قوائم المحتويات متاحة على ASJP المنصة الجزائرية للمجلات العلمية
الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية
الصفحة الرئيسية للمجلة: www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/552

جماليات السرد الروائي فيما بعد الحداثة من خلال رواية "وصية المعتوه" لاسماعيل يبرير

Postmodern narrative aesthetics through the novel "The Will of the Imbecile" by Ismail Yaberer

إبراهيم بوخالفة [1، *]
[1] المركز الجامعي مرسلي عبد الله بتيبازة، مخبر الممارسات التعليمية والثقافية في الجزائر، الجزائر.

Key words:

Postmodernism; grand narratives; profane holy; Meaninglessness.

Abstract

The intellectual, cultural, and social transformations that Western peoples experienced in the postmodern era had an impact on literary and artistic production in general. The collapse of the venerable narratives and the emergence of the nihilistic vision of existence also had a clear impact on the cultural level.

Among what was affected by these transformations is the narrative narrative, which is most capable of carrying the concerns of the age, the problems of knowledge, and the philosophies of the age. Given the openness of the borders between East and West, and the ease with which theories migrate, the postmodern novel, its aesthetics, and its philosophical patterns have seeped into contemporary Arab culture. Among the Algerian novelists who developed this postmodern writing is Ismael Yabrier, through the novel "The Will of the Imbecile."

Among its most important philosophical issues, we mention the issue of death and life, the sacred and the profane, and other issues that we mention at the time. Among the questions of this study, what is the impact of postmodern thought on the narrative of Ismail Yaberer? What are the values that this rising novelist pleads for? Was he able to represent the culture of his country and his people? How did the Algerian reader receive this style of novel writing?

Those are the questions of this article

معلومات المقال

تاريخ المقال:

الإرسال: 2023-01-01

القبول: 2023-03-24

الكلمات المفتاحية:

ما بعد الحداثة؛ السرديات الكبرى؛ اللامعنى.

المقدس؛

المدنس.

ملخص

لقد كان للتحولات الفكرية والثقافيّة والاجتماعيّة التي عرفتها الشعوب الغربية في حقبة ما بعد الحداثة أثرٌ على الإنتاج الأدبي والفني بشكل عام. كما كان لانهيار السرديات الجليلة وانبثاق الرؤية العدميّة للوجود أثره الواضح على الصعيد الثقافي.

ومن بين ما تأثّر بتلك التحولات، السرد الروائي، وهو الأكثر قدرة على حمل هموم العصر ومشكلات المعرفة وفلسفات العصر. ونظرا لانفتاح الحدود بين الشرق والغرب، وسهولة هجرة النظريات، فقد تسربت رواية ما بعد الحداثة وجمالياتها وأنساقها الفلسفيّة إلى الثقافة العربيّة المعاصرة. ومن بين الروائيين الجزائريين الذين طوّروا هذه الكتابة ما بعد الحداثيّة إسماعيل يبرير، من خلال رواية "وصية المعتوه". ومن أهمّ قضاياها الفلسفيّة نذكر قضيّة الموت والحياة والمقدّس والمدنّس، وقضايا أخرى نذكرها في حينها. من أسئلة هذه الدراسة، ما هو أثر فكر ما بعد الحداثة على السرد الروائي لدى إسماعيل يبرير؟ ما وهي القيم التي يتوسلها هذا الروائي الصّاعد؟ وهل تمكّن من تمثيل ثقافة بلده وقومه؟ وكيف تلقى القارئ الجزائري هذا النمط من الكتابة الروائيّة؟

تلك هي أسئلة هذا المقال.

* Corresponding author at : University center of Tipaza , ALGERIA.
Email : boukhalfa.brahim@gmail.com

1. مقدمة

إنّ من أهمّ ما انبثق عن انهيار السّرديّات الكبرى في النصف الثاني من القرن العشرين، بزوغ الفكر ما بعد الحداثي، الذي كان بمثابة التحوّل الدرامي في قيم الإنسان الأكثر قداسة وأهميّة. هذا التحول المكارثي في التّفكير البشري في الغرب كما في الشرق، أحدث شرخا رهيبا في رؤية العالم، وفي يقينيات مشاريع التنوير والتّحرير. وكان من الطّبيعي أن تتجلّى هذه الشروخ في السّرد الروائي. فالرواية كما هو معلوم وواضح على الساحة الأدبيّة تعرف هيمنة مطلقة على الإنتاج الجمالي والثقافي والفني. ومن غير الوارد أنْ تظلّ بمنأى عن التحولات الفكرية التي أعقبت خيبة الحداثة الغربيّة وفشل مشاريعها في الوفاء بما كانت تعد به من تحقيق الخلاص الإنساني بشكل عام.

ومن هنا يحق" لنا أن نتساءل عن تجليات فكر ما بعد الحداثة في السرد الروائي لاسماعيل يبرير من خلال رواية "وصية معتوه". كيف يفكّر إنسان ما بعد الحداثة سردا، وكيف يسرد فكرا متشظّيا، وقيما قد سقطتْ في اللامعنى؟ هل تمكّن الروائي من تمثيل قيم ما بعد الحداثة في النص الذي أمامنا؟

إنّ التحولات الجماليّة المجسَّدة في الخطاب الروائي ما هي إلاّ انعكاس للتحوّلات الفلسفيّة الكبرى في المركز. هذه التحوّلات الناتجة عن فكر ما بعد الحداثة نتجتْ عن المأزق الذي وصل إليه مشروع التّنوير. كيف فكّر إنسان الحداثة في قضيّة القيم الإنسانيّة، كيف فكّر في العلاقة مع الآخر، وفي مسائل الوجود كالموت والحياة، والمقدّس والمدنّس؟ كيف تمّ تمثيل الأديان وعلاقتها بالمعيش اليومي؟

من ناحية أخرى كيف تمّ التفاعل مع هذه المسائل الفلسفيّة الكبرى في السّرد الروائي، الحديث وما بعد الحديث؟ ثمّ كيف هاجرت هذه السرديّات الناطقة باسم الثقافة الغربيّة إلى الثقافة العربيّة؟ بعبارة أخرى، كيف تفاعل الروائي العربي، عموما، والجزائري بشكلٍ خاصٍّ مع التحولات الجماليّة والفكريّة في السرد الروائيّ الغربي؟

الإجابة عن هذه الهواجس هي موضوع هذه الدراسة، التي ستكون من جزءين أساسيين. الجزء الأول نحلل فيه انهيار السرديات الجليلة في الغرب الحديث، والعبور إثر ذلك إلى فكر ما بعد الحداثة، وانعكاساته على السرد الروائي ما بعد الحداثي؛ أمّا الجزء الثاني، فسيكون دراسة تطبيقية لرواية "وصيّة المعتوه" للروائي الجزائري الناشئ "إسماعيل يبرير". وسنتوسّلُ آليّات النقد الثقافي المتمثّلة في تعرية الأنساق الثقافيّة المضمرة في الخطاب الروائي.

ما بعد الحداثة وانهيار السرديات الجليلة:

في تمهيده لكتاب له بعنوان "الحداثة وما بعد الحداثة" والذي ألفه بالاشتراك مع فتحي التريكي، يتحدّثُ المسيري عن أولى تجاربه مع الثقافة الغربيّة المبشّرة بما بعد الحداثة، وبأهمّ معالمها الفلسفيّة. كان المسيري قد انتقل إلى جامعة رتجرز للدراسة عام 1963، وكان ممّن يؤمنون بالتنوير الغربي، بكل ما يحمله من ثقل حضاري. كان المسيري بوصفه مثقفا عربيا متحمسا للتّغيير وتجاوز مرحلة التخلف التي الذي ابتلي به العرب. يقول المسيري عند الحديث عن علاقته بالبروفيسور فيليبس، أحد أقطاب تلك الجامعة، "لاحظتُ أنني كنت كلما تحدّثت عن تلك الأفكار والرؤى الإنسانيّة والعقلانيّة، كان حديثي يقابل بالابتسام والسخرية المهذّبة ممن كنت أتحدّثُ معهم. فاهتمام كبار مثقفي الولايات المتحدة كما اكتشفت حينذاك كان يتركز على موضوعات مثل اللاوعي والأساطير والانتحار والمخدّرات والاغتراب واللذّة الجنسيّة" . كان المثقفون الغربيون قد فقدوا الثقة في قيم الحداثة، ومشاريع التنوير الأوروبي، وتحوّلت أفكارهم إلى النّقيض مما كانوا يؤمنون به، بسبب مآسي القرن العشرين وخيباته المدمّرة، والتي ليس أقلّها الحربان الكونيتان.

