مجلة إشكالات في اللغة والأدب | مجلد: 09 عدد: 4 السنة: 2020
ص: 375 - 390 | E ISSN: 2600-6634 / ISSN:2335-1586

التعبير عن الأنا من خلال وصف الآخر في أدب الرحلة

Expression of the ego when describing the other in the travel literature

جمال بلعربي[1]

Djamel Belarbi

[1] مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية (الجزائر)

CRSTDLA – Algeria

djamelbelar@gmail.com

تاريخ الإرسال: 15 / 04/ 2020	تاريخ القبول: 2020/06/09	تاريخ النشر: 2020/11/07

ملخص البحث

أناقش في هذا المقال بعض أسئلة الرحلة، كنوع أدبي، من خلال نصين. الأول "رحلة الأمير فخر الدين إلى إيطاليا" في بداية القرن 17، والثاني "رحلة الغزال وسفارته إلى الأندلس" في منتصف القرن 18. وتتمحور أسئلتي حول إشكالية صورة الأنا من خلال وصف الآخر في أدب الرحلة عندما تكون الرحلة مناسبة لمواجهة حضارتين، أو عالمين (الشرق/ الغرب) لطالما أحيطت الكتابة عنهما، وعن تعارضهما وربما تضادهما، بالأحكام المسبقة وبالصور المعكوسة. أعتقد أن كاتب الرحلة وهو يصف الآخر المغاير – الغريب عنه – إنما يبني وصفه انطلاقا من نسيج من الأنساق الثقافية والإجتماعية التي تتشكل منها أناه. فهو بذلك إنما يصف نفسه بشكل ما. أو ربما يفضح نفسه، خاصة عندما نتلقى نصه بعد قرون من زمن إنجازه، بكل ما يشمل ذلك من التغير الحضاري، وربما التفاعل أو التقارب الحضاري بين العالمين. أما أدوات القراءة فسوف أستعمل منها تصورات النقد الثقافي والنقد الأدبي بدون أي التزام بمقتضيات مقاربة معينة.

الكلمات المفتاحية : الرحلة؛ حوار الحضارات؛ الأنا؛ الغيرية؛ النقد الثقافي.

Abstract:

In this article, I discuss some of the journey's questions, as a genre, through two texts. The first is "Emir Fakhreddine's Journey to Italy" at the beginning of the 17th century, and the second "The Journey of Al-Ghazal and his journey to Andalusia" in the mid-18th century. My questions revolve around the problem of the image of the ego through describing the other in the travel literature when the trip is suitable for confronting two civilizations or two worlds (East / West), writing about them, and about their contrast and perhaps their opposition, has always been surrounded by prejudices and inverted images. I think that the travel writer, when describing the other

hetero-alien to him, builds his description out of a set of cultural and social systems from which his ego is formed. He thus describes himself in some ways, or perhaps he exposes himself, especially when we receive his text centuries after its completion, with all that includes of civilization change, and perhaps the interaction or civilizational convergence between the two worlds. As for reading tools, I will use perceptions of cultural criticism and literary criticism without any commitment to the requirements of a specific approach.

Key words: Travel; Civilization dialogue; Ego; Altruism; Cultural criticism.

مقدمة:

تمثل الرحلة في الثقافة العربية نوعا أدبيا بأتم معنى الكلمة، بل لعله نوع تمييزي لهذه الثقافة. وهو نوع متجذر فيها ومنسجم مع البنية الثقافية العامة لمجتمعاتها. بل لقد ارتبطت الرحلة في كثير من الأحيان بالشعائر الدينية، مثل الحج وزيارة الأضرحة وطلب العلوم الشرعية ونقل الأخبار عن أحوال البلاد الإسلامية في إمبراطورية مترامية الأطراف، وأحوال البلاد الأجنبية البعيدة[1]. ويتميز هذا النوع في الثقافة العربية بالغزارة والتنوع ويمثل تراثا بالغ الأهمية في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية وتطورها. ومهما يكن مبررها والدافع إليها أو الهدف منها، فإن الرحلات في الثقافة العربية تنسجم مع الأنساق المعرفية للمجتمع وتتكيف حسب احتياجاته وتطوره[2]. ولذلك نجد من الرحلات ما يكتسي أهمية جغرافية وعلمية، ومنها ما يغلب عليه الطابع السياحي أو الاستكشافي، أو تلك التي لها قيمة دينية أو لغوية متميزة.

في كثير من هذه الحالات، وبصورة خاصة المدونة التي اخترناها، تمثل الرحلة لقاء بين كاتب يحمل ثقافة مجتمع وهويته، يعيش تجربة التعرف على ثقافة مجتمع آخر بهوية مختلفة، ويقوم بتدوين تلك التجربة. وفي هذا الإطار اخترنا أن نطرح أسئلة صورة الأنا من خلال وصف الآخر. بمعنى أن الكاتب عندما يصف الآخر، موضوع الرحلة، إنما ينطلق من ذاته، ومما يشكل أناه، أي من الأنساق الثقافية التي تتشكل منها تلك الأنا. وهو ما تؤكده المدونة التي اخترناها لهذه القراءة. ففي هاتين الرحلتين نجد المواجهة الحضارية ندية تماما، بل تتخذ موقع التفوق في رحلة الغزال التي حتى وإن كانت قد جرت بعد تهجير المسلمين من الأندلس، فقد جرت أيضا بعد قرون من المجد الحضاري العربي في تلك البلاد.

