

الخطاب الروائي بين النصية و القصدية

- رواية النبطي ليوسف زيدان أنموذجا -

Narrative discourse between Textuality and Intentionality

- The novel of Nabati by Youssef Zaidan as a model -

نصيرة غماري

المدرسة العليا للأساتذة الشيخ العلامة مبارك الميلي الجزائري بوزريعة الجزائر

ghomarinac@yahoo.fr

تاريخ النشر: 2021-09-25

تاريخ القبول: 2021-05-16

تاريخ الإرسال: 2021-04-30

الملخص:

يسعى هذا التحليل إلى اختبار مقولة أن النص الأدبي علامة ثقافية تحكمها كفاءات موسوعية و استدلالية تربط النص بمقاصده المتوارية خلف المنطوق؛ إذ إنَّ "خارج النص" حاضر دائما في مضمونه، وفي سبيل الكشف عن هذا "الخارج" في الرواية العربية أقبلت على مقارنة رواية النبطي انطلاقا من عتباته النصية، إذ شكّلت علامة سيميائية مكثفة أضمرت ما أشارت إليه شخصيات الرواية تصريحاً وتلويحاً، عبر إسناد مسارات صورية للشخصيات المرجعية تقاطعت بشكل لافت مع أفكار الكاتب وزواة المبنوثة في مؤلفاته الفكرية، الأمر الذي جعل السرد يقوم بوظيفة توجيهية - أيديولوجية تمّ من خلالها محاورة النصوص المرجعية التاريخية في إطار أدبي تداخل فيها السردية - التخيلية بالتاريخي - المرجعي. وعُدّتي في ذلك أدوات إجرائية غنمتها من المناهج النسقية والسياقية على حد سواء؛ ذلك أنّ التجربة القرائية أثبتت أن المناهج المحايثة وإن نجحت إلى حد كبير في الكشف عن شعرية التخطيب السردية من خلال وصف البنيات والمكونات السردية المتحركة في الدلالة الأساسية ونمذجتها؛ فإنها لم تكن مقنعة بإغفالها عناصر تداولية هي من أساسيات تشكيل المعنى في الخطاب الأدبي.

الكلمات المفتاحية: تحليل رواية النبطي، السرد والتاريخ، التحليل التداولي للخطاب الأدبي، العتبات النصية، القصدية.

ABSTRACT: This analysis seeks to test the fact that the literary text is a cultural sign governed by encyclopedic and deductive skills that link the text to its intentions hidden behind the explicit. It relied on both textual and contextual educational tools. Indeed, the reading experience has proven that immanence has not been convincing by neglecting the pragmatic elements that are essential to the formation of meaning in literary discourse.

In order to reveal this "exterior", the textual environment stopped us, because it formed an intense semiotic sign to which the characters in the novel refer implicitly and explicitly, so that the narration fulfills an ideological function.

Keywords: Analysis of Nabti's novel; pragmatic analysis of literary discourse; paratext; Intentionality; Narration and history.

مقدمة: سواء اتفق القارئ مع التوجّه الفكري ليوסף زيدان أو اختلف معه، فإنه لا يملك إلا أن يسجل اعترافين على مستوى كتابته الإبداعية: الأول قدرة الكاتب السحرية على مداعبة الكلمة، فهو من القلائل الذين يُحكمون نسج اللعبة السردية؛ حيث حبكة الكتابة لديه تجعلنا نوقن بأنه لا يكتب إلى قارئ كسول وإنما يخاطب قارئاً متمرساً يراهن على كفايته التأويلية. والثاني دورها في تثقيف القارئ في مجال العقائد العربية القديمة و اللاهوت المسيحي من خلال شخصياته الإشارية، سواء أكانت محورية أم ثانوية ، حاضرة في النص السردى بضمير الغائب أم المتكلم¹ قصد مناقشة هوية الأنا و الآخر، في سجال لم يتعود عليه القارئ العربي المسلم علناً، حيث اعتاد على الاستغناء عن النصوص الدينية للآخر ودراستها، مكتفياً في ذات الوقت بنصوصه، على الرغم من حضور هذا الآخر في وعيه الجمعي باستمرار.

و انطلاقاً من هذه الرؤية، فإنّ التحليل ينظر إلى النص السردى بوصفه "ملفوظاً وتلفظاً متجذراً في الأيديولوجيات، حيث لا يكتفي بأن يكون، بل يُنخذ وسيلة لشيء ما، فهو ينتج الأيديولوجيا وتتجه"²؛ كونها ذات صلة قوية بمنظومة القيم التي كثيراً ما يضمورها السارد الواصف تاركاً عبء استنتاجها للقارئ محملاً إياه تبعات التأويل.

وما دام فعل القراءة مغامرة تأويلية، تعمل على ملء فراغات النص بمضامين ممكنة، تسعى هذه المقاربة التأويلية إلى الإمساك بأهم خيوط اللعبة السردية التي قامت عليها الرواية دون قصد مناقشة الكاتب في مواقفه ورؤاه إلا ما دعت إليه الضرورة المنهجية. لذا كان من الضروري الاتكاء على مناهج سياقية بما تتيحه من أدوات إجرائية تداولية تقارب النص انطلاقاً من تلفّظه وهي قراءة تجد مشروعيتها في إطار التناص الداخلي و الخارجي، ذلك أنّ المبدع " ليس إلا معيدا لإنتاج سابق في حدود من الحرية، سواء أكان ذلك الإنتاج لنفسه أو لغيره.. فنصوصه يفسر بعضها بعضاً، وتضمن الانسجام فيما بينها، أو تعكس تناقضاً لديه إذا ما غير رأيه، ولذلك، فإنّ الدراسة العلمية تفترض تدقيقاً تاريخياً لمعرفة سابق النصوص من لاحقها كما تقتضي أن يوازن بينها لرصد صيرورتها وسيرورتها جميعها، وأن يتجنّب الاكتفاء بدراسة نص واحد، واعتباره منعقداً على نفسه"³، ومن هنا يتعيّن على القارئ أن يقوم بنشاط تأويلي مبتداه توسيع سياق النص، ليتجاوز

النص إلى الخطاب أي من الكفاية اللسانية إلى الكفاية الموسوعية عبر عرض القراءة النسقية الواصفة لدقائق اللعبة السردية على القراءة السياقية الموسعة و أعني بها كتابات المؤلف النظرية . الفكرية، حيث يتم الكشف عن عالم الإيديولوجيات المتصارعة التي تحيل إلى مجموع الأفكار التي تميز المجتمعات من أحكام واعتقادات في لحظة تاريخية ما؛ ومن ثم فهي تشكل نظاما يمتلك منطقته وصرامته الخاصة في التمثلات الذهنية على مستوى الصور و المفاهيم التي يعيش أفراد الجماعة في ظلها⁴. وقد عجت الرواية بصراع الأيديولوجيات بما مثلته شخصياتها من معتقدات وحقائق تاريخية في إطار زمني ومكاني محددين من وجهة نظر المغلوب لا المنتصر، وهو ما يضع القارئ أمام نص إبداعي يسائل التاريخ بإعادة تسريده .

2. المقاصد المضمرة في خطاب العتبات

تشغل أحداث الرواية حيزا زمنيا يشمل العقد الأول الذي سبق الفتح العربي الإسلامي لمصر سنة 641م، وتدور أحداثها في فضاءين ثقافيين مختلفين: فضاء مصر وقد أطلقت عليه الساردة "مارية" صفة " الحياة الأولى"، وفضاء الصحراء أو جزء مما يعرف بمنطقة الهلال الخصيب في شمال الجزيرة العربية، (الحياة الثانية والثالثة حسب وصف الرواية) وقد ركز السرد على حضارة الشمال، حيث دارت معظم الأحداث بصحراء البتراء في فجر الإسلام لتصف حضارة الأنباط قبله بقرون. ولا يخفي زيدان في كتابه "كلمات" إعجابه و تعجبه من هذه الحضارة النابتة في الصحراء الجرداء استثناءً التي تتنافى شروطها مع إقامة أي حضارة بما نصه "وقد استطاع أهلها قبل الإسلام بقرون أن يتخذوا من الجبال بيوتا، وينحتوها هذا النحت الرائع، الذي لا يزال يبهز الزائرين لهذه المنطقة الواقعة في قلب الصحراء القاحلة، الممتدة جنوبي العاصمة الأردنية عمّان. وبعدما كانت هذه المنطقة في القرون الغابرة عامرة أهلة بالسكان، لوقوعها على طريق البخور. وهو الطريق الذي كان مسارا للقوافل التجارية من جنوب الجزيرة العربية إلى شمالها.. وقد أشير إليه في الآيات القرآنية برحلة الشتاء والصيف"⁵. وهو الإعجاب الذي ورد على لسان

الساردة مُجَمَّلا عند رُؤيتها السيق لأول مرة "بعد عشرين خطوة ينفرج عن موضع عجيب مليئ بالأعاجيب"⁶

إنّ هذا الاستغلال الإبداعي لأحداث جرت في بداية القرن السابع للميلاد، جاء ليملأ فراغا تعرفه هذه الحقبة من حيث التعريف به، إذ تعدّ كما يذكر محقق فتوح مصر في مقدّمته "من أكثر الحقب الزمنية غموضا في التاريخ المسطور، فلا يكاد المؤرخون يجدون أمامهم مؤلفا كاملا تستقيم فيه الحقائق التاريخية الصحيحة.. فإنّ المؤرخين من العرب يكادون يتفقون على أنّ حكومة مصر في عهد هرقل الإمبراطور الروماني لم يكن لها همّ إلا أن تعيد للحكم الروماني كيانه و نظامه. وكان أمر الدين في مصر إذ ذاك يمثل أكبر خطر عند الناس من أمر السياسة، فما كان الاختلاف والتحرّب يدور حول الوطن وحقوقه، وإنما كانت مناظراتهم العنيفة وخلافهم الشديد على خيالات صورية من فروق دينية دقيقة، بين مذهب اليعاقبة وهم قبط مصر، وبين مذهب الملكانية الذي يعتنقه الإغريق والأوروبيون من السكان"⁷؛ وبهذا استعاد الكاتب أحداثها لإعادة صياغة التفاصيل التي سكت عنها التاريخ الرسمي ولتأثير عالمه الممكن؛ ومن ثمة إعادة تمثيل التاريخ انطلاقا من دوافع خاضعة لنسق قيمي واقعي. إذ جعل من هذه الفترة (وهي فترة الجاهلية في التاريخ العربي - الإسلامي) فضاء أحكم فيه لعبته السردية ليبسط عبره قضايا شغلت فكر ما بعد الحداثة وفق مشروع حدّد أطره تصنيفاته النظرية المكتوبة أو المسجّلة عبر وسائل التواصل؛ ذلك أنّ المتنبّع لنشاطه الثقافي يتبيّن أنّه قد استغل موهبته الإبداعية استغلالا براغماتيا؛ إذ يعمل بإلحاح (تكراره للموضوعات نفسها في مؤلفاته) على إخراج أهم القضايا الفلسفية التي تؤرق التفكير التنويري المعقلن من دائرة التنظير إلى الإبداع، وفق استراتيجية توجيهية مدروسة؛ فإذا كان القارئ غير المتخصّص ينفر من المؤلفات الفكرية - التنظيرية الجافة، فإنه يرغب في ما هو سردي لارتباطه بعالم التخيل الذي يسمح بتسريد البعد المفهومي وتحويله إلى بنية مشخّصة تتم من خلال التحوّل من الدلالي إلى التركيبي⁸ فتتداخل بهذا وظيفتا الإمتاع و التوجيه، وفعلا قد

