غواية الاختلاف وسجن المسبقات: قراءة في نصوص رحليّة غربيّة.

د. جموعي سعدي*[1]

الملخّص:

يعتبر خطاب الرّحلة -في الثّقافة الغربيّة الحديثة- ضرباً من أضرب الخطاب الاستشراقي، وواحداً من أبرز مجالاته، وأشهر أنماطه، وتبعاً لذلك فقد قاسمه دوافعه، وكان محكوماً بموجهاته؛ فتجلّت فيه إرادة المعرفة، ونزوع الهيمنة، عبر ما استبطنه هذا الخطاب -الخطاب الرّحلي- من استراتيجيات النّفي والتّغريب، وآليات الإبادة والاتباع، ومساعي فرض القيم والمعايير الثقافيّة والأخلاقيّة الغربيّة على الآخر. يحاول هذا المقال فحص أشكال الولع بالمغاير والغريب والمختلف، ورصد حمّى استعادة الأفكار الجاهزة، واستدعاء الصور النمطيّة، وفضح أشكال الارتهان للأحكام المسبقة، في الخطاب الرّحلي الغربي، منتهياً إلى استخلاص نتائج ذلك على علاقة الأنا بالآخر.

Résumé:

Le discours du voyage représente dans la conception culturelle occidentale moderne, un mode de discours orientaliste, et l'un de ses principaux champs et de ses modes les plus courants, par conséquent il a dû partager avec lui ces motivations, et été déterminé à lui faire face; ce discours incarna la volonté du savoir, et la tendance de dominance, à travers le contenu de ce discours - Le discours du voyage – comme stratégies de négation et d'occidentalisation, et mécanisme de neutralisation et de soumission, afin d'imposer les valeurs et les normes culturelles et morales occidentales sur l'autre. Le présent article essaye d'examiner les formes de l'obsession du différent et d'étranger, et le rappel des idées stéréotypes, et d'exposer la soumission aux préjugés au sein du discours de voyage en arrivant à déduire les relations du Soi sur l'Autre.

[1] أستاذ محاضر ب، جامعة سوق هراس.

Abstract:

The speech of the trip is in modern Western cultural concept, a way of Orientalist discourse, and one of its main fields and its most common modes, so he had to share with him these motivations, and he was determined to face; this speech embodied the will of knowledge, and the dominance of trend through the content of this speech - speech of the trip - as negation strategies and Westernization, and neutralization and submission mechanism to impose values and Western cultural and moral norms on the other. This article attempts to examine the forms of obsession different and foreign, and recall of ideas stereotypes, and expose the submission to the bias in the travel speech arriving to infer relationships of the ego the other.

على سبيل التّقديم:

ليست الرّحلة انتقالاً عبر الأقاليم الجغرافيّة، بقدر ما هي انتقالٌ عبر الأقاليم الثقافيّة، والنّظم الاجتماعيّة. فالرّحلة معاينةٌ، اكتشافٌ ومعايشةٌ للآخر المختلف على جميع الأصعدة والمستويات، بدءاً بجغرافيّته، ولغته، وعقيدته، وقيمه، وإجمالاً وانتهاءً عند أنساق ثقافته.

والرّحلة مرتبطةً بإشكالات تستعصي على الحلّ، انطلاقاً من أوّل قضاياها؛ والمتعلّقة بالتّمييز الواجب والضّروري بين الرّحلة كتجربةٍ، والرّحلة كخطاب (نصّ)، فاكتشافنا للآخر استناداً للتّجربة الرّحلية، قائمٌ على استثمار حواسّنا وأحاسيسنا في معاينة هذا الآخر ومعايشته في تنوّعه وتعدّد أبعاده ومستوياته. أمّا الرّحلة كخطاب فهي العمل على تمثيل الآخر، وما يحيل عليه التّمثيل من تدخّل للذّاكرة والوعي والنّسق الثّقافي.

وقد حاول دانييل هنري باجو أن يجمل المآزق التي ترتبط بالكتابة الرّحليّة، والإشكاليات المتفرّعة عنها، فيما يأتي: اختلاط الملاحظة والخيال، التّداخل بين الذّات/ الأنا الكاتبة، والذّات المسافرة، والمرتحلة، الاندماج الحاصل بين الذّات والفضاء المرتحل إليه. إضافة إلى هيمنة التّصوّرات المسبقة، والاسترجاعات. دون أن ننسى أنّ الرّحلة كتابةٌ ذاتيّةٌ بامتياز؛ تعبّر عن حساسيّة

كاتبها، التي يشكّلها إنتماؤه إلى جيل وعصر محدّدين.(1)

فالرّحلة في المحصّلة الأخيرة مواجهةٌ بين ثقافتين: ثقافة ناظرة، وأخرى منظورة؛ تسفر عن صياغة صورةٍ للآخر عن طريق السّرد، وهذه الصّياغة تتحكّم فيها معطياتٌ موضوعيّةٌ مرتبطةٌ بتجربة الرّحلة في حدّ ذاتها، وبمعاينة الآخر واكتشافه، ومعايشته. وأخرى ذاتيّة يتحكّم فيها المؤلّف بوجهة نظره، وحساسيته، بخلفياته الفكريّة، ومرجعياته الثّقافية، وهذا ما يشير إليه الباحث التّونسي **منذر الكيلاني** بـ "**المسبقات**" التي توجّه الملاحظة الأنثروبولوجيّة والتي: «لها قدرة حقيقيّة على تغيير وجه الآخر.»(2)

وبذلك فالرّحلة من منظور ظاهراتي هي صياغة الآخر وتشكيله انطلاقاً من وعينا به والوعي محكومٌ بشروطٍ وملابسات، ويستند إلى معطيات وآليات معيّنة. وعليه فالآخر في المرحلة الأخيرة يختزل في وعي الذّات به، وإدراكها له؛ ليفقد بذلك كلّ امتداداته التاريخيّة وسياقاته الاجتماعيّة والثقافيّة، ويُرتهنَ في الصّياغة السّردية والتّمثيل المجازي، عبر ما قامت به الذّات/ الأنا من عمليّة إنشاء. فصورة الآخر: «ليست هي الآخر؛ صورة الآخر بناءٌ في المخيال وفي الخطاب. الصّورة ليست الواقع حتى وإن كان الصّراع حولها من رهانات الواقع. ولأنّها كذلك فهي اختراع.»(3) ورغم بديهيّة أنّ صورة الآخر ليست هي الآخر في حدّ ذاته؛ فإنّ هذا التّمييز لا يحلّ مشكل "**الشّغف**" بالآخر- الصّورة على حساب الآخر - الواقع.(4)

وعلى هذا النّحو لطالما تشابكت صورة الآخر، بصورة الأنا وتماهت معها، ونقلت بعضاً من أبعادها، مثلما يستنتج باجو، ومن وجهة نظره: «من المستحيل تجنب ألاّ تبدو صورة الآخر، على مستوى فردي (كاتب)، وجماعي (مجتمع، أو بلد، أو أمة)، ونصف جماعي (عائلة فكرية، رأي، أدب) نفياً للآخر أيضاً، وتتمّةً وتعميقاً (للأنا) وفضائها. تريد (الأنا) الحديث إلى الآخر -لأسباب ضروريّة ومعقّدة غالباً- ولكن في حديثها إلى الآخر، تصل إلى نفيه، وتحادث نفسها.»(5)

---

(1): دانييل هنري باجو: الأدب العام والمقارن، تر: غسّان السّيد، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997، ص 54.

(2): الطّاهر لبيب وآخرون: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص 21.

(3): المرجع السّابق، ص 21.

(4): المرجع نفسه، ص 24.

(5): دانييل هنري باجو: الأدب العام والمقارن، ص 93.