كما يمكن أن نلاحظ بأن تدوين الرحلة، أي الوعي المنهجي للصورة التي يتلقاها الكاتب من تجربة الرحلة، مثل أية عملية إدراك، يتم بدرجة ما من الانتقائية، التي تخضع هي الأخرى للأنساق الثقافية والاجتماعية والأطر المعرفية التي تتشكل منها الأنا. ولمناقشة كل ذلك نوزع تحليلنا على الفقرات التالية:

أولا– رحلة الأمير فخر الدين المَعني الثاني إلى إيطاليا (1613–1618):

لم تكن رحلة الأمير فخر الدين، التي استغرقت خمس سنوات ، غرضا في ذاته ولم يتم الإعداد لها في ظروف عادية، فقد لجأ الأمير إلى دوق توسكانا هربا من السلطان العثماني. وجاءت الرحلة في هذا السياق الخاص والاستثنائي. كما يجب أن ننبه إلى أن كاتب الرحلة، على ما يبدو من أسلوب النص، ليس الأمير نفسه بل أحد مرافقيه. وقد أتاحت هذه المناسبة للأمير اللاجئ أن يطلع على بعض الجوانب من طبيعة الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في المجتمع الأوروبي خلال بدايات النهضة. "فهي من أقدم المدونات العربية التي وصفت جوانب مهمة من مدنية أوربا [كذا] في مطلع القرن السابع عشر، حيث إن بعض المدن التي زارها المعني أو أقام بها شهدت بدايات النهضة الأوربية الحديثة."[3]

لكن من منظور الأوروبيين الذين كانوا يستقبلون الأمير، حسب النص دائما، لم تكن إقامة الأمير طبيعية ولم تكن معاملته عادية، بل من المحتمل أن يكون القصد من العناية الخاصة التي تمتع بها هو كسب وُدّه واستدراجه بغرض استعماله في مشروع توسع سياسي وعسكري على حساب الإمبراطورية العثمانية. ولما لا، جعله يعتنق المسيحية هو ومن يتبعه من أهله وقومه . والدليل على أنه رأى أكثر مما يجب هو أن الدوق الكبير لم يسمح له بالمغادرة إلى أرضه إلا بعد التأكد من أنه لن يستعمل المعلومات المختلفة التي تحصل عليها، خلال أقامته، لخدمة مشاريع السلطان العثماني.

يعني هذا أن الرحلة جرت في فترة تميزت بتنافس حضاري وثقافي وسياسي .. إلخ، بلغ قمته بين حضارتين تختلفان على أساس ديني. أو لنقل أن العامل الأهم في المواجهة الحضارية في تلك الفترة من التاريخ كان بين المشروع السياسي العثماني والكيانات السياسية العديدة في البلاد الأوروبية والتي لم يكن يجمعها إلا الدين المسيحي. مما يترتب عليه إمكانية اعتبار ذلك يندرج تحت عنوان مشروع ديني مضاد. غير أن التاريخ سيثبت بعد ذلك بقرون بأن المواجهة الحقيقية

كانت بين مجتمعات تنهض وأخرى تجد صعوبات حقيقية في تجاوز الحد الذي وصلت إليه من استنفاد كل إمكانية النمو الحضاري لديها.

لقد كانت إقامة الأمير فخر الدين منذ وصوله إلى توسكانا في ضيافة الحاكم، وكان هو ومرافقوه ينتقلون من ضيافة إلى أخرى في أغلب الأحيان، بدعوة من الحكام وفي ضيافتهم. أما ملاحظاته والتفاصيل التي كانت تثير انتباهه فقد كان سببها الجدة والغرابة والاختلاف في طريقة تنظيم العديد من جوانب الحياة. من إدارة وصناعة ونشاط فني وترفيهي، لكن من منظور إسلامي لا يقبل التناقض مع نمط الحياة كما تراه الشريعة الإسلامية، أي من وجهة نظر الأمير فخر الدين.

من أهم ما لفت انتباه الأمير منذ بداية الرحلة أن "في بلادهم لا تحجب النساء عن الرجال في داخل البيوت وخارجها. فالمرأة تشارك الرجال في لهوهم وجدهم"[4]. وفي المقابل انتبه الحاكم الأوروبي إلى أن الأمير ومن معه، أثناء الولائم التي تقام على شرفهم لا يأكلون اللحم، فأمر بأن يتولى أحد مرافقي الأمير إعداد الذبائح لهم على طريقة المسلمين. ويمكننا أن نستنتج من الوهلة الأولى الاستعداد المبدئي لدى كل من الطرفين للتمسك بالاختلاف الاجتماعي والتأكيد عليه كاختلاف أساسي، والتعبير من خلاله عن روح التسامح وتقبل الآخر. فالأمير يبدّل أرضا بأرض ولكنه لا يبدل دينه، ولا تنظيم الحياة في كنف ذلك الدين، والحاكم المسيحي يتفهم ذلك حتى من دون أي إفصاح، ويبالغ في إظهار ما يختلف به عن ضيفه من معالم الحضارة الأوروبية المسيحية ومظاهرها.

داخل هذه الحدود المبدئية يسجل الأمير عددا من مظاهر الحياة في المجتمع التوسكاني، ومن أهمها بالنسبة للثقافة العربية، سواء منها الثقافة السياسية والإدارية أو التعبير الثقافي المتجسد في الأعمال الفنية والأدبية، والاحتفالات؛ فهو يصف المسرح والرقص والمتحف ودار السكة وصناعة البارود، وتنظيف الشوارع وتربية الطيور والأرانب. إذ يبدو أنه لاحظ استعمالهم لتقنيات ومعارف لم تكن معروفة في مجتمعه الشرقي تحت الإدارة العثمانية وتحت إشرافه شخصيا، باعتباره حاكما لجزء واسع من أرض لبنان.

