

الخطاب السوسيوثقافي وسياقه في رواية "فضل الليل على النهار" لياسمين خضرة

Sociocultural discourse and its context in a novel "The Night's Preferred Over the Day" by Yasmina Khadra

سماعيل يبرير^{1*}، أ.د. وحيد بن بوعزيز²

¹ جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، مخبر الدراسات والبحوث الصوتية والمعجمية،

smail.yebrir@univ-alger2.dz

² جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، benbouaziz@gmail.com

تاريخ الإستلام: 2023 / 02 / 03 تاريخ القبول: 2023 / 03 / 20 تاريخ النشر: 2023 / 04 / 30

ملخص:

يسعى هذا المقال إلى رصد الخطاب السوسيوثقافي الذي تبنته رواية "فضل الليل على النهار" للروائي ياسمين خضرة، وهي رواية تستعيد الحقبة الكولونيالية ابتداء من سنة 1930، وتستمر إلى غاية سنوات التسعينيات، ويستأنس المقال بمقولات النقد الاجتماعي والدراسات الثقافية والكولونيالية لتفكيك هذا الخطاب الذي يقوم على خطين متوازيين: خطاب كولونيالي يتمتع باحتفاء الكاتب المضمهر ضمن بناء السرد والشخص ومسار الحكاية، وخطاب محلي للمستعمر يتسم بالفقر وينفي عنه الثقافية أو الخصوصية، بل يضعه في متاهة على أرض غير واضحة، وينزع عنه اليقينية كلاً كالتدين، في حين ينسب الإيمان الصادق إلى المجتمع الكولونيالي، لتصير الرواية بيان تنكّر متضمن في حكايات حبّ ولهو واكتشاف حياة بنمط أوروبي (حنيي) في مواجهة محيط قدر من السكان الأصليين عديهي الحضارة.

الكلمات المفتاحية: التنكّر؛ الثقافة؛ الخطاب؛ الكولونيالية؛ المجتمع؛ نقد سوسيونصي

Abstract:

this article seeks to determine the socio-cultural discourse in the Yasmina Khadra's novel « what the day owes the night ».

This novel evokes the colonial- era starting with the year 1930, and through the nineties.

This article is based on the social criticism and the cultural and colonial studies categories, To dismantle this to-line discourse :

- a colonial one that is Characterized by the imlicite glorification of the writer by the narrative- structure, the characters and thr story's lane.

- a local discorse that is characterized by impoverishment, where he denies it every cultural originality , rather he put him in a labyrinth in an obvious land, which eviscerated him all certainties as religiosity ; while he attribute sincere faith to the colonial community.

and so the novel become adeny statement involded in loves and distraction stories and exploration of an european lifestyle (nostalgique) in front of a derty erea of incivilized indigenous.

Keywords: colonialism, culture, discorse, the deny, socity, socio- textual criticism

1. مقدمة

تتأسس رواية "فضل الليل على النهار" لياسمين خضرة على خطاب سوسيوثقافي بارز، حيث يبدو أن عمادها ليس الحكاية وحدها، بل هناك رهان على عرض وإبراز الخطابات المختلفة وعلى رأسها الخطاب السوسيوثقافي؛ فالمجتمعان اللذان يبنيان فضاء الحدث هما: المجتمع الكولونيالي المقبل على الحياة بكل طقوسه وبهجته وألوانه، والمجتمع المستعمر الجزائري الذي يتمسك بدينه ومظاهره الثقافية وعاداته حتى المفلس منها، ولكن أيضا ببؤسه الذي يكاد يكون بسبب ثقافته.

ولا تستدعي الرواية نماذج بشرية متكافئة في المجتمعين، بل لا تكاد تنتبه إلى الفوارق بينما تقيم ما يشبه المقارنة بين مجتمعين على ذات الجغرافيا والتاريخ، ولكن في عالمين متوازيين، ولا يمكن إغفال نشوء خطابات وخطابات مقابلة تشمل السياسي والتاريخي والديني والاجتماعي والثقافي، وهي خطابات لها سياقاتها ومساراتها التي شكلتها، خاصة وأن "الأدب لا يمكن أن ينفصل عن سياقه المجتمعي، فكل نص أدبي ليس سوى تجربة اجتماعية، عبر واقع ومتخيل" (الموسى، 2016، صفحة 19) ومع الفارق في عيش التجربة تتحول الرواية من حيث هي تجربة اجتماعية إلى مجال يسع مختلف الخطابات الممكنة، وإذا كانت الرواية لعبة تخيل فإنها أيضا "النوع الأدبي الوحيد الذي تصير فيه أخلاق الكاتب مشكلة المبدع الجمالي" (غولدمان، 1993، صفحة 20)، فأي نص؟ وأي مجتمع وعن أي مجتمع يكتب؟ وهو مزود بأدوات جمالية منجبهة وبضمير وأخلاق من جهة أخرى، ثم إن ما يصف به الكاتب أعماله ليس بالضرورة هو ما يصل القراء "من الصعب فهم العمل إذا أردنا أن نفهمه فقط، أو نفهمه بالمقام الأول من خلال شخصية كاتبه. وأكثر من ذلك، إن نوايا كاتب ما والدلالة الذاتية التي يرى أن أعماله تتمتع بها، لا تتوافق دائما مع الدلالة الموضوعية لهذه الأعمال" (غولدمان، الإله الخفي، 2010، صفحة 32).

إن الخطاب هو أيضا معطى تاريخي، كون "المجتمع موجود قبل العمل، لأن الكاتب محكوم به، ويعكسه، ويعبر عنه، ويسعى إلى تغييره؛ وهو موجود أيضا بعد العمل، لأن هناك علم اجتماع للقراءة، وللجمهور" (غولدمان، 2010، صفحة 09)، وفي مقالنا هذا نكتفي برصد الخطاب السوسيوثقافي الذي تبناه النص والذي يضمن توصيفات لواقع المجتمعين اللذين أعادت الرواية تشكيلهما بعد قرابة الأربعة عقود من زوال ذلك الوضع واستقلال البلاد، وذلك انطلاقا من كون الرواية تشكل "مواقف وأفعالا اجتماعية وتاريخية" (زيم، 1991، صفحة 123).

أولا: الخطاب الاجتماعي وسياقه

لابد وأنه من البديهي الموافقة على اعتبار ممارسة الخطاب بمثابة "ممارسة اجتماعية تشكل العالم الاجتماعي" (لوي، 2019، صفحة 48)، فالخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية ذروة قد تتيح تضمين وتوليد كل خطاب، وفي المجتمع الروائي الذي تقترحه رواية "فضل الليل على النهار" تصبح مشاركة كل شخصية بالسلوك أو الكلام أو الصمت صياغة لخطاب اجتماعي دون أن تفقد سمتها الفردية، فمن جهة تكون الأعمال ملموسة وفردية ومرتبطة بالسياق، لكن يكون لها، من الجهة الأخرى أيضا، طابع مؤسسي وتكون متجذرة اجتماعيا (لوي، 2019)، ومن خلال تشابك سلوكيات الشخصيات وعلاقاتهم ينشأ هذا الخطاب.

