حضور النّسق الدّيني في الرّواية الجزائرية
-مقاربة ثقافية لرواية "مملكة الزّيوان" للصديق حاج أحمد –

The presence of the religious system in the Algerian novel -a cultural approach to the story of the Kingdom of Al-Ziwanby friend Haj Ahmad-

ط/عبدالرحيم بوشاقور
د/حبيبة بوسفادي

قسم اللغة والأدب العربي -جامعة بلحاج بوشعيب- عين تموشنت
مخبر الخطاب التواصلي الجزائري الحديث، جامعة عين تموشنت
Bouchakour.boukiou@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2020/04/15 تاريخ القبول: 2020/07/02 تاريخ النشر: 2020/11/30

ملخص:

تحاول هذه الدراسة رصد نماذج لحضور النسق الدّيني ممثّلا في جانبه الفقهي في الرّواية الجزائرية، وذلك من خلال اختيار مدونة بحثية هي رواية مملكة الزّيوان للصديق حاج أحمد وبالاعتماد على المقاربة الثقافية التي تتّكئ على أدوات النّقد الثّقافي وتبحث في الأنساق المضمرة، وقد خلص البحث إلى رصد مجموعة من الجوانب الفقهية ذات البعد الدّيني تجلى منها ما يلي: فقه صراخ المولود، أضحية العقيقة، الحجب في الميراث فقهيا، التأذين في أذن المولود، بوصف هذه المضمرات أنساقا ثقافية ذات بعد ديني وردت بين ثنايا هذا النص.

الكلمات المفتاحية: الرّواية الجزائرية؛ النّسق الدّيني؛ الفقه؛ المقاربة الثّقافية؛ مملكة الزّيوان

Abstract:

This study attempts to monitor models for attending the religious pattern represented in its juristic aspect in the Algerian novel, by choosing a research blog that is “The Kingdom of Ziwan” for the friend Haji Ahmad, and by relying on the cultural approach that relies on tools of cultural criticism and searches in the contextual contexts, the research concluded to monitor A set of doctrinal aspects that have diminished the religious dimension, including the following: the jurisprudence of the cry of the newborn, the sacrifice of the aqeeqah, the withholding of inheritance jurisprudence, the atheism in the ear of the newborn describing these consciences as cultural lines with a religious dimension mentioned between the folds of this

المنارة للاستشارات
ww

key words: Algerian novel; religious system; jurisprudence; The cultural approach; the Kingdom of Al-Ziwan.

مهاد:

أضحت الرّواية في وقتنا الرّاهن خطاباً مُهيمناً على السّاحة الأدبية من حيث الإنتاج والتّلقّي، فقد حجزت لنفسها مكاناً بين مختلف الأجناس الأدبية؛ إزاء هذا التّراكم المتّسم بالكثافة تعدّدت المقاربات والقراءات التي تناولت الخطاب الرّوائي من مختلف الجوانب والزّوايا، فمن مقاربات تُعنى بالجانب التّركيبي والدّلالي مروراً بمقاربات تُعنى بالجانب التّداولي وصل النّقد في راهنيّته إلى المقاربة في ضوء النّسق الثّقافي، هذه المقاربة الأخيرة محاولة لتأمّل تفاعل الرّواية مع الثّقافة بمفهومها العام.

وقد اختلفت آراء النّقاد في تكييف علاقة الرّواية بالأنساق الثّقافية، فهناك من ينظر إلى هذه الأخيرة نظرة سالبة وأنّها خطر أُضمِرَ في أدبنا من قديم، وقد تزعّم هذا التّوجّه النّاقد السّعودي "عبد الله الغذامي"، حيث يُفصح عن رأيه بخصوص الأنساق الثّقافية في كتابه "النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافية العربية" فيقول: «ونحن لو تمعنّا في ديوان العرب بناءً على مفهومنا حول الأنساق المضمرة لوجدنا أنّ الشّعر كان هو المخزن الخطر لهذه الأنساق وهو الجرثومة المتستّرة بالجماليات والتي ظلّت تفعل فعلها وتُفرز نماذجها جيلاً بعد جيل، ليس في الخطاب الشّعري فحسب بل في كلّ التّجلّيات الثّقافية ولكن فرحنا وتباهينا بهذه الصّفات ليس سوى خدعة نسقية لم نعِ ضررها»[1]، فالمفهوم الذي ارتضاه "الغذامي" للأنساق الثّقافية أنها عيوب سلوكية وقيم سالبة تسكن خطاباتنا وتكون لا واعية من قبل المُبدع والمتلقّي على حدٍّ سواء.

في المقابل برز توجّه آخر تزعّمه يوسف عليمات خالف الغذامي فيما ذهب إليه وبحث في جماليات الأنساق الثّقافية والتي غالباً ما تكون مُضمرة، حيث يبرز توجّهه في مقدّمة كتابه "جماليات التّحليل الثّقافي – الشّعر الجاهلي أنموذجا"، فيقول: «فهذه الدّراسة كما بدا في تنظيرها وإجرائها تُركّز على الوظيفة النّفعية للبلاغي والجمالي في النّصوص الشّعرية في الوقت الذي تنظر فيه جُلّ الدّراسات الثّقافية لهذه البلاغيات أو الجماليات على أنّها حيل خادعة»[2]، هذا التّوجّه الثّاني – أي التّركيز على رصد جماليات الأنساق الثّقافية المُضمرة – هو الذي تتكئ عليه الورقة البحثية، أين سنقارب حضور النسق الديني في رواية "مملكة الزيوان" من خلال الجانب الفقهي واستنادا للإشكاليات التالية :

- ما المقصودبالنسق الديني؟

المنارة للاستشارات

- ما مظاهر حضوره في الرّواية الجزائرية؟

- أين تجلى حضور النسق الديني ممثّلًا في جانبه الفقهي في رواية مملكة الزّيوان؟

أولا: **ضبط مصطلحات النّسق، الدين، الفقه:**

تعدّدت التّعاريف اللّغوية لمصطلح **النّسق** ولكنّها تقريباً تدور في فلك واحدٍ، فمرّة يُطلق ويُراد به «ما جاء من الكلام على نظام واحد»[3]، كما يعني «عطف الشّيء بعضه على بعض»[4]و«يدلّ على تتابع في الشّيء»[5] وبالتّالي فإنّه ومن خلال هذه التّعاريف اللّغوية يتجلّى لنا أنّ مفهوم النّسق: ما كان على نظام واحد وأنّ عناصره مربوطة ومتتابعة بعضها ببعض.

