



مظاهر تحول المجتمع القطري في رواية "فريج بن درهم" بين التحول الفردي والاستلاب المجتمعي

أميمة محمد صابر

طالبة دراسات عليا بقسم اللغة العربية
كلية الآداب والعلوم - جامعة قطر

د. صيته علي نقادان العذبة

أستاذ الأدب والنقد المشارك بقسم اللغة العربية
كلية الآداب والعلوم - جامعة قطر

DOI: 10.21608/qarts.2024.334811.2100

مجلة كلية الآداب بقنا - جامعة جنوب الوادي - المجلد (٣٣) العدد (٦٥) أكتوبر ٢٠٢٤

الترقيم الدولي الموحد للنسخة المطبوعة ISSN: 1110-614X

الترقيم الدولي الموحد للنسخة الإلكترونية ISSN: 1110-709X

<https://qarts.journals.ekb.eg>

موقع المجلة الإلكتروني:

مظاهر تحوّل المجتمع القطري في رواية "فريج بن درهم" بين التحوّل الفردي والاستلاب المجتمعي

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تقصي مظاهر التحوّل المجتمعي والتغيّرات الاجتماعية في المجتمع القطري، وذلك من خلال استقراء نصّ سرديّ هو رواية "فريج بن درهم" للروائيّة القطريّة كلثم جبر الكواري (١٩٥٨م-...)، وهي رواية تُكرّس لنظام اجتماعي هيمن على المجتمع القطري فترة من الزمن، وشكّل إطاراً مرجعياً حاكماً لسلوكيات الأفراد المنتمين إليه، قبل اصطدامه بموجة الحداثة المدنيّة التي غيّرت في كثير من ملامح هذا النظام ومعالمه.

وعليه، تقوم هذه الدراسة على فرضية مفادها أنّ النماذج الفرديّة المُقدّمة في الرواية لا تُعبّر عن حركات تحوّل فرديّ بقدر ما تُقدّم صورة من صور الاستلاب المجتمعي، وتنطلق الدراسة في إثبات ذلك من سؤال مركزيّ يتمحور حول نمط الوعي الجماعيّ المهيمن على طبيعة المجتمع القطريّ، ومدى تأثيره في تنميط أدوار الأفراد وتأطير سلوكياتهم.

وبغية اختبار هذا الافتراض، ستتوسل الدراسة بالمنهج الاجتماعيّ في مقاربتها لنصّ المدونة، وبما يُوفّره من آليات وأدوات تسمح بمكاشفة النصّ واستتطاق خلفياته. الكلمات المفتاحيّة: النّقد الاجتماعيّ، التّحولات الفرديّة، الاستلاب، المجتمع القطريّ، الوعي الجماعيّ.

تُمثِّل الرواية - في الحقل الاجتماعي - فنّاً سرديّاً جمالياً مكتنِزاً بتفاصيل حاضنته الاجتماعية وأساس بنيتها المجتمعية؛ إذ يُعبّر هذا الفنّ -وفق التّصوّر الاجتماعيّ- عن مختلف أبنية المجتمع؛ لا سيّما تلك التي تكشف عن تركيبته الفكرية والعقدية والاجتماعية، فتتشكّل لدى الناقد إثر ذلك صورة نسبية عن واقع مجتمع المبدع وطبيعة نظامه، بل وما طرأ عليه من تحولاتٍ وتغيّراتٍ اجترحتها موجة الحداثة، وفرضتها صيرورة التّقدّم المدنيّ والحضاريّ، وهو ما ينعكس على طبيعة الشخصيات المُوظّفة في العمل الروائيّ وتشكيلها، بحيث تأتي متوافقة مع النظام الاجتماعيّ المُشكّل للوعيّ الجماعيّ المجتمعيّ، وهو وعي تتغيّر بنيته بتغير بنية المجتمع الحاضن له، وتتغيّر تبعاً لذلك المنظومة الأيديولوجية والقيمية المؤطرة لأدوار أفراد المجتمع والمُشكّلة لوعيهم.

وانطلاقاً من هذا التّصور، ستسعى هذه الدّراسة إلى تقصيّ مظاهر التحوّل المجتمعيّ والتغيّرات الاجتماعية في المجتمع القطريّ، وذلك من خلال استقراء نصّ فنيّ سرديّ هو رواية "فريج بن درهم" للروائية القطرية كلثم جبر الكواريّ (١٩٥٨م-...)، وهي رواية تُكرّس لنظام اجتماعيّ هيمن على المجتمع القطريّ فترة من الزمن، وشكّل إطاراً مرجعيّاً حاكماً لسلوكيات الأفراد المنتمين إليه، قبل اصطدامه بموجة الحداثة المدنية التي غيّرت في كثير من ملامح هذا النظام ومعالمه.

وتتطلق الدّراسة من فرضية مؤداها أنّ النّماذج الفردية المُقدّمة في الرواية لا تُعبّر عن حركات تحوّل فرديّ بقدر ما تُقدّم صورة من صور الاستلاب المجتمعيّ، وهو ما ستسعى الدّراسة إلى إثباته انطلاقاً من سؤالٍ مركزيّ يتمحور حول نمط الوعيّ الجماعيّ المُهيمن على طبيعة المجتمع القطريّ، ومدى تأثيره في تنميط أدوار الأفراد وتأطير سلوكياتهم.

وفي سبيل اختبار هذه الفرضية، سنتوسّل الدراسة بالمنهج الاجتماعيّ في مقاربتها للمدونة، وما يُوفّره من آليات وأدوات تسمح بمكاشفة النصّ واستتطاق خلفياته، وذلك انطلاقاً من مدخل تنظيريّ يؤطر جملة من القضايا والمفاهيم، التي تُشكّل مهاداً نظريّاً تأسيسيّاً للمقاربة النقدية، كالوعيّ الجماعيّ والنظرية الاجتماعية، وتغيّر المجتمع والتحوّلات الفردية، على أن يلي ذلك النّظر لنصّ المدونة وفقاً لهذه المقاربة، التي يمكن معها الكشف عن بنية مجتمع "الفريج" والتحوّلات التي طرأت على تركيبته، وعليه، سيتناول المدخل ما هو آت:

١. قضايا ومفاهيم:

١.١ الوعيّ الجماعيّ والنظرية الاجتماعية

إنّ الحديث عن مفهوم الوعيّ الجماعيّ وحضوره في النظرية الاجتماعية يتطلّب بالضرورة تحديداً لموقع المصطلح في تاريخ الفلسفة؛ بحثاً عن تأصيل هذه المصطلحات الراسخة في بنية المجتمع وتشكّل وعيه، لا سيّما مفاهيم كـ "الطبقة الاجتماعية" و "الوعيّ الجماعيّ" و "اللا معيارية"... إلخ، وغيرها من المفاهيم التي شغلت حيزاً بالغ الأهمية في الحقل الفلسفيّ، وتحوّلت تدريجيّاً بعد ذلك إلى الحقل الاجتماعيّ، وهو تحولٌ يُمكن تلمّس ملامحه مع أوجست كونت (١٧٨٩-١٨٥٧م) الذي يُعدّ الرائد الفعليّ لعلم الاجتماع الحديث، وإليه يعود الفضل في تسمية هذا الحقل المعرفيّ باسم "علم الاجتماع" بدلاً من "الفيزياء الاجتماعية"؛ إذ ذهب كونت إلى أنّ "علوم الطبيعة هي نموذج للعلوم الاجتماعية (علم الاجتماع) ويُقدّم في كتاباته براهين على أنّ هناك علاقات وثيقة بين البيولوجيا (كعلم الإنسان) وعلم الاجتماع الذي يكون موضوعه في نظر كونت (جسداً جماعياً

(Organisme Collectif) يمكن مقارنته بالجسد الفرديّ البيولوجي^١، وهو تصور تطوّر فيما بعد إلى دعوة لعلم وضعيٍّ إمبريقيٍّ موجه نحو علوم الطبيعة، وعلى إثره بات على علم اجتماع النصّ أن يكون "علمًا إمبريقيًّا ونقديًّا وفي الوقت نفسه قادرًا على أن يأخذ في الاعتبار البنية النصّية والسياق الاجتماعيّ الذي انبثقت منه"^٢.

وانطلاقًا من التّصور الاجتماعيّ الماركسيّ للأدب بوصفه "تعبيرًا عن التطور التاريخي للروح القوميّة، وعن الحركة الديالكتيكيّة للأفكار السياسيّة، والاقتصاديّة (...)" وأعظم الكتاب أكثرهم تقمصًا لمجتمعه وتطوره، وتتبوّأ بحاجات عصرهم، وتعبيرًا عن روحه وتمثيلًا لمعاصريهم^٣، فإنّه يُمكن القول إنّ أهم فرضيّة منهجيّة يتبناها معظم علماء الاجتماع هي تلك التي تنادي بوجود أصول جماعيّة لأيّ ظاهرة اجتماعيّة؛ بمعنى أن محاولة فهم وتفسير أيّ ظاهرة اجتماعيّة -بدءًا من السلوكيات وصولًا إلى المدارس الفلسفيّة والأعمال الإبداعيّة- من منظور فرديّ هو أمرٌ غير ممكن قطعًا وفق رؤيتهم، ولا يتحقّق إلّا بدراسة الظاهرة في إطار علاقاتها بالجماعة الاجتماعيّة التي انبثقت فيها وتشكّل جزءًا منها، وهو ما يُقصد بمقولة إنّ "العمل الفنّي يحيا في عالم اجتماعي"^٤؛ أيّ أنّ الأعمال الإبداعيّة

^١ زيماء، ببير: (١٩٩١م)، النقد الاجتماعي "تحو علم اجتماع للنص الأدبي"، تر: عايدة لطفي، ط١، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص ١٧.

