الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عباس لغرور خنشلة

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

النزعـــــة الإنسانيـــة في الروايـــة الكولونياليـــة

رواية "الطاعون" لألبير كامو و رواية "أعالي المدينة" لإمانويل روبلس نموذجا

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير

تخصص: آداب عالمية

إعداد الطـــالـــب:

بوبكر بن عبد السلام

إشراف الأستاذ الدكتور:

عـمـــرو عـــيـــلان

أعضاء لجنة المناقشة

الإسم والقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د. يوسف الأطرش	أستاذ التعليم العالي	جامعة عباس لغرور– خنشلة –	رئيسا
أ.د. عمرو عيلان	أستاذ التعليم العالي	جامعة عباس لغرور– خنشلة –	مشرفا و مقررا
أ.د. الطيب بودربالة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر – باتنة –	عضوا مناقشا
أ.د. رشيد رايس	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي التبسي – تبسة –	عضوا مناقشا

السنة الجامعية : 2014 - 2015م / 1435 - 1436هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر

الشكر، كل الشكر يعود إلى **"الأستاذ الدكتور عمرو عيلان"** المشرف على هذا البحث وصاحب الكفاءة التي يشهد له بها الجميع .

الشكر، كل الشكر ايضا يعود إلى **"الأستاذ الدكتور يوسف الأطرش"** عميد كلية الآداب واللغات والمسؤول عن مشروع ما بعد التدرج في اختصاصنا هذا والذي بفضل الله أولا ثم بسبب مشروعه هذا، أنا الآن لبنة من لبنات هذا الاختصاص "الآداب العالمية" .

شكـــري يذهـب كـــذلك الـــى :

- الأساتذة الذين اشرفوا على تكويننا النظري لفترة تجاوزت السنة ونصف السنة : الأستاذ الدكتور **الطيب بودربالة**، الأستاذ الدكتور **أحمد حيدوش**، الأستاذ الدكتور **حسين خمري**، الدكتورة **نسيمة عيلان**، الدكتور **ميلود رقيق**، الدكتور **فيصل حصيد**، الدكتورة **حورية رواق**، الدكتورة **سعيدة بن بوزة** الأستاذ **حسان بوجلال** و إلى الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الأفاضل.

- أخي وصديقي الأستاذ **"سماعيل بولحبال"** الذي طلبت منه أن يبعث لي - من باريس - بنسخة من رواية "اعالي المدينة" لإمانويل روبلس، فأمدني بجميع أعماله الروائية والمسرحية مشكورا.

- أخي وصديقي قبل أن يكون عديلي: الأستاذ **"كمال ولد فروخ"** سائلا الله له التوفيق في مناقشة أطروحته في القريب العاجل إن شاء الله.

- زميلاتي في الدفعة، و الزميلين : **عبد الكريم خاشي و علاء شعابنة وعميد الدفعة : عزوز نواصري**.

امـــا شكـــري الخـــاص فـــيـــذهـــب إلـــى:

السيدة "جاكلين مساك روبلس " Jacqueline Macek Roblès ابنة الروائي "إمانويل روبلس" التي أبدت استعدادها الكامل لمساعدتي، فأمدتني بالكثير من الدراسات والتحاليل و التعليقات عن اعمال والدها الأدبية، اضافة إلى بعض الكتب، كما حرصت على أن لا تبخل عليّ بالكثير من النصائح.

و الى الأستاذ الدكتور نور الدين بن علي الشريف المحترم .

الإهـــداء

- ✓ **إلى** روح **الوالـد** الغالي، وروح الأخت الطاهرة الفقيدة **"ل"** و روح الإبن و الحفيد العزيز"لزهر" تغمدهم الله برحمته الواسعة، وأسكنهم الفردوس من جناته.
- ✓ **إلى** رمز الحنان الدافق و العطاء الدائم ، إلى جنتي فوق هذه الأرض... إلى **والـــــدتـــي**.
- ✓ **إلى** رفيقة دربي وسندي في هذه الحياة... إلى **أم أولادي** صانها الله وأمدها بالصحة والعافية.
- ✓ **إلى** مصدرسعادتي الذي لا ينفذ ، جواهري الثلاث: **رامـــي، آيـــة وفـــراس** حفظهم الله وأنبتهم نباتا حسنا إن شاء الله.
- ✓ **إلى** أخواتي و إخوتي أدامهم الله لي جميعا.
- ✓ **إلى** أخي وخليلي وصديق عمري: **زهـــير مراجـــي**.

بوبكر

المـقــدمـــة:

دأبت الرواية الكولونيالية في الجزائر على خدمة المشروع الاستعماري من خلال تحويل إبداعات وكتابات روادها إلى سلاح إيديولوجي يضاف إلى بقية أسلحة الاستعمار الأخرى، وبناء عليه، اعتبرها الكثير من النقاد والمثقفين الجزائريين تركة منتج استعماري يجب التعاطي معه بحذر شديد، إن لم نقل بعدائية بل وأحيانا أخرى برده جملة وتفصيلا، متسلحين في ذلك بشوفينية مبالغ فيها.

لكن أليس من المشروع أن نطرح السؤال الآتي : ألم يوجد من بين هؤلاء الرواد من حاول أن يغرد خارج السرب، من خلال طرح إنساني متميز في كتاباته وإبداعاته أو في البعض منها على الأقل؟ و في هذا المعنى يقول الكاتب والأديب السنيغالي المعروف "ليوبولد سيدار سانغور" Léopold Sédar Senghor أن الأستعمار خلف وراءه الكثير من الدمار والمآسي والآلام، لكنه في الوقت نفسه، ترك بعض المآثر التي يمكن أن تدرج ضمن الموروث القيمي الإنساني، وعبر عن ذلك في مقولته الشهيرة : Le « colonialisme a laissé de la boue et de l’or, pourquoi ne retenir que de la boue ? »

"ترك الإستعمار الوحل والذهب، فلماذا لا نبقي إلا على الوحل؟"، وهي مقولة تختصر بشكل ما مشروع بحثي هذا.

يأتي مشروع بحثي هذا الموسوم بالنزعة الإنسانية في الرواية الكولونيالية، رواية "الطاعون" **لألبير كامو** ورواية "أعالي المدينة" **لإمانويل روبلس** نموذجا، كمقاربة للاستفهام الذي اشرت اليه فيما سبق، و الذي قليلا ما تطرق إليه الدارسون والباحثون رغم أهميته التاريخية على حد علمي، و لإلقاء الضوء على وجه آخر للرواية الكولونيالية لطالما غض الطرف عنه، عن قصد أو عن غير قصد، وأعني بذلك الوجه المضيء والمشرق لهذه الرواية وهو وجهها الإنساني، محاولة مني لإنصاف هذه الأعمال من خلال البحث والدراسة المتجردة والموضوعية، و هنا تكمن الجدة التي اسعى الى تلمسها، وقد أخترت من أجل تحقيق ذلك عملين أدبيين مميزين، ينطبعان بالنزعة الإنسانية وهما رواية الطاعون" **لألبير كامو**"، والتي وبعد صدور طبعتها الأولى بوقت قصير، نال هذا الأديب العالمي "جائزة نوبل" للآداب سنة 1957 ورواية اعالي المدينة " **لإمانويل روبلس**، التي نال عنها صاحبها– هو الآخر– "جائزة فيمينا" المرموقة في فرنسا سنة 1948.

هذه الرواية التي لم تترجم إلى العربية بحسب اطلاعي، هي من الروايات القلائل التي أعطيت فيها البطولة لشخصية أهلية شكلا ومضمونا، وهي كذلك الرواية التي اعتبرها البعض ارهاصا للثورة التحريرية.

أما عن مبررات اختياري لهذا الموضوع، فهناك سبب ذاتي وآخر موضوعي، أما السبب الذاتي فيتمثل فيما أجده في نفسي من ميل إلى البحث في الأدب الفرنسي على

وجه التحديد، خاصة ما تعلق منه بمرحلتي النهضة والأنوار، والأثر الذي تركه هذا الأدب في الآداب الأوروبية الأخرى، وكذا تأثيره في أدبنا العربي.

أما السبب الموضوعي فهو – كما سبق وأن اشرت في مطلع هذه المقدمة – محاولة بسيطة مني، للكشف عن بعض المضامين الإنسانية في الأدب الكولونيالي على قلتها، هذا الأدب الذي طالما نعت بكونه بوقا من أبواق الدعاية الكولونيالية.

سأحاول الإجابة من خلال هذه الدراسة المتواضعة – بعد أن كنت قد فككت الإشكالية المركزية الى إشكاليات جزئية – عن بعض التساؤلات التي تشكل جوهر هذه الإشكالية من قبيل : ما مفهوم النزعة الإنسانية؟ ما الفرق بين النزعة الإنسانية في الفكر الغربي والنزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي؟ ماهي العوامل التي حكمت ظهور النزعة الإنسانية في الفكر الغربي؟ ما مفهوم الأدب الكولونيالي؟ وماهي تجليات النزعة الإنسانية في هذا الأدب؟ ما طبيعة الأزمة التي مرّت بها النزعة الإنسانية؟ وهل انتهى زمنها أم لا...؟

ملتزماً في ذلك بأقصى قدر ممكن من الحياد والموضوعية والروح العلمية، وبعيداً عن الإنطباعية والذاتية والشوفينية ما استطعت، و متسلحا في الوقت نفسه بالأدوات التي يتيحها المنهج التكاملي.

أما فيما يخص الخطة المتبعة في هذا البحث، فقوامها بابان، باب نظري يتعلق بالإطار المفاهيمي لهذا البحث، يتكون من فصلين، الأول يتناول النزعة الإنسانية، سأتكلم

فيه عن مفهومها وخصائصها وتمظهراتها، ومتتبعاً لمختلف مراحلها التاريخية ومذيلا هذا الفصل بالحديث عن الأزمة التي كادت تعصف بها في نهاية القرن الماضي، أما الفصل الثاني فسأتحدث فيه عن مفهوم الرواية الكولونيالية، والمراحل التي مرت بها وكذا الرواية في المجتمع الكولونيالي، كما سأتطرق إلى موضوع الرواية الكولونيالية النسوية وعن أهم أعلامها، وسأختتم كلامي في هذا الفصل بحصر أبرز أعمال وأعلام هذا الأدب في شقه الفرنسي.

وأما الباب التطبيقي، فسأتناول بالتحليل في الفصل الأول منه، التيمات ذات النزعة الانسانية في رواية الطاعون لـ" **ألبير كامو**"، متعرضا لأسباب توجهه الفلسفي وكذا إلى اولئك الذين كان لهم الفضل في هذا التوجه، ومعرجاً على أهم المراحل التي مرت بها أفكاره وفلسفته، ومركزاً في الأخير على التجلي الإنساني في شخصية الطبيب "**ريو**" Rieux بإعتبارها الشخصية التي تحيل إلى صاحب هذا العمل.

وفي الفصل الثاني سأخص بالتحليل والدراسة رواية أعالي المدينة لـ" **إمانويل روبلس**"، متصدراً إياه بإعطاء نبذة وجيزة عن حياته و اعماله التي لم تنل حقها – في تقديري– من البحث والدراسة بالنظر لما حوته هذه الاعمال من قيم انسانية سامية، ومرافعات قوية عن حق الشعوب في الدفاع عن نفسها ضد القهر والاستعباد، فمسرحية "مونتصرات" Montserrat بالإضافة إلى رواية "أعالي المدينـة" Les hauteurs de la ville، نموذج حي ومثال ساطع على ذلك، حيث لم يقف صاحب هذين العملين عند هذا

الحد فقط، بل فتح أبواب مجلته "كتابات متوسطية Méditerranée" على مصراعيها للأدباء الأهليين **(مولود فرعون، محمد ديب، مولود معمري...)** لينشروا فيها أعمالهم وليعبروا من خلالها إلى العالمية.

وسأقف بالتحليل أيضاً عند أهم المفاصل المفعمة بالتوجهات الإنسانية، التي ميزت هذا العمل إضافة إلى الكلام عن مميزات البطل "الروبلسي".

وسأختتم بحثي هذا بخاتمة، أحاول أن أحوصل فيها أهم النتائج والخلاصات التي توصلت إليها من خلال تتبعي لمختلف مراحل تطور مفهوم النزعة الإنسانية وتجلياتها في العملين الأدبيين موضوع الدراسة.

أمّا عن الصعوبات التي واجهتني ولا تزال في هذا البحث، فهي بالدرجة الأولى قلة المصادر و المراجع والدراسات التي تتناول موضوع الأدب الكولونيالي، اذا ما استثنينا كتابات البريطانية من أصل هندي " آنيا لومبا " صاحبة كتاب "الكولونيالية وما بعدها" وكتاب "في نظرية الإستعمار و ما بعد الإستعمار الأدبية" و الدراسة الموسومة ب "الرواية الكولونيالية في الجزائر قبل1914" للكاتب الفرنسي " آلان كالم "Alain Calmes وكتاب "ريشار لوران اومغبا"Richard Laurend Omgba "الأدب الضد كولونيالي في فرنسا من 1914 حتى 1960" ، اضافة الى إسهام الكاتبة الجزائرية "سكينة مساعدي" في مؤلفها :"روائيات الإستعمار و المرأة المستعمرة في الجزائر" و كذا بعض كتابات الثالوث المعروف في اوساط الدراسات ما بعد الكولونيالية : ادوارد سعيد و هومي بابا وغياتري

سبيفاك، بل حتى المقالات التي تحصلت عليها، فأغلبها تطبعها الدراسة الإيديولوجية، والصعوبة نفسها يمكن إسقاطها على رواية "اعالي المدينة" التي عانيت الكثير قبل أن احصل عليها في نسختها الأصلية الفرنسية، وما ترتب عن ذلك من جهد إضافي في ترجمة المقاطع الروائية ذات الصلة بموضوع البحث.

كل الإمتنان والإعتراف والتقدير في الأخير، يعود إلى أستاذي القدير"**الأستاذ الدكتور عمرو عيلان**" الذي قبل، مشكورا، الإشراف على مذكرتي ، وعلى الإهتمام الذي اولاني به والتوجيهات التي لم يبخل بها علي، خاصة ما تعلق منها بإختياري لموضوع هذه المذكرة.

البـــاب الأول: الإطار المفاهيمي

1- النـــزعــة الإنـسـانـيـــة

1-1- الدلالة اللغوية: جاء في منجد اللغة والأعلام: "... نزع الى كذا ذهب اليه.." ومنه نستقي معنى التوجه واتخاذ الطريق والمنهاج الى بلوغ الغاية، والغاية كما سبق هي الخير للناس.[1]

وهذا المعنى مؤكد ايضا في معجم المعاني الجامع (نزْعة والجمع نزْعات ونزَعات) وهو اسم مرة على وزن فعلة لأنه ثلاثي، وتعني الميل والاتجاه الفطري او النفسي الى الشئ، فنقول النزعة الرمزية في الفن التشكيلي اي التوجه، والنزعة الانسانية: ميل الى معاملة الناس معاملة انسانية والى صنع الخير لهم... محبة الخير العام[2]

اما من الناحية الاصطلاحية فنزع يعني: "... رغبة وميل نحو عمل ارادي، عند "**ليبنتز**" Leibniz: مبدأ باطن في الموناد يحدث تغييرا وانتقالا من ادراك الى آخر، وعند "**سبينوزا**" Spinoza: الرغبة الواعية التي تسوق الإنسان الى العمل".[3]

اما كلمة الإنسانية فهي كثيرة الشيوع والتداول على أكثر من صعيد، وهي مصدر صناعي غير النسبة لإشتقاقه من اسم جامد وهو متعلق بالإنسان الذي يعني كل كائن

---

[1] – معلوف لويس، منجد اللغة والاعلام، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1969، ص 801.

[2] - www.almaany.com/home.php?language=arabic&word. تاريخ وساعة الاطلاع: 2014/09/30 على 22سا 20د.

[3] – قجوح ليلى، النزعة الزهدية في الشعر المغربي حتى نهاية القرن الثالث هجري، مذكرة مجستير، جامعة باتنة، 2006، ص6 .

حي مفكر، ولأن المصدر صناعي جمع كل خصائص الاسم المشتق منه، فالإنسانية هي مجموع الخصائص التي يتميز بها الإنسان، وقد ورد في منجد اللغة والاعلام سياقا ما يؤكد هذا المعنى: "... الإنسان جمع اناسي واناسيّ وآناس، البشر للذكر والأنثى، ومنها الإنسانية وهي ما اختص به الإنسان، وأكثر استعمالها للمحامد من نحو الجودة والكرم والأخلاق"[1]

1-2- المفهـــوم: تعدّدت المفاهيم والتعريفات لمصطلح "النزعة الإنسانية" بتعدد المرجعيات الفكرية والفلسفية للعاملين في هذا الحقل المعرفي، وسأقتصر في مشروع بحثي هذا على إيراد البعض منها محاولاً الإحاطة – قدر المستطاع- بمختلف جوانبها.

بداية يجب الإشارة إلى أن هناك عدد من التسميات أصبح لصيقاً بهذا المفهوم أذكر منها: الأنسنة، الإنسية، الإنسانوية، الهيومانية، النزعة الإنسانية،... وقد وقع اختياري على هذه الأخيرة – النزعة الإنسانية – لكثرة شيوعها عند الباحثين والمفكرين.

ويأتي في مستهل هذه التعريفات للنزعة الإنسانية، التعريف القائل بأنها: " أي نسق من الفكر أو الفعل، يعتبر أن المصالح والقيم والكرامة الإنسانية لها الصدارة"[2] وهو

---

[1] – معلوف لويس، منجد اللغة والاعلام، المرجع السابق، ص 19.

[2] – بهاء الدين محمد مزيد، النزعة الإنسانية في الرواية العربية وبنات جنسها، العلم والإيمان للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2007 -2008، ص52

تعريف مقتضب، لكنه جامع ومنسجم مع الكثير من التعريفات التي سيأتي إيرادها في هذا الفصل.

(إن النزعة الإنسانية تعطي الأولوية لحاجات الإنسان ومصالحه، فهي في الأدب تشير إلى الإهتمام بالإنسانيات والثقافة الأدبية، أما إنسية عصر النهضة في أوروبا فتشير إلى ما اشتهر عن نهايات العصور الوسطى من إحياء للتراث اليوناني والروماني، وتشير النزعة الإنسانية إلى التقاليد العقلانية العلمية التي تطورت في الغرب وتأسست على تراث روما وأثينا، وفي الفلسفة تشير النزعة الإنسانية إلى كل مذهب يضع حاجات الإنسان ومصالحه في بؤرة الاهتمام، وفي الديانة المسيحية تعني الإنسانية ذلك المذهب الذي يعنى بإشباع حاجات الإنسان، ومساعدته في تحقيق ذاته في إطار مبادئ الدين.

ورغم اختلاف الأديان، إلاّ أنّ الدور الذي تلعبه في حياة من يتبعونها لا يتغير، وربما تتطرف النزعة الإنسانية فتتخلى عن الدين جملة وتفصيلاً، وقد تبقى مرتبطة به مع التركيز على الترغيب لا الترهيب، صورة الجنة لا النار، الاندماج لا الصراع، المغفرة لا العقوبة، والجوهر لا المظهر)[1].

إنّ هذا الفهم للنزعة الإنسانية ينطلق من كون الإنسان هو بؤرة اهتمام هذه الفلسفة وهو ركنها الركين، وبالتالي فكل ما يتصل ويرتبط به وينتج عنه، فهو في دائرة اهتمام

[1] – بهاء الدين محمد مزيد، النزعة الإنسانية في الرواية العربية وبنات جنسها، المرجع السابق، ص52-53.

النزعة الإنسانية، التي تضع في صلب انشغالاتها المعرفة الإنسانية المتشعبة والمتحولة بشكل دائم، والتي تدعو إلى أن يسهم البشر على اختلاف مللهم ونحلهم في جميع الممارسات الإنسانية، علمية كانت أو ثقافية أو سياسية...

ويرى المفكران "**ميجان الرويلي**" و"**سعد البازعي**" في مؤلفهما "دليل الناقد الأدبي" (...أن جذر هذه المفردة يعود إلى الإنسان، وبهذا فالإنسانوية كمفهوم وكمذهب فلسفي يركز على الإنسان كمحور لتفسير الكون بأسره، و رغم أن الإنسانوية تمد جذورها إلى العصر الكلاسيكي الإغريقي والروماني وربما إلى ما قبل ذلك، إلا أنها تظل مفهوماً حديثاً لم يدخل المعجم الغربي قبل القرن التاسع عشر...)[1].

ويكرس هذا المفهوم مركزية الإنسان في الفكر الإنسانوي الغربي، مؤكدا على قيمته وكرامته، ومعلياً من شأنه ومعتبراً إياه أعلى قيمة في الوجود، ومن ثَمّ فهو يتقاطع مع غالبية المفاهيم التي أعطيت لهذا المصطلح.

وقد تدرّج هذا المفهوم تدرّجاً فلسفياً أيضاً بحسب الناقدين، ليؤكد على الحرية والعقل البشري، ومن الواضح أن تعريف المفهوم الإنسانوي يتجاوز كل المحاولات، فلا المعنى المعجمي يحيط بالمفهوم ولا تمظهرات المفردة في حقول أخرى تجدي نفعاً.

---

[1] – الرويلي ميجان والبازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، المغرب، ط3، 2002 ، ص47.

ولعلّ فيما يورده البيان الإنسانوي الثاني ما يؤكد هذه الحقيقة إذ يقول: «... توجد أنواع كثيرة من الإنسانوية في العالم المعاصر، والإنسانوية الطبيعية بإختلافاتها ومنطلقاتها تضم العلمي والأخلاقي والديمقراطي والديني والإنسانوية الماركسية، أما الفكر الحر واللادينية واللاأدرية والشكوكية، واتباع الإيمان العقلي (من يؤمنون بوجود الله دون الاعتماد على كتاب منزل) والعقلانية والثقافية الأخلاقية والدينية والليبيرالية فكلها تدعي وراثتها للتقليد الإنسانوي. والإنسانوية تعود بجذورها إلى الصين القديمة، واليونان وروما الكلاسيكيتين، مرورا بالنهضة وعصر التنوير إلى الثورة العلمية في عالم اليوم... » [1].

ولعل في هذا الكلام عن جذور النزعة الإنسانية شيء من التجني في حق الدور الهام الذي لعبته الفلسفة العربية الإسلامية في تطور وإنماء النزعة الإنسانية في بعدها العالمي، وذلك من خلال إسقاطه لدور الفلاسفة العرب والمسلمين من أمثال: "**مسكويه**"، و"**الفارابي**" و"**الكندي**" و"**المعري**" و"**التوحيدي**" و"**ابن رشد**" و"**ابن خلدون**" وغيرهم، في تعزيز العقل الإنساني والمساهمة في إنشاء منظومة مفاهيمية تستجيب لحاجة الإنسان إلى تحديد علاقته بالعالم والكون الذي يعيش فيه وكذا منظومة قيمية أخلاقية تنظم سلوكه وتحدد له الدور المنوط به داخل الجماعة الإنسانية .

أما "**عاطف أحمد**" فيرى أنه من المناسب التعرف على الأصل التاريخي اللغوي لتعبير "هيومانيزم"، (والواقع أن ذلك يتطلب أولا العودة إلى اليونان القديمة، حيث نجد أن

---

[1] – الرويلي ميجان والبازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، المرج السابق، ص47.

ثمة عبارة معينة هي Enkiklia Paedia تشير إلى التعليم المتوازن، وفكرة التعليم لدى اليونان "Paedia" تشير إلى نسق المعارف الإنسانية، وهي المعارف التي كانت تقدم تقنية للتعليم والنقاش في عالم بلا كتب، يعتمد على التمكن من اللغة والدقة في التفكير والمهارات الجدالية ...

وكانت الكلمة اللاتينية التي اختارها" **شيشرون**" Cicéron لفكرة التعليم المتوازن اليونانية هي Humanitas، وأصبح مصطلح عصر النهضة الخاص بالمواد المدروسة في مجال اللغات والآداب الكلاسيكية هو Studia Humanitatis، التي تترجم الإنسانيات Humanitatis، ومدرس تلك الإنسانيات كان يسمى: Humanist وكانت الدراسات الإنسانية تشير في القرن الخامس عشر إلى دراسة القواعد اللغوية والبلاغة والتاريخ والأدب والفلسفة الأخلاقية وكانت تتكون من قراءة النصوص اللاتينية الخاصة بالعصر الكلاسيكي ما قبل المسيحي، وتشتمل أيضا على الترجمات اللاتينية من اليونانية، وبقدر أقل قراءة النصوص اليونانية القديمة نفسها)[1].

هذه الدراسات لم تكن متاحة في الفترة التي كانت الكنيسة تهيمن فيما على جميع مفاصل الدولة بل وعلى الحياة العامة، فالكنيسة كانت تنظر بعين الريب لهذه الحقبة التاريخية والدراسات التي تناولتها.

أما كلمة "هيومانيزم" Humanisme فلم تكن معروفة للقدماء ولا لعصر النهضة كما يؤكد بالوك[2]، وإنما صاغها المفكر التربوي الألماني" **نيثـامر**" F.J.Neithammer

---

[1] – عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، مصر، 1999، ص11.

[2] – "آلان بالوك" أستاذ جامعي – باحث.

عام 1808 م أثناء مجادلة حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي، أما من طبقها في عصر النهضة فقد كان المؤرخان "**بروك هاردت**" Bruk Hardt و" **فويجت** " Voigt G في كتاب إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأول للهيومانيزم سنة 1859م.

ويحدد "**بالوك**" توجهات الفكر الغربي في موقفه من الإنسان والكون في كتابه "التقليد الإنساني في الغرب" في ثلاثة أنماط رئيسية، الأول هو الموقف المتعالي أو ما فوق الطبيعي، حيث يتمحور التفكير حول الله، بإعتباره الحقيقة الموجهة والمحددة لكل ما سواه، والإنسان هنا ينظر إليه بإعتباره جزءا من الخلق الإلهي، ويتم التعامل مع قضاياه ومشكلاته من هذه الزاوية، وقد ساد هذا الموقف العصور الوسطى بصورة واضحة.

أما النمط الثاني فهو الموقف الطبيعي أو العلمي، حيث يتمحور الإهتمام فيه، وتمنح الأولوية للطبيعة، وحيث ينظر للإنسان فيه بإعتباره جزءا من نظام الطبيعة متماثلا في ذلك مع باقي الكائنات العضوية، ويتم التعامل مع قضاياه ومشكلاته من هذه الزاوية، وقد تبلور هذا الموقف في القرن السابع عشر، وأما النمط الثالث فهو الموقف الإنساني، وهنا يتمحور الإهتمام حول الإنسان، أي حول الخبرة الإنسانية بإعتبارها نقطة البداية في معرفة الإنسان لنفسه ولله وللطبيعة، حيث تصبح الحياة الإنسانية والإرتقاء بها وممارستها على نحو يلبي الإحتياجات البشرية هدفا في ذاته، وهذا الموقف تبلور تاريخيا في عصر النهضة في أوروبا)[1].

---

[1] – عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، المرجع السابق، ص10.

وتأتي هذه المواقف (المتعالي أو الطبيعي أو الإنساني) في سياق التطور الطبيعي للفكر الإنساني، الواقع تحت تأثير المتغيرات الثقافية والإجتماعية والسياسية، وتلبية لحاجات الإنسان الفكرية وهي السمة التي ينطبع بها كل فكر متجدد.

ويشير "**بالوك**" إلى أن هذا التقسيم للموقف من الإنسان والكون مقيد بشرطين، الأول أن يؤخذ النمط الواحد على أنه يعبر عن ميل يمكن أن يتآلف مع الميول الأخرى بطريقة أو أكثر، أي لا يعتبر نمطا جامدا منفردا بذاته دائما، والثاني أن لا يعتبر ذلك التقسيم صياغة أخرى لمراحل "**كونت**" Comte الثلاث، حيث يسود موقف منها في مرحلة معينة ضمن ثلاث مراحل متتالية.

ويعتبر "**بالوك**" أن ما يميز دعاة النزعة الإنسانية عن غيرهم هو نطاق موضوعات التفكير التي يهتمون بها حيث تدور – بتعبير "**بترارك**"– حول استكشاف الإنسان لنفسه ولثراء الخبرة الإنسانية، ويميزهم أيضا الأسلوب الذي يتناولون به تلك الموضوعات والذي يتخذ غالبا شكل الحوار، فتطرح تساؤلات أخلاقية وسيكولوجية واجتماعية بهدف استكشاف الجوانب المختلفة للخبرة الإنسانية، دون أن تستهدف احلال نسق فلسفي جديد محل النسق الفلسفي المدرسي (السكولائي).[1]

[1] - عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، المرجع السابق، الصفحة نفسها ص10-11.

ويذهب "**إدوارد سعيد**" إلى أن النزعة الإنسانية هي في الأساس مفهوم قديم العهد لعالم تاريخي خلقه الرجال والنساء وليس الإله، ويمكن إدراكه على نحو عقلاني، ومن ثم فإن في صميم النزعة الإنسانية تيار أنثروبولوجي فلسفي يضفي على الإنسان طابعا مركزيا، وهو ما يحد من الدور الذي يعود إلى الإله (أو الآلهة) دون أن يمحوه بالضرورة[1]، ويجيب الفيلسوف البولوني "**ليسزيك كولاكوفسكي**" Leszek kolakowski عن التساؤل حول ماهية النزعة الإنسانية بقوله " إن النزعة الإنسانية الإنسانية الأوروبية تستمد منبعها من اليهودية والمسيحية، ففي التوراة نجد أن الله خلق الإنسان على صورته، وفي الإنجيل نجد أن الله يتجسد في كائن إنساني، لكن الفيلسوف التشيكي "**جان باتوكا**" Jan Patocka يعترض على هذا الموقف بالقول أن منبع النزعة الإنسانية الاوروبية يوناني، وذلك لأن الذهن اليوناني وعقلانيته أكّدا وأثبتا استقلاليتهما الذاتيتين في الفكر اليوناني[2] وكلا القولان فيهما الحقيقة ولكن ليس كل الحقيقة، لأن القول الأول لا يلغي الثاني بالضرورة، فلا شك أن للفكر اليوناني دور كبير في عملية تشكل النزعة الإنسانية وتطورها، كما أن الفكر اليهودي المسيحي له اسهاماته في عملية التشكل هذه، لكن ثمة

---

(1) – سيث سانجاي، النزعة الإنسانية إلى أين؟ ، مجلة رسالة اليونسكو، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم، السنة 64، العدد 4، باريس، أكتوبر، ديسمبر 2011، ص6.

(2) – موران إدغار، ثقافة أوروبا وبربريتها، ترجمة: محمد الهلالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007.ص24.

فكر آخر وأمم وحضارات أخرى في الشرق و آقاصيه، ساهمت بشكل من الأشكال في إنجاز هذا البناء الإنساني الخالد.

أما "**مرشد أحمد**" فيرى في مؤلفه "أنسنة المكان في روايات **عبد الرحمن منيف**" أن الأنسنة ظاهرة عامة في الفن، والفنان حين يؤنسن الأمكنة والحيوانات والطيور والأشياء وظواهر الطبيعة، ويخضعها لعملية تفاعل حميمة مع الإنسان لتحقق الدور الإنساني الذي أسنده إليها، حين طمح إلى تشكيلها تشكيلاً انسانياً ذا ملامح محددة، وتعابير بيّنة، في عمله الإبداعي يمنحها – وهو في ذروة حالته الإنفعالية – خاصيته الإنسانية[1].

ومن جهته يرى "**سانجاي سيث**" أن النزعة الإنسانية تعني فيما تعنيه، الجزم أو الشعور بأن جميع بني البشر يشتركون في صفة أساسية، وبأن لهم بالتالي حقوقاً متساوية في الكرامة والإحترام، ولكن ذلك لا يكفي للتمييز بين النزعة الإنسانية وسائر المذاهب والإتجاهات، بما في ذلك التي تنطوي على أفكار دينية والتي تعتبر أننا جميعاً نتقاسم سمات مشتركة مثل خلود الروح، وهي سمات تقتضي الإحترام.

أما من الناحية التاريخية، فإن ما يفرق بين النزعة الإنسانية وبين كثير من المذاهب الأخرى التي تؤكد على كرامة الإنسان وقيمته، هو الشكل الخاص الذي اتخذته هذه النزعة، بالإضافة إلى حجتين واعدتين اللتين بتأكيدهما على المساواة والكرامة لبني

---

[1] – مرشد أحمد، أنسنة المكان في روايات عبد الرحمن منيف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 2009.ص9

البشر، تسبغان على الإنسان طابعه "الإنساني" الخاص ووفقاً للحجة الأولى، فإن الإنسان يثبت ذاته بصرف النظر عن وجود إله أو آلهة، بل إن الإنسان يقوم مقام الإله بإعتباره مقياس الأشياء جميعاً، وتبعاً للحجة الثانية، فإن ما يتقاسمه جميع بني البشر يتمثل ويكمن في عقلانية واحدة، لا يمكن أن يتحقق بدونها.

ومن ثَمَّ فإن تعريف النزعة الإنسانية على هذا النحو يجعل منها مجرد ظاهرة فكرية تعود إلى عصر النهضة، بل شهدت أوج ازدهارها في عصر التنوير أي من خلال مفهوم يخص مذهباً انسانياً عالمياً وعقلاً واحداً[1].

في حين أن "**جون بول سارتر**" Jean-Paul Sartre يرى أن كلمة « Humanisme » لها معنيان مختلفان، (وقد يقصد بالأول أن الإنسان غاية في حد ذاته: إنه غاية نفسه: إنه أعلى القيم جميعاً، والهيومانية بهذا المعنى نجدها عند "كوكتو" في قصته "حول العالم في ثمانين يوماً" وفيها يعلن أحد أبطالها أنه كان يحلق فوق الجبال راكباً طائرة قائلاً : "إن الإنسان لرائع".

ومعنى هذا أنّي وإن كنت لم أصنع الطائرات شخصياً، إلا أنني أستفيد من هذه الاختراعات، وبإمكاني أن أعتبر نفسي لكوني بشراً، أعتبر نفسي مسؤولاً عما يخترعه غيري من البشر، وأعتبر نفسي محل تشريف بما يضفونه من اختراعات على الحياة، ومعنى هذا أن ما يحققه بعض الناس من أعمال عظيمة ينضاف إلى سجل الإنسانية كلّها.

---

[1] – سيث سانجاي، النزعة الإنسانية إلى أين؟ ، مجلة رسالة اليونسكو، المرجع السابق، ص6

لكن هذا المعنى من الهيومانية سخيف جداً، لأن الكلب وحده، أو الحصان يستطيع إصدار حكم عام على الإنسان والتصريح بأنه رائع، وهو ما لم يفعله أي منهما لأنهما ليسا مغفلين لهذه الدرجة بقدر علمي عنهما، فإذا لم يكن الحيوان قد أصدر حكماً عاماً على الإنسان، فلا أقل من أن يكون هذا هو أيضاً موقف الإنسان حيال الإنسان، والوجودية لا تسلم بالأحكام من هذا النوع، ولا يمكن أبداً أن يأخذ الوجودي الإنسان كغاية ما دام الإنسان سيظل دائماً مشروعاً لم يتحقق. ولا يحق لنا أن نعتقد أن الإنسانية شيء يمكن أن نقيم منها ديناً يعبد، كما فعل "أوجست كونت" فهذه الديانة الإنسانية لابد وأن تنتهي إلى ديانة كونتية مغلقة على نفسها، وهو ما تتصف به الفاشية، ونحن لا يمكن أن نقبل هيومانية من هذا النوع)[1].

إن هذا الموقف من الوجودية للنزعة الإنسانية يختزل الإنسان في وجوده الفردي، ويتغاضى عن الكثير من المعاني والقيم السامية التي تحملها الطبيعة الإنسانية في طياتها مركّزاً على إبراز النواحي السيئة ومتنكراً للجوانب المشرقة في الطبيعة الإنسانية على كثرتها.

ثم يستطرد "**جون بول سارتر**" فيقول (أن ثمة مفهوماً آخر لهذه الكلمة، كلمة الهيومانية وهو يعني في أساسه: «... أن الإنسان خارج نفسه دائماً وهو بإمتداده خارج ذاته واضاعة نفسه خارج ذاته، يوجد، يستطيع أن يوجد بأن يسعى وراء أهداف متعالية، فالإنسان كائن متعال بطبعه، يتجاوز ذاته، ويعامل الأشياء معاملة مرجعها هذا التجاوز،

---

[1] – سارتر جون بول، الوجودية مذهب انساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1964، ص64.

إنه إذن في صميم التجاوز، وليس هناك من عالم آخر إلا عالم الإنسان، عالم الذاتية الإنسانية... » .

وهذه العلاقة بين التعالي كجزء من الإنسان (ليس بمعنى أن الله متعال لكن بمعنى تجاوز الذات)، وبين الذاتية (بمعنى أن الإنسان ليس مغلقا على نفسه دائما ولكنه حضور أبدي في العالم الإنساني) هذه العلاقة هي ما نسميها بالهيومانية الوجودية، وهذا هو ما نسميه بالهيومانية (أو المذهب الإنساني) ونحن نسيميها بالإنسانية لأننا نذكر بها الإنسان، لأنه لا مشرع لنفسه إلا نفسه وأنه في سقوطه[1] عليه أن يقرر لنفسه بنفسه.

ونحن نسميها كذلك الإنسانية، لأننا نبين له أيضا، أنه كإنسان لن يحقق وجوده الإنساني بإتجاهه نحو ذاته، لكنه سيحقق هذا الوجود بتجاوزه لذاته وسعيه خلق غايات خارج ذاته، بهذه الطريقة وحدها يحرر ذاته ويحقق وجوده كإنسان)[2].

وفي رسالة في النزعة الإنسانية يرى "**هيدغـر**" (أنه إذا كنا نفهم من النزعة الإنسانية بصفة عامة، ذلك المجهود الذي يرمي إلى جعل الإنسان حرا في إنسانيته، ويخول له اكتشاف كرامته، فإن النزعة الإنسانية ستختلف والحالة هذه حسب المفهوم الذي لنا عن الحرية وعن طبيعة الإنسان، كما ستختلف بنفس الكيفية وسائل تحقيقها، فالنزعة الإنسانية عند "**ماركس**" لا تقتضي أي رجوع إلى العهد القديم مثلها في ذلك مثل النزعة

---

[1] – السقوط: يعني عند سارتر أن الله غير موجود وأن علينا أن نستخلص لأنفسنا النتائج المترتبة عن عدم وجوده وأن نستمر في استخلاصها حتى تمام النهاية.

[2] – سارتر جون بول، الوجودية مذهب انساني، المرجع السابق، ص65-66.

الإنسانية التي يدرجها سارتر تحت إسم الوجودية، والمسيحية بدورها إذا ما نظرنا إليها بالمعنى الواسع المشار إليه سابقا، تمثل أيضا نزعة إنسانية من حيث أن كل شيء في مذهبها رهين بخلاص الروح، وأن تاريخ الإنسانية يندرج في إطار تاريخ الخلاص هذا، ومهما اختلفت هذه النزعات الإنسانية وتعددت من حيث هدفها، أساسها، نمطها، ووسائل تحقيقها، أو من خلال شكل مذهبها، فهي تتفق مع ذلك حول هذه النقطة الجوهرية : وهي أن إنسانية الإنسان الإنساني تكون دائما محددة انطلاقا من تأويل معد سلفا للطبيعة والتاريخ والعالم، وأساس العالم، أي الموجود في كليته)[1].

وفي نص آخر كتب سنة 1940، يعرف "**هيدغر**" النزعة الإنسانية: " بأنها تلك الفلسفة التي تضع الإنسان في مركز الكون عن قصد ووعي، وتعتقد من خلال تأويلات ميتافيزيقية معينة للوجود، في إمكانية تحرير قدراته، وتأمين حياته والإطمئنان إلى مصيره وتطوير وتنمية طاقاته الإبداعية، وبإختصار"... في النزعة الإنسانية يتم دائما الدوران في فلك الإنسان ... في مدارات يتسع مداها باستمرار "[2].

---

[1] – هيدغر مارتن، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة عبد الهادي مفتاح، عنوان الموقع: www.aljabriabed.net تاريخ الاطلاع: 2013/10/13، على الساعة 20سا :30د.

[2] – الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر – ليفي ستروس– ميشال فوكو)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص43.

إن النزعة الإنسانية في شكلها الحديث – بحسب "**هيدغـر**"– قد ركزت اهتمامها بالموجود متجاهلة الوجود الذي أصبح في طي النسيان، وقد تم اختزال التفكير عند الإنسان الحديث في دائرة الموجود ولم يعد يمتد إلى غاية الوجود، إن محاولة "هيدغر" هذه لتقويض النزعة الإنسانية لم تأتي من فراغ، وإنما جاءت كنتيجة للتركيز المفرط للنزعة الإنسانية على الجانب الحيواني للإنسان على حساب جانبه العقلاني، وهو جوهر التعريف الأرسطي للإنسان (الإنسان حيوان عقلاني) وما لذلك من تداعيات أليمة وخطيرة على حاضر الإنسان ومستقبله.

وأخيرا وليس آخرا، جاء في كتاب "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر" "**لعبد الرزاق الدواي**" (أن معنى النزعة الإنسانية الذي بلورته الكثير من المصادر، والذي نكاد نجده في جميع القواميس والموسوعات هو: "... إن النزعة الإنسانية في كل نظرية أو فلسفة تتخذ من الإنسان محورا لتفكيرها وغايتها وقيمتها العليا..." وفي هذا السياق الحديث، أصبحت كلمة النزعة الإنسانية تعني كل فلسفة تخص الإنسان بمكانة ممتازة في هذا العالم، وتعزو إليه القدرة على المبادرة الحرة والإبداع، وتعتبره متحليا بالوعي وبالإرادة، وبالتالي مسؤولا عن أفعاله وعن تحرره، وهكذا نرى كيف تحول معنى كلمة النزعة الإنسانية من الدلالة على برنامج تربوي تعليمي، إلى الدلالة على مشروع ثقافي تاريخي، تأسس في البداية حول إشكالية إحياء التراث الإنساني اليوناني والروماني القديم لغاية الإستفادة من ثقافات بشرية غنية، ومن تجارب بشرية واقعية، ثم في نهاية المطاف إلى

فلسفة اصبحت تعبر عن المجهود الدائم الذي تبذله البشرية بصبر وتفاؤل، من أجل الرفع من قيمة الإنسان والدفاع عن حقه في التحرر وفي تطوير قدراته ومواهبه، وها نحن نشاهد اليوم في نهاية القرن العشرين هذه النزعة تغتني بمضامين جديدة، سياسية واجتماعية، بفضل ما أصبح العلم يوفره من إمكانيات للبشرية، وفي الوقت ذاته جدالا حادا حول جدواها ومصداقية أطروحاتها حول الإنسان)[1].

وهذا المفهوم الفلسفي الغير مرتبط بسياق زمني محدد، والذي مؤداه إعطاء قيمة للكائن الإنساني ومناهضة كل أشكال استلابه واضطهاده، هو المفهوم نفسه الذي سأعتمده في بحثي هذا والذي سأتعاطى به مع الروايتين موضوع الدراسة.

[1] – الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر – ليفي ستروس– ميشال فوكو)، المرجع السابق، ص191.

1-3- السيـاق التـاريـخـي للـنـزعـة الإنسانيـة

1-3-1- المرحلة اليونانية الرومانية:

ابتكر اليونان القدماء محيطا جديدا يقوم على أسس إنسانية خالصة ألا وهو المدينة (بوليس باللغة اليونانية)، ولم يخضع الفرد في هذه المدينة لسلطة القبائل والعشائر، كما تساوى فيها المواطنون أمام القانون، وكانت الجدارة الشخصية هي الحاكم وليس امتيازات المولد.

وفي المدينة اليونانية الديمقراطية، كان الحوار يسود بين مواطنيها واحتلت الخطابة مكانة الصدارة، فمن اجل إقناع الناس، وجب إعمال العقل، كما أتاحت مبادئ المنطق التجريدي الصالحة التي كان الجميع يسلم بها في كل مكان نشر الأفكار الفلسفية والرياضية، ومن هنا توافرت للناس قدرات هائلة مكنتهم من السيطرة على مجريات الأمور، هكذا اعتبرت الحركة الإنسانية في بلاد اليونان القديمة بمثابة نطاقا للحرية الفكرية والكفاءة العلمية، حيث تتحول حياة الإنسان إلى مغامرة تستمد قيمتها من ذاتها وذلك دون التشكيك بوجه الإجمال في النظام الكوني وفي قدرة الآلهة)[1] وبفضل هذا الدور الطلائعي الذي اضطلع به فلاسفة اليونان من أمثال "**سقراط**" و"**أفلاطون**" و"**ابيقورس**" و"**طاليس**" و"**ارسطو**" وآخرين، إحتلت الفلسفة اليونانية الصدارة وعدت المرجعية المركزية لإنسانيي عصر النهضة.

---

[1] – حسين محمود، "البعد الإنساني في العصر الإسلامي"، مجلة رسالة اليونيسكو، المرجع السابق، ص24.

إن الحديث عن التطور التاريخي لمفهوم النزعة الإنسانية عبر التاريخ، يقودنا حتما إلى اقتفاء أثر هذا المفهوم خاصة في الحقبة الرومانية حيث يقول "**مارتن هيدغر**" في "رسالة في النزعة الإنسانية": (...ولأول مرة تعرف فيه الإنسانية ويشار اليها صراحة بهذا الإسم، كان ذلك في عهد الدولة الرومانية حيث الإنسان الإنساني يتعارض مع الإنسان البربري، لقد كان الإنسان الإنساني هو الروماني الذي يعظم ويعلي من شأن المهارة الرومانية، من خلال إدماج ما كان قد باشره الإغريق تحت أسم "بيديا" (التكوين)، والإغريق هنا هم أناس الهلنستية المتأخرة ذات الثقافة الملقنة في المدارس الفلسفية، هذه الثقافة تختص بالتنقيب والتأسيس في الفنون الجميلة، وقد كانت "البيديا" مفهومة على هذا النحو تترجم بالإنسانية، وفي مثل هذه الإنسانية تكمن بحق رومانية الإنسان الروماني، هكذا إنعثر على أول نزعة انسانية في روما، وبهذه تكون الإنسانية في ماهيتها تجليا رومانيا محضا، صادرا عن التقاء بين الرومانية والثقافة ذات النزعة الهلنستية المتأخرة)[1].

ومن هنا يمكننا القول أن الفكر الإغريقي الروماني يعد أحد الروافد المهمة في بنيان النزعة الإنسانية، إن لم نقل أهم تلك الروافد على الإطلاق، لما كان له من تأثير فيما بعد على مفكري وفلاسفة عصر النهضة وعصر الأنوار من بعده، الشيء الذي جعلهم يحاكونه كأول إجراء قاموا به في نهضتهم في القرن الرابع عشر.

---

(1) – هيدغر مارتن، رسالة في النزعة الإنسانية، المرجع السابق، ص7-8.

