

يوتوبيا التعايش في رواية: "أنا وحايم"

utopia of cohabitation in the novel: «Me and Chaïm»

أ.د جمال حضري*

تاريخ النشر: 2025/06/20	تاريخ القبول: 2024/05/23	تاريخ الإرسال: 2024/02/21
-------------------------	--------------------------	---------------------------

الملخص:

تتناول الدراسة رواية (أنا وحايم) من منظور سيميوي-ثقافي، يحاول كشف بنية العلاقات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي ميّزت السياق التاريخي الجزائري إبان الحقبة الكولونيالية، مستعينة بالأدوات السيميائية لاستخلاص دلالة تلك الأبعاد من خلال البنيات السردية وتمظهراتها التصويرية المختلفة، وتكمن أهمية الدراسة في وقوفها على موضوع شائك يجمع الثقافي والسياسي، حيث تربط الرواية مصير النضال السياسي بالوجود الثقافي والاجتماعي من خلال مسارات شخصيات وكيانات في مرحلة حرجة من تاريخ الجزائر المعاصر.

الكلمات المفتاحية: المنظور، الثقافي والسيميائي، البنيات السردية، التمظهرات التصويرية، المسارات، الممثلون.

Abstract:

This study of the novel (me and Chaim) considers, from a semio-cultural point of view, the structure of cultural, social and political relations characterizing the Algerian historical context during the colonial era. With the semiotic tool, it will explore the meaning of these dimensions from the narrative structures and their different figurative manifestations. Its

*أ.د جمال حضري، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة محمد بوضياف، مسيلة،

الجزائر. djamel.hadri@univ-msila.dz

importance lies in the treatment of a thorny topic, associating the cultural and the political, since the text links the destiny of political activism to cultural and social existence through the paths of characters and entities, during a critical period of the contemporary history of Algeria.

Key words: point of view ; semio-cultural ; narrative structures ; figurative manifestations ; paths ; characters.

المؤلف المرسل: جمال حضري، djamel.hadri@univ-msila.dz

*** **

مقدمة:

ليست رواية الحبيب السائح (أنا وحاييم)¹ أول رواية تثير تيمة (thème) اليهودي في المجتمع الجزائري، فقد سبقتها على الخصوص رواية لمين زاوي: آخر يهود تمنطيط (le dernier juif de tamentit)²، إضافة إلى عدد كبير من الروايات العربية التي تناولت التيمة ذاتها كلاً في نطاقها الجغرافي، وأذكر بالذات تلك التي جعلت عناوينها صريحة في دلالتها على موضوعها مثل: يهود الإسكندرية لمصطفى نصر، يوميات يهودي من دمشق لإبراهيم الجبين، مصابيح أورشليم لعلي بدر، ماذا عن السيدة اليهودية راحيل لسليم بركات، سيناجوج لمأمون المغازي، خان اليهود لفاطمة نجار، باب العمود لنرددين أبو نبعة، آخر يهود الإسكندرية لمعتز فتيحة، حقام اليهودي لعلاء مشدوب، اليهودي والفتاة العربية قصة الحب الخالدة لعبد الوهاب آل مرعي، أحببت يهودية لوليد أسامة خليل. أما إذا أضفنا الروايات التي كانت عناوينها غير صريحة العناوين وتلك التي كان اليهودي فيها جزءاً من وقائع الرواية وليس في الصميم منها، فلا شك أن العدد كبير للغاية حتى يصل بالأمر إلى كونه ظاهرة جديدة وسمت الرواية العربية المعاصرة. وإذا كان ما يجمع هذه الروايات هو دخول شخصية اليهودي فرداً أو جماعة إلى الخطاب السردي العربي، فإن تنوعاً كبيراً في زوايا تناول مَيِّز بعضها عن بعض، خاصة إذا ارتبطت بشكل مباشر بالصراع مع الصهيونية على أرض فلسطين..

لكن ما يلاحظ على روايات العشرينين الأوليين من القرن الحادي والعشرين منها، هو طرحها إشكالية العلاقة مع اليهودي، في نطاق تشاكل (isotopie) جديد هيمن على دلالتها وهو "التعايش"، بعد أن كان التشاكل السابق هو "الصراع" غالباً³، وعليه سيكون مفهوم التعايش بأبعاده الاجتماعية والثقافية ثم السياسية هو محور ارتكاز هذه الدراسة، من خلال فحص ومناقشة المسارات السردية والتصويرية التي حاولت تجسيد المفهوم ورسم معالم الكون والرؤية اللذين يهيمن عليهما، لكن مع تلمس دينامية أوسع للسياق المرجعي ومدى انسجامه مع هذه الرؤية وهذا الكون.

1. تيمة التعايش وبنياتها القيمية:

هذا المفهوم الدارج الآن في الخطاب الإعلامي له حمولة ثقيلة إذا تعلّق بالاختلاف العرقي والثقافي، حيث يعتبر أفقا أو إبدالا (paradigme) لتفكيك عوامل النزاعات، ومن ثم جاء تعريفه هنا مرتبطا بالبعد الثقافي: "أن يعيش معا وفي سلام الأشخاص الذين ليست لهم نفس الثقافات ورغم الاختلافات"⁴. بحيث إن التعايش يقتضي وجود التنوع والاختلاف، فيكون المحتوى الدلالي الأساسي للمفهوم (أو المعانم) هو: (أ) العيش معا + السلام + قبول الاختلاف.

ويرتبط التعايش بمفهوم قد يكون أصلا له من الناحية التاريخية، ألا وهو مفهوم التسامح، وهذا الأخير يبدو أكثر ارتباطا بالسياق الديني، ومن ثم كان عنوانا لمراحل مختلفة من التعايش بين المسلمين وذوي الديانات الأخرى وتحديدًا "اليهود والنصارى"، ولا تخفى صورة الأندلس في المخيال الجمعي وحتى الخطاب التاريخي لأصحاب هذه الديانات. وقد عرفه جورج صليبيا في عنصريين: "أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه وإن كانت مضادة لآرائك"، و"أن يحترم المرء آراء غيره.. فليس تسامحنا في ترك الناس وما هم عليه من عاداتهم واعتقاداتهم وآرائهم منة نجود بها عليهم وإنما هو واجب أخلاقي ناشئ عن احترام الشخصية الإنسانية"⁵.