^٢ المرجع نفسه، ص ٢٠.

^٣ ويمزات، ويليام ك، وبروكس، كلينث: (١٩٧٦م)، النقد الأدبي "تاريخ موجز"، تر: حسام الخطيب ومحبي الدين صبحي، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، سوريا، ص ٦٦.

^٤ ينظر: زيماء، ببير: (١٩٩١م)، النقد الاجتماعي "تحو علم اجتماع للنص الأدبي"، مرجع سابق، ص ١٨-١٩.

^٥ Fox, Ralph: an article named "Marxism and literature" within "Criticism the foundations of modern literary judgment", (1948), Harcourt, Brace & World INC, New York, USA, P. 135.

ترابطها علاقة جدلية ومتبادلة بالواقع الاجتماعي الذي تنشأ في رحمه، فهي مؤثرة فيه ومتأثرة به في الآن ذاته.

بيد أن الإشكال الحقيقي يكمن في ماهية العوامل الجماعية التي تُفسّر الظواهر الاجتماعية على ضوءها؛ إذ إن افتراض أن كل جماعة اجتماعية تتبنى مجموعة من المعايير والقيم المحددة، التي بدورها تتحكم في وعي كل عضو من أعضاء تلك الجماعة يضعنا بالضرورة إزاء تساؤل حول حدود مفهوم الوعي الجماعي وطبيعة العوامل المتحركة في تشكيله.

لا سيما أن محاولة فهم النص الأدبي "لا تتوقف فقط على القارئ الفرد ولكن على الوعي الجماعي للمتلقى، أي على جماعة معينة تُعرّف معنى النص عن طريق قيمها ومعاييرها الجمالية وغير الجمالية"^٦، ومنظومة القيم والمعايير المُشكلة لوعي جماعة ما تختلف حتمًا باختلاف طبيعة المجتمع وخلفياته؛ فوعي المجتمع الصناعي يختلف عن وعي المجتمع الأسطوري مثلًا^٧، إذ إن الوعي المُتحكم في أفراد هذا الأخير متّصل بمنظومة قيمية ومعارية واحدة؛ بمعنى أن الاختلاف الواقع في أدوار كل منهم يُمكن فهمه ضمن إطار المنظومة نفسها، بحكم تواضعهم على أسسها وإيمانهم جميعًا بها، وهو أمر غائب في المجتمعات الصناعية التي لا يفهم اختلاف الأدوار فيها انطلاقًا من تشابه المُعتقد أو المنظومة المعيارية، بل استنادًا إلى فكرة اعتماد دور كل منهم على الآخر وارتباطهم اقتصاديًا وفنيًا لا أكثر؛ أي أن "التضامن الذي ينشأ من هنا لا يرتكز إذن على القيم

^٦ زيماء، ببير: (١٩٩١م)، النقد الاجتماعي "تحو علم اجتماع للنص الأدبي"، مرجع سابق، ص ٢٤-

٢٥.

^٧ ينظر: المرجع نفسه، ص ٢٥.

والمعايير المشتركة، ولكنه اعتماد متبادل للمهام والأدوار، ويستخدم دوركهائم للنمط الأول من التضامن مفهوم التضامن الميكانيكي، وللتاني التضامن العضوي أو الوظيفي^٨.

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى أنّ منظومة المعايير والقيم التي تُشكّل وعي جماعة ما مُعرّضة بدورها إلى التغيير والتبدّل؛ وهو ما أسماه إميل دوركهائم **David Emile Durkheim** (١٨٥٨-١٩١٧م) باللا معيارية، إذ يُطلق هذا اللفظ على "ذلك الوضع الذي تتغير فيه سلالم القيم والمعايير وتصبح غير قابلة للتعريف، وبالطبع لا يعني هذا اختفاء كل المعايير بل استحالة الوصول إلى تعريف أحادي وثابت لها"^٩، وهذا التغيير في سلّم المعايير يعني بالضرورة تغييراً في الوعي الذي يحكم الجماعة الاجتماعية، ممّا يقود إلى تحوّل اجتماعي تتغير معه بنية المجتمع الثقافية والاجتماعية وحتى الفكرية.

ولعلّ التسليم بالقول إنّ "الحياة الاجتماعية تقيم علاقة ترابط مع الأدب، من خلال المظهر اللغوي، بالمقام الأول"^{١٠}، يشير تساؤلاً حول الكيفية التي تتمثّل فيها القيم الاجتماعية والبنى المجتمعية في البنية اللغوية للأعمال الفنية؛ لا سيّما أنّ نصوص هذه الأخيرة -حسب أتباع النقد الاجتماعي- تؤسّس "إحدى الممارسات الدالة لطبقة من الطبقات الاجتماعية، بل تؤسّس (...) فضاءً متميّزاً للتعبير عن واقع اجتماعي مُعيّن"^{١١}، وهو واقع يتخذ من قوالب النصوص الفنية تركيباً، ويتجسّد في الوسط الحسيّ للفن ف "يكتسب قالباً

^٨ نفسه، ص ٢٥.

^٩ نفسه، ص ٢٦.

^{١٠} زيمّا، ببير: (٢٠١٣م)، النص والمجتمع "آفاق علم اجتماع النقد"، تر: أنطوان أبو زيد، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص ٥٠.

^{١١} تومريل، فابريس: (٢٠١٧م)، النقد الأدبي، تر: الهادي الجلاوي، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص ٢٥٧.

درامياً في الشخصيات العينية التي تحيا حياة خاصة بها داخل العمل الفني^{١٢}؛ بمعنى أن البنية الاجتماعية المُعبّر عنها في النصّ الفنيّ بكل ما تتضمنه من قيم ومعايير مجتمعية تختلف إلى حدٍّ ما -في صيغتها اللغوية- عن حقيقتها في البيئة الواقعية، فهي ليست "الآن في بيئتها المعتادة (...)" بل تدخل في سياق فريد مختلف هو سياق الفن، وإذن فهي تصبح بالضرورة مختلفة^{١٣}، بوصفها نسيجاً أو تنظيمًا متفردًا لمجموعة من العناصر التي تربطها ببعضها علاقات متبادلة.

ولا شكّ في أنّ النظرية النقدية الاجتماعية أسهمت بشكلٍ أو بآخر في فكّ إشكالية الازدواجية بين العالم الواقعي والعالم الفني، بوصفهما مكونان -في الأعمال الفنية- لنسيج واحد، يتضمّن فيه كلّ منهما الآخر، فما يقدّمه العمل الفنيّ من أبنية لغوية يُحمّله الواقع الاجتماعيّ بمعاني قيمية ومعارية تتفق ووعي المجتمع المُعبّر عنه، وهو ما يُمكن إيضاحه بما ساقه بيير زيمّا **Pierre Zimmer** (١٩٢٧-٢٠١٠م) في أحد فصول كتابه^{١٤}، حول كون هذا الأخير يُمثّل ردّ فعلٍ سرديّ إزاء الأزمة القيمة التي حلّت بمرحلة رأسمالية، كانت نتيجتها الغياب الكلّي للحدود الأخلاقية المميّزة بين الصواب والخطأ، واهتزاز المنظومة القيمة المُشكّلة لوعي المجتمع الجماعيّ "فأفضى التقليد الساخر للهجات الاجتماعية، في العهد الإنسانيّ، إلى لا مبالاة خطيرة إزاء القيم، معنى ذلك أنّه لما لم يعد للألفاظ أيّ معنى، وأنّها أصبحت أشياء خاوية جامدة، فإنّ الخطر على الإنسان المُستخدم لها أن يتشأ في

١٢

ستولنيتز، جبروم: (٢٠٠٧م)، النقد الفني "دراسة جمالية وفلسفية"، تر: فؤاد زكريا، ط١، دار الوفاء

لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ص ٦٨٣.

^{١٣} المرجع نفسه، ص ٦٨٣.

^{١٤} Zima, Pierre: (1982), *l'indifférence Romanesque: Sartrc, Moravia, Camus, Le Sycomore*.

اللغة^{١٥}، وفي ذلك إشارة إلى أنّ النظام اللغوي الذي توفّره الأعمال الفنيّة يستحيل تكديسًا من الألفاظ الفارغة إنّ غاب عنه النظام المعياريّ أو القيميّ -الذي يُمثّله الوعي الجماعيّ- المُشكّل لمحمولاته المعنويّة والدلاليّة.