أمّا من حيث الاصطلاح: فقد تعدّدت تعاريفه بتعدّد المرجعيات ولكنّها تقريباً لا تكاد تخرج عن المعنى الذي ذُكر آنفاً من أنّ النّسق ما كان على نظام واحد، فهذا "لالاند" يذهب في موسوعته الفلسفية إلى تقسيمه إلى نوعين عامٌّ وخاصٌّ، فالعام «هو جملة عناصر مادّية أو غير مادّية، يتعلّق بالتّبادل بعضها ببعض، بحيث تُشكّل كلاً عُضوياً كأن نقول مثلا: النّظام المدرسي، الجهاز العصبي»[6]والخاص هو «مجموعة أفكار علمية أو فلسفية متراصّة»[7]، أمّا "نعمان بوقرّة" فيذهب إلى تعريفه بمايلي:«هوما يتولّد عن حركة العلاقة بين العناصر المكوّنة للبنية، إلّا أنّ لهذه الحركة نظاماً مُعيّناً يُمكن ملاحظته وكشفه، كأن نقول إنّ لهذه الرّواية نسقها الذي يولّده توالي الأفعال فيها، أو أنّ هذه العناصر المكوّنة لهذه اللّوحة من خيوط وألوان تتألّف وفق نسق خاصٍّ بها»[8]، نُسجّل من خلال هذا التّعريف الأخير ملاحظتين أوّلهما: أنّ تفاعل العناصر المكوّنة للبنية نصّ أو خطاب معيّن، إنّما ذلك لكيْ يُحقّق النص أو الخطاب مقصديّته وغايته،ولن يُحقّق مقصديته إلّا إذا كانت عناصره المؤسِّسَةَ له مُنْتَظَمَةٌ وفق نسق معيّن، والأمر الثّاني: أنّ هذه العناصر المنتظمة وفق نسق معيّن والتي تُمثّل في حدّ ذاتها جزئيات لها علاقة وطيدة بالبنية الكبرى– الخطاب الكلّي–وبالتالي لا يُمكن فهم الكلّي إلّا في ظلّ الجزئي، كما أنّه لا يُمكن ملاحظة وظيفة الجزئي إلّا في ظلّ تناسق الكلّي.

أمّا إذا جئنا إلى المصطلح الثّاني وهو الدّين فله معانٍ كثيرة، فمرّة «يُشير إلى معنى العادة والشّأن كما يُشير إلى معنى الجزاء والمكافأة ويعني الدّين أيضاً الطّاعة تقول (دان) له يدين ديناً أي أطاعه ومنه الدّين والجمع أديان»[9] وهذاالمعنى الأخير هو الذي يهم في الورقة البحثية؛ أمّا من حيث الاصطلاح فإن قلنا «فلان دان بالشّيء كان معناه أنّه اتّخذه ديناً ومذهباً، فالدّين على هذا: هو المذهب والطّريقة التي يسير عليها المرء نظرياً وعملياً»[10]، أي من حيث الاعتقاد ومن حيث السّلوك والعمل، ولهذا تفرّقت الملل والنّحل، فهذا دينه إسلامي وذاك دينه يهودي والآخر دينه نصراني وهذا الاختلاف مردّه ومرجعه لاختلاف الاعتقاد والطّريقة التي يسلكها كلّ شخص في دينه.

المنارة للاستشارات
ww

بعد التعريف بمفردتي نسق–دين نصل الآن إلى عملية الجمع والتّعريف بالمركّبات، فيتجلّى أنّ النّسق الدّيني: هو عبارة حاوية للفروع والجزئيات والتّفاصيل من اعتقادات وأقوال وأفعال، بحيث تُساهم مجتمعة في إبراز خصائص ومميّزات دين معيّن ويُعبّر الشّخص بتمثّله لهذه الجزئيات والفروع عن انتمائه لدين ما، سواء كان إسلامياً أو يهودياً أو نصرانياً ... إلخ، ومن جانب اخر تجدر الإشارة إلى أن النّسق الدّيني ينتمي لدائرة الأنساق الثّقافية بشكل عام والتي تعني «النّظم (Systems) بعضها كامن وبعضها ظاهر في أيّة ثقافة من الثّقافات ويتفاعل في هذه النّظم العرق، والدين، والأعراف الاجتماعية، والقيود السّياسية، والتّقاليد الأدبية، والطّبقة، وعلاقات السّلطة التي تُحدّد المواقع الفاعلة للذّوات، والأنساق الثّقافية لا تقتصر على الأدب الرّسمي أو المعتمد (canon) في ثقافة ما وإنّما تتجاوز ذلك إلى الأدب غير الرّسمي أو (غير المعتمد = الأدب الشعبي)»[11]، كما تؤثّر الأنساق الثّقافية على الخطاب الإبداعي من حيث الإنتاج والتّلقّي، فمن حيث الإنتاج: فهي تُشكّل وعي المبدع وتدفعه لأن يتمثّل هذه الأنساق في كتابة نصه الإبداعي رواية كان أو قصّة أو شعراً ... إلخ، فهي تحضر بشكل أو بآخر عن وعي أو بغير وعي، أمّا الجانب الثّاني فهو من حيث التّلقّي، فالقارئ كذلك له منظومة نسقية تتحكّم فيه، فهي كالبرامج تطبع شخصيته وتُوجّه ميولاته ورغباته، وبالتّالي فإنّ هذه البرامج تنشط وتستثار إذا ما وجد المتلقّي ما يُوافقها في خطاب ما، وأمارة نشاط هذه البرامج هو كما ذكر "الغذامي" «اندفاع الجمهور إلى استهلاك المنتوج المنطوي على هذا النّوع من الأنساق»[12]