لنتابع كيف يصف المسرح: "كذلك يعملوا في الليل لعب ورقص، الرجال والنسوان في بيت كبير، ويعملوا في البيت شي حتى يبان أنه بعيد، وله حمرة مثل حمرة السماء، وناس ماشية

وسط الحمرة على نوع الملايكة. وكذلك يعملوا في أرضية البيت لوالب خشب، ويغطوها بقماش على لون البحر، واللوالب والخشب تبقا تدور معه تحتهم حتى يبان أنه مثل مواج البحر، ويمشو فيه شختوره من تحت على عجل، ومن فوق تبان مثل الذي هي ماشية على البحر. ويطالعوا [فيها] مقدار خمسة عشر شب مردا من أحسن الناس، ويطلعوا يعملوا رقص ومحاكاه [كذا]"[5].

قد يكون هذا الوصف من أقدم ما سجل الرحالة العرب عن هذا الفن في البلدان الأوروبية. فهذا المقتطف يبين بوضوح أن معرفة الأمير ومن معه بالفن المسرحي وبنايات العرض المسرحي منعدمة تماما. ولا يتعلق الأمر هنا بمعارف شخصية قد تختلف من فرد إلى آخر، وتتوقف على درجة اطلاعه، بل يبدو أن المجتمع الذي نشأ فيه الأمير لا يحتوي في ثقافته على أية معرفة بالفن المسرحي أو بأية نشاطات استعراضية أو مشهدية أخرى مشابهة. بل أكثر من ذلك، لا تسمح البنية الثقافية والقاعدة الدينية التي يستند إليها في المجتمع الإسلامي بنشأة مثل هذا الفن في تلك الفترة من التاريخ. وهو ما نجده يتأكد في رحلة الغزال بعد أكثر من قرن من ذلك. وهذا على الرغم من أن الرحلتين تتحدثان عن بلاد عاش فيها المسلمون مع الأوروبيين خلال قرون طويلة كان الفن المسرحي خلالها موجودا في أوروبا ومنتشرا في مدنها الكبرى. مما يدل على أن طبيعة التواصل بين المجتمعين العربي المسلم والأوروبي المسيحي لم تكن تسمح بالتعرف على مثل هذا النشاط الفني إلى الحد الذي يوفر بعض المعلومات الأساسية عنه لدى الثقافة الأخرى.

لقد اهتم الأمير بعدد من التفاصيل مما لاحظه في مدينة توسكانا، بداية بالحيطة التي تتخذها إدارة المدينة قبل السماح لأي غريب بدخولها تفاديا لما يمكن أن يحمله من أمراض، ووصولا إلى نظام جمع الفضلات من شوارع المدينة وحراستها ليلا ونهارا. وطباعة الكتب بلغتهم وباللغة العربية، إذ يصف تقنية الطباعة ويشير إلى أن ذلك يجعل الكتب عندهم رخيصة بحيث أن "كتاب قانون ابن سينا في الطب [...] في جلد واحد يباع عندهم بسبعة أو ثمانية غروش"[6]. واهتم بنظام الجباية، وكذلك نظام مستشفيات العلاج المجاني ومراكز التعليم المجاني ومراكز تربية الأطفال غير الشرعيين. ويبدو أن ذلك كان غريبا عنه ولعله حاول نقل شيئ منه إلى بلاده بعد عودته.

يمكننا أن نستنتج مما يثير اهتمام الرحالة ويدقق في نقل تفاصيله، ومن الطريقة التي ينقل بها تلك التفاصيل، كم هي غريبة عن أسلوب الحياة في مجتمعه وطريقة تفكير الناس في ذلك

المجتمع والعلاقات التي تتشكل بينهم فلا يستطيعون ابتكار مثل تلك التقنيات ولا نقلها ولا الاستفادة منها. ومع ذلك فقد كان تأثر الأمير فخر الدين بما شاهده بالغا وإعجابه به، على الرغم من الحدود التي كانت تخلقها له الاختلافات الدينية، كبيرا. ولعله منذ بداية الرحلة، كان يتصرف كرجل إدارة وسياسة حريص على خدمة مجتمعه والاستفادة في ذلك من تجارب الشعوب الأخرى. خاصة بعد "العظمة" التي بدت له عليها بعض تلك المدن مثل مدينة توسكانا. وهو موقف يختلف جذريا عن موقف السفير الغزال. على الرغم من تشابه العديد من التفاصيل الحضارية بين التجربتين، وعلى الرغم مما يستشف من الإعجاب من طريقة الغزال في وصف ثراء وعجائبية ما كان يشاهده في القصور والمساجد والكنائس والمصانع.

ثانيا– رحلة الغزال وسفارته إلى إسبانيا (1766–1767):

أما رحلة الغزال، التي استغرقت ثمانية أشهر، فقد كانت في إطار بعثة رسمية من سلطان المغرب، السلطان عبد الله، إلى ملك إسبانيا كارلوس الثالث. وهي تندرج ضمن ما يسمى بالرحلات السفارية[7].كان موضوع السفارة هو التفاوض حول تبادل الأسرى بين الدولتين. واستغل السلطان عبد الله هذا السياق وأمر سفيره أحمد بن المهدي الغزال بتدوين ملاحظاته حول المدن الإسبانية. بل إن ملك إسبانيا نفسه اقترح أن يأتي الوفد "للاجتماع به ولزيارة المدن الإسبانية والتعرف على أحوالها"[8]. وكانت الرحلة ذات مسار محدد مسبقا، فالكاتب يقول لأحد أعوان الملك أنه مأمور بالذهاب إلى قرطاجنة لملاقاة الأسرى والنظر في شؤونهم وتفريق المال عليهم، وإلى قالص لاستصحاب العالم المأسور بها. كما أن كاتب الرحلة هو السفير نفسه وهو معروف بأنه "فقيه أديب وأنه آخر أدباء وقته"[9] حسب بعض المؤرخين. ولذلك تتميز رحلته بقيمة أدبية ولغوية بالمقارنة مع رحلة الأمير فخر الدين. كما أنها تختلف كثيرا عن اهتمامات الرحالة المغاربة، والتي في أغلبها كانت رحلات حجازية، تصف بلاد المسلمين، وهي بذلك تنتمي إلى نوع من الرحلات التي كانت مقترنة بالسفارة التي فرضتها ظروف التجاور بين الأندلس والمغرب والعلاقات التاريخية بين المجتمعين، وحتمتها الأحداث التاريخية.