إن العلاقة بين الطفل السارد (يونس) ابن العاشرة ووالده غير طبيعية، رغم أنهما فردان في عائلة صغيرة معزولة إلا أنه لا يوجد تواصل بينهما، فحين يحمل الولد يونس الأكل إلى الحقل -مكان عمل الأب- لا

يتواصل مع والده، ولا يبدو أنه يسعد به لدى عودته إلى البيت إذ يصفه بأنه شخص عادي "بلا جاذبيّة ولا فائدة" (خضرة، 2013، صفحة 13)، ويحدث أن يرافقه للمرّة الأولى إلى القرية وهو عادة لا يأخذه إلى أيّ مكان، كما ورد في وصفه الرّحلة، ولعلّ العلاقة الانفصاليّة بين الأب وابنه تظهر أجلى حين يغّي الأب فيصف الولد غناءه بأنه "يضرّج البغل" (خضرة، 2013، صفحة 14)، ولكنه يعدّ الأمر بمثابة "حفل لا يضاهي (خضرة، 2013)، إنّه طفل يكتشف والده الرّجل الوحيد والغريب رغم العشر سنوات!

إنّ العلاقات الاجتماعيّة في الرواية تبرز قطائع لا يمكن تفسيرها، فالطفّل يونس لا يعرف أحدا من أقاربه، والعائلة منفيّة في أرضها، كأنّها دون أهل ودون روابط اجتماعيّة، يوجد تضامن أكثر في المدينة حيث يلجأ الأب (عيسى) وعائلته، فترتبط الأمّ علاقات بالجيران، (إلى حد ما يبدو وكأنّ العزلة والانفصال الاجتماعي خيار عيسى وعائلته وليس طوقا فرضه الاستعمار)، وهذا خطاب اجتماعي مضمر تبرز سياقاته في كلّ مرّة، وهو خطاب يعارض المتفق عليه من كون "المجتمعات الرّيفيّة تكون الرّوابط الإنسانيّة أقوى وأكثر دواما منها في المجتمع الحضري" (زيمّا، 1991، صفحة 19).

هناك حياة اجتماعيّة منظّمة وحركة دائمة في البيئة الأوروبيّة، بينما لا يجد المنتمون إلى الجهة الأخرى من المُستعمَرين أيّ فرصة لتشكيل نمط حياة واضح، كأنّهم يعيشون فزع نزولهم على الأرض وتبها مسلّطا عليهم، حتّى صلات القرابة غامضة، والأزواج ينسلّون الواحد تلو الآخر من أسرهم تاركين أبناءهم وزوجاتهم فريسة للفراغ (نموذج عيسى وزوج حدّة).

لكن علينا أن نشير إلى أنّه "ضمن رؤية مخصوصة للعالم، يغدو بعض أشكال الفعل طبيعيّا، وبعضها الآخر غير متصوّر فالأفهام الاجتماعيّة المختلفة للعالم تؤدّي إلى أفعال اجتماعيّة مختلفة، وبذلك يكون للبناء الاجتماعي للمعرفة والحقيقة تبعات اجتماعيّة" (لويز، 2019، الصفحات 22-23)، كأن يكون هذا التشظّي ضريبة التطوّر والتحديث الذي طرأ على المكان، أو بفعل تجريد المجتمع المحليّ من حقّه في ترتيب علاقاته مع المكان والمحيط، وتكريس طبيعة العلاقة بالمكان والآخر من قبل الإرادة والسّلطة الكولونياليّة، ضمن هذا المنحى تتحوّل حياة الطّفّل يونس ويخضع لإملاءات وسطوة المجتمع الكولونيالي فيزرعه في عالم ومحيط جديدين.

في المدرسة يكتشف يونس تعامل الأطفال "الروميين" المضطرب، وهو لا يصفه بالمضطرب "كانوا غرباء نوعا ما. يستطيعون استقبالك بالأحضان قبل أن يلفظوك مباشرة بعد التحيّة. يتفاهمون جيّدا فيما بينهم. طبعا يحدث أن يتشاجروا في أوقات الرّاحة، أن يغذوا أحقادا دفيئة لبعضهم البعض، ولكن بمجرد أن يعلن غريب ما- عادة ما يكون عربيا أو من فقراهم- يتحدثون في كتلة واحدة ضده. يقومون بعزله ويسخرون منه ويشيرون إليه تلقائيا بالبنان حينما يبحث عن مّتهم." (خضرة، 2013، صفحة 118) سلوكات أطفال المدرسة مبنية على ميراث المفاضلة والترابيّة التي يعيش بها أولياؤهم، وبالتالي على نفور وتنفير اجتماعي بين المُستعمَر والمُستعمر.

لا تختلف مجموعة الأطفال السيّئين في المدرسة عن مجموعة دحو (الطفّل على رأس عصابة في جنان جاتو) إلا في المظهر، فقد قاموا بمحاولة أذية يونس عبر مورييس "الطفّل الكسول والعدواني" ولكّهم يُسوا منه لأنّه لا يقاوم، ولا يلوذ بالبكاء فقبلوا به على مضض على هامش المجموعة، وانصرفوا لأذية أطفال آخرين، هذا القبول يبدو مشروطا، فهو مقبول كخاضع أو كراضي بمكانته الدّونيّة مبكّرا، ومن المفهوم أن يسعى الخطاب الكولونيالي إلى تأويل "المستعمرين بوصفهم شعوبا من أنماط منحلّة بسبب من أصلهم

العراقي" (بابا، 2004، صفحة 151) لكن إعادة إنتاج هذا الخطاب وتكريسه دون أي مقاومة أو استدعاء للتاريخ أو للثقافة المحلية أو للممارسات الثقافية التي تفنّد مقولات الكولونيالية من قبل كاتب لم يشهد الاستعمار، ينتهي للمستعمر ويكتب ويعيش في الدولة الكولونيالية بعد أن تستقلّ بلاده، هو إنتاج يكشف الإنكار للتاريخ.

أنتجت الرواية خطابا اجتماعيا قاصرا، فالمجموعات التي عاشت تكاملا وتدافعا اجتماعيا هي المجموعات الأوروبية في وهران (المدينة الأوروبية) أو في ريو سالادو أو في غيرها، أما المجموعات العربية فهي مغلقة في التنافر، لا أحد يملك إشارات عن مكان وجود باقي عائلته، ولا يوجد أفق للتلاق، يبدأ هذا الأمر من انفصال يونس عن عائلته، فرغم أنّ الانفصال كان قسريا إلا أنّ التباعد لم يكن كذلك، وتدرجيا صارت عائلته مثل جسم تمّ تذويبه، لا أثر لأمه وأخته، وقد فقد كلّ اتصال معهما بينما اختفى والده، وهكذا ضاعت عائلته إلى الأبد، ونهض هو مجددا ليؤسس لعائلة جديدة بعد الاستقلال، ويبقى وفيّا لذاكرته الكولونيالية. (ذاكرته وليس تاريخه).

