University of Zawia-Faculty of Arts Journal (UZFAJ)
Volume 26, Issue 1, (2026), pp.391-414, ISSN: 2521-9235

Representations of the Jew in Libyan Prose Literature The Enemy, the Victim, the Stranger, the Symbol

[1] Muhammad Al-Sanusi [2] Salah Qudairi

[1]Department of Arabic Language, Omar Al-Mukhtar University, Al-Baydā', Libya
Email: mohammedahmed@omu.edu.ly

Received 24 /01/2026 | Accepted 26 / 03/2026 | Available online 01/04/2026 | DOI: 10.26629/uzfaj.2026.23

ABSTRACT

This study examines the representations of the Jewish character in Libyan prose literature, focusing on four narrative patterns that appear in literary texts: the enemy, the victim, the stranger, and the symbol. The research problem arises from an attempt to understand how Libyan literature has constructed the image of the Jew as the "other" within the narrative imagination and how this image has evolved across different historical and social contexts in Libyan society. The study aims to analyze the intellectual and aesthetic dimensions of these representations in novels and short stories. The researchers adopt a descriptive-analytical approach through the examination of selected narrative texts while considering their historical and political contexts. The findings reveal that the representation of the Jewish character in Libyan literature has not remained fixed but has changed according to historical circumstances. In some texts, the Jew appears as an enemy influenced by political discourse related to the Arab–Israeli conflict, while in others he is portrayed as a victim of fascist repression and forced displacement. The figure also emerges as a stranger living within Libyan urban spaces without full integration. In contemporary narratives, however, the Jewish character increasingly functions as a cultural symbol representing memory, identity, and nostalgia for a period of social plurality. The study recommends further research on the representation of minorities in North African literature in order to deepen the understanding of cultural diversity in the region.

Keywords: Libyan Prose Literature, Jewish Character, Narrative Representation, The Other, Cultural Memory.

"Articles published in *Univ Zawia* Faculty Arts J are licensed under a Creative Commons Attribution-Non-commercial 4.0 International License

تمثيلات اليهودي في الأدب النَّثريّ الليبيّ
العدو، الضحيَّة، الغريب، الرَّمز

[1] محمَّد السنوسي، [2] صلاح القديري

[1] قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة عمر المختار، البيضاء، ليبيا

تاريخ الاستلام:2026/01/24 تاريخ القبول:2026/03/26 تاريخ النشر: 2026/04/01

ملخَّص البحث

تبحث هذه الدراسة في تمثُّلات الشخصيَّة اليهوديَّة في الأدب النثري الليبي، وتركز على أربعة أنماط سرديَّة ظهرت في النصوص الأدبيَّة، وهي: العدو، والضحيَّة، والغريب، والرَّمز. تنطلق مشكلة البحث من محاولة فهم الكيفيَّة التي صاغ بها الأدب الليبي صورة اليهودي بوصفه "الآخر" داخل المتخيَّل السردي، وكيف تطورت هذه الصورة عبر التحولات التاريخيَّة والاجتماعيَّة التي عرفها المجتمع الليبي. يهدف البحث إلى تحليل الدلالات الفكريَّة والجماليَّة لهذه التمثُّلات في الرواية والقصة القصيرة، اعتمد الباحثان المنهج الوصفي والتحليليَّ من خلال قراءة مجموعة مختارة من النُّصوص السرديَّة وربطها بسياقاتها التاريخيَّة والسياسيَّة. تكشف النَّتائج أنَّ صورة اليهودي في الأدب الليبي لم تكن ثابتة، بل تغيرت تبعاً للسياق التاريخي. فقد ظهر في بعض النصوص بوصفه عدواً في ظل الخطاب السياسي المرتبط بالصراع العربي الإسرائيلي، بينما برز في نصوص أخرى ضحيَّة للقمع الفاشي والتهجير. كما ظهرت صورة اليهودي الغريب الذي يعيش داخل المدينة الليبيَّة دون اندماج كامل، قبل أن تتحول الشخصيَّة في الرواية الحديثة إلى رمز ثقافي يعبر عن الذاكرة والهُويَّة والحنين إلى زمن التعدد الاجتماعي. توصي الدراسة بتوسيع البحث في تمثيلات الأقليَّات في الأدب المغاربي لفهمٍ أعمق للتنوع الثقافي في المنطقة

الكلمات المفتاحيَّة: الأدب النَّثري الليبي، التمثيل السردي، الشخصيَّة اليهوديَّة، صورة الآخر، الذاكرة الثقافيَّة.

المقدمة:

تُعدُّ قضيَّة تمثيل "الآخر" في الأدب من الإشكالات المركزية التي انشغل بها النقد الحديث؛ إذ يرى الباحثان أنَّ صورة الآخر ليست مجرد انعكاس لواقع مادي، بل هي بنية متخيَّلة يُعيد الأديب صياغتها وفق مقتضياتٍ فنيَّة وأيديولوجيَّة محدَّدة، وفي السياق الليبي، يبرز المكون اليهودي كواحد من أكثر المكونات إثارة للجدل في السرد المعاصر، نظراً للتاريخ الطويل والملتبس الذي يربط هذا المكون بالنسيج الاجتماعي الوطني، فقد كان اليهود جزءاً فاعلاً من بنية المدن الليبيَّة في طرابلس وبرقة لقرون طويلة، قبل أن تؤدي العواصف السياسيَّة في القرن العشرين إلى اقتلاعهم من جذورهم، ولهذا السبب، يرى الباحثان أنَّ الأدب النثري الليبي لم يقف محايداً أمام هذا الغياب، بل حاول استعادة الشخصيَّة اليهوديَّة في قوالب سرديَّة متنوعة تتراوح بين الرفض الأيديولوجي والتعاطف الإنساني، وعلاوة على ذلك، فإنَّ دراسة تمثُّلاتِ اليهودي تمنحنا فرصة لفهم التحولات التي طرأت على الشخصيَّة الليبيَّة ذاتها، إذ إنَّ رؤيتنا للآخر هي في جوهرها انعكاس لرؤيتنا لذواتنا، ومن هنا تأتي أهميَّة هذا البحث الذي يتغيَّا رصد الأنماط الأربعة (العدو، الضحيَّة، الغريب، الرمز) عبر تحليل معمَّقٍ للمتون السرديَّة، مستندين في ذلك إلى منهجيَّة نقديَّة تزاوج بين التاريخ والأدب، لاسيما وأنَّ النصوص النثريَّة الليبيَّة قد شهدت طفرة في معالجة هذا الموضوع خلال العقدين الأخيرين، ممَّا يستدعي وقفة فاحصة لتبيان الأبعاد الجماليَّة والفكريَّة التي تحكم هذا الحضور السردي المكثف، وبناءً على ذلك، يسعى الباحثان إلى الإجابة عن تساؤلات مفصليَّة حول كيفيَّة تحول اليهودي من جارٍ واقعي إلى أيقونة رمزيَّة في الأدب، وكيف استطاع الروائي الليبي تفكيك الخطاب الأيديولوجي السائد لصالح خطاب إنساني شمولي؟، ناهيك عن محاولة رصد أثر الأمكنة (كالحارة والمدينة) في تشكيل هذه التمثيلات؛ ولهذا فإنَّ البحث سينطلق من فرضيَّة مؤداها أنَّ السرد الليبي قد تجاوز تدريجياً النظرة النمطية لليهودي كعدو، لينفتح على آفاق رمزية تعبر عن أزمات الهوية والانتماء في الواقع الليبي الراهن.

مشكلة البحث: تكمن مشكلة البحث في رصد وتحليل الانزياح في تمثيل الشخصيَّة اليهوديَّة داخل السرد الليبي المعاصر، حيث تبرز فجوة بين الواقع التاريخي للمكون اليهودي وبين تمثيلاته المتخيلة. وتتحدد الإشكاليَّة في التساؤل الرئيس الآتي، وينبثق عن ذلك تساؤل حول مدى نجاح الخطاب السردي في تفكيك الصور النمطيَّة السائدة وإعادة إنتاج صورة 'الآخر' وفق أبعاد إنسانيَّة وجماليَّة تتجاوز الصراعات السياسية المباشرة". كيف استطاع الروائي الليبي تحويل صورة 'اليهودي' من نمط واقعي (جار) أو أيديولوجي (عدو) إلى أيقونة رمزيَّة متصلة بأزمات الهُويَّة والانتماء؟

المنهجيَّة: يعتمد الباحثان في هذه الدراسة المنهج الوصفي والتحليلي المدعوم برؤية نقديَّة "إيماجولوجية" (علم صور الآخر)؛ إذ يرى الباحثان أنَّ تحليل الصورة الأدبيَّة يتطلب تفكيك الأنساق الثقافيَّة التي أنتجتها، ولا يكتفي بوصف الملامح الخارجيَّة للشخصيَّة، بل يغوص في المسكوت عنه داخل النص، كما قاما

بتوظيف أدوات النقد السوسيولوجي (العلاقة بين النص والواقع الاجتماعي) لفهم العلاقة الجدليَّة بين النص والسياق التاريخي، لاسيما وأنَّ تمثُّلات اليهودي في ليبيا مرتبطة وثيقاً بأحداث كبرى مثل الحرب العالمية الثانية، وقوانين التمييز الفاشية، ونكبة فلسطين، وأحداث طرابلس 1945 وكذلك الصراع العربي الإسرائيلي 1967، وبالإضافة إلى ذلك، فقد التزم الباحثان بتطبيق "القراءة الطباقية" التي تتقصى التناقضات والتوترات داخل الخطاب السردي، سعياً للوصول إلى تحليل نقدي لا يكتفي بالظاهر بل يسبر أغوار البنى العميقة للتمثيل، ونظراً لطبيعة البحث، فقد قام الباحثان بحصر المدونة السرديَّة في مجموعةٍ مختارةٍ من الروايات والقصص القصيرة التي مثَّلت نقطة تحول في معالجة هذا الموضوع، مع التركيز على التقنيات الفنيَّة (كالسرد بضمير المتكلم، والمونولوج حديث الشخصيَّة مع نفسها، وتوظيف المكان) التي أسهمت في رسم ملامح "الآخر" اليهودي، ومن هنا، فإنَّ المنهجيَّة المتبعة تهدف إلى تقديم قراءة نقديَّة متكاملة ترفض التسطيح الأيديولوجي، وتنشد العمق المعرفي والجماليَّ في آنٍ واحد.

الإطار النظري والمفاهيمي

أولاً: الإيماجولوجيا : لا تُعد الإيماجولوجيا مجرَّد انطباع عن الآخر، بل هي حقل ينتمي للأدب المقارن يدرس الصور المتبادلة بين الشعوب والثقافات كما تظهر في النصوص الأدبيَّة.

كانت البدايات الأولى للبحث في الإيماجولوجيا تقوم على حصرٍ وصفيٍّ لصور الشخصيَّات الأجنبيَّة، وأنماط تمثيل الأجانب داخل المتون الأدبيَّة، حيث انصبّ الاهتمام على جمع هذه الصور وتصنيفها دون تجاوز ذلك إلى تحليل بنيتها أو وظائفها. لذلك اتسمت هذه المقاربات بطابع وصفي، وظلَّت خاضعة لنزعةٍ جوهرانيَّةٍ ساذجة تفترض وجود خصائص ثابتة ومطلقة للشعوب، غير أنَّ هذا التصور بدأ يتغير بعد منتصف القرن العشرين، حين شرع الباحثون المتأثرون بالبِنيويَّة في التشكيك في فكرة "الطابع القومي" بوصفه معطى ثابتاً. وقد تعزَّزَ هذا التحول بفعل إسهامات علماء الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، الذين دفعوا نحو إعادة النظر في الأسس التي تقوم عليها تلك التصورات، وقد تمثل التحول الحاسم في انتقال الاهتمام من اعتبار الصور القوميَّة انعكاساً لواقع خارجي، إلى النظر إليها بوصفها نتاجاً لبنية خطابيَّة تقابليَّة، حيث لا تُفهم صورة شعبٍ ما إلا من خلال علاقتها بصور شعوب أخرى، ضمن محور يقوم على ثنائيَّة الذات والآخر، وضمن هذا الإطار برزت إسهامات عددٍ من الباحثين الذين أسسوا لاتجاه مناهض للجوهرانيَّة في الإيماجولوجيا، ومن بينهم دانيال هنري باجو، الذي أسهم في نقل هذا الحقل من مجرد وصف الصور إلى تحليل البنية المتخيلة التي تنتجها داخل الخطاب الثقافي. (Joep. Autumn 2016): (pp14–15

فالصورة الأدبيَّة إذن هي نتاج التفاعل بين قوميَّتين أو شعبيْن يشكلان طرفين، هما الأنا والآخر. وغالباً ما تُبنى هذه الصورة عن الآخر على سوء التفاهم أو علاقات العداء بين الأمم والثقافات، وينتج عن هذا التماس

مواقف تجاه الآخر، إمَّا سلبيَّة أو إيجابيَّة. كما أنها تمثل، بحسب بعض الباحثين، "تعبيراً أدبياً أو غيره عن تباعد ذي دلالات بين نظامين من الواقع الثقافي". (سليمان، 1985، ص73)

ثانياً: النقد السوسيولوجي : يهدف هذا المنهج إلى قراءة النص كظاهرة اجتماعية، وليس كبنية لغوية معزولة. يقومُ النَّقد السوسيولوجي على النظر إلى الأدب بوصفه ظاهرة اجتماعيَّة لا تنفصل عن السياق الذي نَشَأَتْ فيه، إذ يدرس العمل الأدبي ضمن شبكة من العلاقات الثقافيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة التي تؤثر في إنتاجه وتشكّله وتلقيه. فلا يُفهم النص الأدبي باعتباره بنية مستقلة، بل بوصفه تعبيراً عن شروط اجتماعيَّة محددة، تعكس أوضاع المجتمع وقيمه وصراعاته.