1-3-2- المرحلة الصينية,

يعد الموروث الثقافي الصيني القديم مرجعا يمكن للنزعة الإنسانية أن تبني عليه، (ويمكن على سبيل المثال ذكر كتاب التحولات (المعروف أيضا بإسم: "**يي جينغ**")، واحد من أقدم النصوص الكلاسيكية الصينية، منسوب الى الإمبراطور "**فواهسي**" (2953-2838 قبل الميلاد).

يتناول هذا المصنف موضوع التوازن بين الأضداد وحتمية التبدل ومما جاء فيه : "... من خلال رصد زخارف السماء، نستطيع إدراك مبدأ تبدل الفصول الأربعة ومن خلال رصد العلاقات الأخلاقية بين الناس وتعليمها للشعب، نستطيع تغيير التقاليد الإجتماعية نحو الأفضل..." وبناء عليه يتوجب علينا أن نرصد الطبيعة البشرية كي نتعلم كيف نحسنها، وأن نحترم القيم الأساسية للثقافة الصينية، مثل : الفضيلة والمشاعر والانسجام والمحبة)[1].

إن هذه المعاني تدل على أن الحضارة الصينية – والتي هي أبرز الحضارات في الشرق الأقصى– لم تكن حضارة متقدمة في الفكر الديني فحسب، بحكم ظهور الكثير من

[1] – جي ليو، "في سبيل عالم يسوده الإنسجام"، مجلة رسالة اليونسكو، المرجع السابق، ص26.

المذاهب الدينية كالكنفوشيوسية والطاوية والبوذية وفي العصور المتأخرة الماوية، بل كانت أيضا رائدة في الفكر الإنساني عبر مختلف الأسر الحاكمة المتعاقبة.

1-3-2-1- الجذور الكنفوشيوسية للثقافة الإنسانية :

تجد النزعة الإنسانية لها جذورا في الكونفوشيوسية (فالقاعدة المأثورة لمعاملة الآخرين فيها هي الخيرية، وعند الموهية المحبة الشاملة، وعند الطاوية الشفقة والرأفة، وفي البوذية الطيبة والود، ويبدو أن المحبة هي الموضوع الكلي الحضور في جميع المدارس الفكرية الصينية.

وصف الفيلسوف الصيني العظيم " **كنفوشيوس**" Confucius(551-479 قبل الميلاد) الخيرية بأنها محبة الناس فقد أعلن: "... أنت نفسك ترغب في مرتبة وموقع، فساعد إذا الآخرين ليحصلوا على مرتبة وموقع، و تأمل أن تظهر محاسنك، فساعد إذا الآخرين على إظهار محاسنهم...". إن الغاية القصوى في نظر الكنفوشيوسية هي تهيئة عالم يسوده انسجام شامل، يتحاب الناس فيه جميعا بالتساوي.

ويرى الكنفوشيوسي الشهير: "**منغ كي** " المعروف باسم "**منسيوس**" (373-284 ق.م) أن الإنسان مفطور على أربعة مشاعر، مثلما خلق بأربعة أطراف، فالشفقة هي بداية الخيرية والحياء بداية الإستقامة، والحشمة بداية الإحترام، والتمييز بين الخير والشر بداية الحكمة " بهذه المشاعر الأربعة يتميز الإنسان عن الحيوان ولا يمكن أن يعتبر الإنسان إنسانا حقا إلا بتنميتها تنمية متكاملة.

وقد شكلت تعاليم "**كنفوشيوس**" و"**منسيوس**" حجر الزاوية للثقافة الصينية التقليدية طيلة آلاف السنين ولاتزال سائدة اليوم، وفي نظر بعض المفكرين، إن فلاسفة الإستنارة حين شيدوا أفكار الأثر العظيم الذي هو إعلان 1789 لحقوق الإنسان والمواطن، كانوا

متأثرين بالكنفوشيوسية، فلا يمكن للثقافة الإنسانية الجديدة إلا أن تزداد غنى بتمثلها عناصر من الثقافة الصينية)[1].

إن الكنفوشيوسية بتأكيدها على قيمة الفرد، والطاوية بإصرارها على أن الفرد من حقه اعتبار روحه ملك له، تكونان قد كانتا السباقتان الى وضع اللبنات الأولى في صرح النزعة الإنسانية التي نادت بمركزية الإنسان وأكدت على قيمته ومكانته.

1-3-3- المرحلة العربية الإسلامية

شهدت النزعة الإنسانية إبان الخلافة العباسية عصرها الذهبي، لما أفرزته هذه المرحلة من حرية في التعبير وتلاقح لمختلف الأفكار، بعد أن توسعت رقعة الدولة الإسلامية، ودخل في الإسلام كثير من الأمم من مختلف الأجناس والأعراق، وقد أتاح هذا المناخ الفكري نشأة مذهب من مذاهب علم الكلام في الأوساط الفكرية و الدينية، تمثل في أفكار المعتزلة الذين تناولوا دراسة القرآن من منظور عقلاني.

ووفقا لهذا المنظور فإن الإنسان هو مخلوق متميز يختلف عن سائر المخلوقات الأخرى بالنظر الى أن الله كلفه وجعل له قدرة وإرادة، بحيث يكون حرا في خلق أفعاله المسؤول عنها [2].

---

[1] – جي ليو، "في سبيل عالم يسوده الإنسجام"، مجلة رسالة اليونسكو، المرجع السابق، ص26.

[1] – حسين محمود، مجلة رسالة اليونسكو، المرجع نفسه، ص24.

وقد أثارت هذه الآراء الفلسفية وغيرها للمعتزلة حفيظة أهل السنة، فكانت المواجهة بين الطرفين بداية من القرن التاسع وانتهت لصالح أهل السنة، فقاموا بمناهضة مفهوم حرية الإختيار، وسعوا جاهدين للكشف عن جميع الإتجاهات العقلانية في الفكر الإسلامي ومناهضتها.

وقاموا بصفة خاصة بمناهضة الفلاسفة الذين انخرطوا في وضع منهج موسوعي، يرمي الى الإحاطة بجميع مجالات المعرفة.

ومن خلال رد الاعتبار إلى التخصصات العلمية غير الدينية التي بدأها علماء اليونان– كالطب والرياضيات وعلم الفلك وعلم الصيدلية – فإنهم درسوا الطبيعة في حد ذاتها وليس الطبيعة بإعتبارها دليلا على القدرة الإلهية الكلية.

وقد عكف فلاسفة الإسلام ومن بينهم "**لكندي**"، "**الفارابي**" و"**ابن سينا**" و"**ابن رشد**" على وضع افكار مبتكرة، تم من خلالها التوفيق بين الفلسفة العقلانية الأرسطية وعقيدة التوحيد، ألهمت بعد ذلك "**موسى بن ميمون**" و"**توما الإكويني**". ووفقا لهذه الأفكار، لا يوجد فرق انطولوجي بين الحقائق التي يتوصل إليها الفلاسفة، والحقائق التي يوحي بها الله إلى انبيائه، إذ يتلقى الأنبياء عن طريق وحي فجائي، ما يكتشفه الفلاسفة خطوة فخطوة عن طريق مجهود عقلاني. هكذا سبر الفلاسفة اغوار فكر انساني في اطار عقيدة التوحيد[1] محاولين التوفيق بين ما جاء به الوحي وما توصل إليه العقل، ولعل كتاب فصل المقال "**لابن رشد**" لخير دليل على ذلك، أما "**مسكويه**" فكان يزاوج في كتابه

[1] – حسين محمود، مجلة رسالة اليونسكو، المرجع السابق ، ص24.

"تهذيب الأخلاق" في الاستشهاد بين آيات القرآن الكريم وأراء الفلاسفة "**كأرسطو**" و"**افلاطون**" دون أي حرج، والأمر نفسه يمكن إسقاطه على كتب "**التوحيدي**" و"**ابوالحسن العامري**"، فأرسوا بذلك دعائم التفكير العقلاني المستنير الذي تكون الغلبة فيه للأدلة العقلية لا الأدلة النقلية. ولقد ساعد في انتشار هذه النزعة الإنسانية العقلية جو الحرية الذي كان سائدا وقتذاك، بالإضافة الى الانفتاح على ثقافات الأمم الأخرى من يونانية ورومانية وفارسية وهندية وصينية، وكذا الكسموبوليتية التي عاشتها بغداد لما حوته من ملل ونحل عاشت فيما بينها بانسجام، فأثمر هذا التعايش السلمي الحضاري فكرا نيرا وفلسفة رائدة، لكن هذه الظروف المشجعة للإنتاج الفكري والفلسفي بدأت في الأفول بعد وصول السلاجقة للحكم في القرن الحادي عشر، لتبدأ هذه الظروف نفسها في الإشعاع على عوالم أخرى في نفس هذه المرحلة تقريبا.

ويرى "**هشام صالح**" أن هذه هي المرحلة التي انتصرت فيها النزعة الفقهية الدوغمائية الضيقة التي يدعوها "**اركون**" بالأرثودكسية الصارمة التي لا تسمح بالتعددية والإنفتاح على الثقافات الأخرى، ويستطرد "**هشام صالح**" فيقول بأن هذه الأرثودكسية الحنبلية تزعم بأنها تمتلك الحقيقة الإلهية المطلقة وكل ما عداها ضلال وانحراف، وقد قضت هذه النزعة الدوغمانية المتحجرة على كل التيارات التي كانت موجودة في الساحة من معتزلية وفلسفية وأدبية وجغرافية وتاريخية مبدعة، كما حاربت كل المذاهب الإسلامية الأخرى من شيعية وإباضية وحتى سنية منفتحة تأخذ بالرأي والعقل كالحنفية مثلا.

ومعلوم أن هذه التيارات كانت تتعايش مع بعضها البعض في نوع من التنافس الصراعي واحيانا الأخوي، نعم كانت هناك تعددية في الإسلام الكلاسيكي او قل في

العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية[1] وبعد هذه الانتكاسة التي أصابت العقل والفكر العربيين الإسلاميين بعد أن سيطرت الروح النقلية على الروح العقلية لمدة طويلة، أصبح من العسير بعث موقف إنساني عربي إسلامي جديد وفي هذا المعنى يقول "**محمد اركون**" **:** "... هكذا نجد أن هذه الدول التي تعاني غالبا من نقص خطير في مشروعيتها لم تستطع ان تتوصل بعد الى بلورة استراتيجيات فعالة لكي تواجه المشاكل والتحديات الداخلية، ثم لكي تدمج بلدانها في سياق الحداثة العالمية التي تعاني هي أيضا من ازمة، وهكذا تنكشف امامنا تلك العقبات الضخمة والرهيبة التي لا تزال تحول (وسوف تحول لمدة طويلة من الزمن) دون انبثاق النزعة الإنسانية المحسوسة والكونية في السياق الإسلامي...".[2]

ولكي يعاد للموقف الإنساني اعتباره في العالم العربي الإسلامي كله يقترح "**اركون**" تطبيق ثلاثة عمليات فكرية راديكالية على كل التراث الإسلامي:

أ-**<u>الانتهاك</u>:** انتهاك التابوهات والمحرمات التراثية المتراكمة على مدار الأجيال والقرون.

---

[1] – صالح هشام، محمد اركون: فيلسوف النزعة الإنسانية في الإسلام، عنوان الموقع: www.kalema.net. تاريخ و ساعة الاطلاع :2013/11/23 على 23س-03د

[2] – أركون محمد ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هشام صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2006، ص42.

ب- <u>الزحزحة</u>: زحزحة هذه المقولات والفتاوى الدوغمائية باتجاه فضاء المعقولية، الذي دشنته الحداثة العلمية الفلسفية في الغرب من عصر النهضة الى اليوم.

ت- <u>التخطي أو التجاوز</u>: بعد انقضاء العملية الأولى والثانية نكون قد تجاوزنا هذه الرواسب التراثية باعتبار أنها تنتمي الى فضاء عقلي قروسطي.

هذه هي إحدى المنهجيات التي يتبعها "**اركون**" في العمل وتجديد التراث، فلا يمكن الكشف عن تاريخية هذه المقولات اللاهوتية التي تتخذ طابع التقديس إلا بعد تطبيق المناهج الحديثة على التراث الإسلامي، تماما كما فعل فلاسفة أروبا مع التراث المسيحي[1].

لكن ومع التسليم المبدئي بضرورة إحداث هذا التحول المأمول والتغيير المنشود في التراث الإسلامي، من خلال عملية خلخلته ثم تفكيكه ومن ثم إعادة تشكيله من جديد، يحق لنا أن نتساءل: هل أن وضع هذا التراث بما يكتنفه من جمود وانغلاق، هو نفس وضع التراث المسيحي في القرون الوسطى؟ وبعبارة أخرى هل تنطلق عملية تجديد التراث هذه من نفس معطيات عملية تجديد التراث المسيحي حتى تصل الى نفس النتائج؟ إنه وإن كانت هناك نقاط التقاء كثيرة بين الوضعين، فثمة نقاط إختلاف وتباين قد تصنع الفارق وتعقد بالتالي عملية إسقاط نفس التجربة على التراث الإسلامي، مع ما لفكرة التجديد من أهمية في التجربة الإنسانية بالطبع.

---

[1] – صالح هشام، محمد اركون: فيلسوف النزعة الإنسانية في الإسلام، الموقع السابق.

وعندما يبحث "**عاطف أحمد**" عند تحليله للشخصيات التي تمثل النزعة الإنسانية في الفكر العربي، لا يعثر إلا على "**ابن الرواندي**" و عصابة المجان ورئيسها "**ابونواس**" و"**جابر بن حيان**" وغيرهم ممن أثر عليهم نزعة إلحادية، ثم يتساءل إنه إذا كانت النزعة الإنسانية تتجسد في امثولات شخصية أو أفكار أشخاص بعينهم، فكيف إذا نستطيع دراسة تطور النزعة الإنسانية في الثقافة العربية، إذ التطور يعني استمرار التواصل، أما شخصنة الأفكار فإنها تنطلق من فرضية الطفرات المعرفية التي تظهر مع أشخاص لا تلبث أن تزول بزوالهم، يضاف الى ذلك أن الأفكار التحررية الناقدة للدين والتي أعتبرها تمثل قمة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية، ليست أفكارا عربية خالصة بل هي ذات تأثيرات غنوصية وهرمسية، وهي سيئة في معظمها، ذات موازين يونانية متأخرة وفارسية، مما يجعلنا نشكك بداية في نسب هذه الأفكار وخلاصتها الى الثقافة العربية الإسلامية.

إن دراسة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية يجب أن تتم بناء على مجالها التداولي العام الذي نشأت فيه، وفي سياقها الخاص كما حاول "**محمد اركون**"، وهذا يفرض علينا مسبقا عدم إسقاط نموذج إنساني معين ذي سياق تاريخي خاص به على ثقافة أخرى لها محدداتها وخصائصها[1].

1-3-4- مرحلة عصر النهضة :

[1] – زيادة رضوان جودت، محمد أركون: النزعة الإنسانية في الفكر العربي، محددات القراءة: عنوان الموقع : www.kalema.net تاريخ و ساعة الاطلاع :2013/12/22 على 06س-30د

يحيل مفهوم النزعة الإنسانية من الناحية التاريخية والثقافية الى عصر النهضة الأوروبية التي بدأت في إيطاليا خلال القرن الرابع عشر، والتي كانت تهدف إلى إعادة الاعتبار لكرامة الإنسان والانتصار لعقله من أجل صياغة نموذج إنساني جديد.

ومن مؤسسيها في إيطاليا "**دانتي الجيري**"، "**جيوفاني بوكاشيو**" و"**فرانشيسكو بترارك**"... ومما دعم الحركة ونموها انتقال علماء البيزنطية الى إيطاليا بعد سقوط القسطنطينية بيد الأتراك في عام 1453، وكذالك تأسيس الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا على يد "**كوزيمودي مديشي** "، وكان "**مارسيلو فيشينو**" أول روادها ومفكريها، وقد عنيت الأكاديمية بجمع أعمال "**افلاطون**" وترجمتها إضافة الى غيرها من الأعمال، مما ساعد على انتشارها بين علية رجال الدين والنبلاء، ومما أسهم في فاعليتها، اختراع الطباعة في منتصف القرن الخامس عشر الذي سهل وصول الكتب الكلاسيكية الى أعداد متزايدة [1].

وبذلك تكون النزعة الإنسانية قد فتحت المجال واسعا لبزوغ فجر جديد، فجر ينتصر فيه الوعي على اللاوعي، والحقيقة على الوهم، والعقل على الماوراء.

والواضح إن الإنسانوية في إيطاليا ركزت على الآداب والفنون، لكنها في أروبا امتدت إلى حقول الدين والتربية والتعليم فكانت سببا رئيسيا في حركة الإصلاح، وقد

---

[1] – الرويلي ميجان والبازعي سعد، دليل الناقد الأدبي ، المرجع السابق، ص48.

أدخلها الى اروبا الباحثان الألمانيان " **جون روكلن** " و" **ميلانكثون**". أما في فرنسا فإن النزعة الإنسانية قد تجلت بشكل واضح في وثيقة الفيلسوف "**مونتيني**" Montaigne، التي يبين فيها مدى ايمانه بالإنسان وحبه العظيم للحياة، وفيها يجهر بحماس قائلا في إحدى صفحات كتابه "التجارب " Les essais : "أما انا فإني أحب الحياة " Quand à moi, j'aime la vie.

يؤكد "**مونتيني**" بهذا الشعار إيمانه بجوهر فلسفة الإحيائيين Les Humanistes وعقائدهم التي تخلص في أن الدنيا لم تخلق إلا من أجل الإنسان وحده، ولتهيئة السعادة والرفاهية له، وهذا هو مدلول عقيدة الفيلسوف الإحيائي التي يؤمن بها ولا يكف عن التعبير عنها في كل مناسبة [1].

وقد كان الراهب الهولندي "**ديسيدرويوس إرازموس**"Erazmes" من أهم دعائم الفلسفة الإنسانية، كما لعب دورا حاسما في نقلها الى إنجلترا وهناك تأسست الإنسانوية في جامعة أكسفورد، من خلال مجهود عالميي الدراسات الكلاسيكية : "**وليام غروسين**" و"**توماس ليناكر**". وأسسها في جامعة كمبريدج "**إرازموس**" نفسه والأسقف "**جون فيشر**". ومن الجامعات أنتقلت الإنسانوية الى المجتمع ممهدة لنهضة الأدب الإليزابيتي وثقافة عصر النهضة المتأخرة في انجلترا. [2]

---

[1] – يقوت محمد رجاء، الأدب الفرنسي في عصر النهضة، دار المعارف،جمهورية مصر العربية، 1978، ص47-48.

[2] – الرويلي ميجان والبازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، المرجع السابق، ص48.

وهكذا راح أعلام النهضة الأوائل يترجمون أعمال كبار الكتاب والفلاسفة اليونان الى اللغة اللاتينية، وكذا اللغات الأوربية القومية التي كانت في بدايات تشكلها، وهذا في جو الحرية والوعي والانفتاح الذي شهدته هذه المرحلة بعد حوالي الف سنة من البطريركية التي فرضتها الكنيسة، وقد انتعشت هذه الترجمات للتراث اليوناني القديم الذي كان التعاطي معه من المحظورات التي وضعتها الكنيسة، خاصة بعد اختراع "**غوتمبارغ**" Gutenberg للطباعة.

1-3-5- مرحلة عصر الأنوار:

لقد كان عصر النهضة بمثابة المخاض الحقيقي الذي تمكن بعده عصر التنوير من الولادة، وأفضل تعريف لهذا الأخير نجده عند "**كانط**" Kant : "...إن التنوير هو خروج الإنسان من حالة قصوره التي يتسبب فيها بنفسه، والقصور هو عجزه عن أن يكون لنفسه عقلا دون مساعدة من سواه... " فالتنوير يتحدد إذا عبر استخدام العقل وعبر إنجازات الفرد المفكر[1]، (فالثورة الكوبرنيكية التي طورها "**غاليليو**" Galiléo والرحلات والاكتشافات الجغرافية المتزامنة والمتعددة، والتعرف الى العالم الجديد، واكتشاف "**نيوتن**" Newton لمبدأ الجاذبية العام ومجيئه بقوانين الحركة الثلاثة التي وضعت الأساس

---

[1] – كونزمان بيتر وآخرون، أطلس dtv الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط 2، 2007، ص103.

للفيزياء الكلاسيكية ... كل ذلك سمح بتحديد الملامح الأساسية لإنسانية عصر التنوير في اكتشافها للعقل النقدي، وما جعل هذا الأخير بهذه الدرجة من الفعالية هو ما صحبه من القناعة الجديدة بأن الإنسان لما يتحرر من الأوهام والمخاوف، يكتشف في نفسه قوى وإمكانات قادرة على إعادة صياغة شروط الحياة الإنسانية)[1].

وعندما يصير الإنسان سيد نفسه، يستطيع الأخذ بزمام المبادرة والتصرف بحرية واستقلالية تامة وفق ما تمليه عليه قناعته العقلية.

(وكان التنويريون يتطلعون إلى أن ينجزوا في مجال دراسة الإنسان والمجتمع ما أنجزه "**نيوتن**" في مجال دراسة الطبيعة... وكان من أهم الإنجازات التي تحققت في ذلك المجال، تأسيس علم الاقتصاد، وبخاصة ما قام به "**آدم سميث** " Adam Smith(1723–1790) في اسكتلندا، حيث صاغ في كتابه "ثروة الأمم" 1776 تحليلا للأسعار ورأس المال والعمل ولقوانين العرض والطلب، وهي التحليلات التي شكلت إطارا عقليا للتوسع العظيم في التجارة والصناعة في القرن التاسع عشر ...

ومن ناحية أخرى، يمكن اعتبار "روح القوانين" L'esprit des lois، "**لمنتسكيو**" Montesquieu بمثابة نقطة البداية في علم الاجتماع، فقد قام بدراسة مقارنة

[1] – جودت زيادة رضوان، الموقع السابق.

لعوامل مثل المناخ، الدين، القوانين، المثل العليا للحكومة، التراث والعادات والأعراف، التي تعمل مجتمعة لخلق الروح العامة لمجتمع من المجتمعات).[1]

لقد كان كتاب "روح القوانين " الكتاب المقدس عند زعماء الثورة الفرنسية، ولم يقبل الناس على قراءة كتاب أكثر منه في زمانه، ويكفي أن الدستور الأمريكي نقل عنه نظريته في فصل السلطات ومبدأ استبعاد الوزراء وموظفو الحكومة من عضوية المجالس النيابية وهي النظرية التي نجدها في أغلب دساتير العالم الآن.

(وقد اهتم فلاسفة التنوير كثيرا بموضوع تحليل الطبيعة الإنسانية نفسيا وأخلاقيا ولكنهم لم يتوصلوا آنذاك إلى نتائج معرفية كافية... وقد تراوحت توجهاتهم الفكرية ما بين مادية "**ديدرو**" وحتمية "**هولباخ**" والحس الأخلاقي النظري لـ" **آدم سميث** "، والتجريبية التحليلية لدى "**هيوم**" والثقة في التقدم لدى "**كوندرسيه**" ومبدأ النفعية لدى " **هلفتيوس**").[2]

وبهذا يكون فلاسفة الأنوار قد لعبوا دورا مهما للغاية في تنمية وتطوير التراث الأوربي والإنساني عموما بنظريات وأفكار جديدة، خاصة في ميدان الفكر السياسي، وقد

---

[1] – عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، المرجع السابق، ص16.

[2] – عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، المرجع السابق ، الصفحة ص16.

استفادت الطبقات البورجوازية كثيرا من هذه النظريات والأفكار التي كان لها تأثير كبير في الثورات التي حدثت في أواخر القرن الثامن عشر داخل أوربا وخارجها.

1-3-6- النزعة الإنسانية في القرن التاسع عشر:

أعتبر القرن التاسع عشر قرن التطورات العلمية والتفكير العقلاني بلا منازع، (وانعكس ذلك بطريقة آلية على خصائص النزعة الإنسانية، وقد تم التعبير عن هذا التفوق العلمي في العلوم الطبيعية في وضعية" **اوجيست كونت**" التي قدمت نموذجا لتقدم المعرفة البشرية عبر ثلاث مراحل: الأولى هي المرحلة اللاهوتية حيث بدت ظواهر العالم نتيجة لفعل قوى فوق طبيعية مجردة، والثانية هي المرحلة الميتافيزيقية حيث بدت ظواهر العالم ناتجة عن قوى طبيعية مجردة، والثالثة هي المرحلة العلمية التي اكتشفت القوانين العامة والموحدة التي تفسر ظواهر العالم والتي جعلت الدين والفلسفة بلا فعالية في هذا المجال. وكان طموح "**كونت** " أن يطبق على عالم الإنسان والمجتمع، نفس الطريقة العلمية المطبقة في مجال العلوم الطبيعية، وهو ما أعلن عنه لاحقا كل من " **ماركس**" و"**سبنسر**" حيث أصبح التطور الاجتماعي يخضع لقوانين دقيقة الانتظام.

وقد كان نشر "**داروين** " Darwin لأصل الأنواع "، سنة 1859 نقطة حاسمة في إلغاء الخط الفاصل بين العالم الإنساني والحيواني، بحيث يجعل دراسة الإنسان بطريقة العلوم الطبيعية ممكنة، وكان لنشر "**داروين**" لكتابه الثاني "أصل الإنسان" سنة 1871، بالإضافة إلى "أصل الأنواع" قد أنهى المكانة الخاصة التي يتمتع بها الإنسان بيولوجيا وأعاده إلى نفس المستوى البيولوجي الذي تنتمي إليه كافة الكائنات الحية.

وفي نفس الفترة، نشر "**جون ستيوارت ميل**" (1806-1873) كتاباته حول الاقتصاد السياسي وحول الحكومة النيابية وحول النفعية وحول الحرية، وكان المثال الاجتماعي في نظر "**ميــل**" هو المجتمع الأثيني المشبع بالأفق العقلي السقراطي.)[1]

(وفي مجال الفنون وجدت النزعة الإنسانية تعبيرها المتميز في الموسيقى من ناحية، وفي الرواية من ناحية أخرى، فقد وصلت الموسيقى خاصة لدى الألمان إلى أرقى أشكالها حيث امتزجت فيها المشاعر الإنسانية العميقة مع قوة الإبداع في الأشكال التعبيرية الجديدة،)[2] والحال نفسها نجدها في مجال الرسم والنحت، أين أتجه الفنانون إلى موضوعات غير دينية، غنية بالتفاصيل الدقيقة والصفات الفردية المميزة.

(أما الرواية فهي إبداع خاص بالقرن التاسع عشر، وفن الرواية يصور الأفراد الواقعيين في حياتهم الخاصة وفي علاقتهم الاجتماعية وانفعالاتهم وطموحاتهم وسلبيتهم وأنانيتهم وصراعاتهم، وهي صورة واقعية لما يحدث في المجتمع. رغم ذلك فالرواية تنتمي الى التقليد الإنساني، لأن النزعة الإنسانية تدرك التناقض بين ما يطمح الإنسان إلى أن يكونه وبين ما هو عليه فعلا.)[3] وقد جسدت الرواية بشكل عام هذا الطموح بدعوتها إلى التزام القيم النبيلة، والسلوكات السوية، ونبذ الرذيلة وعدم تحيز المنطق السردي لأي عرق أو جنس.

---

[1] – عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، المرجع السابق، ص18-19.

[2] – عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، المرجع السابق ، ص19.

[3] – المرجع نفسه الصفحة نفسها.

1-3-7- النزعة الإنسانية في القرن العشرين:

شهدت النزعة الإنسانية في القرن العشرين تطورات مهمة خاصة في ما يتعلق بنشأة علم الاجتماع وعلم النفس، فقد برزت الظاهرة الاجتماعية بوصفها بحثا مستقلا له مناهجه وأدواته ومسائله من خلال "**إميل دوركايم**" (1858-1917) و"**ماكس فيبر**" (1964-1920)، فقد عارض "دوركايم " التقليد النفعي في الفكر الاجتماعي الإنجليزي الذي يفسر الظواهر الاجتماعية من خلال الدوافع والأفعال الفردية، فقد تبنى "**دوركايم**" منظورا جمعيا في تحليله السوسيولوجي وأكد على أن المنهج السوسيولوجي عليه أن يتعامل مع الوقائع الاجتماعية وليس مع الأفراد.

أما "**ماكس فيبر**" فقد أجرى دراسة مقارنة للأديان التاريخية، محاولا الإجابة عن سؤال : لماذا نشأت الرأسمالية في الغرب ولم تنشأ في مكان آخر؟... ومن خلال الدراسة التاريخية للأديان أجاب على سؤاله بأن ما جعل الرأسمالية تنشأ في الغرب دون سواه هو الأخلاق البروتستانتية، مدللا على أن العوامل الثقافية يمكن أن تماثل العوامل الاقتصادية كمؤثرات دينامية في التطور الاجتماعي.

ويرى "**فيبر**" أن العقلانية الزائدة هي العامل الذي يمكن أن يقوض المجتمع الحديث، وهي عملية يشترك فيها النظامان الرأسمالي والاشتراكي على السواء)[1] لكن هذا لم يمنعه من أن يتخذ من شعار"من سار على الدرب العقلاني وصل" منهجا له في الحياة، مكنه من أن يصير من أهم منظري علم الإجتماع الحديث إضافة الى "**كارل ماركس**" و"**إميل دور كايم**".

هذا بالنسبة لعلم الاجتماع، (أما علم النفس فقد أخذ يتشكل من خلال "**ويليام جيمس**" (1842-1910) و" **فرويد**" (1856-1939) و"**يونج**" (1875-1961)، وقد كان موضوع "**جيمس**" هو فحص الأفكار والمشاعر كما تحدث في خبرتنا الداخلية محاولا اكتشاف ثراء ودقة مختلف جوانب العمليات النفسية التي تشكل "تيار الوعي" الذي هو عملية لا تفسر من خلال أطر فكرية سابقة بل من خلال مصطلحاتها الخاصة.

أما "**فرويد**" فقد كان اكتشافه للاشعور وميكانيزماته ودوره في الحياة النفسية بمثابة ثورة في فهمنا للطبيعة البشرية معلنا صراعه ضد الشعور وضد الأنا: "... يرفض التحليل النفسي اعتبار الشعور مكونا لجوهر الحياة النفسية ذاتها، لكنه يرى في الشعور ميزة مجردة لهذه الحياة، بإمكانها أن تتعايش مع مميزات أخرى وأن تتنافر معها...)[2]"، (واللاشعور عند "**فرويد**" يتبع في عملياته منطقا خاصا به يمكننا اكتشافه، والدوافع الأولية

---

[1] – عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، المرجع السابق، ص20.

[2] – تورين آلان، نقد الحداثة، ترجمة عبدالسلام الطويل، مراجعة محمد سبيلا، افريقيا للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص126.

المكونة له هي الرغبات الجنسية والعدوانية المحبطة والمكبوتة والتي تؤثر في السلوك الواعي بطريقة مقنعة عن طريق ميكانيزمات نفسية مختلفة سوية ومرضية. وقد توصل "**فرويد**" الى نظرياته من خلال تحليل الخبرات الإكلينيكية التي استمدها من الحالات العصابية والفصامية التي قام بعلاجها، مستبعدا من البداية أية اطر نظرية مسبقة)[1].

وبهذا الجهد العلمي الفذ "**لفرويد**" مؤسس مدرسة التحليل النفسي وعلم النفس الحديث، ندرك لماذا استحق "التحليل النفسي" ان يلقب بحق بعلم نفس الأعماق البشرية.

(وأما "**يونج**" فعلى الرغم من موافقته على أن العصاب الهستيري قد ينشأ عن طريق اضطرابات تتعلق بالجنس، إلا أن دراسته للفصام كشفت ابعادا اكثر عمقا في التكوين النفسي، فالمرض النفسي ينشأ عموما من عدم التكيف مع الواقع الخارجي.

وقد اكتشف "**يونج**" فكرة وجود أساس عام للعقل مشترك بين جميع الناس، ومسؤول عن انتاج الأساطير والرؤى وانواع معينة من الأحلام والتصورات الدينية بصورة تلقائية، وهي منتجات عقلية موجودة في ثقافات عديدة مختلفة وفي فترات تاريخية مختلفة، هذه الصور الأولية المتأصلة في الجنس البشري اسماها "**يونج**" النماذج الأولية الموروثة Archtypes وهي توجد في اللاوعي الجمعي، ومثال ذلك نموذج البطل الذي يوجد في

---

[1] –عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، المرجع السابق، ص21.

كل الأساطير، والأساطير نفسها لها وظيفة اساسية هي اضفاء المعنى على حياة من يتعاطاها.)[1]

[1] – عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، المرجع السابق ، الصفحة ص21.

1-4- خصائص النزعة الإنسانية :

يرى " **آلان بالوك**" أن أهم خصائص النزعة الإنسانية ثلاث:

الخاصية الأولى تشير إلى أنه (على خلاف النظرة اللاهوتية للإنسان (التي تراه جزءا من نظام إلهي) والنظرة العلمية البحتة (التي تراه جزءا من نظام طبيعي)، فإن النزعة الإنسانية تركز محور اهتمامها على الإنسان وتبدأ من الخبرة الإنسانية، وترى أن نشاط البشر يجب أن يظل داخل ذلك الإطار، وليس معنى ذلك رفض الإعتقاد الديني في وجود نظام إلهي، ولا البحث العلمي في الإنسان كجزء من النظام الطبيعي، لكنها تنظر لكليهما على أنهما مثل كل المعتقدات الأخرى بما فيها القيم التي نحيا بها، بل وكل معارفنا ناشئة عن فعالية العقل الإنساني في الخبرة الإنسانية)[1].

إنه موقف يحاول أن يوفق بين النظرتين اللاهوتية و العلمية، بوقوفه في موضع وسطي، من خلال تركيزه على الخبرة الإنسانية و ما توصل له العقل الإنساني من معارف، وحققه من تطور في شتى مجالات العلوم.

---

[1] - عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، المرجع السابق، ص22

(والخاصية الثانية هي القناعة بأن الفرد الإنساني ذو قيمة في حد ذاته، وأن احترام هذه القيمة هو مصدر كل القيم الأخرى وكل حقوق الإنسان، هذا الإحترام ينشأ من إدراك القوى الكامنة لدى أفراد البشر، والتي يملكونها وحدهم دون سواهم من الكائنات : قوى الإبداع والتواصل (اللغة، الفنون ،العلوم، المؤسسات) والقدرة على ملاحظة أنفسهم وعلى التأمل والتخيل وعلى التفكير العقلي، وهذه القوى والقدرات ما إن تتحرر حتى تساعد الإنسان على ممارسة درجة من حرية الإختيار والإرادة، وعلى أن يغير مساره و أن يبدع، وبالتالي تفتح الامكانية لارتقاء الافراد بأنفسهم وبالوضع الإنساني كله)[1] وبهذه الحرية وهذه الإرادة يستطيع الإنسان أن يمتلك القدرة على المبادرة والإبداع.

(أما الخاصية الثالثة، فهي الأهمية التي تعطيها للأفكار التي لا تتكون، ولا يمكن فهمها بمعزل عن سياقها الإجتماعي والتاريخي من ناحية، والتي لا يمكن أن تختزل لتصبح مجرد عقلنة للمصالح الطبقية والإقتصادية، أو للدوافع الجنسية والغريزية من ناحية أخرى،)[2] ومن خلال هذا الإهتمام النوعي بالإنسان، فلا عجب من أن تصير المكانة المركزية التي كان يتمتع بها الإله في المرحلة القروسطية من نصيب الإنسان.

---

[1] – عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، المرجع السابق، ص23.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

1-5- تمظهرات النزعة الإنسانية

تنوعت المذاهب الإنسانية وتعددت تحت تأثيرات حركة التاريخ ومستجدات المعرفة، ولعل المتتبع للتغير الفيلولوجي الذي صاحب النزعة الإنسانية يمكن أن يقف على أنواع عدة لهذه الأخيرة وسأقتصر على ذكر أهمها:

1-5-1- النزعة الإنسانية المسيحية:

(وهي إنسانوية تجمع بين الإنسان والدين المسيحي، وهي صورة أولى من صور الإنسانوية، نشأت في إنجلترا، تبنت – شأنها شأن إنسانوية عصر النهضة والإنسانوية الجديدة – إحياء التراث الإغريقي الروماني، و من أجل أن توائم بين التطورات والمستجدات الإنسانية من جهة، وبين العقيدة المسيحية من جهة أخرى، فإنها ناهضت النسك الديني المدرسي الذي شاع في القرون الوسطى، كما انتقدت تجاوزات الكنيسة وسعت لإصلاحها، لكنها على عكس الإنسانوية العلمانية، احتفظت بمفهوم الإيمان وما يستتبعه من اهتمامات ماورائية وإلاهية، ونظمت هذه المفاهيم في خط اهتمامات إنسانوية عصر النهضة، التي اصرت على أهمية الإنسان التي لا تتعارض مع أهمية القوى الماورائية، وبهذا استطاع أتباعها تبني المبادئ الإنسانوية وسحبها على الأدب والنقد ونظرية الدولة والتربية والتعليم والإصلاح الديني)[1] وهي نفس الافكار تقريبا التي انطلقت منها الانسانوية الحديثة، (ولعل أشهر ممثليها أولئك الكتاب الذين تجسد أعمالهم مظاهر

[1] – الرويلي ميجان والبازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، المرجع السابق، ص53.

الوثنية والمسيحية في آن، وهي الحال عند شعراء الإنجليز في القرنين السادس عشر والسابع عشر: "**فيليب سيدني**"، "**إيدموند سبنسر**" و"**جون ملتون**")[1]، وقد كان" **لمرتن لوثر**" كبير الأثر في بناء التجربة الدينية الجديدة المبنية على عنصري الوعي والإرادة، الذين غيبتهما الفترة القروسطية، ليعيد الإنسان اكتشاف نفسه والعالم، وبهذا التوجه للدين نحو الإنسان وقيمه وعالمه، تكون المسيحية قد نزعت نحو إنسانية الإنسان.

1-5-2- النزعة الإنسانية العلمانية :

تعرف الموسوعة الدينية "العلمانية" على أنها تحديدا، فرعا من فروع فلسفة الأخلاق الإجتماعية المنفعية... تسعى إلى إصلاح الإنسان دون الإحالة إلى دين، وإنما تميل فقط إلى العقل الإنساني والعلم والمؤسسة الإجتماعية، فهي على وجه العموم تلك الحركة التي نشأت في عصر النهضة لمناهضة هيمنة القوى السماوية وسلطتها على حياة الإنسان.

أما الموسوعة البريطانية فتعرف الإنسانوية بالقول : في السنوات الأخيرة استخدم مصطلح "إنسانوية" ليحيل غالبا إلى أنظمة قيمية، تؤكد على قيمة الشخصية لكل فرد، لكن ذلك لا يتضمن الإيمان بالرب، مع أن هناك فرقة معينة من رابطة الوحدوية العالمية تستخدم الدين لإشاعة القيم الإنسانية رغم أنها غير دينية.

ورغم صعوبة تعريف الإنسانوية العلمانية إلا أن ثمة عناصر أساسية محدودة من شأنها أن تصف هذا التوجه، فالإنسانوية العلمانية ترفض أولا قبول الاشياء بالإعتماد

---

[1] – الرويلي ميجان والبازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، المرجع السابق، ص53-54.

على الإيمان، كما أنها تدعو ثانيا إلى الأخذ بطبيعة الأمور كنقيض للخوارق والقوى الخارجية، وتتمسك ثالثا بالعلم وما يستتبعه من شك معرفي وعقلانية، وتدافع رابعا عن فكرة المنفعية المطلقة (فكرة حرية الفرد وإصلاح حاله كحق مطلق للجميع) وتركز خامسا على ضرورة المثل الأخلاقية دون الحاجة إلى وازع إلهي ديني، وتؤمن سادسا بقدسية حرية البحث والتحري المستقل لإثبات الحقائق والنتائج وتؤكد أخيرا على أهمية المسيرة الديمقراطية[1].

إن من اليسير على المتتبع لتعريف النزعة الإنسانية المسيحية والنزعة الإنسانية العلمانية أن يجد نقاط تقاطع كثيرة، فكلتاهما تؤكد على نفس الأفكار والقيم تقريبا، وإن كان هناك ثمة اختلاف وتباين فهو كامن في موقف النزعة الإنسانية العلمانية من الدين، فهي تقول بعدم الحاجة إلى وازع إلهي ديني، مركزة على ضرورة المثل الأخلاقية، لكن هذه الأخيرة تعتبر دينا جديدا بشكل من الأشكال، لأن الدين في نهاية الأمر عبارة عن مجموعة من القيم والقوانين تشكل نظاما للحياة.

1-5-3- النزعة الإنسانية الماركسية:

ترى النزعة الإنسانية الماركسية أن الإنسان متميز مسبقا عما سواه، ويرى "**ماركس**"**Marx** أن هذه الخاصية هي طبيعته الإجتماعية، التي تجعله يسعى إلى تأسيس المجتمع وبالتالي (ضمن المجتمع فقط) يستطيع إشباع حاجاته ورغباته بواسطة

(1) – الرويلي ميجان والبازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، المرجع السابق، ص52-53.

الجهد والعمل، ويفقد الإنسان سمته الإنسانوية حالما يفقد طبيعته الإجتماعية (خاصة في المجتمع الرأسمالي حيث الأقلية تنتزع جهد الإنسان وعمله، أي تنتزع حقيقته الإجتماعية).

وفي مقدمة كتاب "**آدم شان**": الماركسية والإنسان الفرد، المنشور عام 1970 يشير "**إريك فروم**" إلى المفارقة في نظرة الغرب الرأسمالي (المادي) إلى "**ماركس**"، حيث لا يرون لديه سوى المادية، فيؤكد أن "**ماركس**"، شأنه شأن إنسانويي النهضة، من أعظم فلاسفة الإنسانوية، الذين تبنوا بإصرار، فكرة أن على النظم الإجتماعية أن تخدم نمو وانفتاح الإنسان، ولا بد أن يكون الإنسان غاية في ذاته لا وسيلة، كما لابد أن ينطوي كل فرد على كامل الإنسانية داخله، وأن التقدم الإنساني في العلم والأدب يعتمد على الحرية وأن للإنسان القدرة على تحقيق كماله الذاتي ضمن صيرورة التاريخ).[1]

إن الماركسية كإيديولوجية وكفلسفة تؤمن بحرية الفرد ومن ثم حرية الطبقة العاملة من القهر الإجتماعي، لأن هذه الأخيرة هي وحدها القادرة على توفير الظروف الجوهرية لانتصار المثل العليا للإنسانية، وبناء عليه تكون الماركسية هي تجسيد للنزعة الإنسانية بشكل من الاشكال، ويكون " **كارل ماركس**" بوضعه الإنسان في مركز منظومته الفلسفية، من أكبر إنسانيي هذا العالم بالرغم من أن البعض حاول أن ينفي عنه هذه الصفة.

---

[1] – الرويلي ميجان والبازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، المرجع السابق، ص50-51.

1-5-4- النزعة الإنسانية الوجودية:

عرّف "**سارتر**"Sartre النزعة الإنسانية الوجودية (كما سبق الإشارة إلى ذلك في الصفحة 12 من هذا البحث) على (أنها تلك العلاقة بين التعالي كجزء من الإنسان وبين الذاتية، ومن هذا التعريف يمكن أن نستشف معنيان، معنى خاص، يسمى بالمذهب الإنساني المغلق ويمثله "**سارتر**" ويهتم بالقيم الإنسانية والشخصية وبتحقيق الوجود الإنساني الأصيل، أي أن الإنسان متروك لذاته كما يريدها أن تكون، ويحقق في عالمه ما يستطيع من القيم.

أما المعنى الآخر، وهو ما يسمى بالمذهب الإنساني المفتوح، ويمثله "**هيدغر**"**Heidegger** ويعنى بالحياة الإنسانية بوصفها وجود، و الإنسان لا يخلق الوجود العام "Being" وإنما يستمد منه وجوده البشري الخاص "Existence" ويصبح مسؤولا عنه وأمامه فيما بعد، ولسنا هنا أمام إنسانيتين مختلفتين، فثمة أفكار عدة يشترك في تبنيها جميع الوجوديين، وتمثل في مجموعها إنسانية عامة واحدة تنطوي عليها فلسفاتهم ولعل أبرزها فكرة أسبقية الوجود على الماهية، التي تعد ثورة على جميع الفلسفات السابقة من "**أفلاطون**"**Platon** حتى "**هيغل**"**Hegel)**[1].

---

[1] – خليل حامد، النزعة الإنسانية، عنوان الموقع: www.startimes.com تاريخ الاطلاع: 2013/10/03، على الساعة 6سا:30د.

1-5-5- النزعة الإنسانية الحديثة:

(النزعة الإنسانية الحديثة أو ما يعرف "بالسيلوية" **siloism**، حركة أسسها الأرجنتيني "**ماريوس رودريغوس كوبوس**" المعروف بالكتابة تحت الإسم المستعار "**سيلو**" Silo وعلى الرغم من أنها تتبنى معظم اطروحات الإنسانوية العلمانية في اتخاذها الإنسان محورا في حرية المعتقد، وطبيعة الإنسان، إلى آخر المثل الإنسانوية، إلا أن هذه بالذات لها اهتماماتها الدينية ... ولعل مركز الجذب في إنسانوية "**سيلو**" دعوتها إلى تجاوز التمركز الأروبي.

إذ أن الإنسانوية منذ نشأتها كانت إنسانوية اوروبية، مما جعلها إنسانوية محدودة ثقافيا وجغرافيا، اما "**سيلو**" فيدعو الى انسانوية ثقافية كونية تأخذ في الحسبان خصوصية كل ثقافة إنسانية على وجه الأرض، كما يرى أن لكل ثقافة مجال للإسهام في أنسنة الأرض)،[1] وبانتقادها للمركزية الأوروبية وفتحها لآفاق كونية أرحب أمام النزعة الإنسانية، تكون "السيلوية" قد خطت خطوة جبارة بإتجاه الإنتقال بهذه الأخيرة إلى مصاف العالمية، موقعها الطبيعي.

---

[1] – الرويلي ميجان والبازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، المرجع السابق، ص57.

1-6- النزعـة الإنـسـانيـة: الأزمـــة.

عرف القرن العشرون بروز الكثير من الفلسفات التشاؤمية إزاء الإنسان ومستقبله، ولعل السبب في ذلك يعود إلى ما أفرزته آلة الدمار التي ابتدعها الإنسان نفسه، خاصة أثناء الحربين العالميتين.

