جدل الهوية بين الأنا والآخر في النص الرحلي

Controversy of identity between the ego and the other in the text of the traveler

تاريخ الإرسال: 2018-11-18 تاريخ القبول: 2018-11-25

الدكتورة نجاة وسواس
جامعة تيسمسيلت (الجزائر)

الدكتورة فتيحة بلمبروك
جامعة سيدي بلعباس (الجزائر)

تأسيس:

تعددت في الثقافة العربية وسائل التعبير عن الرؤى الفردية والجماعية تجاه الحياة في سيرورتها وتفاصيلها المختلفة، ولعل الرحلة واحدة من هذه الوسائل التي تجسد رؤيا للنفس والآخر والتاريخ والحضارة والمخيلة وتحولها جميعا، من خلال التجوالات التي يقوم بها المتجول، وهي التي تجعل من تحويل الواقع إلة محكي/محكي أهم دعامة لها. إذ إنها –الرحلة– تقدم نفسها في الوصف الأولي لها على انها تنتمي إلى باب يمكن اصطلاحه مجازا "السرد الواقعي" أو السرد بمرجعية واقعية إذا ما اتفقنا على أنها تنتمي إلى باب السرد العربي، إذ إذ إنها تجسد عينة ماضية آنية في الوقت ذاته، رحلة جرت أحداثها في الواقع ليحولها صاحبها إلى محكي.

الكلمات المفتاحية: جدل؛ الهوية؛ النص الرحلي

Abstract:

Perhaps the journey is one of these means, which embodies a vision of the soul, the other, history, civilization and imagination, and transforms them all through the wandering of the traveler, which makes the transformation of reality a practical tool The most important pillar of it. As it - the journey - presents itself in the initial description of it belongs to a door can be metaphorically called "factual narratives" or narration by realistic reference if we agree that it belongs to the door of the narrative of the Arab, as it embodies an instant sample at the same time, the journey The events actually took place in order to turn the author into a juror.

Keywords: controversy; identity;

بغض النظر عن طبيعة الرحلة وأحداثها سواء أكانت حقيقية واقعية أم متخيلة، تخرج عن أبعاد المألوف إلى غيره، أو حتى إلى العجائبي، إلا أن تزاحم المألوف بالحقيقي والعادي بالخارج عن المألوف عنها جميعا حلقة وصل بين مبدعيها ومتلقيها، في زمن لم تكن الذائقة العربية تحتفي كثيرا بالنوع الرحلي، وتجدر الإشارة ههنا إلى أبرز رحلتين خارجتين عن الواقع هما "رسالة الغفران" للمعري و"الإسرا إلى المقام الأعلى" لابن عربي وما حققه هذان النموذجان من نجاح أدبيا على الرغم من ذلك التزاحم مقارنة بنصوص رحلية أخرى تستند في عمومها على الواقعية المحضة في كل تفاصيلها وأحداثها وشخوصها وفضاءاتها.

يأتي الحديث عن النوع الرحلي في الثقافة والنقد العربيين متأخرا إلى حد بعيد، نظرا لما عانته الظاهرة السردية عموما من تهميش وإقصاء في ظل احتفائها بالشعر، إلا أنه وبتوالي الزمن صارت الرحلة وسيلة للاكتشاف والتطلع إلى عوالم لم يكن في متناول الجميع التطلع إليها، إذ لم يكن السفر في فترات متقدمة من التاريخ العربي إلا لدوافع محددة تأتي في مقدمتها السياسية والتجارية، على أنه لم يكن على من يرتحل أيامها يعاود سرد ما اكتشفه، ولعل إعادة النظر في النص الرحلي وخروجه من دائرة النص إلى مصاف النصوص تعود أساسا إلى تداول فن السيرة وتحديدا السيرة الذاتية في الأدب العربي، إذ إن مبدأ الحكي فيهما واحد هو الإنتقال والتحول من حالة لأخرى ومن فضاء إلى آخر وكذا ضمير الأنا الذي يحيل صاحب

الشأن في النوعين، ولربما هذا المبدأ هو الذي أهلها لأن تكون نوعا سرديا مستقلا استطاع في الآن ذاته التداخل مع أنواع أخرى عديدة .