أمّا المُصطلح الثالث وهو الفقه فترجع مدلولاته اللّغوية إلى معنى «الفهم»[13] و«إدراك الشّيء والعلم به، تقول: فقهت الحديث أفقهه، وكلّ علم بشيء فهو فقه، ثمّ اختصّ بذلك علم الشّريعة، فقيل لكلّ عالم بالحلال والحرام: فقيه»[14]، أمّا من حيث الاصطلاح فيُعرّفه "الحبيب بن طاهر" تعريفاً تفصيلياً يقول فيه: «أمّا الفقه فإنّه يُعرّف المسلم حكم الله تعالى في جميع تصرّفاته في كلّ مجالات الحياة فهو يوقفه على أحكام الشّعائر التّعبّدية وطُرق القيام بها، كما يُوقفه على التّشريعات المنظّمة لسائر سلوكه العملي في الحياة، كأحكام الحلال والحرام في الأطعمة والأشربة واللّباس، وأحكام النّكاح وتوابعه، وأحكام البيوع وسائر العقود، وأحكام الحدود والعقوبات وأحكام السّلم والحرب؛ إلى غير ذلك»[15]. وهو من العلوم الهامة في الثقافة الإسلامية إذ به تصح العبادات وتستقيم المعاملات ويُعرَف الحلال والحرام.

المنارة للاستشارات
ww

ثانياً: تمظهرات النّسق الديني في الرّواية الجزائرية:

كانت البذرة الأولى لنشأة الكتابة الروائية بالجزائر سنة 1849 م عندما برز إلى السّاحة أوّل عمل أدبي تمثّل في "حكاية العشّاق في الحب والاشتياق" لصاحبه "محمد بن إبراهيم"، تبع هذا العمل نصوص أخرى كان أصحابها يتحسسون مسالك الرّواية مثلما يجسّده نصّ "غادة أم القرى" لأحمد رضا حوحو سنة 1947 ورواية "الطّالب المنكوب"لـ "عبد المجيد الشافعي" سنة 1951، و"الحريق" لـ "نور الدّين بوجدرة" التي صدرت سنة 1957، غير أنّ الملاحظ على هذه الأعمال أنّها كانت بعيدة كلّ البعد عن المستوى المطلوب نظرا لافتقار كتابها إلى الخبرة الروائية بحكم أنهم كانوا حديثي عهد بالكتابة الروائية، وقد وقع الإجماع تقريبا بين كافة المشتغلين بتطورات النّثر الجزائري أنّ رواية "ريح الجنوب" لصاحبها "عبد الحميد بن هدوقة" 1971 هي الانطلاقة الفعلية والبداية الحقيقية للرواية الجزائرية المكتوبة بالعربية وهذا ما أكّده"مصطفى فاسي" بقوله: «من المعروف أن ريح الجنوب هي أوّل رواية جزائرية جادّة و متكاملة كتبت باللغة العربية، إذ أن المحاولات التي سبقتها "غادة أم القرى" لـ "أحمد رضا حوحو" و"الطالب المنكوب" لـ "عبد المجيد الشافعي" و"الحريق" لـ "نور الدين بوجدرة" على الرّغم من أهميتها بصفتها تمثل البداية الأولى لفن الرواية في الجزائر فإنها لا تعدو أن تكون مجرد محاولات أولى على درب هذا الفن»[16] وبالتالي يمكن أن تؤرّخ في ضوئها –يعني ريح الجنوب- لزمن تأسيس الرواية في الأدب الجزائري.

أمّا بالنّسبة للنّسق الدّيني فقد صاحب حضوره مرحلة السّبعينيات أين شهِدَ العمل الرّوائي تطوّراً ونُضجاً على مستوى البنية الفنّية ومردّ ذلك ومرجعه «إلى الحرّية التي اكتسبها الكاتب بفعل الواقع السّياسي الجديد»[17]، وبالتّالي فإنّ مشاهد الثّورة التي عايشها أغلب الرّوائيين بقيت راسخة في أذهانهم ممّا أثّر على أقلامهم الرّوائية التي سخّروها للحديث عنها «من باب الحنين فالاستحضار فالوصف، فروايات "المؤامرة" لمحمد مصايف و"البزاة" لـ "مرزاق بقطاش" و"هموم الزّمن الفلّاقي" لـ "محمد مفلاح" نجدها لا تتعدّى الوصف»[18]، وحضور النّسق الدّيني في هذه الرّوايات وغيرها «كان يُغلّفه البُعد الثّوري فلا تكاد تشعر بثقل الخطاب الدّيني في تحريره للوعي وتوجيهه نحو خُلُق المبادرة الفاعلة في مسار النّضال الثّوري»[19]

بعد مرحلة السبعينيات عرفت الجزائر وضعاً سياسياً آخر تمثّل في الاشتراكية التي سادت حياة الناس وعيشهم، لكن سرعان ما تحوّلت من المعنى الإيجابي إلى المعنى السّلبي وبقيت حبراً على ورق، فظهر التّهميش والتّمييز والمحاباة، وظلّ النّسق الدّيني في هذه المدّة مُرافقاً لأغلب الأعمال الرّوائية، إلّا أنّ توظيفه كان من خلال استحضار شخصيات دينية تأرجحت بين