أنت هذه الخطة أكلها، فالأعمال الإبداعية لزيدان حققت أعلى نسبة من المقروئية وهذا ما يفسر كثرة الطباعات لعناوين أعماله وترجمتها إلى أغلب اللغات.

وقد لمّح إلى هذا المنهج الناعم بقوله: "الثورة الثقافية تقوم على أكتاف الكتّاب والمفكرين والفنانين الملتزمين تجاه المجتمع، مثلما هم ملتزمون بمعاونة الإبداع في مجالاتهم. وهؤلاء في العادة لا يصخبون في العلن، وإنما يعكفون على بناء الفكر وتأسيس الرؤى وتطوير وسائل التفكير بهدوء. ثم يؤدي ذلك بشكل تلقائي، إلى إزاحة البالي من الأفكار العامة، والمشوّه من التصورات الكلية. والمغلوط والملعوب من المبادئ .. وبالتالي فالثورة الثقافية تبدأ بالبناء وليس الهدم"⁹، كما نبّه إلى مآلات هذا العمل المعرفي؛ إذ كلّ طرح جديد هو مراجعة لمفاهيم استقرت في الوعي الجمعي، وباستقرارها هذا تحصّنت من النقد؛ غير أنه يعي تماما خطورة ما سيقدم عليه من تحدٍ، لأنه خرق مباشر للذهنية العربية الدينية المتشبّثة بعقائدها والمبجّلة لشعائرها، وهذا ما نلمسه في رواياته المستلهمة للتاريخ ممثلة في رواية عزازيل والنبطي وفردقان اعتقال الشيخ الرئيس وقد عرضته ولا زالت إلى عديد الاتهامات، فخرجت الانتقادات كما يقول "عن الموضوع الأصلي إلى الكلام عن النوايا وعن الضمائر وعن الأغراض الخفية"¹⁰، وما هذا الموضوع الأصلي الذي يتحدث عنه الكاتب إلا مساعلة بعض المفاهيم التي اتخذت في الوعي الجمعي شكلا مغلقا لا يقبل النقاش.

من هذا المنظور، يحترز زيدان جيدا فيما يطرحه من قضايا، إذ لجأ إلى خطاب العتبات النصية ليوظفه توظيفا استعاريا، يبعد عنه مواجهة العقل الدوغمائي الصارم الذي سيّج ما يمكن التفكير فيه، ويخفّف عنه عبء أي تأويلات لا تتسجم مع المعرفة المجتمعية الرسمية السائدة؛ حيث "إنّ الظفر بعصا طاعة الجمهور مشروط بالأفعال الخطابية والنجاعات البرهانية التي يحدثها قول المحاجّ في جمهوره، إذ كلّما كانت تلك الأفعال توافقية مع قواعد المجال التداولي، (حاجات الجمهور/ مطالب مؤسسات الاعتقاد/ أشراف القول/ مقامات التلقّظ..)، كان الحجاج ناجعا والتأويل نافذا. وكلّما كانت تلك الأفعال تخالفية مع قواعد المجال التداولي، كان الحجاج باردا والتأويل قاصرا"¹¹؛ مستثمرا تقنية "المشهد" استثمارا وظيفيا، بحيث تناول من خلاله أنساقا ثقافية متباينة

لقضايا سوسيو- تاريخية مختلفة توشّحت برؤية إيديولوجية أعلنت عن نفسها في مطارحاته النظرية وفضل أن يضمّنها منطوق الرواية، وفق المسكوت عنه، على " أن " ما لا يقال" هو ما ينبغي أن يفعل على مستوى تفعيل المضمون. وهكذا يكتسب نصّ ما، بطريقة أظهر من أية رسالة أخرى، حركات تعاضدية وواعية من جانب القارئ¹². ومن بين القضايا المسكوت عنها في روايتنا والتي نحاول مقاربتها انطلاقاً من النشاط الاستدلالي ما يلي:

1.2 عودة التاريخ و النصوص الثواني

من القضايا المحورية التي يناقشها النص مسألة اجتهاد المتدينين في فهم النصوص السماوية الثلاثة وتأويلاتهم لها لا النصوص نفسها، كما تثير الأحداث في ذات الوقت - وفق رؤيته - قضية تشوّش المفاهيم في الوعي الجمعي العربي كالنبوة والتدين، قصد إعادة بنائها، انطلاقاً من خطاب العتبات بوصفها العناصر التي يتحمل الكاتب مسؤوليتها إذ يوظفها بقصد؛ كونها مجموعة الخطابات المتنافرة التي تصاحب النص الأساس (المتن) لتشكل الإجراء التواصلية الذي يتم عبره نقل الملفوظ من وضع النص إلى وضع الكتاب (المنتج المادي)، حيث تتكفل تلك الخطابات (العتبات الداخلية) بالتعريف بالمنتج وتوجيه القراءة في إطار عقد يجمع بين الكاتب والقارئ يحدّد المجال التداولي للنشاط التأويلي. وتنقسم إلى نوعين: - داخل نصية **le péritexte** (العنوان، العناوين الفرعية، الإهداء، المقدمة، الاستشهاد، الاقتباس، التنويه، الإهداء.. اسم الكاتب، الناشر) و عتبات - خارج نصية **l'építexite** (المقابلات مع الكاتب، مراسلاته، تصريحاته ..)¹³

انطلاقاً من هذا التصوّر، تدعونا عودة التاريخ في أعمال زيدان إلى الغوص في مقاصد المؤلف، فاستعادة الأشكال النصية الماضية لمحاورتها أو امتصاصها لتستحق التأمل، إذ يحيلنا خطاب العتبات لرواية النبطي إلى نمط من الكتابة ازدهر في القرون الأربعة الأولى الهجرية محاكاة لكتب الحديث النبوي، حيث تقوم هيكليتها على سند ومتن كالأحاديث الأربعين لابن دريد والنادرة

والمقامة، خاصة إذا علمنا أن هذا التوظيف يحيلنا إلى مفهوم التناص باعتباره أداة إجرائية يستغلها الكاتب لتحقيق مقاصده بصورة استعارة نصية تصبح الكتابة فيه موقفاً أيديولوجياً من وقائع التاريخ الذي يكتب عنه؛ ذلك أن الماضي كما تقول "هتشن" إذا كان معروفاً "لنا اليوم فقط من خلال آثاره النصية (القابلة للتفسير دائماً ككل النصوص)، فإن كتابة التاريخ وما وراء الرواية التاريخية تصبح شكلاً معقداً وتناصياً من الإحالات الترافقية التي تعمل داخل سياقها الاستطرادي الذي لا يمكن تجنبه.¹⁴ والمؤلف من هذه الحيثية بنى مراجعته لقضايا الواقع بالعودة إلى سياقها الثقافي والاجتماعي الذي نشأت فيه. ومن هنا فاختياره للتاريخ كفضاء تدور فيه أحداث رواياته هو معارضة نافذة له (ساخطة عليه)، وتشير القرائن الميتانصية إلى ذلك وفق نشاط استدلالى أسنده إلى القارئ، وأقصد العتبات النصية: "التي نبّه إلى إحداها بكلمة "تنويه" جاء نصّها مقتضباً: "نهايات هذه الرواية، كتبت قبل بداياتها بقرون .. وقد قدّت النهايات البدايات"¹⁵. مشيراً إلى أن الحاضر يقوم على أعتاب الماضي، هذا الماضي الذي يشكّل التاريخ بمنجزاته الإيجابية والسلبية، غير أن ما يثبت منه، هو ما يخطّه صاحب السلطة على التدوين (المنتصر)، فيمجد ما يرتضيه ويلغي التفاصيل المصاحبة له التي قد تشوّهه.