ومن بين هذه الفلسفات، فلسفة "موت الإنسان" التي نمت وترعرعت في فرنسا، فلم يعد هذا التيار الفلسفي يتبنى موقف المعارضة الجذرية للنزعة الإنسانية ولكل أشكال الفكر والتفكير المحيلة إلى الذات والإنسان، إلا بعد أن تنامت داخله ظاهرة الولع الكبير ببعث وتجديد تقليد فلسفي ألماني خاص ينحدر من "**نيتشه**" - الذي قال بموت الإله حين صاح "**زراد شت**" في أولئك المتعبدين الزاهدين قائلاً بأعلى صوته: "... ويحكم أيها الأشقياء، أفلم تسمعوا حتى الآن أن الله قد مات؟!... » معتقداً أن الطبيعة البشرية لتتمثل في صفة خاصة في ما لدينا من قدرة على خلق موجود يكون أرفع منا[1]، ولما يقول "**نيتشة**" على لسان"**زراد شت**": « لقد كان الناس يتلفظون باسم الله عندما كانوا يسرحون أبصارهم على شاسعات البحار، أما الآن فقد تعلمتم الهتاف بإسم الإنسان المتفوق، إن الله افتراض، وأنا لا أريد أن يذهب بكم الافتراض إلى أبعد مما تفترض إرادتكم المبدعة، أفتستطيعون أن تخلقوا إلهاً ؟ إذن أقلعوا عن ذكر الآلهة جميعاً، فليس لكم إلا إيجاد

---

(1) – ابراهيم زكريا، مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، القاهرة، ص187.

الإنسان المتفوق..."[1] فإنه يريد أن يستبدل فكرة الله بفكرة الإنسان المتفوق لأنه توهّم أن العقبة الكبرى التي تقف في سبيل القدرة الإبداعية الكامنة لدى الإنسان إنما هي الله أو الخالق[2] – وينتهي عند "**هيدغر**" الذي اعتبر أن النزعة الإنسانية ميتافيزيقا، والميتافيزيقا نسيان للوجود، ونسيان الوجود يعني بالأساس نسيان الإختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود.

وبذلك ابتدعت الدلالة الجديدة للميتافيزيقا، عندما أصبحت تساوي بينها وبين كل مكونات الثقافة الإنسانية الحديثة والعلم ذاته وانجازاته، ولم يلبث هذا النقد الفلسفي للنزعة الإنسانية أن أصبح بضاعة رائجة في أوساط فلسفة "موت الإنسان"[3].

وقد كان للمدرسة البنيوية نصيب في محاولة تقويض مفهوم النزعة الإنسانية، فبالرغم من عطاءاتها الكثيرة من خلال الصرامة التي تميّزت بها في مجال الأدب إلا أنها أماتت الروح وقتلت الإنسان.

وقد برزت في حقل الفكر في البداية كمنهج يقترح في ميادين العلوم الإنسانية نماذج جديدة للتعقل والتفسير ثم كمجموعة متميزة وأصيلة من الأبحاث والدراسات، في مجال

---

(1) – نيتشة فريديريك، هكذا تكلّم زراد شت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان، ص111.

(2) – ابراهيم زكريا، مشكلة الإنسان، المرجع السابق، ص188.

(3) – الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر– ليفي ستروس – ميشال فوكو)، المرجع السابق، ص10.

اللغة أولاً، لأن الظهور الأول للبنيوية تحقق كما هو معروف في مجال الدراسات اللغوية حيث نشأت اللسانيات البنيوية، وبعد ذلك في مجال الأبحاث النفسية والثقافية والأنثروبولوجية والأدبية، ونعلم أن اللسانيات البنيوية تتأسس على مجموعة من المسلمات بات من الواضح أنها تلغي مفهوم الذات ومكوناته، الوعي والإرادة، وتمثل تحديا للفلسفة ذات النزعة الإنسانية، ويظهر كل التحدي بشكل خاص في تحويل إشكالية المفهوم والدلالة، من مجال نوايا ومقاصد واهتمامات الذات، إلى مجال النسق اللغوي اللاشعوري... فكانت تلك بداية الفلسفة البنيوية[1].

ومن بين النظريات الأخرى التي تحيل إلى فلسفة موت الإنسان، نظرية التحليل النفسي التي تقول بأن مفهوم الإنسان الواعي والعاقل والمسؤول أخلاقيا، ماهو إلا من أوهام الفلسفة ... إن"اللاكانية" Le Lacanisme ليس في الحقيقة إلا حصيلة لتطبيق المنهج البنيوي في التحليل النفسي، أي دراسة ظاهرة اللاشعور كما لو كانت تماثل بنيويا الظاهرة اللغوية أو قل هي ذاتها لغة، وقد انتهت تلك الدراسة في نهاية المطاف، إلى التأكيد بأن المركز الحقيقي للكائن البشري، لم يعد تماما في نفس المجال الذي كان يعينه له التقليد الفلسفي ذو النزعة الإنسانية كله[2].

---

[1] – الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر –ليفي ستروس– ميشال فوكو)، المرجع السابق، ص11.

[2] – المرجع نفسه، ص12.

وقد اختلفت التفسيرات والرؤى لأفكار "**جاك لاكان**" Jacques Lacan في التحليل النفسي، فمنها من يرى أن محصلة هذه الأفكار والأراء إنما تجنح بإتجاه النزعة الإنسانية، لكن التأويلات الأكثر ذيوعا لأبحاث "**جاك لاكان**" توثق صلة مشروعه بالأطروحات البنيوية المعارضة للنزعة الإنسانية والمقوضة لأسسها، ومما يذهب إليه هذا التأويل أن الحقيقة التي ينتهي اليها التحليل النفسي، لا تقوم إطلاقا في الكشف عن أية ذات، ولا عن أية طبيعة إنسانية أصيلة، ولكنها تتعين أولا وأخيرا في القوانين اللاشعورية التي تنظم لعبة تعاقب الخطابات والأقنعة الزائفة، التي تؤول إليها في نهاية المطاف حياة الإنسان النفسية، حقيقة صورية بدون أي مضمون[1].

أما في مجال الأنثروبولوجيا، فقد برز عدد من الأنثروبولوجيين من بين صفوفها ممن تعدى إسهامهم المعرفي مجال الأنثروبولوجيا ليصل إلى مجال الفلسفة، كما اصبحت نظريات عدد غير قليل منهم تحتسب من بين النظريات الهامة التي تحتل ميادين مثل: النظرية الإجتماعية وسوسيولوجيا المعرفة ونظرية النقد والأدب والتاريخ وعدد آخر غير محدود من ميادين العلوم الإنسانية والإجتماعية، ومن أبرز هؤلاء الأنثروبولوجيين: "**كلود ليفي ستروس**" Claude Lévi-Strauss[2].

---

[1] – الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر –ليفي ستروس– ميشال فوكو)، المرجع السابق، ص12.

[2] – عبد الرحمن يتيم عبد الله، كلود ليفي ستروس: قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، بيت القرآن، المنامة، البحرين 1998، ص37–38.

وتعد الدراسة الأنثروبولوجية التي وضع أساسها "**كلود ليفي ستروس**" نموذجا من نماذج النقد البنيوي للنزعة الإنسانية. إن الموضوع الحقيقي للأنثروبولوجيا الجديدة التي أسسها "**ليفي ستروس**" – التي أصبحت بنيوية بعدما تبنت النموذج اللساني البنيوي، وطبقت المفهوم العام للتواصل بواسطة الرموز على الظواهر الإنسانية والإجتماعية والثقافية – ليس هو الإنسان كذات ووعي وإرادة وقدرة على الخلق والإبداع، بل الإنسان العام المغمور باللاشعور من كل جانب، فإذا ظهر أنها تنطلق من الإنسان، فإنها تقصد من خلاله وعبره، تلك الحقيقة العامة والمجهولة التي يحيل إليها مفهوم اللاشعور، وفي طريقها إليها تنتقد وتنتقص من قيمة كل ما يتأسس على الذات ومكوناتها، ألم تؤكد على ضرورة حل الإنسان وتفكيكه وإذابة ما يتوهم أنها خصوصيات تميزه[1].

والغريب أن هذه المواقف النظرية المعارضة صراحة للنزعة الإنسانية بل المقوضة لأسسها، لا تمنع "**ليفي ستروس**" من أن يعقد على أبحاثه آمالا في أن تلهم نزعة إنسانية جديدة، وأن تنبثق عنها حكمة إنسان الغد[2] وهي دعوة إلى ظهور إنسان جديد أكثر نقاء وجمالا، واختفاء تلك الصورة القبيحة والمنفرة للإنسان، والتي كانت سببا في الكثير من المآسي التي حلت بالإنسانية، جراء التوظيف السيء لما توصلت إليه العبقرية الإنسانية، فأنتهى منتج عصر النهضة والأنوار إلى تبرير الإستعمار وشرعنة العنف.

---

[1] – الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر –ليفي ستروس– ميشال فوكو)، المرجع السابق، ص13.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويأتي في الأخير المشروع الفكري النقدي "**لميشيل فوكو**" Michel Foucault الذي نشأ في أجواء مناخ فكري هيمنت عليه الثقافة الجديدة في فرنسا، تلك الثقافة التي اشتهرت بصفة خاصة، بأنها اتخذت من النقد الجذري للنزعة الإنسانية – بإسم الهيمنة المطلقة للغة واللاشعور تارة، وبإسم تجاوز الميتافيزيقا تارة أخرى– موضوعها المفضل.

وكان ما جذب بقوة أنظار "**فوكو**" إلى تلك الثقافة، إقصاؤها لمفهوم الذات وانتقادها للتاريخ والفكر الجدلي المنحدر من القرن التاسع عشر.

لقد واصل في ابحاثه، وبتفان كبير ذلك التقويض الجذري لأسس النزعة الإنسانية، ولكن عمله تم في ميدان جديد، يبدو أنه ظل مهملا حتى ذلك الحين، لقد انتحل لمشروعه النقدي ميدانا خاصا هو ميدان نشأة المعارف والعلوم، الذي عزله عن الحياة وعن البشر وعن التاريخ، وبلور فيه أطروحته الخاصة التي تزعم أن المعرفة كمجال تاريخي تظهر فيه العلوم متحررة من كل ذات مؤسسة، وأن هناك في كل فترة تاريخية معينة ثوابت قبلية تاريخية، هي التي تتحكم في انتاج وتنظيم المعارف المختلفة[1].

إنه ميدان "الأركيولوجيا" أو "الحفريات" الذي وظفه" **فوكو**" بطريقة منفردة ومتميزة، محددا اياه بكونه الوصف المنهجي والمنظم للخطاب باعتباره موضوعا، يقول فوكو في حفرياته: "... لا تسعى حفريات المعرفة الى تحديد الخواطر والتمثلات والصور والأفكار

---

[1] – الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر –ليفي ستروس– ميشال فوكو)، المرجع السابق، ص13.

والموضوعات الأساسية التي تختفي وتظهر في الخطابات بل تحدد هذه الخطابات نفسها، من حيث هى ممارسات تحكمها قواعد معينة" [1].

وهذا يعني بوضوح التخلي عن دراسة الخطاب كما لوكان مجموعة من العناصر الدالة التي تحيل إلى قضايا ومضامين وتمثلات ومقاصد، مصدرها الذات أو الذوات[2].

وتأتي خصوصية نقد "**ميشال فوكو**" للنزعة الإنسانية ومحاولة تقويض أركانها، كونها فضلا عن إلغائها للذات الفعالة والمبدعة في مجال المعرفة اقتداءا بالتقليد البنيوي، يتصدى مباشرة إلى مفهوم الإنسان ذاته، لكي يستأصله من المعرفة ومن الثقافة ويضفي طابع الظرفية العابرة على حدث ظهوره ونشأته، وينتهي في شأنه في الأخير إلى أنه أسطورة القرن التاسع عشر الكبرى، التي ما عاد هناك مبرر اليوم للإستمرار في الإعتقاد فيها في فضاء الثقافة الجديدة، ألم يؤكد "**فوكو**" في الصفحة 303 من الكلمات والأشياء بأن التفكير لم يعد ممكنا في أيامنا هذه إلا داخل الفراغ الذي يخلقه اختفاء الإنسان[3].

---

[1] – فوكو ميشال، حفريات المعرفة ترجمة: سالم يقوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1987، ص128.

[2] – الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر –ليفي ستروس– ميشال فوكو)، المرجع السابق، ص140.

[3] – المرجع نفسه، ص14.

إن الفكر البنيوي بمختلف اتجاهاته وتوجهاته ومناهجه، لما يقول بعدم الوثوق بأهم خصائص الإنسان كالعقل والوعي والإرادة والحرية، ومن ثم المسؤلية، وبأن هذه الأخيرة لم تعد لها القدرة الكافية على الإقناع ، قول فيه شيء من الشطط، إن منطق "كل شيء أو لا شيء" منطق لا يمكنه أن يضيف شيئا للإنسان بل على العكس من ذلك تماما، فقد يصيبه بخيبة الأمل والسلبية واليأس من كل ما أثمرته التجربة الإنسانية في شتى مناحي الحياة.

إن فلسفة موت الإنسان التي أوجدها الفكر النتشوي، والتي كرستها فيما بعد المدرسة البنيوية، وعلى الرغم مما أسهمت به في تطور الفكر الفلسفي المعاصر إلا أنها تظل عاجزة عن تقديم البديل.

إن الحديث عن الإنتكاسات التي أصابت النزعة الإنسانية بسبب التعاطي الإنتقائي أو الخاطئ مع البعض من منتجاتها، لا يمكن أن يعطينا الحق في تقويضها.

إن الكثير مما تنعم به البشرية اليوم من أفكار وقيم ومؤسسات تعنى بالإنسان (إعلان حقوق الإنسان – مناهضة الإستعمار – حقوق الأقليات– محاربة التمييز العنصري – هيئات اللاجئين ...) كلها ثمار انتجتها النزعة الإنسانية عبر مختلف مراحل تطورها، و بناء عليه، يمكننا الزعم بأن النزعة الإنسانية لم يأفل نجمها، بالرغم من كل محاولات تقويضها.

1- الروايـــة الكـولـونيـاليـــة:

1-1- المفهـوم: أمست الرواية سيدة الألوان والأجناس الأدبية، وهذه السيادة لا تنبع من حلولها في نفوس المتلقين فحسب، ولا تنبع من تفوقها على الشعر في زماننا أيضا، بل إن الرواية لون ما عاد يوقف نهمه لون آخر، ففي مواقف كثيرة، سلبت الرواية الشعر أدواته وتسلحت بسلاحه وسرقت متلقيه ورواده على حد سواء، والرواية فهمت من التاريخ نتائجه، وحققت في مسلماته، وأكملت ما سكت عنه، وصححت ما زيفه[1].

ويمكن اعتبار الرواية – إذا ما قرئت القراءة الصحيحة – عاملا من عوامل صوغ الهويات الثقافية للأمم، لما لها من قدرة على تشكيل التصورات العامة عن الشعوب والحقب التاريخية والتحولات الثقافية للمجتمعات، بما يترتب على هذا الأمر من إسهام في تمثيل التصورات الكبرى عن الذات وعن الآخر.[2]

وقد تزامن ظهور الرواية مع اتساع رقعة المد الكولونيالي في مختلف أصقاع المعمورة، وقد كان لهذا التزامن دور مهم استفاد منه الطرفان : الرواية من جهة والكولونيالية من جهة أخرى، أما الرواية فقد استطاعت أن تفرض نفسها وهي الوافد الجديد في عالم الأجناس الأدبية، من خلال ما وفرته لها الكولونيالية من إمكانات وما

---

(1) – الشمالي نضال، الرواية التاريخية، عالم الكتب الحديث، اربد، الاردن، 2006، ص108.

(2) – محمود ابراهيم رزان، المؤثر الاستعماري في الكتابة الأدبية: ايقاعات متعاكسة تفكيكية، الموقع الالكتروني.https://www.uop.edu.jo ، تاريخ الاطلاع : 2013/10/10،على الساعة10 و30د.

فتحته لها من مجالات للتعبير ومن جانب آخر استفادت الكولونيالية من ظهور الرواية بالنظر إلى الدور الذي لعبته هذه الأخيرة في الدعاية للقيم والآيدولوجيا الكولونيالية.

إن الحديث عن الرواية الكولونيالية في شقها الفرنسي تحديدا، يقودنا في البداية إلى محاولة الإحاطة بها من خلال تحديد مفهومها، وفي هذا الشأن تقول الناقدة والأديبة الإفريقية "**مودمبي بويي اليزابيث**" Mudimbé boyi Elisabeth معرفة الرواية الكولونيالية:

«… Une définition minimale du roman colonial serait le type de fiction romanesque, produite par des ressortissants de pays européens colonisateurs. Fiction suscitée par, et située en pays de colonie, et dans laquelle la colonisation comme projet de société est bien claire et toujours actualisée, dans une relation de pouvoir verticale entre colonisés et colonisateurs… »[(1)]

« ... إن التعريف الأبسط لمفهوم الرواية الكولونيالية هو قولنا إنها ذلك النوع من التخييل الروائي، الذي أنتجه رعايا الدول الأوروبية المستعمرة، تخييل ولد وترعرع في البلدان المستعمرة، التي يعتبر الاستعمار فيها مشروع مجتمع واضح المعالم، ومحين بشكل دائم، في علاقة سلطوية عمودية بين المستعمِر والمستعمَر...» [(2)]

(1) - Elisabeth Mudimbé boyi, Essai sur les cultures en contact: Amériques, Afrique, Europe, karthala, paris, France, p 61.

(2) – ترجمة صاحب البحث.

وفي هذا التعريف تؤكد "**مودامبي**" على أربع عناصر تتفاعل فيما بينها لتعطينا الرواية الكولونيالية وهي عنصر التخييل الروائي، وعنصر الإنسان – الرعية الأوروبية المستعمرة – وعنصر المكان – المستعمرة – وأخيرا عنصر العلاقة العمودية التي تربط المستعمر بالمستعمر والتي توحي بتلك الثنائية التقابلية التي كرستها الكولونيالية، من خلال فكرة المركزية الأوروبية، من قبيل: حاكم ومحكوم، آمر ومأمور، مستغل ومستغل، سيد وعبد...

وفي تعريف آخر للرواية الكولونيالية وللأدب الكولونيالي عموما، يقول "**بيار ميل**" الروائي والصحفي الذي يعد أول من تحدث عن الرواية الكولونيالية والأدب الكولونيالي وأهم منظر لهما:

« …Une œuvre de littérature coloniale, selon moi, dit Pierre Mille, serait celle qui eut été produite dans un pays oũ les européens sont transplantés depuis un certain temps, par un de ces européens qui est serait né ou tout au moins y aurait vécu les seules années oũ l'en possède une sensibilité, oũ on pénètre dans leur essence la nature et les hommes : Je veux dire celle de l'adolescence et de la première jeunesse, plutard on se contente du pittoresque et de l'utilité …»[(1)]

« ...إن العمل الأدبي الكولونيالي حسب رأيي، يقول "**بيار ميل**"، هو ذلك العمل الذي تم إنتاجه في بلد استوطنه الأوروبيون منذ زمن معين، من قبل أحد هؤلاء

(1) - Cario Louis et Régismanset Charles, l'exotisme, mercvre de France, paris, p 262-263.

الأوروبيين الذين فيه ولدوا أو فيه عاشوا على الأقل لفترة امتلكو فيها توجها ما، واستقر في جوهرهم الطبيعة والإنسان، واقصد بذلك مرحلة المراهقة والشباب الأول، لأن فيما بعد سيكون الاقتصار على الجانب الجمالي و النفعي...».[1]

يشترك تعريف "**بيار ميل**" هذا مع تعريف "**مود مبي**" في التأكيد على مكونين مهمين من مكونات الرواية الكولونيالية والعمل الأدبي الكلولونيالي بوجه عام وهما: الإنسان – المستعمر –، والمكان – المستعمرة – لكن التباين يأتي من حيث إشادة "**بيار ميل**" بالكولونيالية في حين أن "**مود مبي**" تعتبرها وجها من وجوه النظرة الاستعلائية التي كرستها تلك العلاقة العمودية بين المستعمر والمستعمر.

أما "**فرانسواز هنري لورسوري** " فتعرف الرواية الكولونيالية بقولها:

« …sous roman colonial nous entendons le roman lié au fait colonial en Algérie, c'est-à-dire que colonial signifie de la colonie et non d'idéologie colonialiste… »[2]

« ...إننا نعني بمصطلح الرواية الكولونيالية تلك الرواية المرتبطة بالحدث الكولونيالي في الجزائر، وهذا مؤداه أن مصطلح كولونيالي يحيل إلى المستعمرة لا إلى الآيدولوجيا الكولونيالية...»[3]

---

(1) – ترجمة صاحب البحث.

(2) - Henry Lorcerie Françoise, Revue Algérienne des sciences juridiques, écominiques et politiques, volume XI, N°: 01, mars 1974, p 86.

(3) – ترجمة صاحب البحث.

ويحدد "**جان مارك مورا**" Jean Marc Moura في دراسة حول نظرية الرواية الكولونيالية ثلاث معان للأدب الكولونيالي توظف بكثرة في أيامنا هذه وهي:

1-**المعنى التيمي (الموضوعي):** وذلك لكون الأدب الكولونيالي ذي طابع توثيقي، واقعي وذي نظرة علمية، بغض النظر عن الصفة الايجابية أو السلبية لهذا الوصف.

2-**المعنى الايديولوجي:** وهذا انطلاقا من كون الأدب الكولونيالي أدب دعاية وهو بالتالي أدب كولونيالوي.

3-**المعنى السيوسيولوجي:** إن الأدب الكولونيالي هو أدب تجمعات اجتماعية تتشكل منها المستعمرات، على عكس أدب الرحلات الذي انتجه رحالة كثيرا ما وصفوا "بالمستعجلين"[1]

والخلاصة التي يمكن أن نخرج بها، في تعاطينا مع الرواية الكولونيالية هي أنها عمل أدبي، ابدعه في المستعمرات، أدباء ينتمون للبلد المستعمر، وهذا بصرف النظر عن توجهاتهم الفكرية والفلسفية والايديولوجية، وهي رؤية أقرب ماتكون من تعريف "**فرنسواز لورسوري**" للرواية الكولونيالية الذي سبق الإشارة اليه.

---

[1] – ينظر: ترجمة الباحث بتصرف Norbert Dodille, introduction aux discours coloniaux www.unt-new-univ-réunion-fr تاريخ وساعة الاطلاع: 2013/12/24 على الساعة 22س-30د

1-2- منظرو الرواية الكولونيالية :

إن الحديث عن طبيعة الرواية الكولونيالية وكذا وظيفتها يقودنا حتما الى السعي للإجابة عن السؤال الملح الذي يطرح في هذا المجال وهو: ما الذي تعنيه الرواية الكولونيالية، وفيما يختلف الأدب الكولونيالي عن الأدب الغرائبي أو أدب الرحلة؟ وقد حاول بعض الأدباء الإجابة على هذه التساؤلات مقعدين بذلك ومنظرين للرواية الكولونيالية والأدب الكولونيالي، وسنورد في بحثنا هذا زبدة ما خلص اليه نخبة من هؤلاء.

1-2-1- "بيار ميل" PierreMille: يعتبر "**بيار ميل**" أول من تحدث عن الرواية الكولونيالية والأدب الكولونيالي، (لكنه لم يؤلف عملا متكاملا حول هذا الأدب عدا بعض المقالات والاستجوابات التي نشر البعض منها في مجلد "بارنفو في المستعمرات" Barnavaux aux colonies عن دار النشر "لارماتان L'HARMATTAN " سنة 2002.

ويعد "**بيار ميل**" الروائي والصحفي الذي يعتبره الكثيرون "كبلينغ الفرنسي" Kipling Français، هو صانع شخصية "**بارنفو**" Barnavaux، بطل الكثير من قصصه مثل: "فوق الارض الشاسعة" Sur la vaste terre سنة 1905، "بارنفو وبعض النسوة" Barnavaux et quelques femmes سنة 1908، أو "لويز وبارنفو" Luise et Barnvaux سنة 1912.

ويعرف "**بيار ميل**" الأدب الكولونيالي كما سبق الإشارة الى ذلك بأنه ذلك الأدب الذي انتجه أدباء ينتمون الى العالم الكولونيالي بالمولد او عاشوا فيه – على الأقل– لفترة معتبرة، وبهذا التحديد لمفهوم الأدب الكولونيالي يكون "**بيار ميل**" قد وضع هذا الأخير في مقابل الأدب الغرائبي أو أدب الرحلة [1]) الذي شاع في القرن التاسع عشر، فهو قرن الرحلات بلا منازع، بل إنه القرن الذي يضم أكبر عدد من الإنتاج الثقافي والأدبي الذي يرتكز بالأساس على يوميات الرحلة ومخاطرها، وإن كانت هناك رحلات سبقت هذا الزمن بكثير، الا أنها لم تكن معبأة بهذا القدر من الانتاج المكتوب[2] ولقد حظيت اعمال بعض الرحالة بقدر كبير من الشهرة لم ينله الكثير من الاعمال الأدبية والاتنوغرافية المتخصصة، ذلك لما احتوته مادة الرحلات على الكثير من عناصر الخلق والابداع.[3]

وبحسب "**بيار ميل**" (فإن الأروبي الرحالة لا يمكن أن يكون أو يعد أديبا كولونياليا لأنه يرى العالم الكولونيالي من الخارج، ويبني تصوره الأصلي في اعماله الروائية على اساس من عدم التواصل بين الحضارات وانعدام القدرة على الولوج الى الذات الأ هلية، واقتصار العلاقة العاطفية في الأعمال الروائية – إن وجدت– على الجانب الحسي لتبقى

---

(1) - ينظر :. Norbert Dodille, introduction aux discours coloniaux, op.ct

(2) – جوردا بيير، الرحلة الى الشرق، ترجمة وتقديم: د.مي عبد الكريم –علي بدر، الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص9.

(3) – محمد فهيم حسين، أدب الرحلات، عالم المعرفة، الكويت، جوان 1989، ص8.

روح الأهلي عصية على الفهم كما تبينه اعمال "**بيار لوتي**" Pierre Loti، مثل رواية Azyade سنة 1879، ورواية "زواج لوتي"Le mariage de Loti، اللتان تعدان من صميم الأدب الغرائبي، ومن هنا يخلص "**ميل**" الى أنه لا يمكننا الحديث عن المفهوم الحقيقي للأدب الكولونيالي من دون هذه المعرفة الحقيقية للأهلي، فالقوة العسكرية لا يمكن أن تنتصر على عدو لا تعرفه جيدا، ومن هذا المنطق قال "**بيار ميل**" بوجود أدب كولونيالي انجليزي لأن "كبلينغ"، وهو النموذج الانجليزي للأدب الكولونيالي، كان حقيقة "انجلوهنديا" في حين أن النموذج الفرنسي النقيض المتمثل في "**بيار لوتي**" لم يكن كذلك).[1]

إن كتابات "**لوتي**" عن العالم الكولونيالي جاءت في معظمها من خارج هذا العالم، ووصفه له جاء وصفا سطحيا عابرا غير معمق، ومن هنا كان هذا الأدب أقرب الى أدب الرحلة منه الى الأدب الكولونيالي، لأن الكاتب – كما يرى ذلك " **بيار ميل**" – لم تستقر به الحال في هذه الأماكن الموصوفة.

1-2-2- "لويس كاريو" و"شارل رجيسمنسات" Louis Cario et Charles Regismanset

حاول المؤلفان منذ البداية في كتابهما الأول "الأصول" Les origines، تبيان أن الحركة هي من طبيعة الإنسان، (وهذا ما يمكن اعتباره تفسيرا ميتافيزيقيا وكونيا للترحال،

(1) - ينظر: Norbert Dodille, introduction aux discours coloniaux, op.cit.

ومن ثم الاستعمار، الذي حسب "**كارل سيجر**" Carl siger – وهو الاسم الذي اشتهر به **شارل رجيسمنسات**–، تعود اصوله الأولى الى الإنسان البدائي. ومن بين محفزات الارتحال، بل وحتى الغزو، تلك الغريزة الطبيعية والحاجة الجامحة والطبع الإنساني، والمحفز الآخر هو الفضول وجاذبية الآخر، ذلك المجهول او ذلك البعيد عنا).[1]

لكن القول بأن الغزو وما قد ينجر عنه من نهب للخيرات واستغلال للمقدرات ومصادرة للحقوق وانتهاك للحرمات وتقويض للقيم الإنسانية كالحرية والكرامة والعدالة ... هو غريزة طبيعية وحاجة جامحة، هو قول مردود وادعاء باطل، لأن الغريزة الطبيعية السوية لا تدعو الا لما هو حق وخير وعدل واما خلاف ذلك فهو خروج الإنسان عن انسانيته تحت أي مسمى كان.

(وقد كانت السرديات التي يحكيها العائدون من الترحال، عن المدن التي زاروها، والحضارات التي تعرفوا عليها، والناس الذين التقوا بهم والعادات التي رأوها... هي البكرة الأولى لأدب عرف فيما بعد بأدب الرحلات، الذي قد يكون عبارة عن مجرد مضمون لحافظة معلومات، كما قد يكون عملا أدبيا راقيا.

اما في مؤلفهما الثاني "النشاط الكولونيالي" L'activité Coloniale سنة 1911 ففيه يضعان الأسس والقواعد للأدب الكولونيالي الجديد الذي أعقب " الأدب الغرائبي" La

(1) - ينظر: Norbert Dodille, introduction aux discours coloniaux, op .cit.

littérature exotique، و" أدب الرحلات " la Littérature de voyage ، الذي كان في البداية عبارة عن أدب استكشاف وغزو، تلاه بعد ذلك أدب أكثر شمولية وتنوع، جمع بين المؤلفات التقنية والعلمية ومؤلفات أدب الخيال).[1]

وقد مهدت هذه المرحلة بالذات الى ظهور بواكير أدب اصطلح على تسميته "بالأدب الكولونيالي" La littérature coloniale .

1-2-3- "ماريوس وهري لوبلان" Marius –Ary Leblond :

ظهر مؤلف "**ماريوس وهري لوبلان**" الموسوم بـ: "بعد غرائبية لوتي، الرواية الكولونيالية"Après l'exotisme de loti le roman colonial سنة 1926، متأخرا بعض الشيء عن سابقيه (مؤلفات "**لويس كاريو**" و"**شارل رجيسمنسات**") وفي مرحلة بدأ فيها مفهوم الأدب الكولونيالي يتكرس.

وقد شهدت الرواية الكولونيالية في هذه المرحلة نجاحا مميزا بتركيزها على الناحية الايجابية، وتعتبر رواية " باتولا" Batouala لـ : "**روني ماران**" René Maran من الشواهد على ذلك بنيلها "جائزة جنكور" Prix Goncourt سنة 1921.

يقول الباحث "**ريشارد لوران اومغبا**" Richard Laurent Omgba عن هذه الرواية:

(1) - ينظر: Norbert Dodille, introduction aux discours coloniaux,op. cit.

«Le roman choquait à la fois par sa préface et par les faits qu'il relatait. La préface constitue un véritable réquisitoire contre la politique et l'administration coloniale. Maran accuse ouvertement la colonisation d'exploiter cyniquement et de décimer les populations africaines au nom de la civilisation. Cette civilisation, orgueil des européens, est presentée comme une machine infernale qui anéantit tout sur son passage, Maran la dénonce avec véhémence»[1]

«...هذه الرواية صدمت وخلخلت من جهة تصديرها وكذا من جهة الأحداث التي سردتها. إن تصديرها يشكل مرافعة حقيقية ضد السياسة والإدارة الكولونيالية، إن ماران يتهم الكولونيالية جهارا نهارا باستغلالها للأفارقة بشكل وقح، وبالفتك بهم بإسم الحضارة، هذه الحضارة التي تمثل كبرياء الأروبيين، تم توصيفها في هذه الرواية كآلة حرب جهنمية تدمر كل شيء تجده في طريقها، وهذا ما أدانه " ماران" بشدة...»[2]، ويستشهد "**ماريوس وهري لوبلان**" على هذا التطور المهم للرواية الكولونيالية بالأعمال المميزة والمبينة في الجدول التالي:

المؤلِف	العنوان	سنة النشر
- جول بواسيير - Jules boissière	"مدخنوالأفيون" - Fumeurs d'opium	1896 وأعيد نشره 1900

(1) - Omgba Richard Laurent, La littérature anticolonialiste en France de 1914 à 1960, L'harmattan, Paris, France, 2004, p 170.

(2) – ترجمة صاحب البحث.

1896	L'annam sanglant - "الأنام الدموي"	- Albert de pouvourville - البير دو بوفورفيل
1899	Le sang des races- "دم الأعراق"	- Louis bertrand - لويس برتران
1900	La connaissance de l'est - "معرفة الشرق"	- Paul Claudel - بول كلوديل
1902	NOA-NOA- "نوا نوا"	- Paul Gauguin - بول جوجين
1902	Les sortilèges - "التعاويذ"	- Marius- Ary Leblond - ماريوس - هاري لوبلان
1903	Le zézère- "الزيزار"	- Marius- Ary leblond - ماريوس و هاري لوبلان
1905	SAO-VAN-DI - "ساو- فان- دي"	- Jean Ajalbert - جون اجلبير
1905	Les colons - "المعمرون"	- Robert randau - روبير روندو
1906	La vaste terre - "الأرض الشاسعة"	- Pierre Mille - بيار ميل
1908	Barnavaux et quelques femmes - "بارنفو وبعض النسوة"	- Pierre Mille - بيار ميل
1910	Louise et Barnavaux - "لويز وبارنفو"	- Pierre mille - بيار ميل
1907	Les immémoriaux - "المنسيون"	- Max Anely (victor ségalen) - ماكس آنلي (فكتور سغلان)

وقد كان لهذين الأديبين الفضل في تأسيس الجائزة الكبرى للأدب الكولونيالي سنة 1921، وهي الفترة التي شهدت انتشار وتطور الجوائز الأدبية بدءا من "جائزة جنكور"

سنة 1903، والتي كانت من نصيبهما سنة 1909، وحتى "جائزة رونودو" Prix Renaudot سنة 1926. مرورا "بجائزة فمينا" Prix Femina سنة 1904.[1]

وقد كان لهذا الجهد دور بارز في ارساء قواعد الأدب الكولونيالي من خلال التعريف به والدعوة له، وهي المهمة التي اضطلعت بها هذه الجوائز.

ويخلص "**ماريوس وهري لوبلان**" واسماؤهما الحقيقيان على التوالي: " **جورج اثينا**" Georges Athénas و"**الكسندر مارلو**" Alexandre Merlo الى أنه لا يمكن البتة القول بأن الرواية الكولونيالية الفرنسية لم توجد أصلا كما ادعى ذلك "**بيار ميل**" سنة 1908، فعند امعاننا النظر في النصوص التي اوردها هذان الاديبان، نستطيع الجزم بأن مقولة "**بيار ميل**" تلك كان مبالغا فيها، فالرواية الكولونيالية الآن اصبحت واقعا ملموسا، ولقد تم ترجمة البعض منها، واعيد نشر البعض الآخر، كالروايات التي اخذت فيها شخصية "بارنفو" "**لـ بيار ميل**" دور البطولة وكذا روايات "**لويس برتران**".[2]

وإذا كان الأمر قد يختلط عند جمهور القراء مما قد يعتريهم من تشويش او فوضى مفاهيمية بين ما هو أدب كولونيالي وآخر غرائبي او رحلاتي او كوسموبوليتي، فإن الرواية الكولونيالية والأدب الكولونيالي عموما له مميزاته الخاصة التي تحدث عنها أدباء آخرون قبل "**ماريوس** و**هري لوبلان**"، كالعلاقة بين الأدب الكولونيالي والسياسة

---

(1) - ينظر: Norbert Dodille, introduction aux discours coloniaux, op.cit.

(2) - ينظر : Norbert Dodille, introduction aux discours coloniaux, op.cit.

الكولونيالية، على اعتبار أن الأول نتيجة للثانية وتعبير عنها، وهذا البعد الآيديولوجي لن يغيب ابدا عن العمل التنظيري للرواية الكولونيالية لهذين الأديبين.

إن هذه الشحنة الآيديولوجية التي طبعت اعمال "**ماريوس** و**هري لوبلان**" الأدبية، كانت بالنسبة لهما ضرورة املتها لحظة تاريخية معينة، وبإنخراطهما في السياسة الكولونيالية، صارا مدافعين شرسين عن مختلف افكارها وتوجهاتها، فجاءت اعمالهما التنظيرية للرواية الكولونيالية منسجمة تماما مع تلك الأفكار والتوجهات.

1-2-4- "اوجين بوجرنيسكل" EugènePujarniscle :

حاول"**اوجين بوجرنيسكل**" أن يعطي مفهوما أكثر دقة مما اعطاه سابقوه للأدب الكولونيالي، (وقد جاء مؤلفه " فيلوكسان" Philoxéne سنة 1931، واصفا وناقدا على حد سواء، واعتبر هذا الأديب أن نقطة البدء في الأدب الكولونيالي هي الدعاية La propagande، لأن الكولونيالي الذي طالما اعتقد أنه غير محبوب وغير مفهوم لدى الآخرين، احس بإرتياح شديد عندما رأى أن الدعاية التي تسوق الأدب الكولونيالي تنمو وتتطور في هذه المرحلة.

هذه الدعاية تقتضي اقناع جمهور بعينه بصفة ضمنية، ومن العجيب أن لا يكون هذا الجمهور هو جمهور المستعمرات، لأن هذا الأخير متشرذم وقليل الاطلاع، لهذا كان لزاما على الأدب الكولونيالي– بتوظيفه لهذه الدعاية – أن يتجه الى الجمهور

الميتربوليتاني (الباريسي) في محاولة لإغراءه وجذبه)[1] وبإتجاهه لهذا الجمهور، فإن الأدب الكولونيالي، واعتمادا على هذه الدعاية، يحاول أن يجد لنفسه موطأ قدم في الميتربول لما تمتلكه هذه الأخيرة من سمعة، وتوفره من امكانات، وتتيحه من فرص اذا ما احسنت الدعاية توظيفها، فإنها بلا ريب، ستصل الى مبتغاها من خلال تأكيدها على خصوصيات الأدب الكولونيالي، وتحسين صورة الكولونيالي.

إن الكولونيالي اذا كان مجرد ميتروبوليتاني سابق ليس الا، فإنه يتعرض عند انتقاله او استوطانه او اختياره للمنفى، لجملة من التحولات وعلى الرواية الكولونيالية أن تأخذها في الحسبان، إن على مستوى الروائي الكولونيالي نفسه، او على مستوى شخوصه الروائية الكولونيالية، واذا اعتبرنا الأهلي يختلف عن الأروبي، فإنه، وانطلاقا من نفس هذا المنظور، يمكن اعتبار الكولونيالي يختلف عن الأروبي، لأنه يعتبر الآخر بالنسبة لهذا الأخير.

(إن الكاتب الكولونيالي اذا كان صاحب صنعة أدبية حقيقية، يعتبر الأهلي انسان كامل الوجود، وليس مجرد شخصية تابعة او ثانوية او ظل عابر او ديكور للزينة، كما كان حاله في اغلب الاعمال الأدبية السابقة، وفي هذا الشأن يقول "**بوجر نيسكل**": "...إن روح الأهلي تعاني من امرين اثنين، الأول هو كونها روح عادية وبدائية وبالتالي غير

---

[1] - ينظر: Norbert Dodille, introduction aux discours coloniaux, op.cit.

مفيدة للتعاطي الروائي معها، وهذه هي رؤية الميتروبوليتانين، والأمر الثاني هو كونها روح مجهولة لا يمكن معرفتها وبالتالي لا يمكن وصفها، وهذه هي رؤية الكولونياليين..."[1].

إن التبرير الحقيقي لهاتين الرؤيتين، رؤية الميتروبوليتانين ورؤية الكولونياليين هو نظرتهما الفوقية الاستعلائية للأهلي، النظرة التي تنعته بأبشع النعوت وتصفه بأبشع الاوصاف، فهو القبيح والمحتال والمتخلف والخاضع والبربري والمتوحش.... وتنفي عنه كل الصفات التي تختص بها الطبيعة الإنسانية، وفي هذا تماه مع ما ذهب اليه "**بترارك**" Petrarque شاعر ومفكر ايطاليا خلال عصر النهضة الذي قال عن العرب : "... ليس بإمكان أحد أن يجعلني اصدق أن شيئا طيبا يمكن أن يأتي من العرب..." [2].

1-2-5- "رولان لـــوبـــال"- Roland Lebel:

يرى "**رولان لوبال**" في كتابه : تاريخ الأدب الكولونيالي سنة 1931، أن هذا الأخير لم يعد يؤرخ له ابتداءا من القرن التاسع عشر، وإنما من النصف الثاني منه، لأنه فيما مضى كان مفهوم الأدب الكولونيالي يختلط كثيرا مع مفهوم الأدب الغرائبي الذي لم

---

(1) - ينظر : Norbert Dodille, introduction aux discours coloniaux, op.cit.

(2) – لوكام سليمة، الأرض والعرق، الدين، المرجع السابق، ص60.

يطنب فيه " **لوبال**" كثيرا، كما سبق وأن فعل ذلك كل من "**لويس كاريو**" و"**شارل رجيسمنسات**" ومع هذا يبقى مؤلف "**لوبـال**" مرجعا مهما من حيث اعتبار محاولته تقديم مقاربة تاريخية لموضوع الغرائبية، وفي هذا المؤلف يعرض "**رولان لوبـال**" وظيفة الأدب الكولونيالي فيقول:

« …Ainsi le colonialisme achève son cycle qui va de la possession à la connaissance et qui s'élève de la connaissance à la conscience nationale. Bel exemple de rayonnement Français, notre littérature coloniale jeune, vigoureuse entreprenante acte de foi,de volonté et d'amour, n'a pas à redouter des comparaisons étrangères, fille des terres de la tentative audacieuse et des réalisations fécondes, elle est comme l'œuvre même dont elle est sortie, une manifestation vivante de la force et du génie de notre race …».[1]

«...هكذا تتم الكولونيالية دورتها التي تنطلق من التملك لتصل الى المعرفة، وترتفع من هذه الأخيرة لترتقي الى مستوى الوعي الوطني. إنه مثال جيد للاشعاع الفرنسي. إن أدبنا الكولونيالي الصاعد والنشط والطموح، فعل الايمان والإرادة والحب، لا يخشى مقارنته بالآداب الاجنبية. سليل المحاولات الجريئة والإنجازات المتعددة، إنه كالعمل نفسه الذي منه خرج، مظهر حي، لقوة وعبقرية العرق الذي ننتمي اليه...».[2]

---

[1] - Calmes Alain, le roman colonial en Algérie avant 1914, l'harmattan, Paris, France, 1984, p 64-65.

[2] – ترجمة صاحب البحث.

و يستنتج "**رولان لوبال**" أن الأدب الكولونيالي في تطوره مر بمراحل ثلاث:

أ- **مرحلة الاستكشاف:** تمثلت اساسا في سرديات الرحلات وعروض حال المهمات والتحقيقات.

ب- **مرحلة المعرفة المنهجية والتنظيم:** وموضوعها الأدب العلمي.

ج- **مرحلة الأدب السياحي والأدب التخييلي.**[1]

هذه التراتبية في المراحل، اصبحت تقتضي من الكتاب والأدباء الكولونياليين الالتزام بمجموعة من المبادئ والشروط لكتابة عمل أدبي تخييلي كولونيالي اصيل، لعل اهمها:

أ- توفر عنصر الإتصال المباشر مع المستعمرات وهذا يعني أن على الميتروبوليتانيين القدوم الى المستعمرة والاستقرار فيها.

ب- أخذ ما يكفي من الوقت، للتعرف عن كثب، عن البلد وعن الناس، من أجل معرفتهم عن قرب ومن ثم محبتهم.[2]

وفي محاولة لمعالجة هذا الأدب المصنوع من البهرج والفلكور يقول "**لوبـال**":

«...عندما لا يجد المسافر او عابر السبيل الإغرابية اللازمة فإنه يخترعها، بل هو ليس

---

(1) - ينظر: Norbert Dodille, introduction aux discours coloniaux, op.cit.

(2) - Midiohouan Guy Ossito, écrire en pays colonisé, l'Harmattan, Paris, France, 2002, p 30. ترجمة صاحب البحث

في حاجة لإختراعها، فهناك بالنسبة لكل بلد، عدد من الصور السلبية التي وجدت منذ زمن بعيد بين ايدي العديد من الكتاب، والتي لا تزال صالحة للاستعمال...» [1]

ويتضح بناء على هذه الرؤية أن تعريف "**لوبال**" للأدب الكولونيالي هو تعريف اوسع واشمل من تعريف "**بوجر نيسكل**".

[1] – مساعدي سكينة، روائيات الاستعمار والمراة المستعمرة في الجزائر، ترجمة نادية الازرق بن جدة، مراجعة عياش سليمان،المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية،الرغاية،الجزائر،2012، ص30.

1-3- مراحل تطور الأدب الكولونيالي:

1-3-1- المرحلة الأولى: من سنة 1830 حتى سنة 1898:

عرف الأدب ما قبل الكولونيالي (الأدب الغرائبي وأدب الرحلة) بدايات محتشمة، من خلال بعض المراسلات او المذكرات التي دونها العساكر الفرنسيون ابان غزوهم للجزائر، او من خلال الوصف العابر للمظاهر الغريبة التي رآها كتاب مرموقون من امثال "**بلزاك**"، "**لمارتين**"، "**الإخوة جنكور**" و"**هيجو**" (الذي تصور الشرق من خلال "ألف ليلة وليلة" فرأى فيه عالما مشرقا، ساحرا، فهو جنة الدنيا والربيع الدائم مغمورا بوروده وهو الجنة الضاحكة ذو الخضرة المشرقة والخلجان الندية، والأبراج القرمزية والدفء والخير[1] لكن هذا الوصف الجميل للمظاهر الطبيعية في الشرق يقابله وصف نقيض للشرقي يظهر فيه خنوعه ووحشيته في مقابل بطولة وانسانية العسكري الفرنسي، ففي قصيدة "**لهيجو**" نفسه، نستشف منها تحامل كبير على شخصية "**الأمير عبد القادر**" حين يصفه في بعض الأحيان بالورع واحيانا كثيرة بالقاسي والدموي، يقول "**هيجو**" في جانب من هذ القصيدة:

يقفز نشوان من المذبحة Bondissait ivre de carnage

ثم ينحني في الظل على ركبتيه Puis tombait dans l'ombre à genoux

ومن خيمته القطنية المفتوحة Qui, de sa tente ouvrant les toiles

---

[1] - هلال محمد غنيمي، الأدب المقارن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط3، 2001، ص335-336.

وبصلاته عبر الدروب Et priant au bord du chemin

وفي هدوء يظهر للنجوم Tranquille montrait aux étoiles

يداه الملطختان بدم الإنسان Ses mains teintes de sang humain

هو من روى ظمأ السيوف Qui donnait a boire aux épées

وهو ذاك الحالم الغامض Et qui, Réveur et mysterieux

القابع فوق الرؤوس المقطوعة Assis sur des têtes coupeés

يتأمل جمال السماوات[1] [2]Contemplait la beauté des cieux

(ومن أبرز من يمثل هذا التوجه أيضا، "**الكسندر دوماس**" Alexandre Dumas، الذي ارسل الى الجزائر سنة 1845 بطلب من وزارة التعليم، وقد اثمرت سفرته، التي استغرقت شهرا ونصف الشهر، عملا أدبيا، يمكن تنزيله ضمن أدب الرحلة، بعنوان le volce، ومثله "**تيوفيل جوتييه**" Théophile Gautier، الذي قدم الى الجزائر في السنة نفسها(1845)، ثم عاد اليها مرة أخرى سنة 1862 بعد أن اصدر كتابته الرحلية الموسومة بـ: رحلة رائعة الى الجزائر Voyage pittoresque en Algérie ثم اتبعها بروايته: يهودية من قسنطينة la juive de Constantine.