لقد تمّ تفريغ الطابع الاجتماعي للجزائريين من كلّ أسبابه، ورغم أنّه "ينظر للخطاب على أنّه مكوّن للاجتماعي على نحو كلي، بينما ينظر في الجانب الأيسر إلى الخطابات على أنّها مجرد انعكاسات لآليات اجتماعية أخرى" (لوي، 2019، صفحة 49)، هذه الآليات التي ليست إلا سياسات كولونيالية، حيث لم يكن الجزائريون منفصلين، رغم أنّ سياسات الاستعمار استحدثت من خلال نظام الحالة المدنية تقسيمات متتالية للعائلات، إلا أنّ الروابط لم تنعدم ولم تقطع، بل على العكس نشأت صلات جديدة من خلال الترحال والنفي والمنع المتواصل، صلات لا ترتبط بالمكان بل بأهليه.

ثانيا: الخطاب الثقافي وسياقه

يعتقد بيير زيمّا أنّ الرواية هي "بحث موضوعه المعنى، إلا أنّ المعنى ليس معروفا كما في الملحمة القديمة أو الإقطاعية وعلى البطل، ذلك الكائن الإشكالي والهامشي، الذي يواجه واقعا اجتماعيا خاليا من المعنى أن يخلق المعنى بالرغم من أنّ بحثه عنه ينتهي بالفشل" (زيمّا، 1991، صفحة 145) جزء من هذا يعبر عن وضع يونس البطل القادم من الهامش، حيث أنّه يفتش عن المعنى، أو أنّ الروائي يقحمه في بحث عن المعنى دون أن يمتلك أي أداة، فينتهي إلى فشل مكرّر، فشل في الاندماج تماما في البيئة الكولونيالية التي عاش فيها مفصولا عن بيئته وعائلته تماما، وفشل في العودة إلى المجتمع المستعمر الذي ينتهي إليه، قبل وبعد الاستقلال.

إنّ فرصة العثور على المعنى لا تتأتّى خارج الخطاب الثقافي الأصيل الذي لا يقوم في الرواية بسبب هيمنة الخطاب الثقافي الكولونيالي، ولكن "القيم الثقافية الأصيلة ليس لها وجود في الواقع الاجتماعي المتدهور، إلا أنّها تظلّ منبعثة في نفس الفرد ولا تفلت بالرغم من ذلك" (زيمّا، 1991، صفحة 146) أو هذا ما افترضه غولدمان، وفي رواية ياسمين خضرة هذا الفرد الذي يفترض أنّ قيمه الأصيلة بقطة هو يونس، غير أنّه عاجز عن إدراكها.

في أثناء معارضته لتعدّد مرجعيات مصطلح "ثقافة" والإبهام الذي يحيط به يعتبر كليفورد غيترز أنّ مفهوم الثقافة الذي يعتنقه "ليس له مرجعيات متعدّدة، ولا هو، في حدود ما أرى، يعاني من الغموض المفرط

خارج حدود المعتاد: هو يشير إلى نمط من المعاني المتجسدة في رموز تنوّقت تاريخيًا، وهو نظام من المفهومات المتوارثة يُعبّر عنها بأشكال رمزية، وبواسطة هذه الأشكال يتواصل الناس، وبها يستديمون ويطوّرون معرفتهم حول الحياة ومواقفهم منها" (غيرتز، 2009، الصفحات 224-225)، بمعنى أنّ خياراتهم ومواقفهم مبنية على هذا المكسب الذي لا أثر له بالنسبة للرواية، وبالتالي فإنّه مبرّر كاف لانعدام الموقف من الحياة لدى المجتمع المستعمر، وبما أنّ السياقات الثقافية لأسرة يونس تبدو ضحلة جدًا، فهم يقطنون كوخا مهملا في أرضهم التي أحرقت، ولا علاقات لهم بوضع غير الوضع البدائي الذي يعيشونه، فإنّ العم ماحي يعيش وضعا أهم بكثير، فهو متعلّم ومندمج في الثقافة الكولونيالية ومتزوّج من سيّدة فرنسيّة، ولديه صيدليّة في مدينة وهران، وقد اكتسب موقفه من الحياة عبر اعتناقه ثقافة المستعمر.

ولأنّ مصير العم ماحي كان استثناء بين جموع التائهين من أهله، فإنّ المصير الأنسب للبطل يونس أن يكرّر تجربة عمّه وهو ما ينسجم وتوصيف هومي بابا حين يعتقد أنّه "سيرورة تثبيت للكولونيالي بوصفه شكلا من أشكال المعرفة التمييزيّة والتصنيفيّة ضمن خطاب تحريبي، وبهذا فهو يطرح بالضرورة مسألة إقرار الذات إلى التفوّق (خصاء) باتجاه أزمة تاريخيّة في مفهومة الإنسان الكولونيالي بوصفه موضوع قوة منظّمة، وبوصفه ذات تمثيل عرقي، وثقافي، وقومي" (بابا، 2004، صفحة 184)، ومن الأفضل الانخراط في مداره والتنكّر للأصول الهشّة والعديمة بدل مواجهة قوّته والانسحاق.

تبرز خطورة نفي الثقافي عن المجتمع المستعمر في الرواية كونها تضعه في لحظة عدميّة، فالثقافة تبدأ "كفكرة تكون ذات أهميّة عند أربعة مواضع للأزمة التاريخية: عندما تصبح البديل الوحيد الظاهر عند مجتمع متحلّل؛ وعندما يبدو أنّه دون تغيير اجتماعي أصيل وعميق لن تكون الثقافة بمعنى الفنون والحياة المرهفة أمرا ممكن الوجود؛ وعندما تهرّ شروط التحرّر السياسي الذي تلمسه جماعة أو يسعى إليه شعب من الشعوب؛ وأخيرا عندما تضطرّ قوة إمبريالية على التوافق مكرهة مع أسلوب حياة من أخضعتهم لسلطانها" (إجلتون، 2005، الصفحات 41-42).

في هذا التوجّه تتكشف الكثير من الفراغات التي تقفز عليها سرديّة ياسمينه خضرة، فالمجتمع المحلي المقهور الذي يؤثت هوامش الرواية، والذي يكاد يتحوّل إلى مجتمع متحلّل لم يلجأ إلى الثقافة كبديل، وهو بعيد عن التعبير الاجتماعي الذي يمرّ به إلى لحظة الثقافة بمعنى الفنون والحياة المرهفة، وإن كان معنى الفنون نسبيّا تماما كمعنى الحياة المرهفة، ففي وعي هذا المجتمع تختلف الفنون ومقاربة الحياة، وهو أمر لم يكن جليا في بناء هذا المجتمع ضمن النص وفي سياقه التاريخي والسوسيولوجي، ومع الأسف هناك إنكار للحظة السياسيّة التي يعيشها المجتمع كشرط من شروط التحرّر المهيّنة، والتي ترتبط ولا شكّ بالوعي الذي تحوزه نخبة هذا المجتمع غير المتحقّقة في نظر الرواية، وبالتالي لا مسعى للجماعة أو للشعب من الجانب السياسي، وأخيرا لا شيء يضطرّ هذه القوة الكولونيالية إلى التوافق مع أسلوب حياة من أخضعتهم، كونهم يعيشون بلا أسلوب كما تظهر الرواية، ولعلّ هذه التقديرات التي يقترحها النصّ تحرم سلفا المجتمع المستعمر من أن تكون الثقافة فكرة ذات معنى، وبالتالي استحالة نشوؤه خطاب ثقافيّ غير الخطاب الثقافيّ الكولونيالي. وغالبا يُردّ كلّ شيء دون استثناء من ممارسات الحياة والظواهر الاجتماعية والطبيعيّة إلى الثقافة، ما يجعل الخطاب الثقافيّ هو الوضع العادي أو اليومي، وقد تساءل تيري إيجلتون في كتابه فكرة الثقافة "لماذا كلّ شيء قابل للاختزال وردّه إلى الثقافة وليس إلى شيء آخر؟" (إجلتون، 2005، صفحة 124)؛ وللإجابة عن هذا السؤال يزعم أنّه "يتأتى بالوسائل الثقافيّة" (إجلتون، 2005، صفحة 142)، هذه الوسائل الثقافيّة التي حُرّم منها الجزائريّون، لكنهم حاولوا استحداثها من خلال الممارسات اليومية للحياة، لم يتمّ الإشارة إليها في العقود الطويلة لرواية فضل الليل على النهار، وإنكار خطاب ثقافيّ محلي هو في الحقيقة محاولة لإعلاء خطاب ثقافيّ كولونيالي.

