

جامعة الجزائر -2-

قسم اللغة العربية وآدابها

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

المخيال الاستشراقي وتمثيلات الآخر

من خلال ألف ليلة وليلة

جبار دونرفال نموتجا

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم

تخصص : قضايا الأدب والدراسات النقدية والمقارنة

إعداد الطالب: عبد الرحمن وتليسي

السنة الجامعية : 2020/2019

جامعة الجزائر -2-

قسم اللغة العربية وآدابها

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

المخيال الاستشراقي وتمثيلات الآخر من خلال ألف ليلة وليلة

جبار دونرفال نمونجا

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم

تخصص : قضايا الأدب والدراسات النقدية والمقارنة

إشراف الأستاذ: وحيد بن بو عزيز

إعداد الطالب: عبد الرحمن وتليسي

السنة الجامعية : 2019 - 2020

جامعة الجزائر -2-

قسم اللغة العربية وآدابها

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

المخيال الاستشراقي وتمثيلا الآخر من خلال ألف ليلة وليلة

جبار دوندرفال نموتجا

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم

تخصص : قضايا الأدب والدراسات نقدية والمقارنة

إعداد الطالب: غليسي عبد الرحمن إشراف الأستاذ: بن بو عزيز وحيد

أعضاء اللجنة المناقشة

الأستاذ الدكتور: عزّي بوخالفة رئيسا

الأستاذ الدكتور: وحيد بن بو عزيز مقروا

الأستاذ الدكتور: عبد الحميد بورايو عضوا

الأستاذ الدكتور: عزّي بوخالفة عضوا

الأستاذ الدكتور: علي خفيف (جامعة عنابة) عضوا

الأستاذ الدكتور: الطبيب بودريالة (جامعة باتنة) عضوا

السنة الجامعية : 2019 - 2020

إهداء:

أهدي بختي المتواضع إلى:

روح والدي الكريم رحمه الله وأسكنه الفردوس الأعلى

والدتي حفظها الله وأطال في عمرها ورزقها الصحة والعافية

زوجتي الكريمة وأبنائي "أنس" و "سارة" حفظهم الله تعالى

إلى عائلتي الكريمة من كبيرها إلى صغيرها.

شكر وعرفان:

يعود الفضل، كل الفضل في إنجاز هذا البحث وفي مشواري العلمي الجامعي إلى
التلمذة والمصاحبة والرعاية التي أحاطني بها أستاذي المبدل المحترم:

الأستاذ الدكتور : **وحيد بن بوخزيز**

أتقدم إليه بأسمى عبارات الشكر والتقدير والاحترام على جهده ووقته
ورعايته، وحرصه الدائم على التوجيه الجيد والنقاش العلمي البناء، وعلى رقي
أخلاقه وسعة صدره.

أسأل المولى عزَّ وجلَّ أن يديم صداقته وأستاذيته وفضله عليّ، وأن يحفظ
ذكره الطيب ويصون عائلته الكريمة.

عبد الرحمن وعليسي

" إن مهمة الناقد هي أن يسأل من الذي يصوّر، ومن الذي لا يصوّر، كي يكشف التخفي في التاريخ الإمبريالي الخاص بآليات تشكّل الحقائق، وليستفيد من مناهج التحليل الأدبي في بيان غموض التمييز بين الحقيقة والخيال في تلك التواريخ... وكذلك في بناء سردٍ مضادٍ "

روبرت يونغ: أساطير بيضاء

" إن دور المثقف هو أن يقدم سردياتٍ بديلةً ومنظوراتٍ للتاريخ مغايرةً لتلك التي يقدمها مقاتلون نيابةً عن الذاكرة الرسمية، وعن الهوية والرسالة القوميتين "

إدوارد سعيد: الأنسنة والنقد الديمقراطي

مقدمة

مقدمة:

لعب الاستشراق دوراً مهماً وخطيراً في بلورة العالم الشرقي، فالشرق ليس كما أدركه ودرسه وفكر فيه الغربيون، ليس كياناً أو فضاءً جغرافياً فقط، بل هو بالدرجة الأولى تشكيل ثقافي وحضاري لعب فيه الرجل الأوروبي الأبيض دور الهادي إلى صميم الإنسانية، ومرشد الشعوب الأخرى إلى سبل التنوير والحداثة والحضارة في خطابه العلمية والسياسية والأدبية.

وقد قام الاستشراق سواء في شقه العلمي الأكاديمي، أو في شقه الرمزي الهاوي بالتفريق تفريقاً جوهرياً بين كيانين مختلفين ومتضادين، رغم أن أحدهما يكمل الآخر. شرق روحاني يحتكم إلى الحواس والذاتية والتأمل الباطني، وغرب عقلاني يحتكم إلى العقل والمنطق والقياس البرهاني. وقد دعمت هذه الرؤية الاستشراقية الطموحات الكولونيالية، وسعت لتحقيق جميع أشكال الهيمنة من خلال الخطابات الأدبية وشبه الأدبية عن الآخر، وتمثيل الثقافات والتكلم بصوت شعوبها المقهورة، فصادرت جميع قنوات الخطاب لخدمة وتبرير التوسع الاستعماري.

وقد تناولت في بحثي آليات اشتغال الخطاب الاستشراقي في بعض أعمال المستشرق الشاعر والرحالة الفرنسي جيرار دونرفال، وحاولت أن أوضح كيف استجابت نصوص وأشعار دو نرفال لثقافة الإمبريالية، حتى تلك النصوص التي تبدو للوهلة الأولى أنها ليست لها علاقة مباشرة بما يُطلق عليه في الدراسات ما بعد الكولونيالية تسمية "العقل الإمبريالي".

لقد حاول دو نرفال التخلص من سلطة الخطاب الاستشراقي، والخطاطات والأحكام المسبقة عن الشرق؛ فكانت أول خطوة يخطوها في هذا المجال أنه نزل إلى الشرق حاجاً ومستكشفاً، ومختبراً عن قرب أرض السحر والخوارق، والكائنات العجائبية، وتداعيات إغواء العالم الشرقي الذي يخلب العقول والألباب من خلال قراءته لكتب المستشرقين والرحالة الأوائل، الذين صوّروا الشرق تبعاً لأهوائهم، واستجابة لبواعث أنطولوجية تروم البحث عن مواضيع عذراء للإبداع والكتابة المعبرة عن أزمة الوعي الأوروبي، هذه الأزمة دفعته لزاماً إلى التنقيش

عن منافذ جديدة للتنفيس، والهروب من ضحالة الفكر المادي الذي سيطر على كل مناحي الحياة.

كما لا ننسى البواعث السياسية والإيديولوجية، من خلال تورط عدد كبير منهم مع المشروع الإمبراطوري لبلدانهم، وتقديمهم لخدمات استكشافية وإثنوغرافية ومَسْحية وحتى تجسسية في كثير من الأحيان بصورة فاضحة وفجّة، ويتمّ هذا غالباً باللجوء إلى التتكر في زيّ السواح والمغامرين والمفتونين بغرائبية الشرق وفتنته، لتجنّب المضايقات ودفع الريبة والشكّ والعيون المتطفلة عن مهمّاتهم البريئة في ظاهرها.

وتشكّل ترجمة حكايات ألف ليلة وليلة إلى اللغة الفرنسية من طرف "أنطوان غالان" سنة 1704 لحظة حاسمة في صناعة المخيال الغربي المشدود إلى كل ما هو غرائبي وعجائبي وغير مألوف، كما كانت نقطة الالتقاء الحقيقية والاحتكاك بين الثقافتين الغربية والشرقية، ثقافة العقل وثقافة الروح كما يزعم الطرح الاستشراقي؛ الأولى ثقافة الإمبراطورية التي تسعى إلى غزو العالم، والسعي وراء فتح أسواق جديدة لتصريف منتجاتها، والادّعاء بنشر الرسالة الحضارية المزعومة باعتبارها الطرف المتحضّر والمتفوّق في المعادلة. والثانية تعاني من انحطاط حضاري شامل شلّ جميع ضروب النشاط فيها، وجعلها بؤرة صراع وتزاحم بالمناكب (حسب تعبير إدوارد سعيد) على من يملك حق امتلاك الأرض وإدارة وتقرير شؤونها، ومن أجل جلب واستغلال المواد الأولية لبعث الحياة في نهضة أوروبا الصناعية، التوّاقة للتوسّع وغزو العالم بأسره.

إذن فالمسألة ترتبط بطبيعة العلاقة بين الشرق والغرب، التي تبدو للوهلة الأولى علاقة القوي بالضعيف، أو علاقة الغالب بالمغلوب؛ حيث ساد خطاب سلطوي طُهراني، مشبع بنرجسية الرجل الأبيض الذي يتموضع في لبّ مركزية الحضارة الغربية، ويدافع عن قيمها ومبادئها التنويرية التي فتنت العالم الآخر. كما أن توصيفات الرحالة والروائيين وأحكامهم

المغلوبة عن الشعوب الأصلية الخاضعة في جلّها للاستعمار، ومختلف التتميطات والأحكام القبلية ساهمت في تثبيت هذه النظرة.

على هذا الأساس لمسنا في قراءتنا لبعض أعمال دو نرفال وبالأخص "أوريليا" و"بنات النار" (بُنَيَّات اللهب حسب الترجمة العربية بقلم ماري طوق) (Les Filles du feu) و"رحلة إلى الشرق". في هذه الرحلة التي زار خلالها الكثير من الأقطار العربية واحتك مباشرة بسكانها، لمسنا أن سرده لمختلف الأحداث والمواقف ومظاهر الحياة الشرقية التي صادفته كان مستمداً من بطون الكتب، وخاضعاً لأحكام قبلية، وفي حالات غير قليلة نابع من شطحات خياله الجامحة ولحظات التواصل بين عالمي الحقيقة والوهم، في صورة جنون استطاع أن يخلصه من عتمة النفس في أحلك الظروف التي مرّ بها منذ شبابه المبكر إلى غاية انتحاره، رافضاً بهذا تخليص الجسد من القسوة والوحشية وعدم الاعتراف به في عالم الأصحاء.

بتعبير آخر، وبغض النظر عن البعد الجمالي والأنطولوجي لأعمال هذا الكاتب الباحث عن التميّز والتفرد، هناك أبعاداً إيديولوجية خفية تتمثل أساساً في الدفاع على مصالح الطبقة البورجوازية الطامحة إلى إغراق الشرق بما تنتجه مصانعها المهددة بالإفلاس. كما أنه يروج لأفكار إمبريالية توسعية تصوّر شرقاً يقبع في عصور الظلام ويتخبط في بربريته، شرقاً هندسه اللاوعي الغربي وكرّس هذه الرؤية رسل الحضارة وأنبيائها من رحالة وروائيين وإداريين وشواذ زاروه فعلاً وكتبوا عنه؛ فشوّها صورته ومهدّوا لاحتوائه ودراسته بغرض التحكم فيه بسهولة، والسيطرة عليه وحكم شعوبه وتسخيرهم.

إن ثقافة التفوق والاستعلاء الغربي ما فتئت تتكسر أمام عيني دو نرفال المفتونتين بكل ما هو غريب وعجيب وساحر ومقدّس، وغير مألوف في حضارته وضارب في عمق التاريخ والديانات، لكن الصورة تضببت وانفشع الوهم عن السحر المسيطر على العقول. فالسحر والقداسة لا يوجدان إلا في العقول الغربية المعلّبة، التي تُطابق بين الواقع الخيالي المبتوث في

قصص ألف ليلة وليلة، أو في ادّعاءات مستشرقين لم تطأ أقدام معظمهم قط هذه القطعة من الأرض، وبين الواقع العياني الذي يزخر بصخب الحياة وروتينها ولا قداستها التي تصل حدّ الابتذال.

أيّ سحر؟ وأيّ تعويض عن الأحلام الضائعة التي أغوت نرفال بالنزول إلى الشرق؟

هذا الشعور بالخيبة والضياع عمّق من أزمة دونرفال وجنح به إلى تكرار المشاهد الإيروسية والدونية المعتادة عن الشرقيين والعرب تحديداً، رغم نفسه لبعض الأساطير المعروفة، كشبقية الرجل الشرقي وقدراته الجنسية اللامحدودة والحياة اللاهية المتهتكة للحريم، وكذا نقده اللاذع لبعض الممارسات الاستعمارية والتبشيرية في الشرق، متجاهلين بذلك مشاعر السكان الأصليين وحقّهم الطبيعي في تدبير شؤونهم.

إن الظاهرة الكولونيالية الموثقة في أعمال كتّاب ومتقفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هي ما نروم استقصاءها بالبحث والدراسة، وتتبع تطوراتها ومساراتها، وأشكال تجلياتها في أعمال سردية ورحليّة نالت حظوة كبيرة في وقتها، ومازالت تحافظ على راهنيّتها وتأثيرها الخفي منذ قرنين من الزمان إلى وقتنا الراهن.

إن النقطة الجوهرية التي تمس بحثنا هي الصورة القبلية المشوهة التي انطبعت في ذهن جيرار دو نرفال، وكانت منطلق مسلّماته وقناعاته، وأحكامه المجحفة وتأمّلاته المسمّمة بالقراءات الاختزالية. وهو ما يطرح مدى مساهمة هذا الرجل في نشر أفكار الكولونيالية وثقافتها، ثم العمل على تثبيتها في الأذهان بصورة تجلّ الافتراضات والتمثيلات المشوّهة سواء أدركها ضميره الناقد أم لا، وكذا تترجم حجم الأزمة الثقافية والحضارية بين الشرق والغرب التي ترجع إلى زمن بعيد.

نحاول في هذا السياق دراسة أهم أعمال دو نرفال المذكورة أعلاه التي تناولت الشرق كمادة

كتابية، مسئلة الأفكار والرؤى المكوّنة عنه، وننتبّع إعادة بنائه وتركيبه على الطريقة "نرفالية"، التي مهما ادّعت التجرد والإنصات للواقع، فإن ترسبات الثقافة الغربية تُبقّيه أسير البنى الاستشراقية، وتجّره بقوة إلى النزعة الدوغمائية والأحكام الإطلاقية. من هذا المنطلق ارتأينا أن نقارب هذه الأعمال وفق "مقاربة ثقافية"، من صميم الدراسات النقدية وأبجديات الأدب المقارن، وكذا وتفعيل آليات ومفاهيم النقد الثقافي كوسيلة لتسليط بؤر البحث على مركزية الثقافة الغربية، وإيديولوجية الخطاب الاستشراقي المنحاز لخدمة التوجهات الإمبريالية السافرة، والحفر المتأني في أهم أشكال الثقافة تأثيرا وتفاعلا.

عملنا كذلك في بحثنا على قراءة النسق الكولونيالي المضمّر في أعمال نرفال، أو ما يُعرف بـ: "اللاشعور الكولونيالي" الذي يشتغل في نصوصه بوعي أو دون وعي منه، وهذا من خلال ربط عملية التأويل بالسياقات التاريخية وظروف الإنتاج.

يبقى علينا طرح مجموعة من الأسئلة التي تتمحور حولها إشكالية البحث: هل تغيّر فهمنا للآخر/ الغربي الذي يغير أساليبه التحكّمية مع اختلاف البيئة الامبريالية التي أنتجت فيها هذه النصوص؟ وإلى أي مدى استطعنا أن نتحرر من عقدة الدونية والشعور بالنقص، وهل في إمكاننا أن نتجاوز أحكام الآخر التحقيرية؟ نتساءل كذلك لماذا تعمّد دو نرفال تحريف الحقائق وتشويه الواقع أحيانا، في الوقت الذي لجأ فيه إلى التصوير الفوتوغرافي المسحي أحيانا أخرى؟ وكيف نفهم العلاقة المتأزّمة بين الذات والآخر بناءً على الرغبة في الهيمنة ولتشكّلات الخطابية الناتجة عن مختلف الصور والتمثيلات التي خلقها هذا الفكر الاستعلائي؟

نتساءل أيضا عن أسباب ودوافع لجوئه إلى "الليالي" كنص مرجعي لمقاربة وتأطير الشرق في جلّ كتاباته؟ أما السؤال الملحاح الذي انبنت حوله هذه الدراسة، ورامت التأسيس عليه فهو: هل يمكن وفق المعطيات الحالية أن نقيم أرضية لحوار حقيقي أساسه احترام الآخر/المختلف، وإقامة جسر تواصلّي ثقافي نتعايش فيه دون صراع؟ وكيف نتعامل مع توارixنا المهجّنة،

وهوياتنا المتقاطعة المشتركة في ظل ثقافة النبذ والتهميش والإقصاء؟

لا يسعنا هنا الجزم بهذه الافتراضات دون اختبارها على محك التحليل النقدي الحصيف، وربط هذه الأعمال بسياقاتها التاريخية والإيديولوجية والفكرية، فتاريخ الرواية الغربية العظيمة خير مثال على الخطاب الإمبريالي المبطن، وخير دليل على إرادة الهيمنة واستعباد الشعوب من أجل الحفاظ على مسافة تضمن التحكم والسيطرة وسلاسة الانقياد.

من أجل الإجابة على هذه الأسئلة قمنا بتقسيم بحثنا إلى بابين، كل باب يضم ثلاثة فصول. حيث أفردت الفصل الأول من الباب الأول لعرض قضية الاستشراق بمختلف تياراته، وسيرورة تطوره. وعرض ظاهرة الحداثة الغربية وافرازاتها التي أنتجت ثقافة الكولونيالية، مستعينة بالروح العلمية والاستعمار.

وعالج الفصل الثاني الآخرة وأبعادها الثقافية ومدى ارتباطها بظاهرة الكولونيالية، وأشكال التواصل والصدام بين العالمين. وفي الفصل الثالث درستُ آليات صناعة المخيال من خلال تلقي ألف ليلة وليلة في الغرب. أما الجزء التطبيقي الذي يندرج في الباب الثاني، ويضم تحته ثلاثة فصول؛ فهو محاولة لرصد تجليات السرد العجائبي في أعمال دو نرفال والرؤية الرومنطيقية للشرق والشرقيين في مبحثه الأول، أما المبحث الثاني فقد تناول خطاب الرحلة ودوره في إعادة بناء الصور والتمثيلات الصحيحة منها والمغلوبة وفق الرؤية الاستشراقية. ثم تناولنا بالمساءلة المرجعيات التي استند إليها دو نرفال في بناء مخياله حول الشرق وتأثره بألف ليلة وليلة، وإلى أي مدى كان صادقاً وبريئاً في تصويره وأحكامه بعد المعاينة الحقيقية للشرق؟

في آخر بحثي لا يسعني إلا أن أوجه آيات شكري، وفائق امتناني لكل من أمّد لي يد العون في بحثي، سواء بفكرة أو بمرجع، أو بالدعم والتشجيع. كما أشكر كل أفراد العائلة الكريمة والأصدقاء على وقوفهم إلى جانبي في الأوقات الصعبة، وتقانيهم وصبرهم. وأتقدّم بتوجيه أسمى عبارات التقدير والاحترام لأستاذي المشرف الأستاذ الدكتور "وحيد بن بوعزيز"،

الذي يعود له الفضل في المجال البحثي الذي شقّه لنا بجامعة الجزائر من خلال احتفائه بالدرس المقارن والنقد الثقافي، وعدم التحرّج في طرق شتى دروب الفكر والنقد والمسائلة؛ متيحاً لنا تلك النافذة للتملّص من إكراهات المنهج وسطوته على الأعمال الأدبية والإبداعية، لكن هذه الفسحة لم تخل من الصرامة والدقة في الطرح والعمق في الرؤية، فله مني كل الإجلال الذي يليق بمقامه الكريم. وفي الحقيقة ما كان لبحثي أن يتمّ بهذه الصورة لولا توجيهاته ونصائحه، ورحابة صدره في مناقشة مختلف الأفكار والرؤى التي أثّرت هذا البحث. ويعود الفضل في إنجاز هذا البحث بدرجة كبيرة للزوجة الكريمة التي قدّمت الكثير من التضحيات والصبر والتفهم فلها مني أسمى عبارات التقدير والمحبة. والله من وراء القصد، والله هو الموفق، وبه نستعين.

المباني الأولى: الأصول النظرية:

الفصل الأول:

الاستشراق واستراتيجيات التمثيل

1- الاستشراق:

لقد دار حول الاستشراق سجالٌ كبير، وتُوقّش تاريخه الطويل في أكبر المنابر والمنتديات العلمية منذ صدور الكتاب المتميّز للمفكر والناقد الفلسطيني الأصل، الأمريكي الجنسية "إدوارد وديع سعيد" بعنوان: "الاستشراق" (Orientalism) باللغة الإنجليزية سنة 1978. وقد شكّل هذا الكتاب نقلة نوعية ومراجعة راديكالية للدراسات الاستشراقية بالمفهوم الكلاسيكي، كما أصبح حسب الباحثين والمهتمين بهذا المجال "حجر الزاوية في مجموعة من الكتابات التي سبقته ولحقته وسوف تشكّل مجتمعةً رصيدا للمنشغلين بالعلاقة بين السياسي والثقافي إجمالاً، والإمبريالية والثقافة تحديداً، وتؤسّس اتّجهاً نقدياً سيعرف باسم النقد ما بعد الكولونيالي".¹

أعاد هذا الكتاب النظر الغرب في التصورات التقليدية لتاريخ حركة الاستشراق والمستشرقين؛ من نظرة مبجلٍ ومعظمٍ إلى نظرة المتشكك، المتسائل حول الأدبيات الغربية والسجلّ الكتابي (والخطابي) الأوروبي العظيم، الذي تناول الشرق كمادة ثريّة لموضوع دراساته وأبحاثه المنجزة، وأحلامه واستيهاماته وشطحاته ومغامراته.

يكتسب الاستشراق قيمته، وأسباب شيوعه من كونه حقلاً معرفياً، أو فرعاً من فروع المعرفة الاحترافية المتخصصة، المحكمة التنظيم في عملية البحث والتقصّي والاكتشاف التي طالت الشرق، أو نظرتُ إليه، أو حكمت عليه من خلالها. وعمل الطابع العلمي للاستشراق على إخفاء الصراع الأيديولوجي الكامن فيه، ونفى عنه النزوع نحو الهيمنة والتحكم في رقاب الشعوب المدروسة، وهذا تحت العبارات الدالّة على الموضوعية البحثية والمتطلبات الجمالية. ولذلك ينظر إدوارد سعيد إلى الاستشراق على أنه: "بنيةٌ أُقيمتُ في خضمّ صراعٍ إمبريالي

¹ - رضوى عاشور؛ صيادو الذاكرة، في النقد التطبيقي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 01، 2016، ص 129.

قَدَمَه الجناح السائد توسّع فيه، لا على أنّه بحثٌ خالصٌ، بل على أنّه أيديولوجيا لها ميولها الخاصة بها ¹.

إن الرؤية الاستشراقية لا يُقصد منها تجميع أكبر قدر ممكن من المعلومات التجريبية عن الشرق، أو أحد أقاليمه أو أجزائه، بل تشمل العمل الدؤوب للباحث المحترف، المتخصّص في حقل من حقول المعرفة، كما تشمل كل ما كُتِبَ، ومن كُتِبَ، أو فُكِّرَ من الرحالة والروائيين وموظفي الإمبراطورية... وغيرهم بالشرق من طرف الغربيين. وتغدو دراسة الشرق وفق هذا المنظور "واقعاً تاريخياً غير قابل للإنكار: التوسّع الكولونيالي والهيمنة. يبيّن إدوارد سعيد أن الاستشراق خلق موضوعاً مهيمناً عليه من قبل أهداف سياسية واقتصادية" ².

إن تعريف الاستشراق يطرح إشكالية حقيقية؛ فهو من دائرة المفاهيم الزنبقية العنصرية عن التحديد، وهو مرتبطٌ بإقرارنا بمكانة الشرق بالنسبة لأوروبا حسب سعيد. فالشرق الذي طالما تباهى بحضاراته العظيمة وتراثه المتنوّع الغني، كان كذلك الخصم المرهوب الجانب، والمنافس الثقافي والعسكري الشرس. فهو في الأخير يمثل أكثر الصور عمقاً وتكراراً في تكوين شخصية أوروبا وحضارتها، ومصدر ثرائها.

إن الشرق هو الجزء المكمل والمتّم لحضارة أوروبا وثقافتها الماديّتين. وطالما كان مشدوداً بقوة في مصيره وتطلّعاته نحو المستقبل إلى آخره الغرب، بل يشكّل لحمة تجمع حضارتين متباعدتين ومختلفتين حدّ التناقض، لكن مصير كل واحدة منهما يظلّ مجهولاً وغير مفهوم دون الطرف الآخر. إلى عهد قريب "يعبّر الاستشراق عن ذلك الجزء ويمثله ثقافياً، بل حتّى عقائدياً، من حيث هو نهج من الإنشاء [الخطاب] الكتابي له ما يعزّزه من المؤسسات،

¹ - إدوارد سعيد؛ تأملات حول المنفى/ الجزء الثاني ، تر: محمد عصفور، دار الآداب، بيروت، ط1، 2020، ص 227.

² - فريد بوشي؛ إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي - في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي، تر: محمد الجرطي، دار صفحات،

دمشق، ط1، 2018، ص 59.

والمفردات، وتراث البحث، والصّور والمعتقدات المذهبية، والأجهزة البيروقراطية الاستعمارية،
والأساليب الاستعمارية".¹

لقد كان الفتح المعرفي الذي دشّنه إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" هو الزعم بتورّط
الاستشراق بجميع أنواعه في المشروع الإمبراطوري للقوى الأوروبية الاستعمارية التقليدية، كما
لعب دور الداعم لسياسة الولايات المتحدة الأمريكية الإمبريالية النزوع منذ خروجها من عزلتها،
وانتهاجها استراتيجية التوسع الخارجي بُعيد الحرب الكونية الثانية. ويشيد حميد دبّاشي بهذا
الفتح والجهود النقدية الجلية التي قدّمها سعيد وحيدا لنقد المشاريع الإمبراطورية. حيث: "
أضحى علامة فارقة في قيامه منفردا بإعادة تعريف حقل النقد الأدبي، وتأسيسه حقلاً
لدراسات الثقافية من خلال استشرافه وجدليّته المفحمة حول التفيق الكولونيالي لذات تابعة
غير أوروبية في صلب حركة الاستشراق".²

إذن فالحيّز الزمني الذي يؤطر بحثنا يبتدئ بحملة نابليون بونابرت على مصر سنة 1798،
ويمتد إلى وقتنا الحالي. والمسوّغ لاختيارنا هذه الحقبة بالذات هو الدور الخطير الذي لعبته
المؤسسة الاستشراقية في اختلاق شرق وهمي واستتساخ صورٍ مغلوبة وكيانات مشوهة، تمزج
بين مكونات الخيالي والواقعي والعجائبي.

ولا تتوقف الخطورة هنا، بل تظهر في التمثيل الخطابي المشوّه للشعوب الشرقية، ووصفهم
بالدونية والانحطاط والتخلّف، وبالتالي تبرير ظاهرة الاستعمار باسم الرسالة الحضارية، والسعي
لفرض الهيمنة والعبودية، بل التكلّم باسمهم وتمثيلهم، لأنهم غير قادرين ببساطة على تمثيل

¹ - سعيد إدوارد؛ الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط 02،
1984، ص 37.

² - حميد دبّاشي؛ ما بعد الاستشراق - السلطة والمعرفة في زمن الإرهاب، تر: باسل عبد الله وطفة، منشورات المتوسط،
ميلانو، ط 01، 2015، ص 2009.

أنفسهم حسب مقولة كارل ماركس الشهيرة. أو كما قال سعيد: "أن ماركس نفسه كان كامناً في الرؤية الاستشراقية الرومانسية".¹

وقد تشكّلت عملية التمثيل هذه في قلب العملية السياسية. فالفكرة الأساسية هنا أن: "الأرشيف الثقافي بمختلف بنوده وعناصره أسهم بشكل أساسي في تحديد ملامح مشروع التوسّع الاستعماري، وصيانتته وتعزيزه".²

هذه الصورة المركبة من شأنها أن تغري الغربي بالتوغل في مجاهل الشرق ومataهاته، والتوق إلى تحقيق الذات المغامرة القلقة، والهروب من مادية الحضارة الغربية، ونزعة تطبيع (NATURALISER) الإنسان، واستلاب حريته وكرامته، هذا من جهة. أما من الجهة الثانية فقد سار الاستشراق جنباً إلى جنب مع التوسعات الإمبريالية الغربية، وصاغ النظريات العنصرية، وغدّى نزعة التمرکز حول الحضارة الغربية، ودافع عن تفوقها، وبرّر احتقارها للأعراق والشعوب التي وصفها بالدونية.³ وهو في ذلك يبرّر ويشرّع الاستعمار، ويشجّع على استعباد الآخرين، ونهب ثرواتهم باسم الحضارة والمدنية والتفوق، ومختلف الأساطير التي تشرعن تحكّم الأوروبيين بالأقاليم النائية، وإخضاع سكانها.

ميّز سعيد بين ثلاثة أنواع من المستشرقين⁴ بحسب الحقول المعرفية والاهتمامات الفردية لكل صنف منهم؛ فأدرج في الصنف الأول أولئك الذين كانت زيارتهم إلى الشرق بغرض علمي بحت، بحيث تطول إقامتهم أو تقصر تماشياً مع المهمة العلمية وصرامة التقيد بها، وأعطى

¹ - نقلاً عن روبرت يونغ؛ أساطير بيضاء، كتابة التاريخ والغرب، تر: أحمد محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط01، 2003، ص 08.

² - رضوى عاشور؛ صيادو الذاكرة، ص 131.

³ - ينظر روبرت يونغ؛ أساطير بيضاء، ص 270-271.

⁴ - أنظر هلال الحجري؛ أدب الرحلة والاستشراق-البحث عن منهج-، مجلة نزوى، سلطنة عُمان، العدد 55، 2008، ص 10-11.

مثالا على ذلك بالمستشرق البريطاني "إدوارد وليم لين"، وبشكل خاص في كتابه "عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم (1836).

أما الصنف الثاني فلا يخرج عن المهمة العلمية، ولكنه لا يستبعد في أبحاثه ودراساته سطوة ميولاته الذاتية واهتماماته الشخصية، وتأتي أبحاثه وأحكامه ترجمة لهذه الظروف، وقد مثّل لهذا الصنف بالرحالة البريطاني "السير ريتشارد بيرتن" في كتابه "الحج إلى المدينة ومكة". في حين غلبت الأهواء الفردية ورحلة البحث عن الذات وروح المغامرة على الصنف الثالث من المستشرقين، وأحسن ممثّل لهذا الاتجاه حسب سعيد هو الرحالة والشاعر الفرنسي "جيرار دونرفال" في رحلته المشهورة بعنوان "رحلة إلى الشرق" المنشورة سنة (1851). ومن هذا المنطلق يحاول سعيد مراجعة تعريفه للاستشراق وفق نمطين اثنين، "الاستشراق الخاص بأجهزة العلم الكلاسيكي الذي يبني موضوعه، واستشراق وصف الشرق الحاضر والحديث والظاهر والذي يبرزه الرحالة والحجاج والساسة".¹

يجادل سعيد أيضا أن صورة العربي في المخيال الاستشراقي هي صورة مشوّهة إلى أقصى الحدود، فالخطاب المهيمن صنع شرقيا دونياً وغير سويّ تماما، توارثها كتّاب ومفكرون ورحالة ومغامرون وشواذ عن أسلافهم وشوّهوها أكثر. فيصوّر العربي مثلا في السينما الغربية، وتحديدًا أفلام هوليود بطريقة ساخرة، وينظر إليه باحتقار شديد، وقد اقتصر على الأدوار العربية التقليدية التي تجمع بين الشرّ والغباء. إن النسخة الهوليودية للعرب نحتٌ منحى ثابتا ومتكرّرا؛ فالعربي شخص شهوانيّ، ولئيم وغادر بالفطرة، تحرّكه غرائزه السادية وكره الأجانب، فهو تاجر عبيد مقيت، وفاحش الثراء، ويعيش في مملكة من القصور الشاهقة وبين الجواري والغلمان.

وقد امتدت النظرة الازدرائية اتّجاه الشرقيين إلى جميع الوسائط التمثيلية في الولايات المتّحدة الأمريكية، واكتسحت المنابر العلمية وأشهر الصحف والمجالات، حيث يتحدث حميد دباشي في

¹ - روبرت يونغ؛ أساطير بيضاء، ص 275.

مقدمة كتابه ما بعد الاستشراق عند ديمومة الخطاب الاستشراقي بإنتاج أشكال أكثر تقززا واحتقاراً عن الآخر، أو عن العدو الشرقي الفعلي والمحتمل. فقد اندلعت موجة من الغضب العام في نيويورك جرّاء إدراج صحيفة Columbus Post-Dispatch في عددها الصادر بتاريخ 2007/09/14 لرسمٍ كارتوني يصوّر إيران كفتحة للصرف الصحيّ، تتقذف منها صراصيرٌ تسبّب الذعر وعدم الراحة للأمريكيين.¹

لكن الشرق الحقيقي، -ويصدق الأمر نفسه على الغرب أيضاً- ليس نسخة واحدة مكتملة الملامح، ومرسومة الحدود الجغرافية والتاريخية، ولذلك يعثر المتنبّع على نسخ كثيرة ومختلفة أشدّ الاختلاف؛ فالشرق متعدّد ومختلف بقدر تعدّد واختلاف نقيضه الغرب، وعملية الإنتاج وإعادة الإنتاج هذه ترجع في كل مرة إلى من يُنظر إليه، وماذا يُراد منه تحديداً وفق التصوّر الذي تكوّنه ثقافة ما عن الآخر " **بهدف إعادة صياغة وتشكيل الواقع الثقافي لمجموعة ما وفق رؤية جمالية وإيديولوجية مبتغاة. بحيث تسمح هذه الرؤية بإبراز القناة التي ننظر من خلالها إلى الذات وإلى الآخر** ".² أما الإصرار على التفريق الجوهرى بين كيّانين مختلفين ومتناقضين هو أبعد عن الواقع حسب سعيد، بل أكثر قرباً من بناء إنسانى،³ يُشار إليه عادة بتعبير "الجغرافيا التخيلية".

إن الميزة الأساسية التي يسمح بها تحليل الخطاب الكولونيالى هي الكشف عن الرؤية التي تعمل بها السلطة من خلال اللغة والثقافة والأدب، أو كيف تتموضع داخل المؤسسات التي تسيّر وتنظّم حياتنا اليومية وذلك باكتناه الارتباطات بين الظاهر والخفيّ، والمهيمن والخاضع، والمركزي والهامشي والمتحضّر والبدائي في صراعها حول أحقية التمثيل وأحقية الأرض وأحقية السيادة.

¹ - حميد دباشي؛ ما بعد الاستشراق -المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب، تر: باسل عبد الله وطفة، منشورات المتوسط، ميلانو، ط01، 2015، ص 13.

² - Ruth Amossy – Anne Herschberg ; Stéréotypes et Clichés, Ed, Nathan , paris, 1997, p 26.

³ - فريد بوشي؛ إدوارد سعيد... المرجع السابق، ص 62.

وغالباً ما توطّر هذه الرؤية مجموعة من الأفكار والأحكام والتميطات التي يصعب تغييرها أو تصحيحها، لما تتميز به من تحجّر ودوغمائية وتصلّب إيديولوجي.¹ وقد تكفلت أنماط التفكير الغربية بمهمة الترويج لمقولات التفوّق والتحضر والسيادة وغيرها عن طريق خلق خطاب عن الشرق في الإنتاج الأدبي والفني وفي الكتابات السياسية والعلمية. ويركز سعيد كثيراً في طرحه على أن الاستشراق، "ما هو إلا رؤية سياسية للواقع التي تروّج بنيته لمعارضة ثنائية بين المؤلف، (أي أوروبا والغرب و"نحن") والغريب (أي المشرق والشرق و"هم)".²

2-اختلاق الشرق:

لم يكتسِ الشرق بعدّه الأسطوري، والمكانة التي خصّه بها الدّارس أو المراقب الغربيان إلا بالتزامن مع التوسع الهائل للنزعة التوسعية فيما وراء البحار للقوى الأوروبية العظمى ممثلة في بريطانيا وفرنسا في بداية القرن التاسع عشر، أو ما يطلق عليه الناقدان أنطونيو نيغري ومايكل هارت حول أدبيات التوسع وإنشاء مناطق النفوذ وتعزيز الامتيازات والمصالح في كتابهما المشترك بعنوان: "الإمبراطورية" (Empire).

إنّ عددا كبيرا من المهتمين بالشرق سواء؛ من قبل الدوائر الرسمية لبلدانهم، أو من الرحالة والمغامرين والشواذ مقتنعون تمام الاقتناع أن الشرق، ما هو إلا إعادة صياغة أو طريقة مفركة لشرق غاوي وساحر، يستقطب إليه كل الفئات والشرائح التي تجد في بيئته متنفساً لها، وفضاء أوسع لممارسة مغامراتها النزقة، وإشباع فضولها من كل ما هو غريب وساحر وملغز. ولذلك لم يقتصر الموقف الناقد من الاستشراق على ما أنتج داخل الحقل الدراسي وحده، أو

¹ - Ruth Amossy- Anne Herschberg ; Ibid , p 28.

² - أنيا لومبا؛ الكولونيالية وما بعدها، تر، باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، ط01، 2013، ص 75.

على أدبيات الاقتصاد السياسي، ولكنه يتمفصل داخل جيوب الوضع الاجتماعي والثقافي التي تضمن أم يكون خطابه حقيقية ممكنة ويكون قابلاً للاستمرار والديمومة في آن واحد.¹

إن الشرق عبارة عن متاهة تغري بالسفر والمغامرة، ولهذا فقد كان الشرق تقريباً في نظر صاحب كتاب الاستشراق، اختراعاً غريباً "وكان منذ القدم الغابر مكاناً للرؤىة "الرومنس" والكائنات الغريبة المدهشة، والذكريات والمشاهد الشاذة، والتجارب الاستثنائية".²

لا ينبغي الجزم بهذه النظرة الساذجة التي تزعم أن الشرق ما هو إلا شوب عاطفي يستغرق المرء بصورة كلية، وأن لا يعني هذا الكلام أيضاً أن الشرق "صنعة" للغربيين لا أكثر. ولكن ما يؤكد عليه سعيد هو تمفصل فكرة الاختراع ذاتها مع القوى الكولونيالية، ومحاولة السلطة الكولونيالية الأوروبية فرض هيمنتها على موضوعها الشرقي، الذي تحول من "فضاء غريب إلى فضاء كولونيالي".³

سنحاول لاحقاً أن نتعرف على نظرية الاستشراق إزاء هذه النقطة، خاصة إذا عرفنا بوجود نوع من الاطراد والاتساق الداخليين للاستشراق وأفكاره عن الشرق (الشرق كصناعة)، أي الطريقة التي تُدّينا من إيجاد أي تشابه أو تطابق، أو غياب لهذا التطابق مع شرق "حقيقي".

فالاستشراق ببساطة كان يلخص العلاقة بين الغرب والشرق، وهي علاقة من القوة، ومن درجات متفاوتة من الهيمنة المعقدة المتشابكة. إن منظومة الأفكار والثقافات والتواريخ لا يمكن أن تفهم بجدية - كما يرى إدوارد سعيد - "دون أن تدرس أيضاً قوتها، أو بشكل أدق تشخصات قوتها، فإن يؤمن المرء بأن الشرق قد خلق (أي قد شُرقن)، وأن يؤمن بأن أشياء كهذه تحدث كضرورة من ضرورات الخيال، هو أن يكون المرء سانجاً... لقد شُرقن الشرق لا لمجرد أن "أوروبا" اكتشفت بأنه شرقي بجميع تلك الطرق التي اعتبرها الإنسان الأوروبي

¹ - راجع إدوارد سعيد؛ تأملات حول المنفى 2، ص 227.

¹ - إدوارد سعيد؛ الاستشراق، مرجع سابق، ص 37.

³ - روبرت يونغ؛ أساطير بيضاء، ص 274.

المتوسط في القرن التاسع عشر عادية ومعروفة، بل لأن الشرق كان قابلاً لأن يُجعل - أي
أن يخضع لكونه - شرقياً".¹

بالفعل لقد وُجد في الشرق نوع من الإقرار والخضوع لسلطة الأمر الواقع، كان الشرق في هذه الفترة يتخبط في معمة من التخلف والانحطاط على جميع المستويات؛ فتنّ ونزاعات على السلطة والحكم أوقعت البلاد العربية بأسرها في دوامة عارمة من الفساد، جعلت القوى الامبريالية الغربية تتكالب على المنطقة؛ حملة إثر حملة في تسابق وتنافس شرسين كثيراً ما انتهت بمواجهات وصدامات عنيفة، وتوترات دائمة بين الأوروبيين أنفسهم على من يحصل على أكبر قدر ممكن من المصالح والامتيازات السخية.

لقد فرض في ذلك الاستشراق نوعاً من السيادة، حثمت على كل من يكتب عن الشرق أو يفكر فيه أو يمارس فعلاً متعلقاً به، أن يراعي مجموعة من المحددات والعوائق التي توجه عمله وفكره. هذا بالإضافة كذلك إلى مراعاة مجموعة من المصالح الكلية، التي تركت بصمتها بقوة في كل مناسبة يذكر فيها هذا المارد الذي يشكّل عقدة حقيقية للغرب، وصورة عاكسة ومكمّلة لهويته وثقافته، حيث وضع هذا التضاد الشرق باعتباره ذاتاً بديلة، أو حتى سرية يتعرف فيها الغربي على نفسه كلّما غاص في أعماق هذا الشرق ودرسه، وتعرّف عليه عن قرب.

لكن الصورة الأجلّ لهذا الاختراق للشرق وشرقنته، أو محاولة تشكيل الشرق كعالم غرائبي وفق آلية التمثيل الفانتاستيكي القائمة على صهر التناقضات واستدراج ما لا يمكن تحقيقه إلى عالمنا.² هذا الطموح يتوافق كذلك مع كل ما يطمح إليه الغربي عن وعي أو عن غير وعي، هو تأكيد تلك الافتراءات والأحكام والصور النمطية (الكليشيهات) التي اخترعوها وألصقوها بالشرق. وأحسن الأمثلة على ذلك نجدها في أدبيات الرحالة والشعراء والروائيين، كما هو الحال عند لوتي وفلوبير وغي موباسان ودونرفال... إلخ، ومثال فلوبيير واضح في تثبيت نمطية الشبقية

¹ إدوارد سعيد؛ الاستشراق، ص 41.

² - Pierre Kaufman; Imaginarie et Imagination, Encyclopediea uninersalis, tome 11, paris, 1990, p 936.

الجنسية للمرأة العربية - كُشك هانم -، التي لا تقوى على الإفصاح عن مشاعرها الأنثوية، فيتسلّم الغربي زمام الأمور ويترجم مشاعرها السريرية على أكمل وجه، ودون خجل أو تكلؤ؛ فقط لكونه أجنبيا وذكرًا وبرجوازيًا، أي كونه غريبًا يمثل نسق القوة النسبية القائمة بين الشرق والغرب، كما يمثل الخطاب الذي خلق هذا النسق وكرّسه في العقول.¹

نقرأ في إحدى السير الفكرية الأكثر تعمّقًا وفحصًا للقضايا المنهجية والفكرية التي أثارها كتاب الاستشراق، والأثر البالغ الذي تركته شخصيات مرموقة في تاريخ الفكر الأوروبي، ساعدت على تكريس التفوّق والتمايز التاريخيين للحضارة الأوروبية في مقابل محدودية الشرق، وانغلاقه وعدم قابليته للتطوّر. يقول بيل أشكروفت وبال أهلواليا: "إن الاستشراق حسب فهم سعيد، هو في الأساس طريقة لتعريف و"تحديد موضع" الآخرين لأوروبا. ولكن لكون الاستشراق مجموعة من النظم المترابطة فقد كان، وفق أساليب مهمّة، عن أوروبا نفسها، واستند إلى حجج تمحورت على مسألة التميّز القومي، والأصول العرقية واللغوية. لذلك وضعت الاختبارات التفصيلية والمتقنة عن اللغات الشرقية والتواريخ والثقافات في سياق كان فيه تفوّق لا يطاقه إيّ تساؤل عن أهمية الحضارة الأوروبية. هكذا كانت قوّة الخطاب حتى أن الأسطورة والرأي والإشاعة والميل تتولد من باحثين متحمسين، سرعان ما افترضوا حالة التوصل إلى الحقيقة".²

إن الحقائق غير القابلة للنسف والتشكيك هي في الواقع خلاصات وأحكامٌ قطعية لباحثين ومستشرقين مرموقين من طينة إرنست رينان والكونت آرثر غوبينو وصاحب "الرسائل الفارسية"

¹ - أنظر؛ إدوارد سعيد؛ المرجع السابق، ص 130.

² - بيل أشكروفت، بال أهلواليا؛ إدوارد سعيد، سيرة فكرية، تر: سهيل نجم، منشورات الرافدين، بيروت، ط01، 2016، ص

وغيرهم من الأسماء، التي فرضت سمعتها ومكانتها البحثية مصداقيةً غير قابلة للنقاش¹. فأحكام رينان بشأن تحجّر العقل الإسلامي، ومحدودية تفكيره وانغلاقه عن شتى أشكال المعرفة تشكّل نقطة الانطلاق لكل البحوث والدراسات اللاحقة التي طالت الشرق والشرقيين، إلى درجة الاكتفاء بما تملّيه قرائح هذه المرجعيات المهيمنة على العقل الأوروبي المتمركز حول ذاته وحول أساطيره، في عملية "إنتاج" مختلف الأحكام والتصورات المسيئة للشرقيين و"إعادة الإنتاج" غير النقدية لنفس المصفوفات الاستشراقية العرقية.

لقد كتب بكل ثقة رجل عسكري مثل اللورد كرومر، أنّه بينما: "يعمل الذكاء الأوروبي المتمرس مثل جهاز ميكانيكي، فإن العقل الشرقي مثل صور شوارعه، فاقّد للتناسق إلى حدّ كبير"². هذه الأحكام التي تُكرّر بعماء أن النظام والعقلانية والتناسق التي تميّز العقل الأوروبي تفترض بالضرورة الفوضى واللاعقلانية والسطحية في العالم غير الأوروبي في الحقيقة، هي نسخٌ شبه حرفي لمقولات رينان العنصرية.

مثال آخر على تعنّت رينان وعنجهية طرحه حول مكانة العلم في الإسلام، ففي محاضرة بعنوان "الإسلامية والعلم" ألقاها في جامعة السوربون عام 1883 أكّد رينان مرّة أخرى عن تعصّبه إزاء الإسلام كدين والعرب كشعبٍ أنهما يتّسمان بالعداء للعلم والفلسفة، بل زعم "أن أي منجز عربي أو إسلامي في هذين المجالين قد تمّ رغم أنف الإسلام، وعلى أيدي أناسٍ ليسوا عرباً ومسلمين في الغالب، وإنّما ينتمون لشعوب غزاها العرب والمسلمون. وبمجرّد أن نجح العرب في فرض سيطرتهم مجدداً، واستعاد الإسلام قوته، مُحِقّت هذه الإنجازات، وظهرت الروح الحقيقية لكليهما (العروبة والإسلام)، التي تتّسم بـ "كراهية العلم"³.

¹ - بخصوص هذه النقطة يمكن مراجعة المقالة الرائعة التي كتبها إدوارد سعيد بعنوان: الإسلام والفيلولوجيا والثقافة الفرنسية:

رينان وماسينيون، ضمن كتاب؛ العالم والنص والناقد، تر: محمد عصفور، مرا: محمد شاهين، دار الآداب، بيروت، ط01،

2017، صص 369-395.

² - أشكروفت وأهلواليا؛ المرجع السابق، ص 74.

³ - جوزيف مسعد؛ اشتهاه العرب، ص 35.

يُثَمِّنُ عددٌ معتبرٌ من الدارسين الغربيين والعالمثالين النتائج الحاسمة التي توصل إليها التحليل المحنك الذي أنجزه إدوارد سعيد لآليات اشتغال الخطاب الاستشراقي. وإذا كان سعيد نفسه قد تعكّز على الطرح الفوكوي في إيضاح العلاقة الجدلية بين المعرفة والسلطة في سعي أوروبا لتشكيل آخرها والسيطرة عليه. فقد ساهمت نظرية فوكو في فهم عملية وصف الشرق، وتصنيفه من الناحية الأكاديمية بشكل مثير للدهشة، ولكنه في نفس الوقت يربكنا السؤال عن حقيقة العلاقة بين تفاعل السلطة والمعرفة الأوروبيتين لـ "إنتاج الشرق" على الحقيقة الماثلة أمام الجميع بالوجود الفعلي لهذا الكيان، وهل يمكن عدّ هذا المنتج مجرد نسخة مشوّهة وغير مطابقة تماما للشرق الفعلي القابع هناك، والمائل في ذهن الأوروبي منذ القرون الوسطى.

3- الجغرافيا التخيلية:

يستثمر إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق الفكرة العظيمة للعالم والمفكر الإيطالي "غيامباتيستا فيكو" (Giambattista Vico) 1668-1744، التي مفادها: "أن البشر يصنعون تاريخهم، وأن ما بمقدورهم أن يعرفوه هو ما صنعوه"¹. وهي فكرة صالحة تماما لأن تطبق على الجغرافيا أيضا، حسب التصور السعدي الخاص باختلاق الكيانات، وصناعة تواريخ السسن الكبرى للتجمعات البشرية في تقاطعها وتبادلها وتضارعها مع بعضها البعض. يضيف قائلا: "أن مواضيع وأقاليم وأقسام جغرافية كالشرق والغرب، من حيث هي كيانات جغرافية وثقافية - دون أن نقول شيئا عن كونها كيانات تاريخية - هي من صنع الإنسان. ومن ثم، فإن الشرق، بقدر الغرب نفسه تماما هو فكرة ذات تاريخ وتراث من الفكر، والصور، والمفردات، التي أصبغت عليه حقيقة وحضورا في الغرب ومن أجل الغرب. وهكذا فإن كلاً من هذين الكيانين الجغرافيين يدعم الآخر، وإلى حد ما يعكسه"². في الواقع إن التاريخ الحقيقي للشعوب والأقاليم والدول والإمبراطوريات هو التاريخ الخاضع لرؤية يتبنّاها صانعوها

¹ - إ. سعيد؛ الاستشراق، ص 40.

² - سعيد؛ المرجع نفسه، ص نفسها.

أجل مراقبته جيّداً، وإخضاعه لطموحاتهم ونزواتهم وتصوّراتهم السيادية والسلطوية مع بقية العالم، والشرق والغرب يخضعان كليهما لهذه الرؤية، وبالتالي لا يمكننا أن نحكم - دون الوقوع في الاسفاف والاختزال - على استاتيكية (سكونية) هذين الكيانين الجغرافيين، وتباعدهما واستقلال مصير كل منهما عن الآخر. فإذا تسنّى لنا أن نسحب هذه المقولة التاريخية والثقافية وربطها بالجغرافيا، أمكننا أن نجادل أن التاريخ الذي يكتبه المنتصر ويوظّفه لصالحه. وتنتظر غاياتري سبيفاك إلى التاريخ الغربي على أنه في العادة " **سرد مكتوب من منظور الغرب أو القوة المستعمرة وافتراضاتها**" ¹. يتقاطع هذا التاريخ مع الرؤية التي تكوّنوها فئة معينة من البشر عن الأقاليم القصيّة التابعة التي تقع فيما وراء البحار، ومن ثمة الاستئثار بأحقية احتوائها، وإعادة صياغتها، واختراع الصورة الأمثل على مستوى الخيال من أجل إخضاعها، وإدارة شؤونها، والتحكّم في مصير الشعوب التي تسكنها.

حينئذٍ تغدو الجغرافيا التخيلية فكرةً من صنع البشر، تتجسّد وفقاً للرغبة وإرادة القوة، وغريزة التملّك والسيطرة على الأقاليم والأرض، ومصادرة التاريخ والثقافة ومصادر الشعوب المستضعفة. إن الحق في امتلاك الأرض والسيطرة عليها، والحق في إدارة شؤونها، وتسيير مواردها وثرواتها راجعٌ للطرف الأقوى والأجراً والأمثل في اختراع الحجج والدلائل التي تسوّغ عماية الاستيلاء والنهب باسم الحضارة والتقدّم والعمل على رفاهية الإنسانية.

هل الشرق في هذه الحالة مجرد حالة مرآوية تعكس التطابق الحرفي الذي خلقه المستشرقون، وروجت له الكتابات عن الشرق منذ الحضارة اليونانية، وجرى تعميمه وتنشيطه كبنية قارّة لا تقبل التحوّل التاريخي؟

ننطلق في بحثنا من قناعة راسخة بغياب التطابق بين الاستشراق والشرق، وهو ما يشدّد عليه سعيد في بداية كتابه. لكننا نؤمن في الوقت نفسه بوجود إطارٍ واتّساقٍ داخليين في البنية

¹ - روبرت يونغ؛ أساطير بيضاء، ص 325.

الاستشراقية القارّة، سواءً أردنا بذلك الإشارة إلى الشرق كـ: "صنعة"، كما ذهب إلى ذلك الكاتب الإنكليزي بينجمن ديزرائيلي في روايته " تانكرّد " (Tancred) سنة 1847، والمقصود وجود أو غياب نسبي لذلك التطابق مع الشرق الحقيقي الذي عاينه الكثير من الرحالة والروائيين والمغامرين والحجاج وغيرهم. أو تلك الرؤية التي ترى أن الشرق والغرب ليس كيانين جغرافيين وتاريخيين منفصلين ومختلفين تمام الاختلاف.

وهما من هذا المنطلق لا يعبران عن الحقائق الجوهرية الثابتة التي تعرّفهما انطلاقاً من رفض التقارب والتكامل، وتدعيم أحدهما للآخر تاريخياً وثقافياً وهويّاتياً كما روج أصحاب نظريات النقاء العرقي، والتفاوت بين الأجناس البشرية والأعراق والأديان والثقافات وغيرها. أو كما صرّح ذات مرّة شاعر الإمبراطورية البريطانية التي لا تغيب عنها الشمس " روديارد كيبلينغ " ، بأن الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا أبداً.

لم تتوقف المساعي الأوروبية في توطيد معرفتها بالشرق والشرقيين في ذلك الجانب الأكاديمي، الذي يتميز بقدر عالٍ من الجدية والمعرفة الإيجابية الدقيقة بالشرق فقط، بل طغت عليها الروح الحاملة باكتشاف المجهول، ونبش الأساطير، والتعرّف على الخبايا والكنوز التي تنتظر مستحقيها عن جدارة، هذا النوع من المعرفة أطلق عليه المؤرخ "فيكتور جي كيرنان" تسمية " حلم اليقظة الأوروبي الجماعي بالشرق".

لكن إلى أيّ مدى يدفعنا اعتقادنا إلى تصوّر الشرق أنه كان جوهرياً، مجرد فكرة، أو خلقاً واختلاقاً دون واقع له؟ بمعنى آخر: هل كان الافتراء وتزييف الحقائق والأحكام، ونسج هالة من الأكاذيب والأساطير حول الشرق، كان القصد منه محاولة احتوائه والسيطرة عليه؟

4-سلطة التمثيل:

لا يمكن التغاضي عن العصب الحقيقي لتاريخ الحركة الاستشراقية الذي بنى معرفة

الأوروبي للشرق الحقيقي والمتخيّل على أساس مسألة مهمة جداً، سنتعرّف من خلالها على حقائق وادّعاءات ما قيل وما أُنتج عن الشرق، وكيف اختفت الحدود المعرفية والأنطولوجية بين شرق حقيقي وشرق متخيّل. ونقصد بذلك مسألة التمثيل (La Représentation).

تُشكّل الكتابات الأوروبية عن الشرق منذ القرن الثامن عشر مخزوناً هائلاً من الأحكام والتصورات والانطباعات والمواقف من معرفتهم وخبرتهم بالشرق، وما فتئ هذا المخزون يتضخّم ويكتسب السلطة والشرعية على ما سميّ بالسجل الاستشراقي، الذي يتتبّع الطريقة التي جرى بها تمثيل العالم الشرقي، وقولبته، وتقريبه إلى أذهان القراء والمتطفلين الغربيين على حدّ السواء، وهذا على الرغم من أن "الصورة النمطية تعد خرافة لا تاريخية"¹ كما هو معروف.

ولعل الأمر الشيق فعلاً في مسألة التمثيل الاستشراقي لا تكمن فقط في حقيقة أن: "الشرق والشرقي (...)، هما بنيتان من فروع المعرفة جرت معرفتهما من الأوروبيين. وهذا يظهر من جانب، لحصر ظاهرة أدبية معقّدة جداً بمسألة بسيطة عن السلطة والعلاقات الامبريالية، ولكن، من جانب آخر، ليمنع أية فرصة للتمثيل الذاتي الشرقي".² ويتصوّر ميشيل فوكو التمثيل على أنه الاستراتيجية³ الأكثر شيوعاً في عملية إنتاج وإعادة إنتاج المعرفة باعتبارها الصورة البديلة، أو التي تنوب عن الحقيقة المكتنّهة للأشياء والعالم. وبالتالي فالتمثيل لا يقتصر على كونه الموضوع الأثير للعلوم الإنسانية، بل يغدو "ميدان العلوم الإنسانية بكل امتدادها: إنه الأساس العام لهذا النوع من المعرفة، وهو الذي يجعل هذه المعرفة ممكنة".⁴ وعليه تستحيل هذه المعرفة بالثقافات الأخرى من افتراضات وتحيّيات تحتكم في جلّها على

¹ - Daniel Henri Pageau ; La Littérature générale et comparé, Ed ; Armand Colin, paris, 1994, p 66.

² - بيل أشكروفت، بال أهلواليا؛ إدوارد سعيد، سيرة فكرية، ص 85.

³ - نقلاً عن نادر كاظم؛ تمثيلات الآخر، ص 40.

⁴ - نادر كاظم؛ المرجع نفسه؛ ص نفسها.

التخمين وما يخزّنه الذهن، تتحوّل شيئاً فشيئاً إلى حقائق وقوالب جامدة تجنح إلى إضفاء المعنى المغيب في النصوص بشكل يضمن لها التأييد والتكرار على رغم الاختلافات الزمنية.¹

عند الحديث عن التشكيلة المتنوعة التي يتشكّل منها الموضوع الممثل يحضر فيها الذاتي والموضوعي، والحقيقي والمزيف والعلمي والافتراضي، والواقعي والمختلّل. فالمخيّلة الثقافية² كما يسمّيها بول ريكور تلعب دوراً فعالاً في بناء عملية تمثّل الذات لموضوعها، وقد تتّسع الرؤية وقد تضيق، وعند هذا الحد يتدخّل الخيال لفرض سلطته والنهوض بمهمّة ترميم العالم بالتصوّر الذاتي والإضافة والحذف والاستبعاد والتعديل والتشويه، دون التغاضي عن إملاءات الموضوع الممثل وإكراهاته. وعليه لا يعدو إلا أن يكون التمثيل نسبياً، قاصراً، ولا ينوب تماماً عن الواقع، ويكون بديلاً عنه.

إن هذا الطرح هو ما خلّص إليه إدريس الخضراوي من التحليلات اللّامحة التي يقدمها إدغار موران في أعماله القيّمة. إن تحصيل المعرفة بالواقع كما لاحظ إدغار موران، "يتمّ انطلاقاً من سيرورة من البناء تتدخّل فيها عوامل ثلاثة: الواقع الذي يؤثر على حواسنا (الإدراك)، والذاكرة، ثم الاستيهامات التي تشدّنا إلى جانب بعينه من الواقع، وتقصي مظاهر أخرى".³ وتعدّد الرؤى عند موران يؤدّي إلى نشوء صراع داخلي للذات، تنتهي بإقصاء جميع الامكانيات والرؤى التي تتعارض مع أيديولوجية الممثل. وفي الأخير عملية الحجب هذه لا يمكنها إلا أن تنتج معرفة تمثيلية اختزالية، تفرز وتنتقي ما يتلاءم مع طموحاتها السلطوية.

فالتمثيل ينبني على التعارض المفترض بين مقوّمات الذات ومعطيات الآخر. فالذات تصرّ على الصورة الطهرانية المرتبطة بالنقاء والحيوية والتميّز، أمّا الآخر الملتبس وغير السويّ فهو الذي يمثل الخمول والكسل والريبة، ولا بدّ من الاحتراز والتوجّس من سلبيّته وعدم الذوبان في

¹ - Daniel H Pageau ; La Littérature générale et comparé, p 38.

² - ينظر بول ريكور؛ محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2017.

³ - إدريس الخضراوي؛ الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، دار رؤية للنشر، القاهرة، ط1، 2012، ص 57.

غرابته وشذوذيته. " وهذه الآلية التي يوفّر بها التمثيل تحصُّناً للذات وراء أسوارها، وإقصاء لآخر ونبذه ورميه بما لا يليق به من صفات وقيم من نتائج ثقافة التمرکز حول الذات. والتمرکز نمط من التفكير المترقّع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، ينغلق عليه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته، ويوظّف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته ¹."

5- التمثيل والأيدولوجيا الاستشراقية:

إنّ هناك إرادتان متحالفتان لخدمة الأيدولوجيا الاستشراقية؛ إرادة تمثيل الآخر وقولبته وفق ما يخدم طموح النظرة الأوروبية المهيمنة من جانب، ومن جانب آخر إرادة قمع الآخر، ومحاولة تقزيمه، وإصماته قسرا عن تمثيل نفسه ذاتياً، وإسماع صوته. فالاستشراق في حدّ ذاته يمكن عدّه تعبيراً صريحاً عن الأيدولوجيا الإمبريالية الأوروبية بمصطلحات بول ريكور في قراءته لأعمال ماركس المبكرة، على أن الأيدولوجيا هي كل ما يمكن استبعاده من كونه الواقع، بل يقوم على تمثيل الآخر وتقديمه في نسخة مستوحاة من عالم الخيال، وتعبّر عن سطوة الثقافة الممثّلة وخضوع وانفعالية الثقافة الممثّلة.

يقول ريكور: " الأيدولوجي بالنسبة إلى ماركس هو ما تعكسه التمثيلات. إنه العالم التمثيلي في تضادّه مع العالم التاريخي، واتّساق الأخير ناجم عن الفعالية وأحوال وجودها، وتاريخ الحاجات وتاريخ الإنتاج. يغطّي مفهوم الواقع كل العمليات التي يمكن إدراجها ضمن المادية التاريخية ²." وهذا طبعاً بحسب مقولات النظرية الماركسية. وقد لاحظ ريكور أن التضاد لم يعد منحصرًا بين الأيدولوجيا والعلم كما هو الحال في الماركسية الحديثة، بل يظهر بجلاء في

¹ - المرجع نفسه؛ ص 58-59.

² - بول ريكور؛ محاضرات ص 146-147.

تضادها الجوهرى بين ما هو أيديولوجى، وما هو واقعى، أى الواقع فى مقابل الصورة المزيفة كما كُوت عنه.

فى معرض حديثها عن النظرية الماركسية، كما طُرح فى بادئ الأمر فى كتاب الأيديولوجيا الألمانية، لاحظت أنيا لومبا فى الطرح الذى قدّمه ماركس وأنغلر، "أن الأيديولوجيا هي فى الأساس وعي العالم المشوّه أو الزائف الذى يُخفى علاقة الناس الحقيقية مع عالمهم. وهذا يرجع إلى أن الإيديولوجيات الرائجة أو التى لها شعبية فى أيّ مجتمع تعكس مصالح الطبقات الاجتماعية المهيمنة وتُعيد إنتاجها".¹

ومفهوم الأيديولوجيا قد لا يقتصر على التشويهات التى يحيل بها إلى الواقع فقط، بل يتعدى هذه الدلالات السلبية ليضمّ أيضا التمثيلات، وما تنتجه المخيلة أيضا. وفى التحليل الأخير نجد عند ريكور أن: "مشكلة الأيديولوجيا تقتصر على كونها تمثيلاً وليست ممارسة واقعية. لا يقع الخط الفاصل بين زائف وصحيح، لكن بين واقعيّ وتمثيل، بين الممارسة والمخيلة (Vorstellung)".²

يرى تيموثى ميتشل أن الرافد الحقيقى فى عملية تمثيل الشرق وتصويره، وخلق نموذج مصغّر له تم فى المختبرات الغربية، خاصة غير الأكاديمية منها. وما يشير إليه "ميتشل" هنا هو مثل العالم الشرقى أمام المراقب الغربى فى شكل معرضٍ ضخم فى أكبر عواصم الميتروبول مثل باريس وبروكسل يعيد ترتيب العالم وفق متطلبات الزائر أو المراقب الأوروبى، الذى يدفعه فضوله فى كثير من الأحيان لتجسّم مشاق السفر ومخاطره من أجل معاينة الشرق الحقيقى هناك.

¹ - أنيا لومبا، الكولونيالية وما بعدها، ص 47.

² - بول ريكور؛ المرجع نفسه، ص 147.

على هذا الأساس يقوم هؤلاء بتتبّع أهم كتابات الأوروبيين الذين وقعوا تحت سطوة التمثيلات والصور المعروضة أمامهم بطريقة مدروسة جداً، ومنتقاة بإتقان فريد لإشباع تطلّعاتهم واستيهاماتهم وشطحاتهم الخيالية بشأن الشرق الفردوسي المفقود. وقد حدّد إدوارد سعيد أن الرغبة في "تمثيل الآخر *représenter l'autre* تعني الهيمنة عليه. وبشكل أكثر تحديداً، إن المفهوم الذي يختزل ماهوياً "الإنسان الشرقي" في مرحلة التوسّع الأوروبي كان وسيلة للإخضاع¹. (*un) instrument de soumission*)

إن سعي زوار الشرق والمغامرين والمتطفلين لمعرفة الواقع الشرقي كما خبروه سابقاً مصوراً على شكل معروضات وأشياء مادية مرتّبة بعناية أوروبية فائقة جعلهم يظنّون أن الشرق عبارة عن صورة فوتوغرافية تنقل الواقع كما هو دون زيادة أو نقصان. وقد اشتكى مثقف مصري هو علي مبارك من الوفود الكبيرة للسواح الأوروبيين الذين يمسحون كل ما تلتقطه العين من أجل تمثّله جيّداً كما كان معروضا في بلدانهم. "فقد كانوا يريدون تصوير ما شاهدوه بالكلمات بذات الدقة الإكليسيائية، وبذات الانفصال البصري، كما هو الحال مع التصوير الفوتوغرافي على ألواح فضيّة أو الآلة الفوتوغرافية التي وصفها جيرار دي نرفال: بـ"أداة الصبر التي، إذ تدمّر الأوهام، تضع قبالة كل شكل مرآة الحقيقة".²

استناداً إلى فكرة جاك دريدا بشأن المعنى القائم على أساس التمايز الأساسي بين التمثيل والواقع، عاين ميتشل أن كتابات الأوروبيين عن الشرق تراوحت هي الأخرى بين سلسلة من التمايزات، "كالمادي في مقابل الذهني، والنسخة في مقابل الأصل، والحضور في مقابل الغياب، والنص في مقابل العالم الواقعي..³ فقد كان الغرض الأساسي من وراء السفر إلى الشرق هو معاينة "الواقع" واختبار ومعايشة محتوياته المعروضة في أوروبا، فالانتقال من الشرق المعاين في معارض أوروبا إلى الشرق الحقيقي شكّل صدمة عند الكثيرين من الحالمين

¹ -فريد بوشي؛ إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي، ص 61.

² - تيموتي ميتشل؛ وصف مصر، ص 71.

³ -تيموتي ميتشل؛ استعمار مصر، ص 36.

بفكرة الأصل والواقع المادي، ثم إن الشرق نفسه راح يعيد تشكيل نفسه وفق معطيات جديدة فرضتها الحملة النابوليونية على مصر، واستلهم بعض القادة والحكام الشرقيين للنموذج الحدائي الأوروبي في إصلاحاتهم وخططهم التنموية على غرار محمد علي باشا وبعض سلاطين الدولة العثمانية المتأخرة. لكن المؤسف كما لاحظ الناقد الفلسطيني "جوزيف مسعد" في هذه الفترة، "أن ما يبرز نجمه في العالم العربي (وبقية العالم الثالث) ليس خطة عالمية لمسيرة التاريخ، وإنما هو فرض لتلك الأنماط الغربية بوسائل قسرية مختلفة، واعتناقها من قبل النخب الثقافية في العالم الثالث، وهو ما يغلق جميع السبل الممكنة للتحرك والتغيير".¹

يقوم المفكر الإيراني حميد دباشي بالاشتغال على الظرف ما بعد الكولونيالي (Condition Postcoloniale) وإفرازات هذه المرحلة الحرجة في تاريخ نضال شعوب العالم الثالث للتخلص من الهيمنة الأوروبية والغربية، التي لاتزال سارية المفعول بديمومة مظاهر المرحلة الكولونيالية أو الكولونيالية الجديدة. ويشيد دباشي بريادة إدوارد سعيد في اقتفائه "لسلطة التمثيل والتمثيل المعياري الذي تتبّعه في تركة المرحلة الكولونيالية المتجبرة التي حملت معها شرادم التجار المحاربين المرتزقة، والضباط العسكريين والمبشرين المسيحيين، وعددا من المستشرقين الأوروبيين في أصقاع الدنيا، ومكنتهم من الكتابة والتمثيل بالنتيجة - عن الشعوب التي سَعَوْا لحكمها".²

إذن فالسؤال المطروح في هذه الحالة بخصوص الشحنة السلبية التي تستبطنها هذه التمثيلات والكتابات، التي تستند إلى قوة الذات الناضرة وفعاليتها³، وانفعالية الموضوع المنظور له بفوقية واستعلاء. يطرح دباشي السؤال كالتالي: "من يمثّل وبأيّة سلطة؟".⁴ وما يبقى

¹ - جوزيف مسعد؛ اشتهاء العرب، ص 83.

² - حميد دباشي؛ ما بعد الاستشراق، ص 15.

³ - Daniel H Pageau ; La Littérature générale et comparé, p125.

⁴ - دباشي؛ المرجع نفسه، ص 15.

عصياً على الإدراك عند الدارس أو القارئ الأوروبي والغربي هو أن المشاهد والصور التي كوّنت نظرتة التعميمية عن الآخر¹، وبلورت المعيار النقدي الذي يرجع إليه كلما تبادر إلى ذهنه الشرق وقاطنيه وجذوره التاريخية، هي نتاج طغيان بعض الآراء والأحكام القيمية والتصورات النمطية تكوّنت في الغالب من طرف فئة مندفعة ومتهوّرة تبحث عن المتعة والغريب والعجائبي، وتفرضه كواقع حقيقي ومبرهن عليه بشهادة كبار المستشرقين والخبراء بالشرقيات.

لقد كانت الذات التي تستطيع أن تكتب وتسرد تستمد مقبوليتها وسلطتها من الوسط الثقافي والاجتماعي الذي نحيا فيه، ولا يمكن الحديث بسهولة عن "من يقول" و"كيف يقول ذلك" بمعزل عن الظرف الإنساني المنشبك مع التجربة الإمبراطورية، وما تخلقه من صراعات بين الأسياد والأصلانيين، أو بين طغمة من الرجال البيض المتسلّحين بفوقيتهم ونظرتهم المتمركزة حول الذات، وإيمانهم بضرورة تمثيل من هم أدنى مرتبة، وأوضع شأنًا وأقلّ كفاءة ومسؤولية.

وما يدور في السنوات الأخيرة حول التمثيل الثقافي كما يرى إدوارد سعيد يبرّر جميع ممارسات الإقصاء والتهميش والاحتقار لمن لا يشكّل اهتمام دوائر النفوذ التمثيلي، خاصة ما يتعلّق بتمثيل المرأة أو الطبقة أو العرق. " ففي كل هذه المجالات - الجنوسة، والطبقة، والعرق - ركّز النقد وما يزال تركيزاً سليماً على القوى المؤسساتية في المجتمعات الغربية الحديثة، التي تشكّل وتضع حدوداً على تمثيل ما يُعتبر في الجواهر كائناتٍ منضوية خاضعة؛ وهكذا وُصف التمثيل نفسه بأنه قد أبقي الخاضع خاضعاً، والأدنى أدنى".²

6-الخطاب الاستشراقي:

يطغى حضور المفكر الفرنسي ميشيل فوكو بقوة في كتاب الاستشراق، وهذا راجع للآليات والأدوات الإجرائية والمنهجية التي توسّل بها سعيد في تعامله مع المادة الكبيرة والمتنوعة، وغير

¹ - Daniel H Pageau ; La Littérature générale et comparé, p125.

² - إدوارد سعيد؛ الثقافة والإمبريالية؛ ص 148.

القابلة للحصر تقريبا فيما يخص النصوص والخطابات وآليات النبذ والسيطرة وأجهزة المراقبة ومكونات الخطاب. فجميع هذه الاصطلاحات استعارها سعيد بشكل صريح من فوكو، وفعلها في حيز جغرافي وزماني توافرت فيه مجموعة من الظروف والأسباب جعلت من الشرق سجلا خطابيا يوفر للملاحظ الأوروبي سليل عصر الأنوار أن يشكّله ويعيد تشكيله واستيعابه واقعياً وتخييلياً.

من هنا يكتسب الخطاب (Le Discours) في عرف فوكو خطورته، إذا وضعنا في حسابنا النوايا المكشوفة والخفية للأوروبيين من خلال طموحهم الجارف لمعرفة الآخر، وتصنيفه في مرتبة الطفولي، والدوني، والبربري، والغارق في خرافاته. هذا الخطاب الذي يقوم علميا وموضوعيا على تصوّر عنصري إقصائي، ويفسح المجال لتقسيم العالم إلى قطبين متضادين يحكمه المنطق المانوي للأشياء (الخير/ الشر، النور/ الظلام، الحضارة/ البربرية).

عملت الأيديولوجيا الغربية على تشكيل الشعوب الأخرى وقولبتها وطمس معالم المقاومة فيها بما يتمشى مع مصالحها وما يخدم مشاريعها الكولونيالية. وقد ساعد التمثيل الغربي لهذه الشعوب والثقافات على معرفة الشرق معرفة دقيقة وتسهيل استيعابه ومن ثمة الهيمنة عليه. فالمعرفة ليست بريئة، ولكنها تشكل لُحمة مع استراتيجيات السلطة والضبط والقمع. فالاستشراق كما وضّح سعيد نشأ مع التغلغل الأوروبي في الشرق، وتزامن مع الدعم الذي قدّمته له مختلف التخصصات العلمية والمؤسسات البحثية.

وقد عمل سعيد على غرار فوكو بعملية ربط الكتاب والمؤلفين بإنتاجاتهم ونصوصهم، كما ربطهم بالبنى الفكرية والثقافية التي تشغل داخلها السلطة الكولونيالية وتفرض منطقها الاستبعادي. وحسب سعيد ما يمنح هذه النصوص هذه السطلة هو ذلك الخطاب النابع من سلطة الأكاديميين والمؤسسات والدوائر الحكومية. إن هذه النصوص لا تخلق المعرفة فحسب، بل تخلق الواقع المعيش والمُشار إليه في هذه النصوص. " ومع مرور الوقت تُنتج هذه

المعرفة والواقع تقليداً، أو ما يسميه ميشيل فوكو خطاباً، إذ يصبح وجوده المادي أو ثقْله، وليست أصالة المؤلف، المسؤول الحقيقي للنصوص المنتجة منه ¹.

وعلى الرغم من أن الخطاب الاستشراقي لا يساوي الشرق، إلا أن الخطابات الأوروبية عملت على قولبة شرقٍ موازٍ أو رديف يستجيب لأحلام الرومانسيين، كما يتماشى مع إرادة الهيمنة وإدامة التغلب والسيطرة. إن تصوير العالم وفق الرؤية المانوية الاستشراقية يطمح في الأخير إلى إحداث شروحات في ذاكرة الشعوب بأن تتقبل أسطورة المتحضّر والمتخلف والبدائي والراشد والعقلاني واللاعقلاني ومن يستحق القيادة ومن يجب عليه الطاعة والإذعان والامتثال. من خلاصة هذا الفكر الجوهري يوضح لنا وحيد بن بوعزيز أن: " **خطورة الخطاب الاستشراقي قابعة في أن هذا النوع من الحقول المعرفية ساهم في قولبة الشرق وفق تنميطات مازالت حية إلى عصرنا هذا. فالشرقي يدخل رغماً عنه في ترتيبية استشرافية ذات طابع ثنائي (الشرقي مخاتل والغربي فاضل، الشرقي كسول والغربي نشيط، الشرقي شقي والغربي معتدل...)** الغاية منها، بناء عالم منقسم وفق تقاطب مزدوج يرمي الشرقي في حقل دلالي يصنع التفوق والتفاضلية ²."

هذه النظرة الازدرائية نجدها طاغية في جميع الخطابات الاستشرافية؛ سواء العلمية منها أو الرمزية ذات الطابع الأدبي/ الرحلي. فجل الأدبيات الاستشرافية تركز على الحالة المرضية للشرق التي ينبغي الإسراع بمعالجتها. وهذا مونتسكيو نفسه لم يفلت من شطحات الخيال، فراح يكتب بجدية عن "نظريات المناخ"، وما تعود به من التحجّر والجمود على الشرقي الخاضع. عندئذ يصبح الشرق جاهلاً ومستسلماً لقدره، وغير مستعد لتقبل النفحات التنويرية الأوروبية، فالإخضاع العسكري خير وسيلة للتعامل معه.

¹ - أنيا لومبا؛ الكولونيالية وما بعدها، ص 71.

² - وحيد بن بوعزيز؛ جدل الثقافة، منشورات ميم، ط01، ص 19.

لم يعد الخطاب هنا تصوّرًا فرديًا عمّا تنتجه وتفكر فيه الذات الفردية، بل يستطيع تجميع ما تفرّق من الأصوات ووجهات النظر والأفكار والتميطات والأحكام المسبقة الفردية والجماعية، يترجم ما يطلق عليه استراتيجيات القوة. بالعودة إلى تعريف فوكو للخطاب في كتابه "حفريات المعرفة". يقول فوكو: "إن الخطاب كما هو مفهوم في هذا السياق ليس تمظهرًا بطريقة اعتزازية للذات المفكّرة، والعالمة والمتكلّمة، إنه على العكس تمامًا عبارة عن مجموع حيث يمكن لتشرذم الذات أن تتحدّد مع انفصاليّتها. إنه فضاء من البرانية حيث تتجمّع شبكة من التموقعات المتمايّزة. لقد بيّنا منذ قليل أنه ليس بواسطة "الكلمات" ولا بواسطة "الأشياء" يتحمّن علينا تعريف نظام الموضوعات الخاصة بتشكيل خطابي؛ بالطريقة نفسها يجب علينا أن نعترف الآن أنه لا يمكن تعريف نظام التلّفظات بالعودة إلى الذات المتعالية، أو بالعودة إلى الذات النفسية".¹ وتتجم عن التشكيلات الخطابية عملية الفصل بين ما هو مقبول وما هو غير مقبول، وما هو صحّيّ وما هو غير صحّيّ بحسب ما يتمّ تصنيفه في خانة العقلاني والمقبول اجتماعياً أو رفضه وتجاهله.

والخطاب حقلاً أو مجال كامل تؤطّره الاستخدامات المختلفة لطريقة اشتغال اللغة وممارساتها الاجتماعية المختلفة. وهذا المجال متجذّر في المؤسسات والقوانين والاجراءات والممارسات الإنسانية بحسب فهمنا له عند غرامشي أو في فهم ألتوسير للإيديولوجيا.

وتعلّق آنيا لومبا على نظرية فوكو للخطاب بأن هذا المجال لا يقبل التناقضات ولا يعترف بالاختلافات المكوّنة لمجاله. فالممارسات الخطابية يُنظر إليها على أنها تدريبات في عمليّتي السلطة والسيطرة على الأفراد الذين يحاولون التفكير خارج إطارها أو الانشقاق على النسق العام لطرق التفكير وتمظهرات الخطاب. إن التمعن في نظام الخطاب حول طقس "الساتي" أو حرق الأرملة مع زوجها كما لاحظت لومبا منخرطٌ في نظام مفاهيميّ مشترك بطيفٍ واسع من أنواع

¹ -وحيد بن بوعزيز؛ جدل الثقافة، ص 18.

الكتابة والكلام¹. ويندرج تحته المؤيدون والمعارضون لطقس "الساتي"، وهو ما استجلب للسجال الكبير فئلا متناقضة من المصلحين والقوميين الهنود، ورجال العقيدة الهندوسية والإداريين ورجال الفكر والدولة البريطانيين.

في العالم المعاصر يطغى نقد الإسلام من منطلقات عرقية وعنصرية وتحقيرية، على مجمل الخطابات الغربية والأوروبية سواء المعتدلة منها أو المتطرفة. فمظاهر الإسلاموفوبيا التي يمكن اختزالها ببساطة في الزي الإسلامي، والمهاجرين من دول العالم الثالث، أو المستعمرات السابقة، المسلمين منهم وغير المسلمين، ومظاهر التدين المختلفة في الفضاءات العمومية أصبح يشتغل مثل عقيدة أو دوغما في لا وعي الأوروبيين وغيرهم من المستعمرين. **"إن مزاعم نقد الإسلام، حتى وإن جاءت على شكل مقولات واقعية، تظل في الأغلب الأعم أحكام قيمة سلبية. وهي لا تستمد بدايتها من الإسلام نفسه، الذي يظل مجهولا لدى أغلبية المجتمع، ولكن من أحكام القيمة المنتشرة في وعي أو غير وعي حول الإسلام، هذا الدين الذي يتم تمثله كثقافة غربية بشكل مطلق"**². وتزداد حدة النقد الموجّه للإسلام الذي يتخذ شكل العنصرية المقيتة ومعاداة السامية، عندما يتعلّق الأمر بالمزاعم التي تروّج للفكرة القائلة أن الاسلام غير قادر على استيعاب مقولات الديمقراطية والعقلانية والحرية والتنوير، وربطه ميكانيكيا بالصورة السلبية جدا لأوضاع العالم الإسلامي، مع تناسي مسؤولية الاستعمار بالدرجة الأولى عن إفرازات الوضع ما بعد الاستعماري، وما الهجنة الثقافية والهوياتية والتاريخية وحتى الجغرافية إلا أصدق مثال على ما نقول.

يخلص فايدنر إلى أن الخطابات الحاقدة على الإسلام اليوم تنتشر من أفكار الماضي، ومن تراكمات العقل الغربي الذي يتغذى على خرافاته، مُستهديا بأحكامه الشوفينية والإقصائية في الفعل الحضاري. يعترف فايدنر: **"أن الصورة المنتشرة عن الإسلام في الغرب تعود إلى**

¹ - أنيا لومبا؛ الكولونيالية وما بعدها، ص 65.

² - ستيفان فايدنر؛ خطاب ضد الإسلاموفوبيا في ألمانيا وفي الغرب، تر: رشيد بوطيب، منشورات منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، ط01، 2016، ص 59.

موقف دفاعي وخوف لا عقلاني من غزو إسلامي للعالم، كما تقوم على مبالغة في تقدير التأثير الإسلامي، ونسيان السيطرة الغربية في ميادين السياسة والاقتصاد والعلوم، كما تقوم على توصيفات منتقصة من الإسلام، تدعمها تصورات نظرية بعيدة عن الواقع".¹

يشدد فوكو حسب المؤرخ الأمريكي "هايدن وايت" على أن الفواعل الأساسية المحركة والمتحكمة في الخطاب لا تخرج عن "الرغبة" و "السلطة"، وهو التحدي الذي خاضه "وايت" نفسه لتقديم تصوّر جديد وثنوي لدراسة التاريخ. فالمقاربة التي بشر بها وايت تتحرّر من حتمية الوقوف عند المستوى السطحي لما يقوله النص التاريخي صراحة، من أجل العبور إلى مستويات أعمق، والوصول إلى المستوى الأعرق لما يطلق عليه "محتوى الشكل"، في إشارة إلى ضرورة الجمع بين التعامل مع فلسفة التاريخ، وكتابة التاريخ، وتشكّل السرديات الرسمية منها وغير الرسمية على أنها مجرد معطيات تقريبية للحقيقة التاريخية المتواشجة مع الافتراضات السردية، والأدب الخيالي.

فرغم النقد اللاذع الذي جرّه هذا التصور من مفكر مرموق مثل "فريدريك جيمسون"، على أن القول بأن التاريخ سرّد مركب قد جنى على التصورات والمفاهيم والمقاربات التقليدية للتاريخ والفلسفة والتاريخ بدرجة واحدة، وبنفس الأثر السلبي. إلا أن: "التحدي الذي وضعه وايت أمام التاريخ هو أنه ليس علماً، أو قصة تُسرد بالوقائع وحسب، بل شكلاً من أشكال الخطاب، يعتمد على الخيال والأشكال التقليدية للسرد".²

لا يمكن حصر مفهوم دقيق للخطاب في أعمال فوكو بسهولة كما يرى هايدن وايت، فصعوبة أسلوب فوكو وتشعبه، زيادة على المجالات الواسعة جداً التي يشملها تحليله للخطاب، اضطرّ وايت لاعتبار عمله هو في الوقت نفسه "خطاباً للخطاب"، وهذا راجع: "لأن فوكو

¹ -فايدنر؛ المرجع نفسه، ص 75.

² - هايدن وايت؛ محتوى الشكل، الخطاب السردى والتمثيل التاريخي، تر: نايف الياسين، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط01،

2017، 16-17.

يضع اللعب الحر لخطابه في مواجهة كل السلطات، إنه يطمح إلى خطاب متحرر بالمعنى الراديكالي، خطاب يُحلّ نفسه من سلطته ذاتها، خطاب مفتوح على "صمت" توجد فيه "الأشياء" باختلافها غير القابل للاختزال، ويقاوم كل دافع للعثور على وجه شبه يوحدّها جميعاً في أيّ نظام على الإطلاق".¹

7- شرق الرغبة والاشتهاء:

لجأ إدوارد سعيد كخطوة منهجية حول مفهومه للاستشراق لطرح قطبية أو ازدواجية من المصطلحات الثنائية المتقابلة في عملية تفكيكه لخطاب الاستشراق؛ فيقسّم الاستشراق إلى قسمين متمايزين، استشراق ظاهر، واستشراق مستتر، أو ضمنّي. "فالاستشراق الظاهر هو مختلف الآراء المعلنة حول المجتمع الشرقي، والتاريخ وعلم الاجتماع واللغات والآداب الشرقية وهلم جرا، في حين يشير الاستشراق المستتر إلى وضعية شبه لاواعية (وهي بالطبع لا يمكن لمسها). لذلك يعكس الاستشراق المستتر موقع اللاوعي، حيث تقبع الأحلام والرغبات والاستيهامات والمخاوف".² يظهر من خلال هذا التقسيم المنهجي الذي يسهّل لنا التعامل برحابة أكثر، وحذر أكبر مع المادة الضخمة من المخزون الإبداعي والتأملات والملاحظات العابرة والتخمينات، بل يتعدّى الأمر كل هذا إلى الصور والأحلام واليقظة، وأوهام الذات وشطحات الخيال، وعليه لم يكن المطلوب أن من عملية اختراق الشرق معرفته ودراسته فقط، لقد تحوّل هذا الشرق إلى متنفس ومكان تحقّق فيه الملذات والأحلام المستحيلة، وبذلك استحال إلى شيء مرغوب في ذاته. وعملت الذات الأوروبية/ الغربية جاهدة على

¹ - وايت؛ المرجع نفسه، ص 249.

² - ميدا بيغينو أوغلو؛ استيهامات استعمارية: نحو قراءة نسوية للاستشراق، تر: عدنان حسن، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، ط01، 2014، 49.

التماهي من أجل التقرب والانخراط والتورط مع موضوعها المدروس، ووصل ذلك أحياناً حدّ التماهي الذوبان فيه.

يأخذنا الإصرار الكبير لتكوين معرفة منهجية بالشرق لاوعية نوعاً ما، تقوم على إضفاء الطابع الغرائبي والعجائبي والأسطوري والجنساني على موضوعه إلى القول ببروز وتغلّب إرادة تأنيث الشرق، وأصبح يجري من الآن تقديمه في صورة الفضاء الساحر الغاوي والخاضع للمستسلم. بتعبير آخر هذا يدلّ على أن "الشرق هو في الوقت نفسه موضوع للمعرفة وموضوع للرغبة"¹. يبدو الاستطراد الكامن في الاستشراق في بنيته الظاهرة والمستترة مؤشراً على التظافر الكبير بين ما هو مؤسستائي ومدعوم ويخضع للضوابط العلمية، وبين ما هو فرداني وشخصي ويستند إلى العفوية واليومية والتجربة المباشرة والميدانية، فالأول مجال مضبوط ومؤطر جيداً، أما الثاني فهو عفوي ومتروك للحظ والإرادة والعيانية والمباشرة.