٢.١ تغيّر المجتمع والتحوّلات الفرديّة

لا شكّ في أنّ الواقع الاجتماعيّ لأيّ مجتمع كان هو واقع متغيّر بصورة مطّردة وغير ثابتة؛ إذ لا يُمكن لبنية مجتمعٍ ما أيّا كان نوعها -فكريّة، اجتماعيّة، ثقافيّة... إلخ- أن تظلّ على حالها؛ لا سيّما في زمنٍ سريع الوتيرة تفرض صيرورته على المجتمعات مجازة كل جديدٍ في أيّ حقلٍ معرفيّ أو فكريّ كان، بيد أنّ هذا التغيّر الذي يطال بنية المجتمع لا يكون فجائيًا البتّة، بل يتخلّل النظام الاجتماعيّ تدريجيًا بحيث يُغيّر في بعض عناصر أو جوانب المجتمع بتأنّ وبشكل غير محسوم، وقد يكون هذا التغيّر في أحيان كثيرة أخرى تغييرًا راديكاليًا يطال مختلف جوانب بناء المجتمع ويُعيد تشكيلها جذريًا خلال فترة محدّدة، والحقّ أنّ "كل مجتمع يحتاج إلى مستوى معين من التغيّر التدريجيّ أو التلاؤميّ، بحيث يتحقّق الاستقرار الاجتماعيّ إذا تحقّقت له التغيرات التدريجيّة التي يحتاجها بناؤه"^{١٦}؛ أي أنّ حالة الاستقرار لا تتحقّق في المجتمع إلّا حينما تطرأ عليه مجموعة من التغيرات التي تفرض نوعًا من الثبات إلى حين استيعاب المجتمع لموجة التغيّر تلك، وهو ما يدخله آنيًا في حالة من الثبات ريثما يُعاد تشكيل بنية المجتمع وفق مقتضيات التغيّر الجديدة.

^{١٥} تومريل، فابريس: (٢٠١٧م)، النقد الأدبي، مرجع سابق، ص ٢٦٣-٢٦٤.

^{١٦} ليلة، علي: بناء النظرية الاجتماعية، ضمن سلسلة النظريات الاجتماعية، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ص ١٨٦.

وعليه، فإنَّ "أيَّ مجتمع من المجتمعات يعيش مرحلتين: المرحلة المستقرة التي تشهد تغيُّرات تدريجيَّة بمستوى ملائم أو غير ملائم، وفي رحمتها تتخلَّق المشكلات التي تولِّد ضغوطاً من أجل التغيُّر الراديكاليِّ الشامل، ثمَّ تعقبه فترة أو مرحلة الاستقرار"^{١٧}؛ وأثناء مرحلة الاستقرار تلك تستمر الإشكاليَّات التي يصعب حلُّها -لكونها تتجاوز الإمكانيَّات التلاؤميَّة لبنية المجتمع الحاليَّة- في التكدُّس والتراكم إلى حين حدوث موجة تغيير جذريٍّ جديدة تؤدي إلى تغيير بنية المجتمع وهكذا دواليك، وبحكم أنَّ المجتمع "ليس مجموعة متباينة من النظم -أعني الحكومة والتعليم، والحياة العائليَّة، والدين، والفن، إلخ- بل إنَّ هذه كلها تشترك في مجموعة معينة من القيم أو في أيديولوجيَّة"^{١٨}، فإنَّ أيَّ تغيير يطرأ على المجتمع لا بُدَّ أن يطل منظمته بأكملها بوصفها بنيَّة واحدة؛ فعلى الصعيد الفكريِّ أو التَّنظيريِّ مثلاً، ترتبط عملية التَّنظير دائماً بواقع المجتمع وما يلحقه من تغييرات، إذ ينطلق النُّقاد في تنظيرهم من المقولات الفكريَّة السابقة إمَّا لإثبات زيفها أو لإغنائها بمقولة جديدة "إلى أن يصل التَّنظير أو النظريَّة إلى حالة تكون فيها عاجزة عن متابعة حركة الواقع وتفاعلاته"^{١٩}، وحينها تقوم نماذج نظريَّة جديدة محل سابقتها، تُراعى فيها التفاعلات الواقعة في البناء الاجتماعيِّ الجديد وطبيعة مكوناته الحديثة.

إنَّ التسليم بمقولة (إنَّ المجتمع يُمثِّل مجموعة من النُّظم المتباينة التي يحكمها خيط قيميٍّ أو أيديولوجيٍّ واحد)، يُثير بالضرورة تساؤلاً حول طبيعة التغير الذي قد يمسَّ أيديولوجيَّة مجتمع ما؛ لا سيَّما أنَّ العادة هي "أنَّ تقبل كل طبقة أو فئة التقارير المطابقة لأيديولوجيَّتها أو التي تدعم تلك الأيديولوجيَّة، بينما تقاوم التقارير التي تناقض هذه

^{١٧} المرجع نفسه، ص ١٨٧.

^{١٨} ستولنيتز، جيروم: (٢٠٠٧م)، النقد الفني "دراسة جمالية وفلسفية"، ص ٦٦٩.

^{١٩} ليلة، علي: بناء النظرية الاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٨٧.

الأيديولوجية وتقوّضها"^{٢٠}، وفي سياق ذلك لا بُدّ من التمييز بين نوعين من الأيديولوجيا، تلك التي تطمس الواقع وتُغيّبه، والأخرى التي تُعزّيه وتكشفه، ويتجلّى النوع الأول من الأيديولوجيا في الأنظمة الاجتماعية التي تتخذ من الدين والفلكلور والمذاهب الفلسفية والميتافيزيقية وغيرها من النظريات ذات الطابع العلميّ المزعوم، صورة لتشكيل الواقع؛ أيّ أنّها تستبعد الواقع من وعيها وتُحلّ هذه الصورة المزيفة محله، فيتشكل الوعي الجماعيّ الذي يحكم أفراد المجتمع داخل إطار "التقديس الوثنيّ للعلاقات الاجتماعية والقوانين التي تُشكّلها إمّا في مجال الميتافيزيقا وإمّا في قوانين الطبيعة (تقديس ما هو قائم على المذهب الطبيعي)"^{٢١}.

وعلى خلاف النوع الأول، يُعدّ النوع الثاني من الأيديولوجيا دافع المعرفة العلمية؛ إذ يُعزّي هذا النوع الواقع ويكشفه، بل ويفضح النوع الأول من الأيديولوجيا التي تطمس الواقع وتسعى لتزييفه، وذلك بغية تشكيل وعي جماعيّ جديد يستقي أساسه من المعرفة العلمية بالواقع؛ لا سيّما أنّ هذه الأيديولوجيا "تنشأ وتتمو في الصراع ضد الأيديولوجية المحافظة، وفي الوقت نفسه تتشكل وتنظم وعي الطبقة أو الطبقات التي تكافح في سبيل تغيير العلاقات الاجتماعية"^{٢٢}، أيّ أنّها تنطلق من الواقع في تشكيل وعي متحرّر من القوالب الاجتماعية الراسخة، ومن المسلّمات غير المبرهن عليها علمياً، لتُظهر بذلك العلاقات داخل النظام الاجتماعيّ في ضوءها الصحيح.

^{٢٠} أنور، أحمد: (٢٠١٥م)، النظرية الاجتماعية والأيديولوجيا، مجلة كلية التربية، جامعة عين شمس، مجلد ٢١، العدد ٣، القاهرة، مصر، ص ٧٨.

^{٢١} أنور، أحمد: (٢٠١٥م)، النظرية الاجتماعية والأيديولوجيا، مرجع سابق، ص ٧٩.

^{٢٢} المرجع نفسه، ص ٨٠.

وعلى الرغم من أهمية وجود منظومة أيديولوجية تتحكم في تشكيل وعي مجتمع ما، فإن قضية الاستقلال الفردي بمعزل عن تلك الجماعة الحاضنة لا تقل أهمية عن ذلك البتة؛ إذ يشير الاستقلال الفردي إلى "قدرة الفرد على التفكير النقدي، واستقلاله عن الإيديولوجيات وقوانين السوق"^{٢٣}، أي تحرره من القالب الأيديولوجي المتحكم في تشكيل وعي الجماعة التي ينتمي إليها، وهي قضية سعى مجموعة من الكُتّاب - على رأسهم ليو لوفنتال **Leo Lowenthal** (١٩٠٠-١٩٩٣م) - إلى تحقيقها من خلال تقديمهم لعقلانية التنويريين، وتتبع تراجع الفردية وانحدارها في المسرحين الذهبي الإسباني والكلاسيكي الفرنسي^{٢٤}، وقد كان لجهود هؤلاء دور بالغ الأهمية في ازدهار وتقدم النظرية النقدية للمجتمع.

