صراع الثقافات من خلال رواية «رحلة بالداسار» لأمين معلوف

Conflit de culture dans le roman (périple de Baldassar),» d'Amin Maalouf

د. بوخالفة إبراهيم أستاذ محاضر ب.
المركز الجامعي مرسلي عبد الله-تيبازة. التخصص: دراسات أدبيّة عامّة
معهد اللغة والأدب العربي المؤسسة الأصليّة: الجزائر 2.

الملخص:

لقد غدت مسألة نقاء الثقافات أسطورة من أساطير المركزية الغربية، تلك الفلسفة التي هيمنت ولا تزال تهيمن على العقل الغربي إلى يومنا هذا، من دون أن يثبت الغربيون أنهم مستعدون للتخلي عن أساطيرهم التي تتخللُ لاوعيهم الجمعي. إنّ الاحتكاك الذي يحصلُ اليوم بين الحضارات والثقافات، وزوال الحدود السياسية والإيديولوجيّة بين الإثنيّات والأعراق، وتمازج المصالح الاقتصادية بين الأمم والشعوب، كذلك عجز عن بلورة مبدأ نسبيّة القيم. لا يزال الغربيون يعتقدون بأفضلية ثقافاتهم وإنما طعيشهم على الآخرين. ولا يزال موقفهم من مستعمراتهم القديمة عدائيّا إلى أبعد الحدود. لاشيء تغيّر باستثناء الطلاء الخارجي للعلاقات ولغة الحوار التي أضحتْ أكثر نعومة، من دون أن تفقد حمولتها العنصرية.

وفي هذا البحث المحدود أحاول أن أدرس مظاهر الصراع الثقافي بين الغرب والشرق من خلال عمل إبداعي للروائي الفرونكوفوني أمين معلوف، ورواية «رحلة بالداسار». تلك الرواية بدتْ لي عالية الخصوبة في مجال الآخريّة. إنها ملتقي لأعراق وثقافات شتّى، أتراك وعربُ ومسيحيون غربيون، تجمع بينهم فضاءات مثيرة للجدل، في زمن شديد الاحتراب. زمنٌ عرف ملامحَ ثورة عنيفة في مجال القيم الكونيّة التي تحكم العالم. لقد جسّدتْ الرواية حلبة صراع بين الأديان السماويّة الثلاثة الأكثر تمثيلا لتاريخ الإنسانيّة، الإسلام باعتباره الديانة المهيمنة على الفضاء السردي، والمسيحيّة باعتبارها العنصر

الثقافي المناوئ، والذي يقتحمُ مجالا لآخر لكي يقارعه في أرضه، واليهوديّة الحليف الجديد للغرب، في مطلع القرن العشرين. وسأعمدُ إلى توخي المنهج الطباقي الذي ابتدعه إدوارد سعيد من خلال مؤلفه الهامّ في مجال النقد الثقافي «الثقافة والامبريالية». وهو منهج يرصد العلاقة بين الشرق والغرب كما يمثّلُ لها المستشرقون والرحالة في كتبهم ومذكراتهم وسيرهم الذاتية، من خلال ثنائيات ضدية تعكس احتدام الصراع بين الغرب وآخريه.

الشخصيّة المحوريّة التي تحملُهمّا وجوديّا شديد الوطأة على العالم الروائي لأمين معلوف، هي شخصيّة بالداسار. إنّم سيرتها لإشكاليّة مثار لحيرة لايخطئها الإدراك، بالنسبة للمتلقّي مهما كانت تحيّزاته. إنها حيرة تثير الشكوك في كثير من القيم والأعراف والتقاليد المجتمعيّة في الغرب والشرق على حدّ سواء. فالتقارب بين المسيحية والإسلام في بعض القيم الأخلاقيّة ذات الطبيعة الميتافيزيقيّة، لم يفعل الشيء الكثير في مجال رتق الهوّة بين الحضارتين الإسلاميّة والمسيحيّة. ولعلّى الانزياح التي لحقتْ كثيرا من المفاهيم والممارسات الدينيّة في كلا لمجتمعين هي المسؤولة عن تعميق أزمة القيم بين الشرق والغرب. بيد أن الظاهر من أطروحات أمين معلوف، والرواية هي وعاء لها، أنّ الإدانة كلها توجّه للشرق، الرافض للحداثة الغربيّة المتشبّث بقيم قروسطيّة بالية، بدعوى المحافظة على الهويّة والأصالة، ورفض الوصاية ومقاومة الهيمنة الاستعمارية الجديدة. إنّ انحياز أمين معلوف لأطروحات المستشرقين سيّئة السمعة، يطرح بحدّة لا نظير لها مشكلة وضعيّة الفرونكفونيّة وتموقعها الحضاري، والمهامّ الموكلة إليها، هل هي البديل المثالي للاستشراق الذي غدا منبوذا، وسيء السمعة ومشبوه التورطه في الشرط الامبريالي، أم أنّها – أي الفرونكفونيّة–، الفضاء الثالث الذي ترسو فيه الهويات الكوسموبوليتيّة التي أوكلتْ إليها مهمّة جمع العالم في لفيف واحد؟. أرجو أن أنهي البحث بإجابة شافية عن هذا التساؤل.

Résumé :

Le conflit de culture a été toujours le dénominateur commun de toutes les sociétés et de tous les temps. C'est l'un des facteurs mobilisateur de l'histoire humaine. Ce conflit se manifeste dans divers formes de culture, tel que la littérature, le cinéma et les relations politico-économiques. Dans cet article, j'ai étudié ce conflit à partir du roman d'Amin Maalouf

intitulé « Le Périple de Baldassar ». Ce Baldassar chrétien, originaire de l'Italie, résident au liban, est un commerçant du dix-septième siècle. Il a fait un voyage au cœur de l'Empire Othoman à la recherche d'un livre sacré, et chemin faisant, il notait tous les corvées et les mauvais tours causés par les musulmans turques auxquels il manifestait beaucoup de haine et de répugnance.
Ce roman riche en matière d'altérité et de différence culturelle met en relief le conflit Est-Ouest en rapport avec le problème d'identité et d'ethnie.

مقدّمة :

لا تنمو الحياة وفقا لنظام مطّرد الرتابة، بل عبر صيغ من المجتمعات والحضارات عجيبة التنوع؛ هذا التنوع الفكري والجمالي والمجتمعي لا يتصل بأية صلة سببية، بذلك التنوع القائم على الصعيد البيولوجي بين بعض جوانب التجمعات البشرية التي تقع تحت طائلة الملاحظة. إنه مواز له فقط على صعيد آخر. فعدد الثقافات أكبر بكثير من عدد الأعراق البشرية. بل إن تعدد الثقافات، بغض النظر عن طبيعة العلاقة بينها، قد يكون ضمن العرق الواحد، أو القومية الواحدة. وعلى النقيض من ذلك، قد نجد تجانسا ثقافيا في رحم مجتمع متعدد الإثنيات. وتتأكد هذه الفرضية، وإن بنسب متفاوتة، مع احتدام الترويج للعولمة. ومع ذلك، فنادرا ما ينظر البشر إلى تنوع الثقافات باعتبارها ظاهرة صحية وطبيعية ناجمة عن علاقات مباشرة أو غير مباشرة بين المجتمعات[1]. بل هم يرون هذا التنوع أمرا مستهجنا وشاذا. والثورة المعرفية التي يحظى بها عصرنا لم تبدد هذا الشعور. إن موقف الناس يقوم على النفور التلقائي من كل الأشكال الثقافية والأخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية البعيدة عن الأشكال التي نتماهى بها. وهو موقف يستند إلى أسس نفسانية صلبة لأنه يميل إلى الظهور دائما لدى كل واحد منا يجد نفسه في موقف غير متوقع. يقول الفرد الذي يصطدم بسلوك غريب عن مخياله الاجتماعي: هذه من عادات الهمجيين والبربريين. هكذا كانت العصور القديمة تصف كل ما لا يمت بصلة للثقافة الإغريقية بأنه بربري. فالشخص سواء كان من النخبة المثقفة أو من عامة الناس، يفضل «أن يطرح كل ما لا يتفق مع المعايير التي يحيا بموجبها خارج نطاق الثقافة، فيجعله ضمن نطاق الطبيعة»[2]. إن هذه الفكرة وإن بدت لدى بعض المستنيرين ساذجة، إلا أنها متجذرة في وعي الأفراد والمجتمعات وهي تشتغل في