وقد أجاد زيدان في العتبة النصية الرابعة التي جاءت بارزة بالخط الغليظ التي عنونها "الديباجة"، في سند الرواية" توظيف "الأصوات السردية"، التي تتناص مع الخطابات التراثية المجلّة للمؤسسة الدينية "الحمد لله المنزّه عن الصاحبة والولد، يبتلي العباد بالشدائد، وهو الذي يهب الجدل سبحانه. جعل السلف عبرة للخلف، وأجرى الوقائع بما يناسب السُنن، وبما قد يختلف. نعمده حمد الحالمين، الراضين بالضراء والسّراء، السّاكنين حين البأس، وساعة البؤس. ونسلم كثيرا ونصلّي على نبيّه العدناني الذي نُصِر بالزّعب مسيرة شهر، ودانت لدعوته الأرض بالهدي والقهر"¹⁶؛ إذ بفعل حمد الله وتقديسه والصلاة على نبيّه، فإنه يعلن عن انتمائه العقدي الإسلامي وفي الوقت نفسه يحدّد مخاطبه أو قارئه الضمني وفق لعبة سردية تقودنا إلى التمييز النبوي بين صوت

المؤلف والسارد؛ ذلك أنّ المؤلف يضع ساردا مبنّرا في الواجهة يحمله مسؤولية الحكمي، أي الهيئة التي تُقدّم الأحداث من خلال وجهة نظرها بإرفاق الملفوظ بعبارات دالة على الحالة النفسية أو الانطباعات الذاتية¹⁷. وفي العتبة نفسها، يلمّح زيدان إلى سلطة الرواية بحرصه على نقل سلسلة الرواة التخيليين: "أما بعد، فقد أخبرني شيخي الجليل الحسن الإسكندري عن شيخي الأجلّ محمّد اللواتي، قال: أخبرنا الإمام مسعود المغربيّ في مجلسه بسنده، مرفوعا إلى الشيخ طبارة البلوي، عن أبي المواهب البغدادي المؤدّب، عن شهاب الدين الهرويّ الأفعاني المعروف بالشيخ جرادة، عن نور الدين الوزّان السائح، عن عبد الله المعمرّ نزيل القاهرة، عن شيوخه وشيخاته وبعض عمّاته، عن الخالة مارية. وقيل: بل صواب اسمها ماوية أنها قالت: " 18

وعلى هذا الأساس، أسند زيدان وظيفة السرد ومن ثمة الوصف إلى شخصية متخيّلة هي مارية القبطية ليتوارى خلفها، فلا يتحمل تبعات ما يقال، ذلك أنها تكفّلت بسرد سيرتها الذاتية بضمير المتكلم إلى مسرود له نصي نقلت له خطابات الشخصيات عبر صوتها، وحرصت في ذات الوقت على نقلها بأمانة بتوظيف عبارات توهم بالموضوعية من قبيل "على ما كانت تقول، هكذا قال، هي التي قالت لي ذلك، وهذا ما يبرّر حرصه على تصدير روايته بثلاث عتبات بعد عتبة العنوان كما رأينا: أثر أن تكون العتبة الثانية نصا مستمدا من التلمود البابلي في سفر تموراه وسفر جطين نصه كالاتي: "مكتوب في الزبر الأولى: "إنّ الأمور التي تروى مشافهة، لا يحقّ لك إثباتها بالكتابة" 19

تدعونا هذه العتبات بوصفها فعلا خطابيا إلى تجاوز مضمونها القضوي والنظر إلى مضمراتها أي إلى قوتها المتضمنة ممثلة في الدعوة إلى مساهلة مؤسسة السلطة الدينية في الثقافة العربية الإسلامية في مسألة يقينية الحديث النبوي وطنيّة ثبوته، فتمنّعت عن كل نقد أو تشكيك في صحتها. بل إنّ رفض بعض المتون لا يمنع من الاحتكام إليها وتداولها إذا اقتضت المصلحة ذلك. وما يعضد تأويلنا هذا، رأيّه في الحديث النبوي، حيث أرجع في كتاب شجون عربية التطرف

الديني إلى ما أسماه بسطوة النصوص الثواني التي يعرفها بما يلي: " النصوص الدينية التي تأتي ظاهريا في المرتبة الثانية بعد النص "الأول" المؤسس. ففي اليهودية، النص الأول هو التوراة والنص الثاني هو التلمود، وفي المسيحية النص الأول هو البشارة (الإنجيل) والنص الثاني هو أعمال الرسل واعترافات الآباء وقوانين الإيمان واللغات على غير المؤمنين، وفي الإسلام النص الأول هو (القرآن الكريم) والنص الثاني هو الأحاديث الشريفة والسيرة النبوية. وقد دلت تجارب التدنّ، السياسية منها بالذات، على أنّ النصوص الثواني هي الأقرب دوما للتطبيق في الحياة العملية والأشدّ التصاقا بسلوك الناس من تلك النصوص الأولى.. ومع مرور الوقت، يزيح النص الثاني ما فوقه فيصبح هو المهيمن على فكر وسلوك هذه الجماعة أو تلك... المهم أن الأحاديث جمعت، وصارت حجة وأداة احتجاج، ثم صارت مع الوقت هي المعلوم من الدين بالضرورة.. وعبثا حاول العلماء المسلمون التنبيه إلى أنّ الأحاديث النبوية "ظنيّة الثبوت"، وليست مطلقة اليقين.²⁰ وقد أرجع الكاتب عنف الجماعات الإسلامية المتطرفة إلى الحديث النبوي الذي تضمّنته العتبة الرابعة للرواية "ونسلم كثيرا ونصلّي على نبيّه العدناني الذي نُصِر بالربّ مسيرة شهر، ودانت لدعوته الأرض بالهدي والقهر" في تناص مع الحديث الذي أثبتّه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب "نصرت بالربّ مسيرة شهر" ملوّحا بذلك إلى سلطة الخطاب النبوي المروي في توجيه المتدينّين - المتطرفين إلى الممارسات العدوانية، يقول مصرّحا في شجون عربية "أما النص الثاني في الإسلام (الحديث الشريف) فسوف يجد فيه الدواعش مرتعا لما يريدونه من تبرير، لا سيما تلك الأحاديث الصحيحة التي من مثل: نصرت بالربّ مسيرة شهر (رواه البخاري) .. ولا بدّ هنا من تنبيه ضروري، وانتباه إلى أنّ صفة "الصحيحة" إنما تعني صحيحة الإسناد والرواية وليس بالضرورة صحيحة المحتوى والمتمنّ²¹؛ وهو إذ يميز في تنبيهه بين صحة الإسناد وصحة المتن من حيث احتمال أن يكون المحتوى القضوي للحديث موضوعا في منجزه الفكري، فإنه يجعل التوسّع الإسلامي العسكري (الغزو) في الرواية منهجا نبويا حيث تمّ بالتخيير بين اعتناق الدين الجديد أو دفع الجزية أو القتال، وهو ما تواتر ذكره على لسان الساردة في تلخيصها للأحداث

التي أعقبت وفاة الرسول ﷺ. "صار أمر المسلمين بيد رجل منهم، اسمه أبو بكر بن أبي قحافة، سار على نهج النبي وأرسل جيشا إلى ناحية قريبة من هنا.."²². كما يؤكد هذا المنهج بسرد موجز للأحداث المتلاحقة تباعا نقلته الساردة عن زوجها سلامة العائد من الغزو: "أمير المسلمين أبو بكر مات وتولى مكانه رجل مشهور بشدته اسمه عمر بن الخطاب العدوي.. المسلمون يدفعون غير المسلمين من الجزيرة، لأن النبي قال لهم في مرض موته: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب.. أمراء حرب المسلمين يقودون آلاف المقاتلة فرسانا وركبانا ويضربون بقوة حدود دولة الروم، بعدما كانوا يلسعونها لسع الزنابير"²³، بل إنه يورد ما هو أبعد من هذا على لسان النبطي الذي يستكر دموية المنهج النبوي المتبع في نشر الإسلام الذي لا ينسجم مع سلمية القرآن: "جاءوا له برقاع مكتوب فيها قرآن المسلمين، فنظر إليها طويلا، وجال ببصره في السهول البعيدة، ثم قام وهو يقول، وكأنه يحدث نفسه: يأتي بهذا، ويسيل الدماء؟..²⁴ وبهذا، يرجع الروائي الجهاد لأسلمة المنطقة إلى الاجتهاد النبوي والصحابة وليس بدعوة صريحة من القرآن. ويجد هذا التأويل سندا له في تمجيد مارية تصريحاً للنص الأول (القرآن): "القرآن بليغ، مدهش.. كلام القرآن موجز ورهيف، كأنه أحجار الصوان التي تقدح النار إذا احتكت، وتقطع بحواقيها الحادة.. كلام القرآن يعجبني، ويحيرني مثلما حير النبطي حين سمعه"²⁵ ولم يتطرق الكاتب لأسباب الإعجاب بالقرآن (أو بعضه لأن ما اطلع عليه النبطي بعض آيات) ولا لمبعث حيرة الشخصيتين المحوريتين الموجهتين للسرد، وكان من الممكن أن نبرر هذا الصمت إلى بلاغة العرب المؤثرة للإيجاز على الإطناب كما جسدتها شخصية النبطي في أغلب أحوالها. لولا ما شاب النص من تعليقات فلسفية مسهية ومتكررة لقضيتين هما المثلية الجنسية وتناسخ الأرواح (دوران الحيات) أخرجتنا النبطي من إيجازه إلى الإطناب، فبدت الأولى مقحمة دون داع منطقي يستوجبه منطوق السرد عند تعرضه لقضية الشذوذ الجنسي بأن جعل مارية وليلى مثليتين بتعابير كنائية، فكانت بذلك استعراضا للنظرية الجينية المبررة للمثلية الجنسية التي أرجعها إلى انجذاب النوع المتخفي عن الآخر إلى نوعه، وإن أثبت رأيه فيها بوصف هذا الانجذاب بالمذموم. أمّا

القضية الثانية، فلئن عملت على انسجام النص بربطها حياة مارية الثانية بالأولى عن طريق استرجاع الأحداث، فإنّها أثقلت الرواية بتكرارها، فكانت أقرب إلى الوظيفة التعليمية للسرد التي طبعت الرواية الكلاسيكية.

كما ندعونا القراءة المتسقة لعتبات الرواية إلى عدّ توظيف الكاتب نص من التلمود البابلي ينتمي إلى التراث الشفوي اليهود - المثبت أعلاه - استدلالا ضمنيا، قوامه أنّ الحديث النبوي الذي يأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن يتساوى من حيث الوظيفة مع التلمود الذي هو النص الشفهي الشارح للتوراة؛ ومن ثمة حجب النصوص الثواني في الديانتين النصين الأصليين، من حيث تعويل المتدينين عليها في أحكامهم، على الرغم من أنّ كليهما قائم على الظنية لا القطعية، كما يشتركان في النهي عن تدوينها وهو ما يدفعنا إلى اعتبار سلسلة الرواة الوهميين التي عرضها المبدع بشكل مبالغ فيه مضفيا عليهم نعوتا تبجيلية من قبيل (شيخ، الجليل، الأجلّ، المؤدّب) بالإضافة إلى حرصه على تعيين نسبتهم إلى أماكن متباعدة ومختلفة(مصر، المغرب، بغداد، أفغانستان) فعلا إنجازيا قوته المتضمنة هو التشكيك في صحة السند والمتن و صعوبة التسليم بما جاء فيه، الأمر الذي دعاه إلى استثمار النص التاريخي لتشكيل نص موازٍ له، الأول يدوّن الأحداث مجملة والثاني يدوّن التفاصيل ما دامت من سقط متاع التاريخ، محافظا على نتائج الأحداث كما سجّلها المؤرخون ومحاورا في الوقت ذاته وقعها على المغلوب، فيجد المتلقي نفسه في مواجهة مقدّمات الأحداث التي ترويها مارية - ماوية الساردة الشاهدة بسند يحق له أن يثبت مادام موثقا.