وعلى هذا الأساس كان استبناء صورة الآخر يتمّ دوماً في ذهن الأنا، وصياغتها تعتمل في تضاعيف مخيّلتها، ضمن ما يمكن أن نسمّيه بجدليّة الذّات والآخر، أو اختراع الآخر، وبناء الآخريّة. وصورة الآخر لا تعدو أنْ تكون إمّا: «مبنيّة بشكل قبلي داخل اللاّوعي الجمعي للثّقافة، وهي صورةٌ فوريّة كوّنتها عناصر تاريخيّة واجتماعية وسياسية متعاقبة، وإمّا صورة تقوم على أساس اختيار العناصر المطابقة للعناصر القبليّة ومحاولة تقريبها وفرضها بالقوّة.»(1) وإنْ لم تكن صورة الآخر جوهريّةً ثابتةً وسرمديّة؛ فإنّها تحتكم في تغيّرها لمصالح الأنا التي أنشأتها، أكثر من احتكامها للمعطيات التّاريخيّة، والأبعاد الواقعيّة للآخر في حدّ ذاته.

وبذلك يصبح الآخر ذلك الشّخص الذي كان الحلم به وتخيّله سابقين على اكتشافه، فلم يتم إدراك الواقع بشكلٍ مباشرٍ، إنّما تمّ هذا الإدراك من خلال الصّور التي تحملها الثّقافة والنّتاجات الأدبيّة المتنوّعة، وبواسطتها.(2)

1- الشّرق موضوعاً للتّمثيل، ومخزناً للصّور:

1-1: هيمنة المسبقات:

لئن تنوّعت دوافع التجربة الرّحلية الغربيّة، وتنازعتها الأيديولوجيا الدينيّة التبشيريّة والأيديولوجيا الاستعماريّة والسّياسيّة؛ فإنّها لم تتخلّص في يومٍ من الأيّام من الاتّكاء على دافع الفضول، واستبطان توقٍ للمغامرة واستكشاف الآخر الغريب والمجهول والمختلف. وعلى الرّغم من حضور هذا الدّافع الأخير بأشكالٍ ونسبٍ مختلفةٍ ومتفاوتةٍ من رحلةٍ إلى أخرى، وعند رحّالةٍ وآخر، ممّا كان يستدعي نوعاً من الصّفاء الذهني لاستقبال هذا الآخر وتلقّيه، في خلوٍ من الأحكام المسبقة، والأفكار القبليّة، إلاّ أنّ ذلك لم يتحقّق إلاّ نادراً.

يصف الأمير ردولف استعداده لرحلته، وتحضيره لها بالقول: «اتّخذت القرار للقيام برحلةٍ لبلاد الشّرق بسرعة. وعلى عجلٍ تمّ الإعداد لها. فتصفّحت تصفّحًا غير وئيد كتبًا عن الرّحلات لبلاد الشّرق...»(3)

فعلى الرّغم من أنّ ردولف لا يصرّح بالدّوافع الرّسميّة الكامنة وراء

(1): بيير جوردا: الرّحلة إلى الشّرق، تر: مي عبد الكريم، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2000، ص 07.

(2): المرجع نفسه، ص 15، 16.

(3): الأمير ردولف: رحلة الأمير ردولف إلى الشّرق، تر: عبد الرحمن عبد الله الشّيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995، ج 01، ص31.

رحلته، ويكتفي بالحديث عن الدّوافع الفرديّة للرّحلة؛ فإنّه يحيل على حقيقة استناد الرّحلات دائماً وأبداً إلى موروثٍ سابقٍ، خلّفه الرّحالة الأوائل، وعلى ركامٍ من المرويّات التي استند مؤلّفوها من بين ما استندوا إليه في نسجها على الخيال. وهذا ما أتاح دوماً استمرار الأفكار المسبقة والأحكام القبليّة والصّور النمطيّة، والكليشيهات الجاهزة.

وفي مواضع أخرى من نصّ الرّحلة، تتجلّى هذه المسبقات بشكلٍ أكثر وضوحاً، كاشفةً عن اندساس نوعٍ من الرّؤية والخيال والذّاكرة الجمعيّة في أصقاعها، وتطريزها سطورها؛ يقول ردولف: «لقد كانت كلّ هذه الحوادث التّاريخيّة منذ أيّام الإسلام حاضرةً في فكرنا ونحن ندخل الجامع الأزهر الذي تحوّل إلى جامعة... ولا زال الجامع الأزهر هو أكثر الجامعات شهرةً في الشّرق وهو بمثابة معملٍ لتفريخ التعصّب الإسلامي.»(1) فعلى حدّ تعبير علي بهداد، مؤلّف "الرّحّالة المتأخّرون"، من غير الممكن بأيّ وجه من الوجوه: «تجنّب "حقيبة" المعرفة الاستشراقيّة التي تتوسّط الرّغبة في إنتاج خطاب آخر حول الشّرق.»(2)

ولئن كانت الأزمنة القديمة -زمن الفتوحات الإسلاميّة، والحروب الصليبيّة- هي السّياقات التي تشكّلت في كنفها واستناداً إلى معطياتها صورة الإسلام في المخيّلة الغربيّة، ولمّا لم تكن الظروف ولا الوسائل ولا طرائق المقاربة سانحةً –في القديم- لتعديل هي الصّورة، وتخليصها ممّا شابها من أشكال التحريف والتّشويه، وما خالطها من زيف، وما علق بها من استيهامات؛ إلاّ أنّه: «رغم تطوّر الرّؤى والمقاربات، فإنّ بعض الثّوابت القديمة مستمرّة في خطاب المستشرق الجديد أو عالم الاجتماع المختصّ في الشّرق.»(3)

1-2: الشّرق فردوساً أرضيّاً:

لئن كنّا قد أشرنا إلى جانبٍ من المسبقات، من حيث ارتباطها بالرّؤية السّياسيّة، والملابسات التّاريخيّة، والرّغبة الاستعماريّة، والتي نتج عنها تنميط الشّرق واختزاله، وتثبيته في صورة جوهريّة لا تكاد تتغيّر؛ فإنّه لابدّ من التّأكيد على أنّ المسبقات قد تنهض على مرويّات، ومتون أدبيّة، وحكايات خياليّة،

(1): المصدر نفسه ، ص 79.

(2): علي بهداد: الرّحّالة المتأخّرون، تر: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، منشورات هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، الإمارات العربية المتحدة، 2013، ص 47.

(3): الطّاهر لبيب وآخرون: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 28.

ونصوص هامشيّة، تستند إليها، وتشدّ بها عضدها، وتدعم بها فرضيّاتها، وعلى رأي مؤلّف "**قافلة الحبر**" فقد كان هناك: «أكثر من نداءٍ استجاب له هؤلاء القادمون من قلب الحضارة الأوروبيّة إلى الأرض البعيدة في مقلب البحر الأحمر والرّبع الخالي وبحر العرب. كان هناك أوّلا نداء الإسلام. ثمّ كان هناك نداء الصّحراء. ثمّ كانت هناك صورة "العربي الفارس" أو "العرق العربي الصّافي" في نجد. وكانت هناك آلاف القصص والأساطير والحكايات التي اجتذبت الحالمين والرّومانسيين إلى بلاد السّندباد وطائر الرّخ ومصباح علاء الدّين.»(1)

إنّ أبرز المرويّات والنّصوص التي قولبت صورة الشّرق في المتخيّل الغربي: هي حكايات اللّيالي العربيّة، والسّندباد البحري، وطائر الرخّ، ومصباح علاء الدّين؛ والتي يتّضح أثرها في قول ردولف: «لقد اتّخذنا لنا مجلسًا بسرعة ورحنا نمتح عبق الحياة الشّرقية ببهجة. لقد كان ترتيب المكان والشّرفات الجذّابة والعطور المنبعثة من زهور الحديقة والهواء المنعش يذكّرنا بالحكايات الخياليّة الشّرقية.»(2) فعلى حدّ تعبير علي بهداد: «أنْ تكتب عن الشّرق يستلزم، لا محالة، علاقةً تناصّيةً يعتمد فيها النّص "الجديد" في اقتصاده التّمثيلي على نصٍّ سابقٍ بالضّرورة.»(3)

إنّ الحكايات الخياليّة الشّرقيّة التي لا يكاد يخلو نصٌّ رحلي غربي واحدٌ من الإشارة إليها، باعتبارها الحكايات/ المرويّات المؤسِّسة للمتخيّل الغربي عن الشّرق، ذات فعاليّةٍ حاسمةٍ في تنميط صورة الشّرق. ولعلّ صورة الشّرق الحالم، والفنّان، موطن السّحر والغرائبيّة والخيال، الشّرق بوصفه فردوساً أرضيّاً، تجد لها سنداً في هذه المرويّات.