من أبرز ما أثار انتباه الغزال، ومن أوله، مثلما حدث مع الأمير فخر الدين، تصرفات المرأة الأوروبية ووضعها في مجتمعها. فقد وصف بصورة مبالغ فيها نساء مدينة سبتة من الإسبانيات ركز فيها على ما يناقض صورة المرأة في المجتمع المسلم، وهو وصف لا يخلو من سخرية

من المجتمع الإسباني. فيقول: "نساؤهم ملازمات للشراجيب يسلمن على الذاهب والآيب، ورجالهن في غاية الأدب معهن. وللنسوة رغبة وغبطة في الحديث والمنادمة مع غير أزواجهن، ولا حجر عليهن في ذهابهن حيث شئن. وقد يأتي نصراني داره فيجد امرأته أو ابنته أو أخته مع نصراني آخر أجنبي يشربون وبعضهم متكيء على بعض، فينشرح لذلك ويرد الجميل للنصراني المنادم لزوجته أو غيرها من محارمه، على ما قيل"[10]. ويصدّق هذا القول مستدلا على ذلك بموقف، مختلف تماما، عاشه. وهو موقف ترحيب من طرف عائلات إسبانية معهن مترجم جئن لمجاملة السفير ومرافقيه . وهو ما تكرر معهم في مدينة الجزيرات. غير أن الاستقبال والترحيب هنا تجاوز العبارات إلى تنظيم حفل غنائي راقص، وصفه كاتب الرحلة وأنهى وصفه بعبارة "وانصرفوا عنا. ونحن نحمد الله على نظافة ديننا وطهارته"[11]. غير أنه عندما وصف حفل استقبالهم بمدينة "المدينة" انتهي إلى تفهم ذلك الصنيع بشكل ما قائلا: "فكشف الغيب أن الرقص عندهم من كمال المروءة وأداء الواجب عليهم في إكرام الضيوف من ذوي الأقدار"[12].

أما في حفل استقبالهم بمدينة خيريز فيقول: "وما زال من حضر من أعيانهم يحدث عن محاسن زوجته، ويلزم الترجمان أن يبلغ ذلك إلينا لنجيبه بما يقصه عليها من استحسان، ولهم بذلك اهتمام وولع يفتخر بعضهم على بعض لذلك. ولما انفصل الجمع ورجعنا لموضعنا، ونحن نستعيذ بالله مما عليه هؤلاء الكفرة من عدم الغيرة وتوغلهم في الكفر، نسأل الله سبحانه ألا يؤاخذنا بما اقترفناه من مخاطبتنا إياهم بما أوجبه الوقت وتعين في الحال"[13]. وعلى الرغم من أنه وصف النساء اللائي شاركن في استقبالهم بمدينتي بلافرانكا وبلاصيوص بأنهن في غالب الظن من بقايا الأندلسيين، على أساس ملامحهن، فإنه وقف منهن موقفا رافضا بسبب عدم تدينهن بالإسلام حيث يقول: "وقد طال عليهم العهد وربوا في بحبوحة الكفر والعياذ بالله"[14].

إن هذه المقتطفات لتبين بكل وضوح، من خلال ما يمكن أن نسميه، اقتداء بالرياضيين، القراءة بالخلف، الصفة الاجتماعية للمرأة في المجتمع العربي المسلم في تلك المرحلة والدور الأساسي الذي يلعبه الدين في بلورة تلك الصفة. فالمرأة في نظر الرحالة يجب أن تكون مسلمة أولا. وبعد ذلك يمكن تثمين ما فيها من خصال. بل إن هذا المعيار لا يقتصر على النساء فقط، وإن كان أكثر بروزا عند وصف المرأة، بل هو مقياس أساسي في تحديد الصفة الاجتماعية

للإنسان. إذ يجب أن يكون الإنسان مسلما أولا وإلا فهو ذلك "الآخر" الذي يحتمل دائما أن يتحول إلى عدو أو خصم في أي موقف.

ربما يتوجب علينا أن ننبه إلى أن الشخصية التي يمثلها السفير الغزال لا تعبر عن الثقافة العربية الإسلامية بشكل مبدئي ومطلق بقدر ما تعبر عن ثقافة عربية إسلامية معينة، تبلورت في فترة من التاريخ، بعد تهجير المسلمين من إسبانيا وما ترتب عنه من تنامي الضغائن والأحقاد لدى ضحايا تلك التجربة الاجتماعية الاستثنائية في تاريخ البشرية. خاصة وأن الكاتب يكاد يقيس كل تفصيل من تفاصيل الحياة بمقياس الدين وينتصر مبدئيا إلى دينه ولا يبذل أي جهد في محاولة تقبل الاختلاف الديني للآخر. وهو أمر متكرر كثيرا في تاريخ المواجهات الثقافية بين الشعوب والحضارات[15]. وهو الأمر نفسه على ما يبدو بالنسبة للآخر. على الرغم من وجود بعض المواقف الدبلوماسية التي يعبر فيها كل من الطرفين عن احترامه لخصوصيات الآخر.