إنّ المتمعن في مقولة إنّ "الفرد في خصوصيته هو الملجأ الأخير للوعي النقدي الذي لا يمكن أن يتماثل مع أي من القوى السياسية أو الاقتصادية القائمة"^{٢٥} يدرك ما لفردية الإنسان من أهمية بالغة في الحقل النقدي والمعرفي؛ إذ يُمثّل الفرد - غير المُستلب - حاضنة نوعية لوعي نقدي مُتحرّر من سلطة النظام الاجتماعي والسياسي وحتى الاقتصادي؛ وهو بهذا المعنى يُمثّل الملجأ الأخير لوعي لا تقوم النظرية النقدية إلا به؛ لا سيما في ظلّ نظام يُقيّد فكرة الفردية، ويرفض سيطرة الوعي الفردي في مقابل الوعي الجماعي المحكوم بإطار أيديولوجي، يضمن سير أفراد الجماعة في اتجاه واحد، وهو ما عبّر عنه ماكس هوركهايمر **Max Horkheimer** (١٨٩٥-١٩٧٣م) بقوله: "من ينظر في اتجاه الشرق يجد نفسه في مواجهة إرهاب ديكتاتورية عسكرية، هل يفرض عليه

^{٢٣} زيماء، بيير: (١٩٩١م)، النقد الاجتماعي "نحو علم اجتماع للنص الأدبي"، مرجع سابق، ص ٧٧.

^{٢٤} ينظر: المرجع نفسه، ص ٧٧.

^{٢٥} نفسه، ص ٧٨.

رعبه بالضرورة حينئذ، أن يندمج في غرب متدامج بما أن هذا الغرب المتدامج يُمثّل القوة التاريخية النقيض الوحيدة في العالم؟ أليس النقد الذي يرفض مثل هذا الاندماج خرافة بلا جدوى، مثل الفرد العاجز الذي نبعت منه؟^{٢٦}؛ وفي ذلك إشارة صريحة إلى الغياب الكلّي لفردية الذات الإنسانية وحلول الذات المستلبة محلها، تلك التي يحكمها وعيٌ تُشكّله الأنظمة السياسية والاقتصادية، وتُسيّره وفق مصالحها وغاياتها.

ولمّا كان الفرد "هو حارس الروح النقدية ومُمثّل الذات الإنسانية"^{٢٧} كما ذهب إلى ذلك كلٌّ من هوركهايمر، ولوفنتال، وثيودور أدورنو **Theodor Adorno** (١٩٠٣ - ١٩٦٩م) فإنّ الموقع الحقيقي للفرد - في أيّ فكرٍ نقديّ كان - هو المركز بلا شكّ، بوصفه أساس النظرية النقدية التي تناهض أشكال الاستلاب والسيطرة، وتدعو إلى الفردية المنطلقة من وعيٍ خاصّ مفارق لذاك المُتحكّم في الجماعة بأسرها، والحقيقة أنّه وبقدر ما يبدو الأمر منوطاً بالأنظمة السياسية والاجتماعية وما تفرضه من سلطة على أفراد المجتمع، فإنّ الأدب نفسه ليس بريئاً من هذه اللعبة؛ وهو ما سعى لوفنتال لإثباته انطلاقاً من أنّ "علم السياسة لعصر النهضة ليس الوحيد الذي نادى بخضوع الإنسان للدولة"^{٢٨}؛ إذ مثّل الأدب واجهة معنوية وحضارية لعصر النهضة، وهو عصر وُسِمَ بالميكيفيلية؛ أيّ الازدواجية المخادعة، الأمر الذي اجترّ على الحقل الأدبيّ أيضاً، فباتت الأعمال الأدبية تتضمن قيمةً فنيةً عالية، لكنّها في الآن ذاته تبطن قيمةً نفعيةً سياسيةً مُوظّفة ضمن إطار أيديولوجيّ ما.

²⁶ Horkheimer, Max: (1974), **Notizen 1950-1969 und Dämmerung**, Notizen in Deutschland, Frankfurt, fischer, P.39.

^{٢٧} زيماء، ببير: (١٩٩١م)، النقد الاجتماعي "نحو علم اجتماع للنص الأدبي"، مرجع سابق، ٧٨.

^{٢٨} ينظر: زيماء، ببير: (١٩٩١م)، النقد الاجتماعي "نحو علم اجتماع للنص الأدبي"، مرجع سابق، ٧٩.

وقد التزم أدباء تلك الفترة الزمنية بذلك التوجُّه، رغم أنَّ فكرة أن يكون الأدب ترسًا في عجلة النهضة كانت حاضرة في أذهانهم ووعيهم بشكل واضح وصريح، وما دام الأديب ليس بعيدًا -زمنيًا وفكريًا- عن انتمائه لعصر النهضة، وما أفرزه هذا الأخير من قيم وسياسات، فإنَّه لا بُدَّ لإنتاجه الأدبي أن يكون ترجمة لذلك الواقع أيضًا، وهو كما سبق وأشار ليس واقعًا بريئًا، والحقيقة أنَّ فكرة براءة الأدب بحدِّ ذاتها -حتى خارج هذا السياق- فكرة جدلية بامتياز؛ إذ بأيِّ مقدار يُمكن لأدب مرتبط بمجموعة روافد ثقافية وفلسفية وفكرية وأيديولوجية أن يكون بريئًا؟ وهو تساؤل يُعزِّز من مقولة إنَّ الأدب فعل انحيازي صريح، ينحاز في حقله الأدباء إلى ما ترتضيه أدبيات العصر، ويتكفلون بتمثيل محمولات هذا الأخير في إنتاجهم الأدبي.

٢. الإطار التطبيقي - الوعي الجماعي والتحوُّل المجتمعي:

سيتناول هذا الإطار تحليلًا تطبيقيًا لنصّ المدونة، رواية "فريج بن درهم" لكلثم جبر الكواري، من خلال بحثين رئيسيين هما: "التحوُّل المجتمعي بين الوعي الأصولي والوعي القبلي، والتغيُّر الأنثروبولوجي وصراع الأجيال"، وسيطرُق كُلُّ مبحث منهما إلى مجموعة من القضايا المتصلة بالعنوان، والتي تُعالج وفق منظور نقدي اجتماعي، يُتيح الفرصة أمام تشكيل صورة لبنية مجتمع "الفريج"، وطبيعة النظام الاجتماعي المُتحكَّم في وعي أبنائه، والأهم من ذلك، أثر التحوُّلات الاجتماعية في بنية المجتمع وقدرتها على العبث بنظامه ومنظومته القيمية والمعارية.

٢.١ التحوُّل المجتمعي بين الوعي الأصولي والوعي القبلي

إنَّ الحديث عن أيِّ تحوُّل مجتمعي لا بُدَّ له أن ينطلق من الحديث عن الفرد بوصفه المُركب الأهم في أيِّ مجتمع كان، بيد أنَّه في الفضاء الروائي يتغيَّر الحديث في هذا السياق من الحديث عن الفرد إلى الحديث عن الشَّخصية؛ إذ تُعدُّ هذه الأخيرة

"كيانًا متفردًا، ليست فقط ملكيّة شخص ما، بل هي في الوقت نفسه الشخص وعلامته أو الدليل عليه"^{٢٩}، ولعلّ المُتمعّن في شخصيّات رواية "فريج بن درهم" - لا سيّما الشخصيّات الرئيسيّة - يلحظ طابعًا كونيًا متّصلًا بطبيعة تلك الشّخصيّات، ويُقصد بالكونيّة هنا قدرة الشخصيّة على كشف "الصّلات العديدة بين ملامحها الفرديّة وبين المسائل الموضوعيّة العامّة (...). وجعلها تعيش أشدّ قضايا العصر تجريّدًا، وكأنّها قضاياها الفرديّة المصيريّة"^{٣٠}؛ بمعنى أنّه يُمكن لشخصيّة واحدة من شخصيّات الرواية أن تتمثّل في بنيتها التكوينيّة القضية الجوهريّة التي تدور حولها الرواية، بل وتعالجها بوصفها قضيتها الفرديّة لا قضية عامّة.

ولعلّ أبرز شخصيّة تُمثّل هذا التصور في رواية "فريج بن درهم" هي شخصيّة "فرحة"؛ إذ تطرح الرواية منذ مطلعها قضية الصّراع بين قانون الفريج وقانون المجتمع الحداثيّ المُتقدّم، وهو صراع مُتمثّل في لحظة وصول المدّ الحداثيّ وموجة التمدّن إلى مجتمع محافظ كمجتمع "الفريج"، الذي استقبل تلك الموجة بحذرٍ شديد، وانقسم أفرادُه بين متقبّل ورافض وآخر متردّد، وفي ذلك تقول الروائيّة: "عندما تفتّحت زهور الطموح ونشطت خطوات السعيّ لتأسيس قواعد النهضة، وتعمّقت رغبات الوصول لدرجة متقدّمة في مضامير الحياة، وفق رؤية متأنّية وحكيمة راعت التقاليد، وانغمست في تأصيل قيم الحداثة وسط مجتمع يعتزّ بانتمائه القبليّ، ويسعى حثيثًا لتطويعه حتى يستطيع قبول تلك الحداثة والانسجام مع تفاصيلها الدقيقة والمُدْهشة، والاستفادة من الوفرة الاقتصاديّة بما جلبته من رفاهيّة اعترتها بعض العثرات المتوقعة من أناس لم

^{٢٩} هاوثورن، جيريمي: (١٩٩٨م)، مدخل إلى دراسة الرواية، تر: نايف الياسين، ط١، مؤسسة النوري للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ص ١٢٥.