فتكون البنية الدلالية الأساسية للتسامح هي (ب) اللاعنف + قبول الرأي المختلف + احترام الثقافة المختلفة. وكما نلاحظ فإن المفهومين يقومان على أساس واحد

هو: قبول الاختلاف، غير أن التعايش يزيج التسامح عن التداول لأن الأخير ذو خلفية دينية تجعل التسامح دائما في مرتبة أعلى من التسامح معه، بينما التعايش ينطلق من المساواة بين طرفي العلاقة. ويأتي مفهوم التطبيع (normalisation) ليكمل الدائرة مع ارتباطه لواضح بالخطاب السياسي والإعلامي، ولكن خلفيته الفلسفية تجعله في صميم ما نحن بصددده. ويعني القبول بالأمر المعياري كواقع طبيعي. وأول من استخدمه هو ميشيل فوكو⁶ في نقد السلطة القائمة، فيعتبره قناع المراقبة المجموعات، وبناء عليه تتحدد مكونات مفهوم التطبيع في: (ج) معيار مؤسس + قبول المعيار + مراقبة.

تؤدي هذه المفاهيم الثلاثة إلى تشاكل دلالي واحد يقع على أبعاد مختلفة، فالتعايش والتسامح والتطبيع مسميات لنفس البنية والمحتوى القيمي (أ+ب+ج)، ولكن بوقوعها على بعد دون آخر تأخذ ملمحا مختلفا، فالتعايش يقع على البعد الاجتماعي والتسامح على البعد الثقافي أما التطبيع فيقع على البعد السياسي.

1.1. قيمة التعايش وإشكالية خطاب الرواية:

انطلاقا من تشاكل "التعايش" ومنظومته القيمية، تحاول رواية "أنا وحاييم" أن تجيب عن سؤال مركزي هو: لماذا لا نتعايش؟ ويستعرض النص من خلال الشخصيات والأحداث والأمكنة والأزمنة صورا للتعايش وأخرى للقيمة المضادة أي الإقصاء، ما يمكننا من استكمال المقولة الدلالية الأساسية⁷ وهي: تعايش (ض) إقصاء، والتي تؤدي إلى رسم منطق النص الروائي وبنائه الدلالية الأساسية، حيث تنطلق المتواليات القيمية الأساسية من وضعية التعايش إلى وضعية اللاتعايش وتصل بعدها إلى الوضعية النهائية وهي الإقصاء.

يمكننا بالطبع أن نجد تشاكلات موازية للإقصاء باعتباره تشاكلا على البعد الاجتماعي حصرا، فنجد إقصاء على البعد الثقافي وآخر على البعد السياسي، وهو ما نستكمله من خلال حيثيات تحليل الرواية. فمع إشكالية: "لماذا لا نتعايش" تتوازي الإشكاليات الأخرى: "لماذا لا نتسامح" و"لماذا لا نطبع"، وتكون الأجوبة عبارة عن الأسباب التي تولد هذه الوضعيات، وهي بدورها تقع على الأبعاد الثلاثة، فتكون بالضرورة أسبابا اجتماعية وأخرى ثقافية وثالثة سياسية، لكن مقولة سياقية⁸ هي: (ذاتي ض موضوعي)

تتداخل وتتقاطع مع الأبعاد الثلاثة، فتتفرّع أسئلة الإشكالية مرة أخرى، حسب الأبعاد الثلاثة وحسب المقولة السياقية.

بداية من عنوان الرواية، يروي لنا النص قصة علاقة بين شخصين يمثلان ثقافتين مختلفتين، تحقّق التشاكل (أ+ب+ج) على الأبعاد الدلالية الثلاثة (الاجتماعي، الثقافي، السياسي)، وهذه العلاقة هي بالطبع المسار التصويري الرئيسي⁹ وليس الوحيد، حيث يتقاطع مع مسارات تصويرية فرعية تبرز شبكة التداخلات المختلفة، وتثري بالتالي مستوى الخطاب بالمعطيات المتنوعة.

2-1- المسارات التصويرية للمقولة القيمية (التعايش ض الإقصاء):

1. 2. 1. مسارات التعايش:

تشكّل العلاقة بين أرسلان حنفي (السارد) وحايم بنميمون العمود الفقري للسرد، حيث يتتبع السارد تفاصيل هذه العلاقة منذ نشأتها عبر عملية الاستدكار، ويطوّر معطياتها عبر مختلف الوقائع، ناقلا مركز التلقّظ بين طرفيها من أجل إضاءة كل جوانبها الخارجية (الاجتماعية) منها والداخلية (النفسية). وسبب مركزية هذه العلاقة يعود إلى استراتيجية السرد في جعلها "تجسيدا نموذجيا" للبنية القيمية عبر الدينامية الخطابية المتشعبة، بحيث تنكشف لنا كل مرة، مهما تنوّعت الصور وتطوّرت عملية السرد.

ولأن السرد اعتمد على الاستدكار، فليس منتظرا العثور على تطوّر خطّي للعلاقة، بل نقف على وقائع متفرقة في الزمان والمكان، لكنها تظّل تطرق على ذات الهدف وهو ترسيخ العلاقة، وبيان الانسجام التام بين طرفيها. فالعملية السردية في رواية "أنا وحايم" لا تقوم بتشديد هذه العلاقة، ولا تقوم بتنميتها شيئا فشيئا، بل تنطلق من مصادرة على نموذجية العلاقة، حيث نجد السارد منذ الصفحة (35) يقول على لسان حاييم: "أرسلان مثل أخي"، فيقدّم لنا علاقة في تمام النضج والاستواء، تذوب داخلها كل الشوائب والاختلافات، وتضعنا من البداية أمام مفتاح القراءة

المناسب، وهو علاقة صداقة متينة لا يكاد يجمع طرفيها شيء مما يجمع الأصدقاء في العادة، بل تكاد أن تكون خروجاً عن المألوف الاجتماعي والثقافي، لتضعنا في وجه كل المسلّمات ومن ثم تجربنا على تتبّع البراهين التي تشفع لها وتبرّر قيامها.