في مشهد وصف "بيت الموت" يقدم عددا من التفاصيل المخالفة لطريقة الدفن لدى المسلمين ثم ينتهي إلى القول: "وقد انفصلنا عنهم حامدين الله تعالى على نعمة الإسلام التي لا نعمة بعدها"[16] وهو ما يبين مدى اعتزازه بخصوصياته الدينية والاجتماعية المتعلقة بشعائر الدفن ورفضه المبدئي لما يخالفها.

يصف مدينة سبة ويركز اهتمامه على أسوارها وأبوابها وحراستها، ويهتم بشكل خاص بأحد أبواب المدينة الذي به "أثر كرة خرقت الباب، وأصلها من رمي المسلمين على عهد مولانا إسماعيل رحمه الله، أبقوها على حالها [...] وكل من ولد له ولد وعقل يذهب به والده للباب ويلقنه أن الثقب الذي بالباب، هو من رمي المسلمين، ليربى على عداوة الإسلام"[17]. نعتقد أن هذه الاستنتاجات من تخمين الرحالة، أو مما سمعه. وبعيدا عن أي حكم قيمي، فهي تحقق نوعا من التوازن في الخطاب مقابل المواقف المبدئية التي يضمرها، ويفترض وجودها عند الآخر، ويبرر بها شرعية مواقفه. وفي السياق نفسه يمكن أن نسجل وصف التقدير والاحترام الذي يبديه المسؤولون الإسبان عند الحديث عن سلطان المغرب والذي يستنتج منه كل مرة أن "في ذلك آية يستدل بها على عز الإسلام ونصر دين الله القويم وتأييد سيدنا المؤيد بالله وعظمته"[18]. وفي وصف مستقبليه بمدينة بطرانة يقول: "ومن العجب استغراقهم في محبة الإسلام، على أن هذا الجنس هو أشد عداوة وبغضا للمسلمين، حتى أنه يلقب بالعدو الأزرق، ثم استحالت عداوته

محبة ومودة، كل ذلك من مرد [كذا] مولانا المؤيد بالله، والأسرار التي أودع الله تعالى في عبده."[19] ولعلها إشارة إلى أن ذلك مما يتفق مع قوله تعالى: "ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم"[20]. لكن الكاتب لا يعتبر ذلك نتيجة الدفع باللتي هي أحسن بل نتيجة سر مودع في السلطان المسلم. وفي المقابل يصف من جاء لاستقبالهم من سكان مدينة "مدينة" بقوله "كأنهم الجراد المنتشر"[21]، ويكرر التعبير نفسه في وصف مستقبليهم بمدينة إشبيلية. هنا وفي أماكن عدة من النص، تبين الكلمات عما يضمره الكاتب تجاه الآخر الذي جاء للتفاوض معه والإعداد لإبرام معاهدة للسلم. ولا نعتقد أنه ينفرد بهذا الضمير، بل لعلها قيم تلك المرحلة من التطور الاجتماعي للبشر، وللتعامل بين الدول والمجتمعات الإنسانية المختلفة.

ثالثا– الموقف من المدنية الأوروبية:

يتردد موقف الغزال من المدنية الأوروبية من الرفض المطلق والصريح كلما تعلق الأمر بشيء يخص النشاط الديني أو يقاس به، إلى عدم الاكتراث، وبينهما يهتم ببعض التفاصيل الحضارية، لكنه لا يبدي أي إعجاب بغير العمارة الإسلامية متمثلة في المساجد ومنازل المسلمين، وإن كان وصفه للمدن والشوارع والجسور يكشف عن إعجاب لا يمكن تجاهله، نقرأه من خلال الأوصاف وليس فقط بين السطور، في خضم تسجيله للملاحظات والمشاهدات. وهنا أيضا يمكن أن نستنتج سبب هذا الإعجاب، وهو انعدام مثل تلك المعالم المدنية في مجتمع الرحالة.

لقد سجل بدقة انعدام الماء من المستشفى وبقية ديار المدينة، حيث لا توجد إلا الآبار، وسجل الملاحظة نفسها في مدينة الجزيرات، الجزيرة الخضراء، كما اهتم بكبر الأبواب وارتفاعها كلما شرع في وصف البنايات، كما في وصف إشبيليا . ووصف مصنع المدافع وعرباتها دون إبداء أي إعجاب أو اهتمام خاص بتفصيل معين مما يدل على عدم اندهاشه من ذلك المصنع، وكأنه مألوف لديه، أو ربما كان مهتما أكثر ومندهشا من اتساع الشوارع وارتفاع البنايات وكثرة المزارع والبساتين والاشجار. وهو ما يؤكده تعبيره في وصف مدينة أسيخا حين يقول: "وأما ديار المدينة، فمنها ما هو على عهد الإسلام من ضيق الشوارع والتشييد بالآجر وتقبيته، ومنها ما غيره الكفار وشيدوه بالحجر المنجور على عادتهم في بناءاتهم"[22].

أما في وصف مصارعة الثيران فينتهي إلى القول بأنه تعذيب للحيوان غير جائز شرعا ولا طبعا، لكن محقق الرحلة يستقبح ذلك منه. ومن سخرية القدر، أن طبيعة الأنساق الثقافية تجعل الأذواق والقيم تتطور فأصبحت الهيئات المدافعة عن الحيوان ترى اليوم في ذلك رأي الغزال. أما في مدينة إشبيلية فقد رفض السفير فك القنطرة، وهو ما أعد له المضيف من باب الاستعراض الترفيهي، وجاء الرفض إشفاقا ولانعدام الفضول. وبعد فكها وتركيبها، لم يهتم كثيرا بالتقنيات المستعملة في تلك العملية.