طور الغرب خلال فترة الحداثة، بدءا من أواخر القرن السابع عشر مشروعا تنويريّا، موصوفا بالكونيّة، بفضل امتداداته خارج القارة الأوروبيّة، وبسبب مخرجاته التي سنتحدّثُ عنها في هذه الدراسة. دعا فلاسفة الأنوار إلى تنوير العقل بالعلم التّجريبي، المبني على العقل الخالص، والمعاينة الدّقيقة، ونبذ الخرافة والسحر وكلّ ما تعلّق بمرحلة القرون الوسطى، حيثُ كانت الكنيسة مهيمنة على النشاط العلمي والحياة السياسيّة والنظام الثقافي بشكلٍ عامٍّ. ونشأت تبعا لذلك ما سُمِّي بعقيدة العلمويّة ، وهي الاعتقاد الرّاسخ في إمكانيّة تحقيق رفاهيّة البشريّة من خلال الاحتفاء الخالص بالعقل في تحصيل المعرفة بالطّبيعة وبالإنسان، بدل توسّل الخلاص في الكنيسة. "إنّ أفكار عصر التنوير تصبو إلى الكونيّة، متوسّلة في أكثر الأحيان تلك الروحيّة الإنسانويّة❖، والنّسويّة المحترمة للغيريّة، والمهتمّة بضرورة إدراجها في شرح عقلاني لتطور العالم" . تسعى العلمويّة إلى نشر عقيدة الولاء المطلق للعقل الإنساني، بوصفه المصدر الوحيد للمعرفة بالوجود والطّبيعة.

من بين ما انبثق عن الأنوار أيضا مشروع أوروبي يهدفُ إلى أوربة الكرة الأرضيّة، وتعميم النّموذج الغربي في نمط الوجود والرؤية للعالم. ومن هنا يتوجّب على أوروبا أن تسعى إلى نشر قيم الحرية والعدالة والحب الإنساني، والمساواة بين البشر كلهم. وقد مثّل هذا المشروع مبرّرا لاستعمار العالم غير الأوروبي. وقد كشف استعمار تلك الشعوب على احتقار أوروبا لآخريها وازدراء ثقافاتهم بوصفهم عرقا دونيا يتوجّب أن يقبل بصفة التابع. "لا يكتفي العنصراوي بتأكيد أنّ العروق مختلفة، بل يعتقد أيضا أنّها تكون عليا أو دنيا بالنسبة إلى بعضها البعض (.....)، العنصراوي يتخلى عن مبدأ وحدة النوع البشري، وسلم القيم لديه متركّز على الإثنيّة" . وهكذا يتخلّى الغرب عن إنسانيّته، وقيمه التي يباهي بها العالم، ويكشف عن طبيعته العنصريّة ورغبته في الهيمنة على الأراضي من خارج حدوده، وضمّها بالقوّة، وإلحاقها بالمركز. وكلّنا يعلم بقيّة

القصّة. فقد كان استعمار الشعوب تجربة مريرة كشفت فيها أوروبا عن نفسيّة مولعة بالقتل والتّدمير، والقهر السياسي لكلّ من يقاوم مشروعها. إنّ استعمارها لشعوب إفريقيا ولبعض الدول العربيّة ينهض دليلا على بربريّتها التي كثيرا ما تنعتُ بها آخريها. فكلّ ما لا يتلاءم مع عوائدها ونمط عيشها تصفه بالمتوحش والبربري.

بسبب ذلك فشل مشروع التنوير، وفشلت الحداثة الغربيّة التي كانت تدّعي أنّها ستصنع جنات عدنٍ للإنسانيّة من خلال العلم. ولم يعد علماء الغرب في أغلبيّتهم يؤمنون بمبادئ التّنوير، وقيم الحداثة الواعدة. لقد تحوّلت حساسيّة المفكّرين الغربيّن المعارضين لاستعمار الشعوب، وللمركزيّة الأوروبيّة والعولمة الجديدة إلى موقف المعارضة لكلّ ما هو أوروبي. فالرأسماليّة الغربية في شكلها المتوحّش-ولقد كانت دوما كذلك-هي النقيض المطلق لقيم الخير والجمال والعدالة التي وعدتْ بها الأنوار. كما أنّ شموليّة الإيديولوجيا الشيوعيّة ودغمائيّتها المستبدّة-ولقد كانت دوما كذلك-هي النقيض المطلق للديمقراطيّة وحقوق الإنسان والحريّات الفرديّة. إنّ درجة التشيء التي بلغها الإنسان في المجتمعات الرأسماليّة في المركز كما في الهامش تدين الحكومات الغربيّة التي انحرفت بمشروع التنوير عن أهدافه الأكثر نبلا لأنّها لم تكن تستجيب لرغبتها الدّفينة في حكم الآخر واستعباده. بسبب ذلك عرفت المجتمعات الغربيّة تحوّلات عميقة في عقائدها وأنماط عيشها وأفكارها المستوحاة من تراكمات ثقافة المؤسّسات. وهكذا انبثقت قيم ما بعد الحداثة التي تشكّك في كلّ المركزيات وكل المسلمات وكلّ أساطير العقل الغربي. وقد ساعد على ذلك ظهور فلسفا عدمية (نيتشة) وأخرى تدميريّة تقويضيّة، (دريدا) أخذت على عاتقها نسف الميتافيزيقا الغربية من أساسها. وأصبح الشك بديلا عن اليقين، وتعدد الحقائق بديلا عن وحدة الوجود، وتشيء الإنسان بديلا عن مركزيته.

تتميّز ما بعد الحداثة عند ليوتار ب"خلوّها من القصص الكليّة العظمى، وباحتوائها على القصص الصّغيرة والمتعدّدة التي لا تبغي استقرارا أو مشروعيّة عالميين (ليندا هيتشيون، 2009، ص103). معنى ذلك أنّ ما بعد الحداثة قد أسقطت من حساباتها مشروع التنوير، وخطاب التّحضير الذي كان الغرب يتوسّل به استعمار الشّعوب وحكمها. كما أنها تخلّت عن ادّعاء التفرد بالحقيقة، والسعي إلى عولمتها وفرضها بالقوّة على الشّعوب غير الأوروبيّة. "إنّ فكر ما بعد التّحديث هو أسلوب فكري يتشكّك في المفاهيم التّقليديّة للحقيقة، والعقل والهويّة، والموضوعيّة وفي فكرة اتّجاه العالم نحو التقدّم والتّحرّر (تيري إيغلتون، 1996، ص7). وقد انعكس ذلك على نمط التّفكير لدى الغربيين وغير الغربيين، بحكم مسعى تشميل الثقافة والعولمة، وسرعة هجرة الأفكار والحدود المخترقة، والتابوهات المنتهكة. إنّ أهمّ ما يميّز مجتمعات ما بعد الحداثة زوال المقدّس وتشظّي الهويّة وتعدّد الحقائق، والشكّ في كل المسلّمات. وستنعكس هذه الحساسيّات الفكريّة في السّرد الروائي وفي السينما والميديا على مستوى الكون كلّه. فالعالم أضحى موصول الأطراف، ومتواشجا، ومشبوكا إلى درجة الشمول.

