الجمـــهورية الجزائريــة الديمقراطيــة الشعبيــة
REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE

MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR
ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
UNIVERSITE 8 MAI 1945 GUELMA
Faculté des lettres et langues
Département de la langue et littérature arabe

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعـــة 8 مـاي 1945 قالمـــــة
كليـــــة الآداب واللّغات
قسم اللغة والأدب العربي

الرقم: .....

مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة

الماستـر

تخصص: (أدب جزائري)

ملامح ما بعد الحداثية في رواية "أنا وحاييم" للحبيب السائح

مقدمة من قبل:

الطالب (ة): **بشره نوي**

تاريخ المناقشة: 24 / 09 / 2020

أمام اللجنة المشكلة من:

الاسم واللقب	الرتبـة	مؤسسة الانتماء	الصفة
مخالفة عبد الحليم	أستاذ مساعد قسم "أ"	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	رئيسا
ميلود قيدوم	أستاذ محاضر قسم "أ"	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	مشرفا ومقررا
سهام بودروعة	أستاذ محاضر قسم "ب"	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2020/2019

مقدمـــــة

تطور الفكر الإنساني عبر ثلاثة مراحل كبرى، ابتداءً من الفكر الكلاسيكي المُعلي لكل ما هو قديم وتاريخي، يرى فيه المثل الأعلى الذي لابدّ أن يحتذى، والذي يصعب الرقيّ إلى مصافه، وهو يشكل بذلك مرحلة الحقائق اليقينية، التي بسطت نفوذها على التاريخ الإنساني فترة طويلة، مرورا بمرحلة الحداثة التي انتقلت بالفكر الإنساني، من اليقينية اللاّهوتية للكلاسيكية إلى اليقينية العلمية، غير أنّ هذا الفكر لشدّة ما يبديه من انبهار بمعطيات العلم الذي استتبع الحضارة الأوروبية، نراه يعلي من شأن الغرب، في مقابل الشرق المتخلّف، والهمجي _في نظره_ ، ويعلي من شأن الأبيض في مقابل الأسود، فيما يدخل ضمن ترسيمة اللون، بصفتها علامة فارقة على اختلاف العرق، ومن ثمّ أفضليته، وهو ما يدعى بالمركزية الأوروبية التي شكّلت القوة الدّافعة للمرحلة الحداثية، بكل ما اشتملت عليه من أحداث، انتهاءً بمرحلة ما بعد الحداثة، التي نرفل في إطارها اليوم، والتي تكفر باليقينية في حدّ ذاتها، في تقوّيضها لمقولات: العقل، والنظام، والحقيقة، والسببية، والوحدة، والغائية... إلاّ أنها تتناقض مع ذاتها حين نجدها تستنجد بإحدى هذه المقولات، على نحو ما يضطر إليه منظّروها من تقييد لمفاهيمها، ومقولاتها، وما ينضوي تحتها من نظريات، وقد اقتصرنا في بحثنا على تتبع ثلاث منها، ممثَّلَةً في: التاريخانية الجديدة، التي تقوّض مركزية العقل، والنسوية التي تقوّض مركزية الذكر، وما بعد الكولونيالية التي تقوّض المركزية الإثنية الأوروبية، فضلا عن تنويهنا بالتقويضية التي تقوض _من جهتها_ مركزيتيّ العقل والصوت... واضعين نصب أعيننا تقفّي مظاهر تجلّيها داخل رواية "أنا وحاييم"، للروائي الجزائري الحبيب السائح. فكان لزامًا علينا صوغ العنوان على هذا النحو: **"ملامح ما بعد الحداثية في رواية أنا وحاييم"**.

ونولي انتباه القارئ إلى **أهمية هذا الموضوع** من ناحيتين اثنتين؛ أولاهما ما يضمنه من اطّلاع على واحدة من منجزات الأدب الجزائري _ الذي يعرف أزمة مقروئية _ في صبغته النخبوية، مع كاتب من وزن السائح، والمشهود له بباعه الطويل أدبيا، وهو ما يؤكّده بنيله لجائزة "كتارا"، في خريف عام 2019 عن روايته _التي نتخّذ منها متنا للتطبيق عليه_ وما تبع ذلك من موجة احتفاءٍ به وبمنجزه، ومن إقبال واسع من القرّاء والدّارسين عليها متّخذين منها موضوعا لبحوثهم العلمية. وثانيهما ما يضمنه من مواكبة آخر ما توصّل إليه الفكر النقدي المعاصر من نظريات للقراءة، والثقافة، والتقويض، والتي ترى ربط العلاقة بين الأدب والسياقات الثقافية الخارجية باعتباره معطى ثقافيا يتعالق بشدة مع غيره من المعطيات الثقافية الأخرى الغير أدبية _يصطلح إدوارد سعيد على ذلك بالنقد الدنيوي_ ، وهو ما يؤكّد صرف نظر النظريات المعاصرة عن مفهوم الأدبية، التي استوفت حصّتها من الدراسة والبحث، في مرحلة سابقة، وكل ذلك من أجل ضمان فهم أعمق للذات الإنسانية، والعالم، في طبيعة تأثرهما بسيرورة تطور الفكر الإنساني.

واستنادًا إلى ما تخيّرناه موضوعًا للبحث، تتمثل **إشكاليتنا** المحورية في: ما مدى صحة ما افترضناه من أن رواية أنا وحاييم تكرّس قضايا، وأفكارا تجد لها قاعدة في نظريات ما بعد الحداثية؟

وتتكئ هذه الإشكالية المحورية بدورها على جملة من **المشكلات الفرعية** التي سنعنى بحلّها خلال سيرورة البحث، ومن ذلك:

_ ما مفهوم مصطلح ما بعد الحداثية، وأيهما أصحّ على الصعيد اللغوي قولنا "ما بعد الحداثة" أم "ما بعد الحداثية"؟ ثم ما الفرق بينها وبين الحداثية، وإذا كانت للحداثية مقولاتها المركزية، فما المقولات التي تمخّضت عنها ما بعد الحداثية؟

_ ما النظريات التي انبثقت من رحمها، واتخّذت منها خلفية وإطارا تصدر من خلاله؟

_ ما الأسس، والأفكار المحورية التي جاءت بها تلك النظريات؟

_ وما ملامح تمظهر كل نظرية من تلك النظريات _التي تخيّرناها_ على حدة، في رواية أنا وحاييم؟

وحريّ بنا التنويه إلى أننا **لم نجد فيما سبق دراسة أكاديمية تناولت رواية "أنا وحاييم" بالبحث،** غير أننا وجدنا بعض المقالات تتخّذ منها موضوعا، إلا أنه قد غلب عليها طابع النقد الصحفي، في ظل تحريرها _في الغالب_ من قبل صحفيين غير متخصّصين، وكونها موجّهة للنشر، إمّا في الصحف، أو في المجلات غير المحكمة، أو في المواقع غير المتخصّصة... فتجلّت _بذلك_ تلك المقالات مضطلعة بالوظيفة الإشهارية، لذلك نجدها تقتصر في مضمونها على مجرّد قراءات سطحية، في صورة ملخّصات لأهم أحداث الرواية، على عجالة، يثبتها الحجم المقتضب، ونذكر منها مقالا بعنوان: "أنا وحاييم: تاريخ الجزائر في حكاية واحد من يهودها" لصاحبه فايز علام، والمنشور في الموقع الإعلامي الإلكتروني "رصيف 22".

ونستثني ممّا أطلقناه من أحكام، على جملة المقالات التي عالجت رواية أنا وحاييم، مقالا كتب بقلم الدكتور: لونيس بن علي، وهو أستاذ الأدب المقارن والعالمي بجامعة بجاية بالجزائر، جاء

تحت علوان "أنا وحاييم للحبيب السائح رواية عن الجزائر المتعددة"، والذي نجده _على قصر حجمه_ مقدّما إشارة جدّ ذكية للموضوع المهيمن على الرواية، والذي يتعلق بما جاء فيها، من ملامح ما بعد الكولونيالية أو الهوية المتعددة، وهو ما يشير إليه في عنوانه بـ "الجزائر المتعدّدة".

ومن الأسباب الدّاعية للتطرق لمثل هذا الموضوع، سبب أول يعود إلى تفعيل ملكة الذّوق، في اختيار المدوّنة التي تستهويك، وتوقد فيك شغف البحث، وهو بالضبط ما دفعنا لاختيار رواية "أنا وحاييم" للسائح متنا للتطبيق عليه. **وسبب ثانٍ** يتضح بعد قراءة المدونة قراءة أولية فاحصة، لتبيّن الموضوع الأكثر إلحاحا (التيمة المهيمنة) بين ثناياها، من أجل تخيّر الموضوع الأنسب لها، حتى يتجنّب الدّارس الوقوع في الخطأ المنهجي الشائع، من اختيار موضوع أو منهج معيّن، ثم العمد إلى تطبيقه على مدونّة ما، من غير إمعان نظر في إمكانية ذلك، فإن صادف وتلاءمت وَذلك الموضوع، فنِعِمَّا هي، وإن لم يصادف ملاءمتها له، عمد إلباسَهَا إيّاه قسرا، وتقويلها ما لم تقله، فيسجّل بذلك اعتداءً على النص. وهو ما حاولنا تجنّبه، قدر مستطاعنا، عن طريق قراءة النص لتبيّن ما يلائمه من مواضيع، مسترشدين بما أشار إليه الناقد الجزائري لونيس بن علي، إلا أننا عمدنا إلى توسعة مناحي الدراسة بالنظر في كل ملامح ما بعد الحداثية، وعدم الوقوف عند ما اقتصر عليه لونيس بن علي من ملامح ما بعد كولونيالية متجلية في طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر في الرواية، وهو ما يتجلى سببا ثالثا في معالجتنا هذا الموضوع.

وفيما يخص **المراجع المعوّل عليها في إنجاز البحث**، والتي كان لها عظيم الفائدة علينا، نذكر: **الكتب النظرية المؤسِّسة للفكر ما بعد الحداثي في نسخها المترجمة إلى العربية**، نحو

كتاب "في معنى ما بعد الحداثة؛ نصوص في الفلسفة والفن، جان فرانسوا ليوتار، ترجمة: السعيد لبيب"، أو كتاب "أوهام ما بعد الحداثة" لتيري إيجلتون، ترجمة: منى سلام، **فضلا عن كتب أخرى تقدم مادة ذات طبيعة شارِحة وجامِعة وملخِّصة**، في نحو كتاب "الحداثة وما بعد الحداثة" لبيتر بروكر، ترجمة: عبد الوهاب علّوب، ومراجعة: جابر عصفور، أو **الكتب المؤسِسة لأحد نظريات ما بعد الحداثية**، على غرار النظرية التقويضية، في نحو كتاب: "الكتابة والاختلاف" لجاك ديريدا، ترجمة: كاظم جهاد، أو "التاريخانية الجديدة والأدب" لغرينبلات، منتروز، وغالغر، ولينتريشيا، وتايسن، ترجمة: لحسن أحمامة، وهو الكتاب المؤسِّس للتاريخانية الجديدة، أو فيما يعنى به كتابا "موقع الثقافة" لهومي بابا، ترجمة: ثائر ذيب، و"الاستشراق" لإدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، من تأسيسٍ لنظرية ما بعد الكولونيالية.

ويلي ذلك كتابا "إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد"، و"في نظرية النقد، متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها" لصاحبيهما يوسف وغليسي، وعبد الملك مرتاض ــعلى التواليــ، مستندين عليهما بمعية كتب، ومعاجم اصطلاحية أخرى في الإطار المنهجي لدراسة الاصطلاحات.

وبناءً على الأهداف المرجوّ تحقيقها خلال سيرورة البحث، **رأينا أن ننظّم البحث**، بعد مقدمة ومدخل، في فصلين اثنين؛ أحدهما يعنى بالإطار الاصطلاحي، والنظري، والمفاهيمي ممثلا في الفصل الأول المعلون بـ **"ما بعد الحداثية؛ الإطار الاصطلاحي والنظري"**، والذي اقتضت منا طبيعة البحث إدراج **مبحثين** اثنين ضمنه، **أولهما** تحت عنوان: "ما بعد الحداثية؛ دراسة في المصطلح

والمقولات" كنا قد رصدنا فيه ما بعد الحداثية من ناحية التأطير الاصطلاحي، ومن ثم التنوية بأهم مقولاتها. **وثانيهما** تحت عنوان "نظريات ما بعد الحداثية"، والذي اختص بإعطاء نظرة شاملة لأهم النظريات التي تشترك في الخلفية ما بعد الحداثية _لذلك نجدها تتعالق مع بعضها_ هذا فيما يخص الفصل الأول.

في حين يعنى **ثانيهما** (الفصل الثاني) بالجانب التطبيقي من البحث _ومراعاة لمبدأ التناسق بين الفصول والمباحث_ عمدنا إلى تبويبه أيضا في **مبحثين اثنين**، ينضوي تحت كلّ منهما **عنصران اثنان** أيضا؛ أما **العنصران الخاصّان بالمبحث الأول** _الموسوم بملامح ما بعد الحداثية في رواية أنا وحاييم_ فيتتبعان على الترتيب ملامح التاريخانية الجديدة، فالنسوية في الرواية، وأمّا **العنصران الخاصّان بالمبحث الثاني** _الموسوم بملامح ما بعد الكولونيالية في الرواية_ فيتتبعان مقولة الهوية في الرواية، في تعدّدها، وتنوّعها، وهجنتها تارة، وأصلانيتها، ووحدتها تارة أخرى، فيما يدخل ضمن الإطار ما بعد الكولونيالي. ثم نُتْبِع الفصلين بخاتمة، نجمل فيها أهم ما توصلنا إليه من نتائج كنا قد افترضناها مسبقا، وأخرى لم نكن قد افترضناها.

وفي مسعانا لتحقيق أهداف الدراسة، **توسّلنا بآليات إجرائية مستمدّة من مناهج متعدّدة**، متمثلة في: المنهج التقويضي، والمنهج النسوي، والمنهج التاريخاني الجديد، والمنهج ما بعد الكولونيالي، وتدخل كل هذه المناهج تحت مسمّى منهج "**اللاّ منهج**"؛ أي المنهج غير المقيّد بمراحل إجرائية مضبوطة، وقوانين مخصوصة _وهذا طبعا لأنها تنضوي تحت الحركة ما بعد الحداثية؛ التي تقول بتقويض مقولات: المفهوم، والعقل، والنظام، والحقيقة، والسببية، والوحدة، والغائية... ،

مما يعدّ من صميم جوهر المناهج_ ونذكر من تلك الآليات الإجرائية: التوصيف الكثيف، وتموضع الذّات، والتشكيك، والنقض، فيما يدخل تحت نطاق منهج التاريخانية الجديدة _نجوّز لأنفسنا استخدام مسمى المنهج هنا، سيرا على نهج رائدها، الذي صرّح بأنه جاء بمنهج، وليس بنظرية_ أو فيما استخدمناه من أدوات اصطلاحية من قبيل: التقويض، والإرجاء، فيما ينتمي للنظرية التقويضية، وتعدّد الهوية، أو أصلانيتها فيما ينتمي للنظرية ما بعد الكولونيالية...

فضلا عن اعتمادنا **على آليات منهجية، لا مجال لاستغناء البحوث العلمية عنها**، من قبيل فعاليات: التحليل، والاستقراء، والمقارنة، والاستدلال، والتعليل، والترتيب المنطقي للأفكار، وربط العلاقة بين: الأسباب والنتائج، والقضايا والبراهين...

وقد حاولنا من ناحية أخرى التوسّل بلغة علمية _واصِفة_ قوامها المنظومة الاصطلاحية للموضوع قيد الدراسة، يليه الأسلوب العلمي الرّصين الخالي من التعابير الإنشائية، والصور البيانية، والتنميق، والصنعة اللفظية _على قدر مستطاعنا_ وبخصوص الاصطلاحات المستعملة، فقد عنينا بتبيان دلالاتها، على عجالة حينا، وبنوع من التحرّي حينا آخر، على حسب ما يقتضيه المقام المستدعاة فيه.

وفيما يخصّ **المنهج المتّبع في تقييد الهوامش**، وفضلا عن الإحالة إلى المصادر والمراجع، المعتمد عليها في البحث من باب التوثيق، فقد رأينا ضرورة إدراج حواشٍ شارِحة، كلّما اقتضى الأمر منا تفصيلَ مجمل أو شرحَ مبهم.

هذا وقد واجهتنا، في سيرورة المراحل المتواضع عليها في إنجاز البحوث، _من جمع للمعلومات، وتصنيفها، وتبويبها، ومن ثَمَّ تقميشها_ **العديد من العقبات**، بدءًا بأولى تلك المراحل، ونعني بذلك مرحلة جمع المعلومات، والعقبة التي اعترضتنا حينها _على عكس ما يعرض لباحثين آخرين من قلّة للمراجع_ وفرة المراجع وتشعّب مضامينها، وهذا راجع _طبعا_ لطبيعة في الموضوع المعني بالدراسة؛ من شمولية الفكر ما بعد الحداثي لكافة المجالات من فلسفة، وأدب، وموسيقى... ثم من اشتماله على عدد معتبر من النظريات، يعنى بالتأسيس لها عدد كبير أيضا من المنظّرين.

أمّا **العقبة التالية** فتخصّ كبر حجم الكتب المرجعية في البحث، على غرار كتاب "موقع الثقافة" لهومي بابا، وكتب إدوارد سعيد الكثيرة، التي نظّر فيها لما بعد الكولونيالية _والتي لا يقلّ أيٌّ منها عن معدّل أربعمائة صفحة_ وهو ما ولّد فينا تخوّفا من عدم الإلمام بكلّ مناحي الموضوع، لاستحالة الاطلّاع على كل تلك الكتب، وعلى المضمون الشامل لكلٍ منها، غير أنّنا حاولنا، قدر المستطاع، الاطلاع على كمّ معتبر مما جاء فيها، مُولين عناية أكبر بكتب الروّاد، والمؤسّسين الفعليّين، وهو ما اضطرنا إلى تخصيص فترة طويلة لمرحلة جمع المعلومات، الأمر الذي أبطأ من وتيرة إنجاز البحث، ولا يخفى ما لذلك من آثار سلبية على نفسيّة الدارس من ملل حينا، ويأس في أحايين كثيرة أخراة، لا يخرجه من ربقته، إلا ما قد يتجدّد لديه من شغف بالبحث، أو تخوّف من عواقب وخيمة محتملة، أو ما قد يوطّن نفسه عليه من تَصَبُّر.

وتتجلّى عقبة أخرى فيما واجهنا _في العديد من المرات_ من استعصاءٍ للفهم راجعٍ؛ إمّا لطبيعة راسخة في الفكر ما بعد الحداثي، الذي يتميّز بالتناقض في كل أطره، وإمّا لخلل في الترجمة،

لا مجال لتجنّبه إلا بإلمامٍ باللغات الأجنبية، ومن ثمّ اطّلاع على الكتب في لغاتها الأصلية، كون مؤسسي هذه النظريات غربيين ناطقين بلسان أجنبي _وهو ما يستحيل في نظرنا العمد إليه، في مرحلة التكوين في الماستر_.

وفي خاتمة القول، لا يسعنا إلاّ، تجريد الحول لله، فهو المعين أولا وأخيرا، ومن ثمّ التقدّم بخالص الشكر لكل من كان له فضل في إتمام إنجاز هذا البحث، ونخصّ بالذّكر الأستاذ المشرف، الذي أحاطنا بعنايته في تصويباته، وتوجيهاته، وبجميل صبره على بطء وتيرة العمل، ناهيك عمّا شملنا به من لطف...

مـــدخـــــل

_ مدخل:

مع أفول الحرب العالمية الثانية لاحت طلائع حركة فكرية جديدة تلي الحركة الحداثية _نستخدم الفعل (تلي) هنا بتحفّظ، لأنه يدلّ على انقضاء الحركة الحداثية، وقيام ما بعد الحداثية على أنقاضها، لأننا لا نجزم بذلك، استنادا إلى قول طائفة كبيرة من المفكرين باستمرار حركة الحداثية، وتزامنها مع حركة ما بعد الحداثية، هذا فضلا عمّن قالوا بأنهما حركتان تكمّل بعضهما بعضا، وتستند إحداهما على الأخرى، وتستدرك إحداهما على الأخرى معايبها، وأغلاطها _ تبنّاها مجموعة من الفلاسفة والمفكرين، الذين يسمّون أنفسهم ما بعد حداثيين، ويدعوهم غيرهم ممن يتبنون توجهات تناقضهم _ أو على الأقل لا تتفق معهم في بعض المناحي _"بالمحافظين الجدد"، ومن أهم ما يدعو إليه هؤلاء مناهضة الفكر الحداثي وتحطيم مقولاته المركزية.

ونلحظ في القرن العشرين رواج ما يمكن أن يطلق عليه بـ "تيار الميتات" في الأوساط الفكرية والمعرفية الغربية؛ مثل موت الإله، موت الإنسان، موت المؤلف، موت الفلسفة، موت الحداثة، إضافة إلى ما تزامن معه من رواج لـ "تيار النهايات"؛ نهاية التاريخ، نهاية الحداثة، نهاية الفلسفة... والتي تعبّر نوعا ما عن نظرة تشاؤمية لمستقبل البشرية، خاصة مع استحداث مقولة "الإنسان الأخير"، إضافة إلى "الما بعديات" في الأوساط المعرفية الغربية، فهذه ما بعد البنوية في مقابل البنوية، وهذه ما بعد الكولونيالية في مقابل الكولونيالية، وما بعد الحداثة في مقابل الحداثة، إضافة إلى ما بعد التاريخي، وما بعد النزعة الطليعية، وما بعد الرمزية، وما بعد الانطباعية، والكتابات بعد المستقبلية...

وما نلحظه هو تداخل وتلاقح هذه التيّارات والتوجّهات، وتلاقيها في كثير من الجوانب، أهمها أنها تقوم على نفي "**النظريات السابقة التي عجزت عن تفسير المتغيرات المادية الجذرية، التي شهدها الغرب، والقول بفكرة التشظّي؛ الإنسان المتشظّي، كل ذلك كناية وتعبيرا عن رغبة التحرّر، والولادة من جديد، وفتح المجال لأفكار مثل اختلاط الأجناس الأدبية، ونهاية ثنائية الحقيقة والواقع، وانفجار المعارف والمعلومات، والتأكيد على الخطاب التأويلي، وقراءة الآخر قراءة ضدية**"[1]، لكن ما يتفق عليه هو عدم تطابقها. خاصة فيما يخصّ مصطلحي ما بعد البنوية وما بعد الحداثة، اللّذين يلتبسان و"**يترادفان أمام مفهوم واحد، ويغدو التمييز بينهما أمرا من الصعوبة بمكان باعتراف الكاتب مادان ساروب صاحب كتاب: دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة**"[2].

[1] ما بعد الحداثة وتجلياتها النقدية، علي حسين يوسف، دار الرضوان للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2016، ص،31.

[2] إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، يوسف وغليسي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط 1، 2008، ص335.

الفصل الأوّل: ما بعد الحداثية؛ الإطار الاصطلاحي والنظري

المبحث الأول: ما بعد الحداثية؛ دراسة في المصطلح والمقولات

I. مصطلح ما بعد الحداثية

II. مقولات ما بعد الحداثية

المبحث الثاني: نظريات ما بعد الحداثية

I. نظريات ما بعد الحداثية

II. النظرية ما بعد الكولونيالية

المبحث الأول:

ما بعد الحداثية؛ دراسة في المصطلح والمقولات

المتبصّر في الفكر ما بعد الحداثي يجد أنه يحتفي بالاختلاف، والتشتّت، والتّناقض، ويتّخذ من كلّ ذلك سننًا وشرعةً له، حتّى أنّ مصطلح ما بعد الحداثة في حدّ ذاته يتميّز بالاختلاف، والتناقض وذلك ظاهر في مفهومه العصيّ على الضبط، والذي يتّفق مع الفكر ما بعد الحداثي في النّفور، والبعد عن التّحديدات، والتّعريفات المضبوطة، وكأنّ الفكر ما بعد الحداثي أبى إلاّ أن يطبّق مفاهيمه أولّ الأمر على مصطلحه. عشرات الكتب، ومئات الدراسات عجزت عن توفير الأرضيّة الكافية لاعتصار هذا التعريف الإعجازيّ، فجاءت "**محاولة التعريف به غير شاملة، واقتراحية، وتمهيدية، ببساطة، التعريف استعصى لأنّ الاستعصاء جزء من أصل المحاولة**"[1].

I. 1_ مصطلح ما بعد الحداثيّة:

أ/"ما بعد الحداثيّة" وضعا:

تتكوّن الجملة الاصطلاحيّة (بتعبير وغليسي)[2] "ما بعد الحداثية" من ثلاثة أجزاء: (ما) الموصولة، (بعد) الظرفيّة، وكلمة "الحداثية"، وبالعودة إلى معجمات اللسان العربي، نجد أن معنى كلمة (بعد) في "لسان العرب": **البعد: خلاف القرب، وبعد ضدّ قبل، يُبنى مفردا ويُعرب مضافا، قال اللّيث: بعد كلمة دالّة على الشيء الأخير، تقول هذا بعد هذا، قال الجوهري: بعد نقيض**

[1] ما بعد الحداثة؛ تحديدات، إ وتر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2007، ص56.

[2] ما بعدَ الحداثيةِ: نسميها جملة اصطلاحية بتعبير وغليسي لأن المصطلح من شروطه أن يكون قصيرا لا يتجاوز الكلمة، لكن سنلجأ إلى استخدام تعبير مصطلح تجوّزا من باب الإيجاز.

قبل، وهما اسمان يكونان ظرفين إذا أضيفا"[1]، هذا يعني أن كلمة بعد تم تعريفها بإزاء ضدّها؛ الذي هو إمّا (قرب) في سياق تبيان المسافة الفاصلة بين شيئين، سواء كانت مادية أو معنوية، وإمّا (قبل) في سياق تراتبية ما.

أمّا كلمة "حداثية"، فقد وردت هي الأخرى في معجم لسان العرب في مادة "حدث" التي جاء فيها: **"حدث: الحديث نقيض القديم، والحُدوث نقيض القُدمة... والحُدُوث كون شيء لم يكن، ومحدثات الأمور ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها، وفي الحديث إيّاكم ومحدثات الأمور جمع محدثة بالفتح، وهي ما لم يكن معروفا في كتاب ولا سنّة، ولا إجماع، استحدثت خبرا أي وجدت خبرا جديدا، أخذ الأمر بحدثانه، وحداثته أي بأوّله وابتدائه، الحديث: الجديد من الأشياء، والحديث: ما يحدّث به المحدّث تحديثا وقد حدّثه الحديثَ وحدّثه به"**[2]. إذا فالمعنى الوضعي لمادّة حدث ومشتقاتها حديث ومحدث... تتراوح بين دلالة الجدّة، ودلالة الأوّلية، ودلالة قول الكلام والتحدّث به...

ونلاحظ ورود الكلمة في معجم لسان العرب بصيغة صرفيّة قريبة من التي أوردناها وهي "حداثة" التي على وزن (فَعَالَة)، مع العلم أنّ هذه الصّيغة وردت في معنى الجدّة فقط. وقد جاء ذكر هذه الصيغة في عدّة معجمات صرفيّة، من مثل: معجم "المعاني الصرفية ومبانيها" لعبد المجيد بن محمد بن علي الغيلي، أو "معجم الأوزان الصّرفية" لإميل بديع يعقوب، الذي جاء فيه في باب جواز

[1] لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ط) 1968، مج 1، ص 309، 310.
[2] لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، م. ن، مج 2، ص 796، 797.

صوغ فِعالة وفَعالة وفُعولة: "**يجاز ما يستحدث من الكلمات المصدريّة على وزن الفَعَالة بالفتح، والفُعُولة بالضمّ، من كل فعل ثلاثي بتحويله إلى باب فَعُلَ بضمّ العين، إذا احتمل دلالة الثّبوت والاستمرار، أو المدح أو الذم أو التعجب، وعلى هذا لا مانع من قبول الكلمات الشّائعة التالية على وزن الفعالة: الزمالة، القداسة، الفداحة، النقاهة، العراقة، السماكة...**"[1]، وبما أن صيغة فعالة تدلّ على الثّبوت والاستمرار، أو المدح والذم أو التعجب، فكلمة حداثة تعني الجِدّة الثابتة المستمرّة، أو الجدّة التي نمدحها أو نذمّ ها أو نتعجب منها.

أمّا صيغة "حداثية" فهي مصدر صناعيّ "**يصاغ من الأسماء بطريقة قياسيّة بزيادة ياء مشدّدة على الاسم تليها تاء، للدلالة على الاتصاف بالخصائص الموجودة في هذه الأسماء**"[2].

ب / "ما بعد الحداثية" اصطلاحا:

اصطلاح "ما بعد الحداثية" هو عديل المصطلح الأجنبي الإنكليزي postmodernism أو الفرنسي postmodernisme، هذا المصطلح من المصطلحات التي "**لا تزال حتى في مرجعياتها الأولى من قبيل المتشابهات لا المحكمات**"[3] كونه يطرح إشكالات عدّة في بيئته المرجعيّة، والتي نستهلّها مع إشكال حدّ المصطلح؛ ساد منذ مطلع السبعينيات في أوروبا وأمريكا اعتقاد بدخول هذه المجتمعات حقبة تاريخية جديدة، تجلّت في عدد من الظواهر الاجتماعية،

[1] معجم الأوزان الصرفية، إميل بديع يعقوب، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص387.

[2] المدخل الصرفي؛ تطبيق وتدريب في الصرف العربي، علي بهاء الدين بوخدود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص113.

[3] إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، يوسف وغليسي، ص11.

والسياسية، والثقافية (اتفاق فيما يخص الحقبة والظاهرة الجديدة)، ولكنّ الإشكال كان مطروحا في التّعبير أو المصطلح الذي يصف هذه الحقبة وما تشمله من ظواهر، وبما أن هذه التحولات قد شملت كل ميادين الحياة، نجد أن من عنوا برصد معالمها قد أطلقوا عليها عديد المسمّيات، كل على حسب الميدان الذي ينتمي إليه؛ "**فريق شدّد على التبدّلات الثقافية والمعرفية، فاختار لها تسميات مثل "الحداثة المتأخّرة"، "المشروع الحداثي غير المكتمل"، "ما بعد الحداثة". وفريق آخر اهتم بالمحتوى البنوي، لتلك التبدّلات، وأضاف إليها تحليل التحولات الاقتصادية في الإنتاج والتسويق والاستثمار والتنظيم المالي، وأطلق عليها أسماء مثل "الرأسمالية المتأخّرة"، و"الرأسمالية متعدّدة الجنسيات"، و"ما بعد–الفوردية" "Post–fordism"، "التراكم المرن"**[1].

وعلى وجه التحديد نذكر Kathy Woodwarb و Carol Teneson اللّذين يقترحان الجملة الاصطلاحية "إعادة كتابة الحداثة" على اعتبار أنه "**أفضل من العناوين المعتادة مثل "ما بعد الحداثة"، و"النزعة ما بعد الحداثية"، و "ما بعد الحداثي". التي تحتها نضع هذا الجنس من التفكير. الفائدة في هذا تعود إلى إزاحتين، استبدال أداة التصدير préfixe (ما بعد) post بـ (إعادة) ré من الناحية المعجمية، ثم التركيب بين أداة التصدير الأخيرة والمصدر (كتابة) عوضا عن المصدر (حداثة). هذه الإزاحة تظهر كم هو عبثي كلّ تحقيب للزّمن الثقافي بمفردات (ما بعد) و(ما قبل)، لسبب كونه يترك وضعية الآن دون مساءلة الحاضر، الذي انطلقا**

[1] ما بعد الحداثة؛ تحديدات، إعد وتر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ص54

منه، نفترض أننا نملك القدرة على أخذ منظور مشروع عن تعاقب كرونولوجي. يقول أرسطو فيما معناه أنه من المستحيل تحديد الفرق بين الموجود بين ما كان، وما سيأتي دون وضع تدفّق الأحداث في علاقة مع آن"[1].

ومن جهته "**أمبيرتو إيكو وعلى الرغم من أنّ أعماله ما بعد حداثية بامتياز فهو يرفض التسمية، ويقترح بدلا عنها ما يطلق عليه اللّغات المعمّمة لزمننا il multilinguismo della nostra generalizzate**"[2].

أمّا "محمد أركون" فيقترح الجملة المصطلحية "العقل المنبثق الصّاعد" بدلا عن ما بعد الحداثة، ويعبر عن ذلك في قوله: "**أنا شخصيّا أرفض أن أستخدم مصطلح ما بعد الحداثة، لأنه يسجننا داخل المسار الكرونولوجي (أو الخطّي المستقيم) لتجربة واحدة هي تجربة الحداثة الأوروبية، وهي تجربة مرتبطة أكثر مما يجب بالانتشار التاريخي للعقل الأوروبي، ثم لاستطالته الأمريكية، إني أفضّل مصطلح العقل المنبثق الصّاعد، أو العقل الاستطلاعي والاستشرافي الجديد على مصطلح ما بعد الحداثة الشائع حاليا**"[3]، ذلك لأنّ أركون يؤمن بحداثة ذات أبعاد أوسع بكثير مما حدّده الغرب؛ حداثة تتسع لتشمل بقية الأجناس، ولا تقتصر على الأبيض الأجنبي.

---

[1] في معنى ما بعد الحداثة؛ نصوص في الفلسفة والفن، جان فرانسوا ليوتار، تر: السعيد لبيب، مر: عبد العلي معزوز، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2016، ص 69، 70.

[2] سؤال ما بعد الحدثة، إيهاب حسن، تر: بدر الدين مصطفى أحمد، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 27 ماي 2016، www. mominoun.com،ص6.

[3] ما بعد الحداثة؛ تحديدات، إعد وتر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ص46.

وبصرف النظر عن الاصطلاحات غير الشائعة التي أتينا على ذكرها، ننتقل إلى إمعان النظر في مصطلح "ما بعد الحداثة" الشائع الاستعمال، ولا يخفى على الدّارس أهمّية صفة الاستعمال والشيوع التي دونها يموت المصطلح ويندثر، لكننا نصطدم بشبكة اصطلاحية يستخدمها العديد من الدارسين بشكل عشوائي، ظنّا منهم أنّها من قبيل المشترك اللفظي أو المترادفات، وهذا خلاف المنطق، وخلاف القاعدة التي تقول: "**الزيادة في المبنى زيادة في المعنى**"[1]، فهذا "تيري إيجلتون" يجد نفسه حائرا بين مصطلحين من مجموع تلك الشبكة الاصطلاحية، فأتى على التفريق بينهما على النحو التالي:"**مصطلح ما بعد الحداثة Postmodernity يدلّ على مرحلة تاريخية مخصوصة، أمّا مصطلح ما بعد الحداثية Postmodernism فيشير بصورة عامة إلى شكل من أشكال الثقافة المعاصرة**"[2]. ورغم تمييز تيري إيجلتون بين هذين المصطلحين، نجده يختار استعمال المصطلح الذي قال عنه أنّه الأكثر شيوعا، والذي اعتاد الجميع استعماله وهو مصطلح **Postmodernism** "ما بعد الحداثية"، والذي جمع فيه بين معنيي المصطلحين، نظرًا لارتباطهما الواضح، فهو يشمل حتى معنى المصطلح الآخر المتعلق بالمرحلة التاريخية المخصوصة، كون تلك الثقافة مرتبطة بتلك المرحلة التاريخية.

[1] دروس في تقنيات البحث العلمي؛ مطبوعة بيداغوجية مقدمة لنيل شهادة التأهيل الجامعي في مقياس: ت البحث، المستوى: سنة أولى ليسانس نظام (ل م د)، السداسي الأول: وحدة التعليم المنهجية، السعيد مومني، جامعة 8 ماي 1945، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، 2017 . 2018، ص 42.

[2] ما بعد الحداثة؛ تحديدات، إعد وتر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ص10.

ومن جهته أشار "إيهاب حسن" في لفتة منهجيّة منه إلى شبكة مصطلحية قلقة ومتقاطعة، رأى ضرورة تبيان العلاقة بينها لتفادي الاستخدام غير الواعي لها، في أحد مقالاته التي اختار عنونتها بـ "ماذا في "الما بعد" من قبل ومن بعد؟"، يقول: "**modern ينتمي بالصفة إلى حقبة الحديث modern، وحداثي modrnist ينتمي إلى حركة الحداثة modernism، وما بعد حداثي postmodernist ينتمي إلى ظاهرة ما بعد الحداثة postmodernism**"[1]، ويرى "إيهاب حسن" أن هذه الشبكة المصطلحيّة جزء تكويني من المأزق العام، فهذا الخلط لا يرجع _حسبه_ إلى افتقار اللغات الأجنبية الحاضنة للمصطلح إلى فروق واضحة بين الاسم، والصفة، واسم الفاعل... بل إلى " **تخبّط، ولخبطة، وشقلبة muddle, jumble, and tumble المعجم الخطابي الذي يصف ظاهرة ما بعد الحداثة**"[2] (مقتبسا قول عالم الاجتماع والناقد الثقافي الأمريكي دانييل بيل).

ونلاحظ هنا أن الإشكال مطروح بسبب اللّواحق: ism، ist، ity أو في الإتيان بالمصطلح خاليا منها، ولذا وجب تبيان معناها، أو المعنى الذي تضيفه للجذر اللغوي root في اتصالها به.

Ism: (in nouns) Used to, refer to a set of ideas or system of bieliefs or behavior.

Ity: (in nouns) the quality or state of: purity, addity.

[1] ما بعد الحداثة؛ تحديدات، إعد وتر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ص 56.

[2] م.ن، ص58.

Ist: In nouns and related adjective;

a person who believes or practices something;

a member of a profession or business activity.[1]

إذا تتعلق اللاّحقة Ism بالتوجّهات الفكرية والمذهبية والأخلاقية والاعتقادية*... وتختصّ هذه اللاّحقة بالأسماء، أما اللاّحقة Ity فتتعلق بالكيف أو الحالة، وهي تختص بالأسماء أيضا، أما اللاّحقة Istالتي تكون في الأسماء، والصفات على حد سواء، فتتعلق بمن يؤمن بمعتقدات وأفكار مخصوصة أو يمارس شيئا ما أو وظيفة ما كطبيب الأسنان مثلا dentiste.

ومصداقا لذلك نورد ما أشار إليه "يوسف وغليسي" من معانٍ لأهمّ اللّواحق الأجنبية، ومن ذلك: "**اللاّحقة isme تفيد المذهبية، واللاحقة ité تفيد الكيفية qualité، كما تفيد اللاّحقة logie الدّلالة على العلم، وتفيد اللاّحقة ique النسبة إلى الشيء، ولا يختلف عن هذه الإشارات قول صاحبي كتاب مدخل إلى صناعة المعاجم، إنّ isme هي لاحقة الأنساق، systèmes وأنّ ique اللاّحقة النّعتيّة، هي لاحقة المصطلحات العلميّة**"[2]، وبناءً على ذلك

[1] www. Oxford learner's dictionaries.com.

* نأخذ بذلك، مع صرف النظر عما قالته برندا مارشال من "الحاجة إلى وضع اللاّحقة ism في كلمة postmodern(ism) بين قوسين، لأنّ هذه اللاّحقة توحي بوجود شيء مكتمل موحّد يتّسم بالشّمولية، وقد وجّه النقد لحلم الوحدة هذا داخل لحظة ما بعد الحداثة، بوصفه رؤية زائفة للهيمنة، إن ما بعد الحداثة كما أستعملها لا تشير إلى حقبة أو حركة، إنها شيء يخلو من تلك اللاّحقة، إنها ليست شيئا في حقيقة الأمر، إنها لحظة ولكنها لحظة منطقية أكثر منها زمنية.

[2] إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، يوسف وغليسي، ص501.

(معاني اللّواحق) تتحدّد معاني المصطلحات المتداخلة التي أشكلت على الدارسين، وبالعودة إلى المعجم الإلكتروني Oxford learner's dictionaries نجد أن:

Postmodernism: a style and movement in art, architecture, literature, etc. in the late 20th century that reacts against modern styles, for example by mixing features from traditional and modern styles.

Postmodernity: The state or condition of being postmodern.[1]

Postmodernisme: (arts) Mouvement artistique, lancé et théorisé en 1977 par Charles Jencks, qui engage une rupture ironique avec les conventions anhistoriques du modernisme en architecture et en urbanisme. L'esthétique postmoderne, en particulier l'ironie du pastiche, l'emploi décalé des figures du classique et du baroque, fait du postmodernisme une esthétique du mauvais goût qui permet de resaisir sans lyrisme des valeurs esthétiques démodées.

[1] www. Oxford learner's dictionaries.com.

Postmodernité: État, condition de la société postmoderne, sortie, selon certains, des temps modernes depuis la chute du mur de Berlin, l'effondrement de l'URSS et la fin des idéologies. De la Renaissance à la Postmodernité. (Arts) État de ce qui est postmoderne. Le déconstructivisme présente les caractéristiques de la postmodernité. (philosophie) Postmodernisme philosophique. Jean-François Lyotard est un philosophe associé au poststructuralisme et généralement reconnu pour sa théorie de la postmodernité.[1]

وبذلك يتضح لنا أن Postmodernism تعني طريقة أو توجّه أو حركة فكرية تشمل كل المجالات من فن وعمارة وأدب... تناهض ما جاءت به الحداثة. أما Postmodernity فتعني الصفات أو الشروط التي بتوفرها تكون ما بعد حداثيا، ونلحظ أن المعنى المعجمي جاء خلافا لما بيّنه تيري إيجلتون، من دلالة هذا المصطلح على مرحلة تاريخية مخصوصة.

ومن ناحية أخرى نجد السّابقة post التي لم يقترح أحد من الدارسين بديلا لها (فيما عدا ما أسلفنا ذكره من السابقة re) فبقي الإشكال مطروحا في معناها، وبالعودة إلى معجمات اللّسان الأجنبية نجد أن معاني السابقة (بعد post) تتمثل في:

[1] Fr, wikitionary.org

post– (prefix): After, or later than: used with many nouns, verbs, or adjectives.[1]

Post: a prefix, meaning "behind," "after," "later," "subsequent to," "posterior to," occurring originally in loanwords from Latin (postscript), but now used freely in the formation of compound words (post-Elizabethan; postfix; postgraduate; postorbital.

After in time or sequence; following; subsequent: postgraduate. Behind; posterior to: postorbital.[2]

إذا تتمثل المعاني المعجمية للسابقة Post في: بعد (خاصّة بالزمن)، أو خلف، آخِر أو متأخِّر، لاحق، تابع، دبر، ردف... كما أنّها تلصق بكلمات معينة مشكلة معها كلمات مركّبة compound words.

أمّا عن معناها في تركيب مصطلح ما بعد الحداثية فـ "**كلمة (ما بعد) هل تعني نتيجة الحداثة، أم عاقبة الحداثة، أم ولادة تالية، ومتفرّعة عن ولادة الحداثة، تطوّر في سياق الحداثة؟ أو رفض للحداثة، بديل عنها يجبها كما يجب ما قبلها؟**"[3]، كلّها أسئلة أقلقت إيهاب حسن فانبرى

[1] Macmillan dictionary.com

[2] Dictionary.com

[3] ما بعد الحداثة؛ تحديدات، إعد وتر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ص58.

للإجابة عنها في قوله: "**أرجو أن تفهم أن (ما بعد) في ما بعد الحداثة لا تدلّ على حركة عودة أو استرجاع أو تغذية استرجاعية، أي كل ما يتصل بالتّكرار، إنها سيرورة البادئة ana (فوق، إلى فوق، إلى ما وراء...)، سيرورة تحليل analyse، واستذكار anamnèse، وتأويل باطني anagogie، وانعكاس محرّف anamorphose تجهد جميعها لتكوين نسيان ابتدائي**"[1].

وفي سياق حديثه عن مصطلح التفكيك وما بعد البنوية يورد وغليسي رأي الناقد الأسترالي "ديفيد بيشبندر" في معنى السابقة (بعد post)، يقول: "**ولا تدلّ بعد post هنا على أن التفكيك يحلّ محلّ البنوية باعتباره نظرية أحدث زمنيا، ولكنّها تدلّ بالأحرى على أنّه يعتمد على البنيوية، كنظام تحليلي سابق**"[2]. أي أن (بعد) لا تحمل معنى زمني مرتبط بترتيب كرونولوجي، بل تحمل دلالة أعمق من ذلك، تتضح بتركيبها مع الجذر "حداثية" لتعني الاعتماد على الحداثية وتحليلها وتأويلها تأويلا باطنيا.

هذا ويرى كل من "عبد الوهاب المسيري" و"فتحي التريكي" في كتابهما "الحداثة وما بعد الحداثة" أن السابقة post بمعنى ضدّ أو نهاية، وذلك في قولهما: "**لعلّنا لو أحللنا المقطع anti بمعنى ضدّ أو ربما عبارة end of بمعنى نهاية محلّ مقطع post بمعنى (ما بعد) لاتّضح المعنى، ولأدركنا أن ما بعد الحداثة تعني في واقع الأمر النهاية؛ نهاية التاريخ، ونهاية الإنسانية،**

[1] ما بعد الحداثة؛ تحديدات، إعد وتر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ص58.

[2] إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، يوسف وغليسي، ص 339.

ونهاية السببية، ونهاية المحاكاة، ونهاية الميتافيزيقا، ونهاية التفسير، وما بعد الحداثة بهذا المعنى تعني العداء للحداثة، وإخفاق الحداثة، ونهاية الحداثة، وإفلاس الحداثة"[1].

هذا فيما يخصّ إشكال تعدّد المصطلحات المقترحة للتعبير عن هذا التوجه والفكر، إمّا باقتراح مصطلحات مختلفة تماما، أو باقتراح مصطلحات تشترك في الجذر اللغوي، وتتباين بسبب السّوابق واللّواحق، والتي تطلّب فضُّ إشكالها البحثَ في دلالاتها اللغوية، أو التي يرمي إليها صانعو المصطلح، والتي قد تباين الدلالة الأصليّة لها، لكن من الملاحظ أن غالبية الدارسين والمفكرين عمدوا إلى اصطلاح Postmodernism الذي بدا الأفضل والأصحّ، لكن هذا لا ينفي وجود من يرى فيه إشكالات، وكمثال على هؤلاء نستعين بـ "برندا مارشال" التي تقول أنّ: **"المنظّرين يشكّكون في تنازع مقطعي (ما بعد) و(حديث) داخل المصطلح نفسه... يقول رائدها كريشنان أن مصطلح ما بعد الحداثة نفسه يمثل خطأً لا مناصة منه في التسمية، لأنه يحاول أن يحقّب انكسارا ما ، وضروري من حيث أن لغة هذا الانكسار عليها– مبدئيا– أن تذكر وتمشكل سلفها المباشر قبل أن تبدأ مشاريعها الخاصة"**[2].

كل ما أسلفنا ذكره يخصّ ما يطرحه حدّ مصطلح ما بعد الحداثيّة من إشكالات في بيئته المرجعية، وبهجرته إلى بيئة هدف تختلف لغويا وسوسيوثقافيا عن بيئته الأصليّة، نجد أنه يطرح

[1] الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، دار الفكر، بيروت، لبنان، دمشق، سورية، ط1، 2003، ص 86.

[2] تعليم ما بعد الحداثة؛ المتخيل والنظرية، برندا مارشال، تر: السيد إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص15، 16.

إشكالات أخرى، مستهلّها قضية صياغة واصطناع وتوليد مصطلح مقابل له في اللغة الهدف، فهو كغيره من "**الوحدات المصطلحية للقاموس النقدي العربي الجديد، لا يزال دون مرحلة التجريد، والاستقرار حدا أو مفهوما على السّواء، كما يغيب البعد الاصطلاحي الاتفاقي عن هذه الوحدات في تشتت مناهلها، بين المرجعيات اللّغوية الأجنبية الفرنسية، والإنجليزية بالخصوص، وفي غياب تنسيق عربيّ موحّد، أثناء نقل المصطلح الدّخيل، فضلا على أن بعضا من تلك المصطلحات لا تزال حتى في مرجعياتها الأولى، من قبيل المتشابهات لا المحكمات**"[1].

ولحلّ هذا الإشكال لابدّ للمصطلح أن يمرّ بعدة مراحل يصطلح عليها "عبد السلام المسدي" بـ"ناموس الترقّي الاصطلاحي، أو قانون المراتب الاصطلاحية"؛ "**تقبّل فتفجير فتجريد، أو قل دخول فتفكّك فاستخلاص**"[2]... ولابد عليه أن يصاغ وفق قوانين الوضع الاصطلاحي، التي أجملها وغليسي في مجموعة من المعايير؛ معيار معجمي، معيار دلالي، معيار إيتيمولوجي؛ أو ما يعبر عنه الدكتور عبد الله الغذامي بذاكرة المصطلح، معيار مورفولوجي، معيار فقهلغوي، وأخيرا معيار تداولي، ووفق آليات منها الترجمة أو التعريب...

كنا قد تحدّثنا عن المصطلحين postmodernism الخاص بالتوجه الفكري الذي غزا الفكر والفلسفة والأدب والفن...الغربي، وPostmodernity الخاص بالفترة الزمنية التي ظهر فيها ذلك الفكر، فما المصطلحان اللّذان اصطنعهما النقاد العرب مقابلين لهما؟

[1] إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، يوسف وغليسي، ص 11

[2] م ن، ص 48.

إجابةً على هذا السؤال نعرض بعض المصطلحات التي صادفناها؛

_ استخدم "**سعيد علوش**" مصطلح ما بعد الحداثة في سياق حديثه عن الحداثة دونما إشارة منه للمصطلح الأجنبي الذي نقله عنه، في معجمه الموسوم بـ: "معجم مصطلحات النقد الأدبي المعاصر"، وكذلك "يوسف وغليسي" في كتابه إشكالية المصطلح نجده يستخدم المصطلح ذاته والذي أشار له في سياق حديثه عن مصطلح ما بعد البنوية والذي يرى أنه يلتبس به لدرجة يصعب معها التفريق بينهما، وكذلك "سعد البازعي" و"ميجان الرويلي" في دليلهما للناقد استخدما مصطلح "ما بعد الحداثة".

_ أما صاحبا كتاب الحداثة وما بعد الحداثة "**عبد الوهاب المسيري**" و"**فتحي التريكي**" فقد ترجما كلا من المصطلحين post-modernism / Postmodernism وPostmodernity بما بعد الحداثة، كما جعلاه مرادفا لمصطلح ما بعد البنوية، بحجة أن ما بعد الحداثة جاءت بعد الفلسفة البنوية، أو مرادفا لمصطلح التفكيكية، بحجة أن هذه الأخيرة جزء منها وهدف من أهدافها، وذلك في قولهما: "**وأحيانا يطلق على مصطلح ما بعد الحداثة تعبير ما بعد البنوية، باعتبار أن ما بعد الحداثة قد ظهرت بعد ظهور وسقوط الفلسفة البنوية، ويكاد مصطلح ما بعد الحداثة يترادف ومصطلح التفكيكية، وللتمييز بينهما يمكن القول أن ما بعد**

الحداثة هي الرؤية الفلسفية العامة، أمّا التفكيكية فهي بالمعنى العام أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة، فهي تقوم بتفكيك الإنسان، كما أنها منهج لقراءة النصوص، يستند إلى هذه الفلسفة"[1].

_ وقد ترجم كل من "**محمد سبيلا**" و"**عبد السلام بنعبد العالي**" مصطلح Postmodernism تارة بما بعد الحداثية، وتارة بما بعد الحداثة، أما مصطلح postmodernity فترجماه بما بعد الحداثة في كتابهما (ما بعد الحداثة؛ تحديدات).

_ أما "**ميسلون نوري نوّاف**" في كتابها الموسوم بـ "المنجز العربي للروائيين الكرد العراقيين، دراسة في روايات ما بعد الحداثة"، فقد ترجمت المصطلحين اللّذين ميّز بينهما تيري إيجلتون كالتالي: مصطلح ما بعد الحداثة مقابلا لـ post-modernism والذي يشير إلى نوع من الثقافة المعاصرة، ومصطلح "ما بعد التّحديث" مقابلا لـ Postmodernity الذي يعني فترة تاريخية معينة.

_ ومن جهتها ترجمت "**منى سلام**" مصطلح postmodernism بما بعد الحداثة، وpostmodernity بما بعد التّحديث في ترجمتها لكتاب: "أوهام ما بعد الحداثة" لتيري إيجلتون.

_ أما "**علي عبود المحمداوي**" في تقديمه لكتاب: "ما بعد الحداثة؛ دراسات في التحولات الاجتماعية والثقافية في الغرب"، الذي ترجمه كلّ من "حارث محمد حسن"، و"باسم علي

[1] الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، ص81.

