



المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف لميلة

قسم اللغة والأدب العربي
المرجع:

معهد الآداب واللغات

تمثيل الأنا للآخر في رحلة "الذهب و العاصفة"

ل " إلياس الموصلي"

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي
تخصص: أدب عربي قديم

إشراف الدكتور:
عبد الكريم طيبش

إعداد الطالبة:
* صالحة بجاوي

السنة الجامعية: 2021/2020

CORONAVIRUS
COVID-19



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر و عرفان

لله الشكر اللهم من لا يشكر الناس

أشكر أمي وأبي

أشكر كل من علمني من وطئت قدمي مدرسة زاوش الربيع ثم متوسطة الأمل

ثم ثانوية بوحنة معوي ثم المدرسة العليا للأساتذة بسبكي مبروك في قسنطينة

إلى أن عرجت بعد عمري إلى جامعة ميله التي فتحت لي أبوابها وأتاح لي باقيا من

الله أفقا للأمل من جريد

أشكر الأساتذة الذين أناروا عقلي وأخص منهم من تفهموا ظروف الغياب والتقصير

أشكر الأستاذ "عبد الكريم طيس" على تفهمه وعلى كلمته الباعثة على الأمل وعلى

موقفه الداعم

أشكر كل من ساعدني للإيجاز هذا البحث المتواضع

كلمات الشكر تقف خجلي أمام ما منحتموني من تفهم ودعم وثقة واحترام

شكرا لكل من سعى للإيجاز بجد القدر.. أو ترك أثر الفراسة

شكرا لكل من سعى لبناء الإنسان في

والحمد لله أولا وآخرا عمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما ينبغي له

المقدّمة:

تعريف موضوع البحث:

ينصرف هذا البحث الموسوم بـ " تمثيل الأنا للآخر في رحلة الذهب والعاصفة لإلياس الموصلي " إلى محاولة استكشاف أثر المرجعية الثقافية بمكوناتها المختلفة في إعادة إنتاج الواقع نصّيًا عبر تشكيل النص الأدبي، ومنحى تصوير شخصه وعوالمه، من خلال نص رحلي يرجع إلى القرن السابع عشر الميلادي.

يسعى البحث إلى تعرية العملية الإبداعية، ومحاولة الكشف عن طبيعة الجوانب الثقافية التي زخر بها نصّ الرحلة، مع التركيز على تبين ملامح " الأنا " و " الآخر " بوصفها أبرز النيمات التي استقطبت عناية الدارسين في مختلف المجالات المعرفية في العقود الأخيرة. وتتبع مدى خضوع السرد والوصف والتنسيق لأبعاد إيديولوجية من خلال ما انتقاه الرحالة من تراكيب حاملة للدلالات الثقافية، من خلال التعاطي مع النص عبر أسئلة مختلفة.

دوافع البحث:

ذاتية: سعت في بداية الأمر لدراسة موضوع الموريسكيين باعتماد رحلة "أفوقاي الأندلسي" نموذجاً، لكنني عثرت على دراسة لـ "فتحي الشمالي" تناولت زاوية البحث نفسها فما كان مني إلّا أن بقيت أبحث في فلك هذا الموضوع بعد أن تغلغل في نفسي، وتمكّن منّي أملاً في نصرة المسلمين في الفاجعة التي حلت بهم ولو بعد حين، إيماناً منّي بأن القضايا العادلة لا تموت، ونحن أولى بالكشف عمّا طالهم من تعدّ على دينهم وإنسانيتهم وحضارتهم وحقوقهم في الوجود. وكان أن غيرت المدونة باعتماد نص لرحالة نصراني، وما كانت دراستها لتخلو من الغاية التي تطلّعت إليها بدراسة نموذج مبكر لموضوع رائج في الواجهة الإعلامية في وقتنا الراهن، إنه الصراع الديني، وهدر قيمة الآخر، في ظلّ ادّعاء كل منبر حق الوصاية على غيره.

موضوعية: حثتني جملة من الأسباب لاختيار الموضوع:

- الغيرة على ساحة البحث في الجزائر، إذ تبدو متواضعة مقارنة بقرينتيها عند الجارتين تونس والمغرب في هذا الباب، رغم أن الجزائر كانت من أبرز الدول التي قصدها مسلمو الأندلس بعد سقوط غرناطة، وتركوا آثارهم فيها.

- قلّة الدراسات التي تناولت رحلات النصارى العربية.

- فريدة هذا النص من حيث سبقه لزيارة أقصى منطقة جغرافية معروفة آنذاك، في فترة حرجة من تاريخ الأدب العربي وأدب الرحلة - تحديداً - بعد الازدهار الذي شهده فيما مضى، وما لابسها من صراعات شكّلت إحدى الصفحات السوداء في التاريخ الإسباني والقوى الاستعمارية تجرّعت الإنسانية ويلاتها.

أهداف البحث:

يسعى البحث للكشف عن القيمة المعرفية للجزء المحقّق والمنشور من نصّ رحلة الموصلي، ومحاولة استجلاء أثر المرجعيّات التي نطق الرّحالة بصوتها، وتبنّي مواقفها في تمثّله للأنا والآخر، ورصد مشاهد العجيب والغريب التي حفل بها الفضاء الأمريكي، ووظيفتها داخل الهيكل السّردي للرحلة.

إشكاليّة البحث:

هذا البحث اجتهد يسعى لمساءلة التّمثّل الذي مارسه الرّحالة عبر محاولة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- إلى أيّ مدى تكسب رحلة الدّهب والعاصفة وجاهة للجدل الذي شهده تجنيس النّصوص الرّحلية؟

- ما سبب الانشغال المتزايد بأدب الرّحلة في العقود الأخيرة؟

- ضمن أيّ نوع من أنواع الرّحلة يمكن تصنيف رحلة " الدّهب والعاصفة"؟

- ما هي مكوّنات هويّة الرّحالة " الموصليّ"؟، وإلى أيّ مدى أثّرت على تشكيل نصّ الرّحلة، وتصويره لذاته وصورة الآخر في مرآة هذه الذات؟. وإلى أيّ مدى أسهمت المرجعيّات الثقافيّة في تأطير طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر؟

خطّة البحث:

بغية استيفاء عناصر الموضوع و موافقة المنهج العلميّ جاء البحث في محتواه العام مشكّلا من مقدّمة، وثلاثة فصول، ثمّ خاتمة.

أمّا الجانب النظري، فقد شمل فصلين:

الأول: تعرّض للمصطلحات والمفاهيم: الهوية، الصورة، التمثل، الأنا والآخر.

الآخر: تطرّق لتعريف الرحلة من الناحية اللغوية، ومفهومها، والإشكالية التي ولّدها سؤال التجنيس، ثمّ أنواع الرحلة وأهميّتها.

وأمّا الجانب التطبيقيّ، فتعرّض لإسقاط المفاهيم النظريّة على نصّ رحلة الذّهاب والعاصفة عبر: بنية الرحلة، ولغتها، وجدليّة المركز والهامش التي تجلّى نمط تمثّل الأنا والآخر فيها على المستويين الإنساني والجغرافي لها، ثم كانت الخاتمة حوصلة لأهم ما سبق التوصل إليه.

المنهج:

اعتمدت على منهج النقد الثقافي لأنّه المنهج الأنسب لمثل هاته الدراسات، وحاولت إلى جانبه الاستفادة من المنهج الاجتماعي، والنفسي، والوصفي، والتاريخي، والتحليلي لتفسير بعض سلوكات الرحالة، والمقارنات التي عقدها.

الدراسات السابقة:

من الناحية النظريّة، كثرت المؤلّفات التي تناولت المفاهيم التي تدور في فك الهوية بحيث يستحيل حصرها. أمّا مدوّنة البحث، فقد تمّ تحقيقها عدة مرات، غير

أنّ اهتمام الدّارسين بها كان متواضعا، وانحصر- حسب ما عثرت عليه - في الدراسات الآتية:

الأولى: قراءة نشرها بدري نوئيل يوسف بعنوان: الذهب والعاصفة .. الخوري إلياس الموصلي الكلداني أول رحالة شرقي إلى العالم الجديد. تم نشرها على موقع قناة عشتار سنة 2018م، وهي لم تتعدّ في مجملها تلخيص مضمون الرحلة.

الثانية: دراسة للدكتورة رشاً الخطيب بعنوان: تمثلات الذات والآخر في ثلاث رحلات عربية من القرن السابع عشر. تعرضت فيها لرحلة أفوقاي الأندلسي، ورحلة الموصلي، ورحلة الأمير خير الدّين المعني، صدرت سنة 2018م ضمن إصدارات مركز الدّراسات العربيّة لجامعة بوخاريس. شغل الاهتمام بتعريف الرّحالة والإشادة بدقّة وصفه نصفها، والنّصف الآخر جاء موجّزا مركّزا على تعظيم الذات في بعدها الدّيني، مقابل تشويه الآخر حيناً، والإعجاب به حيناً آخر، مع الإشارة لغياب المرأة عن نصّ الرّحلة، ولغياب نظرة الانبهار بأروبا.

الثالثة: دراسة للدكتور عادل نفاتي بعنوان: قراءة في رحلة إلياس الموصلي إلى قارة أمريكا. تمّ نشرها في العدد الثاني لمجلة مدارات تاريخية، الصادر في جوان 2019م، وأعاد نشرها ضمن مؤلّف جماعيّ، تولّى خالد التّوزاني تنسيقه بعنوان: أدب الرّحلة جدليّة الأنا والآخر في عالم متغيّر، وقد ركّز فيها على مخطوط الرحلة ومسارها، وعلى الفضاء الجغرافي، ثم عقد مقارنة بين موقف الموصلي، وموقف كريستوف كولومبوس، والقس لاس كاساس.

أمّا هذه الدّراسة المتواضعة فتسعى للتّركيز على تحليل أثر العصر، والمؤسسات المركزية السياسية والدينية، وولاءات الرّحالة في تشكيل نصّ الرّحلة، والتّقيب عن المسكوت عنه، واستجلاء مواطن التّشويه الإيجابيّ والسّلبّي، ورصد عمليّة الانتقاء التي أخضع لها الرّحالة سرده للرحلة وتصويره للأنا والآخر والفضاء الجغرافي.

المصادر و المراجع:

استندت الدراسة إلى مصدر رئيس هو: رحلة الذهب والعاصفة للموصلي في طبعتها التي حققها نوري الجراح، واستندت من جملة من المراجع أذكر منها على سبيل التمثيل لا التفضيل:

الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر.

دليل المصطلحات في الدراسات الثقافية لسمير الخليل.

تاريخ الأدب الجغرافي العربي لكراتشكوفسكي.

الرحلة في الأدب العربي لشعيب حليفي.

موسوعة السرد العربي لعبد الله إبراهيم.

الأنا والآخر في أدب الرحلة: أطروحة دكتوراه لمكي سعد الله ...

ومثل أي بحث أكاديمي اعترضتني بعض العراقيل تأتي في مقدمتها صعوبة تطبيق المنهج بحكم انقطاعي عن الدراسات الجامعية، والتخوف من المبالغة في تأويل نص الرحلة، وكذا استغلال المادة المعرفية الوفيرة بكفاءة لائقة بالمنهج العلمي.

ولأن متعة الوصول والإنجاز تزداد بقدر ما اعترض السبيل من عقبات، ولأن اليد التي تمتد للمساعدة خير من التي تمتد للتهنئة، لايسعني في هذا المقام إلا التّقدّم بالشكر الجزيل لأستاذي المشرف عبد الكريم طبّيش على تفهمه، ودعمه، وتجنّسه عناء الإشراف على البحث، وكذا الدكاترة: يوسف بن جامع، طارق بوحالة، رشاً الخطيب، عادل نفاتي، لؤي خليل، والشاعر محقق الرحلة نوري الجراح على ما أفادوني به من معلومات وتوجيهات. والشكر موصول للمركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف من إداريين، وأساتذة، وموظفي المكتبة، ولكل من ساعدني على إنجاز

البحث وإخراجه على هذا النحو. دون أن أنسى أعضاء لجنة المناقشة الذين سيتولّون مهمة قراءة البحث وتقييمه بهدف تقويمه.

والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات، والصلاة والسلام على خير النبيّين المرسل بخاتم الرسالات.

ميلة. في 07 ذو القعدة 1442هـ / الموافق لـ 17 جوان 2021م.

الجانب النظري:

الفصل الأول:

مصطلحات و مفاهيم:

- الهوية
- الصورة
- التمثل
- الأنا
- الآخر

مقدمة:

الحديث عن ثنائية الأنا والآخر ليس حديثاً عن شخصين مجرّدين، فهذا القدر من التجريد أمر مستحيل، وإنّما هو حديث عن هويتين متغايرتين إحداها تمثل الذات أو الأنا، والآخرى تمثل الأنا الآخر.

وبتعدّد الهوية ينتج الاختلاف والتنوّع في النسيج الإنساني، وقد يبلغ حدّ التصادم أحياناً، فكلّ منهما أنا جماعية حضارية. وإذ شغلت هذه التّيمة الدّراسات الأنثروبولوجيّة، والسّوسولوجيّة، والفكريّة، والأدبيّة...، فقد تعدّدت زوايا النّظر إليهما حسب المجال الفكريّ الذي تنتمي إليه تلك الدّراسات، وهي تتطّلق من "وجود مباشر، وجودٌ يأتي الآخر دائماً لكي يتقاسمه... وأكثر من أيّ قضية أخرى، فإنّه لا معنى لهذه القضية إلّا أن تكون مُقاسمة"¹ ذلك أنّ وجود الذات "منسحب من العلاقة مع الآخر"².

من هذا المنطلق أضحي من الأهمية بمكان توضيح المصطلحات: الهوية، الصّورة، التّمثّل، الأنا، الآخر.

أولاً- الهوية:

برز مفهوم الهوية بوصفه أحد أهمّ المفاهيم التي انشغل بها العقل البحثي والمعرفي تاريخياً، وإلى يومنا، وقد نجم عن الحصيلة المعرفية لهذا الانشغال تعدّد تعريفات الهوية، ولئن تمحورت حول الإنسان، فقد شملت مستويات عدّة: الإنسان منفرداً، والإنسان في إطار علاقاته بمن حوله، وحركته في دوائر الانتماء المتعدّدة

¹ - سيليفيان آغاسانسكي: نقد المركزية حدث الآخر دراسات نقدية، تر: منذر عياشي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، د ط، 2014م، ص 07-08.

² - المرجع نفسه، ص 08.

وفي إطار التغيرات الاجتماعية المستجدة¹، من خلال تتبع أثر فعل التّشّنة الاجتماعية عبر المؤسسات المختلفة: الدينية والسياسية والاجتماعية....، فهي مبحث فضفاض يتقاطع فيه أكثر من حقل معرفي، الأمر الذي وسم مفهومها بالنّثر والديناميّة نظرا لما يشهده من تشكّل مستمرّ.

1- من النّاحية اللّغوية:

خلت المعاجم اللّغوية العربيّة القديمة من مصطلح "الهويّة" بمعناه الحديث، أمّا ما جاء فيها من عائلة هذه اللفظة فقد دار في فلك اشتقاقات الفعل "هوى".

ورد في معجم لسان العرب: "هوى: يهوى هويّا وهويّا: سقط من فوق إلى أسفل... والهويّ في السّير إذا مضى... والهويّ: الحين الطويل من الزمان... هوى النفس: إرادتها... والهويّة: بئر بعيدة المَهوّة، وعرشها سَفْهها المَعْمى عليها بالتراب فيُعْتَرُّ به واطئُهُ فيقع فيها ويَهْلَكَ"².

أمّا القاموس المحيط، فمما جاء فيه: "الهوّة: ما انهبط من الأرض. الهوُّ: الجانب. هوى فلان: مات. والهويّ، بالضمّ: الانحدار. وهويّة: أحبّه واستهوته الشياطين": ذهبت بهواه وعقله، أو استهامته وحيرته. الهاوية: جهنّم"³.

أمّا تاج العروس، فجاء فيه: "الهوّة: هي الحفرة البعيدة القعر كالمهوّّة، وتُجمَعُ الهوّة على هُوٍ، وعلى هُويّ، وتصغير الهوّة: هُويّة...، و(كلّ فارغ) هواء، قوله تعالى: "أَفَبَدَّلْتَهُمْ هَوَاءً"، أي فارغة. (الجَبَانُ): لَخُلُوّ قلبه من الجُرْأَة"⁴.

¹ - ينظر: سمير مرقص: هويات في شراكة على قاعدة المواطنة الثقافية، التقرير العربي الثامن للتنمية الثقافية التكامل العربي: التجارب، تحديات وآفاق، مؤسسة الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2015م، ص 25.

² - جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري ابن منظور: لسان العرب، مج6، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت، ص ص 4727-4729.

³ - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 8، 2005م، ص 1347.

⁴ - محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ج 40، تح: ضاحي عبد الباقي، التراث العربي، الكويت، ط1، 2001م، ص 323-333.

وعلى هذه المعاني دارت اللفظة في مختلف المعاجم اللغوية.

ولئن كان الباحث عفيف البوني قد ذكر في إطار تعريفه للهوية أنها: " مصدر صناعي مركّب من "هو" ضمير المفرد الغائب المعرّف بأداة التعريف "الـ"، ومن اللاحقة المتمثلة بالـ"ي" المشدّدة وعلامة التأنيث، أي "ة"¹، فقد أورد سمير الخليل أنّ " هذا المفهوم ليس ذا تخرّيج في مجمل معاجمنا القديمة"²، مستثنيا معجم الكليات لأبي البقاء الكفوي. والواقع أنّ الكفوي لم يتفرّد بالإشارة - قديماً - لمصطلح الهوية، إذ سبقه الجرجاني إلى ذلك في معجم التعريفات.

فهذا اللفظ مولّد " من الهو كما تشتقّ الإنسانية من الإنسان"³، وهو يقابل في اللغة الفرنسية Identité ويقصد به: " الموصفات التي تجعل من شخص ما هو عينه شخص معروف أو مُتَعَيّن... وفي اللغة الانجليزية Identity وهو من أصل لاتيني Identitas يعني: الشيء الذي هو ما هو عليه... ولفظ "Iden" أو "Id" ضمير الإشارة للغائب بمعنى هو ذاته"⁴ يتمّ توظيفه للاختصار وتجنّب التكرار.

تجدر الإشارة لبقاء هذا المصطلح وفيّاً للدلالة المعجمية في الدراسات الغربية لعجزه عن " الانفلات من مفهوم المطابقة والمماثلة"⁵ بين الشيء ونفسه، أو ما يقاسمه الصفات الثابتة، وهي التي يطلق عليها مصطلح: " Identique و Identical فهي ما يبقى دائماً ثابتاً بالرغم مما يطرأ عليه من تغييرات فالجوهر هو وإن تغيّرت

¹ - أحمد بعلبكي وآخرون: الهوية و قضاياها في الوعي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2013م، ص 23.

² - سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، د ت، ص 317.

³ - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007م، ص 667.

⁴ - أحمد بعلبكي وآخرون: المرجع نفسه، ص 23.

⁵ - مكي سعد الله: الأنا والآخر في أدب الرحلة دراسة نقدية مقارنة، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الأدب العربي الحديث، (لم تنشر)، جامعة باتنة1، 2017م، ص 31.

أعراضه"¹، فهي مجموع الملامح التي تصمد في وجه ما يعترضها عبر الزمن، وبناءً على هذا الجوهر تتولد صلة المجانسة والمغايرة.

2- من الناحية الاصطلاحية:

يأخذ مفهوم الهوية طابعا سيكولوجيًا و فلسفيًا بالدرجة الأولى :

2-1/ الهوية في علم النفس:

تعدّ الهوية جملة من الصفات السيكلوجية المتطابقة والموحدة الخاصة بفئة من الناس تكسبهم تطابقًا فكريًا... بمعنى " إحساس الشخص بالانتماء لذاته أولاً، وانتمائه لهذه الطبقة"² أو الجماعة لتشاركه وإياها الميول والتطلّعات والأفكار دون الوصول إلى حد التطابق فيصير نسخة عنهم.

سبق عالم التحليل النفسي غرودباك Grodbeck لاستخدام مصطلح الهوية للدلالة " على أمر غير شخصي في الطّبيعة الإنسانية"³، ولكن المُجمَع عليه هو أنّ إريك إريكسون E.H.Erikson هو أبو مفهوم الهوية من خلال نظريته عن النّمو النفسي الاجتماعي، ويرجع استخدامه للمصطلح إلى أواخر الخمسينات من القرن الماضي، وانطلاقاً من المنهج الأنثروبولوجي الذي اعتمده في دراسته مراحل حياة أطفال وأسر ينتمون لثقافات مختلفة⁴، يرى إريكسون أنّ الفرد قادر على تطوير شخصيته خلال مراحل النّمو المتلاحقة طيلة حياته، فقسم تلك المراحل إلى ثمانية، وقد شكّلت المرحلة الخامسة (من السّنة الثّانية عشر حتى الثّامنة عشر) التي تمثّل

¹ - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص 667.

² - مازية حجلي: الهوية وسرد الآخر في روايات غسان كنفاني، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الأدب العربي، (لم تنشر)، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2017م، ص 16.

³ - مراد وهبة: المرجع نفسه، ص 666.

⁴ - ينظر: سائدة جمال محمد الغصين: النمو النفسي والاجتماعي لدى طلبة المرحلة الأساسية العليا بغزة وعلاقته بقدرتهم على حل المشكلات الاجتماعية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في علم النفس والصحة النفسية، (لم تنشر)، الجامعة الإسلامية غزة، فلسطين، 2008م، ص 13-14.

مرحلة المراهقة جسر الانتقال من الطفولة إلى عالم الرشد والنضج، فهي أهم المراحل وأخطرها، لأنها تمثل مرحلة الإحساس بالهوية الذاتية مقابل الإحساس بغير الهوية، حيث هم الفرد الاعتراف بوجوده وبهويته، حيث يمنحه الجواب عن السؤال الملح: من أنا؟ شعوراً بالاستقلالية، بينما يؤدي فشل الفرد وإخفاقه في تحقيق كيانه وهويته الذاتية إلى غموضها¹. وقد نجمت عن ذلك أمراض فصاميّة استقطبت عناية الأطباء النفسيين دراسةً وعلاجاً.

2-2/ الهوية في الفلسفة:

استقطبت الهوية عناية الفلاسفة والمفكرين الغرب والعرب، خاصة "جدلية علاقة الهوية بالآخر لأنه لا وجود لهوية خاصة دون اختلاف"²، فالغيرية عنصر مؤسس للهوية في ظل التشاكل والتباين في أوجه تجلياتهما المختلفة. ولما كان الحدّ في الفلسفة هو "الكلام الكاشف عن معنى المحدود وحقيقته"³، كانت الهوية " ما يكشف عن حقيقة الشيء ويحدّد طبيعته بدلالة السمات التي عرّف بها عن نفسه"⁴، فهي جوهر مركّب من ثنائية التماثل والتمايز. وعلى الرغم من حداثة العناية بموضوع الهوية على كافة الأصعدة ، فإنّ جذور هذا المصطلح ضاربة في القدم، إذ نجد صداها في الفكر اليوناني القديم، ففي القرن السادس قبل الميلاد كتب هيراقليطس Heraclite: " لا يمكن للمرء أن يسبح مرتين في النهر نفسه"⁵. قول يلغي وجود جوهر أبديّ، فكل شيء يخضع للتغيّر. وإذا

¹ - ينظر: سائدة جمال محمد الغصين: المرجع السابق، ص 14 - 18.

² - مكي سعد الله: الأنا والآخر في أدب الرحلة، ص 37.

³ - أحمد بعلبكي وآخرون: إشكالية الهوية في العراق الأصول والحلول، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، ص 296.

⁴ - المرجع نفسه، ص 297.

⁵ - كلود دوبار: أزمة الهويات تفسير تحول، تر: رنده بعث، المكتبة الشرقية، الأردن، ط1، 2002م، ص 18.

سلمنا بمقولة "الثابت الوحيد هو التّغيير"، فإنّ "هويّة كلّ كائن تجريبيّ ترتبط بالفترة المدروسة"¹، فهي مسألة متعلّقة بالكينونة أو الذات وعلاقتها بالمكان والزّمان.

وكانت الهوية قد برزت بوصفها إحدى المبادئ الثلاثة للفكر التي صاغها أرسطو Aristotle، ويقصد به: " فعل المماهة أو التّطابق... فالشيء هو هو (الإنسان هو إنسان، والكتاب هو كتاب...)"². وقد ذكر الفيلسوف العراقي رسول محمد رسول أنّ المنطق الأرسطوطاليسي الذي " وجدت ترجمات مبكّرة له إلى العربيّة في العقود الإسلاميّة الأولى، ظلّ مهيمنا على الإدراك العربيّ للمسألة عبر قرون طويلة"³، فقد ذهب الفيلسوف الفارابي (ت339هـ) في كتاب التّعليقات إلى القول: "هويّة الشيء وعينيّته، وتشخصه، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له... الذي لا يقع فيه اشتراك"⁴ مركزا بذلك على ما ينماز به الوجود وعن غيره.

في حين نفى الفيلسوف ابن رشد (ت595هـ) أصالة لفظ الهوية في العربيّة، وأقرّ في كتابه: تفسير ما بعد الطّبيعة أنّه نتاج اضطرار بعض المترجمين لاشتقاقه من حرف الرّباط هو، وعدّ الهوية مرادفا للوجود، يحيل على ذات الشيء⁵.

أمّا أبو البقاء الكفوي (ت1094هـ) فقد استفاد من الموروث الفلسفيّ الذي بلغه في صياغته لمفهوم الهوية، وهو عنده "يطلق على معانٍ ثلاثة: الشّخص والشّخص نفسه والوجود الخارجيّ"⁶، وهي عنده ما يكون به الشيء هو هو، وما يميّزه عن

¹ - المرجع نفسه، ص 18.

² - رسول محمد رسول: محنة الهوية مسارات البناء وتحولات الرؤية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 2002م، ص 17.

³ - المرجع نفسه، ص 17-18.

⁴ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة واللاتينيّة، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د ط، 1982م، ص 530.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ص 529 - 530.

⁶ - أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، لبنان، ط2، 1998م، ص 961.

غيره. ف" الأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب (ما هو؟) يسمّى ماهيّة، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمّى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمّى هويّة"¹، وبناءً على ذلك، فقد خصّ استحقاق اسم الهوية بمن كان وجود ذاته من نفسها. وقد نفذ المفكّرون المسلمون من هذه النّقطة للحديث عن فرادة الخالق ووجوده المحض. غير أنّ جملة المفاهيم الواردة عن المسلمين لم تتعرّض لفكرة الاختلاف في بعدها الإشكاليّ، لكنّها أبدت تقبّلاً " للآخر المختلف والاعتراف به على أساس معرفيّ من خلال تقسيم الخوارزمي في كتابه مفاتيح العلوم العلوم إلى: علوم الملة، وعلوم العجم...، وعنونة ابن مسكويه كتابه الموسوعيّ تاريخ الأمم"². يؤكّد ذلك التّفاعل الذي أبداه أعلام الثقافة الإسلاميّة مع الإرث المعرفيّ للأمم الأخرى عبر التّرجمة.

وقد تنامي مصطلح الهوية في الخطاب الفلسفي الغربي الحديث من خلال إسهامات الفلاسفة الألمان في بلورة هذا المفهوم، إذ برز شلنج Schelling بسبّقه سنة 1802م لوضع أوّل عنوان مستقل عن الهوية: في مذهب الهوية المطلقة، حيث ربطها بالاختلاف، وقد تأثّر هيجل Hegel بطرحه حين جعل التّغاير جوهر الوجود والهوية، فالتنوّع سمة أساسية لها³، وأتي بعده هيدجر Heidegger من خلال كتابه: الهوية والاختلاف، فربط الهوية بالثبات، والتّغيّر، والزّمن، " فهي ثابتة في زمنها متغيرة في الأزمنة الأخرى"⁴.

¹ - المرجع نفسه، ص 961.

² - رسول محمد رسول: محنة الهوية، ص ص 23-63.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص ص 23-31.

⁴ - توفيق قحام: أزمة الهوية في الرواية الجزائرية المعاصرة، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في نظرية الأدب الشعرية العربية، (لم تنشر)، جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2، الجزائر، 2017م، ص 03.

أما نيتشه Nietzsche فقد ربط الهوية بالاختلاف عن المقدس والمثال عكس أفلاطون Plato - الذي ربطها بالتماهي والتطابق مع النموذج المثال -، فأحى بذلك المهمّش من الموجودات. ليشهد الفكر الإنساني بعدها مرحلة (هوية المابعد) التي كانت نتاجاً للحادثة من خلال إسهامات فوكو، ودريدا، وبول ريكور... التي ساقّت مفاهيم: الاختلاف، نقد المركز... وأحالت على ولادة "هوية التشظّي السالب" وما رافقها من انهمام بالذات التي تمثّل "بؤرة الوجود" على حدّ تعبير ستروس Strauss، فتحول التركيز إلى القواعد الثقافية المختلفة، وارتقى مفهوم الاختلاف والثقافة إلى الصّدارة، إلى جانب الاتجاه نحو تركيب الهويّات الجماعية المسيّسة على أسس قومية أو إثنية أو حقوقية (المرأة، الشواذ...) حيث بدأت الهويّات تشهد اختراقاً لا يراعي أصالتها¹، بل يزاحم مرجعيّتها ويستهدف ركانزها.

ثم أزاحت طروحات الساسة طروحات الفلاسفة عن مكانتها، بعد سعي الكاتب الأمريكي فوكوياما Fukuyama لإرساء فكرة الهوية الانفرادية التي لا تكتفي بتهميش الهويّات، بل تلغي كلّ هوية دون هوية النموذج الديمقراطي الليبرالي². وقد ردّ صموئيل هنتنجتون Huntington على طرح فوكوياما بفتح أفق الهويّات، لكنه أقام طرحه على فكرة الصدام بين الغرب والإسلام - وهو صراع ديني إذ لم يحصر الإسلام في بقعة جغرافية معينة - والتي ترى أنّ الشعوب طوّرت "إحساسها بهويّتها القومية أثناء حروبها لتمييز نفسها عن الشعوب الأخرى بلغتها المختلفة أو دينها أو تاريخها أو موقعها"³، ذلك أنّ الأمم تكون أكثر استماتة في الدّفاع عن هويّتها في أوقات الخوف والحرب والصّراع، وأكثر اعتزازاً بها في أوقات السّلم. وعليه فالحيّز أو

¹ - ينظر: رسول محمد رسول: محنة الهوية، ص ص 49 - 62.

² - المرجع نفسه، ص 53 - 54.

³ - صموئيل هنتنجتون: من نحن؟ التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية، تر: حسام الدين خضور، دار الرأي، دمشق - سوريا، ط1، 2005م، ص86، نقلاً عن: توفيق قحام: أزمة الهوية في الرواية المعاصرة، ص 3.

الإطار الجغرافي الواحد قد يشهد صراعاً هويّياً إذا كان مركّباً من هويّات متنوّعة، والشّواهد التّاريخيّة ماثلة في ماضي الشّعوب والأمم المختلفة تعاند النّسيان، بل إنّ حاضرها خير شاهد.

2-3/ الهوية في علم الاجتماع:

تقضي بنا مسلّمة الإنسان " كائن اجتماعي بطبعه " إلى أنّه " لا يوجد في فراغ بل ينطلق من حياة داخلية، ويأخذ وضعيته في إطار علاقات اجتماعية"¹. من هنا احتلّ مفهوم الهوية مركزيّة في مجال العلوم الإنسانيّة ذات الطابع الاجتماعي إذ أطلق على " نسق المعايير التي يعرف بها الفرد ويُعرّف، وينسحب ذلك على هويّة الجماعة والمجتمع والثقافة"².

يقرّ عالم الاجتماع كلود دوبار Claude Dubard بالاختلاف الحاصل في وضع مفهوم للهويّة، فهي " كلمة منحوتة يعكس عليها كلّ منّا معتقداته ومزاجاته ومواقفه"، أو هي " ما يبقى دون تغير رغم التغيّرات"³، أي أنّها تستند إلى جوهر الكائن مع ربطه بفئات يجمعه وإياها ما يسمّيه " المشترك الجوهرية"، دون أن يلغي ذلك أنّها من

ناحية أخرى تعني الاختلاف.

ويعرّفها أليكس ميكشيللي Mucchielli بقوله: "الهويّة مركّب من المعايير يسمح بتعريف موضوع أو شعور داخليّ ما، وينطوي الشّعور بالهويّة على مجموعة من المشاعر المختلفة كالشّعور بالوحدة، والتّكامل، والانتماء، والقيمة، والاستقلال،

¹ - أليكس ميكشيللي: الهوية، تر: علي وطفة، presses universitaires de France، ط1، 1993م، ص 12.

² - المرجع نفسه، ص 7.

³ - كلود دوبار، أزمة الهويات، ص 15 - 16.

والشعور بالثقة المبني على أساس من إرادة الوجود"¹. ورغم أنها مناط خصوصية الإنسان، إلا أنه نفى عنها صفة الجمود بحكم تفاعلها المتوازن مع ما يعترضها من أزمات². وهذا التفاعل مرهون بمستوى الرشد والنضج والتكامل (Maturité d'Identité) في مشاعر الإحساس بها، مما يسمح لحاملها بالاستفادة من التجارب المعيشة، ويسهل عليه التكيف ومعرفة الغير، وهو ما يمكن إجماله في وصف الانسجام³.

يرى المفكر نديم البيطار أن للهوية طابعا تاريخيا، ويقصد بذلك أن لا وجود للهوية خارج المجتمع والتاريخ، بل إنها " خلاصة تاريخ خاص من التجارب الثقافية والحضارية لأمة من الأمم"⁴. غير أنها لا تُفرض على جماعة من الناس، وبالمقابل لا يمكن التقييد ببعضها من طرفهم، وفي هذا الصدد يقول أمين معلوف: " الهوية لا تتجزأ ولا تتوزع مناصفة ولا مثالثة، ولا تصنف في خانات محدّدة ومنفصلة بعضها عن بعض. وأنا لا أملك هويّات متعدّدة بل هويّة واحدة..."⁵.

فهي تغرس شعورا أصيلاً في الفرد بالولاء والانتماء للجماعة عبر تأصيلها من خلال مأسستها في إطار " نسق نظامي قانوني"⁶ يتجلى في عمليات التثنية التي تمارسها مؤسسات المجتمع المختلفة من منطلق مسؤوليتها عن تعزيز الهوية، وغرس مقوماتها، " بوصفها بوابة الانتماء لثقافة المجتمع"¹. وهذا ما يسوقنا للحديث عن

¹ - أليكس ميكشيللي: الهوية، ص 15.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 129 - 7.

³ - ينظر: كلود برنار: أزمة الهويات ، ص 130 - 131.

⁴ - أحمد بعلبكي وآخرون: في الهوية القومية العربية، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، ص 26.

⁵ - أمين معلوف: الهويات القاتلة قراءة في الانتماء والعولمة، تر: نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1999م، ص 11.

⁶ - أحمد بعلبكي وآخرون: المرجع نفسه، ص 25.

التشاكل بين مفهوم الهوية والانتماء في تقاطعات عدّة من بينها: دلالة الانتماء على العلاقات والروابط و المشاعر التي تشدّ الفرد إلى جماعة أو عقيدة ... بفعل ما تغلغل في أعماقه من أفكار، وقيم، وأعراف، وتقاليد²، ولذلك "يشكل الانتماء جذر الهوية الاجتماعية...، وهو إجابة عن سؤال الهوية في صيغة من نحن؟"³.