الخفاء، ولا تتجلى إلا في حالات الاحتراب. إن تحيزنا لحضارتنا يجب أن يسود العالم أجمع. والفكر الإنسانوي الذي أبدعه التنوير الفرنسي، لم يتحقق على مستوى الأفراد والجماعات في أفضل فتراته. ولقد كانت الكلمة الأخيرة لصوت القوميات المتخيلة. «منذ الثورة الفرنسية، ومنذ وقت أطول بكثير، بنت فرنسا هويتها على مبادئ الحرية والمساواة والأخوة، إلا أن هذه القيم شمولية بكل معنى الكلمة ولم ترْق إلى مستوى الممارسة الفعلية. «لقد بين الفيلسوف الفرنسي ميشال سار (Michel Sarre) أنه في الوقت الذي يقوم فيه ديكارت بتأسيس مبادئ العقل، تقوم الجيوش الانجليزية والغربية بصفة عامة بتقتيل الهنود في أمريكا وحرق الغابات وبناء المستعمرات»[3] ولهذا السبب، فإن قوانين الغرب، كأساطيره، ليست سوى قوانين العقل وأساطيره»[4]. وقوانين العقل وأساطيره لا تغني إلا في إثراء الثقافة النظرية التي تُوَظّفُ لتبييض وجه الاستعمار والامبريالية. ينظر الفيلسوف الفرنسي ميشال أونفراي، نظرة ازدراء لكل الأغراب. فالروس «كتل همجية»، ولغاتهم بمختلف منطوقاتها هي أصوات حيوانات متوحشة ولغة الألمان رموز مُلْغزة لا يفهمها غيرهم. أما عن انجلترا فهي عملاق ضعيف ومتورم، واليهود شعب بلا أرض، يشكلون تهديدا أبديا، ناشرين الرعب في كل مكان بفضل المصرف والربا. إن وطنهم هو بورصة لندن. «إنهم يتحركون في كل مكان. ولكن جذورهم موجودة في بلد الذهب»[5]

مع بداية مراحل التنوير، أدركتْ أوروبا أنّها بصدد غزو العالم. وكان الدّافع لهذا التمدّد خارج الحدود في غالب الأحيان، الرغبة المحمومة في معرفة الآخرين، ليس من أجل المثاقفة وتتمّة النقص الحاصل في الذّات، وإنّما من أجل تجريد الآخرين من عناصر قوتهم الكامنة. وقد تكفّل بهذه الإرساليّة الاستشراق باعتباره فرعا من فروع المعرفة الذي تنوول به الشرق (وبه يُتناولُ)، بطريقة منتظمة، من حيث هو موضوع للتعلّم والاكتشاف والاحتواء والإلحاق.

لقد مثّلتْ آسيا بالنسبة لأوروبا «النّأي والاغتراب الصامتين، وكان الإسلام العدائية والهجومية بالنسبة للمسيحية الأوروبية [6]. ذلك أنّ فضاعات الحروب الصليبية وخيباتها لا تزال عالقة بالمخيال الغربي بشكل لا شفاء منه. ومن هنا، فإنّ التصالح مع هذا الشرق المتمرد على الحداثة الغربية يبدو وهما من أوهام أكثر الفلاسفة الغربيين اعتدالا. لا ينظر الغرب إلى العرب والمسلمين على أساس اختلافهم الطبيعي عن أغيارهم بحكم التاريخ والجغرافيا والإطار الحضاري العام. إنه ينظر إليهم باعتبارهم نماذج منقوصة ومعيبة، ذوي تركيبة بشريّة دونيّة. إنهم يُعايَنون خارج إطار الحضارة. فهم ليسوا أكثر من «راكبي جمال، إرهابيين، معقوفي الأنوف، شهوانيين، شرهين، تمثل ثروتهم غير المستحقّة إهانة

للحضارة الحقيقيّة [7]. ولا يمكن للحضارة الحقيقيّة إلاّ أنْ تكون غربية. فالغرب هو صاحب الثورة الكوبرنيكيّة والثورة الصناعيّة والتكنولوجيّة والمعلوماتيّة. وهو الذي عوم الكرة الأرضيّة بمنتجات الرفاهية الإنسانيّة. وأبدع كل أشكال المعرفة والعلوم بشكل لا نظير له. وهذه حقيقة أكسبته ثقة في النفس أدرك على إثرها أن امتلاك العالم بكل أقطابه هي مسألة وقت.

تشكّلتْ معالم الثقافة الغربية ومقدّراتها، بفعل عاملين أساسيين يكمّلُ أحدهما الآخر. العامل الأول هو أنّها صنيعة عصر التنوير الذي حرّرها من إرثها الخرافي، وبُعدها الميتافيزيقي. فتحوّل العقل الغربي بفعل تلك الثقافة إلى مركز للحداثة، وفرض أنماط وجود اجتماعي وأنماط إنتاج اقتصادي عقلانيّة وبراغماتيّة إلى أبعد الحدود. أمّا العنصر الثاني، فيتمثّلُ في كون هذه الثقافة تنامتْ في سيرورة تاريخيّة أتاحتْ للغرب أن يضع يده على جزء كبير من اليابسة خارج أقاليمه، وأن يميّز ذاته عن خارجه، ويستعلي عليه. وأكثر من ذلك فهو لا ينفكّ يدمّر أنساقه الثقافيّة بدعوى عدم انسجامها مع التحوّلات الكبرى للحواضر الغربية، ويضعُ آليّات طرد لكلّ ما هو غير غربي، بحيثُ يتعذّر على المهمشين والعالمثالثيين اللحاق بقيم المتحضّرين وتبني أنماطهم الثقافية. ومن هنا، فإنّ حالات الصراع الثقافي رغم خفوتها الصوتي أحيانا، فإنها تتفجّرُ من حين لآخر ضمن تجليات شتّى [8].

التركز حول الإثنية:

إن خصوم أي نظام ثقافي من الأنظمة لا يعترفون طوعا أو كرها بأن هذا النظام يتطور. إنهم يدينونه جملة وتفصيلا، حتى وإن كان هذا النظام الثقافي معاصرا لهم ومتاخما لفضائهم. بل إن رفضهم له يحتدم كلما قاسمهم هذا النظام الثقافي الزمان والمكان. وهم بالتالي يطرحونه خارج التاريخ. يقول كلود ليفي شتراوس ما نصه «إن تاريخية ثقافة من الثقافات(...)، وغناها بالأحداث، لا يقاس اعتمادا على خواصها الداخلية، بل اعتمادا على الوضع الذي نجد أنفسنا فيه حيالها، بناء على عدد اهتماماتنا، وتنوع هذه الاهتمامات المرتهنة بها»[9]. ذلك أن الإنسان يعجز عن النظر إلى العالم من منظور ثقافة الآخر. كما يعجز عن إدراك غنى الثقافات المحيطة بمجاله الداخلي وخط تطورها ومدى انسجامها مع روحيتها بفعل تمركزه حول إثنيته وانكفائه حول أناه. «ولقد أوحى ما شهده القرن السادس عشر من اكتشاف أوروبا حضارات عظيمة شرق الأزتيك في المكسيك والإنكا في البيرو بوجود تعددية إنسانية لا فكاك منها. فمعظم هذه الحضارات كانت قد تطورت

