناعة الكتابة) فلم يُنظر إليه — حينذاك - إلّا من حيث ضرورة توفّر أدنى شروط الكتابة ، والدراسة النّصيّة لمنشورات تلك الفترة تظهر الفرق الشاسع بينها وبين ما كان يُكتب قبلها ، من حيث امتلاك ناصية اللّغة والعروض ، ومن حيث المحتوى المستمدّ من عمق الواقع الاجتماعيّ ، فراح الأدباء "يعبّرون عن آلام الشّعب وطموحه فضربوا صفحا عن المديح وترفّعوا عن الإشادة بذكر تلك الفئة الارستقراطية البغيضة أخذين بتلايب الشّعْر الوطنيّ والسياسيّ وقضايا الشّعب. فهو لسان الثّورة في جميع ميادينها [...] أرادوا أن يحيوا حياة حرّة شريفة ناعمة. فكان شعرهم كلّهم حماسة وثورة ، ثورة على الجهل والفقر والمرض والحياة الاجتماعيّة القذرة ، ثورة على العدوّ وعلى ما يرون من أذى"⁽³⁴⁾.

كان هذا التّوجّه تجسيدًا للمواجهة المحتومة ، ليس بين شاعر ومجتمع ، وإنّما بين (وعي) شاعر يعد بالتغيير ، و(لاوعي) مجتمع قانع بالظّروف الرّافضة لكلّ تغيير. إنّه شاعر ينتهي إلى مؤسّسة ثقافية (المجتمع) هي التي تنتج الخطاب وتوجهه ، ولكنّه أصبح هو المتحكم في الخطاب وإنتاجه. وبذلك فقط زرع سلطة المؤسّسة القائمة ، وأصبح فيما بعد هو الذي يملكها. إنّ التّغيير الذي أراداه ماؤّ بالضرّورة عبر القضاء على النّسق⁽³⁵⁾ القائم ، الذي امتدّت جذوره في المكان عبر الزّمان ، وهيئًا المجتمع للدفاع عن

الوضع القائم، واعتبار كل محاولة لخلخلته عملا عدوانيا في حقه. كتب مفدي زكريا في ترجمته لحياته، التي أرسلها لمحمد الهادي الزاهري سنة 1926، ليثبتها في كتابه رفقة شعره: (أما رأيي في النهضة، فأول عمل يجب هو استئصال العدو الداخلي من الخائنين والمارقين قبل كل شيء، إذ:

متى يبلغ البنيان يوما تماما * إذا كنت تبنيه وغيرك يهدمُ

**

وأن نجعل الدين عمادا، نبني عليه كل شيء، أو كما قال الأستاذ الثعالبي "كفانا أن نحفظ من ماضينا بالدين، والأخلاق، وما عداهما في الدمار، إلى البوار"⁽³⁶⁾، وبذلك، يشير مفدي زكريا إلى خصوصيات ثقافية ارتبطت بتلك المرحلة، وساهمت في تعطيل فعل الإقلاع. عرفت فرنسا الاستعمارية أنّ صورتها لن تكون جميلة عند الجزائريين مهما حاولت تجميلها، وأنّ كل ما يصدر عنها سيكون فعلا استعماريًا. ولذلك عملت على تهيئة فئة من الجزائريين - بفعل الجهل المستشري - لتقوم بما عجزت هي نفسها عن تحقيقه: محاربة كل محاولات التّهوض، ومجابهة كل العقول المتنوّرة، وأصبحت هذه الفئة أخطر على الوطن والأمة من الاستعمار ذاته؛ لأنها تخفّت في اللّغة والدين، وسكنت الزوايا والمساجد، وتزيّنت بكل ما يوحى بالوقار والزّانة والعلم، وامتهنت (الهدم) كما ورد في قول مفدي زكريا، أما قول مفدي زكريا (الشاعر) فيؤكّد (أنّ الشّاعر [الحرّ] ينطلق من نسق فكريّ ينتظم حياته كإنسان، سواء كان وراء هذا النّسق بواعث خارجية أم لا، هذا النّسق لا يتكوّن فقط من أفكار، بل من أحاسيس أيضا، يكتسبها الفرد، وتصبح صفة ثابتة فيه تحرك تصرفاته، وعلاقاته، وكثيرا ما تحدّد مواقفه وسلوكاته)⁽³⁷⁾.

في هذه المرحلة الحساسة من تاريخ الجزائر "جاء الشّعر يعبر عن كلّ هذا، جاء ليكون صدى معبرا عن كلّ هذا... دون أن يرتبط بانّجاه معيّن، ودون أن يكون بوقا لهذا أو ذاك إنّما جاء ليكون مسجلا أميننا لأمني الشعب وآلامه، وليقول كلمته، وكلمة الشعب، لا ينافق هذا، ولا يجامل الآخر. وأعتقد: أنّ عدم ارتباط الشّعراء بقبود الحزبية، وأغلال الاتّجاهات... قد أفاد هذه الحركات جميعا، وبالتالي: أفاد الوطن بالبعد به، عن خصومات ومهاترات لا تقيد إلاّ العدو المستعمر"⁽³⁸⁾، وبذلك اكتسب الشاعر في تلك المرحلة - وهو معلّم في أغلب الأحيان - صورة القدوة والرّمز والمثال في المجتمع، ولهذا السّبب فقد عمل على أن يكون كذلك، حتّى في سلوكياته اليومية التي تقتضيها ممارسة حياته الاجتماعية⁽³⁹⁾. كان هناك تكامل رهيب بين الشّاعر ومجمّعه؛ فالشّاعر قد وهب نفسه للمجتمع، وجعل منها ينبوعا للتّوعية والتّعليم والتّنوير، فتشكّل في المجتمع (رأي عامّ) وضع هذا الشّاعر المعلّم في مكانة لم يبلغها غيره،

وبداية ، فالشاعر قد وعى حينها ما عبّر عنه وول شوينكا بقوله: "عندما تبدأ العلاقات الأيديولوجية في إنكار ، نظريًا وفعليًا ، حقيقة الهوية الثقافية التي نعرفها بأنّها العالم الإفريقي ؛ بينما يؤكدون هم هوّيتهم إلى حدّ دعوة العالم الإفريقي لإذابة وجوده في وجودهم ، فيجب علينا أن نبداً التّظر بجدية إلى أهدافهم السياسية"⁽⁴⁰⁾ ، وهذا الوعي هو الذي حدّد توجّهه نحو (تحديث المجتمع) ، وتثويره⁽⁴¹⁾ ، وتحضيره لدوره المقبل.