هذا المجال الثاني العيانيّ العفويّ يحيلنا إلى مسألة أكثر أهمية في الاستشراق المستتر، وهي الطريقة التي تعمل بها استراتيجيات الذات الحاملة في تكريس شكلاً من أشكال المذهبية والعقيدية واليومية والطبيعية العفوية التي تتموضع فيها أشكال السلطة على موضوعها. فانتقال هذه الخبرات والنقاشات من جيل إلى جيل تمنح القوة والشرعية لكل ما تشكّل عبر النصوص التي أنتجها الرحالة والمغامرون والجنود والمتطّعون، والكتاب والشعراء والفنانون الرومانسيون. "هكذا تؤسس المعرفة المستترة، المنهجية والمفصلة للاستشراق حقلاً استطرادياً، أو "موقفاً نصياً"، كما يصفه سعيد، يمكن من خلاله فهم أيّ تفصيل شرقيّ عياني".²

إن الرغبة في الشرق تترجم الرغبة في الاحتواء والتملك والتكلم بصوت الشرقيين المغلوبين على أمرهم، كما تترجم رغبة الإمبراطورية في التوسّع والإثراء على حساب كنوز الشرق وخفائياه، وتصبح الرغبة في زيارة الشرق حافزاً لتنشيط الخيال الشعري، والإطار الأدبي لأسلوب القصص

¹ - المرجع نفسه؛ ص نفسها.

² - ميديا بيغينو غلو؛ استيهامات استعمارية، ص 49.

المستوحى من اللون الشرقي. يقول الكاتب الإنكليزي وليام بيكفورد عن سبب رغبته الجارفة في الكتابة عن العالم الشرقي في رسالة بعث بها إلى السيدة هيرفي (Hervey):

" لا تظنّي، يا أختي العزيزة، أن الشرقيين هم الذين يبهجونني، بل البلاد التي يقطنونها هي التي تستحوذ على إعجابي، فهي وحدها التي أحبّ في هذا العالم إن غابات توابلهم، وحيواناتهم الغريبة، وأنهارهم الكبيرة، هي مصر سعادتي".¹

أما هدف علامة الإمبراطورية المستشرق الكبير "وليم إدوارد لين" (W. E. Lane) من وراء ترجمة الكتاب الشرقي الفريد، الذي أحدث ثورة أدبية وإبداعية في أوروبا إلى اللغة الإنكليزية، ونقصد به كتاب (ألف ليلة وليلة)، ومن وراء تأليفه لكتابه المرجعي (عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم)، أنه كان يريد "تقديم الشرق بصورة كاملة" قدر المستطاع، وإدراجه في قالب قصصي، وتفسير عناصر وجعلها في صيغة سهلة المنال. كان غرض لين، حسب قوله، هو أن يقدم مصر والمصريين إلى قرائه "دون إخفاء شيء، ودونما تعمق، وبتفصيل زائد". كان يريد "أن يبني من واقع غير منهجي إنجازا ثقافيا منهجيا" بغية أن يظهر بمظهر المترجم والشارح، والمعجمي.²

لقد اقترن بكل وضوح أن الشرق المراد إنتاجه والكتابة عنه هو شرق بمعايير أوروبية، تولّد عن مفاعيل القوة الكامنة في هذا الشرق في ذاته، أي أن الخطابات الاستشراقية لم تكثف بمعرفة موضوعها بطريقة جيّدة فحسب، بل عملت على إبراز بعض الجوانب دون غيرها، وتكريسها، وإضفاء الطابع الشرقي عليها. فالرغبة في طرّق مجالات وميادين بعينها وقرّ المناخ للحالمين بالشرق المثالي إمكانية تحقيق أحلامهم وإشباع هواجسهم بفضاء أسطوري وغرائبي ومثير وملغز على حساب المعرفة العلمية الموضوعية التي تكذب هذه الاستيهامات والخيالات

¹ - رنا قباني؛ أساطير أوروبا عن الشرق، ص 60.

² - قباني؛ المرجع نفسه، ص 79.

8-جدلية المعرفة والسلطة:

ترى الناقدة الهندية آنيا لومبا أن المعرفة ليست بريئة ولا محايدة بالمرّة، وأن الطريقة التي تُستغل بها لصالح فئات معيّنة تبدي عن إدراك عميق لجدلية أن من يمتلك المعرفة أقدر من غيره على الإخضاع والتضليل والتلاعب بمصائر الآخرين. وإذا كان هذا الأمر ينطبق على الحياة الاجتماعية وعلاقة الأفراد ببعضهم، فكيف يبدو الأمر في السياق الاستعماري. تقول لومبا: " ليست المعرفة بريئة، ولكنها مرتبكة جدا بعمليات السلطة. وهذه الرؤية الفوكوية تلهم كتاب إدوارد سعيد <الاستشراق> الذي يشير إلى إيّ حدّ كانت "معرفة" "الشرق" (كما تمّ إنتاجها وتداولها في أوروبا) مرافقةً إيديولوجيةً "للسلطة" الكولونيالية. ويتناول هذا الكتاب الثقافات الغربية، ولكنه يتناول أيضا التمثيل الغربي لهذه الثقافات، ولا سيّما في المجال المعرفي المسمّى بالاستشراق. ويوضح سعيد كيف أنشأ هذا المجال إلى جانب التغلغل الأوروبي في "الشرق الأدنى" وكيف غدّته ودعمته التخصصات الأخرى مثل فقه اللغة والتاريخ والأنثروبولوجيا والفلسفة وعلم الآثار والأدب".¹

ويخبرنا صاحب كتاب الاستشراق أن المواضيع والمجالات المعرفية التي شكّلت وعي المؤسسة الكولونيالية بالآخرين من شعوب المستعمرات والمناطق والأقاليم البعيدة لم تتوقف عند هاجس الرغبة في المعرفة من أجل المعرفة، أو المعرفة البريئة، لكن أساليب التمثيل والتخصصات المعرفية المتعدّدة التي قاربت الشرق، راحت تتراقد فيما بينها بشكل مثير للإعجاب لتعزيز طرق الرؤية والتفكير في الحكم على مواضيعها بشكل يمكن أن توظفه بسهولة مؤسسات البحث والدوائر الرسمية القريبة من المؤسسة الاستعمارية لخدمة مصالحها، وتغليب كفتها.

¹ - آنيا لومبا؛ الكولونيالية وما بعدها، تر: باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، ط01، 2013، 70-71.

هنا نَعْقِد المعرفة الفردية والمبادرات الهاوية والاستكشافية والترفيهية حلقاً استراتيجياً مع المؤسسات الأكاديمية والحكومات لإنتاج نصوص لا تهمها المعرفة فقط، بل يمكنها لأن تخلق الواقع معه أيضاً، من خلال عمليات الوصف والتحديد والإحاطة والتأكيد التي ترافقه. ويكتسب هذا الواقع شرعيته في الأخير من خلال التقاليد المحيطة به، -أو الخطاب في عرف فوكو- من وجوده المادي نفسه، وسلطته التي تعين وجوده بالقوة. "إن المعرفة المنتجة في الخطاب الاستشراقي ومن قبله "تخلق" الشرق بالذات: مثل هذه الخطابات لا تخلق المعرفة فقط، بل تخلق الواقع ذاته الذي يبدو أنها تصفه أيضاً. إن الشرق ذاته لا يصبح ممكناً إلا من خلال المعرفة المنتجة في هذه النصوص ومن قبلها".¹

يتشكّل التعالق بين المعرفة والسلطة من خلال التداخل بين ما المعرفة والأيدولوجيا، بإخضاع التخصصات المعرفية والعلوم بجميع تفرعاتها للسياسة. ولهذا كانت البلدان الأوروبية ذات النزعة الاستعمارية، وفيما بعد الولايات المتحدة قد أولت اهتماماً كبيراً بالمعرفة عن الشرق وحوله، وبالمواضيع الشرقية. فالمعرفة منها ما هو محض اهتمام علمي ينصبّ في خدمة البحوث العلمية والتقنية، أو أن المعرفة تشكل تحصيلاً أو نتاجاً متعالياً، ومنها ما هو سياسي أو متشرب بالأيدولوجيا الاستعمارية التوسعية.

لا يمكن الجزم بالفصل التام بين ما هو علمي خالص، وما هو سياسي أو ايدولوجي. ومن ثمة تنتشر الأيدولوجيا وتفتح الميدان العلمي، وتخضع لتوجهاتها وتطلّعاتها وهواجسها التسلّطية. "فبدلاً من التفكير بالمعرفة باعتبارها توفر منطلقاً حيادياً نستطيع منه أن نقيم عمليات السلطة، يرى فوكو أننا يجب أن نفكر فيها من خلال الهيئات المتغيرة للسلطة/ المعرفة في تكوينات تاريخية معيّنة".²

¹ - ميد بيغينو غلو؛ استيهامات استعمارية، ص 39.

² - طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس؛ مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر:

سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط01، 2010، ص 635.

إن كل حقيقة من حقائق المعرفة تتعالق وتتشابك مع الحياة الشخصية لمنتجها وصاحبها، وعندما يُعمّم هذا الحكم حتى على العلوم الإنسانية، أين لا يمكن أن نتجاهل بسهولة أو ونتغاضى عن درجة انشباك المؤلف/ الكاتب كطرف فاعل ومؤثر في محيطه، وفي المجتمع الذي يحيا فيه.

فالرواية الأوروبية الحديثة لا يمكن عزلها عن ظروف إنتاجها والسياقات التاريخية أثناء عملية تطورها، ومكانتها الكبيرة في الاقتصاد والسياسة والفكر والثقافة لأوروبا الحديثة. فالفرد الأوروبي لا بدّ أنه يملك وعياً بعمله أو بفكره مهما كان واضحاً أو مشوشاً في الإطار الذي يشتغل فيه. وهو في الأخير قوّة ذات نفوذ ومصالح متشابكة ومعقّدة في الشرق يسعى للحفاظ عليها.

يولي إدوارد سعيد أهمية بالغة لتحليل السلطة وممارساتها الخطابية في النصوص من أجل التحكم والهيمنة والاكراه. وهو يصر أن تجلّيات السلطة لا تتوجد في ما هو خفيّ في النص الاستشراقي، بل تتمظهر في السطح، أي ما يسميه "الخارجية"، وهي مسألة التمثيل في الكتابات الغربية للشرق والشرقيين.

إن خارجية التمثيل محكومة دائماً بنسخة معدّلة ومشوهة عن الأصل. ويسند الدور للقائلين أن الغربي هو الوحيد المخوّل بتمثيل الشرقيين غير القادرين عن تمثيل أنفسهم كما يؤكد ماركس بمقولته المشهورة، "إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ينبغي أن يُمثّلوا". **"فلااستشراق قائم على مقدّمة أساسية هي الخارجية، أي على حقيقة أن المستشرق شاعراً أو كاتباً، يجعل الشرق يتحدّث، ويصف الشرق، ويجعل أسرارهم ومبهماتهم واضحة للغرب ومن أجله"**¹.

يقول السير آرثر جيمس بلفور في محاضرة ألقاها في مجلس العموم البريطاني سنة 1910م، عن الحضارة المصرية واحتلال مصر، مؤكداً للوهلة الأولى على التفوق المصري

¹ - إدوارد سعيد؛ الاستشراق، ص54.

الشرقي الكاسح، لكن موضوعه الأساسي هنا هو المعرفة البريطانية الشاملة لبلد تحتلّه، وتريد تبرير سيطرتها عليه: " ... نحن نعرف مصر أفضل مما نعرف حضارة أيّ بلدٍ آخر؛ نعرفها من أغوار التاريخ، ونعرفها معرفة صميمية، ونعرف عنها أكثر مما نعرف عن غيرها. وهي حضارة تتجاوز بكثير الفترة الضئيلة لتاريخ عرقنا الذي كان ما يزال ضائعاً في مرحلة ما قبل التاريخ، أين كانت الحضارة المصرية قد تجاوزت ذروتها ¹."

يتجلّى من خلال لهجة بلفور وحديثه بهذه الطريقة الصريحة ارتباط خطابه بموضوعين أساسيين هما: المعرفة والقوّة. إن المعرفة التي يتحدث عنها بلفور هنا هي طبعا المعرفة الاستشراقية المتخصصة في علم المصريّات، وهو ما تصدّى له نابليون بونابرت منذ حملته على مصر سنة 1798، حيث كلّف العلماء والباحثين الذين اصطحبهم مع الجيش إلى الشرق بإجراء عملية مسحٍ واسعة وشاملة لكل ما يتعلّق بموضوع مصر والمصريين؛ فدرسوا التاريخ والجغرافيا والفنون والآداب والتاريخ وعلم الآثار والثقافة الشعبية، لتتوّج في الخير مجهودات علماء الحملة بكتاب ضخم يضم عشر مجلدات ضخمة، وُسِمَ بعنوان ذي شحنة دلالية قوية "وصف مصر" (La Description de L'Égypte).

وأصبح "الوصف" منذ ذلك الوقت النص المرجعي الأساسي لجميع الأبحاث والدراسات والتأملات والأحلام والشطحات الخيالية والكتابات الاستشراقية، وأتاح الفرصة أمام المتطفلين والمغامرين والمهووسين بالشرق ممن لم يسعفهم الحظ بزيارته، أو حتى الاقتراب منه. فلسان حال بلفور يقول: "أَنْ نمتلك معرفة كهذه بموضوع كهذا هو أن نسيطر عليه، أن نمتلك سلكة عليه. والسلطة هنا تعني أن ننكر "نحن" الاستقلالية عليه -على البلد الشرقي- ما دمنا نحن نعرفه، وما دام هو قائما، بالمعنى الذي نعرفه ²."

¹ - سعيد؛ الاستشراق، ص 64.

² - سعيد؛ الاستشراق، ص 64.

لا تقف المعرفة عند التمثيلات الخيالية للشرق، وما تجرّه لاحقا من أحكام وتصوّرات قطعية يلجأ إلى توظيفها كل صاحب حلم رومانسي طامح لإخراج الشعوب الشرقية من مرحلة الطفولة البشرية إلى مرحلة النضج والاقتداء بالأوروبيين.

ونعثر هنا على آراء صريحة متعلقة برفض اللورد كرومر ومعارضته المطلقة للقومية المصرية، وإقامة سيادة قومية مكتفية بذاتها على أساس خبرته الطويلة بالشرقيين، وما يتمتع به من معرفة وثيقة بالجوهريّة الشرقية الوحدة التي لا تتغيّر أبداً، فالعروق المكومة في نظره لا تملك القدرة على إدارة شؤونها بنفسها، لأنه يعرف جيداً طبيعتهم وطباعهم و ثقافتهم وإمكانياتهم المحدودة. وهذا بالضبط ما يقرّينا كما يقول سعيد:

" من لباب المعرفة الأساسية التي كانت في طريق التطور لزمان طويل، المعرفة بنوعيتها الجامعي والعلمي، والتي ورثها كلاً من كرومر وبلفور عن قرن من الاستشراق الحديث: معرفة حول الشرقيين ومعرفة بهم، بعرقهم وخصائصهم، وثقافتهم، وتاريخهم، وتقاليدهم، ومجتمعاتهم وإمكانياتهم. وكانت هذه المعرفة فعالة، وقد آمن كرومر بأنه وضعها موضع التنفيذ في حكمه لمصر. وإضافة لذلك فقد كانت معرفة موثقة بالامتحان وغير قابلة للتغيير ما دام " الشرقيون"، عملياً، جوهراً أفلاطونياً يستطيع أيّ مستشرق، أو أي حاكم للشرق، أن يتفحصه، ويفهمه، ويعرضه ".¹

9-الجنسانية في ضوء الاستشراق:

يتفق النقاد والدارسون سواء في الغرب أو حتّى عند العرب على خطورة الاقتراب من مسألة الجنسية (La Sexualité) في الخطاب النقدي والفلسفي الحديث والمعاصر، دون

¹ - سعيد؛ الاستشراق، ص 69.

مراعاة الخصوصيات التاريخية والاجتماعية، واختلاف الروافد الابستمولوجية والثقافية لهذا المجال المعرفي الشائك. وهذا ما يدعونا إلى ضرورة التفريق بين مفهوم الجنسية وممارساتها عند الغربيين، ومفهومها وممارساتها عند العرب رغم المعين التنظيري الذي استعاره العرب من الغربيين على غرار الحقول المعرفية الأخرى.

يعتبر المفكر الفرنسي ميشال فوكو من أشهر المهتمين بتاريخ الحياة الجنسية في المجتمع الأوروبي، فقد عكف منذ سبعينيات القرن العشرين على دراسة خطاب الجنسية وتجلياته في الفكر والمجتمع من خلال كتابه (Histoire de la sexualité) الذي نشر سنة 1976، وترجم بعد ذلك إلى اللغة الإنكليزية سنة 1978، وبعدئذ بوقت طويل تمت ترجمته إلى اللغة العربية بعنوان: " تاريخ الجنسية" من طرف المغربي محمد هشام ابتداءً من سنة 2004 في ثلاثة أجزاء.

إن الجنسية كما يراها فوكو هي عبارة عن خطاب ثقافي ظهر مع الصعود اللافت للطبقة البورجوازية في أوروبا، وقد ارتبط هذا الخطاب تحديدا بممارسات العنف والتضييق ومحاصرة الرغبات الجنسية التي شهدتها العصر الفيكتوري. لقد زعم فوكو أن الحياة الجنسية لمختلف الشرائح الاجتماعية كانت تتمتع بقدر كبير من الحرية، ويجري التعبير عنه دون حرج وفي الأماكن العمومية إلى غاية القرن السابع عشر.¹ فمنذ ذلك الحين دار صراع كبير وعنيف بين الرغبات الجنسية والمؤسسات الاجتماعية والسياسية، وانتقلت الحياة الجنسية شيئا فشيئا إلى فضاءات ضيقة وصودرت من طرف الأسرة.

لقد سيطرت مؤسسة الزواج على الخطاب الجنساني بشكل لم يعد معه الاعتراف بأي ممارسات خارج الأطر والمعايير الأخلاقية القوية التي تفضل الوظيفة الإنجابية، وتمتين

¹ - ميشال فوكو؛ تاريخ الجنسية، الجزء الأول (إرادة العرفان) ، تر: محمد هشام، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط01، 2004، ص 05.

النسيج الأسري الذي يؤدي إلى استمرار وظيفة الإنتاج على الأقل، وتفضيله على الرغبة الجنسية المتحررة وغير المسؤولة.

رغم كل هذا العنف وإرادة الحجب القمعية لسلوكيات فئة مجتمعية معينة، حصل انحرافٌ طفيف ولكنه جوهريّ في تنظيم الجنسية واستغلال الجوانب النافعة والربحية فيها من وراء عملية التنظيم، وإعادة إدماجها في مؤسسات اقتصادية تستطيع دمجها بسهولة في سوق العمل. إن خطاب القمع الجنسي المتزايد يُفهم بسهولة في إطار عملية التكييف وتقديم بعض التنازلات للسلوك الجنسي المنفلت من القوانين الاجتماعية التي تصرّ على الطهيرة والاستقامة. فإذا كانت الرغبات الجنسية تشوّش على الأشخاص الثقافي في العمل، فقد جرى تنظيم أوقاته وتحديد ظروفه ليتلاءم مع السلوك الصحي والمقبول.

إن الضوضاء التي قابلت القمع والخنق انتشرت بشكل سريّ وغير نافع في أماكن مشبوهة، وعليه تحوّل الخطاب الإقصائي إلى خطاب استيعابي، وأعيد إدراج الجنسيات اللامشروعة التي لم تستوعبها قنوات الإنتاج في قنوات أخرى بديلة، وهي قنوات الربح والاقتصاد. " إن الماخور والمصحة العقلية هما مكان هذا التساهل: فالمومس والزبون والقواد من جهة. وطبيب الأمراض العقلية ومريضته الهستيرية من جهة أخرى، هؤلاء "الفيكتوريون الآخرون" -كما يقول ستيفان ماركيس-، يبدو أنهم قد نقلوا خلصة المتعة التي لا تُقال إلى نظام الأشياء التي تُحسب؛ أما الكلمات والحركات التي يُسمح بها خفية، فإنها كانت تتبادل في تلك الأماكن بسعر مرتفع جداً. هنا فقط يمكن للجنس المتوحش أن يتخذ أشكالاً واقعية، ولكنها متجذرة، وأن تكون له أصناف من الخطابات السرية، المحدودة والمرموزة ¹ ."

إن مركزية فوكو وأهميته في تفجير الخطاب حول الجنسية في الغرب لا تعني أسبقيته في التطرق لهذا المجال الثقافي المنشبك مع حقول معرفية أخرى على غرار علم النفس وعلم

¹ - فوكو؛ المرجع السابق، ص 06.

الاجتماع والطب الوقائي والدراسات الثقافية والنسوية والجندر (Gender). فقد ظهرت دراسات عديدة قبله، " تناولت جوانب متعددة تتصل بالهويات الجنسية والممارسات الجنسية والسياسات الجنسية. وإن لم تستخدم حينها مصطلحات "الجنسانية" و"الجندر" ¹. أشارت -س- إليوت ذات مرة أن الحضارة كلها من صنع الذكور، وبما أن الرجال يسمحون لأنفسهم، بل يصادرون حق التحكم في النساء عبر التاريخ بحجة ضعفهم البيولوجي، وعدم قدرتهم على القيادة وإدارة شؤون الدولة والسياسة، فالمرأة مكانها الصحيح هو البيت، ووظيفتها الأساسية هي الإنجاب والتربية وخدمة الرجل وتلبية مطالبه وإشباع شهواته.

من هنا ساهمت سلطة العقل البطريركي في تمثيل المرأة والتكلم باسمها، وتكريس ثقافة الخنوع والاستسلام، أو ما يُعبّر عنه بـ "الاستعمار الداخلي". إن منظومة العلاقات الجنسية في المجتمعات الأبوية قائمة على القمع والتهميش، وتأييد الهيمنة الذكورية (**La domination masculine**) بمصطلحات بيير بورديو، بل تتخذ شكلا مؤسسياً في نظامنا الاجتماعي القائم على التمييز الجنسي والطبقي. هذه الحالة وصفها ماكس فيبر " بأنه وضع سيادة، أي علاقة من الهيمنة والامتثال " ².

يكفي أن تكون المرأة تابعة لسلطة الرجل، ويكفي أن تكون شرقية حتى تُسلب منها حقوقها الجنسية، ويصادر حقها في الوجود والتعبير والتميز، وتغدو مجرد أداة للمتعة ومصدرا لتفريغ شهوات الرجل ونزواته. وقد تُضطهد المرأة وتُقمع نظرا لانتماءاتها أو قناعاتها أو محاولتها المقاومة والاعتناق. وقد كانت " النساء عموما شهيدات أصناف عديدة من الآلام، بعضها

¹ - هالة كمال وآية سامي؛ النسوية والجنسانية، تر: عائدة سيف الدولة، إصدارات مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، ط01، 2016، ص 09.

² - كيت ميليت؛ نظرية السياسة الجنسية، ضمن كتاب النسوية والجنسانية، ص 22.

بيولوجي، وبعضها ثقافي، وبعضها اقتصادي. غير أنهم في الأساس شهادات "هوية"؛
شهادات بسبب ما هنّ عليه، بصرف النظر تقريباً عما يؤمن به".¹

كما يذهب عبد الوهاب بوحدية إلى أن هرمية العلاقات الاجتماعية في الإسلام رغم تنوعها واختلافها تُقرّ بالتفوق المطلق للذكر/ الرجل على الأنثى/ المرأة. وقد لاحظ بوحدية أن أغلب مفسري القرآن يصرون على تأويل بعض الآيات القرآنية على أساس "أن العائلة المسلمة تقوم في جوهرها على عبادة الذكر".² خاصة ما جاء في صورة النساء بشأن القوامة، وتفضيل الرجال على النساء. فالأفضلية كلية ومطلقة، ولا تُعرّف المرأة إلا كتابع للرجل خلقها الله لمتعته، وتحقيقاً لذاته باعتباره المستخلف في الأرض، وزارعها وزارع البذور والذرية فيها، وما القمع والتعزير وممارسة مختلف مظاهر الفحولة، ما هي إلا السبيل لمواجهة نشوزها أو خروجها عن الأطر الاجتماعية والدينية والأخلاقية الصحيحة.

هذه هي النظرة الذكورية للأنثى/ المرأة باعتبارها آخراً دونياً وعاجزاً وتابعاً. يا ترى هل تختلف نظرة الرجل الأبيض للمرأة الملونة/ الشرقية في السياق الكولونيالي؟ يوجّه جوزيف مسعد نقداً عميقاً للتصوّر الذي قدّمه فوكو عن الجنسانية باعتبارها خطاباً ثقافياً كونياً وعابراً للحدود، ويمكن تعميمه على كل الشعوب والتجمعات والثقافات. كما أن فوكو بتجاهله لمسألة التجربة الكولونيالية يفوّت عليه إمكانية تتبّع مفاهيم المسألة الجنسانية وتطبيقاتها داخل المستعمرات، حيث يذهب كوبينا ميرسر كما يخبرنا مسعد إلى اعتبار أن "التشكيل الأوروبي للجنسانية تواكب تاريخياً مع بداية حقبة الإمبريالية، حيث ارتبط كل منهما بالآخر".³

¹ - علي مزروعى؛ القوى الثقافية في السياسة العالمية، تر: أحمد حسن المعيني، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، 01، 2017، ص 303.

² - عبد الوهاب بوحدية؛ الإسلام والجنس، تر: هالة العوري، منشورات رياض الرئيس، بيروت، ط2، 2001، ص 37.

³ - جوزيف مسعد؛ اشتهاى العرب، ص 27.

إضافة إلى الأحكام الدونية والتمييزات والصور التحقيرية التي طالت العرب، وإصاق صفات التخلف والانحطاط واللاعقلانية والانحلال الخلقي بحضارتهم الذابلة ساد خطاب استشراقي حول الجنس والشهوانية والانفلات والشذوذ وغيرها من المظاهر والممارسات الجنسية في جميع الأقطار التي وطأتها أقدام الرجل الأبيض باحثاً عن منافذ لإشباع نزواته ومغامراته وتخيلاتة وشذوذه. وفي الوقت الذي حاول المجتمع الأوروبي الحفاظ بكل السبل على سلامة المجتمع البورجوازي، وتحصينه من أيّ انحلال خلقي ممكن. " كان الخطاب الجنسي للإمبراطورية يشكّل خطاب الدولة البيوسياسية* (Biopolitic) في أوروبا ويتشكّل منه: وكانت "أهداف" كلا الكيانين (الإمبراطورية والدولة البيوسياسية) إمبريالية بصفة عامة، والنظم السلطوية لكليهما مرتبطة ارتباطاً صناعياً (غير طبيعي)... على ذلك فإن قيام فوكو بقطع الصلة مع الإمبراطورية أفقد التاريخ الذي وضعه للجنسانية الأوروبية مواضع أساسية في إنتاج هذا الخطاب " ¹.

10- الشذوذية الشرقية والغرائبية

يبدو أن الجنسية كما يفهما الأوروبيون كانت منسجمة تماماً مع الخطاب الاستشراقي في شقّيه الأكاديمي والرمزي، تصريحاً أو تلميحاً؛ بالانكباب على دراسة الممارسات الجنسية وتحولاتها على غرار ما أنجزه وليم إدوار لين في كتابه عن المصريين المحدثين، أو في الحواشي والتعليقات التي دبّج بها ريتشارد بورتون ترجمته المثيرة لكتاب ألف ليلة وليلة (1885-1886)، كما أن بورتون أدرج "مقالة ختامية" في ترجمته ذاع صيتها، وأصبحت مرجعاً موثقاً ومرغوباً للكثير من المستشرقين.

¹ - جوزيف مسعد؛ اشتهاه العرب، 28.

*الدولة البيوسياسية عند فوكو هي التي تتحكّم بجميع أوجه حياة وموت رعاياها، بما في ذلك تعدادهم وصحتهم وقدرتهم الانجابية، وحتى غذائهم وممارساتهم الجنسية. نقلاً عن مسعد، هامش ص 28.

تحدّث بروتون في هذه المقالة عن المثلية الجنسية الذكورية عند العرب. يقول بروتون مبرّراً سبب إيراد هذه المقالة التي تسير في الاتجاه المعاكس تماماً للترجمة الأخلاقية التطهيرية للليالي (*The Arabian Nights*) من كل هوسٍ بالجنس ومغامراته التي أنجزها مواطنه لئّن سنة 1838. (وقد نشرت الملحقات والشروحات والملاحظات الكثيرة التي أثقل بها هوامش الترجمة في كتاب في وقت لاحق بعنوان: المجتمع العربي في القرون الوسطى). يقول بروتون: "ثمة عنصر آخر في ألف ليلة وليلة هو الفحش المطلق، الذي يخدش بدون شكّ القراء الإنكليز، حتّى أقلّ احتشاماً؛ عنصرٌ يتعلّق في الأساس بما يسميه جيراننا الفرنسيون "الزليّة المنافية للطبيعة" (*Le vice contre nature*)... لقد كان لزاماً عليّ أن أعرض كلّ تفاصيل الموضوع، حيث لم أكن أتقصّد أيّ ثيمة قد تهّم المستشرقين وعلماء الأنثروبولوجيا".¹

أما في ما يتعلّق بالشقّ الرمزي، فلا يمكن تفويت التجارب والمشاهدات والانطباعات التي تركها رحالة ومغامرون من طينة غوستاف فلوبير وجيرار دو نرفال وبيير لوتي وأندري جيد عن الموضوعات الجنسية التي شحذت خيالهم، وساهمت في تقديم صورة عن الشرق -حسب سعيد-، باعتباره "مؤنثاً، ثرواته خصبة، ورموزه الأساسية هي المرأة الشهوانية، والحريم، والحاكم المستبد، وإن كان يتميّز بالجانبية في الوقت نفسه".² وقد أبدى أشهر الرحالة أثناء تجوالهم وتسكّعهم في البلاد الشرقية والإسلامية، وبشكل خاص في مصر اهتماماً بالغاً بالعوالم والغازيات أو الغوازي (الراقصات) والخولات (الغلمان الراقصين). ولا غرابة أن نجد تقارباً كبيراً في أقوال وآراء كل من الرحالة والباحثين الأكاديميين، ويصل في أحيان كثيرة إلى حدّ التطابق، ويأتي المتأخر بسلخٍ جملٍ وفقرات كثيرة من كلام سابقه لإضفاء الشرعية والمصادقية على ما يقول رغم الغرابة التي لا يستطيع العقل تصديقها.

¹ - جوزيف مسعد؛ اشتهاه العرب، ص 31.

² - المرجع نفسه؛ ص 29-30.

لكن المرء قد نتساءل متى بدأت موجة الخيالات المغلوطة والتصورات المختلقة في الوعي الأوروبي المسيحي عن الشرقيين والعرب المهووسين بالجنس والشذوذ؟ يلاحظ نورمان دانييل في كتابه "الإسلام والغرب" أن الأمر يرجع لمرحلة احتكاك المسلمين بالصليبيين في القرن التاسع الميلادي في ظل الحكم الإسلامي للأندلس. فقد خرجت مجموعة ممن يطلق عليهم اسم "شهداء قرطبة"، وأعلنوا احتجاجهم للغزو الإسلامي لبلادهم، وشهروا بشخصية النبي الكريم في الأماكن العامة، وانتهى بهم الأمر بالإعدام. "وقد انحوا باللائمة على محمد الذي وسم الإسلام بالعدائية والشهوانية، وهو بحسب زعمهم، مسكون بالهاجس الجنسي".¹ ويقول دانييل أن هذه الحادثة تركت أثراً بالغاً في النقاشات والكتابات اللاحقة، وصوّرت العرب والمسلمين وعلى رأسهم نبيهم بالفجور والتهاك والقدرة الجنسية الخارقة، وبالتالي الانهمام الكلي في الكسل والشهوات والتشجيع على الفسق والدعارة.

من النتائج الكارثية للفهم الخاطئ والسطحي للإسلام نظر الغربيون/ الأوروبيون إلى تعدد الزوجات وإباحة استملاك الجوّاري والسبايا على أنه أكبر دليل على خسة الإسلام ووضاعته. وتوصلوا لزماً لهذه النظرة "إلى الزعم بأن الإسلام حثّ على الشذوذ الجنسي، وعلى زنا المحارم والبهيمية. وكانت تُقارن هذه الرذائل في مرحلة تالية بالقيم المسيحية، كالتبطل وحصر الزواج بامرأة واحدة".² وقد استمرت هذه الصورة في الأدبيات الغربية من القرون الوسطى، وتعززت بشهادات وافتراءات الكتاب والرحالة والمغامرين في زمن الإمبراطورية والتزام على الشرق بالمناكب، والتنافس فيما بينهم على التمثيل وإخضاع سكانه لخلاصات البحث والتجربة والملاحظة والمعايشة.

يتفنّن فلوبير المهووس بخيال جنسي لا تحدّه حدود، وذو نزعة هروبية في التقاط مشاهد الحواشيء الشرقية والتهديد الجنسي الذي ينتظر الأوروبي بمجرد زيارة الشرق. ويكفيه للوصول

¹ - ديريك هوبود؛ التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط، البريطانيون والفرنسيون والعرب، تر: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث/ كلمة، ط01، 2009، ص 17.

² - المرجع نفسه؛ ص 18.

إلى مراده فقط أن يحشر أنفه في تفاصيله، وتنشيط ذكائه وخياله ومبالغته للامساك بتلابيب الغريب والمدهش والشاذ، ووضعه بين أيدي القارئ الأوروبي الكسول. يقول فلوبيير: " ... من أجل تسليّة الجمهور أخذ مهرج محمد علي امرأة في أحد الأسواق ذات يوم، ومدّها على دكة أحد الدكاكين وضاجعها علنا، بينما كان صاحب الدكان يدخل غليونيه بهدوء، وعلى الطريق من القاهرة إلى شبرا، منذ فترة وجيزة ترك شاب قردا كبيرا يلوطه علنا.. لخلق انطباعا جيدا عن نفسه ويضحك الناس... و يواصل مبالغاته في مكان آخر.. وقد توفي ناسك منذ فترة - أبله - كان قد اعتبر لزمن طويل قديسا اختاره الله، لقد جاءت إليه جميع النساء المسلمات يحلبن عضوه، وأخيرا مات إعياء، فمنذ الصباح حتى المساء كان الأمر خضا لا ينقطع..".¹ إن التفسير الذي يقدمه سعيد لإحياءات فلوبيير ومبالغاته، الذي يعدّه حالة طريفة خاضع في المقام الأول لإكراهات المجتمع البورجوازي الأوروبي، وتحفظه الشديد بشأن السلوكات الجنسية الشاذة، التي ما فتئ يحاربها بشراسة، ويخضعها لمختلف أشكال الرقابة وسلطة الضبط. وهذا ما دفع فلوبيير إلى رحلته الشرقية الصريحة الأهداف، فالجنس والشهوانية والشبقية هي الأحلام الشرقية التي راودت فلوبيير، ودفعت به إلى أماكن التسلية اللهو والدعارة.

لم يسترِع اهتمام فلوبيير جمال مصر ولا جمال نيلها العظيم، الذي يصفه بالنهر الأحرق العظيم، فهو يقضي معظم رحلته في الاستلقاء والكسل، أو قراءة الكتب. ولكن الجنس والفسق والتهتك هو الإطار الحقيقي لرحلته المصرية. يقول في رسالة لصديقه لوي بوبي، بتاريخ 13 آذار 1950: أنه الآن "في أرض تجول النساء فيها عاريات - يمكن للمرء القول مع الشاعر "عاريات كاليد"، لأن لباسهن الوحيد هي الأقراط. نمت مع فتيات نوبيات تصل عقودهن إلى

1- إدوارد سعيد؛ الاستشراق، ص130.

أفخاذهم، وبطونهن السوداء محاطة بالخرز الملون الذي يشعر بالبرودة حين تحكّ بطناك به".¹

مغامرات كثيرة يخبرنا عنها فلوبيير في رحلته التي تتراوح بين حياة الفسق والتهتك والبحث عن تحقيق شهواته التي ظلت مقموعة ومحبوسة لوقتٍ طويل. ويصبح الشرق كلّهُ استعراضاً فاضحاً للانفلات الأخلاقي والتنفيس عن المكبوتات الجنسية، ويوظّف فلوبيير هذه الحيوانية المتطرّفة في عالمه الروائي كما هو معروف.

كما يغزو الشرق في نظر الغربي مخزونا لا ينضب من التجارب واللقاءات العفوية والمثيرة، التي يقف عليها الرجل الغربي الناضج شاهداً مستمتعا لفترة قصيرة ثم يمضي غير آسفٍ في حال سبيله، واعداً نفسه بمغامرات جديدة لا تقلّ غرابة وشذوذاً عن سابقتها، أو بحثاً عن ما يسمّيه إدوارد سعيد بـ "التلذذ بالغريب".

ومثل فلوبيير تماماً عمل دو نرفال من جهته على استنفار عبقريته وحساسيته المفرطة اتّجاه العالم الشرقي، لإرضاء هواجسه واستيهاماته حول مواضيع شرقية كثيرة. كما كانت فرصة رائعة لتنفيس طاقاته المكبوتة متلذّذاً بكل ما هو ساحر وغريب ومحظور. كما أنهما "استخدما زيارتهما استخدامات جمالية وشخصية تفوق ما فعله أيّ رجالة آخر في القرن التاسع عشر، وليس بعاملٍ هامشي أنّ كلّاً منهما كان، بدءاً عبقرياً، كما كان عميق الانغماس في جوانب من الثقافة الأوروبية تشجّع رؤيا متعاطفة كونها شاذة للشرق. وينتمي نرفال وفلوبيير إلى تلك الجماعة الفكرية والشعورية التي وصفها "ماريو براز" في "البراح الرومانسي"، وهي جماعة كانت صور الأمكنة الغربية المدهشة، وتنمية الأذواق المتلذّذة بتعذيب الذات والآخر (السادومازوشية) بالنسبة لها انخطافاً سحرياً بالمرعب وبمفهوم المرأة المهلكة، وبالسرّية

¹ - غوستاف فلوبيير؛ فلوبيير في مصر، تر: صلاح صلاح، نشر دار ورد، دمشق/ دار السويدية، أبو ظبي، ط1، 2005،

والغيبوبية، مجتمعة كلها لتجعل ممكناً إنتاج أعمال أدبية كأعمال غوتبيه (الذي كان بدوره مسحوراً بالشرق)، وسوينبرن، وبودلير وهويسمانز¹.

كان الشرق مسرحاً حقيقياً للمتعة والغربة التي جاء الغربي/ الأوروبي ساعياً إليها، فقد عملت الإمبراطورية على تصدير ثلّة من أفرادها الشواذ وغير المندمجين كما صدرت فائضها السكاني ومجرميها، ومكنت لهم سبل العيش والاستقرار، وقد جرى إسقاط العقد النفسية والممارسات الشاذة والأوهام وجنون العظمة الذي حمله هؤلاء على العالم العربي والشرقي، وهو ما ترك آثاره الكارثية على الأحكام السلبية والتصورات المغلوطة التي طالت هذا الجزء من العالم، وحوّلته إلى مجرد لوحة فنية إيروتيكية وإيكزوتيكية، تستقطب الشواذ جنسياً وغريب الأطوار ومرضى الأوهام والسّاعين وراء الأحلام المستحيلة والوعود الجنسية. ويكفي الاستعداد الغريزي لشاعر حالم مثل نرفال أن يدرك "أن الشرق هو موطن الأحلام والإيهام" التي تحجب، كما الحجب التي يراها في القاهرة، مخزوناً عميقاً، ثراً من الجنسية الأنثوية².

لقد رفض الكاتب العربي المرموق "طه حسين" هذه الافتراءات في ردّه على مقولات المستشرقين حول الحياة الجنسية للعرب والمسلمين. هذه التصويرات كانت حاضرة بقوة في وعي وسجلات الكتاب والمتقنين العرب الذي اهتموا بهذه المسألة. ومنبع اعتراض طه حسين يقوم على القصر غير الموضوعي لخصائص وسلوكيات جنسية بعينها بحياة العرب وأعرافهم الجنسية.³ وهذا ما دفعه إلى عدم التسامح مع محاولات الحفر التوقيبي في حياة الحضارات والثقافات بنية تحويها إلى "تراث جمعي للإنسانية قابل للتبادل فيما بين الشعوب"⁴، ويصدق هذا حتى على الجنسية ومختلف ممارساتها، لكن حسين وقع في المطب نفسه حسب مسعد.

¹ - إدوارد سعيد؛ الاستشراق، ص 193.

² - إ. سعيد؛ الاستشراق، ص 195.

³ - جوزيف مسعد؛ اشتهاؤ العرب، ص 101.

⁴ - جوزيف مسعد؛ المرجع نفسه، ص نفسها.

في كتابه المعنون بـ "اشتھاء العرب" (*Desiring Arabs*) الصادر سنة 2007، يفتح مسعد أمامنا آفاقاً واسعة لما يسميه "الجنسانية العربية"، التي لا تختلف فحسب عن نظيرتها الغربية، بل تشكّل رافداً وثيقاً بالأبستمولوجيا الإمبريالية. هذا ما جعله يوضّح بإصرار منذ البداية في مقدمة الكتاب "أن مفهوم 'الجنسانية' بحد ذاته هو مفهوم ثقافي غربي وليس مفهوماً 'عالمياً'، أي أن الحجّة لا تقوم على أن 'جنسانية الغربيين' تختلف عن 'جنسانية العرب والشعوب الأخرى، بل على الإصرار بأن 'الجنسانية' بحد ذاتها هي مفهوم غربي كولونيالي ثقافي ومؤسّساتي لا يمكن تعميمه خارج الغرب، ولا اعتباره سمّة إنسانية كما يدّعي الكثير من مرّجّيه"¹. إن إصرار مسعد على التفريق الجوهرى بين الجنسانية الغربية كما نظر لها فوكو وآخرون، والجنسانية العربية التي شغلت المثقفين والمفكرين العرب منذ عصر النهضة وبداية الاحتكاك بالاستعمار والعالم الأوروبي هو ردّ مباشر على التوجّه الإمبراطوري الذي أراد أن يذوّب الاختلافات والخصوصيات لكل ثقافة أو حضارة لتسهيل استيعابها، والزعم بكونية المقولات والتتظّيرات الأوروبية، وبالتالي شرعية تطبيقها على الشعوب الأصلية والأهالي.

وهذا التوجه حسب مسعد هو ما يمنح الخطاب الجنساني قوّته واستمراريته، كما أنه يمنحه سلطةً تتّواشج مع السلطة الإمبريالية في تسيير شؤون الإمبراطورية، وإخماد كل محاولات التمرد ومقاومة الثقافة البيضاء. كما تتحالف مع آليات الضبط والمراقبة والنبذ لتقرير ما يصلح، وما لا يصلح لتأبيد حكمها، وتمثيلها للأعراق القاصرة والطبقات الأدنى مرتبة. ومن المفارقة أن وضعية المرأة الشرقية تخضع لهذه التراتبيات، وتعامل كموضوع مُشتهى، وككائن عاجزٍ عن الكلام في الوقت ذاته.

¹ - مسعد؛ نفسه، ص 10.

11- المرأة الشرقية والعنف الرمزي:

لا بد من الرجوع إلى مختلف الكتابات الأوروبية لقننين أو ثلاثة من الزمن حتى يتسنى الإحاطة بالصورة التي كوَّنها الأوروبيون عن المرأة الشرقية، وليس هناك من شك في سلبية وشناعة هذه الصورة، وتلعب إرادة السلطة والهيمنة على الشرق دوراً رئيساً في النظر إليه على أنه أنثى خاضعة وساذجة ومتاحة، يمثّل خنوعها واستسلامها لإرادة الأجنبي رغبة دفينية غير مدركة على تطلّعها لقدم الغزاة كي تتحرّر من استبداد الرجل الشرقي واستعباده. وتمثّل المرأة في الشرق أيضاً المغامرة والمسرات والوعود الجنسية غير المتاحة في أوروبا.

منذ نصوص شكسبير تقابلنا الصورة القائمة للمرأة الشرقية ولو كانت تمثّل السلطة والحكم في بلدها. وتحتلّ كليوباترا ملكة مصر، ومصدر فخرها مكانة كبيرة في عمل شكسبير بوصفها المرأة المشتهاة والغاوية في آن واحد. يصوّر صاحب مسرحية "أنطونيوكليوباترا" المرأة الشرقية (مصر) في الطرف المقابل والنقيض لنظيرتها الرومانية (أوكتافيا). الأولى تمثّل التهور والنزق والمباهاة، والثانية توصف بالحكمة والتواضع والإخلاص، لكن القائد أنطونيوك بعد غزوه المظفر للأراضي المصرية يسقط في سحر ملكته وعاهرته. ويشبّ صراع نفسي يبلبل حياة القائد المحنّك الذي يختار بين حياة المجد والسلطة في الغرب (روما)، والحب والعاطفة في الشرق.

ويغدو موضوع التعلّق بمصر عند أنطونيوك عبارة عن عالم من المسرات بلا قيود، وهو العالم الإيروتيكي الذي يجعله بلا إرادة ومستلب القلب، بل يصل به الأمر في الأخير أنه تحوّل إلى مجرد مروحة لا تصلح إلّا لإطفاء شهوة تلك "العجربة" كما يصفها شكسبير. "فإنّ كانت روما هي: الواجب والاحترام، والمركز الاجتماعي، والإمبراطورية، والزواج، فإن مصر كليوباترا ذات السحر، هي الانغماس في الملذات وإهمال العالم وشؤونه".¹

¹ - رنا قباني؛ أساطير أوروبا عن الشرق، ص 44.

تكرّرت الصورة التي رسمها شكسبير للمرأة الشرقية في الأدبيات الاستشراقية، وتفنّن الشعراء والروائيون والرحالة في تضخيمها وتهويلها، فكان النمط الشرقي يرسم الأعمال الفنيّة والأدبية، ويؤجّج المخيّلة الشعبية بصورٍ لا أساس لها في الواقع. لقد مُرس العنف الرمزي على العملية الإبداعية في المخيال الغربي/ الأوروبي منذ البدايات الأولى للقاء الغرب بالشرق. فنجد عند "فرجيل" المرأة الغاوية "ديدو" (Dido) التي تستقبل "إينياس" في فراشها، كما استقبلت كليوباترا القائد أنطونيوس، وهناك نموذج المرأة الهمجية "ميديا" (Medea) المتطرّفة في عواطفها، وصولاً إلى بلقيس جميلة اليمن وصاحبة الملك الذي لا يفنى، أما سالومي وسلامبو فهما أيقونتا الجمال الشرقي، تتجسّد فيهما العراقة والشرّ والرّهبة.

يندهش القارئ للأعمال العظيمة لكتّاب ورحالة القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين من الحضور المكثّف لهذه الأيقونات والشخصيات الأسطورية والرموز الأنثوية، التي تكاد تشكّل المعيار الحقيقي لكل حديث عن حياة المرأة وواقعها في العصر الحديث. ففي الوقت الذي تعامل فيه الذكر الأوروبي الواثق من نفسه مع المرأة الشرقية باحتقارٍ شديد، فهو يشتهيها ويطلب وصالها، ولكنه مع ذلك لا يعاملها بأدنى احترام، ولا ينظر إليها كندٍّ للمرأة الأوروبية. وقد شجّع التمييز بين الشرقي والغربي على اضطهاد المرأة واعتبارها كائناتاً دونياً تجتمع فيه جميع الشرور من غواية وسحر وخيانة ومكر وخداع.

واجهت المرأة عموماً في أوروبا كل أشكال العنف والمطاردة منذ القرون الوسطى، وجرى اتّهام كل من تنتفض من هذه الفئة المهمّشة بالسحر والتجديف، واعتبرت دائماً مناسبة للتضحية بها ككبش فداء للتكفير عن معارضتها للسلط الدينية والسياسية والأعراف الاجتماعية السليمة، فكان يتمّ الربط بصورة عشوائية بين النساء والشيطان. لقد رأت أوروبا البطريركية فيهن عدوّاً خطيراً على الكنيسة والمدنية،¹ وهذا ما عرضهنّ لحملة واسعة من المحاكمات بتهم السحر والانفلات الجنسي، وأكل لحوم البشر واختطاف الأطفال، ومعاشرة الأرواح الشريرة. يقابل

¹ - رنا قباني؛ المرجع السابق، 18.

تهميش المرأة الأوروبية وقمعها في العصر تهميش أكثر ضراوة، وأشد قهراً للأجناس الهامشية في ظل المؤسسة الاستعمارية. وتحقير الرجال في الشرق رافقه نزوعٌ شديد لتحقير المرأة وتملكها والاستمتاع بها، ثم التخلي عنها دون الشعور بوخز الضمير. " وهكذا لم ير الكتاب والمصورون الاستشراقيون في المرأة الشرقية سوى أنها بعضٌ من متاع إمبراطوريتهم؛ فهي جاريةٌ أو حظيةٌ أو راقصةٌ أو مومسٌ أو قاتلةٌ أو غاوية، ولا شيء غير ذلك ¹. إن الأوروبي لا ينظر للمرأة الشرقية إلا كطموح جنسيٍّ أو كمغامرة تقوم على منطق الفتح الذكوري القائم على الفعل الجنسي، كما يذهب إلى ذلك بيير بورديو في كتابه "الهيمنة الذكورية"، "لأن الفعل الجنسي نفسه ينظر إليه الرجال على أنه شكل من الهيمنة والاستيلاء و"التملك" ². وإذا ما نظرنا حسب بورديو إلى العلاقة الجنسية أنها تؤول إلى الهيمنة الذكورية، فهذا راجع إلى مبدأ التقسيم الجوهري بين الذكوري والأنثوي، وما يقابله من النشيط والخامل. وفي الأخير لابد من خضوع الطرف الأضعف واستسلامه أمام سلطة الذكر وفحولته.

وتشكل النظرة الغربية الدونية للمرأة الشرقية نوعاً من السلطة الرمزية التي فرضها الأوروبيون على الشرقيين بصفة عامة، وما العنف الرمزي اتجاه النساء المتشكل في لب الفكر الغربي، إلا الصورة المثلى للخضوع والسلبية التي تعتنقها النساء في علاقتهم السلطوية بالرجال. ويقع اللوم على المضطَّهَد/ المضطَّهَدَة لعدم امتلاكهم الوعي الكافي وإرادة المقاومة الكفيلة بتعطيل منطق الهيمنة الذكورية. "إن العنف الرمزي لا يتحقق إلا من خلال فعل معرفة وجهل عمليٍّ يمارس من جانب الوعي والإرادة. ويمنح "سلطته المنوَّمة" إلى كل تظاهراته وإيعازاته وإيحاءاته وإغراءاته وتهديداته ومآخذه وأوامر دعوته إلى الانضباط. لكن علاقة هيمنة، التي لا تعمل إلا من خلال تواطؤ الاستعدادات، تتبع بعمق، لأجل تأبيدها أو تحويلها، بتأبيد أو تحوّل البنى، والتي كانت تلك الاستعدادات نتاجاً لها (وبشكل خاص لبنية سوق

¹ - المرجع نفسه؛ ص 11.

² - بيير بورديو؛ الهيمنة الذكورية، تر: سلمان جعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 01، 2009، ص 42.

المتاع الرمزي، والذي يقضي قانونه الجوهري أن يعامل النساء كأشياء (Objets) تتداول من أسفل أعلى" ¹.

تغدو المرأة الشرقية في نظر الأوروبي مجرد سلعة قابلة للتقييم والتبادل بين الباحثين عن المتعة والمغامرة، مثلها مثل النقود تماماً كما خلص إلى ذلك كلود ليفي ستراوس (Lévi-Strauss) في تفسيره للأولوية المتاحة للذكورة في عالم التصنيفات الثقافية. وفي تصوّر فلوبير كما رأينا أعلاه لا تعامل النساء الشرقيات باعتبارهن ذوات (Sujets) قادرة على الإفصاح والكلام، بل تُختزل إلى أشياء وأدوات تساهم في إنتاج وإعادة إنتاج لعملية الفعل الجنسي القائم على مركزية السلطة الذكورية المتحكّمة في زمام الأمور.

إن الطموح إلى التملّك وسلطة التمثيل بادية في جميع الأدبيات الاستشراقية بشكل طاغٍ وجدير بالملاحظة والتقصّي. ويفوتنا الكثير عندما نقرأ أيّاً من النصوص السردية والرحلات الاستكشافية أو اللوحات الفنيّة بإقصاء التجارب الجنسية، والتفكير الجاد والمدرّوس لإخضاع المرأة وتحقيرها والاستمتاع بها كسلعة قابلة للتدوير والاستغلال، ويحتّم الواجب الإنساني على الرجل الأبيض وصاية أبويّة من أجل حمايتها من استبداد الرجل الشرقي. ومن ثمّ راح الأوروبي متشبّعاً بأوهامه ينظر إلى نفسه بأنه بطلٌ رومانسيّ، وأنه المنقذ والمخلص والفتاح. وهي في الأخير غنيمة استعمارية مستسلمة لمخلصها، ومسحورة بقوّته واعتداده بنفسه في مشهدٍ مثير للمرأة التابعة. وكما تزعم رنا قباني " فالرجل الغربي يستطيع أن يمتلك المرأة الشرقية بقوّة سلطانه التي بسطها على أرضها؛ لقد أخضعها بنفوذ ثروته وجبروته العسكري وبالآلة التي بين يديه. إنها غنيمة الاستعمارية، ولكنه يدّعي أنها تتلذذ بسلطانه وتأسى لرحيله" ².

¹ - بيبير بورديو؛ الهيمنة الذكورية، ص 72.

² - رنا قباني؛ أساطير أوروبا عن الشرق، ص 126.

12-الحريم الشرقي والحريم الكولونيالي:

كشف مفهوم الحريم في الحياة الشرقية عن أهم أسباب الاهتمام الكبير الذي أبداه المستشرقون والكتاب والشعراء والرحالة، ورغبتهم الشديدة في ركوب المخاطر وإشباع الفضول، وتتبع أحلامهم وأساطيرهم الشخصية، وتعلقهم الشديد بمظاهر الغرابة والحسية الشرقية والبحث عن المتعة والإيكزوتيكية والمشهدية. ولعلنا لا نجانب الصواب كثيرا إذا قلنا أنه لا يوجد مستشرق أو رحالة أو رجل إمبراطورية إلا وقد أبدى اهتماما عاديا أو مبالغا فيه بمسألة الحريم. فالحريم عند الرجل الغربي هو البوابة التي يذلف منها إلى شرقه المثير، وعالمه الغاوي بحثاً عن اللذة والمتعة والبحث عن الشرق المتواري وراء الجدران العالية والأبواب الموصدة في وجهه.

وغالبا ما يُربط تصوّر الحريم في ذهن الرجل الغربي/ الأوروبي بمفهومه للجنس، واستباحة الجسد الأنثوي الشرقي المتعطش للمغامرة والمتعة والتنفيس عن جميع أشكال القهر والتحقير والتسلط الذكوري للرجل الشرقي. لقد كان الحريم الاستشراقي مجرد تنويع بسيط عن الصورة العامة التي يُنظر من خلالها للشرق والشرقيين، والمرأة هي الموضوع الأثير لتخييلات الأوروبيين والسعي لإخضاعها، ومصادرة أفعالها وأحلامها ومشاعرها. ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن مباشرة فهو: هل يختلف مفهوم الحريم بالنسبة للرجل الشرقي والرجل الغربي، وهل تنتظر المرأة للحريم كما ينظر إليه الرجل؟

لاحظت الكاتبة المغربية فاطمة المرنيسي باستتكار في كتابها شهرزاد ترحل إلى الغرب خلال جولة عالمية من أجل الترويج لأحد كتبها أنه في جميع مقابلاتها مع مثقفين رجال، أنهم كلّما تلفّظوا بكلمة "الحريم" في حواراتهم، يدفعهم ذلك إلى الابتسام. أما صدمة المرنيسي كما توضح فهي ناتجة عن المرادف الذي يثيره في ذهن امرأة شرقية ولدت ونشأت في الحريم، فهي تتحدّث عن الحريم من الداخل. "لقد ولدت في حريم بفاس، المدينة المغربية التي تعود إلى

القرن التاسع"¹ ، فالحریم یحیل مباشرة إلى السجن. لقد خبرتُ المرینسی الحریم كما عاشته، وكما فقهته من جدتها الیاسمین المتطلّعة لتذوّق طعم الحرية خارج الحریم. تقول المرینسی: " كان الحریم بالنسبة لجدتي مؤسّسة قاسية تشوّه النساء، وتحرمهن من حقوقهن وعلى رأسها حقّهن في التحرك، "الحق في السفر واكتشاف أرض الله الواسعة، كما كانت الیاسمین تقول، أرض بالغة الروعة والتعقید "².

إن الدهشة والاستغراب وكل ما يدفع الغربي إلى الابتسام بمجرد التطرّق لمفردة الحریم یحیلنا على ضرورة التفريق بین الحریم الشرقي والحریم الاستشرافي أو الكولونيالي، فالأول مأخوذ من المصطلح العربي "حرام"، الذي تحول عندما تمّ تخفيفه إلى حریم في التركية. وفي هذا المعنى كان "بایرون یشير إلى بعض الأقسام في المنازل والقصور الشرقية التي تنتمي للمرأة بـ "الحرام". هذه الأقسام یحظر دخولها على الجميع ما عدا النساء وأفراد عائلتهنّ المقربين جدا "³.

لقد درج العربي على وضع ستار فاصل في خيمته، وهي في العادة ستائر أو بسطٌ مصنوعة من شعر الماعز، ووظيفتها الأساسية هي حجب النساء عن أعین الرجال الأجانب والغرباء. أما عند الأتراك فقد وُجد في منازلهم ما یطلق علیه "الحرَمْلُكُ" ویکون مجاوراً في العادة لـ "السلاملُكُ" وهو بیت أو ردهة الاستقبال. "بینما في القصور الشرقية، الحریم هو جناح قريب من الديوان. أما الحریم الملكي، فهو في الواقع " بلاط صغير ضمن البلاط" ، یحمیه الحرس الزوج المخصیون، والأبواب الضخمة التي تُوکل مفاتیحها إلى رئیس الحرس. ویمکن وصل الغرف بغرفة السلطان، أو الديوان عبر ممرات سرّية. أما بلاط الحریم الرئیس، فهو یضمّ

¹ - فاطمة المرینسی؛ شهرزاد ترحل إلى الغرب، تر: فاطمة الزهراء أزرویل، المركز الثقافي العربي، بیروت/ الدار البيضاء، ط01، 2003، ص 22.

² - المرینسی؛ المرجع نفسه، ص07.

³ - ناجي عویجان؛ تطوّر صورة الشرق في الأدب الأنجلیزی، تر: تالا صباغ، المنظمة العربية للترجمة، بیروت، ط01، 2008، ص 146.

عادة فسيفساء صغيرة وحوضاً من المرمر يُستخدم كحمام. كما يتم فرش الغرف والبلاط الرئيسي، وتزينها بطريقة مريحة وباهظة؛ وهي تتميز كذلك برائحة الجو داخلها. بيد أنه ما يضيفي على الحريم في أي بلاط سمة خاصة هن المقيّمات في، أي الحريم (النساء) ¹.

يمكننا بسهولة أن نلاحظ أهمية المكان المغلق بإحكام، والديكور الجميل الذي يؤثته، كما يلفّ الحريم أو الحرملك نوعاً من الغموض والسريّة الشديدة والتحفّظ، كما نلاحظ أنه يُعنى بحراسة مشدّدة لردّ كل العيون المتلصّصة أو النفوس الطامعة في انتهاك حرمة هذا الفضاء الحميمي. لكن ما يوليه أهمية بالغة هذا التعريف هو لسكان هذا الفضاء والمقيمين فيه، وهم النساء أو الحريم نفسه. يتكوّن الحريم من النساء فقط، وهو يضمّ الزوجة أو الزوجات وجميع أفراد العائلة والمحارم، إضافة إلى المحظيات والجواري والخادّات. لكن المخيال الغربي يحلو له أن يصوّر لنا الحريم على أنه مكان المتعة واللّهو والتسلية والخمول والمغامرات الجنسية والعلاقات المحرّمة التي جمعها الرحالة والكتّاب الحالمون لتلبية ذوق القارئ الأوروبي، الذي يفتش عن المتعة والمغامرة في كل خطاب شفهي أو مكتوب، ويستلذّ بكل ما هو غرائبي وإيروسي. ²

وأصبحت هذه الحكايات الرافد الممتع لتسلية القراء والمواطنين من خلال تفنّتهم في وصف "حريم السلطان"، وما يُنسج حوله من حكايات خرافية واختلاقات بعيدة كل البعد عن الواقع، وهذا ما عزّز الصورة الحسيّة المبالغ فيه لتهنّك الشرقيين؛ رجالاً ونساءً، وغرقهم في حياة البذخ والملذات والخيانة والعنف، ما أدّى في الأخير إلى ابتداع صورة متكاملة عن الشرق الشهواني والمستبدّ والمتهنّك.

حاول المستشرق أنطوان غالان بإصرار غريب أثناء كتابة مداخل "المكتبة الشرقية" (Bibliothèque orientale) لأستاذه الراحل بارتيلمي ديريلو إلصاق إكليشيه العنف

¹ - المرجع نفسه، ص 146-147.

² - Voir Christian Maurel : L'Exotisme colonial , Presses d'Offset Aubin, Barcelone, 3 trimestre, 1980.

الذكوري في المجتمع الشرقي عنوة، خاصة بعد شيوعه في كتابات الرحالة آنذاك. وتبلورت الصورة الآسرة للحريم بمزج حسّي مثير بين الجمال الأنثوي الساحر وبين جرائم الخيانة والانتقام المروعة في السرايا ودهاليز القصور، خاصة إذا عرفنا أن اسم الحريم أو *Seraglio* يعني في الإيطالية قفص الحيوانات المتوحشة. وهذا بالضبط ما جعل الحريم من الأفكار الثابتة في الخيال الغربي. وقد "كان كُتّاب الرحلات يشعرون أن من واجبهم الإسهاب في وصف هذا العالم الخيالي، المتّسم بالإغواء حتّى ولو كان زائفاً".¹ وهذا ما كان يفعله تماماً جون شاردان أثناء رحلاته إلى إيران (1673-1677) بالتركيز على حكايات تدور حول النزوات والمجون والقسوة التي يسلّطها الرجل الشرقي على ضحاياه من الجوّاري والمحظيات.

نقرأ في الأدبيات الغربية التي تتغذّى على نزوات الخيال كما هائلا من الأوصاف والمشاهد التي تقوم على التكرار والافراط في التعميم فيما يخص حياة الحريم. ونشير إلى أن هذه الأدبيات لا تستند إلى تجارب واقعية، ولا تصدر عن نظرة من الداخل باعتراف أصحابها بقدر ما يعتمد على المخيّلة النشيطة ومخزون التمثيلات والصور النمطيّة، وإضفاء الطابع الأسطوري والغرائبي على كتاباتهم التي لا تتحرف عن الأفكار الموروثة حول الشرق.

يخصّص معظم الرحالة الغربيين فصولا بكاملها في كتبهم للحديث عن الحريم بصفة الخبير والمطلع على أسرارهم. وقد ينجرّ البعض وراء أوهامهم وتحيّواتهم في حديثهم عن عمران القصور والمنازل الشرقية إلى اختلاق قصصٍ لتأثيث فضائهم الخالية بالكثير من التفاصيل والمشاهد المثيرة، قد سيطرت على الوجدان الغربي نماذج جاهزة عن القصور والحدائق الممتلئة بالأمراء والجوّاري والقيان والمحظيات العرايا، يحرصهم العبيد والخصيان من الأجانب. وها هو السير جورج كورتهوب (Sir George Courthope) من القرن السابع عشر يكتب بتعطّش عن حياة اللهو والمجون في قصر السلطان التركي ما يشبع تطلّعه ويرضي غريزته. فبمجرد أن يلمح

¹ - أولريش مارزوف و ريتشارد فان ليفين؛ موسوعة ألف ليلة وليلة أو: الليالي العربية؛ ترجمة وتقديم: السيد إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط01، 2018، ص 108.

بركة ماء رخامية من بعيد، حتى يطلق العنان لشطحات الخيال، ويتخيّل السلطان التركي الذي لم يره مطلقاً غارقاً في مجونه ونزواته التي تجمع بين الشهوة والاستبداد في الرجل الشرقي:

" بعد أن يجعل السلطان حظاياه العاريات في البركة، يروح يتسلّى بقذفهن بكرات صغيرة تلسع أجسادهن وتلتصق بها. وقد يعمد أحيانا إلى زيادة الماء في البركة حتى يغمر رؤوسهن، فيحاولن وهن يغرقن، الصعود إلى أعلى لاستنشاق الهواء، فإذا هنّ صاعدات، هابطات في لجة المياه طلباً للحياة. وعندما يكتمل سرور السلطان بهذه اللعبة المسلية، يأمر بتفريغ الماء، وينادي على المخصّيين، ليخرجوا من البركة مَنْ بقي على قيد الحياة منهن ¹. " هذه الصورة لحياة اللهو والتهاك هي السيناريو الذي يتكرّر كثيرا مع كل زائر للشرق، ويبحث عن اللذة والمتعة، لكن الأمر لا يتوقف هنا. إن الحريم في ذهن الغربيين هو المكان الذي يجمع بين الجنس والاستبداد والنزوات، ويكفي الحديث عن الحريم بهذه الصورة للحكم بإدانة الشرقيين على حياة الخمول والكسل والانغماس في الملذات و مختلف الشرور.

13- سجن الحريم:

بالعودة مرة أخرى إلى المرنيسي نلتقي مع مفهوم مغاير تماما للحريم، فهو مرتبط بالعائلة بالدرجة الأولى، كما أنه المكان الذي تجتمع فيه الدسائس والمؤامرات، وانتقام النساء المبعدات، بدل اللهو والمتعة والإباحية التي يتصوّرها الغربي. تخلص المرنيسي إلى نتيجة منطقية مفادها أنه: " للرجال الغربيين حريمهم، ولي حريمي. والاثنان معا لا يشتركان في شيء ². " وإذا أجرينا مقارنة بسيطة بين الحريم الغربي والحريم الشرقي زالت الالتباسات، وأمكنا فهم وإدراك المحمولات السلبية التي تدور حول هذه الكلمة، وكيف يفهمها كل طرف، وعلى أيّ أساس.

¹ - رنا قباني؛ أساطير أوروبا عن الشرق، ص 41.

² - المرنيسي؛ شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص 25.

لا يوجد الحريم الغربي، أو كما نطلق عليه الحريم الاستشراقي إلا في أحلام اليقظة، وهو أبعد عن التحقق لأنه ببساطة من اختراعات الرحالة والرومانسيين، وهو بذلك لا يقيم وزناً للصراعات التي تحدث بين ساكنيه يومياً؛ أولاً من أجل نيل حظوة السيد أو السلطان أو الزوج إن كان مُعدداً، وثانياً ما قد يلحق الرجل من أذى جرّاء الإجراءات التعسّفية التي قد تطال بعض مكونات حريمه. فالمرأة بالدرجة الأولى تختلف اختلافاً جذرياً بين التصرّور الغربي والحقيقة الواقعية. عندئذٍ فإن "النساء في حريم الغربيين - حسب ابتساماتهم - لا يحاولن الانتقام بفعل الاعتداء عليهن، وتسخيرهن وتحويلهن إلى وضع السبايا المهين. أما في حريم الشرق سواء منه التاريخي أو المتخيّل، لأن الرجال يتوقعون مقاومة شرسة من طرف النساء اللاتي تمّ استبعادهن، وبالتالي فإن الابتسامة نادراً ما تراود ملامح رجل شرقي يتحدّث عن الحريم".¹

لقد غاب عن الغربيين الوافدين على الشرق، والحالمين بالمتع الجنسية التي يوفرها الحريم لزبائنه، حيث أن التضييق الديني والأخلاقي الذي شهده العصر الفيكتوري ساهم في تأجيج الرغبة في زيارة الشرق، والكتابة عنه، والاستمتاع بملذاته واختبار الطابع الخاص والفريد، الذي لا يمكن أن تُتيح الاتجاهات والمذاهب الأورثوذكسية في التفكير الأوروبي لمواطنيها، وطغيان النزعة العلمية لتفسير الظواهر الطبيعية والطبيعة البشرية على حدّ سواء.

على الرغم أن المستعمرات والأراضي الخاضعة للسيطرة الغربية كانت في المقام الأول حلاً لمعضلة الفائض السكاني، تمّ من خلالها العمل على نفي الشرائح الاجتماعية غير المرغوب فيها، من مجرمين وعاقين وفقراء وفئات غير منتجة، على غرار أقاليم بعيدة كأستراليا ونيوزيلندا. ولكن عندما يتعلق الأمر بالسكان الأصليين لتلك الأقاليم يُنظر إليها ككائنات غريبة ومحنّطة² لا يجب أن تختلط وتتفاعل مع هذه الفئات المطرودة.

¹ - المرزيسي؛ المرجع السابق، ص 25.

² - Christian Maurel : L'Exotisme colonial , p 22-23.

يذهب جوزيف مسعد إلى القول أن أغلب زوار الشرق كان همّهم الأول هو التجارب الجنسية الفريدة التي تعبّر عن الشذوذ الشرقي، والحواسية الشرقية، سواء تعلّق الأمر بالنساء أو الغلمان كما هو معروف عند الكثيرين. لقد "كان الشرق مرتعاً يتيح للمرء تجربة جنسية لا يمكن تحصيلها في أوروبا. والواقع أن لا أحد من الكتاب الأوروبيين ممن كتبوا عن الشرق، أو سافروا إليه بعد 1800 تجاهل (أو تجاهلت) هذه التجربة، وما فلوبير ونرفال وبورتون (القضيب القنر) و(وليم) لين سوى أبرز الأسماء".¹

من الصور النمطية التي غدّت الصراع بين الشرق والغرب لقرون طويلة حسب المستشرق البريطاني برنارد لويس، تطفو إلى السطح صورتان هيمنتا على عقول حجاج الشرق وزواره. والصورة الأولى سياسية تتعلّق بقصر السلطان، وهي الطغيان الاستبدادي أو العنف غير المبرّر واللامسؤول للحكام، أما الثانية فهي شخصية كما يقدر لويس وتتعلّق بالحرملك (القسم المخصص للنساء في القصر)، وتعبّر عن السلطة الجنسية المطلقة العنان. وبالتفصيل في الصورة النمطية الثانية يعترف لويس (المتحامل بشكل فظيع في جلّ أحكامه عن الحضارة والتاريخ والعقيدة الإسلامية) بالجهل المطبق الذي يؤطر تصورات الغربيين، ومعرفتهم الساذجة والسطحية بالحریم. فقد "استمتع الرحالة الغربيون في إسهابهم حول أدقّ تفاصيل ما يجري داخل الحرملك، والتي لم يكونوا يعلمون عنها شيئاً بالتأكيد. يمكن المرء تصوّرهم ولعابهم يسيل في وصفهم الخيالي. ويمكن أن نعدّ هذه النظرة متبادلة: بينما يتحدّث الرحالة عن رجال شرقيين فاسقين، يتحدّث الرحالة الاسلاميون عن نساء غريباتٍ داعرات".²

¹ - جوزيف مسعد؛ اشتهاه العرب، ص 30.

² - من مناظرة شهيرة جمعت بين برنارد لويس وإدوارد سعيد وصحافيين أصغر سناً سنة 1986 في الذكرى العشرين لتأسيس جمعية دراسات الشرق الأوسط وأمريكا الشمالية (MESA)، وقد وصف اللقاء من قبل المتابعين والصحافة بساحة إسبانية لمصارعة الثيران، أو مبارزة بالمسدسات في جمعية دراسات الشرق الأوسط. نقلاً عن إدوارد سعيد؛ السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط01، 2008، ص 318.

كان اللورد بايرون أول كاتب يقدّم وصفاً لغرفة من غرف الحريم في الأدب الإنكليزي،¹ فقد ورد ذلك في ثلاث روايات هي *جاور*، وفي *عروس أبيدوس*، والرواية الثالثة هي *القرصان*. فقد وصف الجرار المصنوعة من الخزف الصيني، ووصف السقوف المزخرفة والستائر والبُسُط المزركشة بالحروف الفارسية والآيات القرآنية. هذا ما دفع بناجي عويجان للقول أن بايرون قدّم وصفاً نموذجياً ودقيقاً للحريم، رغم أنه كان شبه متأكد بعدم رؤيته من قبل.

أما المرجعية الكبرى وشبه الرسمية لجميع الرحالة والمستشرقين المنشغلين بقضية الحريم هي ما كتبه المستشرق الإنكليزي البارز "وليم إدوارد لين"، الذي كتب دراسة إثنوغرافية في غاية الأهمية عن المصريين بعنوان: "عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم"، ونشره في جزئين سنة 1836، ولاقى نجاحاً باهراً باعتباره الكتاب الأشمل والأدق حول شعب من الشعوب. وقد جرى قراءته وتداوله والافتتاس منه بصورة واسعة من طرف الدارسين الأكاديميين وغير الأكاديميين، وأصبح المرجع الأكثر احتراماً وموثوقية منذ صدوره إلى الوقت الحالي.

يخصّص لين ثلاثة فصول كاملة للحياة المنزلية للمصريين على امتداد أكثر من سبعين صفحة، فتقافته الموسوعية، وإقامته في مصر الطويلة نسبياً، جعلته يخوض في جميع المسائل، ودقائق الأمور بثقة العارف بموضوعه. ويرد الحديث عن الحريم في فقرات متقطعة كلّما ساقه الحديث عن المرأة بصفة عامة، كما يزود قارئه بالكثير من الصور الفوتوغرافية والرسومات التوضيحية.

وفي حديثه عن الحياة اليومية للطبقتين الأرستقراطية والبورجوازية، يكتب "لين" بدقة إثنوغرافية متناهية ما يلي، وارتأينا أن نورد الاستشهاد كاملاً رغم طوله لإبراز الجانب البحثي العميق عند هذا النوع من المستشرقين. يقول "لين": "تخصّص للنساء حجرات مختلفة لا يسمح لأيّ ذكر بدخولها باستثناء ربّ العائلة وبعض الأطفال والأقارب، (وتعرف هذه

¹ - ناجي عويجان؛ تطور صورة الشرق في الأدب الإنكليزي، ص 147.

الحجرات بالحريم، وكذلك نازلاته). يضم الحريم أولاً الزوجة أو الزوجات (أربع زوجات على الأكثر)، والإماء ثانية، بعضهن بيض وكذلك الجاريات الحبشيات وهن الخليلات. أما بعضهن الآخر (السوداوات) فيلزم بالأعمال الوضيعة كأعمال الطبخ والسهر على راحة النساء، وثالثا الخادومات الحرّات اللواتي لسن في وضع الخليلات شرعاً. وأما الخدم من الرجال التابعين فهم العبيد البض والسود والخدم الأحرار، وأكثرهم من الفئة الأخيرة. وقليلون هم المصريون الذين يقترون بأربع زوجات وفقاً لما يسمح لهم به دينهم...، ويفضل معظم الرجال الذين لا يتعدى عدد زوجاتهم الواحدة عدم الاحتفاظ ب خليلاتٍ حفاظاً على كيان الأسرة وراحتها. وقد يلجأ بعضهم إلى امتلاك جارية عباسية للاهتمام بالزوجة، كما يحتفظون بجارية سوداء أو بخادمة مصرية للقيام بأعمال التنظيف، وترتيب حجرات الحريم، وتولّي أعمال المطبخ...، ومن الخدم أيضاً "السّقا" أي ناقل الماء. ويكون السّقا خادماً في الحريم، كما يلزم النساء عند خروجهن، إضافة إلى البواب الذي يجلس بصورة دائمة أمام باب المنزل، و"سايس" الأحصنة والحمير والبغال...، كما أنه من النادر أن يحتفظ أتراك الطبقة الرفيعة المستوى بمخصّيين¹.

تعبّر هذه الفقرة الطويلة نسبياً على أهمية بالغة بالمعرفة الأنثروبولوجية التي كوّنّها إدوارد لين عن المصريين المحدثين، ولكنها تكتسب أهميتها في نظرنا من قدرة هذه الآراء والأحكام والاجتهادات الفردية الخاصة بالشعب المصري، الذي ينتمي إلى طبقة اجتماعية معيّنة في فترة من الفترات الزمنية على استراتيجية التعميم، واعتبارها في نظر الدراسات الاستشرافية التي تنهل منها مادتها البحثية وتستقي أحكامها النمطية صالحةً لأن تطبّق على جميع الشعوب الشرقية، متجاهلين الاختلافات والخصوصيات التي تنفرد بها هذه الشعوب.

¹ - وليم إدوارد لاين؛ عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، (مصر ما بين 1833-1835)، تر: سهير دسّوم، مكتبة

مدبولي، القاهرة، ط01، 1991، ص 140.

أما فيما يخص الحريم فالمسألة أخطر كما لاحظنا من خلال الاستخدام التعميمي والمشوّه من قبل الرحالة والكتاب والروائيين، وحتى الباحثين الأكاديميين الذين اهتموا بهذه المسألة، وذلك بانتزاع كلام لئّن من سياقه انتزاعاً، وتعميمه على بقية الشعوب، ونقل بعض الجمل والفقرات بطريقة حرفية أو شبه حرفية لإضفاء المصداقية على ما شاهدوه وخبروه.

وينطبق هذا الكلام حرفياً في الكثير من الحالات على جلّ الرحالة الأوروبيين/ الغربيين، كما هو الحال عند الشاعر وال كاتب والرحالة الفرنسي المثير للجدل جيرار دو نرفال في كتابه وآرائه وتأملاته عن الشرق والشرقيين. ويذهب نرفال من أجل إثارة الانتباه لكتاباتهِ إلى اقتباس وتكرار آراء معاصره لئّن، مع إشارة خاطفة أحياناً لمراجعته ومصادر معلوماته، التي يجلّها ويعتبرها غير قابلة للدحض والتكذيب.

ويكون اللاوعي والجري وراء الأحلام الذاتية والأساطير عاملاً مهماً جداً في تعلّق نرفال بشرقه المفقود، وتطلّعه إليه من نافذة كتاب لئّن المذكور، وترجمته المثيرة للنص العربي الأشهر عند الأوروبيين في زمنه، وهو كتاب ألف ليلة وليلة ذي الحضور الطاغي على طريقة تفكير دو نرفال، الذي نرجّح كثيراً أنه اطّلع عليه مبكراً في ترجمته الفرنسية المحرّفة والمثيرة التي أنجزها أنطوان غالان منذ 1704.

إن هذا التجنّي المعرفي والانتقاء البراغماتي القائم على تدعيم موقف أو وجهة نظرٍ ما يخدم الأيديولوجيا الإمبريالية الأوروبية بطريقة أو بأخرى، كما يضمن الاستمرارية المطلوبة للخطاب الاستشراقي القائم على تكرار الأحكام وتكريسها، وضمان فعاليتها وسلطة نصوصها. ولكن بخصوص شخص سجاليّ وغامضٍ ومثير للدهشة والتحفّظ مثل نرفال لا ينبغي التسرّع في إصدار الأحكام الناجزة لأنه سيكون موضوع الفصل التطبيقي من هذا البحث.

الفصل الثاني:

الكولونيالية ومركزية العقل الغربي

1-الكولونيالية والخطاب الكولونيالي:

تشكّل الفضاء الكولونيالي نتيجة الصراع الغربي (الأوروبي في بداية الأمر) حول من يملك الحق في إدارة شؤون الأراضي القصية والأقاليم ما وراء البحار، أو ما أطلق عليه

لاحقاً بعد الهزيمة المذلة لفرنسا أمام الإمبراطورية البريطانية في أمريكا الشمالية بـ "التزام على إفريقيا بالمناكب"، وهذا راجع إلى التطور الذي عرفتْها أوروبا ما بعد النهضة الصناعية وحاجتها الماسة للمواد الأولية، وتصريف منتوجاتها في الأسواق والمناطق التجارية البعيدة. فقد شكلت المستعمرات والمحميات ومناطق الانتداب بؤرة حقيقية لإقامة علاقات مع الميتروبول تضمن لها النمو والازدهار والاستمرارية.

لقد دأب الميتروبول على ربط اقتصاده بالمستعمرات والشعوب الأصلانية، والسماح للسلع وللمبادلات التجارية في الحركة ذهاباً وإياباً في سلاسة، تمكّن حماة الإمبراطورية وممثلو الإدارة الاستعمارية من ضمان التدفق اليسير لمتطلبات نمو الاقتصاد الرأسمالي، المتمكّز على الطموحات الأوروبية في اكتشاف العالم، وتزويد مصانعه وتغذية آلاته بالطاقة في سبيل التقدم الكاسح الذي حققته في جميع المجالات. وهكذا حققت إثراءً فاحشاً من وراء نهبها وتلاعبها بثروات الشعوب الأخرى الأقل تطوراً عنها.

وقد وجّه المفكر المارتينيكي فرانز فانون اتّهاماً شديداً للهجة للكونيالية التي جعلت من "أوروبا نتاج العالم الثالث حرفياً، بمعنى أنّها الثروة المادية والعمل الناتجين من المستعمرات، وهي عرقُ القتلى وجثثهم من الزنوج والعرب والهنود والأجناس الصفرَاء التي غَدَتْ تَرْفَ أوروبا".¹ وقد اعتبرت الكولونيالية أيديولوجيا سياسية تحافظ على مسافة كبيرة بين الشعوب الأصلانية وأوروبا من أجل ضمان تبعيتها وخضوعها لسلطة القويّ.

ويجري حسب توين فان دايك التركيز على التمثيلات العرقية والانتقاص من الشعوب الملونة وموجات العنصرية في الأدب ووسائل الإعلام والسينما. فالكولونيالية تعمل جاهدة على إبراز الجانب السلبي في الآخرين، ووصفهم بالبرابرة والمتخلفين والدونيين في الخطابات

¹ - أنيا لومبا، الكولونيالية وما بعدها، ص 74.

المتمايزة للرحالة الأوروبيين والجنود والتجار والمستكشفين والمؤرخين، وغيرهم من المثقفين المنضوين تحت لواء المصلحة الإمبريالية لحكوماتها.

إن آراء المفكرين الليبراليين والفلاسفة والمصلحين في الغرب لا تختلف في تبريريتها وشرعيتها للاستعمار والتوسع عن آراء ومواقف القادة العسكريين والقادة السياسيين، وما يؤكد خطورة هذه الخطابات هو استمراريتها في احتقار الأقليات والفئات غير المرغوبة، وطردها إلى الهامش والأطراف حتى في الغرب المعاصر، خاصة تلك التي تمثل عبئاً على العجلة الاقتصادية وسوق العمل. فقد " اتّسمت تلك الخطابات بالتأرجح بين التركيز على أن الأقليات شيء غريب ومثير، وأنهم في الوقت نفسه - أقلّ شأنًا منّا؛ إذ أن مثل هذا التعالي يؤكد انتقاص فكر الآخرين، وأخلاقهم، ومن ثمّ، أثّرت مثل هذه الخطابات أيضاً في الرأي العام والتمثيلات الاجتماعية المشتركة عن الأقليات على نطاق واسع، ويفسّر استمرار هذا التراث الاجتماعي الثقافي من الصور السلبية على الآخرين بنحو جزئي أيضاً - استمرار إنتاج تمثيلات مهيمنة في الخطاب المعاصر والإعلام، ودور العرض " ¹.

نعثر بسهولة كبيرة على كمّ هائل من الأدبيات الغربية أنتجها العقل التنويري الأوروبي والغربي، تحثّ على ضرورة نشر الثقافة الكولونيالية تحت تبريرات وذرائع مختلفة وهدفها الوحيد هو إضفاء الطابع الشرعي لأفكارهم العنصرية والمركزية والإمبريالية. ومن وهنا لا نستغرب كثيراً تلك الدعوات التبشيرية والدعوة لإحياء أمجاد الفروسية المسيحية التي كانت السبب الرئيسي وراء قيام الحروب الصليبية، وغزو الشرق في القرون الوسطى. يقول مطران شالون chalon ورئيس جمعية رهبان القديس فليس Vlies، مستنهباً همة ملك فرنسا على ضرورة الحرب:

¹ - توين فان دايك؛ الخطاب والسلطة، تر: غيداء العلي، مر: عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط01،

"دعنا أيها الملك الجليل نُحيي روح غودفري دي بويون، وفيليب الفاتح ملك فرنسا، والقديس لويس. فإذا فعلتم ذلك فإن العالم كله سيصيح: الشرف والمجد والنصر لشارل ملك فرنسا الفاتح، داود الجديد، قسطنطين الجديد، شارلمان الكبير الجديد؛ الذي تابع انتصاراته الضخمة التي حققها هنا بالصراع من أجل الكنيسة، الكاثوليكية المقدسة؛ ومن أجل شرفه ومجده الذي أدعو أن يستمر للأبد. آمين".¹

لا تقل نظرة أكبر شعراء فرنسا فيكتور هوغو في ديوانه "الشرقيات" تشبعا بالروح الكولونيالية، التي تجسد طموحات وأحلام الشباب الأوروبي الرومانسية، وما يثير الدهشة فعلا هو الحضور القوي للروح الصليبية والنزعة العنصرية في أشعار رجل لم تطأ قدمه الشرق قط. وقد جاء وتصويره للشرقيين بصورة قاتمة ومشوهة جدا تدل على جهل كبير بالثقافة والعالم الشرقيين، وأن هوغو يستمد أحكامه وتصويراته عن الآخرين من كتب الرحلات، ومن الميخلة الشعبية، كما يسمح لشطحات خياله الجامع بإعادة ترتيب عالَمه الشرقي في صورة المتوحش الدموي، والغازر المستبد، فنقرأ لوحة استشرافية تعبّر عن عصارة التفكير النمطي عن الآخر: يقول هوغو:

"هنا نرى يونانياً يسرق تركياً عجوزاً،

فيقيده سيده بسلاسل من حديد،

ونرى القاضي، يعرض للبيع مواطناً ضعيفاً،

والأمير يرفع القاضي على وتد،

والباشا يعلق الأمير على عود المشنقة،

¹ - ريتشارد سودرن؛ صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، تر: رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، ط01، 2006،

والوزير ينكل بالباشا،

ويسلمه لانكشاري يقطع رأسه،

والسلطان يخنق الوزير،

لاكتشافه متأخراً بأنه قتل والده".¹

ومجرّد إطلالة بسيطة على ديوان الشرقيات لهوغو كافية للإفصاح عن فلسفة كولونيلية تعبّر عن الحاجة الماسّة لاختراق لغزو العالم، وكشف مجاهيله، وتقريبه من الحاضر كي يساعد الأوروبي على الدفع بعجلة التاريخ إلى الإمام، لقيادة الشعوب والأعراق التي لا تشبهه إلى سيرورة الحضارة ودروب التقدم والتطوير.

لقد غدا المذهب الإمبريالي يعبرّ بصراحة عن واجباته الحضارية لقيادة البشرية، والوصاية على مصائر الشعوب والدول غير القادرة على قيادة نفسها بنفسها، ومنه أصبح الحديث عن العرقية مبرراً لتراتبية الجنس البشري، واختلاف درجات الوعي والفهم والقدرة على التأقلم، وطبقت مفاهيم الداروينية الاجتماعية على الشعوب الخاضعة من أجل تبرير استعبادها. لقد " أصبحت فكرة العالم الكولونيالي تتمحور حول شعبٍ أدنى منزلةٍ بجبلته، ولا يقف خارج دائرة التاريخ والحضارة وحسب، وإنما قدّر له سلفاً في أصل تكوينه الجيني أن يكون أدنى منزلة، وهكذا فإن استعبادهم لم يكن مجرد مسألة جذب منفعة مادية أو للخدمة الشخصية، وإنما أمكن أيضاً صنوغ هذا الاستعباد بوصفه حالة فطرية".²

رغم وجود ظاهرة صراع الأعراق البيولوجي كما يجادل أشيل مامبي (Achille Mbembe)، فإن ظهور خطاب يدور حول الصراع العرقي والحضاري هو في عمقه ظاهرة

¹ - جان جبّور؛ النظرة إلى الآخر في الخطاب الغربي، دار النهار، بيروت، ط01، 2001، ص 250.