إنّ على وقائع السرد إذن أن تقدّم في كل مرّة ملمحاً جديداً يزيد مقبولية العلاقة ويشرّع وجودها، مثل ملمح ارتباط حاييم العميق بالبلدة التي نشأ فيها وهي مدينة البَيْض، ولأنّ السارد يحيل التلقّف إلى حاييم، يفصح الأخير عن معرفة بتفاصيل البلدة الجميلة وأناسها الطيبين، ويقدم وصفاً حميماً جعل أرسلان يقول عنه "شوقتي لزيارة المنطقة" (ص 40)، فلملح العلاقة الحميمة بالمكان يجعل علاقة الصداقة انعكاساً طبيعياً لشخصين تعلّقاً بالمكان ذاته، فسردية الفضاء تخضع لاستراتيجية البرهنة والتبرير. ويأتي الملمح المكاني الثاني في خواتيم الرواية، بعد وقائع كثيرة في سياق الثورة وما انجرّ عن انخراط أرسلان وحاييم فيها، خاصة بعد ظهور النشاط الإجرامي لمنظمة (OAS). فقد قامت الأخيرة بأعمال تخريبية عديدة، منها حرق صيدلية حاييم كما توقّع ذلك (ص 197). وحرّقها ذو حمولة دلالية واضحة، فهي ملمح مكاني لانخراط حاييم في الثورة من خلال دفع الاشتراك ومدّ الثوار بالأدوية وعلاج جرحاهم، زيادة على الوظيفة الاجتماعية العادية، وحرّقها يعني ببساطة وقف هذا الدور وتخريب دلالاته الرمزية، فما كان من أرسلان إلّا أن تقدّم لحاييم بعرض قرض مفتوح لإصلاحها (ص 273). وهو ملمح آخر للعلاقة الحميمة بالمكان الذي يجمع الصديقين. كما يحيل استرجاع مشهد زواج أرسلان عبر عرض طفوسه الجميلة على تشابه بل تطابق التقاليد بين ثقافتَي الصديقين، وهذا ما يبرّر حضور حاييم "حفل قراءة فاتحة" أرسلان على زليخة بنت سي النضري (ص 275). والملاحم الثلاثة لتعايش الصديقين تأتي لتضيء العلاقة الراسخة أصلاً، فهي ليست محطاتاً متنامية، بل هي نوافذ متعدّدة للإطلالة على التيمة ذاتها (التعايش)، فلا يمكننا تقدير أهمية كلّ ملمح بالنسبة إلى الآخر: فالتعلّق بالمكان وإقراض المال أو حضور أخصّ تفاصيل حياة أرسلان (دينيا على الأقل وهو قراءة الفاتحة) هي أحداث تتوازي ولا تتراتب¹⁰. وتؤكد وتضيء ولا تضيف، فنحن نخرج من كل واقعة بالقناعة ذاتها، وهي تعايش اجتماعي نموذجي لطرفي العلاقة.

وبالخروج من المسار الرئيسي إلى مسارات فرعية نجد التيمة ذاتها مجسّدة في "التّعاطف" الذي يشير إليه السارد (ص 14) بين المعلّم مسيو خاييم سانشيز (وهو شيوعي جمهوري مناهض لفرانكو) والأهالي (الأنديجان)، وكما يبدو جلياً فإن هذا التعاطف يُحال من قبل السارد إلى البعد السياسي (بوصفه طبيعياً) رابطاً بينه وبين القناعة السياسية (أي الشيوعية). وهو ربط عميق يتخلّل نصّ الرواية كلّ، حيث يحيل الانتماء إلى الشيوعية إلى سمة إيجابية ثابتة، بينما يحيل نظام فرانكو مثلاً إلى السمة السلبية. والمسار الفرعي الثاني هو علاقة القائد لمنور حنيقي بالتاجر اليهودي ريمون بن قريقي، حيث تذكر الرواية أن والد أرسلان مؤل مشروعاً اقتصادياً لليهودي، وساعده على إنشاء شركة (ص 64)، وكأننا إزاء موقف متواز تماماً مع التصرّف المشار إليه آنفاً بين أرسلان وحاييم فيما يخص الصيدلية. كما يأتي مشهد قيام موشي بنمिमون والد حاييم بذبح ديك المولد النبوي الشريف لجدة أرسلان، حيث كانت الجدة جارة لهم في حي الدرب بسعيدة (ص 108).

ويأتي ذكر الأمير عبد القادر، مع أنه لم يرد كمسار سردي داخل الرواية، ليضيف حمولة دلالية كثيفة تصبّ في صالح منظومة لتعايش، باعتباره نموذجاً ذا سمعة كونية. ففي سياق الإشارة إلى بناء مدينة سعيدة (107) انعطف السارد على لسان الجدة إلى استدرا الحنين نحو تلك الشخصية، وكأنّها تعبير عن الحاجة إليها في هذه الظروف الحاسمة في إعادة التشكيل القيمي، وبناء علاقات إنسانية متصالحة ومتسامحة.

1. 2. 2. مسارات الإقصاء (البعد الاجتماعي):

إن القيمة المضادة للتعايش هي الإقصاء المتبادل في حالة توازن القوى، ويكون تهميشاً واستبعاداً في حالة عدم توازنها. وفيما تعلّق بالمسار التصويري الرئيسي، لا توجد على الإطلاق صورة مهما صغرت على مستوى العلاقة الثنائية تجسّد حالة الإقصاء، ولا حتى مجرد خلاف بسيط يزل بالعلاقة النموذجية من علياء المثال إلى سفوح الواقع. مما يجعلها أقرب إلى أيديولوجيا¹¹ مطلقة منها إلى رؤية¹² روائية نسبية. ولهذا يجب

البحث عن صور الإقصاء الاجتماعي ليس في جسم العلاقة الثنائية، ولكن في علاقة أحد طرفيها بالغير، أو في المسارات التصويرية الفرعية.