تزامن هذا الدّور الذي اضطلع به الشّعر في الجزائر بُعيدَ الحرب الأولى ، بتغيّرات جذرية على مستوى الأفكار ، بدأت تنتشر بين النخبة المثقفة ، وتستولي بلطف أحياناً ، وبعنف أحياناً أخرى ، على أحاديثها اليومية ، والسبب هو أنّه "في هذه الفترة بالذات ظهرت معظم الحركات الوطنية والإصلاحية وانتشرت الدّعوات ، وتعلت الأصوات من كلّ فجّ... تنادي بالتهوؤ ، كما تنادي بالتحرك والتحرر من هذه القيود الكثيرة التي رزح تحتها الشعب أجيالاً طويلة"⁽⁴²⁾ ، إضافة إلى أنّه "في هذه المرحلة ، ظهرت صحف شتى بالعربية والفرنسية ، وإبّك لتعجب عندما تعرف أنّ صحف "الشهاب" و"البصائر" و"وادي ميزاب" و"المساواة" و"الشريعة" ، وغيرها من المجلات الأسبوعية قد ظهرت في هذه الحقبة"⁽⁴³⁾ ، وقد كان الدّور الذي لعبته الصحافة أساسياً في كلّ التطوّرات التي بدأت تستحوذ على المجتمع الجزائريّ فكرياً ، فكانت مسرحاً لعرض الأفكار ، ونشر الآراء والمواقف ، وشهدت ميلاد الشّاعر والأديب والسياسيّ والمصلح... لأنّ الجزائريّين "رجعوا إلى أنفسهم يبحثون عنها ، فيجدونها تحتاج إلى علاج ضدّ الجهل والفقر وغيرهما. فشهروا عن ساعدهم وشرعوا جدّياً فيما ينقذهم من ورطتهم"⁽⁴⁴⁾ ، ممّا جعل محمّد العيد آل خليفة يكثر "الحديث على بناء المدارس والمساجد والجمعيات والأندية التي تخدم الأهداف الوطنية ، لأنّ فرنسا [...] قد استولت على جميع المؤسسات الدينية والثقافية. فما من تجديد بناؤها بدّ ليسيروا في ركب الحضارة والرقي"⁽⁴⁵⁾ ، والثابت أنّ الصحافة في كلّ شعب ترجع للأصحاء المختلفة التي تجاوب في شتى ميادينها ، ومراة صقيلة تعكس فيها الأحداث السياسية والاجتماعية التي تضطرب بها آفاق البلاد في مختلف مراحل نموّها وانعائها"⁽⁴⁶⁾.

تطلّب الوضع العامّ للمجتمع الجزائريّ من التاريخ ما يقارب قرناً من الزّمان ، لتهيئة علماء كبار في وقتهم ، وما زالوا كذلك: (ابن باديس والإبراهيمي والعقبي...) و(استشهدوا) في ميدان (حرب الوعي والتثوير) ، في بيئة هي الوجه الآخر الجديد للقرون الوسطى الأوروبية ؛ تلخّصت فيه كلّ معاني (القلّة والعلة والذلّة) ، أنشأوا المدارس ، وكونوا المعلمين (لتكثيف نشر الوعي والتثوير) ، وفسحوا المجال لكلّ من يحمل رأياً ، فغصّت الجرائد بالأشعار والمقالات ، وبعد سنوات أصبح (مستقبل الجزائر) هو موضوع الحديث اليوميّ بين الجزائريّين.

6- الرؤيا الشعرية علامة على الوعي:

ثار الشاعر الجزائري على النسق⁽⁴⁷⁾ القائم، ثقافياً واجتماعياً ولغوياً، لأنه أصبح يمتلك (رؤيا) خاصة به، ولأننا - بتعبير أدونيس - (إذا أضفنا إلى كلمة رؤيا بعدا فكرياً وإنسانياً بالإضافة إلى بعدها الروحي، يمكننا حين ذاك أن نعزف الشعر الحديث بأنه رؤيا، والرؤيا بطبيعتها قفزة خارج المفاهيم القائمة، هي تغيير في نظام الأشياء، وفي نظام النظر إليها)⁽⁴⁸⁾؛ لذلك تغيرت لديه المسميات والأسماء، وأصبح هو ذاته نسقا طارئا على النسق الممتد في المكان؛ هذا حوار أجراه كاتبه بين ملك ووزيره:

قال الملك الذي سعى شعره من (طبل الحضرة)

حشائش الجنانات في زمن الربائع تشطح

وفرائخ المطائر والخروفات تلعب، يا ديني...⁽⁴⁹⁾، لا يمكن أن يُعتبر كلاماً كهذا نصّاً إلا في ظلّ (ثقافة) معنوية في الرذاعة، والرذاعة هنا لا يمكن إلا أن تكون وضعا أفرزه نسقٌ موغلٌ في تمييع اللغة والذات على حدّ سواء، وتجميد الفكر، وتحييد العقل، وتجريح الهوية، ونفي الروح خارج التاريخ.

إنّ (الشعر) الذي كان سائداً - على شاكلة النموذج السابق - غير بريء أبداً؛ تحمل اللغة في لواعبها مكونات ثقافية مضمرة لا يفصح عنها معجمها، لأنها مكونات اندست فيه وتختفت مع الزمن. ولذلك، فمهما حاول أن يظهر في صورة نصّ جماليّ يهدف بشعريته إلى تحقيق المتعة، فإنه كان عوناً للاستعمار والتخلف والجهل من أجل إطالة المأساة، وتأكيداً لهذا الكلام، قال محمد الهادي الزاهري عن الشاعر الشيخ المولود الزريبي (ت 1925): (ولقد ثارت عليه ثائرة الدجالين في ذلك الوسط من أبناء الزوايا، وأفترّوا عليه الأقاويل، ونصبوا عليه ما نصبوا من حبالهم التي لا تزال أيدي المصلحين المؤمنين تعمل بإذن الله في تمزيقها، وسينتقم الله من أعدائه، وهو القاهر فوق عباده، وهو الحكيم الخبير)⁽⁵⁰⁾، ولذلك، فقد كان الشاعر (الحديث) مستعداً للمواجهة، لأنه عرف ما لم يعرفه سابقوه، وهو أنه (يجب أن تتحدّد القصيدة حتى تكون قصيدة)⁽⁵¹⁾ على حدّ تعبير نزار قباني، لأنه يملك رؤيا، (والرؤيا ليست زنيقا؛ هي عبارة عن نتيجة، عن محصول من الأمور العينية المشخصة، ليست أبداً أفكاراً مجردة)⁽⁵²⁾، ولذلك، فكلّ حديث عن الشاعر الجزائري - في بداية القرن العشرين - يجب أن يبدأ من بزوغ الوعي الذي أدى إلى ظهور علامات العصبان لديه، تجاه المؤسسة القائمة، التي يندرها وعي الشاعر بالتصدّع والانهيار. ومكمن الخطورة هنا، أنّ الوعي المقترن بالرؤيا لا يعبأ أبداً بالواقع القائم، لأنه يبحث دائماً عن (الواقع) الآخر، الذي لم يولد، والذي يُفترض فيه أن يكون هو الأجل، ومن هنا تولدت هذه العداوة الأبديّة بين الشاعر وواقعه، فلن يرحم أحدهما الآخر ما داماً