يتواتر تصوير الشّرق في المتون الرّحليّة الغربيّة، بوصفه موطناً للسّحر والغرائبيّة والخيال، تواتراً عجيباً، إلى درجةٍ يشكّل معها ظاهرةً وملمحاً بارزاً في هذه المتون، ولعلّ ما يفسّر ذلك هو ما سبقت الإشارة إليه من أنّ بناء الآخر هو في شكلٍ من الأشكال استكمالٌ وتعميقٌ لبناء الأنا، وهذا ما يؤكّده باجو؛ إذْ يعتبر صورة الآخر: «إعادة تقديم واقعٍ ثقافي يكشف من خلاله الفرد والجماعة الذين شكّلوه (أو الذين يتقاسمونه أو ينشرونه)، ويترجمون الفضاء الاجتماعي، والثّقافي والأيديولوجي، والخيالي الذي يريدون أن يتموضعوا ضمنه.»(4)

---

(1): سمير عطا الله: قافلة الحبر، دار السّاقي، بيروت، 1994، ص 08.

(2): الأمير ردولف: الرّحلة، ص 71.

(3): علي بهداد: الرّحّالة المتأخّرون، ص 62.

(4): دانييل هنري باجو: الأدب العام والمقارن، ص 91.

إنّ الآخر وما نضفيه عليه من خصائص وميزات، لا تخرج عن أحد احتمالين، أوّلهما، أنْ يكون الآخر تجسيدً لما تفتقده الذّات، وما تتوق إلى تحقيقه، والوصول إليه؛ وإمّا أنْ يكون الآخر تجسيداً للجانب المظلم والملعون من الأنا، والذي تتوق إلى التّخلّص من شروره وويلاته، فتعمل على الحطّ من شأنه، وتشويهه، وشيطنة صورته. وهذا يفسّر التّحوّلات الحاصلة في صورة الشّرق في المخيال الغربي.

ومن الأمثلة الدّالة على النّظر إلى الشّرق بوصفه الفردوس الأرضي، موطن السّحر والغرائبيّة والخيال، في مقابل الغرب موطن العقل والمنطق والمادّيات؛ النصوص الآتية:

يقول الأمير ردولف: «وفي التّاسع من شهر فبراير تجمّعت مجموعتنا المسافرة في المحطة الجنوبية في فيينا Vienna في مساء يوم شتاء قارس البرودة فالجليد يغطّي الطّرقات والسّحب الكثيفة تحجب السّماء إنّه جوّ كئيب لكنّه ملائمٌ للإبحار، فجنسنا الأوروبي البائس تعوّد -في غالب الأحيان- على تحمّل هذا المناخ الغادر. وكنت قد عدت من رحلةٍ سريعةٍ وطويلةٍ للغرب الأوروبي البعيد منذ يومين لأودّع صديقًا صدوقًا لمثواه الأخير. وبهذه الأفكار الحزينة خطوت لأركب حافلتي. لقد خيّم البرد الشّديد الذي نتحمّله الآن وحدنا أملاً بأنْ نستمتع عمّا قريب بدفء الشّرق المتوهّج. وتحرّك القطار نافثًا دخّانه فودّعنا ليلٌ كالقار، وجليدٌ متساقطٌ ورقائق ثلجٍ غطّت كلّ شيء وعواصف...»(1)

لقد غدا الشّرق صنو الحلم والخيال، وأضحى الفردوس الأرضيّ المفقود، الذي ما فتئ -بغموضه واستعصائه على الوصف- يمارس سحره وجاذبيّته على مخيّلة الرّحّالة والأدباء الرّومانسيّين، الذين انبهروا به، وجعلوا منه موطن الغرائبيّة والسّحر، والخيال والأساطير تقول ماري لويز دفرنوا (Marie Louise Dufronoy) «بقي مفهوم الشّرق المجمّل بالأحلام المتبلورة حول الفردوس الأرضيّ، غامضاً لأمدٍ طويلٍ فشجّع على الإبداع الحرّ للصّور الغرائبيّة والخلاّبة في نفوس الفنّانين والرّوائيّين...»(2)

فالشّرق يضفي سحره وتأثيره حتى على المقولات الفيزيائيّة، كمقولة

(1): الأمير ردولف: الرّحلة، ص 31، 32.

(2): مي عبد الكريم محمود: تائهون في صحراء الإسلام، ط 01، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2003، ص 06.

الزّمن. فلصباحات الشّرق نكهتها الخاصّة، وعند حلول المساء: «كان يمكن رؤية نجومٍ متألّقةٍ هنا وهناك فالشّرق وحده -ومصر خاصّة- مشهورٌ بأضوائه وضلاله التي تترك في النّفس فعلاً كفعل السّحر.»(1)

وعلى هذا النّحو فقد ظلّت صورة الشّرق، وإلى أمدٍ طويل، تنضح بمدلولات الحلم والسّحر والخيال، والإغراء والجاذبيّة، والإغواء؛ واستناداً إلى هذه المجازات والاستيهامات التي علقت بصورة هذا الشّرق في المخيّلة الغربيّة، جزم كثير من الدّارسين بأنّ: «الشّرق الذي خلقه الغرب في أدبه، ليس شرقاً حقيقياً... إنّما كان منطقةً لتصعيد الخيال الغربي عبر القرون المختلفة، ووسيلةً لتفجير صورةٍ ثابتةٍ منمّطةٍ، والتّعامل معها.»(2)

وفي موضع آخر من رحلة الأمير ردولف، تتكاثف مدلولات الحلم والسّحر، والإغراء والجاذبيّة، والإغواء، وتجتمع في أسطر قليلة، مكوّنة الاستعارة الكبرى؛ يقول رودولف: «وامتلأت السّماء بنجومٍ لا حصر لها، وأنعش الهواء الدّافئ النّاعم وجوه الأوروبيّين البائسين. لقد كانت ليلةً إفريقيّةً حقيقيّةً في الغاية من الرّوعة، إذ ينبغي على المرء أنْ يدرك السّحر اللّذيذ لهذه البلاد السّعيدة، ليفهم جاذبيّتها التي تفوق الوصف وفتنتها التي لا حدود لها، والشّوق الشّديد لكلّ من عاش فيها ليعود إليها. ففي هذه البلاد فقط ولا سواها يمكن أنْ يكون مهدُ البشريّة حيث الشّرق المزهر الباسم، والصّيف الواضح غير الكئيب، لا في بلاد الشّمال الباردة الجرداء العابسة.»(3)

وإذا كنّا قد اعتبرنا ولع الغربيين بالشّرق، وافتتانهم به، وتوقهم للارتحال إليه، والانغماس فيه وتوصيفه، والرّغبة في إزاحة الحجب عن غموضه، واستكشاف مجاهيله؛ هروباً من عقلانيّة الحضارة الغربيّة، وماديّتها، وما انتهت إليه من مظاهر العدميّة والسّأم. ويصدق ذلك على الأدباء والرّحّالة الرّومانسيين على الأقل؛ فلابدّ من الإشارة إلى أنّ بعض الدّراسين –علي بهداد على سبيل المثال- قد فسّر ذلك تفسيراً مغايراً لما نطرحه، وطرح ما أسماه "**تقليداً متعيّاً**" -استناداً إلى مبدأ المتعة- واعتبره واحداً من الدّوافع المحرّكة للاستشراق، والرّحلة كخطاب استشراقي، ورأى في السّفر إلى الشّرق: «خروجا ماتعاً من الواقع المألوف للوطن

(1): الأمير ردولف: الرّحلة، ص 64.