النوع الرحلي في السرد العربي:

1 – الأنساق الثقافية والتشكل :

أجمع معظم الباحثين في مجال السرد العربي القديم أن تشكل الظاهرة السردية وتداولها في الثقافة العربية لطالما استند إلى مجموعة من الأنساق الثقافية التي تكاد تشترك فيها جميع الأنواع والمحكيات العربية القديمة، بغض النظر عن نسبية هذا النسق أو ذاك مع هذا النوع أو ذاك، يمكن تحديد هذه الأنساق في ثلاثة أساسية هي: الخبرية والطلبية والشفهية*.

بالاستناد إلى هذه الأنساق الثلاثة ونسبية تحكّمها في الظاهرة السردية على اختلاف أنواعها يمكن القول عن النوع الرحلي —ونظرا لتأخر ظهوره وتداوله في الثقافة العربية– كنوع سردي مستقل يتمايز إلى حد بعيد عن بقية الأنواع في تشكله، على الرغم من اشتراكه مع بقية الأنواع في البنية الخبرية كقاعدة ومرجعية يقوم عليها، إذ إن هذا النوع ظهر وتطوّر في ظل عملية التدوين، لذلك لم يتعرض إلى كثير الحذف والتغيير إلا تلك المتون التي دُوّنت متأخرة، فالكتابة شكلت لكثير من الرحالة حافزا قويا لسرد ما يجري لهم وما يرونه خلال تجوالاتهم، تحفظ لهم من ناحية نصوصهم منسوبة لهم، والتوثيق الوارد فيها من أماكن وتواريخ، والحؤول دون المساس بها وتحريفها.

يرى البعض من ناحية أخرى أن النوع الرحلي نوع منفتح على غيره في تشكلاته ، إذ إن البناء الداخلي لنصوصه يحيل إلى أن هذا النوع انبثق من النوع السيري بمختلف تجلياته، وتحديدا السيري الذاتي، فالسمات المشتركة بينهما تحيل إلى أن السيرة الذاتية مثلت مرجعية أساسية لتشكل الرحلة، وإن كان النوعان يختلفان في طبيعة الإنتقالات، إذ الأولى يكون فيها من مرحلة لأخرى، أم الثانية فمن مكان لآخر. ويشير سعيد جبار إلى أن اشتراك السيرة الذاتية مع الرحلة يتم من خلال ثلاث سمات حصرها في ذلك التطابق التام بين المؤلف والسارد، وضمير الأنا المعتمد في كليهما، والتواريخ الحقيقة والوقائع والأماكن الماثلة في كليهما، ولهذا السبب تحديدا حامت كثير من الضبابية حول نص الرحلة وعده نصا أدبيا أم نصا توثيقيا "تاريخيا" بلغة سردية محلاة من ناحية، وإشكالية إجناسيته من ناحية أخرى، إضافة إلى مسألة ورود الشعر في تجلياته النصية المختلفة[1].

والحقيقة أن السيرة الذاتية لم تمثل سوى دعامة لبناء وتشكل النوع الرحلي، إذ إنه —وإن تشارك النوعان في بعض السمات– إلا أن السيرة الذاتية لم تلق الرواج الذي والتلقي المتعدد الذي لقيه النوع الرحلي ليغدو بعدها واحدا من الأنواع المركزية في الثقافة العربية لفترة طويلة من تاريخها[2]، وتحديدا عندما استطاع الرحالة العربي أن يصنع بينه وبين الغرب جسرا فتح من خلاله أبواب كثيرة للمعرفة، وطرق أخرى للاستمتاع والأنس.

2 – الرحلة: حدود الواقع والمتخيل :

الرحلة من المظاهر الاجتماعية القديمة، عرفها العربي حين ارتحل بين الأقطار شرقا وغربا، ولذا ارتبط هذا النوع في الموروث العربي –والأدب عموما– بالانتقال من مكان لآخر أو بالجغرافيا الطبيعية بشكل عام. وتذكر كتب التاريخ وتاريخ الأدب العربي من هذه الرحلات العديد باختلاف أصحابها وأسبابها وغاياتها من حب للاستطلاع أو طلب للعلم أو لغايات

رسمية أو تجارية أو جهادية.ارتبطت هذه الرحلات بأشخاص وأماكن وأحداث واقعية، لذلك يمكن عدها أقرب إلى المواثيق التاريخية منها إلى النصوص الأدبية .

