د. عبد النبي ذاكر

العين الساخرة

أقنعتها وقناعاتها في الرحلة العربية

المركز المغربي للتوثيق والبحث في أدب الرحلة

www.booksall.net

د. عبد النبي ذاكر

العين الساخرة

أقنعتها وقناعاتها في الرحلة العربية

المركز المغربي للتوثيق والبحث في أدب الرحلة

www.booksall.net

الكتاب: العين الساخرة اقنعتها وقناعتها في الرحلة العربية
المؤلف: د. عبد النبي ذاكر
الناشر: المركز المغربي للتوثيق والبحث في ادب الرحلة
الطبعة: الاولى مارس 2000
المطبعة : مطبعة الكماني ش.م.م
العنوان: رقم 10 زنقة 1513 حي رشدي - لابيرگولا-
الدشيرة الجهادية. الهاتف والفاكس: 26-68-33-08
الايداع القانوني: 355/2000

www.booksall.net

العين الساخـــرة

أقنعتها وقناعاتها في الرحلة العربية

www.booksall.net

إهداء

إلى أحبتي في المركز المغربي للتوثيق والبحث في أدب الرحلة:

د. سعيد بنسعيد العلوي.

د. عبد الرحيم مؤدن.

د. سعيد علوش.

د. واسطي بوسيف.

دة. فاطمة خليل.

د. أحمد صابر.

إلى جيل الرواد:

العلامة محمد الفاسي.

العلامة محمد المنوني.

العلامة عبد الهادي التازي.

العلامة عباس الجراري.

www.booksall.net

شكر

لايسعني، وأنا أتابع نشر دراساتي حول أدب الرحلة، إلا أن أشد بحرارة على أيدي الذين تقبلوها القبول الحسن، وساندوني بالتشجيع لمتابعة المسير، وفي مقدمتهم فضيلة الدكتور حميد لحمداني الذي تفضل مشكورا بالتقديم لهذا العمل. ولطلبتي الذين تطلعوا إلى نشر هذا الكتيب تقدير خاص.

www.booksall.net

تقديم

يسعدني أن أقدم بكلمة موجزة هذا العمل العلمي الجاد الـــذي يتناول بالتحليل بعض النماذج من الرحلة العربية إلى أوروبا وأمريكـا والاتحاد السوفياتي. وغير خاف أن هذا الفن رغم كل ما كتب عنـه ما يزال أرضا بكرا لا يستطيع أن يطأها إلا كل من تســلح بجــهاز مفاهيمي واضح المعالم يمكنه من تحديد طبيعته وفهم الميكانيزمـــات الخاصة به، وكذا تحديد وظيفته ضمن السياقات الثقافية المختلفـــة. ولأنني كنت بالفعل محظوظا عندما شاركت في مناقشة مجموع العمل ـــ وهذا قسط منه ـــ الذي تقدم به صاحبه لنيل دكتوراه الدولـــة، فقد أمكنني أن أقف على إمكانيات الباحث المعرفية والمنهجية، الـــتي نشر قسما منها في كتابه: عتبات الكتابة، الصادر سنة 1998 ضمـــن منشورات مجموعة البحث الأكاديمي في الأدب الشخصي، ووجـدت أنه عمل اجتمعت له أغلب أسباب النجاح، لأنه كما قلت يتنـــاول موضوعا ما يزال يحتفظ بطرافته بين مختلف موضوعـــات البحـــث النقدي، كما يعطي أهمية بالغة للتأطير النظري قبـــل الانتقـــال إلى التحليل، وقد كان صاحبه قادرا على تمثل قراءاته النظرية مستفيدا من أهم الآراء الواردة عند الآخرين. يضاف إلى هذا كله ما يظـــهر في دراسته من تمثل لمعظم الجهود المبذولة سابقا. وكان لتوظيف بعـــض

المناهج الحديثة دور أساسي في تغيير النظرة السابقة التي كانت في الغالب تنظر إلى الرحلة كمستودع للمعلومات التاريخية والجغرافية. ما يميز هذه الدراسة أيضا هو أنها وقفت بالأساس على التقنيات الجمالية والإقناعية والتأثيرية لنوع من الكتابة لم يعترف له دائما بانتمائه إلى مجال الإبداع، كما وقفت على الحيل والمضامين الأساسية التي تعكس طبيعة بناء العلاقة بين الذات والآخر. هكذا اعتبر الباحث، على سبيل المثال، أن السخرية مثلت إستراتيجية خاصة تحققت من خلالها نظرة ماكرة للآخر كما أنها استجابت لوضع سيكولوجي وإديولوجي يخص الذات الساخرة. كانت السخرية حسب تصوره صمام الأمان الواقي من الوقوع في فخ الدهشة والانبهار بالآخر.

كل ما سلف يجعلني أهنئ الكاتب على عمله الجاد الذي لا شك أنه سيثير اهتمام القراء وفضول النقاد.

د. حميد لحمداني

فاس 1998/12/7

ما السخرية؟

لقد شكلت السخرية (ironie) ـ بما هي إستراتيجية خِطابية وأسلوبية ـ **أحد أهم أقنعة المحتمل** في الرحلات العربية إلى البلاد الأجنبية. فما علاقة السخرية الغيرية بالمحتمل؟ وكيف تتأسس العلاقة بينهما وتتبنّين في النصوص الرحلية؟

إن الإجابة عن هذين التساؤلين لمن شأنها الكشف عن ملمح أسلوبي يستهدف توريط المتلقي في شَرَك صِدقية المقول، والإيهام باحتمالية المنقول. ولا مجال لفهم ذلك إلا باستبطان السخرية نفسها كـ**محسّن بلاغي**، وكـ**تقنية كتابية** تتوخى تمرير "حقيقتها" وتسويغها في سياق تواصلي يؤطّر الكتابة والمكتوب له. فما السخرية إذن؟ وما وظيفتها الإحتمالية؟ وكيف تتخلّق؟

السخرية في لسان العرب هي **الهزء**، والسُّخْرة هي **الضُّحكة**.[1] وهو ما يعني أنها تلابس مفهوم "الإستهزاء من" و"الضحك من"، بُغْية الإنتقاص من الغير أو تحقيره أو تحطيمه وجعله مثار تندُّر وتفكُّه المرسِل والمرسل إليه. وهي **ليست مباشرة في تهكمها كالهجاء** الذي هو: "أدب الغضب المباشر، والثورة المكشوفة"،[2] ذلك لأنها **طريقة تهكُّمية تقول عكس ما نودُّ تبليغه** عبر بلاغة المعنى المقلوب (antiphrase).[3] وهي بهذا التحديد تريد شيئا وتظهر غيره. بمعنى أنها تعبِّر عما تريد أن تقوله بقولٍ مضاد له. فتجيء بالذم في قالب مدحي، أو بالجد في قالب مازح، أو تأتي بالحق في قالب الباطل. وهي في كل الأحوال **خطاب ظاهره جِد وباطنه هزل**. ولئن كان هذا التعبير مخالفا للحقيقة، فإن **الغرض منه تقويم السلوك بطريقة الفكاهة**، وسرعة البديهة. وما يهمنا أساسا هو ما ذكره جميل صليبا من أن "المتهكّم لا يتهكم إلا **للإيحاء**

بالحقيقة."[4] وذلك ما يفتح ـ في نظرنا ـ **بوابة المحتمل على مصراعيها في** الخطاب الساخر. أوليس المحتمل **إيحاءاً ـ ولنقل إيهاماً ـ بالحقيقي والواقعي** والفعلي؟

لا مِراء إذن **في أن السخرية ـ كمحسِّن** بلاغي، وكإستراتيجية خِطابية ـ تجعل من المحتمل **أهم انشغالاتها. وللإجابة** عن كيفية تبنِّين المحتمل **في الخطاب** الساخر، نشير مع سعيد علوش إلى أن السخرية تتمثل في **منهج جدلي يعتمد** على الإستفهام بمفهومه البلاغي. إذْ تُعتبر **طريقة في توليد الثنائية، والتعليم على البعد المعرفي.**[5] و نظرا لكونها منهجا جدليا يشقق الثنائيات، إعتبرها صامويل جونسون (Samuel Johnson) **شكلا خِطابيا يكون فيه المعنى مناقضا للكلمات.**[6] بمعنى أنها تستبطن وِجهة نظر ماكرة لا يُسعِف المعنى الأول أو ظاهر النص في الإمساك بها. وقد فصّل معجم أُكسفورد الوجيز هذه الخصوصية بما لا مزيد عليه من الوضوح، حينما انتهى إلى أن السخرية **تعبير عن معنى بلغة ذات نزوع متعارض** أو مختلف. وهي على الخصوص **تظاهُرٌ بتبني وجهة نظر أخرى** في نبرة تستهدف الهزء. وهي **استعمال للغة يكون له معنى باطنيا للمستمعين المفضلين، ومعنى سطحيا للأشخاص المعنيين.**[7] وإن هذا التظاهر بتبني وجهة نظر أخرى في نبرة هازئة تهكمية، لِيُنتِج نوعا من الضحك الكلامي أو التصويري، بواسطة **المشي البهلواني الساحر على حافتي البنية العميقة والسطحية للغة.** ولربما لهذا السبب إعتبر دافيد بال (David Ball) السخرية **ظاهرة معقدة.** ومن المفارقة أن أهم سُبُل توليدها يقوم على **اختزال** ما يتم الحديث عنه. وإن استعمال الإختزال خدمة للمقاصد الساخرة العميقة لمن شأنه أن يفضي إلى إعادة تحديد الأشياء المعروفة تحديدا

ساخرا.[8] ولا شك أن هذا يستجيب لطبيعة السخرية القائمة على الهزء المبني على شيء من الإلتواء أو الغموض. أوليس باعثها هو عنصر "**الغرابة**"[9] في اللذع أو التهكم بطريقة **التورية** القائمة على **الغموض والموارية والمقابلة** بين الواقع والمُثُل العليا؟[10] وإننا لنعتقد أن هذه الخصوصية البلاغية بالذات - ولربما السيكولوجية والإيديولوجية - هي ما جعل فلاديمير يانكيليفيتش (V. Jankélévitch) يحدِّد السخرية باعتبارها "**اللامتوقع والمفارِق**"[11] **والوعي الكاشف** الذي يتحقق عبره - في لحظة هاربة - **المُطْلق**، وفي الآن نفسه **ينْهدم**. إذْ أنها تُجسِّد لحظة التعبير عن فكرة وفي الوقت نفسه تدميرها.[12] ولهذا تتأسس لغة السخرية، كما يؤكد ذلك رادو إنيشكو (Radu Enescu) في دراسة هامة له حول القيمة النقدية للسخرية، على **مسلّمةِ تنافُرِ التقدير والقضية**.[13] لأن ما يميزها - في اعتباره - هو افتراض كون الظاهرة لا تُخلط بالجوهر. إذن، هناك **لا تناسب بين المظهر والحقيقة**.[14] ولهذا جعلت الشعريات القديمة **السخرية من بين المجازات الشعرية**، معتبرة إياها سبيلا للتعبير عن فكرة بحيث يفهم المتلقي أو المستمع **نقيضها** تماما. فقد صنّفها فانطاني (P. Fontanier) ضمن المحسنات التعبيرية القائمة على **التعارض** أو **التقابل**، وأساسها التهكم أو الهزء الذي يقول - هزلا أو جدّاً - عكس ما يُفكّر فيه أو يُراد التفكير فيه.[15] بحيث إنها - حسب د. ج.إنرايت (D. J. Enright) - تجعل الأشياء، التي هي على حال معين، كما لو أنها ليست كذلك، وبالتالي كما لو أنها شيئا مختلفا تماما.[16] ولربما لهذا السبب صنفها كيركغارد (Kierkegaard) كمحسِّن أسلوبي يُعتبر الكلام (ordet) بالنسبة له ليس هو الجوهر (vaesenet)، بل ضده أو نقيضه.[17] يؤكد ذلك أيضا كونها

ـ فيما يرى بيرتراند روجي (Bertrand Rougé) ـ كل ملفوظ يمارس لغة مضاعَفة، ويصدر عن نظرة موارِبة.[18] ولا ريب أن هذا اللعب على لغتين ونظْرتين وموقفين من شأنه أن يجعلنا نقول مع كوكولا (B. Cocula) و بّيروتي (C. Peyroutet): إن السخرية انزياح استبدالي (paradigmatique). وتقوم على التعبير عن عكس ما نعنيه بهدف التهكم وخلق موقف مضحك.[19]

