مباهج الحرية في فن الطاهر وطار الروائي

الدكتور شاكر النابلسي

كي يصنع الناس التاريخ يجب أن يكونوا
علّة التاريخ.
إن النظام الذي لا يسمح بالنقد البنّاء،
ولا يقبل تعدّد الآراء، نظام لا مستقبل له.
(أحمد بن بلّه)

يعتبر الطاهر وطّار (١٩٣٦ -) الروائي الجزائري المولود شرق الجزائر، وقد درس في جامعة الزيتونة بتونس، من الروائيين العرب المعاصرين الذين كان الحاضر همّهم الأول، وشغلهم الشاغل.

فمنذ ربع قرن، ومنذ عام ١٩٦٥ إلى الآن، والطاهر وطّار يرصد الواقع العربي في الجزائر رصداً روائياً تاريخياً واقعياً، ويسجّل عبر رواياته هموم هذا المجتمع، وتغيّراته، وطموحاته، وآماله، هذا المجتمع الذي خرج ظافراً منتصراً من معركة الحرية، بعد نضال استمر ١٣٠ عاماً قدّم خلالها مليون شهيد، لكي يظفر في عام ١٩٦٢ بالاستمتاع بمباهج الحرية العامة التي كان يناضل ويضحّي من أجلها.

والطاهر وطّار كان روائياً مهموماً بواقع مجتمعه منذ بدأ يفكّر في كتابة الرواية مبكراً عام ١٩٥٨، وذلك بعد انضمامه بسنتين إلى جبهة التحرير عام ١٩٥٦ وأثناء إشرافه على تحرير صحيفته الأسبوعية (الجماهير) ومجلّته الثقافية نصف الشهرية (الشعب الثقافي)، ومنذ بدأت تباشير الحرية تهبّ على قمم الأرواس وشواطىء وهران، وعنابة، وقد بدأ «وطّار» يعبّر عنها تعبيراً متصلاً من خلال صحيفة (الأحرار) الأسبوعية التي أشرف على تحريرها بعد الاستقلال عام ١٩٦٢. إذن، فنحن بين يدي روائي ثوري جاء من السياسة إلى الأدب حاله كحال عبد الرحمن منيف، حمل السيف ثم حمل القلم، وتلك ظاهرة فريدة في الرواية العربية أن نجد روائياً مارس النضال المسلّح الحقيقي بين صفوف المناضلين، ومارس هذه التجربة لا من خلال المقاهي الثقافية، ولا من خلال الإعلام الرسمي، ولا من خلال منابر الخطابة الحماسية، ولكن عبر فوهة البندقية حيث مرّت حروف رواياته السبع التي كتبها حتى الآن وهي: (رمانة - ١٩٦٩)، (اللاز - ١٩٧٢)، (الزلزال - ١٩٧٣)، (الحوات والقصر - ١٩٧٤)، (عرس بغل - ١٩٧٥)، (العشق والموت في الزمن الحراشي - الجزء الثاني لروايته اللاز - ١٩٧٨)، وأخيراً (تجربة في العشق - ١٩٨٨).

ومن هنا نعتبر الطاهر وطار من أكثر الروائيين العرب المعاصرين الذين كتبوا عن موضوع يعرفونه ويخبرونه جيداً، وهو موضوع الحرية العامة، لأنهم مارسوه، وتفاعلوا معه قبل أن يكتبوا عنه.

فعندما فكّرنا في روايات الطاهر وطار، لكي تكون ضمن هذه الكوكبة من الروايات العربية التي تتحدّث عن مباهج الحرية العامة في المجتمع العربي المعاصر، كان الاسم الأول الذي قفز إلى رأس القائمة هو الطاهر وطار، نتيجة للأسباب التي قدّمناها، ونتيجة لأن معركة العرب في الجزائر ضد الاستعمار، ومن أجل الاستمتاع بلذّة مباهج الحرية، كانت وما زالت إلى الآن حاضرة في وعي الانسان العربي، يتخذ منها مثالاً مقدّساً في معركته الطويلة من أجل تحرير باقي أجزاء الوطن العربي من كل أشكال الاستعمار، وأصنام قمع الحريات، ومصادرة المستقبل العربي.

وعلينا عندما نقرأ روايات الطاهر وطار أن نضع في اعتبارنا أننا نقرأ روايات لروائي يبشّر، لا بالحرية الإنسانية فقط، من حيث أنها حرية سياسية، ولكنه يبشّر أيضاً بالاشتراكية، والعدالة

الاجتماعية، تحقيقاً للحرية العامة من خلال مبادىء الثورة الجزائرية، وفلسفتها في الحرية الانسانية التي أعلنتها عشية نيلها الاستقلال وتمثّلت في المبادىء التالية التي تشكّل فلسفة الزعيم أحمد بن بلّه في الحياة والانسان:

١ ـ إن قضية استغلال الإنسان هي القضية المركزية التي سبّبت إخفاق النظام الغربي بوجهيه الرأسمالي والشيوعي، لأنه لم يجد حلاً كاملاً لها. وعليه فإن المسألة الجوهرية التي تحكم المسائل الأخرى هي كيف يمكننا أن نستأصل تلك النبتة السامّة ـ الاستغلال ـ من نظامنا.

٢ ـ وما دامت قضية استغلال الانسان هي القضية المركزية فإن الحل الأمثل يكمن في اتباع نظام «التسيير الذاتي» ـ وهو نظام الشورى في الإسلام ـ الشامل لمختلف قطاعات الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية، وهو يفضي إلى نمط من اللامركزية، والحكم الذاتي، جاعلاً من الجماعة، أو القرية، أو المحلّة، مركز التقرير الأساسي في حياة المواطنين.

٣ ـ إن «التسيير الذاتي» يقتضي الربط بين الاقتصاد والسياسة لكي تنبع السلطة من هذا النظام، وهذا النظام يصبح اغتراباً إذا لم نتكلّم عن الشورى بأوسع مداها. فهذا النظام محتواه الشورى، ولذا فإن مصيره الفشل في ظل نظام الحزب الأوحد الذي يقتل الديالكتيكية الحياتية للقاعدة، ويمنع إقامة العلاقات بين المسؤول والمواطن، ويحجب أي رأي غير الرأي الواحد، ويحوّله إلى رأي سماوي لا يُعارَض. إن النظام الذي لا يسمح بتعدّد الآراء لا مستقبل له.

٤ ـ إن الديمقراطية تعني أن السلطة من الشعب وللشعب، فهو صاحب السلطة، وهو منبعها، وهو الذي يأخذها ويعطيها.

٥ ـ إن الحرية لا تتحقّق إلا بإقامة جدلية قوية بين وجهيها: الفردي، والجماعي. فالحرية الفردية تعني حرية الانسان في اتخاذ القرار، أي قرار، انطلاقاً من الدوافع والحاجات الذاتية، بشكل من المفترض أن ينسجم مع القوانين والمعطيات الموضوعية، وبهدف إشباع هذه الحاجات.

أما الوجه الجماعي للحرية المرتبط بكون الانسان كائناً اجتماعياً فيفرض عليه قوانين موضوعية إضافية، من المفترض أن يعيها ويأخذها بالحسبان في عملية اتخاذ القرار. وإن العلاقة الجدلية بين هذين الوجهين تفرض تشكّلهما ضمن وحدة واحدة متوازنة، وأي تجاوز لهذا التوازن يؤدّي إلى الاستبداد والاستغلال المناقض للقوانين الموضوعية.

* * *

كيف طرح الطاهر وطار كل هذه الأفكار في رواياته، وهو الذي وعد القرّاء في مقدمة روايته الثانية (اللاز) عام ١٩٧٢ بأن يقتطع من عمره سنوات أخرى، ساعة فساعة، ليضع رسماً جميلاً لبلاده الثائرة.. بلاد التسيير الذاتي، والثورة الزراعية، وتأميم جميع الثروات الطبيعية، والمسيطرة على تجارتها الخارجية، والمصنّعة، والمثقفة، والواقفة إلى جانب الشعوب المكافحة في العالم، وإلى جانب مريدي الحرية والسلام والعدل؟

في قصة «وطّار» الطويلة (رمانة) التي كانت المدخل إلى أعماله الروائية التي تبعت بعد ذلك، يصوّر لنا «وطّار» لمحات من حياة فتاة جزائرية فقيرة تعيش في بيت من الصفيح مع عائلتها التي لا معين لها، فتضطرّ تحت قهر الجوع والحاجة، وبعد موت أبيها ـ بائع البيض ـ وزواج أختها، إلى ممارسة الدعارة، كما اضطرّت أمها إلى ذلك، لكي تكسب قوتها، وقوت عائلتها. وبعد أن كانت (رمّانة) تمارس الدعارة مع الجنود الفرنسيين الذين كان يأتي بهم الديوث الأعرج العجوز، بمبالغ زهيدة، وجد ديوثها أن رمانة أغلى من الثمن البخس الذي يدفعه الجنود الفرنسيون، فقرّر أن يبيعها لسمسار (راق) يدعى (بوعلام حمايدية) يكسب من وراء جمالها الفاتن مبالغ طائلة. فأخذها ذات يوم إلى ديوث أكبر وأرقى يتعامل بعواهره مع علية القوم من القضاة، ورجال الأعمال، والنافذين في الدولة، وبالفعل باع الديوث الأعرج العجوز (رمانة) إلى بوعلام الذي بدأ يتاجر بجسدها على مستوى عال بعد أن أوهمها أنه يحبّها، وربما فكّر في الزواج منها في يوم من الأيام، لكن بوعلام كان دائم السفر بحثاً عن مزيد من العاهرات ومزيد من الزبائن لتنمية عمله وتوسيع (رزقه)، وكان صديقه (مجذوب الرجيمي) الذي يعمل معه قد استمال رمانة، منتهزاً غياب صديقه، فنام معها وأوهمها هو الآخر أنه يحبّها، لكن رمانة تكتشف أنها مع بوعلام ومجذوب ما هي إلاّ سلعة رخيصة، فتقرّر الهرب من بيتها، وتخرج هائمة على وجهها في الشوارع ليلتقطها شاب يدعى صالح، يأخذها إلى شقته، ويعاملها معاملة انسانية رقيقة، فتطمئن له، وتعيش معه أياماً معدودات تشعر خلالها بالسعادة، خاصة بعد أن قتل بوعلام ومجذوب في مشادّة وقعت في مرقص ليلي، وبذلك تخلّصت رمانة من سماسرتها الذين كانوا يهدّدون حياتها، إلا أن صالحاً مات هو الآخر في حادث أليم، واضطرّت رمانة إلى التشرّد من جديد حتى التقى بها أحد الفدائيين الثوار المختفين عن أعين السلطة، فاقتادته إلى بيتها القصديري، وبدأت حياتها تتشكّل من جديد، وتابت عن العهر، وبدأت تتعلّم القراءة بفضل هذا المناضل الذي اختفى في بيتها وبدأ يكلّفها بمهام ثورية، كإيصال الرسائل إلى زملائه الثوار، فاكتشفت رمانة مع هذا الثائر حقيقتها الإنسانية، وأدركت أن البحث عن الحرية وبهجتها هو الخلاص الوحيد للانسان.

إن الطاهر وطار يريد في هذه القصة الطويلة، أن يقول لنا أشياء كثيرة جميلة بالرغم من أنه لم يحقّق شروطاً كثيرة لعمله القصصي من الناحية الجمالية لكي تكون هذه القصة جيّدة من

الناحية الفنية. فالقصة الجيِّدة يجب أن تكون أدباً جيِّداً من الناحية الفنية أولاً، وأدباً جيِّداً من الناحية الموضوعية. فالموضوع الجيِّد وحده لا يشفع للقصة بالنجاح.

فماذا يريد «وطار» أن يقول لنا من خلال هذه القصة الطويلة؟

إن فكرة هذه القصة واضحة جليّة، أراد «وطّار» أن يعبر بها عن الهمّ الأساسي الذي يشغله، وهو يتلخّص فيما يلي:

١ - إن الاستعمار الأجنبي، نتيجة لمصادرته الحريات العامة، واضطهاد الشعوب، يحاول أن يخلق مجتمعاً فاسداً، فقيراً، جائعاً، ومستغَلاً في الوقت نفسه. وقد تمثّل هذا في انتشار بيوت الدعارة في الجزائر، وانتشار القوّادين، وطبقة الرسميين الذين يمارسون الدعارة، ويَدَعون زوجاتهم يمارسن الدعارة أيضاً، الأمر الذي يحيل المجتمع إلى بؤرة من الفساد، وانحلال الأخلاق. وقد قرأنا صوراً من هذا الفساد والإفساد في الجزائر المستعمَرة، وفي مصر، وبلاد الشام، وفيتنام، وكوريا، واليابان، والفيليبين، والصين، وغيرها من شعوب العالم التي ابتليت بالاستعمار ومصائبه، وتحوَّل مجتمعها إلى مجتمع مسروق، ومنهوب، وتحوَّل الناس فيه إلى الرذيلة طلباً للقمة العيش.

تشرح رمانة سبب تحوّل بيتها إلى بيت دعارة نتيجة للاستعمار، وما سبَّبه من ظلم وفقر وفساد، فتقول:

«خرجت أمي المسكينة، تبحث عن عمل، يوماً وثانياً وثالثاً... وعاشراً... ولكنها كانت في كل يوم تعود بقاذورات تلتقطها من مزابل أسواق الخضر.. فانفتح باب كوخنا على مصراعيه.. كانت أمي جميلة، وكنت أجمل منها بكثير.. واستقبلناهم، تمنَّعت أياماً، ثم تحطَّم كل شيء.

كان حيّنا القصديري كله منغمساً في التفاهة والضياع، فلم نجد غير فعل ذلك.

وذات مساء، عاد سمسارنا الأعرج مبتهجاً:

- الليلة عندكن صيد سمين.

وفكّرنا أن باخرة رست اليوم، وأن الأعرج العجوز نجح في اقتناص أحد ضباطها.. وكان البحّارة أفضل لنا من جميع الناس، ذلك أنهم كسالى، ويذهبون دون أن يعودوا..»

٢ - إن الاستعمار يدرك تماماً أن المرأة المستعبَدة تلد مجتمعاً مستعبَداً، وأن المرأة الداعرة تخلّف مجتمعاً داعراً، وأن الحضارة أنثى، إن هي نشأت سليمة، قويمة، معافاة، نشأت حضارة سليمة، قويمة معافاة، ولذا فإن الاستعمار يلجأ، أول ما يلجأ، إلى الطعن بالأنثى اجتماعياً، واقتصادياً، وسياسياً، ونهش كرامتها وفضيلتها، بتجويعها، وتشريدها، وكشف سترها، لكي يكشف بالتالي ستر المجتمع كله. وكانت «رمانة» في هذه القصة الطويلة رمزاً للبّ المجتمع الجزائري الذي جاع فتشرَّد فعهر فانهار.

٣ - والاستعمار يسعى من ناحية أخرى إلى خلق تجارة الدعارة، وتنميتها، وتنشيط أسواقها، وحمايتها، وذلك عن طريق إيجاد طبقة منظّمة ومحميّة من القوّادين الذين يحوِّلون هذه التجارة إلى تجارة تخدم أهداف الاستعمار الذي يريد للمجتمع الذي يستعمره أن يكون متآكلاً من الداخل تآكل الخشب من قبل النمل الأبيض، بحيث تبقى القشرة سليمة، بينما اللبّ قد تآكل وانهار. وهذا ما نقرأه في «رمانة»، حيث لا صورة للمرأة غير صورة الداعرة، ولا صورة للرجل غير القوّاد، أو الذي يمارس الدعارة.