---

[1] – ترجمة صاحب البحث.

[2] - Tailliart charles, L'algérie dans la littérature Française, SlatKine Reprints, Genève 1999, p 447.

اما "**الفونس دوديه**" Alphonse daudet، فقد وفد الى الجزائر بغرض التداوي والنقاهة ما بين سنتي 1861 و1862 ممضيا فيها شهرين، لتترك تلك الرحلة فيه أثرا تبدى في اعماله القصصية الشهيرة مثل: "رسائل من طاحونتي" Lettres de mon moulin، و"حكايات الإثنين" Les contes du lundi، و"طرطران دو طراسكون"Tartarin deTarascon[1]) التي قال عنها "**بيير جوردا**" في كتابه: رحلة الى الشرق: "ونحن نستذكر أول ترقب له ونتذكر كيف كان يحيا في ديكور شرقي تماما وتحت سماء مرصعة بالنجوم وتحت احدى الهضاب التي كان يظن أنها الأطلس (إنه بالقرب من مصطفى فيقتل حماره، آه يا طرطران. المسكين إن كان هنالك من يعتقد بالغرائبية وإن كان ثمة من يشتغل عليها فإنه "طرطران دو طراسكون" وذلك لأنه ما إن لامست احدى الموريسكيات الجالسات في العربة ببابوجها نعله الثقيل حتى صعق...) إنها قصة حب في الشرق (يا له من شيء عجيب...)[2]

ويعبر "**فرومنتان**" Fromentin، من خلال رسالته المؤرخة في 20 ماي 1953 من بوغاري، بكل سهولة عن ملذات الحياة في المستعمرة والرقصات والأناشيد والحب ونسيان الذات، «... ولكي نمتع انفسنا بالتسلية، فقد استقدمنا في هذه الليلة من بوغاري راقصات وموسيقيين، وأنت تعلم أن بو غاري (...) مليئة بالنساء الجميلات اللاتي جاء اغلبهن من القبائل الصحراوية لأولاد نائل والعرازلية، حيث ينتشر البغاء وحيث تعودت البنات على اللجوء الى القبائل المجاورة بحثا عن المال...»[3].

---

(1) – لوكام سليمة، الأرض والعرق والدين،المرجع السابق، ص61.

(2) – جوردا بيير، الرحلة الى الشرق، ترجمة وتقديم: مي عبد الكريم وعلي بدر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص73.

(3) – مساعدي سكينة، روائيات الاستعمار والمرأة المستعمرة، المرجع السابق، ص31.

(ومنهم من لاذ بها ينشد الكمال الفني لاستكمال تحرير عمل أدبي يروم اشباعه بسحر هذه الأرض، وعراقة تاريخها كما هو حال "**غوستاف فلوبير**" Gustave Flaubert، الذي قدم الى الجزائر سنة 1855 ضمن رحلة قادته الى شمال افريقيا حين كان بصدد كتابة رواية "صالمبو" SaLommbo، ملكة قرطاج)[1]- التي قال عنها صاحبا كتاب الغرائبية: "... فلوبير كان على حق" فصالمبو "تعد بحق اسهاما رائعا في الأدب الغرائبي الفرنسي، يقول "**م–لنسن**" M.Lanson أن هذا العمل بإشعاعه الغريب لا يقل اهمية عن رائعة مادام بوفاري..."[2] -فلم يستطع مقاومة اغراء الكتابة فسجل مشاهداته، ووقع انطباعاته عن المكان والإنسان والطبيعة في عمله الأدبي التوثيقي: "مراسلات" Correspondances .

واما "**غي دوموبسان**" Guy de Maupassant، الذي تنسب له ريادة القصة القصيرة في العالم، فقد وصل الى الجزائر وهو في اوج عطائه الأدبي، تاركا وراءه آثارا قصصية رائعة مثل "الى الشمس" au soleil و "حلومة Allouma" الواردة في مجموعته القصصية "المزلاج وحكايات أخرى" Le vérrou et autres contes grivois .)[3]

---

(1) – لوكام سليمة، الأرض والعرق والدين، المرجع السابق، ص61.

(2) - Louis Cario et charles Régismanset, l'exotisme, op. cit, p 143.

(3) – لوكام سليمة، الأرض والعرق والدين، المرجع السابق، ص61.

ولقد تعددت دوافع هؤلاء الرحالة الأروبيين من الأدباء والمفكرين في القدوم الى الجزائر، فمنهم من سحرته هذه الطبيعة الغناء البكر، ومنهم من دفعه فضوله الى استكشاف بلد مجهول تم غزوه، ومنهم من مل وسئم رتابة المتربول، فجاء ليفتح لنفسه افاقا جديدة، ومنهم من كان صاحب مهمة لدى الادارة الكولونيالية، تمثلت اساسا في تحفيز الفرنسيين للمجيء الى الجزائر من خلال وصف ما رأوه، وهي دعوة ضمنية لتكريس الفكر الإستعماري في اذهان الفرنسيين.

وتمثل هذه المرحلة في مجملها تلك الأعمال التي انتجها أدباء من خارج المستعمرات ويغلب عليها الطابع الغرائبي، (وفي هذا المجال يؤكد "**غابريال اديزيو**" Gabriel Audisio على الفرق الكامن بين أدب كتب عن الجزائر من لدن كتاب من الخارج، وأدب آخر كتب من طرف كتاب ولدوا وعاشوا في الجزائر، ومن الكتاب الاوائل الذين نعتهم "ا- **دوبوي**" A-Dupuit بالرحالة المطاردين (les voyageurs traqués) : "**اندري جيد**" André Gide "**ازبـــال ابرهارت**" Isabelle Iberhardt و"**هنري دومنترلان**" Henry de Montherland، الذين سحرتهم الجزائر فارتحلوا اليها باحثين عن انفسهم، فوجدوا فيها مناخا طبيعيا ونفسيا ملائما ليعودوا الى ذواتهم من جديد)[1]

[1] – ينظر: ترجمة الباحث بتصرف Martini Lucienne, littérature des français d'algerie www.sielec.net. ، تاريخ وساعة الاطلاع:2013/11/11 على 06سا و30د.

وعن الرحالة الفرنسي "**انـدري جيـد**" كتبت الباحثة "**نادية عبد الله**" قائله: "...انطلق **اندري جيد** من عالم الواقع وانتقى من الانطباعات المؤثرة القوية، ومزج ذلك بخياله الخصب الخلاق فأخرج لنا تركيبا رائعا تتحد فيه روحه بالعالم وتطغى عليه حياة جياشة بفضل ذاتيتها المتدفقة..." وتستطرد تقول : "... إن اندري جيد مغامر جرىء متفائل، يسعى الى الاندماج في الحياة عن طريق اكتشاف عالمه الخاص في تفاعله مع عوالم الآخرين، مدفوعا في ذلك برغبته في تحقيق قدره، ولما كانت حدود عالمه هي حدود العالم قاطبة، فإن السعي الى الرحلة يصبح لديه سعيا حقيقيا وراء المعرفة والاكتشاف..."[1]

1-3-2- المرحلـة الثانـيـة: من سنـة 1898 الى سنـة 1930: عرفت هذه المرحلة بمحلة "المتجزئرين" Les Algérianistes، (وقد تميز أدب هذه المرحلة بدعوته لفكرة تبشر بمجيء "شعب جديد" Un peuple neuf ذي هوية خاصة، وهذا الشعب الجديد بحسب "المعنى البرتراندي" Sens Bertrandien يحيل الى المستعمرة الاستيطانية التي بدأت تفرض نفسها سياسيا وأدبيا بداية من 1895 حتى سنة 1900،

(1) – محمد فهيم حسين، أدب الرحلات، عالم المعرفة، الكويت، جوان، 1989، ص150-151.

وهو في نفس الوقت التيمة المركزية التي طبعت أدب "المتجزئرين" حتى بداية افول نجم هذا التيار الأدبي في ثلاثينيات القرن الماضي).[1]

ويعد " **لويس برتران**" Louis Bertrand– ملهم هذا التيار المتجزئر– أول من نادى بالأصل اللاتيني لإفريقيا، وجعل منه تيمة رئيسية في مختلف اعماله الأدبية، معتقدا ومدافعا عن وجود تقليد لاتيني افريقي، يعمل "اللاتنيون الجدد" Les Néo – Latins على استكماله، ليواصلوا مسيرة اجدادهم.

(وبإنبهاره بهذا "الشعب الجديد" والهجين، الذي هو خلاصة اختلاط مجموعة من الأعراق، عمل "**لويس برتران**" على تصويره ووصف خصوصياته في الكثير من اعماله الأدبية، خاصة منها عمله الشهير " دم الاعراق" Le sang des races الصادر سنة 1899، وكذا عمله: Le cina سنة 1901 و" بيبات وبلتزار"Pépète et Balthazar سنة 1904.

إن الأعمال الأدبية لـ "**لويس برتران**" تكتسي اهمية من الناحية النفسية والاجتماعية وحتى التوثيقية، إنها تصور التعاطي الاقتصادي والسياسي لتلك المرحلة التاريخية والتحولات الإتنية في المستعمرات التى اصبحت لها كينونة مستقلة وناضجة،)[2] لكن

---

[1] – ينظر: Henry Jean Robert, Revue Algerienne des sciences juridiques, économiques et politiques, volume XI, N°1, mars 1974, P 138.

[2] – ينظر: Martini Lucienne, la littérature des Français d'Algérie, op.cit.

ومن زاوية أخرى يمكن اعتبار اعمال "**لويس برتران**"، لم تكن مجرد اعمال أدبية ذات طابع غرائبي فحسب، وإنما محاولة لتبرير الكولونيالية ايديولوجيا وفكريا، وذلك بإقصاء شعب بأكمله، تاريخا وحضارة، من صيرورة الحضارة الإنسانية قاطبة، لكنها، ولسوء حظه، باءت بالفشل الذريع لأنها كانت ضربا من ضروب المستحيل.

(وقد تزعم هذا التيار المتجزئر "**روبير روندو**" Robert Randau (واسمه الحقيقي "**روبير ارنو**" Robert Arnaud)، والتف من حوله مجموعة من الأدباء من بينهم صديقه "**جون بومييه**" Jean Pomier و" **لويس لوكوك**" Louis LeQoq، وقد حاول ثلاثتهم بعث هذا التيار ليعبر عن الخصوصية الجزائرية[1] كرد فعل على كل انواع الغرائبية التي وجدت من قبل، فأسسوا جمعية "الكتاب الجزائريين" سنة 1920 والجائزة الأدبية الكبرى سنة 1921 ومجلة " افريقيا" سنة 1924.

كتب "**روبير روندو**" يقول: "... إن واجب الأديب الجزائري هو أن يتذكر دوما أنه رسول هذه الجزائر الجميلة...").[2]

---

[1] – تجب الإشارة الى أن كلمة "جزائري" عند التيار المتجزئر تعني اروبيي الجزائر، وليست الأهلي وهو المعنى الذي تم توظيفه حتى اندلاع الثورة التحريرية.

[2] – ينظر: Martini Lucienne, la littérature des français d'Algrie, op.cit.

(كان "**روندو**" وهو أب "حركة الجزأرة" التي اسند ت اليها انشغالات أدبية وجمالية، يعيب على "الكتاب السياح المتروبوليتانيين" Les écrivains voyageurs métropolitains سوء نيتهم وعدم احترامهم للموضوعية الفكرية في وصفهم: "... إن نزعة الجزأرة ليست مذهبا لحزب سياسي، بل هي نزعة انبثقت عن ثورة الجزائريين ضد الظلم وعدم تفهم بعض الكتاب والصحفيين الأدبيين الفرنسيين (...) حيث لا يرى ابطال الرواية عند مرورهم بشمال افريقيا في الشمس وفي الرجال سوى مواضيع للتناقض، أو مبررا للمعارضة، أو أنهم لم يروا أي شيء على الإطلاق(...)"[1] إن الجزائر التي يتحدث عنها "**روبير روندو**" هي جزائره هو، وليست جزائر التاريخ والجغرافيا والحضارة، إنها جزائر المعمرين بشمسها وبحرها واوديتها وفيافيها، وليست جزائر الأهليين المظلومين والمضطهدين والمنكل بهم على أرضهم وتحت سمائهم، لقد زج بهذه الجزائر في غياهب النسيان.

وقد ترك "**روندو**" أربع روايات خاصة بالجزائر هي:

"المعمرون" سنة 1907 ـــــ Les colons

"المتجزئرون" سنة 1911 ـــ Les Algérianistes

"قصار البربري" سنة 1920ـــ Casssard le bèrbère

المعلم "مارتن" البورجوازي الصغير للجزائر العاصمة سنة 1935

---

[1] – مساعدي سكينة، روائيات الاستعمار والمرأة المستعمرة في الجزائر، المرجع السابق، ص36.

Le professeur Martin le petit bourgeois d'alger [1]

1-3-3- المرحلة الثالثة بداية من سنة 1935: إنها مرحلة "مدرسة الجزائر" L'école d'alger التي ظهرت في نهاية سنة 1935، (حيث التقى مجموعة من الشباب في ناد أدبي اطلق عليه النقاد فيما بعد اسم: "مدرسة الجزائر"، فيما يؤكد "**امانويل روبلس**" Emmanuel Roblès، أحد أهم مؤسسي هذه المدرسة، أن لا مرجعية فلسفية او ايديولوجية او حتى جمالية تجمع بين هؤلاء الشباب في بادىء الأمر، إنهم يشتركون فقط في اهتمامهم بالثقافة المتوسطية ويعتبرون المتوسط "وطنا" Une patrie وليس مصطحا مائيا فحسب)[2].

وقد تحلق هؤلاء الأدباء حول "**ألبير كامو**" Albert camus ودار النشر "**ادموند شارلو**" Edmond Charlot، مؤسسين بذلك لتوجه جديد أعاد النظر في الخيارات الأدبية والفكرية السابقة، متجها نحو ما بات يعرف بالعالمية المتوسطية، ويأتي هذا التحول كنتيجة للمتغيرات الاجتماعية التي شهدتها الجزائر في تلك المرحلة، اضافة الى بروز الحركة الوطنية بقوة.

---

(1) - ينظر: Martini Lucienne, la littérature des français d'algrie, op.cit

(2) - fr.wikipedia.org/wiki/ecole-d'alger . ترجمة صاحب البحث

تاريخ وساعة الاطلاع: 2013/11/15، 20سا و35د.

وضمن هذا التوجه الجديد الذي أراد أن يتجاوز اشكالية "الجزأرة الضيقة " التي نادى بها التيار السابق، وبتوظيفه لفكرة العالمية المتوسطية ظهرت العديد من الأسماء، كان ابرزها على الإطلاق "**ألبير كامو**" و"**إمانويل روبلس**" الذين سيأتي الحديث عنهما بشيء من التفصيل في الجانب التطبيقي من هذا البحث، اضافة الى اسماء كثيرة أخرى ارتبطت اعمالها بهذا التوجه، فكانت مرحلة حبلى بالإنتاجات والإبداعات الأدبية والفكرية، أذكر من بينهم:

_"**غابريال اديزيو**" GabrielAudisio، "**روني جون كلو**" René Jean Clot "**جول روا**" Jules roy، "**كلود دوفرمنفيل**" Claude de Fréminiville "**ماكس بول فوشي** Max pol fouchet، "**جون بليغري**" Jean pélégré و" **اندري روسفلدر**" André Rosfelder وغيرهم...

يقول "**أحمد منور**" عن هذه المدرسة: "تميزت مدرسة الجزائر هذه من الناحية الأدبية عن سابقتها بتحول مركز الإهتمام لدى كتابها من وصف العادات والتقاليد وحياة القرى والأرياف والمدن الداخلية، الى التركيز على موضوع البحر والشمس والحياة في المدن الساحلية وكان "**لألبير كامو**" بكتاباته الوصفية الأولى ممثلة على الخصوص في كتابه "اعراس" (1938)، ثم بأعماله الروائية والقصصية اللاحقة ولا سيما "الغريب"

(1942) والطاعون (1947)، دور بارز في ارساء اسس هذه المدرسة الأدبية بفضل النماذج الفنية الرائعة التي قدمها من خلال تلك الأعمال"[1].

كما كانت هذه المرحلة هي مرحلة الولادة الحقيقية للأدب الأهلي، ممثلا خاصة في "**محمد ديب**"، "**مولود فرعون**"، و"**مولود معمري**"، بعد الدعم الذي لقوه من قبل "**ألبير كامو**" و"**إمانويل روبلس**" تحديدا من خلال فتحهم المجال واسعا لهؤلاء لينشروا أعمالهم وابداعاتهم الأدبية في المجلات والدوريات التي كانوا يديرونها، مثل مجلة "كتابات متوسطية" Méditerranées ومجلة "فورج" Forge التي بالرغم من قصر عمرها (سنة وخمس اعداد فقط) الا أنها تعد المجلة الوحيدة في تلك الفترة التي أخذت على عاتقها مهمة التقريب بين الأدباء الفرنسيين ونظرائهم الأهليين، وارساء التواصل بينهم، بل وذهبت الى أبعد من ذلك من خلال نشرها لأعمال أدباء مغاربة ومشارقة، مع تقديم ترجمات لها كأعمال "**أبو القاسم الشابي**" و"**ايليا ابو ماضي**".

---

[1] – منور أحمد، أزمة الهوية في الرواية الجزائرية باللغة الفرنسية، دار الساحل للكتاب، الجزائر، 2013، ص144.

1-4- الخطاب الكولونيالي:

جرى تداول هذا المصطلح بعد ما وظّفه المفكر والناقد الأمريكي ذو الأصول الفلسطينية "**إدوارد سعيد**"، (الذي رأى في فكرة "**ميشيل فوكو**" عن الخطاب، وسيلة قيمة لوصف تلك المنظومة، التي نشأ بداخلها ذلك المجال من الدراسات، الذي اصطلح عليه بإسم كولونيالي)[1].

وقد وظف "**ادوارد سعيد**" مفهوم الخطاب في كتابه العلم، "الاستشراق" الذي يعد مرجعاً مركزياً في الدراسات ما بعد الكولونيالية ، من أجل اعادة تنظيم دراسة الاستعمار ...(إنه يفحص كيف دمجت الدراسة الرسمية للشرق (ما يشار إليه اليوم بالشرق الأوسط)، بالإضافة إلى نصوص أدبية وثقافية أساسية، طرق معينة من الرؤية والتفكير، ساهمت بدورها في عمل السلطة الاستعمارية. وتلك أمور لم يقم المحللون التقليديون للاستعمار بدراستها، ولكن الآن بفضل كتاب الاستشراق، ووجهات النظر المتغيرة حول الآيديولوجيا والثقافة التي رسمناها فيما سبق، يمكن اعتبارها مركزية لقيام وعمل المجتمعات الاستعمارية)[2].

---

[1] – أشكروفت بيل وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروحي وآخرون، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، ط1، 2010، ص100.

[2] – لومبا آنيا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2007، ص55.

وقد كان "**فرانتز فانون**" Frantz Fanon السبّاق في مناهضة الكولونيالية، وقد عدّ كتابه "معذبو الأرض" انجيل الثورة في الجزائر وفي افريقيا، من خلال تبنّيه فكرة "العنف الثوري"، بقوله أن الإنسان يتحرر في العنف بالعنف un Homme se libère dans la violence par la violence، وهي فكرة تنسف الفكرة التي ظل المفكر والزعيم الهندي "**المهاتما غاندي**" يدعو لها، والقائلة بالسلمية في مقارعة الظلم، نسفاً مطلقاً، يقول فرانتز فانون:"... لقد رأينا أن إدراك الجماهير المستعمرة بحدسها أن تحررها يجب أن يتم بالقوة، ولا يمكن أن يتم إلا بالقوة، فكيف يصل هؤلاء الناس الجياع الضعاف الذين لا علم لهم بطرائق التنظيم، كيف يصلون إزاء القوة الاقتصادية والعسكرية التي يمتلكها المحتل، إلى الاعتقاد بأن العنف وحده يستطيع أن يحررهم؟..."[1].

وفي نفس هذا السياق يمضي "**جون بول سارتر**" يقول، وهو من صدّر لكتاب "معذبو الأرض": "... تلك هي حجتهم وذلك منطقهم السقيم، وقد أجاب عنها زعماء جبهة التحرير الوطني بقولهم "إننا سنقاتل ونستميت في القتال حتى وإن لم نكن سعداء في ظل الحراب الفرنسية..." ولاشك أنهم على حق في إجابتهم، بل يجب أن نذهب بعيداً أكثر مما

[1] – فانون فرانز، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، ص56، الموقع: http://www.startimes.com/?t=29864833

ذهبوا، إن الانسان لا يمكن إلا أن يكون شقيّاً في ظل الحراب المشرعة، حقاً إن غالبية الجزائريين يعيشون عيشة ضنكا وفي فقر مدقع..."[1].

ومن جهتها تثير "**غياتري سبيفاك**" اشكالية تأثير الاستعمار في الثقافات والشعوب الواقعة تحت سطوة الفعل الكولونيالي، وقد جاء بحثها الشهير الذي صيغ عنوانه على شكل سؤال، والموسوم بـ: هل يستطيع التابع أن يتكلم؟ ليضع لبنة أساسية في صرح الدراسات ما بعد الكولونيالية، بإثارته لإشكالية التابع سواء بتبعيته للقوى الاستعمارية أو تبعيته لقوى أخرى، طبقية كانت أو عرقية، من خلال تعرض المرأة الهندية مثلاً لطقس الساتي[*]SATI، الذي غيّب إرادتها، كما غيبها الفعل الكولونيالي، وبهذا تكون "**غياتري سبيفاك**" بالإضافة إلى "**إدوارد سعيد**" و"**هومي بابا**" قد أسسوا لأدب عرّى زيف المنطق الكولونيالي وخطابه، وقد كان لهذا الثالوث في الدراسات ما بعد الكولونيالية تأثير كبير في بروز الثالوث الافريقي في الدراسات ما بعد الكولونيالية ممثلاً بـ:" **أبيا**"، "**جيكاندي**" و"**مودمبي**".

إن الدراسات ما بعد الكولونيالية تقودنا حتماً إلى الحديث عن الدراسات النسوية، فثمة مجال تقاطع والتقاء بينهما بالنظر إلى التيمات التي تشتغل عليها كلتا الدراستان، وفي هذا الشأن يقول "**جان مارك مورا**" Jean Marc Moura :

---

[1] – سارتر جون بول، عارنا في الجزائر، ص4، الموقع: www.ibtessalma.com

[*] – الساتي هو طقس حرق المرأة لنفسها على اثر وفاة زوجها.

« …La critique postcoloniale, rencontre les études féminines, soit parce qu'elle incite à une relecture de la littérature européenne, soit parce qu'elle insiste sur le fait que les femmes, dans nombre de sociétés, ont été reléguées dans une situation de dominées, marginalisées, et en un sens colonisées. Elles partagent avec les peuples colonisés, l'expérience intime de l'oppression …» [1]

«... يتقاطع النقد ما بعد الكولونيالي مع الدراسات النسوية إما لأنه يدعو إلى إعادة قراءة الأدب الأروبي، أو لأنه يؤكد على أن النساء في بعض المجتمعات تم اقصاؤهن بإحتلالهن لوضعية الخاضعات والمهمشات أو المستعمرات بشكل ما، إنهن يتقاسمن مع الشعوب المستعمرة تجربة جد خاصة، تجربة الاضطهاد...» [2].

إن هذا الاضطهاد المزدوج– الاضطهاد الذكوري من جانب واضطهاد الهيمنة الكولونيالية من جانب آخر– هو الذي جعل النساء يتحدثن أكثر فأكثر عن حقيقتهن بأنفسهن، فلقد عشن لزمن طويل، يخضعن لحقائق فرضها عليهن الرجال بمنطقهم البطريركي.

إن الخطاب الكولونيالي ينزع بطبيعة الحال إلى استبعاد المقولات المتعلقة باستغلال الموارد المملوكة للمستعمر، والمكانة السياسية التي تكسبها القوى المستعمرة،

---

[1] - Moura Jean Marc, littérature francophone et théorie postcoloniale, presse universitaire de France (PUF), Paris, France, 2ème édition, Mai 2013, p 160.

[2] – ترجمة صاحب البحث.

وكلها قد تكون أسبابا إجبارية للحفاظ على الروابط الكولونيالية. ويخفي الخطاب الكولونيالي هذه المنافع في مقولات تدور حول دونية المستعمر، والطبيعة البدائية للأعراق الأخرى، والوضاعة الهمجية التي تتسم بها المجتمعات المستعمرة، وبالتالي كانت مهمة القوى الإمبريالية أن تعيد خلق نفسها في المجتمع الكولونيالي، وأن تدفع حضارة المستعمرة إلى الأمام، من خلال التجارة والإدارة والتطوير الثقافي والأخلاقي[1]، إن في هذا تماه مع ماجاءت به نظرية الحتمية العرقية لـ: "**جوزيف آرثر جوبينو**"[2] Gobineau Joseph Arthur، التي تزعم بتفوق العرق الأبيض على غيره، وتعتبر الجنس الآري هو ذروة الحضارة الإنسانية مادام بعيدا عن سلالات السود والصفر.

وقد كان لهذا الطرح تداعيات خطيرة على مستوى الممارسة، تجسدت خاصة في سياسات آدلف هتلر النازية.(ولم يكن لهذا الخطاب الكولونيالي أن يوجد، إلا من خلال افتراض وجود مقابلة ثنائية ينقسم إليها العالم من قبيل: أبيض–أسود، متحضر–بدائي، عالم –جاهل، مستعمِر –مُستعمَر...، وقد اعتمد التأسيس المتدرج للإمبراطورية على العلاقة الهرمية الثابتة بوجود المستعمر بوصفه الآخر بالنسبة للثقافة المستعمرة .. وهكذا فقد صار مدار الرسالة الكولونيالية الرامية إلى جلب الهامش إلى مجال تأثير المركز

---

[1] – اشكروفت بيل وآخرون،دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، المرجع السابق، ص102.

[2] – جوبينو جوزيف آرثر(1816–1882) دبلوماسي فرنسي وكاتب وعالم أنثروبولوجي ومفكر اجتماعي.

المستنير، التبرير الأساسي للإستغلال الإقتصادي والسياسي للكولونيالية، لا سيما بعد منتصف القرن التاسع عشر)[1].

(وطالما أن الثقافة الغربية هي المركز، والثقافات اللاغربية هي الأطراف، ستظل هذه العلاقة أحادية الطرف، من المركز إلى الأطراف، علاقة المعلم بالتلميذ والسيد بالعبد، فالغرب هو المعلم الأبدي واللاغرب هو التلميذ الأبدي، والعلاقة بينهما أحادية الطرف، أخذ مستمر من الثاني وعطاء مستمر من الأول، استهلاك مستمر من الثاني وابداع دائم من الأول، ومهما تعلم التلميذ فإنه يكبر تلميذا، ومهما شاخ الأستاذ فإنه يظل معلما)[2].

(إن هذه العلاقة بين الغرب واللاغرب، لم تكن علاقة تطبعها المنفعة فحسب، وإنما يمكن صوغها بوصفها حالة فطرية تلازمت فيها فكرة تطور الجنس البشري والبقاء للعرق الأصلح في التطبيق الفج للداروينية الإجتماعية(*) مع مذاهب الإمبريالية التي برزت في نهاية القرن التاسع عشر)[3].

---

(1) – اشكروفت بيل وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية:المفاهيم الرئيسية،المرجع السابق، ص93-94.

(2) – حنفي حسن، مقدمة في علم الإستغراب،الدار الفنية للنشر والتوزيع،القاهرة، مصر،1991، ص38.

(*) – الداروينية الإجتماعية هي نظرية تذهب إلى أن الأفراد والأعراق يخضعون جميعا لذات القوانين التي تخضع لها الطبيعة من انتخاب طبيعي وبقاء للأقوى، والصراع بين الكائنات يفضي بالضرورة إلى تنحية الأضعف.

(3) – اشكروفت بيل وآخرون،دراسات ما بعد الكولونيالية،المفاهيم الرئيسية، المرجع السابق، ص107.

وقد ساهم الاستشراق في تكريس هذه االنظرة الإستعلائية، من حيث اعتباره أسلوب غربي للهيمنة على الشرق ومقدارته، وإعادة هيكلته والسيطرة عليه، فلقد تزامنت فترة التقدم الهائل في مؤسسات الإستشراق ومضمونه، تازمنا دقيقا مع فترة التوسع الأروبي الذي لا نظير له، ففي الفترة بين سنتي 1815-1914، اتسع نطاق السيطرة الإستعمارية الأوروبية المباشرة من نحو خمس وثلاثين بالمائة 35% من سطح الأرض، إلى خمس وثمانين بالمائة 85%منه، وامتدت السيطرة إلى جميع القارات، ولكن نصيب آسيا وافريقيا كان النصيب الأوفر، وكانت الإمبراطوريتان البريطانية والفرنسية أكبر الإمبراطوريات)[1]، وبهذا يكون الإستشراق بكافة مؤسساته قد قدم خدمات جليلة للكولونيالية، بمساعدتها على فهم "الشرق" فهما جيدا، تاريخا وحضارة وسياسة واقتصادا ... مما سهل استعماره واستغلاله والتسلط عليه لسنوات طوال.

[1] – سعيد ادوارد، الإستشراق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2006، ص98.

1-5- الروايــة الكولونيالية النسوية:

شكّلت الكتابات الروائية الكولونيالية النسوية ميداناً مناسباً لطرح الكثير من القضايا والاشكاليات التي كانت مثار اهتمام المجتمع الكولونيالي في تلك الفترة، ولعل أبرزها إشكالية العلاقة الجدلية بين المستعمِر والمستعمَر، وكذا واقع المرأة المستعمَرة. وبالرغم من ندرة الدراسات التوثيقية خاصة ما تعلق منها بالرواية الكولونيالية النسوية، فبإمكاننا التعرض بشيء من الإسهاب لأهم أعلام هذا الأدب.

1-5-1- هيرتين أوكلير "Hubertine Auclert" (1848-1914):

كانت تؤمن بالدفاع عن حقوق المرأة، فكرّست حياتها للكفاح في سبيل الحصول على حقوق اجتماعية وسياسية للمرأة الفرنسية، ووصفت في هذا الشأن بكونها أول امرأة فرنسية تطالب بحق المرأة في الاقتراع. لم تنحصر نزعتها النسوية في الكلمة فحسب، بل عملت على أن يصبح ذلك واقعاً عندما رفضت أن يتمّ احصاؤها قائلة:"... بما أن النساء لا اعتبار لهن، فما عليكم سوى ألا تعتبروني في عداد الموجودين..." وذهبت إلى أبعد من ذلك في كفاحها، حيث رفضت دفع الضرائب سنة 1880.

وقد أكسبها كفاحها المرير ودعايتها النسوية تعاطف "**فيكتور هيجو**" الذي كان يراسلها، أما بخصوص الجزائر فإنها لم تؤلف سوى "نساء الجزائر العربيات" الذي كان

نوعاً ما دراسة شبيهة بوثيقة اتنوغرافية، تناولت فيها فئة معينة وهي فئة العائلات الأهلية التي تنتمي للبورجوازية الإدارية: طبقة الباش آغات والقياد[1].

1-5-2- ماغالي بوانار "Magali Boisnard" (1882-1945):

هي ابنة أحد ملاّك الأراضي الفرنسيين، رافقت والدها إلى الجزائر في سن مبكرة (خمس سنوات) وقضت كل حياتها في الجزائر... سهّل لها الوضع المتميز، الاتصالات مع السكان الجزائريين ومعرفة الخصوصيات المحلية، وقد ساهم ذلك في توسيع ميولاتها الشعرية، إذ صدرت لها أولى مقالاتها الشعرية في مجلة "شمال افريقيا".

كان انتاجها يتناول رواية السيرة الذاتية إلى غاية الابداع الروائي الذي يصنّف بين الحقيقة والخيال، مروراً بقصص الأسفار، كما تعلمت "بوانار" كتابة الرواية التاريخية، وكانت أحياناً تستعملها بهدف ايديولوجي أيضاً باستحضار الجزائر اللاتينية لما قبل الاسلام.

ثم تتوّيجها في سنة 1935 بجائزة الجزائر الأدبية الكبرى على مجموع أعمالها، كما كرّمتها الأكاديمية الفرنسية على ديوانها الشعري "الحب والحرب"، وقد كان كتّاب المستعمرات يعتبرونها أول روائية ترفع القناع حقاً عن المرأة الخاضعة للاستعمار. وقد كذبت الأديبة الجزائرية "**آسيا حدّاد**" نسبتها الروحية لهذه الكاتبة، حيث رفضت قدرة كتّاب

[1] – مساعدي سكينة، روائيات الاستعمار والمرأة المستعمَرة في الجزائر، المرجع السابق، 51-52.

الأدب الاستعماري على فهم الواقع الجزائري بصفة موضوعية وغير منحازة، وقد أكّد "**جون ديجو**" *Jean Déjeux* هذا المعنى عندما قال:" ...أكّدت في حديث لها سنة 1962 بقولها إن الكتاب الفرنسيين من شمال افريقيا، مهما جادت قريحتهم، يبقون بعيدين إلى حد ما عن الموضوع وعن الشعب وعن البلد الذي يتكلمون عنه، فالواقع العربي كان يفلت منهم..."[1].

1-5-3- مــاري بـوجـيـجـا Marie Bugéja:

ولدت "**ماري بوجيجا**" بالجزائر وعاشت بها، كانت روائية ومحاضرة أيضا، حيث نشرت مقالات في عدة جرائد في موضوع المرأة الجزائرية التي كانت تريد أن تكون هي قائدها الروحي.

كتب "**جون ديجو**" بشأن ما كتبته بنجاح: " ... لقد تم الإعتراف بأعمالها وتكريم نضالها ونالت " **ماري بوجيجا**" رتبة ضابط الأكاديمية سنة 1925، وضابط المؤسسة العمومية سنة 1929، وضابط نيشان افتخار سنة 1935، وفازت بوسام الفضة للإستحقاق المدني سنة 1939، وفازت في سنة 1930 بجائزة ذكرى مئوية الجزائر الكبرى التي منحتها إياها مدينة باريس عن مؤلفي: "أخواتنا المسلمات" الصادر سنة 1921 و"نظرات الجزائر" الصادر سنة 1929 .."[2].

---

(1) – مساعدي سكينة، روائيات الاستعمار والمرأة المستعمَرة في الجزائر،المرجع السابق، ص53-54-55

(2) – المرجع نفسه، ص56-57.

لكن أعمال هذه الأديبة في مجملها لم ترق إلى حد إدانة الممارسات الإستعمارية التمييزية بحق الأهالي، خاصة ما تعلق منها بالمرأة التي عانت الأمرين: تسلط استعماري ظالم وتسيد ذكوري قاهر .

1-5-4- "جـان فـور سـاردي" Jeanne Faure Sardet (1877-1947)

كانت لها هي الأخرى اتصالات بالوسط الخاضع للإستعمار منذ الطفولة، تميزت عن باقي الكاتبات بتخرجها من معهد الآداب بمدينة الجزائر باللغة العربية.

تناولت في كتاباتها موضوع المرأة العربية كما كتبت عن موضوع الزواج المختلط الذي أثبت فشله... اهتمت كثيرا بالماضي اللاتيني للجزائر الذي مجدته في مؤلفها "حلم في تيبازة" فنالت عنه الجائزة الأولى لرواية الكتاب اللاتيني سنة 1931، كما تحصلت في السنة ذاتها عن الجائزة الأدبية الكبرى للجزائر عن كتاب "امرأتان"، الذي ألفته عن حياة النساء في تلمسان، وبالإضافة إلى نشاطها الكتابي، فقد كان لها نشاط صحافي بمساهماتها في العديد من المجلات.

1-5-5- "لـوسـيـان فـافـر" Lucienne Favre (1894- 1958):

كانت الجزائر هي المدينة الوحيدة التي كتبت عنها الروائية "**لوسيان فـافـر**" قصصها، وتعد معرفتها ببعض خصوصيات القصبة وعاداتها، والحياة المرحة للمهاجرين الأوروبيين بباب الوادي، عنصرا كافيا لكي يظهر بأن ملاحظات الكاتبة ليست ملاحظات

مجرد مسافر فحسب، بل كانت ملاحظات شخص عاش أمدا طويلا في البلد، وقد فضلت "**فــافــر**" في دراستها للمجتمع الخاضع للإستعمار، فئتين اجتماعيتين محددتين هما: العاهرات والخادمات في حي القصبة ... فهي تصنفهن بسهولة مذهلة، كما نالت رواياتها الشعبية نجاحا كبيرا في الوسط الأدبي الإستعماري، وفازت بجائزة الجزائر الأدبية الكبرى في سنة 1932 عن رواية "المشرقية" l'orientale، ويقول عنها "**بيار غرونو**" Pièrre Grenaud، فيما كتب: " ... ولا سيما مع "**لوسيان فـافـر**" التي كانت حريصة على ملاحظة سكان القصبة وتقاليدهم، توغلنا في الحياة الجزائرية بالرغم من كون هذه القصص الشرقية ذات إطار محدود ...".

وكانت "**فـافـر**" تزعم أنها تكتب من أجل إمتاع القارئ والترفيه عنه، وقد نجحت بذلك في مهمتها بل تجاوزتها، وقد كان فضولها، فضول عالم يبحث في الأعراق ويريد كشف أسرار آليات المجتمع محل الدراسة، مجتمع الآخر، حتى يكون فهمه أفضل، تقول "**فـافـر**:"... أتمنى قبل كل شيء أن أجلب لأشخاص متعبين ومرهقين ومثقلين بالهموم، لحظات الراحة والنسيان وقليلا من الحب الممتع الذي أشعر به عندما أكتب ..." [1] وهذا هو الدور الذي من المفترض أن يضطلع به كل صاحب قلم، لأن المبدع هو ضمير

[1] – مساعدي سكينة،روائيات الاستعمار والمرأة المستعمَرة في الجزائر،المرجع السابق، ص59-60-61.

عصره، وهو المعبر عنه، والأديب الحق هو ذاك الذي يزرع الأمل بعد اليأس ويعيد الطمأنينة بعد الإضطراب ويرسم البسمة بعد الحزن.

1-5-6- "إليـسا رايــس" Elissa Rhais (1876-1956):

ولدت بالبليدة لأبوين يهوديين بإسم "**روزين بومنديل**"، يقول "**جون ديجو**" بشأن حياتها ونشاطاتها الأدبية والإجتماعية بمدينة الجزائر: " هذا هو المكان الذي كانت "**روزين** " تنظم فيه نوعا من الصالون الأدبي "... حيث كانت تستقبل جميع الأدباء العاصميين أو على الأقل عددا من الشخصيات المتميزة بمدينة الجزائر في تلك الفترة قبل سنة 1914، فقد كانت تستقبل مثلا: " **شارل دوغالون**" رئيس بلدية الجزائر، و"**باسات دو بارني**" الذي نصحه كل من "**لويس برتران**" و"**داكوستا**" الذي كان أستاذا في اللغة اللاتينية بمدينة الجزائر، بالتوجه إلى باريس لنشر مؤلفاته..."

ومنح "**داكوستا**" "**روزين شمول**" إسما مستعارا هو " **إليسا رايس**" وأعطاها " **لويس برتران**" رسالة توصية لدى "**روني دومينيك**"، والتي بفضلها وبفضل أدبه الذي كان يستجيب بدون شك لتطلعات بعض الأوساط، تم قبول "**إليسا رايس**" من طرف مجلة "عالمان" "Deux mondes " فيما كان النقاد الباريسيون يعتقدون أنها كانت عربية مسلمة ".

كانت جل مؤلفاتها من روايات واقعية وخيالية، وقصص تصب في موضوعين أساسيين هما: رسم المجموعة العربية المسلمة، والملاحظة الموضوعية للطائفة اليهودية بالجزائر، وقد كان رسم النساء العربيات المسلمات يوافق الصورة الإستشراقية والمستجلبة للتصور الجماعي الأروبي، أما الرؤية المقدمة حول الروايات وتقاليد الطائفة اليهودية بالجزائر، فإنها تبدو واقعية وموضوعية في نظر "ديجو" [1].

إن موضوع المرأة المستعمرة كان القيمة الأساسية التي ركزت عليها هؤلاء الكاتبات جل أعمالهن الروائية، لكنهن لم يدافعن بشكل واضح عن هذه المرأة المضطهدة والمستلبة، بسبب ما تعرضت له من قهر جراء السياسات الكولونيالية الظالمة والمتحيزة ضد الأهالي، وانخراطهن – إذا ما استثنينا بعض الشيء "**هوبرتين اوكلير**" – في "النظرة البرتراندية" للجزائر.

بإختتامي لهذا الباب الأول "الإطار المفاهيمي" بفصليه: النزعة الإنسانية والرواية الكولونيالية، يمكنني القول أن لا مجال للعثور على النزعة الإنسانية في الرواية الكولونيالية إلا في الأعمال الروائية التي ظهرت انطلاقا من العشرية الثانية من القرن العشرين، وما يسند هذا الرأي ويبرره هو أنه حتى هذا التاريخ، اعتقدت المؤسسة الكولونيالية أنه بامتلاك الكولونيالوي للتقنية والثقافة المتعالية والتاريخ الحافل بالأمجاد

(1) – مساعدي سكينة،روائيات الاستعمار والمرأة المستعمَرة في الجزائر،المرجع السابق،ص61-62-63.

يمكنه أن يستغل ويدمر ويفعل ما يشاء ... لكن مع مرور الوقت، برزت الحركة الوطنية بمختلف تشكلاتها، وانتشر الوعي التحرري، وتكرست الهوية الوطنية، فأصبحت فكرة "المهمة التحضيرية" la mission civilisatrice " للشعوب المتطورة، التي لطالما تغنت بها الكولونيالية، مجال تردد لدى البعض، وتم طرحها على بساط البحث ليعاد النظر فيها من جديد.

إن النزعة الإنسانية كانت ضرورة كولونيالية، وتوظيفها في المجال الأدبي كان حاجة استدعتها الظروف التاريخية لتلك الفترة، فالأدب الغرائبي la littérature exotique، في بدايات الفترة الكولونيالية كان تعبيرا عن اكتشاف الآخر، ولمّا اصاب العقلية الكولونيالية بعض الإرتياب والتردد، حاولت أن تقوم ببعض المراجعات، تمخض عنها ما بات يعرف بالأدب الإندماجي la littérature assimilationniste، الذي حاول أن يصور امكانية التعايش بين المستعمِر والمستعمَر، فصور الأهلي المندمج في دور البطولة في الأعمال الروائية، لكن هذا الأهلي الحامل للقناعة والإيديولوجيا الكولونيالية، هو جزء لا يتجزء من المنظومة الكولونيالية، وبالتالي فسيخلف الكولونيالي نفسه بنفسه في هذه الأعمال الروائية التي يمكن حصر أهمها في الجدول التالي[1] :

[1] -Chaulet Achour Christiane et autres, Reflection sur la culture, op.cit, P 16-17

إسم المؤلف	عنوان المؤلَّف	سنة النشر
ألبير تروفيموس Albert Truphemus	فرحات، المعلم الأهلي Farhat, instituteur indigène	1935
ماري بوجوجة Marie Bugéja	قلب القبائل Le cœur de Kabylie	1939
الإخوة زناتي Les frères Zenati	بولنوار، الجزائري الصغير Bou-El-Nouar, le jeune Algérien	1945
روني كاتلا René Cathala	حديقة السهول المرتفعة Jardin des hautes plaines	1945
جميلة دباش	ليلى بنت الجزائر Leila, jeune fille d'Algerie	1947
جميلة دباش	عزيزة Aziza	1955

أما بالنسبة لأولئك الذين كتبوا ونشروا في السنوات الأخيرة للفترة الكولونيالية، مثل "**ألبير كامو**"، فهؤلاء لم يقووا على تجاهل الآخر، فعاشوا في صراعات داخلية لأنهم لم يقووا في الوقت نفسه على حسم موقفهم من الكولونيالية، فحاولوا إيجاد الحلول لهذه

الإشكالية على الصعيد الأدبي بعدما عجزوا عن فعل ذلك على صعيد الواقع المعيش، فاختبأوا واحتموا بالقيم الإنسانية عساها تأخذ بأيديهم إلى العالمية.

إن الموقف الروائي الكولونيالي الذي طالما عانى من الضغوطات الجمّة، الظاهرة منها والباطنة، التي مارستها عليه الأيديولوجية الكولونيالية، ولم يقو على التحرر منها إلا في القليل النادر، صار ينزع شيئا فشيئا إلى أنسنة طرحه، وفي هذا تطور يستحق كل التقدير، فهو وإن لم يصل إلى حد القول صراحة "بجزائرية الجزائر" لأسباب وحيثيات معينة، فإنه قد خطى بالخطاب الكولونيالي خطوة جبارة بالإتجاه ذاته.

البـــاب الثاني: الإطار التـطبيـقـي

1- مـدخــل:

إن موضوع بحثي هذا، خاصة ما تعلق منه "**بألبيركامو**" لن يكون مرافعة لصالح هذا الأخير أو دفاعاً عنه، وإنما محاولة بسيطة لتسليط الضوء على بعض الجوانب التي بقيت في الظل، ولم تأخذ حقها كفاية من الاهتمام والدراسة، عن غير قصد أحيانا وعن قصد وتعمد أحيانا أخرى.

- صحيح أن مختلف أعمال "**كامو**" الروائية والقصصية والمسرحية، بل وحتى المقالات التي كتبها – الفلسفية منها و الأدبية – كانت موجهة بالأساس، وبشكل ضمني للوعي الفرنسي، مختزلة بذلك الوجود الأهلي، ومعتبرة إياه مجرد ديكور للزينة ليس إلا.

- وصحيح أيضاً أن صورة الأهلي في البعض من هذه الأعمال، جاءت على شكل "تابع" un subalterne، صُخر لخدمة "الأنا" والاستجابة لمتطلباتها ولقضاء حاجاتها، كما نعتت بشتى الأوصاف الدونية، كالقذر والخاضع والمتخلف...

- وصحيح كذلك أن "**كامو**" – من حيث يشعر أو لا يشعر– قدم خدمة كبيرة للثقافة الاستعمارية، بإضفائه بعض الشرعية على الوجود الاستعماري، وقد تعرض الكثير من الأدباء والمفكرين والفلاسفة والدارسون والنقاد لمثل هذه القضايا وفصلوا فيها تفصيلا.