بانفصال تام عن التاريخ المعروف لكل من أوروبا والعالم المسيحي والعصور القديمة والإنسان بوجه عام» [10]. إن تعدد الثقافات، وتطورها بمعزل عن بعضها البعض تبدو من حقائق المجتمعات البشرية عبر التاريخ. لقد تفككت إيديولوجيا الحداثة الغربية التي نظّرتْ لشريعة تفوق الحضارة الغربية على غيرها من الحضارات، والتي تسببت في تدمير حيوات شعوب بأكملها.» ومما لا شك فيه أنّ فكرة البشرية ذات الخصائص المشتركة، بمعناها المتخلف الذي ينُصُّ على أن تحيزنا لحضارتنا يجب أن يسود العالم أجمع، كان من أكثر الأساليب الوحشية التي تفتق عنها التاريخ لسحق آخرية الآخرين»[11]. فالإنسانوية التي يستند إليها الرجل الأبيض لتحضير الشعوب الملونة من خلال إغراق بلدانها بثقافة الغرب وعلومه وآدابه فقدت سندها الأخلاقي مع مشاريع الاستعمار المدمرة خلال بضعة قرون. لقد شكلت إيديولوجيا التنوير هجوما عنيفا على فلاسفة الاستعمار ومُشَرّعيهم، وعلى المستشرقين ذوي العقول الأبوية الذين كانوا يرددون أن الأصلانيين لم يكونوا على مستوى عال من الفضيلة، وأن عقولهم فشلت في أن تنسجم وتتماهى مع العقل الغربي، وهي بسبب ذلك يجب أن تنقاد لآلهة الحضارة العلمية المتطورة. تلك كانت إيديولوجيا الاستعماريين الفرنسيين في الجزائر وفي المشرق العربي عموما. لقد دمروا بنى الثقافة المحلية واختزلوا ديانتها في الزوايا المعتمة من الحياة، كما دمروا أنماط الإنتاج الاقتصادي وألحقوا الجزائر بالمتروبول. وكانت المؤسسات التعليمية الرسمية وغير الرسمية والهيئات العلمية والثقافية تعتمد أساسا على اللغة الفرنسية. لغة الرجل الأبيض المتفوق بذكائه وعلومه وإنسانيته. بل إن هؤلاء المستعمرين غيروا أسماء المدن والشوارع بما يتماشى مع ذاكرتهم التاريخية، إن تسمية الشيء هي امتلاك له واستحواذ على رمزيته الثقافية.

يوجدُ في قلب الثقافة الأوروبية ما يمكن تسميته مركزية غربية مستحكمة، قد راكمت التجارب، والأقاليم والشعوب والتواريخ، ثم درستها وصنّفتها وأخضعتها للثقافة الغربية والمسيحية للرجل الأبيض[12]. وقد أُشْبِعتْ الثقافة الغربية الحديثة وما بعد الحديثة بهذه المركزية التي تحولت إلى عقيدة ثابتة، عجزت كل الثقافات غير الغربية على كبح جماحها، إذْ غدا من الصعب إقناع الغربيين بنسبية أحكامهم، وبحقيقة وجود ثقافات أخرى هي من الرقي والجمالية، ما يُمَكِّنها من مزاحمة الثقافات الأخرى. وإنك لتلمس هذه العقيدة في أدب الغرب وأدبياته، سواء ما تعلق منها بعصور الحداثة الكلاسيكية، على غرار أدب فلوبير (Flaubert) وشاتوبريان(Château brillant)وألبير كامي، (Albert Camus) أو ما تعلق بأدب ما بعد الحداثة أو الرواية الجديدة على غرار أرنست هيمنجواي Ernest Hemingway في ملحمة «العجوز والبحر». أو رواية «كيم» لكيبلينغ. وانتقلت عدوى المركزية الغربية إلى أدباء فرونكوفونيين قد تماهوا مع الحداثة

الغربيـة وغمرهـم الفكـر الاسـتشراقي بوعـي أو بغـير وعـي. وأمامنـا الآن وفي هـذا المقـال روايـة لأحـد هـؤلاء الأدبـاء، وهـي «رحلـة بالداسـار» لأمـين معلوف.

تيمة الرحلة والترحال:

إذا كان أسـاس البنيـة السرديـة في هـذه الرواية هـي الرحلة في حـد ذاتهـا، باعتبارها وعاء لتجربـة وجوديـة منتـشرة في الفضـاء العثـماني والإسـلامي، فـإنّ هـذه الرحلـة تحولـت إلى مسـح طوبوغـرافي لأقاليـم آخرية بعـين ناقـدة وروح متمـردة. وانطلاقا من كون الشـخصية المحوريـة في الروايـة هـي شـخصية مسـيحية موصولـة بعـرق غـربي يـرى نفسـه عريقـا في مسـيحيته وأصولـه العرقيـة، انطلاقا من ذلك يجمـل بنا إلقاء نظـرة مختزلة عـلى تيمة الترحال والتيـه في الفضـاء الغريـب، مـن أجـل غايـات بـدتْ في تقاسـيمها الخارجيـة وكأنهـا دنيوية، وتكشـفت في خواتيمهـا عـن تجربـة وجوديـة ذات طابـع ميتافيزيقـي. وفي هذا الشـأن يقول «تزفيتـان تـود وروف « لا أعـرف إطلاقـا مدرسـة أفضل لتشـكيل الحياة، كما قلـت كثيرا من العـرض المسـتمر على الروح لعـدد من تنـوع الحيوات الأخـرى، والابتداعات والممارسـات، وجعـل الـروح تتـذوق مثـل هـذا التنـوع الدائـم مـن أشـكال طبيعتنـا» [13]. في مثـل هـذا الصنـف مـن الترحال تسـتشرف الـذات الواعيـة كينونتهـا غير المكتملـة، متجـاوزة القوالب الجوهرانيـة الثابتـة، والعقائد المطلقـة، متخطية بذلك السـتائر الإثنيـة والإيديولوجية. يدفعنا إلى هـذا التأكيـد أن رحلـة بالداسـار لم تكـن لدوافـع اقتصاديـة -رغـم كونـه تاجـرا-، وإنـما كانـت في بدايتهـا بدافـع البحـث عن كتاب المازنـدراني الذي يثـير الحديث عن يـوم الدينونة، وعن الاسـم المائـة للذات الإلهيـة، كما تتحدث بذلـك الديانة المسـيحية. فالمناخ الثقـافي العام في منتصـف القـرن السـابع عشر في الشرق الأوسـط، كان يعجّ بتشـكيلات ثقافيـة ذات نزوع دينـي حـاد، مهيمـن عـلى وعـي النـاس. وبالداسـار في ذلـك المنـاخ، هـو شـخصية أجنبيـة، باعتبـار أن المنطقـة كانـت تحت مظلـة الدولـة العثمانية.

تنوعت أشـكال الترحال قديـما وحديثا وتوزعـت دوافعه بين المادية والروحية والنفسـية؛ وأيـا تكـن تلـك الدوافـع فالرحلـة تعـبر عـن وعـي متوتـر تـوّاق إلى أسرار الوجـود المعتم، متوثـب نحـو الآخـر الغريب والعجيـب. «النـزوع إلى التيـه لا تحـدده العوامـل الاقتصادية، أو الآليـة الوظيفيـة فحسـب، بـل إن الباعـث عليه أساسـا هـو الرغبـة الجامحـة في الانطلاق. يتعلـق الأمـر بانطلاقـة هجراويـة تحـثّ أصحابهـا عـلى تغيـير المـكان والعوائد والـشركاء في معايشـة الأوجـه المتعـددة للشـخصية البشريـة» [13]. فالمشـاهد المألوفـة، والأمكنـة المعتـادة والأشـخاص الذيـن يؤلفـون الطقـوس اليومية للذات البشريـة، إن كل ذلك قـد يبدو عاجزا

عـن تحريـك الفكـر المتكلـس والـروح الكتومـة. وذلك من شـأنه أن يحـول الحياة إلى ممارسـة يوميـة مملـة وباهتـة، لا تدفـع باتجـاه المعرفـة والتحـول التاريخـي. وحـده الإنسـان المهاجـر، يفلـت مـن رتابـة المـكان إلى رحابـة الفضـاء غـير المألـوف، فيصطدم بـما يهز وعيـه، ويخدش وجدانـه، ويشـكك في قناعاتـه. وهـو إذ يقاوم ذلـك أحيانـا، ويفاوضه أحيانـا أخرى، ضمن جـولات مـن الـصراع المريـر، والاحتـكاك العنيـف والاحتجـاج المسـتميت، إنـما يفـضي إلى فضـاء تصالحـي تتعايـش فيـه الثنائيـات الضديـة ضمن جدليـة الـذات والآخر، وتمتـزج فيه الأصـوات وتختلـط الألـوان وتلتقـي الأضـواء لتشـكل حقـلا أناسـياديناميا يخـترق المـكان والزمـان الدائمَـي الحركة بحثـا عن كينونة، مـا أن تتحقق حتى تراجع نفسـها وتنفي شـكلها وتعـاود ترحالهـا. «ثمـة أيضـا سوسـيولوجيا خاصـة بالمـكان الدائم الحركـة. مـكان يعيد إلى الأذهـان حقيقـة تـرى بـأن الفـرد تمامـا كالمجتمـع، لا ينتمـي إلى أيّ مـكان ولا يمكنه حصر نفسـه في مـكان إقامـة دائـم. فالحيـاة في تمظهراتهـا المتعـددة لا تقـدر أن تكـون تلـك المسـافة المقطوعـة بـين الهنـا والهنـاك»[14]. ينبغـي أن يسـتقر في الأذهان أننـا في عصر الهويـات المتقاتلة المتذبذبـة بـين عـين الـذات وغيريـة الـذات، هويـات هشّـة تفتقـر إلى نقطـة الارتـكاز، لأنها أضاعـت حدودهـا وانشـغلت بخارجهـا، فهـي بين غريـب وقريـب، في عمق الهجنـة، وعلى التخـوم مـن الحـدود، تعاني مـن مـرض فقـدان الذاكرة.