وعليها أن ننتبه أنه هنالك جانب ثقافي مكتوم، أو غير معترف به كرافد ثقافي لدى العرب والمنتتمين لغير الأوربيين، يوم السوق في جنان جاتو تتكثف المناظر البائسة، فالمتسولون يتضاعفون ويتحلق الفقراء والجوعى حول أبخرة الطبخ، بينما لا يصنع الحدث إلا المهرجون أو "القوالون"، هؤلاء القوالون يحدثون "تجمعات مضطربة حول حلقاتهم، لا يستوعب الناس كل تفاصيل حكاياتهم المفككة مثل ملابسهم" (خضرة، 2013، صفحة 63) ويصفهم السارد بأنهم يمثلون "مسرح المنبوذين"، ويتناقض وصفهم بالمفككين حين يعترف السارد بأنه تلقى منهم الكثير من المعلومات، وبالأخص أساطير من نوع زوال عذوبة مياه البحر بسبب دموع الأرامل البحارة.

يطلب ماحي من أخيه أن يترك ابنه يونس عنده ليرعاه/ يتبناه، ويخبره أن "أولاد العرب لا يوجهون إلى الدراسة، بل مصيرهم مرتبط بالحقول ورعي الغنم" (خضرة، 2013، صفحة 50)، لكن من الذي يوجه ويختار المصائر لهؤلاء! يبقى الموجه مجهولا كأن يكون خيارا أو تخلفا بسبب رفض هذا النوع من التعليم، وربما مقاطعة، لا توجد تفسيرات مباشرة تضاهي بعض الوصف المباشر الجارح لوضع العرب غير الملائم، وغير المنسجم مع (الرسالة المدنية والحضارية للأوربيين).

وفي المدينة يعيش الفرنسيون لحظة حضارة، يتمتعون بالجلوس على الشرفات أو أمام البيوت، يرقصون، ويمشون بهدوء مبتسمين في طرقات واسعة ومنظمة ونظيفة، سياقمهم ثقافي حضاري بامتياز (هذا ليس بفضل كسل الجزائريين واجتهادهم، بل بفضل خيارات الكولونيالية)، وهناك حياة أدبية تطلع فجأة من الرواية، حيث يتحول الفتى فابريس صديق يونس إلى شاعر متوج يحصل على الجائزة الوطنية الأولى للشعر ويسافر مع والدته وأصدقائه إلى الجزائر العاصمة قصد استلامها من يد ماكس بول فوشي، ثم يحظى بتكريم من رئيس بلدية ريو صالادو، وبعد أشهر قليلة يدعى مجددا ويأخذ رفقته لتوقيع ديوانه في مكتبة، ويتسلم رسالة من غابريال أوديزيو مؤسس مجلة (Rivages)، إنها ذروة الخطاب الثقافي، الرواية تقدم لنا الحياة الثقافية المنتجة. ولعل الكاتب ياسمين خضرة -الذي يحمل بعدا ثقافيا مركبا يحتاج إلى دراسة مستقلة- يلامس شيئا من نفسه هنا. فالمثقف الذي لا يحظى إنتاجه الثقافي بأي احتفاء في الفضاء الثقافي الذي ينتهي إليه يفكر عاجلا أو آجلا في الفضاء الأنسب، إذ هو كائن يعتاش على منتوجه، ليس ماديا فحسب، بل وجوديا، فمعناه مرتبط بما ينتجه، وبينما يحظى فابريس بالاحتفاء لا ينال ياسمين خضرة حظها في الجزائر، وينتظر الهجرة إلى فرنسا ليحظى بالذيق. هناك خطاب مضمهر سياقه أن المجال الثقافي ليس ضمن أولويات الجزائريين.

في مواجهة هذا السياق الثقافي لم تكن الجزائر معدمة، وهو ما يوجد تلميح إليه، ليست هناك حياة أدبية كاملة ومشهد يشبه ذلك الذي توج فابريس، لكن العم ماحي أحضر كتاب "شروط النهضة" للملك بن نبي ونصح يونس أن يقرأه، كما سيطلب رواية "الطاعون" لألبير كامو، طبعا ليس حضور كامو عابرا فكامو في حد ذاته منتج ومنتج لخطاب ثقافي كولونيالي لاشعوري، وسياق الرواية يتقاطع مع رواية "فضل الليل على النهار"، ولسبب ما تغيب كل الممارسات الثقافية للجزائريين لا يوجد حكواتي أو قوال ولا شاعر شعبي ولا حكم على أفواه المطحونين، كأننا أمام لحظة معزولة دون تاريخ أو مبرر بقاء، مع العلم أن أغلب زمن الرواية (من الثلاثينيات إلى الستينيات) أنتج نصوصا كبيرة أقلها ثلاثية محمد ديب ونجمة كاتب ياسين ونصوصا شعبية لا حسر لها، كما أن الجزائريين شاركوا بإصرار في الصحافة على اختلاف توجهها وتصنيفها.

سوف يطالع ماحي المثقف من موته عبر رزم مذكراته ونصوصه التي دونها، وتكشف لنا صورة المناضل المهموم ببلده، لكنّه المناضل الذي لم يقترح أو يقدم أي شيء صريح، والذي لا يأمل إلا في "ذاكرة أمة

متنوّرة" (خضرة، 2013، صفحة 466)، وهكذا تصبح الثقافة غير مجدية وذلك لأنّه لا توجد أرضيّة لها كون "الممارسات الأدبيّة والثقافية تجسد كذلك التفاعلات الثقافية" (لومبا، 2007، صفحة 83)، وهو الأمر الذي ينعلم في بيئة مستعمرة، ومكانها الطّبيعي ليس في جهة المسحوقين الباحثين عن الانعتاق، بل في الجهة الأخرى، بل هناك إضمار لكونها نافعة لأجيال أخرى، أو على الأقل لأمة مستقلّة.