مجتمعين، تؤكد كل النصوص المنشورة في تلك المرحلة على أنّ الشاعر قد امتلك نضجا فكريًا شاملًا، هو الذي أهله إلى إعادة النظر في (النصّ) الشعريّ الذي كتبه، وفي كل القضايا المحيطة به؛ فنّيًا واجتماعيًا وثقافيًا... ليكون شاهدا على عصره، ومساهما في تشكيله، بل في تحديد ملامح هذا التشكيل، لأنّه وعي مواطن الخلل، ولذلك يمكننا القول إنّ العلاقة بين النّسق الظاهر في النصّ الأدبيّ عبر ظهوراته اللغوية والجمالية، والنّسق المضمّر في ضوء علانقه بالمرجعيات والشيفرات الثقافية تبدو علاقة اعتباريّة، بحيث يُؤدّد النّسق الجماليّ المعلن أنساقا سيميائية / ثقافية مفتوحة ومنتجة⁽⁵³⁾.

لم يتخلّ الشاعر الجزائريّ الحديث عن بوحه تماما، كان ذلك اختيارا واعيا تماما من قبله، ولذلك استمرّ في اعتبار الشعر كلاما موزونا ومقفى، ليُبقيه ذاتيا ووجدانيا. كان في تلك المرحلة التاريخية أحوج ما يكون إلى الشعر أداة جاهزة لرأب الصدع، ثمّ إنّ البوح علامة على الوجدان، والوجدان هو منبع كلّ التجارب الشعريّة الحيّة. كان الشاعر صاحب مهمّة، وكان يدرك مهمّته ويدرك صعوبتها، ولكنّه عرف في وقت متقدّم أنّه - في النصّ الشعريّ - يتمّ (تفاعل شعاع الدّاخل والخارج)، وبذلك (يحلّ الإحساس بالشعر بدل نقده، ويكتشف باعتباره تجربة حيّة في الشعور لا موضوعا خارج)⁽⁵⁴⁾.

7-الاستقلال وجفاف الشعر:

كانت السّنوات القليلة التي تلت الاستقلال سنوات ركود على المستوى الشعريّ، وكأنّ الاستقلال هو اللحظة التي أوقفت التاريخ ومنعته من التّقدّم، أو كأنّه هو نهاية التاريخ بالنّسبة إلى الشعراء، فتوقّف كلّ شيء. الشاعر في كلّ المجتمعات لا يحتاج إلى استراحة كالمحارب، الشاعر محكوم بأن يحارب دون استراحة، وذلك قدره. وإذا كنّا "نجد الحركة الأدبيّة تننفس شيئا فشيئا حتّى استقلّت على أقدامها وهي أقوى ما تكون في آخر النّصف الأوّل من القرن العشرين الميلاديّ"⁽⁵⁵⁾، قبيل الثّورة التحريريّة، واستمرّ شعراء الثّورة في ثورتهم حتّى إعلان الاستقلال، فما هو سرّ الصّمت المفاجئ، والسكوت غير المبرّر، الذي أصاب الشعراء؟ ثمّ؛ ألم يكن الاستقلال هو الحلم الذي انتظره الجزائريّون منذ بداية الاستعمار؟ ألم يكن هو الغاية التي من أجلها مات مئات الآلاف من الشّهداء، منذ بداية الاستعمار؟ ألم يكن الاستقلال أهمّ من الثّورة نفسها، باعتبارها مجرد أداة - رغم عظمتها - لتحقيقه؟ فكم عدد الشعراء الذين تغنوا بالاستقلال؟ وكم عدد النّصوص التي كتبوها في موضوعه، مقارنة بعدد شعراء الثّورة، وعدد نصوصهم فيها؟ ألا يستحقّ عيد، انتظرته أمة كاملة 132 سنة، وقدمت من أجله قوافل من الشّهداء، لم تقدّمها أمة أخرى قبلها وبعدها، أن يكون موضوعا شعريًا يتباهى الشعراء بالكتابة فيه؟؟؟

وإذا كان البعض يبرّر هذا (الصّمت المفاجئ، والسكوت غير المبرّر)، في الفترة التي تمتدّ من 1962 إلى غاية 1968، بالانبهار بالاستقلال تارة، وبالأمّية تارة أخرى، فإنّ هذه المرحلة — تاريخيًا — قد ارتبطت ب(تكوين) الدّولة الجزائريّة المستقلّة، وبظروف سياسيّة لازمتها. (الأمّية) وانعدام المقروئية ليس أمرا طارئًا بعد الاستقلال؛ تعود جذورها على أقلّ تقدير إلى بداية الاستعمار الفرنسي، وإذا كان للشّعر، قبل الثّورة وأثناءها جمهوره الخاصّ، فما مصير هذا الجمهور بعد أن استقلّت الجزائر، وصار لها مدارسها ومعلموها ومرّبوها، أمّا الانبهار فلن يكون سوى انبهار صادم بوضع لم يكن في الحسبان!!! وجد فيه الشّاعر نفسه مخيرًا بين النّار والسّجن والهنفى، فاختر السكوت إلى حين، "لأنّ الكفّ والحرمان ظلّ هو هو في كلتا الحالتين (قبل الاستقلال وبعده) وإن كانت الأسباب مختلفة ويمكن تفسير هذا الكفّ بعقد مقارنة بين الحالتين وهذه المقارنة — فضلًا عن كونها تكشف عن مغالطة كبرى — فإنّها فضلًا عن ذلك تكشف عن عجز القيادة على مسابرة العصر، ومواكبة التّاريخ، بسبب عدم توفير الشّروط اللاّزمة لمواجهة المستقبل بفكر عقائديّ عقلانيّ، وبرجال أكفاء"⁽⁵⁶⁾.

