

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف المسيلة

كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي
الرقم التسلسلي:
رقم التسجيل: 13/MD12/057

المؤتلف والمختلف عقديا في السرد العربي
"اليهودي الحالي لعللي المُقري"
-دراسة سوسيونصية-

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر

الميدان: لغة وأدب عربي فرع: أدب عربي تخصص: أدب عربي حديث
إعداد الطالبة: إشراف الدكتور:
صبرينة جودي نور الدين سيليني

تاريخ المناقشة: 2015/06/03

أعضاء لجنة المناقشة:

- الدكتور: نور الدين سيليني..... مشرفا ومقررا
- الدكتور: سليمان بوراسرئيسا
- الدكتور: ناصر بركةممتحننا

1. مقدمة

يعيش العالم حالة من الصراع بسبب التراكمات التاريخية والأيدولوجية من جهة والجهل بالآخر والغائه بعد أن تركزت الأنا حول ذاتها (الانغلاق)، ما أنتج ندية وصداما جعلت الصراع يطول (شبه سرمدى) وتتعدد أوجهه وأنماطه وأطرافه. الأمر الذي حملنا في هذه الدراسة على ضرورة الحفر في وعي ولا وعي الأنا والآخر في وقت واحد من أجل فك/تفكيك هذه العلاقة الجدلية (الديالكتيكية)، اعتمادا على النص الروائي الذي استطاع أن يقف على تفاصيل الصراع/الصدام/الاحتواء/المثاقفة ضمن معماريته السردية. ولذا تنبثق فكرة الأنا والآخر كمعطى مركزي ورئيسي في تصورنا، نظرا لأن أهمية البحث فيها من حجم الصراع القائم بين الشعوب الإنسانية وثقافتها المتغايرة والمختلفة، وصولا إلى تحقيق الإلتلاف والتثاقف، لأن العلاقة بين الأنا والآخر اكتسبت نمطية الصدام والإلغاء، ومنها على سبيل التمثيل لا الحصر (العربي اليهودي). من حيث أنها علاقة تتحكم فيها معطيات ذات بعد حضاري وثقافي (دينية وتاريخية وجغرافية)، استطاعت السرود استرداده من الواقع بصدقته، وتمثيله إبداعا سرديا بأدواته البنائية والتخييلية.

ومما تقدّم لم يكن وراء اختيارنا لتفكيك علاقة الأنا بالآخر اليهودي شغف بحثي فقط بل هو سعي لإظهار صور الاحتواء والتعايش والتثاقف بين العربي والآخر في الأدب العربي المعاصر، خلافا لما قدّم من أعمال أدبية سابقة وراهنه تسوّق رؤية مغايرة، من أجل معاينة تجربة/حالة الأنا والآخر في واقعها الإنساني والاجتماعي عامة واليميني خاصة، اعتمادا على انتماء النموذج لهذه البيئة الثقافية.

ونصل بعد كل هذا بعد أن اتضحت أماننا الرؤية المنهجية والنظرية إلى صياغة عنوان يناسب تصورنا، ويقدم مقاربات واضحة لهذه العلاقة، وهو: (المؤتلف والمختلف عقديا في السرد العربي، اليهودي الحالي لعلي المقري "دراسة سوسيونصية")، من أجل الوقوف على علاقة الأنا والآخر في ائتلافهما واختلافهما في العقيدة، إجابة على إشكاليات مركزية علّقت في تصورات البحث الأولية، ومنها: كيف قدّم علي المقري صورة

المؤتلف والمختلف عقديا في نصه السردي؟ وهل انطلق من نظرة واحدة اقصائية تنزّه الأنا وتحتقر كل من يختلف عنه ويخالفه؟ وهل صوّر المقري اليهود في حدود ما كانوا عليه وما عُرف عنهم في الأدب، أم أنه شكّل صورة لهم؟

ل للوصول إلى جملة هذه الأهداف، ورد البحث وفق خطة توزعت من خلالها المادة العلمية إلى مقدمة وتمهيد ومدخل مصطلحي وفصلين. أما المدخل المصطلحي، فكان للتعريف بالمصطلحات المفاتيح الخاصة بالدراسة "الأدب اليهودي، الأدب العبري، الأدب اليديشي، الأدب الصهيوني، الأدب الإسرائيلي، ويهود اليمن"، من أجل تقديم صورة عامة عن كل أدب.

أما الفصل الأول الموسوم بـ: (المنجز العربي للشخصية اليهودية بين ثقافة الصدام والتوافق والاحتواء)، فقد تحدثنا فيه عن هذه العلاقة وتفرعاتها؛ بين المفهوم والمصطلح. إضافة إلى تخصيص فضاء للوقوف على رواية الأنا والآخر اليهودي، وتمثلاتهما في البنية السردية.

أما الفصل الثاني فأفردناه للدراسة التطبيقية حول سوسيولوجيا النص الروائي عند المقري، اعتمادا على دراسة سوسيونصية، إضافة إلى منهج وصفي لمعاينة نتائج النمو الروائي. أما الجانب المعرفي، فقد اعتمدنا فيه على سلسلة من الدراسات، أهمها: ماجدة حمود في مؤلفها: "إشكالية الأنا والآخر، نماذج روائية عربية"، الطاهر لبيب: "الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه"، صلاح صالح: "سرد الآخر: الأنا والآخر عبر اللغة السردية". وصولا إلى دراسة عبد الوهاب المسيري في كتابه: "الموسوعة اليهودية، المجلد الثالث (الجماعات اليهودية والتحديث)". "غسان كنفاني" في الأدب الصهيوني.

لكل عمل صعوبات وعراقيل تكون دافعا للباحث بأن يخرج كل طاقاته الكامنة وخبراته السابقة، وأهم هذه الصعوبات قلة الدراسات التي تخص المدونة السردية، إضافة إلى افتقار مراكزنا البحثية لدراسات جادة عن الإبداع الأدبي اليهودي. ليكون هذا العمل دراسة سابقة ولاحقة في آن واحد غير مكتمل، لأنه امتداد ونهل من أعمال سابقة، وقفت على هذا المعطى الذي شغل العديد من الأعمال الإبداعية.

أصبح الحوار بين الأنا والآخر واقعا فعليا، وليس مجرد مشروع له موضوعاته وأسسها ومناهجه وأهدافه التي يطمح إلى تحقيقها، بل إن الحوار بين الأديان والثقافات والآداب (في أحد فروع هذه العلاقة) أصبح تخصصا علميا يدرّس في الجامعات الغربية داخل دائرة مقارنة الأديان والثقافات والآداب، من أجل تحقيق التواصل الحضاري (الكوني)، وهو الذي نسعى إليه في عملنا، فإذا كان مصيبا فمن فضل الله ومنته، الذي زاد بأن سخر لصاحبته ما سخر من أستاذين معينين وناصحين، هما الأستاذ سيليني نور الدين والأستاذ محمد جودي، ليصل البحث بفضل الله، وفضلهما إلى صورته المكتملة والنهائية، و أخيرا بفضل لجنة المناقشة التي تكبدت عناء تنقيحه، آملين أن يحتويانا المكان (جامعة محمد بوضياف) ويتيح لنا فرصة الاستمرار في البحث، باحتضاننا لسنوات لاحقة كما احتضننا في سنوات سابقة.

2.مدخل مصطلحي

1.2. الأدب العبري

2.2. الأدب اليديشي

3.2. الأدب اليهودي

4.2. الأدب الصهيوني

5.2. الأدب الإسرائيلي

6.2. يهود اليمن

1.2 الأدب العبري (Hebrew Literature)

يطلق الأدب العبري للدلالة على الآداب المكتوبة بالعبرية، يشير إلى الانتماء اللغوي للعمل الأدبي وحسب ولا يغطي الانتماء الحضاري أو القومي " فالأدب العبري تجاوز مدلول كلمة عبري، التي ينسب إليها قوم وتنتعت بها لغة، ويعرف بها أدب ظهر في فترة قصيرة من تاريخ هذه اللغة"¹ ولهذا فقد كان الأدب العبري غالبا وفي مجمله أدبا دينيا. "فقد كان الحنين الديني، وظروف معينة يصل أحيانا إلى حد التعصب والتطرف، وهو أمر لا يبدو مستهجنا إذ ما نظر إليه بمنظار العصر الذي كتب فيه، ولكن ما يبدو مستهجنا فعلا أن توظف هذه الاستثناءات في خدمة الهدف الصهيوني السياسي"².

وتعد أسفار موسى الخمسة أقدم النماذج الأدبية العبرية التي يدل أسلوبها وبنائها على تأثرها بالتشكيلات الحضارية المجاورة، منها: البابلية والكنعانية والمصرية، وجاء بعدها من الناحية التاريخية كتب الحكمة، مثل: سفر الأمثال وأيوب وسفر الجامعة، والأشعار الدينية، مثل: المزامير والمراثي وأشعار الحب والغزل، حيث يرى بعض نقاد العهد القديم أن كتب الأنبياء ذاتها، ورغم توجيهها الديني والسياسي الواضح إلا أنها تبقى أعمالا أدبية ذات أسلوب أدبي وفني³.

لقد تعرض العبرانيون للسبي أكثر من مرة، لأكثر من بلد، واليهودي حيث يقيم فهو في حالة تبعية للرحيل، واللغة العبرية لم يكتب لها البقاء إلا فترة لم تتجاوز خمسة قرون، وقد مرت على العبرية فترات اختفت فيها وتلاشت أمام لغات أجنبية كثيرة، وقد وقع كل هذا قبل قيام دولة إسرائيل، وبتحول العبرية من لغة دين إلى لغة قومية، يتحول المضمون أيضا، وذلك ينعكس بصورة خاصة على أبطال الروايات؛ من بطل ديني بمعنى التصوف، والتمسك والاستقامة إلى

¹ - فؤاد حسين علي: الأدب اليهودي المعاصر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، قسم البحوث والدراسات الفلسطينية، د.ط، 1972، ص36.

² - غسان كنفاني: في الأدب الصهيوني، دار منشورات الرمال، ط3، 2013، قبرص، ص 40.

³ - عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثالث "الجماعات اليهودية والتحديث"، دار الشروق، ط2، 2005، مصر، ص 407.

بطل سياسي¹. فأحدث كل ذلك نوعا من التشوّه في العلاقة بين البطل اليهودي، والبطل العبري فقد اختفى البطل اليهودي عمليا في حين كان البطل المتدين في الأعمال اليهودية خلال القرون الطويلة التي امتدت بين انهيار الدولة اليهودية القديمة في فلسطين، وبين ولادة طلائع الحركة الصهيونية، وفور أن تتطلق إرهابيات هذه الولادة ينبثق البطل العبري من جديد ليوظف نفسه كنسخة عن أبطال العهد القديم والأسطوريين².

ويعتبر بعض الباحثين والمؤرخين سنة 1960 نقطة فاصلة ظهر بعدها الأدب العبري في إسرائيل، فكل من مات بعد هذا التاريخ من أدباء العبرية صنف على أنه أديب إسرائيلي، أما في الستينيات فرغم أن الأدب العبري كان لا يزال متأثرا بالتقاليد الأدبية الغربية، فإنه كان لا يختلف في ذلك كثيرا عن كثير من الآداب القومية التي تحاول الوصول إلى ما يسمى العالمية، كما قد بدأت تظهر له شخصية مستقلة، وأصبح يعبر عن آمال وآلام جيل الصابرا* وتجربتهم التاريخية مع الاستيطان، وهو كذلك يعالج مشاكل الاستيطان الإسرائيلي بواقعه ومكوناته التي تشمل أيضا على ما هو غير يهودي وغير صهيوني³.

1 - فؤاد حسين علي، المرجع نفسه، ص 36.

2 - غسان كنفاني، المرجع نفسه، ص 26.

3 - عبد الوهاب المسيري، المرجع نفسه، ص 406.

*الصابرا: كلمة عربية مشتقة من نبات الصبار أو التين الشوكي، وقد تردد المصطلح بمعناه الاجتماعي لأول مرة في أعقاب الحرب العالمية الأولى مباشرة، حيث أطلق في تل أبيب على التلاميذ من مواليد فلسطين الذين يحسون بنقص حيال أقرانهم الأوروبيين الأكثر تفوقا في الدراسة، مما جعلهم يلجأون إلى تعويض شعورهم بالنقص بتحدي أولئك الأقران بنوع من النشاط في الإمساك بثمرات التين الشوكي وتقسيمها بالأيدي العارية، وقد اتسعت فيما بعد حتى صارت تطلق على جميع اليهود الذين يولدون في الأرض الفلسطينية. لا يشكل الصابرا عددا كبيرا في إسرائيل نظرا لارتفاع نسبة العناصر المهاجرة في المجتمع، وإن كانوا يشكلون ثقلا سياسيا واجتماعيا له قيمته، ويحتل جيل الصابرا المثل الأعلى الذي يحاول بقية المجتمع الإسرائيلي الاحتذاء به مما يعطيه هيمنة نفسية إلى جانب ثقله السياسي. ينظر: عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص 77.

2.2 الأدب اليديشي (Yadish Litirature)

إذا كان من الصعب أن نتحدث عن أدب عبري حتى العام 1948، باعتبار أنه أدب يتبع تشكلات حضارية مختلفة، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الأدب اليديشي المرتبط بتشكيل حضاري واحد في شرق أوروبا، روسيا، وبولندا على وجه الخصوص، فمصطلح الأدب اليديشي بإمكانه أن يحدد الانتماء القومي للكاتب¹.

ولذا كانت البداية الأولى للأدب اليديشي منذ القرن السادس عشر، عبارة عن ترجمات من آداب غربية، وكتب الصلوات، وقد استخدم بعض دعاة حركة التنوير اللغة اليديشية، بدلا من العبرية كلغة للتعبير الأدبي باعتبار أنها لغة حية، وتحدث بها الجماهير اليهودية من غير يهود اليديشية، ثم ظهر أدباء الأدب اليديشي الذين كتبوا أعمالا روائية بالأساس نذكر منهم إسحاق بيرتس².

تمتع الأدب اليديشي بمرحلة من الازدهار والإبداع الأدبي ساعد عليها التنظيمات العمالية اليهودية التي تبنت اليديشية كلغة للجماهير اليهودية في شرق أوروبا، لكن فترة الازدهار هذه كانت قصيرة للغاية، فاليديشية لم تستخدم كلغة للتعبير الأدبي إلا في نهاية القرن التاسع عشر أي أنه لم يكن هناك تراث أدبي يديشي، وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى ظهرت عوامل حضارية وسياسية قضت على فرص هذا الأدب في التطور من أهمها أن يهود اليديشية أنفسهم اندمجوا في محيطهم الحضاري، واختفت اليديشية كلغة للتعامل، كما أن العقول المبدعة من أعضاء الجماعات اليهودية تبذع عادة من خلال التشكيل الحضاري الذي تنتمي إليه، ومن خلال لغة المجتمع الذي يعيش في كنفه، خصوصا إذا كان المجتمع متسامحا معهم، وفرص الحراك الاجتماعي والاقتصادي متاحة لهم. ولذا يلاحظ أن أدباء الأدب اليديشي الذين ماتوا مع أواخر القرن، مثل "بيرتس" (1915)، و"شالوم عليخيم" (1916)، و"مندلي سيفوريم" (1917)، ومما لا شك فيه أن الإبادة النازية لليهود خصوصا يهود اليديشية، والتصنيفات السياسية في الاتحاد

¹ - المرجع السابق، ص 441.

² - المرجع السابق، ص 441.

السوفياتي، ساهمت في القضاء على كثير من كتاب اليديشية، وبالتالي اختفاء قراء اليديشية، ولذا لم يعد من الأدباء من يكتب بهذه اللغة¹.

3.2 الأدب اليهودي (Jewish Litirature)

يطلق الأدب اليهودي لتصنيف بعض الأعمال الأدبية، إما من منظور مضمونها أو من منظور الانتماء الديني أو الإثني (الحقيقي أو الوهمي) لكتابها، إذ تصنف الأعمال الأدبية التي تتناول موضوعا يهوديا، بغض النظر عن لغة العمل أو التقاليد الفكرية أو الحضارية التي يدور في إطارها باعتبارها أدبا يهوديا، وهذا التعريف الأخير يستبعد الأدباء الذين تناولوا موضوعات يهودية في أدبهم، والمقدرة التفسيرية والتصنيفية لهذا المصطلح محدودة لعدة أسباب²:

- إذا أخذنا بالتصنيف الذي يستند إلى مضمون العمل الأدبي، فنحن بذلك نكون قد تجاهلنا لغة الأدب والتقاليد الحضارية والأدبية والشكلية التي يصدر عنها، وصرنا نختزله تماما في بعد واحد.

- يرتبط مصطلح الأدب اليهودي بأعمال أدبية كتبت داخل تقاليد أدبية مختلفة باعتبارها جميعا أدبا يهوديا، وكأن هناك موضوعات متواترة وأنماطا مكررة تبرر تصنيف هذه الأعمال الأدبية داخل إطار واحد، فقصيدة كتبها شاعر روسي يهودي عن اليهودية باللغة الروسية، ورواية كتبها مؤلف فرنسي يهودي عن اليهودية باللغة الإنجليزية، ومقال أدبي كتبه أديب من لتوانيا باليديشية، ودراسة نقدية كتبها أديب إسرائيلي بالعبرية، فكلها تصنف باعتبارها أدبا يهوديا؛ أي إنه مصطلح يفترض وجود أطر ثقافية وفكرية يهودية وعالمية ومثل هذا الافتراض لا يسانده الكثير في واقع أعضاء الجماعات اليهودية، وهو ما يؤكد الوحدة والجناس والعمومية على حساب التنوع والتجانس والخصوصية، وفيه تأكيد للمضمون اليهودي للعمل الأدبي على حساب أبعاده الفكرية والشكلية الأخرى؛ أي أنه مصطلح يفتقد إلى مقومات الأدب.

¹ - المرجع السابق، ص 369.

² - المرجع السابق، ص 369.

إن الكتابة في الأدب اليهودي الحديث تتطلب التفرقة بينه وبين أدب العهد القديم، وذلك لأن الخلط بين الأدبين يغير التطور التاريخي للأدب عامة، فأدباء اليهودية يختلفون عن رجالات الأدب في الشعوب الأخرى، فبينما نجد أدباء العربية أو الفرنسية أو الإنجليزية ينتمون إلى جنس بشري بعينه وبيئة بعينها، إذ بنا في الأدب اليهودي نجد أن الأدباء يتوزعون في انتماءات جغرافية عدة، وثقافات مختلفة¹.

فالأدب اليهودي أدب شمولي (يبتعد عن اللغة)، وعام جدا بسبب افتقاره إلى المحددين الجغرافي واللغوي، اللذان يعدان الأساس في تحديد الهوية القومية لأي أدب"، فهو يشمل أدب اليهود في مختلف تنقلاتهم، وعلى اختلاف تنويعاتهم الإنسانية والعقدية².

فاستخدام مصطلح الأدب اليهودي ليس عاما، بسبب قصوره عن الإحاطة بشكل ومضمون الأعمال الأدبية التي كتبها مؤلفون يهود عن موضوعات يهودية، فالبعد اليهودي ليس هو المحدد الأساسي للعمل الأدبي، كما أنه لا يوجد بعد يهودي واحد³.

¹ - فؤاد حسين علي، المرجع نفسه، ص 39.

² - المرجع نفسه، ص 69.

³ - عبد الوهاب المسيري، المرجع نفسه، ص 40.

4.2 الأدب الصهيوني (Zionist Litirature)*

يستخدم الأدب الصهيوني للإشارة إلى الأعمال الأدبية ذات المضمون الصهيوني الواضح، بغض النظر عن الانتماء القومي أو الديني أو الحضاري أو اللغوي للمؤلف وما يسمى الأدب الصهيوني هو عادة أدب من الدرجة الثالثة، وهو ما يطلق عليه **الأدب الصحفي**؛ أي أنه كتب لينشر في الصحافة، كما أنه "ذو توجه دعائي واضح، كتبه أدباء يهود في مختلف أرجاء العالم نجد أن منهم من هو صهيوني، ومنهم من هو معادٍ للصهيونية، ومنهم من هو غير مكترثٍ بها"¹.

قاتلت الحركة الصهيونية بسلاح الأدب قتالا لا يوازيه إلا قتالها السياسي، فكان الأدب جزءا لا يتجزأ عن الحركة الصهيونية، أو لا غنى عنه، استخدمته الحركة الصهيونية السياسية على أوسع نطاق، ليس فقط لخدمة حملاتها الدعاوية، بل أيضا لخدمة حملاتها السياسية والعسكرية.² فالصهيونية الأدبية سبقت الصهيونية السياسية، وما لبثت أن استولدتها، وجندت الأدب لخدمة مخططاتها وأهدافها.³

* **الصهيونية (Zionism):** تشير كلمة صهيون في التراث الديني اليهودي إلى جبل صهيون والقدس، وإلى الأرض المقدسة ككل، كما تستخدم الكلمة للإشارة إلى اليهود كجماعة دينية، والواقع أن العودة إلى صهيون فكرة محورية في النسق الديني اليهودي، إذ أن أتباع هذه العقيدة يؤمنون بأن المسيح المخلص سيأتي في آخر الأيام ليقود شعبه إلى صهيون "الأرض المقدسة" ويحكم العالم. كما أن كلمة صهيون تحمل إحياءات شعرية دينية في الوجدان الديني اليهودي. فقد جاء في المزمور 137/1 على لسان جماعة إسرائيل بعد تهجيرهم إلى بابل: "جلسنا على ضفاف بابل وذرفنا الدمع حينما تذكرنا صهيون".

أصبح مفهوم الصهيونية مفهوما أساسيا في الخطاب السياسي الغربي عام 1841 بعد نجاح أوروبا في بلورة مشروعها الاستعماري ضد العالم العربي والإسلامي، فالصهيونية مشروع غربي كما يقول عبد الوهاب المسيري، ولذا فإننا حين نستخدم كلمة صهيون بدون تخصيص فإننا نشير إلى تلك الحركة التي نشأت في الغرب واتخذت من فلسطين مكانا لممارستها الاستيطانية، ولم تقف قط هويتها الغربية بانتمالها من الغرب إلى الشرق. فالصهيونية لم تنشأ في العالم ككل، وإنما هي إفراز تشكيل حضارة محددة وبقعة جغرافية محددة في لحظة زمنية محددة، ولا يمكن دراستها خارج هذا التشكيل.

تقوم الصهيونية على فكرة الشعب المختار وأرض الميعاد والانتظار للمسيح الموعود، والوعد المزعوم أن أرض كنعان من الفرات إلى النيل أرض وعدهم الرب بها.

1 - عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 470.

2 - غسان كنفاني، المرجع نفسه، ص 29.

3 - المرجع نفسه، ص 29.

لا يصف الأدب الصهيوني شكل الأدب ومحتواه ولا حتى لغته، وإنما يصف اتجاهه العقائدي العام، تماماً مثل قولنا الأدب الرأسمالي، والأدب الاشتراكي، ولذلك فالأدب الصهيوني مصطلح عام ومجرد، له مقدرة تفسيرية وتصنيفية ضعيفة للغاية¹. فقد كانت الصهيونية الأدبية أولى إرهابات التعصب والعرقية، وتحت ضغط هذا التعصب نمت العنصرية في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، والتي ساهمت في تحديد اتجاه هذا الأدب².

فمصطلح الأدب الصهيوني كان للأدب الذي كتب ليقدم حركة استعمار اليهود لفلسطين سواء أكتبه يهود، أم كتاب موالون للصهيونية، هذا يعني أن الأدب الصهيوني يشمل الأدب الذي كتب بلغات غير عبرية، ومن قبل كتاب غير يهود طالما أنه ينضوي تحت راية الصهيونية السياسية ويخدم مخططاتها، يعني هذا أننا لن نتقيد بتاريخ ولادة الحركة الصهيونية السياسية علنا في أواخر القرن الماضي، كنقطة بدء للدراسة، وتصبح بذلك ولادة الصهيونية السياسية نقطة تبلور في تاريخ الصهيونية الحقيقي، وأنها كانت نتيجة إرهابات أدبية صهيونية مبكرة ما لبثت أن اندلعت بعد ولادة الصهيونية السياسية، لتصير جزءاً أساسياً منها، وتعمل بانضباط تحت شعاراتها وبتوجيه منها لخدمة أهداف محددة لها سلفاً، مما يجعل الأدب الصهيوني أقرب إلى أن يكون سيمفونية دعاوية إخبارية أكثر منه عملاً فنياً أخلاقياً³.

تعد تجربة الأدب الصهيوني التجربة الأولى من نوعها في التاريخ، حيث يستخدم الفن في جميع أشكاله ومستوياته للقيام بأكبر وأوسع عملية تضليل وتزوير تتأتى عنها نتائج في منتهى الخطورة، فجاء النتاج الأدبي الصهيوني في الفترات التي تحسنت فيها أحوال اليهوديين، أي في الفترات التي أعطي فيها اليهود حقوق المواطنة في الدول التي كانوا يعيشون بها.

¹ - عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 471.

² - غسان كنفاني، المرجع نفسه، ص 09.

³ - المرجع نفسه، ص 10

5.2 الأدب الإسرائيلي (Israël I Litirature)

مصطلح يستخدم للإشارة إلى الأدب المكتوب بالعبرية في فلسطين منذ عام 1960، وهو

مصطلح مرادف للأدب العبري الحديث¹.

ولذلك يرى بعض مؤرخي الأدب الإسرائيلي أن نقطة بداية هذه الآداب في العصر الحديث كان عام 1743م، باعتباره العام الذي نشر فيه "لوتسانو" قصيدته "مداح المستقيمين"، غير أن هناك من يذهب إلى أن البداية الحقيقية إنما كانت في ألمانيا على يد "تفتالي هيرتس"، ومهما يكن الأمر فإن ما أنتج من أعمال أدبية مكتوبة بالعبرية منذ عصر النهضة حتى أواخر القرن الثامن عشر لم يكن من الأهمية بمكان، وهو ما يجعل الإشكالية غير ذات موضوع، ليمتد هذا الأدب حتى عام 1960، وهو العام الذي تبلور فيه الأدب العبري الحديث، أو الأدب الإسرائيلي، وهو الأدب المكتوب بالعبرية، والذي يعبر عن تجربة المستوطنين الصهاينة في فلسطين وخاصة أبناءهم ممن ولدوا ونشئوا في فلسطين².

نشأ الأدب الإسرائيلي من خلال تصاعد تحولات وأبعاد العولمة في المجتمعات الغربية، مما نجم عنه سقوط الأدباء الذين يكتبون بالعبرية، لحديثهم عن الأخلاق والقيم المطلقة في الفكر الديني اليهودي، بل إنهم تناولوا الموروث الديني من منظور لا ديني، فمنهم من رفضه تماماً ومنهم من حوله إلى مادة بحث وأعاد النظر فيه، ومنهم من اعتبره تراثاً شعبياً قومياً، لذا فالسمة الأساسية للأدب الإسرائيلي والتي تميزه مما سبقها من آداب مكتوبة بالعبرية هو توجيهها نحو الموضوعات الدينية على الأقل داخل التشكيل الحضاري الغربي³.

¹ - المرجع السابق، ص 407.

² - المرجع السابق، ص 407.

³ - المرجع السابق، ص 409.

ظهرت في الأدب الإسرائيلي الموضوعات الأساسية المتواترة في الآداب الغربية، مثل العودة للطبيعة والبحث عن الذات والموضوعات المتصلة بها، وإن كانت هذه الموضوعات قد اكتسبت بعدا خاصا في الآداب المكتوبة بالعبرية نظرا للتجربة الخاصة لأدباء العبرية باعتبارهم أعضاء في أقليات تواجه مشاكل خاصة لا يواجهها أديب من أعضاء الأغلبية، وعلى سبيل المثال فإن الأديب الذي يكتب بالعبرية حين يحاول بتوجهه العلماني، التمرد على التراث الديني اليهودي شأنه في هذا شأن كثير من الأدباء الغربيين، ويقرر العودة إلى تراثه، فإنه يعود لهذا التراث الذي رفضه، ومن هنا ظهرت ازدواجية القبول والرفض¹. ولذلك يستطيع الدارس أن يعثر على أعمال أدبية ترفض التراث وتهاجمه بحدة، وعلى أعمال أخرى تمجده، الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن الأدب الإسرائيلي ولد فاقدا للاتجاه، "وبذلك يكون الأدب الإسرائيلي هو صورة علمانية للتقاليد القديمة"².

وفي محاولة تبرير هذه الازدواجية الدينية/اللا دينية في الأدب الإسرائيلي حاول النقاد تفسير استلهم التراث على أنه أساسا عملية أدبية حولت التراث نفسه إلى مادة أدبية، فالأصل الإنساني لهذه المادة هو الذي أثار الاهتمام الأدبي لدى أدباء العبرية وليس القداسة الإلهية فيها³.

فيكون الأدب الإسرائيلي أدبا مكتوبا بالعبرية وليس أدبا عبريا، ويمكن أن نقسم مراحل الأدب الإسرائيلي في العصر الحديث إلى فترات تاريخية على النحو التالي⁴:

- الآداب المكتوبة بالعبرية في القرن التاسع عشر "التنوير وإرهاصات الفكر الصهيوني".
- الآداب المكتوبة بالعبرية في النصف الأول من القرن العشرين وتبني المثل الصهيونية.
- المرحلة الفلسطينية.

فالأدب الإسرائيلي هو النتاج الأدبي الذي كتب في الكيان الصهيوني بعد قيامه في فلسطين سنة 1948، سواء نشر داخله أو خارجه، لم يتوحد على أيديولوجيا ثابتة، ويفتقر إلى وحدتي اللغة

¹ - المرجع السابق، ص 409-410

² - المرجع السابق، ص 410.

³ - المرجع السابق، ص 410.

⁴ - المرجع السابق، ص 410.

والمكان، كما أنه يفتقر إلى الكثير من الجماليات، ويفتقد كثيرا إلى الروح والأفق الوجداني أي
يفتقر للمقومات الإنسانية للأدب¹.

¹ -محمد توفيق الصواف: ظاهرة الأدب الصهيوني "إطالة على المصطلح، النشأة والموضوعات"، اتحاد الكتاب العرب، د.ط،
حزيران 2007، ص 76.

6.2 يهود اليمن:

عاش اليهود في اليمن منذ أقدم العصور يغلفهم الجهل، والإيمان بالغيبيات والخرافات، ورُبط الخلاص ربطاً مطلقاً بالظهور المسيحي وبحسابات نهاية الأيام التي يأتي فيها المسيح وينقلهم إلى أرض الميعاد، لهم عاداتهم الخاصة وتقاليدهم ومعابدهم ومنازلهم.

إن اليهودية كدين لم تكن مقتصرة على اليهود، فقد انتشر الدين اليهودي بين أمم وأجناس كثيرة، ممن اعتنقت الدين اليهودي وهي تعيش في ديارها وأوطانها، وتتكلم لغاتها وتمارس عاداتها وتقاليدها، ومن المعروف أن التبشير بالدين اليهودي بدأ بعد كتابة التوراة واستمر حتى العصور الوسطى، عندما أغلق باب التبشير في أواسط القرن الثالث عشر قبل الميلاد، حيث قضى المبشرون اليهود أكثر من عشرين قرناً يعملون بجد لنشر الديانة اليهودية بين أقوام وأجناس لا تمت بأية صلة إلى فلسطين وسكانها من قريب أو من بعيد¹.

تؤيد الأخبار النصرانية والإسلامية أن اليهودية وجدت في اليمن منذ زمن بعيد، "والاعتقاد الغالب أن يهود اليمن من أصل عربي، وقد طمست أخبارهم بسبب الفتح الحبشي للبلاد العربية الجنوبية، واضطهاد من كان على اليهودية"²، وتشير الأخبار والحوادث التاريخية أن يهود اليمن اضطروا إلى الخروج من اليمن إلى سائر الأوطان، وذلك بعد فتح الأحباش لها في القرن الرابع للميلاد، في حين بقيت بعض الفئات التي اعتنقت النصرانية باليمن، خوفاً ومحافظة على أنفسهم وأموالهم. ولم يستطع اليهود بعد ذلك أن يستردوا مكانتهم حتى بعد أن طُرد الأحباش، وبذلك لم يكن لهم الذكر الكبير حتى في الإسلام، فكان أمرهم مشابهاً ليهود يثرب شمال الحجاز، ومع كل هذا بقيت اليهودية في اليمن محافظة على كيانها في الإسلام، إلى أن أجلاهم عمر بن الخطاب

¹ - كاميليا أبو جبل: يهود اليمن "دراسة سياسية واقتصادية واجتماعية"، دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1999، سوريا، ص 15.

² - أحمد سوسة: أبحاث في اليهودية والصهيونية، دار الأمل للنشر والتوزيع، د.ط، 2003، الأردن، ص 59.

رضي الله عنه مع نصارى "بني نجران"، أما اليهود الذين غادروها إثر أحداث فلسطين، فتظهر كتب التاريخ أنهم دخلوا اليمن بعد ذلك¹.

إن طبيعة اليمن الجغرافية من جبال ووديان جعلت منها قديماً مجتمعات قبلية منعزلة، ومع الوقت تكونت في هذه المجتمعات ممالك صغيرة، أظهرت النقوش المكتشفة وجود مملكة (داهس ومهامر ووامر) وذلك قبل القرن الرابع الميلادي، ولكن بمجيء الملك كرب أيل سنة (410 ق.م) أنهى هذه الممالك الصغيرة باليمن، وقام بتوحيدها في ظل دولة واحدة تضم قبائل عدة وديانة هذه القبائل قديماً كانت عبادة الشمس والقمر ونجمة الصباح "عشتر"².

ونذكر بعض مؤرخي التوراة أن اليهود بعدما هاجروا من أور في العراق إلى أرض كنعان، طلبوا من يهود اليمن الهجرة إلى فلسطين للمشاركة في بناء الهيكل الذي هدمه الإمبراطور الروماني "تيتوس" سنة (63 ق.م)، وهذا ما أشار إليه سفر التكوين (21-24-26) *.

فاليهودية في اليمن كانت أقدم عهداً في التاريخ من النصرانية، ولا توجد كتابات بالمسند تشير إلى زمن دخول اليهودية إلى اليمن أو شهادات تاريخية تبين ذلك بدقة، بل كل ما هناك تخمينات وأحاديث تغلفها الأساطير، فالطائفة اليهودية في اليمن قديمة جداً، ومن بين أبرز الأساطير حول اليمن أنهم ينتمون إلى الذين رافقوا ملكة سبأ بعد عودتها من زيارة الملك سليمان عليه السلام³.

جاء في الإصحاح العاشر من سفر الملوك «وسمعت ملكة سبأ بخبر سليمان لمجد الرب فأنت لمتحنه بمسائل فأنت إلى أورشليم بموكب عظيم بجمال حاملة أطيابا وذهباً كثيراً جداً وحجارة كريمة وأنت سليمان وكلمته بكل ما في قلبها...وأعطى الملك سليمان لملكة سبأ كل مشتهاها الذي طلبت عدا ما أعطاها إياه حسب كرم الملك سليمان، فانصرفت وذهبت إلى أرضها هي وعبيدها»⁴. كذلك أشار القرآن الكريم في الآية (23 و 24) من سورة النمل. وقوله

1 - أحمد سوسة، المرجع نفسه، ص 59.

2 - عبد اللطيف عبد الرحمن الحسن: أثر الفكر اليهودي على غلاة الشيعة، مكتبة العبيكان، ط1، 1435هـ، 2014م، الرياض، ص 75.

* ينظر، الكتاب المقدس "كتاب العهد القديم والعهد الجديد"، تصدره دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، الإصدار الثاني، ط4، 2006، مصر، ص 15

3 - كاميليا أبو جبل، المرجع نفسه، ص 15.

4 - الكتاب المقدس "كتاب العهد القديم والعهد الجديد"، سفر الملوك، الإصحاح العاشر، ص 279.

تعالى: ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَتْ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ لِلَّهِ مَعَ سُلَيْمَانَ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾*، ويعتقد أن التواجد اليهودي في اليمن قد يعود إلى المشاريع التجارية لسليمان وحليفه "أحيرام" ملك صور في أوائل القرن العاشر قبل الميلاد، وهناك من يعتقد أن بداية التواجد اليهودي في اليمن كان في أعقاب خراب الهيكل الأول عام (576هـ) حين هاجر قسم من اليهود إلى شمال الجزيرة العربية، وبعد الهيكل الثاني عام (70م)، وصل مهاجرون آخرون إلى شمال الجزيرة العربية¹.