خريسان"، فقد اختار المصطلحين: "ما بعد الحداثية"، و "ما بعد الحداثوية" مقابلين للمصطلح postmodernism، وكذلك "**نجيب جورج عوض**" في كتابه: "ما بعد الحداثة؛ ومستقبل الخطاب الديني في الغرب، أنطولوجيا "شخص" و"علاقة" أنموذجا"، نجده تارة يستخدم "ما بعد الحداثة" وأخرى "ما بعد الحداثوية" مقابلا للمصطلح ذاته.

_ أما "**عبد الوهاب علّوب**" في ترجمته لكتاب: "الحداثة وما بعد الحداثة"، لـ "بيتر بروكر"، فقد استخدم شبكة مصطلحية كاملة جدّ متداخلة مرتبطة بموضوعنا، وهي تخصّ مصطلحات: "التّحديث"، "ما بعد الحديث" مقابلا لمصطلح postmodern و "ما بعد الحداثة" مقابلا لـ postmodernism كما ورد في العبارة التالية: "...**ولكن هل يدخل هذا الكتاب ومضمونه في دائرة ما بعد الحداثة لمجرد أنه ظهر في الفترة بعد الحديثة الرّاهنة؟**"[1]، وهنا نلحظ أنّ المترجم يصرّح بوضوح عن استخدامه لمصطلح "ما بعد الحداثة" للتعبير عن التوجه الفكري الما بعد حداثي، واستخدامه لمصطلح "ما بعد الحديث" للدلالة على الفترة الزمنية التي راج خلالها ذلك الفكر، وانبثق في ظلّ ظروفها. إضافة إلى ترجمته لمصطلح modernity بالمعاصرة، وmodernism بالحداثة.

استنادًا إلى المعطيات التي تمّ رصدها والتي تخصّ مجهودات المفكّرين العرب في هذا الباب، نتوصل إلى مجموعة من النقاط:

[1] الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، تر: عبد الوهاب علّوب، مرا: جابر عصفور، منشورات المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1995، ص14.

1 _ الحيرة التي قابل بها المفكرون والنقاد العرب هذين المصطلحين، والتي تولّد عنها قلّة وعيهم بالفرق بينهما، فيما عدا مَن عُنُوا بترجمة كتب مفكّرين غرب، أو اطّلعوا عليها فحسب، فتعرّضوا لما بينهما من بون.

2 _ كما نلحظ أنّ بعضهم يقابل المصطلح الأجنبي الواحد بعدد من المصطلحات التي عادة ما تشترك في الجذر اللّغوي لكن تختلف في الميزان الصرفي، مغفلين ما لهذا الأخير من علاقة مباشرة بالدلالة، فمجرد زيادة حرف أو إنقاصه يغير الصيغة والميزان الصرفي، وبالتالي يغيّر الدلالة، وهذا خطأ منهجي لا يغتفر للدّارس، ويتوجّب علينا في هذا المقام البثّ في هذه القضيّة لتبيّن أيّ هذه الأوزان الصرفية مُلَاءَمَةً؛ ونجمل المصطلحات التي تم اقتراحها فيما يلي:

المصطلح الأجنبي	مقابله لدى النقاد والمفكرين العرب
postmodernism	ما بعد الحداثة
	ما بعد الحداثية
	ما بعد الحداثوية
postmodernity	ما بعد الحداثة
	ما بعد التحديث
	ما بعد الحديث
postmodern	ما بعد الحديث
modernity	المعاصرة

	الحداثة
modernism	الحداثة

* جدول يحصي المصطلحات التي اصطنعها النقاد العرب مقابلا للمصطلحات الأجنبية الوافدة.

نلحظ أنّ هناك اتّفاقا حول ترجمة السابقة post بـ (ما بعد)، لكن الإشكال بقي مطروحا في الكلمة التي ألحقت بها السّابقة، من حيث ميزانها الصّرفي، ونوع الكلمة اسما أو صفة أو مصدرًا؛ وقد وردت الكلمات: حداثة، حديث، تحديث في معجم لسان العرب، وجاء في ذلك: "**الحديث نقيض القديم، والحُدوث نقيض القُدمة، حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، وأحدثه هو، فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه، والحدوث كون شيء لم يكن... استحدثت خبرا أي وجدت خبرا جديدا، أخذ الأمر بحدثانه وحداثته أي بأوّله وابتدائه، الحديث الجديد من الأشياء، والحديث: ما يحدّث به المحدّث تحديثا، وقد حدّثه الحديث وحدّثه به. الجوهري: المحادثة والتحادث والتحدّث والتحديث معروفات. ابن سيده: وقول سيبويه في تعليل قولهم: لا تأتني فتحدثني، قال: كأنك قلت ليس يكون منك إتيان فحديث، إنما أراد فتحديث، فوضع الاسم موضع المصدر، لأن مصدر حدّث إنما هو التّحديث، فأمّا الحديث فليس بمصدر**"[1].

أ/ أي أن كلمة **حديث**: تنحصر في معنيين هما: (صفة) بمعنى الجدّة نقيض القدمة، أو (اسم) بمعنى الكلام الذي يتحدّث به أحدهم، فيما يدخل ضمن المعجم الذي أتى على ذكره الجوهري: المحادثة والتّحادث والتّحدّث والتّحديث، ومنه نرى أنّ المعنى المعجمي لكلمة حديث

[1] لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، مج 2، ص796، 797.

يوافق معنى المصطلح الأجنبي في معناه الذي يخصّ الجدّة، إلاّ أنّنا نرى صحّة اتّخاذها مقابلا للمصطلح postmodern (هذا طبعا بعد اقترانها بما بعد ليشكلا معا مركبا إضافيا) لأنه يوافقه في النوع حيث أن كلاهما صفة adj ولا نرى صحة اتخاذها مقابلا لـ postmodernity لأن هذا الأخير اسم noun.

ب/ أما كلمة **تحديث** فمصدر من الفعل حدّث، وهي تماثل كلمة حديث اسما في معناها الثاني الذي أتينا على ذكره والذي يتعلّق بالمحادثة وسرد الكلام، وبذلك فهي بعيدة كلّ البعد عن معنى المصطلح الأجنبي، ومن هذا المنطلق نرى عدم صحّة اتّخاذها مقابلاً للمصطلح الأجنبي postmodernity.

ج/ أما كلمة **حداثة** التي يعتبر وزنها قياسيا، فقد جاء في كتاب "المعاني الصرفية ومبانيها": "**وزن المصدر (مصدر أصلي): (فُعولة/ فَعالة): يصاغ من الأفعال اللازمة مضمومة العين، مثل: مَلُحَ: ملاحة، ظرف: ظرافة، شجع: شجاعة، كرم: كرامة، جزل: جزالة.**"[1]

إذا فصيغة فَعالة تشتق من حدُث بضم العين إذا احتمل دلالة الثبوت والاستمرار كما جاء في معجم الأوزان الصرفية لإيميل بديع يعقوب: "**يجاز ما يستحدث من الكلمات المصدرية على وزن الفَعَالَة بالفتح، والفُعُولَة بالضمّ من كلّ فعل ثلاثي بتحويله إلى باب فَعُلَ بضمّ العين، إذا احتمل دلالة**

[1] المعاني الصرفية ومبانيها، عبد المجيد بن محمد بن علي الغيلي، د ط، 2007، منشور على موقع المؤلف: رحى الحرف، ص27.

الثبوت والاستمرار، أو المدح أو الذمّ أو التّعجب، وعلى هذا لا مانع من قبول الكلمات الشائعة التالية على وزن الفَعَالة: الزّمالة، القداسة، الفداحة، النّقاهة، العراقة، السّماكة..."[1]

ما يوافق معنى المصطلح الأجنبي postmodernity، الذي يتعلق بفترة زمنية حدثت فيها تغييرات، ومن الجدير بالذّكر أنّها قد تكون في أيّ عصر، فهي ليست حكرا على عصرنا الرّاهن، ما يضفي عليه دلالة الثّبوت والاستمرار، ومصداقا لذلك نورد ما قاله "فولتر أندرسون" عام 1995: "**ما بعد الحداثة سوف تأتي وتذهب مثل باقي تيارات الفكر، أمّا ما بعد التحديث أي الظرف ما بعد الحداثي فسيظل قائما**"[2].

ومعناها حسب ما جاء في معجم لسان العرب يتعلق هو الآخر بالجدّة، أو أوّل الأمر وبدايته، إلاّ أنها اسم، بخلاف كلمة حديث التي تحمل المعنى ذاته صفةً، وبالتالي نرى ملاءمة اتخاذها مقابلا للمصطلح postmodernity باعتبارهما يتفقان في النوع فكلاهما اسم، وكذا في دلالة الجدّة والثّبوت والاستمرار.

د/ أما كلمة "**حداثيّة**" فهي مصدر صناعي، وهو "**اسم منسوب متبوع بتاء التأنيث وذو دلالة مصدريّة (يصاغ من اللّفظ بزيادة ياء مشدّدة وتاء مربوطة) هو صياغة تتداخل فيها دلالة النّسبة والصفة والمصدر، تداخلا ضمنيّا، في كثير من الحالات، بدليل أن اللّغويين يشترطون ألاّ**

[1] معجم الأوزان الصرفية، إميل بديع يعقوب، ص387.

[2] سؤال ما بعد الحدثة، إيهاب حسن، تر: بدر الدين مصطفى أحمد، ص8.

يذكر معه الموصوف، فإن ذكر معه الموصوف انتفت عنه المصدرية الصّناعية، وصار مجرّد اسم منسوب لا غير"[1]، هذا على صعيد دلالته الصرفية المحضة، وطريقة صياغته، أمّا فيما يخصّ استعمالاته وتطبيقاته في صناعة المصطلح، والدلالة التي تجعل منه خيارا في هذا المجال، فلم نجد خيرا مما ذكره "يوسف وغليسي" الذي يرى "**أن كثيرا من المصادر الصناعية لا تحمل من المصدريّة (الدّلالة على حدث مجرد من الزمان) إلا الاسم ممّا جعله يقترح الاستعاضة عن هذه التسمية بتسمية جديدة هي (صيغة الهوية)، يوظف النقد الأدبي الحديث هذه الآلية التوليدية في غرضين متوازيين: إبراز السمة التمييزية من جهة، وتكريس الهوية من جهة ثانية، وهو ما سيجعل هذه اللاحقة الاشتقاقية، (ياء النسبة مع تاء التأنيث) زائدة تخصيصية حينا ومعرفية آخر. غير أن علامة المصدر الصناعي (أو الياء الصناعية كما يسميها بعضهم) هي نفسها ما يسمّيه "عبد السلام المسدي" (لاحقة اشتقاقية) أو (زائدة تخصيصية) أو (زائدة معرفية)، وهي نفسها ما يسميها عبد الملك مرتاض في مواطن متفرقة من دراساته، ثنائية علمية، أو ثنائية علمانية، أو ثنائية مذهبية، أو ياء العلمانية، أو ياء الديداكتيكية، أو اللازمة الصناعية... ولا يعني كل ذلك سوى أنّ الاستعمال الاصطلاحي المعاصر قد محّض صيغة المصدر الصناعي للدلالة على المفهوم التجريدي والنزوع المذهبي، والخصوصية المعرفية والهوية العلمية، ولذلك لاذ به**

[1] إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، يوسف وغليسي، ص499، 500.

الخطاب النقدي العربي الجديد في مواجهته لكثير من المصطلحات الأجنبية المنتهية بلواحق تستوحي تلك الدلالات كهذه اللواحق: ,ie , logie, (ics), ique, isme ité"[1]

ولذلك نرى أفضليّة اتخاذ مصطلح "ما بعد الحداثيّة" مقابلا للمصطلح الأجنبي postmodernism الذي ينتهي باللاّحقة ism الدالة على النّزوع المذهبي، والخصوصية المعرفية والهوية العلمية. (وفيما يخصّ جزئية عدم قول حداثتيّة هو الانطلاق في صياغة المصدر الصّناعي من الاسم المنسوب الذي تقوم طريقة صياغته من الاسم المختوم بتاء التأنيث .كما في حداثة . بحذفها وإضافة ياء مشدّدة في آخره، فيصاغ على حداثيّ الذي ننتقل منه إلى المصدر الصناعي: حداثيّة)

هـ/ أما كلمة "**الحداثويّة**" فلا نرى فيها صيغة قياسيّة، فعلى الأرجح أنّ صاحبها أراد بها مصدرا صناعيّا، إلا أن هذا الأخير لا يصاغ إلا بإضافة ياء مشدّدة تليها تاء مربوطة (تاء النقل من الصفة إلى الاسمية) أما ما أتى به من واو تسبق الثنائية العلمية .كما يسميها مرتاض . فلا نرى صحّته، رغم نزوع عدد من الدارسين إلى استخدام مثل هذه الصّياغة التي لا نرى لها مبرّرا لغويا كما في الجنسويّة كبديل للجنسيّة مثلا.

و/ كما لا نرى صحة اتّخاذ مصطلح "**المعاصرة**" مقابلا لـ modernity، فمن الأصح ترجمة contemporary بمعاصرة، وترجمة modernity بحداثة كما أسلفنا الذكر، وmodernism بحداثية.

[1] إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، يوسف وغليسي، ص 499، 500.

3_ ومن ناحية أخرى أكثر إشكالية نجد بعض الدارسين يختارون مقابلة هذين المصطلحين بمصطلحات أخرى، لا يربطها بها إلاّ ما يربط الجزء بالكلّ أو العام بالخاص أو السّبب بالنّتيجة... كما رأينا مع عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي في قولهما بأنّ مصطلح ما بعد الحداثة مرادف لمصطلح ما بعد البنوية أو التفكيكية.

4 _ كما نلحظ وقوع بعضهم في أخطاء منهجية نابعة عن خلطهم بين مصطلحين كانا قد فرقا بينهما، واستخدامهم المصطلح ذاته للتعبير عنهما كما فعل "محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي".

5 _ كما نلحظ أن مصطلح "ما بعد الحداثة" أكثرُ استعمالا وشيوعا ما ضمن حياته وبقاءه، بخلاف مصطلح "ما بعد الحداثية" الذي يعتبر الخيار الأصحّ، لكن تنقصه خاصيّة التّداول والاستعمال.

كلّ ما أسلفنا ذكره وأتينا على مناقشته يخصّ فقط حد المصطلح أو دالّه التعبيري، وفيما يخصّ مفهومه أو مدلوله المضموني، يطرح محمد سبيلا التساؤل التالي:"**هل يمكن تعريف ما بعد الحداثة؟ وفقا لمنظري الحركة فإن لفظه تعريف définition لفظة حداثية موروثة من نماذج الوضعية المنطقية، ولا تنسجم مع الإطار العام المفتوح لما بعد الحداثة، والذي لا يحوي ضمن مفرداته مقولة التحديد، فالتعريف يوحي بالثبات كما أنه يفترض مقدما أنّ كلّ من سيقرأه سيفهمه**

كما حدده كاتبه، وهذا ما يرفضه منظّرو ما بعد الحداثة، الذين لا يؤمنون بوجود حقيقة موضوعية، على أننا سنحاول الاقتراب من المصطلح بتحديد بعض الملامح العامة له"[1].

ولتحقيق ذلك نلجأ إلى بعض المعجمات المصطلحية الأجنبية والعربية، ونستهلها بمعجم "Handbook of literary terms ;literature, langage, theory" لكيندي، ودانا جيويا، ومارك بودرلين، الذي جاء فيه، فيما يخص مصطلح "ما بعد الحداثية"" :Postmodernism

« Postmodernism: Originally a movement in the arts in the 1950s and 1960s, postmodernism is now a broad, ill-defined cultural movement whose import includes a host of aesthetic tastes, artistic practices, philosophical beliefs, and social behaviors. People use the term to describe things as various as Frank Gehry's Guggenheim Museum in Bilbao, Spain, French deconstruction, advertisements showing famed sculptural figures wearing sunglasses, and media stunts. To encapsulate these diverse expressions into a coherent definition is impossible, but one can determine certain common aspects:

[1] سؤال ما بعد الحدثة، إيهاب حسن، تر: بدر الدين مصطفى أحمد، ص9.

_ A skepticism toward models of truth, value, and history. Postmodernists disbelieve in overarching structures of time and space and in abstract epistemological conceptions. They regard those who posit large-scale social progress or decline, supernatural forces guiding human history, and laws of human thought as naive and earnest, as exemplars of a "master narrative" that doesn't stand up. Against them, postmodernists adopt a relativist approach to belief. Claiming that all truths are relative to history and place and that all values are relative to a culture, postmodernists respond with ironic works of art and skeptical interpretations of reason and its institutions (the University, the Church, etc.)

_ An irreverence toward artistic tradition: Postmodernists disbelieve in temporal and generic categories of art. They mix the ancient with the modern, the high with the low. They work with materials from mass culture as well as from high culture, and favor tactics of parody and kitsch (kitsch is the conversion of

works of art and important events in history into popular forms, as in Hollywood versions of the Roman Empire).

_ An emphasis on contemporary political and technological world processes: Postmodernists believe that the world is no longer governed by traditional authorities-that is, by governments, organisations of science and education, religious institutions, etc. Instead, they argue that multinational capitalism, cybertechnology, media, consumerism, and globalisation are the working forces of the world today. Hence, postmodern artists and critics like Thomas Pynchon and Jean Baudrillard speculate upon shadowy powers orchestrating the society, but operating beneath the notice of ordinary citizens. What people take to be the reality of things, they suggest, is, in fact, but a surface phenomenon. (Baudrillard considers Disneyland to be the most "real" place in the United States.)

Wavering between these impulses, postmodernism is sometimes a political critique, other times an aesthetic diversion. Sometimes

it seems playful, other times serious, and while it mocks the aesthetic and social boundaries set by tradition, in its best practitioners it displays a deep knowledge of the tradition. Whether this coy, fugitive movement adds up to an enduring legacy remains to be seen. »[1]

وتلخيصا لما ورد في المعجم، نقول: ما بعد الحداثية حركة ظهرت بداية في الفن في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، لكنها امتدّت بعد ذلك لتشمل مجالات عديدة وواسعة فقد تجلّت هذه الحركة في: الأذواق الجمالية، والممارسات الفنية، والمعتقدات الفلسفية، والسلوكيات الاجتماعية، من الصعب ضبط تعريف دقيق وشامل لها، إلا أنه بالإمكان تحديد بعض مظاهرها:

_ ما بعد الحداثية توجّه فلسفيّ يسائل ويشكك في الحقيقة والقيم والتاريخ...

_ ما بعد الحداثيون لا يؤمنون بالتقسيمات الزمنية والنوعية في الفن، فهم يمزجون بين القديم والمعاصر وبين الجماهيري أو الشعبي والرّسمي في الثقافة.

_ تولي ما بعد الحداثية أهمية للتطورات التي عرفتها السياسة المعاصرة، والعالم التكنولوجي، ويؤمن ما بعد الحداثيون أن العالم كان محكوما بتقاليد وأنظمة سياسية، ومنظمات علمية، ونمط التعليم،

[1] Handbook of literary terms ;literature, language, theory, X. J. Kennedy, Dana Gioia, Mark Bauerlein, Pearson Longman, New York, Boston, San Francisco, London… 2005, p 117,118.

والمؤسسات الدينية... وقد حلّ محلها في عصر ما بعد الحداثة الأنظمة السوسيو. اقتصادية المتعدّدة الجنسيات، والتكنولوجيا الرقميّة، ووسائل الإعلام، والاستهلاكية، والعولمة بوصفها قوى متحكمة في العالم المعاصر...

وتتراوح ما بعد الحداثية بين كونها نقدا للسياسة تارة وتغييرا جماليا تارة أخرى، وكونها عابثة تارة وجادة تارة أخرى، إضافة إلى سخريتها من القواعد الجمالية والاجتماعية التقليدية.

أما "سعيد علوش" في معجمه "معجم مصطلحات النقد الأدبي المعاصر" فيعرّف ما بعد الحداثية، في سياق تعريفه للحداثة، على أنها حركة: "**مأخوذة من العمارة 1960... انبثقت في النقد الأدبي الأنغلو-أمريكي مع "إيهاب حسن" للدلالة على ميتا-متخيل جون بارت، دونالدو بارتليم... وأمريكيين آخرين، لاحتضان فنون بصرية سينمائية موسيقية وفوتوغرافية، إلى جانب الأدب، في انتظار فرض ما بعد الحداثة ذاتها مع ليوتار 1979 وسكاربتيا 1985، بدلالتين تشيران إلى الشروط السوسيو اقتصادية لعالمية النظام الرأسمالي والتكنولوجي والإعلامياتي، وكذا إنتاجات ثقافية وفنية مخالفة لحداثة (السخرية، المعارضات، الشواهد، لعب اللغة، التأمل الذّاتي)... تمثل ما بعد الحداثة توجّهين:**

1 _ إعادة إدخال التمثيليّة والسردية والتأمّل الذاتي المضاد للتمثيلية، علامة على أزمة تمثيلية، وافتقاد العقيدة في تمثيل الواقع كاستنفاد وتحديد وهامشية.

2 _ هجانة وتناص ومعارضات ولعب زمني وتعدد محكيات وتفكيك"[1].

نلاحظ أن علوش أعطى بعدا واحدا للحداثية يخص فقط كيفية تمظهرها في الأدب، ومن الطبيعي أن يقتصر على هذا الجانب كون معجمه متخصّص في النّقد الأدبي، بخلاف المعجم الأجنبي الأول الذي قدّم مفهوما شاملا يخص كيفية تمظهر ما بعد الحداثية في مجالات الحياة كافة، كونه معجم متعدّد التّخصّصات من الأدب إلى اللغة إلى النظريات في أي مجال علمي كان، سواء في الفلسفة أو في علم الاجتماع...

_ حصل إجماع بين كل من همّ بتقديم مفهوم لما بعد الحداثية على صعوبة بل واستحالة ذلك، فكل التعريفات التي اقترحت لها سواء من مفكرين غرب أو عرب تبدو مستغلقة، إشكالية، فوضوية، تفتقر للتحديد الدقيق... إلى غيرها من الألفاظ التي بإمكاننا أن نصفها بها، والتي تدخل في صميم الفكر ما بعد الحداثي، الذي يحتفي بهذه المفاهيم، كما حصل إجماع بينهم حول شمولية* هذا الفكر الذي رسا بظلاله على مناحي الحياة ومجالاتها كافة، محاولا تغيير نظرة الإنسان تجاه نفسه، وتجاه الحياة، والتاريخ، والعقل، والقيم، والهوية، والحقيقة... وعلى سبيل المثال لا

[1] معجم مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، سعيد علوش، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2019، ص 413، 414.

* شمولية الفكر الما بعد الحداثي هنا نقصد بها أنه قد شمل كافة المجالات الحياتية والمعرفية، ولا نقصد بها الفكر الشمولي الذي قالت به الحداثة، والذي يدخل في رغبتها في إضفاء نوع من النظام والوحدة على الظواهر فتدرس الجزء وتعممه على الكل وتجعله شاملا له... في حين تنافي وتعارض ما بعد الحداثة هذا المبدأ، فهي تحتفي بالتشتّت واللانظام...

الحصر، نذكر قول "إيهاب حسن" الذي مفاده: "**مازالت أفكار ما بعد الحداثة تتردّد في خطاب الهندسة المعمارية، والفنون المختلفة، والعلوم الإنسانية، وأحيانا الفيزياء... بل نجدها أيضا في الخطاب الشعبي، وعوالم السياسة، والاقتصاد، والميديا، وصناعات الترفيه، كذلك شاعت في لغة الأساليب الشخصية للحياة مثل: طريقة طهو ما بعد حداثية، ومطبخ ما بعد حداثي**"[1].

وهذا جميل حمداوي يقرّ بالشيء نفسه في قوله: "**وقد ظهرت ما بعد الحداثة أولا في مجال التشكيل والرسم، والعمارة الهندسية والمدنية، قبل أن تنتقل إلى الفلسفة والأدب والفن، والتكنولوجيا، وباقي العلوم والمعارف الإنسانية، لذا لا يمكن الحديث عن ما بعد حداثة واحدة، بل هناك ما بعد حداثة عامّة، وما بعد حداثات فرعية**"[2].

وعلى الرغم من شموليتها التي أتينا على ذكرها، نجد مفكرين آخرين يقتصرون في تعريفها على مجال تخصّصهم، فهذا "أمبيرتو إيكو" يعرّف ما بعد الحداثة "**من خلال تداخلها النصّي وصلتها بالماضي، فإن ما بعد الحداثة تعود إلى الماضي، وبروح ساخرة، وهو منظور يستحق المقارنة بالنبرات الغامضة، والنزعة العدمية... ما بعد الحداثة ليست تيارا حتى يتسنى تحديده**

[1] سؤال ما بعد الحدثة، إيهاب حسن، تر: بدر الدين مصطفى احمد، ص9.

[2] نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، جميل حمداوي، مؤسسة المثقف العربي، أستراليا، سيدناي، (د.ط) 2010، ص19.

زمنيا، بل هي باب مثالي أو أسلوب عمل نموذجي، ويمكن القول أنّ كل حقبة لها ما بعد الحداثة الخاصة بها"[1].

أما ليوتار فيرى في ما بعد الحداثية توجّها يعتبر "**كل ما تم تلقّيه، ليكن من الأمس يجب أن يكون محطّ شكّ**"[2]، هذا الشكّ يخصّ كل شيء في الحياة، لكنه يطال بالأخص ما يصطلح عليه ليوتار بالحكايات الكبرى *Les grands récits، ويولي ليوتار أهمية أكبر لنقد وتقويض حكايتي المعرفة في العصر الحداثي، واللّتين تتلخّصان في "**حكاية إنسانية، وحكاية فلسفية**"** وهو ما تحدّث عنه Christian Descamps في محاولته تلخيص الوضعية ما بعد الحداثية عند ليوتار في قوله أنها: "**إفلاس للكوني وآمال التحرّر التي وضعت في النماذج السياسية – التربوية بعد أن أثبتت وحشيات القرن العشرين على أن الواقعي ليس دوما عقلانيا، كما اعتقد هيجل:**

[1] الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، تر: عبد الوهاب علّوب، مر: جابر عصفور، ص354، 355.

[2] في معنى ما بعد الحداثة؛ نصوص في الفلسفة والفن، جان فرانسوا ليوتار، تر: السعيد لبيب، مرا: عبد العلي معزوز ، ص57.

* الحكايات الكبرى(Les grands récits:وهي حكايات تروي الصيرورة التي تقطعها أو قطعتها أو سيقطعها الوجود الإنساني، وتتجسّد هذه المرويات في جدلية الروح لهيغل، وهيرمينوطيقا المعنى لريكور، تحرر الذات العاقلة أو تحرر العامل لماركس، ونمو الثورة الليبرالبية وكل معرفة تنهل أو تشترط هذه الحكايات تسمى بالخطابات الحداثية، أقصوصة عصر الأنوار التي وعدت بالتقدم والمساواة والعدل، بعد تحرير الإنسان من خطاب مقدّس لديه مشاريع مسبقة، حول الحياة والوجود الإنسانيين، لذلك كل خطاب منها لا يشرعن ذاته بذاته فقط، بل يشرعن مؤسسات تسير الرابطة الاجتماعية (ديكتاتوريا البروليتاريا، الروح المطلق...).

** **موضوع الأولى**: الدفاع عن الإنسانية باعتبارها تجسّد الكفاح من أجل الحرية والتحرّر ضدّ القمع والمنع الذي طالها من طرف الرهبان (رجال الدين) والطغاة (رجال السياسة)، كفاح يمنحها الحق في التعلم والعلم كمبدأ كوني دونه لن يتحقق التقدم والازدهار، من هنا فكرة كونية المعرفة والتربية والتقدم والحرية. **الأقصوصة الثانية** في شرعنة المعرفة يمثلها بامتياز التصور الجدلي الهيجلي الذي يرى أن الروح في حالة اكتساب مستمرّ لذاتها، تاريخا هو تاريخ الحياة، حيث تتقدم تجاه المطلق؛ الحق والعدالة والمساواة، فالمعرفة من خلال كلتا الحالتين تلتصق التصاقا شديدا بالتحرر في بعده السياسي والمعرفي أي التحرر من الاستبداد ومن اللاهوت. (ينظر: في معنى ما بعد الحداثة؛ نصوص في الفلسفة والفن، جان فرانسوا ليوتار، تر: السعيد لبيب، ص9، 10)

تمرّدات هنغاريا، بولونيا، وسقوط الاتحاد السوفياتي..."[1]، وبالعودة للمعرفة الحكائية التقليدية الأسطورية التي قال ليوتار بتقويضها، وبعدم جدواها في المجتمعات المعلوماتية كما يسميها ليوتار، قد حلّ بدلا عنها المعرفة القابلة للخضوع للغة الآلة.

ويتفق جلّ المفكرين مع ليوتار في تشكيك ما بعد الحداثية في "الحكايات الكبرى"، إلاّ أنّ كلا له تسميته فيما يخصّها من مثل: المقولات المركزية، أو الأقطاب الكبرى القديمة، القصص الشمولي، أو التّفسيرات النّهائية، الأساطير الكبرى... وكمثال على هؤلاء نذكر "تيري إيجلتون" الذي يتفق مع ليوتار في عديد المناحي في تعريفه لما بعد الحداثية، خاصّة في جزئيّة التّشكيك في الحكايات الكبرى، التي يسمّيها "القصص الشمولي"، أو "التفسيرات النهائية"، فما بعد الحداثية في نظره أسلوب فكري "**يرى العالم على عكس أنماط التنوير... كشيء عرضي، وبلا أساس ثابت، ومتنوع وغير مستقرّ وغير حتمي، indeterminant. فهو عبارة عن مجموعة من الثقافات غير الموحّدة، أو التفسيرات التي يتولد عنها درجة من الشك في موضوعية الحقيقة، والتاريخ والمفاهيم، ومعطيات الطبيعة، وثبات الهويّات. وقد يدّعي البعض أنّ هذه الرؤية لها أسبابها المادية الحقيقية، فهي قد نتجت عن التحول التاريخي في الغرب نحو شكل جديد من الرأسمالية، نحو عالم التكنولوجيا العرضي، الذي بلا سلطة شمولية، وعن الاتجاه الاستهلاكي والحضارة الصناعية التي ازدهرت فيها الخدمات، والتمويل، والمعلومات أكثر من الصناعات**

[1] في معنى ما بعد الحداثة؛ نصوص في الفلسفة والفن، جان فرانسوا ليوتار، تر: السعيد لبيب، ص20.

التقليدية. وتركت السياسة الطبقية الكلاسيكية السّاحة لظهور مجال واسع الانتشار من "الهويات السياسية".[1]

أما ليندا هتشيون فتقرّ هي الأخرى باستحالة الإتيان بتعريف موحّد لهذه الظاهرة، مستشهدة بكتاب براين ماك هايل Brian McHale الذي يقول ما معناه أنّ **"كلّ ناقد له ما بعد حداثيته الخاصة، وهو ينشئها بطريقته الخاصة، ويضرب أمثلة لذلك منها: جون بارت والأدب، وتشارلز وأدب اقتصاد التضخّم، وجان–فرانسوا ليوتار والكلام على الشرط العام للمعرفة في نظام المعلومات المعاصر، وإيهاب حسن Ihab Hassan في الطريق الوحيد الروحي للبشرية"**[2]، وكذلك ليندا هتشيون لها نظريتها الخاصة؛ إنّ ما بعد حداثيتها عبارة عن **"تورّط ونقد وتفكير انعكاسي ذاتي، وكتابة تاريخية مهمتها تهديم أعراف وإيديولوجيات القوى الثقافية، والاجتماعية المسيطرة في القرن العشرين في العالم الغربي، وتشدّد هتشيون على فكرة مفادها أن ما بعد الحداثي لا يقدر أن يكون إلا سياسيا، أمّا عن صياغتها لما بعد حداثيتها، فإنها تعلن أنها ستكون على مثال الهندسة المعمارية ما بعد الحداثية"**[3].

[1] أوهام ما بعد الحداثة، تيري إيجلتون، تر: منى سلام، مر: سمير سرحان، مطابع المجلس الأعلى للآثار، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، وحدة الإصدارات، دراسات نقدية، (د.ط) (د.ت) تم التحميل من arabicbooks.org، ص8.

[2] سياسة ما بعد الحداثية، ليندا هتشيون، تر: حيدر حاج إسماعيل، مرا: ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، سبتمبر 2009، ص 12، 13.

[3] م.ن، ص13.

وعلى الرغم من اتساع المجالات التي طالها الفكر ما بعد الحداثي، وكذلك تعدد تعاريفها ومفكريها، إلاّ أنه بالإمكان حصرها ضمن نطاق عدّة توجهات مختلفة؛ اختلفت باختلاف آراء واجتهادات المفكّرين؛ تتّفق ليندا هتشيون وإيهاب حسن في أن ما بعد الحداثية تنقسم إلى معسكرين اثنين[1]؛

_**الأول** يخصّ معسكر الخصوم الجذريين (الراديكاليين) الذي يعتمد أسلوب التهكّم الخبيث المتصاعد إلى الغضب السريع من (المحافظين الجدد اليمينيين، والوسط الليبرالي، واليسار الماركسي)، ومن أبرز من ينتمي إليه نذكر: ليوتار، بودريار، إيهاب حسن...

_**والثاني** يخصّ معسكر المؤيدين أحيانا للحداثية أو كما يسميهم إيهاب حسن "الحداثيين المتأخرين": الذي يتخذ موقفا من الأنساق الشمولية الكبرى ولكنه لا يرفض مفاهيم الحداثة، ومن أبرز ممثليه نذكر: هابرماس وجيمسون...

ويضيف إيهاب حسن على ما ذكرته هتشيون ما يصطلح عليه بـ "الاستراتيجيين" الذين يتّخذون من اللغة أو الخطاب أساسا لتحليلاتهم، ويرفضون أيّة صياغة لمفهوم الجوهر الشّامل والكلية أو القيم الشمولية، من أمثال: ميشال فوكو، ديريدا، ودولوز...

هذه التقسيمات تكرّس فكرة غاية في الأهمية تخصّ علاقة ما بعد الحداثية بالحداثية؛ التي يراها البعض امتدادا لها أو منعطفا ونقطة انكسار وانحراف في منحناها، وبالتالي محاولة تدارك

[1] سؤال ما بعد الحدثة، إيهاب حسن، تر: بدر الدين مصطفى أحمد، ص 9.

لأخطائها، فيما يراها آخرون حركة قائمة على أنقاضها مضادّة لها ومنفصلة عنها.

ويورد جميل حمداوي من جهته تعريفا يمكن وصفه بالشامل، نختتم به هذا العنصر، في قوله: "**مصطلح** Postmodernism يخصّ: "**النظريات والتيارات والمدارس الفلسفية والفكرية والأدبية والنقدية والفنية التي ظهرت ما بعد الحداثة البنوية والسيميائية واللسانية، وقد جاءت ما بعد الحداثة لتقويض الميتافيزيقا الغربية، وتحطيم المقولات المركزية التي هيمنت قديما، وحديثا على الفكر الغربي؛ كاللغة والهوية، والأصل، والصوت، والعقل... وقد استخدمت في ذلك آليات التشتيت، والتشكيك، والاختلاف والتغريب، وتقترن ما بعد الحداثة بفلسفة الفوضى، والعدمية، والتفكيك واللامعنى، واللانظام، وتتميز نظريات ما بعد الحداثة عن الحداثة السابقة بقوة التحرّر من قيود التّمركز، والانفكاك عن اللوغوس، والتقليد وما هو متعارف عليه، وممارسة كتابة الاختلاف والهدم والتشريح، والانفتاح على الغير عبر الحوار، والتفاعل والتناص ومحاربة لغة البنية، والانغلاق والانطواء، مع فضح المؤسسات الغربية المهيمنة، وتعرية الإيديولوجيا البيضاء، والاهتمام بالمدنّس والهامش، والغريب والمتخيّل، والمختلف، والعناية بالعرق، واللون والجنس، والأنوثة وخطاب ما بعد الاستعمار..."**[1].

II. مقولات ما بعد الحداثية:

[1] نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، جميل حمداوي، ص15.

يتفق الدارسون أن ما بعد الحداثية ظاهرة أمريكية في حين أن الحداثية ظاهرة أوروبية، ف "أمبرتو إيكو" يقول أنّ هذا الفكر يرسي "**هيمنة النموذج الأمريكي، حيث (...) أن ما بعد الحداثة ظاهرة أمريكية**"[1]، ويوافقه "بيتر بروكر" في ذلك بقوله: **"ما بعد الحداثة ترتبط بصورة وثيقة بالتطورات التي شهدتها المجتمعات الرأسمالية الغربية فيما بعد الحرب، والولايات المتحدة الأمريكية تمثل الحالة النموذجية لهذه المجتمعات"**[2].

ولمزيد من التفصيل يمكننا الحديث عمّا يمكن تسميته **بمقولات ما بعد الحداثيّة،** التي تقف في كثير من الأحيان في الضدّ من المقولات المركزيّة الحداثيّة، والتي عني العديد من الدارسين بتقصّيها وعرضها في شكل جدلي على هيئة ثنائيات متضادة، كنوع من المقارنة بين الحداثية وما بعد الحداثية، من أجل توضيح أفضل لفكرة التناقض والضديّة بينهما، لكن المشكل المطروح هنا هو أنّ الفكر ما بعد الحداثي يتعالى على هذه الثنائيات الجدلية، وعلى الرغم من ذلك نرى ضرورة عرضها، ونورد هاهنا مثالين لجدولين توضيحيين في هذا الخصوص، أحدهما جدول مقترح من قبل "ليندا هتشيون"، والآخر من قبل "إيهاب حسن"، واللّذين يلتقيان في كثير من النواحي، ويتمايزان عن بعضهما في مناح أخرى؛ ونشرع مع هتشيون التي تقارن بين الحداثية وما بعد الحداثية على هذا النحو:[3]

الحداثوية modernism	ما بعد الحداثية postmodernism

[1] الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، تر: عبد الوهاب علّوب، مرا: جابر عصفور، ص354

[2] م. ن، ص9.

[3] سياسة ما بعد الحداثية، ليندا هتشيون، تر: حيدر حاج إسماعيل، مرا: ميشال زكريا، ص8، 9.

القصص العظمى	ضد القصص العظمى
الأفكار الكلية	التفكيك للكليات
الأصل	الاختلاف
المرجعية الواحدة أو المركز	التعددية أو التوزّع
التأليف	ضد التأليف
الانغلاق	الانفتاح
التراتبية	الفوضى
القصدية (وجود الغاية)	اللعب
الخطة أو النظام	الصدفة
التشبيه	التضاد
الحضور	الغياب
القارئ	الكاتب
الحتمية	اللاحتمية
العمق	السطح
الابتعاد	المشاركة
العرض	الرغبة

* جدول مقترح من قبل ليندا هتشيون للمقارنة بين الحداثية وما بعد الحداثية من حيث المقولات.

أما إيهاب حسن فيقترح جدولا نشره في مقال له بعنوان: "ثقافة ما بعد الحداثة" عام 1985، وهو كما يلي:[1]

الحداثة	ما بعد الحداثة
رومانسيّة/ رمزية	فيزيقا/ دادية
الشكل (متماسك/ مغلق)	الشكل المضادّ (مفكّك /مفتوح)
الهدف	العبث
التصميم الفني	الفرصة
النظام	الفوضى
إتقان / عقلانية	إرهاق/ صمت
تحفة فنية/ عمل متكامل	تشغيل /أداء/ حدث
فاصل	مشاركة
إبداع/ إجمال/ تركيب توفيقي	تفكيك/ هدم/ تحليل
حضور	غياب
تجميع	تفريق
الجنس الأدبي/ الحدود	النص/ نص داخلي
دلالة	بلاغة

[1] الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، تر: عبد الوهاب علّوب، مرا: جابر عصفور، ص30.

الكلمة	الجملة
سكون	استطراد
مجاز	استرسال
اختيار	ربط
جذر/ عمق	الساق/ السطح
تفسير/ قراءة	ضدّ التفسير/ سوء القراءة
مدلول	دال
مقروء	مكتوب
سرد روائي/ قصة رئيسة	سرد روائي مضاد/ قصة فرعية
قاعدة ثابتة	أسلوب شخصي
عرض	رغبة
مثال	متغير
تناسلي/ ذكري	متعدد الأشكال/ مخنّث
هوس	انفصام الشخصية
أصل/ علّة	تباين/ أثر
الأب	الروح القدس
ما وراء الطبيعة	سخرية

حسم/ سمو	لا حسم/ ذاتية

* جدول مقترح من قبل إيهاب حسن للمقارنة بين الحداثية وما بعد الحداثية من حيث المقولات.

المبحث الثاني:

نظريات ما بعد الحداثية

I. النظريات ما بعد الحداثية:

تنبني مجمل النظريات ما بعد الحداثية على أسس متشابهة، كنّا قد أشرنا إليها باقتضاب في عنصر مقولات ما بعد الحداثية، من تشتيت، وتقويض للمقولات المركزية الأوروبية، عن طريق الدعوة للعبثية، والفوضى بدل النظام، والتعددية بدل الواحدية... وتتداخل، وتتعاظل هذه النظريات، وتستفيد من بعضها البعض؛ فنجد النظرية ما بعد الكولونيالية تستفيد من التقويضية، والنسوية تستفيد من ما بعد الكولونيالية أو العكس، والتاريخانية الجديدة تستفيد من التقويضية أيضا أو العكس، خاصة حين قال رائد التقويضية جاك ديريدا أنه تاريخاني... وفي هذا العنصر سنعنى بتحرّي هذه النظريات على عجالة، وباقتضاب مقتصرين على أهم ما يجب ذكره.

أ. النظرية التقويضية Déconstructionnisme *:

يعدّ جاك ديريدا المؤسس والرائد لهذه النظرية، وهو كغيره من الكثير من مفكري ما بعد الحداثية من أصحاب "**الشخصية القلقة المشتتة (جزائري المولد، فرنسي الجنسية، يهودي**

* ترجم مصطلح Déconstructionnisme من قبل النقاد العرب على ثلاثة أوجه شهيرة؛ أولها مصطلح التشريحية الذي قال به عبد الله الغذامي في كتابه الخطيئة والتكفير... وثانيها مصطلح التفكيكية وهو المصطلح الأكثر استعمالا، وثالثها مصطلح التقويضية الذي قال به عبد الملك مرتاض، بحجة أن أصل المعنى في فلسفه ديريدا تقويض يعقبه بناء على أنقاضه، في حين أن معنى التفكيك في اللغة العربية يقتضي عزل قطع جهاز أو بناء عن بعضها البعض دون إيذائها (ينظر: يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي). ونستطيع فهم ما استدلّ به مرتاض للدفاع عن مصطلحه الذي اقترحه مقابلا لـ Déconstructionnisme بتخيل النص الأدبي بمثابة صرح أو بناء مشيّد من مجموعة لبنات أساسة، إذا قلنا أننا فكّكنا البناء فذلك يعني أننا قد اقتصرنا على فصل كلّ لبنة عن الأخرى، وحافظنا على بنية كل لبنة، أمّا إذا قوّضنا البناء فسنتحصّل على متشظّيات للّبنات الأساسة فإذا أعدنا ضمّها تحصلنا على بناء آخر يشبه الأصل لكنه ليس هو ذاته، بخلاف إعادة البناء بعد التفكيك الذي سينتج عنه البناء الأول ذاته الذي كنا قد فككناه.

الديانة، أمريكي المقام في زمن ماض...) إنه شخصية مفكّكة"[1]، ويرجع تاريخ انبثاقها على يده ــ كما يورد يوسف وغليسي ــ إلى **"أكتوبر 1966 تاريخ تنظيم جامعة جون هوبكنز بالولايات المتحدة الأمريكية لندوة اتّخذت من "اللّغات النقدية وعلوم الإنسان" موضوعا لها، وقد شارك فيها نجوم المشهد النقدي العالمي المعاصر (...جاك ديريدا، جاك لاكان...)"**[2]، ديريدا فيلسوف بالأساس وهذه النظرية منبثقة من فلسفته التقويضية النقضيّة البالغة التعقيد والتي لابد من الإلمام بها حتى يتسنى للدارس فهم هذه النظرية، فهذا "خوسي ماريا إيفانكوس" يرى **"أن التفكيكية ليست نظرية عن اللغة الأدبية، وإنما هي طريقة لقراءة (أو إعادة قراءة) الفلسفة، وخطابات العلوم الإنسانية "**[3]، ونفهم من قوله أنّ موضوع التقويضية هو الفلسفة وليس الأدب، في حين يذهب الناقد الأسترالي "ديفيد بيشبندر" إلى القول **"أن التفكيك مقاربة فلسفية للنصوص، أكثر ممّا هي أدبية، إنه نظرية ما بعد البنيوية"**[4] أمّا هذا الناقد فنفهم من قوله أنها دراسة فلسفية للأدب؛ أي أنها تتوسل بالفلسفة لقراءة الأدب، وليس موضوعها الفلسفة كما يرى الناقد السابق.

وفي تعريفه للتقويضية يختار لغة لا أدرية ــبتعبير وغليسيــ أي أنه يختار التعريف بالنفي عن طريق حصر ما لا يمكن أن تكونه التقويضية، وذلك في قوله: **"إن التفكيك... ليس تحليلا ولا نقدا...ليس التفكيك منهجا، ولا يمكن تحويله إلى منهج، خصوصا إذا ما أكّدنا في هذه المفردة**

[1] مناهج النقد الأدبي، يوسف غليسي، جسور للنشر والتوزيع، المحمدية، الجزائر، ط1، 2007، ص 177.
[2] م ن، ص 176.
[3] م ن، ص 174.
[4] م ن، ص ن.

على الدّلالة الإجرائية أو التقنيّة... يجب أن نحدّد أيضا أنّ التفكيك ليس حتى فعلا أو عملية... إنّ التفكيك حاصل، إنه حدث لا ينتظر تشاورا أو وعيا أو تنظيما من لدن الذّات الفاعلة، ولا حتى من لدن الحداثة... ما الذي لا يكونه التفكيك؟ كل شيء! ما التفكيك؟ لا شيء!"[1]، نلحظ أن ديريدا يشتق تعريفه _المستعصي على الأفهام_ للتقويضية من مفاهيم النظرية التفكيكية ذاتها، وهي النظرية التي قامت لتقوّض المقولات المركزية التي انبنى عليها الفكر الأوروبي لقرون مضت، فهو في تعريفه هذا يتمرّد على القوالب التي عادة ما تقترن بالمنهج؛ من آليات إجرائية يتم ضبطها لتطبيقها على معطى معين، وهي ترتبط بمفهوم النظام، والوحدة، والكلية، وكلّها مفاهيم يعنى ديريدا بتقويضها في نظريته، فهو منهج "اللاّمنهج"، كما أنّ تجنبه التعريف بصورة عادية، يندرج ضمن مبادئ نظريته، التي ترفض "المفهوم"، كونه علامة على النظام، والحصر، والوضوح.

أما مسعى ديريدا من وراء هذه النظرية فهو "**فصل الفكر النقدي عن التقليد الفلسفي المؤسساتي، كما كان يسعى إلى الحد من غلواء هيمنة المفهوم والمفهمة la conceptualisation في النظام الفلسفي، والنظام اللسانياتي système linguiste...كاشفا عن غموضها وتناقضاتها**"[2]. يشير هنا ديريدا إلى المنظومتين اللّتين يسعى إلى تقويضهما؛ الأولى تخصّ المنظومة الفلسفية المسيطرة على المشهد الفكري، والأدبي عن طريق

[1] الكتابة والاختلاف، جاك ديريدا، تر: كاظم جهاد، تقد: محمد علال سيناصر، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص60، 61، 62.

[2] في نظرية النقد، متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها، عبد الملك مرتاض، دار هومة، بوزريعة، الجزائر، دط، 2010، ص 88.

مقولاتها الميتافيزيقيّة، التي تخصّ الحقيقة والأصل والغاية... والأخرى تخصّ المنظومة اللسانيّاتية المسيطرة هي الأخرى عن طريق التقاليد اللّسانية التي أرساها دوسوسير من بنيات ثنائية وأحادية للمدلول...

يؤمن ديريدا بأنّ الأدب خاضع لتلك المنظومات الفلسفيّة المركزيّة التي يسعى إلى تقويضها، والمتمثلة في تمركز العقل logocentrisme، وتمركز الصوت *phonocentrisme، وتمركز القضيب phallocentrisme، متفاديا الوقوع في فخّ التقابلات الثنائية التي جاء بها دوسوسير والتي يعارضها على طريقته "**مقترحا بدائل أخرى تتمثل في سلسلة من المفردات المزدوجة المعنى مثل الأثر trace الذي يشير في نفس الوقت إلى امّحاء الشيء وبقائه محفوظا في باقي علاماته، والفارماكون pharmakon الذي يعني السم والدواء، والإضافة التي تنضاف من أجل تكملة أو سدّ نقص إلخ...**"[1].

أمّا عن طبيعة التعامل مع النص الأدبي وفق المنهج التقويضي، هذا النص الذي يرى فيه آلة تنتج دلالات لا تحصى، تنفتح على تأويلات لا حصر لها، فتتمثل في "**تشظيته، وتبديد عناصره اللّسانية، واللسانيّاتية جميعا...قبل العمد إلى تركيب المتشظّيات، والمتبدّدات من عناصره،**

* فكرة التراتب القمعي القديم الذي جعل الأولوية للصوت المسموع، وليس الحرف المكتوب، وقد جعل ديريدا من الكتابة موضوعا لعلم جديد يتناول معالجة الحروف الأبجدية، التقطيع، القراءة والكتابة ابتغاء خلخلة كل ما يلحق مفهوم وقواعد العلمية باللاهوت الأنطولوجي وبالمركزية العقلية والصوتية، أطلق على هذا العلم مصطلح grammatologie (ينظر: يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح...ص369، 371.)

[1] استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا؛ حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة، جاك ديريدا، تر: عز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دت، 2013، ص 7.

لإقامة بناء أدبي يركح إلى الأصل دون أن يكونه، ويعمد إلى تأويل النص لا إلى استعماله، ويستند إلى التّطلّع إلى الكشف عن معنى معناه(على حد تعبير عبد القاهر الجرجاني)"[1]، وفي سياق متّصل يؤمن ديريدا بأن النصوص تتميز بالتناقض في ذاتها، وهو ما يوفّر داخلها قابلية للتقويض الذاتي، فديريدا يقول: "**ليس هناك من نصّ متجانس، هناك في كل نصّ حتى في النصوص الميتافيزيقية الأكثر تقليدية... ما يساعد على استنطاقه، وجعله يتفكّك بنفسه، سواء أتعلق الأمر بفرويد أم بهوسرل، بهايدغر أم بأفلاطون، بديكارت أم بكانت..."**[2].

وبالعودة إلى معارضة ديريدا لدوسوسير نجد أنّ ديريدا يدعو إلى مفهوم تعدّد المدلول وعدم أحاديته، والمدلول عنده مرجأ ومؤجّل، وللتعبير عن ذلك اصطنع ديريدا مصطلح *différAnce "**حيث أن المدلول يتّخذ لباس الدّال في كل الأطوار**"[3]، وبالتالي يحتاج إلى مدلول آخر جديد وهكذا دواليك.

ب. التاريخانية الجديدة New Historicism:

[1] في نظرية النقد، عبد الملك مرتاض، ص 89.

[2] الكتابة والاختلاف، جاك ديريدا، ص 49.

* DifférAnce مصطلح إشكالي مستعص على الترجمة يتطلب فهم عميق لفلسفة وفكر ديريدا، خاصة أنه غير وارد في المعاجم الفرنسية، فالمفردة الواردة في المعجم différence تكتب بحرف e وليس بحرف A، إذا فقد اصطنع مفردة جديدة تترجم على حسب معناها، وقد ترجمها عبد الملك مرتاض بالإرجاء أو التأجيل _بخلاف جمهور النقاد الذين اختاروا ترجمتها بالاختلاف متجاهلين مغايرتها للفظة المعجمية_ إشارة منه إلى ما يرمي إليه ديريدا من كون المدلول مؤجلا ومرجأً وليس واحدا ومحددا كما يذهب إليه دوسوسير.

[3] في نظرية النقد، عبد الملك مرتاض، ص 90.

ظهرت النظرية التاريخانية الجديدة على يد رائدها "ستيفن غرينبلات" في ثمانينيات القرن العشرين، وكان غرينبلات قد تردّد حول المصطلح الذي أراد أن يطلقه على هذه الممارسة النقدية بين "**مصطلح الشعرية الثقافية سنة 1980، ليعدل عنه سنة 1982، ويسمّي منهجه التاريخانية الجديدة ثم ما لبث أن عاد إلى المصطلح الأول سنه1988**"[1]، لكنه فوجئ بعد ذلك بشيوع استعمال مصطلح التاريخانية الجديدة. ويجدر بنا التحفّظ على مسمّى النظريّة، لقول غرينبلات بأنها ممارسة، وليست عقيدة نظريّة، أي أنّها منهج إجرائي.