الاختلاف الثقافي:

للحديـث عـن الاختلاف الثقـافي ننطلق من مبدأ مفـاده أن جميع الكائنـات البشرية تعيش في عـالم مـن صنـع البـشر، وأنهـا تجـد في هـذا العـالم معنـى حياتهـا. « فالثقافـة هي هـذا العالم المعقـد الـذي نواجهـه في حياتنـا اليوميـة ونتحرك مـن خلالـه» [15]. ولا يـزال الإنسـان كائنا إشـكاليا مهـما حاول التماهـي مع محيطه الاجتماعي والانسـجام مـع الأغيار. فهو في سـيرورة دائمـة ودائبـة، يقاتـل مـن أجـل البقاء مـن أجل مـا يراه مقدسـا. وهـو دومـا في اختلاف مع آخـره، خصوصـا إذا كان هـذا الآخـر عدائيـا. فالاختـلاف بين البـشر أزلي وأبـدي، ولا يني يشـكل عوامـل صراع واحتراب بـين الجماعات القوميـة والإثنيـة المتخيلة.

لقـد وظـف جيليـان روز الأسـطورة اليهوديـة التـي تتحـدث عـن بـرج بابـل في الكتاب المقـدس.[16] لتبريـر مبـدأ اختـلاف الثقافـات. تتحـدث تلـك الأسـطورة عن أن النـاس بعد الطوفـان، ومخافـة أن يتيهـوا، راحـوا يبنـون برجـا عظيـما ليكـون لهـم بمثابـة المنـارة التـي يجتمعـون إليهـا، فـلا يتيهـون، ولتكون لهـم عاصمة جامعـة. ثـم إن الغرور دبّ في نفوسـهم وغشـيهم الكـبر. فدمـر الله تعـالى بنيانهـم وبلبل ألسـنتهم وشـتتهم، فصـاروا شـعوبا وقبائل

شتى، منتشرين في الأرض، متعددي اللغات تحقيقا لمشيئة الله في خلقه. وبحسب روز، فإن الله منع الاتصال بين تلك المجموعات البشرية من خلال اختلاف ألسنتهم.

كثيرا ما توظف هذه الأسطورة لتبرير تعدد اللغات. وهي من ناحية أخرى عمل فني رمزي يشير إلى اللغة والعمارة. « لهذا ينظر المفكرون إلى هذه الأسطورة على أنها تفسير وتعليق على عدد من الموضوعات الرئيسية في الدراسات الثقافية بما فيها موضوع المجتمع والصدام بين الثقافات المختلفة والقوة والقانون والأخلاق والمعرفة» [17]. يرى روز أن بابل لا تمثل مشروعا معماريا فحسب، وإنما مشروعا لبناء مدينة. والمدن تمثل حدودا ثقافية فاصلة. ذلك أن الثقافات المختلفة بما هي حاملة لقيم وعادات وسلوك وديانة وأعراف إنما تتجلى في المدينة كبناء حضري اجتماعي. وفي المدينة يتضخم الوعي بالذات الثقافية؛ وفيها تُدْرَك نسبية القيم والأعراف وتتعدد الحقائق وتتنافى وتتقاتل الهويات وتتصادى، وتتفاوض الخطابات والسرديات بين الجماعات المقيمة والمهاجرة. بيد أن هذه الدينامية لا تكون على قدر كاف من الجلاء كلما تعلق الأمر بالعلاقة مع الغرب. لقد كانت هذه العلاقة احترابية على مدى قرون. فعلماء الغرب ومستشرقوه وفقهاؤه يرون أن تحيزهم لحضارتهم يجب أن يسود العالم أجمع. وقد أفضت هذه العقيدة إلى سحق آخرية الآخرين تحت نعال الاستعمار[18].

لقد تبلورت الأزمة بين الشرق والغرب منذ عصور النهضة الأوروبية، مرورا بالأنوار وحتى الحداثة وما بعدها. ولا تزال هذه الأزمة تشتغل في الخفاء وفي العلن مع ازدياد تعقدها واستعصائها على الانفراج. وقد مثل الأدب الروائي هذه الأزمة تمثيلا مواكبا لتاريخ تلك العلاقة وتجلياتها المتنوعة. وقد تورّط هذا التمثيل في معظم مراحله في مركزية غربية ممجوجة وبغيضة تنبعث منها رائحة العنصرية واحتقار الشعوب الملونة. « إن القصص لا ترسم الحياة، وإنما ترسم الحياة كما تصفها الإيدلوجيا. فالإيديولوجيا أي كيفية تمثيل الثقافة نفسها لنفسها-تثبت طبيعة ثانية للتمثيل القصصي، فتجعله يبدو طبيعيا أو عاديا. فهي تقدم ما هو في الواقع معنى منشأ على أنه شيء صميمي في الذي يمثل» [19]. وقد مثّل الأدب الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، الذات العربية والإسلامية تمثيلا غاية في السلبية والدونية، تاركا انطباعا لدى المتلقي أن هذه هي حقائق الأمور، وأنه لا مجال للتغيير؛ «إنّ الفكر ما بعد الحداثي يرفض تحويل الآخر إلى المثل».[20] من خلال ابتداع آليّات طرد واستبعاد تمنع الغرباء من التحوّل إلى جسم أليف.

ثقافة الانكشاري:

لفظة الانكشاري هي لفظة تطلق على رجال الأمن والعساكر العثمانيين. فهم إذا رمز لحضور هذه الدولة وسلطتها. إن التركيبة الصوتية لهذه اللفظة ذات خصوبة عالية من حيث الدلالات الفكرية والنفسية والاجتماعية. بسهولة بالغة يمكننا أن نستوحي من الكلمة الجذر مفردات من مثل: انتشر أو انتشار. كما يمكننا استنتاج مفردة أخرى وهي كلمة انكسار بكل ما يعنيه هذا اللفظ من دلالة متعلقة برد الفعل السلبي الدال على الهزيمة والسلبية والتراجع. أما موضوع الانتشار، فهو الشر، وهي لفظة مستوحاة هي الأخرى من الكلمة الأم «انكشاري». وحصيلة هذا الحقل الدلالي أن الإنكشاريين هم شر منتشر ومستطير عمّ الفضاء وكسر كل ردود الفعل المحتملة. إنها كلمة جامعة ومختزلة لكل أشكال السوء والأذية والظلم الذي يمثله هذا الإنكشاري في كامل الفضاء العثماني. ويقابله انكسار وضعف من طرف الفاعلين الاجتماعيين رغم كثرتهم وتنوع أعراقهم. إن شخصية بالداسار هي العدسة التي سنراقب من خلالها صورة العثمانيين كما يراها الغربيون في القرن السابع عشر وما أعقبه. وإذا كانت الصور النمطية هي الوعاء الجمالي للثقافة، ولأشكال السلوك والعادات، فسيكون من المناسب توظيف هذه الصور لدراسة محتوياتها المقارنية. يأخذنا بالداسار إلى القسطنطينية التي قصدها مع ابني شقيقته وخادمه بحثا عن كتاب المازندراني الذي يكشف عن الاسم المائة للذات الإلهية، والإعلان عن يوم الدينونة. وفي الطريق إليها، رافقتهم امرأة تُدْعى مارتا، كان زوجها قد اختفى في ظروف غامضة. فكانت ترجو أن تحصل من السلطات العثمانية عما يفيد بوفاته، لتتمكن من التصرف بحياتها. وتبعا لذلك ألْفى بالداسار نفسه إزاء مهمتين: البحث عن كتاب المازندراني وتقديم العون للأرملة. ومن أجل المهمة الثانية، والتي ستستغرق كل مراحل البنية السردية للرواية، يُدْخلنا بالداسار إلى باحة قصر السلطان التي كانت تعج بالمتظلمين، وتُدْعَى «باحة الانكشاريين»[21]. يشعر بالداسار في هذه الزحمة بالصغار والمذلة. وما يخفف من شعوره ذاك، هو أن صاحب المقهى المتاخم للباحة هو رجل يوناني، قد ألفه لما بينهما من قرابة إثنية. فهو غير عثماني وغير مسلم وغير عربي، الأمر الذي يجعله محل ثقة بالداسار. لقد حصلت له مصائب جمة مع الانكشاريين. يقول السارد «وقد تبادلنا أحاديث مطولة لم تقاطعها سوى أحاديث الزبائن، وأغلبهم من الجنود الانكشاريين الأغرار الذين يحتسون قهوتهم على صهوة جيادهم، ثمّ يرمون بالفناجين في الهواء، فيجهد صاحب المقهى في التقاطها وسط قهقهاتهم. ويتظاهر أمامهم بالمرح، ولكنه يضمُّ أصابعه، حالما يبتعدون، ويتمتم شتيمة يونانية»[22]. كان بالداسار يستمتع أثناء ساعات الانتظار الطويلة بالحديث مع صاحب المقهى الذي انجذب إليه