غير أنّ بينهما عناصر تباين نذكر منها: الطابع الشمولي لمفهوم الهوية، بينما يشكّل الانتماء عنصراً من عناصرها⁴. فعلى سبيل المثال الانتماء للعروبة والإسلام والقبيلة والطائفة والوطن قد يخلق صراعاً داخل الهوية الواحدة، ولذلك فالهوية تدلّ على الصفات المشتركة، أمّا الانتماء فيدلّ على العناصر الفرعية المتعدّدة، بل إنّ السؤال عنهما " أصبح يعبر عن تأكيد مبادئ الوحدة في مقابل التعدد والكثرة، والاستمرار في مقابل التغيّر والتحوّل"⁵، وكما تعددت الهويات قد تتعدد الانتماءات داخل الهوية الواحدة.

ولئن كان مفهوم الهوية يأخذ طابعاً سيكولوجياً وفلسفياً بالدرجة الأولى، فإنّ مفهوم الانتماء يأخذ طابعاً سوسيولوجياً يوظّف - غالباً - في مجال الأدب والسياسة وعلم الاجتماع. ويتمحور هذا التوظيف حول ما تبديه الذات من "مبالغات دفاعية"

¹ - فريال حمود: مستويات تشكل الهوية الاجتماعية وعلاقتها بالمجالات الأساسية المكونة لها لدى عينة من طلبة الصف الأول الثانوي من الجنسين، دراسة ميدانية في الدارس الثانوية العامة في مدينة دمشق، مجلة جامعة دمشق، سوريا، 2011م، مج 27، ص 555.

² - ينظر: أحمد بعلبكي وآخرون: إشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، ص 154 - 155.

³ - المرجع نفسه، ص 155.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 158.

⁵ - ضياء الدين زاهر: اللغة و مستقبل الهوية: التعليم نموذجاً، سلسلة أوراق، مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، مصر، 2017م، ع 24، ص 28.

لحماية " العناصر الصلبة"¹ لهويّتها متى أحسّت بالمزاحمة والاضطهاد² الذي يهدّد وجودها، وهو ما يؤدّي إلى الصراع الذي يتجلّى عبر التمثيل السلبي للآخر. وفي هذا السياق تنفي الكاتبة السورية ماجدة حمود إمكانية اختزال الهوية في تعريف صافٍ وبسيط، فهي " دلالة على شيء أصيل كامن في أعماق المرء، يركن إليه كي يحسّ الثقة والأمان...، تشكّل في أدغال الذات وتتجسّد عبر انتماءات ومكوّنات تتعلّق بالجنس والعمر والطّبقة الاجتماعية والموروث الثقافي الذي يشكّل ركيزة أساسية فيها"³. وهي تلازم الفرد وتكوّن شخصيته، وتولّد فيه شعورا غريزيا بانتمائه للجماعة لدرجة التماهي بها⁴، وتكسب إبداعه طابعًا خاصًا بحكم هيمنتها عليه.

بناء على ما سبق، وأمام الانحراف الذي شهدته جهود الفلاسفة والمفكرين بإرساء " أكثر ما يمكن من قصص الهوية!"⁵، يجد الدّارس في قول ستروس: " الهوية داء جديد"⁶ قدرا من الطّرافة والوجاهة والعمق في الوقت نفسه، وقد استفاد الأدب من هذه الطّروحات التي حظي بها مفهوم الهوية على المستويين: الإبداعي: من خلال الخطابات الهوية المغلقة، التي تعكس أزمة الإنسان المعاصر في سعيه المتوسّل بالصّراع الشرّس في سبيل وجوده والحُظوة باعتراف بهويّته أو افتكاك هذا الاعتراف. والنّقدي: من خلال التوسّل بما أدلى به المفكّرون في مختلف المجالات المعرفيّة للغوص في التجارب الإنسانيّة التي نسجت في مختلف الأعمال الإبداعية بغية فهمها بعمق.

¹ - عز الدين المناصرة: الهويات والتعددية اللغوية (قراءات في ضوء النقد الثقافي المقارن)، الصايل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د ط، 2014م، ص 16.

² - ينظر: أليكس ميكشيلي: الهوية، ص 132.

³ - ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر نماذج روائية عربية، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 2013، ص 15.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 15.

⁵ - فتحي المسكيني: الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2011م، ص 12.

⁶ - علي حرب: الحقيقة والتأويل، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص 125. نقلا عن: مكّي سعد الله: الأنا والآخر في أدب الرحلة، ص40.

ثانيا - الصورة:

1- من الناحية اللغوية:

جاء في لسان العرب: " الصورة في الشّكل...، تصوّرت الشيء: توهمت صورته، الصورة... حقيقة الشيء وهيئته، وصفته"¹.

2- من الناحية الاصطلاحية:

يبدو أن دراسة حضور الآخر في النصّ الأدبيّ العربيّ قد تأخرت بقرون على حضوره الفعليّ، ذلك أن الوعي بأبعاد هذا الحضور يعود إلى النهضة العربيّة الحديثة، وما صاحبها من تبلور للوعي والفكر القوميّ الذي أخذ في مساءلة الآخر والتوجّه لتبيين ملامحه في الكتابة العربية انطلاقاً من مقاربات الرّحلات العربية، وهذه المقاربات هي التي مهّدت لولادة مبحث الصورة Imagologie². فالصورولوجيا، أو علم الصورة، أو الصوريّة " علم جديد أفضت إليه محكيّات الرحلة"³، ويرجع نحت هذا المصطلح إلى عام 1968م. وقد نشطت وتبلورت الدّراسات حوله من خلال استنطاق النصوص السّردية القديمة كأدب الرحلة والحديث كالقصة والرواية ...

جاء في معجم المصطلحات: " الصّورولوجية: اصطلاح ظهر في الأدب المقارن، ليشير إلى دراسة صورة شعب عند شعب آخر باعتبارها صورة خاطئة، وهي حقل لدراسة تكوّن الصّور الخاطئة في شهادات أدب الرحلات، وتعتمد على

¹ - ابن منظور: لسان العرب، مج 4، ص 2523.

² - الطاهر لبيب وآخرون: الطريق إلى الآخر يمر بالذات: نموذج من أعمال يوسف إدريس، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص 835.

³ - سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية، ص 212.

مفاهيم الدرس السيكولوجي السوسولوجي الأثنولوجي¹. وهو يقصد بالصّور الخاطئة: الحيد عن الموضوعيّة إلى تشويه أو تدنيس صورة الآخر في ظل تقديس صورة الأنا بفعل إعادة التشكيل للواقع وفق رؤية الكاتب.

وقد اعتمد محمد نور الدين أفاية مصطلح الصّورة الأدبيّة في نقله تعريف دانيال هنري باجو D.H. Pageaux للصّورة، فهي " نتاج الفارق الدّال بين واقعين ثقافيين، الصّورة تمثّل لواقع أجنبيّ يتمكّن من خلاله الفرد أو الجماعة التي كوّنته (أو تقاسمته) من كشف وترجمة الفضاء الإيديولوجيّ الذي تتموضع فيه"، أو هي " تمثّل يحمل مزيجا من المشاعر والأفكار التي يتعيّن القبض على تعبيراتها العاطفية والإيديولوجية"². وهو يقر أنّ دراستها تفتح الأفق لدراسة علم نفس الشعوب أو الأثنو- سيكولوجيا، كما أنّ فهم الصّورة النمطيّة وتطوّرها وانتقالها عبر الزّمان والمكان من شأنه أن يساعد على دراسة تاريخ الأفكار. " ويتحقق ذلك من خلال الوظيفة التي تقوم بها الصّورة فهي تترجم الآخر بتراكيب صريحة وبدلالات مضمرة أو هي تقدّم مفاهيم نمطيّة تحمل مضمونا عقليّاً وانفعاليّاً مُضمراً"³.

بينما اعتمد سمير الخليل مصطلح التّميّط الثقافيّ للآخر في ترجمة مصطلح الصورولوجيا وتعريفه، فهو: " دراسة الصّورة الثقافيّة التّميّطيّة التي رسمتها الشّعوب عن بعضها، والمنبثقة من تحت وطأة غياب الوعي الحقيقي بالآخر... ويهتمّ برصد رؤى وانطباعات تتّم عن أنساق ثقافية..."⁴. وباختصار فهو " علم دراسة صور

¹ - سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة (عرض وتقديم وترجمة)، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1985م، ص 137.

² - محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص 20.

³ - دانييل هنري باجو: الأدب العام والمقارن، تر: غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د ط، د ت، ص 99-100.

⁴ - سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية، ص 211.

الشعوب في آداب الأمم الأخرى"¹، أو " هي الدراسة التي تهتم بمعرفة الصور الذهنية التي يشكّلها شخص عن نفسه وعن الآخرين"².

يُعد علم الصورة أحد فروع الأدب المقارن، ويرجع ازدهاره إلى " مناخ التعايش السلمي الذي بدأ يظهر لدى أغلب الدول، بعد أن لوحظ سوء الفهم السلبي بين الأمم والدول والثقافات الناتج عن الصور العدائية التي تقدّمها الآداب القومية للشعوب الأخرى"³. وليس مردّ هذا التصوير إلى العجز عن نقل الحقيقة ومطابقتها، فهذا أمر يُنقّ على استحالته " ذلك أن المرء مهما حاول لا يستطيع أن يرى إلّا عبر منظاره وأفقهِ"⁴، وإنما مردّ ذلك إلى التّعصّب للخلفيّة الثقافيّة – بما تنطوي عليه من مسار تاريخي حافل بالصراعات والحروب والمعارضة والموالات – التي تنطلق منها الذات في إعادة تشكيل الآخر، فتغدو الكتابة فعلاً ثقافياً معبراً عن رؤية جمعيّة موروثة، وقد تغذّيها التجربة الشخصيّة وهي الرحلة – غالباً –⁵ على اختلاف دواعيها.

يرجع الفضل في دراسة صور الأجنبي وتجليّاته إلى المدرسة الفرنسيّة في النّصف الأول من القرن التاسع عشر، إثر زيارة الأديبة الفرنسيّة مدام دوستايل Madame de Staël لألمانيا في وقت تصاعد العداء وسوء الفهم بين الشعبين الفرنسي والألماني، إذ فُوجئتُ الأديبة بمدى جهل الفرنسيين بأبسط "الأمر المتعلّقة

¹ – أسماء يوسف ديان صالح: الصورولوجيا في الرواية دراسة مقارنة بين رواية عربية وأميركية مختارة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في اللغة والعربية و آدابها، (لم تنشر)، جامعة ذي قار، كَلَيْة التّربية للعلوم الإنسانية قسم اللغة العربية، 2014م، ص12.

² – دانييل هنري باجو: المرجع السابق، ص 89.

³ – ماجدة حمود: مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، د ط، 2000م، ص 109.

⁴ – المرجع نفسه، ص112.

⁵ – ينظر: هشام بن سنوسي: صورة الموريسكيين في المتخيل الإسباني، مجلة الفكر المتوسطي، ع 11، 2016م، ص 123 – 124.

بالمجتمع والثقافة والأدب والطبيعة في ألمانيا...، فرسموا في أذهانهم... باختصار صورة يرسمها شعب لشعب آخر يعدّه عدوّاً له¹. وهذه الانطلاقة شاهد على استهداف هذا النوع من الدراسات تبديد الآراء و التّصوّرات الخاطئة، لذلك عُدّت الصورة " إحدى البنيات الفاعلة في تشكّل أجناس الأدب من جهة، وفهمها من جهة أخرى"²، أي أنّ أثرها يشمل الكتابة والتّأويل، في مشهد يتقابل فيه شعور ولا شعور الأنا ومسلّماته الفكرية مع ما يوازيه عند الآخر.

يرجع باجو يرجع بداية الصّورولوجيا لجهود جان ماري كاريه Jan Marry Carry ثمّ ماريوس فرانسوا غويار Francois Guyard Maurice بدفاعه عنها في آخر فصل من كتابه الصادر سنة 1951م: الأجنبي مثلما نراه، لكنّ رينيك ويليك Rene Wellek عارض- من خلال مقاله في الكتاب السنوي للأدب المقارن سنة 1953م - دراسة الصّورة، وكذا فعل إيتامبل Rene Etiemble بعده بعشر سنوات، إذ ندّد بهذا النوع من الدّراسات بدعوى أنّها أقرب للتّاريخ وعلم الاجتماع منها للأدب. غير أنّ ذلك لم يمنع الدّارسين من تقديم أطروحات وضعت قاعدة دراسة الصورة مثل: أندريه مونشو Andri Moncho، رينيه شوفال R.Cheval، ميشيل كادو Michel Cadot...³ بدراستهم صورة ألمانيا وروسيا.

ورغم سعي غويار لرسم حدود بين الدّراسات المقارنة والتّاريخية، فلقد بقي هذا النوع من الدّراسات - نظراً لسعة آفاقه - يستقطب عدّة تخصصات، فهو " يتقاطع مع جهود الباحثين في الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والتّاريخ الأدبي، والتّاريخ

¹ - ماجدة حمود: مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، ص 110.

² - سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية، ص 211.

³ - ينظر: دانييل هنري باجو: الأدب العام المقارن، ص 89.

السياسي، وعلم نفس الشعوب...¹، ليكون في نهاية المطاف عبارة عن " تداخل العلوم الإنسانية بالأدبية"².

تجدر الإشارة إلى دور المؤتمر الدولي للعلوم التاريخية في شتوتغارت سنة 1985م في إضفاء الطابع المؤسسي على الصورولوجيا نظرا لأثر التعليم والإعلام على المشهد السياسي³، فهي غير ثابتة، بل متغيرة. وهو ما يقودنا للحديث عن عناصر الصورة التي تتغير بحسب طبيعة الخطاب وسياقه، فإن كانت أدبية - وهو ما تحدّث عنه باجو-، فعنصرها الأولي هو الكلمات التي تُنتقى من مخزون واسع من الحقل المعجمية التي تشكّل مفاهيم ومشاعر مشتركة بين الأديب وجمهوره، ناهيك عن الخيال الذي يرفع لغة الصورة إلى مرتبة الجمال الفني، وهذا الخيال لا ينحصر في إبداع الكاتب، بل يمتدّ ليشمل الخيال الاجتماعي. فالصورة ليست رؤية واقعية محايدة، بل هي مشوّهة بفعل خضوعها لسلطة المكونات الثقافية التي تتشكّل في إطارها، بحيث تُختزل " فيها رسالة جوهرية تسعى كي تكون صالحة في كل لحظة تاريخية"⁴ لنصرة الهوية في مواجهة الغيرية، لكن ضمن سيرورة من التأديب⁵. أي أنّ التحليل الصورولوجي يعني بوظائف الصور الأدبية، أمّا الصور التاريخية والاجتماعية والثقافية الصرفة فهي تخرج من دائرة اهتمامه.

وينبغي التنبيه إلى أنّ الصورة التي " تحمل في ذاتها تعريفا للآخر لا يعني أنّها تعرّفه باستمرار"⁶، فهي - وإن قدمت بُعدا تاريخيا ذا قيمة قصوى - إلّا أنّها ليست بديلا عن التاريخ، ولا عن الحقيقة. لذلك تسعى الصورولوجيا للمساهمة في إزالة سوء

¹ - مازية حاج علي: الهوية وسرد الآخر في رواية غسان كنفاني، ص 37.

- سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص 137.

³ - ينظر: أسماء يوسف ديان صالح: الصورولوجيا في الرواية، ص 3 - 4.

⁴ - ماجدة حمود: مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، ص 115.

⁵ - أسماء يوسف ديان: المرجع نفسه، ص 8.

⁶ - محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، ص 23.

الفهم، وتأسيس علاقة سليمة معافاة من أشكال التشويه السلبي والإيجابي، والارتقاء بانتقاء الممارسات الثقافية¹ عبر الكشف عن دور السياق الثقافي في بناء العمل الأدبي، وفي تحديد موقف الأنا من الآخر على مستوى جماعي، واستجلاء ما في " أعماق المبدع من قبح وجمال"² عبر الملامح التي رسمها لذاته في مرآة الآخر والعكس. فالصورائية فرصة لانعتاق أفق الكتابة والتفكير، وهي بمثابة درس للتخلي عن الأحكام المسبقة في التعامل مع الآخر، مما يعزز التواصل الإيجابي بين المجتمعات الإنسانية.

ثالثا - التمثيل:

1- من الناحية اللغوية:

جاء في لسان العرب: " مثل: كلمة تسوية. مثله شبيهه وشبهه...، تمثّل فلان ضرب مثلاً...، والتمثال: الصورة، ومثّل له الشيء: صوّره حتّى كأنّه ينظر إليه. وامثله: تصوّره، ومثّلت له كذا تمثلاً إذا صوّرت له مثاله بكتابةٍ وغيرها.. ومثّل بالرجل: نكّل به"³. ونلاحظ تقاطع دلالة اللفظ في المعجم مع دلالة المصطلح حديثاً.

2- من الناحية الاصطلاحية:

ارتبط مصطلح " التمثّل Représentation " بعلم أسهم في الدراسات التداولية المعاصرة هو: غوتلوب فريغه Gottlob Frege، إذ ذكر التمثّل في مقاله: " الدلالة

¹ - ينظر: مازية حاج علي: الهوية وسرد الآخر في روايات غسان كنفاني، ص 75.

² - أسماء يوسف ديان: الصورولوجيا في الرواية، ص 13.

³ - ابن منظور: لسان العرب، مج 6، ص 4132-4135.

والمرجع"¹، وأشار في سياق الحديث عن خصائصه إلى الصّور الذهنيّة المختلفة من شخص لآخر.

جاء في ترجمة إدريس الخضراوي للمصطلح عن قاموس Le Robert: " التمثيل هو وضع الشيء أمام العين وتحويله من طابعه المجرد عبر إكسابه نوعاً من المحسوسيّة تدرك من خلال الصّورة أو العلامة أو الأيقونة - وبهذا المعنى- يمكن الحديث عن مستويات مختلفة من التمثيل"². وهنا تجدر الإشارة إلى أمرين: الأول، أنّ التّرجمة العربيّة للمصطلح جاءت بصيغة التمثّل والتمثيل. والآخر، أنّ المعاجم الإنجليزيّة تميّز بين ثلاثة معانٍ للتمثل:

أ/ معنى رمزي: يرادف إلى حد ما العلامة. من قبيل تجسيد شيء على هيئة أو شكل يعبر عنه، أو معادلة رياضيّة في قانون يرمز إليها.

ب/ معنى سياسي: يقصد به وظيفة الممثلين Représentatives ، أو النّواب الذين يتحدثون ويقرّرون باسم الشعب ونيابة عنه في المجالس التشريعية عبر الانتخابات، أو المحامين الذين يمثلون موكلهم.

ج/ معنى معرفي: يتمثّل في التّمثيلات العقلية والتّمثيلات الشعبيّة³، ويقصد به لجوء ثقافة إلى تمثيل أخرى وتحميلها أوصافاً قد لا تصدق عليها، وتصنع لها صورة تتحدّد من منظور النّقافة القويّة. أي أنّ الأفكار المسبقة مسؤولة عن تمثيل المعرفة.

¹ - راضية شقرون: التمثيلات الثقافية في رواية ثاغست القديس أوغستين في الجزائر للروائي كبير مصطفى عمي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الماجستير في النقد الأدبي المعاصر، (لم تنشر)، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2017م، ص 02.

² - إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012م، ص 53.

³ - طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص 213. وينظر: إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الإستعمار، ص54

والتّمثّل - من هذا المنظور - لا يعدو كونه فعلاً ترميزياً ثقافياً للواقع، يطمح أن ينوب عن الموضوع أو يكون بديلاً للتعريف به، أو التعبير عنه. و في ظلّ ندرة الكتاب الموضوعيين الذين سعوا لتقديم صورة حقيقية دقيقة مكافئة للموضوع، وكثرة النماذج الخاضعة لسلطة الثقافة الغالبة، فقد كان نتاج الفئة الأخيرة محطّ الجدل في الدراسات الثقافية لأنّه لا ينطوي على مطابقة لحقيقة الأشياء، فالعلامة لا تحيل على واقع المرجع، بل على الأفكار المتّصلة بالتّمثّل الذي أضحي مرتبطاً بمسألة السلطة المهيمنة من خلال عمليات الانتقاء والتنظيم للخطابات، وتمكين بعض الخطابات، واستبعاد أخرى¹ وفق مصلحة إيديولوجيا المركز أو الهامش حسب تموضع الذات المتكلّمة. وفي هذا الصدد يقول ميشال فوكو M.Foucault: "يقوم التمثيل على فكرة الاستغناء عن الشيء بصورته، أو نيابة الصورة الممثّلة عن الشيء موضوع التمثيل"²، لذا "أصرّ فرديناند دي سوسير De Saussure على مصطلح Signify (يدلّ) بدلاً من مصطلح Represent (يمثّل) لأنّ الكلمات لا تنوب مناب الواقع بل تشكّل ما يُعدّ واقعاً"³. فالكاتب لا ينسخ الواقع بل ينتقي من عناصره ما يمكنه من تشكيل ذاته وغيره وفق ما تملّيه الإيديولوجيا التي يدين لها بالولاء.

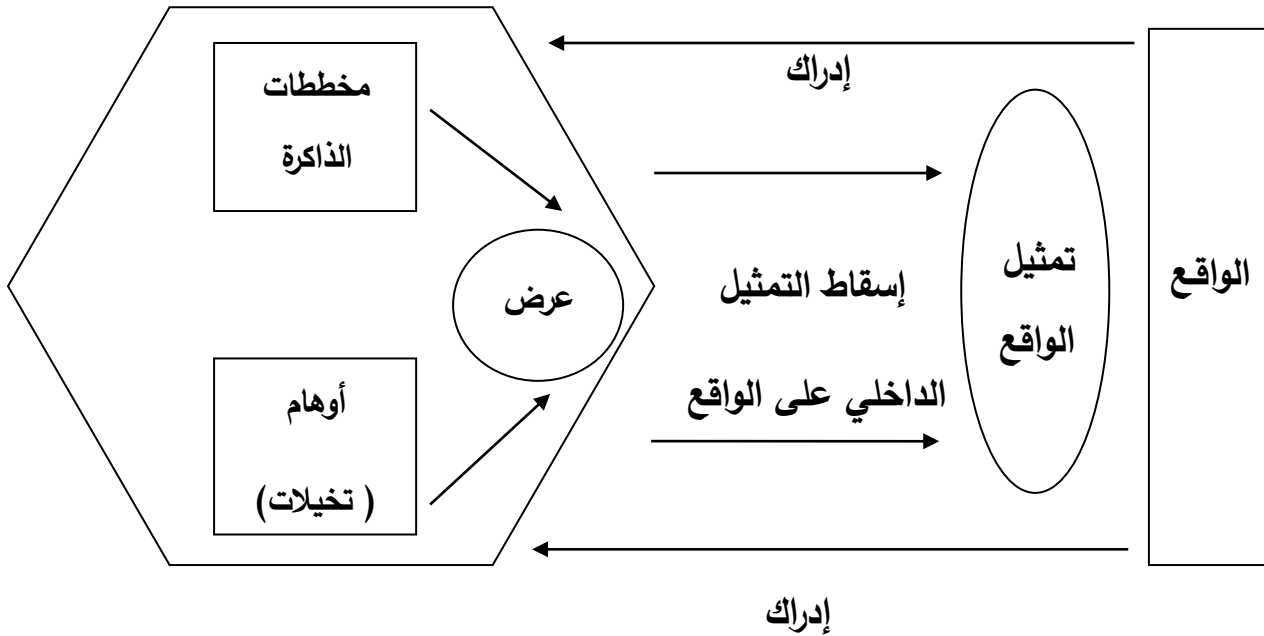
بناء على ما سبق، يقصد بمصطلح التّمثّل في الدراسات الثقافية أنّ التّصوّر الذي تتبنّاه الذات من الآخر المغاير " لا يأتي من فراغ وليس تصوّراً اعتباطياً بقدر ما هو نتاج ثمرة وعي ومعرفة سابقين، فالتّمثّل بالنسبة لإدغار موران E.Morin

¹ - ينظر: نسيمه حارش، التمثيل الثقافي للآخر في كتابات الجاحظ، مجلة آفاق للعلوم، جامعة الجلفة، الجزائر، ع 10، جانفي 2018م، ص 261.

² - ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، د ط، د ت، ص 267.

³ - طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميجان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص 215.

"تركيب ذهني ذو طابع شمولي ومتناسق ودائم وقار ناتج عن عملية بدائية انطلاقاً من أثر الواقع على حواسنا وذاكرتنا ومن الاستيهامات التي تجعلنا نفضل جوانب على أخرى، أي أنّ الصّور والمواقف التي تخزنها الذات عن الآخر ليست عفوية وليست وليدة اتصال ومشاهدات مجردة، بل هي نتاج..." المنظومة المرجعية الثقافية¹ التي تشربها في مراحل تنشئته، إذ عملت على بناء هويته و تشكيل فكره، ورسمت طريقة تفاعله مع الآخر المشاكل والمغاير له، بل أطّرت نظريته لهذا الآخر. يوضّح " إدغار موران " ذلك من خلال المخطط الآتي:²



فالتمثيل تجسيد لواقع جديد نابع من تصوّرات مخزّنة في ذاكرة الكاتب ووعيه الناتج عن الثقافة التي نشأ في ظلّها.

جاءت صياغة نادر كاظم لمفهوم التمثّل على نحو قريب من هذا التّصوّر بقوله: " هو ضرب من العمليّات التي تدور حول طريقتنا في النظر إلى أنفسنا وإلى

¹ - سعيد إبراهيم: تمثّل الأنا للآخر في رحلة الشهاب الحجري، جريدة الاتحاد الاشتراكي المغربي،

يوم 2019/2/7 https://moriscostunez.blogspot.com/2010/10/blog-post_26.html

EdgarMorin,larepresentation,http://pedggopsy.eu/page22.html

²

نقلا عن: مكّي سعدالله: الأنا و الآخر في أدب الرحلة، ص 22.

الآخرين وطريقتنا في عرض أنفسنا وتقديم الآخرين أو عرضهم أو استحضارهم كما تصوّرتهم الثقافة التي تمارس التمثيل"¹ وهو بذلك يؤكّد أثر سلطة الثقافة التي شكّلت تفكير الكاتب فطوّعت رؤيته للآخر وفق ما تملّيه هي عليه، وما التمثّل إلا صدى لمواقف وآراء هذه الثقافة، وما الكاتب - وإن بدا في ظاهر الأمر معبّراً عن تجاربه ورؤيته الذاتية - سوى ناقل لها . ولما كانت الكتابة مثل " التفكير ليست انعكاساً بسيطاً للعالم، وإنما هي نسق من الرموز والعلامات لعناصر واقعية، أو عناصر من التجربة بنوعيتها، ومكوّنات أخرى لا محدودة، متداخلة..."²، فقد استطاعت بفضل "المخيّلة الصاهرة" لكل العناصر الثقافية أن تعيد تشكيل ملامح العالم.

رغم البساطة التي قد تكتسبها عملية التمثّل، إلّا أنّ استجلاءها هو أمر غاية في الصّعوبة لأنه يستند " إلى تفوّق حضاري أو سياسيّ في ظلّ عزز الآخر عن تمثيل ذاته"³، وغالباً ما ينتعش هذا النوع من الخطابات في أوقات الصراع الطائفي المذهبي، أو السياسي، أو العسكري، الوطني المحلي، أو العالمي، الإقليمي أو العرقي... شاهده - على سبيل المثال -: رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب لأفوقاي ، وصدرت بعنوان آخر هو: ناصر الدين على القوم الكافرين التي أرخت " أكبر عملية تطهير عرقي شهدتها أوروبا في حق الموريسكيين الذين أجبروا على التنصّر، وتعرضوا لتنكيل شديد في محاكم التفتيش الإسبانية"⁴ بعد سقوط غرناطة، إذ تنقل تفاصيل الحرمان من اللغة العربية، ومن ممارسة العادات، ومن ارتداء الملابس

¹ - نادر كاظم: تمثيلات الآخر صورة السود في المتخل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص19-20 .

² - شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي التجنيس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، شركة الأمل للطباعة والنشر، د ط، 2002م، ص 17.

³ - نسيمه حارش: التمثيل الثقافي للآخر في كتابات الجاحظ، ص 261.

⁴ - نضال محمد فتحي الشمالي: إيديولوجية الإقصاء وإثبات الهوية في مختصر رحلة أفوقاي الأندلسي " الشهاب إلى لقاء الأحباب 1611-1613"، مجلة العلوم العربية والإنسانية جامعة القصيم، مج 8، ع 2، 2015م، ص 963.

التقليدية، بل والحرمان من أسمائهم لينتهي الأمر إلى قرار طردهم. في ظل صراع هوي حاول أوقاي أن ينتصر فيه لهويته من خلال عدد من المناظرات التي نقلها، والتي جرت بينه وبين عدد من القساوسة. وفي نص آخر يعبر عن الصراع الهوي ذاته، ولكن على لسان الطرف الآخر نجد رحلة الطبيب الألماني خيرونيمو مونزر إلى إسبانيا والبرتغال (1494-1495م)، والتي عكس نصّها تعصّباً واضحاً للمسيحيين، وخطاً من قدر المسلمين لدرجة اطمئنانه بقتل المسلمين وتنصير من تبقى منهم¹.

يلاحظ الدارس في هذا السياق سعي الطرف الأقوى لازدراء وتحقير الطرف الأضعف، في حين يرصد الضعيف صفات العنف والوحشية في القوي. لذلك حفل الأدب بنصوص تقرّم " المنجز الحضاري الغربي مع التركيز على إبراز مظاهر الانحلال الاجتماعي وبخس وتحقير المنجزات الفكرية والمادية في سعي سلبيّ للتعويض عن الانهزام الذي وصم الأنا العربي، والأمر سيان عند أغلب المستشرقين الذين افترقت مؤلفاتهم... للموضوعية² في معرض حديثهم عن الثقافة الإسلامية العربية بحصرها في ملامح الاستبداد، وسلب حرية الشعب، والشهوانية، والتبعية، ومصادرة تاريخها وحضارتها بتوظيف لغة الاستيلاء والسيطرة³. وعلى النقيض من ذلك، برز في الساحة الأدبية التشويه الإيجابي عند كُتّاب سيطر عليهم الانبهار بثقافة الآخر الأجنبي فأسقطوا عليه صورة التفوق على حساب ثقافة الأنا، فراحوا يرسمون - تحت تأثير الاستلاب وعقدة النقص والإحساس بالدونية - صورة وهمية

¹ - عدنان خلف سرهيد الدراجي، محمد أحمد ورجين: المسلمون المورييسكيون في رحلة خيرونيمو مونزر إلى إسبانيا والبرتغال 1494-1495، مجلة آداب المستنصرية، الجامعة المستنصرية، كلية التربية قسم التاريخ، بغداد، العراق، مج 2015، ع71، ديسمبر 2014م، ص 02.

² - ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر، ص 20.

³ - لمزيد من التوضيح ينظر: المرجع نفسه، ص 20-22.

لآخر بإضفاء هالة المثالية عليه. وبين النقيضين نجد كُتَّابًا قلةً امتازوا بنضج فكريّ لينزع للموضوعية بتقديم رؤية متزنة عن الغير، بعيدا عن التّطَرّف. مثال ذلك إلياس كانيتي Elias Canetti الذي ألّف كتاب أصوات مراكش عند عودته من رحلته إلى المغرب، إذ يقول عنها: " لقد تَرَكْتُ في داخلي شيئًا مُشْرِقًا على نحو عجيب... يستعصي على الكلمات أن تقولهُ"¹.

إنّ التّفاوت الذي بلغ حدّ التناقض في تشويه صورة الأنا والآخر إيجابا وسلبا، وتنميط تلك الصّور بفعل تكرار تبني الأساليب ذاتها في الكتابة، خول أدب الرحلة في التراث العربي القديم احتلال الصدارة بوصفه مجالا خصبا للتّمثّل، الأمر الذي جعله يستقطب الدّراسات السّوسيوثقافية، ليصير أحد أبرز مباحثها ويزاحم النصوص السردية المعاصرة.

رابعا - الأنا:

يُجمَع على أنّ موضوع علاقة الذات بالآخر لطالما قُدِّم بكيفية إشكالية، خاصة عند ارتباط هذه الثّنائيّة بعنصر القوّة، والتّركيز على الخلاف الناجم عن الاختلاف، وأنّ تشكّل الأنا والآخر يبدأ مع وعي واعتراف كلّ منهما بالمغايرة في ظل مظاهر العنف والعدوانية²، وما يكسب هذا الإجماع وجاهة هو أن " ميلاد جدلية الذات والغيرية على المستوى النظري أو في أبعاده العملية جاء استجابة للتعقيدات التي ميزت التواصل بين المجتمعات في أزمنة ماضية واستفحلت فأضحت تشكّل

¹ - طوني بينيت، لورنس غروسبيرغ، ميجان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص 43.

² - ينظر: محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، ص 51- 52.

الصّورة العامّة للمجتمعات الحاضرة¹ بفعل أزمة القيم الناتجة عن أدلجة العلاقات بين المجتمعات.

1/ من الناحية اللغوية:

لم يشر عدد من المعاجم للضمير "أنا"، أمّا لفظ "ذات" فورد أنه: مؤنث ذو الاسم الناقص وتفسيره: صاحب الشيء. وزيادة على بعد اللفظين عن الطّرح الإشكالي في قواميس اللغة فقد جاء في لسان العرب " لا يجوز في ذات ذاتي لأن ياء النسب معاقبة لهاء التأنيث"².

2/ من الناحية الاصطلاحية:

شكّلت ثنائيّة الأنا والآخر نقطة تقاطع بين عدد من العلوم الإنسانية.

2-1/ في الفلسفة:

الفلسفة الأوروبية الحديثة هي أساس فلسفة الأنا، أنا يقابله في الفرنسية Moi، وفي اللاتينية égo، وعند الفلاسفة الإنكليز self. ميّز الفيلسوف الفرنسي André Lalande عند تعريفه لهذا المصطلح في موسوعته الفلسفيّة بين معنيين:

" الأوّل فلسفي أخلاقي: أناه: وعي بما هو عليه وذكرى ما كان عليه، أو مجموعة الأحاسيس التي يشعر بها وتلك التي تذكره بها الذاكرة"³، فماضيها يبقى ماثلاً في حاضرها. ويشير لعمق توظيف الأنا بقوله: " للأنا صفتان: فهو ظالم بذاته، من

¹ - العربي ميلود: الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور - رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر-، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة، (لم تنشر)، جامعة وهران، الجزائر، 2011، ص 05.

² - ابن منظور: معجم لسان العرب، ص ص 1476 - 1477.

³ - أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج 1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001م، ص 824.

حيث إنّه يصنع ذاته ضدّ الكلّ؛ وهو متنافر مع الآخرين، من حيث إنه يرغب في استعبادهم¹. ولئن كان في كلامه تعميماً، إلا أنّ هذا البعد ماثل في كثير من حوادث التاريخ الإنساني، وكذا الأعمال الأدبية والفكرية - ومنها الفنّية - التي تنطلق من خلفيّة الصّراع الهويي.