وبداية، هل يمكن اعتبار أرسلان ابن القايد لمنور شخصية تعيش حالة إقصائية تملأها وضعيتها الاجتماعية؟ أم هي مجرد ثغرة سردية ناتجة عن شدة التركيز حول العلاقة مع حاييم؟ الواقع النصي يميل إلى الفرضية الأولى، حيث إن طفولة أرسلان توزعت على مكانين، مزرعة العائلة، وهناك عاش حالة من الثراء والاكتفاء والعزلة عن الأقران، ومن خالطهم من الأهالي كانوا في الأغلب خدما عند والده، فتنمو بشكل طبيعي شخصية منفصلة عن الواقع الجزائري الأهلي (idigène). ثم بيت جدته، الذي انتقل إليه لمزاولة التعليم في سعيدة ثم في معسكر، وهنا بدأت قصّة المسار الثنائي مع حاييم وسط "تعليم" كامل على أي شخصية مغايرة، وهنا أيضا تكون العلاقة محكومة بنظام المدرسة التي لا تقبل إلا نسبة ضئيلة من الأهالي، بينما تفتح على الفرنسيين واليهود المجتسين من قبل (وفق قانون التجنيس لكريميو 1870¹³). بالطبع، أشارت الرواية إلى بعض زملاء الدراسة، ولكن لم يزد الأمر عن ذكر أسمائهم، لأن استراتيجية السرد تقوم على الإضاءة الحصرية للعلاقة مع حاييم. والعلاقة الغريبة الوحيدة التي نشأت في المدرسة كانت مع زليخة بنت النضري، أما العلاقة مع كولدا رفائيل، وهي أيضا زميلة مدرسة، فلم تشر الرواية لأي حدث بين أرسلان وبين الفتاة اليهودية. نستطيع إذن استنتاج موقف "إقصائي" من زمالة الأهالي غدت شخصية أرسلان، واستمرت معه في الحياة الجامعية، حيث بقي لصيقا بحاييم حتى وهو يتعرّف على الطلبة الشيوعيين الذين يدرسون معه، وربما ساعده على ذلك الانتماء الاجتماعي المتماثل أو القناعات الفكرية والسياسية.

وعموما هناك اقتصاد تام في العلاقات مع الأهالي، عدا العلاقة مع زليخة ورفاق الخلية فيما بعد، فيما يبدو تركيزا على العلاقة مع اليهودي من جهة وعلى العلاقة مع الشيوعيين من جهة ثانية. ما يؤكد هذا الاستنتاج هو "الشعور بالأسى" الذي عبّر عنه أرسلان حين احتفل بشكل باذخ بنجاحه في الدراسة، بينما يزرع الأهالي في الفقر المدقع والحال المزرية (ص 54). وتؤكدّه أيضا الخلاصة التي انتهت إليها سلين، الصديقة

الفرنسية الشيوعية لأرسلان، وهي تصف حالة الطلبة المسلمين (أي الجزائريين) في الجامعة، حيث يُمنعون من دخول بعض الإقامات المخصصة للفرنسيين (ص 74)، ولنا أن نضيف أن أرسلان وصديقه استأجرا غرفة خاصة بهما، فلا هما مع الفرنسيين ولا مع الأهالي، مما يرسّخ خط العزلة والانفصال الذين عاشهما أرسلان منذ الطفولة.

1.3. المسارات التصويرية للمقولة القيمية (التسامح ض الإقصاء):

1.3.1. مسارات التسامح:

نحن الآن مع أقوى التشاكلات القيمية تصويرا في الرواية، فهناك إضاءة شديدة لوقائع التسامح التي تبرز قبولا متبادلا للقناعات والأفكار والعقائد والسلوكات. حتى لكان الرواية تنسج بعناية وتركيز علاقة الصديقين فوق هذا التشاكل لدرجة المبالغة والمثالية كما رأينا في التعايش اجتماعيا. فالعلاقة على هذا الصعيد تسير دون أي توتر يذكر، بل هناك توافق سلس لحد التواطؤ، وتجاوز مرّن لدرجة الرتبة لكل مطبات العلاقة، وهذا المسلك السردى قتل "آفاق الانتظار" بتحبيده لكل أشكال النزاع.

فعند أول صعوبة واجهها التلميذ أرسلان في المدرسة وكانت كفيلة بتحريك أزمة وفتح سبل سردية، جاء الحلّ سلسا وفي درجة من المعقولية يتجاوز واقع ممثلي¹⁴ السرد. فالطعام في المدرسة ليس حلالا، ولكن وجود اليهود في المدرسة، وهم شديدا التمسك بالتحاليم، فرض على الميسّرين تخصيص طعام لهم يوافق عقيدتهم، وإذا بالتلميذ أرسلان يلتقط هذه الفجوة "بذكاء شديد" ويقول للمسؤول: "أفضّل تناول طعامي مع حايم بنميمون (ص 22). وهي صورة تخدم بالفعل التسامح، وتبرز قوة الصداقة على الصعيد الثقافي والعقدي، لكن يبدو أنها تقفز على السياق السردى وتستجيب للمصادرة الذهنية لدى السارد ليس إلّا. ويستمر البحث عن التوافق بشكل حثيث، حتى نجد حايم يصحّح أنه تعلّم العربية من أمّه التي تخاطبهم بها في البيت بينما تقتصر العبرية على طقوس العبادة، فيسارع أرسلان إلى ردّ الصدى بالقول إنه هو أيضا تعلّم العربية في الكتاب وحفظ بها بعض سور القرآن الكريم (ص 31/32)، ويبدو البحث عن التماثل هنا مصطنعا حتى أصبح امثالا قد يؤدي إلى تلاشي خصوصية

أرسلان الثقافية، وهذا بالفعل ما يبرزه المسار التصويري في الجامعة، حين يظهر حايم محافظاً على معتقده وطقوسه، بينما يتميز أرسلان بجدليته و"تسيبه" الاعتقادي (ص 70)، فتجاه القضايا التي كانت تشغل فكرهما عن "مآلات الإنسان في قيده وانعتاقه تجاه أنواع القوى القهرية والمهيمنة الزمنية منها والغيبية" (ص 101) كان أرسلان الحلقة الأضعف في العلاقة، ولهذا نجده يقرّ بمرجعية حايم قائلاً: "كان مرآتي وبارومتري" (ص 73)، لقد اختار الشيوعيين دون الوجوديين والعدميين (ص 116) ولكنه "يقلد" حايم إذا قرأ التوراة فيأخذ في قراءة القرآن الكريم هو أيضاً (ص 123).