وعلى الرغم من كونها رغبة وجهدا واجتهادا فرديا فإن ما يميز الرحلة الواقعية الأمانة والصدق والدقة في تصوير ونقل المشاهد والوقائع التي تحدث خلالها، بوصفها معاينة شخصية لمختلف المشاهد والأحوال الاجتماعية ..إلخ للأماكن التي زارها الرحالة.و لربما لهذا السبب تحديدا –المعاينة الفردية والدقة والصدق– إضافة إلى الأسلوب السردي المشرق والجذاب للقارئ تمّ إدراج الرحلة ضمن أنواع الأدب، بوصفها نوعا جامعا بين تقنيات نثرية وشعرية وسردية متعددة استقاها من أنواع أدبية أخرى، إذ كثيرا ما تتضمن الرحلات الواقعية شعرا إما أنه يعود للرحالة نفسه أو لشاعر التقاه خلال رحلته أو استشهد به فحسب. كما أن قالبها يكون مشكلا عموما من أدوات سردية مقالية متضمنة أيضا مشاهد حوارية درامية، إضافة لهذا كله عنصر المعلومة الصحيحة الواقعية[3] . فكأن الرحلة قديما كانت وسيلة أخرى –بالإضافة إلى الترجمة والنقل– من وسائل المثاقفة بين الحضارات، يعطي فيها الرحالة نموذجا من ثقافته المحلية وناقلا أيضا إلى أصوله الثقافية رصيدا آخر أجنبي .

إلا أن الرحلة في تطورها النصي لم تعد تقتصر على هذه الرحلات الواقعية فحسب، إنما تعدتها إلى تلك الرحلات التي تنتجها المخيلة وتسافر الأفكار فيها إلى أماكن وأزمنة من تحقيق تلك المخيلة، حيث يطلق الأديب في هذا النوع من الرحلات العنان لمخيلته فتنطلق من عالم لآخر مخترقة الأزمنة، وبهذا لم تعد الرحلة الواقعية وحدها أساس الرحلة في الأدب العربي، بل أصبح ممكنا "توسيع مجال أدب الرحلات ليتضمن كل ما يكتبه الرحالة سواء من سار منهم في البقاع أو من تجول مع الأفكار وأخذ الخيال منه كل مأخذ"[4]. على أن هذا النوع من الرحلة لم يكن نابعا من مجرد خيال وإنما هو وليد معارف أدبية ودينية وفلسفية وفكرية عموما، تقوم بتخصيب خيال الأديب وإمداده بمختلف الصور والمشاهد والأفكار .

من هنا أمكن إدراج عدة نصوص لا تنتمي في ظاهرها إلى هذا النوع، بل قد تنضوي تحت أنواع نثرية أخرى، على أن ما تحويه هذه النصوص يمثل إلى حد بعيد نصا رحليا بمكوناته المختلفة على الرغم من ذهنيتها وكونها نتاج مخيلة بشرية دون كونها انتقالا واقعيا من مكان لآخر.

إن الرحلات الخيالية تقوم أساسا على عنصري السرد والعجائبي إذ إنها تصور الأحداث ببعد يفوق الحس والعقل معا، فتظهر بعض نصوص السرد الصوفي –نصوص المعراج مثلا– بوصفها نصوصا رحلية خيالية قائمة على العجائبي الذي يخرج عن حدود هذا العالم إلى فسحات العالم الآخر بالانتقال من سماء إلى سماء، والتحرر من المجاهدات الجسدية إلى تلك الروحية التي لا ترتبط بمكان معين، وإنما تسعى للتحرر. فكل هذه التمظهرات الروحانية تخرج من دائرة المعقول إلى اللامعقول، وسواء أمكن تقديم تفسير طبيعي لهذا اللامعقول أم لا يمكن تفسيره، فإنه عموما ينتمي إلى حقل العجائبي نظرا لخروجه عن مبدأ السببية ودخوله في سببية خاصة بالروحانيات .

على أن الرحلة الصوفية ضرب من الغربة العرفانية، تصور آلية اتباع سبل مجاهدة النفس بغية الالتحاق بأصحاب الكرامات والوصول إلى النور الرباني، وهدف الرحالة الصوفي في رحلته الروحانية بلوغ الفناء وتجاوز الذات والوصول إلى الدهشة و الحيرة . وهذا النوع من الرحلة نوع من المكاشفات الروحية –لدى الصوفية– مصدرها إلهي ولا يدركها العقل، على

أن هذه المبالغة في الروحانية لا تخلو هي الأخرى من العجائبية والرمزية معا، وتعطيل لقانون الأسباب، فتصل إلى حدود اللامعقول* .