² - بيل أشكروفت وآخرون؛ ما بعد الكولونيلية، مرجع سابق، ص 107.

كولونيالية تتعلق بظهور نزعة الهيمنة على الآخرين، وشرعنة استغلال الأعراق الأدنى مرتبة، أو التي لم ترق إلى درجة الإنسانية بعد. فظاهرة تجارة الرقيق، والفصل بين الأعراق الدونية والأعراق المتحضرة تفسّر السلب والنهب والقتل غير المبرّر والاستغلال والاستبعاد والاختضاع في ظل الحكومات الاستعمارية. وقد سجّلت حنة آرندت (Hannah Arendt) أنه "بمناسبة العراك من أجل الاستحواذ على إفريقيا" سيتمّ اللجوء إلى العرق لأول مرة في العهد الحديث باعتباره مبدأ الجسد السياسي (بديل الأمة)، وإلى البيروقراطية باعتبارها تقنية هيمنة. حتى إن كان تصوّرها وتطویرها بشكل منعزل، ستكون أفريقيا المكان حيث يتجلى الارتباط الوثيق بين العنصرية والبيروقراطية لأول مرة".¹

2- أعباء الحضارة ورسالة التنوير:

إن مقولات عبء الرجل الأبيض والرسالة التمدينية أو الحضارية، وإيصال أنوار أوروبا وحدانتها إلى أقاصي أصقاع المعمورة تشكّل حجر الزاوية التي تتغذى منها الإيديولوجيا الكولونيالية؛ فتراجع الزحف الإسلامي وانقشاع الخطر المترص بأوروبا، أو عودة المارد إلى قمقمه أعطى الضوء الأخضر للجيش الأوروبية للتوغل في إفريقيا وآسيا وضّم بقايا أجزاء الإمبراطورية العثمانية المتضعضعة، وربطها بالطرق التجارية والاقتصاد الرأسمالي في أقاصي العالم القديم إلى السيطرة التامة على ممالك شبه القارة الهندية وإخضاعها. وقد ساهم كوكبة من المفكرين والفلاسفة والرحالة والشعراء والروائيين على ترويج العقيد الكولونيالية، والدفاع المستميت بشكل واعٍ أو غير واعٍ عن مصالح بلدانها، ومصالح شعوبها.

إن ما كتبه شاعر الإمبراطورية البريطانية "روديارد كيبلنغ" في هذا الشأن يعرّي جميع الادّعاءات بالتجرّد، وبراءة جميع أشكال الأدب والفنون الغربية من محمولات الإمبراطورية

¹ - أشيل مامي؛ نقد العقل الزنجي، تر: طواهري ميلود، دار ابن النديم/ الجزائر، دار الروافد الثقافية/ بيروت، ط01،

وأكراهات الإمبريالية. في عام 1899 أرسل كيلينغ إلى صديقه الرئيس الأمريكي تيودور روزفلت نسخة من قصيدته (عبء الرجل الأبيض)، قبل نشرها في الرابع من فبراير من العام نفسه بصحيفة التايمز البريطانية، ناصحاً إياه بضرورة غزو العالم ثقافياً وأيديولوجياً، وفرض الرؤية الأمريكية الأبوية الطموحة، وعدم التفريط في الفيليبين بعد الحرب التي دارت بين إسبانيا وأمريكا حولها. كما يرجو منه أن يتحلّى بالمسؤولية اتجاه الشعوب الوحشية التي ينبغي الأخذ بيدها إلى برّ الأمان. يقول كيلينغ في نشيده الإمبريالي الشهير:

"تحمّلوا عبء الرجال البيض..

وأرسلوا من خير من ربّيتهم..

وقبّدوا بالنفي أبناءكم،

كَيْمَا يُلبّوا حاجة الذين أسرّتهم،

وليحملوا أثقال هذه القيود حتّى،

يخدموا الذين في مراتع الوحشية،

تلك الشعوب الجهمّة، التي بها ظفّرتهم،

نصف من الشيطان، ثمّ نصف نزعّة طفولية

*

تحمّلوا عبء الرجال البيض،

والحرب ضارية لتنشُدوا السلام،

وَلْتَمَلُّوا أَفْوَاهَ جَوْعَاهُمْ هُنَاكَ بِالطَّعَامِ،

وَلْتَوْقِفُوا زَحْفَ السَّقَامِ، ...¹."

في هذا الصدد يعترف إدوارد سعيد في مقدّمته لرواية كيم 1987 بالعبقريّة التي يمتلكها كيبلينغ، وكيف أنه سخرها كلّها في خدمة الإمبراطورية. يقول سعيد: "أصاب جورج أورويل قطعاً في تعليقه على قدرة كيبلينغ الفريدة في إضافة عبارات إلى اللغة، مثل، "الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب"، ومثل "عبء الرجل الأبيض"، ومثل "في مكانٍ مانٍ شرقيّ السويس". كما أصاب في قوله إن مشاغل كيبلينغ السوقية منها والدائمة، ذات أهمية ملحة. والواقع أن أحد أسباب قوّة كيبلينغ يتمثّل في أنه كان فناناً ذا مواهب هائلة، وكان ما فعله في فنّه هو صوغه لأفكار كان يمكن أن يقلّ اتّصافها بالدوام كثيراً، على الرغم من سوقيّتها من دون فنّه. ولكن السبب الآخر لقوّته أنّه كان يتمتّع أيضاً (ومن ثمّ كان يستطيع الانتفاع) بالعمد التي تدعمها السلطة للثقافة الأوروبيّة في القرن التاسع عشر. وكانت هذه الثقافة تسلّم إلى حدٍّ ما بدويّة الأجناس غير البيضاء، وضرورة تولّي حضارة أرقى حكم هذه الأجناس".² إن تاريخ الفكر الأوروبي/ الغربي بأسره إبّان القرن التاسع عشر مليء بمثل هذه الحدود والتمييزات بين ما يناسبهم وما لا يناسبهم، وعليه ينقسم الفضاء الكولونيالي إلى قسمين؛ قسم معترف به، ومرغوب فيه، ويمثّل كل ما هو صحيح وصحّي ومقبول، وقسم آخر ثانويّ، شاذّ، وخارج عن التصنيف.

هنا تقوم الثقافة بوظيفتها التملّكية والاقتصائية في الآن ذاته، وتميّز بين الرفيع والوضيع، وبين المسموح والمحظور، بين ما يخمّ توجهات أصحابها ويضعهم في مراكز القوة الهيمنة وما يجعلهم في مراكز ضعف وسلبية. باختصار إن الثقافة بإمكانها كما لاحظ إدوارد سعيد "منح التفويض والسيطرة والمشروعيّة، وعلى الحكم بالدونية، وعلى اعتراض ما لا يتناسب وإيّاه،

¹ - روديارد كيبلينغ؛ كيم، ترجمة وتقديم: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، ط01، 2011، من مقدمة المترجم ص 12.

² - من مقدمة المترجم، كيبلينغ؛ المرجع نفسه، ص 15.

وعلى الحكم بصحة ما يتوافق معها: قدرتها - باختصار - على أن تكون عنصراً فاعلاً، وربما العنصر الفاعل الرئيس، في التمييز بين الأشياء الواقعة ضمن مجالها وخارج ذلك المجال. وهذه الفكرة واضحة في الاستشراق الفرنسي في مقابل الاستشراق الإنكليزي، وهي تؤدي دوراً كبيراً في كتابات إرنست رينان ولويس ماسنيون وريمون شواب¹. وقد أنكر الفيلسوف البراغماتي الإنكليزي جون ستيوارت ميل مبادئ الحرية والديمقراطية والتمثيل النيابي على البلدان، التي لم تحقق التطور الحضاري الكافي في نظره. فالتفسير العقلاني لشؤون الدولة بالنسبة للهنود، لم يكن مطروحا ومتقبلاً عند ميل في ظلّ التواجد البريطاني هناك، على هذا الأساس ارتأى أن أحسن طريقة لحكمهم وإدارة شؤونهم هو الحكم الاستبدادي.

يؤكد هومي بابا على الطابع المتفرد للأدب الكولونيالي في تمثله لآخية مقموعة، قامت على ما يسمّيه بالصمت المرعب للذات الكولونيالية، وعن عدم قدرتها أو عدم قابليتها للترجمة والإفصاح. يقوده هذا الصمت للقول بوجود "مؤامرة من الصمت تكتنف الحقيقة الكولونيالية، كائنة ما تكون. وعند منقلب القرن يبرز في سرديات الإمبراطورية صفت أسطوريّ بارع؛ صفت سبق للسّير ألفرد لايْل أن دعاه "إنفاذ إمبرياليتنا بهدوء"، واحتفى به كارليل واصفا إياه بأنه "حكمة بريندلي العملي البعيد عن التفاسح لقد كتّل البحار معاً"، وجسّده كيبلينغ بتفاسح شديد، في شخص سيسيل رودس الذي "ربط أمماً لا كلمات كي يبرهن عن/ إيمانه أمام الجمهور"². هذا الصمت ترجمه على أحسن وجه الكاتب الفرنسي المرموق ألبير كامو في سردياته ورواياته وتأملاته عن الجغرافيا السياسية للوجود الفرنسي في الجزائر، فرغم أن كامو ترعرع في الجزائر، التي وُلد فيها لأم إسبانية وأب فرنسي، وعاش في قلب الصراع الفرنسي الجزائري، لكنه يتجاهل بشكل قاطع ومتعمّد التاريخ الحقيقي للسكان الأصليين، ويرaug بأن

¹ - إدوارد سعيد؛ العالم والنص والناقد؛ تر: محمد عصفور، مراجعة وتقديم: محمد شاهين، دار الآداب، بيروت، ط01، 2017، ص 41-42.

² - هومي بابا؛ موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط01، 2006، ص 223-224.

الحضور الفرنسي، باعتباره التاريخ الوحيد الجدير بأن يُسرد كتاريخ كما لاحظ إدوارد سعيد. وبلغه "رولان بارت" تغدو سرديات كامو، بالإمكان تصنيفها في أسلوب وصفه في كتابه درجة الصفر للكتابة، بأنه كتابة بيضاء.

رغم التقرير المشهور الذي كتبه كامو قبل الحرب التحريرية في الجزائر، والذي يحمل فيه الاستعمار الفرنسي مسؤولية البؤس الذي يعيشه الجزائريون، جزاء سياسات مصادرة الأراضي، والنهب والتهميش والإقصاء من الحياة العامة، لكنه ظلّ متشبثاً بضرورة الاستعمار وحتميته التنويرية، وأعلن المعارضة الصريحة والمباشرة لاستقلال الجزائر. يقول سعيد: "إن انشغال كامو العام بالوضع الفعلي للشؤون الفرنسية- الجزائرية، لا بتاريخ تغييراتها الاحتدامية في صيرورتها على المدى البعيد. وهو مع استثناءات متفرقة، يتجاهل أو يتغاضى عن التاريخ الذي ما كان جزائريّ يشكّل الحضور الفرنسي بالنسبة له ممارسةً يوميةً للقوة والسلطة سيتجاهله¹".

إن صمت كامو أو تجاهله المطبق للحضور الجزائري هو تعبيرٌ صريح عن الأيديولوجيا الاستعمارية التي جرّدتها التأويلات التقليدية لأعماله، ولكنه في ظل المراجعات ما بعد الكولونيالية للسرديات والمواقف ووجهات النظر الخاصة بالمرحلة الكولونيالية تزيل من أمام أعيننا الغشاء الجمالي الذي غيّب مفاعيل القوة والهيمنة والاختضاع والصمت والاستبعاد والتكبر والتجاهل التي أطرت أعماله، وفُرات كأعمال منقّية ومطهّرة من تشابكاتها مع العقيدة الاستعمارية.

إن أشهر أعمال كامو على غرار الغريب والطاعون والسقطة وأعراس مفعمة بحساسية استعمارية لا يكمن أن تغيب على القارئ الحضيف اليوم، فإذا كان الإطار الجغرافي لهذه الأعمال هو الجزائر بمعالم مدنها الكولونيالية، فإن الريف الذي يقطنه أغلبية الجزائريين هو

¹ - إدوارد سعيد؛ الثقافة والإمبريالية، ص 235.

الغائب الأكبر، ومثلما عمل فلوبيير على التحدّث والكلام في مكان الراقصة المصرية كشك هانم، والافصاح عن أحاسيسها ومشاعرها ومعرفة ما تريده من الرجل أكثر منها، فإن كامو لا يترك أي فرصة للجزائريين للكلام وإبداء آرائهم، والتعبير عن تطلّعاتهم وطموحاتهم التحرّرية، وجردهم من هويّتهم وتاريخهم والحق في الوجود. "ومن هنا فإن رواياته بعد حوالي نصف قرن من صدورهما، ما تزال تُقرأ كحكاياتٍ مثليّة عن الشرط الإنساني. صحيح أن (مُرسو) يقتل عربياً، بيد أن هذا العربي لا اسم له، ويبدو دونما تاريخ، دغ عنك أن يكون له أمّ وأب؛ وصحيح أيضاً أن العرب يموتون بالطاعون في وهران، بيد أنهم دون أسماء كذلك، فيما يُدفع (ريو) و (تارو) إلى الأمام في الحدث. قد نقول إن على المرء أن يقرأ النصوص من أجل ثراء ما هو موجودٌ ثمّة، لا من أجل ما تمّ استثنائه وإقصاؤه، إذا كان تمّة ما تمّ استثنائه وإقصاؤه

1."

3- المركزية الغربية/ الأوروبية:

لقد كانت نزعة التمرکز حوت الذات (Egocentrisme) من أبرز ملاح الثقافة الغربية خلال الأربعة قرون الماضية، وتشكّل إنجازات النهضة الأوروبية وفلسفة التنوير والحدّثة والعقلانية والتقدّم والحضارة، والحركات الفكرية والفلسفية والثورية مصدر فخر واعتزاز كل من ينتسب إليها ويدافع عنها. وإذا أمعنا قليلا في العلاقات التاريخية بين أوروبا والشعوب والأجناس الأخرى، ومحاولات الاتصال الحضاري، والتبادلات الاقتصادية والتجارية، وأخيرا محاولة فرض السيطرة الأوروبية وتعميم منجزاتها على جميع أقطار العالم تلمّسنا بسهولة صعود النزعة المركزية الأوروبية (Eurocentrisme) في الخطاب السياسي والثقافي للأوروبيين بأخريهم.

¹ - سعيد؛ الثقافة والإمبريالية، ص 236.

وقد أوضح فالرشتين (Wallerstein) أن مجال بروز وطغيان نزعة التمرکز الأوروبي يمكن إجمالها في خمسة توجهات، وهي: "تأريخيته، ومحدوديته، وعالميته، وافتراضاته حول الحضارة (الغربية، واستشراقه، ومحاولاته فرض نظرية للتقدم".¹

وقد تبلورت نزعة المركزية الغربية تزامناً مع تطور فكر النهضة خاصة بعد الاكتشاف التاريخي للأمريكتين، ومع التجليات الأولى للسيادة الأوروبية على أقاليم أخرى من العالم. وقد لاحظ سمير أمين بعمق أن القطيعة النوعية الحقيقية لأوروبا مع آخريها حدثت خلال فترة النهضة، وهذا عائد تاريخياً إلى الوعي المتزايد من الأوروبيين لضرورة اجتياح العالم، ليس للتواصل والتعاون، بل "كضرورة قصوى" للسيطرة والإخضاع من قبل حضارتهم المتنامية بشكل رهيب. " من هذه اللحظة وصاعداً، لا قبل ذلك، تتبلور نزعة المركزية الغربية".²

لكن المفارقة الحقيقية الكامنة في لب الحضارة الأوروبية الصاعدة، هو تلك الازدواجية الغربية قلب النزعة الإنسانية النهضوية التي تأسست على فكرة ثورية بخصوص المساواة الإنسانية عن التفرد والاجتماع، وعن التعاون مع جميع أشكال البشر وأعراقهم دون تفرقة أو أفكار عنصرية، وهذا ناجم عن ذلك التناغم مع شرائح بشرية وكتل سكانية جديدة لم تكن معروفة من قبل.

لكن الذي حدث أن هو تلك الثورة المضادة التي أجهضت الأفكار الإنسانية التقدمية التي أفرزتها النهضة، وقد تزامن ذلك السعي إلى التحكم في القوى القاعدية المؤسّسة والمتمرّة في آن داخل الأراضي الأوروبية نفسها، مع إدراك مدى أهمية التوسّع والانتشار وكسر العزلة الأوروبية والتخلّص من مارد الأمس، ونعني بذلك الإمبراطورية الإسلامية التي سيطرت على الملاحة البحرية في حوض المتوسط، وكبحت جماح الطامعين في إخضاع الكتل السكانية الأخرى

¹ - جيرمندر ك. بامبراء؛ إعادة التفكير في الحادثة، تر: ابتسام سيد علام، حنان محمد حافظ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط01، 2016، ص 15.

² - نقلاً عن نيغري وهاردي؛ الإمبراطورية، ص 129-130.

للسيطرة الأوروبية. هكذا إذن، " ظهرت نزعة المركزية الأوروبية كرد فعل على إمكانية نوع جديد من المساواة بين البشر؛ كانت ثورة مضادةً على صعيد الكرة الأرضية " ¹.

تمخضت عن النزعة المركزية عدّة ظواهر وإفرازات تاريخية واجتماعية غيرت الخريطة العالم لصالح الأوروبيين بشكل مطلق، وقد كان القرن السابع عشر يعبر عن عمق الأزمة التي عرفت أوروبا، أو كما يطلق عليها مفهوم الحداثة كأزمة. لم يكد يمضي هذا القرن حتى يسجل فضائع تاريخية مرعبة بدأت مع حرق جيوردانو برونو على الخازوق، والحروب البالغة الوحشية بين فرنسا وإنكلترا وأهوال الحرب الأهلية الألمانية.

هذا المخاض العسير داخل أوروبا، صاحبه موجة من الاجتياحات المتكررة؛ بدءاً بغزو أمريكا وإبادة سكانها بوحشية بالغة، والنشاط الحثيث والمخزي لتجارة العبيد، زيادة على ذلك سعت أهم بلدان أوروبا لتعزيز إمتيازاتها الاقتصادية والتجارية بنية الانتقال للغزو الاستعماري فيما بعد. ولم تسلم أوروبا من التعسف في طمس الحريات واغتصاب الفكر النهضوي الإنساني مع تشديد قبضة النظام الملكي قبضته على مختلف مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية وحتى الدينية.

لقد كانت أوروبا تشعر أكثر من قبل بدورها القيادي البارز لمختلف أنحاء العالم الحديث، وهذا ما فرض في أرض الواقع تلك النظرية المليئة بمشاعر الفخر والعظمة والتعالي. نجد هذا الشعور في الأدبيات التاريخية والفلسفية والقانونية بكل لافت، خاصة مع التنظير المثير الذي وضعه الفيلسوف الألماني "فريدريش هيغل" لتاريخ العالم بشأن حياة الحضارات الإنسانية وتعاقبها تاريخياً، نشوءً فارتقاءً وازدهاراً، ثم أفولاً وزوالاً. وهذا يصدق على جميع الحضارات الإنسانية، ماعدا الحضارة البروسية التي استمرت وانبثقت عنها الحضارة الأوروبية، التي يدين لها العالم الحديث بفضلها وجبروتها. " وزعم المؤرخون الذين ادّعوا السير على درب هيغل،

¹ - نيجري وهارديت؛ الإمبراطورية، ص 130.

أن أوروبا كانت ولا تزال، مركز تاريخ العالم، وأصبحت المركزية الأوروبية بالتالي، هي النموذج البحث السائد في دراسات تاريخ العالم".¹

انطبعت الحياة العالمية بطابع هذه النزعة المركزية التي رسّختها أوروبا وفرضتها بطرق شتى؛ وحشية في أغلب الأحيان، وناعمة منغوسة في الأدب والفكر والتاريخ والفن ومختلف فنون التعبير الأخرى في بعض الأحيان. وفي الوقت الذي هيمنت أوروبا على معظم الدول والكيانات التي صنّفتها في خانة العالم الثالث المغلوب على أمره، انبثقت تشكيلات متنوعة من الرفض والممانعة، وقامت الشعوب المستضعفة بشكل أو بآخر باختراع استراتيجيتها في النضال من سرديات لا-تاريخية صنعتها تواريخ التابع طرقه في العيش.

نجم عن هذا النضال في الأخير تيارٌ ضمّ الجهود العظيمة التي قادها إدوارد سعيد وغاياتري سبيفاك وهومي بابا لصياغة الطرق اللا-تاريخية للتفكير وكتابة التاريخ، قد اعتبر المفكر الماركسي البريطاني "روبرت يونغ" أن هذه الجهود ماهي إلا جزءٌ من مشروع أكبر لنقض كولونيالية التاريخ وتفكيك "الغرب".

.

.

¹ - بيتر جران؛ ما بعد المركزية الأوروبية، تر: عاطف أحمد وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 1998 ص

4-فضاء الإمبراطورية:

رافق التوسّع الاستعماري الأوروبي في شتّى بقاع العالم بروز ظاهرة خطيرة، كان لها أثرٌ حاسم في تدعيم المسعى الإمبريالي وتعضيده، ونقصد بها التحقق الفعلي لفكرة الإمبراطورية المترامية الأطراف، التي سعت القوى الإمبريالية الغربية تجسيدها على أرض الواقع، وذلك عن طريق إخضاع وضّم أكبر قدر ممكن من الأراضي، والأقاليم التي تقع في ما وراء-البحار، وقد تمّ ذلك فعليا بالوصاية على هذه الأقاليم ومصادرة خيراتها وممتلكاتها، وتوجيهها نحو البلد الأم لخدمة اقتصادياتها، وتعزيز قوتها العسكرية، وبسط هيمنتها الثقافية.

يقترح "أنطونيو نيغري" و"مايكل هاردت" في كتابهما اللافت والمثير للجدل **"الإمبراطورية"** الصادر سنة 2000 التعريف التالي: **"مفهوم الإمبراطورية يتميّز أساسا بغياب الحدود، إذ لا يعرف الحكم الإمبراطوري أي معنى للقيود أو التخوم. وبالتالي فإن مفهوم الإمبراطورية يفترض أول ما يفترض وجود نظام يقوم عمليا باحتضان الملكية المكانية، أو يمارس فعلا حكم العالم "المتحضّر" كلّهُ"**¹. يغدو المكان المقصود هنا عندما يتعلّق الأمر بالإمبراطوريات سواء الغربية منها أم الشرقية الهدف الذي تتسابق مختلف القوى لامتلاكه واحتكاره وممارسة السلطة الفعلية عليه وعلى ساكنيه. والعصر الإمبريالي الحديث في تاريخ أوروبا المقصود هنا بعصر الإمبراطورية.

يطلق المؤرخ الإنكليزي **"إريك هوبزباؤم"** تسمية **"عصر الإمبراطورية" (L'ère des empires)** على الحقبة الممتدة بين عامي 1875-1914، وذلك راجع حسب تقديره إلى سببين: الأول هو شيوع تسمية **"إمبراطور"** التي أطلقها كثير من الحكام والقادة العسكريين على أنفسهم، والثاني -وهو السبب المنطقي- كون هذه الفترة قد عرفت نوعا جديدا من التنافس الشديد بين القوى الاستعمارية، والتسابق على اقتحام الجغرافيا المجهولة في أقاصي الكرة

¹ - أنطونيو نيغري ومايكل هاردت؛ الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة، ص 16.

الأرضية؛ أي ما يمكن تسميته بالإمبراطوريات ذات النزوع الكولونيالي الاستعماري؛ "فالتفوق الاقتصادي والعسكري للدول الرأسمالية، لم يكن قد واجه تحدياً جدّياً، ولمدة طويلة من قبل. غير أنه لم تقم محاولة منهجية في الفترة الممتدة بين نهاية القرن الثامن عشر والرابع الأخير من القرن التاسع عشر، لترجمة هذا التفوق إلى غزو رسمي، وضّم وإدارة. وقد تمّ ذلك بين عامي 1880 و1914، وقسم أكثر العالم خارج أوروبا إلى أراضٍ وضعت بصورة رسمية، أو غير رسمية تحت السيطرة السياسية من جانب هذه الدولة أو تلك؛ وهي على الأغلب: بريطانيا العظمى، فرنسا، وألمانيا، وإيطاليا، وهولندا، وبلجيكا، والولايات المتحدة أو اليابان"¹.

لكن هذا التحديد التاريخي لا يروق للجميع حصره في تواريخ محدّدة فتجعله مرهونا بشحنة التزام بالمناكب لامتلاك أفريقيا، ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار الوقائع الثقافية والتمحيص الدقيق حول تشكّلات الهيمنة الأوروبية فيما وراء البحار.

يصرّ إدوارد سعيد على إقحام مجموعة من الأفكار المتناسقة التي تخدم وتوجّج فكرة التوسّع الإمبراطوري إلى حوالي نهاية القرن الثامن عشر، ويرجعها بالتحديد إلى ما يصفه بـ: " طقم من التطوّرات المتكاملة مثل الفتوحات المنتظمة العظيمة الأولى بقيادة نابليون، وصعود القومية والدولة -الأمة الأوروبية، وبداية التصنيع على نطاق واسع، وتعزيز القوة وتركيزها في الطبقة البورجوازية"². هذه التطورات والظروف المتلاحمة عرفت تلاحماً وتداخلاً كبيرين مع الأشكال السردية التاريخية وفن الرواية في أوروبا التي دعمت توجهاتها وبرّرت قناعاتها كما سوف نرى لاحقاً.

يؤكد هذا الطرح صاحباً كتاب الإمبراطورية عندما يربطان ربطاً وثيقاً بين التوجهات الإمبريالية وتغوّل الدولة الأمة في أوروبا، أو ما يطلق عليه بالدولة القومية الأوروبية التي

1- إريك هوبزباوم؛ عصر الإمبراطورية، تر: فايز الصيّغ، المنظمة العربية للترجمة، ط01، 2011، ص 123.

2 - إدوارد سعيد؛ الثقافة والإمبريالية، ترجمة وتقديم: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط03، 2004، ص 125.

وجدت نفسها تتمدد خارج نطاق حدودها أبعد فأبعد وصولاً إلى أماكن قصية في ما وراء المحيطات، " ومع مرور الزمن باتت أقاليم العالم، كلّها تقريباً، قابلة للتوزيع، فتوفرت إمكانية طبع خريطة العالم بالألوان الأوروبية: الحمراء البريطانية والزرقاء الفرنسية والخضراء البرتغالية وإلخ. وحيثما تجذّرت السيادة الحديثة، أقامت صرحاً جبّاراً للسلطة يطغى على مجالها الاجتماعي، ويفرض حدوداً إقليمية تراتبية، لحماية نقاوة هويتها من جهة، ولاستبعاد كل ما هو "آخر" من جهة ثانية ¹.

5-الإمبراطورية والترجمة:

في هذا المقام لا يمكن إغفال الدور الخطير للترجمة باعتبارها أداة ثقافية وظفتها الإمبراطورية لخدمة مشاريعها الإمبريالية وتسهيل عملية التحكم في الشعوب الأخرى التي كانت بصدد معرفتها والسيطرة عليها عن طريق ترجمتها وتأويلها تبعاً لأيديولوجيتها الكولونيالية. فالترجمة في علاقتها بالإمبراطورية عملت على خلق تراتبية مانوية تتادي بفرض مقولات التحضر والبربرية على الشعوب المترجمة والشعوب المترجمة، وهنا بالضبط تتحوّل الترجمة إلى فعل حسّاس وخطير.

من خلال متابعته لتحليلات ثلاثة من أهم منظري الترجمة ما بعد الكولونيالية يخلص دوغلاس روبنسون في كتابه الترجمة والإمبراطورية (1997) إلى قناعة لا تقبل الدحض، " أن الترجمة قد عملت كقناة للإمبراطورية بطرائق متعددة ². إن الترجمة نشاطٌ غيّريٌّ بامتياز وهي في علاقتها بالآخر الأصلي كما مُرست عبر التاريخ تتخذ أشكالاً مختلفة ومتناقضة من أجل هدف واحد وهو الاحتواء والسيطرة.

¹ - أنطونيو نيغري مايكل هاردي؛ الإمبراطورية، ص 13.

² - دوغلاس روبنسون؛ الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، تر: نادر ديب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005، ص 133.

ولاحظ أحد الباحثين المختصين في الدراسات ما بعد الكولونيالية والديكولونيالية، أن الترجمة هي وسيلة من وسائل الفتح وتكوين الإمبراطورية، كما تعبّر عن إكراهات الثقافة المهيمنة اتجاه الشعوب الأخرى. "إن الترجمة كانت تمشي على المحك مع النزعات التوسعية لأنها كانت تصنع أرضية صلبة لتبرير استعمار الأهلي الذي يتوجب عليه التحضر"¹، وفق المعايير والمبادئ التي سنّتها الثقافة الأوروبية وسعت لتعميمها على سائر أقاليم الكرة الأرضية.

في المقام الأول يعمل المستعمرون على كبت صراعاتهم السياسية وتنافراتهم الأيديولوجية المتأصلة في لغتهم الأصل ثم يسقطونها خارجا على اللغات الأخرى، ويخلق هذا الاسقاط نوعا من التراتبية اللغوية المبنية على التناقض الجذري، فتظل إحداها متطورة على الدوام والأخرى متخلفة على الدوام كما لاحظ "إريك تشيفيتز".

أما "تيجاسووبي نيرانجانا" فقد ركزت على الاستدعاء البريطاني للهنود على أساس أنهم أدنى مرتبة وأقل تطورا من خلال ترجمتهم القوانين الهندية والأدب الهندي على نحو تعسفي وإقصائي. أما "فايسنت رافاييل" فقد عمل على تتبع الربط العنيد للمحتلين الإسبان بين الحقيقة المسيحية واللغات التي يمكن أن تستوعبها وتمثلها دون غيرها. فالعلاقات المتبادلة بين الهداية والفتح والترجمة والاعتراف مبنية على أساس هرمي بين اللغات الأوروبية واللغات المحلية. فإذا كانت اللاتينية في الأعلى (أقرب إلى الله) والقشتالية لغة الإمبراطورية فإن التاجالوجية (اللهجة الفليبيانية) لا يمكن أن تتمثل التعاليم المسيحية وتكون (أبعد إلى الله).²

وقد نجم عن هذا التصور النظر إلى لغات الإمبراطورية واللغات المحلية بشكل مريب، يضع الأولى في مرتبة عليا ويحتقر اللغات المحلية. فالتراتبية هي المعيار السائد في الفضاء

1- وحيد بن بوعزيز؛ النص الأسير إمبراطورية الترجمة، ضمن كتاب جماعي بعنوان؛ العين الثالثة، تطبيقات في النقد الثقافي وما بعد الكولونيالي، ميم للنشر، الجزائر، ط01، 2017، ص128.

² - ينظر؛ دوغلاس روبنسون؛ الترجمة والإمبراطورية، ص 133.
- 87 -

المؤبرط كما لاحظ دوغلاس روبنسون، " حيث لغة القوة الإمبراطورية في القمة ولغة
المسودين، المذللين المستعمرين في الأسفل "¹ لكن تغير موازين القوى وصعود المدّ التحرري
غير المعادلة قليلا، حيث سعت الشعوب المحليّة لفرض لغاتها، فاهتزّت هذه التراتيبات ولكنها
نادراً ما أطيح بها أو دُمّرت. وقد استمرت الفكرة القائلة " أن بعض اللغات أفضل جوهرياً من
غيرها، وأنسب للحكم أو العلم أو الثقافة بطبيعتها "².

في عصر ما بعد الاستعمار استمر الصراع بين اللغات ولكن في شكل آخر، تمحور
الصراع حول التحيّزات الحضارية في ترجمة الميثروبول لبعض النصوص من الثقافة ثقافة
المهمّشين دون غيرها. هل هذا اعتراف بالثقافات المستعمرة واستيعابها، ومحاولة ردّ الاعتبار
لها. أم أن الأمر غير ذلك؟

يرى وحيد بن بوعزيز أن الترجمة فعل حضاريّ قبل أن تكون أداة قمع واستعباد، وبقدر
انفتاحنا على نصوص الآخر وثقافته تتحقّق غيريتنا، ولكن يجب ألا ننسى أن الترجمة من لغة
إلى لغة أخرى عملية قائمة على الانتقاء والفرز. فالضيافة النصيّة كما يصفها بن بوعزيز لا
تخلو من تحيّزات وإكراهات، وعليه يُعاد إنتاج التراتيبية نفسها القائمة على التفضيل والإقصاء.
'العلاقة المتواجدة بين الثقافة المترجمة والثقافة المترجمة علاقة قوّة "³ إن عمل الترجمة
لا يقتصر على إرادة الهيمنة والاستبعاد والإقصاء كما يوضح بن بوعزيز، بل قد تغدو كذلك
فعلاً مناهضاً للاستعمار وإلى فعل للمقاومة والرفض. وتلعب الترجمة في السياق ما بعد
الكولونيالي ثلاثة أدوار متعاقبة ومتشابكة في الوقت نفسه. وهي كما أوردها نقلا عن دوغلاس
روبنسون:

¹ - المرجع نفسه، ص 151.

² - المرجع نفسه؛ ص 152.

³ - وحيد بن بوعزيز؛ العين الثالثة، مرجع مذكور، ص 122.

-دورها كقناة للاستعمار، بموازاة التعليم والسيطرة الصريحة أو المقنعة على الأسواق والمؤسسات وبالارتباط معها.

-دورها كداريٍ لضروب عدم التكافؤ الثقافي المتواصلة بعد انهيار الكولونيالية.

-دورها كقناة لتصفية الاستعمار¹.

ويلاحظ في هذا السياق الباحث ريتشارد جاكومون أن الترجمة بين مصر وفرنسا مثلاً غير متكافئة، فالحصة الكبيرة فازت بها الثقافة المصرية المنقولة إلى اللغة الفرنسية، وهذا مؤشر كما يقول بن بوعزيز على تواطؤ القوة مع هذا النشاط العابر للثقافات. وتكمن الخطورة هنا في الاكتفاء بما يلاءم مع ترتيبات القوة، وما تتوقعه من إكليشييات تعزز بها هيمنتها الثقافية. يؤكد بن بوعزيز أن الاقبال الكبير على ترجمة النصوص الصوفية دون غيرها إلى لغات أوروبية، وعلى رأسها اللغة الفرنسية، وهو إصرار على عدّ العقل العربي عقلاً عرفانياً، يتعارض تماماً مع عقلانية العقل الغربي وإمبريقيته، القائمة على البرهان والعلل العلمية. وإذا أقررنا أن الترجمة فعل غير بريء يتوجب الحفاظ على ذائقة القارئ الأوروبي، الذي يرتاح إلى التعليب الاستشراقي القائم في بنى إيكزوتيكية وعجائبية وإيروسية يجب مراعاتها في الترجمة.²

6-الإمبراطورية ضرورة كولونيالية:

إن الحقيقة التي يجب ألا تغيب عن أذهاننا هي أن تضارب المصالح الاقتصادية لبعض الشرائح الرأسمالية الطامعة في تكريس ثقافة الاحتكار والتنظيم والهيمنة، والطفرة الإنتاجية الهائلة التي عرفتتها هذه الدول، حسب هوبسباوم أكد الحاجة الماسة لليد العاملة البسيطة

¹ - وحيد بن بوعزيز؛ المرجع السابق؛ ص 126.

² - وحيد بن بوعزيز؛ العين الثالثة، ص 127.

لتنشغيلها في المصانع والمناجم بأثمان زهيدة؛ هي الأسباب الفعلية التي جعلت لغة القوة -حسب ماكس فيبر- الكلمة الفصل في رسم الحدود الجغرافية للقوى الإمبريالية الكبرى.

يقول هوبزباوم في هذا السياق: "إن الارتباك السياسي والتفاؤل الساذج هما، وحدهما، القادران على الحيلولة دون الإقرار بأن الجهود الحتمية للتوسّع التجاري من جميع الدول المتمدينة التي تتحكم بها البورجوازية، بعد فترة انتقالية من المنافسة السلمية في ظاهرها، ستقرب من نقطة تكون القوة وحدها هي التي ستقرّر نصيب كل دولة من السيطرة على المعمورة. ومن ثمّ نطاق نشاط شعبها، وبخاصة قدرة عمالها على تحقيق الدخل".¹

لا يلبث المجال الجغرافي الذي تتكوّن منه الإمبراطوريات الغربية المترامية الأطراف أن يتمدد ويتسرطن حول كل أجزاء الكرة الأرضية، التي تغدو منقسمة إلى أقاليم خاضعة لحفنة من الدول الأوروبية ذات النزوع الإمبراطوري الإمبريالي المفروض بمختلف مظاهر القوة العسكرية والتجارية والثقافية، وهو ما يطلق عليه المؤرخ الفرنسي "هنري لورنس" تسمية "الواقع الإمبراطوري"، الذي يقوم في الأساس "على عدم تجانس الأجزاء المكوّنة له وعلى تفاوت الوضعيات المختلفة للجماعات السكانية المندرجة فيه. وهو يتألف من متروبول وبلدان تابعة خارجية".²

وإذا كانت "الإمبراطورية" قائمة في البداية -كما يلاحظ هنري لورنس- على التفوق والسيطرة، فقد اكتسبت مع الوقت معنى أكثر تماسكا وإيحاءً عن: "نظام حكم سياسي يزعم أنه وريث الإمبراطورية الرومانية (وهكذا يجري الحديث عن إمبراطوريات جرمانية وروسية لها "قيصر"ها - Kaiser الجرمانى، Tsar الروسى - بل يجري الحديث عن الإمبراطورية العثمانية. وكانت قد طبقت بشكل نهائي على المجال الاستعماري في أواخر القرن التاسع

1- أورده هوبزباوم في : عصر الإمبراطورية، م س ، ص 121.

2- هنري لورنس؛ الإمبراطورية وأعداؤها، تر: بشير السباعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 01، 2010، ص 16.

عشر. وهي تشير آنذاك إلى تنظيم سياسي قد يستغني حتى عن شخص الإمبراطور".¹ فلا غرؤ من الحديث عن إمبراطورية استعمارية لجمهورية فرنسا، ولا غرؤ كذلك من تسمية الملكة فيكتوريا وخلفائها بلقب إمبراطور الهند.

لقد تمخض عن الواقع الإمبراطوري الجديد في القرن التاسع عشر-القرن الاستعماري المجيد بحق- تقسيم العالم إلى قسمين غير متكافئين وغير منسجمين، وعليه كثر الحديث عن عالم قوي وعالم ضعيف، وعالم "متقدم" وآخر "متخلف"، يحيا ويتطور الأول من نهب وتبعية الثاني، ويجري حكم الشعوب الأصلية وإدارة شؤونها والتصرف في ثرواتها واستغلالها لصالح رفاهية الميتروبول باسم حجج إنسانية وقيم كونية يدّعيها الأوروبيون ويحاولون فرضها على الواقع الجديد تحت شعارات شتى؛ فتارة يتحدثون عن "الرسالة التحضيرية" (la mission civilisatrice) والعمل التبشيري للكنائس المسيحية، وتارة أخرى يتحدثون عن "عبء الرجل الأبيض" الذي ينصب نفسه رسولا للعلم والحضارة، ولا تهدأ روحه المؤججة بحب الآخرين، والواجب الإنساني الملقى على عاتقه إلا بفتح أبعد نقطة من مجاهل المعمورة، وتبديد الظلام في قلبها بعبير جوزيف كونراد.

إن أنصار المذهب الكولونيالي لا يتركون حجة إلا واستخدموها كتبريرات من أجل التوسّع الهيمنة على حساب الشعوب الأخرى، وقد انبرى لهذه المهمة الشاقة رجالٌ من شتى التوجّهات والمشارب السياسية والاجتماعية والاقتصادية وحتى الثقافية لدعم الفكرة القائلة أن الإمبراطورية ضرورة تاريخية للشعوب والأنظمة الغربية من أجل الاستمرار، ومواجهة التحديات والمشاكل الداخلية بتصديرها إلى خارج أوروبا. إنه المبدأ الثابت عند الجميع دون استثناء؛ فأعداء الأمم وحدّتهم الهموم القومية وأطماع المجد والعظمة فاجتمعت كلمتهم على الدعم الكامل

¹ - هنري لورنس؛ نفسه، ص 15.

وغير المشروط لفكرة الامبراطورية. " إنها الحرب كوسيلة، والتوسّع كهدف، والمفاهيم العنصرية كأسلوب لإضفاء الشرعية على الاستعمار الذي يزعم أنه في خدمة الحضارة".¹

يمكن الحكم بأن هذا المبدأ الامبريالي التبريري يصدق على جميع الامبراطوريات الأوروبية ذات الهدف الواحد، ولكن في حالة الجمهورية الفرنسية فقد لوحظ انتهاجها توجّهًا يتأسّس على مذهبين متعارضين ولكنهما يصبّان في خدمة الجمهورية وتقوية دعائمها. ويتعلّق الأمر بـ " المبدأ الإنساني" المدافع عن وحدة الجنس البشري ومن ثمة يتحتّم على الفرنسيين الانتصار لمبادئ تورتهم العظيمة (الحرية، الأخوة، المساواة)، ومن هنا تبرز فكرة العداء المستميت للمشروع الإمبراطوري والنزوع نحو السلم واحترام الآخر.

أما المبدأ الثاني فيتغذى من أفكار "الاتّجاه القومي" المناصر لاستعادة هبة فرنسا المتضعضة أمام الانهزامات المتكرّرة سواء في أوروبا أو في مستعمراتها البعيدة، بدءا من الانهزام المذلّ في الحرب ضد بروسيا وصولا إلى أحداث كمونة باريس العاصفة والتراجع الكبير أمام التوسّع الكاسح للإمبراطورية البريطانية التي أجبرتها على الانسحاب من بعض المستعمرات والتكمّش الجغرافي.

ينبع الاتّجاه الثاني من نظرة وطنية ضيقة تبيح للجنس الأوروبي الأبيض استعباد الشعوب المقهورة وتسخير ثرواتها لبعث الأمة الفرنسية العظيمة من جديد، وربطه بالرهانات الاقتصادية والتجارية وازدهار تبادل السلع والمنتجات داخل المستعمرات الفرنسية الذي من شأنه أن يدرّ أرباحا كبيرة على البلد الأم وتحسين ظروف العمل ومستوى المعيشة لمواطنيه وضمان رفاهيتهم.

.

¹ - أوليفي لوكور غرانميزون؛ الجمهورية الإمبراطورية، في سياسة الدولة العنصرية، تر: مسعود حاج مسعود، دار القصة، الجزائر، ط01، 2009، ص 18.

7- السيادة الافتراضية للإمبراطورية:

انطلقت الجيوش الأوروبية ساعية إلى ربط الأقاليم الواقعة فيما وراء البحار والمحيطات بالميتروبول من أجل مدّه بالمواد الأولية للتصنيع داخل أوروبا، وربط الطرق وشبكات التجارة العالمية بما يخدم مصالحها ويسهّل عملية المبادلات الدولية وتصريف الإنتاج الأوروبي المتزايد. وعليه كانت الأطراف والهوامش تشكّل مصدر قوّة وفخر وتنافس شديد بين القوى الأوروبية نفسها من أجل إخضاع وضمّ أكبر قدر ممكن من الأراضي الجغرافية وفرض سيادتها الفعلية عليها.

ولكن إلى أيّ مدى تتحقّق هذه السيادة الفعلية أم أنّها تبقى في الغالب الأعمّ مجرد سيادة افتراضية ولكنها تضمن التبعية؟

إنّ ما يميز خارطة الحدود الإمبراطورية التي ترسمها القوى الأوروبية أنّها غير ثابتة، فهي متغيّرة باستمرار، ويكون الحضور الأوروبي فيها ضعيفا بالنسبة للسكان المحليين، والحضور البريطاني المحصور في موظفي الإمبراطورية ووكلائها أحسن دليل. وعليه لا يمكن فرض السيادة الأوروبية المطلقة على تجمّعات ديمغرافية تكون في الغالب هجينة ومختلطة، يتداخل فيها العنصر المحلي بالعنصر الأوروبي والهوامش بالمركز، ولا تستقر هذه العملية عند نقطة فاصلة أو ثابتة، ولكنها دائبة التغيّر والتحول وهي سلطة افتراضية، وقوتها الفعلية تكمن فيما هو افتراضيّ أيضاً.

على الرغم من الطابع الافتراضي للسيادة الإمبراطورية وجنوحها للأساليب المرنة في تسيير شؤونها، إلّا أنها تبقى في اللحظة الأخيرة هي المرجعية الوحيدة للسلطة الحقيقة على الهوامش والأطراف، وتحافظ على تفوقها وتضمن لها التبعية والاستمرار. وبالتالي: "فإن الإمبراطورية تتجلّى على شكل آلة ذات تقنية عالية جداً: إنها افتراضية مبنية بما يمكنها من التحكم من بالحدث الهامشي، ومنظمة بما يجعلها قادرة على السيطرة، بل والتدخل عند الضرورة في

عمليات انهيار النظام.. غير أن فاعلية السيادة الإمبراطورية وعدم استمراريته، لا تؤديان إلى اختزال فاعلية قوتها؛ فهاتان الميزتان تساعدان - و على النقيض من ذلك - على تعزيز جهازها، بما يؤدي إلى إبراز فاعليتها في السياق التاريخي المعاصر".¹

إن النوايا الغربية الصريحة منها والمتخفية في السيطرة على الأراضي الواقعة في ما وراء البحار يستتبع السعي المحموم من طرف النخب السياسية والمتقفة المحلية على حدّ السواء لمحاولة إسقاطات التجارب الأوروبية ومنجزاتها العلمية والتقنية والحداثيّة وأنظمة الحكم والتشريعات القانونية على الواقع الجديد بما يتكيّف قدر الإمكان، وبما يخدم التوجهات الإمبريالية الصريحة وسياسة التوسع الاستعماري في الكثير من الأحيان. عند هذه النقطة يمكننا طرح السؤال المتعلق بالدوافع التوسعية: هل تشترك الإمبراطورية الأوروبية مع الإمبراطورية الرومانية - حيث تعتبر الأولى وريثتها الشرعية - في دوافع الفتح والتوسع الإمبراطوري؟

يلاحظ المؤرخ "بول فين" أن تاريخ الإمبراطورية الرومانية ينقسم إلى مرحلتين بارزتين: الأولى خلال القرن الثالث قبل الميلاد، وتميزت بتشكيل حزام أمني لحماية حدود روما، أما الثانية فقد ظهرت بعد العام 200 بعد الميلاد أين انتهجت سياسة إمبريالية توسعية بوأها مكانة مرموقة على الصعيد العالمي.

بالإضافة إلى الدوافع المادية والأمنية يرى بول فين ضرورة الحديث عن الدوافع السيكولوجية، أي رغبة القادة الرومان في إخضاع المدن والبلدان ولم لا الإمبراطوريات لسيطرتهم المتنامية: "إن رغبات القوة والتوسع والطموح إلى لعب دورٍ عظيم، وشهوة الفتح أو الهيمنة (وعند آخرين، على العكس من ذلك، النقمة والرغبة في الانتقام). وشأن الإمبريالية الأثينية عند ثوكوديدس (Thucydide)، فقد كانت لإمبريالية روما عدة دوافع: السعي إلى "أمن" غير عادي، الفوائد الثانوية المتمثلة في المكاسب المادية من الفتح،

¹ - أنطونيو نيغري ومايكل هاردي؛ الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة، ص 78.

وبالدرجة الأولى الدافع الذي لا يمكن إلا له وحده أن يكون محرّكا للدافعين السابقين، ألا هو مجرد الطموح إلى السيطرة، "خطاب" السياسة الخارجية كتعبير عن روح الفتح؛ وهو ما كان يسمّى، في ظل نابليون أيضا، بـ "نشدان المجد".¹

رغم التفوق العسكري الكاسح للرومان، وبسط نفوذهم التام على الحضارة اليونانية، والعمل على استيعابها تدريجيا، فإنه لم يجزِ التخلص النهائي من الإغريق المتفوقين حضاريا وثقافيا. فالرومان لم تمنعهم فتوحاتهم المظفّرة من الشعور بعقدة النقص ثقافيا اتجاه الإغريق، وتمتّع الإغريق بالعكس من عقدة تفوّق وثقة مفرطة بحضارتهم المحتضرة.

فالإمبراطورية الرومانية القاهرة تسعى كغيرها من القوى الغازية في الدرس التاريخي للذوبان في ثقافة الأمم الأرقى ثقافيا وحضاريا، وهذا ما يؤكده تاريخ الحضارات من أنها تتطلّع ، **قوة الأمم البربرية لتتغلب على الضعف المستسلم للأمم الأرقى ثقافة: فهي (الأمم البربرية) تحافظ على تفوّقها بسلطانها الخارجي، ولكنها في مجال الروح تنصاع لهؤلاء الذين انتصرت عليهم (الأمم الأكثر ثقافة)**"². إن ما يسجّله الصراع الروماني الإغريقي يمكن تسجيله في جميع الصراعات الدائرة حول أرادة حكم الشعوب، وتسيير شؤونهم في تاريخ العالم القديم. وهو أيضا ما يمكن تسجيله في فتوحات الدولة الإسلامية لدول وأقاليم متاخمة لها، وبعيد كل البعد، وإن بدرجات متفاوتة.

بهذا يتجلّى أن النزعة التوحيدية في الإسلام ضيّقت كثيرا على الشعوب والثقافات، التي ضمّتها إليها خشية تشويه المعتقد الإسلامي برواسب الوثنية والإلحاد، ولكنها في الحقيقة لم تسلم تماما من تأثيرات وتفاعلات هذه الثقافات المهزومة.

¹ - نقلا عن هنري لورنس؛ الإمبراطورية وأعداؤها، م س ، ص 30.

² - يورغن هابرماس؛ القول الفلسفي للحدث، تر، فاطمة الجيوشي، ص 39.

إن الغاية المرجوة في العالم القديم من الفتح تتمثل في الفوز بالأمن والاستقرار عن طريق إزالة التهديدات المترتبة على حدودها، كما يرافقه إحساس بالتفوق والفرادة الاستثنائية يترجمه إحساس قوي بالرسالة التاريخية. هذا الفوق عند الرومان رافقه شعور بالخيبة والدونية الثقافية كما لاحظ هنري جيمس بقوله: **«ترافق الفتح الروماني بتهلين* للرومان، لأن اليونان كانت الحضارة، ولأن الرومان بوصفهم مسيطرين، لم يكونوا في سرورة الثقافة في مؤخرة التمدن. وطوال مجد وجود الإمبراطورية، سوف يكون لدى الرومان عقدة تفوق سياسي، ودونية ثقافية (قياسا إلى الإغريق)، بينما ستكون لدى الإغريق العقدة العكسية. وسوف تكون هوية هؤلاء الأخيرين هوية شعب على مستوى عالٍ من التمدن كان مسيطرا، ولم يعد كذلك»**.¹

هذا الاستيعاب أو الامتصاص الذي يتحقق جراء ضم أراضي الشعوب المفتوحة يشكل قاعدة عامة في تاريخ العالم القديم، وهو ما يُطلق عليه تسمية **الثقافة بالقوة**²، بحيث نعثر عليه عند شعوب الشمال، وعند شعوب حوض المتوسط، وفي الإمبراطورية الصينية، ولكنه عند العرب أكثر تعقيدا في رأي لورنس، رغم أنه يستشهد بنظرية ابن خلدون في التاريخ، القائمة على العلاقة المتجاذبة بين الرّحل والمستقرين، وبين المتحضرين والبرابرة.

8-مفاعيل الإمبريالية:

يقوم المفكرون والنقاد في الدراسات الحديثة بإجراء تفريق منهجي بين **الإمبراطورية والإمبريالية** رغم التقارب الكبير والتداخل بينهما إلى حد الالتباس؛ وإذا كان من المتفق عليه أن كلا من **الإمبراطورية والإمبريالية** شكلان من أشكال

¹ - هنري لورنس؛ الإمبراطورية أعداؤها، ص 31.

² - لورنس؛ المرجع نفسه، ص نفسها.

السيطرة الحديثة على الأمم والشعوب المقهورة، وممارسة الوصاية الغربية على بقية أنحاء العالم، وضمّهم تحت لواء الحضارة.

ولعل أحسن تفريق نعثر عليه في هذا الموضوع ما أورده المفكران البارزان "أنطونيو نيغري" ANTONIO NEGRI و"مايكل هاردت" MICHAEL HARDT في كتابهما: الإمبراطورية؛ إمبراطورية العولمة الجديدة، (2000) ففي الوقت الذي يشترط فيه نيغري وهاردت مفهوم السلطة كحجر الزاوية في العملية الإمبريالية، تنتفي هذه السلطة وتغدو أكثر مرونة مع التوزيع المركزي الصارم لهذه الآليات التحكيمية، فتختفي الحدود الفاصلة وتزول الحواجز.

يحتاج نيغري وهاردت، أنه: "لم تكن الإمبريالية في الحقيقة إلا تمّداً للدول القومية الأوروبية إلى ما وراء حدودها الخاصة. ومع مرور الزمن باتت أقاليم العالم، كلها تقريباً، قابلة للتوزيع... وحيثما تجذرت السيادة الحديثة، أقامت صرحاً جبّاراً للسلطة يطغى على مجالها الاجتماعي، ويفرض حدوداً تراتبية، لحماية نقاوة هويتها من جهة، ولإستبعاد كل ما هو "آخر" من جهة ثانية".¹

لا تعوّل كثيراً الإمبراطورية على فكرة السيادة وميكانيزمات اشتغالها، بل تتأثّى من انتقائها وتفتح المجال أمام التنوع والتعدّد وتستقطب التخوم والهوامش في فضاء عابر للقوميات بخريطة متداخلة بفسيفساء قوس قزح العالم الإمبراطوري.

يتابع صاحباً كتاب الإمبراطورية: "لا تقوم" الإمبراطورية" بتأسيس مركز إقليمي للسلطة، كما لا تعتمد على أية حدود أو حواجز ثابتة. إنّها أداة حكم لا مركزية ولا إقليمية دائبة، تدريجياً، على احتضان المجال العالمي كلّ في إطار تخومها المفتوحة المتسعة. تتولّى الإمبراطورية إدارة الهويات الهجينة، والمنظومات التراتبية المرنة، والمبادلات المتعدّدة عبر

¹ - أنطونيو نيغري ومايكل هاردت؛ الإمبراطورية، ص 13.

شبكات طبقات متباينة من الحكم والقيادة".¹ إذا أقررنا بهذا المفهوم الفضفاض للإمبراطورية الذي وسم مرحلة مهمة من تاريخ التوسع الأوروبي فيما وراء البحار، فهذا دليل قاطع على الطابع اللامركزي للدول الأوروبية في عملية إدارة شؤون ممتلكاتها وتسيير مصالحها خارج أوروبا.

يغدو المجال الجغرافي للإمبراطورية الامتداد القائم على تبادل المصالح والمنافع والمبادلات التجارية بين الميتروبول والمناطق البعيدة المنضوية تحت تسييره. إنه نظام: "يتميز أساساً بغياب الحدود، إذ لا يعرف الحكم الإمبراطوري أي معنى للقيود أو التخوم. وبالتالي فإن مفهوم الإمبراطورية يفترض أول ما يفترض وجود نظام يقوم، عملياً، باحتضان الكلية المكانية، أو يمارس فعلاً، حكم العالم "المتحضر" كله".²

يُلاحظ أن هذا التوجه في التفكير هو الذي هيأ الأرضية أمام أطماع الدول الأوروبية في التوسع وضمّ الأقاليم النائية تحت جناحها، وربطها بجملّة من العلاقات التجارية والثقافية الكفيلة بالحفاظ على التبعية المطلقة والإيمان بما يهديه الرجل الأبيض للبشرية من خير ووعود التقدم والتحضّر والتحديث.

وقد نشأت علاقة بين الحاكم والمحكوم في ظل الإمبراطورية تقوم على التراتيبية والإيمان بقصور الأجناس التابعة والأعراق المحكومة، وهو ما يوفر المناخ المناسب لنوع من الحكم القائم على المرونة وعدم اللجوء إلى القوة لفرض منطق المتفوق وسلطانه، وتترك للشرقي المؤمن بسلبيته أحياناً، ووقوفه في مكان التلميذ المؤمن بما تجود به قريحة العقل الأوروبي المستنير. "فوراء فرض المسألة على العرق المحكوم تكمن في كل مكان القوة الإمبراطورية التي تتبع فاعليتها من فهمها الدقيق المصقول ومن ندرة استخدامها، أكثر مما تنبع من عساكرها، وجباة ضرائبها العتاة، وبطشها الجامح. وبكلمة واحدة على الإمبراطورية أن تكون

¹ - نيجري وهاردت، الإمبراطورية، ص 13.

² - نيجري وهاردت، الإمبراطورية، ص 13.

حكيمة؛ عليها أن تلطف من جشعها بلأنانانيتها، وأن تلطف من ضيق صدرها بمرونة انضباطيتها".¹

9-الإمبراطورية الجديدة:

من هنا نحن إزاء إكراهات جديدة أفرزها الوضع الذي نعيشه حالياً، أين سمح باستثمار هذه الطروحات القديمة ومحاولة إعادة تفعيلها، في سياقٍ ما بعد كولونياليٍّ عولميٍّ جديد، خاصة بعد أحداث الحادي عشر أيلول/سبتمبر 2001 والغزو الأمريكي لأفغانستان والعراق، حيث "غدت مسائل "الإمبراطورية" أكثر إلحاحاً من أيّ وقت مضى؛ لأنّ دعاة "الإمبراطورية الأمريكية الجديدة" حرّضوا الولايات المتحدة على التعلّم من الإمبريالية الأوروبية، في حين يُحذّرنا نقادها من تمويه تاريخ الكولونيالية الدامي مرّةً أخرى".² هل يمكن الحديث في الزمن الذي نعيشه الآن عن عودة الإمبراطورية؟ أو بتعبير آخر: هل ما يعرف بالإمبراطورية الجديدة في شكلها العولمي وتجليها الأبرز الأمريكي هي مجرد تنويع عن فكرة الإمبراطورية كما رأينا أعلاه؟

تأبى زمرة من المنظرين الاعتراف بالشكل الجديد المتغيّر في علاقات القوة والسلطة في موازين القوى العالمية الحديثة، انطلاقاً من قناعتهم الراسخة بأنّ الدول القومية الرأسمالية مازالت تكرّر نفس البنيات السلطوية مع باقي دول العالم، فالتحكّم الإمبريالي بالأمم والأقاليم الأخرى مازال مستمرا في قوالب سياسية واقتصادية وثقافية متجدّدة رغم حصول أغلب دول العالم على استقلالها والحق في تقرير مصيرها، رغم التراجع الخطير في سياسة الدول الغربية إزاء الاعتراف بأخطائها التاريخية في حقّ مستعمراتها السابقة، ولذلك لا نستغرب المنظور المعاصر نحو الإمبراطورية الجديدة (العولمة) بوصفها لا تمثّل ظاهرة جديدة جذرياً، لكنها السيرورة الحتمية للهيمنة الغربية وتجربة مكّلة للإمبريالية.

¹ - إدوارد سعيد؛ الاستشراق، ص 68.

² - أنيا لومبا؛ الكولونيالية وما بعدها، تر: باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، ط01، 2013، ص 09.

ففي الوقت الذي مازالت تُفهم في إطاره الإمبراطورية الرومانية كحالة استثنائية تؤثر على السلم والرخاء، وتضمن العدل لجميع الشعوب، رغم سعيها لبسط سلطانها، وتأكيد عظمتها، لم تحتفظ الإمبراطورية الأمريكية المتعولمة في الوقت الراهن بنفس القيم الأخلاقية والسياسية. إذ، "يجري تقديم مفهوم الإمبراطورية بوصفه تعبيراً عن جوقه عالمية بقيادة مايسترو واحد (الولايات المتحدة في حالتنا اليوم)، مخرج واحد، عن سلطة أحادية تحافظ على السلم الاجتماعي وتنتج حقائقها الأخلاقية. ولبلوغ هذه الأهداف يتم تحويل السلطة الوحيدة بالصلاحيات الضرورية لخوض "الحروب العادلة" ضد البرابرة على الحدود، ولسحق المتمردين والثوار على الصعيد الداخلي عند الضرورة".¹

وتكون التسويغات التي تقدمها هذه الرؤية لا تشتمل على الحلول العسكرية فقط، بل تتصدّر الحجج الأخلاقية والقانونية البيان الذي يشرعن حق التدخل، وخوض الحروب باسم الرسالة التمدينية (والحرب ضد الارهاب حديثاً) تارة، وتارة أخرى لنشر السلم والدفاع عن القيم الإنسانية باسم المنظمات غير الحكومية والمنظمات الدينية في وقتنا الحالي.

10- الكولونبالية والإمبريالية:

لم تتفطن الشعوب غير الأوروبية والأقاليم الواقعة فيما وراء البحار والمحيطات للتغلغل الأوروبي داخل فضاءاتها الجغرافية إلا في أوضح تجليات الأطماع التوسعية ونظام الامتيازات والتنازلات التي حصلت عليها دولٌ أوروبية كثيرة بموجب اتفاقيات ومعاهدات تجارية، واقتصادية، وتحديثية لم تراعى في مجملها المصالح المشتركة بقدر من التساوي والإنصاف.

وكان القرنان الثامن عشر والتاسع عشر التجلي الحقيقي لهذه الأطماع والسياسات التوسعية في شكل الاستعمار الأوروبي المباشر للكثير من الأقاليم والأراضي، وفي كثير من الأحيان نابت عنه أشكالٌ استغلالية أخرى كالحماية والانتداب والوصاية وغيرها من طرق إخضاع

¹ - نيغري وهاردت؛ الإمبراطورية، ص 33-34.

الأطراف والهوامش لسيادة المركز والميتروبول الأوروبي. وكانت الحداثة (la modernité) الغربية تفرض سلطتها وتتموضع بشكل سريع وفعال في جميع أجزاء الإمبراطورية.

يشير مصطلح "الاستعمار" (le colonialisme) إلى مجال يتداخل كثيرا مع ما يصطلح عليه "الإمبريالية" (l'impérialisme)، وكثيرا ما يحدث لبس في الفهم والتأويل لهما، سواء للقارئ العادي أو المتمرس خاصة عندما يقترن الاستعمار بالكولونيالية (colonialité) دون مراعاة الفروق والتمييزات.

لقد تتبعتُ الناقدة الهندية "آنيا لومبا" أهم التعريفات الغربية لمفردة "كولونيالية" التي من معانيها حسب قاموس أوكسفورد الإنكليزي تعني "مزرعة" أو "مستوطنة" وهي مأخوذة من "كولونيا" الرومانية التي يُقصد بها تشكيل تجمع سكاني جديد خارج الدولة الرومانية ولكنه خاضع لسلطتها غير المباشرة، أو له ارتباط غير مباشر بالدولة الأم.¹

تنتقد لومبا هذا التعريف المنحاز وغير الدقيق لأنه يتجنب الإشارة إلى السكان الأصليين لهذه الفضاءات، كما أنه يغفل أيضا عملية اللقاء التاريخي بهذه الشعوب والاحتكاك بها، ويتجنب عمداً الحديث عن عمليات الفتح والغزو والهيمنة. ولعلّ تاريخ التلاقي مع سكان العالم الجديد والأوروبيين الوافدين، الحافل بعمليات الهيمنة والإقصاء والإبادة المنهجية لسكان القارة الأصليين، الذي يشكّل ملحا مهماً في طريقة التعامل مع الشعوب غير الغربية، وإعادة تشكيل هذه الجماعات على أساس متخيل، يتخلله الصراع والتوتر وقدر كبير من التعقيد.

تكتسب مسرحية "العاصفة" لشكسبير أهميتها الإيحائية إلى هذا اللقاء باستثمار حادثة غرق سفينة بالقرب من جزر "برمودا" لتجعل من إحدى هذه الجزر مأهولة بالسكان قبل أن يتحقق اللقاء التاريخي بين "بروسبيرو" و"كاليبان"، وغدت فيما بعد حكاية رمزية تؤطر هذا اللقاء بالرجل الأوروبي الأبيض المتسلّح بسلاح المعرفة والطموح الجارف لإرادة التحكم والسيطرة على

¹ -آنيا لومبا؛ الكولونيالية وما بعدها، تر: ص 17.

الآخرين، وتحدّد القواعد الجديدة للعبة على أرض ليس له أية أحقية في امتلاكها وتسييرها، على حساب إقصاء أصحابها الفعليين. تقول لومبا في هذا الصدد: "إن عملية تشكيل المجتمع في الأرض الجديدة كانت تعني بالضرورة إلغاء تشكيل المجتمعات التي وُجدت هناك بالفعل، أو إعادة تشكيلها، لتشارك فيها بعض الممارسات كالتجارة والنهب والتفاوض والحرب والإبادة الجماعية والاستعباد والتمرد. وقد تولّدت وتشكّلت مثل هذه الممارسات من مجموعة متنوّعة من الكتابات كالسجلات العامة والخاصة والرسائل والوثائق التجارية والصحف الحكمية والأدب والخيال العلمي".¹ ولا تقتصر العملية الكولونيالية حسب آنيا لومبا على التوسّع الأوروبي ومصادرة الأراضي الواقعة في الأمريكيتين وفي أفريقيا وآسيا منذ القرن السادس عشر إلى زمننا الحالي فقط، بل هي ظاهرة أشمل وأعقد. فقد "كانت الكولونيالية سمةً متكررةً ومنتشرةً في التاريخ البشري".²

فالمصادر التاريخية تتحدّث كثيرا عن الإمبراطورية الرومانية الممتدة من أرمينيا إلى المحيط الأطلسي، وإمبراطورية جنكيز خان، التي امتدت من الصين إلى الشرق الأوسط، كما وُجدت دول قبل صناعية في الأمريكيتين حكمتها شعوب الأزتك وشعوب الأنكا، كما لا يمكن التغاضي كذلك عن الإمبراطورية العثمانية ذات النزوع التوسعي وبسط سيطرتها وصولاً إلى جنوب الهند. أما بالحديث عن الإمبراطورية الصينية فقد فاقت كل التوسعات الأوروبية الحديثة. ومن هنا يتّضح أنه: "لا يمكن عزل الكولونيالية الأوروبية الحديثة عن تواريخ الاتصال المبكرة كهذه: الحروب الصليبية أو الغزو المغربي لإسبانيا، والمآثر الأسطورية لحكام المغول، أو الثروة الأسطورية للأنكا والمغول التي كانت بمنزلة الوقود الحقيقي أو الخيالي للرحلات الأوروبية إلى مناطق مختلفة من العالم. وحتى الآن مهّدت هذه الرحلات الجديدة

¹ - آنيا لومبا؛ الكولونيالية وما بعدها، ص 18.

² - آنيا لومبا؛ الكولونيالية وما بعدها، ص 18.

في أوروبا لأنواع جديدة من الممارسات الكولونيالية التي غيّرت الكرة الأرضية بطريقة لم تفعلها أشكال الكولونيالية الأخرى".¹

يوجّه إدوارد سعيد نقدا لاذعا لريموند وليامز، وهذا راجع إلى إقصائه الغريب وغير المبرّر في نظر سعيد للتجربة الإمبريالية، وتجاهلها تجاهلا تاما في كتابه **الثقافة والمجتمع**². فالملمح الأكثر تأثيرا في النظام السياسي والاجتماعي والثقافي للإمبراطورية البريطانية يتفاعل بشكل صريح ومعلن مع الروح الاستعمارية. وتشير معظم الأعمال الأدبية وفي مقدّمتها الروائية إلى مصالح ومزايا تُدار في الأقاليم البعيدة، وتعود بالريح الوفير والازدهار على الإمبراطورية، وحتى في عمله اللاحق بعنوان **الريف والمدينة** بقيت مفاعيل الثقافة والإمبريالية هامشية بالنسبة لأطروحة الكتاب.

10-1: الكولونيالية والرأسمالية:

يرمي التفكير الماركسي المضاد للنهج الأوروبي الإمبريالي إلى فكرة أن هناك تمييزا جوهريا بين الأشكال التقليدية والحديثة للكولونيالية في أوروبا الغربية؛ فالأولى ترجع إلى الشكل قبل الرأسمالي، أما الثانية فلها ارتباط وثيق بالشكل الرأسمالي. لكن هل يمكننا الجزم أنه مع الشكل الثاني للكولونيالية تحقق الازدهار الكبير للرأسمالية الغربية؟ بل الأكثر من ذلك هل يمكن عدّها مرحلة ضرورية للانتقال الرأسمالي الناتج عن العلاقات المعقّدة بين الميتروبول والمستعمرات؟

إن التدفق الهائل للسلع وتسارع العملية الإنتاجية وتبادل الموارد البشرية والطبيعية بين البلدان المستعمرة والمستعمرة، ساعد في إعادة هيكلة الاقتصاديات والسياسات، والاتفاقيات التجارية بما يضمن توقّر المناخ الحقيقي لتحقيق الأرباح، والطفرة الانتاجية، وتنظيم الاسواق. لكن هذا المناخ نفسه لا يتحقق فعليا إلّا في ظل السيطرة وإعادة تشكيل الآخر والهيمنة عليه.

¹ - لومبا؛ الرجع نفسه، ص 19.

² - ينظر إدوارد سعيد؛ الثقافة والإمبريالية، ص 134.

تريد **آنيا لومبا** الربط الفعلي بين التوسع الكولونيالي الأوروبي والانتقال الضروري إلى النمط الرأسمالي، وهذا ناتج عن الاتّصال بالشعوب الخاضعة للهيمنة الأوروبية بشكل إيجابي، بحيث ترك مفعوله الواضح، حتى وإن كان نسبيا على الصناعة والتجارة والمبادلات الأخرى.

" فقد أدّت أشكال الكولونيالية كلّها إلى عدم توازن اقتصادي كان ضروريا لنمو الرأسمالية والصناعة الأوروبية. وهكذا يمكننا القول بأن الكولونيالية كانت "الدائية" التي ساعدت في ولادة الرأسمالية الأوروبية، أو يمكن القول أنه لولا التوسع الكولونيالي لما حدث الانتقال للرأسمالية في أوروبا".¹

لم يتوقف الأمر هنا، بل تخطّاه إلى محاولة ربط اقتصاد المستعمرات الناشئة باقتصاد الدول الأوروبية، وضمان تزويدها بالإمدادات اللازمة وتصريف فائض انتاجها، وهذا من خلال الحفاظ على علاقات التبعية للدول الأوروبية، وعدم التكافؤ الذي يسير في طرف واحد، وتشجيع الاستثمار ونقل رؤوس الأموال إلى المستعمرات؛ فقد ترافق نمو التوسع الكولونيالي الأوروبي بعد عصر النهضة وعصر التصنيع، مع نمو وتطوّر النظام الرأسمالي الحديث. "إن إدراك المستعمرات بوصفها كيانات تأسست بشكل رئيسي لإمداد اقتصاديات القوى الكولونيالية البازغة سريعة النمو بالمواد الخام قد توطّد واصطبغ بصبغة مؤسسية إلى حد كبير. وهذا يعني أيضا أن العلاقة بين المستعمر والمستعمر كانت مغلقة على تراتبية صلبة للاختلاف، تستعصي بشدّة على الدخول في تبادلات عادلة ومتكافئة، سواء كانت اقتصادية أو ثقافية أو اجتماعية".²

¹ - آنيا لومبا؛ الكولونيالية وما بعدها، ص 21.

² - بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، وهيلين تيفين؛ دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 108.

ولا عجب أن تتجلى هذه التبادلات بالمجتمعات اللاغربية في مرحلتها قبل مرحلة التصنيع، أو كما يرى **ميشيل ليريس** تلك المجتمعات التي لم تعرف النظام الرأسمالي،¹ أو في أقصى الحدود عرّفته من الخارج فقط في ارتباطها اللامتكافئ مع الإمبريالية في أبشع صورها.

في هذه النقطة بالذات لا يمكن التتكرّر أو تجاهل الطرح الشيق الذي قدّمه المؤرخ "بيتر جران" (PETER GRAN) بشأن وجود روافد غير أوروبية للرأسمالية، أو بتعبير آخر احتمالية وجود جذور بروتستانتية وإسلامية للرأسمالية، وكيف أن الدين يساهم بقدر كبير في تطوّر الرأسمالية خارج النمط الاقتصادي.

هذه الأفكار طرحها جران في كتابه القيم "الجذور الإسلامية للرأسمالية" 1979، أين اتّخذ حالة مصر في الفترة ما بين 1760-1840 للبرهنة على وجود بشائر وثقافة رأسمالية عند المسلمين قبل الحملة الفرنسية على مصر، مفنّداً الادّعاءات التي تُنكر إمكانية إنجاز عملية التحديث من دون الأوروبيين.²

أما المفكر الكيني المرموق "علي الأمين مزروعى" فقد ذهب موقفاً جريئاً سواءً اتّفقنا معه أم عارضناه، عندما قارن بين الكالفينية (CALVINISME) والإسلام، وقال بوجود تشابهات كبيرة بينهما في رؤيتهما للحياة الاقتصادية من الناحية الدينية، أي علاقة الإنسان بخالقه، وعلاقاته الاقتصادية مع الآخرين. فالعامل الليبرالي موجودٌ في الإسلام كما أقره النبي محمد في تعامله مع طبقة التجار في دولته، حيث أنه شجّعهم على الكسب ومراكمة الثروة، ولكنه عمل في نفس الوقت على وضع تدابير اقتصادية وأخلاقية تقيّد الأثرياء وتحدّ من جشعهم، وتضمن العدل بين الأثرياء والفقراء.

¹ - فريد بوشي؛ إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي، ص 114.

³ - للمزيد من الإطلاع ينظر: بيتر جران؛ الجذور الإسلامية للرأسمالية (مصر 1760-1840)، تر: محروس سليمان، دار الفكر، القاهرة، ط01، 1992.

مع تحرّر المسيحية البروتستانتية من وصاية الكنيسة، كانت أوروبا تحقق أولى خطواتها على طريق النهج الرأسمالي متجاوزة النهج الإقطاعي. فبرزت النزعة الفردانية (INDIVIDUALISME) كحركة عامة ضد الاقطاع، تركز على الوجود الشخصي للإنسان ، ودوره وموقعه التراتبي في المجتمع بعيدا عن قيود الكنيسة.¹

يقول علي مزروعى مقارنا: "في البروتستانتية لم تعد مبادئ الشفاعة الكهنوتية والاعتراف في الكنيسة ضرورية لتحقيق الخلاص، لذلك أصبح الإنسان مسؤولا مسؤولية مباشرة عن قدره. والإسلام كذلك أكد منذ البدء على أنه لا وساطة ضرورية بين المؤمن والخالق. في المجال الديني إذا كان هناك مبدأ لبرالي ناشئ يصور الإنسان محاميا عن نفسه أمام الله، ويمكن أن يكون هذا مبدأ مسؤولية الإنسان عن مصيره. هذا المفهوم سيصبح في وقت لاحق جزءا لا يتجزأ من الفردانية الاقتصادية وإقامة المشروعات الخاصة".²

حثّ النبي محمد المؤمنين على روح المبادرة والتفاني في العمل، أو بالأحرى العمل الذي يساوي بين الإسلام وبين العبادة، لتحقيق التوازن بين الجانب الديني والجانب الدنيوي، كما حثّ جون كالفن أتباعه المؤمنين على ضرورة تحقيق النجاح المادي المشروع، وتحقيق الرخاء والرفاهية في مملكة الله من أجل تحقيق الخلاص والطمأنينة، والظفر برعاية الخالق وظهور نعمه وعلى عباده الناجين.

إذا كانت الكالفينية تدعو صراحة إلى تطهير المؤمن وخلاصه من خلال عبادته للعمل، وتشجيع روح المبادرة الفردية، فهي في الوقت نفسه تحثّه على حياة التقشّف، وعدم التبذير والوقوع في فخّ الاستهلاكية المميتة. "إن المقصد الذي رمّت إليه الكالفينية هو زيادة الإنتاج

¹ - ريموند وليامز؛ الكلمات المفاتيح، معجم ثقافي ومجتمعي، تر: نعيمان عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط01، 2005، ص 208.

² - علي الأمين مزروعى؛ القوى الثقافية في السياسة العالمية، تر: أحمد حسن المعيني، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، ط01، 2017، ص 127.

دون زيادة الاستهلاك، التّفنّ في الإبداع دون الانغماس في الدلال. وبلغت الرأسمالية يعني ذلك كسب المال دون تبديده، ما يفضي إل التراكم الأولي*¹، وإعادة الاستثمار كأساس للتراكم الرأسمالي".²

يحتاج مزروعي أن هناك علاقة ترايلكتيكية (trialectic) ثانية في الإسلام، ويقصد مزروعي بهذا المصطلح الذي نحتة بنفسه، ويعني به العلاقة الجدلية الثلاثية في مقابل العلاقة الجدلية الثنائية، وتتجلّى هذه العلاقة في عملية التفاعل التاريخي بين الديانات السماوية الثلاث الكبرى، أي بين اليهودية والمسيحية والإسلام. وقد جاء الإسلام لتصحيح الرسالتين الأوليتين، ولذلك لا يتوانى مزروعي عن إعلان "أن ثورة محمد كانت أول دعوة بروتستانتية في التاريخ".³

في الوقت الذي عارض فيه "بيتر غران" النظريات الغربية، التي تصرّ على انتقاء أيّ مظهر من مظاهر الحداثة والرأسمالية قبل تاريخ الحملة النابوليونية على مصر 1798، برهن على وجود نمط من الإنتاج الآسيوي والمبادلات التجارية المحلية، وحتى مع الدول الأوروبية، فيرى أن هناك: "علاقة جديدة تجاه الأرض، التي أصبحت سلعة مملوكة ملكية خاصة مركزة في أيدي طبقة اجتماعية صغيرة وثرية بصورة متزايدة، وتدفّق الأوروبيين، السّاعين إلى تحقيق الثروات، أو العثور على عمل، أو تحويل الإنتاج الزراعي"⁴، فلم تقتصر روح الرأسمالية في الإسلام في نظر مزروعي على المراحل الرأسمالية الأولى في أوروبا، القائمة على "تنظيم

¹ - * التراكم الأولي (primitive accumulation): مصطلح ماركسي يُقصد به " العملية التي تتحوّل بها الأنماط ما قبل الرأسمالية للإنتاج (كالإقطاعية والعبودية) إلى النمط الرأسمالي للإنتاج. من هامش المترجم ص، 127.

² - علي مزروعي؛ القوى الثقافية في السياسة العالمية، ص 127.

³ - مزروعي؛ نفسه، 125.

⁴ - تيموثي ميتشل؛ استعمار مصر، تر: بشير السباعي، أحمد حسّان، مدارات للأبحاث والنشر، ط04،

2016، ص 62.

- *

الإنتاج والاستهلاك، بل يمتد إلى التوزيع والتبادل الاقتصادي. ولقد وقف محمد* على أول مفترق طرق لتاريخ الرأسمالية".¹

من الملاحظ هنا هو توافر المناخ اللازم لنمو الأفكار والأيديولوجيات الداعمة للاستعمار والتوسع الإمبراطوري للإمبريالية. إن الإمبريالية Imperialism في هذا السياق التاريخي كما يحددها إدوارد سعيد، تغدو: "الممارسة، والنظرية ووجهات النظر التي يملكها مركز حاضريّ مسيطر يحكم بقعة من الأرض قصية؛ أما الاستعمار Colonialism، الذي هو دائما من عقابيل الإمبريالية، فهو زرع مستوطنات في بقاع من الأرض قصية".² في الوقت الراهن وبعد نجاح حركات التحرر في الحصول على الاستقلال، ما هي الخطط والاستراتيجيات التي اتخذتها الإمبريالية الحديثة في إطار عولمي لإدامة التفوق الغربي، أو الأمريكي تحديدا، وإعاقة كل محاولة للنمو والتخلص من التبعية لمستعمراتها السابقة؟

¹ - مزروعى؛ القوى الثقافية... ص، 128.

² - إدوارد سعيد؛ الثقافة والإمبريالية، ص 80.

10-2: الإمبريالية الجديدة:

يرى المنظر الأدبي والثقافي البريطاني ريموند وليامز (Raymond Williams) 1921-1988 أن كلمة إمبريالية¹ (Imperialism) في اللغة الإنجليزية اكتست التباسا وغموضا كبيرين جرّاء تطوّر سياقات استعمالها من حقبة إلى أخرى، فبينما عنت في نهاية القرن التاسع عشر من هو موالٍ لإمبراطور أو لنظام حكم إمبريالي، فقد حافظت على معانيها اللاتينية القديمة (imperialis-imperium) منذ القرن الرابع عشر. ومنها سلطة، سيادة عليا.

أما المعنى الحديث الذي اكتسبته خاصة بعد 1870، فقد ارتبط بكيفية تسيير كل من أنظمة التجارة الاستعمارية، وكذا أنظمة الحكم الاستعماري، لكن ظهور إمبرياليات أوروبية منافسة وسّع الجدل إلى خارج بريطانيا. وقد "كان هناك نقاش مؤيد ومعارض للتحكم في المستعمرات عسكريا بغرض إبقائها ضمن نظام اقتصادي واحد، الذي عادة ما يكون حمائيا protectionist. كذلك كانت هناك حملة سياسية طويلة الأمد من أجل مساواة "الإمبريالية" بالحضارة civilization الحديثة و"المهمة الحضارية" civilising mission".² وبالوصول إلى أوائل القرن العشرين فقط أشارت في أعمال بعض الكتاب على غرار كوتسكي وهوبسن ولينين إلى مرحلة معيّنة من تطوّر النمط الرأسمالي CAPITALIST. فهذا الأخير خلص إلى أن الرأسمالية تقع في الذروة من مراحل الإمبريالية.

إن السؤال المطروح بالحاح في هذه النقطة: هل يمكننا الجزم بنهاية الإمبريالية بمجرد منح الاستقلال أو الحكم الذاتي للمستعمرات السابقة؟ إن الحكم بالنفى أو الإيجاب ليس سهلا كما يوضح وليامز خاصة مع الحالة الأمريكية كما نعيشها الآن، أو كما يطلق عليها "الإمبريالية

¹ - ريموند وليامز؛ الكلمات المفتاحية، معجم ثقافي ومجتمعي، ص 202.

² - ريموند وليامز؛ الكلمات المفتاحية، ص 202.

الأمريكية". فإذا نظرنا حسب وليامز إلى " الإمبريالية في المقام الأول كنظام اقتصادي للاستثمار الخارجي، والتغلغل والتحكم في أسواق ومصادر المواد الأولية، فإن التغييرات السياسية في وضع المستعمرات، أو المستعمرات السابقة لن يؤثر كثيرا على وصف النظام الاقتصادي المستمر بإمبريالي، وفي الطرح السياسي الحالي غابا ما يلقها الغموض فتبدو ذات معنى ملتبس¹.

لكن في منتصف القرن العشرين جرى استعمالها وتوظيفها بشكل أوسع بكثير فيصغتها المركبة neo-imperialism امبريالية جديدة، أو في صيغة أضيق neo-colonialism كولونيالية جديدة لوصف الإمبريالية التي ظهرت مع الحالة الأمريكية الحديثة. ومن الأمور المثيرة للدهشة أننا لا نعثر في قاموس وليامز الثقافي المرجعي على مصطلح كولونيالية كمادة مستقلة لأهميتها الشديدة.

مهما يكن، حتى وإن سلّمنا بنهاية حقبة الاستعمار المباشر (رغم التدخلات السافرة، والارتكاسة الأمريكية الفجة نحو الغزو المباشر بجيوشها وترسانتها الحربية في بداية الألفية الثالثة، كما هو الشأن مع غزو أفغانستان 2001 وغز العراق 2003)، فإنه يمكن تلمّس آثار ومفاعيل الإمبريالية في كل مكان، وبشكل ناعم، تحت نفس التبريرات التي وضعتها أوروبا لضم الأقاليم والأراضي إلى إمبراطوريتها.

إذا كانت الإمبريالية، ويشارك معها تماما في هذا الشأن الاستعمار قد سعتا إلى تحقيق عائدات مادية وأرباح اقتصادية، وضمان التبادل التجاري بين الدول الأوروبية ومستعمراتها فلا يمكن عدّهما " مجرد فعل بسيط من أفعال التراكم والاكتساب. فكلّ منهما معزّز ومدعم، بل وربما كان أيضا مفروضا من قبل تشكيلات عقائدية (إيديولوجية) مهيبة تشمل مفاهيم فحواها أن بعض البقاع والشعوب تتطلّب وتتضرّع إلى أن تخضع للسيطرة: وإن مفردات

¹ - ريموند وليامز؛ الكلمات المفاتيح، ص 203.

الثقافة الإمبريالية العريقة في القرن التاسع عشر لتَحْفَلْ بألفاظ وتصوّرات من مثل "دوني"، "أعراق تابعة محكومة"، "شعوب خاضعة"، "تبعيّة"، "توسّع"، "سلطة". ونتيجة للتجارب الإمبريالية فإن مفاهيم تتعلّق بالثقافة قد تمّ جلاؤها أو تعزيزها أو نقدها أو رفضها".¹

يُلاحظ المرء بعد قليل من التأمل أن الإمبريالية والاستعمار لم تلتزما توجّها واحدا في عملية الهيمنة على الآخرين، بضمان العوائد الربحية الناجمة عن المعاملات الاقتصادية والتجارية خارج أوروبا، في عمق البحار، رغم المنافسة الشرسة والساخنة بين دولها في كثير من الأحيان، بل شكّلت الأبعاد الثقافية والحضارية عاملا مهماً من أجل استمرار التفوّق الأوروبي، وانتعاش المشاريع والمؤسسات وكذا الأسواق، التي تعمل جميعها متضافرة من أجل الإطالة في حياة ودينامية الإمبراطوريات الغربية المترامية الأطراف.

يؤكد إدوارد سعيد هذا الزعم بقوله أن: "الإمبريالية والاستعمار ينطويان على أكثر من ذلك. فلقد كان ثمة التزامٌ بهما يتجاوز الربح ويربو عليه، التزامٌ في حالة من التداول وإعادة التداول المستمرّين، أمكن من جهة، رجالاً ونساءً على خُلُقٍ قويم من تقبّل أن الأراضي القصيّة وسكانها ينبغي أن يُخضعوا، وأعاد من جهة أخرى، تغذية الطاقات الحواضرية وتجديد مخزونها إل درجة تسمح لهؤلاء البشر المحتشمين بأن يفكّروا بالفضاء الإمبراطوري بوصفه واجبا مديدا، ميتافيزيقيا تقريبا، للقيام بحكم شعوبٍ خاضعةٍ، أو أدنى مرتبة، أو أقلّ تقدّما".²

11-الحداثة الغربية:

إذا أردنا الحديث عن الظاهرة الأكثر فتكا بالمجتمعات الغربية وغير الغربية الحديثة، فلا بدّ أن نتقصّى العلاقة الإشكالية بين الكولونيالية وعلاقتها بالحداثة في نسختيهما الغربيتين، ومدى

¹ - إدوارد سعيد؛ الثقافة والإمبريالية، ص 80.

² - المرجع نفسه؛ ص 81.

التداخل والتعاقد بينهما في الهيمنة على الشعوب غير الأوروبية، وقسراً لنمطٍ غربيٍّ أفقدها خصوصياتها وأصالتها الحضارية، وساهم في عملية إخضاعها وتبعيتها واستعبادها واستغلالها.

تعتبر الحداثة في نسختها الغربية من الظواهر الفارقة بين مرحلتين فاصلتين في تاريخ أوروبا الحديث، وقد جاءت الحداثة كتعبير عن القطيعة التاريخية والفكرية بين العالم القديم، وما يطلق عليه بـ: "الأزمة الجديدة" أو "الأزمة الحديثة"، ويقابلها المصطلحان المأخوذان من اللغتين الإنجليزية والفرنسية على التوالي (Modern Times) و (Temps Modernes)، كما صاغ القرن الثامن عشر كما لاحظ يورغن هابرماس مفاهيم أخرى ذات دلالة حداثية¹ من قبيل الثورة، التقدم، التحرر، التطور، الأزمة، روح العصر، وهي جميعها مفاهيم حركية ودينامية تتبع من حاجة العصر القصوى لها.