٤- إن «رمانة» تريد أن تقول لنا أن لا خلاص للمرأة إلاّ بالثورة من أجل الحرية. فالثورة من أجل الحرية هي التي تعيد للمرأة كرامتها وقيمتها الانسانية.. ذلك أن الحرية.ومباهجها تكمن في حرية «لبّ المجتمع» ونسغه الأساسي، وهو المرأة، وهذا ما كان الطاهر وطّار يؤمن به ويترجمه من خلال قصته «رمانة» التي كرَّسها بأكملها من أجل رصد وتعميق هذا المفهوم للمرأة الجزائرية التي هي بالتالي رمز للمرأة العربية، وللمرأة المستعمَرة بلادها في جميع أنحاء العالم.

فعندما انضمَّت رمانة إلى صفوف الثوار تغيَّر حالها، واستعادت إنسانيتها، وبدأت تواجه قدرها بشجاعة.. لقد اكتشفت نفسها، فليس مثل السعي إلى الحرية ومباهجها طريقاً يفضي إلى اكتشاف إنسانية الإنسان، بعد أن تكون العبودية قد سلبت هذه الحرية.

تقول رمانة في الدقائق الأخيرة من هذه القصة، وقد غيَّر السعي إلى الحرية حياتها، وكادت أن تصل إلى مرحلة التطهر من آثام الماضي:

«خفق قلبي.. هل هو يغازلني، وتيقَّظت أنوثتي.. رفعت بصري إليه، وتأمَّلته مبتسمة، وساءني أن تكون نظرته عادية، واستجمعت قواي:

- أتغازلني يا خالي؟

- قد يكون، فأنا على أية حال، لست خالك.

- وما هي نظرتك إليّ؟

- رمانة مادة خام، فتية رائعة الجمال، مناضلة صامدة في وجه الحياة، كلما نظرت إليها خيّل إليّ أنني أمام قضيتنا، في عمقها، وتفتحها، وجلالها، ونبل روحها.

- أريد أن أعمل معكم، أن أكون رفيقة فعلية.

- إنك ما فتئت تعملين معنا يا رمانتي، إنك المثل الحيّ للكادح الواعي، أنت لم تنقطعي قطّ عن العمل.. حتى حين كنت بين مخالب بوعلام، إنك مناضلة شريفة، ما دامت تعتلج في ضميرك إحساسات استنكار الواقع، والتطلّع إلى الخير».

٥ - والمقتطف السابق من نهاية قصة «رمانة» يقودنا إلى حقيقة أن الانسان خيّر بطبعه، وأن الانسان يولد خيِّراً، وأن الواقع الذي

يواجهه بعد ميلاده ونشأته هو الذي يغيّره من الخير إلى الشرّ، وبمجرّد تغيّر هذا الواقع يعود لانسان مرة أخرى إلى الخير، وهذا ما حصل مع «رمانة» الفتاة الفقيرة التي حوّلها السمسار الأعرج العجوز إلى بغيّ، ثم أعادها الثوري المناضل الذي التقت به في نهاية القصة، إلى عنصر زاهر من عناصر الخير الباحثة عن الحرية ومباهجها. فالخير مكنون في أعماق النفس البشرية كعنصر أساسي، لا يخفيه ولا يبرزه شيء غير التحدّيات التي يواجهها الإنسان في حياته، والتي هي ثمرة من ثمرات المجتمع، وتكوينه السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي.

يقول المناضل لرمانة في نهاية القصة:

«إن هذا العمل صعب وشاق. إنهم، وكل فقراء بلادنا، تعوّدوا منذ قرون وقرون الاستسلام والخضوع للأسياد، والأغنياء، والتجّار الذين يتصرّفون فيهم كما يشاؤون.. إنهم بضاعة أولية في يد السماسرة والتجّار الذين هم بدورهم بضاعة أولية في يد الأعداء والمستغلّين الكبار. هل تفهمين أن بوعلام، ومجدوباً، وصالحاً صادقون في موقفهم من الحياة، ذلك أنهم يخضعون لظروف معيّنة ونحن نريد أن ننقذهم، وننقذ كل الناس، من هذه الظروف بتغييرها، وسننجح...».

٦ ـ إن هذه القصة تشير إلى حقيقة إنسانية وتاريخية واضحة، وهي أن المجتمع المستعبَد لا يتيح للمرأة تقرير حريتها، فالمجتمع الجزائري الذي كان مستعبَداً، حوّل عائلة رمانة من عائلة كانت تطلب الرزق من بيع البيض، والتقاط الطعام من المزابل، إلى عائلة تمارس الدعارة بعد أن ضاقت عليها سبل العيش، ولكن ما إن فتحت كوّة صغيرة من كوى الحرية، وما إن تنسّمت رمانة أول نسمة من نسائم الحرية في نهاية القصة حتى عادت إليها إنسانيتها، وتوقّفت عن ممارسة الدعارة، والتكسّب منها، وعادت إنسانة سوية تحارب في صفوف المجاهدين والمناضلين ضد الاستعمار ورموزه، طلباً للاستمتاع بلذّة الحرية ومباهجها.

٧ ـ إن الجهل والأمّيّة الأبجدية المنتشرة بنسب كبيرة ومتفاوتة في العالم العربي كانت وما زالت سبباً رئيسياً في تخلّف عالمنا العربي، وتدنّي مستوى إحساسه بالمسؤولية تجاه صراعه مع القوى القامعة لحريته، والسالبة لمباهجها. وتلك حقيقة لم تدركها جموع المثقفين العرب التي تنادي بالتغيير والحرية، دون أن تفعل فعلاً واقعياً من أجل القضاء على الأمّيّة الأبجدية، ومن ثم الأمّيّة الثقافية. فمعظم المثقفين العرب يردّون سبب تخلّف الأمة العربية إلى أنظمة الحكم القائمة في العالم العربي، ويركّزون على ضرورة تغيير أنظمة الحكم القائمة، والنظام العربي القائم، وهو مطلب قد يكون لأول وهلة مقنعاً، ومنطقياً، ولكننا نسينا أن أنظمة الحكم القائمة ما هي إلاّ إفراز اجتماعي، وسياسي، وثقافي، للمجتمع العربي القائم. فعندما نجد أن هناك حكّاماً في العالم العربي أمّيّون، لا يجيدون القراءة والكتابة، وأن حكّاماً آخرين لا يعون حقيقة التاريخ ومسارات الشعوب، وكيفية بناء المستقبل نتيجة لأمّيّتهم الثقافية، فعلينا أن لا نستغرب ذلك ونستهجنه، لأن المجتمع العربي يعاني في نسبته الكبرى من هذه الأمراض.

إن همّ الثقافة العربية والمثقفين العرب يجب أن ينصبّ بالدرجة الأولى، وبالمقام الأول، على الشعب. ومعالجة أمراض هذا الشعب المتمثّلة بالأمّيّة الأبجدية، والأمّيّة الثقافية، تكون قبل المطالبة بتغيير نظم الحكم القائمة، فإذا تغيّر المجتمع، تغيّر نظام الحكم القائم، وما الثبات في الحكم الذي يعمّ معظم الأنظمة العربية القائمة إلا مظهر واضح ومنطقي للثبات الذي يعمّ المجتمع العربي، ولبطء التغيير في كافة نواحي الحياة. وإذن فإن همّ الثقافة العربية وجهودها يجب أن ينصبّ أولاً على تغيير القاعدة، لا رؤوس الأهرام، كما يطالب المثقفون العرب بذلك دائماً، وهو الحل الأسهل، ولكنه الأصعب، واللامجدي في الوقت نفسه. وهذه الحقيقة الثقافية التاريخية هي ما أدركه المناضل الثوري الذي التقت به رمانة في نهاية القصة، والذي بدأ أول ما بدأ، لكي يغيّر رمانة، ويجعل منها إنسانة ثورية، تطالب بالتغيير وبالحرية ومباهجها، بتعليمها الحروف الهجائية ثانياً، إذ لا يمكن تثوير الفرد العربي بدون تعليمه أولاً. فالجهل عدوّ الثورة، ولا حرية للأمّيّين.

تقول رمانة في نهاية القصة:

«.. وقلت في نفسي: حين أتعلّم القراءة والكتابة، سأفهم من تلقاء نفسي.. نظرت إليه، وإلى القلم، وإلى الورقة المكتوبة، فسارع إلى إخراج ورقة بيضاء، وأمرني أن أكتب: ا ا أو.. وبسرعة كتبتها.. وغمرتني نشوة طرب، وأحسست لأول مرّة بأنني إنسانة.. بأنني طفلة صغيرة، أستقبل الحياة، ولا أودّعها، وأنني لست بضاعة، بضاعة ثمينة».

إن الفعل الثوري من أجل الحصول على الحرية والتمتّع بمباهجها يجب أن يبدأ من خلال العناصر المكوّنة للخلايا الشعبية أي الإنسان الفرد، فمنه تبدأ الثورة وتنطلق، وإليه تعود منافعها وإنجازاتها، لأن الفرد الإنسان هو المنبع والمصب.

* * *

في رواية الطاهر وطّار الثانية (اللاز ـ ١٩٧٢) يقدّم لنا الطاهر يوميات إنجازات الثورة الجزائرية. فقد غطّت هذه الرواية الفترة التي سبقت الاستقلال عام ١٩٦٢. وفي ذلك يقول الطاهر في مقدمة هذه الرواية:

«طيلة السنوات السبع (١٩٦٥ ـ ١٩٧٢) التي استغرقتها كتابة هذه الرواية، كان يطغى عليّ الشعور بالذنب. إن بلادي تسير

بخطى عملاقة، المدارس تنبت من الأرض نبتاً، والمعاهد تتطاول في المدن والقرى تطاولاً، والمعامل تثقل بآلاتها أرضنا شرقيها وغربيها وشمالها وجنوبها، والإنسان في كل ذلك يتطوّر، وأنا مشدود إلى هذه القصة، أتفرّج على الماضي، ولا أساهم في المعركة الحاضرة، وبعد أن أنهيت هذا العمل، سأقتطع من عمري سنوات أخرى لأضع رسماً جميلاً لبلادي الثائرة.. بلاد التسيير الذاتي، والثورة الصناعية، وتأميم جميع الثروات الطبيعية».

ومن خلال ذلك فقد حدَّد الطاهر لنفسه الطريق الروائي الذي سيسلكه، وهو، كما هو واضح، طريق الواقعية الاشتراكية الذي تزعَّمه في موسكو مكسيم غوركي، كمدرسة في الفن تقف في مواجهة الواقعية الانتقادية، في الوقت الذي يؤكد فيه «أرنست فيشر» كواحد من أهمّ نقّاد الواقعية الاشتراكية في النصف الثاني من هذا القرن أن المفهوم السليم للواقعية الاشتراكية لا ينفي الصفة الانتقادية من وظائفها. فالروائي الواقعي الاشتراكي - كما يقول فيشر - يتبنّى وجهة النظر التاريخية للطبقات العاملة. لكن ليس معنى ذلك أنه ملزم بالدفاع في إنتاجه عن أي عمل أو قرار يتخذه أي حزب أو شخصية تمثّل هذه الطبقات العاملة. إنه يرى في القوة العاملة القوة الحاسمة - لكنها ليست القوة الوحيدة - اللازمة لدحر الرأسمالية، ولقيام مجتمع بلا طبقات، ولتطور قوى الإنتاج المعادية والروحية تطوراً غير محدود، من أجل تحرير شخصية الإنسان، أي بعبارة أخرى أن يندمج في المجتمع الاشتراكي اندماجاً كاملاً.

إن أهمّ ما يميّز الروائي الواقعي الاشتراكي تطلّعه، وتبشيره بالمستقبل، فهو لا يكتفي بالنظر إلى ما يسبق لحظة محدّدة من لحظات التاريخ، بل يمدّ بصره أيضاً إلى ما سيعقب هذه اللحظة. ومن هنا كان معظم الشعراء والكتّاب الروائيين الذين جاؤوا قبل غوركي وبرخت من الفنانين الاشتراكيين الواقعيين، وهو ما يؤكّده فيشر ويسوق مثالاً على ذلك في كتابه (الاشتراكية والفن) للشاعر شيللر الذي يقول:

انهض بجسارة بجناحين
وحلّق فوق عصرك
ودع المستقبل يشرق
ولو بضوء خافت.. في مرآتك

فإلى أي حدٍّ كان الطاهر وطّار كاتباً واقعياً اشتراكياً ضمن المفهوم السابق الذي عرضناه؟

هذا ما سنحاول الكشف عنه في تحليلنا وتفسيرنا لروايات الطاهر وطّار.

* * *

ما معنى اللاز؟

يشرح الطاهر معنى اللاز فيقول:

اللاز لا يحمل معنى محدوداً. في القديم كان يطلق على الجزء الأدنى من العملة النقدية، والآن يطلق على العدد المفرد من أوراق اللعب، والمعنى المجازي للاز هو البطل، في غير لغة قومه، أما عندهم فإنه اللقيط، أو كل أعور يُتشاءم منه.

ورواية اللاز هي رواية الثورة والحرية، وأبطال اللاز هم طلاب الحرية بالرغم من اختلاف عقائدهم واتجاهاتهم الفكرية والسياسية. فاللاز، وزيدان، وحمو، وبعطوش، والشيخ الربيعي، وغيرهم، مناضلون من أجل الحرية.

الفصول الأولى من هذه الرواية تعرض لنا عبثية الشخصية الرئيسية فيها، وهو اللاز. واللاز يبدو لنا وكأن لا أحد يقف إلى جانبه غير أمه المشكوك في نزاهتها، فالشيخ الربيعي يتمنّى موته على أيدي الأعداء، أو على أيدي الأصدقاء على السواء، لا لشيء، ولكن لأنه ولد لقيط مشكوك في شرعيته. و«الشامبيط» الخائن الذي تحالف مع جنود الاستعمار الفرنسي ضد الثوار لا يفتأ يجلد اللاز من وقت لآخر، واللاز في بداية الرواية وفي منتصفها يبدو شخصية مظلومة، وغامضة إلى حدٍّ ما، ولكنها شخصية فيها روح الثورة، والشرف، والصدق. فاللاز إلى جانب الثوار دائماً، وهو الذي أوحى لـ «قدور» بالهروب من القرية خوفاً من أن يلقي القبض عليه جنود الاستعمار، ومن خلال تقدّم مسيرة الحرية في هذه الرواية نتعرّف على شخصية «حمو» شقيق زيدان الذي أنهكه العمل السياسي، والذي يعترف فيما بعد أن اللاز ابن مريانة هو ابنه فيردّ إليه شيئاً من الشرعية. وتتخلّل الرواية مناقشات حادّة بين شخصياتها تنصبّ على الثورة من أجل الحرية وفلسفة هذه الثورة. فمن جهة هناك فريق من الثوار يحاربون من أجل أن تنتصر الثورة وتتحقّق الحرية القومية، بينما هناك فريق آخر من الثوار وهم الشيوعيون يحاربون في صفوف الثورة من أجل أن تنتصر الثورة التي هي جزء من الثورة الأممية، وتقطع الرواية مسافة طويلة في هذه الحوارات التي يلتقي عندها كل الثوار حيناً، ويتفرّقون حيناً آخر، ولكن الرابح الأول والأخير هو الثورة، هو الجزائر نفسها، وهذه الحوارات الحادّة التي تدور في الرواية تضفي عليها ذهنية واضحة، وتحيلها إلى رواية وثائقية، أو رواية إخبارية، لأن الفعل فيها أقل كثيراً من القول والسرد.