وضعت المفكرة الكندية ليندا هتشيون (ولدت س 1947) مخططا تفصيليا لقيم الحداثة وما يقابلها فيما بعد الحداثة، (ليندا هيتشيون، 2009 ص9/8) وأهمّ ما ورد فيه ما يلي:

قيم الحداثة	ما بعد الحداثة
القصص العظمى	ضد القصص العظمى
الأفكار الكلية	التفكيك للحليات
المركز	الهوامش وتعدد المرجعيات
القصدية	اللعب
العمق	السطح
الهوية	الاختلاف
الحضور	الغياب

تميزت سرديات الحداثة وطيلة حوالي قرنين من الزمان، من منتصف القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن العشرين بالقصص العظمى، حيثُ كانت المذاهب الفلسفيّة الكبرى ترسمُ أهدافا كونيّة تسعى لتحقيقها من خلال التنوير والتّحرير، ومن هنا، فقد كانت عقيدة العلمويّة مهيمنة على القصص الكبرى. وكان الهدف منها إخضاع الطّبيعة، وبالكيفيّة ذاتها والمقدار نفسه يتمّ إخضاع الشّعوب الأقلّ تطورا بصفتهم جزءا من الطّبيعة. وتغلف تلك المساعي الحثيثة عقيدة التفوق الغربي على كلّ شعوب العالم، والذّهاب بهم إلى عالم دون حروب ودون كراهية أو عنصريّة. غير أن أوروبا، وعلى الرغم من الثورات العلميّة والتكنولوجيّة والإعلاميّة التي حققتها قد ألقت بشعوبها وكل شعوب العالم في حروب مدمّرة للحضارة. وكانت تلك أكبر خيبات الحداثة الغربيّة. ومن ثمّ سحب المستنيرون وفي طليعتهم الأدباء والمفكّرون ثقتهم من مشاريع الحداثة، ولجئوا إلى سرد القصص الصّغرى والجزئيّة والعارضة وأحيانا التافهة للتعبير عن انحطاط العالم وتشيء الإنسان، وضعفه وتفاهته.

تشكلت في أوروبا بدءا من القرن الثامن عشر وبشكل واضح عقيدة المركزية الغربيّة، وبموجبها تكون أوروبا رغم محدوديتها الجغرافيّة ذات سلطة كونيّة، ترى نفسها مركز العالم وعمقه الحضاري، وتشكل القارات المنسية بقية العالم، وهوامشه، وأطرافه الزائدة عن الحاجة. ومع منتصف القرن العشرين، وبعد الحروب المدمرة التي شغلت أوروبا ودمّرتها، تبين أنّ مشروع التنوير قد فشل، وأن الطّبيعة العنصريّة للحكومات الأوروبية لا يمكنها أن تنتج فكرا إنسانويا، أو علاقات إنسانيّة بعيدة عن التحيز والتمركز حول الذّات. ومن هنا تحول الفلاسفة والمفكرون ونقاد الثقافة والأدب إلى التمرد على قيم الحداثة، وتزامن ذلك مع ظهور أقطاب

جديدة، كالصّين واليابان، والأتراك، وكل تلك الشّعوب أحدثت التوازن في العلاقات الدولية ويتّجه عالم القرن الواحد والعشرين نحو العولمة، وتشميل الثقافة. ونعيش اليوم تعددا في الثقافات واللغات والقوميات، لم يسبق له مثيلٌ، الأمر الذي أزاح إل حين، المركزيّة الأوروبيّة. ولم تعد أيّ ثقافة قادرة على ادّعاء المطلقيّة. أضحى عالمنا متعدد الروايات والحقائق، والسرديات. وضمرت سلطة العقل، فهو لم يعد السلطة الوحيدة التي تحكم السلوك، وتصنع الحق والعدالة.بل إنّ الألفيّة الثالثة تشهد انكفاء على الذّات، وعودة محمومة إلى الميتافيزيقا. ليس صحيحا أنّ العالم كلّه تخلّى عن الدّين. ها نحن نرى تحولا نوعيّا في الغرب المادّي إلى الإسلام، ذلك الدّين الذي كثيرا ما تُلصَقُ به كلّ دناءات الغرب وسقطاته.

في الغرب الحديث، وكما هو ظاهرٌ على السّطح، تراجعت الأديان عن ثقلها الاجتماعي والأخلاقي، ولم يعد مفهوم المقدّس محلّ إجماع، وبدل أن تلتفّ الجماعة حول الدّين الذي يحقق وحدة المجتمع وهويتها الثقافيّة، ويحميها من التبعيّة، بدل ذلك توسّل الناس الفنّ لملء الفراغ الذي تركه الدين.

والسؤال الذي يتردّد في ذهن أيّ باحث الآن، كيف انعكستْ هذه القيم المابعد حداثيّة في الأدب الروائي، في الغرب أو في الشرق؟ لقد تجلّت هذه القيم في روايات كونديرا (شيء لا تحتمل خفته) وهنري ميلر (مدار الجدي) وجون بو سارتر (الغثيان)، والأمثلة أبعد ما تكون عن الحصر. وقد تسلل فكر ما بعد الحداثة إلى الرواية العربية مع أواخر القرن العشرين. فقرأنا الرواية التي تحتفي بالإلحاد والتّجديف والتّشكيك في الأديان، ومقدّسات المجتمع (رشيد بوجدرة) وقرأنا روايات تسخر من المقدّس وتشكك في كثيرٍ من القيم، على غرار روايات نوال السعداوي في مصر، والطّاهر وطار وكمال داود في الجزائر. كما ظهرت الروايات العدميّة التي تنظر إلى الوجود نظرة قاتمة، وتعمد إلى تشيء الإنسان وترذيل سلطة المجتمعات، والتّركيز على الطّبيعة العدائيّة للبشر. وفي هذه الدراسة، سيكون محرق اهتمامنا تحليل معالم قيم ما بعد الحداثة في إحدى روايات إسماعيل يبرير "وصية المعتوه".

تجليات ما بعد الحداثة في الرواية

الرؤية العدميّة للحياة

تعيش البشريّة بدءا من النّصف الثاني من القرن العشرين عصر القلق والخواف (Angoisse)، والارتياب من كلّ مجهول. فقيم الحياة لم تعد محلّ تقديسٍ في حقبة ما بعد الحربين الكونيتين، وسلطة الأديان ضعفت، وتركت فراغا روحيا مدمّرا ولا شفاء منه في عمق الإنسان. ورغم اللّغط الشديد حول حقوق الإنسان وكرامة المرأة والحريات الفرديّة التي تمتلئ بها كلّ دساتير العالم، غير أنّ الواقع المعيش يكشف عن عالم منحطٍّ، قد خلا من الفضيلة، ومن حقوق الإنسان بشكل محبطٍ.. "إنّ ما يميز الوعي ما بعد الحداثي هو ذلك الشعور بالتمزق والضياع والاغتراب المطلق الذي لا يمكن الفرار منه" (فدوى مالطي دوغلاس، 2009، ص363). فالحروب الأهليّة في كلّ منطقة من مناطق اليابسة واستفحال الجريمة، وتدنيس مقدّسات الإنسان من قبل الإنسان، وحالة الاغتراب الثقافي الذي يعيشه المهجّرون بفعل الكولونياليّة أو الاستبداد السياسي، كلّ ذلك صنع مأساة الإنسان ما بعد الحداثي.

وفي العالم العربي، استحوذت البورجوازيّات العربيّة الهجينة على السلطة الكولونياليّة، ونابتْ عنها في ممارسة القهر والقمع. وبدل الإنصات إلى شعوبها التي فاضت دماؤها في ساحات المعركة لتحقيق الاستقلال وطرد المحتلّ، فرضت عليها حقيقتها المطلقة، مارستْ عليها الوصاية، ومنعتْ صوتها من كلّ المنابر.