من المهم الإشارة إلى كون حايم من "توشافيم"¹⁵، اليهود الذين أخذوا بعادات العرب ولباسهم، لكن هذا الشكل لم يعد قائماً، وصورة حايم في العلاقة الثنائية هي صورة الطرف القويّ الملتزم بشعائريته، فلم يحاول حتى الاقتراب من حبيبته في أكثر من مناسبة، بينما كان أرسلان يكسر كل محرمات دينه كلما سنحت الفرصة. وهنا لابد أن نعتبر حالة التسامح مجازية، بل هي قبول كامل لليهودي "في يهوديته" دون أن يغادرها بشبر واحد، مقابل المسلم الذي لم يبق له من دينه غير الاسم، ولعلّ هذه هي الرؤية الكامنة للسارد، تمهيدا للمنظومة القيمية المبشّرها وهي "المواطنة".

ولابد من الإشارة هنا إلى المقطع المؤثر الذي صوّر آخر مشاهد اللاتسامح بعد حرق الصيدلية، حيث كُتب على بابها "juif" (يهودي)، فمحاها أرسلان قائلاً: "آخر كتابة عنصرية" (ص 272)، ولا ندري سرّ هذا الحسم، هل هو ضماناً ألا تتكرّر في عهد الاستقلال، أم هي مطلب رهين بسيادة منظومة قيمية جديدة لا يوجد فيها اعتبار للدين بل للشراكة في الوطن حصراً؟

1.3.2. مسارات الإقصاء (البعد الثقافي):

خلصنا إلى حالة الامتثال، وليس التماثل أو التوافق، القصوى في العلاقة الثنائية أرسلان/حايم، لأن الطرف الأول (أرسلان) ينطلق من مصادرة قيمية ليس فيها لعناصر الثقافة الأهلية مكان، تتولّد عنها هوية هشّة وليّنة أو سائلة وقابلة للذوبان والتلاشي، ويعكسها سلوك مهتك وغير منضبط، في حين تبدو ثقافة الطرف الثاني (حايم) مهيمنة

ومكتّفة، مولّدة هوية صلبة ومستمرّة، ويترجمها سلوك ديني وأخلاقي "متزمت" وشديد المحافظة. وبناء على هذا وجدنا درجة التوتّر الدرامي صفرية، حيث يهيمن القبول التام، ولا نجد بالتالي حالات إقصاء بينيّة.

إن البحث عن المسارات التصويرية للإقصاء الثقافي ومن ثم "الهويّتي" يقع خارج العلاقة الثنائية المثالية، أي في المسارات الفرعية التي توازي العلاقة المركزية، ويكون أحد طرفي العلاقة منخرطاً فيها. ففي رحاب الجامعة يسمع أرسلان أستاذ الفلسفة "يحدّر من تخريب الحضارة" إذا ثار الأهالي على الوجود الاستعماري (ص 115)، فيعبّر كل من أرسلان وسيلين عن الصدمة تجاه خطاب يمجّد الكولونيالية ويلغي "وجود الآخر" حضارياً ماضياً ومستقبلاً. لكن حرص السارد على إبراز حالة الصدمة من قبل أرسلان مع الطالبة الشيوعية سلين، يجعلها صدمة تقع على أرضية الآخر، وليس على أرضية الأنا، فأرسلان بقناعاته الشيوعية هو الذي يصدمه الخطاب المعادي، ومن ثم نجد نوعاً مركّباً من الإقصاء، الإقصاء المتعدّي (exclusion transitive) يتكفّل به الخطاب الكولونيالي بمختلف ممثليه، والإقصاء الذاتي (auto-exclusion) الذي يؤدّيه أرسلان كنتيجة طبيعية للخيار الفلسفي الذي حسمه عندما استعرض التيارات الفكرية المهيمنة وهي: الشيوعية والوجودية والعدمية. فالسارد مرّر دون ضجيج هذه الخيارات، وكأنّها أفنان حصريّة للانتماء الفكري والسياسي، مع أن الساحة الوطنية كانت تعجّ بالأفكار الأخرى، ومنها الأقرب إلى الهوية المحليّة والأكثر انسجاماً مع خطاب مناهض للكولونيالية.

ومن ثمّ لا نعجب أن نجد الثنائي أرسلان / سلين ضمن الخيار الشيوعي، يواجهان نفس الصّورة الإقصائية، لكن هذه المرّة ضمن خطاب كولونيالي متدين، يرى الطالبة الشيوعية سلين "ملحدة"، وينظر إلى أرسلان الطالب المسلم "كافراً" (ص 117)، لكن أرسلان سرعان ما يصنّف هذه الأحكام ضمن نزعة دينية متعصّبة، ويستعيد في مقابله الخطاب الأهلي على لسان جدّته، والذي يعتبر الفرنسيين "كفرة" (ص 117)، وكأنّه يعتبر هذا "التكفير" نزعة واحدة يشترك فيها المتدينون، ومن ثمّ فهو إقصاء متبادل ناتج عن تعصب ديني بغض النظر عن الدّين، وهو يقف من هذا الإقصاء

محايدا لا يعنيه في شيء، لأن الرؤية الأساسية التي تقود مساره، تعمل على تحديد العامل الديني خصوصا والثقافي عموما لصالح عامل المواطنة.