" الآخر منطقي نقدي: الأنا: ذات مفكّرة"². وهو مبدأ الهوية في فلسفة الفرنسي رينيه ديكارت R.Descartes الذي عزّز هويّة الذات لأوّل مرة في الفكر الفلسفي الحديث حين عقلن مفهومها من خلال كوجيتو Cogito " أنا أفكر إذاً أنا موجود"، معلّقاً فاعليّتها بالتفكير، وقد وضّح ملامحها بقوله: " أنا شيء يفكّر... يشكّ ويدرك ويبرهن ويثبت وينفي ويريد ويرفض ويتخيّل أيضاً ويحسّ"³، وهو يرى أنّ وجود هذه الأنا الواعية مُستغْنٍ عن الآخر، بل إنّ هذا الآخر في حاجة للأنا لوجوده. وهو ما يسمّيه بول ريكور P.Ricoeur " الكوجيتو الديكارتّي المجروح"⁴، معبّراً عن معارضة الفلسفة المعاصرة له، وسعيها لربط وعي الذات لذاتها بوعيها لذات الآخر/الغير، فالذات تَعِي نفسها بالنظر إليها من زاوية مغايرة.

تجدر الإشارة إلى كون الذات Soi / Soi même من أهم المفاهيم المحايثة لمفهوم الأنا، الذي يطلق على الروح والفكر حيناً، وعلى " الذات الواعية من حيث هي جوهر ثابت ومحلّ الأعراض المختلفة"⁵ حيناً آخر. ولذلك أشير بالذات إلى الهوية بوصفها جوهرًا ثابتًا، بدليل قول رسول محمد رسول: " الذات هوية مستقلة"⁶

¹ - أندري لالاند: المرجع نفسه، ص 824.

² - المرجع نفسه، ص 825.

³ - العربي ميلود: الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور، ص 39.

⁴ - المرجع نفسه، ص 41.

⁵ - المرجع نفسه، ص 37.

⁶ - رسول محمد رسول: محنة الهوية، ص 30.

وعكسها الغير. وأشار " بالأنا إلى النفس، واللاأنا إلى العالم الخارجي"¹. وهناك من ربط الأنا " بالفعل الأخلاقي الذي يُتَوَخَّى منه تحقيق الذات، أي (أن يكون المرء ذاته)"²، والقصد من ذلك الدعوة للصدق وترك التصنع.

2-2/ في علم الاجتماع:

سبق فيكتور ريمي V.C.Raimy لتوظيف مصطلح الذات في 1943م، فهي " ما يعتقد الفرد عن نفسه، أي الخريطة التي يرجع إليها لفهم نفسه"³ من خلال الاختبارات التي يمر بها في لحظات الأزمات أو مواقف الاختيار. غير أن تشارلز كولي Charels H.Cooly هو من أسهم في تأسيس النظرة الاجتماعية للذات، إذ عدّ " الذات أو الأنا مركز شخصيتنا"⁴، فهي التي تعبّر عن قدراتنا من خلال التفاعل مع البيئة الاجتماعية. وهو يرى أنّ الشعور بالأنا لا يبرز دون أن يكون مصحوبا بذوات الآخرين ، وقد تضمنت أعماله مفهومي مهمين في هذا السياق:

الأول: تخيل الفرد لنظرة الآخرين إليه وحكمهم عليه وأثر ذلك على مشاعره وتصرفاته، و هو ما عبّر عنه بجملته الشهيرة " المجتمع مرآة يرى الفرد فيها نفسه"⁵.

الآخر: تحقّق الأنا ضمن جماعة يتعاون أفرادها، وهي تعي اختلافها عن غيرها من الجماعات وهو ما أسماه الذات الجماعية.

¹ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 141.

² - أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 1309.

³ - عبد الله أوغرب: الذات والآخر الغربي في روايتي "الغربة" و"اليتيم" لعبد الله العروي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب الحديث، (لم تنشر)، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2012م، ص 67.

⁴ - الطاهر لبيب وآخرون: صورة الذات وصورة آخر في الخطاب الروائي العربي: تحليل سوسيولوجي لرواية "محاولة للخروج" ، صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، ص 812.

⁵ - عبد الله أوغرب: المرجع نفسه ، ص 67.

ولئن استخدم كولي لفظتي الذات والأنا بمعنى واحد، فلقد ميّز علماء آخرون بينهما منهم مورفي Murphy الذي عرّف " الذات بأنها الفرد كما هو معروف للفرد"¹. أمّا الأنا فهي " مجموعة من النشاطات المسؤولة عن تعزيز الذات والدفاع عنها"². وهو بذلك يوافق ما ذهب إليه ريمي من حيث تحقّق الأنا عبر تجسيد قناعات الذات من خلال السلوكيات الفعلية.

2-3 / في علم النفس:

حاز فرويد S.S.Freud ريادة في طرحه لقضية الأنا، إذ حاول من خلال نظريته جزأة الجهاز النفسي الإنساني، وخلص إلى أن الشخصية نتاج تفاعل الأجزاء الثلاثة: الهو الذي يرتبط بالمكبوتات والغرائز والشهوات، والأنا العليا أو الأعلى التي تعنى بالقيم الأخلاقية والمثل، وتقوم بدور الرقابة، والأنا أو الذات التي تمثّل محور التوازن بينهما³. غير أنّ نشوء الأنا لا يتحقّق إلا بالتفاعل مع العالم الخارجي، وحينئذ ستُكشف حقيقة الأنا من خلال انتصارها إمّا للغرائز الكامنة في اللاوعي، أو قمعها واتباع صوت الأنا العليا. وهو ما وصفه هيغل بأنّه " استدراج الذات للخروج من بيت يقين ذاتها إلى الخارج، إن هي أرادت أن ترتقي بهذا اليقين إلى مستوى الحقيقة"⁴. وفي فلك هذا المعنى صاغ فتحي أبو العينين مفهوم، إذ عدّها نسقا تصوّريا " يتكون من مجموعة من الخصائص الفيزيائية والنفسية والاجتماعية، ومن عناصر ثقافية كالقيم والأهداف والقدرات التي يعتقد الأفراد أو تعتقد الجماعة أنها

¹ - الطاهر لبيب وآخرون: صورة الذات وصورة آخر في الخطاب الروائي العربي، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 812.

² - المرجع نفسه، ص 812.

³ - ينظر: عبد الله أوغرب: الذات والآخر الغربي، ص 68.

⁴ - عبد الله أوغرب: المرجع نفسه، ص 69.

تتسم بها"¹. فهي مجموع الآراء والتصورات والقيم التي تؤمن بها الأنا، وتثبت قيمتها وصدقها من زيفها عند التعامل مع الآخرين على أرض الواقع.

خامساً - الآخر:

الآخر هو القطب الثاني مقابل الأنا في جدلية وجوده، فهو أمر جوهري لتحقيق فكرة الاختلاف والتغاير التي تقوم عليها الهوية، والتي تجعل كلاً منهما يمتاز عن نظيره، وقد عُذَّ تعرّف " الأنا على ما يناقضه أي على غير الأنا"² واسطة لعقل الأنا.

1/ من الناحية اللغوية:

جاء في لسان العرب: " الآخر، بالفتح: أحد الشيئين... فيه معنى الصفة. والآخر بمعنى غير، كقولك رَجُلٌ آخَرُ وثوبٌ آخَرٌ"³. والملاحظ بعد الأصل اللغوي عن المعنى الحديث وخُلُوّه من الطرح الإشكالي، إذ لم يربط المفردة بأيّ تصنيف إيجابي أم سلبي، إذ اكتسبه في الإطار الثقافي، الأمر الذي علّق عليه "لؤي خليل" بقوله: " المادّة اللّغوية للمفهوم في معاجم اللّغة بريئة من التحيز"⁴، وهو ينبّه إلى دلالة اللفظة على العاقل وغير العاقل، وإلى غفلة الدارسين عن استثمار الشقّ الثاني من دلالتها على نحو دالّ في الدراسات المتعلقة بصورة الآخر.

¹ - الطاهر لبيب وآخرون: صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي العربي، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، ص 813.

² - العربي ميلود، الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور، ص 47.

³ - ابن منظور: لسان العرب، مج1، ص 38.

⁴ - لؤي خليل: الأدب والموقف من الآخر (حي بن يقظان لابن طفيل وروبنس كروزو لدانييل ديفو نموذجاً)،

مجلة جامعة دمشق، مج 30، ع 2+1، سوريا، 2014م، ص 74.

2/ من الناحية الاصطلاحية:

يرجع الفضل في شيوع لفظ الآخر بوصفه مصطلحا إلى " دراسات الخطاب، سواء الاستعماري (الكولونيالي) أو ما بعد الاستعماري وكلّ ما يستثمر أطروحاتها"¹. يشير المصطلح إلى كل " غريب غير مألوف وغيري بالنسبة للذات أو الثقافة ككلّ، بل أيضا كل ما يهدّد الوحدة والصفاء"². ويحيل على " تصنيف استبعادي يقتضي إقصاء كل ما ينتمي إلى نظام فرد أو جماعة أو مؤسسة"³ غير الجماعة أو المؤسسة التي تنتمي إليها الذات المتعالية، في ظل التمايز الجغرافي والديني والعنقي والسياسي...، وقد ربطه إلياس كانيتي بالخوف إذ يقول: " هناك تخوّف ممّا يمكن أن يفعله الآخر بنا... ومن ناحية أخرى، هناك إحساس عميق بأننا نحتاج إلى الآخريّة أيضا"⁴، فبالنسبة إليه العالم الذي تسوده المشابهة مع الذات هو عالم لا يطاق، وبذلك فوجود الآخر يكسب وجود الذات/الأنا معنى، إذ بالاختلاف يكون التنوّع والإبداع.

2-1/ في الفلسفة:

شهد مصطلح الآخر حضورا مكثّفا في عدد من العلوم الإنسانية تأتي في مقدمتها الفلسفة إذ "شاع في الفلسفة الفرنسية المعاصرة خاصة عند جان بول سارتر، وميشيل فوكو، وجاك لاكان"⁵.

¹ - ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الرباط، المغرب، ط3، 2002م، ص 21.

² - ميجان الرويلي، سعد البازعي: المرجع نفسه، ص 21.

³ - سمير خليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، ص 09.

⁴ - طوني بينيت، لورانس غروسيبرغ، ميجان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص 41.

⁵ - ميجان الرويلي، سعد البازعي: المرجع السابق، ص 21.

يقابل مصطلح آخر/غير في الفرنسية: Autre، وفي الانجليزية: Other. وهو " نقيض الذات Même، ويقال على كلمات: مختلف Différent أو مميز Distinct، غير أنّ هذه الأخيرة تتعلّق بالعملية العقلية التي تُعرّف الغيرية بواسطتها، بينما تقال الأولى على وجود الغيرية من حيث هي موضوعية"¹. وغير بعيد عن ارتباط الآخر بالاختلاف عن جوهر الأنا، يرى سارتر J.P.Sartre أنّ وجود الآخر عامل فاعل في تكوين الذات وتحديد الهوية، بل إنّه ضروري لتعرف الذات ذاتها. ورغم هذه الأهمية، فقد نفى سارتر صفة الخير عن الآخر وجعله مبعث عدا يهدّد كينونة الذات.

أمّا فوكو فالآخر عنده " هو اللامفكر فيه ...، أو هو الهامشي الذي يستبعده المركز، أو هو الماضي الذي يقصيه الحاضر"²، ورغم ذلك فالذات متعلقة به لأنها مرهونة بآخر يعمل على إثارتها. من هنا تبرز أهميته إذ لا يمكن معرفة الحاضر دون معرفة الماضي، ولا معنى لمركز لا هامش له، فانهدام الهامش يلغي المركزية.

2-2/ في علم النفس:

على النحو نفسه سار المحلل النفسي جاك لاكان J.Lacan، إذ يرى أنّ الفرد لا يتشكّل دون علاقة تربطه بالآخر، وهو ما يفسره بمرحلة المرأة، التي تنطلق من إدراك ذاته كآخر عبر رؤية صورة جسده في المرأة، لتصير بنية دائمة في الذات، تدفع الإنسان للسعي الدائم " لتحقيق صورته المثالية المنعكسة في كلّ مكتمل"³، وهو ما يسميه الآخر المشهدي. بينما يعدّ تعبير الفرد عن ذاته بلغة سابقة عليه في الوجود شكلا من أشكال اختراق الذات ويسمّيه " الآخر الرمزي"⁴. وقد تأثرت هذه

¹ - أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 124 - 125.

² - ينظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص 21-22.

³ - نسيم حارش: التمثيل الثقافي للآخر في كتابات الجاحظ، ص 262.

⁴ - ميجان الرويلي، سعد البازعي: المرجع نفسه، ص 24.

التصورات لمفهوم الآخر بالتحليل الفرويدي الذي يرى فيه مثيراً للأنثى.

2-3/ في علم الاجتماع:

جاءت طروحات علم الاجتماع لترسّخ التصورات آنفة الذكر، حيث يرى كولي أنّ " الأنثى تنمو من مخالطة الآخرين"¹. فأواصر المعاشرة بين مجتمع وآخر هي التي تحرّك هذه الثنائية، وتولّد حسّ الانتماء. والمقصود بالانتماء تجمّع الذات مع أفراد تربطها بهم " أهداف ومصالح ومعتقدات ومفاهيم مشتركة... توفر لها عضويتها إشباع الحاجات الاجتماعية، حيث تتّضح هذه الحاجة في الرغبة في الحياة مع هذه الجماعة"² نظراً لتوافقها معهم وتقبّل معاييرهم وقيّمهم وأنماطهم السلوكية. وبناء على ما سبق، فإنّ الآخر قد يكون من المجتمع نفسه عند اختلافه " في الجنس أو الانتماء الديني أو الفكري أو العرقي"³. وهو ما يحيلنا إلى الشروخ التي قد تصيب المجتمع الواحد إذا تضاربت انتماءات أفرادهِ ومكوّنات هويته، حيث تصبح الحاجة لـ "تقبل الغير والتقبل من الغير، وحب الغير والحب من الغير"⁴ مطلباً إنسانياً ملِحاً للاستقرار والاستمرار. وهو ما عبّر عنه لؤي خليل بقوله: " فضيلة الدعوة إلى قبول الآخر شيء تدّعيه كل الأمم، ولكن أدبها هو الذي يصدّق ذلك أو يكذّبه "⁵. وذلك لتحزّر الأدب من سلطة الرقابة العقلية، وجنوحه للصدق في التعبير عن آراء الأدباء وقناعاتهم الفردية أو المشتركة مع الجماعة.

¹ - الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، سلسلة الدراسات الكبرى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 1980م، ص 325. نقلاً عن: توفيق قحام: أزمة الهوية في الرواية الجزائرية المعاصرة، ص 211.

² - مريم سليمان: علم نفس التعلّم، دار النهضة العربية، لبنان، ط1، 2003م، ص 470. نقلاً عن: صالح الدين ملفوف: جدلية الأنثى والآخر في رواية "تام سيتي 2039"، جامعة خميس مليانة، ص 48.

³ - ماجدة حمودة: إشكالية الأنثى والآخر، ص 17.

⁴ - صالح الدين ملفوف: المرجع السابق، ص 48.

⁵ - لؤي خليل: الأدب و الموقف من الآخر، ص 71.

الفصل الثاني:

أدب الرحلة:

- أدب الرحلة لغة و اصطلاحا.
- النص الرحلي و سؤال التجنيس.
- دواعي الرحلة و أنواعها.
- أدب الرحلة جسر بين الحضارات.

مقدمة:

قطع النص الرحلي رحلة رافقت مشوار الإنسان في هذا العالم إلى أن ارتبط بعالم الأدب، من هنا تتشكل دلالة هذا المصطلح من العلاقة بين مفهوم الأدب والرحلة، وهو ما أجاز لنا القول " إن أكثر المصطلحات التي يمكن أن نعتبرها فضفاضة ونحن نعرّف الرحلة هو مصطلح أدب الرحلات فهو يحوي موضوعين كبيرين هما الأدب من جهة، والرحلة من جهة أخرى، وهو يثير العديد من التساؤلات حول ماهيته وأشكاله وأهدافه وأنواعه"¹. وهذا الاقتران بين الأدب والرحلة هو ما جعل هذا الفن أكثر متعة وجمالية، لأنه يدمج أناقة الأدب بروح المغامرة وسحر الاكتشاف وفتنة العجائبي الذي يميز الرحلة، الأمر الذي يُكسب مُنجز الرحلة إغراءً وتشويقاً فوق المادة المعرفية الدسمة التي يحتويها، وهو ما جعلها تستقطب بوتيرة متزايدة جهود الدارسين على مستوى فردي أو جماعي منظم.

أولاً: أدب الرحلة:

1- لغة:

بالعودة إلى المعاجم نجد أن لفظ أدب: يسمّى أدباً لأنه يأدب الناس إلى المحامد، وينهاهم عن المقابح. وأصل الأدب الدعاء ومنه قيل للصنيع يدعى إليه الناس: مدعاة ومأدبة. وفي الحديث: "إنّ هذا القرآن مأدبة الله في الأرض فتعلّموا من مأدبته..." وتأويل الحديث أنه شبّه القرآن بصنيع صنعه الله للناس لهم فيه خيرٌ ومنافع ثم دعاهم إليه². الأدب: حُسن التناول، أدب فهو أديب، ج: أدباء³.
أمّا لفظ الرحلة فقد دار في المعاجم على معنى الضرب في الأرض والانتقال

¹ - وفاء عوض سليم: أدب الرحلات، مجلة الجامعة المغربية، ليبيا، مج6، ع12، 2012م، ص212.
<https://search.emarefa.net/detail/BIM-317527> يوم: 2020/4/13م.

² - جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري ابن منظور: لسان العرب، مج1، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت، ص 43.

³ - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 8، 2005م، ص 53.

والسير والسفر والطواف والتجوال من مكان لآخر.

جاء في لسان العرب: " رحل الرجل إذا سار، ورجُلٌ رَحُولٌ وقومٌ رُحَلٌ أي يرتحلون كثيراً. ورجل رَحَالٌ: عالمٌ بذلك مُجِيدٌ له. وأرحل الرجل البعير: إذا أخذ بغيراً صعباً فجعله راحلة. والراحلة البعير القوي على الأسفار والأحمال...، والراحلة عند العرب كل بعير نجيب، سواء كان ذكراً أو أنثى... ورحل عن المكان: انتقل... والترحل والارتحال: الانتقال. الرحلة: اسم الارتحال والرحلة: بالضّم الوجه الذي تأخذ فيه وتريده، و المرتحل: نقيض المُحِلّ...¹

وغير بعيد عن هذه المعاني جاء في القاموس المحيط: " الرَّحْلُ: ما تستصحبه من الأثاث... بعيرٌ رحيلٌ: قوى على السير، ترحله: ركبه بمكروه، وارتحل البعير: سار ومضى، والقوم عن المكان: انتقلوا"². وبهذه المعاني ورد ذكر الرحلة في القرآن الكريم "فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رِحْلِ أَخِيهِ"³، " قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ"⁴ فالرحل المتاع. وفي سورة قريش "إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ"⁵. والملاحظ أنّ دلالة لفظ الرحلة في المعاجم قد ارتبطت بجانب اجتماعي يتعلق بالنشاط الإنساني، وجانب جغرافي يتعلق بالبيئة الصحراوية "لارتباطه بالإبل الذي كان سفينة العربي"⁶ ليجوب الصحاري.

2- اصطلاحاً:

لمّا كان التنقل ملازماً لحياة البشر، فقد أنجزوا ما لا يُعد ولا يُحصى من الرحلات. ولا يخفى على أحد أن ليس كل تنقل رحلة تستحق الدراسة، وليس كل من

¹ - ابن منظور: لسان العرب، ص 1609-1611.

² - الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 1005.

³ - سورة يوسف، الآية 70.

⁴ - سورة يوسف، الآية 75.

⁵ - سورة قريش، الآية 02.

⁶ - لمبروك أعر: الفضاء المدني وأثره في التشكيل السردى - رحلة العبدري أنموذجاً - مذكرة لنيل درجة الماجستير في الأدب المغربي، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2013، ص 15.

ارتحل قد دَوّن رحلته. وعليه، فأدب الرحلة: هو ما دَوّنه الرحالة عمّا " جمعوه من المعارف والمواقف، وما صادفوه من العجائب، وما عرفوه من مجهول العادات وغريب الطّباع"¹. ويرى سعيد علوش أنّه أدب " يتتبع عادات وتقاليد وتأثيرات إقليمية"². في حين شبّه "عماد الدين خليل" أدب الرحلة بالسيرة الذاتية فهو " حصاد تجوال الأجداد المُتَرَعّ بالروى والخبرات بعد أن جابوا الآفاق على ظهور الجمال والبالغ، أو صهوات الخيول، وهدروا أعمارهم ثم استجاشوا مخزونهم وأحالوا التجربة إلى لون من الإبداع الأدبي"³.

وذهب شعيب حليفي إلى أنّ أدب الرحلات " نصوص متنوعة ذات منحنى تاريخي وجغرافي وإثنوغرافي... وهي من أولى الأشكال التعبيرية التي استُعملت فيها الكتابة بضمير الأنا دون تحرّج، ومن الأشكال التي تُطرح فيها باستمرار صورة الآخر"⁴. وقد ميّز بين ظروف و مراحل تشكل صورة الآخر (القاطن بالعالم الجديد) في الرحلات الأوروبية وهي على الترتيب: الاكتشاف والغزو، الحب ثم التواصل، أمّا في الرحلات العربية فمراحل تشكل الآخر متداخلة باستمرار بين الاعتزاز بالذات والحذر والنظرة العجائبية. وذكر في موضع آخر أن النص الرحلي ينتسب " للتراث النثري بشكل عام باعتباره سرّاً ووصفاً يعمدان إلى صياغة مشاهد رؤيوية أو مروية أو حلمية تنحدر من الذاكرة... ذات جذور في الواقع المادي"⁵.

أمّا عبد الله إبراهيم فقد عرّف أدب الرحلة بأنه رواية الشخصية المترحلة " ما وقع لها، وما شاهدت من أحوال الأمم الأخرى، تتوسع بذكريات الأسفار، ثم تستخلص القيم الاعتبارية للتجارب التي تعرفتها... وتجري غزارة السرد تعديلا على مغامراتها

¹ - محمد بن سعود الحمد: موسوعة الرحلات العربية والمعربة المخطوطة والمطبوعة معجم بيبليوجرافي، القاهرة، ط1، 2007، ص 3.

² - سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة (عرض وتقديم وترجمة)، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1985، ص98.

³ - عماد الدين خليل: من أدب الرحلات، دار ابن كثير، د ط، 2005م، ص 5.

⁴ - شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي التجنيس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، شركة الأمل للطباعة والنشر، د ط، 2002م، ص 6.

⁵ - المرجع نفسه، ص 39.

الذاتية، فتعيّن مسارها،... وترسم الإطار الناظم لقيمتها"¹. وهو يشير بذلك للتأويل الذي يمارسه الرحالة لما مرّ به وشاهده، ويرى أن المحفّز لرواية تفاصيل الرحلة هو ثراء وغنى تركة التجارب التي تحققت أثناء الانتقال من المعلوم إلى المجهول، وتركت أثراً في رؤية الرّحالة للعالم فتغدو ذكرى مستعادة. أما مرويّات الارتحال فهي " سرد ثقافي، ينطوي على ضروب متنوعة من التمثيلات: التاريخية والجغرافية والدينية والاجتماعية... انبثق كل ذلك المزيج السردى من خضم ثقافة جماعية، وتغذى بمرجعيات دينية تشرب بها الرحالة"². وهو بذلك يعبر عن تداخل الواقع بالتخيلات التي تنسج من تناوب وتضافر الإخبار والوصف والسرد والحكم. وقد رسمت هذه الصيغ التعبيرية في مخيلة مجتمع الرحالة صورة لأحوال الأمم خارج إطار هذا المجتمع، مع التحفّظ على مصداقية وحياديّة الصورة المشكّلة، والتي تهدف أساساً لرفع الغموض والإبهام عن الآخر، الأمر الذي يوقع لا محالة فيما سعى الرّحالة لإجلائه.

ويعبّر محمد أحمد السويدي في مستهلّ كتاب "الرحلة وفتنة العجيب" عن هذا المزيج بقوله: "الرحلة سفر في الأرض، وسفر في المخيلة، ونصوصها مغامرة في اللغة وفي الوجود"³، وهو لا يخرج عن الإجماع الحاصل حول عراقية أدب الرحلة ضمن ألوان الكتابة التي ساهمت في تنميط صورة الآخر بإخضاعها لقوالب يستملّوها من سلطة الثقافة التي تشربها الرحالة، الأمر الذي يشوّه - أحياناً - إحدى غايات الرحالة من تدوين الرحلة وهي التعرف على المجتمعات، والتعريف بها، باستغلال ما فيها من تشويق، وما تسلب به الأبواب من متعة وإدهاش، تولّد في مجموعها الطاقة الجماليّة لنصّ الرّحلة لبثّ حملته التّقافيّة.

¹ - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، قنديل للطباعة والنشر والتوزيع، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2016م، ج 3، ص 5.

² - المرجع نفسه، ص 6، 7.

³ - خالد التوزاني: الرحلة وفتنة العجيب بين الكتابة والتلقي، دار السويدي للنشر والتوزيع، دبي، الإمارات العربية المتحدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ص 7.

ولمّا كانت المشقّة جزءاً من الرّحلة في القديم، فإنّ نص الرحلة هو فنّ القدرة على تحويل النصب إلى متعة اكتشاف باختيار " المشهد وتدوينه ورصده بلغة ممتعة، بنوع من الطبوغرافية الجديدة"¹، وتعمّق في تأويل المشاهدات العينية لرؤى مضمونية، ودعك المواقف العارضة التي تخترق طريقه، وتوليفها لتصير ثروة في رصيد المهارات الحياتية، إذ هي "بحث عن المعنى أو توسيع لدائرة المعنى، وهي أيضاً تعبير عن رغبة الكائن في الإفلات من شرط لم يختره، لكنه اختار أن ينازله"². إذاً، هي ليست رحلة جسد فحسب، بل هي رحلة جسد وروح وفكر نهل من معين الثقافة التي خرج منها، وهو بصدد التفاعل مع معين، بل أمعنة أخرى طوال الرحلة ذهاباً ورجوعاً.

وذكر أحمد بن المحبوب أنّ أدب الرحلة " مصطلح أدبي وجغرافي يقصد به - غالباً - ذلك المنتج الفني الذي يروم التنظير لأدبيات السفر والمسير"³. وهي - على اختلاف دواعيها - ترصد التفاصيل العالقة بالذاكرة ممّا مرّ به الرحالة عند تنقله من أحداث، وما لابسها من ظروف، وتصوير ما وقعت عليه العين من مشاهدات. وهو يركز في ذلك " بوعي أو بغير وعي... على ما كان غريباً عن بيئته وثقافته ومخالفاً لمألوف مشاهداته في محيطه"⁴. وقد يبلغ أثر هذه الغرائب في النفس مبلغاً يحفّز الرحالة على تدوين الرحلة.

وغير بعيد عما سبق، يقرّ حسين محمد فهميم أنّ الكتاب العرب درجوا على توظيف مصطلح أدب الرحلات للإشارة إلى كتابات الرحالة التي " يصفون فيها البلدان والأقوام، ويذكرون فيها أحداث تجوالهم ودوافع رحلاتهم، وما قد يصاحب ذلك من بلورة لانطباعات شخصية، أو إصدار أحكام تقييمية لما شاهدوه وما سمعوه"⁵.

¹ - سهام سديرة: أدب الرحلة الماهية والشكل، مجلة آفاق فكرية، جامعة جيلالي لياس سيدي بلعباس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مخبر البحوث و دراسات الفكر الإسلامي، الجزائر، مج3، ع 7، 2017م، ص334.

² - المرجع نفسه، ص 334.

³ - خالد التوزاني: الرحلة وفتنة العجيب، ص 50.

⁴ - المرجع نفسه، ص 51.

⁵ - حسين محمد فهميم: أدب الرحلات، عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1989م، ص 13.

وهو يصنّفها ضمن فنون الأدب نظرا لرقى ودقة الوصف وبراعة الأسلوب القصصي. على خلاف حسني حسين الذي حكم على أدب الرحلة بأنه " لا يرتقي إلى مستوى الفن القائم بذاته كفن القصة، أو الشعر، أو المسرحية، أو المقالة الأدبية..."¹ لأنه يجمع أساليب هذه الفنون دون أن يضبط معاييرها، الأمر الذي يجعله غير واضح المعالم. ورغم أن فكرة النقاء النوعي داخل الجنس الأدبي أمر مستحيل وهي كفيلة بدحض هذا الرأي، إلا أننا لا نعدم من يعارضه فما هو سعيد يقطين يقرّ فرادة أدب الرحلة عن غيره من الأشكال الأدبية، فالرحلة خطاب " متميز بمواصفاته الذاتية المستقلة، وبعلاقاته التي يقيمها مع غيره من الخطابات التي تشترك معه في العديد من السمات، وتتقارب معه في استيعاب العديد من البنيات"². أي أنه عدّ هذا الزوجان في العلاقات والمعايير ميزة في أدب الرحلة، بل إنّ هناك من عدّ أدب الرحلة " أدب الآداب أو أبا الآداب، لأنه يحوي كل ألوان وفنون الأدب"³.

ثانيا: النص الرحلي و سؤال التجنيس:

سبقت الإشارة إلى أن مصطلح أدب الرحلة من المصطلحات الفضفاضة، وقد شهد تشعباً في الاهتمام به ودراسته، خاصة أنّ غايات الدارسين المحدثين من تلك الدراسات التي تمحورت حول الرحلات قد اختلفت نظرا لتنوعها " وتداخل الحقول المعرفية فيها من جغرافية، وتاريخ، وحضارة، واقتصاد، وإثنوغرافيا، وسوسيولوجيا، وأنثروبولوجيا، وفن، وأدب...، وإن طغى في كثير من البحوث اتجاه يرى أنّ ارتباط الرحلة بالفن والأدب أكثر وضوحاً"⁴. وقد وجدت الأصوات القائلة بذلك ما يبررها

¹ - حسني محمود حسين: أدب الرحلة عند العرب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1983م، ص9.
² - سعيد يقطين: السرد العربي مفاهيم وتجليات، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012م، ص 172.
³ - سهام سديرة: أدب الرحلة الماهية والشكل، ص335.
⁴ - جميلة روباش: أدب الرحلة في المغرب، أطروحة دكتوراه، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الأدب الجزائري القديم، (لم تنشر)، جامعة محمد خيضر بسكرة كلية الآداب و اللغات قسم الآداب واللغة العربية، 2014/2015م، ص09.

ويزكّيها في ظل التنوع المعرفي والتلّون في الصّنع التعبيرية والأساليب الفنية التي توّسل بها الرّحالة أو كاتب الرحلة.

وقد فرض الجدل حول تجنيس النصّ الرّحلي نفسه بوصفه واحدا من أبرز الإشكالات التي شغلت دارسي الرحلة، ولعلّ هذا الجدل وراء تعدّد المفاهيم التي وُضعت للرحلة. يؤكّد ذلك قول ميداني بن عمر بأن أدب الرحلة " مفهوم عصيّ على الامتثال إلى تحديد قارّ يسلم له كل اقتراب قرأني لمدلوله، ذلك أنّ هذا الفنّ الأدبيّ ظلّ مستوحشا التصنيف داخل تراتبيات الأجناس الأدبية، بوصفه جنسا شروداً... لا يكفّ عن الفلتان من أيّ ضبط لمداراته"¹. وهذا الاستعصاء أفرزته ازدواجية حمولة النصّ الرّحلي التي تتراوح بين الزخم العلمي والإيحاء الفني الجمالي، يتحقّق ذلك من خلال ما وضّحه سعيد يقطين حين ميّز بين " الرحلة كفعل، والرحلة كخطاب، فالفعل يقوم به شخص مادّي مثل: سليمان السّيرافي، أو ابن فضلان، أو البيروني..."²، وهو يقصد الرحالة بانقلاله من مكان لآخر. فالرحلة هنا مادّة اهتم بها الباحثون في مختلف المجالات المعرفية دون الالتفات إلى خطابها، في حين شغل خطاؤها الدّراسات الأدبيّة.

ولمّا كان النصّ الرّحلي متاخما لأكثر من جنس أدبي، فإن استقصاء " الشرايين والقنوات التي تغذيه من الأشكال الفنية لا يقصي استنطاق ذلك التعدد الأنواعي في المكونات النّقافيّة إذ تشكّل في مجملها نسيجاً متفاعلا هو نص الرحلة"³.

وعليه فقد اكتسب النصّ الرّحلي فرادته من هذا التقاطع مع مختلف النصوص وأبواب المعرفة، فهو محكوم بالارتحال شكلا ومضمونا، في المكان والزمان، وبين الأنساق والأجناس، والدواعي والمقاصد، وبين الذات والموضوع، والتمثّل والتجرّد،

¹ - ميداني بن عمر: أدب الرحلة بين التباس المفهوم واستعصاء التجنيس، ملتقى الرحلة في الأدب الجزائري صورة الواقع وجمالية المتخيل"، ص 01.

<https://www.univ-eloued.dz/index.php/fil/69-c-facult-lettre-langage/depdroit-7/6523-llv>

² - سعيد يقطين: السرد العربي، ص 175.

³ - جميلة روباش: أدب الرحلة في المغرب، ص 22.

والأدبية والتقرير، والواقع والخيال، والجسد والروح، بين العلمي والجمالي، والرحالة وكاتب الرحلة أحياناً، " إنه نص الطريق وليس نص الوصول"¹ لما يشهده من تلاقح، وثرء، وتنوّع، إنه نصّ منفتح بامتياز.

ولئن عدّ شعيب حليفي أدب الرحلة ضمن الأشكال السردية الخالصة إلى جانب السيرة والحكاية الشعبية، بينما أدرج التّراجُم والطّبقات ضمن الأشكال الهجينة، وأقرّ أنّ النوعين لا ينفصلان بل يتفاعلان باستمرار²، كما أقرّت بعض الآراء أنّه نصّ أدبيّ، لكنّه هجين لأنّه يتخطّى حدود نوعه إلى مدارات خارج سيطرة المعيار الأدبيّ، بل إنه يخترق " ميثاق القراءة الذي يتطلبه استقرار أي جنس كتابي يحظى بثبات نسبيّ لمعاييره"³، ممّا يخيّب أفق انتظار القارئ الذي يحتكم لتلك المعايير لأنّها " ثابت تيماتي يمرّ عبر سلسلة من الخطابات المتحوّلة نظراً لانفتاحه على كافة الحقول وانصهارها جميعاً في خطاب واحد بفعل الكتابة وهذا ما يرسّخ صلتها بالأدب إذ يلعب "التخييل الذاتي" دوراً في تطعيم نص الرحلة بأشكال أدبية وتاريخية (الرسائل، التراجم، الأخبار...) بحيث تتخذ من ضمير الأنا المتكلم وسيلة لتقديم رؤية تعكس الصلة بين الهوية والغيرية"⁴.

والنّص الذي يتولد عن الكتابة التي تصهر الفعل الرّحلي، والتخييل الذاتي، والتنوّع على مستوى الأشكال الرحلية، والهوية الثقافية، جعل الأسئلة التي تستنطقه متجددة رغم تعاقب الأزمنة على تدوينه .

وما رفع من سقف التأويل فيه واستقطابه لمقاربات شتّى، هو تعدّد " الطّبقات القوليّة التي تأويها الرحلة وتعدّد متلقّيها"⁵، حيث صار نصّ الرحلة توليفة بين ما هو جمالي، وما هو إيديولوجي، ولعلّ سؤال التجنيس واحد من تلك الأسئلة التي حامت

¹ - ميداني بن عمر: أدب الرحلة بين التباس المفهوم واستعصاء التجنيس، ص 01.

² - ينظر: شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي، ص 25.

³ - ميداني بن عمر: المرجع نفسه، ص 02.

⁴ - شعيب حليفي: المرجع نفسه، ص 7-8.