مع بداية السّبعينات فتح النّظام السّياسيّ المجال - بشكل تجاوز المتوقّع، "ولم تعرفه السّاحة الأدبيّة من قبل ومن بعد"⁽⁵⁷⁾، في بلاد ما زالت تعيش فرحة الاستقلال، وتحاول تضييد جراحها - لكلّ من أراد أن يتزيّن بصفة (شاعر)، فشهدت الجزائر حركة شعريّة؛ لم تكن في الواقع ثورة إبداعية قادها الشّعراء، بما امتلكوه من أداة فنيّة، ورؤى تتعلّق بالمجتمع في ظلّ التّغيّرات الطّارئة، والدليل على ذلك أنّهم كانوا ظلالاتا لغيرهم من الشّعراء؛ فلاحظنا "... كثرة اختراقات النّماذج الأجنبيّة للشّعر العربيّ، بما يتجاوز قدرة القارئ على التّمثّل النّاضج لشعره القوميّ، أو الرّبط المنسجم بين حلقاته، حتّى تبدو بعض النّصوص الشعريّة الأخيرة كأنّها ترجمات ركيكة لأشعار قادمة من قارات أخرى وثقافات مضادة"⁽⁵⁸⁾.

والقضيّة بدايةً، أنّ النّظام السّياسيّ، بما امتلكه من بعد نظر، عرف أهميّة الدّور الذي يستطيع الشّعر أن يلعبه، فوظّف (الشّعراء) توظيفًا سياسيًا، ممّا أدّى بالشّعر إلى إنتاج الرّداة والقبح عوض إنتاج الجودة والجمال، وبقدر ما كانت — ولا زالت - لغة السّياسة نموذجًا للرّداة بناءً ودلالةً، فقد انتقلت الرّداة إلى لغة الشّعر، حتّى ضاعت الحدود لدى القارئ بين الشّعر والسّياسة، وأصبح الشّعر صورة للنّضال الحزبيّ، والشّعراء عبّنة (لمواطنين الصّالحين)، الفائزين برضى النّظام السّياسيّ، ف"من الافتراضات الأساسيّة في تطوّر فكرة الثّقافة الفرضيّة التي تقول إنّ فنّ فترة معيّنة يرتبط ارتباطًا وثيقًا وضروريًا بطريقة الحياة السّائدة على نطاق عامّ فضلًا عن الأحكام الجماليّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة التي تتشابه بالتالي فيما بينها تشابهًا قويًا وتقبل الآن تلك الفرضيّة على نطاق شامل"⁽⁵⁹⁾. لقد فتح النّظام أبواب المنابر فتحًا مشروطًا للمرتادين، فكثرت هؤلاء، واختلطت الحابل بالنّابل، وفي خضمّ ذلك، تأكّد التّوجّه العامّ المتحكّم في زمام الأمور، ف"أعطى المنبر لنفسه سلطة النّهي والأمر، الإثبات والنّفى، في ظلّ

بنية تقليدية لها وهم امتلاك الحقائق ووهم خدمة الثقافة، وها هي الرؤى تتشتت من خلال ممارسات أسماء أعلنت في مطلع السبعينيات أنها تمثل الثقافة وتخلص لها، تمثل المثقفين وتخلص لهم، ولكنها بمجرد ما تمكنت من اعتلاء المنابر أعلنت حربها المضمرة والمعلنة ضد المختلف والجذري والشريف، لذلك تحولت الساحة إلى مسرح للضحج، وها هي الثقافة كفعل للشمول تجزأ وترمى في المعاجم⁽⁶⁰⁾.
إذا كان دور الشعراء في المرحلة السابقة تنويرياً، هدفه المرحلي هو الاستقلال، فإن دورهم بعد الاستقلال – افتراضاً - هو دور تنويري مرتبط مرحلياً ببناء الإنسان والمجتمع، وعليه فدور الشعر مستمر في الزمان، ولهذا جعل بعض الشعراء الشعر نفساً إلهياً وأجلسوا الشعراء إلى جنب الله:

الشعرُ من نفسِ الرَّحْمَنِ مُقْتَسَبٌ * وَالشَّاعِرُ الْقَدَّ بَيْنَ النَّاسِ رَحْمَنٌ⁽⁶¹⁾

**

للنظام السياسي دور كبير في القضية، وقد تورط فيها بالشكل الذي يفسد صورته في مرآة التاريخ. كان الأمر نوعاً من الخيانة (لنخبة) كان لها دور طلائعي رائد في تحضير الناس للثورة، وفي تعريف العالم بها؛ شعوباً وأنظمة. لم يكن ممكناً للنظام أن يترك الحبل على الغارب للشعراء ليستمرؤا في دورهم التنويري بعد الاستقلال، لأن عدو الشعراء الأبدى المتمثل في (الوضع القائم وصانعيه)، أصبح يمثل بعد الاستقلال النظام السياسي الممسك بزمام السلطة، وليس من حظ هذا أن يستمر دور الشعراء، كما كان في المرحلة السابقة. وإذا كانت قضية علاقة الأدب عامة بالسياسة قد طرحت منذ مدة ليست بالقصيرة، فإنها تجسدت تماماً في جزائر ما بعد الاستقلال. وإذا كانت الثورة – تاريخياً – قد قامت على سواعد الأبطال من أبناء الشعب، فإنها لن تستطيع إنكار الدور الذي لعبه أبناء هذا الشعب من الشعراء، الذين كانوا له منذ مطلع القرن العشرين مصدراً للتنوير، وفتحوا عيونهم على الواقع، وبداية؛ فالثورة التي انطلقت في 1954 هي نتيجة للنهضة والتنوير اللذين شكلا المواطن الجزائري الجديد، منذ بداية القرن العشرين، الرأغب في حياة أفضل، أما الدال وشظف العيش تحت نظام استعماري ظالم، فلم يكونا أبداً قدرا محتوما، عليه أن يعيشهما برضى وقناعة، ثم "إن وجود الفقر لا يسبب الحركة، لكن الإحساس بالفقر هو الذي يسببها، والآن وقد علمنا أنه ينبغي أن ينتقل التناقض من باطن المجتمع إلى ضمائر الناس ووعيمهم، حتى يتسبب في إحداث الحركة، ندرك مسؤولية المثقف في "القيام بنقل التناقضات الموجودة داخل المجتمع إلى أحاسيس أفراد هذا المجتمع ووعيمهم"، ومن ثم يقوم المجتمع بحركته بنفسه"⁽⁶²⁾، وهذا هو الدور الذي قام به (الشعراء).