1.4. المسارات التصويرية للمقولة القيمية (التطبيع ض الإقصاء):

1.4.1. مسارات التطبيع:

إن البعد السياسي هو الصورة الحاسمة للبعدين الاجتماعي والثقافي لقبول الآخر في اختلافه وتنوعه وحقه في الحياة الكريمة. وما لم تتبلور كل الخصائص في حقوق سياسية واضحة، تظلّ الصور الأخرى خاضعة لمزاج الطرف الحاكم. والمثال الواضح لهذه الوضعية هو القانون الذي سنّه كريميو. قانون التجنيس هذا، يعتبر محاولة من الخطاب الكولونيالي للانفتاح على الطائفة اليهودية بالجزائر المستعمرة، ونعده صورة لتطبيع سياسي رغم أنه ممارسة فوقية، ولم يكن حصيلة نضال سياسي أو مطلبية. والسؤال الذي سكتت عنه الرواية هو: هل خدم التجنيس التطبيع باعتباره تعايشا ذا تبعات سياسية؟

بالرجوع إلى السياق السياسي الذي أفرز القانون، وبالرجوع إلى الآثار التي خلفها على نسج العلاقات في المجتمع المحلي، يمكن الحكم بأن القانون خدم الاستراتيجية الكولونيالية فقط. فمع أن كريميو رجل قانون يهودي سعى إلى تحسين وضع اليهود في شتى المستعمرات الفرنسية، واعتبر في دولة الكيان الصهيوني بطلا قوميا سمي باسمه شارع في القدس المحتلة، فإن القانون تحديدا عمل على تجنيد الطائفة الإسرائيلية كجماعة وظيفية تحقق الأهداف الكولونيالية. ومن ثم فإن النتيجة المتوقعة هي تخريب أي إمكانية لتطبيع مماثل مع الأهالي. وسرعان ما بدا ذلك واضحا في التعامل بعد سن القانون، ولهذا وكما سبق التنويه، فإن ما كان تسامحا ثقافيا وتعايشا اجتماعيا انقلب على الصعيد السياسي إلى عقبة كأداء، لأن اليهود انتقلوا بجرة قلم من شريك للأهالي، إلى شريك للاستعمار كامل الحقوق والواجبات، ونعده هذا التطبيع القانوني الكولونيالي، إقصاء غير مباشر للأهالي وتجنيدا لطرف إضافي ضد حقوقهم السياسية.

وبصدد شخصيات الرواية سنجد والد حايم ممن تجسّسوا، وحايم ذاته حصل على شهادة الاندماج المثالي (ص 206)، واستراتيجية السرد عملت على تمرير هذا المعطى "التطبيعي" دون ضجيج يذكر، حيث نجد العلاقة الثنائية أرسلان/حايم غير معنية به وحيدته تماما، ولم تثر مختلف وقائع المسار التصويري أي خلاف ولا نقاش للقضية، مع أنها من الإشكاليات الكبرى في عمر القضية الوطنية. ولنا أن نطرح السؤال: لماذا؟

إن المسكوت عنه في الرواية كثير، والتبرير السردى هو مركزية علاقة قبول الآخر كما تبلورت على الأصعدة المختلفة، لكنّ هذا لا يعفيانا من استحضار المسارات الفرعية الخادمة للمسار الرئيسي، حيث نجد مسارا تصويريا لعلاقة القايد لمنور حنيفي مع الفرنسيين من جهة، ومع فرنسا من جهة ثانية. وهي علاقة معقّدة لأنها تنطوي على تضاييف¹⁶ تمثيلي، حيث يؤدّي القايد دورا ظاهرا وآخر مستترا، فهو من جهة مواطن فرنسي مندمج في الإطار القانوني الكولونيالي باعتباره "قايد" (caïd) مسؤولا عن عرشه أمام الإدارة الفرنسية (ص 22)، وهذا ما حتّم عليه تضاييفا ثقافيا تمثّل في "اندماج مواطنة" عبر تعلّمه اللغة الفرنسية (ص 191) ومدّ علاقاته مع نخبة الكولون، حتى وجدناه يوصي ابنه أرسلان: "في الفرنسيين رجال أحرار وعادلون .. لا تنسى هذا" (ص 22)، إضافة إلى "اندماج أهلي"، كونه حافظا للقرآن الكريم ومتفقّها في الشرع (ص 191). فيتضح من هذا أن شخصية القايد المركّبة التي تعيش وضعين مختلفين: القايد المتعاون والمندمج في الوظيفة الكولونيالية وتبعاتها السياسية والاجتماعية، والمسلم المحافظ ابن العائلة الكبيرة الغنية، قد توازي تماما وضعية اليهودي المتجنّس، حيث يمارس حياته الفرنسية ويحتفظ بجذوره الأهلية: وهي وضعية نفسرها بالعلاقة بين الظاهر والباطن¹⁷.

ما ينقص خطاب الرواية هو تحريك هذه الوضعيات المركبة، فهي ثابتة، أُعطيت دفعة واحدة وليس عبر مسارات من الوقائع التصويرية، فعرفنا شخصية القايد لمنور في مناسبات "مسترجعة" عبر الذاكرة، أنها تخدم الإدارة الفرنسية وتخالط نخبة الكولون في المنطقة، وهذا هو ظاهرها، ونعرف لاحقا أنه ما قبل هذا الدور الظاهري إلا لحماية الأهالي، فهو في داخله محافظ على انتمائه وجذوره، وهذه هي كينونته الحقيقية. وفي

مرحلة أخرى نعرف أنه يقدم اشتراكا للثوار ولم يعق انضمام ابنه إليهم: وهنا نجد الكولونيل بيجارد يهتمهم بالخيانة والكذب (ص 193)، ومن ثم يضعه في وضعية: ظاهر + لا كينونة، وبالنسبة للثوار وللقارئ يقع في وضعية الإخلاص والانتماء السري: كينونة + لا ظاهر.

انطلاقا من ذات البنية التصديقية، نجد اليهودي المتجنّس (والد حاييم وكولدا رفائيل ووالدها) يصوّرون وضعية الحقيقة: ظاهر + كينونة¹⁸ والمندمج (حاييم) يصوّر وضعية الانتماء السري للأهالي ولا يحسّ بأي انتماء لفرنسا: فهو يقع في وضعية ظاهر + لا كينونة¹⁹ بالنسبة لأرسلان مثلا، وفي وضعية الحقيقة حيث يتطابق الظاهر مع الكينونة بالنسبة للكولون وفرنسا عموما حيث اعتبر مندمجا مثاليا ويمثّل وضعية الحقيقة: ظاهر + كينونة.