المنارة للاستشارات

الإيجابية والسّلبية، فشخصية "علي" في رواية "الحوّات والقصر" للطّاهر وطّار تتجاوز حدود الزّمان والمكان «لترتقي إلى مصاف الأنبياء»[20] أين تتناصّ الرّواية في أغلب محطّاتها مع قصّة سيّدنا يوسف، ونجد كذلك شخصية "الجازية" في رواية "الجازية والدّراويش" لابن هدوقة التي لم تكن امرأة عادية وإنّما أسطورية تُمثّل الثّقافة العربية الإسلامية، وفي المقابل هناك روايات استحضرت في مضمونها شخصيات دينية مصبوغة بالطّابع السّلبي كما في رواية "العشق والموت في زمن الحراشي" للطّاهر وطّار، أين نلحظ حضور فئتين أو جماعتين كبيرتين هما: فئة الأيديولوجية الاشتراكية السّاعية إلى تطبيق مبادئ الثّورة الاشتراكية عن طريق التّطوّع لإنجاح الثّورة الزّراعية، وقد تزعّم هذه المجموعة الفتاة "جميلة" وهناك فئة ثانية تُمثّل الإيديولوجية المضادّة التي تتبنّى مبادئ الدّين الإسلامي يتزعّمها "مصطفى" الذي وُصِفَ بالانتهازية والعدوانية، ورواية "زمن النّمرود" للحبيب السّايح أين «يُغرق الاتّجاه الدّيني المتمثّل في شخص عوج الفم في عالم أخلاقي يُعارض عالماً غير أخلاقي في نظره يُمثّله الرّأسماليين والاشتراكيين على حدّ سواء»[21]، وبالتّالي فإنّ الشّخصية الدّينية في هاتين الرّوايتين حاضرة ولكن منظور إليها نظرة سالبة بكونها شخصية متخلّفة، متحجّرة، إقطاعية، إرهابية، عنيفة.

إذا جئنا إلى مرحلة التسعينيات فهي مرحلة سوداء في تاريخ الجزائر على اعتبار أنّها عاشت ما يُسمّى بالإرهاب الذي حرم الجزائريين لذّة الحياة ومتعة العيش وأدخلهم في نفق مظلم، وبالتّالي فإنّ هذه الوقائع الدّموية كانت لصيقة بالتّيار الإسلامي، الأمر الذي نتج عنه اقتران الخطاب الدّيني بالفهم الذي أشاعه خطاب الحركات الإسلامية، ومن الرّوايات التي صاحبت هذه المدّة، رواية "تيميمون" لرشيد بوجدرة، و"المراسيم والجنائز" لبشير مفتي، و"الغيث" لمحمّد ساري، و"سيّدة المقام" لواسيني الأعرج، والملفت للانتباه في هذه الرّوايات أنّ الظّاهرة الإرهابية تحضر بوصفها جزءً من حركية المجتمع تُعيقه وتشدّه إلى الخلف.

هذه هي أبرز المحطّات الكبرى في السّيرورة التّاريخية للرّواية الجزائرية، غير أنّه بعد مرحلة التّسعينيات صارت الرّواية الجزائرية المعاصرة تنطلق من الأسئلة والحيرة والشّك، فلم تعد حبيسة النّظرة الأيديولوجية التي طبعتها لسنوات عديدة خاصّة في مرحلة السّبعينيات، وبالتّالي فقد ركّزت كتابات المبدعين على قضايا وثيمات ثقافية معاصرة تشغل الرّأي العام كالعنف والمنفى والهجرة، ووُظّف النّسق الدّيني كمُعطى مُهم في تشكيل البنية الفنّية للخطاب الرّوائي.

ثالثا- ملخص عام لرواية مملكة الزّيوان:

صدرت رواية مملكة الزيوان* عن دار فضاءات سنة 2015 وقد جاءت كتأريخ لمنطقة توات** (ولاية أدرار) أين رصدت الرواية كل التحولات التي مر بها المجتمع التواتي من بداية

المنارة للاستشارات

الستينيات حتى نهاية الثمانينيات ، أما بالنسبة للعنوان الرئيس "مملكة الزيوان" فقد «جاء الزيوان كدلالة رمزية ليعبر عن العرجون اليابس للنخلة لكونها أحد المقومات للصحراء والإنسان بها»[22]، ومن جانب آخر فقد فضحت الرواية الكثير من الاعتقادات المترسبة في ذهنية الصحراويين كتهميش المرأة منذ ولادتها إلى يوم وفاتها أين يُمنع الحقّ في الميراث عن المرأة التّواتية مع الإشارة إلى صمت الفقهاء على هذا الحيف في حقها، فضلا على أن الرواية ترصد ترسبات وبقايا العبودية والإقطاع ونظام الخماسة في الزراعة خلال الستينيات من القرن الماضي .

رابعاً- تجليات النسق الديني في رواية مملكة الزيوان

يحضر النسق الديني ممثلا في جانبه الفقهي في رواية مملكة الزيوان بشكل جليٍّ، ومن نماذج ذلك مايلي:

1- **فقه صُراخ المولود عند الولادة:**

نرصد حضور هذه المسألة الفقهية في الصّفحة 31: «حين تقلّصت عضلات رحم أمّي، وقذفت بي إلى هذا الوجود المبكي يا سادتي، أوّل شيء حاولت القيام به، أنّي **استهللت صارخاً**»[23]، وصراخ الطّفل عند ولادته يجعله من النّاحية الفقهية في الثقافة الإسلامية يحظى بالكثير من الحقوق «فإن لم يصرخ حين ولادته ومات، فلا يُعطى حكم الحي ولو تحرّك أو بال أو عطس أو رضع قليلاً»[24]وبالتّالي يُحرم من مجموعة من الحقوق الشّرعية، إذن فلا غرابة أن تغمُر فرحة عارمة عائلة "الزّيواني" بولادة هذا الأخير صارخاً فيه كلّ علامات الحياة، وقد عبّر "الزّيواني" عن هذه الفرحة بقوله: «لا سيما أنّ أمّي قد أصابتها عقدة وضع الحمل قبل أوانه، أو بالأحرى فساده، فالأوّل وضعته لحمة في شهره الثّالث، والثّاني وضعته ذكراً ميّتاً دون أن يستهلّ صارخاً، ومن ذلك لم أستغرب فرح أمّي وابتهاجها لبكائي في ساعة ولادتي»[25].