إن الإشارة إلى الأزمة الحديثة كنقطة انطلاق لتحديد مفهوم الحداثة، يرتبط بشكل وثيق مع الحراك والتحوّلات التي شهدتها أوروبا في القرون الثلاثة الممتدة بين 1500 و1800م. فالتطوّرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والأخلاقية التي كانت تمر في قِدر واحدة، وتغلي على نار هادئة، تمخّضت في النهاية عن حركةٍ تحديثية عظيمة جعلت أوروبا تقفز خطوات جليلة نحو التقدم والتمدّن والحضارة؛ رافضة مقولات ومبادئ العصور القديمة والعصور الوسطى، وحلّت محلّها المقولات والمبادئ الجليلة التي نادت بها الأنوار والإصلاح وعصر النهضة. لقد أعلنت الحداثة الأوروبية قطيعة راديكالية مع أمراض العصر، واستبدلتها بروحٍ جديدة محلّقة، لا تؤمن إلّا بما يتوافق مع فلسفتها.

إن الحداثة مصطلح جدليّ وعصيّ عن التعريف والتحديد باعتراف أكبر النقاد الغربيين، ولكننا في الأخير نستشفّ شبه إجماع في المواقف والآراء على أنها تقع في ذروة الماضي وبشير المستقبل. أما التحديد الزمني وإن كان وتقريباً فهو يشمل التاريخ الغربي، انطلاقاً من

¹ - ينظر يورغن هابرماس؛ القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص 15.

عصر النهضة، وما صاحبه من ثورات سياسية وفكرية وعلمية غيّرت ملامح أوروبا، أو حقبة الإنجازات العلمية غير المسبوقة في القرن السابع عشر مع غاليلو وهوبز ونيوتن ولايبنتيز وديكارت. لكن البعض يردّ ظهور المصطلح إلى بداية عصر الأنوار وبالتحديد في القرن الثامن عشر مع طغيان سيطرة الطبيعة والمجتمع، وتمكين العقل، حيث عدّت العقلانية منذ ذلك الوقت مفتاح العدالة والأخلاق والرقابة والسعادة والرخاء.

كما يحلو للبعض الحديث عن تاريخانية حدثية، وهو ما فعله الناقد مارشال بيرمان حين قسّم الحدث إلى ثلاث مراحل، **"أولاً في الإمساك بشيء واسع جداً مثل تاريخ الحدث، فقد قسّمته إلى ثلاث أحقاب"**¹. تمتد المرحلة الأولى من 1500 إلى 1800 عندما كافح الناس بياس تقريباً إلى امتلاك قاموس ملائم لوصف الحياة الحديثة. أما المرحلة الثانية فكانت بعد سنوات 1800، وبصفة خاصة مع المدّ الثوري في تسعينيات القرن التاسع عشر (وأحسن مثال على ذلك الثورة الفرنسية الكبرى وما نجم عنها من تحولات جذرية).

فيما عرف القرن العشرون عملية تحديث واسعة، وذات منحى عالمي خاصة في مجالات الفن والفكر، وشارك فيها كل سكان العالم تقريباً، وهي ما تمثله المرحلة الثالثة، والأخيرة. لكن ميشال فوكو يعارض هذا التقسيم، ويقول أن **"الحدث هي موقف بدلا من حقبة"**²؛ أي هي محاولة لوضع الإنسانية جمعاء، وعلى وجه الخصوص العقل البشري في قلب كل شيء، سواء في الدين أو الطبيعة أو التمويل أو العلوم.

من أعقد التصورات التي طرحتها الحدثية هي إبعاد الديني من الحياة الاجتماعية للأفراد، لأن الدين مرضٌ ينبغي تركه بعيداً عن حياتنا. وكان نيتشه قد أعلن بوضوح أن الإله قد مات، لكن فكرة تعويض فكرة الله بالمجتمع كان قد أعلنها بصراحة نوركايم أكثر من أي شخص آخر.

¹ - مارشال بيرمان؛ تجربة الحدثية، تر: فاضل جتكر، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، قبرص، ط01، 1993، ص 08.

² - بيتر تشايلدز؛ الحدثية، تر: باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، ط01، 2010، 29.

حيث فُرنّت فكرة الترافد المجتمعي بفكرة الخير، بينما كان الشر هو ما يعوق مفهوم التكامل الاجتماعي. كما حُظي العلم بمكانة رفيعة في تصوّر مفهوم الحادثة، فالعلم والمعرفة كفيلاّن بانقاذ العالم من ظلاميته والسير به إلى بر الأمان، لذلك يرفض دعاة الحادثة الربط بين الدين والعلم في الفضاء العمومي، بل تطرد الدين إلى زاوية أكثر خصوصية تتعلّق بالحياة الشخصية، بحيث " تعمل فكرة الحادثة على إحلال العلم محل الله في مركز المجتمع، مفسحة المجال للعقائد الدينية في الحياة الخاصة.. ".¹ ومن هنا تتقاطع فكرة الحادثة مع تصوّر التحديث كونه تصوّرًا داخليًا؛ أي ليس نتاج إرادة مستبدة أو ثورة شعبية أو جماعة حاكمة، بل الحادثة مؤشّر عقلاّني، أو بتعبير آخر إنها صنيع العلم والتكنولوجيا والحرية الممنوحة للفرد.

11-2: الحادثة/ الحداثات البديلة:

عاين ديبيش شاكرابرتي في كتابه "مواطن الحادثة" التفريعات التي يمكن أن تتخذها ظاهرة معقّدة مثل الحادثة، فالحادثة ظاهرة يعايشها المرء، ويتفاعل معها، سواء بشكل سلبي أو إيجابي، ولكن من الصعب تحديدها تحديدًا دقيقًا. لذلك قال بتعارض "الحديث" مع "غير الحديث"، وبعدم وجود حادثة واحدة، بل يمكن الحديث عن "حداثات" متعدّدة ومختلفة. فالحادثة التي عرفت أوروبا والولايات المتّحدة فيما بعد، ليست بالضرورة متطابقة مع مثيلاتها في مختلف بقاع العالم.

يتوقف شاكرابرتي عند تأملات الفلاسفة السياسيين في أوروبا في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين من أمثال ج. س. ميل (J.S.Mill) ول. ت. هوبهاوس (L. T. Hobhouse). "ففي ضوء مبادئ التنوير الأوروبي ظلّ كثير من المثقفين الغربيين أن الحادثة عبارة عن حكم المؤسسات التي حرّرت الناس من سيطرة كل ما كان غير منطقي،

¹ - آلان تورين؛ نقد الحادثة، تر: عبد السلام الطويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط01، 2010، ص 16.

أما الذين بقوا خارج إطارها فكان من الممكن وصفهم بـ "ما قبل المحدثين". وقد اعتبرت القوى الغربية في أسلوبها الإمبراطوري الحداثة مساوية لفكرة التقدم. ورأى القوميون فيها وسيلة للتنمية".¹

أعلن الأوروبيون ثورتهم على النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية دفعة واحدة؛ فحاربوا القيود والقوانين التي تقيد الإنسان، وتعوق من حريته، وأكدوا على ضرورة الانتصار للعقل، ولا شيء غير العقل، ونبذ كل ما يتنافى معه في رؤيته للعالم. "فكانت فكرة الحداثة في شكلها الأكثر طموحا في التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله، وأنه يتعين إيجاد توافق أمتن بين الإنتاج، الذي أضفي عليه العلم أو التكنولوجيا أو الإدارة فاعلية أكبر، والتنظيم الاجتماعي المضبوط بواسطة القانون، والحياة الفردية التي تحركها المصلحة، ولكن تحركها أيضا إرادة التحرر من كل الإكراهات".²

إنها الاستجابة الحتمية لروح الحداثة المنطبعة في أعمال ألمع المفكرين ورجال العلم في ذلك الوقت، ومن هنا، "فإن التصور الكلاسيكي للحداثة، الفلسفي والاقتصادي معاً، يحددها كانتصار للعقل، كتحرير ثورة، ويحدد التحديث كحداثة في الفعل، كسيرورة داخلية النمو على نحو كامل".³ فالحداثة تسعى لخلق عالم وإنسان جديدين يتعارضان مع كل ما هو قديم وميتافيزيقي، وغير قابل للتطور.

باختصار تعمل الحداثة على إقصاء كل نزعة غائبة، والتسريع في نهاية التاريخ الحالي لصالح تاريخ أكثر رخاء وتحرراً. "إن الدنيوية وزوال السحر (هما الركيزتان الأساسيتان في

¹ - ديبيش تشاكرابرتي؛ مواطن الحداثة، مقالات في صحوة التابع، تر: مجيب الرحمن، كلمة للنشر والترجمة، أبو ظبي، ط1، 01، 2011، ص 21.

² - آلان تورين؛ نقد الحداثة، تر: عبد السلام الطويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 01، 2010، ص 05.

³ - آلان توران؛ نقد الحداثة ، ص35.

أشهر تعريف للحدث)، الذين يتحدث عنهما فيبر، الذي يعرف الحدث بالتعقيل (L'intellectualisation)، يعبران عن قطيعة ضرورية مع غائية الروح الدينية، التي تنادي دائما بغاية للتاريخ تكون تحقيقا كاملا للمشروع الإلهي، أو فناء لبشرية فاسدة، ومتنكرة لرسالتها".¹

لقد غزا التعقيل/ الترشيح الفيبري جميع مناحي حياة الأفراد والجماعات، بحيث أصبح النظم لجميع سيرورات التحديث بما فيها تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال، الدفع قدما بقوى الإنتاج، وزيادة إنتاجية العمل، كما تشير إلى السيادة المركزية للدولة، وتشجيع الهويات القومية، ومختلف أشكال العيش المدني والتعليم العام، يبلغ الأمر حد علمنة جميع القيم والمعايير، وإحلال سلطة الإنسان مكان سلطة الإله في الأرض.

عند مناقشة يورغن هابرماس لمسألة العقلنة (التعقيل حسب الترجمة) أو الترشيح عند فيبر، لاحظ "أن ما وصفه فيبر من زاوية التعقيل لم يقتصر على علمنة الثقافة الغربية، بل يتناول قبل كل شيء نمو الجماعات الحديثة. تتصف هذه البنى الاجتماعية الجديدة بالتمايز بين نظامين تبلورا حول مركزين منظمين، متداخلين وظيفيا، هما المشروع الرأسمالي والجهاز البيروقراطي للدولة".² أي أن ما كان يتطلع إليه فيبر هو الفعالية الاقتصادية والفعالية الإدارية.

لعل ثورية المفهوم التئوري للحدث هو ما دفع بعالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين للقول بقصوره ومحدودية رؤيته، باعتباره تصوّرا ثوريا، ولا شيء أكثر من ذلك، فالثورة على النظام القديم وحدها لا تقدّم كبير فائدة سواء للفرد أو المجتمع، ثم إن الثورة ضد كل شيء لا تقدّم

¹ - تورين؛ المرجع نفسه، ص 15.

² - هابرماس؛ القول الفلسفي للحدث، ص 08.

بديلاً مقبولاً وعملياً. وهذا ما تفتن له حسب تورين علماء السوسيولوجيا، وأولوه اهتماماً كبيراً في أدبياتهم على غرار ما نقرأ عند طونيز و دوركايم وبارسونز ودومون.

بالنسبة لهابرماس فإنه يعدُّ مشروع الحداثة غير مكتمل، لأنه لم يخرج بعد من دائرة المراجعات، بل سقط في نوع من الجدل العقيم والتشكيك الساخر، فقد أن بصراحة، أن: **"الحداثة: مشروع لم يُجْز"**¹، في الخطاب الذي ألقاه أثناء تسلمه جائزة أدورنو سنة 1980، وهو الموضوع الذي لم يتوقف عن التفكير فيه إلى حدّ الآن.

سعى منظر الحداثة الأول "هنري لوفيفر" (H. Lefebvre)، كما لاحظ جاك لوغوف إلى التفريق بين الحداثة والحداثيّة، فالحداثيّة تعبّر عن اليقين والعنجهيّة، والثانية هي عبارة عن تساؤل ومحاكمة نقدية، **"ولأن النزعتين لا تنفصلان، فهما ملمحان من ملامح العالم الحديث"**² وعلى هذا الأساس قامت الحداثة كمظهر ساخر وتهكمي على القديم القابع في النظرة الكلاسيكية، ومن ثمة فهي تعبّر عن التعارض بين الكلاسيكية والرومانسية في الثقافة الغربية.

تتسم الإيديولوجيا الحداثيّة باللا-اكتمالية والشك والنقد، وتوق جارف للإبداع والتجديد والابتكار، إذن فهي بالتأكيد قطيعة جذرية مع جميع الإيديولوجيات المحافظة والنظريات الأرثوذكسية. بل يذهب ريمون آرون أبعد من هذا عندما يعلن: **"أن المثال الأعلى للحداثة هو "الطموح البروميثيوسي"، "الطموح لاستعادة العبارة السابقة، أي أن نصبح أسياد الطبيعة، ومالكها بفضل العلم والتقنية"**³.

¹ - هابرماس؛ المرجع نفسه؛ ص 05.

² - جاك لوغوف؛ التاريخ والذاكرة، تر: جمال شحيد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط01، 2017، ص 85.

³ - Marcel Gauchet ; Le Désenchantement du monde, p 141.

إن الدعوة إلى التحرر من جميع القيود هو بمثابة تصور ثوري لمفهوم الحادثة. فقد رفض هؤلاء كل شكل من أشكال التصالح مع الأشكال التقليدية للحياة الاجتماعية ومحدداته الثقافية. قطيعة مع الماضي وكسر القيود وتخريب العقل وفرض القانون بحيادية والانتصار للديمقراطية وحرية التبادل والتجارة. هذه خلاصة التصور الثوري للحادثة:

" إبطال النظرة السحرية، رفع القدسية، العقلنة، السلطة العقلانية المشروعة، إتيقا المسؤولية: مفاهيم ماكس فيبر التي صارت كلاسيكية تحدّد جيدا هذه الحادثة التي يتعيّن أن نضيف بأنها تنافسية، وأنها تقيم هيمنة النخب العقلانية والتحديثية على باقي العالم، بواسطة تنظيم التجارة والمصنوعات، وعن طريق الاستعمار " ¹.

أو هي كما عبّر عنها فيبر كمحاولة لتجاوز الميتافيزيقا من أجل عالم خالٍ من التعقيدات الغيبية. إنها باختصار: " القضاء على السحر كأسلوب للخلاص " ². خلاص هذا الإنسان لا يتأتّى إلا بنزع الغشاوة السحرية للوجود، والقضاء على الشطحات النفسية للذات وأوهامها من عالمنا الذي عوّضته الآلة شيئا فشيئا نحو الخلاص أو الضياع في المجهول.

11-3: نقد الحادثة:

يعتبر المفكر الفرنسي التتويري جان جاك روسو من الأوائل الذين وجّهوا نقد حداثيا للحادثة، فالنظام الاجتماعي العقلاني الذي يتولّد تلقائيا من رحم الحادثة، الذي سلّم به فولتير في لحظة انتشاء بانتصار البورجوازية الإنجليزية فكرة يرفضها روسو رفضا تاما، كما أن الحادثة تجزئ أكثر مما توحد، ويغدو المجتمع فوضويا رغم الدعوة إلى النظام والتعقل. إن نقد روسو للتحديث هو نقد داخلي بالدرجة الأولى. فهذا النقد الموجه إلى "التحديث لا يدعو إلى

¹ - تورين؛ نقد الحادثة، ص 37.

² - Marcel Gauchet ; Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion, Gallimard, paris, 1985 , p i.

الحرية الشخصية، أو إلى التراث الجماعي ضد السلطة، ولكن إلى النظام ضد الفوضى، إلى الطبيعة والجماعة المنصهرة ضد المصلحة الخاصة".¹

إن الانتصارات المتسارعة للحدثات لم تخفف من الأزمة الأخلاقية التي تورطت فيها بعنف، ولصالح فئات معينة، طبقية واقتصادية وسلطوية ضد فئات وشرائح أقل حظاً، والتصور المهيمن في الفكر الغربي منذ القرن السادس عشر إلى الآن هو الحركة المادية، التي تعبّر عن التصور الكلاسيكي للحدثات، المؤمن بفكرة الصراع ضد الديني والروحي والقدسي، والرافض لأي تحالف للسلطة مع الكنيسة والحكم المطلق. كل هذا يعد تراثاً تليداً يجب تدميره مهما كلف الأمر إذا أراد إنسان التنوير عيش لحظة الحدث. "إن إبطال النظرة السحرية، رفع القدسية، العقلنة، السلطة العقلانية المشروعة، إيتيقا المسؤولية: مفاهيم ماكس فيبر التي صارت كلاسيكية، تحدّد جيداً هذه الحدثات التي يتعيّن أن نضيف بأنها تنافسية، وأنها تقيم هيمنة النخب العقلانية والتحديثية على باقي العالم، بواسطة تنظيم التجارة والمصنوعات، وعن طريق الاستعمار".² إن الإلحاح على عالمية الحدثات، وقدرة مقولاتها وأسسها على التأقلم في كل مكان، كان حافظاً كبيراً للرجل الأبيض، المتسلّح برسائل التنوير والتحديث والحضارة على اختراق العالم. لا غرو إذن، "أن ترتبط الحدثات بحقبة التوسّع الإمبريالي العالمي والأوروبي، ليكون اندفاعها الكامل مصاحباً ومعتماً على النظم شبه العالمية من المعرفة والاستعباد، بالرغم من تمركزها الأوروبي".³

يلجّ مؤيدو الحدثات الغربية على الطابع العالمي أو الكوني لها، فالحدثات الأوروبية نموذج أصيلٌ وصالح لكل زمان ومكان، وما على الدول الواقعة خارج أوروبا إلا الاقتداء بالنموذج

¹ - تورين؛ نقد الحدثات، ص 28.

² - تورين؛ نقد الحدثات، ص 37.

³ - بيتر تشايلدرز؛ الحدثات، ص 30.

الأوروبي، وقبول هدية الرجل الأبيض، ومن ثم التأكيد على المزايا الإيجابية والتحديات للاستعمار.

لقد انتبه تشارلز تايلر لخطورة هذه الرؤية المتمركزة أوروبا، عندما اعترف في آخر كتابه "المتخيلات الاجتماعية" 2003، أنه إذا عرّفنا الحادثة انطلاقاً من تغيّرات مؤسّساتية بعينها كانتشار الدولة البيروقراطية الحديثة، واقتصاديات السوق، والعلم، والتكنولوجيا، "سهل علينا أن نمضي في تغذية الوهم القائل، أن الحادثة عملية وحيدة مقدّر لها أن تجري في كل مكان، وفق الأشكال نفسها، بحيث تقضي آخر الأمر إلى تقارب عالما ووحدة. وفي حين يشير حدسي الأساس إلى أن علينا أن نتكلم عن "حداثات متعدّدة" ¹.

من أجل إدراك الفوارق والتميزات التي تكوّن تصوراتنا عن كل ما هو خارج الغرب، ومختلف عنه، يدعونا تايلر إلى تبني الفكرة التي جاء بها الناقد الهندي ديبيش تشاكرابرتي سنة 2000 وهي فكرة "ترييف أوروبا (Provincializing Europe)، وهو يعني بذلك الكف في آخر المطاف عن النظر إلى الحادثة على باعتبارها عملية وحيدة، تكون أوروبا نموذجاً لها. " وأن نفهم النموذج الأوروبي على أنه النموذج الأول بالتأكيد، وعلى أنه موضوع لنوع من التقليد الخلاق بطبيعة الحال؛ ولكن أيضاً على أنه في نهاية الأمر نموذج من بين نماذج كثيرة، أو منطقة من مناطق العالم متعدّد الأشكال، الذي نرجو (وهناك القليل مما يقف في وجه هذا الرجاء) أن ينبثق في حالة من السلم والنظام" ².

بالرجوع إلى حالة الحادثة في الهند، أو الحادثة الاستعمارية التي طالما كرر مروجوها مقولة "ما زالت الحادثة تنتظرنا"، فالملاحظ أنها حادثة مشوّهة لأنها لا تنظر إلى المحلي نظرة ندية تنافسية، بل تغدو أحيانا رجعية عندما تعدد إلى التفاهم مع التشكيلات الإقطاعية المتحالفة

¹ - تشارلز تايلر؛ المتخيلات الاجتماعية، تر: الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط01، 2015، ص221.

² - تشارلز تايلر؛ المتخيلات الاجتماعية، ص 222.

مع الاستعمار، من أجل الحفاظ على حظوظ التقدم في تطورها الرأسمالي كما يوضح تشاكرابرتي. وهنا تبدو الحادثة ناقصة جدا وعاجزة. إذ شدد النقد الماركسي للهند البريطانية في سبعينيات القرن العشرين: "أن الحكم الأجنبي والحادثة غير متوافقين تماما مع بعضهما البعض. وتوصل إلى نتيجة مفادها أن كل ما ورثته الهند من العصر الاستعماري لا يمكن وصفه إلا بـ "مناطق" الحادثة".¹

يحاول تشاكرابرتي وغيره من النقاد ما بعد الكولونياليين زحزحة الجسم الجغرافي للحادثة، باعتبارها مقولة أوروبية بالدرجة الأولى من خلال إبراز الاختلافات والتميزات التي تنشأ عن الحداثات اللا-غربية، أو المحلية "الممكنة"، ويتم هذا العمل من خلال التركيز على الطابع المحلي الاختلافي، ليس بكتابة تاريخ عام للحادثة المحلية، سواء في الهند أو في جنوبي آسيا والعالم العربي. "بل ينظرون إلى أمثلة خاصة للتمفصل الموضوعي للحادثة- أي إلى أسلوب إنتاج وأداء الحديث. وهذا التركيز يتيح للعرض القطيعة مع السرد التاريخي، الذي يحدد موقع أصول الحادثة دوما في الغرب، ولا يقدم اللا-غرب إلا من زاوية جهوده الرامية إلى محاكاة، و/ أو مقاومة حادثة مستوردة، غير أصيلة. فإنتاج الحديث يتطلب دائما بالفعل غير الحديث، فضاء الاختلاف الكولونيالي".²

11-4: الحادثة في الفن والأدب:

دشن الشاعر والفنان الفرنسي الكبير شارل بودلير (Charles BAUDLAIRE) أول استعمال للحادثة في المجال الفني، وكان ذلك في المقالة المشهورة التي كتبها 1860، وأتمها سنة 1863 بعنوان (رسم الحياة الحديثة). وقد لاقت مفردة الحادثة تقبلا واسعا في الأوساط الأدبية والفنية منذ ذلك الوقت، وأعيد الاحتفاء بها بعيد الحرب العالمية الثانية. شدد بودلير

¹ - تشاكرابرتي؛ مواطن الحادثة، ص 82-83.

² - تيموثي ميتشل؛ دراستان حول التراث والحادثة، تر: بشير السباعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط01، 2015، ص 93.

على ارتباط الحادثة في الفن بالموضوعة. إن الجمالي الذي يُوجد في الأزلي لا يخلو من الجدة والطرافة، ولو جزئياً، وهذا ما يجعله مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالموضوعة والعصر، والأخلاق السائدة و التصنّع والشغف. الحادثة البودليزية **"هي الجانب الشعري في التاريخي، والجانب الخالد في الانتقالي"**¹، كما ينقل عنه لوغوف.

إن ارتباط الحادثة بالموضوعة تجد أحسن تجلياتها في الإنسان المتأنق، أو "الداندي" (dandy)، الذي يعيش اللحظة بانتشاء، ونوع من العبث اللذيذ لإدراكه للجمال، وتذوقه له في لحظات عابرة ستصبح مع الوقت ماضية أو تقليدية، والأمر نفسه عند متأنقي الثقافة والفن، وحساسيتهم المفرطة أمام هذه اللحظة الهشة. نستشف من رؤية بودليز نوعاً من التسامي، والتحدّي التي يعلنه الداندي لجميع الأوهام المرتبطة بالعنقا والتقاليد والدين وغيرها.

يفترض بودليز أن **"الحادثة يجب أن يُنظر إليها كونها ظاهرة من ظواهر تذوق المثال الأعلى السابح في الدماغ البشري، والمتفوق على كل ما تراكمه الحياة الطبيعية من فظ وأرضي وقذر..."**². يصبح الربط ضرورياً في هذه الحالة بين الحادثة وجميع المذاهب والتوجّهات السورالية، والأشكال التعبيرية المتمردة على عصرها، وعلى الإملاءات الخارجية. وفي الفن كما في الأدب نعثر على حركات ومذاهب كثيرة مثّلت هذا الاتجاه، دافعت عن مبادئه وتصوّراته، فتميّز بين حركات رائدة ومتفاوتة التجربة: كالتعبيرية والتصويرية والسريالية والمستقبلية، والدادية والدوامية، والشكلية، كما نجد في الرسم الانطباعية.

إن الإبداع يغدو مسألة جوانية وراهنية وفي الوقت نفسه هو تمرّد على الآني ودعوة للجديد. وهنا نستحضر العبارة الشهيرة التي أطلقها الشاعر الإنجليزي عزرا باوند، " **جدّدوا الشعر، لتعديل إن لم نقل أنماط التمثيل القائمة، وذلك جزئياً عن طريق دفعه نحو التجريد أو الاستقرار، والتعبير عن إحساسات جديدة ففي ذلك الوقت: في أدب المدينة المكثف والمعقد،**

¹ - جاك لوغوف؛ التاريخ والذاكرة، ص 84.

² - جاك لوغوف؛ التاريخ والذاكرة، ص 84.

والصناعة والتكنولوجيا، والحرب والآلات والسرعة والأسواق، والاتصالات الدولية، والمرأة الجديدة والجمالين والعدميين، ومن يجوب الشوارع"¹.

إن أبرز سمات الأدب الحداثي نجد ظاهرتي الغموض والتعقيد، فإذا كان النثر الحداثي مضغوط بشكل هائل، وغير متعالٍ على القارئ العادي، فإن الشعر يغوص في الرمزية. تشكّل التجربة القرائية للكتاب الكبار من رواد الحداثة على غرار بودلير وفلوبير ورامبو في فرنسا، وت. س. إليوت ودبليو. بي. بيتس، وعزرا باوند، وت. ي. هيوم، ود. ه. لورنس في بريطانيا (على خلاف جين أوستن وتشارلز ديكنز) امتحانا عسيرا للقارئ غير المتمرس، الذي يغوص في عالم غير مألوف، وفاقد للاتجاه والتوجيه، وهو ما يستوجب الانغماس في مشاهد فكرية غامضة وغير مألوفة، وتأملات فلسفية وقانونية مربكة.

لعل هذه الخصائص التي تجتمع في السرد الحداثي تشكّل لحمة فنيّة في جميع الأعمال، أو أغلبها حتى نتجنب المغالاة في الحكم. يمكن جمل هذه الأساليب في مجموعة من المشاهد، وهي: **"المشهد العقلي المركّز على الأنا، الراوي غير الموثوق به، والتكرار اللغوي والنفسي، والهوس باللغة، والبحث عن "الحقيقة"، وحالة عدم اليقين في عالم لا خالق له، وقيود الأعراف ضد العاطفة، والفكاهة المريضة"**.²

لا يمكن إغفال النقد الذي وجهه الشاعر الفرنسي آرثر رامبو (Arthur Rimbaud) للقصود الفادح الذي تعانیه التعاريف والتحديدات المختلفة للحداثة المتمركزة غربيا، فالقطيعة الجذرية مع التقاليد والأزمنة القديمة، تقتضي قطيعة أيضا لا تقل جراءة مع التصورات الذكورية والغربية، والشمولية لفكرة الحداثة، لذلك يجب إحداث قطيعة مع ما هو معاصر أيضا.

¹ - بيتر تشايلدرز؛ الحداثة، ص 13.

² - بيتر تشايلدرز؛ الحداثة، ص 16.

هذا الطرح النقدي للحادثة لا يؤمن بتصوّر واحد للحادثة، وعليه يحلو لرامبو وكثير من النقاد العالمثالبيين من بعد الحديث عن "حداثات" أخرة مختلفة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. ولذلك فقد تحقّق شبه إجماع على أنه: "تمّ تمثيل الحادثة بشكل أساسي بلغة البيض والذكور، والشهوانى للمغاير، والأمريكي الأوروبي من الطبقة الوسطى، وإن أية تحدّيات جديدة لأيّ من هذه المظاهر سيُدخل تعدّدية جديدة في تعدّيات الحادثة"¹.

12-1: الرومانسية الغربية:

تشكّل الرومانسية الأوروبية رفقة التنوير ومسألة الحادثة أصعب المباحث وأعقدها فلسفيا وفكريا ونقديا على الإطلاق، فالبساطة الظاهرة لأول وهلة لا تلبث أن تتحوّل إلى متاهات يجد فيها الباحث نفسه أعزلا وفي حاجة إلى كثير من الصبر والتروّي لإصدار الأحكام، وتتبع السيرورات المختلفة التي مرّ بها الفكر الغربي الحديث. وتشكّل الرومانسية جدلا نقديا مثيرا، لا تكاد الآراء تتفق حولها، وسنحاول التوقّف مليّا عند أهم ما قيل عن الرومانسية في الغرب.

يصرّ بعض النقاد على ربط الرومانسية (Romantisme) بعصر التنوير، أو الأنوار الأوروبية من أجل رصد التحوّلات التي شهدتها أوروبا منذ عصر النهضة، فإذا كانت الأنوار وليدة القرن الثامن عشر بإرثه الثوري الكبير، فإن الرومانسية صرخة في وجه مبادئ التنوير، التي أرهقت الإنسان المؤمن بالفتوحات العلمية، والتأملات العقلية المبالغ في تبنيها الأعمى إلى حد التآليه.

لقد انبثق المشروع التنويري عن الأفكار التي نادى بها أهم العلماء والمفكرين في ذلك الزمن، فنجد بصمة واضحة لأعمال الفيلسوف فولتير والفيلسوف ديدرو، مفضّلة بشكل جليّ التفكير العلمي، وعدّها الأرقى والأجدر بالاحترام دون صنوف التفكير الذاتي الأخرى. فقد جاءت

¹ - تشايلدز؛ المرجع نفسه، ص 24.

الرومانسية في القرن التاسع عشر، "كرد فعلٍ ينتقد تركيز التنويرية (أو التنوير) على الفكر العقلاني والعلوم الطبيعية. فبينما عظمت التنويرية العلماء، مجّدت الرومانتيكية الفنانين والشعراء، فهم الذين جاءوا بالأفكار الرومانتيكية أساساً. وكان لهذه الأفكار صدًى كبيراً خصوصاً في ألمانيا وإنجلترا. وقد ركّزت الرومانتيكية على القيم الفردية، والشاعرية والخيال الفني"¹.

قد لا نبالغ كثيراً إذا ذهبنا إلى القول أن التفكير الرومانسي الغربي، المتمركز ذاتياً حول نظرتَه للعالم الاستعلائية، وعلاقته بالآخرين المتحرّرة من جميع القيود والنظريات، قد ساهم بشكل كبير وفَعّال جداً في تشجيع وجهات النظر الطموحة، والمغامرات الفردية والجماعية للسيطرة على العالم، وإخضاع شعوبه، وفرض نسخته الوحيدة من الأوربة (EUROPIANISATION). فالفكر الرومانسي يمكّننا جيّداً من فهم العلاقة المتشجّعة وغير المتكافئة وجودياً وثقافياً بين الأنا والآخر في عصر التوسّعات الإمبريالية الكبيرة، وإيمانها بتفرد العقل الأوروبي وإطلاقته، وصلاحيّة مقولاته لقيادة الشعوب الأصلانية والبدائية في طريق التحضّر والإنسانية.

إن الحلم الشرقي الذي طاول نابليون بونابرت، ودفعه لاجتياح مصر سنة 1798 ما هو إلّا تجسيدٌ للمغامرة الرومانسية الغربية لاستعادة أمجاد فرنسا وأوروبا، والهروب من عالم فُقد سحرُه، وتحول إلى سجن وجوديٍّ كبير يحدّ من أحلام وتطلّعات أفرادهِ المغتربين في عالم تفوّقت فيه النزعة الاستهلاكية وضاع فيه المعنى.

في هذا الوقت بالذات يتخلّى الباحث عن دهشته لصالح التأمل والتأني بخصوص الاهتمام الأوروبي غير المسبوق بالشرق والشرقيين؛ حيث تضاعفت الرحلات الأوروبية الرسمية وغير

¹ - دافيد إنغليز-جون هيوسون؛ مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، تر: لمى نصير، المركز العربي للأبحاث

ودراسة السياسات، الدوحة، ط01، 2013، ص 28.

الرسمية للشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وشبه القارة الهندية، وبلغ الاهتمام بالشرق في أعمال المستشرقين والرحالة والفنانين والمغامرين مرحلة الشبوب العاطفي، والاستسلام للأوهام الشرقية، وأحلام الكتّاب والشعراء باسترجاع الهالة الضائعة لمجتمع استسلم كلياً لأوهامه الخاصة، وسلّط العقل والعلم رقيباً حتى على حياته الحميمة.

إن انجذاب شريحة كبيرة من الكتّاب والشعراء والفنانين للسحر الشرقي، وإيمانهم بقدراته الشفائية، مارس على العقول المتعطّشة للحرية والإبداع اللامحدود، **"هاجساً عاماً لفكر وخيال الأوروبيين"**¹، كما يقول شاعر فرنسا الرومانسي فيكتور هوغو.

فقد أفرزت الثورة الفرنسية آمالاً وتطلّعات عظيمة، ووعدت الأوروبي بالحرية والمساواة والديمقراطية في ظلّ الدولة الحديثة، لكن هذه الأحلام انهارت تماماً مع انتصار إرهاب الدولة الحديثة وأجهزتها القمعية، فقد صُودرت الثورة وقُبرت الأحلام، وانكفأت الطبقة المثقفة البورجوازية على نفسها، وترجمت هذه التحوّلات في انتصار الفردانية، وتعظيم الذات الفاعلة، التي تحثّ على التطهير (CATHARCIS)، ودفع المخيلة إلى أبعد حدودها.

قامت الرومانسية في الآداب والفنون على سلطة الحواس في مقابل العقل، وتطلّعت نحو الحرية المقيّدة. وهي في أساسها، **"اعتراف بقدرة الخيال على التغلّب من قيود الواقع، وهيمنة المنطق، للهروب إلى عوالم سحرية تعمّها الأنوار والأضواء والألوان الزاهية. وربما يكون للتقلّبات السياسية التي أعقبت الثورة الفرنسية، والاضطرابات التي تواصلت لأكثر من خمسين عاماً أثراً بالغ في تجنّب مشاعر القلق والخوف، التي عبّر عنها المثقّفون والكتّاب بالتوق إلى الهروب والتغريب"**². يصرّح أحد الرحالة الغربيين إلى الشرق، وتحديدًا إلى الجزائر عن توقه للمغامرات الجديدة، والغوص في غرائبية الطبيعة الصحراوية، والامساك بسرّاتها وكائناتها العجيبة. زار لويس برتران الجزائر وهو يحمل في رأسه صورة مُسكرة عن الحياة

¹ - جان جبّور؛ النظرة إلى الآخر في الخطاب الغربي، ص 204.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

البربرية التي تنتظره. فقد حلم بخان القوافل، " هذه المفردة التي تلتهب ذاكرتي حالما أسمعها ! وترسم في اللحظة أمامي عيني رؤى الحريم والمحظيات وقصور ألف ليلة وليلة ¹. ثم لا يلبث أن يُصاب بخيبة أملٍ مريرة عندما يلتقي بشرقه الموعود، فالشرق ليس ذلك الصورة التي رسمها الرحالة والكتّاب السابقين في رأسه، ولونها بعواطفه المشبوبة، وأذكاها بروحه الحالمة. لكن خيبة بيرتران لم تفتأ أن تحوّلت إلى غبطةٍ واكتشافٍ للذات عبر الفضاء الرحب للصحراء الجزائرية، فضاءاتها الجميلة في نظر أوروبيٍّ يبحث عن ما هو مختلف وطريف وغير قابل للتكرار والابتذال.

أما فيكتور هوغو فقد ذهب أبعد من ذلك بكثير، وهوغو يقف باعتراف النقاد والباحثين على رأس الموجة الرومنطيقية في فرنسا. وإذا كانت إيقاعات العصر تحتّ الإنسان الأوروبي المتسلّح بالأفكار وروح المبادرة على اختراق العالم، وبذره بأسئلة وأحلام اليوتوبيين من أجل التصالح من جديد مع الإنسانية المجروحة. لكن إطلالةً بسيطة على ديوان "الشرقيات" كافية لتؤكد على حماسة الرومانسيين المفرطة لتحقيق أحلامهم، وحثّ زعمائهم على ضرورة التوسّعات الاستعمارية من أجل تزعم العالم، واسترجاع "الهالة" أو "العبق" المسيحي المفقود. و توجّج هذه المقطوعة مشاعر هوغو إلى حدّ الصراخ:

وأنت يا أوروبا المسيحية، اسمعي أصوات شكوانا.

فيما مضى، انطلق القديس لويس نحو شواطئنا،

وقاد بنفسه فرسانه لأجل إنقاذنا.

والآن، وقبل أن تبتلين بغضب الله، عليك الاختيار،

¹ - بيير جوردا؛ الشرق الغريب الشرقي المحتال، تر: مي محمود وعلي بدر، دار ألكا، بلجيكا، ط01،

بين المسيح وعمر، بين الصليب والسيف،

بين هالة القديسين والعمامة".¹

12-2: الرومانسية وتاريخ الأفكار:

يجب علينا الآن تسليط الضوء على البعد الفلسفي للرومانسية في الفكر الغربي، وخاصة الأوروبي؛ الذي كان بالفعل الحاضنة لميلاد وتطور الرومانسية، كروية فلسفية للعالم، أو للذات والآخر في السياق العام للتحوّلات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية، التي شهدتها أوروبا الحديثة، وسعت لفرضها كروية كونية.

يصرّ الفيلسوف ومؤرخ تاريخ الأفكار الإنجليزي "إشعيا برلين" على الأهمية القصوى التي شغلتها الحركة الرومانسية، ليس في الفكر الغربي فقط، بل شمل ذلك تاريخ الوعي والسياسة والأخلاق والإستطيقا، بشكل يرسّخها كنموذج مهيمٍ وصريح. وتتأتّى أهمية الرومانسية في نظر "برلين" "من كونها طغت على جميع التحوّلات الكبرى التي حدثت في القرنين التاسع عشر والعشرين، وأثّرت بعمق وبجلاء في جميع التوجهات والرؤى.

يقول صاحب كتاب جذور الرومانتيكية: "تكمن أهمية الرومانتيكية في كونها أحدث الحركات الكبرى، والتي حوّلت الحياة والفكر في العالم الغربي. ويظهر لي أنها التحوّل الأعظم والفريد الذي حدث في وعي الغرب".² وكانت ألمانيا بدون منازع المنبع الأول لهذه الحركة،

¹ - نقلا عن جان جيبور؛ المرجع السابق، ص 256.

² - إيزايا برلين؛ جذور الرومانتيكية، تر: سعود السويداء، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 2012، ص 26.

ولكن ريموند وليامز يحدّثنا مع التعامل السطحي والمتساهل مع كلمة ROMANTIC، التي تحليلنا على معنيين مختلفين اختلافاً جذرياً. "هذه الكلمة معقّدة لأنها تستمد معانيها الحديثة من سياقين مختلفين: فحوى وطبيعة الحكايات الرومانسية (romances)، وفحوى وطبيعة الحركة الرومانسية. يُؤرخ للأخيرة في العادة على أنها حدثت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر؛ في حدّ ذاتها هذه الحركة معقّدة ومتشعبة بشكل استثنائي".¹ وقد بدأ بالفعل الحديث في ألمانيا عن التفريق أو التضاد بين ما هو كلاسيكي وما هو رومانسي، واعتبرت الرومانسية نقطة تحوّل جذريّ في الفكر الأوروبي الذي بدأ يُظهر معاداته الصريحة للأفكار والتوجّهات الأرثوذكسية.

يُعتبر فريدريك شليغل (1772-1829) الرائد والمبشّر والنبيّ الأعظم للحركة الرومانسية في ألمانيا، وفي أوروبا قاطبة، إذ قال بوجود شعورٍ غير محدّد المعالم، وغير محسوس بشكل دقيق يؤرّق الإنسان، ويدفعه نحو التمرد من أجل تأكيد الذات، ويُطلق عليها عند الإنسان في لغة شليغل، "رغبةً رهيبةً، وغير مشبعةً للتحقيق نحو اللانهائي، توقّ محموم لتحطيم الحدود الضيقة للفردية".² أما الطاقة الرهيبة التي تختزنها الطبقة البورجوازية ضد الطبقة الأرستقراطية والقيم والمبادئ الكلاسيكية، فهي تعبير صارخ في نظر "تين" ليس عن يأس هذه الطبقة، ووقوعها في عزلة مرّضية، بل عما يسمّيه بالتفاؤل الوحشي.

يمكننا الآن إدراك الخصائص والتناقضات التي تكتنف الرومانسية، والطبيعة الفريدة والعصيّة على الإدراك والفهم والقياس للإنسان الرومانسي. "إن الرومانتيكية"³ - كما يحدّد برلين - هي البدائي، غير المتعلّم، إنها الصبا، الإحساس الصاخب بالحياة للإنسان الطبيعي،

¹ - ريموند وليامز؛ الكلمات المفاتيح، مرجع سابق، ص 346.

² - برلين؛ جذور الرومانتيكية، ص 48-49.

³ - تجدر الإشارة إلى الاضطراب الناجم عن استعمال مصطلحات عربية كثيرة كمقابل لترجمة مصطلح أجنبيّ واحد وهو (Romantisme)، فتارة نستعمل الرومانسية وتارة أخرى نستعمل الرومنطيقية، وتارة ثالثة نستعمل الرومنتيكية. وهذا الإشكال هو معروف في الساحة النقدية العربية عموماً، عدم الجدية في السعي لضبط المصطلحات وتوحيدها يترك الباحث تائهاً أيها يتبنّى وأيّها يرفض.

لكنها أيضا الذبول، الحمى، المرض والانحلال، مرض العصر، السيدة الجميلة التي لا ترحم، رقصة الموت، بل الموت ذاته (...). إنها الغريب، العجيب، الشاذ، الغامض، الخارق، الخرائب، ضوء القمر، القلاع المسحورة، أبواق الصيد، العفاريت، العمالقة، الكائنات الأسطورية (...). إنها الابتهاجات الشيطانية، السخرية الشكاكة، الضحك الشيطاني، الأبطال المظلّمون، لكنها أيضا رؤى (بليّك) للاله وملائكته، المجتمع المسيحي العظيم، النظام الأبدي، وهي "السّموات المليئة بالنجوم والتي لا تكاد تعبّر عن الأبدي واللانهايي في الروح المسيحية. إنها باختصار، الوحدة والتعدد (...). إنها الجمال والقبح. إنها الفن من أجل الفن، وهي الفن كأداة للخلاص الاجتماعي. إنها القوة والضعف، الفردية والجماعية، النقاء والفساد، الثورة والمحافظة، الحرب والسلام، حب الحياة وحب الموت"¹.

إن هذه التشكيلة الغربية من المتضادات يمكن أن تتعدّى الثلاث صفحات كما حاول برلين حصرها دون جدوى. وقد جادل الفيلسوف الفرنسي "جورج غوسدورف" أن الرومانسية مشروع غير مكتمل، وغير قابل للإنجاز والتحقيق الحرفي. ومادام الكائن البشري مازال في سعي دؤوب لتحقيق ذاته، وإضفاء المعنى على كينونته غير المستقرة منذ أن طرد من جنة الخلد، وهبوطه إلى العالم الأرضي المليء بالزيف والنشوهات والانكسارات الأنطولوجية.

لا يختصر غوسدورف الرومانسية في مجرد مدرسة أدبية أو فلسفية أو فنية، بل يعتبرها: "نمط حياة وحساسية ومشروع لإعلاء حقيقة جديدة فرضت نفسها بقوة على الفكر الغربي، ودفعت الشعراء والروائيين والرسّامين إلى الثورة على عصر الأنوار، وأعلنت غروب مبدأ السببية الغاليلي الذي قصر النظر في الطبيعة على العقل، ورفض كل حقيقة لا تُنسب إلى العلم التجريبي، ولا تتسلّح بأدوات العلم الموضوعية، وأولها الانفصال بين العالم وموضوعه"². تروم الذات الغربية استرجاع مكانتها بعد أن زحزحتها الاكتشافات العلمية

¹ - إيزايا برلين؛ جذور الرومانتيكية، ص 50 - 54.

² - جورج غوسدورف؛ الإنسان الرومنطيكي، ص 06.

وطردتها من ساحة الفعل، فغدت مشلولة أمام الحسابات الطبيعية والمعادلات الرياضية وعليه خضع لمنطق الحتمية بجميع توجهاتها. وإدراك الإنسان لعجزه عن الاستقلال من إملاءات المجتمع الذي يعيش فيه عمق شعوره بالاغتراب والخيبة، وأصبح عاجزاً عن الانعتاق من دوغمائيات العالم الوضعي.

لكن الضربة القاضية جاءت من عصر الأنوار الذي أعلن عن موت الإله وتركه عارياً يتخبط في لايقينيّة قاسية، وما كان ملاذا ومهرباً لإضفاء المعنى على حياته من خلال التجربة الميتافيزيقية قوّضته عصبه من المفكرين والفلاسفة نادت بالحقيقة المطلقة التي يجب أن تكون معياراً لجميع الأفكار والسلوكيات والظواهر، أي الانصياع المطلق لسلطة العقل إذا سايرنا ما جاء به أمثال لوك ولبسينغ ومونتسكيو وفولتير وكانط.

لكن الرومانتيكيين لهم كلمتهم، ولهم ساحتهم الخاصة التي يتخفّفون فيها من أعباء العقل والمنطق. وقد كانوا شهوداً على ذلك التطواف إلى تخوم العبث، والانغماس في غياهب الذات، والإفراط في معانقة الحلم.. وعرف في فرنسا بالخصوص زمرة من الشعراء الذين تجاوزوا حدود المعقول في رحلة إلى العالم الآخر ومراتب الجنون.

بل يمكن شَعْرنة الحياة اليومية بتلبية المتطلّبات العليا للقلب أو الهذَر، وتحريرهما من قمع محدّدات الإبداع ومن رقابة الفنون الشعرية. وقد لاحظ غوسدورف أن الفرد ارتقى في لَجّة العبث وترك نفسه للتيارات المتلاطمة لتأخذه حيثما شاء وحيثما حلم. " لقد أضحي الانحراف عن المركز هو القاعدة، تُتبع وكأنها لعبة في تحدٍّ لآداب السلوك المستقيمة. وغدا نقض الذات ذاتها في السلوكات والآثار مبدأ لحرية الاستواء، أو بالأحرى حرية الاختلاف التي ربما اعتقدت أنها ستخون نفسها إن هي استقرت على حال ما إلى الأبد".¹

¹ - غوسدورف؛ الإنسان الرومنطقي، ص 81.

ولم يكف الرومنطقيون عن إعلان ذهولهم وانخطافهم بالعجيب والملغز والساحر. أما مواقفهم فقد كانت في غاية التناقض وعدم الثبات؛ فأحيانا تجدهم في قمة الالتزام بقضية معينة، وفي غاية الحماس والنشاط، متحفزين، نشطين، واثقين من أنفسهم. لكنهم لا ينفكّون التأكيد من هذه المشاعر الحماسية حتى تجدهم ، خاملين، نكدين، ويصبّون جام غضبهم وسخريتهم المريرة على كل شيء. إن هذا التناقض والتقلّب في المواقف ناتج عن حب الاختلاف والفضول الزائد واللعب المحض، كما أنه يترجم الخضوع لغريزة الطاعة والإذعان وعن الحيلة والخوف والسلبية.

13- الأنثروبولوجيا والاستعمار:

سعت أوروبا منذ عصر النهضة ونجاح الثورة الصناعية للتعرف على العالم واكتشافه وتكوين صورة علمية ودقيقة عن الأجناس والأعراق والثقافات البعيدة عنها، وقد سادت نظرة تزعم التجرد والعلمية تقول بتمايز الحضارة الأوروبية/ الغربية عن الآخرين، وتفوق العقل الأوروبي على نظيره المتوحش والبدائي، وبدأ الحديث عن خطاطات ومسلّمات غير قابلة للطعن تصنّف الأوروبيين في خانة "الحضارة" و"التقدّم" و"العقلانية" و"الحدّاتة" و"التنوير"، وفي المقابل تصوّر غير الأوروبيين أو بقية الأجناس البشرية في مسكوكات تجمع بين "البدائية" والتخلّف" و"البربرية" و"الرجعية" و"الظلامية".

الأكثر من ذلك نُظر إلى الغرب على أنه كيانٌ موحد في هويّة جماعية عملت على تطهير الحضارة الغربية من الشوائب والتأثيرات التي تغدّت منها في مسيرتها العلمية الشاقة والطويلة. وقد أنكرت الحضارة الغربية الحديثة حسب مارتين برنال صاحب كتاب "أثينا السوداء" فضل

الحضارات الأخرى على إشعاعها الحضاري، خاصة الشرقية منها، (وأبرزها العربية والفرعونية)، وجرى التشديد على الوحدة التاريخية القائمة في أساسها على أثينا وروما، وتبني المسيحية اللاتينية كرافد روعي لشعوبها.

ظهرت الأنثروبولوجيا كعلم أوروبي حديث يتمحور موضوع درسها حول الشعوب والأجناس غير الأوروبية في التاريخ. لقد وضع علماء الأنوار منذ القرن الثامن عشر تعريفاً دقيقاً لهذا العلم الجديد، الذي حُدّد مجاله بالإننتاجات الثقافية والاجتماعية للإنسان، ولذلك يحلو للكثير من المترجمين العرب ترجمته بـ " علم الإنسان " ، وفضّل البعض " علم الإنسانية ". قدّم باتيست روبني (Baptiste Robinet) منذ عام 1778 تعريفاً شاملاً ودقيقاً كما لاحظ منذر كيلاني في مقاله المعنون (anthropologie) كما يلي: " إنه فرع مهم من العلوم الفلسفية التي تعرّفنا بالإنسان في مختلف علاقاته وارتباطاته الفيزيائية والأخلاقية، وهو علم يعلمنا أن نعرف أصل الإنسان ووضعيته المعيشية المختلفة، وخصاله وعواطفه وقدراته وأفعاله ليستخلص من ذلك المعرفة بطبيعته وعلاقاته ومصيره. والقواعد التي عليها التزامها ليحصل مبتغاه. وهكذا فإن هذا العلم يجمع كل العلوم ".¹

وعزا طلال أسد تموضع هذا العلم وأهميته الكبيرة في تقريب الثقافات الأخرى وفهمها واستيعابها جيداً، ثم السعي لاحتوائها والسيطرة عليها لشكلين اثنين: " أولاً؛ من خلال تعاظم القوى الأوروبية في مجالات السياسة والاقتصاد والعلم، مما أعطى الأنثروبولوجيين وسيلة وجودهم المهنية ودافعهم الفكري؛ وثانياً، من خلال الطريقة التي قسّم بها عصر التنوير تقدّم الزمن، وهي الطريقة التي زوّدت الأنثروبولوجيين بموقعهم الفكري: الحداثة ".² لقد كانت الأنثروبولوجيا منذ البداية متورّطة في مشروع الإمبراطورية الغربية، وتحول الكثير من

¹ - أورده : منذر كيلاني؛ اختلاق الآخر، في طبيعة الخطاب الأنثروبولوجي، تر: نور الدين العلوي، دار سيناترا- المركز القومي للترجمة، تونس، ط01، 2015، هامش ص 114.

² - طلال أسد؛ جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة وتقديم: محمد عصفور، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط01، 2017، ص 41.

الأنثروبولوجيين بطريقة أو بأخرى إلى مخبرين وجواسيس يقتاتون على المزايا والامتيازات التي تُمنح لهم، كما حصلوا على الرعاية الدائمة التي تكفل لهم تموقعاً مميزاً، مهمتهم فيه التوسط بين حضارتين أو عالمين يسعى الأقوى فيهما للتحكم في الآخر. أو كما سجّل جيرار لوكليرك عن رحالة عصر التنوير، بأنه " حتى لو لم يعمل هؤلاء الرحالة بامرة أنظمة الحكم الأوروبية. بل حتى لو كان لعملهم " طبيعة خاصة " ، فقد اعتبروا أنفسهم على الدوام ممثلين للحضارة، ومن حملة كلمتها، وبذلك اكتسبوا حقوقاً وامتيازات معينة. وهذا ما اعتبره المؤرخ البريطاني كارنر " تماهياً " بين التمدن والرحالة الباحثين ¹. ولا يمكن إنكار الطابع الهاوي للأنثروبولوجيين الرحالة في البداية، ولكن الأمر تحوّل إلى مهنة أكاديمية مزدهرة فيما بعد.

وقد سعى الأوروبيون من رحالة وباحثين على حد السواء جاهدين من أجل وصف قراءة وتحليل طبائع المجتمعات غير الأوروبية الواقعة تحت سيطرة حكوماتهم. ويمكن الحديث عن عملية تصنيف استعماري محض رافق حقل الأنثروبولوجيا بعدها الصريح للأجناس الأصلانية كمجرد ممتلكات إمبريالية قابلة للاستغلال والاضطهاد دون أي تحرّج.

استرعت نصوص الرحالة والمستكشفين الأوائل اهتمام وحماس الباحثين الذين قرأوا التنوع الهائل للمعتقدات والممارسات الدينية والثقافية للشعوب المحليّة، وفسّروا النقاء أوروبا مع فكرة "المتوحّش" أو "البرّي" منذ عصر النهضة في ظل النصوص الدينية القديمة. وقد لاحظ طلال أسد أن الفتوحات الأوروبية سواء للعالم الجديد أو لمجاهل أفريقيا وآسيا طرحت بشدّة مشكلات لاهوتية ناقشها المسيحيون الذين اهتموا بمسألة التنوّع البشري لقصة الخليقة في النصوص الموسوية، وهذا ما دفع بهم إلى التفكير والتأمل في قضية مهمة في عصر النهضة، ألا وهي

¹ - جيرار لوكليرك؛ الأنثروبولوجيا والاستعمار، تر: جورج كنورة، معهد الإنماء العربي/ بيروت، الهيئة القومية للبحث العلمي/ طرابلس، ط01، 1982، ص 19.

مسألة "اكتشاف الإنسان". إلا أن طلال أسعد يعارض هذا الطرح بالقول أن "ذلك الاكتشاف لم يكن في واقع الأمر سوى إعادة تشكيل نفسي للفردية الأوروبية".¹

لا سيّما أن هذه الروايات الاستكشافية نفسها قد طرحت قضية إشكالية ومعقّدة بخصوص هؤلاء المتوحّشين الذين أنكرت عليهم الطبيعة البشرية من أساسها؛ فهم متوحّشون، وآكلو لحم البشر، وبحسب الباحثين التطوّريين تبقى هذه الأجناس البشرية المختلفة جذريا عن المسيحيين مجرد حيوانات قاصرة عن بلوغ مرحلة النضج، أو بتعبير آخر هي أجناس دونية بدائية تكافح الطبيعة للتحوّل التدريجي من مرحلة الطفولة المتوحّشة إلى المرحلة البشرية الواعية بشروط الإنسانية، وعليها أن تخضع للصيرورة التاريخية التي سكّها الأوروبي لمفهوم التطوّر والمدنية والحضارة.

وقد لعب العامل البيولوجي دورا مهما في تصنيف هذه الأعراق، فعند التطوريين ساد الاعتقاد الجازم بتطوّر الجنس الأري أو الأنكلوساكسوني على غيره من الأجناس غير الأوروبية الأخرى. ويعتبر "جيمس كاولز بريتشارد" (J. C. Prichard) من أكبر المبشرين بهذه النظريات في كتابه: (أبحاث في تاريخ الجنس البشري) 1813، و(التاريخ الطبيعي للإنسان) 1843. وكان هذا الأخير أكثر شعبية ورواجا بين المؤيدين لفكره.

ومن اللافت أن بريتشارد اعتمد فيه كثيرا على روايات الرحالة وتأملاتهم ومشاهداتهم في خلاصاتهم العنصرية، وأضفى عليها الطابع العلمي التشرّحي. حيث أنه اعتمد بشكل خاص على قياسات حجم الجمجمة لبرهن على دونية العرق الأسود²، وأن دماغه أقل تطورا من دماغ الرجل الأبيض، والحتمية الطبيعية تفرض عليه البقاء في حالته البدائية التي لا يمكنه الخروج من دائرتها.

¹ - طلال أسد؛ جينالوجيا الدين، ص 41.

² - رنا قباني؛ أساطير أوروبا عن الشرق، ص 101.

حصل تطوّر هام في الدراسات الأنثروبولوجية لاحقاً أعدى القول أن الطبيعة البشرية سمة مشتركة بين جميع البشر، لكن ما يؤكّد اختلاف وتميّز بعضهم عن بعض هو الجزم بتباين البشر في درجة النضج والاستتارة، وبالتالي وجود فئة بشرية ناضجة ومستتيرة وفئة أخرى أقل نضجاً وأبعد عن التنوير، أو أقرب إلى الظلامية كما يصف جوزيف كونراد العمق الأفريقي. فانتقل الاهتمام من قصة الخلق البشرية إلى قصة السردية الأوروبية المنخرطة في سياسات التوسّع والهيمنة وتبنّي الأساطير الأوروبية بشأن التحضير والتنوير والتحديث.

هنا تلتقي الأنثروبولوجيا مع الاستشراق في تورّطهما مع السلطة الاستعمارية في النتائج والخلاصات العلمية التي تعضّد إحداها الأخرى. في واقع الأمر "إن علمي الأنثروبولوجيا والاستشراق تعاملًا من الناحية المفاهيمية مع "الأهالي" في زماننا وكأنهم تخلفوا عن تطوّر "الحضارة" الأوروبية الحديثة، بينما انشغل عددٌ آخر من التخصصات بهذه الحضارة. وهكذا بدا أن القائلين بوجود طبيعة بشرية واحدة لجميع البشر الاعتراف، بأن بعض البشر "أنضج من بعضهم الآخر".¹

وكان على الأنثروبولوجيين الانتقال من بيئة سهلة والخروج من المخابر والمعاهد إلى بيئة صعبة وغير محمودة من أجل تقديم معرفة دقيقة والتعامل باحترافية مع موضوعها وعدم الاتكال على التوصيفات السطحية والأحكام المبثّلة، والنأي عن السرد الغرائبي الذي يولّد المتعة والكسل لدى القارئ الساذج.

من هنا لعبت الدراسات الميدانية دوراً كبيراً في تعزيز سلطة المراقب الخارجي، كما فرضه القرن الثامن عشر، كما لا ننسى سلطة الموظفين الاستعماريين ورجال الإمبراطورية في القرن اللاحق. "إن الأنثروبولوجيا المعاصرة كما عرفناها بدايةً من أواخر القرن التاسع عشر برزت إلى الوجود فعلاً منذ اليوم الذي تبثّت فيه ممارسة ميدانية خصوصية مركّزة على

¹ - طلا أسد؛ جينالوجيا الدين، ص 43.

العلاقات الاجتماعية التي حدّتها الوضعية الاستعمارية. كان الاهتمام بهذه المجتمعات البعيدة بوصفها موضوعاً للمعرفة التجريبية، مرتبطاً مباشرة بكون هذه المجتمعات فضاءات مهيمناً عليها، ينبغي معرفتها ومراقبتها ¹. ولو أخذنا مثلاً بسيطاً سنرى التطورات الطارئة على المجتمع المصري الحديث مباشرة بعد وصول الفرنسيين، يرافقهم جيش من العلماء والباحثين المأخوذين بتطبيق آخر النظريات الغربية في الضبط والمراقبة، والتنظيم الفلاحي والإداري، وبلغ الأمر إلى حدّ التدخّل في الحياة الاجتماعية للمصريين وإعادة هيكلتهم وتوزيعهم في فضاء مدروس تسهل عملية مراقبته وإخضاعه، وأحياناً قمعه بشدة واقتلاعه من جذوره. " إن قصة العلاقة بين علم الإناسة (الأنثروبولوجيا) والاستعمار هي جزء من سردية أوسع، غنيّة بشخصياتها ومواقفها، ولكن بحبكة بسيطة. حين احتلت أوروبا العالم وحكمته، خرج سكّانها للتعرف على عدد لا يحصى من الشعوب والأماكن، ساعد الأوروبيون من التجار والجنود والمبشرين والمستوطنين والإداريين -جنباً إلى جنب مع أصحاب السلطة، الذين بقوا في بلدانهم- في تحويل من أخضعوهم من غير الأوروبيين، بدرجات عنف متفاوتة، نحو اتّجاهٍ حديث ²."

14- اختراع الآخر:

في عملية البحث عن الذات والتعرف على إمكانياتها وطموحاتها نلتقي بالآخر، الذي يحضر كمرآة عاكسة ومشوّهة في الوقت ذاته، فيتخذ أحياناً دور المكمل والمتفاعل الإيجابي في عملية التواصل الحضاري المثمر بين الطرفين، وأحياناً يغدو العدو اللدود القابع في أعماق الصراع التاريخي، والسعي للسيطرة على سبل التمثيل والإخضاع والتحكم.

¹ - مندر كيلاني؛ اختلاق الآخر، ص 129-130.

² - حميد دباشي؛ الربيع العربي: نهاية حقبة ما بعد الاستعمار، ترجمة وتقديم: حاث حسن وأحمد هاشم، دار نون/ رأس الخيمة- المطبعة الوطنية/ عمان - منشورات المتوسط/ ميلانو، ط01، 2014، ص 88.

ورغم أن عملية تمثّل الآخر ومحاولة استيعابه لا تتميز بالثبات والدوام كما يعلّمنا التاريخ، إلا أن " الصدمة الاستعمارية " أنتجت مفهوما شبه ثابت عن نظرة الأنا الأوروبية المؤمنة بتفوّقها، والمتمركزة حول أساطير العقل والتنوير والحداثة إلى الآخرين من بقية شعوب الأرض المتفوقين خارج التاريخ بلغة هيغل.

هذا التماسف الحضاري والجغرافي ينتج عنه سوء فهم، وربما عن جهل يميل كل طرفٍ إلى الرفع من ثقافته والخطّ من ثقافة الآخر، كما تحدث عملية تقزيم متبادلة تنتهي بالإقصاء والتهميش والطعن والتشويه لكل ما يتوقعه الأنا عن الآخر، ولو كانت هذه التوقعات والتخمينات مأخوذة من الاحتكاك والتجربة المباشرة، فيعلّق في الذهن ترسباتٌ واعية وغير واعية تُخضع ثقافة الآخر لأحكام وتأويلات إسقاطية تساهم في إنكاء الصراع تارة، وتنشيط الفضول وحب الاستطلاع تارة أخرى. وعليه يأتي الواقع المعايّن في غالب الأحيان ترجمة حرفية لما تكون عليه صورته في المخيال الثقافي لشعب ما.

وقد نوافق مع الطاهر لبيب أن عملية اختراع الآخر لا تقتصر على الكيان الأقوى فقط، فالأمر شاملٌ لإرادة المعرفة والتواصل التي يحملها كل طرف عن الآخر. "فصحيح أن الغرب اخترع شرقه، ولكنه صحيح كذلك أن الشرق اخترع غربه: كلٌّ من موقعه، وكلٌّ بطريقته وآلياته. وإذا كان اختراع الآخر يحول في الحالتين، دون معرفته فإن: الجواب عن الاستشراق ليس الاستغراب كما يقول إدوارد سعيد ¹."

في العالم ما بعد الاستعماري يزعم حميد دبّاشي أن مجلة ناشيونال جيوغرافيك هي "نافذة" الولايات المتحدة على العالم. ونشاطها الطويل في القراءات الإثنوغرافية للآخر المختلف في الأقاليم البعيدة جعل منها حسب وصف دبّاشي "القلب الخيالي لـ" الإمبراطورية ²."

¹ - الطاهر لبيب؛ الآخر في الثقافة العربية، ضمن كتاب؛ صورة الآخر -العربي ناظرا ومنظورا إليه، (تحرير)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط02، 2008، ص 192.

² - دبّاشي؛ المرجع السابق، ص 86.

وَبُغِيَّةٌ دَفَعَتْ حَالَةَ الْمَلَلِ الَّذِي يَعَانِي مِنْهُ الْمَشَاهِدُ الْكَسُولُ انْبَرَتْ هَذِهِ الْمَجْلَّةُ الْعَرِيقَةُ لِإنتاج موادٍ تَسْلِيَّةٍ وَرَيْبُورَتَا جَاتٍ وَبِرَامِجٍ وَثَائِقِيَّةٍ عَنِ السَّكَّانِ الْمَحَلِّيِّينَ وَثَقَافَاتِهِمْ تَدَّعِي فِي كَثِيرٍ مِنْهَا الْوَاقِعِيَّةِ، لَكِنْ الْحَقِيقَةُ غَيْرُ ذَلِكَ، فَالْهَدَفُ الرَّئِيسِيُّ مِنْ هَذِهِ التَّغْطِيَةِ الَّتِي امْتَدَّتْ لِحَوَالِي قَرْنٍ مِنَ الزَّمَنِ، حَسَبَ الدِّرَاسَةِ الَّتِي أَنْجَزَتْهَا " لِينْدَا سَتِيْت " عَامَ 2000 عَنْ تَغْطِيَةِ الْمَجْلَّةِ لِلْعَالَمِ الْعَرَبِيِّ هِيَ بِالْتَّحْدِيدِ، الْإِحَاطَةُ عَلَى أَحْسَنِ وَجْهِ بِالْحَالَةِ الْعَدَائِيَّةِ لِلْعَرَبِ وَالْمُسْلِمِينَ اتِّجَاهَ أَمْرِيكََا، أَوْ بِتَعْبِيرٍ آخَرَ خَلَقَتْ آخَرًا رَهَابِيًّا بَيَّنَّتِ الْعَدَاءَ لِلسِّيَاسَاتِ الْأَمْرِيكِيَّةِ فِي الْمُنْطَقَةِ، وَيَشْكَلُ التَّهْدِيدُ الْأَسَاسِيُّ لِلْإِمْبَرَاطُورِيَّةِ الْأَمْرِيكِيَّةِ الْجَدِيدَةِ.

إِنَّ الْخَطَرَ الْكَبِيرَ الَّذِي جَسَّدَتْهُ الْخَطَابَاتُ الْإِثْنُوْغَرَاْفِيَّةُ لِهَذِهِ الْمَجْلَّةِ حَسَبَ دَبَاشِي لَا يَنْحَصِرُ فِي التَّمَثِيلِ الدُّوْنِيِّ لِلْأَجْنَاسِ الْمَحَلِّيَّةِ وَثَقَافَاتِهَا، أَوْ تَشْوِيهِ الْوَاقِعِ كَمَا تَفْعَلُ مَعْظَمُ وَسَائِلِ الْإِعْلَامِ فِي أَمْرِيكََا الشَّمَالِيَّةِ وَأُورُوبَا الْغَرْبِيَّةِ، بَلْ يَكْمُنُ فِي طَرِيقَةِ تَقْدِيمِهِ وَاخْتِلَاقِهِ خَيَالِيًّا؛ " أَيْ تَشْكِيلِهِ وَتَصْنِيعِهِ وَهَنْدَسَتِهِ، فَمِنْ خِلَالِ سَرْدِيَّاتٍ كَهَذِهِ وَتَسْجِيلَاتٍ بَصَرِيَّةٍ وَزَاوِيَّةٍ النَّظَرِ وَاللَّوْنِ وَاللَّقَطَاتِ فِي التَّصْوِيرِ وَمَا إِلَى ذَلِكَ، هُمْ يَصَوِّرُونَ فُضَاءً " لَا-غَرْبِيَّةً " مِنْ أَجْلِ تَأْكِيدِ وَجُودِ مَرْكَزِيَّةٍ يُمَثِّلُهَا " الْغَرْبُ ". إِنَّ التَّصْنِيعَ الْإِثْنُوْغَرَاْفِيَّ لـ " غَيْرِ الْغَرْبِيِّ " هُوَ هَنْدَسَةٌ لِلْمَرْكَزِيَّةِ الْمَفَاهِيمِيَّةِ لـ " الْغَرْبِ " ¹.

عَلَى غَرَارِ الصُّورَةِ الَّتِي اخْتَلَقَتْهَا الْأَدْبِيَّاتُ الْغَرْبِيَّةُ بِمُخْتَلَفِ تَشْكِيلَاتِهَا مِنْذُ الْعُصُورِ الْوَسْطَى حَوْلَ الْآخِرِ الْهَمْجِيِّ وَالْدُّوْنِيِّ وَالْكَافِرِ، بَرَزَتْ عِدَّةُ أَنْمَاطٍ لِلْآخِرِيَّةِ فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ أَيَّامَ مَجْدِهَا، تَتَمَحَوَّرُ حَوْلَ النَّظَرَةِ الدُّوْنِيَّةِ لِلْآخِرِ، وَاحْتِقَارِ كُلِّ مَا يَتَنَافَى مَعَ الْإِسْلَامِ وَالْعَادَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ النَّقِيَّةِ الْفَطْرِيَّةِ لِمَعْتَقِيهِ.

أَشَارَ الْمُسْتَشْرِقُ الْكَبِيرُ فَرَنْسِيْسْكَو غَابْرِيلِي فِي تَقْدِيمِهِ لِنُصُوصِ الْأَدَبِ الْعَرَبِيِّ أَنَّ الصُّورَةَ الَّتِي رَسَّخَهَا الْمُؤَرِّخُونَ الْمُسْلِمُونَ عَنِ الصَّلِيبِيِّينَ لَمْ تَتَجَاوَزْ نَظْرَةَ الْإِحْتِقَارِ الْمَشُوبَ بِبَعْضِ

¹ - حميد دباشي؛ الربيع العربي، ص 87.

مشاعر الرضى رغم فترات السلم وعلاقات التعايش والصدقات بينهم. وفي حالة ما إذا بقي العداء جلياً وظاهراً للعيان فإنه لا يخلو من مشاعر الإعجاب أحياناً، وهو ما نقله معاصر المرحلة المؤرخ أسامة بن منقذ الذي يقول عن الصليبيين أنهم مجرد " بهائم فيهم فضيلة الشجاعة والقتال لا غير ".¹ وداخل الإمبراطورية الإسلامية نفسها لم يسلم أكبر مؤرخيها ابن خلدون من تبني الصورة النمطية عن الآخر المختلف عنه دينياً.

ففي حديثه عن قوم من السودان يصفهم بالحيوانية والبهائم، ويفترض أنهم لا يترددون في أكل لحم بعضهم بعضاً، ولذلك فهم عنده ليسوا في عداد البشر. أما عند ابن المقفع فهم " بهائم هاملة "، لكن الاستثناء نجده عند الجاحظ في تعداد مناقبهم، وفضلهم على الإسلام في كتابه "فخر السودان على البيضان".

ويرجع إحجام العرب والمسلمين عن السعي لمعرفة آخريهم من الأوروبيين والكفار بحسبهم إلى الاعتداد الكبير بالذات، واعتقادهم بعدم وجود أي منفعة تدفعهم إلى الاحتكاك بهم في مدّهم الحضاري ومعرفتهم عن كُتب، لوجود مناطق وشعوب أخرى أوثق صلة بهم وبحضارتهم حسب المؤرخ هشام جعيط. أما في التاريخ الحديث المتعلق باللقاء القسري واللامتكافئ للشرق بالغرب، " فقد عمّق الاستعمار ازدواجية صورته: صورة العدو المتقدّم. وهي ازدواجية ثابتة، تقريباً منذ عصر النهضة إلى اليوم، ولو مال أحد جناحيها في الأزمات والمواجهات. ظهر مفهوم التخلف التاريخي، فأصبح العربي معه بين آخرين يتباعدان: آخر التراث والآخر الغربي. ومهما كان استحضار الماضي أو تغييبه، فصورة الغرب ماثلة لا مناص منها في كل الحالات، ولو لتهديمها ".²

14-2: الآخر الغرائبي:

¹ - الطاهر لبيب؛ الآخر في الثقافة العربية، ص 224.

² - الطاهر لبيب؛ الآخر في الثقافة العربية، ص 226.

ركّزت الرحلات الغربية في مجملها على تصوير الآخر بما يضمن الحفاظ على المسافة الكافية بين المتمدّنين وصنّاع الحضارة وبقية الشعوب التي تمثّل الجزء المجهول من العالم، هذا العالم القابل للفتح والاستكشاف والاستمتاع فيه بمواطن الغرائبي، وإعادة تشكيلها مع ضرورة الحفاظ على منابع التشويق والإثارة وإغواء المختلف، الذي يساعد في نهاية الأمر على ترميم الذات المغترّبة في فضاء عقلائي مغلق أمام الحياة الروحية الموجودة حصراً في أماكن قصيّة ينبغي الوصول إليها، واختراقها والتلذّذ بها.

يجب أن نتأمل تجربة الأنثروبولوجي الفرنسي فيكتور سيغالان (Victor Segalen) الذي انتقد بشدّة زملاءه في تأكيدهم على ضرورة الفصل بين الذات الدارسة أو المراقبة والموضوع المدروس، وعدم الذوبان في ثقافة الآخر وفقدان امتياز الطرف المتحكّم في زمام الأمور. ففي رفضه للمسافة اعترافٌ صريح بسطوة الغرائبي الإدھاشية. يقول سيغالان في هذا الشأن: **"لننطلق من هذا الاعتراف بالعجز عن اختراق "المختلف"، لا يجب أن نغترّ بالتماهي في القيم والأعراق والأمم والآخرين، ولكن على خلاف ذلك لنتمتّع بأننا لا نستطيع ذلك قط. إنّنا بذلك نديم لذّة الانجذاب الدائم للمختلف"**.¹

انجذابٌ غدّي فضول الأوروبيين وعمل على شحذ خيالهم إلى أقصى الحدود، بل الأكثر من ذلك أنه حمّسهم كثيراً إلى القيام برحلات والاستعانة بالسفر لاختبار البعد الغرائبي الكامن هناك في أقصى حدود التجربة والفكر. ولعل هذا ما يبرّر العدد الهائل من الرحلات إلى العوالم المجهولة من أجل الالتقاء مع الآخر المختلف كلياً عن "الأنا" المغامرة، وهذا الكلام يصدق على الرحلات الحديثة ذهاباً وإياباً من الطرفين، من وإلى الغرب، أو حتى الرحلات العربية إلى مجاهيل الأقاليم البربرية منذ صعود الإمبراطورية الإسلامية، وخوُض مغامرة نشر الدين الجديد على التماس من ثغور الأقطار والممالك والإمبراطوريات التي لم تشهد الإسلام بعد. أو ما يحلو للرحالة والمكتشفين المسلمين تسميتهم "الكفار" أو "بلاد الكفر"، بالرغم من شيوع هذه النعوت

¹ - منذر كيلاني؛ اختلاق الآخر، ص 15.

في جميع الثقافات التي تجهل أو تتجاهل آخريها. ويحدّثنا سيغالان من الانخداع بالغرائبية "الجغرافية" كتجربة وحيدة تختزل الغيرية.

إن اللقاء مع الآخر المختلف جذريا عن الذات الأوروبية كما أراد لها الباحثون عن التميّز والتفرد، هو المصدر الأساسي لتوليد الغرائبية كما رآها سيغالان. "إن الغرائبي ليس إعادة تشكيل الآخر على صورة الذات لأن ذلك هو الخسران المبين، ولكنه الاعتراف المنبهر بالمسافة الفاصلة".¹ إلا أن المسألة عند سيغالان ليست بهذه البساطة، إذ يعتبر غرائبيا في نظره كل ما هو خارج عن الذات الملاحظة. لكنّه ينبّهنا إلى خطورة الانزلاق تحت تأثير بيبير لوتي ومن ساروا على نهجه في فرنسا إلى اختزال الغرائبية في وصف المناطق الاستوائية أو وصف المستعمرات الفرنسية وفق ترسّبات المخيال الأوروبي والاستشراقي.

ينبع إصرار سيغالان في سعيه لتحديد المعنى الحقيقي للغرائبي من الإجراء الوقائي الذي تبناه في التفريق بين المفهوم العام، والمضامين الحافة المفرطة في إحالاتها على أبعاد تصنّف الآخر في خانة ذلك المجهول المرهوب والمُشتهى في الآن نفسه. لهذا يلجّ أنه ينبغي "قبل كل شيء، تمهيد السبيل والتخلّص من كل ما تتضمنه كلمة "غرائبية" هذه من زخ وفساد. تجريدها من كل بهارجها: النخلة والجمل، عتمة المستعمرات، البشرات السود والشمس الصفراء".²

الغرائبية هي الآخر المختلف عن الذات سواء في الثقافة الغربية أم في الثقافة العربية، ولكن الآخر بما أنه متغيّر وغير ثابت الملامح، فإنه قد يحدث اختراقه ومن تمّة تدجينه ونزع صفة الغرائبية عنه، فالجدل بين الذات والآخر يتعالى على الزمان والمكان، ويتخطّى حدود الألفة والغربة في حركة دائبة، ثمّوضّعه حيناً في خانة الغرائبي وحيناً تخرجه من الدائرة،

¹ - منذر كيلائي؛ اختلاق الآخر، ص 15.

² - تزفيتان تودوروف؛ نحن والآخرون: النظرة الفرنسية للتنوع البشري، تر: ربي حمود، دار المدى للثقافة والنشر، بيروت، ط01، 1998، ص 360.

خاصة إذا سلّمنا مع أن "الذات والآخر ليسا جوهرين ثابتين، بل هما كيائين متخيلين ومختلفين تاريخيا، أو عبارة عن " اختراع تاريخي"، وبما أن لكل عصر ذاته، فإن لكل عصر آخره الخاص به أيضا، الأمر الذي يعني انعدام الحدود النهائية والثابتة لكل من الذات والآخر".¹

إن الغرائبي الذي تولّده أدبيات الاستشراق هو مزيجٌ غريب بين الحيوانات الأسطورية، والكائنات المهيبة التي تجمع بين البشر والآلهة والشياطين في خلطة سحرية بالغة التعقيد، وبين الهالة التي جثمت على العقول المقدّسة للفن والجمال والإبداع ولعطايا الطبيعة في العالم الشرقي. فذكر كلمة إفريقيا أمام ألكسندر دوما يستدعي الكلام عن السحر والهيبة التي تفرضها على زوارها، أما عند فرومنتان فهي كلمة سحرية تتشّطّ الحدس، وتدفع المكتشفين إلى الحلم.

يكتب الناقد الفرنسي بيير جوردا سنة 1938، "إن الغرائبية الرومانتيكية هي التي توجّج فينا الخيال -إلا باستثناءات قليلة- أكثر مما تحفّر لدينا الملاحظة الصارمة، والوصف الدقيق للأشياء، وملاحظة الناس المحيطين بنا والديكورات والسلوك والوقائع. فنجد الحقيقة نسبة إلى ستندال أو ميريميه مرمّسة، وخيالية في الحالات القصوى لدى نرفال".²

ينسحب هذا الكلام على جميع الحالمين بالشرق المطبوع في خيالاتهم بطريقة تتساق مع الرؤية الرومنطيقية التي تبنتها الدوائر الثقافية والأدبية والفنية في أوروبا خلال القرن القرون الثلاثة الأخيرة في سعيها لخلق الصورة المثالية للشرق المفقود.

¹ - نادر كاظم؛ تمثيلات الآخر، ص 351.

² - بيير جوردا؛ الشرق الغريب، الشرقي المحتال، ص 21.

الفصل الثالث:

تلقني ألف ليلة وليلة في الغرب

تمهيد:

يعد نص ألف ليلة وليلة، أو الليالي العربية كما يُطلق عليه في الغرب من أشهر النصوص الإبداعية على الإطلاق، وأعماها تأثيرا في الأدب والثقافة العالميتين؛ فمنذ تعرّف أوروبا على هذا الكنز الشرقي منذ القرن الثامن عشر على يد المستشرق والباحث الفرنسي أنطوان غالان (Antoine Galland) 1646-1715، بدأت شهرة الكتاب في تصاعد مثير للدهشة، لم تنقطع هذه الدهشة حتى في وقتنا الراهن¹. لقد عكف غالان على ترجمة نص الليالي في الفترة الممتدة بين 1704-1717، وأخرجها في اثني عشر مجلداً، مع مراعاة ترجمة العنوان العربي في المخطوطة الأصلية (Mille et une Nuits)، متعكّزا على المخطوطة التي زوّده بها الراوي الشعبي السوري حنا دياب.

لا نجانب الصواب أبدا إذا اعتبرنا أن غالان هو صاحب السبق في التعريف بنص الليالي في أوروبا، وفي الغرب بصفة عامة، بحيث أنه منذ الترجمة المثيرة للجدل التي أنجزها على حدّ زعمه من مخطوطة عربية أصلية وصلّته من أحد أصدقائه في سوريا، ويرجّح أنه حنا دياب نفسه.

يشير صاحب موسوعة ألف ليلة وليلة، التي صدرت باللغة الإنكليزية سنة 2004 إلى افتراض حصول غالان قبل عام 1700 على مخطوطة عربية للسندباد البحري، أين قام بترجمتها إلى اللغة الفرنسية.² وقد باشر غالان في نشر المجلدات من 01 إلى 06 سنة 1704، ورغم تشديده في أكثر من موقف على أمانة نقله من المخطوطات العربية³، إلّا أنه عمد إلى إقحام مجموعة من الحكايات المتنوعة، تتراوح بين الأصل العربي والأصل الأوروبي في انتسابها، وتميّزت بتفاوت الجودة من حكاية إلى أخرى.

¹ - George May ; Les Milles et une nuits d'Antoine Galland, presses universitaire de France, 1986, p 12.

² - أولريش مارزوف وريتشارد فان ليفين؛ موسوعة ألف ليلة وليلة أو الليالي العربية، مرجع مذكور، ص 152.

³ - Ibid. p 12.

لكن ما يثير الدهشة رغم النقد والتجريح الفيلولوجي الموجّه إليه في هذه النقطة بالذات هو النجاح المبهّر الذي عرفته ترجمته في شتّى أنحاء أوروبا، لتنتقل بسلاسة إلى جميع اللغات الأوروبية، والعالمية فيما بعد. وسبب النجاح راجعٌ في تقدير نقاده إلى مراعاته لذائقة الجمهور العام في عصره. أي أن غالان رغم تحريفه للنص الأصلي، والتصرّف الكبير في ترجمته كان يستهدف شريحة من القراء الذين ينتمون للطبقة البورجوازية الصاعدة، الباحثة عن أفق للحلم والتنفيس وكسر قيود المجتمع الأوروبي خلال العهد الفيكتوري.

وهذا ما يدفعنا بدورنا للتساؤل عن أسباب الرواج والاحتفاء المنقطع النظير بترجمته، ودورها في صناعة المخيال الأوروبي عن الشرق، وكذا تدشين مرحلة الاستشراق الرمزي، ودوره في التفكير والانغماس في مشروع الإمبراطورية؟ والهوس بكل ما هو شرقيّ وغرائبي، والتزايد الملفت للنظر للرحلات الاستكشافية الأوروبية، وتسابق الحجاج والمغامرين وعملاء الإمبراطورية من أجل استكناه هذا الفضاء، ودراسته، وتقديمه كمادة علمية وإبداعية في متناول الكتّاب والشعراء والرومانسيين، والباحثين عن أمجاد الماضي وصنّاع السياسة وغيرهم من المتلذّذين بهذا الفضاء التاريخي المتاح بتراجع الأنداد التقليديين، وصعود أوروبا إلى قمة مسرح الأحداث العالمية.

1- ترجمة غالان وصناعة المخيال:

تعتبر ترجمة غالان لليالي العربية ناقصة ومحرّفة للأصل العربي رغم ادّعائها الأمانة، ويظهر الخلل بجلاء منذ نشر غالان للمجلد الثامن سنة 1709، الذي احتوى على حكاية واحدة من مخطوطته المصرية وهي حكاية غانم بن أيوب، *"أما الحكايتان المتبقيتان من المجلد المذكور آنفا فقد ترجمهما بتي دي لاكروا، وأقحمهما الناشر دون علم غالان"*.¹ وفي وقت لاحق أضيفت فيما تبقى من مجلدات الليالي الأربعة عشر ما يُعرف بالحكايات اليتيمة (orphan stories) ذات الأصل العربي، التي تتسجم مع الطابع العربي لليالي ويسهل بذلك

¹George May ; Les Mille et une nuits d'Antoine Galland, p 53.

تقبّلها. أما حكايتا "علاء الدين والمصباح السحري" و"علي بابا والأربعون حراميا" فقد حام الشكّ حول تصرف غالان في ترجمتهما بإعادة الصياغة، أو أبعدَ من ذلك باختراعهما من مخيلته اختراعا. وقد مرّ وقتٌ طويل قبل أن يحسم الباحث العراقي الكبير **محسن مهدي** في مسألة الأصل العربي لنص الليالي¹، ويردّ هاتين الحكايتين إلى نسخٍ عربية مزوّرة، وأكّد أن واضع الحكايتين على التوالي هما القسيس شاويش بالنسبة لحكاية علاء الدين، وجيان ارسي (أو يوحنا بن يوسف وارسى) بالنسبة لحكاية علي بابا.²

تعتبر ترجمة غالان لحظة فريدة وغير مسبوقة في تدشين موجة الهوس بالليالي العربية، والولع الشديد بكل ما هو نابغٌ من صميم حكاياتها، ويتصلّ مباشرة بالعالم الشرقي المغلق في أوجه المتطفّلين الأوروبيين من مكتشفين ومغامرين هواة وأصحاب مشاريع إبداعية وتجارية وامتيازات، تنتظر الشرق كي يفتح أبوابه الموصدة لاختراق مجاهله وخباياه، وإعادة تركيب الهوية الأوروبية المتضعضة نتيجة التخلف والفساد والفتور الحضاري الذي عرفته أوروبا القرون الوسطى من ظلامية وبربرية، معتمدةً في ذلك على الثقل التاريخي الذي جمع الغرب بالشرق، وتفاعل مع حضارته، واستقى منه شروط نهضته.

ولقد اتّسعت رقعة ترجمة الليالي إلى جميع أوروبا، انطلاقا من ترجمة غالان المثيرة، فترجمت إلى الإنكليزية والألمانية والبولندية والروسية والإسبانية والبرتغالية والإيطالية واليونانية والسويدية والدانماركية والهنغارية والفلمنكية وغيرها من اللغات الحية والمقروءة على نطاق واسع في شتى أصقاع العالم. وجاءت هذه الترجمات في طبعات متضاربة ومتناقضة، منها الطبعات المهدّبة ومنها الصريحة والمكشوفة بشكل جريء، ضاربة المنظومة الأخلاقية الأوروبية والرقابة الدينية والمجتمعية عرض الحائط، كما ظهرت طبعات تدّعي أنها كاملة وأمينّة للأصل العربي،

¹ - مهدي محسن؛ كتاب ألف ليلة وليلة من أصوله العربية الأولى، حقّقه وقَدّم له، محسن مهدي، شركة أ. ي. بريل للنشر، الطبعة الشعبية، ليدن، هولندا، ط01، 1984. ينظر خاصة المقدمة الرائعة للكتاب.

² - لمزيد من المعلومات أنظر؛ كتاب الليالي العربية المزوّرة؛ حرّره وقَدّم له، محمد مصطفى الجاروش، منشورات الجمل، بغداد/ بيروت، ط01، 2011، ص 05-27.

وطبعات أخرى مختصرة ومحوّرة مصاغة بشكل يحترم الشريحة القرائية الموجّهة إليهم، وظهرت طبعات للأطفال وأخرى للراشدين والمراهقين وطبعات للكبار.