كما يهتم هذا المنهج بتحليل العلاقة بين الكاتب ومحيطه الاجتماعي، من حيث انتماؤه الطبقي وموقفه الفكري، وبكيفية تجلّي هذه العوامل داخل النص. ولا يقتصر على ذلك، بل يتجاوز إلى دراسة مسار تداول العمل الأدبي داخل المجتمع، وكيفية استقباله وتأثيره في الوعي الجمعي.

لذا، يؤكد النَّقدُ السوسيولوجي أنَّ الأدب لا يُنتج في فراغ، بل يتحدد ضمن سياقات تاريخيَّة واجتماعيَّة، وأنَّ فهمه يتطلب ربط بنيته الداخليَّة بالواقع الاجتماعي الذي يعكسه أو يتفاعل معه، سواء عبر إعادة إنتاجه أو نقده أو محاولة تغييره. (Sharma 1 2018 pp. 110–112)

فالأدب لا يُنتج في فراغ، بل هو نتاج لفاعل اجتماعي محدد ينتمي إلى مجتمع معين. الكاتب أو الأديب هو كيان اجتماعي، والنص الأدبي الذي يخلقه يعكس الواقع الاجتماعي والثقافي الذي يعيش فيه، والمجتمع الذي يحتضن هذه العملية يضم فعاليات متعددة وعلاقات متشابكة تؤثر على إنتاج النصوص، سواء على مستوى الشخصيَّات أو القيم أو الرموز المستخدمة.

حيث على المستوى التحليلي، يُظهر المنهج السوسيولوجي أنَّ الأدب مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع الاجتماعي، وأنَّ الشخصيَّة الروائيَّة والنص الأدبي يعكسان شبكة العلاقات الاجتماعيَّة، والبيئة الثقافيَّة، والإيديولوجيَّات السائدة في المجتمع، حيث لا يمكن فصل الإنتاج الأدبي عن هذه الظروف؛ لأنَّ العمليَّة الإبداعيَّة والنص النَّاتج عنها هما انعكاس للبنية الاجتماعيَّة والتاريخيَّة والثقافيَّة المحيطة بالأديب. (الموسى، 2011، ص18)

يتضح من خلال الإطار النظري أنَّ الإيماجولوجيا والنقد السوسيولوجي يشكلان منظورين متكاملين لفهم النص الأدبي، في بحثنا هذا الإيماجولوجيا توضح كيف تُبنى صور الآخر داخل الخطاب الأدبي، وكيف تتشكل هذه الصور ضمن علاقات مقارَنية بين الذات والآخر، مع التركيز على البنية الخطابيَّة أكثر من كونها انعكاساً لخصائص جوهرية.

في المقابل، يوفر النقد السوسيولوجي أداة لفهم النص باعتباره ظاهرة اجتماعيَّة، تعكس شروط إنتاجه والواقع الذي ينتمي إليه الكاتب، بما في ذلك العلاقات الثقافيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة.

معاً، يتيح المنظوران قراءة الأدب بوعي مزدوج: رؤية الصور الثقافيَّة للآخر، وفهم السياق الاجتماعي الذي يشكل النص ويؤثر في تداوله وتلقيه. وهذا يفتح المجال لتحليل أدبي متعمق يربط البنية الداخليَّة للنص بالواقع الثقافي والاجتماعي الذي ينتمي إليه.

المبحث الأول: نمط اليهودي "العدو" (الضغط الأيديولوجي والصراع السياسي)

يرى الباحثان أنَّ تمثيل اليهودي بوصفه "عدواً" في الأدب النثري الليبي قد تشكَّلَ بشكلٍ أساسيٍّ تحت وطأة الخطاب القومي العربي الذي ساد في فترتي الخمسينيَّات والستينيَّات من القرن الماضي؛ إذ كان من الصعب على الأديب الليبي أن يفصل بين الجار اليهودي المحلي، وبين المشروع الصهيوني العالمي الذي كان يهدد الكيان العربي في تلك المرحلة الحساسة، وبناءً على ذلك، ظهرت في السرد الليبي شخصيَّات يهوديَّة تتسم بالمكر والتآمر، حيث يتم تصوير اليهودي ككائن يعمل في الخفاء لخدمة أجندات خارجيَّة، وهو تصوير نابع من حالة الاحتقان السياسي التي خلَّفتها الحروب العربيَّة الإسرائيليَّة المتتاليَّة، وقد تجلَّت هذه النزعة العدوانية في بعض الممارسات العنيفة التي صدرت عن أعضاء «جوش إيمونيم» ضدَّ السكان العرب في الأرض المحتلَّة، حيث يعكس سلوك بعض الأفراد تصورًا دينيًّا متطرفًا يبرر القتل في سياق الحرب، كما في حالة الجندي الذي استند إلى فتوى حاخامه ليُضفي شرعيَّة على استهداف كل عربي يصادفه، وهو ما يكشف عن بعد عقائدي يسهم في تغذية صورة العداء وترسيخها في الوعي الجمعي. (الشامي، د. ت، ص154)

علاوةً على ذلك، يلحظُ الباحثان أنَّ هذا النمط من التمثيل قد اعتمد على استدعاء سماتٍ نمطيَّة تاريخيَّة (مثل الشح، والمراوغة، والارتباط بالمال) وتوظيفها سياسياً لتعميق صورة العداء، ومن هنا، تحولت الشخصيَّة اليهوديَّة في بعض النصوص من كائن إنساني له ملامحه الفرديَّة إلى "نموذج كلي" يختزل كل شرور الحركة الصهيونيَّة، ناهيك عن أنَّ اللغة السرديَّة في هذه النصوص كانت تتسم بالحدة والصداميَّة، حيث يتم وضع الشخصيَّة اليهوديَّة في مواجهة مباشرة مع البطل الوطني الليبي لتأكيد القطيعة الوجوديَّة بينهما، ورغم أنَّ هذا النمط كان مهيمناً في فترة معينة، وقد تكون النظرة العدوانيَّة لليهود نابعة من سلوك اليهود أنفسهم في ممارستهم ضدَّ العربي إلا أنَّ الباحثينِ يريان فيه تعبيراً عن "أزمة وعي" كانت تخلط بين الدين والسياسة، وبين الانتماء للوطن والولاء للمشروع الصهيوني؛ ولهذا السبب فإنَّ دراسة هذا النَّمط تكشف عن مدى تغلغل الأيديولوجيا في النص الأدبي وكيفية تحكمها في مسارات التَّخييل، وبالرغم من ذلك، فإنَّ بعض الكتاب الليبيين حاولوا حتى في خضم هذا العداء تقديم مسوغات دراميَّة لشخصيَّاتهم، غير أنَّ الغلبة ظلت لصورة العدو التي كانت تُلبي حاجة الوجدان الشعبي في تلك اللحظة التاريخيَّة المتأزمة.

أظُنُّ أنَّ هذا عيبٌ، عيبٌ في كلِّ الأحوالِ حتى إذا كانت المرأةُ التي تُريدون تحطيمَ بابِ منزلِها تنحدرُ من صُلبِ يهوديٍّ أجربَ، اهدَؤوا قليلاً من فضلِكم ". (مصطفى، 1999، ص9)

يستهلُّ الباحثان تحليلهما برصد ملامح العداء الأيديولوجي في السرد الليبي، حيث يتجلَّى ذلك في تصوير الشخصيَّة اليهوديَّة كعنصر منبوذ اجتماعياً، ومُثقل بالأوصاف الدونيَّة التي تعكس حدَّة الصراع، ويظهر هذا التوجه بوضوح عند تناول السرد لمحاولة الاعتداء على حرمة المسكن، إذ يبرز خطاب يجمع في طياته بين النهي عن الفعل العنيف وبين ترسيخ الصورة النمطيَّة السلبيَّة للآخر، حيث يرى الباحثان من منظور إيماجولوجي أنَّ وصف الشخصيَّة بـ صلب يهوديٍّ أجرب يعكس بُنية متخيَّلة تقوم على الاستعلاء العرقي، وتصنفُ الآخر في مرتبة بيولوجية وأخلاقيَّة متدنية، وهو ما يعزز فكرة المانويَّة السرديَّة التي تقسم العالم إلى (نحن) و(هم)، وتجرد الآخر من صفاته الإنسانيَّة لتحويله إلى عدو نمطي، كما يحلل الباحثان هذا الموقف من زاوية النقد السوسيولوجي بوصفه انعكاساً مباشرًا لحالة الاحتقان الاجتماعي وتفكك الروابط المدنيَّة في لحظات التحول السياسي الكبرى، حيث يتحول المكون اليهودي في الوعي الجمعي إلى هدف مشروع للتحقير حتى في سياق الخطاب الذي يحاول التهدئة، وعلاوة على ذلك يكشف الباحثان عبر القراءة الطباقيَّة عن توترٍ عميق داخل النص، إذ يتأرجح الخطاب السردي بين نداء الأخلاق الذي يرفض تحطيم الأبواب، وبين الإِنصياع للمعجم الأيديولوجي الإقصائي الذي يصف الآخر بالمرض والقذارة، ممَّا يؤكد أنَّ صورة اليهودي كعدو قد تمَّ تمثيلها سردياً كبنية متجذرة تتجاوز الفعل السياسي المباشر لتستقرَّ في اللُّغة والوصف الأدبي.

وفي سياقٍ متصلٍ يعززُ دلالاتِ هذا الإقصاء، ينتقلُ الباحثانِ إلى رصدِ مشهدٍ حواريٍّ يكشفُ عن زيفِ القبولِ الاجتماعيِ المشروطِ بالانتماءِ العرقيِ، حيثُ تتجلى هشاشةُ الروابطِ الإنسانيَّةِ أمامَ سطوةِ الهُويَّةِ الدينيَّةِ المنغلقةِ على ذاتِها، وذلكَ كما يظهرُ في النصِّ الآتي:

"مَرَرتُ على العمِّ حمدٍ وقد خرج من بيتِه:

مرحباً يا عمُّ، عم صباحاً.

صباحُ الخيرِ يا فتى، ابنُ مَن أنتَ أيها الفتى الخلوقُ؟

ابنُ الطبيبِ عبدِ الجليلِ.

أحسنَ أبوك تربيتَك.

يا عمِّ كنتُ أمازحك، أنا ابنُ رفائيلَ.

ذلك اليهوديُّ النَّجسُ، أُغرب عن وجهي وإلا ضربتُك، هيَّا" . (أسبيق، 2018، ص69)

هذا الشاهد يُجسِّد لحظةً دراميَّةً كاشفةً لآليَّةِ "العداوة المفاجئة" التي يفرضها الانتماء اليهودي في المخيال الاجتماعي. فالحوار يبدأ بأجواءٍ من الألفةِ والاحترامِ ("يا فتى"، "الخلوق"، "أحسن أبوك تربيتك")، لكنه ينقلبُ فوراً إلى عداءٍ صريحٍ ("اليهودي النَّجس"، "أُغرب عن وجهي") بمجرَّدِ كشفِ الهُوية، والملفتُ أنَّ صفةَ "النجس" تُطلقُ على اليهودي كحكمٍ مطلقٍ لا يقبلُ النقاش، ممَّا يعكسُ عمقَ الترسخِ الأيديولوجي لصورةِ

العدوّ في الوجدانِ الجمعي، كما يكشفُ النصُ عن مفارقةٍ مؤلمةٍ: الإنسانُ يُقيمُ على أساسِ "تخيُّلِهِ" عن الآخر، لا على أساسِ معرفتِه الحقيقيةِ به، فالفتى نفسُهُ الذي استحقَّ الثَّناءَ لحظةً يصبحُ مستحقاً للطَّردِ والضربِ لحظةً أخرى، لمجردِ تبديلِ اسمِ الأب.

ويتسعُ مَدارُ التحليلِ ليشملَ قلقَ الهويةِ الاجتماعيةِ وتوجُّسَ العائلةِ من الاختراقِ العرقي، حيثُ يرصدُ الباحثانِ في السياقِ الآتي كيفَ تتحولُ المصاهرةُ مع الآخرِ إلى فاجعةٍ تهددُ نقاءَ السلالةِ وتضعُ الوعيَ الجمعيَّ في مواجهةِ خياراتٍ مُرّةٍ، كما يظهرُ في قولِهِ:

"تلك العائلةُ البنغازيَّةُ تُحبُّ جلبَ الخدمِ في احتفالها بزواجِ نجلِها من فتاةٍ يهوديَّةٍ. كانوا ليرفضوا الزواجَ غيرَ أنَّ تهديدَ رضوانَ العاشقِ بالانتقالِ إلى دينِ حبيبتِهِ أخافهم ووضع الرُّعبَ في قلوبهم، تلك فجيعةٌ كارثيَّةٌ لن تُمحَى من تاريخهم، وعارٌ سيلحقُ بسلالتِهم إلى الأبد. " (بن شتوان، 2016، ص74)

يحللُ الباحثانِ هذا النصَّ بوصفهِ تمثيلاً صارخاً لبنيةِ الرَّفضِ الاجتماعي الذي يتجاوزُ الصراعَ السياسيَ المباشرَ ليستقرَّ في صلبِ المنظومةِ القيميَّةِ للعائلةِ، إذ يتضحُ من منظورِ الإيماجولوجيا أنَّ صورةَ المرأةِ اليهوديَّةِ هنا لا تُمثَّلُ كذاتٍ إنسانيَّةٍ أو شريكةٍ عاطفيَّةٍ، بل تُختزلُ في كَوْنِها "عنصراً مُدنِّساً" يُهددُ طهارةَ السّلالةِ ويجلبُ العارَ الأبديَ، وهي صورةٌ نمطيَّةٌ تُحولُ الآخرَ من مجردِ مختلفٍ عقديٍ إلى خطرٍ وجوديٍّ يستدعي الرعبَ والفجيعةَ، كما يذهبُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجي إلى أنَّ هذا السردَ يعكسُ طبيعةَ البنى الاجتماعيةِ التقليديَّةِ في المدينةِ الليبيَّةِ التي ترى في المصاهرةِ مع الآخرِ اليهودي انكساراً للمكانةِ الاجتماعيَّةِ، حيثُ تبرزُ العائلةُ كحارسٍ للحدودِ الرمزيةِ التي لا يمكنُ اختراقُها إلا تحتَ وطأةِ التهديدِ بالانتقالِ الديني، وهو ما يفسرُ القبولَ القسريَ بوصفهِ أخفَّ الضررينِ في وعيٍ مجتمعيٍ يقدسُ الانتماءَ للدينِ، وعلاوةً على ذلكَ، يكشفُ الباحثانِ عبرَ القراءةِ الطباقيةِ عن توترٍ حادٍ بينَ منطقِ الفردِ (رضوان العاشق) ومنطقِ الجماعةِ (العائلة البنغازية)، حيثُ يتصارعُ الخطابُ العاطفيُ المتحررُ مع الخطابِ العائليِ المتصلبِ، مما يُظهرُ الشخصيةَ اليهوديةَ في هذا الموضعِ كحجرِ عثرةٍ أو "عدوٍّ صامتٍ" يتسببُ في فكِ الارتباطِ بينَ الابنِ وبيئتهِ، ويُرسخُ في المتخيلِ السرديِ فكرةَ أنَّ التقاربَ مع هذا الآخرِ لا يُفضي إلا إلى عارٍ تاريخيٍ لا يُمحى، وبذلكَ تتعمقُ صورةُ اليهوديِ كعنصرٍ غيرِ مرغوبٍ فيهِ في البنيةِ السوسيولوجيةِ الليبيةِ.