تتقاطع داخل هذه الممارسة العديد من المجالات كالتاريخ، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والنقد الأدبي، كما تلتقي وتتداخل التاريخانية الجديدة بالنقد الثقافي فغرينبلات يرى أن التاريخانية الجديدة "**فرع من النقد الثقافي**"[2]، كما أنّ "**مقارباتهما للتأويل الأدبي غالبا ما تكون متشابهة إلى حدّ بعيد**"[3].

وعودا على بدء التسمية، يفترض المتأمّل فيها، أنه من المنطقي، أن تكون هناك تاريخانية قديمة، تلتها تاريخانية جديدة تختلف عنها، وبالفعل فالتاريخانية الجديدة جديدة، بالنظر إلى تاريخانيّة القرن التاسع عشر، التي ظهرت في "**إنجلترا وكان من أبرز ممثليها توماس كارلايل، وماثيو أرنولد، وقد مثّلت المثالية الهيجلية**"[4]، وقد عني غرينبلات بتحرّي الفروق بينهما (التاريخانية القديمة

[1] التاريخانية الجديدة والأدب، غرينبلات، منتروز، غالغر، لينتريشيا، تايسن، تر: لحسن أحمامة، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2018، ص5.

[2] م ن، ص5.

[3] م ن، ص 132.

[4] م ن، ص 7.

والجديدة)، وهما اللّتان تتضادّان في رؤيتهما للتاريخ؛ فالتاريخانية القديمة القائمة على الرومانسية التي كانت آنذاك "**تبلور وعي الإنسان بالزمن وتصوّره للتاريخ، ووضوح فكرة التسلسل والتطور والارتقاء والقضاء على فكرة الدورات الزمانية أو الحركة الانتكاسية للزمن والتاريخ(الكلاسيكية)**"[1]، بينما نجد آراء غرينبلات حول التاريخ متأثرة بجهود فوكو، والمنظرين الاجتماعيين والأنثروبولوجيين الأوروبيين خاصة الفرنسيين منهم[2]، ومن أجل توضيح الفروق بين التاريخانيتين، نقترح الجدول أسفله للمقارنة بينهما:

التاريخانية القديمة	التاريخانية الجديدة
التاريخ موضوعي	التاريخ غير موضوعي، ومكتوب بطريقة غير بريئة، ومنحاز للقوى المهيمنة.
متجانس	غير متجانِس، بسبب تهميش ونفي لسرد وتواريخ أقليّات وفئات مهمشة كالملوّنين والنساء...
متسلسل وتربط بين أحداثه علاقة سببية، وخطيّة ومتقدِّم.	غير خطي، وغير متسلسل "**ففي أيّة لحظة من التاريخ قد تكون أيّة ثقافة تتقدم في بعض المناطق، وتنكفئ في أخرى**"[3].

[1] مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، صلاح فضل، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص26.

[2] التاريخانية الجديدة والأدب، غرينبلات، منتروز، غالغر، لينتريشيا، تايسن، ص 18.

[3] م ن، ص 142.

الحقيقة التاريخية.	عدم وجود حقيقة تاريخية وإنما سرود ومرويات، وهي عبارة عن تأويلات على حسب الحقبة التي يعيش فيها المؤرخ، وعلى حسب توجهاته وانحيازاته. **"فالحقيقة التاريخية تلاشت مع تلاشي اللّحظة التاريخية التي ولدت داخلها، ولم يتبق لنا سوى سرديات، ومرويات عن التاريخ والثقافة"**[1].
يطرح التاريخاني القديم أسئلة من قبيل: **"هل التقرير مضبوط؟ ما الذي تبلّغه هذه المعركة عن روح العصر، الذي حدثت فيه"**[2].	يطرح التاريخاني الجديد أسئلة من قبيل: **"ما الذي يقوله هذا التقرير عن الأجندات السياسية، والصراعات الإيديولوجية للثقافة التي أنتجت التقرير وقرأته"**[3].

* جدول يقارن بين التاريخانية القديمة والتاريخانية الجديدة.

_ المقاربة التاريخانية الجديدة للأدب:

بما أنّ التاريخانيين الجدد يؤمنون باندثار حقيقة الحدث التاريخي بمجرد انقضائه، فلا فرق لديهم بين الكتب، والوثائق التاريخية، والمقالات أو الروايات أو القصص التي تحوي معطىً تاريخيا،

[1] التاريخانية الجديدة والأدب، غرينبلات، منتروز، غالغر، لينتريشيا، تايسن، ص 9.
[2] م ن، ص 132.
[3] م ن، ص 132، 133.

مادامت كلّها تأويلات منحازة بعيدة عن الموضوعية والحقيقة، ومن هنا نلج تحليلهم للنص الأدبي، وبما أنهم يرون هذه المرويّات والسرود منحازة للسلطة، فهم يعنون بكشف تحيّزاتها للسلطة، أو لإيديولوجيا معينة، أو للعرق أو للجنس... ومن ثمّ "**وضع السّرود التاريخية المحذوفة سرود الجماعات المهمّشة في الصدارة، مثل: النساء، والملونين، والفقراء، والطبقات العاملة... فقد فكّكت التاريخانية الجديدة السرد التاريخي للذكر الأبيض الأنجلو أوروبي، لكشف نصّه الفرعي الخفيّ والمشوّش؛ تجارب أولئك الناس الذين اضطهدهم بغية الحفاظ على الهيمنة التي سمحت له بالتحكم في ... التاريخ**"[1].

ويقترح غرينبلات آلية تحليل يدعوها بـ "**التوصيف الكثيف thick description**" والتي تقضي بالاهتمام بالتاريخ الشخصي، والفردي، واليومي ممّا كان مهمّشا مسبقا، فقد كان التاريخ التقليدي يولي اهتماما بالتواريخ العظمى فقط كالحروب، والانتصارات... ويقول عنه غرينبلات أنه: "**مصطلح استعير من الأنثروبولوجيا الذي يسعى من خلال الاكتناه الفاحص، والمفصّل لإنتاج ثقافي معين مثل ممارسات التوليد، وطقوس الاحتفالات... والكشف عن الأعراف الاجتماعية والمدونات الثقافية، تاريخ ديناميات الأسرة، وتاريخ أنشطة أوقات الفراغ، وتاريخ الممارسات الجنسية، وتاريخ أعراف تنشئه الأطفال... "**[2].

[1] التاريخانية الجديدة والأدب، غرينبلات، منتروز، غالغر، لينتريشيا، تايسن، ص 142، 143.
[2] م ن، ص 145.

كما يقترح آلية أخرى يستوجبها إيمان التاريخانيّين الجدد أنّ كل مؤرخ منحاز بالضرورة، فرواية وسرد الأحداث التاريخية خالية من الموضوعية، فهي عبارة عن تأويل فأيّا كان هذا المؤرّخ فهو لابدّ خاضع لسلطة ثقافة عصره، ومنحاز لها، لذا يرى التاريخانيّون الجدد ضرورة التّصريح بالانحيازات والتوجهات، حتى يكون المتلقي على بيّنة من أمره، ويسمّي هذه الممارسة بـ " **تموضع الذّات –self positioning**"[1].

ج. النظرية النسوية Feminism:

رأينا افتتاح هذا العنصر ببعض الأقوال الشهيرة حول المرأة والرجل، فعلى سبيل المثال نذكر قول أرسطو أن الأنثى أنثى بفضل ما تفتقر إليه من خصائص، ورأي القديس توما ألاكويني حول المرأة بأنها "رجل ناقص" وكذا قوله أنّ الشكل مذكّر، والمادة مؤنثة، وأنّ العقل المقدّس الأعلى المذكّر يطبع شكله على المادة الطيّعة الخاملة المؤنثة...[2]

نلحظ أن هذه الأقوال تكرّس مركزية الذكر ودونية المرأة وهامشيتها، وبمثل هذه الأقوال والخطابات التي تصدر عن فلاسفة، ومفكّرين، وقساوسة... اعتاد الرجل إحكام سيطرته على المرأة وقهرها، وقد قامت النظرية النسوية لتقويض هذه المركزية على يد مجموعة من المفكرات أمثال "سيمون دي بوفوارSimon de Beauvoir "و "ديل سبندرDale Spender "... عن

[1] التاريخانية الجديدة والأدب، غرينبلات، منتروز، غالغر، لينتريشيا، تايسن، ص 147.

[2] النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سيلدن، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1998، ص 193.

طريق فضح هذه المركزيات، والدّعوة إلى حرية المرأة، ومساواتها بالرجل، "**وغالبا ما تفضح ناقدات الحركة النسائية الموضوعية المخادعة لعلم الذكر، ويوجّهن أقصى النّقد إلى نظريات فرويد لما فيها من نزعة تمييز جنسي Sexism صارخة**"[1].

وتتحفّظ مفكّرات النسوية على مسمّى النظرية بحكم إحالتها على كل ما هو ذكري "**فالنظرية مذكّرة دائما في المؤسّسات الأكاديميّة، بل تتضمّن صفات الفحولة، من حيث هي المجال الفكري الطّليعي الصّعب في الدّراسات الفكرية، فالفضائل الرّجالية كالصّرامة، والعزم النّافذ، والطّموح الوثّاب، تجد ملاذها في مجال النظريّة**"[2]، فضلا عن إحالتها على كل ما هو ثابت، ومنظّم مما ينافي الفكر ما بعد الحداثي الذي تنضوي ضمنه.

وعلى سبيل التعريف بهذه الحركة أو النظرية نورد قول "تيريزا بيلينغتون"، وهي عندها "**حركة تسعى إلى إعادة تنظيم العالم، على أساس المساواة بين الجنسين ذكر/أنثى في جميع العلاقات الإنسانية؛ إنها حركة ترفض كل تمييز بين الأفراد على أساس الجنس، وتلغي جميع الامتيازات والأعباء الجنسية... "**[3].

ويشير رامان سيلدن إلى أنّ "**هناك خمسة محاور أساسية تدور حولها أغلب المناقشات عن الاختلاف الجنسي، وهي: البيولوجيا، التجربة، الخطاب اللاّواعي، الأوضاع الاجتماعية**

[1] النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سيلدن، تر: جابر عصفور، ص194.

[2] م ن، ص 194.

[3] النظرية النسوية، مقتطفات مختارة، ويندي كيه. كولمار، فرانسيس بارتكوفيسكي، تر: عماد إبراهيم، مر وتدق: عماد عمر، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، ط 1، 2010، ص 18.

والاقتصادية"[1]، وقد نشأت هذه المحاور بسبب الخلفيات التي تتكئ عليها الناقدات النسويات؛ فمنهن من تتكئ على خلفية ماركسية كفرجينيا وولف، ومنهن من تتكئ على خلفية التحليل النفسي...

وقد ظهرت العديد من النزعات النسائية، نذكر منها النزعة النسائية السياسية التي ظهرت مع كتاب "كيت ملليت Kate Millett السياسات الجنسية(1970)، وتقصد بالسياسات الجنسية الخروج على أدوار الجنس المؤبّدة، والقمعية في المجتمع، والقائمة على التبعية، وهي تشبه في ذلك أشكالا أخرى من الراديكالية السياسية، فهن يشبهن في ذلك مجموعات السود والمهمشين من الطبقات الكادحة...[2]

إضافةً إلى كل النظريات التي أتينا على ذكرها، نلج النظرية ما بعد الكولونيالية، التي تعتبر من أثرى النظريات، وأكثرها جرأة في طرح أسئلة جديدة، لم يعتد سماعها في المشهد النقدي، أو الفكري من قبل، ونظرا لكونها نظرية محورية تدخل في بناء العديد من النظريات التي أسلفنا ذكرها، حتى أنّ هناك من النقاد من يرى أن ما بعد الكولونيالية أعمّ من ما بعد الحداثية، وهي التي أسّست لها، هذا فضلا عن حضور معالمها داخل جسد رواية أنا وحاييم بشكل طاغٍ، لذا آثرنا تخصيص عنصر خاصّ بها وإيلائها اهتماما خاصّا لمحاولة حصر معالمها داخل الرواية. وقبل ذلك طبعا إيلائها اهتماما في العنصر الموالي على الصعيد النظري.

II. النظرية ما بعد الكولونيالية:

[1] النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سيلدن، تر: جابر عصفور، ص 195.

[2] م ن، ص 198، 199.

في بادئ الأمر، يجدر بنا الإشارة إلى أنّ الاستعمار استعماران؛ قديم في صورته العسكرية، وجديد في صورة ثقافية غير مباشرة، تظهر في الدول ما بعد الكولونيالية، التي تحرّرت من السيطرة الكولونيالية، واسترجعت سيادتها، إلا أنها بقيت تابعة لمستعمِريها ثقافيا، واقتصاديا، فقد تصير مصدرا لتزويدها بالمواد الخام، وسوقا لتسويق سلعها، وأفكارها، وثقافتها، مما يسوّغ لتلك الدول استمرار السيطرة، والتّحكم فيها، والضغط عليها بل وابتزازها في كثير من الأحايين، ومصداقا لذلك نذكر ما ورد في معجم " Handbook of literary terms ;literature, language, theory": الحركة الكولونيالية ليست مجرد عملية قمع واستغلال للشعوب الأصلية native people للبلدان المستعمَرة، بل لها علاقة بدوافع ومطامع اقتصادية تخصّ الثروات الطبيعية لتلك البلدان، وكذا فرض لغتها، وثقافتها على تلك الشعوب لغةً وثقافةً رسمية، الأمر الذي أدّى إلى استمرار آثار الاستعمار الثقافي خاصة فيما يخصّ اللغة...[1]

إذا فالخطاب الكولونيالي خطاب حداثي بالضرورة، وقد تصدّى له الخطاب ما بعد الكولونيالي بالتفكيك، والتقويض، والهدم، والفضح من أجل كشف أسسه ونواياه الإمبريالية الخادمة للمصالح الغربية، هذا الخطاب نشأ إثره خطاب منهجي نظري يتّخذ منه موضوعا للدراسة والبحث، ألا وهو نظرية ما بعد الكولونيالية، التي تشيّد واحدة من أبرز نظريات الحركة ما بعد الحداثية، التي نعنى بتقصّي ملامحها في رواية أنا وحاييم للحبيب السّائح.

[1]Handbook of literary terms ;literature, language, theory, X. J. Kennedy, Dana Gioia, Mark Bauerlein, p 117.

أ. مصطلح ما بعد الكولونيالية:postcolonialism

على الرغم من أنّ أغلب رواد ومؤسّسي النظرية ما بعد الكولونيالية من دول العالم الثالث إلا أن أغلبهم قد حرّر كتبه باللغة الإنجليزية، حتى إدوارد سعيد الفلسطيني الأصل حذا حذوهم في ذلك، مما أدّى إلى الوقوع في الإشكال ذاته، بالنسبة للمفكرين العرب، الذين عنوا بنقل وترجمة هذه النظرية، الإشكال يخصّ الاهتراء، والاهتزاز الذي يعتري المصطلح لدى نقله من لغة إلى أخرى أو من وسط ثقافي إلى آخر، الذي كثيرا ما يستحيل مصطلحا آخر منافيا للأصلي، وكذلك الحال بالنسبة للمصطلح الإنجليزي postcolonialism الذي نقل إلى العربية وفق آليتين؛ أولاهما: ترجمة السابقة post ولاحقة المذاهب والتيارات الفكرية والعلمية ism بياء وتاء المصدر الصناعي، وتعريب النعت colonial* ما أنتج لنا المصطلح: ما بعد الكولونيالية، وثانيهما: تخصّ ترجمة المصطلح إجمالا بعد محاولة إيجاد مقابل للجذر colonial في اللغة العربية فاختاروا لذلك لفظة "استعمار"، ما أنتج لنا مصطلح "ما بعد الاستعمارية".

أمّا من ناحية مدى ملاءمة لفظة "استعمار" لتكون نظيرة للفظة colonial، لابد من البحث في معنى لفظة استعمار في معجمات اللسان العربي.

ففي "معجم لسان العرب لابن منظور"، ورد في الجذر "عمر" ما يلي: **"قال الأزهري: لا يقال أعمر الرجل منزله بالألف، وأعمرت الأرض وجدتها عامرة... عمرت الخراب أعمره عمارة فهو عامِر**

* Colonial ، هو نعت (adj) وليس الجذر (root) لأن الجذر هنا colony الذي استبدل فيه حرف y بحرف i لتلحق به لاحقة النعوت al: Colonial: استعماري، colony: مستعمَرة.

أي معمور، وعمر الرجل ماله وبيته يعمره عمارة وعمورا وعمرانا: لزِمه، ويقال عمر فلان يعمر إذا كبر... وأعمَرَهُ المكانَ، واستعمره فيه: جعله يعمره، وفي التنزيل العزيز: "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها"، أي أذن لكم في عِمارتها، واستخراج قومكم منها وجعلكم عمّارها... والعِمارة ما يعمر به المكان والعُمارة أجر العِمارة"[1].

كما ورد في "كتاب العين" في باب العين والراء والميم معهما، تحت مدخل "عمر": "**عمر الناسَ الأرض وعمّرهم الله عميرا... وعمر الناس الأرض يعمرونها عمارة، وهي عامرة معمورة ومنها العمران. واستعمر الله الناس ليعمروها**".[2] تتعلق دلالة الجذر "عمر" بالعمار وهو ضدّ الخراب، أو دلالة كبر العمر...

أما فيما يخصّ المعاني التي تضيفها الحروف الثلاثة (الألف والسين والتاء) في الفعل الثلاثي المزيد بثلاثة أحرف "استعمر" فهي إما "**الطلب نحو استأدى: طلب الأداء...التحول: استحجر الطين: صار حجرا...التشبه، نحو: استأسد صار أسدا...المطاوعة: أحكمته فاستحكم...ويأتي وزن "استفعل" بمعنى وزن الفعل الثلاثي، نحو: قرّ، استقرّ...**"[3] وبإسقاط هذه المعاني على الفعل استعمر يكون إمّا: طلب العمار، وإما التحول من الخراب إلى العمار، والمطاوعة؛ أعمرته فاستعمر،

[1] لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، مج 4، ص3101، 3102.

[2] كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرّائي، ج2، سلسلة المعاجم والفراهس، دط، دت، ص ص137

[3] المدخل الصرفي؛ تطبيق وتدريب في الصرف العربي، علي بهاء الدين بوخدود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 37، 38.

أو بمعنى الفعل الثلاثي عمر، هذا إضافة إلى المعنى المذكور في لسان العرب للوزن استعمر، وهو التعدية الذي يشترك فيه مع وزن "أَفْعَلَ"، أي أعمر وهو المعنى ذاته في الآية المستشهد بها.

أما عن معنى لفظة postcolonialism في معجمات اللسان الإنجليزي.

_ ما بعد الكولونيالية وضعا:

_ورد في معجم" Large English Dictionary to help you learning English" مدخل يخص الجذر colony جاء فيه:

"**Colony**:

1– country ruled by another country… **overseas colonies**…

2– group of animals/ plants…"[1]

إذا فقد حصر هذا المعجم دلالة colony (مستعمَرة) في معنيين اثنين؛ أولهما: دولة مسيرة ومسيطر عليها من قبل دولة أخرى، مثل مستعمرات ما وراء البحار (يقصد بها ما سوى أوروبا أي أفريقيا وآسيا وأستراليا...)، وثانيهما يتعلق بمجموعة من الحيوانات أو النباتات (أي مستعمرة حيوانية أو نباتية).

[1]Large English Dictionary to help you learning English, Margaret Deuter, James Greenan, Joseph Noble, Janet Philips, Frank keenan Publishing Systems Manager, P: 132.

أما في المعجم الإلكتروني لجامعة كامبردج "Cambridge English Dictionary" فجاء في معنى لفظة colonialism ما يلي:

"Colonialism: control by one country over another and its economy, or support for such control"[1].

إذا يتمحور معنى colonialism (استعمارية) في سيطرة دولة ما على أخرى وخاصة في الجانب الاقتصادي، أو دعم دولة ما لمثل هذه الممارسة.

نلحظ أن دلالة سيطرة دولة على أخرى غير مذكورة في معجمات اللسان العربي القديمة لغياب ذلك المعنى آنذاك، فالحركة الاستعمارية الأوروبية لم تنشط بعد آنذاك.

كما نلحظ أنه لا وفاق بين معنيي الكلمتين الإنجليزية "colonise" والعربية "استعمر"، فالأولى تعني معجميا سيطرة دولة على أخرى، أما الثانية فتعني تعمير ما هو خراب، بل يمكن القول إن معنييهما متضادّان من جهة أن الاستعمار الأوروبي غالبا ما تستحيل مستعمراته خرابا، حتى أن هناك من تخيّر لفظة استدمار بديلا ساخرا للفظة استعمار في هذا السياق، لذا نرى استعمال الكلمة الأجنبية معرّبة خيارا أفضل، كون هذا المعنى لا توجد كلمة تعبّر عنه إلا ما حملت عليه كلمة استعمار حملا لا يناسب دلالتها الأصلية، ربما عدّ تطوّرا لدلالتها حاليا.

أما عن دلالة كلمة postcolonial في المعجم ذاته، فجاء فيها:

[1]www. Dictionary Cambridge.org

"Postcolonial: …the struggle، in her Postcolonial texts is more against the nineteenth-century narrative than against any reality".[1]

إذا تتمحور الدلالة التي يوردها هذا المعجم حول النصوص ما بعد الكولونيالية التي تقاوم وتناهض سرديات القرن التاسع عشر التي تعد خطابات كولونيالية بامتياز. نلحظ أن المعجمات اللغوية التي تورد كلمة Postcolonialism أو إحدى اشتقاقاتها حديثة، هذا لأن الكلمة جديدة، وسنعنى في جزئيات لاحقة بتقصّي أول من استخدمها، وفي أي سياق كان ذلك.

_ ما بعد الكولونيالية اصطلاحا:

جاء في معنى المدخل postcolonialism في المعجم الاصطلاحي Handbook of literary terms ;literature, language, theory" ما يلي: المصطلح مستقى من انقضاء سيطرة الاستعمار الأوروبي على دول العالم الثالث غداة الحرب العالمية الثانية، وهو تيار يعنى بتحليل المجتمعات التي تحرّرت من ربقة الاستعمار، هذا المسعى جليّ العلاقة بالمهمة التي اعتاد أن يضطلع بها التاريخ، إلا أنه بسبب قوة وفداحة الفترة الاستعمارية، نجد أن المصطلح له علاقة بقضايا عامة تخصّ العرق، الطبقة، التعليم، الغرب، الرأسمالية... الدارسون ما بعد الكولونياليون يحللون الأدب والأعمال الفنية الما بعد كولونيالية في ضوء جدل العرق race،

[1] Ibid.

والهجنةmiscegenation، والمركزية الإثنية ethnocentrism، ويكون التحليل من وجهة نظر المستعمَر، وليس المستعمِر، كما يرى النقّاد ما بعد الكولونياليون في هذا التحليل الفعل النهائي للتحرّر من سلطة المستعمِر[1].

أما معجم " A Dictionary Of literary Terms and Literary Theory" لصاحبه J.A. Cuddon فجاء فيه في مدخل postcolonialism:

Postcolonialism: 'Postcolonialism' (covering the terms 'postcolonial studies', 'postcolonial theory' and 'postcolonial literature') is an interdisciplinary academic field devoted to the study of European colonialism and its impact on the society, culture, history and politics of the formerly colonized regions such as the African continent, the Caribbean, the Middle East, South-Asia and the Pacific. The term 'postcolonialism' was first used by historians after the Second World War to refer chronologically to the post-independence period. Since

[1]Handbook of literary terms; literature, language, theory, X. J. Kennedy, Dana Gioia, Mark Bauerlein, p 117.

the 1990s it has been used by literary critics as an oppositional reading practice to study the effects of colonial representation in literary texts. The field has its roots in anticolonial writings, such as the Négritude (*q.v.*) movement and related works by Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor and Frantz Fanon, and in colonial discourse analysis inaugurated by Edward Said's *Orientalism* (1978). Other prominent postcolonial theorists include Homi Bhabha, Marxist critics such as Aijaz Ahmad, Robert J. C. Young and Neil Lazarus, and feminist critics such as Gayatri C. Spivak and Anne McClintock… [1]"

وبالإمكان ترجمة ما جاء في المعجم حول مصطلح ما بعد الكولونيالية على هذا النحو: مصطلح يغطّي المصطلحات؛ postcolonial studies الدراسات ما بعد الكولونيالية،

[1] A dictionary of Literary Terms and Literary Theory, J. A. CUDDON, Rev: M. A. R. Habib, WILEY- BLACKWELL, A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, FIFTH EDITION, 2013, p: 550, 551.

postcolonial theory النظرية ما بعد الكولونيالية، postcolonial literature الأدب ما بعد الكولونيالي، وهو مجال أكاديمي يتقاطع مع مجالات عدة أخرى academic field interdisciplinary، يهتم بدراسة الاستعمار الأوروبي، وتأثيره على المجتمع، والتاريخ، والسياسة في البلدان المستعمّرة سابقا، نحو القارة الإفريقية، ومنطقة الكاريبي، والشرق الأوسط، وجنوب آسيا والمحيط الهادي.

استعمل هذا المصطلح لأول مرة المؤرخون، وذلك عقب الحرب العالمية الثانية للإشارة إلى الفترة الزمنية التي تعقب الحرب العالمية الثانية، والتي تسمى فترة "ما بعد الاستقلال" post-independence period. لكن منذ تسعينيات القرن العشرين استعمل في النقد الأدبي بمثابة قراءة مضادة (تقويضية) للأدب، بحثا عن آثار المرحلة الاستعمارية المتجلية فيه، جذور هذا المجال تعود إلى الكتابات المضادة للاستعمار anticolonial writings، نحو حركة الزنوجية Négritude movement وأعمال Aimé Césaire, Léopold Sédar Frantz Fanon, Senghor,، وفي تحليل الخطاب الكولونيالي الذي أسّس له إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق (1978).

يتفق المعجمان حول مجال الدراسة الذي تختص به ما بعد الكولونيالية، والقضايا التي تعنى بالبتّ فيها، كما يتّفقان حول الفترة التاريخية التي ظهر فيها، والتي تسمّى فترة ما بعد الاستقلال التي تلت الحرب العالمية الثانية، إلا أن المعجم الأول، قد فصّل في جزئية تحليل النصوص من وجهة نظر المستعمَر بعد أن كان هامشا، أما المعجم الثاني قد أضاف إلى رصيده إيراد شبكة مصطلحية

تتعالق مع ما بعد الكولونيالية، إضافة إلى اعتباره ما بعد الكولونيالية مجالا خصبًا تلتقي فيه مجالات أخرى كثيرة، فهي تمتحّ من علوم عدّة، على غرار: **"التحليل النفسي، وعلم الاجتماع، والماركسية، والتفكيكية والنسوية، ودراسات التابع...متخذا مدرسة "التاريخ الجديد"عند ميشيل فوكو، أساسا في المقاربة، تسيّره نزعة التشكيك"**[1].

أما المصنّف الجماعيّ التأليف الموسوم بـ "دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسة" لكل من "بيل أشكروفت"، و"جاريث جريفيث"، و"هيلين تيفين" _الذي جاء في هيئة معجم يعرض أهم مصطلحات ما بعد الكولونيالية_ فبعد تبيان الموضوع الذي تختصّ بدراسته ما بعد الكولونيالية، والذي يتمثل في تحليل الآثار التي خلّفها الاستعمار على المجتمعات، والآداب، والثقافات، يلجأ إلى شرح تطور استعمالات المصطلح منذ أول استخدام له **"عقب الحرب العالمية الثانية في سياقات مثل دوله ما بعد الكولونيالية معنى تاريخي تسلسلي واضح إذ يشير الى فترة ما بعد الاستقلال... استخدم النقاد الأدبيون هذا المصطلح بداية من أواخر السبعينيات لمناقشه الآثار الثقافية المتعددة للاستعمار... مصطلح ما بعد الكولونيالي في حد ذاته استخدم في البداية للإشارة إلى أشكال التفاعل الثقافي داخل المجتمعات الكولونيالية في الدوائر الأدبية... وبعد**

[1] مفردات تحليل الخطاب ما بعد الكولونيالي، نحو تقويض معجم الحداثة الإمبريالي، دليلة زغودي، مجلة أبوليوس، مج: 6، ع: 2، جوان 2019، ص 189.

ذلك استخدم هذا المصطلح على نطاق واسع للدلالة على التجربة السياسية واللغوية والثقافية لمجتمعات كانت مستعمرات أوروبية في السابق"[1]

فيما بسط بعد ذلك في بعض الإشكالات العلمية والتأويلية التي يطرحها هذا المصطلح، نحو:

_كتابة المصطلح بواصلة تارة post-colonialism، ودون واصلة تارة أخرى postcolonialism الأمر الذي يفرض إشكالا، يخصّ فائدة إضافة الواصلة، وهل تضيف معنى ما للمصطلح إن هي اعتمدت؟ "**فيما يتعلق بالمعاني المتضمنة في الواصلة ذات الدلالات أو في غيابها...استخدام الواصلة لتمييز دراسات ما بعد الكولونيالية post-colonialism بوصفها حقلا معرفيا، عن نظرية الخطاب الكولونيالي في حدّ ذاتها، وهي التي شكّلت جانبا واحدا فقط من بين العديد من المقاربات، والاهتمامات التي سعى مصطلح "ما بعد الكولونيالية" لاحتوائها ومناقشتها**"[2].

إذا يتفق مصنفو هذا الكتاب على اعتماد الواصلة على هذا النحو post-colonialism للإشارة إلى مجال كامل يخص الدراسات ما بعد الكولونيالية، هذا المجال يضمّ مجموعة من النظريات، ومواضيع البحث التي من بينها نظرية الخطاب الكولونيالي postcolonialism. هذان

[1] دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسة، بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، وهيلين تيفين، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، تق: كرامه سامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، العدد 1681، ط1، 2010، ص282، 283.

[2] م ن، ص 283، 284.

المصطلحان يختلفان فقط في طريقة الكتابة الإملائية من ناحية الواصلة فحسب، والعلاقة بينهما علاقة الكلّ بالجزء، لكن المتبصّر في كتب منظّري، وشرّاح ما بعد الكولونيالية، يلحظ عدم تفرقتهم بين المصطلحين، بل يتم استخدام أحدهما تارة، والآخر تارة أخرى _دونما تحرٍ _ بشكل اعتباطي.

_ أمّا الإشكال الثاني فيتعلق بالبادئة ما بعد post _التي فصّلنا في عنصر سابق المعاني التي أُوِّلَت على نحوها في مصطلح ما بعد الحداثية_ "**فالمعنى الأبسط لتلك البادئة، ألا وهو "بعد" الكولونيالية، تعرض للتفنيد من خلال فهم أكثر تعمّقا لأسلوب عمل ثقافات ما بعد الكولونيالية، والذي يؤكد على الارتباطات المفصلية بين وعبر الفترات التاريخية، المعرَّفة سياسيا بثقافات ما بعد الكولونيالية، وثقافات الكولونيالية، وثقافات ما بعد الاستقلال... ومع ذلك لا زال هذا المصطلح يستخدم من حين لآخر ليعني ببساطة "مناهضة الكولونيالية" وكمرادف لمصطلح ما بعد الاستقلال كما هو الحال في الإشارات إلى دولة ما بعد الكولونيالية ".**[1]

إذا فالجدل قائم حول هذه البادئة من ناحية إشارتها لمجرد دلالة زمنية كرونولوجية؛ تجاوز فترة زمنية سابقة إلى أخرى، أو دلالة النقض والهدم والتفكيك والتحليل أي إشارتها إلى أن "ما بعد الكولونيالية" جاءت لتقوّض "خطاب الكولونيالية"، وتفكّكه وتعرّي تناقضاته وتجاوزاته. ومن المنطقي الأخذ بالرأي الثاني لأن ما بعد الكولونيالية حركة وتيار ونظرية وليست فترة زمنية ،كما أن لها علاقة جدّ وثيقة بفترة الكولونيالية، وخطاباتها لذلك فهي ليست مفصولة عنها، ولا مقطوعة، هذا

[1] دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسة بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، وهيلين تيفين، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، ص 284، 285، 286.

من ناحية، ومن ناحية أخرى يطرح "إعجاز أحمد" الإشكال الذي يفرضه هذا النوع من المصطلحات التي تدخل في تيار الما بعديات "**سوف يصبح المصطلح "شيئا متجاوزا للتاريخ دائما موجودا ودائما يمرّ بعملية انتهاء في جزء أو آخر من العالم"**[1].

ـ إضافة إلى إشكال آخر، يتعلق بتمويه هذا المصطلح للخصائص المميزة لكل تجربة ما بعد استعمارية عن بقية التجارب الاستعمارية الأخرى، مما يجعلنا نتعامل معها وكأنها تجربة واحدة متماثلة ومتجانسة، ـهذا الإشكال أو النقد وجّه أيضا لإدوارد سعيد حول كتابه "الاستشراق"، بحجة أنه تعامل مع الغرب على أنه كتلة واحدة متجانسة، وهو النقد ذاته ـأيضاـ الذي وجهه إدوارد سعيد قبل ذلك للمستشرقين؛ أنهم تعاملوا مع الشرق وصوروه، ومثلوه في صورة نمطية واحدة تنطبق على كل من هو شرقيـ عبّر عنه بيل أشكروفت والبقية بقولهم: "**ذهب البعض إلى أن تأثير وصف التجربة الكولونيالية لمجموعة كبيرة من الثقافات بهذا المصطلح سيفضي إلى تجاهل أوجه الاختلاف بينها"**[2].

ويسهم كل من "ميجان الرويلي"، و"سعد البازعي" من جهتهما في كتابهما "دليل الناقد الأدبي" في إثراء مساعي، ومجهودات تعريف هذا المصطلح، وينحوان في ذلك منحى مشابها لما ذهب إليه بيل أشكروفت وجماعته؛ في التمييز ما بين مصطلحين متداخلين، إلا أن الأمر هنا لا يتعلق بالواصلة كفارق بين المصطلحين، بل بمصطلحي: "... **colonial discourse and**

[1] دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسة بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، وهيلين تيفين، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، ص285.

[2] م ن، ص: 287، 288.

post-colonial theory يشير المصطلح الأول إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات، من نتائج تعبّر عن توجهات استعمارية، إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب، على أساس أنّ ذلك الإنتاج يشكّل في مجمله خطابا متداخلا بالمعنى الذي استعمله فوكو لمصطلح خطاب. أما المصطلح الثاني: النظرية ما بعد الاستعمارية فيشير إلى نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضية أن الاستعمار التقليدي قد انتهى، وأن مرحلة من الهيمنة _تسمى أحيانا المرحلة الإمبريالية أو الكولونيالية_... قد حلّت وخلّفت ظروفا مختلفة تستدعي تحليلا من نوع معين"[1].

ويذهب سعيد علوش في معجمه الشهير "معجم مصطلحات النقد الأدبي المعاصر" في طبعته الحديثة المنقّحة والرصينة، إلى تعريف ما بعد الكولونيالية بـ: **"نقد الخطاب الاستعماري، وتحليل الآداب القديمة للاستعمار والواقعة تحت تأثير مركزيته، موضوع إنتاج أدبي وموضوع أبحاثه، إذ تطوّرت في منتصف القرن العشرين في البلدان الأنغلوساكسونية"[2]**. ثم يعمد علوش إلى استظهار أهم ما دعا إليه رواد هذا المجال من أفكار وأسس قامت عليها نظريتهم، وذلك بعد أن نوّه بإرهاصاتها، وهو ما سنشير إليه في العنصر التالي.

ب. النظرية ما بعد الكولونيالية:

[1] دليل الناقد الأدبي؛ إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، ميجان الرويلي، سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط3، 2002،

[2] معجم مصطلحات النقد العربي المعاصر، سعيد علوش، ص 505.

من بين المحاولات الأولى الجادة لنقد التوجهات الكولونيالية الغربية كانت محاولة **"فرانتز فانون الذي نشر عام 1961 كتابا بعنوان "المعذبون في الأرض" تضمّن مقالته الشهيرة "حول الثقافة الوطنية"، التي أرست نظرة نقدية صارمة نحو الاستعمار الأوروبي، في تعاطف شديد مع الدول المستعمرة"**[1]. ولا تقتصر مجهودات فانون على ذلك الكتاب بل إن له كتابات أخرى كثيرة تعنى بالدور ذاته نذكر منها: (أقنعة سوداء، بشرة بيضاء)، (من أجل أفريقيا)، و(سيسيولوجية ثورة)... وتتميز كتاباته بتعرية الاستعمار وكشفه، وإيمانه بأن الاستعمار لا يمكن أن يزول بالفكر والقلم ولكن لا بد من العنف والثورة والحرب.

وينضمّ إلى صفه "ألبير ميمي" من خلال **"مؤلفه المحوري "صورة المستعمَر"Portrait du colonisé.... سنة 1957، بتقديم جون بول سارتر... يقدم ألبير ميمي عملا فكريا من وحي تجربة المعاناة، بوصفه منتميا إلى طائفة يهودية في تونس زمن التواجد الفرنسي، يشخّص فيه الحالة الاستعمارية تشخيصًا نفسيا بالدرجة الأولى، منطلقا من أن الوضعية الكولونيالية تصنع مستعمِرين، ومستعمَرين عل حد سواء"**[2]، إضافة إلى تنظيرات

[1] أثر التفكيك في التأسيس لخطاب ما بعد الكولونيالية . قراءة في مشروع إدوارد سعيد، رويدي عدلان، مجلة النص، ع 15، جوان 2014، ص 151، 152.

[2] ألبير ميمي وحدود تفكيك الميثولوجيا البيضاء، عبد الوهاب شعلان، مجلة رؤى فكرية، مخبر الدراسات اللغوية والأدبية، ع 1، فيفري 2015، ص59، 60.

تمهيدية أخرى، مع كتابات كل من «أتشينو أتشيبي» و«سنغور» و«إيميه سيزار، وغيرهم من الذين بحثوا في الاستعمار عبر التجربة الإفريقية.[1]

أمّا ما يَحُول دون اعتبار كل أولئك المفكرين من منظري ومؤسسي النظرية ما بعد الكولونيالية ــرغم مساعيهمــ ويجعلهم على مسافة مع خطاب حركة ما بعد الكولونيالية **"حيث يتأسس التحليل الإبستيمولوجي على موقف مناهض واضح. لم تكن الإدانة واضحة عند ألبير ميمي في معظم كتاباته، فقد حضر الهدوء العقلي وساد التردّد في إطلاق الأحكام"**[2].

ب/ 1 ــ رواد ما بعد الكولونيالية وأبرز أفكارهم ومقولاتهم:

تأثّر رواد ما بعد الكولونيالية بمنظري ما بعد البنوية، فإدوارد سعيد متأثر بميشيل فوكو، وهومي بابا بألتوسير، وجاك لاكان، وجاياتري سبيفاك متأثرة بجاك ديريدا، والسبب في ذلك يعود في الأصل إلى أن النظرية ما بعد الكولونيالية تعدّ درسا واسعا ومتشعبا يستقي من عديد العلوم والنظريات. هذا من ناحية المشارب التي استقيت منها هذه النظرية، التي كان مهادها المنهجي مع كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" سنة 1978.

ــ إدوارد سعيد: (Edward W. Said)

إدوارد سعيد هذا المفكر الفلسطيني الأصل، الأمريكي الجنسية، الذي عاش في فلسطين فترة، وفي مصر فترة أخرى، ثم استقر في أمريكا، الأمر الذي يجعل منه شخصية مناسبة لطرح مثل

[1] ما بعد الكولونيالية؛ المنظور النقدي والمقاربة المنهجية، رامي أبو شهاب، مجلة أبوليوس، مج: 6، ع: 2، 2019، ص66.
[2] ألبير ميمي وحدود تفكيك الميثولوجيا البيضاء، عبد الوهاب شعلان، ص 66.

هذه النظرية؛ أوّلا من ناحية كونه منتميا إلى بلدان العالم الثالث بأصله، وكذا فلسطينيا عايش فترات العدوان على فلسطين، والتي تفاقمت حتى نكسة حزيران _وقد بدأ التأليف في هذا المجال بعدها لشدة تأثره بها_ أي أنه ينتمي إلى بلد طالته حركة التوسع والإمبريالية، وثانيا من ناحية تركيبة هويته المختلطة والهجينة، كونه عايش ثقافات عدّة، وعبّر إدوارد سعيد عن ذلك بقوله: **"تلقيت تعليمي على الدوام في مدارس إما إنجليزية أو فرنسية، لذلك إضافة إلى هويتي العربية الإشكالية كانت هناك مشكلة تعليمي، إذ مع بلوغي الثالث عشر من العمر أو ما يقارب ذلك كنت قد تعلمت كل ما يمكن تعلّمه عن التاريخ الإنجليزي مثلا أو التاريخ الفرنسي، لكنّي كنت لا أفقه شيئا عن المكان الذي أعيش فيه"**[1]. هذا فضلا عن كونه أقلية ضمن أقلية، ويشرح إدوارد سعيد هذه الجزئية في قوله: **"كان والداي من البروتستانت من فلسطين، ويعني ذلك أنهما كانا منعزلين عن الأغلبية السّاحقة من المسيحيين، الذين يشكّلون بالطبع أقلية في مجتمع مسلم بشكل أساسي، معظم المسيحيين في الشرق الأوسط أو على الأقل في المشرق العربي، هم من الرّوم الأرثوذكس، لكن والداي كانا من أسر تحولت من الأرثوذكسية إلى البروتستانتية"**[2]. كما أن خلفيته عبارة عن **"سلسلة من التشرّد والنفي لا يمكن استعادتها أبدا وأن الشعور بالوجود بين ثقافتين هو الخيط الثابت الوحيد المستمر في حياته"**[3]. وكلّ هذه الخصائص المتوفرة في شخص إدوارد سعيد تمظهرت

[1] السلطة والسياسة والثقافة؛ حوارات مع ادوارد سعيد، ادوارد سعيد، اعداد وتقديم: غاوري فسواناثان، تر: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2008، ص259.

[2] السلطة والسياسة والثقافة؛ حوارات مع إدوارد سعيد، إدوارد سعيد، ص 258.

[3] م ن، ص 257.

في أفكاره بشكل عميق، كونَه يَصْدُرُ في نظريته عن تجربة شخصية، فمحاور شخصيته هذه هي ذاتها محاور نظريته، وتتمثل أبرز محاور نظريته _التي أرساها في مجموع كتبه ابتداءً من كتابه الأول الذي تناول أدب "جوزيف كونراد وتخيلات السيرة الذاتية" عام 1966، إلى كتابه الأخير "خارج المكان"، الذي يمثّل سيرته الذاتية، وكتابه الأشهر "الاستشراق"_ في:

التركيز على السّلطة والإمبريالية، الخطاب الكولونيالي، الشّجب للاضطهاد السياسي والثقافي، العناية... بالاستشراق، والقضية الفلسطينية، والحوار بين الأديان، والمشكلة اليهودية، وصورة الآخر لدى الغرب، والإسلام، والحركات الأصولية"[1].

_ هومي بابا: (Homi. k. Bhabha)

يركز هومي بابا على قضية الأقليات "المنظور الأقلوي"، ونقصد بالأقلية تلك المجموعات العرقية التي تتخلّل مجموعة أخرى مهيمنة داخل رقعة جغرافية معينة أو بلد معين، وكمثال على ذلك نذكر: الأقلية العلوية أو الآشورية أو الدرزية أو المسيحية أو الكردية أو الإسماعيلية، أو حتى اليهودية التي تعتبر أقلية في كل الدول بسبب الشتات اليهودي Jewish diaspora، وتتعرض هذه الأقليات لظلم كبير وعنصرية خاصة في "**الأحكام المسبقة التي تتخذها الأنظمة الكليّانية المتطرّفة في حق**

[1] إدوارد سعيد، ناقد الاستشراق؛ قراءة في فكره وتراثه، خالد سعيد، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، ط1، 2011، ص

الأقليات بتنزيل شتّى أشكال الإبادة والعنف عليهم، مبرّرة أفعالها بالقانون أو الفيزيولوجيا أو بمسمّيات التّطهير والمحافظة على العرق الصّافي، هي العنصرية في أوضح تجلياتها"[1].

يساجل هومي بابا لإثبات أن الخطاب ما بعد الكولونيالي ليس ما بعد حداثيا، وإنما خطابا حداثيا، ذلك أن اهتمامه منصبّ أكثر على إعادة التفكير بجينيالوجيا الحداثة. حيث يقول: **"ما يبقى مشتركا بين الدراسات ما بعد الكولونيالية هو ذلك الاهتمام لا بانقضاء الحداثة، وإنما بإعادة تحديد موقعها ما يبقى مشتركا هو ما تحاوله الحوافّ في زماننا ما بعد الحديث من إعادة تحديد اللبّ، وما تتجرأ عليه الهوامش من إعادة تشكيل المركز، في مراجعة لا تنظر إلى "اللاّ غرب" على أنه مجرد آخر لـ "الغرب" ... دون أن تسلك (أي هذه المراجعة) سبيل الأصولية الثقافية أو القومية أو الدينية، التي تصوغ صورة لثقافتها أو أمتها أو ديانتها بوصفها مصدرا أصيلا للهويه النقية، التي لم يلوّثها الغرب الحديث"[2].** وفي خاتمة هذا القول نستبين واحدة من أهم الأفكار التي يدعو إليها هومي بابا ألا وهي التعددية الثقافية، وضرورة التعايش بين الأعراق، والأجناس، والثقافات المختلفة، ونبذ فكرة نقاء الهوية وأصليتها وواحديتها فهو يعترف بهوية هجينة تقع في موقع "الما بين" كما يصطلح عليها، في قوله: **"موقع الثقافة اليوم لا يقع في لباب نقي من التراث بل على حواف التّماس بين الحضارات حيث تنطلق بينيّة، وهجنة وهويات جديدة...موقع نظري يفلت من ثنائيات الشرق والغرب، والذات والآخر، والسيد والعبد، والداخل والخارج، موقع يتغلب**

[1] أرخبيلات ما بعد الحداثة؛ رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، محمد بكّاي، دار الرّافدين، لبنان، بيروت، OPUS publishers، كندا، ط1، 2017، ص 128.

[2] موقع الثقافة، هومي. ك. بابا، تر: ثائر ديب، ص 10، 11.

على الأسس المتعينة، ويكشف عن فضاء من الترجمة لا تكون فيه الهويات منسوبة إلى سمات ثقافية متعينة مسبقا، وغير قابلة للاختزال وقائمة خارج التاريخ"[1].

وبالعودة إلى وجهة نظره حول ما بعد الحداثية، يرى هومي بابا أن السابقة (ما بعد) لا تحمل دلالة تجاوز زمني، ولا دلالة استقطاب (نقيض وضد الحداثية)، ولكن دلالة قلقة منطوية على المراجعة وإعادة النظر، إن لم تحول الحاضر إلى موضع للتجربة ولامتلاك القوة فسيح ومن غير مركز[2]، أي أنّ هومي بابا يرى في ما بعد الحداثية تيارا لمراجعة المقولات المركزية، وليس لنقضها وتحطيمها، فهو يرى مثلا في الموقع البيني للثقافة والهوية أنه ليس موقعا يقع بين حدين واضحين بل هو موقع للتّمفصل والتّواشج **"فالدلالة الأعرض للشرط ما بعد الحديث تكمن في إدراك أن الحدود الإبستيمولوجية لتلك الأفكار المركزية الإثنية، هي أيضا حدود النطق الخاصة بسلسلة من التواريخ والأصوات النافرة، بل الخارجة والانشقاقية الأخرى؛ النساء والمستعمرون والجماعات الأقلوية وذوو النزعات الجنسية المحظورة"**[3].

هذا فضلا عن مفكرين آخرين كانوا فاعلين في النظرية ما بعد الكولونيالية، لا يسعنا المقام للحديث عنهم، وذكر منجزاتهم فآثرنا الاكتفاء بذكرهم على سبيل الإجمال لا التفصيل، مستنجدين بما ذكره جميل حمداوي في كتابه "نظريات النقد الأدبي في مرحله ما بعد الحداثة"، وذلك في قوله: **"أمّا الكاتب الهندي سلمان رشدي فقد استعرض في كتابه "الإمبراطورية التي ترد كتابة" مجمل**

[1] موقع الثقافة، هومي. ك. بابا، تر: ثائر ذيب، ص 11.
[2] م ن، ص 43، 44.
[3] م ن، ص 44.

الكتابات التي صيغت في شكل ردود من قبل مثقفي أفريقيا وآسيا رد فعل على خطابات الثقافة البريطانية المركزية التي تشكل ما يسمى بنظريه ما بعد الاستعمار.

جاياتري سبيفاك: الناقدة الهندية... ركزت على ما أصبح يعرف في دراسات ما بعد الاستعمار باسم الأتباع... العاطلين عن العمل والمشردين... وتستند... إلى منهجية تحليلية نسوية تفكيكية ماركسية ثقافية، وخاصة في مقالها "هل يمكن للتابع أن يتحدّث؟ (1988) مركّزة على وضع المرأة الهندية أو ما يسمّى بالإناث التابعات... وعليه فقد اهتمت سبيفاك بالدّفاع عن المرأة الشرقية ومواجهة الهيمنة الغربية، والدّفاع عن المهاجر، والاهتمام بالأدب والثقافة"[1].

ب/2 _ أهم مقولات وأفكار وقضايا ما بعد الكولونيالية:

_ الاستشراق:

فيما يخص مصطلح الاستشراق **يرى إدوارد سعيد أنه "لم يعد يتمتع بالحظوة القديمة، فالمتخصصون يفضلون استخدام مصطلح الدراسات الشرقية أو مصطلح دراسات المناطق"[2]،** بديلا له.

ويقدم إدوارد سعيد ثلاثة تعاريف للاستشراق:

[1] نظريات النقد الأدبي في مرحله ما بعد الحداثة، جميل حمداوي، مؤسسه المثقف العربي، سيدني، أستراليا، 2010، ص 232، 233، 234.

[2] الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2006، ص44.

1_ التعريف الأول يحصره ضمن أسوار الجامعة، في قوله: "**مبحث أكاديمي... في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا** أي **علم الإنسان أو علم الاجتماع أو التاريخ أو فقه اللغة**"[1].

2_التعريف الثاني يضعه في نطاق أرحب، يضم أي منجز فكري فلسفي أو إبداعي... يتناول الشرق "**فالاستشراق أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي، والمعرفي بين ما يسمّى الشرق، وبين ما يسمّى في معظم الأحيان الغرب، وهكذا فإن عددا بالغ الكثرة من الكتاب _من بينهم شعراء، وروائيون، وفلاسفة، وأصحاب نظريات سياسية، واقتصاديون، ومديرون إمبرياليون_ قد قبلوا التمييز الأساسي بين الشرق والغرب، باعتباره نقطة انطلاق لوضع نظريات مفصّلة، وإنشاء ملاحم، وكتابة روايات، وأوصاف اجتماعية، ودراسات سياسية عن الشرق، وعن أهله وعاداته وعن عقله، ومصيره وهلمّ جرّا. وهذا اللّون من الاستشراق قد يضمّ أيسخيلوس مثلا وفيكتور هيجو ودانتي وكارل ماركس**"[2].

3 _ التعريف الثالث فهو تعريف يستبطن حقيقة الاستشراق، ويفضح نواياه ومساعيه للسيطرة على الشرق وإخضاعه سياسيا واقتصاديا "**فإذا اعتبرنا أواخر القرن الثامن عشر نقطة الانطلاق عامة... استطعنا أن نناقش، ونحلّل الاستشراق بصفته المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق؛ والتعامل معه معناه التحدث عنه، واعتماد آراء معينه عنه، ووصفه، وتدريسه للطلاب، وتسوية الأوضاع**

[1] الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، تر: محمد عناني، ص44.

[2] م ن، ص 45.

فيه، والسيطرة عليه، باختصار بصفة الاستشراق أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلّط عليه"[1].

يختص التعريف الأول بوصف الشرق، ويختص التعريف الثاني بالتمييز الوجودي؛ أي العرقي، واللّوني، والجنسي بين الشرق، والغرب، والتمييز المعرفي؛ أي بالمقارنة بين منجزات الغرب العلمية، ومنجزات الشرق، أو بين العقل الغربي والعقل الشرقي، أما الثالث فيستند **"في تعريفه إلى عناصر تاريخية، ومادية أكثر ممّا يستند المعنيان الآخران"**[2].

"وبحسب سعيد فإن الاستشراق هو أيضا كتاب عن الغرب وإشكالاته الفكرية، والخلل الجوهري في ثقافته، والمفارقات الأساس داخله بين ما يعتبره مبادئ تطوره الحضاري، والبحثي والعلمي، وبين الطريقة التي ينظر بها للآخر، خاصة حين تتم تلك النظرة في إطار القوة، والفوقية والسّلطة"[3]. يرى إدوارد سعيد أن الدراسات الاستشراقية ليست فقط مادة تمكّننا من دراسة الشرق، وإنّما هي مادة لدراسة الغرب أيضا، فتمثيل الشرق بتلك الصّورة الدّونية، باعتباره أسودا، يفضح المركزية الغربية، والإقرار بتخلّفه، وعدم قدرته على تسيير بلاده، وتمثيل ذاته حجّة يعلّل بها نوازعه الكولونيالية، والإمبريالية، ويغطّي بها على أطماعه الاقتصادية، ويورد إدوارد سعيد مثالا على تصريحات المستشرقين قول "**العالم اللغوي والمؤرخ الفرنسي المتحمّس "آرنست رينان"، الذي أعلن بثقة**

[1] الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، تر: محمد عناني، ص 45، 46.