نقرأ في المقدمة العربية لموسوعة ألف ليلة وليلة كلاما بالغ الأهمية عن الأثر العميق الذي تركته الليالي على أوروبا على مختلف الأصعدة الثقافية والإبداعية والسياسية، وكيف ساهمت في تغيير منظومة تلقي وتذوّق الأعمال الإبداعية في محيط بدأ يتغيّر بوثيرة ملفتة للنظر، والتطور الملحوظ في طريقة التحديق والتفكير في الثقافات الأخرى المختلفة عن الثقافة المركزية الأوروبية. "أسهم نص الليالي في خلق الصورة الخيالية النمطية عن الشرق، وفتح باب الاستشراق على مصراعيه، وساعد في الوقت ذاته في دفع الحركة الرومانسية الصاعدة في أوروبا إلى الأمام، ومن ثمّ شارك في تحرير الفن والأدب من أسر القيود الكلاسيكية الصارمة التي فرضت عليهما طيلة عصور، وأصبح منذ ذلك الوقت فصاعدا مصدر إلهام بالنسبة للعديد من الفنانين والمفكرين وكتّاب المسرح والروائيين والشعراء في الشرق والغرب".¹

هل يمكن التسليم بسهولة ببعض ما أوردناه في هذه المقولة، خاصة ما يتعلّق بفتح باب الاستشراق أو تشجيعه، وتغيير النظرة الغربية إزاء الشرق من نظرة فضول وخوف وترقب إلى نظرة غرائبية ومتعالية وسلطوية؛ نظرة المغامر الطامع في كنوز الشرق المادية والمعنوية، نظرة تجمع بين الرهبة والتوجّس وفي كثير من الأحيان تمتزج بها مشاعر الاحتقار والحقد والطمع، وبين الهوس والافتتان بإيكزوتيكية الشرق وإيروتيكته، وبما يوفّره الشرق من مخزون إبداعي بكرٍ وأصيل يستقرّ قرائح المبدعين والفنانين والكتّاب والشعراء الباحثين عن عوالم أخرى غير مطروقة، ومواضيع ذات محمولات شيقّة ومدهشة وغير مألوفة في البيئة الأوروبية التي أصبحت سلعة كاسدة، وهجرها القراء المتشوّقون للجديد من المواضيع الطريفة والساحرة والجريئة وغير المتكرّرة كثيرا. وهنا برزت مواضيع ذات صبغة شرقية خالصة، تحاكي الحياة الشرقية أو تقتبس منها، أو تستعير فضاءاتها وأبطالها وحركاتها بالكامل.

¹ أورليش مارزوف وريتشارد فور ليفين؛ موسوعة ألف ليلة وليلة، م س، ص 26.

2-منابع الإلهام الشرقي:

لا غزو أن تتصدّر المواضيع الشرقية اللوحات الاستشرافية الخالدة، أو تتخلّل القصص والروايات الأوروبية والعالمية، وحتى أشهر المقطوعات الموسيقية في التاريخ. إن الحضور الشرقي في النصوص الإبداعية الأوروبية والغربية لا تقتصر على المراحل الحديثة للتاريخ البشري، بل ترجع في الزمن البعيد إلى التراث اليوناني والإغريقي وصولاً إلى أدبيات عصر النهضة والشهادات المفبركة لرجال الدين وجنود الحملات الصليبية على الشرق، كما تحضر هذه المواضيع موسومة بطابع غير مسبوق في الرحلات الغربية والتقارير والدراسات الأكاديمية الأنثروبولوجية والإثنوغرافية عن الشرقيين وعاداتهم وتقاليدهم واقتصادهم ومروياتهم، وطرائق تفكيرهم وولوجهم إلى منظومة الحداثة الغربية، وتعاملهم مع الأوروبيين الوافدين إليهم، والمقيمين بين ظهرانهم.

وسواءً اقتربت هذه التمثّلات من الواقع المعايين أم أغرقت في الخيال والمبالغات والنزوع إلى الأسطورة واختلاق عوالم شرقية موازية لا تمتّ للواقع بصلة، فقد ساهمت ترجمة "أنطوان غالان" في إذكاء قرائح شريحة واسعة من الكتاب والشعراء والفنانين المرموقين بطريقة حاسمة في أوروبا وفي شتّى أنحاء العالم، وبذلك عدّت النسخة الفرنسية من الليالي عملاً أدبياً أو أثراً أصيلاً،¹ اكتسب أهميته من معرفة وموهبة مؤلفه/ مترجمه الفذّ.

ولقد اعترف على سبيل المثال الموسوعي الفرنسي المشهور فولتير أنه لولا قراءته لليالي العربية أربع عشرة مرة لم يصبح قاصّاً بذلك الشكل، إلى درجة أنّه تمنّى أن يصاب بفقدان الذاكرة لتبقى حكاياتها حلوة وطرية ودائمة المتعة، وبالتالي مصدر إلهام لا ينضب.

أما رائد الواقعية السحرية في أمريكا اللاتينية غابريال غارسيا ماركيز فقد ساهم عثوره بالمصادفة على نسخة قديمة وبالية من كتاب ألف ليلة وليلة في مكتبة جدّه في ما أوصله

¹ - VOIR ; George May ; Les Milles et une nuits d'Antoine Galland, p 75.

لاحقاً إلى مصاف العالمية، وصناعاته كأديب يشير ذكر اسمه إلى تيار أدبي مرموق يُحظى بإقبال القراء الكبير واحترامهم، ونقصد بذلك تيار الواقعية السحرية (Réalisme Magique). حيث اشتهر إلى جانب ماركيز كتّاب من أمريكا اللاتينية على وجه التحديد أمثال البيروفي ماريو فارغاس يوسا والأرجنتيني خوليو كورتاثار والمكسيكي كارلوس فوينتس، أين "تختلط في أعمالهم عناصر الخيال بالواقع، وتزول فيها الحدود بين الوهم والحقيقة، الزمان والمكان، المتخيل والتاريخي، المنظور وغير المنظور، المألوف والخارق، الاعتيادي والعجائبي... إلخ".¹

ترى المستشرقة الألمانية "كاترينا مومسن" المتخصصة في الروافد الفكرية والأدبية لشاعر ألمانيا العظيم "فولفكانغ غوته" أن كتاب ألف ليلة وليلة احتلّ موقعا مهيمنا في الحياة الفكرية لأوروبا القرن الثامن عشر وكان أحد الأركان الأساسية في الأدب العالمي. وقد ورد حسب مومسن في إحدى الطبقات الفرنسية لليالي العربية من ترجمة غالان المشهورة جدا في ذلك الوقت. أن "هوميروس وأوسيان وألف ليلة وليلة قد فتنت شعوبنا المتحضرة بطريقة واحدة، بالرغم من اختلاف مضامينها".² فالسطوة المرجعية لنص الليالي تخطت جميع الحدود، وأصبحت المنبع الإبداعي الذي لا ينضب، ولا يتوقف عن إلهام شعراء أوروبا ورسّاميه وفنانيها ومبدعيها والباحثين عن مواضيع وأفكار جديدة ومثيرة.

لقد كان "غوته" في هذا العصر بالذات مفتوناً بحكايات ألف ليلة وليلة وما توفّره له من متعة وزاد معرفي، كما كان الغوص في حكاياتها مَهْرَباً ومتنفساً له من الأوضاع السياسية المزرية التي شهدتها مرحلة ما بعد الثورة من بربرية وعنف. ففي عملين مهمين لغوته بعنوان "رحلة أبناء ميغابرازون" و"أحاديث مهاجرين ألمان" يستعين بأسلوب الليالي في الرحلة إلى عالم خيالي، يجمع بين الواقعي والفاانتاستيكي (Fantastique) في رحلة شيقّة وأسطورية

¹ - المرجع السابق؛ ص 40.

² - كاترينا مومسن؛ غوته وألف ليلة وليلة، تر: أحمد الحمو، منشورات وزارة التعليم العالي، دمشق، ط01، 1980، ص 03.

لتجاوز إفرازات الواقع المتردّي، وركوب الحلم وارتياح الآفاق البعيدة والفضاءات الأسطورية، لتسقط حكاياته ذات الأسلوب الشهرزادي في آخر المطاف في عالم الخرافة.¹

وفي ألمانيا تحديداً بلغ ذروة الاهتمام بالليالي العربية في سبعينيات وثمانينيات القرن الثامن عشر فاقتبس الكاتب المشهور "فيلاند" عدة حكايات من شهرزاد، مُبدِياً اهتماماً كبيراً بفن الحكاية الشرقية. أما "يوت. ه. فوس" فقد قام بعمل جبار بترجمة ألف ليلة وليلة إلى الألمانية بين عامي 1880-1885، اعتماداً على ترجمة غالان. وأعاد "ج. آ. بورغر" صياغة حكايات غالان "نثراً وشعراً" عام 1881 من أجل التباري مع "فوس".

وقد ظهر في باريس وجنيف ملحقا خاصا بالليالي، تحت عنوان "ملحق ألف ليلة وليلة"، لتصبح الليالي العربية أو الحكايات الشرقية كما يطلق عليها أحيانا ظاهرة فريدة من نوعها في أوروبا، وحقق رواجاً كبيراً وأرباحاً ضخمة. "وقد أقبل الناشرون وتجار الكتب على طباعة وبيع ألف ليلة وليلة نظراً للأرباح الوفيرة التي يجنونها من ورائها، لأن قراءتها أصبحت **"موضة العصر آنذاك"**".²

لا تخطئ العين الفاحصة الانتشار الواسع لليالي العربية في جميع لغات أوروبا وأقطارها، ولعل ما يبرر هذا الانتشار هو اهتمام صفوة القوم من كتّاب ومفكرين كبار بهذه الحكايات بشكل أو بآخر، فبرزت أسماء كثيرة على شاكلة فولتير، مونتسكيو، هيدرر، فيلاند، غوته، همبوليت، الأخوان شليغل، شوبنهاور، بلاتن، وغيرهم من المهتمين بالشرق. وهناك من دعا صراحة للاهتمام بثقافة الشرق وآدابه. ولعلّ محتوى **"الديوان الشرقي للمؤلف الغربي"** لا يمثل إلا أشهر الأمثلة على هذا الاهتمام المتزايد بالشرق.

¹ - أنظر: كاترينا مومسن؛ المرجع السابق؛ ص 136.

² - المرجع نفسه؛ ص 57.

وقد كانت الصورة الراسخة عن الشرق هي ما رسّخته أدبيات القرون الوسطى وافتراءات الحملات الصليبية، ولذلك ظلت الصورة القائمة لشرق يُشار إليه في كل حين في قوالب جامدة وأحكام مسبقة، تتحدث باستمرار عن البربرية والاستبداد والعنف والثراء الفاحش والأبهة والجواري والغلمان. لكن بظهور ترجمة غالان وانتشارها كالنار في الهشيم صاحبها تغيّر مشهودٌ في ذوق العصر، الذي انهكته الفلسفة العقلانية وحددت أفقه معايير الفكر التنويري. فقد فنّش القارئ الأوروبي عن "ضروب اللذة الهروبية لشطر معتبر من نسخة غالان من كتاب الليالي العربية".¹

اندهش الأوروبيون بالجو الأسطوري الجديد الذي خلّقه حكايات ألف ليلة وليلة بطابعها الخرافي، وما أشاعته من بهجةٍ وحب ومرح، وإمكانيات التخيل الذي تحيل إليه قصص الحب والمغامرات والجن والعفاريت، وقصص الحكمة ومغامرات العشق المحرّم وتدخّل العجائبي والسحر والمسوخات وغيرها من التيمات التي انعشت الأدب الأوروبي، وحقّنته بروح جديدة كسرت المعايير الأخلاقية الفيكتورية، وتمردت على سلط العقل والعلم والدين.

3- تغريب الليالي (إضفاء صفة الغريبة):

إذا كان هناك من ينظر بعين الريبة إلى نص الليالي أو الحكايات الشرقية، واعتبر أن ترجمة "غالان" نوعاً من الفضيحة، فإنه "في الوقت ذاته سحر فرنسا العقلانية التي كان يحكمها لويس الرابع عشر. وعندما نفكر في الحركة الرومانسية، فإننا نفكر عادة في تواريخ جاءت متأخرة. ويمكن القول أن الرومانسية بدأت في نفس اللحظة التي قرأ فيها شخص ما في باريس أو النرويج "ألف ليلة وليلة".²

¹ - George May ; Les Mille et une nuits d'Antoine Galland, p 136.

² - أولريش مارزوف؛ موسوعة ألف ليلة وليلة، من مقدمة المترجم، ص 27.

من أشهر أسباب رواج ترجمة غالان للليالي وشهرتها حسب "السير والتر سكوت" هو اهتمام غالان بمسألة مهمة جداً تتعلق بـ "تنبئة" حكايات الليالي مع المناخ الفرنسي، واهتمامه المطلق بمتطلبات السوق الأدبي الأوروبي، وأذواق زبائنه وعاداتهم ومشاعرهم. فقد لاحظ المستشرق جوزيف فان هامر أن غالان في البداية عندما كان ينشر حكاياته المترجمة متسلسلة في الجرائد، حافظ على بنية الحكاية التي تبتدأ بمقدمة تدور بين شهرزاد وأختها دُنيزاد تمهيدا لكل حكاية جديدة تتخلل الحكايات السابقة، وهو ما ضايق بعض القراء المترمّنين، الذين كانوا في طريق عودتهم إلى بيوتهم في حالة سكر وانتشاء، يقفون تحت نافذته في منتصف الليل ويضايقونه بصوت عالٍ: "يا أختاه، ألا تقصّين علي واحدة من أقاصيصك الجميلة؟".

هذا التماذي في الاستتكار جعل غالان يتراجع عن حُرْفِيَّتِهِ في التقيد بالنص الأصلي، ويتصرّف فيه بطريقة ذكية وشيقة؛ تجاوب فيها مع جمهور قرائه، متجنباً أيّ خرقٍ صريح للأذواق والتقاليد الأدبية المقبولة آنذاك. "مفضلاً خيط السرد الباهت على التفصيل الوصفي المنظري والغريب، ومانحاً الحوار والمحادثة شيئاً فرنسياً، مضيفاً بعض الشروح والتعليقات، ومُعَدّاً النصّ كلّهُ ليتوافق مع الظرف الاجتماعي والأدبي الجديد".¹ إن الجو العام الذي أتاحته الليالي العربية أو ذلك الأسلوب الشرقي الذي يجمع بين التسلية والمجاز، يحفّز الخيال ويفتّش عن الغريب والساحر والملغز والمحذور والمثير، كما يحتفي ببراعة القاص الشرقي وخبثه ومراوغته ودهائه في التخلص من الحرج الذي يقع فيه أحياناً، ومواجهته، وبل وتهجّمه على المعايير الكلاسيكية القائمة على المحاكاة والجمود والتكرار، واتباع الموصفات والتصنيفات التي وضعها المتقدمون، وفرضوها فرضاً على مقلّديهم.

إن الثورة على النخبة الثقافية الكلاسيكية في الثقافة العربية وبعد ذلك في الثقافة الغربية من خلال حكايات الليالي جعلت من السخرية والنكته وجميع ضروب التورية والإضافة والحذف،

¹ - محسن جاسم الموسوي؛ ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الإنكليزي، الوقوع في دائرة السحر، منشورات مركز الإنماء العربي، بيروت، ط01، 1981، ص 21.

والتصرّف في المحاكاة والتحوير السلاح الفعّال لمواجهة حرّاس الثقافة وإنصاف المهمّشين والمضطهدين وصعاليك الثقافة والفكر. وفي إنكلترا مثلاً لاحظ الناقد العراقي "محسن جاسم الموسوي"، (والموسوي هو أحد المتخصّصين في التلقي الأدبي والجمالي لليالي في أوروبا وإنكلترا تحديد، وقد أنجز رسالة دكتوراه في الموضوع ونشرها بالإنكليزية في كتاب بعنوان (Scheherazade in England) سنة 1981، ونقلها بنفسه إلى العربية تحت عنوان: "الوقوف في دائرة السحر: ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الإنكليزي" سنة 1982)، لاحظ الموسوي وجود اختلاف كبير في أذواق الإنكليز مع أذواق الفرنسيين في استقبالهم لليالي العربية، أو كما يطلق عليها المترجم المجهول للغة الإنكليزية ب: ليالي السمر العربية. إن الأمر الذي "أعجبهم في حكايات شهرزاد - على الرغم من معارضة الكلاسيكيين الجدد - هو ذلك المزج الدقيق بين الواقع والخيال، بين الطبيعي والعقلاني والخارق والغريب، وإذا كانت قضية استقبال الإنكليز للحكايات الرائجة تسلّط أكثر من ضوء على واقع الحركة الأدبية هناك، فإنها أيضاً تنبّه القارئ العربي إلى مواطن السحر التي شغلت متذوّقي الأدب ودارسيه وهم يجاملون شهرزاد تارة، ويثيرون ضدها أو يتصافحون معها بحرارة تارة أخرى".¹

فقد استقبل الرأي الأدبي في بداية الأمر هذه الحكايات بفتور كبير، وأعرض النقاد عن مراجعتها والتنويه بأهميتها في تفجير الحركة الأدبية، والنهل من المخزون الشرقي العتيق، الذي يشكّل فسيفساء ثقافية رائعة في ذهن الأوروبي تحيل مواده إلى عالم واسع في ثرائه؛ حيث نجد الفينيقي وكليوباترا وعدن وطروادة وسدوم وعامورة وعشتار وإيزيس وأوزيريس وسالامبو وسالومي وبلقيس، كما نجد العفاريت والشياطين والأبطال والوحوش والرعب واللذة والشهوات والنزوات.

وهذا ما ذهب إليه إدوارد سعيد عندما تكلم عن التأثير العميق لهذا المخزون على المخيال الأوروبي، الذي نهل من الكم الهائل من الصور والأفكار والشخصيات في إبداعات أشهر كتابه وشعرائه على غرار شكسبير وسرفانتس وميلتون وقصيد السيّد وأنشودة رولان وغيرها.

¹ - محسن جاسم الموسوي؛ ألف ليلة وليلة في الغرب، دار الجاحظ للنشر، بغداد، ط1، 01، 1981، ص 03-04.

وبخصوص هذه الأخيرة التي تحمل صورة متطرفة ضد المسلمين، ظهرت في نفس الوقت تقريبا في حكايات ألف ليلة وليلة قصة مشابهة لها، وهي حكاية الملك النعمان وابنه ضوء المكان، والعجوز شواهي ذات الدواهي، وهي تحمل نفس التطرف نحو الروم.

ترجم تزمّت العصر الفيكتوري وعدم تسامحه مع الأعمال الأدبية الخادشة للذوق العام والأخلاق القويمة للمجتمع، ترجم النظرة الازدرائية لهذه القصص والحكايات الشرقية الوافدة، كما واجهها ببعض العدوانية المشوبة بالإعجاب المشروط. وهذا ما نقله ريتشارد هول (R. Hole) عن موقف عصره من الليالي، بحيث يقول هول في عام 1797 عن هذا الموقف الصارم: "كان الذهن الفلسفي الرصين يبتعد عنها (أي الحكايات) بازدياء، أما الجنل والمرح فقد يضحكه ما يبدو فيها من تفاهات. في حين أن أصحاب الذوق السليم الرائق ينزعجون من أشكالها البشعة المتنافرة وصورها الوهمية. وإن كنا نتسلّى في بعض الأحيان بحوادثها المتنوعة المفرطة، فإنها قلما تستساغ من غير الأطفال، أو من شخصٍ يطغى خيالهم على حساب عقولهم".¹

ولم يستمر هذا الفتنور طويلا، حيث اكتسبت الليالي شهرة واسعة جعلتها عند نقاد النصف الثاني من القرن الثامن عشر بمثابة الوقوع في "دائرة السحر" بحكاياتها ذات الطابع المغامراتي، والتي تجمع بين البطولية والمأساوية في الوقت نفسه. ومن هنا عدّها "أي. أف. بلاير" مستودعا للموضوعات الواقعية والخيالية الخلاب، حيث "خلبت هذه القصص وبقوة الذهن الركوكي (الذهن المولع بالزخرفة المبالغ في الربع الأول من القرن) - فكيف بها وهي تأتي بالخيارات والفرص الواسعة: كياسة الأسلوب، وتنويعات البناء، والمغامرة، والشيق الجنسي، والأخلاقية الوعظية، والأحاسيس، والخيال، والفلسفة والسخرية".² ومن هنا لا ينكر الملاحظ أو الدارس الغربي المكانة الفريدة لليالي في شحذ الذهن الرومانسي بالصور والتمثيلات ومواطن

¹ - محسن جاسم الموسوي؛ ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الإنكليزي، ص 70.

² - المرجع نفسه؛ ص 23.

الفتنة والسحر والغرابة، فالمبدع الأوروبي المتعلق بأحلام يقظته يمكنه أن يلتقي مع طيف الشرق وطموحاته ووعوده، دون أن يستثير حساسية القارئ المحافظ، أو يتحدّى قناعاته ومعتقداته الموروثة.

4-الجنسانية العربية حسب ترجمة ريتشارد بورتون:

أنجز المستشرق البريطاني ريتشارد بورتون (Richard F. Burton) في النصف الأول من القرن التاسع عشر ترجمة مثيرة لألف ليلة وليلة من الأصل العربي (1836-1837)، وقد أتبع الترجمة بشرح مطوّل تحت عنوان "مقالة ختامية" ذائعة الصيت عند المستشرقين وأقرانه من المهتمين بالمسائل الشرقية من خلال النصوص والموروثات الشعبية، وتحديدًا نص الليالي.

يرى "جوزيف مسعد" أن الطابع الاستثنائي لترجمة بورتون هو طابعها الإباحي الذي يناقض تمامًا الترجمة اللاحقة المهدّبة لمواطنه إدوارد لين (E. W. Lane)، فرغم أهمية ترجمة "لين" وشروحاتها المستفيضة، التي توحى بموسوعية الرجل وتوحيه للدقة ومجاراته للسان العربي، إلّا أن المطب الذي وقع فيه هو تلك النزعة التطهيرية لقصص الليالي من الشبهات الجنسية والمغامرات المحظورة، بل اجتهد كثيرًا لوضع قصص الليالي في سياقات تاريخية واجتماعية، نسب من خلالها ما جاء في الليالي إلى الواقع العربي الإسلامي الذي توطّره. وترجع أهمية قصص الليالي عند لين إلى "كمالها وأمانتها في وصف شخصية العرب، وعاداتهم وسلوكهم"¹. خاصة عندما تبنّى كما لاحظت-رنا قباني- لغة علمية جافة ومحيدة تنبذ المبالغات الاستشراقية والأوهام الرومانسية التي طغت على عصره.

إن انشداد لين بقوة اللغة العلمية والتدقيق الأكاديمي الصارم جعله ينجز ترجمته المشهورة لليالي تحت وطأة الوازع الأخلاقي المتوجّس من نفور القراء الأخلاقيين الفيكتوريين. ورغم أنه نذر جهوده العلمية للتعريف بالمجتمعات العربية، والمصري بصفة خاصة، حتّى عدّ العالم

¹ - رنا قباني؛ أساطير أوروبا عن الشرق، ص 70.

الخبير بالشرق دون منازع تقريبا، إلّا أنه لم ينبُج من الوقوع في الانتقائية والتشويه عندما راح يلعب على عنصر الإثارة عند القارئ المنبهر بالطابع الإيكزوتيكي للشرق، وتجلّى ذلك في كتاباته عن السحر والتنجيم والكيمياء والحشيش والأفيون، والحواة والراقصين، والأخبار الغريب والشاذة التي اعتبرها خلاصات علمية لا يطولها الباطل.

أما بالرجوع إلى بورتون فقد ركّز جلّ اهتمامه بالمسألة الجنسية عند العرب في "مقالته الختامية"، بحيث راح يقدّم التبريرات والحجج على هذا الخيار الذي تبناه، وهو يداري الحرج الذي قد يلحق بالقارئ الأوروبي، ولذلك قدّم دفاعه عن خيار ترجمته شبه معتذر، إذ يقول في وصفه للمثلية الجنسية الذكورية كما لمسها في الليالي:

"ثمة عنصر آخر في ألف ليلة وليلة هو الفحش المطلق الذي يחדش، دون شك مشاعر القراء الإنكليز، حتى أقلهم احتشاما؛ عنصرٌ يتعلّق في الأساس بما يسميه جيراننا {الفرنسيون} الرذيلة المنافية للطبيعة (Le vice contre nature) - كما لو كان ثمة ما يمكن أن ينافي الطبيعة التي تضمّ كل شيء. لقد كان لزاما عليّ أن أعرض كل تفاصيل هذا الموضوع، حيث لم أكن أتقصّد تجاهل أي تيمة قد تهّم المستشرقين وعلماء الأنثروبولوجيا".¹ بعد هذه الصراحة الفجّة التي أعلن عنها بورتون لا نستغرب التسمية المعيبة التي اقترنت بشخصه أينما ذكر، تسمية القضيب القذر (Dirty Dick). كما وضع جهوده العلمية وترجماته ومعرفته الكبيرة بالشرق في خدمة المؤسسة الأكثر نفوذا وسلطةً في دراسة الشرقيين وتمثيلهم، وتقديمهم في صورة طفولية تتوق للحضارة التي بشرتها بها الرجل الأبيض، ونعني بهذه المؤسسة الاستشراق طبعا.

¹ - جوزيف مسعد؛ اشتهاه العرب، مرجع مذكور، ص 31.
- 157 -

5-ترتيبات السلطة في الليالي:

لا يُخفى على قراء ألف ليلة وليلة طغيان الطابع الذكوري الذي يخضع له منطق الحكاية، فالملك شهريار لا يتنازل عن ممارساته البطيركية في إهانة النساء وتسليط أقصى أنواع الظلم عليهن، بداية باغتصاب عذارى مملكته والتخلص منهن إشباعاً لشهوة القتل التي تمكّنت منه. إن الرد الذي أراده شهريار لا تُغلق أبواب جحيمة إلا مع مجيئ شهرزاد، وخلص المملكة من أنانية الملك وجنونه راجعٌ إليها وحدها.

إن امتلاك الملك الجاه والسلطان وارتهان مصير نساء المملكة بتحقيق فعل الإشباع لغريزة الانتقام من أجل كرامته المهدورة مع عبدٍ أسود لا يستحق مجرد نظرة شفقة، أو امتلاك العفريت (الذي يخطف النساء المتزوجات في الليلة الأولى) لسلطة البطش والجبروت لا يضمن لكلٍّ منها امتلاك أجسادهن أو الفوز بالولاء والحب. وفي الأخير يمكن القول أن سلطة الجاه والمُلك أو الحماية والبطش في مواجهة ذكاء النساء ومكرهن، والقدرة الفائقة على المراوغة كما لاحظ محسن الموسوي ما هي إلا تهَيُّؤات ذكورية¹ لا غير.

تتصارع في نص الليالي سلطتان؛ سلطةٌ ذكورية تتوق إلى التملك وإقصاء الآخر من الفعل، وسلطةٌ ممانعةٌ تشلّ النساء والمقهورين والطبقات الدنيا من إرادة الفعل. والسلطة تُواجه بسلطة أخرى تشابهها في الإرادة وتوازيها في القوة. ومن خلال هذه المواجهات التي نلتقي بها في نص الليالي يتجلّى الميل إلى الانحراف لمواجهة إرادة التملك. وقد رصد الموسوي تناقضات المنطق الغالب في قص ألف ليلة وليلة في خطاطة تتوزّع " على أساس مجموعات من ثنائيات الفعل ومحمولاته، فهناك: سلطة وهناك خاضعٌ لها؛ وهناك ممارسة لأشكالها وجوهرها، كما أن هناك انشاقات عنها وعليها "².

¹ - محسن جاسم الموسوي؛ الذاكرة الشعبية لمجتمعات ألف ليلة وليلة، ص 365.

² - الموسوي؛ المرجع نفسه، ص 366.

تتناسل السُّلْط في ألف ليلة وليلة على أساس المنطق الثنائي، فكما أن هناك سلطة ذكورية جامحة وإقصائية، هنالك في الوقت نفسه توقُّ إلى الحرية والانعقاد من سلطة الرقيب وإكراهات المجتمع. وعلى هذا الأساس تعمل المرأة في محكي الليالي على مواجهة الواقع وتفكيكه وإعادة صياغته بشكل يتكيّف مع منطقها المقاوم والرافض للخضوع.

إن القصص الكثيرة التي تتمحور حول خيانة المرأة وانتقامها، والميل إلى الانحراف والتهتك له دلالاته العميقة في قصص الليالي؛ فالخيانة غالباً ما تنتج عن خيانة أخرى، والتهتك هو سبيل التملّص من الرقابة وشلّ إرادة الفعل. فشهرزاد ليست نسخة واحدة تتكرّر في جميع الحكايات، بل تتناسل عنها نسخٌ كثيرة تشترك معها في مواجهة الخطاب الذكوري الذي يفرزه مجتمعٌ متسلّطٌ قامعٌ لآخره المقنّن بجملة من الإكراهات. نعثر عندئذ على المرأة العاشقة والحبيبة والظريفة في المقابل هناك المرأة الشريرة والمرأة الجنسية والمرأة الباحثة عن الثأر والانتقام. ولا تعد هذه المرأة الثانية من وسيلة لردع السلطة الذكورية وشلّ إرادتها عن طريق السحر والإخفاء. " ففي المجتمع البطريكي تشغل الذكورة مركزاً سلطوياً، وبزوالها تنتهي السلطة؛ ولهذا كانت النسوة المليئات بالثأر يلجأن إلى هذه الوسيلة، بينما كان التجار والولاة يقطعون رموز الذكورة لدى العبيد، فالخصيان يخلون من الرغبة، وبالتالي من الفعل " ¹.

و المجتمع الذكوري هو في صميمه مجتمع أوامر وممنوعات ومحرمات، ولا يأبه بالمختلف والمهمّش بتاتا، ولهذا السبب لجأت شهرزاد إلى مخزونها الحكائي لتلجم شهوة القتل لدى شهریار، متفوقة على أعتى سلطة بطشية بمعسول الكلام ولذة الحكاية. ومنه نسلم بوجهة نظر عبد الفتاح كيليطو عندما يقول أن السرد هو سلاح الضعفاء. إنه يفرغ ذكورية الرجل من غرورها ويجبرها على الاعتراف بإمكانية تبادل السلطة وإرغام القوي على الانصياع للقوة الناعمة.

¹ - الموسوي؛ الذاكرة الشعبية...، ص 374.

المرآة الثانية:

الفصل التطبيقي

تمهيد:

تشكّل أعمال الكاتب والشاعر الفرنسي جيرار دو نرفال (Gérard de Nerval) المتنوعة بين الشعر والرواية والترجمة وأدب الرحلة بؤرة معقّدة جداً، وبالغة الأهمية في الوقت ذاته لفهم العلاقة المُشبكة والمعقّدة في تشكيلات الغيرية، وعلاقة الأنا بالآخر في عالم متقاطع ومتواشج، لا يكاد يستقر على نسخة واحدة من التيارات الفكرية والأدبية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية المتميزة التي أفرزتها عوامل متفرّقة، كالحداثة وعصر الأنوار ولقاء الغرب بالشرق الناتج عن الظاهرة الكولونيالية والتعقيدات التي نجمت عنها.

إن التغيّرات السريعة التي طرأت على العالم في القرون الثلاثة الأخيرة ما هي إلا صورة مصغّرة عن التواصل التاريخي والتلاقح الحضاري الذي مسّ مختلف بقاع المعمورة منذ أن راح رجل الأزمنة الحديثة يجوب البحار والأقاليم القصيّة، ويعمل على وصل شمال العالم بجنوبه وغربه بشرقه؛ هذا الشرق الذي كان حُلماً ذات مرّة أصبح أقرب شيئاً فشيئاً، وأصبحت غوامضه وألغازه متكشفة أمام الشغف المعرفي والاستكشافي لرجل الحضارة الصناعية التوّاقة لاستكشاف العالم، وغزو أسواقه، وتعرية غموضه، واستجلاء حقائقه، والظفر بكنوزه الموعودة، وفراديسه المفقودة دفعةً واحدة.

رافقت التيارات الفكرية والأدبية في أوروبا في القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين الزحف الاستعماري وأيّدت التوسّعات الإمبراطورية بدون تحفّظ أو حساسية تُذكر. وما على القارئ للنصوص والانتاجات الإبداعية الأوروبية/ الغربية إلّا قليلاً من التأمل والتريث حتى يتجلى له ذلك التورط العميق في لعبة المعرفة والسلطة، والتأييد شبه المطلق للمشاريع الاستعمارية، وفوق كل هذا الانبثاق الصريح لما يمكن تسميته بسيادة العقل الإمبريالي في أدبيات الرحالة والمستشرقين والمفكرين والفلاسفة المهتمين بقضايا الآخية والاختلاف والحضارة

والمدينة والقومية وأنثروبولوجيا الإثنيات والقوميات والسكان الأصليين للأقاليم والمناطق البعيدة والمجهولة التي تقع فيما وراء البحار.

ولعلّ الباحث لا يبالغ كثيرا إذا افترض أن الصراع والتنافس على أحقية تمثيل الآخر والكلام في مكانه، واختزاله في كليشيهات وأحكام تنميطية تجعله أمام الذات الفاعلة الأوروبية دونياً، وأقل تحضراً، وغير قادر على الكلام وإسماع صوته، بل تجعله عاجزاً عن حكم نفسه بنفسه، وإدارة شؤونه؛ هذا الصراع في الحقيقة يبدأ بالتشكّل في تحديدات العقل الإمبريالي، وإقصاءاته وفرض شروطه الحضارية على الآخرين المختلفين عنه فكرياً وسياسياً وعقائدياً ودينياً في شكل إملاءات ونصائح ضرورية، لأنها تفترض قصور كل من يعيش خارج القارة الأوروبية، ومن ثمة ضرورة الوصاية التي يجب أن يلعبها الرجل الأبيض للرقى بالجنس البشري وتمدّنه.

والكاتب الذي نحن بصدد دراسة بعض أعماله لا يخرج عن هذه الدائرة المغلقة التي رسمتها المؤسسة الاستشراقية لمريديها وأتباعها الأوفياء، ولكن القراءات المتسرّعة والتأويلات السطحية لأعمال دي نرفال قد تُكلّفنا سقوطاً إيديولوجياً آثرنا التّخندق خارجه منذ البداية، وهذا عن طريق مساءلة النصوص وفكّ شفراتها بعيداً عن القراءات الناجزة التي تصنّفه بشكل تلقائي، وبطريقة ميكانيكية اعتادت إدراج كل ما هو أوروبي واستشراقي في خانة واحدة، متجاهلة الفرادة التي تضطلع بها بعض النصوص والظروف والسياقات التي أنتجت وروجت لها، وعاشت من أجلها.

1- السياق الفكري والأيدولوجي لعصر جيران دي نرفال:

في البداية لا بدّ من الإشارة للأوضاع الفكرية والسياسية التي نجمت عن سيادة طريقة في التفكير التي عرفت أوروبا في أزمنتها الحديثة، ويعتبر دو نرفال المتفرّد بين أقرانه، والغريب عن نفسه وعالمه الواقعي خلاصة أزمة وجودية عصفت بمنقفي الطبقة البورجوازية الأوروبية،

العالمين بين زمنين مختلفين ومتناقضين تناقضاً جذرياً؛ زمنٌ مضى ولا يفتأ متعلّقاً بأهداب الحاضر المعيش، وزمنٌ مستقبليٌّ محمّلٌ بطاقات التجديد والتغيير يلفّه الغموض واللاتحدّد.

مارت أوروبا بمجموعة من التحوّلات والتغيّرات الجذرية في فترة زمنية قصيرة حسمت على إثره الوضع القائم الجديد، ولكن الاستقرار الذي أوهم الأوروبيين بقرب نهاية التاريخ لم يكن مجرد مرحلة عبور خلطت الأمور، بل أعادت صياغة المفاهيم والمبادئ والرؤى التي عصفت بها رياح الثورة الفرنسية العظيمة 1789، وما انجرّ على ذلك من انعكاسات إيجابية أو سلبية على القارّة بأكملها، وعلى العالم البعيد الذي راح يدنو ويتأثر هو الآخر بمفاعيل التغيرات الحاصلة في أوروبا.

وقد كان عصر الأنوار بمثابة المرشد الذي لا يعرف الباطل وسيلة الرجل الأوروبي الأبيض ومنارته، وحجّته القوية لغزو العالم، والتبشير بالإنسان الكامل الذي يتوق لتحرير البشرية من ظلاميتها، ودحر بربريتها التي لم تزل ماثلة أمام عينيه، وظلّ لزمن طويل يتجاهل وجودها في عقله وفي لا شعوره المقهور.

والحقيقة التي يجب ألا تغيب عن أذهاننا، وحتى نكون غير جاحدين فقد قادت أوروبا الإنسانية تارة نحو الخلاص والرقى والتطور، وبلّغت إنجازاتها الحضارية المشهودة للأمم والشعوب الأخرى، وبذلك تحرّرت هذه الأخيرة ولو جزئياً من تخبطها الحضاري، وحاولت صنع تاريخها، وخلق نهضتها الخاصة بمحاكاة النموذج الأوروبي.

ولعل أبرز مثال على هذا التوجّه في الرؤية الحالة المصرية في عهد محمد علي باشا. وتارة ثانية عملت على عرقلة طموحات وتطلّعات غير الأوروبيين لحكم أنفسهم بأنفسهم وفق المنهج الذي يروونه مناسباً، وفرضت عليهم التصرّ الأوروبي دون مراعاة خصوصياتهم، ومارست عليهم كل أشكال العبودية والاضطهاد.

هل أصبح الإنسان الأوروبي أمام هذه المعضلات الأخلاقية عارياً أمام نفسه؟ سؤال لم

يتجسّر على طرحه سوى فئة صغيرة تمرّدت على السائد والمكرّس والمعتمد، ووُوجه الناموس الحضاري بتشكّكية ساخرة، ومختزقة الذات العارفة الأوروبية المتمركزة حول أوهامها وإنجازاتها وأنانيتها، ولا نبالغ كثيرا في ذهابنا المذهب الذي يعدّ دو نرفال من هذه القلّة القليلة من الوجوه الأوروبية التي مثّلت هذه الروح المتمرّدة الحائرة، العصيّة على التصنيفات والولاءات الإيديولوجية، أو الخضوع لضرورات العصر وإملاءاته.

تغيّرت الحياة الأوروبية بجميع مناحيها منذ نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وقد أحدثت الثورة الفرنسية الكبرى 1789 قطيعة جذرية مع أنماط التفكير التقليدية، وصاغت إنسانا جديدا لطالما آمن بالتغيير والثورة والإصلاح، لكن الإرهاب الفكري وملاحقة الثوار ورجال الثقافة والفكر التي أعقبت الثورة شكّكت في إمكانيات العقل ومحدودية العلم، وهاجمت إنسان التنوير العاجز أمام بربرية طروحاته وتطرفها الأعمى. والحملة الشرسة التي أطلقها رجل الثورة ومفكرها "مكسيمليان روبسبير" وأتباعه على "أعداء الثورة" كما وصفهم في هجومه على الملكية، ومطالبتهم بإعدام الملك أحسن مثال عن المنطق الراديكالي، الذي انتهى بإعدامه هو شخصيا في آخر المطاف وقمع الثورة.

أمام هذا المأزق التاريخي برز إنسان الرفض والاحتجاج، وحاول كبح غرور العلم؛ مسترجعا ذاته ومنتصرا لأساطيره وأوهامه كجزء لا يتجزأ من مسيرة الإنسانية نحو آفاق أرحب فشل العلم في تحقيقها، حالماً بمستقبل أفضل ومبشّرا بالسلام في جميع بقاع العالم. لكن أحلام الرومنطيقين وطموحاتهم الكونية كثيرا ما تصطدم بولع السيطرة على الآخرين والتحكم فيهم، سواء أقرّوا بذلك أم أنكروا.

لم يكن جيرار دونرفال (واسمه الحقيقي جيرار لابروني **Gérard Labrunie**) الذي عاش بين 1808-1855 غافلاً عن الظروف السياسية والاجتماعية السائدة، ولم ينأ عن الحساسيات الفكرية والثقافية التي شغلت كثيرا الطبقة المثقفة، وساهمت في نقد ما هو سائد وعدم التسليم برؤية أحادية للعالم. وقد ساعدته حساسيته المفرطة وذاتيته المرهفة على تكوين

ذائقة أدبية قدّمت روحاً جديدة لطبيعة ومفهوم العمل الفني؛ معبرةً عن نضج فكري وانتقال بارع من وظيفة التقليد والمحاكاة في الأعمال الإبداعية لسابقه ومُجاليه من الكتاب والشعراء والفنانين، إلى ابتكار وتأسيس طابع حدائٍ مخصوص في الأدب والفن في فرنسا القرن التاسع عشر. ونتلمّس هذا التوجه في ذلك:

"البّور الباهر لأشعاره القليلة، وفي السرد الشعري الذي فتح به أبواباً عديدة للحادثة الروائية والقصصية. بشجاعة متناهية تجاوز نرفال شعريّة الأنا وأنين الرومنطيين الموجع، وتبحّر في فهم مختلف الميثولوجيات والمدارس الروحانية والطقوس التلقينية؛ التي نهّل منها صيغاً يعبر بها مداورةً عن مأساته".¹

حادثة في الشكل الفنّي، وحداثة في تطويعه للغة المثخنة بجراح النفس وخبايا الروح المكلمة؛ وكما سنبين لاحقاً الأثر النفسي الكبير الذي انطبعت به جميع أعمال نرفال جزاء الأزمات العقلية والهزات النفسية التي عايشها بالفقدان المبكر لأمه، وتأرجحه بين علاقات الحب المستحيلة، ونزواته التعويضية للهروب من صدمة الواقع إلى عالم خياليّ ينوس بين الحلم والواقع والfantasies والأسطورة والتاريخ والذاكرة.

عالمٌ عجائبيّ جاء قريباً من الصورة الواقعية لحياة الشاعر الحالم، يتوق فيه نرفال بكلّ حيويته وتعلّقه بالحياة المهدّدة بالفناء للتأقلم مع قناعاته ومبادئه؛ وعالم دو نرفال العجائبي لا يتحرّر من معطيات الواقع تماماً، إلّا ليعود أكثر وعياً وانغماساً مع روحه الحالمة في أمجاد الماضي الفسيح، وممكنات المستقبل وبوتوبياته.

لقد انطلق نرفال من حياته الشخصية، وشحذ موهبته وقدرته الكبيرة للنفاذ إلى أقاصي الطبيعة البشرية، متسلّحاً بخيالٍ استثنائيّ وطاقات بحثية لا ينال من التعب أو الفتور لبناء أسطوره الشخصية، والتبشير بفلسفته في ابتكار عالم نرفاليّ محض؛ عالم يتأرجع بين العالم

¹ - جيرار دو نرفال؛ بُنيّات اللّهب، يليه الأوهام، تر: ماري طوق، مراجعة: كاظم جهاد، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة (مشروع كلمة)، ط1، 217، ص 08. من مقدمة المراجع.

المادي والعالم الروحي، ويتزافد فيه الحلم بالواقع المتفرد، تتبثق عنه في الأخير روح رومنطيقية أصيلة لا تهدأ ولا تهبط إلى الأرض، إلّا لتبسط إمبريالية العقل الأوروبي، وإعادة إنتاج بربرية القرون الوسطى وخلاصات الفكر الظلامي المعشّش في مقولات السرديات الكبرى، التي صدرتها أوروبا نحو جميع مناطق المعمورة، مُضفية الطابع الكوني على إنجازات الحضارة والمدنية التنوير وغيرها.

نروم في الفصل التطبيقي تقسيم دراستنا إلى ثلاثة أقسام أو فصول، نتطرق في الفصل الأول إلى الأبعاد الرومنطيقية وتجليات السرد العجائبي في كتابات جيرار دو نرفال. أما الفصل الثاني فنفرده للحديث عن احتكاك دو نرفال، وتأثره الواضح بالثقافة الشرقية عموماً وبحكايات ألف ليلة وليلة على وجه الخصوص، ومدى تمثله للشرق والشرقيين وانعكاسات عوالمهم الغرائبية وثقافتهم المختلفة على إنتاج نرفال.

الفصل الثالث هو ذو طابع تأويلي ينطلق من مقولات الاستشراق التي أطّرت بعض قصصه، وتجلّت بوضوح في رحلته الضخمة المشهورة بعنوان "رحلة إلى الشرق" (Voyage en Orient) التي نُشرت كاملة سنة 1851، وقد تعمّد نرفال إرداف نصّه الرحلي بقصّتين ذات طابع شرقي صرّف. الأولى بعنوان "قصة الخليفة الحاكم"، والثانية بعنوان "ملكة الصباح وسليمان ملك الجن"، كما أضاف ملاحق شارحة للحياة الشرقية بحسب التصوّر الاستشراقي الذي استلّه من البحث المرموق للمستشرق الإنكليزي المعروف "إدوارد وليم لين" الذي أشرنا له في وقت سابق من بحثنا هذا.

أما النقطة المركزية في بحثنا هي ما يتوفر عليه المتن النرفالي من بنيات شعورية بتعبير ريموند وليامز، جعلته أسير الرؤية الاستشراقية الضيقة بالرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها نرفال لعدم السقوط في فخّ الأحكام المسبقة الكليشيهات الغربية، وتكرار التلميذات عن دونية الشرقي وخموله وسلبيته. كما سنتحقق إذا أمكن لكاتب متفرد وشاعر حسّاسٍ من طينة نرفال الناقد بشدّة للحضارة الأوروبية، والمشيد بإعجاب يصعّب إخفاؤه بالثقافة العربية وحضارتها

المشرقة أن يفلت من سطوة العقل الإمبريالي ومفاعيل اللاشعور الكولونيالي والنزعة الذكورية، التي تتوارى في النقد الذاتي والنقد الموضوعي لسجلات الاستشراق كما نلمسه في نصوص دو نرفال، وفلسفته وطريقة تفكيره حول الشرق والشرقيين.

ليس من السهل القول أن أعمال دو نرفال أو بعضها على الأقل خاضعة بطريقة سلبية للظاهرة الكولونيالية الماثلة في كتابات الرحالة والمستشرقين والمغامرين الفرنسيين خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، أو أنها منسجمة مع مقولة اللاشعور الكولونيالي كما عرفناها عند جوزيف كونراد، الذي ينقد الظاهرة الكولونيالية بشدة ويباركها في نفس الوقت، معتبراً الكولونيالية ضرورة من ضرورات روح العصر.

لكن هروبية نرفال وهذيانه بالعالم الروحي المنشود في حضارة الشرق، قد يكون مفتاحنا للولوج إلى أحلام يقظته في تشابكها مع نفس الأحلام الاستعمارية، ومشاريع الإمبراطورية التوسعية على حساب تواريخ السكان الأصليين، وجغرافيتهم وأحلامهم المقموعة في أحقية حكم أنفسهم بأنفسهم. وهنا نتساءل: هل ساهم جيرار دو نرفال سواء بوعي منه أو بدون وعي في تبرير المشاريع الاستعمارية؟ وكيف ساهمت أعماله وأفكاره في تحيين البنى الاستشراقية وإعادة إنتاج مقولاتها؟

الفصل الأول:

الرومنطيقية وتجليات السر

العجائبي

تمهيد:

مَوْعَ الفيلسوف الفرنسي "جورج غوسدورف"¹ (Georges GUSDORF) المختص في فلسفة الأفكار وتاريخ الرومنطيقية في الأدب والفن الأوروبيين جيرار دو نرفال في خانة مرموقة بين كتّاب وشعراء الرومنطيقية الفرنسية، وعلى رأسهم الشاعر الكبير فيكتور هوغو وشارل نوديه وتيوفيل غوتيه. وفي سياق الحديث عن رومنطيقية الألماني "جون- بول ريشتر" (Jean-Paul RICHTER)، الذي اشتهر كثيرا في فرنسا العصر الرومنطقي بطريقته التي تجمع بين الواقع والحلم، ويقترّب كثيرا دو نرفال من رومنطيقيته؛ متخطياً بؤس العالم بواقعية شعرية تعود في كل مرة في شكل أحلام اليقظة، وانتقال سلس بين المادي واللامادي، والواقعي والمتخيّل، والمعيش والافتراضي.

وقد كان جيرار دو نرفال حسب غوسدورف في طليعة هذه النخبة في فرنسا، فقد عبّر عن خلال قصصه ورواياته وكذا بعض أشعاره عن تجاذباته بين رؤية واقعية وأخرى عجائبية لواقعه المتشظّي بين الماضي والحاضر، والعقل والجنون وسلسلة من الخيبات المريرة المدفونة تحت رواسب حياته، والطموح للمجد واسترجاع الذات وتحقيق الأسطورة الذاتية وإن على مستوى الحلم.

¹ - جورج غوسدورف؛ (1912-2000) فيلسوف وإبستمولوجي وكاتب فرنسي من أصول ألمانية، تتلمذ على يد الفيلسوف الفرنسي غاستوف باشلار ودرّس في جامعات فرنسية وأمريكية وكندية، تتمحور كتبه حول تاريخ الأفكار والفلسفة وتطور العلوم الإنسانية. أولى اهتماما بالغا لقضية نشأة الأنا في الفكر الغربي وتجليّاته في السيرة الذاتية والأدب الرومنطقي. من أهم كتبه: "اكتشاف الذات" 1948، "العلوم الإنسانية والفكر الغربي" (16 مجلدا) 1966-1993، ويأتي كتاب "الإنسان الرومنطقي" في الجزء الحادي عشر في هذه السلسلة، التي خصّص منها غوسدورف ستة مجلدات كاملة للرومنطيقية جاءت كما يلي: "أسس المعرفة الرومنطيقية" 1982، "من العدم إلى الله في المعرفة الرومنطيقية" 1983، و "الإنسان الرومنطقي" 1984، و "المعرفة الرومنطيقية بالطبيعة" 1985، و "الرومنطيقية" في مجلدين 1993.

"فعالم "سيلفي" يستحضر واقعية فاتنة مغلفة بذكريات فردوس الطفولة المفقود في جوٍّ من العجائبية العادية... أما رائعة نرفال الثانية، "أوريليا"، فتمتدّ بأكملها وفق الطابع الخيالي الفانتاستيكي. هذا التقريظ للجنون ليس مستنداً من مستندات علم النفس المرضي، بل هو بالأحرى رواية لتجربة الاختلال العقلي، لموسم في جحيم مريض داخل مصحة الأمراض العقلية وخارجها. إنه الأثر الأهم للرومنطيقية الفرنسية ¹.

تكتسي شهادة "غوسدورف" أهمية بالغة جداً في حق نرفال، الذي عُدَّ مجرد كاتب عادي يعاني من الجنون وعدم التوازن النفسي؛ وهذا ما عمل نرفال بنفسه على تنفيذه في الرسالة التي ردَّ بها على تشهير صديقه ألكسندر دوما (A- Dumas)، وقد تعمَّد أن تكون هذه الرسالة بمثابة المقدمة للكتاب الذي عمل عليه بعناية كبيرة قبيل وفاته بقليل. ويرد نرفال على محاولة دوما الانتفاص منه، متفطناً لذلك النفاق الذي غلّفه بكلمات المدح والتبجيل.

يستحضر نرفال في مقدّمته أشهر مقطع في رسالة "دوما" إلى القراء بكثير من التبجيل والمدح لأدبية وشاعرية نرفال، لكن كلامه وشهادته لا تحاول أن تخفي نفاقه، وتشكيكه في قيمة ما يكتبه نرفال، كما يشكك في صحته العقلية. وهنا نورد المقطع كاملاً رغم طوله نوعاً ما لأهمية البالغة بشأن النظرة التي عانى منها نرفال من طرف أقرانه من الكتاب والمتقنين.

يقول نرفال في مقدمة "بنيّات اللهب" المنشورة سنة 1853، مخاطباً صديقه "دوما":

"هاك مقطعا مما كتبتَه عني بتاريخ العاشر من ديسمبر المنصرم:

"إنّه ذو فكرٍ ساحرٍ ومتميّز، كما سبق أن حكمتم بأنفسكم، وينتابه من وقتٍ لآخر عرضٌ ما، وهو لحسن الحظ ليس مُقلِّقاً بشكلٍ جادٍ لا بالنسبة إليه، ولا إلى أصدقائه كما آمل. فمن وقتٍ لآخر، حين يُؤخذ بعملٍ، فإن المخيلة، تلك المجنونة تطرد العقل، سيدها مؤقتاً، وتصبح وحدها هي الحاكمة بأمرها في هذا الدماغ المشحون بالأحلام والهلوسات، كمثّل مدخّن

¹ - جورج غوسدورف؛ الإنسان الرومنطيق، ص 496.

الأفيون في القاهرة، أو ماضع الحشيش في الجزائر. عندئذٍ ترميه المخيلة المتسكعة في نظرياتٍ مستحيلة، وفي الكتب المتعذر إنجازها. تارةً هو سليمان ملك الشرق ينتظر ملكة سبأ، وقد استعاد الخاتم الذي يمكنه من استحضار الأرواح. وحينئذٍ، كونوا واثقين من أنه لا قصص الجن، ولا حكايا "ألف ليلة وليلة" توازي أهمية ما يرويهِ لأصدقائه الذين لا يعرفون ما إذا كان عليهم أن يرثوه، أو أن يحسدوه على فطنة هذه الأرواح وجبروتها، أو على جمال هذه الملكة وثرائها. وطورا هو سلطان القرم، أو "كونت" الحبشة، أو "دوق" مصر، أو "بارون" إزمير¹. والملاحظ أن دوما لم يرأف بصديقه أمام جمهوره وقراءه، حينما يلصق به تهمة المجنون العبقرى، لكنه يغلف كلماته الجارحة ببعض التملق وكثير من الحقائق المعبرة:

" وفي يوم آخر يظن نفسه مجنوناً ويروي كيف صار على هذه الحال، متطرقاً بحماسٍ جذلٍ إلى أحداثٍ شيقَةٍ للغاية، بحيث يرغب كلُّ منا أن يصير مجنوناً يقتفي أثر هذا المرشد، الذي يقودك إلى بلاد الأوهام والهلوسات، الملاى بواحاتٍ أكثر نضارةً وفيئاً من تلك التي انتصبتُ لأمونيوس على طريق الإسكندرية المكتوي بحرارة الشمس ".²

على الرغم من الصداقة المتينة التي يعترف بها نرفال نفسه مع ألكسندر دوما، إلا أن الصداقة لم تشفع له أمام الاتهامات الصريحة التي وجهها إليه بخصوص جنونه، وغرابة أفكاره ذات الطابع الحالم، أو الأقرب إلى الهلوسة والهذيان. ويتناسى "دوما" ما يتوفر عليه عالم الإبداع والأدب الرومنطقي من طاقات متفجرة لا تعترف بالحدود المرسومة، ولا تعباً بإملاءات العقل والمنطق والحسّ السليم، أو مواضع المجتمع المحافظ. فلا سلطةٌ تعلو فوق سلطة "الخيال الخلاق" كما يرى الرومنطقيون.

وعليه يرى جورج غوسدورف أن التمرد الرومنطقي هو انتفاضة "الأنا" ضد جميع السُّلط، وأول من يناصبه العداء هو الإكراهات الخارجية، التي لا تُختصر في الإكراهات السياسية

¹ - دو نرفال؛ بنيات اللهب، ص 20-21

² - دو نرفال؛ نفسه، ص 21.

والاجتماعية وحدها، بل تمتد إلى التضييقات الأخلاقية والعلمية، وحتى الجمالية التي من المفروض أنها تُحظى بالإجماع والقبول.

ومن الملاحظ أن "دوما" يحاكم عقل نرفال، وصحته النفسية، بل يصل به الأمر إلى أن يحاكم مخيلته، عندما يصفها بـ "المخيّلة المتسكّعة". وهي كما يراها تلك المخيَّلة التي تطرد العقل، وتستسلم للأوهام والانحرافات غير المقبولة في عالم الواقع. ففي الأخير إن العالم الذي يسيطره دوما لكاتب متفردٍ لم ينل اعتراف معاصريه، هو عالمٌ بلا معنى لما يمتاز به من انفلاتٍ تام من رقابة الوعي الواضح.

" لذلك لا تزيد مصداقية الخيالي في عين العقلاني، شيئاً عن مصداقية الهذيان. فهما الاثنان لغوٌ وانعدامٌ للمعنى، وفُضلةٌ لتفكيرٍ يعيش في حالةٍ من الذهول والانفلات المطلق. أما الموقف الرومنطقي باعتباره ثورةً حقيقية، فيحوّل عدم الملاءمة التجريبية التي تمسّ الخيال إلى مصداقية أنطولوجية. وبذلك فبدلاً من الانغلاق في عزلةٍ داخل منطقة الأمراض العقلية، ترى الرومنطيقية أن الخيال يفتح الطريق واسعةً نحو أفقٍ ما فوق واقعي، وإنسانيّة عابرة للإنسانيّ قد تكون هي الإنسانيّة الحق ¹."

إن عوالم نرفال الحقيقية تتداخل مع تأملاته واستيهاماته الخيالية، كما تتعالق أيضاً الحياة بزخمها وتشعباتها وابتذاليّتها مع الهواجس والتطلّعات وأحلام اليقظة. وعلى هذا المنوال تشكّل أحلام اليقظة نقطة محوريةً في أعمال دونرفال؛ من أشدها إغراقاً في الخيال والعجائبية إلى أكثرها تقاطعاً مع الحياة وانغراساً في الواقع. ولا يمكن التغافل عن الصعوبة في الفصل بين الواقع والخيال والحقيقة والحلم في حياة نرفال المنعكسة في أعماله، سواء الشعرية منها أو النثرية أو التأملية والرّحلية.

¹ - جورج غوسدورف؛ الإنسان الرومنطقي، ص 487.

وإذا سلطنا هذا المسلك فإننا نُغفل بذلك ما تتوفر عليه هذه الأعمال من ثراءٍ وتنوّعٍ وعمقٍ في تأملاته ونقده، ومراجعاته الجذرية أحياناً لقناعات عصره، و يقينيات مُجايليه. بل يمكن القول أن محاولة النص النرفالي استكناه الطبيعة البشرية، وإدراك الأبعاد الأنطولوجية للذات الباحثة عن تموقع في هذا العالم هي مغامرةٌ لدفع نصوصه للوقوف ضحية التأويل الحرفي لكتابٍ متمردٍ على روح العصر، أو إساءة تأويل تريد أن تعكس التطابق المرآوي للاضطرابات العقلية التي عانى منها دونرفال في آخر حياته، وانتهت به بأن وضع حدّاً لصراعه مع هواجس الماضي وحبّه الضائع منتحراً سنة 1855 بأحد أزقة باريس.

وعند التوقف قليلاً عند فكرة الموت عند الرومنطيين، يرى غوسدورف أنه في الإقدام على الانتحار أو الموت تعبيرٌ عن الحيويّة، وتحذُّ في حدّ ذاته لفكرة الخلود. ولا نستغرب عندما نجده يتوقف في هذه النقطة بالذات عند كاتب وشاعر رومنطقي أفنى حياته في محاولة الإفلات من تلايبب الجنون ومقارعة الموت بفكرة أشدّ فتكا وخطورة ألا وهي الموت من أجل الخلود. يقول غوسدورف:

" إن الموت عتبهٌ تلازم تفكيرنا وتجربتنا، وهو قطبٌ ساحر، وموطنٌ للحنين والرغبة كذلك، لأنه وإن كان يبعث على الهلع، فإنه يُحدث جاذبية يشهد عليها ما أقدم عليه الرومنطقيون من عمليات انتحار، كانتحار كارولين دي غونديروود، وانتحار كُلايسنت، أو انتحار جيرار دي نرفال ¹."

ومن المعروف أن دونرفال قد تعرّض فعلياً قبيل انتحاره بقليل وتحديدًا عام 1853 لثلاث أزمات عصبية، وأقام لأكثر من خمسة أشهر في مصحة (Passy) الدكتور بلانش (Docteur Blanche).

¹ - جورج غوسدورف؛ الإنسان الرومنطقي، ص 265.

بهذا الخصوص حدّثنا مراجع أعمال نرفال المنشورة في سلسلة "فوليو كلاسيك" (folio classique) سنة 2005 "برتران مارشال" (Bertrand Marchal) من الخطورة التي تتجرّ عن تأويل أعماله تأويلاً نفسياً صِرْفاً، يستجيب للإسقاطات السلبية لحياته الفردية وميولاته السوداوية المعروفة.

ويذهب برتران مارشال إلى صرف قرّاء نرفال عن التفسيرات السطحية والاستسلام للقراءات الإسقاطية كما كان الأمر معتاداً عند شريحة كبيرة من القرّاء المتسرّعين، وكذلك الكثير من النقاد الذين يقفون عند المعنى الظاهري لنصوصه، باحثين في كتاباته عن:

" طلاسّم والغاز ومفاتيح لحالات نفسية ملتبسة أو مبهمّة. لا بل يكفي أن نرى فيها ما هي عليه: تحالفٌ مع الميثولوجيا القديمة للتعبير عن حقيقة الذات؛ ونزولٌ إلى المغارة المظلمة "لأنّا" مترمّلة لا تقبل عزاءً على ضياع الحقيقة. مطاردةٌ للأوهام الطوباوية على صعيد التاريخين الشخصي والإنساني، ومعاينةٌ صاحبةٌ لانقشاع الوهم".¹

1-الفانتاستيك والحلم:

يتأسّس العالم السردى لجيرار دونرفال على إمكانية اختراق العالم الفيزيقي/ الطبيعي الذي يوطّر الحياة البشرية بكل تناقضاتها وعجز الإنسان عن كُنه طبيعتها. ويوفّر هذا الغموض في

¹ - جيرار دونرفال؛ بنيات اللّهب، يليه الأوهام، (قصص وأشعار) ترجمة: ماري طوق، مراجعة وتقديم، كاظم جهاد، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة (مشروع كلمة)، الطبعة 01، 2017، ص 383. وهذا الكتاب هو الترجمة العربية الكاملة للكتاب الذي جمعه ورثه دونرفال بنفسه قبل وفاته بقليل منذ 22 أكتوبر 1853، وطبع فعلاً سنة 1854. وهو تجميع لسبع قصص نشرها سابقاً في الصحف، جاءت كما يلي: 1- أنجيليكا، 2- سيلفيا (سيلفي)، 3- جيمي، 4- أوكتافيا، 5- إيزيس، 6- كورينا، 7- إميليّا. وأتبعها بديوان شعري بعنوان "الأوهام" (Les Chimères) نشر سابقاً في الجرائد، واستقر الكتاب في المطبعة بغية النشر النهائي بتقديم دو نرفال نفسه كردّ على اتّهامات صديقه ألكسندر دوما (A- Dumas) له بالجنون، في المقالة المنشورة في جريدة "لو موسكوتور" (Le Mousquetaire) في عددها العاشر من ديسمبر 1853 بعنوان "محادثة مع قرائي"، يمدح فيها دوما مواهب نرفال وشاعريته المفرطة، كما يشفق عليه من سلطة الأوهام وأحلام اليقظة في إشارة واضحة إلى جنون نرفال واضطراباته العقلية . والترجمة التي نعتمد عليها هنا مأخوذة من: Gérard de Nerval ; Les Filles du Feu , suivi

الرؤية والقصور في التفسير فرصة حاسمة للتوسل برؤية إبداعية وكونية شديدة الخصوصية، وهي ما يطلق عليه تسمية العجائبي (le fantastique).

ويقوم العجائبي/ الفانتاستيكي على مرونة الانتقال من العالم المادي إلى العالم الروحي، ذهاباً وإياباً، ودون حُجبٍ أو حواجز عقلانية أو منطقية. وقد جسده سارد أوريليا الذي يمثل هواجس نرفال وتأملاته في عوالم كثيرة متشابكة وعصية عن التفسير. إنه ذلك الصوت الفاصل بين حقيقة الحياة والموت، ومن خلاله يستطيع نرفال أن يفصح بسهولة، وبعيدا عن أي رقابة أو محاسبة اجتماعية أو أخلاقية عن تصوراته الغريبة للكون اللامتناهي، واجتياز الأسوار المكبلة للتأمل الباطني والتفكر والغوص في طقس المسارة.¹

يتراقد العالم البيئي، الواقع بين عالم المادة وعالم الروح مع عالم الحلم الذي يقبع بين اليقظة والنوم، ليُشكّلا في تضافرهما معا ذلك العالم العجائبي في أعمال دونرفال، ورؤيته الخاصة للعالم، وموقفه من أحداث عصره. إنه اللجوء في الأخير إلى العجائبي كاحتجاج ضد العالم الوضعي والمادي:

" ففي الوقت الذي طغت فيه النزعة المادية في الغرب؛ بزغ في المقابل التأثير المتنامي للمذاهب الاجتماعية والفوضوية التي تركز على نظرة إنسانية طبعت العجائبي، تحمي الإنسان في المستوى الأول للواقع... من خلال السؤال عن طبيعة الإنسان ومكانته في المجتمع".²

ولعلّ الحلم كما طرحه في كتاباته ما هو إلا محاولة يائسة لاستعادة حياة ضائعة، أو ترميم لذكريات الطفولة، ولكن دو نرفال العالق بين عالمين مختلفين كلياً؛ عالم حقيقي وعالم

¹ (*) - المسارة: هي احتفال ديني يقام لاطلاع عضو جديد على بعض أسرار الديانات القديمة، والجمعيات السرية الحديثة؛ ويتم عن طريق ابتلاع المرید شيئاً ما، أو الابتلاع من طرف حيوان أسطوري. فيتم له التغلغل إلى أعماق الكون، وفهم أسرارهِ وقوانينهِ.

² - Joel Malrieu, Le Fantastique, éd, HACHETTE, Paris, 1992, p 39.

افتراضي إن صحّ القول، لا يرى مانعا في عيش الواقع مَحْلُوماً، وهو بذلك لا يسقط في التكرار المبتذل لحياة ضائعة وذكريات هاربة، وإنما يفتح احتمالات كثيرة لحياة أخرى ثرية ومعقدة جدا.

تترجم قصة حبّه المثيرة للجدل في أوريليا جانباً مهماً من هذه الازدواجية المريرة التي تمتاز بها حياة دونرفال. وعند هذا الحد يصعب التفريق بين الحياة الحقيقية والحياة المُتَخَيَّلَة للأفراد في عالم متغيّر. من جهة هناك عزوف شبه تام عن مباحج الحياة وتزفها، وفي الجهة المقابلة تتنازع الرغبة في الاعتراف به ونيل الخطوة في المجتمع، أما طموحه في الخلود فلا تتافسه فيه سوى ميولاته الانتحارية والتخلّص من حياته البائسة.

إن تخبّط سارد أوريليا بين العوالم من غير حجبٍ أو تقيّدٍ بالأعراف الاجتماعية والثقافية هو تعبير عن الحرية التي يوفّرها العالم العجائبي لمريديه من أجل اختراق أفضل للعوالم الداخلية لكل شخص.

" فالعالم العجائبي لا يوجد خارجنا، ولا يوجد أعلى ولا أسفل - كما تكتب (جورج صاند)، غنه في داخلنا (...) يسكن في كل الأفعال، كل شخص يحمله في نفسه، ويتجلّى في طريقه".¹

ففي إحدى نكساته العقلية راح إحساسه بالوجود يختلط بحالة فريدة من العجز عن الحياة، وكان جميع المحيطين به من أهله و أصدقائه يفسّرون حالته "التخشبيّة" التي تعرّض لها بأعراض الجنون. لكن نرفال لم يكن أمامه إلا أن يدحض هذا التفسير البسيط بتصويره لتلك الحالة السديمية، موضحاً:

" شعرتُ بمرارةٍ لإحساسي بأنّي مجرد عابر في هذا العالم الغريب والأليف في آن معاً، وارتعدتُ لفكرة أن عليّ العودة للحياة. عبثاً حاولتُ النساء والأطفال الاحتشاد حولي للإمساك

¹ J Joel Malrieu, Ibid, p 15.

بي. بدأت أشكالهم الرائعة تضحل وسط أبخرة مشوشة، ووجوههم البديعة تشحب، وملامحهم الحادة وعيونهم المشعة تختفي في ظل يتوهج بشعاع آخر ابتسامة".¹

لا يستقر النقد الغربي على تحديد دقيق ومتفق عليه بشأن الرؤية العجائبية للعالم، أو ما يُصطلح عليه بالفانتاستيك (Le Fantastique) في التحديدات الغربية؛ سواء تلك التحديدات البنيوية كما نجدها عند الناقد الفرنسي "تزفيتان تودوروف" في كتابه الذائع الصيت "مدخل إلى الأدب العجائبي" 1970، أو مختلف المقاربات الدلالية التي أولت موضوعات الفانتاستيك/العجائبي اهتماما كبيرا على غرار مقاربتَي كل من روجي كايوا (R. Caillois)، أو لويس فاكس (L. Vax)، ومقاربات تاريخية وأنثروبوجية ونفسية أخرى أقل شهرة، لا تتفق على إدراج العجائبي في الأدب والفن الغربيين في خانة واحدة.

يؤكد تودوروف على أن العجائبي جنس أدبي قائم بذاته؛ يجاوزه جنسان أدبيان عابران، هما: العجيب (Le Merveilleux) والغريب (l'étrange)، ينبعان من موته متى يقرر القارئ المتلقي أو إحدى شخصيات النص تأويل الأحداث الخارقة، أو فوق-الطبيعية التي تسبب له الخوف والتردد.

ينطلق أشهر تحديد للعجائبي من مقولة "التردد" (Hésitation) أو الحيرة التي يشعر بها القارئ أو إحدى شخصيات العمل الأدبي اتجاه الأحداث الخارقة التي يواجهها في النص. فالعجائبي عند تزفيتان تودوروف مائل في:

" التردد الذي يحسه كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعية، فيما يواجه حدثا فوق - طبيعي، حسب الظاهر".²

¹ - نرفال؛ أوريليا، ص 52.

² - تزفيتان تودوروف: مدخل إلى الأدب العجائبي، تر: الصديق بوعلام، دار الكلام، الرباط، ط1، 1993، ص 65.

أما عند مواطنه لوي فاكس (l- vax)، فالعجائبي يتولّد من الصراع الداخلي للإنسان وشعوره بالقلق واليأس الذي يحفّ الوجود الإنساني المرتبك أمام قسوة العقل وقوانينه المفروضة علينا بالقوة والغضب. لذلك العجائبي عند فاكس:

" يفترض اقتحام عنصر فوق- الطبيعي، لعالم خاضع للعقل، وهذا الشيء المرعب المخيف، له مكانته في العالم الطبيعي".¹

إن رعب العالم مؤسّس على درجة استناده على التفسيرات الواقعية والعقلانية، وتعرّضه من ثمّة للخضّات الصادمة والمفرّعة بمحاولة إقصاءنا للمكونات غير المرغوب فيها من حياتنا وتحبيدها عن ساحة الفعل.

يمكننا أن نميّز بسهولة بأن الواقع احتمال أكثر منه حقيقة، والحقيقة نسبية ومتحيّزة في كثير من الأحيان؛ بل مختزلة في أيدي مجموعة من رجال السلطة والدين والقانون والعقل؛ مسلّطة فوق رقاب الضعفاء والمقهورين. تولّد حينئذ مشاعر الحقد والمرارة التي تتوق للحرية والانعقاد. لكن كلا من العقل والمنطق والقانون أعداء في طريقها، فيأتي العجائبي:

" كسعي لمسرحة مشاعر القلق، من أجل سبّ ضمير العالم، ومراجعة القوانين التي تتحكّم فيه جذريا".²

لقد سادت في أوروبا الأنوار نزعة إقصائية لا تحتفل إلا بسلطة العقل وسلطة العلم، فمنذ أن طُرِدَت الكنيسة من الحياة العامة لأفراد مجتمعتها انتصرت الروح التعاقدية وتلاشت أمامها النزعة التراحمية، ونجم عن هذا الوضع انتصار الفلسفات المادية وتشويؤ الإنسان واغترابه في هذا العالم القاسي.

هذه الروح هي في الحقيقة محصلة مجموعة من المقولات العقلية والأخلاقية، والقوالب الجاهزة التي تحدّ الإنسان وتطوّقه باسم العقل والعلم من كل جانب؛ بل وتسعى إلى اقتحام حياته

¹ -Louis Vax, l'art et littérature fantastique, (que sais-je),1974, p 10.

² - Denis millier: La littérature fantastique ; éd , Seuil, paris, 2002, p 12.

الاجتماعية والعاطفية وترشيدها، كما تطمح إلى تدجين الإنسان واختزاله في غرائزه، وإشباع رغباته الاستهلاكية المحضة. كما يمثل إنسان الأنوار رقيباً على الإبداع المرهف الحس، يشحذ طاقاته وعبقريته

" متحفراً للإبلاغ عن غوايات العاطفة والهوى، ضلالات الأسطورة والإيمان "،¹ التي تحضر كثيراً عند سارد دونرفال المتمرد على عالمه المحتط.

لكن الاختلاف الصريح في الزاوية التي تشكل موقف كل منهم للعجائبي كجنس أو كصيغة أو كموتيف، أو محفز سردي لا يغيب علينا ذلك التكامل في الطرح الموجود في جميع المقاربات. فهي لا تخرج في معظمها عن اعتبار تدخل الأحداث فوق -الطبيعية في الواقع أمراً بديهياً في الأعمال العجائبية.

كما أن إصرار تودوروف على إشكالية التجنيس الأدبي، لم تمنعه من الاستفادة من التظييرات والتحديدات الأخرى للعجائبي، خاصة فيما تعلق بالجانب الموضوعاتي (Thématique)، الذي ارتكز فيه بشكل كبير على ما جاء به كايوا بشكل حرفي فيما يخص عملية حصر الثيمات العجائبية. التي ينقلها مباشرة من تصنيف كايوا كالتالي:

" الميثاق مع الشيطان (ومثاله فاوست)؛ الروح المعذبة التي تقتضي تحقق فعل معين كيما تحقق راحتها؛ الشبح المحكوم عليه بسباق غير منظم وأبدي (ومثاله شبح الموت الأحمر لإدغار بو)؛ "الشيء" غير المحدد وغير المرئي، وله على الرغم من ذلك وزنه ووجوده (ومثاله هورلا)؛ مصاصو الدماء. أي الموتى الذين يؤمنون لأنفسهم شباباً أبدياً عن طريق امتصاص دم الأحياء (الأمثلة كثيرة)... (إلى أن يصل إلى)؛ التبادل القلبي لمجالي الحلم والواقع.. " ².

¹ - غوسدورف؛ الإنسان الرومنطقي، ص 28.

² - تودوروف؛ مدخل إلى الأدب العجائبي، ص 130.

وبناءً عليه نلاحظ أن التيمة الأخيرة بالتحديد هي الجانب الطاعي على أعمال دونرفال. فالحلم ليس مجرد تملّص من رتابة الواقع أو قسوته، بل يغدو وجهة نظر، أو ما اختص به نرفال من **رؤية عجائبية** لحياته وواقعه، وفلسفته في الوجود، وتأملاته المفارقة حد "الغربة المقلقة" (L'inquiétude étrangère) في الموت والحب والجنون والخلود.

2- "أوريليا" رواية الحب المستحيل والذاكرة المكسوة:

يبني دونرفال روايته المشهورة "أوريليا" (Aurélia) على "المأثورات" المشاهدة أثناء النوم في تحالفها مع أحلام اليقظة، أو بتعبير آخر تتوارد الاستيهامات التي تراود الإنسان أثناء عملية الهذيان بعينين مفتوحتين. ولا يغيب عن ذهن القارئ أن دو نرفال كتب هذه الرواية في فترة صعبة من حياته، فبين نوبات الجنون أو الاضطرابات العقلية التي مرّ بها في سنواته الأخيرة، راح يشقّ لنفسه بصيصاً من الأمل للتغلّب على الكآبة والروح السوداوية التي عصفت بكيانها، وانتهت به في أكثر من مرة مقيماً لفترات متقطّعة في المصحة النفسية.

إن الحالة النفسية والعقلية المتدهورة لنرفال جعلته مأخوذاً بالأحلام ليواصل حياته، ولهذا يصرّح في بداية أوريليا بأن: **الحلم حياة أخرى**. ولأن هذه الحياة لم تعد تتفصل عن الواقع، يربطه مباشرة بالعالم اللامرئي؛ مُعترفاً بشكل ضبابي:

" لم أستطع أن أجتاز، دون تهيّب، تلك الأبواب العاجية الصلدة التي تفصلنا عن العالم اللامرئي، إذ تغدو لحظات النوم الأولى صورة للموت، ويغشى أفكارنا خدرٌ ضبابيٌّ يعجزنا، ونحن في قبضته، عن أن نحدّد بدقة الشكل الذي تتخذه الأنا لمتابعة مهمّة العيش. عندئذٍ ينكشف أمامنا دهليز غامض، حيث تنبثق عبر الظل والليل، الوجوه الواجمة المقيمة في

اليمبوس. ثم يضيئ هذه الظهورات نورٌ جديد، ويعبث بها فتتجلي اللوحة، ويشرع لنا عالم الأرواح".¹

لقد لاحظ "أمبرتو إيكو" أن الضبابية² كلمةً مفتاحيةً تؤثت النص النرفالي المنفتح على مصراعيه على العالم الأخرى، وتمنح "الأنا" المتخبطة في سماجة اللحظة، وبؤس الحياة الروتينية التي تبرهن على عجز الإنسان وضيق أفقه، فرصةً للتسامح مع أوهامها وتهيواتها المنفلتة.

في رواية أوريليا لا تسعفنا قدراتنا على التمييز بين الحلم واليقظة، بل يبدو أحياناً التفريق بين الحلم الناتج عن النوم، واستسلام نرفال لهواجس وأحلام اليقظة تفريقاً مستحيلاً، ويصبح العالم الواقعي الصلب الذي نحيا فيه مع أقراننا من البشر عالماً تسكنه معنا الأشباح وتكلمنا فيه الكائنات غير المرئية، وينفلت من سلطة المكان والزمان ليغدو سديماً بالكامل.

وما دُما قادرين كبشر على ممارسة الحكي لحصر تجاربنا وحفظها من التلاشي، فإن الحلم ينهض بنفس وظيفة المتخيّل، أي الوظيفة التطهيرية. ويتحول المحكي من مجرد ترفيه عن الذات وتفرغ للمكبوت، إلى محاولة تحقيق التوازن واستجلاب السعادة، ومع الزوال التدريجي للقلق الكامن في داخلنا نتماثل للشفاء، أو على الأقل ننجو من الهلاك. ونحن كبشر مجبولون

"على الهرب - كما لاحظ إيكو - إلى العوالم التي يقدمها لنا التخيل السردى، حيث الحياة مصفاةً ومقطرةً، وخاليةً من آليات الضبط والتوجيه القدرى الذي لا فكاك منه".³

اهتم أيضاً فيكتور هوغو أيما اهتمام بالأحلام، وما الحلم هنا إلا تنشيطٌ لمملكة الخيال الخلاق، وقدرته الخارقة على إنتاج حياة بديلة للشعراء والفنانين المتفردين، الذين يستطيعون

¹ - جيرار دي نرفال؛ أوريليا، ترجمة: ماري طوق، مراجعة: أنطوان مالك طوق، دار الفارابي/ANEP، بيروت/الجزائر، ط01، 2003، ص 25.

² - ينظر: أمبرتو إيكو؛ ست نزهاة في غابة السرد، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، ط01، 2005، ص 58.

³ - إيكو؛ ست نزهاة في غابة السرد، ص 10.

دون غيرهم تحويل الحياة اليومية المبتذلة إلى مصدر للإلهام والإبداع لا ينضب. وبما أن عوالم الحلم أكثر رحابة وأقرب لحياتنا الداخلية، فقد:

" كانت لغة الأحلام أسرع وأقوى تعبيراً، وأفسح مجالاً من لغة اليقظة، فهي أكثر منها تلاؤماً مع طبيعة الروح. ولغة الأحلام لغة طبيعية، تنبعث من ذات أنفسها، وبينها وبين العالم الخارجي صلة أوثق من صلة ذلك العالم بلغة الكلام. لأن لغة الأحلام لا تستخدم اللغة التجريدية في العبارات التي اصطلح عليها الناس، بل تستخدم الصور والشكال. وهي نفس الطريقة التي تظهر لنا بها الأشياء الخارجية " ¹.

إن منظورات المنام واستيهامات الحلم وأحلام اليقظة تتأتى من قوة الخيال الخلاق في سجالها مع كيمياء ما فوق الطبيعي، وما نسميه واقعاً ونمنحه المصادقية والاعتراف ما هو إلا نسخة من نسخ كثيرة لملكة الخيال.

هذا ما دفع "هوغو" في حياته المتأخرة للإشادة بأولوية الحلم: " إننا نعيش أسئلة تشكّلت في عالم الخيال. وما مصيرنا بأكمله إلا إجابة مرتقبة على تلك الأسئلة. في كل صباح يشدّ كلّ واحد منا رحاله متزوّداً بأحلام اليقظة، ويسافر إلى كاليفورنيا الرؤى (...) ومهما يكن شأننا، فإننا جوابو آفاق فكرتنا. وما من أحدٍ يمرّ على هذه الأرض إلا وله فانتازياها الخاصة به، ونزوته، ووجدته، وجسارته، ورهانه، ومخاطراته من أجل المجد، سواء أكان تطلّعاً نحو الفضيلة أو المغنم المادي (...) لا شيء يضاهي يانصيب الوهم " ².

شاعرٌ رومانيّ مثل هوغو لا يتوقف عن هذا الحد، فبحسب تصوّره للحياة البشرية لا أحد يعيش خارج الحلم. وليس الجنون وحده هو مطية الأحلام والأوهام والتهيّؤات، فهناك كثيرٌ من العوامل والمحفّزات التي يلجأ إليها الهاربون من الحياة إلى تضاعيفها، وتساهم المخدرات والمنبّهات والأفيون والحشيش على بلوغهم غاياتهم بسهولة.

¹ - محمد غنيمي هلال؛ الرومانتيكية، مكتبة مصر للطباعة والنشر، د-ت، ص 83-84.

² غوسدورف؛ الرجوع السابق، ص 496-497.

إن موضوع رائعة دو نرفال "أوريليا" هو الحب المستحيل والنكوص إلى مرحلة الطفولة في محاولة لاستعادة الذكريات الشبحية التي شكّلت الشخصية الحاسمة لشاعر يكافح من أجل أسطوره الشخصية، شاعرٌ اجتمعت فيه العبقريّة وروح الثورة وغرابة الأطوار وحب السفر والمغامرة والانفتاح على الحضارات والثقافات والديانات والأساطير لمختلف الشعوب.

ولا يحاول نرفال أن يجمّل القصة، أو يخفي المرض العقلي الذي أبتلي به. بل يتوقف قليلاً لتفسير حالته، وتشريح الرؤى والأفكار التي باتت تقض مضجعه، وتفسد عليه لذة النوم، أو التخلّص المؤقت من الحياة. لكن عجزه عن اكتناه حياته الداخلية جعله يحجم على التوقف -على حد قوله:

"كي أصف معاناتي اللاحقة من خلال سلسلة من الرؤى الجنونية ربّما، أو المرضيّة كما يُقال عنها عادة" ¹.

ولا بدّ أن نأخذ كلام ومشاعر نرفال مأخذ الجد، ومادامت القصة المروية في أوريليا تعبّر عن الحياة المزدوجة التي عاشها الكاتب، والآثار الروحية والنفسية المترتبة عن هذه الازدواجية الغريبة إلى الحد الذي يجعله عندما يغمض عينيه يعيش حالة من البلبلة يختلط فيها الواقع مع الخيال، وتتكرّر فيها الصور الوهمية أو ما يعتبره حقيقياً إلى أشكال كثيرة متناثرة هنا وهناك، فارضةً واقعها فوق -الطبيعي.

"كان الفارق الوحيد عندي بين اليقظة والنوم، هو أنّه في حالة اليقظة كان المطلق يتحول أمام عينيّ، فيبدو كل شيء يقربني متغيّراً والأشياء المادية مُحاطة بغبشٍ يبدّل ملامحها. وكان تمازج الأنوار وتراكب الألوان ينقسمان ويتداخلان، ممّا يجعلني مستغرقاً في

¹ - دونرفال؛ أوريليا، ص 38.

انطباعات متعاقبة متشابكة لا يلبث الحلم المنعق من العناصر الخارجية أن يتابع احتماليته¹.

لكن المعضلة التي تقف أمام قراءتنا لهذا البوح الجارف في نصوص نرفال عامة، وفي أوريليا بشكل خاص يمكن طرحها كسؤال عن هوية من يتكلم، أو يحكي لنا قصته. ويحرص إيكو الخبير بمعالم النظرية وعوالم الرواية على توضيح مسألة المؤلف الفعلي، إذ يوضح أن:

" الكتب التي تُكتب بضمير المتكلم (على غرار جلّ أعمال دونرفال) توهم القارئ أن الذي يتكلم في النص هو المؤلف. إن الأمر ليس كذلك، إن هذه الأنا هي أنا السارد، أو الصوت الذي يقوم بسرد الأحداث²."

ليس بالضرورة من يتكلم هنا هو نرفال، لكن اندياح الحلم على الحياة الواقعية كما يكتب في الفصل الثالث خير دليل على الرؤية العجائبية التي يتوسّل بها الكاتب للتعبير عن القضايا التي تتمحور عليها حياته.

يعترف السارد الذي يتماهى في الكثير من الأحداث والحالات النفسية مع حياة دو نرفال المتقلّبة بالإخفاقات الكثيرة التي عاشها منذ طفولته؛ فبعد فقد المرير لوالدته في سن مبكر راح يعيش حياة العزلة والحرمان، وما زاد الطين بلّة أنه لم يحسن التصرف في الثروة التي آلت إليه من أحد أقرباءه، فالحياة البوهيمية التي كان يحياها مع زمرة رفاقه، وفلسفته الغريبة أغرقته في ملذات الحياة الصغيرة والغريبة. الاتفاق على الكتب النادرة وجمع التحف الفنية والمجموعات المعروضة للبيع في المزاد بأسعار خيالية.

إن المتع الروحية والمادية التي كلف بها دونرفال لم تكن في الحقيقة إلا القشرة التي يختبأ وراءها من صدمات الحياة المتكرّرة، لكن الصدمة الأعنف لم تتأخر كثيرا بموت حبيبته الممثلة

¹ - نرفال؛ أوريليا، ص 41.

² - إيكو؛ ست نزّهات في غابة السرد، ص 35.

جيني كولون في أزهى شبابها، ويُرجح أن هذا فقد فجر نوبات الجنون ودوامة الفصام التي أجبرته على المكوث في المصحّة. لكن سارد أوريليا لا يعتبر ذكريات الحب هي السبب الوحيد والحاسم في حالته النفسية عندما يتريث قائلاً:

" هنا يجدر بي أن أحاذر، لأنني أغالي كثيراً إن أنا ادّعتُ أن الحالة النفسية التي كابدتُها عائدة فقط إلى ذكرى حب ¹."

ويواصل بنوعٍ من البراءة الساذجة وجلد الذات، فيحمّل شبابه الضائع وراء الأوهام شطراً من المسؤولية في لجوئه إلى الهروب من الواقع، وتحويله على نزوعه الصوفي في التجاوز والتأقلم مع العالم:

" بل يجدر بي اقرار إنني كنتُ، على غير إدراكٍ منّي، أجملّ بهذا الحبّ مرير الحسرات على حياةٍ هُدرتُ بجنون، وانتصر الشرّ فيها أغلب الأحيان، وأني لم أعترف بأخطائي إلا عند استشعاري نوائب الدهر. لذا ما عدتُ استحق أن أفكر حتّى بتلك التي أضنيْتُها في مماتها بعدما أتعتستها في حياتها ²."

إن خسارة نرفال لحب حياته ليس أمراً سهلاً على الإطلاق، ومحاولة النسيان أو تعويض ما فات ضربٌ من الخيانة، وانتهاكٌ لحرمة المحبوبة الراحلة. هكذا يجد نرفال حياته محصورة بين حبٍّ مستحيل، وتوقٍ لمعانقة الصورة المثالية لمن يستحق أن يفنى في سبيله، وبضحّي بحياته وراحته من أجل نظرة فيها من النشوة والجمال ما يُضارع الفن بحدّ ذاته.

¹ - دونرفال؛ أوريليا، ص 95.

² - نرفال؛ أوريليا، ص 95.

الفصل الثاني:

خطابه المرحلة وتفكيرك الأنساق

الثقافية

تمهيد:

نتناول في هذا الفصل خطاب الرحلات الغربية إلى الشرق، وما نجم عنها من أفكار وتطلّعات لخلق خطاب يتساقط والنظرة الغربية في شموليتها للسكان المختلفين عرقياً ودينياً وجغرافياً وثقافياً عن الشعوب الأوروبية التي شكّلت علاقتها بالآخر في القرون الثلاثة الأخيرة تأزماً خطيراً، استطاع الدارس الغربي من خلاله إعادة صياغة علاقته المبنية على إرادة السيطرة والرغبة في الهيمنة على الشعوب والأقاليم الأخرى.