^{٣٠} لوكاش، جورج: (١٩٧٢م)، دراسات في الواقعيّة، تر: نايف بلوز، ط٢، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ص ٢٨.

يستوعبوا الصدمة التي أحدثتها تلك الوفرة الاقتصادية، ممّا أحدث شرخاً في العلاقات بين بعض الفئات وفئات أخرى من المجتمع تعوّدت على بساطة الحياة وتلقائيتها (...). حتّى تحقّقت الحياة المدنيّة بمظهرها الحديث^{٣١}، وقد تجسّد هذا الصراع في شخصيّة فرحة، لا بوصفها مُمثّلة لصورة فرد واحد، وإنّما نموذجاً يلتقي فيه كلّ ما هو عام بكلّ ما هو خاصّ^{٣٢}.

إنّ التفصيل في النموذج الإنسانيّ الذي تُمثّله شخصيّة فرحة لا بُدّ أن يأتي بعد معالجة بنية المجتمع الذي تنتمي إليه، وطبيعة الوعي الاجتماعيّ الذي يحكمه ويؤطر أدوار أفرادهِ؛ إذ تقوم بنية المجتمع -كما تُعبّر عن ذلك الرواية- على أساسٍ ثابت متمثّل في منظومة القيم والمبادئ المتحكّمة في وعي أفرادهِ، وهي منظومة تواضع عليها أفراد المجتمع وأقروا صلاحيتها حتّى باتت أقرب إلى قانونٍ يُنظّم نظام الحياة داخل تلك الجماعة، وتتجلّى هذه القيم في مختلف مشاهد الرواية كما في قولها: "ذات يوم قبضت عليّ معلّمة الفصل متلبّسة بقراءة أول رسالة حب، وكنت قد دسستها بين صفحات كتابي، أوقفتني في مواجهة السبورة الخشبيّة وهوت بلوح خشبيّ على كفي، انتحبت بصمت وهي تصرخ: من هو عذاب؟"^{٣٣}، وفي هذا المشهد تجسيد لمبدأ الرقابة التي تتدخل لتحكم أفعال، بل وأقوال، أفراد الجماعة الواحدة، وهي رقابة علنيّة منوطة بالشخصيات الأكبر سنّاً والأحكم عقلاً كالأم، والأب، والعم، والخال، والمعلم... إلخ.

^{٣١} الكواري، كلثم: (٢٠٢٣م)، فريج بن درهم، ط١، دار جامعة حمد بن خليفة للنشر، الدوحة، قطر، ص١١.

^{٣٢} ينظر: كولر، جوناثان: (١٩٨٦م)، البنيوية وبناء الشخصية في الرواية، تر: محمد درويش، مجلة الأعلام العراقية، العدد ٦، ص ٧٣-٧٤.

^{٣٣} الكواري، كلثم: (٢٠٢٣م)، فريج بن درهم، مرجع سابق، ص٢٥.

وقد يُكلّف بأداء واجب الرقابة هذا من لمس أفراد المجتمع منه حكمة وأمنوا له، كما يتّضح ذلك في قولها: "أمي متيقظة، المعلمة تُقَشِّش أوراقِي، عيون شمسوه المتلصّصة جاسوس أمي التي تلاحقني، ولم أكن أعلم أنّ عيون حسون صاحب الدُكان كانت تراقبني أيضًا، إلّا عندما صرخ بي وأنا أطل برأسي من ضلفة الباب الخارجي وهو يعتلي دراجته الهوائية جاملاً صندوق الكوكا كولا: هيا ادخلي. يا للرقابة الخائفة."^{٣٤}، وفي ذلك تعزيز لفكرة تواطؤ أفراد المجتمع -حتّى غريبهم- على احترام النظام الاجتماعيّ الداخليّ بكل قيمه ومعاييره المتواضع عليها، بدءًا من أب الأسرة، ووصولًا إلى صاحب الدُكان.

ولعلّ المُتنبّع لتفاصيل شخصيّة فرحة في الرواية؛ لا سيّما أفعالها وتصرفاتها، يلاحظ تأرجح الرقابة التي كانت تحكم سلوكياتها على مدى الرواية من رقابة خارجيّة إلى أخرى داخلية، ففي مرحلة من مراحل حياة الشخصية، مثّل صوتها الداخليّ رقيبًا ذاتيًا تحكّم في اتخاذها للقرارات، وفي كثير من الأحيان في ردود أفعالها على سلوكيات غيرها، كما في قولها: "تخلّف أحد الأطفال، وتربّع على الأرض تمامًا بمواجهة وجهي مُحملًا ضامًا يديه فوق صدره (...) حلق في وجهي ونظراته الصغيرة الجريئة تنزلق نحو جيدي، فاعترضت طريقها بيدي التي أحكمت بها فتحة الثوب عند العنق، وأنا أضع إصبعي السبابة فوق أنفه كأنّما أضع حدًا لخياله (...) أطلق صيحته وهو يقبض على أطراف شعري: تتزوجيني؟ وضعت يدي على رأسي لجرأته، وقد ظننت ..."^{٣٥}، وهو مشهد يصوّر بوضوح استنكار فرحة لجرأة الصبيّ ومحاولتها نهره لتجاوزه

^{٣٤} المرجع نفسه، ص ٢٧.

^{٣٥} الكواري، كلثم: (٢٠٢٣م)، فريج بن درهم، مرجع سابق، ص ٤٧.

الأخلاقيّ؛ إذ -وعلى الرغم من صغر سنّه- يظلّ خاضعًا كغيره إلى النظام الاجتماعيّ الأخلاقيّ نفسه الذي يرسم حدودًا صريحة وواضحة في تعامل الجنسين مع بعضهما.

وهو ما توضحه مختلف المشاهد في الرواية كقولها: "تقدمت نحوه حيث أشار فوجدت رجلًا أكثر شبابًا وأقصر قامة مع أمي وحسون، صاحت بحزم حينما رأنتي: غطي رأسك، كنت أحملق في القادم الذي كان يتحاشى النظر إليّ"^{٣٦}؛ وهو مشهد يؤكد الإطار السلوكيّ الأخلاقيّ المتحكم في معاملات الجنسين وبنيتهما السلوكيّة؛ فلا مناص لشخصيّة المرأة من أن يغلب عليها طابع الحياء والحشمة كلّما قابلت شخصيّة من الجنس الآخر، في حين يتعمّد هذا الأخير غصّ بصره عنها ومنحها مساحتها الخاصّة.

بيد أنّ هذا القالب الأخلاقيّ ليس مطلق التنفيذ بالضرورة، حتّى وإن فرضه النظام الاجتماعيّ "فالأفكار تحيا في الشخصيّة وتأخذ طريقها إلى المتلقي عبر أشخاص معينين، لهم آراؤهم واتّجاهاتهم وتقاليدهم في مجتمع معين وفي زمن معين"^{٣٧}؛ أيّ أنّه يمكن للشخصيّة أن تشدّ بمقدار ما عن نظام الجماعة التي تنتمي إليها حتى وإن كانت متواضعة عليه معهم، وهو ما يتّضح في قولها: "ذات مرة كنت في مجلس المعلمة نادرة في منزل أسرتها، مر أخوها نادر الفتى الوسيم، وقبل أن تلاحقه نظراتي لم أسمع غير عاصفة صوت كف أمي يلسع ساقي فاستقمت، التفت نادر فجأة صوبي شاخصًا بعينيّه وهو الذي يراني لأول مرة"^{٣٨}؛ وعلى الرّغم من الوجود الصريح للرقابة الخارجيّة في هذا المشهد، وإدراك الشخصيّة التامّ والكليّ لمنظومة جماعتها القيميّة،

^{٣٦} المرجع نفسه، ص ٦٣.

^{٣٧} عثمان، عبد الفتاح: (١٩٨٢م)، بناء الرواية، مكتبة الشباب، مصر، ص ١٠٧.

^{٣٨} الكواري، كلثم: (٢٠٢٣م)، فريج بن درهم، مرجع سابق، ص ٩٩.

فإنّها تتصرف في كثير من مقاطع الرواية - أو تراود نفسها عن سلوك ما أحياناً - خلاف ما هو متعارف في جماعتها الاجتماعية، ومن ذلك قولها: "وانطلقت مع زفافه أغنية خليجية ارتفعت بترديدها أصوات النساء، في صوت واحد، بمصاحبة الدفوف المنسجمة إيقاعاتها مع لحن الكلمات (...). وكنت أودُّ الرقص غير أنّ أمي سحبتي وهي تنهرني قائلة: لم تعودى صغيرة"^{٣٩}.

ولعلّ طبيعة النظام الاجتماعي الذي يُشكّل وعي مجتمع الفريج كما تصوّره الرواية، يُثير تساؤلاً حول ماهية هذا الوعي، وما إذا كان وعياً واحداً تشاركه الفرجان جميعاً؟ أم هو وعي خاص بفريج بن درهم دون غيره؟، وهي قضية تطرقها الروائية فتقول: "ولكن هل يتشابه فريج بن درهم مع غيره من الفرجان؟ أم أنّ لكل فريج ملامحه الخاصة المتناغمة مع ثقافة أفرادهِ ووسائل العيش لديهم؟"^{٤٠}.