وبناء على هذه المعطيات، يغدو التساؤل الآتي مشروعا: هل يمكن القول إنّ رواية زيدان تحمل مشروعا تقويميا لسلطة الرواية بوضع أهم القضايا التي تؤرق التفكير التتويري المعقلن لانتمائها إلى صنف المسكوت عنه موضع مساءلة، حيث يستمد متن الحديث النبوي سلطته من صحة سنده؟ وهل يكون القصد المضرر لهذه العتبات الدعوة إلى إعادة السلطة إلى النص القرآني وإزاحة سلطة الحديث النبوي، خاصة ما ارتبط بخطاب إقصاء الآخر المخالف على المستوى العقدي؟

إذ لا يخفى مدى ارتباط هذه القضية (الحديث والقرآن) بالتفكر التنويري وتشكيك دعاته في صحة الحديث، بل جدواه بوجود النص القرآني القطعي، وهما تساؤلان يتولى متن الرواية الإجابة عنهما.

2.2 ثلوث الدين/ السلطة / العنف وإعادة بناء المفاهيم

يطلّ علينا فكر زيدان في الرواية من خلال هيمنة الوظيفة الإيديولوجية- التوجيهية على الوظائف الأخرى للسرد، إذ كثيرا ما يعلو صوت الكاتب على صوت الشخصية، خاصة شخصية النبطي الذي يبدو متكلمًا باسمه؛ فهو بعيد عن شواغل العامة، لا يضيق بالسؤال ويجتهد في الإجابة عما يطرح عليه من أسئلة، مقتنع بنبوته (قناعاته الفكرية) إلا أنه لم يشر (يلزم) بها أحدا، منكفي على ذاته في غالب أحواله، وأقصى ما ينشده العيش في سلام، عاكسا بذلك الشخصية البوهيمية المتصوّفة التي تحب الانعزال والتدبّر. وكلّ أفعاله المنجزة لا تخرج عن كونه مانحا لا طامعا؛ فهو إما منجد لغيره بما أوتي من علم (خبير في الأعشاب، كاتب للعقود، معلّم)، أو منعزل عن جماعته إذا عدم الحيلة؛ ومن ثمة هو فاعل مساعد لم يمتلك برنامجا سرديا خاصا به، وحتى لما أتاحت له فرصة التحوّل إلى فاعل عامل في رحلته إلى العراق (إعلان نبوته) رفض أن يكون أداة حرب وقتل مبرّرا ذلك بعدم امتلاكه شروط الكفاءة المطلوبة (التكليف بالدعوة).

وهي رؤية للدين تتوافق مع رؤية الكاتب ما بعد الحداثيّة التي تدعو إلى التعايش الديني من خلال تفكيك العلاقة الثلاثية الدائرة بين (الدين / السلطة / العنف) وتشريح أسبابها، حيث صرّح في كتابه اللاهوت العربي في إطار تنظيري إلى أنّه يسعى لإدراك عمق الصلات بين الديانات الرسالية (اليهودية والمسيحية والإسلام) ولفت الأنظار إلى زيف "الخلاف حولها وفيما بينها، وفيما بيننا، بل واقتتلنا أحيانا مع بعضنا لإعلاء الحق الذي يعتقده كلّ جانب، ويعتقله في زاويته هو، ظنّا من كلّ واحد منا، أنّه وحده الذي يمتلك اليقين التّام، وأنّ الآخر ضالّ، أو منحرف، أو هرطوقي، أو زنديق، أو كافر، أو مرتدّ.. إلى آخر تلك الاتهامات الوهمية المهولة، الجاهزة للانطباق وقتما دعت الحاجة"²⁶ وقد سرّد المؤلّف موقفه هذا من الدين في خطاب

الساردة مارية وهي تسترجع واقعة اعتناقها الإسلام بالاكتماء بالتصريح بالجزء الأول من الشهادة وهي الإيمان بوحداية الله قائلة: "طلب منّي زوجي أن أدخل معه في الإسلام، فسألت كيف؟ فقال: اشهدي أن لا إله إلا الله. قلت كما قال، فابتسم وهو يقول: أنتِ الآن مسلمة، وسوف يدخل الإيمان رويدا رويدا إلى قلبك، مع مداومة العبادات..²⁷

فبإقرار الكاتب الجزء الأول من الشهادة والسكوت عن الإقرار برسالة محمد (أي الجزء الثاني منها) يعزّز قضية تساوي الديانات من حيث العقيدة المطروحة أعلاه بإجابته ضمنا بأن أصلها واحد وهو الإيمان بوحداية الله وهي الرؤية التي توحد، أما الاختلاف فمردّه كما يقول إلى "التدين لا الدين، أعني من الزاوية التي يتعبّد بها الناس، ويفهمون من خلالها الدين، الذي هو في نهاية أمره نصوص لا تتطوّر بذاتها، وإنّما ينطق بها الناس ويستنتقونها بحسب ما تنتجها العملية الجدلية (الديالكتيكية) والحركة التفاعلية الدائمة، بين الديانة ذاتها و المتدينين بها"²⁸. وغير خفي على أهل التخصص ما أثارتته هذه القضية من استشكل، حيث هل يصير الناطق بشهادة التوحيد دون الرسالة مسلماً؟ وقد تنوعت إجاباتهم وترجيحاتهم وتقسيماتهم.

إنّ هذه النزعة الإقصائية التي شغلت الكاتب جسّدتها شخصيات الرواية، إذ استند نقده لفهم المتدينين للديانات السماوية الثلاثة من خلال وصف الشخصيات والأحداث باعتبار "أنّ كلّ وصف هو معطى من خلال عملية انتقاء وهي عملية تخضع دوما لطبيعة الدلالة التي يتغيّر الوصف خلقها أو تدعيمها"²⁹؛ حيث توزّعت بين عنصرية العقيدة اليهودية، وتطرف المسيحيين وعدم اعترافهم بالتعددية المذهبية حتى داخل المسيحية نفسها، وتطرف المسلمين من خلال اعتناقهم الأحادية الدينية بسعيهم وراء أسلمة الأمم بواسطة الفتوحات وتوسيع رقعة الدولة الإسلامية "وهكذا تتباعد المسافات وتعمق الاختلافات بين مثالية النصوص الدينية من جهة وبين واقع الفكر الديني بشقيه الرسمي والمعارض من جهة أخرى"³⁰ بتعبير نصر حامد أبي زيد.

أما النص الأول الذي نسوقه للدلالة على تضمين زيدان النزعة الإقصائية في الديانة اليهودية قول الساردة "استفهمت من عميرو، فأفهمني أن أباه هودي كان في شبابه متحيراً بين المذاهب والديانات حتى اختار لنفسه اليهودية؛ غير أن اليهود لم يقبلوه بينهم، لأن أمه أم البنين ليست يهودية فبقي من يومها في منزلة بين منزلتين لا هو يهودي ولا أممي والذي مثله تسميه العرب الهودي..³¹ وفي هذا المنطوق تأكيد لشرط متأصل في اليهودية، إذ يصعب على غير اليهود اعتناق الديانة في غياب أم يهودية وهو في الوقت ذاته يحفظ نقاءهم العرقي.

أما النص الثاني، فيعكس تفسيرهم العنصري للتاريخ وهو ما صرح به الهودي مخاطباً إخوته غير اليهود: ".. وعندئذ ينزل من السماء الماشيح المخلص؛ ليملاً الأرض عدلاً بعدما امتلأت جوراً، ويصيّر اليهود أبناء الرب، ملوكاً على الناس أجمعين.

- كيف تكون ملوكاً علينا ، وأنت أخونا؟

- ذريتي يا مالك، هي التي ستكون ملوكاً على ذريتك، حين يأتي الأوان"³²

أما فيما يتعلق بالحياة الاجتماعية، صوّرت الرواية حرص المجتمع اليهودي على الخصوصية الثقافية والنفور من أي مظاهر الاندماج مع الآخر المخالف، علّقت عليه الساردة: " قام عميرو ليسلم عليه فدعاه إلى الغداء معنا، وصعدنا الدرج. لم تأت معنا سارة، الحبلى، لأن اليهود لا يأكلون ما يطبخه الآخرون، مع أنّ الآخرين يأكلون الطعام الذي يطبخونه"³³. كما انتقد الكاتب ضمناً مبالغتهم في احتفائهم بمآسيهم الدينية، فها هو عميرو يخبر مارية عن طقوس أبيه استعداداً ليوم الحزن: " .. سألت عميرو همسا ، عن سرّ حزن أبيه، فقال بصوت مسموع: أبي يستعدّ لأحزان الغد، فالسبت يوم البكاء عند اليهود.. تطوّع زوجي فشرح لي الأمر: هذه البلدة أيلة، كانت في القدم مسكناً لليهود، ويقولون إنّ ربهم حرّم عليهم العمل والاصطياد..³⁴ ولا يخفى ما في هذا النص من إثبات لانتمائهم الجغرافي التاريخي لخليج العقبة جنوب الأردن (أيلة) تلميحا .