لكن، الا تقتضي منا الروح الموضوعية المحايدة، والعقلية العلمية المنطقية ثم القيم الأخلاقية السوية، أن ننصف هذا الأديب الفيلسوف، وذلك بالتعرض بالتحليل والدراسة والفحص

للوجه الآخر من هذا الحجر النفيس، وما يحمله من سمو وعظمة وايجابية، ولعل النزعة الإنسانية التي ميزت بعض أعماله هي أحد مظاهر هذا السمو وهذه العظمة وهذه الايجابية.

إن "**كامو**" انوجد في مرحلة حرجة من تاريخ الإنسانية، فبعد ولادته بنحو خمس سنوات، اندلعت افضع حرب عرفها تاريخ البشرية، ثم تلتها مأساة الحرب العالمية الثانية وما خلفته من دمار ومآسي وملمّات، والتي يبدأ الشعور بقدومها ابتداء من سنة 1935، والتي كانت من مقدماتها حرب اسبانيا وأزمة ميونخ سنة 1938، وبالنسبة للحرب نفسها، فقد كانت تعني للفرنسيين على التوالي: الهزيمة (1940)، الاحتلال (1940-1944)، المقاومة خاصة ابتداء من 1942، التحرير(1944) واكتشاف حقيقتين شنيعتين: معسكرات الاعتقال، والقنبلة الذرية (1945)...»[1] وقد تميز الأدب في هذه الأثناء بمجموعة من الخصائص أهمها :

1- **العنصر المأساوي:** الحرب نفسها، العنف، الحطام، الجنون... تعتبر هذه الموضوعات الرئيسية التي عاشها الكتاب وعبروا عنها خلال تلك الفترة.

2- **التأمل الوجودي:** الذي يعتبر "**سارتر**" أستاذه الكبير، لكنه غذى الأدب على درجات متفاوتة (**كامي** على سبيل المثال).

---

[1] - البروفسير ترشييه، الأدب الفرنسي في القرن العشرين، ترجمة وتعليق حامد طاهر، المطبعة العمرانية للاوفست، مصر، 1992، ص50-51.

3- **فن التلويح:** لكي نقول على نحو غير مباشر ما لا نستطيع أن نقوله صراحة (مثل الذباب"**لسارتر**")[1].

إن" **كامو**" كان انساناً ممزقا، فقد عاش صراعاً نفسياً صعباً للغاية في مشواره للبحث عن الهوية بسبب ازدواجية الانتماء، فكامو ذي الأصول المختلطة الفرنسية والاسبانية وذي المولد والمنشأ الجزائري، عاش بسبب المواقف التي اقتنع بها وعبر عنها في أكثر من مناسبة – حيال الجزائر وثورتها – المأساة نفسها التي عاشها "**فرنان افتون**" Fernand Ivton، الذي تعاطف مع الثورة الجزائرية فأنخرط فيها، فحاول تفجير المصنع الذي يعمل به تنفيذا لأوامر قيادة الثورة، ولكن خشيته من وقوع ضحايا من بين الأبرياء – خاصة بعد عودة عاملين اثنين إلى الموقع الذي وضع فيه "**افتون**" القنبلة الموقوتة – جعله يعود ويفككها، وفي أثناء ذلك قبض عليه وحكم عليه بالإعدام، وكانت النهاية بأن أدين من الطرفين، من طرف الثورة بسبب خيانته لقضيته، ومن طرف الفرنسيين بسبب خيانته لأصله وعرقه، وهي الحادثة التي حولها "إمانويل روبلس" بلمسة ابداعية رائعة إلى مسرحية حملت عنوان: "مرافعة من أجل ثائر"، تقول "**جوليانا توزو رودينيس**":

«… Keller se rend ce matin–là à son usine avec le dessein de n'atteindre personne, il se fait prendre au moment même ou il change le dispositif soucieux qu'il est de protéger deux manœuvre attardés dans

(1) – البروفسير ترشييه، الأدب الفرنسي في القرن العشرين، المرجع السابق، ص51.

les parages plutôt que de mener à bien, coute que coute, sa mission.Ce geste le perd. Tout le monde se retourne contre lui. Aux yeux de tous il a trahis. Traitre pour les uns à sa cause, traitre pour les autres à son pays…»[1].

«...توجه "**كيلر**" هذا الصباح إلى المصنع بنية عدم ايذاء أي شخص، فألقي عليه القبض في الوقت الذي كان يغير فيه مكان القنبلة الموقوتة، وقد كان حرصه على حماية عاملين تأخرا في الضواحي أكثر من حرصه على إتمام مهمته مهما كلف ذلك من ثمن، لكن سلوكه هذا ضيعة، فأرتد عليه جميع الناس، فهو في نظرهم جميعاً قد خان. خائن لقضيته بالنسبة للبعض، وخائن لوطنه بالنسبة للبعض الآخر...»[2].

إنه التمزق ذاته الذي أرق "**كامو**" في حياته، فلا مواقفه الإنسانية المتعاطفة مع وضع الأهالي جلبت له المحبة، ولا إصراره على القول بالجزائر الفرنسية جعلت الفرنسيين يرضون عنه، فهو في نظر الطرفين إنسانا غير مرغوب فيه، فكثيرا ما كان يتساءل:

«… Comment réparer les fautes originelles du colonialisme tout en défendant les siens, agents indirectes de ce colonialisme?

---

(1) - Toso Rodinis Giuliana, Emmanuel Roblés et le grand théâtre du monde, traduit de l'italien par Gérard Hug, paris, France, 1959, p 179.

(2) – ترجمة صاحب البحث

Comment ne pas trahir sa mère ? lui qui se sent appartenir si pleinement à cette terre, à cette ville au même titre que les arabes … »

«...كيف يمكن تصحيح الأخطاء الأصلية للكولونيالية ؟ وفي نفس الوقت حماية ذويك الذين هم العناصر غير المباشرة لهذه الكولونيالية ؟ كيف يمكن أن لا تخون أمك ؟ تلك التي تحس بالانتماء الكامل لهذه الأرض، ولهذه المدينة بنفس القدر الذي يحسه العرب...»[1].

ولما فشل "**كامو**" في فك شفرات هذه المعضلة، فضل الصمت، فصام عن الكلام.

<u>جـون غـرونيـيــه: المكتشــف.</u>

إن الحديث عن التطور الفكري والفلسفي لدى "**كامو**" يقودنا حتما في البداية إلى الحديث عن سبب هذا التوجه لهذا الأديب، يقول "**فيركوندولي**" vircondelet:

«… Intuitivement il sait que la philosophie va ajouter à son gout des lettres, de la poésie et de la langue, des dimensions nouvelles, une mise en perspective du monde plus vaste…»[2] .

«...و بحدسه كان يعلم أن الفلسفة ستضيف إلى تذوقه للأدب والشعر واللغة، ابعاداً جديدة، والنظر إلى العالم بأفاق أرحب...»[3].

---

[1] – ترجمة صاحب البحث.

[2] - Vircondelet, Alain, Albert Camus, fils d'Alger, op.cit, p 85.

[3] – ترجمة صاحب البحث.

لكن ليست الفلسفة وحدها هي ما نمّى فيه هذا التوجه وجعله ينحى هذا المنحى، فثمة من رأى فيه موهبة يجب أن تحاط بالرعاية وتحظى بالاهتمام اللازم، لأن مستقبلا واعدا ينتظرها، إنه استاذه المميز للفلسفة "**جون غرونييه**" Jean Grenier، صاحب الإثنين والثلاثين ربيعاً، وقبل ذلك كان مدرسه في الابتدائي " **لويس جرمان**" Louis Germain قد أولاه عناية خاصة، وشجعه وحضه على الدراسة، لما رأى فيه من بوادر التفوق والتميز، يقول "**فيركوندولي**" عن اهتمام "**غرونييه**" "***بكامو***":

«…Dès leur première rencontre, Grenier a repéré le jeune homme aux allures souples et désinvoltes, au visage empreint de gravité, sa jeunesse pétillante et sa mélancolie intérieure. Dès le début des cours, il le somme de rejoindre les premières places à coté des « fortes tètes » à croire qu'il souhaite se rapprocher de cet élève dont il ressent la force intérieure et l'intelligence d'une manière si puissante…»[1]

«... منذ لقاؤهما الأول، جلب هذا الشاب بمشيته المرنة، وبمحياه المطبوع بالجاذبية، وبشبابه المتوقد وبكآبته الداخلية، انتباه "غرونييه"، الذي طلب منه الجلوس في المقاعد الأولى بجانب "الرؤوس القوية"، وكأنه يتمنى التقرب من هذا التلميذ، الذي يرى فيه قوة داخلية، وذكاء متوقد...»[2]

---

[1] - Vircondelet, Alain, Albert Camus, fils d'Alger, op.cit, p 85-86.

[2] – ترجمة صاحب البحث.

إن "**غرونييه**" كان صاحب فضل كبير على "كامو" الذي أقر بذلك في أكثر من مناسبة، فإن كان قد خص " **لويس جرمان** " بإهدائه لجائزة نوبل للآداب سنة 1957، فإنه قد اهدى " **جون عرونييه** " كتابه "الإنسان المتمرد"، فهو من وقف معه في أصعب الظروف، وأخذ بيده، ووجه مطالعاته، وساعده على الدخول إلى عالم الكتابة في "مجلة الجنوب" Revue du sud، وعرفه بأعلام الحركة الأدبية في تلك الفترة.

وأثناء انقطاعه عن الدراسة لبعض الوقت بسبب تأثيرات اعراض مرض السل عليه، يتلقى "**كامو**" زيارة غير منتظرة في بيته المتواضع "ببلكور" من قبل أستاذه "**غرونييه**"، تركت فيه بالغ الأثر، فقويت شكيمته، وزاد عزمه، وأصبح أكثر اصراراً على ولوج عالم الكتابة، خاصة بعد ما استقر به الحال عند خالته "**انطوانيت آكو**" Antoinette Acault، في شارع "لونقدوك" Lang doc المحاذي لحي "**ميشلي**" Michelet و"**إزلـي**" Isly المرموقين في مدينة الجزائر، وهناك كانت كل ظروف التفوق متاحة : حي راق، رغد العيش، ومحيط متذوق للأدب...يقول "**فيركوندولي**" عن السيد **"آكو"** M^R Acault :

«…Acault lit Baudelaire, les grands romantiques, et châteaubriand, avoue un faible pour la belle langue et apprécie André Gide qu'il donne à lire à Albert. A seize ans, le neveu prodigue lira donc: les nourritures terrestres…»(1)

(1) - Vircondelet Alain, Robert Camus, fils d'Alger, op.cit, p 82.

«...**آكو** يقرأ **لبوردلير**، للرومنطقيين الكبار و" **لشتوبريان**"، ويقر بضعفه أمام اللغة الجميلة ويستحسن كتابات "**اندري جيد**"، فيعطيها "**لألبير**" ليقرأها، وفي السادسة عشر من عمره، أصبح هذا الحفيد المدهش يقرأ إذن " أغذية الأرض"...»[1].

وبهذا الاهتمام الدائم والمتابعة المستمرة لعائلة "**الآكـو**"، وبهذا التبني له من طرف استاذه وملهمه "**غرونييه**"، استطاع "**كامو**"، أن يتصدر دفعته في مجال الفلسفة بلا منازع، فكان عامه الثاني في دراسة هذا الاختصاص محفزاً له في التوجه لعالم الكتابة .

«…La seconde année de philo est décisive et le désir d'écrive se fait de plus en plus pressant à se forger aux ouvrages que lui confie Grenier. Camus aquiert la conviction qu'écrire est un acte fondateur et libératoire avant d'être esthétique, la littérature provoque en lui un choc immense…»[2]

«...كان عامه الثاني في الفلسفة عاماً حاسماً، وكانت الرغبة في الكتابة تلح عليه أكثر فأكثر، وبعد أن صقلت الكتب التي أعطاه إياها "**غرونييه**" شخصيته، حصلت "**لكامو**" قناعة مفادها أن الكتابة هي فعل مؤسس ومحرر، قبل أن تكون فعل جمالي، لقد أحدث له الأدب صدمة عنيفة...»[3].

---

[1] – ترجمة صاحب البحث.

[2] - Vircondelet Alain, Robert Camus, fils d'Alger, op.cit, p 82.

[3] – ترجمة صاحب البحث.

ولربما كان لهذا الاتجاه نحو الفلسفة دور في التزامه من الناحية الأدبية فيما بعد، يقول "**محمد عزيز الحبابي**" عن العلاقة بين الفلسفة والالتزام : «... يجب على الأبحاث الفلسفية أن يكون لها اتصال مباشر حميمي بالحياة، فتاريخيا، لا يمكن لفيلسوف حق أن يكون محايداً: الفلسفات التي ترفض الالتزام والنضال، تغرق في هذر من النظريات المجردة...»[1]

[1] – الحبابي محمد عزيز، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، مصر، 1972، ص206.

2- مراحل تطور فكر "كامو" الفلسفي

2-1- المرحلة الأولى: العبث.

يعني "**كامو**" من مصطلح العبث بصفة عامة انعدام القوافق والانسجام بين حاجة الذهن إلى الترابط المنطقي وانعدام المنطق في تركيب العالم، الأمر الذي يكابده الذهن ويعانيه[1] ويضرب "كامو" مثالا لذلك في مقالته "اسطورة سيزيف" le mythe de Sisyphe، المؤسسة "لمذهب العبث" Absurdisme وهي بذلك تسير في نفس اتجاه كتاباته السابقة خاصة ما تعلق منها بمؤلفيه : "الظهر والوجه" L'envers et l'endroit، و"اعراس" noces، قائلاً: «... فإذا أنت اتهمت رجلاً بريئاً بجريمة فظيعة، وإذا قلت لرجل فاضل إنه اشتهى أخته فإنه سيرد بأن هذا عبث...إن الرجل الفاضل يصور بهذا الجواب التناقض المحدد بين الفعل الذي نسبت إليه ومبادئه التي عاش بها زمناً طويلاً، إن تعبير عبث يعني (هذا مستحيل)[2]، ويضرب "**كامو**" مثلاً آخر في هذه المقالة الفلسفية فيقول: «... وكذلك أيضا: إن هذا متناقض إذا أنت رأيت رجلاً وليس معه سلاح إلا سيفا يهاجم جماعة من حملة الرشاشات، فإني سأعتبر تصرفه هذا

---

(1) – كروكشانك جون، البير كامي وأدب التمرد، ترجمة وتعليق وتصدير: جلال العشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1986، ص78.

(2) – كامو البير، اسطورة سيزيف، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، هلا للنشر والتوزيع، ط1، الجيزة، مصر، 2013، ص45.

عبثاً، ولكن حكمي هذا لن يكون إلا بسبب عدم التناسب بين مقصده والواقع الذي يواجه، سيكون بسبب التناقض الذي ألاحظه بين قوته الحقيقية والهدف الذي يسعى إليه...»[1].

وقد يشير العبث كما تخبرنا المعاجم اللغوية والفلسفية إلى أمرين : فهو قد يعبر تارة عن فساد في اللغة أو الذوق العام، أو عمالا يستقيم مع القواعد المألوفة في هذه اللغة أو الذوق العام، وهو تارة أخرى يدل على ما ينافي العقل ويخرج عما يمكن الحكم عليه بالخطأ او بالصواب والأساس المنطقي في الأمرين واحد...»[2].

وبهذا المنطق يكون العبث بالنسبة "**لكامو**" هو ذلك الاعتقاد الناجم عن تلك العلاقة بين متطلبات الانسان المعقولة، والعالم غير المعقول الذي يعيش فيه هذا الانسان، يقول "جون كروكشانك" بشأن هذا التناقض الذي يعيشه الإنسان العبثي: «... فالتناقض الذي ظل يكون ثنائية في كتاب "اعراس"، أصبح في أعنف صوره في كتاب "اسطورة سيزيف" لدرجة أنه اتخذ صورة المقارنة التي تستعصي على الحل وتؤدي إلى اثارة الاحساس بالعبث...»[3]

إن هذا التناقض هو الذي يدفع بالإنسان العبثي بإتجاه الانتحار، سواء أكان ذلك انتحاراً جسدياً ينتهي بالموت، أو انتحاراً فلسفيا un suicide philosophique ، يحافظ على الحياة ويدفع بإتجاه الأمل اذا ما تمكن منه الوعي، وفي هذا الوعي الذي ادركه "**سيزيف**" تكمن

---

(1) – كامو البير، اسطورة سيزيف، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المرجع السابق، ص45.

(2) – مكاوي عبد الغفار، البيركامي: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، دار المعارف، مصر، 1964، ص19.

(3) – كروكشانك جون، البيركامي وأدب التمرد، المرجع السابق، ص80.

سعادته كما يعتقد ذلك "**كامو**" ، فبتكراره رفع الصخرة من قاع الوادي إلى قمة الجبل، يشعر "**سيزيف**" أن لا جدوى من عمله هذا، إلا أن تمسكه بالحياة وبالأمل يجعله أشد اصراراً على مواصلة عمله العبثي، متحدياً الموت في كل لحظة تمر به، ولهذا السبب كان سيزيف بطلاً عبثياً بامتياز.

إن الحديث عن العبث لدى كامو قد يدعو البعض إلى الاستغراب ومن ثمّ إلى التساؤل: هل يستقيم القول بالعبث لدى أديب فرنسي معاصر مثل "**كامو**" مع الثورة العقلية الديكارتية التي شهدتها المدرسة الفكرية الفرنسية تحديداً ؟ وتعليقا على هذا الموضوع يقول "**كروكشانك**": «... وبغض النظر على اعتبارات أخرى، سواء كانت هذه الاعتبارات تدور حول "رد الفعل الحتمي" أو "ارتداء ذراع البندول" فما لا شك فيه أن فرنسا عاصرت تيارين، التيار الأول هو النزعة الديكارتية، والتيار الآخر الملازم للتيار الأول هو التراث المناقض للمذهب العقلي، وقد تصدر هذا التراث، المحال الفلسفي في فرنسا اعتباراً من اواخر القرن الماضي ومستهل هذا القرن...»[1].

إن القول بفكرة العبث أو المحال ليس بالأمر المستجد، فقد تم توظيف هذا المفهوم من طرف الكثير من الفلاسفة والمفكرين والأدباء، وفي اعمال أدبية متنوعة منها الروائي والقصصي والمسرحي والشعري، لكن طرح "**كامو**" لهذا المفهوم كان له خصوصيته ولمسته المميزة بعد أن

---

[1] – كروكشانك جون، البيركامي وأدب التمرد، المرجع السابق، ص89.

كان قد تأثر بأعلام الفكر الفلسفي المعاصر من أمثال: "**باسكال**"، "**كي كجارد**" والفيلسوف الوجودي الروسي"**ليون شستوف**".

وقد وظف "**كامو**" بذكاء مميز "أسطورة سيزيف" – التي تعّج بالأسئلة الفلسفية من قبيل : هل تستحق هذه الحياة أن تُعاش؟ وما الفائدة من وجود محكوم عليه بالزوال سلفاً؟ ثم ما جدوى أن نساق إلى هذه الدنيا ثم نجبر على الرحيل عنها؟ – لدراسة هذا المفهوم وتحليله وصولاً إلى نتائج قد توسم بالإيجابية إذا ما قارناها بما توصل إليه سابقوه في هذا المجال كانبثاق الوعي La prise de conscience الذي بدونه لا يمكن لمفهوم العبث أن يستمر وكالحرية الداخلية التي يشعر بها الإنسان العبثي والتي تمنحه الرغبة في التمرد وفي الحياة [1].

2-2- المرحلة الثانية: التمرد.

يعرف" **كامو**" التمرد بقوله: «... الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يرفض أن يكون على ما هو عليه، أو بمعنى آخر هو الكائن الذي لا يرضى ابداً عن كيانه، فهو دائم السعي إلى تغييره والعلو عليه، فالتمرد بهذا المعنى هو موجود في كل تجربة انسانية جديرة بهذا الاسم، تحتوي على نوع من الرفض للواقع كما هو عليه...»[2].

---

[1] – ينظر: رسلان هالة، البيركامو (1913-1960)الموقع الإلكتروني: www.maaber.org تاريخ وساعة الاطلاع: 2014/01/04، 22سا.15د.

[2] – مكاوي عبد الغفار، البيركامي: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، المرجع السابق، ص111-112.

ويتساءل "**كامو**" في كتابه الإنسان المتمرد – الذي أثار ضجة كبرى لدى الطبقة السياسية بيمينها ويسارها، و كذا الأوساط الأدبية، خاصة بعد أن وجه "**فرانسيس جونسون**"، تلميذ "**سارتر**"، نقدا لاذعاً "**لكامو**"– ما الإنسان المتمرد؟ إنه انسان يقول : **لا** ، فما فحوى هذه **اللا؟** إنها تعني مثلاً أن الأمور استمرت أكثر مما يجب، وأنها مقبولة حتى هذا الحد ومرفوضة بعده، وإنك غاليت في تصرفك... و خلاصة القول أن هذه "**اللا**" تؤكد وجود حد...»[1].

والتمرد كفكرة، قائم على فلسفه الحدود La philosophie des limites، التي تحاول أن تجد حلاً وسطاً بين التمرد المتطرف (والذي يعد المظهر الأصيل للثورة السياسية) والتمرد المعتدل، يقول "**كامو**" في هذا المضمار: «...لا شك أن المتمرد يطالب لنفسه بنوع معين من الحرية ولكنه لا يطالب بها مهما كانت الظروف... إنه لا يحط من شأن الغير، فالحرية التي يطالب بها من أجل الجميع ويعتبرها حقاً للجميع...»[2].

إن مفهوم التمرد بحسب الطرح الكاموي يحتوي على النفي والاثبات في الوقت نفسه، إنه نفي لقيم واثبات لأخرى، ونفي لسلوك واثبات لآخر يقابله، إن هذين العنصرين المكونين لفكرة التمرد يتكاملان فيما بينهما وهذا التكامل هو ما يجعل مفهوم التمرد جلي وواضح، يقول "**مارسيل مولنسن**" Marcel Melançon عن محتوى هذا التمرد :

«...les composantes négatives et positives de la révolté sont complémentaires et ne valent que dans leur équilibre, autrement c'est le

---

(1) – كامو البير،الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت،لبنان،1983 ، ط3، ص18.

(2) – المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

nihilisme dans les deux cas, le contenu négatif s'adresse a ce qui nie l'homme, le contenu positif exige une affirmation de l'être humain …»[1]

«...إن العنصرين المكونين لمفهوم التمرد، عنصران متكاملان ولا قيمة لهما إلا في انسجامهما، وخلاف ذلك فهي العدمية في كلتي الحالتين، إن المحتوى السلبي يتجه إلى ما ينكر الإنسان وينفيه، أما المحتوى الايجابي فإنه يستدعي اثباتاً للكائن الإنساني...»[2].

بالإضافة إلى التمرد الأكثر تداولاً وهو تمرد العبد على سيده، فإن ثمة نوع آخر من التمرد وهو التمرد الميتافيزيقي La révolte métaphysique، وعن هذا الأخير يقول "**عبد الغفار مكاوي**": «... فإن الإنسان إنما يتمرد قبل كل شيء على الموت وعلى الفناء الذي قدر عليه بما هو انسان...»[3]

أما العلاقة بين التمرد والثورة، فيشوبها كثير من التناقض والانفصام، ويعبر "**جون كروكشانك**" عن ذلك فيقول: «... نجد أن التمرد يستلزم التخلي عن سياسة العنف احتراماً للحياة الإنسانية، أما الثورة باعتبارها التعبير السياسي عن فكرة التمرد، فنجد أنها تستمد أصولها

---

[1] - Melançon Marcel, Abert Camus: Analyse de sa pensée: classique-uqac.cal.contemporaines, Melançon Marcel, Albert camus 19972. Le 04/04/2014 à 06h45mn.

[2] – ترجمة صاحب البحث.

[3] – مكاوي عبد الغفار، البيركامي: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، المرجع السابق، ص115.

وطبيعتها من مبدأ العنف، ولهذا فطالما أن الفرد لا يستطيع أن ينفض يديه تماماً من المشكلة، فإما أن يتخلى عن التمرد ويتغاضى عن الشر، أو يختار التمرد ويقترف الشر...»[1].

لكن الحل عند "**كامو**" يكمن في التمرد الأصيل الذي يحاول أن يقف موقفاً وسطا بين التمرد المتطرف والتمرد المعتدل.

إن التمرد يقوم في مجال التجربة الإنسانية حسب "**كامو**"، بنفس الدور الذي يقوم به "الكوجيتو الديكارتي" المشهور في مجال الفكر (أنا أفكر) ويعبر "كامو" عن هذا التشابه تعبيراً واضحاً في عبارته "أنا أتمرد فنحن إذن موجودون " وهي التي تشبه من حيث صياغتها اللغوية على الأقل صياغة الكوجيتو المشهور: أنا أفكر فأنا اذن موجود...»[2]

إن "**كامو**" أكد في مواضع عدة من كتاباته، قرابتة الروحية والعقلية من "**ديكارت**"**Descartes** ، فالمحال (العبث) على مستوى الوجود، جاء مكافئا للشك المنهجي عند "**ديكارت**"، وتحليل عاطفة المحال في كتابه "اسطورة سيزيف" جاء تطبيقاً لهذا الشك المنهجي على هذا الداء الروحي الذي يعاني منه العصر[3].

---

(1) – كروكشانك جون، البيركامي وأدب التمرد، المرجع السابق، ص166-167.

(2) – مكاوي عبد الغفار، البيركامي: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، المرجع السابق، ص178.

(3) – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- التيمات ذات النزعة الإنسانية في رواية الطاعون :

تنتمي رواية الطاعون من الناحية الفكرية إلى مجموعة الأعمال التي تقع في خانة اعمال دورة التمرد إضافة إلى "حالة حصار" و"العادلون" و"الإنسان المتمرد".

واعمال هذه الدورة الأدبية لا يمكن استيعابها خارج مفهوم فلسفة العبث التي تمثلها اعمال دورة العبث مثل: "كاليغولا"، "الغريب"، "أسطورة سيزيف" و"سوء تفاهم".

إن رواية الطاعون هي تعبير واضح عن الأفكار التي كثيرا ما رافع عنها "**كامو**" والتي بنى عليها مجده الأدبي، كفكرة العبث والتمرد والثورة وموقفه من الموت.

وقد اختار "**كامو**" الطاعون كموضوع لروايته لأنه المرض المعدي الذي يمكن أن تكون له تداعيات على مدينة بأسرها، والمرض الذي يمكن أن يزرع الفوضى في حياة المدينة ويجعل الجثث تنتشر في الشوارع والطرقات، وكان "**كامو**" قد استفاض في الاطلاع على كل ما يتصل بهذا الوباء من الناحية الطبية (ماهيته، أعراضه، انتشاره، معالجته وطرق الوقاية منه).

والفكرة الأصلية للرواية تعتمد اعتمادا كبيرا على قراءة "**كامو**" لقصة "موبي ديك" Mobi dick التي كتبها "**ملفيل**" Melville، لاسيما التفسير القائل بأنها قصة رمزية تصور صراع الإنسان ضد الشر المتأصل في الوجود، أما قراءته "**لديفو**" و"**سرفانتس**" فيما بعد، فقد كان لها تأثيرها على تناوله لموضوع الطاعون.[1]

---

[1] – كروكشانك جون، البيركامي وأدب التمرد، المرجع السابق، ص45.

" والواقع أن فكرة رواية الطاعون وبناءها تجعلها أوقع الروايات في العصر الحديث وأقربها إلى اصطلاح الرواية الأسطورية، وتدور رواية الطاعون حول وصف للصراع ضد وباء وهمي "الطاعون"، كما يشير عنوان الرواية، وهو الوباء الذي يقال أنه أصاب مدينة وهران عام 1940 او زهاءها"،[1] و هو صراع مرير ضد هذا الباء بكل ما يرمز اليه .

"وقد سمى "**كامو**" عمله هذا بـ : "تسجيل للأحداث" Une chronique في البداية، فبينما نراه في رواية "الغريب" استخدم منهج العرض المباشر، نراه في رواية الطاعون يؤثر منهج السرد الموضوعي".[2]

وتنقسم رواية الطاعون إلى خمسة أجزاء، يتحدث الراوي في الجزء الأول عن ظهور الجرذان الميتة، وتصاعد القلق وصولا إلى الاقرار في آخر هذا الجزء بالإصابة بوباء الطاعون، وفي الجزء الثاني تتكرس حقيقة الإصابة بهذا الوباء، وبالتطور الذي شهده مع مرور الزمن وانغلاق المدينة على نفسها، ومن ثم الشعور بالاحتجاز والوحدة والنفي، وبالمحاولات الأولى لتنظيم مقاومة تأخذ على عاتقها مواجهة هذا الطاعون.

أما الجزء الثالث فهو الجزء الأساس، والركن الركين لهذا العمل، ففيه يكون الوباء قد بلغ ذروته، متسببا في هلاك المئات، وما تبعه من مظاهر الدفن اليومية، ومعانات الأحبة المتباعدين، وفي هذا الجزء ايضا تكون حركة المقاومة قد بلغت أوجها.

---

(1) – كروكشانك جون، البيركامي وأدب التمرد، المرجع السابق، ص233.

(2) – المرجع نفسه، ص240.

وفي الجزء الرابع يستمر الوباء في حصد الأرواح وزرع الرعب بين سكان المدينة الموبوءة، وفي الجزء الأخير يبدأ هذا الوباء في التراجع إلى أن يتلاشى نهائيا، وتستعيد النفوس بعض الهدوء، مع التسليم بأن يوما قد يأتي، يوقظ فيه الطاعون جرذانه من جديد... !

3-1- التـضـــامـــن:

إن الطبيعة الإنسانية كائنة في الموقف المشترك الذي يتخذه وجدان جميع الأفراد الذين يواجهون خطرا مشتركا، ويجدون أنفسهم مطالبين بإزائه بالتصميم على اختيار معين في هذا التقابل بين الوعي وبين الخطر المهدد (سواء أكان هو الوباء، أو الحرب الدكتاتورية أو حكم الأيديولوجيات الفكرية) تتجلى الطبيعة الإنسانية في الوجود المشترك إزاء الخطر المشترك، أعني في التضامن.[1]

إن "الكوجيتو الكاموي" إن صحت هذه التسمية، الذي تختزله عبارة : "أنا أتمرد فنحن إذا موجودون" تحتوي ضمنيا على فكرة التضامن.

إن هذا التضامن ينشأ عن الوعي بالشقاء المشترك سواء أصاب مجموعة من الناس، أو داهم جميع الناس، ويظهر الى الوجود بقدر مواجهتهم لخطر مشترك يتهددهم.[2]

---

(1) – مكاوي عبد الغفار، البيركامي: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، المرجع السابق، ص161.

(2) – المرجع نفسه، ص162.

والخطر في موضوعنا هذا، هو هذا الطاعون الذي حل بمدينة وهران، فعزلها عن العالم وأحتجز أهلها، فأحس الجميع بأن الأمر جلل، وأن لا حل لهذه المأساة سوى بتعاضد الجميع وإتحادهم لمواجهته، يقول الراوي: «... يمكن القول أن الطاعون أصبح ابتداء من تلك اللحظة قضيتنا جميعا. فحتى ذلك الحين كان كل مواطن من مواطنينا، بالرغم مما ما حملته له هذه الأحداث الفريدة من مفاجأة وقلق، يتابع بشواغله كما يستطيع في مكانه المعتاد وكان مقدرا لهذا أن يستمر دون ريب، لو لا أن الأبواب أغلقت، فأدرك الناس أنهم جميعا بما فيهم الراوي نفسه، أصبحوا متساوين، وينبغي أن يتدبروا أمرهم ... »[1] ولما كان الطاعون قد أتى على الأخضر واليابس وأكتسح المدينة برمتها، يضيف الراوي: « ... لم تبق ثمة آن ذاك أقدار فردية، وإنما تاريخ جماعي هو الطاعون، ومشاعر يتقاسمها الجميع. وكان أكبر هذه المشاعر الافتراق والنفي مع ما يتحمل ذلك من خوف وتمرد... »[2] وبانبثاق هذا الوعي لخطورة الوضع، أنطلق الجميع في العمل لأجل مقاومته وكان "**جون تارو**" Jean Tarrou هو أول من بادر بإنشاء فرق طبية « ... ومنذ اليوم التالي، أنصرف "**تارو**" الى العمل فألف فرقة أولى ما لبثت أن لحقت بها فرق أخرى كثيرة... »[3].

---

(1) – كامو ألبير، الطاعون، ترجمة سهيل إديس، دار الاداب، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص70.

(2) – المصدر نفسه، ص169.

(3) – المصدر نفسه، ص134.

إن" **تارو**" الشخصية المفعمة بالإنسانية، والصديق الحميم لبطل هذا العمل الروائي الطبيب "**برنار ريو**" Bernard Rieux – شخصية لا تخشى تحمل المسؤولية والالتزام، وأنه لم يولد للبطولة، ولا يقبل بأية إيديولوجية تبرر القتل، وهو بهذا الاعتقاد يعبر جيدا عن الشخصية المبدعة لهذا العمل.

وتيمة التضامن تتجلى كذلك في التطور الذي شهده خطاب "**الأب بنالو**" Le Père Paneloux، ففي خطبته الوعضية الأولى غداة الإصابة بالطاعون، عزى "**الأب بنالو**" ذلك الى كونه عقاب إلهي للانسان بسبب المعاصي والذنوب التي تقترف في حق الإله، وأنه تكفير عن الخطيئة الأولى، يقول الراوي في هذه الخطبة الأولى: « ... واهتز جسمه برعشة كانت يداه تنقلانها إلى المنبر، ثم أستأنف كلامه بخشونة ولكن بنبرة متهمة : «... أجل لقد حانت ساعة التكفير، لقد حسبتم أنه يكفيكم أن تزوروا الرب يوم الأحد لتكونوا سائر الأيام أحرارا، ولقد ظننتم أن بعض الركوع يعوض التعويض الكافي عن عدم اكتراثكم المجرم، ولكن الرب ليس فاترا...»[1]

لكن وبعد وفاة الطفل، ابن القاضي "**أوتون**" Le juge Othon، يتحول خطاب "**الأب بنالو**" من خطاب مبرر للطاعون لكون الناس استحقوه، الى خطاب تضامني مع جميع المطعونين، يقول الراوي عن هذا التحول :"... و جلس "**بنالو**" بالقرب من "**ريو**" وكان يبدو

---

[1] – كامو ألبير، الطاعون، المصدر السابق، ص100.

عليه الاضطراب فقال: «... أجل ... أجل أنت أيضا تعمل من أجل خلاص الانسان فحاول "**ريو**" أن يبتسم : إن خلاص الانسان كلمة كبيرة جدا علي. وأنا لا أذهب مذهبا بعيدا كهذا. وإنما تعنيني صحة الانسان، صحته قبل كل شيء... ».[1]

ويضيف الراوي عن نفس هذا التحول المتضامن: «... منذ أن التحق "**بنالو**" بالتشكيلات الصحية، لم يغادر المستشفيات والأماكن التي كان الطاعون يزورها. وقد اتخذ لنفسه بين المنقذين المكان الذي بدا له أنه يجب أن يكون مكانه، أي الأول، ولقد وقف على كثيرا من مناظر الموت، وبالرغم من أن المصل كان يقيه مبدئيا، فإن وسواس موته هو نفسه لم يكن غريبا عليه. وكان قد احتفظ بهدوئه دائما في الظاهر، ولكنه منذ ذلك اليوم الذي تطلع فيه طويلا الى صبي يموت، بدا أنه قد تغير ... ».[2]

إن هذا التغير إنما ظهر بعد مانزل "**الأب بنالو**" من برجه العاجي، واختلط بالناس وعاش بين ظهرانيهم، وقاسمهم آلامهم وآمالهم، وتوجع لأوجاعهم جراء هذا الداء العضال، ورأى بأم عينيه كيف أن الموت بالطاعون خطف على حين غرة ذلك الطفل البريء، ابن القاضي "**اوتون**"، والذي تركت موتته في نفس الطبيب "**ريو**" حسرة كبيرة، فأنفجر في وجه "**الأب بنالو**"

---

(1) – كامو ألبير، الطاعون، المصدر السابق، ص216.

(2) – المصدر نفسه، ص217.

قائلا: «... آه لقد كان هذا على الاقل بريئا.. وأنت تعرف ذلك جيدا !... ».[1] وفي تعليقه على موقف "**الأب بنالو**" الجديد يقول "**كرو كشانك**": «... ويلقي "**بنالو**" خطبته الدينية حول الوباء، بعد وفاة ابن "اوتون" بفترة وجيزة، وهذه الخطبة تختلف اختلاف بينا عن سابقتها من حيث استعمالها كلمة "نحن" أكثر مما تستعمل كلمة "أنتم"، وتتسم الخطبة بمزيد من الخشوع ...».[2] إنه الانتقال اذن من الروح الفردية الموغلة في فردا نيتها إلى الروح الجماعية المتعاونة والمتعاضدة والمتضامنة.

كما تتجلى هذه التيمة أيضا في موقف الصحفي "**رومبير**" Rambert، الذي وجد نفسه محاصرا مع باقي الوهرانيين بداء الطاعون ولم يجد سبيلا – بالرغم من كل المحاولات – للخروج من المدينة والعودة الى باريس لملاقاة محبوبته – بحثا عن السعادة الذاتية – وهو الشيء الوحيد الذي كان يهمه في البداية، وقد نبهه الطبيب "**ريو**" الى أن الطاعون يعني الجميع، لكن "**رومبير**" ظل منغلقا في ذاتيته ولا مبالاته، يقول الطبيب "**ريو**" مخاطبا الصحفي "**رومبير**": «... ليست القضية في هذا كله قضية بطولة، وإنما هي قضية شرف، ولعل هذه فكرة تبعث على الضحك، ولكن الطريقة الوحيدة لمحاربة الطاعون هي الشرف.

قال **رومبير** بلهجة رزينة : وما هو الشرف ؟

لا أدري ماهو على العموم ولكن أعلم أنه – في مثل وضعي – يتلخص في أن أقوم بهنتي.

---

(1) – كامو ألبير، الطاعون، المصدر السابق، ص215.

(2) – كروكشانك جون، ألبيركامي وأدب التمرد، المرجع السابق، ص248.

قال "**رومبير**" مزمجرا : آه لا أدري ماهي مهنتي، ربما كنت حقا على ضلال في اختيار الحب...» .[1]

وبعد أن علم "**رومبير**" من "**تارو**" الذي كن حاضرا في الحوار الذي دار بينهما، أن زوجة الطبيب "**ريو**" ترقد في دار للإستشفاء على بعد بعض المئات من الكيلومترات، يتصل بالطبيب "**ريو**" سائلا: «... هل تقبل بأن أعمل معكم الى أن أجد وسيلة للخروج من المدينة؟ فرد عليه "**ريو**" بعد لحظة صمت: نعم يا "**رومبير**" وإني أشكرك ...» .[2]

إن انضمام "**رومبير**" الى الفرق الطبية التي شكلها "**تارو**" بدعم من "**ريو**" – والتي أوكلت اليها مهمة الوقاية والتحسيس بخطورة الوباء، ونقل المرضى ومساعدتهم نفسيا وطبيا، والإسراع في جلب الأمصال لتلقيح المواطنين، والسعي الحثيث للحد من انتشار الطاعون وحصره ودفن الجثث، هو انتصار لمنطق "النحن"على منطق "الأنا" ومنطق التضامن على منطق الذاتية .

وقد شهد القاضي "**اوتون**" أيضا – الذي مثل سلطة القانون في هذا العمل – تحولا ملفتا في تعاطيه مع الوضع الذي عرفته مدينة وهران، خاصة بعد وفاة ولده متأثرا بهذا الوباء، وذلك بتحمسه للمشاركة في عمل اللجان التي شكلت لمحاربة الطاعون. إن فقدان هذا الطفل كان له تبعات جمة على الكثير من شخوص هذه الرواية، فإن كان القاضي "**اوتون**" وبحكم

---

(1) – كامو ألبير، الطاعون، المصدر السابق، ص168.

(2) – المصدر نفسه، ص168.

عاطفة الأبوة قد شهد موقفه تحولا، بتضامنه الخالص مع جميع المطعونين، فإن "**الأب بنالو**" هو الآخر اتجه الى نفس الوجهة تحت تأثير هذه الفقدان، أما الطبيب "**ريو**" فقد زاده هذا الفقدان اصرارا وتحديا وتمردا على هذا الطاعون.

إن الشخصية الوحيدة في هذه الرواية التي أسعدها حلول الطاعون بالمدينة هو "**كوتار**" Cottard، ذاك المطلوب للعدالة التي طلبت منه عدم المغادرة حتى نهاية التحقيق معه في جرم كان قد اقترفه سابقا، يقول "**كوتار**" مخاطبا الصحفي "**رومبير**": « ... على كل حال، إن الشيء الوحيد هو أنني أشعر بأني أشد ارتياحا هنا منذ أن حل بنا الطاعون ... »[1]، وفي موضع آخر يقول "**كوتار**" بلهجة استعداء تجاه "**تارو**" الذي كان بصحبة "**ريو**": «... ثم إنني سعيد في الطاعون، ولا أفهم أن أتدخل في سبيل وقفه ...» .[2]

لقد أعلن "**كوتار**" – رمز الهزيمة الذليلة في كل مكان – تفاهمه مع الموقف الظالم المحال، بدلا من أن يشارك غيره في التمرد، ولذلك فهو أبعد ما يكون عن روح التمرد الحق، وهو عاجز عن الحياة مع غيره من الضحايا ...» .[3]

3-2- التمرد: يفتتح الراوي السرد بوصفه لمدينة وهران وصفا باهتا، ولسكانها باللامبالاة وضمور الإحساس. إنهم لا يشعرون لا بالخير ولا بالشر، وهذا ما يسمح للوباء بأن

---

(1) – كامو ألبير، الطاعون، المصدر السابق، ص143-144.

(2) – المصدر نفسه، ص162.

(3) – مكاوي عبد الغفار، البيركامي: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، المرجع السابق، ص165.

ينتشر بينهم ويتمكن شيئا فشيئا من نفوسهم وأبدانهم، إنه ينظم الشر في الحياة الانسانية حتى يصبح نظاما متماسك البنيان، ويقوم على العذاب والموت والفراق والخوف والوحدة، وهو يدمر كل ماهو خير في هذه الحياة : الحرية والأمل والتعاطف والحب ... ».[1]

إن الطاعون في هذه الرواية هو العبث عينه الذي تحدث عنه "**كامو**" من قبل، لذا وجب محاربته من خلال الوعي به ومن ثم التمرد عليه. إن رواية الطاعون تعج بمظاهر التمرد على الطاعون ومن وراء التمرد على هذا الرمز، تمرد على الظلم والشر، وعلى لا معقولية هذا الوجود، إنه تمرد على الوضع الإنساني برمته.

إن الوباء في نظر "**تارو**" و الدكتور "**ريو**" – وهما الشخصيتان الرئيسيتان في هذه الرواية – هو في جوهره موقف لا مخرج منه، ينبغي مواجهته بالوعي الناصع العنيد، إنه كالمحال عند "**سيزيف**"، عود على بدء، لا نهاية له ولا جدوى من ورائه ...»[2] يقول الراوي بعد أن رأى "**ريو**" الفرحة على وجوه الناس عقب زوال هذا الوباء: «... ذلك أنه كان يعرف ماكان هذا الجمهور الفرح يجهله، وأن بإمكان المرء أن يقرأ في الكتب أن قصيمة الطاعون لا تموت ولا تختفي قط، وأنها تستطيع أن تظل عشرات السنوات نائمة في الأثاث والملابس، وأنها

---

(1) – مكاوي عبد الغفار، البيركامي: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، المرجع السابق، ص104-105.

(2) – المرجع نفسه، ص105.

تترقب بصبر في الغرف والأقبية والمحافظ والمناديل والأوراق التي لا حاجة لها، وأن يوما قد يأتي يوقظ فيه الطاعون جرذانه... ».[1]

إن "**ريو**" و"**تارو**" يكافحان الطاعون بكل ما يملكان من قوة، على الرغم من إيمانهما بأن جرثومة الطاعون لا تموت ولا تختفي كل الاختفاء، وأن الإنسان سيهزم في نهاية الأمر دائما أمام سلطان الوباء الذي لا يهزم.[2]

إن فكرة التمرد التي نظر لها "**كامو**" بإستفاضة في كتابه "أسطورة سيزيف"، تجد لها إسقاطات لا حصر لها في هذه الرواية.

إن "**ريو**" بتفانيه في مداواة المرضى والوقوف إلى جانبهم وتضحيته بفكره وجهده ووقته ونكرانه لذاته، و"**تارو**" بإنشائه لتلك الفرق الطبية وإشرافه عليها وحرصه الشديد على تنفيذ المهام العديدة الموكلة إليها، ودفعه لحياته ثمنا لهذا الالتزام، بأن مات متأثرا بهذا الداء، و"**رومبير**" و"**اوتون**" و"**الأب بنالو**" و"**غران**" Grand موظف البلدية، بنشاطهم الدءوب في خلايا هذه الفرق الطبية كلهم قد تمردوا بفعل هذه الأعمال – وليس فقط بقولهم **لا** – ضد هذا الوباء وضد هذه المعاناة وضد هذا الشر الذي لحق بهم.

إن هؤلاء هم المتمردون الحقيقيون الذين يقول عنهم "**جون كروكشانك**": « ... أما البعض الثالث وهم المتمردون الذين يعد "**كامي**" نفسه واحدا منهم، فسيستخرجون من ظاهرة

---

(1) – كامو ألبير، الطاعون، المصدر السابق، ص301-302.

(2) – مكاوي عبد الغفار، البيركامي: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، المرجع السابق، ص105.

الطاعون الاحساس بأنهم قد قضي عليهم بسجن غريب، لإقترافهم جريمة لا يعرفون لها مصدرا...»[1] وعند مناقشة "**ريو**" للوعظة الدينية للأب "**بنالو**" مع "**تارو**" قال : «... إنه حتى ولو زاد الطاعون أو ارتفع بالمستوى الأخلاقي لدى الناس، فلا يمكن للفرد أن يستسلم للبؤس الذي يجيء في أعقاب الوباء، إلا إذا كان مجنونا أو جبانا أو فاقد البصر. وهو يؤمن بأنه إنما يمضى في الطريق السوي بصراعه ضد نظام الكون...»[2] إنها المواجهة إذا بين الإنسان المتمرد وبين الطاعون الذي يمثل الموت، قدر الإنسان المحتوم، إنه صراع الإنسان مع هذا القدر.

3-3- الإغـتـــراب:

لقد شهدت الآداب الغربية ظاهرة الاغتراب هذه في الكثير من محطاتها التارخية، ولعل الأصول الأولى ترجع بنا الى أدب الملاحم اليوناني أو الأدب الحماسي، وتحديدا الى "الأديسا"L'odyssée "**لهوميروس**" Homère، التي تحكي مغامرات "**أوديسيوس**" Odysseus الذي رفض أن يعود مع الجيش اليوناني بعد تدمير تروادة، وآثر أن يشق طريقه بنفسه، فضل السبيل في عرض البحر[3] معرضا نفسه للنفي لأكثر من تسعة سنوات بعد أن

---

(1) – كروكشانك جون، البيركامي وأدب التمرد، المرجع السابق، ص247-248.