لم يكن انطباعه إيجابيا عند زيارته لمدرسة العلوم البحرية ، فمن كل التنظيم الداخلي الصارم الذي شاهده والنظام البيداغوجي النظري والتطبيقي، ركز على الجانب الإنساني للموضوع وطلب من مسؤول المدرسة أن يسرح الطلبة "ثلاثة أيام رحمة بهم واستراحة مما هم فيه من السجن."[23] ويصف بنوع من الاهتمام الخاص مدرسة أخرى ذات نظام داخلي في مدينة شيغوبية .

عندما نقارن هذا الموقف بصفة عامة من المدنية الأوروبية بموقف آخر تم تسجيله بعد قرون من ذلك، ولتكن رحلة الكيالي إلى الأندلس سنة 1954[24]، نجد تغيرا كبيرا قد حصل في ثقافة الإنسان الشرقي، وفي الأنا الواصفة في خطاب الرحلة. وفي علاقتها بالآخر. حيث أصبحت الأندلس مجرد ذكرى جميلة. مما يبين بكل وضوح أن المرحلة التاريخية والجيوسياسية التي دونت فيها رحلة الغزال، هي الأخرى لعبت دورا في بناء موقفه، وتوجيه اهتماماته. بمعنى أن الأنا الواصفة في النهاية مرهونة بالسياقات السياسية والأنساق الثقافية والاجتماعية التي تتشكل من خلالها.

رابعا– التعابير الفنية بين الصدمة والغيرية:

من الواضح أن الغزال ينتمي إلى ثقافة مغايرة تماما للثقافة الأوروبية الناهضة. ولا يقف الاختلاف عند مظاهر الأشياء، أي عند خاماتها الظاهرة للعيان، بل هو اختلاف في طرق تشكيل تلك الخامات وما يضفى عليها من الدلالات وما يتحكم فيها من السيميائيات. فالغزال لم يهتم كثيرا بوصف الآلات الموسيقية الموضوعة في المسجد الكبير في مدينة قرطبة ، وقد اهتم بشكل خاص بآلة أخرى أكثر تعقيدا وطلب من أخ الملك أن يكشف له سرها ، وحتى إذا اعتبرنا أن اهتمام السفير الرحالة قد بدأ يتسع ويتطور بشكل ما بعد لقائه للملك ونجاح المقابلة

الأولى، فإن الأنساق الثقافية الأوروبية وتعابيرها الفنية لا تعني له الكثير، لأنها لا تجد مكانا لها داخل منظومته الفكرية والعقائدية.

من ذلك أيضا تلقيه لفن المسرح الذي يتعرف عليه للمرة الأولى في حياته، على ما يبدو. فهو يصف المسرح والعرض المسرحي قائلا عن مشهد قدمته إحدى الفتيات في حفل ترحيبي على شرفه: "كشف الغيب أن ما كانت تحدث به، هو محفوظ من كتاب عندهم كالعنترية وهم يسمونه بالكوميديا. والكوميديا عبارة عن دار هي محل جمعهم للنزهة والفرجة، يجتمع فيها الرفيع والوضيع من قرب المغرب إلى نصف الليل على التأييد. وللدار طبقات عديدة ومقاعد مطلة على صحن الدار، ولا نجد المرأة ولا البنية بهذا المحل إلا وبيدها كراسة من الخرافة التي هي على ظهر قلب هذه المحدث عنها"[25].

من جهة أخرى، يجب أن نلاحظ اهتمامه الخاص بالكتب، وبطبيعة الحال يتعلق الأمر بالكتب الإسلامية. مما يبين أن المسألة ليست مسألة جهل أو قلة ذوق، بل هي مسألة اختلاف ثقافي عميق. لعب الاختلاف الديني دورا أساسيا في تعميقة. فهو يتحدث عن "استخلاص كتب الإسلام من بلاد الكفار المتخلفة عن عمارها من المسلمين"[26]، وهو ما يبين الموقع السيكولوجي الذي يضع الرحالة نفسه فيه تجاه الحضارة الأوروبية في القرون الأولى للنهضة. ويتحدث من موقع قوة بشكل واضح عندما يصف مدينة مدريد والمدافع التي تحميها إذ يعتبر أن هزيمة جيشها أمام المسلمين أمر سهل جدا رغم الحيل التي يستعملونها ورغم المخادعة، ومهما يكن فإن هزيمتهم أمام المسلمين أمر مسلم به في نظر كاتب الرحلة الذي يقول: "وأما العدو الكافر، فقد وعد الله تعالى عباده بالنصر عليه [...] فلا يلتفت للكثرة منه ولا للقلة. وهذا أمر مسلم"[27]. إننا أمام رحالة لا يعاني من أي مركب نقص تجاه ما يكتشفه من مظاهر الحياة الأوروبية، ولا تنتابه أية دهشة كما يمكن أن نتوقع. ممتلئ بذاته وفخور بها بل يعيش نوعا من الترفع عن كثير مما يلاحظه، ويتمسك بقوة بما لديه من اختلاف عن الآخر، السلبي في نظره في كل شيء. فلم يكن الغزال معجبا بالحضارة الأوروبية المتجسدة في المدنية الإسبانية بل كان متعلقا بآثار المدنية الإسلامية يبحث عما يميزها وعن بقاياها في نفوس المستقبلين الذين يعتقد أحيانا أنهم من بقايا المسلمين الذين يخفون إسلامهم أو على الأقل يخفون حبهم له ولكن يفضحهم مظهرهم، في نظره.