(2): بيير جوردا: الرّحلة إلى الشّرق، ص 11، 12.

(3): الأمير ردولف: الرّحلة، ص 102.

الأوروبي.»(1) وتخفّفاً: «من الضّجر الثّقافي المصاحب للحياة اليوميّة.»(2)

1-3: الشّرق المدنّس: أسطورة الشّرقي والاستيهامات الغربيّة:

1-3-1: التّخلّف والدّونيّة:

وعلى طرف نقيض لصورة الشّرق التي سبق فحصها، ومعاينتها، وتملّي بعض أبعادها في خطاب الرّحلات الغربيّة؛ والتي كانت صورةً جذّابة، بالغت المخيّلة الغربيّة في تنميقها، وتزيين فضاءاتها، وبهرجة سطوحها، يصطدم قارئ الرّحلات الغربيّة للشّرق، بصورةٍ نقيضةٍ، ربّما تقاسمت مع الصّورة السّابقة النّص/ الفضاء الرّحلي ذاته؛ إنّها صورة الشّرق المدنّس، والمشيطن والملعون؛ شرق الشّرور والبلايا والويلات.

ومن أمثلة تصوير الشّرق على هذا النّحو: «وأوّل ما لاحظته تلك الحشرات التي لا حصر لها. ملايين من الذّباب الكبير الأسود تملأ الشّوارع وتحلّق حول الشّرقيين، فلا يذبّها الواحد منهم بعيداً عن وجهه بل يسمح لها أن تحطّ على وجهه فتكاد تغطّيه. وهذا الذّباب يحمل القاذورات والعدوى إلى العيون وهذا يفسّر أنّ عدداً من الأشخاص مصابون بالعمى وآخرون مصابون بأمراض عيون تجعل مناظرهم تدعو للقرف والاشمئزاز... وبشكلٍ عامٍّ فإنّ المرء يرى في الشّوارع العرج والمشلولين... وأناساً مصابين بعاهات وأمراض وتشوّهات بعضها لا يخطر على بال أوروبيّ.»(3)

ففي كثير من النّصوص الرّحليّة كانت تتجلّى نظرةٌ استعلائيّة، وخطاب وصاية لا تخطؤهما العين، وقد لازما المستشرقين، واستحوذا على عقولهم وألبابهم، وظلاّ يغذّيان كتاباتهم بأحكام تبخيسيّة، عملت على تشويه صورة الآخر، وشيطنته، واعتباره مثالاً للتخلّف والدّونيّة، والعنف والهمجيّة، والفسق والشّبقيّة. ويبدو أنّ ثمة تواطؤاً وتقليداً قرائيّاً كان يرعى هذه العادة والنّمط في الكتابة ويستديمها.

ونسوق النّص الآتي مثالاً على السّخريّة من الآخر/ الشّرقي، وتجريده من كلّ فضيلة من الفضائل الانسانيّة، واحتقار منظومة قيمه، ومعاييره الأخلاقية،

([1]): علي بهداد: الرّحّالة المتأخّرون، ص 63.

([2]): المرجع نفسه، الصّفحة نفسها. وينظر بخصوص الفرضيّة المشار إليها، الفصل الثّاني من كتاب علي بهداد "الرّحالة المتأخّرون".

([3]): الأمير ردولف: الرّحلة، ص 85، 86.

وأنساقه الثقافيّة، ونماذجه الفكريّة، حتّى ليخيّل إلينا أنّ هذا الشّرقي لم يلج بعد دائرة الثّقافي! يقول ردولف: «يجلس المعلّمون (المشايخ) على مقاعد مرتفعةٍ في سقائف صغيرة مصنوعة من جريد مشبّك ومضفّر. إنّ منظرهم مضحكٌ للغاية، فمعظمهم طاعنون في السنّ وغالبهم من أصحاب العاهات وقد لبسوا الملابس الشّرقية ووضعوا العمائم على رؤوسهم والنظّارات متدلّية على أنوفهم. وهم يصرخون بصوت عال أثناء إلقاء محاضراتهم على سامعيهم ويومئون ويشيرون إشارات لم أر أسخف منها. وليس أمام هؤلاء الأساتذة (المشايخ) إلاّ نسخ قديمة متربةٌ من القرآن مصدر المعرفة الشّرقية التّقليدية، ويستعينون بعصا طويلة من الغاب (البوص) لحفظ النّظام بين طلبتهم ودفعهم للانتباه، ويتحلّق حول كلّ مدرّس (شيخ) شبابٌ فاترون لا يبدو عليهم الاهتمام وقد تربّعوا أو جلسوا القرفصاء أو اضطجعوا فوق التّراب. وبعضهم يصغي وآخرون يكرّرون بصوتٍ عالٍ خلف مدرّسهم (شيخهم). ويمكنك أنْ تتصوّر مدى الإزعاج في هذه المؤسّسة التي تسمّى جامعة أو مدرسةً عليا. إنّه مشهد مربكٌ حقّا بالنّسبة لأي أوروبيّ، فمن الصّعب علينا نحن الأوروبيّين أنْ نتصوّر أنّ الأمور تجري على هذا النّحو في جامعة القاهرة (المقصود الأزهر) ذات الشّهرة العريضة في العالم كلّه.»(1)

ففي النّص المثبت أعلاه، يتحوّل الشّرقي إلى مجرّد موضوع معروض أمام العين/ الذّات الغربيّة الفاحصة، وتتحوّل نماذجه الفكريّة وأنساقه الثقافيّة ومنظومته القيميّة والأخلاقيّة، إلى موضوعات للسّخريّة، والفضول الأوروبي، وتجرّد من كلّ معانيها وأبعادها، وتعالقاتها بالذّات/ الإنسان الذي أبدعها؛ وليس ثمّة ممارسة أكثر تحقيراً وحطّاً لقدر الإنسان من ذلك.

ومرّة أخرى يعود ردولف لوصف مظاهر الحياة الشّرقيّة، متناولاً الجوانب المعماريّة، ونظام المدينة الشّرقيّة، ملتقطاً ومركّزا فقط على ما ينسم مع غايات تحقيريّة وأغراض انتقاصيّة، ومقاصد تبخيسيّة؛ يقول: «فشارع الموسكي يقطع المدينة العربيّة القديمة، ويبدأ هذا الشّارع من ميدان العتبة الخضراء ويستمرّ حتّى مقابر الخلفاء. وهذا الشّارع هو عصب حياة القاهريين ذات الطّابع الشّرقي. فهذا الشّارع يقدّم لنا صورةً صادقةً للعاصمة الشّرقية، فهو ليس عريضاً، ومبانيه غير منتظمةٍ كما أنّه غير مرصوفٍ، ورطب، وتتجمّع فيه الأوساخ من كلّ نوع، وهو مسرحٌ لمعارك بين ما لا حصر له من الكلاب الشّرسة وقد سقّف الشّارع بالحصر، ويعجّ بضوضاء تجلب الصّمم، وتنبعث منه روائح نتنةٌ تثير

(1): المصدر السّابق، ص 81، 82.