(2) – المرجع نفسه، ص248.

(3) – الخطيب حسام، محاضرات في تطور الأدب الاوروبي ونشأة مذاهبه وإتجاهاته النقدية، مطبعة طربين، 1975، ص36.

منعته الآلهة من العودة الى "إيتاك" Ithaque، وهو النفي ذاته الذي تعرض له "**أوفيديوس**" Ovidius في البحر الأسود، نفي مقترن دوما بالأمل. وقد تجلى تأثر فكر "**كامو**" بالفلسفة اليونانية من خلال عنوان رسالة التبريز التي ناقشها بجامعة الجزائر إبان الاستعمار الفرنسي الموسومة ب :"الافلاطونية الجديدة والفكر المسيحي" وكذلك تأثره بالفلسفة الحديثة التي أخذها من أفكار "**نيتشه**" Nietsche.[1]

إن الإنسان كلما أدرك أنه عاجز على الانسجام مع محيطه والتأقلم مع ما يسود فيه من قيم وأفكار اغترب عنه، وتناقض مع مفاهيمه ومتطلباته، وهذا يدخله في حالة صراع مع الآخرين، فيترسخ شعوره بعدم الانتماء إليهم.[2]

من الباحثين من وجد الاغتراب لدى "**كامو**" نتيجة لموقفه، مثل غيره من المفكرين أمثال "**كافكا**"و "**جيد**" و"**مونترلان**" و"**نيتشه**"، كلهم رفضوا فكرة وجود الإله، وأن رفضهم لوجوده ولد لديهم شعور بالاغتراب عن العالم،.[3]

---

[1] – توزان عبد القادر، الشعور بالإغتراب عند أبي العلاء المعري وألبير كامو، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2006، ص144.

[2] – بوعلامات أمينة، الإغتراب في الشعر الجزائري الحديث، 1925–1980، عنوان الموقع : http://dspace.univ-tlemcen.dz/bitstream/112/194/4/BoualamatAmina(Full).pdf
تاريخ الاطلاع 12/01/2014: الساعة :22س–55 د

[3] – توزان عبد القادر، الشعور بالإغتراب عند أبي العلاء المعري وألبير كامو،المرجع السابق، ص203.

إن القارئ لرواية الطاعون، يستطيع أن يتلمس منذ الوهلة الأولى لافتتاح السرد، ظاهرة الاغتراب في هذا العمل، فمدينة وهران الجميلة، والنظيفة والمفعمة بالحيوية والحركة يصفها الراوي فيقول: «... والواقع أن وهران هي للنظرة الأولى، مدينة عادية ... وينبغي الاعتراف بأن المدينة نفسها قبيحة...» .[1]

وعن احتجاز الطاعون لسكان وهران، والنفي الذي تعرضوا له بفعل هذا الوباء، وشعورهم بالوحدة يقول السارد: « ... وهكذا، أصبح على حين غرة، شعور فردي كشعور الانفصال عن كائن حبيب، شعور شعب بكامله منذ الأسابيع الاولى، ومع الخوف، الألم الرئيسي الذي يحمله زمن هذا النفي الطويل... »[2] ويضيف في موضع آخر: «... وهكذا أول ما حمله الطاعون للمواطنين هو النفي ...» [3] وفي موضع ثالث يستطرد قائلا:« ... بينما كان مواطنونا يحاولون أن يتدبروا امرهم مع هذا النفي المفاجئ كان الطاعون ينصب حرسا على الأبواب ويحول السفن التي كانت متجهة نحو وهران...».[4]

أما الاحساس بحرقة الافتراق الذي تولد لدى الأمهات والأبناء والأزواج وكل المحبين – هذا الأخير الذي يعد تيمة أساسية لهذا العمل، عوض به "**كامو**" غياب العنصر النسوي– فقد

---

(1) – كامو ألبير، الطاعون، المصدر السابق، ص5.

(2) – المصدر نفسه، ص70.

(3) – المصدر نفسه، ص74.

(4) – المصدر نفسه، ص80.

افضى الى شعورهم بهذا الاغتراب : «... فأمهات وأولاد وأزواج وعشاق كانوا قد حسبوا منذ أيام، أنهم مقبلون على انفصال مؤقت، فتعانقوا على رصيف محطتنا وتبادلوا توصيتين أو ثلاث، واثقين من أنهم سيلتقون بعد بضعة ايام أو بضعة اسابيع، غارقين في الثقة الإنسانية البليدة... كل أولئك الفوا انفسهم فجأة مبتعدين بلا أمل... » .[1]

إن تيمة الاغتراب في هذه الرواية تأتي أيضا من طبيعة المرجعية الفلسفية لهذا العمل، وكذلك من موقف "**كامو**" من الدين ممثلا في هذا العمل في الأب "**بنالو**" الذي دعا – بعد أن حل الطاعون بمدينة وهران – الى القبول به والاستسلام له في خطبته الأولى، محاولا تفسيره على أساس فكرة الفعل ورد الفعل.

إن الاضطراب الذي شاب موقف "**كامو**" من الدين، المتأرجح بين الإيمان والإلحاد، جعله يحس بهذا الاغتراب، وموقفه هذا يتماها كثيرا مع عبارة "**سقراط**" **Socrate** "أعرف نفسك"، ومعرفة النفس تقتضي حتما معرفة مرجعياتها الدينية والفكرية والفلسفية، إضافة إلى أشياء أخرى كثيرة، والاخلال بمعرفة أي عنصر من هذه العناصر يجعل الإنسان يشعر بهذا الاغتراب.

«...إن معاينة عبثية الوجود ومعايشة الآلام البشرية وهي سجينة وجودها التعيس، جعلت "كامو" يحيا حياة يسودها الاضطراب والقلق وعدم الاستقرار، وقد تجلى ذلك في الإبهام

---

(1) – كامو ألبير، الطاعون، المصدر السابق، ص70.

وعدم الوضوح في تصريحاته فيما يتعلق بحقيقة الوجود، وهو سبب من الأسباب الأخرى التي دفعت بكامو الى العيش في هوة الاغتراب...».[1]

إن رواية الطاعون – التي كانت من أهم الأعمال الأدبية التي رشحت صاحبها لجائزة نوبل للآداب، والتي نالها سنة 1957، أي بعد عشرة سنوات من صدورها– رواية ذات نزعة إنسانية بامتياز.

إنها رواية يمثل فيها الاهتمام بالكائن الإنساني بؤرة التركيز، إنه و بالرغم من اقتصارنا على الإشارة إلى بعض التيمات فقط التي تحظى بهذا التوجه، فإن هذا العمل الأدبي يعبر عن هذه النزعة بمختلف تشكلاتها من ألفه إلى يائه، مبرزا الحياة الإنسانية كقيمة عليا، من خلال مواقف الطبيب "**ريو**"، و"**تارو**" على وجه التحديد، لموقفه اللافت من عقوبة الإعدام، وكل أولائك الذي يكافحون في السر والعلن من أجل البقاء والحفاظ على هذه الحياة.

كما أوضحت هذه الرواية أيضا مسألة تأنسن الإنسان، وفي مواقف الأب "**بنالو**" والصحفي "**رومبير**" والقاضي "**اوتون**" اشارة واضحة إلى ذلك من خلال تطور مواقفهم تدريجيا بتطور السرد، من مواقف فردانية ضيقة إلى مواقف تتسم بالتضامن والتمرد الجماعي الرحب، والرواية من جهة أخرى، تعد مرافعة قوية عن الوضع الإنساني عموما، وعن نضال الإنسان المستميت بتمرده ضد العبث، وضد لا معقولية الوجود، وضد الموت الذي هو آت لا محالة.

---

[1] – توزان عبد القادر،الشعور بالإغتراب عند أبي العلاء المعري وألبير كامو،المرجع السابق، ص208.

4- التجـلي الإنـسـانـي عـنـد: "ريـــو"

احتلت شخصية الطبيب "**ريــو**" مكانة مميزة في هذه الرواية وقد يرجع ذلك إلى كونها أكثر الشخصيات تجسيدا لأفكار "كامو" وتوجهاته الإنسانية، اضافة إلى شخصية "**تارو**"، «...**فكامو** يحكي رواية على لسان الراوي بضمير المتكلم الذي يحتفظ بشخصية مجهولة حتى آخر فصل من فصول الرواية، وإذ به يكشف عن نفسه في آخر الأمر فيتضح أنه الدكتور"**ريو**" الشخصية الأولى في هذه الرواية ...»[1].

وقد برر الطبيب "**برنار ريو**" تدخله في سرد هذه الأحداث بقوله : «... و قد اتاحت له مهنته، طوال مدة الطاعون، أن يرى معظم مواطنيه وأن يقف على عواطفهم، فقد كان اذن في موقع يمكنه من أن ينقل ما رآه وما سمعه ...»[2].

ولقد تجلت مواقف الطبيب "**ريو**" الإنسانية في مواقف كثيرة في هذا العمل، لعل أهمها اصراره الكبير على تحدي هذا الوباء وعدم الاستسلام له، ففي تعليقه على قول "**تارو**" له بأنه "**كبنالو**"، يفكر بأن للطاعون جانبه الخيري، يقول "**ريو**": «... ربما كان فيه نفع لرفع بعض الناس، ولكن من يرى الشقاء والعذاب اللذين يحملهما الطاعون في ركابه، ينبغي أن يكون مجنوناً أو اعمى أو جباناً حتى يستسلم له ...»[3].

---

(1) – كروكشانك جون، البير كامي وأدب التمرد ، المرجع السابق، ص242.

(2) – كامو البير، الطاعون، المصدر السابق، ص294.

(3) – المصدر نفسه، ص128.

كما تجلت أيضا في نكرانه لذاته وسعيه الدؤوب لرفع المعاناة والغبن من على كاهل مواطنيه، فمثلما كان الصحفي "**رومبير**" يبحث عن سعادته في بداية الإصابة بالطاعون، كان الطبيب "**ريو**" هو الآخر يبحث عن هذه السعادة في قوله: «...و ذلك لأني ربما كنت أنا ايضاً أريد أن أفعل شيئاً من أجل السعادة ...»[1] لكن شتان بين هاتين السعادتين، فالسعادة التي يبحث عنها "**رومبير**" سعادة ذاتية، سعادة تتحقق بلقاء زوجته التي غيبها عنه الطاعون، سعادة الحسي فيها أكبر من النفسي، لكن سعادة "**ريو**" تكمن في اسعاد مواطنيه وزرع الابتسامة والفرحة والأمل على وجوههم، سعادة بلا حدود ولا مقابل، بالرغم من المعاناة التي يعيشها جراء غياب زوجته عنه بسبب المرض.

إن النزعة الإنسانية المتأصلة في نفس الطبيب "**ريو**" تجعله يتعالى عن آلامه الشخصية وجراحاته ليمنح غيره ما فقده هو، وهذا خلافا لمقولة فاقد الشيء لا يعطيه.

« ...إنه وهو التعيس، يحرص على سعادة الآخرين، لأنه يفقد صديقه "**تارو**"، ويفقد زوجته التي كانت سافرت إلى سويسرا للاستشفاء، قبل أن تتجمع سحب الوباء فوق المدينة بقليل، وهو يبقى إلى جانب مرضاه في وهران، على الرغم من الأنباء السيئة التي ترد إليه عن تدهور صحتها...»[2] فالسعادة الحقة عند "**كامو**" لا يمكن أن يستشعرها الإنسان إلا إذا استطاع أن يتقاسمها مع غيره مصداقاً للمقولة الشائعة: " إن السرور لا قيمة له، إلا إذا تقاسمته مع غيرك" Le plaisir ne vaut que s'il est partagé.

---

(1) – كامو ألبير، الطاعون، المصدر السابق، ص200.

(2) – مكاوي عبد الغفار، ألبيركامي: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، المرجع السابق، ص165.

5- الــرمــزيــة في روايـــة الطــاعــون:

عندما تعجز اللغة عن أداء مهمتها في الإبلاغ والتوصيل بالأسلوب المباشر، يصبح من الضروري اللجوء الى الرمز لبلوغ هذا الهدف.

إن الرمز هو الذي يسمح بهذا العبور من الأسلوب المباشر في التعبير، إلى الأسلوب غير المباشر، وحول هذا الموضوع يتسائل "**زوبير دراقي**": « كيف يمكن التعبير عن هذه الفكرة المجردة ؟ ! بصفة مباشرة أم غير مباشرة ! وتكون الإجابة طبعا تحت غطاء الرموز الكلامية التي تمنحها قيمة أبدية، أي خارج إطار الزمان والمكان، لئلا يحدث للفكرة كما يحدث للمحارة – والتشبيه للمسرحي للألماني **هبل** – التي ما إن تستخرج منها اللؤلؤة الثمينة، حتى ترمى بإحتقار وازدراء... »[1]

إن الرمزية في الأعمال الأدبية تتيح تعدد القراءات، وتستثير النشاط العقلي للقارئ من خلال اعتمادها عدم التصريح والغموض، مما يضفي على هذه الأعمال مزيدا من الجمالية.

« ...ويشير "**كامو**" الى الطبيعة الرمزية لرواية "الطاعون" في الصفحة الأولى من الرواية، وقد أخذ العبارة التي صدرها روايته من مقدمة "**دفـو**" Defoe، للمجلد الثالث من رواية "روبنسن كروزو": «... إن تصور نوع من السجن عن طريق تصور نوع آخر، شيء معقول بقدر ما هو معقول تصور شيء موجود فعلا بشيء آخر لا وجود له... » إلا أن "**كامو**" يذهب

---

[1]– دراقي زوبير، محاضرات في الأدب الاجنبي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، ص58-59.

الى ابعد مما ذهب اليه "**ديفو**" فهو يستخلص معنيين مجازيين من رمز "الطاعون"، حيث أن الرواية مليئة بالإشارات الواضحة المتكررة سواء الى الاحتلال الألماني أو قصور الإنسان الميتافيزيقي في هذا العالم... »[1] وبهذا تكون هذه الرواية قد تضمنت بعدين هامين هما البعد التاريخي والبعد الميتافيزيقي.

5-1- البعد التاريخي: إن من الضروري لمن يريد أن يتتبع البعد التاريخي لرواية "الطاعون" ورمزيتها الى الاحتلال النازي لفرنسا ولباقي أوروبا، أن يكون ملما بأحداث هذه الحقبة التاريخية الحبلى بالمآسي والأحزان، خاصة تلك المتعلقة بالحرب العالمية الثانية وما نتج عنها من مخيمات الإبادة والاعتقال (مخيم أوشفيتز) والمجازر التي ارتكبت في حق اليهود والمدافن الجماعية، إضافة إلى الالمام بقضايا أخرى ذات الصلة بهذا الحدث التاريخي كالمقاومة الفرنسية وحكومة فيشي العميلة وغيرها... وتبعا لهذا، يمكننا تلمس الرمزية التاريخية لهذه الرواية من خلال الإسقاطات التالية:

أ- غزو الجرذان لمدينة وهران وخروجها من مخابئها لتموت بعد ذلك على قارعة الطرقات، يرمز الى غزو الجيش الالماني لمدينة باريس: «... وأدرك مواطنونا أنهم لم يكونوا قد فكروا

[1] - كروكشانك جون، البير كامي وأدب التمرد، المرجع السابق، ص238-239.

لحظة بأن مدينتنا الصغيرة يمكن أن تصبح مكانا ملائما لموت الجرذان تحت اشعة الشمس ولهلاك البوابين من جراء أمراض غريبة... ».[1]

ب- حديث السارد عن افران حرق الجثث في قوله: «... ووجب بعد حين سوق ضحايا الطاعون أنفسهم الى فرن الحرق، ولكنهم اضطروا إذ ذاك إلى استعمال فرن القرميد الذي يقوم في شرق المدينة... »[2] فيه إشارة إلى المحرقة التي ارتكبها الجيش الألماني ضد اليهود والتي أثارت جدلا حادا بين الكثير من المؤرخين الغربيين أنفسهم، ولعل آخر جدل بهذا الصدد، أثاره كتاب " الأساطير المؤسسة لدولة إسرائيل" les mythes fondateurs de l'état d'Israël للكاتب والفيلسوف الفرنسي "**رجاء جارودي**" Roger Garaudy الذي تسبب له في مضايقات جمة في فرنسا.

ج- أما ما تعلق بإنشاء "**تارو**" للفرق الطبية وتنظيمها وهيكلتها والإشراف على مختلف نشاطاتها، والتي وردت في قول الراوي: «...منذ اليوم التالي، انصرف "**تارو**" إلى العمل فألف فرقة أولى ما لبثت أن لحقت بها فرق أخرى كثيرة ... »[3] وقوله: «... من أجل ذلك ينبغي الحكم برضى موضوعي على فرقنا الصحية التي تحققت بفضل "**تارو**"...»[4]

---

(1) - كامو ألبير، الطاعون، المصدر السابق، ص26.

(2) - المصدر نفسه، ص179.

(3) - المصدر نفسه، ص134.

(4) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فإنه يمكن إسقاط ذلك على نشاط المقاومة الفرنسية للنازية التي كان "**كامو**" أحد رموزها على صفحات جريدة "كفاح" Combat جنبا إلى جنب مع "**باسكال بيا**" Pascal Pia رئيس تحريرها.

د- الدفن الجماعي في الحفر يرمز هو الآخر إلى تلك المجازر اللإنسانية التي أودت بحياة الآلاف، بل الملايين في فرنسا وباقي الدول الأوروبية، والتي من جرائها انتشرت ظاهرة الدفن في الحفر، لأن القبور لم تعد تفي بالغرض. وعن هذه الحفر يقول الراوي: « ... ففي طرف المقبرة تشق حفرتان كبيرتان في قطعة أرض مكشوفة... كانت هناك حفرة للرجال وحفرة للنساء... »[1]

هـ - وبتلاشي هذا الوباء، عمت الفرحة مختلف أرجاء المدينة وارتفعت صيحات الانتصار على هذا الداء اللعين، وفي هذا تماه مع لحظات النشوى التي عاشها الفرنسيون غداة التحرير، يقول الراوي عن هذه اللحظة: «... وارتفعت من الميناء المظلمة الصواريخ الأولى للاحتفالات الرسمية، فحيتها المدينة بصرخات طويلة صماء... ».[2]

5-2- البعد الميتافيزيقي:

---

(1) - كامو ألبير، الطاعون، المصدر السابق، ص176.

(2) - المصدر نفسه، ص301.

إن روايــة الطــاعون فــي بعــدها الميتافيزيــقي، ترمــز إلــى عبثيــة الوجــود الإنســاني فــي المقــام الأول، فنــرى الســارد يفتــتح الســرد بحديثــه عــن مدينــة وهــران – التــي تبــدو مــن الوهلــة الأولــى مدينــة بــلا روح ولا معنــى للحيــاة فيهــا– فيقــول: «... وينبغــي الاعتــراف بــأن المدينــة نفســها قبيحــة... فكيــف الســبيل مــثلا إلــى تصــور مدينــة بغيــر حمــام ولا أشــجار ولا حــدائق، حيــث لا خفقــات أجنحــة ولا حفيــف أوراق... »[1] إن هــذا التنــاقض بــين الإنســان والعــالم الــذي يعــيش فيــه هــو الــذي يدفعــه إلــى الشــعور بالعبــث، فمــا دام غيــر قــادر علــى تفســير هــذا العــالم تفســيرا عقلانيــا، فهــذا الشــعور سيســتمر والســؤال ســيبقى مطروحــا: هــل تســتحق هــذه الحيــاة أن تُعــاش؟ إن الشــعور بعبثيــة الوجــود الإنســاني وبــالآلام الإنســانية، شــعور قــد يختفــي لــبعض الوقــت ولكنــه لا يمــوت، مثلــه مثــل قصــيمة الطــاعون: «... إن قصــيمة الطــاعون لا تمــوت ولا تختفــي قــط، وإنهــا تســتطيع أن تظــل عشــرات الســنوات نائمــة فــي الأثــاث والملابــس، وإنهــا تترقــب بصــبر فــي الغــرف والأقبيــة والمحــافظ والمناديــل والأوراق التي لا حاجة لها، وأن يوما قد يأتي يوقظ فيه الطاعون جرذانه... ».[2]

---

[1] – كامو ألبير، الطاعون، المصدر السابق، ص5.

[2] – المصدر نفسه، ص302.

ويرمز الطاعون كذلك إلى الطبيعة الشريرة في الإنسان، متنكرا بأقنعة مختلفة، قد تأخذ شكلا استبداديا أو ثوريا أو متطرفا أو حتى شكل العدالة، هذه الطبيعة الشريرة هي التي تتسبب في شقاء الإنسان وموته.

يقول "**تارو**" متحدثا إلى "**ريو**" : «... إن كل إنسان يحمل في جلده الطاعون... »[1] في إشارة إلى أن في مقدور كل واحد منا أن يبرر في يوم ما قتل إنسان لأسباب مشروعة أو غير مشروعة، ويضيف: «... وأن على الإنسان أن يراقب نفسه من غير انقطاع حتى لا يتنفس، ذات لحظة من لحظات الشرود، في وجه إنسان آخر، فيلصق به العدوى... »[2] وفي هذا دعوة من الراوي، الطبيب "**ريو**" إلى أن لا نصدر وباءنا وطاعوننا– في أي شكل كان: موتا أو احتلالا أو نظاما ديكتاتوريا شموليا– إلى الآخر، حفاظا على النفس البشرية، وصيانة لها، وتحقيقا للنزعة الإنسانية للكائن الإنساني.

---

(1) – كامو ألبير، الطاعون، المصدر السابق، ص248.

(2) – المصدر نفسه، ص248.

1- ترجمة " إمانويـل روبلس":

أ- من الولادة حتى دخوله المدرسة العادية ببوزريعة: ولد " **إمانويل روبلس** " يتيما بعد أن كان والده قد توفي في المغرب وأمه به حامل ، لعائلة فقيرة ذات أصول أيبيرية، في مدينة وهران في الرابع من شهر ماي من سنة 1914، لأم اسبانية ولدت في سيدي بلعباس، اما والده فولد في وهران، ذهب ليعمل بالدار البيضاء في المغرب كبناء في نهاية 1913، فمات هناك بسبب وباء التيفوئيد سنة 1914.

تلقى "**إمانويل**" الطفل تربيته على أيدي امرأتين، أمه التي كانت تشتغل بالبياضة (بياضة Blanchisseuse) من أجل كسب قوت أولادها، وكان يدعوها "ماميكا" Mamica (أي أمي الصغيرة) ويحدثها بالفرنسية، وجدته الغرناطية التي كان يدعوها "مادر" Madre ويحدثها بالإسبانية.

عاش "**روبلس**" في فترة المراهقة يحلم بالسفر إلى شتى أصقاع العالم، وهو ابن الميناء كما كان يقول عن نفسه دائما، يرى في كل يوم عشرات البواخر ترسوا وتبحر، والشيء الآخر الذي كان يغذي هذا الحلم هو ولعه بقراءة قصص المغامرات لـ : "**بيار لوتي**" Pierre Loti و"**طارو**" Tharaud ... فكان يجلس لساعات يقرأ ويحلم دون ملل، وهو الشيء الذي استطاع أن يحققه بعد ذلك، بزيارته لشتى أصقاع العالم من سيلان إلى الصين ومن روسيا إلى المكسيك ومن غواتيمالا إلى اليابان...

يقرر "**روبلس**" أن يترك "كوليج ارديان" Collège Ardaillon، بعد أن تم طرد والدته من البيت الذي تقطنه، ويتجه بعد ذلك إلى الحياة العملية حتى لا يكون عالة عليها، وفي نفس الوقت يعدل عن الطموح الذي طالما عمل لأجله، وهو الدخول إلى "مدرسة الهيدروغرافيا" l'école d'hydrographie في مرسيليا، لأنه كان يعشق البحر وكل ما يتصل به، لكن مدير"كوليج أرديان" يتدخل ليتمكن "**روبلس**" من الحصول على منحة تساعده على مواصلة الدراسة فيه.

يتعرض "**إمانويل روبلس**" لصدمة جديدة في حياته عندما يتم طرد أمه من عملها، فتسعفها الأقدار بأن تجد عملا آخر كخادمة في إحدى البيوت الفخمة، تكون فيه مجبرة على المبيت هناك، فلم تجد من حل "**إمانويل**" سوى وضعه عند إحدى مستخدماتها القديمات وهي "**السيدة كنسن** "

Mme Quinson [1].

يقول "**روبلس** "عن هذه السيدة:

«…Après une semaine chez elle j'avais commencé à la détester … c'est que Mme Quinson paraissait décidée non seulement à réformer mon comportement et à civiliser mes manières mais aussi à régenter mes études et mes fréquentations… » [2].

[1] - www.oran-mémoire.fr صاحب البحث بتصرف ترجمة.

[2] - Roblès Emmanuel, saison violente, le seuil, paris, France, 1976, p 93-94.

«...بعد أسبوع قضيته في بيتها، بدأت أكرهها...إن"السيدة كنسن" بدت مصممة ليس فقط على إصلاح سلوكاتي وعصرنة عاداتي، وإنما أيضا على التحكم في دراستي وصداقاتي...»[1].

وفي إحدى الليالي، وهما على طاولة العشاء تنصحه السيدة "كنسن" فيقول "**روبلس**" عن ذلك:

«…Elle me conseilla de ne jamais avouer (elle dit bien ce mot) Que mon père était maçon, profession à ses yeux sans prestige. Mais valait le donner pour entrepreneur de maçonnerie ou même entrepreneur de travaux de bâtiments … » [2].

« ... نصحتني بأن لا أذكر أبدا (إنها تنطق جيدا هذه الكلمة) أن أبي كان بناءا لأنها مهنة ليست ذات مكانة في نظرها، و على أن اقول أنه مقاول في البناء أو حتى مقاول في أشغال البناءات .... » [3].

لكن الشيء الذي آلمه كثيرا وأصابه في أعمق أعماقه هو الوصف الذي نعتته به " **السيدة كنسن** " بقولها إنك "فرنسي خمسون بالمائة"% 50 un français، يصف "**روبلس**" هذه اللحظة بقوله :

---

[1] – ترجمة صاحب البحث.

[2] - Roblès Emmanuel, saison violente, op.cit, p 94.

[3] – ترجمة صاحب البحث.

« …Madame Quinson se mit à me reprocher mon accent , à singer ma manière de prononcer certains mots et elle alla jusqu'à dire: « on aura beau faire, tu es et tu resteras toujours un cinquante pour cent… » [1].

« ... صارت السيدة كنسن تؤاخذني على لهجتي وتقلد طريقتي في النطق ببعض الكلمات، بل إنها ذهبت إلى حد قول: « مهما عملنا من معروف، أنت خمسون بالمائة وستبقى دوما كذلك...» [2].

تحدى "**روبلس**" هذا الوصف العنصري الذي بقي يلازمه لفترة طويلة، كما تحدى كل العقابات التي واجهته في مسيرته الصعبة (الفقر– العائلة المتواضعة– الأصول الأيبيرية...) ومضى يتسلق سلم المجد درجة درجة، حتى وصل إلى أعلاه، بأن انتخب عضوا في "اكاديمية جنكور" Académie Goncourt عن مقعد "**رولان دورجولاس**" Roland Dorgelès سنة 1973 وهي أعرق جائزة أدبية فرنسية على الإطلاق.

ب– المدرسة العادية ببوزريعة: تشاء الأقدار مرة أخرى أن لا يتجه "**روبلس**" إلى مدرسة الهيدروغرافية بمرسيليا بعدما نجح في مسابقة الدخول إلى المدرسة العادية التي تكون المعلمين ببوزريعة، وبتخرجه منها، استطاع "**روبلس**" أن يحصل على شهادة المكافأة بين شهادة الأهلية العليا التي تحصل عليها في هذه المدرسة، وبين شهادة البكالوريا، ليستطيع بعد ذلك مواصلة دراسته في كلية الآداب، وتتويجها بليسانس في اللغة الإسبانية بعد أن كان اشتغل معلما ومديرا لبعض المدارس النائية بمنطقة القبائل ثم وهران.

---

[1] - Roblès Emmanuel, saison violente, op.cit, p 114.

[2] – ترجمة صاحب البحث.

في هذه المدرسة يلتقي "**روبلس**" بالكثير من القامات الأدبية في تلك المرحلة، ويرتبط معها بصداقات قوية كما هو الحال مع "**ألبير كامو**"، " **غابريال اوديزيو**"، "**كلود دو فريمنفيل**" أما من الأدباء الأهليين فقد التقى روبلس بـ "**مولود فرعون**" الذي ربطته به علاقة مميزة هو الآخر، وقد تحلق جميعهم حول دار النشر "**ادموند شارلو**".

وفي هذه المرحلة أيضا يلتقي "**روبلس**" في هذه الأوساط الأدبية، بـ :"**بوليت بوياد**" Paulette puyade، التي ستصير زوجته فيما بعد.

اشتغل "**روبلس**" بالصحافة بدعم من صديقه "**ألبير كامو**"، فعمل صحافيا في جريدة "وهران الجمهورية"، ثم في جريدة "الجبهة الشعبية" بين سنتي 1935 و1936 وفي جريدة "الجزائر الجمهورية" ذات التوجه اليساري سنة 1938، التي كان يدير تحريرها "**ألبير كامو**" نفسه.

وفي هذه السنة نفسها يكتب "**روبلس**" أول رواية له، وهي رواية "الحركة" L'action والتي نشرت ثمانية سنوات من بعد، في دار النشر"**ايدموند شارلو**"، وقد تسببت الحرب العالمية الثانية في انقطاعه عن الكتابة، واشتغاله مترجما تابعا للجيش الفرنسي، ثم مراسلا حربيا سنة 1943 تابعا للقوات الجوية الفرنسية[1].

---

[1] - Astre Jeorges Albert, Emmanuel Roblès ou le risque de vivre, Grasset, Paris, France, 1987,p 20-21.

استقر به المقام في سنة 1946 في باريس، أين شارك ككاتب في العديد من الصحف، مثل صحيفة "الشعبي" le populaire ، "قافروش" Gavroche، "قتال" Combat، والطيران الفرنسي L'aviation française .

وفي سنة 1947 يعود إلى الجزائر ويؤسس المجلة الأدبية "فورج" Forge، بمشاركة الكثير من الأدباء الأهليين أمثال: "**محمد ديب**"، "**كاتب ياسين**"، "**أحمد سفريوي**" ...

نال "**روبلس**" جائزة فيمينا "Femina" الشهيرة عن روايته "أعالي المدينة" موضوع بحثنا هذا سنة 1948، كما نال جائزة البورتيك "Prix de portique" عن أول قطعة مسرحية ألفها وهي "مونتصرات" Montserrat .

أما في سنة 1951 فقد أسس دورية "كتابات متوسطية" التي سمحت ببروز نخبة من الكتاب والأدباء من بينهم "**محمد ديب**" و"**مولود فرعون**". سافر بعد ذلك إلى المكسيك سنة 1954 ثم إلى اليابان سنة 1957 حيث أوحت له هذه الأسفار بكتابة روايات "السكاكين" Les couteaux " ورجل افريل" L'homme d'avril على التوالي.

شارك سنة 1956 في اللجنة من أجل السلم المدني في الجزائر إلى جانب "**ألبير كامو**" وبعد وفاة ولده "**بـــول**" Paul سنة 1958، يترك "**روبلس**" الجزائر ويستقر في فرنسا.

– عمل "**روبلس**" في مجال السينما ككاتب سيناريو في فيلم "الغريب" عن رواية "**ألبير كامو**" ومن إخراج "**لوشيانو فيسكونتي**" Luchino Visconté سنة 1967 كما تحولت روايته "هذا

يسمى الفجر" Cela s'appelle l'aurore إلى فيلم من إخراج "**لويس بينيال**" Louis bunuel سنة 1955.

– زار "**روبلس**" منطقة التبت سنة 1984، فكتب عن هذه الزيارة كتابه: "مسالك تبتية" سنة 1986 وفي الثاني والعشرين من شهر فيفري من سنة ألف وتسع مائة وخمسة وتسعون (1995/02/22) يلفظ "**روبلس**" أنفاسه الأخيرة بمدينة "بولون بيلونكور" Boulogne Billancourt عن عمر ناهز الإثنين والثمانين (82) سنة.

– استحدثت في مدينة "بلوا" Blois، جائزة "**إيمانويل روبلس**" لأول عمل روائي سنة 1991، كما تم وضع كل أرشيف ومراسلات "**روبلس**" "في المكتبة الفرانكفونية ملتميديا في مدينة "ليموج" La bibliothèque francophone multimédia à Limoges[1]

ج– وهران ملهمة الأدباء الأيبيريين: كان لتعلق "**روبلس**" بمدينة وهران وحبه لها آثارا بارزة في الكثير من أعماله الأدبية، خاصة منها الدراسة الموسومة بـ:"الاسباني المقدام" Le vaillant espagnol التي تحكي عن ماضي هذه المدينة والتأثيرات الإسبانية الجلية فيها. وقد ترك هذا التعلق بصمات واضحة في تلك الأعمال، يمكن لأي متتبع إن يدركها، يقول "غي دوغا": Guy Dugas

«…La ville d'Oran, autrefois appelée la «Corte Chica » par les conquérants espagnols, ne représente pas seulement la capitale de l'hispanisme algérien, mais également la ville amphitryon de Miguel de

(1) - Fr.wikipedia.org/wiki/Emmanuel:04/01/2014 -22 h:30 mn. ترجمة صاحب البحث

Cerventès, que l'écrivain et l'hispaniste Emmanuel Roblès, enfant du pays, n'a jamais oublié … » [1].

« ... إن مدينة وهران التي كانت تسمى الـ: "كورت شيكا " في ظل الغزو الاسباني، لا تعتبر عاصمة "الحضور الإسباني" في الجزائر فحسب، وإنما تعتبر أيضا المدينة التي تسّيد فيها "ميغال دو سرفنتس" والذي لم ينسه أبداً الكاتب الاسباني – ابن البلد – **إيمانويل روبلس** ... » [2].

ويواصل قائلا :

«…Emmanuel Roblès est donc le dernier hispaniste à être intéressé à l'histoire moderne d'Oran, et notamment a ce génie de la littérature espagnole, Miguel de cerventès dont la captivité à Alger parait décisive pour le développement et la formation de sa conscience d'écrivain. Sa longue et certainement dure période Algérienne dans les bagnes d'Alger, développa sa personnalité et enrichit son esprit au contact d'une nouvelle société méditerranéenne, cosmopolite et multilingue …» [3].

«... إن "**إيمانويل روبلس**" هو آخر باحث في اللغة و الثقافة الإسبانية اهتم بتاريخ وهران الحديث، وخاصة ما تعلق منه بنابغة الأدب الإسباني "**ميغال دو سرفنتس**"، الذي مثل أسره في مدينة الجزائر منعرجا حاسما في تكوينه وتطور وعيه ككاتب. إن إقامته الطويلة والصعبة

---

[1] -Dugas Guy, Emmanuel Roblès et l'hispanité en oranie, l'harmattan, paris, France, 2012, p 25.

[2] – ترجمة صاحب البحث.

[3] -Idem ,p:25

بالتأكيد في سجون مدينة الجزائر ، طورت شخصيته وأغنت فكره، من خلال اتصاله بمجتمع متوسطي جديد، كوسمو بوليتي ومتعدد اللغات...» [1].

ويؤكد المؤرخ الإسباني "**اليفر مورلاس**" Oliver morales، على الدور الذي لعبته هذه المدينة والتأثير الذي تركته في إبداعات الكتاب الأيبيريين وعلى رأسهم "**سرفنتس**" بقوله:

«...heureux, est la terre d'Afrique pour cerventès, qui lui permet de façonner cette page d'or …» [2].

«... سعيدة هي هذه الأرض الإفريقية بالنسبة "**لسرفنتس**"، فهي التي سمحت له أن يصوغ هذه الصفحة الذهبية ...» [3].

إن الأدباء ذوي الأصول الايبيرية، خاصة منهم أولئك الذين اجتمعوا داخل مدرسة الجزائر الأدبية مثل: "**كامو**" و"**روبلس**" و"**اوديزيو**" وغيرهم يدينون كلهم بفضل مدينة وهران، حتى أن "**جان سيناك**" Jean Sénac – ذي الأصول الأيبيرية هو الآخر وذي النزعة الإنسانية المتقدمة – كان دوما يصف "**روبلس**" بالوهراني" Roblès l'oranais لشدة تعلقه بهذه بالمدينة.

---

[1] – ترجمة صاحب البحث.

[2] - Dugas Guy, Emmanuel Roblès et l'hispanité en oranie, op.cit, p 25.

[3] – ترجمة صاحب البحث.

د – التـــأثـيـــر: يعتقد "**ألبيـر كـامو**" أن كتابـات صـديقه "**روبلـس**" – بـالرغم مـن الخصوصـيات التـي تميزهـا – جـاءت متـأثرة بكتابـات علمـين مـن أعـلام الأدب الفرنسـي هما "**موبسان**" Maupassant و"**فلوبير**" Flaubert.

تقول "**جوليانـا تـوزو رودينـيس**" عـن الـذين تركـوا بصـماتهم فـي حيـاة وأعمـال "**ايمانويـل روبلس**":

«...Roblès reconnait pour parents proches cerventès et caldéron, et parmi les modernes, Dos pasos, Malraux et Unamuno. Dans une interview accordée à Jean Adam–Bourgues (présence francophone, Aout, 1971, N°3), il affirma avoir subi les influences littéraires de Flaubert, Dostoïevski, Hemingway, Machado, Alberti, Pablo, Neruda. « Les espagnols et les hispano-américains satisfont mon gout pour l'image poétique… » Rousselot le rapproche notamment d'Hemingway…» [(1)].

«... إن "**روبلس**" يقر بالأبوية الأدبية القريبة لكل من "**سرفنتس**" و"**كالدرون**"، ومن المحدثين: "**دوس باسوس** "، "**مالور** " و"**اونمونو** ". وفي حوار مع "**جان آدم– بورغاس**" (الحضور الفرنكوفوني، أوت،1971، عدد 3) يؤكد "**روبلس**" وقوعه تحت التأثير الأدبي لكل من "**فلوبير**"، "**دوستويفسكي**"، "**هيمنغواي**"، "**ماشادو**"، "**البرتي**"، "**بابلو نيرودا**". « إن الإسبانيين

(1) -Toso Rodinis Giuliana, Emmanuel Roblès et le grand théâtre du monde, le seuil, paris, France, 1989, p 175-179.

والإسبنو – أمريكيين يرضون ذوقي فيما يخص الصورة الشعرية » ... فيما "**روسلو**" يجعله قريبا من "**هيمنغواي**" على وجه التحديد ... » [1].

هـ – الآثـــــار: ترك "**روبلس**" آثارا أدبية قيمة احتلت فيها الرواية الحيز الأكبر، إضافة إلى الكثير من الأعمال القصصية والمسرحية وكذا بعض القصائد والترجمات لأعلام الأدب الاسباني كـ: "**ميخال دوسرفتس**" Miguel de cerventès و"**فديريكو غارسيا لوركا**" Fédérico Garcia Lorca ، ويمكن حصر هذه الأعمال في التالي:

الـــــروايـــــة :

الحركة	1938- L’action
وادي الجنة	1941- La vallée du paradis
عمل إنسان	1942- Travail d’homme
أعالي المدينة	1948- Les hauteurs de la ville
هذا يسمى الفجر	1952- Cela s’appelle l’aurore
فديريكا	1954- Fédérica
السكاكين	1956- Les couteaux
الفيزوف	1961- Le vésuve

[1] – ترجمة صاحب الباحث.

1961- Jeunes saisons	مواسم صغيرة
1962- La remontée du fleuve	صعود النهر
1968- La croisière	الرحلة البحرية
1970- Un printemps d'Italie	ربيع ايطالي
1974- Saison violente	موسم عنيف
1976- Un amour sans fin	حب بلا نهاية
1977- Les sirènes	صفارات المراكب
1997- L'arbre invisible	الشجرة المخفية
1981- Venise en hiver	فينيسيا في الشتاء
1985- La chasse à la licorne	صيد الحصان احادي القرن
1986- Routes tibétaines	مسالك تبتية
1988- Norma ou l'exil infini	نورما أو المنفى اللانهائي
1992- L'herbe des ruines	عشب الآثار
1995- Camus frère du soleil	كامو اخو الشمس

<u>الـقـــصـــــة :</u>

1942- La marée des quatre vents	تمارج الرياح الأربعة

ظلام على العالم	Nuits sur le monde	1944-
الموت في الواجهة	La mort en face	1951-
رجل افريل	L’homme d’avril	1959-
الظل والضفة	L’ombre et la rive	1972-
ضفاف النهر الأزرق	Les rives du fleuve bleu	1990-
إريكا	Erica	1994-

المسرحيــة :

منتصرات	Montserrat	1948-
موت الحقيقية	La vérité est morte	1952-
البحر الحر	La mer libre	1965-
مرافعة من اجل ثائر	Plaidoyer pour un rebelle	1966-
قصر نوفمبر	Un château de novembre	1984-

الشعــر :

صفاء الأيام	Cristal des jours	1973-

2- ملخص الـروايـــة :

يفتتح الراوي – وهو نفسه بطل هذه الراوية – السرد بالحديث عن ساعة الإمساك به وهو متلبس بتمزيق منشورات "**ألمارو**" Almaro، التي تدعو الأهالي إلى العمل في فرنسا تحت مظلة منظمة "طود" TOD [1]، وكيف تم سوقه إلى مكتب هذا الأخير للتحقيق معه، في محاولة لمعرفة ما إذا كان فعل ذلك لوحده، أم أن هناك من يقف خلفه و يدفعه لتمزيق هذه المنشورات.

وانطلاقا من هنا، يبدأ الراوي **– إسماعيل بن لخضر** – في وصف مكتب "**ألمارو**" لينتقل بعد ذلك إلى وصف "**ألمارو**" نفسه في أدق تفاصيله، وصولا إلى تعرضه للضرب والإهانة من طرف هذا الأخير، ومن ثم تحذيره وطرده.

يعود بعد ذلك "**إسماعيل بن لخضر**" إلى النزل الذي يقيم فيه وهو يتألم من شدة ما تعرض له أثناء التحقيق معه، وفي الغرفة يأتي الراوي على وصف تلك العجوز "**فلافيا**" Flavia عميلة الفندق، ذات الأصول الصقلية، التي لم يعد يطيق فضولها ومظهرها المقرف بسبب تقدمها في السن.

لم ينتظر "**إسماعيل** " كثيرا فحاول الانتقام لنفسه بإتجاهه صوب فيلا " **ألمارو**"، مترقبا عودته، لكنه لم يقو على فعل أي شيء عند رؤيته ينزل من السيارة أمام مسكنه، وبصحبته أحد

---

[1] – "طود" TOD: مجموعة مختصة في انجاز المشاريع العسكرية في الهندسة المدنية أسسها "فريتز طود" Frintz Tod في زمن ألمانيا النازية .

المرافقين، كونه لم يكن يملك سوى سكين بائس لا يسمن ولا يغني من جوع، فيما "**ألمارو**" يمتلك مسدسا يمكن أن يرميه به فيرديه قتيلا في التو، فأحس "**إسماعيل**" بالحسرة مرة أخرى، فعاد أعقابه غير مكترث لرصاصة من "**ألمارو**" قد تصيبه في الظهر.

وبينما هو في النزل، يتلقى "**إسماعيل**" زيارة من "**فرنانديز**" Fernandez، صديقه الناشط ضد النازية، وبعد أن يطمئن على حاله، يطلب منه خدمة عاجلة يقدمها له عمه "**ايدير**"، مضمونها أن يهرب هذا الأخير أحد الناشطين ضد النازية إلى المغرب بعد قتله ضابطا ألمانيا في مرسيليا، لكن "**إسماعيل**" شكك في قدرة عمه على أداء هذه المهمة بسبب تقدمه في السن، وقدم نفسه بديلا عنه، مشترطا على "**فرنانديز**" شرطين: الأول أن يوفر له مسدسا في حالة جيدة، والثاني أن يتكفل بجميع مصاريف هذه المهمة، فيقبل "**فرنانديز**" ذلك بالطبع.

وفي مطعم "**فونتينا**" Fontainas الذي عادة ما يتناول فيه "**إسماعيل**" غداءه، يلتقي بحبيبته "**مونيك**" Monique التي علمت بما تعرض له من "**فرنانديز**" ثم يتواعدا على الالتقاء مجددا. وفي المطعم نفسه يلتقي "**إسماعيل**" "**بمارسيل**" Marcel، شقيق "**مونيك**" الذي يدعوه إلى أخذ المزيد من الحيطة والحذر بعدما علم بما تعرض له على أيدي "**ألمارو**" ورجاله، و"**بميشال صوريا**" Michel sauriat، ذلك الذي حاول إنقاذ حياة فتاة معوقة حاصرتها نيران الحريق، فرمى بنفسه فيها محاولا إنقاذها، فلم يخرجها إلا وهي جثة هامدة، أما هو، فلم يعد يعرف من شدة ما تعرض له من حروق في وجهه.

وفـي احـدى الأيـام يعـود "**إســماعيل**" كعادتـه إلـى النـزل الـذي يقـيم فيـه، فيجـد أن غرفتـه قـد تعرضـت للسـطو، لـيعلم بعـد ذلـك مـن "**فـلافيـا**" أن محققـين داهمـا غرفتـه بحثـا عنـه، لكـن ولحسـن حظـه لـم يكـن موجـودا فـي تلـك اللحظـة ، وقـد ذكـره هـذا السـلوك بالتهديـد الـذي كالتـه لـه السـيدة "**ألمــارو**" عنـدما زارتـه فـي النـزل أول مـرة، وهـذا ماجعلـه يغـادر النـزل علـى جنـاح السـرعة، متجهـا صـوب بيـت "**فرننــديز**"، فتفـتح "**لــويز**" Louise زوج "**فرننــديز**" لـه البـاب، فيجـد فـي اسـتقباله هـذا الأخيـر رفقـة "**فــور نييــه**" Fournier، الذي طالما انتظر مقابلته والتعرف عليه.

وبعـد وقـت قصـير أمضـاه هنـاك، ركـب الجميـع سـيارة يقودهـا "**روجيــه**" Roger متجهـين صــوب محطــة القطــار، وفــي أثنــاء الطريــق ســلم "**فرننـــديز**" صــيدا ثمينــا **لإســماعيل:** إنـه المسـدس الـذي انتظـره طـويلا، هـاهو الآن بـين يديـه بسـت رصاصـات قـد تكـون هــي قـدر "**ألمــارو**" المحتـوم، وهـو السـيناريو الـذي لـم يغـب لحظـة عـن تفكيـر "**إسماعيل**".

وعنـد وصـولهم إلـى مدينـة وهـران ،اسـتقل "**إســماعيل**"و "**فــور نييــه**" قطـارا باتجـاه مدينــة وجـدة المغربيــة، وفــي أثنــاء هـذه الرحلــة دار بينهـا حـوار حـاول فيـه "**فــور نييــه**" تقـديم صـورة ايجابيـة عـن البلـد والحضـارة التـي ينتمـي إليهـا، وعـن سـبب التضـحية التـي أقدم عليها وفاء لقضيته .