والحقيقة أنّ الوعي المُتحكّم في مجتمع الفريج عموماً - لا سيّما داخل المجتمع القطري - هو وعي قبليّ بامتياز، تكون فيه العادات والتقاليد الاجتماعية سيدة الموقف، فلا سلطة تعلو فوق سلطتها، وهو أمر يُمكن تبيينه من خلال تأمل سلوكيات الشخصيات كلّ على حدة؛ إذ -بعيداً عن الوعي الجماعي الذي يؤطر سلوكها- يتشكّل وعي كل فرد في المجتمع ضمن نسيج ذلك الوعي الجماعي؛ بمعنى أنّ كل فرد من أفراد المجتمع يعيش وسط مجموعة من القيم الإنسانية يظهر فيها الوعي الفردي متفاعلاً مع الوعي العام، في مظهر من مظاهر التفاعل على حسب ما يهدف إليه الكاتب^{٤١}، وعليه، فإنّ وعي الفرد لا يغادر وعي جماعته بشكل قطعي، وإنّما يتشكّل في رحمها

^{٣٩} المرجع نفسه، ص ١٠٥.

^{٤٠} الكواري، كلثم: (٢٠٢٣م)، فريج بن درهم، مرجع سابق، ص ١٢.

^{٤١} ينظر: هلال، محمد غنيمي: (١٩٩٧م)، النقد الأدبي الحديث، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص ٦٣٥.

ويخضع لمعاييرها وقيمتها، وهي معايير قبلية تستدعي مرجعية تراثية قيمة تُمثل جوهر وعي المجتمع ومركز هويته.

بيد أن التسليم بسلطة الوعي القبلي وتشكيله لقيم مجتمعات الفرجان لا يعني بالضرورة طمس خصوصية كلٍ منهم؛ إذ يُمكن لفريج أن يتميز بنظام اجتماعي مختلف إلى حد ما عن الفريج الآخر، لكن ذلك الاختلاف لا يمتد ليطال مركز المجتمع أو بنيته الاجتماعية، وإنما يكون محصوراً على بعض العادات أو الطقوس الاجتماعية المعتادة، وهو ما تُبَيِّنُه الروائية في أحد المقاطع فتقول: "ربما بدا الفريج للآخرين صامتاً بينما صرخات الحياة تسري في دروبه المتشعبة (...)" وبذلك يكتسب وجهاً آخر ربما لا يتوفر في فريج آخر، وجه له ملامحه وعلاماته وبصمته المميزة، لكي تكتشف ملامح هذا الوجه لا بُدَّ أن تكون أحد مكوناته، أي أن تكون أحد من عاشوا في فريج بن درهم، وأسهموا في صنع نكهته الخاصة"^{٤٢}.

ويُشير المقطع السابق إلى قضية أخرى مثيرة للاهتمام تتمثل في هوية من بوسعه إدراك جوهر مجتمع الفريج وفهم طبيعته بنائه؛ إذ تُشير الروائية إلى أن اكتشاف ملامح الفريج لا يتأتى إلا لأحد أفراده المُكوِّنين لبنيته، واللامح هنا لا تعني النظام الاجتماعي المعتاد الذي يُدركه ابن الفريج والغريب عنه، بل يُقصد بها ذلك الجزء المخفي الذي يمنح الفريج خصوصيته ويُميِّزه عن غيره من الفرجان، وهي خصوصية لا يُدركها إلا ابن الفريج، سواء أكان ذاك الذي خرج من رحمه أو الغريب الذي نشأ في حاضنته، فعلى الرغم من اختلاف الخلفية العرقية والمكانة الاجتماعية، يظل المعيار متصلاً بمعايشة الفرد لأهل الفريج، والخضوع التام لنظامه الاجتماعي، وفهم وتطبيق منظومته القيمية، وحينئذٍ "سواء كنت سيد قومك، أو سائق تاكسي، أو صاحب

^{٤٢} الكواري، كلثم: (٢٠٢٣م)، فريج بن درهم، مرجع سابق، ص ١٣.

كان رمتة الحياة للعيش في رحاب فريج بن درهم، وسواء كنت ربة بيت، أو مُدرّسة، أو طالبة (...) أو عاملة منزليّة (...) الكل يضع بصمته في تكوين لوحة رشيقة الألوان اسمها فريج بن درهم^{٤٣}.

٢.٢ التغيّر الأنثروبولوجي وصراع الأجيال

لا يُمكن الحديث عن التغيّر الأنثروبولوجي لشخصيّات الرواية دون التفصيل أولاً في طبيعة المكان "الفريج" بوصفه مسرحاً للأحداث وشاهدًا على كلّ تلك التغيّرات، الاجتماعية والثقافية وحتى الفكرية، فعلى قدر "ما يصوغ المكان الشخصيّات والأحداث الروائيّة، يكون هو أيضًا من صياغتها، وإنّ البشر الفاعلين، صانعي الأحداث هم الذين أقاموه وحدّدوا سماته، وهم قادرون على تفسيره، ولكنهم بالطبع بعد أن يقوموا - أيّ البشر - بذلك فهم يتأثرون بالمكان الذي أوجدوه"^{٤٤}، وهو ما ينطبق على الفريج كمكان صاغت بنيته شخصيّات الرواية وحدّدت أطره، ومن ثمّ تأثرت به وبنظامه وهيكلتيّه.

وفي سياق الحديث عن بنية الفريج كمسرح للأحداث، لا بدّ من الإشارة إلى نظام العلاقات الاجتماعية الذي نظم علاقة أفراد الفريج ببعضهم وقعد لمعاملاتهم اليومية؛ إذ يلاحظ من خلال مشاهد الرواية أنّ أفراد الفريج الواحد تربطهم علاقة وثيقة، وهي علاقة تجعل مصاب الفرد واقعة جماعيّة لا فرديّة، بغض النظر عن مكانة المرء الاجتماعية ومستواه الماديّ أو المعيشي، فكلّ من ينتمي إلى الفريج ويُسكّل عضواً من

^{٤٣} الكواري، كلثم: (٢٠٢٣م)، فريج بن درهم، مرجع سابق، ص ١٣.

^{٤٤} هلسا، غالب: (١٩٨٠م)، المكان في الرواية العربية، مجلة الآداب، العدد ٢-٣، بيروت، لبنان، ص ٧٣.

أعضائه، تطاله حرمة أبناء الفريج، ويغدو جزءًا من ذلك المجتمع المنغلق الذي تتداخل فيه مصلحة الفرد بمصلحة الجماعة والعكس.

وهو ما يُمكن تلمّسه في كثير من المشاهد منها: "حققت واستجوبت الشرطة مع حسون بلا رحمة، وقادته إلى المخفر، بعد أن فتّشت داخل الدكان وما وجدت شيئاً، تعهد ابن عامر بكفالته، وقد دأب على ذلك بالنسبة لجميع سكان الحيّ، فهو المُتصدّي دومًا لكل ما يواجهه سكّان الحيّ من أخطار، ولا يرتاح له بال حتى تعود الحياة في الفريج على خير ما يُرام، وقد استثمر علاقاته بالمسؤولين لحل الكثير من مشاكل الفريج"^{٤٥}، فعلى الرّغم من أنّ شخصيّة حسون طُرحت في الرواية بوصفها شخصيّة "صاحب الدكان"، إلّا أنّ حادثة اعتقاله هزّت استقرار الفريج بأكمله، ولم يهنأ لأهل الفريج بال حتّى أطلق سراحه وعاد إلى حضن الفريج مجدّدًا: "قبيل العيد استُدعي حسون من الضابط المناوب وسأله الضابط: توقع ولا تبصم؟ أوقع، اكتب اسمك ووقع، بتطلع تحت كفالة ابن عامر، هذه أيام عيد، والشيخ أمر بفك المحابيس، ولا عاد تعيدها (...) ربت ابن عامر على كتفه، الله يظهر الحق، المهم إنك تعيّد في الفريج، إنتوا أهلي"^{٤٦}، وفي عبارته الأخيرة هذه تجسيد واضح لطبيعة العلاقة التي تربط بين كلّ أفراد الفريج وتساوي بينهم وكأنّهم فرد واحد.

بيد أنّ الرواية -بقدر ما قدّمت تصورًا واضحًا عن منظومة القيم المُتحكمة في سلوكيات الشخصيّات- لم تغفل تعريّة جانب آخر من جوانب بنية المجتمع، وهو جانب لا يخرج عمّا ألفت الروايات القطريّة عمومًا أن تتطرّق له، فهي دائمًا ما تركز على "قضايا اجتماعيّة محدّدة ومُكرّرة مثل: الطلاق، والأوضاع الاجتماعيّة التي تفرض

^{٤٥} الكواري، كلثم: (٢٠٢٣م)، فريج بن درهم، مرجع سابق، ص ٤٠.

^{٤٦} المرجع نفسه، ص ٤٤.