ويلقي جنود الاستعمار القبض على اللاز، ويعذّبونه طالبين منه الاعتراف، وكشف أسماء المناضلين والثوار، ولكن اللاز يصمد للتعذيب، ويتمنّى أن يكون بين الثوار في الجبل يحمل رشاشاً يقاتل به الأعداء. ويبرز زيدان كبطل من أبطال الثورة، وتبرز في الرواية شخصية «بعطوش» الذي [illegible] مع خالته وانتهك حرمتها إرضاء للضابط الفرنسي. ولكن روح الانتقام تسيطر على بعطوش فيفجّر نفسه في معسكر الأعداء ويتحوّل إلى ثائر من ثوار الحرية المقدّسة. وأما زيدان فإن الشيخ الربيعي يخيّره بين الانضمام لصفوف الثورة

وبين التخلّي عن الحزب الشيوعي فيرفض التخلّي عن الحزب، ويموت أمام ابنه اللاز.

وفي عام ١٩٧٨ ينشر الطاهر وطّار الجزء الثاني من اللاز، وهو الجزء الذي يتحوّل فيه اللاز إلى أسطورة من أساطير الثورة والتاريخ، ويرى الناس فيه كل شيء.. ويمضي الجزء الثاني مغلّفاً بذهنية ورمزية واضحة في رصد تجليات اللاز الذي أصبح بعد أن انتصرت الثورة أسطورة من الأساطير:

«رمزاً لا يموت ولا يفنى، ولا يكذب، وأصبحت كل شعرة من شعراته مباركة وزكية، يسافر كل ليلة جمعة، وكل ليلة عيد، إلى حيث لا يعلم أحد، يترك جثته في منعرج ما من منعرجات القرية، وينتصب مصلوباً، مبحلقاً في لا شيء، مرفوع الرأس، بارز الصدر، شامخ الأنف، ضامّاً رجليه. اللاز ليس سوى جثة تسكنها أرواح جميع الشهداء، في كل ثانية تحلّ بهذه الجثة روح. كثير من الأطفال يحملون ملامح اللاز، اللاز لا يعرف وقتاً معيناً للنوم، أو للاستيقاظ.

الزمن عنده واحد. الشمس مجرّد كرة من النور الدخيل على الظلمة، تطوف بالكون. العواتق والبنات الصغيرات يقلن إنه لا إحساس ولا تميّز له. لكن الأرامل والمطلّقات والضرائر يقلن إن رجولة اللاز تستيقظ عندما يكون في عمق نومه، وأنه أكثر الرجال فحولة. تموت الأنوثة في المرأة قبل أن تغفو رجولة اللاز. اللاز كائن وغير كائن.

كائن حيثما حللنا وولّينا وجوهنا.

اللاز يملأ الدنيا، هنا في الجزائر، هناك في المغرب، في تونس، في مصر، في السند، في كل مكان لم تقم فيه ثورة العدل، وفي كل موطن يذبح فيه زيدان.

اللاز حق، وغير حق.

اللاز ولد سيدي عبد القادر الجيلاني.. حبيب الضعفاء المساكين، وليّ المحقورين.

اللاز الذي يردّد دائماً:

- ما يبقى في الوادي غير حجارة.

والحجارة هي رمز للحق.

وجميلة تأكّدت من برهما أن اللاز هو الشعب، وأن الشعب هو المستقبل، وأن الإيمان بالمستقبل هو سلاح كل مناضل ومناضلة».

وبهذه الكلمات الأخيرة يختتم الطاهر وطّار الجزء الثاني من رواية اللاز الموسوم بـ (العشق والموت في الزمن الحراشي)، بعد أن يكون قد استعرض في هذا الجزء إنجازات الثورة التي تمّت، وعلى رأسها «التسيير الذاتي» والثورة الزراعية التي استطاعت أن تزرع (٦،٨) مليون هكتار منها (٢،٣) مليون هكتار مزارع تملكها الدولة وتديرها إدارة عمّالية، كما استطاعت أن تزرع (٢،٨) مليون هكتار قمحاً لكي تطعم الشعب الجائع.

فما هي مباهج الحرية التي ضمنها الطاهر وطّار في هذه الرواية بجزئيها؟

لمباهج الحرية في رواية (اللاز) وجوه ثلاثة:

الحرية السياسية، والحرية الاجتماعية، والحرية الفكرية.

* * *

لقد حظيت طروحات الحرية السياسية في (اللاز) بقسط وافر من الاهتمام والمساحة الروائية في هذه الرواية، وكان يجب أن يتم ذلك لسببين هامين:

الأول - أن الروائي الذي نقرأ له من كتّاب الثورة الملتزمين بمبادئها، والمكرّسين أدبهم من أجل خدمتها، وشدّ أزرها، والثورة العربية في الجزائر قامت من أجل تحرير الإنسان العربي الجزائري من الاستعباد السياسي الذي فرضه الاستعمار الفرنسي عليه، فكان أولى بروايات الطاهر وطّار أن تكرّس همّها الأول من أجل طرح الحرية السياسية.

الثاني - أن الحرية السياسية في الوطن العربي هي أساس ومصدر الحريات الأخرى، فيما لو علمنا أن مشكلة الحرية السياسية في الوطن العربي مشكلة متأصّلة في التاريخ السياسي العربي منذ أربعة عشر قرناً، ومنذ عام (٤١ هـ) عندما أعلن معاوية بن أبي سفيان الخلافة كملك عضوض، وحدّد مفهوم الحرية السياسية الذي ما زال قائماً إلى الآن، بقوله:

«نحن لا نحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا».

في الجزء الأول من (اللاز) يصوّر الطاهر وطّار المجتمع العربي في الجزائر وقد مضى على مصادرة حريته السياسية أكثر من قرن من الزمان، بأنه مجتمع يعيش بلا ماضٍ إلّا ماضي المآسي، وأنه لا يعيش من الحاضر إلّا الانتظار، وليس له نصيب في المستقبل إلّا الموت، وأن الثورة هي الطريق الوحيد والأوحد التي تمكّن هذا الشعب من أن يكون له ماضٍ مجيد، وحاضر سعيد، ومستقبل مشرق. فالثورة وحدها هي القادرة على ولادة الحرية، وإبداع مباهج الحياة، شرط أن تكون التضحية لحمتها وسداها:

«.. وخيّل إليه أن الثورة ليست سوى شيء واحد.. هذا الشيء هو التضحية.. التضحية بكل شيء، وفي عمقها الكبير».

ويرى الطاهر وطّار في هذا الجزء من روايته أن الحرية لا تتحقّق إلّا إذا أصبحت الثورة قدراً من أقدار الشعب المستعبَد، لا يمكن الإفلات منه، ولا تحاشيه، في ظل سيطرة الأسياد على العبيد، وفي ظل وصول الشعب المضطهَد إلى حافة الموت، أو إلى الموت نفسه:

«.. همو يرى أن الوضع الذي أصبح عليه الناس من فقر، وبؤس، وعري، وجهل، ومرض، وظلم، وجور، يجبرهم على العمل من أجل التخلّص منه، وهذا العمل ليس سوى الثورة، ليس سوى التمرّد على الأسياد، على كل شيء، على هؤلاء الأسياد

الذين ـ كما يقول أخوه زيدان ـ لم يفهموا، ولا يريدون أن يفهموا إلاّ أمراً واحداً، هو مصلحتهم.. مصلحتهم التي تتعارض مع مصالح جميع الناس.. بل تقتضي أن لا يكون لأي أحد عداهم مصلحة ما..».

والسعي إلى الحرية من خلال الثورة كما يراه الطاهر وطّار لا يحقّق الحرية السياسية، ولا الفكرية، ولا الاجتماعية وحدها، بقدر ما يحوّل الانسان، ويعيد تشكيله من جديد: فكراً، وخلقاً، ومسلكاً. فالثورة التي تؤدّي إلى الحرية هي بمثابة إعادة بناء الإنسان، أو إعادة الإنسان إلى إنسانيته الأولى النقيّة، الصافية:

«فكر زيدان، ثم شعر بالإشفاق على قدور، فأضاف في نفسه، الثورة تحوّل الانسان، وما دامت عميقة فإن التحوّل يحدث بسرعة. يجب أن يتحوّل قدور إلى مناضل ثوري، متطهّر من العقد والرواسب..».

وفي الجزء الثاني من (اللاز) يرصد الطاهر وطّار ويعرض بإسهاب ثمرات الحرية، ويستعرض مباهجها، بعد أن تكون الثورة قد قطعت شوطاً كبيراً في التنمية الإنسانية، والحرية السياسية. ولكن الطاهر وطّار لا يمسّ حقيقة الحرية السياسية التي كانت سائدة بعد عام ١٩٦٥ عندما أطاح هواري بومدين صباح التاسع عشر من يونيو من عام ١٩٦٥ بالزعيم الكبير أحمد بن بلّه، وأودعه السجن، ونتج عن ذلك دخول الجزائر في صراعات سياسية، وبدء مرحلة أكل الثورة العربية الجزائرية لأبنائها الثوار. كما أن الطاهر وطّار لم يتطرّق إلى ديكتاتورية جبهة التحرير الوطنية، وحلّ الأحزاب (الحزب الشيوعي، وحزب الثورة الاشتراكية «بوضياف»، وحزب مصالي الحاج).

لقد ركّز الطاهر وطّار في هذا الجزء من رواية (اللاز) على أن قطار الحرية الإنساني يجب أن لا يتوقّف. فالثوري الباحث عن الحرية ومباهجها لا يكتفي بتحقيق حريته الفردية وحرية مجتمعه ووطنه، ولكن الثوري الحقيقي مسؤول عن حرية كل انسان في العالم، وهدفه النهائي لا يتحقّق إلاّ إذا تحرّر الإنسان.. كل إنسان وتمتّع بلذّة مباهج الحرية. والطاهر وطّار يدعو بذلك إلى الثورة الكونية التي يجب أن تتحقّق لكي يستطيع كل مجتمع نال حريته أن يحافظ على هذه الحرية.

يقول الطاهر وطّار على لسان إحدى شخصيات الرواية:

«بعد أن حرّر تشي غيفارا المجتمع الكوبي انتقل إلى المحيط. الثورة لا يمكن أن تنجح دون أن يكون لها امتداد كوني».

إن أقوى انتقاد يوجّهه الطاهر وطّار إلى مصادرة الحرية السياسية في الفترة التي يغطيها هذا الجزء من الرواية يتمثّل في تزوير الانتخابات ومنع المواطن من ممارسة حقه السياسي في انتخاب ممثليه. ويستحضر الطاهر وطّار صورة حيّة من صور هذا التزوير للإرادة الشعبية من خلال ممارسة «سي منصور» أحد الموظفين الرسميين في الدولة (منسّق القسمة) لدوره في الانتخابات البلدية، وكيف تتم عملية الانتخاب في ظل شرعية الثورة، وحكم الحزب الواحد الذي ندّد به من قبل ومن بعد الزعيم أحمد بن بلّه قائلاً:

«إن النظام الذي لا يسمح بالنقد البنّاء، ولا يقبل تعدّد الآراء، نظام لا مستقبل له».

أما الطاهر وطّار فيقدّم لنا الصورة الساخرة التالية لكي يدلّل لنا على ما آلت إليه الحرية السياسية في ظل حكم الحزب الواحد، وغياب الرأي الآخر:

«استولى الأرق على سي منصور، وقليلاً ما يحدث له ذلك إلاّ في الانتخابات البلدية، أو انتخابات القسمة والخلايا، أو بعض المناوشات بينه وبين بعض المشوّشين من قدماء المجاهدين، ومن بعض العناصر المتمرّدة من الشبّان. يشكّل مجلس طاعة، يحرمهم من حق الترشيح للانتخاب، كمواطنين ومناضلين، يجمّدهم عن ممارسة أي نشاط يمكنه أن يؤثّر في نتائج الانتخابات، يشلّ حركتهم عدة أسابيع، دون أن يعير أهمية للوفود التي يرسلونها. وما إن تنتهي الانتخابات، ويكونون هم المنهزمين الأولين، حتى يشرع سي منصور في عملية التراجع لتسكين الوضع سنوات أخرى».

وكان الطاهر وطار يتساءل من خلال هذه الصورة:

لماذا قامت الثورة؟

هل من أجل تحقيق «التسيير الذاتي» والقيام بالثورة الزراعية فقط؟ أم من أجل تحرير قرار الإنسان العربي في الجزائر، في كل ما يعنيه، ويعني حياته، وحاضره، ومستقبله؟

إن الثورة لا تتحقّق في خروج المستعمر من البلاد التي كان يستعمرها، بقدر ما تتحقّق في تحرير إرادة الانسان، وتحقيق حرية اختياره. وهذا ما تحاول (اللاز) في جزئها الثاني أن تعالجه، وتجيب عنه، ولو إجابة تلميحية، من خلال الصورة السابقة، وصور أخرى.

والطاهر وطّار يحقّق في هذا الجزء من (اللاز) نفسه كروائي واقعي اشتراكي عندما يبشّر في نهاية هذا الجزء على لسان «جميلة» التي تأكّدت من «برهما» أن الشعب هو المستقبل، وأن الإيمان بالمستقبل هو سلاح كل مناضل ومناضلة. وبذا يحقّق الطاهر وطّار شرط الواقعية الاشتراكية الذي اشترطه «أرنست فيشر» في الروائي، وهو «أن الفنان أو الكاتب الواقعي الاشتراكي يتبنّى وجهة النظر التاريخية للطبقات العاملة، لكن ليس معنى ذلك أنه ملزم بالدفاع في إنتاجه عن أي قرار أو عمل يتخذه أي حزب أو شخصية تمثّل هذه الطبقات العاملة، و لا يكتفي بالنظر إلى ما يسبق لحظة محدّدة من لحظات التاريخ، بل بصره أيضاً إلى ما سيعقبها.. إلى المستقبل».

* * *

إن الثورة تقوم وتتحقّق أهدافها من خلال تحقيق حرية الفرد

السياسية، ومن خلال تحقيق الحرية الاجتماعية، والفكرية، ولعل الحرية الاجتماعية تظلّ الهمّ الرئيسي لأية ثورة من ثورات الإنسان عبر التاريخ ،ولقد كان همّ الثورة العربية في الجزائر هو تحرير الفرد اجتماعياً، ومحاولة إعادة الإنسان إلى رشده الاجتماعي الذي فقد منه الكثير إبّان الاستعمار الفرنسي الذي حاول استلاب الحرية الاجتماعية عن طريق هدم القيم الاجتماعية الإنسانية والعربية التي كانت سائدة في المجتمع الجزائري ،ولعلّ الجنس، وعلاقة الرجل بالمرأة أقرب الطرق وأقصرها للوصول إلى خلخلة النظام الاجتماعي، بل وهدمه، لكي يتم تمزيق المجتمع، والقضاء على القيم الإنسانية في الشخصية العربية الجزائرية.

والجزء الأول من (اللاز) يورد حادثة تبيّن لنا مدى سعي الاستعمار الذي سلب الأرض، والثروات، إلى سلب القيم الاجتماعية التي هي أساس الحرية الاجتماعية في أي مجتمع من المجتمعات. فشخصية «بعطوش» الانتهازية والمغرقة في الخيانة تستبيح عرض خالتها إرضاء للضابط الفرنسي الذي يكافىء بعطوش على فعلته ويرقّيه إلى رتبة «سيرجان». وهذه الحادثة ترسم لنا صورة من أبشع الصور الإنسانية التي ذكرت في تاريخ الرواية العالمية، كما تصوّر لنا شخصية بعطوش كأرذل شخصية روائية عرفها تاريخ الرواية العربية المعاصرة. لنقرأ هذه الصورة البشعة التي يمسخ فيها الاستعمار الإنسان العربي ويحيله إلى مرتبة الحيوان، أو دون ذلك.. وهذا بعطوش يروي لنا كيف نكح خالته من أجل أن يشرح قلب فرنسا الحرّة:

«خالتي حيزية، اللعنة على خالتي حيزية، من طلب منها أن تكون خالتي؟ أروع التذاذة عرفتها في حياتي.. آه عليها اللعنة، لماذا أشعر بالخجل والجنون..؟ ما كنت أبداً أتصوّرها في مثل تلك الروعة.. كانت في الأول باردة كالميتة، ثم، وفجأة، غمرها دفء عجيب. عليها اللعنة، أنّت، وطوّقتني، وتجاوبت معي، بشكل فظيع.. اللعنة. خالتي حيزية تركت في أحشائها جنيناً، ولا ريب.. كنت كالوحش، كالحمار، عليّ اللعنة.