القرف والاشمئزاز.»(1)

1-3-2: التّوحّش والبربريّة:

إذا كنّا قد وقفنا مع النّصوص المقتبسة من رحلة الأمير ردولف على تصوير الشّرق في الأدبيّات الغربيّة مثالاً للتّخلّف والدّونيّة، والسّذاجة والبدائيّة؛ فسنقف مع نصوص نقتبسها من رحلة "**نرفال**" على صورة الشّرقي مثالاً للعنف والهمجيّة، والتّوحش والبربريّة؛ يقول نرفال: «هل كان مقدّراً لي أنْ أشهد الفصل الأخير من التّعصّب والبربريّة التي تمارس بمقتضى العادات الإسلاميّة القديمة؟... وفي عشر دقائق بلغنا السلّم المقابل الذي يتّصل بسوق السّمك وهنا شهدنا منظراً فريداً. فلدى إحدى نقط التقاطع الضّيقة بالسّوق كان جمعٌ غفيرٌ من النّاس قد التقوا في دائرة. فظننّا لأوّل وهلةٍ أنّ الأمر يتعلّق بعرضٍ للحوّاة أو برقص الدّببة. ولمّا شققنا الجمع رأينا جسداً مقطوع الرّأس ملقى على الأرض وقد ارتدى سترة وسروالاً من لون أزرق. وكانت الرّأس مغطّاة وموضوعة بين السّاقين المنفرجتين قليلاً. والتفت إلينا أحد الأتراك وقال لنا وقد عرف أننا فرنسيون: "يبدو أنّهم هنا يقطعون هكذا من يرتدون القبّعات."»(2)

إنّ هذا المشهد الذي يصوّره نرفال، يستدي إلى الذّهن منظومةً كاملةً من الصّور التي شاعت في الخطابات الغربيّة عن الشّرق، والتي تجد لها خلفيّة في نصوص حكائيّة شرقيّة، كنصّ ألف ليلة ولية، وشخصيّة شهريار تحديداً، والتي اتسمت بالقسوة والعنف. كما أنّ هذا الوصف والتّصوير يقترب إلى حدّ التّطابق مع لوحة تندرج ضمن ما يعرف بالفنّ الاستشراقي؛ هي لوحة "**إعدام دون محاكمة**" **لهنري رينو** 1849 Henri Regnault 1871 والتي تصوّر قسوة الرّجل الشّرقي، وعنفه ووحشيّته.

ولئن كانت جزيرة العرب، قد ابتليت بظروف قاسية، وعملت الشّمس طوال عشرين ألف عام على تحويلها إلى صخر ورمل، كما يقول "بيتر برنت"(3)، فمن هذه الجزيرة نفسها: «طلعت أكثر الهجرات خصوبةً في تاريخ العالم، ومنها طلعت تلك الدّعوة المشرقة المليئة بالإيمان لدرجة أنّ التّجاوب الذي أثارته غيّر

(1): المصدر السّابق، ص 83.

(2): جيرار دي نرفال: الرّحلة إلى الشّرق، تر: كوثر عبد السّلام البحيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنّشر، مصر، 1969، ج 03، ص 05، 06.

(3): سمير عطا الله: قافلة الحبر، ص 08.

التّاريخ في ثلاث قارّات.»(1) فإنّ بيرتون يصرّ على أنّ: «هذه الأرض الشّرسة قد ابتليت بالحيوانات المتوحّشة، والبشر الأكثر توحّشاً.»(2)

1-3-3: المكروالخديعة:

إنّ فوبيا الآخر، الغريب والأجنبي، ومشاعر الخوف والرّهبة والتوجّس منه، واعتباره خطراً محدقاً بالذّات، يتهدّد وجودها في كلّ حين وآن، كانت تلازم الرّحّالة، وتوجّه تحرّكاتهم، وتضبط ردود أفعاهم؛ وهذه المشاعر هي التي جرّت إلى تصوير الآخر مثالاً للمكر والخديعة والغدر، وفي ذلك نفي للانسانيّة عن هذا الآخر؛ يقول ردولف: «يتابعون الغريب بنظرات متفحّصةٍ لمعرفة هدفه، فإذا ما أدركوا أنّه جاهلٌ أو ليس له مُعين ولا يدرك طرق الخداع الشّرقية... راحوا يتحدّثون بحرّية بلغتهم ليفرضوا عليه أغلى البضائع، ويضيع الأوروبيّ التّعس إذا لم يدركه المترجم الماهر بمددٍ من العون، فقد يعود الأوربيّ لوطنه محمّلاً ببضائع قد تكون مغشوشة، وبها -بالتّأكيد-بعض العيوب بعد أن يكون قد خسر ماله كلّه.»(3)

1-3-4: رجال شهوانيون، نساء شبقيّات:

لئن كان بعض الدّارسين قد رأى في رحلة نرفال مثالاً على التّخلّص من المسبقات، وتسليم النّفس لتلقي الشّرق في خلوٍ منها، ورأى أنّ نرفال قد حاول التّخلص من النّظرة العلويّة والرؤية المحايثة، وعمل على التّماهي مع الشّرق والانغاس فيه، لتكون ملاحظاته عفويّة وصادقة؛ فإنّ قراءة رحلته تكشف عن استعادته لجانب من الصّور النّمطيّة التي علقت بهذا الشّرق، ولعلّه لم يكتف باستعادتها ، بل أسهم في بنائها، وكرّسها، والصّور النّمطيّة التي كان نرفال مهووساً بها، مولعاً بالتقاطها، هي تلك المتمحورة حول شبقيّة الشّرق وشهوانيّة الشّرقي، وعالم الحريم.

يتحدّث نرفال عن الشّرقيات، واصفاً شبقيّتهنّ، ونزوعهن للاغواء؛ يقول: «... فقد لاحظنا أنّ حبّ التأنّق يدفعهنّ أحياناً إلى الكشف عن وجوههنّ للرّجال على أنْ يكون ذلك دائماً كما لو كان من قبيل الصّدفة. فمن أعلى شرفات منازلهنّ أو من خلال الحواجز يظهرن كما لو كنّ ينظرن إلى ما يدور حولهنّ ومن

(1): المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(2): بيرتون: رحلة بيرتون إلى مصر والحجاز، تر: عبد الرّحمن عبد الله الشّيخ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1994، ج 01، ص 127.

(3): الأمير ردولف: الرّحلة، ص 84، 85.

محاولة التدخّل. ولكنّهنّ كثيراً ما يكشفن عن وجوههنّ مع وجود النّية المبيّتة لديهنّ للكشف عن مفاتنهنّ.»(1)

ولا يسلم الرّجال بدورهم من أنْ يلبسهم نرفال أوصافاً، وأنْ يسحب عليهم أحكاماً، هي أقرب إلى أنْ تكون مستوحاة، ومنتزعة من ألف ليلة وليلة؛ فهم شهوانيّون مغتلمون، لا همّ لهم غير الحصول على النّساء، ومواقعتهنّ، يقول نرفال: «ونجد الكثيرين في مصر قد تزوّجوا من عشرين أو ثلاثين امرأة في مدّة عشر سنوات. وليس من النّادر أنْ ترى نساءً مازلن في ريعان الشّباب كنّ زوجات شرعيّات على التّوالي لاثني عشر رجلاً. وثمّة رجال يتزوّجون كلّ شهر بزوجة جديدة.»(2)

ولعلّ ما يثبت ويؤكّد أنّ المصدر الوحيد لتلك الأوصاف هي مخيّلة نرفال الخصبة، والتي غذّتها صور إلتقطتها من قراءاتها النّهمة للنّصوص الخياليّة، في الشّرق والغرب على حدّ سواء؛ أنّ نرفال ينسب للشّرقيات إتقان ما نسمّيه اليوم بفنّ أو فنون الإغواء، وأنّ هذا الاتقان ليس وليد الفطرة، إنّما هو ثمرة دراسة وتعلّم؛ يقول: «...وتدرس نساء الطّبقات العليا والمتوسّطة دراسةً خاصّة فنّ الحصول على إعجاب الأزواج والاستحواذ عليهم بما لا حدّ له من الاهتمام والمضايقات. ويلاحظ المرء دلالهنّ حتّى في مشيتهنّ. وحينما يخرجن يعرفن كيف يعطين لأجسامهنّ حركةً متموّجةً خاصّة يسمّيها المصريون "بالغنج".»(3)