وما يكفل السخرية ـ في تصور إريك غانس (Eric Gans) ـ هو وضوح الحقيقة أو حضورها. ذلك لأن **الخطاب الساخر يستهدف إفحام من اعتبر النقيض عين الحقيقة**، أكثر مما يستهدف التعبير عن تلك الحقيقة بواسطة ما يناقضها. بمعنى أن **السخرية تقف على المسافة أو البُعد أو التفاوت بين الملفوظ والحالة الموضوعية للأشياء.**[20] وإن اشتغالها على **نقض النقيض** ليجعل منها **قيمة حجاجية**، كما يُستفاد من ظاهر كلام مارلينا بريستر(Marlena Braester)، حيث يتم التوكيد على أن ما هو جوهري في حالة السخرية هو مستوى **القيم الحِجاجية**. فعند هذا المستوى يندرج مفهوم "**النقيض**"، الذي لا يعني البتّة الضِّد (antonyme)، بل يعني **قيمة حِجاجية معاكسة.**[21] وتفسير ذلك أن **السخرية تُلعب بين الملفوظ والملفوظية**: هناك حيث تندرج السيرورات الحجاجية.[22]

وعليه، فما يحدِّد بالضرورة السخرية الكلامية، ليس هو القلب الدلالي الذي ينبغي أن يحصل في الملفوظ بحسب بعض التعليمات، لكن ما يحددها هو **القلب الحِجاجي.**[23]

يبقى علينا بعد هذا أن نستكمل الحديث عن سيميائية السخرية بفينومينولوجيا الساخر (l'ironique)، ونعزز سؤال الماهية بسؤال اللماذا، عِلْماً

بأن الإجابة عن سؤال لماذا نسخر؟ أو لماذا يلجأ المرء إلى السخرية؟ من شأنها أن تكشف لنا النقاب عن حوافز الأقاويل الساخرة ـ سواء أكانت سيكولوجية أم اجتماعية أم صورلوجية أم غير ذلك ـ وأسرار صنعتها، وإستراتيجيتها الخِطابية.

سبق أن أشرنا في دراسة سابقة إلى أن السخرية لا تعني مجرد الإستهزاء والإنتقاص من اللامرغوب فيه والمبتذل. إنها بديل أخلاقي وإيديولوجي للأخلاقي الرديء. فهي تقدم الزمان والفضاء البديلين، لأنها وعي انتقادي أو انتقاد واع يفضح الخطاب المضاد مفشيا سرّ حقيقة وهْمِه. وهي بذلك ترفد الباث ومتلقيه بفرحة القصاص الماكر من الأفكار المزيفة والمحنطة. وبقدر ما تفتح للبسمة طاقة، تُشرِع طاقات البصر والبصيرة على الفجائعي والمريب والسلبي والإستلابي.

إنها لغة الإنحياز "الموضوعي" للأصوب، ورؤية مغايرة تنسكب في لغة مضاعَفة تجابه لغة المُحنة والتعتيم والمغالطة، وتحاصر بلاغة المكرور والمألوف، لأنها أقوم المسالك إلى أبجدية التصحيح. فسؤالها، إذن، هو سؤال الكتابة المشاكِسة المخالِفة والمختلفة المتربصة بالنمطي والمنمط والمحنط من الأقاويل، لكن عبر إستراتيجية خطابية استنهاضية ومناهِضة.(24)وهي بهذا المعنى:

> ترقى بالفكاهة إلى المستوى الأكثر ذكاء ولباقة، فتحمل لها معنى، وتعطيها قدرة خاصة على أن يكون لها هدف، وأن تخدم هذا الهدف، وأن تحتال لتحقيقه، وأن تكون لها إمكانية التأثير. وهي لذلك تتخذ مادتها من العيوب والمثالب التي لا تطيق لها وجودا، ولا ترضى بأن تتركها تعيش في سلام وأمان، دون أن تدق عليها

دقا خفيفا أو ثقيلا، حتى تُنبِّه إليها أو تنبِّه فيها عوامل المقاومة وتثير الرغبة في الإنتصار عليها.[25]

ولأنها لا تهادن النقائص، ولا تُساكِن العيوب، تلجأ إلى الضحك من الشيء والإستهزاء منه والتهكم عليه والإستخفاف به والعبث الهادف به، عبر تجسيم عيبه، والمبالغة في إبرازه بوسائل أسلوبية عدة تستثير عنصر الضحك الهازل الجاد. ولهذا اعتبرها العديد من الدارسين المتخصصين أسلوبا من أساليب النقد، لا لشيء إلا لأنها - أولا وقبل كل شيء - تعبِّر عن رأي معين للساخر، أو نظرة خاصة له، أو إحساس خاص تجاه حالة أو ظاهرة أو منظر لا يتفق والظواهر الطبيعية المألوفة في نظره.[26] ونظرا لكونها موقفا نقديا يعبر عن رأي الساخر ونظرته وإحساسه تجاه اللامألوف واللاطبيعي والمتناقض من الحقائق، والسلبي من الأفكار في صور تغري بمقاومتها والرد عليها وإيقاف مفعولها،[27] فإن باعثها هو "الرغبة في الإصلاح".[28]

وإذْ هي أسلوب نقدي له ميزاته الفنية، اعتُبِرت في الواقع بناء للحياة وحارسا للمثل العليا. وهي تتعمّد إيقاع الآخر في حرج مقصود لدفع حرج أكبر، وردّ خطر قائم أو متوقع، مما يعتبر عملا إنسانيا شريفا وساميا.[29] ولهذا السبب تقوم على المقابلة بين الواقع المعطى والمثل العالي، لتُتْقِن فن المواجهة الإنسانية للظواهر والأحداث.[30] وهي تدافع، لأنها وعيُ التعارض بين الذات وما أنبذه أو ما أتجاوزه، مُذيبة كل واقع يبدو متعارضا مع مثال عظيم نلاحقه. واستحضارها يأتي كخميرة تضمن الحركية المستديمة للوجود الإنساني، رافضة النطاقات الحاسمة. ولذا فهي دوما متعجلة: إنها تهتز، تُنكِر، تدفع، وعيناها مسمرتان على مثال أو نموذج تستبقُه عبر إنكار الحاضر أو

المعطى ونفيه.[31] وبطريقة عنيدة تتوق إلى مثال آت عبر المخراطها المتحذر في الواقع.

إن اللغة النقدية الساخرة **لغة واصفة** أولا وأخيرا. إذن، فهي **لغة الأزمة أو التأزيم، ولغة النقد** بامتياز،[32] تشبثاً **بمثال ـ حلم**، وتعصبا في ممارسة **وظيفة نكّارة** "تقوم على التعبير عن الإنتقاص تحت ستار التقويم،"[33] لأنها مرتبطة بوجود أنساق قيم، بل إنها مرتبطة على الأخص بمقابلة عدد من أنساق القيم.[34] ومن هنا صحّ القول بأنها مرآة وعْينا، تبعث إلى أذن الإنسان صدى صوته الخاص، عبر مرح كئيب، يوحي لنا به اكتشاف تعدد ما.[35] وبفضلها يتنفس الفكر بيسر، ويتطور الوعي، ويتفتق الأمل، ويتحرر الإنسان. وإذا كان الكذب حالة حرب، فإن السخرية حالة سِلْم،[36] تصْدُر عن نقاء الوعي النقدي وصفائه وشفافيته ومرونته وحكمته.

إن السخرية ترتبط ارتباطا حميميا بشخصية الناقد. ولها "دورها في تجديد النشاط النفسي، والترويح الجماعي. فتنشر التفاؤل، وتثري الإيمان بالمستقبل، وتقوي طاقات الإنسان بالثقة."[37] وفي هذا الإطار يمكن للمرء أن يتساءل عن الضرورات السيكولوجية أو الإسطتيقية أو الإيديولوجية التي يتطابق معها توظيف السخرية وتحديدها في أثر ما أو في عصر معطى.

وحتى في حالة انحصاره داخل إطار البلاغة العتيقة، إن أبسط مفهوم للسخرية ليُدخِلنا في غمرة العالم الأخلاقي للساخر.[38] فاحتماء من انفعالية الغير، وتوجسا من اندفاعه أو عدوانه، يتوفر الإنسان الهادىء على السخرية كسلاح ناجع، وكرد فعل ارتجالي،[39] يمزج فن الهجوم ببراءة ظاهرة هي شكل

من الدفاع عن النفس (self - defence).[40] وهذه البراءة وذاك الهدوء مبعثهما التخلص من الإنفعال في الظاهر:

> وكأنها لا تنبعث عن عاطفة ما عند قائلها، لأنها تخاطب العقل، وتسعى إلى أن يكون الجو حولها مشبعا بالإدراك والوعي، حتى تستطيع أن تثير الضحك السريع.[41]

وإن التخلص من الإنفعالية هو ما يولّد احتمالية الخطاب الساخر ويرفع الفرد فوق نفسه وفوق الآخرين.

صحيح أن ما يسمى "سخرية" ليس غير مُزحة أو هُزء (Joke) كما يذهب إلى ذلك سيغموند فرويد،[42] غير أنها تختلف عن الفكاهة بالهدف الذي تسنده إزاء العالم الخارجي، وبمفهوم **الجدية** المرتبط بها.[43] وإذا كانت الفكاهة لا تأبه بالإنخراط في الواقع الخارجي، فإن السخرية تنشُد تغييره، وتعود منه متألمة.[44] أليست هي إيجاب الشيء بنفيه (litote) وتخطي العوائق؟[45] من هنا نتساءل مع يانكيليفيتش هل السخرية مُضحِكة أم مأساوية؟

أول ما تنبغي الإشارة إليه هنا هو أن الضحك انفجار، أي رد فعل عفوي أولي، في حين أن **السخرية ضحك متأخّر وناشيء**، يُخنَقُ بسرعة، **إنه رد فعل تأملي ثان** (motus secundus).وإذا كانت السخرية غير مُعَدّة للضحك، فلا أقل أنها غير راغبة في البكاء. **إنها بالحرف الواحد مأساوية ـ ضاحكة.**[46] وهي تخفي قدرا كبيرا من الجدية. وبتعبير أوضح: إنها تُضحِك دون أن تكون لها رغبة في ذلك، وتمزح دون أن تتسلى. بمعنى أنها هازئة، لكنها قائمة. ومردُّ ذلك إلى أنها تُطلِق الضحكة لتجمدها فورا، **وتذهب من النقيض إلى النقيض.**[47]

ولربما ليست السخرية غير حدِّية معقدة بعض الشيء، لأنها **موارَبة للجاد.**[48] ونظرا لأنه لا وجود لسخرية مطلقة، فإنها تتوسط دوما المأساة والرعونة.