من الثابت أنه في بداية القرن الثالث الميلادي وجدت طوائف يهودية من سكان اليمن، يوم كانت أوضاعها مزدهرة، وقد نجحت بتحويل الكثير من قبائل جنوب الجزيرة العربية إلى اليهودية ويقدر عددهم خلال القرون الستة الأولى للميلاد بنحو 3000 نسمة، وهذا ما ساعد على انتشار اليهودية في اليمن في العصور التالية خاصة في عهد ملك حمير "تبان أسعد أبو كرب"².

ولم يخش ملوك حمير أن يؤدي اعتناقهم للديانة اليهودية إلى فرض التبعية عليهم من قبل دول سياسية أخرى، كما في حالة النصرانية، التي كانت تستمد تعاليمها آنذاك من الفلسفة اليونانية (...). هذا ما دفع بالمبشرين في كلا الديانتين إلى التنافس في عهد الملك الحميري ذي النواس، حيث اشتد اضطهاد المسيحيين على يديه، روي أنه أمر بحفر أخدود طويل فأجج النيران فيه وألقى فيه الذين يصرون على النصرانية، ولا يعتقدون اليهودية³، وقد جاء في القرآن الكريم ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ* النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ* إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ* وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ* وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ*﴾.

إن وجود اليهود في اليمن مرتبط منذ القدم بنمو التجارة، وكون اليمن يقع وسطا بين الهند وفارس من جهة، والشام والعراق ومصر من جهة أخرى، وما في هذه المناطق من مراكز بحرية

* النمل، الآية 44

¹ كاميليا أبو جبل، المرجع نفسه، ص 16.

² - المرجع نفسه، ص 16.

³ - المرجع نفسه، ص 16.

* البروج، الآية 03-08

ومدنية، ومنذ القرن العاشر قبل الميلاد قام نبي الله سليمان ببناء أسطول تجاري في البحر الأحمر كان مقره في عصيون جابر¹.

لم تطرأ تغيرات جدية على أوضاع اليهود في اليمن حتى بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم، ففي عام (627م) وصلت جيوش النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، وأعطى كتاب أمان لليهود، وخيرهم بين الإسلام أو دفع الجزية، وسمح لهم بممارسة حياتهم الدينية وشعائهم كالمعتاد، مقابل دفع الجزية مرة واحدة سنوياً عن الذكور البالغين².

وفي ظل الجو النفسي القلق نشأت القيادة الروحية بين اليهود، وتسلم الماريان القيادة على مدى الأزمان، وتدرجت على اتقان فن الخرافة والرؤى وتخيل الصعود إلى السماء، ولقاء الملائكة للتبشير باقتراب وقت المخلص، وباختصار ظلت هذه الطائفة منسية في ذلك الركن من العالم، حتى جاء هزار، واحتك بهم في القدس³.

وعليه لم يعد يُعرف الكثير عن أوضاع يهود اليمن خلال الفترة الإسلامية الأولى، ومع انتقال الخلافة إلى دمشق في القرن الثامن الميلادي كان وضعهم جيداً وعملوا جيداً في الزراعة، ومع نهاية القرن التاسع الميلادي، وصل إلى اليمن رجل من شمال اليمن يحيى الهادي الحق، الذي أسس الإمامة الزيدية، وسمح للجالية اليهودية بالاستمرار في نشاطهم الزراعي وإقامة طقوسهم الدينية بحرية مقابل دفع الجزية، ليواجهوا بعدها الحكم العثماني، ما بين (1546 م - 1635 م) حيث حاولت الطائفة اليهودية الاستفادة من حكم اليهوديين لتوطيد مواقعها وتوسيع صلاتها التجارية مع الخارج، وفي الوقت نفسه حاول العثمانيون الاعتماد على التجار اليهود وزعامة الطائفة اليمنية لتوطيد حكمهم⁴.

1 - عبد اللطيف عبد الرحمن الحسن، المرجع نفسه، ص 79.

2 - كاميليا أبو جبل، المرجع نفسه، ص 16.

3 - محمد حسن عبد الخالق: يهود اليمن في أدب حبيب هزار (مذكورة مقدمة لنيل أطروحة الدكتوراه)، إشراف: حسن طاطا، عين شمس، كلية الآداب، 1978، ص 81.

4 - عبد اللطيف عبد الرحمن الحسن، المرجع نفسه، ص 85.

أما فيما يخص الناحية الأدبية، تمكن هزار بحسه الفني أن يشكل من هذه الطائفة خلقا أدبيا عظيما، وبذلك صانهم من الاندثار واحتفظ بهم للأجيال القادمة، وأدخلهم مادة ثرية في الأدب العبري الحديث، كما قيل عنه أنه أجبر طائفة خرساء على التكلم. فالكشف عن الإنجازات الأدبية والفنية التي قام بها هزار، بالإضافة إلى أعماله التي تركت أثرا بعيدا في نفوس يهود اليمن، فكتب روايتان عن يهود اليمن؛ الأولى بعنوان "الجالسة 1944"، والثانية "يعيش 1945" من أربعة أجزاء، "ونجد في الروائتين الخيط المتصل بأعماله السابقة أثناء وجوده في أوروبا شرقها وغربها، وبروز الثقافة التوراتية الممزوجة بالشرعية اليهودية والأساطير والتصوف الديني اليهودي، وهو ما يعرف بالقبالاه"¹، بالإضافة إلى إبراز علماء الدين وأبناء القرية في أوروبا الشرقية حيث منبته، وإبراز شيوخ اليمن مع التقارب في الأسلوب عند معالجته لأبطاله في قصصه قبل رحيله وأثناء رحيله وعند استقراره في فلسطين، وتشابه تطورات الأحداث، فهناك في أوروبا وهنا في الشرق ثورات عسكرية تطيح بأنظمة تقليدية ظلت متعاقبة على مر الزمان، وفجأة يتغير كل شيء مع دهشة وذعر الطوائف اليهودية المقيمة في ظلال هذه الأنظمة وكلها فرص انتهزها هزار وسخرها في أدبه ليقنع أبناء قومه بأنه لا خلاص من هذه المعاناة إلا بالهجرة إلى فلسطين².

تتضارب المعلومات المتوفرة في المصادر المختلفة حول أعداد اليهود اليمنيين منذ القرن التاسع عشر حتى الهجرة الجماعية إلى فلسطين، ففي الوقت الذي يؤكد فيه باحثون أن عدد اليهود في اليمن في نهاية القرن التاسع عشر بلغ ثلاثين ألفا يذكر الرحالة "يامتوف زيماخ"، الذي قام برحلة

* القبالاه أو الصوفية اليهودية (Jewish Mysticism Kabala): هي مجموعة التفسيرات والتأويلات الباطنية الصوفية عند اليهود، فالاسم مشتق من كلمة عبرية تفيد معنى التواتر أو القبول أو التقبل أو ما تلقاه المرء عن السلف، أي التقاليد والتراث، وكان يقصد بالكلمة أصلا تراث اليهودية الشفوي المتناقل فيما يعرف باسم الشريعة الشفوية، ثم أصبحت الكلمة تعني منذ أواخر القرن الثاني عشر "أشكال التصوف والعلم الحاخامي المتطورة"، وإلى جانب مدلولها الأكثر عموما باعتبارها دالا على سائر المذاهب اليهودية الباطنية منذ بداية العصر المسيحي. وقد أطلق العارفون بأسرار القبالاه "قوباليم" بالعبرية، و"القباليون" بالعربية، وهم العارفون بالفيض الرباني.

مرت القبالاه بمراحل عديدة، أهمها قبالاه "الزوهار"، وتسمى أيضا القبالاه النبوية و"القبالاه اللورانية". فالتصوف اليهودي فله دلالات خاصة داخل النسق الديني اليهودي، حيث يتسم هذا النسق بوجود طبقة جيولوجية ذات طابع حلولي قوي تراكمت داخله ابتداء من العهد القديم مروراً بالشرعية الشفوية، وقد انعكست هذه الحلولية من خلال شيوع أفكار مثل: الشعب المختار، أمة الروح، والأرض المقدسة، وغيرها من الأفكار والمزاعم اليهودية. ينظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص 447.

¹ محمد حسين عبد الخالق، المرجع نفسه، ص 81.

² - المرجع نفسه، ص 81.

إلى اليمن عام 1910 لصالح التحالف الإسرائيلي العلمي، أن عدد يهود اليمن بلغ 12106 يهوديا، يعيشون في 150 محلة تقريبا، من بينهم 2744 في صنعاء، وقدر الرحالة "أمين الريحاني" عدد اليهود في اليمن بنحو عشرين ألفا منهم ستة آلاف في صنعاء، وفي عام 1937 قام "لاديسلاس فارانو" بجولة في أنحاء اليمن وقدر عدد اليهود هناك بـ 160 ألفا¹.

كان اليهود ينتشرون في جميع أنحاء اليمن كغيرهم من المواطنين بدون خصوصية معينة باستثناء الأغنياء منهم الذين نزحوا إلى السكن في المدن الكبيرة، أما عامة اليهود فمنهم من سكن القرية، ومنهم من سكن الحي، ومنهم من سكن الجبال، وتعد مدينة صنعاء أكبر تجمع يهودي في اليمن². فتواجد اليهود في اليمن قديم جدا، وهو الذي جعلهم ينصهرون مع المجتمع اليمني ويتقاسمون معهم كل الظروف والمتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبقي حالهم على ما هو عليه إلى غاية ظهور المبشرين الأجانب باليمن، الذي ترافق مع بداية النشاط الاستيطاني الصهيوني في فلسطين، والذي ترافق مع نمو المصالح الاستعمارية في منطقة الشرق العربي، وبدا واضحا أن محاولات استغلال يهود اليمن لخدمة المصالح الاستعمارية كانت تزداد طردا مع اشتداد الصراع الدولي في منطقة الخليج³.

يمتاز يهود اليمن عن غيرهم من أهل اليمن بأنهم لا يضعون الخنجر اليمني الشهير (الجنبية) على وسطهم، ويعود ذلك إلى أنهم يعتبرون أهل ذمة، فلا يصحّ لهم أن يتسلحوا، فتوارثوا هذه العادة عبر الأجيال، رغم أنهم أمهر من يصنع الخناجر، ويعتبر اليهود اليمنيون من أكبر الطوائف تمسكا بتعاليم التوراة، يختلفون في مذهبهم عن سائر اليهود السفارديين* والمزارعين

¹ - كاميليا أبو جبل، المرجع نفسه، ص 28.

² - المرجع نفسه، ص 29.

³ - المرجع نفسه، ص 211.

* هم اليهود المتحدرون من اليهود الذين هاجروا إلى شبه الجزيرة الإيبيرية خصوصا بعد فتح المسلمين لها سنة 711م. وكان اليهود السفارديين يتكلمون اللغة العربية في إسبانيا حتى القرن الثالث عشر، وفيما باتت لهم لغة خاصة في اللادينو الإسبانية. فبعد سقوط الأندلس بيد الفرنجة (الصلبيين)، قرروا منها وانتشروا في بقاع عديدة. وكانوا، بداية، أرقى ثقافة من الأشكناز/اليهودية الحديثة. فالأشكناز شكلوا منذ البداية مجتمعا مغلقا حيث كانوا يقيمون فيما عرف الغيتو.

ويمكن عدّهم من فئة الأرثوذكس، من حيث تمسكهم بالتلمود، ويتكلم اليهود اليمنيون العربية كلغة دائمة، والعبرية كلغة دينية، وتميزوا في لغتهم العبرية بإضافة الأحرف العربية، مثل: الثاء، الجيم الطاء، الظاء، الصاد، الضاد، الذال، الغين. وذلك بإضافة نقطة للحروف العبرية، ولا ينطق بها غيرهم من اليهود. كما يعرف اليهود اليمنيون بجمال تلاوتهم للتوراة، من حيث النطق السليم للحروف العبرية، إضافة للحن اليمني، الذي يضيفونه على تلاوتهم، كما أنهم يقرأون التوراة بالعبرية والآرامية والعربية، ويستخدمون الأحرف العبرية في اللغات الثلاث¹.

وفي بداية القرن العشرين كان عدد يهود اليمن المقيمين فيه يتجاوز ستين ألف يهودي، فنقل منهم حوالي تسع وأربعين ألفاً إلى إسرائيل سرياً، وذلك ما بين عامي (1949-1950)، فيما سمي عملية **بساط الريح**^{**}، على طائرات أمريكية وبريطانية، ورحلت البقية لاحقاً، ولا يتجاوز عدد الموجودين الآن "ثلاثمائة نسمة في مدينة **ريدة** قرب **صعدة**"².

أما السفارديين فقد كانوا ممن استفادوا من الحضارة العربية في الأندلس، وبعدها انتشر السفارديين في مناطق حوض المتوسط. وعليه، يشكل السفارديين في فلسطين المحتلة ما يزيد عن نصف المستعمرين اليهود، ولكنهم ليسوا على مستوى وحد من النفوذ والمواقع في السلطة مع الأشكناز، إلا أن الانقسام الديني لا يزال قائماً بينهما حيث أن لكل فريق منهما حاكماً خاصاً به حتى اليوم. ينظر: مجموعة مؤلفين، موسوعة الأديان، دار النفائس، ط4، 2007، بيروت، ص 301.

¹ - سامية العطوط، اليهودي الحالي لعلي المقري: سحر السرد وصراع الهويات"، مجلة أفكار، ع99، الأردن، ص 99.

^{**} بساط الريح: عملية تم خلالها تهجير سري لنحو خمسين ألف يهودي من اليمن إلى إسرائيل في الفترة من 1948-1951 وبلغت تكاليف هذه العملية حوالي أربع مائة وخمسة وعشرون مليون دولار.

² - قناة العربية، برنامج إضاءات (علي المقري)، أذيع بتاريخ: 2012/11/09 <http://www.allarabia.net>

3. الفصل الأول:

المنجز العربي للشخصية اليهودية بين ثقافة الصدام والتوافق والاحتواء

1.3. المبحث الأول: الأنا والآخر (الحدود والمفاهيم)

تمهيد

1.1.3. المطلب الأول: المفهوم اللغوي

2.1.3. المطلب الثاني: المفهوم الاصطلاحي

3.1.3. المطلب الثالث: إشكالية الأنا والآخر (الاصطلاح والمفهوم)

3. الفصل الأول:

المنجز العربي للشخصية اليهودية بين ثقافة الصدام والتوافق والاحتواء

1.3. المبحث الأول: الأنا والآخر (الحدود والمفاهيم)

تمهيد

1.1.3. المطلب الأول: المفهوم اللغوي

2.1.3. المطلب الثاني: المفهوم الاصطلاحي

3.1.3. المطلب الثالث: إشكالية الأنا والآخر (الاصطلاح والمفهوم)

1.3. المبحث الأول:

الأنا والآخر (الحدود والمفاهيم)

تمهيد:

تعد علاقة الأنا بالآخر من العلاقات الفكرية الشائكة، وإن حملت بعض السلبيات فإن ذلك لا يمنعها من أنها تتمتع بقدر لا بأس به من الإيجابيات، فلا شك أن الإقرار بحق الاختلاف بين الأنا والآخر يمثل تصديقا أخلاقيا يجب احترامه، ومنه ينبع قبولنا بالتعددية والتنوع في الأديان والأفكار والأعراق كمكونات رئيسية لمجتمع إنساني يتسم بالتطور والتجدد والتفاعل المستمر، ويصبح المجتمع ذا ديناميكية ابتكارية متجددة تسمو بمستوى الحياة الاجتماعية وتملؤها ثراء وتنوعا، التنوع في الآراء والتعبير عنها، هذا لا يعني التناقض بل إن التباين بين فئات المجتمع تمثل عامل دفع، وحافزا للحركة والتجدد المستمر وبهذا لن يكون المجتمع جامدا أو خامدا أو مأسورا للأنا وأحاديتها، بإقصاء الآخر، إما سياسيا أو دينيا أو ثقافيا، يعني هذا عدم الاعتراف بوجوده، وهو ما يؤدي إلى الصراع، ومن خلال هذا الصراع يحاول هذا الآخر أن يثبت وجوده للأنا، وتحاول الأنا أن تثبت عدم حاجتها للآخر.

ومع انتشار الحركات الاستعمارية يتشكل لدى العربي الشعور بتفوق الغربي عليه في المجالات كافة، مما يؤدي إلى تأزم العلاقة بين الأنا و الآخر، والتفكير بالتفوق عليه، فكانت الهزيمة مريرة، خاصة وهو يحاول إثبات وجوده وتجلي حضوره لكيثونة فاعلة ومؤثرة في الحياة الفكرية والثقافية والسياسية، مما أثر كثيرا على موقع الأنا وموقفها، وقوة حضورها في الكيان السردى، وتحت وطأة العجز العربي يتشكل الشعور بتفوق الغرب، ومع تعمق صدمة الحداثة يصبح هاجس العلاقة بالغرب حاضرا ومؤثرا في بنية العقل العربي، بعبارة أخرى صار الغرب الحديث مرآة للذات تعكس فيها صورتها، كما صارت الذات ترى الآخر في مرآتها¹.

ومن ثمة تغدو علاقة الأنا بالآخر المحور المهم في توجيه الصراع الدائر ووضعه على طاولة المفاوضات الثنائية التي لا تجد سوى الرضوخ لهذه الثنائية، وبالتالي التماهي بين الاثنين، وهذا العلاقة هي الأساسية في إنتاج صور الذات وصور الآخر. فصارت موضوعا للمعرفة العلمية سواء أكانت تلك العلاقة بين جماعات أو طبقات أو شعوب، إذ من دون معرفة الآخر عمليا يظل

¹ - حسن حنفي: الموقف من الغرب، مجلة الثقافة، الكويت، ع 119، 1992، ص 39.

التعامل معه في حدود الصورة التي نراها أو نريدها أن تكون، حتى ولو كانت هذه الصورة غير مطابقة للواقع¹.

ازدادت إشكالية الأنا والآخر تأزماً، مع الحركات الاستعمارية على البلاد العربية، فتميّز الآخر العدو مرهون بوجود آخر يتميّز عليه ويتفوّق على خصائصه وإمكاناته. فعندما يفشل مجتمع ما في خلق علاقة تبادل ثقافية بين الأنا والآخر، تفشل منظمات تلك المجتمعات في تحقيق ثقافة التفاهم والتعايش مع المجتمعات الأخرى، عندها لابد من العمل على ثقافة حوار تهدف إلى تطويع وتطوير بنيات المجتمع العقلية والثقافية حتى لا تستمر تلك القوقعة في المجتمع. فالاختلاف بين الأنا والآخر انعكس بكل إيجابياته وسلبياته على العلاقات بين الأفراد والمجتمعات، حين حدّد أسلوب التفاعل فيما بينهما، فقد شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين ظاهرة فكريّة حضاريّة اصطلاح على تسميتها بالحوار بين الحضارات، دون إقصاء لأي حضارة بعناصرها المختلفة من دين ولغة وتقاليد، هكذا يتطور الحوار الحضاري إلى ما يعرف بالحوار بين الأديان².

ومع اختلاف وجهات النظر إلى الحوار الديني، فإننا نجد أنّ بعضهم نظر إليه كظاهرة سياسيّة لا أكثر، يمكن إدراجها مع مختلف الظواهر الاجتماعيّة الأخرى، وبالتحديد فهذه الظاهرة "ردّ إلى جبهة الدفاع عن المؤمنين ضدّ الملحدين، وتأويل كهذا لا يخلو من الصحة، لكن أن تُردّ مبادرة الحوار الديني إجمالاً إلى مجرد أسباب ودوافع اجتماعية وسياسية وثقافية وأيديولوجية، أمر فيه الكثير من الإجحاف"³. فالدراسات الخاصة بصورة الآخر ركّزت على المختلف اثنياً أو عرقياً أو حضارياً، بمعنى واسع لم يهتم الباحثون كثيراً على المستوى السوسيولوجي بالآخر المختلف فكرياً أو عقدياً، وفي الوقت نفسه بالذي ينتمي إلى عرق وثقافة و مجتمع واحد مع الآخرين، وهنا يأتي الاختلاف من داخل ما نسميه تعميماً جماعة "النّحن"⁴ وتصبح الفكرة أو العقيدة أو الأيديولوجيا

¹ - فتحي أبو العينين، صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي العربي: تحليل سوسيولوجي لرواية محاولة للخروج، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، جمعه وحققه: الطاهر لبيب، ط1 أغسطس 1999، بيروت، ص 813.

² - نعيمة إدريس: الحوار المسيحي الإسلامي بين المصادقية والتشكيك "دراسة مقارنة موازنة"، كنوز المعرفة، د.ط، 2011 ص 3.

³ - نعيمة إدريس، الحوار المسيحي الإسلامي، ص 117.

⁴ - حيدر إبراهيم علي، صورة الآخر المختلفة فكرياً، سوسيولوجية الاختلاف والتعصب، ص 111.

وطنا جديدا أو مجتمعا يجمع المنتمين إلى الفكرة، وقد دلّ الواقع الراهن على أن اختلاف الإخوة/الأعداء في القضايا الفكرية والأيدولوجية يحمل العديد من الانعكاسات السلبية.

ومع تنامي الحديث عن نهاية الأيدولوجيا، ونهاية التاريخ، وموت الإنسان*، إلا أنّ الأيدولوجيا الدينّية في المجتمعات العربية الإسلامية تنبعث في حيوية كاسحة بين الأفراد والجماعات المختلفة وتحاول تشكيل مجتمعات عربية إسلامية من جديد، والعودة إلى الأصول وحجتها في ذلك أنها تمتلك نموذجا مثاليا للمجتمع الإسلامي المنشود والذي وجد من قبل في التاريخ، وهي تقصد بذلك مجتمع مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم، وتعود هذه المقاربة إلى استبطان الماضي، وإسقاط صراع الجاهلية والإسلام، على مخطط الأنا والآخر في الوقت الراهن وهنا يحاول الإسلاميون تكوين صورة عن ذواتهم باعتبارها مرجعية يقاس بها الآخر، ولهذا قد تكون المركزية العربية أو الإثنية الأداة

*نهاية التاريخ والإنسان الأخير، هو كتاب صدر عام 1992 من تأليف فرانسيس فوكوياما، وهو توسيع لمقال كتبه سنة 1989 بعنوان نهاية التاريخ. تسيدت مقولة نهاية التاريخ الساحة الفكرية والسياسية، حتى ظهور مقولة صدام الحضارات على يد صموئيل هينغتون، والتي انتزعت الأضواء من فوكوياما، ومن البديهي أن أي فكر أو فلسفة لا يمكن أن يوجد ويحيا في فراغ، بل هو يعبر بالضرورة عن صدام الحضارات جماعة، فنظرية صدام الحضارات جاءت معبرة عن التوجه الجديد لليبراليين الجدد في أمريكا، وكانت مقولة نهاية التاريخ في فترة ما هي المعبر الحقيقي عن سياسة الليبراليين الجدد، فلم تعمر مقولة نهاية التاريخ أكثر من خمس سنوات، حتى توارت لصالح مقولة صدام الحضارات. وحول هذه المقولة. يعتقد الجابري أنها من حيث مستواها الفكري والمعرفي لا تتناسب ومكانة هينغتون العلمية، ومنهجيته العالية، وهي على صعيد المستوى الفني من أسوأ ما أنتج هينغتون من فكر، مما يشي بأنها قد كتبت باستعجال كبير وبقصيدة واضحة، أو بتكليف مباشر من الإدارة الأمريكية، فالأفكار قدمت تحت شعار الغاية تبرر الوسيلة). ومن أهم عيوب النظرية اللجوء إلى التعميم واصطناع الغموض، والقفز من قضية إلى أخرى ومن مثال إلى مثال آخر بمناسبة وبدون مناسبة وذلك هو أسلوب المغالطة كما هو معروف في المنطق.

العنصرية لتحديد الآخر منظورا إليه من خلال معيار المركز، وينطبق المفهوم نفسه على الأيديولوجيا الدينية، أو كما شاعت تسميتها الأصولية الإسلامية¹.

نحن نستطيع إذن أن نعثر على حلول لإشكالية الأنا والآخر، وذلك حين نرتقي بإنسانيتنا فنبتني قيما حضارية، تؤسس لمدّ جسور التقاهم بين البشر، بعيدا عن كل الهويات على اختلافها وفتح المجال للانفتاح على العالم الخارجي، بالتقاء الآخر بالأنا، وكذلك الأمر بالنسبة للعالم الداخلي للأنا، وبفضل القيم الإنسانية الخالدة، مثل: الحب، الخير، العدالة، (...) وهي كفيلة بإزالة الشوائب وتمزيق الكراهية².

وفي ظل الصراعات الأيديولوجية والدينية، والصراع العربي الإسرائيلي، نلفي الرواية العربية سلطت الضوء على إشكالية الأنا والآخر اليهودي/ الإسرائيلي/ الصهيوني، وعلى اختلاف التوجهات الإيديولوجية، اختلفت صور هذا الآخر في الرواية العربية، بين المسالم والعدائي واختلفت معه طبيعة العلاقة بين الصدام والتوافق والاحتواء.

*الإسلاموية: ظهر هذا المفهوم لأول مرة في قاموس أكسفورد عام 1747، ولكنه في مطلع القرن العشرين، وبالتحديد عندما أكمل المستشرقون الموسوعة الإسلامية، اختفى هذا المفهوم من اللغة الإنجليزية، وفي اللغة العربية، لا دلالة على لفظ "إسلاموي"، ولكن استخدامه يعود في الأساس إلى اللغة الفرنسية للقرن الثامن عشر، حيث أنه يعد ترجمة للفظ Islamiste، وتمت التفرقة بينه وبين لفظ Islamique، وبلغ هذه المفهوم من الانتشار مبلغه في سبعينيات القرن العشرين في الفرنسية، وما لبث وانتقل إلى الإنجليزية في منتصف ثمانيات القرن ذاته، ولكن بصورة عامة أين بدأت العديد من المفاهيم التي تظهر على أوزان "فعلوي" و"فعلووية". فالإسلاموية، تعني التسييس الفائض للدين وتوظيفه كأداة للتعبئة الجماهيرية، هي إذن الجانب الفكري العقدي للنظرية الدينية.

1 - حيدر إبراهيم علي، صورة الآخر المختلفة فكريا: سوسيولوجية الاختلاف والتعصب، الطاهر لبيب، الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 111.

2 - ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر "نماذج روائية عربية"، عالم المعرفة، ط1، مارس 2013، الكويت، ع 398، ص 23.

1.1.3 المطلب الأول: المفهوم اللغوي

ورد في لسان العرب أن كلمة أنا، اسم مكّنى، وهو للمتكلم وحده، وإنما بني على الفتح فرقا بينه وبين أن التي هي حرف ناصب للفعل، أما الألف الأخيرة، إنما هي لبيان الحركة في الوقف¹. أما الآخر، فقد جاء في لسان العرب على أنه اسم على أفعل، والأنثى أخرى، إلا أن فيه معنى الصفة، لأن أفعل من كذا لا يكون إلا في الصفة، وتصغير آخر أو آخر، وقوله تعالى: «فَإِنْ عَثَرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَأَخْرَانِ يَفُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولِينَ فَيَقْسَمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدِينَا إِنَّا إِذَا لَمْنُ الظَّالِمِينَ*». فسر القراء بقولهم: آخران من غير دينكم، من النصارى واليهود، والجمع بالواو والنون، وأخريات، وآخر، وحكا بعضهم: أبعد الله الآخر، أو لا مرحبا بالآخر².

2.1.3 المطلب الثاني: المفهوم الاصطلاحي

إشكالية الأنا والآخر (الاصطلاح والمفهوم)

كانت ثنائية الأنا والآخر تتراءى في التفكير الفلسفي الإغريقي، وخاصة في تأملات "هرقليطس" و"بارمنيس" اللذين كانا متناقضين في موقفيهما من ثنائية الحركة والسكون، وما ينتج عنهما من خلاف حول الهوية الثابتة أو المتغيرة لجوهر الكون وماهية الإنسان. وقد تطوّر الوعي بهذه الثنائية في التفكير الأوروبي، خاصة في فلسفة هيغل المثالية ونقيضها الماركسي، وهو ما ترددت أصداؤه في التفكير البنيوي وما تلاه في التفكير التكييكي، وامتداداتهما في التفكير المنهجي العربي فيما يعرف بدراسات ما بعد الكولونيالية، وخاصة في تفكير "إدوارد سعيد" الذي استطاع أن يعمق الوعي

¹ - ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، مج 1، ط1، 2005، بيروت، ص 177، مادة "أنا، أنى".

* المائدة، الآية: 107.

² - ابن منظور، المرجع نفسه، ص 65، مادة "آخر".

بإشكالية الأنا والآخر في كتابه "الاستشراق"، كما استطاع أن يكشف عن نوايا الآخر، ويخلخل براءة الأنا في تلقي خطابه الثقافي¹.

هذا يعني أن الذات الإنسانية بما فيها من غموض وتنوع، شغلت عداد من المفكرين والفلاسفة اليونان²، وحتى حكماء الصين والهند في القرون الأولى³، كما اهتمت الفلسفة العربية بالأنا فبدت كأنها تمفصل أنطولوجي*إبستمولوجي** معاً، وهذا التناول لها بين الوجودي والمعرفي يعود إلى طبيعة الثقافة العربية الإسلامية، التي ما انفكت تبحث عن الأنا، وتتعرف عليها وعلى طبيعتها من خلال وجودها وإدراكها المستمر لكونها حلقة في تطور الذات الإنسانية بوجه عام بالإضافة إلى رؤاها حول طبيعة النفس كمفهوم مقابل للأنا في الاصطلاح الفلسفي، ومن هنا أصبح مصطلح النفس الأكثر شيوعاً واتساعاً واستخداماً من مصطلح الأنا في الفلسفة العربية⁴.

لقيت هذه الثنائية اهتماماً موسعاً في نطاق الفلسفة بصفة عامة، ففي نظرية المعرفة ترجم مصطلح الذات بالماهية، "الخصائص الذاتية لموضوع معين مقابل الوجود، ومنه التعبير الشائع (الوجود والماهية)"⁵، كما أسهمت الفلسفة الوجودية بنصيب موفور في مناقشة هذا المصطلح انطلاقاً من قناعاتهم بأن السؤال عن الأنا هو سؤال عن الوجود، ويترتب عن ذلك القول بأن الوجود هو أولاً وجودي أنا، أنا الذات المتفردة⁶. فديكارت حاول أن يجعل الأنا مجال المعرفة الجوهري، فربط بين الأنا فكرياً والأنا وجوداً، ليصل إلى نتيجة "أنا أفكر إذن أنا موجود"⁷. أما "نيتشه" فقد ضمّها إلى فلسفة العلم حيث لا معرفة فوق إمكانية العقل، أو خارجها، معرفياً ووجودياً، وأصبحت الأنا المطلقة

1- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية، ج1، ط1، 1984، مصر، ص 144.

2- ميشال فوكو: الانهماك بالذات، ترجمة: جورج أبو صالح، مركز الإنماء العربي، د.ط، 1992، لبنان، ص 32.33.

3- والاس لايبين وبرت جرين: مفهوم الذات "أسسه النظرية والتطبيقية"، ترجمة: فوزي بهلول، مكتبة الأنجلومصرية، د.ط، 1979، مصر، ص 114.

*أنطولوجي: نقد الذات.

**إبستمولوجي: المعرفة.

4- عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي "ابن الفارض أنموذجاً"، دار الحوار، ط1، 2005، سوريا، ص 199.

5- معجم اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، 1983، مصر، ص 87.

6- عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، النهضة المصرية، ط2، 1966، مصر، ص 19.

7- نجيب البلدي: ديكارت، سلسلة نوابع الفكر العربي، دار المعارف، ط2، 1968، مصر، ص 200.

عنده مركز نظرية العلم¹. فعكست هذه المقولات مفهوم الأنا من منظور معرفي وآخر وجودي². فالآخر صفة كل ما هو غير أنا، وفكرة الآخر هي غير الأنا مقولة إبستمولوجية ملخصها الإقرار بوجود خارج الذات العارفة، أي تواجدها في كينونات موضوعية³.

أما الآخر عند "هيدغر"، فهو مرتبط بالسقوط⁴، ويعني بالسقوط تواجده في ذهن العالم مع الآخر الذي أدى إلى تحقيق كينونته، ومعرفتها التي لا تتسم بمعزل عن معرفة الآخر، فالآخر يدخل عنصرا مقوما في صميم وجود الأنا وماهيتها⁵، والأنا بذلك لا تكون إلا من خلال توقفها على الآخر، واستقلالها عنه في وقت واحد. فالآخر ضرورة حتمية لوجودي، كما يرى "سارتر": "على اعتبار أنه من شأن حريته أن تحدّ من درجة حريتي، إلا أنه لا مناص من الوجود مع الناس"⁶، فهو في الوقت نفسه يمثل الخطر الذي هددني، بل الموت المستور لإمكاناتي.

أما بالنسبة لمفهوم الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر، فنلاحظ أن دائرتي الأنا والآخر وغموض دلالتهما، فالأنا لا يعني (بلاد الشرق، أو الإسلام، أو العروبة، أو بلدان العالم الثالث أو النامي...) إلى آخر هذه التسميات، ولا تتم معرفة أنا / الآخر من إحدى الإشكاليات التي تمنح القطيعة الحادة لأنا ما، ولآخر ما، هذا الذي يطلق عليه الأنا/ الآخر، غير واضح ولا يوجد في سمة محددة، بل يستحيل تحديده إلا بتشويبه واختزاله⁷.

وإذا اختزلنا دائرة الأنا، فإننا نجدها تصبّ في الاستخدام الشائع، وهو الشرق، في مقابل الغرب، فالآخر "اعتبر الشرق مفهوما يمثل نقيض الغرب، وليس له حدود، بل يجوز أن يعني كلّ العالم،

¹ - عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي، ص 192.

² - عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 19.

³ - عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص 13، مادة "آخر".

⁴ - عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ص 85-86.

⁵ - محمود رجب: المرأة والفلسفة، حوليات كلية الآداب، الحولية الثانية، د.ط، 1981، جامعة الكويت، ص 7.

⁶ - جان بول سارتر: الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار العودة، ط3، د.ت، لبنان، ص 3

⁷ - علاء عبد الهادي: شعرية الهوية "نقض فكرة الأصل، الأنا بوصفها أنا أخرى"، مجلة عالم الفكر، ع 1، مج36، سبتمبر

2007، الكويت، ص 321.

الذي لا يدخل في دائرة الغرب، وداخل امتداده المباشر (...) لكنه اقتصر على الشرق الأكثر قربا والذي كان الغرب ولا يزال يحتك به، وهذا الشرق يضمّ العالم العربي، وإيران، وتركيا¹.

لقد كثر الحديث في العقود الأخيرة حول موضوع الأنا وعلاقته بالآخر، أو حول الآخر وعلاقته بالأنا، وكثيرا ما يعالج هذا الموضوع في الكتابات الفكرية العربية المعاصرة تحت مصطلح (نحن والآخر، والأنا)، وذلك بادعاء أن الانطلاق إنما يجب أن يقع في صميم الذات على أنها موجودة حضاريا وسياسيا، كوجود الآخر الغربي، وقد حاول بعض الدارسين أن يولّد مصطلحا جديدا ناشئا عن كثرة استعمال معنى الآخر، فاستعمل "الآخريّة"، عوضا عن "الغيريّة"، التي استعملها بعضهم الآخر، ويبرّر أصحاب مصطلح "الآخريّة" هذا الاستعمال "بأنه أقوى دلالة على تحمل مفهومه من الغير، أو الغيرية، التي يُشكّ في سلامتها العربية"². ويبدو أن الآخر إذا استعمل في حال الجمع تبدّد معناه وهدرت دلالاته؛ ذلك أن هذا الآخر تتجمع له كل قواه الدلالية والمفهومية، والحضارية، والسياسية، والتاريخية³، حين يظلّ مستعملا في لفظه المفرد، أما حين يجمع فقد ينصرف إلى كل من هم غير عرب ولا مسلمين⁴ وهذا ما أكد عليه أصحاب مصطلح الغيرية*.

¹ - محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل "مفارقات العرب والغرب، دار الشعب العربي، د.ط، 1993، لبنان، ص ص 95.96

² - عبد الملك مرتاض: الإسلام والقضايا المعاصرة، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، 2003، الجزائر، ص 75.

³ - عبد الملك مرتاض، المرجع نفسه، ص 75.

⁴ - عبد الملك مرتاض، المرجع نفسه، ص 76.