8- استنتاجات:

- تتطلّب ممّا "الحداثة" - التي اعتبرناها صفة مهمّة للشعر الجزائري منذ مطلع القرن العشرين — أن (نستخرج معاييرها من ذاتها)، فلا يُعقل أن نتحدّث عن شعر "جزائري"، ونبحث عن "حداثته" في ثقافة (الأخر) وتاريخه ودينه ومجتمعه...
- وجدنا الشاعر الجزائريّ منذ مطلع القرن العشرين حدثيًا في رؤياه، وقد تجلّى ذلك في جعله الشعر قضيتَه الكبرى للتواصل والتعبير والتربية والتنوير.
- استطاع الشاعر رؤياه تلك أن يتبوأ مكانة اجتماعية لم يبلغها غيره، وكانت تلك ثمرة جهوده التربوية والتعليمية والتنويرية التي بذلها منذ مطلع القرن العشرين.
- ازدادت التجارب الشعرية نضجا، وبلغت — قبيل الاستقلال - مستوى فنيًا طيبًا يعد بالكثير، يمثله شعراء الثورة التحريرية، وكان منتظرا من الاستقلال أن يكون منطلقا لثورة شعرية استغرقت ملامحها نصف قرن تقريبا لتتشكّل، بفعل تراكم التجارب والنصوص.
- كانت السياسة هي المهيمن الأوحّد على الساحة بعد الاستقلال، ممّا يتعارض كلية مع الشعر الذي لا يستطيع أن يزهر إلاّ في فضاء متعدّد الرؤى، ومناخ حرّ.
- كان بإمكان الشعر الجزائريّ اليوم أن يكون بوجه آخر غير الذي نعرفه به، لو تركت السياسة بعد الاستقلال أمر الشعر للشعراء، ولم تقطع تجربة شعرية طويلة كان لها دور مهمّ في تحضير المجتمع للثورة، وإسماع العالم ببطولاتها.

9- خاتمة: إنّ أهمّ ما انتهينا إليه في بحثنا هذا هو:

- إنّ الحداثة التي — ما زال الشعراء الجزائريون يبحثون عنها — قد تجسّدت في الشعر الجزائريّ منذ مطلع القرن العشرين، وكانت حداثة أفرزها الوضع القائم في الجزائر؛ فعبرت النصوص الشعرية حينها عن (المكان) أكثر ممّا عبّرت عنه النصوص المعاصرة.
- لم ير النقد في تلك النصوص سوى أنّها نصوص (إصلاحية تربوية)، قالها عمودي، كانت بشكل ما تكررًا للواقع، وكانت تلك هي حداثتها.
- كانت الثورة مصدرًا للإبداع الشعري، وساهمت في التراكم النصّي، الذي ساعد على تحديد ملامح حركة شعرية، قدّمت الكثير، وكانت تعد بالكثير.
- مثل الاستقلال صدمة عنيفة للشعراء، فصمتوا، وجفّت منابع الشعر إلى حين.

- إذا كانت الثورة العظمى مجرد أداة لغاية أعظم هي الاستقلال ، و(أنتجت) نصوصا خالدة ، فإن الاستقلال قد (أنتج) الصمت والفرغ.
- إن المبررات التي قدمها النقّاد والمؤرّخون لمرحلة الفراغ الشعري بعد الاستقلال ، لا تقدّم إجابات مقنعة ، لأنّها لم تنطلق من الواقع الذي أنتج تلك المرحلة ، وهذا يجعل موقفهم يفتقر إلى الموضوعية التي يتطلبها التقد.
- كان الوضع السياسي السائد غداة الاستقلال هو السبب الوحيد لجفاف منابع الشعر ، وصمت الشعراء ، الذين وجدوا أنفسهم أمام تحدّيات لا يمكن مواجهتها إلا بالصمت.

10-مصادر البحث ومراجعته:

1. أحمد علي عجيبة: أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي ، موسوعة العقيدة والأديان ، رقم 08 ، دار الأفاق العربية ، ط 1 ، القاهرة ، 2004.
2. أدونيس: زمن الشعر ، دار الساقي ، ط 6 ، بيروت ، لبنان ، 2205.
3. آمنة بلعلي: خطاب الأنساق ، الشعر العربي في مطلع الألفية الثالثة ، دار ميم للنشر ، الجزائر ، 2019.
4. بختي بن عودة: رنين الحدائث ، منشورات الاختلاف ، وزارة الأتصال والثقافة ، ط 1 ، 1999.
5. تاويرت بشير: استراتيجيّة الشعريّة والرؤيا الشعريّة عند أدونيس ، دار الفجر للطباعة والنشر ، ط 1 ، قسنطينة ، الجزائر ، 2006.
6. داريوش شايفان: النفس المبتورة هاجس الغرب في مجتمعاتنا ، دار الساقي ، ط 1 ، 1991.
7. دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية ، تر: منير السعيداني ، مر: الطاهر لبيب ، المنظمة العربية للترجمة ، ط 1 ، بيروت ، لبنان ، 2007.
8. راسل جاكوبي: نهاية اليوتوبيا السياسة والثقافة في زمن اللأمبالاة ، ترجمة فاروق عبد القادر ، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، رقم 269 ، الكويت ، 2001.
9. الزواوي بغورة: ما بعد الحدائث والتّوير ، موقف الأنطولوجيا التّاريخية دراسة نقدية ، دار الطليعة ، ط 1 ، بيروت ، 2009.
10. صلاح فضل: تحولات الشعرية العربية ، مكتبة الأسرة ، مهرجان القراءة للجميع ، 2002.
11. طه عبد الرحمن: الحدائث والمقاومة ، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية ، ط 1 ، 2007.
12. عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى ، ط 3 ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، دار القلم ، بيروت ، 1979.
13. عبد الله الركيبي: دراسات في الشعر الجزائري الحديث ، تقديم صالح جودت ، الدار القومية للطباعة والنشر ، د ت.