إنّ "الخيال الاستعماري الحديث يتصوّر تبعيّهات على أنّها إقليم، ولا يتصوّرّها على أنّها شعب مطلقاً" (بابا، 2004، صفحة 149) ومن هذا المنطلق الذي يتخفّى في سرديّة ياسمينة خضرة فإنّه يتعذّر على الإقليم أن يحوز ثقافة مستقلّة أو ممارسة ثقافيّة في مقابل الثقافة والممارسة الثقافيّة الكولونيالية، ناهيك عن تشكّل خطاب ثقافيّ واضح، فتقدّم الرّواية انحسار الثقافي بالنسبة للجزائريّين. وبينما خاب ماضي المثقّف استطاع جلول غير المتعلّم أن يتفوّق ويتحوّل إلى ملازم في جيش التحرير الوطني، وتقترحه في النّهاية ببرة عسكريّة ونظارات سوداء يأمر فيطاع، هناك مضمّر لهذا الخطاب مؤداه أنّ مجابهة فرنسا ثقافيّاً لم تكن لتجدي، والتفوّق الذي حازه الجزائريون قد يكون نابعا من الغضب والحقد والإذلال، ومستندا على التخريب والشّراسة والعنف، ودون أيّ متكأ أو معادل ثقافيّ.

يورد رشيد خطاب في قاموسه البيوغرافيل للجزائريّين من أصل أوروبي ويهودي في حرب التحرير (1954-1962) المعنون بـ "أخوة ورفقاء" (khettab, 2012) frères et compagnons شخصيات أوروبيّة كولونيالية عارضت فرنسية الجزائر، وأغلب الفرنسيّين أو الأوروبيّين الذين تضامنوا مع الجزائر، أو اختاروا الكفاح والنضال معها، إنّما أكّدوا عزلة المُستعمر ونفاد حيله واستشرفوا زواله، ولا غرابة أن يصبح قانون، بما يحمله من خبرة، جزائريّاً بالنضال والقراءة العميقة للحظة الكولونيالية، إنّ المثقّف الحقيقيّ تغلّب على نهم أمته الكولونياليّ وقال كلمته، لكنّ هؤلاء لم يكن لهم أيّ أثر في النصّ الطويل، الذي ساق خطابا كولونياليا ثقافيّاً متعاليا، وكما لم يكن أيّ أثر لذلك المثقّف الصّغير أو المنسيّ في الرّوايا والمساجد والأسواق، ولا للشّاعر الشّعبيّ والمغني المناضل والكاتب صاحب الرّأي والفكرة. خطاب التغيب الثقافيّ الجزائري الذي اعتمدته الرّواية قابله خطاب الحضور الثقافيّ الكولونيالي.

ثالثا: خطاب الدين والإيمان وسياقه

يحتكز النظام الكولونيالي قيم "الحرية" و"الاستقلال" و"المبادرة" و"الكفاءة"، لأنّه يستأثر بالمدرسة والجامعة والمؤسسة الثقافية، وهو المجتمع الذي ينتج هذه القيم، فبرأي ببيرزما هذه قيم "ومعايير تقبلها في مجملها جماعة اجتماعيّة، وتحدّد بدورها وعي كلّ من أعضاء هذه الجماعة"، كما أنّ تلك القيم تميّز "وعى البورجوازيّة الليبراليّة وتظهر كثيرا في معايير تمّ تطويعها للمؤسسة (قواعد اللعبة) في المدرسة، في الجامعة وفي المشاريع العامّة" (زيمّا، 1991، صفحة 23)، وعليه فإنّ المجتمع المُستعمر يبقى سجين لحظة غير معرفيّة بعيدا عن المدرسة والجامعة والمشاريع العامّة، وهو يحتفظ بقيم لا تفكر في الحرية والمبادرة والكفاءة، بقدر التفكير في البقاء على نهج الأجداد وصون القيم المتوارثة، ويعدّ الدّين أهمّ إرث من الأجداد بالنسبة للجزائريّين، بل إنّ البعد الدّيني كان حاضرا في اللّحظات الكبيرة في تاريخهم.

يمكن اعتبار الدين والإيمان وما يحيط بهما من طقس ضمن مؤشّرات الثقافة، بل من البنيات الثقافية الأساسية في أغلب المجتمعات، وقد قدّم كليفورد غيرتز مقالا ضمن كتابه "تأويل الثقافات" ² بعنوان: "الدين بوصفه نظاما ثقافيا"، حيث استأنس بمقولة ريموند بارث ³ "الدين شكل من أشكال الفن الإنساني" (غيرتز، 2009، صفحة 268). ولعلّ الكثير من الطّقوس والممارسات الدينية فيها طابع العرض، وهو ما ذهب إليه غيرتز الذي يرى أنّ "في الإيمان والممارسة الدينيين تكتسب روح الجماعة مبرّرا فكريا عبر إظهارها بأنّها تمثل طريقة حياة متكيفة بشكل مثالي مع الحالة الفعلية للأمور الموصوفة في نظرتهم للعالم" (غيرتز، 2009، صفحة 225)، غير أنّ شخوص رواية "فضل الليل على النهار" يعيشون وضعا ملتبسا بصدد الدين، فهم إمّا متنكّرون لوضعهم الديني أو مोगلون في تأويل كلّ شيء بالقضاء والقدر، وتشكّل عبارات الإلحاد من بائع الخضار في الطريق الخالي مفارقة في محيطها، فلا علاقة لها بالبنية الدينية لعيسى (أب يونس) ومن حوله (نموذج الجزائريّ المقهور)، فهو يعتبر أنّ "ما يصيبنا هو ما يكتبه الله لنا" (كأنّ الدين أفيون المستعمرين)، ورغم أنّ الحياة قد أقمته المروءة وهو يعيش وضعا تعيسا إلا أنّه يلجأ إلى الله ويدعوه، بل ويقرأ القرآن ليعوّد ابنه يونس من عين العم ماحي، أمّا بالنسبة لجلول فإنّ "الله لم يمر من هذا المكان أبدا" (خضرة، 2013، صفحة 248)، مشيرا إلى الدوّار البائس حيث يسكن.

إنّ هذا الخطاب الديني الذي تبنته الرواية لا ينسجم مع البنى المقترحة، فبينما يعيش الأوروبيون توازنا دينيا يواجه أهالي حياتهم بالأسئلة الوجودية أو بالإلحاد، وربّما أغفلت الرواية البعد الروحي المتجدّر لدى الجزائريين، فهناك دائما حالة من الصوفية المنتشرة في القرى والأرياف، والدعاء والتماس البركة وذكر الله -خاصّة في الحقبة الكولونيالية- كان ملجأ دائما، وسنكون أمام مسعى ابتكار قيم خاصّة تنهض في مجتمع كولونيالي وتواجه مجتمعا مُستعمرا بلا قيم "ولا شك أنّ هذه القيم خاصّة بكلّ رواية على حدة كما أنّها تختلف من رواية إلى أخرى" (غولدمان، الإله الخفي، 2010، صفحة 14) كما يرى لوسيان غولدمان، على اعتبار أنّ "الرواية هي بحث عن قيم أصيلة في عالم منحط"، وعالم الاستعمار منحط بالضرورة.