*يوحي استعمال مصطلح الغيرية وما يتصل به من إبدالات: الحوار، الرغبة، الألم، الغرابة، ومفارقة الذات، ونفي الواحدة، مكونا جوهريا في فهم وتفسير الظواهر التعبيرية، وتبدو مفيدة في إدراك العمق المعياري لمفهوم الغيرية، من حيث هو صفة، ونسق علاقة، وحالة كيان، تتشكل عبرها صورة الآخر وهويته، ومقومات تجليه وتفاعله. ذلك أن السمة التداولية الغالبة على لفظ غيرية **Altérité**، تضمنها لمعنى: التحول، والتبدل والمعارضة، سواء بالمعنى الحسي الذي يرسم للغير حدودا متباينة، في كيفها وكمها، للأصل الذاتي، أو بالقياس المجرد الذي يسم الغير بدلالة الجمع المطلق، الذي يقابل المفرد المخصوص، ولعل اتصال اللفظ بدوال الإيثار **Altruisme**، والتداول **Alternance**، ما يمنحه صبغة العلاقة القيمية الدالة على التواصل الإنساني بين الذات ونظائرها - **alter ego**، أو بينها وبين الآخرين **autrui**، وهي العلاقة التي طالما اكتسبت في الأدبيات الفلسفية للغيرية صفة الذات **Intersubjectivité**، بالنظر إلى كونها تمثل تشابكا وظيفيا بين الكيانات الشخصية المولدة للمعنى الوجودي في الآن ذاته، الذي تتجلى فيه، بوصفها تعويضا لهاجس التجانس الذاتي المغلق، وهكذا فإن اليهودية في دلالتها الدينية، مثلا، أو العروبة في حدها اللساني، أو الأنوثة في مغزاها الجنسي، تتجلى في الغيرية. فالغيرية تعلق، وطموح إلى الانفلات من شرنقة الهوية. ينظر: شرف الدين ماجدولين، الفتنة والآخر. ص 21.24.

أما الآخر في الاصطلاح الفرنسي، فقد يرد بمعنى "Autrai" وليس بمعنى "L'autre" مخالفين في ذلك "تودوروف" الذي اتبع المصطلح الثاني في كتاباته. ذلك بأننا نجد بين المفهومين بونا بعيدا، فكأن الآخر مجرد ضمير نحو، في حين أن الأول يحمل كل ما يمكن أن يحمل من القيم التي يتعامل معها الآخر¹.

بينما يوحي مفهوم "نحن" في الفكر المعاصر حميمية الانتماء الحضاري، وربما الروحي أيضا إلى دين ما أو إلى أيديولوجيا ما أو إلى طائفة من الطوائف، وربما حتى العرقية في سيرة التفكير العنصري التي تحكم هذا الانتماء وتحدّد معالمه الفكرية الكبرى، فمفهوم "نحن" يعني في أبسط دلالاته الحضارية والفكرية "ادعاء وجودنا كما يوجد الآخر، وتقرير سيدودتنا كما يسود الآخر" في حين ينصرف مفهوم الآخر في اللغة الفكرية العربية المعاصرة غالبا إلى معنى الغرب².

وترى المدرسة الماركسية أن الآخر ليس هو البعيد جغرافيا، خاصة ما يتعلق بالصراع الطبقي في المجتمع الواحد، "لذلك نجد مدينتين في المدينة الواحدة، أو المجتمع الواحد، بسبب اختلاف نمط الحياة ومستوى المعيشة والسلوك، فلا نكاد نجد المجتمع الواحد في عصرنا الحالي"³ فتموضع الأنا والآخر في مكان واحد وفضاء عملي واحد يتيح لنا معرفة أن الآخر لن يكون الآخر ما لم يكن هناك صلة تربط الاثنين ببعضهما؛ فهما يتحركان في فضاء مكاني وزماني واحد، وفي إطار هذا المفهوم تتكون صورة أو فكرة الآخريّة نتيجة للصراع بين الإنسان والإنسان، وكل صراع بين إنسان

¹ - المرجع السابق، ص 76

² - المرجع السابق، ص 83.

³ - حيدر إبراهيم علي: صورة الآخر المختلفة فكريا سوسيولوجية الاختلاف والتعصب، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ط1، أغسطس 1999، بيروت، ص 111.

وإنسان يبتدئ من تموضع كلا الطرفين في حيزي الآخريّة، فلا يمكن أن يحدث بينهما صراع ما لم يكن كل منهما آخر بالنسبة للآخر على المستويين الفردي والجمعي¹.

تقودنا العلاقة بين الآن والآخر إلى التفكير في إمكانية الحوار بينهما، لتقريب المسافات الهائلة التي تفصل كلاهما عن الآخر، فالآخر قطع مسافات هائلة إلى الأمام وعلى مدى قرون طويلة، في حين أن الآن تختصر المسافات البعيدة إلى الوراء، فوقع التباعد بين الطرفين إلى الحد الذي يصعب معه التلاقي أو التقاطع في المسار بين اللذين يتخذان اتجاهين متوازيين لا يلتقيان².

يسرد الأدب عملية التأثير والتأثر، فعلاقة العرب والمسلمين بالغرب في عديد المواقف كانت قائمة على الصراع، الذي تمظهر في حركات الاستعمار الجديد، ثم انتقل من الصراع إلى الحوار بتسويق الاستتباع والاستقطاب والهيمنة عند الغربيين، بينما رأى العرب والمسلمون الحوار أكثر نفعا عندما تعدل موازين القوى بين الأطراف المتصارعة نحو التقابل والتفاهم والتواصل، وتبني حوار الحضارات³. مما يقودنا إلى العناية بالخصوصيات الثقافية (أعراق، طقوس، تقاليد، أديان ومعتقدات...)، فلتتحقق بذلك إمكانية الحوار بين الذات والآخر، استنادا إلى وعي التاريخ واستشراف المستقبل⁴.

يشكل التفاعل بين الآن والآخر جانبا إشكاليا، وهذا الجانب ينبثق من الوقوف أمام الآخر، بما أنه وقوف أمام الاختلاف، فالمختلف هو ما تفتقر إليه الذات، وهو ما لا تملكه، أي إن الذات في مواجهة الآخر، إنما تواجه نفسها منقوصة؛ فهي تنتظر في مرآة حاجتها وعوزها، لذا فالآخر حضور يحتد فيه شعور الذات بذاتها، وتزداد رغبتها بالاكتمال عبر الامتزاج به. فوقوف الذات أمام الآخر

¹- سوسن هادي جعفر البياتي: جماليات التشكيل الروائي "دراسة في الملحمة الروائية مدارات الشرق"، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2008، سورية، ص 83.

²- سوسن هادي جعفر البياتي، المرجع السابق، ص 86.

³- عبد الله أبو هيف، صورة الآخر والحوار بين الحضارات، مجلة جامعة دمشق، مج24، ع3-، 2008، ص 109.

⁴- سعد البازعي: مقارنة الآخر "مقاربات أدبية"، دار الشروق، ط1، / 1420 هـ 1999م، القاهرة، ص 13.

باختلافه الثقافي، الحضاري (...). هي وقفة مشبعة بالقلق، بل هي وقفة سرعان ما تتلبس بالرحيل، فتصير انطلاقة نحو المختلف، أملا في الوصول إلى الكمال، فلا يتبقى سوى الرحيل إليه¹.

يحمل الإسلام تصورا مخالفا نوعا ما للأنا والآخر، فهو يملئ على المؤمن شروط اتخاذ مواقف من الأشياء والأحوال والحياة، وما بعد الحياة، ويعين له نمط سلوكه، وصيغ علاقته وأساليب ترتيبها وتسيرها، انطلقا من نصّ تأسيسي ورؤية محددة تستمدّ مقوماتها من الخطاب القرآني ؛ فيحضر الشخص في الخطاب القرآني من خلال الكائن، إنه الكائن في تشخصه والشخص يتضمن الكائن من حيث كونه يتخطاه، والاستقلالية النسبية التي يحوزها الشخص لا تكتسب دلالتها الفعلية إلا ضمن علاقات تداوتية، أي داخل (أنا جماعية)، تحتضن الذات المختلفة، في تجلياتها المتشخصة، في توازن بين الخاص والعام، وبين الذات والآخر، فالإقرار بالذات أو الأنا هو تأكيد على وجود الآخرين، والأنا تحوز استقلالها النسبي داخل ترابط متشابك مع نحن الخاص والعام.

وتختلف الصورة التي تحملها نصوص القرآن الكريم لأهل الكتاب، وتتفاوت مضامينها وحيثياتها، وتتدرج ضمن تصور شامل للآخر المختلف دينيا، فالرؤية القرآنية للآخر تتحدد في المتخيل الديني العام على أساس وحدة الانتماء الإنساني، والعقائدي من جهة، وعلى قاعدة التمايز والاختلاف من جهة ثانية، هكذا يقرّ الخطاب القرآني بالاختلافات العرقية واللسانية والاجتماعية كما في الدين والرأي، وهو إذ يؤكد على هذا المبدأ لأجل التواصل والتعارف بكل ما يفترضه ذلك من نبذ التعصب وإلغاء الآخر، فالخطاب القرآني يحمل نظرة مركبة للآخر من حيث الإحالات والسياقات، والرموز، وهو لهذا السبب قابل لأكثر من تأويل ويتوافق مع أكثر من رأي².

عبر الخطاب القرآني عن وعي كبير بالآخر، وإدراك مميز لتاريخيته الفعالية والبنويّة على السواء، من حيث سيرورتها التوحيدية، أو من زاوية تموقعها في الفضاء العام العربي والعالمي وقد أشاد الخطاب القرآني في أكثر من سياق إلى بعض الجماعات التي استوطنت الجزيرة العربية حيث كانت

¹ - سعد البازعي، المرجع نفسه، ص 14.

² - إياد عماوي: الأنا والآخر ودورها في رسم وتحديد العلاقة بين الوطن العربي والغرب، خاص بموقع المنشاوي للدراسات والبحوث، www.minshawi.com، فلسطين، ص 15-16.

تقرأ وتتلو وتكتب وتحوز علما، وتنشره حسب قنواتها وأساليبها الخاصة من أهل الكتاب، ومن غيرهم، هكذا تقدّم الإسلام للعالم، بوصفه تعبيرا عن فوران قدسي وإنساني جديد وهو يحمل مغايرة ضمن فهم خاص للآخر، والاختلاف الديني¹. فالخطاب القرآني يلح على مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن، كما يؤكد على أن العلاقة مع الآخر تتم بناء على قاعدة لا إكراه في الدين، في نفس الوقت نرى أن النصوص القرآنية تركز الصورة السلبية لليهود في حين تعطي بعضها الآخر صورة إيجابية نسبيا عن النصارى، وتشجع التعامل والتفاعل معهم.

لقد أسس الإسلام في نموذجهِ الخاص بأهل الكتاب مبدأ الإيمان الإبراهيمي، القائم على الاعتراف والاحترام المتبادل تجاه الحضارات الأخرى. فلا يمكن أن توجد الأنا بدون الآخر والعكس صحيح وهما وإن تباعدا وتنازعا يتفاعلا فيما بينهما سلبا وإيجابا بالنظر إلى علائق القوى التي تمنح الغلبة لطرف على حساب طرف آخر، وغالبا ما يتم الرجوع إلى التجارب التاريخية للآخر بصفته عدوا يشكل على الدوام تهديدا للهوية الذاتية، وتظل العداوة محتملة حتى في السلم بين الطرفين². فبقدر ما تنتظر الأنا إلى الآخر بصفته عدوا بقدر ما تبحث عن أصدقاء محتملين لتقوية المنافسة سعيا إلى كسب الرهان المنشود، وهكذا تميّز الوحدة بين الصديق والعدو أي بين من يساند الأنا وينتمي إليها، ومن يعارضها ويخرج عن ولائها ومن ثمة يتضح أن الأنا سواء أكانت محايدة أم منتمية لكل تكتل، تفترض وجود عدو محتمل يهدد كيانها وهويتها باستمرار، وهذا ما يجعلها من جهة متيقظة مما قد يعترضها، باعتبار الآخر غربيا ومتخلفا وينبغي الاحتراس منه تفاديا لأي خطر يمكن أن يصدر عنه³.

¹ - إياد عماوي، المرجع السابق، ص 16.

² - محمد الداوي: صورة الأنا والآخر في السرد العربي، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2013، القاهرة، ص 11-12.

³ - محمد عارف: صعود البروتستانتية الإيفانجليكية في أمريكا وتأثيره على العالم الإسلامي، ترجمة: رانية خلاف، مكتبة الشروق الدولية، د.ط، د.ت، ص 192.

2.3 المبحث الثاني:

تجليات رواية الأنا والآخر

تمهيد:

تثير مسألة الأنا والآخر إشكالية سردية ترتبط باختلاف وجهات النظر أو الزوايا التي ينطلق منها الروائي في إبرازها بصورة قد تكون معقدة وشائكة نوعا ما، وربما تظهر الأنا مفردة بصورة أكثر وضوحا فيما لو اقترنت بالآخر، لاسيما إذا كان هذا الآخر هو العدو بحد ذاته حيث يضع الأنا في موقع تصادمي وصراعي على الدوام، وهو ما يوجب إشكالية العلاقة، وتكمن هذه المشكلة في طبيعة اللبس الذي تتطوي عليه مثل هذه المفاهيم، وتداخل العناوين المتحركة في طبيعة التفاعل الثقافي والفكري، ومن ثم فما لم يجر توضيح هذه المفاهيم العامة، فمن الصعب التوصل إلى علاقة ممكنة وبيّنة للآخر، لأن العلاقة بينهما تحكمها أسس ثقافية وفكرية وفلسفية وسيكولوجية وأيديولوجية (...)، تنهض بصناعة طبيعة هذه العلاقة وكيفيةها على مستويات عديدة¹.

ويمضي العديد من الباحثين إلى اعتبار أن رحلة البحتري نحو إيوان كسرى، خلّفت أجمل قصائد الارتحال نحو الآخر بكل ما في ذلك الارتحال من قلق وشوق وتوهج إبداعي فهي في عديد جوانبها رحلة نحو ثقافة مختلفة والتحام بالآخر، تقضي إلى مكاشفة ذاتية من خلال مواجهة المختلف، فانطلقت الرحلة نحو الآخر من هم ذاتي أي من معاناة فردية، وإن اختلف الإطار الذي انطلقت منه تلك المعاناة، فقد شكّلت المبرر الموضوعي والفني لارتحال الذات نحو الآخر، فالبحتري يرسم ظروفًا تاريخية بل وشخصية محددة كانت وراء معاناته وهذه الظروف التاريخية الشخصية، وإن لم تقف بمعزل عن إطارها الفني، فإنها تُلقَى بثقلها على شكل القصيدة، وتسهم بالتالي في تحديد طبيعة المعاناة، فالذي يحدث في السينية هو الهموم الذاتية ذات الطابع الشخصي، تقضي تدريجيا إلى هموم جماعية ضخمة، يصعب الفصل بينها فالذات التي تفتتح القصيدة بالتأكيد على صمودها أمام نكبات الدهر المتوالية، سرعان ما تكتشف نفسها في أثر بارز².

¹ - سوسن هادي جعفر البياتي، المرجع نفسه، ص 81.

² - سعد البازعي، المرجع نفسه، ص 15.

في ظل هذه الإشكاليات، والصراعات القائمة بين الأنا والآخر، استفادت الرواية العربية في اكتسابها لملامحها الفنية من إنجازات الآخر، لهذا لم يتأسس هذا الفن في البلاد العربية إلا بعد أن زاد الاحتكاك بالآخر، ويعتبر حضور الآخر المخالف للأنا الروائية إحدى أبرز جماليات الرواية التي أسسها الغرب، "إذ يتم رسم الشخصية الروائية عبر رؤية مختلفة، فيعيش المتلقي تعدد أصواتها، أي وجهات نظرها، مما يضيف عليها حيوية وجمالا، ويحقق انسجاما بين الشكل والرؤية والأفكار فيها"¹. وبذلك يجذبه تنوع الشخصيات في أدائها وأهوائها مثلما يمكن أن تجذبه أعمال شخصية روائية واحدة مضطربة الأفكار والمشاعر (...)، فيتفاعل مع نقاط ضعفها وما تعانيه من صراعات بين الخير والشر، والجمال والقبح والإيمان والإلحاد والحب والكراهية (...). لهذا فإن جمال الشخصية بما يصطرع في داخلها من أفكار متناقضة ومشاعر متباينة، يضيف إيقاع الحياة ونبضها على الفضاء الروائي. وعلى هذا يتم بناء صيغة العلاقة ومقترحاتها وسبل تلقيها وإدراك حدودها بأشكال مختلفة تبعا للأسس التي تقوم عليها، إذ يتمثل التعبير عن هذه الإشكالية في الإنتاج الفكري والأدبي عن طريق المقابلة بين صورة الذات أو الأنا أو نحن العربية منذ تجاربها المبكرة مرورا بكل التحولات والثورات التي مرت بها حتى الآن، واشتملت عليها أغلب الطروحات والرؤى، فباتت أشبه بموضة طالت مشاغل أكثر الروائيين، وأصبح الأمر بالنسبة لهم قضية مركزية من قضاياهم الروائية² فنقطة الالتقاء بين الأنا والآخر داخل إطار هذا المفهوم هي التي "تشكل المادة الأساس للسرد الروائي، كنتيجة محورية في الخطاب الروائي العربي، الذي يقيم بدوره العلاقة الثنائية الجدلية بين أنا النص والآخر، منتجا جملة من الإحالات اللغوية، والنفسية، والفكرية، التي غالبا ما تكون خصوصية المعنى، وتعبّر عن الأنا والآخر في الوقت نفسه"³. فالسرد بصفته التوليفية المحايثة وفي توظيفه الأنا والآخر في تركيبة الوعي، كرجبة إرادية تمتحن كل أشكال وصيغ التعايش الممكنة بينهما، يسعى لأن يجعل الآخر الذي يرتد في غير الوجود إلى أنا في إطار الكينونة.

¹ - ماجدة حمود، المرجع نفسه، ص ص 27-28.

² - سوسن هادي جعفر البياتي، المرجع نفسه، ص 81.

³ - المرجع السابق، ص 82.

استطاعت الرواية، بفضل ما تتمتع به من حرية التجوال في الزمان والمكان والأعماق الإنسانية(...) أن تتيح للمتلقي مواجهة أسئلة الحياة حول الأنا والآخر، وما يعترضها من أزمت أثناء تشكيل هويتها، خصوصا حين تصطدم بالآخر، فتتضح أمامه إشكالية الأنا والآخر، وتتبدى له التشوهات، التي تحاصر الذات، مثلما تحاصر الآخر، هنا يبرز دور الرواية في تسللها لأعماق الإنسان، ومحاولة استخراج ما يكنه في لاوعيه، خصوصا مشاعر الكراهية الدفينة في أعماق الذات تجاه الآخر¹.

تعد العلاقة بين الأنا والآخر الخيط الناصج للنص الإبداعي، فالأحاسيس والمواقف التي تحفل بها الأعمال الأدبية الخالدة تبقى معلقة في العمق بجذلية الذاتي والغيري، فلا وجود لأدب في عالم غير إنساني؛ فالأفكار الإنسانية التي نهضت عليها الكتابة عند "هوميروس"، وحتى آخر إبداعات "صموئيل بكيث" و"ماركيز" و"سلمان رشدي" و"سارموغو" و"سعد الله ونوس" و"يوسف إدريس" في الرواية والمسرح والقصة القصيرة، من موت وحب وبطولة وحرية، وجنس وشفاء وسعادة سردت لعلاقة الأنا بالآخر².

فكل سرد هو سرد للآخر³، غير أن البحث اقتصر على المواضيع الفكرية، أي المواضيع الأكثر سخونة، التي استندت عليها الرواية العربية، في معالجتها لعلاقة الشرق بالغرب، كما تتبدى في أعمال "جورج طرابيشي" "شرق، غرب 1977" و "محمد كامل الخطيب" "المغامرة المعقدة 1976" و "نبيل سليمان" "وعي الذات والعالم 1985" و "عصام بهي" "الرحلة إلى الغرب في الرواية العربية الحديثة 1991" و "منصور قيسومة" "الأنا والآخر في الرواية العربية الحديثة 1994" و "حسين أبو النجا" "اليهودي في الرواية الفلسطينية الحديثة 2002" (...)⁴.

انطلاقا مما تقدم تركزت رؤى الآخر في العقدين الأخيرين، على تحليل عسر الحوار بين الحضارات في غالبية الروايات العربية من تأزم وعي الذات، إلى تأزم وعي الآخر، مثلما يتشابك الوعي مع

¹ - ماجدة حمود، المرجع نفسه، ص 104.

² - شرف الدين ماجدولين، المرجع نفسه، ص 25.

³ - صلاح صالح: سرد الآخر: الأنا والآخر عبر اللغة السردية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2003، المغرب، ص11.

⁴ - عبد الله أبو هيف، المرجع نفسه، ص 11.

إشكالية الحوار بين الحضارات بتأثير خلل ربط الإرهاب والتطرف والعنف بالإسلام وأصوليته، فهناك من الروايات العربية التي وقفت على تطرف الأصولية الإسلامية والمسيحية، التي تصل إلى حدّ التعصب والإرهاب، إذ نظر بعض الروائيين إلى ظاهرة التطرف والإرهاب مثل "نجيب محفوظ" في رواياته "مرايا 1988"، "والباقي من الزمن ساعة 1988" و"يوم قتل الزعيم 1988"، لتكون صورة التطرف حاضرة لدى روائيين كثر، نذكر: "نجيب الكيلاني" "رحلة إلى الله 1978" و"اعترافات عبد المتجلي 1991"، و"فتحي غانم في روايته "الأفيال 1981" و"ست الحسن والجمال 1991"¹.

لقد احتوت الرواية العربية صوت الآخر في أغلب الأحيان فافتقدنا اللغة الغيرية، مما أفسح المجال لهيمنة صوت واحد هو أنا المؤلف الذي اعتنى بالشخصية الرئيسية التي تمثل وجهة نظره في الحياة، وأهمل وجهة النظر الأخرى، التي تناقضه، فقدمها بطريقة مشوهة، بدت مقطوعة تعاني استبداد مؤلفها، وهيمنة صوته عليها، وإقصاءها لفراستها، وجردّها من سماتها الخاصة والتي توحى باستقلاليته، تبدو هزيلة على المستوى الفني، تعاني استلاباً جمالياً، وقد عانت الرواية العربية مثل هذا الاستلاب، الذي يعكس استلاباً فكرياً هيمن على كثير من الروائيين العرب الذين انبهروا بإنجازات الآخر لإبداعاته الفكرية، ولكنهم لم ينتبهوا إلى أهم خصيصة لديه وهي الاحتفاء بالتعددية التي هي قرينة احترام حرية الإنسان في اختياره، لذلك لن نستغرب سيطرة الصوت الواحد في الرواية العربية، ومحاولة قمع الأصوات الأخرى التي تحمل رؤى مخالفة لما يتبناه المؤلف، الذي ظل أسير مرحلة من البدايات بكل ما تعنيه من انبهار بالآخر المتفوق وإلغاء الذات، والرضا بالتبعية دليل على عدم ممارسة النقد الذاتي، الذي يفسح المجال لصراع داخلي بين رؤى متعددة مثلما يفسح المجال لتطور الشخصية وحيويتها².

توجهت الرواية العربية بشكل بدا تلقائياً إلى المواضيع الأكثر سخونة وتوتراً في المفاصل التي يتبدى منها وعبرها الآخر، وسردته بشكل مميز من الناحيتين الفنية والفكرية، وفصلت في المواضيع التي يلتبس فيها مفهوم الآخر بمفهوم الأنأ، أو يشكل خطورة عليها، بقهرها وإغائها حيث يتمتع تناولها

¹ - المرجع نفسه، ص 11.

² - ماجدة حمود، المرجع نفسه، ص 31.

بالعمق، وثراء الدلالات فيها مرهون بتعدد الآخرين الذين ننتمي إليهم، ونشكل جزء منهم، فلم يعد هناك مهرب من الاتصال بالآخر، فنحن مازلنا نفتقر في عالمنا العربي الراهن إلى رؤية موضوعية دقيقة للآخر، وإلى اعتماد منهجية خاصة في التعامل مع الآخر¹.

لقد استطاعت المدونة السردية العربية أن تسرد اللبوسات الأكثر لفتا للوعي وللمخيلة التي اتخذها الواقع الاستعماري، والآخر الصهيوني، والآخر الأنثوي، وسعت أحيانا إلى سرد الآخر واسترضاءه²، فالرواية العربية فن الآخر على حد تعبير جورج طرابيشي، الذي رأى "أن الرواية ما كان لها أن ترى النور قبل صدمة اللقاء بالغرب، وأنها بنائيا قامت على وجود البطل الآخر ضمن إشكالية العلاقة بين الشرق والغرب"³. فالتصادم بين الأنا والآخر أنتج نصوصا سردية فعبر الصدام تحدد آخر النص الروائي.

¹ - صلاح صالح، المرجع نفسه، ص 11.

² - المرجع نفسه، ص 13.

³ - جاك ماهو، العنصرية: منطق الإقصاء العام، الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 84.

1.2.3 المطلب الأول: في السرد العربي

اختلفت صور الأنا والآخر في الرواية العربية منذ ظهورها في منتصف القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، وتختلف هذه الرؤى والتمثلات من روائي إلى آخر، يعكس هذا التنوع والاختلاف في حقيقة الأمر حالة المبدع الشعورية واللاشعورية، وطبيعة نظرتة إلى المجتمع المرصود هل هي نظرة ذاتية أو أيديولوجية؟ أم هي نظرة دينية عقائدية؟ أم هي نظرة محايدة وموضوعية؟ فالرواية العربية تتميز بتجسيد ثنائية الأنا والآخر عبر مجموعة من الرؤى والأنماط والصور المتقابلة سواء أكانت سلبية أم إيجابية تترجم لنا ثنائية الشرق والغرب، وثنائية الذكورة والأنوثة وغيرها من الثنائيات. ومن بين الرؤى التي تجسدت في الرواية العربية¹، نذكر:

1-الرؤى الانبهارية:

نعني بها تلك النظرة الأولى للأنا وهي تتأمل منجزات الآخر المماثل أو المخالف، تلك النظرة الحائرة القائمة على الاندهاش والتعجب والاستغراب والانبهار بحضارة الغرب، والافتتان بتقدمه وازدهاره في شتى العلوم والفنون والتقنيات والمعارف والآداب، وغالبا ما تكون تلك النظرة واعية نسبيا بالفوارق الموجودة في الشرق والغرب، أو بين المكان الأصل ومكان الغواية وال جذب والافتتان، بسبب صدمة الحداثة، أو صدمة الاستعمار التي تعزز بشكل جذلي التناقضات الهائلة والتباين الشاسع². ومن بين النصوص الروائية التي صوّرت جدلية الأنا والآخر، ضمن رؤية انبهارية، استغرابية نستحضر رواية "رفاعة الطهطاوي" "تخليص الإبريز في تلخيص محاسن باريس"، حيث جسدت هذه الرواية انبهار الطالب المصري الذي يتجه صوب باريس في أواخر القرن التاسع عشر بحثا عن المعرفة، فيصف جغرافيتها، ويبيدي انبهاره بحضارتها وعلومها (...)، هذا يعني أن العمل الأدبي والإبداعي الذي كتبه "الطهطاوي" تمجيد للعقلية الفرنسية، في مقابل تخلف العقلية الشرقية ومن خلال هذا الحضور تتبدى الرؤية الانبهارية بالآخر ومدى تفوقه على الأنا³.

¹ - جميل حمداوي، المرجع نفسه، ص 311.

² - المرجع السابق، ص 311.

³ - المرجع السابق، ص 311.

2-الرؤية الحضارية:

بعد الرؤية الانبهارية بتفوق الغرب والاعتراف بتقدمه علميا وفنيا وتقنيا في المرحلة الأولى من فترات القرن التاسع عشر، مع جيل من الكتاب الذي سافروا إلى الخارج لطلب العلم، "كطه حسين" و"توفيق الحكيم" و"يحيى حقي" و"يوسف إدريس" و"سهيل إدريس" (...) بيد أنهم لم ينبهروا بالغرب إلى درجة السذاجة والاستغراب، بل تنبهوا إلى أسباب تقدم الغرب ماديا وتقنيا وثقافيا وفنيا في المقابل نجد أنهم تنبهوا أيضا إلى قيمة الشرق وتميزه على مستوى القيم الدينية والروحانية والدفاع عن أصالته وتقاليده وحضارته وشرقيته¹.

لقد عبرت الكثير من النصوص العربية عن رؤية مختلفة للغرب، الغرب الذي هو رمز للحرية والعلم والتقدم والإشباع الغريزي لكل المكبوتات الظاهرة والدفينة بشكل واضح وجلي، كرواية "الحي اللاتيني" "لسهيل إدريس"، و"موسم الهجرة إلى الشمال" "للطيب صالح"، و"عصفور من الشرق" "لتوفيق الحكيم"، و"الأيام" "لطه حسين"، و"قنديل أم هاشم" "ليحيى حقي"، (...)، وهو الأمر نفسه الذي تصوره رواية "أديب" "لطه حسين"، "ذات الطابع البيبوغرافي، الصراع الحضاري بين عالم التخلف، وعالم التقدم، والمقارنة بين الانحطاط الحضاري، والرقي المدني"، هنا تختلف نظرة الرواية إلى الآخر، حيث لا تستغرب من تقدمه وتطور، بل تبعد أكثر من ذلك، إلى احترام المكانة التي حققها، في السعي منها إلى نقل تلك الحركة إلى مجتمعه².

¹ - المرجع السابق، ص 311.

² - المرجع السابق، ص 311.

3-الرؤية السياسية:

نظرت مجموعة من الروايات العربية إلى العلاقة بين الأنا والآخر من زاوية سياسية، فاعتبرت الغرب مكانا للحريات الحقيقية، ومن الروايات التي تحمل رؤية سياسية تجاه هذه العلاقة الشائكة بين الشرق والغرب، رواية "شرق المتوسط" "لعبد الرحمن منيف" التي تصور "رجب إسماعيل" وهو منبهر بحضارة الغرب أيما انبهار، فيفتن بسياسته، ويصف دول الشرق المتوسط بالتخلف والاستبداد، (...)¹. ونجد هذه السياسية الانتقادية واضحة أيضا لدى الروائي "صنع الله إبراهيم" "وحنا مينا"، أين نجد لمسة الافتتان بسياسة الآخر، في مقابل سياسة الدول العربية².

4-الرؤية العدوانية:

تستند هذه الرؤية إلى اعتبار الآخر مخالفا أو مقابلا للأنا، وبالتالي فالآخر يحاول تغريب الأنا، وإقصاءها، وهذه النظرة العدائية السلبية غالبا ما تفرز حسب "هيجل" في حالة انتصار أحد منهما، إلى ظهور ما يسمى "جدلية التعايش والسلام والمحبة"، إلى مرحلة العدوان والصراع الجدلي. فالعلاقة بين الأنا والآخر لا تكون دائما علاقة قائمة على الأخوة والمحبة والصداقة والتعايش، بل قد تكون علاقة سلبية قائمة على الكراهية والعدوان، كما نجد ذلك في رواية السيرة الذاتية "لفدوى طوقان" "الرحلة الأصعب" التي تحمل صورة عدائية للآخر، مبنية على النبذ والاحتقار، يعني هذا أن شخصية الرواية شخصية فلسطينية تعرضت كباقي شعبها للتشريد والتعذيب، والتغريب، والعدوان، والطرده من أرضها، بسبب مكائد الغير أو الآخر الصهيوني فتولدت في نفسها مشاعر الحقد والكراهية اتجاه الآخر³. تبدو هذه النظرة جلية في الروايات الفلسطينية، خاصة روايات غسان كنفاني، ولاسيما روايته "عائد إلى حيفا"⁴.

¹ - المرجع السابق، ص 331.

² - المرجع السابق، ص 331.

³ - المرجع السابق، ص 331.

⁴ - المرجع السابق، ص 331.

2.2.3 المطلب الثاني: الشكل الروائي (اللغة السردية)

من النادر أن نجد شغلا رصينا على السرد الروائي عزف عن تناول ضمائر السرد وتتوَّعها ودورها في منح العمل الروائي مزيدا من الجاذبية، أو دورها الآخر المحتمل في تقليص مساحة الاجتذاب الجمالي وإضعافه أو حجبها كلياً، حين يسقط احتمال استعمال ضمائر السرد في حالة من التشويش والخلط والاضطراب الأسلوبي، عندما لا يتمكن القارئ الاعتباري عن تعرية بعض البنى والأنساق التعبيرية والسردية عن سواها من أجل نسبتها إلى هذا الضمير السردى أو ذاك أو في حالة الفشل في تغريد مكوّنات أنظمة أسلوبية متواشجة، ربما كانت تنتزع في الأصل إلى جعل تواشجها الأسلوبي سبيلا لإنتاج معنى ما¹.

إن الأصل في التاريخ الروائي أن يستأثر بالسرد راو عليم بكل شيء، يعرف ما وقع وما سوف يقع، يعرف عنهم وعن دواخلهم أكثر مما يعرفون، كما في سرود الملاحم الكبرى والمآسي المسرحية الإغريقية، والشكسبيرية، والرواية التاريخية، والبوليسية، على سبيل المثال ومع التطور الثقافي الشامل وتطور تقنيات السرد الروائي، وتطور الشغل النقدي، وتشظي السارد العليم الموجود داخل النص الروائي الذي يمكن أن يساهم أحيانا في تسيير الأحداث والتفاعل مع الشخصيات وظهر ما يسمى السارد الضمني الذي يقع خارج النص بصورة كلية، وينسب إليه مسك خيوط العمل الروائي، وهناك ذات الكاتب التي أخرجها النقد المعاصر من التدخل أو التمازج عبر أي ملمح من ملامح الساردين أو الشخصيات الروائية أو المقولات مع الإشارة إلى وجود من يرى استحالة ذاتية للكاتب وتدخلاته المباشرة، وغير المباشرة عن عمله الروائي مهما حاولوا التنحي ومهما أُنقن عملية الاختباء خارج النص، ليترك الأحداث تأخذ المجرى الذي يلزمه سياق الأحداث وتفرضه، وتتدخل فيه طبائع الشخصيات وتقيداتهم الزمانية والمكانية والنفسية، وسوى ذلك مما هو موجود داخل الرواية².

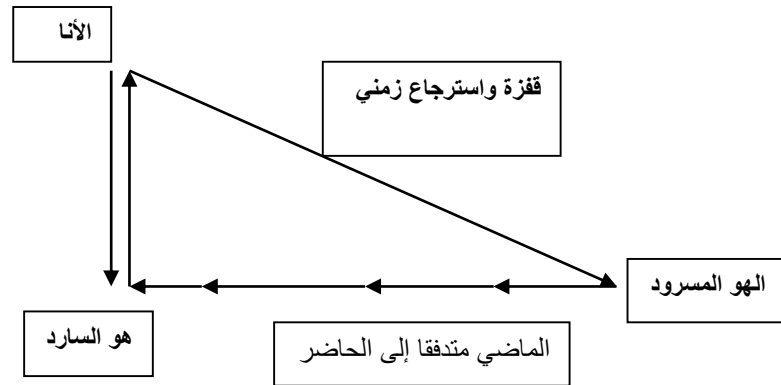
وفي هذه الحالة يكون الضمير الأكثر استئثارا بالسرد هو ضمير "الهو" أو "الهي" يليهما "الأنا" ثم "الأنت" و "الأنت"، ومن النادر أن يكون السرد بأحد ضمائر الجمع "كالنحن" و"الأنتم" و"الأنتن"

¹ - صلاح صالح، المرجع نفسه، ص 62.

² - المرجع السابق، ص 62 - 63.

خلافا لما نجده أحيانا في السرد المسرحي على سبيل المثال. فبديهي إذن إن استعمال أي من ضمائر السرد يقتضي وجود ثنائية الأنا والآخر، فعندما يكون الأنا هو السارد تصبح الثنائية في موقع الوضوح، فالأنا وجميع ما يقع خارجها ينتمي إلى خانة الآخر، وربما نجد الأمر نفسه عند استعمال "الأنت"، حيث ينتمي "الأنا" إلى أنا السارد الضمني، الذي يخاطب "الآخر" بضمير "الأنت"، سواء كان السارد داخل النص أم خارجه، وتصبح "الأنت" كلية "الآخر" أو أبرز تجلياته في النص الروائي¹.