14. عبد الله الغدّامي: التّقدّ الثقافيّ، قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، المركز الثقافيّ العربيّ، ط 3، المملكة المغربية، الدّار البيضاء، لبنان، بيروت، 2005.
15. علي أوّمليل: السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، بيروت، 1996.
16. علي آيت أوّشان: السياق والنص الشعريّ، من البنية إلى القراءة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 2000.
17. علي شريعتي: مسؤوليّة المثقّف، ترجمة إبراهيم الدّسوقس شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، ط 2، بيروت، 2007.
18. علي محمد اليوسف: الحداثة إشكالية التّوصيل والتلقي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافيّة ناشرون، لبنان، ط 1، 2015.
19. علي ملاحّي: شعريّة السّبعينات، الفارئ والمقروء، منشورات التّبيين، الجاحظيّة، الجزائر، 1995.
20. ماكس فاتناجو: المعجزة العربيّة، ترجمة رمضان لاوند، دار العلم للملايين، ط 2، بيروت، 1981.
21. محمّد الطّمّار: تاريخ الأدب الجزائريّ، الشركة الوطنيّة للنشر والتّوزيع، الجزائر، د.ت.
22. محمد الهادي السنوسي الزاهري: شعراء الجزائر في العصر الحاضر، الجزء الأوّل، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، 2007.
23. محمد الهادي السنوسي الزاهري: شعراء الجزائر في العصر الحاضر، الجزء الثّاني، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، 2007.
24. محمد ناصر: الشعر الجزائريّ الحديث، اتّجاهاته وخصائصه الفنيّة 1925-1975، دار الغرب الإسلاميّ، ط 1، بيروت، لبنان، 1985 نادر كاظم: تمثيلات الآخر صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط، المؤسّسة العربيّة للدراسات والتّشّ، ط 1، 2004.
25. مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى، دار القصبه للتّشّ، الجزائر، 2007.
26. المقدّس والسّرديات الكبرى، سلسلة ملفّات بحثيّة، الدّين وقضايا المجتمع الرّاهنة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 18 أكتوبر 2016.
27. المهدي إبراهيم الغويل: السياق وأثره في المعنى، أكاديميّة الفكر الجماهيريّ، بنغازي، ليبيا، 2011.
28. المهدي المنجرة: الإهانة في عهد الميغامبراليّة، المركز الثقافيّ العربيّ، ط 3، الدّار البيضاء، 2004.
29. ميشيل توماسيللو: الأصول الثقافيّة للمعرفة البشريّة، ترجمة شوقي جلال، هيئة أبوظبي للثقافة والتّراث، المجمع الثقافيّ، ط 1، 2006.
30. نهي القاطرجي: المرأة في منظومة الأمم المتّحدة، رؤية إسلاميّة، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والتّشّ والتّوزيع، ط 1، بيروت، 2006.
31. وول شوينكا: الأسطورة والأدب والعالم الإفريقيّ، ترجمة نسيم مجلي وإيرين مجلي، المركز القوميّ للتّرجمة، ط 1، القاهرة، 2016.

32. يوسف محمود عليجات: التقدّس السقي، تمثيلات السقي في الشعر الجاهلي، الأهلبة للنشر والتوزيع، ط 1، الأردن، 2015.

الهوامش والإحالات:

¹ ميشيل توماسيللو: الأصول الثقافية للمعرفة البشرية، ترجمة شوقي جلال، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي، ط 1، 2006، ص: 09.

² علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 1996، ص: 229.

³ المرجع نفسه، ص: 229.

⁴ "كان تواجح الايديولوجيا العربية السياسية بمختلف تياراتها وأحزابها منذ بدايات القرن العشرين، مع المنتج الأدبي والفني متعالقا متبادلا عضويا، تحكمه الايديولوجيا السياسية والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في أقطار الوطن العربي، بما اصطلح على تسميته (الالتزام بالأدب)". علي محمد اليوسف: الحداثة إشكالية التوصيل والتلقي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، ط 1، 2015، ص: 08.

⁵ علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص: 228.

⁶ طه عبد الرحمن: الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ط 1، 2007، ص: 35.

⁷ المرجع نفسه، ص: 35، 36.

⁸ لا نقصد بالتاريخ هنا امتداد الزمن الكرونولوجي الذي يُقدَّر بالأيام والسنوات، وإنما نقصد به الإنجاز القومي العام الذي (جعلنا) شعباً اعترفت بقوة تأثيره كثير من شعوب الأرض، فعاشت تحولات عميقة على مستوى تحقيق الذات، بناءً على ذلك التأثير، ثم إن تأثيرنا على مسار حياة غيرنا من الشعوب هو تغيير إيجابي غابته أن يغسل التاريخ من شوائب الشر، ويعيد الأخلاق إلى أعلى مراتب الخير المطلق، ويطلق سراح حمامة السلام، ويعيد الجني إلى قمممه، في حين كان تأثير فرنسا — بعد الثورة — على غيرها من الشعوب، هو شيطنة الأخلاق، وعولمة الشر والهباء الميكيفيلية، وتقديس القوة والعنف، ونهب خيرات المستضعفين، والانتصار للثروة في مقابل الإنسان والسلام والأمن.

⁹ الزواوي بغفورة: ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية دراسة نقدية، دار الطليعة، ط 1، بيروت، 2009، ص: 49.

¹⁰ راسل جاكوبي: نهاية اليوتوبيا السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، رقم 269، الكويت، 2001، ص: 53.

¹¹ المرجع نفسه ، ص: 54.¹² نفسه ص: 56.¹³ نفسه ، ص: 52.¹⁴ عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، دار القلم ، ط 3 ، بيروت ، 1979 ، ص: ط .¹⁵ داريوش شايغان: النفس المبتورة هاجس الغرب في مجتمعاتنا ، دار الساقى ، ط 1 ، 1991 ، ص: 98 ، 99.¹⁶ دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية ، تر: منير السعيداني ، مر: الطاهر لبيب ، المنظمة العربية للترجمة ، ط 1 ، بيروت ، لبنان ، 2007 ، ص: 132.¹⁷ المهدي المنجرة: الإهانة في عهد الميغالمبريالية ، المركز الثقافي العربي ، ط 3 ، الدار البيضاء ، 2004 ، ص: 14.¹⁸ "جاءت مشتقات (العقل) في تسع وأربعين آية كلها بالصيغة الفعلية: صيغة عقلوه: مرة واحدة ، سورة البقرة: 75 ، صيغة نعل: مرة واحدة ، سورة الملك: 10 ، صيغة يعقلها: مرة واحدة ، سورة العنكبوت: 43 ، وتكررت صيغة يعقلون 22 مرة ، وجاءت صيغة تعقلون 24 مرة. وحيث لم ترد كلمة (العقل) بالصيغة الاسمية في القرآن الكريم فقد وردت مرادفات العقل بالصيغة الاسمية مثل اللب ، وجمعت على الألباب والحلم وجمعت على الأحلام ، والحجر ، والنهي والقلب ، والفؤاد وكلها جاءت بمعنى العقل. وجاءت آيات أخرى كثيرة تدعو إلى إعمال العقل في النظر والتأمل والتدبر والفكر... الخ".