وإنّ أكثر الناس تأثّرا وإحساسا بمأساة الوجود الإنساني في كل مجتمع هم المثقفون والمبدعون، نظرا لما يتمتّعون به من مشاعر التعاطف مع قضايا الإنسان بغض النظر عن خلفيّته القوميّة والثقافيّة. غير أنّ الأديب وهو يقوم بتمثيل مأساة الإنسان لا ينطلق من فراغ ثقافي أو إيديولوجي؛ فهو يعالج الحالات الإنسانيّة انطلاقا من ثقافته وانتمائه الإيديولوجي. وفي هذه الدراسة، سيرافقنا الكاتب الجزائري الناشئ "إسماعيل يبرير" في إحدى سردياته التي نحسبها ما بعد حداثيّة.ويعني هذا من بين ما يعنيه، أنّها سرديّة مُشبعة بقيم جماليّة وفلسفات ما بعد حداثيّة. تلك الفلسفات التي أضحت تشكّك في قيم الحداثة والعقل الإنساني، متّهمة إياه بالقصور، والعجز عن إدراك الحقائق الكونيّة. ناهيك عن اختراقها لمناطق المسكوت عنه والمقموع، بحكم افلاتها من رقابة العقل والمجتمع. إنّ رواية ما بعد الحداثة تعكس حالة توتّر تعيشها الذّات المستلبة، تلك التي تعيش حالة اغتراب عن جماعتها الثقافيّة بسبب حجم التناقضات بين الذّات وعالمها الخارجي.

يتصدّرُ الموت الفصل الأول من هذه السّرديّة، من خلال شخصيّة الجدّ. وفي مخيالنا الرمزي يُعتبر الجَدّ رمزا للموت؛ فهو مقبلٌ عليه، منصرفٌ عن الحياة. كان عنوان الفصل الأول "صاحبُ الوصيّة يموت أخيرا" (إسماعيل يبرير، 2013 ص7). واستعمل الفعل في زمن المضارع، وكأنّ الشخصيّة كانت تمارس فعل الموت. وكأنّه غيابٌ إرادي، اختارته الذّات رغبة في الاختفاء؛ إنّ استعمال الفعل المضارع للتعبير عن فعل الموت يوحي بأنه ليس حالة سكون أو انتهاء، بل هو فعل عبور إلى منطقة معتمة، مبهمة، لا تقع تحت طائلة الإدراك، وهي مثيرة لهاجس الخوف والقلق الوجودي. ومن هنا الرهبة التي يعيشها كلّ البشر إزاء فعل الموت. إنّه انتقال من المعلوم إلى المجهول ومن الأمن إلى الخوف، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب.

حفر الجدّ قبره منذ عشرين سنة، لما ماتت زوجته. فقد كان رحيلها تنبيها له وآذانٌ بأجله. وقد دلّت عبارة "أخيرا"، أنّ انتظاره للموت قد طال. إنّنا مع شخصيّات فقدت غريزة الحياة، وفقد كلّ أسباب الوجود. فهي في الفضاء الثالث، على الحدود بين

الموت والحياة، بين الهنا والهنالك، بين الظاهر والمحتجب، بين الغائب والحاضر. لقد أضحى وعيها موزّعا بين عالمين، وقدماها إحداهما فوق الأرض والأخرى تحتها. إنّ وجود مثل هذه الشخصيّات مؤجّلٌ، ومعطّلٌ، ومتوقّفٌ عند عتبة المادّة الصّلبة.

أول ما يفتتحُ به إسماعيل يبرير هذه السرديّة هو فكرة الموت، وتساويها مع الحياة، فهما على درجة واحدة من اللاجدوى، والموقف منهما على درجة كبيرة من الخواء. كان إدريس في المخبزة يزاول عمله الذي يعتاشُ منه لما وصله نبأ وفاة جدّه، وبينما هو يستعدّ لمغادرة مكان العمل واجهه صاحب المخبزة بضرورة إنهاء يومه، أو مواجهة الفصل، مبررا ذلك ب"اللي مات الله يرحمو، كمل خدمتك وروح" (إسماعيل يبرير، 2013، ص7). إنّ موقف اللامبالاة من الموت ومواجهته بجمود عاطفي يكشف نفسيّة عليلة، تعيش القطيعة الفكريّة والنفسيّة مع آخريها، ولا تصغي لمعاناتهم وهمومهم. إنّها نفسيّة تعيش العزلة الوجوديّة والعجز عن التواصل مع الآخرين، والإحساس بقضاياهم. إنه الصّمت الوجداني الذي يشكّل القطيعة بين أفراد المجمع الذين يقتسمون المكان ولكنهم يعيشون الصمم العاطفي. "يولدُ اضطراب حياتنا من عواطفنا أكثر ممّا يولد من حاجاتنا".(تيزفيتان تودوروف، 2009، ص225) إنّ العواطف والمشاعر هي التي تشكّلُ جوهر الحياة، غير أنّها تتوقف على الآخرين، وعلاقاتنا بهم. فإذا كانت القطيعة العاطفيّة هي واقع العلاقات الاجتماعيّة، فإنّ الشقاء الإنساني هو المآل الحتمي للأفراد. فالشعور بالعزلة والوحدة، والقطيعة عن الآخرين هو الذي يصنعُ شقاء الفرد وتعاسته. وهذا ما يشعرُ به إدريس في وسطه العائلي، ومحيطه الاجتماعي، الأمر الذي ولّد له قطيعة وجدانيّة مع الآخرين، إلى درجة فقد معها الإحساس بالفقد لدى موت جدّته. ولم يتمكّن من مشاركة حداد والده الذي فقد أباه. إنّ الإحساس بحجم فاجعة الموت لدى إدريس ضعيفٌ، كما هو ضعيفٌ لدى مستخدمه الذي رفض تسريحه قبل إنهاء عمله. يكشف هذا الموقف عن علاقات اجتماعيّة براغماتيّة، لا مكان فيها لمعامل الإنسانيّة. إنّ التمركز حول الذّات وفقد الإحساس بمعاناة الآخرين يتمّ عن تصدّع في بنية المجتمع.

كان إدريس يمرّ يوميّا على المقابر الثلاث، دون أن يشعرهُ ذلك بالرهبة، أو مرارة الفقد، أو التساؤل عن المصير القاتم للإنسان. "نزلت إلى يساري عبر شارع يلتزم الصّمت ولا يبدي أي موقف منذ الأبد رغم أنه شارع يربط بين دينين ومقبرتين وموتى كثرٌ، بلا لون ولا موقف".(إسماعيل يبرير، 2013، ص8) إنه الصمت الوجودي، والقطيعة الوجدانيّة، بينه وبين المقابر، وموتى لا يحصيهم عدّ، ولكننا فقدنا الذّاكرة التي تربطهم بنا، فغدوا بنايات وصخورا لا تعني شيئا. إنّها الطّبيعة الصمّاء وقد عجزنا عن وعيها وحملها في وجداننا، بوصفها مضجعنا النّهائي والأبدي. لقد سقط الأموات من حسابات الأحياء، وما عادت الذّاكرة تتّسعُ لهم. فالقطيعة مع الأسلاف هي قطيعة مع تراثهم وقيمهم، ورمزيّتهم الأخلاقيّة.