لهذا يدرج سعد الوكيل نصوص الإسراء والمعراج ضمن الرحلة الخيالية العجائبية مستندا في هذا إلى تنظيرات تودورف حوله، فيرى أن هنالك نصوصا من السرد الصوفي يمكن عدّها عجائبيا غريبا، إذ إنها تنتهي بتفسير طبيعي ما على الرغم من تعلقه بالجانب الروحي، في حين أن هنالك نصوصا أخرى تنتمي إلى العجائبي العجيب نظرا لكونها تمثل الحد الأرقى من التصور الروحاني الخارق، كما أن هنالك بعض النصوص التي تحيل إلى العجائبي المحض كونها تنطوي على بعض التفاصيل التي يمكن لغيابها الحسم في كونها عجيبا أم غريبا[5] .

تبرز أيضا بعض الرسائل التي عُدت من الرّحلات الخيالية العجائبية مثل رسالتي "الغفران" و"الصاهل والشاحج" لأبي العلاء المعري وكذا "التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي، على الرغم من أن هذه الرسائل كانت موجهة لأشخاص حقيقيين، كما أن الشخصيات الماثلة في بنياتها السردية مستوحاة من التاريخ إلا أن فضاءاتها خيالية وحتى الأدوار التي أدتها هذه الشخصيات، فجاءت مرتبطة بعالم ماورائي، يذكر فيه الجن ويحيا الأموات وتتكلم الحيوانات، فكانت مختلفة تمام الاختلاف للواقعي والتاريخي[6] .

وبهذا تختلف الرحلة الخيالية اختلافا تماما عن الرحلة الواقعية وقد لا تتفق معها سوى في كونها انتقالا، على أن هذا الانتقال يشمل أمكنته وأزمنته وطبيعة شخصياته والدوافع والغايات الكامنة وراءه، إلا أنه انتقال لغوي فحسب، مما يتيح مجالا وفضاء أكثر تحررا للتعبير والتخييل والإغراق في العجائبي للأديب، ولهذا تحديدا كانت الرحلات الخيالية العجائبية من أبرز نصوص الرحلات في الأدب العربي القديم، فهي نص متفرد خارج عن المألوف على الرغم من كونه يقوم على بعض التقنيات التي تشركه مع نصوص السرد العربي الأخرى كسمة التوالد الحكائي والتلاعب بالزمن، على أن توجّهها نحو المجهول والمخفي كان من أهم أسباب الافتتان بها .

- **الأنا والآخر في السرد الرحلي الجزائري:**

لم يمثل الآخر في السرد العربي –من زاوية نقدية– سوى ذلك الذي المقابل للأنا في تجلياته العرقية والجنسية والدينية واللغوية والجغرافية، فكل كائن يمكن أن يقابلها من حيث هذه التحققات حكائيا يُنعت بالآخر، وإن كان لهذا الآخر خصوصيته التي تخرجه من مجرد هامش ضمن مجتمع النص السردي إلى بنية اجتماعية ثقافية .. قارة فيه.

يأتي الحديث عن الآخر في السرد العربي استنادا إلى مجموعة من المعطيات المتعلقة بخلفية هذا الآخر في مرجعيته الواقعية التي يمكن أن يُستند إليها في تشكيل النص السردي، إذ إن المرجعية العجائبية الخارجة عن النمطي قد لا تحيل إلى أيديولوجياه وطبيعته الاجتماعية ضمن الكون الحكائي للنص.

وبالاستناد إلى ظاهرة المقموع والمحظور والخارج عن القانون والمتطرف والشاذ عن أنساق ثقافية وسلوكات اجتماعية يبدو أن صورة الآخر أصبحت كذلك تحيل إلى ذلك الطرف الحكائي الذي يثير مسألة المركزية ضمن خارطة النص الاجتماعية، وذلك الصراع الذي يمكن أن يُطرح بين الأنا والآخر لاحتلالها، وإن كانت المركزية مسألة متقدمة نوعا ما، إذ إنها من المفاهيم التي أنتجتها الرواية الكولونيالية، إلا أن هذا المفهوم الآيل إلى الزوال يمكن طرحه مع بعض الروايات التي تقدم رؤيا موازية

للتصور الكولونيالي ولكن تحت إطار مسميات جديدة فرضتها أنساق معينة ولانمطية هذا الآخر واختلافه عن التصورات السائدة حوله نصيا ونقديا .