بحكم وحدة الوضع الاجتماعي ضمن تراتبية المجتمع العثماني. فصاحب المقهى يوناني من هيراقليون وبالداسار جنوي، سليل عائلة امبرياتشي الإيطالية. يُقر صاحب المقهى أن والده أنشأه على كراهية العثمانيين لأسباب عديدة. وهو لا يرغب في تغيير الصورة النمطية التي تختزنها ذاكرته الثقافية عنهم، ما دامت هذه الصورة تتعزز بممارسات العثمانيين اليومية، وما دام حفاظه على هذه الصورة النمطية يشكل من منظوره على الأقل احتراما لذكرى أسلافه. ذلك أن الشعور بالانتماء إلى الأسلاف يشتدّ كلما ألفينا أنفسنا في محيط أجنبي غير متعاطف وعدائي. وبذلك تكون الذات أكثر تمسكا بانتمائها العرقي والثقافي. وعلى العموم، فإنّ مشكلة الهوية لا تطفو إلى السطح إلا لدى بزوغ ظاهرة الاختلاف. وعند ذلك فنحن بحاجة إلى إثبات الذات إزاء الآخر. وهذا السلوك إنْ هو إلا دفاع عن النفس وحمايتها من الجماعة الإثنية المعادية [23]

إن شعور صاحب المقهى اليوناني الجنسية بالكراهية تجاه العثمانيين نابع من كون هؤلاء ينكرون عليه آخريته وينظرون إليه بكثير من الازدراء لكونه أجنبيا وعلى غير دينهم. وهو يشعر بالأُلفة والحميمية تجاه بالداسار لوحدة الانتماء الإثني. ووجوده إلى جانبه يمكنه من البقاء على تواصل مع ثقافة الأسلاف. ورغم أن الانكشاريين هم أهمّ زبائنه، فهو لا ينى يكشف عن وجههم القبيح وعنصريتهم المجوجة وبربريتهم، على الطريقة التي يصورها الرحالة الأوروبيون للشرق بدءا من عصور النهضة الأولى وإلى غاية القرن العشرين. الجنود الانكشاريون الأغرار يحتسون قهوتهم على صهوة جيادهم، ثم يرمون بالفناجين في الهواء. فلنقلب المشهد لندرك أن الغربيين المتحضرين يحتسون القهوة وهم جلوس على الكراسي، ويدعون الفناجين على الطاولة ليلتقطها النادل بسلاسة وعفوية تنبئ عن ذوق حضاري رفيع. « وتحديدا لأن اختلاف الآخر مطلق، فإنّ من الممكن قلبه رأسا على عقب في لحظة ثانية كأساس للذات؛ بعبارة أخرى، تصبح صفات الشر والبربرية والفسق والفجور العائدة للآخر هي التي تجعل صفات الخير والطيبة والتحضر والاحتشام لدى الذات الأوروبية ممكنة»[24]. لنعكس السياق الآن ولنقرأ ما يقوله بالداسار عن نفسه في معرض حديثه عن علاقته بأحد فقراء حيه الذي أعطاه كتابا والتمس منه أن يبيعه لحسابه. « لم أكذب عليه كما ترون، فأنا لا أطيق الكذب»[25]. ألا تُلْمع هذه الإشارة أن الكذب لدى الآخر وارد؟ أليست صفة الصدق التي أُجَمِّلُ بها ذاتي تقتضي خلافها لدى الغير؟ ويُمْعِن بالداسار في التباهي بقيمه الإنسانوية ذات النزوع المسيحي أثناء استعراضه لعلاقته بإدريس ابن حيه العربي المسلم، بسبب فقره المدقع. لقد باع له كتابه الرثّ بثمن لم يكن يحلم به وسلمه له كاملا وبدون مقابل. ويقول في ذلك: «ولكني كنت أسعى لصون كرامة هذا الرجل البائس ومعاملته كبائع لا كسائل» [26]. إذا

كان بالداسار يُثبت لنفسه هذه القيم الأخلاقية العالية ذات العلاقة بالديانة المسيحية فهو ينكرها على الآخر وعلى ديانته التي يراها صورة مشوّهة عن عقيدة الرّجل الأبيض.

في طريقهم إلى القسطنطينية، وقبل أن تنضمّ إليهم مارتا التي فرّتْ عن أهل زوجها الذين كانوا يحبسونها، خوفا من العار الذي قد تلحقه بزوجها الغائب، توقف بالداسار ومرافقوه لتناول غدائهم، فاقترح بالداسار أن يُشْرِكوا أخا مارتا الذي كان يتابعهم، لشكه في تواطئهم مع مارتا الفارة من البيت. ذلك العربي الفظ الغليظ الذي كان يتوعّدهم بالقتل في حال ثبوت صدق شكوكه، لم يستح من خصومه الذين ناولوه بعضا من غدائهم، ف»انتحى زاوية ليلتهمه وحيدا كالبهيمة، في الجهة المقابلة من الطريق، موليا لنا ظهره. كانت طباعه البرية لا تسمح له بمشاركتنا الطعام، ولكنه لم يكن عزيز النفس ليرفض التقوّتَ على حسابنا. يا له من نفس دنيئة»[27]. كثيرة ومُعيبة هذه المساوئ التي ينسبها بالداسار للعربي الذي كان يشاركه الطريق. فهو بهيمة، بكل ما تحمل هذه العبارة من تحقير وتسفيه. وهو ذو طباع بريّة. أي أنه بربري لا يفقه للاجتماع معنى. ذلك أنه رغم مشاركته لهم نفس الوجهة، ومقاسمته لهم طعامهم، فقد حالت طباعه الحادة ومزاجه الفاسد بينه وبين الجلوس إليهم ومحادثتهم كشركاء محترمين. وهو إلى ذلك ذو نفس دنيئة وذليلة. إنّها الكليشيهات التي تعوّدنا على سماعها من المستشرقين العنصراويين في القرن التاسع عشر.

من الواضح أن هذه المقارنات بين طبائع»نا» وطبائع»هم» وتوزيع الأدوار بين»نا» وبين»هم» تشهد على الرغبة في تفهم المجهول بمساعدة المعلوم، إلا أنها تتضمن أيضا توزيعا منهجيا للقيم. فالفضيلة والذوق الرفيع والحس الإنساني من نصيب بالداسار والبربرية وسوء الطباع والغلظة من نصيب العرب والانكشاريين. لقد ابتدع إدوارد سعيد ما أسماه المنهج الطّباقي الذي يقاربُ النّصوص ضمن ثنائيّات ضديّة، تلك النّصوص التي تتخلّق في إطار ثقافتين نقيضتين على شاكلة الرواية التي هي تحت طائلة هذه الدّراسة. ولذلك كانت شخصيّة بالداسار تعيشُ أشدّ لحظات التوتّر كلّما واجهت آخرها.

من خلال ما سبق تبين لنا أن ظاهرة الارتشاء هي مكون أساسي في الثقافتين الشعبية والرسمية في المجتمع الإسلامي. فهو سلوك يمارسه الانكشاريون من أدنى الرتب المدنية والعسكرية، إلى أعلاها. وأن الذي يرفض هذا السلوك باعتباره تقليدا محرما يُعْزل عن منصبه، وتُلْصق به أخطر التهم للزجّ به في السجن. فالضابط العثماني المدعو عبد اللطيف الذي رفض الرشوة عن بالدسار وقدم له خدمات فوق التي طلبها، ودلّه على مكان

تواجد زوج مارتا، وأوعز إليه أن لا يجهر برفض الرشوة، لأن في ذلك هلاكه، لهو دليل صارخ على تورّط المجتمع العثماني في الفساد والسقوط الأخلاقي.