⁵ - المرجع نفسه: ص 8-9 .

حول نص الرحلة مع تفاوت في حدة الطرح ودرجة الاهتمام به، وتتوّع في المقاربات المعتمدة في المسألة.

ثم إن قضية التّجنيس لم تمسّ الإرث الحكائي الرحلي - فحسب - ، بل هي قضية مطروحة في ساحة نظرية الأدب، فالنّقاء النوعي في الجنس الأدبي " يكاد يكون أسطورة نفترض وجودها فحسب"¹، وما استعصاء رسوّ نص الرحلة عند معايير قراءة محدّدة إلا نتاج خرق على مستوى الكتابة لتلك المعايير التي استنبطتها القراءة التاريخية للتراكّات النّصّية، وتتفاوت درجة الخرق حسب درجة تذويت الموضوع أو تجريده، ومدى انتصار وعائه اللغوي للوظيفة التقريرية أو الشعرية، الأمر الذي دعا " أتباع المنظور الجاكبسوني الشكلائي إلى التّكرار لأدبية أدب الرحلة"².

وفي هذا السياق يميز نقولا زيادة بين الكاتب الجغرافي والرّحال، والتأليف الجغرافي وأدب الرّحلة؛ " فالأوّل ينزع للعلميّة البحتة فهو يستقصي ويحقّق ويحاول أن يشمل كل جزء من المنطقة التي يعرض لدرسها"³، على نحو ما فعله الخوارزمي (232هـ) في كتاب صورة الأرض، والكندي (256هـ) في رسم المعمور من الأرض، وابن خرداذبه (ت280هـ) في المسالك والممالك، واليعقوبي (292هـ) في كتاب البلدان...، وغيرهم من الجغرافيين الذين يقرّ نقولا تأثرهم بالمعرفة اليونانية حتى عدّ نتاجهم ترجمةً وتعريبًا للجغرافية اليونانية⁴. والشاهد اقتباس آراء بطليموس الجغرافية كالأطوال والعروض والمواقع، وتقسيم العالم لسبعة أقاليم، وتعريب الخريط التي رسمها. أمّا الرحالة فينقل ما يشاهد عبر مذكّراته بوصفه سائحاً، " ويقدم صورة جزئية لكنّها ثمينة"⁵.

¹ - ميداني بن عمر: أدب الرحلة بين التباس المفهوم واستعصاء التّجنيس، ص 02.

² - المرجع نفسه، ص 3- 4 .

³ - نقولا زيادة: الجغرافية والرحلات عند العرب، نقولا زيادة، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت، لبنان، د ط، 1987م، ص 16.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 17، 18.

⁵ - المرجع نفسه، ص 16.

وتتداخل هذه الصور بالقلب السردى الذي يجمع الوقائع والإغراب والإدهاش، لتبرز الذات فاعلة بأقصى طاقتها في الساحة النصية، إذ ينبثق نص الرحلة من بؤرتها المركزية¹، الأمر الذي جعل هذا النص " عبر - نوعي عائم على تخوم أكثر من جنس أدبي"²، فهو يعبر السيرة الذاتية حتى يصعب الفصل بينهما لعدم اكتمال معايير تفصل التعلق الموجود بينهما في ظل هيمنة صوت الشخصية المرتجلة بوصفها مرسلة، رغم ارتباط الأول " بالتراث الجمعي ما يجعلها مراقبة وتابعة ومأمورة بإرادة السلطة التي تخدمها وتستخدمها في آن"³، وارتباط الثاني بالفرد، فكلاهما رحلة حياتية وفكرية في الوجود المادي والروحي.

ولا يختلف الأمر في صلة النص الرحلي بالترجمة بوصفها سيرة غريبة فهي ماثلة بقوة فيه، بحيث يتحول الرحالة إلى ترجمان يؤثث نص رحلته بإضاءة تفاصيل حياة أعلام سمع عنهم، أو زار قبورهم، مع التركيز على الاهتمام بالصورة الفكرية والثقافية والأخلاقية للمترجم له⁴، على نحو ما فعل "العبدري" (ت700هـ)، و"ابن قنفذ" (809هـ)، و"العاشي" (1090هـ) في رحلاتهم.

وهو يقتحم الرواية باستيعابه لكم هائل من الأحداث والأماكن والشخصيات، والمسرحية بانفتاحه على الحوار وتصوير المشاهد واستعراضها لغوياً، وأدب الاعترافات، واليوميات، والمذكرات التي تفتح فرصة للحكي والسرد الذاتي بعيداً عن الرتابة⁵.

زد على ذلك تداخله - بين الحين والآخر - مع الشعر، إن لم يكن شعرياً بأكمله، سواء كان من نظم الرحالة، أو من خلال الاستشهاد بشعر غيره من

¹ - ينظر: ميداني بن عمر: المرجع السابق، ص 05.

² - ميداني بن عمر: أدب الرحلة بين التباس المفهوم واستعصاء التجنيس، ص 04.

³ - المرجع نفسه، ص 07.

⁴ - ينظر: شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي، ص 55.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ص 66.

محفوظاته مما يُستَمرّ لخدمة هدف الرحلة على نحو ما تشهده رحلة العبدري، غير أنّ الشّعْر قد سجّل غيابه عن عدد من الرّحلات مثل رحلة ابن فضلان (القرن 4هـ)¹. وهو فوق ذلك " نصّ تسجيلي يؤرخ" ² الحياة في الحيّز الجغرافي الذي عبّرتّه الرحلة إنسانياً، وتاريخياً، وسياسياً، واجتماعياً، ودينياً...، ومن الطّبيعي ارتباط الرحلة بالتاريخ و الجغرافيا لأنها وُلدت في حضنهما " وحينما صارت قائمة بذاتها، لم تنفصل عن مصدرها وإنّما حوّلتها إلى عنصر جوهري"³. وقد قاد هذا الارتباط بين الرحلة والتاريخ والجغرافيا وفعل الحكي إلى تداخل الوقائع بالخرافات، وقد تحقّق هذا الاشتراك مع المؤلفات التاريخية في سردهما لوقائع التاريخ القريب بخلفيات دينية...، والبعيد المخلوط بالخرافات والأساطير عبر التركيز على الأشخاص الذين تركوا أثراً فعلياً أو روحياً، والظواهر الطبيعية، وتفاوتت درجة الأدبيّة في لغته كما تتفاوت غزارة المعارف التي ينقلها.

ولمّا كان مصطلح رسالة قد وُظّف عند غير واحد من كتّاب الرحلة أمثال أبي دلف (القرن 4هـ)، ابن فضلان، ابن شُهَيْد (426هـ)، المعري (ت449هـ)...، فقد حمل رغبة تواصلية حوارية. يؤكّد ذلك تشابه افتتاحية نصوص الرحلة وبدايات الرسائل لتضمنها صيغة " أما بعد"، وأسلوب الخطاب الموجه لقارئ ضمني، فضلاً عمّا تضمّنته بعض الرّحلات من رسائل كرحلة التّجاني (675هـ)، والنّميري (768هـ)⁴. ناهيك عن " التناص مع الشكل المقامي الذي برز في رحلة أبي دلف"⁵.

فهذا التنوع الأجناسي الذي تحتويه الرحلة منح ديناميّة للبنية العميقة للنص الرّحلي الذي يتمركز في هذه المساحة المفتوحة على مستوى عال من التلاقح والتّخصيب بين الأشكال التعبيرية، فبين مروّي السماع والمعاينة شهد نص الرحلة

¹ - ينظر: المرجع نفسه، 63.

² - ميداني بن عمر: المرجع السابق، ص 04.

³ - شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص 56.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 65.

⁵ - المرجع نفسه، ص 74.

امتزاج تقنيات متنوعة من إخبار، وسرد وتحليل للأحداث وما وصف من مشاهدات، وحوار، وتعليق، ومقارنة، وتقرير، وخيال ناتج عن التوسل بأفانين البلاغة بدرجات متفاوتة، وحقيقة قائمة على نقل المشاهدات وتفاصيل الارتحال، وغرابة نابغة من خرق المؤلف.

وقد عدّ "شوقي ضيف" الأساطير والخرافات والغرائب التي تضمّنتها الرحلات هي ما منح نص الرحلة ملامح الأدبية¹.

ويبدو أن الهامش لن يكون مجرد قطب من أقطاب الثنائيات التي تشكل مضمون الرحلة بل إنه قدر مبنائها أيضا، حيث يقرّ ميداني بن عمر أنّ نص الرحلة أخرج الدارسين، مما دفع بالبعض إلى تصنيفه ضمن " ما يصطلح عليه بالأدب الموازي... لأنّ الرحلة ستظلّ تابعة... لجنس أكبر يحكم أن النص الأكبر يحظى باعتراف المؤسسة الأدبية والاجتماعية كالشعر أو المسرحية... أو الرواية... والتابع مواز وهامشي ومُلحق دائما"².

وهو طرح لا يعدم ما يدحضه، بل يلغي الحاجة لهذا التصنيف، ذلك أنّ رفض المؤسسة الأدبية لجنس معيّن قياسا لهجنته، أمر لا يتعدى النقاش النظريّ، إذ لا يمكن بحال من الأحوال أن يغيّر حقيقة وجود الإرث الرحلي وقيّمته، بل إنّ الجنس يفرض نفسه غير آبه بمعارضيه، ومهما طال أمد الجدل في إطار التجنيس فإنّ النظريّة تستمدّ معاييرها من الموجود، وهي مضطّرة في كلّ زمان ومكان أن ترفع راية الاعتراف بالمستجد الشاذ عن قواعدها المألوفة رغما عنها، خاصة أن هذا الجدل يخدم المتبنّين للنوع الهجين أكثر من رافضيه.

تلك - إذن - سنّة شملت الأدب فيما شملت، فالأنواع منفتحة على بعضها، وهي لا تنفكّ تتشابك وتتطعم وتتخصّب في ظل تأثيرات ثقافية متشعبة. الأمر الذي أتاح للأدب فرص الانفتاح ليس على الأجناس فحسب، بل على مسارات جديدة في

¹ - ينظر: شوقي ضيف: الرحلات، دار المعارف، القاهرة، ط4، د ت، ص6.

² - ميداني بن عمر: أدب الرحلة بين التباس المفهوم واستعصاء التجنيس، ص 08.

مستويات السرد العربي بما خدم النثر ووظيفته المتنامية. ولئن كان مبدأ الهيمنة والتراكم معياراً للتجنيس، فإنه لم يتعدّ كونه سبباً إضافياً لاستعصاء تصنيف النص الرحلي في خانة محددة. وهذا ما قاد أساساً لصعوبة وضع تحديد دقيق لمفهوم الرحلة، بل لقد أصبح يُحتكم إلى التحرر والهجوم على الحقول الأخرى، والتغيرات التي تتلون وتشيد في مجموعها النص الدينامي للرحلة، بقدر الاحتكام إلى القيود التي تجمع تشدّر النص وتسربه لبقية العلوم¹، وأصبحت تسمية أدب الرحلة إطاراً عاماً منفتحاً على احتمالات التنوع على مستوى البنى والقيمات، يصوغ من فعل الرحلة وعياً ورؤية عبر استثمار القدرة على امتصاص جوهر " أشكال أدبية وغير أدبية استجابةً للحاجة إلى صوت يعبر عن الذات"².

ثالثاً: دواعي الرحلة و أنواعها:

1. دواعي الرحلة:

تنوعت البواعث التي استدعت فعل الارتحال وفعل التدوين، أما عن دواعي فعل الارتحال فيقسمها "حسين نصار" إلى قسمين:

أ/ ميسرات الرحلة:

وتشمل الدواعي التي هيأها المجتمع، وشجعت الرحالة، وتشمل الضرورة التي سببتها الظروف الجغرافية الصعبة، كان ذلك قبل الإسلام، وبعد البعثة حتّ الإسلام على السّياحة للتأمل في المخلوقات، والاتّعاظ من آثار الأمم، وبعد أن رست أركان الدولة الإسلامية واتسعت رقعتها، سعت إلى تيسير السفر بغية معرفة أحوال الأقاليم الخاضعة لها، " حيث أقامت منظومة كاملة من العمران والطرق الآمنة ومراكز الخدمة وجهاز الموانئ وبنيت السفن"³ وبيوت الضيافة والحراسة، وعملت على تنظيم البريد والعناية بمعالم مسافة الطرق، وتوفير الأوقاف لأبناء السبيل والفنادق لنزول

¹ - ينظر: شهاب حليفي: الرحلة في الأدب العربي، ص 40 .

² - المرجع نفسه، ص 48 - 49.

³ - محمد بن سعود الحمد: موسوعة الرحلات العربية والمعرّبة، ج 1، ص 08.

المسافرين بالأجر، كما أبدى الناس كرم أخلاق في إيناس الغريب وإكرامه، يشهد على ذلك ما رواه ابن بطوطة (ت779هـ)، وابن حوقل (ت367هـ)، وابن جبير (ت614هـ) في رحلاتهم.

وقد ساهم توفر العمل والإذن للأجانب به في تيسير السفر بدليل ما ذكر المقدسي (ت380هـ) في أحسن التقاسيم عن كثرة اشتغال الرحالة بالتجارة، والتعليم، والقضاء، ومنهم من شغل وظائف حكومية أو تقرب من الحكام بمدحهم فأعفي من الضرائب...¹، ومن الطريف أن إباحة الإسلام تعدد الزوجات خدمت الرحالة بتسهيل ظروفه الاجتماعية، والشاهد على ذلك ما رواه ابن بطوطة عن زيجاته في بلدان مختلفة. ولئن لم تشكّل اللغة حاجزا أمام تنقلات الرحالة خارج الخلافة، إذ ذلّوها بالتعلم أو بمرافقة من يجيدها، فلقد لعبت وحدة اللغة داخل الخلافة دورا في تفادي مشقة التقاهم.²

ب/ دواعي شخصية:

أبرزها الشغف بالمغامرة والمجازفة، وميل الرحالة لبساطة العيش، والزهد في كمالياته، وهي صفة ملازمة لمن ألقت أرواحهم متعة الطواف والانشغال بأن يحيوا "إيمانهم العميق بفائدة الرحلة"³.

2. دواعي التدوين:

جاء تدوين الرحلة استجابة لطلب الحاكم أو الأصدقاء والأقرباء والإخوان، رغبة منهم في التمتع بدهشة الاطلاع على النّوادر والطرائف والغرائب، أو النّهل من خلاصة التجارب، أو للاستزادة من معين المعارف، وريّ ظمأ الفضول لاكتشاف ما

¹ - ينظر: حسين نصار: أدبيات أدب الرحلة، ص 4-13.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 14.

³ - المرجع نفسه، ص 16.

قصرت ظروف معيشتهم عن تمكينهم من رؤيته من أصقاع العالم، والانفتاح على الآخر الذي يقاسمهم إياه.

وقد تكون الرغبة نابعة من الرحالة نفسه في مقاسمة الناس ما حازه من خبرات وعلوم إثر تنقلاته، والتأريخ للوقائع والظواهر والمشاهدات¹، وترك مشواره زادًا للأجيال. ولا شك أن الرحالة العرب قد تنبهوا إلى قيمة منجز الرحلة، ودوره في إثراء المكتبة العربية والفكر الإنساني، لما خبروه عند استفادتهم من الإرث الجغرافي الذي خلفته الأمم الأخرى.

3-3. أنواع الرحلة:

تعددت معايير تحديد أنواع النصوص الرحلية وهي:

أ/ معيار أسباب الرحلة وأهدافها: تفاوت عدد الرحلات بين الدارسين وفق هذا المعيار حتى بلغ عند بعضهم خمسة عشر قسمًا، نذكر منها:

◀ الرحلة الحجازية:

يضعها صاحبها بعد الفراغ من فريضة الحج، ويحتل هذا النوع صدارة الرحلات نظرًا لما تتمتع به الأماكن المقدسة من مكانة عالية عند المسلمين في كل الأصقاع² - وكذا الأماكن المقدسة عند بقية الأديان - ، فكانت القيم الروحية التي يتطلع إليها المسلم تجعل غربته عن الأهل وكل ما يربطه بالدنيا هيئة، لأنه ملتجئ بكلّيته إلى الحي الذي لا يفنى أملًا في تطهير النفس. والجديد بالذكر أن الأماكن المقدسة شملت إلى جانب مكة والمدينة، بلد الشام وفلسطين؛ " القدس بوصفها أولى القبلتين ومسرى الرسول - صلى الله عليه وسلم -، ومدينة الخليل لما حوته من مدافن الأنبياء"³. ومثالها: رحلة ناصر خسرو (ت481هـ) سفرنامه، إذ انطلق من مرو سنة 1046م يريد الحج، وقد زار في طريقه الأماكن المقدسة بفلسطين، وقدم وصفًا فريدًا

¹ - ينظر: المرجع السابق، ص ص 51-56.

² - علي إبراهيم كردي: أدب الرحل في المغرب والأندلس، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، د ط، 2013م ص 12.

³ - المرجع نفسه، ص 13.

لبيت المقدس، ومنها أدى الحج لأول مرة، لتتعدد زيارته الحبية أثناء إقامته بمصر، وقد جاء تدوينه لرحلته متزامنا مع الفعل الرحلي¹.

ورحلة ابن جبير الذي رفع من ضرب الصياغة الأدبية في فنّ الرحلة إلى درجة عالية، والذي تأتي رحلته بعد ندمه على طاعة أمر الخليفة بشرب الخمر، حيث انطلق سنة 1183م يريد الحج. ولئن عدّ كراتشكوفسكي العنوانين الذين وصلتتا بهما (اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك/ تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار) منحولين، فقد أثنى على مضمونها وأسلوبها، إذ دَوّن الرحالة ما عاصره من أحوال بلاد الإسلام في المشرق، وأثر شخصية صلاح الدين الأيوبي بادٍ على ما نظمته من شعر فيما بعد، فضلا عن رحلته التي دَوّنها بعد رجوعه في حوالي 1185م².

ولمّا كان الدافع الديني هو ما يبعث على القيام بهذه الرحلات، فلقد ميز بعض الدارسين بين الرحلة الحجازية، والزيّارية، على أساس ارتباط الأولى بمناسك الحج والعمرة، وارتباط الثانية " بزيارة أضرحة الأنبياء والأولياء ومشاهدتهم"³، وتبرز رحلة علي الهروي (ت611هـ) مثلا على هذا النوع. لُقّب هذا الرّحّالة بالسّائح لقضائه حياته في التجوال، وقد طلب زيارة أضرحة الأولياء والمقامات عبر زيارات تعكس رياضة روحية، لم تخل من اهتمام بتدوينه اسمه في كل مكان زاره، وقد دَوّن رحلته الموسومة بكتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات اعتمادا على ذاكرته نظرا لضياع ما دَوّنه أثناء الارتحال⁴.

¹ - إغناطيوس يوليانوفيتش كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج 1، تر: صلاح الدين عثمان هاشم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ط، 1965م، ص 259-260.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 297-299.

³ - حسين نصار: أدبيات أدب الرحلة، ص 18.

⁴ - ينظر: كراتشكوفسكي: المرجع نفسه، ص 320-321.

◀ الرحلة العلمية:

تكون غايتها طلب العلم، ولقاء المشايخ، وارتياذ المكتبات الشهيرة، أو حضور المؤتمرات العلمية...¹ ومن قبيل ذلك أيضا "رحلات البحوث العلمية والكشوف الجغرافية"، فدافعها علمي أو تعليمي يُتوخى منه الاستزادة من العلم، وقد تنوعت مجالات العلوم المنشودة كالفقه والطب، والهندسة...، " وتذكر كتب الحديث والسّير أن من الفقهاء والعلماء من كان يقطع القفار ويعبر الأنهار طلبا لحديث نبويّ سمع به، أو لمجرّد التّحقيق من كلمة فيه"²، وقد كان ذلك محط إكبار وتجلّة للرّحالة. يؤكّد ذلك إشارة المؤلفات لكثرة الراحلين من أهل المغرب والأندلس إلى المشرق طلبا للعلم³.

ولا يخفى على أحد ارتباط الرحلة بعلم الجغرافيا حيث عُدّ شاذّا عن المألوف " من لم تكن الجغرافيا همّة الأساسي من رحلته"⁴، ولعلّ خير مثال في هذا الباب رحلة البيروني (440هـ) الذي يرى كراتشكوفسكي أن رحلته الموسومة بتحرير ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة تمثل ذروة المسار العلمي الحافل لهذا الرحالة بشهادة عدد من الدارسين في الغرب، وذهب لاستحالة حصر تصنيفها في الجغرافيا نظراً لما أحاطت به من حضارة روحية للهند، وكَمّ هائل من المعلومات الإثنوغرافية، فالمحتوى المعرفي الذي حوته شكّل "تسيجا لا يوجد له مثيل"⁵.

كما تطالعنا في هذا الباب رحلة الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر للبغدادى (ت629هـ)، والتي امتازت بدقة الوصف والملاحظة، وقد شملت الحديث عن العمران، والآثار، والنبات،

¹ - ينظر: حسين نصار: أدبيات أدب الرحلة، ص 18.

² - فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط2، 1423هـ / 2002م، ص19-20.

³ - ينظر: علي إبراهيم كرد: أدب الرحل في المغرب و الأندلس، ص 10

⁴ - حسين نصار: المرجع نفسه، ص 32.

⁵ - كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي، ج1، ص 245.

والحيوان، والمناخ، والحوادث التاريخية، وآثارها على المجتمع ممّا عاصره وصاغه بأسلوب يبدي إعجابه بما رأى¹.

وقد أنتج هذا النوع من الرحلات صنفا من المؤلفات يعتمد فيه الرحالة إلى ذكر العلماء والأدباء الذين أفاد منهم، " وقد سُمّي هذا النوع من الكتب عند المغاربة بالفهرسة، وعند الأندلسيين بالبرامج، وعند المشارقة بالثبّت"².

◀ الرحلة السفارية (الإدارية):

تقابل حديثا ما يسمّى الرحلة الدبلوماسية، تكون دوافعها سياسية " كالوفود والسفارات التي يبعث بها الملوك والحكام إلى ملوك وحكام الدول الأخرى"³، مثل رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، بتكليف من الخليفة العباسي المقتدر بالله ضمن سفارته لملك الصقالبة.

يكون هذا النوع من الرحلات إمّا لحل قضايا سياسية، أو لمناقشة شؤون الحرب والسلم، أو لتوطيد العلاقات وإبرام المعاهدات، وأقدم رحلة في هذا النوع رحلة الغزال (ت250هـ) إلى القسطنطينية سفيرا إليها بإيعاز من خليفة قرطبة استجابة منه لطلب البيزنطيين. أو للتجسس، كما تشمل مرافقة الرّحالة للملوك ورجال الدولة في أسفارهم الرّسميّة. ويدخل في هذا الباب أيضا مرويات الأسرى المسلمين في البلاد الأجنبية، أو رحلات افتكاك الأسرى، و" تحرير المخطوطات والكتب العربية المصادرة من قبل النصارى"⁴ كرحلة المكناسي (ت1213هـ) الإكسیر في فكاك الأسير، أو للتظلم على نحو ما قام به الغزّي الدمشقي (ت984هـ) في المطالع البدرية في المنازل الرومية إثر عارض - لم يفصح عنه- ألمّ به في دمشق اقتضى منه الذهاب لروما، وقد أسهب في وصف الجانب الجغرافي والعمراني، إلى جانب المساجد والمقامات.

¹ - ينظر: زكي محمد حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، 1401هـ/1981م. ص ص 111-117.

² - حسين نصار: أدبيات أدب الرحلة، ص 35.

³ - فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي، ص 20.

⁴ - مكي سعد الله: الأنا والآخر في أدب الرحلة، ص 189.

◀ الرحلة السياحية:

تصدر عن رغبة في الطواف كغاية بحد ذاته حباً في التنقل، وتطلّعا لمعرفة الجديد بالمشاهدة، والمغامرة، واكتساب الخبرة بالمسالك، والطبائع، واستكشاف الآثار، والغرائب، والعجائب¹.

◀ الرحلة الاقتصادية:

تكون قصد العمل سواء في " التجارة وتبادل السلع بجلبها أو بيعها"²، أو لجمع التبرعات والمعونات على نحو ما برز في بعض الرحلات المسيحية، كالرحلة التي قام بها مكاريوس بطريرك الكنيسة الأنطاكية في دمشق إلى تركيا، والبلقان، وأوكرانيا، وروسيا، لتسديد الديون وقد دونها ابنه الأرشيدياكون بولس باللغة العربية³.

◀ الرحلات العامّة:

هي التي اجتمعت فيها عدة أسباب ممّا ورد ذكره سابقاً، ويمثّل لهذا النوع بأشهر رحلة في الأدب العربي: رحلة "ابن بطوطة" "تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، فهي رحلة دينية لغرض الحج، لكنّ رغبة الرّحالة في السفر جعلته يواصل الارتحال، لتشمل عبر ما اعترضه فيها جوانب علمية وسفارية ...

ناهيك عن الدّواعي التي قد تكون تمويهية، والتي لا تخرج ظاهراً وباطناً عما سبق ذكره، أو بواعث شخصية نفسية للترويح عن النفس من مكدرات الحياة، أو صحّة... وغير ذلك مما لا يمكن استيفاء ذكره.

¹ - فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي، ص 20.

² - محمد بن سعود الحمد: موسوعة الرحلات العربية والمعرّبة، ص 11.

³ - حسين نصار: أدبيات أدب الرحلة، ص 31-32.

ب/ معيار تشكيل اللغة في النصوص الرحلية: يشمل هذا المعيار نوعين هما:

◀ الرحلة النثرية:

النثر مجال فسيح لا حدود له، وهو الموطن الطبيعي للرحلة، وقد فتحت رحابته أفقا واسعا لأنماط تعبيرية متنوعة خدمت الرحلة، والهدف المتوخى من تدوينها، إذ مزجت بين التقارير الرسمية على نحو ما عكسته رحلة سلام الترجمان، وابن فضلان، والرسائل كرحلة أبي دلف إلى الصين...، إلى جانب القصر الذي وسم عددا كبيرا من الرحلات النثرية وغلب على الشعرية¹، دون أن ننسى القيمة العلمية التي توقرها والطابع الفني الذي يتخللها.

والحقيقة أن السمات الثلاث الأخيرة تتفاوت من نص رحلي لآخر، على أن الرحلات النثرية - في مجملها - تُستهل بعناصر دينية كالتحميد والصلاة على النبي - صلى الله عليه و سلم - إن كان الرحالة مسلما، ثم الظروف التي أحاطت بفعل الارتحال وبفعل التدوين²، ثم ينبري لسرد قوام الرحلة، ووصف ما استرعى انتباهه واحتل مكانة في ذاكرته - إذ يكثر تدوين الرحلة بعد الفراغ منها - من وقائع ومشاهدات مما يتصل بمختلف مجالات الحياة.

◀ الرحلة الشعرية:

الحنين إلى منازل لم يبق منها إلا رسوم، والحزن إثر الشوق معانٍ ارتبطت بالقصيدة العربية منذ الجاهلية، غير أنها كانت جزءا من كل، وقد حظي التراث الأدبي العربي برحلات أفردت لها قصائد مستقلة:

¹ - ينظر: حسين نصار: المرجع السابق، ص 103-105.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 106، 107.

■ في الشعر الفصيح: تطالعنا في هذا الباب الأرجوزة الحجازية لماجد السعدي النجدي (ت906هـ)، التي فاقت الألف بيت. ضمّنها وصف الملاحاة على سواحل البحر في القرن الخامس عشر ميلادي (9 هـ).

يجدير بالذكر أن التراث الأدبي يحفظ بالحرف العربي نصا من الأدب الموريسكي لواحدة من أغرب الرحلات الشعرية، قطع مخطوطها رحلة قُدِّر لها أن تكشف فصلا من الفصول السوداء في تاريخ الإنسانية، النص عنوانه قصيدة الحاج القادم من بوي منسون، لشخص مجهول الاسم يتحدث عن رحلة حج إلى مكة عبر طريق لم يخل من المخاطر بسبب الاضطهاد الإسباني المسيحي للمسلمين¹.

■ في الشعر الملحون: قصيدة العقيدة التي نظمها سعيد المنداسي سنة 1088هـ/1678م " في مدح الرسول والصحابة والأنصار والبقاع المقدسة"²، وما ارتبط بها من قيم روحية.

ج/ معيار علاقة نص الرحلة بالواقع: قسّمت الرحلات وفق هذا المعيار إلى:

◀ الرحلة الواقعية (الفعلية) :

تروي فعل ارتحال قام به الرّحالة حقيقة، بالانتقال من حيز إلى آخر عبر المكان والزمان، ويدخل في هذا القسم الرحلات المذكورة آنفاً وكذا الرحلة موضوع الدراسة.

¹ - ينظر: حسين نصار: أدبيات أدب الرحلة، ص 23 .

² - محمد أبو راس الناصر العسكري: الدرة الأنيفة في شرح العقيدة، تح: أحمد أمين دلّاي، مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، دط، 2007م، ص أ.

◀ الرحلة الخيالية:

هي عكس الفعلية " إذ لا تتأسس على الوجود الفيزيائي، بل على ما يصبو إليه الخيال من تأمل وتفكير، وفيها طابع استكشافي لما هو أسمى¹ من المادة، وتتوزع الرحلة الخيالية في التراث الأدبي العربي على ثلاثة أشكال:

- الرحلة الخيالية الإبداعية إلى العوالم الأخروية و الميتافيزيقية.

- الرحلات الدنيوية المتخيلة (رحلات الخيال العلمي).

- الرحلات الصوفية².

وهي تشترك في عنصر الوهم، فهي نتاج نسجه خيال الأديب الرحالة أو ذهنه متخطياً حدود الزمان والمكان، وهي تمزج بين الغنى الثقافي وعمق الدلالات الرمزية التي تؤدّيها اللغة المشفرة³ التي تخرج الشخصيات من إطار المؤلف. وقد برز من هذه الأشكال الثلاثة في التراث الأدبي العربي اثنان:

■ الرحلة الخيالية الأسطورية: ومثالها النص العالمي الذي تخطى صيته حدود الأدب العربي: رسالة الغفران لأبي العلاء المعري، والتي تقوم على مفارقة الواقع والتحليق في عالم الغيب ويوم الحساب والجنة والنار⁴، حيث هيمن الطابع العجائبي على هذا النص الفريد الثري بالتغيرات الدقيقة التي مسّت الشخصيات بوتيرة خادمة للأبعاد الدينية والأدبية والفلسفية التي يرمي إليها⁵.

■ الرحلة الصوفية: لها مرجعية دينية، تنفرد بمعجم اصطلاحي خاص، ويحوم نصّها حول ثنائية (الطريق أو السفر) و(المسافر أو السالك)، إذ يحتلّ السفر بؤرة هذا النوع من الرحلات، وهو يتجاوز " الفعل المادي والحركة الجغرافية ويتسامى إلى

¹ - لمبروك أعر: الفضاء المدني ودوره في التشكيل السردى، ص 29.

² - مكي سعد الله: الأنا والآخر في أدب الرحلة، ص 203.

³ - المرجع نفسه، ص 203.

⁴ - المرجع نفسه، ص 205.

⁵ - المرجع نفسه، ص 208.

الفعل القلبي الروحي والذهني والرمزي¹ في حالة ارتقاء إلى فضاء الطُّهر بعيداً عن دنس عالم المادّة. وقد مثّلت هذه الرّحلات مادّة غنيّة للتأويل.

في حين فصل لمبروك أعر في أطروحته الرحلة الأسطورية عن الخيالية، وقسّم هذه الأخيرة بدورها إلى قسمين:

■ عمودية: " تشمل رحلات المعارج والجنوح إلى عالم الغيب"²، فهي تبني تصوراً معيناً عن الآخر، وهي نتاج صراع الإنسان مع جدلية الحياة والموت، تأخذ طابع الحلم . وقد مثّل لها برسالة الغفران.

■ أفقية: رحلة " غرضها معرفي فلسفي...، ترمي إلى إثبات قدرة الإنسان على الارتقاء بالمعرفة من المحسوس إلى المعقول"³ ، وقد مثّل لها بنص حي بن يقظان لابن طُقَيْل (ت581هـ).

أمّا الرحلة الأسطورية: فتشكلها مكونات ثقافية وفكرية، لها هالة قدسية بفضل بعدها العقائدي، تخترق المألوف بخوضها في موضوعات الوجود والخلود، وقد مثّل لها بنص جلجامش. وهي تشمل قسمين: رحلات النزول إلى العالم السفلي، ورحلات الصعود ذات البعد الواقعي كارتقاء عيسى ابن مريم عليه السلام⁴.

رابعاً: أدب الرحلة جسر بين الحضارات.

يحتل أدب الرحلات مكانة هامّة في الإرث السردى العالمى -عامّة-، والعربى - خاصة- بفضل التّناغم بين الجنوح للاكتشاف واختراق الآفاق، وسرد الذات والآخر. والتوازن بين المغامرة الفردية والفضاء الجماعي. عبر استحضار تركة التجارب التي يخلفها فعل الارتحال بعد أن تصير ذكرى، وإعادة نسجها بواسطة فعل الكتابة. وهو يشهد تداخل القيمتين: العلمية؛ عبر الثراء والتنوع المعرفي الذي حوته، ونضج المنهج العلمي عند الرحالة باعتماد المعاينة، والاستقصاء، والاستنتاج...

¹ - ينظر: مكي سعد الله: الأنا والآخر في أدب الرحلة، ص 209.

² - لمبروك أعر: الفضاء المديني ودوره في التشكيل السردى، ص 29 .

³ - المرجع نفسه، ص 31.

⁴ - المرجع نفسه، ص 31.

والجمالية؛ عبر القلب الأدبي الذي صيغت في إطاره، دون أن تفقد حسّ الطرافة والإمتاع الذهني، والتشويق النفسي، لاستقبال ما في طيّاتها من عجيب وغريب في الطبيعة وطبائع الناس وعادات الأمم وتقاليدها. ذلك أن الرحلات " منابع ثرة لمختلف العلوم، وهي ... سجلّ حقيقي لمختلف مظاهر الحياة"¹ في العصر الذي تمت فيه. ضف إلى ذلك أن أدب الرحلة - بمستوى الخيال الفني الذي ارتقى إليه - قد أفاد أصحابه بالانصراف " عن اللهو والعبث اللفظي والتكلف في تزويق العبارة"²، إثارة للنضج في التعبير المغمور بغنى التجربة بعيداً عن الإغراق في التتبع. ناهيك عن كونه حجة للردّ على التهمة التي أدين بها الأدب العربي القديم حول قصوره في فنّ القصة.

إلى جانب ذلك، استطاع أدب الرحلة أن يشمل طبقات المجتمع وطبقات القول، فهو رسمي وشعبي، وعلمي وأدبي، وواقعي وأسطوري، فكان بذلك نمطا فريدا من أنماط القول الأدبي تجتمع فيه أساليب الفنون كلها دون أن تخضعه معايير أي منها³.

ولئن مثل أدب الرحلة " نقطة بداية تاريخ عدد من مناطق العالم مثل رحلة حانون التي تعدّ أقدم الوثائق المكتوبة في تاريخ إفريقيا الشمالية"⁴، فقد ساعد أيضا قادة الفتح الإسلامي على نشر الدعوة بإسهامه في معرفة المسلمين طبيعة البلدان وطباع الشعوب الغريبة عنهم، لاتباع الطرق والطرائق الملائمة.

