



تمثّلات السود في الرواية اليمنية الجديدة: دراسة ثقافية تفكيكية

Representations of Blackness in the Contemporary Yemeni Novel: A Deconstructive Cultural Analysis

د. عصام واصل

Dr. Esam Wasel

قسم اللغة العربية- كلية الآداب- جامعة ذمار (الجمهورية اليمنية)

esam_wasel@tu.edu.ye

تاريخ النشر: 2026/07/15

تاريخ القبول: 2026/05/23

تاريخ الإيداع: 2026/03/11

ملخص:

يسعى البحث إلى الكشف عن كيفية تمثّلات السود في الرواية اليمنية الجديدة، باعتبار التمثّلات تقديمًا للتصورات الذهنية التي يتم تقديم السود بها في عينات من الرواية اليمنية التي جاء السود من أهم مكوناتها، وقد استعمل البحث، للكشف عن هذه التمثّلات، أدوات المنهجين الثقافي والتفكيكي، وجاء في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث ونتائج، كشف التمهيد عن علاقة الذات بالآخر على الصعيد النظري، وجاء المبحث الأول ليعالج صناعة الآخر وآليات تلك الصناعة وتبعاتها على الذات والآخر، وتطرق المبحث الثاني إلى استقصاء التمرکز حول الذات وكيفية تمظهرات ذلك التمرکز وأبرز دلالاته، وكشف المبحث الثالث عن كيفية اشتغال الأثر السابق في الآخر، وكيفية استمراره في اللاحق. وقد استطاعت الروايات المدروسة أن تكشف عن تمثيلات حادة للعلاقة بين الذات (الأبيض/المجتمع) والآخر (الأسود/المهمّش)، إذ يُقدم الآخر كائنًا منبوذًا، طارئًا، غير قابل للاندماج، بينما تمارس الذات أقصى صور النبذ والعنصرية. وتُعيد السرود إنتاج التصورات النمطية السابقة، فتصنع آخر بوهيميًا منحرفًا، تحكمه الغيرية باعتباره أصلًا ثابتًا، وتُظهر علاقة هرمية تضع الذات في المركز والآخر في الهامش. الكلمات المفتاحية: التمثيل السردي، النبذ الاجتماعي، التمثّل الثقافي، التصوّر الذهني، الأنساق الثقافية.

ABSTRACT:

This study investigates the modes of representing Blackness in the new Yemeni novel, approaching representation as the articulation of mental and cultural conceptions through which Black characters are portrayed. Drawing on tools from cultural and deconstructive criticism, the study examines a selection of Yemeni novels in which Black figures constitute a central discursive element. The structure of the study comprises an introduction, a preamble, three main sections, and a conclusion. The preamble addresses the relationship between self and other, while the first section explores the construction of the Other, the mechanisms behind that construction, and its consequences for both self and other. The second section analyzes the centrality of the self and its manifestations, along with its key semantic implications. The third section focuses on how inherited perceptions of the Other persist and re-emerge in the narrative present. The novels under examination reveal acute representations of the relationship between the self (white/society) and the other (Black/marginalized), where the Other is consistently portrayed as rejected, peripheral, and incapable of assimilation. Meanwhile, the self exercises various forms of exclusion and racism. These narratives reproduce pre-existing stereotypical conceptions, depicting the Other as deviant and bohemian, governed by alterity as an essential and immutable trait, and reinforcing a hierarchical relationship that positions the self at the center and the Other at the margins.

Keywords: Narrative representation, Social exclusion, Cultural figuration, Mental imagery, Cultural codes.



مقدمة:

شهدت الرواية اليمنية الجديدة تحولًا ملموسًا على مستويات شتى، ومنها الكتابة عن فئة المهمشين، كالمرأة واليهود والسود (الأخدام والعبيد والمولدين) والمزاينة (أصحاب المهن)، وهي الفئات التي لم تكن حاضرة إلا بشكل عابر في السرود التي سبقتها، وهي رواية اندمجت مع المجتمع بقضاياها وإشكالاته المركبة التي استعصى على الشعر التعبير عنها على مدى مراحلها، وبكافة أشكاله.

سيعنى هذا البحث بالروايات التي تتخذ من الآخر (السود - المهمشين: أخدامًا، وعبيدًا، ومولدين)، موضوعًا لها، ويعد وصفهم بالآخر وصفًا فنيًا بالنظر إلى علاقاتهم بالذات (فردًا ومجتمعًا)، ويعد وصفهم بالمهمشين وصفًا اجتماعيًا بالنظر إلى طبقتهم التي يندرجون ضمنها باعتبارهم الطبقة الأدنى في سلم الطبقات في الواقع اليمني - بحسب عبدالعزيز المقالح⁽¹⁾ - ووصف الفئة الأولى منهم بالأخدام يمثل وصفًا اجتماعيًا أيضًا لا يكاد ينفصل عن وصف المهمشين إلا في التسمية الفعلية الإجرائية التي يتخذها المجتمع لتمييزهم اجتماعيًا عن بقية المكونات، ووصف الفئة الثانية بالعبيد وصفٌ من منطلق امتلاكهم من قبل فئة معينة من المجتمع، أما المولدون فهم الفئة التي يولدون لأباء يمينيين وأمهات حبشيات (أو أفريقيات عمومًا)، والفئات الثلاث تنماز عن غيرها بسواد البشرة.

وسيتخذ البحث هؤلاء المهمشين مادة للدراسة في السرود المنتقاة لأنهم ثيمة غالبية عليها؛ ولأن المهمشين لهم حركتهم المهيمنة في واقع هذه السرود؛ بُغية معرفة كيفية تمظهرات هذه الشريحة في الواقع المتخيل روائيًا، وكيفية تمظهر علاقة الذات بالآخر، وتبعات ذلك كله عليهم.

وفي استقراء المدونة المدروسة، يظهر المهمش جزءًا ثانويًا من المجتمع، وهو الجزء المسحوق والمنبوذ والمختلف بفعل الوعي الثقافي، أو العادات والتقاليد التي تفرز المجتمع طبقًا ووعيًا وتصورات، إنها تفرز المجتمع إلى ذات وآخر، ومن ثم إلى مركز وهامش، ومن ثم -أيضا- إلى نابذ ومنبوذ، الأول يهيمن، والثاني يهيمن عليه، لكن الأمر لا يتوقف عند هذه الكيفية فقط، بل إن الفرز بهذه الكيفية ينتج ظلمًا وشرخًا عميقًا بين مكونات المجتمع لا يمكن ردمهما بسهولة، بل لا يمكن ردمهما في معظم الأحيان قطعًا؛ لأنه صار جزءًا من الوعي المهيمن في المجتمع، بل صار القاعدة المحورية التي يتحرك بها المجتمع ويبني بها تصورات وعلاقاته.

ذلك يعني أن ثمة ثقافة تصنع الذات وتضعه مقابلًا للآخر، وتصنع الآخر وتضعه في هامش الذات، وهي صناعة بالمقابل توطر المركز في مقابل الهامش، وتحدده بدقة، وتخلق لكل عنصر من هذين فضاءات تحركاته، وعلاقاته وتفاصيل حياته كذلك، ومن ثم تخلق لدى كل عنصر تصورات حول العنصر المقابل، وتبني على ذلك كل فعل، وكل حركة، وكل سلوك.



سيعتمد البحث طيلة اشتغاله مصطلح الذات للدلالة على فرد المركز (الأبيض - المجتمع)، ومصطلح الآخر للدلالة على فرد الهامش (الخادم - المولد - العبد - مجتمع الهامش)، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الآخر متعدد في السرود كلها عامة، والسرود اليمينية خاصة، لكن السرود اليمينية تنماز بخصوصيتها المختلفة إلى حد كبير؛ كونها تعالج قضية لا مثيل لها في أي مجتمع من مجتمعات العالم، وهي قضية الأخدام المختلفين عن سواهم من ذوي البشرة السوداء في العالم -تقريبًا-، من حيث نمط العيش، والتجمعات السكانية، والأمية، وعدم القدرة على الاندماج في المجتمع، وكذلك وجود عنصر العبيد الذين ما يزالون في واقع مقصى ومغيب ومسكوت عنه في بعض مناطق اليمن كحضر موت وشبوة، وهو ما لم يعد موجودًا في العالم بهذا الشكل، وهم مكونات مختلفة عن غيرهم من حيث طريقة العيش، والسلوك، وما يترتب عليه من نبذ مشترك بين الذات والآخر، إنها قضية متعلقة بالمهمشين الذين يختلفون جذريًا عن المهمشين في الروايات الأخرى (مثل اليهود، وأصحاب المهن/ المزاينة، والمرأة...)، ولا يعني ذلك غياب هذه الظاهرة في السرود غير اليمينية، بل يعني أن وجودها في الرواية اليمينية يكتسب اختلافه من اختلاف فئات هذه الطبقة نفسها في الواقع نفسه، فضلًا عن نظام المجتمع اليمني الذي يختلف عن أنظمة المجتمعات الإنسانية، ويعني هذا أن ثمة خصوصية مختلفة ولدت هذه الروايات من رحمها، وهي خصوصية جعلت الذات فيها مضاعف النزعة الذاتية، وجعلت الآخر كائنًا مضاعف الغيرية، ما جعل الروايات لا تقدم التعارضات المتعلقة بالذات والآخر فحسب، بل تعمل على إعادة تشييدها، ومن ثم تربطها بالنسق الثقافي المهيمن وعيًا وسلوكًا لتعبر عن هذا النسق ذاته، وتقدمه بتفاصيله ظهورًا وخفاءً، فالسود (الأخدام والعبيد والمولدين) في الروايات المدروسة، هم وعي النسق، وإفرازات الثقافة، وتُمثل الأبيض الذي خلق هذه السرود نفسها، وهو ما يجعل هذه الظاهرة في هذه السرود مركبة الاشتغال، ويجعل المنظور الموجه نحوهم بالمقابل منظورًا مضاعفًا.

ويعني البحث بالسود فئة المهمشين الذين يصطلح على تسميتهم في الواقع وفي السرود (الأخدام، والمقارع، العبيد، المولدين)، وهم فئة يغلف عوالمهم وحياتهم كثير من الغموض من وجهة نظر الذات (المجتمع المركز)، كما يحيط بهم كثير من التعب، والهموم، والتغريب، يسهم فيه المجتمع تارة ويخلقه أبناء هذه الفئة بإرادتهم تارة أخرى، ولا يسعون إلى الخروج منه أو تجاوزه أو تفكيكه، وإن ظهر الوعي لدى بعضهم سرديًا (كما سيأتي) حول هذه الموضوعية والتفكير في تفكيكها لكنهم لا ينخرطون واقعياً في عملية التفكيك أو يدخلون في مسألة التجاوز، أو الخروج على هذه الظاهرة، بل يسهمون في الإبقاء عليها بكل قوة.

إن الآخر في السرود يشير إلى فئات متعددة منها ما يقوم على العرق، ومنها ما يقوم على اللون، ومنها ما يقوم على الديانة، ومنها ما يقوم على الوعي الطبقي، أي أنه يتعدد ويتنوع، فمنه الأسود مقابل الأبيض، واليهودي مقابل العربي/المسلم، والرجل: الذكر مقابل المرأة: الأنثى، والقبيلي مقابل المزين، والسيد مقابل العبد... إلخ، وهذه الفئات تتوفر في السرود اليمينية بكيفيات مختلفة وكمّ متفاوت، لكن هذا البحث لن يتطرق إلا إلى فئة



السود (الأخدام - العبيد - المولدين)، الذين يمثلون الآخر على صعيد اللون، وعلى صعيد الوضع الاجتماعي، وعلى صعيد القيم الاجتماعية التي يمارسونها مقارنة بالذات، ففي كل صعيد من هذه الأصعدة له ما يقابله ويعززه ويجعل منه مركزاً مقابل هامشيته هو.

على أن المدونة المدروسة هي ثماني روايات تتجانب من حيث الموضوعية المشتغل عليها، ومن حيث الفكرة الجوهرية لها، كما تتقارب من حيث المدة الزمنية التي صدرت في نطاقها، وهي:

(طعم أسود... رائحة سوداء) لعلي المقرري 2011، و(سالمين) لعمار باطويل 2015، و(أنف واحدة لوطنين) لسامي الشاطبي 2017، و(حصن الزيدي) للغربي عمران 2019، و(زهر الغرام) لأحمد قاسم العريقي 2020، و(غير مشروعة) لجمال الشعري د.ت، و(نخلة وبيت) لعيدروس الدياني 2021، و(المنبوذون) لوليد معطاس 2021.

وهي مدونة تجمعها واحدة الهم المتعلق بطبقة المهمشين: (الأخدام - المولدون - العبيد = السود)، وهمومهم التي تشتبك في بعض السرود مع العبودية والاعتراب والهجرة والوجع الممتد بين الداخل (الذات) والخارج (الآخر)، والمصادرة والاستعباد ورفض الاندماج والإجبار على البقاء ضمن سلوك معين، وتكشف عن قسوة الحياة التي تتقاذفهم.

وقد وقع الاختيار على هذه المدونة لأنها تمثل الظاهرة بدقة، وتستغرقها، إذ يظهر فيها الأسود المهمش بأطيافه المتعددة: (الخادم - العبد - المولد) بجلاء، وتنقل المعاناة من كافة زواياها، وتتحد في تصوير بعض التفاصيل المصنوعة مسبقاً عن مجتمع هذه الفئة مثل الجنس المشاع بينهم، والجهل والنبد، إنها تصنع للآخر صورة نمطية تتقابل مع صورة الذات، بحيث لا يظهر إلا من أجل أن يظهر معه الآخر ذاتاً ومركزاً ومهيماً.

وسيحاول البحث الإجابة عن مجموعة من التساؤلات، منها:

كيف تعالج السرد قضايا وإشكالات هذه الفئة بوصفها آخر، وكيف يتم تمثيلهم وتمثيلهم؟ بل كيف تتم صناعة غيريتهم؟ وكيف يتمركز الذات والآخر حول ذواتهم، وكيف يتجلى الأثر لدى الآخر وعياً وثقافةً وسلوكاً؟

ومن خلال الاستقراء لم يجد البحث دراسة علمية فاحصة تطرقت إلى هذا الموضوع، باستثناء بعض البحوث الجزئية، أو بعض المقالات المنشورة في بعض مواقع الإنترنت، يأتي بعضها استقراء لبعض السرد التي عالجت هذه الظاهرة مثل:



- مقال لعبد الحكيم باقيس: (كتابة بيضاء وحبر أسود: من تكريس أحادية المركز إلى تنوع قضايا الهامش)، المنشور في موقع خيوط، 2023، وقد قام باستقراء الظاهرة في روايات كثيرة، إلا أنه كان محكوماً بحيز المقال، ولم يغص في عمق الظاهرة، أو يستغرقها تحليلاً وتأويلاً، ومع ذلك فهو مقال في غاية الأهمية، وأفاد منه هذا البحث.

- مقال لعلوي الملجمي: (طبقة المهمشين في الرواية اليمنية المعاصرة)، منشور في مجلة الرافد، 2023، وقد توقف عند مستوى رصد بعض مظاهر هذه الظاهرة والإشارة إلى بعض تفاصيلها، وهو أيضاً كان محكوماً بحيز المساحة المسموح بها.

ومن الدراسات السابقة ما تطرق إلى الظاهرة بشكل خاطف مقتصرًا على رواية محددة ضمن روايات عربية متعددة، كما في كتاب أسامة البحيري: (الحداثة وما بعد الحداثة في الرواية العربية المعاصرة) 2019، الذي جعل من رواية يمنية واحدة هي (طعم أسود.. رائحة سوداء) ضمن مدونته المدروسة، وقد استطاع أن يشخص بعض الملامح والقضايا التي تشغل عليها الرواية. أو بدت هذه الرواية ذاتها (طعم أسود.. مدونة في بحث شريف حتيته الصافي. المعلنون بـ مستويات تمثيل المهمش في الرواية العربية مقارنة في نماذج مختارة، المنشور في مجلة البحث العلمي في الآداب (اللغات وأدائها)، 2023، 24(5)، 135-156، وهو بحث لم يستغرق الظاهرة في المدونة المدروسة التي يشغل عليها هذا البحث كلها، لكنه استطاع أن ينفذ إلى صلب الظاهرة في رواية (طعم أسود.. رائحة سوداء).

وعليه، فإن هذا البحث يختلف عن هذه الدراسات بشموليته عينه واتساعاً ومنهجاً وتقسيماً، وكذلك في تصويره الكلي للظاهرة، لكنها دراسات مهمة برغم ذلك كله، وسيقوم البحث بالاستفادة منها كلما دعت الحاجة.

وتجدر الإشارة -هنا- إلى أن البحث سيعتمد على بعض أدوات المنهج التفكيكي ومقولاته، وكذلك بعض مقولات النقد الثقافي وآلياته؛ من أجل استكشاف كيف يتمظهر الآخر من خلال الذات، وكيف يتمركز كل طرف من أطراف حلقة الذات والآخر حول ذاته وأفكاره وتصورات، ومن ثم كيف تبدو هذه التصورات الذهنية والحالات السابقة أثرًا يظل مهيمنا على الآخر من حيث تصورات وعلاقاتها وبقاؤه على هيئة معينة، ومن ثم معرفة التعارضات التي تتمظهر خلف هذه السرود، وتسهم في تشكيلاتها.