لم يعد للغيرية في التصورات النقدية الحديثة معايير يمكن أن تحددها، فمن خلال النص السردي العربي الحديث – ونخص بالذكر النوع الروائي– وعلى غرار السرد القديم الذي طرح المسألة ضمن إطار عام هو قضية التهميش التي قابلت بها الثقافة العربية السرد، وفي خضم هذا التهميش تُطرح مجموعة من الإشكالات الخاصة بتهميش النوع أولا وجموع الطبقات الاجتماعية التي مالت عنها الشمس وعاشت في حظر ومنع وقمع أيضا. وهي مسائل لم يعد السرد الحديث يطرحها، نظرا للمكانة التي أمسى يحظى بها في الثقافة العربية الحديثة بعد أن تبادل الأدوار مع الشعر، وما طرحه هذا السرد من فوضى في المقموع والممنوع والمحظور معا، والهامشي[7] كذلك .

تتمظهر صورة الآخر في بعض الرحلات العربية إلى أوطان عربية من خلال بعض العادات والسلوكات والعمران والثقافة التي يختلف بها أبناء هذا القطر عن قطر الرحالة الأصلي، فكثير من الرحالة الذين جاؤوا إلى بغداد انبهروا بما رأته أعينهم هناك، ذلك أن بغداد جسدت نموذجا مختلفا من الحضارة والازدهار اللذين لم يصل إليهما غيرها من المدن، كذلك تلك الرحلات التي كانت إلى القسطنطينية أو الأندلس وغرناطة، وما حققه المسلمون هناك، وعلى هذه الأمور اقتصرت مسألة الغيرية فحسب، إذ إن الهوية كانت مشتركة بين الرحالة وهؤلاء، لذلك كبير الانبهار والدهشة والاختلاف لم تتجل كثيرا، مقارنة بباقي الرحلات التي كانت لها وجهات أخرى .

ويبدو كذلك أن صورة الآخر في النص الرحلي العربي استندت كذلك في تشكلها –إضافة إلى هذا الآخر لذاته– إلى مسألة الهوية المتباينة بين الإنسان العربي بكل ما تتضمنه هويته من دين وثقافة ولغة وعلوم وشخصية ولباس وعمران والآخر الذي يختلف عن هذه الأنا العربية اختلافا يكاد يكون تاما في جل تفاصيله، لذلك أهم ما ميز رحلات العرب إلى الغرب هو الانبهار بما عرفه الإنسان والحضارة ومظاهر التمدن هناك، ولذلك يشير سعيد جبارإلى ذلك الحظ من العناية والاهتمام اللذين حظيت بهما رحلات الأندلسيين والمغاربة اللتين امتدت بين المشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي بما تضمنته بلاد الأندلس وصقليا[8]، وكثير من الرحلات الحديثة التي كانت وجهاتها إلى فرنسا وبريطانيا وروسيا ومالطا وأمريكا. وما ينبغي الإشارة إليه مع مثل هذه الرحلات أن الأمر عادة ما ينتهي بمقارنة وانتقاد لما آلت إليه البلاد العربية من أوضاع التخلف والتراجع أيامها، ومن ثم لم تكن الأنا المتراجعة التي تقابل الآخر المتطور المشارة إليها في خطاب الرحلة سوى ذلك الضمير الجمعي الذي يحيل إلى مجموع أبناء القطر أو حتى الأمة العربية الذين اختلفوا عن الغرب بالإضافة إلى لغتهم ودينهم وأعرافهم بتخلفهم وتقهقرهم مدنيا .

لواقع ولظروف متعددة برزت صورة الآخر في الرحلة الجزائرية الحديثة بشكل جلي، سواء أتعلق الأمر بذلك العربي/المشرقي أم الأخر الغربي، إذ إن الرحلة الجزائرية الحديثة كانت ذات وجهتين أساسيتين: حجازية وهي رحلات الحج، والتي يسلك فيها الرحالة الطريق نفسها، لذلك كثيرا ما تشابهت متونها من حيث جغرافيتها وحضارالدول التي يُمر بها والغرض منها وحتى لغتها التي عادة ما تكون دينية تستند إلى كلام الله سبحان وتعالى وسنة نبيه في في أمور الدين وتحديدا الحج وأركانه.