وقد ساهمت الرحلات في التأريخ لأزمات وصراعات هوية شهدتها الإنسانية عبر التاريخ، فصوّرت الإقصاء الحضاري الذي عانت منه الشعوب المضطهدة، والذي شمل الدين والثقافة والمجتمع. يبرز في هذا السياق التراث الرحلي الموريسكي شاهداً على الذاكرة الجماعية للأقلية المسلمة التي عانت الشتات إثر سقوط الخلافة

¹ - حسني محمود حسن : أدب الرحلة عند العرب، ص 06.

² - المرجع نفسه، ص 8-9.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 09 .

⁴ - إبراهيم القادري بوتشيش: أدب الرحلة والتواصل الحضاري، سلسلة الندوات 5، جامعة المولى إسماعيل كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، مطبعة فضالة، المغرب، د ط، دت. ص 07 .

الإسلامية بالأندلس، في ظل سعي المسيحية لتكتسح ما تعتبره دخيلاً، فما كان من المسلمين الذين أجبروا على التنصر - أو تظاهروا به - إلا أن عملوا على تهجين لغة هي مزيج بين العربية والإسبانية، وأدلتها لتحتوي تلك التجربة المريرة. ورغم شذوذ لغة الأخمياو عن القواعد، وبقائها على الهامش بسبب عدم تقاسم الموريسكيين نموذجها اللغوي مع غيرهم، إلا أنها ساعدت على فهم التطور الصوتي والدلالي للغة القشتالية¹. لقد قدّمت رحلات أفوقاي والمكناسي والغزال... صورة عن العزلة الثقافية عاشها الموريسكيون، وشكلت متنقّساً من الاحتقان الذي سبّبه الصراع الحاد. وتعدّ الرحلات مرآة للحضارة، ومصدراً معتمداً في الكشف عمّا عرفه العالم من حضارات قديمة²، حتى وإن لابس تلك الصور استيهامات تعدّل تفاصيلها حسب توجه الرحالة، فقد أتاح فرص التأمل في آثار المخلوقات، والاتعاظ من آثار الأمم البائدة³. ولم يقف دورها عند خدمة الحضارة المادية، بل ساهمت في حفظ جزء كبير من الإرث الثقافي والفكري للأمة الإسلامية العربية بعد ما أحدثته نواب الدهر بمكتباتها إثر الحروب المغولية والصليبية، وقد برزت في هذا السياق رحلات أهل المغرب والأندلس، من ثمارها نفح الطيب للمقري (1021هـ)...

لعل هذه الأدوار التي أدتها نصوص الرحلات هي ما دفع نوري الجراح للاستغراب من التراجع الذي حلّ بهذا الجنس الأدبي في ثقافتنا العربية لدرجة الاختفاء، إذ يرى أن ذلك "يعكس ضمور الحس المبدع لدى كتابنا في علاقتهم بالمكان، وقعودهم عن طلب معرفة الآخر لاستجلاء عالمه، وهو ما يعدّ انتكاسة وتقهقراً معرفيين"⁴. فهذا الاستغراب المبطن بالأسف دليل وعي بأهمية النصوص

¹ - ينظر: زكريا بن علي وحنفي هلايلي: الموريسكيون: آثارهم الثقافية وإنتاجهم اللغوي في إسبانيا الموريسكية، مجلة الحوار المتوسطي، مخبر البحوث والدراسات الاستشرافية في حضارة المغرب الإسلامي، جامعة الجبيلي ليايس سيدي بلعباس، الجزائر، مج10، ع1، 2019م، ص 13-14.

² - شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي، ص 57.

³ - محمد بن سعود الحمد: موسوعة الرحلات العربية والمعرية، ص 06.

⁴ - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، تح: نوري الجراح، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2001م، ص 12.

الرحلية وهو الوعي ذاته الذي دفع كراتشكوفسكي -عند حديثه عن رحلة البيروني التي عدّها ذروة مساره العلمي- إلى الإقرار بأنّه مسار "يستحق الانحناء في خشوع واحترام"¹. ودفع محمد بن سعود الحمد للقول بأن " التعريف بأدب الرحلة وكتّابها وكتبهم فيه شيء من التعويض، وخطوة متواضعة على درب تكريمهم المُستحق"². هذا التكريم في حقيقة الأمر لا يعكس تشريفاً لهؤلاء الرحالة، بقدر ما يعكس اعترافاً بقيمة مدوناتهم في هذا الباب، وحاجتنا الماسة للمخزون الذي حفظته، وتبريراً للانكباب اللافت على تحقيق المخطوطات لنيل قصب السبق في إجلاء غبار النسيان عنها.

¹ - كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج1، ص 245.

² - محمد بن سعود الحمد: موسوعة الرحلات العربية والمعرّبة، ص 03.

الجانِب التّطبيقي:

تمثيل الأنا للآخر في رحلة " الذهب و العاصفة":

- تقديم الرحلة
- بنية الرحلة
- لغة الرحلة
- تمثيل الأنا للآخر: - تمثيل الذات
- تمثيل الآخر
- الفضاء المكاني مسرح العجيب والغريب

أولاً - تقديم الرحلة:

نحن أمام نص رحلي يرجع إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلادي الذي شهد تصاعداً في حدة الصراع الهوي بفعل تضافر الصراعات الدينية، ونشاط التكالب الاستعماري على مناطق الثروات، وارتفاع " حمى بناء المستوطنات والبحث عن الذهب والفضة وانتشار العبودية"¹. الأمر الذي حوّل العالم بمختلف أقطاره لمسرح يتناحر فيه المجتمع الإنساني في مشهد مأساوي.

تأتي رحلة الذهب والعاصفة للخوري إلياس الموصلي مرآة لهذا الوضع التاريخي المأزوم بوصفها جزءاً أو عينة من الإرث الرحلي العربي الثري، فهي " تسجيل لوقائع أقدم رحلة قام بها رحالة شرقي إلى أمريكا"² أثناء الاحتلال الإسباني لها، وقد جاء نصّها مترفاً بمشاهد التمثل المزدوج من حيث تأليفه، وتحقيقه الأول. وتفصيل ذلك أنه إلى غاية 1905م لم يكن أحد يعلم بسياحة قام بها شرقيّ منذ قرنين ونيّف، حين عثر الأب أنطون ربّاط في أواسط أيّار من تلك السنة على مخطوط في مطرانية السريان بحلب أثناء مطالعته المخطوطات المحفوظة بها، وهو " مخطوط مجلّد... مكتوب بخطّ جليّ... يحتوي 269 صفحة ... ليس من خطّ المؤلّف، خلّو من تاريخ ينبئ بزمان نقله. أمّا عنوان الكتاب فهو: " سياحة" خوري إلياس الموصلي"³. وقد عني الأب أنطون بنشر نصّ الرحلة والتعليق على حواشيها في

¹ - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، تح: نوري الجراح، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2001م، ص 14.

² - المصدر نفسه، ص 14.

³ - إلياس الموصلي: رحلة أول شرقي إلى أمركة، تح: الأب أنطون ربّاط، اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، 1906م، ص 1.

مجلة المشرق بدءًا من عددها الثامن عشر¹، وأكملها في أعداد لاحقة، ثم أصدرها مجتمعة سنة 1906م.

غير أنّ قسماً كبيراً من المخطوط لازال مجهولاً، ذلك أنّ تحقيق الأب أنطون جاء مفتقراً لشروط المنهج العلمي، إذ اكتفى بنشر الصفحات المائة الأولى التي حوت نص الرحلة، و حكم على " سبعة عشر فصلاً نقل فيها الرحالة تاريخ افتتاح أمركة، وأخبار ولاتها وشعوبها"² بقلة النفع حيث قال: " ليس في هذا القسم الثاني كبير فائدة"³. لكنه انتقى شذرات من هذا القسم. ويجدر بالذكر أنّ ما أورده الرحالة من تاريخ احتلال الإسبان لأمريكا في هذا الجزء إنما نقله عن مؤرخي الحملات الإسبان، لذلك نجده ينقل عنهم مصطلح الفتح - الذي يحمل دلالة دينية تبشيرية - عوض الاحتلال أو الغزو.

ضف إلى ذلك تصريح الأب أنطون بإجرائه تعديلات على أسلوب الرحالة حيث قال: " في كتابه أغلاط نحوية كثيرة أصلحنا أهمّها"⁴. و لم يزد نوري الجراح عند نشره الرحلة - ضمن مشروع سلسلة ارتياد الآفاق - عن التقديم لها، واستحداث عنوان رحلة الذهب و العاصفة، معتمداً على أعداد مجلة المشرق، مقرّاً بنقص جهده، ولعلّ رغبة الباحث دفعته للسعي لحيازة قصب السبق بإعادة إخراج الرحلة إلى النور، لكنه أكّد على تحضيره لتحقيق نسخة جديدة تبلغ ضعف حجم التحقيق الصادر عن دار

¹ - ينظر: أنطون رباط اليسوعي: رحلة أول سائح شرقي إلى أمركة (1668 - 1683)، مجلة المشرق، ع 18، 15 أيلول 1905. أرشيف الشارخ للمجلات الأدبية والثقافية العربية.

https://archive.alsharekh.org/MagazinePages/MagazineBook/AL_Machriq/AL_Machriq_8/Issue_18/index.html

يوم 2021/6/23م.

² - إلياس الموصلي: رحلة أول شرقي إلى أمركة، ص 1.

³ - المصدر نفسه، ص 2.

⁴ - المصدر نفسه، ص 2.

الآفاق سنة 2001م. ولسنا ندري - في ظل غياب مخطوط الموصلي - عنوانها أو متنها الأصلي.

وبالعودة إلى نصّ الرحلة، فإنّ فرادة هذا النص في فسيفساء الإرث الرحليّ العربيّ تتحقّق من عدة زوايا، لعلّ أوّلها: الدين، إذ درجت الدراسات على التعاطي مع نصوص رحليّة إسلامية وما حوته من تمثّلات مغايرة، بل مناقضة لما جاء به نص هذه الرحلة. كما أنّها واحدة من نصوص الأدب الجغرافي لدى المسيحيين الشرقيين الذي يوصف بالفقر¹.

ثانيها: النص الذي كشف عيوب أدب عصره، وجسّد التشوهات التي أصابت المصنّفات في هذا العصر.

ثالثها: غايته التي بقيت لغزاً تتجاذبه الظنون والترجيحات المستندة إلى فهم متضاربة لتفاصيل الرحلة، وإن بقيت خدمة الأطراف السياسية والدينية غاية تخيّم على هذا الجانب، دون تحديدٍ جازم لطبيعة هذه الخدمة أو المهمّة التي فضّل الرحالة الصمت عنها و تغييبها من سرده و وصفه.

رابعها: المسار الذي قطعه الرّحّالة وقصه نصّها. إذ تُعدّ أقدم نصّ رحليّ عربيّ بالنّظر إلى المجال الجغرافي النائي الذي توجه إليه الموصلي.

¹ - ينظر: إغناطيوس يوليانوفيتش كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج2، تر: صلاح الدين عثمان هاشم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ط، 1965م، ص 700.

ثانيا - بنية الرحلة:

لم تخرج بنية رحلة الموصلي عن الهيكل العام للنص الرحلي، إذ شملت الوحدات التكوينية الأساسية:

أ/ بنية الانطلاق: حيث بدأت في ربيعاً عام 1668م حيث انطلق الموصلي من بغداد قاصداً بيت المقدس.

ب/ المسار ثم الوصول: مرَّ الرَّحَّالُ بالشَّام في طريقه إلى القدس لزيارة البقاع المقدسة، ثم زار حَلَبَ أين مكثَ أيَّاماً، قصد بعدها ميناء اسكندرونة حيث استقلَّ مركباً متَّجهاً إلى أوروبا، وخلال سبعين يوماً من الإبحار مرَّ بقبرص، وجزيرة كريت، ثم البندقية بعد أن أودع قيد الحجر الصحيَّ أربعين يوماً. بعد ذلك سافر إلى روما أين التقى البابا ومكث ستة أشهر، ثم مرَّ بجينوا يريد فرنسا حيث زار مرسيليا، وليون، وباريس أين مكث ثمانية أشهر قام خلالها بأعمال الترجمة لصالح سفير الخلافة العثمانية. زار بعدها أورليانوس، وبواتيه، ثم إسبانيا، ثم قصد البلاط الإسباني في مدريد لتسليم مكاتيب البابا، ثم تردّد على عدد من المدن والموانئ بين إيطاليا وفرنسا، ثم زار روما حيث أخذ ابن أخيه الشَّمَّاس يوان الذي أنهى دراسته الدينية، ومنها اتجه إلى نابولي ليأخذ المال الذي أمرت له به الملكة من وزيرين، لكنهما أبيا تنفيذ الأمر، وهو ما ولّد في نفس الرَّحَّال حسرة وامتعاضاً. وبعد هاتاه الخيبة ارتأى الذهاب إلى جزيرة سيسيليا، ثم تتقلَّ عبر باليرمو، نابولي، روما، برسلونة، سراكوز، ثم مدريد أين أقام سبعة أشهر قام خلالها بأداء القدّاس في الكنيسة، وقد عرضت عليه مربية الملك الإسباني بأمر من ملكة إسبانيا تنفيذ ما

يريد، فما كان من الموصلّي - بعد استشارة أصدقائه- إلّا أن طلب تصريحاً يخوّله الذهاب إلى بلاد هند الغرب (أمريكا) - بحكم أنه حكر على الإسبان - وقد كان له ذلك، إذ تم تجهيزه بما يحتاجه في سفره . والجدير بالذّكر أن الرّحالة لم يكشف عن السبب الذي دفع أصدقاءه ليشيروا عليه بطلب هذا التصريح.

انطلق الموصلّي قاصداً هند الغرب بعد تجوال دام سبع سنوات مذ غادر بغداد، ووصل في الثاني عشر من شباط 1675م إلى قادش، مستفيداً من امتياز غرفة خاصة في السفينة الملكية رفقة السفن التي تُبحر مرة كل ثلاث سنوات لإحضار خزينة الملك.

مرّ الموصلّي في رحلته البحريّة بجزر الكناري (الخالدات)، وعبر نهر الأورينوك متّجهاً إلى كراكس، فجزيرة ماركريتا، ثم كوراسون حيث ينزل رفقة وجهاء الرحلة في كل ميناء للتزوّد بما يحتاجونه، وأحياناً تكون حاجياتهم هدية من حكام المدن.

استكمل الخوري رحلته مروراً بجزيرة تروتوكا، فبلدة كرتاخينا، ثم سان فيلبه دي بورتوبلو (فنزويلا) التي تمتاز بدروبها الوعرة، والتي شكّلت بفضل سلعها وجهة للتجار. قصد بعدها هافانا حيث صادف بعض غرائب الطبيعة، ثم باناما العامرة ببيوت خشبية، ثم سانتا إيلينا حيث استكشف مغارة الجبابرة ورأى حيوان القيّمان، ليمرّ منها إلى غواياكيل، وبعدها زار مئات المدن والقرى والجزر عبّر خلالها البيرو، وغواتيمالا، وكولومبيا، والشيلي، وبوليفيا مروراً بمناطق خط الاستواء، ثم زار المكسيك (ينكي دنيا)، وجزيرة كوبا، ثم اتجه إلى سان فرانسيسكو، وكان يصف الكنائس والأديرة المتناثرة بكثرة، ويتحدث عما يقوم به من واجبات كنسيّة تبشيرية، وما يشاهده من أعمال استخراج المعادن الثمينة وسكّ الأموال، واصفاً حال السّكان الأصليين ممّن سكنوا المدن الآهلة بهم وبالوافدين الأوروبيين، دون إغفال ما يقوم به

معارضو وجود الاحتلال الأروبي في المنطقة، مصوّرا ما تعج به هذه المناطق من ثروات حيوانية ونباتية، وما تزخر به من معادن نفيسة، وما يميزها من تضاريس ومناخ، وغير ذلك ممّا عاينه خلال السنوات الثمانية التي قضاها هناك رغم انتهاء المدة المذكورة في الترخيص.

ج/ العودة: أبدى الموصلّي رغبته في العودة إلى بغداد عبر الصين، غير أنّه عدل عن الفكرة لأسباب لم يصرّح بها، لكنه ذكر عند بلوغه إشبيليا عزمه على استرجاع مال دينه.

شرع الموصلّي في رحلة العودة إلى أوروبا مارّاً بمكسيكو، ثم المكسيك، ثم ويراكروس، ثم لاوانا (هافانا)، ومنها إلى قادش حيث حظي في كل مرة بامتياز عدم تفتيش حقائبه، ومنها توجّه إلى إشبيليا لاسترداد ماله، ثم قصد روما للقاء البابا إينوسنسيوس الحادي عشر مرفوقاً بهدايا (قنديل فضي وأربعة من طيور الباباكاي)، وقد كان ذلك سنة 1683م.

ورغم أن الموصلّي قد دوّن رحلته عبر مرحلتين؛ القسم الأوّل دونه أثناء فعل الرحلة عند مكوثه في ليما (البيرو) سنة 1680م، أما القسم الثاني فقد دونه بعد الفراغ من الرحلة، إلّا أن القارئ يلاحظ استرسال الرّحالة- في كثير من الأحيان- في ذكر أسماء الأماكن التي مرّ بها، دون إضاءة تفاصيل مكوثه بها، أو وصف طبيعتها الجغرافية.

وبغض النظر عن الآراء التي ترجّح استقرار الموصلّي بمدينة روما، أو التي تذهب إلى عودته لبغداد، وتولّي مسؤولية إحدى الكنائس هناك بأمر من البابا، فقد برزت مؤشرات ترجّح كفة الخلفيّة الدبلوماسية لهذه الرحلة. يدعم هذا الرّأي غنى النّصّ بالشّواهد الدّالة على التركيبة التي أضافتها الرحلة السّفارية من حيث تعلّقها

" بوصف مراسيم الاستقبال الرسمية باعتبارها انعكاسا لمكانة الدولة وحاكمها"¹، فالخطوة التي نالها الرحالة الخوري إلياس الموصلي من ساسة إسبانيا قد عززتها مكانته الدينية في ظل حاجة الاحتلال الإسباني العسكري الملحة لدعم حملات التبشير التي تولّاها المطارنة والقساوسة والرهبان والراهبات بغية السيطرة على السكّان الأصليين للمنطقة.

وبما أنّ نصّ الرحلة السّفاري تتجاذبه " أنساق ثلاثة : سياسي، ديني وأدبي"²، مع تفاوت في الحضور، واختلاف الوظيفة، فإن الدارس سيلحظ أثر هذه الأنساق على واقع الحيّز الجغرافي والحضاري الذي عبره الرحالة، وعلى النص الذي يؤكّد عدم اكتفاء الموصلي بالمهمّة الرسميّة الموكلة إليه، إذ اضطلع بدور ثقافي دون أن يفقد ولاءه الديني والسياسي، بل سعى لترسيخهما من خلاله.

ثالثا - لغة الرحلة:

يُدرج النص ضمن مصنّفات عصر الضّعف والانحطاط الذي شمل الفترة الممتدة بين (1258 - 1798م). وقد جاءت الرحلة غنيّة بمظاهر هذا الضّعف التي كانت بمثابة ندب في جسد اللغة، إذ شوّهتها الأخطاء التركيبية، والمفردات العامية والغريبة والمعرّبة، فنأت بها عن الأدبية التي نشهدها في نصوص رحليّة أخرى.

¹ - مكي سعد الله: الأنا والآخر في أدب الرحلة، دراسة نقدية مقارنة، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الأدب العربي الحديث، (لم تنشر)، جامعة باتنة 1، 2017م، ص 189.

² - المرجع نفسه، ص 193.

اعتمد الموصلي اللغة العربية في تخطيبه للرحلة التي قام بها، ولعلّ مردّ هذا الاعتماد أن " اللغة الأمّ تسبق إلى العقول، فتتملّكها، فهي العين التي ترى بها الأشياء، إذ تصير جزءاً من الفكر والخيال والشعور لأنها صيغت كلها معا"¹، فهي " لصيقة بخطرته وهي معجم بيئته وصورة لما في عقله ووجدانه"²، ولأن اللغة هويّة دالة أو مكوّن هويّ، فقد مثّلت العربية بُعداً رمزياً مُجسّداً لكيّونة³ الموصلي، إذ عكست شخصيته المكونة من عدة أبعاد.

ولمّا كانت العربية إحدى انتماءات ذاته الأولىّة، فقد عبّر عن جغرافيا وهويّة العوالم التي ارتحل عبرها، والتي ارتحل إليها بقاموس العالم الذي نشأ فيه وأتى منه.

هذه الكينونة التي برز على سطحها اللغوي أثر عوامل نهشت مادة اللغة في مصنّفات هذا العصر على مدى مئات السنين، وتشهد على ذلك صفحات الرحلة التي لا تكاد تخلو صفحة منها من هذه السقطات.

أمّا هئات التركيب وركاكة الأسلوب فنستدل عليها بقوله: " يريد يصير"، " كان قوي صاحبي"، " إيش نتكلم"، " يحكحك له"، " راحت على من راحت"، " طاوحت شوره"، " متحدّراً على روعي"، " أردت أرجع"، " الحلاويات المفتخرة"، " رجل كان لدغته حية"، " يساعدني في جميع الذي أعتازه"، " طعت لقوله"، " ففتنا عليه"، " طلع راح"، " الله يبارك عليك لأنك ابن ناس"، " الله تعالى يرحم والديك الذين خلفوك"، " هؤلاء القرصان"...⁴

¹ - مختار الغوث: اللغة هوية، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2020 م، ص 13.

² - المرجع نفسه، ص 73.

³ - سليمة مسعودي: جدل السياقات والأنساق مقاربات نقد ثقافية في السيرة الذاتية والسرد الروائي والعقل الديني، دار ميم للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2019 م، ص 61.

⁴ - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص ص 81-113.

ولم تشذّ الرحلة في جنوحها للعاميّة عن العادة التي غلبت على آثار الأدب العربي المسيحي التي تحفل بالعاميّة¹، من ذلك: زوادة، نستتاو، علايف، شقفة، يطفّ، سخنة، يتخّ، وما بقى تبان، أوجّبه، تشارطوا، تدخّل عليّ، مضيعوه، حذفها، ابرك، عزمي، رفقاتنا، تجوّز، يشلحون، طاسة، غوشة، يودّهم، حرامية، جبتها، هبطت قلوبنا من الخوف، خرجيّة، ألّش، أوضة².

إلى جانب المفردات العاميّة، برزت مفردات من المعرّب الوافد من لغات أخرى، كالتركية والفارسية، والسريانية، والإيطالية، والإسبانية..

أما المفردات التركية فنذكر منها: تخت، الأولاق، قناقين، يدك، ينكي دنيا، تفنك، وانايدك، جكدريّة...³

وأما المفردات الفارسية - وهي كثيرة - : النواخذة، تختروان، بشكاس، بازهر، رستاق، خندكار، مرطبان، عرباني، بارة، برنج، أرمانات...⁴

ومن السريانية نجد: عقاريق...، ومن الإيطالية: أسكلة، نازاليت...، ومن الإسبانية: "البادري"، "بريزيدنتي"...⁵

إن هذا التّشوّه على مستوى لغة نص يفترض أنه من الأدب الرسميّ، ما هو إلّا نتاج تَجَنٍّ على الهوية العربية من طرف المغول والصليبيين في إطار الصراع الهويي المحتدم - آنذاك - على الأدوار الكبرى، بحيث امتدّ الأثر من دائرة الاقتراض

¹ - ينظر: كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج 2، تر: صلاح الدين عثمان هاشم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ط، د ت، ص 701.

² - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 49-121.

³ - المصدر نفسه، ص ص 34-41.

⁴ - المصدر نفسه، ص ص 48-78.

⁵ - المصدر نفسه، ص ص 35-49.

اللغوي لينهش اللغة الرسمية، الأمر الذي دفع كراتشكوفسكي إلى إسقاط " حق الانضواء إلى الآثار الكلاسيكية المعروفة"¹ عن هذه الرحلة.

بينما أرجع عبد الواحد لؤلؤة هذا التنوع في الروافد اللغوية التي صبّت في بحر العربية إلى " أنّ منطقة الموصل وشمال العراق قد تعرّضت لغزو حضارات مختلفة على مرّ العصور، من تركية وفارسية، لكونها تقع على مفترق طرق التجارة الموصلي إلى طريق الحرير"²، وكان من ذلك أن تأثرت لهجة الموصل - خاصة في القرى المسيحية - بكلمات تركية، وفارسية، وكردية، وسريانية... من ذلك كلمة غرش التي وفدت مع الأروبيين لتسكّ الدولة العثمانية عملتها الخاصة، الأمر الذي يؤكّد أن اللّغة " متحف الحضارة الصّوتيّ الذي يحفظ من الماضي ما تحفظ الآثار التاريخية الماديّة"³.

للّغة في النصّ بُعد رمزي بحكم انتماء الموصلية التاريخي والثقافي إليها. في حين جاء استعماله لمفردات اللغات الأخرى - في بعض الأحيان - " استعمالاً نفعياً"⁴ نحو قوله: " يسمونه بربيزيديتي"... ولا ينفي ذلك أثر الانفتاح على الثقافات جرّاء اختلاف الشعوب على اللغة.

وإذا عدلنا عن شكل النصّ إلى مضمونه وجدناه أضمر بقدر ما أظهر، ذلك أنّ الموصلية قد توّسل بالأدب لخدمة القيم التي ينتصر إليها حسب اعتقاده، أو مصالحه، ولمّا كانت اللغة مرآة عاكسة لما يُعنى به المجتمع العربي ويحتفي، فقد شكلت مفردات الترحاب، وحفاوة الاستقبال إحدى المحطّات النصّية التي حرص

¹ - كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج 2، ص 705.

² - عبد الواحد لؤلؤة: أسرار اللهجات اللغوية، جريدة القدس العربي <http://www.alquds.co.uk>

بتاريخ 2020/12/9

³ - مختار الغوث: اللغة هوية، ص 61.

⁴ - المرجع نفسه، ص 63.

الرّحالة على الإشارة إليها كل مرة نظراً لما تتمّ عنه في العرف العربي، إذ أثر عنهم حرصهم على إكرام الضيف، وعابر السبيل، وحسن الترحيب به، وتوديعه، فذلك أدعى لإشعاره بمنزلته.

كما هيمنت الطبيعة على مفردات النص، إذ لم ينفلت الرحالة من قيده الهوي إلا حين خرج لعرض البحر مستكشفاً غرائب وعجائب جغرافيا الأمكنة (جبال، بحر، أشجار، اضطراب جوي...)، ولعل مردّ ذلك لارتباط العربي بالطبيعة والألفة بينهما إذ فتحت له آفاق الحكي والوصف. فقد أعتقه الطبيعة من أثقال وأعباء التحيز، أو لنقل إنها خفّفت عنه تلك الأعباء التي يبدي رضاها واقتناعه بل واعتزازه بمساعيها لأجلها.

والملاحظ على النص خلوه من الإغراق في التّتميق الذي وسم مصنّفات عصر الرّحالة، يستثنى من ذلك كلّ مقدّمته التي امتازت بأسلوبها الأدبي الرفيع وجودة السّبك، وقد برز فيها الاستشهاد بمقاطع من الكتاب المقدس تدور في فلك المعتقدات النصرانية¹، وهو إذ يقتبس منه فمن منطلق مكانته الدينية وقناعته بأنّه يتعامل مع نصّ إلهي " لا زمني... لكنّه يتواكب مع كلّ زمن... وأنّه ينتمي لعالم الأصل"²، لذلك يسعى من خلال أداء مهامّه الدينية أن تبقى مبادئ هذا الدين ماثلة في كل مكان و زمان.

والى جانب عيوب لغة النص، يُبرز نوري الجراح في غير موضع بعض الأخطاء المعرفية، ممّا لم يتحرّر الموصلي الدقة والتّثبت من صحّته، كما يشير محقق الرحلة إلى الخلط بين تواريخ وأمكنة وقوع بعض الحوادث³، ناهيك عن

¹ - ينظر: إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 27.

² - سليمة مسعودي: جدل السياقات والأنساق، ص 143.

³ - ينظر: إلياس الموصلي: المصدر نفسه، ص 92 - 116.

تحريف أسماء بعض الأمكنة، الأمر الذي يضعف القيمة العلمية لبعض مقاطع نص الرحلة بعيدا عن المادة المعرفية الجغرافية التي يُجمَع على دقتها، ولعلّ هذه المآخذ هي ما دفع الدارسين للإعراض عن هذا النص، والانصراف لدراسة نصوص رحلية أخرى.

واللّافت للانتباه خلو نصّ الرحلة من الشعر، على عكس الكثير من الرحلات العربية التي تضمّنت الأمثال ومقاطع من الشعر كحلية أسلوبية لا تخلو من سياق يستدعي ذكرها.

رابعاً - تمثيل الأنا للآخر:

المسيحية المهيمنة و الإسلام المغيب

الاحتلال الإسباني والهنود الحمر: جدلية المقدس والمدنس

التلازم بين الأنا والآخر هو تلازم بين المركز والهامش*، فهو ناجم عن إيديولوجية النص التي تشكّلت في ظل الصراع بين الذات والآخر من خلال صلتها التي تتلوّن في إطار هوي مسرحه اللغة، وفق الرؤية التي تمليها المؤسسة السياسية، أو الاجتماعية، أو الدينية، من خلال احتضان وتضخيم ما يخدمها، ويوافقها، ويواليها، ونبذ واستبعاد ما يخالفها، أو يشكّل تهديدا لوجودها ومصالحتها من دائرة الضوء - بغض النظر إن كان لهذا الوجود شرعية، ولهذه المصالح وجه حق - من خلال الاستئثار بسلطة الحكم التي يمارسها الكاتب. وقد استشرت الظاهرة في النتاج الفكري بتنامي الافتقار للحياة حتى غدت الكتابة المنصفة نموذجاً نادراً صعب المنال.

لقد غدا الموضوع " واسطة يستدل بها على الذات"¹، ذلك أنّ تدوين الرحلة

*يعتبر مفهوم الهامشية من المفاهيم الفضفاضة التي تحتل عدة تأويلات، وعلى العموم فهو يحمل دلالة التعبير عن فئات ظلت خارج وجهات نظر التاريخ الرسمي. ووصف هامشي هو نتيجة للبنية الثنائية لأنواع متنوعة من الخطابات السائدة: كالمركزية الإثنية...، وينطلق تعريف الهامش من التركيز على الذات المهمشة باعتبارها مقصية من المركز/السلطة...، وعلاقتها بالمركز قد تكون ثقافة أو سياسة، علاقة قوامها الصراع. يرجع الفضل في التطرق لظاهرة المهمش إلى علم الاجتماع المعاصر الذي اهتم بالعوامل التي تنمو على جنبات القوى المهيمنة، وإلى التاريخ الاجتماعي في إطار تفكيك الاستعمار وانتعاش دراسة ما بعد الكولونيالية بهدف محاولة استعادة دور المهمشين في التاريخ، والتركيز على الدهليز بدل السطح، ووصف الحياة المادية والذهنية للناس العاديين... من أجل بعث الإنسان المغمر مما يسمح بفهم آخر للتاريخ. ينظر: خالد اليعقوبي وخالد طحطح: التاريخ من أسفل، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2019م، ص ص 30-47.

¹ - عبد الرحمان تبرماسين وآخرون: في النظرية النقدية القديمة من الفعالية المركزية إلى الهامشية "فعل القراءة أنموذجاً"، في أدب الهامش، منشورات مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومنهجها، دار علي بن زايد للطباعة والنشر، بسكرة، ط1، 2012 م، ص16.

هو فعل انتقائي بعيد عن التلقائية و" السذاجة المذهلة"¹ التي وصف بها كراتشكوفسكي فعل التدوين عند الموصلي، فقارئ الرحلة يدرك - لا محالة - أنها مادة خام، يستكشف من خلال سردها ووصفها " الإشكاليات الإيديولوجية وأنساق التمثيل"² عبر إعادة تشكيلها وتنميطها للواقع الذي أضحى الآن تاريخاً.

فالرحلة - مهما اختلفت ظروفها وأسبابها - فعل ثقافي، وتدوينها ترميز لهذا الفعل عبر التوسّل بالرحلة (بوصفها جنساً أدبياً) كأداة من أدوات الثقافة الرسمية للهيمنة التي تتلبّس وتتزيّى بزّي التعبير عن الناس.

يصرّح النص منذ بدايته، انطلاقاً من الديباجة بتمجيده للمؤسسة الدينية المسيحية ومبادئها، حيث يبرز الموصلي الدّين بوصفه الركيزة الأولى والأساسية لهويته، والكنيسة بوصفها المؤسسة التي ينتمي إليها، ويدين لها بالولاء. وقد تحكّم هذا الولاء في خط سرد الأحداث ووصف المشاهدات، وشكّل " مناخ العداء بين ذهنيّة الإسبان المبنية على القمع والاستبداد والعنف والإقصاء"³، وذهنيّة غيرهم من شعوب مستعمراتهم يخيم على جو النص، إذ من اليسير تبين الاصطفاء الذي مارسه الرؤية الإيديولوجية للموصلي بوصفها " منظومة من الأفكار التي تتجلّى في كتابات مؤلف ما وتعكس نظرتة لنفسه والآخرين بشكل مدرك أو بشكل غير مدرك، يقابل هذه المنظومة من الأفكار منظومة مضادة تحاول الرحلة تفكيكها ومن ثم إقصاءها"⁴، فالسّذاجة التي برزت في بعض المواضع ما هي إلّا سطح لخلفية فكرية

¹ - كراتشكوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج 2، ص 704.

² - عبد الله الغدامي: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الغرب، بيروت لبنان، ط 4، 2008م، ص 17.

³ - نضال محمد فتحي الشمالي: إيديولوجية الإقصاء و إثبات الهوية في مختصر رحلة أقوقاي الأندلسي، مجلة العلوم العربية والإنسانية، جامعة القصيم، مج 8، ع 2، 2015 م، ص 977.

⁴ - نفسه، ص 976.

مضمرة يُهيمن عليها البعدان: السياسي والديني الراعيان له، واللذان يسعى هو بدوره لخدمتهما. كما ساهمت بساطة تناول محطات الرحلة في تظليل المشهد، وتجميل الواقع التاريخي الذي تحيل المراجع في هذا الباب على بشاعته، وهو ما يؤكد وعياً مبكراً لدى رحالة العصور السابقة بالصراع الهويي إذ هيكل الرحالة نص رحلته وفق ما يخدم المرجعية الدينية والسياسية التي مارست " علاقة أستاذية مهيمنة على المشهد"¹ في إطار رؤية قائمة على الإقصاء وإثبات هوية الذات وتشويه أو إقصاء هوية الآخر.

وقد كان لهذه الرؤية الإيديولوجية دور في هندسة الموضوع وتوجيه السرد والوصف والحوار، وتوزيع الأدوار وفق ثنائية " التقبيل والتزيين"²، والتقدير والتدنيس، وعليه فجرة المعارف التي تقدمها الرحلة غير محايدة، وإنما هي خادمة لصورة المؤسسة.

3- 1. تمثيل الأنا:

تتشكل هوية الذات عبر ما تكتسبه من صفات، وميول، وأفكار، وحس بالانتماء في إطار علاقاته بمن حوله، وما تمارسه عليه مؤسسات المجتمع من خلال فعل التنشئة. وعليه فإن " للشخصية ثلاثة أركان: الدين واللغة وحب الوطن"³، وقد استهل الموصلي ديباجة رحلته بـ " الحمد لله الذي خلق البرايا بحكمته... فهذا المخلوق الضعيف لما خالف أمر خالقه... صار مطروداً مع ذريته من فردوس عدن إلى

¹ - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج3، قنديل للطباعة والنشر، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 2016م، ص 9.

² - حسين محمد فهمي: أدب الرحلات، عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1989م، ص 176.

³ - مختار الغوث: اللغة هوية، ص 29.