لم يمر وقت طويل.

تركها مستلقية، وسارع نحو المطبخ، حمل الفأس وعاد يلهث. هوى مباشرة على رأسها فتطاير، لم تطلق أية صرخة، لم تئن، ولم تتألّم.. واصل العمل، هوى على صدرها ففتحه، ثم على بطنها فشقّه، ثم على عورتها فطمسها».

وفي ساعة من ساعات يقظة الإنسان في الإنسان، يفجّر بعطوش نفسه في المعسكر الفرنسي، وينتقم لنفسه، ولخالته، ولقيم مجتمعه، ويتحوّل بفعل روح الثورة التي تسيطر على كل مكان في الجزائر في ذلك الوقت من حيوان كريه إلى مناضل، وبطل من أبطال الثورة. فعل ما لم يفعله الكثيرون، و«ارتفعت الزغاريد من كل منزل، واشتطّت أنوار صومعة المسجد التي أصبحت لا تنار إلّا من عيد لعيد، وارتفع الأذان في غير وقته، وظلّ يتردّد وقتاً طويلاً».

وفي الجزء الثاني من (اللاز) يكشف الطاهر وطّار عن موقع المرأة، أو الفتاة الجديدة، من الثورة ومن المجتمع، لكي يضع أمام أعيننا أن المرأة الجزائرية بعد مضيّ أكثر من عشر سنوات على الاستقلال (١٩٦٢ ـ ١٩٧٥) لم تستطع أن تأخذ موقعها الصحيح من المجتمع. فإذا كانت الثورة قد حرّرت الإنسان العربي في الجزائر سياسياً بطرد المستعمر الغازي فإنها لم تستطع أن تطرد بعد المفاهيم القديمة والبالية للمرأة العربية في الجزائر، كما أن الثورة لم تستطع إلى الآن تحقيق حرية المرأة الاجتماعية، وتأهيلها اجتماعياً للمشاركة في بناء الجزائر الجديدة. ولعل هذا الإخفاق قد تجلّى في الصور التالية التي يقدّمها لنا الطاهر وطّار، كدليل على أن المرأة العربية في الجزائر ما زالت بحاجة إلى ثورة اجتماعية تمكّنها من ممارسة دورها الاجتماعي المناط بها في مجتمع هو أشدّ ما يكون حاجة لها، وإلى مساهمتها الإنسانية.

١ ـ فبالرغم من أن الثورة فتحت المدارس والجامعات ودعت البنات إلى الالتحاق بها، كبداية لطريق التحرّر الاجتماعي للمرأة، فلا حرية بدون علم أو معرفة، إلّا أن البنية الاجتماعية للمجتمع العربي الجزائري ما زالت تؤمن وترى أن المرأة يجب أن تعود لبيتها لتصبح ربّة بيت فقط، لا علاقة لها بالشارع وما يجري فيه. ولذا تراها مشدودة إلى الحياة البيتية من قبل أفراد مجتمعها بعد تخرّجها من المدرسة أو الجامعة. الكل يريدها له شخصياً ولا أحد يفكّر في حاجة المجتمع والبناء الاجتماعي لها، للاستفادة منها، ومما حصّلته من علم ومعرفة.

فالفتاة تستقبل في قبلتها بعد تخرّجها هذا الاستقبال الافتراسي الحافل:

«الحلّاق يترك زبونه ليقف في الباب عندما تمرّ، والعاطل الذي لم يستطع مواصلة تعليمه يسير خلفها كالظل، ويرسل لها مع أخته، أو أية قريبة له، عشرات الرسائل الغرامية، والشرطي يتظاهر بصداقة أبيها، أو أخيها، ولا يتوانى عن تقديم الخدمات للعائلة، وتاجر القماش يرسل لها مع العجائز السلامات ملفوفة في قصاصات حرير أو قمصان نوم. مسؤولو الحزب يعرضون عليها المشاركة في المؤتمرات النسائية بالولاية أو بالعاصمة، المهم بعيداً عن القرية. شيخ القرية يتقدّم مباشرة طالباً يدها من أبيها، عارضاً عليه إعانة هامة في إطار البناء الذاتي».

٢ ـ إن المجتمع العربي الجزائري، كجزء من المجتمع العربي، ما زال مجتمعاً ذكورياً بطركياً يسيطر فيه الذكر على مقدرات الحياة، ويمارس فيه حقوقاً لا يجوز أن تمارسها المرأة، فإن جاز للرجل الخيانة الزوجية فلا يجوز ذلك للمرأة، وإن مارس الرجل الحب، وأبدى مشاعره تجاه الجنس الآخر، فهذا محرّم على المرأة، وربما ينتهي إلى قتلها والتخلّص منها لأنها ألحقت

العار بالعائلة، والمجتمع، وذلك واحد من مظاهر الحرية الاجتماعية المسلوبة في المجتمع العربي، والمجتمع الجزائري كما يطرحها الطاهر وطّار في هذه اللقطة التي تكمل الصورة السابقة:

«كل ذلك، منغماً مع تهديدات أخيها بالقتل إن هي انحرفت عن الطريق، وفي نفس الوقت يحمّلها رسائل الغرام إلى البنت التلميذة التي تضاهيها في الصفات، في الذكاء والنجابة. المسكينة، تظلّ تطبق على فرجها بكلتا يديها، حتى تنالها معاً: الثانوية العامة، وثقة أبيها في أنها أشرف بنات القرية، لتحصل على تأشيرة اقتحام الجامعة».

٣ ـ والأنثى العربية في المجتمع العربي، ككل أنثى، مستهدفة جنسياً في كل مكان، وفي كل مراحل حياتها. وهذا الاستهداف شيء طبيعي، ولكن تكريس والتأكيد عليه دون النواحي الأخرى في الأنثى العربية هو المستهجن. فالأنثى العربية، والجزائرية على وجه الخصوص، وهي الأنثى المسلوبة مباهج الحرية الاجتماعية، لا ينظر إليها إلا كفرج، وشفاه، وسيقان، وولادة، فقط، وتلك هي واحدة من أزمات الحرية الاجتماعية التي تعيشها المرأة عموماً في المجتمع العربي. وكما قدّم لنا الطاهر وطّار نظرة المجتمع للأنثى وهي على مقاعد الدراسة الثانوية، يقدّم لنا في الصورة التالية نظرة المجتمع للأنثى وهي على مقاعد الدراسة الجامعية، وكيف أن جسدها، وجسدها فقط، هو الذي يجيز لها النجاح، دون عقلها، أو تفكيرها، أو تحصيلها، الأمر الذي يؤكد أن المجتمع العربي الجزائري، بالرغم من الثورة ومبادئها السامية التي كان منها تحقيق الحرية الاجتماعية، ما زال مستبعداً اجتماعياً، وما زال الاستعمار الاجتماعي في داخله، وعلى الثورة أن تبدأ ثورتها الاجتماعية الجديدة لكي تحرّر الإنسان العربي الجزائري من العبودية الاجتماعية التي تقيّده وتقيّد المرأة من أن تتموضع التموضع الصحيح، والحقيقي، والبنّاء والفعّال، داخل المجتمع، وهو ما يدعو الثورة إلى القيام بالثورة الثقافية لتغيير المفاهيم ووضع المجتمع الذي تحرّر سياسياً على عتبة التحرر الاجتماعي أيضاً بالقدر نفسه وبالروح والحماس والجدية نفسها. وهذه هي صورة الفتاة الجزائرية في الجامعة:

«عليها أن تتخذ موقفاً من نظرات وهمسات زملائها الطلبة، ومن ابتسامات المعيدين، واستفزازاتهم. عليها أن تتخذ موقفاً صارماً، أو على الأقل، نهائياً، من الهمسات التي تبلغ أذنيها مئات المرّات في اليوم:

ـ النجاح في الامتحان، بالنسبة للطالبة ليس مجاناً، حتى وإن كانت أكبر عبقرية».

٤ ـ وفي نهاية المطاف تتحوّل الطالبة الجامعية التي جاءت من أجل أن تبني عقلها وشخصيتها، إلى مجرّد جسد تفرغ فيه الشهوات، وتتحقّق من خلاله فحولة الذكور الذين لا يتركون المرأة تحقّق ذاتها من خلال عقلها، ولكنهم يحاصرونها لتحقيق مزيّف للذات من خلال جسدها. وتلك نظرة متوارثة منذ أجيال متعاقبة في المجتمع العربي عامة وفي المجتمع الجزائري خاصة كما يؤكّد علماء الاجتماع العرب، وكما يذكر ذلك صراحة الطاهر وطّار من خلال الصورة التالية:

«تسأل في الأول عن أية كلية، وعن أية سنة تتواجد فيها، ثم تقدّم لها عروض لتناول العشاء في مطعم على الشاطىء، أو مشاهدة فيلم ويسترن بإحدى القاعات، ثم تقدّم لها السجائر الأميركية، ثم تستمع إلى درس في فوضى الأمور في البلاد، وفي مساوىء الاشتراكية.

ثم، قد تتنازل، وقد لا تتنازل.

وبعد ذلك، قد لا تتطوّع وقد تتطوّع.

قد تقبل بإسقاط الجنين الذي في أحشائها حالاً، أو قد تنتظر السفر إلى أوروبا، الذي سيوفّر لها كل إمكانات الإجهاض.

لن تعود لأن حبيبها لن يلحقها، ولأن الشرطة الفرنسية في باريس ستضطرها بعد أسبوع إلى استظهار بطاقة التفرّغ للعهر.

هذه هي الطالبة: جميلة، ثريا، فاطنة، دليلة، سهيلة، لسنا سوى حصيلة لأبنائنا، وإخواننا، وأعمامنا، ولكل مجتمعنا الأخير».

٥ ـ إن جزءاً من إشكالية الحرية الاجتماعية في الوطن العربي نابع من أن تعليم المرأة ليس من أجل المشاركة في بناء حاضر المجتمع ومستقبله، ولكنه نابع من أن المرأة يجب أن تتعلّم لكي يكون لها هذا التعليم والشهادة التي تنالها من ضمن الميزات الشخصية التي تكتسبها لنفسها وغالباً ما تكون هذه المميزات حلية من الحلى التي تتزيّن بها. فالعلم والشهادة الجامعية التي تنالها المرأة الآن في العالم العربي غالباً ما تكون تميّزاً اجتماعياً لا تميّزاً علمياً يساهم في البناء العام للمجتمع، ولذا فإن الهمسات في البيت العربي تقول دائماً: إن المرأة أخيراً لزوجها، ولبيتها، وهذا هو مصيرها الأخير والوحيد، مهما نالت من الدرجات العلمية الرفيعة. وكأن الجامعة بالنسبة للمرأة محل من محلات التزيين (الكوافير) التي ترتادها المرأة لتتزيّن وتتجمّل، بالرغم من هذا الانتشار الهائل للجامعات العربية ولمعاهد التعليم العالي، وبالرغم من هذا الإقبال الكبير من قبل الأسر العربية على تعليم المرأة. ولكن ما إن يأتي صاحب النصيب حتى تضطرّ المرأة إلى التخلّي عن كل شيء، ولزوم بيتها لكي تتحوّل إلى طبّاخة، أو مربية، أو أداة إنجاب للأطفال. والصورة التالية التي يقدّمها لنا الطاهر وطّار في هذا الجزء من (اللاز) هو ما سبق وسمعناه، أو ما سنسمعه من روائيات عربيات، وباحثات عربيات أكّدن هذه الحقيقة، وعلى رأس

هؤلاء، غادة السمّان والدكتورة نوال السعداوي اللتان تؤكّدان الحقيقة التالية التي يقدّمها لنا الطاهر وطّار على هذا النحو: تقول الأم لابنتها جميلة:

«ـ وماذا ستفعلين في الجامعة؟ افرضي أنك نلت الليسانس، وحتى دكتوراه في الذرّة، ماذا ستنالين من الوظيفة العمومية؟ تتجاوزين السادسة والعشرين، وتتزوّجين من يصادفك، وتعودين إلى طبيعتك، امرأة تقوم بشؤون المنزل، وتنجب الأطفال. بلادنا ليست أمريكا، أو ألمانيا، أو حتى فرنسا، ولن تكون كذلك بعد مائة عام.

فماذا ستفعلين بالشهادة؟!».

٦ ـ ونتيجة لهذا الاستلاب الذي يمارسه المجتمع العربي على المرأة العربية ظلّت متخلّفة في تفكيرها وفي تصرفاتها عن الرجل تخلّفاً كبيراً، وذلك تحقيقاً لسيطرة الذكورية على المجتمع العربي، وسيادة الأبوية، أو السلطة البطركية. ويصوّر لنا الطاهر وطّار كيف أن المرأة العربية، نتيجة لهذا التخلّف الاجتماعي الذي تعيش فيه، ونتيجة لعدم تمتعها بمباهج الحرية الاجتماعية التي تنشدها، تستجيب للخرافات، والشعوذة أكثر من استجابة الرجل لها. فمن الملاحظ في العالم العربي مثلاً أن أغلبية الزائرين لقبور الأولياء والأسياد هنّ من النساء، وأن أكثر الذين يقيمون النذور والهدايا لهذه الأضرحة هنّ من النساء، وأن أكثر الزوار تمسحاً وابتذالاً في مقامات الأولياء هنّ من النساء. ونلاحظ هذا بشكل واضح في الأقاليم العربية التي ترتفع فيها نسبة أمية المرأة الأبجدية والثقافية، كمصر، والمغرب العربي، وشمال اليمن، والجزيرة العربية، وغيرها.

ويقدّم لنا الطاهر وطّار الصورة التالية من هذه السلوكيات مدلّلاً على أن هذه الصورة ما هي إلّا نتيجة للمفهوم الاجتماعي العربي، والتربية الاجتماعية العربية للمرأة، التي أدّت إلى أن تسلك المرأة مسلك الجن والعفاريت وتؤمن بالمعجزات الكاذبة والمزيّفة التي يأتي بها بعض الأولياء:

«صبرت، وصبرت، وها هي تغتنم فرصة زيارتها لأمها، وتخرج في الليل البارد، لتتبرّك بالسيد الجليل.

ـ لكن في مثل هذه الحالات، زيارة سيدنا، تكون في مقامه، وليس هنا. يكفي أن تتمدّد المرأة إلى جانبه عارية كما ولدتها أمها، سبع دقائق لا غير، لتصبح حبلى. هذه مجرّبة يا أختي، وكم من امرأة أشرفت على الطلاق فأغاثها سيد الغوث، والبركة. كانت المرأة قد انتزعت اللحاف عن هيكلها، بدت جميلة عذبة، مثيرة، لا تتعدّى الثامنة عشرة على أقصى تقدير.

رفعت بكلتا يديها قشابية اللاز، معرية عن فخذيه، أدخلت رأسها تتلمّس شيئاً، سارعت امرأة إليها تعينها.

ـ ها هو هنا، تلمّسي، البركة هنا بمائة ألف، أمكنك من المبيت معه، خيرة وصالحة وهنية، لم ينجبن سبع سنوات كاملة، وبمجرّد أن نمن معه، امتلأت بطونهن.