[2] م ن، ص 45.

[3] إدوارد سعيد، ناقد الاستشراق؛ قراءة في فكره وتراثه، خالد سعيد، ص87.

أنّ كل إنسان مهما كانت معرفته ضئيلة بشؤون وقتنا الرّاهن، يرى بوضوح الدّونية الحقيقية للبلدان الإسلاميّة"[1].

يأتي بعدها إدوارد سعيد على ذكر مراحل الاستشراق التي تطورت بتطور دوافعها، فالمرحلة الأولى مدفوعة بأسباب دينية، أما المرحلة الثانية التي تبدأ من القرن الثامن عشر فتتحكم فيها أسباب سياسية اقتصادية توسعيّة، ويرجع إدوارد سعيد أسباب هذا التحول الجوهري إلى عناصر أربعة **"التوسّع، والمجابهة التاريخية، والتلبّس المتعاطف، والتنميط، وكان من أثرها أنها أطلقت الاستشراق من عقال التقصّي الديني الضيق، وسلّمته إلى مستشرقين حوّلوه إلى فرع من فروع المعرفة، التي تنتمي إلى المعتقدات العلمانية"**[2].

وينتقد إدوارد سعيد الاستشراق في كونه قسّم العالم، والشعوب إلى كتل كبيرة أمريكا، أوروبا، أفريقيا... مغفلا الفروقات بين مجموعات الأفراد، وبين الأفراد ذاتهم أيضا، فالمستشرق لما يتحدّث عن الشرقي، يعطي نمطا واحدا، وصورة واحدة تنطبق على كل من هو شرقي الأصل، ومن الأمثلة التي يوردها إدوارد سعيد في هذا السياق قول "اللورد كرومر": **"بينما يعمل الذكاء الأوروبي المتمرّس مثل جهاز ميكانيكي، فإن العقل الشرقي مثل صور شوارعه فاقد للتّناسق إلى حد كبير"**[3]، فحسب كرومر، كل أوروبي هو إنسان عقلاني وذكيّ، ومكتسب لملكة المنطق، وفي المقابل فإن كل شرقي

[1] إدوارد سعيد، ناقد الاستشراق؛ قراءة في فكره وتراثه، خالد سعيد، ص 88.
[2] م ن، ص 93.
[3] م ن، ص96.

يعاني من تعطّل تلك الملكات لديه وضمورها، ولا يخفى على أحد ما في هذه التصريحات من نبرة تعميميّة، أبعد ما تكون عن المنطق، والعقل الذي يتغنّى به صاحب المقالة.

ومن أبرز الأعمال الاستشراقية نذكر "**المنتخبات العربيّة التي وضعها سيلفستر دي ساسي، أو كتاب وصف أخلاق المصريّين المحدثين، وعاداتهم، الذي كتبه إدوارد ويليم لين...**"[1]. هذه الأعمال الاستشراقية دائما ما تمثّل الشرق في صور نمطيّة، تنتج شرقا متخيلا أكثر مما تمثله على حقيقته، وهو ما سنعنى به في العنصر التالي.

_ الصور النمطية:

يرى مفكرو ما بعد الكولونياليّة أنّ من استراتيجيات سيطرة المستعمِر الأوروبي على المستعمَر الشرقي استراتيجيّة الصورة النمطيّة، والتي اعتمدها الغرب في تمثيل الشرق في الكتابات الاستشراقية، تتميز الصورة النمطية بالثبات، وبانطباقها على كل من هو "غير أوروبي"، وبتخييليّتها؛ أمّا ميزة الثبات التي يعبّر عنها "فرانتز فانون" في قوله: "**أنّى يمّم الزنجي وجهه يبقى زنجيا**"، يعني ثبات اللاّغرب على حال من الدونية، والتخلّف مهما فعلوا، وذلك لقصور طبيعي فيهم بالنظر إلى "ترسيمة البشرة" و"ترسيمة العِرق" كما يسميها فرانتز فانون "**فعرقه يغدو دالولا* لا سبيل إلى اجتثاثه على ما في الخطاب الكولونيالي من اختلاف منفي، ذلك أن الصورة النمطية تعوق اشتغال دال العرق والإفصاح عنه، كما تعوق** أيّ **شيء آخر ما عدا ثبات هذا الدّال بوصفه عنصرية، فنحن**

[1] الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، تر: محمد عناني، ص 52.

* دالول: مصطلح أتى به ثائر ذيب بديلا لمصطلح العلامة اللغوية.

نعرف مسبقا وعلى الدوام أن السود فاسقون، والآسيويين منافقون... سلوك المستعمِر هذا ينمّ على عزم على التشييء، والتقييد، والحبس، والقسوة فعبارات مثل "أعرفهم"، و "تلك هي حالهم" تبيّن هذا التشييء الأقصى"[1].

وأما ميزة التخييلية فأدّت إلى إنتاج الشرق وليس تمثيله، إنتاجا يخضع لتحيّزات عرقية، ف **"الاستيهام الكولونيالي... لا يشكّل هو ذاته ضربا من إسباغ هويات مسبقة أو الردّ والنسبة إليها، بل إنتاجا لهذه الهويّات"**[2]، **"فلقد كان الشرق شبه اختراع أوروبي"**[3]. فالنصوص الاستشراقية وفقا لإدوارد سعيد تعدّ فضاءً للغرائبية، وللاستيهام، والتخييل كون هذه النصوص لا تقدّم صورة حقيقية موضوعية للآخر، لأنها مسيَّرة، ومتحكَّم فيها من قبل المؤسسات الاقتصادية، والسياسية ذات التوجّهات الإمبريالية، فالاستشراق **"من جهة أولى موضوع تفقّه، واكتشاف وممارسة؛ وهو من جهة أخرى موضع أحلام، وصور، واستيهامات، وأساطير، وهواجس، ومتطلّبات... إنّه ذلك المخزون اللاّواعي من الاستيهام، والكتابة التخيلية، والأفكار الجوهرية"**[4].

ويعرّف هومي بابا الصورة النمطية، مشيرا إلى دور السلطة، والقوة في بنائها، في قوله: **"يقوم مفهومي الخاص عن الصورة النمطية بوصفها خيطا رابطا على تبيّن ومعرفة تجاذب تلك السلطة،**

[1] موقع الثقافة، هومي. ك. بابا، تر: ثائر ديب، ص 150، 162.

[2] م ن، ص159.

[3] الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، تر: محمد عناني، ص42.

[4] موقع الثقافة، هومي. ك. بابا، تر: ثائر ذيب، ص143.

وتلك الأنظمة الخاصّة بتعيين الهوية[1]. أمّا عن الاستراتيجية القرائية التي ينتهجها في قراءة هذه الصور، فيقول أنها "**تبعا لمعطيات الفيتيشية**"[2]. مبرّرا ذلك في قوله: "**الصورة النمطية بوصفها الموضع الرئيس من مواضع التذويت سواء بالنسبة للمستعمِر أو المستعمَر هي مشهد استيهام، ودفاع مماثل لمشهد الفيتيشية، حيث تكون الرّغبة في الأصالة مهدّدة باختلافات العرق، واللّون، والثقافة**"[3].

_ دنيوية التأويل: (النقد الدنيوي)

أثرت مرحلة الحداثية على مناهج قراءة الأدب بإرساء ما يسمى بالقراءة البنوية التي تحفل بالنسق والبنية، على حساب السياقات التاريخية، والسيكولوجية، والاجتماعية، ويعلّق إدوارد سعيد على هذه القراءة مخاطبا الناقد بقوله "**حين تعالج الأدب بوصفه بنية جامدة، فمعنى هذا أنّك ستفقد حقيقة مهمّة مفادها أنّ النص فعل متموضع في العالم، أن نعالج النصّ بوصفه مجرد بنية جدولية ونظمية، يعني أن نفصل النص الذي هو نتاج ثقافي لفعل ثقافي عن علاقات السلطة، التي أنتج ضمنها**"[4].

بخلاف المنظور البنوي يرى إدوارد سعيد علاقة النص بالعالم، ومن ثم ضرورة اقتراح قراءة جديدة للنص، يمكن تسميتها بالنقد الدنيوي، تتأسس على فكرة محورية مفادها أن "**النصوص**

[1] موقع الثقافة، هومي. ك. بابا، تر: ثائر ذيب،157

[2] م ن، ص146.

[3] م ن، ص 149.

[4] إدوارد سعيد، ناقد الاستشراق؛ قراءة في فكره وتراثه، خالد سعيد، ص158.

دنيوية، وهي أحداث إلى حد ما، وهي فوق كل هذا وذاك قسط من العالم الاجتماعي، والحياة البشرية. وقسط بالتأكيد من اللّحظات التاريخية، التي احتلّت مكانها فيها، وفسّرتها حتى حين يبدو عليها التنكر لذلك كلّه"[1].

لكن العالم والوقائع الاجتماعية التي يدعو إدوارد سعيد لقراءة النصوص الأدبية وفقها، لا تخرج عن نطاق النظرية ما بعد الكولونيالية، فهو يدعو لتقصي معالم السلطة، والقوة، والمقاومة في النص باعتبارها محاورا للقراءة النقدية، التي يدعو لها، وذلك في قوله: **"فالوقائع المتعلقة بالقوة والسلطة... بضروب المقاومة... هي الوقائع التي تجعل من النصوص أمرا ممكنا، وهي التي نطرحها لقرّاء تلك النصوص، وهي التي تستقطب اهتمام النقاد، ولذلك فإنني أقترح أن تكون هذه الوقائع مثار اهتمام النقد، والوعي النقدي"**[2].

_ القراءة الطباقية: contrapuntal reading

تتمثل جهود إدوارد سعيد في مجال النقد الأدبي _إضافة إلى القراءة الثقافية ما بعد الكولونيالية التي أسلفنا ذكرها_ في قراءة **"جديدة يصطلح على تسميتها القراءة الطباقية"**[3]، وتتخذ من عدّة استراتيجياتٍ آلياتًا إجرائيةً لتحليل النص الأدبي:

[1] العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، تر: عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، 2000، ص8.

[2] م ن، ص9.

[3] تأويل النص من الشعرية إلى ما بعد الكولونيالية، محمد بوعزة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات الظعاين، قطر، بيروت، لبنان، ط1، مايو 2018، ص145.

_ مساءلة السرديات الإمبراطوريات الغربية، وتفكيك بنيات السلطة، والقوة فيها، وفضح مركزيّتها، وممارساتها تجاه الآخر الشرقي، فهي "**قراءة تفكيكية لبنيات القوة الكولونيالية المضمرة في متخيّل هذا السرد، التي اعتاد النقد الغربي الحديث تجاهلها، وبذلك تكتسب قراءة سعيد قوّتها الانتهاكية من تفكيك المسكوت عنه، واللاّ مفكر فيه في بنية الثقافة الغربية، ذلك أنه لا يقتصر على التأريخ للخطاب الروائي، بل يحلّل البنيات النصية الروائية، واصفا استراتيجياتها السردية ومفكّكا في الآن ذاته تضميناتها الأيديولوجية، وكاشفا ما تمارسه من إقصاء، وتهميش لتواريخ الآخر**"[1].

_ الاحتفاء بالتعدّد ونبذ الواحدية في قراءة النص، باستحضار كلّ من منظوري المستعمِر والمستعمَر على السواء، ويعبّر إدوارد سعيد عن ذلك في قوله: "**القراءة الطّباقية التي تطرح نفسها قراءة بديلة للمعتمد الغربي، وطابعه الأحادي، حيث تهتم _بوعي متزامن_ باستقصاء نمط إنتاج الغرب للآخر، وتفكيكه، وبتوضيح سرديات الآخر، وإبرازها، أي تمثيل الآخر التّابع للغرب، وذلك من خلال إعادة الاعتبار لتواريخ، وثقافات شعوب المستعمَرات، التي ظلّت عرضة للتهميش، من خلال فرض حالة الإسكات الكولونيالي عليها، إضافة إلى نقد تصوّرات الغرب للشرق في الاستشراق**"[2].

[1] تأويل النص من الشعرية إلى ما بعد الكولونيالية، محمد بوعزة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات الظعاين، قطر، بيروت، لبنان، ط1، مايو 2018، ص 145.

[2] تأويل النص من الشعرية إلى ما بعد الكولونيالية، محمد بوعزة، ص 145، 146.

الفصل الثاني: ملامح ما بعد الحداثية في رواية أنا وحاييم

المبحث الأول: ملامح ما بعد الحداثية في رواية أنا وحاييم؛ التاريخانية الجديدة والنسوية

I. ملامح التاريخانية الجديدة في رواية أنا وحاييم

II. ملامح النسوية في رواية أنا وحاييم

المبحث الثاني: الهوية في رواية أنا وحاييم

I. تعريف الهوية

II. الهوية في رواية أنا وحاييم

أولا: ملامح تعدّد الهوية في رواية أنا وحاييم

أ. تعدد الهوية واللغة:

ب. تعدد الهوية والدين:

ثانيا: المنظور الأصلاني للهوية في رواية أنا وحاييم

1. قضية اليهود والعنصرية والهوية القومية

2. ملامح أخرى للهوية الأصلانية

المبحث الأوّل:

ملامح ما بعد الحداثية في رواية أنا وحاييم؛

التاريخانية الجديدة، والنسوية

في هذا المبحث سنعنى بتقصّي ملامح ما بعد الحداثية في رواية أنا وحاييم، على سبيل التعميم، وسيجدنا القارئ هنا متتبعين لملامح متعدّدة، تنتمي لنظريات مختلفة، لكنّنا في المبحث التالي سنكون مخصّصين أكثر لملامح ما بعد الحداثية، التي تندرج تحت النظرية ما بعد الكولونيالية، والسبب في سلوكنا هذا المنحى هو ما لاحظناه من هيمنة الأطروحات ما بعد الكولونيالية على مضمون الرواية، وقد رأينا أن نستهلّ هذا المبحث بتقصٍّ لملامح التاريخانية الجديدة، فملامح النسوية، في الرواية.

I. ملامح التاريخانية الجديدة في رواية أنا وحاييم:

1. التوصيف الكثيف thick description:

نسعى في هذه الجزئية، متّكئين على القراءة الفاحصة أو التّوصيف الكثيف، إلى "**استعادة القيم الثقافية التي امتصّها النص الأدبي... وسيمكن نتيجة لهذا تكوين صورة للثقافة، كتشكيل معقّد، أو شبكة من المفاوضات، لتبادل السّلع والأفكار**"[1]، فالتاريخ هنا لا يهمّش أيًّا من الممارسات اليومية أو الخاصّة أو الثقافية المختلفة في المجتمع، والتي تتموضع خارج النص، لأن ذلك من أساسيات القراءة التاريخانية الجديدة، التي يقول عنها غرينبلات في دراسته الرّائدة "**الرصاصات الخفية Invisible Bullets... لابدّ للتّحليل الثقافي الكامل أن يذهب إلى**

[1] نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، جميل حمداوي، ص 245.

ما هو أبعد من النص، ليحدّد الرّوابط بين النص، والقيم من جهة، والممارسات الأخرى في الثقافة، من جهة أخرى"[1].

تصدر رواية أنا وحاييم عن رؤية تاريخانية جديدة، تختلف عن الرؤية التاريخانية التقليدية، التي تحتفي بالأحداث الرسمية، والحاسمة في تواريخ الشعوب، من مثل: الحروب، والبطولات، وسن القوانين... وتنفي بقية التواريخ، التي كانت تحدث على هامش التواريخ الخالدة، والمبهرة، والفارقة، فجاءت التاريخانية الجديدة لتتدارك ذلك، لذا نجد في رواية أنا وحاييم اهتماما خاصا بالتواريخ الخاصّة، والشخصية، واليومية المهمّشة، كالتواريخ المرتبطة بالأنثروبولوجيا: من عادات، وتقاليد، وأعراف تخصّ الحياة اليومية أو المناسبات، بل أكثر من ذلك، حيث نجد، في كثير من الأحايين، اهتماما بتواريخ مهمّشة لفئات، وأقليات مهمّشة، كالأقلية اليهودية في الجزائر مثلا (الاهتمام بمهمّش المهمّش)، وسنحاول هنا استدعاء بعض المواضع التي نجد فيها ذلك، وقد رأينا تنظيم المعطيات المستدعاة في عناوين فرعية، نجمع تحتها ما اشترك في الانضواء تحت الأنثروبولوجيا؛ ثقافية كانت أو دينية، ونختتم ذلك بمثال عن تاريخ مهمّش لفئة مهمشة أيضا، لا ينضوي تحت أيّ نوع من أنواع الأنثروبولوجيا.

1 _ أ/ معطيات أنثروبولوجية دينية:

تتراوح بين معطيات دينية إسلامية وأخرى يهودية، ونورد من ذلك:

[1] التاريخانية الجديدة والأدب، غرينبلات، منتروز، غالغر، لينتريشيا، تايسن، تر: لحسن أحمامة، ص 9.

_عرض السائح لبعض أنواع الأثاث، الذي لا يتواجد إلا في بيوت اليهود، والذي يتّصل مباشرة بالديانة، والقومية اليهودية، في قول أرسلان _واصفا منزل حاييم_ : "**على أحدهما أباجورة، وعلى الآخر شمعدان المينوراه سباعي المواسير، وكتاب التوراة بتجليد بني غامق**"[1]. وقد ذكر هنا (شمعدان المينوراه) الذي يعدّ "**رمزا من الرموز القومية، والدينية المقدّسة، لدى شعب إسرائيل، وكأحد رموز دولة إسرائيل اليهودية رسميا بعد استقلالها، ذُكِرَ... في الكتاب المقدس... وهو عبارة عن درع مجزّأ إلى سبعة فروع، حاملة للشموع، وإلى جانبه غصنا زيتون يرمزان إلى السّلام، وفي الأسفل كتبت كلمة إسرائيل باللغة العبرية**"[2]. هذا بالإضافة إلى ذكره لكتاب التوراة، وهو الكتاب المقدس المنزّل على اليهود.

_ذكر طقوس الجنائز، والتّأبين عند اليهود، في عدة مواضع من الرواية: مرّة على لسان حاييم اليهودي، متحدّثا عن جنازة والدته "**عدت من عِلْمِين... مشيت وسط المشيّعين، كانوا قلّة، ولم يكن هناك في السّير بنعشك، ولا في مراسم الدفن، ما يظهر أيّ تكلف... أتصوّرك حين طهّرتك مغسلتك، ولفّتك في كفنك بسبع طبقات... أخبرك أني تلوت عليك القاديش، ووضعت على صدرك الحجرات السبع، وأني خلعت نعلي، ومررت بين الصّفين، ثم وضعت فيه ذرّات من التّراب ولبسته، وأني غسلت يديّ ووجهي، وعند الخروج تباطأت قدر ما وسعني أن أكون وحدي، فوحدي غادرت المقبرة، ووحدي مشيت في طريق غير تلك التي مشيت فيها، أحمل**

[1] أنا وحاييم، الحبيب السائح، دار ميم للنشر، الجزائر، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس العاصمة، تونس، ط1، 2018، ص 12.

[2] ماذا يمثل الشمعدان اليهودي . الإسرائيلي، موقع إسرائيل بالعربية، 2011 /04/16، israelinarabic.com

مع الحاملين نعشك على الأكتاف... وأني ببيعة لارودوت صلّيت... اعلمي أني دخلت في حدادي عليك... "[1]

وعِلْمِين هنا يقصد بها "**بيت علمين أو بيت كفاروت، وهما بديلان عبريّان، يقصد بهما بيت الأبدية أو المقبرة**"[2]. ففي هذا المقطع من الرواية، يورد السائح _بالتفصيل_ مراسيم التأبين اليهودية: من تشييع في النعش، وتغسيل للميت، وتكفين بسبع طبقات، ووضع سبع حجرات على صدر الميت، وخلع للنعل، ومن تلاوة للقاديش، إلى غير ذلك من الطقوس؛ والقاديش تعني "**القدّيس، وتشير إلى ركن أساسي في الطقوس اليهودية، طقوس الحمدلة والشكر لله، وتستلزم قراءتها حضور "المينيان"، وهو الممثل في عشرة من المؤمنين البالغين ... الذين يردّدون آمين... والنص يمجّد اسم الخالد، ويتضرّع ليأتي المنقذ سريعاً، وتوجد روايات متعدّدة لنص هذه الصلاة، وكل رواية منها تتضمن جزءاً مشتركاً، وما يضاف إلى هذا المشترك، يكون تبعاً للظروف، والمناسبات، وخصوصاً في ... قاديش الموتى (أو اليتامى)**" [3].

ومرة أخرى في سياق وفاة حاييم، على لسان أرسلان، متقصّيا تفصيلا آخر يخصّ الجنائز اليهودية، وهو عدم جواز رؤية الميّت المسجّى، من قبل من يدينون غير اليهودية، ويتجلّى ذلك سببا في رفض مسؤول المكتب بالمستشفى، أن يسمح لأرسلان برؤية حاييم، على الرغم من كونه الشخص

[1] المصدر، ص 199، 200، 201.

[2] www. ar.m. wikipedia.org

[3] www. ar.m. wikipedia.org

الذي ترك له وصيته، وأمّنه على أملاكه، وعلى جثمانه "**هل يمكن أن نراه؟ سألت مسؤول المكتب... فردّ بحركة نفي من رأسه خافضا عينيه**"[1].

_يشير الحبيب السائح إلى التراث الصهيوني، واليهودي، عن طريق إطلاقه اسم "حاييم"، الذي يعد علما على يهودية صاحبه، ولعله يحيل به إلى "حاييم وايزمان" وهو "**أشهر شخصية صهيونية في التراث الصهيوني بعد "هرتزل"**[2]، ومن الواضح أن الحبيب السائح تعمّد اختيار هذا الاسم، لإطلاقه على إحدى الشخصيات المحورية في روايته، للإشارة إلى عقيدتها اليهودية، وللإحالة _مباشرة_ إلى التيمة المهيمنة، ألا وهي التعايش بين الشعوب، والحضور اليهودي في الجزائر...

_مُعْطَى يخصّ طقوس، ومراسيم جنائز المسلمين، وما يتبعها من عادات، من مثل: "**أربعينية وفاة جدتي التي أقيمت بالسّلكة**"[3]، والسّلكة طقس جنائزي، يتمثل في "**ختم تلاوة القرآن بأحزابه الستين، موزّعة على ستّ حلقات من القرّاء في الآن نفسه يتبعها الإطعام ترحّما، وصدقة على روح الفقيدة أو الفقيد من الأهل**"[4].

_ذكر مراسيم الجنازة والدفن للشهداء المسلمين في قوله: "... **حملوا نعش سي النّضري ...لدفنه في مقبرة سيدي الزهّار، من غير تغسيل، ومثل الشهداء لم يُقَمْ له عزاء**[5]".

---

[1] المصدر، ص 325.

[2] www. ar.m. wikipedia.org

[3] المصدر، ص 136.

[4] www. ar.m. wikipedia.org

[5] المصدر، ص 181.

_ذكر بعض المحرّمات في الدّين الإسلامي، واليهودي على السواء؛ نحو تحريم العري، ووجوب السِتر، وحرمة أكل لحم الخنزير، أو اللّحم غير المذبوح من قبل أهل الكتاب **"لا أعتقد أنّ في دينك كما في ديني عريا بهذا الذي كان عليه تمثال مدرستنا! ثم كتب بدوره على كرّاسه... فقرأت: لذلك يصفوننا بأهل الحرام! العري حرام! والخنزير حرام! وأكل اللّحم من غير ذبح حرام!"**.[1]

1 _ ب/ معطيات أنثروبولوجية ثقافية:

_ذكر السائح لعادات لباس اليهود باختلاف طوائفهم، في قوله: **"يهود من طائفة التوشاقيم... لباسهم التقليدي يكاد لا يختلف عن لباس المسلمين، في الأحذية والسّراويل، والعمائم، والطرابيش الحمراء، عكس الأشكنازيم، الذين كنت أراهم... في الدّرب يلبسون الأسود غالبا، ويطلقون سوالفهم، ويضعون الكيبًا على رؤوسهم، قبل أن يختفوا تدريجيا... صاروا مندمجين كليّا في الحياة الأوروبية... صاروا يُنعتون بالمتحرّرين"**[2]. وهنا يورد السائح معطيين ثقافيين يثري بهما نصّه؛ من جهة فقد وصف عادات اللّباس، ومن جهة ثانية فقد عرّف بأشهر طائفتين يهوديتين؛ كما وضّح أن إحداهما بقيت على حالها، وهي طائفة "التوشاقيم"، والأخرى تحرّرت من التقاليد اليهودية، بدءًا باللباس، واندمجت في الحياة الأوروبية.

[1] المصدر، ص 33، 34.

[2] المصدر، ص 158.

_ذكر خمر **ماحيّا (ماء الحياة)** الذي اختصّ بعصره من التّين، يهود الجزائر والمغرب، ويعدّ ذلك ممارسة تقليدية عرفوا بها، يقابله في تونس وليبيا، شراب البوخة[1]، كما يضيف السائح في ذيل الصفحة.

_الإشارة إلى نسبة اليهود إلى أمهاتهم لا إلى آبائهم كما عند العرب في قوله "**كيف سيفعل ابن العربي وابن اليهودية**"[2].

_ يورد السّائح ممارسة تدخل في باب الأعراف، والثقافة المنبثقة من الدّين، ويتعلق الأمر بممارسة الختان للذّكر، والتي يشترك فيها كل من اليهود والمسلمين؛ حيث وصّت بها تعاليم كلا العقيدتين، ويظهر ذلك في تكشّف ختان كل من حاييم، وأرسلان، لمّا سبحا في الوادي "**حيث سبحنا مرة عاريين، فتكشّف لنا ختْننا...**"[3]

_يورد الحبيب السائح أيضا عادات الأكل عند اليهود، والمسلمين، والتي تختلف عن تلك الخاصة بغيرهم من الأوروبيين، والغرب بصفة عامة، والأمر يخصّ اللحوم المحرّمة في الشريعتين الإسلامية واليهودية، من مثل لحم الخنزير، ويظهر ذلك في الرواية حين رفض أرسلان أن يشارك بقية التلاميذ، في مدرسته الداخلية الفرنسية "جول فيري"، وجبة العشاء، وطلب أن يأكل مع حاييم، قائلا

[1] المصدر، ص 187.
[2] المصدر، ص 14.
[3] المصدر، ص 13.

مخاطبا المدير: "**عائلتي مثل عائلة حاييم، لا تأكلان من تلك اللحوم... يتوجّه... إلى مسيو ويل فيأمره! "إنهم ستة، إذا خصّصوا لهم طاولة!"**[1].

_ يشير أيضا الحبيب السّائح إلى تاريخ هامشي آخر، لم يعتد التاريخ التقليدي الاعتناء به؛ من قصص للجنّ، والأرواح، والسّحرة، ممّا يدخل ضمن الثقافة الشعبية، والأساطير، والخرافات، التي كانت تعتبر دون معطيات التاريخ، والثقافة الرسمية، وذلك على لسان أرسلان، قائلا: "**اللحظات التي قضيتها مع جدتي في الحوش، غالبا أستمع إليها، تروي لي قصص الجنّ، والغيلان، والأرواح، والسحرة**"[2]. أو فيما قاله أرسلان أيضا في موضع آخر، حين كان يبتسم لقبر حاييم، مخمّنا ما سيظنه به حارس المقبرة، وهو على تلك الحال "... **ثم تولّيت ساحبًا ابتسامة زادت الحارس فضولًا، بل ريبا في أنّ بي...مسّا من الشيطان أو لعنة من روح أحد الموتى**"[3].

_ معطى ثقافي أنثروبولوجي، يخصّ عادة الوشم في الوجه، للمرأة الجزائرية، والأمازيغية خاصّة، ويظهر ذلك في سياق وصف أرسلان لأوشام جدّته "**وجنتيها البيضاوين ... فتبرق عليهما أوشامها الخفيفة**"[4].

[1] المصدر، ص 22، 23.
[2] المصدر، ص 26، 27.
[3] المصدر، ص332.
[4] المصدر، ص 105.

_ ثقافة التّطبيب بالأعشاب "**الأوكاليبتوس... على أن نأخذ معنا أغصانا من تلك الشجرة الكريمة، الصّامتة، لاستعمالها، شتاءً، في مقاومة الزّكام، وتطهير فضاء البيت من الجراثيم**"[1].

_ وصف عادات الأكل التقليدية، والأنشطة الحرفية التقليدية أيضا، والتي ترتبط بثقافة الأهالي، وممارساتهم في الحياة اليومية العاديّة، في قول أرسلان _واصفًا جدّته_: "**كاشفةً عن ساقها، تدير عليها مغزل الصّوف، أو تحمّص القهوة، وتدقّها في المهراس المعدنيّ، أو تحضّر لي أكلة الرّقاق**"[2]. وهو هنا يذكر: أكلة الرقاق، تحميص القهوة، وغزل الصّوف، وكلّها ممارسات تدخل في تقاليد الجزائريين.

_ إدراج معطى أنثروبولوجي ثريّ، يخصّ المناسبات، والأعراس الجزائرية: حليّ، وزينة، ولباس المرأة الجزائرية، الأطعمة، والأواني التي توضع فيها، ويظهر ذلك في وصف أرسلان لكيفية استقبال جدّته له، بعد نجاحه في امتحان البكالوريا "**جدتي... لبست أجمل عباءة لها، ووضعت حليّها الذهبيّة، الخفيفة، في أذنيها، وجيدها، ومعصميها، وكحّلت عينيها، ومضغت المسواك، ومشّطت شعرها... تطليه لها بالحناء، وبالغاسول تغسله، ثم تمشطه بمشط عاجي، ذي حدين، في طقسية مبهجة لي... وأخرجت مواعين الفخّار، والملاعق الفضيّة، من خزنة الأواني في المطبخ... بغرير، ومسمّن، ومبسّس، ومقروض بالعسل، وشربة أو حريرة براس الحانوت، ومطلوع بالزبدة، وكبدة**

[1] المصدر، ص263.

[2] المصدر، ص 27.

مشوية على الجمر، وبيض بلدي مقلي بالكمون، ورفيس بالشّاي، وكسكس بمرق لحم الحجل ."[1]

ـ ويذكر، في مواضع أخرى، المزيد من العادات التي تخصّ الاحتفالات، ومنها استغراقها مدّة ثلاثة أيّام، وتضمّنها لعروض الخيّالة، والغناء، والنّقر في جناح النساء، وإطلاق لأعيرة البارود، ومن ثمّ ذكر طقوس، ومراسيم الختان، الذي قال عنه أرسلان أنه " **لا أذكر منه سوى العباية، والشاشية، والبلغة، وقطعة كتّان معقودة، على جلدة الحشفة المتيبّسة، وهي محفوظه كلّها في دولاب ملابسي**"[2].

ـ ذكر عادات اليهود في حفلات الأعراس، ومراسيم الزواج، والألبسة، والأطعمة، وأدوات، وطرق الزينة، التي تشبه تلك الخاصّة بالمسلمين، حين يصف حاييم لأرسلان أحد الأعراس، التي حضرها "**عوائد الأعراس عند عائلات اليهود، والمسلمين وتشابهها، كما في مراسيم موكب العروس، يوم زفّها إلى بيت العريس، مشيا أو في هودج أو على ظهر دابّة، وألبسة الرّجال في تلك الأعراس... البرنوس، وما تحته، والعمامة، ولونها ... وكذا وصف زينة النساء بالكحل، والمسواك، والمسك... وحليّهن الفضيّة في آذانهن، وصدورهن، ومعاصمهن، والزّرابي الحمراء المبثوثة، في أي دار أو خيمة عند الموسَرين، وأطباق الرّفيس بالشاي، والمشوي على الجمر،**

[1] المصدر، ص 51، 52.

[2] المصدر، ص 54.

والكسكس بالرّايب"[1]. وبالفعل نلحظ تشابها كبيرا بين هذا العرس، وعرس أرسلان وزليخة في نهاية المتن الروائي، عدا أن عرس أرسلان كان أفخم، كونه من عائلة ذات جاه وحَسَب.

ـ إضافة إلى مراسيم حفل نهاية موسم الحصاد، في مزرعة أرسلان، الذي تحسّر من عدم حضور حاييم "... **ليشاهد فانتازيا الخيّالة، ويأكل مشويّنا، وسفّة الكسكس بالعسل"**[2].

ـ عادات الجزائريات في التعبير عن الفرح الغامر "**وزغردت، أجل زغردت! كان ذلك أقوى من أي شيء آخر، تعبيرا عن الفرح الأسمى"**[3].

ـ إيراد معطى أنثروبولوجي يتعلق بعادات اللباس في الحياة اليومية، على اختلاف الفئات؛ ومن ذلك فئة الأوروبيين، والأقدام السوداء، والأهالي من الطبقة المثقفة، المتأثرة بالأوروبيين، وهي الطبقة التي يندرج ضمنها حاييم وأرسلان، ومن ذلك أيضا وصف لباس فئة الأهالي الجزائريين، ويصف أرسلان ذلك قائلا: "... **لهندامي الخريفي العصري مثلما هو الذوق في نهاية الأربعينيات، كنزة من الكتّان سوداء دون أكمام ذات ياقة بشكل V ، تحتها قميص أبيض، وسروال رمادي من الفلانيل، وحذاء جلدي بنّي ذي سيور، بدوت بينهم... أحسن حالا حتى ممن هم في بدلات كلاسيكية، بربطات العنق، التي يفرض ارتداءها مهنة التعليم، أو الوظيفة الإدارية، ولم يكن حاييم**

[1] المصدر، ص 40، 41.
[2] المصدر، ص42.
[3] المصدر، ص53

مختلفا عني في اللباس... مسافرَين من الأهالي المُوسَرين... بعمامتيهما، وبرنوسيهما، وحذاءيهما الجلديين من النوع المشرّط "[1].

1 _ ج/ تاريخ هامشي غير أنثروبولوجي:

_ تسليط الضّوء على تاريخ هامشي جدا، يكرّس أبسط مقومات العيش، وأبسط الوظائف البيولوجية، والتي تأنف النفوس ذكرها (قضاء الحاجة)، لدى فئة مهمّشة، وهي فئة من الأهالي كانوا سود البشرة شديدي الفقر، والذين سكنوا أحياءً مزرية، وعاشوا حياةً تنزل بهم إلى ما دون حياة الحيوانات، والقطط الضّالّة، على حد تعبير جدّة زليخة، وقد أطلق المستعمرون على حيّهم مسمّى حي الزّنوج، الذي كان يحوي جهتين، إحداهما أشدّ فقرا من الأخرى "**كنت سأعاين، رفقة حاييم، تلك الجهة التحتانية... بمسالكها التي تشبه متاهة، بلا إنارة ليلا، وبسكناتها الطوبية... البائسة غير الصحيّة، بلا ماء، ولا كهرباء، ولا قنوات صرف، تقيم فيها عائلات، غالبيّتها من ذوي البشرة السوداء، جاؤوا من الجنوب... سكان الجهة التحتانية، يضطرّون لقضاء حاجتهم إلى النّهوض فجرا أو انتظار تخييم الليل، ليخرجوا إلى حافة الوادي، فيما يتوجه ساكنو الجهة الفوقانية... الذين لا مراحيض لهم، إلى سفح الجبل جنوبا، فتتعرض مؤخّراتهم من ليلة إلى أخرى، وهم يُقْعُونَ لقضاء حاجتهم، إلى ضوء المسلاط الدوّار بعيد المدى، يرسله عليهم، من تلك الحربية، حراس فوج المشاة الثالث... ساكني الجهتين يكتفون في ليالي الشتاء الماطرة أو المثلجة، بأن**

[1] المصدر، ص 38، 39.

يقضوا حاجتهم بجانب أبواب بيوتهم، وتفعلها في الكاغط النساء، اللواتي تعذّر عليهن الخروج... كانوا يشعرون بأنهم أنزلوا إلى درجة ما دون القطط الضالّة".[1]

2. تموضع الذّات self-positioning:

أرسلان في الرواية هو الرّاوي، كما أن معظم جسد الرواية يمثّل مذكّراته، التي عني بكتابتها طيلة أشهر، فنجده، في القليل فقط من المرات، يعود للوقت الذي يكتب فيه، وأرسلان بتوجّهاته الإيديولوجية، والدينية، والفكرية، بشكل عام، يمثل صورة للحبيب السائح، هذا الأخير، الذي استعمل أرسلان ليمرّر العديد من الأطروحات، التي يؤمن بها، وبالعودة إلى موضوعنا، وهو تموضع الذات؛ والذي يعني به غرينبلات كما أسلفنا الذّكر، عمد المؤوِّل للحدث التاريخي إلى كشف ميوله، وتحيّزاته الإيديولوجية، التي من الممكن أن تؤثر على تأويلاته، وفي الرّواية نجد أرسلان دائما ما يعبّر عن توجهاته الإيديولوجية، بكل شفافية، حتى يكون القارئ على بيّنة من أمره، ويعيَ نوع العدسة التي من خلالها يرى الأحداث، فأرسلان يعلن ميله **للشيوعية**، والتي كانت سببا في الوفاق الكبير، الموجود بينه وبين زميلته في الدراسة، في الجامعة، وصديقته الفرنسية الشيوعية "**سيلين شوفالييه**"، ويعود ميله إليها ــ كما صرّح ــ إلى إيمانها بحق الشعوب المستعمَرة في الحريّة، والاستقلال، ودعمها لحركات التحرّر، والثورات، كما يعلن عن ميله **للوجودية** أيضا، وذلك في قوله: "...**شيوعيين أو وجوديين أو عدميين كنت أجدني متأرجحا بين التيارين الأولين المسيطرين**" [2].

[1] المصدر، ص 234، 235.

[2] المصدر، ص 116.

كما يعبّر عن توجّهه الفلسفي العبثي المنبثق من نظرية العماء Chaos، ومن الوجودية أيضا، فهو لا يؤمن بالقدر، وبأن نظاما ما يحكم هذا الكون، مخالفا حتى عقائد دينه الإسلامي، وهو هنا يعاتب حاييم الذي يعارضه في هذه العقيدة، قائلا: **"اسمع أنت! إلى متى ستظل أسيرا لهذه القناعة؟ هل تعتقد أنّ قدرك منشغل بك، إلى حدّ أن يوجّهك، كما آلةٍ إلى حيث لا تريد أنت!"**[1].

كما نجده يموضع نفسه على منأى من سياسة الإدماج، وسيطرة الأقلية الأوروبية، فهو يؤمن بالتنوع الثقافي، والتعايش السلمي، لكن خارج مظلّة الاستعمار، لذلك يرى ضرورة التحرّر من سلطة الاستعمار، ويصرّح أرسلان بذلك، في سياق محاورته لصديقته سيلين، التي خاطبته قائلة: **"النّضال من أجل إقامة نظام منسجم، خالٍ من الاستغلال والميز، يتعايش فيه الأهالي مع غيرهم يتطلب أمثالي.** (تقصد أرسلان)

_ ذلك ممكن، ولكن بوسيلة أهم لإنهاء النظام القائم على المستعمِر والمستعمَر" _قلت ببداهة_. وما هي الوسيلة في تصورك؟ _ حرب تحريرية، أجبت بلا التباس"[2].

3. خضوع التاريخ لإيديولوجيا السّلطة (التشكيك في معطيات التاريخ):

كنا قد أسلفنا الذّكر أن الأحداث الرسمية، والحاسمة في تواريخ الشعوب، من اختصاص التاريخانية القديمة، إلا أنّ ذلك لا يعني عدم تناولها من قبل التاريخانية الجديدة، بل على العكس من ذلك، نجد أنها تعنى بقراءتها، واستنطاقها، للكشف عن الإيديولوجيات المتحكّمة فيها، وهو ما

[1] المصدر، ص 70.

[2] المصدر، ص 119.

عني به الحبيب السائح في روايته، من فضح للتلاعب الذي طال التاريخ، بسبب من السلطة الممارسة عليه، من قبل الطبقة الحاكمة، ونجده يصرّح بذلك في قوله: "... **بداية سرقة تاريخية، لما أثمرته تضحيات سبعة أعوام بالدّم، سرعان ما تلاها منع للصحافة، غير صحيفتين تابعتين للحكومة، وحظر للأحزاب، إلا واحدا أنشئ ليكون هو الحاكم، بعد ثلاثة أعوام فقط من إعلان الاستقلال**"[1]. إضافة إلى ما واجهه به مسؤول الحزب الفاسد، قائلا بكل جرأة: "**نحن الذين نكتب تاريخ هذا البلد**"[2].

فهنا يشكّك الحبيب السّائح في حقيقة، ومصداقية الأحداث التاريخية، التي يقرّها مؤرخون خاضعون للسلطة الحاكمة _حتى أن بعض المسؤولين يصرحون بتزويرهم للتاريخ، مثلما فعل مسؤول الحزب_ فحسب رأيه، تلك النصوص ليست أبدا بريئة، بل محوَّرة على حسب ما يخدم السّلطة، ومفصّلة على مقاسها، بما يوجب هيمنتها، ويتعلق الأمر في هذا المقطع، بالتشكيك في مصداقية الأحداث المرويّة عن فترة الثورة؛ بسبب التّحريف الذي طال الأحداث المرويّة، من تهميش لمن كان لهم دور بطولي فيها، وسرقة لإنجازاتهم، ونسبتها إلى أفراد لم يساهموا فيها، بأيّ شكل من الأشكال، ممّن انحازوا للإدارة الفرنسية، في وقت مضى، أو من هاجروا وفرّوا، خوفا على أرواحهم، بل من كانوا خونة أيضا، ويعبّر السّائح عن ذلك في قوله: "**فقد سرقت من حرب تحرير شرسة، وقاسية، تاريخَ الذين دفعوا فدية الدم خلالها، فماتوا أو تشوّهوا أو فُقِدوا، وبقيت أنت حيا، لذلك**

[1] المصدر، ص19.

[2] المصدر، ص 290.

فالأموات وحدهم الأجدر بأن يسمعوا عن بطولاتهم!"[1]. فالأبطال الذين ماتوا هم أول وأسهل ضحايا لصوص التاريخ والبطولات.

_ كما يشير السائح إلى قضية احتكار الصحافة من قبل السلطة، حتى تكون الناطقة باسمها، وقد أسلفنا الذّكر أن التاريخانية الجديدة، تتعامل مع أيّ نص يورد معطى تاريخيا، والمقالات، والتقارير التي تصدر عن الصحافة، واحدة من تلك النصوص، التي تقدّم تأويلها الخاص للتاريخ، وبما أنها محتكرة ومسيَّرة من قبل السلطة، فهي غير بريئة في طرحها.

_ إطّلاع أرسلان على العديد من النصوص، التي تطرح تأويلات عدّة لأحداث تاريخية تخصّ الجزائر، ومدينة سعيدة، وهنا نجد أن أرسلان وجدّته "لالة ربيعة بنت الفضيل" يمارسان فعل التشكيك، وتحرّي الخلفيات، والأيديولوجيات التي أوّلت الأحداث بسببها على تلك الشاكلة، يقول **"ملت... إلى مطالعة مجلة هيستوريا، وكتب التاريخ، ومذكرات زعماء النّزاعين العالميين الأخيرين، وشهاداتهم... أثرت بعضه لجدتي... فحدّثتها عن أن مدينة سعيدة الحاليّة... لم تكن في الأصل سوى مجرد حامية، بناها عسكر الاحتلال. فاكتفت بأن ابتسمت لي فطلبت منها... أن تفرز لي واحدة من حكايات كثيرة تروى عن تأسيسها، لم ينسجها خيال سكّانها، وانتظرت أن تؤكد لي أمر الحامية فحسب، فإذا هي تضيف بنبرة استصغار، أنه سرعان ما أقيم حولها سور، نبتت داخله بعض السّكنات البائسة، كنت أعرف مشاعر جدتي، حين يتعلق الأمر بالمحتلّين"**[2]

[1] المصدر، ص 176.

[2] المصدر، ص 101، 102.

نجد أن جدّة أرسلان لها تأويلها الخاصّ، والذّاتي لهذه الجزئية، فقد استصغرت واستهزأت ببناء الحامية، التي أطلقت عليها مسمّى السُّور، بينما الأمر يتعلّق بحصن يلفّ ويحمي المدينة، من جميع النواحي، والذي يشتمل على أبواب على تفتح وتغلق على كافة الجهات، فهي لم تستطع في تعليقها كبح انحيازها للجزائريين، في وجه مستعمِريهم من الفرنسيين، وقد صرّح أرسلان بذلك في قوله: **(كنت أعرف مشاعر جدتي حين يتعلق الأمر بالمحتلين)**.

_ كما أن أرسلان يحيل على عدم مصداقية التاريخ، وعدم حقيقيته، وبأن النصوص التاريخية ما هي إلا تأويلات، تخضع كل واحدة منها لإيديولوجية معينة، وذلك في قوله **(أن تفرز لي واحدة من حكايات كثيرة تروى عن تأسيسها)** فالتاريخ هنا ليس نصا ثابتا، بل مجموعة احتمالات، وروايات مختلفة.

_ ويكمل أرسلان حواره مع جدته، قائلا: "**اطّلعت... في أرشيفات قسم التاريخ، بمكتبة الجامعة المركزية، على معلومات نادرة عن سعيدة القديمة، التي بناها المحتلون، ونقلت... رسمًا تخطيطيًا لصورة لها داخل سور، تبرز فيها بشكل خاصّ الكنيسة، والثّكنة والمستشفى**"[1]. وهنا نجد نفيا لتاريخ سعيدة القديم قبل الاستعمار الفرنسي، ونفيا لتاريخ سّكانها الأصليين؛ من القبائل اليعقوبية التي تعتبر في غالبيتها أمازيغية، والذين كانوا على درجة من التحضّر، والتمدّن، حيث كانوا يجيدون الفروسية، والقتال، وكانوا مشهورين بالفطنة، والكياسة، والذين تمّت إبادتهم، حوالي عام 1846[2]،

[1] المصدر، ص 102.

[2] أصول قبائل وأعراش منطقة سعيدة بغرب الجزائر، الجزائرية للأخبار، بن ديدة الكرزازي، 01/ 03/ 2019. dzayerinfo.com

فالمؤرخون الفرنسيون ذوو التّوجهات الإمبريالية المنحازة للسلطة الكولونيالية، يحاولون محو تاريخ منطقة سعيدة، وإعادة كتابته بدءًا من تاريخ استعمارهم للمدينة، وكأن تاريخ تمدّنها يبدأ حينها فقط.

وليس ذلك فحسب بل محاولة خلعها من ثقافتها، وذلك بتمويه معالمها الإسلامية، والعربية، والأمازيغية، بمعالم أخرى غربية، وذلك في إبراز الكنيسة... ونفي معالم الثقافة الجزائرية، في تهديمهم لدار "الأمير عبد القادر" هناك، والتي كانت علما على الثقافة الجزائرية، وعلى درجة من البهاء، أدهشت الجنرال بيجو، فسعى حثيثًا لتهديمها، وطمسها، وورد ذلك في قول أرسلان: " **فحدثتني** (جدّته) **بأن أحد أجدادي روى لها يوما أن قائد الحملة الفرنسي، لمّا وقف على دار الأمير الشخصية، ذهل وصرّح لمن حوله، بأنه يجدها تليق بسمعة قائد كبير، على ذوق رفيع... فقلت أني أجدها كأنّما هي تترجم لي ما سجّلته عن تلك الدّار، من مذكرات ذلك القائد... فتحتُ على صفحة من الكرّاسة... فأسمعتها أنها كانت دارًا من الطّراز العربيّ، تدعمها ركائز دائرية، ذات أرضية مبلّطة بألواح من الرّخام الأبيض، وأروقة مزيّنة بالفسيفساء، وحجرات مقبّبة السّقوف، بنوافذ وأبواب مقوّسة، وجدارا بقوالب جصيّة، نقشت فيها بإتقان كتابات بالعربية، ملوّنة بالأصفر والأسود، في تناسق تامّ مع كل ما يظهر للعين من رونق... قالت... ذلك القائد كان يسمى الجنرال بيجو! فعلا، وهو الذي أمر بتخريب تلك الدار اللّطيفة، وإحراق المدينة الصغيرة.**"[1].

نجد أنّ القائد بيجو وصف تلك الدار، ووثّق تاريخها، ومعالمها في مذكراته الشخصية _التي عثر عليها في أرشيف كتب الجامعة المركزية_ على اعتبار أنها خاصّة به، ولن يطّلع عليها العامّة، لأنه

[1] المصدر، ص 106.

كان يودّ إخفاء أمرها، لأغراض إمبريالية كولونيالية، حين أَمَر بتهديمها "**حتى يجنّب جنوده أن ينزرع الشكّ في نفوسهم عند رؤيتهم إياها، على تلك الحال، في مثل هذه الأرض البعيدة، التي أُخْبِروا عنها، أنّ ساكنيها متوحّشون، يجب أن يدخلوا بالقوة إلى الحظيرة الإنسانية، وأن يبادوا**"[1].

أمّا عن تاريخ سنّ "**قوانين مصادرة أراضي الأهالي، بذريعة المنفعة العامة، أو بحكم العقاب الجماعي ضدّهم، ردعًا لهم على موالاتهم متزعّمي مقاومة الاحتلال، وعن طردهم إلى سفوح الجبال، والأحراش، ورميهم إلى الفاقة، والمرض، والانقراض، كنت راجعت في قسم التاريخ مصادر اهتمت بتلك القوانين، وقرأت في أحدها _على دهشة_ اكتشافي ذلك، أن نظام التنازل عن الأراضي في المستعمرة الجديدة... تصوّرت حكومة باريس ذلك، من بين الحلول الجذرية لتطهير الميتروبول، من بؤسائها، ومشرّديها، والنّاقمين اجتماعيا، والمتروكين لقدرهم، والمسبوقين قضائيا، وغيرهم من الحثالات**"[2]. نلحظ هنا أن التأويل الاستعماري لسنّ قانون مصادرة أراضي الأهالي، على أنه عقاب لهم، على مساندتهم لحركات المقاومة، فهذا التأويل منحاز بوضوح للسلطة الاستعمارية، على عكس التأويل الآخر الذي أدهش أرسلان، والذي وجده في بعض المراجع التاريخية، والذي يقرّ بمسعى السلطة الفرنسية، والأوروبية من وراء ذلك، وهو التخلّص من الفئات الحقيرة؛ من المشرّدين، والعاطلين...

[1] المصدر، ص 106.

[2] المصدر، ص 103، 104.

كما قد أخفت السلطات الفرنسية حقيقة تاريخ المستوطنين، والذين خلعت عليهم صفة "**العسكر الفلاحين، لأنهم كانوا تابعين للجيش الفرنسي، وكانوا مسلّحين ... وهم، في الأصل، ليسوا سوى مجموعات من شذّاذ الآفاق، والجيّاع، الذين استولوا على أملاك غيرهم**"[1]. لتخفي مساعيها الحقيقية، التي أسلفنا ذكرها، حتى لا تواجَهَ بادّعاءاتها ـ من حمل لرسالة التمدّن، والتحضّر للشعوب المتخلفة، والبدائية ـ من قبل الرأي العام الدولي أو حتى الفرنسي، والأوروبي؛ ممن يناصرون أحقية الشعوب في سيادة أراضيها.

ـ ويتحدّث أرسلان عن تاريخ آخر جديد، وخطاب آخر سيطالبه به الطلبة، كما كان هو يفعل سابقا في قوله: "**وها أنا أتخيّل كل طالب، يجلس أمامي، أرسلانَ الذي كنته، أمام أولئك الأساتذة الأوروبيين، ينتظر منّي أن أسمعَه خطابا آخر، مختلفا عما كنت أسمعه طيلة مساري الدراسي، أقدمَ له تاريخا آخر، غير الذي عُلِّمْتُه**"[2]. وماذا سيكون هذا التاريخ الجديد، غير تاريخ لا يخضع للسلطة، تاريخ لا يحابي من كان يحاط بهالة من التقديس، بل يفضحه على حقيقته، تاريخ يعرض الأحداث ـ دونما تحوير، وتعديل، كان يراد به إضفاء نوع من الخطيّة، والسببيّة، والتجانس على التاريخ، وقولبته لإقناع القارئ بأنه حقيقي ـ كما هي في صيغتها غير المتجانسة، وغير الخطية، وغير السّببية، وغير المعلية من شأن تاريخ فئة على حساب أخرى.

[1] المصدر، ص 103.

[2] المصدر، ص 306.