والحقيقة أن هذا النمط كان شائعا في أدب الرحلة بالجزائر نظرا للظروف التي مرت بها خلال القرنين التاسع عشر والعشرين،من محاولة المستعمر طمس الهوية الوطنية وقطع الجزائريين عن أصولهم ودينهم وثقافتهم، لذلك كان كثير من الأدباء الجزائريين –والمثقفين عامة– يهرعون إلى ما يشد أبناء الوطن إلى هويتهم الأصلية، والتذكير بما تنص عليه تعالم الدين الإسلامي، لذلك ترى أن الرحلة لم تقتصر على الأدباء فحسب بل إن أمر كتابة الرحلة والرحلة الحجازية تحديدا تجاوز الأدب إلى حدود التاريخ والثقافة، فترى كثيرا من المؤرخين والمصلحين والدعاة والمثقفين يرحلون إلى الحجاز ويدونون رحلاتهم إلى هناك، لذلك تبدو مثل هذه الرحلات تأريخية توثيقية عليمة أكثر منها أدبية على الرغم من لغتها المبدعة. والحقيقة أن مسألة الآخر في مثل هذه الرحلات لم تثر كثيرا، ذلك أنها كانت رحلات لطلب العلم والمعرفة والحج وزيارة الحبيب المصطفى وليس لأي غرض آخر، كما أن لم يكن يختلف عن الأنا الجزائرية كثيرا، بل إنه كان يشبهها إضافة إلى مسائل الدين واللغة والعروبة والقومية في الواقع السياسي الذي كانت تعيشه البلاد العربية عموما –لذلك لم يكن هذا الأخير ليثير الرحلة الجزائريين–، وإن كانت بعضها تعيش بعض التمدن والتحضر اللذين لم يعرفها غيرها على غرار ما كانت عليه كالقاهرة وفاس والقيروان ..، على أنه وإن اختلفت الهويات الفردية لكل قطر يُزار فإن الرابط الديني اللغوي جمع بينهم. وما ينبغي الإشارة إليه مع مثل هذه الرحلات أيضا أن صورة العربي الآخر الذي يتمايز عن الجزائري في اللهجة أو بعض الأعراف والتقاليد والشعبيات كان يعتني بالأمور والأغراض نفسها التي يعنى بها الرحلة الجزائري، فكل من ارتحل إلى الحجاز لم تكن غاياته إلا علمية دينية يبتغى من ورائها التفسير والتنوير لا الاكتشاف*.

أما الرحلة إلى الغرب والتي كانت لبواعث سياسية أم علمية عملية محضة، فقد تضمنت تجليا لظاهرة الآخر الغربي الذي افتتن به الرحالة الجزائري في فترات متقدمة كانت الجزائر والوطن العربي عموما يعاني استعمارا وجهلا وتخلفا وتمزقا.

إن أول السمات قد يلمحها متلقي/قارئ الرحلات الجزائرية –ويجب الإشارة إلى أن معظمها كانت إلى فرنسا– هي سمات الدهشة والاستغراب والحيرة بل الانبهار أمام المنجز الغربي والاختلاف الثقافي الهائل بين الهنا والهناك، ليقابلها من ناحية أخرى شعور بالخيبة والتدحرج نحو الوراء في واقعه الذي يعشيه مع أبناء وطنه، ليقع تحت صدمة حضارية تخل به وتفقده التوازن، ولذلك فإن علاقة الأنا بالآخر في الرحلة الجزائرية الحديثة تتخذ هذين المنحيين أو هتين الصورتين الأساسيتين:الإنبهار والخيبة[9].

ومع العلم أن حركة المثاقفة أو نقل المعرفة في تلك الفترة كانت من المستحيلات في ظل السياسات الإستعمارية التي كانت مفروضة خلالها على الجزائر والبلاد العربية، لم يكن باستطاعة وأمام الرحالة الجزائري بد أوإمكانية إلا أن يندهش. ويمكن تحديد فترة سنوات 1800 وإلى غاية 1900 الفترة التي عرفت خلالها أوربا نهضتها الصناعية والمدنية، لقد استطاع الآخر الأوربي تحديدا في هذه الفترة إعلاء للبنيان وإنشاء كثير من أنواع وسائل التنقل والتواصل كالقطارات والسيارات وغيرها، التي لم تكن متوافرة للجزائري، بل إنه عاش خلال هذه الفترة حياة البداوة والجهل. لذلك لم تكن البداوة في مثل هذه الرحلات مجرد واقع يعيشه الرحالة الجزائريون ويتعايشون معه، بل جسدت نسقا من ضمن مجموع أنساق أخرى شكلت هوية الإنسان الجزائري التي بدت قاصرة ومتاخرة وجاهلة جدا أمام المعطيات الغربية الحديثة، وثمَّ قدمت المرجعية الثقافية التي

أتى منها هذا الرحالة ، التي يمكن وصفها بنسق الجهل الجمعي في ظل الاحتلال الفرنسي والتي لا يمكن أن تتساوى بأي حال من الأحوال مع المرجعية المعرفية الغربية التي اكتشفها هناك فوقف أمامها حائرا مبهورا، يعتريه شعور النقص أمامها.

