تعارض الخطابات في رواية "الثائر الأحمر" لعلي أحمد باكثير

د.عبد المغني محمد دهوان
أستاذ الأدب والنقد المساعد
كلية التربية بطور الباحة. جامعة عدن

1- تقديم:

تثير كلمة (خطاب) دلالات وتصورات كثيرةٍ ومتباينة بحسب تباين المجالات النظرية التي صارت تهتم بالخطاب, دراسة وتنظيراً, من وجهات نظر مختلفة؛ تتقارب أحيانا وتتباعد في معظم الأحيان, ولعل هذا ما جعل (ديان مكدونيل) تقرر: "بأن ما تحقق من أشكال التقدم الأساسية في نظرية الخطاب لم يكن ذا طابع تأملي كما لم يكن ذا طابع عام. ومع ذلك فنظريات الخطاب الحديثة ليست متجانسة"[1]. ولحسن الحظ أننا هنا غير معنيين بتقصي الأبعاد النظرية والفلسفية التي تتعلق بمفهوم الخطاب, كما لسنا معنيين بتبني أي من تلك المفاهيم الفلسفية وتبريره, ذلك أن ما يهمنا بدرجة أساسية هو تقديم مفهوم سيميوطيقي اجتماعي للخطاب يمكن شرحه والبرهنة عليه في سياق تركيبي وسردي. ولا مجال, هنا, للمقابلة بشكل وضعي بين المفاهيم العلمية المعرّفة بشكل شبه نهائي, ومفاهيم العلوم الإنسانية, لأن هذه المفاهيم تتطور وتتجسد كلما تطورت العلوم الإنسانية وتحولت.

قبل أن نبدأ في عرض مفهوم الخطاب الذي سنتبناه, والمفاهيم الأخرى المتعالقة معه, نحب أن نوضح - بصورة مقتضبة- الطبيعة السوسيونصية لدراستنا هذه, والأسس النظرية التي ترتكز عليها, ذلك أن ما تهدف إليه هو ربط النص الروائي موضوع التحليل(الثائر الأحمر) بالسياق الاجتماعي الذي أنتج فيه – من خلال اللغة, معتمدة على بعض التصورات التي أنجزها بيير زيما, في سعيه إلى إقامة ما سماه سوسيولوجيا النص. ومستفيدة من بعض نظريات الخطاب الحديثة, لاسيما نظريات بيشو, وفوكو.

يرى زيما أن بالإمكان وصف العلاقة بين النص وسياقه الاجتماعي على المستوى الإمبريقي (اللغوي), ولا يمكن تقديم وصف كهذا إلا إذا تم تقديم الأدب والمجتمع من منظور لغوي[2], حيث يجب تصوير العالم الاجتماعي كمجموعة من اللغات (اللهجات) الجماعية, والافتراض أن النصوص الأدبية تستوعب هذه اللغات (اللهجات)وتحولها, وفي

الوقت نفسه تتأثر بها. وعلى هذا النحو تصبح الصراعات الاجتماعية مجسدة في البنى الدلالية والسردية للنص, إذ يُفترض أن القيم الاجتماعية لا توجد مستقلة عن اللغة "وأن الوحدات المعجمية والدلالية والتركيبية تجسد مصالح جماعية, ويمكن أن تصبح مراهنات لمصالح اجتماعية واقتصادية وسياسية"[3]. ومن قبل زيما ألح ميخائيل باختين على البعد الاجتماعي للغة, وعلى تجسيد لغة النص – الرواية على وجه الخصوص- للصراعات الاجتماعية والمصالح الجماعية للجماعات المختلفة, وذلك عن طريق تنضيدها للغات الجماعية الموجودة في الواقع الاجتماعي, " تكون اللغة , في كل فترة من وجودها التاريخي منوعة تماما : إنه التعايش المجسد للتناقضات الاجتماعية – الأيديولوجية, متوزعة بين ماض وحاضر ... ومتوزعة بين تيارات ومدارس , وحلقات, إلخ ..."[4], وحول مدى تجسيد اللغة للقيم الاجتماعية المتعارضة يذهب بيشو إلى أن " الكلمات, والتعبيرات والأقاويل ...الخ, تغير معناها وفقا لأوضاع أولئك الذين يستخدمونها"[5]. ورغم إصرار بيشو على الصفة الاجتماعية للكلمات فإن تجسيد المصالح الاجتماعية في اللغة يظهر بوضوح أكثر على مستوى الدلالة, حيث تظهر عمليات التصنيف المسؤولة عن الاختيارات الدلالية لذات الخطاب- كعمليات اجتماعية وسياسية ترتبط ارتباطا وثيقا بالمصالح الجماعية, وفي النص تكون تلك الاختيارات ذات علاقة مباشرة بالبناء الدلالي, وذات علاقة غير مباشرة بالبناء السردي: من خلال علاقتها بتوزيع الفاعلين الأساسيين وتحديد وظائفهم[6]. وعلى هذا النحو تظهر المستويات النصية (الدلالة والسرد) بوصفها بنى لغوية, واجتماعية في الوقت نفسه.

تأسيسا على هذا المدخل – المقدم باقتضاب شديد- يمكن فحص العلاقة بين النص وسياقه الاجتماعي, من دون التضحية بالبنى النصية واختزال النص إلى إحدى تيماته الأساسية, كما تفعل بعض الدراسات. وننبه هنا إلى أن العلاقة بين النص والواقع الاجتماعي لا تقوم على أي أساس من التشابه أو التماثل, بل هي في الأساس علاقة تناص, إذ يعمل النص على استيعاب اللهجات الجماعية والخطابات ويحولها ويتأثر بها, وينبغي لكي ندرك هذه العلاقة أن نضع النص في سياق حواري, أي بالمقارنة مع الأشكال الخطابية التي استوعبها وتفاعل معها في إطار الوضع السوسيولغوي – سنتحدث عن هذا في فقرة لاحقة- ثم يتم ,على ضوء ذلك, شرح البنى الدلالية والسردية للنص.

لابد لأي تحليل يدعي المنهجية أن يستند على جهاز مفاهيمي متماسك ومحدد بدقة, ولابد من إطار نظري يشرح تلك المفاهيم ويعرفها, ولأن مثل هذا العمل لا يمكن القيام به, في إطار ما نحن بصدده, نتيجة لضيق الحيز المتاح, فإننا سنكتفي بتقديم ما

نرى أنه لا سبيل إلى فهم التحليل إلا بتعريفه, ولعل مفهوم الخطاب الذي أشرنا إليه من قبل هو أحد المفاهيم ذات القيمة المركزية لعملنا, ولا يقل عنه أهمية مفهوم اللهجة الجماعية, ومفهوم الأيديولوجيا, وهي جميعا مفاهيم مقدمة من وجهة نظر سيميوطيقية اجتماعية, وهذا من شأنه أن يجردها من بعض الدلالات النظرية والفلسفية التي ترتبط بها في مجالات البحث الأخرى. وتقتضي طبيعة العلاقة التي تربط بين هذه المفاهيم الثلاثة أن نبدأ بتوضيح ما نقصده بمفهوم (اللهجة الجماعية), إذ لا يمكن شرح مفهومي (الخطاب) و(الأيديولوجيا) إلا انطلاقا من فهم ما نعنيه باللهجة الجماعية.

يقرر بيير زيما, انطلاقا من فرضية أن المجتمع عبارة عن مجموعة من الجماعات المتعادية أو المتصارعة بشكل ما, أن لكل جماعة لهجة جماعية خاصة تدخل في صراع مع اللهجات الجماعية للجماعات الأخرى. ذلك لأن كل لهجة جماعية تعبر عن مصالح جماعة معينة وقضاياها الاجتماعية[7]. وتتكون اللهجة الجماعية بفعل الإيماءات الاجتماعية والأيديولوجية في جماعة ما, حيث تتشكل وجهة نظر معينة, أو مصداقية خاصة(التصاق دلالي) يتم على ضوئها تعريف الواقع؛ عن طريق إطلاق عملية تصنيف دلالي تسمح بإجراء بعض التمييزات الدلالية وتفضيلها على غيرها, أي أن التصنيف ينتج مجموعة من التعارضات والاختلافات تشكل الشفرة الدلالية للهجة الجماعية, فمثلا: يمكن النظر إلى التعارضات: (دنيا/آخرة), (إيمان/كفر) على أنها تعارضات أساسية في الشفرة الدلالية للهجة جماعية إسلامية, بينما تشكل التعارضات: (برجوازية/بروليتاريا), (استغلال/مساواة) تعارضات أساسية في شفرة لهجة جماعية اشتراكية. على هذا الأساس تصبح الاختلافات بين الوحدات التصنيفية أو التعارضات الأساسية للهجة ما تعارضات واختلافات بين نظائر دلالية, بحيث يمكن الحديث عن اختلافات وتباينات في إطار اللهجة نفسها[8]. ويمكن تعريف اللهجة الجماعية, بناء على ما سبق, بأنها فهرس معجمي له شفرة دلالية, كونه مبنيا وفق نظام تصديق جماعي خاص[9], وتُعرف لهجة جماعة ما من خلال مظاهرها الثلاثة: الفهرس المعجمي, والشفرة الدلالية, والتجسيد الخطابي. وبهذا نصل إلى الخطاب وعلاقته باللهجة الجماعية, إذ يساعدنا مفهوم اللهجة الجماعية على النظر إلى الخطاب "بوصفه وحدة جملية تشكل بنيتها الدلالية جزءا من شفرة, وتنطلق من لهجة جماعية يمكن لمسارها التركيبي أن يُقدم بمساعدة نموذج فاعلي(سردي)"[10], ويمكن تعريف الخطاب بصورة أكثر وضوحا على أنه التجسيد الدلالي والسردي للهجة جماعة ما, ووفقا لهذا التعريف يتم شرح البنية الفاعلية للخطاب على ضوء الاختيارات الدلالية لذات

التلفظ, وهذه الاختيارات لا تكون ممكنة إلا في إطار شفرة تنتمي إلى لهجة جماعية, وقد نجد في إطار لهجة جماعية واحدة تباينات خطابية, أو خطابات تتعارض في بعض النقاط رغم أنها تنطلق من شفرة دلالية متجانسة.