ومن أجل تحقيق ذلك فإن البحث سينقسم إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، سيتطرق التمهيد إلى علاقة الذات والآخر، في سياقها الواقعي المشتبك بالواقع المتخيل سردًا، ليمهد لاستكشاف حدوده وأبعاده وتجلياته القبلية وعيًا وفكرًا وتاريخًا.



جاء المبحث الأول ليعالج صناعة الآخر وآليات تلك الصناعة وتبعاتها على الذات والآخر، ويشغل المبحث الثاني على استقصاء التمرکز حول الذات وكيفية تمظهرات ذلك التمرکز وأبرز دلالاته، وسيكشف المبحث الثالث عن كيفية اشتغال الأثر السابق في الآخر، وكيفية استمراره في اللاحق.

التمهيد:

ظل الآخر المهمش غائبًا عن السرود اليمنية منذ نشأتها، إلا في حالات نادرة وطارئة بحيث لم يشكل فيها ظاهرة مهيمنة تستحق الدراسة، ويرى باقيس⁽²⁾ أن الكتابة عن الفئات المهمشة في المجتمع اليمني تعدّ إحدى مظاهر تحولات الخطاب الروائي، ويؤكد على أن هذه الكتابة قد مهد لانتشارها تجدد دواعيها على مستوى الواقع الذي لا يكف عن إعادة إنتاج صراعاته السياسية بالاستناد إلى ذرائعية اجتماعية؛ لذلك فهي كتابة لها ما يبررها دائمًا.

والمهمش في الرواية اليمنية، كما في غير اليمنية، يعني كل ما لم يمثل مركزًا، أو يكون ضمنه بالنسبة إلى ذات محورية في مجتمع العمل الروائي، كالمراة بالنسبة إلى الرجل، والفقير بالنسبة إلى الغني، واليهودي بالنسبة إلى المسلم، غير أن المهمش في الرواية اليمنية يكتسب خصوصية مختلفة عن الروايات العربية الأخرى، فبالإضافة إلى الفئات المشار إليها، باعتبارها هوامش لمراكز معينة، فإن الرواية اليمنية تعالج قضايا مهمشين مختلفين عن أولئك وضعًا وسلوكًا وثقافةً ووعيًا، وهم السود (الموصوفون في السرود بالأخدام، والمقارع، والعبيد، والمولدين) بالنسبة إلى البيض، وكذلك المزاينة (أصحاب المهن) بالنسبة إلى أفراد المجتمع الآخرين، وهي معالجة لافتة من زوايا متعددة، أهمها أن هذه الفئة لم يكن يتطرق إليها الإبداع بالشكل الذي يجعلها مهيمنة، أو بالشكل الذي يجعلها بؤرة للسرود -كما أشرت-؛ لذلك فهي حالة لا تشبهها حالات المهمشين الآخرين (يهود ونساء ومزاينة....)، على الصعيد اليمني أولاً، ومن ثم لا تشبهها حالات العبيد أو السود الآخرين، بل هي من أبرز موضوعات الرواية اليمنية الجديدة التي اهتمت بقضايا وموضوعات متعددة لها صلة وشيجة بالمجتمع وهمومه التي اتسمت بالتحولات الكبرى التي مست الاقتصاد والمجتمع وسمحت بدخول كثير منها في بنيتها المحورية، لذلك يمكن عدها رواية الهويات الصغرى، أو الهويات الثانوية، أو هويات الهامش، وهو ما جعل باقيس⁽³⁾ يرى أنها تشكّل ظاهرة سردية جديدة جديرة بالدرس والتأمل؛ إذ تسهم في انتقال السرد من تكريس أحادية المركز إلى تنوع قضايا الهامش، ومن ذلك انتقال السود من هامش الحياة إلى مركز السرد.

إن معالجة الرواية اليمنية لهذه الفئة الاجتماعية يعني أنها قد انتقلت إلى الكشف عن المسكوت عنه، وإلى مناقشة موضوعات جديدة لم تسبق مناقشتها بهذا الاتساع والاستغراق والشمولية، وهذا الانتقال ينسجم مع آلياتها الجديدة أيضًا، فهي رواية لم تعد تهتم بالقالب مقابل الموضوع، أو بالموضوع العام مقابل الموضوع



السياسي، أو الوطني الخاص والخاص جدًا الذي يرتبط بالأحلام والتصورات الطوباوية لمستقبل ما، أو الحلم بواقع ما، بل صارت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع ومعاناته السائلة المركبة.

فإذا كان المهملش (الأسود) في المجتمع الواقعي محاطاً دوماً بكثير من الغموض والأسرار، فإن السرود قد استطاعت أن تضع هذا الغموض على محك التساؤلات الإبداعية، ومن ثم استطاعت أن تستكشفها لتكشف عن كثير من هذا الغموض وهذه الأسرار؛ انطلاقاً من اشتباكها مع مجتمع السود، وتركيبته، وثقافته، وسلوكه، ومن خلال وعيه باعتباره آخر، ومن خلال وعي الذات باعتباره هوية غريبة، ومن ثم تشخيص النظرة والنظرة المقابلة في حالة تستطيع الغوص في كثير من الإشكالات التي ما تزال سيالة ولن تتوقف.

كما أنها استطاعت أن تسلط الضوء على معاناة إنسانية لا يلتفت إليها أحد (سلطة ومجتمعاً وأفراداً)، وهي معاناة هذه الطبقة المسحوقة، وهي إذ استطاعت أن تسلط الضوء على ذلك لم تنحز إلى الذات من منظور متعاطف، أو إلى الآخر من منظور متحيز، بل استكشفت الخلل ومكانه لتصل إلى أنه خلل مشترك بين الذات والآخر معاً، كما أنها لم تتوقف عند مستوى كشف معاناتهم فقط، بل عكست صورة جليلة عن انتهاكات كثيرة تمس كرامتهم وتتعامل معهم بكثير من العنف والتمييز والتعالي والعنصرية المفرطة والنبذ، حتى إن الأمر قد وصل سرّاً إلى حد نفي آدميتهم وبشريتهم:

"الأخدام ليسوا من الناس"⁽⁴⁾.

وهي عنصرية مضاعفة تفضي إلى سؤال فجائي من وجهة نظرهم:

"ماذا عسانا أن نفعل أمام مجتمع لا يتعامل معنا كبشر؟"⁽⁵⁾.

وهو سؤال يفتح على مداءات من العجز، وعدم القدرة على صنع التحول، أو الاندماج، مما يعني أن هذه السرود قد استطاعت أن تنقل عوالم ظل الوعي الجمعي يغفل عن التعبير عنها، وظلت خارج السرد، غامضة ومجهولة لا تنكشف تفاصيلها إلا لتفضي إلى مزيد من المجهولية، ولا تظهر إجابة عن تساؤلات مرتبطة بها إلا لتفضي إلى مزيد من التساؤلات.

ويمكن التأكيد هنا على أن هذه السرود قد استطاعت -علاوة على ذلك- أن تشخص احتياجات الآخر، وترسم حدود عوالمه وأدغالها -أيضاً- بشكل إنساني لم يعد عابراً، بل استطاع النفاذ والكشف عن كثير من الأمور.

لقد استطاع بعض الروايات (طعم أسود... رائحة سوداء)، و(المنبوزون) مناقشة أصول الأخدام في بعض مواضعها بشكل تقريرى أقرب إلى النقاش التاريخي، فعادت رواية (طعم أسود... رائحة سوداء) إلى استقراء الظاهرة في حيثيات التاريخ، وتقديمها بشكل لا يمس سردية السرد، وشعرية الرواية، بل بشكل مندمج في سياق تحديد المأساة وتأصيلها من واقع المعاناة السردية ذاتها، لقد عادت بهم إلى عهد غزو اليمين من قبل الأحباش في



قرون بعيدة، ومن ثم إلى عهد الدويلات اليمنية المتعاقبة في العهد الإسلامي، وما تعرض له أبناء هذه الفئة السوداء من تنكيل واستعمال في الحروب:

"ففي جانب أصول الأخدام وتاريخهم تعددت الآراء حد التناقض. فمن قائل: إن أصولهم أفريقية، وإنهم جاءوا إلى اليمن مع مجيء الأحباش الأثيوبيين لليمن عام 525م، وقائل بأن أصولهم يمنية، وأنهم يعتبرون من أحفاد الحميريين القدماء، وانفرد الفرنسي ت. أرنود بالقول: إن الأخدام من أصول هندية، وذلك في مقال له نشر عام 1850"⁽⁶⁾. كما تشير الرواية إلى شراء معظمهم عبيدًا من قبل دولة آل زياد، ومن ثم استقدامهم من قبل دولة آل نجاح الذين اعتمدوا على صراعاتهم مع الصليحيين والمهديين على روابط العرق والعنصر الأسود⁽⁷⁾.

وتكاد تتطابق هذه الفكرة، في هذه الرواية، مع ما يذهب إليه المؤرخون في حديثهم حول هذه الطبقة، فالأخدام هم الفئة الثامنة في سلم الطبقات في اليمن، "وهم فئة من مهاجري السواحل الأفريقية يسكنون بعض القرى المجاورة للشاطئ الغربي والجنوبي الشرقي، ويقال إنهم من بقايا الأحباش الذين استعمروا اليمن قبل الإسلام"⁽⁸⁾.

لكن الروايات التي عالجت هذا الموضوع لم تعالجه بشكل مرآتي تسجيلي، بل عمدت إلى إعادة خلقه، ولم تكتف بإعادة الخلق فحسب، بل عمدت إلى إعادة تأويله بالشكل الذي ينسجم مع المقصديات التي تبنتها هذه السرود، وبشكل يحاول دفع المتلقي إلى تبني وجهة نظر ما أو التخلي عنها.

على أن المقصود بالذات في هذه الدراسة: كل ما يشكل مركزًا، أو ينطلق من هذا المركز، ويتحرك في إطاره ويبني تصورات وأفعاله وردود أفعاله على هذا الأساس، والمقصود بالآخر: كل ما يشكل هامشًا ثانويًا ويتأسس فعله وحيزه الجغرافي بناء على ذلك، والمقصود بالأول فردًا ومجتمعًا، وبالثاني مجتمع السود أخدامًا، وعبيدًا، ومولدين، يُنظرُ إليهم دومًا بعنصرية وغيرية واختلاف، فالآخر نقيض الذات، وهو تصنيف استبعادي يقتضي إقصاء كل ما لا ينتمي إلى نظام فرد أو جماعة، ولعل سمة الآخر المائزة هي تجسيده، لكل ما هو غريب غير مألوف، أو ما هو غيري بالنسبة إلى الذات، أو الثقافة ككل، وكذلك ما يهدد الوحدة والصفاء، ويشير دومًا إلى كل ما هو خارج نطاق الذات⁽⁹⁾.

يستتبع هذا الفصل بين الذات والآخر ما يتعلق به من تصورات حول الهوية التي تشير إلى ثبات جملة من السمات حول كل عنصر منهما، وانطلاقًا من أن الهوية تُسَخَّر "لتعيين مبدأ الثبات الذي يسمح للفرد أن يظل هو نفسه، ويثبت في كينونته على امتداد وجوده السردى بالرغم من التغيرات التي يحدثها أو يخضع لها"⁽¹⁰⁾.



إن مفهوم الذات والآخر، في هذا السياق، وبهذه الكيفية، يعني أن ثمة اختلافاً حاداً، يتم بموجبه التصنيف وبناء المجتمعات، وأن هذا الاختلاف لا يمكن أن يتم تذويبه نتيجة لثبوته في الوعي، ورسوخه في الواقع، وامتداده في الزمان والمكان، وأنه يعني أن ثمة تصنيفاً حاصلًا يتم الفرز بموجبه سلباً أو إيجاباً.

أولاً: صناعة الآخر

يشير مفهوم صناعة الآخر إلى عملية تمثّل الآخر بكيفية معينة، من قبل فرد أو جماعة يختلفون عنه من زاوية أو زوايا ما، وهي حالة ذهنية تعني كيفية خلق تصورات عن الآخر سلباً أو إيجاباً، لفظاً وفرداً وفكرًا، وترتبط الصناعة هنا "بفن التمثّل؛ إذ تصير أنت آخر بالنسبة إليّ، لا انطلاقاً مما يميزك عني طبيعياً وثقافياً، بل انطلاقاً من كيفية تمثّل لك" (11)، إن الآخر يتحول إلى ما تتصوره الذات عليه، وتحول غيخته، بالنسبة إليه، إلى صناعة يتفنن في تشييد معالمها (12). وعادة ما تكون الصورة المصنوعة صورة تمثلية تصنع صناعة، وليست مطابقة للواقع وجوباً للمعطيات الموضوعية المكونة للآخر (13).

وبالنظر إلى الروايات المدروسة فإنها لا تعمل على تمثيل الآخر وفق واقع موضوعي ما، حتى لو كان متخيلاً، بل تعمل على صناعته، وتمثّله من خلال النسق الثقافي الذي تقوم باستعادة فكرته لا فكرة الآخر نفسه كما يبدو حقيقةً، بل تقوم بنقل صناعة الوعي الجمعي وتصوراته المسبقة واستعادة المعطيات الجاهزة في هذا الوعي الذي ينطلق من نظم العقل السائدة في المجتمعات، التي توجه الأدب وتعمل على إشراكه فيها، وهي نظم منظّمة ومنظمة في الوقت ذاته (14)، وهي سرود من ثم -وإن كانت تبدو كذلك- لا تعمل على التوجيه نحو تفكيك المركز والانتقال بالآخر من هامشيتها التي رسخها المجتمع، وأنضجها في مراحل حياتها وتحولاتها. وهو ما جعل باقيس (15) يؤكد على أن هذه السرود -برغم نقدها لظاهرة التمييز الاجتماعي في اليمن ضدّ هذه الفئة- قد أوقعت نفسها في تكريس الصورة النمطية عن حياتهم المبتذلة، والصورة السلبية عنهم من خلال نماذج الشخصيات، كالقدارة، والفحش، والسذاجة، والكسل، والغباء، والعنف، والخيانة، وغيرها من الصفات السلبية. وقد تنبه إلى ذلك البحيري -أيضاً- (16) حينما درس رواية (طعم أسود... رائحة سوداء)؛ إذ أشار إلى أنها تعمل على تكريس الصورة النمطية للسود وتثبيتها في الأذهان.

والملاحظ أن كتابة هذه السرود ناتجة عن وعي الذات (الأبيض) كلها؛ إذ كان كُتّابها جميعاً ينتمون إلى الذات (البعض)، ولم يكن من ضمن كُتّابها آخر (أسود)، وهي كتابات -وإن حاولت أن تشخص الإشكالية وتقرب منها- قد وقعت -كما أشار باقيس- في استعادة الوعي المكرّس والمصنوع مسبقاً، فكتابتهم -حتى وإن سلطت الضوء على الظاهرة وتبعاتها- ترسخ الوعي الشفوي، والتصور المسبق، وتنقله إلى الوعي المكتوب. أو (بوعي تفكيكي) فقد ابتعدت عن التمرکز حول الصوت (التصور الشفوي العائم)، وتمركزت حول المكتوب (نقلت الشفوي العائم غير المكتوب إلى مكتوب راسخ وثابت ومستمر)، فإذا كان من الصعب الوصول بالصوت إلى المتلقي (القارئ



تحديدًا) على امتداده، فإن المكتوب هو ثابت، ويصل إلى القارئ في أي زمان ومكان، بكل موضوعية وشفافية ودقة -بغض النظر عن موضوعية المكتوب وشفافيته-، وهو ما يعني أن الكتابات لا تركز على اللغة، بقدر ما تركز على كتابة المأساة من خلال وعي الكاتب نفسه، وهو ما جعل دريدا يؤكد على "أن مفهوم الكتابة يتجاوز مفهوم اللغة ويحتويه"⁽¹⁷⁾.

إذن، إن صناعة الآخر مزدوجة في هذا السياق لأمرين؛ الأول كون هذه السرود غير محايدة من حيث تقديمها للآخر، والثاني -وهو شديد الصلة بالأول ويحتويه وينتجه- كون هذه السرود ناتجة عن الذات نفسه، وليس عن الآخر، بمعنى أن الذات يكتب عن الآخر، وليس الآخر هو من يكتب عن ذاته، ولأن الكتابة كذلك، فهي تعبير عن النفس التي تتخيل وتنتج وتكتب وتتصور، انطلاقًا من فكرة دريدا نفسه، التي ترى أن الدال "يدل على حالة النفس التي يعبر عنها، أو يعكس الأشياء بواسطة تشابه طبيعي، فهناك بين الوجود والنفس، وبين الأشياء والانفعالات، علاقة ترجمة أو دلالة طبيعية، كما أن هناك بين النفس واللغووس علاقة ترميز اصطلاحية"⁽¹⁸⁾، مما يعني أن هذه السرود هي ترجمة لوعي الذات بالآخر سلوكًا وثقافةً ووجودًا، وهو ما تعنيه الصناعة هنا بدقة.