ينكر يونس الأولياء الصالحين دون أن يضعنا في سياق سطوة أو تسليم بقدرتهم حين يقول: "أدركت أنّ الأولياء الصالحين نكرونا إلى غاية يوم الحساب" (خضرة، 2013، صفحة 18)، فلا هو ولا أمّه ولا والده قد أظهروا طقس تبرّك أو ميولات للأولياء فيما سبق، لكنّه يفتح المجال لاحقا للأُمّ لتستنجد بالأولياء، وسيقرأ القرآن على قبر حبيبته إيميلي بعد سبعين سنة من تلك اللحظة. يتحدّث تاجر مهممل في فضاء فارغ - هيئنا الكاتب لنسلم بتخلّفه ويؤسسه- بلسان فلسفة، حيث يناقش مسائل الإرادة الإلهية ويعتقد أنّ ما حصل للوالد ليس مشيئة الله "لا دخل لمشية الله في مكان يعيش فيه البشر. ليس من العدل أن ننسب إليه الأفعال الشريرة التي لا يقوم بها إلا بني البشر" (خضرة، 2013، صفحة 22) وحين يحببه عيسى الوالد أنّ "الله هو الذي يقرّر ما يصيبنا" (خضرة، 2013، صفحة 22) يردّ عليه: "لم يخترع الربّ البشر إلا لتسليّة عفاريتهم" (خضرة، 2013، صفحة 22)، هناك تفاوت معرفي بين مستوى الحوار ووضع المتحاورين، وفي لحظة لاحقة للحوار تلتصق عباءة عيسى بالعربة أثناء نزوله فيتشجّع لاعتباره ذلك نذير شؤم، لا يتناسب موقف كهذا مع الحوار الذي يفتش في أسباب الخلق ودور البشر والقدر والجبر.

² الكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات التي جمعها كليفورد غيرتز وصدرت مطلع التسعينيات، وقد اعتبر واحدا من أهم الإصدارات وقتها، وصنّفته بعض الصحف المتخصصة ضمن أهم مائة إصدار منذ الحرب العالمية الثانية.

³ وردت مقولة الأنثروبولوجي ريموند بارث في كتابه *Elements of Social Organization* الصادر سنة 1951.

وسيحذّر التاجر عيسى من وهران المليئة باللصوص لأنّ المدن ملعونة وتفتقر إلى بركة الأجداد ! التاجر الذي هو أقرب إلى الإلحاد يتحوّل فجأة إلى مؤمن ببركة الأجداد، بينما يعتقد عيسى أنّها ترهّات ويواصل إيمانه بقدره!

يقول عيسى لشقيقه: "هي مشيئة الله" (خضرة، 2013، صفحة 32)، فيجيب العم الصيديلي: "ليس الله هو الذي أمر بحرق حقولك... لا علاقة لله بخبث البشر. وإبليس أيضا"، وهو حوار أكثر قبولاً مقارنة بحواره مع التاجر المملود المهمل في الطريق، إذ يحوز الصيديلي تعليماً ويعيش في بيئة قد تناقش أموراً مشابهة، أمّا عيسى فيرفض مجدداً الخوض في هذه المسألة التي تبدّله يقينيّة، فيرفع يده داعياً شقيقه للكفّ عن الحديث في الموضوع، هناك إيمان كبير يتحلّى به عيسى، ولكنّ هذا الإيمان لم يجلب له أي حالة رضا أو سعادة، على العكس فهو دائم اليأس، كأنّه ملعون بهذا الإيمان مقارنة بمن يرفضون هذا الشكّل من الإيمان مثل المملود وشقيقه الصيديلي، إنّ الحالة التي يعيشها عيسى إنّما هي مستمدّة من انتماء لجماعة تحوز خطاباً، "وبوصفه تكويناً اجتماعياً، يؤدي الخطاب وظيفته تشكيل الواقع، ليس للأشياء التي يبدو أنّه يمثّلها فحسب، بل أيضاً للموضوعات التي تشكّل المجتمع" (آخرون، 2005، صفحة 101)، فليس من المعقول أنّ الرّجل ومن هم مثله آمنوا من تلقائهم واكتسبوا طقوساً دينيّة وديناً وعرفوا الله والقدر دون أن يتشكّل كل هذا عبر خطاب سوسيوثقافيّ.

وإذا كان إيمان المجتمع المستعمر مداناً فإنّ إيمان المجتمع الكولونياليّ يحظى بالأفضليّة، "كانت جرمان في غاية السّعادة. لا يمكنها أن ترفع بصرها باتجاهي دون أن تشكر السّماء بدعاء خاشع" (خضرة، 2013، صفحة 117)، وهكذا فالحالة الإيمانية لدى الأوروبيّين الكولونياليّين هي دائماً مرتبطة بالنّقاء والصّدق والخشوع، عكس إيمان الخضوع والاستسلام الذي يبدو عليه العرب.

يعرفُ سكان جنان جاتو "أنّهم في الحضيض الأسفل، ومع ذلك لم يتخلّوا عن التّشبّث بالرّعاية الإلهية" (خضرة، 2013، صفحة 62)، وهم على بؤسهم "يحافظون على إيمانهم في كلّ الأوقات والظّروف، وهذا يمنحهم صبراً عجيّباً" (خضرة، 2013، صفحة 62)، يتحوّل هذا الإيمان، على غرار إيمان عيسى إلى عقبة، فهو يمنحهم الصّبر على الواقع البائس الذي يعيشونه، وكأنّ حفاظهم على إيمانهم هو حفاظ على الوضع كما هو عليه.

أصبح يونس على طريق عمّه لا يؤمن بأنّ وضعهم هو مشيئة الله ويتنصّل من القدر، ويعتقد أنّ الذّهنيات هي التي تصنع الخيارات. يحاول يونس أن يجد أجوبة لاحتفاء والده في غضون ذلك يسترجع التمثال الذي يعلوه الصليب ويضعه لليلة في مكانه منتظراً أن يستخدم جناحيه، أن يتحرّك، لكنّه ظلّ جامداً، يعيده إلى مكانه في غرفة المهملات، ويخاطب عمّه "الله شرير" (خضرة، 2013، صفحة 137)، ويصرّ عمّه مجدداً أنّه "لا دخل لله في هذا الموضوع يا ولدي. أبوك ذهب، هذا كلّ ما في الأمر. ليس الشيطان هو الذي حرّضه على الذّهاب ولا الملك جبريل هو الذي أخذه من يده" (خضرة، 2013، صفحة 137)، لكنّه يخبره بين أمرين "إذا أردت أن تبكي، فابك. إذا أردت التّفاؤل بعودته، فادع الله أن يرجعه لك" (خضرة، 2013، صفحة 138).

يقترح العم على يونس حريّة الاختيار ولا يوجّهه إلى خيار يريجه، لا يبيّط الأمر عليه، والحقيقة أنّ العم يخاطب نفسه، ولكنّه في محيط من المؤمنين "لم يكن يوجد حولي إلا المؤمنون؛ عمي مسلم، جرمان كاثوليكيّة، جيراننا من اليهود والنصارى. في المدرسة كما في الحيّ كان الله على جميع الألسنة وفي جميع

القلوب" (خضرة، 2013، صفحة 141)، تقول أمّ يونس: "قرّر الله أن يستبدل الربيع بالشّتاء" (خضرة، 2013، صفحة 113)، وفي المقابل تصدّق الأمّ في رأي العزّافة باتول التي تبشّرهما بمستقبل زاهر لابنها.