كانت يدا المرأة منشغلتين، وكأنما هي تحلب بقرة، وكانت مصرّة على أن تنال مرغوبها في التوّ».

٧ ـ ونتيجة للعبودية الاجتماعية التي يرسف بها الرجل، فلا تدعه يميّز الخير من الشر، وتضعه في سجن التوهمات والتصورات الزائفة، وتجعله ضيّق الأفق، ونتيجة لسكوت المرأة عن المطالبة بحريتها الاجتماعية التي تتيح لها حرية الرأي والفكر والسلوك، ضمن الإطار الانساني الخيّر، فإن الرجل يتحوّل إلى عنصر متسلّط على المرأة، يريدها أن تفكّر بما يفكّر، وتؤمن بما يؤمن، وتتبعه في هواه، ومنحاه. فالمرأة في المجتمع العربي عندما تكون سقفاً منخفضاً يسهل القفز عليه، أو كما يقول العامة (حيط واطي يسهل النطّ عليه) فإنها تكون هدفاً لكل تسلّط الرجل، وأفكاره المتطرّفة. والطاهر وطّار يقدّم لنا الصورة التالية التي تشير إلى تسلّط الفئات الدينية الأصولية، والتي لا تجد لها هدفاً سهلاً غير المرأة، ولا تجد لها صيداً سميناً كالمرأة تفترسها، وتفرغ فيها أحقادها، وعقدها، وتطبّق عليها أفكارها التقليدية البالية، بل إنها تحاول أن تقتل المرأة بأن تشوّه وجهها بالأسيد، لأنها تريد التطوّع في العمل الجماعي، وهو ما لا يرضى عنه الأصوليون التقليديون فيقرّرون حرق الطالبات في الجامعة بالأسيد، طبقاً للأفكار التي يؤمنون بها، وينادون بتطبيقها:

«من منكم يتولّى أمر العاهرات الضالات؟ لقد أحضرت قنينات الأسيد، ينبغي أن تصبّ كلها على وجوههن، وشعورهن.

جميلة، جميلة الفتنة، بقرة إبليس، هي التي تغويهم بالتطوّع، يجب أن تنال القدر الأكبر من الحامض، أريد أن يتشوّه وجهها كله.

من هو الفدائي؟ من منكم حمزة؟ أين خالد بن الوليد، سيف الله المسلول من بينكم؟ إن ضرب البنات هنا، معناه إنزال الرعب في قلب كل الجامعيات، لن تفكّر إحداهن مطلقاً في التطوّع مرة أخرى».

٨ ـ إن عدم تمتّع الرجل العربي بالحرية الاجتماعية التي تساوي بينه وبين المرأة في الحقوق والواجبات، وعدم حصول المرأة العربية على حريتها الاجتماعية نتيجة لافتقاد الرجل هذه الحرية، فلا امرأة حرّة مع رجل مستعبَد، ونتيجة لأن الرجل في غياب الحرية الاجتماعية ومباهجها قد «تديّك»، أي أصبح ديكاً يحكم مجتمعاً من الدجاج، وأصبح هو صاحب السلطة الفعلية الأبوية البطركية، فإنه لايملك إلّا أن يرفض ترؤس المرأة عليه في أي مجال من المجالات، وهو إن اقتنع بهذه الرئاسة حيناً فذلك تمويهاً لا إيماناً، وتزييفاً لا اقتناعاً، وانتهازية لا استقراء لمستقبل المرأة ودورها الإنساني الكبير في بناء المجتمعات. فالعربي الذي ورث هذه البطركية منذ أربعة عشر

قرناً، ومارسها ممارسة كاملة، من الصعب عليه أن يتخلّى عنها، حتى ولو ناضل ضد الاستعمار مائة وثلاثين عاماً، ونال حريته السياسية. فالحرية الاجتماعية معركة ونضال يختلفان عن معركة ونضال الحرية الاجتماعية التي تتطلّب أول ما تتطلّب مستوى رفيعاً من الثقافة، والوعي بالتاريخ، واستشراق المستقبل، كما تتطلّب بالتالي مستوى حضارياً رفيعاً، وفكراً منفتحاً على العالم، دون تحيّز ولاتعصب.

والطاهر وطّار في نهاية الجزء الثاني من (اللاز) يقدّم لنا صورة لمجموعة من الأصوليين المتدينين. تشرح لنا تأصل كراهية قيادة المرأة للرجل. حتى وإن كانت هذه القيادة تليق بها، كما تشرح كيف يقبل الرجل العربي في بعض الأحيان هذه القيادة لا إيماناً بقدرة المرأة، ولكن دفعاً لتهمة الرجعية عن نفسه، وكأنه بهذا القبول الظاهري، والرفض الباطني، يسعى إلى نيل لقب (الطليعية) الذي لا يستحقّه عن جدارة، لأنه وسام مزيّف يعلّق على صدر الذين لم يحاربوا، ولم يرفعوا اللسان ولا السيف في وجه التخلّف من أجل الوصول إلى الحقيقة الإنسانية.

يقول «مصطفى» إحدى شخصيات (اللاز) الأصولية المتديّنة:

«إنني لا أستطيع أن أرفض أن تكون امرأة مسؤولة عليّ، سيستغلّون الفرصة، ويتهمونني بأنني رجعي، ويقطعون الطريق بيني وبين الذين قد يكون بينهم من يتعاطف معي.

أنا لست مع حرية المرأة، هذا واضح مؤكّد، لكن، أن تكون امرأة، وامرأة شيوعية، مستهترة، مسؤولة عني، طيلة ثلاثة أيام، فهذا كثير، كثير وأيم الله».

* * *

إن الصراع الفكري الدائر في رواية (اللاز) بجزئيها، من أجل تحقيق مباهج الحرية الفكرية، محصور في الصراع بين الأفكار السلفية والأفكار العصرية، وكيف أن كل فئة من هاتين الفئتين الفكريتين تتصارعان من أجل أن تسيطر كل واحدة على الأخرى، في الوقت الذي ينتفي فيه الحوار الفكري، والتوفيق الفكري بين السلفية والمعاصرة. ويأخذ هذا الصراع في بعض الأحيان شكلاً دموياً يصل إلى درجة قتل طرف لآخر بأبشع وسائل القتل، أي الأسيد، أو أية حوامض كيماوية أخرى قاتلة. بحيث يطغى عنف الثورة المسلحة من أجل الاستقلال قبل عام ١٩٦٢ على الصراع الفكري الذي يجب أن تنحى فيه السكين جانباً، ويكسر السيف قبل الدخول فيه، ويبقى اللسان والعقل هما السلاحان الوحيدان في مثل هذه المعركة. لأن اللسان والعقل هما المظهران الحضاريان لخوض المعركة الفكرية. إلا أن الصراع الفكري الذي حدث في الجزائر بعد الاستقلال، وأثناء كتابة هذه الرواية، وفي الفترة التي أعقبت ذلك، لم يكن غير صراع فكري أتسم بالدموية القبلية التي هي جزء من الصراع الفكري الذي يدور في أنحاء كثيرة من العالم العربي. فالعنف والتطرف في الحوار هما السمة الرئيسية التي تكتنف الصراع الفكري في العالم العربي بين اليمين واليسار، بين السلفية والمعاصرة. ولعل ما جرى ويجري في مصر، ولبنان، وأنحاء كثيرة من العالم العربي خير دليل على أن الصراع الفكري الذي صورته (اللاز) ما هو إلا جزء لا يتجزأ من طبيعة وأسلوب الصراع الفكري الدائر في الماضي والحاضر في العالم العربي.

في الجزء الثاني من(اللاز)، وهو الذي يشهد على مرحلة ما بعد عام ١٩٦٥، تتّخذ معركة الحرية الفكرية منحيين:

المنحى الأول: ويتجلى في استغلال الدين استغلالاً سيئاً من أجل تحقيق أغراض سياسية واجتماعية. وهذا الاستغلال للدين ليس ظاهرة عربية في الجزائر وحدها، ولكنه ظاهرة تكاد تكون عامة في الحاضر العربي، والماضي العربي، حيث تفسر القوى السياسية الحاكمة النصوص الدينية على هواها، وبالطريقة التي تخدم مصالحها، حتى إن جزءاً كبيراً من التاريخ الإسلامي والفكر الإسلامي، طوال أربعة عشر قرناً ماضية، كتب وتشكل بما يخدم السلطة السياسية أكثر مما يخدم سلطة الحقيقة الإنسانية. ونحن نشهد في هذه الأيام كيف أن الجدل الفكري الديني في العالم العربي ما زال يرتبط بعجلة السلطة التي توجهه الوجهة التي تريدها، وذلك نتيجة لغياب حرية الفكر التي هي الأساس القويم لإزدهار الفكر وإثماره. بحيث أصبح النص الديني في خدمة النص السياسي والإيديولوجي السائد، لا العكس، كما هو مفترض أن يكون. ففي (اللاز) تصدر الفتاوى الدينية التي تحرم الاستفادة من الأرض المنتزعة من الإقطاعيين والمستملكين الفرنسيين السابقين لها، ومن الطبيعي أن تكون هذه الفتاوى قد صدرت من رجال دين مرتشين، أو كانوا منتفعين من النظام الاقطاعي الذي كان قائماً قبل الثورة الزراعية التي بدأها الزعيم أحمد بن بله بعد عام ١٩٦٣.

يقول الطاهر وطار في الجزء الثاني من (اللاز):

«تردد الفلاحون كثيراً قبل أن يسجلوا أنفسهم في قوائم المستفيدين من الثورة الزراعية. لقد راجت في الريف الجزائري بسرعة فائقة فتاوى دينية، مفادها أن الاستفادة من الأرض حرام. ذلك أن هذه الأرض مستولى عليها بالقوة، وهي من عند الله، شاء العبد أم أبى ملك لأصحابها الأصليين، ثمرتها حرام، والاستفادة بها كفر».

المنحى الثاني: ويتجلى في استعمال العنف والتطرف سلاحاً في المعركة الفكرية التي قامت بعد عام ١٩٦٣، عندما تولى الزعيم أحمد بن بله الحكم صباح الثالث عشر من أكتوبر، واتجه لتحقيق الثورة الزراعية والثقافية، بعد أن حقق الثورة السياسية عام ١٩٦٢. وقد استمد هذا العنف من العنف السياسي الذي كان سببه الصراع الفكري الدائر في العالم العربي بين السلفيين والتقدميين(عبد الناصر

والاخوان المسلمون، والآخوان المسلمون والسلفيون الآخرون والأحزاب اليسارية في العالم العربي) وقد نتج عنه تصفيات جسدية كثيرة ما زالت آثارها ماثلة للعيان حتى الآن (الصراع الدموي اللبناني). إذن فالذي نقرأه في (اللاز) لم يكن إلا جزءاً من الواقع الفكري العربي الذي ما زال يتسلح بسلاح السيف في كل معاركه. والصورة التالية من (اللاز) التي تأتي على لسان إحدى الشخصيات الأصولية في الرواية، في صراعها الفكري مع الطرف الآخر، تعيد لنا ذكرى صور كثيرة في العالم العربي:

«علينا أن نتصدى لهم. نسفههم، ونؤلب الرأي العام ضدهم، المهم أن نثير معهم معركة، نصطدم بهم، وهذا أهم دور نقوم به نحن.

لعله الآن يتخيل أن العملية تمت. أنجزت. وها هي الجثث، منبطحة، وها هو وجه جميلة الصبوح يتعرى من اللحم. عظامه تبدو في بشاعة متناهية، عيناها الخضراوان الزرقاوان مفقوءتان، شعر أهدابها وحاجبيها متآكل.

ها هي جهنم. تنفتح بأبوابها السبعة، وتلتهم كل كافر. يناصر الحكم الملحد. ها هو طوفان نوح يغرقهم وسط الأرض الحرام التي يسطون عليها (يعني الأرض المصادرة من القطاع الجزائري والفرنسي..!) لا نبقى سوى نحن. في جنة خضراء عرضها السموات والأرض.

هكذا ودفعة واحدة يقضي عليهم جميعاً.

يتطهرون بالدم والنار والأسيد».

* * *

في رواية (الزلزال ـ ١٩٧٣) يكرس الطاهر وطار فكرة هذه الرواية لكي يحلل لنا موقف رجال الدين السلفيين من الإنجازات التي قدمتها الثورة الجزائرية لمدينة قسنطينة. كما يقدم لنا من خلال هذه الرواية طبيعة البنية الفكرية للسلفيين من خلال الشيخ «عبد المجيد بو الأرواح» الشخصية الرئيسية في الرواية، وهو مدير لمدرسة ثانوية في الجزائر العاصمة، ومعلم للدين والنحو والصرف. جاء إلى قسنطينة بعد مسيرة تسع ساعات في حر لاهب، لأمر يهمه، ويهم جميع الصالحين الذين أورثهم الله أرضه، على حد تعبيره. وهذا الأمر هو قطع الطريق بين الحكومة وأرضه ومنع الحكومة من تأميم أرضه، كما فعلت مع باقي الإقطاعيين من خلال الثورة الزراعية التي أعلنها أحمد بن بله عام ١٩٦٣. فالشيخ بو الأرواح يريد تسجيل الأرض باسم أقاربه منعاً لتأميمها. شرط ألا يجوزوها، أو ينالوا ثمارها إلا بعد موته. لكنه لا يعثر على أحد من أقاربه. فالأول استشهد، والثاني ضابط سام في الجيش، والضباط حتى وإن لم يكونوا يقاسمون الحكومة آراءها، ويثقون في سياستها، فإنهم لسبب ما مخلصون لها، ومن كان منهم مهتماً بالمال والعمل على جمعه، فإنه يسعى إليه عن غير طريق الفلاحة. أما قريبه الثالث فبعد أن كان زاهداً متعبداً ودليلاً للعائلة نحو الجنة، فقد صار شيوعياً يحرّض العمال على الإضرابات، ويشوش أفكار الطلبة، ويحث الحكومة على المضي إلى أقصى حد في استيراد المشاريع، والخطط الإلحادية الجهنمية. ويذهب الشيخ بو الأرواح إلى مقام ولي من الأولياء في قسنطينة «سيدي راشد» يطلب منه العون والمساعدة، ويعده بإضاءة الشموع على ضريحه إن هو أوقد نار فتنة تأكل ثوار الثورة الزراعية، أو إن هو أتى بزلزال عظيم يقضي على الرعاع الذين يفكّرون في منحهم أرضه. ويخاطب الشيخ بو الأرواح «سيدي راشد» قائلاً:

«وعدتك كبيرة يا سيدي راشد. فعجل، عجل. خير البر عاجله. نار فتنة آكلة، أو زلزال مهول. اقض على الحكومة، وعلى العمال، والطلبة، والنقابيين. أعد بعث أمة جديدة ليس فيها سوى نحن السادة والأشراف».

وعندما يصل بو الأرواح إلى قسنطينة يجد أن المدينة قد تغيرت، ويجد أن يد الثورة قد طالت كل مظاهر الحياة في المدينة وغيرتها، فيدعو الله أن ينزل بها زلزالاً يقضي على زلزال الاشتراكية، ويكون أقوى من الزلزال الطبيعي الذي ضرب المدينة عام ١٩٤٧ ليحطم كل شيء، ويقضي على هذا الفساد الذي حل بالمدينة، وتمثّل بالثورة الزراعية وإنجازاتها.