وفي مشهدٍ آخرَ يُعمقُ دلالاتِ الاستعصاءِ الاجتماعيِ والممانعةِ الثقافيةِ، يرصدُ الباحثانِ كيفَ تتحولُ العلاقةُ الفرديةُ إلى أزمةٍ عارمةٍ تستفزُ يقينَ المكوناتِ الدينيةِ المختلفةِ في المدينةِ، حيثُ تبرزُ المصاهرةُ كفعلٍ يتجاوزُ المعقولَ والمألوفَ في ميزانِ العُرفِ الجمعي، كما يتضحُ في النصِّ الآتي:

"فذاك زواجٌ لا يحدثُ غالباً بين مسلمٍ ويهوديةٍ، غيرَ أنَّه حدثَ ما بين رضوانَ خليفةَ رضوانَ وخميسةَ بنتِ سيحونَ تاجرِ الخردواتِ، أو الكُتاسِ كما يسميه الأهالي هنا. سيغضبُ يهودُ المدينةِ من هذه الزيجةِ، كما سيغضبُ سكانُ بنغازي المسلمون من هذه المصاهرةِ غيرِ المعقولةِ وغيرِ المحسوبةِ. سوف يسعى آلُ

رضوانَ إلى إعلانِ إسلامِ خميسةَ أمام حشدٍ من الأعيان يتوسطُه شيخُ دينٍ، حتى يصحَّ زواجُ ابنهم ويجدَ له مبرراً". (بن شتوان، مصدر سابق، ص74).

يستخلص الباحثان من بنية هذا المشهد السرديَّ بوصفهِ تجلياً للصراعِ المحتدمِ بينَ الهُويَّاتِ الصغرى داخلَ الفضاءِ المديني، حيثُ يرى الباحثانِ من منظورٍ إيماجولوجيٍ أنَّ صورةَ خميسةَ لا تبرزُ كذاتٍ مستقلةٍ، بل تُعرَّفُ بصفتِها "بنت سيحون تاجر الخردوات"، وهو تعريفٌ يربطُ الآخرَ اليهوديَّ بصورٍ نمطيةٍ اقتصاديةٍ تُعززُ الهوةَ الثقافيةَ، ممَّا يجعلُ من الزيجةِ فعلاً يثيرُ "الغضبَ" المزدوجَ لدى الطائفتينِ، كما يذهبُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجيٍ إلى أنَّ النصَّ يعكسُ طبيعةَ المجتمعِ البنغازيٍ في تلكَ الحقبةِ، حيثُ تظهرُ المدينةُ كبنيةٍ سوسيولوجيةٍ تراقبُ حدودَها العرقيةَ بصرامةٍ، ويتحولُ فيها الفعلُ الخاصُ (الزواج) إلى قضيةٍ عامةٍ تستدعي تدخلَ "الأعيانِ وشيخِ الدينِ" لترميمِ الصدعِ الاجتماعيٍ، وعلاوةً على ذلكَ، يكشفُ الباحثانِ عبرَ القراءةِ الطباقيَّةِ عن توترٍ بنيويٍ عميقٍ، فبينما يحاولُ السردُ تقديمَ حلٍ يتمثلُ في "إعلانِ الإسلامِ"، يظلُّ هذا الحلُّ في جوهرهِ اعترافاً ضمنياً باستحالةِ قبولِ الآخرِ "اليهوديٍ" على حالهِ، إذ لا يُسمحُ له بالاندماجِ إلا بعدَ محوِ هويتهِ الدينيةِ وإعادةِ صياغتها لتناسبَ الغالبيةَ، مما يرسخُ فكرةَ العداء الأيديولوجيٍ الكامنِ الذي لا يزولُ إلا بالفناءِ الرمزيٍ لهويةِ الآخرِ، وبذلكَ يؤكدُ الباحثانِ أنَّ الخطابَ السرديَّ قد جعلَ من المكونِ اليهوديٍ عنصراً مأزوماً في واقعٍ لا يقبلُ التعددَ إلا من خلالِ التذويبِ والإلحاقِ.

ويسترسل الباحثان في تحليل هذا النمط بالقول إنَّ تمثيل العدو لم يقتصر على الشخصيات الفاعلة فحسب، بل امتد ليشمل الأمكنة المرتبطة بها؛ إذ صُوّرت "الحارة" في بعض النصوص بوصفها وكراً للمؤامرات أو مكاناً معزولاً يفوح منه الغموض والريبة، وهذا يعكس رغبة الأديب في عزل هذا الآخر وجدانياً قبل عزله مكانيًّا، ويتعاظم هذا التوجه الإقصائيُّ بصورةٍ أكثرَ حدةٍ حينَ ينتقلُ السردُ من نقدِ العلاقاتِ الاجتماعيةِ إلى تشويهِ الفضاءِ المكانيٍ للآخرِ، حيثُ يرصدُ الباحثانِ كيفَ يتمُّ استغلالُ الحواسِ، لاسيما حاسةِ الشمِ، لرسمِ حدودٍ فاصلةٍ ومُنفرةٍ تعززُ من صورةِ اليهوديٍ كعدوٍ بيولوجيٍ وبيئيٍ يستوجبُ النفورَ، وهو ما يتضحُ في الوصفِ الآتي:-

"في آخرِ منعطفٍ هاجمته الرائحةُ النتنةُ الدالةُ على حارةِ اليهودِ، فقد اجتاحته الأبخرةُ المتصاعدةُ من القدورِ العفنةِ التي تمتلئُ بالثيابِ المتسخةِ المنقوعةِ في المياهِ الحارةِ، ولطمته على وجهه رائحةُ السمكِ المجففِ مختلطةً برائحةِ عصارةِ الثومِ والخمورِ التي تعودَ اليهودُ على إعدادِها في بيوتهم من بابِ التوفيرِ، هرولَ هارباً من الروائحِ السامةِ". (مصطفى، مصدر سابق، ص62)

بالوقوف عند دلالات هذا النَّص، يتضح للباحثين أنَّه يمثل توظيفاً للصورة الحسية السلبية التي تسعى لتنميطِ الفضاءِ الجغرافيٍ للآخرِ وتحويلهِ إلى مصدرِ تهديدٍ حسيٍ، إذ يرى الباحثانِ من منظورٍ إيماجولوجيٍ أنَّ الربطَ المتعمدَ بينَ "حارةِ اليهودِ" وبينَ مفرداتِ "النَّتنِ، العفنِ، والسُّمومِ" يعملُ على بناءِ متخيلٍ يربطُ بينَ

الهويَّةِ العرقيَّةِ والقذارةِ الماديَّةِ، وهي استراتيجيَّةٌ سرديَّةٌ تهدفُ إلى شيطنةِ الآخرِ عَبْرَ الحواسِ لتبريرِ القطيعةِ معه والهربِ من عالمهِ الملوثِ، كما يذهبُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجي إلى أنَّ وصفَ الحارةِ بهذه الطريقةِ يعكسُ العزلةَ الطبقيَّةَ والمكانيَّةَ التي وُضعَ فيها هذا المكونُ في الوعيِ الجمعيِ، حيثُ يتمُّ اختزالُ عاداتِ الآخرِ اليوميَّةِ، كإعدادِ الخمورِ المنزليَّة وتناولِ السمكِ والثومِ، في قوالبَ مقزّزةٍ تعكسُ نظرةَ الاستعلاءِ المجتمعيِ تجاهَ نمطِ حياةِ الأقليَّةِ التي تُمارسُ "التوفيرَ" كضرورةٍ اقتصاديَّةٍ، وعلاوةً على ذلكَ، يستنبطُ الباحثانِ عَبْرَ القراءةِ الطباقيَّةِ وجودَ توترٍ حادٍ بينَ المكانِ كحيزٍ مأهولٍ بالبشرِ وبينَ تمثيله كبؤرةٍ "سامةٍ" تهاجمُ العابرَ وتلطمُ وجههُ، ممَّا يؤكدُ أنَّ السردَ في هذا الموضعِ لم يكتفِ برصدِ العداءِ الأيديولوجيِ، بل تجاوَزَهُ إلى تكريسِ عداءٍ غريزيٍ يجعلُ من مجردِ الاقترابِ المكانيِ من الآخرِ فعلاً مهدداً لسلامةِ الذاتِ، وبذلكَ تكتملُ أركانُ صورةِ "العدوِ" الذي يطاردُ الأنا حتى في أنماطِ عيشهِ وتفاصيلِ مكانهِ الخاصِ.

ومن هنا، يخلص الباحثان إلى أنَّ نمط اليهودي العدو هو نتاج طبيعي لمرحلة "البناء القومي" التي كانت تحتاج إلى "آخر" مناقض لتحديد ملامح "الأنا"، وبما أنَّ اليهودي كان هو الآخر الأقرب والأكثر تعقيداً، فقد سقطت عليه كل إسقاطات الصراع الوجودي؛ ولذلك فإنَّ هذا المبحث يمثل حجر الزاوية في فهم التطور اللاحق للتمثيلات الأخرى التي حاولت التمرد على هذه النمطيَّة الأحاديَّة.

المبحث الثاني: نمط اليهودي "الضحية" (القمع الفاشي وألم التهجير)

ينتقل الباحثان في هذا المبحث إلى تحليل نمط مغاير تماماً، وهو نمط اليهودي "الضحيَّة" الذي برز بقوة في السرد الليبي الذي يتناول فترة الاستعمار الإيطالي وما تلاها من أحداث عنف دامية؛ إذ يرى الباحثان أنَّ هذا النمط يمثل ذروة التوجه الإنساني في الأدب الليبي، حيث يتم تصوير اليهودي ككائن ضعيف سحقته تروس السياسة الدوليَّة والحروب الكبرى التي لم يكن له فيها رأي، ولأجل تبيان ذلك، قام الباحثان بتحليل نصوص ترصد معاناة اليهود الليبيين تحت وطأة القوانين العنصريَّة الفاشيَّة التي فرضها موسوليني، وبناءً على ذلك، يظهر اليهودي في السرد الليبي كرفيق في درب الآلام مع جاره المسلم، فكلاهما ضحَّية لجلاد واحد هو المستعمر الإيطالي، وعلاوة على ذلك، يركز الأدباء في هذا النمط على مأساة التهجير القسري الذي تعرض له اليهود في مراحل لاحقة، حيث يتمُّ تصوير لحظات الرَّحيل المريرة، وترك البيوت والمحلات، والدموع التي ذرفت على أبواب الحارات القديمة، ومن هنا، يتحول اليهودي من عدو سياسي إلى إنسان ممزق بين وطنه الأصلي الذي يحبه وبين قدره المحتوم بالارتحال، ناهيك عن أنَّ هذا التمثيل يُسهم في "أنسنة" التاريخ وإخراجه من قوالب الأرقام والإحصاءات إلى رحاب المشاعر الإنسانيَّة العميقة، ولهذا يرى الباحثان أنَّ نمط الضحيَّة يعكس شجاعة أدبيَّة في مواجهة الخطاب الرسمي الذي حاول طمس هذه المعاناة لعقود طويلة.

ويُؤصلُ الباحثانِ لنمطِ الضحيَّةِ بالإتكاءِ على الرُّؤيةِ السوسيولوجيَّةِ لـ فيصل دراج، الذي يرى أنَّ الضحيةَ بسببِ اسمِها تظلُّ ضحيةً حتى لو قاتلتْ؛ إذ تقومُ 'إيديولوجيا الكلِّ' بإذابةِ الفوارقِ الفرديةِ والعلاقاتِ المعقدةِ لصالحِ عموميةِ الصراعِ بينَ الضحيَّةِ والجلادِ، (دراج، 2017، ص172)، وهو ما ينطبقُ إجرائياً على تمثيلاتِ اليهوديّ في السردِ الليبي؛ حيثُ يتمُّ اختزالُ كينونتهِ الإنسانيَّةِ في قالبِ الضحيةِ المطلقةِ التي سحقتها التحولاتُ السياسيَّةُ، لِيغدو 'اسماً' دالاً على المظلوميَّةِ التاريخيَّةِ التي تتجاوزُ أفعالهُ الفرديَّةَ لتستقرَّ في حيزِ الوجعِ الجماعيِ". وفي هذا السياق، قاما بتحليل نماذج سرديَّة تبرز كيف كان الجيران المسلمون يحاولون حماية جيرانهم اليهود من بطش الفاشيّين أو من أحداث الشغب الغوغائيَّة، ممَّا يبرز قيمة التضامن الإنساني فوق أي اعتبار ديني أو سياسي، ونظراً لهذا التشابك، يرى الباحثان أنَّ تمثيل الضحيَّة يهدف إلى إثارة تعاطف القارئ وإعادة مساءلة الضمير الجمعي حول مصير هؤلاء الذين كانوا يوماً جزءاً من "نحن" فصاروا "هم"، وبالرَّغم من أنَّ بعض النُّصوص قد تبالغ في تصوير المظلوميَّة، إلا أنَّ الغرض الفني يظل هو الكشف عن بشاعة الظلم الذي لا يفرق بين ديانة وأخرى، ومن هنا، يخلص الباحثان إلى أنَّ نمط الضحيَّة في الأدب الليبي يمثل محاولة جادة لترميم الذاكرة الوطنيَّة المثقوبة، وتكريم أولئك الذين دفعوا ثمن صراعات لا ناقة لهم فيها ولا جمل؛ وبناءً على ذلك، فإنَّ هذا النمط يكسر الجمود الأيديولوجي، ويفتح الباب أمام قراءة أكثر إنصافاً للتاريخ الاجتماعي لليبيا، فضلاً عن كونه يمنح النص الأدبي طاقة تعبيريَّة هائلة مستمدة من تراجيديا الفقد والتهجير.