يترتّب على صراخ المولود أو عدمه عند الولادة من النّاحية الفقهية في الثقافة الإسلامية مجموعة من الأمور هي: أنّه لا يُصلّى صلاة الجنازة على الطّفل الذي لم يستهل صارخاً إذا مات بعد ولادته، وهو الأمر الذي يُشير إليه صاحب الرّسالة بقوله: «ولا يُصلّى على من لا يستهلّ صارخاً»[26]، أمّا إذا استهلّ صارخاً ثمّ مات بعد ذلك فإنّه يُصلّى عليه، يقول "أحسن زقور" في هذه المسألة: «ويُصلّى على الصّبي إذا استهلّ صارخاً وإن مات بعد حين»[27]، ضف إلى ذلك أنّ الطفل الذي لم يستهل صارخاً لا يُغسّل، لأنّ الغسل من لوازم صلاة الجنازة، فلمّا سقطت الصّلاة عليه، من باب أولى أن يسقط الغسل، وأمّا الأمر الأخير وهو المهمّ: أنّه لا يرث ولا يُورث لقول صاحب الرّسالة: «ولا يُصلّى على من لم يستهل صارخاً، ولا يرث ولا يُورث»[28]، أي

المنارة للاستشارات
ww

أنّه لا يرث من سبقه بالموت وكذلك لا يرثونه؛ كلّ هذه التّفاصيل الفقهية المضمرة تحيل إليها عبارة "أوّل شيء حاولت القيام به أنّي استهللت صارخاً".

2-وقت ذبح أضحية العقيقة فقهيا:

وهي ثاني مسألة فقهية مضمرة في الرّواية حيث يشير "الزّيواني" إليها في باب حديثه عن العقيقة التي قام بها والده له في سابع يوم ولادته، إذ يقول: «ولمّا بلغت الشّمس ضحوتها الرّبيعية أرسل أبي لمبارك ولد بوجمعة فذبح الضّحيّة المسمّاة خروف الدّمان»[29]، فقوله "ولمّا بلغت الشّمس ضحوتها" إشارة من الكاتب إلى تحديد وقت ذبح أضحية العقيقة، فلو لم يكن إيراد هذه الجملة عن قصد وهدف لكان يكفيه أن يقول: «أرسل أبي لمبارك ولد بوجمعة فذبح الضّحيّة المسمّاة خروف الدّمان» ولكنّه أضافها للدّلالة على أن المجتمع الصّحراوي ينتبهون لهذه التّفاصيل الفقهية التي تحتاج إلى إمعان نظرٍ لرصدها، إذ إنّ المستحب في ذبح أضحية العقيقة أو العيد من النّاحية الفقهية هو بعد أن تطلع الشّمس وإلى هذا المعنى أشار صاحب الرّسالة بقوله: «والعقيقة سنّة مستحبّة وتُذبح ضحوة[30] أي: «على جهة الاستحباب ويُكرهُ من بعد الزّوال إلى الغروب فلا يجزئ ذبحها ليلاً ولا قبل طلوع الشّمس»[31]

3-توجيه الدّعوة إلى مناسبة العقيقة فقهيا:

وهو ثالث نموذج من نماذج حضور النّسق الدّيني مُمَثَّلًا في جانبه الفقهي في الرّواية، إذ تُعدُّ الدّعوة أوّل ما يُقدِمُ عليه الشّخص حين يُقرّر إقامة وليمة خاصّة إذا كانت المناسبة وليمة فرحٍ كالعرس والعقيقة والختان، أمّا إذا كانت مناسبة حزنٍ كالجنائز وغيرها فإنّ النّاس تحضر دون توجيه الدّعوة لهم من باب الوقوف مع أهل الميّت لمواساتهم في مصيبتهم؛ وتوجيه الدّعوة تكلّم عنه الفقهاء في الثقافة الإسلامية كابن أبي زيد القيرواني الذي تحدّث عن هذه المسألة في الباب الذي عنون له "بباب الطّعام والشّراب"، إذ يقول «وَلْتُجِبْ إذا دُعيتَ إلى وليمة المُعرِسِ»[32] أي بمفهوم المخالفة أنّ الذي لم تُوجّه له الدّعوة فذمّته بريئة وليس مُطالباً بالحُضور.

تحظى كتابة قائمة المدعوّين بقدسية كبيرة في العُرف الصّحراوي، فالمُكلف بإعداد القائمة لابدّ أن يستحضر ذهنه وباله أثناء عملية التّدوين حتّى لا ينسى أحداً؛ إلّا أنّ المُستحبّ في الدّعوة لوليمة العقيقة فقهيا- كما يذكر ذلك علماء الشريعة الإسلامية - أن يقتصر الدّاعي على الأهل والأقربين فقط، وهي مسألة فقهية دقيقة ، يذكر الفقهاء ذلك في كُتُبهم فيقولون: «الأفضل أن يقتصر على أهل بيته وأقرب الأقربين في الإطعام والدّعوة حتّى لا تنقلب إلى صنيع وليمة يدعى ناس كثيرون إليها لعمل أهل المدينة المنوّرة»[33]وهو الأمر الذي تمثله أب الزيواني في عقيقة ابنه،أين يشير إلى ذلك "الزّيواني" قائلا: «فأقام والدي وليمة غذائية، حيث كان أهل

المنارة للاستشارات

قصرنا يستحسنون إقامة الولائم في الرّبيع نهاراً، لقلّة أفرشتهم وانعدام الإنارة ليلاً أكرم فيها أعمامي الكبار، الحاج قدّور وكذا شقيقة الحاج عبد الله وعمّي الأصغر حمّو»[34]، فهؤلاء الأقربون لا بدّ أن لا ينساهم صاحب وليمة العقيقة، لأنّ في نسيانهم إشعال لنار الفتنة بين أبناء القصر، كما يفتح مجالاً للشّك والتّأويل .