عاد "إدريس" إلى البيت دون مبالاة بتهديد مستخدمه، ودون إحساس بفضاعة الموت الذي هو مقبلٌ عليه. وكان غير قادرٍ على التحكم في جسده، كان مستسلما للحظة الراهنة دون إحساس بثقلها، ولا بأثرها النفسي. "ارتميت في فراش شقيقي وأنا أفكر بقليل من المنطق في فكرة الحياة، هل كان جدي فعلا حيا كي يموت؟ لقد أمضى عمرا بين الموتى، وهل سكان هذا الحي يعيشون أو يتوهمون الحياة؟ إنّه فضاء من المقابر كأنها جزيرة ينقل إليها المعاقبون...."(إسماعيل يبرير، 2013، ص12). لاحظوا عبارة ارتميت وطريقة التفكير بقليل من المنطق وليس بكل المنطق، لأنّ الموت في حدّ ذاته لا يخضع لمنطق بشري، فهو ظاهرة محيرة للعقول ومؤرقة. ثم هذا السؤال المحيّر للعقول، هل نحن نمارس الحياة أم الوهم؟. فالوجود الممتلئ يتجاوز الوجود البيولوجي، إنّه وجودٌ متحقّقٌ من خلال الوعي بالذّات والآخر، والتفكّر في هذا الوجود ضمن جماعة، من أجل أهداف إنسانيّة تتخطّى اللّحظة الراهنة، والبعد الفيزيائي والجسدي. فالإنسان موجود ذو بعدين اثنين، لا يتحققان إلاّ إذا اجتمعا في ذات واحدة. وتلك هي الذّات التي تمارس الحياة فعلا.

كان إدريس يمارس عمله صبيحة يوم في مخبزة بضواحي مدينة الجلفة. وبلغه خبر وفاة جدّه، فانسلّ من العمل ليلتحق ببيت جدّه رغم تهديد مستخدمه بفصله عن العمل إذا لم يكمل يومه. لقد أكد له أنّ حضوره لا يغيرُ من الأمر شيئا، ولن يعيد الميّت إلى الحياة. وهكذا بدا وكأن الركض باتّجاه الميت دون جدوى. وهو فعلا دون جدوى ماديّة، أمّا الجدوى الروحيّة فلا وزن لها لدى إدريس الذي أنهكه وجوده المادّي.

إنّ فكرة الموت منبثّة طيلة المسيرة السّرديّة من خلال الكثير من الرّموز. فالمقابر تحيط بحي ديار الشمس، حيثُ يقيم إدريس وباقي الشخصيات التي تشاركه البنية السّرديّة. والجدّ الذي دفن زوجته وأعدّ قبره وانتظر أجله، انزوى إلى مقبرة النصارى ليمارس فيها طقوس انتظار الموت، والتي امتدّت لعشرين سنة. وقد بدا وكأنّ الجدّ يمارس حياته في انتظار الموت. الحياة ممرٌّ إلى الغياب، والمجهول، ذلك الذي يصنعُ مأساة وجودنا ويحوله إلى حالة انتظار حكم الإعدام. ليس الموتى وحدهم مغيبون، الأحياء أيضا يمارسون الغياب كلّ بطريقته. والأرض بدورها تحوّلت وظيفتها من مانح للخير والجمال إلى سجنٍ تحت الأرض يضمّ إليه كلّ يومٍ جزءا منّا.

مقبرة للمسلمين وأخرى للنصارى وأخرى لليهود. ومعظم أوقات إدريس وبعض أصدقائه يقضيها هنالك، أو على الأطراف، فرائحة الموت لا تغادر المعتوه، بل تلقي بظلالها على الجو النفسي العام للرواية. الإحباط، والتفاهة، واللاجدوى والشعور بالعدم والفناء في الروح، واختفاء العقل. "لا أبصر إلا الفراغ، والفراغ هو الذي يتأملني هل أدهشه في وضعي هذا؟ أشعر بثقلٍ يملأ اللامكان معي، إنه الرائي ينفذ معي(...)حولي كل معاني الغياب، ومهرجان من العدم يضعني في مداه" (إسماعيل

يبرير، 2013، ص23). غياب الجدّ المتوفى، أضحى رمزا لغياب مطلق، إنه غيابٌ للعقل وللخلاص الإنساني، وغيابٌ للسعادة التي يستحقّها البشر مهما كان وضعهم. هو أيضا غياب للمكان الذي تقتطع منه المقابر جزءا مهيبا. لقد تحولت الأرض إلى مكان للتغييب بدل أن تكون مكانا للحضور المادّي والروحي. إنّ تجربة إدريس تختزلُ تجربة مجتمع بأكمله، مجتمع غيبه الغياب: غياب العدالة والمحبة وقيم الحرّيّة. إننا نعلم يقينا أنّ العجز عن مقاومة كلّ أشكال الشرّ يُشعرُ الآدميين بالخصاء، والانكفاء على الذّات والتلذّذ بطعم الإحباط والقهر الوجودي. ومن هنا تضعف الأسباب المادية والروحيّة التي تشدّ المثقفين للمقاومة بوصفها أرقى أشكال الوجود المسؤول. وتتحول الكتابة إلى لحن جنائزي يغمر الوجود كلّه ويلفّ الوعي بطبقة سميكة من الظلمة التي تغبّش الرؤية.

إنّ المحكومين، والمهيمن عليهم في المجتمعات العربيّة مقصيّون من الحياة السياسيّة، إنّهم لا يُمثّلون أنفسهم ولا يختارون مصائرهم؛ ومن هنا شعورهم باللاجدوى والعقم. وأمام العجز عن ردّ الاعتبار يميلون إلى العزلة والسلبيّة، ويفقدون لذّة العيش ضمن الجماعة، وضمن قيم الأسلاف.

وبالفعل فإن حي ديار الشمس يعيش عصرا غابرا، يعيش الغياب المطلق عن زمن الحداثة الوافدة بهمجيّة متوحشة. حي ديار الشمس الذي ينتمي إليه الرائي والمعتوه معزول عن العالم، يعيش زمنا بدائيا. "ولكننا في ديار الشمس خارج الوقت وبعيدون جدا عن العالم، وعن الأحداث التي يصنعها البشر؛ نحن كائنات بسيطة تنام وتفيق بحثا عن اليوم، لا يعنينا كثيرا الغد، الأمس ملفوفٌ بالحنين على الدوام"(إسماعيل يبرير، 2013، ص51). سكّان ديار الشمس يفتقرون إلى أهمّ ما يميّز الجماعة الثقافيّة ذات الوجود الفعلي. إنّها تفتقر إلى الذّاكرة، وإلى العلاقة بالآخر، وبالخارج. إن وجودها نمطي، فقيرٌ ;وضحلٌ وغير واعٍ، دون تاريخ. إنّه وجود ثمّة في اللامكان غير المتعيّن، إنّه جزء مَن الطّبيعة الصمّاء غير العاقلة. ديار الشمس عالم مغلق ومنغلق، حركته باتّجاه الدّاخل، فهو يتآكل بمرور الزمن، ويتضاءل، ويتحوّلُ إلى نقطة باهتة.

وإدريس يمتصّ حقيقة هذا الوجود الخامل، فيلفي نفسه عاجزا عن الحب، والتعاطف مع الآخرين. إنّه لا يشعر حتى بحزن أبيه لما توفي الجدّ. وهو عاجز عن نسج علاقة حب أو مودة مع فطيمة، ولا علاقة صداقة مع السعدي. إنّه يعاني من عجز عاطفي "أردت أن أمثل دور الحزين على فراق أهم صديق لي، دون جدوى، لم أكن حزينا، كنت متعبا من صداقته، كنت أفتش عن ألم بسبب فطيمة دون جدوى، ربما وجدت بعض الذّكورة تلمع في وجه مرآتي" (إسماعيل يبرير، 2013، ص66). غير أنّه يستنكفُ ممارسة ذكورته مع فطيمة بسبب القطيعة الروحيّة والفكريّة مع الكائنات الاجتماعيّة المحيطة به. إنه يشعر بالتعب والإعياء والنمطيّة القاتلة. عندما يفقد الإنسان شهوة العيش المشترك يتخلى عن بعده الإنساني، ويشعر بالانفصام ليس مع وجوده الفيزيائي فحسب، ولكن أيضا مع آخريه. ويتحول هذا الآخر إلى عامل يضاعف المعاناة واللامعنى، وغياب الجدوى. يذكرنا إدريس بشخصيّة "أنطوان روكانتان"، بطل رواية الغثيان ل"جون بول سارتر" الروائي الفرنسي فيلسوف الوجودية (Jean paul sartre)، "عندما نطق إنني أعيش وحيداً، وحيداً كل الوحدة، إنني لا أتحدث مع أحد"، ليكون هذا المنطوق هو البيان الوجودي الأبدي. إنّ عزلة إدريس هي عزلة وجوديّة. فهو غير قادرٍ على أن يمنح الحبّ لأقرب الناس إليه، وهو عاجزٌ عن التعاطفِ مع أبيه الذي فقد أباه.