وسواء أكانت سخرية عاشقة أم سخرية حادة، يُلاحَظ أنها مثل **الإيروس** مخلوق إبليسي.[49] وقد تكون هذه الخصوصية هي التي جعلت جيرار جينيت يصنفها بين المضحِك (أو اللّعِبي) والهجائي. واعتبارا لقيمة طرحه نثبت الترسيمة التالية:[50]

	المضحك	
الفكاهي		الساخر
الجاد	الجِدالي	الهجائي

والسخرية في كل أحوالها **مفهوم للعالَم** يستهدف الهزء من المحيط، لا من أجل المرور بجلسة، لكن بهدف حث الآخرين على إزالة القناع.[51] فحيث تُمرُّ السخرية، يتولد مزيد من الضوء **والحقيقة، لأنها معرفة ثاقبة تُقصي كل التباس.**[52]

وفْق هذه المعاني السابقة، أستطيع أن أقول: إن السخرية ـ باعتبارها مكوِّنا هاما من مكونات المحتمل في الرحلة العربية إلى الغرب ـ لا تعود إلى

العصر الحديث، وإنما ترقى إلى بدايات الفتوحات الإسلامية، حيث التقى العرب الفاتحون بأمم تختلف عنهم جنسا وعقيدة. والسؤال المطروح هنا هو: هل إستراتيجية السخرية في الكتابة الرحلية القديمة تُشاكِل نظيرتها في رحلات المحْدثين؟ وإذا كان هناك من اختلاف، فما هي ملامحه؟ وإلى أي شيء مردُّه؟

1. سخرية الرحلات الكلاسية:

لا حاجة بنا الآن إلى الوقوف طويلا عند أهمية القراءة الكرونولوجية لهذا المظهر الأسلوبي - وبالتالي الرؤيوي ـــ في أدب الرحلة العربية. فقد بات جليا أن المتابعة التاريخية ومزاوجتها بالملاحقة النقدية أمر كفيل باستكشاف الخصوصية السانكرونية للصورة الساخرة، وكذا تحديد الثابت والمتحوِّل فيها. من هنا تأتي - في تقديرنا - ضرورة استقراء نصوص تصويرية تعود إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري. فهذا القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي المتوفى سنة 442 هـ - 1069م، قد قسم الناس في كتابه (*طبقات الأمم*) إلى سبع أمم إختزلها في طبقتين: واحدة عُنيت بالعلم والثانية لم تُعْن به. وقد جعل المصنف العرب والهنود والفرس من الأمم التي عنيت بالعلم، وجعل الصين والترك من الأمم التي لم تُعْن به، وإن برَّزت الأولى في الصنائع والثانية بالحروف. وما يهمنا من شهادة الرجل هو تفسيره لدونية الآخر بعوامل بيئية مناخية. فالموغل في بلاد الشمال أحطّ من الذي يُسامِت بلاد العروبة والإسلام. وإن هذا التصور ليذكّرنا بموقف الرحالة الأوروبيين الذين اعتبروا الإبتعاد عن أوروبا مقياسا لدرجة تخلف الموغِلين في بلاد الشمس.(53) وهكذا أضحت - لدى صاعد الأندلسي - تلك الطبقة التي لم تُعْن بالعلوم:

أشبه **بالبهائم** منهم بالناس، لأن من كان منهم موغِلا في بلاد الشمال مما يلي آخر الأقاليم السبعة التي هي نهاية المعمور في الشمال، فإفراط بُعْدِ الشمس عن مُسامتة رؤوسهم بَرَّد هواءهم وكثّف جوّهم، فصارت لذلك **أمزجتهم باردة وأخلاطهم فجّة**، فعظُمت أبدانهم وابيضّت ألوانهم وانسدلت شعورهم، **فعدِموا بهذا دِقّة الأفهام، وثقوب الخواطر، وغلب عليهم الجهل والبلادة، وفشا فيهم العمى والغباوة** كالصقالبة والبروغرو ومن اتصل بهم.(54)

إن الإبتعاد عن الشمس يصلُح ـ حسب صاعد ـ مقياسا لحيْونة الآخر، والزراية به **سيكولوجيا**: (تبريد الهواء يؤدي إلى تبريد الأمزجة)، **وفيزيونوميّاً**: (ابيضاض اللون، عظم الجسد، انسدال الشعر)، **وثقافيّاً**: (انعدام دقة الفهم وثقوب الخاطر، سيطرة الجهل والبلادة والعمى والغباوة).

والملاحَظ أن الإنتقاص من الآخر قد غُلِّف بغلافٍ "علمي"، يتخذ التفسير البيئي للظاهرة الغيرية مركبا آمِنا له. وهو في ذلك يقدِّم البرهان الساطع على صدقية مقوله، وتأمينه من أي نزوة ارتيابية قد تخامِر مخيِّلة المتلقي.

ووِفقا لهذا التصور عقد أسامة بن منقذ المزداد سنة 488 هـ في كتاب (*الإعتبار*) فصلا "في طبائع الإفرنج وأخلاقهم" حدّد فيه درجة انحطاط الآخر بمدى تراخي صلته بالذات المسلمة، واتصاله بالذات الصليبية: "**فمن هو قريب العهد بالبلاد الإفرنجية أجفّ أخلاقا من الذين قد تبلّدوا وعاشروا المسلمين.**"(55)

ولا يبعُد عن هذا ما أورده المسعودي في مصنّفه الجغرافي (*التنبيه والإشراف*)، حيث قال عن أهل الشمال محدِّدا خصائصهم السيكولوجية والفيزيونومية والثقافية:

> وأما أهل الربع الشمالي، وهم الذين بعُدت الشمس عن سمْتهم من الواغلين في الشمال كالصقالبة والإفرنجة ومن جاورهم من الأمم، فإن سلطان الشمس ضَعُفَ عندهم لبعدهم عنها، فغلب على نواحيهم البرد، وتبلّدت أفهامهم، وثقُلت ألسنتهم، وابيضّت ألوانهم حتى أفرضت فخرجت من البياض إلى الزرقة، ورقّت جلودهم، وغلُظت لحومهم، وازرقّت أعينهم أيضا، فلم تخرج من طبع ألوانهم، وسبطت شعورهم وصارت صهبا لغلبة البخار الرطب، و لم يكن في مذاهبهم متانة، وذلك لطباع البرد وعدم الحرارة. ومن **كان منهم أوغل في الشمال فالغالب عليه الغباوة والجفاء والبهائمية**، وتزايد ذلك فيهم في الأبعد فالأبعد إلى الشمال.(56)

واللافت للنظر هو أن الوحدات الثيمية الصغرى الموصِّفة للإنسان الشمالي تتصادى بشكل كبير مع ما أورده صاعد الأندلسي، سواء من **الناحية الفيزيونومية**: (شدة ابيضاض اللون إلى حد الزرقة، رقة الجلود، غلظ اللحم، زرقة العيون، طول الشعر الصهب)، أو من **الناحية الثقافية**: (تبلد الفهم، الغباوة، الجفاء، البهائمية، ثقل الألسن)، أو من **الناحية السيكولوجية**: (عدم استقرارهم على أمر).

وبدوره علّل المسعودي هذه الحالة الغيرية "الممجوجة" **تعليلا** بيئيا مناخيا اختزله في **ضعف سلطان الشمس** في بلاد الشمال. فالقرب من الشمس

أو البعد عنها ـ وبالتالي القرب أو البُعد من نور بلاد الإسلام ـ يصبح معيارا حضاريا "مُقْنِعاً".

وما تلزم الإشارة إليه هو أن الصورة الغيرية في هذا الإبّان ما زالت بعد لا تميِّز في الربع الشمالي بين أمة وأخرى. فالكل سواسية في التوصيف، ولا فرق بين هذا وذاك. إذ الكل مشترِك ـ سيكولوجيا وفيزيونوميا وثقافيا ـ في انتمائه لأقاليم البرد. والفرق الوحيد هو تزايد البهيمية والغباوة والجفاء بالتوغل أكثر في بلاد الشمال، والإبتعاد أكثر عن مركز الشمس والحضارة. ولعل هذه الثقة الحضارية بموقع بلاد الإسلام من العالم هي التي جعلت السفير يحيى بن الحكم الجياني الملقّب بالغزال الموفَد من قِبل عبد الرحمان بن الحكم سلطان الأندلس إلى بلاد النورمان سنة 231هـ ـ 845م، لا يسجد لسلطان المجوس الذي ضيق عليه المدخل حتى يدخل الغزال راكعا، بيد أن هذا الأخير "جلس على الأرض وقدّم رجليه وزحف على إليته زحفة، فلما جاوز الباب استوى واقفا...فقال الملك أردنا أن نذلّه فقابل وجوهنا بنعليه."[57] ولا شك أن الوضع الذي دخل به الغزال على سلطان النورمان فيه غير قليل من السخرية بالآخر والزراية به والإستهانة بجبروته والإعتداد بالنفس حضاريا.

وبدوره يعزو شمس الدين الأنصاري مجموعة من صفات الروم والأرمن والروس الدونية لعامل الطقس البارد. فعن هؤلاء يقول:

> يسمّون البيض بشقرة. وهؤلاء لإفراط البرد وبُعْد الشمس **ساءت أخلاقهم، وقست قلوبهم.** وإنما كانت أبدانهم كذلك لغلبة البرودة والرطوبة واستيلائها. **وقَلّ من يوجد فيهم له فطنة،** بل **الحيوانية غالبة عليهم والشهوة والغضب وحِدّة النفس.**[58]

فالإبتعاد عن الشمس - وبالتالي عن نور الحضارة الإسلامية - والإقتراب من سلطة الرطوبة قد ورَّث الآخر مجموعة من الصفات **السلوكية**: (سوء الأخلاق، غلبة الحيوانية)، و**السيكولوجية**: (غلبة الشهوة، سيطرة الغضب، حِدّة النفس، قسوة القلب)، و**الثقافية**: (قلة الفطنة)، و**الفيزيونومية**:(عِظم البدن).

والعِلّة المناخية نفسها تقف وراء توصيفه للخرز والفرنج وإفرنسة:

وهؤلاء يسمون الشُّقْر. ونسبة هذه الأمة إلى الصقالبة (...). وألوانهم بالطبع بيض. وهم **كالوحوش** لا يعتنون بغير الحروب والقتال والصيد، لا يعرفون عِرفانا ولا يفرِّقون فرقانا.(59)

وإذا كانت هذه صفة أمة يتصل حبل نسبها بالصقالبة، فإن هؤلاء على العموم "لا يكادون يفقهون قولا إلا أنهم **كالأنعام**، بل هم أضل سبيلا."(60) والملاحظ مرة أخرى أن معجم حيونة الآخر قد تم استثماره بكثافة، بحيث يبدو الإنسان الأبيض ذو الشعر الأشقر رمز الوحشية في الشغف بالحرب والنِّزال وتعقب الطرائد والجهل والفوضى والضلال. بمعنى أنه بدائي يعيش على الطبيعة ولا يكترث بالثقافة.

وهذا الملمح "الطبيعي" أو "اللاثقافي" في صورة الآخر سيجد له تجليات في وحدات ثيمية أخرى، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: ميث قلة الغيرة، الذي وجد فيه الرحالة العربي المسلم مادة خصبة للتندر بالاخر والسخرية منه والحط من قيمته الرجولية. وهذا ما يمكن تبينه بجلاء من خلال شهادة أسامة بن منقذ عن الإفرنج:

ليس عندهم شيء من النخوة والغيرة، يكون الرجل منهم يمشي هو وامرأته يلقاه رجل آخر يأخذ المرأة ويعتزل بها ويتحدث معها. والزوج واقف ناحية ينتظر فراغها من الحديث. فإذا طولت عليه خلاّها مع المتحدث ومضى![61]

ولم يكتفِ أسامة بهذه الصورة بل ساق مشهدا حيا ـ يعزز به صدقية مقوله ـ يحكي فيه قصة إفرنجي ضبط زوجته مع عشيقها في فراش نومه:

جاء يوما ووجد رجلا مع امرأته في الفراش، فقال له: "أي شيء أدخلك إلى عند امرأتي؟"، قال: "كنت تعبان، دخلت أستريح"، قال: "فكيف دخلت إلى فراشي؟"، قال: "وجدت فراشا مفروشا نمت فيه"، قال: "والمرأة نائمة معك؟"، قال: "الفراش لها [وهل] كنت أقدر [أن] أمنعها من فراشها!؟"، قال الزوج: "وحق ديني، إن عدت فعلتُ كذا [و] تخاصمتُ أنا وأنت ـ فكان هذا نكيره ومبلغ غيرته![62]

ومعلوم في التراث الإسلامي أن من لاغيرة له لا دين له، لذلك لا نعجب إذا ما قرن الرحالة العرب المسلمون بين السخرية من الآخر في قلة غيرته وفي تدنس قساوسته، وبين الزراية ببعض الطقوس الكنسية. فهذا القزويني يقول عن أهل بلاد الروم، واصفا بعض عاداتهم المستهجنة:

من عادتهم إخصاء أولادهم ليكونوا من سدنة بيوت عبادتهم، لكنهم لا يتعرضون للقضيب، ويُحدِثون الخصي بالأنثيين، لأنهم كرهوا لرهبانهم إحبال نسائهم. وأما قضاء الوطر فلا يكرهونه. وقيل إن الخصي يبلغ في ذلك مبلغا لا يبلغه الفحول لأنه يستحلب لفرط المداومة جميع ما عند المرأة ولا يفتر. فإذا تزوج

أحدهم وأراد الزفاف، تُحمَل المرأة إلى القس حتى يكون القس مفترعها وينالها بركته، والزوج أيضا يمشي معها ليعلم أن الإفتضاض حصل بفعل القس![63]