وعلى ضوء ما سبق يمكن تعريف الأيديولوجيا, من وجهة نظر سميوطيقية, على أنها تجسيد خطابي (معجمي ودلالي وسردي) لمصالح جماعية معينة, أي أنها تُظهر المصالح الجماعية لجماعة ما - عبر الالتصاق الدلالي وأنظمة التصنيف- في البنى السردية المختلفة, وهذا لا يعني أن كل الخطابات أيديولوجية, إذ يمكن التمييز بين الخطاب النظري النقدي الذي تميل فيه ذات التلفظ إلى تبني موقف تأملي نقدي تجاه خطابها مما يمكنها من تخطي أيديولوجيتها ومراجعة خطابها- والخطاب الأيديولوجي الذي ترى فيه ذات التلفظ نفسها طبيعية وحرة, وتُعد اللغة التي تستخدمها لقص الواقع لغة طبيعية. ويعني ذلك أن طبيعة الخطاب الأيديولوجي طبيعة مونولوجية[11], إذ تميل ذات الخطاب إلى اعتبار خطابها الخطاب الوحيد الممكن حول الواقع, ومن ثم لا يمكنه الانفتاح على أية خطابات أخرى, وهذا على عكس الخطاب النقدي الذي يساعده موقفه التأملي على ملاحظة نشاطه اللغوي والمصالح الاجتماعية التي يجسدها. كما أنه يساعده على التفتح على لهجات جماعية وخطابات أخرى. ويمكن التمييز بين الخطاب الأيديولوجي والخطاب النقدي من خلال مقارنة الموقف الذي تتخذه ذات التلفظ تجاه خطابها الخاص, وتجاه خطابات الآخرين وتجاه الواقع[12]. ويسمح هذا التمييز بوصف الأيديولوجيا انطلاقا من أساسها المادي, وبالقول إن الخطابات تشكل جزءا من المجالات الأيديولوجية, وبحسب فوكو, يمكن للخطاب أن يكون أداة مباشرة للإخضاع الأيديولوجي[13].

تبقى كلمة أخيرة بخصوص ما أشرنا إليه من قبل عن أن العلاقة بين النص وسياقه الاجتماعي هي علاقة تناص لا تشابه أو تماثل, ولكي نفهم هذه العلاقة علينا أولا أن نضع النص في أطار الوضع السوسيولغوي الذي عاشه الكاتب, فهذا يمكننا من معرفة اللهجات الجماعية والخطابات التي استوعبها النص وتفاعل معها عن طريق التناص- (يجب أن يظهر التناص كمفهوم اجتماعي). وواضح أنه في أي وضع سوسيولغوي تكون بعض اللهجات الجماعية وبعض الخطابات أكثر أهمية من غيرها بالنسبة لبنية نص تم إنتاجه في ذلك الوضع, وهنا تظهر الأهمية الحاسمة لأطروحات باختين حول مبدأ الحوارية, وحول الصفة الاجتماعية والتاريخية المتغيرة للغة, إذ إنه على أساس من تلك الأطروحات قدم بيير زيما مفهوم الوضع السوسيولغوي, ويعني به وضع اللغة في مرحلة زمنية معينة, منظورا إليها بوصفها نظاما تاريخيا يمكن شرح

تغيراته, اللفظية والدلالية والتركيبية, في ضوء الصراعات بين الجماعات الاجتماعية, ومن ثم بين اللهجات الجماعية المختلفة لتلك الجماعات[14].

وفي ما يخص رواية (الثائر الأحمر) فإننا سنضعها في إطار الوضع السوسيولغوي لأربعينيات القرن الماضي, وسنرى كيف أن بعض اللهجات الجماعية وخطاباتها, الخاصة بذلك الوضع- على وجه الخصوص, لهجة جماعية اشتراكية ولهجة جماعية إسلامية- سيكون لها أهمية خاصة في البنى الدلالية والسردية للنص.

2- لهجات جماعية وخطابات: تناص:

أنجز باكثير رواية (الثائر الأحمر) في سنة 1948م- نتحدث هنا عن سنة النشر- ويعني لنا هذا التحديد أن الرواية تتفاعل مع الوضع السوسيولغوي لمرحلة الأربعينيات تلك, وتخصيصا النصف الثاني منها, وإذا ما أردنا الوقوف على الملامح العامة لوضع اللغة في تلك المرحلة فإن محاولتنا ستصطدم بعقبة انعدام أية دراسات سوسيولسانية تتناول وضع اللغة في ذلك الوقت, غير أن كل مطلع على أدبيات المرحلة, والسجالات والمناقشات الثقافية والسياسية التي خاضها الأدباء والمثقفون, سيدرك تمام الإدراك هيمنة مستوى من الازدواج القيمي والدلالي نابع, في جزء منه على الأقل, عن هيمنة قيمة المال, وفشل الجماعة المهيمنة سياسيا(برجوازية) في تلبية طموحات القاعدة الشعبية وطليعة المثقفين, ومن تلك الطموحات استقلال مصر التام من النفوذ السياسي البريطاني, وقد كان هذا من أبرز الوعود المتعلقة بنتيجة الحرب العالمية الثانية, غير أن ما تحقق لم يكن إلا استقلالا منقوصا (لا احتلال ولا استقلال), وإضافة إلى ذلك شهدت تلك المرحلة عملية استقطاب أيديولوجي حاد كانت تمارسه الأيديولوجيات المنتصرة في الحرب(رأسمالية, اشتراكية), وقد أدت هذه الحالة من الازدواج والصراع الأيديولوجي إلى وضعٍ فقدت فيه الكلمات والقيم معانيها, ونجم عنه بروز خطابات جديدة تهدف إلى استعادة المعنى وحماية النظام القيمي من الازدواج الذي تسببت به الأيديولوجيا المهيمنة, ومن تهديد الأيديولوجيات الأجنبية, وقد كان أبرز هذه الخطابات وأكثرها تأثيرا الخطاب الإسلامي لجماعة الأخوان المسلمين, حيث حاول هذا الخطاب أن يأتي بأناس من الجموع الشعبية وإحلالهم محل البرجوازية الحاكمة, لذلك اشتد الصراع بينهما إلى درجة تخللته بعض حوادث العنف. ووجدت كذلك في مستويات أخرى – خارج ميدان السياسة المباشر- بعض المحاولات التي تستهدف تجديد البنيات التقليدية أو إحلال بنيات أخرى محلها, ومن أبرز ذلك ما شهده مجال الكتابة الإبداعية - الشعر على وجه الخصوص.

يمكن القول, إذن، إن الثائر الأحمر تستوعب عن طريق التناص أبرز اللهجات الجماعية التي كانت تتصارع في وضع الأربعينيات من القرن الماضي, وتتفاعل معها وتنتقد بعضها وتتبنى البعض الآخر, وتلك اللهجات هي: أ- لهجة جماعية اشتراكية ب-لهجة جماعية إسلامية ج- اللهجة الجماعية الخاصة بالجماعة المهيمنة (الحكام, التجار, كبار الملاك), وهي لهجة شبه برجوازية تدور في معظمها حول المال والنفوذ.

تتجسد اللهجة الاشتراكية في خطاب حمدان والقرامطة عموما, وهو خطاب ينبني على ثنائيات وتعارضات صارمة, مثل: (الخير/الشر), (العدل/الظلم), (المساواة/الاستغلال), (الفقراء/ الاغنياء), وبناء على هذه الثنائيات يعرّف الخطاب جميع الفاعلين(الذات والذات الضد, المرسل والمرسل إليه, المساعد والمعارض), بشكل أحادي يرفض الازدواج القيمي والدلالي النابع من خطاب الجماعة المهيمنة. أما اللهجة الجماعية الإسلامية فتتجسد في خطاب أبي البقاء البغدادي, ولها أثر بين في خطاب الراوي الذي يظهر بوضوح تعاطفه مع أبي البقاء ودعوته, ولا يختلف خطاب أبي البقاء كثيرا عن خطاب حمدان, من حيث إنه يقوم على ثنائيات وتعارضات دلالية صارمة - تتشابه إلى حد ما مع ثنائيات الخطاب السابق- ترفض الازدواجية القيمية والدلالية القائمة وتسعى إلى استعادة المعاني والقيم, ويكمن الفرق بين الخطابين في الطريقة التي يقدم بها كل خطاب منهما فاعليه الأساسيين –سنفصل الحديث عن هذا في حديثنا عن البنية السردية- مما يجعلهما يعارض أحدهما الآخر, فضلا عن كونهما يتعارضان مع الازدواج القائم.