يمكننا الآن الجواب عن السؤال: لماذا تمّ تحييد قضيتة التجنيس؟ فاستراتيجية السرد تقوم على رسم مماثلة بين مسار اليهودي المتجنّس والمسلم المندمج، فكلاهما يعيش حالة التطبيع بحمولتها السياسية. والشخصيتان اللتان اختيرتا لتصويرها هما حاييم والقايد لمنور، فكلاهما يؤدّي بطريقته دور الشخصية المركّبة وفق ثنائية الظاهر والكينونة، ومن ثم ترسم رؤية السرد في اعتبارهما مجسّدين لبنية تصديقية مركّبة واحدة: ظاهر + كينونة من منظور كولونيالي، وكينونة + لا ظاهر من منظور أهليّ.

1. 4. 2. مسارات الإقصاء (البعد السياسي):

هل كانت صور التطبيع التي ارتسمت سابقا خاصة مع القايد لمنور المندمج وحاييم بنميمون المتجنّس عامّة ونموذجية؟ أم كانت هشّة وهامشية ومعزولة؟ هل نشك في أن آلافا من الجزائريين اندمجوا وآلافا من اليهود تجنّسوا وعاشوا المواطنة الكولونيالية؟ إذا تعلّق الأمر بالكّم والأعداد فإن الجواب بلى، لا شك أن ذلك حدث، وإذا تعلّق الأمر بثمرّة التجنيس والاندماج وهي التطبيع والقبول المتبادل والانسجام المجتمعي، فإن الجواب يتطلب المرور إلى صور الإقصاء التي توزّعت على مدار النص الروائي.

وأولها مسار حاييم الذي نال وسام المندمج المثالي من السلطات الكولونيالية، واعتبرناه صورة للتطبيع (أي القبول على المستوى السياسي)، ولكن حاييم نفسه يقول: "لا أشعر أنني فرنسي" (ص 35)، ويعتبر نفسه ابنا لهذه الأرض وهو يقول: "جذورنا من هذه الأرض" (ص 100)، فهو ليس طارئا ولا مهاجرا إليها مثل الكثير من اليهود الآخرين على غرار عائلة رفايل، فهو يعتبر الجزائري وطنه (ص 162)، فيما يعتبر تصريحاً بكيوننته السياسية في مقابل ظاهرها وهو المواطنة الفرنسية. وكان الرواية تنسج خطين في الولاء السياسي (أي الكينونة السياسية): يهود جاؤوا مع فرنسا، وهؤلاء جعلهم التجنيس مواطنين فرنسيين مظهرا وكينونة، ويهود أهليون، عاشوا مع الأهالي من قديم، وهؤلاء تمزقت وضعيتهم، فالكينونة أهلية (ولاء للجزائر) والظاهر للكولونيالية (مواطنة فرنسية). (ص 162)

ولهذا تبدو رؤية أرسلان واضحة سياسيا في مقابل رؤية حاييم كما تصوّرها الرواية، فإذا كان الأخير يتألم لأن يهودا لا يدينون للولاء للوطن ويهاجرون لفلسطين بفعل الولاء للصهيونية، فإن أرسلان يوضح الأمر بناء على التصنيف آنف الذكر، بأن من استجاب للهجرة من اليهود هم الذين "جاؤوا مع المحتلين" (ص 162). وكل هذا يعني أن ثمرة التطبيع كما رأيناها لم تولد، بل ولدت شخصيات مركبة توزع ولاؤها بين جهات مختلفة. فهل تجنّس اليهود لتحصيل مزايا المواطنة دون أن يدفعوا ثمن ذلك ولاء وتضحية من أجل فرنسا؟

لقد رسمت الرواية مسارا آخر ليهودية متجنسة وهي كولدا رفايل، وتبين فيه أن الفتاة تجاوزت شكليات التجنيس إلى تبني رؤية الكولونيالية إلى الأهالي، فهي كما رأينا سالفا توبّخ حاييم على كونه عارا على اليهود مثل طائفته ففصلته ثقافيا، وهي تفصله هذه المرة سياسيا، على صعيد داخلي في نظرتها إلى الأهالي لكونهم لا يؤمنون ولا يمكن التعايش معهم سياسيا، فهي إذن ضد أي تطبيع يتوج القبول الاجتماعي والثقافي، ومن ثم ترى بعد اندلاع الثورة، أن حكما بيد الأهالي يعني إقصاء اليهود من الحياة السياسية (ص 202). وعلى صعيد خارجي، حين انخرطت في الدعاية الصهيونية للهجرة إلى فلسطين (أرض الميعاد)، فهي وإن كانت متجنسة ومنخرطة في المواطنة، فإنها مثل

حاييم لا تدين بالولاء لفرنسا، بل ترى مصيرها مرتبطا بوطن آخر (ص 203)، ولهذا سرعان ما غادرت مع أمها إلى فلسطين (ص 210).

إن كلتا الشخصيتين، حاييم وكولدا، تقومان ضمن بُعد التطبيع (أو التعايش السياسي) على ثنائية الظاهر/ الكينونة، وكأنَّ الشخصيات جميعها لابد أن تكون مركّبة وتضائية لكي يمكنها ممارسة العيش مع الآخر. وهذا نخلص إلى أن الشخصية اليهودية، وهي تمارس الإقصاء السياسي أو تتعرض للإقصاء السياسي، ناوشتها ثلاثة خطابات: خطاب كولونيالي وعدها المواطنة الكاملة، وخطاب صهيوني وعدها المستقبل الآمن، وتجاه الخطابين رسمت الرواية مسارا لحاييم وقد نجح في تحييدهما ليحافظ على كينونة أهلية، بينما نجح خطاب الصهيونية في استمالة كولدا وآخرين للهجرة. أما الخطاب الثالث الذي يمثل "الولاء للوطن" على البعد السياسي، فهو خطاب الثورة والنضال ضد الاستعمار عموما، والذي نجح في استقطاب شخصية أرسلان باعتباره مثالا للأهلي المندمج، مستكملا مسار والده القايد لمنور، كما استقطب حاييم باعتباره مثالا لليهودي المتجنّس.