لا يجلُ بنا النظر إلى الخطاب الاستشراقي نظرة تعميمية، تتعكّز على الافتراض القائل أن جميع الخطابات حول الشرق خطابات منسجمة وتشكّل كتلة واحدة تحيل على نفس التحليلات والنتائج، كما يجب أن نبتعد عن تحميل النصوص ما لا تحتل من النظريات والأفكار، وتقويل النصوص ما لم يأت على ألسنة أصحابها.

لكننا في الوقت نفسه لا نعتبر النصوص (أي نصوص كانت) بريئة من الدلالات والتفسيرات التي تتلاءم مع مشروع الإمبراطورية الأوروبية في طموحها للتوسّع والانتشار على حساب

الشعوب والثقافات والأقاليم المختلفة عنها.

إن المبدأ الأساسي الذي ترومه هذه الدراسة للنصوص الرحلية، الاستشراقية منها وغير الاستشراقية هو نقادي الوقوع في فخ الأحكام المسبقة والاسقاطات السلبية، وتعميم التحليلات والنتائج بحكم تشابه النصوص وتوافق الرؤى. وما نضعه صوب أعيننا هو إقصاء أي مساحة إيديولوجية تسمح بالمفاضلة بين النصوص المحلية على غيرها من النصوص، خاصة إذا كان مرامنا الرد على السرديات الغربية المهيمنة مع مراعاة السياقات التاريخية والسياسية والثقافية التي أنتجت ظروف المرحلة.

1- خطاب الرحلة:

لقد انقسمت أغلب الدراسات التي طالت خطاب الرحلة إلى الشرق إلى قسمين أو مدرستين¹ مهمتين؛ الأولى يحفل أنصارها بالجانب التوثيقي لمسار الرحالة، وتتبع بدقة متناهية كرونولوجية الرحلة، يُلخصونها للقارئ من البداية إلى النهاية، مع التركيز على أسماء الأماكن والمدن التي يمر بها الرحالة، والانطباعات الأولية التي تتركها في أذهانهم، مع مراعاة الجانب الجمالي للرحلة والمكانة التي يتمتع بها لدى قرائه.

أما التوجه الثاني فيعول على نقد وتحليل النصوص الرحلية، وتفكيك خطاباتها، ومساءلة الأنساق الثقافية والتاريخية التي أنتجتها وروجت لها، كما تتوخى فضح وجهات النظر والأفكار والأيديولوجيات التي دافعت عنها، عن طريق النقد الأحادي تارة، وقمع التعدد الصوتي في

¹ - أنظر: هلال الحجري؛ أدب الرحلات والاستشراق-البحث عن منهج، مجلة نزوى، سلطنة عمان، العدد 55، 2008، ص

خطاب الرحلة تارة أخرى؛ سواء تمّ ذلك بطريقة واعية ومقصودة، أو بطريقة غير واعية ولا شعورية في أحيان أخرى.

إن أهمية خطاب الرحلة وخطورته في الوقت نفسه هو الصورة الجدلية التي تطبع العلاقات بين البلدان والأقاليم والثقافات التي تشكّل الموضوع الرئيسي لهذه الرحلات. وتشكّل "الرحلة إلى الشرق" أو الرحلة الشرقية نسقاً ثقافياً يترجم العلاقة المتشجّعة بين مقاصد الرحلة وطموحات أصحابها، وما تعالجه من عادات وتقاليد والطرق المعيشية للشعوب قيد الاستئناس و الملاحظة، والطريقة التي تتفاعل بها الذات الفاعلة/ الرحالة مع موضوع دراستها. كما أن الرحلة تقدّم خدمة جليلة للجامعات ومعاهد البحث والمؤسسات الغربية الفاعلة، وعلى رأسها المؤسسة الاستشرافية طريقة تعاملها مع الثقافات والشعوب الأخرى.

وتكمن الأهمية القصوى لهذا النوع من الرحلات كما يرى بيير جوردا في التوقع الذي يتنبّاه هؤلاء الرحالة سواء بطريقة واعية أو بدون وعي منهم، بالطريقة التي يتمّ بها:

" إدراكهم وفهمهم للشرق وبحثهم عن فكّ غموضه وإبهامه وعاداته وعقليته، ضمن اللغة والتاريخ والخطابات الغربية وعمليات التماحك الديني".¹ ورغم التفاوت الملحوظ في المحتوى البلاغي والثقافي والفلسفي لكل رحلة فإن الوظيفة التي تضطلع بها جميعاً هي من طبيعة واحدة ومتكرّرة.

فالرحلة خطابٌ أدبي شائعٌ كثيراً وله شريحة كبيرة من القراء والمتطلّعين لمعرفة الآخر يجري تداوله وقبوله وإعادة إنتاجه داخل الثقافة. ومما يساهم في إضفاء الشرعية والمصادقية على أقوال وملاحظات وأحكام الرحالة وجود نسق عام من التفكير والاعتقاد يساير الأطر الثقافية والإيديولوجية والدينية التي تدعّم ثقافة الهيمنة والتمركز حول الذات.

¹ - بيير جوردا؛ الرحلة إلى الشرق، تر: مي محمود، دار الأهالي، دمشق، ط1، 01، 2000، ص 05.

لا تتحقق الرحلة في الفضاء الفيزيائي فقط، بل تقتضي كذلك ارتحال الأفكار وتعابرها؛ غزواً أو اختراقاً، لتتلاقح في فضاءات جديدة، وتستولد رؤى وقناعات تشجع فرص الالتقاء والحوار، فتغدو الرحلة أكثر من ذلك نوعاً من الانفتاح الإيجابي، يدور في محورين اثنين: داخلي، وخارجي. فالأول يتعلق بالجانب النفسي والديني والسياسي، أي الانفتاح أمام أكثر من نسق أو تيار، بغية تحقيق تكامل وانسجام مع جميع الرؤى، وكذا منح حرية التعبير عن الأحلام والتطلعات لكل فئة من الفئات، كما تبرز عوامل ومحفزات أخرى تتمثل في الحج، وطلب العلم والتجارة، والرغبة في معرفة الآخر.

من هنا تجيء الرحلة في قالب حكائي، تستلهم تجارب الأنا، وانعكاسات الواقع على مرآتها؛ فتأتي أحكامها صريحة أو ضمنية عن الآخر كمحفزات ومبررات للقيام بالرحلة، التي تكون بالانتقال من مكان إلى آخر. فالنص الرحلي منشبكٌ في علاقة الأنا بالآخر، بطريقة معقدة يستدعي فهم أحدهما ضرورة حضور الآخر. فهو بالأساس " يستمد مادته التخيلية من استدراقات، وتقييدات لوقائع عاشها السارد، أو الذي تُروى الرحلة على لسانه، فتجيء نصاً شخصياً يكتب للذات وللآخر، تأريخاً/حكياً عن سفر معين"¹.

إلى هذا الحد، يمكن القول أن الرؤية التي تحكم الرحالة نفسه، تتوقف على درجة وعيه بالواقع، ووعي الآخر الذي يتعرض إلى صدمات تبتدئ بالدهشة والغربة، ثم التصادم، وتنتهي بالاستيعاب المحقق للتلاقح والتأثير المتبادل، كما قد تنتهي بتثبيت نظرة استعلائية تحطّ من قيمة الآخر (المختلف)، وتختزله في الجانب اللاعقلاني كما حدث مع الرحالة الغربيين في تصويرهم الشرق.

يُوصف القرن التاسع عشر بقرن الرحلات الأوروبية إلى الشرق بامتياز؛ فهو من جهة يكون أرسيفاً كتابياً ضخماً من يوميات ومذكرات وقصص وأشعار، وإنتاج أدبي وغير أدبي (البحوث والدراسات التي أنجزها الرحالة)، ومن جهة ثانية يحفظ رواج السوق الثقافي والأدبي

1- شعيب حليفي؛ المرجع السابق، ص 136

الذي يحتضن هذا التقليد، ويروج له على أساس الخبرة الكبيرة بالشعوب والثقافات الأخرى، التي عاينتها الرحلات ونقلت الصورة المثالية للقراء والحالمين بعوالم الشرق الغرائبية، ومدمني القصص والملامح التاريخية، وحكايات الجن والأساطير والكائنات العجائبية.

وقد عرفت أوروبا منذ القرن الثالث عشر الرحلات الجغرافية التي جابت مختلف أنحاء العالم، ومن أشهر هذه الرحلات رحلة "ماركو بولو" ورحلة "فاسكو دي غاما" والرحلة المشهورة لمكتشف العالم الجديد كريستوف كولومبوس، وتشترك جميع هذه الرحلات في اقتحام عالم الشعوب الأخرى التي تقع خارج القارة الأوروبية.

اشتملت رحلة ماركو بولو المتقدمة زمنياً على تركز أوروبي حول الدين المسيحي، وهذا راجع ربما إلى وطأة الحملات الصليبية على بلاد الإسلام، لكن ماركو بولو الذي كان همّه الرئيسي فتح المغالق واكتشاف المجهول الأرضية التي حجبته بقية العالم عن أوروبا، انتهى به الأمر إلى سنّف المسلّمات التي تضع الشعوب الأخرى في خانة دونية وتدينها بالبربرية. لقد استطاعت رحلة ماركو بولو أن تزيل الكثير من سوء الفهم والتفسيرات المغلوطة حول الشعوب غير المسيحية خارج أوروبا، ولكنها لم تتخلص من حدود العقلية الدينية المتحجرة لأوروبا القرون الوسطى، وبمجرد قراءة النداءات المخيفة التي ترسها الغيلان والسعالي يفتح الباب أمام نشاط المخيلة المأخوذة بالغرائب والعجائب.

وقد كانت النظرة التي انطبعت في ذهن الأوروبي قبل رحلة ماركو بولو، أي في القرون الوسطى ذات مرجعية دينية محضة، استقاها رجال الدين والمقاتلون باسم مبادئ المسيح من النبوءات والرؤى النشورية للكتاب المقدس، وترسخت صورة "الأمة المتوحشة"¹، التي تقودها جيوش "السرزانيين" (Les Sarrasins) -حسب التعبير القروسطي السائد- في زحفها المخيف حتى جنوب فرنسا سنة 732م. وفُسّرت الصدمة أمام انتصارات الإسلام المتتالية بأنها نهاية

¹ - أنظر جان جبور؛ النظرة إلى الآخر، مرجع مذكور، ص 17.

العالم وأماره من أمارات ظهور المسيح الدجال. إن الإسلام بهذا التصور ما هو إلا مؤامرة على المسيحية، يتسلح بأدوات العنف والنهب والقتل والتدمير ومشاعر السادية، بعيد كل البعد عن العقلانية وتحكمه الأهواء والخرافات والبدع. إنه ببساطة الشر المطلق. ويمكن ببساطة الرجوع إلى أهم المآثر الأدبية الأوروبية لتبين هذه الصورة وذلك من خلال الملحمة المشهورة المسماة "أنشودة رولان" حوالي 1086-1120.

عرفت بعد ذلك البلاد الشرقية اجتياحا ثقافياً قبل الاجتياح الكولونيالي بوقت كبير، فقد سبقت جحافل الرحالة والسواح جحافل نابليون إلى مصر في نهاية القرن الثامن عشر، ومهدت بوابر الانفتاح والتبادل التجاري والبحري بين بلدان أوروبا والعالم الشرقي، وخصوصاً البلاد العالم الإسلامي بقيادة العثمانيين، مهدت لغزو أبرز ممثلي التيار الرومانتيكي في فرنسا على غرار لامارتين، فلوبيير، نرفال، غوتيه، ديديه، مكسيم دوكامب وغيرهم ممن أطلق عليهم رواد (البراح الرومانسي)، الذين ساهموا في اختلاق وتثبيت الصورة النمطية للمواضيع المتواترة في أعمالهم الأدبية ونتائجهم الفنية.

وعليه نعر بشكل متكرر على شرق صيغ في نظام ترميزي، واستغل فيما بعد لأغراض خيالية وجمالية. ينذر أن يفلت رحالة أو أديب رومانتيكي وعلى رأسهم لامارتين ونرفال وفلوبيير من تلك العصبية الفكرية الحساسة التي احتفلت بالأمكنة الغرائبية والمدهشة، وتشجيع الأذواق الشاذة والمتلذذة بالميوالات السادية والمازوشية، والانخراط بالعوالم السحرية وأحلام اليقظة، كما يتواتر في لب التأمل الرومانتيكي موضوع المرأة المغوية والمهلكة بشكل يخدم مشاريعهم الفنية والجمالية، وتعمل على تطعيم الذائقة الإبداعية في سعيها إلى التفرد والتجديد.

تحضر بشكل لافت شخصيات نسائية لها دلالات تاريخية وفلسفية وأدبية لدى كل من نرفال وفلوبيير في إنتاجهما المستوحى من الشرق الأسطوري، فنجد احتفاءً كبيراً بكليوباترا وسالومي وإيزيس وبلقيس، وشخصيات كثيرة أخرى توحى بعراقة الشرق، وقدرات شخصياته وعوالمه

اللامحدودة على تعويض مشاعر الخيبة وانقشاع الوهم التي صدمتهما بمجرد وصولهما إلى الشرق. إن الوصول المتأخر كثيرا إلى الشرق لم يمنع هؤلاء الرحالة الهواة من الانغماس في التجارب والمغامرات الشرقية، ومحاولة الانفلات من سطوة النصية والأحكام المسبقة المعشّنة في اللاوعي الجمعي للطبقات البورجوازية المثقفة في أوروبا.

كما لعبت الظروف السياسية المتأزمة بين الشرق والغرب في تنامي الحس الإثنوغرافي والسعي لمعرفة أحوال الشعوب الأخرى وطريقة تفكيرها، وهنا يأتي خطاب الرحلة كوسيط بين الثقافات المؤمنة بالتفوق العرقي والحضاري والثقافات المدروسة. وتتم هذه الوساطة من خلال الكيفية التي يندمج معها الرحالة والمستكشفون بطرق واعية أو غير واعية مع الخطابات المهيمنة، ويروجون للرسالة الحضارية وممارسة التبشير الديني.

وفي الأخير ساهم خطاب الرحلة بقسط كبير في تأجيج الصراعات الأيديولوجية والمماحكات الدينية، كما عمل على شرعنة الاستعمار والأطماع التوسعية، ومدّ يد العون للنخبة العسكرية الحاكمة بالتقارير والبحوث التي تساعد على الإدارة الجيدة، وتحسين آليات الضبط والمراقبة، والتنبؤ بمشاعر التمرد والثورة من أجل قمعها مسبقا.

إن خطاب الرحلة إلى الشرق متورط في عملية استنباء لمفهوم الآخرة في خطاباتها التي تقوم على الديناميكية وتعمل بصورة تلقائية وبطريقة تبادلية. "فإنما أن تكون صورة الآخر مبنية بشكل قبلي داخل اللاوعي الجمعي للثقافة، وهي صورة فورية كونتها عناصر تاريخية واجتماعية وسياسية متعاقبة، وإما صورة تقوم على أساس اختيار العناصر المطابقة للعناصر القبلية، ومحاولة تقريبها وفرضها بالقوة"¹. تتم عمليات الفرض والإكراه والقمع والاستبعاد عن طريق النظام البلاغي لخطاب الرحلة ذاته، سواء ادّعى ذلك أصحابه أم فهم من

¹ - بيير جوردا؛ الرحلة إلى الشرق، ص 07.

خلال السياقات التاريخية والسياسية والثقافية التي يمتثلون لها في مقارباتهم للشعوب الأخرى وفق منهج مدروس ينذر أن يخرج أحد على نظامه، أو يتمرد عليه إلا في استثناءات قليلة جداً.

2- خيبات الواقع وانقشاع الوهم:

تحوّل الشرق في النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى كيانٍ مرغوبٍ بشدة يقصده الأوروبيون بشتّى أصنافهم، ويمارسون فيه طقوسهم الغريبة هرباً من ضغط الحياة الأوروبية ورتابتها وطغيان حركة التصنيع المتسارعة على النزعة الإنسانية. ونتيجة الإنزال الساحق - المقصود والمدعم من الدوائر الحكومية ومعاهد البحث في الكثير من الأحيان - للحجاج وطالبي المتعة والشذوذية، والمغامرين الذين لا يتعبون من تصيّد الجديد والطارئ والأصيل والعجائبي والغرائبي في فضاءات ازدادت معرفة الأوروبيين بها بشكلٍ عميقٍ وواسع جداً.

وقد تكوّنت هذه المعارف من مزيج غريب ومتناقض من البحوث الأكاديمية والخبرات والتجارب الشخصية والمغامرات الجريئة، إضافةً إلى أحلام اليقظة والتهبُّوات الطريفة والتقارير الرسمية والملاحظات العابرة، وكذلك جزءٌ كبير من الكتابات الواقعية والمتخيَّلة التي تدور حول الشرق والشرقيين.

لكن بعض التجارب المتمرّدة على واقعها ومجتمعها راحت تختبر هذه التقاليد الغريبة التي رسَّختها لسنوات طويلة أقلامٌ جادة من العمل والبحث الدؤوب، ولم تكتفِ بما قرأته في قاعات الدرس والكتب الأكاديمية الرصينة وكتب الرحلات وتقارير القادة العسكريين وعملاء الاستعمار. لذلك فضّل الكثير من المثقفين من رجال الفكر والأدب والقانون والفلسفة والعلم النزول إلى الشرق للتأكد من صحة ما كانوا يقرؤون في المصنّفات والكتب، وفضّلوا معاشة التجربة الشرقية بأنفسهم، مدفوعين بالشكّ وعدم التسليم الساذج بالنظرة الأحادية السائدة من جهة، ومن جهة أخرى استجابةً لدوافع غريزية من حبٍّ للمغامرة، وإعادة اكتشاف طرافة الواقع الشرقي من جديد، وعمل هذا التوجّه على زعزعة البنى القارة في أذهانهم، أو إعادة إنتاجه واحتوائه أكثر وأعمق.

لقد كانت الصدمة قويّة والشرح عميقاً بين واقعين؛ واقع خطابيٍّ حول الشرق وواقع حقيقيٍّ موجود ومعاين هناك كما خبره الكثيرون. الواقع الأول صنّعه الكتب والسجّلات الرسمية وكتابات المتخيّل، والواقع الثاني ملموس وعيانيٍّ في الوعي وأحلام اليقظة أحياناً. فالنظرة إلى الشرق لم تكن تعميميةً أو شيزوفرينية (تعبّر عن انفصام في الوعي) فقط، بل رافقتها دائماً خُصلة شاذّة اختزلت الشرق في بعض السلوكيات الغريبة واعتبرتها بمثابة صفاتٍ جوهريّة وثابتة ومتكرّرة.

والشرقي في الأخير لقمةً سائغةً يتفنّن الرجل الأوروبي الأبيض المؤمن بتفوّقه في منحها ما

يريد أو ما تريد المؤسسة التي يَكُنُّ لها الولاء، أو حرمانها من الحق في الاختلاف والخروج عن المعيارية المحددة له مسبقاً.

وبالتالي يصبح العالم الشرقي بكل تنوعاته وأطيافه وطرافته مسرحاً تُعرض فيه مظاهر الشذوذ والغربة، ويتحوّل ما كان عصياً عن الملاحظة والادراك والحصص إلى موضوعات يكمن رصدها وضبطها، وفكّ ألغازها والعمل على ترويضها. وبذلك فإن:

" العمومية المنسوبة إلى الشرق، والخيبة التي يشعر بها المرء بعد مواجهته له، والشذوذية التي لا قرار لها، والتي يُبديها؛ كلّها يُعاد توزيعها فيما يُقال أو يُكتب عنها "¹.

صدر كتاب رحلة إلى الشرق كاملاً سنة 1851، وهو تتويجٌ لرحلة استكشافية أنثروبولوجية وتحقيق لدوافع أنطولوجية خبرها دونرفال في الشرق، بدءاً بالإسكندرية والقاهرة في مصر، ومروراً بأجزاء من بلاد الشام، أي سوريا وجبل لبنان، وصولاً إلى إسطنبول وأزمير وبعض المدن التركية، ثم الرجوع إلى بلاده بعد سنة كاملة قضاها في الشرق.

لم تكذّر رجلا نرفال ملامسة تراب الشرق الحار حتى أعلن عن خيبته المريرة، فالشرق الذي حمّله في ذهنه لم يعد موجوداً في بلدانٍ كان يعتقد أنها أرض الأحلام والغرائب. يلاحظ وحيد بن بوعزيز أن أحلام وأوهام دونرفال بعيش تفاصيل التجربة الفريدة في الرحلة إلى الشرق ما فتئت تتحطّم الواحدة بعد الأخرى، وتسقط الغشاوة عن عينيه الرامدتين بسحر الشرق وغرائبه، ومن ثمة يستنتج: "أن خطاب الرحلة عند دونرفال يقوم على أغاني الخيبة والشعور باليأس، فالشرق الذي طالما حلم به دونرفال (في مقاطع كثيرة من الرحلة يقول دونرفال بأن الشرق بلد الحلم والخرافات)، وقرأ عنه في الكتب تبدّد في الأزمنة المتأخّرة بسبب عملية التحديث التي قام بها العثمانيون المنشقّين (...)، فالرجل هرب من عالمٍ نُزعت عنه قداسته وسحره إلى عالم مليء بالمعنى والعجيب (الفانتاستيك) والغريب والفتنة، عالم مستمد من قصص ألف ليلة وليلة التي

¹ - إدوارد سعيد؛ الاستشراق، ص 127.

تأثر بها كثيرا دونرفال؛ حيث نشتم توابل بغداد ونرقص مع وقع الغانيات ونطير مع بساط الريح ونخاف من العفاريات ونغامر مع السندباد. ولكن للأسف لمّا وصل إلى مصر عرف بأن الشرق كذلك بدأ يأفل نجمه ويندثر سحره¹.

الشعور بالخيبة وانقشاع الحلم واندثار السحر، هذه مفاتيح الرحلة النرفالية حسب بن بوعزيز، ولا نستغرب كثيرا إذا تكررت خيبات نرفال وضيق خاطره بالحقائق التي يعاينها تباعاً؛ فالشرق في النهاية لم يعد ذلك الفضاء الغامض السحري الذي يعجز السائح الأوروبي أمام غرائبه وطلاسمه، خاصة بعد أن استطاع عالم الآثار الفرنسي "جون فرانسوا شامبليون" (J. F. Champollion) عام 1822 فكّ رموز وأسرار حجر رشيد ومعرفة أسرار الحضارة المصرية الفرعونية المكتوبة باللغة الهيروغليفية.

إن الانتساب للمدرسة الرومنطيقية الفرنسية كما عُرف عن دونرفال لم تكن مجرد قناعة شخصية اختارها لترجمة أفكاره الثورية، واحتجابه في وجه السلطة المطلقة التي منحها الأوروبيون للعقل والمنطق، واستبعادهم التام للأحكام والتأملات الصادرة عن تدخّل الأنا (تأملات الذات) والخيال والتأمّل الباطني في شؤون الكون والحياة البشرية. وقد حوّل سعي نرفال المحموم وراء أحلامه، سواء الحقيقية منها أم المتخيّلة، من مجرد شخص حالم إلى إنسانٍ رومنطقيّ بكل ما تحمله هذه العبارة من معانٍ وحمولات فكرية وفلسفية ووجودية. وما رحلته المشهورة إلى الشرق إلّا تحقق جزءٍ هام من أحلامه والتماهي مع فلسفته.

يمكن أن نعثر على الكثير من الأمثلة للشباب الطليعيين الرومانسيين الذين قرروا ترك المدن الصناعية الأوروبية والجري وراء المغامرات الساحرة في الشرق القصي. ويجادل "محمد جفادي" أن طلائع الشباب البريطاني المتحمّس للمغامرة الرومانسية في أواخر القرن الثامن

¹ - وحيد بن بوعزيز؛ جدل الثقافة، مقالات في الآخرة والكولونيالية والديكولونيالية، منشورات ميم، الجزائر، ط1، 2018،

عشر وجد في بلاد فارس بالتحديد "ملاذ سفر" حقيقي، استجابوا فيه بطريقة عفوية في الغالب لصرخة شاعر الفرس عمر الخيام باقتناص الفرص السعيدة في الحياة القصيرة.

إن البحث عن معانٍ جديدة في بلاد فارس لم يَنأَ لهؤلاء المتعطشين إلا عن طريق محاولة تطبيق شعار الخيام المشهور "اغتنم الفرصة" واعتناق المعتقدات والأفكار الشرقية، التي كثيرا ما ملأ صخب رنينها آذانهم المتعبة من ابتذال الحياة في بلدانهم وخلوها من الإثارة.

لم يجد هؤلاء الحالمون في رومانسياتهم المفرطة سوى "أغاني الخيبة" في انتظارهم، وقد تحولت جنات عدن وكنوز الشرق التي لا تتضب كما قرأوها وحلموا بها إلى سراپ يكاد يقتل الظمآن في صحاري بلاد فارس. فبدل أن يجدوا الناس كما لاحظ "جفادي" ينتعمون بالمناظر الطبيعية الساحرة، " **ويمشون في حدائق الورد، ويتحدثون فيما بينهم بالشعر. وجدوا التخلّف والفاقة** " ¹. وهذا كفيلاً بسقوط الأحلام الوردية أمام قتامة الواقع كما خبروه.

تضافرت مظاهر البؤس والحرمان والاستبداد في العالم الشرقي مع مظاهر التحديث الأوروبية والأطماع المتزايدة في بناء الإمبراطورية لتعجل بظاهرة أفول الشرق وزوال سحره، وبذلك تحولت مشاعر الافتتان والانخراط بكل ما هو غريب وعجيب إلى صدمة مريرة للشباب البريطاني المتحمس لحياة ومغامرات تختلف عن مظاهر التضييق الفيكتورية المتوحشة في بلادهم.

إن الشرق المتخيّل كما استوحاه دونرفال، وقدمه للقارئ والمتابع هو ترجمةً لحياته الضائعة بضياح أهم شيء فيها. فقد خاض نرفال تجربةً روحية عميقة في عالمه الشرقي من أجل استرجاع ما فقدّه، أو على الأقل التطهّر من سوداويته وحزنه. وسمحت له هذه التجربة من الابتعاد قليلا عن محيطه الكئيب، ولملمة مشاعره وأحاسيسه وترتيب أفكاره المشوشة، وإعادة التوازن لحياته النفسية واضطراباته العقلية نتيجة فقد حبيبته. فقبل سفره بقليل توفيت الممثلة

¹ - نقلا عن هلال الحجري؛ أدب الرحلات والاستشراق، ص 21.

الاستعراضية "جيني كولون"، التي شكّلت حلقة غامضة وعصيّة على الفهم في حياته العاطفية.

قابلت هذه المرأة حبّ نرفال وتعلّقه المجنون بها بكل برودة، وعملت على صدّه وكبت مشاعره، بل حوّلت الشاب المنعزل في مكتبات باريس ومسارحها إلى مجرد عبدٍ ذليل في مذبح آلهة الحب والجمال. إن الغوص في عوالم الشرق الغرائبية وعيش التجارب الحقيقة عن كثب، هي بمثابة رحلة استشفائية علاجية وتعويضية في الوقت نفسه لحالات الفقد والحرمان الكثيرة التي عاشها نرفال في حياته.

3- الرغبة في الآخر:

اكتسب خطاب الاستشراق سلطته المعرفية من خلال التراكم والانسجام في الرؤية الذي تشكّل عبر إضفاء نوعاً من المصداقية، غير القابلة للدحض والنقاش في مختلف الأدبيات التي قاربت الشعوب غير الأوروبية. وأنّ ترغّب في التواصل مع الآخر هو ترجمة للرغبة في تمثيله واحتوائه والتحكّم فيه من أجل مصلحة معينة، وقد دعمت الخطابات الاستشراقية بعضها بعضاً لتأكيد اختلافها وتمايزها، بل وتفوّقها عن الآخرين.

إن الدراسات العلمية الرصينة وكتب الرحلة والملاحظات العابرة والكتابات السردية والروائية تضافرت لإقرار أحقية القوي في تمثيل الشعوب المضطّهدة والمحكومة، وينذر أن نعثر على صوت التابع، وإن وُجد يكون فاقد القوّة وغير ذي جدوى.

فالسردية المهيمنة لا تقبل صوتاً آخر ينافسها أو يطعن فيها، أو حتى ينتقص من موثوقيتها المفرطة. ولذلك كانت سلطة المراقب تتسلّل إلى نصوصه الأدبية وغير الأدبية، لتضفي نوعاً من التوجيه والوصاية على القناعات التي يجهر بها السارد. هذا الأخير يلجأ إلى التخفي أو التنكّر خلفه في معظم الحيان المؤلف والصوت الحقيقي.

إن أحقية التمثيل تُكتسب من القوة السياسية والحضارية للثقافة النازرة أو المراقبة، وإذا سلّمنا تماشياً مع هذه الرؤية فقد تميّزت كتابات دونرفال حول الشرق والشرقيين بنوع من التناقض وضبابية الرؤية؛ ففي الوقت الذي يسعى فيه للتخلّص من سلطة أسلافه من الرحالة والمستشرقين، ونقد كتاباتهم ومعرفتهم الضحلة بالشرق الحقيقي، يطمح نرفال لضخّ دماء جديدة في جسد الخطاب الاستشراقي المترهل.

ولذلك رغم النقد اللاذع الذي وجّهه لأدبيات الاستشراق، سواءً ما تعلّق منه بالجانب الأكاديمي المتعكّز على التخصصات العلمية وميادين البحث العلمي، ذي الموثوقية والمنهجية الصارمة في الطرح، أو ما تعلّق منه بالكتابات غير المتخصصة، التي تنحو إلى إضفاء الطابع الفردي التأملي أكثر من البحث والتقصي العلميين، أو ما يُعرف ببساطة بالاستشراق الرمزي من رحلات وتأمّلات وملاحظات ذاتية، أو القصص والروايات والكتابات الإبداعية التي تستلهم المواضيع الشرقية، وتدور حول الشرقيين وحياتهم الخاصة.

يتموضع دونرفال من خلال الرحلة الشرقية في خانة المستشرق الهاوي، فقد قصد الشرق من أجل تحقيق ذاته في المقام الأول، ثم بدافع اختبار معارفه وخبراته الواسعة بخصوص الشرق التي اكتسبها من بطون الكتب، أو ما يُطلق عليه إدوارد سعيد بـ "السجل الاستشراقي" الذي كان نقطة الانطلاق الأساسية في أحكامه وتأمّلاته وحول الشرق والحياة الشرقية، أو حول إنتاجه الإبداعي ذي المنبع الشرقي المباشر، كما سنرى في بعض قصصه الشرقية المُدرجة في ثنايا رحلته.

في هذا السياق لا يتحرّج نرفال من الاعتراف بفضائل العرب والمسلمين على الحضارة الإنسانية قاطبة، وهو الأوروبي المفتون بكنوز الشرق وإنجازاته العلمية التي سبقت الحضارة الغربية الحديثة، ومهدّت لتوديع أوروبا أفضع فترة من حياتها، أو ما يعرف تاريخياً بالقرون الوسطى المظلمة. لم تتبدّد هذه الظلمة حسب نرفال إلّا بالاقتراب والاعتراف من منابع الحضارة

العربية الإسلامية الأصلية، ولم تكن مكتبة الإسكندرية إلا منارة من منارات هذا الإشعاع الحضاري الذي يسعى نرفال جاهدا للتعرف عليه، وتنزيهه عن الاتهامات الاستشراقية المغرضة التي وجهها بعض المتعصبين إلى "ال خليفة عمر" بحرق وتدمير هذه المنارة الإنسانية العظيمة. يقول نرفال في قصته "أنجليكا" على لسان سارده:

" وفي هذا الصدد اسمحوا لرحالة وطأت قدماه أنقاضها وساعل ذكرياتها، أن ينزه ذكرى الخليفة عمر ويبرئه من تلك التهمة الأبدية التي تُنسب إليه بحرق مكتبة الإسكندرية. بالرغم مما يدّعيه عددٌ من الأكاديميين. لم يطأ عمر بن الخطاب أرض الإسكندرية، ولم يُوعز إلى قائده عمر بن العاص في هذا الأمر".¹

لا يقف نرفال عند هذه النقطة، بل يذهب إلى معارضة التيار السائد، عندما يقدم بعض الحقائق التاريخية المطموسة، وينفض الغبار عن أحداثٍ ووقائع غير معروفة للقارئ الغربي. يردف قائلا:

" المسيحيون هم الذين أحرقوا ودمروا مكتبة الإسكندرية و"السيرابيوم"، أو منزل الإغاثة الذي كان ملحقا بها في القرن الرابع، وقتلوا بالإضافة إلى ذلك "هيبتايا"، الفيلسوفة الفيتاغورية الشهيرة في الشوارع. وتلك ولا شك معاصٍ لا يمكن عزوها للدين، ولكن من الجيد أن نبرئ هؤلاء العرب المساكين من تهمة الجهل. وإلى ترجماتهم التي حفظت لنا روائع الفلسفة والطب والعلوم الإغريقية، فإن مؤلفاتهم أيضا كانت تبتدئ بإشعاعاتها المتوثبة الضباب الصفيق للعهود الإقطاعية".²

¹ - نرفال؛ أنجليكا ضمن مجموعة بنيات اللهب؛ مصدر مذكور، 50.

² - نرفال؛ المصدر السابق، ص 50.

إن نبذة الشفقة في كلام دونرفال توحى بأنه لا يبرئ العرب المساكين على حدّ تعبيره، بقدر ما يرثي الموت غير المبرّر لرائدة الفلسفة المسيحية الشرقية العريقة الفيلسوفة "هيباتيا". فالموت عند نرفال هو:

" عتبة تلازم تفكيرنا وتجربتنا، وهو قطبُ ساحر موكّن للحنين والرغبة كذلك " ¹.

4-التنكّر وسيلة لاختراق الآخر:

يعتبر التنكّر استراتيجية مهمة يلجأ إليها معظم الرحالة المتوجهين إلى الشرق والبلدان العربية الإسلامية، وهو الطريقة المثلى لاختراق الآفاق والثقافات، ومعرفة شعوب المنطقة المتحسّسة أصلا من الوجود الأجنبي على أراضيها، سواء ما تعلّق منه بالوجود الضريح بالقوّة والغلبة، أي الاستعمار والاحتلال، أو ما تعلّق بجميع أشكال الوصاية التي تفرض وجودا لرجالها وإداريّها ورعايا الإمبراطوريات الغربية المنتشرين في شتّى المستعمرات والمحميّات ومناطق النفوذ المتنازع عليها.

وقد يلجأ الرحالة الأوروبي تحديدًا إلى التخفّي في اللباس العربي أو التركي لإبعاد الأعين المتلصّصة عنه، وكما تضمن له هذه الاستراتيجية سهولة الذوبان في المجتمع المخترق، وعدم التعرّض للتحرّش والازعاج المتواصل عند إقدامه على اختراق مناطق وفضاءات حميمة.

فالأوروبي الهائم في الصحاري والمدن الشرقية لن يعثر على ما يريد الحصول عنه ملقى في طريقه، بل يتوجب عليه التوغّل إلى قلب الكيانات المجهولة، والتحلّي بروح المغامرة وحبّ التطفّل. وهذه المواصفات لم تكن سوى أهم خصال المغامرين وجوّابي الآفاق والرحالة المتعطّشين للمعرفة واختراق حُجُب الشرق، من أجل فتح مغاليقه، وتذليل صعوباته.

¹ - غوسدورف؛ الإنسان الرومنطقي، ص 265.

وعادة ما يتسلّح الأوروبي بترسانة من المعلومات النظرية والأحكام القبلية المستمدة من بطون الكتب والمصنّفات حول الشرق، ولكن هذا لا ينفع في كثيرٍ من الأحيان أمام احتجاب الواقع وضبابية المعطيات، لذلك تلجأ تلةٌ من المغامرين إلى ولوج المناطق والفضاءات الخطيرة والمحظورة على الأوروبيين أو الأجانب، فيغدو التنكّر الوسيلة الوحيدة المتبقية لمواصلة رحلة البحث والتنقيب عن المعلومات، وربما التجسّس والتورّط في أعمال استخباراتية لصالح بلدانهم، أو الجهات التي تموّل رحلاتهم ومشاريعهم في الشرق.

لكن التنكّر في الزي العربي لم يكن بهذا التوجّس والاحتراز في حالات كثيرة، فقد يتعرّف العربي على آخره الأجنبي في لباسه ولكنه لا ينكره، ولا يتحسّس من تبني لباسه مادام مُسالماً وبعيدا عن حشر أنفه في ما لا يعنيه، أو ما يهدّد حياته الحميمة من تدخّلات سافرة أو نظرات متطفلة، أما نرفال فقد وجد في اللباس العربي راحةً ولمسة من غربةٍ لم يألفها في ألبسة الأوروبيين الضيقة والمزعجة.

وجد نرفال في تنكّره العربي أيضا فسحة لتجنّب المضايقات التي قد يتعرّض لها من الحجاج المغاربة، وبالخصوص الجزائريين العائدين من مكة في قافلة الحج. وامتنالاً لنصيحة محارب قديم في الجيش الجمهوري قرّر نرفال التنكّر باللباس العربي من أجل مشاهدة عن قرب الطقوس الغرائبية، التي تتزامن مع العروض البهلوانية التي يقدّمها مجموعة من المحترفين لألعاب الخفة، إذ يقول مرافقه:

" ولكنّي أنصحك بأن ترتدي لباساً عربياً؛ إذ أن العيد هذا العام يتّفق وعودة الحجاج من مكة، وبين هؤلاء كثير من المغاربة (مسلمي المغرب) الذي لا يحبّون الملابس الإفرنجية، لاسيّما بعد غزو الجزائر".¹

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 206.

بالفعل، لم يترك نرفال الفرصة تضيع منه، فمشهد قافلة الحج لا يصادفه الرحالة العابر كثيرا، ومظهر التتكر بلباس العرب لا يستطيعه الإفرنج المتمسكين بكل ما هو أوروبي، كمؤشر على حملته الحداثيّة والحضاريّة المزعومة، لكن نرفال يسرد علينا تجربة التتكر بمزيج من الحبور والدهشة البريئة في تقمص شخصية الآخر الغرائبي، وها هو يقرر في اليوم التالي مباشرة الذهاب عند الحلاق لاكتساب هوية شرقية كاملة دون شوائب.

لاشك أن نرفال كان مستعداً لتقمص دوره كرجلٍ شرقيٍّ يبحث عن أسطوره الذاتية، لكنه لا يخفي عن القارئ الفضولي خطته التي تقتضي ملاحقة أرواح أسلافه الذين مرّوا من هنا ذات يوم، وخلّدوا رحلاتهم في مدونات ومصنّفات ودلائل سفر ويوميّات ومراسلات تميّط اللثام عن أهدافهم الحقيقيّة، ولم يجدوا ضالتهم من أجل إتمام مهمّاتهم على أحسن حال مثلاً وجدوها في لعبة التتكر أو التخفي عن الأنظار.

لكننا أمام رجلٍ صريح ومستعدّ تماماً للمغامرة ولاختبار الصورة المتخيّلة عن الشرقيين أمام الواقع، فيقرر التخلص من مظهر المسيحيّ المريب من أجل حضور أعياد المسلمين دون عقبات أو دون مشاكل، وفي محل الحلاق التركي بدأت مرحلة التحوّل الكبرى بالذوبان الكلّي في هيئته الجديدة. فعند الانتهاء من حلاقة شعره ووجهه ببراعة، بدأت عملية تركيب القطع الشرقيّة إلى درجة زوال الفوارق الاجتماعيّة والثقافيّة والعرقية:

" وجدتُ صعوبة في التعرف على نفسي في المرآة الأنيقة المطعّمة بالصّدْف، والتي قدّمها لي الحلاق. وأكملتُ تبديل مظهري بشراء سروال واسع من القطن الأزرق وصديريّ أحمر مطرّز بالفضّة من باعة الملابس المستعملة، وكان على قدر لابس به من النظافة".¹

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 221.

إن التتكرّر في هيئة أبناء البلد لمفخرة حقيقية لنرفال الذي غيّر منظره ولم يتغيّر جوهره، فالمكانة الجديدة التي ارتضاها لنفسه هي إعادة إنتاج رموز ومواضيع الطبقة الوسطى المترفعة عن عامة الناس.

" وبعدين قال لي الرسام، مؤكّداً: أنني أبدو كسوريّ من سكان الجبال قادم من صيدا أو من طرابلس. ومنحني الحاضرون لقب "شَلبي"، وهي صفة تُطلق على وجهاء البلد ".¹

والملفت أن نرفال يشير وهو عند الحلاق إلى عادة شرقية تقضي بترك خصلة من الشعر في مقدّمة الرأس كما يفعل الصينيون والمسلمون حسب نرفال، وقد حُظي هو الآخر بخصلة مماثلة بعد أن طلب ذلك من الحلاق، ولكنه يذكر قصّة طريفة ربّما كديكور جماليّ كلّما استدعى الحديث عن طرائف الشرق وغرائبته التي تتصدّر أفكار وتأمّلات نرفال عن الطابع الشرقي المُلهم.

وتتمثّل هذه القصة في سبب ترك هذه الخصلة، فمنهم من يرى أنها تسهّل مهمّة ملك الموت خاصة عندما نعلم أن نرفال يعيش "الخرافة" بحذافيرها ويؤمن بوجودها، ومنهم من يراها أكثر مادية أو نفعية. ويرجّح السارد مسألة قطع الرؤوس التي يشتهر بها الأتراك كثيرا في الأدبيات الاستشراقية:

" التركي يضع دائما في حسبانه إذا ما قُطع رأسه. ولما كانت العادة في ذلك الوقت قد جرت على عرضها على الجمهور، فهو لا يريد أن ترفع له ممسكاً بها من الخلف أو الفم. إذ أن في ذلك إهانة كبيرة. ويقصّ الحلاقون الأتراك الخبثاء للمسيحيين كل شعركم. أما أنا فإن ما لديّ من شك يكفي لحملني على عدم رفض أية خرافة ".²

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 221.

² - نرفال؛ الرحلة، ص 220.

وتجدر الإشارة إلى ضرورة التفريق بين نمطين من التتكر؛ النمط الأول يتمثل في تبني اللباس المحلي من أجل المطابقة بين الصورة والواقع، أو محاولة التماهي في جلد الآخرين للتمكّن من إخفاء الهوية الحقيقية للذات الدّارسة وتقريبها إلى موضوعها بالانغماس فيه.

أما النمط الثاني فهو محاولة لاختراق الآخر واستعارة نمط حياته بشكل كامل، وهو ما يطبق عليه بالتتكر الطفيلي، وأحسن مثال عن هذا النمط هي الرحالة المستشرقة "إيزابيل إبيرهارت" التي عاشت في "عين الصفراء" بالصحراء الجزائرية؛ تحيا حياة التسكّع والترحّل القلق على طول الساحل التونسي، ساعيةً كما يقول علي بهداد وراء:

" حلم شرقها المفقود، مُشغشعاً وموحشاً في الضواحي القديمة الممتلئة بالظلمة والسكون".¹

5- التتكر الطفيلي:

يرتبط المستشرق الطفيلي بعلاقة معقّدة ومتشابكة بالسلطة الكولونيالية، فهو في حالة "إبيرهارت" عامل تشويش ومزعزعٍ للبنية التمثيلية القائمة على أقطاب الممثل/ الممثل، المستعمر/ المستعمر بخلق طرف ثالثٍ توسّطيٍّ قادر على الذهاب والإياب بين الأطراف المتناحرة، ومساءلة الأجهزة القمعية وإحراجها بالانحياز إلى الطرف الأضعف.

ولكن الأمر ليس بهذه السهولة، فالسلطة تستنزف الاستراتيجيات الهجومية للطفيلي، وتصهر نزعه التمردية في شكل خطابات احتجاجية تستمد مصداقيتها من السلطة الكولونيالية نفسها. وتحوّل الروح الفضائية للطفيليّ غير العابئة بتقييدات السلطة في أعمال إبيرهارت إلى عامل يقلق الخطاب الكولونيالي الاستشراقي، لكنها لم تسلم من إغراءات السلطة وقدرتها على

¹ - علي بهداد؛ الرحالة المتأخرون، مرجع مذكور سابقاً، ص 241.

الاستمالة واسترجاع ثقتها، وإعادة إنتاج كيان كولونيالي موازٍ ومتصالح، وهذا راجعٌ إلى انشطار الذات والهشاشة التي يمنحها المنطق التبادلي وازدواجية المعايير:

" حيث عاشت، متخفية كرجلٍ شرقي، حياةً مغامرة، ملأها التشرد والتصوّف والانخراط في المشروع الكولونيالي آخر الأمر".¹

ما هدف نرفال من التتكر أثناء رحلته؟ سؤال يريد البحث في علاقته بالمستشرق الطفيلي، وهل يصحّ عليه ما ورد أعلاه بخصوص المستشرق الطفيلي عند إيبرهات؟

لا شكّ أن السياق التاريخي لرحلة دونرفال في النصف الأول من القرن التاسع عشر يختلف عن نظيره المتأخر قليلاً عند إيبرهات في نهاية القرن التاسع عشر، والمرور العابر لرجلٍ مفتون بسحر الشرق لا يتفق أيضاً مع الإقامة بين الأهالي في شمال إفريقيا لمدة سبع سنوات، وعلى الرغم أن كلاهما فضّل الانغماس في الحياة الشرقية ومقاسمة التجربة مع آخره المختلف.

في حالة نرفال سمح لنفسه باقتناء جارية ومقاسمتها أطوار وحيثيات الرحلة حتى لبنان، أما إيبرهات فقد ارتمت في أحضان زوجٍ عربيٍّ من أجل التماهي الكلّي مع آخرها، ومحو الحدود الثقافية والاختلافات العرقية والجنسية، لكنها لم تكن العلاقة الغرامية الوحيدة التي تورطت فيها مع العرب، كما أنها انخرطت في علاقة رومانسية جامحة في جنيف مع دبلوماسي تركي قبل رجوعها شمال إفريقيا بصفة نهائية، ومن ثمة غرقت مع البحّارة في متعٍ عابرة في كل مدينة تعبرها. ويشير علي بهداد أنها لطالما وُصفت بسبب هذه النزوات المتأججة بأنها:

" امرأة "متوحّشة"، فقد جعل منها شغفها بالعلاقات الجنسية "غير السوية" مع البحّارة والرجال العرب موضعاً للثرثرة والتقولات في أوساط المستوطنين الفرنسيين، الذين مثّلت

¹ - علي بهداد؛ المرجع نفسه، ص 234.

علاقاتها برجال شمال إفريقيا تهديداً لهم. إذ يعبّر هذا اللون من العلاقات الحدود العرقية والثقافية التي ترتكز عليها السلطة الكولونيالية ¹.

تحضر لعبة الطفيلي بشكل بارز وطاغٍ عند إيبرهارت، فهي تغتاش على نظام لا تغفل عن محاربته كلما استفاق ضميرها الإنساني، ووجه بعض العتاب للمؤسسة الكولونيالية الشرسة، على غرار ما فعله جوزيف كونراد في سرده المهيّب بين الفينة والأخرى؛ فتارة يهادن وينظر للاستغلال والعبودية وضرورة تحضير الهمج في أدغال إفريقيا المظلمة، وأحيانا أخرى يفضح ويعري زيف الادعاءات التنويرية، ويهجو أدبيات الرجل الأبيض المعتدّ بنفسه في غزوه للعالم، وتعامله مع السكان الأصليين بوحشية لا ترحم.

أما نرفال فقد كبحّت أوهامه وأحلام يقظته غريزة الطفيلي لا الفضول لديه، لطالما دفعه فضوله وولّهُه بسحر الشرق إلى المخاطرة والمغامرة كما يدّعي في كثير من المواقف والأحداث. ولم يمنع هذا من كونه لعب دور "الوسيط" بين السلطة الكولونيالية والمجتمع المحلي بطريقة ما، فقد وقّرت رحلته الضخمة مادة إثنوغرافية غزيرة ورافدا أنثروبولوجيا مهما في خدمة أطماع الفرنسيين بكلٍ خاص وحصريّ.

ففي كثير من الأحيان ينتقد بشدّة الممارسات الفجة والتطلّعات الخبيثة للبريطانيين في مصر والعالم الإسلامي الذي مرّ به، ولكنه يصمت تماما عن الممارسات المماثلة للفرنسيين، وإذا حدث أن انتقد فهو يتكلّم بضمير الجمع، ويتعميم ينسحب على جميع الأوروبيين دون استثناء. ألم يتحسّر على انكماش المستعمرات وتقلّص المحميات ومناطق النفوذ الفرنسية عندما وصل إلى بوابة الشرق "اليونان"؟ وما هو يعلنها دون تجميل لأفكاره الكولونيالية كغيره من دعاةها والمروجين لها:

¹ - علي بهداد؛ الرحالة المتأخرون، هامش ص 239.

" حين وضعتُ قدميَّ على أرض "سيرجيو" *¹ لم أستطع دون ألم أن أبعد فكرة أن هذه الجزيرة كانت في السنوات الأولى من هذا القرن ملكاً لفرنسا. فلقد أخذت إنكلترا بدورها تجرد بلادنا (وريثة ممتلكات البندقية) من ممتلكاتها وتعلن هنا، كما تعلن في مالطة، باللاتينية إلى المازة على لافتة من الرخام أن "أوروبا" قد أجمعت، كما أجمع الحب في هذه الجزر على منحها السيادة عليها منذ عام 1814. أيها الحب، يا إله أهل سيتير، أنت حقاً الذي صدقت هذا الادّعاء؟ " ².

هكذا ينصبّ نرفال الشاعر الرحّالة، المتعب من هموم الحياة وقسوة الحضارة نفسه في منزلة الهجاء لأبناء عرقه الأبيض المتفوق، لكنه لا يصوّب سهام هجائه إلّا ناحية الإنكليز، وذنبهم على خلاف الفرنسيين كما يرى أنهم أعداء الحريات الواهية التي جلبها "المخلص" بونابرت لليونانيين منذ سنة 1815، كما أن سياستها تشجّع العبودية واستغلال البشر، ولا يهتمّها الرسالة الحضارية التي كُلف بها العرق الأبيض.

بل يذهب أبعد من هذا بكثير عندما يهجو التوجّه اللاإنساني "للإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس" لأنها بدل أن تهدي الهمجيين والبرابرة إلى سبل التحضّر والتمدّن والحدّثة، ها هي تحبسهم في قفص العبودية المهينة التي راجت بفضل الإمبراطوريتين الإسبانية والبرتغالية منذ القرن الخامس عشر، ثم توسّعت وأصبحت أكثر تنظيماً وفي منتصف القرن السادس عشر نتيجة نشاط البحرية البريطانية في مدّ العالم الجديد باليد العاملة الرخيصة في المناجم ومزارع قصب السكر والحقول. ويشابه مصير سكان مالطة مصير هؤلاء العبيد كما يرى نرفال:

" إن إنكلترا لا تحوّل سكان البلاد التي تحتلّها إلى إنكليز، أقصد البلاد التي تضمّها إليها، وإنّما تجعل منهم عبيداً وأحياناً خدماً. هذا هو مصير سكان مالطة، وسيكون هذا

¹ * - جزيرة في اليونان كانت خاضعة للحماية الفرنسية أوائل القرن التاسع عشر خسرتها أمام التنافس الشرّس بالمناكب للإمبراطورية البريطانية الأقوى في العالم.

² - نرفال؛ الرحلة، ص 95.

مصير سكان سيرجيو إذا لم تحتقر الطبقة الأرستقراطية الإنكليزية الإقامة في هذه الجزيرة المثربة القاحلة. ومع ذلك فيوجد نوع من الثروة استطاع جيراننا أن يجردوا منها سيتير القديمة، وأعني بعض الرسوم القديمة البارزة والتماثيل التي ما تزال تميز الأماكن الجديرة بالذكر¹.

لا يتوقف نرفال عند مشاعر الحسرة والتألم، بل يفصح عن عقيدة كولونيالية ينادي بها في شكل حنينٍ إلى أمجاد أسلافه الأبطال، وتتجسد هذه العقيدة في التغني ببطولات رجال التنوير والأبطال المحاربين الفرنسيين، الذين يأتي على رأسهم غازي غزا الشرق القائد "نابليون بونابرت"، وبلوح لمرأى نرفال أطياف "الإخوة" الفلاحين اليونانيين الفقراء:

"ممن رأوا أعلام فينيسيا وفرنسا ثم إنجلترا تتوالى منذ خمسين عاماً على أبراج القلعة التي تحمي "سان نيكولّو"، والتي نشاهدها من الطرف الآخر للخليج. وما تزال ذكرى الجمهورية الفرنسية والجنرال بونابرت، -الذي حرّره وضمّهم إلى جمهورية الجزر السبع- ماثلة في أذهان الشيوخ"².

وقد لاحظ علي بهداد أن بعض نصوص إبيرهارت شكّلت "علاقة طفيلية" مع رحالة مستشرقين مبكرين سبقوها إلى الفردوس الشرقي، مثل بيير لوتي وجيرار دي نرفال خاصة وأن الشرق يتبدّى لها كغربة ملحة وليس كجغرافيا غرائبية وفضاء غريب. ففي رؤيتهما إلى الشرق يجتزآن كغيرهما ممن سبقوهما:

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 98.

² - نرفال؛ الرحلة، ص 98.

" تجربة الافتتان بالفرار لدى الرحالة المتأخر مصحوبة بروية تنظر إلى الشرق بوصفه موقعاً للتحرر الشخصي، أو بديلاً جغرافياً يتعالى على "الانحطاط الفج" الذي عرفته فرنسا أواخر القرن التاسع عشر".¹

6- الروح الشرقية الهائمة:

إن قصصاً وحكايات شرقية خالصة الروح والرؤية تُدّينا من عوالم نرفال وأفكاره كمستشرقٍ مولع بالشرق حتى النخاع، ولذلك لا نستغرب المنحى الذي لاحظناه في ميل نرفال إلى البحث شبه المتخصص عبر كتاباته السردية أو ملاحظاته وآرائه الصريحة، والتعليق المستمر على العادات والتقاليد وطرق العيش التي صادفها في نَوسانه الشرقي، وإبحاره في عوالم الخيال والثقافة الشعبية ومحاولة الاقتراب من الموروث العربي الإسلامي؛ قراءةً وتمحيصاً وتدقيقاً، وهو ما يؤكد عليه شخصياً كلما أراد إقناع قارئه بصدق ما يقوله وما يكتبه وما يلاحظه، بل حتى بصدق تجاربه المستمدة من تجارب الرحالة الأسلاف، وتتبع خطواتهم وملاحقة مساربهم من أجل التأكد من صحة وصدق ما قرأه في مصنفاتهم.

لا يمكن أن نستغور الأبعاد الروحية العميقة في عوالم نرفال الشرقية إذا تجاهلنا الرغبة المحمومة لديه في لقاء الآخر/ القرن القابع في أحلامه وأوهامه، وأن نسلّم بالقدرات الاستشفائية الرهيبة التي يمتّني نفسه بها في بلاد الأحلام والوعود والروحانيات.

يكتب نرفال في الفصل الثاني من رائعته "أوريليا" عن المصير الذي ينتظره، والحيوات الموعودة في كنف حضارة تفتح له ذراعيها مرحبةً بابنها الضال قبل نزول الوحي وظهور

¹ - علي بهداد؛ الرحالة المتأخرون، ص 240.

الديانات. هذه المناجاة الداخلية مع قرينه ونصفه اللامرئي تعبير دقيق عن الضياع الذي يحياه في بلده، والوعد بالحياة الذي يناديه في شرق المعجزات:

- " قلتُ له أنني لن أعود إليه. فقال لي: "إلى أين تريد الذهاب إذن؟"

- صوب الشرق!

وفيما كان يواكبني، رحْتُ أبحث في السماء عن نجمةٍ خلّطني أعرفها، أو بدا لي وكأنها تملك تأثيراً ما على مصيري.

- "... لا قلتُ، لا أنتمي إلى سمائك. هناك، في تلك النجمة يقطن هؤلاء الذي ينتظرونني وهم سابقون على الوحي الذي أعلنته. دعني أوافيهم، فالمرأة التي أحبها تنتمي إليهم، وهناك تعاهدنا على أن نلتقي!"¹.

يتحدّث نرفال بنبرة تقديسية عن المرأة التي أحبها، ولا يتوقّعها إلا نموذجاً للمرأة الشرقية، ذلك النوع المثالي من النساء القابعات في انتظاره؛ توليفةً من الجمال المادي والجمال الروحي الذي لا يتحقّق إلا في شرق الأحلام والمسرات المستعادة من غبش التاريخ. لكن في الحقيقة فإن نرفال لا يتحدّث سوى عن طيف امرأة طوّحت بها الأقدار، وغادرت هذا العالم مخلفةً الأسى والحسرة والالتياح في قلب شاعر محروق بنيران الفقد وأمارات الجنون.

لقد دأب نرفال على إظهار ولعه الكبير بكل ما هو غرائبي ومهيّج للمخيّلة والفكر والتأمل. وقد صنع منه الحب الغامض الذي دفنه في صدره اتجاّاه الممثلة "جيني كولون" رجلاً بوهيمياً، يتعبّد بعشق امرأة غافلةٍ عنه، ومنصرفاً إلى غيره، لكنها لم تكن تردّ هداياه وباقات الأزهار المجهولة المصدر. وعندما تحدّث إليها "تيوفيل غوتيه" معاتباً إياها على الآلام التي جرّعتها لصديقه الأقرب، وجعلته يتعذّب من جرّاء صدودها وتتكّررها له، أجابته جواباً صادمًا :

¹ - نرفال؛ أوريليا، ص 34-35.

"لم أره إلا مرة واحدة...كنت أتلقى باقات أزهار دون أن أعرف مصدرها. لا تتهمني
بأنني سببت له العذاب. عندما يكون المحب أبكم فالمحبة صماء. قل لصديقك بأنني بريئة
من الأذى الذي يُنسب إليّ".¹

لكن نرفال ليس من ذلك الصنف من البشر الذي يخون حبه، أو ذكرى حبه المستحيل.
فحتى بعد الفقد الدرامي لمحبوته لا يزال شاعرنا يتقصّى طيفها المحلق في السماء، فاتجه إلى
الشرق لإدراكه هناك. لكن حياته أصبحت خالية من المعنى وأكثر استهتاراً، فقد ارتمى بكل
جنونه في أحضان المتع الرخيصة، هرباً من واقع لم يعد يتعرّف على ذاته فيه إلا باختلاقه من
جديد، يقول موضحاً:

"اصطنعتُ الغبطة واللامبالاة، وجئتُ العالم أنشد، بما يشبه الجنون، التنوع والنزوات،
وقد أحببتُ بشكل خاص ملابس الشعوب القصيّة وعاداتها الغريبة. لكأنني كنت أسعى بذلك
إلى تعديل ظروف الخير والشر، أي تبديل ما ندعوه نحن الفرنسيين بـ "الشعور"
و"العاطفة".²

هذا الميل إلى الاحتفاء بثقافات الآخرين وعاداتهم الغريبة هو اعترافٌ بعجز نرفال عن
التواصل والتفاعل الإيجابي مع محيطه، لذلك خاض سلسلة من التجارب والمغامرات والأسفار
لإعادة الاستقرار والبهجة لنفسيته المنهارة، ابتدأت بالترحال في دول الجوار، خاصة تلك الرحلة
التي قادته إلى إيطاليا التاريخية، ثم جاءت الرحلة الشرقية الشهيرة 1842-1843 لتتويج
تجاربه بمغامرة المغامرات؛ رحلةً فريدةً لم تقتصر على اختراق الفضاءات القصيّة الغرائبية، بل
غاصت عميقاً في بواطن الروح الرومنطيقية المعذبة لشاعر يحلو له أن يحوّل أيّ شيء، ولو
كان تافهاً إلى أسطورة.

¹ - نرفال؛ أوريليا؛ من مقدمة المترجمة، ص 14.

² - المصدر نفسه؛ ص 27-28.

"كنتُ أقول لنفسي: "أليس جنوناً أن تحبَّ بما يشبه التقوى امرأة كَفَّتْ عن أن تحبَّك؟ لا شكَّ في أن هذا الحب وهمٌ ابتدَعته قراءاتك، فأخذتَ على محمل الجد تهويمات الشعراء، وجعلتَ من إنسانة عادية تنتمي لعصرنا بطلَّةً تشبه "لور" أو "بياتريس". إذن، يجدر بك أن تسارع للتحوُّل إلى مغامرات أخرى تنسى بها هذه المغامرة".¹

هل وجد نرفال هذه المرأة المشتهاة في الشرق؟ أم كان مقصوده من ورائها الانغماس في تجربة وجودية، تتطهَّر من خلالها تلك الروح المعذَّبة في نَوسانها بين الحياة الواقعية وحياة الحلم؟ هذا ما نحن بصدد معرفته وتتبع منعرجاته وتطلَّعاته في أرض الشرق أو في الرحلة الشرقية.

7- الشرق بين الغواية والاحتجاب:

يُعشِّش عالم ألف ليلة وليلة في مخيَّلة دونرفال ويستحوذ على جزءٍ كبير من رحلته وتجاربه، وطريقة تفكيره. وقد أملَى عليه توفُّه الشديد للتماهي مع مملكته الخيالية إلى تبني الحياة الشرقية بحذافيرها، فعند وصوله إلى القاهرة مع المترجم الخاص به المدعو "عبد الله" رفض نرفال الإقامة في الحيِّ الإفرنجي، أو في فندق من تلك الفنادق التي توحى له بعدم مغادرة باريس، وتجعل هدفه الأول بعيداً عن التحقق.

بعد ليلة واحدة غادر نرفال فندق دوميرج الواقع في الحيِّ الإفرنجي واستقر على اختيار منزل بالمواصفات الشرقية في الحيِّ القبطي؛ فالبيتُ بمثابة الخطوة الأولى والحاسمة لعيش حياة شرقية حقيقية، لذلك جاء اختياره على بيت يقابله مقهاً شعبياً تتزاحم فيه أصوات رواده بأصوات

¹ - نرفال؛ أوريليا، ص 28.

المكّارية وأصوات الحمير في الساحة القريبة، كما يوجد مسجدٌ صغير جعله سماع صوت الآذان يشعر بالحزن والأسى بطريقة غامضة وعصيّة عن الفهم.

في أول جولةٍ قام بها نرفال في مدينة القاهرة برفقة المترجم عبد الله على ظهر الحمار، كأَيٍّ شرقيٍّ أصيل يُصاب بالصدمة الثانية، التي تعبّر عن خيبة أملٍ كبيرة ناجمة، ليست عن تلاشي معالم المدينة التي راحت تمشي بخطىٍ تحديثيّة متسارعة فقط، بل صدمته الوضعيّة المريبة والمفتقرة إلى الكيّاسة التي تعاني منها النساء في مصر.

فالمراة المصرية كما استوحاها من قصص الليالي، ذات الجمال الباهر، والقدرة الفائقة على الإغواء والتلاعب بعقول الرجال لم يعثر عليها كما توهم ومنى نفسه بلقيهاها. دفعه هذا الاحتجاب المريب عن أعين السيّاح الأوروبيين والمتطفّلين على شاكلته إلى مراجعة قناعاته، وراح يشكو هذا الوضع، مستنكرا:

"حقّاً، إن هذا البلد هو بلد الأحلام والأوهام؟ إن القبح هنا يُخفى كما تُخفى الجرائم، في حين أنّه في مقدور المرء دائماً أن يلمح شيئاً ممّا تتمتع به المرأة من قوامٍ ورشاقةٍ وشبابٍ وجمالٍ. والمدينة نفسها تشبه النساء من سكّانها؛ فهي لا تكشف إلّا قليلاً قليلاً عن أماكنها الخلوية الظليّة، وحياتها الداخليّة الساحرة".¹

رغم خيبته وندمه الشديد (كما صرّح بنفسه) الذي أجبره على مراجعة قراره مع نفسه للمكوث كما خطط في القاهرة لمدة ستة أشهر كاملة، ورغم استنكاره المتكرّر من عدم التطابق بين الصورة القبلية في مخيلته للمدينة، وشكّه في كونها ذات يوم من الأيام كانت عاصمة الفاطميين وال슬اطين، أو مدينة ألف ليلة وليلة، إلّا أن نرفال لم يمنع نفسه من الارتواء في أحضان المدينة بكل مواصفاتها الشرقية، وراح يتحدّى متاهاتها وأسوارها العالية، ويكتشف دهاليزها الخفية وكنوزها المهرّبة بعيداً عن العيون المتعطّشة للاكتشاف، إذ يقول:

¹ - دونرفال؛ رحلة إلى الشرق، ص 123.

" وكنت أغرق في شبكة الشوارع الضيقة المتربة التي لا مخرج منها وسط جموع من الناس مهلهلة الثياب، وتزاحم الكلاب والجمال والحمير عند اقتراب المساء، إذ سرعان ما تنشر ظلاله بسبب التراب الذي يجعل السماء تبدو كالحة، ثم بسبب ارتفاع المنازل أيضا ¹."

ينبني الخطاب الرحلي /نرفالي على إرادة متلهقة للتعرف على الآخر بالانغماس في ثقافته وعيش التجربة الشرقية بعيداً عن التتميطات الاستشراقية والأحكام المسبقة، ولكن الخطأ التي يرسمها لنا سارد الرحلة، -الذي ليس بالضرورة هو نرفال نفسه- تكشف عن الانشطار السيكولوجي الذي يوطر الرؤية الخاصة لمتقف متفرد استطاع أن يترك تصدعات وتمزقات وقطائع في بنية الخطاب الاستشراقي.

وإذا كان دو نرفال قد أفصح منذ البداية عن خيبة أمله الكبيرة في الوصول متأخراً إلى شرقه المندثر، إلا أن إحباطه راح يتضاعف شيئاً فشيئاً مع الكبت المتزايد لرغباته وأحلامه. إن المرأة التي يسعى وراءها محتجبةً وغير مبذولة، مثلها مثل المدينة التي تتراجع أمام سلطة الذات المراقبة وراء أسوارها العالية ومحافظة أهلها. فالذات المتكلمة عند سارد نرفال كما لاحظ بعض النقاد تتوزع بين توهم الشرق بوصفه "العالم المعلوم" الذي تسعى للانغماس فيه، وبين الوضعية العvisية على الإدراك لعالم أو فضاء محتجبٍ وغير قابل للاختراق يسوده الكبت والانغلاق.

إن السؤال الذي يؤرق كل كاتب أو رحالة زار الشرق واحتك بالشرقيين مباشرة لدى العودة إلى بلدانهم الأوروبية كما لاحظ بيير جوردا، وهو السؤال المرغوب بشدة من وراء كل رحلة أو مغامرة هو:

"وماذا عن النساء؟" ²

¹ - المصدر نفسه؛ ص 124.

² - بيير جوردا؛ المرجع السابق، ص 63.

سؤالٌ محرقٌ في رحلة نرفال لا يحاول إخفاءه أو التكرّر له، ولكنّه يسعى لتجميله وتفريغهِ من الأحكام المسبقة والشطحات التهويلية. وعليه نتساءل: هل نجح نرفال في تجنّب آراء المؤسسة الاستشراقية وأدبيات الفكر العنصري؟ أم أنه أعاد صياغتها وإنتاجها من أجل إعادة تدويرها وتسويقها من جديد غير مراعي قناعاته الإنسانية ومطالبه الوجودية؟

جعل هذا الوضع نرفال يقارن بين تزمّت القاهرة وانفتاح إسطنبول، ولا يوجد أحسن ما يعبر به في هذه المقارنة من اشتهاى الرجل الأوروبي للنساء التركيات، وهو النموذج الأكثر جرأة وقرباً من ذوق الأوروبي العايب، الذي يخيب أمله في المغامرة مع مظاهر التمتع عند النساء القاهريات. يفتح نرفال الفصل الأول في ملاحظاته الشرقية بالحديث عن هذه المفارقة غير السارة تحت عنوان "نساء القاهرة" بقوله:

"إن القاهرة هي المدينة الشرقية التي نجد فيها أكثر النساء تمسكاً بالحجاب، وتشدداً فيه. ففي القسطنطينية وأزمير تغطّي النساء وجوههن بخمار أبيض رقيق، يسمح أحياناً بأن نستشفّ ملامح المسلمات الجميلات، وكلّما تتوصّل أشد القوانين صرامةً إلى حملهن على جعل هذا الخمار أكثر سُمكاً. إنهن راهبات رشيقات متأنّقات، ورغم أن الواحدة منهن تُكرّس نفسها لزوج واحد، إلا أنه لا يُضيرها أن تبعث الأسى على الحرمان من جمالها في نفوس المعجبين. أمّا مصر الجادة التقيّة، فهي دوماً موطن الأحاجي والألغاز. والجمال فيها يُحاط، كما كان الحال في الماضي، بالخمر واللفائف".¹

وهذا ما فرض على نرفال رؤيتين متناقضتين للشرق؛ رؤية ذاتية وأخرى نصيّة، ولا يمكن حصر هاتين الرؤيتين أو اختصارهما في ضربٍ من المانوية الثنائية كما درج عليه معظم نقاد

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 121.

نرفال، بل تشيران إلى انشطار تاريخي،¹ -كما ذهب إلى ذلك الناقد "علي بهداد"- وسم الخطاب الاستشراقي أواسط القرن التاسع عشر خاصة مع نرفال وبعض الاستثناءات الأخرى.

8- غواية المرأة المهلكة:

المرأة الشرقية فائقة الجمال، لكنها مُغوية وخطيرة؛ إنه النموذج الذي رسّخته قصص ألف ليلة وليلة في أوروبا وفي الغرب عامة، وهو نفس النموذج الذي رسخ في ذهن نرفال المليء بالمغامرات الطائشة وأحلام اليقظة. لكنه لم يلبث أن تبدّد الصنف الأول بعد فترة وجيزة من إقامته في مصر، أما الصنف الثاني فقد ترسّخ في ذهنه أكثر فأكثر. وبالرغم من تطرّف المرأة المصرية في التحجّب والتسترّ في الشارع، إلا أنّها تعدّ بالمغامرة والوعود الجنسية.

ويستند حكم نرفال حول غواية النساء إلى المكانة الاجتماعية لهن؛ فنساء الطبقة البورجوازية أقلّ تحفظاً في إخفاء أجسادهن وإبراز مفاتنهن من نساء الطبقات الشعبية الفقيرة، لكن النساء المصريات بوجه عام متمسّكات بالقناع أو البرقع الذي يغطّي الوجه بشكل جزئي، ويحفّز الملاحظ الأوروبي على فهم لغة العيون، والتأويل المفرط للغة الجسد.

"لأن تلك الوجوه المقتّعة -كما تهيأ له- تفسح المجال للخيال"².

ومهما تحجّبت المرأة الشرقية وابتعدت عن الأنظار، فالإثارة حاضرة في مشيتها، ونظراتها الشهوانية تفضحها، وانعدام الحدود الفاصلة بين عالم الرجال وعالم النساء خاصة في الأسواق والدكاكين وحتى في الشارع مؤشّر صريح على إمكانية عيش المغامرات في أي وقت، ودليل كافٍ لتثبيت الصور النمطية عن المرأة الشرقية كما رسمها المخيال الاستشراقي.

¹ - علي بهداد؛ الرحالة المتأخرون: الاستشراق في عهد التفكّك الاستعماري، تر: ناصر أبو الهيجاء، منشورات كلمة/ أبو ظبي، ط1، 01، 2013، ص 55.

² - نرفال؛ رحلة إلى الشرق، ص 132.

إن القناع أو البرقع الذي تخفي به المرأة المصرية وجهها أمام الغرباء يُعدُّ في عُرف نرفال إشارة واضحة على فسوقها وفساد أخلاقها، وربما هي دعوة صريحة للمغامرة الجنسية وتمكين الطامحين من الرجال، والذين يملكون الجرأة الكافية للوصول إليها. وإذا نظرنا إلى حجاب المرأة المسلمة سيميائيًا على أنه قتلٌ لأنوثتها وكبحٌ لمصادر فتنتها في عُرف الأوروبي، فإن البرقع وحده يستطيع كسر الحاجز الذي تختبئ المرأة خلفه، فهو ببساطة مصدر خطورةٍ وجذبٍ في آنٍ معاً، كأن الوجه المقنع يقول على لسان نرفال:

" إنها هنا في انتظارك خلف هذه الأسوار تلك العيون الساخنة، وقد تسلّحت بكل ما تستطيع استعارته من الفن، من وسائل الإغراء"¹.

وتوحي ملابس المرأة المصرية للرحالة بأنه موجود في حفلة تنكرية كالتى تعرفها الأوساط البورجوازية للنساء الأوروبيات، مع فارق وحيد وهو طغيان اللون الأسود، متناسياً جميع الفروقات الطبقيّة والاجتماعية ومظاهر البؤس والحرمان في شوارع القاهرة وأزقتها الضيقة.

لكن التجربة الشرقية النرفالية لا تخلو من المفارقات الصارخة، فبعد أن يحذر من غواية المرأة المصرية المتمترسة وراء برقعها المثير، وربطه بين الاحتجاب والغواية ربطاً تعسفياً ها هو يطلب من جاريته أن تلتزم بإسدال نقابها درأً للعيون المتطفلة، وإبعاداً للنفوس الخبيثة على ظهر السفينة التي تأخذه إلى بلاد الشام. وكان الرحالة الفرنسي الساذج يتعرّض لعملية مساومة من طرف بعض نوتيّ السفينة لسلبه الجارية، أو على الأقل التآمر من وراء ظهره عن طريق المسامرات والأحاديث لاجتذابها، التي ظنّ في البداية أنها مجرد أحاديث ألفة بين الشرقيين لا أكثر.

لكن تفتن نرفال في نهاية الأمر رغم جهله لما يدور حوله، (وهذا راجع في الأساس لعدم قدرته على فهم اللغة العربية) جعله يدرك مدى همجية "هؤلاء الشياطين" كما وصفهم، وفساد

¹ - المصدر نفسه ص123.

نواياهم، وهو ما دفعه لممارسة هوايةً جديدة اكتسبها من معايشة الشرقيين واختراقه لعوالمهم الدينية والثقافية. ولم تكن هذه الهواية سوى تقليد الرجل الشرقي في فرض هيمنته الذكورية، وإظهار بأسه وجبروته على المرأة التي يجب أن تخضع في النهاية. إذ يقرّر نرفال التعامل مع المرأة الشرقية بمنطق تفهمه جيّداً، وهو منطق السيّد والعبد، وهذا يُترجم من خلاق تَوْق جارية مسكينة إلى تنفيذ رغبات سيّدها دون مناقشة، عندما قرّر أنه:

" منذ الآن سوف تسدلين نقابك على وجهك، وسوف تظّلين في غرفة القبطان (مُبعدّة ومعاقبة).. مع الصراصير، ولن تتحدّثي إلى أيّ شخص هنا.

وأسدلتُ نقابها دون أن تجيب، وذهبتُ للجلوس في الغرفة الصغيرة التي توجد في مقدمة السفينة".¹

هذه الجارية التي لا تساوي شيئاً أمام الرجل الأبيض كادت أن تهلكه وتتسبّب في قطع رحلته أو كادت أن تورّطه في مشاكل لا طائل منها وغير محمودة العواقب. إنها خطرٌ ينبغي التصرّف معه بحزم وفطنة، وهلاكٌ ينبغي الحذر منه والحيطة لاتّقائه.

لم يسلم نرفال، الذي نراه في الغالب متفهّماً للعادات والطبائع الشرقية، ومقدّراً للاختلافات الموجودة بين الثقافات والديانات، من الوقوع ضحية العنصرية الأوروبية ونزعتها التفوّقية الشوفينية. نتلمّس هذه العنصرية في تكراره لبعض الآراء الاستشراقية التي تقول أن الشرقيين لا يُردعون إلا باستعمال القوة، لأنهم ببساطة "أفّاقون" ومخادعون، وطبائعهم الذليلة تميل إلى الخنوع أمام سلطة الأوروبي الوثائق من أفعاله وتصرفاته، وطريقة التعامل مع هؤلاء الشرقيين من أجل فرض الاحترام والهيبة، وانتزاع الاعتراف بتفوّق العرق الأوروبي الأبيض.

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 388.

" ربّما أكون قد استسلمتُ للرغبة في التأثير على هؤلاء الذين يتأرجحون بين العبودية والوقاحة، وهم دائماً تحت رحمة الانطباعات الحادة أو العابرة.. إن أكثر الرحالة تواضعاً ليضطر سريعا، إذا لم يلجأ إلى الأبهة فيعرض عليهم احترامه من أول الأمر -إلى الوقوف منهم مواقف مسرحية. وإنّه ليضطر، في حالات عديدة إلى اتّخاذ قرارات قويّة، يبيدها من ذلك الحين دون خطر " ¹.

هل يختلف موقف نرفال من موضوع العبودية عن موقف مواطنه منظر الفكر الليبرالي "ألكسي دي توكفيل" عندما أدان بشدّة العبودية في أمريكا، لكنه تجاهل جميع أشكال الاستعباد والقهر ومصادرة الحريات في المستعمرات الفرنسية، لا سيّما أنه كان على معرفة دقيقة بالتجاوزات الخطيرة والسياسة اللإنسانية التي تنتهجها بلده في الجزائر، وغيرها من المستعمرات؟! كلا، لا يختلف نرفال وتوكفيل في قناعاتهما ومبادئهما المنحازة للمشاعر القوميّة، على حساب الادّعاءات والشطحات الإنسانية التي يتبنّاها رجال التنوير والفكر الليبرالي.

9- التجربة الشرقية:

عندما قرّر نرفال المكوث في مدينة القاهرة وقتاً كافياً لاكتشاف خباياها ومعرفة أسرارها، أدرك بسهولة أن أحسن طريقة لفعل ذلك هي الابتعاد عن مخالطة السواح الأوروبيين، والانغماس بذل ذلك في الحياة الشرقية الغامضة والمثيرة بكل تفاصيلها.

فالتجربة الشرقية لا تكتمل إلّا بالعيش بين الشرقيين لمدة كافية، والتحلّي بالصبر الكافي ودقة الملاحظة والتقرّب قدر الإمكان من الناس والإقامة بينهم. فما هو يعلن رثائه وانتقاصه لهؤلاء السواح المترفّعين عن الحياة الحقيقية تحت مظاهر الوجاهة وعدم رفع الكلفة مع سكان هذه الأقاليم.

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 388.

" إنّي لأرثي كثيراً لهؤلاء الوجهاء ذوي الشعور المرجلة دائماً، المقيدي الحركة، لابسى القفازات، الذين لا يجرؤون على الاختلاط بالشعب لمشاهدة بعض الأمور الصغيرة الطريفة، أو لرؤية رقصة أو احتفال، والذين يخشون أن يراهم الناس في المقاهي أو الملاهي، ويخشون أن يتبعوا إحدى النساء، أو أن يعقدوا صلات أخوية مع عربي من العرب الكرماء الذي يهديك بدافع من شعور الود علبة غليونه الطويل.. "¹.

ولا يجد نرفال حرجاً في السخرية من الإنكليز المتحفّظين إلى درجة تدعو إلى الاحتقار في سلوكياتهم الناشئة للاحتماء من الأمراض وتعتمد تجنب الناس، بل يقومون بإبعاد المارة من طريقهم بطريقة خسنة.

ومن المستغرب أن يعلّق أوروبي على أقرانه من الأوروبيين جزاء الصور الكاريكاتورية التي تنجم عن النظرة المتعالية واحتقار الآخرين. يدفع هذا الأمر نرفال إلى التسلي والتسري بمشاهدة الوجهاء من الإنكليز، وهم يلجؤون إلى تغطية وجوههم وعيونهم، ويتشحون بأوشحة كالتى تضعها النساء لاتقاء الأتربة. لكن الكارثة الحقيقية تقع مع اللجوء إلى المعاطف المشمعة والقفازات خشية الإصابة بالطاعون، أو الخطر الناجم عن الاحتكاك بالمارّة.

10- الرغبة في التملك:

إن امتلاك جارية يعدّ حلاًّ من الحلول السحرية التي يلجأ إليها كثير من رواد الشرق من الرحالة والمستشرقين المتخصّصين في ميادين البحث المختلفة، وإذا كنت تبتغي إتقان موضوع بحثك الذي يكون عادة هو السكان المحليين نفسه يجب الاحتكاك بهم ومخالطتهم، بل الزواج إن اقتضت الضرورة ذلك. ولن يُقدّم على هذه الخطوة إلّا رجلٌ عشق الشرق وأحب الشرقيين، وحسم أمر العيش بين ظهرائهم.

¹ - الرحلة؛ ص 194.

وللمرأة فضائلٌ كبيرة في عرف نرفال، لكن المرأة الجميلة طبعاً. ومن أفضال ما تجود به الفتاة الجميلة أنها:

" كانت تمثّل نوعاً من الجمال الذي كثيراً ما كنّا نحلم به "¹

كما يخبرنا نرفال (في مراسلاته لصديقه كما وعده) أن فضل المرأة الجميلة دون غيرها هو أن تعلّم مسافراً حالماً وعاشقاً كنرفال نفسه اللغة المحليّة؛ فاللغة هاجسُ نرفال الأساسي حيثما حلّ وارتحل. وإذا كان في أوروبا يستطيع أن يراوغ، ويتجاوز هذه العقبات بإتقانه لعدد من اللغات الأوروبية، فإنه في الشرق يعاني كثيراً من عجزه عن الفهم، وهو المترجم النبيه الذي لقي ثناءً جميلاً من صاحب مسرحية "فاوست" عن النسخة الفرنسية، التي أبهرته إلى درجة أنه قال في حقّه بعد قراءة الترجمة التي أنجزها نرفال في بداية شبابه:

" هذه الترجمة آية في الأسلوب. وكاتبها (يقصد مترجمها طبعاً) سيصبح أحد أكثر أدباء فرنسا شفافية. وأضاف: " لم أعد أحبّ "فاوست" في اللغة الألمانية. ففي هذه الترجمة يعيش كل شيء مكتسباً نضارةً وألقاً ".²

وبدأت رحلة نرفال في البحث عن الفتاة المثالية حتّى قبل أن يحطّ الرحال في الشرق، ففي فيينا رأى أنه من الضروري البحث عن فتاة جميلة تعلّمه اللغة الدارجة، وهذه مجرد حيلة يستعيرها نرفال من سلفه بايرون.

" تلك هي الضحيّة التي كان بايرون يعطيها المسافرين "³.

لذلك يتّخذ نرفال هذه الحيلة حجة للسعي وراء الفتيات السمرات والشقراوات في المسارح والمراقص والملاهي، وراح يستنشّق رائحة النساء في كل مكان، متباهياً بتبنيّ دور كازانوفّا

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 47.

² - نرفال؛ أوريليا، من مقدمة المترجمة، ص 12.

³ - نرفال؛ الرحلة، ص 45.

بعيدا عن الأعين المتعقبة في بلده. فالحب في فيينا يعالج بطريقة بسيطة ومتاحة لمن يسعى ويتجشم مخاطر المغامرة.

" هكذا يُعالج الحب في فيينا! حسنٌ إن هذا لرائع. أما في باريس فإن النساء يعذّبنك لمدة ثلاثة أشهر، تلك هي القاعدة المتبعة. ولذلك فإن قليلا من الناس هم الذين يصبرون على انتظارهن. وهنا تتم الاستعدادات في ثلاثة أيام، وتشعر منذ اليوم الأول أن المرأة قد تستسلم لولا أنها تخشى أن يكون لها عليك تأثير فتيات الهوى ¹."

هذه هي سذاجة نرفال، فهو يتوخى دائما الإخلاص والصدق من أناس لا يعرفهم ولم يعاشرهم مدة كافية، وخاصة من النساء.

تُقبل فئة من هؤلاء الرحالة والسواح على اقتناء الجواري، وهي تجارة مسموحة وشرعية في جميع أرجاء الإمبراطورية العثمانية آنذاك، كما أنها تجربةٌ مشتهرة ومرغوبةٌ بشدة من طرف الهائمين بالملذات الشرقية الموعودة. وهذا ما فعله دو نرفال بعد أن خيّر بين الزواج أو مغادرة الحي القبطي الذي فضّل أن يقطن فيه بقرب السكان المحليين.

يخبرنا المستشرق الإنكليزي الكبير "إدوارد وليم لين" (E. W. Lane) أنه لا يمكن لرجل يخاف على سمعته؛ سواء كان مصريا أم أجنبيا أن يخاطر في الإقامة بين المصريين في أحيائهم الشعبية وهو متخلفٌ عن الزواج. ولكن المجتمع الشرقي لا يبالغ كثيرا في التضييق على أقرانه من الإفرنج أو التجار، أو أي رجل غريب ينوي البقاء قريبا من الناس لفترة تقصر أو تطول، إذا كان مستعدا لاقتناء جارية.

وقد أشار "لين" في كتابه المشهور "عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم" 1836 عن الحياة الاجتماعية في مصر إلى:

¹ - نرفال؛ نفسه، ص 53-54.

" أنه ينبغي على الرجل غير المتزوج أو الرجل الذي لا يمتلك جارية الإقامة في وكالة،
إلا إذا كان عنده أقرباء يعيش عندهم، وتجدر الإشارة أن هذا الخطر ما عاد يشمل الفرنجة
الآن".¹

فهذا العلامة والأنثروبولوجي البار، الذي نذر جزءا كبيرا من حياته ووقته لمحاولة فهم الثقافة
الشرقية والعربية الإسلامية بالتحديد، تعرّض لمضايقات كثيرة وإلى الكثير من العتاب واللوم
والإزعاج المتكرّر، لأنه فضّل عدم الارتباط بامرأة أو اقتناء جارية تبرّر وجوده في أحد أعرق
شوارع القاهرة، وبين وجهاء القوم الذين يرفضون رفضا قاطعا اختراق طائفتهم الاجتماعية من
قبل المتطفّلين الباحثين عن المغامرات والمتعة.

ولم يتوقف الأمر عند مغادرة "لّين" البيت الذي سكن فيه خلال زيارته السابقة لأرض
الكنانة إلى منزل في الضواحي، بل تعقّدت الأمور أكثر بعد دفع شطر من مستحقات الكراء،
وكتابة عقد جديد أن طالبه الوكيل بعد يومين فقط بترك المنزل من جديد، عندما أخبره أن:

"سكان الحي ومعظمهم من "الأشراف" يعارضون عيشي في وسطهم لأنني رجل غير
متزوج، وأردف أنهم يرحّبون بوجودي إن قمتُ بابتياح جارية تُغنييني عن أي مسلك مُخزٍ
سببه حاجتي الماسّة إلى زوجة".²

ولئن برّر "لّين" سبب عزوفه عن اقتناء جارية، أو الاستماع لنصيحة وجهاء القوم والزواج من
أرملة يستطيع أن يطلقها متى يشاء دون تبعات قانونية أو شرعية، بعدم رغبته في الإقامة
الطويلة، أو إقحام نفسه في علاقة غير متكافئة قد تورّطه بالاضطرار للإنجاب، أو الابتعاد عن
غاياته وهدفه في فهم ودراسة المجتمع المصري بعمق.

¹ - إدوارد وليم لين؛ عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، ص 162.

² - لين؛ المرجع نفسه، ص 161.

رغم هذا لم ينجح "لئين" في التخلص من أحكامه العنصرية ونزعتة الفوقية إزاء الناس الذين عايشهم وعاشرهم، ودخل بيوتهم كما يدّعي. فقد بقيت أراءه في العرب والمسلمين تتسم بالدونية والتحقير، وممارسة نوع من الوصاية والتكلم باسمهم في كثير من الأحيان، خاصة عندما يميل للأخذ بآراء أقرانه من الأوروبيين وتعميمها على المجتمع المصري بجميع شرائحه.

أما من جهة نرفال المهووس بالغربة الشرقية، وحب التملك لزام موضوعه وأهدافه التي رسمها بشيء من الشاعرية والغموض، فقد أعلنها صراحة أنه لن يتبع خطوات الرحالة المستعجلين، الذين لم يغادر معظمهم الموانئ، أو اكتفوا بالمرور بالبلد مرور الكرام. بل يخبرنا عن مشروع جريء وطموح يستعيز به عن فكرة الزواج كلياً. يقول موضحاً:

"أما أنا فإنني أرغب في تجربة مشروع أخاله خيراً من ذلك (أي الاكتفاء بدور المتفرج منعدم الطموح)، فسوف أشتري جاريةً، ما دمتُ في الوقت نفسه في حاجة إلى امرأة".¹

إن الزواج في المجتمعات الغربية لا يخضع لنفس التحديدات والمواضعات الاجتماعية التكافلية كما هو قائم في المجتمع الإسلامي، أما الدين فهو حريص كل الحرص على تنظيم شؤون الأسرة، وإعطاء المرأة حقّها في الحياة والتكاثر والإسهام في بناء المجتمع. أما في أوروبا القرن التاسع عشر الذي يترجع حوله النسق الفكري النرفالي، فالزواج يقوم على "مفهوم الحب"² كشرط أساسي يسبق العلاقة الأسرية المقدّسة، بل تغدو العلاقة الغرامية والتعارف مقدّمة لا مناص منها في علاقة مبنية على الإخلاص والتضحية المسيحيّتين.