أرض الشقاء والحزن... وشرع له نواميس وقوانين وأمرهم أن يجولوا بكل العالم ويبشروا بكراسة الإنجيل الطاهر...¹ وهو استهلال يكشف عمق اعتقاده بالنصرانية الكاثوليكية، وعمق وعيه بمركزية الدين في تشكيل هويته الذاتية، والدور الموكل إليه بحكم انتسابه لأسرة عمون التي قدّمت للحياة الروحية عددًا من البطارقة النساطرة، وتربطها صلات وثيقة بالفاتيكان منذ 1953 م في روما، وبمختلف الطوائف الدينية المسيحية شرقًا وغربًا، على حدّ قول كراتشكوفسكي²، وهو ما سيؤكّده نص الرحلة في محطات متفرّقة. دليل ذلك ابن أخيه "يونان" الذي ذكر أنّه ختم دراسته في مدرسة التبشير برومية حيث جّهزه المجمع المقدس بالكتب وما يلزمه لمهمّته، وقد أرسله الرّحالة إلى حلب³.

بحكم مكانة إلياس الموصلي الدينية - بوصفه قسًا - ، فهو يرى في المسيحية الدين الأكمل الذي طهّر " المسكونة " - على حد قوله - ، والذي يستحق من الرحالة أن يسير في أقطارها لنشره بين الناس ففيه " صحة الإيمان المستقيم "، وهو يتمادى إلى الاستحواذ على كفة الحق المطلق، ويرمي الآخر المغاير له دينيا بالضلالة والعصيان، إذ يقول: " أمّا اللعين الثّلاب، عدوّ الخير والثّواب فلم يزل مجتهدا ومحترسا على تزعزع ضمائر المؤمنين حتى يطغيهم ويطرحهم من أحضان الكنيسة أمّهم"⁴. ويؤكّد هذا الاحتكار للصواب، والمعرفة بالإله الحقيقي، بإشارته لمعتقدات سگان أمريكا قبل مجيء الإسبان " ما كان أحد يعرف الإله الحقيقي"⁵.

¹ - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 27.

² - ينظر: إغناطيوس يوليانونوفيتش كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج2، ص701.

³ - ينظر: إلياس الموصلي، المصدر نفسه، ص 41.

⁴ - المصدر نفسه، ص 28.

⁵ - المصدر نفسه، ص 71.

وليس غريباً أن يبلغ مبلغاً يجعل فيه الخروج عن سلطة الكنيسة الرومانية مدعاة لغضب الرب حين سلط على منكري الطاعة لها أعداءهم و استبدلهم.

ويتنامى الحسّ الديني داخل البناء الرحلي من خلال المهمة الموكلة إليه من طرف الكنيسة في الفاتيكان أو الملك الإسباني، ولئن أهمل الموصلّي ذكر طبيعة هذه المهمة، فإنّ لتبشير بالنصرانية كان دوراً بارزاً في مسار الرحلة، تجلّى في حرص الرحالة على ذكر إقامة القدّاس في كل محطة نزل بها.

وما فتئ الموصلّي يضفي هالة من القداسة على معتقده من خلال الاستشهاد بمقاطع من الإنجيل حتى بلغ به الأمر أن قال " حتى إن كثيرين... بعد دخولهم الإيمان بالمسيح حُسبوا من جملة القدّيسين..."¹، فالناس على جادة الصواب ما هم على دينه، أما وقد خرجوا عنه فهم في تيه وندس معصية، وهو ما يعبر عنه عبد الله إبراهيم بقوله: " تسبّب البصيرة العقائدية الضيقة خطأ ثقافياً لا يُغْتَفَر"²، ذلك أن الموصلّي ينطلق من قيم المعيار الوحيد لصوابها هو المركزية الدينية التي يؤمن بها ويسعى لأن يرسم - بفرضها ونشرها عبر العالم - المسار الذي ينبغي على المجتمعات الأخرى أن تسلكه صيانة لتلك القيم التي تمثّل " صدى صوت المركزيات الكبرى في بعدها الديني التاريخي الجغرافي المسكون بالذات الموهومة بالنقاء الكامل المهيمن"³ على الذوات الحاضرة عبر نمط استحضار الذات الساردة لها، أو عبر تغييبها.

¹ - إلياس الموصلّي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 29.

² - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج 3، ص 26.

³ - المرجع نفسه، ص 11.

يخيم صوت الدّين مدعوما بالسلطة السياسية على نص الرحلة، فالموصلي " ينتمي إلى تلك الأوساط المسيحية التي خرج منها أمراء الكنيسة"¹، إضافة إلى الامتيازات التي حظي بها من طرف حكام أوروبا وبالتحديد ملوك إسبانيا وحكامها في القارة الأمريكية، إذ لولا "معاونة البابا والسلطات الإسبانية له في هذه الرحلة"²، لما تمكّن من الذهاب إلى أمريكا، يؤكّد ذلك قوله " لا يدعون إنسانا غريبا من الجنس السبنيولي يرافقهم لا تاجراً ولا كاهناً إن لم يكن معه أمر من الملك... وهذه هي إلى اليوم قوانين ونواميس موضوعة من أيام كارلوس الخامس الذي فتحت تلك البلاد في عهده"³. ناهيك عن حسن الضيافة، وكرم الاستقبال، والتوديع الذي حظي به من طرف أعيان كل بلدة عند وصوله إليها أو مغادرته لها.

ولا تخلو عباراته من ألفاظ تدلّ على ولائه لرجال الدّين والحكام في أوروبا وأمريكا إثر هذه الحفاوة التي تمتّع بها، وتباهى بذكره لها بحرص عند استنكار تفاصيل الرحلة وتدوينها، إذ يقول: " زرت الملك المنصور لويس، أمير أورليانس... فأكرمني زائد الإكرام"⁴، وحاكم جزيرة تريتوكا " عمل لي عزّا عظيما و إكراما جزيلا"⁵، وفي غواياكيل " صار لنا من أناس هذا البلد إكرام زايد ولاسيما من رهبان مار عبد الأحد"⁶، وفي بلدة بيورة " نزلنا بدار الحاكم واقتبلني بزائد الإكرام"، وفي بلدة سانيا

¹ - كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج 2، ص 701 - 702.

² - المرجع نفسه، ص 702.

³ - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 47.

⁴ - المصدر نفسه، ص 37.

⁵ - المصدر نفسه، ص 50.

⁶ - المصدر نفسه، ص 58.

حظي بإكرام الجنرال ووكيل الأسقف¹، وقد تكرر ترحاب الحكام والوزراء والرهبان به في مختلف البلدان التي عرّج عليها ونزل بها نحو وصفه لاستضافة وزير ليما له " قبلاني بفرح عظيم"²، وفي كوسكو رحّب به رجال الكنيسة عند وصوله وخرجوا لوداعه³، والأمر نفسه في غواتيمالا حيث رافقوه وخرجوا لتوديعه على مسافة ميل⁴...

ويبلغُ هذا الولاء للمؤسسة الدينية أوجه حين يبدي امتنانه للبابا نظير الوظائف التي تكرّم عليه بها وشرفه بتكليفه بها في قوله: " أنعم عليّ سيدنا البابا... صاحب الذكر الصّالح بوظائف لم أكن لائقا بها، والحمد لله إلى الأبد آمين"⁵. ويبدو أنه نذر حياته للقيام بتلك الوظائف حسب ما تشير إليه الأدلة فأخر أثر بشأنه إصدار كتاب صلاة بالعربية صدر سنة 1693 م بروما.

مما سبق، يتأكّد لنا أن " السلطة ليست مجرد آلية سلبية للسيطرة، إنّها إنتاجيّة للذات أيضًا"⁶، فذات الرّحالة الخوري هنا هي نتاج للإذن بالتواجد الذي منحته لها السّطة، وللخطاب الذي أعطته هذه السلطة الصلاحية لتسمية وتصنيف الذوات من خلاله.

ولما كان التبشير نشاطا سعت السلطة الإسبانية للاستعانة به لفرض هيمنتها وتنفيذ مسعاها في بسط نفوذها على ما عرف بالعالم الجديد (ينكي دنيا)، فقد

¹ - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 68.

² - المصدر نفسه، ص 70.

³ - ينظر: المصدر نفسه، ص 76.

⁴ - ينظر: المصدر نفسه، ص 106.

⁵ - المصدر نفسه، ص 123.

⁶ - كرييس باركر: معجم الدراسات الثقافية، تر: جمال بلقاسم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018م، ص

اختلط المركز السياسي والديني حتى غدا من الصعب التمييز بصوت أيّ منهما يتكلم الرّحالة.

ولما كانت " الهوية جهاز انتماء"¹ جماعي على حدّ تعبير فتحي المسكيني، وكان انتماء الموصلّي الأساسي هو الدّين، وكان الدّين أحد أهمّ ما توسّلت به القوات الإسبانية للسيطرة على الهند الغربية، فقد برزت علاقة نفعية مزدوجة بين الدين والسياسة فكل منهما يشكل حماية لوجود الآخر، ويدعم انتشاره واستمراره. وهذا ما دفع الرّحالة إلى تضخيم انتمائه الديني حيث صوّر المسيحية نواة صلبة حاضنة للإنسان أينما كان، ويسعى لأن تكون الإطار الجامع بغض النظر عن الطريقة التي تكون في كثير من الأحيان عنيفة تجبر سكان أوروبا، أو العالم الجديد على الاعتقاد بها، أو ادّعاء هذا الاعتقاد حماية للنفس من التعذيب والقتل ذلك أن " عنصر القوة لا الحق هو المهيمن في العلاقات السياسية"²، وهو ما يشهد به نصّ الرحلة في محطات ومواقف عدة، فالمسيحية جوهر في هوية الموصلّي الذاتية ورحلته، وهي جوهر وجد في السلطة السياسية راعياً وداعماً، فهي هوية اكتسبت مرجعيتها الشرعية بتضافرها مع البعد السياسي في ظل الصراع الدّيني المحتدم آنذاك، لذلك كان " استنطاق سرود الارتحال هو استنطاق لذاكرة"³ تعكس استخدام الرحلة إيديولوجيا في نزاعات عاصرها الرّحالة أو عاصر امتداد تأثيراتها.

لقد وجد كل منهما في الآخر الطرف الساعي لإكسابه شرعية الوجود - بشتى الأساليب - كل منهما وفق الأساليب التي تناسبه، ويتجلّى هذا الدّعم المتبادل في الامتيازات التي حظي بها الموصلّي بدءاً من العلاقة القويّة بالكنيسة الكاثوليكيّة،

¹ - فتحي المسكيني: الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، ط1، الكويت، 2011م، ص 17.

² - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج 3، ص 19.

³ - المرجع نفسه، ص 10.

الأمر الذي جعل منه الخيار الأنسب أمام السلطات الإسبانية لابتعائه إلى أبعد مكان - آنذاك - خدمة لمصالحها التبشيرية المبطنة بغايات سياسية، وهو ما سينعكس إيجاباً على المصالح الاقتصادية¹ في فترة احتدم فيها السباق الاستعماري الإسباني، البرتغالي، الفرنسي، والانجليزي وبلغ أوجه على المناطق ذات الثروات. لذلك فمركزية الذات متسمة من قوة السلطة ومصدرها المكين...، ومن سعي الرحالة للالتزام " بحدودها وقضاياها واهتماماتها، حيث يصبح داعياً إليها مدافعاً عنها، وجاعلاً منها نموذجاً سامياً ينبغي أن يُتبع ويشيع"².

ويتجلى دور الرحالة في الطريقة المناحزة التي قدّم بها مشاهداته عبر التّسّتر على أشلاء الهنود الذين راحوا ضحية مسيحية ذلك العصر وأطماع الاحتلال عبر انتقاء المفردات فيصير الاحتلال والنهب فتحاً، ويصير ديوان التفتيش الذي يمثّل وصمة عار في تاريخ إسبانيا " دار الإيمان"!

وهذا التحيز للسلطة المهيمنة هو ما جعل " التمثيل السردى يحظى بجاذبية خاصة في الدراسات الثقافية لاستكشاف أبعاد ومستويات التمثيل الحادثة في النص وعلاقته بالقيم والأفكار"³ التي يستمدّ منها الرحالة الدّعم، ممّا يمكّن من فهم الدور الذي تنهض به الرحلة باعتبارها ممارسة تعبيرية متواطئة مع المركز. الشاهد على ذلك ما جاء في نص الرحلة: " خروج السفن إلى بلاد الهند التي تسمى البيرو يكون مرة كل ثلاث سنوات لإحضار خزنة الملك كل مرة به فضة قيمتها حوالي 25 مليون...، صادفهم مركب إنجليزي يحمل عبداً سوداً من البرازيل الواقعة تحت حكم

¹ - ينظر: إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 23.

² - عبد الرحمان تبرماسين وآخرون: الهامش والمركز في الثقافة العربية من التلازم إلى تبادل الأدوار (ظاهرة التحول)، في أدب الهامش، ص 95.

³ - إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة مابعد الإستعمار، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012م،

البرتكال، لبيعهم في بعض جزائر الهند"¹، كما حمل النص إشارة لتحوّل العالم الجديد إلى مسرح صراع إسباني فرنسي، بدليل قوله: " جاء المركب الفرنسي ... وقنصر. وفي ليلة من الليالي طفّ على الشّختورات الأسبنيولية، وأخذ المال الذي كان فيها، وكانت عدّة المال مائتي ألف قرش. في الصباح لما سمع أصحاب مراكب الحرب خرجوا وراءهم"².

أمّا اقتسام الثروات؛ فجوز الطيب في أوطالو يرسل لكراس، ويُبَاع للإنجليز والسبنيولية، و" برشلونة التي تنطلق منها المراكب إلى كوا في هند الشرق التي من حكم البرتكال"³، ويؤكد نوري الجراح أنّه نظراً لما اتّسمت به شخصية الخوري من صفات الذّكاء والمكانة الدينية، فقد كان بمثابة الشخصية التوفيقية بإقحامه من خلال ابتعاثه للسعي للوساطة، وفكّ النزاعات الحاصلة بين الوزراء والبطاركة والمطارنة جزاء صراعهم على النفوذ في المستعمرات، حيث سعى للوساطة لرفع مظلمة حاكم أوكلية بسبب أحد المطارنة⁴، كما سعى لحل الخصومة بين أسقف مدينة جيانا (شيانا) ورئيس رهبان مار عبد الأحد⁵.

أمّا الغاية الدينية التبشيرية، فترجّحها جملة من الإشارات في نصّ الرّحلة بإقامته القدّاس ليس في أوروبا التي هي عُقر دار المسيحية فحسب، ففي كاتاكيس " نهار الأحد قدّسنا"⁶، وفي "مريد" حصل من الملك على تصريح بإقامة القدّاس " طلبت من الملك دستوراً أن أقّس ... دخلت كنيسة الملك وقدّست أمامه

¹ - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 47.

² - المصدر نفسه، ص 50 - 51.

³ - المصدر نفسه، ص 40.

⁴ - ينظر: المصدر نفسه، ص 95.

⁵ - ينظر: المصدر نفسه، ص 107.

⁶ - المصدر نفسه، ص 41.

وأمام والدته"¹، وكذا فعل في كولان حيث أعطى الهنود خبزاً مباركاً وتبرّعوا له بمائتين وخمسين قرشاً!²، وفي طروخيليو أُعجب الناس بآلة القدّاس التي أنعم عليه بها البابا³، كما قدّس باللسان السرياني الشرقي في عدد من ديورة وكنائس كوسكو.

وهو لا يفوت فرصة الإشارة للمناسبات الدينية (الزمن المبارك) نحو: " اليوم المبارك... يوم خميس عيد الفصح الذي أدركه في بلدة كارتاخينا"⁴، وأدائه القدّاس بطلب من مطران الكنيسة الكبيرة ببلدة جوكز يوم " عيد الرسل"⁵، والأمر نفسه قام به في غواتيمالا حيث زامنت زيارته لها أيام الصوم الكبير سنة 1882 مسيحية، وكذا في عيد مولد العذراء بشيابا⁶...

وقد وصف أكثر من مرة إعجاب النَّاس بآلة قدّاسه، وتأثّرهم به، خاصة أنه استغل ذلك لتوزيع المسابح والصلبان - التي تزوّد بها حين أدى حجّه بالقدس في بداية الرحلة - على من يحضرون قدّاسه في مدن وقرى أمريكا ، الأمر الذي يبرّر خطابات التّوصية التي جعلته محطّ حفاوة - كما سبق التمثيل - والتصريح الملكي الذي مُنح للموصلي والذي كان جواز عبور فتح أمامه دورباً - في مجال المستعمرات الإسبانيّة - هي حكر على الإسبان، بل خوّلتها امتياز عدم خضوعه للتفتيش رغم اقتنائه سلعا محظورة إلّا عن الملك! حيث يُجرّم مخترق الحظر، وتصل عقوبته للإعدام، بدليل قوله عند نزوله بميناء ليما: " والفضة الرملية التي كانت معي لو تكون بيد غيري لكانوا أخذوها للملك، لكن ما أرادوا أن يفتحوا أحمالي، ثم

¹ - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 45.

² - المصدر نفسه، ص 66

³ - المصدر نفسه، ص 69.

⁴ - المصدر نفسه، ص 50.

⁵ - المصدر نفسه، ص 90.

⁶ - ينظر: المصدر نفسه، ص 105 - 107.

دخلنا إلى بلد ليما في عربانة صاحبي رئيس ديوان الإيمان¹، وعند عودته إلى أوروبا في نهاية الرحلة يقول: " بأمر من رئيس الديوان الذي يسمّى برسيدنته من غير أن يفتحوها ويفتشوها كالعادة"².

وهو محطّ ثقة بين أعيان الكنائس والسلطات، إذ ائتمن على مكاتيب أوصلها إلى وجهتها وتلقى كرمى لذلك مزيداً من الإكرام.

وزيادة على ذلك يذكر "آدمون لاسو" أن للرحالة أربعة مؤلفات أخرى متصلة بالتبشير ونشر المسيحية وطرق أداء طقوسها وعباداتها الأمر الذي يكسب الرأي القائل بالغاية التبشيرية بالنصرانية وجاهة وتأكيذاً³.

وبما أنّ "النصّ الأدبيّ كيان مخصوص تتحرّك في فضائه قوى عديدة"⁴، فإن الموصلي لم يستطع الانفلات من صوت المرجعيات الدينية والسياسية، رغم أن نصّه جاء محاكياً للخطابات اليومية في المشرق – البيئة التي ارتحل منها من حيث اللغة والتشبيهات التي يسوقها في بعض المقارنات لتقريب الفكرة – ، إذ جاء نصّه متبنّياً نظرة الأوروبي المسيحي لذاته وللآخر.

أمّا عن الذات فقد أبدى الموصلي طواعية في الذوبان والانصهار في الماهية الدينية معتزلاً بالانتساب إليها، مباهاياً في غير موضع من النص عبر مختلف المواقف بشرف التعريف بها والدعوة إليها.

¹ – إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 94.

² – المصدر نفسه، ص 123.

³ – إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 85.

⁴ – آدمون لاسو: من أعلام السريان الرحالة الخوري إيليا أبونا، مجلة دراسات، ع 43، 2010 م، ص 75، نقلاً عن: عادل نفاثي: قراءة في رحلة إلياس يوحنا الموصلي إلى قارة أمريكا، مجلة مدارات تاريخية، مج 1، ع 2، جوان 2019 م، ص 213.

ولمّا كان المكان " تموضعاً للهوية "، لم تشكّل أوروبا في تخطيبه للرحلة سوى امتداد راسخ في قناعاته وحسّه بالانتماء، ولذلك مثّل ارتحاله لجغرافيا أمريكا مسرحاً لمزيد من توسيع هذا الانتماء، ومساحة تموضع هذه الهوية من خلال حرصه على أداء القدّاس في كل مكان يعبره، فهو لا يرتحل بهويته الدينية فحسب، بل يرتحل من أجلها أيضاً، وهذا ما أدى إلى خضوع تمثّل الذات والآخر " لآلية مزدوجة أخذت شكلين متعارضين: ففيما يخص الذات، أنتج التمثيل " ذاتاً " نقية وحيوية ومتضمنة الصواب المطلق والقيم الرفيعة، والحق الدائم، فضخّ جملة من المعاني الأخلاقية المنتقاة على كل الأفعال الخاصة بها"¹، لذلك نجده لا يفوّت الفرصة للثناء على الفضاء الأوروبي وأهله. مثال ذلك قوله: " بقيت أتنزّه في هذه البلدة العظيمة التي لا مثل لها في كل الدنيا بحسنها وعدالة حكمها واستقامة شرعها وزيادة محبة أهاليها للغرباء"²، بل يرى في تصرفاتهم أمراً " يستوجب الذكر والمدح"³، من ذلك تبرّع العذارى اللائي ترهّدن عن الدنيا " بنقدهن، والأرامل بمقتنهن في جمعية راهبات المحبة التي يتم إيداعها بالمصارف، ويُتصدق بالأرباح على الفقراء والمحتاجين والأديرة والكنائس والمرضى والغرباء، ويزوّجن بنات الفقراء⁴.

وهو يصف إنجازات ملوك الإسبان باستحسان " قطع الملك لويس... الجبال وخطّ البحرين... وأصبحت المراكب تسير بسهولة"⁵، ويثني على سكان البرتغال فمنهم " أناس أجواد كرماء وكاثوليكيو الإيمان" فنظرته لهم محكومة بالرؤية الدينية، أمّا ديوان التفتيش الذي تذكر كتب التاريخ جرائمه، فلا يزيد الموصلّي عن أن يسميه

¹ - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج 3، ص 8.

² - إلياس الموصلّي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 38.

³ - المصدر نفسه، ص 38.

⁴ - ينظر: المصدر نفسه، ص 38.

⁵ - المصدر نفسه، ص 39.

" ديوان الإيمان " ! ولا ينفك يردف ذكر الملوك الذين زارهم بوصف حسن الضيافة الذي حظي به في كنفهم.

فالذات في رحلة الموصلية نصرانية لا تتحرّج من الاستفادة من عامل القوة والغلبة، ولا من التغاضي عن ضعف الآخر وظلمه، ولعلّ هذا ما وصفه إريك فروم بالنرجسية الجماعية " وهي نرجسية مفيدة للحكومات عندما ترغب على سبيل المثال في حشد شعوبها و تجهيزها لخوض الحروب"¹.

إنّ التاريخ الذي يستعيده الرحالة، والذي كان واقعا أثناء فعل الارتحال، هو تاريخ يصعب التأكد منه، ليس لأنّ الرحلة " تعتمد على الخيال بل لأنّ هذا الماضي لم يعد موجودا"²، ولذلك لا مناص من محاولة استجلاء ملامح وأحداث هذا التاريخ بطريقة غير مباشرة عبر المؤلّفات التي تناولت هذه الحقبة من جانب معرفي صرف.

وفي حديث الرحالة عن ذاته الفردية أو أنه نلمح تجمّلا يبلغ حدّ التعظيم من خلال إظهار الحظوة التي نالها عند الملوك والأعيان ورجال الدين، الأمر الذي ينم عن علاقاته الوطيدة بهم، شاهدها الإكرام وحفاوة الاستقبال وخطابات التوصية التي يسّرت له سبل الارتحال، وتبادل الزيارات مع أعيان المدن التي مرّ بها، وإغداقهم عليه بالهدايا، ناهيك عن رضا عامّة الناس عن قدّاسه وتبرّكهم به، ويأتي رضا البابا في روما بوصفه أسمى ما ناله الموصلية بعد الرعاية التي تحيطه بها العذراء في كل مرض، أو عاصفة، أو غيرها من الحوادث التي اعترضته، وهو تعظيم لا ينفك يستمدّ مصداقيته من البعد الديني.

¹ - آرثر أيزنبرجر: النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2003 م، ص 173.

² - إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 14.

ولمّا كانت الهوية جماع انتماءات وولاءات والتزامات تشمل الدين و" التاريخ واللغة والثقافة والفكر والقيم الحاكمة التي يرتضي المجتمع أن تحكم سلوكه وتوجه مساراته"¹ وتحكم علاقاته بالعالم الطبيعي والاجتماعي وبالأخر عبر الوعي بتلك العلاقات، فإنّ هويّة الذات في هذا النصّ منشطرة بين شخصية الموصلية الخوري، وشخصية الموصلية المحبّة للمال إلى درجة تصل به للتناقض، يتجلى ذلك من خلال مخالفة الإنجيل بأخذه فائدة على مبلغ أقرضه²، رغم نهى الكتاب المقدّس عن الربا: " إن أقرضت فضّة لشعبي الفقير الذي عندك فلا تكن له كالمرابي، لا تضعوا عليه ربا"³، وهو يتغاضى عن ظلم الإسبان للهنود ويستمرّ في أداء واجبه الكنسي في كنفهم، ويُقصي الوجود الإسلامي مخالفا نص الكتاب " لا تضع يدك مع المنافق لتكون شاهد ظلم، لا تتبّع الكثيرين إلى فعل الشرّ"⁴، فهو لا يجرّم ممارسات الاحتلال الإسباني في حق الهنود، ولا يستنكر الضرر الذي يلحقه بهم رغم ما جاء في الكتاب المقدّس " لا تضطهد الغريب ولا تضايقه"⁵، "من ضرب إنساناً فمات يقتل قتلاً"⁶. وهو لا ينهى، بل لا يبدي اعتراضاً على استنزاف ثروات أرض الهنود بالقوة رغم ما جاء في الإنجيل " لا تسلب"⁷.

ولم يتردّد الموصلية في جلد شيخ لأنه لم يف بالاتفاق المبرم بينهما رغم الدعوة الصريحة في الكتاب " وتحترم وجه الشيخ"⁸، وهو لا يمانع اصطياح حيوان

¹ - أحمد بعلبكي وآخرون: حول التاريخ والهوية في الوطن العربي، الهوية و قضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2013م، ص 136.

² - إلياس الموصلية: رحلة الذهب والعاصفة، ص 70.

³ - الكتاب المقدّس العهد القديم والجديد، دار الكتاب المقدس، القاهرة، مصر، ط1، 2005م، ص 62.

⁴ - نفسه، 62.

⁵ - نفسه، 62.

⁶ - الكتاب المقدّس، ص 61.

⁷ - نفسه، ص 96.

⁸ - نفسه، 96.

"بيكونيا" لصنع البرانيط من صوفه. فالدين الذي يعي الخوري جيّدا أنه " موقف قيمي موحد، لا يجتزئ من الإنسان جانبا دون آخر"¹ لم يثن الرّحالة عن هذه المواقف المتناقضة، رغم أنه يعيها إن صدرت من غيره، بل إن صدرت من الهنود بالتحديد.

ولا يتحرّج الرحالة من إذلال نفسه لأجل المال، ووصف شفقة الآخرين عليه "فشق عليه ذلك"²، بل يلاحظ القارئ حرصه الشديد على ذكر ما تعلّق بالمال من هدية أو نفقة.... ورغم ذلك فشخصيته ذائبة في انتمائها الديني للكنيسة الكاثوليكية من منطلق اعتقاده بها والتزامه تجاهها بواجبه التبشيري، هذا الاعتقاد الذي يمنح وجوده شرعية بفضل سلطة المؤسسة المهيمنة .

وبحكم ما انغرس فيه من عادات وتقاليد شرقية فقد برزت هويته الاجتماعية من خلال عقد بعض المقارنات حول اللون واللغة والعرق، فأهل بوناس ايرس يشربون حشيش إيرباديال كواي " كمثل القهوة في بلادنا"³، و" سكّان القرية عديمي اللون مورّمي البطون"⁴ ، وهنود واكاناما " ليس لهم ذقون، بل بعض شعيرات نابطة في حنكهم وأنا لأجل أنّي كنت رجلا كامل اللحية فكانوا يتعجبون مني"⁵، والملاحظ أنه لم يعقد هذا النوع من المقارنة مع الأوروبيين!

وأما وعيه بانتمائه لأمة في مقابل الأمم الأخرى، فقد تجلّى عبر توظيفه كلمة "النصارى" التي درج المسلمون على تسمية المسيحيين الأوروبيين بها، كما نجده يذكر كلمة (بلادنا)، (بلادنا التي يسمونها البلاد العتيقة)، دون أن يبدي سياق

¹ - صلاح قنصوة: تمارين في النقد الثقافي، دار ميريت، القاهرة، ط1، 2007م، ص 183.

² - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 42.

³ - المصدر نفسه، ص 92.

⁴ - المصدر نفسه، ص 62.

⁵ - المصدر نفسه، ص 65.

حديثه تعلقا بشرقيته، أو يعكس تأزماً من هذا التشظي لهويته المكونة من انتماءات وولاءات موزعة على فضاءات مختلفة جغرافيا واجتماعيا ودينيا وسياسيا.

وأما عن اللغة، فقد أبدى الموصلي عمق صلته باللغة السريانية الشرقية إذ قدّس بها عدة مرات¹. وأما تدوينه لنص الرحلة بالعربية فهو دليل على أنه موجّه للقارئ العربي، ودليل ذلك التشبيهات سابقة الذكر التي تحيل ضمناً على الجماعة التي ينقل لها الموصلي تفاصيل رحلته من أحداث ومشاهدات من خلال التمثيل بعناصر البيئة المشتركة.

3- 2. تمثيل الآخر:

الآخر في رحلة الموصلي لا يعدو كونه المغاير والمختلف دينياً، لذلك يؤكد نص الرحلة قول عبد الله إبراهيم: " الدين بؤرة شكّلت وعي الجماعة بل شكلت الجماعة وهيكلت وعيها"².

فالسذاجة التي يصف بها كراتشكوفسكي الموصلي، والتي قد تصدق على المرويات التي نقلها هذا الأخير في القسم الثاني غير المحقق من مخطوط رحلته عن تغلب تلميذ على الحيوانات الضارية برفع الصليب فيه وجهها، أو عن نزول العذراء من السماء على مرأى من الناس لإنقاذ الرجل من البحيرة³، وصفة " سعة الأفق" التي ردّت بها رشأ الخطيب معترضة على وصف السذاجة⁴، يبدو أنهما ليسا

¹ - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 72.

² - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج 3، ص 21.

³ - ينظر: إلياس الموصلي: رحلة أول شرقي إلى أمركة، ص ص 74 - 83.

⁴ - ينظر: رشأ الخطيب: تمثّلات الذات والآخر في ثلاث رحلات عربية من القرن السابع عشر،

سوى ثناء تقنده هيمنة " ثقافة التمرکز حول الذات بوصفها نمطاً من التخیل المترقّع الذي يحبس نفسه ضمن رؤية مقررة سلفاً، فلا يقارب الأشياء إلا عبرها، ويوظف المعطيات كافة من أجل تأكيد صحة فرضياته ¹.

وما يدفع للتسليم بصحة هذا الحكم السرد المتحيز الذي مارسه الرّحالة و" الصور النمطية التي خلق من خلالها تصورات ² يشكل الدين والقوة السياسية التي ترعاه مصدر الرؤية فكلاهما مانح للمعاني والقيم في النص.

إن قناع اللغة المباشرة والتقريبية البعيدة عن التكلف الفني لم يكن كافياً للإقناع ببراءة سرد الموصلي لرحلته، ويخطئ من يحكم على هذا النص بالعفوية. إنه لمن المثير للعجب أنّ نصّاً رحلياً لرحالة عاش ردحا من حياته في الموصل، وقضى ردحا آخر في أوروبا- إسبانيا على وجه الخصوص- ، ويأتي على ذكر تفاصيل دقيقة مضت عليها سنوات من الارتحال والتطواف، دون أن يأتي على ذكر الإسلام أو ما تعلّق به ولو مرة واحدة!

إنّ هذا الإسقاط المتعمّد للإسلام والمسلمين من مرويّات الرحلة ترك فجوة في الجزء الأول من النصّ، حيث استمر الموصلي يقفز بين أسماء المدن الأوروبية وبالكاد يشير إلى المسافة بينها أو مدة المكوث بمدينة ما.

وما يُحسب للغة التقريرية أنها ساعدت على إخفاء إقحام الذات في الموضوع عبر التّحكم في مساحة وجود الآخر بواسطة " طريقة تركيب المادة التاريخية والجغرافية وتقديمها من خلال السّرد ³. فالمنتبع للخطاب الإيديولوجي في الرحلة، يستشفّ مستويات متفاوتة تتراوح بين الإقصاء والتهميش والتشويه الإيجابي للذات

¹ - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج 3، ص 9 - 10.

² - المرجع نفسه، ص 14.

³ - إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 111.

مقابل التشويه السلبي للآخر، من أجل إخفاء وطمس الوحشية الممارسة بأيدي ناعمة مغلقة بالرحمة المدعاة للدين، إذ لولا " نشاط الإرساليات في تنصير السكان الأصليين للقارة لما تمكن الغزاة من الهيمنة عليها"¹، فقد كان التبشير عاملاً مكملاً للغزو الاستعماري، مساعداً على النهب واستنزاف الثروات.

أما عن الإقصاء، فقد طال الآخر المسلم ومنجز الحضارة الإسلامية على مدى قرون، بدءاً من الموصل مروراً بالقدس وصولاً إلى إسبانيا، ولما كان في لقاء الآخر إحالة على الإقرار والاعتراف بوجوده، فلقد عكس تغييب المسلم من حيز السرد إنكاراً على أرض الواقع في ظل حروب صليبية صنعها البابا إيربان منذ قرون خلت، رسّخت صورة مشوهة للإسلام والمسلمين بدعوى نجدة مسيحيي الشرق إثر الزحف التركي في جوف البلاد المسيحية²، ولعل هذا ما يبرر تكتك الموصلية بعد أن كان نستورياً، ويفسر حرصه على نيل رضا البابا في روما لإثبات صدق إيمانه وولائه ومسارعته لبذل جهود تبشيرية مزهواً برداء الكهنوت الذي مُنح له، سعياً منه لإرشاد الناس وهدايتهم للإيمان الحق الذي جعله البابا حكراً على أتباع الكنيسة في حين رمى غيرهم بالكفر.

وقد أكد البابا على " ما لبيت المقدس من قداسة خاصة، ووصف ما يعانيه الحجاج أثناء سفرهم من العذاب والمتاعب "³. من هنا تتكشف القيمة الدينية لاستهلال الموصلية رحلته بالحج إلى بيت المقدس وما تزود به من مسابح وصلبان... " قصدت القدس الشريف وتشرفت بزيارة تلك الأماكن المقدسة "⁴، ولعل

¹ - إلياس الموصلية: رحلة الذهب والعاصفة، ص 92 .

² - ينظر: عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف بحث في نقد المركزية الثقافية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، لبنان، ط1، 2017م، ج3، ص 213 - 214.

³ - المرجع نفسه، ص 213.

⁴ - إلياس الموصلية: رحلة الذهب والعاصفة، ص 34.

هذا ما يبرر الحياد الذي التزمه تجاه السفير العثماني الإيلجي: سليمان آغا الذي تولى الرحالة بنفسه مهمة الترجمة له إثر زيارته الرسمية "لنقل رسالة السلطان محمد خان للملك لويس الرابع عبر الوزير دي ليون"¹، فقد نقل الرحالة الحدث في سياق جملة الأحداث التي نقلها برتابة اللغة التقريرية المعهودة عند تهميشه لما تعلق بالإسلام، إذ لم يزد عن ذكر اسم السفير و صفة و سبب زيارته للوزير، في حين تطرق عدة مرات لتفاصيل حياة بعض الملوك و الوزراء و حتى بعض من صادفهم، تفاصيل كانت في بعض الأحيان مقحمة على السرد.