إنّ احتجاب الشّرق وتستّره، وانغلاقه على نفسه، واختباءه في شرنقته، الذي تعبّر عنه تيمات عديدة، لعلّ من أبرزها، تيمة الحريم الشّرقي؛ لا يصدّ رغبة المستشرق/ الرّحّالة، بل على العكس من ذلك، فهو يثير فضوله، ويذكي رغبته في هتك حجب المستور، واقتحام أسوار الغامض؛ ولعلّ ذلك ما يفسّر الطّريقة السّافرة في وصف المرأة الشّرقيّة، ومحاولة الغوص وراء المستور والمحتجب لاكتشاف المخبوء، وتعرية الممنوع؛ والتي تتجلّى بوضوح في عديد المتون الرّحليّة الغربيّة. وبذلك: «فالحجاب الشّرقي لا يلغي رغبة الذّات، بل يستثير فضول الرّؤية لديها لتجاوز ما يعيقها.»(4)

---

(1): جيرار دي نرفال: الرّحلة إلى الشّرق، ج 03، ص 238.

(2): المصدر نفسه، ج 03، ص 241.

(3): المصدر نفسه، ج 03، ص 246.

(4): علي بهداد: الرّحّالة المتأخّرون، ص 71.

1-3-5: كسل الشّرقي وخموله:

وثمّة صورة نمطيّة أخرى كثيراً ما تجلّت على أديم المتون الرّحليّة، وطفحت بها صفحاتها، آثرنا أن نقف عندها، لنختتم بها هذا العنصر؛ تلك هي صورة كسل الشّرق وخموله؛ فالشّرق وفق فرضيّة الخطاب الاستشراقي، على اختلاف مجالاته، وتنوّع أنماطه، عالم طفولي يسكنه الخمول ويطوّقه السّكون والثّبات، ولا مجال فيه للحركة والحيويّة والنّشاط الايجابي.

يقارن بيرتون بين الغرب والشّرق اسناداً إلى فرضيّة حيويّة الحياة الغربيّة، وإيقاعها السّريع، وبطئ دورة الحياة الشّرقيّة، ورتابتها؛ يقول: «ما أعجب التناقض بين السّفينة التي أقلّتنا إلى رأس الطّين، وتلك الفيلاّ على ترعة المحمودية؟! ففي هذه الفيلاّ تتمثّل النّقلة الفجائيّة بين الحياة ذات الإيقاع السّريع، والحياة ذات الإيقاع البطيء ففي ثلاثة عشر يوماً انتقلنا من ضبابٍ باردٍ رمادي دبقٍ هو مناخ الصّناعة الذي يجعلنا على شفا جزيرة الكائن الحيّ (نحيا بالكاد)، إلى أفضل هواءٍ يزفّه لنا البحر المتوسّط بزرقته الرّائعة وضبابه الرّقيق الأرجواني الذي ينشر فتنته وجماله حتّى على الملامح الشّمطاء للشّمال الإفريقي. وها نحن الآن نجلس صامتين بلا حراك نستمع إلى ألحان الشّرق الرّتيبة...»(1)

وما دام الأمر يتعلّق بمناقشة مقولتي الزّمان والمكان، في إطار فهمنا لهما، وعلاقتنا بهما، وطريقتنا في عيشهما وتقديرهما، واختلاف ذلك من ثقافة إلى أخرى؛ فإنّه لابدّ من التّأكيد على أنّه لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون مفهوم/ فكرة الزّمان والمكان مجرداً ومعزولاً عن التجربة الإنسانية والملابسات الاجتماعيّة، والرّحالة إذ يتناول الفكرتين كان في أغلب الأحوال ينطلق من المفهوم الغربي لهما، ولكن طالما كانت هناك ثقافات أخرى: «فمن المحتمل إذاً أن تكون هناك طريقةٌ أخرى لعيش المكان والزّمان، ولتكوين تصوّرٍ مجرّد لهذين المفهومين.»(2)

ومن هذا المنظور كانت منظوماتنا الاجتماعيّة وأنساقنا الثقافيّة وشروط تكويننا وظروف عيشنا هي العامل الحاسم في صياغتنا لمفهوم/ فكرة الزّمان والمكان. يؤكّد أندريه إيتييانو ذلك بالقول: «لكلّ مجتمع تصوّر خاصّ للزّمان يرتبط بطريقة عيشه وبنظم تربيته وثقافته الخاصّة. وكلّ تصوّر من هذه

(1): بيرتون: الرّحلة، ج 01، ص 22.

(2): مجموعة من المفكّرين: الزّمان والمكان اليوم، تر: محمّد وائل بشير الأتاسي، دمشق، ص 235.

التصوّرات يشكّل بحدّ ذاته كلاّ يصعب جدّاً أن نعرض له بسرعة.»(1)

وفي موضع آخر يتحدّث بيرتون عمّا سيسمّيه "المزاج" أو "الكيف" الشّرقي، صادراً عن تصوّر أو منظور غربي، ورغم أنّه يصل إلى رصد اختلافات جذريّة بين أمزجة الغربيّين وأمزجة الشّرقيين -بغضّ النظر عن دقّة وسلامة هذه الاختلافات من عدمها- غير أنّ تبنّيه منظوراً أحادياً محتكماً إلى مرجيّة بعينها، وأسيرها، لم يسمح له بأنْ يعترف بهذا الاختلاف، وأنْ يسلّم به، إنّما قاده ذلك إلى استهجانه وتحقيره ومحاولة المصادرة عليه؛ يقول: «هذا المزاج (الكيف) Kayf العربي السّعادة الحقيقية في المعاني المجرّدة، والكسل المصحوب بالسّرور، والسّكون الحالم وبناء القلاع في الهواء (أحلام اليقظة)، كلّ هذا يغني في آسيا عن الحياة الخصبة المتأجّجة في أوربا. وذلك نتيجة طبيعة الشّرق الحيوية والهائجة ونتيجة الأعصاب المرهفة، ممّا يؤدّي إلى القدرة على إبهاج الحواس، ومثل ذلك لا تعرفه المناطق الشّمالية حيث السّعادة هي استثمار القوى الفعلية والحسّية وحيث "الرّزين هو الحي" وحيث الأرض غير المعطاء تتطلّب كدحاً دائم العرق، وحيث الهواء البارد الذي يبعث على القشعريرة، فكلّ ذلك يبعث على العمل والتغيير والمغامرة والإنفاق، ابتغاء الوصول لما هو أفضل. وفي الشّرق لا يبتغي الشّخص سوى الرّاحة والظلّ عند مجرى جدول رقراق أو تحت عريشة ذات ظلّ ظليل لشجرة مزهرة، يدخّن الشّيشة أو يرتشف فنجاناً من القهوة أو يشرب كوباً من «الشّربات»، والأهمّ من ذلك أن يريح بدنه ويعطّل عقله بقدر الإمكان. فما تسبّبه المناقشات من إزعاج، وإعمال الذّاكرة لتذكر ما هو غير سار، وإرهاق العقل بالتّفكير كلّ هذا من أكثر الأمور التي تعكّر مزاج الشّرقي وتفسد كيفه his kayf.»(2)

يعرض الإتنولوجي الفرنسي أندريه إيتيبيانو لقضية اختلاف التصوّر الغربي لفكرتي الزّمان والمكان عن تصوّرات الثّقافات الأخرى للفكرتين من خلال مثال عن تصوّر المجتمع الأوروكيفي (سكان القسم الجنوبي من غينيا الجديدة وهي جزيرة تقع شمال أستراليا) ليخلص إلى وجود تعارضات عديدة بين التصوّرين لعلّ أبرزها: «أنّ مجتمعنا (يقصد المجتمع الغربي) يفهم الزّمن بشكلين وهذان الشّكلان يتمازجان ويتراتبان تدريجياً: الشّكل الأول مفتوحٌ وهو زمن الصّيرورة زمن المستقبل

(1): المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

(2): بيرتون: الرّحلة، ج 01، ص 22.