إن ممثلي الجماعة المهيمنة (كما يظهرون في الرواية) يرفضون الاعتراف بأزمة القيم وبالأزمة الدلالية, وذلك لأن خطابهم فقد الشفرة الدلالية ونظام التصنيف الذين كان يستند عليهما, وبمقابل ذلك أصبح المال وحده المحرك الأساسي لهذا الخطاب, ولهذا السبب لم يتعاطف ممثلو هذا الخطاب مع حمدان حينما طلب منهم المساعدة في البحث عن أخته المفقودة (عالية), ويتساوى في ذلك مالك الأرض (ابن الحطيم), وعامل القرية. فالأول لم يسمح له بمقابلته على الإطلاق لأنه هو الذي تسبب بمشكلته, والثاني لم يعر قضيته أدنى اهتمام رغم أنها تقع في نطاق مسؤوليته بوصفه الممثل الرسمي للعدالة, وهنا يظهر ما بين ممثلي الجماعية المهيمنة من تواطؤ قائم على المصالح مهما تعارضت مع القيم, وهو ما يجعل خطابهم مزدوجا. وبسبب تلك الازدواجية لم يكتشف حمدان أنهما سبب ما يعانيه, إذ جعلته لغته الأحادية المعنى والمعادية للازدواج يذهب إليهما بوصفهما- كما يفترض - المسؤولين عن

كشف الحقيقة. ونقدم هنا جزءا من خطاب قيِّم قصر ابن الحطيم وهو يتحدث إلى حمدان نيابة عن سيده, وفي حديثه هذا يتضح مبدأ أساسي يقوم عليه الخطاب المهيمن: " إن لكم حقا أن لا يطردكم من أرضه ما قمتم بإصلاحها واستثمارها وتأدية حقه فيها إليه وحسبكم ذلك الفضل منه, وليس عليه أن يحرس لكم أخواتكم وأمهاتكم أن يختطفهن اللصوص, ولا يستنقذهن لكم من أيديهم" (ص 27). إن قيِّم القصر يتحدث بلغة السوق, وهي لغة لا مبالية تميل إلى تجسيد الفصل بين المصلحة والمسؤولية, ولا تلتفت مطلقا إلى أي معنى قيمي أو أخلاقي, لأن هدفها الوحيد هو تحقيق المصلحة وحسب. ونكتشف في هذا الحديث مدى السخرية التي يبديها خطاب الجماعة المهيمنة تجاه التعارضات القيمية والدلالية التي تقوم عليها الخطابات الأخرى. وقد أدى اكتشاف حمدان لهذه الحقيقة إلى دخوله في عملية بحث يسعى من خلالها إلى إيجاد طريقة ما تعيد إلى المفردات والقيم معانيها المفقودة, ويتم التعبير عن ذلك, في البداية, عبر خطاب معارض يكتسب صفة نقدية, ثم يتطور إلى خطاب أيديولوجي اشتراكي يسعى إلى فرض نظامه التصنيفي وشفرته الدلالية بالقوة, وهذا وضعه في إطار علاقة صراع مباشر مع الخطاب المهيمن.

والحال لا تختلف كثيرا مع الخطاب الإسلامي, إذ بمجرد ما حاول أبو البقاء أن يعيد المعنى إلى اللغة والقيم, سرعان ما تم التصدي له من قبل ممثلي الجماعة المهيمنة, حيث رأوا فيه تهديدا مباشرا لمصالحهم, وهو من وجهة نظرهم لا يختلف عن خطاب حمدان, إذ إنهما معا يسعيان إلى محاربة طغيان المال وتقويض سلطته. وبمعنى آخر, كلاهما يبحث عن المعنى ويسعى إلى استعادة القيم مهما اختلفت الطرق, وفي هذه الحال تبقى الفروق الأيديولوجية غير مهمة بالنسبة لخطاب الجماعة المهيمنة لأنه خطاب مزدوج لا يهتم بأي تعارضات قيمية أو دلالية, بقدر اهتمامه بقيمة التبادل التي يصدر عنها, ولهذا السبب يدين الخطاب الاشتراكي والخطاب الإسلامي معا, لأن كل خطاب منهما لديه بنية أيديولوجية تتعارض مع الازدواج القائم, وللسبب نفسه أيضا كلاهما يدين الوضع القائم , ويدين كل منهما الآخر.

كما هو في الواقع, تتضمن الثائر الأحمر لهجات جماعية متصارعة, تجد كل لهجة تجسيدها في خطاب يعبر عن المصالح الجماعية والاجتماعية للجماعة المعنية, ولأن مصالح الجماعات المختلفة متعارضة دائما, تصبح الخطابات كذلك متصارعة. وهنا يمكن القول إن باكثير يعرض من خلال رواية (الثائر الأحمر) المشاكل الخاصة بالوضع السوسيولغوي لأربعينيات القرن العشرين, من خلال عرضه للهجات الجماعية والخطابات المتصارعة ونقدها, وهو النقد الذي سيقابله التأكيد على أحدى تلك

اللهجات بوصفها الإجابة الوحيدة الممكنة عن سؤال: أي القيم الثقافية والأخلاقية والسياسية يجب تفضيلها في وضع سوسيولغوي ينتهي فيه الصراع الأيديولوجي بازدراء جميع القيم؟ ، وهذا ما سيتم توضيحه في حديثنا عن العالم الدلالي للرواية.

3- البناء الدلالي: تعارض (ازدواجية/ خطابات أيديولوجية) :

يمكن تقديم العالم الدلالي للثائر الأحمر من خلال تعارضين أساسيين, هما: تعارض بين الازدواجية - التي تسببت بها قيم الجماعة المهيمنة- والخطابات الأيديولوجية التي ترفض تلك الازدواجية وتسعى إلى استعادة معاني اللغة والقيم عبر فرض ثنائيات قيمية ودلالية صارمة. وتعارض بين خطابين أيديولوجيين (اشتراكي,إسلامي) تنتقد الرواية أحدهما وتتبنى الآخر.

في إطار التعارض الأول يأتي الخطاب الأيديولوجي الاشتراكي كرد فعل عنيف على الازدواجية القيمية والدلالية, ويظهر في النص من خلال ممثليه(حمدان وجماعته القرامطة) كإعادة تعريف للواقع, ومحاولة لتنظيمه وفق أسس جديدة تعيد للذات هويتها المفقودة, وتعيد صياغة المعاني والقيم عبر تغيير جذري- ثوري- يستند إلى نظام تصنيف وشفرة دلاليين جديدين. إن الازدواج القيمي والدلالي يعمل على إفراغ الكلمات والقيم من معانيها, وفي ظل هذا الوضع تفقد الذات الأسس التي تستند عليها ذاتيتها, والتي تتعرف من خلالها إلى هويتها وتتطابق معها, ولهذا السبب يتساءل حمدان عن نفسه في بداية الرواية (أحر هو أم رقيق؟) (ص7), فهو في عرف الناس حر لكن الواقع يشير إلى عكس ذلك, وهو ما جعل الراوي يعلق: "بل عسى أن يكون الرقيق أحسن حالا منه وأطيب بالا, إذ يشعر أن مولاه لابد أن يعنى بشأنه لئلا يخسر قيمته حين يصيبه مكروه, وليس الأجير كذلك , فما أكثر ما تخدع الأسماء" (ص7).واضح من كلام الراوي أن منطق السوق الذي تهيمن فيه قيمة المال قد أفرغ الكلمات من معانيها, إذ قضى على التعارضات التي تتحدد بموجبها الدلالات والقيم, فالتعارض(حر/رقيق) لم يعد له معنى في وضع يتساوى فيه الناس مع الأشياء في إطار قيمة التبادل "لا بد أن يعنى بشأنه لئلا يخسر قيمته حين يصيبه مكروه" , لم تعد الكلمات قادرة على تعيين المعاني والقيم, والأسماء كثيراً ما تخدع في وضع تصبح فيه الذات مجردة من هوية تتحدد بها وتتطابق معها, ولا مجال فيه لأي قيمة سوى قيمة التبادل.

ليست الازدواجية حالة خاصة تقع ضحيتها شخصية بعينها, بل هي حالة عامة تسم المجتمع بأكمله في السفر الأول من الرواية, إذ تطال جميع القيم بما في ذلك المشاعر

الشخصية والعلاقات العائلية, فمثلا, يصير ما يسبب الحزن عند (راجية) مسببا للارتياح في الوقت نفسه, من دون وجود سبب واضح, فهي تبدو قلقة – مثل أفراد أسرتها الآخرين- بسبب غياب أختها عالية, لكنها في الوقت نفسه تشعر بالارتياح لغيابها, ويمكن تفسير هذا التناقض بكونها وقعت فريسة للازدواج القيمي والدلالي القائم, فصارت المشاعر بالنسبة لها متناقضة وخالية من المعنى, وكذلك أصبحت غير قادرة على السيطرة على نفسها أو التمييز بين ما هو خطأ وما هو صواب، "إنها الآن تعجب من نفسها كيف انطلق لسانها أمام عبدان بما انطلق به دون أن تزن كلامها أو تتروى فيه "(ص21), فالفرد الذي يقع فريسة الازدواج يصبح فاقد الإرادة والسيطرة, وليس غريبا هنا ما نلاحظه من تشيؤ للفعل في عبارة (انطلق لسانها). ويطال الازدواج جميع المعاني والقيم, فقيمة الحب تصبح خالية من المعنى مثلها مثل الحزن أو الفرح. إن راجية لا تعرف إذا ما كانت تحب ثمامة أم تكرهه لأن التعارض (حب/ كراهية) لم يعد ذا قيمة, وكذلك بقية التعارضات مثل: خير/ شر, حقيقة/ كذب, عدالة/ ظلم ...إلخ.