4-الحجب في الميراث فقهياً:

وهو نموذج آخر يحيل إلى حضور النسق الديني الفقهي بكثرة في الرّواية، حيث تشكّل المواريث موضوعا من المواضيع الفقهية المهمّة في الثقافة الإسلامية ، والإرث من النّاحية الفقهية هو «انتقال الملكية من الميّت إلى ورثته الأحياء سواءً كان المتروك مالاً، أو عقّاراً، أو حقّاً من الحقوق الشّرعية»[35]، وسبب اعتناء الشريعة الإسلامية بموضوع الإرث "لأنّ الإرث من أهم أسباب تملّك الأموال، والمال عصب الحياة بالنّسبة للأفراد والجماعات، إذ به قوام البشرية وعليه تدور رحى الحياة»[36] ويُعدّ موضوع الحجب من المواضيع التي تُدرّس في فقه المواريث ومعناه «منع الوارث من الإرث كُلًّا أو بعضاً لوجود من هو أولى منه بالإرث»[37] وهو على قسمين: حجب بالوصف وحجب بالشّخص، فأمّا الحجب بالوصف فهو حجب عن الميراث بالكلّية لوجود وصف قائم بالوارث يمنعه من الميراث ككونه قاتلاً أو مُرتدّاً أو عبداً مملوكا لسيّده، وقد جمع صاحب منظومة الرّحبيّة هذه الموانع بقوله:

«ويمنع الشّخص من الميراث واحـــــدة مـن عـلـل ثلاث
رِقٍّ وقتـلٍ واختـلاف ديـــن فافهم فليس الشّك كاليقين»[38]

وأمّا الحجب بالشّخص فصورته أن يوجد شخص أحق بالإرث من غيره فيحجبه عن الميراث ومثاله «أن يُحْجَبَ الأخ الشّقيق بالأب وبالفرع الوارث المُذكّر (الابن، ابن الابن وإن نزل)»[39]، وهو ما أشار إليه الكاتب ضمنيا من خلال توصيفه للحوار الذي دار بين عمّه الأكبر "الحاج قدّور" وعمّه الآخر "الحاج عبد الله" وهما مُجتمعان على مائدة الطّعام بمناسبة عقيقة "الزّيواني" إذ يقول: «خلال أكل الثّلث الأوّل من القصعة كان عمّي الأكبر يجلس بجانب أخيه الحاج عبد الله، حيث بادره الأوّل بكلام مهموس في أذنه، وقال له: لقد قطع علينا هذا المولود طريقنا ... يا أخي»[40] وكان يقصد التّركة، فجملة (لقد قطع علينا هذا المولود) تُفيد أنّه بميلاد "الزّيواني" فقد تمّ حجب أعمامه كلّهم عن تركة أب "الزّيواني" نظراً لوجود الولد الذي هو عُصبة بنفسه أو مع أخواته، ولو لم يوجد "الزّيواني" ووُجدت بنت واحدة أو بنتان فإنّ حظّهما النّصف أو الثّلثان على التّرتيب، أمّا باقي التّركة فإنّها تُقسم بين أعمام "الزّيواني"؛ فكلّ هذه

المنارة للاستشارات
ww

التّفاصيل الفقهية المضمرة التي لم تُذكر في الرّواية اختصرت في عبارة "لقد قطع علينا هذا المولود طريقنا لتلك يا أخي".

5-التأذين في أذن المولود:

وهو نموذج أخير نختم به الورقة البحثية كدليل على تكثيف الزيوانى للجانب الفقهي واعتماده عليه بشكل كبير في تشكيل في الرواية، وقد وردت الإشارة إلى هذه المسألة الفقهية في قول الزيواني «وقد كان والدي في هذه اللحظة قد اغتنم فرصة وجود عمي الأصغر حمو وطلب منه أن يدخل إلى بيتنا بالقصبة ويؤذن في أذني اليمنى ،اقترب شارب عمي حمو المشوك بالشعر ولامس شحمة أذني فقال في أذني بصوت خافت الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله»[41] والتأذين في أذن المولود يوم ولادته أو في اليوم السابع على اختلاف المناطق والبيئات من المندوبات الفقهية في الثقافة الإسلامية يشهد لذلك ما رواه أبو رافع قال «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن في أذن الحسن بن علي حين ولدته فاطمة بالصلاة»[42] والقصد من هذا الفعل حتى تكون كلمة التوحيد أول شيء يقرع سمع المولود، ومن ثم ينشأ الطفل على الدين الحنيف.

خاتمة:

بعد هذه الجولة في رحاب رواية "مملكة الزّيوان" نقف وقفة نُعدّد من خلالها النّقاط التي خلصنا إليها:

- أصبح ضرورياً في قراءة خطاب ما، خاصة الروائي منه، الجمع بين الجانب التّركيبي والتّداولي والثّقافي بما يُوفّر فهماً عميقاً للبنيات اللسانية، ويجعلنا نقف على مختلف الزّوايا التي أثّث من خلالها الكاتب نصّه.

- إنّ ما يُميّز القراءة التي تتكئ على أدوات وطروحات النّقد الثّقافي أنّها تمنح المتلقي مساحة من الحرّية كون النّقد الثّقافي لا يُلغي نصوصاً أو يُهمّش فئة على حساب أخرى، كما أنّه لا يقف على حدود الظّاهرة آنياً، بل يُحاول رصد ارتباطاتها الفكرية والدّينية والسّياسية والاجتماعية ... الخ.

- إن النماذج الفقهية المختارة والتي تحيل إلى حضور النسق الديني في رواية مملكة الزيوان فيض من غيض حفلت به الرواية.