في مواجهة الإيمان المطلق والاستسلام يوجد صوت تشكيكي، وحالة رفض تتكرّر، فبينما المتحدّث الخطيب في سوق جنان جاتو ينذر النّاس ويرقّق قلوبهم، يردّ عليه أحدهم "كم من نبيّ حاول إصلاح عقولنا قبل أن يجعلنا أكثر جنونا من السّابق" (خضرة، 2013، صفحة 64)، ويتساءل ساق الحطب وقد تقدّم به العمر حاسدا يونس في حظّه "إذا كان الله موجودا، فلماذا لا ينظر قليلا إلى هذه الجهة؟" ويجيبه الحلاق: "كفك كفرا.... ربّما أدار الله لنا ظهره بسبب خلقتك الوسخة" هناك سؤال دينيّ مرتبط بالمصير يشغل المطحونين من المُستعمرين.

"يوم الأحد، بعد القدّاس، لا تأخذني جرمان إلى أيّ مكان. تنزوي في غرفتها، راکعة على ركبتها أمام الصّليب وتغرق في دعاء طويل ليس لديها عائلة في أوروبا، ولكّنها تطلب الله كي تتغلّب الحكمة على الجنون" (خضرة، 2013، صفحة 140)، جرمان تصلي للأوروبيين بينما تعيش في الجزائر بهويّتها الأوروبية، وهي ومثلها الكثير لا يصلون للجزائريين الذين يعيشون وضعا أكثر بؤسا من الحرب، بل يمكنها أن تبشّر بالهوية الأوروبية التي تنفع طفلا كيونس الذي ينشأ في بيت مسيحي دون طقوس أو ممارسات إسلامية.

يخشى يونس من الجار جيروم لأنّه اعترف لعمه بإلحاده "لم يكن حولي إلا المؤمنون؛ عنيّ مسلم، جرمان كاثوليكية، جيراننا من اليهود أو النصارى. في المدرسة كما في الحيّ، كان الله على جميع الألسنة وفي جميع القلوب" (خضرة، 2013، صفحة 141)، والغريب أنّه سمعه يقول: "إنّ كلّ إنسان إله نفسه. حينما يختار إله آخر، يصبح أعمى وظالما" (خضرة، 2013، الصفحات 141-142)، وكأنّ العم ماحي يخشى على ابن أخيه من دوامة قادمة إذ يطلب منه أن يتذكّر بأنّ القرآن يخبرنا أنّ "من قتل نفسا بغير حقّ فكأنما قتل النّاس جميعا" (خضرة، 2013، صفحة 253)، فإذا كان كلّ إله نفسه فسيتصرّف وفقا لمزاجه، ولا أحد يمنع يونس من قتل أي أحد.

ضمن مسعى الموازنة تقدّم لنا الرّواية أخيرا العم ماحي يصليّ الفجر بعد أن أنهكه النضال والترحال واستفاق مجدّدا، بينما حافظت جرمان الكاثوليكيّة على صلتها الدّينية وعبادتها دائما، هذا المسعى سرعان ما يسقط فالسيّدة كازيناف تخاطب يونس: "أنت مسلم، مسلم مستقيم حسب معلوماتي، وأنا كاثوليكيّة. لقد رضخنا للحظة ضعف في حياة سابقة أتمنّى من المولى أن يغفر لنا زلّتنا" (خضرة، 2013، صفحة 305)، وتضيف: "أتوسّل إليك ربّ العالمين، ربّ عيسى ومحمّد" (خضرة، 2013، صفحة 307)، هناك خطاب تقدّمه الرّواية يضع إيمان الكاثوليكيّ دائما أسبق من إيمان المسلم، حتّى في وضع التوسّل كانت كاثوليكيّة كازيناف أسبق ونبيّها أولا، وهو خطاب دينيّ تفضيلي، حيث يضع الأسبقية لديانة السيّدة الكولونياليّة.

تقدّم الرّواية معلومة خاطئة حول زواج غير المسلمة من المسلم، وتحدّث عن شريعة "تجبر المرأة غير المسلمة على إعلان إسلامها قبل أن تتزوّج مسلما" (خضرة، 2013، صفحة 325)، هذه المعلومة تصاغ لقارئ بالفرنسيّة وغالبا لقارئ غير مسلم، وكونها صدرت عن يونس الذي يجهل دينه، فإنّه لم يأت أي تصويب للمعلومة في سياق السرد.

في غمرة ضياعه يلتقي يونس بفتاة ليل في حانة ينسى نفسه عندها لأسبوع في غرفة بفندق حقير، وحين ينفذ ماله ترافق ه إلى الباب وتنصحه بما يشئت إيمانه ليمنحه الثّقة: "استرجع ثقتك بنفسك أيّها

الشاب، لا يوجد إلا ربّ واحد على وجه الأرض، وهو أنت. إذا لم يعجبك العالم، أخلق لنفسك عالماً يناسبك، ولا تترك أيّ حزن يزلّك من غيمنتك. ابتسم للحياة" (خضرة، 2013، صفحة 376)، ومرة أخرى تُسلّم الرواية الخطاب لشخص فاشل أو مضطرب أو منبؤز ليتحدّث في الدّين بنبرة اليقين، إذ تريد العاهرة المسكينة أن تسطّر حياة الشاب وهي نموذج للفشل والتهيه بل وللإفلاس الوجودي. امتلاً جلول أيضاً بالإيمان، ألقى خطاباً عن إيمانه بالقدر على يونس: "لن تحين ساعتي إلا إذا شاء الله" (خضرة، 2013، صفحة 445).

إنّ التناقض الأبرز بين مجتمعي الرواية هو في فهم الله والدّين والإيمان لديهما، فالمجتمع المسلم المحليّ أميل إلى الإلحاد وإنكار الله والمجتمع الكولونيالي الكاثوليكي أقرب إلى الإيمان، وهي مسألة كانت لتصلح لقلبها الرّوائي "فالفصل بين المجالين، من جهة الله، والوحي، والسلطة، واللاهوت الوضعي، ومن جهة أخرى الطّبيعة الفيزيائية والإنسانية، والعلوم، والحكم النقدي، والعقل والحواس" (غولدمان، الإله الخفي، 2010، صفحة 297) هو فصلٌ في التفكير الأوربيّ وليس في التفكير الإسلامي أو الإفريقي.