ويبدو أن الرحالة قد جعل نصه صدى لموقف أوروبا المسيحية التي لم تغفر للمسلمين العرب تأسيس دولة الإسلام في أوروبا عقر المسيحية، رغم مرور قرنين من سقوطها، ورغم الجرائم التي ارتبكت بحق الموريسكيين، ورغم ثراء الإرث الحضاري المادي والفكري الذي ما انفك الإسبان ينهلون منه، ويستفيدون من عائداته المادية مذ ذاك إلى يومنا هذا، إلا أن معظمهم لم يبد تجاهه إلا التنكّر له أو السعي لتشويهه.

إن الرحالة الذي يشير إلى فضل المسيحية والإسبان في الرقي تحضّر الإنسان، ويحكم ببطلان العقائد التي دان بها الهنود فيما مضى، قد تجاهل الآثار الماثلة في إسبانيا التي كانت في الأمس القريب مسلمة، فلا ذكر لما شيّدت الحضارة الإسلامية من قصور وموانئ ناهيك عن الطائع العمراني وما تخللته من نقوش، وعناية بالجسور والأقنية المائية...، ولا لأثر الثقافة الإسلامية اجتماعيا، فكريا، دينيا، سياسيا...

¹ - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 39.

فمن الناحية الاجتماعية، نذكر: اختلاط الأعراق بالزواج، أو نحو أثر زرياب في نقل فنون وطرائق إعداد الوجبات الراقية، ونظام تقديم الأطباق وترتيب موائد الطعام، ووضعه مفكرة للفصول وما يناسبها من الألبسة...

وأما من الناحية الفكرية: برز النشاط المعرفي المتنوع والإرث الفلسفي والمكتبات الخليفة الكبرى التي أمر حكا إسبانيا المسيحية بإتلاف الكتب العربية الموجودة بها، دون أن ننسى ظاهرة الاقتراض اللغوي التي مكنت اللغة الإسبانية من أخذ ما ينقصها من مفردات كأسماء الفواكه والألوان والألبسة ورتب الجيش...، وغيرها من المفردات ذات الأصول العربية التي لازال استخدامها ساريا إلى يومنا هذا، فكيف للرحالة ألا ينتبه إليه آنذاك!¹.

أما من الناحية الدينية، فقد منح الناس حرية ممارسة المعتقد بدليل استمرار تشكيل الرعايا المسيحيين " في المدن الأندلسية وحدات مزدهرة، لها كنائسها وأديرتها ورئيسها المسؤول وقاضيه الذي يطبق في محكمته تحت إشراف الإدارة الاموية القانون القوطي القديم ... أما الاضطهادات التي عانتها فكان يسببها دوما مسيحيون ..."².

أما من الناحية السياسية، فقد استعمل خلفاء الأندلس " أصحاب الرتب الكهنوتية... في سفارات أو مهمات سياسية سرية"³.

إنّ استئصال الإسلام والمسلمين من فضاء الرحلة هو قطيعة تؤكد تواشج السياسة مع الهوية الدينية، واستحالة انفصال النص عن العلاقات السياسية في

¹ - ينظر: ليفي بروفنسال: حضارة العرب في الأندلس، تر: ذوقان قرقوط، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ص ص 49 - 91.

² - المرجع نفسه، ص 79.

³ - المرجع نفسه، ص 79 - 80.

الإطار الذي كتبت فيه. وليس من المبالغة القول أن " نفي الآخر بتّر للذّات، بمعنى أنّه قطع للجزء الملعون"¹ منها. ذلك أن التّسمية الدينية التي اعتمدها الرّحالة لمحاكم التّفتيش محاكم الإيمان ما هي إلّا إضمار وتتميق وتبرير ديني لجرائم ارتكبتها المسيحيون بحقّ المسلمين بعد سقوط الخلافة الإسلامية بالأندلس. وهو لا يتحرّج من ذكر الصّداقة التي تربطه برئيس محاكم التّفتيش والاعتزاز بها. هذا الإيمان القسري الذي يضفي عليه الرّحالة قداسة تُضمّر دنسا وجرائم ارتكبت في حق الإنسانية باسم الرّب. هذه الجرائم التي امتدت بين 1492م و 1756م رحلة بين التهجير والطّرد والاستئصال من المجال الأوروبي، والتّوطين في شمال إفريقيا في مشاهد مأساوية فجائية أسالت حبر أقلام إسبانية وعربية في قوالب أدبية وتاريخية - على حد سواء - لتؤرّخ للشّتات الموريسكي والسفارديمي الذي تشهد عليه الأرشيفات الإسبانية، والقرارات الملكية، وعمليات الجرد والإحصاء أثناء التهجير، وأرشيفات الكنائس ومحاكم التّفتيش التي ضمّت كمّا هائلاً من الوثائق التي أرخت للمحاكمات التي أخضع لها الموريسكيون أو من تسميهم "المسيحيون الجدد"، وكذا الأرشيفات الفرنسية والإيطالية التي تؤرّخ لمرور المهجّرين بموانئها، أو استقرارهم النهائي بمُدُنِها...²، ناهيك عن أرشيف الدولة العثمانية في شكل مراسلات بدعم

¹ - الطاهر لبيب وآخرون: صورة الآخر العربي ناظرا و منظورا إليه، ص22.

² - ينظر: حسام الدين شاشية: السفارديم و الموريسكيون رحلة التهجير والتوطين في بلاد المغرب (1492م -

1756م) الروايات والمسارات، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، المؤسسة العربية

للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 2015م، ج1، ص47-48.

* خرجت هذه قضيّة الموريسكيين إلى النّور بفضل جهود متأخرة ، بعد أن خيّم عليها الظلام زهاء قرنين جراء الصمت والجهل بوجود نصوص أدبية توثّقها . وممّن يعزى لهم الفضل في إجلاء العتمة عن هذه الحقبة السوداء في تاريخ إسبانيا: ميكال دي ايبالّثا في كتابه الموريسكيون قبل الطرد وبعده، ولويس كاردياك بكتابه الموريسكيون والمسيحيون، المواجهة الجدلية، ومرثيدس غارثيا أرينال بكتابه الموريسكيون: جرد للمسألة، ومحاكم التفتيش والموريسكيين، وأورثيث دومينغيث وبرنارد فينسنت بكتابه تاريخ الموريسكيين مأساة أقلية. لينتفش هذا النوع من=

الموريسكيين* أو فرامانات استقبال المطرودين منهم¹.

تجدر الإشارة إلى أنّ المؤلّفات التي طرحت هذه القضية من جانب معرفي صرف قد استمدّت مادتها الخام من الشهادات الحية، ومن النصوص الأدبية التي جاءت دليلاً على التجني على الهوية الذي تعرّض له مسلمو الأندلس بعد سقوط الخلافة.

ولمّا كان التواصل بين الجماعات - تحديداً بين الأقلية والأغلبية - يقوم على خيارات محدودة، إمّا بإتباع إستراتيجية الولاء وقبول إرادة الأكثرية والامتثال لأحكامها أو المعارضة أو الانفصال بالارتحال ومصادرة أملاكهم أو ضبط حدود الاتصال جغرافياً واجتماعياً²، فقد لجأ الموريسكيون إلى متنفس عبر ابتكار لغة هجينة هي الألمخيادو كوسيلة لانغلاق قسري للتعبير عن معاناتهم الناجمة عن ممارسات همجية بإشراف رجال الدين في الكنيسة الأوروبية، بل وبتحريض منهم، ممّا اضطر المسلمين لتنظيم أنفسهم في ظل "إسلام مخفيّ تولّت محاكم التفتيش مهمة مطاردته وإجبار المسلمين على التنصّر بالقوة³.

= الدراسات في الساحة العربية ومثالها: ما قدّمه عبد الجليل التميمي عن دراسات بلغ عددها 3577 دراسة لأكثر من 1600 باحث من جميع أنحاء العالم²، ليشغل الموضوع - فيما بعد - المحافل العلمية على الساحة الدّوليّة.

¹ - المرجع نفسه، ص 50.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 102.

³ - ينظر: لوي كاردياك: الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون المجابهة الجدلية 1492-1640، تر: عبد الجليل التميمي، منشورات المجلة التاريخية المغربية وديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، تونس، ط1، 1983م، ص 17-18.

إنَّ يوم الجمعة الذي تَوَرَّع فيه جمعية الراهبات الصدقات على الفقراء والغرباء والمرضى، هو نفسه اليوم الذي تستبجح فيه محاكم التفتيش حرمة منازل المورييسكيين بإجبارهم على ترك أبوابها مفتوحة للتأكد من عدم إقامتهم الصلاة فيها.

وهذا المجتمع الذي يثني الموصلي على جود أناسه وكرمهم وإيمانهم، هو نفسه المجتمع الذي ضيق الخناق على المسلمين حتى أسقط عنهم حق ارتداء الملابس العربية الإسلامية، وحرّم عليهم التخاطب بالعربية، وجرّدهم من أسمائهم وأجبرهم على تغييرها كما تشهد بذلك رحلة أفوقاي أحمد، ورحلة الوزير في افتكاك الأسير لمحمد الغساني الأندلسي... فكلها تشهد على استمرار معاناة "الأمّة المورييسكية التي سُحقت دينيا وثقافيا واجتماعيا... في مناخ معاد إرهابي من جانب السلطات الإسبانية"¹ التي وازبت على إحصاء دوري لعدد هذه الأقلية حتى تضمن عدم زيادة عدد المسلمين، و أجبرتهم على على الاحتفال بالأعياد داخل منازلهم فقط، وعلى الرقص والضجيج في احتفالاتهم، وعلى الذهاب لسماع الموعظة في الكنيسة! وحرمت عليهم الحنّاء واستخدام التقاليد الإسلامية في حفلات الخطبة والزواج وغيرها، وتوعّدتهم بمضاعفة العقوبات إن خالفوا الأوامر². بل إن تسمية المورييسكيين بالإسبانية - بحد ذاتها - تعبير عن الخوف والرغبة والنفور والاحتقار، إذ هي تصغير لكلمة "مورو" التي أطلقها مسيحيو إسبانيا على مسلمي الأندلس³ بعد سقوط غرناطة إمعانا في ازدرائهم و إذلالهم. يدعم هذا الكلام إشارتان في نص الرحلة؛

¹ - محمود شاكر محمود: الشاعر المورييسكي مؤرخا، مجلة كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، ع 103، ص 96.

² - عبد الله محمد جمال الدين: المسلمون المنصرون المورييسكيون الأندلسيون صفحة مهمة من تاريخ المسلمين في الأندلس، دار الصحوة، القاهرة، ط 1، 1991م، ص 55-56.

³ - محمود شاكر محمود: المرجع نفسه، ص 96.

الأولى: حديثه عن " النصارى الجدد وهم ملّة اليهود المتنصّرين، وهم معلومون عند الكل وما يتزوّجوا من النصارى القدماء... والبعض منهم، بالحقيقة، ناكرو دين المسيح، فلما يتحققون أمرهم أنهم كذلك يحكم عليهم ديوان الإيمان بالحريق"¹، ويردّف ذلك بالإشارة إلى كون لشبونة ميناء تبحر منه المراكب إلى مستعمرات البرتغال في هند الشرق، في برود وحياد واضحين، وهو الذي لا يتحرّج من انفعاله من قسوة قلب من رفضوا إعطاءه المال، ولا من إظهار تعاطفه مع حال ملكة يصفها بالشقية لا لشيء إلا لعدم تولّي زوجها الملك².

والأخرى: حديثه عن رئيس الكهنة " المبارك لما كان آتياً من الهند إلى إسبانيا وقع أسيراً في الجزائر، فسَهّل له الله فأعتق... " وهي إشارة إلى تبادل الأسرى في ظل مساعي الأمة الإسلامية لتحرير الأسرى (مسلمي الأندلس) والمخطوطات الإسلامية.

ومادام " التاريخ ليس دراسة للأحداث فحسب، بل دراسة النظرة إلى تلك الأحداث"³ فإنّ صمت الموصلي ما هو إلا تأييد لممارسات الكنيسة وإن جاء في زمن آخر عبر الإقصاء والتجاهل، وهو يعكس بذلك نموذج الاستعلاء القائم على حسّ التفوق المستند لثقة مزيّقة تستند لمنطق القوة.

أمّا التشويه السلبي والتّقزيم، فقد طال سكّان العالم الجديد الأصليين، إذ شكّل سرد الرّخالة للمهمّش في فضاء العالم الجديد امتداداً لزمن من أزمنة إبادة الآخر التي كابدها الهنود الحمر إشباعاً لهوس استعماري وشرهة ونهم للثروة، وسعار

¹ - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 42.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص 42.

³ - حسام الدين شاشية: السفارديم و الموريسكيون، ص 33.

السباق للاستحواذ عليها، ولو على حساب تجريد الإنسان من إنسانيته. وكل ذلك باسم الرب، و بدعوى نشر معتقدات الكنيسة الكاثوليكية، وتكفيراً عن خطيئة عدم الإيمان بالإله الحقيقي - على حد زعم الموصلي -. هذه الخطيئة التي لا يكفرها شيء سوى الرضا بالعبودية والتسليم للمسيحية والامتثال لإرادة السلطة الإسبانية وخدمتها مدى الحياة!

وقد جاء النص في عمومته تبريراً لهذه الإبادة، أو تسويقاً لها بربطها بغاياته التبشيرية، مستندا في الحالتين إلى استيهام النقاء عبر سرد أسير لصوت المركزية السياسية الدينية التي تملي أفكار وتمثلات نمطية وفق قوالب جاهزة خادمة لها، خاصة أنّ ذات الرحالة ليست سوى صدى لهذه المركزية تدين لها بالولاء الأعمى حين يقتضي الأمر.

يبدأ التحيز المعرفي مع ديباجة الرحلة حين يعترض على تسمية العالم الجديد ميريكاً المسلوب من المجتهد في الأمر كولومبوس، ويكأنّه تناسى أنها مكتشفة بالنسبة للإسبان وأوروبا، معلومة لدى أهلها، عامرة بهم!. فمصطلح الاكتشاف بحد ذاته تابع للسلطة التوسّعية، وهو يحمل في ثناياه " إيديولوجية تضخم الذات الأوروبية وتغيب الآخر اللاأوروبي... فاللغة ذاتها باستخداماتها الشائعة تلعب دوراً في تطبيع هذا الغزو الاستيطاني والانتهاك الثقافي"¹، ويكأنّ الحقبة التاريخية التي وُجد خلالها السكان الأصليون لأمريكا عدم، طالما أنه لم يكن معلوما لدى الحركات الاستعمارية الأوروبية!.

ومن المفارقات العجيبة أن هذا الاكتشاف تزامن مع قمع الآخر المسلم في إسبانيا، وإبادته، وتصفيته، واستعباده، واختراق الآخر عالمياً عبر سلطة الاحتلال

¹ - ترفيتان تودوروف: فتح أمريكا مسألة الآخر، تر: بشير السباعي، تقديم: فريال جبوري، سها للنشر، القاهرة،

القهرية، واقتسام العالم بوصفه ممتلكات أوروبية باسم الحضارة والتبشير لتقنين النهب وسفك الدماء¹، وهدر الإنسان عبر احتلال عسكري واقتصادي وصراع حضاري أيضا.

يبرز أول تمثّل للفضاء الأمريكي بوصف الثروات من ذهب وفضة تبلغ قيمتها مائتين وخمسين مليوناً في كل رحلة² تودع في خزانة الملك الإسباني، وقد ذكر الموصلي الثروات التي زخرت بها كلّ منطقة، فمنطقة سانتافه دوبوغوتا موطن حجارة الزمرد، وسان فيلبه ده بورتوبلو يؤتى منها بصوف التفتيك، إلى جانب الكاكاو الذي يصنعون منه الجيكولاته، وجوز الطيب، جبال الذهب بقرية صارونا، والقطن ببلدة سانيا، وجبال الفضة في ليما، وحجر الزبيق بخوان كاباليكا³، قناطير تساق للملك بأثمان زهيدة، وقد حظي الموصلي بهدايا تمثل بعضها في جنازير من ذهب زيادة على خمسين قنطاراً ذهباً، ناهيك عن القرمز... بينما يزرع الهنود في الفقر والعبودية، ويكابدون عناء استخراج هذه المعادن الثمينة ليتنعم الآخر بها. وهنا يبرز الإلمعان في امتهان الآخر المختلف الذي لن يرتقي لمنزلة الإسباني المسيحي حتى وإن رضى بالعبودية لسادتها واعتنق المسيحية، وعمل كادحاً لينعم الإسبان بثروات بلده، ويكأن الانتماء لهذا العرق خطيئة لا تغتفر، أو وصمة عار لا تمحى!

يشير الرحالة - غير متحرّج - إلى طول عهد استنزاف الثروات واستعباد أهل البلاد بقوله: " يوجد جبل يُخرجون، منه الفضة منذ 140 عاماً، يعمل به 700 هندي يتم إرسال الرجال من كل القرى بأمر من الملك ومن عصى من حكام القرى يجرم ويعزل"⁴، وقرية بارنيكيلاوكان التي بها جبل المرمر يعمر منه الحاكم حمّاماً،

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 5.

² - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 51.

³ - المصدر نفسه، ص ص 52 - 73.

⁴ - المصدر نفسه، ص 88.

وإقليم بلاتوكمان الغني بالذهب والفضة والجواهر، و منطقة سانتافا الغنية بالزمرّد...¹، وهو الأمر الذي دفع أحدهم لإخفاء الفضة خوفاً من نهب الإسبان لها. ولا يتورّع الرّحالة وغيره من المسؤولين عن المستعمرات عن الاستفادة من هذه الثروات، وها هو ذا الرحالة الخوري يأخذ الفضة الرّمليّة المحظورة². غير أن الصمت عن هذا الاستغلال لم يشفع للهنود ليحصلوا على معاملة تليق بأدميتهم بل بحقهم في الأرض.

لقد أنتج التمثيل " آخر يشوبه التوتر، والالتباس والانفعال أحيانا والخمول والكسل أحيانا أخرى، وذهب بالنسبة إلى الجماعات النائية إلى ما هو أكثر من ذلك، بين وصفها بالضلال والتوحّش والبهيمة...³ حيث تقوم الذات بإنقاذ الآخر وتخليصه من وحشيته وتبعاً لذلك " تصبح القيم جوهرًا، ويصير الإنسان عرّصًا"⁴.

إن هذا الهنديّ الذي يتم اقتياده للعمل الإجباري لاستخراج المعادن الثمينة من الجبال والمناجم لمألاً خزانة الملك، لا يخرج في مرويّات الرحلة - بوصفه مكوّناً من مكوّنات الآخر - عن دور من الأدوار الاجتماعية الآتية:

العبيد السود الذين يجردون من أدميتهم فيُباعون ويُشترّون وتعج سفن الاحتلال الانجليزي والإسباني بهم " مركب انجليزي يحمل عبيداً سوداً من البرازيل الواقعة تحت حكم البرتغال لبيعهم في بعض جزائر الهند"⁵، أو يفلحون الأرض⁶...

¹ - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 92

² - المصدر نفسه، ص 94.

³ - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج 3، ص 8.

⁴ - المرجع نفسه، ص 22.

⁵ - إلياس الموصلي: المصدر السابق، ص 47.

⁶ - المصدر نفسه، ص 78.

الهنود الكفرة الهرطقة الذين " لا يعرف أحد منهم الإله الحقيقي"¹، وقد كرّر الرحالة هذا الوصف عدة مرات، فهم يعبدون الشمس، القمر، النجوم، جبل أحمر...² سدّج جاهلون بالقسم الآخر من العالم، بعيدون عن الحضارة، ظنوا سفن الإسبانيين حين وصلوا بلادهم " أنها حيتان البحر"، وحسبوا الفارس ممطيا خيله "شقة واحدة"³.

وهم جهلة لا يعرفون القراءة ولا الكتابة "ما كان لهم أحرف ولا كانوا يعرفون القراءة"⁴.

فقراء يمتنون الحرف "البسيطة" من استخراج المعادن، والاشتغال بالجوخ، وفلاحة الأرض، وسكّ الدنانير، ثراء بلادهم حكر على غيرهم إذ يمنع عليهم - بأمر من الملك- المتاجرة بالمعادن الثمينة، " ومن يخالف أمره يُقتل " ليس لهم دنانير، يتعاملون بالمقايضة⁵.

يُسجنون في أمور بسيطة، ويكفي تدخل الموصللي لإطلاق سراحهم! فالرحالة نفسه شاهد عيان على ما لقوه من تعذب و امتهان لإنسانيتهم إذ يقول: " فأنا صدّقت كلامه من جهة الظلم الذي نظرتهم يعملونه على الهنود "⁶، " رأيت هنوداً أقدم مني كشفوا حالهم للسبنيولية وماتوا أخيراً تحت العذابات". ورغم شهادته بوجود " قسيس خوري جمع ثروته بالظلم"⁷، ومحاولته كتم نهايته و ثروته عن الناس، إلّا أنّه

¹ - إلياس الموصللي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 71.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص ص 62 - 84.

³ - المصدر نفسه، ص 56.

⁴ - المصدر نفسه، ص 71.

⁵ - المصدر نفسه، ص ص 70 - 84.

⁶ - المصدر نفسه، ص 94.

⁷ - المصدر نفسه، ص 86.

لا يتردد في وصم الهنود - الذين اختاروا رفض الاستغلال والاستعباد- بالهمجية والوحشية والقسوة، فهم " إذا أمسكوا إسباناً ذبحوه وشووه و أكلوا لحمه وجعلوا جمجمة رأسه طاسة يشربون بها نبيذا"¹، وهم " كثيرون العدد شديدا القوة يسكنون الجبال ولا يقدر الإسبان على مقاومتهم"²، " يهاجمون بالسهم من يأتي إليهم"...، لكن الرحالة لا يرى في هجوم الإسبان على الهنود، وقتل 600 نفس منهم بالرصاص، وأسره، وإخراجهم من أرضهم، وتلقينهم الإيمان بالمسيح بأمر من الوزير، ثم توزيعهم على البلاد³ نقيصة تسيء للحضارة التي يستوهمها فيهم، أو بالأحرى التي يدعونها ويدعيها لهم.

وهم لصوص، جنود جلالية، عصابات، قراصنة، عصاة...، لأنهم يهاجمون الإسبان وسفنهم، أو يخرجون عن القوانين التي تحتكر للإسبان الامتيازات والثروات لتوزع بين الملك ورواتب الجنود والموظفين والحراس بفضل قوة الغلبة العسكرية، رغم أن الهنود بالكاد يتسلحون بالسهم والرماح والمقاليع والحجارة⁴، فهي أسلحة بدائية إذا ما قورنت بأسحلة الإسبان.

وهم يحتمون بالطبيعة الجبلية التي كانت عوناً لهم على عدو ضيق عليهم سبل الحياة ، إلا أنهم برأيه "عصاة قساة القلب لأنهم يتوارثون مناهضة الإسبان"⁵، ويبدو أن أخذ الهنود للبضائع التي يحتاجونها، وتركهم الذهب⁶ مقابلها لم يكن كافياً في نظر الرحالة.

¹ - إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص ص 80 - 93.

² - المصدر نفسه، ص 80.

³ - ينظر: المصدر نفسه، ص 85.

⁴ - المصدر نفسه، ص 71.

⁵ - ينظر: المصدر نفسه، ص 93.

⁶ - ينظر: المصدر نفسه، ص 63.

هذه التوليفة¹ لمجموعة الملامح التي ألصقها الموصللي بهنود الغرب انسياقا وراء تصور الاحتلال و امتدادا لصوت سلطته، لا تقود إلى إبداع فكرة معيّنة هي حصر الآخر الهندي في إطار الهمجية والدونية فحسب، بل تمتدّ لتؤثّر على عقل القارئ إذ تعمل على صياغة وعيه بالآخر حتى وإن لم يره، وتدعوه لتصنيفه دون أن يراه.

ولئن كان هناك ما يثبت قدرة النسق على التخفّي، فهو توظيف الرّحالة للفظ الهرطقة، وهو في ذلك إنما يتكلم بلسان الكنيسة الكاثوليكية التي استعملت هذا الوصف للدلالة على المخالف دينيا، الذي يعتقد بالباطل، فهذا اللفظ يقدم " دلالة نسقية"² لأنه أداة لتمرير خطاب السلطة.

الأمر نفسه يتكرر عند استخدامه لفظ الفتح³ للدلالة على دخول الاحتلال الإسباني لقارة أمريكا، وما تخلّل وجوده فيها على مدى أزمنة طويلة من جرائم نهب وقتل..، وما تلاه من توالي الحركات الاستعمارية على المنطقة. ويجد الرّحالة ما يسوّغ له استخدام هذا اللفظ حين يردفه بأنه جاء فعمر باناما إثر حرقها من طرف الإنجليز بعد نهبها. ويعلّق منير الباحث منير العكش على الواحتلال الانجليزي للمنطقة بقوله: " الإنكليز... الأكثر عنجهية وعدوانية وإصرارا على تدمير الحياة الهندية واقتلاعها من الذاكرة الإنسانية، وحدهم جاؤوا بفكرة مسبقة عن أمريكا،... أرست الثوابت التاريخية التي رافقت كل تاريخ أمريكا: عقيدة التفوق العرقي والثقافي، حق التضحية بالآخر..."⁴، فهي مسألة تاريخية لكنها لم تتقضي مع الحقبة التي ولّدتها.

¹ - ينظر: آرثر أيزابجر: النقد الثقافي، ص88.

² - عبد الله الغدامي: النقد الثقافي، ص73.

³ - إلياس الموصللي: رحلة الذهب والعاصفة، ص71.

⁴ - منير العكش: أميركا والإبادة الثقافية لعنة كنعان الانكليزية، رياض الريس للكتب و النشر، لبنان، ط1،

2009م، ص 9- 10.

الجدير بالذكر هنا أن السرد هنا كفيل بإيقاع القارئ في مغالطة تاريخية، ذلك أن ساكنة العالم الجديد لم يكونوا على هذا القدر من الدونية التي أنزلهم إليها الرحالة، إذ تشير المؤلفات التي تعرضت لماضي المنطقة إلى نشوء حضارات قديمة على تلك الأرض، حضارات لها جانب مادي يدحض أي محاولة لإنكارها أو طمسها بإسقاطها من مرويّات الارتحال، ففي "نيوميكسيكو وأريزونا ازدهرت طقوس وتقاليده أكثر غنى وتعقيدا، وبلغ فن البناء والنسيج وصناعة الفخار درجة من الكمال..."¹.

في حين انتظم الجماعات البشرية في إطار قبلي له نظمه، يشكل فيه صيد حيوان الببزون طقسا نبعت منه حضارة شفوية من احتفالات وما تخللها من أغان ورقصات، ولهذا المجتمع مقدسات، وساكنة المنطقة بين الشمال والجنوب يتكلمون لغات عدة وقد كشفت التنقيبات عن إتقانهم النحت، وأنهم استعملوا النحاس ولهم محاولات في الصناعات الذهبية، كما شادوا التلال، وبنوا مدنا فوق الجروف، وخلفوا فسيفساء الفيروز ذي الأصول المكسيكية، أما الأزتك الذين كانوا يسكنون وادي مكسيكو عند دخول الإسبان، كانوا حديثي العهد بالمنطقة وقد عثروا بها على ثلاثة أهرامات، وعددا من المدن الصغيرة، وقريبا منهم مدن بها كهنة وبها نظام طبقي يخاطب فيه العامة النبلاء بألقاب خاصة، وفي المنطقة صنم مزين بكتابة هيروغليفية قديمة² الأمر الذي ينفي ما ذكره الموصلي عن جهل سكان المنطقة بالكتابة.

وفي شيايا قرب الحدود التي تفصل حاليا المكسيك وغواتيمالا خرائب معبد بالينك الذي يعود إلى حضارة المايا، وإلى الجنوب وصولا إلى بناما امتدت الحضارة مع

¹ - ب. رادين: الحضارات الهندية في أمريكا (الأنتيك، المايا، الإنكا)، تر: يوسف شلب الشام، دار المنارة

للدراستات والترجمة والنشر، سوريا، ط1، 1989م، ص 15.

² - ينظر المرجع نفسه، ص ص 15 - 31.

امتداد مناطق زراعة الذرة والبطاطا، و تبدو الصلة عميقة بين إنكا البيرو وماحولها وصولاً إلى شيلي، ناهيك عن أثر الكولومبيين والإكواتوريين الذين حالت الغابة العذراء دون بسط نفوذهم¹.

لقد فات الخوري الموصلّي وهو ينتقي لفظ الفتح أن يتمهّل ويتأمّل ملابسات الاحتلال الأروبي للهند الغربية، كان سيتردّد ثم يعرض عن استخدامه، لقد قايض كولومبس الحيوانات بالهنود ممن يسميهم العبيد، و أصبحت نساء الهنود منحة يهبها الأعلى رتبة إلى من هم دونه للتسلية، وكان الذهب ثالث الغايات التي سعى إليها الأروبيون وقد بذلوا في سبيلها ما مكّنهم من الأرض وما فيها بعد حروب كانت الغلبة فيها لهم، على اختلاف الأسباب التي دفعت إلى ذلك النصر².

ويغرق الرحالة في إضفاء هالة القداسة على التجنّي على هوية الآخر بإحصائه عدد الكنائس والأديرة المتناثرة، ووصف بديع هندستها وزخرفتها، دون إغفال الإشارة لميزانيتها وميزانية إعمارها، وعدد القساوسة والمطارنة والأساقفة والخوارنة والرهبان والراهبات - وهو يبلغ الآلاف ، ومنهم من رافقه في رحلته من إسبانيا - الذين نذروا حياتهم لاستنابات الإيمان بالمسيح في المنطقة بشتى الوسائل، دون الممانعة إن كان العنف أحدها، ودون التحرّج من الاستفادة المادية - التي يسميها هدايا - من الثروات في جملة ما يُنهب باسم السلطة الدينية والسياسية، دليل ذلك قول الرحالة: "في البلدة أسقف غني جداً لأنه رئيس ديوان الإيمان"³.

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص ص 32-34.

² - ينظر: تزفيتان تودوروف: فتح أمريكا مسألة الآخر، تر: بشير السباعي، تقديم: فريال جبوري، سها للنشر، القاهرة، ط 1، 1992م، 53-104.

³ - إلياس الموصلّي: رحلة الذهب والعاصفة ، ص 75.

وبالعودة إلى نصّ الرحلة، نجد الرحالة يقسم أفراد المجتمع في هذا الحيز إلى ثنائيات، فهم إمّا إسبان حقيقيون محبون للغرباء، أو هنود كفرة، وإمّا بيض أو سود، وإمّا إسبان سادة أو عبيد، إذ يقول عن سكان خالايّا السُمر " لا بيض ولا عبيد"¹، وهم إمّا إسبان مسيحيون كاثوليكيون طيبون²، أو هنود مسيحيون طوعا أو كرها "منهم نصارى حقيقيون والبقية نصارى من خوفهم"³. في ظل حضور رئيس ديوان التفتيش الذي يختزل الرحالة نشاطه في كلمة ديوان الإيمان. أمّا المستيسو فهم الجيل المولّد من أب إسباني وأم هندية. وهذا " التقسيم لفئات المجتمع هو بمثابة تنظيم ثقافي واجتماعي لكل طبقة عبر سمات مشتركة بين أفرادها"⁴ من حيث المستوى التعليمي أو المناصب أو أساليب الحياة ... ، وهو تقسيم ينطلق من التفاوت في القوة والثروة والأمن والفرص، ففي حين أغفل الرحالة الحديث عن طبيعة العلاقات والتعاملات اليومية بين فئات المجتمع من الساكنة الأصليين والإسبان الوافدين الذين يمثلون الأغلبية في بعض المناطق، إلا أن حظوة أبناء الإسبان بمدارس لتعليم أبنائهم مقابل مدرسة واحدة لأبناء الهنود! إشارة كافية لبناء تصوّر حول غياب المساواة عن هذا المجتمع .

إنّ تقسيم فئات المجتمع - بحد ذاته- تكريس للعداء والتمييز بينها، وإلغاء لفكرة الاندماج والتعايش، وترسيخ لطبيعة النظرة السلبية للآخر، فكل منهما يرى الآخر عنصرا دخيلا وليس أصيلا. وهو إذ يُنتهي على أخلاق رجال الدين والإسبان، ويصوّر شرف منزلتهم وغناهم، فإنه لم يذكر ولو مرة واحدة خلقا حميدا للهنود، ولم يحدث أن صوّر ملامح عيشهم بعيدا عن المسخ الذي أحدثه الوجود الإسباني، ولا

¹ - ينظر: إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 105.

² - المصدر نفسه، ص 50.

³ - المصدر نفسه، ص 67.

⁴ - آرثر أيزنبرجر: النقد الثقافي، ص 88.

تعرّض للتفاصيل التي من شأنها أن تكشف قهر الإسبان لهم في الحياة اليومية والمناسبات، غير أننا لا نعدم إشارات دالة على ذلك، نذكر منها نوعية المهن التي يشتغلونها، وإقبالهم على القدّاس وأخذ الخبز المبارك الذي يعطيهم إياه الخوري.

وهو لا يتورّع عن الوساطة لمنع عزل حاكم اشتكى الهنود منه! مستغلا مكانته الدينية والامتيازات الممنوحة له¹، بل إنّه لا يتحرّج من إطلاق صفة النذالة على من يُحجمون عن استخراج اللؤلؤ من أصداف ميناء كالديرة² خوفا من الهنود الكفرة، ولا من التصريح بأنّ الخوف من الهنود الكفرة سبّب منع الإسبان بشدة من أخذ الذهب الموجود بميناء كولفودولسه، إنهم كفرة مخيفون إن تسببوا بالخوف لمن ينهب أرضهم منذ عشرات، بل مئات السنين!.

ولئن كانت صلة الرحالة بالطبقات الشعبية محدودة، تنحصر في مرافقته في الطريق مقابل أجرة، أو تنفيذاً لأمر وزير، أو في إطار دوره الكنسي لإعجابهم بقدّاسه، إلّا أننا لا نعدم إشارة في النص تحيل على وجود خصومات بين المسؤولين والهنود الأغنياء من خلال قوله: " أذكّاء... رهنوا أربعة آلاف غرش ليستفيدوا من رهنها في حال حدث خصام مع الخوري أو القضاة..."³، وحادثة العذراء غوادالوبي التي صوّرت ازدراء قس لرجل فقير رث الثياب.

ولئن كان الحسّ الإنساني يدفعه للاعتراف العابر بقسوة الإسبان على الهنود، فإنّه لا يلبث أن يعود لتبني خطاب ترسيخ نقاء الذات بطمس عيوبها، وتشويه صورة الآخر بتتبع عيوبه حتى وإن كان على سبيل استرجاع الماضي؛ ذلك أن الرحالة الذي يستعيد حقبة صراع الأخوين الملكين وداواليا و سكارانكا، ويكرر صفة عنف

¹ - ينظر: إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 106.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص 103.

³ - المصدر نفسه، ص 106.

الهنود بهجومهم على الإسبان، نجده يسعى لتلافي مواقف الصراع بين المسؤولين الإسبان أو رجال الدين منهم، دون أن يشير إلى "الحروب الطاحنة بين الكاثوليك والبروتستانت وكأنها نوع من المشاجرات أو الخلافات بين الرفاق"¹ لقد سعى لتقادي الخوض في صراع أفرع السلطة المركزية من الذكر والذاكرة.