إن الحب الرومانسي مقولةً جمالية لا ينبغي على شاعرٍ حالم بالأزلي والمطلق أن يفرط بها بسهولة، ولا يمكنه التكرّر للفلسفة التي يتأسّس عليها مذهب الرومانتيكي الذي يدافع عنه بشراسة، بل يحاول أن يخطو به خطوة نحو التفرد وتجاوز شعرية الأنا والأنين الرومانتيكي

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 209.

² - وحيد بن بوعزيز؛ جدل الثقافة، ص 135.

المبرّحة.¹ هذا ما جعل نرفال يطرد فكرة الزواج من ذهن رجل الدين (الشيخ) المصري الذي خيّر بين الزواج أو الرحيل.

لكن هذه المعضلة لا تقف عقبة أمام الهدف الرئيسي من زيارة الشرق وهو اختبار الحياة الشرقية الحقيقية بكلّ حيثياتها ودقائقها وعنفوانها. وتفاديا لهذا الحرج فضّل نرفال شراء جارية من أجل تطمين سكان الحيّ بنواياه السليمة، وإظهار تفهمه لخصوصياتهم و احترام تقاليدهم، عكس التصلّب وعدم التعاون اللذين أظهرهما المستر لين.

تبقى تساؤلات كثيرة مطروحة دون إجابة واضحة في ذهني، مثلاً: هل أخذ دونرفال فكرة اقتناء الجارية من أستاذه وقُدوته في الرحلة الشرقية "المستر لين" كما يسمّيه في مواقع كثيرة من كتابه، واستطاع أن يجسّد ما جُبّن "لين" عن فعله؟ أم أن فكرة التملّك استحوذت على ذهنه المضطرب جرّاء فقد حبيبته قبل وقت قصير من رحلته الشرقية؟ وهل النزوع للتملّك ما هو إلا محاولة يائسة لاستعادة حبّ مستحيل ضاع في قلبه قبل أن يولد ويزهر، وينال اعتراف محبوبته؟

11- هواجس عرقية عنصرية:

يعرف نرفال جيّداً أيّ مكان يقصد من أجل تحقيق مراده، إنه وكالة النحاسين أين يعثر على جميع أنواع الجوّاري، بحيث يستطيع أن يساوم ويختبر معلوماته الكُتُبِيَّة الواسعة، بل بمجرد إلقاء نظرة سريعة على اللوحات الاستشراقية بخصوص موضوع تجارة الجوّاري والطريقة المثلى لاختيار أحسن جارية، (أو سلعة كما تعود الأوروبي الإشارة إليهن) في السوق وفق معايير الرجل الأوروبي، تتّضح الصورة أكثر حيث:

¹ - أنظر في هذا الشأن مقدمة المراجع في: بنيّات اللهب يليه الأوهام، ص 08.

"التجار يعرضون أن يجردوهن من الثياب، وكانوا يفتحون شفاههن حتى ترى أسنانهن، وكانوا يأمرنهن بالمشي ويولون اهتماما خاصا لما تمتاز به نهودهن من مرونة. وتستسلم تلك الفتيات المسكينات لكل هذا في شيء من عدم الاكتراث. ويقهقه أغلبهن ضاحكات بصفة مستمرة تقريبا، مما يخفف من وطأة ذلك المشهد على النفس".¹ لاشك أن نرفال انتقى هذه المعلومات بدقة متناهية من الكتب والمصنّفات الكثيرة التي تصوّر هذه المظاهر الشاذة في الشرق، وتقدّمها للقارئ على أنها حقائق ومعلومات صحيحة لا طعن في مصدرها أو ناقلها.

إن إطلاعة سريعة على الفن الاستشراقي في القرون الثلاثة الأخيرة كافية لمعرفة مصدر هذه المعلومات التي يحاكيها نرفال بلغة بالغة الدقة والتصوير. وتحضر إلى الذهن مباشرة اللوحة الشهيرة التي رسمها الرسام الفرنسي جون ليون جيروم (دون تاريخ محدد) تحت عنوان: "سوق الجوّاري". تصوّر جيروم جارية في عاريةً تماماّ معروضة في إحدى زوايا السوق، يتفحصها تاجرٌ يلفّ كامل جسمه بملاءته حتى يكاد يختفي فيها تماما تحت الطيّات الكثيرة. هذه الطريقة في إخفاء ملامح التاجر تسلط الضوء على العري التام للمرأة كجسد مشتهى للشاري وللمستهلك الأوروبي على حدّ سواء.

وللإحاطة بمعالم الشرق في الفن الاستشراقي تصوّر الرجل كمقابل للغلظة والصلابة وقلة الذوق عندما يعبث بجسد الفتاة الخائف من مصيرها، يتفحصها بنظراته الشبقة ويعاين سلامة الأسنان بيديه الغليظتين التي حشرها في فمها لتفقد حالتها الصحية، وفي الخلفية تقبع جاريات تقترشن الأرض، يرتدين جلبابهن في انتظار دورهن للمعاينة. أما المرأة فهي مجرد كتلة من التفاهة تنتظر بتسليم قاطع من يتسلّم جسدها لإشباع شبقه الشرقي؛ كاملة الأوصاف ممشوقة القد، راضية بمصيرها ولا تأبه لمن يتفرّج على سلعة حاضرة بشكل يومي في أسواق النخاسة العربية. إن تصوير الشرقية المرأة بهذا الشكل:

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 212.

" والتي ألف المشاهد الغربي أن تكون مخبوءة خلف الأستار ومغطاة بالحجب والعباءات والبراقع، فإن عريه في اللوحة يفاجئه ويثيره، ويكون ذا أثر صاعق عليه لا سيّما وهو يرى جسدها العاري، وقد برز متبايناً مع أكداس اللباس والأثاث الشرقي التي من حوله ".¹

هذا المشهد نراه يتكرّر كثيراً في كتابات الرحالة والسواح بشكل نمطي يخلو من الطرافة. إن ما يقوله نرفال وغيره ليس خاطئاً كلياً، وليس افتراءً بحق المجتمع الشرقي الإسلامي الذي يبيح النخاسة في إمبراطوريته، لكن الإشكال ينشأ عن التعقيد المفرط الذي يطال الخطاب الاستشراقي من تشويهات وصور نمطية مبتذلة، تلعب دوراً كبيراً في تأجيج المخيلة الغربية المفتونة بالغرائبية والشذوذ وغير المنطقي، ومن ثمة يُختزل كل ما هو شرقي في خانة واحدة، وتُقاس حينئذ الأمور العادية بما هو شاذٌ وغير منطقي وغير قابل للحدوث في ثقافتهم. يشجّع التهويل الخطابي على إلصاق كل ما هو سيّء ودوني وغريب الأطوار بالشرق والشرقيين حصراً، ويتحوّل الاستثناء إلى قاعدة.

بل الأخطر من هذا أن يتبنّى شخصٌ ذو فكر حادٍّ ومنطق نقدي نظرةً اختزالية، تقوم على اجترار أدبيات الخطاب الاستشراقي بمحاولة تثبيت مقولاته حول الشرق المتخيّل، فالشرق في الأخير بنيةً منسجمةً تتجاوز الانقسامات والتجاوزات والخروقات. ألم يقل كيبلنغ ذات مرة بحسم لا مثيل له أن: "الشرق شرقٌ والغرب غربٌ ولن يلتقيا أبداً"؟

فعلاً، فالخطاب الاستشراقي يلحّ على ترديد مقولات من مثل أن الغرب ديناميٌّ، متجدّدٌ، في حين أن الشرق سكونيٌّ جامدٌ، أو مائلٌ ثمةً وأزليٌّ لا يشوبه التصدّع ولا يأبه للتطور، وهو بذلك قابلٌ للقياس والملاحظة والدراسة، ومن ثمة تسهل عملية إدراكه وفهمه جيّداً، وتأتي بعدها عمليات الترويض والإخضاع والتمثيل بهدف الهيمنة والتحكّم بسهولة في معطياته وسكانه.

¹ - رنا قباني؛ أساطير أوروبا عن الشرق، ص 111.

يفصح نرفال خلال تجواله في وكالة النحاسين عن نظرية عرقية تمتح من أفكار أهم المفكرين العنصريين، والقائلين بتفوق الجنس الأبيض عن باقي الأجناس البشرية الأخرى. فالمشاهد التي يصورها والأحكام التي يطلقها بتلقائية وسذاجة حول الزنجيات تؤكد اعتناقه للنظرية الداروينية التطورية وأفكار آرثر غوبينو العنصرية حول تفاوت البشر، ومراحل تطورهم.

إن إيراد بعض الأمثلة عن هذا الادعاء هو أحسن دليل يُدان به شاعرٌ يدّعي اعتناق المذهب الإنساني، وتغدو نظرتَه للعالم نظرة تشيئية لا تساوي فيها النساء أكثر من سلعة، مهما غلت أو رخصت؛ معروضة للبيع والمتعة وإمكانية تبادلها كأَي سلعة أخرى. ويصل الأمر بنرفال إلى حيونة الآخر/ المرأة الشرقية وتصنيفها في مرتبة أدنى من الإنسان. إذ يقول:

"لقد كنَّ زنجيات من "سنار" ! وكان طابع الجمال هذا هو دون ريب أبعد الأنواع عن طابع الجمال المتَّفَق عليه بيننا: إن بروز الفك وضيق الجبهة وسنك الشفاه، كل ذلك يدخل هذه المخلوقات المسكينة في طبقة تندرج قريبا من طبقة الحيوان".¹

ويحلو لنرفال في هذا المقام أن يضيف على هذه الأفكار العنصرية مسحة أبوية، يُراد منها باعتباره رحالة لا يرتكن إلى الجاهز والنمطي تجميل هذه الأفكار، وتقديمها للقارئ المتطلب في مجتمع بدأ يعلن انزعاجه وقرفه بصراحة من النظريات والأفكار العرقية التي تروج لواجب التدخل في شؤون الآخرين. إذ يقارن ما هو مائلٌ وملاحظٌ مع ما ينبغي أن يكون موجودا في مجتمع لا يعرف عنه الكثير، لكن مرجعيته في ذلك في حكمه على النوبيات هو المرأة البورجوازية البيضاء.

"إن هؤلاء النوبيات لسن قبيحات بما لهذه الكلمة من معنى مطلق؛ ولكن يمثِّلن نقيضا للجمال كما نفهمه نحن: فالمرأة البيضاء لا بدَّ أن تبرز بشكل يثير الإعجاب وسط فتيات

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 211.

الليل هؤلاء. ويبدو أن قوامهنّ الفارع قد خُلِقَ خصيصاً لتصفيف الشعر وفرد الملابس وحمل القنّينات والمزاهر، كما يبدو ذلك من الصور والنقوش العتيقة"¹.

والمفارقة في هذه الآراء المنطرفة ما يتميّز به نرفال من طرافة وعشق للتجارب الغرائبية والفريدة، إذ لا يتردّد في مكافئة نفسه بما تطمح وتهفو إليه بصراحة، عندما يعلن أنه:

"لو سمحت لي الظروف بأن أحيا الحياة الشرقية في نطاق واسع، فلن أحرم نفسي من هذه المخلوقات المثيرة"².

إن الآراء والتأملات التي يحسبها المتأمل في رحلة هذا السائح المتفرّد برؤيته النقدية التي تتعدم عند أغلب أقرانه، يعتقد أن نرفال يرأوده الحنين المتعصّب إلى بعض النظريات الحداثيّة ومقولات التحضّر والتمدّن، التي من شأنها أن تساعد الشعوب غير الأوروبية في ابتكار حداثتها صناعة حضارتها، من أجل الارتقاء بحياتها لمضارعة الرجل الأبيض. لكننا نلمس في خطابه الاستشراقي نظرة استعلائية تتأسس على مرجعيات الفكر الأوروبي المتمركز حول نفسه، والقامع في الوقت ذاته لأصوات الآخرين.

كما أن مراوحته جيئة وذهاباً بين محاسن ومساوئ الحضارتين الشرقية والإسلامية، لا يحتكم إلى تلك الإلماعات الطريفة والإشارات الكثيرة إلى تفضيله للشرق والشرقيين، واحتقائه بالإسلام والمسلمين. بل يغدو في رأينا نوعاً من السياحة الثقافية والوجودية؛ هدفها الخلاص من القبضة الحديدية لمادية الحضارة الأوروبية، والانعتاق من بربريتها.

والإ كيف نبرّر استمرار نرفال في تماديه في الترويج للنظريات العرقية والتفوقية المزعومة؟

¹ - المصدر نفسه؛ الصفحة نفسها.

² - نرفال؛ الرحلة، ص 211.

يدافع نرفال كذلك عن مقولة طفولة الجنس الشرقي وقربه من الحيوانية، وتصل به العنصرية العمياء إلى حدّ اعتبار أن الشرقيات جنسٌ بشري شبيه بالقردة. وهو يتحدّث بنبرة اللوم الموجهة إلى بني جنسه في عدم تثبّت الأمر، إذ يبدو لنا أنه أكثر عنصرية من أعتى المنظرين المتطرّفين، عندما يقول:

" إن وازع الخير يدفعنا إلى لوم أنفسنا لأننا قصّرنا أحياناً في تقدير القرد، ذلك القريب الذي أنكرنا، والذي مازال غرور جنسنا يدفعنا إلى صدّه عنّا. كانت حركاتهن وهيئتهن تزيد من هذا التقريب. بل وقد لاحظتُ أن أقدامهن، وقد شكّلتها وأطالتها بلا شك عادة تسلّق الأشجار. ترتبط بشكل محسوس بذوات الأيدي الأربع".¹

ويتمادى نرفال أكثر في فظاعاته حول هذا الربط الدوني بين الحبشيات والقردة ليشمل حتى السلوكات والحركات الناجمة عنهن، وهذا التشابه كافٍ ليجعلن في دائرة التصنيف الحيواني مرة أخرى.

" أما أكثر هؤلاء النوبيات حسناً فلم تلبث أن عادت إلى انهماكها الأول، يدفعها إلى ذلك ما يميّز القروء من عدم الثبات، فهي تشغل بأي شيء، ولكن لا شيء يستطيع تثبيت أفكارها أكثر من لحظة".²

إن إضفاء الطابع الحيواني على شريحة من النساء الشرقيات ما هو إلا محاولة بائسة من رحالة يقوم باجتراح آراء أسلافه من العنصريين ومروّجي النظريات الداروينية في العالم الشرقي. ويقوم الترويج في هذه الحالة مقام كل محاولات تبرير الاستعمار والادّعاءات الزائفة بتقديم الحضارة على طبق من فضة لأناس لا يستحقونه، فلا يبقى على الأوروبي سوى القيام بواجبه الإنساني اتّجاه هذا الإنسان القاصر، مرافقته مرحلة بمرحلة في سبيل ارتقائه وتطوّره بشكل تدريجي.

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 214.

² - نرفال؛ الرحلة، ص 215.

إذن هي وصاية فواجب، ثم استعمار من أجل التحضر. هذه هي حجج الخطاب الكولونيالي الذي وقع في شركه دو نرفال، بالرغم من الاختراقات والشروخ التي أحدثها في بنيته.

12- مغامرات وغراميات إيروتيكية:

عمل الخطاب الاستشراقي على تثبيت الصورة النمطية للشرق والشرقيين بطريقة سلبية ومنحازة لسلطة المراقب المتورط في عمليات الإقصاء والهيمنة، فلم يخرج الشرق عن ثلاثة تصورات كبرى أطرت الرؤية العامة لهذا الكيان غير المنسجم؛ شرق ستاتيكي غير قابل للتطور، وشرق ذكوري وشرق جنسي.

وقد حظي التصور الأخير باهتمام منقطع النظير على شاكلة ما ذكره ريتشارد بيرتون وغوستاف فلوبير وإيتيان دينيه والكثير من الفنانين والرسميين المهوسين بالطابع الإيروتيك للشرق. ويشكل الهوس بالشرق وبشذوذيته القاسم المشترك الذي يلتقي عنده طالبو المتعة والمغامرات الجنسية.

فهل يختلف الأمر مع دونرفال الذي واجه هزات عنيفة خلخلت الكثير من التتميطات والأحكام المسبقة الناجمة عن قراءاته التي سبقت رحلته؟

نلاحظ أن نرفال يزداد هوساً بموضوع المرأة فلا يُفوّت فرصة سانحة للنقاش إلا وقدّم أفكاره وتصوّراته للقارئ الأوروبي/ الغربي المتعطش للمغامرات الإيروتيكية في الشرق، ولا يعبأ من أجل إشباع الفضول إن كانت هذه المغامرات والمشاهد الجنسية حقيقية أم مختلفة اختلافاً ما دامت تحقق له اكتفاءً جنسياً. يقول الناقد جاك بوني في هذا الشأن (J. Bony) :

" يوحى النص (الرحلة) من وراء "القناع والحجاب" بحبكة إيروسية ضافية.. إن سلسلة

المغامرات الأنثوية تبدو وكأنها لا تشكّل سوى مجموعة من الصبوات الأدبية بحيث يبدو المخطّط الأول لشرق غير متواضع عليه، ولكنه معقّد أكثر وقاتم أكثر".¹

بعد جولةٍ على ظهر الحمار في شوارع القاهرة يقرّر نرفال التخلّص من ترجمانه والانتقال إلى الضفّة الأخرى من المدينة برفقة رسّام أوروبي التقى به في القاهرة، وقد دار بينهما حوارٌ مهمٌّ من شأنه أن يوضّح مدى طغيان موضوع المغامرات الجنسية للمرأة الشرقية على تفكيره، كما يفصح عن فضوله الشديد للطريقة المثلى من أجل الوصول إلى هذه المرأة الغاوية والمحتجبة، المانحة والمتعفّفة، والمثيرة والممتنّعة في الوقت نفسه.

فعندما أخبر نرفال مرافقه الرسّام بالعرض الذي قدّمه له الشيخ المصري، إما بالزواج أو شراء جارية تعيش معه، أو مغادرة البيت لتفادي المشاكل وإثارة حفيظة المجتمع المصري المحافظ، الذي رفض تواجد رجل أوروبيٍّ أعزب بينهم يتلصّص على نسائهم وحرماتهم. ردّ الرسّام متعجباً بالصراخ في وجهه، مبدئاً استعداداه الفوري لتنفيز رغبة الشيخ، والتمتّع بهن قدر ما يشاء، وإشباع رغباته وتفجير مكبوتاته، لذلك راح يعرض عليه النموذج المثالي للنساء المرغوبات من طرف الأوروبيين.

" إن بائعات البرتقال ذوات اللباس الأزرق والأساور والعقود الفضّية رائعات الجمال، ولهن قدود التماثيل المصرية والنهود الكاعبة والأكتاف والأذرع الرائعة، والأرداف قليلة البروز؛ أما أفخاذهن فهي دقيقة وصلبة. إنهنّ تماثيلٌ أثريّة، ولا ينقصهنّ إلّا غطاء رأس يعلوه الصقر والفائف حول الجسد والصليب ذو اليد في أيديهنّ، لكي يمثّلن "إيزيس" أو "هاتور"."²

¹ - نقلا عن وحيد بن بوعزيز؛ جدل الثقافة، ص 131.

² - نرفال؛ الرحلة، ص 155.

سواءً كانت هذه المحادثة حقيقية أم مختلفة فإن نرفال يفصح من خلالها عن نزوع إلى التخيل والابتكار أكثر منه اللجوء إلى النماذج الجاهزة والأنماط القبلية عن تمثيلات المرأة الشرقية. وتتبدى شخصيته الرومنطيقية بجلاء في خلق يوتوبيا خاصة به؛ يستطيع من خلالها أن يصهر أجمل الموصفات الأنثوية للجمال الأوروبي مع أجمل الموصفات الشرقية لخلق نموذج المثالي، وهذا النموذج ما هو إلا انعكاس لعوالم الأحلام والأوهام التي تؤرقه.

ولم يمتنع صديق نرفال المقرّب "تيوفيل غوتيه" (Théophile Gouttier) من الاستسلام لأحلام يقظته بخصوص المغامرات الجنسية التي تنتظره وراء أسوار السلطان التركي. يقول غوتيه متلذذاً، ومستنكراً السلطة والنفوذ المطلقين للسلطان التركي:

" لم أكن أمنع نفسي من التفكير بكل كنوز الجمال الضائعة عن عين البشرية... ربّات الجمال اللواتي لم ينلن حظهنّ من المعجبيين قط.. فما الذي يمثله دون جوان مثلاً من السلطان الذي لا يستقبل سوى الزنابق الأكثر نقاءً، والورود الأكثر جهازةً وعذوبةً.. والذي لا تتوقّف عيناه إلّا على الأشكال الكاملة التي لم تمسّها أيّة نظرة لمخلوق زائل"¹.

يبدو أن غوتيه يحمل هذه الصورة على محمل الجد، فحياة السلطان اللاهية جعلت قريحته الإبداعية تتفتّق مثل أجمل الورود التي قد يحظى بها شخص في حياته. إن المغامرة في هذا العالم الخيالي الواعد بالأحلام والمسرات يحرمه من النوم ويستبدل هدوءه ولباقته تهوراً ومجازفة.

13- التداخل بين التجربة والوهم:

يردّ نرفال على كلام مرافق جولته بنوع من المسؤولية الأخلاقية اتّجاه المجتمع الذي يستقبله ضيفاً عزيزاً، كما يُبدي تفهماً كبيراً للدين والعادات والتقاليد الشرقية وهو مدركٌ تمام الإدراك لأصول الواجب التي تقتضي عدم تجاوزه للحدود المفروضة على الغرباء والأجانب، ولكن هذا

¹ - بيير جوردا؛ الشرقي الغريب والشرقي المحتال، ص 56.

التحفظ لم يمنعه من إبداء رأيه الغريب، الذي يعتبره مخرجاً من مأزقه. يقول نرفال بلهجة العارف المجرب:

" أن التقرب إلى النساء ممنوع منعاً باتاً في القاهرة، ولكن الحب ليس ممنوعاً في أي مكان. فإذا ما صادفت امرأة تلفت النظر بمشيتها وقوامها ورشاقتها في طريقة التفافها بملابسها، وإذا كان هناك شيء ما ليس في مكانه في خمارها أو غطاء رأسها، وينم عن الشباب أو الرغبة في أن تبدو لطيفةً فما عليك إلا أن تتبعها، فإذا أطلت في وجهك في اللحظة التي تعتقد فيها أن أحداً من الجمهور لا يلاحظها، فاسلك طريق منزلك وإنها لتابعتك حتماً. وفيما يختص بالمسائل النسائية لا تثق إلا في نفسك، فالتراجمة سوف يسيئون توجيهك ¹."

يزعم هنا دو نرفال أنه يملك خبرة واسعة في التعامل مع النساء وخاصة مع الشرقيات، لكنه مقارنةً بمواطنه فلوبيير الذي كان أكثر صراحة وانغماساً في الملذات الجنسية، وأكثر جرأة في حياة العريضة والفسق، يبدو نرفال مجرد هاوٍ تسكنه الرغبة في التسامح مع ماضيه، وتبرير إخفاقاته وعدم استقرار حياته العاطفية.

ولا تصمد في الأخير ادّعاءاته النظرية في معرفة طبائع النساء والقدرة على الفوز بقلوبهن، ونيل إعجابهن بهذه الثقة المفرطة في معارفه، ومطالعاته الواسعة التي اشتهر بها حتى أثناء تواجده بالقاهرة وإسطنبول. فنرفال الشاعر الحساس يستطيع أن يخلق مغامراته من خياله المجنح بدل التجربة، بل يكتفي بالمراقبة والتفرج من بعيد في أغلب الأحيان، وهذا ما أقرّ به في ثنايا هذه الرحلة:

" إنني أتحدث إليك هنا بقليل من تجاربي وكثير من تجارب الغير ²."

¹ - نرفال؛ الرحالة، ص 55.

² - نرفال؛ الرحلة، ص 54.

لا تزال أحلام اليقظة تراود نرفال منذ بداية رحلته، وهو لا يتوقف عن الحلم بالمغامرات الغرامية وتحقيق هواجسه وأوهامه حول المرأة، لكن الواقع أبعد من الخيال وهو يدرك ذلك تماماً، ولكنه لا يتوقف عن الحلم بالمستحيل، لطالما كان المستحيل مطلب الشعراء ومعتقي الأفكار الرومانسية والطوباوية. ولكي نفهم ما يبحث عنه نرفال تحديداً من بهاء وطرافة لا نجدها إلا في تصوّره الغرائبي للشرق نستعين بمقطع مهم من مقالة إدوارد سعيد سنة 1995 في ردّه وتعقيبه على نقاده بخصوص كتابه الاستشراق.

يقول سعيد أن الشرق لا يتّسم دائماً بالفضاضة والقسوة، ويحيل على التخلف والدونية كما نجده عند معظم المستشرقين والرحالة، ولكن " كلمة الشرق كانت ترتبط في أذهان بعض المبدعين مثل نرفال وسيجالان ارتباطاً رائعاً وخطاباً بالغريبة، والبهاء، والغموض، والوعد، ولكن الكلمة كانت بمثابة تعميم تاريخي مغرّق في شموله".¹

هذه الطراوة الأصلية لشرقٍ يعيش في الأحلام، هو كذلك الشرق الذي كوّنته أوروبا بحسب نرفال حول ما يسمّيه "سلم الشرق"؛ فالحاج الأوروبي لم يُبعد عن مخيلته أبداً تلك الصورة التي تختزن الكثير من القصص والمسرحيات. وعلى الرغم أن أول ما يتبادر إلى ذهن الحاج المسيحي هو قصص ومسرحيات الحروب الصليبية، وتلك الحقبة المليئة بالدموية وبالصرع باسم الدين وإعلاء "كلمة الرب"، إلا أن نرفال لا يهتمّ الماضي الدموي بقدر الحاضر الحيّ، الحاضر الذي يعبق بروح المرأة في كل شبرٍ تطأه قدماء. إن الشرق الغرائبي مغامرة تستحق أن تُخاض، لذلك يتساءل نرفال عند بلوغه شواطئ بيروت البديعة، متأسفاً على اختلاف الوضع هنا في بيروت عن القاهرة. إذ يقول:

" أفلا يحلم المرء بالمغامرات والغرائب لدى رؤية تلك المنازل المرتفعة التي كثيرا ما نرى فيها أعين الفتيات المستطلعة وهي تومض! ولكن من يجرؤ على دخول قلاع السلطة

¹ - إدوارد سعيد؛ الاستشراق، تر: محمد عناني، مرجع مذكور، ص 517.

الزوجية والأبوية تلك؟ أو على الأصح، من ذا الذي لا يشعر بالإغراء على الدخول؟ ولكن وأسفاه! إن المغامرات هنا أكثر ندرة من القاهرة ¹.

ومما لم تغفل عنه عينا نرفال الفاحصة أن السكان في هذا البلد جادون بما فيه الكفاية، وهذا يغلق أمامه كل محاولة للتقرب من النساء أو الفتيات الجميلات، لكن سبل التعويض متوافرة في هذه البقعة الجميلة بسواحلها وإطلالتها البحرية الساحرة. إن طبيعة لبنان الساحرة تعوّضه مؤقتاً عن مغامراته المزعومة. فمادام هناك حضارة تنطق عنها حجارته وأبراجها وأبنيتها المستديرة ذات القمة المدببة وجبالها الشاهقة،

" كل ذلك يحمل الفكر على التأمل والاستغراق في الأحلام " ².

ولا نستغرب أبداً أن تجد هذه الأحلام نفسها مجسدة في عناوين قصصه البديعة، على غرار أنجيليكا وسيلفي وجيمي، وأوكتافيا وإيزيس وكورّيا، وقد جعله هذا التعلق الهوسي بالمرأة يغيّر عنوان قصّته "قلعة بيش" إلى "إيميليا". وما اهتمامه وتركيزه الحاد على النساء سوى مناشدة واستفزاز لربّات الشعر والفن والجمال من أجل قيادته إلى عاصمته الخيالية أو بلاده المحلومة، حيث يلاقي هذا الأوروبي الملتحي أبسط فرصة للمغامرة وقد تحوّل إلى منبع متدفق من الخيال الخلاق، أين:

" تُعرض له مئات الفرص لكي يصبح ملقّي الأعين الملهبة، التي ترسل بريقها من خلال ثقبو اليشمّك، أو التي لا يكاد النقاب الشفاف الأبيض يخفي سوادها " ³.

هذه التفاصيل في الحياة الشرقية في رحلة نرفال شكّلت أغلب رؤى نرفال وتخميناته عن المجتمع الشرقي، تقف المرأة على رأس اهتماماته، حتى أنه في الجزء الثالث من كتاب الرحلة

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 428.

² - نرفال؛ الرحلة، ص 429.

³ - نرفال؛ الرحلة، ص 472.

يستعين بملاحق توضيحية لتقريب صورة المجتمع الشرقي ذهن القارئ الأوروبي، الملحق الأول بعنوان: " أخلاق المصريين الحديثة"، أما الثاني فأطلق عليه عنوان: " الفنون لدى الشرقيين".¹ والملاحظ أن هذين الملحقين يكادان يتطابقان مع بعض الفصول من كتاب وليم إدوارد لين السابق الذكر، مع بعض التحويرات عندما ينسب نرفال إلى نفسه خلاصة أبحاث لين، ويأتي على ذكر بعض الأمثلة والمغامرات التي عاشها، أو أدعى أنها رُويت له من طرف أناس أوروبيين موثوقي الرواية والمصدر.

أما بخصوص ملاحظاته عن المجتمع السوري في زيارته لجبل لبنان، فقد اختلط عليه الأمر في كثير من الأحيان عندما تقاطع بشكل غير واع تماماً مع أفكار وتحليلات "لين" بشأن المجتمع المصري. بقليل من الفطنة يدرك القارئ مدى التقاطع بين مشاهدات نرفال وأبحاث "لين"، في حين أن نرفال يتجاهل ذكر سلفه، أو الإشارة إلى الاستفادة منه على الأقل. وهو ما أعلنه بكل صراحة في الجزء الثالث من الرحلة التي كرّسها لزيارة إسطنبول.

14-الحريم: نظرة من الداخل:

لا يمكننا أن نتحدث عن المكانة الكبيرة التي أفردتها دونرفال للنساء الشرقيات في رحلته دون أن يجزّنا ذلك للحديث عن الموضوع الأكثر شحداً للمخيّلة الاستشراقية على الإطلاق، ويتعلّق الأمر بموضوع الحريم. لقد سيطرت صورة الحريم على أغلب الكتاب والشعراء والرحالة المفتونين بالعوالم الخفيّة والغريبة والغامضة للحياة الشرقية.

وقد ساد نمطٌ من التفكير أنه ما من وسيلة ناجعة سواء للرحالة الهاوي أو الباحث المتمرس تمكّنه من معرفة دقائق المجتمع الشرقي إلا بالغوص في تفاصيل العوالم الداخلية للحريم،

¹ - نرفال؛ الرحلة، الجزء الثالث، صص 227-299.

وبالتالي التعرّف على الأسباب الحقيقية التي تجعل من هذا العالم مستعلّقاً عن أعينهم المتطفّلة، ولماذا يصرّ الإنسان الشرقي على إبقاء حريمه في الحديقة الخلفية لقصره/ بيته، أو عدّه من الطابوهات التي يتمّ إقصاؤها من دائرة التفكير، وتسلّط عليها جميع أشكال الحجب والتشويش والعنف الرمزي.

" ألا تعيشون مع نسائكم في الحريم؟"¹

هذا هو السؤال الإنكاري الذي يوجّهه نرفال بحدّة لأحد محاوريه الشرقيين. إن المعاشية والتجربة أفضل طريقة للمعرفة عند نرفال، وهذا ما دفعه منذ البداية للتخلّي عن تعجرف الأوروبيين، وكسر جميع الحواجز التي تعيق توغّله من أجل استكناه جميع العيّنات المتوفّرة للدراسة والتأمّل.

وقد استقر موقف نرفال المتشكّك منذ البداية من السرديات الاستشراقية على مخالطة الشرقيين والتتلمذ على أيديهم مباشرة، بل يجب الإنصات لمعالم المدينة ذاتها إذا أراد السائح أو الرحالة النفاذ إلى روحها. ولهذا نراه في إحدى شذراته يثني على قراره الحكيم في المكوث بمدينة القاهرة لمدة كافية والتغلغل بأحيائها وساكنتها لمعرفة ومعايشة صخب الحياة الشرقية الحقيقية.

" لم أندم أبداً على أنّي أستقرتُ بعض الوقت في القاهرة، وأنّي جعلتُ من نفسي في جميع علاقاتي مواطناً لتلك المدينة، إذ أن هذه، دون أدنى ريب، هي الطريقة الوحيدة لفهما ولحبّها "².

ولا يتوقّف نرفال هنا، بل يوجّه اللوم لأسلافه من الأوروبيين الذين يكتفون بالمعاينة السطحية. إذ يواصل قائلاً:

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 145.

² - نرفال؛ الرحلة، ص 243.

" والرحالة في العادة لا يمنحون أنفسهم الوقت الكافي للتغلغل في حياة المدينة الخاصة، أو للتعمق في جمال مناظرها وما تحويه المدينة (وهو يقصد هنا القاهرة تحديداً) من متناقضات وذكريات " ¹.

وما دفع كاتبنا المتلهّف على اختبار معارفه الواسعة أمام الواقع على الاستغراب والاستنكار هو جزء من الحوار الذي تبادله مع سليمان آغا، فبعد أن أكرمه في مجلسه على الطريقة الشرقية بفنجان من القهوة وجليون، صدمه بالاحتقار الشديد والدونية التي ينظر بها للنساء الأوروبيات المتواجدات بمصر.

فالتركي المسلم يعتبر السيدات الأوروبيات مجرد فاجرات، يبحثن عن حياة المتعة واللذة ولا يصلحن لاتخاذهن زوجات. بل يشكّلن خطراً كبيراً على سمعة الرجل الملتزم بتعاليم دينه وأخلاق مجتمعه. في حين تبقى المرأة الشرقية نقطة استفهام في ذهن نرفال المتوقّف لإجابة الآغا الحاسمة:

" أما عندنا فالنساء يعشنّ معاً في جانب، والرجال في جانب آخر، وتلك هي الطريقة الوحيدة للحصول على الهدوء " ².

إنها صدمة أخرى من الصدمات الكثيرة التي تعرّض لها نرفال، وهذه المرّة من رجل شرقيّ يعرف حق المعرفة طبيعة الحياة التي يتيحها الحريم بالنسبة للرجل. إنّها متاعب لا تنتهي إلا بخطوة جريئة وحاسمة تفصل عالم الرجال عن عالم النساء. ماذا يتبقّى للحالم بمباهج الحريم ومغامراته الجنسية غير التهيّؤات والافتراضات؟

إن الحريم هو ملاذ الرجل الغربي المنهك من إملاءات الحداثة وضيق أفق الحضارة الصناعية، التضيق الأخلاقي للمجتمع الأوروبي في الحقبة الفيكتورية المتشدّدة، فلم يتبقّ للقادم

¹ - نرفال؛ المصدر نفسه، صفحة نفسها.

² - المصدر نفسه، ص 145.

إلى الشرق سوى العوالم الغرائبية والتجارب الأصيلة. ومن المعروف أن سحر العالم الشرقي يكمن في غموضه وإغازه، وغزارة الامكانيات التي يطرحها أمام المتعطّشين للاكتشاف، وفكّ الغموض وتحقيق الطموحات وأحلام اليقظة.

ويَدّعي نرفال الحيايد والتدقيق قبل إطلاق الأحكام ونقل المشاهدات نقلاً أميناً. فعندما زار سراي السلطان التركي في إسطنبول شدّد على أمانته وصدقه أمام قراءه:

"وإني لأجد نفسي مضطراً إلى عدم الولوج في وصف الاحتفالات الداخلية للقصر، فقد اعتدتُ ألا أتحدث إلا عما أراه بنفسِي. ومع ذلك فقد كنت أعرف مقدّماً بعض أجزاء المكان الذي تُقام فيه الاحتفالات".¹

إن الجملة الأخيرة توضّح جيّداً ذلك التناقض الذي يقم فيه نرفال نفسه. فسطوة القراءات والتنميطات القبلية ترجّح كفة الرؤية النصيّة المبنوثة في أدبيات الاستشراق التي تشربها وحلم بها منذ صغره، على حساب التجربة المعيشة والمشاهدة العيانيّة للواقع.

ويرتبط الحريم عادة ببعض النساء الأوروبيات اللواتي استطعن الولوج إلى الفضاء الجواني للشرق، وكان ما يدور داخل القصور والبيوت الشرقية والحمامات، وخاصة تلك العوالم المحتجبة للحريم ونسائه المخفيات خلف الجدران العالية والستائر المحكمة الإغلاق. وقد بدأ تزويد الذكور بالمعلومات والتقارير والروايات المشوّقة، وجاءت الكتابات النسائية من النساء الأوروبيات لتعويض النقص الفادح للمعرفة الاستشراقية في موضوع حسّاسٍ ومرغوب جداً مثل الحريم.

لقد مكّنتُ الليدي ماري مونتاجو (Mary Montagu)، الخطاب الاستشراقي من رافد معرفي في غاية الأهمية حول مسألة الحريم في رسائلها المشهورة، والتي نُشرت في كتاب يحمل عنوان "رسائل السفارة التركية 1708-1720". (Turkish Embassy Letters)، وكان

¹ - نرفال؛ الرحلة، الجزء الثالث، ص 218.

الفضل الكبير لكتابات الليدي مونتاغو في الانتشار بين القراء واكتساب صبغة الحقيقة في ما تقول وتروي أنها عملت على تكذيب التمثيلات الذكورية للنساء الشرقيات والحريم. وقامت نصوصها التكميلية من خلال عمليات الإزاحة والحذف وإعادة الترتيب بزعة الخطاب الذكوري، والتدخل باسم النساء الشرقيات للتكلم باسمهن، وإيصال أصواتهن إلى الخارج. وعليه تهجمت بطريقة مباشرة وصريحة على التمثيلات المشوهة والمغلوبة للرجال عن الشرقيات.

استطاعت فعلا الليدي مونتاغو سحب البساط من تحت أقدام الذكور في أحقية تمثيل النساء والزواج والجنسانية والأعراف ودقائق الكون الأنثوي، وتحدثت صراحة الكتابات التي سبقتها، واعتبرتها كتابات مزيفة وملقاة، لذلك فهي تصر على توضيح نيّتها الصادقة في رسائلها السرية. إذ تقول في إحدى رسائلها المؤرخة في أيار 1718:

"أنا أكثر ميلاً، بدافع من روح المعارضة الأنثوية الصادقة، إلى إخباركم بزيف قسم كبير مما تجدونه لدى مؤلفين أمثال المستر هيل، المثير للتعجب... لكنني أعول على معرفتكم بي بما يكفي لكي تصدقوا كل ما أكدده شخصياً من أجل الحقيقة"¹.

إن سرديّة الليدي مونتاغو التي تدّعي المصادقية وتتّعزّز على المعايضة والاختلاط بينات جنسها، فهي من جهة تحاول التماهي مع المرأة الركية ومجتمعها وثقافتها، خاصة تلك الطبقة الأرستقراطية التي تنتمي إليها، والتي مكّنتها من ولوج الفضاءات الحميمة للمرأة الشرقية، واختراق الحُجُب والحواجز المفروضة على الأجانب، وفي الوقت ذاته تؤكد اختلافها وتمايزها عن الشرقيات ولجوئها في كل مرة للمقارنة وإبراز الاختلافات الثقافية والعرقية والدينية.

يوهنا خطاب الليدي مونتاغو للوهلة الأولى أنه يشكّل خطراً على الخطاب الاستشراقي ومركزية الذكورية، وتتحول الاستراتيجيات التي تبنتها في زعة وتكذيب وفصح الزيف الذي يلفّ التمثيلات الذكورية الشبقية للحريم والنساء الشرقيات ومغامراتهن بعيداً عن الأنظار إلى

¹ - ميديا بيغينو غلو؛ استيهامات استعمارية، مرجع مذكور سابقاً، ص 160.

عملية قلبٍ للكون الاستشراقي من خلال الاستشهادات والاستعارات المجازية التي تدعّم الخطاب وتغنيه أكثر.

إن تحدّي مونتاغو للمرجعية الذكورية من أساتذتها وأسلافها الرحالة والمستشرقين ساعدها على ادّعاء الحقيقة من أجل سلطة التمثيل الصحيح، والحجة التي تستند إليها هي إمكانية وصولها إلى الفضاء الداخلي للحريم وامتلاك المعلومات الموثوقة عنه، ولكن هذا الادّعاء لم يمكّنها من دحض سلطة الخطاب الاستشراقي كما تدّعي، ولا يمكن مساءلة الطابع المشرق للصور المشوّهة والتمثيلات المغلوطة بمجرد كشف زيفها، والزرع بتقديم البديل. والدليل على عجز الليدي مونتاغو من تجاوز الاستشراق هو اعتمادها على استراتيجيات استطرادية في فهم النساء الشرقيات عن طريق المقارنة، والفصل الجذري بين ما هو شرقي وما غربي.

لا تحاول الليدي مونتاغو نقد الممارسات الاجتماعية والثقافية التي تساهم في إخضاع النساء في حديثها عن ظاهرة الاستعباد أو استرقاق النساء التركيات، وهو موضوع شائع في كتابات المستشرقين الذكور، ولكنها في الحقيقة تعمل على نقد الإسلام كديانة تسلّط العنف والقهر على النساء. فالإسلام دين يكرّس الهيمنة الذكورية حسب فهمها الساذج للمجتمع الشرقي.

فمن خلال تمثيل هذه العادات الإسلامية عندما تصفها بـ "البربرية" و "غير المتحضّرة"، فهي بذلك تضمن الطبيعة الإنتاجية والتوليدية للخطاب الاستشراقي، وتؤكد على الحضور المكثّف لسلطة النصوص التكميلية، والسيرورة غير القابلة للدحض في مرجعياته الموثوقة.

وتحضر في رسائل الليدي مونتاغو بكثرة تيمة "المرأة الشرقية المتكّرة" وراء الحجاب، وهي تيمة راسخة في تراث الاستشراق وحاضرة في نصوص الرحالة من قبل، وتدلّ على

" الرغبة التلصصية للذات الغربية"¹.

لقد وصفت مونتاجو المرأة التركية بالأكثر تمتعاً بالحرية من الإنكليزيات، وهذه الحرية متأية من تنكرها خلف الحجاب، وتوفر لها هذه الحيلة الكثير من الحرية والراحة في التصرف والمغامرة إلى درجة عدم التفريق بين السيّدة وعبدتها. إن الحجاب بمثابة قناع بالنسبة للمرأة التركية تمكّنها من اتباع أهوائها وعيش مغامراتها دون خوف من الانكشاف والفضيحة. بل هو عنها لا يشكّل عنصراً اضطهادياً كما يراه الرجل الأوروبي، بقدر ما يمنح النساء التركيات الحرية. وعندما تصرّح أن التركيات هن فقط من يتمتّعن بالحرية في الإمبراطورية العثمانية، فهي:

" تعني ضمناً أن النساء التركيات هنّ الموقع لتشكيلة من الأفعال التهديمية، فلكونهنّ محجّبات يكنّ محميّات بإغفال الاسم الذي يتيح لهن حرية جنسية واجتماعية، إنّما تجعل من النساء التركيات علامة على الحرية والانعتاق".²

يقدم دو نرفال آراءً كثيرة مختلفة ومتناقضة حول موضوع الحريم، وتتراوح آراؤه بين ادّعاء الخبرة وادّعاء الموضوعية، ويبدو مدركاً تماماً أن مباحج الحريم مجرّة أسطورة صنعتها العقول الأوروبية الحاملة، فالحريم كما يزعم أشبه بحياة الدير وتسري فيه القوانين الصارمة والجديّة، أما النساء الكثيرات اللواتي تسكن في الحريم فهي عبارة عن قفيرٍ من النحل تعمل طول النهار بهمة ونشاط، وتُعطى الأولوية القصوى لتربية الأطفال وتعليمهم، كما تلجأ البعض إلى شؤون المنزل وأعمال الخياطة والتطريز، ويتيح غياب الزوج طوال النهار الفرصة لاستقبال الصديقات والقريبات لتبادل أطراف الحديث والمرح.

¹ - ميديا بيغينو غلو؛ المرجع السابق؛ ص 171.

² - المرجع نفسه؛ ص 173-174.

لقد كان انجذاب الرجل الأوروبي إلى الشرق يتغذى على أدبيات تتصوّره كموضوع مشتته ومرغوب فيه، وكان الحريم صورة مصغرة لحياة المتعة والمغامرة، والنساء في عالم الحريم كما لاحظت رنا قباني لا تخرجن عن ثلاث صور مكرورة ومختزلة؛ الأولى تمثلها سيدة المنزل المترفة التي خبث عندها جذوة الجسد، والثانية خادمة أنهكتها شؤون المنزل، أما الثالثة فهي تلك المومس التي أُعفيت من أعباء الزوجية وتتاخر بجسدها، وهذه النماذج الثلاثة تمنّي الأوروبيين بمغامرات ومباهج لا تنتهي.

لقد خالف نرفال هذا التوجّه بكل وضوح عندما راح يكذب هذه المزاعم واعتبرها:

" وهماً وخيالاً ينبغي هو الآخر أن نفقده: ملذات الحريم وسلطان الزوج أو السيد المطلق، والنساء الساحرات اللاتي يجتمعن ليينين سعادة شخص واحد، إن الدين والعادات قد خففت بشكل غريب من حدة ذلك المثل الأعلى الذي طالما أغرى كثيرا الأوروبيين. ولذا فإن كل الذين فهموا الحياة الشرقية بهذه الطريقة، مصداقاً لما كنّا نعتقده، لم يلبثوا أن أُصيبوا بخيبة أمل".¹

يجافي هذا الاعتراف النرفالي الكثير من الخططات الاستشراقية التي صنعت مخيالاً يتساق مع رغبات واستيهامات الرومانسيين والحالمين بالفردوس المفقود. إذ لم يعد الشرق النرفالي ذلك الاسقاط السلبي الذي يُختزل عادة في الملاحظات السريعة والأحكام التعميمية، وإعادة استتساخ تأملات ونتائج الرحلات والكتابات السابقة.

زيارة حقيقية قام بها نرفال رفقة باشا إسكودار إلى سراي السلطان بأحد قصوره، وهو سراي مخصص للراحة الصيفية، كان خالياً من ساكنيه أثناء الزيارة للتعرف عن قرب على الجناح الخاص بالحريم الذي شغل معظم الرحالة وأثار فضولهم.

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 272.

يصف نرفال مجموعة من الغرف المؤنّثة بشكل جميل في قصر يوحي معماره أنه بُني في القرن الثامن عشر، فالأجنحة ذات الغرف الفسيحة في الطابع الأرضي، والمهجورة في هذا الوقت من السنة بدتْ للزائرين أنها تشبه كثيرا الطابع المعماري الأوروبي، ولولا بعض التفاصيل الصغيرة وغير المهمة لحسب المرء نفسه في إحدى غرف الفنادق الباريسية كما يخبرنا بذلك نرفال.

والحريم التركي بغرفته الموحّدة وحسن إدارته يحيل الملاحظ على نظام الفندق السائد في أوروبا، مقابل امتثال الجوّاري والمغنيات والخادّات لسلطة أقدم المحظيات وأقدرهن على تسيير شؤون المملكة الصغيرة. ويبني نرفال أحكامه على الملاحظة المباشرة كما يدّعي، وهذا ما يدعوه في الكثير من الأحيان لانتقاد ومعارضة الرؤية الضيقة ومبالغات الأوروبيين.

"هذا ما استطعت ملاحظته من العادات الداخلية للسراي. وكل شيء يدور عادة بطريقة أبسط مما يتصوّره خيال الأوروبيين السقيم".¹

وفي سياق حديثه عن زيارته للسراي المتزامنة مع الليلة الأخيرة من شهر الصوم المبجل عند المسلمين كما يوضّح نرفال، يصف لنا السعادة الغامرة التي اجتاحتها وهو يفصح عن شعوره الغريب الذي يبيح للسلطان سطة مطلقة على نساء إمبراطوريته بشكل يثير جموح الشعراء الرومانتيكيين.

لكن النقطة الدّالة هنا ليس هذا الشعور الغريب، بقدر ذلك اللاشعور المختمر في لاوعي نرفال، حيث يطفح إلى السطح معبراً عن ذلك التناقض الغريب في كتابات نرفال عن الشرق. وإذ لا يمكننا أن نلوم عجز شاعر أوروبي عن فهم خصوصيات المجتمع العربي الإسلامي، إلا أننا نستغرب استنتاجه الطريف بشأن العادات الإسلامية. حيث يخلص إلى أن:

¹ - نرفال؛ الرحلة الجزء الثالث، ص 72.

" السلطان فبصفته حاكما مطلقا (بادشاه) وخليفة، فمن حقّه عدم الانتظار حتى الليلة الأولى من هلال الشهر القادم ولا يظهر إلا في اليوم الأول من أيام شهر العيد. وبذا يكون له السبق بليلة واحدة على جميع رعاياه من أجل الحصول على وريث، وفي هذه الحالة لا تنجبه إلا امرأة جديدة. هذا هو مضمون الاحتفال الذي أقيم كما قيل لي بين السراي القديمة والجديدة. وتقدم أم السلطان أو عمّته إلى ابنها جارية عذراء تشتريها بنفسها من السوق، وتقودها في موكب تحوطه الأبهة في عربة من عربات المواكب " ¹.

في هذه القضية تحديدا يتخذّ كلام نرفال حول الرغبة الملحة للسلطان في إنجاب وريث شرعيّ من صلبه منحىّ تهويليا وتضليليا في الوقت ذاته، فهو لا يصوّر تلك الرغبة الحقيقية عند أي سلطان أو ملك في ضمان استمرار السلالة الحاكمة من بعده، بل يركّز على الجانب الشبقي السادي (Sadique) للعقل الشرقي الذكوري.

إن ما سمعه نرفال من حكايات وأخبار تحبس الأنفاس حول هوس السلاطين والحكام العرب بالجنس والتسلّط الذكوري يرتبط بما تختزنه الذاكرة المختلّة من حكايات الليالي حول هذا الموضوع الأثير. فقد لاحظت تلميذة يونغ ماري لويز فون فرانتس (M-L. Von Von FRANTZ) أن بنية الحكاية في الليالي العربية تعبّر عن وجود مشكلة أساسية تؤكد على:

" هيمنة ما هو ذكوري بينما ينقص العنصر الأنثوي، وتتّجه كل التطورات نحو الكشف عن كيفية استرداد هذا العنصر الأنثوي واسترجاعه للوعي " ².

وبينما تؤكد ماري لويز فرانس على الاتّحاد المتوازن بين مبدئي الذكورة والأنوثة يصرّ نرفال على تثبيت النظرة الكلاسيكية الاستشراقية القائلة أن المجتمعات الشرقية تعاني من عقل ذكوريّ بطرياركيّ اختزله هيغل في مقولة: "الإمبراطور الأب" و"الأب الإمبراطور" في سياق كلامه عن

¹ - نرفال؛ الرحلة، الجزء الثالث، ص 216-217.

² - إدغار ويبير؛ الوضعية الافتتاحية والاختتامية في بعض حكايات ألف ليلة وليلة، ضمن كتاب: السرديات التطبيقية - مقاربات سيميائية سردية - ترجمة وتقديم، عبد الحميد بورايو، دار التنوير، الجزائر 2013، ص 209.

استبداد وأبوية الحضارة الصينية. هذا لا ينفي الرغبة في الحكم والسيطرة وربما تكريس الوصاية الأبوية بشكل أو بآخر، ولكنه يصبح بمثابة صمّام أمان للحفاظ على الجسد المادي والمعنوي للأمة أو المملكة. هكذا يركّز نرفال على إبراز ذكورية الشرقي وطبيعته الإيروسية الشبقية، متناسيا الهدف الرئيسي من وراء احتفال السلطان إن صحّت الرواية بضمان خلفٍ ملكيّ أصيل. فسلامة البلد مرهونة:

" بالاتّحاد المتوازن بين مبدأ الذكورة -الذي يتقمّصه الملك أو الرئيس- ومبدأ الأنوثة -الذي تتقمّصه الأميرة أو المرأة بصفة عامة".¹

تتكرّس في هذا السياق النظرة الشبقية للإنسان الشرقي غير القادر على كسر هذه الدائرة في مخيال الأوروبيين الهائم في شطحاته وأحلام يقظته. إن هذا ما يفوت وعي نرفال في كثير من الأحيان، فما أكثر المواقف التي يصرّح فيها عكس ما يضمّر في لاشعوره.

إن نرفال محبوسٌ داخل قوقعة المركزية الغربية ومقولاتها الشوفينية، فرغم الانفلات من صنمية المعرفة وولائها المطلق، إلا أنه ظلّ حبيس هواجسه وتهيؤاته وأوهامه المرضية اتجاه الشرق. هذا الشرق ليس ذلك المكوّن البسيط لكيان أوروبا فقط، بل هو المعلم والهادي الذي نهلت منه الإنسانية حسب اعتراف نرفال والكثير من المفكرين والمؤرخين المنصفين، أو هو الشمس التي سطعت على أوروبا في أحلك مراحلها الظلامية باختصار.

¹ - إدغار ويبيير؛ المرجع السابق، ص 211-212.

الشرق المتخيّل وسلطة نص الفخ

ليلة وليلة:

تمهيد:

إن انفتاح نص ما سواء كان مكتوباً أو شفهياً على باقي فنون القول يوفّر لنفسه مشروعية التمازج والتفاوض ودرجة من التقبّل للتأثر بالنصوص الأخرى، السابقة منها والمعاصرة، وكذا التأثير فيها دون التطابق أو الذوبان فيها والتخلّي عن خصوصياته التي تضمن له مكانة مرموقة في ثقافة ما، أو حتّى في التواصل الثقافي بين البشر، وربط جسور الماضي بالحاضر لتأكيد الهوية والأصالة التي يتمتّع بها مجتمع ما.

في ظلّ هذه السطوة للنصوص الدينية منها والأدبية والسياسية والثقافية، هناك نظرة مثالية للنصوص الأدبية والثقافية بالخصوص ترى أن أيّ نص مهما ارتبط بثقافة أو أمة ما، ومهما استمد شرعيته من نصوص سابقة مهيمنة، أو انبثق عن إيديولوجيا معيّنة فلا يمكن تأويله دنيوياً. بمعنى آخر يجب التفريق بين ما يقوله النص وما يقوله صاحب النص، أو ما يعتنقه من أفكار وتوجّهات وقناعات إيديولوجية قد تؤثر فيه أثناء عملية التأويل، وتقويل النص غصباً ما لم يقله صاحبه.

أحد أهداف هذا المبحث هو نفس هذه النظرة المثالية التي تجتهد في تبرئة الكتّاب والمبدعين من تهمة الانخراط في مشاريع سلطوية وإمبريالية، وتعزيز تمركز ثقافة دون الأخريات، ومحاولة السيطرة والتحكّم في الآخرين. ولا يتمّ هذا في رأينا إلّا بإخراج عملية تأويل النصوص من برجها الجمالي، واختبار صمودها في حالة تبني التأويل الدنيوي وربطها بظروف إنتاجها وطموحات أصحابها، لكن هذا الطرح قد يبدو عبثاً عندما يتعلّق الأمر بأحد النصوص الاستشراقية المشهورة في القرن التاسع عشر، وهو النص الرحلي الأبرز والأثري منذ عقود طويلة إلى وقتنا الحالي، أي "رحلة إلى الشرق" للرحالة الفرنسي "جيرار دو نرفال" أثناء زيارته لأهم الحواضر الشرقية آنذاك وهي: مصر وبلاد الشام وتركيا في فترة حسّاسة جداً من تاريخها الثقافي والسياسي.

إنّ رحلة إلى الشرق Voyage en Orient نصّ رحليّ استشراقيّ إشكاليّ دون الكثير من المبالغة في الحكم، فهذا النصّ يعبر عن صوتٍ متفردٍ لكاتبٍ غربيّ حاول قدر الإمكان التخلّص من التجارب المتسرّعة والأحكام المسبقة (préjugés) التي تبنّاها الرحالة والمستشرقون الذين سبقوه في زيارتهم للشرق، وقرأ لهم بفضول كبير وشكّ عميق دفعه لرحلة البحث عن اليقين بنفسه، وتجريب الحياة الشرقية دون توسّط أو وصاية. لكن هل نجح فعلا في ذلك؟

يتمحور هذا المبحث حول المأزق الوجودي والأخلاقي الذي تتخبط فيه الرؤية *النرفالية* للشرق والشرقيين، باعتبارهم موضوعا أثيرا لاستشراق القرن التاسع عشر المُنبشك مع مشاريع الإمبراطورية الأوروبية والمغامرات الاستعمارية التوسّعية على حساب السكان الأصليين للشرق أو الشرقيين.

يا ترى هل ساهم دو نرفال بطريقة غير مباشرة وريّما لا واعية في خدمة الإمبريالية الغربية؟ أم أن رحلته تعبّر عن خصوصية تفرد بها دون غيره وهي الوقوع ضحيةً أوهامه الرومانسية وأحلام يقظته المشوّشة، وبحته المستحيل عن فردوس مفقود يتغذّى من أدبيات الاستشراق نفسها؟ أم أن استشراق نرفال مجرد يوتوبيا أخرى بدأت بالصدمة ومّرت بانقشاع الوهم، وانتهت بتبني مقولات المركزية الأوروبية؟

في البداية نشير إلى أن المقصود بدنيوية التأويل هو تلك العلمية التي يتم فيها إخضاع النصوص الغربية، خاصة الاستشراقية منها للقراءة الاستكشافية المتوسّلة بأدوات النقد ما بعد الكولونيالي، ومساءلة المقصديّات والدوافع الحقيقية وراء الاهتمام بالشرق كموضوع دراسة وكموضوع رغبة.

ونعوّل في هذا على المنظور التأويلي الذي يعمل على تفكيك النصوص وإعادة تأويلها على ضوء وقائع ونصوص أخرى مجاورة من أجل تفكيك أنساقها الثقافية وتعطيل عملية

الهيمنة التي ترافق سيرورات إنتاجها في العادة. يقول إدوارد سعيد في هذا الشأن:

" يسمح لنا تغيير منظورنا التأويلي بتحدّي السلطة السائدة وغير المتحدّاة للملاحظ الغربي، الذي يزعم الحياد وعدم التحيز".¹

إن مفهوم النص في هذه الحالة لم يعد يسبح في مداره الخاص به إن صح التعبير، لا يتأثر بالواقع ولا يؤثر فيه، وليس النص ذلك الكيان المتسامح مع الظروف التي أنتجته وصقلته وحوّره وفق قواعد جمالية صارمة لا تأبه بما هو ثقافي، كما لا يقف النص موقف الحياد الديمقراطي أبداً باعتباره يوفر إمكانيات غير محصورة للقراءة والتأويل. فالنص كما هو معروف في الدراسات الحديثة مربوطٌ بشروط إنتاجه وتلقّيه في الوقت نفسه، ويخضع لمقصدات صاحبه كما يخضع بالأساس لأيديولوجيته.

" فالنصوص -كما لاحظ نيتشه بنفاذ بصيرة- هي في الأساس وقائعُ قوّة، وليست أموراً للتبادل الديمقراطي. فهي تستغرق انتباه القارئ وتبعده عن العالم، لأن نقطة البداية فيها هي السعي لترسيخ سلطة الكاتب، الذي هو مرجعية نفسه".²

إذا سمحنا لأنفسنا بموضّعة النص في الخانة المناسبة له، فلا شيء يقصيه عن فكرة العالم **The World**، الذي يحدّده ويؤطره ويكفل له الحياة بمعيرة الحيات التي تتمسرح بداخله. فالعالم هو الإطار الحقيقي للنص. ينطلق منه ويعود إليه، ومنه يكسب شرعيته وقابليته للتفاعل مع الحياة الشخصية للكاتب، وطريقة تفكيره مع وقائع العالم وظروف محيطه، والتفاعل معها.

إن النصوص شبكةٌ معقّدة ومتواشجة، ترتبط بعلاقات القوة والسلطة والهيمنة. وتدعم النصوصُ المعارف والنظريات والاكتشافات العلمية، فيما يأتي الخطاب لتأكيد هذه النتائج والاستنتاجات وبمنحها المكانة الواقعية التي تضمن استمرار فاعليتها وتأثيرها.

¹ - إدوارد سعيد؛ الثقافة والإمبريالية، مرجع مذكور ص 118.

² - إدوارد سعيد؛ العالم والنص والناقد، مرجع مذكور، ص 86.

" مثل هذه الخطابات لا تخلق المعرفة فقط، بل تخلق الواقع ذاته الذي أنها تصفه أيضا. إن الشرق لا يصبح ممكنا إلا من خلال المعرفة المنتجة في هذه النصوص وفي من قبلها".¹

وبناء على هذا الطرح تكتسي المعرفة عن الشرق أهمية بالغة في الخطاب الاستشراقي، الذي يعمل بدوره على خلق عالمه الشرقي في هيئة يتقبل الهيمنة والخضوع وقابلية الاختراق.

2-الفردوس المفقود وحدود اليوتوبيا:

شهد القرنان التاسع عشر والعشرون إقبالا غير مسبوق من طرف الكتّاب والفنانين والمغامرين والحالمين الغربيين الراغبين في زيارة الشرق، ومعرفته عن قرب، وتحقيق أحلامهم ونزواتهم وطموحاتهم التي تشربوها منذ الطفولة في المقررات الدراسية وتقارير الرحلات وأدبيات الاستشراق.

ولا يترك لنا البحث الدقيق مجالا للشك في نواياهم ومقاصدهم الشريفة وغير الشريفة من وراء هذا الإقبال الكبير على زيارة الشرق واختباره؛ فمن مستكشف إلى متطفل إلى باحث متخصص في أحد فروع المعرفة إلى قاصدي المتعة والاستجمام والراحة العلاجية، نجد الكثير من الجواسيس والعملاء وخدام الإمبراطورية المخلصين وجامعي التقارير والمعلومات الأنثروبولوجية والإثنوغرافية. يمكن أن نجتمعهم في تيار واحد يمثل حقل الاستشراق بجميع أنواعه وتوجهاته في سعيه الدؤوب للحصول على المعرفة حول الشرق، من أجل تسهيل عملية السيطرة عليه والتحكم في شعوبه على أكمل وجه.

ربما السؤال الأكثر مشروعية في هنا: ما دافع دو نرفال للقيام بهذه المغامرة الشرقية غير مضمونة العواقب؟ خاصة إذا راعينا الاضطرابات السياسية والصراعات الطاحنة التي تمر بها المنطقة، وتساعد مشاعر عدم الترحاب بالأجانب، والكره البادي من الشرقيين لجلاّديهم الأوروبيين الذين يحكمونهم بقبضة من حديد.

¹ - ميذا بيغينو غلو؛ استيهامات استعمارية، مرجع مذكور، ص 39.

إن مشاعر الرفض والتمرد لم تعد تخفى على أعين الزوار والمقيمين في الشرق على حدّ سواء، وهذا ما ترجمته على أرض الواقع الثورات الشعبية في الكثير من المناطق مثل الجزائر، والعصيان المدني الذي استخدمه المصريون ضد البريطانيين سنة 1919 أو حركة الساتياغراها (Satyagraha) الهندية بقيادة المهاتما غاندي منذ 1917، التي تتوسّل باللاعنف لتحقيق مطالبها بالإصلاح السياسي والاجتماعي.

يبدو القارئ مرتاحا للوهلة الأولى للافتراض القائل أن دوافع رحلة دونرفال إلى الشرق هي دوافع وجودية في الأساس، وهذا صحيح إلى حدّ بعيد، ولكن أين نموضع السياق الثقافي والتاريخي الذي أطّر رحلته وأعطاه مبررات استمرارها في طريق مدروس سابقا بعناية فائقة؟

فالرحلة ولجتْ عالم الشرق الذي ينتظر بلوغه نرفال بشوق من باب الإسكندرية ثم أقام في القاهرة لردح من الزمن، لينتقل فيما بعد إلى بلاد الشام معرجا على سواحل فلسطين، وتوقّف في بيروت وشهد بها أحداثا كثيرة ومهمّة، وسجّلها بعناية فائقة، ثم أكمل مسيرته إلى مدينة إسطنبول، فهذا هو الفضاء الشرقي الذي خبره نرفال لسنة كاملة، قبل أن يرجع إلى وطنه وينشر ما عاينه وعاشه وحلّم به، أو اختلقه اختلاقا في كتابه "رحلة إلى الشرق" المنشورة سنة 1851.

لم يكن حلم نرفال بالمملكة الشرقية أبعد بكثير من حلم السياسيين بالمملكة العربية التي تتعاش في ظلالها الحارة الأديان والثقافات وتتلاقح معها الحضارات، لكن دون أن ننسى السيطرة المأمولة على سكانها وثرواتها، وتطويع أديانها وثقافتها وحضاراتها في يد المخلص الأوروبي من متاهات البربرية والتخلف والاضمحلال، ولذلك سعى الأوروبي إلى ابتكار جنّته على الأرض الحارة، وراح يسبح بعيدا بمخيّلاته الخلاقة غير مُبالٍ بالخطر من الرمال المتحركة تحت قدميه.

وقد سعى الإمبراطور نابليون الثالث لفرض مفهوم المملكة العربية في الجزائر كاستراتيجية

ناعمة لبسط نفوذه على المنطقة بالدعوى إلى عدم ازدراء العرب والمسلمين والرهان على إنشاء نسخة من الإسلام الغنوصي السَّمَح، الذي يستوعب الديانات والعرقيات الأخرى ويذوّبها في بوتقة تستقطب المشترك الإنساني وتركّز على آليات تعليمية وتبشيرية في الوقت نفسه.

لقد حلم نرفال بمملكة من رمالٍ سقطت على رأسه بمجرد ولوجه أرض مصر، لكنه أصر على خلق نوع من العالم المعلوم، أو ما يُطلق عليه مصطلح "اليوتوبيا" (Utopie). ويظهر هذا جلياً عندما حاول استبدال الإيديولوجيا الاستشراقية ببيوتوبيا تدعّمها أكثر ممّا تعارضها. فقد ترجمت رؤيته اليوتوبية:

" نوعاً من الموقف الفصامي اتّجاه المجتمع -بكلمات ريكور-، فهي في الوقت ذاته (أي الرؤية) طريقة للهرب من منطق الفعل عبر تشكيلة خارج التاريخ، ونوع من الاحتماء ضدّ أي إثبات للصحة عبر الفعل الملموس".¹

إن الرؤية اليوتوبية تطبع الرحلة إلى الشرق بطابعها المتعالي، حيث يحلم نرفال بشرقٍ خالٍ من التعقيدات والمظاهر المنقّرة، فهو رغم تناقضاته الظاهرة ينعم بذلك الانسجام المفارق له في الواقع. لقد توافقت رؤية نرفال مع رؤية الكتاب المحافظين من قبله؛ أولئك الذين صوّروا الشرق التركي الإسلامي المنسحب بسرعة من قوقعته نحو موجة التغريب، كأنه فردوسٌ عثماني مائلٌ للعيان، أو ببساطة تصوير نرفال إسطنبول تلك المدينة الوداعة تصويراً باذخاً في التخيل والتمني المستحيل، أو -كما لاحظ أبرز كتّابها وساكنيها المولعين بسحرها "أورهان باموق" - أنه كان كغيره من أسلافه قد آمن بتلك الجنة التي:

" تؤكد العائلات والأصدقاء على الروابط التي فيما بينها عبر الطقوس والقيم التقليدية (وهي بالطبع التواضع والطاعة والقناعة بالنصيب). وقد تمّ ترويض مظاهر الثقافة العثمانية

¹ - بول ريكور؛ محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، مرجع مذكور، ص 56.

التي قد تُهين أحاسيس الطبقة الوسطى المستغربة - المحظيات والحريم وتعدّد الزوجات وحق الباشا في ضرب الناس " ¹.

بحيث يعمل هذا الترويض على امتصاص المظاهر السلبية والسلوكيات الطائشة، وإفراغ الثقافة المنظور إليها من محتواها المتمرد، وهذا من شأنه أن يعبّد الطريق لإعادة تشكيل الوقائع والمشاهدات بطريقة حاملة، بل ربما إلى فانتازيا يتغذى عليها المتطلّع الأوروبي إلى الروحانيات وأحلام اليقظة ببناء "مدينته الفاضلة" الخيالية.

هذه اليوتوبيا الخاصة برؤية نرفال للشرق لا تتوقف عن البحث المحموم عن خلاصٍ روحيّ لعالم فقد قداسته كان نرفال قد تركه وراء ظهره. إنه الشرق الموعود بالقداسة والآلهة والمعنى، وهذا العالم تشكّل وفق رؤية عجائبية تتراوح بين عالمين، عالم الروح وعالم المادّة، عالم الحقيقة وعالم الافتراض. إنه أقرب إلى تلك الجزر اليوتوبية التي تقربّ لنا المستقبل كنبوة يجب أن تتحقّق لا مجال للتشكّك في ذلك. وباعتبار نرفال يرفض تلك الحياة الأوروبية المحنّطة فأنه يلجأ إلى اليوتوبيا، التي تلعب:

" دوراً أساسياً في مساعدتنا على إعادة التفكير في حياتنا الاجتماعية. إنها الطريقة التي نعيد من خلالها التفكير على نحو جذريّ في طبيعة العائلة والاستهلاك والسلطة وما إلى ذلك، إنها فانتازيا مجتمعٍ بديلٍ وتجسيده في (لامكان)، وهي تنشّط بوصفها واحداً من أقوى أشكال التنفيذ لما هو قائم" ².

وما لم يقدر على خلقه في الواقع خلّقه نرفال في أحلام يقظته؛ إنه عالمٌ بألوان الطيف يعيش من خلاله في قلب اللوحات الاستشراقية التي تتأسّى بعوالم الحريم والمحظيات ومحاولة تأكيد الجانب الاستبدادي لسلطين الشرق وملوكه وحرس أبواب قصوره ودهاليزه المغوية، كما

¹ - أورهان باموق؛ اسطنبول، الذكريات والمدينة، تر: أماني توما وعبد المقصود عبد الكريم، الانتشار العربي/بيروت، الهيئة العامة المصرية للكتاب/ القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص 348-349.

² - ريكور؛ المرجع السابق، ص 43.

يستدعي عالم التكايا وال دراويش والشطحات الصوفية والنزعات الغنوصية في محاولة لاستبدال الحياة المادية الأوروبية بالفانتازيا الشرقية المتسامحة مع غزاتها ومُخترقيها.

وإذا كان نرفال قد عبّر عن خيبته الكبيرة في لقائه الصادم بالشرق المتأورب إلا أنه مازال يحلم بنسخة صافية منه على غرار ما يراه باديًا في القسطنطينية:

" لقد كانت القسطنطينية يا سيدي أكثر تألقًا منها اليوم، وكان الطابع الشرقي هو السائد على بيوتها ومنشئاتها التي أخذوا منذ ذلك الحين يعيدون بناءها على الطريقة الأوروبية. وكانت العادات صارمة إلا أن صعوبة التحايل كانت أكثر ما في الأمر سحرًا¹.

والسحر الذي يبحث عنه رحالة فرنسي ما هو إلا يوتوبيا تحلم بالمستحيل، بل تهرب من الواقع وتعوّضه بتأملاتٍ حول الأديان وطقوس الشعوب، ومن ثمة إعادة تدوير مقولات الاستبداد الشرقي والطابع الشرقي والحساسية الشرقية وغيرها من أدبيات الاستشراق.

3- الإنسان الرومنطقي:

استطاعت الرحلات الغربية الكثيرة خلق شرقٍ متخيّلٍ موازٍ للشرق الماديّ الحقيقي، وقد كان بمثابة الخزّان الفنّي الرمزي لكل متطلّع إلى الشرق؛ سواء بغرض الزيارة أو المسرحية والكتابة في مواضيع غير مطروقة. وجميع الكتاب والشعراء والمستشرقين المشهورين في القرون الثلاثة الأخيرة على غرار لامارتين وشاتوبريان ولوتي ونرفال وفلوبير وغوتيه كانت لهم تجاربٌ ومغامرات مشهودة ويوميات ورسائل مسجّلة، توثّق هواجسهم وأحلامهم وطموحاتهم في بلوغ الفردوس الشرقي المفقود.

فالشرق لم يكن فضاءً فيزيقيا موجودا هناك منذ أقدم العصور فحسب، بل هناك شرق رديفٌ ومكمّل يقبع في الأذهان والأحلام والشطحات الخيالية؛ شرقٌ وُلد في الغرب من رحم الحملات الصليبية ومآثر صلاح الدين الأيوبي، وحكايات ألف ليلة وليلة ومصباح علاء الدين السحري

¹ - نرفال؛ الرحلة، ج03، ص 27.

ومغامرات السندباد البحري. والكل يعلم الأثر الكبير الذي خلّفته ترجمة أنطوان غالان المحرّفة لليالي العربية منذ 1704-1717 من صور سلبية ومغلوبة، ووعي زائف لدى القراء الأوروبيين.

ارتبط تطور الاستشراق الفرنسي واتّساع منظوره الثقافي والجغرافي بتطور الحركة الرومانسية ومواكبة روادها لآخر الصّراعات الجمالية والفنية. وأصبح الشرق مطلوباً للأوروبي أكثر من قبل وبإلحاح شديد. حيث وقرّ الشرق ملاذاً إبداعياً ثرياً للفنانين والكتاب والشعراء الذي ضاقوا ذرعاً بالتقييدات الجمالية والأخلاقية للمجتمع الأوروبي.

ولعلّ الظروف التاريخية المواتية التي هيّأتها السيطرة الأوروبية على عوالم وأقاليم جديدة، وغير معروفة بشكل جيد قد شكّلت منعطفاً مفصلياً لازدهار الرومانسية. فالمد الرومانسي صاحب المد الاستشراقي، بل وعضده في السعي المحموم لاخترق الآفاق واكتشاف المجاهيل، كما أن الاستشراق فتح الفضاءات العذراء أمام الفن والكتابة الرومانسية بشكل غير مسبوق. وكما لاحظت زينات بيطار فقد:

" ارتبط مصير أحدهما بالآخر طيلة النصف الأول من القرن التاسع عشر (أي طيلة الحقبة الرومانسية) ".¹

قاد هذا الارتباط إلى ضمان تبادل الخبرات والمصالح والتعدّد في الرؤية، وهو ما شجّع أشهر الرومانسيين على ترك عواصمهم الباردة والعاجزة عن ضخ مخيّلاتهم وأذهانهم بالأفكار الجديدة والمبتكرة، وسافروا على أول باخرة مخترقين الفضاءات الجديدة، حيث تدفقت دماء الإبداع في عروقهم بتحسّسهم حرارة الرمال تحت أقدامهم الحافية في صحاري الشرق وبياديه الشاسعة وشمسه الذهبية المتألّئة.

¹ - زينات بيطار؛ الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1992، ص 07.

ولا ينبغي أبدا تجاهل الطابع المتمرد لـ "الإنسان الرومنطقي" الثائر في وجه السلط السياسية والاجتماعية والثقافية التي تكبل تقدّمه وتشلّ فكره. وقد لاحظ جوروج غوسدورف أن الإنسان الرومنطقي رجل القطيعة بامتياز، ليس القطيعة بسبب طبيعة النظام لكن المسألة تتعلّق بكونه أصبح نظاما قائما يهدّد الحريات المكفولة للأفراد غير المنظوبين وغير الخانعين لسلطته، ولم يبق للرومنطقي في هذه الحالة من سلاح سوى التمرد ثقافيا وأخلاقيا وسياسيا واجتماعيا على الأنظمة القائمة وتأكيد حرية وجوده. وبهذا يغدو:

"الإنسان الرومنطقي هو الشاهد على الآمال الخائبة".¹

وحتى لا تنتهي حياة الأفراد إلى الجمود والانكسار يتوجّه الرومنطقيون إلى الانخراط في مغامرة حقيقية غير محسوبة العواقب وغير مضمونة النتائج، بل يمكن القول أنها منذورة بالفشل الحتمي على غرار النهاية المأساوية لأهم شاعرين رومنطقيين اختارا لنفسيهما الانخراط التام في رهانٍ على الرؤية النبئية المفتوحة على مصرعيها على العالم الأخرى، وهو ما يذكرنا بالمصير المأساوي لكل من نوفاليس ودي نرفال. وقد عمّقت الثورة الاقتصادية من الأزمة الروحية التي يعيشها الإنسان المصاب بداء الأزمنة الحديثة، أو بالإفرازات العقلانية والآثار الجانبية للحدث والتتوير. تلك الوضعية التي:

"فقد فيها حقوقه وواجباته، عائلته ووطنه، ثروته، ماضيه ومستقبله، فأخذ يستأنف بعد ذلك حياته انطلاقاً من لا شيء، من ذاته فقط، لا ترافقه غير الوحدة والمحنة. وتعتبر الهجرة وأشكال التيه المتنوعة من سفر، ونفي، سجن، ومرض جسديّ أو عقلي عناصر مؤثرة في تكوين الشخصية الرومنطيقية".²

ولعل حياة دونرفال تتقاطع في الكثير من المحطات المأساوية مع هذه الحياة الضائعة، لكن روح الشاعر جوّاب الآفاق لا تكلّ ولا تملّ، بل ترسم لمستقبلها الغامض تعرجات ومسالك غير

¹ - غوسدورف؛ الإنسان الرومنطقي، ص 454.

² - غوسدورف؛ المرجع السابق، ص 456.

مطروقة كي تبرهن عن جدواها. لم يكن تجوال نرفال في الشرق عبثاً أو بحثاً عن لذة زائلة، ولا كان التفاخر بالانتصار الباهر لمنجزات الثقافة والحضارة الأوروبيتين على نظرتيهما الشرقيتين.

إن الدافع الرئيس وراء المغامرة الشرقية هو البحث عن حياة أخرى لم تُعش بعد، حياة بريئة وطافحة بالمعنى. لقد جابت روح نرفال أكثر مدن أوروبا أصالة وأكثرها ارتباطاً بالمجد القومي لكن روحه لم تهدأ، ولم يجد السلام الداخلي الذي دأب التقيب عنه في غياهب التاريخ وبين جدران المدن العتيقة والمسارح المتوقدة شاعرية. وقد بحث الشاعر المتمرد في أرشيف أوروبا المسيحية ووثنية اليونان عن روحه الضائعة دون جدوى إلى أن عثر عن بعض تجلياتها في العبادة المصرية القديمة التي:

" مهما يكن قوياً وساحراً هذا التعبد المتجدد لإيزيس بالنسبة للرجال المتشجنين لذاك الزمن، فإنه كان يمارس فعله بشكل رئيسي على النساء. كل ما قدّمت الطقوس الغريبة وطقوس "الكابير" وآلهة إيلوسيس واليونان، كل على حدة، بالإضافة إلى باخوسيات ليبير باتر وهيبون في كامبانيا للشغف بالعجائبي والعقائدي، اجتمع بفعل فن ديني، في التعبد السري للآلهة المصرية كما تصب في قناة جوفية مياه روافد كثيرة".¹

ليس الدين وحده ما يثير شغف الشاعر المسكون بالروحانيات والأسئلة الدينية الكبرى وسط الغزوات العقلانية التي شنتها الأنوار الأوروبية على الأشخاص الحالمين والتواقين للعيش خارج الحدود المجتمعية الضيقة. إن شغف الإنسان الرومنطقي لا يتوقف إلا أمام فكرة الموت المهيبة كما أعلن سارد نرفال في قصته "أوكتافيا"؛ مبهوراً أمام الإمكانات الحلمية التي يمنحها الموت لعاشق وضع الإخلاص في مرتبة القدسية لمعشوقته الافتراضية. فكل فتاة ريفية بريئة تنوب في قالب "أوكتافيا" العجائبي لتغدو مطلباً مستحيلاً لمطابقة المثال بالواقع.

¹ - نرفال؛ إيزيس ضمن بنيات الذهب، ص 292.

يخاطب سارد قصة أوكتافيا محبوبته الأزلية التي تتبادل فيما بينها الأدوار بنات اللهب المبتوثة في مجموعته القصصية التي حملت نفس العنوان 1853، فلا نكاد نميّز بين هذه البنيّات عندما تتراقد الأدوار بينها كل من سيلفيا وأدريانا وأوكتافيا وإيزيس. وفي الأخير تعبّر بنيّات اللهب/ النار عن لائحة غير منتهية من الصبوات النرفالية الضائعة لحب يسمو إلى المثال ولا نعثر عليه في الواقع، ولذلك لا يجد السارد مندوحة في التصريح أن تمام سعادته تتبع في التضحية بنفسه لنيل رضى محبوبته. والتضحية هنا هي المعادل الموضوعي لفكرة الموت الرومنطيقية التي يعبر عنها قائلاً:

" الموت، يا إلهي! لماذا هذه الفكرة تعود إليّ في كل مناسبة وكأنّ لا شيء إلّا موتي يمكنه أن يكون معادلاً للسعادة التي تعدّيني بها؟ الموت! هذه الكلمة التي تشيع مع ذلك أيّ شيء قائم في فكري... حلمتُ أحياناً أن المنية تنتظري متبسّمة قرب سرير امرأة معبودة، بعد النشوة والانخطف، وأنها كانت تقول لي: هيّا أيّها الشاب! نلتَ حصّتك من السعادة في هذا العالم. والآن تعالَ نَمْ، تعالَ استرخِ بين ذراعيّ. لستُ جميلة أنا، ولكنّي طيّبة ومنقّدة، لا أُمْنَح اللذة بل السكينة الأبدية".¹

هذا المقطع الذي يربط فيه نرفال فكرة الموت بالسعادة الأبدية هو نتويج لرؤية رومنطيقية تنداح بين عوالم عجائبية وفوق واقعية تتلوّن بألوان الحلم والجنون والموت حتى لا نشعر معها بانزياح الحدود وانتفاء التمايزات والتحديدات الفاصلة.

ويذهب جورج غوسدورف بشأن التجربة الفريدة لجيرار دي نرفال أن نوسانه بين التخوم دون مراعاة الخطر من فقدان البوصلة تركته يتأرجح بين الأحلام والهذيان جعلته يحتفي لا بالموت عندما يتحدّث عن الفكرة في المقطع المذكور آنفاً، بل هو احتفاء بالحياة الحقّة في أعماق تصوّراتها وعيش التجربة الحقيقية دون حُجبٍ.

¹ - نرفال؛ أوكتافيا ضمن بنيّات اللهب، مذكور سابقاً، ص 281 - 282.

وقد ترجم نرفال هذا الاحتفاء في قصة "أوريليا"، حيث تتجاوز المتناقضات وتتداخل عوالم نرفال غير مفسحة المجال للتفريق بين حياته الشخصية المتقلّبة وبين تجاربه الإبداعية المثيرة للجدل. هذه الرؤية المفارقة أغنت نرفال عن تقديم التبريرات والتحفظات عن الطريقة التي اختارها للكتابة ألا وهي كتابة اللامعقول. يقول غوسدورف عن هذا التوجّه الذي اختاره نرفال واعياً بخطورته:

" إنه يروي سفره المساريّ، رحلة التخوم الداخلية في اتجاه هذه النقطة التي يزول فيها كل اختلاف بين الحياة والموت، وبين الحلم والواقع، وبين الإدراك والذاكرة والخيال. ولقد أشار نيتشه أيضاً إلى هذه "الصحة العظمى" التي نعم بها طيلة هذا الحجّ الذي قام به نحو المكان الذي تستحيل العودة منه".¹

إن قصة أوريليا التي توجت الحياة المضطربة لشاعر حسّاس لم يجد الطريقة المثلى للتأقلم مع واقعه أو التسامح مع عصره هي عُصاة عقل متوقّد يأبى أن يعيش يقلب شاعر وعقل فيلسوف. فما دامت الحياة والموت والخلود والتسامي والشعر والسفر والنّوسان والحب والمرأة ليست مجرد كلمات يتفوّه بها اللسان، بل هي مغامرة حقيقية بين لجج العقل والجنون أتاحت لحياة قصيرة ومحفوفة بالمخاطر فسحة من الحلم بغبطة الكينونة المتسامية والمنفلتة من قيود الزمان والمكان.

4-الولع الرومانسي بالطابع الشرقي:

شكّلت المواضيع الشرقية هاجساً عند الرومانسيين الفرنسيين بشكل خاص، وراحوا يجوبون أماكن وفضاءات من صنع المخيال الاستشراقي الجوّاب، ولذلك استحوذ نزوعٌ شديد لتمثيل العالم الشرقي بجميع مكوّناته وتناقضاته، متقلّبين بين الروحي والمادي والواقعي والتمثيلي والحقيقي والفانتاستيكي.

¹ - غوسدورف؛ الإنسان الرومنطقي، ص 290.

ورأت هذه المدرسة في الفضاءات والمواضيع الشرقية المطبوعة بطابع الغرائبية فرصة للغوص للخوض في التاريخ والثقافة والدين والعادات والتقاليد وأساطير الخلق والتكوين وكل ما خرافي وغير واقعي. هذه المواضيع الحساسة أصبحت تتوافق مع الطابع الجواني المرغوب فيه بشدة كرد فعل على فقدان الثقة بعقلانية الغرب وقيمه ومبادئه، ومن هنا جاء فقدان الثقة في نظام الأشياء ومن ثمة إقامة النظام داخل الإنسان نفسه.

إن مرآة الإنسان الرومنطقي انتقلت شيئاً فشيئاً من الافتتان بالآخر الغرائبي ومحاولة إدراكه في بعده الأنثروبولوجي إلى محاولة التماهي مع آخره في أبعاده الثورية والتمرد على الواقع.

" فالرومانسية تبنت الموضوعات والصور الفنية الشرقية، وبلورتها وطوّرتها، كما منحتها طابعها ومعاييرها الجمالية الخاصة بها، والمميّزة لها. ومع هذه الرحلة الفنية بالذات تمّ الانتقال من مفهوم "الغرائبية" في تصوير الشرق، إلى مفهوم الاستشراق (أي كل ما يتضمّنه علم الشرق وفنونه) في الفن الأوروبي".¹

يعتبر الاستشراق ظاهرة حضارية صبغت القرن الثامن عشر بمسحة شمولية وأكثر انفتاحاً على العالم الشرقي بكل اختلافاته وتنوّعاته وتميّزاته، وعرفت فرنسا أكثر من غيرها ذلك الانفتاح والرغبة في اكتشاف الحضارات الشرقية وفكّ طلاسماها والاقتراب من أسرارها وخبائرها.

عندئذٍ خلقت الدراسات الشرقية توجّهاً مؤسّساتياً عابراً للتخصّصات مكنها من استغلال معارفها العميقة بالحضارات الإسلامية والفارسية والصينية والهندية أحسن استغلال. في هذا الوقت بالذات لوحظ ذلك التحوّل الواعي في معرفة الشرق بدقة أكبر، وتحويله إلى ساحة إبداعية وعالمياً مرغوباً فيه بشدة خاصة مع تنامي النزعة الرومانسية.

وبذلك يطمح الفكر الرومانسي إلى إلغاء الحدود بين الثقافات والحضارات المختلفة، كما يطمح كذلك إلى مزج الأجناس الأدبية والفنية وإزالة الفوارق بين أشكال الإبداع وفنون التعبير.

¹ - زينات بيطار؛ المرجع السابق، ص 7-8.

وهذا راجعٌ بالدرجة الأولى إلى المنظومة الفكرية ذات الفهم "الكوسموبوليتي" في النظر إلى العالم والحضارات الإنسانية.

وقد انعكس هذا الطموح في كتابات الرومانسيين المتحررين من أعباء التقاليد الأدبية والفنية السائدة آنذاك، وجاء إدراكهم للعالم إدراكاً شمولياً يتغذى من أدبيات الاستشراق في شتى أنواعه وحقوقه المتنوعة (الأدب، الفن، الفلسفة، التاريخ، الديانات، العلوم، السياسة، والاقتصاد.. وغيرها.