إن رواية (الزلزال) بالإضافة إلى أنها تقدم لنا رأي السلفيين في إنجازات الثورة الجزائرية بشكل عام، وإنجازات الثورة الزراعية بشكل خاص، فإنها من ناحية أخرى تقدم لنا طبيعة الصراع الفكري، وميكانيكية هذا الصراع الذي يتسم دائماً بالعنف والدموية، ولا يجنح إلى الجدل بالتي هي أحسن، كما أمر الله سبحانه وتعالى، الأمر الذي يقف عائقاً أمام تقدم الحرية الفكرية، وازدهار الحوار الفكري. ومن هنا فإن (الزلزال) تعتبر رواية أفكار بالدرجة الأولى، ورواية ذهنية تريد أن تقدّم لنا شريحة حيّة وشجاعة من شرائح تركيب الفكر العربي السائد، وكيفية ممارسة هذا الفكر لأفعاله، والطريق التي يسلكها لبلوغ الآخرين، وإبلاغهم.

وبالرغم من هذا التغيير الهائل الذي أصاب المدينة، إلا أن ميكانيكية الفكر وممارسته لم تتغير. فما زالت الممارسة الفكرية تأخذ طابع العنف والدموية بين صفوف بعض السلفيين الذين يضربون بتعاليم الإسلام في الجدل الحسن عرض الحائط، كما ينكرون على بعض قادة السلفية كالشيخ عبد الحميد باديس رئيس «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» الذي نادى في النظام الأساسي لهذه الجمعية في المادة السادسة من هذا النظام عام ١٩٣٦ الذي أعلنه في «الجامع الأخضر» بقسنطينة بتمجيد العقل، وبناء الحياة كلها على التفكير، لا على الشعوذة الشبيهة بشعوذة الشيخ عبد المجيد بو الأرواح. كما نادى في مادته السابعة بنشر الدعوة «بالحجة والإقناع، لا بالختل والإكراه». فلا إكراه في الدين بعد أن تبين الغيّ من الرشد.

إذن فـ (الزلزال) تطرح مشكلتين أساسيتين:

الأولى: مظاهر التغيير التي تمت في مدينة كقسنطينة طالتها يد الثورة.

الثانية: الموقف السلفي من هذا التغيير، وكيف يمكن التعايش معه. وهو ما يكشف لنا عن هامش الحرية الفكرية التي يتمتع بها بعض شيوخ الفكر السلفي الذين لا يرون غير النار والدم وسيلة للصراع الفكري أو الحوار الفكري مع الآخرين.

فهل ما جرى من تغيير في مدينة القسنطينة يستحق أن تدمر المدينة بزلزال الشيخ بو الأرواح، أو سيدي راشد، أو أي ولي من الأولياء؟

تعرض رواية (الزلزال) التغيير الذي أثار حفيظة الشيخ بو الأرواح، ودعاه إلى التمني بتدمير هذه المدينة الشيطانية، على حد تعبيره، على الوجه التالي:

- دخول الرعاة والحفاة والعراة الريف والقرى، وقتلهم الأسياد، والأغوات، والباشاوات، وتطبيق الاشتراكية التي يعتبرها الشيخ بو الأرواح منكراً، لم يقرأه في العلم الشريف، أو في أحاديث بن باديس، أو في المذاهب الأربعة.

- إنشاء النقابات العمالية والمهنية التي يعتبرها الشيخ بو الأرواح ضد الحياة وطبيعة البشر، ويتحسر على الأيام التي كان فيها «عمي أيدير» بكيس النقود من الذهب والفضة، يتغدّى باللبن، ويتعشى بالتمر، ويضرب المثل في السعي والكسب.

- إتجاه الشباب إلى الانخراط في التعليم الثانوي لنيل منحة الدولة التعليمية، ودراسة الهندسة والموسيقا. فالشيخ بو الأرواح يحتج على هذه الظاهرة بقوله:

«إذا صار ابنك هكذا، فما تراه يكون ابن الغني، وابن الطبيب، أو المهندس، ومن يبقى لصنع الفريك، والسمن، وجمع البيض، وصنع الصوف؟ هكذا فجأة واحدة، من القعر، من أسفل سافلين إلى أعلى عليين، يا لها من وقاحة.

فتحت أعينكم دولة الشر هذه!

وها هم بعد أن خرجت فرنسا، يخربون عليه المدن، ويخرجون إلى الريف، ليقضوا على أخياره، وأشرافه، وصالحيه».

- تغير الحياة الاجتماعية في قسنطينة، تبعاً لذلك، وكانت مظاهر هذا التغير انتشار الكهرباء، والسلع الإليكترونية، والناس الصاعدون النازلون في عجلة من أمرهم، والنساء السافرات اللائي غدون أكثر من المتحجبات، واللائي استبدلن بالأوروبيات والإسرائيليات اللواتي كانت تفوح منهن رائحة الياسمين وعطر حلم الذهب وعطر اللبان، والمساكن الممتلئة بالناس ذوي الرائحة الكريهة، وجامع سيدي قموش الذي تحول إلى مقر لطبيب الأمراض الصدرية.

هذه هي الأسباب الرئيسية الأربعة التي يود الشيخ بو الأرواح من أجلها أن يحدث زلزالٌ يمحو قسنطينة من على وجه الأرض. وهو من أجل ذلك لا يحاول أن يجادل في هذا الأمر بالتي هي أحسن، ولكنه يسلك طريقاً قبلياً دموياً عنيفاً تتجلى مظاهره فيما يلي:

- الدعوة لتسليط طير أبابيل ترمي الإشتراكيين بحجارة من سجيل.

- دعوة لأحد الأولياء - سيدي مسيد - لتسليط الخصي على الاشتراكيين، وتسليط العقم على الاشتراكيات، حتى ينقرض نسلهم، ولا يمكث إلا النسل الصالح.

- دعواه لله عزّ وجلّ أن يجعل من قسنطينة كلها قدراً وقودها سبع شموع، وماؤها سبعة بحار، تغلي حتى يرتفع بخارها إلى سبع سموات، ثم يرتمي فيها سكان قسنطينة من تلقاء أنفسهم تكفيراً عن الآثام الكبرى للاشتراكية التي ارتكبوها.

والرواية تشير في نهايتها إلى تحول الشيخ عبد المجيد بو الأرواح إلى رجل مختل في عقله (وهو كذلك، من بداية الرواية) يتناقض مع نفسه. فبالرغم من خطابه السياسي والاجتماعي والفكري الذي ملأ صفحات الرواية إلا أنه يؤكد بأنه ينتسب إلى جمعية دينية ليس لها علاقة بالسياسة، وكل ما بينه وبين السلطات هو فصل الدين عن الدولة، وضمان حرية نشاط جمعيته الدينية:

«نحن جمعية دينية، ولا علاقة لنا بأي شيء يتصل بالسياسة، أو يمس السلطة. كل ما بيننا وبين السلطات هو فصل الدين عن الدولة، وضمان حرية نشاطنا».

ولكن كيف يطالب الشيخ عبد المجيد بو الأرواح بضمان حرية نشاط جمعيته، وهو يحجب الحرية عن الجمعيات، والأفكار الأخرى، ويسلط عليها أدعيته لرب العالمين وللأولياء؟

تلك هي إشكالية الحرية الفكرية التي تطرحها هذه الرواية، في المجتمع الجزائري، وفي المجتمع العربي عامة، لا بالنسبة للفكر السلفي، ولكن أيضاً للفكر الاشتراكي الذي عادة ما يلقي برفاقه الاشتراكيين المعارضين في السجون، دون أن يسمح لهم بحرية التعبير، أو حرية الحوار. وهذا ما تم في الجزائر، وفي مصر، أيام حكم عبد الناصر، وفي مناطق كثيرة أخرى من العالم العربي. ولعل الإشارة التالية من الطاهر وطار في هذه الرواية تؤكد حقيقة القمع الفكري المفجع الذي تتعرض له الحرية الفكرية في العالم العربي، ومنه الجزائر:

«- أطلقوا سراح جميع المساجين التقدميين.

- هذه خطوة. أنا لا أفهم كيف يمكن أن يدعي بلد الاشتراكية واشتراكيوه في السجن؟».

وإشكالية الحرية الفكرية في المجتمع الجزائري تنتهي إلى نتيجة أن الفكر، أي فكر لا يمنح حرية التفكير والحوار للأفكار الأخرى مصيره هو الآخر إلى العبودية الفكرية. فلكي يكون فكرك حراً، يتمتع بمباهج الحرية، عليك أن تمنح المقدار نفسه من الحرية الذي تتوق إلى التمتع به، للآخرين ولأفكارهم. وإلا فإن كل فكر لا يمنح

الحرية التي يتوق إلى التمتع بمباهجها، للأفكار الأخرى، سيكون مصيره مصير الشيخ بو الأرواح الذي انتهى في الرواية إلى رجل مجنون، يوشك على الانتحار، ولا تبقى في أذنيه إلا أصوات ثلاثة:

صوت الحضري المطربش يهتف:

يا سيدي راشد. . يا صاحب البرهان.

وصوت يغرد مع الرباب:

يا سيدي الطالب داوني نبرا.

وصوت يعلن في رنة مغربية متوجعة:

الكلام المرصع فقد المذاق.

والحرف البراق.

ضيع الحدة.

* * *

وإذا كانت (الزلزال) رواية تطرح إشكالية الحرية الفكرية فإن رواية (الحوات والقصر ـ ١٩٧٤) جاءت لتطرح إشكالية الحرية السياسية من خلال علاقة «علي الحوات» بقصر الملك. وهكذا يتقلب الطاهر وطار بين أشكال ومباهج الحريات العامة المختلفة، فيقدم لنا في كل رواية من رواياته شكلاً مختلفاً من أشكال الحرية، محاولاً أن لا تكون رواية من رواياته مجانية المضمون، لا تقول شيئاً، ولا تنبىء عن شيء.

وكما جاءت رواية (الحوات والقصر) مختلفة في مضمونها عن سابقاتها من روايات وطّار فإن شكلها وبناءها جاء أيضاً مختلفاً عن ما سبقها من روايات. فهذا التوزع الذي وضعت فيه شخصية «علي الحوات» وأحداث الرواية بين الرمزية وبين الأسطورية جعل من هذه الرواية ذات تميز خاص بين روايات الطاهر وطّار الذي اتسم بالواقعية، والواقعية الاشتراكية أيضاً، وإن كانت هذه الرواية ـ كما سنرى ـ فيما بعد لا تخرج عن إطار الواقعية من حيث معالجتها لمشكلة جادة وقائمة في المجتمع العربي، وهي مشكلة العلاقة بين الحاكم والمحكومين. وتلك مشكلة واقعية مطروحة في كل ولاية عربية، وفي كل إقليم عربي، عولجت في إطار رمزي حيناً، وفي إطار أسطوري حيناً آخر، لكي تأخذ مداها وحجمها التأريخي العربي، فيما لو علمنا أن عمر هذه الإشكالية في التاريخ العربي أربعة عشر قرناً، وبالتحديد مُذْ تولّى معاوية بن أبي سفيان الحكم، وتبعه تابعوه، ومريدوه السياسيون إلى الآن. ومن هنا أخذت هذه الإشكالية إطارها الرمزي الأسطوري، لكي يضفي عليها الطاهر وطّار طابع القدم، والعمر الطويل في التاريخ العربي من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن هذا الشكل الرمزي الأسطوري الذي وضع فيه الطاهر وطار مضمونه السياسي كان هدفه ألاّ يحصر هذه الإشكالية التي تتحدث عنها الرواية في زمان أو مكان معين من الوطن العربي، بل كان هدفه تعميم هذه الإشكالية في كل زمن عربي، وفي كل ولاية عربية.

و (الحوات والقصر) تحكي قصة «علي الحوات» الصياد الذي يسعى جاهداً لكي يقدم هدية إلى الملك عبارة عن سمكة أسطورية، بعضهم يقول إنها جنية تتكلم، وبعضهم يقول إن الجن قد أرسلها لعلي الحوات الفقير، كتعبير عن فرحته وسروره بنجاته من حادث كاد يودي بحياته، وكتعبير عن شعوره بالانتماء لوطنه، وحرصه أن يقدم شيئاً من أجله، بالرغم من أنه ينتمي إلى قرية (التحفظ) التي تكره القيام بأعمال من هذا القبيل تجاه الحاكم. ولكن علي الحوات لم يكترث لكسره لتقاليد قريته المتحفظة تجاه هذا التزلف للسلطان، وقرر إن هو اصطاد سمكة جميلة أن يقدمها للسلطان، وكان له ما أراد. فحمل السمكة ومر على القرى السبع التي يجب أن يجتازها لكي يصل إلى قصر السلطان. وواجه من أهل هذه القرى مشاعر وانفعالات مختلفة، تجاه المهمة التي سيقوم بها، وهي تقديم السمكة الجميلة هدية للسلطان. وبعد طول مشقة وعناء يصل علي الحوات إلى القصر، ولكنه يكون قد فقد يده اليمنى بفعل إخوته اللصوص الثلاثة ـ مسعود، وسعد، وجابر ـ الذين يعملون في حاشية السلطان، وبالرغم من هذا فأنه لم يش بهم. وفقد السمكة الهدية التي يريد أن يقدمها للسلطان، ولم يستطيع أن يقابل السلطان. فعاد علي الحوات من حيث أتى لكي يصطاد سمكة جديدة. ويلقى معارضة كبيرة لهذا التصرف، من قبل أهله وأقاربه، لكنه يمضي إلى سبيله، ويصطاد سمكة جديدة، ويحملها ثانية إلى القصر، ويمر في طريقه إلى القصر بالقرى السبع: «قرية التحفظ» وهي قرية علي الحوات التي لا تتعاطى بالسياسة، وقرية «بني هرار» التي ترمز إلى الشر الدائم، ثم قرية «التصوف» التي قدم أهلها عذراءهم الناجية من الاغتصاب من غزوة سابقة شنت على القرية، لعلي الحوات. وبعد ذلك يذهب الحوات إلى قرية «المخصيين» التي خصت كافة الذكور من أبنائها، إظهاراً منها للولاء للسلطان. ثم يصل علي الحوات في النهاية إلى قرية «الأعداء» التي تضم أعداء السلطان الذين يسعون إلى طرد السلطان وتغيير حكمه. وهذه القرى ما هي إلا رمز لمختلف التيارات والأحزاب السياسية في العالم العربي، وما السلطان إلا رمز للنظام العربي السياسي القائم في العالم العربي. وأثناء ذلك تقطع يده اليسرى بفعل من إخوته اللصوص أيضاً، ولكنه يستمر في طريقه مع وفد من أهالي القرى السبع حتى يصل إلى قصر السلطان، فيقطع إخوته لسانه خوفاً من أن يشي بهم، ويرمونه خارجاً، فيأخذه رجال القرية القريبة من القصر، ويعالجونه، فيتعافى، ويعود ساعياً إلى القصر لتقديم الهدية، والشكر، وبعد أن استبدلت ثيابه الرثة بثياب تليق بمقابلة السلطان أدخل قاعة كبيرة لا أحد فيها. ثم سمع صوتاً من خلف الستائر يدعوه أن يتكلم بما يريد، فتكلم علي الحوات، وبكى. وبعد ذلك تبين له أن الصوت لم يكن صوت السلطان، ولكنه صوت إخوته جابر، وسعد، ومسعود الذين كانوا يتعاقبون في سؤال علي الحوات، ويسخرون منه، ويفسرون قطع يديه، لأنه سرق بطيخة كبيرة فحق عليه القصاص، وحكم عليه بعدل الملك، بقطع يديه.

ويفسرون قطع لسانه لأنه تفوه بكلمات نابية لا تليق بمقام الجلالة، فقطع لسانه جزاء له، وعبرة لأمثاله. وفي النهاية يختفي علي الحوات ولا أحد يعلم أين اختفى، ولا إلى أي مصير انتهى. وتختتم الرواية بتكهنات عدة للمصير الذي آل إليه «علي الحوات»، وهو مصير رمزي أسطوري يتفق والبناء العام للرواية. ومن هذه التكهنات:

«أنه رفع من القصر بقوة خارقة. صارت السمكة التي كانت في إحدى برك القصر، حصاناً بسبعة أجنحة، امتطاه علي الحوات، وطار به إلى وادي الأبكار. وأن الجنية الشبقة أعادت له كل الأعضاء التي فقدها وتزوجته.