ـ يحاور الحبيب السائح التاريخ في تشكيكه في صحّة وقوع حادثة المروحة، في قوله: "**حادثة المروحة، إن وقعت فعلا، كما صورها لنا أستاذ التاريخ، لم تكن سوى مجرّد ذريعة لالتهام شمال أفريقيا كلّه** "[1]. مع العلم أن أستاذ التاريخ فرنسي، كون المدرسة التي يتعلم فيها أرسلان فرنسية، والمعطيات التي سيمرّرها هذا الأستاذ، لابد أن تكون بالضّرورة خادمة لمصلحة الإدارة الاستعمارية الفرنسية. ويعرض أرسلان السبب الحقيقي للاستعمار والذي يتعلق بالأطماع الاقتصادية، والتوسّعيّة للإمبراطورية الفرنسية، والذي تسعى الإدارة الفرنسية جاهدة لإخفائه، عن طريق بعض الادّعاءات، من مثل حادثة المروحة، التي تحدّث عنها أستاذ التاريخ "**في ثانوية مدينة معسكر، يوم ألصق على السّبورة صورة الدّاي حسين، تلك التي تظهره يلطم بمروحته، وجه القنصل الفرنسي دوفال. وقال في الخلاصة إن مثل ذاك السّلوك الوحشيّ، هو ما دفع فرنسا العظيمة، إلى أن تؤدّب برابرة الجزائر! قلت إن الأستاذ كان يعرف أنه يكذب على نفسه، وعلى التاريخ**. "[2] وتظهر الذاتية، وغياب الموضوعية، وغياب الحيادية، بوضوح في تصريحات الأستاذ، وفي لغته، فقد استخدم ألفاظا تفضح عداءه للجزائريين، نحو: السلوك الوحشي، برابرة الجزائر، في حين يفضح من ناحية أخرى انحيازه، وموالاته للإمبراطورية الفرنسية، في قوله: فرنسا العظيمة...

ونجد أن أرسلان يصرّح بزيف هذا المعطى التاريخي، وبتزييف الأستاذ له (**إن الأستاذ كان يعرف أنه يكذب على نفسه، وعلى التاريخ**) فالتاريخ هنا خاضع لإيديولوجية استعمارية إمبريالية،

[1] المصدر، ص 255.

[2] المصدر، ص ن.

كما أنه منحاز عرقيا، والدليل على ذلك استخدامه لفظتي: وحشي وبرابرة في مقابل فرنسا العظيمة، فتظهر هنا ثنائية المركز والهامش: أوروبا/ الشرق، أو غرب/ لا غرب.

وفي الوقت الذي انبرى فيه أرسلان لكشف تحيزات الأستاذ، عني حاييم بتقديم تأويل آخر لحادثة المروحة، غير الذي قدّمه الأستاذ، فقد أشار حاييم لتفصيل غاية في الأهمية، يتعلق بالمنافسة، التي كانت واقعة بين الإمبراطوريتين الإمبرياليتين؛ الفرنسية والبريطانية، اللتين استولتا على أراضٍ شاسعة من مساحة العالم، بمختلف أقطاره، فقد رأى في تلك الحادثة محاولةً "**ليظهر الغزاة الفرنسيون لمنافسيهم الأوروبيين، من الإنجليز خاصة، أنهم هم أيضا يملكون من القوة، ما يجعل من بلدهم إمبراطورية مهابة الجانب، فوافقته على ذلك**"[1]. ويمكن القول أنه إذا كان أستاذ التاريخ هنا يمثل التاريخانية القديمة، فإن أرسلان وحاييم يمثلان التاريخانية الجديدة.

_ فيما يضع الحبيب السائح الحضور العثماني بالجزائر قيد المساءلة، والسعي لفضح إمبريالية الإدارة العثمانية، وأطماعها الاقتصادية في الجزائر، وزيف وصايتها على الجزائر، وادّعاء حمايتها لها، عن طريق الإحالة على بعض الصفقات المشبوهة، كتلك التي أبرمتها مع اليهوديَين "**بكري كوهين، وبوشناق نفطالي... وقد وضّفا خبرتهما في الصفقات للتّلاعب بأسعار القمح، وفي مقايضة مبالغ مديونيته المستحقّة للجزائر على فرنسا، بالخردة، والقهوة، والسكر، والتوابل، لأنهما كانا يملكان**

[1] المصدر، ص 255.

لتصديره عقدا حصريا مع الإدارة العثمانية، التي كانت متورطة معهما في الفساد الذي نجم عنه الانهيار"[1].

ـ ذكر كل من أرسلان وحاييم لبعض المغالطات التاريخية، التي لُقِّنوها في المدرسة الفرنسية، التي يظهر أنها تتلاعب بالتاريخ كيفما شاءت، خدمة لمصالحها، "... **تفاكهنا، فذكّرت حاييم بألّا ينسى، أن التاريخ الذي عُلِّمناه في ثانوية معسكر، كان يوهمنا بأننا من سلالة الكولوا، وعليه فنحن بالمنطق أحفاد كاتبنا! (موباسان) فطمأنني، بمكره، على أننا كذلك، وقال، إنه لن ينسى أيضا، أن فارسان جيتوريكس هو أبونا الأول! فضحكنا"**[2].

إذا تلقن المدرسة الفرنسية تاريخا يقضي بانتماء الجزائريين إلى سلالة الكولوا gaulois التي سكنت "**بلاد الغال Gaules، وهم شعوب سلتية، كانت تمتد على شمال إيطاليا، وفرنسا، وبلجيكا، والجزء الألماني الواقع غرب نهر الرّاين... وقد عانت بلاد الغال، فيما بعد من الحروب الأهلية، والغارات الهمجية. كان الفرنكيون على رأس المغيرين، الذين قدموا في نهاية القرن الخامس الميلادي. ومنذ ذلك التاريخ، سُمِّيت معظم بلاد الغال فرنسا، على اسم الفرنكيين"**[3] (الفرنسيين) لذلك يعتبرون أجداد الفرنسيين. أمّا "فرسن جيتوريكس" الذي قال عنه حاييم ـ متهكّما ـ أنه أبوهم الأول "**هو ابن زعيم غالي... جمع بين**

[1] المصدر، ص 256.

[2] المصدر، ص 268.

[3] www. ar.m. wikipedia.org

شعوب الغال، وقادهم في محاولة لدحر الغزاة الرومان بقيادة يوليوس قيصر، إلى أراضيهم... اعترفت القبائل الغالية بدهاء فرسن جيتوريكس، وعينته رئيسا لها."[1]

ولعل مصلحة السلطة الفرنسية هنا من نفي أصول الجزائريين، والسلالات التي ينتمون إليها، وإيهامهم أنهم من سلالة الكولوا، تتمثل في التبرير للاستعمار، فإذا كان الفرنسيون أجداد الجزائريين، فلا ضير في أن يحكموهم، ويسيطروا عليهم، ولعل مصلحتهم تتمثل أيضا في السعي لإثبات مقولة الجزائر الفرنسية، التي يتّخذونها مطيّة لإقناع الناس بتغيير جنسياتهم، والاندماج مع الفرنسيين، من أجل محو هويتهم الجزائرية الإسلامية، والقضاء عليها من أجل تدجينهم.

II. ملامح النسوية في رواية أنا وحاييم:

يحاول السائح تمرير أطروحات ضمنية من خلال روايته، تتراوح بين أطروحات نسوية في مواضع، وأطروحات ذكرية في مواضع أخرى، جامعا بذلك بين الصوت الذكري الأبوي البطريركي، والصوت المضادّ الأنثوي الأمومي، وسنحاول تقصّي كلا الجانبين في هذا العنصر.

1_ الأطروحات النسوية في الرواية:

تنتظم وتتوزّع هذه الأطروحات على حسب خصوصية كل شخصية، لذا رأينا تتبّع تلك الملامح المتواجدة في كل شخصية على حدة.

[1] www. ar.m. wikipedia.org

_ جدّة أرسلان:

يعلي السائح من صوت المرأة في مديحه لجدّته، وثنائه على معارفها التاريخية التي تخصّ أصل مدينة سعيدة "**لأني ظللت أتصوّر ذاكرتها، تشبه خزانة مخطوطات قديمة**"[1].

وكذا ثنائه على بلاغتها التي تعود لكرم أصلها ورفعته "**وجدت جدتي ... ذات بلاغة فاتنة، لا تعرف إلا لخاصّة من نساء الأهالي اللّائي كنّ قبيل الاحتلال من الموسِرات، ومن المتعلّمات في الكتاتيب والزوايا**"[2].

_ حسيبة:

يسعى السائح بتوظيفه لشخصية مثل "حسيبة"، التي تعدّ مثالا للمرأة الراقية، والمثقفة، والفاعلة في المجتمع، لتقويض المركزية الذكرية الجندرية، "**ومواجهة إساءة التمثيل، والقولبة في الأدب، ووسائل الإعلام**... "[3] للمرأة، من قبل من تسيطر عليهم الأيديولوجية الأبوية، البطريركية.

حسيبة صديقة أرسلان من الجامعة، وهي طالبة قسم الفيزياء، والكيمياء، والبيولوجية، وتظهر علاقتها بأرسلان أو بصديقهما الآخر الصادق ـ طالب الطب ـ علاقة الندّ بالندّ، لا علاقة المركز بالهامش، فلم يبدر أبدا لا من أرسلان، ولا من الصادق أيّ فعل أو قول يوحي بتمييزها عنهما، بل على العكس من ذلك، دائما ما يظهران احترامهما، بل وإعجابهما بآرائها وطروحاتها، ومن ذلك ما

[1] المصدر، ص 102.

[2] المصدر، ص107، 108.

[3] النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سيلدن، تر: جابر عصفور، ص199.

صرّح به أرسلان ـ مخاطبا حسيبة ـ "**شجاعتك استثنائية**"[1] على خلفية إلقائها لكلمة في إحدى الندوات بكل ثقة أمام جمهور غفير من الطلبة الذكور، كما نجدهما يخلعان عليها صفات تساويها بالرجل، على غرار ما صرّح به في العديد من المرات أرسلان، ومن ذلك قوله "... **وتوقفت ناظرة إلى الصادق، واثقة...** " فقد وصفها بالثقة وكذلك في موضع آخر مادحا إياها على إثر إلقائها لكلمة في الندوة التي عقدها نادي الطلبة المسلمين"**كانت حسيبة... أكثر ثقة، مما كانت عليه وهي تناقش أو تسأل أو تقترح، خلال الاجتماعات المضيقة**"[2].

بل ويظهر في بعض الأحيان دونا منها، في غفلته عن قضايا مهمّة، كانت طرحتها حسيبة "**ثم ها هي حسيبة، وأنا أتساءل كيف يغيب عني هذا، تتحدث عن مهازل المشاركة في الانتخابات النيابية المؤسسة على هيئة انتخابية أولى من الأوروبيين، والأقدام السوداء، والمجنّسين، من اليهود، والمسلمين، والأعيان، وهيئة انتخابية ثانية لبقية الأهالي، بصفتهم مجرّد رعايا، وغير مواطنين على أرضهم**"[3].

وتعُوزه شجاعتها في مواضع أخرى، وذلك حين قالت حسيبة: "**إن الما يجب لإزالة الظلم التاريخي، يتطلب ثورة مسلحة. لم أنطق كلمة، ولا صدرت عني إيماءة، لشعوري بزلزال في كياني، أحدثته عبارة ثورة مسلحة**"[4].

---

[1] المصدر، ص 96.

[2] المصدر، ص95.

[3] المصدر، ص87.

[4] المصدر، ص ن.

ويستمدّ قوته وصبره منها، في مواضع أخرى، حين يقول: "**أحاطت بي ظنون سوداء عن الأهالي، إن كانوا يستطيعون تحمّل عبء حرب استنزاف بأرواحهم، وما يملكون، غالبا ما خفّف وطأها عني، وجه حسيبة أستحضره، هو وصوتَها الغامرين بهذا الإيمان، في بلوغ النهاية الباهرة...ظل... يشحن عزيمتي، على أن أنهي سنتي الرابعة، والأخيرة في وقتها، برغم تصاعد درجة الكراهية**"[1].

_ كما نجد أن السائح يساوي بين أرسلان، والصادق، وحسيبة في العديد من المناحي فكلهم تفوقوا في البكالوريا، والتحقوا بالجامعة من بين قلة من الأهالي، وأغلبية من الأوروبيين، والفرنسيين "**قالت حسيبة إنها المسلمة العاشرة، التي اجتازت عتبة البكالوريا، مقابل مائة من الأوروبيين**"[2]. وكلّهم فاعلون من أجل تحرير البلاد، التي يتقاسمون حمل همّها، ويظهر ذلك في "**انضمام الصادق، وحسيبة إلى الاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين**"[3] وعلم أرسلان بذلك من رسالتهما، التي تلقاها وهو في الجبل.

_ نلحظ أن الأقوال، والخطابات التي أجراها السائح على لسان حسيبة، والتي تدل على صرامة، ودقة، وطرح علمي، فضلا عن وعي وطني، وحمل لهمّ تحرير الوطن، أبعد ما يكون، عمّا يشاع من دونية لغة المرأة القائمة على؛ العاطفة، وعدم التثبّت، وعدم اليقين والخلط، والتركيز على

[1] المصدر، ص 127.
[2] المصدر، ص85.
[3] المصدر، ص151.

الهازل، والطائش، والتّافه، فهي هنا "**تصارع... هيمنة الرجال على اللغة** "[1] ومن ذلك الكلمة التي ألقتها "**حول النّضال، ودور الطلبة فيه، ومشقة طريقه...** "[2] في الندوة التي عقدها نادي اتحاد الطلبة المسلمين.

ـ ويختتم السائح دور زليخة باستشهادها في سبيل الوطن، حين وصف تلقّي أرسلان للخبر، من قبل حاييم، الذي "... **سحب الجريدة على صفحتها الأولى... ثم أشار إلى الصورة... إذ نظرت إلى وجه حسيبة وصّال الجميل، مضرّجا بالدّم، كانت تبدو مغلقة العينين، مفتوحة الشفتين... بين عمر بلا ذراع، وجمال ممزّق الصّدر، زفرت أحسست صدري التهب، وعينيّ ستنفجران... لابدّ لخيانة**"[3].

ـ زليخة:

إن كانت حسيبة قد برزت في النضال السياسي، الذي لم تتخلّ عنه حتى استشهدت، فزليخة قد برزت في النضال المسلّح، وهنا يتوغل أكثر السائح في مساواته للمرأة بالرجل، فالنّضال السياسي ودون أن نهوّن من شأنه، إلا أنه لا يستصعب على امرأة، إن كانت متعلمة، وواعية فعلا بما يقتضيه ذلك، إلا أن العمل المسلّح نضال جسدي بحت، يعتمد على قوة الجسد، وقدرة تحمّله، وهذا الأمر بالذات، هو ما تعوزه المرأة، لنقص في متانة جسدها مقارنة بالرجل، وعلى الرغم من ذلك

[1] النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سيلدن، تر: جابر عصفور، ص 197.
[2] المصدر، ص 96.
[3] المصدر، ص 186.

نجد السائح يوظّف شخصية زليخة، التي جاهدت في الجبل رفقة أرسلان **"لم تكن تعلم أن صعودها إلى الجبل بعد عامين من صعودي، لتلتحق بالفرقة التي كنت انتميت إليها، شكّل حدثا استثنائيا بالنسبة إلى الجنود، الذين كانوا يسمعون... أن في هذه الكتيبة أو الأخرى... جنديات مقاتلات أو ممرضات، ولكن من غير أن تراهنّ أعينهم، كما هي زليخة بلحمها، وعظمها، بشبابها، ووسامتها، لقد احتاجوا إلى وقت، حتى يستوعبوا وجودها، وحضورها، ولينظروا إلى حركتها، نظرتهم إلى واحد منهم"**[1]. ولم يفت السائح هنا أن يشير إلى صعوبة تأقلم، وتفهّم الرجل لمساواة المرأة به، وهو ما يفسره استغراب الجنود، وصعوبة تأقلمهم مع وجود زليخة بينهم في الجبل.

وإذا كان السائح قد خلع على حسيبة صفات قوة الشخصية، والثقة، ورجاحة العقل، التي تعدّ صفاتٍ رجوليةً، في الإيديولوجيا الأبوية البطريركية، فقد خلع على زليخة الصفاتِ الرجوليةَ المتبقية، والتي تخصّ قوة الجسد، والصّبر، والقدرة على تحمل المشاق، وقوة العزيمة، والإصرار على بلوغ الهدف، رغم الألم، والأذى الذي لحق بها، ويرد ذلك في الرواية في وصف أرسلان لزليخة، قائلا: **"خلال توقّف الفرقة لاستراحة... ذهبت زليخة، وكان قد مضى عليها عام في الجبل، فقطعت غصنا من شجرة عرعار، وقشّرت بسكّين لحاء التّايدة من جذع صنوبرة، ثم قعدت أرضا... ففكّت سيور جزمة الباتوكس... كاشفه عن قدميها الملتهبتين، بسبب سير ليلة كاملة بلا توقّف، بين الجبال، وفي الوديان، والأحراش حدّ الإنهاك، فكزرت أسناني لصعقة ألم ثلمت وجهها، من غير أن تظهر تشكّيا أو ترفع عينيها لطلب عون! فقد هرست اللّحاء بين حجرتين، وسحقته، ثم**

[1] المصدر، ص 176، 177.

وضعته على منديل... فضمّدت قدميها... فوضعت حمالة سلاحها على كتفها، وسحبت ظُلّة قبعتها قليلا فوق جبهتها... وأومأت برأسها ممتشقة القوام، في إشارة إلى أنها على استعداد لمواصلة السير، ثم برغم الالتهاب رمت خطوتها واثقه"[1].

وغير بعيد من تلك الأوصاف التي نعت بها السائح زليخة، نجده يتعمّق أكثر من ذلك كلّه في الإعلاء من شأنها، فنجده يفصّل في الخصوصية الأنثوية، التي تميز المرأة عن الرجل بيولوجيا، من الطمث، وما يرافقه من ألم ووهن... وبدلا من اعتباره عَلَمًا على دونية المرأة مقارنة بالرجل، وظّفه في سياق مكابدة العديد من المصاعب، التي تشترك فيها مع الرجل كالجوع، والعطش، والتعب، لكنها بالإضافة إلى ذلك، تعاني من آلام خاصة بها لا يعرفها الرجل، والتي تواجهها بكل صبر، في جو من عدم الاستقرار في خضم الحرب، ويعبّر السائح عن كل ذلك، في قوله: **"ومثل أيّ جندي عانت مغص الجوع، ولهيب العطش، وإنهاك المرض، وفوق ذلك، ما كانت تسبّبه لها هي بالذّات دورتها الشهرية، من وجع، وصداع، وحرج"**[2].

ويظهر السائح هنا موافقا طرح **"بعض ممثلات الحركة النسائية،** (اللاّئي) **يعلين من شأن الصفات البيولوجية للمرأة، بوصفها مصادر للتفوّق وليس للدّونية... مادامت النساء وحدهنّ، يعانين تجارب الحياة الأنثوية النوعية (كالإباضة والطمث والمخاض)"**[3].

[1] المصدر، ص 177، 178.

[2] المصدر، ص 178، 179.

[3] النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سيلدن، جابر عصفور، ص 196.

كما تتجلى مساواة الرجل بالمرأة في شخصية زليخة في مناحٍ أخرى تخص مثلا:

ـ امتلاكها لخياراتها حين قرّرت لوحدها، أن تشارك في العمل المسلّح، بداية بتنفيذها لعملية اغتيال المفتش "آلان بورسييه"، تنفيذا لأمر **"سي فراجي...طلب منها أن تنفذ المهمة... ثم حدّد لها مخططا للانسحاب بعد التنفيذ، فقبلت بلا تردّد... وضعت إصبعها على الزّناد ... أخرجت المسدس، اندهش ... عاجلته بطلقة أولى، فثانية ... أطلقت الثالثة..."**[1].

وانتهاءً بالتحقها بالجبل، مباشرة بعد تنفيذ مهمة اغتيال المفتش.

ـ صمودها إثر رؤية جثة والدها وحثّها أمها على الصبر **"منذ أن فتحت باب حوشهم في ذلك الصباح، على جثة أبيها... وعلى وجهه المزرق، آثار كدمات وجروح متيبّسة؛ بينما أصابع يديه بلا أظافر. فقاومت حتى لا تنهار أمام أمها الباكية ... لا أدري كيف تفجّر في قلبي، هذا الشعور الذي جعلني أقول لها إنه لا وقت للبكاء، في هذه الحرب"**[2].

ـ امتلاكها لجسدها ومبادرتها الرجل في العلاقة الجنسية، مخالفة العرف، الذي وُضع للنساء، والذي يقضي بتبعيّتهن للرجل، في هذا الأمر بالذات، الذي يحتل فيه الرجل موضع المركز، بسبب من التفوق البيولوجي (الفحولة، القضيب...)، ويرد ذلك في الرواية على لسان أرسلان، قائلا: "... **وزحفت على الثلج لتلتحق بي، في خشاب مجاور؛ وقد انتبهت إليها، فلم أحرّك ساكنا... وتمدّدت هامسة لي، بألاّ أقول شيئا، ألاّ أردّها... فالتحمت بي مرتعشة الجسد... تلك الليلة**

[1] المصدر، ص 181، 182.

[2] المصدر، ص 180، 181.

المثلجة القاسية، التي سكنت خلالها بجانبي، مخرسةً أجيج رغبتها، في سنّي في الثامنة والعشرين، متمكّنة من حيازة جسدها، ممتلكة إرادتها، حاسمة خيارها"[1].

_ والدة أرسلان:

تتولى والدة أرسلان أيضا دورا هاما في الثورة، ساواها ببعلها القايد حنيفي، الذي طالما ظلّل السلطة الفرنسية، مدّعيا ولاءه لها، في حين كان يُعنى وزَوجه، بإرسال المأونات للثوّار بالجبل، ويقول أرسلان عن ذلك: "... **بينما تضطلع والدتي بترتيب المعونات العينية؛ من دقيق، وسمن، وسكر، وقهوة، فتكلّف عثمان شحن ذلك نحو الجبل، على ظهر البغل"**[2].

2 _ الأطروحات الذكرية المضادة للنسوية:

_ ويتجلى الصوت الأبوي في الرواية، في طرح السائح لقضية المرأة والجنس، موردا المنظور الذكري للعديد من الكتاب، والمستشرقين في حصر دور المرأة عامة أو الشرقية خاصة، في تحصيل المتعة، واللذة الحسية للرجل لا غير، ويورد السائح ذلك على لساني أرسلان وحاييم، وهما يستذكران ما كانا يثيرانه من "**نقاش في الجامعة حول المرأة والجنس، كما طالعنا ذلك أو شاهدناه، عند كتاب ومستشرقين وفنانين، لم ينقلوا فقط عن نساء البلد استعراض أجسادهن نصف العارية في الحمامات، أو العارية في البيوت المغلقة، وكأن لا شيء خلقن له غير تحصيل اللذّة لغيرهن،**

[1] المصدر، ص 179، 180.

[2] المصدر، ص 193.

لكنهم نقلوا عن المرأة الشرقية أيضا"[1]. ويلخّص هذا الفكر **"القول المأثور... (ليست المرأة سوى رحم) ... جسد المرأة هو قدرها"**[2]

ـ ويعلن السائح عن مركزية ذكرية في موضع آخر، حين يستخدم أسلوب معيّن في تعريف امرأة معيّنة، فبدلا أن يسمي **"الخادمة عونية"**[3] باسمها، الذي لم يذكره إلا في الصفحة 12، يختار تسميتها باشتقاق اسمها من اسم زوجها، ومناداتها به، وإلغاء اسمها الفعلي، وإلحاقها بزوجها، ولا يخفى ما لذلك من إلغاء لهويتها وكيانها المستقل، وذلك في قوله: "... **مُحْقَنًا تستعمل زوجة عثمان مثلَهُ**... "[4] وكأن المرأة تابعة للرجل، ولا يتحقق حضورها، ولا يعرف لها وجود إلا بالرّجوع إليه، فهو الأصل والمركز، وهي الهامش.

[1] المصدر، ص 268.

[2] النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سيلدن، تر: جابر عصفور، ص 196.

[3] المصدر، ص12.

[4] المصدر، ص149.

المبحث الثاني:

الهوية في رواية أنا وحاييم

أوكل للسرد وظيفة أخرى _غير تلك التي كان يضطلع بها عند الشكلانيين الروس من الوظيفة الأدبية، أو الوظيفة الشعرية عند رومان جاكوبسون_ في النقد الثقافي، تتعلق بتمثيله لهوية وثقافة الأمم وصورة الآخر، فالنص ليس بنية لسانية صورية مغلقة على ذاتها ومعزولة عن العالم، بل نسق لساني تربطه شبكة علاقات متداخلة، ومعقّدة مع الأنساق الثقافية والسياسية والتاريخية للعالم (وهو ما يصطلح عليه إدوارد سعيد بدنيوية النص كما أسلفنا الذكر).

وترى النظرية ما بعد الكولونيالية أن هذه الصور، والتمثيلات تتحكم فيها إيديولوجيات استعمارية، تسعى إلى تقزيم الآخر الشرقي عن طريقها، وقولبته لفرض سيطرتها عليه، إذا تطرح ما بعد الكولونيالية العلاقة ما بين السلطة والسرد؛ فمن جهة تتحكم السلطة الاستعمارية في السرد، ومن جهة أخرى يمارس السرد سلطة على الآخر الضعيف التابع الذي لا يملك حق تمثيل ذاته؛ وباختصار إن كانت الدولة مهيمِنة تحكمت في السرد، وإن كانت تابعة تحكّم السرد فيها، لذا نجد سعيا كبيرا من الدول الما بعد كولونيالية المستقلّة لامتلاك سردياتها، وبالتالي امتلاك حق تمثيل ذاتها، من أجل تقويض المقولات الشائعة في الكتب الاستشراقية، والتي نورد مثالا عليها فيما قاله كارل ماركس عن الشرقيين أنهم: **"لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولا بد أن يمثلهم أحد"**[1]. وهنا يظهر دور الأطروحات ما بعد الكولونيالية، في تقويض تلك السرديات المركزية الأوروبية عن طريق اقتراح سرديات بديلة تركز على الهامش وتسترجع بها حق تمثيل ذاتها. وهو ما يعبّر عنه "محمد بوعزة" في قوله: **"وفي هذا السياق الخطابي المحتدم بجدليات السلطة، والرغبة تتشكل وظيفة السرد كاستراتيجية مضادة،**

[1] الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، تر: محمد عناني، ص 82.

لتقويض الافتراضات المتحيّزة التي تنشأ عن عملية تمثيل الآخر. وبفعل هذه المواجهة الخطابية يتورط السرد في سياق مرجعيات ثقافية، مرتبطة بجوانب من ديناميات الهوية، والاختلاف، والسلطة، والأيديولوجيا"[1].

قلنا إن السرد يمثل الأمم وهوياتها، **"فالأمم مرويات وسرديات"**[2]، وهو الذي ينتجها ويشكلها أيضا، فبفرض تمثيلات وصور على الآخر، وإقناعه بأنها صورته التي لا مناص له منها، أنت تنتجه ولا تمثله. وبتمثيل الآخر في صورة كلية أحادية أنت تنتجه أيضا، لأنك تجاهلت الفروقات الموجودة بين أفراد الأمة الواحدة، ولذا تنفر ما بعد الكولونيالية من ضيق فضاءات الأحادية، والكليّة، إلى سعة فضاءات التعدّد، والاختلاف...

I. تعريف الهوية:

1 _ الهوية وضعا:

لم ترد كلمة هُوية في معجمات اللسان العربي القديمة بشكل واسع، فمثلا كتاب العين للخليل لم ترد فيه مطلقا، فلا نجد حضورا لباب "هوي" أو "هوى" أو حتى "هوا" فيه، ولكنها وردت في معجم "لسان العرب" لابن منظور في مادة "هوى" ومن بين ما جاء فيها ما يلي: "... **هُوَيَّة تصغير هُوَّة، وقيل: الهَوِيَّة بئر (أي على وزن فَعِيلَة)، بعيدة المهواة ... الهُوَّة ذاهبة في الأرض**

[1] سرديات ثقافية؛ من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، محمد بوعزة، دار الأمان، الرباط، المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص 16.

[2] م ن، ص 16.

بعيدة القعر... ابن الأعرابي: الروايةُ عرشَ هُوِيَّةٍ (بضم الهاء وكسر الواو)، أراد أُهْوِيَةٍ، فلمّا سقطت الهمزة ردّت الضمّة إلى الهاء، المعنى لما رأيت الأمر مشرفا على الفوت مضيت ولم أقم. وفي الحديث: إذا عرّستم فاجتنبوا هُوِيَّ الأرض (هكذا جاء في رواية)، وهي جمع هوّة وهي الحفرة والمطمئنّ من الأرض"[1].

إذا لفظة **هَوِيَّة** بمعنى بئر عميقة، أمّا **هُوِيَّةٍ** أصلها أُهوية وهي بديل للفظة **هُوِيٌّ** جمع هُوّة، وهي الحفرة العميقة، إذا تشترك هَوِية وهُوِية في معنى العمق البعيد في داخل الأرض. وهي دلالة بعيدة نوعا ما عن الدلالة التي تعرف بها في المعجمات اللسانية العربية المعاصرة.

أما عن دلالة الكلمة identité في معجمات اللسان الأجنبية، فنورد مثلا ما جاء في النسخة الإلكترونية من معجم لاروس الفرنسي Larousse أنها: اسم مؤنث، أصله idem في اللاتينية الكلاسيكية بمعنى: نفسه le même، أي علاقة تشابه بين شخصين أو شيئين أو أكثر. أو صفة شخصين أو شيئين يعتبران مظهرين مختلفين لحقيقة وجوهر واحد... [2]

2 _ الهوية اصطلاحا:

أما عن دلالة الهوية في الاصطلاح فهي عند عبد الله الغذامي: **"معنى ثقافي جديد... كمصطلح وجديد كمعنى، ويمكن حسبانه على ما بعد الحداثة، كأحد سماتها الأساسية... لقد حدث إجبار مصطلحي على الناس يفرض معناه عليهم، وهو متخيل حكائي، وتحول هذا المتخيل**

[1] معجم لسان العرب، ابن منظور، المجلد 6، ص 4729.

[2] Dictionnaire de français Larousse, larousse.fr

ليكون حقيقة معطاة... لقد ولدت الهوية من رحم أزمة الانتماء... والهوية كمصطلح حديث يحيل إلى السمات، والخصائص الثقافية المميزة للناس... وهي مصطلح ظهر بداية في عام 1950"[1] ويطرح الغذامي في هذا التعريف عدة قضايا، تتعلق بالهوية، تتمثل في:

_ جدّة اصطلاح الهوية ويستدلّ على ذلك بموقف حدث في بولندا نقلا عن "سيجموند بومان" ويتعلق بعملية إحصائية تسعى فيها الحكومة إلى رصد التكوينات السكانية في ذلك البلد، ومن ذلك سؤال يتعلق بالأصول العرقية للسكان، ولكن المفاجأة كانت حين أخفق عدد هائل من السكان في فهم سؤال الهوية العرقية، والأصل ولم يستوعبوا كلمات كالقومية، والعرقية، والهوية. [2]

_ أمّا ما يتعلق بكونه "متخيلا حكائيا" فذاك يحيلنا إلى الأساطير، والقصص التي تروى عن الأصل، والعرق... ففي أغلبها معطيات متخيلة، متوارثة عبر أجيال كل عرق.

_ فرض المصطلح نفسه نتيجة لوضع قاهر خارج عن إرادة الأفراد، يتمثل في تجربة الاستعمار، التي أدّت إلى تلاقي الأجناس، والأعراق في رقعة جغرافية واحدة، وكذا استهداف الاستعمار لانتماءات الشعوب المستعمَرة نفيًا، ومحوًا، وتهميشًا، من أجل تدجينها، ولذا نجد أن المصطلح ظهر بمجرد انقضاء المرحلة الاستعمارية حوالي 1950، لنيل معظم المستعمرات آنذاك استقلالها، وبحثها في قضية أصلها وانتمائها.

[1] القبيلة والقبائلية، أو هويات ما بعد الحداثة، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2009، ص 45، 46، 48.

[2] م ن، ص 45، 46.

ويعرف "حسن حنفي" الهوية بأنها: **"موضوع فلسفي بالأصالة عالجه الفلاسفة المثاليون، والوجوديون على حد سواء؛ المثاليون ميتافيزيقيا، وحوّلوه إلى قانون، قانون الهوية، والوجوديون نفسيا، منعا لانقسام الذات على نفسها، ومن ثمّ إنكار الوجود الإنساني... وهو عند الواقعيين، خصوصا الوضعيين، تحصيل حاصل، لا يعني شيئا. هو تكرار لفظي للضمير المنفصل "هو" مثل معظم مصطلحات الفلاسفة ومشكلاتهم... يفترضون القسمة، ثم يقولون بالوحدة... ولفظ هوية identité من الضمير id أي هو "**[1]. ونستخلص مما قاله حنفي أن أول من عالج موضوع الهوية هم الفلاسفة المثاليون، والوجوديون، وهي عندهم ترتبط بدلالة الوحدة أو الواحدية؛ بمعنى مطابقة الشيء نفسَه (الشيء هو هو).

وتعتبر مقولة وحدة الهوية من بين المقولات المنبثقة من الفكر الحداثي ـ الذي يتأسس على ميتافيزيقا عصر الأنوار ـ أي أن الهوية وفقا للمنظور الحداثي تتميز بالأصلانية nativism والجوهرانية essensialism، النقاء، والوحدة، **"ومنها جاءت فكرة (البوتقة الصّاهرة) التي تعني تذويب الأعراق، والثقافات، والفلسفات في صيغة كلية واحدة... وهو تغليب يقوم على الإلغاء"**[2]

لكن دلالتها في المنظور ما بعد الحداثي ـ على العكس من ذلك ـ ترتبط بمفهوم الهجنة hybridity، والاختلاف، والتعدّد، ويقول هومي بابا في هذا الصّدد: **"لقد أفضى الابتعاد عن وحدانية الطبقة أو الجنس، كمقولتين نظريتين، وتنظيميتين رئيستين، إلى تبيّن مواقع الذات ـ سواء**

[1] الهوية، حسن حنفي حسنين، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2012، ص9، 10.

[2] القبيلة والقبائلية، أو هويات ما بعد الحداثة، عبد الله الغذامي، ص 43، 45.

تعلق ذلك بالعرق أم بالجنس أم بالجيل أم بالموقع المؤسساتي أم بالموقع الجغرافي السياسي أم بالتوجه الجنسي . مما ينطوي عليه كل قول بالهوية في العالم الحديث... والتركيز على تلك اللحظات أو السيرورات التي ينتجها الإفصاح عن الاختلافات الثقافية... الأمر الذي يطلق دواليل جديدة للهوية"[1]. إضافة إلى تأكيد هومي بابا على خاصية التعددية، والهجنة في الهوية ما بعد الحداثية _والمتأتّية حسبه من الاعتراف بالاختلافات الثقافية، ما يستلزم الاعتراف بالأقليّات العرقية، كونها المتسبّب الرئيس في تلك الاختلافات الثقافية_ نجده يحيل إلى جزئية مهمة تتمثل في المركّبات التي تتحدّد على أساسها الهوية؛ مركب العرق، ومركب اللغة، ومركب الدين أو المعتقد، مركب الانتماء السياسي الجغرافي، ومركب الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد، ومركب جنسي جندري...

ولا يمكننا أن نختتم هذا العنصر دون الإحالة إلى مجموعة من الأفكار تتعلّق بالهوية ما بعد الحداثية، نعدّدها تباعا فيما يلي:

_ الهوية ما بعد الحداثية يصطنعها الفرد . على عكس الهوية الحداثية القسرية التي يُلَبَّسُها الفرد، وتفرض عليه وراثيا . على حسب قناعاته، وما يرتضيه هو لنفسه من عقائد أو لغات أو طبقات اجتماعية، فيما عدا مركّب العرق، الذي يبقى مركّبا وراثيا، لا مفرّ من وراثته، ولا سبيل إلى الانسلاخ منه.

[1] موقع الثقافة، هومي بابا، تر: ثائر ذيب، ص 38.

_ يشير المفكرون ما بعد الكولونياليون إلى خصوصية تبني القومية*. والتي تعني التمسك بالأصل، والإعلاء من شأن الهوية الواحدة، والأصلية المتبنّاة من قبل الدولة رسميا . والأصلانية في فترات دون أخرى، على اعتبار أن لها جوانب إيجابية، وأخرى سلبية كثيرة؛ فهم يرون إمكانية اعتماد هذه النزعة خلال حركات التحرّر القومية (الثورات التحريرية)، التي تستوجب التأكيد على القيم القومية، من أجل توحيد الأمة، وبثّ روح كليّانيّة فيها شحذًا للهمم، واستنهاضا للعزائم لتحرير الوطن، لذا "**يتكرّر ورود المصطلح كثيرا في الإشارة إلى خطاب تفكيك الاستعمار، الذي يجادل بأنّ الكولونيالية تحتاج إلى أن تستبدل من خلال استعادة، وتشجيع الطّرق ما قبل الكولونيالية، والوطنية الأصلية**"[1]. ويشير الغذّامي إلى الفكرة ذاتها في قوله: "**ولا شك أن الذي يغلب على المرء دوما هو ما تقرّره الظروف، والتحدّيات حيث تنشط العرقية أو العنصرية تجاه امتحان ظرفي ما**"[2] وما عساه يكون ذلك الامتحان الظرفي غير ثورة تحريرية.

ويذهب إدوارد سعيد إلى ضرورة الانكماش على الذّات، وتبني الأصلانية، لكن شرط أن تكون في وضع صعب يحتّم عليك أن تنحو هذا النحو، فلو بقيت الدولة تعتمد الأصلانية بعد تحرّرها، ستقع فيما وقعت فيه الدّول الاستعمارية الأوروبية، من مركزية تعمد إلى الإعلاء من مقومات قوميتها، وازدراء

* القومية: تقوم على التاريخ المشترك، والسلالة، وأنظمة الاعتقاد، والممارسات، واللغة، والدين، في حال ربط هذه الصّفات ربطا رسميا بدولة قومية، أي أن التمييز بين العرقية والقومية يكمن في ربط تلك المركبات بالدولة من عدمه، وإلاّ فهما متماثلتان. (ينظر: القبيلة والقبائلية، عبد الله الغذامي، ص 53)

[1] دراسات ما بعد الكولونيالية، بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، ص 250.

[2] القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، عبد الله الغذامي، ص 54.

غيرها من القوميات، وذلك في قوله: "**ينزع المرء عند مهاجمته من جميع النواحي ـ خصوصا في الحركات السياسية كحركة الفلسطينيين، حيث لا يوجد لدينا أصدقاء كثر ـ إلى الانطواء على النفس، والتآخي مع من يشبهونه، وكلّ من ليس من نوعك ومن لا يفكر مثلك هو عدوك**"[1].

يتبنى أرسلان موقفا يوافق تماما ما يدعو إليه إدوارد سعيد فهو الجزائري المسلم المنفتح على بقية الثقافات والمتسامح مع بقية الديانات نجده يتبنى موقفا أصلاني قومي من أجل إنهاء الظلم المسلط على وطنه، كما أنه بمجرّد تحرير وطنه تخلى عن ذلك الموقف الأصلاني وعاد لتوجهه التعدّدي، ويتحدّث أرسلان عن انضمامه لحرب التحرير وصعوده الجبل في قوله: "**إن كنت التحقت بالجبل، اختيارا لا إكراها، لخوض حرب تحرير لا لصنع بطولة فإن ذلك لا يهدهدني بعزة نفس، فلا أعترف بأنه شأن جميع المقاتلين مسّ شخصي المرض كالصداع، والأنفلونزا، والإسهال، ومغص الأمعاء، ونوبات المعدة، وشظف الحياة، وقلة النّوم، والإرهاق خلال السير، والخوف أثناء الاشتباكات، التي أصبت في ثلاثة منها...**"[2].

لكن فيما عدا ذلك فإدوارد سعيد لا يرى خيرا في النزعات الأصلانية الرافضة للتعدّد لأنها "**تنزع مع الوقت نحو التقلّص، وتصبح أكثر تحديدًا، وتجانسًا، انظر إلى ما يحدث في يوغسلافيا؛**

[1] السلطة والسياسة والثقافة؛ حوارات مع إدوارد سعيد، إدوارد سعيد، إعد وتق: غاوري فسواناثان، تر: نائلة قلقيلي حجازي، ص 264.

[2] المصدر، ص 175.

تفككت الدولة المتعددة الثقافات واللغات، وحلّ محلّها التّطهير العرقي، الأمر ذاته حدث في لبنان؛ تحوّل مجتمع تعدّدي فيه مسلمون، ومسيحيون إلى حمّام دمّ"[1].

_ الهوية ما بعد الحداثية ذات بنية قلقة، تتميز بالتعدّد من ناحية، والتغيّر الدّائم من ناحية أخرى، على حسب ما يتغيّر من قناعات، وميولات الفرد، والتجارب التي يمرّ بها، فقد يكون ديمقراطيا مثلا في فترة أو في وضع، وغير ديمقراطي في مواضع أو مواقف أخرى... وهذا ما يحيل إلى أن سيرورة تغيّر الهوية لا تخضع لنظام محدّد، ولا يمكن التنبؤ بما ستكون عليه مستقبلاً.

_ التّعدّد والتّنوّع الثّقافي في المواقع البينيّة _التي تتشابك، وتتداخل فيها الأجناس، والهويات_ قائم إمّا على التعايش، وإمّا على الصّراع، ويعبّر هومي بابا عن ذلك في قوله: **"يمكن لتبادل القيم، والمعاني، والأولويات ألا يكون تعاونيا، وحواريا على الدّوام... وإنما قد يكون تناحريا، وصراعيا على نحو عميق، بل وقائما على التّفاوت والتّباين أيضا"[2].**

3 _ تعدّد الهوية:

مركبات الهوية _التي أسلفنا ذكرها_ أو التبويبات كما يسميها الغذّامي **"تجعلنا ندرك أنّ الذّات الإنسانية قابلة للتّنوع، ولن تكون ذاتا واحدة على الدوام، والمرء يمكن أن يكون منتميا لطبقة اقتصادية من نوع ما، وفي الوقت ذاته يكون عضوا في عرقية تختلف في خصائصها، وفي**

[1] السلطة والسياسة والثقافة؛ حوارات مع إدوارد سعيد، إدوارد سعيد، إعد وتق: غاوري فسواناثان، تر: نائلة قلقيلي حجازي، ص 264.

[2] موقع الثقافة، هومي بابا، تر: ثائر ذيب، ص 39.

مصالحها، عن فئته الاقتصادية، وسيجد نفسه في منظومات متعددة من الانتماء"[1]، وهذه الإشارة الذكيّة من الغذّامي تحيل إلى أن خاصيّة التعدديّة والتنوع والاختلاف موجودة في الهوية أصلا، بسبب من بنيتها المركبّة، والمعقّدة، والتي تقوم على العديد من المكوّنات، و تجعل من المستحيل إيجاد فردين متطابقي الهوية، فحتى إن اشتركا في العديد من النواحي كالمعتقد، والعرق، فقد تُمايِز بينهما الطبقة الاجتماعية أو اللغة...

أما إدوارد سعيد فيحيل إلى جزئية أخرى، تخصّ كيفية إدخال المزيد من التنوع على بنية الهوية المتشعّبة أصلا، بسبب من عوامل ليست من أصلها، وذلك في قوله: **"أية ثقافة لم تعد إلا خليطا من أصول، ومكتسبات جديدة، أضيفت إليها بقوة (تجربة الإمبراطورية)، فهي إذا مشاركة لبقية الثقافات العالمية بهذه المكتسبات"**[2] وسبب الهجنة، والتعدّد الثقافي هنا، هو الحركة الاستعمارية التوسعية، التي فرضت ذلك فرضا، فتلاقي الأعراق، والأجناس، وامتزاجها حتما سيؤدي إلى تثاقفها.

ويمكننا استحضار مثال نقله الغذامي عن "سيجموند بومان"، يشير فيه إلى التعدديّة الثقافية ما بعد الحداثية، مضمّنا المثالَ عدّة أسباب لتلك التعددية، تستشف من علاقة البلدان والثقافات المذكورة بألمانيا، والمثال يتعلّق بـ **"ملصق إعلاني كبير في شوارع برلين ظهر عام 1994، يخاطب الجمهور الألماني، قائلا لهم: مسيحك يهودي، وسيارتك يابانية، والبيتزا التي تأكل إيطالية، وديمقراطيتك يونانية، وقهوتك برازيلية وفسحتك تركية، وأرقامك عربية، وحروفك لاتينية، وجارك**

[1] القبيلة والقبائلية، أو هويات ما بعد الحداثة، عبد الله الغذامي، ص 54.

[2] إدوارد سعيد، ناقد الاستشراق؛ قراءة في فكره وتراثه، خالد سعيد، ص 113.

وحده الأجنبي"[1]. وهذه إشارة إلى تعدّد الهوية، وامتزاج الثقافات، بسبب من التجربة الاستعمارية أولا، ثم تداعيات الأمميّة الحديثة، التي تؤمن بالشّتات، والهجرة، ومنطق اللّجوء ثانيا.

ويتّفق هومي بابا مع إدوارد سعيد حول سبب الهجنة الرئيس، وهو معايشة تجربة استعمارية، تفرض بالضرورة تلاقي أجناس مختلفة، بعضها يدّعي التفوق على الآخر، في علاقة محكومة بثنائية مستعمِر/ مستعمَر، فالمضطهد عند سعيد لا يتعدى المستعمَر، بينما هو عند هومي بابا يتعدى المستعمَر إلى المضطهَد الأقلّوي بشكل عام؛ من فئة الملونين أم المنبوذين اجتماعيا نحو مرضى الإيدز... ويثري بابا طرحه أيضا بشرح كيفية وآلية حصول التغيير في مركبات الهوية، بسبب من تداخل الأجناس في قوله: **"تُخلَق إمكانية الاستنارة والتدبّر والمقاومة، بل وإمكانية الهدم، من العيش عند التقاطع والتجاذب، ذلك أن إقامة المستعمَر المضطهَد أو الأقلّوي في التناقض، تتيح له أن يستخدم هذه السيرورة في بناء فاعلية اجتماعية تتم من خلال التدخّل في لغة السّلطة، وكشف انشطارها، وإعادة إنتاج تلك اللّغة في حالة متبدّلة قليلاً... إنّ الاختلافات الطفيفة، والانزياحات البسيطة غالبا ما تكون العناصر الأشدّ أهمية في سيرورة الهدم والتغيير"**[2]. ونفهم من القول أن آلية التغيير الهووي المفضي إلى التعدّد عند هومي بابا، تقوم على إجراء تغييرات طفيفة على الثقافة المهيمنة، تتم توسعتها تدريجيا محدثة تغييرا، ولا سبيل إلى حدوث مثل هذه الفعالية إلاّ في موقع بيني ثالث ـ لا ينتمي إلى أيّ من موقعي الاستقطاب للثقافتين، والهويتين المتجاورتين ـ تلغى

[1] القبيلة والقبائلية، أو هويات ما بعد الحداثة، عبد الله الغذامي، ص 47.

[2] موقع الثقافة، هومي بابا، تر: ثائر ذيب، ص 13، 14.

فيه الحدود الواضحة بين الثقافات عن طريق خلق فضاء للحوار والتعايش، ويستعين بابا ببعض الأمثلة تأكيدا لهذا الطّرح، والتي يذكر أحدها في قوله: "**ففي أوائل القرن التاسع عشر، حاول بعض الهنود الذين اعتنقوا المسيحية... حثّ الفلاّحين الهندوس في شمال الهند على التحوّل إلى المسيحيّة، وكان ذلك يثير... نوعا من التبادل بين مسيحية استعمارية قوية... وبين تقليد ديني محلي أو أصلي يقاوم هذا التحويل. غير أن اللاّفت... هو... الطريقة التي خاض بها الفلاحون الهندوس هذه العلاقة الكولونيالية تمثلت بمواصلة إنتاج خطابات إضافية* هي مواقع للتفاوض، والمقاومة، كانوا يقولون، مثلا... كلمات إلهكم جميلة، لكن كهنتكم ليسوا نباتيين، ونحن لا نصدق أن أحدا يأكل اللحم يمكن أن ينقل كلمة الله... هذا الموقع المتفارق، والمتناقض، أو هذا الدالول "sign" القائم على التفاوض، والذي يمكن أن نسميه "الإنجيل النباتي"، هذا الإنجيل الذي يبدو بمثابة مطالبة بقراءة جديدة لذلك النص المقدّس الذي يقول: "كل ما يدخل الإنسان من الخارج لا يقدر أن ينجس... فهذا النص الآمن والقارّ عقيديا، يبدو كأنّه يأخذ معنًى جديدًا، وأعاد ترجمته، في نطقه الكولونيالي ليكشف عن موقع آخر لمفاوضة السّلطة ومقاومتها، سواء رمزيا أم اجتماعيا"**[1].

II. الهوية في رواية أنا وحاييم:

* بالمعنى الديريدي لكلمة الإضافة، (انظر شرح مصطلح الإضافة عند ديريدا في المبحث الثاني من الفصل الأول)

[1] موقع الثقافة، هومي بابا، تر: ثائر ذيب، ص 14، 15.

كما أسلفنا الذّكر فقد تمحّض الفكر الإنساني في مقاربته للهوية عن منظورين اثنين، أحدهما حداثي يتعلق بنقاوة، وكليانية الهوية، والآخر ما بعد حداثي يتعلق بتعدّد، وتنوع الهوية الثقافية، والملاحظ أن كلا المنظورين حاضر في رواية أنا وحاييم، وعليه رأينا ضرورة مقاربة قضية الهوية في الرواية من هاتين الزاويتين، ما يوجب علينا تنظيم هذا المبحث في عنصرين اثنين؛ الأول يعنى بملامح تعدّد الهوية، والثاني بملامح أصلانيتها.

أولا : ملامح تعدّد الهوية في رواية أنا وحاييم

يتمظهر تعدّد الهوية بطرق شتى، فقد نتبيّنه بمجرّد النظر في أحد مركبات الهوية على حدة؛ كمركب اللغة أو الدين أو العرق... لكن نوعا آخر من تعدّد الهوية لا نتبيّنه إلا باستحضار كل مركباتها آنيا، والتبصّر في أمرها جميعا، وكلا النوعين نحتاج في مسعى إظهاره إعمال فعاليتي التحليل والاستقراء، فضلا عن آلية المقارنة. وبناءً على ما وضّحناه من طبيعة وطريقة تمظهر تعدّد الهوية، نرى تنظيم هذا العنصر في مجموعة من العناصر الفرعية، نستهلها بعنصر تعدد الهوية اللغوية، يليه عنصر تعدّد الهوية الدينية، يليه عنصر آخر يخصّ تزاوج الأجناس، ثم نختتم كل ذلك بعنصر يضمّ كل ما بقي من ملامح لا تنضوي تحت العناصر السابقة.

أ _ تعدد الهوية واللغة:

بما أن رواية أنا وحاييم تكرّس الاستعمار الفرنسي للجزائر، مقاربةً تبعاته على المجتمع تنوعًا إثنيا وتداخلاً وثراءً ثقافيا وكذا تنوعًا لغويًا، وبما أننا سنعنى في هذا العنصر بتتبع آثار المثاقفة على اللغة ـ باعتبارها لبنة أساسا في صرح الهوية المتشعّب الأركان ـ فسنعنى بداهة بقضية مزاحمة كل من اللهجة

العامية، واللغة الفرنسية للغة العربية، وهي اللغة المهيمنة الناطق بها غالبية سكان الجزائر، ويمكننا في هذا الصّدد الاستعانة بتصريح للمسدّي ـ متحدّثا فيه عن تبعات العولمة ومرحلة ما بعد الحداثة على اللغة العربية، وعن أسباب عدم تبنيها من غير العرب، ويظهر هنا أن الصور النمطية التي أشاعها الغرب عن الشرق قد طالت حتى لغته تشويها وتدنيسا ـ يقول فيه: **"أمران جاءا يكثفان الوعي بمأزق اللغة العربية... : ظاهرة الكونية الثقافية المستترة بعباءة العولمة وامتداداتها، وظاهرة التهمة الجاهزة التي أمعنت في الإلهاء إلى حدّ الإضلال فأشاعت أن الإسلام هو الإرهاب وأن الإرهاب هو الإسلام ثم روّجت أن الاسلام هو العرب وأن العرب هم الإسلام، فبدا الاستنباط حتميًا بالضرورة: أن اللغة التي جاء بها الإسلام وبها نزل نصّه المقدّس تحمل في كيانها بذور العنف... فهي بذاتها عدوانية تسوّق الكره، وتحرّض على الإقصاء. ها هي اللغة العربية ينحسر فضاءها يوما فيوما وإذا الذي تتركه من فراغ، يهبط هدية سخية بين الأحضان إما تتلقفه اللغة الأجنبية أو تتلقفه اللهجة العامية، وقد تتعاونان على تقاسمه... "**[1]. ومن السهل ملاحظة مدى توجّس المسدي خيفة ونفورا من تداعيات العولمة وما بعد الحداثية التي تطال اللغة، ويمكننا أن نستنتج من ذلك أن كل مظاهر المثاقفة مرحب بها ـــ سواء طالت العرق أم الثقافة أم الدين ـ غير ما يطول اللغة فهو مردود، غير مرحّب بهـــ وحسب المسدي تتمثل أسباب تردّي حال اللغة العربية في العولمة من ناحية والتشويه الذي طال صورة الإسلام من ناحية أخرى؛ أمّا السبب الأول فمن تبعاته على اللغة العربية ضياعها بين وابل الألفاظ الأجنبية أو العامية اللهجية، وأمّا السبب الثاني فمن تبعاته على اللغة العربية

[1] الهوية العربية والأمن اللغوي؛ دراسة وتوثيق، عبد السلام المسدي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص 12، 13.