ولا شك أن تكرار ثيمة معينة يخدم قدرتها الإقناعية ويجدد الثقة في حقيقيتها. وهو ما يمكن تلمسه من خلال عودة القزويني إلى الصورة نفسها في معرض وصفه لأهل أفْلوغونيا، وهي مدينة من نواحي أرمينية أهلها نصارى: "حُكِي أن فيهم من إذا تزوج ببكر يريد أن يفترعها الراهب، لتكون مباركة على زوجها ببركة الراهب."[64]

وقد طالت السخرية من القساوسة جوانب أخرى نذكر منها طقوس الإقرار أو الإسرار التي تكشف مكر وخداع رجل الدين لأهل أفلوغونيا الذين:

فيهم (...) حسن الطاعة لرهبانهم. والرهابين يلعبون بعقولهم. حُكِي أنه إذا مرض أحدهم أحضر الراهب ودفع مالاً إليه ليستغفر له. ويحضر القس وأنه يبسط كساء ويعترف المريض بذنب ذنبٍ مما عمله، والقس قاعد يضم كفيه، كلما فرغ المذنب ينفض كفيه في الكساء إلى أن فرغ من تمام ذنوبه. وبعد فراغه يضم القس أطراف الكساء ويخرج بها وينفض في الصحراء، فيظنون أن الذنوب قد انمحت بالصدقة ودعاء القس.[65]

و لم ينس القزويني أن يستعين بمزاعم المنجمين في تفسير "طبع" جنس الروم، ليضفي على وصفه سندا علميا:

الغالب على طبعهم مباشرة اللهو والطرب، لأن المنجمين زعموا أن الروم تتعلق بالزهرة.[66]

ومن الصور الساخرة ما ذكره عن أهل الروم الذين "يتخذون صور الملوك والحكماء والرهابين يستأنسون بها بعد موتهم."[67]

ولئن كان بُعْدُ بلاد الروم عن بلاد الإسلام وقوة ملكها قد أبقاها على كفرها كما كانت،[68] لا تعرف نور الإيمان، فإن ابتعادها عن سلطة الشمس جعل أهلها يتوقون لولوج الجحيم على حد تعبير القزويني وهو يصف مناخ تلك البقاع:

> شتاؤها يُضرب المثل به حتى وصفه بعضهم فقال: الشتاء بالروم بلاء وعذاب وعناء! يغلظ فيها الهواء، ويستحجر الماء، تذوي الوجوه، وتعمش العيون، وتسيل الأنوف، وتغير الألوان، وتقشف الأبدان، وتُميتُ كثيرا من الحيوان. أرضها كالقوارير اللامعة، وهواؤها كالزنابير اللاسعة، وليلها يحول بين الكلب وهريره، والأسد وزئيره، والطير وصفيره، والماء وخريره، ويتمنى أهلها من البرد الأليم دخول حر الجحيم![69]

وقد سخِر الرحالة المسلمون القدماء من بعض مظاهر الحضارة الغربية الأخرى كالغناء الذي لم يلق استحسانهم. وفي هذا الإطار نشير إلى ما ذكره ابن رندقة الإسكندري، وهو من سياح القرون الوسطى، في وصفه أهل شلشويق (المقصود أهل شلزويك هولستاين شمال ألمانيا) قائلا إن **لهم نوعا من الغناء يشبه عواء الكلاب.**[70] وعن هؤلاء أورد القزويني شهادة للطرطوشي نحب إثباتها هنا لأنها تؤكد كلام ابن رندقة المذكور، وتشهد على امتعاض رحالينا مما يخالف ذوقهم المعهود:

> لم أسمع غناء **أقبح** من غناء أهل شلشويق. وهي دندنة تخرج من حلوقهم **كنباح الكلاب** وأوحش منه.[71]

ولعل إضفاء طابع الخيْونة والوحشية والقبح على غناء الآخر كاف لتشنيعه والهزء منه.

وعلى الرغم من الإعجاب الشديد بعساكر مملكة أَفْرنجة (المقصود فرنسا) وقوة بأسها وإقبالها على الموت، فإن القزويني لم ينتكف عن استفظاع قذارتهم وغدرهم ودناءتهم:

> لا ترى **أقذر** منهم. وهم أهل **غدر** ودناءة **أخلاق**. **لا يتنظفون** ولا يغتسلون في العام إلا مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغسلون ثيابهم منذ لبسوها إلى أن تتقطع. ويحلقون لحاهم وإنما تنبت بعد الحلق خشنة مستكرهة. سُئِل واحد عن حلق اللحى فقال: الشعر فُضلة أنتم تزيلونها عن سوءاتكم فكيف نتركها نحن على وجوهنا؟(72)

وفي خريدة عجائبه كال ابن الوردي لأهل أرض الجلالقة شمالي الأندلس كل مواصفات الجهل والحمق والقذارة والبهائمية في السلوك الجنسي وفي التدين:

> الغالب على أهلها **الجهل** و**الحمق**. ومن زيهم أنهم **لا يغسلون ثيابهم** أبدا، بل **يلبسونها وسِخة** إلى أن تبلى. **ويدخل أحدهم بيت الآخر بغير إذنه**. وهم **مُهمِلون في أديانهم كالبهائم** بل أضل.(73)

والوصف نفسه أورده ابن الوردي عن أرض الروس الواسعة الأقطار، وما يقطنها من أمم لا تنقاد لوازع دين أو سلطان، وشريعتها الوحشية والقتل:

هم أمة عظيمة، لا ينقادون لأحد من الملوك ولا لشريعة من الشرائع(...). ولا يدخل إليهم غريب إلا قتلوه في الوقت والحال.(74)

وكما لحقهم دَنَسُ المعتقد الفاسد، وُصِموا طويلا بدنس الأجساد. ولعل أهم رحلة عربية إسلامية توقفت قديما عند وصف الروسيين هي رسالة ابن فضلان. وتكفي الصورة الآتية ـ على وجازتها ـ من استحضار المشهد الغيري بكل تفاصيله الدونية القميئة:

هم **أقذر خلق الله**، لا يستنجون من غائط ولا بول. ولا يغتسلون من جنابة، ولا يغسلون أيديهم من الطعام، بل هم **كالحمير** الضالة.(75)

ولا شك أن تكرار الصورة يفيد تثبيتها وترسيخها في وعي المتلقي، مثلما يفيد خلخلة نزوة الشك في صدقيتها. وهذا ما يفسر بالملموس عودة ابن فضلان غير ما مرة في رحلته إلى التوصيف نفسه: "هم أقذر خلق الله، لا يتنظفون ولا يحترزون عن النجاسات...".(76) ولعل المشهد الموالي بلغ في التنفير من قذارة الروس حدّ التقزز والغثيان:

لا بد لهم في كل يوم من غسل وجوههم ورؤوسهم بأقذر ماء يكونُ وأطفسه. وذلك أن الجارية توافي كل يوم بالغداة ومعها قصعة كبيرة فيها ماء، فتدفعها إلى مولاها فيغسل فيها يديه ووجهه وشعر رأسه فيغسله ويسرحه بالمشط في القصعة ثم يمتخط ويبصق فيها، ولا يدع شيئا من القذر إلا فعله في ذلك الماء. فإذا فرغ مما يحتاج إليه حملت الجارية القصعة إلى الذي إلى جانبه ففعل مثل فعل صاحبه. ولا تزال ترفعها من واحد إلى واحد حتى تديرها على جميع

من في البيت. وكل واحد منهم يمتخط ويبصق فيها ويغسل وجهه وشعره فيها.(77)

ومن نجاستهم أيضا أنهم "مستهترون بالنبيذ، يشربونه ليلا ونهارا، وربما مات الواحد منهم والقدح في يده."(78) علاوة على استهتارهم بالأخلاق، فربما وطيء ملك الروس الواحدة من جواريه بحضرة أصحابه.(79) وإذا كان رب الدار مولعا بالدف، فلا يخلو أن تكون عادة أهل البيت كلهم الرقص. ولذلك وصف ابن فضلان عامة الروسيين بقلة الحياء وإتيان الفواحش المنكرة بشكل بهائمي:

> ينكح الواحد جاريته ورفيقه ينظر إليه، وربما اجتمعت الجماعة منهم على هذه الحال بعضهم بحذاء بعض، وربما يدخل التاجر عليهم ليشتري من بعضهم جارية فيصادفه ينكحها، فلا يزول عنها حتى يقضي أَرَبه.(80)

بل إن هذا المشهد المستهجن قد يتكرر حتى في حالة الطقوس الجنائزية التي يُفترض فيها الخشوع والرهبة. فالمرء الذي تـوفي في بلاد الروس لا بد أن تُدفن جاريته إلى جانبه، لكن قبل أن يدخل إلى قبتها ستة رجال ويجامعونها بأسْرهم.(81)

وفوق كل هذا، يرى ابن فضلان أن الروسيين خرافيون ووثنيون. ولعل الصورة التي يقدمها عن طقوس التجارة لديهم تُفصح عن عقليتهم المتدنية:

> وساعة توافي سفنهم إلى هذا المرسى [يقصد إتل] يخرج كل واحد منهم ومعه خبز ولحم وبصل ولبن ونبيذ حتى يوافي خشبة طويلة منصوبة، لها وجه يشبه وجه الإنسان، وحولها صور صغار، وخلف تلك الصور خشب طوال قد نصبت في الأرض، فيوافي إلى

الصورةَ الكبيرة ويسجد لها ثم يقول لها: "يا رب قد جئت من بلد بعيد، ومعي من الجواري كذا وكذا رأسا، ومن السمور كذا وكذا جسدا"، حتى يذكر جميع ما قدِم معه من تجارته، ثم يقول: "وجئتك بهذه الهدية". ثم يترك الذي معه بين يدي الخشبة ويقول: "أريد أن ترزقني تاجرا معه دنانير ودراهم كثيرة فيشتري مني كل ما أريد ولا يُخالفني فيما أقول"، ثم ينصرف. فإن تعسّر عليه بيعه وطالت أيامه عاد بهدية ثانية وثالثة، فإن تعذر ما يريد حمل إلى كل صورة من تلك الصور الصغار هدية وسألها الشفاعة وقال: "هؤلاء نساء ربنا وبناته وبنوه". فلا يزال يطلب إلى صورةٍ صورةٍ يسألها ويستشفع بها ويتضرع بين يديها، فربما تسهَّل له البيع فباع فيقول: "قد قضى ربي حاجتي وأحتاج أن أكافيه." فيعمد إلى عدة من الغنم أو البقر فيقتلها ويتصدق ببعض اللحم، ويحمل الباقي فيطرحه بين يدي تلك الخشبة الكبيرة والصغار التي حولها. ويعلّق رؤوس البقر أو الغنم على ذلك الخشب المنصوب في الأرض. فإذا كان الليل وافت الكلاب فأكلت جميع ذلك، فيقول الذي فعله: **"قد رضي ربي عني وأكل هديتي."**(82)

واضح إذن من خلال الشهادات السابقة أن السخرية قد تكون مباشِرة، وذلك باستثمارها معجما تنقيصيا باذخا يغمز لدونية الآخر، وقد تكون غير مباشرة تنقل صورة حية أو مشهدا يراهن الباث على صدقيته وواقعيته، ويؤمن بأن المتلقي سيحدس بتهافته وتناقضه. ومثال هذا النموذج الأخير ما ساقه ابن فضلان عن المريض واللص في بلاد الروس وطريقة التعامل معهما:

إذا مرض منهم الواحد ضربوا له خيمة ناحية عنهم، وطرحوه فيها، وجعلوا معه شيئا من الخبز والماء، ولا يقربونه ولا يكلمونه، بل لا يتعاهدونه في كل أيام مرضه، لا سيما إن كان ضعيفا أو مملوكا، فإن برىء وقام رجع إليهم، وإن مات أحرقوه، فإن كان مملوكا تركوه على حاله تأكله الكلاب وجوارح الطير.