ودومًا ما يكون لهذه الصناعة تأثير كبير على الهويات، وما يستتبعها من سلوك وعلاقات، بالشكل الذي ترتضيه هي وتريد له أن يكون على الكيفية التي تريدها، إنها تسهم في خلق مركز نقيض للهامش، وذات مقابل الآخر، وتجسد سلسلة من التعارضات الفارزة لمكونات المجتمع وعيًا وسلوكًا وثقافةً، إنها تخلق وعيًا حادًا بهذه التعارضات، ووعيًا بتبعات الفرز بين مكونات كل من المركز والهامش.

إن الوعي بالمركز والهامش يخلق -في مجتمع السرد- إحساسًا بالغيرية التي يستتبعها الاختلاف والتمييز والتنميط، انطلاقًا من أن "الأنا لا يمكن أن يعي بكونه أنا إلا لوجود ما ليس أنا الذي هو آخر ومخالف"⁽¹⁹⁾. إن هذا الوعي يخلق حالة من الشتات والإحساس بالاضطهاد والاعترا، فنظرة الفئة المهيمنة من المجتمع حول الفئة المهيمن عليها (السود) نظرة دونية مصنوعة تمثلية، تسعى إلى إثبات أن الهامش لا يستطيع أن يتخلى عن هامشيته مهما توفرت له الظروف، فضلًا عن استعادة التصورات الذهنية المسبقة حول الآخر، فبوهيمية السود مثلًا في روايات (طعم أسود.. رائحة سوداء)، و(حصن الزيدي) و(المنبذون) و(غير مشروعة)، و(زهر الغرام)، بوهيمية تندرج ضمن سياق التصور الذهني التمثلي الذي يظهر من خلال الوعي الجمعي الصانع للآخر على نمط معين، وهو وضع خلقته الثقافة والتصورات حول الآخر، لتبقيه آخر منعزلًا يعيش على هامش الآخر سلوكًا وثقافةً، تشفق عليه مكونات المركز تارة، وتقصيه تارة، وتشتمئز منه تارات أخرى، كما هو في رواية (حصن الزيدي):

"توالت الأيام وقد تعود الناس على وجودهم على هامش حياتهم، يعاملونهم بشفقة، والبعض بازدراء"⁽²⁰⁾.



إن الآخر -هنا- مصنوع بوساطة الوعي الجمعي (الناس) الذي يتمظهر من خلال وعي السارد الناقل الأمين لهذا الوعي الجمعي، إنه يظهر من خلال إحساس الذات الجمعية بهم (المجتمع) هامشاً منبؤاً يستدر المتعارضات لدى الآخر (الشفقة تارة، والازدراء تارة أخرى)، غير أن الرواية تصر على جعلهم آخر مختلفاً، بكيفيات متعددة، فهم -بحسب منطق الرواية- غرباء طارئون عن المجتمع، يخرقون المكان والعادات والتقاليد ويلوثون السلوك ويثيرون الفوضى ويزعزعون السكينة، يعودون مساءً بعد هيام يوم كامل في الوديان وقارعة الطرق، يتسولون ويسرقون ما يصادفونه إلى أكواخهم في الدرم؛ ليرقصوا ويغنوا ويمارسوا البوهيمية والغوغائية بشكل يدفع السكان الأصليين (رعايا الوادي = الذات المختلف) إلى الذهاب نحو الحصن والشكوى لابن الشيخ (عنصيف) من الذي يحدث بحثاً عن مخرج.

إن هذه التفاصيل تطل من خلال استرجاع تمثلي لهم عبر ذاكرة (شبرقة) زوجة الشيخ التي تستدعي صورتهم المصنوعة من خلال وعي المجتمع كله بهم وحولهم، وهي صورة يستعيد السارد من خلال وعيها في قوله:

"تتذكر يوم وصلت مجموعة من الرعايا إلى باب الحصن يشكون توافد غرباء على الوادي وتكاثرهم منذ شهر، استمع إلى شكواهم: أخدام سود. غوغاء لا يهتمون بنظافتهم، ولا معيشتهم، يهيمون جامعين ما يصادفونه من بقايا ملابس، وأحذية وأوان، وقد بنوا مجموعة أكواخ متجاورة تحاذي الطولقة الكبيرة. في البدء لم يهتموا لوجودهم. لكن توافدهم استمر وأكواخهم تكاثرت. ومع الأيام تحولت الأكواخ إلى درم، ثم انتشرت الأدرام على امتداد حافتي الوادي، يهيمون أسراباً يتسولون ممن يجدون في طريقهم، وقبيل نهاية النهار يعودون إلى أكواخهم يمضغون القات، ومع قدوم الليل يشعلون النار ويرقصون على قرع الطبول... كان عنصيف يستمع إلى هلع من يحكون، وهم يصفون حياة «الأخدام» بأنهم لا يرتادون المساجد، ولم ير أحدهم يصلي قط، أو يسمع عن عرس في أدرامهم منذ ظهورهم، يعيشون حياة بهائية، بعض نساءهم يبحن أنفسهن لمن يرغب ولو بالقليل، ولم تُشاهد لهم جنازة منذ وفدوا إلى الوادي، ولا تعرف لموتاهم قبور.

استمع لشكواهم، وابتسم قائلاً:

- أتودون القول: إنهم غوغاء؟

هزوا رؤوسهم صامتين علامة على الإيجاب ليقف رافعاً كفه دون أن ينطق... لكن الأيام ظلت تمر، والوافدون من الأخدام في تزايد، وقد امتن بعضهم سرقة ما يصادفونه في طريقهم⁽²¹⁾.



إن الغيرية تظهر -هنا- في أبهى تجلياتها، وتتأسس على مجموعة من الصفات المخالفة لقوانين الذات التي تتمثلهم من خلال لونها المختلف، وسلوكهم البوهيمي، وعدم انضباطهم وقذارتهم (بحسب وصف السرود) ولا دينيتهم:

(غرباء - أخدام سود - غوغاء لا يهتمون بنظافتهم - يهيمون - يعيشون في أكواخ - يتسولون - لا يرتادون المساجد - لم ير أحدهم يصلي قط - لم يسمع عن عرس في أDRAMهم منذ ظهورهم - يعيشون حياة بهائية - بعض نسائهم يبحن أنفسهن لمن يرغب ولو بالقليل - لم تُشاهد لهم جنازة منذ وفدوا إلى الوادي).

إن السرد يستعيد الوجود التمثلي الذهني لهم، على صعيد السلوك والأخلاق، ونمط الحياة والمسكن، ويختزل الفكرة كلها في كونهم يعيشون حياة بهائية، حتى إن عنصيف (الذي يمثل أعلى هرم المجتمع: ابن الشيخ) يستطيع أن يلخص نظرة الذات حولهم بكلمة واحدة: إنهم غوغاء؟.

إن تلك الصفات تختزل تاريخ السود، ووعيهم وحضورهم في السرود، وهي صفات تتواءم مع الصفات التي صنعها لهم خطاب التمثيل العربي الذي يحتفظ بصور نمطية متعددة -كما يؤكد كاظم⁽²²⁾- تتأسس على صورة مجازية أساسية، تمثل المرتكز الأساسي لكل التمثيلات الانتقاصية والصور النمطية عن السودان والزنج. ويتمثل هذا المجاز في تشبيههم بالبهائم والسباع واستعارة أوصاف البهائم السارحة، إنهم في المتخيل العربي - بحسب تعبيره وكما يؤكد ذلك السرد أعلاه-، كائنات تمتلك طاقة جنسية هائلة، وبهم ميل طبيعي إلى الفسوق والانحلال، والطرب، والفرح، والسرور، أو الخفة، والطيش، وهم مولعون بالرقص، وحمقى.

إن هذه الصفات المصنوعة بهذه الكيفية هي التي تخلق سلسلة من التعارضات، وتستعيد وضعيات الآخر: الأخدام التمثلية، وسلوكهم المختلف عبر هذه التعارضات التي تقاس دوماً من خلال وضعيات الذات وسلوكه، ومن خلال تصورات السرود وشخصياتها وحواراتهم أو علاقاتهم المبنية على تقابل الأعلى والأدنى، ومن ثم لا يتقبلهم الآخر انطلاقاً من هذه التصورات، إذ الآخر دوماً: قذر ونجس ومختلف، ومنحط، ويظهر ذلك من خلال حوار بين (عيشة) والسارد (عبدالرحمن: أمبو) في (طعم أسود.. رائحة سوداء):

"قالت عيشة:

- بالنسبة لك الأمر سهل، الخادم لا يمكن أن يشتغل في مطعم أو مقهى.
- لماذا؟
- يعتبرونه قذراً. نجساً، لا يليق بأمبو السماح له بمسك أواني طعامه وشرابه.
- حتى إذا تنظف؟



- حتى إذا تنظف. يقولون: إن الواحد منهم إذا أكل مع خادم سرعان ما يجد الدود في الطعام لأنه يتناثر من أصابع الخادم، وإنه إذا لمس مادة غذائية لا تمر ساعات حتى تظهر فيها الدود"⁽²³⁾.

إن عيشة بوصفها الآخر، هنا، لا تعبر إلا عن صورتها المستعادة من خلال وعي الآخر (أمبو - الأبيض - المجتمع)، ومن خلال تمثله لها في وعيه الميثوث في لا وعيها، إنه تمثل ينخرط ضمن التمثل البيوثقافي -هنا- أكثر من كونه تمثلاً طبيعياً، من حيث إنه يتجه إلى وصف السلوك والتصورات والعلاقات وليس إلى وصف الطبيعة البيولوجية الأولية، بل الهيئة البيوثقافية المترتبة على الفعل وما يصاحبه من تصورات، إذ غدا جزءاً من وعي الآخر بغيريته: (الأسود - القدر - المحتقر - المنبوذ - الذي لا يتقبله الذات) أولاً، وبصورته المصنوعة في وعي الذات ثانياً.

إن تمثل الآخر وتمثيله من خلال وعي الذات ومن خلال تشخيصه له يبدو كائنًا غيريًا مختلفًا ومخالفًا، سلوكًا وثقافةً ومظهرًا، إنها الصورة التمثيلية التي تكاد تغطي الروايات المدروسة كلها، وهي روايات تصنع الآخر، وتوسع من آخريته، بحيث تتسع لتشمل سلوكه ووعيه ومظهره ولونه، وعلاقاته ببعضه وتصوراته للذات (الأبيض = المركز)، وله نفسه (الخادم: الأسود = الهامش) من خلال تصوراته للذات، فالآخر ينتمي إلى طبقة تتسم بالغيرية، يعيش أفرادها خللاً من وجهة نظر الذات، التي تتمثلهم على هيئة عبيد وأخدام سود، يمتنون الجرف المحتقرة (كنس الشوارع، خياطة الأحذية..)، ويعيشون على السرقة والتسول، ويمارسون الانحراف بكل أنواعه، على نحو ما تقدمه رواية (المنبوذون):

"زهرة تسكن في (المحوى) كغيرها من الأخدام، وتعمل في أحد شوارع مدينة إب، تشاهد الناس كيف يمارسون حياتهم ويحيون حياة كريمة، سواسية لا فرق بينهم، ثم تنظر إلى حياة (الأخدام) الجنس الوحيد المنبوذ، تفكر بالحياة داخل المحوى: (قدارة، انحلال خلقي، دعارة، اختلاط، رقص، غناء، ملذات واغتصابات) دون حدود، ودون قوانين تنظم حياتهم، وحده الشيخ المخول بحل خلافاتهم، حتى القانون العام للبلاد لا يحتكمون إليه، العشوائية هي قانونهم"⁽²⁴⁾.

إن هذا الإحساس بالدونية لدى (زهرة) نابع من مشاهدتها لانسجام وضعية الآخر، وحياته الكريمة التي تستتبع هذا الانسجام، وبالمقابل تظهر التعارضات ضمناً من خلال الوضعية التي يبدو عليها الآخر في حياته التي يسودها عدم الانسجام، والعنصرية، والنبذ، ليتأسس الذات/ الأعلى مقابل الآخر/ الأدنى، والسامي مقابل المنحط، والبوهيمي الغرائزي الذي تعد العشوائية هي قانونه، مقابل الأبيض: المجتمع المنضبط القويم المستقيم.



إن صناعة الآخر مقابل انفلات الذات، تعني تناسل سلسلة من التعارضات التي تضع الآخر في سياق هامشي طارئ وثانوي وبلا قيمة (حصن الزيدي)، وقذر ونجس (طعم أسود... رائحة سوداء)، وبوهيمي عشوائي (المنبذون)، كما أنه يكون ابن زنا (زنوة) في روايتي: (زهر الغرام)، و(غير مشروعة)، وهجين بلا قيمة ولا معنى ولا فائدة (أنف واحدة لوطين)، ومجرد (عبد) خادم لما لكه يؤدي ما هو منوط به من الرعي والخدمات روايتا (نخلة وبيت) و(سالمين)، وهي ثنائيات (تعارضات) تخلق وضعيات هذا الآخر مقابل الذات الذي يكون دومًا في أعلى السلم الاجتماعي والسياسي، فهو شيخ، وهو مالك الأرض، وهو السيد، وهو مالك العبد، وهو المتعلم الذي يحق لأبنائه أن يتعلموا دون غيرهم.

وتتكون هذه التعارضات على الصعيد الداخلي (النفسي) للآخر، الذي تجعله دومًا منبوذًا، ويُطْلَق عليه صفة (المهمش - الخادم - مقرع - الزنوة - المنبوذ - المولد)، ويعيش دومًا على هامش الزمان والمكان، وخارج سياق العلاقات الاجتماعية الجمعية بلا وزن ولا قيمة:

"فالأخدام كائنات بلا قيمة يجري نسيانهم"⁽²⁵⁾ = وجود كالعدم.

"أما نحن الأخدام، درجتنا أسفل، تحت تحت تحت"⁽²⁶⁾ = هامش مضاعف.

"ما يشتمو لما يسألوا عن أصولنا؟ يشتمو ترقيتنا من أخدام إلى ناس مثلهم؟"⁽²⁷⁾ = آخر مختلف.

إن وجود الآخر كالعدم، وهامشي، ومختلف، وهو دومًا بلا قيمة، ويصل الأمر بالذات (الأبيض - القبيلي = المركز) أحيانًا إلى اتخاذ حياة الآخر أداة للتسلية واستعراض القوة والقدرة، إذ يعتمد -أحيانًا- قتله بشكل مجاني:

"رأى جبار أن يستريحوا قليلًا تحت ظلال أشجار رابية تشرف على جزء من الوادي... ليلحظ نشاط من في الوادي من الرعية، يعملون بهمة، ثم أشار إلى أحدهم مفكرًا في تجريب بندقيته الجديدة (الميمن). كان ذلك المزارع منكبًا بفأسه يشق الأرض حين أنزل جبار بندقيته عن كتفه، وصوبها إليه، رافعًا صوته متباهيًا بالرهان على إصابة المزارع:

(حقوا لي على ذلك الخادم، حبس الجميع أنفاسهم شاخصين بأبصارهم، للحظات ظل أصبع جبار جامدًا على الزناد، تتابع عينه الهدف، بينما من حوله ينقلون أبصارهم بين فوهة البندقية وذلك الرعوي وهو يهوي على الأرض)"⁽²⁸⁾.

أو يتلقى الضرب بشكل مجاني دون أدنى سبب سوى لونه الأسود:



"سبأ التي ظنت أن أمورها ستكون طبيعية في المدرسة بعد كلام الشيخ لوالدتها تتفاجأ بإحدى زميلاتها تصفعها حال دخولها من دون سبب، في الوقت الذي لم تحرك فيه الأستاذة ساكننا... في باحة المدرسة تتلقى صفعة على مؤخرة رأسها، تلتفت نحو المعتدين، لا تستطيع تمييز الفاعلين"⁽²⁹⁾.

يخلق التمثّل -هنا- عنفاً يتساق مع صناعة الآخر مقابل الذات، والضحية مقابل الجلاد، ويرسم مسارات عنف الذات المنسرب من سطوة التقاليد المهيمنة، ويستبطن الاستعلاء، الذي يوضح هشاشة الثقافة، وهشاشة علاقة الذات بالآخر دوماً.

إن مكونات الآخر في هذه السياقات تبدو هشة وبلا فاعلية، كما تبدو محتقرة، يستتبع سلوكها دوماً سلسلة من الصفات التي يجمع عليها الذات وعياً وتصوراً في هذه السلوك، وهي صفات ليست بريئة دوماً من الإيحاء بالعنصرية، ومن الفرز والتصنيف، إنها تعارضات تعني أن ثمة آخر في مرمى الذات، ولا تضع نقطة التقاء ثالثة بينهما، فإذا كان الإحساس دوماً بالتعارضات يسعى إلى وضع حلٍ وسط بينهما⁽³⁰⁾، فإنه لا يفعل ذلك في هذه السرود، ولا يقترح حلاً للمأساة التي تنبني عليها أو تفرزها، ولا يقف في منطقة وسطى بين التعارضات، وإنما يعمل على إعادة تجسيد مأساة الإنسان الموصوف بالخادم المنبوذ والقذر وابن الحرام (الزنوة) -بحسب التمثيلات السردية له-، ويرسم حدود المأساة الحاصلة، ويصور أدق التفاصيل التي زرعتهم في صميم هذه المأساة، تصويراً يقول ما يمكن أن يؤسس للتحويلات القائمة على تفكيك الوعي والثقافة والصناعة أيضاً.