يفتتحُ الباحثانِ هذا المبحثَ برصدِ تحولٍ جوهريّ في بنيةِ التمثيلِ السرديِ، حيثُ يبرزُ المكونُ اليهوديُّ هنا كضحيةٍ ضمنَ سياقٍ صراعيّ أوسعَ تفرضه القوى الكولونياليَّةُ، ممَّا يمنحُ صورةَ الآخرِ بعداً مأساوياً يشتركُ فيه مع الأنا في مواجهةِ القمعِ الخارجيِ، ويتضحُ ذلك في النصِّ الآتي:

"أليست مهزلةً أن لا يردعَ هؤلاء دينٌ يتقاتلون باسمه؟ نعم، لم يردعْ أيَّ الفريقين دينٌ. الغريبُ أنَّ هاتين الديانتين تحكمُهما ثالثةٌ: إيطاليا المسيحيَّة. ثلاثُ دياناتٍ سماويَّةٍ تتناحر، تُهرَقُ الدماءُ، لأجلِ أتفهِ الأسبابِ." (إسبيق، مصدر سابق، ص95)

تؤكدُ هذه الصياغةُ السرديَّةُ أنَّ هذا النصَّ يمثلُ إدانةً صريحةً لِعجزِ المنظومةِ القيميَّةِ والدينيَّةِ عن كبحِ جماحِ العنفِ السياسيِ، إذ يرى الباحثانِ من زاويةٍ إيماجولوجيَّةٍ أنَّ صورةَ اليهوديِ قد أُدرجتْ ضمنَ ثالوثٍ دينيّ يضمُّ الإسلامَ واليهوديَّةَ والمسيحيَّةَ الإيطاليَّةَ، حيثُ يرزحُ الجميعُ تحتَ وطأةِ التناحرِ العبثيِ، وهو ما ينقلُ التصورَ من العداءِ الطائفيِ المباشرِ إلى فكرةِ "الضحيَّةِ المشتركةِ" لسياساتِ القوةِ الكبرى، كما يذهبُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجيِ إلى أنَّ النصَّ يعكسُ أزمةَ المجتمعِ الليبيِ إبَّانَ الحقبةِ الفاشيَّةِ، حيثُ تداخلتِ الهُويَّاتُ الدينيَّةُ في صراعٍ محكومٍ بسلطةِ الاستعمارِ التي لم تراعِ حرمةَ الدماءِ ولا قدسيَّةَ المعتقداتِ، ممَّا جعلَ من المكونِ اليهوديِ جزءاً من نسيجٍ اجتماعيّ ممزقٍ يعاني من الاغترابِ والتبعيَّةِ للقوى الأجنبيَّةِ،

وعلاوةً على ذلكَ، يستنبطُ الباحثانِ عَبْرَ القراءةِ الطباقيَّةِ توتراً حاداً بينَ سموِ المبادئِ الدينيَّةِ وبينَ انحطاطِ الممارسةِ الواقعيةِ التي يصفُها السردُ بالمهزلةِ، ممَّا يؤكدُ أنَّ الآخرَ اليهوديَّ في هذا الموضعِ لم يعد يمثلُ خطراً مستقلاً، بل أصبحَ أيقونةً للعجزِ الإنسانيِ في ظلِّ سيادةِ لغةِ الصدامِ، وبذلكَ تتبدى صورةُ الضحيةِ التي تعاني من قمعِ الأنظمةِ الكبرى التي تتسترُ خلفَ عباءةِ الدينِ لتحقيقِ مآربَ سياسيةٍ ضيقةٍ، وهو ما يُرسخُ رؤيةً نقديةً ترفضُ التسطيحَ وتغوصُ في أعماقِ المأساةِ الجمعيَّةِ.

وبالتعمقِ أكثرَ في تحليلِ مأساةِ الهويَّةِ وعلاقتها بالمكانِ، يرصدُ الباحثانِ مواجهةً حواريَّةً تعكسُ انكسارَ الذاتِ اليهوديَّةِ أمامَ سطوةِ الأمرِ الواقعِ، حيثُ يتضحُ كيفَ يتحولُ الصراعُ من فضاءِ الأيديولوجيا العامةِ إلى تفاصيلِ الملكيةِ والأرضِ الموروثةِ التي تُمثلُ جوهرَ الانتماءِ، كما يظهرُ في الحوارِ الآتي:

"آحرانوت: لماذا يا رفائيل تنازلتَ عن أرضك، وقد ورثتَها أباً عن جدٍّ؟

أبي: يا آحرانوت كأنَّك لا تعلمُ حجمَ الكارثةِ إن عاندنا هؤلاء الناسَ. آحرانوت: لكنَّها أرضك وقد علمتَ بأنَّ دينهم يحرُمُ أخذَ ما ليس لهم .

أبي: أعلم، لن يفهموني إذ لم يفهموا دينهم .

آحرانوت: ليس هناك كارثةٌ إلا خنوعك الذي سيجعلهم يتمادون. " (إسبيق، مصدر سابق، ص70)

يحلل الباحثانِ هذا النصَّ بوصفهِ تجسيداً لحالةِ العجزِ البنيويِ الذي تعيشهُ الأقليَّةُ اليهوديَّةُ في مواجهةِ القوى المهيمنةِ، إذ يرى الباحثانِ من منظورِ الإيماجولوجيا أنَّ صورةَ رفائيلَ هنا تُمثَّلُ كنموذجٍ للضحيَّةِ التي تُؤثرُ السلامةَ وتختارُ الإنحناءَ للعاصفةِ خوفاً من "الكارثةِ"، بينما يبرزُ آحرانوتُ كصوتٍ نقديٍ يحاولُ التمسكَ بالحقِ التاريخيِ والأرضِ الموروثةِ، ممَّا يكشفُ عن انقسامِ المتخيَّلِ السرديِ تجاهَ ردةِ الفعلِ على الاضطهادِ الماديِ والمعنويِ، كما يذهبُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجيِ إلى أنَّ النصَّ يسلطُ الضوءَ على المفارقةِ المؤلمةِ في بنيةِ المجتمعِ، حيثُ تُسلبُ حقوقُ الآخرِ تحتَ وطأةِ التهديدِ رغمَ وجودِ منظوماتٍ قيميَّةٍ ودينيَّةٍ من المفترضِ أن تمنعَ ذلكَ، وهو ما يعكسُ تآكلاً في منظومةِ العيشِ المشتركِ يتركُ المكونَ اليهوديَّ بلا حمايةٍ واقعيَّةٍ ويجعلُ من "الخنوعِ" استراتيجيَّةَ بقاءٍ وحيدةٍ، وعلاوةً على ذلكَ، يستكشفُ الباحثانِ عَبْرَ القراءةِ الطباقيَّةِ توتراً جوهرياً بينَ مِثاليةِ الخطابِ الدينيِ الذي يحرُمُ الغصبَ وبينَ واقعِ الممارسةِ الذي يفرضه التمادي، ممَّا يؤكدُ أنَّ السردَ قد نجحَ في تصويرِ مأساةِ الآخرِ الذي لا يجدُ في قيمِ المجتمعِ المحيطِ بهِ ملاذاً كافياً، بل يجدُ نفسهُ مُضطراً للتنازلِ عن مِلكيتهِ التاريخيةِ اتقاءً لشرورِ التصادمِ، وبذلكَ تتعمقُ في هذا الموضعِ صورةُ الضحيةِ التي لا تُسلبُ أرضَها فحسبُ، بل تُسلبُ إرادتَها وقدرتَها على الاحتجاجِ داخلَ سياقٍ اجتماعيٍ مأزومٍ.

وتتويجاً لهذا المشهدِ المأساويِ، يصلُ الباحثانِ إلى رصدِ اللَّحظةِ الفارقةِ التي تُلخصُ مأساةَ الاقتلاعِ الكليِ من المكانِ، حيثُ يتحولُ الرحيلُ من فعلٍ سياسيٍ مُنظمٍ إلى فاجعةٍ وجدانيَّةٍ تقطعُ أوصالَ الذاكرةِ والارتباطِ بالأرضِ، وذلكَ كما يتبدَّى في البوحِ السرديِ الآتي:

"بدأ هدرزتَهُ الشيقةَ فحكى لي تفاصيلَ عن تجربةِ تهجيرِه، قال: غادرنا بنغازي مُهاجرين بناءً على طلبٍ تقدَّمَ به زعيمُ اليهودِ في ليبيا لمجلسِ الوزراءِ من أجلِ مغادرتِنا البلادَ، ووافق المجلسُ سريعاً على الطلبِ. فغادرتُ مع أمي في إحدى السفنِ الرَّاسيةِ في الميناءِ، تاركاً جنَّةَ الملحِ بنغازي، تاركاً بيتي وذكرياتي". (الأصفر، 2019، ص30)

وباستقراءِ حمولةِ هذا المقطعِ، يستنتجُ الباحثانِ أنَّ هذا المقطعَ يُعدُّ توثيقاً أدبياً لِلحظةِ النهايةِ للوجودِ اليهوديِ في المدينةِ الليبيةِ، إذ يبرزُ من منظورٍ إيماجولوجيٍ أنَّ صورةَ اليهوديِ هنا تخرجُ من دائرةِ الصراعِ اليوميِ لتدخلَ في حيزِ "الغريبِ الراحلِ" الذي يتركُ خلفهُ جنةَ الملحِ، وهي استعارةٌ وجدانيةٌ تُحيلُ على عمقِ الارتباطِ بالمكانِ الذي لم يعد يتسعُ لأهلهِ رغمَ عراقةِ وجودهم فيهِ، كما يذهبُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجيِ إلى أنَّ النصَّ يكشفُ عن التواطؤِ الضمنيِ بينَ المؤسسةِ السياسيةِ والظرفِ الاجتماعيِ في عمليةِ التهجيرِ، حيثُ تُصورُ الموافقةُ السريعةُ لمجلسِ الوزراءِ كأداةٍ إجرائيةٍ لتسريعِ التخلصِ من هذا المكونِ، مما يعكسُ بنيةً اجتماعيةً وسياسيةً كانت مهيأةً تماماً لعمليةِ الاقتلاعِ الكليِ، وعلاوةً على ذلكَ، يستكشفُ الباحثانِ عَبْرَ القراءةِ الطباقيةِ وجودَ مفارقةٍ حادةٍ وتوترٍ بينَ الصيغةِ الرسميةِ للمغادرةِ التي تبدو كفعلٍ إراديٍ بناءً على طلبِ الزعيمِ، وبينَ الوجعِ الإنسانيِ الصادقِ الكامنِ في عبارةِ تاركاً بيتي وذكرياتي، مما يؤكدُ أنَّ السردَ قد نجحَ في تفكيكِ الخطابِ الرسميِ الجافِ لصالحِ خطابٍ إنسانيٍ يُبرزُ حجمَ الخسارةِ الحضاريةِ والاجتماعيةِ التي خلّفها غيابُ المكونِ اليهوديِ، وبذلكَ تكتملُ في هذا المبحثِ صورةُ الضحيةِ التي لا تملكُ من أمرِها شيئاً أمامَ عواصفِ التاريخِ سوى الحنينِ إلى جنةٍ فُقدتْ للأبدِ.وفي مشهدٍ رمزيٍ يفيضُ بالشجنِ الإنسانيِ، يستكملُ الباحثانِ تتبعَ آثارِ الفجيعةِ التي لم تنتهِ بمجردِ الرحيلِ الجسديِ، بل استمرتْ في تمثلاتٍ ماديةٍ بسيطةٍ تختزلُ ثقلَ الوطنِ المسلوبِ وتجمعُ بينَ شتاتِ الهوياتِ في المنفى، وذلكَ كما يتجلى في هذا البوحِ المؤثرِ :لم نأخذ شيئاً معنا حين تهجيرنا من وطننا سوى مقطفِ القعمولِ الذي لم آكلْه كلَّه في الرحلةِ واستبقيتُ منه مجموعةً لا بأسَ بها من الثمراتِ. عاشت القعمولاتُ معي متنقلةً من مكانٍ لآخرَ، لم أُفرّط في أيّ ثمرةٍ منها، مؤخراً فقط أهديتُ منها لصديقٍ ليبيٍ يعيشُ منفياً في ألمانيا حيث كنتُ أُقيمُ في مأوى مسنين مُقابلِ بيتِه، أهديتُه بعضَ القعمولاتِ ليتذوقَ ويحسَّ ويشمَّ من خلالِها عبقَ وطنِه، أوَّل شيءٍ فعلهُ وخزَ ذراعَه بشوكةٍ من القعمولةِ فنزفَ دمُهُ على طولِ كنافورةٍ، لم يتألم وكان يتبسَّم، قال لي: الدمُ الذي يخرجُ بوخزةٍ من الوطنِ دمٌ مباركٌ". (الأصفر، مصدر سابق، ص89)