يعلم "**إسماعيل**" من عمه "**ايدير**" بعد عودته من المغرب بأن حادثا مأساويا قد تسبب في وفاة خمس وعشرون عاملا أهليا اختناقا، ويضع العم "**ايدير**" كامل المسؤولية على المجرم "**ألمارو**" وهو الشيء الذي يزيد من رغبة إسماعيل في قتله، ليس انتقاما لنفسه فقط وإنما انتقاما للآلاف الذين يهانون ويضطهدون كل يوم من طرف "**ألمارو**" وأمثاله.

وفي فرصة نادرة، وبينما هو يترقب وصول "**ألمارو**" إلى بيته، يبتسم له الحظ حين تصل سيارة إلى فيلا "**ألمارو**" فيركنها السائق إلى جنب الطريق، ينزل منها بعد ذلك "**ألمارو**" وعندما يستوي قائما، يطلق عليه "**إسماعيل**" – الذي كان يترصده – طلقتين تصيبانه في جهة الرئة اليسرى، ثم يرميه مرة أخرى حتى يتأكد من أن حتفه لن يفلته هذه المرة، ويهرب بعد ذلك بإتجاه بيت "**فرنانديز**"وبعد أن يسترجع أنفاسه، يخبره بالواقعة، فيقترح عليه "**فرنانديز**" المبيت عنده تلك الليلة، لينطلقا باكرا في الصباح بصحبة "**روجيه**" بإتجاه حسين داي، وهناك يختبأ "**إسماعيل**" لبعض الوقت في شقة متنقلة تابعة للسرك، بعدها يستقل "**إسماعيل**" لوحده قطارا بإتجاه "وجدة" هربا من ملاحقة الشرطة، لكن سرعان ما تدور عليه الدوائر، فيقع في قبضتها، لكن وبشموخ الأبطال، يقول "**إسماعيل**" أنه هم بالصراخ في وجه عاملين كانا قبالته وهو مصفد المعصمين قائلا : "... إنني أنا أيضا مثل "**فورنييه**" وإنني في هذه اللحظة بالذات، اعلم قيمة الفعل الذي أتيت...".

3- تجليات النزعة الإنسانية في رواية أعالي المدينة:

قرأت عن رواية "اعالي المدينة" فأغراني عنوانها وإهدائها وتصديرها وكذا متنها، فقررت أن اتخذها موضوعا لبحثي هذا، مع علمي أن ذلك لن يكون بالأمر اليسير، لأن الجهد سيكون مضاعفا، جهد في ترجمة النص الروائي لأن الرواية غير مترجمة إلى اللغة العربية فيما يبدو، وجهد ثان في التحليل والدراسة.

أحسست من اللحظة الأولى و أنا أقرأ هذه الرواية – بعد ما حصلت عليها (بالإضافة إلى أعمال روائية ودرامية أخرى للمؤلف نفسه)– أن النظرة التي طالما علقت في ذهني عن الرواية الكولونيالية لم تكن دقيقة تماما، فالأدب الكولونيالي بوجه عام والرواية الكولونيالية تحديدا كانت بوقا من أبواق الدعاية الكولونيالية وأداة من أدواتها .

لكن هاهي رواية أعالي المدينة "**إمانويل روبلس**" تصدح بغير ذلك وتشذ، وها هو "**إمانويل روبلس**" يقول بعنف، الشيء الذي كان من الضروري أن يقال، أن يقتل المضطَهَدون المضطهدين على طريقة "**إسماعيل**" وأن ينتقموا لكل تلك الجرائم والتسلط والإهانة التي لحقت بهم.

إن" **روبلس**" يجعل من مسألة الانتقام من "**ألمارو**" ضرورة ملحة وفعل واع، إن قتل "**ألمارو**" هو قتل للفاشية الداعمة للنازية والحليفة لها وهو في الوقت نفسه، قتل ضمني للكولونيالية، الوجه الآخر للفاشية والنازية، إنه انتقام للمستعمر من المستعمر.

إن "**روبلس**" الذي اعتاد على اختيار شخصياته من التاريخ والواقع والأسطورة، يضع لهذه الرواية بطلا خارج المواصفات التي وضعتها الدوائر الأدبية الفرنسية في مجال العمل الروائي، إنه بطل جزائري حقيقي، إنه بطل ايجابي، إنه "**إسماعيل بن لخضر**" ولعل اسم "**إسماعيل**" هذا ليس ببعيد عن اسم الصديق الذي أهدى إليه "**روبلس**" هذا العمل.

إن أحداث هذه الرواية تدور كما يوحي بذلك عنوانها في أعالي مدينة الجزائر، الأماكن المفضلة للمعمرين، إنها أعالي " بوزريعة" التي يعرفها جيدا، والتي عاد إليها بعد أن قضى بعض السنوات مراسلا صحفيا حربيا للقوات الجوية الفرنسية أثناء الحرب العالمية الثانية، وبعد مكوثه لبعض الوقت في باريس– عقب انتهاء هذه الحرب– ناشطا في نواديها الأدبية.

إن"**إسماعيل**" كثيرا ما يصعد من الأسفل، حيث يقيم هو إلى الأعلى حيث يتواجد عدوه، إنها محاولة الهامش الرد على المركز، وبهذا يكون لهذا الهامش– المقصى فعليا – وجود جديد على الورق ليحتل مركز المتن الروائي صانعا وفاعلا و مؤثرا فيه.

وبإصطفافه مع المهمشين وانتصاره لهم، يكون "**روبلس**" قد نقل الرواية من كونها ملحمة للطبقة البورجوازية عند نشأتها، إلى العناية بالمهمش مكانا وزمانا وشخصيات، هذه العناية والتعاطف يقابلها احتقار وبغض للمهمش، وبهذا يكون "**روبلس**" قد حدد هدفه واختار وجهته.

تقول "**جوليانا توزو رودينيس** في تعليق لها على قول "**فاني لوندي بنوس**" Fanny Landy Binos بأن "**روبلس**" يحب الإنسانية كلها " :

«…Contrairement à Fanny Landy Binos, je dirai qu'au fond, Roblès n'aime pas toute l'humanité comme elle le prétend, pour justifier une reconnaissance possible des sources chrétiennes dans l'œuvre de l'écrivain d'origine espagnole, mais qu'il divise le monde en deux catégories, celle des oppresseurs et celle de leurs victimes auxquelles s'adresse sa pitié. Même s'il trouve le moyen de justifier, selon des principes logiques et de nuancer pour des raisons charitables l'odieux comportement des tyrans…» [(1)].

«...على عكس ما ذهبت إليه "**فاني لوندي بنوس**" أقول أن" **روبلس**"– في الحقيقة – لا يحب الإنسانية كلها كما تدعيه، من أجل الاعتراف بالمرجعية المسيحية في أعمال هذا الكاتب ذي الأصول الإسبانية، إنه يقسم العالم إلى صنفين: المضطهدين وضحاياهم، هؤلاء الذين يكن لهم كل التعاطف، حتى وإن كان يبرر – انطلاقا من مبادئ منطقية – ويتغاضى– لإعتبارات التسامح والحلم– عن السلوكات الممقوتة للطغاة... » [(2)] .

وفي هذه الأعالي نفسها، يلتقي " **إسماعيل**" بحبيبته "**مونيك**" في غرفتها التي تطل على البحر، إن أعالي المدينة هذه، فضاء للإلتقاء مع الآخر في العنف وفي الرغبة على حد سواء.

---

(1) - Giuliana Toso Rodinis,Emmanuel Roblès et le grand théâtre du monde, op.cit, P 34.

(2) – ترجمة صاحب البحث.

إن اختيار الأعالي كحيز يتحرك فيه البطل، يرمز إلى القدرة على المراقبة والتحكم ومن ثم السيطرة والهيمنة، إن مجال تحرك "**إسماعيل**" هو المجال العمودي التصاعدي، فبإرتقائه إلى الأعالي، "أعالي المدينة"، يحاول "**إسماعيل**" أن ينقل ساحة المعركة من الأحياء الأهلية البائسة في الهامش، إلى أحياء المعمرين الراقية والآمنة في المركز، إن مشروع "**إسماعيل**" الانتقام من "**ألمارو**" يجعله يسعى إلى تملك فضاء المدينة والهيمنة عليها، من أجل استعادة حقوقه المسلوبة والقيم الإنسانية التي حرم منها.

يهدي "**إمانويل روبلس**" هذه الرواية إلى صديقه وزميله في المدرسة العادية "ببوزريعة" "**أحمد سماعيلي**" الذي تم طرده منها بسبب انتمائه الفكري للشيوعية، ثم الحكم عليه بالإعدام في ظل حكومته "**فيشي**" ، لكن القدر شاء أن تكون نهايته في حادث سيارة لا تحت مضاء المقصلة.

إنها لفتة تنبئ عن دماثة خلق "روبلس"، وعن روحه الإنسانية العالية، إن عالم "**إمانويل روبلس**" هو خلاصة عالم القيم والالتزام، عالم المثل والفضائل، يقول "**مولود فرعون**" عن هذه الحادثة :

« Roblès, plus que tout autre, était affligé de perdre un ami .Je crois qu'il fut le premier à pleurer et je sais que jamais il n'oubliera "s" » [1].

[1] - Feraoun Mouloud, l'anniversaire, Erag éditions, 2em= édition, Alger, Algérie, 1995, p 68.

« كان" **روبلس**" أكثر واحد فينا تألما لفقدان هذا الصديق، وأذكر أنه أول من بكاه، وإني لأعتقد أنه لن ينس "س" أبدا » [1].

ويأتي تصدير هذه الرواية التي جرت أحداثها في بداية الحرب العالمية الثانية، وفي زمن لجنة الهدنة الايطالية الألمانية "Commission d'armistice italo-allemande "، ليكرس التوجه الإنساني الصريح لهذا الأديب، الذي أعلن صراحة بأن على المضطهد أن يثور ضد اضطهاده وأن على الممتهنة كرامته أن ينتقم، إنها إذن دعوة ضمنية إن لم نقل صريحة للثورة على كل أشكال الظلم والاضطهاد، ودعوة أيضا للتحرر من قيود الاستعباد والاستغلال، وهذا ما يجعل بعض النقاد يعدون هذه الرواية إرهاصا حقيقيا للثورة التحريرية.

يقول "**روبلس**" في تصديره لهذه الرواية في هذا الشأن:

«...Six ans à peine après la publication des "hauteurs de la ville", l'Algérie prenait son visage de guerre, par milliers, des" smails "décidés à conquérir leur dignité ont surgi du font de leur nuits, la torche au poing…» [2].

---

[1] - ترجمة صاحب البحث.

[2] - Roblés Emmanuel, Les hauteurs de la ville,le seuil, paris, France, 2^{éme}= édition 1960, p 8.

«...بعد نشر أعالي المدينة بست سنوات، أخذت صور الحرب تطبع واقع الجزائر، فخرج الآلاف من أمثال "**إسماعيل**" من دياجي ظلماتهم، مشاعلهم بأيديهم، وكلهم عزم وتصميم على استعادة كرامتهم...»[1]

بل إن "**روبلس**" يذهب بعيدا في توصيفه لحيثيات تلك المرحلة التاريخية عندما يحاول تبرير العنف الذي لجأ إلى الشعب الجزائري عند مطالبته بحقوقه، حتى وصل به الأمر إلى حد شرعنته في قوله:

« ...Aux jeunes Algériens, l'avenir n'offrait aucun espoir, l'esprit, comme les structures mêmes du régime colonial, les destinaient à buter contre un mur, sans la moindre possibilité de percée, d'ouverture sur un monde plus équitable, une découverte de ce genre conduit déjà, à coup sur, à la violence…»[2].

«... ان المستقبل لم يعد يقدم أي أمل للشباب الجزائري، فعقلية النظام الكولونيالي كبنياته، جعلت هؤلاء يصطدمون بحائط صلب دون أية إمكانية للولوج لعالم أكثر عدالة، وحتما سيكون نتيجة لذلك الإتجاه نحو العنف...» [3]

---

[1] – ترجمة صاحب البحث.

[2] - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op. cit, p: 8.

[3] – ترجمة صاحب البحث.

إن رغبة "**إسماعيل**" في الانتقام بعنف من "**ألمارو**" أخذت تتطور شيئا فشيئا بتطور السرد، إلى أن تحولت بشكل لافت من انتقام شخصي الى انتقام لشعب بأكمله أهين واضطهد ونكل به من طرف الكولونيالية التي مثلها "**ألمارو**" وزمرته في هذا العمل.

وقد ركز "**روبلس**" على الأحداث والوقائع، فجاء عمله هذا مزيجا من التحليل الصحفي والسرد الروائي متماشيا مع الطفرة التي شهدتها الرواية في تلك المرحلة خاصة في فرنسا والولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية.

وتنتهي الرواية بأن تلقي الشرطة القبض على "**إسماعيل**" في محطة القطار بوهران، ليواجه مصيره المحتوم بعد أن كان قد تحرر نفسيا بقتله "**ألمارو**".

إن هذا المصير – الموت– يعتبر البطل الحقيقي لجميع أعمال "**روبلس**" الروائية منها أو المسرحية، إنه الحل الوحيد لمن لا يستطيع تحمل ذلك الشعور المتناقض المتمثل في الرغبة في الحياة الكريمة والحرة والعادلة، التي يتعايش فيها الجميع دون اعتبار للعرق اوالدين اواللغة، والواقع الذي يرفض هذه الرغبة ويفرض منطق الهيمنة و الاستغلال والاستعباد، إن هذا الشعور هو العبث بعينه الذي تحدث عنه "**كامو**".

إن هذا العمل الروائي – الذي لم ينل حقه في الدراسة والتحليل في تقديري – يعتبر صرخة مدوية لكل مستضعف يرفض التسلط والحقد والكراهية، ويأمل في صبح تبزغ فيه شمس الأمل والكرامة و الحرية.

أ- **الفعل المحرر:**

أفضى تطور السرد في أعالي المدينة إلى وصول البطل إلى الفعل الذي حرره من الداخل، فمن المهانة والمذلة التي فرضت عليه، ولدت روح التمرد و الثورة من أجل استعادة الحقوق المسلوبة، إن الإنسان كما يقول "**كامو**" هو الكائن الوحيد الذي يرفض أن يكون على ما هو عليه، أو بمعنى آخر، هو الكائن الذي لا يرضى أبدا عن كيانه، فهو دائم السعي إلى تغييره والعلو عليه، فالتمرد بهذا المعنى موجود في كل تجربة إنسانية[1] يقول "**إسماعيل**":

«...Il me semble que depuis que j'étais revenu devant la maison d'Almaro, je n'étais plus étranger dans ma ville, il me sembla que désormais, et parce que j'avais davantage pris conscience de ma décision, j'allais pouvoir marcher à travers ses rues comme à travers un domaine ou ni les hommes ni les choses ne me refusaient plus…» [2].

« بدا لي مذ رجعت أمام منزل "**ألمارو**" أنني لم أعد غريبا في مدينتي، وبدا لي أيضا – لأنني أصبحت أكثر وعيا بالقرار الذي اتخذته– أنني من الآن فصاعدا، سأسير عبر شوارعها كما أسير في ميدان شاسع، فلا الناس ولا الأشياء ترفضني...»[3].

---

[1] – مكاوي عبد الغفار، البير كامو: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، المرجع السابق، ص111-112.

[1] - Roblés Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit, p 69.

[2] – ترجمة صاحب البحث.

إن وعي "**إسماعيل**" بالقرار الذي اتخذه كان فعلا محررا له، لقد تحرر من كل ما يمكن أن يشل حركة هذا الوعي، أو أن يثقل وجدانه كالسلبية ورتابة الحياة اليومية والانهزامية.

ب- **سعي إلى التكافؤ:**

حاول "**روبلس**" أن يجعل من الصراع الحاصل بين "**إسماعيل**" و"**ألمارو**" صراعا متكافئا متجنبا، تلك الصورة النمطية التي كثيرا ما صورت العربي في الأعمال الروائية، بربريا متوحشا حاملا لسكين بائس، لا يقوى على مواجهة عدو مدجج بالأسلحة المتطورة، و هذا ما جعل "**إسماعيل**" يحس بالانهزام أمام "**ألمارو**" ويتجلي ذلك في قوله:

«…ce n'était pas cette idée qui faisait cogner mon cœur tumultueusement mais bien la rancœur d'être une fois encore à la merci d'Almaro, d'être obligé de fuir parce que je ne possédais qu'un couteau misérable, de m'avouer vaincu, toujours vaincu, toujours humilié…»[1].

«... لم تكن هذه الفكرة لتصيب قلبي بالحسرة، بل الحقد، كوني وجدت نفسي مرة أخرى تحت رحمة "**ألمارو**"، وكوني مجبر على الهروب لأني لم أكن أملك سوى سكين بائس، وكوني أيضا أعترف بأنني منهزم، دوما منهزم، دوما مهان...».[2]

---

(1) - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit, p 31.

(2) – ترجمة صاحب البحث.

لقد أرادها "**روبلس**" معركة ندية ومتكافئة من حيث العتاد،" والغلبة بعد ذلك ستكون بالتأكيد لصاحب القضية العادلة والحجة الدامغة .

ج- الالتزام:

إن صلة الأدب بالواقع المعيش لا يجب أن تنقطع البتة، فالأديب ابن زمانه وابن المجتمع الذي يعيش فيه، وبالتالي من الطبيعي أن يتخذ موقفا مما يدور حوله من أحداث، وفي هذا المجال تكمن مسألة الالتزام يقول "**روبلس**" على لسان "**إسماعيل**" وهو يتحدث عن هذا الموضوع:

«…je me demandais si j'aime réellement Monique, oui est ce que je l'aimais ? Aimer comme hair, comme toute passion profonde devait impliquer l'engagement total de l'être, jusqu'au sang …»[1].

«... كنت أتساءل هل أحب فعلا "مونيك" هل أنا أحبها فعلا، حب كالحقد، كأي شعور عميق يستدعي الالتزام الكامل للإنسان، التزام حتى النخاع ...»[2].

إن الفترة التي كتب فيها "**روبلس**" روايته هذه (46-47-1948) هي فترة انتصار المذاهب الفلسفية والسياسية والاجتماعية، وفترة الأيديولوجيات بامتياز، شرقيها وغربيها، فلم يعد ممكنا الجلوس على جنب، ومشاهدة الأحداث بكل حيادية وسلبية،

(1) - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit, p 40.

(2) – ترجمة صاحب البحث.

إن الإنسان عندما يحب عليه أن يلتزم، وعندما يكره أو يحقد عليه كذلك أن يلتزم، يقول "**ماكس اوبريث**" Aubreth Max الناقد الفرنسي : «... ظهر مصطلح أدب الالتزام أو أدب المواقف نتيجة لتأثير الأيديولوجيات الحديثة في الأدب التي تظهر – بالرغم من تعددها وتباينها – في شيء واحد وهو أنها تبرز المتغيرات الاجتماعية والسياسية لعصرنا، ومن أجل ذلك فان هذه الأيديولوجيات تجبر كل امرئ منا أن يعيد فحص موقفه نقديا من العالم، ومسؤوليته نحو الآخرين...» [1].

د- تناقص بين عالم المثل في المدراسة والواقع المعيش:

يقول "**إسماعيل**" في معرض حديثه عن المدرسة الفرنسية التي تلقى فيها تعليمه، وعن القيم التي كانت تسوق هناك:

« … j'avais appris tant de chose à l'école, et que les hommes naissent libres et égaux en droits, et qu'il faut respecter les droits d'autrui et que mourir pour la patrie et le sort le plus beau, le plus digne d'envie…»[2].

(1) – وليد قصاب، الالتزام في الأدب .www.alukah.net، تاريخ الاطلاع: 21-01-2014 الساعة :22س-07د

(2) - Emmanuel Roblès, Les hauteurs de la ville, op.cit, P 46.

«...لقد تعلمت أشياء كثيرة في المدرسة، تعلمت أن الناس يولدون أحرارا ومتساوين في الحقوق، وأنه يجب احترام حقوق الغير، كما أن أجمل مصير هو أن تموت لأجل وطنك، إن هذا لهو الجدير بالرغبة...» [1].

ويضيف "**إسماعيل**" قائلا في نفس هذا السياق:

«…le monde que mon maitre m'avait décrit à l'école était un monde fabuleux dont je n'avais jamais pu superposer les images à celles de la réalité …« la république nous appelle, sachons vaincre ou sachons mourir » … ce chant aussi on me l'avait appris, de tous mes chants scolaires, celui là possédait un vertu magique…»[2] .

«... إن العالم الذي وصفه لي معلمي في المدرسة، كان عالما مثاليا، لم أستطع يوما إسقاط صوره على صور الواقع المعيش...« إن الجمهورية تناديكم فإما النصر وإما الشهادة » إن هذا النشيد أيضا علمه لي معلمي، فمن بين كل انشوداتي المدرسية، كان لهذا النشيد ميزته السحرية...»[3] .

إن هذه القيم الإنسانية التي يتحدث عنها معلم "**إسماعيل**" تعد الحضارة الإنسانية كلا متكاملا، لذلك تدعو لبناء عالم إنساني متكافئ، ينبذ كل أشكال التمييز والتطرف مهما كانت

---

[1] – ترجمة صاحب البحث.

[2] - Emmanuel Roblès, Les hauteurs de la ville, op.cit, p 46-47.

[3] – ترجمة صاحب البحث.

جلدته، وتسود فيه قيم الحرية والعدالة والمساواة، وفي هذا اعتراف بآخرية الآخر (هويته، تاريخه، حضارته، عادته، تقاليده...).

إن التضحية في سبيل هذه القيم الإنسانية في نظر"**روبلس**" هي أجمل خاتمة يمكن أن يختتم بها الإنسان حياته، لكن ثمة انفصام بين هذا العالم المثالي، الذي وصفه معلم "**إسماعيل**" في المدرسة والواقع الذي يعيشه "**إسماعيل**" بمآسيه وآلامه وآماله.

هـ- إدانة لسياسة التعذيب ولسوء المعاملة :

إن سياسة التعذيب التي مارستها قوى الاستعمار الفرنسي بل وتفننت فيها، ليست جديدة أو وليدة أحداث بعينها، إنها تعد مكونا أساسيا من مكونات الفكر الاستعماري ذاته، فأينما حل الاستعمار حلت وسائل التعذيب هذه بشتى أشكالها، حتى إن الإدارة الاستعمارية أنشأت مؤسسات متخصصة في هذا الشأن تحت إمرة " الدي.أس.تي" la DST" التي أسسها الجنرالات: "**اوسواراس**" Aussares، "**بيجار**" Bigeard، "**ماسو**" ""Massu و"**بيجو**" Bugeaud.

ولقد خلفت هذه الممارسات الوحشية آثارا نفسية وجسدية عميقة، لم تقو الأيام والسنون على محوها، لتبقى هذه الجرائم وصمة عار في جبين من ادعوا يوما تحمل المسؤولية التاريخية والأخلاقية في تحضير الشعوب البدائية، يقول "**إسماعيل**" عن هذه الممارسات:

«… je tournait et retournait dans mon esprit l'expression: spécialistes de la torture, dans les postes de gendarmeries et même en ville dans les commissariats, on maltraitait les arabes dont on voulait tirer des informations ou des aveux ,en leur attachant les poignets à un bâton passer sous les jarrets, coup de cravache, injection d'eau dans l'intestin ou goulot de bouteille dans l'anus, j'avais entendu parler de cela…» [1] .

«... بقيت عبارة أخصائي التعذيب تتردد في ذهني، ففي كتائب الدرك، أو حتى في المدينة، في أقسام الشرطة، كان العرب يتعرضون لمعاملة جدو سيئة لأجل إدلائهم بمعلومات أو أخذ اعترافات منهم، فتربط معاصمهم إلى عصا توضع تحت مآبضهم، ويسوطون، وتحقن امعيتهم بالماء أو توضع أعناق الزجاجات في آشراجهم، نعم لقد سمعت بمثل أساليب التعذيب هذه من قبل ...» [2].

إن هذه اللغة من "**روبلس**" تكشف عن الوجه الحقيقي لزبانية الاستعمار، وتدين ممارساتهم اللاانسانية، وتكرس من جهة ثانية التوجه الإنساني لهذا الأديب، وفي هذا المعنى نظم "**روبلس**" قصيدة طويلة بعنوان "رحلة المعاناة" **le périple de la douleur** في أربعة أجزاء تنتهي على كلمة الأمل يقول في آخرها :

إنكم تستطيعون تعذيب الأجساد	vous pouvez torturer la chair
إنكم تستطيعون لوي القلوب	Et vous pouvez tordre les cœurs
لكن صدى أنشودتي سيظل دوما	Le chant retentira toujours
إنكم تستطيعون تحضير	Vous pouvez préparer
ألف أداة للترويع	Mille instrument d'horreur

(1) - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit, P 43.

(2) – ترجمة صاحب البحث.

لكنكم لن تقتلعوا أبدا Mais vous n’extirpez jamais

من جلدة الإنسان الحية De l’écorce vive de l’homme

لوزة الأمل البيضاء[1] La blanche amande de l’espoir[2]

و- اغتصاب للهوية:

لقد حاولت قوى الاستكبار- يائسة - تغيير معالم التاريخ، وطمس حقائق الجغرافيا، واغتصاب عناصر الهوية، فسعت جاهدة بشتى الوسائل والطرق لتكريس اللغة الفرنسية ومحاربة لغة الأهليين، وبشرت بالدين المسيحي بتحويل بعض المساجد إلى كنائس وغلق البعض الآخر، والتضييق على أهل العلم والدين، واشاعة الجهل بين الأهالي، وروجت كذلك لفكرة الجزائر اللاتينية بتزييف التاريخ ومحاولة محو كل ما يمت لهوية هذا الشعب بصلة، يقول "**إسماعيل**" في حواره مع الناشط الفرنسي ضد النازية "**فورنييه**" Fournier:

«….je lui ai dit que ma mère était née à Sour El Ghouzléne c.à.d. au rempart des Ghazelles dont on avait fait Aumale … charmante attention aussi pour les Conquis grogna fournier, qui déclara préférer Rempart des Ghazelles ou Fontaines des oliviers à tous les noms de généraux ou de victoires impériales…» [3].

---

[1] - ترجمة صاحب البحث.

[2] - Dugas Guy, Emmanuel Roblès et l’hispaniste en oranie, op.cit, p 42.

[3] - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit, P 133.

«... أخبرته أن أمي ولدت في صور الغزلان التي جعلوا منها "اومال"...لغة جميلة للمقهورين يقولها "فورنييه" متمتماً ومصرحا بتحبيذه لإسم "صور الغزلان" أو "منبع أشجار الزيتون" على أسماء كل الجنرالات أو أسماء الانتصارات الامبريالية...» [1].

وبتجواله في المدينة رفقة عمه "**ايدير**" يمران بالقرب من أحد التماثيل التي تمجد تاريخ الدولة المستعمرة، فيعلق "**إسماعيل**" على تلك الحادثة قائلا:

«…je remontai ensuite sur la place ou les Gamins jouaient autour de la statue équestre du Duc D'Orléans. Un jour que je passais devant le socle avec IDIR, mon oncle avait dit sans sourire, de ce ton d'humour glace que j'appréciai: pour respecter la sainte justice, il eut mieux valu mettre ici Abdelkader, mais il est vrai, et les Français le savent, que notre religion nous interdit de représenter la figure humaine …» [2].

«... ذهبت بعد ذلك إلى ساحة، كان الأطفال يلعبون فيها متحلقين حول تمثال فارس "دوق أورلينز"، وفي أحد الأيام كنت مارا أمام قاعدة هذا التمثال رفقة "**ايدير**"، قال عمي دون ابتسام وبنبرة تهكمية باردة استحسنتها: « من أجل احترام قدسية العدالة كان الأجدر وضع تمثال للأمير عبد القادر، ولكن في حقيقة الأمر – والفرنسيون يعلمون ذلك جيدا – أن ديننا يحرم علينا تمثيل صورة الإنسان...» [3].

إن التاريخ يعتبر أحد العوامل الأساسية في تشكيل الهوية، فمجتمع بلا تاريخ، مجتمع لا حاضر له ناهيك عن المستقبل.

---

[1] – ترجمة صاحب البحث.

[2] - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit, P 62.

[3] – ترجمة صاحب البحث.

لقد أرقت مسألة الهوية كثيرا **"إمانويل روبلس"**، لهذا نجده لا يتردد في طرحها في الكثير من كتاباته، يقول **"جورج البيرآستر"** عن هذا الموضوع :

«La quête d'une identité est elle aussi, perçue comme l'un des leitmotivs principaux de saison violente … tout le problème de l'acculturation à une culture spécifiquement française, plus ou moins en conflit avec les instincts naturels et violents de l'hérédité ibérique et de l'environnement Algérien est ici posé, et pour une part élucidé …» [(1)].

«...إن السعي وراء البحث عن الهوية، هو الآخر ينظر إليه باعتباره من المواضيع الكثيرة الورود في رواية "موسم عنيف"، إن مشكلة المثاقفة في مجملها، بإتجاه ثقافة فرنسية صرفة، في صراع متأرجح مع الغرائز الطبيعية والعنيفة للموروث الإيبيري، وللبيئة الجزائرية، تم طرحها هنا من جهة ما، وبشكل واضح ...» [(2)].

ز- عنصريـــة مـقيتــة:

إن النظر إلى الآخر من فوق – نظرة استعلائية عنصرية – يغذي الكراهية والحقد ويكرس التعصب والتطرف ويدمر المجتمعات، وهذه كلها إفرازات للفلسفة التي يقوم عليها البناء الاستعماري، إن "**إسماعيل**" مثله مثل أي مضطهد من أبناء جلدته، يتعرض باستمرار لمثل هذه

(1) - Astre Georges Albert, Emmanuel Roblès ou le risque de vivre, Grasset, paris, France, 1957, p 56.

(2) – ترجمة صاحب البحث.

السلوكات العنصرية المقيتة، وقد كان تعرض لموقف من هذا القبيل وهو رفقة "**مونيك**"، يقول عن ذلك:

«…Je me souviens aussi qu'une vieille dame européenne nous avait croisés et que je ne m'étais pas soucié de son regard réprobateur, pensez! Une française avec un arabe!, non, ce regard non plus n'avait pas de prise sur ce bonheur tout neuf…» [1].

«...أذكر أننا تقاطعنا في السير مع امرأة أوروبية مسنة، لكني لم أعر أي اهتمام لنظرتها المدينة تلك: أيعقل ! فرنسية مع عربي! لكن هذه النظرة أيضا لم تتمكن من هذه السعادة الجديدة...» [2].

لكن "**إسماعيل**" وبثقته في نفسه استطاع أن يتجاوز هذه النظرة الدونية وأن يكون ندا عنيدا لمن يجرؤ على استصغاره.

ح- النموذج الفرنسي في التضحية:

كان للموعد الذي ضربه "**فرنانديز**" "**لإسماعيل**" لملاقاة "**فورنييه**" أهمية بالغة بالنسبة "**لإسماعيل**"، لأنه يريد أن يرى عن قرب، ويتعرف على ذلك الذي شنق بيديه ضابطا ألمانيا نازيا محتلا، تنفيذا لأوامر قيادة المقاومة الفرنسية، يصف "**إسماعيل**" لحظة التقائه "**بفورنييه**" بقوله:

---

(1) - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit, P 86.

(2) – ترجمة صاحب البحث.

«…le type à lunettes, ce devrait être Fournier, l'assassin de l'officier Allemand, jamais je n'avais éprouvé, je crois, une telle curiosité pour un être, jamais un inconnu ne m'avait attiré avec autant de force que ce garçon…» [1].

«...يبدو أن صاحب النظارات هو "**فورنييه**"، قاتل الضابط الألماني، أظن أنه لم ينتابني فضول قط، لمعرفة شخص ما، كالذي انتابني هذه المرة، كما أنه لم يجذبني بقوة، شخص أجهله كما فعل هذا الفتى...» [2].

إنها الرغبة الجامحة "**إسماعيل**" لأن يصير النظير الجزائري "**لفورنييه**" الفرنسي، نظيرا له في التضحية بحياته وركوبه لكل أنواع المخاطر، ومواجهته لشتى الصعاب والعقبات الكأداء، أملا في حياة كريمة، ووطن سيد وشامخ شموخ الجبال.

ط- دروس في الولاء للوطن:

قبل "**إسماعيل**" بعد إلحاح من "**فراننديز**" بأن يرافق "**فورنييه**" ويساعده على الهرب إلى المغرب، خوفا من أن يقع بين أيدي الشرطة، فاستقلا قطارا بإتجاه وهران ثم آخر باتجاه مدينة وجدة المغربية، وأثناء هذه الرحلة يدور بينهما حوار يحاول فيه "**فورنييه**" تقديم نفسه كنموذج فرنسي في التضحية، يعيش لفكرة فيلتزم بها ويضحي من أجلها، يسأله "**إسماعيل**" في البداية عن الضابط الألماني قائلا:

---

(1) - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit,, p 120.

(2) - ترجمة صاحب البحث.

- هل كنت تكرهه ؟ Tu le détestais ?

فيجيب "**فورنييه**":

«…Comme tous les nazis, des siècles pour faire des hommes autre chose que des animaux supérieurs, pour donner à l'existence humaine une irremplaçable dignité, et ces gens là! …» [1].

«...ككل النازيين، إن بناء إنسان غير ذلك الحيوان الرفيع يتطلب القرون من الكد، من أجل إعطاء الوجود الإنساني كرامة فريدة من نوعها، وهؤلاء القوم!...» [2].

إن الاستثمار في بناء الإنسان الواعي هو اللبنة الأولى التي يتشكل منها صرح الحضارة الإنسانية، إن عملية البناء هذه صعبة وشاقة وطويلة، وقد تستغرق السنين بل القرون أحيانا، قبل أن يؤتي هذا البنيان أكله وصدق "**صالح بن عبد القدوس**" حين قال:

متى يبلغ البنيان يوما تمامه إذا كنت تبنيه وغيرك يهدم

ويعلق "**فورنييه**" عن حادثة قتله للضابط الألماني قائلا:

«…je n'ai rien d'un tueur. Ce qu'on appelle un tueur. C'est que cette guerre nous a été imposé, détruire ou être détruit … or je place mon pays très haut…» [3].

---

[1] - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit, P 130.

[2] – ترجمة صاحب البحث.

[3] -Idem, P 131.

«... ليس في ما يشير إلى أني قاتل. أو ما يصطلح عليه بالقاتل. إن هذه الحرب فرضت علينا فرضا، فإما أن نقتل وأما أن نقتل، في حين أني أضع بلدي عاليا جدا...» [1].

إن البون شاسع بين من يقتل انتقاما للنفس وانتصارا لها، أو لمصلحة دنيوية ضيقة يصيبها، وبين من يقدمون على هذا العمل البطولي إحقاقا للحق وذودا عن المقدسات وتكريسا للقيم الإنسانية الخالدة، إن التاريخ سيسجل بأحرف من نور تضحيات هؤلاء، وهؤلاء هم من سيكتبون تاريخ الإنسانية الحقيقي.

إن منطق "**فورنييه**" هذا هو منطق كل مقاوم يريد أن ينتصر لقضيته، وهو المنطق نفسه الذي تشكل لدى "**إسماعيل**"، يعلق "**جورج ألبير آستر**" على هذه المسألة فيقول:

«…L'alliance du résistant algérien et du résistant Français (Fournier) unissait dans un même combat les résistants des deux peuples: c'est précisément cette relation dont le sens fut si mal compris, quelques années plus tard… Au-delà d'Almaro dont la vie abjecte s'achève sous les balles de Smail , il y a tous les complices, tous les exécutants des régimes d'oppression, tous les responsables des tyrannies et des génocides.C'est bien le peuple, finalement qui combattait dans les hauteurs de la ville…» [2].

«...إن التحالف بين المقاوم الجزائري والمقاوم الفرنسي "**فورنييه** " وحد ممثلي الشعبين في المعركة نفسها، وهي العلاقة التي أسيئ فهمها سنوات من بعد ذلك، ومن وراء "**ألمارو**" الذي

---

[1] – ترجمة صاحب البحث.

[2] - Astre Georges Albert, Emmanuel Roblès ou le risque de vivre, op.cit, p 129-130.

أزهقت رصاصات "**إسماعيل**" روحه وأنهت حياته الخسيسة، فهناك كل الأنظمة المستبدة بكل أدواتها المحرضة والمنفذة، والمسؤولين فيها عن الاضطهاد والجرائم. إن الشعب الجزائري هو الذي كان يكافح – في نهاية الأمر – في أعالي المدينة...» [1].

ويستطرد "**فورنييه**" في حديثه فيقول:

«...A mes yeux le France ce n'est pas uniquement un vaste hexagone de terres aimables et des masses d'individus auxquels je suis lié pour le meilleur et pour le pire. C'est aussi une civilisation…» [2].

«...إن فرنسا بالنسبة إلي، ليست مجرد مساحة شاسعة من أراض جديرة بالمحبة، وأناس أنا مرتبط معهم في السراء والضراء، إنها أيضا حضارة...» [3].

إن "**إمانويل روبلس**" يحاول في هذا المقطع من الحوار أن يستدعي التاريخ بالقول على لسان "**فورنييه**" أن فرنسا ليست ذلك الحيز الجغرافي فحسب، وإنما هي حضارة ضاربة بجذورها في أعماق التاريخ، إنه استدعاء للحضارة الإغريقية الرومانية وحضارة عصر النهضة والأنوار.

و يوضح "**فورنييه**" وضعه داخل هذه الحضارة بقوله:

« … Une civilisation dans laquelle je me sens à l'aise, où je peux m'épanouir librement, trouver mes dimensions. Je n'aurais pas

---

(1) – ترجمة صاحب البحث.

(2) - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit, p 131.

(3) – ترجمة صاحب البحث.

tué sans la certitude que la sauvegarde de ces valeurs exigeait ce sacrifice, ou si tu veux: cet assassinat …» [1].

«... حضارة أحس فيها بالارتياح، وتكون نفسي فيها غاية في الانبساط والسعادة والحرية، وفيها أجد كل أبعادي وتطلعاتي، إني لم أكن لأقدم على هذا الفعل لو أنني لم أكن متأكدا تماما بأن الحفاظ على هذه القيم يستدعي تلك التضحية أو إن شئت ذلك الاغتيال...» [2].

ثم يضيف قائلا: « … on tue comme on meurt pour sa patrie»

«...إننا نقتل كما نقتل من أجل الوطن».

إن "**فورنييه**" وهو يتكلم عن فرنسا الحضارة وما تتيحه من رغد العيش وهنيئه، وما تحمله من مبادئ وقيم، ربما يشير ضمنيا إلى تلك القيم التي كرستها الثورة الفرنسية بإعتبارها حدثا تاريخيا هاما، ليس في مسيرة فرنسا التاريخية فحسب وإنما في تاريخ العالم بأسره، لما رسخته من مبادئ، وكرسته من قيم، فأصبحت بذلك إحدى المرجعيات السياسية والاجتماعية في العالم المعاصر.

إن هذه المبادئ وتلك القيم تستحق فعلا التضحية من أجلها، وأن الوطن الذي نعيش فوق أرضه وتحت سمائه في رحاب هذه القيم والمبادئ، يستحق أن نقاتل لأجله، فنقتل أو نقتل

---

[1] - Emmanuel Roblès, Les hauteurs de la ville, op.cit, P 131.

[2] – ترجمة صاحب البحث.

وصدق **"شيشرون"** Cicéron خطيب روما المميز وفيلسوفها حين قال: لست أسفا إلا لأنني لا أمك إلا حياة واحدة أضحي بها في سبيل الوطن.

وفي رد فعله على كلام "**فورنييه**" عن فرنسا القيم والمبادئ، وفرنسا الحضارة يقول "**إسماعيل**":

«…je dis avec une légère pointe de moquerie : peut être suis-je imperméable à cette civilisation que tu vantes, je ne parviens pas, comme toi et m'y épanouir…» [(1)].

«... أقول بشيء من التهكم : ربما قد لا أقوى على التأقلم مع هذه الحضارة التي تدعيها، إنني لم أستطع أن أجد فيها ما وجدته أنت من انبساط وسعادة وحرية ...» [(2)].

فيجيبه "فورنييه" قائلا:

«…C'est qu'en effet on la défigure assez dans ce pays, mais on y défigure jusqu'à la civilisation arabe, qui est pourtant la sienne » [(3)].

«...إنهم بالفعل يشوهونها كثيرا في هذا البلد، أنهم يشوهون حتى الحضارة العربية بالرغم من أنها حضارتهم...» [(4)].

يحاول "**فورنييه**" في رده هذا إيجاد تبرير لتلك الازدواجية في الخطاب – فالخطاب الذي يتم تسويقه في الميتروبول ليس هو نفسه الذي يسوق في المستعمرات، بل إنه النقيض له تماما

---

(1) - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit, P 131.

(2) – ترجمة صاحب البحث.

(3)-Idem, p 132.

(4) – ترجمة صاحب البحث.

– مدعيا أن هناك زمرة من أمثال "**ألمارو**" تريد ليس فقط تشويه سمعة الحضارة الفرنسية، بل حتى الحضارة العربية وهو ادعاء بحاجة إلى سند أكثر إقناعا.

ويواصل "**إسماعيل**" في الأخذ والرد مع "**فورنييه**" فيسأله من جديد:

«…Bon, mais en ce qui me concerne, quelle peut bien être ma patrie…?» [1].

«...حسنا، لكن فيما يخصني، أين يمكن أن يكون وطني أنا...» [2].

فيرد "**فورنييه**" بالقول:

«… Là où tu veux vivre sans subir ou infliger l'humiliation… » [3].

«... وطنك هو أين تريد أن تعيش من دون أن تهان أو تهين...» [4].

إن رد "**فورنييه**" منسجم مع المثل الانجليزي القائل بأن الأوطان ليس لها مكان، إن مسألة الانتماء هي حاجة من الحاجات الهامة التي تشعر الفرد بالروابط المشتركة بينه وبين أفراد مجتمعه، لكن الإنتماء الذي أشار إليه "فورنييه" في هذا الجانب من حواره مع "**إسماعيل**" لا يرتبط بالمكان بقدر ما يرتبط بالقيم، إن الإنتماء القيمي هو أوثق عرى من الإنتماء المكاني.

---

(1) - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit, P 132.

(2) – ترجمة صاحب البحث.

(3) - Idem, p 132.

(4) – ترجمة صاحب البحث .

ك- حـذر وارتـيـاب:

وعن طبيعة العلاقة بين الأهالي والأوربيين، يسأل "**فورنييه**" "**إسماعيل**" عن رأيه في هذه المسألة، فيرد "**إسماعيل**" بطريقة فيها الكثير من الإيحاءات قائلا:

«…Fournier me regardait tremper les mains dans le courant, il m'a demandé ce que je pensais des rapports entre Algériens et Européens, je me contentais de répondre: lorsqu'une mère européenne réprimande son fils elle dit: « sois sage sinon j'appelle l'arabe», une mère arabe dira: «sois sage sinon j'appelle Bouchou» [1].

«...عندما رآني "**فورنييه**" أغمس يدي في الجدول، سألني عن رأيي في العلاقات بين الجزائريين والأوروبيين، فاكتفيت بالقول،عندما تريد أم أوروبية توبيخ ولدها تقول له: كن عاقلا وإلا سأنادي للعربي. أما الأم العربية فتقول: كن عاقلا وإلا سأنادي لك عن بوشو...»[2].

فيسأله "**فورنييه**": من يكون؟ «Qui donc» ?

فيجيب "**إسماعيل**": بيجو «Bugeaud»

إن العلاقة بين المستعمر والمستعمر، بين المضطهد والمضطهد، بين المستغل والمستغل، هي علاقة يطبعها الحذر والارتياب بشكل دائم، وفقدان الثقة والكراهية والعداوة الأزلية الأبدية، فالمستعمر يرى في المستعمر ذلك البربري المتوحش عديم اللياقة واللباقة، وذلك الخاضع البليد الذي لم ولن يقوى على إدارة شؤونه بنفسه، ناهيك عن صنع مستقبله، لهذا كان على المستعمر أن يحتله ليأخذ بيده إلى التقدم والتحضر، في الوقت الذي يرى المستعمر في

---

(1) - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit, P 135.

(2) – ترجمة صاحب البحث.

المستعمر، ذلك العدو الذي اغتصب الأرض، وانتهك العرض، واستولى على المقدرات، والجنرال بيجو هو أحسن من يمثل ذلك.

إن هذه الحياة التي يعيشها الإنسان المضطهد والمقهور يوميا بكل تناقضاتها، هي المادة الخام التي منها استمد "**روبلس**" جل موضوعاته، يقول "**نصر الدين بن غنيسة**" في تعليقه على أحد الأعمال المسرحية: « لقد عزف المؤلف على وتر الحياة الاجتماعية بتركيبتها المتناقضة وذلك من حقه، لأن كما يقول **(فيكتور هيجو)** الدراما مرآة عاكسة للطبيعة، والطبيعة هنا تشمل جميع النشاطات الإنسانية ولأن "**الدكتور عماد الدين خليل**" قد منح الحق للفنان بل أوجب عليه أن يخوض غمار الحياة الإنسانية، وأن يسبر أغوارها، وأن يستمد مادة فنه من الحياة الاجتماعية والتي اسماها بأزمة العصر...» [1].

ل- حقيقة الانتقام:

بتطور السرد، تتطور معه فكرة الانتقام التي لازمت البطل "**إسماعيل**" منذ البداية، فقد بدأت فكرة انتقام شخصي لإنسان أهين فأراد أن ينتقم لتلك الإهانة التي لحقت به، لكن وبتوالي الأحداث، يكتشف "**إسماعيل**" – بعد أن كان قد التقى "**بفورنييه**" – أنه ليس وحده من تعرض للإهانة، بل إن شعبا بأكمله يتعرض لها باستمرار، فتتحول تلك الرغبة الجامحة في الانتقام لشخصه، إلى رغبة للانتقام لشعبه وأمته، يقول "**إسماعيل**" عن هذا التحول:

---

(1)– نصر الدين بن غنيسة،في بعض قضايا، الفكر والأدب، دار الأمة برج الكيفان،الجزائر، ط1، ص146.

«…Je commençais cependant à découvrir que je ne voulais pas tuer Almaro seulement parce qu'il me méprisait moi, mais parce qu'il méprisait des millions d'hommes dont je me sentais solidaire …» [1].

«... بدأت في أثناء ذلك أكتشف أنني لم أرد قتل "**ألمارو**" لأنه احتقرني شخصيا، وإنما لأنه احتقر الآلاف ممن أنا متضامن معهم...» [2].