كانت الجماعات الدّينية، سواء عوالم الصوفيّة والزّوايا أو جمعيّة العلماء المسلمين، تؤدي واجبها التعليمي والتأصيلي، وتنتج خطاباً دينياً غير استسلاميّ، ومع وجود استثناءات للخلل الوجودي الدّيني، فإنّها غير قابلة للتعميم، إذ يشكّل طلبة الزوايا ومنتجو جمعيّة العلماء المسلمين جسراً رابطاً بين الأحزاب التي نشأت خلال الحركة الوطنيّة وأفراد الشّعب. وفي الرواية لا يظهر أيّ أثر لهذه الرّؤية الواقعيّة التاريخيّة. ومن خلال جماعات الطّرق الصوفيّة ومنتسبي جمعيّة العلماء المسلمين والنّاشطين في الحركة الوطنيّة نشأ خطابٌ مُهيمن على المجتمع في مواجهة الخطاب الكولونيالي لم يكن لينجح دون استخدام العنف والقوّة، هذا الخطاب المحلي الدّيني واجه سعي الخطاب الكولونيالي لفرض "معارف وحقوق معرفيّة وقيم معيّنة على الجماعات الخاضعة لسيادتها" (آخرون، 2005، صفحة 101).

II. خاتمة:

تبدو رواية "فضل اللّيل على النّهار" كأنّها حكاية موازية للوقائع التاريخيّة، وغالباً هي موقف من التاريخ، رغم أنّ التاريخ الرّسمي وغير الرّسمي لا يتّسم، من خلال أحداثه، بكلّ ذلك الحنين إلى اللّحظة الكولونياليّة، وإذا كان "من الطّبيعي أن تشهد علاقتنا مع حوادث الماضي تغييراً مستديماً مصاحباً للتغيّر الحاصل في توجهاتنا نحو الماضي" (ايغلستون، 2017، صفحة 116)، وبالتالي فإنّ تصوّرنا للتاريخ غير ثابت بحسب تطوّرنا أو اطلاعنا اللاحق أو علاقتنا بهذا التاريخ، فإنّ "الكتابة الحاضرة بشأن الماضي لا يمكن لها إلا أن تستخدم تشوّهات الحاضر واهتماماته وانشغالاته المسبقة وأفكاره وتصوراته ولغته" (ايغلستون، 2017، صفحة 118)، واهتمامات الرّوائي مربوطة ولا شكّ بوسط تلقّيه الأدبيّ والنقدي، وتوجهات ناشريه وأفكاره ولغته، وكلّ هذا يحيل على نوع التّاريخ الذي يفضّل الفرنسيّون قراءته في رواية مكتوبة باللّغة الفرنسيّة وتتطلّع إلى مجتمع القراءة الفرنسيّ.

إنّ اللّغة مجال اجتماعيّ، واستخدامها بعدالة وواقعيّة يحتاج وعياً مضاعفاً، ولعلّ كتابة رواية "فضل اللّيل على النّهار" باللّغة الفرنسيّة همّشت الصّراع الذي كان بين طرفين متباينين، وأظهرت تفوق المجتمع الكولونيالي الذي اتّسم بمظاهر التحضّر والرقى ونبيل الحياة، وفي مقابل هزيمة المجتمع المُستعمر الذي تحيط به القذارة من كلّ جهة وهو مستسلمٌ لواقع لا تُلام فيه القوّة الكولونياليّة بل سمة الإثمّاء والقبول التي تظهر عليه، ويظهر هذا التّنكّر للتاريخ والمجتمع والثّقافة في كتابات معاصرين لياسمينه خضرة مثل بوعلام صنصال

وكمال داوود وغيرهما، وهؤلاء يمكن أن يطلق عليهم "المكتنفون" أي الذين شملهم الاكتناف الكولونيالي⁴ في مفاضلته لثقافة وكتابة عن غيرها، بل ومنحها فرص البروز والتفوق طالما تتوسّل بمشروع ثقافي ما بعد كولونيالي، وربما يكون كتاب "زناة التاريخ" للرّوائي رشيد بوجدرّة قراءةً قويّة في هذا الشأن، خاصة وأنّها صادرة عن روائيّ خبر الكتابة والنّشر بالفرنسيّة وفي البيئة والمحيط الفرنسيّ، وما زال يكتب باللّغتين العربيّة والفرنسيّة، وكثيرا ما اعتبر تخلّيه عن الفرنسيّة سببا في تهيمشه بعد أن ذاع صيته في السبعينيات.

ونستند هنا إلى معارضة بيير زيمّا لغولدمان إذ يرى أنّ "مشكلة غولدمان في أنّه يعتبر النصّ الأدبيّ (الرّوائي) كبنية مدلولات Signifiés تحيل مباشرة إلى الواقع، في حين أنّ الرّواية هي مجموعة من البنى الدلاليّة، التركيبيّة والسردية التي تتفاعل مع القضايا الاجتماعيّة والاقتصاديّة على مستوى اللّغة: إذن اللّغة هي البنية الوسيطة الواقعة بين النصّ والمجتمع" (زيمّا، 1991، صفحة 155)، وهذا كفيل بأن يرهّن أيّ قراءة تبريريّة لوضعيات شخوص المجتمع المحليّ المُستعمر القاهرة، والتي هي في الحقيقة عاجزة عن التعبير عن نفسها، وأسيرة الصّمت القسري بسبب اللّغة، وبالتالي لم يتح لغير يونس وعمّه بأن يتكلّموا مع الكاتب بلغة المُستعمر وإيديولوجيّته وأفكاره.

الإحالات والمراجع:

- أنور عبد الحميد الموسى. (2016). علم الاجتماع الأدبي: منهج سوسبيولوجي في القراءة والنقد. بيروت، لبنان: دار النهضة العربية.
- أنيا لومبا. (2007). في الاستعمار وما بعد الاستعمار. (محمد عبد الغني، المترجمون) اللاذقية، سوريا: دار الحوار.
- بيل أشكروفت وآخرون. (2005). دراسات ما بعد الكولونيالية. (أحمد الروبي وآخرون، المترجمون) القاهرة، مصر: المركز القومي للترجمة.
- بيير زيمّا. (1991). النقد الاجتماعي. (عايدة لطفي، المترجمون) القاهرة، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.
- تيري إجلتون. (2005). فكرة الثقافة. (شوقي جلال، المترجمون) القاهرة، مصر: المجلس الأعلى للثقافة.
- روبرت ايغلستون. (2017). الرواية المعاصرة مقدّمة قصيرة. بغداد، العراق: دار المدى.
- كليفورد غيرتز. (2009). تأويل الثقافات. (محمد بدوي، المترجمون) بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة.
- لوسيان غولدمان. (1993). مقدّمات في سوسبيولوجيا الرواية. (بدر الدين عروكي، المترجمون) اللاذقية، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع.
- لوسيان غولدمان. (2010). الإله الخفي. (زبيدة القاضي، المترجمون) دمشق، سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب.
- هومي بابا. (2004). موقع الثقافة. (ثائر ديب، المترجمون) القاهرة، مصر: المجلس الأعلى للثقافة.
- ياسمين خضرة. (2013). فضل الليل على النهار. (محمد ساري، المترجمون) الجزائر، الجزائر: سيديا.
- يوغرسن ماريان، فيليبس لوي. (2019). تحليل الخطاب: النظرية والمنهج. (شوقي بوعناني، المترجمون) المنامة، البحرين: هيئة البحرين للثقافة والآثار.

⁴. ينظر دراسات ما بعد الكولونيالية في مفهوم الاكتناف الكولونيالي، ص: 102/103/104/105.