غير أنّ اللافت للانتباه هو تضمين الكاتب وصفه لليهود الذي لم يخرج أغلبه عن صورتهم النمطية في النسق الثقافي العربي تعاطفا منشؤه محاولته تبرير سلوكهم المتسم بالانطوائية؛ ذلك أنّ السرد أرجعه إلى تعرّضهم للتشريد والتقتيل عبر تاريخهم من قبل الأمم الأخرى بتحميل الأبناء وزر أسلافهم، فالنسوة العربيات "لا يحبين سارة، لأنها أجمل من بناتهن، ولا يحبين أهلها لأنهم يهود"³⁵ و"رجال اليهود هادئون، وتحوطهم دوما سحابة من بؤس، وهم عادة عابسون. حين يمشون، يتلفّتون حولهم كأنهم خائفون"³⁶ و".. وأطفالهم لا يصخبون كبقية الأطفال.. اليهوديات لا يلبسن إلا السواد ويضعن ستور الرأس الحاجبة لجانبى الوجه وكلّهن حزينات"³⁷ بل إنّ ترحالهم الدائم بحثا عن الاستقرار يعرّضهم دوما إلى الاستقزاز، يقول اليهودي عندما أمر بالمغادرة "أتظن أننا كنّا نحبّ هذا الرحيل، أو كان أهلنا في وادي رمّ وبقية المواضع، يحبونه؟ لا، لكنه الاضطرار،.. والأنكى لنا أنّ القبائل سوف تأكلنا هناك مثلما أكلتنا هنا..³⁸

لقد خصّص الكاتب حيّزا كبيرا من السرد والعرض لإظهار هذا العداء، حيث تواتر فيها ذكر التتكيل باليهود في مقاطع ملخّصة لمستجدات الأحداث المتناقلة منها المقطع الآتي "الروم هائجون في الشمال على اليهود. رجال الكنيسة يتهمونهم بأنهم كانوا يساعدون الفرس، الذين غلبهم الروم، ويستعدون عليهم هرقل يحرضونه على الفتك بهم عقابا على ما فعلوه، وما فعله أجدادهم حين قتلوا المسيح... والنبي القرشي يغتال كبار اليهود ويحارب الجماعات والقبائل"³⁹ وهو ما أعطى انطبعا على مدى مساحة النص السردى أنهم مضطهدون ومستبعدون لكونهم يهودا، وليس لأنهم مسؤولون عن تبعات أفعالهم، وهو الأمر الذي جعل مارية تستنتج عن طريق الاستلزام الحوارى (وهو نفس ما يستنتجه القارئ) القضية المضمرة الآتية: "المسلمون يقتلون اليهود لكونهم يهودا" من خلال الأنباء المقتضبة التي أطلعها عليها زوجها سلّومة مخبرا إيّاها بالاتفاق الذي تمّ بين المسلمين و اليهود:

- لكن المسلمين يقتلون اليهود !

- لا .. كان هؤلاء أهل يثرب وخيبر، وكانوا يؤذون النبيّ محمداً، وخانوه، فحاربهم وطردهم، يهود الشمال أ همّ من هؤلاء الهالكين، وأغرق في اليهوديّة..⁴⁰

وهنا يبدو الكاتب قاصداً هذا الاجتزاء في المعلومة، حيث أجّله إلى نهاية الرواية بعدما أوقع قارئه في حيرة من هذا السكوت عن حقيقة تاريخية لا يملك أحد أن ينكرها باعتبارها جزءاً من الخلفية المعرفية للمتلقي المسلم على الأقل متلاعبا بأفق انتظاره، فاستغل استنتاج مارية الذي هو استنتاج القارئ بتعقيبه على تعجّب مارية منبّها إلى سوء استنتاجها، كون هذا القرار العسكري للنبي محمد جاء نتيجة نقض قبيلتي بني قينقاع والنضير عهدهم مع رسول الله لا نتيجة عقيدتهم، غير أنّ تعيين القبيلتين بالتسمية كشف عن موقف الكاتب المميّز بين قبائل اليهود، إذ ليسوا سواء في الغدر.

ومثال الديانة الثانية (المسيحية) قول مارية وفق استرجاع خارجي: "أذكر أنّ الكاهن شنونة كان غاضباً.. وكان يحذّر الكبار من حضور القدّاس ويخوّفهم بعبارات من الإنجيل كي لا يحضروا عيد الكفّار، وكيلا يأكلوا من طعامهم. كان يقول: إنها أيام صوم وأن زيارتهم والأكل معهم، خطية لن يغفرها ربنا يسوع المسيح. البعض من أهل الكفر أطاع الكاهن، والبعض الآخر خرج إلى الساحة غير عابئ، وأكل، وأخذ من الكفار الهدايا التي كانوا يوزعون"⁴¹ وهو في هذا المقطع يثير مسألة حسّاسة بين المسيحيين أسهبت فيها الفصول الأولى من الرواية وهي اضطهاد المسيحيين الملكانيين الأغنياء للمسيحيين اليعاقبة الفقراء. ولا أجد نصاً مجملاً لقضية استغلال تجار الدين سذاجة المؤمنين البسطاء لتحقيق أهوائهم ومصالحهم أبلغ من خطاب "بنيامين" أخ مارية وهو يعلمها بعزمه على الرهينة وترك التجارة مع زوجها واضعاً حداً لحياته الاجتماعية: "سألته عن الداعي، فحكى لي ما يملأ القلب وجعا: بطرس الجابي ازداد جشعاً.. وابتلع بمرارة ريقه، ثم قال: الآباء الكبار يهربون إلى جهات بعيدة، فرارا من أسقف ملكاني رهيب جلبه لنا الروم أواخر الخريف الماضي، من جهة القوقاس. أرسلوه إلينا ليحكم البلاد، ويشيع الرعب في قلوب اليعاقبة الفقراء.

الأسقف القوقاسي اسمه قبرس، والناس تدعوه المقوقس. بعد وصوله بقليل، قتل في الاسكندرية ألّوفا من الفقراء، لأنهم لم يرتضوا الدخول في مذهبه. البسطاء من أهلنا الذين قتلوا لا يعرفون أصلا مذهبهم. لكن الآباء الذين هربوا قالوا لهم، إنّ الموت أهون من مخالفة المذهب"⁴² إنّ حرص الكاتب على إيراد خطابات الشخصيات وفق صيغة الخطاب المنقول لسرد أحداث تاريخية مرجعية مرده إلى الوظيفة الحجاجية للسرد لإقناع المتلقي بوجوب التزام كلّ من الدين والسياسة (السلطة) بمجاله، فيدخلان بذلك في علاقة تكامل لا تصادم؛ حيث شكّلت التعددية المذهبية في الديانة الواحدة المولدة للعنف الممارس باسم السلطة الدينية قضية محورية عند الكاتب نلمسها في إلحاحه على استدعائها في معظم كتاباته الإبداعية، حيث أرجعها إلى التعصب الفكري وإلغاء الآخر، الأمر الذي يجعل من رواية النبوي امتدادا لرواية عزازيل التي قام فيها بتوسيع معالجته للقضية لتشمل الديانات السماوية الثلاثة من خلال استثمار تقنية الحوار لما يتيح من تعددية المواقف الإيديولوجية التي تتحمّلها الشخصيات وفق سياقات نصية؛ ومن ثمة تجنّب الكاتب مسؤولية المحتويات القضية للأفعال الكلامية باعتباره قائلًا لا متكلّمًا وتحميل القارئ عبء التأويلات كونه متلقّظًا، ولعلّ هذا ما يفسّر حرص الساردة على توظيف عبارات تؤكّد أمانتها في نقل الخبر كما رأينا، ضمن استراتيجية المؤلف في الإيهام بواقعية الأحداث.

تأسيسا على ما جاء أعلاه، أحكم الكاتب لعبته السردية من خلال لجوئه إلى شخصيات مرجعية تاريخية؛ إذ استغلّها وظيفيا لتمرير خطابه المضمرّة المشار إليها؛ ذلك أنها تحيل إلى خارج النص، فهي تنتمي إلى عالم معطى واقعي ثقافي أو تاريخي وتشمل الشخصيات التاريخية والأسطورية والرمزية والاجتماعية وتستمدّ هذه الشخصيات أهميتها من ارتباطها المباشر بثقافة القارئ وكفاءته الموسوعية⁴³؛ وباعتبار الرواية قد بنيت وقائعها على التاريخ، فإنّها قد تضمّنت برامج سردية متحققة ومن ثمة اشتغلت على إبراز وجهات نظر الكاتب إزاء هذه الوقائع عبر التوجيهات الحجاجية لوصف الشخصيات.

و فيما يتعلّق بالإسلام، فقد ركّزت الرواية على شخصيتين مرجعيتين فاعلتين في تحريك البرنامج السردى المتحقق قبل زمن الرواية " غزو مصر " هما: عمرو بن العاص وحاطب بن بلتعة؛ ومن ثم أسند إليهما السرد دورا حاسما في تحولات الأحداث. ويجدر التنبيه هنا إلى أنّ المصطلح المتداول في الرواية على لسان الشخصيات هو الغزو دون الفتح وهو يعكس وجهة نظر الكاتب؛ حيث يعرفه في كتاب شجون عربية بأنه " الدخول العسكري بالدين الإسلامي إلى أرض جديدة (ديار الكفر) والسيطرة عليها بالحرب أو بالاستسلام لتفادي القتال أي عنوة أو صلحا"⁴⁴ وقد ذكرهما السرد برتبتهم العسكرية لا غير: "سألته عما يجري بين المسلمين واليهود، فقال: إنّ أمير الحرب ابن العاص كان هنا، ومعه جماعة من كبار القوم، وقد أمروا اليهود بالنزوح إلى مصر في جماعات صغيرة، كيلا يلفتوا الأنظار..⁴⁵ "، وقد استغلّ الكاتب مقتضيات هذه الرتبة - وإن كانت كنية مرجعية - لتمرير موقفه الأيديولوجي المنتقد للطريقة التي انتهجها المسلمون في نشر الإسلام عنوة؛ ذلك أن المقتضى هو مسجّل في بنية اللغة ولا يمكن إنكاره أو الاعتراض عليه. وقد تمّ تفعيل هذه المقتضيات عبر تبئير الشخصيتين تبئيرا خارجيا ونقل خطاب الشخصيتين وفق صيغة الخطاب المنقول تارة - والمحوّل بدرجة أقلّ - الذي يعطي إيهاما بموضوعية النقل بعيدا عن تدخلات السارد؛ مما يعني أنّ المضامين القضية التي يحملها الملفوظ كيفما كان مستواها لا تتلقّى وضعاً تأويليا واحداً، فإذا كان المنطوق معرّضا لاعتراض محتمل كون التلقّظ يركّز عليه لظهوره، فإنّ الاقتضاء يستدعي عناصر تقدّم بصورة بديهية لا نقاش فيها بطريقة جانبية، ومن ثمة فإنّ هذه الازدواجية بين الصريح والضمني في الفعل الكلامي تسمح بلفت الانتباه إلى المنطوق و"تمرير" الاقتضاء ضمنا"⁴⁶؛ فعمرو بن العاص كما يصوره السرد من حيث المظهر الخارجي هو فارس، ذو عمامة كبيرة يتقلّد سيفاً، وهي صورة نمطية للعربي مألوقة، إلا أنه يتميّز بقصر القامة "على صدورهم قلائد تطل منها، من خلف أكتافهم، مقابض السيوف. يركبون خيلا واسعة الأنوف، عريضة الصدر، عنيفة الحركات.. تقدّموا للترحيب بالأمير. هو رجل قصير، لولا عمامته لكانت المرأة التي معه أطول منه"⁴⁷ وهو تصوير لم يجد عما أثبتته