وإذا أصابوا سارقا أو لصا جاؤوا به إلى شجرة غليظة وشدوا في عنقه حبلا وثيقا وعلقوه فيها، ويبقى معلقا حتى يتقطع من المكث بالرياح والأمطار.(83)

وقد توجد نصوص صورلوجية تبدي ظاهرا انتقاد الآخر للذات والسخرية منها، في حين أنها في العمق تترك فسحة البسمة الهازئة للمتلقي العربي المسلم الذي يُدرِك الباث مسبقا موقفه الثقافي والحضاري من مسألة غرائبية معينة. وكمثال على ذلك نسوق المشهد الجدالي الموالي مقتطفا من رحلة ابن فضلان:

كان إلى جانبي رجل من الروسية فسمعته يكلم الترجمان الذي معي، فسألته عما قال له فقال: "إنه يقول: أنتم معشر العرب حمقى". فقلت: "لِم ذلك؟" قال: "إنكم تعمدون إلى أحب الناس إليكم وأكرمهم عليكم فتطرحونه في التراب، وتأكله الهوام والدود، ونحن نحرقه بالنار في لحظة فيدخل الجنة من وقته وساعته.(84)

واضح كيف أن الحوار يصبح عاملا من عوامل تأسيس المتخيل، بما أنه طريقة من طرق الحِجاج وبسط تهافت الآخر. والحوار في النص السابق ينهض

على فضح جهل الآخر بالذات المسلمة. وستتعمق هـذه الإسـتراتيجية الخِطابيـة في الرحلات الحديثة والمعاصرة.

2. سفرية الرحلات الحديثة:

لقد عرفت الرحلات العربية إلى إسبانيا عدة أوجه من السـخرية المعبِّرة عن النفور من الآخر النجِس حتى في معتقده. فقد ذكر صاحب *"الإكسير"* منذ سنة 1779م أن أزقة مدينة قالص "منتنة الرائحة، لأن الماء المضاف الخـارج مـن الكنف جار على وجه الأرض في وسط الطريق."(85) كما أن طين مدينة خيرز "ضحضاح يؤذي نتنـه في الحـر ذوات الجنـاح."(86) بـل إن معـابدهم نتنـة، وفي ذلك ما يعبِّر عن عدم طهر دينهم، ولهذا وصمهم بالكفر:

> الكفار الساكنين بالصومعة المذكورة قد أفسدوا داخلها بالبول والقذرات حتى لا يمكن للإنسان أن يطلع إليها إلا ممسِكا أنفه من شدة النتن، طهر الله منهم البلاد.(87)

فعدم طهر الظاهر في تصور الرحالة ينمّ عن عدم طهـر البـاطن. بـل إن هذا الأخير مسؤول عن الأول، لذلك ترى صاحب رحلـة (*نتيجـة الإجتهـاد*) يقول بعد أن فرغ من وصـف الغنـاء ورقـص الرجـال مـع النسـاء بـالجزيرات: "وانصرفوا عنا ونحن نحمد الله على نظافة ديننا وطهارته."(88)

وإذا علمنا أن من لا غيرة له لا دين له، أدركنا سر الإمتعـاض مـن قلـة غيرة الآخـر الـذي يسـمح بمراقصـة الأجنبي لأمـه أو أختـه أو زوجتـه: "ونحـن نسـتعيذ بـالله ممـا عليـه هـؤلاء الكفـرة مـن **عـدم الغـيرة** وتوغلهـم في الكفر."(89) وإن عدم طهر النفس ليجعلها فظة متوحشة لذلك لم تُرق للرحالـة

المغربي المسلم مبارزة الثيران لما فيها من "**تعذيب الحيوان** [وهو ما] لا يجوز للإنسان، لا (...) بالشرع ولا بالطبع."[90] مثلما لم ترُق لإلياس سركيس الذي اعتبر قتال الثيران "**عادة وحشية** قاصرة على أهل إسبانيا، لا تليق بتمدن الأيام الحديثة."[91] بل لقد ذهب الأمر بمحمد كرد علي إلى أن أسس على مشهد مصارعة الثيران خصوصية ثابتة لسيكولوجية الإسباني الصفراوي، العصبي، الحقود، المتوحش، القاسي:

> مزاج الإسباني صفراوي عصبي. ومعنى ذلك أن في باطنه حرارة شديدة تحرقه فيعرف كيف يقمع هواه الْمُذيب. وإن في استطاعته أن ينام على أحقاده طويلا، حتى إذا عرضت له الفرصة وثب. وهم قُساة على الحيوانات الأهلية، قُساة على الإنسان، قُساة على أنفسهم. وقد جاءتهم القسوة من اعتيادهم النظر إلى الإنسان يُحرق بالنار أيام ديوان التفتيش الديني. وما زالت القسوة متسلسلة في دمهم يساعدها أيضا اعتياد الإسبان صراع الثيران. وإذا ادّعى بعضهم أن صراع الثيران يورِّث النشاط ـ ومتى كانت قسوة القلب تورِّث نشاطا ـ فإن هذا الصراع هو التوحش بعَينه.[92]

وإذا علمنا أن لكسيمة "قسوة" قد تكررت في نص قصير ست مرات، أدركنا ما لمشهد مصارعة الثيران من خطورة في تفعيل نواة الخصوصية السيكولوجية القارة للإنسان الإسباني. وقد راهن الرحالة أيضا على مشهد محاكم التفتيش المشهورة في التاريخ الإسباني ليفسِّر سلوكا فرجويا معينا لدى الآخر المعروف في المتخيل العربي الإسلامي بـ**العدو الأزرق**. أما الجملة الإعتراضية في النص المذكور فتنمّ عن حس جدالي ممعِن في السخرية.

وما يطبع الذات الإسبانية لدى الرحالة العربي هو **الكسل والإقبال على ملذات الحياة** و"**القعود وفتور الهمة**"[93]، كما يوحي بذلك المشهد الموالي:

> مما تلحظه في الأندلس، وخاصة في غرناطة، الميل إلى الخمول والدّعة وإنفاق ما في الجيب وانتظار ما في الغيب. فبمجرد ما ينال العامل قوت يومه من عمل، أي عمل كان، إلا وتوقف عن العمل وسارع إلى حمّارة يملأ فيها جوفه وينشّط عقله، ويأخذ قنينة ينير بها المنظر الجميل في عينيه، فيفرغها على رنات القيثار وأناشيد الفلامينكو ومواويل الإسبان.[94]

ولذلك يُعتبرون - وعلى الخصوص الإشبيليين منهم — مضرب المثل في "الخلاعة وانتهاز فرصة الزمان الساعة بعد الساعة. فهم ميالون لضروب التسلية وملء المراقص والمشارب والبارات."[95]

ويعزو البتنوني كسل الأهالي الإسبان وعدم ميلهم إلى العمل إلى استسلامهم إلى الأفكار "الساذجة" التي أدخلها القُسُس في عقائدهم "حتى أصبحوا أقرب الناس إلى الآخرة منهم إلى الأولى، وإن شئت فإلى الموت منهم إلى الحياة."[96] ولنلاحظ مرة أخرى أن عدم طهارة المعتقد الغيري تتدخل لتفسير المعطى السلوكي الظاهر.

كما لاحظ الرحالة السابق شيوع الأمية في الإسبانيين لأسباب سخيفة ومعتقدات فاسدات:

> أشنع ما فيهم محاربتهم لتعليم البنات لفكرة سخيفة (...) واعتقادهم بأن كثرة العلم تؤدي بالشخص إلى الزندقة والإلحاد

(...). وبالجملة، فالإسبانيون إذا كانوا يعيشون بجسومهم في القرن العشرين فعقليتهم لا تزال تتصل بالقرون الوسطى.[97]

ومن مظاهر دونيتهم عدم اهتمامهم بالمسائل الصحية حسب شهادة البتنوني، علاوة على "وحشيتهم" وانخلاع الرحمة من قلوبهم:

رأيتهم يبيعون الفاكهة وكثيرا ما تكون عاطبة ومتعفنة. وقد شاهدتُ غير مرة الخيل تجر العربات مع عرجها وهزالها من غير شفقة ولا رحمة. كما رأيت في الصحراء أكثر من مرة رجلين يركبان حمارا مهزولا يكاد ينوء بحملهما.[98]

ومن مظاهر عقليتهم الخرافية ما لاحظه البتنوني من اهتمامهم بأوراق "اللوتوريات"، ووضعهم لجريدة من النخل على طولها في أغلب البلكونات لمنع تأثير العين.[99] ولا شك أن هذه الصورة تعتبر امتدادا لما سبق أن لاحظه صاحب (الإكسير) في القرن الثامن عشر أثناء زيارته لقرية أرنسية حيث سمع بأنهم يلقون في بئر تبنا أو ما شابهه، ويتعرضون له في الوادي، فإن ظهر فتلك علامة السيل الكثير وقت المطر.[100] ولهذا لم ينتكف الرحالة من الدعاء على هؤلاء الذين "لهم أشياء متعدِّدات ومعتقدات فاسدات، أهلك الله جميعهم."[101]

وبحلول العصر الحديث أخذت السخرية في الرحلة العربية إلى روسيا بُعْداً إنتقاديا، بحيث أخذت تشرِّح مظاهر دونيتها سواء في العهد القيصري أو في ظلال الإشتراكية. من ثمّ كان علينا تتبع قسمات الصورة الغيرية "الروسية" و "السوفياتية" على حد سواء.

فعلى المستوى الديني نقل لنا ميخائيل نعيمة في رحلته الأولى إلى موسكو سنة 1906م صورة قاتمة عن أحابيل رجال الدين الروسيين الذين:

يستغلّون إيمان الذين في أسفل الهرم بالأب والإبن والروح القدس، وخوفهم من نار جهنم وشوقهم إلى بحبوحة النعيم، فيبتزون أموالهم شموعا تُضاء، وبخورا يُحرق، ونقودا تُطرح في الصواني.[102]

وإلى جانب الإستغلال العقدي للمستضعفين الموجودين أسفل الهرم الطبقي، وقف نعيمة على مشهد استنزاف سواعد الفلاحين الفقراء، مستنكرا بطريقته الخاصة درامية الوضع الطبقي في الهناك:

لَكَمْ شاهدت جماهير من الفلاحين، من رجال ونساء، وفي حمارة القيظ منكبّين على أكداس السنابل يضربونها طيلة النهار بالعِصي الثخينة الطويلة ليفصلوا قمحها عن أحساكها، وليحملوا القمح إلى أهراء مالك الأرض ويحتفظوا منه لأنفسهم بما لا يكاد يقوم أوَدهم. فكنت أقول في نفسي: "وهذا حرام، وهذا لن يدوم".[103]

ولذا لا نستغرب اندهاش نعيمة من الفضاء الروسي الموثث بالأكواخ الطينية اللاصقة بالأرض، والمسقوفة بالقش، والمزودة بنافذة أو نافذتين لا أكثر،[104] وما هذه الصورة إلا لكشف النقاب عن مجتمع طبقي "فيه المتخم والمدقع، ولابس الديباج والمتدثر بالأطمار، وصاحب الحول والطول والذي لاحول له ولا طول له على الإطلاق."[105] وهذا التقاطب الذي تعكسه الثنائيات الضدية: (متخم م مدقع، لابس الديباج م المتدثر بالأطمار، صاحب الحول والطول م من لا حول له ولا طول) هو ما جعل نعيمة يتخيل سكان روسيا هرما هائلا في رأسه القيصر، تليه العائلة المالكة، فالنبلاء وكبار الملاكين الإقطاعيين، فرجال الدين، فكبار الضباط في الجيش والبحرية، فالموظفون على أنواعهم، فالطبقة البورجوازية من تجار ومعلمين وكتاب

وصحفيي وفنانين. وفي أسفل الهرم الفلاحون والعمال والمعدمون والمشردون والمنسيون، وهم الكثرة الساحقة التي كانت تحمل البناء كله على مناكبها وظهورها.(106)

ويبدو أن نعيمة لم يخرج كثيرا عن الصورة التي رسمها محمد لبيب البتنوني للروسيين في آخر صيف من القرن التاسع عشر على عهد القيصر نيقولا الثاني، حيث الحكومة "استبدادية لا دستورية. والقانون والدستور هو ما قال الإمبراطور."(107) ومن مظاهر الإستبداد أن:

> الحكومة تضيق على الأهالي كثيرا بتعسسها وتجسسها على أحوالهم وتقييدها حريتهم القولية والتحريرية، حتى أنها لا تسمح بصدور أي عدد من جريدة مهما كانت إلا بعد قراءة ما يكتب فيها في إدارة المطبوعات ومحو ما لا تراه موافقا لمشربها منه.(...) ولا شك أن هذا التقييد المطلق مقيد لسرعة تقدم القوم في مدنيتهم. ولذلك فإن معلوماتهم قليلة، وصناعتهم منحطة. وإنما وصلوا إلى ما وصلوا إليه منها بما فيهم من الإستعداد الطبيعي وقوة الإرادة (...)، [لقد] رغبت حكومة القيصر أن تجعل لها من سلطة جهل بنيها عليهم أكبر ساعد وأقوى نصير. ومن ذلك أظنك لم تسمع معي لحد الآن بأحد الروسيين قد اشتهر بعلم أو ذكر باختراع، أو نشر اسمه بخدمة عامة للإنسانية.(108)