<http://www.darululoom-deoband.com/arabic/magazine/tmp/1454999731fix4sub6file.htm>

يقول محمّد مجدي مرجان بعد تحوّل من المسيحية إلى الإسلام ("وحيث تناقشت في ذلك مع بعض الآباء الكهنة أخبروني أنّه يجب الإيمان بالتّالوث دون أيّ تمحيص أو تفكير ، وأنّه يلزم التّسليم بهذا الاعتقاد التّالوثي تسليمًا مطلقًا ، أي تسليمًا أعمى ، فعلى المسيحي أن يؤمن ويعتقد أولًا في التّالوث ثمّ يمكنه أن يجتهد بعد ذلك في فهم ما اعتقد فإذا لم يفلح في ذلك فإنّه خير له أن يلغي عقله ، ولا يلغي عقائد الآباء وتراث الأجداد ، وتعاليم القسوس") ، محمد مجدي مرجان: الله واحد أم تالوث ، دار النهضة العربية ، 1972 ، ص: 73 ، نقلا عن: أحمد علي عجيبة: أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي ، موسوعة العقيدة والأديان ، دار الأفاق العربية ، ط 1 ، القاهرة ، 2004 ، رقم 08 ، ص: 35.

¹⁹ ماكس فانتاجو: المعجزة العربية ، ترجمة رمضان لاوند ، دار العلم للملايين ، ط 2 ، بيروت ، 1981 ، ص: 67.²⁰ المرجع نفسه ، ص: 71.²¹ القرآن (هو ما فوق إيديولوجي ، إنّه خطاب معرفي ، متعالٍ عن الذات والواقع ، مرتبط بهما في الوقت ذاته ، بمعنى أنّه يعبر عن الفردي والكوني ، الشّاهد والغائب النّسبي والمطلق ، وبلغه القرآن هو خطاب "الهداية" الذي ينتهي بمقولة "لا إكراه في الدين"). عبد الله العشّي: المقدّس والسرديات الكبرى ، بين النّصّ المطلق والكتابات

الأجاسية، حوار ضمن: المقدّس والسرديات الكبرى، سلسلة ملفّات بحثية، الدّين وقضايا المجتمع الرّاهنة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 18 أكتوبر 2016، ص: 144.

²² ﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾ [الإسراء، 70]، ﴿يا أيّها النّاس إنّنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات، 13]، ﴿من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل النّاس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا النّاس جميعا﴾ [المائدة، 32].

²³ علي آيت أوشان: السياق والنص الشعري، من البنية إلى القراءة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 2000، ص: 61.

²⁴ المهدي إبراهيم الغويل: السياق وأثره في المعنى، أكاديمية الفكر الجماهيري، 2011، بنغازي، ليبيا، ص: 137.

²⁵ المرجع نفسه، ص: 139.

²⁶ داريوش شايفان: النفس المبتورة هاجس الغرب في مجتمعاتنا، ص: 98، 99.

²⁷ عبد الله العشي: المقدّس والسرديات الكبرى، بين النّصّ المطلق والكتابات الأجاسية، ص: 143، 144.

²⁸ المهدي إبراهيم الغويل: السياق وأثره في المعنى، ص: 137.

²⁹ الزواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتّنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية دراسة نقدية، ص: 71.

³⁰ أحمد علي عجيبية: أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، موسوعة العقيدة والأديان، ص: 31، 32.

³¹ مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى، دار القصبه للنشر، الجزائر، 2007، ص: 88.

³² هادي العلوي: المرئي واللامرئي في الأدب والسياسة، الأعمال الكاملة 7، دار المدى للثقافة والنشر، ط 2، دمشق، بيروت، 2003، ص: 25.

³³ علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص: 228.

³⁴ محمّد الطّمّار: تاريخ الأدب الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص: 285.

³⁵ (سبق لعالم اللسانيات المعروف فرديناند دي سوسير أن استخدم مصطلح "النّسق" أو "النّظام" system، في محاولته تقديم جديد للغة [...] ولم يكن سوسير هنا يقصد بـ"النّسق" أكثر من الطّبيعة النّظامية للغة وذلك من أجل تمييز اللغة عن "الكلام" ذي الطّبيعة المتغيرة وغير النّظامية. فاللغة ذات طبيعة اجتماعية خالصة في حين أنّ الكلام ذو طبيعة فردية شخصية، ومن هنا فإنّ اللغة تتحكّم في الكلام كما تتحكّم المؤسسات والقوانين الاجتماعية في الأفراد. فالفرد لا يستطيع التكلّم دون أن يتمثّل نسقا من العلامات أو العادات اللغوية كما يقول دي سوسير). نادر كاظم: تمثيلات الآخر صورة السّود في المتخيّل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، ط 1، 2004، ص: 92.

³⁶ محمد الهادي السنوسي الزاهري: شعراء الجزائر في العصر الحاضر ، الجزء الأول ، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع ، قسنطينة ، الجزائر ، 2007 ، ص: 256.

³⁷ أمّنة بلّعلي: خطاب الأنساق ، الشّعْر العربيّ في مطلع الألفيّة الثالثة ، دار ميم للنشر ، الجزائر ، 2019 ، ص: 102.

³⁸ عبد الله الزكيبي: دراسات في الشّعْر الجزائريّ الحديث ، تقديم صالح جودت ، الدار القومية للطباعة والنّشر ، ص: 18.

³⁹ الواقع أنّ تلك الصّورة قد حافظت على بريقها وتأثيرها إلى نهاية التّسعينات ، وهي الفترة التّاريخيّة التي حافظ فيها المجتمع الجزائريّ على قيم التّراث ، قبل أن يتحوّل مع بداية الألفيّة الثالثة بفعل ارتفاع عائدات التّفط ، ونفسيّ المال ، وتحوّل ظاهر في مستوى معيشة المواطنين ، ورغبة النّظام القائم في (إعادة تشكيل) المجتمع ، بالشّكل الذي يضمن له بقاءه ؛ فأزاح القيم والأخلاق ، وحزّر مكانها لأرباب التّهب والسّلب ، من ورثة الاستعمار الفرنسيّ القديم ، فتحوّلت (المدرسة) و(الدراسة) و(المدرّس) و(المتمدّرس) إلى رمز لسوء المعيشة ، وطريق إلى الشّقاء... فضاعت القيم.

⁴⁰ وول شوبنكا: الأسطورة والأدب والعالم الإفريقيّ ، ترجمة نسيم مجلي وإيرين مجلي ، المركز القوميّ للترجمة ، ط 1 ، القاهرة ، 2016 ، ص: 11.