كتب التراجم وأثبتها الذهبي بقوله "كان عمر قصيرا يخضب بالسواد.. نزل المدينة ثم سكن مصر وبها مات .. ولقد خلف من الذهب قناطير مقنطرة.. كان من رجال قرش رأيا ودهاءً وحزما وكفاءة وبصرا بالحروب ومن أشرف ملوك العرب ومن أعيان المهاجرين، والله يغفر له ويعفو عنه، ولولا حبه للدينيا ودخوله في أمور، لصلح للخلافة"⁴⁸ والساردة إذ تثبت هذه الصفة دون غيرها (وإن كانت صفة حقيقية له)، فهي تحيل إلى تمثلات ذهنية لدى الوعي الجمعي سبق أن ذكرتها عند وصفها أم نونة في صفحات متقدمة من الحياة الأولى "أم نونة تحب المزاح، لأنها قصيرة. ابتنتها نونا، لا تكف أيضا عن المرح والممازحات. القصيرات من النسوة مرحات، لكن القصار من الرجال خبيثاء. في الكفر رجال قصار، وهم ماكرون بطبعهم وخبيثاء كالثعالب"⁴⁹ وبهذا تشكل صفة "القصر" حكما قيميا عاما مهيئا لظهور شخصية عمرو بن العاص خاصة أن شخصية حاطب وإن لم تكن قصيرة فقد وصفها بأنها قريبة من القصر لتبرير كل التصرفات المرتبطة بها كالسلط والعنف..

وعلى هذا الأساس، تغدو صفة القصر في منطق الرواية ونسقها بما تتضمنه من مقتضيات نصية جديدة مقدمة كبرى ووصف بن العاص مقدمة صغرى في حين تسند النتيجة المضمرة إلى النشاط الاستدلالي للقارئ على النحو الآتي:

مقدمة كبرى: كل رجل قصير خبيث وماكر

مقدمة صغرى: عمرو بن العاص رجل قصير

النتيجة: إذن هو خبيث ماكر.

انطلاقا من هذه النتيجة يصبح الامتثال للأفعال الإنجازية الطلبية (الأمر، التهديد) التي تصدرها هذه الشخصية مبررا، بل إن اسمه يثير الرعب في متلقيه كما يصوره لنا السرد "في صبيحة باكرة نادى (مالك) بصخب الصغار، من تحت النافذة: يا سلومة أفق، سيصل اليوم عمرو بن العاص.

القارئ توقف عن التلاوة.. وسلومة انتبه من نومه، على نداء أخيه، فزعا، فقام منتقضا وهو يقول كالمخبول: هيا، أمير الحرب، أين سيفي، تعال معي..⁵⁰، وقد بالغ السرد في إبراز سمة العنف والتسلط بأن تواترت المقاطع التي تتنازل فيها الساردة للشخصية فاسحة المجال لإبراز صوتها وفق الخطاب المنقول في حين تستعيد وظيفتها بأن تلخص خطاب المحاورين لها، مع الحرص على وصف حزمه من خلال انقيادهم التام لها؛ فهو لا يظهر إلا:

- أمرا لا يعلو صوت على صوته: " .. علا صوت الأمير وهو يقول لأحدهم: ليس لكم عندي بعدما عرضت عليكم الإسلام إلا ما سمعتم.. انخفضت الأصوات ثانية"⁵¹

- أو مخطّطا لغزو مصر بتهجير الأنباط إلى مصر عنوة، ليكونوا عيوننا له حين قدومه: "حين جاءوا بالخيول أمام المجلس، كان الأمير يقول للهودي وإخوته، وهم يسمعون منخفضي الرؤوس: لا تتأخروا في الرحيل والذين يسكنون إلى الشمال من هنا، ينزحون إلى الشام مع أهل جذام، وأنتم ومن يسكنون وادي رمّ وسيناء، تهبطون مصر إن شاء الله آمين، فتبشرون الناس بقدومنا لخلصهم مما يعانون، فمن دخل منهم معنا في الدين، صار عليه خراج أرضه، ومن بقي على نصرانيته دفع الجزية عن يد وهو صاغر"⁵² باستعلامه عن أحوال البلد التي يريد غزوها من مارية عن تفاصيل بلدتها: " سألني في أي موضع بمصر كنت أعيش؟ فقلت له بكفر صغير من كفور النملة، فقال: يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون"⁵³ وللاشارة فإنّ الكاتب لم يضمن نصّه من القرآن إلاّ هذه الآية، وقد وردت في معرض الاقتباس مقترنة بملاسل سياقية فيها تلميح بقوة جيش الإسلام وعزمه على امتلاك مشارق الأرض ومغاربها بتعبير الكاتب.

أما الشخصية المرجعية الثانية التي سيقّت "حاطب بن أبي بلتعة، فقد أسندت إليها صفات حقيقية دوّنتها كتب التراجم، حيث قال الذهبي عنه "من مشاهير المهاجرين شهد بدرًا والمشاهد

وكان رسول الله ﷺ إلى المقوقس صاحب مصر، وكان تاجرا في الطعام له عبيد، وكان من الرماة الموصوفين ذكره الحاكم في مستدركه فقال كان حسن الجسم خفيف اللحية أجنى إلى القصر ما هو، شئن (غليظ) الأصابع⁵⁴ ومن هنا تكون هذه الشخصية قريبة من شخصية صاحبه، إلا أنه دونه مرتبة، و أكثر ألفة، كونه يظهر في فضاءين مختلفين:

- فضاء السلم؛ حيث التقى بقافلة سلامة وهو عائد بعروسه مارية في صحراء الأنباط، مصطحبا جاريتين هما مارية القبطية وأختها سيرين (التي يعمل زيدان على تصويبها إلى شيرين موافقا بذلك رواية الذهبي) هدية من المقوقس إلى الرسول - ﷺ. والكاتب هنا يحيل إلى أحداث مرجعية؛ إلا أنه ينتقي منها الصفات السلبية، تجعله أقرب إلى الجاهلية (وهي مرادفة للعنف عند المؤلف) منه إلى الإسلام؛ .. عاد الرجل الذي اسمه حاطب متمهلا إلى مجلس الرجال. بالقوس الذي بيده ضرب في طريقه الرجل الأسود النحيل الواقف عند باب الخيمة، وزعق فيه، فيم تحمق يا عبد السوء؟..أسرع .. جلست وانصرف عنا عميرو بعدما نظر إلى حاطب بغير محبة، فقذفه بحصاة وهو يقول: اغرب عن وجهي يا ابن اليهودي الضال⁵⁵، فهو منابز، حادّ الطباع في مجمل معاملاته، ومن الجليّ أنّ زيدان قد استثمر السيرة النبوية في رسم البعد الخُلقي لشخصية حاطب انطلاقا من سلوكه، فقد روى الذهبي عن "الليث عن أبي الزبير أنّ عبدا لحاطب شكا حاطبا، فقال: يا نبيّ الله ليدخلنّ النار! فقال كذبت، لا يدخلها أبدا وقد شهد بدرا والحديبية"⁵⁶؛ وجليّ ما يقتضيه فعل شكا من مقتضيات المعاملة السيئة كالقسوة والظلم وما كان من زيدان إلّا تسريده.

وليس من قبيل الاقتصاد في العرض - كما أرى - أن يسكت السرد عن إيراد مجريات الحوار الذي دار بين حاطب و المقوقس، حيث وصفه ب"الحكيم"، فقد ساق صاحب كتاب فتوح مصر في باب ذكر كتاب رسول الله ﷺ إلى المقوقس بعد رجوعه من الحديبية أحاديث تسرد سبب إهداء المقوقس الجاريتين إلى الرسول،⁵⁷ واكتفى بإثبات نتيجة اللقاء بإهداء الملك

الجاريّتين مع إمكانية سرد مجريات الأحداث باستغلال تقنية الاسترجاع؛ ذلك أنّ بنية القصّ تنتج ذلك في جو السمر المقام على وليمة الشواء. وهو أمر يرجّح عدم ارتياح الكاتب لمثل تلك القصص كما أشرنا في دراستنا للمحيط النصي للرواية.

- فضاء الحرب، وفيه تمّ استدعاء الشخصية باعتبارها أداة منفذة لأوامر عمرو بن العاص، فحاطب لا يكاد يترجل عن صهوة جواده، منتقلا في منطقة الهلال الخصيب للتمهيد لدخول مصر صلحا لا حربا بمساعدة الأنباط واليهود.

واستنادا إلى ما تقدم، يحق لنا إثارة التساؤل الآتي: ما الذي دفع الكاتب إلى هذه الانتقائية في تبثير الجانب العنيف ذي النزعة الجاهلية للشخصيات المرجعية والتغاضي عن الجوانب الأخرى، إن لم يكن يريد أن يوظفها توظيفا توجيها بخلق دلالات ممكنة في ذهن المتلقي، خاصة أنّ الوصف مهما بدا موضوعيا في صيغته، لا يمكن تخليصه من الذاتية، إذ يعجز القارئ على تقييم موضوعية الوصف بشكل دقيق لأنّه مجبر على لحم رؤيته بروية السارد التي تعكس موقفه من الموصوف انطلاقا من "مصفاة مزدوجة تصل المرجع الخارج اللساني بالمدال اللغوي انطلاقا من النظرة التي تنتقي وتوؤل واللغة التي تصنّف، تنظّم، تحلّل وتفسّر، تقيّم، تقتضي، تستدلّ وتفسّر"⁵⁸. وفي واقع الأمر كما يقول آدم "تشكّل الكفاءة الوصفية في المعترك السياسي - الإيديولوجي سلاحا تبدو فيه كلّ الضربات مسموحة: التدخلات من النمط العاطفي باستعمال الواصف (أنا) ملفوظات تقييمية محدّدة.. يظهر تأثيرها في القارئ والتلقيبات المغرضة للمرجع التي تترك إحياء سلبيا"⁵⁹.