زمن التّاريخ زمن اللاّتكرار. والثّاني مغلقٌ ودوري وهو زمن التّكرار زمن الطّقوس الدينيّة والمراسم السّياسية زمن الفصول زمن الزّرع. وزمن الصّيرورة بالنّسبة لنا هو الزّمن الأهم. وهو الزّمن الأعلى قيمة ومرتبة من زمن التّكرار المطلق الذي تتضاءل مكانته في عصرنا في جميع الميادين. والأمر على عكس ذلك عند أوروكيفا البابوازي حيث تنعكس علاقة التبعية (أو الترتيب) بين الزّمنين... لأنّ ما يتكرّر عند الأوروكيفي هو صاحب القيمة الأسمى.»(1)

إنّ هذه الصّور المتخيّلة والاستيهاميّة عن الشّرق -والتي هي طرف في ثنائيات ضدّية- هي تمهيد وتسويغ للهيمنة الاستعماريّة، ومبرّر يحدّد الرّسالة التي يحملها الرّجل الأبيض القادم إلى هذه العوالم –عوالم الآخر- والذي ستصبح مهمّته هي تحضير هذا البدائي، وترويض هذا المتوحّش، وتثقيف هذا السّاذج والدّونيّ، ونشر العقلانيّة في بيئة هذا الصّوفي الحالم والخيالي. وعلى ذلك فكلّ معاقل الحضارة أينما كانت، أسّسها : «حجاج/ قدّيسون... تجشّموا مخاطر الإبحار في المحيط ابتغاء مرضاة الله ونزولاً على إرادته. وأنّ هذه البلاد لم تكن قبل مجيء الإنسان الأبيض إلاّ مجاهل تسكنها الوحوش وكائنات ما دون البشر لا تختلف عن تلك الوحوش. لهذا اعتدت على رسل الحضارة الذين تميّزوا بالنّبل والخير والشّجاعة، وكانوا مثالاً يحتذى في تنفيذ إرادة الله.»(2)

2- الآخرونوستالجيا الغرابة/ وتجذير الاختلاف:

لقد كان أدب الرّحلات بوصفه فرعاً أو مجالاً من مجالات الاستشراق، خاضعاً لطبيعة العلاقات السّياسيّة بين الثّقافات، مؤطّراً وموجّهاً أيديولوجياً وعقديّاً، تبعاً للتّوتّرات، والتشنّجات، الحاصلة بين الأنا والآخر؛ ذلك أنّ: «العلاقة بين الشّرق والغرب ليست علاقةً بريئةً وإنّما علاقةٌ من علاقات القوّة والسّلطة والسّيطرة وبدرجاتٍ متناقضةٍ من الهيمنة المعقّدة والمتشابكة.»(3)

ولعلّ ذلك ما يفسّر كثيراً من خصائص هذا الخطاب وميزاته، من مثل الانتقائيّة والاختزال، واستعادة الصّور النمطيّة، والاسقاط، والسّعي وراء مظاهر الاختلاف وتجليّاته، ونزع كلّ مظاهر الألفة عن الآخر، وسربلته بما هو عجيب وقصي وغرائبي؛ لتجذير الهوّة بين الأنا والآخر؛ والتّركيز على الاختلاف لا يفضي إلى: «المساواة بين الثّقافات –كما تدّعي أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة- لأنّ النّظر إلى

(1): مجموعة من المفكّرين: الزّمان والمكان اليوم، ص 237.

(2): منير العكش: أمريكا والإبادات الثقافيّة: رياض الرّيس للكتب والنّشر، بيروت، 2009، ص 17.

(3): بيير جوردا: الرّحلة إلى الشّرق، ص 06.

الآخر باعتباره مختلفاً يحيل، بالضّرورة، على التّراتب.»(1) حتّى لكأنّ الآخر يصبح حتّى على المستوى البيولوجي والفيزيائي مختلفاً اختلافاً جذريّاً عن الأنا؛ ولنا أن نتأمّل هذه الخصائص في نصّ بيرتون الآتي:

«لقد قضيت أربع عشرة ليلة مفيدة في التآلف مع العادات الشّرقية، لأنّ ما قاله السّيد شسترفيلد Chesterfield المهذّب عن الاختلاف بين الشّخص ونقيضه يمكن أن ينطبق بشكلٍ ملحوظ على أحوال الرّجل الشّرقي من ناحيةٍ والغربي من ناحيةٍ أخرى، فقد يؤدّي كلا الرّجلين العمل نفسه أو يؤدّيان الدّور نفسه في الحياة، لكن طريقة أداء كلّ منهما تختلف اختلافاً واضحاً جدّا. انظر على سبيل المثال للمسلم الهندي وهو يشرب كوب ماء. إنّ شرب كوب ماء بالنّسبة لنا في أوربا مسألة بسيطة في الغاية من البساطة، لكنّ الأمر ليس كذلك بالنّسبة للمسلم الهندي، إنّها عملية بالنّسبة له تشتمل على ما لا يقلّ عن خمسة أمور غير مألوفة لنا.»(2)

يكشف هذا النّص عن نوع من الهوس الذي كان يسكن الرّحالة، ويدفعهم، ويغريهم بالتقاط العناصر الغريبة، ورصد مظاهر الإختلاف والتّباعد والتّنافر بين الذّات والآخر؛ ولعلّ هذا ما استنتجه بيير جوردا، وخلص إليه من فحصه لعدد من المتون الرّحليّة الغربيّة؛ يقول: «لقد كان الهمّ الأساس الذي يوجّه الرّحالة ويصوغ عمله هو عملية النّقل المنظّم والمباشر للصّورة المخالفة والمعارضة للثّقافة التي أنتجته، أي نقل المشاهد والحالات التي لم يألفها، والغريبة عليه في الإطار التصويري الاجتماعي والسياسي لثقافته، وإنّ عملية النّقل بحد ذاتها لا يمكنها أن تكون خالية من التّأويل أو التمثيل الذي يجد مبرّره في نظام من التعسّف، والتحيّز، أو الإسقاط.»(3)

ولعلّ تصوير بيرتون لطريقة شرب الشّرقي، يكشف بجلاء هاجس التقاط الغريب، ومطاردته، ونشدانه، والولع بتصويره عند الرّحّالة، وعدم التنكّف عن اختراعه من العدم، إنْ لم يَجُد به الواقع؛ يقول بيرتون: «فبادئ ذي بدء نجده يقبض على كوبه قبضاً غليظاً كما لو كان يقبض رقبة عدوّه، ثمّ يقول بقوّة بسم اللّه الرّحمن الرّحيم، قبل أنْ يبلّل شفتيه، ثمّ يشرب الماء مبتلعاً إيّاه ولا

(1): الطّاهر لبيب وآخرون: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 21.

(2): بيرتون: الرّحلة، ج 01، ص 20.

(3): بيير جوردا: الرّحلة إلى الشّرق، ص 09.