قيودًا على المرأة والرجل، ومعاونة الشاب عند خطبة فتاة أحلامه، والطبقيّة الاجتماعيّة، والفساد"^{٤٧}؛ إذ طرحت الرواية قضية الطبقيّة بطريقة ملتويّة، ففي الحين الذي حاولت فيه تقديم المجتمع كبنية واحدة يشدّ بعضها بعضا، مرّرت بعض الشخصيات ممارسات تمييزيّة أسست لمبدئي الطبقيّة والعنصريّة؛ لا سيّما تلك المتّصلة بأصحاب البشرة السوداء، أو ممتهني المهن البسيطة كالخادم والسائق وغيره، ففي أحد المشاهد تقول شخصيّة فرحة: " أطرف ما سمعته هو أنّ هذا الزواج تحقّق بعد قصّة حب، والحبّ سلطان كما يقولون، ومبارك لا تتقصه حلاوة اللسان، والقدرة على التعبير عن عواطفه بشفافيّة مطلقة، ولا شكّ أنّه استطاع أن يستميل قلبها ويستأثر بحبها (...) ولم تجد في سواد بشرته ما يمنعها من الزواج به، لأن والدها بشرته سوداء أيضًا، وفي مجتمعنا يسود النظر لهذا الأمر بحساسيّة كبيرة، لكن إصرار سلمى على الزواج من مبارك دفع والدها إلى التسليم برغبتها"^{٤٨}.

وفي ذلك إشارة واضحة لوجود نوع من التمييز غير المعلن في البنية الاجتماعيّة لأفراد المجتمع، فلو أنّ والد سلمى لم يكن أسودًا هو الآخر، لما تمّت الزيجة ولما تزوج مبارك بها، وكأنّ في سواد والدها المبرر الوحيد لقبول زوج أسود البشرة كذلك، وهو ما طرحته الروائيّة بوصفه "أمرًا حساسًا" في المجتمع، وعلى شاكلة قضية التمييز العنصريّ وفق لون البشرة، مارست شخصيات أخرى في الرواية نوعًا آخر من التمييز وفق المهنة أو حتّى المكانة الاجتماعيّة لبعض الشخصيات، ففي أحد المشاهد تذكر الرواية أنّ "شمسوه" حاول أنّ "يتوارى عن المُعزّين خوفًا من توبيخ حمد ولد مجليّ

^{٤٧} عبد الملك، أحمد: (٢٠١٦م)، الرواية القطريّة "قراءة في الاتجاهات"، ط١، المؤسسة العامة للحي الثقافي "كتارا"، الدوحة، قطر، ص ٥٦.

^{٤٨} الكواري، كلثم: (٢٠٢٣م)، فريج بن درهم، مرجع سابق، ص ١٣١.

الذي كان يُظهر له عداً سافراً، لدرجة أنه اعتدى عليه بالضرب عندما علم أنه يعمل في منزلنا (...) عاد من المقبرة (...) محروماً من تقبل العزاء في رحيل أخته، ومحروماً من رؤية ابنتها زليخة (...) كان حمد ولد مجلي الأكثر تشدداً في رفضه لزواج والده من شاهينة، صوته يدوي كالرعد ويقول بسخرية: أتريدون أن أصبح أضحوكة أهل الفريج، نسيبي شمسوه يعمل خادماً في المنازل"^{٤٩}؛ إذ يُقدّم هذا المقطع صورة واضحة لفكرة التمييز وفق الوضع الماديّ وحتى الأصل العرقيّ، فسلوكيات حمد "ابن مجلي" تجاه نسيبه "شمسوه" كانت تجسيدا حقيقيا لمفهوم التمييز العنصريّ، على الرغم من أنّ أباه لم يُشاركه المبدأ ذاته، بدليل زواجه من أخت شمسوه رغم كلّ الفوارق الاجتماعية والمادية بين الشخصيتين، ويُمكن في هذا السياق استرجاع فكرة خروج الفرد عن نسق الجماعة في بعض السلوكيات، بيد أنّ هذا الخروج وإن بدا نوعاً من التحول الفرديّ يظلّ محكوماً بالضرورة بالوعيّ الجماعيّ للمجتمع، ولا ينفصل عنه كلياً.

وهو ما يُمكن ملاحظته بوضوح في الدور الذي أدّته شخصية فرحة طوال الرواية؛ إذ شكلت هذه الشخصية بالذات مركزاً مُتمثلاً للفكرة الجوهرية التي تطرحها الرواية ككل، وقد قدّمت ذلك انطلاقاً من طابع الكونية الذي أُشير إليه سابقاً؛ لا سيّما أنّ التسليم بمقولة إنّ للمكان سطوة "تتعدى في الواقع ما يبدو على السطح من تأثيرات وفاعليّاتها المباشرة إلى أعماق التكوين النفسيّ للشخصيات"^{٥٠} يفرض نوعاً من التأثير المتبادل بين كلّ من المكان المُتمثّل في "الفريج" والتكوين النفسيّ والاجتماعيّ لشخصية فرحة مثلاً، إذ صوّرت الرواية طبيعة مجتمع الفريج في بدائيّته الأولى -إن صح التعبير- وصولاً إلى ما آل إليه حين طالته موجة الحداثة والتمدّن، وهو تحوّل تمثّلته شخصية

^{٤٩} الكواري، كلثم: (٢٠٢٣م)، فريج بن درهم، مرجع سابق، ص ٨٤-٨٦.

^{٥٠} حافظ، صبري: (١٩٨٤م)، الحداثة والتجسيد المكانيّ للرؤية الروائية، مجلة فصول، العدد ٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ص ١٧٢.

فرحة على مدى الرواية، انطلاقاً من نشأتها الموافقة لنظام الفريج الاجتماعي، والمُلتزمة بمنظومته القيمية والأخلاقية، وصولاً إلى بدايات خروجها القصدي عن ذلك النظام. إذ جسّدت مختلف مشاهد الرواية محاولات -تبدو في ظاهرها فردية- لتمرد فرحة على النظام الاجتماعي المُتحكّم في مجتمع الفريج، كما في: " تلاحت أيام الاستعداد للمدرسة الثانوية، جاءت العطلة الصيفية، وطلبت من أمي أن أقص شعري، فأخذت تتمتم ببعض كلمات فهمت منها ومن تكشيرة ماما نفيسة الرفض، وحينما دخلت الغرفة وجدت الغشوة السوداء "غطاء الوجه" فوق المشجب، ساءني التغيير الذي غزا أفكار أمي، سألتها: هل عليّ لبسها؟ نصبت ماما نفيسة نفسها رقيباً جديداً عليّ، وأمام بوابة المنزل من الداخل وقفت تحمل الغشوة وحسون أمام البيت من الخارج يردد: أنت كبيرة لازم غشوة، لا، انزعجت ماما نفيسة من رفضي (...) فضلت أن أستعين بماما لولوة لعلّها تقنع والدتي بعدم الإصرار على لبسي للغشوة، فهي في نظري مجرد مظهر لا علاقة له بعفة الفتاة وحسن أخلاقها"^{٥١}، ولعلّ أبرز ما يُمثّل تصور التمرد في هذا المقطع هو العبارة الأخيرة؛ إذ جرّدت فرحة "الغشوة" من قيمتها المعنوية الاجتماعية حينما شَيّنتها بقولها "فهي في نظري مجرد مظهر"، وسلبت منها بذلك محمولها الثقافي كردّ فعلٍ مناهض لإكراه محيطها لها، وإجبارها على ارتدائها.

وهو سلوكٌ كرّسته الشخصية أكثر من مرة، وفي مختلف مراحلها العمرية، حتى بدا جلياً لبعض الشخصيات الأخرى، كشخصية عذاب الذي كتب إليها قائلاً: "سمعت أنّك مريضة وأنك ترفضين لبس الغشوة وتُلقيين بها من نافذة الحافلة، وأنت في طريقك إلى المدرسة، وكم مرة رأيت يد صبيكم وخادمكم تتلقّفها، خيراً فعلت، لا تحببي عن

^{٥١} الكواري، كلثم: (٢٠٢٣م)، فريج بن درهم، مرجع سابق، ص ٨٤-٨٦.

عيني خصلات شعرك"^{٥٢}، وهو ما يؤكد فكرة أنَّ الفردية -في إطار مجتمع يحكمه وعي قبلي- هي خطيئة جوهريّة؛ إذ لا يُمكن لحركات فردية -ما لم تكن حركات ثورية عنيفة- أن تتسبّب في تغيير مجتمعيّ، خصوصاً في مجتمع محافظ كهذا، فعلى الرّغم ممّا تُقدّمه الرواية من مشاهد شخصيّات قد تؤخذ في ظاهرها على أنّها حركات تمرّد فردية، فإنّ هذه الشخصيّات حقيقة لا تعدو أن تكون تروساً في عجلة المجتمع ككلّ؛ بمعنى أنّها شخصيّات مستلبة في ظلّ مجتمع قائم على الأصوليّة، وخاضع لسلطة المنظومة الأخلاقيّة والقيميّة وحتّى التراثيّة.