وقد حصر الجانب الاجتماعي - الذي ندر تسليط الضوء عليه- فيما يمثل امتدادا قسريا لثقافة الإسبان من زواج " فحاكم ليما تزوج من امرأة أعطته 150 ألفا نقدا كعادة بلاد النصارى"² ، أو مناسبات؛ فإذا مات أحدهم " بنوا له قبرا علوه ذراعين و طوله ثلاثة أذرع، ويدفنون معه آلة صنعتته مع شربة من خمرة الذرة !"³، وأعياد، واحتفالات دينية، وأنشطة ترفيهية فنية أو ثقافية... فللترفيه عن النفس إثر مرض أصاب الرّحالة رافقه حاكم البلدة إلى خرجة عيد الثور التي يصنعون لها شبه مسرح ويكتري الناس المقاعد للفرجة، ويُدخل ثور هائج وخيال بيده رمح يلعبه، وكل مرة يقتل أحدهما الآخر، وتقام الفرجة في كل موسم في " مُلك إسبانيا "⁴. كما دعاه الأسقف لعمل كوميدي فيه تقليد " للقديس الروماني Alexius سان إيليسوا واسمه في العربية مار ريشا "⁵.

لا شك أن تمثّل الموصلّي للهنود يختلف عن عمليات الإبادة الجماعية الممارسة عليهم، لكنه اختلاف في الوسيلة لا ينفي دعمه لها، ووسيلته: إجهاض حق الآخر الهندي في الدفاع عن ثروات وطنه أو الاعتراض على الاحتلال، وتقزيم منجزاته وإنكار حضارته وتجريده من إنسانيته إن عصى مركزية المؤسسة دينية

¹ - إلياس الموصلّي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 78.

² - صلاح قنصوة: تمارين في النقد الثقافي، ص 61..

³ - إلياس الموصلّي: المصدر نفسه، ص 71.

⁴ - المصدر نفسه، ص 64.

⁵ - المصدر نفسه، ص 76.

كانت أم سياسية، وعدم الإنصاف في استصدار الأحكام وفي عملية إعادة التشكيل السردى (النصي).

مما سبق يتأكد صواب رأي "نادر كاظم" حين عدّ الكتابة أخطر وسائل التمثيل، إذ الكتابة - برأيه - " عن الآخر بالنيابة عنه والتكلم باسمه... تعني مصادرة تاريخ هذا الآخر وثقافته وحقه الطبيعي في الحديث عن نفسه أو تمثيل ذاته بذاته"¹. تتجلى هذه المصادرة في التوظيف الانتقائي لمفردات اللغة بوصفها الأداة التي يلجأ إليها المبدع لتمثيل الآخر بدمجه بالرؤى التي تعتمل في كيانه مقنعة بالمشاعر والصور التي ينسجها مستفيداً من المخيلة باعتبارها خزاناً رمزياً هائلاً. وهو يوفر جرعة جمالية نتيجة امتزاج القيمة الجمالية للموضوع قبل أن يتم تخطيبه بالسمت الجمالي الذاتي للفكرة² فيخرجها بأسلوبه في ثوب العزة والفخر حتى وإن كان حقها الضعة، أو في أسمال الضعة والاحتقار والازدراء حتى وإن كان حقها الرفعة والإكبار، وبينهما درجات متفاوتة إيجاباً وسلباً في تصوير الآخر وتنميط تلك الصور بفعل تكرار تبني الأساليب ذاتها في الكتابة.

خامساً - الفضاء المكاني مسرح العجيب والغريب:

سياحة الخوري إلياس الموصلي نص رحلي معتم كتوم، أضمر أكثر مما أظهر، وأسر أكثر مما أقرّ، انطلاقاً من سبب الرحلة، مروراً بتغييب المكوّن الإسلامي في الفضاء الأوروبي، وصولاً إلى الانتقاء الممارس في تشكيل ملامح الهنود في الفضاء الأمريكي، عبر قناع اللغة التقريرية المتوسّل في كثير من

¹ - نادر كاظم: تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 20.

² - ينظر: إدريس الخضراوي: الرواية العربية، ص 54.

المواضع بالسذاجة في سرد بعض التفاصيل المقحمة خدمة للخطاب المؤسساتي أكثر من خدمتها للبناء السردى لعدم استثمارها فنياً، وإشباع فضول القارئ الذي يتطلع في فحوى سرود الارتحال إلى العجائب والغرائب الخارقة للمألوف، ولكن ذلك لا يعني خلوّ النص من هذه الأخيرة، بل على العكس من ذلك، لقد شكّل الغرائبي والعجائبي ركيزة من ركائز النص بوصفه "ركناً أصيلاً في فن الرحلة"¹، إذ ساهما في رتق الشروخ التي سببها القفز على الجغرافيا الإسلامية وإقصائها، كما قام بترميم النص بملء الفراغات الناتجة عن غياب تفاصيل الرحلة التي التهمها النسيان، أو التغافل، أو التجاهل المتعمّد.

وقد كانت المادة الجغرافية الدسمة التي زخر بها النص والتي اتّسمت - في معظمها - بالدقّة والصّحة فضاءً رحباً استوعب تنوّعاً من حيث الثروة الحيوانية والنباتية والتضاريس والمناخ لدرجة الضديّة، امتدّ تأثيره لأمزجة الزّائرين وصحتهم لاختلاف مناخ أقاليمه²، من حيث الحرارة و البرودة.

يحتل حضور المكان بؤرة مركزية في عالم السرد الرّحلي، لأنّه يكشف العلاقة بين الرّحالة بوصفه نتاجاً هوائياً، والأمكنة بوصفها مسرحاً لهويات أخرى، ولا يحتاج الرّحالة القارئ إلى كبير عناء ليدرك أن للطبيعة نصيباً وافراً من تمثّل الموصلية، فبينما نجده في الحيز الأوروبي يشيد بمنجز الملك لويس الرابع عشر في نهر " الجيرونْد"³ الذي يسرّ مرور السفن، فإنّه يُسقط من سرده ووصفه منجزات الحضارة الإسلامية الماثلة إلى يومنا هذا في أوروبا وتحديداً إسبانيا والبرتغال، من قصور، وحدائق، ومساجد، ومكتبات، ومدن يمتاز طابعها المعماري عن غيره...، وقد فعل

1- خالد التوزاني: الرحلة و فتنة العجيب بين الكتابة والتلقي، دار السويدي للنشر والتوزيع، دبي، الإمارات

العربية المتحدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ص 13.

2- ينظر: إلياس الموصلية: رحلة الذهب والعاصفة، ص 72- 73.

3- المصدر نفسه، ص 39.

الشيء نفسه منذ انطلق في رحلته من بغداد قاصدا بالقدس.

وتطالعنا أول إحالة على تاريخ مكان في جزيرة ماركريتا، التي كان الغطاسون منذ عشرين سنة يستخرجون منها اللؤلؤ، ولأنهم - جراء الطمع - لم يوفوا بنذرهم بتقديمه لكنيسة العذراء بعد أن نظروا كبر حجمه وشرف لونه، حُرّموه عقابا لهم¹، ثم القمّة البركانية في قرية أنبات ببلدة كيتو²، وهي إحالات تلتزم بالجانب التاريخي دون التعرّض لما يمكن أن يكون ذا صلة بالصّراع الهووي عدا حرص الموصلّي على وصف الكنائس الكثيرة، وإحصاء الأديرة بوصفهما المركز المشعّ الذي يرتحل في فلكه، ويدين له برفعة المكانة.

يلاحظ القارئ في غير عناء أنّ الرحالة في سرده لا يزيد في صفحات عديدة عن ذكر أسماء الأماكن والمسافات التي تفصل بينها على نحو يفترق لثراء روح الحضارة والثقافة التي عبرها. فلا نجد أثرا لملامح السكان وطقوس حياتهم الدينية أو عاداتهم الاجتماعية من سلوك، وملبس، ومأكل، ومسكن، ولا آثار موروّثهم الحضاري المادي، أو الفكري رغم أنه أقام في ظهرائهم ثماني سنوات! إلا بعض الإشارات العابرة - التي سبق التنبية إليها - على نحو ما برز في رحلات أخرى، ويكأنّه يعبر الأمكنة دون أن تعبره، إذ نجد صلته بالأمكنة عبر مراحل المغادرة والوصول والوداع مجرّدة من أي حس بالانتماء أو عاطفة الشوق للعودة إلى وطنه الأم، ولا نجد في ثنايا النص علاقة حميمية بمكان يحرض فيه التأمل، غير أنّنا نجده يقارن بين عناصر البيئة الجغرافية في أمريكا وما يشابهها في البلاد العربية من ذلك: تشبيه جوز الطيب بلون الزيتون الأخضر الكبير³، وثمرّة الكاكاو في قرية

¹ - ينظر: إلياس الموصلّي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 48.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص 59.

³ - ينظر: المصدر نفسه، ص 61.

بابا بالفستق، ونهر كولان بنهر دجلة، ورمل درب قرية ليلموا برمل أرض مصر، وقطن بلدة سانبا الخشن بالرمال في حجمه وبالصوف في قصر شعره¹...، وغيرها من المقارنات التي توضح الموصوفات بما هو معروف في البلاد العربية، والجدير بالذكر أن لهذه التشبيهات قيمة ثقافية، وليس قيمة بلاغية، ذلك أنها خدمت تقريب المعنى للقارئ الذي يوجه إليه الرحالة نصّه عبر عقد مقارنات شائعة في الثقافة المشتركة بينهما.

ولما كان الوصف أكثر الأساليب بروزاً فقد شغل تصوير الرحالة لمشاهداته (من اضطرابات جوية في عرض البحر، والغابات، والجبال، والجزر، الثروة الحيوانية والنباتية، ومناجم المعادن الثمينة، والأنهار والوديان...) حيزاً كبيراً من النص طغى على تصوير المجتمع الإنساني. وقد كسر رصد الموصلي للخارق للمألوف الرتابة والملل عبر التفاعل العاطفي مع عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات التي تولد الدهشة والمتعة أثناء الارتحال فعلاً وقراءة، وليس مردّ هذا الانفعال " إبداع خيال الرحالة لعالم عجيب بقدر ما كان تعجباً من عالم موجود حقيقة²، غنيّ بالملاحظات المحيرة الكثيفة التي لا تنفك تثري صورة العالم، وتُشرع نافذة التطلع لأفق الجمال والافتتان مع كل جديد تقع عليه العين دون أن يقلل ذلك من براعة الرحالة في رسمه بالكلمات.

رحلة الذهب والعاصفة شأنها شأن بقيّة نصوص أدب الرحلة، التي لا تخلو من الإدهاش بما تحويه من خرق للمألوف عبر وصف المشاهدات التي تسترعي إعجاب الرّحالة. و تتحقق هذه الإثارة بفضل العجيب و الغريب.

¹ - ينظر: إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 59 - 68.

² - خالد التوزاني: الرحلة وفتنة العجيب، ص 16.

أ.العجيب:

بعيدا عن فوضى المصطلح الناتجة عن الترجمة، والغزارة المعجمية للدلالة على العجيب، فإن مصطلح العجيب يتأسس على مبدأ إنكار الشيء أو استحسانه لقلة الاعتقاد عليه، أو لعدم معرفة سببه، وتسقط الحيرة والدهشة كلما حضر الأنس بالشيء وكثرت مشاهدته¹. فهو يشمل الجانب النفسي، والاجتماعي، والعقلي، والوجداني. فالمألوف في مجتمع هو خارق في عين غيره، أي أنه نسبي يرجع لبيئة المتلقي والنسق القيمي الذي تشكلت فيه تصورات القبلية، وهو في نظر التوزاني " وسيلة لغاية سامية هي التأمل في الكون وتدبر عجائب الخلق تأملا يوصل إلى لذة معرفية من شأنها أن تخلق طاقات من الجمال"²، وهو يخدم الانفتاح الكوني على الثقافات الإنسانية، ويخلق حالة افتتان بروعة الطبيعة والمخلوقات التي لم يسبق للرحالة رؤيتها، مما يولد في نفسه تطلعا للمضي قدما أملا في اكتشاف المزيد.

ولما كان التعجب متوقفا على الغرابة لمخالفة المعهود، فهو منوط بالألفة لا بالواقع أو الخيال، وكان العنصر المانح للطابع الحكائي روح المدهش والمتعالي لأنه " قطيعة أو تصدع للنظام المعترف به"³ بما يقدمه من كائنات وظواهر فوق طبيعية.

فقد شكّل هذا العنصر مبحثا استرعى انتباه الدارسين، وشغل عددا كبيرا من البحوث والدراسات، وقد عُنوا فيها بتفصيل القول لرصد الحدود الفاصلة والمتداخلة بين العجيب والغريب لاستثمارها في دراسة السرد، بينما تمثل لحظة تردّد القارئ

¹ - ينظر: خالد التوزاني: المرجع السابق، ص 26 - 35.

² - المرجع نفسه، ص 34.

³ - سليمة مسعودي: جدل السياقات والأنساق، ص 102 - 103.

بينهما زمن الخارق، فإن العجيب يعترض الشخصيات بقوانين جديدة تعارض قوانين المؤلف ويتم التسليم ببقاء سلامة تلك القوانين برّد الحوادث إلى البركة التي يعتقدها الرّحالة في القديسين وكراماتهم من ذلك حديث الشاعر عن شفائه بشفاة العذراء أم الرحمة¹، وفي سيكاسيك قس جمع ثروته بالظلم، وقد اعترف قبل موته بإخفائه خابيتين ملأ إحداها فضة، والأخرى ذهباً، لكن بعد دفنه وجدوهما مملوءتين دماً! و" هذه العجيبة هي عدالة الله في المال المجموع ظلماً"².

ضف إلى ذلك أيقونة السيدة مريم العذراء التي يقصدها الزوار من كل جانب لمعجزاتها، و إهداء الرّحالة صورة رأس ووجه المسيح لراهب يسوعي، وإذ به يجدها في صندوقه!. وقصة السيّدة البهيّة غوادالوبي التي كانت تظهر لفقير رث الثياب، وأخبرته بكيفية بناء بيت لها، فلما أخبر بدوره المطران كذّبه ازدراءً لمنظره، فما كان من العذراء إلا أن أعطته ورداً لم يكن أوانه، ثم ارتسمت صورتها على رداء هذا الهندي فصّدقه حينها المطران وبنى الكنيسة. ونجاة الرّحالة من اضطراب جوي في البحر بفضل نذر للقديسين والكنائس³.

ب. الغريب:

يقوم الغريب على فرض قوانين جديدة على الطبيعة؛ فجزيرة ترتوكا غير أهلة بسبب الزلاحف الضخمة التي تزيد عن ذراعين طولاً وعرضاً!⁴.

وفي لاوانا " نوع من الحشيش يشبه الخيزران الرفيع، فلما يمر عليه رجل أبيض عبر الطريق يرتفع من الأرض مثل عود السّهام ويدقر الإنسان، ولا يُشفى المصاب

¹ - ينظر: إلياس الموصلي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 70.

² - المصدر نفسه، ص 86.

³ - ينظر: المصدر نفسه، ص 85-121.

⁴ - ينظر: المصدر نفسه، ص 49.

بهذه الدقرة إلى الموت، لكنه لا يقرر الهنود العبيد ولا يضرّهم... وأنا شاهدت ذلك بعيني"¹.

وزهرة الروح القدس الغريبة ذات الأغصان المساوية " من غير ورق، في كل غصن ثلاث جوزات مثل القطن، فإذا انفتح جانب الجوزة رأيت داخلها حمامة بيضاء بجناحها ورجليها، ومنقارها أحمر وعيونها سود"²، وقد علّق نوري الجراح بأنّه قد بالغ في وصف زهرة بولي غالاً.

وفي كوركونا دوار البحر الذي " إذا وقع فيه مركب هلك أناسه من الجوع إلّا إن أخرجته عاصفة"³.

وفي المغارة العجيبة بالقرب من سانتا إيلينا عثر الرّحالة رفقة اثني عشر نفرًا من الهنود على عظام الجبابرة المدفونين هناك، الساق طوله خمسة أشبار، والخرس يزن مائة مثقال لثقله، وقياس الجسم خمسة وعشرين شبرًا، وقد علّق نوري الجراح بأنّها في حقيقة الأمر عظام حيوانات.

وفي غواياكيل حيوان القيما (التمساح) الذي يأكل البشر الأحياء فقط، وفي خوان كاباليكا " ماء أسمر اللون يوضع في صناديق لثمانية أيام فيجمد ويصير حجرًا يعمرّون به البيوت"، وإذا بقيت فيه خشبة مدّة أربعين يومًا صارت صوّانًا!⁴.

هذه العجائب والغرائب كانت ركيزة في نص رحلة الموصلّي، وكانت بمثابة نفس سرديّ كسر الرتابة التي سيطرت على صفحات عدة جرّاء اللغة التقريرية، وحمى مضمون الرحلة من الاختناق، وسحب النّصّ إلى فضاء الأدب.

¹ - إلياس الموصلّي: رحلة الذهب والعاصفة، ص 54.

² - المصدر نفسه، ص 54.

³ - المصدر نفسه، ص 54.

⁴ - ينظر: المصدر نفسه، ص ص 56 - 75.

الخاتمة:

الخاتمة:

كان الهدف من هذا البحث الوقوف على مدى هيمنة المرجعيّات على إعادة التشكيل النصّي لذات الرّحالة و للآخر، الأمر الذي استدعى منّي التّطرّق من الناحية النظريّة إلى بعض المصطلحات والمفاهيم ذات الصّلة بالموضوع (الهويّة، الصّورة، التّمثيل، الأنا، الآخر)، وإلى مفهوم أدب الرّحلة، وإشكاليّة تجنيس النّصوص الرّحلية، وأنواعها، ومكانتها في الإرث المعرفي والأدبي.

وبعد الدّراسة التّطبيقية لموضوع البحث على نصّ رحلة الذهب والعاصفة لإلياس الموصلي، وقفت على جملة من النتائج أهمّها:

1/ خضع تمثيل الأنا للآخر لمرجعيتين: الدّين المسيحي ممثلاً في المؤسّسة الدّينية الكاثوليكية بالفاتيكان، والسياسة ممثلة في ملك إسبانيا والسّلطات الإسبانيّة الاستعمارية في هند الغرب، مع تفاوت في درجة الهيمنة التي مارستها كل منهما على فعل تخطيب الرحلة، ولذلك كانت صورة الآخر في مخيال الرّحالة الموصلي امتداداً للمخيال الأروبي.

2/ لغة الرحلة بمثابة مرآة لملاح أدب عصر الضّعف بما كثر فيها من لحن، وتوظيف للعاميّ والغريب والمعرّب.. باستثناء المقدّمة التي صيغت بإحكام. وقد قلت عناية الدارسين بها وبرحلات النصارى المدونة بالعربية.

3/ خضع الآخر في الرحلة للإقصاء والتّشويه. أمّا الإقصاء، فقد طال الآخر المسلم بإسقاط ذكره، وتجاهل منجزات الحضارة الإسلاميّة الماثلة في الأندلس، والسّكوت عن ممارسات السّلطات السّياسيّة والكنسيّة ومحاكم التفتيش في حق الموريسكيين بعد مرور قرنين على سقوط الخلافة في الأندلس. وأمّا التّشويه والبتّر، فقد استهدف الآخر الهندي في العالم الجديد، بحصره في ملاح الجهل والهمجية والعبودية،

وتصنيفه في أدنى السلم الاجتماعي، والتّكثّر لحضارته قبل الاحتلال الإسباني للمنطقة.

4/ تضمّنت الرحلة إشارات لعدد من القضايا أهمّها: التّكالب الاستعماري الأوروبي، والتّسابق على ثروات أمريكا، وهدر قيمة الآخر المغاير (المسلم والهندي الأمريكي) واستباحته واستعباده وطمس حضارته ومسح وجوده.

5/ تبنّى الموصلي خطاباً تبريريا لممارسات الاحتلال، في ظل إحساس الذات بالفوقية وبدونية للآخر.

6/ قدّمت الرحلة مادّة جغرافيّة تتّسم بالثّراء والدّقّة - غالباً - بما حوته من معلومات عن جغرافية الأماكن التي زارها في القارة الأمريكيّة، ولم تخل من رصد الغريب والعجيب في تلك الأماكن.

هذا البحث اجتهاد متواضع لا يدّعي استيفاء الموضوع، غايته إثراء البحث العلمي في مجال التّمثيل، ومجال دراسة الأدب الجغرافي العربي لدى العرب بصفة عامّة، والمسيحيين الشرقيين بصفة خاصّة، وكلاهما ميدان بكر، يحتاج إلى مزيد من الجهود لإثرائه وفتح آفاقه بالتنقيب عن مخطوطات النّصوص الرحلية المتناثرة في مكتبات العالم.

وأسأل المولى عزّ وجلّ أن يتقبّل هذا الجهد، وينفع به، والحمد لله رب العالمين.



قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع:

- القرآن الكريم (رواية ورش).
- الكتاب المقدس العهد القديم والجديد، دار الكتاب المقدس، القاهرة، مصر، ط1، 2005م.

المصادر :

- 1/ إلياس الموصلي: رحلة أول شرقي إلى أمركة، تح: الأب أنطون ربّاط اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، 1906م.
- 2/ إلياس الموصلي: رحلة الذهب و العاصفة، تح: نوري الجراح، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2001م.

المراجع:

1. المراجع باللغة العربية:

1. أحمد بعلبكي وآخرون، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2013م.
2. إبراهيم القادري بوتشيش وآخرون، أدب الرحلة والتواصل الحضاري، جامعة المولى إسماعيل كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، مطبعة فضالة، المغرب، د ط، دت.
3. إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة مابعد الإستعمار، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012م.
4. حسام الدين شاشية: السفارديم والموريسكيون رحلة التهجير والتوطين في بلاد المغرب (1492م - 1756م) الروايات والمسارات، ج1، دار السويدي للنشر

- والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 2015م.
5. حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1983م.
6. حسين محمد فهمي، أدب الرحلات، عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1989م.
7. حسين نصار، أدبيات أدب الرحلة، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، مصر، ط1، 1991م.
8. خالد التوزاني، الرحلة وفتنة العجيب بين الكتابة والتلقي، دار السويدي للنشر والتوزيع، دبي، الإمارات العربية المتحدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2017م.
9. خالد اليعقوبي وخالد طحطح، التاريخ من أسفل، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2019م.
10. رسول محمد رسول، محنة الهوية مسارات البناء وتحولات الرؤية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 2002م.
11. زكي محمد حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، 1401هـ/1981م.
12. سعيد يقطين، السرد العربي مفاهيم وتجليات، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012م.
13. سليمة مسعودي: جدل السياقات والأنساق مقاربات نقد ثقافية في السيرة الذاتية والسرد الروائي والعقل الديني، دار ميم للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2019 م.

14. سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، د.ت.
15. شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي التجنيس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، شركة الأمل للطباعة والنشر، ط1، د.ت، 2002م.
16. شوقي ضيف، الرحلات، دار المعارف، القاهرة، ط4، د.ت.
17. ضياء الدين زاهر، اللغة ومستقبل الهوية: التعليم نموذجا، سلسلة أوراق، مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، مصر، 2017م.
18. الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1999م.
19. عبد الرحمان تبرماسين وآخرون: في أدب الهامش، منشورات مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومنهجها، دار علي بن زايد للطباعة والنشر، بسكرة، الجزائر، ط1، 2012م.
20. عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ج3، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، لبنان، ط1، 2017م.
21. عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ج3، قنديل للطباعة والنشر والتوزيع، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2016م.
22. عبد الله الغذامي: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 2008م.
23. عبد الله محمد جمال الدين: المسلمون المنصرون الموريكيون الأندلسيون صفحة مهمة من تاريخ المسلمين في الأندلس، دار الصحوة، القاهرة، ط1، 1991م.

24. عز الدين المناصرة، الهويات والتعددية اللغوية (قراءات في ضوء النقد الثقافي المقارن)، الصايل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د ط، 2014م.
25. علي إبراهيم كردي، أدب الرحل في المغرب والأندلس، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، د ط، 2013م.
26. عماد الدين خليل، من أدب الرحلات، دار ابن كثير، د ط، 2005م .
27. فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط2، 1423هـ / 2002م.
28. فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، ط1، الكويت، 2011م.
29. ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر نماذج روائية عربية، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 2013م.
30. ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، اتحاد كتاب العرب، د ط، دمشق، سوريا، 2000م.
31. محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
32. محمد أبو راس الناصر العسكري: الدرة الأنيقة في شرح العقيدة، تح: أحمد أمين دلاي، مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، دط، 2007م.
33. مختار الغوث: اللغة هوية، دار الروافد الثقافية - ناشرون، بيروت، لبنان، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2020م.
34. منير العكش: أميركا والإبادات الثقافية لعنة كنعان الانكليزية، رياض الريس للكتب والنشر، لبنان، ط1، 2009م.

35. ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، الرباط، المغرب، ط3، 2002م.
36. نادر كاظم، تمثيلات الآخر صورة السود في المتخل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.
37. نقولا زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت، لبنان، د ط، 1987م.
38. محمد بن سعود الحمد، موسوعة الرحلات العربية والمعربة المخطوطة والمطبوعة معجم بيبليوجرافي، القاهرة، ط1، 2007.

2. المراجع المترجمة:

1. أليكس ميكشيللي: الهوية، تر: علي وطفة، presses universitaires de France، ط1، 1993.
2. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، مج1، ط2، بيروت، لبنان، 2001.
3. أمين معلوف، الهويات القاتلة قراءة في الإلتواء والعولمة، تر: نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، سوريا، 1999.
4. إغناطيوس يوليانوفيتش كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج1، تر: صلاح الدين عثمان هاشم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ط، 1965م.
5. إغناطيوس يوليانوفيتش كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج2، تر: صلاح الدين عثمان هاشم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ط، 1965م.

6. آرثر أيزا برجر: النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تر: وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويسي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2003 م.
7. ب. رادين: الحضارات الهندية في أمريكا (الأنتيك، المايا، الإنكا)، تر: يوسف شلب الشام، دار المنارة للدراسات والترجمة والنشر، سوريا، ط1، 1989م.
8. طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
9. تزفيتان تودوروف: فتح أمريكا مسألة الآخر، تر: بشير السباعي، تقديم: فريال جبوري، سها للنشر، القاهرة، ط 1، 1992 م.
10. دانييل هنري باجو، الأب العام المقارن، تر: غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د ط، د ت.
11. سيليفيان آغاسانسكي، نقد المركزية حدث الآخر، تر: منذر عياشي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، د ط، 2014م.
12. كريس باركر: معجم الدراسات الثقافية، تر: جمال بلقاسم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018م.
13. كلود دوبار، أزمة الهوية تفسير تحول، تر: رندة بعث، المكتبة الشرقية، ط1، الأردن، 2002م.
14. لوي كاردياك، الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون المجابهة الجدلية 1492-1640، تر: عبد الجليل التميمي، منشورات المجلة التاريخية المغربية وديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، تونس، ط 1، 1983 م.
15. ليفي بروفنسال: حضارة العرب في الأندلس، تر: ذوقان قرقوط، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د ط، د ت.

16. مارتن هايدجر، الفلسفة الهوية والذات، تر: محمد مزيان، مكتبة الفكر الجديد، لبنان، ط1، 2015م.
17. ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، د ط، د ت.

المعاجم:

1. تاج العروس من جواهر القاموس، ج40، تح: ضاحي عبد الباقي، التراث العربي، الكويت، ط1، 2001م.
2. القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 8، 2005م.
3. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، لبنان، ط2، 1998م.
4. لسان العرب، مج1، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت.
5. لسان العرب، مج4، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت.
6. لسان العرب، مج6، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت.
7. المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007م.
8. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م.

9. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة (عرض وتقديم وترجمة)، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1985م.

الرسائل الجامعية:

1. أسماء يوسف ديان صالح، الصورولوجيا في الرواية دراسة مقارنة بين رواية عربية وأميركية مختارة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في اللغة والعربية وآدابها، (لم تنشر)، جامعة ذي قار - كلية التربية للعلوم الإنسانية قسم اللغة العربية، 2014م.

2. توفيق قحام، أزمة الهوية في الرواية الجزائرية المعاصرة، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في نظرية الأدب (الشعرية العربية)، (لم تنشر)، جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2، الجزائر، 2017م.

3. جميلة روباش، أدب الرحلة في المغرب، أطروحة دكتوراه، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الأدب الجزائري القديم، (لم تنشر)، جامعة محمد خيضر بسكرة كلية الآداب و اللغات قسم الآداب و اللغة العربية، 2014/2015م.

4. راضية شقرون، التمثلات الثقافية في رواية ثاغست القديس أوغستين في الجزائر للروائي كبير مصطفى عمي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الماجستير في النقد الأدبي المعاصر، (لم تنشر)، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2017م.

5. سائدة جمال محمد الغصين، النمو النفسي و الاجتماعي لدى طلبة المرحلة الأساسية العليا بغزة و علاقته بقدرتهم على حل المشكلات الاجتماعية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في علم النفس والصحة النفسية، (لم تنشر)، الجامعة الإسلامية غزة، فلسطين، 2008م.

6. عبد الله أوغرب، الذات والآخر الغربي في روايتي "الغربة" و"اليتم" لعبد الله العروي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب الحديث، (لم تنشر)، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2012م.
7. العربي ميلود، الذات و الغيرية في فلسفة بول ريكور-رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر-، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة، (لم تنشر)، جامعة وهران، الجزائر، 2011م.
8. لمبروك أعر، الفضاء المدني و أثره في التشكيل السردى- رحلة العبدري أنموذجا - مذكرة لنيل درجة الماجستير في الأدب المغاربي، (لم تنشر)، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2013م.
9. مازية حجلي، الهوية وسرد الآخر في روايات غسان كنفاني، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الأدب العربي، (لم تنشر)، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2017م.
10. مكي سعد الله، الأنا والآخر في أدب الرحلة دراسة نقدية مقارنة، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الأدب العربي الحديث، (لم تنشر)، جامعة باتنة 1، 2017م.

المجلات و الدوريات:

1. التقرير العربي الثامن للتنمية الثقافية التكامل العربي: التجارب، تحديات وآفاق، مؤسسة الفكر العربي ، بيروت، لبنان، ط1، 2015م.
2. مجلة آداب المستنصرية، الجامعة المستنصرية، كلية التربية قسم التاريخ، بغداد العراق، مج 2015، ع71. ديسمبر 2015.
3. مجلة آفاق للعلوم، جامعة الجلفة، العدد 10، جانفي 2018.

4. مجلة آفاق فكرية، جامعة جيلالي لياس سيدي بلعباس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مخبر البحوث ودراسات الفكر الإسلامي، الجزائر، مج3، ع7، 2017م.
5. مجلة جامعة دمشق، مج 27 - ملحق -، سوريا، 2011.
6. مجلة جامعة دمشق، مج 93، ع 1+2، سوريا، 2014
7. مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، ع 47، 2018م
8. مجلة الحوار المتوسطي، مخبر البحوث والدراسات الاستشرافية في حضارة المغرب الإسلامي، جامعة الجيلالي لياس سيدي بلعباس، الجزائر، مج، ع1، 2019م.
9. مجلة العلوم العربية و الإنسانية جامعة القصيم، مج8، العدد2، 2015.
10. مجلة الفكر المتوسطي، ع 11، 2016.
11. مجلة كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، بغداد، مج 2013، ع 103، 31 مارس 2013م.
12. مجلة اللغة العربية وآدابها، منشورات جامعة البليدة2، الجزائر، ع16، جمادى الثاني 1438هـ / مارس 2017م
13. مجلة مدارات تاريخية، مج 1، ع 2، جوان 2019 م.

المواقع الإلكترونية:

1. أرشيف الشارخ للمجلات الأدبية والثقافية العربية
https://archive.alsharekh.org/MagazinePages/MagazineBook/AL_Machriq/AL_Machriq_8/Issue_18/index.html
2. جريدة الاتحاد الاشتراكي المغربي
https://moriscostunez.blogspot.com/2010/10/blog-post_26.html

3. جريدة القدس العربي <http://www.alquds/co/uk>
4. مجلة الجامعة المغاربية <https://search.emarefa.net/detail/BIM-317527>
5. مركز الدراسات العربية، جامعة بوخاريسست.
<https://www.academia.edu/36657078>
6. ملتقى الرحلة في الأدب الجزائري صورة الواقع و جمالية المتخيل.
<https://www.univ-eloued.dz/index.php/fll/69-c-facult-lettre-langage/depdroit-7/6523-llv>



فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

أ	مقدمة:
6	الجانف النظرى:
6	الفصل الأول: مصطلحات ومفاهيم:
7	أولاً- الهوية:
8	1/ من الناحية اللغوية:
10	2/ من الناحية الاصطلاحية:
10	1-2/ الهوية فى علم النفس.
11	2-2/ الهوية فى الفلسفة.
15	2-3/ الهوية فى علم الاجتماع.
19	ثانياً- الصورة:
19	1/ من الناحية اللغوية:
19	2/ من الناحية الاصطلاحية:
24	ثالثاً- التمثيل:
24	1/ من الناحية اللغوية:
24	2/ من الناحية الاصطلاحية:
30	رابعاً- الأنا:
31	1/ من الناحية اللغوية:
31	2/ من الناحية الاصطلاحية:
31	1-2/ فى الفلسفة:
33	2-2/ فى علم النفس:
34	2-3/ فى علم الاجتماع:
35	خامساً- الآخر:
35	1/ من الناحية اللغوية:
36	2/ من الناحية الاصطلاحية:

36	2-1/ في الفلسفة:
37	2-2/ في علم النفس:
38	3-3/ في علم الاجتماع:
39	الفصل الثاني: أدب الرحلة:
40	أولاً- أدب الرحلة:
40	1/ لغة:
41	2/ اصطلاحا:
45	ثانياً- النصّ الرحلي وإشكالية التّجنيس:
52	ثالثاً- دواعي الرّحلة وأنواعها:
52	1/ دواعي الرحلة:
53	2/ دواعي التدوين:
54	3/ أنواع الرّحلة:
62	رابعاً- أدب الرّحلة جسر بين الحضارات:
66	الجانب التطبيقي: تمثيل الأنا للآخر
67	أولاً- تقديم الرحلة:
70	ثانياً- بنية الرحلة:
73	ثالثاً- لغة الرحلة
79	رابعاً- تمثيل الأنا للآخر:
81	1/ تمثيل الأنا
95	2/ تمثيل الآخر
115	خامساً- الفضاء المكاني مسرح العجيب والغريب:
123	الخاتمة:
126	قائمة المصادر والمراجع:
138	فهرس
-	ملخص

ملخص

ملخص:

الهوية من أبرز المباحث التي اهتمت بها الدراسات الثقافية في العقود الأخيرة، والأدب من المجالات التي استثمرت الهوية إبداعاً ونقداً. برزت في إطار الهوية مجموعة من المصطلحات أهمها: التمثيل، الصورة، الأنا والآخر.

جسد أدب الرحلة في الأدب العربي القديم وعياً مبكراً بالهوية، وعكست الصراعات التي تتولد عنها. ومثالها رحلة الذهب والعاصفة لإلياس الموصلي، حيث أثر ولاء الرحالة للكنيسة في الفاتيكان، والسلطات الإسبانية على نظريته للآخر المسلم، وتشويهاً للآخر الهندي.

Résumé:

L'identité est l'un des recherches les plus importantes que les études culturelles s'intéressent par elles dans les dernières dix ans et la littérature est permis les domaines qui exploitent l'identité dans la créativité et la critique.

Dans le cadre de l'identité apparaît des termes tels que l'axamilation l'image ,le moi et l'autre.

La littérature de voyage représente réussi tot dans l'ancienne littérature arabe, conscience par l'identité.

La fidélité de voyageur de l'église vatican et des autorités espagnoles a des effets sur la vue des autres donc il pratique l'amulation du musulman et déforme des indiens .