لكن هذا الفكر لم ينبُج من النزعة القومية، وغلبت عليه الاهتمامات المحليّة الضيقة، وانطبع بالظروف التاريخية والسياسية والتقاليد الأدبية والاجتماعية لكل بلد أوروبي على حدة.

تؤكد زينات بيطار في كتابها "الاستشراق الرومانسي في الفن الفرنسي" أن النزعة القومية أثّرت بشكلٍ عميق في المدرسة الرومانسية الأوروبية،¹ ونتيجة انتصار هذه المدرسة للقطبية والمحليّة، فقد جاء الاستشراق متفاوتاً ومختلفاً من بلد إلى بلدٍ آخر في الاهتمام والرؤية، والسبب في ذلك مردّه إلى التمايز في منطق تطوّر البنى الداخلية نفسها للمدرسة الرومانسية.

لكن هذا التمايز لم يمنع من الازدهار الكبير الذي عرفته الأجناس والأنواع الأدبية في أوروبا على أيدي أشهر مريديها رغم اختلاف المشارب وتعدّد الرؤى. ففي ألمانيا ازدهرت الفلسفة والأدب وعلم الجمال، وبرز أعلام مدرسة "يينا" والأخوين شليغل وشيلنغ ونوفاليس، أما في إنكلترا فقد حُظيت فنون الشعر والرواية التاريخية بحصة الأسد، فاشتهر والتر سكوت وشيلي واللورد بايرون.

أما فرنسا فقد كانت علامة فارقة في التطوّر والانتشار الكبيرين لتوجهات الرومانسيين، فازدهرت الفنون بجميع أنواعها (العمارة، النحت، التصوير، الموسيقى، المسرح وفنون الزخرفة)،

¹ - ينظر زينات بيطار؛ مرجع مذكور؛ ص 8.

وكان تأثير التصوير الزيتي يمتد صداه إلى البورتريه واللوحة التاريخية وتصوير الطبيعة ومناظر البيئة والحياة الصامتة والمتحركة.

لقد صوّر دونرفال البيئة الشرقية تصويراً بديعاً قلّما نجده عن السائح أو الرحالة الأوروبي المندفع وراء الملذّات الحسيّة أو الأحكام القيمية والنعرات الفوقية، ولعلّ انشغاله بالحياة الاجتماعية والثقافية للعالم الشرقي الذي حلّ به (مصر - جبل لبنان - إسطنبول) جعله يهمل الظرف السياسي السائد، فلا نجد سوى اهتماماً بالصراع الدرزي الماروني في جبل لبنان، وبعد ذلك يستسلم نرفال لمظاهر الحياة الاجتماعية بالفحص والتأمل والبحث الإثنوغرافي المتحمّس.

وتعتبر مرحلة الثلاثينيات من القرن التاسع عشر أزهى مراحل الأدب الرومانسي الفرنسي، وتقدّمهم صاحب ديوان الشرقيات ولامارتين وتيوفيل غوتتيه وجيرار دو نرفال. والملاحظ أن هؤلاء الكتاب والشعراء الفرنسيين جمعهم شغفهم الشديد بالشرق وانبهروا بحساسيته وحسيّاته، وعاشوا المغامرة الشرقية عن قرب، باستثناء فيكتور هوغو الذي عايشه في الكتب والملاحم الشعبية.

5- الروح الرومنطيقية وشعرية "المارشن" (Marchen):

لقد تجلّت ثورية الأدب الرومانسي في موجة الرفض ومراجعة الأوضاع القائمة، ولذلك كانت كتاباتهم تنحصر للذاتية وتبجيل العواطف والأحاسيس الفردية وشطحات الخيال. ولم يكن همّهم على الإطلاق تقديم صورة صادقة عن مجتمعاتهم في كتاباتهم، إنما الأدب في نظرهم ما هو إلا استجابة لنوازعهم الفردية للاستعاضة عن الواقع ورتابته، بالمشاعر والنوازع والأحاسيس والتهيوّات التي ليست لها صلة بتعقيدات الواقع، ولكنها تكمله وتعادل بينه وبين الأماني والأحلام. فالأدب في عُرْفهم هو ذلك التمرد النابع من شخصياتهم الحسّاسة، التي تتفكّر وتبحث عمّا يعوزه المجتمع، لا عن الصورة التي هو عليها.

" ولذا يصف الرومانتيكيون أبطالهم في قصصهم وصفاً لا ينطبق إلا على ذات أنفسهم،

زاعمين أن السبب في تفرّدهم دون الناس هو ما رزقوه من عبقرية، وما ركب فيهم من عواطف كان سبب أرزائهم ¹."

وهذا ما يختلج به صدر نرفال المتسلّح بروح رومنتيقية عميقة وتصوّر متفرّد للوجود الإنساني، وفي الأخير ما الوجود سوى تلك العتمة التي تطبق على ذات الشاعر العبقرى في جوّ من الكآبة الشعرية الدائمة. يترجم نرفال هذا الشعور شعرياً في مطلع قصيدته "المحروم" (El Desdichado) التي أرفدها في مجموعته القصصية "بنيّات الذهب" 1853، إذ يقول:

" أنا الكئيب الأرمّل، ما من شيء يعزّيه،

أنا أمير أكيّتانيا في البرج المنهار؛

نجمتي الوحيدة انطفأت، وعودي المزخرف

اتّشحَ بشمس الكآبة السوداء ²."

هذه الكآبة السوداء التي تؤثت الرؤية النرفالية للحضارة الأوروبية حاضرة ضمن سياق شاعري يتعدّى على الصراع بين العالم العياني والعالم المثالي. أو بين عالم الحقيقة وعالم الأوهام، ففي تقديرنا ما كآبة نرفال الملازمة لكل حيثية من حيثيات حياته المتقلّبة سوى تعبير ملطّف عن ما يمكن تسميته "شعرية الأوهام" التي تتطبع بها ملكته الشعرية المكلمة من جرّاء الخيبات والخسارات والفقد والضياع والتهان، بل يتحوّل حب حياته الميؤوس إلى مركز تدور حوله كل تفصييلة شعرية أو توجهٍ دراماتيكي.

في شذرة من شذرات الشاعر الألماني الرومنطىقي الشهير "فريدريش نوفاليس" (1772-1801) يعبر عن سطوة فوق - الطبيعي على حياتنا عندما يقول:

¹ - محمد غيمي هلال؛ الرومانتيكية، نهضة مصر، دت، ص 52.

² - نرفال؛ الأوهام ضمن بنيّات الذهب، مصدر مذكور، ص 383.

" كل تجربة هي سحر " ¹.

ويعود السبب في عدم إدراك الإنسان حسب نوفاليس هذه التجربة السحرية الرائعة إلى قصور مخيلتنا عن تكثيف التجربة وطبعها بالطابع الفانتاستيكي المرابط على تخوم الحياة الإنسانية، يتسلّل إليها متى توفرت القريحة الميالة إلى التعجيب والقدرة على الانتقال من العالم المادي إلى العالم الروحي، وكذا الإفلات من قوانين الفيزياء المبتذلة والاحتميات التي يرسمها الإنسان البالغ لحياته. وهذا بالضبط ما ينتفي وجوده عند الأطفال، مستسلمين لأحلام يقظتهم ومخيلتهم الخلاقة في تجميل العالم وتأثيره بالمعنى.

" ذلك أن الطفل يقبل التحوّلات، والانزلاق الدائم للواقع نحو العالم اللاواقعي " ².

وبحكم استسلام الأطفال للعوالم الخيالية المتراوحة بين الحكايات الخرافية وما تصديق تقوله الأساطير يركن فنّ شعريّ بالغ الأهمية عند الشعراء الرومنطيقيين الذين يجوبون دون حرج ساحات العجائبي والفانتاستيك. ويتعلّق الأمر بفن "المارشن" (Marchen) المختزن في الذاكرة الشعبية الألمانية، والتي تعجز اللغة الفرنسية عن ترجمته إلى حكاية خرافية. لكن نوفاليس لا يترك الأمر يفلت من يده، إذ يعرف هذا الفن بقوله:

" المارشن هو بشكل من الأشكال شريعة الشعر - فكلّ ما هو شعريّ هو بالضرورة خرافي. إن الشاعر يبتهل إلى الصدفة " ³.

ونرى هذا الفن يتجسّد في حكايات الأخوين غريم وحكايات شرقية أو هندية ومن ألف ليلة وليلة. حيث يكون المؤلف الحقيقي للمارشن أكثر من رؤيويّ، بل نبويّ يتطلّع بكل ما تختزنه الذاكرة الطفولية من بطولات وطنية وأحلام يقظة محققة. وقد حضر هذا الفن في شكل متأرجح

¹ - غوسدورف؛ الإنسان الرومنطقي، ص 509.

² - غوسدورف؛ الإنسان الرومنطقي، ص 509.

³

عند نرفال في كل من أوريليا وبنيات اللهب عندما، تتكّـب نرفال بالفانتاستيك المشرق المتّصل بالطفولة، وأغاني الحب العذري وإخفاقاته المريرة.

إن أنشودة الحب المستحيل وذكريات الطفولة الضائعة من السمات البارزة لقصص نرفال ولعلّ أقرب قصصه إلى الاكتمال "سيلفيا" (Sylvie) تحمل في طيّاتها ذلك السعي الطفولي من أجل اقتناص الملذات الميتافيزيقية واللحظات الحميمية ذات النزعة الأفلاطونية. فرغم الأحداث الجسام التي عرفتـها فرنسا في حياة نرفال الشاب إلّا أنه فضل الانزواء مع شلّة من الشعراء الحالمين، يعاينون الوضع من برجهم العاجي آملين ثورةً انعكست بالدرجة الأولى على حالتهم النفسية بعيدا عن ضوضاء العالم.

" لم يتبقّ لنا من ملاذٍ إلّا ذاك البرج العاجي الذي يسكنه الشعراء، حيث كنّا نصعد باطّراد لكي ننزل عن المجتمع... كنّا نتنشّق أخيراً هواء الخلوات النقيّ، ونحتسي النسيان في كأس الخرافات الذهبية، كنّا سكارى من الشعر والحب. أجل من الحب ويا للأسف.. كنّا حين نقارب امرأة حقيقية تُثار حفيظة سذاجتنا. كان يجدر بها أن تكون ملكة أو إلهة، وكان علينا خصوصا ألا ندنو منها ".¹

هذه الروح الرومنطيقية لم تفارق نرفال المتوجّس من الحياة، والمتسلّح بكآبته السوداء ملهمة الشعراء والفنانين في رحلتهم الإبداعية ذات الطابع العجائبي المسكون بالبحث عن الحقيقة في علم تسكنه الأشباح والأوهام. إنها رحلة يحاول الحلم فيها التحرر من قبضة الإمكان والضرورة، وقفزة غير محسوبة العواقب في عالم قومه الهذيان واللامعقول. لكن دونرفال لا تلتزم بعقيدة المارشن كجنس أدبي كباقي الأجناس الأدبية الأخرى؛ فقد نجده في القصة كما في الرواية كما يسود ضروب الشعر المختلفة. فما يهم الرؤية الرومنطيقية الجوّابة الآفاق هو تلك الروح التي تسكن الكائن المختلف عن الجماعة، الغريب، غير المنسجم، اللامنتمي في طريقة تفاعله مع محيطه.

¹ - نرفال؛ سيلفيا ضمن بنيات اللهب، ص 170.

إن إنسان الأنوار يستحود على كامل الرقعة الإدراكية للوجود الإنساني، مُقصياً الذات من الحركة والفعل ويبقيها سجيناً ضريبية المعنى. ورغم أن الفانتاستيك جاء ليعوّض الروح القلقة من قتامة الوجود بوصفه الحامل لعقيد الخيال الخلاق المتحررة من الضغوط المنطقية والعقلانية، إلا أنه ليس بمقدوره تلافي الانزلاق إلى العدمية المهلكة، وهو ما لوحظ على النهاية المأساوية لشاعر وُصف إنتاجه الأدبي بالصفاء والوضوح، وعلى وجه التحديد في بنيات اللهب وأوريليا. لقد قرّر نرفال وضع حدّ للروح المقاومة عندما انزوى إلى مزلق التشاؤم الراديكالي داخله، كما فشل في اللقاء بالآخر الحقيقي والمفترض، ومن ثمة سقطت هذه الروح في لجة الصمت. وهو ما يفترض أن تلعبه الكتابة والبحث عن المعنى اللذان يقاومان اليأس، هذا البحث عن الخلاص المرتجى عبر الأثر الأدبي لاستحالة إدراكه في الحياة الواقعية، عندئذ يتولّى الفانتاستيك زمام اللعبة الخطرة:

" فالفانتاستيك وإن كان يتيح لغريزة الموت فرصة الكلام، فإنه لعبة، واللعبة تلغي طابع الواقعية عن الموت. أن نقص حكاية الموت يعني أن نعترض على الموت ونبعده ".
.

هذه النقطة بالضبط تجعلنا نقع في حيرة كبيرة. فإن كان نرفال يقاوم قتامة الوجود ويتوق إلى الخلود في الوقت ذاته عن طريق الأثر الأدبي المنفلت من إكراهات الجنس ويكسر الحدود المنطقية وقواعد اللعبة، وإن كان فعلاً يقاوم حكاية الموت كما يذهب إلى ذلك غوسدورف فلماذا أقبل على الانتحار في زقاق أحد شوارع باريس الحقيبة؟

سؤال لا نملك إجابة واضحة عنه، لذلك نفترض أن مواجهة فكرة الموت بالانتحار هو احتجاج على نفاق الوجود الإنساني. ومادام المارشن كما يفترض الوصول أولاً إلى الجنة المفقودة على الأرض -على الأقل- فإن الانتحار هو آخر وسيلة للصراخ اليائس في وجه الظروف السياسية الرجعية واحتجاج الرومنطيقية على العلم الذي استطاع أن يفكّ بفجاجة السحر عن الكون؛ هذا السحر هو الطريقة المثلى للمواجهة والهروب والبقاء على مسافة كافية للتفرّج والنقد والبقاء على قيد الحياة. وماذا يحدث يا ترى لو لم توجد هذه الأسرار الكبرى التي

تمنحنا الطاقة للإصرار على الاستمرار والابتسام في وجه الموت.

وتتلخّص روح المارشن في كتابات نرفال في أمثولته الساحرة أوريليا التي عُثِر عليها في معطفه عندما قرّر الانسحاب من العالم إلى فسحة الخلود إن صح التعبير، ولكن نرفال يرفض أن يتخلّى من المجابهة ومقاومة الأوهام التي نعيشها ونعلي من قيمتها على حساب التجربة الصوفية العميقة التي تزوج دون حرج في أوريليا بين الواقع واللاواقع والطبيعي وفوق-الطبيعي والحلم والحياة والعجائبي والاعتيادي، لتسمو هذه التوليفة إلى روح المارشن الذي يعبر في شكل شعريّ متعالٍ عن كيفية اشتغال العبقرية الفدّة لإنسان لازال يبحث حتى بعد التجرّل عن العالم الفيزيقي عن المعنى الكلّي الكامن في التخوم والإمكانات والأحلام الضائعة والخيال الخلاق.

6-الاشعور الكولونيالي ومرجعيات الرحلة:

إن النخبة الأوروبية منذ غالان أقامت حوارا من طرف واحد مع النصوص والمعرفة الشرقية، وتكوّنت لديها قناعة بضرورة الانفتاح على العالم الشرقي، واختراق مجاهله وجذوره الضاربة في القدم من أجل شحذ القريحة الجمالية واثرائها، وقد تبدّى ذلك في الكمّ الهائل من النصوص والمخطوطات الشرقية المترجمة إلى مختلف اللغات الأوروبية، وهو ما سهّل الاطّلاع عليها، وتكوين تصوّر عام عن عوالم الشرق الغرائبية وسحر الفضاءات العذراء التي تنتظر الشغف الغربي والمغامرين لاكتشافها، وفهم كنهها، وفك رموزها وطلاسمها، وإضفاء معاني التحضّر والانسانية، ومحاربة الخرافات والشعوذة التي تشتهر بها.

نزل نرفال إلى مصر تسبقه أولا الرغبة الشديدة في الاكتشاف والسعي وراء أحلامه ورؤاه الشخصية، فقد لاحظ إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق أن كلا من نرفال وفلوبير لم يأتيا إلى الشرق بمحض الصدفة، ولكنهما جاءا إلى الشرق بأسطوريات شخصية يبحث كل واحد منهما عن بديل لم يوجد في بيئتهما المتطلّبة والمتطلّعة إلى طرائق جديدة في الإبداع الأدبي الأصيل.

وقد حثّهما سعيّ محموم لمواجهة تطلّعاتهما الموعود بالحيوية والأصالة التي تمنحها روعة

العريق والغريب المدهش والتعويض عن الرتبة والابتذال بلقاء الآخر المتنوع والمختلف المكمل لهويتهما الحضارية في القدم. ففي الشرق صيغت أهم القوانين والتشريعات الحضارية التي انتقلت إلى اليونان وروما وأكدّت على ذلك التواشج والارتباط العضوي الذي يأتي إلى ذهن بمجرد ذكر الشيء وضده. ومع ذلك فقد كانت الحجة إلى الشرق بالنسبة لكلّ منهما بحثاً عن شيء شخصيّ نسبياً:

" كان فلوبير يبحث عن "وطن" كما سمّاه جان برونو، في منبع أصول الديانات، والرؤى، والقدم الكلاسيكي؛ وكان نرفال يبحث، أو بالحري، يتبع آثار عواطفه وأحلامه الشخصية، مثلما فعل يورك بطل شتيرن قبله. ومن ثمّ فقد كان الشرق، بالنسبة لكلّ منهما، مع الاقتصاد الفني الذي يميّز كل خيال جمالي رئيسيّ، مكاناً يرجع إليه بعد أن تكتمل الرحلة الفعلية".¹

فرغم تكتّم نرفال وميله إلى عدم الإفصاح يتّضح لقارئ الرحلة من خلال كتاباته الشذرية، وملاحظاته التقريرية ذات الطابع الشخصي، أنه يعمل في كثير من المواقع على إعادة صياغة أحداث ووقائع الرحلة في شكل حكاوي يمزج فيه بين الخيال والواقع، بين ما حدث فعلاً وما يمكن أن يتصوّر حدوثه، إلى درجة أنّه في كثير من الأحيان يبلبل ذهن القارئ، ويمزج بين المبالغة والتشويش المتعمّد باللجوء إلى كمّ هائل من القصص التمثيلية الغريبة، واستدعاء الأسطورة لإضافة شحنة بلاغية، وتقبّلاً تاريخياً لما يقصّه علينا.

إن أسطورة الشرق، وربط المشاهدات والتجارب والمغامرات التي عاشها دو نرفال سواء في مصر أو في بلاد الشام، خاصة في جبل لبنان أو في تركيا بواسطة تأنيث محكيّاته بشخصيات أسطورية وأخرى تاريخية مثل أدونيرام والنبي سليمان وملكة سبأ التي ضمّنها في قصة بعنوان

¹ - إدوارد سعيد؛ الاستشراق، مرجع مذكور، ص 189.

" قصة ملكة الصباح وسليمان أمير الجن"، وهي التي سلخت من مجمل رحلته أزيد من مئة صفحة.

إذا كان كل مستشرق أو مغامر أو رحالة ينتقل إلى الشرق مسلّحا بترسانة من الكتابات والتوجيهات والأفكار المسبقة والذاكر الشعبية، وخطاطة من الخطاب الاستشراقي التعميمي، فإن الشرق المبتغى زيارته هو كيان اختلق في الغرب، ورسخ في ذهن النخبة وعامة الناس على حدّ سواء، وما على الزائر الحريص سوى مطابقة الوقائع والتصديق على الروايات والشهادات وغيرها.

لقد رافق نرفال في ترحاله هاجس اختراق غموض هذا الشرق العظيم، شرق الحوريات والجن والعفاريت والسحر الذي يطبع كل شيء، ويحميه من تقلّبات الزمن، وتدخل يد الإنسان في تشويبه وإبطال مفعول السحر. إنه باختصار يحمل دلالة عميقة في بحثنا هنا: شرق ألف ليلة وليلة.

إن نص الليالي العربية يكاد يسيطر تماما على هواجس رحلة دو نرفال؛ فالنص الذي عرف رواجاً كبيراً في أوروبا كما أشرنا سابقاً، هو المرجع الأساسي، أو الدليل الأكثر استئناساً به في رحلة نرفال المُشرّقة. إن رفض نرفال الإقامة في الفندق الفرنسي لهو دليل قاطع على رغبة نرفال في أن يحيا حياة شرقية خالصة، فاكترى لهذه المهمة بيتاً يقع في حي الأقباط، يفتح على باب المدينة، ويواجهه مقهى، يليه مكان مخصص لأصحاب الحمير المؤجرة، وأبعد قليلاً يقع مسجد صغير تسبّب له في حزن لا يوصف بعد سماعه صوت المؤذن في الليلة الأولى.

هذا الفضاء المشبع بالروح الشرقية جعل نرفال يفصح عن السلطة التي تتمتع بها حكايات ألف ليلة وليلة، وسطوتها على تفكيره، وحضورها القوي في حياته وكتابته. يقول نرفال:

" منذ وصولي إلى القاهرة وكل حكايات ألف ليلة وليلة تراود فكري، فأرى في المنام الأشباح والعمالقة الذين وجدوا منذ عهد سليمان. إن الناس في فرنسا يضحكون كثيراً من

العفاريات التي يخلفها النوم، ولا يرون في ذلك إلا أنه نتيجة لخيال مضطرب. ولكن هل هذا الرأي يجعل هذه العفاريات أقل وجودا بالنسبة إلينا. ألسنا نحس في تلك الحالة بكل ما في الحياة الواقعية من أحاسيس؟ إن النوم كثيرا ما يكون ثقيلًا وشاقًا في جو حار كجو مصر".¹

إن الشطر الثاني من كلام نرفال بخصوص ما يؤمن به الفرنسيون يؤكد المأزق الوجودي الذي دفع به إلى خوص تجربة روحية جديدة للتخلص من الاستلاب والاعتراب الذي يعيشه الأوروبيون بسبب طغيان النزعة العلمية. وهذا ما عبّر عنه بذلك أحد الباحثين في قراءته للرحلة والظروف التي أحاطت بعصر نرفال. يقول وحيد بن بوعزيز:

" تكفي إطلالة ولو خفيفة على القرن التاسع عشر كي نعرف بأن هذا القرن كان راديكاليا في أوروبا، ففيه بزغت النزعة العلمية أو كما يترجمها البعض بالعلموية، وهي نزعة ترمي إلى تحويل العالم إلى وسيلة للتحكم في الطبيعة والإنسان عن طريق التقانة. لا مفر من أن هذه النزعة كانت ستفضي إلى تشييء العالم، أي إلى جعل العالم ماديا، لهذا سنجد بأن الكثير من الأدباء والفلاسفة في هذا العصر سيشتكون من وقوعهم في عالم اجتثت قداسته وانقشع سحره".²

هذا السحر والقداسة والشطحات الصوفية والأفكار الغيبية والملاحم الدينية والتاريخية التي حاربها العلم في أوروبا، هي الموضوعات الأثيرة لدى نرفال، وليس أمامه من حل غير الهبوط إلى الشرق لتصيّد أحلامه الرومانسية، لكنه لم يضفر سوى بالأوهام والخيالات المتكررة.

لم يكن ينقص نرفال سوى اللجوء إلى تعويض خيالاته المتكررة؛ خيبة الوجود وخبية الحلم. وعلى هذا الأساس راح يخترع "استعارة كبرى" يواجه بها هذا العالم الخالي من المعنى والمنزوع القداسة والسحر. ولم يجد أفضل من الدين كعملية عبور وتبصر داخلي يصل الروح المعذبة

¹ - نرفال؛ الرحلة، ص 140.

² - وحيد بن بوعزيز؛ رحلة جبرار دو نرفال إلى الشرق: التواصل المستحيل وتفكيك الكولونيالي، مجلة اللغة والآداب، كلية

اللغات والآداب، جامعة الجزائر 02، العدد 04، جوان 2010، ص 56.

بالعالم الروحانيات وعالم الآلهة. إن الدين له مكانة كبيرة في تصوّر نرفال للعالم، فالعالم بدون آلهة عالم قاس ولا يأبه لتطلّعات الإنسان إلى الانعتاق والتحرّر.

7-سلطة المستشرق وتأنيث الشرق:

نصّ آخر من طبيعة الأنثروبولوجيا الاثنوغرافية منح رحلة نرفال قوة معرفية وتجربة واقعية جعلت مما يشاهده ويدوّنه في شكل ملاحظات وأحكام واجتهادات حقائق دامغة سارية المفعولية مع السجّل الاستشراقي الضخم في شقّه الأكاديمي، ويتعلّق هذا النص خلاصة أبحاث المستشرق الإنكليزي "وليم إدوارد لين" صاحب كتاب "عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم" The Manners and Customs of The Modern Egyptians الذي صدر في جزئين سنة 1836.

يعود في مواضع كثيرة دو نرفال لهذا السّفر الأكاديمي الذي يُحظى بثقة القراء والباحثين المختصين على السواء، وللإشارة فقط فإن هذا المستشرق الأكاديمي المرموق قد ترجم كتاب "ألف ليلة وليلة" إلى اللغة الإنجليزية بعد عامين فقط The Arabian Nights، بحيث نُقلت قصصه بدقة متناهية، ما تزال ترجمته مقياساً إلى اليوم،¹ وقد دبّجها "لين" بهوامش وشروحات كثيرة وإشارات ضافية جُمعت لاحقاً ونُشرت في كتاب مستقل بعنوان: "المجتمع العربي في القرون الوسطى".

لا يرقى إلينا الشك أن سبب الحضور المكثّف لآراء وأحكام واجتهادات "لين" في رحلة نرفال هو الاهتمام المشترك بين الرجلين بحكايات الليالي من جهة، وبعادات وتقاليد وحياة الشرقيين وبالتحديد المصريين من جهة ثانية. فنرفال كغيره من الرحالة والمستشرقين لا يجد حرجاً في الرجوع إلى رجل الاستشراق مراراً وتكراراً لتأكيد رجحان رأيه وأحكامه، بل الأكثر من ذلك

¹ - وليم إدوارد لين؛ عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، مصر بين 1833-1835، تر: سهير دسّوم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط01، 1991، (مقدمة المترجمة) ص09.

محاولة تقديم تجربة صادقة وغير قابلة للدحض، أو بعيدة عن الاتهام باضطراب الخيال، كما وصف حالته في موقف سابق.

لقد اهتم نرفال اهتماما كبيرا بالمرأة الشرقية، وحاول بكل ما أتيح له أن يفهم الحقيقة الكامنة وراء هذه النزعة من تأنيث الشرق. فالمرأة الشرقية ترتبط عادة في ذهن الأوروبي بإشباع الملذات الجنسية، والتنفيس عن مكبوتاته، وإطلاق جماع الشهوة من أسرها. لكن نرفال لا يبدو مرتاحا لهذه الصورة النمطية السلبية للمرأة الشرقية التي برهنت له خبرته أن هناك فرقا جوهريا بين المرأة الحرة وبائعة الهوى أو الراقصة في الشرق. يقول نرفال:

" نعلم اليوم أن المرأة المسلمة المؤمنة إيمانا حقا تأمل هي نفسها أن تحقق مثلها الأعلى في السماء. إن التاريخ الديني للعرب يضم الكثير من القديسات، وإن فاطمة الشهيرة ابنة النبي محمد هي ملكة تلك الجنة النسوية".¹

يبدو نرفال متحررا من الميراث الاستشراقي في قضية المرأة، لكننا بتتبع مآلات رحلته، ومغامراته الوهمية يتضح أنه لا يختلف كثيرا عن موقف فلوبيير ولوتي و إيتيين دينيه وغيرهم بخصوص الموقع السلبي الذي احتلته المرأة الشرقية في كتاباتهم، ومشاعر الاحتقار والدونية والنظر إليها كمجرد سلعة تباع وتشتري في المتاجر والبازارات، ووسيلة للترفيه والمتعة العابرة.

8-الشرق من منظار نص الليالي:

قبل أول احتكاك حقيقي لأوروبا مع الشرق بعد حملة نابليون على مصر 1798، كان المنظار الذي اخترقت به أوروبا العوالم الشرقية وطرقت أبواب قصورها الجميلة وقلاعها المتينة هو التمثيل الخطابي الذي قدّمته بعض النساء الأوروبيات اللواتي حظين بزيارة الشرق والاحتكاك المباشر به، ولعلّ اللّيدي "ميري روتلي مونتاجو" (M. W. Montagu) كانت ملحوظة كثيرا في هذا السياق؛ إذ تمكّنت أن تتفرد بأول وصف لعالم الحريم الشرقي عزّز من

¹ - دو نرفال؛ الرحلة، ص 146-147.

شأنه الحكايات الغريبة التي أوردتها غالان في ترجمته المثيرة بشأن النسوة الشرقيات المحجبات، وبخصوص اللقاءات المثيرة والمحرمّة التي تُدبرّ بسريّة وعدم احتشام بين الجنسين. فقد استغلّت هذه المرأة الإنكليزية البورجوازية إقامتها في تركيا مع زوجها السفير لتتغلّ العالم الداخلي والسري للمرأة الشرقية إلى صالونات الأدب والثقافة، وتتيح بذلك عن طريق رسائلها التي تبودلت سرّاً، ووُزعت بين الخاصة عام 1724 الفرصة لولوج هذه العوالم الخفية عن فضول الرجال الأوروبيين، وتطلّعاتهم للقاء المستحيل مع أميرات وحوريات وجواري ألف ليلة وليلة.

ويروي نرفال في فصلٍ بعنوان "مغامرة في السراي القديمة" قصة طريفة وقعت لصديق أوروبي له يعمل تاجر مجوهرات طلبتُ منه إحدى أميرات الحريم جلب قطعة فاخرة من الذهب إلى القصر، ويعود السبب حسب صديق نرفال إلى ذلك الجنوح الجارف لدى ساكنات القصر في عيش المغامرات الغرامية مع أشخاص غرباء تنتهي بتحقيق المتعة بعيداً عن أعين الحرس والخصيان، وكنوع من الانتقام من سلطة السجن بين جدران القصر في انتظار شفقة السيد الشرقي. بعد أن سلّم التاجر القلادة للأميرة وقبض ثمنها تلقّى دعوة لحضور مشهد الرقص في القصر. لكن هذا لم يكن سوى حيلة لمقابلة رجل أوروبي مشتّى بشدّة من قبل التركيات. يرسم التاجر المشهد المثير عن لقائه بهذه الأميرة في جناح خاص:

" كانت هي راقدة على أريكة في أقصى القاعة وقد اتخذت هيئة إحدى الإمبراطورات، وكان يبدو أنها مستغرقة في تأمل التمرينات التي كانت تُؤدّي أمامها. ولم أكن أستطيع أن أفهم هذا الحياد أو هذا التحفظ الرسمي الذي كان يمنعها من الاعتراف لي بمشاعرها، وظننت أنني في حاجة إلى المزيد من الجرأة.. واندفعتُ نحو يدها التي تركتها لي دون كثير من المقاومة، وفي ذلك الوقت حدثت ضجة كبيرة حولنا، وصاح الخدم والعبيد: الإنكشارية! "¹

¹ - نرفال؛ الرحلة الجزء 03، ص 29-30.

إن ما يثير دهشة القارئ غير الأوروبي ليس تلك الجرأة لرجلٍ بسيط يهوى المغامرة، ولكن ذلك التسليم من المرأة الشرقية الخاضعة لسلطة الأوروبي الذكر الذكي، وهذا ما يذكرنا بالوضع الصامتة التي صوّر بها فلوبيير الراقصة المصرية "كُشك هانم" وسحبها على المرأة الشرقية عن طريق التعميم. كما أن تواطؤ الأميرة مع الخدم والعبيد يذكرنا بالقصة الإطار في ألف ليلة وليلة، حيث تغدو الخيانة أمراً طبيعياً في الشرق ويجب أخذ هذا التصرف الطائش كمعيار صلب للحكم على كل ما يصدر عن المرأة. ولا يخفي نرفال إعجابه بهذه المغامرة التي لم يستطع تحقيقها في رحلته رغم رغبته المتأججة في ركوب المخاطرة والارتقاء في المجهول وإن كان عن طريق التهيؤات الذكورية التي ينظر بها للموضوع.

".. وكنت قد سمعتُ من قبل عن هذه المغامرات الحالكة التي تُنسب لبعض السيّدات في السرايا القديمة في أواخر القرن الماضي (يقصد الثامن عشر)... واحترمت احتفال هذا الـ "بوريدان"، الذي جعله طول العمر بارداً كالثلج بسرّه".¹

إن شرقنة الشرق بلغة إدوارد سعيد تقتضي سيرورة متشابكة من التمثيلات الجنسية والثقافية وتضافرها مع النظرة العرقية، ولا غرابة من النزوع إلى التجسيد الحسي للشرق عن طريق تصوّره " من خلال الإماء المتزامنة للعرقنة (Rationalization) والتأنيث (Feminization)"². وكما لاحظت ماري هاربر أن الوصول إلى الشرق وولوج مجاهله يستدعي الحديث عن النساء عند الكثير من الرحالة.

إن الخطر فيما كتبته الليدي مونتاغو يكمن في قدرتها في "الرسائل التركية" على لفت انتباه القارئ الأوروبي، وإقناعه أنه باستثناء المظاهر المتعلقة بالسكر والعجائب، فإن ما

¹ - نرفال؛ الرحلة الجزء 03، ص 31. وهنا يشير نرفال إلى قصة بوريدان الذي ألقي به في نهر السين كما ذكرها الشاعر فرنسوا فيون في مقطوعته الشهيرة: "سيدات الزمن الماضي". من هامش المترجمة ص 31.

² - ميديا بيغينو أوغلو؛ استيهامات استعمارية، ص 145.

طرحته الليالي العربية هو صورة صادقة وواقعية للعادات والطباع في الشرق، أو في تركيا بالتحديد أين تقيم مع زوجها. وهو ما جعل الليدي مونتاجو تعبر، كما لاحظ الموسوي:

" عن ميلٍ هازلٍ ولعوبٍ لرؤية الشرق من منظار ألف ليلة وليلة " ¹.

إذا كانت ألف ليلة وليلة تقدّم نموذجين اثنين للمرأة الشرقية، نموذج سلبيّ، شرير وداعرّ، ونموذج عفيف ورع، وهي أقلية لا تُحظى بمكانة الأولى ولكنها ضرورية لإبراز الجانب الماكر والمخادع للنموذج الأول. ودورها يقتصر على زخرفة الحكاية، ولا تكتسي قيمة درامية تُذكر. أما شهرزاد فهي الاستثناء من هذين النموذجين، فهي تمثّل نموذجاً قائماً بذاته،

" إذ توصف بأنها تجمع ما بين الطيبة والجاذبية، والذكاء والورع، والثقافة والطاعة. ومع ذلك فطبيعتها البريئة تتناقض تماماً مع بذاءة حكاياتها، كما أن انعدام التجربة لديها لا يتماشى مع خلاعة ما تروي " ².

لا يتوقف تصوير الشرقيات عند هذا التصوير الشهرزادي الذي يجمع بين المتناقضات فحسب، بل يصرّ على تأكيد القهر الذكوري الذي أذعنّت له شهرزاد وغيرها من المحظيات الساهرات على راحة الرجل وتلبية نزواته وإشباع غرائزه.

فالأوروبي لم يرَ في شجاعة شهرزاد بتصدّيها لشهوة القتل والانتقام عند الملك، والتجائها لسلطة الحكمي من أجل كبح الهيمنة الذكورية والعنف المسلّط على بني جنسها كفعلٍ مقاومٍ، وإنما ركّز اهتمامه على الفروق الجندرية بين النساء والرجال، وتهميش النساء بوصفهن تابعات وغير قادرات على تمثيل أنفسهن في أوروبا إبان العصر الفيكتوري. وبعد ذلك يتمّ إسقاط هذه العملية على المرأة الشرقية ومصادرة حقّها في التمثيل والكلام.

¹ - الموسوي؛ المرجع السابق، ص 23.

² - رنا قبانى؛ أساطير أوروبا عن الشرق، مرجع سابق، ص 86.

صُودِرَتْ شِجَاعَةُ شَهْرزَادَ وَحُكْمَتُهَا وَقُوَّةُ عَزِيمَتِهَا فِي التَّصَدِّيِّ وَالْمَقَاوِمَةِ، وَالِدِفَاعِ عَنْ حَقِّهَا وَحَقِّ بَنِي جَنْسِهَا فِي الْحَيَاةِ بَعْدَ أَنْ اخْتُزِلَتْ فِي خَانَةِ الْأَدْنَى وَالْعَاجِزِ. فَالْمَرْأَةُ مَجْرَدُ سَلْعَةٍ لِإِرْضَاءِ الرَّجُلِ وَإِبْهَاجِهِ، تَمَاشِيًّا مَعَ التَّحَامِلِ الْفِيكْتُورِيِّ بِدُونِيَةِ النِّسَاءِ وَخَطُورَتِهِنَّ وَقَابِلِيَتِهِنَّ لِلانْحِرَافِ وَالْفَسْقِ.

"أَمَّا الشَّرْقِيَّاتُ فَأَدْنَى مَرَّتَيْنِ، لَكُونِهِنَّ نِسَاءً وَشَرْقِيَّاتٍ مَعًا، وَلِهِنَّ صِفَةُ السَّلْعَةِ أَكْثَرَ مِنَ الْغَرْبِيَّاتِ. لَقَدْ كُنَّ جُزْءًا مِنْ مَقْتَنِيَّاتِ الْإِمْبَرَاطُورِيَّةِ وَالْغَنَائِمِ الْحَيَّةِ الَّتِي لِلرِّجَالِ الْبَيْضِ أَنْ يَنَالُوهَا مَتَى يَشَاوُونَ، فَهِنَّ هُنَاكَ لِيُسْتَمْتَعَ بِهِنَّ، وَطَالَمَا كُنَّ مَتَهَتَّكَاتٍ أَصْلًا، فَإِنْ اسْتَغْلَلْنَهُنَّ جَنْسِيًّا لَا يَقْتَضِي أَدْنَى تَأْنِيْبٍ لِلْضَمِيرِ".¹

وَلَعَلَّ إِقْدَامَ نَرْفَالٍ عَلَى شِرَاءِ جَارِيَةٍ جَاوِيَةٍ تَقُومُ بِشُؤْنِ الْبَيْتِ وَتُضْمَنُ لَهُ تَقَادِي الْإِزْعَاجِ الَّذِي يَتَعَرَّضُ لَهُ الْفَرَنْجَةُ الْعَازِبِينَ لَمْ يَكُنْ سِوَى اسْتِرَاطِيْجِيَّةٍ لِإِشْبَاعِ الرِّغْبَةِ فِي امْتِلَاكِ بَعْضِ الْمَتَاعِ الْإِمْبَرَاطُورِيِّ وَتَأْكِيدِ الْاِمْتِيَازَاتِ الَّتِي يَحْظِي بِهَا الرَّجُلُ الْأُورُوبِيُّ الْمَتَفُوقُ وَالْمَتَحَضِّرُ فِي الشَّرْقِ. هُنَا لَمْ يَعُدِ الشَّرْقُ فِضَاءً قَابِلًا لِلْغَزْوِ وَالْفَتْحِ فَحَسَبَ، بَلْ أَصْبَحَ غَايَةً لِلتَّحَرُّرِ مِنْ مِضَايِقَاتِ الثَّقَافَةِ الْفِيكْتُورِيَّةِ وَتَزَمَّتِ الْكَاثُولِيكِيَّةُ، وَالتَّمَتَّعُ فِي الْمَقَابِلِ بِفِلْتَانِ الشَّرْقِ وَفَضَائِحِيَّتِهِ. إِنْ إِمْكَانِيَّةُ الْحُصُولِ عَلَى الْجَوَارِيِّ وَالْوُلُوجِ إِلَى الْحَرِيمِ، بَلْ إِمْكَانِيَّةُ عَيْشِ بَعْضِ التَّجَارِبِ الْغَرَامِيَّةِ الْوَاعِدَةِ بِمِلْدَاتٍ لَا تَنْتَهِي وَضَعْتُ الرَّجُلَ الْأُورُوبِيَّ فِي خَانَةِ السَّيِّدِ الْمَتَحَرِّرِ مِنْ عَقْدِ ثِقَافَتِهِ وَبَيْئَتِهِ، وَالذَّكُورِيِّ الْمُسْتَبَدِّ الْمَتَبَجِّجِ بِفَحُولَتِهِ وَاسْتِقْلَالِيَّةِ قَرَارَاتِهِ، خَاصَّةً عِنْدَمَا يَتَعَلَّقُ الْأَمْرُ بِالْهَجْرِ وَالرَّحِيلِ مَتَخَفِّقًا مِنْ أَعْبَاءِ الْحُبِّ وَالْاِلْتِزَامِ.

وَقَدْ تَعَمَّقَتْ هَذِهِ النُّظْرَةُ أَكْثَرَ فَأَكْثَرَ فِي أَدْبِيَّاتِ وَقَنَاعَاتِ الْمُسْتَشْرِقِينَ وَالْمُهْتَمِّينَ بِنَصِ اللَّيَالِي الْعَرَبِيَّةِ مِنَ الْقُرَّاءِ الْغَرْبِيِّينَ وَالنَّقَادِ وَالْمُتَرَجِّمِينَ.

9- الشَّرْقُ مَرَاةَ الْمَجْتَمَعِ الْفِيكْتُورِيِّ:

¹ - قِبَانِي؛ أَسَاطِيرُ أُرُوبَا عَنِ الشَّرْقِ، ص 87.

أفصح الشرق عند ريتشارد بورتون وإدوارد وليم لين في كتاباتهما الاستشراقية وترجماتهما الاستثنائية لقصص ألف ليلة وليلة عن تناقضات الطبقة البورجوازية في المجتمع الأوروبي. وكان الفضاء الإمبراطوري الذي انفردت به بريطانيا ملاذا حقيقيا لكسر الحدود والإكراهات المفروضة على بعض الشخصيات المتمردة على واقعها، وعلى السلط الأبوية والسياسية لرجل مثل بورتون.

كان بورتون يزديري التقاليد الاجتماعية والوطنيات الشكسبيرية السائدة في عصره، ولذلك طُرد من جامعة أوكسفورد، وانتقل بعدها إلى الهند البريطانية هروباً من خيباته وبحثاً عن مغامرات رائقة، كانت نزواته التي لا تنتهي دافعا قويا لتتكّره لأرض الأجداد. ولعل ولعه بالمغامرات وركوب المخاطر، والفضول الجنسي ونهمه اللغوي، بالإضافة إلى توفقه إلى السلطة والتحرّر منها، وتلذّذه بالتتكّر والتمويه هي أبرز صفات هذا الرجل الذي يعبر بصدق عن تناقضات المجتمع الفيكتوري، وازدواجية الرجل الأبيض الذي اختار الشرق كمكان للتحرّر وممارسة السلطة في آن واحد.

إن التأويل الذي يقدّمه بورتون عند ترجمته للحكاية الإطار في الليالي العربية لا تخرج عن دائرة "الشهوانية" والميل الفطري لفسوق المرأة الشرقية، وقد أسقط خيانة الملكة لزوجها مع العبد الأسود على المجتمع الشرقي، وجعلها مقياسا شبه علمي لتفضيل النساء الشهوانيات للزواج على غيرهم، وشكّل هذا التهديد -كما كتب- حجة للمسلم الهندي الورع من أجل اصطحاب زوجته إلى زنجبار لتفادي الإغراءات والإغواءات التي جُبلت عليها. وهو يرى أن الطابع الشيطاني الماجن عند النساء لا يردعه إلا الزواج المبكر عند الشرقيين، الذين ينظرون إلى المرأة كخطر يتهدّد شرف العائلة والمجتمع.

وعندما نقارن هذا التصوّر بما كتبه لين حول شيطانية المرأة التي استقاها من ألف ليلة وليلة رغم منهجه العلمي الصارم كما أشرنا آنفا، لا نجد اختلافا كبيرا في درجة التحامل

والافتراء والتشويه. يقول ليّن الباحث المتمرس والمشهور بورعه وزهده عن سلوك المصريين الفريد من نوعه، الذي ينفيه حتى على المومسات الأوروبيات.

"إن نساء مصر هنّ أكثر تسيّباً من النساء الأخريات، وإذا ما أُعطين أيّ نصيبٍ من الحرية، فإن أكثرهن يسئن استعمالها، ولا يمكن اعتبارهنّ في أمانٍ ما لم يُغلق عليهنّ بالقفل والمفتاح.. ويُعتدّ بأنهنّ على درجة من المكر في تدبير مكائدهن، بحيث لا يستطيع أكثر الأزواج حذراً ويقظةً أن يحول دونها.. وترسم لنا (ألف ليلة وليلة) في هذا المجال صوراً صادقة لحوادث تتكرّر باستمرار في حاضرة مصر الحديثة".¹

يرسم نرفال لقارئ الرحلة الشرقية صورة منسجمة مع آراء أستاذه الرحي "ليّن"، فالمرأة التركية غير مأمونة الجانب ولا يمكن الثقة في تصرفاتها. أما سيدات المجتمع الراقي أو سيدات الحريم فلا يمكن تركهن لوحدهن ولذلك تغلق الأبواب عليهن بإحكام ويخصص لهن العبيد والخصيان لمراقبتهن وعقابهن إن اقتضت الضرورة. ويبدو لنا جلياً أن نرفال غير الخبير بالمجتمع الشرقي رغم الزيارة العيانية، أنه يقتبس أقواله وأحكامه بشكل شبه حرفي في هذه المسائل من "ليّن" مباشرة. ولذلك تشوّشت عليه الرؤية كما لاحظ إدوار سعيد عندما تحدّث عن النساء في جبل لبنان، وقد كان يستعيد بطريقة غير واعية ما قاله "ليّن" عن المصريين.

10- مغامرات الخيال ومركزية العقل:

لا يمكن للعين أن تخطئ مدى رحابة العالم الغرائبي الذي يؤطر أعمال دو نرفال، سواء في أعماله القصصية على غرار أوريليا وسيلفي أو في نص رحلة إلى الشرق، وما يوجج أكثر رغبة القارئ الأوروبي الباحث عن المغامرات والأمجاد هو تلك القصص الرومانتيكية التي تتوشّح بها الرحلة في مختلف البلدان الشرقية التي زارها. ويميل نرفال إلى تغليف مشاهداته وتجاربه بمسحة من المعقولية، لذلك تراه يتحدّج بالشواهد النصيّة الكثيرة بما تستحضره ذاكرته

¹ - نقلا عن رنا قباني؛ المرجع السابق، ص 89.

ومطالعته الواسعة في أيّ واقعة يتحدّث عنها، كما قد يلجأ إلى الآراء والأحكام التي يستنتجها من محاوراته وجدله مع بعض الأوروبيين الذين التقى بهم في الشرق.

ومن المعروف أن الشعراء الرومنطيقين لا يرتاحون كثيراً إلى أي نوع من السلطة أو الرقابة. وهو ما من شأنه أن يحدّ من قدرات الخيال الخلاق الذي يتسلّحون به في رحلاتهم إلى الشرق بشكل خاص. وإذا كانت المشاهدات العينية والتجارب الذاتية ضرورية لخلق انطباع بالمصادقية والتحلي بروح المغامرة والاكتشاف، فهذا لا يعطلّ ملكة الخيال، ولا ينقص من قيمة المبالغة إن تطلّب الأمر. وسواء استسلم الرحالة إلى الخيال أم فضلّ محاكاة الواقع والرفع من شأن فنّه في خلق عالمه الشرقي الجديد، فإنه:

" لا شيء يزيّن بشكل أفضل رحلة مغامرة إلى الشرق العجوز سوى حلم أوروبي في أن يكون عند منحنى أحد الأروقة المهجورة، فتلوح له امرأة تسير خفية، وتدخله عن طريق باب سرّي إلى شقّة مزيّنة، بكل صور الترف الآسيوي... " ¹.

إن قليلاً من الاطلاع على الصورة السلبية لتمثيلات المرأة الشرقية تدفع عنّا الاستغراب والتعجب الذي يعترينا من طريقة نرفال في ترجمة الصورة الحضارية التي كوّنتها أوروبا عن آخرها. فالصورة -كما هو متعارف عليه- مهما ابتعدنا عن المبالغة وتهويل الأمور مشوّهة ومنقّاة؛ فالرحالة في الغالب لا يكتفي بالنقاط المشاهدات والسلوكيات التي عاينها، وخبرها بنفسه، بل يلجأ إلى استحضار الرواسب الذهنية والتصورات النمطية التي تنظر بها ثقافته إلى ثقافات الآخرين.

وهذا الكلام يصدق تماماً عن المبالغات والافتراءات التي نعثر عليها في كتب الرحالة العرب والمسلمين، منذ بداية توسّع الدولة الإسلامية على حساب الأقاليم والممالك المجاورة؛ المختلفة دينياً وعقائدياً وحضارياً، أو ما عُرف بعصر الفتوحات الإسلامية. وقد كان الرحالة

¹ - بيير جوردا؛ الشرقي المحتال، ص 52.

والجغرافيون العرب والمسلمين يقسمون العالم إلى قسمين متضادين ومتنافرين؛ دار الإسلام ودار الكفر، أو دار السلام ودار الحرب ولا ينذر أن نعثر في تراثنا السردى الكبير من أخبار وقصص وحكايات عن تلك النظرة المتسامحة مع الآخر الكافر بدين الإسلام.

فالدين هو محور الحكم السلبي والتصنيف الدوني التي خضعت له العلاقة المتشجّعة بين الأنا والآخر في مختلف مراحل الدولة الإسلامية، وبشكل خاص في أوج ازدهارها وتطورها، وقد كانت هذه النظرة استجابة مباشرة لشعور المسلم بعقدة تفوق على الآخرين، وبالتالي الاحتكام إلى مقولات المركزية الإسلامية السائدة آنذاك.

وقد لاحظ عزيز العظمة في كتابه "العرب والبرابرة" الصادر سنة 1991 أن هناك علاقة تبادلية في المنظور الثقافى لأي حضارة بالنسبة للآخرين تأخذ في حسابها موازين القوى والتفوق الاقتصادى والسياسى والعسكرى وغيرها. وقد نظر المسلمون في عزّ ازدهار إمبراطوريتهم إلى أغيارهم على هذا الأساس. وكانت هذه النظرة الضيقة تتشكّل من ثلاثة عناصر رئيسية هي: التجربة والخيال والتنميطات.

" جاءت هذه المعرفة جزئياً من التعرّف العملي على الآخرين، على محدوديته، ومن الأدب، وكانت معرفة الحضارة العربية الإسلامية بالحضارات الأخرى معرفة تجربة من جهة، ومعرفة كُتبية أدبية من جهة أخرى. للمعرفة هذه إذن ثلاثة عناصر: الواقع والخيال والتنميط الذي يتعرّض له الآخرون في كل حضارة... والحقيقة أن القاعدة العامة التي سنتعرّف عليها في الكتابات العربية التي تتناول الحضارات الأخرى هي امتزاج الواقع والخيال والتنميط في تشكّلات مختلفة ¹."

ويمكن تعميم هذه المقاييس الثلاثة على المنظور السائد بين الحضارات والشعوب في مختلف حقب التاريخ. فالنظرة المركزية للذات هي التي تؤطر أي علاقة بالآخر، وحينئذٍ تنتصر

¹ - عزيز العظمة؛ العرب والبرابرة، المسلمون والحضارات الأخرى، منشورات رياض الرئيس، لندن، ط01، 1991، ص 33.

أي حضارة لإملاءات المنطق الاستعلائي. أي أن المقصود هو تدّخل العوامل الذاتية في حكم الثقافة الناضرة على الآخرين، وتمثّلها سلبياً للثقافة المنظور عليها.

ويمكن للمقارن أن يلاحظ ذلك الخطاب الإثنوغرافي الذي ساد في قلب الثقافة الإسلامية، فلا توجد حضارة تنتظر إلى الحضارات الأخرى نظرة النّدّ والتفهّم ومحاولة التقارب، وهذا امتثالا لنزعة السيطرة وحب الهيمنة على الآخر، بل هناك نزوعٌ إلى تكويع الآخرين وإخضاع الممالك والدول الخارجة عن سلطان الإمبراطورية الأقوى في زمانها.

وإذا كان التوسّع الاستعماري قد برّره المفكرون ورجال التنوير بنشر الرسالة الحضارية التي جاء بها الرجل الأبيض، فقد وجد المسلمون في الفتوحات الإسلامية من أجل نشر الدين الجديد سبباً كافياً لاجتياح العالم القديم، وقلب خريطة العالم الجيوسياسية رأساً على عقب. ومهما اختلفت أهداف التوسّع الإمبراطوري وتنامت إرادة إخضاع الشعوب المختلفة فإن النزعة المركزية لعبت دوراً حاسماً في نشر أفكار التفوّق والتحضّر والإنسانية، ونفثها على الشعوب المغلوبة في الآن نفسه بغية تسهيل عملية التحكّم وإحكام السيطرة وإدامتها.

وما نرفال بالحالة المعزولة في هذه الحالة، فقد كانت رؤيته للشرق والآخر تتسجم مع الرؤية الاستشراقية والتطلّعات الكولونيالية، أما تلك الروح الرومنطيقية المرابطة بين تخوم المعقول واللامعقول والواقعي والخيالي والمادي والروحي فقد وجدت ضالتها في شرقٍ مازال يحافظ على بعض الرؤى الصوفية والروحية ويؤمن بالتفاعلات الكيميائية بين الأديان والشعوب والأجناس الأدبية. لقد استعان نرفال بالرؤية العجائبية كذلك لتعويض ما فقدته في بيئته وحاول استرجاعه بشكل أو بآخر في الشرق الأسطوري الذي تفتّت وانقشع سحره أمام ناظره.

الخاتمة

خاتمة:

بعد رحلة شيقّة ومتعبة في عوالم نرفال السردية والوجودية والاستكشافية، التي طوّحت بنا مرارًا وتكرارًا في أماكن قصيّة من ملامح الفكر الإنساني المبتوثة في كتاباته وتأملاته ومشاهداته، حول الأصالة والحب والتواصل وأحلام الشعراء وأوهامهم، توصلنا إلى ملامسة بعض الملامح لشخصيّة هذا الشاعر الحساس والرحالة المستكشف والمغامر الجريء، دون الادّعاء طبعا الإحاطة بفلسفته وشاعريته وأدبيّته.

لكن بمجرد الولوج إلى العالم النرفالي تدرك مدى تورّطك في مجازفة لا تخلو من المتعة والخطورة. فنرفال الذي لم يُعطَ حقّه من البحث والدراسة عربيًا، مازال يحتفظ بعذوبة أفكاره

وجمالية شاعريته وعمق فلسفته. وإن قراءةً جديدةً على ضوء المناهج النقدية ما بعد البنيوية ضرورة ملحة، فهي لا تخلو من الفائدة، كما أنها تسلط الضوء على إعادة قراءة لعلمه وقصصه وتجاريه مع ربطها بشروط إنتاجها وتأويلها، وكذا مدى انغماسها في السياق العام الذي عرفتة أوروبا القرن التاسع عشر.

يمكننا في آخر هذه الدراسة التي نتمنى ألا تكون الأخيرة حول هذا الكاتب الإشكالي إلى بعض النتائج. ونحن هنا لا نقصد بمطابقة نتائج البحث والتحليل مع المنطلقات أو الفرضيات التي ارتكز عليها البحث بالضرورة، حيث كان هدفنا منذ البداية إدراج كتابات نرفال في روح العصر الذي عاش فيه وتبنى رؤاه الفلسفية والسياسية، أم أنه شدّ عن القاعدة وحاول تحدي النظرة السائدة.

-تحمل كتابات نرفال سمات الحداثة الشعرية والأدبية في ذاتها، فالسرد النرفالي الذي كان ينظر إليه سابقا على أنه مجرد بوح بالمشاعر والأحاسيس المتناقضة التي عاشها في حياته القصيرة يغدو دمغة تعبر بعمق على العلاقة المعقدة لإنسان القرن التاسع عشر بواقعه الاجتماعي، ومدى إيجاباً وسلباً تفاعله مع محيطه.

-تتدرج بعض أعمال دو نرفال في قلب المدرسة الرومنطيقية، وبالأخص الرومنطيقية الفرنسية التي يضعه فيها جورج غوسدورف في خانة خاصة وصفهم بـ "الرومنطقيين الصغار" مقترباً بذلك من مواطنه "موسيه" (Musset) ومع "وليام بيكفورد" و "توماس دي كينساي" في إنكلترا. يشترك مع هؤلاء في الوعي الرومنطقي المنبني على عدم الوضوح والنوسان المعدّب لروح هذه الطائفة التي تعيش المتناقضات في حياتها العادية، فتطفو إلى السطح في شكل قطع فنية نادرة انطلاقاً من الآنأ من قيود الإبداع وإملاءات السوق الثقافية.

-استطاع دونرفال من خلال عمله المتفرّد "أوريليا" سبر أغوار النفس البشرية بطريقة مدهشة،

وقد ساعده في ذلك ترجمة الأزمة الوجودية العميقة التي عاشها منذ صباه. وبذلك تمحورت رومنطيقته في أوريليا على فلسفة الفقد والضياع والحلم، والتغني بطفولة مستعادة لن تتحقق إلا على مستوى الأحلام والأوهام.

-إن شعرية الأوهام الأحلام عند نرفال هي طريقة مثلى للخلاص من العالم المبتذل الذي يحياه الإنسان المستلب منذ القرن التاسع عشر. وقد ترجم نرفال هذه الاستراتيجية في البعد الفانتاستيكي الذي طبع رؤيته الضبابية للوجود والعدم والإيمان والإلحاد والخلود والفناء. ولذلك تتراوح جلّ أعمال وتأملات نرفال وفق رؤية ثنائية مانوية تكتسي أهمية بالغة في مقارنة حياته بحياة الآخرين، وكتاباته المعذبة برافدٍ صوفيٍّ عميق أعاد التوازن للمسألة الإبداعية المتأزمة برمتها.

-يتمحور العمل الكبير في حياة دونرفال وهو الرحلة الشرقية أو "رحلة إلى الشرق" على تقليدٍ أوروبي طبع معظم الإبداعات الأدبية والفنية لذلك الوقت. وهو في الوقت نفسه محاولة حوار من طرفٍ واحد بين عالمين متقابلين ومتصادمين. لكن نرفال حاول إخفاء الجانب الصدامي في رحلته وركّز على الأبعاد الثقافية المزعومة بين الشرق والغرب. وقد ترجمت الرحلة ذلك الحوار المستحيل بين من يدّعي الحضارة والإنسانية وينكرها عن الآخر وينعته بالبربرية والعجز.

-حاول دونرفال قدر الإمكان الإفلات من إكراهات الخطاب الاستشراقي والابتعاد عن نمطية الرؤية الأوروبية لبقية الشعوب المختلفة عنها، فقد تجاوز الكثير من مزالق النزعة الإنسانية ومركزية العق الأوروبي، لكنه سقط في نوعٍ من الاجترار وإعادة إنتاج المقولات الدوغمائية حول التطور والحضارة والحداثة والمشاعر القومية الضيقة على حساب الرحابة الإنسانية والروح النقدية التي ميّزت بعض أعماله ومواقفه من الثقافات والحضارات الخرى غير الأوروبية.

-سقط دونرفال في فخ ما يُطلق عليه في الدراسات الثقافية "اللاشعور الكولونيالي"، وقد بدا مدركاً تماماً لخطورة الكليشيهات وتنميطات الثقافة الغربية عن الآخرين، لكن في ولاعيه كان منحازاً إلى أراء وأحكام أسلافه من المفكرين والأدباء والرحالة دون التفريق بين ما يُقال وما يخضع للملاحظات العينية والتجارب الشخصية. إن الرحلة إلى الشرق هي بمثابة تمجيد للفكر الاستعماري وتكريس للنظرة الدونية، التي انطبعت في المخيال الشعبي الأوروبي منذ الحروب الصليبية والعلاقة المتأزمة مع الشرق واستمرت مع فاروق رئيسي بين من أعلنوا صراحةً تبنيهم لهذه الأفكار ومن فضّلوا الاختباء وراء خطاباتهم المفخخة.

-إن العلاقة الصدامية بين الشرق والغرب هو النسق الثقافي المسيطر على عوالم نرفال الشرقية. فاللقاء بالآخر كان مشروطاً بضرورات سياسية وثقافية وتاريخية مهدّت الطريق للفلسفة البراغماتية الغربية، وسيطرت الروح الرأسمالية الساعية إلى الربح والنفوذ والتوسّع على النزعة الإنسانية. وتأزمت النظرة النرفالية أكثر بإمكانية تورّطه في المشروع الإمبراطوري الكبير، فخطاباته الاستشراقية وكتاباته ذات الطبيعة الأنثروبولوجية الإثنوغرافية خدمت كثيراً مصالح الدولة- الأمة وأجّجت المشاعر القومية في صراعها وتنافسها بالمناكب على إفريقيا وعلى باقي المستعمرات.

-إن رؤية نرفال للشرق هي رؤية غرائبية رومنطيقية، تنطلق من الظرف الإبداعي الأوروبي المتمركز حول دوغمائياته واستيهاماته الكولونيالية، فالنظرة التشيئية للعالم التي تلحّ على أن الشرق والشرقيين مجرد سلع ومواد ترفيهية تتسجم مع رؤية الطبقة البورجوازية التوسعية في الشرق، كما تتسجم مع استيهامات المغامرين ورجال الإمبراطورية في صناعة المجد القومي ودعمه والدفاع عنه. كما أن الحلم بالفردوس الشرقي المفقود والتغني بكنوزه المدفونة ومغامراته الموعودة، وفضاءاته الغرائبية المبنوثة في أدبيات الاستشراق تناغمت مع أفكار نرفال وأحلامه

وأوهامه واستيهاماته بشكل لا يترك مجالاً للشك بمشاركته لنفس الرؤية الاستشراقية الكولونيالية.

-يشكّل حضور نص ألف ليلة وليلة في أعمال نرفال وتأملاته حول الشرق والشرقيين ملمحاً بارزاً، حيث أن المخيال الأدبي الذي استلهمه من الليالي يعضد المسار الحكائي لبعض قصصه الشرقية، على غرار قصة الحاكم بأمر الله الفاطمي. فنص الليالي في المحصلة هو الإطار العام الذي شكّل الذائقة الإبداعية التي رأت في الآخرة مكوناً أساسياً في علاقات التواصل والتضاييف والتناقص بين الشعوب والحضارات.

إن أهم الدروس التي نستنبطها من الماضي الرايبض في حاضرنأ هو توارينأ وثقافاتأ مهجنةً ومتواشجةً بطريقة غير قابلة للانفصام أو القطيعة القصرية. وأن معركة التحرير في الفكر والأدب والفلسفة والتاريخ مازالت مستمرة، والطريق طويلة وشاقّة. وما لم تتخلّ الشعوب البيضاء عن عقدة الاستعلاء والشعوب الملونة عن عقدة الدونية لن نعرف منى التشارك في بناء المستقبل أو العيش معاً بسلام على الأقل.

وعليه يجب علينا أن نطرح بعض التساؤلات المحقّزة للبحث والمساءلة: متى يستطيع التابع أن يتكلّم، أو يكسر قيوده ويتخطّى عقده؟ وهل يمكن إقامة أرضية صلبة للتواصل والحوار ما دام كل طرف متخندق في أساطيره الطهرانية؟ هل يمكن بناء هوية مستقبلية عالمية تتفقت من التحديدات الضيقة والإكراهات الثقافية دون السقوط في لجة الإمبراطورية الجديدة (العولمية)؟

أما السؤال المؤرّق: ترى هل يمكن الاستغناء عن الآخر في استنباء حادثة محلية بديلة تنطلق من تصوّر التابعين الأصليين لنموذجهم الخاص وفق رؤية خاصة؟

قائمة المصادر والمراجع

*أولاً: المصادر:

1-جيرار دو نرفال؛ أوريليا، ترجمة: ماري طوق، مراجعة: أنطوان مالك طوق، دار الفارابي/ANEP، بيروت/الجزائر، ط01، 2003.

2- // // ؛ بنيات اللّهب، يليه الأوهام؛ ترجمة: ماري طوق، تقديم: جهاد كاظم: منشورات مشروع كلمة للترجمة والنشر، أبوظبي، ط1، 2017.

3- // // ؛ ؛ رحلة إلى الشرق، تر: كوثر عبد السلام البحيري، مرا: سهير القلماوي،

الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ط01، 1966.

4- كيبليغ روديارد؛ كيم (رواية)، ترجمة وتقديم: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، ط01، 2011.

5- غوستاف فلوبير؛ فلوبير في مصر، تر: صلاح صلاح، نشر دار ورد، دمشق/ دار السويدي، أبو ظبي، ط01، 2005.

5- Gérard de NERVAL ; le voyage en orient : ENAG/EDITIONS, tome 01, Alger, 1994.

*ثانيا: المراجع:

*باللغة العربية والمترجمة:

1- إدريس الخضراوي؛ الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، دار رؤية للنشر، القاهرة، ط01، 2012، ص 57.

2- إدوارد سعيد؛ الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط 02، 1984، ص 37.

- 3- // // ؛ الثقافة والإمبريالية: تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط03، 2004.
- 4- // // ؛ الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، دار رؤية، 2006.
- 5- // // ؛ العالم والنص والناقد؛ تر: محمد عصفور، مراجعة وتقديم: محمد شاهين، دار الآداب، بيروت، ط01، 2017.
- 6- أنيا لومبا؛ الكولونيالية وما بعدها، تر، باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، ط01، 2013.
- 7- هلال الحجري؛ أدب الرحلة والاستشراق-البحث عن منهج-، مجلة نزوى، سلطنة عُمان، العدد 55، 2008.
- 8- ستيفان فايدنر؛ خطاب ضد الإسلاموفوبيا في ألمانيا وفي الغرب، تر: رشيد بوطيب، منشورات منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، ط01، 2016.
- 9- هايدن وايت؛ محتوى الشكل، الخطاب السردى والتمثيل التاريخي، تر: نايف الياسين، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط01، 2017.
- 10- ميدا بيجينو أوغلو؛ استيهامات استعمارية: نحو قراءة نسوية للاستشراق، تر: عدنان حسن، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، ط01، 2014.
- 11- طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس؛ مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط01، 2010.
- 12- فاطمة المرنيسي؛ شهرزاد ترحل إلى الغرب، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط01، 2003.
- 13- ناجي عويجان؛ تطور صورة الشرق في الأدب الإنجليزي، تر: تالا صباغ، المنظمة

العربية للترجمة، بيروت، ط01، 2008.

14- أولريش مارزوف و ريتشارد فان ليفين؛ موسوعة ألف ليلة وليلة أو: الليالي العربية؛

ترجمة وتقديم: السيد إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط01، 2018.

15- وليم إدوارد لين؛ عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، (مصر ما بين 1833-

1835)، تر: سهير دسّوم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط01، 1991.

16- ميشيل فوكو؛ تاريخ الجنسية، الجزء الأول (إرادة العرفان) ، تر: محمد هشام، دار

أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط01، 2004.

17- - هالة كمال وآية سامي؛ الجنسية والنسوية، تر: عايدة سيف الدولة، إصدارات مؤسسة

المرأة والذاكرة، القاهرة، ط01، 2016.

18- عبد الوهاب بوحديبة؛ الإسلام والجنس، تر: هالة الوردي، منشورات رياض الرئيس،

بيروت، ط02، 2001.

19- ديريك هوبود؛ التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط، البريطانيون والفرنسيون والعرب،

تر: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث/ كلمة، ط01، 2009.

20- ببير بورديو؛ الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،

ط01، 2009.

21- توين فان دايك؛ الخطاب والسلطة، تر: غيداء العلي، مرا: عماد عبد اللطيف، المركز

القومي للترجمة، القاهرة، ط01، 2014.

22- ريتشارد سودرن؛ صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، تر: رضوان السيد، دار

المدار الإسلامي، ط01، 2006.

23- جان جبّور؛ النظرة إلى الآخر في الخطاب الغربي، دار النهار، بيروت، ط01، 2001.

24- أشيل مامبي؛ نقد العقل الزنجي، تر: طواهري ميلود، دار ابن النديم/ الجزائر، دار

الروافد الثقافية/ بيروت، ط01، 2018.

25- بيل أشكروفت -جاريث غريفيت- هيلين تيفين؛ دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم

الرئيسية، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، تقديم، كرمة سامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط01، 2010.

26- هومي بابا؛ موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط01، 2006.

27- جيرمندر ك. بامبرا؛ إعادة التفكير في الحداثة، تر: ابتسام سيد علام، حنان محمد حافظ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط01، 2016.

28- إريك هوبزباوم؛ عصر الإمبراطورية، تر: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط01، 2011.

29- إريك هوبزباوم وتيرنس تيرنر؛ اختراع التقاليد، تر: الحارث محمد النبهان، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2000.

30- دوغلاس روبنسون؛ الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، تر: ثائر ديب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005.

31- وحيد بن بوعزيز؛ جدل الثقافة، مقالات في الآخرة والكولونيالية والديكولونيالية، منشورات ميم، الجزائر، ط01، 2017.

32- // // ؛ حدود التأويل، قراءة في مشروع أمبرتو إيكو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2008.

33- // // ؛ النص الأسير إمبراطورية الترجمة، ضمن كتاب جماعي بعنوان؛ العين الثالثة، تطبيقات في النقد الثقافي وما بعد الكولونيالي، تحت إشراف: أم السعد حياة، ميم للنشر، الجزائر، ط01، 2017.

34- أنطونيو نيغري ومايكل هاردي؛ الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة، تر: فاضل جتكر، منشورات العبيكان، الرياض، ط01، 2002.

35- هنري لورنس؛ الإمبراطورية وأعداؤها، تر: بشير السباعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط01، 2010.

- 35- أوليفي لوكور غرانميزون؛ الجمهورية الإمبراطورية، في سياسة الدولة العنصرية، تر: مسعود حاج مسعود، دار القصة، الجزائر، ط1، 2009.
- 37- يورغن هابرماس؛ القول الفلسفي للحدث، تر، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1995.
- 38- بيتر جران؛ الجذور الإسلامية للرأسمالية (مصر 1760-1840)، تر: محروس سليمان، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1992.
- 39- فريد بوشي؛ إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي: في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي، تر: محمد الجرطي، صفحات للنشر، دمشق/ دبي، ط1، 2018.
- 40- علي الأمين مزروعى؛ القوى الثقافية في السياسة العالمية، تر: أحمد حسن المعيني، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، ط1، 2017.
- 41- تيموثي ميتشل؛ استعمار مصر، تر: بشير السباعي، أحمد حسّان، مدارات للأبحاث والنشر، ط4، 2016.
- 42- // // ؛ دراستان حول التراث والحدث، تر: بشير السباعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2015.
- 43- ريموند وليامز؛ الكلمات المفاتيح، معجم ثقافي ومجتمعي، تر: نعيمان عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005.
- 44- مارشال بيرمان؛ تجربة الحدث، تر: فاضل جتكر، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، قبرص، ط1، 1993.
- 45- بيتر تشايلدز؛ الحدث، تر: باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، ط1، 2010.
- 45- ديبش تشاكرابرتي؛ مواطن الحدث، مقالات في صحوة التابع، تر: مجيب الرحمن، كلمة للنشر والترجمة، أبو ظبي، ط1، 2011.
- 47- آلان تورين؛ نقد الحدث، تر: عبد السلام الطويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2010.

- 48- جاك لوغوف؛ التاريخ والذاكرة، تر: جمال شحيد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط01، 2017.
- 49- تشارلز تايلر؛ المتخيلات الاجتماعية، تر: الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط01، 2015.
- 50- دافيد إنغليز-جون هيوسون؛ مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، تر: لمى نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط01، 2013.
- 51- بيير جوردا؛ الشرق الغريب الشرقي المحتال، تر: مي محمود وعلي بدر، دار ألكا، بلجيكا، ط01، 2017.
- 52- ايزايا برلين؛ جذور الرومانتيكية، تر: سعود السويداء، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 2012.
- 53- منذر كيلاني؛ اختلاق الآخر، في طبيعة الخطاب الأنثروبولوجي، تر: نور الدين العلوي، دار سيناترا-المركز القومي للترجمة، تونس، ط01، 2015.
- 54- طلال أسد؛ جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة وتقديم: محمد عصفور، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط01، 2017.
- 55- جيرار لوكليرك؛ الأنثروبولوجيا والاستعمار، تر: جورج كتورة، معهد الإنماء العربي/بيروت، الهيئة القومية للبحث العلمي/طرابلس، ط01، 1982.
- 55- حميد دباشي؛ الربيع العربي: نهاية حقبة ما بعد الاستعمار، ترجمة وتقديم: حاث حسن وأحمد هاشم، دار نون/رأس الخيمة-المطبعة الوطنية/عمّان-منشورات المتوسط/ميلانو، ط01، 2014.
- 57- // // ؛ ما بعد الاستشراق، المعرفة والسلطة في عصر الإرهاب، تر: باسل عبد الله وطفه، مرا: حسام الدين محمد، منشورات المتوسط، ميلانو، ط01، 2015.
- 58- الطاهر لببيب؛ صورة الآخر-العربي ناظرا ومنظورا إليه، (تحرير)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط02، 2008.

- 59- مهدي محسن؛ كتاب ألف ليلة وليلة من أصوله العربية الأولى، حققه وقدم له، محسن مهدي، شركة أ. ي. بريل للنشر، الطبعة الشعبية، ليدن، هولندا، ط01، 1984.
- 50- محمد مصطفى الجاروش؛ كتاب الليالي العربية المزورة؛ (تحرير وتقديم)، منشورات الجمل، بغداد/ بيروت، ط01، 2011.
- 51- كاترينا مومسن؛ غوته وألف ليلة وليلة، تر: أحمد الحمو، منشورات وزارة التعليم العالي، دمشق، ط01، 1980.
- 62- جمال الدين بن الشيخ وآخرون؛ السرديات التطبيقية -مقاربات سيميائية سردية- ترجمة وتقديم، عبد الحميد بورايو، دار التنوير، الجزائر. 2013.
- 63- محسن جاسم الموسوي؛ محسن جاسم الموسوي؛ ألف ليلة وليلة في الغرب، دار الجاحظ للنشر، بغداد، ط01، 1981.
- 64- // // // // ؛ ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الإنكليزي، الوقوع في دائرة السحر، منشورات مركز الإنماء العربي، بيروت، ط01، 1981.
- 65- // // // // ؛ الذاكرة الشعبية ومجتمعات ألف ليلة وليلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط01، 2018.
- 65- رنا قباني؛ أساطير أوروبا عن الشرق، تر: صباح قباني، دار طلاس للنشر، دمشق، ط03، 1993.
- 67- جوزيف مسعد؛ انتهاء العرب، ترجمة مشتركة، إيهاب عبد الحميد والمؤلف، دار الشروق، القاهرة، ط01، 2013.
- 68- تزفيتان تودوروف: مدخل إلى الأدب العجائبي، تر: الصديق بوعلام، دار الكلام، الرباط، ط1، 1993.
- 69- // // // // ؛ الخوف من البرابرة، ما وراء صدام الحضارات، تر: جان ماجد جبور، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، (مشروع كلمة)، ط01، 2009.
- 70- تزفيتان تودوروف؛ نحن والآخرون: النظرة الفرنسية للتنوع البشري، تر: ربي حمود، دار

المدى للثقافة والنشر، بيروت، ط01، 1998.

71- أمبرتو إيكو؛ ست نزاهات في غابة السرد، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء، ط01، 2005.

72- علي بهداد؛ الرحالة المتأخرون: الاستشراق في عهد التفكك الاستعماري، تر: ناصر أبو

الهيحاء، منشورات كلمة/ أبو ظبي، ط01، 2013.

73- جورج غوسدورف؛ الإنسان الرومنطقي، تر: محمد آيت ميهوب، منشورات معهد تونس

للترجمة، تونس، ط01، 2018.

74- محمد غيمي هلال؛ الرومانتيكية، نهضة مصر للطباعة والنشر، د-ت، ص 45.

75- كاترينا مومسن؛ غوته وألف ليلة وليلة، تر: أحمد الحمو، منشورات وزارة الثقافة السورية،

دمشق، ط01، 1980.

76- أورهان باموق؛ اسطنبول؛ الذكريات والمدينة، تر: أماني توما وعبد المقصود عبد الكريم،

الانتشار العربي/بيروت، الهيئة المصرية للكتاب/ القاهرة، ط01، 2010.

77- عزيز العظمة؛ العرب والبرابرة، المسلمون والحضارات الأخرى، منشورات رياض الرئيس،

لندن، ط01، 1991.

78- رضوى عاشور؛ صيادو الذاكرة، في النقد التطبيقي، دار الشروق، القاهرة، ط01،

2016، ص 129.

*المراجع باللغة الأجنبية:

1-Gérard de NERVAL ; le voyage en orient : ENAG/EDITIONS, tome 01, Alger, 1994.

- 2- Malrieu Joel: Le Fantastique, édition HACHETTE, paris, 1992.
- 3- Milier Denis: La Littérature fantastique, éd , seuil, paris, 2002.
- 4- Vax Louis: L'art et littérature fantastique, (que sais-je), paris, 1974.
- 5- Caillois Roger: Fantastique, Encyclopédea universalis, éd, Flammarion, juin, 1990.
- 6- Christian Maurel : L'Exotisme colonial , Presses d'Offset Aubin, Barcelone, 3 trimestre, 1980.
- 7- Joel Malrieu, Le Fantastique, éd, HACHETTE, Paris, 1992.
- 8- Marcel Gauchet ; Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion, Gallimard, paris, 1985.
- 9- - George May ; Les Mille et une nuits d'Antoine Galland, presses universitaire de France, 1986.

*الدوريات والمجلات:

- 01- هلال الحجري؛ أدب الرحلات والاستشراق-البحث عن منهج، مجلة نزوى، سلطنة عمان، العدد 55، 2008.
- 02- وحيد بن بوعزيز؛ رحلة جبرار دو نرفال إلى الشرق: التواصل المستحيل وتفكيك الكولونيالي، مجلة اللغة والآداب، كلية اللغات والآداب، جامعة الجزائر 02، العدد 04، جوان 2010.

الفهرس:

الفهرس:

مقدمة..... 8-1

الباب الأول: الأصول النظرية 120-1

الفصل الأول:

68-9 ***** الاستشراق واستراتيجيات التمثيل *****

1-الاستشراق.....	16-10
2-اختلاق الشرق.....	21-16
3-الجغرافيا التخيلية.....	24-21
4-سلطة التمثيل.....	26-24
5-التمثيل والإيديولوجيا الاستشراقية.....	30-26
6-الخطاب الاستشراقي.....	36-30
7-شرق الرغبة والاشتهاء.....	38-36
8-جدلية المعرفة والسلطة.....	43-39
9-الجنسانية في ضوء الاستشراق.....	48-43
10-الشدوذية الشرقية والغرائبية.....	54-48
11-المرأة الشرقية والهيمنة الذكورية.....	58-54
12-الحريم الشرقي والحريم الكولونيالي.....	63-58
13-إكراهات الحريم ومضايقاته.....	68-63

الفصل الثاني

***** الكولونيالية ومركزية العقل الغربي *****

120-69

1-الكولونيات والخطاب الكولونيالي.....	74-70
2-أعباء الحضارة ورسالة التنوير.....	79-74
3-المركزية الغربية/ الأوروبية.....	82-79
4-فضاءات الإمبراطورية.....	85-83
5-الإمبراطورية والترجمة.....	88-58
6-الإمبراطورية ضرورة كولونياتية.....	91-88
7-السيادة الافتراضية للإمبراطورية.....	95-92
8-مفاعيل الإمبريالية.....	97-95
9-الإمبراطورية الجديدة.....	99-97
10-1-الكولونيات والإمبريالية.....	102-99
10-2-الكولونيات والرأسمالية البورجوازية.....	107-102
11-الإمبريالية الجديدة.....	110-107
12-1-الحداثة الغربية.....	113-110
12-2-الحداثة/ الحداثات البديلة.....	117-113
12-3-نقد الحداثة.....	120-117

122-120.....	12-4-الحدث في الفن والأدب
126-122.....	13-الرومانسية الغربية
131-126.....	13-2-الرومانسية وتاريخ الأفكار
136-131.....	14-الأنثروبولوجيا والاستعمار
139-136.....	15-1-اختراع الآخر
142-139.....	15-2-الآخر الغرائبي

*** الفصل الثالث ***

*** تلقي ألف ليلة وليلة في الغرب ***

145-144.....	تمهيد:
147-145.....	1-ترجمة غالان وصناعة المخيال
151-148.....	2-منابع الإلهام الشرقي
154-151.....	3-تغريب الليالي (إضفاء الطابع الغربي)
159-157.....	5-الجنسانية العربية حسب ترجمة ريتشارد بورتون
162-160.....	7-ترتيبات السلطة في الليالي

*** الباب الثاني ***

**** الفصل التطبيقي ****

*تمهيد.....165-166

*السياق الفكري والإيديولوجي لعصر جبرار دي نرفال.....166-171

**** الفصل الأول **** الرومنطيقية وتجليات السرد العجائبي ****

1-.....173-178

1-الفانتاستيك والحلم.....178-183

2-"أوريليا" رواية الحب المستحيل والذاكرة المكلومة.....183-189

**** الفصل الثاني ****

**** خطاب الرحلة وتفكيك الأنساق الثقافية ****

تمهيد.....191-192

1-خطاب الرحلة.....192-198

2-خيبيات الواقع وانقشاع الوهم.....198-203

3-الرغبة في الآخر.....203-206

4-التنكر وسيلة لاختراق الآخر.....206-210

5-التنكر الطفيلي.....210-214

6-	الروح الشرقية الهائمة.....	218-215
7-	الشرق بين الغواية والاحتجاب.....	221-218
8-	غواية المرأة المهلكة.....	225-221
9-	الرغبة في التملك.....	231-225
10-	هواجس عرقية عنصرية.....	236-231
11-	مغامرات وغراميات إيروتيكية.....	239-236
12-	التداخل بين التجربة والوهم.....	243-239
13-	الحريم: نظرة من الداخل.....	252-243

**** الفصل الثالث ****

**** الشرق المتخيل وسلطة نص ألف ليلة وليلة ****

1-	تمهيد.....	255-252
2-	الفردوس المفقود وحدود اليوتوبيا.....	259-255
3-	الإنسان الرومنطقي.....	264-259
4-	الولع الرومانسي بالطابع الشرقي.....	267-264
6-	الروح الرومنطيقية وشعرية المارشن (Marchen).....	272-267

- 7- اللاشعور الكولونيالي ومرجعيات الرحلة. 275-272.....
- 8- سلطة المستشرق وتأييد الشرق. 277-275.....
- 9- الشرق من منظور الليالي. 281-277.....
- 10- الشرق مرآة المجتمع الفيكتوري. 283-281.....
- 10- مغامرات الخيال ومركزية العقل. 286-283.....

****الخاتمة****

- *خاتمة البحث. 292-288.....
- *قائمة المصادر والمراجع. 304-295.....
- *الفهرس. 312-306.....
- *ملخص الرسالة باللغة الفرنسية. 317-314.....

ملخص الرسالة باللغة

الفرنسية:

Résumé en langue française

Notre étude dont intitulé: «L'imaginaire orientaliste et les représentations de l'Autre à travers les mille et une nuits – Gérard de Nerval comme modèle -» traite de la vision occidentale envers l'autre différent d'elle et qui est souvent sous son hégémonie. La relation tensionnelle entre l'ego et l'autre, ou l'Occident et l'Orient dans le cas de De Nerval, n'est pas uniquement un conflit d'ordre militaire, politique et économique, mais un conflit plutôt civilisationnel et culturel, ou bien un conflit autour de la représentation.

Le lecteur qui entreprend la lecture des œuvres du romancier et voyageur français Gérard de Nerval, se rend compte, dès la première lecture, la présence proéminente de l'Orient dans son univers narratif, et de l'influence profonde qu'il a subie en lisant des écrits orientaux ou d'autres écrits traitant de l'Orient. Par conséquent, l'originalité de l'innovation de G. de Nerval, découle de deux sources: L'héritage orientaliste dans toutes ses variétés et le texte des "Mille et une nuits".

La traduction des contes les Mille et Une Nuits en langue française par Antoine Galland par 1704-1717 constitua une étape charnière dans le processus de la constitution de l'imaginaire occidental fortement attaché à tout ce qui a trait au fantastique et l'exotique ou qui sort du miraculeux et inconnu, et constitua aussi un carrefour rencontre entre les deux civilisations: occidentale et orientale, entre deux cultures, la première tournée vers la raison et la seconde vers l'esprit; La première une culture de l'empire qui cherche à conquérir le

monde, et la seconde essaye avec force de se libérer du colonialisme et de la dictature pour bâtir la renaissance tant rêvée.

Le point essentiel de notre recherche prend comme appui les préjugés et les idées préconçues qui ont intimement influencé de Nerval et qui furent la base de ses évidences et ses convictions et ses jugements abrasifs. D'où la problématique posée par rapport à la contribution de cet homme à répandre les idées colonialistes et ses valeurs culturelles, et parlera découvrir à convaincre les autres en embellissant ses hypothèses et ses préjugées. C'est ainsi que se traduit alors le choc civilisationnel et culturel entre l'orient et l'occident qui ne dote pas donne d'hier.

La vision nervalienne se contredit avec elle-même mais en harmonie quoi qu'il essaie d'objectiver les sédiments de la culture occidentale l'enferme dans les structures orientalistes et le projette dans le courant dogmatiques et les jugements absolus.

Donc, portant de cette vision paradoxale. Il nous a paru opportun d'approcher les œuvres de Nerval en adoptant les mécanismes de la critique culturelle afin d'éclairer cette vision qui place l'eurocentrisme et l'idéologie du discours orientaliste partisan des visées impérialistes et de creuser minutieusement les différentes formes de la culture selon deux aspects: influencer et être influencé. Nous avons aussi que la lecture culturelle des textes de Nerval ne lui pas sa dimension esthétique, au contraire elle lève le voile sur sa beauté et nous fait découvrir ses multiples significations. Donc pour parvenir à sa fin l'idéologie doit prendre soin de son habit esthétique.

Dans notre recherche nous avons aussi procédé à la lecture du système colonial implicite dans les œuvres de Nerval, ou bien ce que l'on appelle communément "inconscient colonial" qui investit ses textes consciemment ou inconsciemment, tout en liant l'interprétation aux contextes historiques et aux

circonstances de la production. L'on s'interrogera aussi sur ce fait ci: pourquoi de Nerval a-t-il délibérément falsifier les vérités et nous fait voir le réel sous faux visages, tout en décrivant parfois les anones telles qu'elles sont? On essaiera donc de montrer les multiples images et les représentations émanant de cet esprit gagné par la suprématie. Comme on s'interrogera sur les causes et les raisons qui l'ont poussé et adopter le texte des mille et une nuits comme texte référentiel pour encadrer et approcher l'orient dans quelques-uns ses écrits ?

Nous avons divisé ce travail de recherche en deux parties, chaque partie contient trois chapitres. Nous avons consacré le premier chapitre de la première parti a la question l'orientalisme : ses courants et son évolution, et la modernité occidentale et ses vecteurs de la culture coloniale aidé par le scientisme et le colonialisme. Le second chapitre a traité l'altérité et ses dimensions d'acculturation. Quant au troisième chapitre, nous l'avons consacré à l'étude des mécanismes de la constitution de l'imaginaire à travers la réception des mille et une nuits en occident.

Quand la partie pratique, elle figure dans la deuxième partie englobant trois chapitres. Nous avons essayé dans le premier chapitre d'étudier les manifestations de la narration fantastique dans les œuvres de Nerval. Dans le second nous avons étudié le discours du voyage et son rôle dans la reconstruction des images et les représentations vraies ou fausses selon la vision orientaliste. Nous avons interrogé ensuite les références adoptés par de Nerval dans la construction de son imaginaire autour de l'orient et son influence par les mille et une nuits, à quel point écrit-il objectif dans ses descriptions et ses jugements après avoir vu de près l'orient.

La vision de Nerval est une vision paradoxale. Son point de départ était la rencontre de l'autre et être à l'écoute de la communication civilisationnelle constructive, mais n'a pas pu

échapper l'éprise de l'entreprise occidentale.