إنّ أقرب ما تثيره هذه التلقيبات ذهن القارئ هو نزاع المثالية الروحية عن الفتوحات الإسلامية برفعها صفة المثالية عن الفاتحين أنفسهم، خاصّة أنّ الوصف للمظهر الخارجي والأخلاقي يشفع بسرد المطامع المادية الخاصة لعمر بن العاص في فتح مصر، حيث استغلّ الكاتب واقعة فتح عمر بن الخطاب القدس ليمرّر معلومة تاريخية ترتبط بما نذهب إليه وتؤكد كنه التاريخ كفتوح مصر، وهو حرص عمرو بن العاص على فتح مصر لما عاينه من خيراتها رغم تحفّظات الخليفة "قمت لأخرج بالقصعة وجرّة الماء، فسمعت الأمير (عمرو بن العاص) يقول للهوديّ آمرا، إنه لا

يريد أحدا هنا بعد شهرين، لأن أمير المؤمنين خرج من مدينة يثرب، وهو الآن في طريقه إلى الشمال، لأنَّ الأسقف اشترط ألاَّ يسلمَّ إيلياء، إلاَّ إليه. وسوف يلقاه بعد أيام في الجابية، ويستأذنه في غزو مصر..⁶⁰ وقصد الربيع والغنيمة من غزو الأقطار الأخرى أكثر من أي شيء آخر؛ فكما جاء على لسان عميرو منفعلا "سوف تدور رحى الحرب زمنا طويلا؛ فالمسلمون عازمون على امتلاك المشارق والمغرب"⁶¹ وتكفَّلت الساردة بالتلميح إلى العنف المصاحب للفتوحات إشارة لا عبارة وهي تلخّص ما دار بينها وبين زوجها سلامة لما قفل من الغزو "يوم وصوله أخبرني بأنه تأخّر في العودة رغما عنه، وبأنه جاء لي بهدايا في الكيس الذي وضعه بزواية الحجرة. لم أفرح بها. هي حلي كثيرة بعضها متكسّر مصنوعة من ذهب لم يعد يلمع، وفي ثناياها آثار دم قديم، قان. قال إنّه اشتراها لي من الشام، وقال لي قلبي إنه يكذب"⁶² فوصف الذهب بأنه لم يعد يلمع تضمين لمليكيته لأناس سابقين ووصفه بالمتكسّر يضمّن مفهوم الاستيلاء عليه عنوة وكلا الوصفين له وظيفة التوجيه الحجاجي إلى نتيجة مضمرة هي اللجوء إلى العنف في بسط نفوذ الإسلام طمعا في المكاسب المادية خاصة أنّ السرد شدّد على كون الوظيفة الأولى للعرب هي التجارة القائمة على جلب الثروة؛ وهي نتيجة تتسجم مع مصطلح الغزو بمقتضاه السلبي لا الفتح بمقتضاه الإيجابي. ومثاله من النص تأكيد سلومة زوج مارية لعميرو "فأنا لا أشدّ الرحال إلا للتجارات"⁶³، وسكت سكوتا تاما عن سماحة الدين الجديد؟ وهو إن ذكر شيئا من تعاليمه فينتقي ما يعزّز التوجّه العام الذي قامت عليه التيمة الرئيسية للرواية ممثلة في إظهار المطامع المادية للمسمين الأوائل والسكوت عن سعيهم لتحصيل الأجر والثواب، كمقدار ما سيغنمه المسلم عند الغزو "بدا سلومة راضيا وهو يقول لعميرو: اسمع يا ابن أخي، طرق القوافل الآن معطّلة، والأسواق كاسدة. وسوف أفتتي عددا من الخيول، ثلاثين أو أكثر، وأعهد لخبير بتدريبها على القتال، وكلّما غزونا بموضع أجرتُ الخيل للمقاتلة، فيكون لي سهم الفارس. فالغنائم تقسم، سهمها للراجل وسهمين للفارس. فيكون خير كثير. والخيول تتناسل، والخير معقود في نواصيها."⁶⁴ ولا يخفى ما في الحكمة الأخيرة من تناص مع الحديث النبوي الشريف الذي رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير "الْخَيْلُ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ: الْأَجْرُ وَالْمَغْنَمُ"⁶⁵ وإغراء الرجال بتعدد الزوجات: "بعد العشاء .. اعتدل سلامة في جلسته وقال مخاطبا أخته: اسمعي يا صفا، قد أخبرني حاطب بن أبي بلتعة أن النبي محمدا قال: "يُزَوِّجُ الْمُؤْمِنُ فِي الْجَنَّةِ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ

زوجة، سبعين من نساء الجنة واثنين من نساء الدنيا..⁶⁶ ويبدو السرد بهذا ناسبا للنزعة الروحية إلى القرآن والنزعة المادية إلى الرسول الكريم، حيث جاءت موضع انتقاد النبطي في تعجبه من طريقة الدعوة إلى الدين كما رأينا. إلا أنّ توجّه السرد عموما إلى الاجتزاء بانتقاء ما يخدم قضيته المعروضة من النص بإسقاطه مفهوم الأجر وتوجيهه الأحداث نحو المغنم بدا واضحا ؛ ذلك أنّ الرسول قيّد خيرية الخيل بالقصد إلى الجهاد في سبيل إعلاء كلمة الدين كقصد أصلي، أمّا المغنم فهو مقترن بالنصر على الأعداء، وأخذ أموالهم بالتبعية. وهو شرط لم يتوقّر في شخصية سلامة ومن حوله، لذا فمفهوم الغزو عندهم جاء فارغا من محتواه العقدي الذي استبعده السرد استبعادا، الأمر الذي أوقعه في التحيز الإيديولوجي.

صحيح أنّ خطابات شخصيات الرواية، قد تضمّنت في أكثر من موضع صفة الأمن التي سينعم بها الأقباط اليعاقبة بعد تخليصهم من بطش الرومان، لكن لم تكن لها قوّة إنجازية، كونها أتت في سياق الحرب والتخيير بين الإسلام أو الجزية أو القتل، موحية بأن الضعيف لا رأي له تحت مطرقة السيف وسندان الفقر. وهو الوضع الذي عكسه وصف الساردة لحالة زوجها قبيل إسلامه: "كان زوجي يستعد لزيارة يثرب، كي يبايع النبي القرشيّ ويدخل معه في الدين الجديد. يسمونه الإسلام(..) سلومة ينام محتضنا سيفاً، وينادي بأسماء رجال لا أعرفهم، ويهذي كثيرا بكلمات من مثل: الحرب، وقت الإسلام، ربح، حان، نبيّ، أوان السفر"⁶⁷، وبهذا مثل سلامة زوج مارية شخصية العربي كما وصفها الدراسات الاستشراقية "فالأعرابي واقعي، تتأثر أحكامه بالواقع الذي يراه، وبمقياس المادية التي تتمثل عنده"⁶⁸ وهو المقياس الذي عكسته كوابيس سلامة المتأرجحة بين تنفيذ أوامر أمير الحرب بالهجرة إلى مصر وما سيجنيه من ثروة، إذا أحسن استغلال الفرصة التي يوفرها له اعتناق الدين الجديد بواسطة الغزو.

إنّ الدّين كما تعرضه رواية النبطي احتياج إنساني، لذا أدرج الكاتب شخصيات ذات معتقدات وثنية تلجّ على إسماع صوته على امتداد صفحات الرواية في مشاهد يبرز فيها صوت النبطي . المؤلف الضمني مستعرضا من خلاله تصوّرات باتت معلنة في المحيط المعرفي العالمي الراهن

لتعليقها ؛ ذلك أنّ صوت المؤلف يتخلّل صوت الشخصية في أكثر من موضع بتقمّص النبطي دور المثقف الموسوعي فيخرج عن الحكاية دون داع، فأطنب في مقام الإيجاز وأوجز في مقام الإسهاب، خاصة ما تعلّق بالتحوّل العقدي للشخصيات المعتقدة للدين الجديد وتأثيره في سلوكها، فجاءت ثابتة من هذا الجانب، فنطقت الرواية بجزء من التاريخ وغطّت الطرف عن الآخر، وما ذلك في تقديري إلا لكونه اعتمد استراتيجية التوجيه عوض الإقناع، فأثارت بهذا -وستثير بلا ريب- استياء ومعارضة المخالفين؛ واحتفاء وتأييد الموافقين.

3 . الاستنتاج:

نخلص في نهاية هذه المقاربة التأويلية، إلى أنّ النهاية المفتوحة التي آثرها الكاتب لروايته بإنهائه السرد قبل أن تنتهي الحكاية، شكّلت مخرجا إبداعيا فرضه الواقع؛ فما تصوير مارية في خاتمة الرواية وهي ممزقة في مفترق الطرق تتجاذبها رغبتان: العودة إلى بيت أهلها التي استولى عليه زوجها المسلم وغير معالمه، أو البقاء مع النبطي التائه عنها لتشاركه مصيره المجهول - على الرغم من أن السرد لم يومئ إلى أنه فكّر فيها كأنتى مشتهاة، بل أبعد عنه بإلحاح كل ما يربطه بعالم المادة- إلا استعارة نصيّة عن تشظي الهوية الثقافية لمصر. وما النبطي إلا علامة مكثّفة سرّد من خلالها الكاتب فكر ما بعد الحداثة؛ فهو الإنسان الفيلسوف (المفكّر) الذي يضعه الفلاسفة في مستوى النبي وليس الإنسان الاجتماعي العادي بتعبير نصر حامد أبي زيد بما يحمله من فكر تفكيكي لظواهر الواقع، غير أنّ السرد سكت عن تشريح أسباب التحوّل العقدي واللغوي الذي مسّ معظم أبناء القطر في حين عجزت عنه الديانات الأخرى التي احتكمت إلى الغزو أيضا. وتبقى هذه النهاية المفتوحة على المحتمل برنامجا ممكنا يتطلّع إلى تحقيقه الكاتب المفكّر غير المستسلم للتاريخ المسطور الذي لا يضيق بالسؤال ولا يخشى تبعات الإجابة، عبر محاولته إعادة بناء مفردات الوعي الجمعي التي عمل على تمريرها عبر منطوق الرواية (على لسان النبطي

وغيره) مراهنا على كفاءة المتلقي الاستدلالية للنفاز إلى المضمّر بالتعويل على اللغة ذاتها بما تنتيحه من إمكانات تعبيرية - تمويهية ذات أبعاد توجيهية.