- ويقال إن القصر انهار بعد أن فكّ الرعاع الأسوار، واستولوا عليه بعد أن انهزم الجيش السلطاني، قبل أن يخرج لملاقاة الغزاة.

- ويقال إن دموع علي الحوات أغرقت القصر في فيضان، وأن جدران القصر، وكل صخوره، تحولت إلى ملح، وراحت تذوب وتذوب، فما إن فقأ الحراس عيني علي الحوات حتى انهار كل شيء ونجا علي الحوات، بفضل السمكة التي حملته على ظهرها وهربت به.

- وأخيراً يقال إن علي الحوات، ما إن فقئت عيناه حتى صار وهجاً ارتفع إلى السماء، ثم صار شمساً هبطت على القصر، فتحول إلى دخان أزرق، وعندما وصلت جيوش الانتقام لم تجد سوى الرماد».

وتجمع كل الأقاويل على أن القصر انتهى، وأن حلم المتصوفين تحقق. والمهم في حكاية علي الحوات أن أعداءه لم يستطيعوا أن يمنعوه من التعبير عن الخير الذي جاء ليسم العصر به. وتلك كانت آخر عبارات هذه الرواية.

إن (الحوات والقصر) رواية سياسية بالمقام الأول، تطرح - كما قلنا - إشكالية العلاقة بين الحاكم والمحكومين، هذه العلاقة التي تصورها هذه الرواية على أنها علاقة هزيلة، مقطعة الأوصال، نتيجة لغياب الحرية السياسية التي لا تصرح عنها هذه الرواية، والتي تكون السبب الأول في انعدام العلاقة السوية بين الحاكم والمحكومين، والتي تجلت في المظاهر التالية:

- إن الولاء للحاكم يتمثل في الابتعاد عنه. تقول الرواية على لسان الأهالي في قرية علي الحوات.. قرية «التحفظ»:

«الولاء للقصر يتمثل في الابتعاد عنه وتجنّبه سواء بالخير أو بالشر».

وهذا الموقف من المحكومين تجاه الحاكم، من أدنى درجات العلاقة بين الحاكم والمحكومين الذين انتهوا إلى هذه النتيجة بفعل افتقاد الحرية السياسية التي تمكنهم من الاتصال بالحاكم وإبلاغه بما يجيش في خواطرهم. وإلا فما هو سر القطيعة بين الحاكم والمحكومين، في أي زمان وأي مكان؟

- والصورة التالية تفسر سر القطيعة بين الحاكم والمحكومين، وهو غياب الحرية السياسية، وعدم استطاعة المحكوم قول الحق للحاكم، وإذا ما تجرأ على قول ذلك فسيكون مصيره طيران رأسه. وهذا ما حدث في القرية الثالثة التي مر بها علي الحوات في طريقه لمقابلة السلطان وتقديم الهدية له. فقد جاءت مجموعة من حرس السلطان إلى القرية لكي تعرف الشخص أو الأشخاص الذين قاموا بشتم السلطان، ودار الحوار التالي بين أهل القرية وحرس السلطان:

«انتبهوا جيداً. لا نقصد أحداً بسوء. فقط نريد الشخص الذي ذكر القصر بسوء. إما أن تبرزوه لنا كاشفين عنه، أو نفتك بأربعين منكم وننصرف. هذه أوامر القصر.

- لا أحد ذكر القصر بسوء.

- هناك من ألقى أسئلة على علي الحوات ووجه له نصائح تتضمن كلها الثلب بالقصر وأهله. لن نمهلكم، إما أن تعلنوا عنه، وإما أن نفتك بأربعين نفراً، دون تمييز. نعمل السيف كما صادف، حتى ينزل القصاص هنا.

- أنا هنا، أنا هنا. لقد شتمت القصر، وما زلت مستعداً لشتمه. إنه ظالم وجائر، وجلالته أسير للأعداء واللصوص. يسقط القصر، يحيا العدل.

طارت رقبته قبل أن ينهي جملته. تفرَّق الفرسان. تفرق الناس. حمل علي الحوات سمكته وقصد القرية الرابعة في طريقه إلى القصر».

- والإشكالية السياسية القائمة في (الحوات والقصر) لا تقتصر على انقطاع الصلة بين الحاكم والمحكوم من جراء سلب الحرية السياسية فقط، ولكنها إشكالية قائمة من الظلم الواقع على الرعية، سواء علم به الحاكم أو لم يعلم. فإن كان يعلم فتلك مصيبة. وإن كان لا يعلم فتلك هي الطامة الكبرى. ومرد هذا الظلم الواقع على الرعية في النهاية إلى الصلة المقطوعة بين الحاكم والمحكوم، فلا يستطيع المحكوم أن يوصل صوته .للحاكم فيقع الظلم الذي لا يجد له من راد، في غياب القانون، وحضور حكم العسكر، والحاشية.

والصورة التالية التي تصور مجموعة من الغزوات السلطانية لقرية «التصوف» تشرح ذلك:

«لم تمر لحظات قلائل حتى كانت القرية محاصرة. انتشر حولها كالجراد رجال ملثّمون قدموا من جميع الجهات. طلبوا السلاح من أهل القرية. وقبل شهر هاجمها في رابعة النهار ألف فارس وفارس. لا يعرف أحد جنسهم ولا لغتهم ولا دينهم. كتّفوا الرجال بأسلاك نحاسية، وهجموا على النساء. افتضوا جميع الأبكار، ولم تنج سوى عذراء واحدة. من يومها قرر المتصوفون أن تفتض بكارة كل وليدة، من طرف الشيخ الملتحي، قبل أن تبلغ أربعة أسابيع.

الغزوة التي قبلها كانت من أبشع الغزوات حيث أمر الجيش الذي

نزل بالقرية أن يدفع كل مواطن في القرية ضريبة حياته وهي عبارة عن قنفذ».

- ويرد الطاهر وطار في جزء من روايته سبب إشكالية السياسة التي يقع فيها العالم العربي الآن إلى وجود هذا التمزق وهذه التفرقة، وعدم تحقيق الوحدة العربية، وهو ما يعبر عنه الطاهر وطار عند مرور علي الحوات بالقرية السادسة، من خلال اللوحة الروائية التالية:

«الرعية مشتتون، مبعثرون في قرى لا تربط بينها صلة، كل قرية على دين. كل قرية على عادات وتقاليد. كل قرية تعمل ما في وسعها لتعلن عن عدم تدخلها في الشؤون العامة. ما ينقص السلطة هو الوحدة، هو فكرة الوطن.

لو اتفق الربوب في السموات بينهم وتنازلوا لواحد منهم لتوحدت الرعية، ولو تمكن جلالته من أن يكون سلطاناً حقيقياً لتوحدت الرعية ولفرضت إرادتها».

- وفي (الحوات والقصر) نرى أن الأزمة السياسية بين الحاكم والمحكوم قد وصلت إلى أقصى درجات التردي والسوء بحيث فقد المحكوم كل جوانب إنسانيته، وتخلى عن كل شيء للحاكم، بفعل التهديد، والتعذيب، وكل الوسائل الممكنة، ولم يعد له من دور يمارسه، حتى العمل الجنسي تخلى عنه للحاكم، وهي قمة الانحطاط الإنساني الذي يمكن أن يصاب به محكوم في العالم.

وهذا هو صوت قرية «المخصيّين» يقول لعلي الحوات الذي طلب من أهل القرية أن يقدموا هدية للسلطان بمناسبة نجاته من حادث تعرض له، فقالوا له:

«اعلم يا علي الحوات أننا ما إن تقرَّبنا من القصر بجاريتنا المحظية حتى تقربنا بكل حلائلنا وبناتنا جواري مباحات للسلطان وحاشيته ولفرسانه ولحرسه. ولنقيم الدليل على إخلاصنا في ذلك أقسمنا على أن الأنثى في قريتنا لن توطأ من رجال منا، ولنثبت صحة ذلك، حكمنا على كل رجل فينا بالخصي».

- والطاهر وطار في هذه الرواية يرد أسباب الفساد إلى الحاكم الذي لا ينظر في شؤون رعيته، وهو في هذا المقام ينهج نهج معظم الكتّاب والمفكّرين العرب في أن خراب المجتمع العربي مردّه إلى طبيعة الحكام الموجودين في العالم العربي، بينما هناك رأي - وأنا إلى جانبه - يقول إن سبب هذا التردي السياسي الذي يتخبط به العالم العربي لا يعود إلى طبيعة الحكام وحدهم، ولكنه يعود إلى التركيب الاجتماعي والثقافي للمحكومين، وأن المحكومين بالتالي هم السبب الرئيسي لهذا التردي السياسي الذي يتخبط به العالم العربي الآن. فلو كانت هذه النوعية من الحكام موجودة على رأس شعوب أكثر تقدماً ووعياً وثقافة من الشعب العربي، فهل كان باستطاعة الحكام أن يستمروا في حكمهم على الطريقة التي يحكمون بها الآن؟ إن الإجابة على هذا السؤال كافية لتحديد المسؤول عن الأزمة السياسية القائمة الآن في العالم العربي.

والطاهر وطار يأخذ أقصر الطرق إلى نقد الحياة السياسية، ويردد المثل الفرنسي الذي يقول: «إن أول جزء يفسد في السمكة رأسها» والطاهر يركز على هذا الرأس، ويأتي في هذه الرواية بأكثر من صورة ليدلل على أن سبب الكارثة السياسية التي يتخبط فيها الوطن العربي، وغياب الحرية السياسية يعود إلى طبيعة بعض الأنظمة السياسية القائمة:

«إن القصر يا علي الحوات هو القيادة العليا لكل عصابة سوء في هذه السلطنة.

إن القصر لا يمكن أبداً أن يعرف شفقة ولا عطفاً. العطف والشفقة لا يدخلان قلوب اللصوص إطلاقاً».

- وفي نهاية رواية (الحوات والقصر) يحمل الأهالي وصاياهم لعلي الحوات، وتعني بحدّ ذاتها حلولاً مختلفة للإشكالية السياسية التي تعاني منها القرى السبع، وتترجم في الوقت نفسه ما يجب القيام به حتى يتم الإصلاح السياسي. ومن هذه الوصايا:

«قال وفد قرية «الحظة»:

- يا علي الحوات، السكوت لا يعني سوى الانهزام.

قال وفد القرية الثانية:

- يا علي الحوات، من سار على الدرب وصل.

قال وفد القرية الثالثة:

- يا علي الحوات، يجب كشف الأعداء، السكوت عنهم جرم لا يغتفر.

قال وفد القرية الرابعة:

- ما دواء الشر إلا الشر، وما دواء الإهانة إلا الإهانة.

قال وفد قرية «الحظة»:

- يا علي الحوات، مهما كان الإخلاص للقصر فإن السكوت على أعدائه يضاهي عدم نصرته في حالة الشدة».

وهي كلها، كما هو واضح، دعوات للعمل الذي لا تستقيم الحياة والحرية بدونه.

* * *

إن هاجس الحرية العامة الذي عم روايات الطاهر وطار السابقة، قد انسحب على روايته الأخرى (عرس بغل - ١٩٧٥). ففي هذه الرواية ركز الطاهر وطار على مظهرين من الحرية: المظهر الاجتماعي والمظهر السياسي، وإن كان المظهر الاجتماعي، أو الحرية الاجتماعية التي أنضوت تحتها مسائل المرأة، والحب، والجنس، والأخلاق، قد احتلت الجزء الأكبر من المساحة السردية في هذه الرواية. وهذا عائد إلى أن الطاهر وطّار قد أفاض في تقديمه لإشكالية الحرية السياسية في رواياته السابقة، كما قدم إشكالية الحرية الفكرية من خلال رواياته السابقة تقديماً روائياً يتناسب وأهمية هذه الحرية، ودورها الحيوي في الحياة العربية المعاصرة.

إن (عرس بغل) رواية تعرض في مجملها يوميات ماخور من مواخير

الدعارة، في مكان ما من الجزائر، دون تحديد زمن هذا الماخور، هل كان قبل الثورة أو بعد الثورة. وهل كان بعد الاستقلال، أو قبل الاستقلال. وفي هذا الماخور يقال كل شيء عن الحياة، والمرأة، والدين، والسياسية، من خلال «الحاج كيان»، و«العنابية» التي تدير الماخور. فالماخور «سوق عامة» تتوفر فيه الحرية كما لا تتوفر في أي مكان آخر، وتستطيع أن تقول فيه ما تشاء في أي أمر من أمور الحياة، بلا حسيب ولا رقيب. فالماخور من هذه الزاوية مكان مثالي للحرية والاستمتاع بمباهجها. فأنت تستطيع أن تمارس الجنس كما تشاء، رجلاً كنت أو امرأة، وأنت تستطيع أن تنتقد فيه من تشاء من رجال السياسة، والدين، كما لا تستطيع أن تفعل في أي مكان آخر، وأنت تجد فيه ما لا تجده في الحياة العامة خارج أبوابه. وكأن الطاهر وطار يريد أن يقول لنا إن الإنسان داخل الماخور يستطيع أن يجد من الحرية العامة ما لا يستطيع أن يجده خارجه.

فإلى أي مدى تردت الأحوال العامة، واستلبت الحريات العامة في المجتمع العربي، بحيث لا يجد العربي غير الماخور لكي يستطيع أن يقول ما يريد قوله، ويفعل ما يريد فعله؟

فهل هذا هو السؤال الكبير الذي تريد أن تطرحه، وتجيب عليه رواية (عرس بغل)؟

إن رواية (عرس بغل) تطرح إشكالية الحرية الاجتماعية بشجاعة نادرة، وبشكل واسع من خلال لوحات ومشاهد وزوايا مختلفة، تصب كلها في محيط المرأة، وتسأل ماذا فعلنا بالمرأة التي يطلق عليها الطاهر وطّار في هذه الرواية اسم «المغبونة» التي أصبحت بضاعة تباع وتشترى، بالجملة والتقسيط؟

إن الإجابة على سؤال ماذا فعلنا بالمرأة تتجلّى من خلال الصور التالية:

١ ـ تقول «العنابية» مديرة الماخورة، وكبيرة العاهرات:

«هذا ماخور، وليس غير. البنات هنا يشتغلن، نحن جميعاً نشتغل، لنتغلب على هم الزمن».

فما هو «هم الزمن» العربي الذي دفع المرأة العربية إلى أن تتحول من إنسانة كريمة إلى عاهرة شقية؟

يجمع علماء الاجتماع على أن البغاء عملية جنسية تتم بين الرجل والمرأة خارج الشرعية الإنسانية تلبية لحاجة الرجل الجنسية أولاً، وتلبية لحاجة المرأة الاقتصادية ثانياً. ولنقرأ هذه العبارة جيداً لكي ندرك كيف:

إن الرجل يعيش لكي يمارس البغاء.

وإن المرأة تمارس البغاء لكي تعيش!

وهذا الواقع اللاإنساني عندما يصبح ظاهرة في مجتمع ما فإن هذا مؤشر لحقائق اجتماعية عدة أبرزها:

اختلال التوازن الاجتماعي.

سيطرة الذكورية أو البطركية على المجتمع. فمن المعروف أن تجارة البغاء هي في أيدي الرجال دائماً وهم الذين يسيطرون عليها. وما المرأة في هذه التجارة إلا أداة ولعبة في يد الرجل الذي يكسب من وراء المرأة المال واللذة في آن واحد.