وعندما يتم السرد بواسطة "الهو" تصبح المسألة أكثر إرباكا، "قالهو" هو الآخر، وفي عملية السرد نرى أن الآخر يسود الرواية، وهذا ما يجعل ثنائية الأنا والآخر غائبة بشكل يبدو كاملا عن المشهد الظاهري لسيروية العمل الروائي، في حين يستأثر "الهو" السارد بنسق أو أكثر للحديث عن نفسه، أو عن مواقفه، أو عن أي شيء منغلِق على ذاته، حين يسرد نفسه، أو ما حدث معه في وقت سابق على سبيل المثال، يتجول "الهو" في الزمن الحاضر إلى "أنا" أو إلى عدد من الأنوات أو يعبر "الهو" بأنوات مؤقتة وعابرة وهذا ما يمكن توضيحه عبر الترسيمية التالية².



¹ - المرجع السابق، ص 63.

² - المرجع السابق، ص 64.

تتمتع الرواية العربية بوفرة من الأمثلة التي تعين مثل تلك الحالات من التبدلات بين سلاسل ضمائر المتكلمين، أو المخاطبين، أو الذين يجري سردهم، أو التشظيات المستمرة للأنا والآخر أو الهو¹. ومثلما يشكل استعمال "الهو" في السرد مأزقا أو ما يشبه المأزق في إطار ضمور ثنائية الأنا / الآخر، واستبطانها عبر تشظيات "الهو" إلى مجموعة من الآخرين، أو مجموعة من الأنوات كما سبقت الإشارة، نجد الأمر مماثلا لدى استعمال ضمير "الأنا" في سرد رواية السيرة الذاتية، فالأنا الذي يسرد الأنا في مراحل سابقة من الطبيعي أن تتحول كل الأنوات المسرودة إلى "الهو" و"الآخر"، وهذا ما نستشفه موضوعيا بصورة واضحة عبر التجربة الشخصية المعاشة عندما يسترجع واحدنا موقفا ما، كان قد جرى معه في وقت سابق، فيسعى الأنا الراهن في زمن الاسترجاع إلى الخروج من أناه السابقة ليستعلي عليها ويحولها إلى آخر مهما بدت عوامل ما كان في تكوين الأنا².

ويعدّ سرد أحداث الرواية بالأسنة عدد من الشخصيات التي يروي كل منها الحدث من منظوره الخاص، وموقفه الخاص قفزة نوعية في تاريخ الرواية على الصعيدين التقني والفلسفي، إذ استطاع فن الرواية أن يستفيد من الإرث الفلسفي والثقافي الكبيرين في إطار علائق الأنا بالآخر، والانحياز إلى فكرة التعددية والانفتاح في مقابل الأحادية والانغلاق، مع الإشارة إلى شيء من الأهمية الإضافية التي تسلق على صعيد الإنجازات الكبيرة التي حققها تطور الفكر الإنساني عموما والغربي خصوصا بشأن نفي فكرة الحقيقة الواحدة بتعدد الزوايا المنظورية المعتمدة لرؤيتها من غير أن يغيب عن الذهن ارتداد هذا التوجه الفلسفي في الفكر الغربي إلى جذوره الأولى في فلسفة ابن رشد، وذهابه إلى ثنائية الحقيقة أو الحقيقة الثنائية، عبر تفريقه بين الحقيقتين الدينية والعقلية³.

وكان القبول بفكرة الحقائق المتعددة أو الوجوه المتباينة المختلفة للحقيقة الواحدة خطوة كبيرة إلى الأمام في إطار علائق الأنا بالآخر، فالقبول بالآخر بما هو عليه، ومهما بدا مُهما في الاختلاف والتغاير عن الأنا، تنشأ وتترعرع على هذه الأرضية الفلسفية الراهنة إلى تعددية الحقائق أو تعددية

¹ - المرجع السابق، ص 64.

² - المرجع السابق، ص 67.

³ - المرجع السابق، ص 68.

وجوه الحقيقة الواحدة في الحد الأدنى¹. وهناك السرد بطريقة الحوار الداخلي أو تيار الوعي، حيث ينفرد هذا النوع من السرد بما يمكن أن نسميه تنويعاً على وتر الأنا حيث يجري تقليب الأنا بين عدد يصعب حصره من اللبوسات التي يمكن لكل منها أن يتخذ لبوس الآخر، ثم يعود للأنا السابقة نفسها، أو الأنا خاص بالآخر، خلال برهة سردية واحدة، فكأن السرد بهذه الطريقة يشبه إحدى لعب الأطفال التي تتشكل من حلقة أو كرة بعدة ألوان، وحين يدورها الطفل تلتبس الألوان فيما بينها لتشكل لونا واحداً مكوناً من امتزاج الألوان جميعها إلى تمايزها فيزيائياً وليس كيميائياً².

¹ - المرجع السابق، ص 69.

² - المرجع السابق، ص 69.

3.2.3 المطلب الثالث: الخصائص السردية

تتسم رواية الأنا والآخر بمجموعة من الثوابت والمميزات البنيوية، والسمات الدلالية والفنية والجمالية، والتي يمكن أن نوجزها في النقاط التالية¹:

- تتدرج رواية الأنا والآخر ضمن مباحث الأدب المقارن، الذي يرصد علاقة التأثير والتأثر بين الآداب العالمية، وهذا يعني بطبيعة الحال العلاقات الموجودة بين الأنا والآخر، كرواية موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح.
- تركز صورة الأنا والآخر في الرواية العربية، على علاقة الأنا بالآخر، سواء أكانت علاقة إيجابية أم سلبية، رواية عصفور من الشرق لتوفيق الحكيم مثلاً.
- تحمل الرواية العربية منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا مجموعة من الصور تجاه الآخر، كالنظرة الانبهارية الإيجابية بتفوق الإنسان الغربي حضارياً وثقافياً، والنظرة القيمية الأخلاقية السلبية، من قبل الأنا الملاحظة، بكون الحضارة الغربية، وهو ما جسده روايات نجيب محفوظ.
- يلاحظ أن رواية الأنا والآخر، وبالتحديد صورة الآخر، في مسيرتها الحضارية قد انتقلت من أشكال سردية جنينية تعليمية وتربوية، كالمقامة، والرحلة، إلى الرواية الفنية الناضجة جمالياً وأدبياً، والخاضعة لقوانين جنس الرواية.
- اعتماد روايات صورة الآخر على الطابع البيبيوغرافي تارة والطابع الأوطوبيوغرافي تارة أخرى، مع استخدام أسلوب التذويت والارتكان إلى المنظور الداخلي واستخدام الراوي المشارك للشخصية داخل القصة تحبيكا وتخطيباً.
- انتقال رواية الأنا والآخر من سيرة التسجيل للأحداث والوقائع إلى سيرة التخيل الفني والتشويق الأدبي.
- ارتباط رواية الأنا والآخر بعدد الأنماط السردية (مذكرات، سيرة ذاتية، رحلة، يوميات...).

¹ - جميل حمداوي، المرجع نفسه، ص 328.

● اقتران البطل المحوري في الرواية بشخصية الكاتب تطابقا وانعكاسا وتمثيلا، خاصة في الروايات الأوطوبيوغرافية، أو روايات السيرة الذاتية.

● خضوع الموضوع المرغوب فيه سيميائيا على مستوى الرغبة لثنائية الاتصال والانفصال. فبعد أن يقع التعايش بين الأنا والآخر سرعان ما تتحول العلاقة بينهما إلى انفصال، وذلك بسبب التباين الحضاري بين الشرق والغرب.

● التآرجح فضائيا بين مكانين متقابلين: المكان الأصلي (المكان المهجور)، ومكان الجاذبية (المكان المرتحل إليه).

هذه أهم الثوابت التي تركز عليها رواية الأنا والآخر، على مستوى البناء والتشكيل والتجنيس والتميط النوعي.

3.3 المبحث الثالث

الآخر اليهودي في الفكر العربي

1.3.3 المطلب الأول: في الخطاب القرآني

وقف الإسلام من اليهود، أو من بني إسرائيل منذ البداية، موقفين متناقضين، أو هكذا يبدو أن نراهما معاً، في كتابه الكريم، فالقرآن الكريم يراهم من ناحية مفضلين على خلق الله جميعاً ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾* . وأيضاً ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾* وَآتَيْنَاهُمْ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾**.

فيذكر القرآن الكريم بأنبياء بني إسرائيل، ويُجلِّهم، ويرفع من مكانتهم، بل إن الخطاب القرآني يذكر صراحة أن الله سبحانه وتعالى، فضل بني إسرائيل على العالمين، ويذهب إلى أبعد من ذلك، فإذا كان المسيحيون يذهبون إلى أن يهودا خان معلمه وقتله، فإن الخطاب القرآني يقول ﴿وَقَوْلُهُمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعُ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾***. ومن ناحية أخرى قدم لهم القرآن الكريم صورة أنهم ملعونون أينما ثقفوا، ونظراً لأن الصورة السلبية لبني إسرائيل هي التي رسخت في أذهان المسلمين على ضوء تجربتهم التاريخية مع اليهود بعد نزول القرآن الكريم، فإن أدبيات الفكر الإسلامي ظلت منذ نزول القرآن الكريم ترى أن هناك تطابقاً بين ما ورد عن اليهود

* البقرة، الآية: 47.

** الجاثية، الآية: 16-20.

*** النساء، الآية 157.

في آيات القرآن الكريم من صفات وأعمال في أرض الواقع عبر التاريخ، فاليهود في الرؤية الإسلامية
القرآنية يتسمون بالصفات التالية*:

* ينظر: الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص158.

السور	الصفات	الآيات ورقما
البقرة	التنكر للحق والمجادلة فيه.	42: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ 70: ﴿قَالُوا أَذُغَ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنَ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَةَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ 71: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلِّمَةً لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ 89: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ 91: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا تَقُولُوا نَحْنُ مُؤْمِنُونَ﴾ 102: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابٍ هَازُوتَ وَمَازُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾
المائدة		13: ﴿فِيمَا نَقُضُهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ 15: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ 41: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

الأنعام	91: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَن أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ يَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ 144: ﴿وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ ءَ الدَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمَ الْأُنثَيَيْنِ أَمَ مَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَذَا فَمَن أَظْلَمُ مِمَّن افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ النَّاسَ بِعَرِّ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾
القصص	48: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلُ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سَاحِرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ﴾
العنكبوت	50: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾
الأعراف	162: ﴿قَبَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ﴾
طه	88: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوزٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُم وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ﴾
النساء	46: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمِعْ غَيْرَ مَسْمُوعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَنظَرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ 50: ﴿أَنظُرْ كَيْفَ يَقْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا﴾ 153: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتِ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَإِنَّا مُبِينَا سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾

46آ ﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمِعْ غَيْرَ مَسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَنُظِرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمُ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾

50آ ﴿أَنُظِرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَفَى بِهِ إِثْمًا مُبِينًا﴾

153آ ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنِزَلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتِ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَءَاتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا﴾

14آ ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾

46آ ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾

50آ ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾

77آ ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾

88آ ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾

146آ ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلَّآءَآةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْعِصْيِ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ 169آ ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالِدَارُ الْأُخْرَىٰ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ 171 ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾		
61آ ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا ءَامَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ﴾		المائدة
119آ ﴿هَا أَنْتُمْ أُولَآءِ يُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لُفُّوكُمْ قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُؤْمِنُوا بِعَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ 187آ ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُخْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾		آل عمران
39آ ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ 60آ ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾		الأنفال

20آ: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ 24آ: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنَ نَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرِثُكَ فَقَاتِلْ إِنَّ هَهُنَا قَاعِدُونَ﴾ المائدة		
246آ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ هُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَالَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ 249: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾	الجبين والخيانة	البقرة
12آ: ﴿لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُولَّيَنَّ الْأَذْبَارُ ثُمَّ لَا يَنْصُرُونَ﴾ 14آ: ﴿لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾	الحرص الشديد على الحياة وعبادة المال	الحشر

آ82: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ ۞ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قَسِيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾	المائدة
آ109: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْمُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ آ135: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾	البقرة
آ68: ﴿إِنَّ أَوَّلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ آ99: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُصَدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنَ آمَنَ تَبِعُوا هَٰذَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ آ112: ﴿ضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ وَالْمَسْكَنَةَ أَتَيْنَ مَا تَفْقَهُوا إِلَّا جَحِلٍ مِّنَ اللَّهِ وَجَحِلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ آ120: ﴿إِن مَّمْسَسْكُمُ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِيبْكُمُ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِن تُصِيبُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضْرِبُكُمُ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾	آل عمران
آ51: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَٰؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيلًا ۞	النساء

		آ54: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾
المائدة		آ20: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُوْت أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ آ62: ﴿وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَأَكْلِهِمُ السُّخْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ آ64: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ آ70: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رُسُلًا كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾ آ74: ﴿أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

2.3.3. المطلب الثاني: في النص السردي

من القضايا التي تلفت نظر القارئ صورة اليهود في الرواية، وهي قضية لم تظهر في الأدبين العربي والعالمي قبل 1821، حيث صُوّر اليهودي في الآداب الغربية على أنه ذلك المرء المنطوي على نفسه، المعتزل، وليس هذا التصور راجعا إلى ما يصدر عن المؤلفين وإشكالاتهم الشخصية المسيحية أو اليهودية. فقد كان يتأثر بالمتغيرات الدينية والاقتصادية والاجتماعية وغالبا ما كانت الصورة تتشكل لكي تؤثر على جمهور القراء، فالشخصية اليهودية كانت تبدو مثل شخصية تاريخية لافقة، مثل شخصية "نابليون"، "ولم يكن هناك صورة واحدة لهذه الشخصية، إذ رسمت لها صور عديدة سببها المتغيرات التي تلم بالتاريخ"¹. فلم تجسد الشخصيات اليهودية في الكتابة المسيحية للعصور الوسطى موضوعا متفقا عليه، خاصة وأنها كانت في أغلب الأحيان تتجه نحو "يهودا الخائن، البائع، المحب للمال، المحتال، الخبيث، الداهية (...)" وتجلت هذه الصور في بعض النصوص التي ظهرت سنة 1386م² لذلك استبدلت تلك الشخصية بشخصيات العهد القديم لتشكل نموذجا يعبر عن موقف منشود إزاء الله، وإن بدا بعض اليهود خلافا للشخصيات المؤمنة مسؤولين عن معاناة المسيح².

أخذ اليهودي في الآداب الأوروبية شكلين؛ أحدهما سلبي والآخر إيجابي، حيث يتمثل الأول في الصفات السلبية التي أشير إليها. وإيجابي يكمن في اتكاء بعض الكتابات على نماذج مؤمنة من العهد القديم، غدت مثالا للطائفة المسيحية لمن ينتظر منها الخلاص، وظهر هذا التصور في الدراما الفرنسية، حين بدت الشخصيات اليهودية ذات ملامح بطولية، ومن الكتاب الذين أبرزوا هذا "جون ملتون" (1671)، و"أرنست بالاخ" (1924)، (...) وعلى الرغم من أن الشخصيات المستلهمة من العهد القديم كانت تثبت على معتقداتها، إلا أنه "لم يكن ينظر إليها على أنها متطابقة مع الشعب اليهودي، نظر إليها على أنها نماذج إنسانية لها مشاكل إنسانية، ونادرا ما نظر إليها جمهور القراء

¹ - عادل الأسطة: اليهودي في الرواية العربية "جدل الذات والآخر"، الرقمية، ط1، 2003، فلسطين، ص 13.

² - عادل الأسطة، المرجع نفسه، ص ص 14-15.

و جمهور المسرح على أنها ممثلة للطائفة اليهودية"¹. حيث صدمت الصور السلبية التي قدمت عن اليهودي كتابا كثر، بالرغم من خاصية علمنة الأدب وتوجه الأدباء الواعي، فتعمق الصور السلبية عن اليهودي في العديد من النصوص السردية، دفع ببعض الكتاب إلى دحضها ومعارضتها، فلجأ بعضهم إلى إيراد تلك الصور السلبية حتى تظل في خلفية الأشكال الأدبية؛ حتى يتساءل القراء أنفسهم حول حقيقة هذه الصور، ما إن كان اليهودي قد يتصف بها وكانت انعكاسا للواقع، أم هي مجرد ما ترسب لديه من جراء النصوص التي قامت على صورته السلبية².

تناولت بعض الروايات اليهودي المرابي، وجسدت الصراع بينه وبين الطائفة المسيحية حيث سعى اليهودي إلى تدمير الشخصية المسيحية، ومن أمثلة هذه النماذج، "يهودي مالطة" لكريستوفر مارلو، "وتاجر البندقية" لشكسبير (...)، فغدت شخصية شايلوك معروفة في الأدب العالمي، ورمزا عن الشخصية اليهودية السيئة³.

ومع النظرة الدونية لليهودي، وتشويبه بصورة كلية في مختلف الآداب، فقد سعت آداب القرن التاسع عشر للتقليل من قسوة تلك الصورة، وفيها غدا اليهودي ممثلا للعديد من الصفات الحميدة فقد بدا في بعض النماذج "ممثلا للتجارة الحكومية، وفي البعض الآخر ممثلا للروح الرأسمالية (...). هنا بدا اليهودي باحثا عن ذاته، وقاسي القلب، يتمتع بذكاء، ومكر، أي أنه يستغل ما يوجد مع الآخرين، ولا يعرف إلا هدفا هو الصعود إلى أعلى"⁴.

أما في عصر التنوير فقد تنوعت صور اليهود، حيث أبرزت النصوص الروائية اليهودي في صورة إيجابية، هي صورة اليهودي "النبيل، المتسامح، المتسامي، الذي يقف إلى جانب الآخر إذا كان ذا حظ سيء، يبدو اليهودي هنا ذا قلب واسع، يبدو مستعدا للمساعدة، وكراما فهو يفكر بنبيل، وهو حكيم، ومتسامح، ويضحك من الآراء المسبقة التي شكلها العالم عنه، بل ويغفر للمجتمع الذي أخطأ فيه". هنا يمكن أن نعطي مثالا "بروبرت جرينه" (1542)، الذي مدح حكمة الراي "بيليزيه"،

¹ - المرجع السابق، ص 15.

² - المرجع السابق، ص 16.

³ - المرجع السابق، ص 16.

⁴ - المرجع السابق، ص 16.

أو "جورج هربرت" (القرن السابع عشر) ، والذي مجد في قصائده اليهود باعتبارهم (شعب الله المختار). فقد اعتبرت هذه النماذج سابقة لعصر التنوير، وهذا لم يمنع من ظهور أعمال لافتة أخرى، منها مسرحية الكاتب الألماني "جوتهولد ليسنج" في مسرحيته "اليهودي" (1794)، سعت مثل هذه النصوص لإبراز التفكير المتسامح لليهود.

ولذا نجد أن "ليسنج" أدرج في مسرحيته يهوديا مفكرا ذا قلب كبير، ليقنع محيطه بإنسانيته وأنه قادر على احتواء الآخرين والعيش معهم في سلام؛ إن الصورة التي طرحها "ليسنج" إنما تولدت من ثقته بإمكانية تطور الإنسان وبإمكانية التعايش، وقد أخذت منه هذه الفكرة الكثير من الوقت ليثبت للآخرين أن باستطاعة اليهودي أن يحمل طموحات إنسانية، من شأنها أن تكون صورة ذات معنى، للعديد من النصوص الأدبية¹.

وصور عبد الرحمن منيف اليهود في روايته التي تجري أحداثها في بغداد، أساسا وفي كركوك، والسليمانية، وتحفل بنماذج بشرية تنتمي إلى العراق، وبلاد فارس، وأخرى جاءت إلى العراق من بلاد آسيا الوسطى، ومن فرنسا، وبريطانيا. وهذه النماذج البشرية نماذج حقيقية لها حضور في أرض الواقع في الرواية، منها "سعيد باشا" و"ريتش"، ولا يعني هذا أن الشخصيات كلها شخصيات حقيقية، فهناك شخصيات متخيلة قد يكون لها نصيب من الواقع².

تحفل الرواية بنماذج يهودية عديدة، ذكورية ونسائية، وهي نماذج تمثل الطائفة اليهودية العراقية، هناك رجال دين، وهناك رجال موظفون كتبة، وهناك نسوة يبدون قياسا إلى النماذج النسوية العربية المسلمة داخل النص السردي، "يبدون متحررات يمارسن داخل المجتمع أدوارا تقتصر عليهن، إنهن مغنيات وراقصات وصاحبات بيوت ترفيهية، ولا نقرأ في الرواية عن نسوة مسلمات يقمن بهذه الأدوار في المجتمع". فلا يشكل اليهود انطلاقا من الرواية هذه أفرادا يفنى الواحد منهم حياته في سبيل الملة

¹ - المرجع السابق، ص 16.

² - المرجع السابق، ص 21.

اليهودية، ثمة تنافس بينهم يؤدي إلى الكراهية، والتناحر فالمصلحة الخاصة لهذا أو ذاك قد تدفعه لأن يقف في وجه آخر من أبناء ملته، ثمة خصام ووثام بين الطائفتين في النص الروائي¹.

وهناك من النماذج الروائية التي كان فيها حضور اليهودي عابرا، وهناك من ظلت حاضرة في أجزاء الرواية، حتى يمكن القول إن شخصية تكاد نكون رئيسية، والأخيرة تظل عالقة في ذهن القارئ. "قبناء الشخصية اليهودية في الرواية العربية لا يتيح ما أتاحتها الشخصيات الأوروبية من مرور بالذات وإليها، أو من نقد لها، ولعل صرامة الحدود المرسومة لها في الثقافة والسياسة هي التي دفعت إلى تغيبها في الرواية العربية، خاصة منها المصرية"²، فلا نكاد نرصد أي وجود لشخصية يهودية محورية واضحة المعالم، في أي من أعمال كبار الأدباء المصريين، أمثال توفيق الحكيم، أو طه حسين، أو نجيب محفوظ، أو يحيى حقي، أو يوسف إدريس، أو عبد الرحمن جوده السحار، أو يوسف السباعي، أو إبراهيم عبد القادر المازني، أو محمود تيمور (...). وعلى امتداد فترة الأربعينيات حتى نهاية الثمانيات، فنجيب محفوظ الذي كان يعيش في حي العباسية، قريبا من اليهود، لم يصور شخصية يهودية، إنما اكتفى بإشارات من نوع انبهار الفتيات الشرقيات، بمظهر الفتيات اليهوديات، أو كثرة الحانات الشعبية في حارات اليهود³.

وعليه يذكر رشاد عبد الله الشامي ابتعاد إحسان عبد القدوس عن النمط السائد، وقد ردّ اهتمام عبد القدوس بمعالجة الشخصية اليهودية إلى أمرين. الأول؛ لإقامته في حي العباسية المتاخم لمركز إقامة اليهود. والثاني؛ لاهتمامه المبكر بقضية فلسطين، والصراع العربي الإسرائيلي، وهو يرى: "أن عبد القدوس بنى رؤيته للشخصية اليهودية في المجتمع المصري على ثلاثة مقولات. الأولى؛ أن اليهودية ليست دينا فقط، وإنما هي شخصية. والثانية؛ أن هذه الشخصية اليهودية لها الغلبة على أي انتساب آخر. والثالثة؛ أنها تتحرك دائما في اتجاه الطموح لذلك فإن الشخصية الروائية التي

¹ - المرجع السابق، ص 21.

² - عزيز حيدر، الآخر العربي والآخر الفلسطيني والآخر الإسرائيلي في نظر الفلسطيني في فلسطين، الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 699.

³ - الطاهر لبيب، المرجع نفسه، ص 38.

تتخلّى عن دينها لتعتنق ديناً الإسلام تبقى شديدة الانتماء إلى اليهودية، باعتبار المصلحة، وإلى الاحتماء بالأقوى في كل الأوضاع والظروف"¹.

أما بالنسبة للرواية الفلسطينية، فقد اتخذت صورة اليهودي فيها أربعة اتجاهات أساسية. اهتم الأول منها بالطابع المادي، الذي لا يهتم سوى جمع المال، مهما كانت وسيلته إليه. والثاني بالوجودي، الذي لا يبالى بالسياسة، من حيث هي إثارة للوطن على الدين، فيعيش حياته كأى يهودي، سواء أكان في مجتمع أجنبي أم في إسرائيل. واهتم الثالث بالصهيوني، الذي لا يتفاني من أجل إقامة الدولة وترسيخ أقدامها في المنطقة، وإنما يكتفي بالإيمان بالتفوق العرقي. أما الرابع فتجسد في شخصية المرتد، الذي يتيقن من عدم صحة دعاوى الإسرائيلية فيتخلّى عنها"².

ففي الطامع نجد أن "ناثان في" الوارث" لخليل بيدس، صيرفي يتفنن في طرق استغلال ضحاياه، ويوهم الضحية بأنه يساعدها في الوقت الذي يذبحها فيه (...) "³. أما في اليهودي الوجودي فإن "فويل في رواية "الأصدقاء" لحسن جمال الحبسيني، يهودي مندمج عن قناعة في المجتمع الذي يعيش فيه، يحاول أن يتقرب من الطلاب الذين يدرسون في فرنسا، ويتلاطف معهم من غير عقدة أو إحساس بالذنب، فهو يهودي مؤمن، ولكنه ليس إسرائيلياً"⁴. أما في المرتد فيختار أبو النجا، مثاله من رواية الهجرة إلى الجحيم"، فتقدم الرواية إسرائيليين متخليين هما "أركاد يوش" و"جود ليفسكي" و"ابراهيم يشيعياغو"، فأركاد" أغرته الدعاية الصهيونية فاستغل انحداره من أم يهودية، وهاجر إلى إسرائيل، ولكنه بدلاً من أن يجد فيها الأمان والاطمئنان يفاجأ بسراب الوعود، واستحالة التعايش مع الواقع، فيعمل على الهرب من الجحيم الذي رمى نفسه فيه"⁵.

¹ - المرجع نفسه، ص 38.

² - حسين أبو النجا: اليهودي في الرواية الفلسطينية الحديثة، رابطة إبداع الثقافية الوطنية، دار هومة، ط1، 2002، الجزائر، ص 115.

³ - المرجع نفسه، ص 116.

⁴ - المرجع نفسه، ص 116.

⁵ - المرجع السابق، ص 116.

أما الآخر الصهيوني فيبرز بكل تجلياته ومساوئه في اللعبة التي تلعبها الصهيونية على كل الساحات، فما تفعله الكتابة القصصية التي تحس بالصدام اليومي مع الآخر، ومع الصهيونية إنما هو مسعى جزئي يطمح إلى تأسيس هوية ثقافية، وفنية ورؤية مضادة تعيد تشكيل خطاب سردي بديل¹.

لا تكاد تختلف صورة المرأة اليهودية كثيرا عما قدم لليهودي بصورة عامة فإن ما يتبلور عن المرأة اليهودية، ووصف حياة اليهوديات، يتبلور في صفة مميزة ف حاولت الشخصية العربية تنميط الشخصية اليهودية ضمن قالب شامل من الرفض والعداء بوصفها شخصية غريبة عن المنطقة، اغتصبت الأرض وشردت أصحابها، وأقامت وجودها الملقق الراهن على جثث أبناء المنطقة العربية، وتهديم ما بنوه عبر آلاف السنين، لذلك يُرجع العديد من الباحثين، أن الكيان الإسرائيلي هو المسؤول عن حالة التقشف في الشغل الفني على الشخصية اليهودية في الأدب العربي المعاصر، خصوصا في الرواية والمسرح، اللذين تتيح لهما طبيعتهما الفنية استضافة الظرف الأنسب للشغل على الشخصية، وإثرائها وشحنها بما لا يحصى من الملامح والدلالات والقيم والأفكار².

ي وصفها كما تصورها النصوص الأدبية، في مغامرة الاندماج، ويثير موقفها هذا الإعجاب لدى القراء، وتسعى بذلك لاستجداء التعاطف معها، "فهي تسعى لسحر القارئ الذي ينظر إليها على أنها نموذج معارض، نموذج يحمل سلوكا، تبدو ذات جمال مدهش، امرأة مليئة بالحب، تضحي بنفسها من أجل الآخرين، امرأة تعشق وتتبع في عشقها صوت قلبها، وهي تتخلى عن المعتقدات القديمة، وعن شعبها، لتجد في النهاية، الإنسان فيها³.

يذهب أبو النجا المذهب نفسه في تقسيمه لصورة المرأة اليهودية في الرواية الفلسطينية فقد اتخذت هي الأخرى أربعة اتجاهات أساسية. حيث اهتم الأول بالغانية، فكانت اليهودية رمزا للغواية، التي تسعى لإرضاء الرجل الجنسي، ومقابل ذلك تسلبه ماله وصحته، وتلقي به حينما تنهي عملها،

¹ - محمد صابر عبيد وسوسن هادي جعفر، المرجع نفسه، ص 104.

² - حسين أبو الجاء، المرجع نفسه، ص 198.

* البقرة، آ: 122

³ - حسين أبو النجا، المرجع نفسه، ص 17.

وجسد هذا الاتجاه خليل بيدس في روايته "الوارث"، "فأستير تستدرج عزيزا الحلبي بطل الرواية، وحين يقع في حبائلها، تبتزّه بمختلف الوسائل من أجل أن تحقق أهدافها في الحصول على ما تحتاجه من لوازم، ومن مال، المهم أن يحقق لها ما تريد، وحين تستنفذه تنتقل إلى غيره، إلى أن تقتل على يد أحد ضحاياها¹. أما الثاني؛ فقد صوّر اليهودية وجودية تعيش حياتها كالناس، ولا تشتغل بالثقافة العبرية التي تنتقل بالوعي من الدين إلى الدولة" فجورجينا في "القناع" لنبيل خوري، إنجليزية من أم يهودية تلح عليها بالذهاب إلى إسرائيل والإقامة معها فيها ولكن الابنة ترفض بسبب ترك الأم لها في لندن، والذهاب إلى إسرائيل وحين تلتقي بفلسطيني قادم إلى أوروبا تتعاطف معه، وتسلمه القيادة، ولكنه حين يعلم أن أمها يهودية يتهرب منها، وتحاول أن تقنعه بمختلف الطرق، فهي تتعاطف مع العرب، والفلسطينيين ولا يمكن أن تستسلم لأمها، وترحل إلى إسرائيل، وفي الأخير يهرب منها الفلسطيني، لا لسبب بل لكونها يهودية².

أما الاتجاه الثالث، فقد جعل فيه الروائيون الفلسطينيون اليهودية، رافضة للتربية الصهيونية ولكنها عاجزة عن فعل أي شيء، فهي تكتشف عدم صدق الادعاءات التي تربت عليها ولكنها لا تملك حولا ولا قوة، ولا تستطيع إلا الرضوخ للواقع، "فمريام في "عائد إلى حيفا" لغسان كنفاني تعرف أن الحياة التي كانت تحلم بها، ليست هي التي كانت تريد أن تحياها، وذلك منذ قدومها إلى إسرائيل، وأن السكن في بيت العربي المطرود، ليس هو السكن الذي كانت تحلم وأن الطفل الذي تربيته إنما هو ابن عربي بعد حرب حزيران، أن الحدود ستفتح، وأن أهل البيت سيعودون وأن أهل الولد سيظهرون...تعترف لابنها أنها ليست أمه الحقيقية، وإنما هو ابن أسرة عربية تتركه أثناء النكبة، وحين تجيء الأسرة العربية تستقبلها وتسمح لهم بأخذ الصورة التي كانت معلقة على الجدار³.

وصور الاتجاه الرابع اليهودية متخلية عن الواقع الإسرائيلي، وتذهب في تمردا عليه إلى حد حمل السلاح ضده، "فمريم في "حبات البرتقال" لناصر الدين باشا"، تجبرها الحركة الصهيونية بعد الخروج من المعتقل على أعمال لا تؤمن بها، ولكنها تتمرد بعد ذلك، وتشارك الفلسطينيين في كفاحهم ضد

¹ - لمرجع السابق، ص 26.

² - المرجع السابق، ص 26.

³ - المرجع السابق، ص 27.

الهجرة، حتى ولو دفعت عمرها ثمنًا لذلك¹. من الواضح أن الرواية الفلسطينية في تصويرها لصورة اليهودي، قد اختلفت من كاتب لآخر، بسبب ما بين الكتاب من اختلاف في الرؤية، وعلى العموم فإن صورة اليهودية عند مختلف الكتاب الفلسطينيين، صورة سلبية في أغلب الأوقات، ومن البديهي أن هذه الرؤية متأثرة بطبيعة الصراع بين إسرائيل وفلسطين وهي طبيعية لا يمكن أن تتجرد تمامًا من تأثيرات المواقف السياسية التي أفرزها الصراع منذ بداية ظهور الحركة الصهيونية².

وحاولت النصوص السردية الفلسطينية تأكيدًا لما ذهب إليه بعض المفكرين والأدباء العرب من "أن هدف الصهيونية هو سلب أراضي العرب الفلسطينيين، وطردهم من وطنهم، وتحويلهم إلى لاجئين، حتى يتسنى لهم إقامة دولة يهودية صهيونية على أرض فلسطين"³، وقد أفرزت مراحل هذه القضية، وهذا الصراع العربي الإسرائيلي منذ انعقاد مؤتمر دمشق في حزيران 1919 والاضطرابات الدموية الأولى بين اليهود والعرب في فلسطين في نيسان 1920، وظلت صورة اليهودي في الأدب العربي غير جلية، وغير مفصول فيها، فهو تبعًا لتلك الصراعات متأمر ينجح في استغلال طيبة القلب العربي لكي يسلبه أرضه وطنه، ويحوّله إلى لاجئ يعيش في الخيام. خاصة بعد قيام الكيان الإسرائيلي، وتوالي نشوب الحروب بين البلدان العربية وإسرائيل، منذ حرب 1948، وحتى حرب لبنان 1972⁴.

يمكن القول إن تطورا ما حدث في صورة اليهودي في الأدب العربي، حيث بدأت تحل محله صورة اليهودي/ الإسرائيلي، فأخذت هذه الصورة حيزًا لا بأس به في معظم الإنتاجات الأدبية العربية، التي اهتمت بتناولها، "صورة الضابط اليهودي، القاسي القلب الذي يقوم بمطاردة الفدائيين الفلسطينيين، ويقصف المنازل العربية، ويدنس الأرض المقدسة، ويثير الفتنة، والحروب (...)" . فهذه الشخصية

¹ - المرجع السابق، ص 27.

² - المرجع السابق، ص 28.

³ - الطاهر لبيب، المرجع نفسه، ص 852.

⁴ - المرجع نفسه، ص 853.

اليهودية/الإسرائيلية تتميز عادة بمجموعة من الصفات اللاإنسانية، وتحمل العداء لكل ما هو عربي وإسلامي¹.

وبتأملنا الشغل الفني على اليهود والشخصية اليهودية في الرواية العربية، نلمس نظرتين الأولى تتعلق بحالة شاملة من الانصراف عن تناول اليهود عموماً، واليهود العرب خصوصاً وكأنهم غير موجودين، كأنهم لم يكونوا في زمن غير بعيد عن زمننا من النسيج الاجتماعي المتنافر أو غير المتنافر في مناطق عربية عديدة، في اليمن، والمغرب، ومصر وسورية والعراق (...) وغيرهم². وتتعلق الثانية، بأن الأعمال الفنية والروائية العربية التي تناولتهم خارج الأطر الاجتماعية الموجودة، أو التي كانت موجودة في بعض الدواخل العربية واقتصرت على تناول العدو الصهيوني ذي الملمح الواحد. والأعمال الفنية العربية التي بدا أنها كسرت أحادية ذلك التناول، كأعمال الروائي إميل حبيبي، ومسرحية "الاغتصاب" لسعد الله ونوس، أثارت وقت صدورها ما يمكن أن نسميه موجة من عدم الاستحسان في الأوساط القارئة العربية مع الإشارة إلى أنها تناولت بعض الشخصيات اليهودية داخل الكيان الصهيوني ولم تتناول اليهود العرب في محيطهم الاجتماعي العربي، الذي كان قائماً³.

¹ - المرجع السابق، ص 853.

² - صلاح صالح، المرجع نفسه، ص 198.

³ - المرجع نفسه، ص 198.

3.3.3 المطلب الثالث: في الدراما التلفزيونية

ومن المفيد أن نشير إلى بعض المسلسلات التلفزيونية، التي سعت إلى تقديم ملامح من الوجود اليهودي في مصر خلال الفترة التي واكبت ضياع فلسطين، كـ"كرأفت الهجان" و"ليالي الحلمية"، على سبيل المثال، وتلك الملامح غرقت في قدر من التبسيط الذي تقتضيه طبيعة المسلسل التلفزيوني الموجّه إلى الجمهور العريض، وغرقت أيضا في وضع الجميع ضمن سلة واحدة، بالإضافة إلى أن السرد في المسلسل التلفزيوني يختلف عن السرد الروائي التي يشتغل عليها البحث. كما تحسن الإشارة أيضا إلى وجود أعمال تصنّف تحت فن الرواية، ومع اختلاف السرد التلفزيوني عن السرد الروائي، إلا أنهما اتفقا في الصور المتباينة التي قدمت لليهودي¹.