ويكشفُ هذا المقطعُ السرديُّ، في سياقِ بناءِ الشخصيَّةِ، عن هذا النصَّ بوصفهِ ذروةَ التحولِ في تمثيلِ الشخصيَّةِ اليهوديَّةِ من ضحيَّةٍ سياسيَّةٍ إلى حارسٍ للذاكرةِ الوطنيَّةِ المشتركةِ، إذ يبرزُ من منظورٍ إيماجولوجيٍ أنَّ "ثمرةَ القعمولِ" قد تحولتْ من عنصرٍ نباتيٍ بسيطٍ إلى "أيقونةٍ هوياتيَّةٍ" تختزلُ مفهومَ الوطنِ، حيثُ يغدو الآخرُ اليهوديُّ هنا هو المصدرَ الذي يمنحُ الأنا (الصديق الليبي المنفي) فرصةَ استعادةِ الحواسِ المرتبطةِ بالأرضِ (الذَّوق، الإحساس، الشم)، ممَّا يكسرُ حدةَ الثنائيةِ التقليديةِ (نحن وهم) لصالحِ هويةٍ جامعةٍ يُعمدُها الدمُ، كما يذهبُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجيِ إلى أنَّ الفضاءَ المكانيَّ الجديدَ (المنفى في ألمانيا) قد أعادَ صياغةَ العلاقاتِ الاجتماعيةِ، فالمواجهةُ لم تعد بينَ "ابن البلد" و"الآخر الدخيل"، بل بينَ ضحيتينِ للاغترابِ والتهجيرِ، حيثُ يلتقي المهجّرُ اليهوديُّ والمنفيُّ الليبيُّ في وحدةِ الألمِ والمصيرِ، وعلاوةً على ذلكَ، يستبينُ الباحثانِ عَبْرَ القراءةِ الطباقيَّةِ وجودَ توترٍ جماليٍّ عميقٍ بينَ "الوخزِ والنزفِ" وبينَ "الابتسامِ والبركةِ"، فالألمِ النَّاتجِ عن شوكةِ القعمولِ (رمز الوطن) يستحيلُ إلى لذَّةٍ روحيَّةٍ تُطهرُ عذاباتِ المنفى، ممَّا يؤكدُ أنَّ السردَ قد نجحَ في جعلِ المكونِ اليهوديِ جسراً لاستعادةِ المعنى المفقودِ للوطنِ، وبذلكَ تتجاوزُ صورةُ الضحيَّةِ في هذا الموضعِ أبعادَها السلبيَّةَ لتصبحَ قوةً رمزيَّةً قادرةً على لمِّ شتاتِ الهويَّةِ الوطنيَّةِ المتشظيةِ، وهو ما يختمُ هذا المبحثَ برؤيةٍ إنسانيَّةٍ تتجاوزُ جراحَ التاريخِ لتبحثَ عن المشتركِ الوجوديِ.

يكشف هذا المبحث عن تحوُّلٍ نوعيٍّ في تمثيل اليهودي داخل السرد الليبي؛ فقد انتقلت الصورة من "العدو" إلى "الضحيَّة"، مسجِّلةً بذلك وعياً إنسانياً جديداً يتجاوزُ الأحكامَ الأيديولوجيَّةَ الجاهزة. الشواهدُ المحلَّلةُ تُظهرُ أنَّ اليهوديَّ الليبيَّ كان ضحيَّةَ قوانينَ عنصريَّةٍ وتهجيرٍ قسريٍّ وتمييزٍ اقتصاديٍّ، مثلما كان المسلمُ ضحيَّةَ الاستعمارِ الإيطاليِّ نفسِه، هذا التمثيلُ يُخرجُ اليهوديَّ من دائرةِ "الآخرِ المُجرَم" إلى دائرةِ "الآخرِ المظلوم"، ويُؤسِّسُ لأدبٍ إنسانيٍّ يرى في الظلمِ ظلماً أياً كانَ ضحيتُه.

المبحث الثالث: نمط اليهودي "الغريب والجار" (سيميائيَّة المكان واغتراب الروح)

يعالج الباحثان في هذا المبحث نمطاً سردياً يتسم بالتعقيد السيكولوجي والسيميائي، وهو نمط اليهودي بوصفه "غريباً" و"جاراً" في آنٍ واحدٍ، حيث يرى الباحثان أنَّ هذا النمط يعكس التوتر الحاد بين القرب المكاني والبعد الروحي؛ إذ يسكن اليهودي في قلب المدينة الليبيَّة (في الحارة أو الزقاق) ويشارك في تفاصيلها اليوميَّة، إلا أنه يظل محاطاً بسياج من الغرابة نتيجة لاختلاف معتقداته وطقوسه التي تبدو غامضة في عيون جيرانه، وبناءً على ذلك، ركَّزَ السرد الليبي على "سيميائيَّة المكان" لإبراز هذه الغربة، فالحارة اليهوديَّة في الرواية الليبيَّة ليست مجرَّد حيز جغرافي، بل هي فضاء برزخي يقع بين الاندماج والعزلة، وعلاوة على ذلك، يظهر اليهودي ككائن يعيش في حالةٍ من الترقب الدائم، فهو ينتمي للأرض بجسده وتاريخه، ولكنه يدرك في أعماقه أنَّ رياح التغيير قد تقتلعه في أي لحظة، ومن هنا، تنبع غربته الوجودية التي جعلت منه بطلاً تراجيدياً في الكثير من الروايات، ناهيك عن أنَّ الأديب الليبي استخدم الشخصيَّة اليهوديَّة للتعبير عن

اغتراب الذات الليبيَّة ذاتها في مواجهة التحولات العنيفة، ولهذا يرى الباحثان أنَّ نمط الغريب هو الأكثر قدرة على رصد المسافات الروحيَّة بين المكونات الاجتماعية، لاسيما وأنَّ هذا الاغتراب يزداد حدةً في لحظات الأزمات الكبرى، حيث يكتشف الجار فجأة أنَّ جاره الذي عاش معه عقوداً قد أصبح "غريباً" يجب الحذر منه أو الرحيل عنه.

ويؤصلُ الباحثانِ لسيميائيةِ المكانِ واغترابِ الروحِ بالاستنادِ إلى أطروحاتِ الناقدِ ياسين النَّصير، الذي يذهبُ إلى أنَّ المكانَ يُمثلُ الوجودَ الاجتماعيَّ الناتجَ عن تفاعلِ الإنسانِ بمجتمعِهِ وكيانِهِ، وبناءً على ذلكَ، فإنَّ حضورَ المكانِ يرتبطُ ارتباطاً وثيقاً بمدى التلاحمِ القائمِ بينَ الفردِ والوسطِ الاجتماعي الذي يحتويهِ، (النصير، 1986، ص18)، وهذا ما يُفسرُ إجرائياً في المتخيلِ السرديِ الليبي حالةَ الاغترابِ الروحي التي يعانيها الآخرُ اليهوديُّ؛ إذ بمجردِ تصدعِ هذا التلاحمِ الاجتماعي، يتحولُ المكانُ (كالحارةِ أو البيتِ المشتركِ) من حيزٍ للألفةِ والوجودِ الاجتماعي المتجانسِ إلى فضاءٍ للغربةِ والنبذِ، حيثُ يغدو المكانُ في السردِ أداةً لرصدِ المسافاتِ الروحيةِ والوجدانيةِ بينَ الجارِ وتركيبتِهِ الاجتماعيةِ المأزومةِ".

يفتتحُ الباحثانِ هذا المبحثَ برصدِ ملامحِ الجيرةِ الإنسانيَّةِ التي تتجاوزُ حواجزَ العقيدةِ والأيديولوجيا، حيثُ تبرزُ شخصيَّةُ الجارِ البدوي كمعادلٍ موضوعيٍ للقبولِ الفطريِ الذي يُعيدُ بناءَ صورةِ الآخرِ اليهودي في إطارٍ إنسانيٍّ رحبٍ بعيداً عن صراعاتِ المركزِ والمدينةِ، وهو ما يتجلى في هذا البوحِ المنصفِ:

"ولنكن منصفين، هناك بعضُ البدوِ لديهم قلوبٌ نادرةٌ جداً، فالعمُّ مفتاحٌ الذي يسكنُ في خيمةٍ مع عائلتِه سمحَ لي أن ألعبَ مع أطفالِه ولم أرَ منه سوءاً أبداً، بل دائماً يطمئنُ على حالِ والدي ويسألني عنه، أحسُّ معهم بأنّي إنسانٌ لا يتحدثون عن الاختلافِ بل يُقدّمونني على أنفسِهم. " (إسبيق، مصدر سابق، ص76)

يذهبُ الباحثانِ في قراءتِهما لهذا المشهدِ إلى اعتبارِ النصّ تحولاً جوهرياً في بنيةِ الإيماجولوجيا السرديةِ، حيثُ تنتقلُ صورةُ اليهودي من خانةِ "الآخرِ الغريبِ" إلى خانةِ "الذاتِ الإنسانيَّةِ" المتساويةِ مع الأنا، إذ يرى الباحثانِ أنَّ استعارةَ "الإنسانِ" التي يشعرُ بها السارِدُ تعكسُ نجاحَ الخطابِ السرديِ في تفكيكِ الصورِ النمطيةِ المسبقةِ وإحلالِ قيمِ التسامحِ الفطريِ مكانَها، كما يذهبُ الباحثانِ من منظورٍ سوسيولوجيٍ إلى أنَّ اختيارَ "الخيمةِ" والبيئةِ البدويَّةِ كفضاءٍ لهذه العلاقةِ يحملُ دلالةً عميقةً على نقاءِ الروابطِ الاجتماعيةِ خارجَ أُطُرِ التسييسِ المدينيّ، حيثُ يمارسُ العمُّ مفتاحُ دورَ الجارِ الحامي والراعي الذي يتجاوزُ "الاختلافَ" الدينيَ لصالحِ قيمِ الجيرةِ والضيافةِ المتجذرةِ في بنيةِ المجتمعِ الليبي التقليدي، وعلاوةً على ذلكَ، يستبينُ الباحثانِ عَبْرَ القراءةِ الطباقيةِ وجودَ توترٍ خفيٍ بينَ "القلوبِ النادرةِ" وبينَ السياقِ العامِ الضاغطِ، فالتأكيدُ على ندرةِ هذا السلوكِ يُشيرُ ضمناً إلى أنَّ الأصلَ في تلكَ المرحلةِ كانَ هو الاغترابَ والنبذَ، مما يجعلُ من هذه الجيرةِ استثناءً مضيئاً يؤكدُ غربةَ الروحِ اليهوديةِ في بيئاتٍ أخرى، وبذلكَ تتحولُ الشخصيةُ اليهوديةُ هنا إلى "رمزٍ"

لاختبارِ إنسانيَّةِ الأنا وقدرتها على قبولِ الآخرِ دونَ قيدٍ أو شرطٍ، وهو ما يُرسخُ في المتخيلِ السرديِ فكرةَ أنَّ المكانَ البسيطَ (الخيمة) قد يكونُ أكثرَ رحابةً واستيعاباً للتعدديةِ من الأماكنِ المعقدةِ والمؤدلجةِ.

وبالانتقالِ من الحيزِ الفرديِ إلى الفضاءِ المكانيِ الأشملِ، يرصدُ الباحثانِ مشهداً بانورامياً يُجسدُ وحدةَ المصيرِ الجغرافيِ والاجتماعيِ بينَ المكونينِ البدويِ واليهوديِ، حيثُ تبرزُ القريةُ ككيانٍ واحدٍ يجمعهُ السكونُ القلقُ والترقبُ لمستقبلٍ غامضٍ يُهددُ الجميعَ، وذلكَ كما يتضحُ في التوصيفِ الآتي:

"خرجتُ متوجهاً إلى المراعي، نظرتُ إلى قريتنا المتمازجةِ من بعيدٍ بين بيوتِ البدوِ ومنازلِ اليهودِ، وهي هادئةٌ يبدو أنَّ هذا الهدوءَ يسبقُ عاصفةً قادمةً، لا أعلمُ هل ستقتلعُ بيوتَ البدوِ أم منازلَ اليهودِ ... ربَّما الاثنينِ". (إسبيق، مصدر سابق، ص98)

يحللُ الباحثانِ هذا النصَّ بوصفهِ تمثيلاً لسيميائيَّةِ المكانِ المتجانسِ قبلَ لحظةِ الانكسارِ التاريخيِ، إذ يرى الباحثانِ من منظورٍ إيماجولوجيٍ أنَّ صورةَ "القريةِ المتمازجةِ" تعكسُ بنيةً متخيّلةً تتجاوزُ الانقسامَ العرقيَّ لصالحِ الاندماجِ المكانيِ، حيثُ لا تبرزُ منازلُ اليهودِ ككيانٍ منفصلٍ أو معزولٍ، بل كجزءٍ أصيلٍ من المشهدِ القرويِ العامِ، مما يُعززُ فكرةَ "الجارِ" الذي يقتسمُ مع الأنا الهواءَ والمراعيَ، كما يذهبُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجيِ إلى أنَّ النصَّ يعكسُ الهشاشةَ البنيويةَ للمجتمعِ الريفيِ الليبيِ أمامَ "العواصفِ" السياسيةِ الخارجيةِ، فالتوجسُ من اقتلاعِ البيوتِ والمنازلِ يُشيرُ إلى أنَّ الاستقرارَ الاجتماعيَ كانَ مهدداً بقوىً تفوقُ قدرةَ السكانِ المحليينَ على المواجهةِ، وهو ما يجعلُ من المكونِ اليهوديِ شريكاً في القلقِ الوجوديِ وليسَ مجردَ غريبٍ عابرٍ، وعلاوةً على ذلكَ، يستكشفُ الباحثانِ عَبْرَ القراءةِ الطباقّيةِ وجودَ مفارقةٍ حادةٍ وتوترٍ بينَ "الهدوءِ الحاليِ" و"العاصفةِ القادمةِ"، حيثُ يتقصى السردُ التوتراتِ الكامنةَ في هذا الصمتِ الذي يسبقُ الاقتلاعَ، مما يؤكدُ أنَّ هويةَ اليهوديِ في هذا الموضعِ قد انصهرتْ في هويةِ المكانِ الذي يواجهُ خطراً شمولياً لا يفرقُ بينَ دينٍ وآخرَ، وبذلكَ تتحولُ منازلُ اليهودِ في المتخيلِ السرديِ إلى رمزٍ للانتماءِ المهددِ وللحظةِ التاريخيةِ الحرجةِ التي سبقتْ تمزقَ ذلكَ التمازجِ الإنسانيِ للأبدِ.