ولذلك لا يستغرب أن "يلوح على وجوههم الكسل واضمحلال الحال الظاهرية."(109) ولنا في صورة جنديتهم ما يشهد للرحالة "بحقيقية" توصيفاته السابقة:

أما جنديتهم فليست من الترتيب على ما يرام (...)
وهم **كالوحوش لا نظام ولا هندام**. أحسام ثقيلة، وحركات بطيئة، وملابس قذرة، ولم أر فيهم من شيء عظيم.(110)

لا شك أن المعجم الموظف في هذا النص يكشف بشكل لا يخلو من سخرية ـ صورا انتقاصية تستفظع الآخر، ولا ترى فيه قيمة تستحق التعظيم. وإذا علمنا أن الجيش مرآة تفوق الدولة وانضباطها، أدركنا الدلالة التحقيرية لكلمات: اللاترتيب والوحشية واللانظام واللاهندام وثقل البدن وبطء الحركة وقذارة الملبس. لكن هل اختفت هذه الصورة الروسية في الرحلات السوفياتية على إثر التحول من الحكم الإمبراطوري إلى الحكم الشيوعي؟

3. سفرية الرحلات المعاصرة:

يبدو أن الجواب على السؤال السابق لا يمكن إلا أن يكون بالنفي حسب أحمد عوض الناظر الذي يرى أن النظام السوفياتي يقوم على حكم دكتاتوري ذي سلطة مطلقة هو الحزب الشيوعي الذي يطلق تعاليم الماركسية الشيوعية الهدامة، (111) حيث الحريات مكبوتة و "على الأدباء وذوي الرأي و المفكرين أن يدققوا النظر فيما يكتبون، لئلا تفلت عبارة تعرض صاحبها لتهمة نقد الدولة ومخالفة تعاليمها." (112) وقد أفرد أحمد عوض صفحات عدة للزراية بانعدام "حرية الرأي"، (113) والرقابة على البحوث والثقافة المحلية، (114) والرقابة على الصحف (115) والمسرحيات والسينما، (116) بل على الأجانب أيضا لسبب يدركه الرحالة:

لاحظتُ أثناء تجوالي أن بعض الأماكن محظور على الأجانب الإقتراب منها (...). و لم أدرك لهذا الحظر أي سرّ سوى الحد من حرية الأجانب، وتضييق المسافة التي يتنقلون فيها إمعانا في تلمّس أسباب تذمرهم، ليزهدوا في البقاء ويتضاءل عددهم، وبذلك يخِفّ عن كاهل الحكومة عبء مراقبتهم.(117)

ولربما هذا ما ورّث السوفياتيين عدم الإكتراث بما يجري خارج عالمهم. فغدا السوفياتي "لا يهتم بتقصي شؤون غيره، ولا يعنيه تتبع أخبار أمم العالم ودقائق أمورها والتعقيب على سياستها."(118) وكل ما ينشُده هو التقديس الوثني لرموز الشيوعية. ولا ريب أن هذا ما حثّ عبد الكريم غلاب على التساؤل قائلا في نبرة سجالية لا تخلو من استخفاف بعقلية الآخر:

المبدأ الأول للشيوعية هو أن الدين أفيون الشعوب، وأن مظاهر التقديس الديني تشدّ الفكر إلى الوراء، فلِم هذه القداسة؟ ولماذا هذه الخرافات تُحشى بها عقول الصغار والكبار؟ تُرى ما رأي الشيوعيين في زيارة قبور الأنبياء ومشاهِدهم في مكة والمدينة وبيت القدس؟ وهل لا تعتبر زيارة قبر لينين مظهرا من مظاهر الوثنية بقطع النظر عن تقديرنا لكفاح الرجل وعمله وعقيدته وجهاده في سبيل مثله الأعلى؟(119)

ولكي يعطي بعدا "موضوعيا" لسخريته، لجأ غلاب إلى الحِجاج كإستراتيجية خِطابية تُمأزِق العقلية الغيرية المعتقلة بتقديس وثني للكائنات البشرية.

و لم تقف وثنية الآخر عند حدود تقديس رموزه السياسية، بل تجاوزته إلى الإنصياع القدري لجبروت الدولة كما جاء على لسان غلاب:

المواطن لا يفكر، ولكنه يعمل. وهو يعمل بقضاء وقدر، قضاء الدولة وقدرها...فذلك ما "كُتِب له"، ولن يطمع في عمل أحسن أو أرقى أو أجرة زائدة (...).

والدولة تقدّم بنظام. فأنت لا تجد كل ما تريد في أي وقت تريد. ولكنك واجد ما قدمته الدولة في الوقت الذي أرادت.(120)

وقد راع غلاب البون الشاسع الموجود بين الخاصة هناك وعموم المواطنين. وإن المرء ليدرك ذلك من الأسواق ونوع البضائع وأسعارها هنا وهناك،(121) وفي مظهر الحياة السكنية:

في موسكو ـ العاصمة ـ ما تزال "أكواخ" القصدير والخشب مدفونة في حقول الثلج الواسعة. وما تزال معظم العائلات تعيش في غرفة واحدة لا تعدو مساحتها ثلاثة أو أربعة أمتار مربعة.(122)

ومثلما يوجد الفقر المذقع، تنتشر في قلب العالم الإشتراكي مظاهر الحياة الغربية الرأسمالية. فسكان لينينغراد مثلا يمتازون بالذوق الرفيع في الملبس والبِشر الطافح من وجوههم.(123) بل:

لعلّك تتساءل وأنت تسير في الشوارع الرئيسية بالمدينة: هل أنت في دولة اشتركية؟ إن تنافس الآنسات والسيدات في الملابس الجميلة والقبعات الفارهة وسيرهن الهاديء المتحفظ يكاد يشعرك بأنك في مدينة من مدن أوروبا الغربية.(124)

أما أمريكا والحياة الأمريكية فلقد شكلتا أوج اللحظة الساخرة في المتخيل الرحلي العربي، لِما أفرزته فيه بلاد العم سام من إغراءات سرابية منقطعة النظير. ولعل خيبة أفق الإنتظار هذه هي ما جعل الرحالة العربي لا

يتقاعس عن الزراية بالآخر واستصغاره وتسفيهه، بعدما كان قبل الرحلة مادة حلم وموضوع شوق خُلّب. وما الصورة الساخرة إلا فرصة "لتصحيح" الميثات الخاطئة، ونهج سبيل "الموضوعية". لكن ذلك كان يتم في كثير من الأحيان عن طريق مأْزَقَة الذات الغيرية وتأزيمها، وبالتالي إعادة تأويل فسيفساء فضاء الدنيا الجديدة. الجديدة بالنسبة للمتخيل الرحلي، والجديدة من حيث إعادة تشكيل ملامحها وإنتاجها نصيا.

ومن جولة محمد ثابت في ربوع تلك الدنيا الجديدة نقتطف صورة ساخرة تعمل على تبيان جهل الآخر بالذات الشرقية. ويبلغ ذلك التجهيل أوج السخرية حينما تشهد عليه ملفوظات غيرية "ساذجة":

> لما عرفوا أنني مدرّس بَدَرني أحدهم قائلا: "إذن أنت تدرّس في تلك الفصول المكشوفة من الأخصاص المعرضة للهواء الطلق (open air). وإذن تلاميذك يخلعون نعالهم (وقبعاتهم!) إذا دخلوا الفصل وجلسوا أمامك القرفصاء". فضحكت وقلت: "من أين لك هذه المعلومات؟ إن مدارسنا لا تقل عن نظام مدارسكم في هندام تلاميذها والعناية بأبنيتها. وكلهم يلبسون كما تراني أمامك الآن." فالتفت الجميع بعضهم لبعض وقرأت في نظراتهم عدم تصديقهم لما أقول. ثم سألني آخر (...) أظنكم في مصر لا ترون السينما قط!(...)
>
> وفي صباح يوم جاءني طالب منهم يجري وبيده مجلة طليانية مصوّرة بها بعض الصور المزرية عن مراكش وأهلها ومساجدها القديمة. فقدمها إلي وقال:"أليست تلك المناظر من مصر؟" قلت:

"إقرأ عنوانها "، فقال: "Maroc"، أليست هي ومصر قُطرا واحدا؟[125]

ولا شك أن مصدر السخرية في هذا النص هو استسخاف الآخر والإستخفاف بالمعلومات القاصرة التي يحملها ـ جهلا وتقصيرا ـ عن الذات. وإذا علمنا أن ذلك الجهل يصدر عن مؤسسة تعليمية، مفروض أن تكون متنوِّرة، أدركنا خطورة الأمر، وتيقّنا من المرمى الإقناعي لشهادة الرحالة.

ومن الصور الساخرة التي نقلها عبد الله حمد الحقيل عن أمريكا أنه لمّا فرغ من محاضرة له حول الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس تقدّم إليه بعض الأساتذة الأمريكيين يقولون له:

> لقد ذكرتَ قرطبة، فما شأنها بالعرب؟ فقلت: هل تقصدون ما شأنها بالأمس أم اليوم؟ فأوضحت لهم تاريخها، وما كانت تحفل به من مجد علمي. فهي من المدن التي يفيض بذكرها التاريخ الإسلامي، وما الحضارة الغربية إلا امتداد طبيعي في مجال تراثنا العلمي، ولكن الحاقدين على عظمة الثقافة الإسلامية وصيرورتها ثقافة عالمية هم الذين يكابرون في ذلك.[126]

ويبدو أن إستراتيجية السخرية فرصة للإقتصاص من الآخر وتسفيهه. وأكثر من ذلك فرصة لإظهار فضل "النحن" تاريخيا على الغير. وفي هذا ما يحقّق للذات امتلاء أونطولوجيا تحتمي به من الوقوع في شَرَك الدهشة والغرائبية.

وكما شكّل جهل الآخر بتاريخ النحن مثار سخرية الرحالة العربي، كان بخْسُ الغير لمؤهلات الذات حافزا على التندر به. وبهذا الصدد نسوق

مشهدا ساخرا يجسد بالحوار الحي ما حصل لعلي شلش مع سائق سيارة خاصة بولاية إيوا إستوقفه فجأة ليسأله والحيرة بادية على وجهه:

- يا إلهي!.. كم شهرا قضيت في أمريكا؟

- شهران.