من تجليات ما بعد الحداثة في هذه السرديّة غياب المنطق والتطور الخطّي للزمن. فنحن نعيش انكسارات وانقطاعات في تطور الحبكة السرديّة، من خلال الانتقال من الماضي إلى الحاضر، ومن عالم الأحياء إلى عالم الأموات، من الذّات إلى الآخرين، من حالة التأمل الباطني إلى معايشة يوميات واقع فاقدٍ لطعمه. فيما يشبه تيار الوعي. إنّ الانتقال من سرد الحالة إلى سرد الواقعة، ومن وصف الدّاخل إلى وصف الخارج يفتقرُ إلى الخيط الرابط بين أجزاء السرديّة، وهي بنية مقصودة في حدّ ذاتها، بل إنها تجسيدُ لتشظي الهويّة وغياب الحقيقة، وتغبيش الرؤية، وهي من أهمّ ما يميّز الذّات ما بعد الحداثة كما يعيشها المبدع سرديّا على الأقل.

وظّف الروائي بعض الرموز في العملية السرديّة من أجل خدمة قضاياه الفكريّة. فقد رأينا أسطرة شجرة النبق، والبعد الوجودي الذي أُسنِد لها، والهالة الروحيّة التي ترافقها، والدلالة التي تصنعها في السياق الروائي. وكان لا بدّ أن يفكّر إدريس في التأسيس لوجود يضرب بجذوره عميقا في الأرض. ومن هنا استعارة النبتة، ومحاولة غرسها وسقيها. "لن تصبح لك شجرة في مقبرة النصارى، الأكثر خضرة وفخامة، ولا في مقبرة المسلمين التي تدعى (الجبانة الخضراء) ولا في مقبرة اليهود، ستواصل بلا شجرة قريبة فقط بإيمانٍ بلا مصدر حقيقي".(إسماعيل يبرير، 2013، ص76) من الواضح جدّا أنّنا إزاء استعارة تشي بانتفاء الأصول وتشظي الهوية والهجنة، واللانتماء وافتقاد نقطة الارتكاز التي تشدُّ الإنسان إلى وجوده الفيزيائي والروحي. إنّ إدريس يعيش التلاشي متعدّد الأبعاد. وهو وإن كان يبدو معتوها، فإنّ العته هو خروجٌ من دائرة الوجود الواعي. فالجنون هو المعادل الموضوعي للاختفاء. واختفاء العقل واحتجابه هو غياب الوجود برمّته، والمقصود هنا هو الوجود الحضاري، والتاريخي لأمّة لم يبق منها إلاّ بقايا وكلاء يعملون لحساب الآخر. إنّ العمل الروائي ينطلق من نقطة ارتكاز ذاتيّة لامتلاك العالم والسيطرة عليه جماليّا. فالرواية مصنع ثقافي طبقوسطي كما يذهب إلى ذلك إدوارد سعيد (إدوارد سعيد، 2004، ص139)، ومن هذا المنظور فمن السذاجة التوقف عند دور الحكي بوصفه مداعبة للمخيال وتحريك للمشاعر، وإمتاع للنفس. إنّ "الأمم سرديات، ومرويات" (إبراهيم بوخالفة، 2018، ص1) ، فأن تؤسس ذاتك

سرديا، هو الطّريق إلى تأسيسها بين الأمم، وتاريخيا.

كان إدريس يعايش المقابر بشكل مستمر ولافت، وهو سلوك لا يخلو من رمزيّة. "مر اليوم عسيرا في مقبرة اليهود، رسمت لعدد كبير من القبور حكاياها، وأسماءها ومعاني حيواتها، وأسباب موتها، أبكاني البعض وأفرحني البعض".(إسماعيل يبرير، 2013، ص100) كان يحاول استنطاق ما كُتِبَ على الشواهد من قبل أهالي الموتى، لإيجاد خيط يكشف عن قصة أو حكاية متعلقة بوجود فعلي، وكانت الكتابة بلغة عبريّة، غير أنّه توجد إلى جانبها أرقامٌ، يمكن تأويلها لمعرفة الفترة التي عاشت فيها هذه النفس. تعبّرُ الكتابة في فكر ديريدا عن الغياب. فهي تنوب عن الموتى، وتحاول أن تتوهّم حضورا على مستوى المخيلة. إنّ البحث عن سرديات الموتى من خلال المقابر، ومحاولة إقامة حواريّة نشطة معهم، يمكنه أن ينهض دليلا على أن الحقيقة هي إلى جانب الموتى، ولا يجبُ التماسها فيما يدوّنه الأحياء المهيمنون على التاريخ. إنّ، علم الأحياء هو عالم للأوهام والحقائق المزيفة. إنّها محاولة لإعادة كتابة تاريخ المجتمعات من خلال الأموات. هؤلاء هم مصدر الحقيقة، لأنّ لغة المصالح منعدمة في خطابهم للأحياء.

تدنيس الذّات: (أو ترذيل السرد)

إنّ احتفاء السرد بما يُعَدُّ أمرا تافها في ميزان البشر، علامة تدنيس الوجود وتجريده من كلّ ما يبدو هامّا وذا قيمة. ولقد رأينا كيف يحتفي السارد بالنبق، ويخصص له الصفحات الطّويلة، بل إنه يقدّسه ويتوعّد بالهلاك من يسيء إلى مستهلكه. اكتشف إدريس النبق وأصبح مدمنا عليه وأضحى يمارس تجارته، ويعتبره شجرته المباركة، يمكنها أن تصيب بالأذى من يعتدي عليها، أو يقلّل من شأنها. "كان طعم النبق هو السحر الذي يتوج جلساتنا وجولاتنا الدّائمة. لو أنّ أحدهم وضع عدادا في رجليه لانفجر العداد من كثرة تسكعك"، هذا ما قاله لي سي المصفّى عندما التقاني وسط المدينة أبيع النبق، ركلني وضرب النبق الذي تناثر قبل أم أبيع منه الخرطوم الأول؛ بعدها أصابه مرضٌ أتى على بشرته (....) البرص الذي أتى عليه كان بسبب لعنة النبق الذي ركله فتناثر على الأرض" (إسماعيل يبرير، 2013، ص69/68). ها هو إدريس يمارس لعبة النبق، يملأ به جيوبه ومحفظته، ويتاجرُ به في الشارعُ وتسري عدوى النبق والتبرك به في الشارع والمدرسة والبيت. وتستغرق السرديّة صفحات طويلة؛ إنّ السارد يلتمس استعادة الجدوى من خلال النبق. وهو ما يصل بالمنطق البشري إلى حدوده الدنيا.

راح إدريس ينشر أسطورة النبق في محيطه الاجتماعي، كما ننشرُ عقيدة نتبرّك بها، ونلتمس بها الحماية من كلّ سوء. "انتشر الأطفال الذين يبيعون النبق وتحول اكتشافي إلى فكرة مستباحة من الجميع، بدأت أشكّ في بركات النبق لو لا أنّ الشيخ الصادق الماحي اشترى مني حفنة رفض أن اضعها في الخرطوم الورقي، ووقف مع مرافقه يتحدّث عن النبق وبركاته، فشعرت أنّ تعلقي بهذه الشجرة التي تقاوم الخريف في مدينة الخريف لم يكن خطأ.(إسماعيل يبرير، 2013، ص69) وراح الماحي يعدّد الفوائد العلاجيّة لهذه النبتة التاريخيّة التي حظيت بسرديّة مطولة في التراث العربي القديم. يحاول إدريس التماس أسباب وجوده من خلال سرديّة الماضي، والماضي هو الغياب، مثله مثل عالم الأموات. والغياب مقولة ما بعد حداثيّة، تقمع الحضور وتؤجّله.