يقول في وصف مدينة قرطبة: "وجدنا في نفوسنا من الأسف عليها ما ضاقت أرواحنا من أجله. كيف وقد تذكرنا من كان بها من المسلمين رحمهم الله فالأمر لله من قبل ومن بعد. نسأل الله تعالى أن يعيدها دار إسلام"[28]. وبعاطفة مماثلة يصف مشاعره عند زيارة المسجد الكبير في تلك المدينة، وكذلك عندما يصف مدينة بايلان.

إننا أمام ثقافتين تختلفان في طريقة تصورهما للحياة وتفاصيلها وترتيب أهميتها. إذ يؤكد السفير على أنه ينتظر إكرام الملك عليهم بما لديه من كتب الإسلام وتمييز الطلبة حفظة القرآن بعلامة تدل على توقيرهم واحترامهم. ويتأكد ذلك عندما يقول السفير: "وأما غير ذلك من حطام الدنيا، فلا نلتفت إليه، ولا نرضى أن نخاطب به"[29]. ونجد مزيدا من الحرص على الكتب الإسلامية لدى السفير عند وصفه لمدينة مدريد أيضا وكذلك في الحديث عن طليطلة.

من جهة أخرى، ربما يثير اهتمام القارئ استعمال كاتب الرحلة لكلمة "طاغية"، من بين كلمات أخرى عديدة تبدو اليوم غير لائقة في التأليف، كمصطلح للتمييز بين الحاكم المسلم والحاكم غير المسلم. فكل حاكم غير مسلم يسميه الكاتب طاغية. وهو في نقل حواره مع الملك كارلوس الثالث، حسب تدوينه، قد خاطب الملك، مستعملا المصطلح نفسه، حيث قال: "سيدنا [...] قد أمرنا أيده الله، أن نعلمك ونخبرك بما أنت عنده من المنزلة التي لم تكن لأحد من الطغاة المصالحين"[30]. وهذا ما يؤكد استعمال هذه الكلمة بالمعنى المكرس "رسميا" في النصوص الأساسية للدين الإسلامي لوصف الحكام غير المسلمين[31]. ومع ذلك من المحتمل أن هذا المصطلح لم يستعمل أثناء الأحاديث التي تخللت السفارة وإنما قد اقتصر استعماله على تدوين الرحلة ونقل أخبارها، لأن متن الرحلة كان موجها للحاكم المغربي السلطان عبد الله.

إن تجربة الغزال هنا غير معهودة لدى الرحالة المسلمين، وخاصة منهم المغاربة والأندلسيين[32]، فهو يستعمل طريقتهم في تدوين الرحلة والوصف، لكن في بلاد غير التي جرت العادة على وصفها، في الطريق إلى مكة مثلا. إنه يزور بلادا كانت للمسلمين خلال قرون طويلة، بعد أن طردوا منها. بمعنى أن السياق السياسي والعامل العاطفي المؤطرين للرحلة يفرضان خصوصياتهما على مدونها ويوجهان عباراتها. وهذا العامل غير موجود بالنسبة لرحلة الأمير فخر الدين. لذلك يخلو خطابه من إسقاطات الحضارة الإسلامية.

خاتمة:

يعتقد محقق رحلة الأمير فخر الدين أن "التفاوت الحضاري بين العرب والغرب آنذاك لم يكن كبيرا، بل ربما كان بوسع العرب تجاوزه"[33]. لكن هذا لا يصدق إلا على المنتجات الحضارية لكلا المدنيتين. أما عن التطور الفكري الذي كان وراء تلك المنتجات، فيبدو أن التفاوت فيه كان مهما. وليس أدل على ذلك مما يذكره المحقق في المقدمة نفسها من خذلان ووجه به الأمير فخر الدين من أبناء جلدته عندما سعى إلى ترقية بلاده وعمرانها. مما يعني أن التواصل والتفاعل الإيجابيين بين الحضارتين لم يكن أوانه قد حان، ولم تكن الشروط الموضوعية متوفرة لتحقيقه.

أما الغزّال فقد كان في قمة ارتباطه بحاضره وبماضيه القريب جدا. ففي حديثه عن رغبته في زيارة طليطلة يساعدنا على فهم سبب تركيز اهتمامه على العمارة الإسلامية حيث يقول: "وكان القصد منا بالوصول إلى طليطلة أن نتعاهد الأماكن التي كانت للمسلمين ونحيي معاهدهم ونقف على مقابرهم ونترحم عليهم ونعبر جامعها الأكبر ونبحث عما هنالك من الكتب العربية"[34]. لقد كان الغزال يعيش حاضره بعمق، إذ لم يكن ذلك الحاضر قد تحول إلى ماض بعد كما يمكن أن ننظر إليه الآن. لقد كانت تلك اللحظة ذروة التحول الحضاري، ولم يكن من المعقول أن يتخذ الغزال موقعا غير الذي اتخذه. أمام حضارة لم تحمل بعد صفة النهضة. كما أنه كان ينظر إلى المدنية الأوروبية من موقع السفير الممثل لسلطان المسلمين. بينما كان الأمير فخر الدين ينظر إليها نظرة الأمير الهارب من السلطان العثماني. فكان لديه أسباب ذاتية قوية تبرر موقفه.