غياب الحرية الاجتماعية نتيجة لغياب العدالة الاجتماعية. فالمرأة الفقيرة لا تختار حاضرها ومستقبلها. ولا حرية لجائع. وتؤكد الدكتورة نوال السعداوي في كتابها «الأنثى هي الأصل» أن النسبة العظمى من النساء اللائي يمتهن الدعارة هن نساء محتاجات إلى المادة، وأن العامل الاقتصادي هو السبب الرئيسي وراء انتشار ظاهرة البغاء.

تفشي البطالة بين الرجال والنساء على السواء.

تمسك المجتمع بالتقاليد والعادات القديمة التي كانت فيها الفتاة تهب نفسها جنسياً للإله الذي يمثله كائن مقدس.

سيطرة النظام الإقطاعي والرأسمالي على بعض المجتمعات التي ما زالت تأخذ بأخلاقيات هذين النظامين اللذين يسمحان بالبغاء ويباركانه. ففي أوروبا العصور الوسطى كان (السيد) الإقطاعي هو الذي يفض بكارة (الإماء) العرائس قبل زواجهن.

إذن فعندما قدم لنا الطاهر وطار هذا العالم من العهر من خلال ماخور العنابية، فقد كان في واقع الأمر يشير من طرف خفي إلى هذه الأسباب التي أدت بهؤلاء النسوة إلى امتهان هذه المهنة. وهو ما يفسر قول «العنابية» بأن الدعارة التي يمارسنها ما هي إلا للتغلب على «هم الزمان».

٢ ـ إن رواية (عرس بغل) تطالب بحل واقعي لمشكلة الدعارة. فالحل لن يتأتى كما تقول الرواية عن طريق أن يأتي الإمام وينشيء جيوشاً من القضاة والعدول والوعاظ، كما ينشيء جيشاً من جباة الزكاة، والجلادين والحراس، للقضاء على الدعارة والداعرات.

وتتساءل الرواية على لسان إحدى شخصياتها:

ـ أيها الإمام، بم تقنع الضالات في المواخير؟ ماذا تقول لهن؟ بأي مصير تتنبأ لهن؟

إنهن يقلن لك إن كل ذنبنا أننا كنا واقفات مع الواقفين على حافة الجرف، وأن الجرف هوى بنا.

وهذه العبارات تحمل في داخلها عقم الحلول التي يطرحها بعض رجال الدين لمشكلة الدعارة التي لن تحل في العالم العربي، والعالم الثالث عموماً، إلا إذا توافرت العدالة الاجتماعية، والحرية الاجتماعية، وتساوت المرأة مع الرجل في الحقوق والواجبات وقضي على بطالة الرجل والمرأة معاً، وتمتعت المرأة بحريتها الاقتصادية. وهذا هو الجرف الذي تتحدث عنه هؤلاء العاهرات والذي كان يجب أن يردم خوفاً من الوقوع فيه.

٣ ـ و (عرس بغل) ترد من طرف خفي سبب انتشار الدعارة، وفقدان المرأة لحريتها الاجتماعية ـ مع ملاحظة أن هناك تضاداً بين الحرية الاجتماعية وبين انتشار ظاهرة الدعارة، لا العكس كما يظن

البعض ـ إلى الازدواجية في الشخصية العربية التي تحدث عنها علماء الاجتماع، وعلماء النفس العرب، وقد ردّوا هذه الظاهرة إلى فقدان الحرية الشخصية، بحيث أصبح الفرد العربي يظهر ما لا يبطن، ويؤمن بعكس ما يفعل، ويفعل عكس ما يعتقد، وتأتي أفعاله مخالفة لأقواله، أو العكس. والصورة التالية التي ترصد تصرفاً من تصرفات «الحاج كيان» تشرح ما سبق أن قدمنا له:

«تكون الساعة العاشرة، أو العاشرة والنصف، يذهب الحاج كيان مباشرة إلى الحمام، تأتي الثانية عشرة. يسرع إلى المسجد، يصلي عدداً غير محدود من ركعات منفردات، قبل صلاة الظهر. يصلي عدداً جماعة، يتناول المصحف. يضعه أمامه. ينطلق في التراتيل، ويتعشى تمراً، ثم يواصل حتى الفجر، يغفو قليلاً، ثم يستأنف حتى الصبح، حتى ترتفع الشمس. يغادر الجماعة التي تحلقت حوله، يمرّ على لبان، يأكل تمراً ولبناً، ثم ينطلق نحو الماخور..!».

وأما المحور الآخر من محاور الحرية التي تطرحها هذه الرواية عبر صفحاتها فهو محور الحرية السياسية المجدول مع محور العدالة الاجتماعية. ولكي يتمتع الطاهر وطار بحرية التعبير عن هذين المحورين المجدولين في محور واحد، استعار من تاريخ القرامطة (سموا بالقرامطة لأنهم كانوا يحاولون التقريب بين الناس، ومنهم من قال إنهم سموا بالقرامطة لأن زعيمهم حمدان كان قصير القامة، متقارب الخطوات) مشاهد محددة، وضمنها روايته، لتكون متكأ تأريخياً له، تساعده على بسط ما يود بسطه. وكان اقتطافه التاريخي هذا موفقاً باعتبار أن القرامطة الذين ظهروا في عهد الخلافة العباسية، في نهاية القرن الثاني للهجرة وبداية القرن الثالث، كانوا حركة إصلاحية، يمثلون التيار اليساري في الحركة الشيعية، بدأ نشاطها في سواد العراق، وامتد إلى اليمن والخليج العربي، ومن البحرين إلى مكة المكرمة. وقد قامت هذه الدعوة على قواعد سياسية واجتماعية ودينية في مرحلة من مراحل الخلافة العباسية سادتها الاضطرابات، وعمّ فيها الظلم والفساد السياسي والاجتماعي، وسيطر التعصب الديني على نواحي الحياة. فجاءت الحركة القرمطية تجسيداً لآمال المقهورين، وتحقيقا لحلم المسحوقين، وتحقيقاً لمطامح الفقراء والمغلوبين، في الحق، والعدالة. وقد لاقت الحركة القرمطية نجاحاً كبيراً في أوساط الفلاحين، والصناع، والعمال، وتميزت هذه الحركة بإقامة نظام مالي شديد الإتقان، والعناية، والانضباط، في الجمع والتوزيع والانتفاع به. من خلال نظام دقيق في الألفة، والإخاء، والعدالة الاجتماعية، ينص على المبادىء التالية:

ـ صهر كافة العمال والفلاحين والحرفيين في بوتقة واحدة.

ـ السيطرة الفعلية وبالتدريج على كافة الأراضي والملكيات الزراعية والصناعية والتجارية وجعلها خاضعة لإشراف مجلس الدعاة.

ـ تذويب الملكية الفردية عن طريق الضرائب التصاعدية.

ـ نشر العلم والمعرفة بين الجميع.

ـ إعطاء المرأة كافة الحقوق ومساواتها بالرجل، وإشراكها في الانتاج العام، وإشراكها في تنظيمات الدعوة. وكانت كل من علياء بنت رضوان، وسعدي بنت دندان، ورقية بنت زكرويه، وليلى بنت الجنابي، ممن اشتركن إلى جانب الشبان في الدعوة.

وقد قوبلت هذه الدعوة من قبل مفكري الخلافة العباسية بالرفض، فاتهمهم «أبو حامد الغزالي» باستغلالهم لجهل العامة، وتفسيرهم الدين تفسيراً مادياً، وربطهم بين العقائد والمصالح المادية، كما قابلتهم السلطة العباسية بالرفض والملاحقة لأنصارهم، وتعذيب زعمائهم، ومنهم «أبو الفوارس» الذي يقال إن الخليفة المعتضد أمر بأن تخلع أضراسه، وتخلع إحدى يديه، ويعلق باليد الأخرى في صخرة، ويترك على حاله نصف نهار، ثم تقطع أطرافه، ويضرب عنقه، ويشوه جسده.

ويقول بعض المؤرخين إن الحركة القرمطية كانت أول من طبق العدالة الاجتماعية في الإسلام، كما يشير الدكتور مصطفى غالب في كتابه (القرامطة بين المد والجزر ـ دار الأندلس ـ ١٩٨٣ ـ بيروت).

ويقتطف الطاهر وطار من التاريخ القرمطي تسع صفحات (١٠١ ـ ١٠٩) ليقدم لنا مشاهد من هذا التاريخ، ويركز على نقاط من هذه المشاهد تشدد على ضرورة المساواة بين الرجل والمرأة، وتحقيق العدالة الاجتماعية، والدعوة إلى ملء الدنيا عدلاً، كما ملئت جوراً، من أجل أن يأكل الجائع، وذلك من خلال حوار طويل بين مجموعة من القرامطة وزعيمهم حمدان، وكان ذلك حلماً، أو كابوساً تعرض له «الحاج كيان» عندما كان نائماً في المقبرة. وهذا مقطع من هذا الحلم أو الكابوس:

«أيها الجائع لك أن تأكل.

أكل الجائعون جميعاً. إلا أن الاتباع لم يكونوا صادقين، ماذا نفعل يا ابن عمي عبدان. أيها العالم المتفقه. لا يزال هناك من يجوع، ولا يزال هناك من يكسب. أهذا هو العدل الذي نعد به؟».

ومن الواضح أن الطاهر وطار قد جاء بهذا التضمين التأريخي لكي يخدم فكرة الرواية التي قدمت لنا عالم «الحاج كيان» و«العنابية» وباقي المومسات وسوق الدعارة العام، لكي تقول لنا إن المرأة لم تخلق داعرة، وإنما الذي دفعها إلى هذا المصير افتقاد العدالة الاجتماعية والحرية الاجتماعية في مجتمعها. وأنها بحاجة إلى قرامطة جدد يقيمون العدل، ويوزعون الثروات، ويساوون بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات. وتلك هي الرسالة المختصرة التي تطمح الرواية إلى إيصالها للقارىء.

* * *

جاءت الرواية الأخيرة للطاهر وطار (تجربة في العشق ـ ١٩٨٨) كرواية خاتمة لرصد حركة التحرر الوطني في الجزائر من عام ١٩٦٢ ـ ١٩٧٩، وخاتمة أيضاً للمشروع الروائي الذي خطط له وكتبه الطاهر وطار في السبعينات. وقد تعمّد الطاهر وطار في هذه

الرواية الثورة على الأشكال الحديثة في الرواية المعاصرة، إلى درجة أنه جادل رائداً من رواد الرواية الحديثة في فرنسا «ميشال بوتور» في لقاء نظمه «معهد العالم العربي» في باريس عام ١٩٨٨، وأعلن رفضه الالتزام بشكل محدد، قائلاً بأنه يثور في كل مرة ينضج فيها موضوع ما في ذهنه، لا على شكل الرواية العام، وإنما على الأشكال التي صنعها هو بنفسه، فيحاول ابتداع شكل ينسجم مع المضمون، ولغة تتماشى مع الأجواء، ولذا فهو ينصح القارىء في روايته الأخيرة (تجربة في العشق) بأن يقرأ روايته بالطريقة التي تحلو له، دون التقيد بتسلسل فصولها. ولعل هذه التجربة الشكلية الروائية في الرواية العربية المعاصرة تحتاج إلى وقفة متأنيّة، ودراسة عميقة ربما تقود النقاد العرب إلى وضع المدماك الأول لنظرية جديدة في الرواية العربية المعاصرة.

رواية (تجربة في العشق) من أكثر الروايات العربية المعاصرة صعوبة في التلخيص، لسبب بسيط هو عدم تسلسلها الحدثي. والرواية أصلاً تخلو من الأحداث الواقعية، وتمتلىء بالأفكار الكثيرة المشوّشة المتداخل بعضها في بعض. فهي تتحدّث من خلال وزير للثقافة ـ على ما يبدو ـ ومستشار في الوزارة عن واقع الثقافة العربية وكيفية التعامل معها، وتتحدث عن المثقفين وسلوكياتهم، وتتحدث عن السياسة العربية وواقعها المرير، وتتحدث عن النضال الفلسطيني المسلح، والحل السلمي، واختطاف الطائرات، وعن مذابح أيلول، وعن أمريكا، والاتحاد السوفياتي، وإسرائيل، والصهيونية، والهجرة اليهودية إلى فلسطين، والشيوعية، والاشتراكية، والرأسمالية، والمخابرات الأمريكية، وتورد أسماء واقعية في الثقافة والسياسة العربية والعالمية: طه حسين، المعري، بشار بن برد، سهيل إدريس، غالي شكري، نزار قباني، عبد الله البردوني، محمود درويش، ناجي علوش، طراد الكبيسي، جورج حبش، نايف حواتمه، ياسر عرفات، أبو نضال، بيغن، دايان، لينين، كارل ماركس، نيتشه، تروتسكي، كاسترو، بينوشي وغيرهم.

ورواية (تجربة في العشق) تطرح من خلال صفحاتها كل الواقع العربي الراهن. إنها تتحدث عن كل شيء في هذا الواقع.. تتحدث عن الحرية، والثقافة، والمرأة، والكفاح المسلح، والنهضة والخير والشر، حديثاً متقطعاً حيناً، موصولاً حيناً آخر، حديثاً واقعياً حيناً، وحديثاً متداعياً حيناً آخر. وفي نهاية الرواية لا تستطيع أن تخرج بحقيقة كاملة عن موضوع متكامل، ولا تستطيع أن تخرج بشهادة مترابطة عن موضوع مترابط. فالأفكار منداحة انديا حاً، والعبارات متداخلة، وفوضى الكلام المتعمدة تشتت الأفكار، وكأن هذه الرواية هي حال هذا العالم العربي الذي يتسم بالجنون والفوضى وتداخل الأفكار دون انتظام ولا ترتيب. أليس بطل هذه الرواية إنساناً مجنوناً، أو هو الجنون بعينه، فمن غير العالم العربي هذا المجنون الذي يتخبّط منذ عشرات السنين في طريق لا يعلم إلى أين تؤدي به، وما هي آخرتها.

ولو أردنا أن نستخلص من هذه الرواية بعض الأفكار التي تشير إلى محاور الحرية ومباهجها لما استطعنا إلى ذلك سبيلاً. ذلك أن الأفكار في هذه الرواية كالأسماك الصغيرة التي تفلت من بين أصابع اليد، فلا هي تؤكل، ولا هي تنقل. ومن هنا تأتي أهمية هذه الرواية التي تقرأ، أكثر من أن تنقد، ولا يملك القارىء إلا أن يعيد قراءتها مرات ومرات، لا لصعوبة لغتها، فلغتها بسيطة وواضحة. ولا لعقدتها الشديدة، فلا عقدة في الرواية. ولا لشخصياتها المتعددة الغامضة، فشخصياتها قليلة وواضحة، ولكن للتشتت في الأفكار، وطغيان الفكرة على الأخرى، وكسرها من قبل فكرة أخرى، كما تكسر الأمواج بعضها بعضاً، ومن هنا فإن هذه الرواية غنية جداً للناقد الشكلاني الذي يود استخلاص القيم الفنية منها، ويدرس معماريتها المميزة.

صدر حديثاً

ديوان الحب العربي

تأليف

محمد سعيد اسبر

إن معظم شعر الحبّ في تراثنا العربي ما يزال دفيناً في بطون المؤلفات والدواوين، مشتّتاً، مجهول الموقع بالنسبة لقطاع واسع من القراء.

وهذا الكتاب يتناول أهم أشعار الحب التي نظمت من بداية العصر الجاهلي حتى نهاية مخضرمي العصرين الأموي والعباسي، من أبيات الشّنفري، حتى أشعار بشّار بن برد.

منشورات دار الآداب