تقع جميع الشخصيات في السفر الأول- باستثناء حمدان وعبدان- فريسة للازدواج القيمي والدلالي, فهو الذي يحدد سلوكها ويرسم ملامحها العامة, فمثلا يتظاهر عبد الرؤوف بالفقر وعسر الحال بينما يتنعم سرا بالأموال التي يجنيها من العيارة, ومثله الشيخ بهلول, الشيخ التقي الواعظ نهارا والعيار الفاتك ليلا. ومن ذلك أيضا موقف رجال الدين من فساد السلطة وعدم تقريرها لحقوق الناس, فهم لا يجرؤون على قول الحق الذي تقتضيه طبيعة عملهم, لأنهم يخشون أن تتضرر مصالحهم, وهذا ما عبر عنه أحدهم بطريقة غير مباشرة:" حسبك يا عبدان دعنا نمضي فيما نحن فيه من درسنا هذا" (ص56). رغم أن الازدواجية صارت سمة عامة فإن بعض الذوات تجتهد في مقاومتها لما ترى فيها من تهديد للمعاني والقيم, وتهديد مباشر لذاتيتها, ويمثل هؤلاء حمدان وعبدان, فهما يدركان أن المال, بصفة أساسية, السبب الرئيس للازدواج, إذ يعمل على طمس التعارضات الثقافية ويصالح القيم المتناقضة: الخير والشر, الجمال والقبح, الحقيقة والكذب...الخ, فكل هذا يصبح محايدا. بمعنى آخر,أنه في مجتمع تحكمه قوانين السوق يزداد ازدواج القيم ويميل إلى الحيادية. وهما إذ يدركان هذه الحقيقة يجعلان كل همهما النيل من سلطة المال, وتقويضها, عبر بحثهما عن خطاب أحادي المعنى يستند على تعارضات قيمية ودلالية صارمة.

يتعرف حمدان في البداية إلى خطاب معارض ويسعى إلى التطابق معه, ذلك هو خطاب العيارين الذي يتضح الأساس الدلالي الذي يقوم عليه مما يقوله الشيخ بهلول لحمدان: "كن عيارا حارب معنا طغيان المال. كن معنا حربا على الأغنياء, تنقص أموالهم فتنقص من قوتهم وطغيانهم. انتقم منهم لنفسك ولآلاف المظلومين أمثالك. أسلب منهم ما استطعت كما يسلبون الفلاح ثمرة كده. والأجير جل أجره على جهده, والفقير معلوم حقه" (ص44). ينطلق هذا الخطاب من التعارض (أغنياء/ فقراء), ويسعى إلى إعادة تشكيل العلاقة بين طرفي التعارض لتصبح علاقة صراع بين طبقتين, بيد أنه صراع في اتجاه معين؛ إذ يقوم الفقير بالاقتصاص لنفسه من الغني الذي يستغله, وهذا صادف في بداية الأمر رغبة في نفس حمدان, فصاح " ويل للمال ويل للأغنياء؟ خذوني معكم أنا منكم !أنا منكم!" (ص44). ومع ذلك لم يرق خطاب العيارين إلى مستوى الخطاب المضاد أو النقيض العلني للازدواج القائم, ذلك لأنه يتفاعل مع ذلك الازدواج ويستفيد منه, بل إنه يعيد إنتاجه, فالعيار الذي يعمل على مراكمة ثروة الآخرين في يده إنما يعيد إنتاج النظام الذي تمرد عليه أساسا. وفي هذا الخطاب يظل أثر الازدواج واضحا من خلال التفريق بين العيار والثائر, "أرأيت يا عبد الرؤوف إن أخاك ليس عيارا وإنما هو ثائر"(ص 45), العيار من وجهة نظر هذا الخطاب هو من يتعارض مع الازدواجية القائمة لكنه لا يرفضها في جملتها, لأنه يعمل ضمن المؤسسات التي تولدها, ويظل مؤمنا بها, والثائر عكس ذلك تماما فهو يرفض الازدواج ويرفض المؤسسات التي تسببه, ويحاول البحث عن نظام قيمي جديد, وهذا في نظر العيارين خطأ لا يجب الوقوع فيه.

يمكن القول: إن العالم الدلالي للسفر الأول يتأسس على الازدواجية القيمية والدلالية التي تتسبب بها الجماعة المهيمنة, يقابلها رفض غير معلن من قبل الجماعات المحكومة (الفقراء), ويمكن عَدّ هذا الوضع بمثابة مقدمة لصراع أيديولوجي تظهر معالمه بوضوح في الأسفار الثلاثة الأخرى من الرواية. إذ ساهمت الازدواجية القائمة في إطلاق عملية بحث مستمرة يقوم بها البطل(حمدان) سعيا منه في الوصول إلى شكل محدد للحقيقة التي يبحث عنها: العدالة الاجتماعية القائمة على خطاب يؤمن بوضوح المعنى وصفاء القيم. غير أن ملامح هذا البحث لم تكن قد تشكلت في السفر الأول, لأن حمدان لم يكن قد عثر على الأسس القيمية والدلالية التي سينبني عليها خطابه. ويظهر التحول الجذري في المشهد الحواري بين عبدان والكرماني عبر تعارضٍ صريح بين خطابين: يبدو أحدهما(خطاب عبدان) - رغم نبرته الإصلاحية- متمسكاً بالقيم , ومنها مثلا: الزواج بوصفه قيمة اجتماعية إنسانية ذات أساس ديني. أما

الثاني(خطاب الكرماني) فإنه من منطلق تعارضاته الأيديولوجية, لا يرى في الزواج والقيم الأخرى ذات الأساس الديني إلا قيودا وأغلالاً تكبل العقل وتقف ضد رغبة الناس في التحرر, وهذا جزء من رده على عبدان: "ظننتك حرا تنشد إصلاح أحوال الناس وتبغي سعادتهم ولا تخضع إلا لحكم العقل, فإذا أنت كسائر الناس ترسف في أغلال العقائد الموروثة وقيودها" (ص62). يضع الكرماني خطابه في تعارض صريح مع الخطابات الأخرى ونظمها القيمية, وهو تعارض ينبغي من وجهة نظره أن يؤدي إلى النفي المطلق لكي تصلح أحوال الناس ويتحقق مبدأ (العدل الشامل) الذي ينادي به. وواضح أن التعارضات الدلالية والقيمية التي يستند عليها هذا الخطاب تتطابق مع بعض تعارضات الخطاب الاشتراكي, كما يتطابق معه أيضا من حيث إنه يتبنى برنامجا سرديا يقدم فاعلين جماعيين مقابل الفاعل الفرد الذي تقدمه الخطابات الأخرى, لذا نجد أنه يتعارض معها جميعا بوصفها تكرس الظلم والاستبداد, وتقف عائقا أمام تحقيق العدل الشامل, وأول مبادئ هذا العدل أن يتساوى الناس جميعا بحيث لا يبقى هناك مُلاّك وأجراء يبيعون لهم قوة عملهم, وذلك يعني أن تتغير علاقات الإنتاج القائمة: "أن تكون الأرض كلها لله يشترك فيها الناس جميعا لا يحتجنها أحد دون أحد , فلا يكون بينهم غني ولا فقير.." (ص63).

سريعا ما يتحول عبدان إلى ذات أيديولوجية خاضعة لخطاب الكرماني ومتطابقة معه, وتنظر إليه على أنه طبيعي ومطابق للحقيقة, وقد لعبت علاقة عبدان وشهر دورا مهما في عملية إخضاعه, مما يجعل الجنس يبدو كفاعل مؤثر يستخدم من قبل الخطاب الأيديولوجي, وهو بذلك لا يختلف عن عامل المال لدى الخطاب المهيمن.

تمتد عملية الإخضاع الأيديولوجي لتطال حمدان فيصبح هو الآخر ذاتا أيديولوجية متطابقة وفاعلة في الوقت نفسه, إذ يصبح قائد الدعوة الأول, ويعمل على إخضاع الفقراء من الفلاحين والعمال مستندا على الفعالية اللغوية لخطابه, أي أنه استطاع أن يحشد الجماهير عبر معجم يثير الحماسة في نفوسهم, ومن أبرز مفردات ذلك المعجم: المساواة, الحرية, العدل الشامل, وغيرها من المفردات التي يتضمنها الخطاب الأيديولوجي للاشتراكية. ولابد هنا من الإشارة إلى دور شهر في عملية إخضاع حمدان أيديولوجيا بالطريقة نفسها التي أُخضع بها عبدان من قبل, وهنا تظهر بوضوح الوظيفة الأيديولوجية للجنس, حيث تستغل شهر علاقتها بحمدان – علاقة خارج مؤسسة الزواج- لإقناعه بقبول التعارضات الأيديولوجية لخطابها وما يتأسس عليها من قيم, ونتيجة لذلك يتقبل حمدان حمل أخته راجية من غير زواج, ثم يتقبل ما يسمى ليلة الإمام – مشهد احتفالي للتواصل بين النساء والرجال يتخذ طابعا

رسميا- ويرضى مشاركة أخته وابنته فيها, وتصبح كل هذه الممارسات والقيم طبيعية ومقبولة, والخطاب الذي يكرسها يصبح الخطاب الوحيد المطابق للحقيقة والواقع.