ويتوجُ الباحثانِ هذا المسارَ السرديَّ برصدِ تحولٍ جذريٍّ في وعيِ الشخصيَّةِ اليهوديَّةِ تجاهَ فكرةِ العودةِ والاستعادةِ، حيثُ ينتقلُ الخطابُ من رثاءِ الماضي إلى استشرافِ مستقبلٍ يطمحُ لإعادةِ صهرِ المكوناتِ الوطنيةِ كافةً ضمنَ إطارٍ تعدديٍّ شاملٍ، كما يتضحُ في هذا التطلعِ السرديِ:

"وبقيتُ في ألمانيا إلى أن سقطَ نظامُ الانقلابِ الدكتاتوريِّ عامَ 2011م. بعدها أوَّلُ شيءٍ فكرتُ فيه هو السفرُ إلى بنغازي، فالثوارُ الذين أطاحوا بالطاغيةِ يرحبونَ بكلِّ المكوناتِ العرقيةِ للمجتمعِ الليبيِّ: عربٍ، أمازيغَ، تبوٍ، طوارقَ، بالإضافةِ إلى اليهودِ. حتى إنَّ أحدَ زعماءِ اليهودِ زارَ ليبيا مؤخراً وبدأ يضعُ خططاً لترميمِ المعبدِ اليهوديِّ في الحارةِ بطرابلس. " (الأصفر، مصدر سابق، ص35)

يتضحُ من خلالِ تفكيكِ بنيةِ الحوارِ السابقةِ أنَّ هذا النصَّ بوصفهِ تمثيلاً لسيادةِ خطابِ التَّعدُّديَّةِ في اللحظاتِ الثوريَّةِ الكبرى، إذ يبرزُ من منظورٍ إيماجولوجيٍ أنَّ صورةَ اليهوديِ قد خضعتْ لعمليةِ إعادةِ دمجٍ داخلَ النسيجِ الوطنيِ، فلم يعد يُنظرُ إليه كعنصرٍ معزولٍ أو غريبٍ، بل وُضعَ جنباً إلى جنبٍ مع العربِ والأمازيغِ والتبوِ والطوارقِ في قائمةِ المكوناتِ الشرعيَّةِ للمجتمعِ، ممَّا يعكسُ رغبةً سرديةً في تفكيكِ إرثِ الإقصاءِ وتحويلِ "الآخرِ" إلى "شريكٍ وطنيٍ" يستعيدُ حقهُ في المكانِ والذاكرةِ، كما يذهبُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجيِ إلى أنَّ الإشارةَ إلى "ترميمِ المعبدِ اليهوديِ" في حارةِ طرابلسَ تحملُ دلالةً سيميائيةً عميقةً تتجاوزُ الفعلَ المعماريَ لتشيرَ إلى محاولةِ ترميمِ الهويةِ الاجتماعيةِ ذاتِها، حيثُ تبرزُ "الحارةُ" هنا كفضاءٍ رمزيٍّ يستدعي زمنَ الجيرةِ الضائعِ ويطمحُ لاستردادِ الروحِ التي غادرتهُ منذُ عقودٍ، وعلاوةً على ذلكَ، يستكشفُ الباحثانِ عَبْرَ القراءةِ الطباقيَّةِ وجودَ توترٍ بينَ التفاؤلِ السياسيِ بالترحيبِ وبينَ واقعِ الشتاتِ الطويلِ، فالمبادرةُ لترميمِ المعبدِ تعكسُ صراعاً بينَ إرادةِ البقاءِ الرمزيةِ وبينَ التحولاتِ البنيويةِ التي طرأتْ على الواقعِ الليبيِ المعاصرِ، ممَّا يؤكدُ أنَّ صورةَ اليهوديِ في هذا السياقِ قد تحوَّلتْ إلى "أيقونةٍ" لاختبارِ مدى قدرةِ المجتمعِ على ممارسةِ الديمقراطيَّةِ وقَبُولِ التعددِ، وبذلكَ يختمُ الباحثانِ هذا المبحثَ برؤيةٍ سرديَّةٍ تجعلُ من المكونِ اليهوديِ جاراً أبدياً للذاكرةِ الوطنيةِ مهما طالَ أمدُ الاغترابِ الروحيِ والمكانيِ.

وفي مشهدٍ سرديٍّ يُجسدُ عُمقَ المفارقةِ في علاقةِ الجيرةِ اليوميةِ، يرصدُ الباحثانِ نمطاً من التعايشِ الحذرِ الذي يجمعُ بينَ الألفةِ المكانيةِ والنفورِ العقديِ الكامنِ، حيثُ تبرزُ "الحارةُ" والبيتُ العربيُّ كفضاءاتٍ تتقاطعُ فيها المصالحُ والحاجاتُ الحياتيةُ مع ترسباتِ الوعيِ الدينيِ التقليديِ، كما يظهرُ في الوصفِ الآتي:

"واصلنا دربَنا إلى بيتِ منيطةَ اليهوديةِ، وجدناها منبطحةً على بطنِها في وسطِ البيتِ العربيِّ، تَتَأَوَّدُ ذراعَها، بينما امرأةٌ أخرى سمينةٌ مثلُها تفلي لها شعرَها وتتبادلُ معها الكلامَ. لم تكترثْ لدخولِنا. حيَّتْها عمتي صبريةُ التي بسملتْ عند دخولِنا بصوتٍ خفيضٍ واستحضرتِ النبيَّ وسيدي داودَ: يا رسولَ اللهِ، يا سيدي داودَ، البركةُ لنا والسخطُ لليهودِ. اعتدلتِ اليهوديةُ على جانبِها وسألتنا ماذا نريدُ. قالت عمتي: — جئنا نخيطُ ثوباً للصغيرةِ" . (بن شتوان، مصدر سابق، ص149)

يرى الباحثانِ أنَّ هذا التنميطَ الجسديَّ المكانيَّ يعملُ على تفعيلِ دور المكان والجسد، لِيغدوَ هذا النصُّ تجلياً لِسيميائيَّةِ البيتِ العربيِ كفضاءٍ مشتركٍ تتجاورُ فيه الهوياتُ دونَ أن تتمازجَ كلياً، إذ يرى الباحثانِ من منظورٍ إيماجولوجيٍ أنَّ صورةَ "منيطةَ اليهوديةِ" تُقدَّمُ في وضعيةٍ حياتيةٍ غارقةٍ في العفويةِ (تَفلي لها شعرَها)، وهي صورةٌ تنزعُ عن الآخرِ هالةَ "العدوِ السياسيِ" لتعيده إلى إطارِ "الجارِ المهنيِ" أو الحرفيِ، إلا أنَّ هذا القربَ المكانيَّ يظلُّ محفوفاً بالوجلِ الثقافيِ، كما يذهبُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجيِ إلى أنَّ النصَّ يعكسُ طبيعةَ التراتبيةِ الاجتماعيةِ في الحيِ الليبيِ القديمِ، حيثُ يمارسُ المكونُ المسلمُ دورَ المستهلكِ والمُهيمنِ رمزياً عَبْرَ "البسملةِ" والاستعاذةِ، بينما يمارسُ المكونُ اليهوديُّ دوراً وظيفياً يتمثلُ في "الخياطةِ"

والمهنِ اليدويةِ، مما يرسخُ فكرةَ الجارِ الذي يُحتاجُ إليهِ ماديّاً ويُنبذُ معنوياً، وعلاوةً على ذلكَ، يستبينُ الباحثانِ عَبْرَ القراءةِ الطباقيةِ وجودَ توترٍ حادٍ في لغةِ "العمةِ صبريةَ" التي تطلبُ البركةَ لذاتها والسخطَ لليهودِ في الوقتِ ذاتهِ الذي تقصدُ فيهِ بيتَ اليهوديةِ طلباً لخدمتها، مما يكشفُ عن انفصامٍ بينَ الحاجةِ الاجتماعيةِ واليقينِ الأيديولوجيِ، وبذلكَ تتحولُ الشخصيةُ اليهوديةُ في هذا الموضعِ إلى "غريبٍ مألوفٍ" يسكنُ في قلبِ الدارِ العربيةِ لكنهُ يظلُّ محاصراً بدعواتِ الإقصاءِ، وهو ما يؤكدُ رؤيةَ الباحثينِ حولَ اغترابِ الروحِ اليهوديةِ داخلَ فضاءاتِ الجيرةِ التي لم تستطعْ ممارسةَ الانفتاحِ الكاملِ على الآخرِ.

وفي رصدٍ أعمقَ لتفاصيلِ هذا اللقاءِ الحسيِ، يحللُ الباحثانِ كيفَ ينتقلُ السردُ من ملاحظةِ الحيزِ المكانيِ العامِ إلى تشريحِ الجسدِ الفيزيائيِ للآخرِ، حيثُ تُوظفُ الصورةُ الجسديَّةُ كأداةٍ لترسيخِ الغربةِ والاختلافِ البيولوجيِ الجذريِ، مما يجعلُ من الجارِ كائناً غريباً بملامحهِ وتفاصيلِ جسدهِ، وهو ما يتبدَّى في هذا الوصفِ الدقيقِ:

"كنتُ خلالها مضطربةً جداً، من المكانِ ومما يجري فيه، ومن رائحةٍ حامضةٍ تنبعثُ من جسدِ منيطةَ، ومن هيئةِ شعرِ ساقيها شديدِ الغزارةِ، وشنبٍ خفيفٍ يعلو شفتَها العليا. اعتقدتُ أنَّ ذلك يحدثُ لليهوديات فقط، فالبيضُ الحرائرُ والزنجياتُ المسلماتُ لا توجدُ لحىً على وجوههنَّ ولا شعرٌ على أطرافهنَّ. " (بن شتوان، مصدر سابق، ص150)

وتتبدى صورةُ 'الآخرِ' في هذا الموضعِ بوصفِها بنيةً خطابيَّةً تعكسُ ارتداداً إلى الصورةِ النمطيَّة التي تعتمدُ على "تنميطِ القبحِ" الجسديِ للآخرِ لتعزيزِ القطيعةِ النفسيَّةِ، إذ يبرزُ من منظورٍ إيماجولوجيٍ أنَّ صورةَ "منيطةَ" لم تُقدَّمْ كذاتٍ إنسانيَّةٍ، بل كبنيةٍ منفرةٍ ترتبطُ بالروائحِ الحامضةِ والملامحِ الذكوريَّةِ (اللحى والشنب)، ممَّا يُصنفُها في وعيِ الساردةِ ككائنٍ "مختلفٍ" بيولوجياً عن "المسلَّماتِ"، وهو ما يُكرسُ فكرةَ المانويَّةِ السرديَّةِ التي تقسمُ العالمَ إلى ثنائيَّةِ (الطهارة/ النّجاسة) و(الجمال/ القبح) بناءً على المعتقدِ الدينيِ، كما يذهبُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجيِ إلى أنَّ هذا التمييزَ الجسديَّ يعكسُ رغبةَ الأنا في الحفاظِ على "نقائِها" الرمزيِ والاجتماعيِ، حيثُ يُستخدمُ الانتماءُ الدينيُّ (المسلمات) كمعيارٍ للتفوقِ الجماليِ والعرقيِ، ممَّا يجعلُ من المكونِ اليهوديِ جسداً "شاذاً" خارجاً عن مألوفِ الجماعةِ، وعلاوةً على ذلكَ، يستكشفُ الباحثانِ عَبْرَ القراءةِ الطباقيةِ وجودَ توترٍ حادٍ بينَ الاضطرابِ الحسيِ الذي تشعرُ به الساردةُ وبينَ الوجودِ الماديِ الضروريِ للآخرِ في الحارةِ، مما يؤكدُ أنَّ صورةَ الجارِ هنا قد شُوِّهتْ عمداً لتبريرِ الاغترابِ الروحيِ والمكانيِ، وبذلكَ تتحولُ الشخصيةُ اليهوديةُ في المتخيلِ السرديِ إلى "غريبٍ" يسكنُ الجوارَ لكنهُ ينتمي إلى عالمٍ بيولوجيٍ وقيميٍ مغايرٍ ومرفوضٍ، مما يرسخُ عزلتَهُ الاجتماعيةَ حتى في لحظاتِ الاحتكاكِ اليوميِ البسيطِ.

يكشف هذا المبحث عن تمثيلٍ مُعقَّدٍ لليهوديّ يجمع بين "الغربة" و"الجوار" في آنٍ واحدٍ؛ فاليهوديُّ في السرد الليبي يعيشُ داخلَ المدينةِ ويشاركُ في تفاصيلِ الحياةِ اليوميةِ، لكنه يظلُّ محاطاً بسياجٍ من "الغرابةِ" الدينيةِ

والجسديةِ والرمزيةِ. الشواهدُ المحلَّلةُ أظهرتْ كيف أنَّ القربَ المكانيَّ لا يلغي البُعدَ الروحيَّ، وكيف أنَّ التعايشَ اليوميَّ يتعايشُ مع "الآخذلةِ" والتوصيمِ. اليهوديُّ هنا "جارٌ" يُفلى له شعرُه، و"غريبٌ" يُستحضرُ ضدَّه "السخطُ" الدينيُّ، وهو وضعٌ برزخيٌّ يعكسُ هشاشةَ التعدديةِ وتوتُّرَ الهويةِ الجامعةِ.