إن التصور الذهني بهذه الكيفية يعمل على صناعة الآخر، وتشيد ملامحه بكيفية تشخص نوعية علاقاته بالذات والآخر في الآن نفسه، إن صناعة الآخر تعد آلية من آليات هذا التشخيص، وتحديد هويته الثقافية، ومن ثم تضعه في سياق محدد هو سياق الآخر النموذج القائم على الكمال الاستثنائي، وتجعل ما يمكن أن يطلق عليه الحد الذي يفصل بين الذات والآخر، ويشيد برزخاً من التمثيلات التي تتناسل في سياقاتها الهامشية، لكنها تلتقي عند نقطة واحدة هي نقطة التعارضات الطبقية بين المركز والهامش، بل والاختلاف الجذري بين مكونات كل طبقة من الطبقات المعنية هنا، حتى إن الاختلاف الجذري يكون هو خلاصة ما يمكن أن تصل إليه تصورات الآخر عن ذاته أولاً وعن الذات ثانياً:

"تلك اللحظة فقط تأكدت سبأ أن هؤلاء بشر من نوع آخر، عرفت أنها تنتمي إلى مرتبة دنيا، وأن عليها ألا تطمح للوصول إلى مستواهم، كان ذلك هو الدرس الأول في حياتها"⁽³¹⁾.

إن آلية صناعة الآخر، وعملية تمثله، لا تتوقفان عند هذه الوضعية وآليات تقديمها، بل تستعينان بالمرور الثقافي، إذ استعان الخطاب السردى بآلية لا تقل في قدرتها على التمثّل والفرز عن السابقة، وهي آلية توظيف الأمثال الشعبية التي ترسخ الجاهز والنمطي وتعززه لدى القارئ من جهة، وتبثه في ذهنية الشخصيات المتلقية



لهذه الأمثال التي هي في الأساس "استجابة للحوادث والمواقف"⁽³²⁾، وتعد أداة من أدوات إقناع المتلقي بما هو كائن (موجود) في ذهنه تصوراً وإراثاً، وما هو ماثل في مخيلته تعبئة وثقافة، إن السرود تحشد عدداً من الأمثال الشعبية التي تنتهي إلى هذه الثقافة وترسخ رؤيتها السلبية⁽³³⁾، فالقارئ يجد في حصن الزيدي من الأمثال: (أكل يهودي ولا تأكل خادم)، و(اغسل الوعاء بعد الكلب واكسره بعد الخادم)⁽³⁴⁾. و(يا ابنتي يومنا عيدنا)⁽³⁵⁾. ويجد في طعم أسود.. رائحة سوداء: (الخادم يومه عيده). و(من صاحب الخادم أصبح نادماً). و(الخادم أنجس من اليهودي). و(لا يغرك حسن الأخدام). و(النجاسة بالعظام). أما في (المنبوذون) فيجد: (الخادم يومه عيده)⁽³⁶⁾. وفي (غير مشروعة): (نحن الأخدام مذهبنا واسع)⁽³⁷⁾. وفي (نخلة وبيت) (العبد عقله في ركبتة)⁽³⁸⁾.

إن هذه الأمثال أداة من أدوات صناعة الآخر، وهي مصنوعة من الذات نفسه حول الآخر، وموجهة إليه، وتضعه في مستوى اجتماعي واحد مختلف ومغاير، إنها تعيد تمثيل الخادم طبيعة وسلوكاً وثقافة، انطلاقاً من كونها تقدم المواقف مختزلة، وتنقل نظرة المجتمع حول هذا الآخر⁽³⁹⁾ (الخادم والمقرع والعبد)، وترسخ مجموعة من الصور الذهنية حوله. إنها تصبح، في هذا السياق، أداة هيمنة واستحواذ وإقصاء وفرز وتأسيس عنصري، تصنع صورة الآخر بدقة متناهية؛ ليببدو غير مبال في المثل الأول، ولا يمكن الركون إليه في المثل الثاني، وبنجاسة مضاعفة في المثل الثالث، ومبذر لا يحافظ على ما يحصل عليه لأكثر من يوم كما في المثل الرابع.... إلخ.

إن تمثيل المجتمع السردى للآخر - وإن تنوع هذا التمثيل - يخلق نظرة متجانسة في السرود كلها، وهي نظرة مستقاة من الواقع الماقبل سري (التصور الذهني - التصور الثقافي: = الأمثال الشعبية)، التي تحيط هذه الفئة بكثير من الضبابية والغموض، وتصنعهم على هيئة معينة، فهم عادة ما ينغزلون مكانياً، واجتماعياً عن المجتمع.

ولهذه الصناعة تبعاتها على الآخر، وعلى الذات نفسها، إذ إنها تخلق تنميطة، وتضع بموجبه هرمية، وتحدد العلاقات بدقة عالية بين فئات المجتمع، ومن ثم تبعات من يقوم بخرق قانون هذه العلاقات، فمثلاً حينما أحب (حبيب الدين) في رواية (زهر الغرام) الخادمة (زهر الغرام) وتزوجها، عاش زواجه بالسر، واعتزل حياة المركز، وما ذلك الفعل السري والاعتزال إلا لأن هذا التجاوز يعني اختراق القانون الاجتماعي الذي يحظر الزواج المختلط بين البيض والسود، ويتضاعف ذلك حينما يكون هذا الفرد من أبناء المركز المضاعف في مركزيته اجتماعياً (الشيخ)، وهو ما بني عليه -أيضاً- وضع الزوجة (السوداء: الخادمة) حينما مرض زوجها، ومن ثم عادت معه إلى القرية هي وأبناؤه منها، من قلق واستضعاف واضطهاد، وظل الإحساس لديه بأنه قد ارتكب جريمة، وقد تمثل ذلك في إحساسه الدائم الذي دفعه إلى عزلها عن العالم وإغلاق الباب عليها بقفل طويلة مدة زواجهما، كلما خرج خارج المنزل للعمل، أو للسفر، وهذا العزل تجسيد لصناعة الآخر من زاوية أخرى، من زاوية شعور الذات حينما تندمج مع الآخر في لحظة تزواج، وتخلق معها شعوراً بعدم التكافؤ، وعدم الإحساس بالأمان، وعدم الاطمئنان الوجودي بينهما، فالذات يظل خائفاً من اكتشاف أهله لهذه العلاقة، ومن زاوية أخرى يظل خائفاً من خيانة



زوجته له؛ لذلك كان القفل أداة عزل، وأداة ترميز مضاعف للقهر والإجبار، فضلا عن كونه رمزاً للمواردية والتخفي، والإخفاء، فإحساس الذات بالجرم الكامن في الفعل هو إحساس نابع عن وعي جمعي، أو أن الوعي الجمعي هو الذي يخلق هذا الإحساس لديه، ويجعله يشعر بالنبذ من قبل هذا الوعي الجمعي، الذي يقوِّب هذا الفعل ويجعله يظهر بوصفه جريمة، وهو ما دفع الذات (المركز حبيب الدين) إلى إخفاء هذه (الجريمة الاجتماعية) وتعمد عدم معرفة الأهل بها، وهو من ثم لم يكتف بذلك، بل تعمّد فعل العزل والمواربة (لزهرة الغرام) بوصفها محور الجريمة، وهو فعل يوحي بغياب الثقة بل بانعدام الأمان بين الذات والآخر مهما اقتربا وتزاوجا وتشاركوا الحياة في حيز واحد.

ذلك يعني أن الآخر مهما حاول أن يصعد إلى مكانة قريبة من الذات، أو يشاركه في المكان والزمان، يظل في نطاق دائرة التمثيل التي لا تزيد الغيرية إلا ترسيخاً وتجسيداً وتوثيقاً، فمثلاً حمامة (الخادمة) في (حصن الزيدي) قد استطاعت أن تدخل إلى القصر بعد حالة إعجاب من عنصيف ابن الشيخ (أعلى سلطة اجتماعية في مجتمع الرواية)، وتصبح جزءاً من سكانه، في حالة ارتقاء من هامشيتها في أطراف الوادي، إلى مركز الوادي كله (القصر) الذي يمتاز بالعلو والإشراف على الوادي، والإطلالة المتسعة على الأفق والعالم، لكنها ظلت خادمة، وقد تم التعامل معها داخل القصر على هذا الأساس، وهو ما دفع عنصيف، انطلاقاً من إحساسه بكونها طارئة على القصر، وهي من مكونات هامشه = خدم، إلى التجرؤ عليها، فمارس معها الجنس بتخف، وحينما علمت أمه بالأمر، بعد أن أنجبت ابنتها زهرة، اختلقت لها مكيدة انتهت بمقتلها، وتدبير هذه المكيدة ومقتل حمامة إنما هو التخلص المبكر من العار الذي سيلحق بالشيخ إن علم الناس أن ابنه عنصيف قد واقع خادمة، وأنجب منها، لإحساسهم أن إنجاب ابن الشيخ والقبيلة والمجتمع المركز بهذه الكيفية إنما هو جريمة مضاعفة.

إن صناعة الخادم المهمش المنبوذ هي المحور الفاعل في السرود المدروسة، إذ هو المنبوذ، والعبد المضطهد، والمختلف، والمستضعف المجبور على تأدية خدمة المجتمع والمتعرض للقرارات المميته إن خالف تعاليمه، وهو المهمش والثانوي والبوهيمي، والهجين والمغترب المستغل، وهي الصفات التي يجمعها نسق واحد هو نسق الاستعباد والنبد وعدم القبول الذي يفضي إلى الاختلاف، وتتناسل بموجبها صفات متعددة للآخر، صفات للمظهر والسلوك ومكان الإقامة وطريقة الإقامة، إنها صفات تبقيهم على مسافة فاصلة عن العالم المحيط، هي المسافة الفاصلة بين الذات والآخر وعياً وثقافةً وأخلاقاً ومعرفةً، وهي المسافة بين الكينونة والغيرية التي تعدّ حيلة من حيل الاستعباد، والفصل العنصري، والفرز الطبقي، التي تستغلها فئة من فئات المجتمع؛ من أجل هيمنة الذات على الآخر، وتحدد مستويات فازرة بين مكونات المجتمع، التي توزعها إلى فئات مترتبة تأبى الاندماج بأي شكل، وترفض حضور الآخر وبقائه جنباً إلى جنب مع الذات، بل وتدفعه كثافة الممارسات القمعية إلى التسليم بالوضع الراهن والعودة إلى الظل، والإحساس بأن ما يحدث من نبذ وعنصرية من الآخر هو مكتوب وقدر لا مفر منه:



"مكتوب علينا أن نظل أخدامًا نحيا ونموت منبوذين. أصبحت زهرة على قناعة أن حياة الخادم لا تتغير، لن ترتفع عن المرتبة التي رضي لنفسه بها، هو والكلب سواء، يعيش على الفضلات التي ترميها المطاعم، يأكل من الزبالة، ومن أماكن تجمع القمامة، ليس له مصدر نظيف، وحين يموت لا يصلح عليه، ولا يدفن في المقابر المحددة للناس، لدرجة أن المجتمع لا يعلمون أين يدفن (الأخدام) موتاهم، أكثر الناس يهتمون (الأخدام) أنهم يأكلون موتاهم"⁽⁴⁰⁾.

ثانيًا: التمرکز حول الذات ومقاومة الاندماج

تحمل فكرة التمرکز حول الذات، معنى الإقصاء والرفض، وعدم القبول بالآخر، وتعني أن ينكفئ الذات أو الآخر على نفسه، ويأبى الاندماج، ويقدم ثقافته ويراهما مركزًا، ومحورًا، ويرى، بالمقابل، وعي الآخر وثقافته هامشًا وتابعًا له. وهي فكرة تستدعي معها لعبة الاختلافات، التي تتطلب تركيبات وإحالات تمنع أن يكون أي عنصر بسيط، في أي لحظة وبأي شكل من الأشكال، حاضرًا لذاته وفي ذاته. وسواء كان الأمر متعلقًا بالخطاب الشفوي أو المكتوب فإن أي عنصر لا يمكنه أن يشتغل دليلًا دون الإحالة إلى عنصر آخر لا يكون هو نفسه حاضرًا حضورًا بسيطًا⁽⁴¹⁾؛ إذ لا يمكن للذات أن تكون حاضرة بوصفها ذاتًا إلا من خلال فعلها الموجه نحو الآخر والعكس، ومن خلال وجود علاقة ما تربطه به.

وفي سياق فكرة التمرکز حول الذات، يظل الآخر غير قادر على (أو رافضًا لـ) خلق بدائل، أمام مركزية المركز (تمركز المركز حول مركزيته) ولا يفكر في تفكيك العلاقات التراتبية القائمة المتمركزة حول العرق والعنصرية واللون والتميز والاختلاف بحيث يفضي فعله إلى فرض تعايش سلبي ومساواة بين القطبين (الذات - الآخر)؛ لأننا أمام تمرکزين ثنائيين، يتقاطبان ولا يندمجان في محاولة لتذويب الغيرية في الذاتية، أو تذويب الذاتية في الغيرية، أو تأدية فعل الاستضافة الذي يتساق مع فكرة دريدا: (استضافة الغريب)، التي يؤكد فيها أهمية الاعتراف بالآخر، والإيمان بحقه في الاختلاف، وأن الهويات الإنسانية هويات متعددة وغير متطابقة⁽⁴²⁾، وانطلاقًا من حتمية اختلاف كل شيء وغيريته⁽⁴³⁾.

إن الذات أو الآخر، (أو الآخر الذات - والذات الآخر) يتمركز حول العرق والعنصرية والتميز عن الآخر، في اللون والسلوك والمكان... إلخ، وامتيازه عنه في المكانة التي يحظى بها، والآخر (الأسود = الخادم - العبد - المولد) يتمركز حول ذاته التي تفرزها طبيعته وكيهونته البيوثقافية، باعتباره حصيلة لسلوكه وأفعاله وأقواله، التي تخلق منه آخر من وجهة نظر الذات، إنه يتمركز حول ذاته التي هي وعي، وهي قيمة، وهي ثقافة، وهي إحساس بالغيرية الجذرية طبقةً وعنصرًا وسلوكًا وفردًا، يتمركز حولها منكفئًا على ممارسة ملذاته، وتحقيق رغباته، ومحافظة على هامشيتها المطلقة.



لم يستطع الآخر المهمش، في السرود المدروسة، أن يخلق عالماً مختلفاً لذاته عن العالم القائم في الصورة المصنوعة له من قبل الذات، كما أنه لم يستطع أن يخرج من فكرة المركز والهامش، ولم يستطع أن يتجاوز هامشيته إلى الاندماج في مركزية الذات، وهو ما جعله عاجزاً عن تأسيس ذاته مركزاً موازياً للمركز القائم، أو في أقل تقدير لم يستطع أن يندمج فيه ليصير مكوناً من مكوناته، لإيمانه -ربما- بحتمية الغيرية، وحتمية وجود المركز والهامش، حتى وإن سعى إلى تفكيكه، ففي البدء كان الاختلاف، والهوية تحيل إلى آخرها، والغيرية التي يؤسسها هي نفسها هوية، لذلك يكون الاختلاف في حقيقته إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقيق الهوية في انغلاقها الذاتي⁽⁴⁴⁾.

ولعل العلة في ذلك -من وجهة نظري- تكمن في وجود مقاومة متبادلة بين الذات والآخر، تمنع هذا الاندماج، وتمنع تفكيك كل ما في مساراته من أفعال قد تؤدي إلى التحول الجذري في القضايا المتعلقة بفكرة المركز والهامش، ومن ثم الذات والآخر، وأساس هذه العلة -في الغالب- يتأسس على اللون الأسود الذي يعد ثابتاً في الآخر، وخصيصة بيولوجية لا يمكن تغييرها:

"يقال عنا (أخدام) أو (مقارع)، ولكننا لا نخدم أحداً ولا نقرع أحداً أيضاً، ولكنه على ما يبدو أن هذا المجتمع القبيح يتلذذ من وصفنا بهذين الوصفين استناداً إلى لون بشرتنا السوداء، أنا الوحيد من أبناء أمة أشقر الشعر وبعينين زرقاوين وبشرة قمحية مائلة للسمره"⁽⁴⁵⁾.

إن لون البشرة، يأتي في هذا السياق، وسيلة من وسائل تمرکز المجتمع (الموصوف هنا بالقبيح) حول ذاته، وتمرکز الآخر (الموصوف هنا بالخادم - المقرع) حول ذاته، وهو وسيلة من وسائل تمرکز الذات حول العنصرية القائمة على الخصيصة الثابتة في الآخر (السود)، فالسود لون ثابت ومميز وهوية شكلية، تخلق دوماً خصيصة الفرز: (أبيض: ذات - أسود: آخر)، وتعدّ مدخلاً إلى الهوية الغيرية؛ إذ المجتمع/الذات يوظفهم بهذا الاسم (خادم - مقرع)؛ ليميزهم عنه، ويجعلهم غير قابلين للدمج والاندماج، بل يُبقي عليهم آخر بالنسبة إلى الذات، وهامشاً بالنسبة إلى المركز، وسوداً بالنسبة إلى البيض، فهو خصيصة ثابتة وراسخة لا يمكن تجاوزها، ومن ثم لا يمكن في حال وجود هذا الآخر قبول اندماجه في مجتمع الذات، بل يرفضه، وهذا الرفض يقابله رفض مماثل، إذ حضور أحدهما يعني غياب الآخر والعكس، انطلاقاً من الوعي الذي يخلق صراع الهويات لدى كل منهما، انطلاقاً من أن "(الهوية) تتشكل، في مفهومها العام، على وفق الوعي الذي تنبثق منه؛ لهذا أصبحت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالوعي حضوراً وغياباً (حضور الذات وغياب الآخر أو حضور الآخر وغياب الذات)، وبين هذين الطرفين المتقابلين صور متعددة للهوية تتأرجح بينهما قوة وضعفا"⁽⁴⁶⁾، بل وقبولاً ورفضاً ومقاومة بين الاندماج والتعالي والإبقاء على التهميش. فهو يقاوم الاندماج (الذي يطلق عليه بعض السرود الانتقال؛ لأسباب متعددة أحياناً، أو لأسباب غير واضحة أحياناً أخرى:



"إن تسعين في المئة من الأخدام لا يرغبون بتغيير نمط حياتهم، لا يريدون الانتقال إلى حياة أفضل، راضون بأن يحرّموا أنفسهم من الحقوق التي نادت بها الشرائع وكفلتها الدساتير؛ لأسباب يعلمونها"⁽⁴⁷⁾.