- ثمة الكثير من البنى اللسانية في رواية مملكة الزيوان ذات محمولات سُوسيولوجية ودينية بوصفها أنساقاً قابلة للتّأويل الثّقافي خاصّة ما تعلّق بالمرأة كطقوس ولادتها ونفاسها وخروجها من العدّة، ضف إلى ذلك مُميّزات إقامة الولائم في الصّحراء من حيث طريقة التّحلّق

المنارة للاستشارات

حول المائدة، وكيفية توزيع اللّحم والطّقوس الخاصّة بشرب الشّاي وختم الجلسات بالقصائد والقرآن والدّعاء.

- **المصادر والمراجع:**

1. عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافية العربية، المركز الثّقافي العربي، المملكة المغربية، الدّار البيضاء، بيروت، لبنان، ط3، 2005، ص 87. 88 بتصرّف.
2. يوسف عليمات، جماليات النّقد الثّقافي – الشّعر الجاهلي نموذجا، دار فارس، عمان، الأردن، ط1، 2004، ص 22.
3. الرّازي، مختار الصحاح، تح: أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ط، 1429هـ/ 2008م، ص 318.
4. الفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، مصر، د. ط، 1429هـ/ 2008م، ص 1606.
5. بن فارس، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السّلام هارون، دار الفكر، دمشق سورية، د. ط، 1399هـ/ 1979م، ج5. ص 420.
6. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تح: خليل أحمد إبراهيم، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001م، ج3، ص 1417.
7. نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النّص وتحليل الخطاب، دار عالم الكتب الحديثة، دار جدارا، عمان، الأردن، ط1، 1429هـ/ 2009م، 140، 141.
8. محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة الأديان، هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، د ط، دن، ص31
9. ضياء الكعبي، السّرد العربي القديم الأنساق الثّقافية إشكاليات التّأويل، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 22. 23 بتصرّف. نقلا: H.A arm vesser, the new Historicim Reader, new yourk, london, routledge, 1994, introduction, pp 1-14.
10. الحبيب بن طاهر، الفقه المالكي وأدلّته، قسم العبادات، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط5، 1428هـ/ 2007م، ج1، ص 5.
11. مصطفى فاسي، دراسات في الرّواية الجزائرية، دار القصبة، دط، دن، ص 07.
12. شادية بن يحي، الرّواية الجزائرية ومتغيّرات الواقع، ديوان العرب، منبر حر للثّقافة والفكر والأدب، 04 ماي 2013، تاريخ الاطّلاع: 2020/03/15 عبر الموقع الإلكتروني: www.alwanalarab.com/SPIP.php?article37074
13. مخلوف عامر، الرّواية والتحولات في الجزائر (دراسة نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية) من منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2000، ص 13-14 بتصرّف.
14. عبد الجليم منصوري، الأبعاد التراثية للبطل في رواية الحوات والقصر للطاهر وطار، مجلّة الآداب والعلوم الاجتماعية، سطيف، الجزائر، م2، ع2، ص 177.
15. مليلي الطّاهر، الصّراع الأيديولوجي في الرّواية الجزائرية المعاصرة – رواية زمن النّمرود للحبيب السّائح أنموذجا، مجلّة الحقوق والعلوم الإنسانية، الجلفة، م 1، ع 20، ص 66.
16. الرواني الجزائري الصديق حاج أحمد في حديث لأشرعة، جريدة الوطن، عمان، 01مايو 2016 تاريخ الاطلاع: 2020/03/12 عبر الموقع الإلكتروني details/alwatan/110494
17. الصديق حاج أحمد، رواية مملكة الزيوان، دار فضاءات، عمان، الأردن، د.ط، 2015، ص31، ص 35.
18. بن حنفية العابدين، العجالة في شرح رسالة بن أبي زيد القيرواني، دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، ط1، 1428/2007م، ج2، ص470.
19. أحسن زقور، فقه العبادات وأدلته على مذهب السّادة المالكية، دار التّراث، الجزائر، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ/ 2004م، ص 383 بتصرّف.
20. صالح عبد السميع الآبي الأزهري، الثّمر الدّاني شرح رسالة بن أبي زيد القيرواني، دار الفقه، بيروت، لبنان، د. ط، د. ن، ص 268.
21. محمد علي الصابوني، الموارث في الشّريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، دار الصابوني، القاهرة، مصر، ط1، 1423هـ/ 2002 م، ص 27.
22. عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الفوائد الجلية في المباحث الفرضية (متن الرّحبية للإمام الرحبي)، الرئاسة العامّة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدّعوة والإرشاد، ط4، 1406هـ، ط5، 1409هـ، ص 6.
23. محمد علي الصابوني، الموارث في الشّريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، المرجع السابق، ص 70.
24. الصادق عبد الرحمن الغرياني، مدوّنة الفقه المالكي وأدلّته، مؤسسة الريان بيروت، لبنان، ط1، 2002م/ 1423هـ، ج2، ص 206

هوامش ومراجع البحث:

[1] عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافية العربية، المركز الثّقافي العربي، المملكة المغربية، الدّار البيضاء، بيروت، لبنان، ط3، 2005، ص 87، 88 بتصرّف.

[2] يوسف عليمات، جماليات النّقد الثّقافي – الشّعر الجاهلي نموذجا، دار فارس، عمان، الأردن، ط1، 2004، ص 22.

[3] الرّازي، مختار الصحاح، تح: أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ط، 1429هـ/ 2008م، ص 318.

[4] الفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، مصر، د. ط، 1429هـ/ 2008م، ص 1606.

[5] بن فارس، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السّلام هارون، دار الفكر، دمشق سورية، د. ط، 1399هـ/ 1979م، ج5، ص 420.

[6] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تح: خليل أحمد إبراهيم، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001م، ج3، ص 1417.

[7] المرجع نفسه، ص نفسها.