تدفعنا بعض العوامل، في أغلب الأحيان لأن نرى الآخرين بشكل سلبي، ننسى أن نفرق بين الصواب والخطأ في معالجتنا للآخرين. قديما رأى الفرعون في مصر القديمة اليهود بوصفهم الآخر فأساء معاملتهم، وبالرغم من أن الحضارة المصرية كان لها أثرها في الكتابة والفنون (...) إلا أنها لم تغير من نظرتها لليهود، والأمر سيان مع الحضارة اليونانية القديمة، والإمبراطورية الرومانية، فلم تشفع الإنجازات التي حققتها لليهود ولم تغير من صورتهم شيئا². ويبدو أن هذه الصورة قد انعكست مع بعض الروائيين في تصوير اليهود في الرواية العربية.

¹ - المرجع السابق، ص 198.

² - محمد عارف: صعود البروتستانتية الإيفانجليكية، ص 189.

4. الفصل الثاني: سوسيولوجية النص الروائي عند

المقري

أولاً: الرواية اليمينة (الراهن والصيرورة)

ثانياً: نظرة بانورامية لمنجزات علي المقري الروائية

ثالثاً: الإطار العام للرواية

1.4. المبحث الأول: العتبات النصية

2.4. المبحث الثاني: المكونات السردية

1.2.4. الشخصيات الروائية

2.2.4. الزمكان الروائي

3.4. المبحث الثالث: المواجهة العقدية في اليهودي الحالي

4. الفصل الثاني: سوسيولوجية النص الروائي عند المقري

أولاً: الرواية اليمينة (الراهن والصيرورة)

ثانياً: نظرة بانورامية لمنجزات علي المقري الروائية

ثالثاً: الإطار العام للرواية

1.4. المبحث الأول: العتبات النصية

2.4 . المبحث الثاني: المكونات السردية

1.2.4. الشخصيات الروائية

2.2.4. الزمكان الروائي

3.4. المبحث الثالث: المواجهة العقدية في اليهودي الحالي

أولاً: الرواية اليمنية (الراهن والصيرورة):

الناظر إلى المنجز الروائي اليمني عند عتبتى نهاية القرن الماضي، وبداية القرن الحالي، سيلحظ التحول الكبير الذي طرأ عليها، حيث يمكن القول إنها بداية الحداثة الروائية اليمنية. فقد برز في هذه الفترة لدى الكتاب اليمنيين وعي جديد بطبيعة الفن الروائي، الذي لم يكتف بالموضوعات التقليدية المستهلكة في تناول قضايا الواقع اليمني، وتحولاته السياسية والاجتماعية، أو ما يندرج في مفهوم الموضوعات الوطنية الكبرى.

لقد أدت التحولات السياسية والاجتماعية إلى تعدد نزعات الرواية اليمنية، فجاءت مزيجاً من الرومانسية، والتعليمية، والقومية، والإسلامية (...) وهذا ما نجده في كتابات الرواد: أحمد عبد الله السقاف، ومحمد علي لقمان، وعلي أحمد باكثير، والطيب أرسلان (...) وقد ارتبط الوعي بالشكل الروائي عند هؤلاء بهوم ثقافية، واجتماعية، وتنويرية، وما يجمع جهودهم التأسيسية أن الاتجاه نحو الشكل الروائي لم يكن خالصاً، فقد أعلنوا عن الهدف من وراء كتابة الرواية منذ البداية فقد مزج السقاف مثلاً في روايته الأولى "فتاة قاروت" بين النقد الاجتماعي، والقصة الغرامية والرومانسية.¹

وظل المتخيل الروائي أسير رؤية ثابتة في تأريخه للتحولات السياسية، والاجتماعية التي شهدتها الواقع اليمني، مثل الكتابة في مرحلة ما قبل الاستقلال، وأحداث الثورة اليمنية، وإنما بدأ تناول موضوعات جديدة تتصل باليومي والإنساني في حياة إنسان الواقع، حيث بدأت الذات اليمنية المعاصرة المأزومة في تشتتها، وارتطامها بواقعها، وهمومها، وقلقها الجديد الحافل بالمفارقات والاضطرابات، وعبرت الرواية اليمنية _بفضل ثقافة كتابها واطلاعهم على التجارب الروائية العربية والغربية_ عن وعي جديد خلق في النهاية تراكماً، إبداعياً على المستوى النصي والتقني، وأدى إلى تحوّل مفهوم الكتابة الروائية، والخروج من أسر التقليد، واجترار محاكاة النموذج الواحد وقد تمثل ذلك أولاً في إبداعات زيد مطيع دماج، وسعيد عولقي، وصالح باعمار، ويحيى علي

¹ - عبد الحكيم محمد صالح باقيس، العنوان وتحولات الخطاب في الرواية اليمنية، كلية التربية بشبوة، جامعة

عدن [http:// www.adabjiddeddah.com](http://www.adabjiddeddah.com)

الإيراني، ثم في كتابات جيل جديد، أخذ يشكّل تجربته الروائية الخاصة، من أمثال: حبيب عبد الربّ سروري، ووجد الأهدال، ونبيلة الزبير، وعبد الناصر مجلي، ومحمد عبد الوكيل جازم، ونادية الكوكباني، وأحمد زين، وعلي المقري، (...)¹.

سعت الرواية اليمنية إلى عبور التصورات الجمعية المستقرة والتصنيفات والتميطات العامة للآخر في العقل الجمعي، والذي يعد محظورا من المحظورات التي قلّ وأن تجرأت رواية على الإقدام عليها، وحتى "إقامة ما صار يسمى السرديات البديلة للسرديات السائدة لم يكن من اختصاص الرواية العربية التي ظلت في الغالب تتحرك في اتجاه مواز، وبحمائية السرديات الكبرى في القضايا التي تخص المجتمع والقيم والثقافة، وإننا نشعر في أحيان ما بأن ما يدعى مخالفة المتوافق عليه خاصة في قضايا النسوية والأقليات الدينية والثقافية في مجتمعاتنا، لا يخرج عن أن يكون تأكيدا على ذلك السائد، كما في الرواية النسوية التي تشعنا في النهاية أن الاختلال في السرديات التقليدية لن يعود إلا بمزيد من القلق والاضطراب على المستوى الشخصي، واحتمالات الضياع على المستوى الجماعي، خاصة في ضوء عدم قدرة الرواية على تقديم البديل للعالم، الذي تعمل على تقدمه وإضعافه"²، وباستثناء تجارب روائية قليلة، منها تجربة الروائي اليمني علي المقري، في روايته "اليهودي الحالي"، فلا نكاد نجد أية زحزحة حقيقية للتصورات المتصلة بالذات والآخر المختلف دينيا وعقديا، من خلال السرد، الذي يستعيد حقبة تاريخية من وجهة نظر المختلف والمضطهد عقديا³.

¹ - المرجع السابق.

² - عقيل عبد الحسين، اليهودي راويا في الرواية العربية الحديثة، جريدة العالم الجديد، الأربعاء 25 أيلول 2013.

³ - المرجع نفسه.

ثانيا: نظرة بانورامية لمنجزات علي المقري الروائية*:

يمضي علي المقري بخطوات محسوبة في أعماله السردية، بدءا بروايته "طعم أسود... رائحة سوداء"، التي صدرت قبل عامين من رواية "اليهودي الحالي"، حيث عمد الكاتب إلى قراءة التاريخ الاجتماعي والسياسي لليمن، من خلال تسليط الضوء على حقبات تاريخية أو زمنية محددة وعلى أوضاع فئات اجتماعية مهمشة، هي رواية عن الصراع الإثني أو العرقي، تدور أحداث الرواية خلال الفترة ما بين (1970-1982)، زمن تقسيم اليمن، وقبل تحقيق وحدته في مدينة (تعز). حيث تأسس هناك حي من مجمعات العش المبنية من الصفيح، والكرتون لفئة مهمشة من فئات المجتمع ذوي اللون الأسود ويطلق عليهم الأخدام¹.

أما في روايته الثانية "بخور عدني"، فينشد الروائي إمكانية التعايش السلمي بين مختلف الأديان والأعراق، مضيفا إلى ما حكاه في روايات سابقة بالفكرة ذاتها، مسألة أخرى تتناول إمكانية الوطن البديل بعيدا عن وطن اكتوى بنار الحروب².

وفي رواية "حرمة"، التي كانت تلخيصا ذكيا لرؤية بلورتها كل من رواية "طعم أسود... رائحة سوداء" و"اليهودي الحالي". تتركز في اتخاذ المهمشين مركزا للعمل بما ينطوي عليه من جاذبية متعددة الأسباب للكاتب وللرد وللقرأ، تتواصل سلسلة المهمشين الذين انتشلهم المقري ببراعة

* ولد في حُميرة، مدينة تعز، في 30 أغسطس 1966، روائي يمني، عمل في الصحافة الثقافية من عام 1985، من مؤلفاته:

- نافذة للجسد: مجموعة شعرية، القاهرة 1989.
- ترميمات: مجموعة شعرية، الطبعة الأولى، الهيئة اليمنية العامة للكتاب، وزارة الثقافة، صنعاء 1999. الطبعة الثانية، وزارة الثقافة، صنعاء 2004.
- يحدث في النسيان: مجموعة شعرية، اتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين، ومركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء 2003.
- الخمر والنبيذ في الإسلام: دار رياض حسين، بيروت 2007.
- إديسون صديقي: قصة للأطفال، كتاب مجلة العربي الصغير، عدد يوليو 2009.
- طعم أسود... رائحة سوداء، منشورات دار الساقى، القائمة الطويلة للجائزة العالمية للرواية العربية البوكر، 2009.
- اليهودي الحالي، منشورات دار الساقى، القائمة الطويلة للجائزة العالمية للرواية العربية، البوكر، الطبعة الأولى 2009، الطبعة الثانية 2013. وقد صدرت بالفرنسية Le Beau Juif، وبالإيطالية بعنوان Il Bell Ebro، كما صدرت بالكردية.
- حرمة، منشورات دار الساقى، 2012.

¹ - سامية العطوط، اليهودي الحالي لعلي المقري سحر السرد وصراع الهويات، مجلة أفكار، ع49، الأردن، ص 98.

² - عبد السلام الشبلي، بخور عدني لعلي المقري... صهر إنساني للأديان والأعراق، القدس العربي "يومية سياسية مستقلة"، فيفري 2015، ص10.

من قاع الحياة، والقص ليتصدروا الوقائع والرؤى، فيتوقف هذه المرة عند المرأة، لتستأثر بالعمل بعد أن كانت واحدة من عديد عناصره وشخصه¹.

ما يلفت النظر في رواية "حرمة" أن **علي المقري** جعل المرأة ساردة تتناوب مع أختها النقيض لها مهمة السرد، لتعلن ما يعد محظورا اجتماعيا، ولكن من خلالها هي، لأن أختها تحضر عبر مذكرات صريحة تعثر عليها الساردة في أشرطة، وتستمع إليها لتتابع ما تقوله أختها بحريتها التي انتزعتها من العائلة، ومضت فيها حتى نهايتها، والتي ختمتها بما يشبه الانتحار، لأنها اختارت التصادم الذي لم يتح لها السرد أن تنتصر فيه، حتى بحيل كثيرة لتحقيق رغباتها، لتنتهي معزولة ومهجورة، تدعها الساردة تحتل مساحة السرد لتسحب هي ممهدة لتحولات تقاوى القارئ، وتزيد من فنتازيا الوضع الاجتماعي. فالفتاة التي تسمع الآن وهي في الخامسة والعشرين لقصيدة "أحمد شوقي" (سلوا قلبي)، بصوت "أم كلثوم"، والتي أهداها إياها جارها "سهيل"، لم تسمعها لاعتقادها أن الغناء حرام، وبعد مضي سنوات تكتشف أنها أغنية مديح للرسول صلى الله عليه وسلم، مع الأبيات تتذكر ما حصل لها ولعائلتها، ويعبر هذا الموقف عن التحول الحاد الذي صار سمة للرواية الحديثة، لأنه يطابق آمنيات الكاتب غالبا، وينجز فعلا ورقيا لمقاومة الواقع، الذي يلعب فيه التخيل دورا واضحا، فيرد السؤال عن إمكان وجود ما يحدث، أو تصوّر حدث ما يوجد في العمل المكتظ بالأمكنة (...) فتتزوج الساردة شيئا يستعيز عن عجزه الجنسي بالجهاد، ويورط الساردة في أسفار عسيرة، لتنتهي سجينة ومهجورة (...) تعود لأسرتها، لتجد الجميع قد تحولوا، الأخ الماركسي، والأخت المتحررة، والحبیب الذي تطل منه نداءات "أم كلثوم"، وسؤال "شوقي" عن القلب الذي سلا وتاب (...). اكتنز **المقري** في **حرمة** خزينا دلاليا، تكون بفعل تداولها في مواضيع كثيرة لقد وضع إيقاعا شيقا عبر التوازي بين المذكرات، والقصيدة، فزادت عذوبة السرد، رغم عنف وقائعه ومصائر شخصياته².

¹ - تحولات حرمة، جريدة الاتحاد <http://www.alittihad.ae> الخميس 14 فبراير 2013.

² - تحولات حرمة، جريدة الاتحاد <http://www.alittihad.ae>، الخميس 14 فبراير 2013.

ثالثا: الإطار العام للرواية

بعد روايته الأولى "طعم أسود...رائحة سوداء"، يصدر الروائي اليمني "علي المقري" روايته الثانية "اليهودي الحالي" عن منشورات دار الساقى 2009، حيث يواصل حفره الهادئ في الزوايا الاجتماعية والإثنية الضيقة، فيطرق هذه المرة سيرة وتاريخ الطائفة اليهودية في اليمن وعلاقتها بمحيطها وواقعها. وما تعرضوا له من اضطهاد، في قصة حب غريبة (بالمعنى الجميل للكلمة) بين سالم اليهودي وفاطمة المسلمة.

ينحاز علي المقري منذ البداية لرؤية إنسانية تقوم على فكرة ومبدأ المواطنة، وبعيدا عما شهده اليمن من صراعات ذهبية به غالبا نحو حدود قصوى من القسوة والإقصاء ونبذ الآخر. فسرد العلاقة المركبة والشائكة، بين الهوية الدينية المسلمة والهوية اليهودية القائمة على الصراع، وعلى التصادم والتضاد، ومحاولة كل منهما إلغاء الطرف الآخر في الفكر والتعامل وامتلاك الحقائق، وذلك من خلال قصة حبّ، تشتغل فيها العواطف البريئة بين الشاب "سالم اليهودي"، و"فاطمة المسلمة" وبالتالي كان للعلاقة بين الهويتين في الرواية وجهان، أحدهما يبرز الصراعات الإثنية الدينية المتعصبة وسجلاتها، التي لا تنتهي بين أفراد الطائفتين، بينما الوجه الثاني فينقل الآخر إلى مستواه الإنساني البكر بعيدا عن الصراعات العقائدية، كل ذلك، يتم مع تأثر البلاد بالأوضاع السياسية التي سادت البلاد، خلال فترة حكم الإمام المتوكل وأحفاده من بعده¹.

فالتبيعة الإشكالية "اليهودي الحالي"، نابعة من ملاستها للعلاقة المعقدة بين العرب واليهود أو بالأحرى اعتماد الرواية ما هو تاريخي وتقديمه في صورة سيرة ذاتية، فالرواية تنهض على الموروث التاريخي في صناعة معماريتها، بالتحام التاريخ بالبنية السردية والمتخيل الروائي لأن الرواية جنس أدبي مفتوح، والتحامها بالتاريخ جزء من استراتيجية ضمن مقولة التجريب السردية قد يفتقد إلى التحقيق، ومع ذلك يمكن له أن يكون "المؤرخ الجيد هو الروائي، ويستطيع أن يجعل

¹ - سامية العطوط، المرجع نفسه، ص 100.

روايته تاريخاً" ¹، تعتمد التمييز والاختيار من تعقيدات الحياة، التي لا تنتهي، وتوسيع الفجوة بين الحقيقة والواقع. قد يكون للآخرين بعض العذر عند النظر إلى ما هو حقيقي وواقعي، إذ اعتادت الذهنية العربية رسم صورة سلبية بالمطلق للشخصية اليهودية، وبالتالي فإن موقف سالم، بطل الرواية وأحاسيسه ومشاعره في هذه الرواية، لا تحاكي طبيعته التاريخية. غير أن العمل الروائي أياً كان ينقل الحياة بكل تقلباتها وأمزجتها وذكرياتهما، وتطورهما عبر الزمن، ومن هنا يكون "العمل بريئاً من الأيديولوجيا، وإن بدرجة نسبية" ²، فالأيديولوجيا التي ييثرها النص الروائي تتحدد كذات بقدر ما تكون مستقلة، فهي مخلوقة من خالق معين، هو مبدع النص، وهذا النسق هو قناع لانتماء طبقي ولموقف من الصراع الطبقي، إننا نبحث في مجتمعنا ليس في جنان الخلد. فنكون أمام عملية بناء نص سردي وفق أنساق أيديولوجية راسخة في ذهنية الكاتب والمجتمع الذي ينتمي إليه، وهذه الأنساق التي تكون واقعية هي الصورة والدلالة التي ينطلق منها الأدب ويحاول الوصول عندها، وإن كان الأدب يعتمد إلى الممارسة التخيلية مع الواقعية المعروف ³.

تتخلّى صورة اليهودي في رواية "اليهودي الحالي" عن نمطيتها المألوفة في الأدب الغربي الكلاسيكي "شكسبير"، "ديكنز"، "دوستوفسكي"، "جورج إليوت" (...). فلم يعد ذلك المرابي البخيل الذي يتغذى بالكراهية، ويدمر جسور التقاهم بينه، وبين الآخرين من أجل المال، كما وجدناه يفارق الصورة الشائعة في الرواية العربية، وخاصة الفلسطينية (صورة المعتدي الصهيوني، الذي احتل الأرض وسفك الدم العربي) ⁴.

تقودنا اليهودي الحالي إلى حقيقتين، حسب ما ذهب إليه محمد سلام جميعاء، فهو يرى: "أن الطبيعة الإشكالية للرواية، في تمازج ما هو ديني، وسياسي، واجتماعي، في نسيج متشابك، هو

¹ - محمود أمين العالم وآخرون، الرواية العربية بين الواقع والأيديولوجيا، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 1986، سورية ص 64.

² - محمد سلام جميعاء، متعة السرد إذ تلتبس بالأيديولوجيا، جريدة الدستور، ع17119، الاثنين 25 جمادى الأولى 1436 / 16 مارس 2015.

³ - سيزا أحمد قاسم: بناء الرواية (دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، سنة 1984، مصر ص134.

⁴ - ماجدة حمود، المرجع نفسه، ص 165.

ما يفضي إلى تبئير هذه الرواية في سياق أيديولوجي غير بريء المنزع والغاية، وبالتالي وسم كاتبها بشبهات تدرجه في كل أشكال المؤاخذة الدينية، والسياسية، والفكرية، وهي شبهات تتصل بالذات الكاتبة، أكثر من اتصالها بالملفوظ الروائي، أو أن الأخير هو ما أفضى إلى شبهة الذات الروائية¹. فسروا المقري، تشتغل كحفور تاريخية وثقافية، وحضارية موعلة في القدم؛ فزمنها الروائي ينتسب إلى الماضي، انطلاقاً من تصور يخدم القص، ويستند إلى رؤية فكرية، وربما أيديولوجية محددة، مصطبغة حكاثياً بمسحة أنثروبولوجية/ إنسانية، تتسجم مع الرؤية، يحتل فيها الحكي وترسم بصورة الثقافة، ففي "طعم أسود... رائحة سوداء" ينصرف المقري إلى عالم المهمشين المنبوذين خارج أي اعتبار في المجتمع الذي يعيشون فيه، وهم في حياتهم الحقيقية ورغم إدلالهم، إلا أنهم شكلوا نواة اجتماعية، وبؤرة إنسانية، جعلها الكاتب تشيد على المجتمع التوافقي السائد، المتحكم في كل النواحي، صانعا بذلك ما يسمى العالم الروائي الخصوصي، ومتقلداً من مستوى الحضور إلى صوغ البنية السردية، فيجعل من العالم أداة التخيل، من منظور مناهضة الاضطهاد والتهميش².

قارئ اليهودي الحالي ينتبه بالضرورة إلى ما يجمع عاشقين من حب المعرفة، حيث فاطمة الفتاة المتعلمة، والعاشقة لقراءة الكتب وتحصيل المعارف، تعتمد منذ البداية لتعليم فتاها القراءة والكتابة، لتبدأ معه بعد ذلك قراءة الكتب التراثية والدينية للديانتين الإسلامية واليهودية، مما يثير مخاوف أسرة حبيبها من أن تكون بذلك تنوي دفعه للإسلام، والتخلي عن ديانتها اليهودية وهو هاجس سنراه يتراجع عن نفس والده، ولكنه يتصاعد عند اليهود الآخرين، فدلالات القراءة تتجاوز معاناتها مباشرة لتقفز إلى الوعي، كقيمة ووسيلة يمكن أن تبدد أوهام التخلف وما فيها من جذور الطائفية والتشكلات الاجتماعية الحادة.

تفارق أحداث الرواية خلفيات أيديولوجية، وتذهب لإمساك خيط الأوهام الطالع من التناقضات المجتمعية والمتصاعدة نحو الحركة الصهيونية، وإن من منابع تنتمي لفكرة الخصوصية اليهودية التي تغذت من أشكال اضطهاد متنوعة مثلما تغذت وبقوة فكرة التطلع الديني اليهودي

¹ - محمد سالم جميعاء، المرجع نفسه.

² - أحمد المديني، اليهودي الحالي لعل المقري: رهان الرواية بين التاريخ والرؤية، مجلة القدس، ص 10.

نحو (أورشليم)، وهو تطلع سنراه في الرواية ينتمي هو الآخر لجهالة شعبية كانت تعتبر اليهود اليمنيين غرباء ينتمون إلى بلاد أخرى، بل تدافع كثيرا عن المتعصبين لمطالبة اليهود اليمنيين بمغادرة البلاد والذهاب إلى القدس. فما يهمنا في هذه القراءة بالذات، هو تلك الحيوية التي يرسم بها الكاتب عالمه وملامح وعمق أبطاله، فاليهودي الحالي ترسم "بانوراما روائية لعالم الصراعات المفتعلة وغير الحقيقية، التي تمزق المجتمع وتدفع أبناءه نحو علاقات وخلافات لا حقيقة لها"¹. إذ تنطلق من نزعة إنسانية أولا وقبل أي اعتبار آخر، ومن فكرة بالغة الأهمية، وهي المواطنة والخروج تماما من أسر الطائفية، وفي سياقها الفكرة الأهم، فكرة الانتماء للوطن بعيدا عن وهم فكرة الانتماء الديني باعتباره وطنا يمكن أن يجمع اليهود ويأخذهم إلى بلاد أخرى تحت وهم خادع أنها وطنهم وأرض ميعادهم.

إن اليهودي الحالي نص واقعي بامتياز، وكأنه يتماهى مع رأي جورج لوكاتش، "حين يوكل إلى الرواية قراءة حركة التاريخ وتفسيره، فهو، أي النص، يطرح بشكل مباشر إشكالية ثقافية وتاريخية واجتماعية ودينية مزمنة تفرض نفسها على المتلقي"². فالرواية تتألف من ست وحدات سردية، ترتبط كل وحدة منها بالحدث المركزي في وحدة بنائية تنتظم في البناء العام للرواية، فتشكل هذه الوحدات السردية فضاء نصيا محكم التشكيل، يتغذى عليه فضاء دلالي ينتج المعنى الكامن داخل النص، عبر ملفوظات لغوية، أسهمت اللغة المحكية في الارتقاء بمحملاته الدلالية المعبرة عن فضاء جغرافي مخصوص تدور فيه الأحداث وتتحرك الشخصيات. وقد قسم روايته إلى ست وحدات سردية، هي كالاتي:

1- كل الأيام فاطمة

2- مذهب فاطمة

3- ملحق بكتاب مذهب فاطمة

4- حوليات اليهود اليمانية

¹ - راسم المدهون، اليهودي الحالي لعلي المقري "عوالم إنسانية تطفح بنسيج سردي بارع ومشوق"، جريدة المستقبل اللبنانية، الأربعاء، 12 مايو 2010.

² - عيد عبد الله الناصر، اليهودي الحالي "صراع الدم والأيدولوجيا"، دروب، 14 مايو 2012، <http://www.doroob.com>

5-ملحق خاص بحوليات اليهود

6-أنا حفيد اليهودي الحالي...حفيد فاطمة

1.4 المبحث الأول

العتبات النصية

تشير لفظة العنوان الرئيسي (اليهودي الحالي) في اللهجة اليمنية إلى معنى الجميل/المليح، وهو افتتاح يضعنا مباشرة في قلب قصيدة الرواية ونظرتها لبطلها اليهودي الديانة، والذي تقع فاطمة في حبه، فاطمة الفتاة المسلمة، وابنة التاجر، أي أنه ومنذ البداية أيضا يجد نفسه أمام تناقضين، يهوديته من جهة والفارق الاجتماعي مع حبيبته ابنة التاجر من جهة أخرى، بكل ما يترتب على التناقضين من قسوة، ومن تداعيات وأحداث، تقرّر مصير العاشقين وتضعها مباشرة في مواجهة مجتمعهم¹.

يقدم "علي المقري" في "اليهودي الحالي" مشاهد تتيح لنا معايشة علاقة إنسانية مدهشة بين الأنا المسلمة، والتي جسدتها "فاطمة"، والآخر الذي جسده اليهودي "سالم" حيث جمعهما الانتماء إلى فضاء مكاني واحد هو اليمن، وهنا تجلّى العنوان تجسيدا للعلاقة الإنسانية المدهشة، التي تقوم على الحب والعطاء، إذ لم يشكل اختلاف الدين عقبة، لهذا حين نتأمل الجملة المشكلة للعنوان نجد الاسم اليهودي احتل موقع الصدارة نظرا إلى أهميته وقد أخبر عنه مباشرة بصفة الحالي/الجميل، لنفي أي خلفية اجتماعية خاصة بالعرق الاجتماعي، لذلك نجد الصفة التي تعدّ فضلا، ويمكن الاستغناء عنها في اللغة قد أصبحت في موقع الخبر، وبذلك تمتزج في العنوان، كما في السرد الروائي تلحق الدلالة الإخبارية بالدلالة الوصفية.

¹ - راسم المدهون، المرجع نفسه.

فكانت هذه الجملة غالباً ما تحل محل الاسم "سالم" بل هي اسم الدلال، يأتي عبر سياق محبّب، إذ تنطق به المرأة المحبة فاطمة لتنادي حبيبها اليهودي "ألا يعلمونك يا يهودي الحالي...عندكم؟ أربكتني كلماتها وهي تقول بحنان وغنج لم آلفهما، فأنا يهوديها أو اليهودي حقها، بل أنا في عينيها مليح(حالي)"¹.

منذ قراءة عنوان الرواية ندرك أن ثيمتها الرئيسية تقوم على علاقة الأنا بالآخر وذلك أن صفة الهوية في العنوان هي نسبة دينية، تدل على الانتماء الديني. فالسياق الإيجابي الذي وردت فيه كلمة اليهودي، سياق محاط بلغة الحب والحنان، ويبلغ أقصى مدى حين يضاف اليهودي إلى الذات المتكلمة عبرياء المتكلم(يهوديها)، مثلما تلتصق به صفة تخبر عنه الحالي، ويتكفل الروائي بتوضيح دلالتها/ مليح، لمن هو غريب عن اللهجة اليمنية، وبذلك تُستبعد عن العنوان الظلال المشوهة ذات الأبعاد السياسية التي تتوارد إلى ذهن. فالحالي ليس اليهودي الذي ينتمي إلى الزمن الحاضر، فتبتعد بالتالي عن مخيلة المتلقي الدلالة السلبية التي تلتحق عادة بالأيديولوجيا الصهيونية المستترة بالدين وتفلح الرواية في ترشيح الدلالة الإيجابية، وعليه يكون اليهودي هو الآخر في هذه الرواية، وهي آخية لا يدل عليها فحسب اسم المؤلف الذي يعلو العنوان معينا نسبة إسلامية، بل تدلّ عليها النسبة ذاتها، أو في مقام التلفظ بها لمجاورة المختلف عنها وحضوره في قبالتها.

إن جملة العنوان التي هي في الأساس ملفوظ "فاطمة" المتكرر للفتى "سالم اليهودي" في متن الرواية من خلال القلة اليهودية في دولة اليمن كما هو معروف، وبدلالة التوتر

¹ - علي المقري: اليهودي الحالي، دار الساقى، ط2، 2013، بيروت، ص 8.

والشحناء القديمة الجديدة تجاههم في الذاكرة الإسلامية. وتزداد تلك الدلالة إثارة من خلال تشخصنها في ذكر يهودي وفتاة مسلمة، وليس العكس.

أما عن دلالة الحالي، والتي كما أشرنا أنها تعني المليح أو الجميل، فهي تؤثر على منظور الرواية الذي يكسر نمط العلاقة الثقافية العربية اليمنية باليهود، وخرق للخطاب النمطي، لتوليد حدث بالمعنى الروائي والتداولي، وهو منظر تتراعى به الرواية على ممارسة دور نقدي تجاه الثقافة، لتوليد معان إنسانية ووطنية، بمنجاة من التعصب والكراهية والاحتشاد بالبغضاء والمكائد المتبادلة، فلم يقتصر هذا الدور على الثقافة العربية الإسلامية إجمالاً، وعلى الثقافة اليمنية خصوصاً، بل مارس الدور نفسه تجاه الثقافة اليهودية المليئة بالتعصب والكراهية، كما لم يقتصر في الآخرة هنا على اليهود فقط بل أظهر آخرة أخرى في اليمن، تتمثل في أصحاب بعض المهن، كالقصابين، في دلالة أن فضاء التعصب لا يكف عن توليد أوهام الذات المشوهة.

2.4. المبحث الثاني

المكونات السردية

يتأسس الحدث المركزي في الرواية، على ثنائية جدلية صراعية، قوامها التباين في المذهبية الدينية والتراتب الاجتماعي بين "فاطمة المسلمة"، و"سالم اليهودي"، بما هما شخصيتان محوريتان في الرواية التي تتلمس واقع الجالية اليهودية في اليمن، والالتباسات والإشكالات التي عاشتها وواجهتها، والمآلات التي صارت إليها في الحقبة الإمامية. ولذلك ينفتح المشهد الروائي، على رغبة سالم في أن يدون أخباره مع فاطمة، بلغة وأسلوب بسيطين، يحاول عبرهما استنطاق الموروث الثقافي والفكري الإيجابي للأمة بشكل بعيد عن التكلف والصنعة، ويبرز تصارع الرغبة والارغبة في الذهاب إلى بيتها لإفراغ حمل الخطب، وينحسم هذا الصراع بالإقدام على تنفيذ مهمته التي كلفه بها والده، وحين تلقاه فاطمة يلفت انتباهه تأملها له، وميلها الشعوري نحوه، ومن ثم إعلانها رغبتها في تعليمه القراءة والكتابة، وبالمقابل استجابته لطلبها، حيث طُعم النص بكثير من الكلمات التي كان لها ظلالها المهمة، وهي تؤشر على أحداث رئيسية في السيرة الإسلامية، "وكان النص بكامله بني على أساس كلمة "اقرأ"، لما تحمله من دلالات ومعان لها علاقة بتفتح العقل والضمير الإنساني"¹، والمقصود هنا القراءة بحرية وبعيدا عن النظرات المسبقة والمتوارثة، وهذا ما دفع بسالم لأن يتردد على بيت فاطمة طلبا للمعرفة.

¹ - عيد عبد الله الناصر، المرجع نفسه.

1.2.4 الشخصيات الروائية:

إن ما يلفت النظر في النص المدروس هو احتوائه على شخصيات مسالمة ومتعايشة حيث أزهرت علاقة حب بين مسلمة ويهودي، أثبتت وجودها مع مرور الزمن، على الرغم من الحروب التي شنت ضدها، وقد منحه الروائي اسماً آخر ذا دلالة إيجابية "سالم"، كما منحه لقباً أسقطه على لسان "فاطمة"، "الحالي"، وبذلك اكتسب كلمة اليهودي ظلال جديدة، لا علاقة لها بالأذى الذي تصبه الصهيونية على الذات العربية. من هنا لن نستغرب أن يفرح "سالم" بلقبه الجديد الذي لم يسمعه من قبل، فانتسح صداه في روحه، ليصبح سر وجوده "صرت أحس بأن هاتين الكلمتين هما سر حياتي، إذ لم تكونا حياتي كلها، معهما أصبحت أكتشف من أكون ومن سأكون، لا أعني أنني أصبحت أعلم الغيب، إنما بقيت غير مبال بما سيحصل لي، إذا ما كنت في ظلها الحاني بلذة المودة، وهي تتدفق من فاطمة أثناء نطقها لهما¹".

تستمد الشخصيات الروائية في رواية "اليهودي الحالي"، سماتها وملامحها ومعاييرها وصفاتها الخلقية، وهويتها من البنية العامة الافتراضية للرواية، وموضوعها الخاص المتمثل في الصراع الطبيعي والسياسي والاجتماعي، إذ نجد "على المقري"، أحياناً يصور الشخصية من الخارج، ويحلل عواطفها ودوافعها وإحساسها، بشكل زمني لا مواربة فيه، فالرواية تتوالى أحداثها مسلسلّة، من عدة أجزاء، بدأها بفصل كل الأيام فاطمة، وانتهى بحفيد فاطمة، وأحياناً أخرى يصدر أحكامه على الشخصيات، كما في شخصية "هزاع"، وشخصية "حاييم".

تبرز شخصيات الرواية الرئيسية موسومة بشكل فاتن، ومتحرك، فشخصية "فاطمة"، تبرز تدريجياً وتتطور بتطور الحدث في صورة ظاهرة للقارئ، وإذا كانت المفاجأة من أبرز سمات الشخصية المتحركة، والمتطورة، فإن شخصية فاطمة تتطوي على هذين العنصرين، والظروف الخارجية هي التي تعكس التفسير الحادث في الشخصية، وتظهرها بقوتها وثقافتها، التي استمدتها من قراءة الكتب، وحفظها للكلام الجميل، ففاطمة التي تنتمي للمكون بأسره، لا تفرق بين مخلوق ومخلوق

¹ - الرواية، ص 27.

هي "فاطمة" ذات القلب الرؤوف الرؤوم الذي يدمي ألما عند ذبح أضحية العيد، ويتفرق بالنمل الذي أفسد النقش على الجدار، فلا تعتبره مفسداً، بل تقول في رسالتها إلى سالم "إنني أدعوكم إلى إيضاح النقش الرسوم التي على جدار بيتنا، والذي دخل النمل من أطرافه، ووسطه، عبر فتحات صغيرة إلى مساكنه القديمة، ولأنه غير الاتجاه، واستقر فيما رأى أنه مباح، خطرت بالبال فكرة الإيضاح"¹، فكيف سيكون حالها مع اليهودي الحالي؟ فهي لم تنظر إلى الفوارق الاجتماعية بينهما ولم تر قط فرقا في اختلاف الدين، لم تر في سالم سوى الشاب الفتى الوسيم، الذي يتعلم عن دينها فأحبته وشجعت، على ودها وزوجته نفسها، فهو كما تراه مخلوق وإنسان كمخلوقات الله، وليس كما يراه أفراد ملته.

يختار "على المقري" اسماً لشخصيته ذا دلالة إيجابية تذكر بفاطمة ابنة الرسول صلى الله عليه وسلم، التي كانت تدعى ابنة أبيها نظراً إلى العلاقة الخاصة بينها وبين والدها، وهو اسم يصلح للمسلمين "فاطمة" ولليهود (فطيماه) "إذ يتشارك الاسمان في أغلب الحروف والدلالة كذلك، مما يشعر المتلقي بأن ثمة لقاء بين اللغتين العبرية والعربية، فهما تنتميان إلى أرومة واحدة اللغة السامية"²، فالعمق التاريخي للديانتين يكشف مدى تقاربهما العقدي واللغوي والحضاري.