⁴¹ "نادى العيد بالحجاب للمرأة كي يقيها ، في نظره ، من الشّور ، وتعليمها الدّين الذي يرشدها إلى ما فيه خيرها ، فمن تربّي حسنا يُربيّ حسنا:

كيف ينجو من الشّور نساء	***	لا يُواري وجوههنّ لثام
عصمة المرأة احتجاجاً وصوراً	***	واباءً وعقّة واحشام
علّموها المرأة الحقائق في الدّ	***	بين فقد طوّحت بها الأوهام
علّموها كيف الوقاية ممّا	***	هاجمتها بشره الأيّام
لا تفرّك بضاعة نحا	***	سينّ كانت بها الإمام نسام

محمّد الطّمّار: تاريخ الأب الجزائريّ ، ص: 287 ، 288. الغريب أنّ دعوة محمّد العيد التي ليست سوى دعوة الإسلام منذ قرون من الزّمان ، وهي نفسها الدّعوة التي نادى بها بعض الغربيّين حديثاً ، اعترافاً متأخراً بأنّ في الإسلام حلولاً لمشاكلهم ، بحيث ("طالب أحد الكتاب في مجلّة "التأييمز" الأمريكيّة (11 / 11 / 1991) حكومته بالتدخّل وإقناع النّساء بارتداء ملابس محتشمة ، وخاصّة تلك الملابس التي ترتديها المسلمات ، وجاءت هذه الدّعوة من الكاتب إثر الضّجّة التي أثيرت حول ازدياد موجة الاعتداء على السّكرتيرات والمجندّات") ، محمّد العويد: إنهم يتفرّجون على اغتصابها ، موقع "يا عمري" على الشّبكة العنكبوتيّة ، نقلًا عن: نهى القاطرجي: المرأة في منظومة الأمم المتّحدة ، رؤية إسلاميّة ، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع ، ط 1 ، بيروت ، 2006 ، ص: 382.

- ⁴² عبد الله الزكيبي: دراسات في الشعر الجزائري الحديث ، ص: 18.
- ⁴³ المرجع نفسه ، ص: 18.
- ⁴⁴ محمّد الطّمّار: تاريخ الأدب الجزائري ، ص: 285.
- ⁴⁵ المرجع نفسه ، ص: 287.
- ⁴⁶ مفدي زكرياء: تاريخ الصحافة العربية في الجزائر ، جمع وتحقيق أحمد حمدي ، منشورات مؤسسة مفدي زكرياء ، الجزائر ، 2003 ، ص: 31.
- ⁴⁷ يقول الغدّامي: (يتحدّد النّسق عبر وظيفته ، وليس عبر وجوده المجرد ، والوظيفة النّسقيّة لا تحدث إلا في وضع محدّد ومقيّد ، وهذا يكون حينما يتعارض نسقان أو نظامان من أنظمة الخطاب أحدهما ظاهر والآخر مضمّر ، ويكون المضمّر ناقضا وناسخا للظاهر. ويكون ذلك في نصّ واحد ، أو في ما هو في حكم النّص الواحد. ويشترط في النّص أن يكون جماليا ، وأن يكون جماهيريا. ولسنا نقصد الجمالي حسب الشّروط النّقدية ، وإنما الجمالي هو ما اعتبرته الرّعيّة النّقافيّة جيلا). عبد الله الغدّامي: النّقد النّقافي ، قراءة في الأنساق النّقافيّة العربيّة ، المركز النّقافي العربي ، ط 3 ، المملكة المغربية ، الدّار البيضاء ، لبنان ، بيروت ، 2005 ، ص: 77.
- ⁴⁸ أدونيس: زمن الشّعر ، دار الساقي ، ط 6 ، بيروت ، لبنان ، 2205 ، ص: 150.
- ⁴⁹ حيدر بوقفطان: كوكب إفريقيا ، 1911/01/13 ، نقلا عن: محمد ناصر: الشعر الجزائري الحديث ، اتّجاهاته وخصائصه الفنيّة 1925-1975 ، دار الغرب الإسلامي ، ط 1 ، بيروت ، لبنان ، 1985 ، ص: 22.
- ⁵⁰ محمد الهادي السنوسي الزاهري: شعراء الجزائر في العصر الحاضر ، الجزء الثّاني ، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع ، قسنطينة ، الجزائر ، 2007 ، ص: 159.
- ⁵¹ تاوريرت بشير: استراتيجيّة الشّعريّة والرّؤيا الشّعريّة عند أدونيس ، دار الفجر للطباعة والنّشر ، ط 1 ، قسنطينة ، الجزائر ، 2006 ، ص: 136.
- ⁵² تاوريرت بشير: استراتيجيّة الشّعريّة والرّؤيا الشّعريّة عند أدونيس ، دار الفجر للطباعة والنّشر ، ط 1 ، قسنطينة ، الجزائر ، 2006 ، ص: 136.
- ⁵³ يوسف محمود عليمات: النّقد النّسقي ، تمثيلات النّسق في الشّعر الجاهلي ، الأهلية للنّشر والتوزيع ، ط 1 ، الأردن ، 2015 ، ص: 25.
- ⁵⁴ أمنة بلعلي: خطاب الأنساق ، الشّعر العربي في مطلع الألفية الثّالثة ، دار ميم للنّشر ، الجزائر ، 2019 ، ص: 14.
- ⁵⁵ محمّد الطّمّار: تاريخ الأدب الجزائري ، الشركة ، ص: 295.
- ⁵⁶ بختي بن عودة: رنين الحداثة ، منشورات الاختلاف ، وزارة الاتّصال والثّقافة ، ط 1 ، 1999 ، ص: 58.
- ⁵⁷ علي ملاح: شعريّة السّبعينات ، الفارئ والمقروء ، منشورات التّبيين ، الجاحظية ، الجزائر ، 1995 ، ص: 06.
- ⁵⁸ صلاح فضل: تحولات الشعرية العربية مكتبة الأسرة ، مهرجان القراءة للجميع ، 2002 ، ص: 10.

⁵⁹ عليّ محمّد اليوسف: الحداثة إشكاليّة التّوصيل والتّلقّي ، ص: 67.

⁶⁰ بختي بن عودة: رنين الحداثة ، ص: 39.

⁶¹ عبد الله العشيّ: المقدّس والسّرديات الكبرى ، بين النّصّ المطلق والكتابات الأجناسيّة ، ص: 142.

⁶² علي شريعتي: مسؤوليّة المثقّف ، ترجمة إبراهيم الدّسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، ط 2، بيروت، 2007 ، ص: 131 ، 132.