لكن المسارات لم تنته عند تبني الخطاب الوطني، والانخراط في ممارسة النضال السلمي ثم المسلّح، بل امتدّت إلى رسم مآلات تلك الرؤية السياسية. فقد ظهرت من أول وهلة بعد الاستقلال بوادر إقصاء سياسي جديد، كان من ضحاياه أفراد وكيانات. فمسارا أرسلان وحاييم يمتدّان ليتقاطعا عند المهام الجديدة في أجهزة الوطن المتحرّر. وبعد صور الإقصاء الثقافي والاجتماعي كما تمّ بيانه آنفا، يشيّد خطاب الرواية ملمحا لمكوّنات خطاب وطني جديد، خطاب "الأحادية السياسية"، والذي يؤدي بالضرورة إلى إقصاء كل التيارات والانتماءات المختلفة لصالح رؤية واحدة في الحكم والتسيير، ما مهّد لصراع جديد بأدوات جديدة، أول صور الإقصاء فيه هو ممارسة الانتقام الشامل من "المتعاونين"، وهم الفئة التي مثلها الرقيب هاشي، وهو لسوء حظّه عُرف بتعاونه مع فرنسا (الظاهر)، بينما يؤدي دوره سرّا مع الثوار (كينونة)، مما جعله على قائمة المهدور دمهم لكنه نجا من الانتقام (ص 186). وصورة الرقيب هاشي نموذجية، تمثّل مصير الشخصيات المركّبة التي أُجبرت على أداء وضعية التضاييف بين

الكيونة والظاهر، فيما يبدو كناية شاملة عن مصير الكثيرين، الذين لم يسمح لهم صراع الخطابات بالظهور الخالص. ومن ثم يمكن توقّع مصير حاييم وحتى أرسلان، لأنهما من الفئة ذاتها، وهو ما حدث بالفعل في صورة الانتقام من حاييم بنسف الصيدلية لشكوك حول تعاونه مع الثورة (ص 185)، أو إعدام الشيوعيين المتعاونين مع الثورة مثل فاردينان ايفتون (ص 208)، أو سريان دعوة إلى الانتقام من النصارى واليهود التي قادها المهدي بوشجرة (ص 220)، حتى إن الجماهير الغاضبة كانت ترى في حاييم فرنسيًا خالصًا (ص 225).

لم تكن هجمة الانتقام بريئة بل تبنّاها خطاب وأشخاص، سَمّاهم أرسلان "الصوص"، ليحدّد ملامح الخطاب الإقصائي الجديد ورجاله (ص 226)، فالسلوك الانتقامي مدبّر بين أطراف في الداخل وأطراف في الميترربول (ص 253)، والهدف كما قال: "الشرح الاجتماعي" (ص 256). وهذا ليستمر التحوّل الخفي من حالة التنوع إلى الحزب الواحد (ص 286)، واستبدال سيطرة الكولون بسيطرة الوافدين من الحدود (ص 288)، لقد ولد الإقصاء الجديد حين صرّح مسؤول الحزب بأن الشعب مثل طفل لا يزال صغيراً، ولا بد أن نختر له (ص 289). وحين وقع الانقلاب تمّ كسر خطاب المواطنة والتطبيع تماماً (ص 321).

خاتمة:

يبدو أن الرواية وسّعت مفهوم التعايش إلى مدلوله السّياسي، بعدما كان ذا بعد ثقافي واجتماعي، فالرواية صوّرت المجهود النضالي للتيار الشيوعي من خلال انخراط (أرسلان) في تفاصيله ويومياته أثناء الدراسة الجامعية بالجزائر العاصمة. هذا الثقل السردي غايته إبراز حجم الجحود الذي لحق بهؤلاء، وهم يقعون ضحايا لسياسة مدبرة بإحكام تنمّ عن سلوك عامّ تجاه كل المكونات المخالفة.

لكن ذلك الاستعراض جاء ضمن سردية أعمّ، هي وصف العلاقة بين حاييم وأرسلان، كنموذج علاقة أهلية بين مكونات متنوعة داخل المجتمع الجزائري، ففي بذلك تنسج علاقة بين سردية سياسية تعرّضت للتميش وسردية ثقافية واجتماعية لقيت

المصير ذاته، إنهما سردية التاريخ وسردية التخيل، أو نصّ الذات (أنا وحايم) ونصّ السياق (حكاية النضال الشيوعي): ومن ثم يرتسم مآل واحد، فما تعرّض له حايم كشخصية يهودية عشية الاستقلال من حرق لصيدليته وتعريض حياته لخطر مميت ومن بقي من أهل ملّته ومن الأوروبيين "الطيبين"، هو الصّورة الثانية لإقصاء مكّون آخر ظلّ يجاهر بوطنيّته وانتمائه دون طائل.

هوامش البحث

- ¹ - لحبيب السائح، أنا وحايم، دارميم للنشر الجزائر، ميسكيلاني للنشر والتوزيع، ط1، تونس، 2018.
- ² - Le dernier Juif de Tamentit. Ed. Barzakh (Alger). Octobre 2012. 142 p
- ³ - عادل الأسطة، أدب المقاومة، مؤسسة فلسطين للثقافة، ط2، دمشق، 2008.
- ⁴ - Joanna Nowicki , cohabitation culturelle, Présentation générale, CNRS Éditions, Paris, 2010, OpenEdition Books 2019, p 12
- ⁵ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 272
- ⁶ - Michel Foucault, Surveiller et punir, GALLIMARD, 1975, p 186
- ⁷ - Algirdas Julien Greimas & Joseph Courtes, Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Hachette, Paris, 1979, p 29.
- ⁸ - ibid, classème, p 37.
- ⁹ - ibid, parcours figuratif, p 146.
- ¹⁰ - ibid, parallélisme vs hiérarchisme, p 172.
- ¹¹ - حميد لحمداني، أسلوبية الرواية، منشورات دراسات سال، الدار البيضاء، ط1، 1989، ص 37.
- ¹² - نفسه، ص 37.
- ¹³ - عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997، ص 157.
- ¹⁴ - Greimas & Courtes (eds.), Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage , acteur, p 7.
- ¹⁵ - فوزي سعد الله، يهود الجزائر، دار الأمة، الجزائر، ط2، 2004، ص 163 وما بعدها، والهامش 79، ص 289.
- ¹⁶ - Greimas & Courtes (eds.), Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, syncrétisme, p 374 .
- ¹⁷ - ibid, modalités véridictaires, p 418.
- ¹⁸ - être + paraître.
- ¹⁹ - paraître + non être.