فالغزال لم يبد إعجابا خاصا مثلا بتطور الصناعات الحربية والمدافع لأنه لا يؤمن بأهميتها الكبيرة في المعارك في نظر المسلمين. ويعتقد أن استعمالها يكون في بداية المعركة فقط. وبمجرد أن يختلط القوم بالقوم ينتقل الدور الأساسي الحاسم إلى السيف والرمح . وكان السيف فيصلا في المواجهة الشخصية والسياسية والحضارية. بينما يسجل الأمير فخر الدين بعض الإعجاب بمظاهر المدنية الأوروبية انطلاقا من موقفه السلبي من السلطان العثماني، ومن عدم رضاه عما تحقق منها في إمارته تحت حكم ذلك السلطان.

كانت المواجهة بين هذين العالمين المتضادين ظاهريا، والمتناقضين في نقاط كثيرة، صدامية على أكثر من صعيد، وخلال أكثر من قرن. وهذا ما يدل على تعقيد العلاقات الممكنة بينهما. ولكن يدل أيضا على تاريخ من الفهم الخاطئ للحياة البشرية. فعلى الرغم مما قدمته الحضارة

العربية الإسلامية لأوروبا وللأندلس بشكل خاص وإيطاليا، وما يشهد عليه العمران القائم إلى الآن، وعلى الرغم من التواصل المستمر بين المجتمع الأندلسي والمجتمع العربي الإسلامي، خاصة في بلاد المغرب، والرحلات المتكررة خلال قرون طويلة نحو الأندلس[35]، إلا أن المسلمين في النهاية خرجوا من الأندلس مهجرين، وهاربين من محاكم التفتيش. وعلى الرغم مما قدمته الحضارة الأوروبية بعد ذلك للعالم في مختلف القارات، خرج الاستعمار من تلك القارات بعد حروب في منتهى العنف والهمجية. ونعتقد أن ذلك نتج عن تفاعل حضاري لم تستوعبه الثقافة السياسية بالشكل المناسب ولم يعدّ له المفكرون المفاهيم المناسبة لجعله أقل قسوة وهمجية وأكثر اتساعا للتنوع والاختلاف.

في مثل هذا المواقف يصعب على الأنا أن تستوعب الآخر وتتعايش مع غيريته بصورة إيجابية. إننا نناقش مواقف ثقافية وتفاعل منظومات عقائدية جرى قبل قرون من الآن بمفاهيم وتصورات راهنة، ولذلك يجب أن نحرص على التحفظ الشديد عند إصدار الأحكام وبلورة الاستنتاجات. وهذا ما حاولت القيام به خلال مناقشة مواقف كل من الأمير فخر الدين والسفير الغزّال تجاه الحضارة الأوروبية وما تكشف عنه تلك المواقف من تصورات عن أنا القائم بالرحلة ومدونها. فتلك الأنا هي التي كانت تحدد الوصف وتبني الموقف وتبلور الانطباع وتوجهها.

هوامش :

1- أحمد رمضان أحمد: الرحلة والرحالة المسلمون، دار البيان العربي (د. ت)، ص 13.

2- أحمد رمضان أحمد: نفس المرجع، ص 7.

3- فخر الدين المعني الثاني: رحلة الأمير فخر الدين إلى إيطاليا، تحقيق قاسم وهب، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي 2007، ص 13.

4- المعنى الثاني: نفس المرجع، ص 25.

5- المعنى الثاني: نفس المرجع، ص 46.

6- المعنى الثاني: نفس المرجع، ص 67.

7- محمد الغساني الأندلسي. رحلة السفير في افتكاك الأسير 1690-1691. دار السويدي للنشر، أبو ظبي 2002، ص 14.

8- أحمد الغزال: نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، تحقيق إسماعيل العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1980، ص 9.

9- الغزال: نفس المرجع ، ص 10.

10- الغزال: نفس المرجع ، ص 52.

11- الغزال: نفس المرجع ، ص 57.

12- الغزال: نفس المرجع ، ص 63.

13- الغزال: نفس المرجع ، ص 71.

14- الغزال: نفس المرجع ، ص 73.

15- روجي غارودي: حوار الحضارات. تر. عادل العوا. منشورات عويدات. بيروت 1986، ص 128.

16- الغزال: نفس المرجع ، ص 49.

17- الغزال: نفس المرجع ، ص 51.

18- الغزال: نفس المرجع ، ص 74.

19- الغزال: نفس المرجع ، ص 78.

20- القرآن الكريم. سورة فصّلت، الآية 34.

21- الغزال: مرجع سابق ، ص 61.

22- الغزال: نفس المرجع ، ص 93.

23- الغزال: نفس المرجع ، ص 89.

24- سامي الكيالي: الربوع الأندلسية. مكتبة الشرق، حلب 1963.

25- الغزال: مرجع سابق، ص 175.

26- الغزال: نفس المرجع ، ص 103.

27- الغزال: نفس المرجع ، ص 112.

28- الغزال: نفس المرجع ، ص 95.

29- الغزال: نفس المرجع ، ص 142.

30- الغزال: نفس المرجع ، ص 127.

31- يرد هذا المصطلح أيضا في طبعة مؤسسة الجنرال فرانكو للأبحاث العربية الإسبانية. (أحمد الغزال: نتيجة الاجتهاد. مؤسسة الجنرال فرانكو للدراسات العربية والإسبانية. العرائش، 1941) وهي طبعة مهداة إلى الحاكم الإسباني آنذاك الجنرال فرانكو نفسه.

32- عواطف بنت محمد يوسف النواب: كتب الرحلات في المغرب الأقصى مصدر من مصادر تاريخ الحجاز. دار الملك عبد العزيز، الرياض 2008. ص 123.

33- المعنى: مرجع سابق، ص 13.

34- الغزال: مرجع سابق، ص 163.

35- الحسن الشاهدي: أدب الرحلة بالمغرب خلال العصر المريني. الجزء 1، منشورات عكاظ، الرباط 1990. ص 82.