إن السارد -هنا- يوجد مبرراً نفسياً وأخلاقياً -أيضاً- لتثبيت هذه الفئة بوضعها والإصرار على الإبقاء عليه، وهو وضع هامشي، إنها ترفض التحول (الذي تعبر عنه الرواية بالانتقال) قطعاً حتى لا تفقد المتع والملاذات إن هي تحولت/ اندمجت مع المجتمع؛ لأن هذا التحول يعني الالتزام بالسلوك ذاته الذي يلتزم به المجتمع، والتحلي بأخلاقه وسلوكه، كما يعني الحرمان من السلوك المقابل أيضاً:

"تعلم أن ثمانين في المئة من أسباب هذه الحياة التي يعيشها أبناء جنسها هم (الأخدام) أنفسهم، وعشرين في المئة بسبب المجتمع، تعلم أن أكثر من تسعين في المئة من (الأخدام) راضون بهذا الوضع، بل لا يريدون تغييره لأشياء خاصة يخشون أن يفقدوها، ويعتقدون أن اندماجهم في المجتمع سيحرّمهم متعاً كثيرة يعيشونها، ويلزمهم بواجبات أكثر لا يحبذونها"⁽⁴⁸⁾.

إن مقاومة الاندماج -هنا- تعني الرفض، وتعني التمرّكز حول الرفض، وتعني الإصرار على بقاء الغيرية مدخلا للإبقاء على هذه المتع، إنها دالة على تثبيت هذه الفئة بوضعيتها القائمة، ومحاولتها الإبقاء على استمراريتها في الزمان والمكان، فهم يصرون على التثبيت بالحرمان من الاندماج في الحياة الكريمة، التي تتسم بالانضباط، وفي المقابل يرفضون الحرمان مما يمثل ممنوعاً ومرفوضاً لدى الذات (المجتمع - الأبيض) قانوناً وعقيدة وعرفاً، إنهم يفضلون البقاء أحراراً من أي التزامات قانونية أو أخلاقية، الموصوفة بـ"قدارة، انحلال خلقي، دعاة، اختلاط... دون حدود ودون قوانين تنظم حياتهم... العشوائية هي قانونهم"⁽⁴⁹⁾.

وتتفق رواية (غير مشروعة) في إيجاد مبرر لبقاء الآخر في الهامش، وتمسكه به، ورفضه لأي تحول يفضي إلى الاندماج -أيضاً- بوصف الاندماج مقاومة لتمرّكز الآخر حول ما يقصّهم، ويجعلهم هامشاً أبدياً، كما يعني رفضاً لتفكيك الثقافة التي تنظر إليهم على وفق كينونتهم المعطاة لوناً وعشوائية وانحلالاً؛ والعلة من وجهة نظر هذه الرواية تبدو معاكسة للتوقعات الطبيعية، فالآخر يدرك أنه في حال هامشيته سيكون أفضل حالاً، وسيكون بهامشيته وانسلاخه من الانضباط وعدم الالتزام بالقيم التي يلتزم بها المجتمع كله قادراً على أن يستدر بهامشيته شفقة مكونات المركز، إنه -بوضعيتها القائمة، واستثنائيتها، ومغاييرته وضعاً وحالة مادية- يجعل صغاره وإنائه وعجزته (كبار السن والأمراض وذوي العاهات) هم المتحرك في هذه الفئة، ينطلقون للتسول واستدرار عطف المارة في الأسواق والتجمعات، في حين يبقى الذكور الأقوياء والأصحاء هم الثابت الذي يستقر في الأكواخ انتظاراً لما تعود به هذه الفئات المتسولة من قات وطعام ومال:

"الجميع هنا يقتات بقايا الطعام وتؤمّن النساء (القات) لرجالهن من التسول من سوق المرفق"⁽⁵⁰⁾.



إن الرضا عن حالته التي يعيشها، ويدافع عنها أحياناً، تخلق حالة من الاستعمار بين المركز والهامش، حالة *مُسْتَعْمَرٍ* و*مُسْتَعْمَرٍ*، حالة مهيمٍ وخاضع، تستدعي معها ضرورة تفكيك النسق المهيمن، النسق الذي يفرض هذه الحالة، لكن الآخر لا يقوم بها ولا يفكر فيها، لذلك تبقى حالة مستمرة، بل حالة من الخضوع اللامتناهية، التي تفرز معها سلسلة من التناقضات والثنائيات التي ترسخ مسألة التمرکز المتبادل بين الذات والآخر، مثل:

الأبيض - الأسود

محوى - مدينة

درم - حصن

وادي - حصن

أدنى - أعلى

عبد - سيد

نقص - كمال.

فكل عنصر في تركيبة الذات والآخر يتمركز حول الصفة اللصيقة به، فالأسود يتمركز حول سوداويته، والأبيض يتمركز حول لونه، واللون هنا هوية وثقافة تفرز قيما وسلوكاً، كما أن كل عنصر يتمركز حول *حيّزه* الجغرافي الذي يرسخ فيه وجوديته: (الدرم المحوى = القرية المدينة)، بوصفه دالاً على معانٍ مؤكدة على المركزية والغيرية.

كما أن كل دال من هذه الدوال يستطيع أن يفرز معه سلسلة من المتلازمات التي تخبئ في ثناياها نقيضها دوماً، فالأسود - في السرود مثلاً -: (عبد، مهمش، منبوذ، بوهيمي، متسول، منحرف، أمي، لا مبال). وهي صفات يتوجها جميعاً دال آخر ينتج عنها، أو هو نفسه الدال الذي ينتج تلك العناصر المتتابة، إنه الدال الذي يصير عنواناً لرواية (المنبذون)، الدال أيضاً على الاختلاف، وهو الدال النتيجة للتمركز كذلك.

إن الآخر/ الأخدام، بتمركزه هذا، وعدم تقبله للاندماج، يبقى على عبوديته، وعلى فوضويته، وعلى غيبيته التي تبدو بناء على ذلك غريبة مطلقة لأنها منتجة من الذات ومعززة من الآخر ذاته.

إن هذا الإحساس والشعور يتخلقان في سياق ما يطلق عليه دريدا التمرکز حول الذات (ذات الذات أو ذات الآخر)، الدال على انكفاء الذات على نفسها واستبعاد الآخر من دائرتها، وجعله كائناً من الدرجة الثانية، ويتأتى ذلك من سلسلة من الثنائيات التي تؤسس للفكر وتبنيه على هيئة معينة، ومن ضمنها هذه الثنائيات: السيد - العبد، الأبيض - الأسود... إلخ، وهذا الفكر بصفته هذه يمنح الامتيازات الفوقية دائماً للطرف الأول على الثاني⁽⁵¹⁾.



وإذا كان وإذا كان فكر دريدا يحيل العمل التفكيكي إلى "نقض وزعزعة التعارض الثنائي"⁽⁵²⁾، فإن التمرکز حول الذات في هذا السياق يعدُّ تشخيصًا لهذا التعارض أولًا، ومحاولة للزعزعة ثانيًا، وإذا كان التمرکز حول الذات يعني تسيّد الذات، وإقصاء الآخر، فإن الأمر هنا متسع أكثر، إذ يصبح الأمر متعلقًا بالآخر الذي يتمرکز حول ذاته ولا يتقبل الذات لأنها ذات عدوانية تقصي، وتهتمش، وتستغل، وتنبد، وتقمع، وتغتصب، تخلق الفكر حول الآخر، وتصنعه -كما أشير سابقًا-.

إن الفكر حول الآخر، بهذه الكيفية، يعني أنه سيرورة تهيمن على الطرف الثاني (العبد - الأسود هنا)، وتخلق وعيه وسلوكه بالذات والعالم، لكنها تعجز عن خلق وعيه بذاته وتأسيسه فاعلا للتحويلات التي تجعل منه ندًا أو مساويًا أو حتى رافضًا للفعل الموجه نحوه من الآخر، حتى حينما يأتي الرفض أو ما يشبه الرفض فإنه يكون لمجرد التساؤل والتذمر والتسليم بالواقع المفروض عليه.

إن الحضور الذاتي للآخر (الأسود) بكيّنونته التي هو عليها خلقًا وثقافة ووعيًا غائب تمامًا لديه، انطلاقًا من إحساسه بحتمية العبودية، والتمرکز المتبادل حول الذات، وبقوة التمييز العنصري الكامنة في اللون، وإحساسه بالنبد، وإحساسه الداخلي دومًا برفض الآخر له وعدم تقبله، ومن ثم بقائه خارج دائرة حياته إلا بوصفه غريبًا ومختلفًا وغير محبذ، وهو ما يجعله يشعر بالانسحاق نتيجة للإحساس الدائم بالضعف والنقص، وإذا كان الشعور بالضعف والنقص أمام الذات يجعل الآخر يفضل الانسحاب والتحصن بموروثه بدلًا من التماهي مع النقيض⁽⁵³⁾، فإن ذلك لا يخلق لديه حافزًا للتغيير، أو التجاوز، أو الاستبدال.

إن الآخر -إذن- يبقى نفسه في دائرة ثابتة لا تقبل التحول، وتفضل مقاومة هذا التحول، انطلاقًا من إحساسها بالتبعية دومًا، يتمثل ذلك من خلال (نصائح الأب لزهر الغرام بعد الزواج من القبيلي في رواية زهر الغرام مثلاً - أو قبول العمل في مزارع الشيخ بدون مقابل سوى الأكل والشرب في رواية حصن الزيدي)، وهي في كل الأحوال تبعية راضخة مستسلمة، لا تسعى إلى الانفصال وتفكيك المركز أو تجاوز الهامش تمهيدًا لخلق واقع مختلف وحياة مختلفة يسودها التكافؤ والعدالة والمساواة، فحينما يثور السود في رواية حصن الزيدي، مع البيض جنبًا إلى جنب، تكون ثورتهم متمركزة حول الأبيض، وليست من أجل التحرر من هيمنة الأبيض عليهم، بل إنها ثورة تصب في خدمة تحرير الأبيض المقموع من الأبيض، ومحاولة لتخليص الأبيض من هيمنة الأبيض القامع (الشيخ)، وحينما تحاول زهر الغرام: الأم أن تتحرر من هيمنة إخوة الزوج وأهله فإن ذلك يكون من أجل أبنائها في المقام الأول الذين هم امتداد للأبيض، ومن أجل ترسيخ وجوديتهم التي ستعرض للطمس لكون أهمهم خادمة، وإن لم تقم بذلك، فهي لا تؤسس لها عالمًا مستقلا، ولا تؤكد لها مستقبلًا مستقلا أو نديًا، فضلًا عن غياب كيّنونتها باعتبارها أصلًا سابقًا مثلاً -على نحو ما سيأتي-.



إن هذه الشخصيات إذن تبقى أداة من أدوات حضور الذات، وآلية من آليات ترسيخ هذا الحضور، فمحاولة الأُخدام في (المنبوذون) التظاهر ضد الآخر إنما هي حالة مؤقتة من أجل رفع الظلم والجور الحاصل، كما حصل لسالم حينما اعتقل وتم تعذيبه بوحشية، وقادهم جواد النجيبى للثورة من أجل الإفراج عنه فحسب، وليس من أجل إثبات حرية هذه الشريحة، أو تأكيد مكانتها، وإنسانيتها، وحينما حاول الأُخدام التظاهر من أجل الضغط على الشرطة لتبحث عن الجناة الذين اغتصبوا سباً ابنة سالم سرعان ما تلاشت تحت ضغط الشيخ ورشوته من جانب، وقوة الشرطة من جانب آخر، وحينما تظاهروا من أجل إدخال جثة زهرة زوجة سالم في ثلاجة الموتى أيضاً تعرضوا للملاحقة الأمنية، وانتهى الأمر بهم إلى الفرار، وترك سالم وحيداً مع جثة زوجته في عراء ساحة المستشفى الخلفية.

إذا كان التهميش حالة ممتدة أشبه ما تكون بالمروروث⁽⁵⁴⁾ فإن الشعور بالعجز والعنصرية لدى الآخر (المهمش: الأسود) دوماً هو الذي يدفعه إلى تعزيز حضور الذات (الأبيض) بوصفه موروثاً -أيضاً- مهيمناً ومتعالياً، حتى حينما يبتكر مصطلحاً (اسماً) ويطلقه على الأبيض (إمبو) في رواية (طعم أسود رائحة سوداء)، فإنه لا يخلق اسماً لمجرد التسمية فقط، بل يستعيد هذا الموروث ويعزز التمرکز حول الذات من جهة، من حيث إنه يخلق هذا الاسم للتمييز بين الذات والآخر، ومن أجل التمرکز المتبادل بينهما من جهة أخرى، كما يعزز الفصل بينهما، ومحو حضور الذات، في مقابل تعزيز حضور الآخر في تكرارية مستمرة، وهذا الفعل هو ما مهد الطريق للسود في (حصن الزيدي) إلى أن يدفعوا بأنفسهم إلى العبودية الإقطاعية للشيخ الذي يطلب منهم العمل في حقوله بشكل قاس أهلكتهم ودفع بهم إلى الموت مرضاً وتعباً حتى إنه استمر تابِعاً وثانوياً لا قيمة له إلا بوصفه خادماً للآخر، وعنصرًا من عناصر تعزيز مكانته وقوته وهيمنته.

إن أفراد هذه الطبقة ليسوا مهمشين من قبل السلطة (نظام الحكم) فحسب، كما يرى الصافي⁽⁵⁵⁾ بل مهمشون من قبل الآخر (المجتمع) برمته كما تؤكد السرود، لكن الصافي مصيب في كونهم "يرفضون محاولات الدمج التي تقوم على الرغبة في إدخالهم ضمن المنظومة الطبقية للمجتمع اليمني، على نحو تزول معه خصائصهم المائزة، ويعمّق شعورهم بالإقصاء"⁽⁵⁶⁾.

إن التمرکز حول الذات ليس أمراً عابراً في السرود، بل هو أداة مهمة من أدوات التصنيف والفرز والإبقاء على خصائص كل طبقة من طبقات المجتمع في السرود ثابتة لا تقبل التحول أو الاستبدال، وهو تمرکز متبادل بين الذات والآخر، إذ يتمركز كل عنصر منهما حول ذاته ليفرز حدوداً معينة ووعياً محدداً وإحساساً واضحاً بهذه المحددات، ويتخلق بناء على ذلك واستتباعاً له مجتمع غير مندمج، ولا يقبل الاندماج.

ثالثاً: محو الأثر



لا تقوم العلاقة بين الذات والآخر، أو بين فئات المركز وفئات الهامش على تكافؤ القوة، والندية، والقدرة على التجاوز أو الاندماج إذن، بل تقوم على الاختلاف والتمايز واستمرارية كل منهما، فلا الذات تتقبل الآخر، ولا الآخر قابل لأن يكون ندًا، بل يظل في مسافة يمكن تسميتها مسافة التوتر القائمة على الفصل الحاد بين الذات بوصفه ذهنية، وبوصفه كينونة، وبوصفه ثقافة، وبوصفه كيانًا مركزيًا مستقلًا حاد الاستقلال، وبين الآخر بوصفه طارئًا (حصن الزيدي)، ومستبعدًا (سالمين)، و(نخلة وبيت)، وهامشًا لا قيمة له في المجتمع (طعم أسود.. رائحة سوداء) و(زهر الغرام)، ومنبوذًا (المنبوذون)، ومهجنًا مولدًا (أنف واحدة لوطين)، ولقيطًا لا قيمة له (غير مشروعة).

وفي المقابل يظل الآخر متفردًا مستقلًا وغير قابل للاندماج أو التجاوز للحالة الراهنة، بل يظل خارج إطار المجتمع في مستوياته كلها، ويفضل البقاء في الهامش دومًا، يعيش داخل عشش، في محوى، وبثقافة غامضة... وهو من ثم غير قادر (بل غير قابل) على أن يخلق مركزًا موازيًا أو مقابلًا، ولا يستطيع حتى أن يخلق هامشًا منظمًا يكون في مستوى هذا المركز المهيمن والمنظم والمستقل والمرفع (المتعالي) ثقافيًا ومستوى معيشيًا، إنه عاجز عن قلب هذه الثنائية، أو تفكيكها، أو الوعي بها؛ لذلك يقوم هذا كله على مسألة الفصل الحاد بين المركز بوصفه نظامًا، والآخر بوصفه فوضى، ولا يمتلك هوية؛ ذلك أن النظام -في هذا السياق- يعني الوعي ويعني الهوية ويعني الانسجام ويعني السيرة الواضحة، ويعني الفاعلية التي "تشير إلى قدرة الشعوب في مرحلة ما بعد الكولونيالية على المبادرة بمناوشة القوة الإمبريالية أو مقاومتها"⁽⁵⁷⁾، أي أنه يسهم في خلق شعور محفّز على التجاوز، وعلى المقاومة، وعلى الخروج، أو على المناوشة في أضعف المراحل.