المبحث الرابع: نمط اليهودي "الرمز" (الأبعاد الميتافيزيقيَّة والبحث عن الهُويَّة)

يصل الباحثان في المبحث الأخير إلى النَّمط الأكثر نضجاً وتجريداً، وهو نمط اليهودي "الرمز"؛ إذ يرى الباحثان أنَّ الشخصيَّة اليهوديَّة في الرواية الليبيَّة الحديثة قد تجاوزت وجودها البشري لتصبح أيقونة دلالية ترمز إلى أشياء تفوق التاريخ الواقعي، ففي نصوص كبار الروائيين الليبيين، يتحول اليهودي إلى رمز لمرحلة زمانيَّة أو مكانيَّة، أو رمز لحالة إنسانيَّة.

وبناءً على ذلك، فإنَّ استحضار اليهودي هنا ليس غرضه التوثيق التاريخي، بل هو "قناع فني" يستخدمه الروائي لنقد الواقع الراهن المتسم بالتشظي والصراع، وعلاوة على ذلك، يظهر اليهودي في السرد كرمز ميتافيزيقي للتيه الإنساني الأبدي، والبحث عن الخلاص، والاغتراب عن العالم المادي، ومن هنا، تلتقي الشخصيَّة اليهوديَّة بأسطورة "اليهودي التائه" لتعبر عن قلق الإنسان الليبي المعاصر حيال مستقبله وهويّته، ناهيك عن أنَّ هذا التوظيف الرمزي يمنح النص الأدبي عمقاً فلسفياً يخرجه من سياقه المحلي الضيق إلى رحاب العالميَّة، ولهذا يرى الباحثان أنَّ نمط الرمز هو المرحلة النهائيَّة في تطور التمثُّلات الأدبيَّة، حيث تتصالح "الأنا" مع "الآخر" عبر تحويله إلى جزء من المتخيل الجمالي والروحي للذات.

ويُؤصلُ الباحثانِ لتحولِ الشخصيةِ اليهوديةِ من مستواها الحكائيِ المباشرِ إلى مستواها الرمزيِ الميتافيزيقيِ بالاستنادِ إلى المفاهيمِ النقديَّةِ التي ترى أنَّ الشخصيةَ، تبعاً لارتباطِها بمفهومِ الوظيفةِ، تتحولُ إلى رمزٍ عندما تحاولُ التعبيرَ عن مفاهيمَ أو أفكارٍ أو رؤىً خارجَ متنِ النصِّ الأدبيِ بالاستعانةِ بالإشاراتِ الواردةِ فيهِ، حيثُ يساعدُها في ذلكَ قدرةُ تلكَ الإشاراتِ على خلقِ وحداتٍ دلاليَّةٍ متعددةِ التأويلِ، (عاتي، 2015، ص20)، وهذا ما يفسرُ إجرائياً في السردِ الليبيِ المعاصرِ تحولَ 'اليهوديِ' من مجردِ كائنٍ تاريخيٍ إلى قناعٍ فنيٍّ ورمزٍ دلاليٍّ يتجاوزُ حدودَ الحدثِ الواقعيِ لِيستبطنَ أزماتِ الهويةِ والانتماءِ؛ إذ لم يعدِ المكونُ اليهوديُّ في هذا المبحثِ مقصوداً لذاتِهِ، بل لِقدرتِهِ على توليدِ دلالاتٍ رمزيةٍ تتصلُ بفجيعةِ الفقدِ، وحنينِ العودةِ، والبحثِ عن المشتركِ الإنسانيِ في ظلِّ واقعٍ مأزومٍ، مما يمنحُ حضورَهُ السرديَّ طابعاً ميتافيزيقياً يعيدُ قراءةَ الذاتِ الليبيةِ عَبْرَ مرآةِ الآخرِ الرمزِ.

وفي مطلعِ هذا المبحثِ الذي يستشرفُ آفاقَ الترميزِ السرديِ، يرصدُ الباحثانِ تحولاً جذرياً في وظيفةِ الشخصيَّةِ اليهوديَّةِ، حيثُ تنتقلُ من حيزِ الوجودِ المادي العابرِ إلى حيزِ الرمزِ الأيقونيِ الذي يختزلُ معانيَ الحقِ والبطولةِ المفتقدةِ في الواقعِ، مما يجعلُ من غيابِ الآخرِ حضوراً رمزياً طاغياً يسكنُ مخيلةَ الأنا ويؤرقُ وعيَها الجمعيَ، كما يظهرُ في هذا النصِّ المأساويِ:

"كان آحرانوت قد قُتِلَ. لم أرَ الطعناتِ ولكن سمعتُ أبي يقولُ بأنَّ آحرانوت طُعِنَ بطريقةٍ بشعةٍ. بموتِ آحرانوت ظننتُ أنَّ الحقيقةَ التي أبحثُ عنها تلاشت معه.. مات آحرانوت وظلَّ حياً في مخيلتي. كان الرجلَ الشجاعَ في نظري ولأنه تصدى لأمرٍ ما قُتِلَ.. مات البطلُ الذي قال لأبي: لا، الوحيدُ الذي رأيتُه يصرخُ في وجهِ أبي. وكذلك أبي رغم أنه حاول تشويهَه إلا أنه كان أشدَّ من افتقدَ غيابَه وظلَّ يبكيه ويُقيمُ عزاءَه ويدفنُه. كلُّ هذه الأمورِ المتناقضةِ والغريبةِ حدثت لبطلي.. كانت حياتُه مليئةً بالرفضِ وموتُه بسببِ هذا الرفضِ" . (إسبيق، مصدر سابق، ص75).

وباستقراءِ حمولةِ هذا المقطعِ السرديّ، يذهبُ الباحثانِ إلى اعتبارِهِ ذروةَ التفعيلِ الرمزيِ للشخصيةِ اليهوديةِ، إذ يتضحُ من منظورِ الإيماجولوجيا أنَّ آحرانوت قد تحولَ من آخرٍ عرقيٍ إلى بنيةٍ متخيلةٍ تُمثلُ الحقيقةَ المفقودةَ والشجاعةَ النادرةَ، حيثُ لم يعد موتهُ مجردَ واقعةٍ جنائيةٍ بل صارَ تدميراً رمزياً لمنظومةِ الرفضِ التي كان يمثلها، وهي صورةٌ تقلبُ موازينَ الاستعلاءِ التقليديةَ لتجعلَ من اليهوديِ بطلاً في وعيِ السارِدِ، كما يخلصُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجيِ إلى أنَّ النصَّ يعكسُ انكسارَ رؤيةِ العالمِ لدى الجيلِ الجديدِ الذي يرى في الآخرِ المغدورِ بطلاً، وفي الأنا المتمثلةِ في الأبِ مصدراً للتشويهِ والقمعِ، مما يشيرُ سوسيولوجياً إلى تآكلِ القيمِ التقليديةِ وبدايةِ التشكيكِ في الخطابِ المهيمنِ الذي حاولَ طويلاً نفيَ الآخرِ وتغييبَهُ، وعلاوةً على ذلكَ، يستبينُ للباحثينِ عَبْرَ القراءةِ الطباقيَّةِ وجودُ توترٍ بنيويٍّ هائلٍ داخلَ شخصيةِ الأبِ، الذي يجمعُ في آنٍ واحدٍ بينَ محاولةِ التشويهِ وبينَ حرارةِ البكاءِ والعزاءِ، وهو تناقضٌ يُلخصُ أزمةَ الهويةِ الليبيةِ التي ترفضُ الآخرَ أيديولوجياً وتفتقدهُ إنسانياً ووجدانياً، مما يؤكدُ أنَّ الشخصيةَ اليهوديةَ في هذا السياقِ قد تماهت مع مفهومِ الضحيَّةِ الفاديةِ التي بموتِها تنكشفُ زيافةُ الواقعِ وتتعرى تناقضاتُ المجتمعِ يستكملُ الباحثانِ رصدَ التوظيفِ الرمزيِ العميقِ للمكونِ اليهوديِ، حيثُ ينتقلُ السردُ من دائرةِ الفقدِ والموتِ إلى دائرةِ العودةِ والاستعادةِ، حيثُ يتماهى الآخرُ مع الأنا في أدقِّ تفاصيلِ الهويةِ المظهريةِ والوجدانيةِ، ليتحولَ اليهوديُّ العائدُ إلى حاملٍ لذاكرةِ الوطنِ المفقودةِ ورمزٍ للزمنِ الجميلِ الذي يجمعُ شتاتَ الليبيينَ، وذلكَ كما يتجلى في هذا الحوارِ المفعمِ بالدلالاتِ:

يقول الحاجُ عبدُ السلامِ لليهوديّ موشي العائدِ من المَهجَرِ بعدَ ثورةِ فبرايرَ 2011: "سيكونُ مظهرُك مظهرَ شيخٍ برقاويٍّ جليلٍ، أنتَ أكثرُ من خوي وفرحتِي بعودتِك عاليةٌ تنطَحُ في السماءِ. خُذ من الدكاكينِ أيَّ كاطٍ يعجبُك: أزرقَ، أسودَ، قهويَّ، زيتيَّ، دم غزالٍ. قلتُ له: أريدُ كاطاً زيتيَّ اللونِ، وحالَ الغايةِ يكون معاه باكورٌ (عكازٌ). ضحك وأضفتُ: يُذكّرني الكاطُ الزيتيّ بقصيدةٍ شعبيةٍ ترثي الملكَ الصالحَ تقولُ: بوكاطٍ زيتيٍّ بوعصا طقطاقةْ.. عطبكْ علينا يومَ يومِ فراقةْ. " (الأصفر، مصدر سابق، ص96)

ويكشفُ تفكيكُ دلالاتِ هذا الحوارِ، بحسبِ رؤيةِ الباحثينِ، عن بلوغِ أقصى درجاتِ الانصهارِ الرمزيِ بينَ الأنا والآخرِ، إذ يبرزُ من منظورِ الإيماجولوجيا أنَّ صورةَ موشي قد أُعيدَ إنتاجُها لتطابقَ صورةَ الشيخِ

البرقاوي الجليلِ ، وهي عمليَّةُ تجميلٍ للآخرِ تنقلهُ من خانةِ المغايرةِ إلى خانةِ القرابةِ القصوى، حيثُ تغدو الهويةُ اليهوديةُ هنا رمزاً للشرعيةِ التاريخيةِ والارتباطِ بالجذورِ التي سبقتْ عهودَ القمعِ، كما يذهبُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجيِ إلى أنَّ النصَّ يعكسُ حالةَ الحنينِ الجمعيِ التي اجتاحتِ المجتمعَ الليبيَّ بعدَ عامِ 2011، حيثُ يتمُّ استحضارُ المكونِ اليهوديِ كجزءٍ من الزمنِ الملكيِ الصالحِ، ويتحولُ ارتداءُ الكاطِ الزيتيِ وحملُ العكازِ إلى فعلٍ سيميائيٍ يربطُ بينَ عودةِ اليهوديِ وذكرى الملكِ، وعلاوةً على ذلكَ، يستكشفُ الباحثانِ عَبْرَ القراءةِ الطباقيَّةِ وجودَ توترٍ إيجابيٍ يكسرُ حدةَ التناقضاتِ السابقةِ، فبينما كانَ السردُ سابقاً يركزُ على الملامحِ المنفرةِ، يركزُ هنا على السيادةِ المظهريةِ والبركةِ المرتبطةِ بالوطنِ، مما يؤكدُ أنَّ الشخصيَّةَ اليهوديَّةَ قد تحولتْ في هذا الموضعِ إلى رمزٍ يتجاوزُ الواقعَ الماديَ ليصبحَ جسراً يربطُ الليبيينَ بماضيهمُ المشتركِ وهويتهمُ المفقودةِ، وبذلكَ يتضحُ أنَّ السردَ قد جعلَ من الآخرِ اليهوديِ أيقونةً للبحثِ عن الذاتِ الوطنيةِ في أسمى تجلياتها الإنسانيَّةِ.