نمر الآن إلى ملمح آخر من يوميات المجتمع العثماني الآيل للزوال، لدلالته على ثقافة متخلفة. إنه ملمح الجغرافيا العثمانية. فإذا كانت المدينة تشكل علامة حضارية مركّزة، بعمرانها وشوارعها وأزقتها ودكاكينها، فدعنا نلقي نظرة على البيئة الحضرية للعثمانيين الذين كانوا يمثلون الحضور الإسلامي في العالم. لقد قُدِّمَ لنا الشرق بطريقة سلبية للغاية، وخصوصا إذا ما قورن بصورة الفضاء المسيحي الذي كان ملاصقا له. وأول ما تصفه عدسة بالداسار وهو في طريقه إلى القسطنطينية، قذارة المدينة، واستحالة العيش فيها. يقول، وهو في إحدى محطات رحلته: «أمضينا ليلة فضيعة؛ كنت أعرف خانا على الطريق، لم أبت فيه منذ عهد بعيد(...). فلم أعد أذكر أسراب الناموس والجدران المعفنة والمتصدّعة، وسيول المياه الآسنة. وقد قضيت الليل بطوله أتقلّب في فراشي وأصفق بيديّ كلما طنّ نشيد متوعد في أذنيّ»[28]. أعتقد أن أمين معلوف استنجد بذاكرته الشخصية من أجل رسم هذه اللوحة ذات الدلالة الحضارية العميقة. لقد عاش طفولته الأولى وردحا من شبابه في لبنان، ولا تزال مثل تلك المشاهد عالقة بذهنه، كعلامة من علامات التخلف. نقول هذا ونحن نعلم أنه هجر بلده مع انطلاق الرصاصة الأولى للحرب الأهلية. لم تكن الذكريات العالقة بوجدانه عن الشرق الإسلامي إلا محبطة.

وإذا أضفنا إلى ذلك المشهد صورة الانكشاريين المنتشرين في كل زوايا المدن من أجل سلب أموال الناس بكل الأساليب الممكنة، إلى درجة أنّ بالداسار كان يتحاشى أن يلتقي بأحدهم في الشوارع. لقد كانت القوافل التجارية تستأجر رجالا مسلحين من أجل حمايتها من قطاع الطرق، مقابل مبالغ مالية طائلة، في ظل غياب سلطة الدولة. ذات يوم من أيام رحلة العذاب إلى الجحيم العثماني، وبينما حطت القافلة رحالها في مدينة حلب للراحة وقضاء الحاجات، انطلق بالداسار يمشي في شوارع المدينة بحثا عن تاجر أرمني، اشترى منه بعض النبيذ وتابع تجواله ليجد نفسه محاطا بمجموعة من قطاع الطرق: «كلما أوغلتُ في الأزقة، شعرتُ بنفسي مراقبا، وملاحقا، ومحاصرا (...) فاثنان من هؤلاء الرجال يسيران أمامي، ولما التفتُّ رأيت رجلين آخرين يسدان عليّ كل المنافذ»[29]. ولم ينجُ بالداسار إلاّ بفضل ظلمة الليل التي حجبته عن اللصوص. وفي الحقيقة، فإنّ المواقف التي تشير إلى ظاهرة التهديد الأمني للأفراد في المدينة العثمانية لا عدَّ لها. والأوبئة التي تصيب الناس بسبب الأوساخ والمياه القذرة تبدو من يوميات الحياة في بلاد العثمانيين. إن التوصيف الذي يقدَّمُ به الانكشاري سلبي للغاية. كما أنّ ذلك العرق

لا يبدو محبّبا للأجانب، رغم أنهم مصدر نشاط اقتصادي بالغ الأهمية. ولا يحظى بالقبول حتى من المسلمين من عامّة النّاس. فالتذمّر كان السّمة الأساسية للأهالي. إن كلّ شيء في بلاد الأناضول يوحي بثقافة تُذكر بثقافة القرون الوسطى. وفي المقابل لذلك نجد مشهدا نقيضا لثقافة مسيحية حاضرة بقوة في الرواية.. نستحضر صورة عن جزيرة يونانية هي جزيرة «كيوس» التي لجأ إليها سياف المختفي عن زوجته. إنّ «منازلها جميلة، وشوارعها نظيفة، ومرصوصة بعناية، ونساؤها يتنزهن بأناقة، وعيونهن تبتسم للغرباء «[30].

من ناحية أخرى يصف لنا بالداسار حي الغرباء في مدينة إزمير، والذي يقطنه الأجانب من أصول أوروبية. ويتمتع هذا الحي بفضاء عمراني يكشف عن حس حضاري عميق بقدر ما هو جميل. يقول غاستونباشلار في تحليله لشعرية المكان: «إن عددا غير قليل من الفلاسفة التجريديين ومن الفلاسفة المتصفين بوعي العالم يكشفون الكون من خلال اللعبة الجدلية بين الأنا وما ليس الأنا»[31]. ويمكن تبين المنهج الطباقي المتخفي وراء السلسلة من الصور المتضادة عن شرق يقابله غرب ويختلف عنه في كلّ شيء رغم تداخل العالمين جغرافيّا، مع بداية عصور النهضة الأولى، وهي الفترة التي تقع فيها الأحداث المفترضة للرواية. ونحن إذْ نقارن المشهدين المتناقضين، نكتشف عمق الهوة الحضارية التي تباعد بين شرق متخلف حضاريا وأخلاقيا وبين غرب في طريقه إلى امتلاك العالم معرفيا وجماليا. « إن جماعة من البشر ستقيم حدودا بين أرضها ومحيطها المباشر وبين ما هو خارج عن ذلك؛ وتسمي ما يقع عبر حدودها أرض «البرابرة». وبكلمات أخرى إن هذه الممارسة الكونية، أي تحديد مجال مألوف في ذهن المرء يسمّى مجال-نا-، ومجال غير مألوف، خارج مجال-نا، يسمّى مجال-هم-، هي طريقة في خلق مجالات جغرافية يمكن أن تكون مطلقة الاعتباطية.[32]، أي أنها لا تستند إلى سند عقلاني ولا تاريخي.

لقد انحاز الأجانب من المسيحيين واليهود، إلى فضاء جغرافي في مدينة إزمير، يقع متاخما للبحر، وهيأوا له كل مرافق الحياة التي يحتاجونها، وكل رموز ثقافتهم، وبعبارة وجيزة، إنهم قد راكموا كل رموز هويتهم المسيحية واليهودية، المختلفة جوهريا عن المحيط الإسلامي، ليشعروا بالألفة وبوهم الحماية، وبدفء المكان، وبشفافية الوعي بالذات من خلال تعميق التعارض مع الآخر. إنهم يشبعون المكان بوظيفة التدليل على الماضي بكل ذكرياته الأليفة، ويحوّلونه إلى دالول من دواليل الهوية. لنقرأ ما يقوله الفيلسوف الفرنسي الظاهر اتيغاستون باشلار: «في بعض الأحيان نعتقد أننا نعرف أنفسنا من خلال الزمن، في حين أن كل ما نعرفه هو تتابع تثبيتات في أماكن استقرار الكائن الذي يرفض الذوبان، والذي يودّ حتى في الماضي حين يبدأ البحث عن أحداث سابقة،

أن يمسك بحركة الزمن. إن المكان في مقصوراته المغلقة التي لا حصر لها، يحتوي على الزمن مكثفا، هذه هي وظيفة المكان»[33]. لقد اصطنعت الأقليات المسيحية الغربية فضاءات جغرافية وعبّأتها بيوتا ومرافق عمرانية، تحيل على جغرافيا متخمة بصور عن أحلامها الكامنة في لاوعيها وفي ماضيها الزاخر بتجارب الطفولة والألفة والانتماء. إن حي الغرباء الواقع على أطراف مدينة إزمير هو مكان للسكينة والرضا عن الذات، يصل المسيحيين بماضيهم الغربي العريق ويعزز فرضية الاختلاف والتفوق من خلال سلسلة من الثنائيات الضدية.