إن هذا الوعي، بصفته تلك، غائب في مكونات هذه الطبقة المهمشة في مجتمع السرود، على الصعيد الجمعي وعلى الصعيد الفردي -كما تمت الإشارة في المبحث الثاني-، فإذا كان لا بد من الوعي الفردي، أولًا، "بوصفه نقطة البدء المميز للوعي"⁽⁵⁸⁾، الذي يعد مدخلًا لحصول الوعي الجمعي، فإنه لا يمكن أن يتأتى إلا من خلال أن يكون المرء قادرًا على الإجابة عن أسئلة مثل: كيف لي أن أعرف الآخر؟ وكيف يمكن معرفة الأذهان الأخرى؟⁽⁵⁹⁾، وحتى تعرف الذات لا بد لها من آخر تختلف عنه، وتتحدد في سياق ما؛ ذلك "أن تشكيل الذات لا يمكن أن ينظر إليه بمعزل عن تشكيل الذوات الأخرى"⁽⁶⁰⁾، أو من خلال التوضع الواعي للآخر في سياق معين يقابل الذات، وينأى عن سياقه، ولا ينخرط فيه، بل يفككه ويقاومه، أو يرفضه أو يعي به دون مقاومة أو رفض على الأقل.

لكن الذات في السرود لا تستطيع أن تتجاوز الإحساس بالدونية من الآخر، ولا تستطيع أن تتجاوز هذه الدونية وتبعات الشعور بها في أوقات كان يبدو منفصلًا منها، ومتحررًا من أي تبعات لها على الصعيد الخارجي، مما يعني أن رواسب الغيرية -بوصفها أثرًا- تبقى كامنة فيه تتكرر في الأوقات التي يشعر فيها، إنها تتحول من ممارسة الذات (الأبيض/ المجتمع) عليه، إلى ممارسة الآخر نفسه على نفسه من الداخل، أي أن ثمة أثرًا لأصل سابق



يظل في لا وعي الآخر ويهيمن عليه، وتتم استعادته بأشكال متعددة، ويظهر في سلوكه ويعمل على توجيهه سلبيًا، بحيث يستعيد فكرة عبوديته أو هامشيته أو غيبيته باستتباعاتها المضاعفة، حتى وإن بدا غير موجود فعليًا على المستوى الظاهر والفاعل والمستقر.

إن ذلك كله -من وجهة نظري- قائمٌ عن استحالة محو -ما يسميه التفكيكيون- (بـالأثر) أو تجاوزه، أو التخلص منه ولو جزئيًا من قبل الآخر، بوصف الأثر ذاكرة سابقة، وموروثًا، ورواسب ممتدة من سابق، تنسرب خيوطها إلى لاحق، إنه يشير إلى "أمحاء الشيء وبقاؤه محفوظًا في الباقي من علاماته"⁽⁶¹⁾. ويؤكد دريدا على أن هذا الأثر "ليس حضورًا ولكنه شبه حضور، ينزع الشيء من موضعه ويستبدله بآخر ويشير إلى ما وراءه"⁽⁶²⁾.

إن هذا الأثر بوصفه استعادة لشعور سابق، وربما لوعي سابق، أو ثقافة سابقة خاصة بالفرد وحده، يتجلى في السرود المدروسة بكيفيات متعددة، لكنه دومًا يكون هو الموجه لها، والخالق لسلوكها، والدافع لها للبقاء في الظل أو الانكسار أو عدم المقاومة، أو الجنوح نحو ممارسة مهنة أو فعل معين، ويظهر ذلك في روايتي (سالمين) و(نخلة وبيت)، التي يظل الآخر فيهما دومًا مستسلمًا مدعنا للوضعية المفروضة عليه، حتى بعد أن يتم رفع هذه الوضعية جزئيًا أو كليًا يبقى الآخر خاضعًا نفسيًا للذات مدينًا له بالولاء والطاعة، فسالم -مثلًا- لا يقبل أن ينفصل عن الذات قطعًا برغم توفر أسباب الانفصال المفضي -في الإمكان- إلى تأسيس حياة مستقلة تمحو الأثر الأصل (العبودية)، وتخلق تحولًا يفضي إلى التأسيس لعالم مختلف؛ لأن الذات هو ولي نعمته -من وجهة نظره-، وهو ما يجعل وصاياه لأبنائه بمثابة القانون الذي يدفع إلى استمرار حالة العبودية للذات وعدم الانعزال عنه. إن ذلك نابغ من فكرة أن "الأنا لا تحدد نفسها وانفصالها عن الآخر إلا بمقابلتها له في بنية تجمعهما معًا؛ ولذلك تصبح الأنا وظيفة من وظائف تحديد الآخر وتابعة له، وليس أصلًا سابقًا"⁽⁶³⁾.

إن الآخر لا يظهر أصلًا سابقًا، بل نتيجة لأثر سابق كان فيه، هذا الأثر نابغ من كونه كان عبدًا يعيش على هامش الحياة السابقة، وهو من ثم غير قادر على القيام بمحو الأثر الأصل (رواسب العبودية)، واتخاذ هذا المحو وسيلة للتحول أو التوطن أو الاندماج أو التجاوز أو الأمن النفسي على الأقل، على اعتبار أن المحو وسيلة مهمة تساعد على التحول والانتقال ونسيان السابق، وهو حالة انتقالية بحيث لا يمكن أن ينشأ تحول للآخر إلا إذا أقام عليها التحول الفعلي من الكينونة الآنية (الراهنة) المنفصلة عن الذات، إلى كينونته المندمجة -التي تمت الإشارة إلى تفاصيلها سابقًا-؛ لأنه "لا يمكن أن يقوم أي مفهوم سواء كان الأثر أو الحضور إلا على محو الأثر"⁽⁶⁴⁾.

إن الخنوع والخضوع واستسلام الأسود (الآخر) مقابل هيمنة الذات وانتشار سطوته هو حالة تستعيد حالات سابقة مماثلة، وهي حالات قائمة على استعادة العبودية، ووضعية الخادم، وتعزيز حالة الاستعباد وقابليتها،



وهو فعل قائم على الاستعادة وقابلية التكرار والاسترجاع، فالأثر يعتمد على تكراره لأثر أصل، واعتماده على أثر أصل.

فإذا كان التكرار، دائماً وأبداً، استعادةً لوحدة أو لحظة أو حالة سابقة⁽⁶⁵⁾، أو شعور تستعيده الذوات فإنه يظهر بجلاء عند (صادق) في رواية (أنف واحدة لوطنين) الذي يشعر بحالة مسكونة بالضياح، وهي الحالة التي تتكرر دومًا لدى المولدين المهجنين من أم حبشية وأب يمني؛ إذ يشعرون دومًا بحالة من عدم الانسجام والطمأنينة نتيجة لإحساسهم الدائم بغيريتهم النابعة من أثر سابق؛ لذلك فهي حالة تستعيدها الذوات بوعي وغير وعي في حياتهم دومًا. وكذلك حالة الاستعباد المتكررة التي يشعر بها الآخر (حمامة وبقية الخدم) داخل القصر (خدمة الشيخ ونساء قصره ورجاله)، أو حالة الآخر (الأخدام) خارج القصر التي تجعلهم آخر دومًا يشعر بغيريته بوصفها أثرًا، وبوصفها اختلافًا أيضًا، وهي الغيرية التي تجعلهم لا يستطيعون تجاوز حالة العبودية التي بموجبها يخدمون بإخلاص في أرض الشيخ، أو حالتهم التي تجسد حالة الخنوع وتكررها في رواية (زهر الغرام) من خلال عدم قدرة الأم والأب (أم زهر الغرام وأبيها) على الرفض أو التمرد على الذات المتسلط الذي يحصل دومًا على ما يريد، أو حالة مجتمع السود في رواية (طعم أسود... رائحة سوداء) الذين تتكرر لديهم حالة الخضوع والبقاء في دائرة الغيرية بوصفها تكرارًا لحالة سابقة مفروضة عليهم.

كما أن الأب، (في زهر الغرام)، بوصفه أثرًا سابقًا، يعدُّ حالة مستلبة خانعة غير قادرة على اتخاذ القرار الذي يراه صائبًا ويبني عليه أفعاله؛ لذلك من الطبيعي أن يكون الأبناء عاجزين عن محو هذا الأثر ويستدعون دومًا بل ويصبح جزءًا من مكونات هويتهم المستلبة، فهذا الأثر بناء على ذلك يصبح تكرار لاحقٍ لأثر سابق بأشكال متعددة.

إن الاستعادة (سابق في لاحق) هنا تبدو مضاعفة، وينطبق عليها ما تطلق عليه التفكيكية التكرارية بوصفها مضاعفة واستدساخا، تشير إلى إمكانية المضاعفة الذاتية (التضاعف والتكاثر الذاتي) واحتمالية الازدواج المتكرر⁽⁶⁶⁾. فمكونات المحوى⁽⁶⁷⁾ باعتبارها مكونات بيوثقافية، تتجاوز حالة الطبيعية إلى حالة إعادة تشكيل الطبيعية وخلقها، ولكن في بوتقة تأكيد الغيرية المنصهرة فيها، من خلال استعادتها لهذا السابق فكريًا وثقافة وهوية، حتى إن الأفعال المؤداة (الجنس المختلط - الابتعاد عن الواقع - العزلة - العبودية - الخضوع.... إلخ)، تمثل حالة بيوثقافية مستعادة، وأثرًا متكررًا، يتناسل في حالة الأخدام كلهم في مجتمع السرود المدروسة، وهو أثر متكرر يسهم في تكاثر دوائر عزلتها عن عالم الذات.

وسالمين الموصوف بالعبد في رواية (سالمين) كان أشد الناس حرصًا على عدم تجاوز قانون سيده؛ لكونه -من وجهة نظره- صاحب الفضل عليه، وفي ذلك فرز استعادي لحالة العبد والسيد وتموضع كل منهما، وتحديد للعلاقة بينهما على هذا الأساس دومًا.



والأبيض من وجهة نظر (زهر الغرام) في رواية (زهر الغرام) هو مخلصها "خلدت ليلتي الأولى في حضن مخلصي"⁽⁶⁸⁾ من الواقع الظالم والعنصري والإقصائي، ومن النظرة الدونية وسلطة الآخر المتعالية التي تجعلهم في الهامش دومًا، فقد أعجب بها (حبيب الدين: الذات)، ومن ثم تزوجها، وهو بزواجه منها قد مارس فعل الانتشال لها من برائن التيه والضياح من وجهة نظرها، لذلك ظلت مدينة له تناديه: (سيدي) "حين شاهدت البحر قلت له في دهشة من أمري: كم يا مااا يا سيدي!، فزجرني بهمسة غضب عن ذكر كلمة (يا سيدي)"⁽⁶⁹⁾، فاستعمال كلمتي مخلص وسيدي أيضا يندرجان ضمن استعادة الأثر لسابق، حتى برغم محاولاته ردعها من استعمال وصف سيدي له، لكنها ظلت محافظةً على هذا الوصف الذي يحيل إلى محافظتها على الأصل السابق برغم توفر ظروف تجاوزه.

يعتبر الانتشال -هنا- فعلاً تمييزياً جذرياً، يستدعي معه فكرة الأثر، من خلال تجسيد حالة تكرارية -على نحو ما سنرى-؛ ذلك أن الانتشال لا يعني -هنا- الارتقاء بالمنتشَل في المضمر، بل يعني تمييزه والإشارة إلى القاع الذي كان يعيش فيه، وبين، من ثم، حالة التعارض بينهما. إن فعل الانتشال يحيل إلى حالة سابقة، وحالة راهنة هي التي استعادت الحالة السابقة في أبهى تجلياتها، ويجليّ وضعيّة الذات والآخر، ومن خلالهما تبرز مقارنة حادة بين الذات والآخر، وبين ثقافة كل منهما، وبين وعي المجتمع بهذا الانتشال وتجريمه وعدم القبول به كذلك.

إن الانتشال (التخليص)، في الوقت الذي يعني حالة إنقاذ وارتقاء، يعني أن المرتقى به والمنقذ ما يزال يجر معه أثراً سابقاً لم يَمَحْ كلياً، بل تبقى جذوره في الفعل، وفي تبعاته وإفرازاته، فحين يرتقي المرء بشيء وينتشل من حالة ما لا يعني أنه يخلصه من تاريخه وسياقاته السابقة، بل تظل ذاكرة مستمرة مخبوءة في البنية الثقافية لهذا الفعل؛ لأنها بنية تعمل على الخلخلة والتفكيك والتشتيت أكثر من الاستقرار والبناء والجمع.

ويبقى الآخر/ الأسود، حاملاً لهذه السمة الفارزة، في رواية (حصن الزيدي)، فالمرأة الخادمة (حمامة) يتم انتشالها من واقعها خارج الحصن، وإدخالها إلى عالم هذا الحصن خادمة لساته وحريمه، على اعتبار أن خارج الحصن يمثل القاع والدنو والغربة والانسحاق، وعلى اعتبار أن داخل الحصن يمثل المركز، لكن هذا الانتشال جاء في سياق الهيمنة والتطويع والنزوع الإقطاعي لبني جنسها (الأخدام)؛ لذلك ظلت خادمة، ومن ثم أداة لتفريغ الشهوة لابن الشيخ: (عنصيف).

وحينما يتم عقد اتفاق بين رجال الحصن (الذات) والآخر (الأخدام) للقيام بالعمل مقابل البقاء في المكان الذي احتلوه واستقروا فيه (جوانب الوادي)، فإنهم يتحولون إلى خدم مسخرين في مزارع السيد (شيخ الحصن) في المرحلة الأولى، وفي هذه المرحلة يفقدون خصيصة الحرية التي كانوا يتمتعون بها (الانتقال والتسول أو الكف عن ذلك دون توجيه أو ضغط من أحد)، ومن ثم ينخرطون في فعل منظم هو العبودية الإقطاعية للشيخ في مزارعه، وكذلك حينما تم تحريرهم من سجن الحصن فهو تحرير لا لكي يمتلكوا الحرية لذاتها، بل لكي يتحولوا



إلى مقاتلين ضد الشيخ ورجاله في صفوف الذات/البيض أيضًا، وذلك كله يتأسس على الأثر الذي يجعلهم قابلين، دومًا، للاستعباد ومنخرطين فيه.

وعلاوة على ذلك فإن الآخر حينما يحاول أن يسترد حقوقه، أو يغير واقعه، وحينما تنهياً له فرصة الانتقام ممن قتل أباه وباع خاله واستعبد أجداده أو ممن يعيره بأصله فإنه يبحث عن مبررات لعدم القيام بفعل الانتقام، ففي رواية (نخلة وبيت)، يتذرع أن (فعل اللا فعل) إنما هو فعل مواساة لنفسه، إذ يقول⁽⁷⁰⁾:

"- أحاول أن أواسي نفسي بمنطق آخر

- سكت، فقلت: وما هو؟

- من استعبد أبي، هو من حرر أمي، وزوجها لأبي... أليس هذه بتلك وزيادة؟!

الثورة حررت أبي، وجعلته مساويًا لباقي الناس، ثم قتله رجال النظام، وهذا أمر سيء، لكنهم قتلوا معه غيره، دون تمييز بين عبد وسيد، كانا في القتل سواء.

- هل يبدو الأمر منصفًا أن نتساوى معكم، ولو حتى في القتل".

يمثل فعل سعدان هذا فعل اللا فعل، أي الفعل الذي يمكن أن نطلق عليه الفعل التبريري، الفعل المعطل عن الفاعلية، وبرغم ذلك فإن هذا الصنيع يضاعف فكرة استعادة الأثر والعجز؛ لأنه فعل ناتج عن العبد الذي يمتلك صفات مغايرة للعبيد والسود في سياقاتهم الأخرى، فهو في هذه الرواية يمتلك صفات: (القوة - والتعليم - والحرية، ويحظى بمحبة من كان عبدًا هو وأبوه وأجداده لديهم)، إلا أنه ظل عاجزًا، لم تتجاوز رغبته في الانتقام - بوصف هذا الانتقام، في سياقه الروائي، وعيًا وتجاوزًا للراهن وتحولًا عن الواقع إلى غيره- الوعي الداخلي؛ لذلك جاء هذا الإحساس مبطنًا استتبعه دمع غزير من سعدان، وشعور كبير بالألم، وسبقته المحاكاة الساخرة، أو المحادثة المندرجة في صميم الباروديا "التي هي استعارة أفعال وأقوال وأشكال للإيحاء بمعنى، لإنتاج الهزء والسخرية"⁽⁷¹⁾، ويظهر ذلك في قوله المتهم: "لكنهم قتلوا معه غيره، دون تمييز بين عبد وسيد، كانا في القتل سواء".