يوجد مقابل الخطاب الأيديولوجي لحمدان وجماعته (القرامطة) الخطاب الأيديولوجي الإسلامي الذي يمثله أبو البقاء البغدادي, وهو خطاب يستند على تعارضات دلالية وقيمية صريحة تجعله يقف معارضا للازدواجية الدلالية والقيمية السائدة, ومعارضا للدلالات والقيم التي يفرضها الخطاب الأيديولوجي للقرامطة, ويظهر أثر الصراع بين هذه الخطابات على مستوى المفردات والدلالات والقيم التي تشير إليها, إذ إن لكل خطاب نظام تصنيف وشفرة دلالية خاصين به, فمثلا: يكتسب الزواج معناه في أحد الخطابات إذا ما تم وفقا للشفرة الدلالية لذلك الخطاب, وهذا ما جعل حمدان وراجية يختلفان حول الطريقة التي سيتزوج بها ابناهما, فكل واحد منهما يصر على أن تكون متطابقة مع أسس الخطاب الذي يمثله:

"وقالت له: (إن مهجورة لتحب الغيث كما يحبها, فإن شئت يا حمدان زوجناها له على سنة الله ورسوله) - بل على مذهب الإمام.

كلا, إلا على سنة الله ورسوله"(ص147).

هنا تظهر عالية ممثلة لخطاب أيديولوجي معارض لخطاب حمدان وجماعته, لذلك يرون أنها تمثل تهديدا مباشرا للأسس الدلالية التي يقوم عليها خطابهم, فيسعون إلى معاقبتها وعزلها عن الناس حتى لا يتأثروا بها, أما هي فإنها لا تكف عن انتقادها للتعارضات التي يقوم عليها خطابهم, وتشير باستمرار إلى ما تتضمنه من تناقض: "ماذا يضيركم أن يؤمن الناس بما يشاءون؟ ألستم قد أطلقتم لهم الحرية ورفعتم عنهم التكليف؟ إنكم تدعون العدل الشامل فليس من العدل أن تمنعوا أحدا من الاعتقاد ما يشاء"(ص145).

وفي إطار هذا الصراع والجدال النظري بين الخطابات, الذي- بحسب كريستيفا- يقدم فيه كل نشاط أيديولوجي نفسه في شكل ملفوظات منتهية من الناحية الإنشائية[15], يعيد حمدان النظر في الأسس الدلالية والسردية للخطاب الذي يتبناه, رغم إصرار المحيطين به على طبيعية هذا الخطاب ومطابقته للواقع, ويتبلور الموقف النقدي لحمدان في حوار مع عبدان يعبر فيه صراحة عن شكه بمصداقية خطابهم:" لقد كنا نؤمن بنبينا والأنبياء من قبله فشككتمونا فيهم فما قلنا شيئا,

وجئتم بإمامكم الجديد فيغضبكم أن نشك ولو بعض الشك فيه. أ فهذا من العدل؟"(ص 151). بهذا النقد يبدو حمدان متجاوزا لأيديولوجيته, إذ يتحول من ذات خاضعة للخطاب الأيديولوجي ومسلمة بمصداقيته, إلى ذات تنظر إلى خطابها نظرة نقدية تأملية, وتشكك في أساساته الدلالية والسردية, وذلك بحكم انفتاحها على الخطابات الأخرى ومقارنتها بالخطاب الذي تنتمي إليه. وهذا ما لا يستطيعه الأيديولوجيون الآخرون, إذ إنهم –بحكم تطابقهم مع خطابهم- يرفضون الانفتاح على الخطابات الأخرى, ويرفضون أية فكرة للحوار معها, ومن هذا المنطلق كان يصر هؤلاء على الحرب مع الخليفة, بينما ظل حمدان يرفض الحرب, وللسبب نفسه أصر أولئك الأيديولوجيون على معاقبة عالية ومنعها من الاتصال بالناس, بينما ظل حمدان على تواصل دائم معها. ونجد أن عبدان يتعرض للإخضاع البدني (الحبس) من قبل ممثلي الخطاب ذاته الذي ينتمي إليه, ذلك لأنه أظهر بعض الشك في مصداقيته, وبفعل هذا الشكل من الإخضاع تحوّل إلى ذات أيديولوجية مستسلمة وفاقدة للمبادرة التي كانت تتمتع بها من قبل. أما حمدان فقد أتاح له موقفه النقدي أن يكتشف – مبكراً- زيف الخطاب الأيديولوجي وتناقضه, مما مكنه من التمرد عليه ومعارضته, ومن ثم إعلانه التوبة.

لقد ظل كل من عبدان وراجية وشهر يتصرفون –إلى آخر الرواية- كذوات أيديولوجية خاضعة تعد نفسها وكأنها ذوات طبيعية حرة, وتعد اللغة التي تستخدمها لتصوير وسرد الواقع لغة طبيعية, أي أنها لم تدرك كونها ذواتاً خاضعة أيديولوجيا, وعلى هذا الأساس تقبلت الخطاب السابق عليها وتطابقت معه, ورأت أنه طبيعي ومتسق معها فجعلته منطلقا لخطاباتها من دون تفكير في كيفية نشأته, وفي أساساته الدلالية والتاريخية, وكانت نتيجة ذلك أن شعر عبدان بالصدمة والدهشة معا حين عرف أن الإمام المعصوم ,الذي ظل سنوات يدعو الناس إلى مذهبه, غير موجود. وعلى العكس من ذلك ساهم الخطاب النقدي لحمدان, رغم خضوعه الأيديولوجي في بادئ الأمر- ساهم في جعله يتأمل الآلية السردية لخطابه, وتصنيفاته الدلالية , ونموذجه الفاعلي. وعن طريق تأمل نشاطه اللغوي والمصالح الجماعية التي يجسدها هذا النشاط, أمكنه التعرف إلى خصوصية خطابه واختلافاته عن الخطاب الأيديولوجي الذي ظل خاضعا له, وهذا ما جعله دائم التشكك بفكرة الإمام المعصوم, وببعض القيم التي يدعو إليها مذهبه, وكثيرا ما رد على عبدان بما يوحي بعدم تطابقه, ويبرز نبرته خطابه النقدية, كقوله:

" هل بقيت للأيمان عندنا حرمة بعدما اتبعنا مذهبكم؟

- ويحك ياحمدان, كيف تقول هذا؟ أليس هو مذهبنا جميعا؟
- كلا. إن مذهبي هو إجراء العدل ولا أرب لي فيما وراء ذلك من إلحاد في الدين"(ص133).

وقد أدى به ذلك إلى رفض التسليم للإمام المعصوم قبل أن يعرف بعدم وجوده, ومن ثم إلى رفض المنهج الذي كان يسير عليه, والعودة إلى الإيمان والتمسك بالنظام القيمي الذي كان قد تمرد على بعض أسسه, وما سبب هذا التحول إلا انفتاحه على اللهجات الجماعية والخطابات الأخرى, وأبرزها الخطاب الإسلامي لأبي البقاء البغدادي ممثلا بما تقوله عالية.

بانطلاقنا في تحليل (الثائر الأحمر) من التعارض المزدوج: ازدواجية/ أيديولوجيا, أيديولوجيا اشتراكية/ أيديولوجيا إسلامية. نفهم بشكل أفضل لماذا ينتقد باكثير - في آن معا- هيمنة قيمة المال (رأسمالية), والتطرف الأيديولوجي للاشتراكية, ذلك لأنه على غرار الرأسمالية وهيمنة قيم السوق, تُخضع الأيديولوجيا الفجة الإنسان لقوانين مفروضة من الخارج, وفي الحالتين إما أن يتم تشويش القيم لحساب قيم السوق, أو يتم نفيها تماما لتحل محلها قيم أخرى لا تمت بصلة إلى طبيعة المجتمع وتكوينه الثقافي والتاريخي. وبمقابل ذلك النقد يتبنى باكثير خطابا إسلاميا ذا نزوع إصلاحي, ويرى به, من جهة, نفيا للازدواج القيمي والدلالي القائم, وتأكيدا على النظام القيمي الأصيل, ومن جهة أخرى, يمنع إمكانية هيمنة أي خطاب أيديولوجي مفروض من الخارج ويتعارض مع القيم الأخلاقية والدينية للمجتمع.

إن باكثير, إذ يعرض في الثائر الأحمر للصراع بين الخطابات الأيديولوجية, وصراعات المصالح, لا ينكر ما قد ينشأ عن هذه الصراعات من مظاهر للصراع الطبقي, غير أنه يرفض مقولة الاشتراكية عن حتمية هذا الصراع, ويبين صفته العرضية بوصفه خللا يمكن إصلاحه وتجاوزه, ويتخذ من هذه النقطة مدخلا لنقد الأيديولوجيا الاشتراكية ,وذلك باستيعاب لهجتها الجماعية ونقدها, وبيان ما يتضمنه خطابها من مفارقات وتناقضات, ومن ذلك, المفارقات التي تنشأ حينما يتحول الوعد بالمساواة إلى مساواة الجميع بالفقر, أو تتحوَّل دعاوى العدل الشامل إلى قمع شامل, ويستبدل طغيان السلطة بطغيان المال, وتتحول الحرية إلى عكسها: إجبار على العمل القسري تحت الرقابة الصارمة. وتوضح الرواية, أيضاً, كيف أن الرأسمالية الجشعة, التي لا تلقي بالا للمعاني والقيم, لا تقل خطرا عن التطرف الأيديولوجي.