وفي خضم ملامحِ هذا التمثيلِ الرمزيِ، يصلُ الباحثانِ إلى رصدِ اللحظةِ الميتافيزيقيَّةِ التي يتماهى فيها المكونُ اليهوديُّ مع قداسةِ الأرضِ ونهايةِ الرسالةِ الإنسانيَّةِ، حيثُ يبرزُ الرحيلُ هنا كفعلٍ هادئٍ يُتوجُ رحلةَ البحثِ عن الهويةِ والسكينةِ، كما يتضحُ في هذا المشهدِ المهيبِ:

"بعد انتهاءِ مهرجانِ القعمولِ وإرسالِ هديةٍ طازجةٍ من قعمولِ هذا الربيعِ إلى أعزِّ صديقٍ لموشي في ألمانيا، شعرَ موشي بتوعُّكٍ غيرِ مؤلمٍ، شعرَ وكأنَّه نبيٌّ قد أتمَّ مهمتَه على أكملِ وجهٍ، وما عاد لديه شيءٌ جديدٌ يمكن أن يُقدِّمَه للحياةِ. وجدوه ذاتَ صباحٍ جالساً على كرسيٍّ حجريٍّ بشاطئِ بحرِ الشابي القريبِ من منارةِ سيدي خريبيش، كانت عصاتُه الطقطاقةُ بين رجلَيْه وقمتُها الملتويةُ تسندُ ذقنَه، شنّتُه الحمراءُ لم تكن مُعنقَرةً كالعادة" . (الأصفر، مصدر سابق، ص133)

يتجلى في هذا الموضعِ السرديِّ، بحسبِ استقراءِ الباحثينِ، ذروةُ التحولِ في صورةِ الآخرِ من كائنٍ زمنيٍ إلى رمزٍ ميتافيزيقيٍّ، إذ يبرزُ من منظورٍ إيماجولوجيٍ أنَّ وصفَ موشي لنفسهِ بأنه نبيٌّ أتمَّ مهمتَهُ ينقلُ الشخصيةَ من سياقِ المواطنةِ العاديةِ إلى سياقِ القداسةِ الرمزيةِ، حيثُ تغدو الهويَّةُ اليهوديَّةُ هنا حاملةً لرسالةِ السلامِ والمحبةِ المشتركةِ التي تختزلُها هديةُ القعمولِ الطازجةِ، كما يذهبُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجيِ إلى أنَّ اختيارَ "شاطئِ بحرِ الشابي ومنارةِ سيدي خريبيش" كفضاءٍ لهذا الختامِ الوجوديِ يحملُ دلالةً قويةً على استعادةِ المكونِ اليهوديِ لحقهِ الكاملِ في الفضاءِ العامِ لمدينةِ بنغازي، حيثُ يغدو الجلوسُ على الكرسيِ الحجريِ فعلاً سوسيولوجياً يكرسُ ثباتَ الجذورِ والارتباطَ النهائيَ بالترابِ الوطنيِ بعيداً عن آلامِ المهجرِ، وعلاوةً على ذلكَ، يستكشفُ الباحثانِ عَبْرَ القراءةِ الطباقيةِ وجودَ توترٍ جماليٍّ بينَ رمزيةِ "الشنةِ الحمراءِ" التي لم تكن مُعنقرَةً وبينَ "العصا الطقطاقةِ"، مما يعكسُ حالةَ التسليمِ والرضا والسكينةِ التي وصلَ إليها الآخرُ بعدَ رحلةِ العودةِ، لتتحولَ وفاتهُ أو غيبوبتهُ في هذا المكانِ الرمزيِ إلى صورةٍ لاكتمالِ الدائرةِ

الحضاريةِ التي جمعتْ بينَ الغربةِ والمنفى وبينَ الاستقرارِ في وجدانِ الوطنِ، وبذلكَ يؤكدُ الباحثانِ أنَّ السردَ قد منحَ الشخصيةَ اليهوديةَ أبعاداً أسطوريةً تجعلُ منها جزءاً لا يتجزأُ من روحِ المكانِ وذاكرةِ المدينةِ الجمعيةِ. وفي انتقالٍ نوعيٍّ يرصدُ الباحثانِ تجلياً آخراً لنمطِ الرمزِ في الفضاءِ السياسيِ والتاريخيِ، ينتقلُ السردُ من الرمزيةِ الوجدانيةِ الفرديةِ إلى الرمزيةِ المؤسساتيةِ التي تضعُ المكونَ اليهوديَّ في قلبِ بنيةِ الدولةِ والحضارةِ، حيثُ يبرزُ صوتُ السلطةِ (الباشا) ليُعيدَ صياغةَ وجودِ الآخرِ بوصفهِ ركيزةً لا غنى عنها لاستمرارِ الكيانِ الوطنيِ، كما يتضحُ في السجالِ الآتي:

"استيقظ الباشا من غفوتِه نهائياً، ويبدو أنه لم يتوقعْ أن يباغتَه البكُّ بأمرِ اليهودِ منذ البدءِ فاستنفرَ ما يمكن استنفارُه من قوى وقال — :كيف تريدُني ألا أُقيمَ القيامةَ إذا كان يهودُ هذه المدينةِ هم روحَ هذه المملكةِ؟ استنكر البكُّ — :روحُ المملكةِ؟ —بلى، بلى. ماذا نفعلُ في هذه البلادِ بدونِ يهودٍ؟ أم تراك نسيتَ أنَّ التجارةَ هي سرُّ الحضارةِ، واليهودَ هم سادةُ التجارةِ منذ عرفَ الناسُ التجارةَ؟". (الكوني، 2007، ص162–163)

وتكشفُ هذهِ المحاورةُ السرديةُ، من وجهةِ نظرِ الباحثينِ، عن تحولٍ إيماجولوجيٍّ جذريٍّ، حيثُ يتمُّ الارتقاءُ بصورةِ اليهوديِ من مجردِ أقليةٍ مقيمةٍ إلى مرتبةِ روحِ المملكةِ وهي استعارةٌ رمزيةٌ تخلعُ على الآخرِ صفةَ المحركِ الحيويِ للوطنِ وتجعلُ من غيابهِ موتاً للكيانِ السياسيِ والحضاريِ، إذ يرى الباحثانِ أنَّ حصرَ سرِّ الحضارةِ في التجارةِ وحصرَ سادةِ التجارةِ في اليهودِ يمثلُ نمطاً من "الترميزِ الوظيفيِ" الذي يربطُ مصيرَ الأنا بمصيرِ الآخرِ ربطاً وجودياً، كما يذهبُ الباحثانِ في ضوءِ النقدِ السوسيولوجيِ إلى أنَّ هذا الخطابَ يعكسُ رؤيةَ النخبةِ السياسيةِ (الباشا) التي تدركُ القيمةَ التنمويةَ والاجتماعيةَ للتعدديةِ، في مقابلِ الرؤيةِ الضيقةِ (البك) التي تستنكرُ هذا الدورَ، مما يُظهرُ المكونَ اليهوديَّ سوسيولوجياً كعنصرٍ فاعلٍ في بناءِ المدينةِ الليبيةِ وتأسيسِ روابطِها الاقتصاديةِ مع العالمِ، وعلاوةً على ذلكَ، يكشفُ الباحثانِ عَبْرَ القراءةِ الطباقيةِ عن توترٍ حادٍ بينَ منطقِ "السيادةِ" ومنطقِ "التبعيةِ"، فبينما يرى البكُّ في اليهودِ موضوعاً ثانوياً يُفاجئه الاهتمامُ بهِ، يرى الباشا فيهم جوهرَ المملكةِ، وهو تناقضٌ يُلخصُ الصراعَ التاريخيَّ في المتخيلِ السرديِ بينَ تيارٍ يسعى للإقصاءِ وتيارٍ يرى في الآخرِ ضمانةً للازدهارِ، مما يؤكدُ أنَّ الشخصيةَ اليهوديةَ هنا قد تحولتْ إلى "رمزٍ حضاريٍ" وقيمةٍ عليا تتجاوزُ الانتماءَ العرقيَّ لتصبحَ ضرورةً وطنيةً لا تستقيمُ شؤونُ البلادِ بدونِها.

يتبيَّنُ من خلالِ الشواهدِ السابقةِ أنَّ السردَ الليبيَّ قد بلغ في هذا المبحثِ مرحلةً جديدةً من الكتابةِ؛ فاليهوديُّ لم يَعُدْ مجردَ شخصيةٍ في الحكايةِ، بل صار علامةً دالةً على فجيعةِ الفقدانِ ووحشةِ الفرقةِ. آحرانوت الذي يُقتلُ لأنه قال "لا"، وموشي الذي يموتُ "كأنَّه نبيٌّ أتمَّ مهمتَه"، والعباراتُ المُطلقةُ عن "روحِ المملكةِ" و"سرِّ

الحضارةِ" – كلُّها تُشيءُ بتحوُّلِ اليهوديّ إلى ركيزةٍ في بنيةِ الذاكرةِ السرديةِ، لا مجردَ "آخرَ" يُقصى أو يُمحى.

غير أنَّ هذا التحولَ لا يعني اختزالَ اليهوديّ في صورةٍ نمطيةٍ جديدةٍ؛ فالأدبُ الحقيقيُّ يظلُّ محتفظاً بقدرتِه على استكناهِ التناقضاتِ. اليهوديُّ الرمزُ يحملُ في طياتِهِ كلَّ ما سبقَه من تمثيلاتٍ: هو العدوُّ الذي صار ضحيةً، والغريبُ الذي صار جاراً، والجارُ الذي صار ذكرى. والنصوصُ التي وظَّفتْهُ رمزاً لا تُقدِّمُهُ بطلاً مُطلقاً، بل تُقدِّمُهُ كائناً بشرياً يحملُ في جسدِهِ جراحَ التاريخِ، وفي روحِهِ ثقلَ الانتماءِ والاغترابِ.

هكذا يُختتمُ هذا المبحثُ بتأكيدٍ على أنَّ الرمزيةَ في الأدبِ الليبيّ ليست هروباً من الواقعِ، بل هي وسيلةٌ لتقديمِ أسئلةٍ جوهريةٍ عن الهويةِ والانتماءِ والفقدانِ، أسئلةٍ تظلُّ مفتوحةً على أكثرَ من جوابٍ.

الخاتمة

ينتهي هذا البحث إلى أنَّ تمثُّلات اليهودي في الأدب النثري الليبي تشكل صورة سرديَّة متعددة المستويات تعكس حركة الوعي الثقافي والوطني في المجتمع الليبي عبر الزمن. لم يظهر اليهودي في هذه النصوص بوصفه شخصيَّة ثابتة، بل ظهر بوصفه بنية دلاليَّة تتبدل مع تحولات التاريخ والذاكرة والهويَّة.

وقد كشفت الدراسة أنَّ السرد الليبي نقل صورة اليهودي من مستوى المواجهة السياسيَّة المباشرة إلى مستوى التأمل الإنساني والرمزي، هذا التحول يدل على انتقال الكتابة الروائيَّة من الخطاب الأيديولوجي إلى خطاب نقدي يراجع الذاكرة ويعيد قراءة الماضي.

وفي ضوء التحليل الذي قدَّمته الدراسة، يمكن تلخيص النتائج في النقاط الآتية:

أولاً: تمثُّلات الشخصيَّة اليهوديَّة في الأدب النثري الليبي ليست نموذجاً واحداً، بل هي أنماط سردية متعددة تعكس تحولات الهوية الوطنية الليبية ومواقفها من الآخر عبر مراحل زمنيَّة مختلفة.

ثانياً: تراجع نمط العدو في كثير من النصوص الروائيَّة المعاصرة، حلَّ محلّه نمطًا الضحيَّة والرمز، هذا التحول يكشف تطور التجربة الأدبيَّة الليبيَّة واتجاهها نحو تحليل إنساني أعمق.

ثالثاً: احتلَّ المكان دوراً مركزياً في تشكيل صورة اليهودي، ظهرت الحارة والملاح والمدينة القديمة بوصفها فضاءات سرديَّة تستحضر الذاكرة الاجتماعيَّة، وتعيد بناء علاقة الإنسان بالماضي.

رابعاً: جسدت بعض النصوص اليهودي بوصفه ضحية للقمع الفاشي خلال فترة الاحتلال الإيطالي، هذا التمثيل يفتح مجالاً لفهم التاريخ المشترك، ويؤكد وحدة المعاناة الإنسانيَّة في مواجهة الاستبداد.

خامساً: استخدم عدد من الكتاب الشخصيَّة اليهوديَّة بوصفها رمزاً دلالياً يتجاوز حدود الحدث التاريخي، هذا الاستخدام منح السرد الليبي بعداً إنسانياً أوسع وأسهم في إعادة قراءة الهويَّة من زاوية التعدد الثقافي.

هذه النتائج تكشف أن الأدب الليبي لم يتعامل مع قضيَّة اليهود بوصفها ملفاً سياسياً مغلقاً، بل تعامل معها بوصفها تجربة إنسانية قابلة للتأمل والتأويل، ومن هنا تبرز مسألة مهمَّة تتصل بدور الأدب في إعادة بناء

الذاكرة الجماعيَّة، هل يستطيع السرد أن يسهم في إعادة تشكيل الوعي بالتاريخ؟ تشير تجربة السرد الليبي إلى ذلك بوضوح، إذْ لم يكتفِ الكاتب بنقل الحدث التاريخي، بل أعاد تشكيله داخل الوعي الثقافي، وأعاد حضور شخصيَّات غابت عن الواقع لكنها بقيت حاضرة في الذاكرة الجماعية، ولهذا يرى الباحثان ضرورة استمرار البحث في تمثُّلات الأقليَّات في الأدب الليبي، مثل الأمازيغ والتبو والطوارق؛ لأنَّ دراسة هذه التمثُّلات تساعد على فهم أعمق لبنية الهويَّة الليبيَّة وتاريخها الاجتماعي المتعدد، فالأدب يؤدي هنا وظيفة معرفيَّة تتجاوز السرد الحكائي، إذ يعمل بوصفه سجلاً للذاكرة الاجتماعية، وفضاءً لفهم الذات من خلال حضور الآخر.

المصادر والمراجع.

- إسبيق، ع. ج. (2018). مجموعة قصص قصيرة وحكايات شعبية "إلداد". أفتار للطباعة والنشر.
- الأصفر، م. (2019). تمر وقعمول (ط. 1). دار الجِيدة.
- الكوني، إ. (2007). يعقوب وأبناؤه (ط. 1). المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الموسى، أ. ع. (2011). علم الاجتماع الأدبي: منهج سوسيولوجي في القراءة والنقد. دار النهضة العربية.
- النصير، ي. (1986). الرواية والمكان. دار الشؤون الثقافية العامة.
- بن شتوان، ن. (2016). زرايب العبيد (ط. 1). دار الساقي.
- درّاج، ف. (2017). ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني (ط. 2). وزارة الثقافة الفلسطينية.
- سليمان، ن. (1985). وعي الذات والعالم: دراسات في الرواية العربية (ط. 1). دار الحوار للنشر والتوزيع.
- الشامي، ر. ع. (د.ت.). الشخصية الإسرائيلية والروح العدوانية. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- عاتي، ح. ك. (2015). الرمز في الخطاب الأدبي. دار الروسم.
- مصطفى، خ. ح. (1999). ليالي نجمة (ط. 1). الدار الجماهيرية للنشر.
- Leerssen, J. (2016). Imagology: On using ethnicity to make sense of the world .Iberic@l: Revue d'études ibériques et ibéro-américaines.(10) ,
- Sharma, K. (2018). The sociological approach to literature: A brief study . International Journal of Multidisciplinary Research in Science, Engineering and Technology (IJMRSET.(1)1 .