محدودية تداولها بانحصار واقتصار استعمالها من قبل ناطقيها الأصليين، ثم بانحسار استعمالها عنهم فضلا عن غيرهم، ممن يقابلونها بالنفور لا محالة بسبب ما يروّج عن أهلها من إرهاب وأصولية وعنف.

وللتدليل على التبعات الشنيعة لمأزق اللغة العربية كما يسميه المسدّي نجده يستحضر الكاتب الجزائري كاتب ياسين في هول مصيبته مع اللغة العربية التي يتمنى الكتابة والتواصل بها، ولكنه لا يستطيع وذلك بسبب ما انجرّ عن الاستعمار الفرنسي الذي جاء بشعارات العولمة والإدماج، إلا أنه بطّن غير ذلك؛ من محو للهوية الدينية واللغوية خاصة، لذا نجد المسدي يستحضر القولة الشهيرة لكاتب ياسين: "**إن الفرنكوفونية آلة سياسية تصنع الاستعمار الجديد حتى تستمرّ تبعيتنا، ولكن استخدام اللغة الفرنسية، لا يعني أن من يستعملها هو عون من أعوان السّلطة الفرنسية. إني أكتب باللّسان الفرنسي كي أقول للفرنسيين أني لست فرنسيا... ما اللغة الفرنسية إلاّ غنيمة من غنائم الحرب، ظفر بها الجزائريون بعد انتصارهم على عدوهم**[1]". إذا فالمسدي يرى ــنظرا لاستشهاده بقول كاتب ياسينــ في اللغة أداة استعمارية تستعمل لفرض الهيمنة والرقابة على المستعمَر، خاصة حين يتم فرض لغة أجنبية على غير مستعمليها من المستعمَرين وجعلها لغة التعامل الرسمي ولغة التعليم، وبالمقابل نبذ وإفناء استعمال اللغة العربية وهو ما خلّف جيلا هجينا ومشوّها هوويا عامة ولغويا خاصة، وكاتب ياسين من ذلك الجيل.

[1] الهوية العربية والأمن اللغوي؛ دراسة وتوثيق، عبد السلام المسدي، ص 13.

ويستدعي المسدي دليلا آخر على وجهة نظره من عدم الترحيب بتداعيات العولمة على اللغة، ما قامت به الدولة الفرنسية من مساع، وما سنّته من قوانين لمواطنيها حفاظا على اللغة الفرنسية تصل حدّ التعصّب، وهي الدولة الحاملة لشعارات العولمة، والحريات، نجدها تفرض على مواطنيها اللغة الفرنسية فرضا، وتمنع استعمال اللغة الإنجليزية، **"عندئذ نفهم أن دراسة السياسات تتضمن أيضا "السياسة اللغوية"**[1]. ومن دلائل علاقة اللغة بالسياسة أيضا _فضلا عن علاقتها بالهوية المفروغ منها_ في نظر المسدي أنّ **"الدستور في أغلب الحالات ينصّ على اللغة القومية، التي يتعلق بها الشعب لتكون جزءًا جوهريا في تحديد هويته، وقد يعتمد الدستور مبدأ التعدد اللغوي، ولكنه يحدّد مكوناته بالتّنصيص الصّريح... والبلاد التي لم ينصّ دستورها على ذلك فلأن الجميع يعتبر سيادة اللغة القومية أمرا بديهيا، ليس في حاجة إلى التنصيص عليه، كما كانت الحال عند الفرنسيين، حتى استدركوا أمرهم، فسارعوا عام 1992 إلى تنقيح دستور بلادهم"**[2].

وبالعودة إلى ما قلناه، من اتخاذ المسدي تشريعات الدولة الفرنسية بخصوص اللغة، دليلا على عدم الترحيب بتداعيات العولمة على المكون اللغوي، نورد قوله شارحا ذلك: "... **ولكن الفرنسيين حين لاحظوا التنوع اللغوي الطارئ على تركيبة مجتمعهم، سارعوا عام 1992 إلى تنقيح دستور بلادهم، كي ينصّ على أن اللغة الفرنسية هي لغة البلاد شعبًا ودولةً، اتضح جليًا يومئذ كيف أن شعبا سبق له أن أوقد مشعل الحرية الإنسانية، ورفع راية التنوع البشري الخلاّق، وتعلق بقداسة**

[1] الهوية العربية والأمن اللغوي؛ دراسة وتوثيق، عبد السلام المسدي، ص 259، 260.
[2] م ن، ص 277.

الانتماء إلى الوطن، بعيدا عن معيار الأعراق، والأديان، يلوذ بركن اللّغة محتميًا بها من ضياع سمات هويته"[1]. وهذا ما يؤكد فعلا ما افترضناه من أن التنوع، والتعدّد مقبول في أي مكوّن من مكونات معمار الهوية، ما عدا اللغة، فقد اختارت الدولة الفرنسية من بين كل تلك المكونات مكون اللغة.

ويعضّد المسدّي هذه الفكرة بدليل آخر أخذه هذه المرة من اليونيسكو؛ في استدراكها لميثاق التنوع الثقافي في باب اللغة تحديدا، دون غيره من الأبواب، فسوّغت للدول حماية لغاتها القومية، حتى لو كان ذلك على حساب التنوع، والتعدّد اللغوي، والانفتاح على لغات الغير، واضعة بهذا القرار شعاراتها القائلة بالتنوع والتعدّد حيّز المساءلة، بل والنقض، وذلك في مؤتمرها المنعقد عام 1981 بالمكسيك الذي "**أفضى إلى تقرير جاء في صيغة مجلد ضخم بعنوان: تنوعنا الخلاق، ثم تواصل الجهد الأممي في سعي حثيث نحو تحقيق معاهدة دولية تكون بمثابة «الإعلان العالمي عن التنوع الثقافي» من أهم مبادئه إقرار حق الدول في انتهاج السياسات الثقافية التي تحددها لنفسها، وإقرار مبدأ حماية المنتج الثقافي الخاص بكل شعب، وإقرار حق كل شعب في التمسك بلغته القومية بوصفها الرمز الأكبر لهويته الثقافية، لذلك أضيفت إلى ميثاق التنوع الثقافي وثيقة الحقوق اللغوية، وقد جاء في ديباجتها «أن اللغة ليست أداة للاتصال واكتساب المعرفة**

[1] الهوية العربية والأمن اللغوي؛ دراسة وتوثيق، عبد السلام المسدي، ص 399.

فحسب، بل هي أيضا مظهر أساسي للهوية الثقافية، ووسيلة لتعزيزها سواء بالنسبة إلى الفرد أو إلى الجماعة». وقد تمت المصادقة على المعاهدة في 20 تشرين الأول/ أكتوبر 2005"[1].

وبالعودة إلى رواية أنا وحاييم، نجد أن لغة الرواية تنطبق عليها التداعيات، التي قال بها المسدي، فتتجلى لغةً هجينة تمتزج فيها الفصحى باللغات الأجنبية من جهة، والعامية من جهة أخرى.

وبالنسبة للهجنة اللغوية المتأتية من مزج اللغة العربية الفصحى باللغات الأجنبية، نجد أن السائح يجريها على لسان الشخصيات المثقفة، والأكثر تعرّضا للهجنة الهووية والتنوع الثقافي، على غرار أرسلان، ونذكر من أمثلة ذلك استخدامه لفظة (**الكافتيريا**) المعربة عن cafeteria، في قوله: "... **غالبا ما حضر إلى جانبي عندما أخوض جدالا في ساحة الجامعة أو الكافتيريا**"[2]. هذا لأن أرسلان يعتبر مزدوج اللغة، فهو يتقن اللغة الفرنسية حدّ مماثلة ناطقيها الأصليين؛ فيتحدّثها بطلاقة، ودون لكنة توحي بهويته غير الفرنسية، "**أنا أرى ما يجلب لك الانتباه أيضا هو لغتك الفرنسية التي أجدها، قبل زملائك متقنة دقيقة**"[3].

لكن ذلك لا يعني أنه لم يجر على لسانها في بعض المرات عبارات أو ألفاظا عامية، ومن ذلك ما نلحظه في قول أرسلان: "**وصحت عاليا مثلما كان والدي صاح يوما، " المكاحل يا**

[1] الهوية العربية والأمن اللغوي؛ دراسة وتوثيق، عبد السلام المسدي، ص 279.
[2] المصدر، ص 78.
[3] المصدر، ص 78.

رجال!"[1] فلفظة "**المكاحل**" هنا يقصد بها البنادق وهذا المعنى يخص اللهجة العامية لأن معناها في الفصحى ـ استنادًا إلى المعجم الإلكتروني "المعاني" ـ إمّا جمع المِكْحَال، وهو "**المورود؛ العود الذي يجعل به الكحل في العين**"[2]. وإمّا جمع مُكْحُلَة، وهي "**الوعاء الذي فيه الكحل**"[3].

أما بالنسبة إلى الشخصيات المنتمية إلى عامة الشعب فعادة ما يجري على لسانها أقوالا تتداخل فيها الفصحى باللهجة العامية أو اللهجة العامية المحلاّة بالفصحى كما نجد في المقطع الآتي: "**وكان قد تناهى إلينا قريبا من السوق المغطّاة صوت أحد السكارى يدندن بلهجة عربية سائبة." فاقوا فاقوا! الله ينصر من فاق .. فاقوا فاقوا! وللي ما فاقوا عاقوا**"[4]. حيث نلحظ أن أغلب الألفاظ في هذا المقطع قريبة من الفصحى، لكن نطقها يكون على شاكلة اللهجة وليس الفصحى، ويؤكّد ذلك ما قاله أرسلان تعليقا على لغة الرجل قائلا (يدندن بلهجة عربية سائبة)، وإضافة إلى الألفاظ الفصحى التي تنطق بطريقة تقترب بها من اللهجة من باب تسهيل النطق، نجد ألفاظا أخرى فصحى تجرى عليها إبدالات طفيفة تتحول بها من الفصحى إلى اللهجة والملاحظ أن كل هذه الإبدالات هي في سبيل تسهيل النطق أيضا، فلفظة "**للي**" هي إبدال للفظة الفصحى "**للّذين**" وللي هنا أسهل نطقا من للّذين. (حيث حُذف حرفا الذال والنون من "**للّذين**"، ونُقلت حركة الذال ــوهي الكسرةــ إلى الحرف السابق له).

[1] المصدر، ص 279.

[2] Almaany. Com

[3] Almaany. Com

[4] المصدر، ص 169.

ويتجلّى حاييم مظهرا من مظاهر الهجنة اللغوية، والتعدّد اللغوي بسبب إتقانه لعدّة لغات منها العبرية، فضلا عن العربية التي يجيدها في صورتها اللهجية، وندرك ذلك انطلاقا من عديد المقاطع، ونذكر منها الآتي: **"مسيو ويل... اسم أوّله لي حاييم بخبث إلى وَيْلْ لمعرفته اللهجة العربية، لأن أمه زهيرة كانت لا تتكلم غيرها، عكس والده موشي الذي علّمه العبرية، وبها صار يقرأ التلمود، والتوراة، مثلما تعلمت أنا العربية في الكتّاب، منذ أن بلغت الرابعة، وبها حفظت سورا قصيرة من القرآن إلى سن السادسة "**[1].

إضافة إلى الفرنسية التي يتقنها تمام الإتقان تماما مثل أرسلان، ويظهر ذلك في الراية فيما يلي: **"ثم طلب منه ألاّ يجيبه عن أي سؤال يلقيه عليه إلا بالفرنسية من غير أخطاء. ففعل حاييم كل مرة من غير هفوة محوّلا لسانه فرنسيا بلا لكنة"**[2]. وبخصوص علاقة التعدّد اللغوي لشخص ما بتعدّد الهوية؛ فذلك يعود إلى استطاعة الشخص المتعدد لغويا الامتزاج بالآخر الذي يتقن لغته، ومحاورته وبالتالي التأثر به والتأثير فيه، وإلى قدرته على الاطلاع على كتب الآخر وثقافته وأدبه... واستيعابها ومن ثم التأثر بها، وكذا أخذ صورة حقيقة عنه يهدم بها الصور المتخيلة عنه التي ورثها عن مجتمعه.

ــ ويمكننا في زاوية أخرى من هذا العنصر، أن نربط العلاقة بين الهوية واللغة أو كيفية تبيّن الهوية الغيرية، من خلال اللغة، من قبل ناطقيها الأصليين، ففضلا عن اللّكنة التي دائما ما تفضح

[1] المصدر، ص 31، 32.

[2] المصدر، ص 34.

مستعمل اللغة، وتبين هويته الأصلية .كما حدث مع الصادق الذي تبيّن لأرسلان أنه من أصل أمازيغي (قبايلي) بمجرد نطقه، وعلى الرغم من تحدّثه بالفصحى، ويرد ذلك في قول أرسلان: **"وقال الصادق بلكنة أهل القبايل، إنه من تيزي وزو..."[1] .**

نجد أن بعض الأصوات _في قدرتنا على نطقها أو عجزنا عن ذلك_ تفضح هويتنا؛ ذلك أن بعض الأعراق بتأثير من لغتهم الأصلية، تتخلّف لديهم بعض الأصوات التي يعجزون عن نطقها فيلجؤون إلى آليتي الإبدال أو القلب من أجل الإتيان بما يشبه ذلك الصوت مما يستطيعون نطقه، ونذكر مثالا على ذلك نطق الفرنسيين لاسم **حنفي** بتدوير الحاء هاءً (أو خاءً) فتصير **هنيفي** (أو خنيفي) لأنه لا مقدرة لهم على نطقه، بسبب عدم وجود حرف . أو توليفة حروف . في لغتهم يصدر عنه صوت "ح" فلجأوا إلى ذلك لقرب مخرجي الهاء والخاء من مخرج الحاء ولذا نجدهم يكتبون hanifi، ويرد ذلك في الرواية في سياق تبيان أرسلان لاستطاعة الأقدام السوداء نطق حرف الحاء، بخلاف الفرنسيين، في قوله: "**ولأن ميسيو ويل نفسه من الأقدام السوداء كان يستطيع نطق كلمة حنيفي من غير أن يتحول حرف الحاء على لسانه إلى حرف هاء أو خاء، وكان ذلك هو النطق السائد عند الأوروبيين لحرف الحاء"[2].**

ويفعل العرب شيئا مشابها على الرغم من مقدرتهم على نطق جل الأصوات تقريبا إلا أنهم يفعلون ذلك مع بعض الأصوات _لسبب مجهول، ربما لجهلهم بتلك اللغة الأجنبية، ولطريقة كتابة

[1] المصدر، ص 83.

[2] المصدر، ص 29.

الكلمات التي لُقِّنوها سماعا خلال اختلاطهم بالأجانب_ في نحو صوت **ʁ** في اللغة الفرنسية _والذي من المفترض أن ينطق على شاكلة الصوت "**غ**" في العربية_ الذي يدورونه إلى صوت "**ر**" فيقولون **لاراب** مثلا بدلا عن لاغاب (l'arabe)، في نحو ما عرّض به مسيو ويل لومباردو في قوله: **"هاه، لاراب!" (العربي) بصوت خفيض، لمّا أجبت أن عائلتي مثل عائلة حاييم لا تأكلان من تلك اللحوم"**[1]. وفي نحو تعريض "مسيو ويل" بذلك أيضا في مرة أخرى حين طلب من أرسلان أن ينطق اسمه أمام زملائه من الفرنسيين، ليبيّن لهم أنه دخيل عليهم وأنه ليس من هويتهم، فانتظر منه أن ينطق اسمه بشكل يخالف النطق الفرنسي . أي بنطق صوتي الراء والحاء في اسمه "أرسلان حنيفي" . لكنه خيّب ظنه حين نطق اسمه وفق ما تقتضيه اللغة الفرنسية، ويرد ذلك في الرواية في المقطع الآتي: **"_اسمك ولقبك كاملان! قال بأمر عسكري. نطقتهما له. _أعد! أعدت... رماني بنظرة منذرة بتأديب، لا لشيء، فإنه سبق لمسيو ويل أن نطق اسمي بتدويره حرف الراء بدل نطقه حرف غين كما يفعله هجين الأقدام السوداء، إلا لأنه... أراد أن يلفت أنظار بقية التلاميذ إلى أن زميلهم لاراب، ليس دخيلا عليهم فحسب، ولكن لأنه أيضا ما كان له أن يكون بينهم، في هذه الثانوية، وهو لا يستطيع أن ينطق أصوات حروف اسمه كما تقتضيه اللغة الفرنسية... ونطقت له اسمك كما هو! ... ذلك هو الذي أغاظ مسيو ويل ... حرمت المسكين من كلمة أنديجان التي يتلذّذ بنطقها"**[2]. وتتجلّى هنا علاقة أصوات اللغة بالهوية؛ فبمجرّد نطق شخص معين

[1] المصدر، ص 22.

[2] المصدر، ص 29، 30.

لاسم حنيفي مستبدلا الحاء هاءً سنتبيّن هويته الفرنسية في الرواية وإذا حصل العكس سنتبين هويته العربية. ويظهر التعدّد والتنوع اللغوي هنا في تنويع طريقة النطق للحروف بما يوافق مقتضيات لغة أخرى. ومن الممكن أن يحضر التنوع في صورة اكتساب أحد الأجانب لصوت كان يعجز عن نطقه بسبب غيابه في لغته، لكن ذلك غير وارد في الرواية.

ـ وإذا كانت أصوات اللغة هي ما فرقت بين اللغتين العربية والفرنسية، ومن ثمّ الهويتين العربية والفرنسية، فهي ـعلى العكس من ذلكـ ما تجمع بين اللغتين العربية والعبرية، ومن ثمّ الهويتين العربية والعبرية، وهو ما يُجْلِي التعالق الذي يعود إلى الاشتراك في الأصل السّامي؛ اللغة السّامية،* والهوية السّامية، ويشير السائح إلى ذلك في قوله ـمتحدّثا عن عائلة حاييم بنميمون اليهوديةـ: "... **عائلة بنميمون ... كان لسان أفرادها مستقيما، وسليما في نطقهم الأصوات العربية، مثلهم مثل بقية اليهود الأهالي في جهات، ومدن أخرى**"[1]. كما تشترك اللغتان العربية والعبرية إضافة إلى نطق الأصوات، في خصائص أخرى يعدّدها أرسلان في قوله: "**تبادلنا حديثا عن الغرابة الطريفة في تشابه كتابة العربية والعبرية في الاتجاه نفسه من اليمين إلى الشمال، في اشتراكهما في أصوات وكلمات بالدلالة نفسها، وكنت اعترفت له بأني أغار منه إذ أنه يكاد لا يبذل جهدا في الانتقال من لغة والده وسط عائلته إلى لغة الجيران من المسلمين في الدرب؛ فوالدته ... تكاد لا تتكلم العبرية**

* العربية والعبرية تنتميان إلى شجرة اللغات السامية، ويدرس هذا الموضوع ضمن مبحث ينتمي إلى مجال فقه اللغة، يعنى بأصول اللغات المشتركة منها، وغير المشتركة.

[1] المصدر، ص 29، 30.

إلا للضرورة. وهي لا تتقنها اتقانها اللهجة العربية... نكدني متبسما باني متخلّف عنه مسافة لغوية لأني لا أتكلم العبرية مثلما يتكلم هو العربية!"[1].

ب _ تعدد الهوية والدين:

تتعالق الهوية مع الدين كونه أحد مركّباتها المهمة والجوهرية، فلطالما صدر الناس في تعاملهم أو تعاملاتهم مع الآخر، وممارساتهم، وعاداتهم مما يستقونه من تعاليم الدين، فضلا عن معتقداتهم، وعباداتهم، وطقوسهم. ومنه يظهر لنا جليا تأثير الدين على علاقة الأنا بالآخر وعلى الصورة التي يراه بها، والتي ينطلق منها لتحديد موقفه منه، عداءً كان أم تسامحا وحوارًا، وعليه، كان لزاما علينا بحث العلاقة بين الأنا والآخر في ضوء الدين، وذلك ضمن مبحث التعدّد الديني أو المنظور ما بعد الحداثي للدين.

ويجدر بنا، في مستهلّ هذا العنصر، تبيان مصطلحين اثنين من جملة مصطلحات الدراسات الثقافية والمقارنة، يرتبطان مباشرة بمقاربة الدين في ضوء النظرية ما بعد الحداثية أو في ضوء المنظور الهجين والمتعدّد للهوية ما بعد الكولونيالية، وهما: حوار الأديان religious dialogue، والتوفيق

[1] المصدر، ص 331.

بين المعتقدات *syncretism واللذين سيكونان أداتينا** في مقاربة تعدّد الهوية الدينية في رواية أنا وحاييم.

ورد في تعريف مصطلح "التوفيق بين المعتقدات" syncretism أنه جيء به: "**لتجنّب المشاكل التي ربطها بعض النقاد بفكرة الهجنة، في تعريف المزج ما بين تراثين متمايزين، بغية خلق وحدة كاملة جديدة ومتمايزة... وكثيرا ما يستخدم هذا المصطلح في الدراسات الدينية**"[1].

وقد جاء هذا التعريف ليبين جزئيتين اثنتين؛ أولاهما أنه بديل لمصطلح الهجنة، حيث يستدرك ما به من معان سلبية، والتي سنأتي على ذكرها لاحقا، وثانيهما أنه غالبا ما يحضر في سياق الدراسات الدينية التي _لا ريب_ تعنى بالتداخل والمزج بين الديانات.

ويبدو أن هذا المصطلح له علاقة بمصطلح التآزرية synergy **الذي "يستخدم للتأكيد على أن ثقافات ما بعد الكولونيالية، هي نتاج عدد من المؤثرات التي ساهمت بصورة متنوعة في تشكيل ثقافي جديد، ومركّب... [وهو] يركّز على الجوانب الإيجابية، والفعّالة لعملية التثاقف، والعناصر**

* في بحثنا بين دفات المعجمات المصطلحية، والكتب التي تختصّ في ما بعد الكولونيالية، والدراسات الثقافية والهوية المتعدّدة، لم نجد غير هذين المصطلحين مما يرتبط مباشرة بعلاقة الدين بتعدد الهوية.

** جاء في كتاب مناهج النقد الأدبي لصلاح فضل أن المصطلحات هي أدوات الناقد التي بها يقارب الموضوع المراد دراسته، وتنضوي المصطلحات ضمن المنهج وهو يتكون من مجموعة من الآليات الإجرائية، والمنهج بدوره إمّا أن ينبثق من نظرية ما، وإمّا أن يشكل واحدا من مجموعة مناهج تنبثق من نظرية واحدة، أو من مذهب، فهناك مناهج تتأسس على خلفيات مذهبية وأخرى على خلفيات فلسفية أو لسانية.

[1] دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسة، بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، وهيلين تيفين، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، تق: كرامة سامي، ص 334.

المتكافئة، والمختلفة مع ذلك، التي ساهمت الفترات، والمؤثرات التاريخية المتعددة في تشكيلها للوضع الحديث لفترة ما بعد الكولونيالية"[1].

ونفهم من هذا التعريف أن مصطلح التآزرية يشترك مع المصطلح الأول (توفيقي syncretic) في كون كليهما يستخدم بديلا أصحّ لمصطلح الهجنة، لكن ما يفرق بينهما هو المجال الذي طاله المزج، فمصطلح التآزر يصف المزج الحاصل في الثقافة بشكل عام، أما مصطلح التوفيق فيكتفي بوصف المزج الحاصل في الدين.

وبالعودة إلى ما يستدركه هذان المصطلحان على مصطلح الهجنة، فهو البعد السلبي الذي يتعلق بتغليب أحد طرفي الثقافتين الممتزجتين على الأخرى، ولذا جيء بهذين المصطلحين للدلالة على كل ما هو إيجابي في عملية المثاقفة "**التآزرية... تشير إلى ناتج قوتين (أو أكثر) لا يجوز ردهما إلى واحدة منهما، طريقة للهروب من بعض الجوانب الأقل ملاءمة في مصطلح الهجنة ... ولقد جربت مصطلحات أخرى... مثل توفيقي (syncretic) تجنبا للمشكلة التي ... تشوب مصطلح الهجنة**".[2] إذا يمكننا استخدام مصطلح التوفيق أو التوفيق العقدي لوصف أشكال التداخل بين المعتقدات والأديان في رواية أنا وحاييم.

[1] دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي؛ إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، سمير الخليل، مر وتع: سمير الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 62.

[2] دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسة، بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، وهيلين تيفين، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، تق: كرامة سامي، ص 334، 335.

وبخصوص مصطلح **"حوار الأديان"** نرتكز في تعريفه على مصطلح "**حوار**"، في الدراسات الثقافية وما بعد الكولونيالية، الذي يقوم على **"التلاقي... يدفعك لأن تبحث في الآخر عن شيء فيك ومنك، فيه ومنه، يكمّلك ويكمّله، أن تبحث عن لقاءٍ لا عن صراعٍ، فالصراع لا يضيف والحوار يسعى نحو الاكتمال، إن لم أقل نحو الكمال ... ليس نقيضا للاختلاف، لأن البحث عن اللّقاء يبعد التناحر والقطيعة ويبعد الخلاف، والفرق هائل ما بين اختلاف وخلاف، لأن الاختلاف يفترض وجود الآخر، ويعترف به ليقيم معه تواصلا، أما الخلاف... خطاب تناحر يؤدي إلى قطع التواصل"**[1].

ويتوجب علينا هنا إلحاق ما توصّلنا إليه من دلالات مصطلح **حوار** بالشطر الثاني من المركّب الإضافي (**الأديان**) ليتضح لنا مصطلح **حوار الأديان** في أبسط تعاريفه، وهو: ربط العلاقة بين الأديان، وجسر الهوة بينها، على أن تكون العلاقة بينها علاقة تأثر وتأثير أو تسامح واعتراف بالاختلاف من غير صراع ولا خلاف.

ويتّضح لنا، حسب ما يذهب إليه الباحث المغربي "عبد الحليم آيت أمجوض" في معالجته لآراء باحثين آخرين من مثل "أبو زيد بن محمد مكي" وآخرين، أن حوار الأديان أنواع، ونرى أنه من الأفضل مقاربة تعدّد الهوية الدينية في رواية أنا وحاييم في ضوء هذه الأنواع ـ التي سنأتي على ذكرها تباعا ـ بالإحالة على ما يوافقها في الرواية مباشرة.

[1] دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي؛ إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، سمير الخليل، ص 98.

واستنادا إلى "آيت أمجوض" تتجلى أنواع حوار الأديان فيما يلي[1]:

ب _1 _ حوار التعايش والتسامح: *

وهو تعايش أتباع دينين مختلفين فأكثر، ضمن رقعة جغرافية واحدة، ويكون ذلك بفهم كل طرف للآخر، ولخصوصياته وتقبل وجوده المختلف. ويحيل التعايش بهذا المعنى على اعتراف كل طرف للآخر بحقه في التمسك بقناعاته، ومعتقداته، وممارسة شعائره الدينية، وعلى ما يقتضيه ذلك من اعتبار الجميع مواطنين متساوين في الحقوق، والواجبات المدنية، ويفرضه الاشتراك في ظروف حياتية واحدة، ضمن وطن واحد.

يظهر هذا النوع من الحوار جليا _بادئَ الأمرِ_ في اتخاذ أرسلان المسلم حاييم اليهودي المتديّن صديقا له، ثم فيما يطبع علاقة صداقتهما من تسامح، واحترام لاختلاف الآخر دينيا، وعدم محاولة أي منهما ردّ الآخر عن دينه أو إقناعه بخاصّته، ويذكر أرسلان ذلك في قوله: "... **ولا وقع يوما أن حاول أحدنا ردّ الآخر عن دينه، واجدين ذلك من سلوك عائلتينا، ومن غيرهما من المتجاورين من المسلمين، واليهود في الدرب خاصة... فهمس فلتطب روحانا المعنيتان بما**

[1] حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره، عبد الحليم آيت أمجوض، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، دار الامان للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 2012، ص 86، 87، 89، 90، 93.

* يمكننا في هذا السياق أن نستشهد بما جاء بندا في أحد مواثيق هيئة الأمم المتحدة _الذي أصدرته في نشرة خاصة، عام 1995_ عن التسامح، ومن أبرز ما جاء فيها الدعوة إلى التسامح بين الأديان، بتأسيس زمالة حقيقية بين أتباعها، وكذا التأكيد على الحرية الدينية، واعتبار البيان العالمي لحقوق الإنسان إطارها المرجعي. كما أصدرت اليونسكو _من جهتها_ بيانا حول موضوع التسامح، ينصّ على ضرورة احترام الآخرين، وحرياتهم، والاعتراف بالاختلافات بين الأفراد، والقبول بها، وتبنّي مبدأ التسامح تقديرًا للتنوع الثقافي، وانفتاحًا على الأفكار، والفلسفات الأخرى...

قرأناه! "[1]. ويظهر أن ذلك لا يقتصر على الصديقين أرسلان وحاييم فحسب، بل يشمل عائلتيهما، ومحيطهما كلّه الذي يسوده التسامح الديني.

ولشدة تقبل أرسلان لدين صديقه حاييم كان يساعد عائلته في إتمام شعائرهم الدينية، ويرد ذلك في قول أرسلان: "**عبر حاييم الحوش... يطلب إليّ إن تأخّرت أن آتي معه لأوقد لهم النار يوم السبت**"[2]. ويبدي حاييم من جهته أيضا تسامحا مع دين صديقه الذي يعتبره أخا له، ويرد ذلك في قوله _ردّا على مسيو ويل الذي تعجّب له من طبيعة العلاقة التي تجمعه بمسلم_: "**لا أشعر أني فرنسي وأرسلان مثل أخي**"[3].

ويظهر مدى تسامح أهل الدّرب بسعيدة _على اختلاف دياناتهم_ أن كانوا يهنئون غيرهم بأعيادهم الدينية التي لا تعنيهم، كما تفعل جدة أرسلان، ووالدة حاييم حين "**تتزاوران وتتبادلان أطباق الأكل، والتحيات، والتهاني في عيد الفطر، كما في يوم كيبور، نأكل الطعام التقليدي نفسه ونلعب ونمرح...** "[4]. ويوم **كيبور** المذكور في المقطع السابق هو "**عيد الغفران، الذي يوافق اليوم العاشر من شهر "تشريه"، الشهر الأول في التقويم اليهودي، وهو يوم مقدس عند اليهود مخصص للصلاة والصيام فقط. ويوم كيبور هو اليوم المتمم لأيام التوبة العشرة والتي**

[1] المصدر، ص 123.
[2] المصدر، ص 147.
[3] المصدر، ص 35.
[4] المصدر، ص 146.

تبدأ بيومي رأس السنة، أو كما يطلق عليه بالعبرية روش هاشناه، وحسب التراث اليهودي هذا اليوم هو الفرصة الأخيرة، لتغيير المصير الشخصي أو مصير العالم في السنة الآتية".[1]

ب _ 2_ حوار الدعوة والبلاغ:

ويتمثل في دعوة أصحاب دين معين غيرَهم إلى اعتناق دينهم؛ كالدعوة إلى الإسلام، أو التبشير والتنصير (أي الدعوة إلى المسيحية) ...

ونجد في الرواية إشارة إلى الحركة التنصيرية، التي مورست بالجزائر عهد الاستعمار، في ذكر السائح لـ "...**الأخوات البيض... والقيِّم على الأبرشية"**[2]. والأخوات البيض "**من ينشرن المسيحية** [بمعية الآباء البيض]، **في عام 1868، أنشأ الكاردينال الكاثوليكي لافيجري جمعية الآباء البيض Pères Blancs في الجزائر، وسبب تسميتهم بهذا الاسم، أنهم قرروا أن يلبسوا أردية بيضاء"**[3].

ونتوسّم أيضا ملامح حركة تبشيرية تنصيرية في محاولة **ألبيرتو باولي** وزميلَه **بييرو سباتو**، الناشطين من أجل الإدماج الفرنسي ـ الجزائري، استمالة أرسلان إلى المسيحية، فيما يرويه أرسلان عنهما: "**فوجه ألبرتو باولي إليّ كلامه قائلا: إني بلا أمّ، وقال صديقه بييرو سباتو، بجانبه، أنّ من بين وصايا مسيحيته الإحسان إلى الأيتام"**[4]. وقد عُرف التنصيريّون بهذا الأسلوب منذ القدم حيث

[1] www. ar.m. wikipedia.org

[2] المصدر، ص 301.

[3] www. ar.m. wikipedia.org

[4] المصدر، ص 118.

أنهم يستهدفون أكثر المناطق عوزا وفقرا وبؤسا ومجاعة كإفريقيا، وأكثر المناطق المسلّط عليها العدوان والظلم مثل المستعمَرات، وأكثر الفئات التي لم تر رحمةً ولا شفقةً قطّ من بني جنسها فضلا عن غيرهم، فيعمدون إلى إظهار كل أنواع الرحمة، والشفقة، والإحسان، ومن ذلك: مساعدة الأيتام، والأرامل، ومعالجة المرضى، وإطعام الجوعى... حتى يؤثروا فيهم فيستحسنوا دينَهم الذي يدعو إلى مثل هذه الممارسات، ومن ثمّ يلجونه طواعيةً.

ب _ 3 _ حوار وحدة الأديان:

يبتغي هذا الحوار القول بصحة جميع المعتقدات والديانات، والإقرار بضرورة وجودها جنبا إلى جنب؛ تتزامل في الإيمان دون أن يتخلّى كلّ دين عن عقائده، وشرائعه الخاصّة به، وينقسم هذا النوع إلى قسمين:

_ **الوحدة الصغرى:** وهي خاصة بالأديان التي تعلن انتمائها إلى إبراهيم عليه السلام، وهي الإسلام واليهودية والنصرانية*. ومن مساعي هذا الحوار: بناء مسجد وكنيسة وبيعة في محيط واحد، وطباعة القرآن والتوراة والإنجيل في غلاف واحد.

ونستجلي مثل هذا النوع من الحوار الديني في الرواية، في وجود ما ذكر في التعريف، من بناء المسجد بمحاذاة البيعة بمحاذاة الكنيسة في مدينة سعيدة... أو من تجاور المساجد والبيع في

* في ديانات الإسلام والمسيحية واليهودية ما يدلّ على مصدرها وأصلها المشترك؛ فهي في الأصل شرائع متعدّدة لعقيدة واحدة هي "التوحيد". قبل أن يطال التحريف التوراة والإنجيل، لأن مصدرها الوحي من الله تعالى، المنزل عن طريق جبريل على أنبيائه، أمّا الشرائع فاختلافها يعود إلى اختلاف في طبائع وظروف الأمم الموجّهة إليها؛ فالنصارى يختلفون عن اليهود، واليهود والنصارى _متحفّظين على أن النصارى واليهود من عرق واحد فهم بنو إسرائيل، الذين بعث جلّ النبيين فيهم وإليهم_ يختلفون عن العرب.

حي القصبة، حتى أنها ـ في بعض الأحيان ـ تشترك في النمط المعماري كما في مدينة سعيدة من نمط معماري موريسكي بني وفق طابعه كل من المسجد والكنيسة، ونورد من الرواية بعض المقاطع التي يظهر فيها ذلك: "... **عن يميننا ظهرت البيعة (معبد اليهود) ساكنة... وعن شمالنا الكنيسة الصغيرة المهجورة...**"[1].

ومن ذلك أيضا ما قاله أرسلان: **"مرّت بذهني صور لبيع شاهدتها يوم دعتني حسيبة إلى جولة في حيّ القصبة... سكانه من الأهالي مسلمين ويهودًا... ومصليّاتهم وبيعهم جنبا إلى جنب ولهجتهم العربية الصّافية وملابسهم التقليدية"**[2].

أو فيما يقوله أرسلان أيضا "... **لكأنّه لم تكن ثَمَّ كنيسة عرفناها يومًا بمنارتها ذات الشكل الدائري، لا تختلف كثيرا عن مئذنة المسجد العتيق بهندسته المورسكية الجميلة، وبنوافذها الطويلة المقوسة، والإفريز الذي تنتهي به وكان يشبه تاجا!**"[3].

كما نستجلي حوار وحدة الأديان، في محاورات حاييم وأرسلان اللذان يرميان من خلالها إلى ربط العلاقة بين دينيهما، عن طريق تبيّن مواطن التلاقي بينهما، استنادا إلى أنّ كليهما دين إبراهيمي في الأصل، ويرد ذلك في قول أرسلان: "... **يشغلني أن لم نكن أنا وحاييم تجاذبنا حديثا حول ما نقرأه من مقدّس! إلاّ ما تعلق من حين إلى آخر بقصص الأنبياء، وبالخلق، والموت، والمقابر**

[1] المصدر، ص 230.
[2] المصدر، ص 271.
[3] المصدر، ص 316.

أيضا"[1]. ويتجلّى ذلك أيضا فيما يقوله حاييم مخاطبا أرسلان: **"لا أعتقد أن في دينك كما في ديني عريا بهذا الذي كان عليه تمثال مدرستنا!" ثم كتب بدوره على كراسه... فقرأت: لذلك يصفوننا بأهل الحرام! العري حرام! والخنزير حرام! وأكل اللحم من غير ذبح حرام!"**[2]. فنجد حاييم يعدّد أمورا محرّمةً عند المسلمين واليهود على السواء؛ كالعري، وأكل لحم الخنزير، وأكل لحم ما لم يذبح.

_ **الوحدة الكبرى:** وهي شاملة لجميع الأديان سماوية كانت أم وثنية. ويعدّ الفيلسوف الفرنسي "روجي غارودي" في دعوته إلى وحدة فدرالية للطوائف الدينية، من أبرز مساندي حوار وحدة الأديان. غير أن هذا النوع من الحوار غير وارد في الرواية.

ب _ 4 _ حوار الاتحاد بين الأديان:

وهو حوار يدعو إلى اعتناق دين جديد هجين بديل عن كل الأديان؛ يكون حاصل دمج عناصر ومبادئ منتقاة من كل دين، كالديانة **المونية** (نسبة إلى صن مون، الكوري الشمالي الثري، الذي ادّعى النبوة، فلفّق دينا استقى تعاليمه من الإسلام، والنصرانية، والبوذية، وكذا من النظريات السلمية ثم زعم بعد ذلك أنه جاء بدين جديد). و**البهائية** (نسبة إلى البهاء الذي ادّعى أنه نبي القرن التاسع عشر، وبقيامه انتفى مبرر الالتزام بأية شريعة أخرى). ويعتبر أهل هذه الديانات عقائدهم وشرائعهم عالمية ناسخة لجميع الأديان، بمقدورها توحيد العالم ومنحه السلام. ونلحظ هنا أن مصطلح **"التوفيق بين المعتقدات"** _الذي عنينا بتعريفه آنفا_ يكاد يتطابق مع **"حوار الاتحاد بين الأديان"**، فكلاهما

[1] المصدر، ص 123.

[2] المصدر، ص 33، 34.

يدعو إلى ابتداع دين جديد هجين ناتج عن مزج تعاليم، وعقائد من ديانات مختلفة، ومنه نخلص إلى أن مصطلح "**التوفيق بين المعتقدات**"، جزء من مصطلح أعمّ هو "**حوار الأديان**"، حتى أنه يتشيّد نوعا من أنواعه.

وبالعودة إلى رواية أنا وحاييم فإننا نلمس نمط حوار الاتحاد بين الأديان فيما يطرحه أرسلان في هذا المقطع: "**لطالما تساءلت _منذ التقينا بعد خروجنا من صلاة المساء، في بيعة لارودوت_ إن كانت الديانات صارت عاجزة تماما عن التقريب بين أبناء آدم، إذ يبدو أن الصلوات كلّها في كنيسة هذه المدينة، ومسجدها، وبيعتها لم تزد هذه الحرب إلا أوارا**"[1]. كأن أرسلان هنا يرى تبديل هذه الديانات، وابتكار ديانة أخرى قادرة على جعل البشر يتّحدون وقادرة على فرض السلم بينهم _والدليل على رغبته في اتّحادهم، ذكره لأصلهم الواحد، وهو أنهم أبناء آدم كلهم _مادامت هذه الديانات قد فشلت في ذلك، حسب رأيه، فأرسلان هنا يبدو متطلّعا لديانة أخرى توفّق بين المعتقدات، والشرائع فتكتفي بما هو متشابه، ومشترك منها، وتنبذ ما هو مختلف، ما يضمن السلم، والوفاق بين بني البشر، وتتأكّد هذه الفرضية بوضع هذا النوع من الحوار بإزاء النوع السابق نوع الوحدة، فأرسلان لا يكتفي بالبحث عمّا يجمع الديانات بعضها ببعض، من أجل ضمان التسامح، بل يدعو إلى الاقتصار على تلك الأمور المشتركة فيما نعتقده، وما نعدّه شرائعنا الدينية حتى نضمن السلم والأمن.

[1] المصدر، ص 202.

وضمن الإطار ذاته، نجد أرسلان يدعو إلى ديانة هجينة توفيقية، ناتجة عن جمع، ودمج شرائع، وممارسات من أطر مختلفة، فيما نلحظه من سيرورة أفعاله، وأقواله داخل مجريات الرواية، فأرسلان على الرغم من أنه مسلم ملتزم بالعديد من شرائع الإسلام، ومن ذلك مثلا تجنّبه أكل لحم الخنزير، إلا أننا نجده في ناحية أخرى يجوّز لنفسه شرب الخمر متجاهلا تعاليم الإسلام، التي تقضي بتحريمه، مقتديا بمن يختلط بهم من أوروبيين، وأقدام سوداء، من المسيحيين، الذين يرون ذلك أمرا مباحًا، ومن بين المقاطع، التي يظهر فيها ذلك نورد، ما يسرده أرسلان في قوله: "... **أخرجت قنينة الشومبان من السّطل الفضّي، بجانبه كأسان بلوريّتان... مددتها لحاييم قائلا فضّها على شرف نجاحك! ... ورفعنا للقائنا نخبًا على تدفق الزّبد**"[1]. ويظهر من خلال هذا المقطع، أن حاييم اليهودي المتديّن* ينهج نهج أرسلان نفسه في قضية الهجنة الدينية.

كما أننا نجده يناقض عقيدة راسخة من عقائد الإسلام، وهي الإيمان بالقضاء والقدر، في قوله بالعبثية، والصّدفة التي أخذها عن المذاهب الفلسفية، التي اطّلع عليها، وتشرّبها، على غرار الوجودية، والماركسية، ونظرية العماء... ومن المقاطع التي يظهر فيها ذلك نورد: "... **وقفت على مرضى ومجروحين أغمضوا إلى الأبد في صمت، وشاهدت مقتولين كان يبدو على وجوههم أنهم سينطقون! لذلك فإني اليوم لا أعزو نجاتي إلى حسن حظ، لأن الحظ مجرد وهم، بل إلى**

[1] المصدر، ص 147.

* سيلاحظ القارئ أننا سنعمد إلى أن نقرن لفظة **اليهودي** بلفظة **المتديّن** بسبب _ كما سنبيّن في عنصر لاحق_ أن اليهودية قد تحولت من علامة على ديانة صاحبها، إلى علامة على عرقه، ولذلك صار اليهود يقرنون لفظة (يهودي) بلفظة (متديّن) للدلالة على ديانتهم اليهودية أيضا فضلا عن عرقهم اليهودي، وبالمقابل نجد من يتخذ يهوديته علامة على عرقه فحسب، يصرّح قائلا أنا **يهودي–لا يهودي**، كما فعل **جاك ديريدا** في معرض تعريفه بنفسه في أحد تصريحاته.

الصدفة، فبالصدفة قتل غيري بدلي أنا في تلك الاشتباكات وإلا لماذا كانت العبثية التي تعرفها كلّ الحروب كما قلت لحاييم يوما بعد الاستقلال!"[1]. ويظهر جليا في هذا المقطع تطعيم أرسلان لعقيدته الإسلامية خاصة في المسائل الغيبية، والوجودية بعقائد أخرى فلسفية، وهو ما يمثل الهجنة الدينية، وتوفيقية العقيدة عند أرسلان.

ب _ 5 _ الجدل الديني المذموم:

جدل ديني قائم على التهجم والطعن والإساءة بين معتنقي الأديان المختلفة كما يقوم على تراشق التهم خاصة التاريخية منها. ويمكننا تبيّن موضع يرد فيه هذا النوع من الحوار السلبي _بخلاف الأنواع السابقة_ وهو يتعلق بالطعن في الدين والانتقاص من قيمة معتقد الغير الذي صدر عن بعض الطلبة المسيحيين في جدالهم لأرسلان وسيلين في بعض القضايا الوجودية والغيبية، ويرد ذلك فيما يسرده أرسلان قائلا: "**سيلين ظلت الوحيدة... التي تدافع عني في النقاشات الفكرية، كلما شب خلاف بيني وبين بعضهم من المسيحيين المتعصبين؛ حول الخلق من العدم، ونشأة الإنسان، ومصادر المعرفة، فهؤلاء كانوا لا يتناهون عن وصف سيلين بالملحدة، وأمّا أنا المسلم بالنسبة إليهم فكافر بطبعي، أبتسم لأني تذكرت أن جدتي كانت تطلق صفة الكافر نفسها على أي فرنسي**"[2]. ويظهر هنا الطلبة المسيحيون رافضين لمعتقد كل من أرسلان وسيلين في بعض القضايا حيث أن سيلين وأرسلن يصدران من موقف فلسفي عدمي عقلي، غير نقلي _مصدر معرفة عقلي_

[1] المصدر، ص 175.

[2] المصدر، ص 117.

بخلاف مناظريهما ومجادليهما الذين يتبنّون موقفا مستقى من تشريع ديني نقلي _مصدر معرفة نقلي_.

ج _ تزاوج الأجناس miscegenation:

يتجلى التزاوج فيما بين الأجناس واحدا من مظاهر التعدّد الهووي الصارخ والصراح؛ فهو يرمز إلى تلاقي هويتين، وتمازجهما، وتلاقحهما، وهو ما ينتج عنه هوية هجينة عرقيا، وثقافيا، ودينيا، ولغويا، فهذا العنصر يستقطب مجال بحث جدّ واسع، يشمل دراسة تزاوج فردين مختلفي العرق أو مختلفي الديانة أو مختلفي اللغة، والثقافة...

يعدّ مصطلح "تزاوج الأجناس" miscegenation واحدا من مصطلحات الدراسات الثقافية، التي تتقاطع، وتلتقي، وتتشابك مع الدراسات ما بعد الكولونيالية في عديد المناحي _فكثيرا ما تتوسّل إحداهما بالأخرى_ ونعني بتزاوج الأجناس **"الاتحاد الجنسي بين أعراق مختلفة خاصة البيض مع السود"**[1]. ويعدّ الامتزاج الجنسي من وجهة النظر ما بعد الكولونيالية مظهرا إيجابيا صرفا، كونه يضفي مزيدا من التعددية، والثراء على الهوية، التي تعدّ مكونا غير نقي في الأصل. غير أن وجهة النظر الكولونيالية ترى في "تزاوج الأجناس" مظهرا متناقضا؛ سلبي في ناحية وإيجابي في أخرى، وذلك بحسب تبعاته، فبامتزاج الأجناس يغيب، ويموّه العرق فضلا عن خاصية صفائه، وهو ما كان يعدّ عند الأوروبيين الكولونياليين العلامة الفارقة على تحضّرهم، ويتدخّل جوبينو _باحث في العرق_ ليفصل في الأمر في قوله: "... **إذا كانت الحضارة يجب أن تنشر، فالطريق إلى أحدهما يجب**

[1] كتاب دراسات ما بعد كولونيالية، بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، تيفين هيلين، ص 229.

أن يقود إلى انحدار الآخر. أي أنه كما عبر عنه "جوبينو"، "إذا كان اختلاط الدم، إلى مدى معين، مفيدا لجماعة البشر، إذا راعوه وأجلّوه، فهذا فقط على حساب الجنس البشري نفسه، الذي يُعاق نموه، ويُمتهن، ويُضعف، ويهان في أشخاص أبنائه الأكثر نبلا"[1]. ونفهم من هذا القول أن التزاوج بين الأجناس يعدّ إمّا سلبيا وإمّا إيجابيا، بحسب أيّ العرقين تغلّب بعد عملية التزاوج؛ فلو تغلّب العرق الأبيض على الجيل الهجين الجديد كان ذلك علامة على حضارته، لكن العكس حاصل لا محالة لو تغلّب العرق الأسود _وهو ما يتخوّفون منه كونهم كما يزعمون يرومون تمدين الآخر الهمجي، ووضعه تحت نطاقهم، لا وضع أنفسهم تحت نطاقه_.

وسنضطر في هذا العنصر إلى بسط منظوري الهوية الأحادي منه والمتعدّد، وذلك إذعانا منّا لما تشتمل عليه رواية أنا وحاييم فيما يرتبط بموضوعنا، حيث أن في الرواية نماذج عن تزاوج بين أجناس متعدّدة، كما أن هناك نماذج تمّ إيرادها تتعلق برفض هذا النوع من الترابط الهجين.

فيما يخص نماذج التزاوج الأجناسي الناجحة في الرواية والمعبّرة عن هجنة حقيقية، نذكر نموذج والد كولدا الفرنسي الأصل المسيحي الديانة، الذي تزوّج من والدة كولدا اليهودية العرق والديانة، في الجزائر حيث التقيا أعوام الاحتلال، كون والد كولدا في صفوف الجيش الفرنسي، فنشأ عن تزاوجهما إنجاب كولدا، هذه الفتاة الهجينة التي امتزجت فيها كل العناصر المختلفة عند والديها؛ من تعدّد اللغة، حيث أنها تتقن العبرية والفرنسية، وكذلك بعضا من اللهجة العربية الجزائرية _لأن والدتها من اليهود الأهالي الذين تجنّسوا بالجنسية الفرنسية_، وبخصوص الدّين فهي من طائفة اليهود

[1] كتاب دراسات ما بعد كولونيالية، بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، تيفين هيلين، ص 230.

الأشكنازيم الذين قلّدوا الأوروبيين في التحرر من الدين، وبخصوص العرق فهو هجين بين العرق الفرنسي من جهة والدها، واليهودي من جهة والدتها، ونجد حاييم يعبّر عن كل ذلك في قوله غاضبا منها _بسبب ما تكنّه من احتقار لأرسلان وبقية الأهالي_ :"**أبوكِ الفرنسي هو الذي جاء إلى هذه الأرض... وأمك أمك اليهودية المهاجرة كيف تتزوج نصرانيا مثله، من عائلات الغزاة، فتكوني أنت هذه المخلوقة الهجينة الغريبة!**"[1].

وإذا كان والدا كولدا نموذجا لتزاوج الأجناس المختلفة، فإن حاييم يظهر _عكس ذلك_ نموذجا رافضا للتزاوج بين الأجناس المختلفة، بسبب رفضه أن يتزوّج مسلمة، لأنه سيضطر حينها إلى التحلّل من دينه _مع العلم أنه كان يروم الزواج بكولدا، التي على الرغم من هجنتها تشترك معه في جانب من أصولها اليهودية من ناحية أمها_، ويرد ذلك في الرواية حين فاتحه أرسلان "... **في موضوع زواجه، ولُمْتُه على تأخّره كثيرا، ردّ قائلا: "أرسلان صديقي وكيف لي بالسدّ الذي لا يقدر على صدعه سوى الإله!" فكتمت في نفسي أن أقول له، أني أعرف أنه لن يبدّل دينه، الذي رضعه مثل حليبه، من ثدي أمّه، من أجل أن يتزوج بمسلمة، لأنه كان كأي مسيحي أو مسلم على إيمان لا يتزعزع**"[2].

د _ ملامح أخرى لتعدّد الهوية:

[1] المصدر، ص 259.

[2] المصدر، ص 301.