استطاع المقري أن يعزز حضور "فاطمة" لدى المتلقي باختياره لهذا الاسم، واكسبها أفكار التسامح وأبعاداً دينية، فاستطاعت بفضل ثقافتها وموسوعيتها الدينية التغلب على الفكر المتعصب على الرغم من الصعوبات التي واجهت الشخصية. أيضاً ما يلفت النظر في علاقة "فاطمة" أنها سعت إلى بنائها على أسس معرفية، فلم تكتف بالعاطفة التي قد تعمي وتصم، بل بدت مؤمنة بأن الثقافة هي التي تنير طريق الإنسان، وتأخذ بيده إلى عالم جديد، يتسع لها وله، تسرع لتعرض عليه فكرة تعليمه، وهي لا تكتفي بالتعليم، بل تلجأ إلى التعلم منه، مبتعدة عن عقدة التفوق والاستعلاء الثقافي، الذي قد يختلج في أعماق أولئك الذين ينتمون إلى الأكثرية، لهذا نجدها تحثه على تعلم العبرية، كي يعلمها إياها، فيستطيعا عندئذ تبادل الكتب العبرية والعربية.

1 - الرواية، ص 60.

2 - سامية العطوط، المرجع نفسه، ص 99.

نلمس لدى "فاطمة" الرغبة في بناء علاقتها بالآخر، والتي تتجاوز بها النسق الاجتماعي على أسس ثقافية قوية لتقاوم بها تحديات يفرضها الجهل، حين أدركت أن بناء الأسرة يحتاج إلى دعائم تتيح المعرفة، والرفافة الإنسانية، فبدت لنا موسومة بريشة الحب والتسامح النابعين من روح حساسة منفتحة على الكون بكل مخلوقاته، لهذا تطلب من سالم إيضاح النقش، وليس إصلاحه كي لا تؤذي النمل، وهذا هو سلام "فاطمة"، الذي يتجلى عبر لغة حساسة محبة، لكل الكائنات حتى إنها ترفض القهر أو التمييز في التعامل بين الإنسان، وأضعف مخلوق صغير على الأرض (النمل) تستخدم لغة حساسة، فتدعو إلى إيضاح النقش وترفض إصلاحه، بما قد يحمله من دلالة تدميرية لبيوت النمل، مما ينبئ عن روح فريدة في حساسيتها تجاه كل الكائنات الحية حتى أصغرها.

تخرج المرأة العربية في هذه الرواية من إطارها النمطي، تلك المرأة العاجزة، الجاهلة، الخائفة الخائفة (...) فنجد "فاطمة" تبادر في علاقتها مع الفتى، فتخبره بمشاعرها نحوه، وهي لا تكتفي بالمشاركة العاطفية، بل نجدها تهتم بالمشاركة المعرفية، لذا قررت أن تعلم الحبيب اليهودي القراءة والكتابة، حيث تجاوزت صورتها المألوفة، فلم تبد في قالب جامد، يجعلها تابعة للرجل، بل جسدت أقصى درجات التحدي لمواضعات مجتمعتها، حين عرضت عليه الهرب والزواج، فتقول "سالم" "لا تتأخر عن نداء رغبتني، وتدبر أمر سفرنا من بلدة ريدة، يضيق أهلها بلقائنا، ويحرمون زواجنا"¹. هنا يبدو انفتاح "فاطمة" الفكري والمعرفي والعقدي على الشاب اليهودي المحكوم بالموت ومع ذلك تبدو رغبة في الخروج عن النسق الاجتماعي المألوف، لهذا تدعو سالم للهرب والزواج بعيدا عن قريتها، لكن هذه الشخصية تخالف أفق توقع المتلقي، حين بدت متمسكة بمرجعيتها الدينية بعد لجوئها إلى آراء فقهاء واسع الأفق تلمست لديهم شرعية ما تفعل.

¹ - الرواية، ص 30.

عالج السرد العربي موضوع العلاقات الزوجية والجسدية العابرة للأديان، لكنها في معظمها معالجات كانت تخلص من الصدق الفني الذي يرفعها إلى رتبة المشكلة الاجتماعية، فبدت أشبه ما يكون بمغامرة فردية غايتها إشباع الجسد بالعثور على شريك من عقيدة مختلفة، ففي "اليهودي الحالي" لم يقتصر الزواج على زواج مسلمة من يهودي بناء على فتاوى دينية أجازت ذلك، عثرت عليها فاطمة في تضاعيف المتون الفقهية المنسية، إنما استمر ذلك في جيل الأبناء والأحفاد، ويظهر بوضوح أن رواية "اليهودي الحالي" عرضت لهذه العلاقة الشائكة على خلفية طرح قضية هوية الأقلية اليهودية اليمنية في أغلبية إسلامية، وقد ازدري المسلمون واليهود على السواء، هذه العلاقة التي ربطت "سالما" بـ"فاطمة" دفعت بهما إلى اختيار الهرب حفاظا على العلاقة (...) وظلت السلالة تدفع ثمن اختيار الأجداد، ذلك أن كلا من الجماعة اليهودية والإسلامية، وقعت أسيرة الكراهية اللاهوتية، المتأصلة في الثقافتين، واحدة ضد الأخرى، وأصر المتشددون من المسلمين الذين مثلهم "صالح المؤذن"، على وجوب إخراج اليهود من أرض اليمن، لكنهم لم يوافقوا على أن تكون فلسطين موئلا لهم، وبمقابل ذلك نظر اليهود المتمزمتون الذين مثلهم "أسعد"، والذي كان يشيع فكرة ظهور المسيح المنتظر الذي سيحكم العالم انطلاقا من أورشليم، وعندها بدأت عملية إبادة الجميع حتى الرضع الذين هم مشاريع أعداء، حسب اعتقادهم، غير أن المجرى الواقعي لحيلة البشر اتخذ مجرى مغايرا، فـ"فاطمة المسلمة" أحبت "سالما اليهودي"، وتزوجته، و"نشوة" ابنة "أسعد اليهودي" عشقت "قاسما ابن المؤذن صالح"، ولما حال الأبوين دون زواجهما، انتحرا متخطين بذلك حاجز الأجساد المرهونة للعقائد، بل إن عشقا أكثر أهمية ربط صبا ابنة أسعد بعلي ابن المؤذن، فهربا إلى صنعاء وكانا سببا في استمرار السلالة، إذ قيض لهما الحفاظ على علاقتهما، وتربية "سعيد" بن "فاطمة" و"سالم" حيث جرى الاتفاق إلى تحويل اسم "فاطمة" إلى "فطيماه"، والتي عاشت مع "سالم" باعتبارها يهودية، غير أنها كانت تؤدي شعائرها سرا، وهو الأمر الذي حال دون قبول "سعيد" بين الطرفين، وعانت "فاطمة" حتى عند وفاتها نبذ الطائفة المسلمة واليهودية.

لم يكن زواج فاطمة من سالم زواجا عاديا، بل كان زواجا من باب التسامح والشراسة الإنسانية التي تتجاوز كل الخطوط الحمراء، حتى لو تعلق الأمر بالمعتقدات الدينية، وقبول الآخر ومعتقداته حيث كانت وجهتهما إلى اليهودي، ولأجل الحفاظ على العلاقة في بدايتها حور اسم "فاطمة" إلى "فطيماه"، وهذا الاسم في المخيال اليهودي يحيل على مصدر العطاء، ويرمز له بالثدي أو الحلمة¹.

يبرز صوت الأنثى من خلال التجريب وسؤال الأنوثة، المشتبك معه في أطروحاته، وما ينشده من فضاء سردي تؤثته الأنوثة، بلغتها وبوحها، وتفتح فضاءاته على رؤيتها الجديدة للعالم والأشياء بعد أن ظل هذا الفضاء موشوما بالذكورة، لتبرز "فاطمة" رمزا للتسامح والسلام والحب، فهي تنظر إلى جميع البشر على أنهم خلق الله بغض النظر عن دياناتهم.

لم تتجاوز الرواية الصورة النمطية للمرأة اليهودية، التي تضعها ضمن إطار سلبي (المومس) إذ جاءت إلى بلدة ريده، أين يقطن اليهود، ثلاث عاهرات، بعد أن هددهن فقهاء مسلمون بالقتل إذ لم ترحلن من صنعاء، وكما تقتضي آليات هذه الصورة استطاعت النسوة جذب رجال من عيلة القوم، مما أثار كثيرا من الغلط، واتجهت بإفساد أولاد المسلمين، وبناتهم، وقد هربت إحداهن من العقوبة بالزواج، لتلتقاه الاثنتان الباقيتان، فقد اجتمع يهود ومسلمون، ليتقرر حد الزنا بحق المرأتين بالحجارة حتى الموت (...). شباب من الذين هالهم رجمهم ظلوا يصرخون بأنهم زناة يستحقون العقاب، وقد وجد هؤلاء الشباب البكاء لعدة أيام على المرأة الجميلة التي ماتت بتلك الطريقة القاسية. فهذا الموقف، يبدي حماسة "المقري" في رسم صورة الآخر، المبالغ فيها، فتبني اللغة الموضوعية التي من المفترض أن يتحلى بها، فبكاء الشباب من الملتين من دون استثناء، يثير الدهشة لدى المتلقي، مما يؤكد لديه توحيد مشاعر الملتين، ورفض عقوبة المرأة الزانية، وكذلك توحدهم في إجراءات العقوبة، كأن "المقري" قد نسي خصوصية كل دين في تنفيذ عقوبة الزنا، ولا نعرف سبب إلغاء الروائي لخصوصية الدين الإسلامي، وتبني وجهة نظر الدين اليهودي في عقوبة المرأة

¹ - علية عيش، اسم فاطمة في المخيال اليهودي "قصة سالم اليهودي الذي اعتنق الإسلام وأصبح من كبار مؤرخي اليمن"، الفجر الجديد، الإثنين 10 مارس 2014.

الزانية، هل هي رغبة لديه في تأكيد النظرة التقليدية الشائعة عن الدين في اضطهاده للمرأة غير أن الذي سجل للرواية هو انفتاح شخصية **فاطمة**، وعلى ركائز دينية، فقد اختارت إتباع فقيه منفتح، يتيح لها الزواج بمن يخالفها في الدين على نقيض ذلك، وجدنا التقاليد لم ترحمها سواء في القضايا المصيرية كالزواج، أم في القضايا الصغيرة، منعتها من ركوب الخيل والحصار كما منعت هذه التقاليد اليهودي، "**الحصار نركبه بشرط ألا نمرّ أثناء ذلك أمام مسلم، يكون جالسا بائع الحمار لم يسلمني إياه ليلة أمس إلا بعد أن ردد كثيرا هذا الشرط، وكأنه أراد مني أن أحفظه إلى الأبد**"¹. هكذا يشترك النسق الديني المنغلق مع النسق الاجتماعي المنغلق، البعيد عن روح التسامح في اضطهاد الأنا المسلمة، والآخر اليهودي، وبذلك وُحِّدَت المعاناة الاجتماعية بين المرأة والرجل الذي ينتمي إلى الأقلية، واستطاعت مقاربتهم أكثر، من دون أن ننسى دور هذين النسقين في تعزيز العلاقة المشوهة بين الذات والآخر.

ويعد **سالم** شخصية محورية، وإن كانت أقل مستوى من "**فاطمة**"، من حيث المستوى الفني والعلم والعمر، إلا أنه الشخصية الأكثر تطورا وتغيرا دراماتيكيا في الرواية، فهو صاحب الصوت الجميل الذي يترتل التوراة، العطوف على **فاطمة**، الذي رحب بالعلم، واستطاع أن يصل بأبنائه إلى بر الأمان، فلم يهاجر مع من هاجروا من يهود، لأن الانتماء للوطن (اليمن)، الذي يشعر فيه بأنه وطنه، ولد فيه، وسيموت فيه، فأحب **سالم** المعرفة، التي أوقدت شعلتها **فاطمة**، ما دفعه إلى اعتناق الإسلام بعد وفاة **فاطمة** وفاء لأخلاقيها الإسلامية التي زرعتها فيه، وحتى وإن لم يعتقد الإسلام فإنه سيكون على مذهب **فاطمة**.

يشغل اليهودي في هذه الرواية فضاء رحبا، يتناسب مع الشروط التي يتطلبها تكوين الصورة فتتبع الروائي قسّمات الشخصية النفسية والاجتماعية وأحوالها، وأفعالها، وفي الوقت ذاته عالج من خلاله اليهودية، وليس اليهودي فحسب، ومن خلال شخصية "**سالم**" بوصفه شخصية يهودية مرتدة برزت شخصية اليهودي الصهيوني "**هزاع**"، واليهودي الوجودي "**حاييم**"، فلم تقدم الرواية شخصية "**سالم اليهودي**" في إطار تنميطي واحد يتخذ صفة الطمع والدموية والاغتصاب

¹ - الرواية ص 82.

إذ ليس سالم ذلك اليهودي الذي يتصف بصفة ثابتة تلازمها من بداية السرد، حتى خاتمة بل هي شخصيات متقلبة في عواطفها، وبهذا استطاع **المقري** الدخول إلى العالم الحقيقي للشخصية اليهودية العربية، وربما كان هذا الجانب مما لم تكشف عنه روايات الصراع العربي الصهيوني.

إن الثنائية الضدية التي تبرز بين الشخصيات نابعة من أن كل شخصية من شخصيات الرواية تسعى إلى تحقيق رغبة ما، ولكنها ليست رغبة ذاتية، وإنما هي رغبة الجماعة، التي تنتمي إليها الشخصية، يختلف حتى في البيئة الواحدة، ففي الوقت الذي نرى فيه اندفاع "فاطمة" العاطفي نحو "سالم"، نجد أختها تبدو غير مبالية بسالم، الذي يتنازعه موقفا الإقدام والإحجام، عندما وقع بين الرغبة والارغبة في الذهاب إلى بيت المفتي، وكذلك وقوع والده في مأزق الحيرة بين الرفض والقبول، فهو إذ يوافق على ذهاب سالم إلى بيت المفتي، لتعلم القراءة والكتابة، ولكنه يعود فيظل يقوم ويجلس ويروح ويجيء، وهو يصرخ "يا غارة الله... سيفسدون الابن... ابن اليهودي"¹، فيمنع سالم من الذهاب للتعلم، ثم يعود ويدعوه للذهاب مرددا "حتى لو أصبحت مسلما"²، وباستمرار العلاقة يتعلم "سالم" العربية، في حين تتعلم "فاطمة" العبرية.

لقد وصل "سالم" إلى حالة من العجز، والاغتراب الذي قصر به عن الاندماج، ومن ثم الفعل الإيجابي، فهو في حالة تردد من بداية الرواية "لم تكن لدي رغبة في الذهاب إلى بيتهم، حين طلب إلى ذلك أول مرة، كنت أمضي أكثر أوقاتي مع صديقي الجديد الذي جلبته جروا"³. فهو هنا عاجز عن تحقيق ذاته، لأن القطيعة متحققة في داخله بين مكونات العالم الخارجي للشخصية (معرفته بذاته أنه يهودي)، وبين مكونات العالم الخارجي، وما يمليه عليه من مواضع، لذا نجده لا يجد غير صديق وحيد "الكلب"، بما أنه غير قادر على التكيف مع الواقع الخارجي، على درجة كبيرة "يمنعني خجلي أن أغني في حفل عرس يحضره كثيرون... انسحبت بدون أن يشعر بي أحد... شعرت أنني نجوت من ورطة كبيرة، قد لا تكون سلطة". وتتعمق هذه الغربة النفسية

¹ - الرواية، ص 13.

² - الرواية، ص 17.

³ - الرواية، ص 7.

وتزداد حدة حين يضطر "سالم" إلى تغيير اسم "فاطمة" عندما ارتحلت معه، كما لم يسمح له باختيار اسم جديد بعد إعلان إسلامه.

تتبع مأساوية "سالم" من جهة أخرى، من كونها مواجهة مع القدر، بل من صراعه مع قوى إنسانية شكلتها الطائفية والمذهبية الدينية، وعوامل البيئة والوراثة والاستبداد الجماعي والسياسي حتى عندما يقرر أن يحقق ذاته بالانتماء إلى مذهب "فاطمة"، يتحدد مصيره، على اعتباره نتيجة حتمية، لاختياراته، فينتهي إلى نهاية مأساوية، حينما يحمل ابنه "سعيد" بعد موت أمه "فاطمة"، بغية تأمين الإرضاع له من زوجة خاله، وبعدها من "أمة الرؤوف"، فيلقى الصد والمجابهة، ولكن شخصية "سالم" ليست بريئة تماما من الازدواجية، إذ يتبدى سلوكها ونفسياتها الملتبسة على ذاتها وعلى الآخر في أكثر من موطن، منها "كما يبدو لي، هو أنني وبدون قصد، أظهرت وجهين مني وجه ألم لا أدري أين ومتى، وكيف يكون، ووجه مراوغة لم أستطع أن أحدد صفة واضحة لمقاصده"¹، وبالرغم من أنه يقر بأن فاطمة هي البديل عن وطنه، إلا أنه يعود فيسأل "أليس لليهود وطن، غير البحر يفرقون فيه بقيت أسأل نفسي وأنا أستعيد كلام المؤذن"².

لقد خلّصت الرواية اليهودي من دلالاته السلبية، التي قد تجتاح مخيلة المتلقي العربي في هذا العصر، وأفلحت في إحاطتها بلغة الحب، لهذا وجد سالم في لقبه "اليهودي الحالي" سرّ وجوده وطمأنينة مستقبله، فقد أشعره إيقاعها بالأمان، وأبعد عنه القلق وأحاطه الصوت الحنون للحبيبة فاحتواه، فاستطاع أن يوسع دلالات كلمة "اليهودي"، ثم جاءت الصفة التي لازمتها لنفي الآنية وتعمق إحساس الفتى اليهودي بالظل الحاني، الذي يمتد ليأتلّف مع روح المحبة، ولذة المودة التي تطرد المخاوف، فتعطي طعما للعيش الآمن.

1 - الرواية، ص 29.

2 - الرواية، ص 52.

يقف المتلقي هنا على لغة الحب التي أزهرت في قلبي "سالم وفاطمة"، لكن عامة الناس من المسلمين واليهود لم ينعموا بهذه اللغة، فقد حرمهم الركون إلى الجهل العيش في ظلالها، فنأت عنهم معاني الانفتاح والتسامح، لهذا يعاني "سالم" بعد وفاة "فاطمة" من الظلم، والكراهية، ويفتقد مشاعر المؤازرة الإنسانية، إذ عبثًا يبحث لدى أتباع الديانتين عمن يرعى ابنه الرضيع، لأن العوام تقيّم الإنسان بمظهره "زناري المتدليان على جانبي رأسي أبعدا المسلمين عن إلقاء نظرة رحمة واحدة علي"¹. أما اليهود فقد رفضوا مساعدته، لكونه تمرد على مواضعاتهم حين تزوج من مسلمة لهذا لم يأبهوا لزناريه، "إذ لم يعودا دليل ثقة ليهوديتي عندهم"². يبدو هنا أن الطرفين اللذين ينتميان للأنا والآخر، منغلقان على ذواتهما، يضيق بهما الحراك بين جدران هوية قاتلة، تمنع دخول المختلف إليهما، وبذلك تنتزع من أعماقهما كل ما يثير النوازع الإنسانية، عندئذ يعايش المتلقي التعصب، وهو يعصف بكل القيم، فلا يستثني أحدا حتى الرضيع الذي لا ذنب له، هو الآخر ناله عقاب الأقارب، من كلا الطرفين، بعدما اتفقا على الرغم من اختلافهما في رفض رعايته، لكونه ابنا لرجل وامرأة، لم يخضعا للمألوف في المواضعات الاجتماعية، وتزوجا على الرغم من اختلافهما في الدين، وبذلك يحمل الاتفاق هنا دلالة سلبية، إذ يشتركان في كراهية طفل لا ينتمي والده للنسق الاجتماعي التقليدي.

¹ - الرواية، ص 101.

² - الرواية، ص 101.

عين المتلقي لغة الحب والتسامح لدى "سالم وفاطمة"، وهما يواجهان لغة العنف والعدوان فنطق المتتورون لغة الود، في حين نطق الجاهلون لغة العداوة، ولعل ما يميز هذه الرواية أنها لم تحصر لغة التكفير والإقصاء، فحينما ذهب "سالم" ليزور قبر "فاطمة" لم يجده، فقد جاؤوا ليلاً وأخرجوا جثتها ودفنوها بعيداً عن مقابر اليهود، وهم يقولون إنها مسلمة كافرة، وكذلك تم طرد "سالم" من مجتمع اليهود وطلبوا منه أن يعطي ابنه "سعيد" للمسلمين، كي يربوه، "فالولد يتبع أباه... وأنت يهودي... أجابت بصوت غاضب، شعرت أنها تريد صفعي بيدها، التي راحت تحركها بشدة، وهي تنطق يهودي ابن يهودي"¹. فالطرفان تقاذفا لغة العنف، لذلك يتحمل كلاهما مسؤولية شيوع لغة الكراهية، والإقصاء، إذ يمارسان العنف الجسدي في الرواية ضد الشباب اليهودي، والمسلم معا خاصة حين يستخدمان لغة التحريم، التي تمنع زواج الشباب ممن يحبون، فيكون الرد، عنفا جسديا يمارس على الذات، فينتحر "قاسم ونشوة"، في حين استطاع "علي وصبا"، رغم اختلافهما أن يتزوجا بعيداً عن هذا العنف، نجحاً في الهرب بعيداً عن سلطة عنف أهلهم.

إن أي تجاوز للمواضعات الاجتماعية يلهب الأحقاد والكراهية، بين الأنا والآخر، لهذا يعاني الشباب المتحرر من إكراهات مجتمعه، بلغة متعصبة حاقدة، لا تعرف الرحمة، ويرفض الكبار منحه ثقته، لأنه لم يلتزم بقوانينهم، لهذا أشيع على ألسنتهم لغة دونية يعاني منها اليهودي، بصفته ينتمي إلى أقلية دينية، حتى إن المسلم الجاهل لا ينطق اسمه بعد الدعاء للمخاطب بالقول "أعزكم الله" وكأنه يسمع اسم كائن ناقص في أهليته الإنسانية. فهذه اللغة لا نجدها لدى "فاطمة" التي تمثل فئة المتدينين المثقفين، بل نجدها لدى الجهلة الذين لم يقرأوا القرآن الكريم، الذي دعا إلى كلمة سواء تحي الإيمان في القلوب وتجمع المسلمين وأهل الكتاب "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم"^{*}.

¹ - الرواية، ص 35.

* آل عمران، الآية: 64.

ومن الملاحظ أن هذه اللغة العنيفة لا علاقة لها بالدين الإسلامي، أو القانون الذي يحكم فقد استمد هذا القانون من القرآن الكريم في معاملة أهل الذمة، لهذا بدا قانونا صارما، فكل من يشتم ذميا أو يعتدي عليه يسجن أو يغرم بتقديم ذبيحة، مهما كانت. وبذلك يقدم النص الديني في التعامل الإنساني مواضع البشر وتقاليدهم، فقد سادت فيه لغة المساواة "كلمة سواء"، التي تتكفل ببناء جسور التفاهم والمودة، بين المسلمين وأهل الكتاب، وقد بدت هذه اللغة المنفتحة جزء من التاريخ اليمني، إذ أكد الرحالة اليهودي يوسف هاليفي "أن اليهود تمتعوا بقدر كبير من الاحترام، والحرية والاندماج(...)" ويذكر التاريخ من أن اليهود في المناطق القبلية اليمنية التي لم تكن خاضعة للسلطة المركزية في المفهوم المعاصر، كانوا يتمتعون بحق الحماية والأمان من قبل القبائل التي كانوا يشاركونها العيش(...). وغالبا ما تنشأ نزاعات بين القبائل من أجل ظلم الحق اليهودي"¹.

وتؤسس اللغة الاستعمارية التي تحتقر الآخر للكراهية في القلوب، وتدمر إنسانية الإنسان وإمكانية العيش المشترك، وقد استندت نبرتها -باعتقادنا- حين تعاون اليهود أثناء غزو اليمن، وذلك في الفترة التي رصدتها الرواية، لهذا لمسنا تعصبا ضد اليهود، لكن الرواية لم تستطع أن تلقي الضوء على النسق التاريخي ككل، والذي جرت فيه أحداثها، ربما لشغفها بتلك العلاقة الاستثنائية بين مسلمة ويهودي، الذي تضمن حماس المتلقي، لمتابعة السرد، لهذا بحث الروائي عن تفاصيل تقوي هذه العلاقة فأهمل التفاصيل التاريخية، التي قد تسهم في تشتيت انتباه المتلقي، وتضعف الفكرة التي هجس بها المؤلف، من إمكانية اللقاء بين الأنا والآخر اليهودي².

¹ - ماجدة حمود، المرجع نفسه، ص 168.

² - المرجع نفسه، ص 169.

إننا حين نربط الرواية بنسقتها التاريخي، نستطيع فهم لغة العنف التي شابت أجواء الرواية وإن كان من المحزن أن يلحق التشوه بالأطفال، فيتعلموا من الكبار استخدام هذه اللغة، حتى إننا نجد طفلاً أثناء اللعب يريد أن ينفي طفلاً ينتمي للآخر اليهودي، إذ سأله "حسين" ونحن نلعب، أمام دكان أبيه المجاور، لمحل أبي "قلت له: أنا من ريدة... من هذي البلاد... صاح: مش حق أبوك... هذه البلاد... أنت يهودي كافر"¹. فتحوّل لغة العنف الدلالة الإيجابية "اليهودي الحالي" إلى دلالة سلبية (يهودي كافر)، ومثل هذه الصفة تنتزع عنه كل الصفات الجيدة، ويبلغ اضطهاد الآخر ذروته على يد طفل، حين ينتزع عن طفل آخر حق الانتماء للوطن "مش حق أبوك"، أي أن اليمن ليست أرض أجدادك، وقد لاحظنا في الرواية أن اليهود من حيث هم أقلية بالمجتمع اليمني المسلم، حاولوا الانسجام مع النسق الديني والتزموا بأوامر الإسلام، التي تضبط تصرفات المسلمين "يجيئون ليشتروا منا الخمر، أو نهبه مجاناً، فإذا رفضنا إعطاءهم يقومون بتخريب ممتلكاتهم وإذا اشتكيناهم عليهم لا ننجو من التخريب، وتظل شهاداتهم هي المقبولة، ولو كانوا كاذبين"².

يبدو تعاطف "المقري" مع الآخر اليهودي واضحاً، حين احترام خصوصية الأنا الدينية، لكن التجاوز كما يظهر في الرواية يأتي من أبناء المسلمين، الذين يخرقون أوامر دينهم، فيشترون من اليهود الخمر، لهذا يبدو اليهودي وكأنه يعيش بين نارين، إن باع أغضب الملتزمين بالدين، وإن رفض أغضب غير الملتزمين، وفي كلتا الحالتين، تتعرض حوانيتهم للهدم، وتكسر خوابي الخمر المعق منذ سنين طويلة، وقد بلغ الروائي أقصى التعاطف حيث تحدّث عن المسلمين عبر وجهة نظر الآخر اليهودي "وتظل شهادتهم هي المقبولة ولو كانوا كاذبين"، فقد فضح الجور الذي يتعرض له الآخر، والتحيزات التي تمارسها السلطة الحاكمة، مثلما يمارسها الجهل بأوامر الدين، مما يؤدي إلى نفي العدل بين أبناء الوطن الواحد، لهذا لن نستغرب أن تسهم هذه التحيزات في شيوع لغة التعصب لدى الأنا، مما يولد تعصبا لدى الآخر، في حين تخلق لغة الحب جوا من التسامح، تعزّز الإحساس بالعدل، فتتم معاملة الآخر، مثلما تحب الأنا أن تعامل ولأن أحداث هذه الرواية تتم في جميع القرى التي يشيع فيها الجهل، ويسيطر عليها المشايخ الأميون، الذين شوهوا فكرة الدين لدى القرويين

1 - الرواية، ص 27.

2 - الرواية، ص 36.

البسطاء، مما يعزز لغة التوتر والكرهية بين المسلمين واليهود، مما يسجل للرواية أنها أتاحت للآخر اليهودي الذي أصبح أنا فرصة التعبير، واستخدام لغة متعصبة، يواجه بها المسلم الذي أصبح آخرًا قائلًا "عندما يظهر المسيح المخلص سنحكم أورشليم... سيجلس اليهودي ابن اليهودي، لا أحد غيره، على كرسي الملك في أورشليم، وسيأمر بإبادة كل الأعداء... هذه إرادة الرب"¹. ثمة تصريح بلغة العداوة لدى الآخر الذي ينتمي إلى الأقلية، يواجه بها الذات المسلمة، فتلتبس هذه اللغة، لبوس الدفاع عن النفس وإعادة الاعتبار لها، وقد وصلت إلى أقصى حد لها من التوتر والكرهية حيث أعلنت رغبتها في إبادة كل الأعداء، والتخلص منهم، وإن كنا نلاحظ هنا أن اليهودي يستخدم لغة تعميمية من دون أن يجرؤ على تحديد هوية العدو، أو إعلان رغبته في إبادة كل المسلمين صراحة لكن المتلقي يفهم ذلك عبر التلميح. أي إن الرواية نوعت لغتها، فلم تسمح للغة العنف أن تسود فضاء الرواية، فالمكان المشترك الذي يتشارك فيه المسلم واليهودي يتيح نوعا من التواصل بينهما لذلك لم نجد حاجزا يعزلها، بل استطاع الفن والعلاقة الإنسانية المنفتحة، أن يقهرا هذا الحاجز.

ومما هو جدير بالملاحظة أن بعض التصرفات العنيفة التي تورث توترا بين الطرفين، لن يكون فاعلها إنسانا ناضجا بل طفل يهودي، حين نتف "سالم" شعرة بيضاء من لحية عجوز مسلم، مما يؤدي إلى إسماعه لغة عنيفة، مصحوبة بقرصة أذن وصريحة في وجهه "يهودي ابن يهودي ملعون"². كأن الروائي يريد أن يلمح أن الكبار، بريئون من هذه الصفات العدوانية، وأن المسؤول عنها هو طفل، أو هذيان مريض يفصح عما يخبئه لا شعوره، لهذا نجد "هزاع" وهو الأخ الأكبر "لسالم" أثناء مرضه، يستخدم لغة هذيانية استعلانية، تعلن عن رغبته المكبوتة في انتصار اليهود على كل من يحيط بهم من المسلمين، فنسمعه يؤكد بغضب مجيء يوم يظهر فيه المسيح المنتظر الذي سيحول الملك إلى اليهود "...في ذلك اليوم سأنتقم من كل المسلمين، حتى الذين لم يولدوا لم يفعلوا شيئا، يكفي أنهم صمتوا، سأسقط الأجنة قبل أن يولدوا"³. هنا لم يكتف اليهودي بلغة

¹ - الرواية، ص 29.

² - الرواية، ص 64.

³ - الرواية، ص 32.

التلميح، بل نجده يصرح، إنَّ عبر لغة هذيانية، نتيجة الحمى، عن رغبته الانتقامية من المسلمين ليس فقط ممن أسأؤوا له، بل حتى من الأبرياء، بل تصل اللغة الحاقدة ذروتها، حتى لتصيب الأجنة قبل أن يولدوا، مما يوحي برغبته في أن ترافق اللغة العنيفة الأفعال المرعبة، "إسقاط الأجنة قبل أن يولدوا".

ولعل أهم مزايا الرواية، أنها فضحت رجال الدين الجاهل، الذين يبتعدون عن روح الدين السمحة فيؤججون العداوة بين المسلمين، وأهل الكتاب، لذلك نجد إمام الجامع، يقول لليهود "متى سترحلون إلى بلادكم؟ ... أنتم تقولون إن بلادكم بيت المقدس...روحوا إليها...، كلام يثير لدى أبي وأسعد الكثير من التوتر والقلق"¹. لم تقدم الرواية مبررات واقعية كثيرة، ولعل المبرر الوحيد هو أن زواج الشابين المختلفين في الدين هو السبب في شيوع لغة العنف بين الكبار والصغار، وبذلك انتزعت الشخصيات من سياقها التاريخي والواقعي، لتؤدي دورا مرسوما في مخيلة الروائي، بغض النظر عن الظروف التي أحاطت بها، وأثرت في رؤيتها وسلوكها.

يتخذ وجود كل من سالم وفاطمة في حياة الآخر وجودا فاعلا، يشعل حريقا في الحي اليهودي وفي بلدة ريذة اليمنية، كما يتعالى الاحتجاج داخل أسرة فاطمة، ولهذا لم تسلم العلاقة بينهما من الانجرافات بفعل ضغط الواقع، حيث يتوجه السرد الروائي إلى أحداث أخرى تزيد من حدة التأزم وتعلي من وتيرة الصراع، وخاصة بعد دخول شخصية "أسعد اليهودي"، "وصالح المؤذن"، اللذان يتناوبان الصراع ويزيدان من سرعة السرد وإيقاعه من خلال الموقف التأثمي الذي يمارسه "صالح المؤذن" تجاه "أسعد اليهودي".

وفي ظل استمرار حياة مجتمع مقهور بالفقر والسلطة الدينية والسياسية وعدم التكافؤ، يقرر "سالم" و"فاطمة" الهرب والزواج بعيدا عن الذكريات الصادمة لهما، موضوعيا وتاريخيا ومجتمعيا وهنا يبدأ انشطار حلم "سالم" بموت "فاطمة"، عند ولادتها "سعيدا"، ثمرة زواجها، حيث يعجز "سالم" عن إدماجه في أسرة امرأة خاله المقيمة في صنعاء، كما يعجز عن إدماجه في أسرة أخت "فاطمة" "تعبت رجلاي وأنا أمضي من بيت يهودي إلى بيت مسلم، من تاجر إلى صائغ، ومن حاخام

¹ - الرواية، ص 35.

إلى فقيه، بالله عليكم هل يجوز بدينكم وعرفكم ترك طفل عمره يوم، هكذا بدون رحمة حتى يموت"¹. فيكون المخرج من هذا المأزق الصراعي المتولد عن وجود ثنائية جدلية دينية بجدلية دينية مكافئة لها، يكون بذهاب "سالم" إلى نائب الإمام أمير صنعاء، يلتقي على الباب "علي بن المؤذن" الذي قرّر الهرب هو الآخر مع "صبا" ابنة "أسعد اليهودي" والزواج منها (...). فيأخذان الطفل ثم يطلب منه "علي" أن يذهبا لمقابلة الإمام في قصره، ليعلن "سالم" إسلامه "حفظ الله عزكم مولانا الإمام جئت إليكم أعزكم الله، بسالم اليهودي، يريد منكم قبول توبته وإسلامه"². هنا يكشف السرد المفسّر لهذه العبارة وما يليها عن إشكالات مذهبية تتعلق بتبخيص وإملاءات وإكراهات يصطدم بها "سالم".

ولا يمكننا الحديث عن الشخصيات الأخرى بأنها ثانوية، لأنها قادت الحدث ودفعت بصيرورته إلى الأمام، فالشخصيات الأخرى كشفت أبعاد الحدث بحضورها الأساسي فيه، وهو حضور يكمل الرؤية والموقف ويساعد الشخصية الرئيسية في أداء مهمتها، ومن الجائز أن نقول عن الحدث هو الذي يكشف لنا عن الشخصيات لا العكس، ويمكن تصنيف هذه الشخصيات وفق تراتبيتها الاجتماعية، ضمن الفئات التالية: شخصيات تاريخية دينية سياسية (المفتي، القاضي، الإمام الحاخام، المؤذن)، شخصيات ثورية (سليمان الأقطع، الذي قاد تمرد اليهود، وأحدث ثورة على الإمام)، شخصيات فنية وأدبية (حاييم / مغني، الشمبزي / شاعر)، شخصيات متطرفة (أسعد صالح المؤذن، هزاع، الذي لا يكف عن التطلع للذهاب إلى أورشليم)، شخصيات عاشقة عاطفية (فاطمة، سالم / صبا، علي / نشوة، قاسم)

يسعى الروائي من وراء استحضار الشخصيات بتنوعها واتجاهاتها لبسط موضوع ما، أو شرح فكرة ملتبسة، أو إعطاء معلومة ما، وقد جرى بعض هذا الشأن على لسان بعض هذه الشخصيات ولتجلية الإشكالية في العلاقة الحادة التي ولدت الشخصية اليهودية على نحو ديني، اجتماعي من المناسب أن نتعقب هذه الشخصيات كما أظهرتها الرواية، فقد استطاعت هذه الشخصيات

1 - الرواية، ص 101.

2 - الرواية، ص 105.

أن تضفي حركة على أحداث الرواية، وأن تبرز طبيعة الصراعات الرئيسية والثانوية بين الهويتين وكانت بعض هذه الشخصيات مؤثرة كشخصية "حاييم"، أشهر سكير، وأشهر مغن في ريدة أو شخصية "صالح المؤذن".