يمكننا القول هنا إن باكثير يقدم الخطابات الأيديولوجية بوصفها نتاجا لأزمة القيم, وإن الثائر الأحمر تقدم عرضا نقديا للازدواجية القيمية والدلالية التي تسببت بها هيمنة قيمة المال, وكذلك تنتقد الخطابات الأيديولوجية المتطرفة التي تشوه أو تنفي النظام القيمي الذي تدعي أنها تحميه, ويمكننا القول, أيضا, إن الثائر الأحمر تكشف إحساساً مبكراً لدى باكثير حول ما قد يؤول إليه الوضع في السنوات القليلة التالية لكتابة الثائر الأحمر – الخمسينيات الماضية- حيث انتهى الصراع الأيديولوجي –أزمة المعاني والقيم- إلى هيمنة خطاب يستند على بعض التعارضات الدلالية الخاصة بالخطاب الاشتراكي.

4- تعارضات وبنى سردية :

سننطلق في وصفنا للبنية السردية للثائر الأحمر من المقولة التي تؤكد أن الدلالة أساس السرد[16], وسنهتم هنا بتوضيح التعارض المركب بين الازدواجية والخطابات الأيديولوجية على مستوى السرد, وبيان كيف نشأت القسمة الثنائية للثائر الأحمر من هذه التعارضات الأساسية.

أشرنا في التحليل الدلالي إلى أن الازدواج القيمي والدلالي يهيمن على السفر الأول من الرواية, وأن الأسس التي تستند إليها الذات في إدراك هويتها تختفي في عالم تكف فيه الاختلافات والتعارضات عن المصداقية, حيث تفقد ثنائيات مثل: عدالة/ظلم, مساواة/استغلال, حرية/قمع, حب/كراهية, دواعي وجودها. وهنا تصبح الذات مشكوكا فيها على مستوى الفعل وعلى مستوى الخطاب,(لا يعرف حمدان أهو حر أم رقيق), إنه يعيش في حيرة وقلق وشك, مما جعله غير قادر على اختيار برنامج سردي معين يستند على نظام تصنيف وشفرة دلالية واضحين, وكيف يستطيع ذلك في عالم مزدوج ينقصه مثل هذا الوضوح؟. ويمكن وصف حمدان في السفر الأول بأنه ذات بلا موضوع وبلا برنامج سردي, ويقابل غياب الموضوع اختزال الذات إلى موضوع لخطاب آخر, ومن صور هذا الاختزال غياب أي سمات لخطاب حمدان مقابل الحضور الطاغي لخطاب الراوي.

إن اختزال الذات الفاعلة يعني أن هذه الذات غير قادرة على تكوين برنامجها السردي الخاص بها, ومن ثم يمكن إدخالها ضمن أي برنامج سردي يتصوره شخص أو خطاب آخر, وهذا ما يظهر بوضوح في عدة مواضع حاسمة في الرواية, مثلاً: انضمام حمدان بسهولة إلى جماعة العيارين, وتحمسه للشيخ الأهوازي وانضمامه إلى دعوته, وإيمان عبدان بخطاب الكرماني وتطابقه معه. كل هذا يوضح أن الذات التي لا تعرف هويتها

تظل تبحث وسط واقع مزدوج القيمة عن الالتصاق الحقيقي أو النظير الأصيل الذي يمكن أن تؤسس عليه خطابها,أو ما قد تظنه خطابها حين تصبح خاضعة لخطاب أيديولوجي سابق.

نلاحظ في السفر الأول من الرواية عدم وضوح هوية مرسل يحرك الذات, وهذا أمر طبيعي في حالة ذات بلا موضوع. غير أن هذا لا يعني عدم وجود مرسل على الإطلاق, إذ إن بإمكاننا معرفة هوية المرسل من خلال عمل المرسلِ الضد الذي يحرك الأحداث, وهو المال الذي يظهر بوصفه مرسلا مزدوج القيمة, ونذكّر هنا بما قلناه من قبل عن هيمنة سلطة المال في السفر الأول من الرواية, وقد أشرنا إلى أنه المسبب الرئيس للازدواج القيمي والدلالي القائم, إذ يعمل على طمس التعارضات القيمية والدلالية أو التوحيد بينها وجعلها محايدة, والمال بهذه الصفة يلعب دور المرسل الضد الذي يحرك الأحداث باتجاه ضد رغبة الذات, مما يدفعها إلى إطلاق عملية مستمرة للبحث عن أسس تعيد بها تشكيل هويتها المفقودة, وقد يؤدي بها ذلك إلى التطابق مع خطابات تظن أنها تمثلها وتعيد إليها المعاني والقيم المفقودة, ويترتب على ذلك اكتشاف الذات لبرنامج سردي واضح المعالم, يتم من خلاله تسمية جميع الفاعلين: المرسل والمرسل الضد والمساعد والمعارض.

يكتشف حمدان خلال عملية البحث برنامجا سرديا يلعب فيه المال دور المرسل الضد مقابل مرسل الذات (وضع اجتماعي يتسم باللامساواة), وتشير حادثة اختطاف أخت حمدان(عالية) وكذا اختطاف بنت عبد الرؤوف - إلى العلاقة التي تربط المال بالجنس, حيث يظهر الاثنان كقوتين محركتين للأحداث بينهما كثير من التشابه, فالذي يختطف الفتيات من أجل الجنس هو نفسه الذي يسخر ثروته لاستغلال الآخرين وإفقارهم. وتتساوى وظيفة المال والجنس فيما يقومان به من طمس للتعارضات القيمية والأخلاقية, إذ يقف الاثنان فوق الخير والشر, والجمال والقبح, والحب والكراهية. وبسبب من اكتشاف هذه الحقيقة سيعمل الخطاب الأيديولوجي لحمدان وجماعته من القرامطة – خلال الأسفار الثلاثة الأخيرة- من أجل تحطيم سلطة المال بوصفه المسبب الرئيس للازدواجية, وبوصفه المرسل الضد ضمن برنامجهم السردي, كما سيعمل بموازاة ذلك على تحطيم سلطة الجنس من خلال محو الأسس التي تنظمه في إطار من العلاقات الشرعية, وعلى هذا الأساس سيتم النظر إلى الزواج بوصفه قيدا على العقل وأثرا من آثار الوهم, ويصبح من الضروري, من وجهة نظر ذلك الخطاب, نفي القيمة الاجتماعية والأخلاقية للزواج, لكي يصبح الجنس- مثل المال- حقا مشاعا للجميع, وكونه نابعا من قيمة المساواة لا يمكن احتكاره أو تقييده,

ويكفي وجود الرغبة والرضا من الطرفين لإقامة علاقة جنسية. على هذا النحو يعمل الخطاب الأيديولوجي وفق برنامج سردي محدد على تحويل المال والجنس من عناصر لامبالية بالقيم والثقافة إلى عناصر يعاد توظيفها أيديولوجيا (حتمية اقتصادية وجنسية), بطريقة تختلف جذريا عن الطريقة التي يعملان بها في السفر الأول من الرواية .

إن هذا الشرح للسببية السردية للسفر الأول لا ينطبق على الأسفار الأخرى, حيث إن القوة المحركة فيها ليست سلطة المال أو الجنس, بل الخطابات الأيديولوجية, وسيظهر هدف تحطيم سلطة المال كهدف مشترك لخطابين أيديولوجيين متناقضين, لا يمكنهما, رغم تناقضهما, قبول الازدواج القائم, ويضعان مقابله ثنائياتهما الصارمة واتساقهما الأيديولوجي. وهكذا نفهم لماذا تنقسم الرواية إلى وحدتين سرديتين مستقلتين: تهيمن في الأولى الازدواجية الدلالية وغياب البرنامج السردي للبطل, ويستعاض عن ذلك بخطاب الراوي ليحافظ على تماسك السرد واتساقه, ويهيمن في الثانية خطابان أيديولوجيان ينتقدان الازدواجية ويعارض أحدهما الآخر.

يتبنى حمدان خطابا أيديولوجيا - خطاب الدعوة القرمطية- يستمد جانبا من أسسه الدلالية وتعارضاته, من أسس وتعارضات خطاب الأيديولوجيا الاشتراكية, وقد لا تبدو هذه العلاقة واضحة وصريحة لكثير من القراءات, ذلك لأنها لا تقوم على أساس المشابهة أو المحاكاة الحرفية, ,إنما هي علاقة على مستوى التناص, وقد وضحنا هذا الأمر سابقا, وسيعنينا هنا أن نظهر هذه العلاقة على مستوى السرد من خلال التركيز على الهيكل الفاعلي الذي يقوم عليه خطاب البطل وبرنامجه السردي, وسيعنينا ,أيضا, أن نبين الصفة النقدية للطريقة التي تعرض بها الرواية هذا الخطاب عندما تضعه في مواجهة خطاب آخر – الخطاب الإسلامي- تتبناه وتبين من خلال إظهار تماسكه واتساقه تناقض الخطاب الأول وتفككه.