يتمظهر نوع بسيط من تعدّد الهوية، كنا قد عنينا بتبيانه في كل العناصر السابقة _ونقصد بالبساطة هنا سهولة تبيّنه، بسبب اعتماد ذلك على معطى واحد، يظهر في مركب واحد من مركبات الهوية، سواء كان لغة أم دينا أم عرقا أم ثقافة... ينضاف إليه نوع آخر من التعدّد الهووي _أعقد من سابقه_ لا يتّضح إلا من خلال تزامن عرض جلّ مكونات الهوية دفعة واحدة، وإمعان النظر فيها كلها بالنظر إلى نظيراتها، مقارنين ما لدينا من معطيات تخص فرد معين بمعطيات أخرى تخص أفرادا آخرين من الإثنية ذاتها أو المجتمع والثقافة والعرق ذاته والذين يفترض أنهم يتطابقون هوويا _ في نظر الحداثيين_ لكن السائح "**يتجاوز هذه الرؤية المغلقة ويبتعد عن التعامل مع مكونات هويته القومية بصفتها جوهرا ما ورائيا أو عنصرا نقيا أو بنية ثابتة أو حقيقة متعالية أو شعارا مقدسا وبذلك يخرجها من إطارها الجامد وينظر إليها بصفتها شرطا يمكن تغييره أو معطى ينبغي صنعه وتحويله... يرى هويته في إطار من التعددية**"[1]. من أجل إثبات استحالة نقاوة الهوية، وصفائها هذا من ناحية، وكذا توكيد تأثر الفرد بفعل المثاقفة مع غيره من الإثنيات أو الديانات... ويتجلّى أرسلان نموذجا لهذا النوع من التعدّد الهووي فأرسلان الذي في ظاهره مسلم وجزائري وعربي العرق واللغة، يفترض غيره من الجزائريين، تطابق هويتهم وإياه، إلاّ أن الحقيقة على غير ذلك، وسنعقد هنا مقارنة بينه وبين والده لإثبات ذلك؛ فعلى الرغم من اشتراك أرسلان في مركب العرق مع والده، نجده يختلف عنه في المركبات الأخرى للهوية؛ ومن ذلك، أنّ أرسلان يدين بإسلام هجين _كما أسلفنا الذكر في

[1] إشكالية الأنا والآخر، نماذج روائية عربية، ماجدة حمود، عالم المعرفة، سلسله شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 2013، د ط، ص 16.

عنصر سابق_ كان قد طعّمه بعقائد وممارسات استمدّها من ديانات أخرى ومما تشربّه من فلسفات غربية، بخلاف والده الذي يدين بدين إسلاميا نقي، كما أن أرسلان مزدوج اللغة، في حين أن والده أحادي اللغة لا يجيد غير الفصحى بسبب نوع التعليم الذي تلقاه في صغره والذي يقتصر على حفظ القرآن في الكتّاب، وتعلّم مبادئ اللغة العربية، وأصول الفقه... بخلاف أرسلان الذي ارتاد مدارس فرنسية، تلقّى فيها ما يتلقاه أي فرنسي، فيما عدا ما لُقِّنَه في الكتّاب في صغره من سور قرآنية، ومبادئ للغة العربية.

ونخلص هنا إلى القول بأن مركبات الهوية التي يترتب على أساسها انتماء الفرد، هي ما يضفي طابع التنوع، والتعدّد في أصل الهوية، حتى قبل عملية المثاقفة، فداخل المجتمع الواحد، الذي يفترض أن له هوية واحدة كلية، وأصلية يشترك فيها جميع أفراده، يستحيل أن نجد هوية موحّدة، فمثلا قد يشترك فردان في العرق الأفريقي، لكن أحدهما يتكلم لغة فصيحة، وينتمي لطبقة ميسورة ماديا، لكن الآخر يتكلم لغة عامية، وينتمي لطبقة البروليتاريا، كما أنهما قد يتفقان في الممارسة الدينية بأن يكون كلاهما مسيحيا مثلا، لكن يختلفان جندريا، هذا فضلا عن التنوع داخل المركب الواحد، فقد يكون فردان كلاهما مسلمين، لكن أحدهما سنيّ والآخر شيعيّ مثلا، ويثبت كل ذلك صحّة ما يذهب إليه هومي بابا من أن "**الهوية نسبية، ومؤقتة، وانتقالية، في حين أنّ تطوّرها، وتغيّرها مطلقان**"[1].

وفيما عدا شخصية أرسلان نستحضر شخصية "حاييم"، الذي يعدّ مثالا نموذجيا، يمكن الاستشهاد به في خاصية تطبع الهوية ما بعد الكولونيالية _ كنا قد وضّحناها في عنصر سابق دونما

[1] موقع الثقافة، هومي بابا، تر: ثائر ذيب، ص 40.

إحالة إلى مثال على ذلك_ وهي أنها تصطنع، ولا تورث، فلو كانت الهوية تورث لورث حاييم جنسية والده الفرنسية، حيث أننا نجده يصرّح علنا بعدم اعترافه بهذه الجنسية، التي حُمّلها كرها لا طواعيةً منه، ويظهر ذلك في قوله: "**ازددت شعورا بالوزر، لتجنّس والدي، اعتباري تبعا لذلك، فرنسيا**"[1]. ويظهر ذلك أيضا في ردّه على مسيو ويل الذي خاطبه مستغربا: "**قل لي ما طبيعة هذه العلاقة التي تربطك بمسلم غير فرنسي! أنت حاييم بنميمون مواطن فرنسي أعلى من أرسلان حنيفي درجة! فكيف تقبل مصاحبة أنديجان مثله ... غير أنّه ردّ عليه، ببداهة: "لا أشعر أني فرنسي وأرسلان مثل أخي**"[2].

وبالمقابل نجد أنه يصرّح بهويته الجزائرية _التي اصطنعها لنفسه على حسب قناعاته_ قولا ويصدّق ذلك فعلا، ويشهد له على ذلك أرسلان في قوله _مخاطبا الأهالي الجزائريين الذين هاجموا حاييم في عقر بيته_ " **السيد حاييم بنميمون ... أصبح جزائريا مثلكم مثلي... هل فيكم واحد مثل السيد حاييم، خاطر بحياته ورزقه، من أجل أن يصبح الحلم بالحرية حقيقة كما ترونها اليوم؟**"[3]. أو في قوله في موضع آخر: "**أعرف حاييم فلا تشكوا في خياراته حين يتعلق الأمر بوطنيته**"[4].

[1] المصدر، ص 206.
[2] المصدر، ص 34، 35.
[3] المصدر، ص 226.
[4] المصدر، ص 136.

نولي انتباه القارئ إلى أن كل ما أتينا على ذكره من ملامح تعدّد الهوية، يقتصر على مستوى الفرد لا المجتمع، لذا كان لزاما علينا تدارك ذلك بتبيان تأثير ذلك التعدّد على المجتمع ثراءً وتنوعًا، ونجد أن السائح يشير إلى ذلك في روايته، حين يؤسّس لمجتمع متعدّد الهوية والثقافة، عابر للقوميات، بسبب من تعدّد، وتنوع هوية الشخصيات، التي انتقاها ليؤثث بها معمار روايته، ولذلك نجد في الرواية حضورا لإثنيات، وأعراق متعدّدة، نذكر منها:

_العرق الأوروبي ممثّلا في العنصرين الفرنسي، والأقدام السوداء من إسبانيين وإيطاليين. بالنسبة للفرنسيين فالأمثلة على حضورهم لا حصر لها في الرواية، ولا نرى داعيا لاستحضارها هنا _فقد أحلنا على العديد منها سابقا، وسنحيل على ذلك أيضا في عناصر أخرى لاحقة، ضمن أطر أخرى_، إلا أننا نرى إمكانية الإحالة إلى بعض عناصر الأقدام السوداء؛ فمن الإسبان يمكننا ذكر "**خوانا طوريس حارسة العمارة** [التي يقطن بها كل من أرسلان وحاييم بالعاصمة]... **لا تلبس إلا الأسود، ولا تنزع عن رأسها الفولارة السوداء أبدا، لذلك كنت تعجّبت لحاييم منها يوما، فأجابني وكان قد علم بذلك من أحد جيراننا الإسبان ... أنها لم تخرج من حدادها الدائم الذي اتخذت منه صياما على مقتل زوجها، ووالدها على يد الجمهوريين، خلال الحرب الأهلية الإسبانية، أذكر أنها يوم قدمنا لها نفسينا... رمقتنا بعين سوداء قائلة إنها بمجرد أن قرأت اسمينا في الوصل... عرفت من نكون وأغلقت كل حديث معنا، بعدها عدا الردّ على تحيّاتنا أحيانا وبشكل آلي**"[1] .

[1] المصدر، ص 114.

ـ ومن الإيطاليين القادمين مع المحتلين للجزائر نذكر "**ألبرتو باولي** [من اسمه يبدو إيطاليا]... **وهو ناشط من أجل الإدماج بشروط، دعاني إلى الالتحاق بحضن أمه (فرنسا) ... فردّت عليه سيلين ـمن أصول فرنسيةـ بأن أمّه هو ليست في الأصل فرنسية، وضحكت، "إيطاليا وإسبانيا ليستا سوى خالتين"**[1].

ـ العرق اليهودي حاضر بقوة هو الآخر وأبسط مثال يمكن إدراجه يتمثل في حاييم وعائلته، أمّا عرق الشمال الأفريقي المغاربي، المتمثّل في العنصر الجزائري، الذي يضّم الأمازيغ على غرار **الصادق** طالب الطب وصديق أرسلان الذي صرّح "**بلكنة أهل القبائل أنه من تيزي وزو، فوسعت له عينيّ إعجابا؛ وقد ثار في ذهني حيّ الدّرب بخليطه الإثني، فتحدثت لهما... عن زواوة (سكان منطقه القبائل الأصليون) جيراني هناك وهم ينافسون اليهود في حرفه الخياطة، ويسيطرون على صناعة معدّات تحويل الصّوف... وذكرت للصادق أن غرابيل جدتي كلها، وقرداشها، ومغزلها وخلالتها من صنع سي آيت، والد آكلي زميلي السّابق في مدرسة جول فيري**"[2].

كما يضمّ العنصر الجزائري العرب الذين استقروا بالجزائر إثر فتحها من قبل المسلمين منذ قرون، فضلا عن العنصر التركي الذي ذكره السائح لماما في سياق ذمّه للإدارة العثمانية الاستعمارية، وتحالفها مع فرنسا، ومع اليهوديين بكري كوهين، وبوشناق نفطالي "**الإدارة العثمانية، التي كانت متورطة معهما في الفساد الذي نجم عنه الانهيار**"[3]، هذا فضلا عن إشارة أخرى منه إلى الوجود السابق

[1] المصدر، ص 118.
[2] المصدر، ص 83، 84.
[3] المصدر، ص 256.

للعنصر التركي، الذي ترك أثره، في استخدامه للفظة "**البايلك**"[1]. التي تستعمل للدلالة على "**الأملاك العمومية والدولة/الحكومة. وهذه الكلمة في الأصل تركية bayilik، وقد كانت الجزائر إيالة عثمانية مقسّمة إلى أربع بايلكات**"[2].

ــ ويظهر العنصر الأندلسي من اللاّجئين الفارّين من محاكم التفتيش الإسبانية، والذين لا يستحضرهم السائح في هيئة شخصيات في الرواية، بل في بعض آثار المثاقفة، التي وضعها للدلالة على وجودهم، وتأثيرهم في الجزائر، ومن ذلك أكلة البايْلا (أو البايِيلا) والتي تناولها كل من أرسلان وحاييم وزليخة، في أحد مطاعم وهران، الذي يبدو من اسمه أنه مطعم إسباني، ويذكر أرسلان ذلك، في قوله: "**وكنا تعشّينا على بايْلا في مطعم كونزليز الشهير**"[3]. والبابيلا (أو البابيا) Paella أكلة أندلسية أخذها الإسبان عنهم فهي "**طبق أرز يعتبر أحد أشهر الأطباق الإسبانية ذات الأصول الأندلسية، ويرجع منشؤها إلى مدينة بلنسية. قد تكون "البابيّا" محضرة بالخضراوات أو اللحوم أو بالأسماك. بايِيَا مأخوذة من كلمة "بقايا" العربية، ولهذه التسمية قصة من أيام ملوك الأندلس، فقد كانوا بعدما ينهون ولائمهم، يأخذون ما تبقى من الطعام، ويعطونه الفقراءَ من أهل الأندلس، وكان الأرز يختلط باللّحم، والدّجاج أو السّمك والخضروات المتنوعة. فتعوّد الناس عليها إلى أن أصبحت "البقية" طبقا شعبيا، يتفنّن الإسبان في تحضيره**"[4]. وبالإضافة إلى البابيلا،

[1] المصدر، ص 238.

[2] www. ar.m. wikipedia.org

[3] المصدر، ص 319.

[4] www. ar.m. wikipedia.org

يحيل السائح إلى أسلوب العمارة المورسكية الأندلسية في جامع وكنيسة مدينة سعيدة، في قوله: "... **لكأنه لم تكن ثَمَّ كنيسة عرفناها يوما بمنارتها ذات الشكل الدائري، لا تختلف كثيرا عن مئذنة المسجد العتيق بهندسته المورسكية الجميلة وبنوافذها الطويلة المقوسة، والإفريز الذي تنتهي به، وكان يشبه تاجًا!**"[1] ومن المنطقيّ أن تتواجد الثقافة الأندلسية الإسبانية في المدن الغربية من الجزائر؛ على غرار وهران وسعيدة... لأنها المدن التي استقرّ بها الأندلسيون لدى نزولهم بالجزائر قادمين من إسبانيا.

_وعناصر أخرى كثيرة تذكرها حسيبة، تخصّ محتلي الجزائر عبر التاريخ، في قولها: "**هذا المكان يخبئ أسرارا أخرى عمّن مرّوا من هنا من أجناس المحتلّين الآخرين قبل الفرنسيّين**"[2]. والذين نذكر منهم: الفينيقيين (اليونانيون)، والبيزنطيين، والوندال، والرومان الذين أحالت إليهم حسيبة، في معرض حديثها عن حيّ القصبة، في قولها: "**القصبة هي المدينة الأصلية للجزائر التي بنيت على أنقاض رومانية، وما حولها لم ينشأ إلاّ مع وقوع الاحتلال. قالت باعتزاز... للعمران يد في الفصل بين الأهالي وغيرهم من المحتلين... لكن للقصبة ذاكرة تقول لنا إياكم أن تنسوا أني الوجود الأصلي لكم**"[3]. ونلاحظ هنا أن العمران أيضا يعدّ علما على الهوية الأصلية للجزائر، والهويات المتثاقفة معها. ويشكّل بذلك دليلا آخر على التنوع الإثني في الجزائر.

[1] المصدر، ص 316.
[2] المصدر، ص 98.
[3] المصدر، ص 83.

ولا ريب أن هذا التنوع لن يترك مجالا لصفاء الهوية، ونقاوتها، ولا شكّا في "**استحالة تحقق فكرة الهوية القومية النقيّة، "الطاهرة إثنيا" إلا بالموت الحرفي والمجازي، على حد سواء، لما عرفه التاريخ من ضروب الاختلاط، والتواشج المعقّدة**"[1].

ولذلك نجد أن كلا من مدينة سعيدة والعاصمة ومعسكر ووهران والجزائر بشكل عام حيث دارت أحداث الرواية تتجلى بنيةً متنوعة تضم في طواياها تركيبة "**مانوية غنوصية ثِنْوية* للمدينة الاستعمارية كما يصفها فرانتز فانون**".[2] لكن ذلك الثراء الثقافي الذي طبع الجزائر في فترة الاستعمار لم يلبث على حاله بعد الاستقلال بسبب رحيل غالبية الأجناس الأخرى عنها، _وبسبب ما أبداه الكثير من الأهالي الجزائريين من تعصّب لقوميتهم، ونبذ لبقية القوميات_ وهو ما نجد أرسلان يتأسف عليه في قوله: "... **لم يكن ذلك مجرد شعور مني بل كان معاينة مؤلمة، وقلت لحاييم إن حرب التحرير بقدر ما كانت خلاصا تاريخيا من الاحتلال، فإنها لم تخلق التركيبة الاجتماعية الجديدة المؤمّلة، فقال إنه ما زال يعتقد أن تلك التركيبة كانت بتنوعها العرقي، والثقافي ستغني هذا البلد**

[1] موقع الثقافة، هومي بابا، تر: ثائر ذيب، ص 45.

* مذهب المانوية، نسبة إلى ماني بن فانك ولد بجنوبي بابل نحو سنة 216 ميلادية وادّعى النبوّة وهي فرقة غنوصية مسيحية كانت أخطر البدع التي تعرّضت لها المسيحية وأطولها عمرا وتختلط فيها التعاليم المسيحية بالتعاليم اليهودية والبوذية والزرادشتية وأهم أركانها القول بالثنائية؛ أي إله للنور وإله للظلام (أنظر معجم الديانات). غنوصية: نزعة فكرية تمزج الفلسفة بالدين، قائمة على المعرفة الحدسية، للوصول إلى معرفة الله، ظهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد، (انظر معجم المعاني). الثنوية: هم أصحاب =الإثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، بخلاف المجوس فإنهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه، وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والابدان والأرواح/ فرق الثنوية: المانوية، المزدكية، الديصانية، المرقيونية، الكيونوية والصيامية، والتناسخية (معجم الديانات). هذه الاصطلاحات تستعمل في سياق الدراسات ما بعد الكولونيالية دلالة على التنوع الديني والمذهبي، كما تستعمل تجوّزا للدلالة على التعدّد الهووي بشكل عام.

[2] إدوارد سعيد، ناقد الاستشراق؛ قراءة في فكره وتراثه، خالد سعيد، ص 128.

فأبديت له تحسّرا، وقلت لأنها كانت خسارة تاريخية. حاييم أنت تعرف أن يهود المدينة لم يكونوا جميعا مضطرين إلى المغادرة"[1].

ثانيا: المنظور الأصلاني للهوية في رواية أنا وحاييم

وكما نوّهنا سابقا، فإننا نلمس تباينا في طرح قضية الهوية داخل معمار الرواية حيث نلحظ إقرارا بتعدّد الهوية في مواضع من قبل شخصيات من مختلف الأعراق، والقوميات الحاضرة في الرواية، في حين نجد تعصبا للهوية القومية والأصلية في مواضع أخرى من قبل شخصيات أخرى من مختلف الأعراق أيضا. وعليه، ومن باب عدم تجاهل هذا المنظور للهوية في الرواية. والذي نرى أنه من المفيد تقصّيه هو الآخر نظرا لتعالقه بالمنظور الما بعد الحداثي الذي ينافيه ويضادّه لأنه يسهم في توضيحه وتبيانه من باب التبيان أو البرهان بالضدّ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نرى أنّ تقصّيه يعلي من قيمة هده الرواية التي دائما ما نجد فيها جلّ الأصوات والأصوات المضادّة لها، ما يؤكد بوليفونية (ديالوجية وحوارية) رواية أنا وحاييم وفق اصطلاح ميخائيل باختين، على عكس الروايات القديمة الأحادية الصوت أو المونولوجية كما يدعوها باختين أيضا. رأينا ضرورة معالجته، وذلك طبعا على حسب ما سنرصده من معطيات، في عنوانين اثنين؛ الأول يخص الهوية الأصلانية وعلاقتها باليهود، والثاني نرصد فيه باقي الملامح التي لا علاقة لها باليهود في الرواية.

تجدر بنا الإشارة إلى جزئية مهمة، إضافة إلى ما نوهنا به آنفا، وهي أنّ مقاربة المنظور الأصلاني للهوية يعدّ من صميم الدراسة ما بعد الكولونيالية، اقتداءً بمنظّريها الذين عنوا في كتبهم

[1] المصدر، ص 256.

بتبيان طرق تجلّيها وملامحها _على الرغم من أنها مفهوم حداثي كولونيالي_ بالموازاة مع الهوية المتعدّدة، والثقافية. ويمكن تبيّن المنظور الأصلاني للهوية من خلال سلوكات، وأقوال العديد من الشخصيات، ومن خلال بعض الأحداث، التي لا نجد لها مبرّرًا إلا بوضعها في نطاقه.

1 _ قضية اليهود والعنصرية والهوية القومية:

آثرنا طرح قضية الهوية الأصلية، وعلاقتها بفئة اليهود، في عنصر مستقلّ نظرا لكونها قضية جدّ شائكة، وعلى درجة كبيرة من التعقيد، تحتاج منا إلى تفصيل وتبصّر عميق، هذا من ناحية، ونظرا لأهميتها وإلحاحها في الرواية، وتعالق اليهود المباشر بقضية العنصرية والهوية الأصلية، التي لا مناص من طرحها أينما كانوا حاضرين، خاصة وأنهم يشكّلون أقلية ضمن جلّ قوميات العالم، وهذا من ناحية أخرى.

وقد رأينا البتّ في ذلك من زاويتين اثنتين، يحتل فيهما اليهود موقعين متقاطبين؛ ففي إحدى الزّاويتين يتموضع اليهود ضحية للعنصرية النّاجمة عن تشبّث غيرهم من الشعوب بهوياتهم الأصلية، معتبرين إياهم أغيارا قذرين فيما يعرف بحركة أو نزعة معاداة السّامية أو اللاّسامية Antisemitism، في حين يتموضع اليهود في الزاوية الثانية متعصّبين لهويتهم أو لإيديولوجية سياسية منبثقة من هويتهم _نورد ذلك بتحفّظ، لأنها لا تتطابق معها، بل تتضادّ معها في كثير من الأحيان، إلاّ أن متبنيها يزعمون نصرتها للهوية اليهودية حتى يستطيعوا جذب اليهود إليهم من كافة أنحاء العالم ونصرتهم_ والأمر يتعلّق هنا بالحركة الصهيونية Zionism، وهذا التناقض متجذّر في هوية اليهود، وقد صادف أن عبّر عنه كل من "جياني فاتيمو، ومايكل ماردر" "Vattimo, Michael Gianni

Marder" في كتابهما "تفكيك الصهيونية؛ نقد ميتافيزيقا سياسية" في قولهما: "**اليهود يمكن أن يمثلوا قطبي التضاد: فهم يوصمون بأنهم طبقة عليا (تجار أغنياء)، وطبقة دنيا (قذرة)، وبأنهم فكريون أكثر مما يجب، ودنيويون (مهوسون جنسيا) أكثر مما يجب، وبأنهم كسالى مدمنون على العمل، في بعض الأحيان يمثلون التعلق العنيد بنمط حياتهم الخاص، الذي يمنعهم من أن يصبحوا مواطنين كاملين للدولة التي يعيشون فيها؛ وفي أحيان أخرى يمثلون كوزموبوليتانية عالمية مشرّدة، لا جذور لها، ولا مبالية بكل الأشكال الإثنية الخاصة... ففي عصر الثورة الفرنسية أدين اليهود لكونهم خصوصيين أكثر مما ينبغي، إذا واصلوا التمسك بهويتهم، رافضين الحاجة لأن يصبحوا مواطنين مجرّدين مثل كل شخص آخر، وفي أواخر القرن التاسع عشر مع صعود النزعة الوطنية الإمبريالية انقلبت التهمة ليصبح اليهود كلهم كوزموبوليتانيين أكثر مما ينبغي يفتقرون إلى كل أشكال التجذّر**"[1]. إذا سنتناول اليهود في هذا العنصر تارة بصفتهم ضحايا للعنصرية، وتارة أخراة بصفتهم مذنبين، متّهمين بالتعصّب القومي، ومتبنّين للتمييز العنصري مع غيرهم.

1/ 1_ اللاّسامية:

تمثل اللاّسامية حركة تمييز عنصري على أساس من العرق لكنها تستهدف العرق اليهودي من بين جميع الأعراق نفيا وتحقيرا، ويعدّ "**الصحفي الألماني اليهودي الأصل ولهالم مار أول من استخدم هذا المصطلح، عام 1879 في كتابه انتصار اليهودية على الألمانية... ولو أخذت**

[1] تفكيك الصهيونية؛ نقد ميتافيزيقا سياسية، جياني فاتيمو ومايكل ماردر، تر: عدنان حسن، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، ط1، 2015، ص 29، 30.

العبارة بالمعنى الحرفي، فإنها تعني العداء... لأعضاء الجنس السّامي الذي يشكّل العرب أغلبيته العظمى... لكن المصطلح في اللّغات الأوروبية يقرن بين السّاميين واليهود ويوحّد بينهم، وهذا يعود إلى جهل الباحثين الأوروبيين في القرن التاسع عشر بالحضارات الشرقية، وعدم تكامل معرفتهم بالتشكيل الحضاري السّامي"[1]. ونفهم من هذا القول أن الساميّين ليسوا يهودا فحسب بل عربا أيضا، ويشير إدوارد سعيد إلى ذلك في سياق حديثه عن تطور معاداة السامية _بعد حلّ المسألة اليهودية بضمان الحقوق المدنية لهم شرط تجريدهم من ديانتهم، وكذا تأسيس الكيان الصهيوني_ بطريقة انحسرت فيها عن اليهود، لتشمل العرب فحسب حسب رأيه.

ويعود أصل اللاّسامية الأوروبية إلى **"أوروبا القرنين الحادي عشر، والثاني عشر التي كانت تصحوا من عطالة العصور المظلمة، وتمرّ بنمو سريع لتبادل السوق، وازدياد أهمية المال في تلك النقطة بالضّبط يظهر اليهودي بوصفه العدوّ: المرابي، والدّخيل الطّفيلي، الذي يشوّش الصّرح الاجتماعي المتناغم لاهوتيا"**[2]. ونستنتج من هذا القول _بالإضافة إلى ضبط تاريخ بداية اللاّسامية_ سبب نشأة اللاّسامية وكره اليهود ونبذهم، والمتمثل في مجموعة من الصّفات الراسخة في المخيلة الغربية عنهم، والتي ألصقت بهم _وهي كائنة حقيقة فيهم، لكن الخطأ يكمن في تعميمها، مما يجعل منهم نسخة واحدة عن بعضهم_ وهي (اللاّسامية) بذلك قد فرضت عليهم **صورة نمطية** تمارس بها رقابة عليهم، وتحصرهم بها في حيّز من الدونية، لا يسعهم إلا الإذعان له، والبقاء ضمن

[1] موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، مج 2، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1999، ص 333.

[2] تفكيك الصهيونية؛ نقد ميتافيزيقا سياسية، جياني فاتيمو ومايكل ماردر، تر: عدنان حسن، ص 31.

حدوده، وتمثل هذه الصورة النمطية اليهودي على أنه: مرابي، دخيل، طفيلي، صاحب ديانة لا تتناغم مع غيرها من الديانات _كما جاء في القول أعلاه_ فضلا عن صفات أخرى تتمثل في: **"التّائه الأبدي... بخلاء ومرابين مضحكين... محكوم عليهم بالتّيه، والتّوق إلى إيجاد الخلاص في الموت"**[1].

هذا فيما يخصّ الصورة النمطية لليهود في المخيلة الأوروبية، أما عن أسباب كرههم لليهود، والتي تتداخل مع الخصائص التي تضمّها صورتهم النمطية، فنضيف إليها فضلا عمّا سبق لنا ذكره من أسباب مادية، وأخرى دينية _أمّا الدينية فتتمثل في ديانتهم اليهودية التي تبغضها أوروبا المسيحية، وأمّا المادية الدنيوية فتتمثل في مهارة اليهود في التجارة، وكذا دهائهم فيها (مرابين)، وهو ما أضرّ بالأوروبيين الذين لا يضاهونهم دهاءً، فرأوا فيهم أعداءَ بسبب ذلك، في عصور نهضتهم حين بدأوا يولون أهمية للاقتصاد، والمال_ أسبابًا أخرى تعود إلى ما اجترحه، واقترفه اليهود ظلما في القديم من **"استغلال المسيحيين أو قتل أطفالهم أو اغتصاب نسائهم أو في المطلق خيانة المسيح، وقتله"**[2].

وقد تطورت الحركة اللاّسامية **"عندما اختفت الشخصية المحدّدة لليهودي، ظهر اليهودي المطلق وهذا التحول كان شرط انتقال اللاّسامية من اللاّهوت إلى العرق. أصبحت لعنة اليهود عرقهم"**[3]. ويظهر أن اللاسامية قد تطورت بتطور ما تستنكره في اليهود؛ من معاداة ديانتهم _ كون أغلب متبنّيها من المسيحيين_ إلى معاداة عرق اليهود، وتأكّد ذلك بعد تخلّي اليهود عن ديانتهم من

[1] تفكيك الصهيونية؛ نقد ميتافيزيقا سياسية، جياني فاتيمو ومايكل ماردر، تر: عدنان حسن، ص 30، 31.
[2] م ن، ص 31.
[3] م ن، ص 31.

أجل اكتساب الحقوق المدنية، والمواطنة الأوروبية حين استمرّت اللاّسامية على الرغم من ذلك، مما أكّد استهدافها لعرق اليهود لا ديانتهم، وبما أن العرق لا مناصة منه، تبيّن للأوروبيين أنه لا حلّ لمسألة اليهود إلا بإبادتهم فتأسست "الهولوكوست" على يد النازيين ويذكر "جياني فاتيمو ومايكل ماردر" ذلك في قولهما: **"هذا الانتقال وضع الأسس للهولوكوست، للإبادة الجسدية لليهود بوصفها الحلّ النهائي الصحيح لمشكلتهم"**[1]، ثم تطور نوع آخر من اللاسامية تتبناه الحركة الصهيونية يمكن تسميته بـ **"اللاّسامية الصهيونية"** التي تعادي اليهود الغير الدّاعمين للكيان الصهيوني، والغير ملتحقين بالدولة الإسرائيلية المغتصبة لأرض الفلسطينيين معتبرين إياهم **"الفائض الأجنبي الذي يزعج مجتمع الدولة القومية [الصهيونية]. هؤلاء اليهود هم "يهود اليهود أنفسهم" الأخلاف الفاضلون ليسبينوزا"**[2].

إذا فمعاداة السامية في ناحية منها تقوم على تصوير اليهود في صور نمطية تمثلهم في هيئة دونية مقيتة، وتنطبق تلك الملامح الدونية التي ذكرناها سابقا _والتي اتّخذت على أنها صورة نمطية لليهود_ على أربع شخصيات في الرواية؛ اثنتين منهما تخصّان التاجرين الشهيرين **"بكري كوهين، وبوشناق نفطالي"**، والأخريين تخصّان: **المرابي سمير مردوخ**، و**الماكِس اليهودي** جار حسيبة الذي كان والدها التاجر في صراع دائم معه.

[1] تفكيك الصهيونية؛ نقد ميتافيزيقا سياسية، جياني فاتيمو ومايكل ماردر، تر: عدنان حسن، ص 31.
[2] م ن، ص 32.

_ أمّا التاجران بكري كوهين، وبوشناق نفطالي فيمثلان _بامتياز_ الصورة النمطية لليهودي التاجر الدّاهية والغشاش الذي يجيد تحصيل الأرباح بكل الطرق، ويسيطر على السوق بسهولة، ونستشف كل هذه الخصائص من المقطع الذي ورد فيه ذكرهما في صفقتهما التاريخية التي عقداها مع فرنسا، والدولة العثمانية لتقاسم خيرات الجزائر، وبخسها حقوقها خاصة في قضية الديون الفرنسية **"... السيطرة على إنتاج القمح الذي كانت سوقه بيد محتكرين من عائلتين يهوديتين قدمتا من إيطاليا واستقرتها في مدينة الجزائر، يلقّبان بملكي الجزائر... _بكري كوهين وبوشناق نفطالي؟ _ بالضبط وقد وضّفا خبرتهما في الصّفقات للتلاعب بأسعار القمح، وفي مقايضة مبالغ مديونيته المستحقة للجزائر على فرنسا، بالخردة، والقهوة، والسكر، والتوابل..."**[1].

_ أمّا سمير مردوخ فقد صوره السائح في صورة تاجر مرابي، وغشّاش بغيض، وعديم الرّحمة، كان مسؤولا عن مآسي كثير من الأهالي، واليهود الفقراء، الذين وثقوا فيه فتشردوا، وأصبحوا معدمين، وكذلك فعل بوالد حاييم على الرغم من اشتراكه وإياه في الديانة والهوية، ويرد ذلك في الرواية على خلفية نقاش أرسلان وحاييم حول بعض اللّوحات المعلّقة في منزله، في قوله: "... **لوحة دينيه "عبد الحب" التي اقتنيتها والأباجورة من مزاد علني نظّمه المرابي سمير مردوخ. تنهد حاييم... آه هذا المردوخ قال بنفور... حال شخص نزيه، أرغمته الحاجة على رهن شيء عزيز... وهو يعلم مسبقا أنه لن يستطيع تسديد ما يسترجعه به... لم يشفع لوالدي عند مردوخ أنه من ملّته ودينه، لمّا تجاوز الأجل المحدّد لتخليص رهن مجوهرات والدتي من أجل مصاريف تسجيلي في**

[1] المصدر، ص 256.

الجامعة! كنت أعرف... بعضَ من فقدوا من الأهالي ومن غيرهم ممتلكاتهم لمّا عجزوا عن التسديد فانتهى بعضهم إلى الضياع، وبعضهم إلى الجنون، وآخرون إلى الهجرة بلا رجعة"[1].

ـ وأمّا الماكِس اليهودي الذي تحدّثت عنه حسيبة، والذي صوّره السائح في هيئة ظالم يتعسّف مع التجار الأهالي في جمع الضرائب التي كلفته الإدارة الفرنسية بفرضها وجمعها، ومعاناة والد حسيبة التاجر بسببه، والذي تمادى إلى درجة استخدام العنف مع الأهالي مشهرًا السلاح في وجههم لشدّة ما به من بغض وحقد تجاههم، قبل أن يصدر عن توجه صهيوني هاجر على إثره إلى فلسطين، ويروي أرسلان ذلك نقلا عن حسيبة، في قوله: "... **روت لنا حسيبة أن والدها، لأنه تاجر، كان في نزاع دائم مع جار لهم من اليهود، بيده مكس الأسواق لتأييده كل فعل عقابي من الإدارة الفرنسية بحق الأهالي، عند تسليط الضرائب والغرامات عليهم، التجار الصغار منهم والحرفيين خاصة. وقد بلغ الأمر به أن هدّد بمسدسه غير مرة شباب الحومة، كلّما سهروا أو لعبوا قريبا من سكناه، قبل أن يختفي فجأة ثم يشيع خبر هجرته إلى فلسطين"[2].**

وتظهر اللاّسامية الأوروبية في عدّة مواقف عدوانية تعرّض لها اليهود في الرواية، نذكر منها:

ـحرق صيدلية حاييم أيام الثورة التحريرية، وكتابة العبارة العنصرية على واجهة محلّه، والتي اختفت بسبب ألسنة النار، ولم يبق منها غير لفظة juif وهو ما يدلّ أن حرق الصيدلية كان بسبب معاداة السامية، قبل أن يكون بسبب إعانة الثوّار. ويرد ذلك في الرواية في قول أرسلان:" **وقفنا أمام**

[1] المصدر، ص 153.

[2] المصدر، ص 99.

الصيدلية التي كانت اثار الحريق لا تزال باديه... تأملت بقايا الخراب الصغير الذي كانت تشهد عليه كلمة"...juif" المتبقية من عبارة مكتوبة... بلون أحمر... تقدمت وأخرجت سكينا صغيرا... وخرطت الحروف الأربعة إلى أن انطمست. "إنه آخر توقيع عنصري... ما آلمني أكثر هو عبارتهم التي كانت حروفها تشعّ وتخبو بين موجة لهب وأخرى" قال حاييم ..."[1]. ويرد ذكر خبر حرق صيدلية حاييم في موضع آخر حين يتم إعلام أرسلان بذلك. وهو في الجبل. وبمن اقترف ذلك أيضا، فقد تبيّن أن المنظمة السرية الفرنسية OAS، ذات التوجه الإرهابي، والإجرامي وراء ذلك "... **وأبلغني أن المنظمة المسلحة السرية (المعروفة برمزها الثلاثي OAS) أحرقت صيدلية حاييم"**[2]

_ إضافة إلى الظلم الذي تعرّض له والد حاييم أيام حكومة فيشي النازية، والذي يشير إليه أرسلان، في قوله _متحدّثا عن حاييم ووالده_ :"... **قال حاييم أن والده تنقل بين أكثر من حرفة، كتاجر صوف، وصايغ مجوهرات فضيّة، ولم يقل إنه عانى من الميز أيام حكومة فيشي، التي أسقطت عنه جنسيته قبل أن يستردّها بعد انهزام النّازية..."**[3]. وبالنسبة لحكومة فيشي régime de Vichy التي ذكرها أرسلان فقد "**استمرت بين يوليو 1940 وسبتمبر 1944 ... وقد أعلن قيام حكومتها المارشال "فيليب بيتان"، وذلك عقب سقوط فرنسا بيد ألمانيا النازية خلال**

[1] المصدر، ص 272.
[2] المصدر، ص 197.
[3] المصدر، ص 99.

الحرب العالمية الثانية"[1]. ويمكننا إيراد نبذة عن تشريعات حكومة فيشي النازية _المعادية للسامية_ فيما يخص المسألة اليهودية، فيما يلي "... **في أكتوبر 1940، ألغت الحكومة الفرنسية [الفيشية] مرسوم كريمييوك، وتم إلغاء الجنسية الفرنسية ليهود الجزائر، وقطع أي طريق لاستعادتها... ورغم أنّ اليهود الذين كانوا يعيشون في الجزائر والمحميات تفادوا الترحيل إلى محتشدات الاعتقال النازية... وفي محاولة لزيادة استبعاد اليهود في المستعمرات من الحياة الاقتصادية، والمهنية منعت سلطات فيشي اليهود من ممارسة أية وظائف، وتعاملات مالية، وهذا لا يشمل فقط المصارف، وسوق الأوراق المالية بل... والتجارة في الحبوب والماشية، والتحف والخشب..."**[2]. وهو بالضبط ما حصل لوالد حاييم حين جرّد من جنسيته، ومن كل حقوقه المدنية. وتتشيّد حكومة فيشي هنا مثالا على "**الدولة . الأمة**"[3] التي تحدّثت عنها "حنة آرندت" "**ودورها الحصري باعتبارها آلية للإقصاء**"[4]. فحكومة فيشي من الأنظمة الكليانية التي تعمل على استئصال الاختلاف، والاستقلال الذاتي للأفراد، وذلك من خلال حروب الإبادة، والتطهير العرقي[5].

_ ونجد من الجزائريين من يتبنّى لاسامية شبيهة باللاسامية الأوروبية، إلا أن لها أسبابا أخرى غير تلك التي تنطلق منها اللاسامية الأوروبية، وتعود إلى كونهم أغلبية مسلمة تريد الحفاظ على نقاوة ديانتها أولا، وإلى ما يعرفونه من تاريخ اليهود الأسود مع الأنبياء الذين بعثوا فيهم، وإلى ما اقترفوه في

---

[1] www. ar.m. wikipedia.org

[2] تمييز فيشي ضدّ اليهود في شمال إفريقيا، سارا سوسمان، موسوعة الهولوكوست، Encyclopedia. ushmm.org

[3] أرخبيلات ما بعد الحداثة؛ رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، محمد بكاي، ص 131.

[4] م ن، ص 131.

[5] م ن، ص 138.

حق المسلمين ونبيّهم ثانيا. وتظهر هذه اللاسامية في حادثة مهاجمة الأهالي الجزائريين لمنزل حاييم ورغبتهم في تصفيته، أو طرده وغيرَه من اليهود من البلاد، ويرد ذلك في الرواية في المقطع التالي: "**لا تتركوا من تبقى من اولاد النصارى بلا عقاب ابحثوا عنهم انتقموا منهم لقتلانا... وأنا سأتكفل بمن تبقى من يهود الدرب... الزعيم يطلب ممن معه ان يبدؤوا بدار الصيدلي في الدرب! ... أطل عليّ إثرها حاييم بهيئة المعذّب المغشيّ عليه من الموت فما أفلح في أن ينتزع لي ابتسامة ولا استطاع أن يسيطر على رعشة يده... بينما انبعثت من بين المتجمهرين أصوات: هذا اليهودي كان مثله مثل الأقدام السوداء يحمل الجنسية الفرنسية، لماذا لا يرحل مثلهم!** "[1]. لكن السبب هنا لا يعود إلى ما ذكرناه آنفا _من أسباب تعود إلى تاريخ اليهود_ ولكن إلى الجهل بالآخر، وهو ما يعزّز احتقاره ونبذه لذلك لابد من المعرفة بالآخر، ولن يتحقق ذلك إلا بالانفتاح عليه فكلا الصنوان متلازمان؛ للانفتاح على الآخر لابد من معرفته، ولمعرفته لابد من الانفتاح عليه، وفي هذا المقطع حاول الأهالي ـ بعد الاستقلال ـ مهاجمة حاييم لاختلافه عرقيا ودينيا عنهم من باب تطهير عرقهم والاستحواذ الكلي على الأراضي وعدم ترك مجال لمن يحاصرهم أو يزاحمهم فيها بسبب جهلهم بسلمية حاييم وبإقراره بأنه محبّ للجزائر وأنه جزائري، بل وبمساهمته في الثورة عن طريق تسخير ما تشتمل عليه صيدليته لجبهة التحرير، و بما دفعه ثمنا لذلك من إحراقها من قبل المنظمة السرية الفرنسية، ولذا نجد أن الأهالي قد أعرضوا عنه لما أخبرهم أرسلان بحقيقته وتقبلوه بينهم.

1/ 2 _ الموقف العنصري الكليّاني لليهود:

[1] المصدر، ص 220، 221، 225.

أ/ _ الصهيونية:

النزعة الصهيونية في أبسط مفاهيمها نزعة أصلانية تطمح إلى استعادة الهوية القومية اليهودية بإحياء اللغة العبرية، واتخاذ أرض خاصة باليهود _وذلك بالعودة إلى فلسطين أرض صهيون_ من أجل لمّ شملهم رغبة منهم في المحافظة على عرقهم نقيا من الاختلاط والتلوث الذي طاله بسبب من المثاقفة.

ولتعريف الحركة الصهيونية نستعين بموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية لمؤلفها "عبد الوهاب المسيري"، وقد جاء فيها أنّ "**الصهيونية بالمعنى الديني تشير... إلى جبل صهيون والقدس، بل إلى الأرض المقدّسة ككل، ويشير اليهود إلى أنفسهم باعتبارهم "بنت صهيون". كما تستخدم الكلمة للإشارة إلى اليهود كجماعة دينية. والواقع أن العودة إلى صهيون فكرة محورية في النسق الديني اليهودي... ومع تصاعد معدّلات العلمنة بدأ مفهوم الصهيونية نفسه في التبلور والتخلّص من كثير من أبعاده الغيبية الدينية أو الرومانسية وانتقل إلى عالم السياسة والمنفعة المادية ومصالح الدول... تمت بلورة المفاهيم الصهيونية، وملامح المشروع الصهيوني بشكل كامل في الفترة بين منتصف القرن التاسع عشر وعام 1880، على يد المفكرين الصهاينة غير اليهود لورد شافتسبري، ولورانس أوليفانت وقد لخّص شافتسبري التعريف الغربي لمفهوم الصهيونية في عبارة أرض بلا شعب، لشعب بلا أرض... أعاد بيرنباوم تعريف دلالة مصطلح "الشعب اليهودي" الذي كان يشير فيما مضى إلى جماعة دينية إثنية فأصبح يشير إلى جماعة عرقية... وتم استبعاد الجانب الديني منه تماما... تبلور المفهوم الغربي للصهيونية تماما في وعد بلفور... ويتحدّث**

الكاتب الإسرائيلي أبراهام يهوشاوا عن الصهيونية بوصفها حركة إنقاذ عملية ظهرت حلاّ للمأزق اليهودي منذ قرن (أي المسألة اليهودية في شرق أوروبا)..."[1] ومن أهم ما يمكن استخلاصه من القول السابق، أن الحركة الصهيونية قد انتقلت من الدينية إلى الدنيوية، وهي في حقيقة الأمر رغم ادّعائها مسعى لمّ شمل اليهود، وإحياء الهوية اليهودية، والحفاظ عليها، إلا أنها دولة علمانية بامتياز، وتعدّ كيانا لا ديني، ولا يهودي، وبدلا من حفاظها على الهوية الدينية راحت تمحوها، حتى أن مصالحها السياسية دفعت بها إلى تبني نوع جديد من اللاسامية الصهيونية، الذي نوّهنا به في العنصر السابق.

أمّا إدوارد سعيد الفلسطيني _منظّر ما بعد الكولونيالية الأول_ نجده في طرحه لقضية الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي "**يوثق... للأسلوب الذي بدأت فيه الصهيونية في تنفيذ مخطط الغزو غير المختلف عن التوسع الأوروبي الكولونيالي في القرن التاسع عشر... ضرورة النظر الى الصهيونية ليس على انها حركة تحرر يهودية بل على انها ايديولوجيا غازية بحثت للحصول على مستعمرة في الشرق... الصهيونية... ممارسه كولونيالية عنصرية استثنائية متصلبة... للصهاينة... ذرائع مشابهه للمشروع الإمبريالي البريطاني من خلال استخدام تبريرات ... ذوّبت الذات الفلسطينية على أنها متراجعة ومن هنا فهي بحاجة إلى من يهيمن عليها**[2]. والفكرة المحورية التي نستشفها من القول السابق تتمثل في مماثلة الحركة الصهيونية للحركة الاستعمارية الإمبريالية الأوروبية حدّ التطابق

[1] موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، عبد الوهاب محمد المسيري، مج 6، ص 14، 15، 16.
[2] إدوارد سعيد ناقد الاستشراق؛ قراءة في فكره وتراثه، ص 191، 192.

معها وكأنها نسخة جديدة عنها، بالإضافة إلى تبنيها للعنصرية؛ نهجًا في التعامل مع القوميات الأخرى، والعرب الفلسطينيين تحديدا، و خلفيةً لأفكارها المسبقة حولهم تماما كالدول الأوروبية، ويسلط إدوارد سعيد الضوء على مساوئها؛ ففي الوقت الذي كانت تظن فيه هذه الحركة أنها استطاعت حلّ قضية الشتات في الأرض، فاقمت المشكلة أكثر حين أضافت إلى العدد المعتبر من اليهود المشتتين _الذين لم يتبنّوها إيديولوجيةً، ولم ينضووا تحت سلطتها، ولا استوطنوا فلسطين_ فئة مشتتة جديدة جرّدت من حق سيادة وامتلاك أرضها، ثم طردت منها تتمثل في اللاّجئين الفلسطينيين.

ويتفق فتحي التريكي مع إدوارد سعيد، والمسيري في علمانية وإمبريالية الصهيونية في قوله: **"الصهيونية في نظرنا ليست ظاهرة يهودية، وإنما هي من إفرازات الرؤية العلمانية الإمبريالية الغربية التي حوّلت العالم بأسره إلى مادة استعمالية كما أنها استخدمت اليهودية كديباجات لتبرير عنفها، وعنصريتها"**[1].

وبالعودة إلى متن رواية أنا وحاييم نجد أن السائح يشير ـ ولو باقتضاب ـ إلى قضية فلسطين على أنها مستعمرة هي الأخرى، وأنها قد تعرّضت لعدوان إمبريالي صهيوني أشبه ما يكون بالإمبريالية الأوروبية، في قوله على لسان أرسلان: "... **لتمركز اهتمامي على أسباب الحروب، ومخلّفاتها، وبالتوسعات الاستعمارية، والاستيطان الجديد في فلسطين، ملت أكثر من حاييم إلى مطالعة مجلة هيستوريا"**[2].

[1] الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، ص 154.

[2] المصدر، ص 101.

وفي موضع آخر يشير السائح إلى مسعى الكيان الصهيوني في استقطاب اليهود أينما كانوا، وإغرائهم بما حرموا منه؛ أرض باسمهم، وقومية خاصة بهم تضمن لهم الكرامة، ودخل يضمن لهم مستوى معيشيا ممتازا، ويظهر ذلك في الضغط الذي كانت تمارسه كولدا الصهيونية على حاييم اليهودي غير الصهيوني، من أجل مغادرته إلى فلسطين، حتى أنه قد بلغ بها المدى إلى جعل ذلك شرطا لقبولها الزواج منه، وهي التي تعرف تماما مقدار حبّ حاييم لها، ورغبته الشديدة في الزواج منها. "... **مغادرته إلى فلسطين قد تحول عندها إلى هوس. كانت قد جددت له دعوتها... من غير أن يستجيب فقدمت له ضمانات إن غادر معها إلى هناك بأن يحصل على محل لفتح صيدلية وعلى قطعة أرض لبناء مسكن؛ وربما على حقل زيتون أو برتقال... فردّها وأمام تصلبه خفضت له من شرط زواجها به إلى أن يغادر معها الى المتروبول فحسب**"[1].

ولمّا أبدى حاييم رفضه القطعي لشروطها واجهته بعنصرية صهيونية. تستهدف اليهود المعارضين للصهيونية. والتي تقوم بالأساس على الطعن في يهوديتهم، وكذلك فعلت كولدا مع حاييم ــرغم تديّنه، وتمسّكه بتعاليم الديانة اليهودية بخلاف كولدا الليبرالية والعلمانيةــ وكأنّ اليهودية تطورت من ديانة إلى أيديولوجية سياسية، من يأبى تبنيها يطعن في مصداقية هويته اليهودية إن لم يجرّد منها، ويصف أرسلان ذلك في قوله: "**فواجهته. كما روى لي. بما لم يواجهه به عنصري من الأقدام السوداء أنفسهم؛ أنتم معشر التوشاقيم الأهالي ما أجبنكم! أنتم عار اليهود في هذا البلد!**"[2].

[1] المصدر، ص 257.

[2] المصدر، ص 257.

وقد واجهت كولدا حاييم باللاّسامية الصهيونية ذاتها في موقف آخر، يصفه حاييم في قوله: **"وكم شعرت بألم الذبحة إذ سألتني إن كان بقي في نفسي شيء من كرامة اليهودي وحبه لأرض الميعاد، يساعدني على لملمة شملي الممزّق استعدادًا للرّحيل عن هذه الأرض اللّعينة! ... فكان جوابي، مرة أخرى، صمتي، وسكوني، لم أكن أستطيع أن أقاوم بغيرهما تيار غضبك الجارف... أحسسته يتدفّق حقدًا أيضًا"**[1].

ويشير السائح إلى الأيديولوجية الصهيونية العنصرية في معرض ذمّ حاييم لكولدا ولغيرها من الصهاينة، ويظهر ذلك في قوله مخاطبا إياها: **"أنت لا تبغين من مغادرتك الآن إلى هناك سوى ان تعوضي ما ضاع لامك من حلم... انت تخطئين لم تكوني انت ومن معك وحدكم على تلك الارض ... ومهما تفعلي فتأكدي من أنك لن تتخلصي من حملك ثقلين متلازمين: الشعور بالضحية المزمن وتبكيت الجلاد المؤرِّق! ... ابق أنت ومن معك من التوشاقيم!"**[2]. فحاييم هنا يعيب على الصهيونية عدوانها وتعصبها القومي الذي أدّى بها إلى الجزم بأحقيتها لوحدها لأرض فلسطين متناسية تاريخ تجاور اليهود والعرب هنالك، كما يشير حاييم إلى الموقف المتناقض الذي تصدر عنه الصهيونية والذي يجعل من أنصارها ضحايا وجلادين في الآن نفسه؛ فالصهيونية التي تدّعي أنها قامت من أجل فض العدوان العنصري تجاه اليهود واجهت غيرها بعنصرية صارخة.

[1] المصدر، ص 205.

[2] المصدر، ص 259.

كما تطرّق السائح إلى قضية هجرة أغلب يهود الجزائر حتى قبل الاستقلال إلى فلسطين منصاعين للمساعي الصهيونية، وقد كان فئة كبيرة منهم من الأقدام السوداء القادمين مع الاحتلال الفرنسي فآثروا الهجرة إلى فلسطين من أجل الظفر بحياة كريمة عكس التي كانوا عليها في الميتروبول فقد كان أغلبهم من الشذّاذ والفقراء والمشردين، ويرد ذلك في رواية في قول أرسلان: "... **لمّا لاحظت أن وجه حاييم غام، إذ راح يتحدث عن يهود غادروا المدينة بلا رجعة إلى أرض فلسطين. وقال: مثل غيرهم في جهات أخرى من البلد تذرّعوا بخوفهم على أنفسهم. حاييم أنت تعرف أن أغلب الذين يختارون تلك الطريق هم من الذين وفدوا إلى هذه الأرض مع الوافدين من المحتلين الفرنسيين، ومن المنبوذين منهم في المتروبول، ومن الذين طاردتهم العنصرية، واضطرهم الجوع، والعوز إلى الهجرة نحو هذا البلد، وفضّلوا أن يكونوا إلى جانب المحتلين...** "[1]

هذا فضلا عن إشارة السائح إلى النشاط الصهيوني داخل جماعات اليهود من أجل إقناعهم بالهجرة إلى فلسطين مثلما حدث مع حاييم حين "**جاءه قبل أسبوع برفقة كولدا من حاول أن يقنعه بأن يغادر مثل المغادرين قلت له الى اين تريدونني ان اغادر؟ هذا وطني هنا ولدت وولد آبائي. وأخلاط جسدي من تربة هذه الأرض وفيها أدفن مثل آبائي فلسطين ليست أرضي ولا وطني**"[2].