وفي الوقت الذي رأينا فيه علاقة "فاطمة بسالم"، رأينا أيضا علاقة "صبا" اليهودية "بعلي بن المؤذن"، فيما يعجب "قاسم أبو حسين" بصوت "حاييم"، حتى إذا فحصنا الآيات التي كانت تعلمها "فاطمة لسالم" وهذه الصور، هي: الضحى، والشمس، أين توجد الثنائية الضدية: الليل والنهار السماء والأرض، الآخرة والأولى، الهدى والضلال. ثمة ثنائيات كثيرة في الحدث والشخصية والعلاقات الاجتماعية واللغة، وهما ثنائيات في حالة تأزم وتناقض وجدل مستمر، وهذه الآلية الداليكتية، هي المفارقة المركزية التي تنهض عليها رواية "المقري" وهذا هو الملح الفني الذي حمل مضمونه بامتياز، في الكشف عن بؤرة صراعية مازالت حتى يؤول ديالكتيك الواقع إلى الفصل بين شحنتين سلبية وموجبة، ينتهي الأمر إلى إحداها فحسب، وهذه بعض الشخصيات التي ساهمت في تسلسل أحداث الرواية:

1- الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم بن محمد: وقد عرّف به الراوي بوظيفته ومكانته "عالم

بالدين ويعرف ما يتوجب عليه، وألمح إلى شيء من مظهره، بدا أمامي وجها مهيبا بملبسه وعمامته، وجنبيته الموضوععة على جانب خصره، في حزام عريض تضئ منه خيوط ذهبية صفراء"¹. أما ما يتعلق بموقفه الديني والسياسي من اليهود، فيتمثل في إهداره دماء اليهود بسبب تمردهم، وفيما بعد أباح ما قام به المسلمون ضد اليهود، ووجد كتابا لمعاقبة الفاعلينوشدد عليهم، ولم يأخذ باللين، كما ذكر كتاب القصر وأعوانه، كما أنه استدعى كبار اليهود إلى صنعاء، وأخبر الفقيه محمد بن علي بن جميل أنه يريد قتلهم، ثم أمر بمصادرة أموال اليهود، وفرض عليهم الجزية، والعشر، وكانت لديه رغبة في إجلاء اليهود من اليمن.

2- أمير صنعاء علي بن الإمام المؤيد: وقد منح أهالي صنعاء الممتلكات التي نهبت من اليهود

صور الروائي هيئته "هناك حين رأى المرافقان لسليمان الأقطع الأمير علي بن المؤيد

¹ - الرواية، ص ص 104-105.

في تلك الساحة انسلا عن صاحبهما، وتراجعا هارين¹، وبلغ من اهتمامه وحرصه على العدل والتحري، أن اختبر نوايا سليمان، وحقيقة تمرده، ورفع قضيته إلى "المتوكل إسماعيل بن القاسم" الذي أمر بقتله².

3-القاضي أحمد بن صالح ابن الرجال: وهو الذي طالب بإجلاء اليهود عن اليمن، واستدرج عددا من القضاة إلى صفه، في قضية إجلاء اليهود عن اليمن، وقد غاب هنا أي وصف لملامحه، ومظهره، واكتفى الروائي بتجلية موقفه ونفسيته.

4-القاضي محمد بن المتوكل: الذي حاول منع إيذاء اليهود.

5-القاضي أحمد بن سعد الدين بن الحسين المسوري: وقد اكتفى الروائي بوصفه بأن وجهه ممتلئ بالشدة والجدية، وتمثل موقفه بأنه استحسن رأي الإمام المتوكل بقتل اليهود.

6-الفقيه محمد بن علي بن جميل: وهو من طلب من الإمام أن يراجع اليهود بوصفهم ذميين وقد أثر في الإمام دعاة إلى التراجع عن قتلهم حتى لا يحصل الفساد.

نلاحظ أن هذه الشخصيات لها مكونات وصفية، وهوية وظيفية، فهي شخصيات لم تخضع لاختيار عفوي، كون الدافع للكتابة الروائية هنا، هو دافع نفسي، وأدبي، وسياسي، وتاريخي وأيديولوجي في آن، وتشكل أسماء الشخصيات، في هذه الرواية علامات، وخطاطات دالة في تحديد السمات المعنوية لهذه الشخصية أو تلك، يمكن أن تسهم في إيضاح الحدث ودلالته وتكشف عن النص ومغازيه، فكل اسم يرمز إلى حقيقة الشخصية في الواقع الموضوعي أو المتخيل وقد عمد الروائي إلى إخفاء اسم كل من والدة سالم وفاطمة، وهذا راجع إلى تشابه أدوارهن الاجتماعية، ونموذجيتها، وعلاقتها العائلية التابعة، وليس لهن دور في توجيه الأحداث إذ إن المرأة في الرواية العربية بؤرة العقد الاجتماعية، فتعاطف والدة "سالم" معه، وهو يقرأ القرآن

1 - الرواية، ص 122.

2 - محمد سلام جميعاء، المرجع نفسه.

ناتج عن أمرين: أولهما الجهل، إذ وصفت القرآن بأنه شعر، وثانيهما كونها تحمل الوظيفة الطبيعية لأي أم، فهي لا تعارض لأجل المعارضة.

قام "المقري" بتوزيع الشخصيات في العمل الروائي، لتحقيق دورا تأهليا وظيفيا، فرتب ظهورها بحسب ما يقتضيه الحدث، إذ يمكن أن تختفي بمجرد أدائها دورها الوظيفي، على نحو اختفاء الغانيات اليهوديات اللواتي طردن من صنعاء، بعد أن هددهن الفقهاء بالقتل، وهو المصير الذي انتظرهن، في ريدة، وأخفى جمالهن الأنثوي بإقامة حدّ الزنا عليهن، لقد انتهى إلى مثالية الحياة الواقعية، التي يتمناها المسلمون، واليهود معا، بدليل تعاطف شباب الطائفتين، مع الغواني، والرغبة في افتدائهن، فالشخصيات التي قدمها المقري تتداخل في الرواية بوصفها واقعا، ويمتزج من خلالها التاريخ بوصفه واقعة تاريخية، بما هو متخيل.

أتاح استعمال المقري لضمير المتكلم رصد الاتجاهات الفكرية للشخصيات الروائية، بما يتواءم ويتطابق مع رؤية المؤلف، وربما هذا ما جعل المنحى الأيديولوجي بارزا في الرواية، فرغم تقديم المؤلف روايته في ست وحدات سردية، إلا أن تكرار الوظيفة الدلالية في كل وحدة سردية بالأحرى أمكنه من ربطها بخيط رفيع لا تخفى أطرافه في وصل كل وحدة سردية بالأخرى، وإذا كانت الوحدة السردية الأولى اعتمدت تسلسل الحدث في الزمان والمكان، إلا أن الوحدات السردية التالية اعتمدت على البيئة التي يتحرك فيها القص، للإفضاء بالنتيجة العامة التي تنتظم الحوادث والشخصيات جميعا، وبهذا بدا لنا الحدث الواحد المتصل بسالم وفاطمة، لا يتصل بهما بوصفهما أفرادا بل مجموعة من الأحداث التي تخص فئة في واقعها التاريخي، وهنا يقع المعنى الكلي الذي يشد من أزر طبيعة اللغة المستخدمة بين الفصحى البسيطة واللهجة المحلية، الأمر الذي يشعر القارئ بقدرة الكاتب .

إن العلاقة بين عتبة السرد ونهاياته، تتخذ طابعا من الاتصال والترابط، حاول من خلاله الكاتب أن يؤكد وحدة هذا العمل، الذي ينطلق من وعي الذات المعذبة في محاولة لإعادة بناء صورة الحياة التي عاشتها، من خلال خليط من الوهم والحقيقة، على مستوى مغامرة التشكيل السردية وتأسيس الهوية السردية من خلال قدرتها على تمثيل الواقع سرديا وتوسيع آفاق المغامرة السردية لغة

وتشكيلا وتحفيزا ورؤية؛ باعتبار ذلك هو التحدي الأول الذي ما تزال تواجهه التجربة الروائية العربية بشكل عام، واليمينية خصوصا، ويعدّ الامتحان الأصعب لقدرتها على التجديد والبحث واختراق السائد في هذه التجربة¹.

لقد كانت البداية النصية بقصة حبّ جمعت الشاب اليهودي "سالم" بالمسلمة "فاطمة"، تعلق بها اليهودي "سالم"، ونشأت بينهما علاقة حب انتهت بالزواج بعدما نقبت في المتون الفقهية ووجدت رخصة تجيز ذلك، وكان لها دورا في تعليمه القراءة والكتابة عامة، وقراءة القرآن في ديوان بيتها خاصة، وتبع هذا الزواج دخول العائلتين في صراعات عندما توهمت الجماعة اليهودية أن "فاطمة" تريد إبعاد "سالم" عن دينه ومعتقداته وإدخاله للإسلام، وكانت هذه الحادثة سببا في تعليم أبناء اليهود الكتابة والقراءة في بيت الحاخام من أجل الحفاظ على المعتقد اليهودي، وقررت الجماعة اليهودية العودة من اليمن إلى فلسطين، وهي صورة تكشف حلم اليهودي بالرحيل إلى أرض الميعاد حسب الرواية التوراتية.

¹ سامية العطوط، المرجع نفسه، ص 99.

2.2.4. الزمكان الروائي:

يختار "المقري" منتصف القرن السابع عشر "ودخلت سنة أربع وخمسين وألف في ما يؤرخ به المسلمون للزمن"¹ فضاء زمنيا لأحداث روايته، وبذلك يمعن في الابتعاد عن عصرنا الحاضر بكل ما يحتويه من صراعات مشحونة بالعداء الصهيوني على الذات العربية بعد نكبة فلسطين وتعتمد إبعاد فضائه من التوتر التاريخي، والعداوة بين الأنا والآخر وما يخالفهما في الانتماء الديني فأبعد المجتمع عن حصار الكراهية والرفض، وبذلك انطلق من إشكالية تكمن في أعماق الإنسان في أي زمان ومكان، وما إذا كان بإمكان الحب أن يهزم الفكر المغلق، الذي يرفض الآخر وما إن كان الجهل هو الذي يفرق الإنسانية بمشاعر سلبية تجاه المختلف، وأنه هو إحدى دعائم التعصب ورفض الآخر، وبذلك تثير الرواية دلالات تتجاوز المكان الضيق (القرية اليمنية) إلى مكان أوسع، وتشمل على بلد عربي، مثلما تتجاوز الإطار الزماني الضيق (منتصف القرن السابع عشر) لتخاطب زمننا، بكل ما يحمله من صراع بين الفكر المنفتح على الآخر، والفكر المغلق الراض للآخر، مثلما تشاركها في انتشار الجهل وعدم استيعاب روح الدين المسلمة، وهذا كله لن يكون غريبا على مكان يعيش فيه الاستبداد، ويحضن التخلف، مما ينعكس سلبا على روح الإنسان فيضيق أفقه سواء أكان مسلما أم يهوديا.

يبدأ "المقري" حكايته ابتداء من العام (1644م) وهو العام الذي تولى فيه "الإمام المتوكل" بعد وفاة "الإمام المؤيد محمد بن القاسم وجلاء العثمانيين"، كانت منطقة اليمن في حينه منطقة نزاعات وخلافات على السلطة بين مراكز القوى، إلى أن استلم "الإمام المتوكل" الحكم، وقام بتوسيع حدود الدولة القاسمية، وبسط سلطتها على اليمن الوحد تحت حكمه، وبذل جهودا كبيرة، كي يعم

¹ الرواية، ص 7.

الأمن والاستقرار أو خلال فترة حكمه التي امتدت حتى عام (1676م) ثم تولى الحكم من بعده أحفاده الثلاثة: "الإمام المهدي، الإمام المؤيد، الإمام الناصر" ¹.

فاليهودي الحالي رواية عن التاريخ وليس عن الحاضر، فراوينا يعلن ذلك منذ بداية تدوينه لها حين دخلت سنة (1054هـ/1644م) وتبدأ أحداثها قبل سبع سنوات من هذا التاريخ، وتمتد إلى رواية الحفيد عما حدث له بعد عام (1125هـ) بقليل، وهذا تجذير زمني تضاعف بالإحالة على أسماء أئمة الدولة اليمينية في ذلك الزمن، "المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم"، "وخليفته أحمد بن الحسن الملقب بالمهدي"، "والأمير علي بن المؤيد الملقب بجمال الإسلام". والأحداث التي عاصروها، إلى جانب التجذير المكاني الذي يبدأ في موطن "سالم وفاطمة" في بلدة ريدة اليمينية، لهما ولابنهما وحفيدهما في صنعاء. وليس لذلك أي معنى ما لم تأخذ ما تتبنى عليه الرواية "وكل رواية تاريخية على نحو ما لاحظ جورج لوكاتش على صلة محددة بالحاضر تجعل الحياة الحاضرة على ما هي عليه" ².

يواصل "المقري" النباش في التاريخ، مع إحداث نقلة حاسمة خاصة فيما يتعلق بالدين، وبالصراع العقدي، كدلالة شكلية تخفي في طياتها اضطهاد شعب لشعب ونبذ ومحاصرة ثقافة لثقافة وهي هنا قيم مرتبطة بحدث معين، يعتمدها "المقري" في مرويته، وتستمر قائمة في مجرى التاريخ وفي الآن ذاته يعتمد إلى المكون العاطفي بوصفه عنصر حبكة تشويقية، من غير شك، باعتباره يضع الشحنة الإنسانية الوجدانية تعلق وفق علائق الصراع الديني، والمادي والقيمي، فتضمن الضروري لكل رواية، هالتها التخيلية، الاستعارية، مطرزة على جسد الشخصيات والأحداث للوصول إلى إنتاج المعنى ³.

¹ سامية العطوط، المرجع نفسه، ص 100.

² عيد عبد الله الناصر، المرجع نفسه.

³ - أحمد المدني، اليهودي الحالي لعل المقري: رهان الرواية بين التاريخ والرؤية"، مجلة القدس، ع6418، الأربعاء 27 كانون الثاني/يناير 2010، ص 10.

إن الكشف عن الصلة التي تجمع بين الماضي والحاضر، وتعطف الجديد على القديم هي إحالة على مقروئية النص التي تتبدى منه لا لشيء قبله، وهو ما يؤدي إلى انفتاحه بالقراءة لا انغلاقه، واتساعه بقرائه لا ضيقه بهم، وقد كان تجذير الرواية في التاريخ كما رأينا، إضفاء لقيمة تداولية، بالتحديد لمقام سوسيوثقافي يؤلف الرواية نظيرا لمرجع خارجي ويطبّعها بأثر المعنى الواقع ونتيجة لذلك نعني أن ما تولده الرواية من معنى هو ناتج واقع سوسيوثقافي، أحسنت الرواية اختيارها وبناءها بما يجعلها دالة على ما يجاوز لحظتها ومكانها¹.

لم يكن للتاريخ في هذه الرواية هيمنة بادية، فليس لمن يقرأها أن يستشعر وثائقية تاريخية تماهي الرواية في المرجعية، أو يغذيها ويستعيره لها، فأبطال الرواية الفاعلون مختلفون، والحبكة التي تجمعهم وترتب سيرورة الأحداث، وتطور الصراع بينهم، وهذا يعني أن العلاقة بالتاريخ هنا هي علاقة اصطناع الخلفية تُجري الرواية عليها أحداثها وحبكتها الخيالية، وتُنشئ دعائمها المنفتحة على قضايا عاطفية وسياسية واجتماعية، لم يكن لكتب التاريخ أن تحفل بها.

أما تجذير هذه الشخصيات وأحداثها في حقبة من تاريخ اليمن، وذلك باصطناع خلفية من القرن السابع عشر الميلادي، فإنه يستثمر التاريخ الذي يتوتر دوماً في علاقة مع الحاضر والمستقبل من جهة الرغبة في الهوية الاجتماعية والثقافية، التي تستند بالضرورة إلى شكل سردي للماضي هنا تبدو العلاقة مع الآخر في صلب التكوين التاريخي للهوية الثقافية الاجتماعية. فكانت تلك الفترة التاريخية في اليمن داعمة لصدقية ما تُوشر عليه الرواية من تعصب للآخر بسبب تخلف مستويات التعليم فيها، ومجافاة الاستنارة والعقلانية، وهما أمران متصلان بتحول السلطة واستبدادها في ذلك الزمن وامتداد شرعيتها واستمرارها لتصبح وقوداً لخطاب ديني شديد الانغلاق والتعصب.

تبدأ الرواية بفصل كل الأيام فاطمة، بلسان "اليهودي سالم يوسف النقاش"، الذي يروي لنا سيرته منذ أن كان في الثانية عشر من عمره، يذهب إلى بيت المفتي، كما يسمونه في بلدة ريدة ينقل لهم الحطب وما يحتاجون إليه من أغراض تفتح له "فاطمة" الباب دائماً تدخله إلى بيتهم، يضع

¹ - عيد عبد الله الناصر، المرجع نفسه.

حمولته، وكانت ترفع دائما من قدره" يرفع ذلك من قدري، هكذا الرجال وإلا فلا، ثم تكرمه بكلماتها الداعية بارك الله فيك... أعفأك وقواك...¹.

وهكذا تبدأ العلاقة بينهما (...) هو يدخل إلى بيتهم فتى صغيرا خجلا من عمله، ومن فقره وثيابه و"فاطمة" التي تكبره بخمسة أعوام ترفع من قدره ومعنوياته، تقربه منها في كل مناسبة، وتؤكد له بأنه قد بلغ مرحلة الشباب "في أحياء كثيرة تقدم لي فاطمة الشاي، وتظل تحديق مليا في وجهي، لا أعرف ما الذي يدهشنا فيه، لا تقول شيئا أحيانا تأخذ رأسي بين يديها تضمه إلى خصرها، أو تنحني إلى مستواه، ليلا مس صدرها، تهمس: ما بك؟ ما بك؟"². تشير الرواية هنا إلى اللقاء الجميل بين الحب والدين بين قلوب البشر وعقولهم، هذا اللقاء الذي يؤسس لخلصهم من العنف والقتل والدمار (...) كأن هذه الرواية في قراءتها التاريخية تتوجه إلى زمن الحاضر، ويكاد الوضع يكون عاما على واقعنا اليوم، هكذا يبرز الحب عنوانا أولا، ومعنى عميقا لحياة تقبل بالاختلاف في العقيدة والدين.

وهذا التقاطع التاريخي يرجعنا إلى ما حدث بالأندلس، من مظاهر التعايش الحميم بين الطوائف الدينية في حياتهم اليومية، حتى أصبح زمانهم زمان الوصل، لا تلبث الفتنة بالانتشار، فتجسدها صفحات الرواية؛ فحوادث العشق بين الصبايا والشباب تتكرر، يحسبها أهلهم من قبيل السحر والذين ينتهي الأمر بهم إلى الانتحار والانتقام، والروائي يمثل لتلك الطائفة بطرافة، قائلا "كنت أعتقد أن الحب وشرب الخمرة والنبيذ من بين ما يجمع بعض اليهود مع بعض المسلمين، لكن سرعان ما داخلني الشكوك عندما عاد الخصوم إلى المواجهة، إذ داهم المسلمون الحي اليهودي وقاموا بكسر جرار الأنبذة والخمور في البيوت، بما فيها بيتنا حتى فاحت ريحة بروائحها، بعد أن سكرت أرضها، وداخت طيورها، فصمتت كما صمت حاييم عن الغناء، إذ لم يجد ما يملا به قريحته أو رأسه"³.

¹ - الرواية، ص 8.

² - الرواية، ص 12.

³ الرواية، ص 35.

جسدت "اليهودي الحالي" التاريخ روائيا، بالعودة روائيا إلى التاريخ وتوظيفه واستلهامه حيث تبرز النزعة القومية التي تستشعر أمجاد الماضي، والكشف عن صفحاته الناصعة، وفهم انكساراته، والدوران حول القيادات التاريخية وأرباب السلطات ومن في معيتهم، حتى وإن كان ذلك كما هو بارز في روايات تاريخية عديدة، بمعنى انتقادي، أو يضع إسقاطا ورمزية على الواقع الحديث والمعاصر، فنحن هنا بصدد تاريخ مسكوت عنه وأبطال منفيين وهامشين ومجهولين تاريخيا.

3.4. المبحث الثالث:

المواجهة العقدية في اليهودي الحالي

تعكس "اليهودي الحالي" الحلم اليهودي بالرحيل إلى أرض الميعاد، حسب الرواية التوراتية حيث تعرض إحدى صور التزاوج وما ينتج عن الزواج المقترن بالديانات المختلفة، وإذا كان بالإمكان أن تتزاوج الثقافات والحضارات فيما بينها، والانخراط في الحراك التاريخي الثقافي، فإن التزاوج بين الأديان والمعتقدات من شأنه أن يؤدي إلى العداء والقطيعة، طالما الأمر يتعلق بالهوية.

استطاعت الرواية أن تخفف من ضغط التقاليد المختلفة، حين أسست لعلاقة استثنائية بين "فاطمة وسالم" فلم تغذها بالمشاعر فقط، بل بالثقافة الروحية، التي تؤسسها الكتب المقدسة فقد استخدمت "فاطمة" القرآن الكريم، وعززت رأيها بأية تعترف للآخر بحق الاختلاف، وتكشف دلالة حرية الاعتقاد "لكم دينكم ولي ديني" *، مثلما استخدمت الحديث الشريف، كي توسع دلالة الوحدة الكونية، التي تجمع الإنسان أيا كانت هويته وعقيدته، لأنها في البداية والنهاية وحدة النشأة والمصير "كلكم لآدم وآدم من تراب". إلى جانب الكتب خاصة منها الصوفية، والتي أسهمت في تمتين العلاقة بين المحبين، لهذا ترسل العاشقة كتاب (طوق الحمامة)، و(رسائل أبي بكر الرازي) و(الطبقات في شعراء اليهود)، "الذي ضم أخبارا عن شعراء يهود وقصائد كتبوها بالعبرية في العصور السابقة للإسلام، وحتى في العصر العباسي"¹.

يتكلم "المقري" في نصه عن اجتماع الثقافة ومشاعر الحب بين الأنا والآخر، يفسح المجال لبزوغ علاقة منفتحة، يسودها التسامح واحترام خصوصية الاختلاف، مما يؤدي إلى مقاومة الإكراهات التي تنتمي للعقل المغلق، الذي لا يعرف الحب، بل يعيش محاصرا بلغة الكراهية والعدوان، فيدمر إمكانية ازدهار إنسانية الإنسان، إذ ينبذ التواصل مع المختلف، فينبذ الغنى في الحياة، لينشر الظلمة، والموت والدمار.

على الرغم من حضور الدلالة الإيجابية للتناص القرآني، بجمالياته الطبيعية، الشمس، القمر والإنسانية، الرفق باليتيم، لكن "والد سالم" يفسر فعل تعليم الولد بالنقيض، أي بالإفساد، "أشعلت

* الكافرون، الآية: 06.

¹ - ماجدة حمود، المرجع نفسه، ص 78.

حريقاً في الحي اليهودي، مع أنها لم تفعل شيئاً سوى تعليم سالم القراءة والكتابة¹، لكن الرهاب من هيمنة ثقافة الأكثرية المسلمة وضياع هوية الأقلية اليهودية، وذوبان خصوصيتها، يدفع الأب إلى إيقاف تعليم ابنه، ومنعه من زيارة "فاطمة"، التي ألقها هذا الخوف، وآلمها ألا يساندهما، فقررت الحوار مع "والد سالم"، لعلها تسهم في بناء جسر مشترك بينها وبين العائلة اليهودية، كي تبعد التشوه عن صورتها، أو بالأحرى عن ثقافتها، ومن أجل ذلك قامت بمغامرة، حين قررت أن تربط حياتها وتزوج نفسها "بسالم"، كي تحاول تحطيم الأوهام بين الأنا والآخر، من أجل تجسير العلاقة مع الآخر، وإحلال المبادئ الإسلامية في الشخصية اليهودية الممثلة "بسالم"، كي تتفي أي سوء تفاهم بينهما "أعتقد أنك غاضب من قراءته لعلم العرب، بدا أنه فوجئ بقولها، تمت ببعض كلماته كأنه يرتبها لتكون أقل إزعاجاً، سأقول لك الحقيقة: أنتم مكانتكم عالية وكبيرة عندنا وأبوكم على رأسنا وعيوننا والمسلمون كلهم سادتنا ولا نقول لهم أبداً لا... لكنه حدثها عن رغبته في عدم تعلم ابنه القرآن"².

ومن المشاهد التي تستوقفنا دخول النص القرآني بشكل مدروس بعناية وشفافية، فقد قُدم بدون تقديس، ولكنه عُومل بكامل الاحترام، وهي نقطة مهمة في واقعية النص، فكثير من أتباع الديانات الأخرى يعيشون مع المسلمين، ومن ثم فهم يعاملون النص باحترام كامل، ولكن ليس بقُدسية كما يفعل المسلم مع نصوص مرجعيته الدينية. كما نعثر على صيغ جمالية أخرى في النص، تتمثل في الإحساس الذي يتولد عند تقليب الكلمات السردية، نشعر بأننا سنصرخ بحلم الحرية الدفين فينا "ففاطمة" يمكن اعتبارها رمزاً للحرية الفكرية والثقافية، وحتى بائعة الهوى تحولت إلى رمز للحرية الجنسية، فهي قبلت الموت رجماً على أن تخسر حريتها الخاصة "أذهلني موقف المرأة الجميلة التي تقاتل الكثيرون من أجلها، ورفضت الزواج من أي أحد... صار من المؤكد لدى كل من عرفها بأنها تفضل الرجم حتى الموت، عقوبة لممارستها الجنسية الحرة، على أن يمتلكها زوجاً، وكذلك اختارت نشوة وقاسم الموت سوياً على أن يخسر أحدهما حبيبته"³.

1 - الرواية، ص 27.

2 - الرواية، ص 15.

3 - الرواية، ص 77.

ومن النصوص الجميلة أيضا ما جاء بخصوص الفن، فقد رأينا الفن كأحد عناصر التوحّد وتصفية النفوس في الأمة، والجميل هنا بأنه لم يقتصر على الرقص أو الغناء أو غيره، بل تجسّد في النحت، وصناعة المشتريات، إلى جانب الفن المرتبط بالدين كفن تلاوة القرآن ورفع الأذان وتلاوة التوراة، (...).

يمكن تلخيص ما ذكر في أن بعض جماليات هذا النص تمثلت في لغته وأسلوبه البسيط ومن خلال البساطة تشكلت جماليته الفنية، وتطعيمه بمفردات تحمل ظلالا تغوص في عمق الموروث العربي، وفي ذلك الوقت تنادي بمواقف معاصرة، مثل الحرية بكافة أشكالها، وكذلك كيف تمت صياغة الفن كعنصر مهم في صياغة الرؤية المستقبلية لنهوض الأمة.

يشير النص إلى أن أحد الأسباب الرئيسية لما نعانیه من تصادم وصراع في علاقتنا مع الآخرين هو الانتقائية السلبية من الموروث الديني والثقافي للأمة، وقد شكلت كل انتقائية لذاتها طائفة أو مذهباً أو فكراً، يرى أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، ويصر على التمسك بمعتقداته أياً كانت، ويخطئ ويكفر آراء وأفكار الآخرين أياً تكن، في حين أن موروث الأمة فيه ما يكفي لتكون المحبة والثقة والأمان هي الأساس في العلاقة، وهذا ما قصده **فاطمة** في رسالتها، وهي تهب نفسها زوجاً **"لليهودي الحالي"**، ومن المؤكد بأن أمر الانتقاء في الموروث لا يخص ديناً واحداً، أو أمة واحدة أو مذهباً واحداً في سياق ينشد سحق الآخر من خلال المغالاة والتشدد في البحث عن هوية خاصة ومتميزة عن الآخر.

استطاع **"المقري"** أن يبعث الحياة في شخصيات روايته وأفكارها، بما يتواءم ويتطابق مع رؤية المؤلف، وربما هذا ما جعل المنحى الأيديولوجي بارزاً في الرواية، فرغم تقديم المؤلف روايته في ست وحدات سردية، إلا أن تكرار الوظيفة الدلالية في كل وحدة سردية أمكنه من ربطها بخيط رفيع لا تخفى أطرافه في وصل كل وحدة سردية، فالأولى اعتمدت تسلسل الحدث في الزمان والمكان إلا أن الوحدات السردية اعتمدت على البيئة التي يتحرك فيها القصة، للإفضاء بالنتيجة العامة التي تنتظم وفقها الحوادث، والشخصيات جميعاً، وبهذا بدا لنا الحدث الواحد المتصل **"بسالم وفاطمة"** لا يتصل بهما بوصفهما أفراداً، بل مجموعة من الأحداث التي تخص فئة في واقعها التاريخي

وهنا يقع المعنى الكلي الذي يتشكل من اللغة المستخدمة، بين الفصححة واللهجة المحلية، الأمر الذي يشعر القارئ بقدرة الكاتب على إحداث التفاعل بين الذات والموضوع. كما استخدم الروائي أسلوب الرسائل تكنيكا فنيا للكشف عن العلاقة التي تصاعدت بين "فاطمة وسالم"، وعن الحدث الذي تمثل في الزواج، وإصلاح النقش، وهي ثلاث رسائل تكشف لنا من خلال مسرودها، أهميتها في الإبانة عن وطأة ابتعاد كل منهما عن الآخر، وعن نفسياتها المحبطة من المحيط الاجتماعي والتقسيم الطائفي، والمذهبي، ثم إن الرسائل وسيلة تقع في قلب السرد الموضوعي والذاتي.

إن اعتماد الوحدة السردية المتعلقة بتاريخ اليهود اليماني آتية من كونها أضافت مزيدا من المواقف التي يريد "علي المقري" كشفها للقارئ، كما أنها كشفت مزيدا من واقع سالم عن طائفته وما جرى لها، وأتاحت مزيدا من الحرية والانطلاق، في التعبير عن واقع هذه الجالية والتباسها. كما تحفل الرواية بالطابع الوثائقي الذي يسجل ويتدخل في بنيتها، ليمد روايته بالحركة، والحياة، وليؤطرها بأسانيد توثيقية تعمق منظورها الفكري، الذي يسهم في توليد الحدث، ومن ثم تسويقه، ويفسر سلوك الشخصية، ويكشف عن أثر الاختلاف في المنظور الفكري في إنكاء الصراع، وقد جاءت المسرودات الوثائقية في صورة ملفوظات خبرية، ما جعلها جزء مهما في المتن الروائي، المقصود بسند دلالي معلن عنها نصيا، (قال مجاهد، قال السدي)، وبهذا يكون الروائي، قد تمكن من تحويل المخزون الثقافي من وعي الذاكرة الفردية، التي استشهدت به على واقعة ذاتية إلى وعي يعزو الذاكرة الجمعية كما نلاحظ فيما يتصل بالذات اليهودية وهويتها، وكذلك تسويغ "فاطمة" لزواجها من "سالم اليهودي".

يقدم "اليهودي الحالي" عدة صور واقعية تؤكد هذه الحالة، إذ يصور النص بأن الناس في كثير من الأحيان هم مجرد أطفال لا يكبر فيهم إلا الجسد، وهذا نستشعره ونحن نقرأ الحوار الذي جرى بين صبيين، مسلم ويهودي: من أين أنتم؟، سألني حسين، ونحن نلعب أمام دكان أبيه المجاور لمحل أبي. قلت له: "أنا من ريدة... من هذي البلاد"، صاح: "مش حق أبوك... هذي بلادنا... أنت يهودي كافر"¹. وبالمقابل فالتربية اليهودية لديها نفس النزعة العدوانية مثلما هو واضح وهذا ما أبانه موقف "هزاع" وهو أخو "سالم" الأكبر، حين كان يهذي بمجيء يوم يظهر فيه المسيح

¹ - الرواية، ص 22.

المنتظر الذي سيحول الملك إلى اليهود¹، فالمشكلة تكمن في أن أي محاولة فردية لإصلاح الوضع، لا تلقى نجاحاً، بسبب سوء نية الجماعة، والتأويلات السلبية التي يطلقها بعضهم، ولهذا حين أقدمت فاطمة على تعليم سالم مبادئ القراءة والكتابة باللغة العربية، "كانت كمن أشعل حريقاً في الحي اليهودي، مع أنها لم تعمل شيئاً، علمتني القراءة والكتابة فحسب"². فمثل هذه الانتقائيات السلبية للموروث الفكري الثقافي للأمة، شكّلت لنفسها أشبه ما يكون بدين يخصصها، ويخرج غيرها من رحمة الله، وأن كل محاولة للخروج عن هذه الانتقائية، تقابل بالعداء والتشكيك والمحاصرة والإبادة.

هنا يتجلى سحر السرد، عبر اللغة البسيطة التراكيب، التي استخدمها المقري في معظم روايته لتكون أقرب إلى اللغة العامية، في بعض المواقع، "سأقول لك الحقيقة...أنتم مكانكم غالية وكبيرة عندنا...وأبوكم على رأسنا وعيوننا..."³، أيضاً "هيا عد تمنع ابنك من بيت هؤلاء الكفار الملاحين"⁴، أو في اللغة الإخبارية التاريخية في مواقع أخرى، كما في فصل حوليات اليهود اليمانية الذي يقول فيه "ودخلت سنة سبع وسبعين وألف للهجرة، وفي شهر رجب منها، يظهر اليهود تمللمهم من تكرار دوران الدائرة، ونفاذ قدراتهم حتى على الضجر"⁵. فكانت تسمو وترتق حتى يكون السرد على لسان الشخصيات الرئيسية، سالم وفاطمة، خاصة في الرسائل المتبادلة بينهما كما في إحدى رسائل "سالم" إلى حبيبته: "ونحن لولا آيتك لنا في أن نبقي أحراراً لكنّا بين يديك خاضعين ولمشيئتك طائعين، وليس لغيرك متجهين، فلم نعرف من الحب والحبيب إلا حبك، ومن الود إلا ودك، ومن الرحمة والرحيم سوى رحمتك، ومن السلم والسلام غير كلماتك، ومن الإسلام إلا مذهبك، ولم نعرف من الله سواك أنت"⁶. وعلى الرغم من بساطة اللغة، إلا أن سحر السرد

1 - الرواية، ص 32.

2 - الرواية، ص 13.

3 - الرواية، ص 15.

4 - الرواية، ص 17.

5 - الرواية، ص 147.

6 - الرواية، ص 64.

يتجلى في هذه البساطة التي تنقلنا من حدث إلى آخر دون أن نشعر بأننا نقرأ، وفي الوقت نفسه لا نشعر بالضجر، فشككت اللغة السردية ركنا أساسيا من جماليات الرواية.

تفاصيل النص بحيثياته السردية، تفصح عن تصور يرى بأن المعرفة الثقافية وعقلنة الرؤية والفن هي نقطة الانطلاق لعلاج هذا المرض المنتشر في الأمة، خاصة في هذه الفترة من التاريخ المعاصر، وتمثل ذلك ثقافيا فيما تمت تسميته بمذهب فاطمة، وكأنه بعيد عن استنطاق ما قاله باختين: "وحدة الإنسان الذي يبقى في إطار حياته اليومية المغلقة المحرومة من الكتابة، والفاقة لأي معنى، الذي يبقى بمعزل عن كل درب للضرورة الاجتماعية الأيديولوجية، يمكنه ألا يحس بهذه الفعالية اللغوية الاصطفائية، وبوسعه بالتالي أن يبقى على طمأنينة، واسترخائه في يقينية اللغة وحميميتها"¹. فمذهب فاطمة هذا يرى أن الكلمة إذا كانت إيجابية، وتتبنى الحب الإنساني أما إذا كانت سلبية، فهي التي تغرس الحقد والكراهية وحب استئصال الآخر، الغير مطابق لنا في الأفكار والتصورات، على سبيل المثال حين شكك والد سالم في نوايا فاطمة في تعليم ولده القراءة والكتابة، أوضحت له "ما درسته هو علوم في اللغة العربية، حتى يعرف القراءة والكتابة، أنا أعرف أنه يهودي، لكم دينكم ولنا ديننا، لا توجد مشكلة كلنا من آدم وآدم من تراب، اللغة ليس فيها دين فقط، فيها تاريخ وشعر وعلوم، أقول لك والله توجد كتب كثيرة في رفوف بيتنا، لو قرأها المسلمون سيحبون اليهود، ولو قرأها اليهود سيحبون المسلمين"². فهذه الإجابة في كلام فاطمة كان له أثر إيجابي شرحه سالم فيما بعد، بعد أن مرت أيام وأحداث، جعلت والده يقبل بطلب فاطمة "إنه لا يمانع، حتى لو أصبحت مسلما"³، ويزيد على ذلك بقوله "أبي ليس لديه الكراهية نفسها بل لم يعد يحمل أية كراهية ضد المسلمين منذ مجيء فاطمة إلى بيتنا"⁴، ويزيد سالم في توضيح ذلك "بكلماتها ظلت تشفي جراح الآلام التي كنت ألقاها، وكبرت معها"⁵. وبسبب مبادرة "فاطمة" في تعليم "سالم" القراءة والكتابة والمعرفة، استطاع أن يتمتع بقدر من الوعي لفهم الواقع الذي يحيط

1 - باختين: الكلمة، وزارة الثقافة، دط، 1988، دمشق، ص 54.