م- ضريبة الحرية والكرامة: إن الإنسان لا محالة من ثمن يدفعه في حياته، ومن ضريبة يؤديها لمستحقيها، فإما أن تؤدى هذه الضريبة تحقيقا للعزة والكرامة والحرية، وإما أن تؤدى تحقيقا للذل والمهانة والعبودية، ولأن الموت واحد في كل الحالات، فليكن في سبيل رفع الغبن والظلم والقهر عن المستضعفين على وجه هذه الأرض.

إن "**إسماعيل**" وهو يضحي بحياته في سبيل هذه المعنى أحس بإرتياح كبير وبرضى عن نفسه، يقول عن ذلك:

«…Mais puisqu'il fallait mourir, il était consolent de se dire que ma vie aurait servie à détruire un peu de l'injustice et du malheur qui nous écrasaient …» [3].

---

(1) - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit, P 131.

(2) – ترجمة صاحب البحث.

(3) - Idem, P 187.

«... لكن وبما أن الموت لا مفر منه، فإن عزائي القول بأن حياتي ساهمت ولو بشيء قليل في القضاء على بعض الظلم وبعض الشقاء اللذين يسحقاننا...» [1].

إن محاربة الظلم والوقوف في وجه الظالم ندا للند، يضفي على حياة الإنسان الايجابية ويعطي لها معنى، ويجعله يحس بأن حياته هذه لم تعد لتبدأ في اليوم الذي رأى فيه النور، وتنتهي بموته، إنما هي أطول من ذلك بكثير، إنها تبدأ من اللحظة التي أراد فيها هذا الإنسان أن يمتلك مصيره بيده، وتنتهي في اللحظة التي يمتلك فيها فعلا هذا المصير، فما أجملها وما أطولها من حياة.

إن موضوع التطلع للكرامة الإنسانية هي التيمة الرئيسية في كل أعمال "**روبلس**" الشعرية والقصصية والروائية والمسرحية، وقد اشتغل على هذه التيمة مرات عديدة ، وفي أعمال كثيرة ولعل أكثر ما تجلت في رواية الحركة L'action، يقول عن ذلك "**جورج البير آستر**":

«…Cette aspiration à la dignité humaine, notamment dans une colonie ou elle se trouvait si souvent bafouée, correspond à quelque chose de très profond en moi. En fait tout ce qui est à mes yeux justifiait une vie se trouvait illustré dans l'action parce que j'éprouvais une grande révolte contre l'injustice sociale et aussi une grande ardeur de vivre …Roman engagé alors? Assurément et d'un temps ou l'auteur plaçait ses espoirs dans un

[1] – ترجمة صاحب البحث.

élan révolutionnaire qui était bel et bien un élan vers un socialisme sans nul compromis …» [1].

«...إن هذا التطلع للكرامة الإنسانية وتحديدا في المستعرة التي كثيرا ما كانت فيها هذه الكرامة منتهكة، يعبر عن مكنونات نفسي العميقة، وبالفعل فكل ما يبرر هذه الحياة كان مصورا في رواية "الحركة" ، لأن شعورا بالثورة على الظلم الاجتماعي لطالما انتابني، وكذلك الرغبة المتأججة في العيش...رواية ملتزمة إذن هي ؟ بالتأكيد، وفي وقت كان صاحبها يضع آماله في وثبة ثورية، كانت وبشكل بديهي، وثبة نحو الاشتراكية من دون أي تسوية كانت...» [2].

وبعد أن ألقي عليه القبض في محطة القطار وصفد أحد المحققين معصميه قال "**إسماعيل**":

«…Deux employés sur le quai nous observaient, j'aurais voulu leurs crier quelques chose : j'avais rejoint Fournier et je savais à présent la valeur de mon acte…» [3].

«... لقد هممت بالصراخ في وجه عاملين كانا يراقباننا من على الرصيف قائلا: إنني الآن في مصاف "**فورنييه**" وقد علمت في التو قيمة الفعل الذي أتيت...» [1].

---

[1] - Astre Georges Albert, Emmanuel Roblès ou le risque de vivre, op.cit, p 129-130.

[2] – ترجمة صاحب البحث.

[3] - Roblès Emmanuel, Les hauteurs de la ville, op.cit, P 187.

إنــه تتــويج لبطــل آمــن بالحريــة وبــالعيش الكــريم لشــعبه، فضــحى مــن أجــل ذلــك بــأغلى مــا يملــك، دافعــا حياتــه ضــريبة لــذلك، فانتصــرت إرادة العــيش الكــريم علــى عــيش الــذل والمهانــة كمــا انتصــرت دومــا إرادة الحيــاة علــى إرادة المــوت تقــول "**جوليانــا تــوزو رودينيس**" :

«…Comme Achille, les héros Roblèssiens acquièrent la gloire grâce à leur sacrifice final qui est une continuation de la vie dans l'espérance d'un futur, vivant dans le monde de leurs idées à la réalisation hypothétique duquel ils se vouent …» [2].

«...الأبطال الروبلسيون ينالون بتضحياتهم النهائية، مثل "**أخيل**"، المجد الذي يعد امتدادا للحياة من أجل مستقبل آمل، ويحيون في هذا العالم الذي تصوروه بغية تحقيق الانجازات التي من أجلها كرسوا حياتهم ...» [3].

إن محاولة "**إسماعيل**" الارتقاء والسمو إلى عالم المثل العليا، عالم العدالة والمساواة، عالم الحياة الكريمة، جاءت كرد فعل على عالم طغى فيه الطغاة وتجبر فيه الجبابرة، عالم امتهنت فيه الكرامة الإنسانية.

إن العالم الذي يأمل "**إسماعيل**" في تحقيقيه، عالم لا يجد فيه الاستبداد ولا البطش ولا الاستغلال موطأ قدم، إنها رؤية حالمة لمجتمع جديد تصنعه تضحيات أولئك الذين ينتفضون ضد هذا الواقع البغيض، فيدفعون حياتهم ثمنا غاليا لهذا المجتمع المنشود.

---

[1] – ترجمة صاحب البحث.

[2] - Toso Rdinis Giuliana, Emmanuel Roblès et le grand théâtre du monde, op.cit, p 254.

[3] – ترجمة صاحب البحث.

4- البطل الروبلسي

4-1- بطل متمرد: إن التمرد هو صفة أساسية من صفات البطل الروبلسي، فإذا كان المتمرد هو الإنسان المتحدي والرافض دوما لوجوده ... وقد لا يختلف عن العبد الذي ظل يتلقى الأوامر من سيده طوال حياته، ثم فجأة لا يتقبل أمرا من أوامر سيده ويرد بـ : **لا**[1]. فإنه من ناحية المبدأ – بحسب تعبير "**ألبير كامو**" – إنسان بريء، غير أن الشوق يمد يديه ذات يوم فيقبض على السلاح ويحمل الذنب الشامل على كتفيه، أي القتل والظلم والعنف[2].

لكن للعنف صورتان اتفقت عليها كل الشرائع والقوانين والأعراف، صورة غير مشروعة وهي ذلك العنف الذي ينال من حرية وكرامة الإنسان، مهما كان شكله، وكثيرا ما يلجأ المستبدون والظلمة والطغاة لهذا النوع من العنف، وثمة صورة مشروعة وهي عنف العبد الذي يريد أن يستعيد حريته وعنف المضطهد الذي يريد أن يثأر لإضطهاده وقهره، وهذا هو العنف الذي اضطر أبطال روايات "**روبلس**" ومسرحياته إلى ممارسته.

ففي رواية "الحركة" L'action، التي أبدعها "**روبلس**" في سن مبكرة، يتجلى فيها بشكل واضح بداية تشكل الوعي لدى البطل "**أستون**" Aston، كما لدى شخصيته محورية أخرى في هذا العمل وهي شخصية "**حاج**"، هذا الشاب الذي يشتغل "مشحما" Graisseur في إحدى مؤسسات النقل T.A.B(Transport Automobiles Burner). بعد قدومه من الجنوب، نظرا

---

(1) – توزان عبد القادر، الشعور بالإغتراب عند أبو العلاء المعري والبير كامو، المرجع السابق، ص200

(2) – مكاوي عبد الغفار، البير كامو: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، المرجع السابق، ص122.

لشح موارد الرزق هناك، فيبدأ بتعلم القراءة أولا، حيث كان كلما انتهى من عمله الشاق ككل يوم، يقبل على قراءة الكتب الشيء، الذي نمى فيه الوعي، و وسع مداركه لهذا العالم.

ينظم "**حاج**" إلى نقابة المؤسسة التي يعمل بها من اجل دعم العمال للمطالبة بحقوقهم، بعد أن كان حادثا قد وقع لأحد هؤلاء، وهو السائق "**مورلي**" Morelli وهو يقود حافلته، فيتم طرده بعد أن تسبب هذا الحادث في مقتل ثلاثة أشخاص وجرح عشرة آخرين، لكن إدارة المؤسسة المتمثلة رأسا في مديرها السيد "**برنر**" Burner، لا تكترث لإضراب العمال، بل تسارع إلى طردهم فتسوء ظروفهم المعيشية يوما بعد يوم، لأن أغلبهم لا يملك موارد رزق أخرى تساعدهم على الصمود والثبات في وجه هذا الظلم المسلط عليهم، يحاول "**حاج**" أن يجد عملا آخر لكن دون جدوى، فتكبر بداخله الرغبة في الانتقام والثورة ضد هذا الظلم، يقول "**روبلس**" في معرض حديثه عن هذا الشعور :

« … une fureur le reprit, une rage soudaine qui envahit son cerveau comme une marée, Ah ! Se battre! Lutter le fusil à la main pour ce venger de tant d'humiliation et de tant de souffrance…»[1]

«... انتابه غضب شديد واجتاحه فجأة غيظ كاجتياح المد والجزر للبحر، آه ! فلأقاتل ! فلأقاتل! فلأكافح وبندقيتي بيدي، لأنتقم لكل الاهانات ولكل الآلام... »[2].

وفي اليوم الذي يجد فيه "**حاج**" عملا آخر، تشاء الأقدار– بعد أن تمكنت منه الرغبة الجامحة في الانتقام– أن يلتقي وجها لوجه مع مستخدمه السابق "**برنر**" أثناء مرور موكب

---

(1) - Roblès Emmanuel, l'action, le seuil, Paris, France, 1993, P 150.

(2) – ترجمة صاحب البحث.

زواج ابنته، فيخرج "**حاج**" مسدسا صغيرا وجده في أحد شوارع القصبة فيما مضى، ويطلق النار عليه فيقتله، وببرودة أعصاب شديدة، ولأجل أن لا يقع بين أيدي الشرطة، يطلق على نفسه النار، جاعلا من حركته هذه انتصارا لقضيته.

إن هذا الفعل المزدوج " **لحاج**" يعد بحق جوهر فكرة التمرد التي تحدث عنها "**كامو**"، إن شخصية "**حاج**" في هذه الرواية لم تكن شخصية ثانوية تابعة، أو صورة غرائبية من أجل إضفاء بعض الجاذبية على السرد، أو ديكور للزينة وإنما كانت شخصية كاملة الوعي تماما كما كان بطل الرواية الرئيسي "**استون**" Astone .

أما في القطعة المسرحية "**منتصرات**" Montserrat التي تتشكل بنيتها من ثلاث فصول، الفصل الأول فيها يحتوي على عشرة مشاهد والثاني على أربعة والثالث على إحدى عشر مشهدا، فهي تروي قصة ضابط اسباني اصطفى مع الثوار البوليفاريين، أبناء الأرض الحقيقيين الذين عانوا كثيرا من الوجود الإسباني.

وفي الوقت الذي كان فيه الجنود الإسبان يستعدون للقبض على "**بوليفار**" زعيم الثوار، استطاع هذا الأخير الفرار، بعد أن ابلغه "**منتصرات**" بذلك، ليتحمل بعدها وزر هذا الفعل، فيقبض عليه جنود الضابط "**ازكياردو**" Izquierdo، وقبل تنفيذ حكم الإعدام فيه، يحاولون الضغط عليه ليدلهم على مكان اختباء "**بوليفار**" من خلال إلقاء القبض على ستة رهائن أبرياء عن طريق الصدفة، ومقايضتهم به.

يسجن "**منتصرات**" مع هؤلاء الرهائن الست، فيسعى جميعهم إلى إقناعه بالاعتراف، محاولين استعطافه، تارة بالحديث عن مصير أطفالهم الأبرياء، وتارة أخرى بقولهم إن "**بوليفار**" مصيره الموت المحتم في كل الأحوال، حتى دون القبض عليه، كونه مريض، وفي هذه الحال فإن قتلنا لن يقدم ولن يؤخر شيئا.

يجد "**منتصرات**" نفسه في مأزق حقيقي، فسكوته سيتسبب في مقتل ستة أشخاص أبرياء، واعترافه سيلحق الضرر الجم بالثورة والثوار، لكنه يختار في الأخير أن لا يعترف، ليكون مصيره بعد ذلك الموت المحقق الذي لم يخشه "**منتصرات**" أبدا. يسأله "**الكوميدي**" Le comédien – وهو شخصية من شخصيات المسرحية – قائلا:

« … Ecoute donc, tu ne peux pas faire cela ! Tu ne peux pas tuer six êtres pour en sauver un seul…»

« … اسمع إذن! إنك لن تستطيع فعل ذلك! إنك لن تستطيع قتل ستة أشخاص من أجل أن تنقذ شخصا واحدا… ».

فيرد عليه "**منتصرات**" بقوله :

« … comprenez ! Comprenez! Je sais bien qu'il vous est dur de comprendre… ce n'est pas la vie de six êtres contre celle d'un seul! Mais contre la liberté, la vie de milliers de malheureux… » [1] .

[1] - Roblès Emmanuel, Montserrat, le seuil, Paris, France, 1954, P 62.

«... افهموا! افهموا ! اعلم جيدا أنه من الصعب عليكم أن تفهموا ! إنها ليست حياة ستة أشخاص مقابل حياة شخص واحد ! لكنها مقابل الحرية وحياة الآلاف من التعساء... »[1].

إن "**منتصرات**" تمرد بفعله هذا على الوضع القائم على الظلم والهيمنة والتسيد، إنه بطل متمرد حقيقي، لقد قالها مدوية: **لا، لا** لهذا الوضع اللاإنساني، **لا** لحياة الذل والاستبداد، ومصرا في الوقت نفسه على المضي في هذه الطريق مهما كانت الصعاب والعقبات.

يقول "**منتصرات**" :

« … même si je n'avais pas foi dans la promesse du Christ, je ferais mien le combat de Bolivar ! il s'agit de rendre à des milliers de misérables leurs dignité de créatures de Dieu … »[2] .

« ... حتى لو لم يكن لدى إيمان بوعد المسيح، سأسلك أنا طريق كفاح "بوليفار". إنها مسألة استعادة كرامة الآلاف من البؤساء كمخلوقات لله... »[3].

إن "**منتصرات**" بتمرده، بقوله: **لا**، قد أعطى معنى ايجابي لحياته، وبتنفيذ حكم الإعدام فيه سيتحرر الجميع، وفي آخر مشهد من مشاهد هذه القطعة المسرحية يسأل "**الأب كورونيل**" Le P.Coronil الضابط "**ازكياردو**":

---

[1] – ترجمة صاحب البحث.

[2] - Roblès Emmanuel, Montserrat, op.cit, P 139.

[3] – ترجمة صاحب البحث.

«… De quoi t’entretenait-il donc en dernier? A-t-il montrer du repentir?»

« بما كان يحدثك في الأخير؟ هل أبدى رغبته في التوبة؟ »

فيرد عليه "**ايزكايردو**" بابتسامة غريبة بعد أن كان قد حدق فيه مليا :

«…Non, il me parlait seulement de la joie des autres …»

« ... لا، لقد حدثني فقط عن فرحة الآخرين ... »

إنها بشائر انتصار الحق على الباطل، وانتصار الدم على السيف، وانتصار إرادة الحياة على إرادة الموت، هذه هي فلسفة البطل الروبلسي، إنه بطل لا يحمل الحقد لمناوئيه، فقلبه لا يتسع لذلك، بل يحمل لهم الحب والشفقة، إنه بطل يبني ولا يهدم، بطل يقاوم فينتصر، لكنه ليس بالسوبرمان ، بطل يحارب اليأس ويزرع الأمل مهما كانت مأسوية الوضع الإنساني.

وأما في قطعته المسرحية الأخرى: "مرافعة من أجل ثائر" ، التي كنت قد تحدثت عنها في الفصل السابق، و التي تجري أحداثها أثناء التواجد الهولندي في اندونيسيا، فقد استوحاها "**روبلس**" من قصة حقيقية وقعت لعامل فرنسي الأصل يدعى: "**فرنان افتون**" ، كان متعاطفا مع الثورة الجزائرية، وضع قنبلة في المصنع الذي كان يعمل فيه في حسين داي لإحداث خسائر مادية في المصنع للضغط عل قوى الاستعمار ليس إلا، لكن ولسوء الحظ، عاد عاملان أهليان فجأة إلى المكان التي توجد به تلك القنبلة الموقوتة فأسرع هذا العامل إلى تفكيكها، فقبض عليه في أثناء ذلك وحكم عليه بالإعدام.

إن "**كيـــلر**" Keller – الـذي تقمـص هـذه الشخصـية هـو بطـل هـذه المسـرحية – يجـد نفسـه بسـلوكه هـذا مـدان مـرتين، مـرة مـن أبنـاء جلدتـه الـذين رأوا فيـه ذلـك الخـائن لأصـله وعرقـه ومـرة أخـرى مـن طـرف أولائـك الـذين تعـاطف معهـم والتـزم بقضـيتهم والـذين يروا فيه خائن لهذه القضية.

إن "**كيلر**" شخص ينظر للعالم بمثالية، يؤمن بقدرة الإنسان على تغيير واقعه وصنع مستقبله دون الحاجة، حتى عند اليأس، إلى إراقة الدماء، يقول "**كيلر**" واصفا حالته عند المحاكمة :

«… De quelque coté que je me tourne, je découvre qu'on veut ma mort, comme si ma mort devrait débarrasser le monde d'un fantôme qui lui fait peur, j'aurais pu tuer comme vous tous! Deux misérables coolies de plus ou de moins parmi les milliards d'hommes et parmi les millions qui meurent chaque jour sur la terre sans y comprendre davantage! J'aurais été approuvé par les uns et Hai par les autres! C'est-à-dire que j'existerai, que je serai vivant! Mais vivant avec une sale petite douleur, puisque je n'ai pu supporter d'en vivre, il faut bien à présent que j'en meure! ... » [1].

« ... لأي وجهة اتجهت، اكتشف أن الكل يريد موتي، وكأن موتي سيخلص العالم من ذلك الشبح الذي يقض مضجعه. كنت قادرا على قتل عاملين بائسين لا يكدان يذكران، مثلكم جميعا، من بين ملايير البشر! ومن بين الملايين الذي يقضون نحبهم يوميا من فوق هذه

[1] - Roblès Emmanuel, plaidoyer pour un Rebelle, Grasset, France, 1987, P 96-97.

المعمورة، من دون أن أسعى لأفهم! كان البعض سيشيد بفعلتي هذه، وكان البعض الآخر سيحقد علي، ومعنى ذلك أنني كنت سأبقى موجودا، أن أظل حيا، لكن حياة مقترنة بوجع صغير وحقير في قلبي، قد يتأقلم معه الكثيرون، ولأنني لم أقو على تحمل العيش بهذا الوجع، أصبح لزاما علي أن اموت... »[1] .

و في مقابل هذه الرؤية المثالية "**لكيلر**" نجد رؤية أخرى أكثر واقعية وأكثر دموية في آن واحد، إنها رؤية "**كاجين**" Kajin، زعيم الثوار وعقلهم المدبر، إنها شخصية مسكونة برغبة عنيفة في الثورة ضد المجازر التي ترتكبها الشرطة وكبار المزارعين، وهي الرغبة نفسها التي رأيناها عند "**إسماعيل بن لخضر**" في رواية "أعالي المدينة"، الذي يمقت أولئك السلبيين الذين لا موقف لهم مما يدور حولهم من ظلم واحتقار واهانة، يقول "**كاجين**" رآدا على من يصف هؤلاء الثوار بالقتلة :

« Oui …nous somme des assassins… et s'il faut descendre encore plus bas pour sauver notre peuple nous le ferons! Et s'il existe une autre vie et si nous devons la perdre comme celle-ci pour sauver notre peuple, nous l'acceptons… »[2].

(1) – ترجمة صاحب البحث.

(2) - Roblès Emmanuel, plaidoyer pour un Rebelle, op.cit, P 87.

« ... نعم... نحن قتلة... وإذا كان الحفاظ على حياة شعبنا يستدعي منا الإيغال في القتل سنفعل ذلك ! وإذا كانت هناك حياة أخرى، وكان من الواجب علينا أن نخسرها كما خسرنا هذه الحياة، من أجل حياة شعبنا، سنقبل بذلك... »[1].

4-2- بطل عاشق للموت في سبيل قضيته:

إن ظاهرة الموت في العمل الروائي والمسرحي الروبلسي شيء جوهري، إنها تطغى على كل أعماله أو تكاد، ولكثرة ورودها، يكاد يكون "الموت" هو البطل الحقيقي لكل هذه الأعمال، إنه يعيش ويتغذى مع جميع أبطاله في السر وفي العلن، في انتظار أن يتحقق بشكل هادئ بعيدا عن مظاهر العنف.

ولعل المتتبع لأعمال "**روبلس**" الروائية والمسرحية يستطيع أن يلاحظ أن ظاهرة الموت تأتي في أغلب الأحيان في شكل انتحار، لأن البطل الروبلسي يأبى أن يعيش حياة الذل والإهانة فيختار– بتمرده على عبثية هذا الكون– الموت عساه يجلب الحرية لمن سيأتون من بعده.

إن عبثية الكون عند "**روبلس**" لا تعني البتة الجمود والسلبية والعدمية، وإنما هي عامل من العوامل التي تشدد على ضرورة تحقيق بعث جديد، بإرساء قيم الحرية والعدالة والكرامة، تقول "**جوليانا توزورو دينيس**" عن ظاهرة الموت في أعمال "**إيمانويل روبلس**":

---

[1] – ترجمة صاحب البحث.

«… Dans le théâtre de Roblès, la mort acquiert une valeur unique. C'est une espèce de renouveau et pas seulement une libération de soi et de ce qui est immuable et étranger, c'est le cas de Montserrat, de Keller, de Dan Moratis, de Juarez aussi qui trouvent des frères de sang dans les personnages de nombreux romans. un renouveau qui chasse l'ambiguïté qui s'était instauré en eux, qui rejette tout compromis avec le monde au quel ils appartiennent par la race ou la naissance et avec l'autre, celui des opprimés qui crient leur soif de justice et de liberté…» [1].

«... في مسرح "**روبلس** " يكتسب الموت قيمة فريدة، إنه نوع من التجدد، وليس فقط تحرر ذاتي أو تحرر كل ما هو ثابت أو غريب، إنها الحالة نفسها "لمنتصرات"، "لكيلر"، "لدان موراتيس*"، "لجوراز** " أيضا، الذين وجدوا إخوة لهم في الدم في شخوص الكثير من الروايات. إنه تجدد يقضي على الالتباس الذي أقام فيهم، والذي يرفض أي تسوية مع العالم الذي ينتمون إليه على أساس العرق أو المولد، ومع الآخر، عالم المضطهدين الذين يصرخون متعطشين للعدالة والحرية... »[2].

---

[1] - Toso Rodinis Giuliana, Emmanuel Roblès et le grand théâtre du monde, op.cit, P 27-28.

* – دان موراتيس– Dan Moratis : هو بطل مسرحية الياكي – Les yaquils.

**– جواراز – Juarez : هو بطل مسرحية موت الحقيقة – La vérité est morte.

[2] – ترجمة صاحب البحث.

4-3- بـطـل مـتـوسـطـي: إن البطل الروبلسي بطل متوسطي بإمتياز، ونادرا جدا ما كان بطلا فرنسيا، فمن "**منتصرات**" إلى "**سماعيل بن لخضر**"، إلى الطبيب "**فاليريو** " إلى "**دان موراتيس**" إلى "**سوندرو**" ... تفرقت جنسيات هؤلاء بين الاسبانية والجزائرية والايطالية، يقول "**روبلس**" عن هذا التوجه :

«… et savez-vous que j'ai souvent du mal à créer un personnage français ! Quelque chose en lui m'échappe presque toujours et je suis souvent tenté de lui communiquer cette dualité si foncièrement ibérique dont nous parle Unamuno… »[1].

«... وهل تعلمون أنني كثيرا ما اعاني عندما اريد تصوير شخصية فرنسية ؟ شيء ما فيها يغيب عني دوما، وغالبا ما احاول أن اوصل لها تلك الثنائية الأيبيرية الأصل، التي لطالما حدثنا عنها "اونمونو" ... »[2]

وقد تكون هذه الثنائية التي تحدث عنها "**روبلس**" في حواره مع "**جان لويس دوبييريس**" Jean Louis Depierris هي تلك التي أشار إليها "**جون البير آستر**" حين قال :

« … L'homme méditerranéen vit normalement en fonction du dualisme du soleil et de l'ombre qui n'ont de sens que par leur complémentarité…» [3].

---

[1] - Depierris Jean louis, entretien avec Emmanuel Roblès, le seuil, Paris, France, 1967, P 120.

[2] – ترجمة صاحب البحث.

[3] - Astre George Albert, Emmanuel Roblès ou le risque de vivre, op.cit, P 59.

« ... إن الإنسان المتوسطي يعيش بطريقة عادية من خلال ثنائية الشمس والظل، الذين لا معنى لهما إلا بتكاملهما معا ... » [1].

إن هذه الثنائية المتمثلة في الشمس والظل ترمز إلى الرغبة في العيش والعدول عنه، والى الإقبال على الحياة والاستقالة منها، إنها القيمة الأساسية لكثيرً من أدباء مدرسة الجزائر الأدبية التي نعت "**جون ديجو**" أدبها "بأدب الشمس" La littérature du soleil، بسبب اشتغال الكثير من رموزها على تيمة البحر والشمس.

إن توجه "**روبلس**" المتوسطي قد يجد له تبريرا في تعاطفه مع المستضعفين والمعذبين فوق هذه الأرض التي يعرفها جيدا، كونه هو الآخر عاش حياة الفقر، فأبوه كان بناء بائسا، ومات وترك أمه حاملا به، وهذه الأخيرة عملت خادمة في البيوت و"بياضه".

كما عانى "**روبلس**" أيضا من العنصرية عندما كان يوصف بالفرنسي خمسون في المائة (50%) Français ، بسبب أصوله الايبيرية وهذا الوصف كان يؤلمه كثيرا.

---

[1] – ترجمة صاحب البحث.

إن محبة "**روبلس**" للمتوسط ولأمريكا الجنوبية بدرجة ثانية، جعلته يعدهما وطنه الروحي، حتى إن غالبية الدوريات التي كان يديرها أو يكتب فيها، كانت تحمل اسم المتوسط أو تحيل إليه كدورية: "كتابات متوسطية" Méditerranéennes، "والمتوسط الحي" Méditerranée vivante، "وضفاف" Rivages وغيرها.

إن "**روبلس**" بواقعيته في مجموع الأعمال التي أبدعها، كان وفيا للخط الذي رسمه "**بلزاك**" من قبله وبالتالي ظل وفيا للتقليد الفرنسي في الكتابة على حد تعبير "**كامو**". لقد استطاع أن يصل بإبداعاته – التي ركزت في مجملها على الوضع الإنساني – إلى العالمية.

الخـــــاتـــمـــــة:

إن النزعة الإنسانية، هي دعوة موضوعها الإنسان، تؤكد على كرامته وتجعله مقياس كل قيمة، إنها ليست رؤى ومفاهيم مجردة، إنها تمثل توجهاً فكرياً عاماً يمجّد الإنسان ويكرس كرامته ويشيد بقدراته.

لقد حاولت من خلال هذا البحث – المتواضع في شكله ومضمونه – تتبع هذا الظاهرة (النزعة الإنسانية) منذ بداية تشكلها، ومروراً بمختلف مراحلها التاريخية، ومعرجاً على أهم خصائصها وتمظهراتها، وصولاً إلى الأزمة التي مرت بها في بدايات القرن العشرين.

كما حاولت أيضا عبر الدراسة المتأنية، والفحص والتحليل، الإجابة على كل التساؤلات التي شغلت حيزاً كبيراً من تفكيري، والتي جاءت في شكل جملة من الاستفهامات، تضمنتها مقدمة هذا البحث، متسلحاً في ذلك بقدر من الموضوعية والحيادية والدقة التي تقتضيها مثل هذه الأبحاث.

وبوصولي إلى خواتيم هذا العمل، يمكنني أن أسجل بعض ما توصلت إليه من نتائج على مدار دراستي لهذا البحث، والتي يمكن اختصارها في النقاط التالية:

1- إن أول نتيجة لهذا البحث، وأهمها على الاطلاق، هي القول أن بهذين العمليين الروائيين، "الطاعون" **لألبير كامو** و"اعالي المدينة" **لإمانويل روبلس**، يكون هذان الأديبان قد انخرطا بصفة فعلية في تيار النزعة الإنسانية للقرن العشرين.

2- إن النزعة الإنسانية في الأعمال الروائية الكولونيالية، تجلت أكثر ما تجلت، من الناحية الزمنية، بداية من العشرية الثانية من القرن العشرين.

3- إن الأعمال الروائية الكولونيالية لا يمكن وضعها في سلة واحدة، ومن ثم الحكم عليها بالجملة، فثّمة تباين واختلاف، وصولاً إلى حد التناقض في التوجهات الكبرى احياناً بين هذه الأعمال في مراحلها التاريخية المختلفة، التي أشرت إليها في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث .

4- إن التحلي بالنزعة الموضوعية وبالروح العلمية وبالحيادية الفكرية – وهي أدوات قد لا تكون متاحة بشكل مطلق–، يعتبر من الحاجات الملحة، التي على الباحث أن يتمكن منها في تعاطيه مع مثل هذه الأعمال.

وفيما يتعلق بالنتائج المتوصل إليها فيما يخص الفصل الأول من الباب الثاني، فيمكن أن أجملها في ما يلي:

1- لا يمكن استيعاب مضمون رواية "الطاعون" الواقع في اعمال دورة التمرد، دون الإلمام وهضم المفاهيم الواردة في أعمال دورة العبث .

2- رواية الطاعون من بين الأعمال الكاموية التي تنبض بالنزعة الإنسانية من بدايتها الى نهايتها، ولعل أهم قيمة انسانية استغرقت هذا العمل من أوله إلى آخره هي قيمة التضامن الإنساني.

3- رواية الطاعون تعبر عن الوضع الإنساني المأساوي، وضع يحارب فيه الإنسان عدواً لا يقهر ولا يهزم.

4- إنها تعبير عن مقاومة الإنسان للشر الكامن في اعماقه، وللموت الذي يترصده في كل آن وحين، وهي بالتالي اسقاط روائي لموضوع فلسفي طرحه "**كامو**" في "أسطورة سيزيف".

5- إنها تعبير ايضاً عن تضامن الجماعة البشرية وتمردها بأساليب متعددة على العبث الذي يهدد وجودها.

6- إن هذا التخييل الروائي يجد له تفسيراً تاريخياً واضحا، فيما يعرضه من الكثير من الأفكار والقضايا التي تحيل دون عناء إلى فترة الإحتلال الألماني لفرنسا.

7- يمكننا كذلك القول أن شخصية الطبيب "**ريو**"، وشخصية السيدة "**ريو**" الأم، هي اسقاطات لشخصية "**كامو**" والسيدة "**كامو**" الأم على التوالي.

8- إذا كان من الضروري محاكمة "**كامو**" في ظل هذا السجال والحراك الفكري الدائر حول شخصيته في الجزائر، فيجب أن يحاكم أدبياً من خلال اعماله، لا أن يحاكم ايديولوجيا.

اما فيما يتعلق بالفصل الثاني من الباب الثاني من هذا البحث فيمكننا تسجيل ما يلي:

1- إن رواية "اعالي المدينة" من بين الأعمال الروائية الكولونيالية النادرة، إن لم نقل الوحيدة التي اخذت فيها شخصية أهليه دور البطولة المطلقة.

2- من خلال تتبعنا لمختلف أطوار هذه الرواية، ومراحلها، وايحاءاتها، وخاصة ما جاء في تصدير مؤلفها، يمكننا الإدعاء بأنها تعد ارهاضاً حقيقيا لثورة التحرير التي اعادت الحقوق

إلى اصحابها، لهذا فإني ارى أن مشروع ترجمة هذه الرواية سيكون بالتأكيد، اضافة مهمة، يمكن أن تضفي ديناميكية في الحياة الفكرية و الأدبية في بلدنا .

3- إن رواية "أعالي المدينة" كرواية "الطاعون"، تجعل من الوضع الإنساني المأساوي، القيمة المركزية لمضمونها.

4- إن موضوع "الكرامة الإنسانية" هو التيمة الأساسية التي تدور حولها أحداث هذا العمل الروائي، بل وجل أعمال"**إمانويل روبلس**".

و في رسالة بعث بها أحد أعمدة الأدب الأهلي في الجزائر- والذي ظل وفيا لقضية شعبه حتى لحظة اغتياله – وأعني بذلك الأديب "**مولود فرعون**"، إلى "**إمانويل روبلس**" بتاريخ السادس من شهر أفريل سنة 1959، أعرب له فيها عن امتنانه، واعترف له فيها بالجميل الذي قدمه البعض من أدباء فرنسيي الجزائر، له ولغيره من الأدباء الأهليين.

إن هذه الرسالة تأتي من باب "**و شهد شاهد من أهلها**" لتنصف اصحاب الفضل، وتشهد على النزعة الإنسانية لهذين الأديبين، خاصة ما تعلق منها بالعملين الروائيين محل الدراسة والبحث، ومما جاء في هذه الرسالة :

« …Ce sont les premiers, Camus, Roblès, …etc, qui, par leur talent, ont su nous ouvrir un horizon littéraire qui nous était fermé. Je n'avais jamais cru possible de faire véritablement entrer dans un roman, un vrai bonhomme Kabyle, avant d'avoir connu le Docteur Rieux et le jeune Smail. Vous, les premiers, vous nous avez dit : voilà ce que nous

sommes. Alors nous, nous avons répondu : voilà ce que nous sommes de notre côté. Ainsi a commencé entre vous et nous le dialogue… »[1]

«...إنهم السباقون، "**كامو**" و"**روبلس**" ... وغيرهم، الذين بموهبتهم، عرفوا كيف يفتحوا لنا أفقا أدبياً ظل موصداً في وجوهنا. لم أكن لأصدق أنه يمكن أن أضمن عملاً روائياً شخصية قبائلية، قبل أن أتعرف على الطبيب "**ريو**" والشاب "**إسماعيل**". إنكم أنتم في البداية من قلتم لنا: ها نحن من نكون، وقد اجبنا: ها نحن من نكون من جهتنا نحن، وهكذا بدأ بيننا وبينكم الحوار...»[2]

إن البحث في مجال الأدب الكولونيالي، عمل يتطلب من الباحث قدر كبير من الموضوعية والتجرد، والبعد قدر الإمكان عن الأحكام المسبقة، وعن الإنتقال من حقل الأدب إلى حقل الايديولوجيا التي تقتل في الأدب أدبيته، إنه مجال خصب لمن يريد التعاطي معه بهذه الروح، بالرغم من العقبات الجمّة التي قد تعترض طريقه.

أرجو في آخر بحثي هذا، أن أكون قد وفقت من خلال هذا العمل، في اضافة لبنة ولو صغيرة في صرح هذا البناء الأدبي الذي يظل في أمس الحاجة لدراسات وبحوث أخرى أكثر صبغة أكاديمية ودقة علمية و صرامة منهجية.

---

[1] - Kelle Michel, Mouloud Freaon et Emmanuel Roblés: www.revues-plurielles-org . تاريخ الاطلاع 2013/11/04 الساعة 7:00 سا

[2] – ترجمة صاحب البحث.

قائمة المصادر والمراجع

❖ **قائمة المراجع باللغة العربية:**

1. أحمد منور ، أزمة الهوية في الرواية الجزائرية باللغة الفرنسية، دار الساحل للكتاب، الجزائر، 2013.
2. أحمد عاطف، النزعة الإنسانية في الفكر العربي : دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، مصر، 1999.
3. أحمد مرشد ، أنسنة المكان في روايات محمد منيف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 2009.
4. بهاء الدين محمد مزيد، النزعة الإنسانية في الرواية العربية وبنات جنسها، العلم والإيمان للنشر والتوزيع، ط1، مصر، 2007-2008 .
5. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1991.
6. حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، عالم المعرفة، الكويت، جوان، 1989.
7. زوبير دراقي، محاضرات في الأدب الأجنبي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر.
8. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، القاهر، مصر.
9. عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، دار المعارف، مصر، 1964.
10. عبد الله عبد الرحمان يتيم، كلود ليفي ستروس: قراءة في الفكر الأنثربولوجي المعاصر، بيت القرآن، المنامة، البحرين، 1998.
11. عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو)، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
12. محمد رجاء يقوت، الأدب الفرنسي في عهد النهضة، دار المعارف، مصر، 1978.
13. محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، القاهرة، ، مصر، 2001.
14. محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، مصر، 1972.
15. ميجان الرويلي و سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2002.
16. نصر الدين بن غنيسة ، في بعض قضايا الفكر والأدب...، دار الأمة، ط1، برج الكيفان، الجزائر، 2002.

17.نضال الشمالي، الرواية التاريخية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2006.

❖ **قـائمـة المراجــع المترجمة الى العربية:**

18.ألبير كامو ، الطاعون، ترجمة سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، لبنان، سبتمبر 1981.
19.إدغار موران، ثقافة أوروبا وبربريتها، ترجمة محمد الهلالي، توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2007.
20.ألبير كامو، أسطورة سيزيف، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، هلا للنشر والتوزيع، ط1، الجيزة، مصر، 2013.
21.ادوارد سعيد، الإستشراق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2006.
22.ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، ط3، بيروت، لبنان، 1983.
23.البروفسير تريشيه، الأدب الفرنسي في القرن العشرين، ترجمة وتعليق حامد طاهر، المطبعة العمرانية للأوفست، مصر، 1992.
24.آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل و مراجعة محمد سبيلا، إفريقيا للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2010.
25.آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، اللاذقية، سوريا، 2007.
26.بيتر كونزمان وآخرون، أطلس dtv الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، ط2، بيروت، لبنان، 2007.
27.بيل اشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروحي وآخرون، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1، مصر، 2010.
28.بيير جوردا، الرحلة إلى الشرق، ترجمة وتقديم : د. مي عبد الكريم - علي بدر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، سوريا، 2000.
29.جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحنفي، دار الفكر، ط1، القاهرة، 1964.
30.جون كروكشانك، ألبير كامو و أدب التمرد، ترجمة وتعليق وتصدير جلال العشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1986.

31.سكينة مساعدي، روائيات الاستعمار والمرأة المستعمرة في الجزائر، ترجمة نادية الأزرق بن جدة، مراجعة سليمان عياش، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2012.

32.فريديريك نيتشة، هكذا تكلم زرداشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان.

33.محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هشام صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، لبنان، 2006.

34.ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يقوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1987.

❖ **قـائمـة المراجــع باللغـة الفرنسيـة:**

35.-Alain Calmes, Roman colonial en Algérie avant 1914, L'harmattan, Paris, France, 1984.

36.Alain vircondelet, Albert Camus Fils d'Alger, Fayard, France, Janvier 2010.

37.-Charles Tailliart, l'Algérie dans la littérature française, Slatkine reprints, Genève, 1999.

38.Christiane Chaulet Achour et autres, Réflexion sur la culture, O.P.U, Alger, 1984.

39.Emmanuel Roblès, Les hauteurs de la ville, le Seuil, 2éme édition, Paris, France, 1960.

40.Emmanuel Roblès, L'action, le Seuil, Paris, France, 1993.

41.Emmanuel Roblès, Montserrat, le Seuil, Paris, France, 1954.

42.Emmanuel Roblès, Plaidoyer pour un Rebelle, Grasset, France, 1987.

43.Emmanuel Roblès, Saison violente, le Seuil, Paris, France, 1976.

44.Giuliana Toso Rodinis, Emmanuel Roblès et le grand théâtre du monde, Traduit de l'italien par Gérard Hug, Paris, France, 1989.

45.Guy Dugas, Emmanuel Roblès et l'hispanité en oranie, L'harmattan, Paris, France, 2012.

46. Guy Ossito Midiohouan, Ecrire en pays colonisé, L'harmattan, Paris, France, 2002.
47. Jean Louis Dépierris, Entretien avec Emmanuel Roblès, le Seuil, Paris, France, 1967.
48. Jean Marc Moura, Littérature francophone et théorie postcoloniale, Presse universitaire de France «PUF», 2éme édition, Paris, France, Mai 2013.
49. Jeorges Albert Astre, Emmanuel Roblès ou le risque de vivre, Grasset, Paris, France, 1987.
50. Louis Cario et Charles Regismanset, L'exotisme, Mercvre de France, Paris, France.
51. -Mouloud - Feraoun, L'anniversaire, Erag édition, 2éme édition, Alger, Algérie, 1995.
52. -Mudimbé Boyi Elisabeth, Essai sur les cultures en contact : Amériques, Afrique, Europe, karthala , Paris, France.
53. Richard Laurent Omgba, La littérature anticolonialiste en France de 1914 à 1960, L'harmattan, Paris, France.

❖ **المجلات والدوريات باللغة العربية:**

54. مجلة العربي، دار السياسة، العدد5، الكويت، ماي2012.
55. مجلة رسالة اليونسكو، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم، السنة 64، العدد4، باريس، فرنسا، أكتوبر ديسمبر 2011.

❖ **المجلات والدوريات باللغة الفرنسية:**

.56 Revue Algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques, Volume XI, N°1, Mars 1974.

❖ **المذكرات والأطروحات:**

57. توزان عبد القادر، الشعور بالإغتراب عند أبي العلاء المعري وألبير كامو، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2005-2006.

58.قجوح ليلى، النزعة الزهدية في الشعر المغربي حتى نهاية القرن الثالث هجري، مذكرة مجستير، جامعة باتنة، 2006

❖ **قائمة القواميس والمناجد:**

59.معلوف لويس، منجد اللغة والاعلام، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1969.

❖ **المقالات والكتب الالكترونية باللغة العربية:**

60.جون بول سارتر ، عارنا في الجزائر. www.ibtessama.com

61.حامد خليل ، النزعة الإنسانية. www.startimes.com

62.رضوان جودت زيادة، محمد أركون : النزعة الإنسانية في الفكر العربي: محددات القراءة http://www.alawan.org/article9659.html

63.رزان محمد إبراهيم ، المؤثرات الاستعمارية في الكتابة الأدبية. www.upo.edu.ja

64.فرانتز فانون ، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدراجي وجمال الأتاسي. www.startimes.com

65.مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة عبد الهادي مفتاح. www.algabriebed.net

66.هالة رسلان ، ألبير كامو (1913-1960). www.maaber.org

67.هشام صالح، محمد أركون فيلسوف النزعة الإنسانية في الإسلام www.kalema.net

68.وليد قصاب، الالتزام في الأدب. www.alukoh.net

69.www.almaany.com/home.php?language=arabic&word .–

❖ **المقالات الالكترونية باللغة الفرنسية:**

70.Lucienne Martini, Littérature des français d'Algérie : www.sielec.net

71.-Marcel Melançon, Albert Camus : Analyse de sa pensée : classique-uqac.cal/contemporaines/ Melançon Marcel/ Albert Camus 1972.

72.Norbert Dodille, Introduction aux discours coloniaux : www.unt-new-univ-réunion.fr.

73.www.oran.mémoire.fr.

74.fr.wikipedia.org/wiki/Emmanuel

مقدمة.....أ - و

- **الباب الأول: الإطار المفاهيمي**
- **الفصل الأول:**

1- النزعة الإنسانية.

1-1- الدلالة اللغوية..... 2

1-2- المفهوم..... 3

1-3- السياق التاريخي.

1-3-1- المرحلة اليونانية الرومانية..... 18

1-3-2- المرحلة الصينية.....20

1-3-3- المرحلة العربية الاسلامية..... 22

1-3-4- مرحلة عصر النهضة..... 27

1-3-5- مرحلة عصر الانوار..... 30

1-3-6- النزعة الإنسانية في القرن التاسع عشر..... 32

1-3-7- النزعة الإنسانية في القرن العشرين..... 34

1-4- الخصائص..... 38

1-5- التمظهرات

1-5-1- النزعة الإنسانية المسيحية..... 40

1-5-2- النزعة الإنسانية العلمانية..... 41

1-5-3- النزعة الإنسانية الماركسية..... 42

1-5-4- النزعة الإنسانية الوجودية..... 44

1-5-5- النزعة الإنسانية الحديثة..... 45

1-6- النزعة الإنسانية: الأزمة..... 46

- **الفصل الثاني:**

1- الرواية الكولونيالية

1-1- مفهوم الرواية الكولونيالية..... 54

1-2- منظرو الرواية الكولونيالية

1-2-1- بيار ميل..... 59

1-2-2- لويس كاريو وشارل ريجيسمنسات..... 61

1-2-3- ماريوس وهاري لوبلان..... 63

1-2-4- أوجين بوجرنيسكل 67

1-2-5- رولان لوبال..... 69

1-3- مراحل تطور الرواية الكولونيالية

1-3-1- المرحلة الأولى: من سنة 1830 الى سنة 1898..... 73

1-3-2- المرحلة الثانية: من سنة 1898 الى سنة 1930..... 78

1-3-3- المرحلة الثالثة: بداية من سنة 1935 82

1-4- الخطاب الكولونيالي..... 85

1-5- الرواية الكولونيالية النسوية

1-5-1- هبرتين أوكلير..... 92

1-5-2- ماغالي بوانار..... 93

1-5-3- ماري بوجيجا..... 94

1-5-4- جون فور ساردي..... 95

1-5-5- لوسيان فـافـر..... 95

1-5-6- إليسا رايس..... 97

- **الباب الثاني: الإطار التطبيقي**
  - **الفصل الأول:**

1- مدخل..... 103

2- مراحل تطور فكر كامو الفلسفي

2-1- المرحلة الأولى: العبث..... 112

2-2- المرحلة الثانية: التمرد..... 115

3- التيمات ذات النزعة الإنسانية في رواية الطاعون..... 119

3-1- التضامن..... 121

3-2- التمرد..... 127

3-3- الإغتراب..... 130

4- التجلي الإنساني عند الطبيب ريو..... 135

5- الرمزية في رواية الطاعون..... 137

5-1- البعد التاريخي..... 138

5-2- البعد الميتافيزيقي..... 140

- الفصل الثاني:

1- ترجمة لإمانويل روبلس..... 143

2- ملخص الرواية..... 156

3- تجليات النزعة الإنسانية في رواية أعالي المدينة..... 160

4- البطل الروبلسي

4-1- بطل متمرد..... 191

4-2- بطل عاشق للموت في سبيل قضيته..... 199

4-3- بطل متوسطي..... 201

- الخاتمة..... 204
- قائمة المصادر والمراجع 209
- الفهرس 215