إندهش الرجل أكثر، وقال وهو يتأملني غير مصدِّق:

- شهران وتتحدث الإنجليزية بهذا الشكل؟

فهمتُ أنه تصور أنني حطت إلى أمريكا كما ولدتني أمي، ثم تعلمت الإنجليزية فيها، وطمْأنته بأنني درست الإنجليزية في بلدي. وعندئذ بدا أكثر اندهاشا، ولكنه فضل الصمت هذه المرة، فقد أحس بالخجل. وفهمت منه أنه لم يغادر أمريكا، بل لم يغادر الولاية إلا مرة واحدة في سنوات الحرب الأولى (...). وهكذا **وجدت نفسي تلقائيا في حصة تاريخ وجغرافيا مع تلميذ أبيض الشعر والقلب معا، لا يعرف عن مصر إلا اسمها.**(127)

ومع زكي نجيب محمود نقف على صور أخرى من هذا الجهل الأمريكي بأمور السياسة الخارجية، وبكل ما يقع خارج المحيط الضيق. فقد سأله قسيس أمريكي:

ما حقيقة الموقف بينكم وبين الإنجليز؟ ثم سرعان ما تدارك قائلا: معذرة فأظنكم على صلة بالفرنسيين لا بالإنجليز. فصححت له الخطأ وأفهمته أن المشكلة الرئيسية هي بيننا وبين الإنجليز. فسألني، إذن فأنتم خاضعون لبريطانيا، وأنتم لا تريدونها أن تحكمكم، أهذا هو الموقف؟ فابتسمت قائلا: ليس في الأمر خضوع ولا حكم، إننا دولة مستقلة حرة، والأمر كله قائم على وجود قوة

عسكرية لهم على جزء من أرضنا في منطقة قناة السويس. فعجبَ إذ رأيتُ بدايته الدالة على جهل شديد بمصر.[128]

وإن نجيب محمود هذا الذي قضى أياما في أمريكا كأستاذ زائر بجامعتي كارولينا الجنوبية وولاية وشنطن في عام 1953 ـ 1954، كان موطن إعجاب الآخر وفرصة لتصحيح ما لفّ مخيّلته من ميثات. ولتبيان ذلك بشكل لا يخلو من سخرية لجأ إلى إستراتيجية إشهاد الذات الغيرية، وانتزاع اعترافها، كما ورد على لسان أحد طلبته هناك:

أقول لك مخلصا إنني قبل أن أراك لم أكن أتصور "العربي" إلا إنسانا أقرب إلى الهمجية في ثيابه الواسعة ولحيته الكثة وجهله المطبق، وأظن أن بجرد وجودك بيننا تحاضرنا، وتتحدث إلينا قد بدّد هذه الخرافة.[129]

ولم ينس الرحالة أنه سُئِل في جمع هائل أسئلة عن مصر دالة على جهل السائلين بها جهلا غير مألوف. منها: "هل مصر تقع في المنطقة الإفريقية التي بها ذباب تسي تسي؟"(130)مثلما لم ينس أن أحدهم قال له: "حدِّثنا عن زوجاتك الكثيرات اللائي تركتهن في حريمك في الشرق!"[131] وفكرة الحريم هذه وتعدد الزوجات من الأفكار الخاطئة التي تعكس ميثية صورة الشرقيين لدى الأمريكيين. علاوة على الكثير من "الملاحظات التي تُبرز لعين الرائي بروزا واضحا جهل الأمريكيين بالعالم الخارجي جهلا عجيبا."[132]

والقطرة التي أفاضت الكأس في شهادة نجيب محمود هي جهل الأمريكيين بدين الشرقيين، لذلك لم ينتكف عن تكرار الصورة والإلحاح عليها غير ما مرة. ففي نص يقول بمرارة المظلوم:

كم يحزُّ في نفسي أن أرى كل يوم ألف دليل على مقدار جهل هؤلاء الناس بنا وبعقيدتنا الدينية! إنني أبعد ما أكون عن التعصب الديني الأعمى، لكنني في الوقت نفسه أكره الظلم في الحكم، الذي ينبني على جهل بالحقائق.(133)

ومرة أخرى ينفي الرحالة عن نفسه تهمة التعصب الديني، **لافتا النظر** إلى ما سمعه من صور خاطئة عن الإسلام الموصوم بالوثنية والهمجية **والتخلف**، وغيرها من التوصيفات التي تنمّ عن قصور معرفي فادح:

لستُ متعصبا في الدين، لكني بعد هذه الزيارة لأمريكا، وبعد ما سمعته من ملاحظات عن الإسلام تدل على أن هؤلاء الناس يظنون بالإسلام شرّ الظنون. فهو عندهم وثنية أو شرّ من الوثنية، وهو عندهم همجية وتأخر.(134)

وللسخرية من جهل الأمريكيين بالجغرافيا أشار مصطفى أمين في فصل يحمل عنوان (العجائب في بلاد العجائب)، إلى أنه عندما أراد زيارة بيت مستر سمبسون الذي تحول إلى متحف لم يستطع تقديم ثمن تذكرة الدخول فكان أن:

خطر لعبقري منهم أن يدعي أن صاحبنا المصري أمير هندي، وأنه يرغب في شراء البيت لنقله إلى قصره في بغداد، مع أن بغداد في العراق وليست في الهند كما هو معلوم. ولكن الأمريكان لحسن الحظ ضعفاء في علم الجغرافيا وتقويم البلدان.(135)

والملاحظ أن "العجيب" هنا يتحول من ثيمة لتجسيد الإنبهار بالآخر والإندهاش من تفوقه، إلى ثيمة للزراية به واستصغاره، وكشف ملامح سرابية صورته القبلية، والعجب من مظاهر دونيته غير المتوقّعة.

وهذا الجهل بالجغرافيا ليس مقصورا على الرجل الأمريكي، بل يطغى أيضا على المرأة الأمريكية، كما يُنبيء عن ذلك الحوار التالي:

إلتفتتْ إليه [فتاة أمريكية] وسألته:

- في أي قارة مصر؟

وبلع ريقه وأراد أن يهزأ بها ويسخر من ذكائها، فقال:

- في قارة أستراليا.(136)

ولا شك أن إستراتيجية الحوار تكشف عن إشهاد الآخر على نفسه وتوريطه في الإعتراف العفوي بجهله، وبالتالي توليد مواصفات قصوره من خطابه الخاص. ولعل من شأن هذه التقنية الخِطابية تفعيل آليات الصدقية، ألم يُقِرّ أفلاطون بأنه بإمكان اللغة أن تفضي إلى **الحقيقة**(137)، "وهنا تكمن **فضيلة الحوار أو الجدل**."(138) غير أن ما يؤسس الإحتمال ويدعمه هو أن **الحوار خُدْعة ومصدر للأوهام، لأنه ينمو بالمعارضات، ولا شيء يؤكد أنه بعد رفعه لتلك المعارضات كلها سيكون على صواب.**(139) ولعل المشاهد الحوارية التالية تفضي إلى هذا الطرح:

قالت له آنسة حسناء إنها قرأت كثيرا عن مصر، ثم طلبت منه أن يتكلم باللغة الهيروغليفية. فقال: ولكني لا أعرف هذه اللغة.

ونظرت إليه الفتاة من فوق إلى تحت، ومن تحت إلى فوق، وقاست طوله وعرضه بنظراتها الفاحصة. ثم قالت له:

- إذن أنت لست مصريا، لأن المصريين يتكلمون اللغة الهيروغليفية.(...)

وقالت له فتاة مُدْهِشة: إن المصريين يعبدون الآن العجل أبيس (...) وعبثا حاول إقناعها، لأن الحسناء أصرّت على أننا نعبد

العِجل آبيس، وأنها زارت مصر وقضت ساعة مع العجل نفسه (...).

وكان يتحدث يوما عن اللغة العربية، وكيف أننا نكتبها من اليمين إلى الشمال، فسألته إحدى الفتيات المستمعات: وهل تقرأونها من اليمين إلى الشِّمال؟(140)

وإن هذا المشهد المُركّب الساخر ليفضح في تصور الرحالة الصورة الميثية التي تحملها الذات الأمريكية عن النحن. ولا شك أن من شأن هذا الحوار المبيّت أن يضفي طابع "الموضوعية" وملمح "الحقيقي" و "الواقعي" على استخفاف الذات المشاهِدة بالذات الغيرية المشاهَدة. وفي هذا الإطار نسوق النص التالي:

قالت له السيدة إنها تريد أن تزور مصر، فأكّد لها أن مصر بلاد خطِرة، وأن السِّباع والضباع تجول في شوارع القاهرة، وأن التماسيح تجلس على تِراس فندق الكونتيناتال، وأن المصريين يأكلون الآدميين. فسألته العجوز، هل هناك خطر - إذا زارت مصر - من أن يأكلها المصريون؟(141)

وإذا كان أنيس منصور قد لاحظ بسخرية أن "الكلاب في أمريكا مستريحة جِدّاً جِدّاً،"(142) - وهذا التكرار اللفظي لِلكْسيمة "جدا" لا يخلو من دلالة - فإن مصطفى أمين أورد في فصل (العجائب في بلاد العجائب) حديثا هزليا عن كلب ميليونير تحت عنوان: (**صاحب الفخامة "بوبي"**)، الذي خلف له صاحب ملايين يُدعى "هوايت" ثروة هائلة بعد وفاته. وأكثر من ذلك:

إشترط في وصيته أن يقيم صاحب الفخامة "بوبي" في قصره الكبير، وأن يتولى خدمته خدم القصر وحشمه، وأن يكون للكلب

سكرتير خاص. وأصبح الكلب يقيم حفلات كوكتيل وحفلات شاي وحفلات راقصة. وطبعا لم يُدع صاحبنا إلى هذه الحفلات، لأنها كانت مقصورة على كلاب العم سام.

وحدث مرة أن أصيب الكلب بتوعك في المزاج ألزمه الفراش، وحضر أكبر أطباء أمريكا لعيادة الكلب الميليونير، واستحضروا دواء خصيصا من ألمانيا بالطيارة.(143)

وتحت عنوان ساخر آخر: (**حضرة السيد الحمار المحترم**)، قصّ مصطفى أمين حكاية مصري أحضر حماره إلى شيكاغو يعرض على الأطفال والفتيات الأمريكيات ركوبه فيدور بهم في جوانب المعرض مقابل مبلغ معين. وحدَث أن ضرب حماره يوما لامتناعه عن المسير. فماذا حصل؟

أمسكته سيدة أمريكية ونادت رجال البوليس وطلبت إليهم القبض على المجرم الأثيم. ونشرت الصحف هذا الحادث الجلل بالخط العريض في نفس المكان الذي يخصص الآن لكبار الشخصيات ولأهم الأنباء. وفي اليوم التالي قدّم البوليس الرجل إلى المحكمة التي اكتظت بالحاضرين والقادمين من البلاد المجاورة. وسأله القاضي عما إذا كان قد ضرب الحمار. ودهش الرجل من تدخل الحكومة والجماهير في مسألة شخصية بينه وبين حماره وله حق أن يضربه ويضرب أباه أيضا. وأفهمه القاضي بواسطة مترجم أنه ليس حرا في ضرب حماره وأن هناك جمعية تحافظ على الحيوانات من أمثاله قساة القلوب، غِلاظ الأكباد، وحكم عليه بغرامة عشرة جنيهات وسط تصفيق الحاضرين. ودفع صاحب الحمار الغرامة والتفت إلى الحمار يقول: يا ابن الإيه. ماكنتش أعرف أن لك قرايب كتير...هنا!(144)

وتتجلى المفارقة الساخرة في كون هذه المدنية الضامنة لكرامة الحيوان وحريته لا تخلو من مظاهر خرق حقوق الإنسان. وقد ضرب مثلا على ذلك علي شلش بولاية إيوا التي هي ليست جنة الله على الأرض كما قد يتصور المرء:

> ففيها جحيم أيضا، ولكن من نوع خاص. فرغم طابع الأمان الذي يسودها إلا أنها مريضة بداءين: داء السيلان وداء اغتصاب البنات. **ومن الغريب أن توجد الحرية الواسعة في الإختلاط الجنسي، كما هي الحال في أمريكا، وأن تُغتصب النساء على هذا النحو الهمجي المزعج!**(145)

وهكذا تبدو "همجية" الإعتداء على حيوان أقل شراسة وإزعاجا من الإعتداء على الإنسان وحريته. ويتأكد الأمر أكثر مع ما نقله الرحالة العرب من صور الميز العنصري في المجتمع الأمريكي الذي يحتقر السود ويمتهنهم ويبغضهم.

وما تلزم الإشارة إليه هو أن الغرائبية قد تمّ توليدها في النص السابق انطلاقا من تحسيس المتلقي بالمفارقات الساخرة التي تجعل من المجتمع الأمريكي بؤرة المتناقضات:

أمان + جحيم ↙

حرية واسعة + اغتصاب ← **مرض**

اختلاط جنسي + همجية جنسية ↖

ومن الثيمات التي شكلت مادة خصبة لسخرية الرحالة العربي في أمريكا وضعية اللص فيها. وهو إذ يستثمر هذه الثيمة إنما لينقل صورة يخفت

فيها الإندهاش من عالم الدنيا الجديدة، ويحوِّل الإعجاب بالهناك إلى عجب من مظاهر تهافت الذات الغيرية وتناقضها.