ولعلّ تلك العلاقة المتبادلة التي ربطت فريج بن درهم بأبنائه، هي السبب وراء استشعارهم وجود رابطة روحية قويّة تتجلّى في شعور الانتماء رغم البعد أو الاغتراب؛ إذ "تجد العديد من الشخوص، وبالأخصّ الفواعل المركزيين، مهما ابتعدوا عن موطنهم الأصليّ يعودون"^{٥٣}، وتظلّ ذكريات المكان مرافقة لهم طول فترة غيابهم، يسترجعونها من حين لآخر لتسكن لوعة الحنين؛ لا سيّما أنّ "حب المكان هو حس أصيل وعميق في الوجدان البشريّ، وخصوصاً إذا كان المكان هو وطن الألفة والانتماء"^{٥٤}، وهو ما يتضح في قول فرجة: "أندس تحت لحاف فراشي أطلب الدفء، وأستجدي الذاكرة لعلّ طيفاً شاردًا من فريج بن درهم يحطّ رحاله في هذه الرحاب الباردة، ليبعث الدفء في كياني، أغفو وقلبي متعلّق بهم هناك... أُمّي وأبي وأختي وأخي وأهلي وصالحة، والفريج وأهله ودروبه ومنعطفاته وأرضه وسماؤه، ومآذن مساجده وهي تصدح بالأذان قبل كل

^{٥٢} المرجع نفسه، ص ٣٤.

^{٥٣} يقطين، سعيد: (١٩٩٧م)، قال الراوي "البنيات الحكائيّة في السيرة الشعبيّة"، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ٢٤٢.

^{٥٤} الشوابكة، محمد: (١٩٩١م)، دلالة المكان في مدن الملح لعبد الرحمن منيف، مجلة أبحاث اليرموك، المجلد ٩، العدد ٢، جامعة اليرموك، الأردن، ص ٣١.

صلاة، آه يا صالحة ما أصعب الفراق الذي لا ننتظر له لقاء... كم نتألم! لكننا ما زلنا نحلم!"^{٥٥}.

الخاتمة:

وتأسيساً على ما سبق، فإنّ المقاربة النقدية الاجتماعية لمدونة ما تمنح الناقد بالضرورة فرصة للاقترب من بنية المجتمعات الفكرية، والثقافية، والاجتماعية المعبر عنها في النصوص الإبداعية، وعلى الرغم من أنّه "لا توجد هناك قراءة قادرة على الإحاطة بالنص الروائي إحاطة شاملة ولا يمكنها أن تدعي ذلك"^{٥٦}، فإنّ القراءة الاجتماعية لرواية فريج بن درهم كشفت عن نظام اجتماعي بأسره، تحكّم في بنية المجتمع القطري مدّة من الزمن، وكان له دور بارز في تشكيل وعيه الجماعي، وتتميط أدوار الأفراد المنتمين إليه، وهو أمر قد لا تكشفه قراءة أخرى لنصّ منقل بملامح اجتماعية كنص هذه الرواية.

ونخلص كذلك إلى أن الرواية قد أكدت أنّ الفردية -في إطار مجتمع يحكمه وعي قبلي- تبقى في إطار شكلي غير مجدر؛ إذ لا يمكن لحركات فردية -ما لم تكن حركات ثورية عنيفة- أن تتسبّب في تغيير مجتمعي، خصوصاً في مجتمع محافظ كالمجتمع القطري. فشخصيات الرواية كانت شخصيات مستلبة في ظلّ مجتمع قائم على الأصولية، وخاضع لسلطة المنظومة الأخلاقية والقيمية وحتّى التراثية. كما لاحظنا أن العلاقة المتبادلة التي ربطت فريج بن درهم بأبنائه، كانت السبب وراء استشعارهم وجود رابطة روحية قويّة تتجلّى في شعور الانتماء رغم البعد أو الاعتراّب، في دلالة أكبر على الانتماء إلى المحيط المجتمعي الأكبر جغرافياً واجتماعياً.

^{٥٥} الكواري، كلثم: (٢٠٢٣م)، فريج بن درهم، مرجع سابق، ص ١٧٩.

^{٥٦} بشتو، أحمد: (٢٠٠٩م)، صورة المرأة في الرواية المغربية المكتوبة باللغة الفرنسية، ضمن كتاب: قضايا النقد الأدبي "بين النظرية والتطبيق" الصورة والخطاب، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ص ٤١٧.

المصادر والمراجع

المصدر:

- الكواري، كلثم: (٢٠٢٣م)، فريج بن درهم، ط١، دار جامعة حمد بن خليفة للنشر، الدوحة، قطر.

المراجع العربية:

- أنور، أحمد: (٢٠١٥م)، النظرية الاجتماعية والأيدولوجيا، مجلة كلية التربية، جامعة عين شمس، مجلد ٢١، العدد ٣، القاهرة، مصر.
- بشتو، أحمد: (٢٠٠٩م)، صورة المرأة في الرواية المغربية المكتوبة باللغة الفرنسية، ضمن كتاب: قضايا النقد الأدبي "بين النظرية والتطبيق" الصورة والخطاب، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن.
- حافظ، صبري: (١٩٨٤م)، الحداثة والتجسيد المكاني للرؤية الروائية، مجلة فصول، العدد ٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر.
- الشوابكة، محمد: (١٩٩١م)، دلالة المكان في مدن الملح لعبد الرحمن منيف، مجلة أبحاث اليرموك، المجلد ٩، العدد ٢، جامعة اليرموك، الأردن.
- عبد الملك، أحمد: (٢٠١٦م)، الرواية القطرية "قراءة في الاتجاهات"، ط١، المؤسسة العامة للحي الثقافي "كتارا"، الدوحة، قطر.
- عثمان، عبد الفتاح: (١٩٨٢م)، بناء الرواية، مكتبة الشباب، مصر.
- ليلة، علي: بناء النظرية الاجتماعية، ضمن سلسلة النظريات الاجتماعية، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر.

- هلال، محمد غنيمي: (١٩٩٧م)، النقد الأدبي الحديث، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.
- هلسا، غالب: (١٩٨٠م)، المكان في الرواية العربية، مجلة الآداب، العدد ٢-٣، بيروت، لبنان.
- يقطين، سعيد: (١٩٩٧م)، قال الراوي "البنيات الحكائية في السيرة الشعبية"، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان.

المراجع المترجمة:

- تومريل، فابريس: (٢٠١٧م)، النقد الأدبي، تر: الهادي الجطلاوي، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- زيماء، بيير: (١٩٩١م)، النقد الاجتماعي "تحو علم اجتماع للنص الأدبي"، تر: عايدة لطفي، ط١، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.
- زيماء، بيير: (٢٠١٣م)، النص والمجتمع "آفاق علم اجتماع النقد"، تر: أنطوان أبو زيد، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
- ستولنيتز، جيروم: (٢٠٠٧م)، النقد الفني "دراسة جمالية وفلسفية"، تر: فؤاد زكريا، ط١، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.
- كولر، جوناثان: (١٩٨٦م)، البنيوية وبناء الشخصية في الرواية، تر: محمد درويش، مجلة الأقلام العراقية، العدد ٦.
- لوكاش، جورج: (١٩٧٢م)، دراسات في الواقعية، تر: نايف بلوز، ط٢، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا.

- هاوثورن، جيريمي: (١٩٩٨م)، **مدخل إلى دراسة الرواية**، تر: نايف الياسين، ط١، مؤسسة النوري للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا.
- ويمزات، ويليام ك، وبروكس، كلينث: (١٩٧٦م)، **النقد الأدبي "تاريخ موجز"**، تر: حسام الخطيب ومحبي الدين صبحي، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، سوريا.

المراجع الأجنبية:

- Fox, Ralph: (1948), an article named **"Marxism and literature"** within **"Criticism the foundations of modern literary judgment"**, Harcourt, Brace & World INC, New York, USA.
- Horkheimer, Max: (1974), **Notizen 1950-1969 und Dämmerung "Notizen in Deutschland"**, Frankfurt, fischer.
- Zima, Pierre: (1982), **I'indifférence Romanesque: Sartre, Moravia, Camus**, Le Sycomore.

The Aspects of Societal Transformation in Qatar in the Novel "Freej Bin Dirham": Between Individual Transformation and Societal Alienation

Abstract

This study aims to investigate the manifestations of societal transformation and social changes in Qatari society, by extracting a narrative from the novel "Freej Bin Dirham" written by the Qatari novelist Kaltham Al-kuwari (1958-...). A novel that dedicates a social system which dominated Qatari society for a period of time, forming a governing frame of reference for the behavior of its members, before colliding with a wave of civil modernity that changed many of the system's features.

Thus, this study is based on the premise that the individual models presented in the novel do not reflect individual transformation movements as much as they present a picture of societal alienation, and the study is based on a central question regarding the pattern of collective consciousness that dominates the nature of Qatari society, and its impact on stereotyping individuals' roles and framing their behaviors.

In order to test this assumption, the study will be socially critical in its approach to the text, with mechanisms and tools that allow the text to be detected and its backgrounds to be explored.

Keywords: Social Criticism, Individual Transformations, Alienation, Qatari Society, Collective Consciousness.