يرشفه رشفاً كما ينبغي أن يكون الشّرب، ثمّ ينهي شربه بأنْ يتجّشأ تجشّؤ الرّضى، ثمّ إنّه قبل أنْ يضع الكوب يتنهّد قائلاً الحمد لله، وعليك أنْ تدرك أنّ لهذه الكلمات معنى عميقاً.»(1)

في هذا النّص تتجلّى مظاهر التعسّف بوضوحٍ، وإلى درجةٍ تصل حدّ حرمان الآخر من واقعيّته، وبالتّالي من إنسانيّته، عبر نزع الألفة عنه، وإضفاء طابع أسطوري عليه، وفي ذلك من مظاهر الذّاتيّة واللاّعقلانيّة ما فيه. و هذا ما يعبّر عنه ليفي شتراوس بالقول: «إنّنا في الغالب نذهب الى حدود حرمان الغريب من هذا الحدّ الأدنى من الواقعيّة عندما نحوّله إلى شبحٍ أو تجلٍّ.»(2)

فقد كان الرّحّالة في كثير من الأحايين يتحوّل إلى جمركي، أو إلى حارس حدود، فيقصر مهمّته على مراقبة الحواجز والحدود ألاّ تخترق أو تداس، وصيانة الخطوط المائزة، والأسوار الفاصلة، ألاّ تنمحي أو تنهار. وهذا يتقاطع مع ما يستنجه نادر كاظم -وإنْ بشكل أكثر شموليّة وتعميماً- من أنّ الثّقافات تسعى، في إطار الحفاظ على هوّياتها نقيّة، وصيانتها ممّا قد يخالطها، ويشوبها من عناصر غريبة، وأجنبيّة؛ إلى: «تعميق الهوّة بينها وبين الآخرين، وذلك من خلال تحديد الخطوط الفاصلة بينها وبينهم، وهي الخطوط التي ربّما تعرّضت للمحو والغموض والالتباس، فيلزم عندئذٍ القيام بتجديد رسوم ما امّحى من هذه الخطوط،وكشف ما غمض والتبس منها؛ لتكون الحدود واضحةً وبارزةً وناتئة بحيث لا تترك مجالاً للتّداخل والاختلاط.»(3)

ولمّا كان للثّقافات في الغالب: «نزعةٌ للاختزال تعرّف الآخر بأنّه مختلفٌ بشكلٍ أساس عن "نحن"، فقد كان الآخر بالنّسبة إلى أرسطو؛ الغريب الذي لم يتمكّن من استخدام وفهم اللّغة المشتركة، فصُيِّر عبداً.»(4) فقد تمّ التأسيس شيئا فشيئاً لأسطورة التّعارض بين الشّرق والغرب، وإقامة شرخ أزلي بينهما.

ففي أغلب حالات المواجهة بين ثقافة ناظرةٍ، وأخرى منظورة، نكون أمام نوعٍ من التّقابل بين نسقين ثقافيين، ومنظومتين قيميّتين، مختلفتين تمام

(1): بيرتون: الرّحلة، ج 01، ص 20.

(2): محمّد الهلالي وعزيز لزرق: الغير (ضمن سلسلة دفاتر فلسفيّة)، ط 01، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2006، ص 40.

(3): نادر كاظم: تمثيلات الآخر: صورة السّود في المتخيّل العربي الوسيط، ط 01، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004، ص 46.

(4): مجموعة من الأكاديميين: موسوعة الإستشراق، ابن النديم للنشر والتّوزيع، الجزائر، 2015، ص 622.

الإختلاف، وقلّما كان يسمح المجال بسيادة فكر الاختلاف، وتبلور رؤيةٍ وموقفٍ قائمٍ على التّسامح، والتّعايش، وتقبّل الآخر، على العكس من ذلك، كنّا نصطدم دائماً بأشكال التّمركز والتّحيّز، والتّعصّب، والتّهميش والإقصاء والنّفي والإلغاء.

إنّ أشكال التّمركز، ومظاهر التعصّب، في نظر إدغار موران تهدّد الآخر: «من كلّ حدبٍ وصوبٍ، بعدم فهم كلامه، وعدم فهم أفكاره، وعدم فهم رؤيته للعالم، ومن بين العوائق التي تحول دون فهم الآخر، نزعة التّمركز حول الذّات، أو حول العرق، أو حول المجتمع.»(1)

ولعلّ القاسم المشترك بين الأشكال المختلفة من التّمركز، هو أنها جميعاً تصدر عن إحلال/ موقعة الذّات في مركز العالم، واعتبار كلّ ما هو غريبٌ أو بعيدٌ شيئاً هامشيّاً، لا معنى له، أو اعتباره معادياً لها.(2) وهذا ما يفسّر رفضنا: «الخالص والبسيط للأشكال الثقافيّة: الأخلاقيّة، والدّينيّة، والاجتماعيّة، والجماليّة، التي تكون بعيدة جدّا عن تلك الأشكال التي نتماهى معها.»(3) كما يفسّر في نظر شتراوس نفورنا وردود أفعالنا الفظّة تجاه أنماط العيش، والاعتقاد، والتفكير، الغريبة عنا.(4) وهوسنا بـ: «أن نرمي خارج الثّقافة، في الطبيعة، كلّ ما لا يتوافق مع القواعد التي نعيش في ظلّها.»(5)

إن أشكال العنف المستشرية كالسّرطانات، في بقع شتّى من المعمورة، والتي تقف في وجه الانفتاح والتكامل، والاندماج والتلاحم بين الشّرائح والأطياف المكوّنة للأمم والمجتمعات؛ لهي في جانب منها سليلة هذه الأفكار، ووليدة هذه التصوّرات، التي استندت إلى سياقات وظروف وملابسات حكمها الصّراع والعدائيّة، أكثر ممّا حكمها الحوار والتّسامح. ولعلّ فحص وتفكيك هذه التصوّرات التي اتخذت من الخطاب الرّحلي، ومن غيره من المجالات -التي صدرت عن رؤية استشراقيّة- بؤرة للتجلّي ومسرحاً للافصاح، يندرج في سياق إعادة الأشياء إلى نصابها.

---

(1): إدغار موران: تربية المستقبل، تر: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الدّار البيضاء، 2002، ص 89.

(2): المرجع نفسه: ص 89، 90.

(3): كلود ليفي شتراوس: العرق والتّاريخ، تر: سليم حدّاد، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، ص 13.

(4): المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(5): المرجع نفسه، ص 14

المصادروالمراجع:

أ: المصادر:

01: بيرتون: رحلة بيرتون إلى مصر والحجاز، تر: عبد الرّحمن عبد الله الشّيخ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1994، ج 01.

02: دي نرفال جيرار: الرّحلة إلى الشّرق، تر: كوثر عبد السّلام البحيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنّشر، مصر، 1969، ج 03.

03: الأمير ردولف: رحلة الأمير ردولف إلى الشّرق، تر: عبد الرحمن عبد الله الشّيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995، ج 01.

ب: المراجع:

04: باجو دانييل هنري: الأدب العام والمقارن، تر: غسّان السّيد، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997.

05: بهداد علي: الرّحّالة المتأخّرون، تر: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، منشورات هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، الإمارات العربية المتحدة، 2013.

06: جوردا بيير: الرّحلة إلى الشّرق، تر: مي عبد الكريم، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2000.

07: شتراوس كلود ليفي: العرق والتّاريخ، تر: سليم حدّاد، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت.

08: عطا الله سمير: قافلة الحبر، دار السّاقي، بيروت، 1994.

09: العكش منير: أمريكا والإبادات الثقافيّة: رياض الرّيس للكتب والنّشر، بيروت، 2009.

10: كاظم نادر: تمثيلات الآخر: صورة السّود في المتخيّل العربي الوسيط، ط 01، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004.

11: لبيب الطّاهر وآخرون: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.

12: مجموعة من الأكاديميين: موسوعة الإستشراق، ابن النديم للنشر والتّوزيع، الجزائر، 2015.

13: مجموعة من المفكّرين: الزّمان والمكان اليوم، تر: محمّد وائل بشير

الأتاسي، دمشق.

14: محمود مي عبد الكريم: تائهون في صحراء الإسلام، ط 01، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2003.

15: موران إدغار: تربية المستقبل، تر: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الدّار البيضاء، 2002.

16: الهلالي محمّد ولزرق عزيز: الغير (ضمن سلسلة دفاتر فلسفيّة)، ط 01، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2006.