في الكتاب الذي تضمن الرحلات الجزائرية الثلاثة إلى فرنسا المعنون "ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس"، الذي تضمن رحلات كل من "سليمان بن صيام" و"أحمد ولد قاد" و"محمد بن الشيخ القسنطيني"، جسدت نماذج رحلية في وصف الآخر والانبهار به، والحقيقة أنه وإن لازم هذا الانبهار بعض العيوب الخاصة بالناحية الدينية —من أن الافرنجة كانوا على غير صحيح دين– إلا أن ما حققوه أذهل أصحاب هؤلاء الثلاثة بغض النظر عن دوافع رحلاتهم أكانت سياسية أم عملية. قدم أصحاب هذه الرحلات لقطات من كثيرة من المشهد الأوربي المتقدم السريع ومقارنات عدة بينه و بين المشهد الجزائري المتأخر المتباطئ التي أحدثت صدمة لدى هؤلاء، وإن كان هؤلاء يشكلون فئة مثقفة أمكنتها ثقافتها من الترحال إلى الآخر واكتشافه، فما الذي كان يحصل للجزائري غير المثقف إذا وقف أمام مثل تلك المشاهد.

بالإضافة إلى هذه المشاهد تستوقفنا كثير من المشاهد الأخرى الخاصة باختلاف الهوية والتباين الثقافي بين الهنا والهناك فيما يخص كثيرا من القضايا الاجتماعية كالنظافة التي استوقفت الرحالين الجزائريين، التي قرنها بالدين، فالفرنسيون وعلى الرغم من كونهم مسيحيون فقد اعتنوا بهذا الامر أكثر من نحن المسمون الذين لطالما أوصى ديننا بها، لذلك وقف هؤلاء مطولا امام هذه المسألة التي عدوها علامة فارقة بين الهنا والهناك. وكذا قضية المرأة وتحررها بشكل ملفت طرحوا في المقابل واقع المرأة الجزائرية الذي لا يختلف عن واقع الرجل جهلا وتخلفا ويايف إليه السلطة التي يمارسها المجتمع الذكوري على المراة في الجزائر[10] .

إن الوقوف على مسألة الأنا والآخر في الرحلة الجزائرية الحديثة هي وقوف على واقع كامل بكل مرجعياته المعرفية والثقافية والاجتماعية، لم يخرج منها الرحالة في الأخير إلا بتلك الانتقادات الكثيرة لواقع متأزم لا يمكن الخروج منه بصورة سريعة أو نهائية، وعلى الرغم من أن مثل هذه الرحلات كان يمكن أن تكون سببا لحركات مثاقفة بين الغرب والشرق إلا أن التباين الكبير بينهما جعلها مجرد رحلات مشاهدة واكتشاف للآخر والوقوف بحيرة أمام منجزاته دون أدنى تعويل على النقل عنها، لمقتضيات كثيرة تتداخل في تشكيل الواقع الاجتماعي الجزائري والشرقي بصفة عامة، لذلك ماكان امام الرحالة الجزائريين سوى العودة إلى الوطن يعتريهم ما يمكن وصفه "الخيبة" أو "عقدة العجز" الذي يحول دون الوصول إلى مثل تلك الحال أو التطلع إلى صعود السلم على نحو ما فعله الفرنجة.

لم تقدم الرحلة الجزائرية الحديثة صورة عن الآخر من حيث هويته التي كان عليها أن تقابل هوية الأنا في كل ما تتضمنه هذه الهوية من لغة ودين وسلوكات فحسب بل تعدتها إلى المقارنة بينها، والحقيقة أن مثل هذه المقابلة والمقارنة وضعت الرحالة الجزائري في موقف محرج أمام الخلل الذي اعتراه وهو يصف كتابة ما وقع له وما حدث، على الرغم من أن الرحلة لم تكن قصد الاكتشاف بقدر ما كانت لأغراض فرضتها إما السلطة الجزائرية او الفرنسية آنذاك .