الموقف من المرأة:

الموقف من المرأة، في هذه الرواية مُرَكّز في شخصية «مارتا»، وعلاقتها بزوجها سياف من ناحية، وبعشيقها «بالداسار» من ناحية أخرى. تعيش عائلة مارتا في مجتمع ذكوري، يُلْغي صوت المرأة ويجعلها تابعا من توابع الرجل، غير قادرة على تمثيل نفسها؛ وهي وإنْ كانت واعية ببؤسها فإنها تفتقر إلى لغة خاصة بها لإنشاء خطاب يحتجّ لوضعها. «إنّ الإفصاح عن الاستغلال الواقع بشكل خاص على المرأة الخانعة يستلزم خلق لغة خاصة بها. واللغة بنية عامة، وغيابها قصور عام وليس قصورا شخصيا خاصا»[31]. إن غياب خطاب الرفض النسوي في الشرق العربي والإسلامي هو حالة اجتماعية، وليس نقيصة في شخصية مارتا تحديدا. فهذه الأخيرة، حتى وإن كانت ترفض وضعها الاضطهادي، فهي عاجزة عن الإفصاح عن هذا الرفض في ظل مجتمع يحافظ على سلطة الرجل ويعتبر المرأة شيئا من أشيائه، يستعمله كيفما شاء وأنّى شاء. إنه يمنع إنشاء خطاب نسوي يمثل المرأة التابعة على حدّ تعبير سبيفاك. «في المجتمعات التي تسودها الهيمنة الذكورية، يُنْظر إلى النساء أساسا كناقلات للثقافة وليس كمنتجات لها»[34]. إنّ مارتا المعلقة بين توصيفين نقيضين، أحلاهما مرّ: بين أن تكون متزوجة مع رجل غائب باستمرار، وبين أن تكون أرملة غير معتَرَف بها. لقد أريد لها أن تكون رمزا لأقلية مضطهدة، منبوذة اجتماعيا، محبطة نفسيا. وبينما تصمت الثقافة الرسمية تجاه مثل هذه الأقليات، فلا تجيب عن أسئلتها، ولا تتكفل بنضالاتها، توشك هذه الأقليات المعذبة أن تتحول إلى حالة اجتماعية شاذة، كالبغاء والتجارة الجنسية. وذلك بالإضافة إلى كونه تهديدا لقيم المجتمعات، فهو تدمير لآدمية المرأة.

اللافت في هذه الرواية أن صوت مارتا مغيّب تماما. فهي لا تتكلم إلا لتعبر عن خنوعها وانجرارها حيث تساق إلى ما يُعدّ لها. وسيتكفل بالداسار بتمثيل آلامها وأوجاعها بشكل

يطمس ذاتيتها. إنها تعيش فيما يسمّى «الحريم» بكل ما تُلْقي العبارة من إيحاءات وظلال وأخيلة. ولئن كان هذا الاصطلاح رديف العوالم المغلقة، والأبواب الموصدة، والحدود المُحَرَّمة، فإنه أيضا رديف الغرائبية والإثارة والإدهاش، وفي كثير من الحالات الشبقية الجنسية. ورد في الطبعة الأولى من قاموس روجي(Rougetts Thesaurus)، الذي صدر سنة 1852، أنّ كلمة «حريم» استعملتْ مرادفا لعبارة «دنس» وهي رديفة لعبارات المبغى والفسوق والفاحشة. واستمرت هذه المفردات ضمن حقل دلالي واحد إلى حين صدور طبعة(Everyman)، من هذا القاموس عام 1952، حيث وردت كلمة «شقة» كمعنى ثان. أما طبعة 1962، فلم تضع كلمة «حريم» تحت المدخل «دنس» وإنما تحت مدخل «جنس النساء (Womankind)، والمدخل «مكان منعزل» [35]. وعلى العموم، فإن من معاني هذه الكلمة الإشكالية المكان المعزول والجزء من البيت الذي لا يسمح للرجال الأغراب بالدخول إليه. ومع أن هذا المكان المغلق والأسراري يبقى مجهولا من طرف الأغراب والأجانب فإنه يتحول إلى مدعاة للتشهير والتشنيع والتحقير. ولأمر ما، وكما هو وارد في المعجم المشار إليه أعلاه، غدت كلمة حريم تنتمي إلى الحقل الدلالي لمفردات من مثل «دنس» و«جنس» و«شقة». والمفردة الأخيرة كناية عن الانغلاق والحبس والقيد والقهر. من هذا المنظور يمكن أن نتفهم لماذا افتقدت المرأة الشرقية ولا تزال تفتقد في غالب الأحيان إلى هوية جماعية مع نساء أخريات لهن أوضاع مماثلة، ويُنْشئن خطابا واحدا يعبر عن همومهن بمعزل عن هموم الرجال. لقد ظلت المرأة تابعة إما لأب أو لزوج، أو لولي أمر. لذلك ظلت قاصرة عن تحطيم الحواجز التي تحول بينها وبين أن تتكلم. كان بالداسار هو الذي يُحَدِّث عنها، وهو الذي يُفصح عن مشاعره تجاهها، أو مشاعرها تجاهه. يقول ذات مرّة، في بداية الرحلة، وقبل أن تتعمق علاقتهما: «أما فيما يتعلق بمارتا، فلم أكن أعرف بعد ما أرجوه في أعماقي. هل أريد جارة ودودة؟ أم أطمع بالمزيد؟ لا يمكن أن أصغي فقط إلى رغبات الرجل المستوحد الذي كنت، ولكن كل يوم أمضيه على الطرقات سوف يحثني على الإصغاء إلى هذه الرغبات أكثر من ذي قبل» [36]. ما يُلاحظ في هذا الحوار الذاتي أن بالداسار، ولدى حديثه عن مارتا، يعْمد إلى استبطان ذاته. ويتساءل عن رغباته، دون الالتفات إلى رغباتها هي أو مشاعرها المحتملة. فتلك قضية لا أهمية لها، رغم علمه بزواجها، وبأنها خرجت تبحث عن هذا الزوج. وذات مرة، وهما منفردان عن القافلة، استدرجها للحديث عن معاناتها والهموم التي دفعتها للفرار عن بيت الزوجية. ولم يدعنا ننصت لحديثها دون أن يتدخل ويتصرف فيما باحتْ به. لقد تحدثت طويلا عن عذاباتها، وعن الرجل الذي أحبته فخانها، وعن أهله الذين ألزموها الصمت والخنوع. وفي هذا الصدد قالت: «لقد انتهى العالم بالنسبة لي يوم خانني

الرجل الذي أحببت، بعد أن جعلني أخون والدي. منذ ذلك الحين، لم تعد الشمس تشع بالنسبة لي، ولا أكترث لو انطفأت. وهذا الطوفان الذي يتنبأ به الجميع لا يرعبني كذلك» [37]. انفجرت مارتا وفجرت كل المكبوتات التي قهرتها لسنين عديدة، بمجرد أن أعْطيت لها فرصة الحديث لتمثيل نفسها. بيد أن بالداسار افتكَّ منها هذه السيادة على الذات وتصرف بدلها. وهو يُقر بهذا إذْ يقول: « لم أنقل كلامها حرفيا بدون شك بل بتصرف». بمعنى آخر، لقد كان هو الذي ينتقي المفردات الأشد تعبيرا عن الحالة النفسية التي يريد أن يُظهرها عليها، بغض النظر عن صدقية هذه الحالة من عدمها. إنه هو الآخر يراها عاجزة عن تمثيل نفسها، ولا بد أن يمثلها هو في ظل غياب الأب والزوج. وينتهي بالداسار إلى النتيجة التي تخوِّل له امتلاك المرأة لدواعي إنسانية كما يريد أن يقنعنا. يقول تعليقا على شكواها: « يا إلهي كم عانيت يا امرأة، منذ ذلك الزمن الذي كنت فيه ابنة الحلاق اللعوب» [39]. لقد أدرك الآن أو أنه أوهمنا بذلك، مدى معاناتها، وباعتباره المسيح المخلص، سيتحمل أوزارها، وسيتبنى قضيتها. ها نحن بصدد الرسالة التحضيرية التي خولتْ للغرب استعمار الشعوب الملونة. لقد كان هو الذي يتنقل إلى المحاكم العثمانية للسؤال عن زوجها، وهو الذي يدفع الرشاوى والهدايا للذين يقدمون له الخدمات من الانكشاريين. لقد كانت مارتا تابعة، وخانعة للمصير الذي يراد لها. انطلاقا من هذا المخيال الاجتماعي، سيحدد بالداسار علاقته بمارتا. لقد خطبها من والدها لما كانت صغيرة، ولكن هواها كان متعلقا بشاب عربي يُدْعى سياف، الذي تزوجها وسلبها كل ثروتها التي تركها لها أبوها وأغراها بتجارة رابحة، ثم سافر وطال غيابه، وهي حبيسة البيت تُمنع من الخروج احتراما لزوجها الغائب. ولما يئست من عودته وضاقت بها الحياة بين الجدران الصامتة، قررت أن تباشر البحث عنه سرا، فإما أن تجده وتنضم إليه، أو أنها تعلم بوفاته، فتحرر نفسها من قيود المجتمع الذي ظلمها، وتعيد ترميم حياتها بحرية. لقد سجنت مارتا نفسها لدى رجل متخلف لا يرى في المرأة إلا متاعا أو شيئا يباع ويشترى. وأثناء ترحالها في قافلة بالداسار وتحت حمايته أنشأت معه علاقة عاطفية، فجّرت فيها كل مشاعرها الدفينة ورغباتها المكبوتة، وصارت متعلقة به أكثر مما هي مهتمة بالعثور على الزوج الخائن والعاجز عن تحمّل أعباء الوضع الذي صنعه بيديه.