من ناحية أخرى يعمد السّارد إلى تدنيس السرد، من خلال تدنيس الذّات ولغتها، وإفراغها من الهالة التي تحيط بالإنسان، ببعديه الروحي والأخلاقي. إنّ السمة البارزة في تفكير إدريس هي شعوره باللاجدوى والكسل، وأنّ الحياة ليس فيها ما يغري بها، ثمّ إنه يقدّرها بمفردات مبتذلة؛ "استغرق تململي في فراشي الذي تنبعثُ منه روائح الكسل واللاجدوى ساعتين، كنت أدفع عني رغبة ملحة في التبول، تكورت كرة بوليّة أسفل بطني حتى خشيت أن تنفجر لأبسط حركة كأن العالم مثانة حاقدة" (إسماعيل يبرير، 2013، ص56). تأتي صفة الكسل الملازمة لإدريس دليل شعورٍ بالخواء الفكري والروحي، الذي يستبدّ بهذه الشخصيّة المَريضة في عمقها الفيزيائي والوجداني. والكسل هو الشعور بالعجز عن الحركة وعن الفعل، لأسباب نفسيّة وفكريّة. لا توجد دوافع تحمل إدريس على مغادرة فراشه للقيام بعملٍ ما، ولا توجد إرادة لأيّ فعل، لأنه لا توجد قناعة بجدوى الفعل. إنّ كل ما يمكن ان ينتظره عند مغادرة فراشه هو أمورٌ تافهة وغير قادرة على التّحفيز والإقناع. ومن أجل الاستمرار في حالة ارتخاء يقاوم إدريس رغبة محمومة في التبول، واستبدّت به هذه الرغبة حتّى حوّلت العالم كلّه إلى كتلة حارقة تهدّد بتفجيره داخل فراشه. العالم إذا في وعي السارد لا يعدو أن يكون كتلة بول حارقة تهدد بالانفجار. هكذا يتمّ تدنيس عالمنا، وتدنيس الذّوات التي تقيمُ فيه. فهي ضعيفة وهشّة إلى الدّرجة التي تجعلها تعيش تحت تهديد كتلة من البول. إنّ الحياة لا تساوي بولة، في المحصّلة، والإنسان أضعفُ من أن يقاومها، أو يصدّها.

يتكرّر فعل التبوّل في الروايات ما بعد الحداثيّة بكثرة، ويوظّفُ لتدنيس الذّات الإنسانيّة، وابتذال وجودها ومقدّساتها. ولغة الحكي هي الأخرى تتدنّسُ وتخترق ممنوعاتها، وتتجاوز الأعراف الاجتماعيّة، والذّائقة العامّة. نجد مثل هذه المفردات المبتذلة بكثرة في رواية "في البدء كانت الكلمة" لأمل بوشارب، وهي رواية ديستوبيّة، تحاكي فساد المدن وازدراء البشر للحياة. كما نجد هذا المعجم في بعض روايات رشيد بوجدرة، وبرر هذا الأخير خياراته الجماليّة بقذارة الواقع، وتدنّيه.

كان إدريس يتردّد على مقبرة اليهود برفقة السعدي وفطيمة، يلتقون لفك رموز الكتابة العبريّة على القبور. ويتأولونها تأويلا خرافيّا، إمعانا في السّخرية من المقدّس. "جلستُ في مقبرة أتأمل المكان. هنا كنّا نمضي بعض الوقت على قبور مكتوبة بالعبريّة؛ كان السّعدي يقرأ ما كتب على القبور (....)

وكثيرا ما أكّد أنّ المكتوب هو طلاسم سحر وتعاويذ استحضار الجن، (...)، فطيمة كانت تصرخ محتمية بي، وأنا كنت أدفع البول الذي يهجمُ عليّ فجأة من شدّة خوفي" (إسماعيل يبرير، 2013، ص80). تحوّلت المقبرة إلى مكانٍ مدنّسٍ، لا يتورّع الأطفال عن إزعاج سكينة الموتى، ويذهبون أبعدً من ذلك، ويمعنون في أسطرة البيانات المكتوبة على المقابر، وربطها بعالم الجن، لتستبدّ الرغبة في التبول بالمعتوه. إنّ تحويل المقابر إلى ملهى للأطفال ومبولة، يزيل عنها الهالة الروحيّة التي تحيط بعالم الأموات. وهو عالمٌ محاطٌ بالمهابة والتّقديس والخشوع في كلّ الثقافات. إنه عالم الأجداد والأسلاف، الذين تجاوزوا عالمنا المنحطّ ونخلصوا من كلّ ملامة. إنّهم في عالم الفضيلة والعدالة والحقيقة المطلقة، بينما نوجد نحن في عالم الرّذيلة والانحطاط. ولذلك فهم محلّ احترام من الأحياء. تقرّ بهذا كلّ الأديان. غير أنّ انهيار القيم وخيبة الحداثة، وفشل الإنسان في إنشاء عالم فاضلٍ، أدّى إلى بزوغ ما سمي ب"سرد ما بعد الحداثة"، الذي يعبّر عن ابتذال عالمنا. إنّ سرديّة إسماعيل يبرير تتقاطعُ مع "الفكر التقويضي الذي يكرّسُ اللاجدوى واللامعنى اللّذان يسمان الفعل الإنساني في حقبة ما بعد الحداثة، وهو زمن الهيمنة الرّأسماليّة على مصائر كلّ المجتمعات دون استثناء" (إبراهيم بوخالفة، 2020، ص326).

الكسل والعجز عن الحركة والشعور باللاجدوى والغثيان، واللامبالاة، تلك هي علامات الوعي الشقي التي تمخّض عن فشل مشروع الحداثة، والذي تعبّرُ عنه سرديّة العته. وتأتي الروائح الكريهة لتعزيز هذا الشّعور بالغثيان، والملل من وجود عقيم. ""أبي يعرفُ أني أسطورة فشل، لهذا توقف عن حثي على أيّ شيء، أمي يئست من نتانة غرفتي التي يمتزج فيها دخانٌ معتقٌ برائحة النوم القاهرة لتركيز أيّ إنسانٍ" (إسماعيل يبرير، 2013، ص80). غدا إدريس أسطورة كسل، وأسطورة فشل، وعجز عن مكابدة تبعات الوجود. لقد سلّم المحيطون به بالأمر الواقع، وغدتْ إرادة التّغيير في الوعي منعدمة، لا جدوى من التّغيير ولا أمل في امتلاء الوجود بالمعنى. إن الحياة لا تستحقّ أن يعيشها البشر، لأنّ إرادة الشرّ أقوى من أن تقاوم، إنّ عالمنا المنحطّ، ولا سبيل إلى تخطي انحطاطه. إنّها الرؤية العدميّة للوجود، وهي رؤية تقتل كلّ أشكال المقاومة، بما أنّ الشرّ من منظور هذا الفكر طبيعة في النفس البشريّة التي تمتلك القوّة الماديّة من أجل ممارسة شهوة التّدمير، وعزل كلّ سردية مقاومة تبزغُ على حين غفلة منا.