فكان الردّ حاسما من حاييم بالرفض، لأنه من معادي الصهيونية.

ب/ _ نزعة يهودية كليانية عنصرية تجاه بقية الأعراق لا علاقة لها بالصهيونية:

[1] المصدر، ص 162.

[2] المصدر، ص ن.

ويتنوع موقف اليهود كغيرهم من الأجناس والأعراق بين مرحّب بالتعدّد العرقي ومنكر له متعصّب لهويته القومية، وليس شرطا أن يكون المتبنّون لهذا الموقف من الصهاينة فقد يكون يهوديا غير صهيوني لكنه يضمر عداء لبعض الأعراق لأسباب معينة ومن أمثلة ذلك كره طائفة كبيرة من اليهود للمسلمين كونهم جعلوا منهم منذ القدم ذميّين يدفعون الجزية، خاضعين لهم وإلا ووجهوا بالعنف، ويضمر اليهود كرها خاصا للخلافة العثمانية تحديدا، حتى أنّ جاك ديريدا يروي عن والده أنه هاجر إلى أمريكا وانضمّ إلى الجيش، لأنه رغب في محاربة العثمانيين.

ويظهر هذا الصنف من اليهود في عدّة شخصيات نذكر منها "**والد حاييم**" الذي تجنّس بالجنسية الفرنسية بسبب بغضه للحكم العثماني، الذي كان يفرض سلطته على الجزائر، ويعامل اليهود فيها على أنهم ذميّون يتوجّب عليهم دفع الجزية، وقد رأى والد حاييم في ذلك ظلما له، ويرد ذلك في الرواية في معرض جدال أرسلان مع والده "**في أمر تجنّسه فكان ردّه أنه فعل ذلك، لأنّ العثمانيين هنا كانوا يهينون أجدادنا، باعتبارهم ذميّين لهم عليهم حقّ الحياة نفسه، وكانوا يفرضون عليهم الجزية ويلزمونهم بلبس أثواب ذات ألوان صفراء، ثم خلص إلى أنه يكفينا مع النصارى أن نحافظ على ديننا ولغتنا**"[1].

_ شخصية "كولدا" صديقة حاييم اليهودية التي تصدر في كل أقوالها، وأفعالها داخل الرواية من وجهة نظر عنصرية صارخة على أساس من العرق وخاصة تجاه الجزائريين الذين تدعوهم بالأنديجان، تحقيرا لهم ودلالة على بدائيتهم، ووحشيتهم في نظرها، ويتجلى ذلك فيما تنقله عنها

[1] المصدر ص، 206.

زليخة، مخاطبة أرسلان، في قولها: **"كولدا... آه، تلك كانت تقول إنها لن تدرس مرة أخرى في مدرسة يوجد بها أنديجان"**[1] فكولدا تسعى من وراء ذلك إلى أن تنأى بنفسها بعيدا عن الاختلاط بالأنديجان، محافظةً منها على نقاوة هويتها. ويؤكّد ذلك استخدامها لألفاظ من قبيل: **دنّسه**، ترتبط بدلالة الانتهاك والإفساد، والتي ترتبط مباشرة برغبة الحفاظ على نقاوة الهوية من أن تمتزج بهوية دونية ووحشية، وذلك في موضع آخر ينقل فيه حاييم التصريحات النارية لكولدا، قائلا: **"... وتعلني بغضب أشدّ... أنه لم يكن لك أن تلبّي دعوتي إلى بيت دنّسه أنديجان، مثل أرسلان، وجلس حيث كنت جلست، وربما أكل الأكل نفسه، في الصّحن نفسه، وبالسكّين، والشّوكة، وشرب من الكأس نفسها"**[2].

وإضافة إلى ما ذكرناه سابقا عن نزعتها الصهيونية، وكذا عنصريتها تجاه الجزائريين الذين تدعوهم بالأنديجان، نجدها تعبّر صراحة عن رفضها لأن تبقى في الجزائر مع حاييم خوفا من أن تعود ـ إلى ما كانت عليه ـ **ذميّةً**، وهي التي تخلّصت من ذلك، وتحرّرت ـحسب زعمهاـ بظفرها بالجنسية الفرنسية، وعلى أساس ذلك، كانت رغبتها تنحصر إمّا في الرّحيل إلى فلسطين، أو إلى الميتروبول "باريس"، ويرد ذلك في الرواية في معرض جدال كولدا مع حاييم حول البقاء أو الرحيل من أرض الجزائر **"... وطمأنها على أنها تستطيع إذا ما بقيت، وتزوّجا أن تصير مواطنة كبقية الجزائريين... فردّت بعصبية: مواطنة مثل الأنديجان؟ يا للمأساة! تعني ذميّة من جديد! تعني أن أصبح واحدة**

[1] المصدر، ص 244.

[2] المصدر، ص 104، 105.

من نسائهم اللاّئي يعشّش في رؤوسهنّ الجهل والتخلّف والحمق؟ لا يا سيد حاييم! كن أنت وحدك المواطن الجديد في هذا البلد الملعون! ... كيف ليهودي مثلك أن يرهن شرفه ودينه وحياته لهؤلاء الحثالات! وفوق ذلك أن يتواطأ مع قتلتهم من الفلاكة"[1].

2 . ملامح أخرى للهوية الأصلانية:

فيما عدا ما يرتبط بقضية اليهود يمكننا إدراج ملامح للهوية الأصلانية تتبناها قوميات ما تجاه أخرى، وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر:

ـ حضور التقسيم التقليدي المركزي للعالم في متن الرواية؛ والذي يضمّ ما يطلق عليه مجازا عالما الظلّ والنّور؛ أما عالم النور فيتجلّى في الشوارع الرّاقية للمستوطنين المهيّأة بكل ما يضمن مستوى معيشيا جيدا، وأما عالم الظل فيظهر في الشوارع المزرية الفقيرة التي يقطنها الأهالي، كما أن أنصار الهوية القومية الكليانية من الأوروبيين قد حرصوا على وضع حواجز بين هذين العالمين، تطورت إلى أسلاك شائكة خلال الحرب التحريرية، وهنا يشير السائح إلى مفهوم "**الكينونة المحدودة**"[2] (الهوية الأصلية الواحدة) التي أشار إليها ستيفن هيث ويقصد بها محاولة الحفاظ على نقاوة الهوية، فعن طريق فصل الأهالي عن الأوروبيين يسعى المستوطنون إلى الحفاظ على نقاوة عرقهم. ونستشف كل ذلك من حديث أرسلان مخاطبا زليخة في قوله: "**فقد حدثني حاييم ليلة دخلت عليه في صيدليته عن الأسلاك الشائكة التي نصبت. ذلك حتى يظل النموذج المعماري المعبّر عن الفارق**

[1] المصدر، ص 258.

[2] موقع الثقافة، هومي بابا، تر: ثائر ذيب، ص 138.

بين الجنس الأوروبي وجنس الأنديجان... كل ما أنشئ من بنيان لصالح الأوروبيين في البلد كان لتأكيد ذلك وإلّا لماذا ظلّ الأهالي معزولين في أحيائهم الفقيرة عند أطراف المدن وفي أكواخهم البائسة بالأرياف، من حول مزارع الكولون؟ ... بقايا أسلاك شائكة حديثة التفكيك كانت تفصلها عن فيلاج نيكر village nègre حرفيا حي الزنوج... وكرابة الواد في تسمية الأهالي: أي أكواخ الوادي الواقعة على ضفته الغربية"[1]

كما نستشفّ رغبة الأوروبيين في الحفاظ على هويتهم القومية، من خلال فصل الأهالي عنهم، ليس فقط في الشوارع التي يقيمون بها، بل في وسائل النقل أيضا فإن لم يتم منع الأهالي من استعمالها، فلن يسلموا من وضعهم في ركن خاص بمعزل عن الأوروبيين، فضلا عن المطاعم والمسارح والسينما التي كان من المستحيل أن يتواجد فيها الأهالي إلا بصفتهم عِمَالَة من أجل خدمة الكولون عن طريق ممارسة أشغال التنظيف والصيانة... ويظهر ذلك في قول أرسلان _متحدّثا عن حال الأهالي وقت الاستعمار_: "... **البنايات الرسمية، والفنادق، والحانات، وقاعات السينما، والمسرح، والمسبح، والحديقة، التي كانوا لا يدخلونها كلها، أو وسائل النقل التي كانوا لا يركبونها، إن ركبوا إلا مفصولين"**[2].

وتعدّ المركزية الأوروبية في صميمها دعوة صريحة لأصلانية الهوية، طالما أثبتتها في كل ما تنتهجه من سياسات أو تتخذه من قرارات أو ما تسنه من قوانين، على غرار ما يورده السائح من سنّ

[1] المصدر، ص 232.

[2] المصدر، ص 251.

الإدارة الفرنسية الاستعمارية لـ **"قانون الأهالي"** _الذي يجرّدهم من كافة حقوقهم المدنية، ويجعل منهم عبيدا على أرضهم المغتصبة_ في فترة الاحتلال، والذي أثار تعجّب واستنكار أرسلان في قوله: **"أتساءل أكانت بشرية وجوه واضعي قانون الأهالي قبل حوالي قرن من الآن... " إن الأهالي مسلمين أو يهودا هم فرنسيون، ولكنهم لا يحوزون حقوقا مدنية، ولا حقوقا سياسية، إنهم يحوزون جنسية الرعية بصفة افتراضية"**[1]. ويمكننا في هذا الصدد استحضار قول "محمد بكايّ" في شرحه لما جاءت به حنة آرندت من أفكار مناهضة للأنظمة الكليانية، وهو يقول في ذلك: **"تحدّثت حنة آرندت عن معنى فقدان كل الحقوق... فقدان الهوية، والجنسية، وسلبها، ومصادرتها من طرف النظام، وباسم القانون وما جلب من معاناة ولجوء وتهجير لذلك كانت آرندت ضدّ أي تعسف مدني باسم القانون؛ إن الدولة الشمولية تشبه مجتمعا سريّا في وضح النهار... وتستخدم أجهزه الدولة، والبوليس السرّي في عملياتها الاعتيادية، وهي لا تتأسس على شيء سوى الأسطورة، التي تنتجها وتكوّنها عن نفسها... مبرّرة أفعالها بالقانون أو الفيزيولوجيا أو بمسميات التطهير، والمحافظة على العرق الصّافي هي العنصرية في أوضح تجلياتها"**[2].

ومن ممارسات الإدارة الفرنسية ذات المسعى الأصلاني للهوية، والمقاوم للتعدّد والتنوع أيضا، توجيه عمليات منظمة لاغتيال وتعذيب الفرنسيين والأوروبيين الذين رغبوا في البقاء بالجزائر بعد الاستقلال من أجل دفعهم بالقوة إلى العودة إلى وطنهم ومنعهم من امتلاك الجنسية الجزائرية، ويظهر

[1] المصدر، ص 206.

[2] أرخبيلات ما بعد الحداثة، محمد بكاي، ص 127، 128.

ذلك في الرواية في قول أرسلان: **"ما وقع في العام الأخير من الحرب خطّط له ليحدث الشّرخ القاضي النهائي والمؤلم! قال حاييم مضيفا وجنون الغلاة من دعاة الجزائر الفرنسية ومنظمتاهما المسلحتان السريتان اللتان استهدفت عملياتهما الانتقامية الأوروبيين أنفسهم هنا وفي الميتروبول هو ما مزّق في الدم ما كان سيبقى من نسيج، وعجّل برحيل آخر المتردّدين"**[1].

هذا فيما يخص العنصرية المنبثقة من المركزية الأوروبية القائلة بسمو العرق الأوروبي وأفضليته، وضرورة الحفاظ عليه أن تلوثه أعراق أخرى دونية، أمّا فيما يخص الأهالي الجزائريين فنجد أن أغلبهم يصدر عن عنصرية منبثقة من منظور أصلاني للهوية خاصة بعد تعرّضهم للعدوان الاستعماري الذي رسّخ لديهم ضرورة الالتفاف حول مقوّمات هويّتهم الأصلية ونبذ كل ما يخالفها كمنعكس فطري، وردّة فعل جدّ طبيعية ومنطقية لما تعرّضوا له من أنواع الإهانة والتحقير وطمس الهوية والاستعلاء، وهنا سنعنى بالهوية الدينية تحديدا فالأمر يخصّ تفكيك الكنيسة وتهديم بيعة اليهود تعبيرا من الأهالي عن رفضهم لممارسة شعائر ديانة أخرى على أرضهم غير الديانة الإسلامية، ورغبة منهم في الحفاظ على نقاوة هويتهم الدينية، ويظهر ذلك من خلال تفكيك بيعة اليهود بمدينة سعيدة، الذي ورد في قول أرسلان متحدّثا عن "... **سور لارودوت الذي ظهرت جهته الغربية مهدّمة، ومعها البيعة [معبد اليهود] في طور التفكيك، كان ذلك لتوسيع ثكنة... مثل ناسك متوحّد، وقف حاييم للحظات متأمّلا المشهد"**[2] .

[1] المصدر، ص 256.

[2] المصدر، ص 271.

ويظهر ذلك أيضا في تفكيك الكنيسة، الذي يقول عنه حاييم: "**إنها حال كنيسة القديسة جان دارك...! لقد فكك جسمها قرميدة قرميدة، حجرة حجرة، زجاجة زجاجة، خشبة خشبة، إطارا إطارا، وبابا بابا... أمس إذ مررت بالمكان لم يكن قد بقي غير الخراب، الفراغ لكأنه لم تكن ثم كنيسة عرفناها يوما... كنت حدّثتك عن تهافت مسؤول الحزب على هدمها. . هو نفسه كان يراقب عملية شحن حجارتها في مقطورتين. لأيّ غرض إن لم يكن لنهبها من أجل أن تبنى بها فيلا!**"[1]. ولا ريب أن الغرض من وراء هدم الكنيسة أولا يرجع إلى الحفاظ على نقاوة الهوية الدينية للأهالي، ومن ثم المطامع المادية لمسؤول الحزب التي عبّر عنها أرسلان في استخدام حجارة الكنيسة لبناء فيلا خاصة به، ثانيا، وكذا محو أثر الاستعمار ومحاولة محو حقبة تاريخية تلاقت فيها قوميتان مختلفتان . ثالثا . ولو كان ذلك لقاء دمويا إلا أنه لقاء مثرٍ لا محالة. وتتجلّى عبثية فاجرة، وسخرية سوداء في تلافيف هذا الحدث _الذي يوثّقه كل من حاييم وأرسلان_ فالأمر يتعلق بهدم معلم مقدّس، من أجل تشييد معلم مدنّس (دنيوي) يتمثل في الفيلا، وهو ما يعكس لا محدودية أطماع البشر، ولا محدودية حماقتهم أيضا، هذه الحماقة التي بلغت ذروتها في قرن المادية الجوفاء المفرغة من الروح، قرن الحروب الكونية، وتردّي إنسانية الإنسان الذي عاصر مقولتي؛ موت الإنسان لميشال فوكو، و"نهاية التاريخ، والإنسان الأخير" لفرانسيس فوكوياما.

ويتجلّى مسعى الحفاظ على نقاوة الهوية الإسلامية أيضا في ردم الصليب الضخم الذي كان رشق في قمة الجبل، علما على الهيمنة الاستعمارية بأيديولوجيتها الدينية، وورد ذكر ذلك عن طريق

[1] المصدر، ص 316، 317.

أرسلان الذي قال: **"ظهر لي ولزليخة... ذلك الصليب الضخم لا يزال مرشوقا في قمة الجبل. وهو لم يعد اليوم موجودا لأنه نزع وردم في مكان مجهول"**[1].

ويتجلى أيضا المسعى ذاته _ولكن بنوع من المبالغة الدّالة على بلوغ الأهالي أوج التعصّب القومي والديني_ في تقتيل الخنازير وإبادتها في حظائرها كونها علمًا بارزا على الهوية الثقافية والدينية للغرب، ودخيلةً على المجتمع الجزائري المسلم والذي يعتبرها نجسا لا يشرع فيها غير الإبادة _لا أكلها ولا تربيتها_ ويتحدّث أرسلان عن ذلك في قوله: **"وقتها عاينت أن الخنازير في حظائر تلك المزارع، وغيرها أبيدت بمختلف الأسلحة، والحرق إبادة مبرمة"**[2]. ويظهر التعصّب الذي تحدّثنا عنه بسبب من المبالغة في ردّة فعلهم تجاه كلّ ما يخصّ الكولون، ونستشفّ ذلك من استخدام أرسلان لعبارة: **"أبيدت بمختلف الأسلحة، والحرق إبادة مبرِمة"**.

[1] المصدر، ص 232، 233.

[2] المصدر، ص 285.

خاتمـــــــة

في خاتمة بحثنا الموسوم بـ **"ملامح ما بعد الحداثية في رواية أنا وحاييم للحبيب السائح"**، نرى ضرورة تقييد النتائج الآتية _مستحضرين أهمّ ما استطعنا التوصّل إليه، في مقاربتنا لمادة الرواية بكل ما استطعنا التوسّل به من أدوات إجرائية ومنهجية، في سائر أجزاء ومراحل البحث_ علّها تساعد المستنيرين أو المستزيدين في هذا الباب، ولو قليلا:

_ يستعمل الدارسون _عادة_ المصطلحين: **"ما بعد الحداثية"** و **"ما بعد الحداثة"** بصفتهما بديلين لغويين لا فرق دلاليّ بينهما، في حين أن الأول يشير إلى الفكر ما بعد الحداثي، والثاني يشير إلى المرحلة التاريخية التي ظهر فيها ذلك الفكر، لذا كان لزاما على الدارس تبيّن أيّ المصطلحين يجدر به الاستعمال، على حسب ما يرمي إليه.

_ تطبع **خصائص** الشمولية، والتعددية، والتناقض الفكر ما بعد الحداثي، وتتجلى سببا رئيسا في كل ما يُشْكِلْ على الدارسين في محاولتهم الإلمام بإطاره النظري بدءًا بالمصطلح، مرورًا بالمقولات التي يكرّسها، وانتهاءً بما ينطوي عليه من نظريات طبعت بطابعه أيضا؛ أما خصيصة الشمولية، فمتأتِّية من تأثير حركة ما بعد الحداثية على مجالات واسعة جدا؛ كالفلسفة، والعمارة، والموسيقى، والرسم والأدب والنقد... وأمّا خصيصة التعددية، فتتجلّى في نواحٍ عدّة؛ من تعدّد للاصطلاحات التي سخّرت للتعبير عن الظاهرة ما بعد الحداثية، ومن ثم تعدّد لتعاريفها ومنظّريها، وتعدّ خصيصة التعددية نتيجة طبيعية للخصيصة السابقة من شمولية الفكر ما بعد الحداثي لكل المجالات. وأمّا خصيصة التناقض فمتأتية من خصيصة التعددية _فمن الطبيعي أن يسفر تعدّد المنظرين عن تناقض راجع إلى تناقض وجهات نظرهم، ومجالات اهتمامهم_ ومن صميم وجوهر الفكر ما بعد الحداثي الذي ينبذ مقولات

العقل والنظام والسببية... التي كرّستها الفلسفات القديمة، والمسؤولة عن كل انسجام وتناسق ووحدة يطبع ظاهرة ما.

_ تعدّدت آراء المنظرين حول **علاقة ما بعد الحداثية بالحداثية؛** بين قائل بقيامها على أنقاض الحداثية، (أي أنها حركة جديدة وقائمة بذاتها، تتأسس على أسس مستقلة، ومنفصلة عن غيرها) وبين قائل بأنها منعطف جديد في مسار الحداثية نفسِه، أو نقطة الانحراف في منحناها، أي أنها جاءت لتنفث روحا جديدا في الفكر الحداثي بدليل اتّكائها عليه، وانطلاقها من مبادئه لتوضّح، بعد ذلك، مبادئها الخاصة، ومن الفريق الأول نذكر ليوتار، ومن الثاني نذكر هابرماس، أو هومي بابا.

_ تعدّدت وجهات النظر حول ما بعد الحداثية بين مؤيّد لها ومعارض بدعوى أنها حركة هدّامة؛ ويستند الفريق الأول إلى الفوائد التي عادت بها ما بعد الحداثية على العالم الثالث، وعلى الأقليات، والفئات المهمّشة... مثلا، بينما يستند الفريق القائل بعدم جدواها إلى ما تبيّنوه فيها من نظرة سوداوية تجاه مستقبل البشر، بإعلانها موت الإنسانية، وموت التاريخ، ومجيئها بمقولات الإنسان الأخير (فرانسيس فوكوياما)... وبما تشيعه من نزعة عدمية، وعبثية، فضلا عن نزعة التشكيك التي لا تستثني من دائرة شكوكها شيئا.

_ تتجلّى ملامح التاريخانية الجديدة في رواية أنا وحاييم فيما يظهر فيها من تشكيك في التواريخ، خاصة تلك التي يثبتها المستعمِر، والتي غالبا ما تكون خاضعة لإيديولوجيته وخادمة لأغراضه، وأهدافه الإمبريالية، ومصالحه الاقتصادية، هذا من ناحية، كما تتجلّى التاريخانية الجديدة في الرواية في اهتمامها بالتواريخ الهامشية؛ والتي تتأتّى هامشيتها من تعلقها بفئات مهمّشة كالأقليات مثلا، أو

لطبيعةٍ في تلك التواريخ ذاتها من استهدافها لمجريات لم يعن بها التاريخ الكلاسيكي، من معطيات أنثروبولوجية تخصّ عادات اللباس، والأكل، والأعراس، والأعياد، والمناسبات أو طقوس الجنائز، والتأبين... أو فيما يعلنه الراوي أرسلان من تحيّزاته الإيديولوجية التي يصدر عنها في تأويله، ومساءلته لمعطيات التاريخ، بخلاف المؤرخ القديم، وهذا من ناحية أخرى.

ـ يراوح السائح في روايته بين عرض أطروحات نسوية، وأخرى ذكرية، وبخصوص الأطروحات النسوية، فبالإمكان تبيّنها عن طريق إمعان النظر فيما أوكله السائح لعدد من شخصياته الأنثوية من أفعال، أو أجراه على ألسنتها من أقوال، وتصريحات، تفتح لها المجال للمساواة بالرجل، عن طريق إظهارها إلى جانبه بمظهر النِدّ لا التابع والهامش، مقوّضا بذلك مركزية الذكر وأفضليته جندريا، ومعليا من الصوت الأمومي في مقابل الصوت الأبوي البطريركي، وبخصوص الأطروحات الذكرية فقد ظهرت لمامًا في بعض الأساليب، والحوارات.

ـ تتجلى ملامح ما بعد الكولونيالية في الرواية في العديد من التيمات والمقولات، هذا فضلا عمّا يعرضه السائح من أطروحات ما بعد كولونيالية في مناقشات يجريها بين شخصياته؛ على غرار النقاش الذي أجراه بين أرسلان ـالجزائري المثقف المتسامح مع جلّ ، والهويات، والمرحّب بالتعدد والتنوع والغيرية والمثاقفة، لكن شرط عدم انضوائه تحت مظلّة الاستعمار، وما يكرّسه من هيمنة، وظلم وعدوان تجاه السكان الأصليين ـ وعدد من زملائه في الجامعة، أغلبهم من الأوروبيين، والأقدام السوداء، مستعرضين آراءهم حول الاستعمار، بين معتبر إياه عدوانا لابدّ من فَضِّه، وبين مرحّب به

على أساس رسالة التّمدين والتحضّر التي يحملها للشعوب المتخلّفة، وهو من صميم ما نجده في الكتب التنظيرية لما بعد الكولونيالية.

وبخصوص المقولات ما بعد الكولونيالية فقد عنينا من بين ما نجده في الرواية بمقولة "**تعدّد الهوية الثقافية**" التي قال بها كل من هومي بابا، وإدوارد سعيد بديلا عن الهوية الأصلية والكلية والواحدة، التي قالت بها الحداثية _والتي عنينا بعرضها كذلك، لحضورها أيضا في الرواية في صور متعدّدة مكرّسة من قبل قوميات مختلفة: أوروبية أو جزائرية أو يهودية... ولعلاقتها المباشرة بموضوعنا، من باب فضحها ومساءلتها_ والتي كرّست العصبيات والعنصريات القومية، وما يتبعها من نزعة إعلاء للذات في مقابل احتقار للغير ونبذه، فجاءت بذلك الهوية المتعددة حلاّ لإنهاء تلك العنصرية، وإفشاء السّلم بين القوميات المختلفة بدلا عن الصراع والحرب.

_ وقد توصّلنا لمعرفة أن للهوية بنية مركبة تتأسس من بنيات فرعية بتنوعها تتنوع الهوية، ونقصد بذلك مركبات: اللغة والدين والعرق والطبقة الاجتماعية...

_ وكنا قد افترضنا أن التعدد والتنوع في مركبات الهوية مرحّب به إجمالا، وذو أبعاد إيجابية في المطلق، إلاّ أننا قد توصّلنا إلى أنه قد تمّ التراجع عن الدعوة إلى التعدد اللغوي، الذي لا نقصد به الازدواج اللغوي من الاضطلاع بعديد اللغات، ولكن ما يُدْعَى إليه من تهجين للّغات عن طريق ما يدرج في جسدها من لهجاتٍ أو ألفاظٍ أجنبيةٍ، مفضيةٍ إلى مسخها، وإفساد جوهرها من ثمَّ موتها.

ولا يفوتنا في هذا المقام، أن ننبّه أنفسنا وغيرنا، ممّن يربطنا بهم مسعى البحث العلمي المشترك في مجال الأدب الجزائري، والرغبة الحثيثة في إثرائه، والرقي به، بما بقي عالقا من أسئلة،

لم يسعنا الإجابة عنها، إما بسبب ما يحصرنا به مجال البحث في طور الماستر خاصة في جانب حجم المذكرة المحدّد، والذي لا يحسن بنا تجاوزه، وإمّا بسبب بُعد تلك الأسئلة عن موضوع بحثنا، وتعالقها بمواضيع، ومجالات أخرى، علّها تكون لنا أو لهم موضوعا للبحث في المستقبل، ونذكر من ذلك فيما يرتبط بموضوع ما بعد الحداثية: جزئية القراءة الطباقية التي قال بها إدوارد سعيد، والتي تنضوي _تحديد_ ضمن الدراسة ما بعد الكولونيالية، هذا فضلا عمّا يمكن أن يدرس من صور للآخر فيما يدخل ضمن الصورولوجيا، وهي مبحث في مجال الأدب المقارن، بالإضافة إلى ما يمكن أن يخضع له متن رواية أنا وحاييم من دراسة أنثروبولوجية، تستهدف المعطيات الثقافية، والدينية، والاجتماعية من طقوس وعادات وممارسات... أو دراسة ثقافية في ضوء أنساقها المحورية، وهي _لا ريب_ حاضرةٌ في المتن، فضلا عمّا يمكن أن يخضع له هذا المتن أيضا من دراسة سيمائية تعنى تحديدا بجزئية العتبات، والتي لاحظنا _خلال معالجتنا للمتن الروائي_ العناية البالغة التي أولاها السائح إياها، والتي، لا ريب، لها دور فاعل في تحديد الدلالة العميقة للنص، ونذكر منها عتبة الغلاف، وعتبة العنوان، وعتبات الإهداء، والتصدير، والعناوين الفرعية للرواية التي وضع لها السائح فهرسا خاصا بها، في خاتمة متنه، والتي يظهر من صياغاتها أنها ذات دلالات ثانيانية أو ثالثانية باصطلاح السيميائيين، فضلا عن عتبة التوقيع في آخر المتن، وهذا فيما يخص المواضيع البعيدة عن المجال الذي تخيّرناه، مما استطعنا أن نتبيّنه صالحا للتطبيق على هذه الرواية.

قائمة المصادر

والمراجع

1_قائمة المصادر:

_ الحبيب السائح، أنا وحاييم، دار ميم للنشر، الجزائر، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس العاصمة، تونس، ط1، 2018.

2_قائمة الموسوعات والمعاجم العربية اللغوية منها والمصطلحية:

_ إيميل بديع يعقوب، معجم الأوزان الصرفية، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط 1، 1993.

_ جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، 1968، مج1.

_ جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مج 2.

_ جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مج 4.

_ جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مج 6.

_ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرّائي، كتاب العين، مج2، سلسلة المعاجم والفراهس، دط، دت.

_ سعيد علوش، معجم مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2019.

_ سمير الخليل، مر وتع: سمير الشيخ، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي؛ إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت.

_ معجم المعاني (معجم إلكتروني)، Almaany.com

_ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، مج 2، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1.

3 _ قائمة المراجع العربية:

_ جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، مؤسسة المثقف العربي، أستراليا، سيدناي، (د.ط) 2010.

_ حسن حنفي حسنين، الهوية، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2012.

_ عبد الحليم آيت أمجوض، حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، دار الامان للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 2012.

_ خالد سعيد، إدوارد سعيد، ناقد الاستشراق؛ قراءه في فكره وتراثه، سلسله اعلام الفكر والاصلاح في العالم الاسلامي، مركز الحضارة لتنميه الفكر الاسلامي، مكتبه مؤمن قريش، بيروت، ط1، 2011.

_ عبد السلام المسدي، الهوية العربية والأمن اللغوي؛ دراسة وتوثيق، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014.

_ صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، ط1، 2002.

_ علي بهاء الدين بوخدود، المدخل الصرفي؛ تطبيق وتدريب في الصرف العربي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1988.

_ علي حسين يوسف، ما بعد الحداثة وتجلياتها النقدية، دار الرضوان للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2016.

_ عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائلية، أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2009.

_ ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، نماذج روائية عربية، عالم المعرفة، سلسلة شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، مارس 2013.

_ محمد بكّاي، أرخبيلات ما بعد الحداثة؛ رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، دار الرّافدين، لبنان، بيروت، OPUS publishers، كندا، ط1، 2017.

_ محمد بوعزة، تأويل النص من الشعرية إلى ما بعد الكولونيالية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات الظعاين، قطر، بيروت، لبنان، ط1، مايو 2018.

_ محمد بوعزة، سرديات ثقافية؛ من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2014.

_ محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة؛ تحديدات، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2007.

_ عبد المجيد بن محمد بن علي الغيلي، المعاني الصرفية ومبانيها، د ط، 2007، منشور على موقع المؤلف: رحى الحرف.

_ عبد الملك مرتاض، في نظرية النقد، متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها، دار هومة، بوزريعة، الجزائر، دط، 2010.

_ ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي؛ إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط3، 2002.

_ عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، فتحي التريكي، دار الفكر، بيروت، لبنان، دمشق، سورية، ط1، 2003.

_ يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط 1، 2008.

_ يوسف غليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، المحمدية، الجزائر، ط1، 2007.

4 . قائمة المراجع المترجمة:

_ إدوارد سعيد، تر: عبد الكريم محفوض، العالم والنص والناقد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، 2000.

_ إدوارد سعيد، إعد، وتق: غاوري فسواناثان، تر: نائلة قلقيلي حجازي، السلطة والسياسة والثقافة؛ حوارات مع ادوارد سعيد، دار الآداب، بيروت، ط1، 2008.

_ إدوارد سعيد، تر: محمد عناني، الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2006.

ـ برندا مارشال، تر: السيد إمام، تعليم ما بعد الحداثة؛ المتخيل والنظرية، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010.

ـ بيتر بروكر، تر: عبد الوهاب علّوب، مرا: جابر عصفور، الحداثة وما بعد الحداثة، منشورات المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1995.

ـ بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، وهيلين تيفين، تر: احمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، تق: كرامه سامي، دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، العدد 1681، ط1، 2010.

ـ تيري إيجلتون، تر: منى سلام، مر: سمير سرحان، أوهام ما بعد الحداثة، مطابع المجلس الأعلى للآثار، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، وحدة الإصدارات، دراسات نقدية، (د.ط) (د.ت)، تم التحميل من arabicbooks.org.

ـ جاك ديريدا، تر: عز الدين الخطابي، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا؛ حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دت، 2013.

ـ جاك ديريدا، تر: كاظم جهاد، تقد: محمد علال سيناصر، الكتابة والاختلاف، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.

ـ جان فرانسوا ليوتار، تر: السعيد لبيب، مر: عبد العلي معزوز، في معنى ما بعد الحداثة؛ نصوص في الفلسفة والفن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2016.

_ جياني فاتيمو ومايكل ماردر، تر: عدنان حسن، تفكيك الصهيونية؛ نقد ميتافيزيقا سياسية، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، ط1، 2015.

_ رامان سيلدن، تر: جابر عصفور، النظرية الأدبية المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1998.

_ غرينبلات، منتروز، غالغر، لينتريشيا، تايسن، تر: لحسن أحمامة، التاريخانية الجديدة والأدب، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2018.

_ ليندا هتشيون، تر: حيدر حاج إسماعيل، مرا: ميشال زكريا، سياسة ما بعد الحداثية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، سبتمبر 2009.

_ ويندي كيه. كولمار، فرانسيس بارتكوفيسكي، تر: عماد إبراهيم، مر وتدق: عماد عمر، النظرية النسوية، مقتطفات مختارة، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، ط 1، 2010.

5 _ قائمة المقالات العلمية المنشورة في المجلات والدوريات والمواقع الإلكترونية:

_ إيهاب حسن، تر: بدر الدين مصطفى أحمد، سؤال ما بعد الحدثة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 27 ماي 2016، www. mominoun.com.

_ بنديدة الكرزازي، أصول قبائل وأعراش منطقة سعيدة بغرب الجزائر، 01/ 2019/03، الجزائرية للأخبار، dzayerinfo.com.

_ دليلة زغودي، مفردات تحليل الخطاب ما بعد الكولونيالي، نحو تقويض معجم الحداثة الإمبريالي، مجلة أبوليوس، مج: 6، ع: 2، جوان 2019.

_ رامي أبو شهاب، ما بعد الكولونيالية؛ المنظور النقدي والمقاربة المنهجية، مجلة أبوليوس، مج: 6، ع 2، 2019.

_ رويدي عدلان، أثر التفكيك في التأسيس لخطاب ما بعد الكولونيالية . قراءة في مشروع إدوارد سعيد، مجلة النص، ع 15، جوان 2014.

_ سارا سوسمان، تمييز فيشي ضدّ اليهود في شمال إفريقيا، دت، موسوعة الهولوكوست، Encyclopedia.ushmm.org.

_ السعيد مومني، دروس في تقنيات البحث العلمي؛ مطبوعة بيداغوجية مقدمة لنيل شهادة التأهيل الجامعي في مقياس: ت البحث، المستوى: سنة أولى ليسانس نظام (ل م د)، السداسي الأول: وحدة التعليم المنهجية، جامعة 8 ماي 1945، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، 2017 . 2018.

_ كمال الرياحي: حوار مع الحبيب السّائح، 2 سبتمبر2006، 01: 15، Kamelriahi.maktoobblog.com

_ موقع إسرائيل بالعربية، ماذا يمثل الشمعدان اليهودي . الإسرائيلي، 16/04/ 2011، israelinarabic.com.

_ موقع ويكيبيديا. www. ar.m. wikipedia.org.

_ عبد الوهاب شعلان، ألبير ميمي وحدود تفكيك الميثولوجيا البيضاء، مجلة رؤى فكرية، مخبر الدراسات اللغوية والأدبية، ع 1، فيفري 2015.

6 _ المعاجم الأجنبية اللغوية منها والمصطلحية والإلكترونية:

- Dictionary.com

- Dictionary Cambridge.org

- Dictionnaire de français Larousse, larousse.fr

- J. A. CUDDON, Rev: M. A. R. Habib, WILEY-BLACKWELL, A dictionary of Literary Terms and Literary Theory, A John Wiley & Sons, Ltd Publication, FIFTH EDITION, 2013.

- Kennedy, Dana Gioia, Mark Bauerlein, Handbook of literary terms ;literature, language, theory, X. J., Pearson Longman, New York, Boston, San Francisco, London… 2005.

- Macmillan dictionary.com

- Margaret Deuter, James Greenan, Joseph Noble, Janet Philips, Large English Dictionary to help you learning English, Frank keenan Publishing Systems Manager.

- Oxford learner's dictionaries.com.

ملاحق

1. التعريف بالروائي:

حري بنا قبل عرض ملخص للرواية أن نحيل ــولو باقتضابــ إلى السيرة الذاتية للروائي الجزائري "الحبيب السائح" العلمية منها والإبداعية:

الحبيب السّائح من مواليد 1950 بمنطقة سيدي عيسى ولاية معسكر، نشأ في مدينة سعيدة، تخرّج من جامعة وهران (ليسانس آداب ودراسات ما بعد التدرّج)، اشتغل بالتّدريس، وساهم في الصحافة الجزائرية، والعربية، غادر الجزائر سنة 1994 متّجها نحو تونس، حيث أقام بها نصف سنة، قبل أن يشدّ الرّحال نحو المغرب الأقصى، ثم عاد بعد ذلك إلى الجزائر ليتفرّغ منذ سنوات للإبداع الأدبي قصةً وروايةً.

صدر له:

- القرار: مجموعة قصصية، سوريا 1979 / الجزائر 1985.
- الصعود نحو الأسفل: مجموعة قصصية، الجزائر، ط 1، 1981، ط 2، 1986.
- زمن النمرود: رواية، الجزائر 1985.
- ذاك الحنين: رواية، الجزائر 1997.
- البهية تتزيّن لجلادها: مجموعة قصصية، سوريا 2000.
- تماسخت: رواية، دار القصبة، الجزائر 2002.
- تلك المحبّة، الجزائر 2003.
- الموت بالتّقسيط: قصص، اتحاد الكتاب الجزائريين 2003.

_ مذنبون لون دمهم في كفي 2009.

ترجمت له إلى الفرنسية:

- ذاك الحنين، 2002.

- تماسخت، 2002."[1]

ملخص رواية أنا وحاييم:

رواية "أنا وحاييم" للكاتب الجزائري "الحبيب السائح" التي جاءت في ثمانية مقاطع عبارة عن مذكرات ليوميات أرسلان، أو عملية استذكار كتابية، إن صح التعبير، فـ_الشخصية الرئيسة_ أرسلان قرّر أن يكتب أهم الوقائع التي مرّت به في حياته، وأثّرت على نفسيته، وعقائده وشخصيته وساهمت في صنعها.

أرسلان الراوي العليم بكل شيء، وبكل شخصية، حتى في جانب دواخلها، ومشاعرها، ونفسياتها، هو أستاذ فلسفة بدار المعلمين بوهران، وقد استهل سرده للأحداث بدءًا من طفولته وَأعزَّ أصدقائه حاييم، مذ دخلا مدرسة جول فيري الابتدائية بمدينه الدرب بسعيدة، التي تقاسما فيها كل شيء، وتفوّقا فيها على نظرائهم من التلاميذ الأوروبيين، والأقدام السوداء، واليهود المجنّسين بالجنسية الفرنسية، إلى أن انتقلا إلى ثانوية مدينة معسكر حيث تفوقا أيضا، ثم إلى الجامعة بمدينة الجزائر العاصمة، حيث درس أرسلان الفلسفة على الرغم من نتائجه التي تخوله دراسة أي تخصص يريده،

[1] .كمال الرياحي: حوار مع الحبيب السّائح، 2 سبتمبر 2006، 01: 15، Kamelriahi.maktoobblog.com.

وذلك لشغفه بها، أما حاييم فقد اختار من جهته الصيدلة، وخلال مسارهما الدراسي كلّه لقيا الأمرّين من السلوكات العنصرية، التي واجههم بها الأوروبيون والأقدام السوداء من أساتذة، وإداريين، وموظفين وتلاميذ، وطلاب... والتي واجهاها من جهتهما بكثير من الصبر، والتحدي، والكبرياء. أرسلان ابن القايد المنور حنيفي الذي عاش حياة ترف، وغنى وجاه، كان شديد الإحساس بمعاناة، وشقاء، وفقر الأهالي ما خلّف في نفسه كآبة، وحزنا عليهم وسخطا على الإدارة الفرنسية التي همّشتهم، فتردّوا إلى هذه الحال المزرية الدونية، في كثير من المشاهد التي وصفها أرسلان إلى مرتبة دون مرتبة الحيوانات، فجرّدوا بذلك من إنسانيتهم، والكرامة التي تلحقها، وتستلزمها. تعرّف أرسلان وحاييم خلال مسارهما الجامعي بالصادق وحسيبة، وهما طالبان بجامعة الجزائر فضمّاهما إليهما ضمن خلية سرية، يتدارسون بها الأوضاع، تحضيرا للثورة، التي اندلعت في العام الأخير لأرسلان بالجامعة، وهو العام الذي عرف تحولات كبيرة، كونه يلي هزيمة فرنسا في الفيتنام، وقد انعكس ذلك في بدايته توجما وقلقا وتخوّفا _ظهر على الوجوه وعلى تحركات الأوروبيين، والأقدام السوداء_ من تكرّر الهزيمة في الجزائر، وخاصة مع احتقان الوضع، الذي ينبئ بقرب اندلاع ثورة مسلّحة، وذلك ما حدث بالفعل في الفاتح من نوفمبر ، فأخذ أرسلان على عاتقه مسؤولية إنهاء عامه، والتخرج على الرغم من كل الصعوبات، وبمرور عام على عودته إلى مدينة سعيدة، التحق بجيش التحرير الوطني بالجبل، ثم التحقت به زليخة ابنة الفقيه سي النضري، وقد كانت إحدى أفراد الخلية السرية، التي كان يترأسها أرسلان، قبل التحاقه بالجبل _وكانت الأحداث قد تطوّرت بأرسلان وزليخة إلى حدّ زواجهما بعد الاستقلال_ فيما توالت النّكسات على أرسلان خلال تواجده بالجبل؛ حيث استشهدت حسيبة _صديقته_ داخل مقر

الخلية السرية، بعد هجوم من المحتلين. وكذلك توفي والده المنور حنيفي، وذلك بعد أن تعرّض إلى الكثير من المضايقات من قبل الإدارة الفرنسية بسببه؛ فكيف لابن قايد معيّن من قبل الإدارة الفرنسية، وحليف لها أن يلتحق بالجبل ليساند المتمردين والإرهابيين، كما يحلو للإدارة الفرنسية أن تسمّيهم، وجدير بالذّكر أنّ والد أرسلان _المتعلّم والمتفقّه في الدين والحافظ لكتاب الله_ صاحب شرف ومكانة رفيعة، فقد قَبِلَ منصبَه لحماية الأهالي من تسلط الكولون، فلطالما حظّهم على تسديد ما عليهم من ضرائب للإدارة الفرنسية، ثم بعث لهم ما يستطيعون أن يسددوا به تلك الضرائب، كما أنه لطالما صرّح بولائه لفرنسا، ثم بعث المساعدات إلى الثوار بالجبل. ثم توفيت والدته حزنا على زوجها، وهو ما خلف شجنا كبيرا في نفس أرسلان. تسلّم أرسلان بعد الاستقلال مسؤولية إدارة بلدية الدّرب، بصفته مفوّضا لها، فعمل بها بكل ما وسعته طاقته، ومعرفته إلا أنه واجه مشاكل عديدة بسبب مسؤول حزب جبهة التحرير الوطني لعمالة سعيدة، الذي لم يشارك في حرب التحرير، وعاد إلى الجزائر بعد الاستقلال، من الحدود الغربية، والذي أبدى عدم اهتمام كبير بإصلاح الأوضاع والارتقاء بحال الأهالي المزري، بل على العكس من ذلك أخذ يخدم مصالحه الخاصة، فاستولى على أكبر الفيلات التي تركها الأوروبيون، كما عمل على طمس، وتفكيك المعالم الحضارية بالمدينة، ومن ذلك تفكيكه للكنيسة، والاستيلاء على حجارتها، وهدم البيعة، ولارودوت، ونصب آنومور... إلى أن تسلّم أرسلان رسالة من وزارة الإرشاد القومي، للالتحاق بدار المعلمين من أجل التدريس هناك فما كان منه إلا أن استجاب للدعوة والتحق بالعمل بدار المعلمين. أما حاييم الذي بقي عامين جامعيين آخرين، بعد رحيل أرسلان عن الجامعة، فرضهما تخصّصه، ثم عاد بدوره إلى الدرب أين

فتح صيدليته الخاصة، ومن ثم أخذ يزود منها أفراد جيش التحرير الوطني، بالأدوية اللازمة لهم، ما أدّى إلى استهدافه من قبل منظمة OAS السرية الفرنسية التي أحرقت صيدليته، بعد الشكوك التي طالتهم حوله، وقد خلف ذلك أسى كبير في نفس حاييم إضافة إلى وفاة والديه، وانفصاله عن صديقته كولدا، بسبب اختلافهما الفكري؛ الذي يعود لسببين اثنين؛ أولهما: ما كانت تصدر عنه كولدا من عنصرية صارخة تجاه الأهالي. فقد كانت تحتقر أرسلان كثيرا، وتحقد على حاييم لاتخاذه منه صديقا له، وثانيهما: ما كانت تتبناه من إيديولوجية صهيونية تجلت في رغبتها الشديدة في العودة إلى فلسطين، أرض الميعاد بالنسبة للصهيونيين رفقة حاييم الذي رفض ذلك قطعيا، لأنه يرى في الجزائر وطنه، ثم دعاها للبقاء معه، وطمأنها بأنها ستنال الجنسية الجزائرية، لكنها رفضت ذلك، واحتقرت أمله في اكتساب جنسية الأنديجان، وأهانته قائلة أنه عار على اليهود. وإضافة إلى كل تلك الصّدمات التي تعرّض لها حاييم نذكر موقفا آخر، غداة الاستقلال، حين هاجمه مجموعة من الأهالي المشاغبين الذين أرادوا الانتقام من كل من يحمل هوية أخرى –خاصة أن حاييم كان قد ورث الجنسية الفرنسية عن أبيه، الذي لم يكن يرى في الجزائريين، والمسلمين أهله، مثلما يفعل حاييم، بسبب ما طاله من ذل سلطه عليه العثمانيين الذين جعلوا منه ذميا، يدفع الجزية_ فتوجهوا نحو دار حاييم بأدوات حادّة من أجل تصفيته، فلم ينقذه منهم غير أرسلان وزليخة. وقد أثّر كل ذلك على صحة حاييم، الذي توفي بسرطان الدم. لم تفرق الديانة بين هذين الصديقين؛ فعلى الرغم من أن أرسلان مسلم وحاييم يهودي، نجد أنهما وَعائلتهما على وفاق كبير، وتناغم حتى في جانب عادات الأكل، واللباس، وحتى اللغة فأمّ حاييم اليهودية تجيد اللغة العربية، أكثر من العبرية أما حاييم فيجيد كليهما، وعلى الصعيد

العقدي لا نجد أحدا منهما حاول إقناع صاحبه بتغيير دينه، بل كانا على درجة كبيرة من التّصالح مع الآخر، واحترام ديانته، لكن على العكس من ذلك، نجدهما كثيري الجدال في المواضيع الفلسفية، والعقدية، خاصة فيما يتعلق بوجود نظام يحكم هذا الكون من عدمه _قضية: الصدفة / القدر ، العبثية / النظام_.

ركّز السائح في هذه الرواية على التنوع الثقافي، والحضاري الذي تزخر به الجزائر نتيجة لتعدد هويات ساكنيها، ونتيجة لتوالي الاستعمارات، والحضارات؛ من رومان وبيزنطيين إلى عرب وعثمانيين ثم فرنسيين وأوروبيين إلى الوجود الأندلسي والإسباني بالجزائر، ثم أشار إلى ما انطبع من هذا التعدد غنًى في العادات والممارسات؛ ومن تنوع وتداخل في عادات الأكل، واللباس، أو هجنة في اللغة، والعقائد... كما ركّز السائح على ثلاثية: المسجد، الكنيسة (الأبرشية)، البيعة، أو الفقيه والآباء البيض (القساوسة)، والحاخامات، فبدت مدينة الدرب بسعيدة لذلك، حاضنة لكافّة الشرائع السماوية في تناغم لا نظير له.

ملخص المذكرة

. الملخّص باللغة العربية:

يتجلّى نوع نقدي جديد يتخذ من المعرفة والثقافة موضوعا للبحث، عن طريق تحرّي الإطار المعرفي والفكري والثقافي الذي تشربّه النص الأدبي ومن ثم انبنى عليه، فالنص المعاصر لم يعد يقتصر على ما عنيت به النصوص سابقا من معالم الأدبية، بل انتقل لينهل من مجال علم الأفكار. وقد لمسنا في النص الروائي للكاتب الجزائري "الحبيب السائح" المعلون بـ "أنا وحاييم" أنه من صنف تلك النصوص التي تتخذ من المعرفة والثقافة أساسا تتكئ عليه، ثم بدا لنا أن ذلك الأساس يتعلّق بما جاء في "ما بعد الحداثية" من أفكار، وأطروحات، ومقولات، وهو ما عنيت برصده هذه المذكرة، الموسومة بـ "ملامح ما بعد الحداثية في رواية أنا وحاييم".

. الكلمات المفتاحية:

ما بعد الحداثية– المعرفة– الثقافة– الأدبية– علم الأفكار– مقولات.

Résumé du mémoire :

Il se figure un nouveau genre de critique contemporaine, met en valeurs le savoir, la culture, et la pensée, en examinant le texte comme objet d'étude, on croit qu'il doit être constitué ou basé en arrière-plan à des structures cognitives. Par contre à des textes classiques qui se fondent que de la « littérarité »,

d'autre textes se tissent grâce à des fondements cognitifs (savoir…).

On a constaté que le roman « Haiim et moi » de l'algérien romancier « Alhabib Assaih » est un parmi les textes qui se fondent à partir des pensées, concepts et thèses appartenant au mouvement du Postmodernisme. Ce mémoire nommé par : «Les Allusions Postmodernistes dans Haiim et moi de l'algérien romancier « Alhabib Assaih » se charge de ce thème.

Les mots-clés : Postmodernisme - le savoir- la culture- la littérarité- science de pensées- concepts.

الفهـــرس

مقدمة ..... أ _ ط

مدخل.....10

الفصل الأول: ما بعد الحداثية؛ الإطار الاصطلاحي والنظري

المبحث الأول: ما بعد الحداثية؛ دراسة في المصطلح والمقولات

I. مصطلح ما بعد الحداثية 12

II.مقولات ما بعد الحداثية.....47

المبحث الثاني: نظريات ما بعد الحداثية

I. نظريات ما بعد الحداثية:.....53

أ. التقويضية.....53

ب.التاريخانية الجديدة.....57

ج. النسوية.....62

II.النظرية ما بعد الكولونيالية 64

أ. مصطلح ما بعد الكولونيالية؛ وضعا واصطلاحا.....66

ب.النظرية ما بعد الكولونيالية.....78

ب/ 1 _ رواد ما بعد الكولونيالية وأبرز أفكارهم ومقولاتهم: 80

_ إدوارد سعيد.....80

_ هومي بابا.....82

ب/ 2 _ أهم مقولات وأفكار وقضايا ما بعد الكولونيالية.....85

_ الاستشراق 85

_ الصور النمطية.....89

_ دنيوية التأويل (النقد الدنيوي) 91

_ القراءة الطباقية.....92

الفصل الثاني: ملامح ما بعد الحداثية في رواية أنا وحاييم

المبحث الأول: ملامح ما بعد الحداثية في رواية أنا وحاييم؛ التاريخانية الجديدة والنسوية

I. ملامح التاريخانية الجديدة في رواية أنا وحاييم 94

1. التوصيف الكثيف thick description.....94

أ. معطيات أنثروبولوجية دينية.....95

ب.معطيات أنثروبولوجية ثقافية.....99

ج. تاريخ هامشي غير أنثروبولوجي.....105

2. تموضع الذّات self-positioning.....106

3. خضوع التاريخ لإيديولوجيا السّلطة (التشكيك في معطيات التاريخ)..107

II.ملامح النسوية في رواية أنا وحاييم..... 117

المبحث الثاني: الهوية في رواية أنا وحاييم 127

I. تعريف الهوية: 128

II.الهوية في رواية أنا وحاييم .....

138

أولا: ملامح تعدّد الهوية في رواية أنا وحاييم 139

أ. تعدد الهوية واللغة: 139

ب.تعدد الهوية والدين: 150

ج. تزاوج الأجناس miscegenation: 163

د. ملامح أخرى لتعدّد الهوية:.....165

ثانيا: المنظور الأصلاني للهوية في رواية أنا وحاييم.....174

1. قضية اليهود والعنصرية والهوية القومية: 175

1/ 1. اللاّسامية:.....176

1 / 2. الموقف العنصري الكليّاني لليهود: 185

أ. الصهيونية:.....185

ب. نزعة يهودية كليانية عنصرية تجاه بقية الأعراق لا علاقة لها بالصهيونية:

191

2. ملامح أخرى للهوية الأصلانية:..... 193

خاتمة 199

قائمة المصادر والمراجع..... 204

ملاحق 212

ملخص المذكرة.....218

فهرس عناوين المذكرة..... 220