في المجتمع العربي، بدل أن تُفَجِّر المرأة منابع الحياة بداخلها، وتوقظ جذوة الإبداع بفكرها، بدل أن تمارس شخصيتها المتفتحة، ومبادئها المتجددة، كما هو الحال مع شخصية «كلارا» في رواية «سلاليم الشرق» لأمين معلوف، أو «جيهان» « في رواية «سمرقند» للروائي نفسه، بدل أن تطور ذاتها بالعلم والمعرفة، وتنهض بما أنيط بها من مسؤوليات، بدل كل ذلك تشغل المرأة ذاتها بالزواج منذ نعومة أظفارها، وهي تتلقى التربية التي

تنسجم مع ذلك النمط من الحياة الذي تحدثنا عنه من خلال تحليل سيميائية «الحريم». في ذلك العالم المنغلق تتلقى المرأة مبادئ الطاعة العمياء للزوج، وتقديسه، وحرمة الخروج على أمر من أموره. « مبدئيا يُنْظرُ إلى النساء بوصفهن قائمات بالرعاية والعناية، مهمتهن في الثقافة هي النقل والحفظ والصون، وليس البحث في القيم الثقافية وخلقها»[40] والغريب في الأمر، أن كل ما تتلقاه المرأة بخصوص وضعها وعلاقتها بالرجل، يأخذ طابع العقيدة. فهو الدين كله. يقول جودي مابرو: «فإذا لم تكن رؤية النساء متاحة، فذلك لأنهن سجينات، وهذه الموازاة الدرامية بين التحجب والحبس ضرورية لبناء سيناريو متخيل يفضي إلى تصفية المجتمع الفعلي والواقعي. هذا المجتمع الذي يسبب الإحباط واستبداله بوهم، وهو الحريم» [41]. إن بالداسار مدرك لوضع المرأة الشرقية، ولوضع مارتا تحديدا. وبمجرد أن ساقها قدرها البائس إلى طريقه قرر أن يخترقها وأن ينتهك حرمة تابوهاتها. ولم تمانع المرأة لهشاشة تركيبتها النفسية والعقلية. إن صمود ثقافة الانكشاريين وقوتهم الوهمية أمام المد المسيحي الجارف، والعقل الغربي المتنامي هي مسألة وقت. وكما لم تقاوم مارتا إغراءات بالداسار طويلا، فلن يقاوم المجتمع العثماني والإسلامي عموما، إغراء الحضارة الغربية. ولعل هذه هي أهم رسائل أمين معلوف المسربة من خلال العمل الروائي الذي بين أيدينا. إنّ حضور الثقافة الغربيّة قويّ ولافتٌ في هذه الرواية، كما أنّ حضور رموز الثقافة الشّرقيّة قد أُختُزلتْ في امرأة شبقيّة، موهوبة، وضعيفة ومستكينة، ومستَلبة. ولطالما رُمزَ للشرق بامرأة عاهرة وراقصة، تنتظرُ الذّكر الغربي القادم من بعيد ليخترقها ويُؤهّلها للحياة على النّمط الغربي.

الهوامش:

1 – كلود ليفي شتراوس، مقالات في الأناسة، ترجمة د. حسن قبيسي، دار التنوير للطباعة والنشر. لبنان، سنة الطبع 2008. ص. 167.

2 – المرجع نفسه، ص. 168.

3 – عبد الوهاب المسيريو فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 2003. ص. 180.

4 – تيزفيتانتودوروف، نحن والآخرون، ترجمة ربى حمودي، دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط الأولى 1998. ص. 240.

5 – المرجع نفسه، ص. 248

6 – سعيد إدوارد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية–بيروتْ، ط

الثانية 1984.ص117.

7 – المرجع نفسه، ص 131.

8 – سعيد إدوارد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حديد، المركز العربي للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى 1996. ص23/ 24.

9 – كلود ليفي شتروس، مرجع سابق، ص. 185.

10 – بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة، ترجمة ثائر ديب، تقديم عزمي بشارة، شركة قدميس للنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط الأولى 2009، ص 94.

11 – تيريإيجلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة د. منى سلام. مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون. القاهرة. ص 87.

12- TerryEagleton, Frederic Jameson Edward Said, Nationalisme, Colonialisme et littérature. Trad. De Sylviane TroadecGinette Emprin, Pierre Lurbe et Jacqueline Genet. Ed. Presse universitaire de Paris. P.72.

13 – ميشال مافيزولي، في الحل والترحال. تر. عبد الله زارو، إفريقيا الشرق 2010. المغرب. ص 46.

14 – المرجع نفسه، ص. 89.

15 – اندرو ادجار وبيتر سيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية. تر. هناء الجوهري، مراجعة وتقديم وتعليق محمد الجوهري. الطبعة الأولى 2009. المركز القومي للترجمة. ص 184.

16 – صفر التكوين، الفصل 11 من 1 إلى 9.

17 – اندرو إدجار وبيتر سيدجويك، مرجع سابق، ص 184.

18 – تيريإيجلتون، مرجع سابق، ص 87.

19 – ليندا هتشيون، سياسة ما بعد الحداثة، تر. د. حيدر حاج إسماعيل. مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى 2009 بيروت. ص. 140.

20 – المرجع نفسه، ص. 121.

21 – أمين معلوف، رحلة بالداسار، تر. نهلة بيضون، ANEP– دار الفارابي. ط1 بالبنان 1997. بالجزائر س 2001. ص 121.

22 – المصدر نفسه، ص. 122.

23 - voir Selim Abou, L'identité culturelle, éditions anthropos, Paris, 1981. P. 3031-.

24 – مايكلهاردت وأنطونيو نيغري، الإمبراطورية، تر. فاضل جنكر، مراجعة د. رضوان السيد. الناشر: العيبكان 2002، الرياض. ص. 198.

25 – أمين معلوف، رحلة بالداسار، ص. 22.

26 – المصدر نفسه والصفحة نفسها.

27 – المصدر نفسه ص 40.
28 – المصدر نفسه، ص 48.
29 – المصدر نفسه، ص 59.
30 – نفس المصدر ص 236.
31 – غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، مجد للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط –1 2006. ص. 36.
32 – ادوارد سعيد، الاستشراق والمعرفة، ترجمة كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الخامسة 2001.ص 81.
33 – غاستون باشلار، مرجع سابق، ص 39.
34 – أوما ناريان وساندرا هاردينغ، نقض مركزية المركز، ترجمة د. يمنى طريف الخولي. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978. ص. 44.
35 – المصدر نفسه، ص 107.
36 – جوديمابرو، تصورات الرحالة الغربيين عن النساء في الشرق الأوسط، تر ثائر ديب، مجلة الآداب الأجنبية العدد 111، صيف 2002، سوريا، ص 208.
37 – رحلة بالداسار، ص 65.
38 – رحلة بالداسار، ص 84.
39 – المصدر نفسه، ص نفسها..
40 – أوما ناريان وساندرا هاردينغ، مرجع سابق، ص 107.
41 – جودي مابرو، مرجع سابق، ص 206.