2 - الرواية، ص 16.

3 - الرواية، ص 17.

4 - الرواية، ص 17.

5 - الرواية، ص 22.

به، وهو ما جعله يفتخر بما قدمته فاطمة له، وما أقدم هو عليه، "فقد حولني هذا الكتاب، وما قرأته من قبل إلى كائن آخر، أو لنقل إنسان له إحساس" وبهذا استطاعت فاطمة أن تأسر قلب "سالم" عن طريق زرعها لحب المعرفة فيه "بقيت مهووسا أو ما يشبه المهووس بكلماتها، لقد شدتني إلى الحياة، حياة لن تكون جميلة بما فيها النمل"¹.

يمكن القول إن "مذهب فاطمة" يمثل الحالة المثالية الإنسانية، التي تحاول استرجاع الإسلام الحضاري، العقلاني، المنطقي، يظهر ذلك مما كتبه فاطمة في رسالة تقول فيها "وعليه فأنا أكتب إليك مبتدئة بالسؤال عن صحتك، وأحوالك، ومهنة لك بأعيادنا، وأسأل الله لك ولكل اليهود والمسلمين وكذلك أتباع الملل والنحل، ومن لا ملة له، سلامة الأيام وبهجة الدهر"². "فمذهب فاطمة" عبارة عن حالة انتقائية تراثية، بمعنى أنها دعوة ذات مرجعية عربية إسلامية متجذرة في التراث، فهي إذن انتقائية إيجابية (نظريا على الأقل)، وهذه المرجعية العربية تنطق بها كل صفات النص متمثلة في القرآن الكريم، بالإضافة إلى عناوين الكتب وأسماء المؤلفين المشهورين مثل كتاب (الفصل في الملل والنحل للشهرستاني)، وكتاب (الأصنام لابن كلبى)، وكتاب (نصوص الحكم لابن عربي)، و(ديوان الحلاج)، و(طوق الحمامة في الألفة والإيلاف لابن حزم الأندلسي) وكتاب (نهاية الأرب للنويري)، و(ديوان الصبابة لابن أبي حجلة).

أما عن دور الفن في هذه التركيبة الثقافية المقترحة، فقد دار حوار بين المؤذن "صالح" المسلم و"أسعد" اليهودي المتشدد، وحاول "حاييم" وهو مغن يهودي أن يهدئ الوضع ببعض الغناء فلم ينفع وحينها بدأ "سالم" بتلاوة آيات من القرآن الكريم، "فقال المؤذن، الذي لم يكن أمامه سوى الصمت وهو يسمع الآيات مرتلة بصوتي، بطريقة بدا أنه لم يألّفها"³، الأمر الذي لفت سمع "أبو حسين" الذي عاد سريعا وملهوبا لتريتيل القرآن، وليس لتفسير مضمون الخطاب القرآني وفي مثال آخر نجد ذلك التزاوج في عشق "حاييم" لصوت المؤذن "صالح"، ويصف "سالم"

¹ - الرواية، ص 62.

² - الرواية، ص 59.

³ - الرواية، ص 50.

هذه المشاهد قائلا "رفض تغيير سكنه المجاور للمسجد والذهاب للسكن في حارة اليهود تولها بصوت المؤذن، لا ينام إلا بعد أن يسمعه يردد تسابيح قبل صلاة الفجر"¹.

فالمشكلة التي طرحتها الرواية تكمن في الانتقائية السلبية للتراث، وأن الحل هو البدء بإعادة البناء الثقافي للعقل العربي بالاعتماد على قراءة منفتحة لما في تراثنا من نصوص تعتمد الحب والتسامح والحوار المنفتح، وجسد "مذهب فاطمة" هذه الفكرة في علاقة جدلية بالواقع الذي كرّس هذه المعتقدات في الذهنية العربية. وكذلك يكون للفن نصيب من الوجود بيننا، لأنه يخاطب الروح ويذهب إلى جوهر الأمور ويذيب التمايزات السلبية بين الناس، وهذا ما يقودنا للبحث عن نتيجة من تبنا "مذهب فاطمة".

جواب هذه النتيجة بها الكثير من الواقعية والصراحة، أين يحدث التناقض بين الكلام والفعل لأن هذا التناقض بكل بساطة يكشف حالة الزيف لدى الشخص، وهو كلام يتفق معه المفكرون والفلاسفة، والأديان، وفي "اليهودي الحالي" تتبدى حقيقة إتباع السائد والمتناقل شفاهية وبناء عليه فهي تقوم بتشويه الفعل لهما، والتشكيك في مصداقية الفاعلين، وتنبئ ذلك معتمدة على ما هو متوارث في ثقافته الشفهية، وكأنها على يقين مطلق بأن الناس سوف تتبعها، فعلى سبيل المثال، اليهود لم يصدقوا أن "سالم" تزوج مسلمة دون أن يغير دينه، وبدلاً من ذلك رجعوا إلى الثقافة المتوارثة لديهم، وهكذا اتخذ الحاخام موقفاً؛ "كيف يعقل تتزوجك مسلمة، وأنت يهودي، لا والله، هم يتزوجون بنات اليهود، دينهم يسمح، لكن لا يسمحون بأن يتزوج اليهود بناتهم إلا أن سالم اليهودي قد هو واضح، أسلمت جالس تضحك علينا"². وحين توفيت "فاطمة" بعد إنجابها الصبي المسلم/ اليهودي، ورفض اليهود دفنها في مقابرهم في النهار، قبروها بجوار ذلك القبر، وفي الليل عادوا وفتحوا القبر أخذوا جثتها ودفنوها هناك، عزلوها عن اليهود هكذا وصف لنا "إبراهيم" الوضع حين سمع أحدهم يقول "لا يوجد مكان لهذه الكافرة، إلا مع الكفار اليهود في مقبرتهم، أدركت أنهم من أهل أمي، الذين زارهم أبي، من أهلي أنا، رغبت في الحديث إليهم، مناداتهم يا أعمامي

1 - الرواية، ص 35.

2 - الرواية، ص 146.

وأخوالي يا أهل أمي، يا أهلي وأخواتي، لكنني لم أستطع، رأيتهم غاضبين جدا، راحوا يخرجون بقاياها، ويضعونها في زنبيل، تمنيت لو ألمسها، أضمتها إلى صدري، أنا اليتيم المحروم من حنانها، تمنيت إمساك عظامها بتأن وحب، وليس كما كانوا يرمونها بغنف إلى الزنبيل*، أن أقول لها لأول مرة يا أمي¹. وهو الأمر ذاته الذي تعرض له سالم، فبعدما توفي سالم أصبحت عملية دفنه مشكلا يصعب حلّه، فحين رفض اليهود دفنه في مقابرهم، أخذته سعيد إلى مقبرة المسلمين وهنا يصف إبراهيم ما حدث "بعدها لم يجد أبي سوى مقبرة المسلمين باعتباره مسلما حسب ما أعلن، إلا أنه لم يمكث في قبره سوى ليلة واحدة في قبر معزول، وبعيد عن مقبرة المسلمين أخبروني أنه كافر، ولا يجوز قبره مع المسلمين، مع أنني أعرفه في خلقه وطيبة قلبه"².

وكتهيئة للمشهد الأخير، يقول سعيد بتألم وحسرة "هنا... هناك... هناك... هنا لا أدري اليهودي الحالي وفاطمة حتى في مقبرة واحدة لم يجتمعا... ماذا... ماذا... كيف؟ تطحن عظامهما وتذر في الريح... هكذا... بلا قبر... ولا وطن... في الريح"³. وينتقل الوجد وبنفس النسق إلى إبراهيم حفيد فاطمة واليهودي الحالي، وهو يقول "أخبرونا أن أبانا سعيد ذهب ويده صرّة نحو الشرق، آخرون قالوا نحو الغرب، البعض ظن أنه اتجه شمالا فيما أكد غيرهم أنه مضى نحو الجنوب، قليلون اعتقدوا غير ذلك تماما"⁴.

هذه النهاية المفتوحة في النص تجعل القارئ يتساءل ماذا سيعمل ببقايا جثتي والديه؟ هل سيذروهما فوق جبال اليمن، لتنتشر مع الأهواء والضياء، أم ينثرهما على سفوح وجبال اليمن لتختلط بتربته وشجره وزرعه ومياهه؟ أم أن هذه النهاية هي إيجاد لنوع من اليأس اتجاه إحداث أي تغيير حقيقي في المجتمع، ومن الاستمرار في ضياع جيل "سعيد بن سالم"، وكذلك جيل "إبراهيم" في زحمة الخلافات والأحقاد الدينية والمذهبية، هناك تركيز على أهمية الكلمة كوعاء لنقل المعرفة التاريخية، والوعي أن الإنسان الواعي يستطيع أن يتفهم الاختلاف، ومن هنا هو قادر على أن يعذر

* الجمع منها زناويل، وهي الفقة الكبيرة

1 - الرواية، ص 146.

2 - الرواية، ص 148

3 - الرواية، ص 149.

4 - الرواية، ص 149.

بوعي وحبّ، لأنّ الحبّ هو المنطلق الحقيقي لتغيير الواقع، الحبّ الذي يعي ويدرك كافة المستويات الثقافية والسياسية والاجتماعية والدينية.

تضعنا هذه الرواية في موقف حرج، وفي مواجهة قاسية مع ذواتنا، ومع تاريخنا الجمعي والسياسي، والوطني، والأيدولوجي، مواجهة مع اليهود، كشعب، وهوية وتاريخ، وصراع مستمر (...). ولت الأمور تبدو بالبساطة التي تقرأها اليهودي الحالي، من حيث العلاقة بين العرب واليهود فالرواية تعود إلى بعض بذور الصراع بين اليهود والمسلمين، وبين إسرائيل والعرب، وتضعنا في مواجهة خطيرة مع ذاكرتنا الجمعية، ومفهومنا الحالي عن الصراع، وربما كان العرب في بعض البلدان، كما تصور الرواية، ونتيجة للتخلف والجهل والعصبية بين الطرفين، ونتيجة الاستغلال وقهر الطبقات الحاكمة لشعوبها، أحد أسباب هجرة اليهود إلى فلسطين، إذ كانوا يطالبونهم بالرحيل عن بلادهم اليمن إلى أورشليم، المهم ألا يبقوا فيها، لأن صراع الهويات الدينية كان أقوى مشاعر الوطنية وبالأصح كان مدمرا ولا غيا لها، وهذا ما حدث في القرن السابع عشر، ومن بعد في عملية بساط الريح في القرن العشرين.

من ناحية أخرى تصور الرواية العلاقة الإنسانية في أرقى صورها بين "سالم وفاطمة"، والعواطف النبيلة التي يشعر بها كل منهما الآخر، بعيدا عن أجواء التعصب، والتي أدت بسالم إلى أن يرتقي بنفسه من طفل يهودي فقير، إلى شاب متعلم ومتقف، بل وتدفعه إلى اعتناق دين "فاطمة" من أجلها، ومن أجل ابنهما "سعيد"، لم يشعر "سالم" بحرج كبير من تغيير دينه، فقد كانت فاطمة تقول "كلنا من آدم وآدم من تراب"، اللغة ليس فيها دين فقط، فيها تاريخ وشعر وعلوم¹. لكن هذه العواطف التي نراها ونلمسها في "اليهودي الحالي"، والتي تصور لنا أحداثا تعود إلى القرن السابع عشر، ومشاعر اليهود المضطهدين. الرواية إذن، متقنة إلى حد بعيد، من حيث حبكتها وبنائها بشخصياتها، ومن حيث لغتها الجميلة الحافلة بمفردات تبدو مذهشة في خصوصيتها (...). مفردات عكست خصوصية الرواية، وتعكس خصوصية المجتمع اليمني، فخطابها ذا النظرة الإنسانية، المحايدة للتاريخ، الذي يفضح التعصب الديني، فاهتم المقري بإبراز الحب والجانب

¹ - الرواية، ص 16.

الإنساني، وفكرة المواطنة، ومن جهة أخرى التعصب الديني والإثني، هذا التعصب الذي يذكى صراع الهويات الدينية، الهوية المسلمة، واليهودية وسجالاتهما التي لا تنتهي.

كثيرا ما تؤدي إشكالية الأنا والآخر، وتوتر العلاقة بينهما إلى رسم صورة مشوهة للذات والآخر إذ يضع كل واحد منهما الآخر في قالب نمطي، وقد أتاحت هذه الرواية للمتلقى معايشة قهر التقاليد وصمود العقل، مما يسهم في نفي الآخر، وإعلان شأن الأنا، لكننا وجدنا شخصيات تتجاوز هذه النمطية، بفضل تسليحها بالمعرفة، ولهذا كان تعليم الآخر القراءة والكتابة، وسيلة لمقاومة هذا القهر وتطوير العلاقة بين فاطمة وسالم، لتصبح علاقة ندية.

بيّنت الرواية الدور الحيوي للأجيال الشابة في تقبل الآخر، على نقيض جيل الآباء حتى حين يقبلون فكرة الانفتاح المعرفي على الذات الإنسانية والإسلامية، وثقافتها فإن ذلك لن يكون من دون خوف من أن تؤدي هذه المعرفة إلى إلغاء الخصوصية التي يخاطب بها والد سالم ابنه "تعلم لديهم القراءة والكتابة، هذا معقول، لكن انتبه، حذار أن تتعلم دينهم وقرآنهم... هم مسلمون يا ابني ونحن يهود هل فهمتني؟"¹.

فالانفتاح المعرفي لن يؤدي إلى إلغاء هوية الآخر الدينية، إذ ثمة آفاق إنسانية رحبة، تضم البشر، مهما كانوا، تنوع ديانتهم وأعراقهم، وأفكارهم (...) لهذا استطاعت فاطمة أن تتجاوز حدودا وضعتها السلطة الأبوية، وأصغت إلى نداء داخلي، خفق له قلبها المؤمن، فينشر حوله المحبة والتعاطف، لهذا لن نستغرب إصرارها على تعليم سالم آيات قرآنية، وقد ظنت أمه الجاهلة أن ابنها يردد أشعارا عربية، فيها كلام عن الشمس والقمر، ورزق الله لليتيم، يردد زوجها "هذا قرآن دين الإسلام هذا... سيفسدون ابن اليهودي"².

¹ - الرواية، ص 23.

² - الرواية، ص 25.

تحدث اليهودي بلغة المجاملة التي تعلي من شأن الذات الإسلامية "مكانتكم عالية وكبيرة"¹ لكنه سرعان ما يتحول إلى لغة تعظمها، وتستصغر شأنهم كيهود "المسلمون كلهم سادتنا"²، وعبر الضمائر السردية المستعملة والتي تحط من قدر اليهودي، يعلن اليهودي خضوعه للآخر وبارادته إذ يسمع المتلقي صوت الآخر عبر صيغة جماعة المتكلمين "لا نقول لهم أبدا لا". هنا يعايش المتلقي صوت الأقلية اليهودية التي تخاف غضب الأكثرية، لهذا تمسح ذاتها وتلغي إرادتها، فتعترف بتبعيتها لها، وعدم جرأتها على الاعتراض، أي يقدم ممارستها لحريتها، لكن "فاطمة" تستخدم لغة حوار مطمئنة، تحترم خصوصية الآخر "لكم دينكم ولنا ديننا"، وقد بدت لغتها ذات مصداقية لكونها مستمدة من مرجعيتها الدينية، والتي بدت منفتحة، قادرة على تغيير وعي الذات والآخر معا، لذلك تمكنت من تجاوز لغة مألوفة في مجتمع يحكمه الجهل، ويشوه علاقته من دون أن تكون صادمة للمتلقي، بل بدت جزء من مرجعيته الدينية، التي نعيشها كل يوم، وهذا ما يحسب "المقري" إذ لم يجعل الشخصية المنفتحة غريبة عن تراثها، أو بالأحرى غريبة عن مرجعيتها الدينية، فقد أعلت فاطمة شأن الثقافة، وبينت دورها التنويري في إرساء مشاعر المحبة بين البشر، سواء أكانوا مسلمين أم يهود، ثم أكدت انطلاقا من تلك المرجعية حقيقة وحدة الانتماء الإنساني، ووحدة المصير "كلنا من آدم وآدم من تراب". كي تؤثر فيه، لهذا تغلغت هذه الدلالات بلغتها المنفتحة في ضمير الأب، فوصف "كلامها بالحالي يدخل القلب ويزن العقل"³.

أسهمت اللغة الحوارية التي تحترم خصوصية الآخر في إلغاء المشاعر السلبية، التعصب، الرفض والخوف (...) وإزالة سوء التفاهم بين الأنا والآخر، لهذا وافق الوالد على أن تتابع فاطمة تعليم ابنه، قائلا "ما اشتغلت الرواية على فكرة سردية مفادها، أنه لا يحق لأي كان أن يتجاوز حاجز المعتقد من أجل بناء علاقات إنسانية متكافئة تتيح لكل طرف قبول الآخر، ولكن المفاجأة أنه شاءت الأقدار أن تجمع بين "سالم وفاطمة"، هنا يلفت "المقري" الانتباه إلى إشكالية الهوية في بعدها الثابت والمتحول، خاصة في إطار ما يسمى بزواج الأجنيبات، الذي عادة ما يؤدي

¹ - الرواية، ص 15.

² - الرواية، ص 15.

³ - الرواية، ص 16.

إلى اختلاف العادات أو التقاليد الدينية، بحيث يحار في تحديد هوية المولود إن كان مسلماً أم غير مسلم.

5. خاتمة

بوصولنا إلى هذه المرحلة من البحث، لنا أن نستقر على بعض الحقائق والوقائع البحثية، التي خلصنا إليها في بحثنا السوسيونصي للمؤتلف والمختلف عقديا في السرد العربي؛ اليهودي الحالي لعللي المقري أنموذجا.

وإذا كان لابد من الإتيان على ذكر نتائجنا البحثية، فلا بد أن نذكر بعضا منها، وهي:

- العلاقة الديالكتية بين الأنا والآخر عموما، والآخر اليهودي خاصة، وهي علاقة يحكمها الواقع، الذي يشهد بتعصب العلاقة بين الطرفين.
- إن هذه الدراسة تبرير لاختيارنا البحثي للوصول إلى دلالة إنسانية للمدونة السردية، في نقدنا للمحرمات، واستحضارها للمسكوت عنه، وفي مقدمته موضوع الدين والعقيدة.
- قادنا البحث في إشكالية الأنا والآخر في إطارها النظري والإجرائي، إلى إعادة التفكير في قسوتنا تجاه المختلف عقديا، لأنها في الوقت نفسه قسوة تجاه أنفسنا. وبالتالي تغيير التصورات الجمعية للمختلف دينيا ومذهبيا وعقديا. فتكمن المستخلصات النظرية في المدخل المصطلحي، من خلال حديثنا عن تفرعات الأدب اليهودي، تقودنا إلى أن نعيد التفكير بشأن هذه الآداب، فكل تصنيف منها، يعطي صورة مختلفة عن الآخر، وبالتالي فتوسيع مقروئيتنا لهذه الآداب، سيجعل لنا معرفة الآخر في كل صورته.
- لقد وصلنا من خلال المدونة السردية، أن المختلف في اليهودي الحالي تمثل في السلطة التي منحها الروائي لفاطمة، وهذا قليل الحدوث في الروايات العربية، فغالبا ما يكون الرجل فيها ذا السلطة في كل شيء، والسلطة التي جسدها فاطمة، هي سلطة العقل والمعرفة، فاحتوت سالما معرفيا وثقافيا.
- أجاد بطلا الرواية سالم وفاطمة، تحقيق تعايش الأديان، عن طريق المعرفة والعلم، والاطلاع على ثقافة الآخر.
- تبدأ عقدة الرواية حينما تلد فاطمة ولدا وتموت، ويكتشف سرها أنها ليست يهودية بل مسلمة، وهنا يكون السؤال المصيري، هل الولد سعيد يهودي نسبة إلى أبيه حسب الشريعة الإسلامية، أم هو مسلم نسبة إلى أمه حسب الشريعة اليهودية، مما يعني أنه بالرغم من

محاولة فاطمة وسالم حل هذه الخلافات، إلا أن التميز لحق بابهما. وهي الرسالة التي حملها سعيد ابن سالم وفاطمة، والتي انتقلت بدورها إلى حفيدهما إبراهيم، فيسعي منه لإثبات هويته.

• قدمت **اليهودي الحالي** قراءة للمواضيع والرؤى الإنسانية والدينية، تحديدا في الرواية العربية. فالن ليس انعكاسا للواقع، بقدر ما هو تبشير بالمستقبل، حيث تقضي بنا رواية **اليهودي الحالي**، إلى استكناه حقيقة الخطاب الأدبي لدى **المقري** شعرا ونثرا، وفي استخلاص الجدل الكامن في الثنائيات، وقد انسحبت هذه الخاصية من تجربته الشعرية إلى تجربته الروائية، **فعلي المقري** في جماع تجاربه الأدبية والفكرية، يرغب في تحقيق التوازي النفسي على صعيد الذات والموضوع، فثمة وجودان يتصاعدان في داخله، هما: الوجود المادي العيني، والوجود الذهني التصوري، وإذا كان الوجود الأول محكوما بالفساد والتبدل واللاكمال، فإن الوجود الثاني يمتاز بالكثرة والتنوع والتناهي، هو إذن صراع بين الحقيقي واللاحقيقي، أي بين الإمكان الوجودي، والوجود الفعلي، وهذا كله ناجم عن انجراح نفسي يولد عنه مكبوتات وانطمارات لأحداث، تكونت في قاع لاشعوري، ومصدر الصراعات والإحباطات، فسعت إلى شيء من التكيف الخلاق، عبر رفض التذوت في أي سلطة قائمة، سوى سلطة الشعور بضرورة السلطة الرؤية الكونية. فقراءة نصوص **المقري** تعتمد على المشهدية الأخيرة التي يتناوب فيها جل النهاية واللانهاية، وثنائية الجدل الذاتي والجمعي، والسعي نحو الكملنة الإنسانية ذاتا ومجتمعا.

• يبقى أن نشير إلى أن طرح إشكالية الأنا والآخر، قضية توارثنا مثلما توارثت الرواية العربية، في إبراز خطورة الإرهاب الفكري، الذي يدمر إنسانية الإنسان، مما يؤدي إلى نفي الآخر المختلف (عقديا، فكريا، دينيا...). هي علاقة تحتاج منا إعادة التفكير في علاقاتنا الاجتماعية، للوصول إلى مجتمع يسوده الائتلاف، حتى وإن اختلفنا. ومن هنا تبرز أهمية الانفتاح، واحترام الاختلاف، فنحن اليوم على مفترق طرق إما أن نكون أبناء الدماء، حين لا نسمع سوى صوتنا، وإما أن نكون أبناء الرقي، حين نعترف بالآخر شريكا لنا في البناء، فنصغي إليه كما نصغي لذواتنا. فتكون الأيام كلها فاطمة.

6. الملخص

الملخص:

نحاول في هذه الدراسة مقارنة رواية "اليهودي الحالي" من وجهة نظر سوسيونصية، والبحث في إشكالية الأنا والآخر في السرد العربي عموماً، و الآخر اليهودي خاصة.

فجاء بحثنا الموسوم بـ"المؤتلف والمختلف عقدياً في السرد العربي، اليهودي الحالي لعلي المقري" دراسة سوسيونصية"، لإبراز علاقة الأنا بالآخر اليهودي في السرد العربي.

حاول المقري في "اليهودي الحالي" أن يسلط الضوء على فكرة التعايش بين الأديان، وإمكانية تحقيق الاستقرار العقدي في المجتمع الواحد.

فتوزع البحث على فصلين ومدخل مصطلحي، أما المدخل فخصصناه للتعريف بالمصطلحات المفاتيح الخاصة بالدراسة (الأدب العبري، الأدب اليهودي، الأدب اليديشي، الأدب الإسرائيلي، الأدب الصهيوني، يهود اليمن).

وتتناول الفصل الأول، المنجز العربي للشخصية اليهودية، بين ثقافة الصدام والتوافق والاحتواء وذلك بتقديم نماذج روائية سردت علاقة المسلمين باليهود.

وعالج البحث في الفصل الثاني سوسيولوجية النص الروائي عند المقري، في المدونة السردية "اليهودي الحالي"، وعبرها تجلت علاقة الأنا المسلمة بالآخر اليهودي في المجتمع اليمني في الفترة التاريخية المعروفة بعهد الإمامة. وكل هذا بمنهج سوسيونصي .

فكانت الدراسة في مجملها رصد لعلاقة الأنا بالآخر سوسيوثقافياً، كسرت الصورة النمطية التي قدمها السرد عن اليهود، فهي تسعى لإعادة التفكير في الآخر، فكراً، عقيدة، تموضعا، مما سبق تسميته بحوار الحضارات، وتعايش الأديان، في مجتمع تسوده نزعة التفرد، وهو ما دعت إليه فاطمة المسلمة وسالم اليهودي بطلا الرواية.

The Abstract:

In this study, I am trying to approach the novel "The Beautiful Jewish" for Ali Al_ Mugri from the socio_ textual side and searching to explain the dilemma of the ego and the other, in Arabic narrative texts and mainly the other Jewish.

Our research, hence, discussed religions similarity and difference in Arabic, Jewish actual narration, talking Ali Al_ Mugri as a sample to accomplish my aim.

Ali Al_ Mugri tried to focus on the integration among religions, in his "the beautiful Jewish", and the possibility to obtain the religion stability on the level of the one single society, thus latter is devoted to define key words related to my research" Hebrew. Jewish, yadish, Israel, Zionist and Yamani jews literatures".

Chapter one shows the Arab attitudes to words the Jewish personality; around the cultures of struggle, agreement and peace making, this was done through a sample of novel which talked the Muslim _ Jewish relationship,

Chapter two dealt with the sociological writing of Ali _Mugri "the beautiful Jewish", through on "El Imama era" with a socio _textual approach

The study, therefore, is a general overall to the relation between the ego with the other socio_ culturally which broke the primitive attitude to words the other ideally, religiously and socially in a society featured with individualism. this is what the Muslim **Fatima** and **Salim** the Jewish said.

7. قائمة المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- 2- الكتاب المقدس "كتب العهد القديم والعهد الجديد"، تصدره دار الكتاب المقدس بالشرق الأوسط، الإصدار الثاني، ط4، 2006، مصر.
- أولاً: مصادر أساسية في الدراسة:
- 3- علي المقري، اليهودي الحالي، دار الساقى، ط2، 2013، بيروت .
- ثانياً: المراجع العربية:
- 4- أحمد سوسة، أبحاث في اليهودية والصهيونية، دار الأمل للنشر والتوزيع، د.ط، 2003 الأردن.
- 5- إياد عماوي :الأنا والآخر ودورها في رسم وتحديد العلاقة بين الوطن العربي والغرب، خاص بموقع المنشاوي للدراسات والبحوث الإيفانجليكية في أمريكا وتأثيره على العالم الإسلامي ترجمة :رانية خلاف، مكتبة دار الشروق الدولية، د.ط، د.ت.
- 6- جميل حمداوي :مستجدات النقد الروائي، ط1، 3122 م.
- 7- حسين أبو النجا :اليهودي في الرواية الفلسطينية الحديثة، رابطة إبداع الثقافة الوطنية، دار هومة، ط1، 2002، الجزائر.
- 8- سعد البازعي :مقاربة الآخر "مقاربات أدبية"، دار الشروق، ط1، 1420 هـ / 1999م، القاهرة.
- 9- سوسن هادي جعفر البياتي :جماليات التشكيل الروائي "دراسة في الملحمة الروائية مدارات الشرق أنموذجاً"، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2008، سوريا.
- 10- سيزا أحمد قاسم: بناء الرواية (دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1984، مصر.
- 11- شرف الدين ماجدولين :الفتنة والآخر، الدار العربية ناشرون، منشورات الاختلاف ط1، 2012، الجزائر.
- 12- صلاح صالح :سرد الآخر "الأنا والآخر عبر اللغة السردية"، المركز الثقافي العربي ط1، 2013، المغرب.
- 13- الطاهر لبيب :الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ط1، أغسطس، 1999، بيروت.
- 14- عادل الأسطة :اليهودي في الرواية العربية "جدل الذات والآخر"، الرقمية، ط1 2013 فلسطين.

- 15- عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي "ابن الفارض أنموذجاً"، دار الحوار ط1، 2005 ، سوريا.
- 16- عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، النهضة المصرية، ط2، 1966 مصر.
- 17- عبد اللطيف عبد الرحمن الحسن، أثر الفكر اليهودي على غلاة الشيعة، مكتبة العبيكان، ط1، 1435 هـ/2014م، الرياض.
- 18- عبد الملك مرتاض: الإسلام والقضايا المعاصرة، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع د.ط، 2003 ، الجزائر.
- 19- غسان كنفاني، في الأدب الصهيوني، دار منشورات الرمال، ط3، 2013 ، قبرص.
- 20- فؤاد حسين علي، الأدب اليهودي المعاصر، المنظمة العربية للتربية، قسم البحوث والدراسات الفلسطينية، د.ط، 1972 م.
- 21- كاميليا أبو جبل، يهود اليمن "دراسة سياسية واقتصادية واجتماعية"، دار النмир للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1999 ، سوريا.
- 22- ماجدة حمود :إشكالية الأنا والآخر "نماذج روائية عربية"، عالم المعرفة، ط1، مارس 2013، ع398 ، الكويت.
- 23- محمد الداوي :صورة الأنا والآخر في السرد العربي، رؤية للنشر والتوزيع، ط1 2013، القاهرة.
- 24- محمد توفيق الصواف، ظاهرة الأدب الصهيوني "إطلالة على المصطلح: النشأة والموضوعات"، اتحاد الكتاب العرب، د.ط، حزيران 2007 .
- 25- محمد نور الدين أفاية :المتخيل والتواصل "مفارقات العرب والغرب"، دار الشعب العربي، د.ط، 1983 ، لبنان.
- 26- محمود أمين العالم، يمنى العيد، نبيل سليمان، الرواية العربية بين الواقع والأيدولوجيا دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 1986 ، سورية.
- 27- نعيمة إدريس :الحوار المسيحي الإسلامي بين المصادقية والتشكيك "دراسة مفارقة موازنة"، كنوز المعرفة، د.ط، 2011.

ثالثا: المراجع المترجمة

- 28- جان بول سارتر :الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار العودة، ط3، د.ت لبنان.
- 29- ميخائيل باختين :الكلمة، وزارة الثقافة، د.ط، 1988، دمشق.
- 30- ميشال فوكو :الانهمام بالذات، ترجمة: جورج أبو صالح، مركز الإنماء العربي، د.ط 1992، لبنان.
- 31- نجيب البلدي :ديكارت، سلسلة نوابع الفكر العربي، دار المعارف، ط2، 1968.
- 32- والاس .د. لابين، برت جرين: مفهوم الذات" أسسه النظرية والتطبيقية"، ترجمة: فوزي بهلول، مكتبة الأنجلومصرية، د.ط، 1979، مصر.

رابعا: الرسائل الجامعية:

- 33- محمد حسن عبد الخالق، يهود اليمن في أدب حليم هزاز، "أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه"، جامعة عين شمس، كلية الآداب، 1978، المشرف حسن طاطا.

خامسا: المعاجم والموسوعات:

- 34- بن منظور :لسان العرب، دار صادر، مج1، ط1، 2005، بيروت.
- 35- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية، ج1، ط1، 1984، مصر.
- 36- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثالث "الجماعات اليهودية والتحديث"، دار الشروق، ط2، 2005، مصر.
- 37- مجموعة مؤلفين، موسوعة الأديان، دار النفائس، ط4، 2007، بيروت.
- 38- معجم اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط 1983، مصر.

سادسا: الجرائد والمجلات:

- 39- أحمد المديني :اليهودي الحالي لعلي المقري رهان الرواية بين التاريخ والرؤية، مجلة القدس، ع6418، الأربعاء 22 كانون الثاني، مايو 2010.
- 40- حسن حنفي، الموقف من العرب، مجلة الثقافة، ع119، 1992، الكويت.

- 41- سامية العطوط :اليهودي الحالي لعلي المقري" سحر السرد وصراع الهويات"، مجلة أفكار، ع49، د.ت، الأردن.
- 42- عبد الحكيم صالح باقيس :العنوان وتحولات الخطاب في الرواية اليمنية، كلية التربية بشبوة، جامعة عدن.
- 43- عبد السلام الشبلي :بخور عدني لعلي المقري"صهر إنساني للأديان والأعراق"، القدس العربي، يومية سياسية مستقلة، فيفري2015 .
- 44- عبد الله أبو هيف :صورة الآخر والحوار بين الحضارات، مجلة جامعة دمشق مج24 ، ع3 ، 2008.
- 45- عقيل عبد الحسين :اليهودي راويا في الرواية العربية الحديثة، جريدة العالم الجديد الأربعاء 25 أيلول.2013
- 46- علاء عبد الهادي : شعريّة الهوية"نقض فكرة الأصل، الأنا بوصفها أنا أخرى"، مجلة عالم الفكر، ع1 ، مج36 ، سبتمبر2007 ، الكويت.
- 47- محمد سلام جميعاء: متعة السرد إذ تلتبس بالأيدولوجيا، جريدة الدستور ع 17119 الإثنين 25 جمادى الأولى 1436 هـ 16 /مارس2015.
- 48- محمود رجب :المرأة والفلسفة، حوليات كلية الآداب، الحولية الثانية، د.ط، 1985 جامعة الكويت.
- 49- تحولات حرمة :جريدة الاتحاد، الخميس 14 فبراير2013.
- سابعاً: المقابلات التلفزيونية:
- 50- قناة العربية: برنامج إضاءات (علي المقري)، أذيع بتاريخ: 2012 /11/9.
- 51- قناة الميادين: بيت القصيد (علي المقري)، أذيع بتاريخ: 2013 /05/ 70.

8. الفهرس

1. مقدمة	أ.ب.ج.
2. مدخل مصطلحي	ص 05
1.2. الأدب العبري	ص 06
2.2. الأدب اليديشي	ص 08
3.2. الأدب اليهودي	ص 10
4.2. الأدب الصهيوني	ص 12
5.2. الأدب الإسرائيلي	ص 14
6.2. يهود اليمن	ص 17
3. الفصل الأول: المنجز العربي للشخصية اليهودية بين ثقافة الصدام والتوافق والاحتواء	ص 24
1.3. المبحث الأول: الأنا والآخر (الحدود والمفاهيم)	ص 25
تمهيد	ص 26
1.1.3. المطلب الأول: المفهوم اللغوي	ص 30
2.1.3. المطلب الثاني: المفهوم الاصطلاحي	ص 30
3.1.3. المطلب الثالث: إشكالية الأنا والآخر (الاصطلاح والمفهوم)	ص 30
2.3. المبحث الثاني: تجليات رواية الأنا والآخر في السرد العربي	ص 38
تمهيد	ص 39
1.2.3. المطلب الأول: في السرد العربي	ص 44
2.2.3. المطلب الثاني: الشكل الروائي (اللغة السردية)	ص 47
3.2.3. المطلب الثالث: الخصائص السردية	ص 51
3.3. المبحث الثالث: الآخر اليهودي في المنظور العربي	ص 53
1.3.3. المطلب الأول: في النص القرآني	ص 54
2.3.3. المطلب الثاني: في النص السردى	ص 62

3.3.3. المطلب الثالث: في الدراما التلفزيونية	ص 72.
4. الفصل الثاني: سوسيولوجية النص الروائي عند المقرئ	ص 73.
أولاً: الرواية اليمنية (الراهن والصيرورة)	ص 74.
ثانياً: نظرة بانورامية لمنجزات علي المقرئ الروائية	ص 76.
ثالثاً: الإطار العام للرواية	ص 78.
1.4. المبحث الأول: العتبات النصية	ص 83.
2.4. المبحث الثاني: المكونات السردية	ص 87.
1.2.4. الشخصيات الروائية	ص 89.
2.2.4. الزمكان الروائي	ص 108.
3.4. المبحث الثالث: المواجهة العقدية في اليهودي الحالي	ص 113.
5. خاتمة	ص 128.
6. الملخص	ص 131.
7. قائمة المصادر والمراجع	ص 135.
8. الفهرس	ص 144.