الهوامش:

* فإذا كانت الخبرية الإطار الذي تشكلت ضمنه ووفقا له محكيات السرد العربي القديم فإن الشفهية لطالما جسدت نسقا تحكم في الثقافة العربية القديمة ككل في ظل غياب عملية الكتابة، الأمر الذي جعل كثيرا من متونها التي تداولت عبر الألسن تتعرض لكثير من الزيف والتحريف على يد الرواة لغايات مختلفة سواء أكانت

دينية أم سياسية أم أدبية، والحقيقة أن الشفهية أساءت كثيرا إلى السرد العربي بخلاف بقية النصوص، ذلك أنّ السرد لم يخضع لأي سلطة، لذلك ظل عرضة للتغيير على يد الرواة، لتبقى الطلبية أخيرا نسقا أو شرطا متعلقا ببعض المقامات والمواضع وتحديدا عندما يتعلق الأمر بالطبقة الحاكمة ومجالسيها ومؤنسيها من الأدباء والمثقفين، أو مجالس الأنس والسمر الخاصة بالعامة. على أنه ينبغي الإشارة إلى نسبية هذه الأنساق مع كثير من المحكيات، إذ لم تكن جميعها خاضعة لها أو أنها ما كانت لتتشكل دونها، إذ تخرج كثير منها عن هذا الوصف كونها إما أنها لم تُسرد نتيجة طلب من طرف يود الاستماع أو الأنس، أو أنها صيغت لغرض خبري محض أو أنها لا تتضمن خبرا أو منظومة خبرية، أو أنها دونت منذ تشكلها كما هو حال كثير من محكيات الجاحظ والتوحيدي وغيرهما.

[1] ينظر، سعيد جبار، التخييل وبناء الأنساق الدلالية، نحو مقاربة تداولية، دار رؤية، القاهرة، 2013، ص 244،245.

[2] ينظر، المرجع نفسه ، ص 247 . وكذا، عبد النبي ذاكر، الرحالة العرب ودهشة اكتشاف الغرب، منشورات الزمن، المغرب، 2015، ص 25 .

[3] ينظر، حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989، ص 10 ومابعدها .

[4] المرجع نفسه ، ص 150.

[*] ينظر، هيثم سرحان ، الأنظمة السيميائية ، دراسة في السرد العربي القديم ، دار الكتاب الجديد، لبنان ، 2008 ، ط1 ، ص 141 ومابعدها وكذا ، ناهضة ستار ، بنية السرد في القصص الصوفي ، إتحاد لكتاب العرب ، دمشق ، 2003 ، ص 46 .

[5] ينظر، سعد الوكيل، تحليل النص السردي ، معارج ابن عربي نموذجا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص15 ومابعدها .

[6] ينظر، عبد الله محمد الغزالي ، المنجز السردي العربي القديم ، مكتبة آفاق، ط2 ، 2011 ، ص267 و ما بعدها.وقد تعرض صاحب الكتاب في واحدة من درساته إلى رسالة التوابع و الزوابه لابن شهيد و أدرجها ضمن الرحلات المنخيلة العجائبية، إذ إنها رحلة إلى عالم الجن وذلك المرتبط بالأدباء و الشعراء تحديدا .

[7] ينظر، شرف الدين ماجدولين، الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد العربي، منشورات الاختلاف، ط1، 2012، ص21 ومابعدها.

[8] ينظر، سعيد جبار، مرجع سابق، ص 244 .

[*] يذكر من هذه الرحلات : رحلة أبو عمار الجزائري: نخلة اللبيب من أخبار الرحلة إلى الحبيب" وكذا رحلة الورتلاني عام 1780 :نزهة الأخيار في علم التاريخ والأخبار" وكذا "نفح الطيب وهي رحلة مطولة للمقري زار من خلالها مختلف البلاد العربية انتهاء بالحجاز .ورحلة الورتلاني عام 1780.

[9] ينظر، عيسى بخيتي، أدب الرحلة الجزائري الحديث، سياق النص وخطاب الأنساق، مخطوط ، رسالة دكتوراه، جامعة تلمسان، 2015 ، ص 216 وما بعدها .

[10] ينظر، سليمان بن صيام، أحمد ولد قاد، محمد بن الشيخ القسنطيني، ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس، ترجمة وتحقيق خالد زيادة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005 .