يستحضر فعل سعدان معه مصطلح الأثر الذي اقترحه دريدا، بوصفه أمحاء الشيء وبقاءه في الباقي من علاماته، رحيله والحفاظ عليه، فهو قناة لارتباط العلامة بسابق النصوص والعلامات والذوبان في علامات أخرى لاحقة في نشاط من تشتت الدلالات والتوليف الباقي⁽⁷²⁾.



فسعدان كغيره من العبيد والأخدام، حينما يمتلكون الحياة الواسعة يضيقون بها ذرعاً، وحين يمتلكون القوة لا يستعملونها، وحينما يمتلكون الحرية على صعيد الشكل يظلون عبيداً على صعيد المضمون -كما أشرت- وذلك ناتج عن أصل سابق ما يزال الآخر مسكوناً به ومتحكماً بأفعاله وردود أفعاله، ولعل ذلك ناتج عن عقدة نقص يلحّ على خلقها الإحساس بوطأة الأثر وكثافة الشعور بالدونية، وعادة ما تكون عقدة النقص هذه -كما يؤكد فرانز فانون- "حصيلة مسارين: اقتصادي أولاً؛ وتالياً، بالاستبطان، أو... نسب هذه الدونية إلى لون البشرة"⁽⁷³⁾.

إن سعدان -ومثله غيره- لم يستطع أن يتخلص من الأثر، ولم يستطع أن يمحوه كلياً، بل ظلت آثاره هي الفاعلة المستمرة في داخله، إن العبودية بوصفها قيداً وسلباً ودونية، يفترض أن تكون الحرية قد عملت على محوها، ودفعت الآخر إلى تجاوزها والتحول إلى ذات قائمة، أو إلى عنصر منخرط في مجتمع الذوات، أو مقاوماً للذات من منظور الآخر المختلف الذي ينهض في مسارات السرد/المجتمع كياناً مستقلاً موازياً أو نداءً أو معارضاً. وفعل سعدان يؤديه سالمين نفسه فهو كائن غير مقاوم وغير مواز بل يخلق عالمه الخاص به وهو عالم يظل مسكوناً به عالقاً في شراكه، إنه يظل رهناً للأثر العالق في ذهنيته.

حينما تتوفر للآخر العبد حالة من الحرية فإنه يظل عبداً في المستوى النفسي الشعوري واللاشعوري، فحالة سعدان وخاله (رواية نخلة وبيت)، تبقيه عبداً في المستوى النفسي، وتجعل العبودية لديه كامنة في لا شعوره، برغم التحول والانتقال الجغرافي من قرية السبعة (في حضرموت) إلى مدينة جدة، وعلى الرغم من تحولهما الاجتماعي من العبودية إلى الحرية، والتحول في تسمية الخال من سعدان إلى سعد.

إنها الدال المستمر المحرك له وفاعل عقدته الذي يكبل تصرفاتهم ويجعلها محدودة محسوبة بدقة عالية منه خشية الوقوع في الخطأ الذي يجر معه دوماً حالة من الاستهزاء والتوبيخ والسخرية المؤلمة، الجارحة للكرامة، فحينما هشم سعدان سيارة ابن الشيخ عن طريق الخطأ كان سبباً في عقابه، وهو العقاب الذي جر معه استرجاع تاريخ سلسلة العبودية والرق التي مرت بعائلته منذ زمن، وأفضت به إلى رحلة من التيه والبحث عن عمل، ومن ثم الرحيل إلى الرياض، فالعودة إلى اليمن لاحقاً:

"جمعت ملابسي ووضعتها بحقيبة صغيرة، وعلقتها بكتفي، ومضيت خارجاً من الباب. الأعين ترقبني من خلف زجاج النوافذ المغلقة، لا يجرؤ أحد على وداعي، ولم أتحرر حينها إلا على فراق عيني مارلين الفلبينية التي كانت تهدي لي ابتسامتها عند كل لقاء، خرجت وهي صامتة، منزوعة الابتسامة، وأنا منزوع الكرامة، وإن كانت اليد التي ضربتني هي يد خالي، فالإهانة [على] الملأ لا فرق فيها بين قريب وبعيد.



حين ضربني بيده ولكمني، كان يضرب نفسه أيضًا، ويجلد ظهره بسياط الرق، التي ظن أنه تحرر منها، ضربني ليثبت دون أن يتعمد، أن العبودية ما زالت ممسكة برقبتة، وأن عتقه منقوص، وحرية مقيدة بقيود لا يراها⁽⁷⁴⁾.

إن دال العبودية -هنا- مستمر في نفسية سعدان وخاله، ويظهر من خلال الدوال الجارحة التي تؤسس للإحساس المستمر بالنقص والدونية والبقاء في دائرة الرق: (منزوع الكرامة - الإهانة - يضرب نفسه - يجلد ظهره - سياط الرق - ظن أنه تحرر منها - العبودية ما زالت ممسكة برقبتة - عتقه منقوص - حريته مقيدة بقيود لا يراها).

إن الرق في استمراريته يعني غياب الفعل الذي سيحدث تحولاً إن كان حاضراً، وهو فعل المقاومة للآخر والثورة على مفاهيمه وتصورات الذهنية حول الآخر، وانقلاب الآخر على إحساسه بعدم تجاوز الرق والعبودية، وشعوره الداخلي بالعجز والذل والمهانة وهدر الكرامة، وهو فعل ثوري حاسم لا يمكن أن يحدث إلا في حالة الوعي الحاد والجوهري بقيمة الآخر نفسه بوصفه ذاتاً مستقلة فاعلة متحررة من كل شعور قبلي يتمركز حول العجز والعبودية، إنها لن تكون كذلك إلا إذا فارقت تصورهما الذهني المبني على تصور الذات حولها (السيد: الشيخ بوصفه رمزاً للمجتمع بطبقته الأعلى)، وسلوكه الذي يخلق مسارات سلوك الآخر (سعدان الخال وسعدان الابن بوصفهما رمزاً للطبقة المهمشة المستعبدة).

إن هذه الحالة، بهذه الكيفية، تكاد تقترب -بإفرازاتها- مع حالة (سالمين) في رواية (سالمين) التي صاحبتهما تحولات كبرى، ورغم ذلك ظلت العبودية أثراً كامناً في نفسه يستعصي على المحو، فقد انتقل من:

- حضر موت إلى السعودية = التحول جغرافياً
- ومن العبودية إلى الحرية = التحول نفسياً
- ومن الفقر إلى الغنى = التحول مالياً
- ومن العزلة إلى الاندماج = التحول اجتماعياً - فكرياً

لكنه ظل يعاني من عقدة لا شعورية نابعة عن إحساسه المضاعف بالغيرة الناتجة عن اللون، والإحساس بالدونية، طيلة حياته، وظل يحاول أن يتجاوزها بخلق عالم مختلف، والملاحظ أنه الوحيد الذي كان يحس بغيريته في الوقت الذي لم يكن الآخر (المجتمع = الخارجنفي) يدرك هذه الدونية ولا يهتم بها. لذلك ظل يحاول أن يعوض عنها ويخلق حالة مختلفة من خلال الزواج من بيضاء شقراء زرقاء تارة، أو بنصح أبنائه وأحفاده بالزواج من نساء من ذوي الألوان البيضاء⁽⁷⁵⁾، لكنه برغم ذلك كله لم يستطع أن يخلق التوازن النفسي ولا الأمن الداخلي والتصال مع المجتمع، وظل في إطار التمرکز حول الذات في الوقت الذي ظن أنه سيحقق له الاندماج؛ لذلك ظلت هي عقدته الأبدية، وظلت العبودية أثراً يدفعه إلى الفعل والإحساس والتصورات.



إن هذا الأثر كان قد خلق لديه عقدة الدونية -إذن-، وهي العقدة ذاتها التي يشي بها فعل المناداة لسعدان بلقبه (العبد) في رواية (نخلة وبيت)، -برغم أنه قد صار حرًا-، وهو اللقب الذي لا يخلو من استبطان اللون الأسود، إذ كل عبد في السرود أسود، وكل أسود مستعبد، فحتى حينما يتحرر العبد ويمتلك حريته ما يزال المجتمع يناديه عبدًا، فالعبد دال مستمر في التعامل اليومي، وفي الوجود، ومحدد للعلاقات بين فئات المجتمع (المنادي والمنادي)، وهو دال يؤكد التصنيف العنصري ويؤسس المنادى فردًا غير مندمج، ويؤسس العبودية أثرًا تتم استعادته في اللاوعي أيضًا، ويبدو ذلك من خلال الحوار بين السارد وأبيه في رواية (نخلة وبيت)، يقول السارد⁽⁷⁶⁾:

"سألت أبي حين قال إن سرورًا كان عبدًا لجدي:

- وهل سعدان الآن عبد أيضًا؟
- لا لا... لم يعد هناك عبيد، كلهم أحرار الآن.
- لكنني أسمع بعضهم يناديه: العبد سعدان".

إن العبد في هذا السياق لون مبطن في دال العبد، وخالق له، بل إنه محتوى هذا الدال الجوهري الذي لا ينفصم عنه، وهو خالق العقدة لدى المنادي والمنادي في الآن ذاته، ومجسد هذه العقدة، إنه علامة الأثر المستمر، ومعنى العلامة التي يصعب محوها، أو محو جزء منها، مهما تعددت سياقاتها.

ويبدو أن هذا الأثر هو ذاته الذي ظل ملازمًا لصديق في رواية (أنف واحدة لوطين)، إذ إن علاقته مع الآخر مكسورة دائمًا بهاجس اللون، وقائمة على تبعاته الفارزة بين علامة الأسود بوصفها هامشًا، والأبيض بوصفه مُهمَّشًا، فالناس يلقبونه بالمولد، والمولد هو الذي يكون من أم حبشيَّة، أو سوداء، وهما معًا يجتمعان في سلة واحدة، وثمة صراع ألوان، وهو نصف إنسان⁽⁷⁷⁾، إن كون صادق مولدًا قد جعله ثانويًا، وجعل الذات تستدعي غيريته كلما رآته، وهو ما جعل صادقًا محرومًا من الحياة بشكل طبيعي، ويعاني التهميش، والحرمان من الحنان والعطف⁽⁷⁸⁾، والحرمان من الإرث بسبب لونه⁽⁷⁹⁾، برغم محاولاته الخروج على الوضع وتجاوزه ومجاهدة سلوك الآخر الذي سلبه حقه في الوجود والميراث.

إن اللون يبقى هو العنصر الدال على الفرز، وهو الأثر الدال على سياق سابق تتم استعادته في سياق لاحق، وعلى تحديد الحاضر والمستقبل، به يُمعى كل حق في الوجود والميراث واكتساب الهوية والكيونة للأسود، ويحدد شكل واقعه ومستقبله، وهو ما جعل زهر الغرام تتساءل في رواية (زهر الغرام): "لماذا خلق الله البشر لونين"⁽⁸⁰⁾.



إن اللون هو الأثر الدال على استمرار رواسب الغيرية، وهو العلامة المحيلة إلى الاختراق والتنافذ للسمات البيوثقافية من سابق إلى لاحق، إنه الوعي المضاعف بإشكالية البقاء في دائرة الغيرية المستبطنة المستمرة في اللاوعي، وفي حالات الوعي الثانوية العابرة أو الفردية في لحظة تفسير لما يحدث من قبل الآخر ضد نفسه:

"أتدري لماذا دخلت السجن؟ رحت أزور واحدًا قريبي في التربة. شكّ الأخدام فيّ، قالوا إنني اعتديت على نسائهم. ومن هناك مباشرة أدخلوني السجن المركزي. نحن الأخدام حتى إذا أردنا امتلاك شيء نحاول امتلاك حقنا في العبودية. عندنا مستندات وعقود تعطينا الحق في خدمتنا لأمبو، ونتشاجر بيننا، عمن سيكون له السبق ويحظى بهذه المكرمة"⁽⁸¹⁾.

إن العبودية تبدو -هنا- حتمية ترسخها المستندات والعقود، ويتخذها الآخر مكرمة يتقرب بها إلى الذات من خلال خدمته له، ويجعلها دالًا على حتمية الفصل والتمركز ورفض الاندماج أيضًا، فكلمة (الأخدام - السود) التي تقابلها كلمة (أمبو - البيض) ترسخ -في هذا السياق- حالة الطبقية التي تجعل من الذات سيدًا والآخر عبدًا له يتقرب إليه بكل رضا وإخلاص.

النتائج:

توصل البحث إلى الآتي:

إن الرواية اليمنية الجديدة تتميز في اشتغالها على العلاقة بين الذات والآخر، من حيث نمط هذه العلاقة، ونوع الآخر نفسه، ونمط سلوكه، ووجوديته وتبعات ذلك.

إن الذات والآخر محور السرود قيد الدراسة، والذات هنا هي الأبيض/ المجتمع، والآخر هو الأسود/ المنبوذ والمهمش، وهما مساران ثقافيان يشيران إلى الحضور والغياب، وإلى التعارضات التي تخلق مسارات الدلالة وتنويعاتها.

إن الآخر (الأسود) عنصر مهيمن في الروايات قيد الدراسة، حتى حينما يكون طارئًا في بعضها فإنه يكون محورًا للفعل، ومستمرًا في حركات السرود، وإن حضوره فيها يخلق معه مسارات سردية توضح العلاقة الهرمية بين الذات والآخر، إذ يبدو الذات فيها مركزًا، أو فاعلا في قلب المركز، ويبدو الآخر هامشًا وثانويًا وطارئًا ومنبوذًا ومحتقرًا وغير قابل للاندماج.



إن الذات (الأبيض) يمارس، دومًا، أعلى ما يمكن أن يمارسه من نبذ وعنصرية، ويرفض دومًا أي اندماج للآخر الذي يرفض هو -بالمقابل- الاندماج في المجتمع، حتى حينما تتاح له فرصة ذلك الاندماج فإنه يرفضه، أو يظل إحساسه بالغيرة هو المهيمن، وهو الفاعل في تحديد سلوكه وتبعاته.

إن السرود تكرر صناعة الآخر من حيث إعادة تجسيد الصورة النمطية الما قبل سردية، بحيث تبدو الصورة حولهم هي الصورة التي تجسدها مخيلة المجتمع، وليس المتخيل السردى المحايد؛ لذلك أعادت خلق التصور الذهني السابق عنهم فبدوا (منحليين - منحرفين - بوهيمييين.... إلخ).

إن الغيرية تمثل الأصل السابق لكل فعل في السرود، وهي الأثر الممتد في السلوك وتبعاته الذي لا يستطيع الآخر محوه، بل يبقى كامنًا في أعماقه ما يلبث أن يطفو على السطح كلما ظن القارئ أنها فرصة للآخر من أجل التفلت من التكرارية والتتابع للسابق وظهوره في اللاحق.

الهوامش والإحالات:

(¹) ينظر: المقال، عبدالعزيز، الأبعاد الموضوعية والفنية لحركة الشعر المعاصر في اليمن، ط2. دار العودة، 1884م، ص 25، 26.

(²) ينظر: باقيس، عبدالحكيم، كتابة بيضاء وحبر أسود: من تكريس أحادية المركز إلى تنوع قضايا الهامش، موقع خيوط، 2023، متاح على الرابط الآتي:

https://www.khuyut.com/blog/margincases?fbclid=IwAR0lbHO_pIAh5syE7hyIw8W14iHvvBVV0aGDpufj4RTn0vH4NN5ZYedE3mE

(³) ينظر: نفسه.

(⁴) معطاس، وليد، المنبذون، مركز (د)، صنعاء، ط1، 2021، ص 122.

(⁵) نفسه، ص 70.

(⁶) المقرئ، علي، طعم أسود... رائحة سوداء، الساقى، بيروت، ط2، 2011، ص 80.

(⁷) نفسه، ص 81.

(⁸) المقال، عبدالعزيز، الأبعاد الموضوعية والفنية لحركة الشعر المعاصر في اليمن، ص 25.

(⁹) ينظر: الخليل، سمير، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط1، 2016، ص 9.

(¹⁰) كريماس، أ.ج.، وكورتيس، ج.، السيميائيات: القاموس المعقلن في نظرية اللغة، ترجمة: رشيد بن مالك، كنوز المعرفة، ط1، الأردن، 2020، ص 416.

(¹¹) المنصور، المبروك الشيباني، صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر من آلية الاستشراق إلى آلية الإسلاموفوبيا، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014، ص 15.

(¹²) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.