يسعى حمدان من خلال برنامجه السردي إلى تحقيق ما يسميه مبدأ العدل الشامل, وبمعنى آخر, إنه يجد نفسه مكلفا بمهمة خلاص لها صفة اجتماعية, والمرسل الذي يكلف البطل بهذه المهمة هو وضع اجتماعي محدد يمكن وصفه هنا باللامساواة. ويجب ملاحظة أن حمدان لا يُقدَم في الخطاب الذي ينتمي إليه بوصفه ذاتا فردية, وإنما بوصفه ممثلا لجماعة ومعبرا عن مصالحها الجماعية, لذلك فإن برنامجه السردي هو برنامج الجماعة التي ينتمي إليها ويمثلها, ويمكن اختزال هذا البرنامج السردي وفقا للخطاب الذي يتبناه على النحو الآتي:

- الذات.....حمدان أو المناضل القرمطي بصفة عامة
- الموضوع.....المساواة (العدل الشامل)
- المرسل.....وضع اللامساواة
- المرسل إليه.....المجتمع(الإنسانية)
- المعارض.....الطبقة الغنية:(الحكام, التجار, كبار الملاك)
- المساعد.....الفقراء(فلاحين, عمال, صناع)

يتضح من هذا النموذج الفاعلي أن البرنامج السردي للبطل يقدم فاعلين جماعيين, إذ يستند على التعارض الأساسي(فقراء/ أغنياء) وهو التعارض الذي يلعب دورا بارزا في تحديد التوزيع الفاعلي, وفي إنجاز الفعل السردي, وعلى هذا الأساس يقترب هذا النموذج ,إلى حد التطابق, من النموذج الفاعلي لخطاب الأيديولوجيا الاشتراكية الذي وضحه جريماس بالشكل الآتي:

- ذات .....إنسان
- موضوع.....مجتمع بدون طبقات
- مرسل.....تاريخ
- مرسل إليه.....إنسانية
- معارض.....طبقة برجوازية
- مساعد.....طبقة عمالية

وفقاً للنموذج الفاعلي الأول يعمل حمدان على تطبيق برنامجه السردي, وأداء مهمة الخلاص التي وجد نفسه مكلفا بها, من دون أن ينظر في طبيعة السلطة التي كلفته بهذه المهمة, ولا فرق عنده إن كانت تلك سلطة دينية, أم اجتماعية, لهذا السبب أصبح خاضعا لخطاب أيديولوجي سابق عليه, لم يكن مظهره الديني (دعوة الشيخ الأهوازي) إلا أداة للإخضاع الأيديولوجي. ويظهر موقف الأيديولوجيين من الدين واضحا في حوار الكرماني وعبدان (ص62- 63), إنهم لا يرون فيه إلا شكلا من التقاليد البالية التي تمنع الناس من التحرر- هذا التصور يضع خطابهم في تعارض صريح مع خطاب أبي البقاء البغدادي- وقد أبدى حمدان أول الأمر معارضة تجاه هذا التصور, غير أنه سرعان ما غير موقفه وأصبح ذاتا مرسلة من قبل سلطة اجتماعية ذات

صفة أيديولوجية واضحة, ثم أصبح ممثلا لهذه السلطة ومتكلما باسمها, وهنا لا يبقى أي مجال للصدفة في تحديد فعله وتوجيهه كما كان في السفر الأول.

يصبح, في ضوء البرنامج السردي للبطل, التعارض حتميا مع ممثلي الجماعة المهيمنة (الأغنياء: التجار وكبار الملاك), ومع نظامهم القيمي والأخلاقي والسياسي, فهم من وجهة نظر هذا البرنامج يتحركون باسم مرسل ضد مزدوج القيمة- المال- يتناقض تماما مع المرسل الذي يتحرك باسمه البطل الذي لا يقبل الازدواج, ويصر على لغة أحادية وواضحة المعنى. وهم يتبادلون مع البطل النظرة نفسها حيث يرون أنه ذات مسؤولة تتحرك ضمن برنامج سردي باسم بعض القيم السلبية, أي باسم الشر. ونحب أن نوضح هنا أن الأيديولوجيين الذين يتحرك حمدان باسمهم لا ينظرون إلى أنفسهم وإلى خطابهم على ضوء تعارضهم مع أيديولوجيا الجماعة المهيمنة وحسب, بل أيضا في تعارضهم مع الخطاب الإسلامي الذي يتحرك باسمه أبو البقاء البغدادي ضمن برنامج سردي لا يقل تماسكا واتساقا عن برنامجهم.

إن الأيديولوجيين – أيا كانت الأيديولوجيا التي يمثلونها- لا يمكن أن يروا أنفسهم خارج أي شكل من أشكال التعارض, وهو ما أكد عليه ألتوسير في قوله: "إن الأيديولوجيا تتأسس فيما يعد علاقات تعارض أساسا, فما من أيديولوجيا تتشكل خارج الصراع مع أيديولوجيا أخرى معارضة"[17]. وعلى هذا الأساس تُظهر الرواية الكيفية التي تحوِّل بها الأيديولوجيا علاقة التحالف إلى تعارض وصراع بسبب تغير المصالح, فبعد أن كان الخليفة خاضعا لنفوذ أصحاب المال, كان التوصيف الرسمي لحركة أبي البقاء على أنها تتحرك باسم برنامج سلبي لا يختلف عن برنامج القرامطة, ومن هذا المنطلق تم التصدي لتلك الحركة وعوقب أبو البقاء بالحبس. وحينما جاء خليفة جديد, يدرك مدى ما تسببه هيمنة المال من ازدواج قيمي ودلالي, غيَّر من طبيعة العلاقة بين السلطة السياسية وأصحاب المال, من تحالف إلى صراع, وكان ذلك بفعل تأثير من خطاب أبي البقاء, الذي يقدم المال كفاعل لا يبالي بالقيم وتعارضاتها الثقافية.

إذا كان المرسل في برنامج البطل السردي وضعاً اجتماعياً أو سلطة اجتماعية أيديولوجية, فإن المرسل في برنامج أبي البقاء سلطة دينية أصيلة لم تتصالح مع الازدواجية القائمة, ولم تخضع لسلطان المال أو السياسة, وبعبارة أخرى, هو الدين الحق. وبإمكاننا ملاحظة نوع من التشابه بين البرنامجين السرديين لحمدان وأبي البقاء, ذلك أن كلا منهما ينظر إلى سلطة المال بوصفها مرسلا, وكلا منهما يقدم

جماعة النفوذ كفاعل معارض, ورغم ذلك التشابه الظاهر يبقى الاختلاف بين البرنامجين أكثر عمقا, وهذا ما سنوضحه بعد أن نقدم النموذج الفاعلي الذي يقوم عليه البرنامج السردي لخطاب أبي البقاء, ويمكن تصوره على النحو الآتي:

- المرسل.....سلطة دينية (الدين النقي)
- الذات.....أبو البقاء أو رجل الدين المخلص
- الموضوع.....العدالة الاجتماعية
- المرسل إليه.....المجتمع أو الإنسانية
- المساعد.....السلطان العادل/ الفقراء
- المعارض..... السلطان غير العادل/الأغنياء

يظهر من النظرة الأولى أن هناك تشابها بين النموذجين الفاعلين لبرنامجي حمدان وأبي البقاء, ذلك أن كل برنامج يسعى في النهاية إلى تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية, غير أن النظر في التفاصيل يُظهر أن الاختلاف بينهما جوهري, وهو يكمن بدرجة أساسية في الطريقة التي يحدد بها كل برنامج فاعليه الأساسيين, ومن ثم تسميتهم, ففي حين يكتسب المرسل في برنامج حمدان صفة السلطة الاجتماعية الأيديولوجية , يكون المرسل في برنامج أبي البقاء سلطة دينية أصيلة, أي الدين بعيدا عن تفسير ورؤية الجماعة المهيمنة, والفرق هنا لا يمكن تجاوزه, حيث إن المرسل الأول يكتسب مشروعية إنسانية قاصرة بالضرورة, بينما الثاني يستند إلى حكمة إلهية لا تحتاج إلا إلى إرادة حرة لتنفيذها, وعلى ضوء هذا الفرق يمكن النظر إلى أن التعارض المهم (إرادة إلهية/ إرادة بشرية) يساهم في تشكيل البنية الدلالية للرواية. أما على مستوى الفاعلين الآخرين فإن برنامج حمدان يقدم التعارض الأساسي (أغنياء / فقراء) من منظور الرؤية الاشتراكية حول حتمية الصراع الطبقي, بينما يظهر هذا الصراع في برنامج أبي البقاء بوصفه صراعا عرضيا يمكن نفيه إذا ما تحققت العدالة الاجتماعية على أسس دينية (إعادة تفعيل نظام الزكاة في الإسلام) ,وفي ظل توفر الإرادة السياسية.

يفيدنا تحليل البنية السردية للثائر الأحمر على أساس هذه التعارضات في القول إن باكثير يتخذ منها نقطة بداية لنقد جذري للأيديولوجيتين الرأسمالية والاشتراكية, ولسعي كل واحدة منهما إلى فرض معنى ما لتطور المجتمع يؤدي إلى هيمنة قوانين مفروضة من الخارج؛ هيمنة سلطة المال وقيم السوق في الرأسمالية, وهيمنة التطرف الأيديولوجي والصراع الطبقي المكرس لغائية دنيوية في الاشتراكية.