وإذا أردنا أن نترجمُ هذه المعاني، ونتأولها على المستوى السياسي والإيديولوجي، فإنّ الصّراع سيُنظَرُ إليه على أنه منازلة بين الامبرياليّة العالميّة والمجتمعات الأطرافيّة، التي تُقمعُ سردياتها في مهدها، قبل أن تستفحل. إنّ الامبرياليّة العالميّة تؤمّنُ نفسها من خلال وكلائها، وتمارسُ سلطتها بطريقة ناعمة، فالهيمنة بمفهومها الغرامشي لا تعتمد على القوة العسكريّة المباشرة، وإنما تعوّلُ على الإقناع بلاجدوى مقاومة السلطة القائمة. وهو الأمر الحاصل في دول الهامش إزاء ما يمارسه الغرب من قهر سياسي واقتصادي ووصاية على دول منطقتنا. يشعر المثقف العربي بالعجوز عن تغيير واقعه المبتذل، وعن الشرّ الذي يطوّقه بفعل الاستبداد السياسي، والإقصاء، والتّحقير. وإذا كانت هذه الرواية لا تصرّح بهذه النّصوص الناقدة للامرياليّة وعملائها، فإنّها تقول كلمتها بصوتٍ خافت، ومن تحت الطبقات السفلى للخطاب الروائي. إنّ تجربة التشيء والابتذال التي يعيشها إدريس ونظراؤه، هي من ثمرات الاستبداد السياسي والتهميش، والعيش على الحافّة، في انتظار الموت، الذي يستوي مع الحياة.

يلجأ السارد بعد ذلك إلى تدنيس المقابر. فهو والسعدي وفطيمة يقضّون أوقات طويلة في المقابر يمارسون التّدخين، واللعب لمخادعة الكبار. بينما يظهر إدريس في مقطع سردي متأخّر وهو بالمقبرة، يتبوّل في زجاجة، "أصبحت المقبرة مأواي الوحيد لنهارٍ كاملٍ، شمس مارس بدتْ وكأنّها تسخرُ مني، أطلت بسرعة وسَلَّطتْ لهيبها على محيط قبرِ كبير اليهود، فأحرقتني؛ ربما كنت مثله، مجرمين نكتوي بجهنم قبل يوم القيامة، ليس هذا صعبا بقدر صعوبة مثانتي التي ستنفجر بعد قليل".(إسماعيل يبرير، 2013، ص95) إذا كانت المقبرة مكانا يستريحُ فيه الأموات من ضجيج الحياة وهرجها، فإنها تحولت إلى ملهى يتدنّسُ بلعب الأحياء ومكرهم وقذاراتهم. أضحى العالم كلّه بأحيائه وأمواته ملهى وموطنا لممارسة الرّذيلة. لا حدود إذا بين عالمي الغيب والشّهادة. الكلّ مدنس ومرذولٌ ومنبوذٌ. حياتنا فقدت عمقها وطهريتها وأسراريّتها، وما عادتْ تغري بأيّ بلذّة. التبوّل عمليّة بيولوجيّة خادشة للحياء، يتحفّظ الناس على إظهارها، والتّعبير عنها، غير أنّها في هذا السياق الإبداعي تتحوّل إلى علامة ثقافيّة تشير إلى انحطاط العالم الذي نسكنه؛ فقد أصبح يعبّر عن الوجود ضمنه بهذا الفعل الخادش للحياء.

نذكر في موقفٍ من مواقف إدريس المعتوه أنّه لا يغادرُ فراشه إلاّ تحت ضغط الحاجة الملحّة للتبوّل، وأنّ رائحة فراشه مثيرة للغثيان، والتقزّز، وكلّ ذلك نفيٌ لكلّ قيمة يمكن أن يتحلى بها الوجود الإنساني. فإذا كان التبوّل وهو الفعل اللاإرادي، هو الوحيد المحفّز على مغادرة فراش النّوم، فإنّ الوجود كلّه يُختزل في هذا الفعل المدنّس.

الخاتمة

يبدو أنّ يبرير لا يكتب من أجل الإمتاع والمؤانسة، فحسب، بل إنّه يكتب العالم ليشمله ويعيد تأسيسه، وتفريغه من تشيئه، وابتذاله. إن وصف انحطاط العالم يغدو طريقا معبّدا للارتقاء به إلى مصافّ الوجود الإنساني المتعالي على الرذيلة والشريّة.

إنّ رحلة إدريس المعتوه هي رحلة الخواء الفكري والروحي، وهي رحلة وجودٍ فاقد للمعنى، ولذلك نراه يوظّفُ كل الأشياء المتاحة من أجل ترذيل الحياة وتدنيس مقدّساتها. لم تعدْ الحدود بين عالمي الأحياء والأموات مصانة؛ لقد اُختُرِقتْ تلك الحدود كما اُخترقت الحدود بين الفضيلة والرذيلة،

وبين العقل والجنون، وبين الماضي والحاضر. بسبب ذلك يفقد إدريس شهوة الحياة، ويستبدّ به الكسل، ويعيقُ حركته فلا يغادرُ فراشه إلاّ تحت تهديد تفجّر مثانته بين قدميه. وتسكنه رائحة النوم والغرف المغلقة، والعوالم الحسيرة. إن حركة السّرد في هذه الرواية لا تسلك الطّريق الخطّي نحو التطوّر، بل إن الأزمنة متداخلة في حركة ذهاب وإياب، لا تخضع لمنطق عقلاني، إنما هي موجهة بدافع غير واعي.

يعمد الكاتب إلى تدنيس السرد من خلال الاحتفاء بالنبق، وتقديسه، كما يعمد إلى تدنيس السرد من خلال وصف عمليّات التبوّل في المقابر وفي فراش النوم، وعلى قارعة الطّريق وانتهاك حرمة المقابر كذلك هي تدنيس لعالم الحرمات، فلم تعد سكينة الأموات محلّ إجلال، وهذا انتهاكٌ لمقدسات المجتمع.

عمد الكاتب أيضا إلى تدنيس اللغة، فلم تعد هذه الأداة التواصليّة متعالية على عالم الرّذيلة ومنقاة من الألفاظ السوقيّة والعبارات التي تصدم الحساسيّة الشعبيّة، بل نراها أحيانا كثيرة تخترق معايير اللياقة الاجتماعيّة، من أجل نقل واقع المجتمع بصدق، وتمثيل موقفٍ معيّن من تحولاته نحو اللامعقول.

تضارب المصالح

ليس لدي أي تضارب في المصالح.

المصادر

1- إسماعيل يبرير، 2013 وصية المعتوه، دار ميم للنشر، الجزائر.

المراجع

1- عبد الوهاب المسيري، 2003، وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكرن دمشق.

2- جورج قرم، 2011، تاريخ أوروبا، وبناء أسطورة الغرب، ترجمة رلى ذبيان ومراجعة وتدقيق المؤلف، دار الفارابي.

3- تيزفيتان تودوروف، 1999، نحن والآخرون، ترجمة ربى حمود، دار المدى- سوريا.

4- ليندا هتشيون، 2009 سياسة ما بعد الحداثية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت-لبنان.

5- تيري إيغلتون، 1996، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة منى سلام، مراجعة سمير سرحان، دار الحوار، سوريا.

6- فدوى مالطي دوغلاس، 2009، من التراث إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فدوى مالطي، تقديم جابر عصفور، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

7- تزفيتان تودوروف، 2009، العيش المشترك، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان.

8- السعيد إدوارد، 2004، الثقافة والامبرياليّة، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب. بيروت-لبنان.

9- إبراهيم بوخالفة، 2018، مجلة دراسات معاصرة، السنة الثانية، المجلد الثاني، العدد 3، المركز الجامعي تيسيمسيلت.

10-إبراهيم بوخالفة، أوت 2020، مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنيّة، العدد الرابع عشر، المجلد الرابع، المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا.

ـ الاستشهاد بهذا المقال كان بحسب أسلوب APA

إبراهيم بوخالفة ، (2023)، جماليات السرد الروائي فيما بعد الحداثة من خلال رواية "وصية المعتوه" لاسماعيل يبرير، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد 15، العدد 02، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر، الصفحات: 618-626 .