[8] نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النّص وتحليل الخطاب، دار عالم الكتب الحديثة، دار جدارا، عمان، الأردن، ط1، 1429هـ/ 2009م، 140، 141.

[9] الرازي، مختار الصحاح، المرجع السابق، ص 115 بتصرّف.

[10] محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة الأديان، هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، د ط، دن، ص31

المنارة للاستشارات
ww

[11] ضياء الكعبي، السّرد العربي القديم الأنساق الثّقافية إشكاليات التّأويل، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 22، 23 بتصرّف. نقلاً: H.A arm vesser, the new Historicim Reader, new yourk, london, routledge, 1994, introduction, pp 1-14.

[12] عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافية العربية، المرجع السابق، ص 79.

[13] الرّازي، مختار الصّحاح، المرجع السابق، ص 249.

[14] بن فارس، معجم مقاييس اللّغة، المرجع السّابق، ج4، ص 442.

[15] الحبيب بن طاهر، الفقه المالكي وأدلّته، قسم العبادات، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط5، 1428هـ/ 2007م، ج1، ص 5.

[16] مصطفى فاسي، دراسات في الرّواية الجزائرية، دار القصبة، دط، دن، ص 07.

[17] شادية بن يحيى، الرّواية الجزائرية ومتغيّرات الواقع، ديوان العرب، منبر حر للثّقافة والفكر والأدب، 04 ماي 2013، تاريخ الاطّلاع: 2020/03/15 عبر الموقع الإلكتروني: www.alwanalarab.com/SPIP.php?article37074

[18] مخلوف عامر، الرّواية والتحولات في الجزائر (دراسة نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية) من منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2000، ص 13-14 بتصرّف.

[19] عبد الحفيظ بن جلولي، الخطاب الدّيني في الرّواية الجزائرية، جريدة النّصر، قسنطينة، 01 أكتوبر 2019، تاريخ الاطّلاع: 2020/04/12 عبر الموقع الإلكتروني: https://www.annasronline.com

[20] عبد الحليم منصوري، الأبعاد التراثية للبطل في رواية الحوات والقصر للطّاهر وطّار، مجلّة الآداب والعلوم الاجتماعية، سطيف، الجزائر، م2، ع2، ص 177.

[21] مليلي الطّاهر، الصّراع الأيديولوجي في الرّواية الجزائرية المعاصرة – رواية زمن النّمرود للحبيب السّائح أنموذجا، مجلّة الحقوق والعلوم الإنسانية، الجلفة، م 1، ع 20، ص 66.

[*] الزيوان: هو العرجون اليابس من التمر

[**] توات: مجموعة من واحات الصحراء الجزائرية الجنوبية الغربية تؤلف في مجموعها إقليم عبور مابين سفوح الأطلس الجنوبي وبلاد السودان، ينظر الصالح حوتية، توات والأزواد، دار الكتاب العربي، القبة، الجزائر، الجزائر، ج1، 2007، ص28

[22] الروائي الجزائري الصديق حاج أحمد في حديث لأشرعة، جريدة الوطن، عمان، 01مايو 2016 تاريخ الاطّلاع: 2020/03/12 عبر الموقع الإلكتروني details/alwatan/110494

[23] الصديق حاج أحمد، رواية مملكة الزيوان، دار فضاءات، عمان، الأردن، د.ط، 2015، ص31، ص 35.

[24] بن حنفية العابدين، العجالة في شرح رسالة بن أبي زيد القيرواني، دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، ط1، 1428/2007م، ج2، ص470.

[25] الصديق حاج أحمد، رواية مملكة الزيوان، المصدر السابق، ص35

[26] قسم التّحقيق والبحث العلمي، سلسلة المتون العلمية، من متن الفقه المالكي، دار الإمام مالك، باب الوادي، الجزائر، ط1، 1432هـ/ 2014م، ص 101.

[27] أحسن زقور، فقه العبادات وأدلّته على مذهب السّادة المالكية، دار التّراث، الجزائر، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ/ 2004، ص 383 بتصرّف.

[28] قسم التّحقيق والبحث العلمي، من متون الفقه المالكي، المرجع السابق، ص 101.

[29] الصديق حاج أحمد، رواية مملكة الزيوان، المصدر السابق، ص 47.

[30] قسم التحقيق والبحث العلمي، من متون الفقه المالكي، المرجع السابق، ص121بتصرف

المنارة للاستشارات
ww

[31] صالح عبد السميع الآبي الأزهري، الثّمر الدّاني شرح رسالة بن أبي زيد القيرواني، دار الفقه، بيروت، لبنان، د. ط، د. ن، ص 268.

[32] قسم التحقيق والبحث العلمي، من متون الفقه المالكي، المرجع السابق، ص187

[33] أحسن زقور، فقه العبادات وأدلّته على مذهب السّادة المالكية، المرجع السابق، ص615

[34] الصديق حاج أحمد، رواية مملكة الزيوان، المصدر السابق، ص 48.

[35] محمد علي الصابوني، المواريث في الشّريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، دار الصابوني، القاهرة، مصر، ط1، 1423هـ/ 2002 م، ص 27.

[36] المرجع نفسه، ص نفسها.

[37] المرجع نفسه، ص 69.

[38] عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الفوائد الجلية في المباحث الفرضية (متن الرّحبية للإمام الرحبي)، الرئاسة العامّة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدّعوة والإرشاد، ط4، 1406هـ، ط5، 1409هـ، ص 6.

[39] محمد علي الصابوني، المواريث في الشّريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، المرجع السابق، ص 70.

[40] الصديق حاج أحمد، رواية مملكة الزيوان، المصدر السابق، ص 48.

[41] المرجع نفسه، ص 53.

[42] الصادق عبد الرحمن الغرياني، مدوّنة الفقه المالكي وأدلّته، مؤسسة الريان بيروت، لبنان، ط1، 2002م/ 1423هـ، ج2، ص 206

المنارة للاستشارات
ww