- (13) ينظر: نفسه، ص 11.
- (14) ليتش، فنسنت ب..، النقد الثقافي: النظرية الأدبية وما بعد البنيوية، ترجمة: هشام زغلول، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2022، ص 25، 26.
- (15) ينظر: باقيس، كتابة بيضاء وحبر أسود، 2023.
- (16) ينظر: البحيري، أسامة محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في الرواية العربية المعاصرة، دار النابعة للنشر والتوزيع، طنطا، ط1، 2019، ص 120، 121.
- (17) دريدا، جاك، في علم الكتاب، ترجمة: أنور مغيث، منى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط3، 2018، ص 68.
- (18) ينظر: نفسه، ص 69.
- (19) شارودو، باتريك، ومنغونو، دومينيك، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر مهيري، وحماي صمود، دار سيناترا، تونس، 2008، ص 35.
- (20) عمران، الغربي، حصن الزيدي، نوفل، بيروت، 2019، ص 10.
- (21) نفسه، ص 10، 11.
- (22) ينظر: كاظم، نادر، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص 177.
- (23) المقري، علي، طعم أسود... رائحة سوداء، ص 45.
- (24) معطاس، المنبوذون، ص 14.
- (25) عمران، الغربي، حصن الزيدي، ص 20.
- (26) المقري، علي، طعم أسود... رائحة سوداء، ص 60.
- (27) نفسه، ص 84.
- (28) عمران، الغربي، حصن الزيدي، ص 31، 32.
- (29) معطاس، المنبوذون، ص 50.
- (30) ينظر: السهيبي صالح، أحمد. (2021). الثنائيات الضدية وبناء الدلالة في رواية "حارس السفينة" لعبدالله ناجي. الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 1(11)، ص 294.
- (31) معطاس، المنبوذون، ص 52.
- (32) الصافي، شريف حتيطة، مستويات تمثيل المهمش في الرواية العربية مقاربة في نماذج مختارة، مجلة البحث العلمي في الآداب (اللغات وأدابها)، 24(5)، 135-156، ص 142.
- (33) ينظر: المجعي، علوي، طبقة المهمشين في الرواية اليمنية المعاصرة، موقع مجلة الرافد، 2023، متاح على الرابط الآتي: <https://arrafid.ae/Article-Preview?I=KWfqrsvDwfg%3d&m=5U3QQE93T%2f0%3d>
- (34) عمران، حصن الزيدي، ص 21.
- (35) نفسه، ص 177.
- (36) معطاس، المنبوذون، ص 12.
- (37) الشعري، جمال، غير مشروعة، مؤسسة يسطرون للطباعة والنشر والتوزيع، الجزيرة، د.ت، ص 38.
- (38) الدياني، نخلة وبيت، ص 194.



- (39) ينظر: الملجي، 2023.
- (40) معطاس، المنبوذون، ص 53، 54.
- (41) ينظر: دريدا، جاك. مواقع: حوارات، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1992، ص 29.
- (42) ينظر: آل حَمُوض، عبد الرحيم بن أحمد، استضافة الغريب كما يراها جاك دريدا، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، 2022، العدد 16، ص 352.
- (43) ينظر: ليتش، النقد الثقافي، ص 31، و36.
- (44) ينظر: دريدا، جاك. الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، ط3، 2000، تقديم المترجم، ص 31.
- (45) الشعري، غير مشروعة، ص 16.
- (46) الحضرمي، طه، حسين، سؤال الذات وصراع الهويات في رواية (فتاة قاروت) لأحمد عبدالله السقاف، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، العدد 11، 2021، ص 256.
- (47) معطاس، المنبوذون، ص 10.
- (48) نفسه، ص 14.
- (49) نفسه، ص 14.
- (50) الشعري، غير مشروعة، ص 16.
- (51) ينظر: الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المرز الثقافي العربي، ط2، 2000، ص 108.
- (52) هوب، أنتوني هوست. ما بعد الحداثة والنظرية النقدية والثقافية، ضمن كتاب: دليل ما بعد الحداثة، تحرير: سيتوارت سيم، ترجمة: وجيه سمعان عبدالمسيح، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011، 20-47، ص 44، 45.
- (53) ينظر: العيدروس، علي حسن، صراع الذات في سياق تحولاتها في رواية "هذيان المرافئ"، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 1(7)، 2021، ص 290.
- (54) ينظر: الصافي، شريف حتيته، مستويات تمثيل المهمش في الرواية العربية، ص 140.
- (55) ينظر: نفسه، ص 141.
- (56) نفسه، الصفحة نفسها.
- (57) أشكروفت، بيل، وجريفت، جاريث، وتيفين، هيلين، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ترجمة: أحمد الروبي، وأيمن حلمي، وعاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 55.
- (58) نفسه، ص 59.
- (59) ينظر: نفسه، ص 59.
- (60) نفسه، ص 59.
- (61) دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، المغرب، ط3، 2000، تقديم المترجم، ص 27.
- (62) ديريدا، جاك، الاختلاف المرجأ، ترجمة: هدى شكري عياد، فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد 6، العدد 3، 1986، ص 65.
- (63) الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، دليل الناقد الأدبي، ص 112.
- (64) نفسه، ص 112.



- (⁶⁵) ينظر: نفسه، ص 121.
- (⁶⁶) ينظر: نفسه، ص 123.
- (⁶⁷) المحوى هو المكان الذي يقيم فيه السود مساكنهم من الصفيح والخيام والإطارات المستعملة... إلخ.
- (⁶⁸) العريقي، أحمد قاسم، زهر الغرام، دار راشد للنشر، الفجيرة، ط1، 2020، ص 24.
- (⁶⁹) نفسه، ص 29.
- (⁷⁰) الدياني، عيدروس سالم، نخلة وبيت، ص 56.
- (⁷¹) المديني، أحمد، في حادثة الرواية العربية: قراءة الذائقة، دار الأمان، المغرب، 2022، ص 264.
- (⁷²) ينظر: دريدا، جاك، مواقع: حوارات، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، ط1، 1992، ص 27. وخيرة، مكاوي، مفهوم الأثر في فلسفة جاك دريدا، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة فرحات عباس، الجزائر، 2(63)، 2009، ص 97.
- (⁷³) فانون، فرانز، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات أنب، الجزائر، ودار الفارابي، بيروت، ط1، 2004م، ص 13.
- (⁷⁴) الدياني، عيدروس سالم، نخلة وبيت، ص 146.
- (⁷⁵) باطويل، سالمين، ص 69، 70.
- (⁷⁶) الدياني، نخلة وبيت، ص 8.
- (⁷⁷) الشاطبي، سامي، أنف واحدة لوطنين، أروقة، القاهرة، ط1، 2017، ص 5.
- (⁷⁸) نفسه، ص 37.
- (⁷⁹) نفسه، ص 39.
- (⁸⁰) العريقي، أحمد قاسم، زهر الغرام، ص 53.
- (⁸¹) المقرري، علي، طعم أسود... رائحة سوداء، ص 84، 85.

المراجع:

- 1) أشكروفت، بيل، وجريفت، جاريت، وتيفين، هيلين، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ترجمة: أحمد الروبي، وأيمن حلمي، وعاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010م.
- 2) آل حَمُوض، عبدالرحيم بن أحمد، استضافة الغريب كما يراها جاك دريدا، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، 2022، العدد 16، 349-382. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i16.946>
- 3) باطويل، عمار، سالمين، فضاءات للنشر والتوزيع، ط1، 2015م.
- 4) باقيس، عبدالحكيم، كتابة بيضاء وحبر أسود: من تكريس أحادية المركز إلى تنوع قضايا الهامش، خيوط، 2023، https://www.khuyut.com/blog/margin-cases?fbclid=IwAR0lbHO_pIAh5syE7hy1w8W14iHvvBVV0aGDpufj4RTn0vH4NN5ZYedE3mE
- 5) البحيري، أسامة محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في الرواية العربية المعاصرة، دار النابغة للنشر والتوزيع، طنطا، 2019م.



- (6) الخليل، سمير، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط1، 2016.
- (7) خيرة، مكاي، مفهوم الأثر في فلسفة جاك دريدا، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة فرحات عباس، الجزائر، المجلد 2، العدد 63، 2009، 96-109.
- (8) دريدا، جاك، مواقع: حوارات، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1992.
- (9) دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، المغرب، ط3، 2000.
- (10) دريدا، جاك، في علم الكتاب، ترجمة: أنور مغيث، منى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط3، 2018.
- (11) الدياني، عيدروس سالم، نخلة وبيت، عناوين بوكس، القاهرة، ط1، 2021.
- (12) ديريدا، جاك، الاختلاف المرجأ، ترجمة: هدى شكري عياد، فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، المجلد 6، العدد 3، 1986، 52-67.
- (13) الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2000.
- (14) السهيبي صالح، أحمد، الثنائيات الضدية وبناء الدلالة في رواية "خارس السفينة" لعبدالله ناجي، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، المجلد 1، العدد 11، 2021، 289-316.
<https://doi.org/10.53286/arts.v1i11.583>
- (15) شارودو، باتريك، ومنغنو، دومينيك، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر مهيري، وحمادي صمود، دار سيناترا، تونس، 2008م.
- (16) الشاطبي، سامي، أنف واحدة لوطين، أروقة، القاهرة، ط1، 2017م.
- (17) الشعري، جمال، غير مشروعة، مؤسسة يسطرون للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، د.ت.
- (18) الصافي، شريف حنينة، مستويات تمثيل المهملش في الرواية العربية مقارنة في نماذج مختارة، مجلة البحث العلمي في الآداب (اللغات وآدابها)، جامعة عين شمس، القاهرة، المجلد 24، العدد 5، 2023، 135-156.
- (19) الحضرمي، طه، حسين، سؤال الذات وصراع الهويات في رواية (فتاة قاروت) لأحمد عبدالله السقاف، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، العدد 11، 2021، 248-288.
<https://doi.org/10.53286/arts.v1i11.582>
- (20) العريقي، أحمد قاسم، زهر الغرام، دار راشد للنشر، الفجيرة، ط1، 2020م.
- (21) عمران، الغربي، حصن الزيدي، نوفل، بيروت، 2019م.
- (22) العيدروس، علي حسن، صراع الذات في سياق تحولاتها في رواية "هذيان المرافق"، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، العدد 7، 2021، 270-293.
<https://doi.org/10.53286/arts.v1i7.279>
- (23) فانون، فرانز، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات آنب، الجزائر، ودار الفارابي، بيروت، ط1، 2004م.
- (24) كاظم، نادر، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.



- (25) كريماس، أ.ج.، وكورتيس، ج.، السيميائيات: القاموس المعقلن في نظرية اللغة، ترجمة: رشيد بن مالك، كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 2020م.
- (26) ليتش، فنسنت ب.، النقد الثقافي: النظرية الأدبية وما بعد البنيوية، ترجمة: هشام زغلول، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2022.
- (27) المديني، أحمد، في حداثة الرواية العربية: قراءة الدائقة، دار الأمان، المغرب، 2022م.
- (28) معطاس، وليد، المنبذون، مركز (د)، صنعاء، ط1، 2021م.
- (29) المقالح، عبدالعزيز. الأبعاد الموضوعية والفنية لحركة الشعر المعاصر في اليمن، دار العودة، بيروت، ط2، 1984.
- (30) المقري، علي، طعم أسود... رائحة سوداء، الساق، بيروت، ط2، 2011م.
- (31) الملجي، علوي، طبقة المهمشين في الرواية اليمنية المعاصرة، مجلة الرافد، الإمارات، 2023، <https://arrafid.ae/Article-Preview?I=KWfqrsvDwfg%3d&m=5U3QQE93T%2f0%3d>
- (32) المنصور، المبروك الشيباني، صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر من آلية الاستشراق إلى آلية الإسلاموفوبيا، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014.
- (33) هوب، أنتوني هوست. ما بعد الحداثة والنظرية النقدية والثقافية، ضمن كتاب: دليل ما بعد الحداثة، تحرير: سيتوارت سيم، ترجمة: وجيه سمعان عبدالمسيح، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011، 20-47.

Arabic references

1. Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2010). *Post-colonial studies: The key concepts* (A. Al-Roubi, A. Helmi, & A. Othman, Trans.; 1st ed.). National Center for Translation, Cairo.
2. Al Hammoudh, A. B. A. . (2022). Hospitality to the Stranger as Viewed by Jacques Derrida. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 16, 349-382. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i16.946>
3. Batweel, 'Ammar. (2015). *Salamin* (1st ed.). Fadaat for Publishing and Distribution.
4. Baqis, 'Abd al-Hakim. (2023). *White writing and black ink: From consolidating monocentrism to diversifying marginal issues*. Khuyut. https://www.khuyut.com/blog/margin-cases?fbclid=IwAR0lbHO_pIAh5syE7hyIw8W14iHvBVV0aGDpufj4RTn0vH4NN5ZYedE3mE
5. Al-Buhairi, Osama Muhammad. (2019). *Modernity and postmodernity in the contemporary Arabic novel*. Dar Al-Nabighah for Publishing and Distribution, Tanta.
6. Al-Khalil, Samir. (2016). *Glossary of cultural studies and cultural criticism terminology: A documentary illumination of circulating cultural concepts* (1st ed.). Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Beirut.
7. Khayrah, Makawi. (2009). The concept of trace in the philosophy of Jacques Derrida. *Journal of Arts and Social Sciences*, Ferhat Abbas University, Algeria, 2(63), 96-109.
8. Derrida, J. (1992). *Positions: Interviews* (F. Al-Zahi, Trans.; 1st ed.). Dar Toubkal for Publishing, Morocco.
9. Derrida, J. (2000). *Writing and difference* (K. Jihad, Trans.; 3rd ed.). Dar Toubkal for Publishing, Morocco.
10. Derrida, J. (2018). *Of grammatology* (A. Mughith & M. Talbah, Trans.; 3rd ed.). National Center for Translation, Cairo.
11. Al-Diyani, 'Aydarus Salim. (2021). *Palm tree and house* (1st ed.). Anawin Books, Cairo.
12. Derrida, J. (1986). *Différance* (H. Shukri 'Ayyad, Trans.). *Fusul*, Egyptian General Book Organization, 6(3), 52-67.
13. Al-Ruwaili, M., & Al-Baz'i, S. (2000). *The literary critic's guide: An introduction to more than seventy contemporary critical movements and terms* (2nd ed.). Arab Cultural Center, Beirut.
14. Al-Suhimi, S. A. . (2021). Opposite Binary and Semantics Structure in Haris Al-Safeenah 'Ship Guard' Novel by Abdullah Naji. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 1(11), 289-316. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i11.583>
15. Charaudeau, P., & Maingueneau, D. (2008). *Dictionary of discourse analysis* ('Abd al-Qadir Mahiri & Hammadi Samoud, Trans.). Dar Sinattra, Tunisia.
16. Al-Shatibi, Sami. (2017). *One nose for two homelands* (1st ed.). Arouqa, Cairo.
17. Al-Sha'ri, Jamal. (n.d.). *Illegitimate*. Yasturun Foundation for Printing, Publishing and Distribution, Giza.



18. Al-Safi, Sharif Hatitah. (2023). Levels of representing the marginalized in the Arabic novel: An approach to selected models. *Journal of Scientific Research in Arts (Languages and Literature)*, Ain Shams University, Cairo, 24(5), 135–156.
19. Al-Hadhrami, T. H. . (2021). The Dilemma of Self-definition and the Conflict of Identities in Ahmed Abdullah Al-Saqqaf's Novel 'Fatat Qarout'. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 1(11), 248-288. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i11.582>
20. Al- 'Ariqi, Ahmad Qasim. (2020). *Zahr al-Gharam (1st ed.)*. Dar Rashid for Publishing, Fujairah.
21. 'Imran, Al-Gharbi. (2019). *Hisn al-Zaydi*. Naufal, Beirut.
22. Al-Aidarous, A. H. . (2021). The Self-Conflict in the Context of its Transformations in the Novel of Hathayan Al-Marafi. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 1(7), 270-293. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i7.279>
23. Fanon, F. (2004). *Black skin, white masks* (K. A. Khalil, Trans.; 1st ed.). ANEP Publications, Algeria & Dar Al-Farabi, Beirut.
24. Kazim, Nader. (2004). *Representations of the Other: The image of Blacks in the medieval Arab imaginary (1st ed.)*. Arab Institution for Studies and Publishing, Beirut.
25. Greimas, A. J., & Courtés, J. (2020). *Semiotics: The rationalized dictionary of language theory* (R. Ben Malik, Trans.; 1st ed.). Kunooz Al-Ma'rifah, Jordan.
26. Leitch, V. B. (2022). *Cultural criticism: Literary theory and post-structuralism* (H. Zaghloul, Trans.; 1st ed.). National Center for Translation, Cairo.
27. Al-Madini, Ahmad. (2022). *On the modernity of the Arabic novel: A reading of taste*. Dar Al-Aman, Morocco.
28. Mu'tas, Walid. (2021). *The outcasts (1st ed.)*. Markaz (D), Sana'a.
29. Al-Maqalih, 'Abd al-'Aziz. (1984). *The thematic and artistic dimensions of the contemporary poetry movement in Yemen (2nd ed.)*. Dar Al-'Awda, Beirut.
30. Al-Muqri, 'Ali. (2011). *A black taste... a black scent (2nd ed.)*. Dar Al-Saqi, Beirut.
31. Al-Maljami, 'Alawi. (2023). *The marginalized class in the contemporary Yemeni novel*. Al-Rafid, UAE. <https://arrafid.ae/Article-Preview?I=KWfgrsvDwfg%3d&m=5U3QQE93T%2f0%3d>
32. Al-Mansur, Al-Mabruk Al-Shaybani. (2014). *The construction of the Muslim Other in contemporary Western thought: From the mechanism of Orientalism to the mechanism of Islamophobia (1st ed.)*. Nama Center for Research and Studies, Beirut.
33. Houp, Anthony H. (2011). *Postmodernism and critical and cultural theory*. In S. Sim (Ed.), *The postmodernism handbook* (W. S. 'Abd al-Masih, Trans.; 1st ed., pp. 20–47). National Project for Translation, Cairo.