4. الخاتمة:

تشكّل رواية النبطي سلاحا ذا حدّين؛ فلئن كانت تتغيا تقويم المفاهيم التي يراها منحرفة ومشوّشة في الوعي الجمعي العربي (وكثير منها كذلك ويحتاج إلى مراجعة علمية جادة تسمو عن الأهواء)، فإنّ مشروعه هذا محفوف بالمخاطر؛ ذلك أنّ التوجيه الحجاجي الذي يمارسه على المتلقي من خلال القيمة الاقتضائية لمفردات المعجم بإقصاء كلّ ما هو إيجابي في الفتوحات الإسلامية، والوصف الانتقائي وما ينتج عنه من أفعال تأثيرية بعدّه التوسّع الإسلامي غزوا لا يختلف عن غيره، قد يؤدي إلى التطرّف عوض الاعتدال والتشويه بالتوجيه؛ وهما ما أنكرهما على المخالف؛ حيث إنّ الكاتب نفسه قد أرجع في أكثر من مناسبة الاتهامات التي طالته إلى كسل المتلقي في تعاطيه مع المقروء (أو المسموع عبر قنوات التواصل) التي تنتهج خطة "التحميس بالتقديس و التهميش بالتشويش".

الهوامش:

¹ – Philippe Hamon, Pour un statut sémiologique du personnage, dans Poétique du récit, 1977, Paris, Seuil., p123

واعتمدنا في ترجمة مصطلح personnages embrayeurs على ترجمة الأستاذ سعيد بنكراد

² – Philippe Hamon: *Texte et idéologie*, 1984, Presses Universitaires de France, P6

نقلا عن محمد نجيب العمامي : الوصف في النص السردى بين النظرية والإجراء ، 2010 ، ط1 ، تونس،

دار محمد علي للنشر ، ص 201

³ . محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري(استراتيجية التناص)، 1986 ، ط2 ، الدار البيضاء ، المركز

الثقافي العربي ص 124 -125

- 4 - انظر، سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، 1985، ط1، بيروت، دار الكتاب اللبناني ناشرون و الدار البيضاء سوشيريس، ص 41
- 5 - يوسف زيدان: كلمات، التقاط الألماس من كلام الناس، 2011، ط4، دار ن للنشر والتوزيع، ص 92
- 6 - يوسف زيدان: النبطي، 2012، ط7، دار الشروق، ص 269
- 7- ابن عبد الحكم: فتوح مصر والمغرب، (257هـ - 871 م)، تحقيق عبد المنعم عامر، دت، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مقدمة الكتاب
- 8 - سعيد بنكراد: السيميائيات السردية، 2012، ط1، دار الحوار، ص 73
- 9- يوسف زيدان: شجون فكرية، إعادة بناء المفاهيم، 2017، دار ن للنشر والتوزيع، ص11
- 10- المرجع نفسه، ص 13
- 11- علي الشبعان: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، (بحث في الأشكال والاستراتيجيات)، 2010، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، ص 484
- 12- أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية، التعاوض التأويلي في النصوص الحكائية، تر أنطوان أبو زيد، 1996، ط 1 المركز الثقافي العربي، ص 62
- 13- GENETTE, Gérard. Seuil. Edition Seuil, Paris, 1987, p.7-8
- 14 - Hutcheon Linda: The politics of Postmodernism 1989, Routledge, P 81 نقلا عن
- نظرية التناص: غراهام ألان، تر باسل المسالمة، 2011، ط1، دار التكوين، ص 259
- 15 _ يوسف زيدان: النبطي، ص 7
- 16- يوسف زيدان: النبطي، ص 9
- 17- Oswald Ducrot: *Le dire et le dit* 1984, les Editions de minuit, p.189- 190
- 18 - يوسف زيدان: النبطي، ص 10
- 19 - المصدر نفسه، ص5
- 20- يوسف زيدان: شجون عربية، 2015، ط1، دار ن للنشر والتوزيع، ص 25- 26
21. المرجع نفسه، ص 38

- 23- المصدر نفسه، ص 356 . 357
- 24 - المصدر نفسه، ص 317
- 25 - المصدر نفسه، ص 371
- 26 - يوسف زيدان: اللاهوت العربي و أصول العنف الديني، 2010 ، ط 2 ، دار الشروق، ص 178
- 27 - يوسف زيدان: النبطي، ص 349
- 28- يوسف زيدان: اللاهوت العربي و أصول العنف الديني 178
- 29 - عبد اللطيف محفوظ: وظيفة الوصف في الرواية، 2009 ، بيروت/ الجزائر ، الدار العربية للعلوم - منشورات الاختلاف، ص 32
- 30 - نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، 2000، ط2 ،، المركز الثقافي العربي ص 174
- 31- يوسف زيدان: النبطي ، ص190
- 32 _ المصدر نفسه ، ص309
33. المصدر نفسه ، ص 360
34. المصدر نفسه ، ص 222
- 35- المصدر نفسه ، ص 321
- 36 . المصدر نفسه ، ص 350
- 37- المصدر نفسه ، ص 310
- 38 - المصدر نفسه ، ص 381
- 39 - المصدر نفسه ، ص 266
- 40 - المصدر نفسه ، ص 352
41. المصدر نفسه ، ص 56
- 42- المصدر نفسه ، ص ص345 . 346
- 43 -Philippe Hamon, Pour un statut sémiologique du personnage,P123
- 44 - يوسف زيدان: شجون عربية ص 85
- 45 . يوسف زيدان: النبطي، ص 360
- 46- Dominique Maingueneau :Pragmatique pour le discours littéraire, 1990 , Paris Bordas, pp 82 -83
- 47 - يوسف زيدان: النبطي، ص 375

ص 55 . 59

49. يوسف زيدان: النبطي ، ص 53

50 . المصدر نفسه ، ص374

- المصدر نفسه ، ص 377⁵¹

52- المصدر نفسه ، ص ص379 . 380

53-المصدر نفسه ، ص 376

54. شمس الدين الذهبي : سير أعلام النبلاء ، ج 2 ص 43

55. يوسف زيدان: النبطي ، ص 192

56. شمس الدين الذهبي : سير أعلام النبلاء ، ج 2 ص 44

57 - ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ، ص 71

⁵⁸ Catherine Kerbrat-Orecchioni: *L'Énonciation – De la subjectivité dans le langage*, 1997, 3e édition ,Paris, Armand Colin, p145

⁵⁹ Jean-Michel Adam :*Le récit* , 1999 ,6e édition Presses Universitaires de France,p 57

60. يوسف زيدان: النبطي ص 378

61- المصدر نفسه، ص 353

62- المصدر نفسه ص 373 وما بعدها

63- المصدر نفسه ، ص 221

64- المصدر نفسه ، ص360

⁶⁵ - ابن حجر العسقلاني : فتح الباري ، 1987 ، ط 2 ، القاهرة، دار الريان للتراث، ج 5 ص 64

66 . المصدر نفسه ، ص 313

67- يوسف زيدان: النبطي ، ص 347

68- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 2001 ، ط 4 ، دار الساقى ، ج1 ، ص 286

قائمة المصادر و المراجع :

- ابن حجر العسقلاني : فتح الباري ، 1987 ، ط 2 ، القاهرة، دار الريان للتراث

- ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب،(257هـ - 871 م)، تحقيق عبد المنعم عامر، د ت ، الهيئة العامة لقصور الثقافة

- 1 _ أمبرتو إيكو : القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، تر أنطوان أبو زيد ، 1996، ط
المركز الثقافي العربي
- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 2001 ، ط 4 ، دار الساقى
- سعيد بنكراد: السيميائيات السردية ، 2012، ، ط 1 ، دار الحوار
- سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، 1985 ، ط 1، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ناشرون و
الدار البيضاء سوشيريس
- شمس الدين الذهبي : سير أعلام النبلاء ، تح شعيب الأرنؤوط ، 1996، ط 11 ، مؤسسة الرسالة،
- _ عبد اللطيف محفوظ: وظيفة الوصف في الرواية، 2009 ، بيروت/ الجزائر ، الدار العربية للعلوم -
منشورات الاختلاف - علي الشبعان: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، (بحث في الأشكال والاستراتيجيات)،
2010 ، ط 1، دار الكتاب الجديد المتحدة
- . غراهام ألان: نظرية التناص ، تر باسل المسالمه ، ، 2011 ، ط 1، دار التكوين
- محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، 1986 ، ط 2 ، الدار البيضاء ، المركز
الثقافي العربي
- محمد نجيب العمامي : الوصف في النص السردى بين النظرية والإجراء ، 2010 ، ط 1، تونس، دار
محمد علي للنشر
- نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، 2000، ط 2 ،، المركز الثقافي العربي
- يوسف زيدان: النبطي، 2012، ط 7، دار الشروق
- : كلمات ، النقاط الألماس من كلام الناس، 2011،، ط 4 ، دار ن للنشر والتوزيع
- : شجون عربية، 2015، ط 1 ، دار ن للنشر والتوزيع
- : شجون فكرية ، إعادة بناء المفاهيم ، 2017 ، دار ن للنشر والتوزيع
- : اللاهوت العربي و أصول العنف الديني، 2010 ، ط 2 ، دار الشروق

- Catherine Kerbrat-Orecchioni: *L'Énonciation – De la subjectivité dans le langage*, 1997, 3e édition ,Paris, Armand Colin

- Dominique Maingueneau : *Pragmatique pour le discours littéraire*, 1990 , Paris Bordas

- GENETTE, Gérard. *Seuils*. Edition Seuil, Paris, 1987

-
- Hutcheon Linda: The politics of Postmodernism 1989, Routledge
 - Jean-Michel Adam : Le récit , 1999 , 6e édition Presses Universitaires de France
 - Philippe Hamon: Pour un statut sémiologique du personnage, dans Poétique du récit, 1977, Paris, Seuil
 - : - *Texte et idéologie*, 1984, Presses Universitaires de France
 - J- R- Searle: Sens et expression, études de théorie des actes de langage, traduction et préface par Joëlle Proust, Les Editions de Minuit, 1992

- Oswald Ducrot: *Le dire et le dit* 1984, les Editions de minuit

-