وقد جاءت نهاية الرواية كتجسيد لما يراه باكثير حتمية فشل تلك الأيديولوجيات الإنسانية, وانتصار القانون الإلهي, فالبطل حمدان يتخلى عن أيديولوجيته بعد أن أدرك زيفها وتناقضاتها, تاركا من بقي من الأيديولوجيين يتصارعون فيما بينهم, ومتجها إلى حيث ساد العدل الشامل الحقيقي, بفعل ثورة أبي البقاء, ومعترفا له بالنجاح الذي حققه, ومعترفا في الوقت نفسه بما كان عليه من ضلال.

5- خاتمة:

ليس التحليل الذي قدمناه إلا قراءة واحدة من قراءات عديدة محتملة, ولا يمكنه استبعاد أية قراءات متباينة تأخذ في الحسبان البنى الدلالية والسردية للنصوص, ولسوء الحظ فقراءات من هذا النوع لا تزال قليلة جدا بالمقارنة مع القراءات ذات الطابع الشكلي أو المضموني البحت, وبالطبع فإن أية قراءة اختزالية ستؤدي إلى نتائج قاصرة, مثل التأكيد على أن الثائر الأحمر رواية تاريخية, وهو زعم لا يستند على أي أساس نصي سوى أن أسماء بعض أبطال الرواية وأسماء بعض الأماكن قد تحمل إيحاءات ذات طابع تاريخي,مثل: (حمدان قرمط, الخليفة العباسي, بغداد, الكوفة...). وهذا وحده لا يكفي للقول إن الرواية تاريخية, حيث إن بإمكاننا أن نستبدل بتلك الأسماء أسماء أخرى مجردة من أية دلالية مرجعية, ولن يترك هذا أي أثر على البنى الدلالية والسردية للنص. ومثل هذا العمل يظهر الطابع الاختزالي للقراءات التي تتعامل مع النص بوصفه وثيقة اجتماعية أو تاريخية, من خلال التركيز على المضامين وإهمال البنى السردية والدلالية وعلاقتها بالوضع السوسيولغوي.

لقد أفادنا انطلاقنا بالتحليل من اللهجات الجماعية والخطابات التي تستوعبها رواية الثائر الأحمر وتتفاعل معها- أفادنا في معرفة أن مشكلة التاريخ الحقيقي تعني على المستوى السردي: أي نظام قيمي ينبغي أن يكون مهيمنا؟, وبمعنى آخر , أن سؤال معرفة أية قيم ثقافية (أخلاقية, سياسية,جمالية) يمكن تفضيلها, هو سؤال مركزي بالنسبة لخطاب يرى نفسه معنيا بالدفاع عن القيم في وضع سوسيولغوي يتسم بالازدواج والصراع الأيديولوجي الذي يزدري جميع القيم, وقد ظهر أن نتائج هذا التدهور القيمي قابلة للإصلاح على مستوى الرواية, فالبطل (حمدان) الذي يبحث عن الحقيقة, يكتشف من خلال عملية البحث التي يقوم بها زيف وتناقض الخطاب الأيديولوجي المفروض من الخارج, ويتعرف بموازاة هذا الاكتشاف – بطريقة غير مباشرة- على خطاب أكثر اتساقا ومصداقية, وأكثر تطابقا مع الواقع والحقيقة, ذلك هو الخطاب الإسلامي الأصيل الذي يستمد أصالته من تطابقه مع مرجعيته

الدينية الأصيلة. وهو بذلك يختلف عن الخطابات الأخرى التي تستند إلى مرجعيات دنيوية صرفة.

استنتجنا في التحليل أن الثائر الأحمر تتفاعل مع الازدواج القيمي والدلالي النابع من هيمنة سلطة المال, وفساد الجماعة الحاكمة في أربعينيات القرن الماضي, وكذلك تتفاعل مع الخطابات الأيديولوجية التي ظهرت كنتاج للأزمة التي تسبب بها ذلك الازدواج, وبناء على ذلك قدم باكثير من خلال الثائر الأحمر الأيديولوجيا الاشتراكية بوصفها رد فعل محتمل تجاه الازدواجية القائمة. غير أنه ركز على عرضها عرضا نقديا, وحاول عن طريق ذلك إظهار الصفة القمعية للخطاب الاشتراكي, وإظهار مدى تفككه وتناقضه النابع من التعارضات القيمية والدلالية التي يستند عليها. وبذلك أظهرت الرواية تشابه هذا الخطاب مع خطاب الجماعة المهيمنة, فإذا كان الثاني يتحرك باسم سلطة المال ويسبب الازدواج القيمي والدلالي, فإن الأول ينفي القيم الأصيلة ويفرض بالقوة قيما أخرى بدلا عنها. وعلى هذا الأساس يتم في الرواية نقد الخطابين معا.

ومقابل ذلك النقد تتبنى الثائر الأحمر خطابا إسلاميا يدَّعي التغيير, وتقدمه كخطاب ثان يدل على نقيضه, ويتميز بقدرته على نفي الازدواج, والمحافظة على النظام القيمي الأصيل. على ضوء ذلك يمكننا القول إن الثائر الأحمر رواية اجتماعية أيديولوجية, أي أنها تقوم على أطروحة أيديولوجية تتعلق بالنظام الاجتماعي كما يجب أن يكون, أو كما هو مرغوب فيه, وانطلاقا من هذه الأطروحة يعمل باكثير على نقد أشكال العلاقات الاجتماعية القائمة, وينتقد بتركيز أكبر الأيديولوجيات التي تقف وراءها. بيد أنه لا يمكننا عَدُّ أن هذا النقد موجهاً للأيديولوجيا بصفة عامة, ذلك لأنه يستند - بصورة غير مباشرة- على أساس أيديولوجي نجد صداه في الخطاب الإسلامي الذي بدأ مؤثرا في الأربعينيات الماضية. ولعلنا نجد- بتحفظ- في هذا سببا لما يبدو تجاهلا لجزء مهم من أدب باكثير في المرحلة اللاحقة التي شهدت بروزا لخطابات كانت موضوعا للنقد من قبله.

تعطينا هذه الاستنتاجات فكرة واضحة عن الكيفية التي يتفاعل بها نص روائي ما مع الوضع السوسيولغوي الذي أنتج فيه, وكيف يستوعب اللهجات الجماعية للجماعات المختلفة وخطاباتها التي تعبر عن المصالح المتناقضة, ثم يحولها ويتأثر بها على مستوى بنياته الدلالية والسردية. وهكذا تصبح القضايا الاجتماعية والمصالح الجماعية ممثلة في النص, بصرف النظر عن وجود أو اتعدام التشابهات المضمونية بين

النص والواقع. ونود أن نشير هنا إلى من شأن أي دراسات تنحو هذا المنحى أن توضح العلاقة بين النصوص الروائية في مرحلة من المراحل, والقضايا الاجتماعية وصراعات المصالح في تلك المرحلة, وتبين أثر تلك العلاقات في تطور البنى الدلالية والسردية للنصوص الروائية. وسيكون من شأنها أيضا- إذا ما تحركت في مدى أوسع- أن تثير عددا من الأسئلة المتعلقة بالوجود المادي للأيديولوجيات والخطابات ومعانيها, والمتعلقة بالطرق التي يتم بها تكوين الأفراد بصورة رعايا, وتطرح أيضا عددا من الأسئلة المتعلقة بما بين النظرية والممارسة من صلات متضمَّنة في الكلام باسم الآخرين, وهذه الأسئلة قد يؤثر بعضهم ألا يثيرها على الإطلاق لأن وراءها تكمن الأسئلة ذات الطابع السياسي بصفة أساسية, والخاصة بالكيفية التي يتغير بها المجتمع الذي نعيش فيه, وإلى أي مدى.

الهوامش:

1- ديان مكدونيل: مقدمة في نظريات الخطاب،ترجمة: د. عز الدين إسماعيل. المكتبة الأكاديمية القاهرة،2001، ص 107.
2- ينظر: بيير زيما : النقد الاجتماعي- نحو علم اجتماع للنص الأدبي .ترجمة: عايدة لطفي، دار الفكر، القاهرة1991، ص172
3- المرجع نفسه، ص 177
4- ميخائيل باختين: الخطاب الروائي. ترجمة: محمد برادة. دار الفكر، القاهرة،1987، ص 62
5- نقلا عن ديان مكدويل، ص 91
6- ينظر: بيير زيما، ص 179
7- نفسه، ص 191
8- المقصود بالنظير الدلالي:،الوحدة التكرارية طول سلسلة جملية، تضمن للخطاب تجانسه. بيير زيما:ص 195.
9- ينظر: المرجع السابق، ص 196
10- نفسه، ص 197
11- نفسه، ص 201
12- نفسه، ص 200- 201
13- ينظر: ديان مكدونيل، ص 173
14- ينظر : بيير زيما، ص 191
15- ينظر: جوليا كريسطيفا، علم النص،ترجمة: فريد الزاهي. دار توبقال،الدار البيضاء،1991، ص38.
16- صارت هذه المقولة أحد مرتكزات علم الدلالة البنائي الذي طوره جريماس، ويرجع أول تفكير بها إلى فلاديمير بروب في كتابه: مرفولوجيا الحكاية.
نقلا عن ديان مكدونيل، ص100