لقد لاحظ مصطفى أمين أن الإنسان الأمريكي لكي يكون عظيما يجب أن يكون واحدا من ثلاثة. إما رئيسا للجمهورية، أو نجما سينمائيا، أو رئيسا لإحدى العصابات. أما إذا كان وزيرا أو عضوا في مجلس النواب، فلا أحد يهتم به، أو يقول له أنت فين.[146] فلكي تكون شيئا في أمريكا أنت مدعو لتكون كبيرا في أي مجال، ولو كان مجال اللصوصية. واللصوص في أمريكا يؤمنون بالحكمة القائلة:"إذا سرقت فاسرق جملا".[147] ولذا فإنهم:

> يعيشون كأصحاب الملايين. وهم مبجّلون ولا يجرؤ صحفي واحد أن يلقبهم بلقب "المجرم الأثيم" و "القاتل السفاك" و "اللص الدنيء". وعندما يموت زعيم اللصوص تلبس نيويورك الحِداد، وكأن المرحوم هو "فقيد الوطن" و"الخطب الجلل" و "المصاب الفادح"و"رحل المروءة والإحسان".[148]

وفي هذا النص يتم تفجير نواة السخرية عن طريق استبدال المركّبات الإسمية السلبية المُوصِّفة للّص بمركبات إسمية إيجابية تعكس مدى تبجيل هذا الشخص في بلاد العم سام، كما هو مبين في الجدول التقاطبي الموالي:

اللص	اللص الأمريكي
مجرم أثيم	فقيد الوطن ورحل المروءة
قاتل سفاك	خطب جلل
لص دنيء	مصاب فادح

مركّب إسمي	مركب إسمي إستبدالي

جدول استبدالي لتوصيف اللص الأمريكي

وقد قرن مصطفى أمين الفكاهة بالسخرية لتصعيد نبرته الهازئة من جهة، وللتعبير عن الحظوة التي ينالها اللص في بلاد العجائب من جهة أخرى. وفي هذا الإطار يمكن فهم إستراتيجية المقارنة بين لص الهنا ولص الهناك:

> عندنا في مصر يموت اللص الشهير فلا يبلغ طول جنازته خمسة سنتيمترات (...)، ويُدفن كما يدفن الخاملون (...). إننا في بلد لا يُقدِّر العظماء وأصحاب المواهب من المصريين. ثم إن مستوى اللصوص في مصر ليس على ما يرام (...). وفكّر صاحبنا في أن يقترح على الحكومة أن تطلب من أمريكا خبيرا من اللصوص، أسوة بخبير تربية الحيوان، وخبير (...) زراعة البلح (...). ومهمة هذا الخبير أن يعلّم لصوصنا الطرق الحديثة في اللصوصية حربا على السياسة الجديدة في رفع مستوى الصناعات والفنون. أمّا أن يسرق اللص ريالا أو رغيف خبز أو جاموسة، فإنها حال لم يعد يتناسب مع مركز مصر الجديد، بعد عقد المعاهدة وإلغاء الإمتيازات.(149)

وفي هذا الإطار المقارن يسوق الرحالة الحدث الجلل، ألا وهو حدث مقتل أحد رؤساء العصابات المدعو "فرانكلي بال"، الذي وُضع في نعش بكلفة ثلاثة آلاف جنيه. وكان طول جنازته خمسة أميال، وسارت خلف النعش ثمان وثلاثون سيارة بين رولز رويس وياكار...وكانت كلها مملوءة بالأزهار والرياحين.(150)

وبدورها حسدت المرأة الأمريكية ملمحا ساحرا في الكتابة الرحلية العربية بعيدا عن أي انبهار، فكان أعظم ما لاحظه مصطفى أمين أن "بنات الهم سام غير ذكيات."[151] وهن يقدِّسن الألقاب، فلا المال يجذبهن، ولا غيره يستهويهن، ولكن الذي يحوز اهتمامهن هو الشاب صاحب الألقاب: "كُنْ أميرا...أو نبيلا...أو لوردا..أو سيرا تجد الفتيات الأمريكيات يقضين الوقت بين ذراعيك راكعات ساجدات."[152]

والأمريكية وإن كانت تعبد الألقاب إلا أنها تستعبد الرجل و "تتصرف كأنها تثأر لبنات أوروبا وإفريقيا وآسيا وأستراليا. إنها تشخط في الرجل فيتحول إلى شيء صغير."[153] وقد جسد أنيس منصور هذا الموقف الساخر في مشهد مقارن يطفح بمعاني الهزء والتندر:

> إذا كانت المرأة الشرقية تمشي وراء زوجها ووجهها في الأرض...وإذا كانت المرأة الأوروبية تمشي إلى جوار زوجها وتنظر إلى رجل ثان وتفكر في رجل ثالث هربا من رجل رابع وأملا في رجل خامس..فإن المرأة الأمريكية تمشي أمام زوجها، وأحيانا تخرج أصبعها من جيبها الأيسر لتقول لزوجها إنها ستتجه إلى الشِّمال، أو تعوج خزمتها اليمنى لتقول لزوجها إنها ستتجه إلى اليمين، وأحيانا تتدلى من يدها سلسلة يتعلق بها كلب نظيف من كثرة قبلات الزوج المطيع، وأحيانا يتعلق الزوج من هذه السلسلة في يوم الراحة الأسبوعية للكلب![154]

ولم يكن مصطفى أمين أقل سخرية حينما تحدث عن ضرورة مصاحبة الرجل للمرأة أثناء السهر في الملاهي، وإلا اعتُبِر قليل الحياء، واتُّهِم في سلوكه الناشز:

أنت في أمريكا لا تستطيع أن تسهر "بطولك" بل يجب أن تذهب إلى الملهى أو الكاباريه أو السينما وقد تعلقت بذراعك حواء. أما إذا ذهبت وحيداء فإن الناس تنظر إليك بدهشة واستغراب وتزغو لك زغرة معناها: "أخصيه يا قليل الحيا يا للي ما تخشيش!" ولما كان صاحبنا وزميله حريصين على سمعتهما الطيبة بين الناس، فإنهما كانا يضطران أحيانا إلى الخروج مع بنات حواء.(155)

والملاحظ أن استعمال الخطاب المحكي أو الدارج كثيرا ما تدخل في شهادات الرحالة ليعطي شحنة قوية للتفكه بالآخر مثلما هو حاصل في كثير من النصوص السالفة، علاوة على ما لهذه الإستراتيجية من إيهام بالواقعي.

وكثيرا ما يتحول "العجب" إلى مادة للسخرية الغيرية. ولنا في حديث محمد ثابت عن النساء المتشبهات بالرجال والرجال المتشبهين بالنساء ما يشهد على ذلك ويؤكده:

كنتُ أعجب للحياة كيف تسير في تلك الضاحية [من هوليود]: أرى النساء قد ظهرن في أزياء الرجال من سراويل وجاكتات وأربطة رقبة وشعر مقصوص، بحيث يصعب التعرف إليهن بين الذكور. ومن الرجال من دهن وجهه وحمّر شفاهه وأرخى شعره ولمّع أظافره وسار يتبختر ويتيه عجبا كأنه الآنسة الحسناء.(156)

وليست هوليود وحدها "عاصمة الخلاعة والجمال"،(157) فأمريكا كلها فضاء للتفسخ والإنحلال، ولن تجد مكتبة تخلو من "صور عارية، وكتب عارية،

ومذكرات فتيات عاريات."[158] ولذلك تُعتبر أمريكا "وكر الشذوذ: السادية والماسوشية."[159] بمعنى أنها بورة المتناقضات.

وقد صور محمد ثابت هذا العري الهوليودي وما يترتب عنه من سلوكات إباحية لا قيد لها ولا وازع. بل المستنكر لها يكون موطن سخرية. ولا عجب في ذلك، فجُلّ الهوليوديين ممن:

> ألفوا حياة المجون واللهو في غير قيد لدرجة كانت تهولني. فالآنسات يختلفن إلى الفتيان، ويغازلون بعضهم البعض جهارا. ثم يكون التقبيل (والزغزغة) والاحتضان وما فوق ذلك مما كنت أستنكره كثيرا، والعجب أن ذلك لم يكن يسترعي من أنظار الآخرين أو يثير سخطهم، بل على النقيض من ذلك كانوا يساهمون فيه. وحتى الأمهات والآباء كانوا يساعدون بناتهم على ذاك اللهو، وكثير من الفتيات كن يسرن عرايا في غير حياء، وكانوا يسخرون مني إذا ما غضضت النظر عنهن وعما يأتين. ولم أشهد من الإباحة ما شهدته هذه المرة.[160]

وإذا كانت كل مغريات الطوطم المادي هي ما يحوز اهتمام المواطن الأمريكي، فإن لهذا انعكاساته على النشء. فالطلبة الأمريكيون مثلا قلّما يشغلهم الإهتمام بمشاكل الإنسان الأساسية. "وكان يشغلهم أكثر من ذلك بكثير أن تربح جامعتهم مباراة ضد جامعة أخرى في "الفوتبول" أو "البيسبول" (...) وأن لا تفوته حفلة راقصة..."[161] كما أنك "لا تجد بينهم إلا القليل ممن يهتمون بما يجري خارج بلادهم."[162] ولذلك تراهم "يأخذون السياسة على سبيل الدعابة. ويرونها وسيلة للتسلية (...) حتى إن شعار الحزب

الديموقراطي الذي يرأسه روزفلت إنما هو "حمار!" الغريب أن الحزب نفسه هو الذي اختار الحمار ليمثل شعار الحزب."(163)

وبدوره لاحظ أنيس منصور بسخرية لاذعة أن الشباب الأمريكي يهرب من الكلام في السياسة والإستماع إليها، إلى الإعلانات والقصص والأفلام التي تقدمها شركات البطاطس والبيض وأمواس الحلاقة: "يهرب من هذا، ويجلس في صمت دون تفكير، ودون قراءة، ودون كتابة..ويستسلم إلى الجلوس في الظل، إلى الجلوس في الرف."(164) وهو ما ولّد الإحساس بالضياع، والإستسلام المفجع "لمأساة" الراديو والتلفزيون،(165) اللذين يحطمان بصراخهما أعصاب الناس "لتظهر أدوية وعقاقير وحبوب وسوائل وفيتامينات تصلح هذا الجسد المتعب والعقل المجهد."(166)

فالجيل الجديد في أمريكا جيل لا يقرأ لأن "التلفزيون قد أرغم الناس على أن يجلسوا إليه طوال الليل يسمعون ويتأثرون ويقرفون، فلا يفتحون كتابا واحدا."(167)

وفي إطار الحديث عن لا مبالاة الأمريكيين بما يجري خارج مدارهم الضيق، لم تكتف ليلى أبو زيد بالتأسف حينما لم تجد "من يعرف لا قليلا ولا كثيرا عن المغرب أو يهمه أن يعرف،"(168) بل بادرت إلى السخرية من هذه الظاهرة حين أخبرت قارئها بأنها وزعت على فصل مدرسة لائحة بأسماء مشاهير غير الأمريكيين من بينهم محمد رسول الله (ص) ومحمد أنور السادات، فجاء ضمن الأجوبة أن الأول هو رئيس الدولة الحالي للمملكة العربية السعودية، وأن الثاني مغني مصري.(169)

ومرة أخرى يعود الحوار كمكوّن هام من مكونات السخرية والحِجاج. وذلك عبر تفخيخ الآخر الذي يريد تفخيخ الذات الراحلة. ففي استجواب أجرته مع ليلى أبو زيد صاحبة برنامج تلفزيوني في محطة روشستر قالت وهي تبتسم:

> والآن دعينا نتكلم عن الرقابة في بلادك. فقلت لها: بل دعينا نتكلم عن الرقابة في بلادك.(...) وقالت وقد غابت ابتسامتها: تقصدين أن هناك رقابة على الإعلام في أمريكا؟ قلت: هل أروكم حتى قتلى الغزو الإسرائيلي للبنان؟[170]

ويبدو أن الإنجليز أيضا لم يسلموا من سخرية ليلى أبو زيد، خاصة في ما يتعلق بجهل الآخر بالذات المغربية أساسا، وبالذات الغيرية على وجه العموم:

> رغم أن بعض الإنجليز ما زالوا يعتقدون أن المغرب يوجد في أمريكا اللاتينية، وبعضهم يظن أن الناس فيه تعيش في الصحراء وتسافر في قوافل الإبل إلا أن أغلبهم حين يعلمون أنني من المغرب يقولون دائما:
>
> "بلاد البرتقال؟"[171]

ولعل قولهم هذا يذكّرنا بميث غائر في القدم، غائص في أعماق المخيال الغربي عن المغرب بلد حدائق هيسبيريس أو التفاح الذهبي أي البرتقال. لكن، لاشيء غير هذه الذكرى البعيدة يطفو على سطح الذاكرة الإنجليزية، أو على الأصح لا شيء غير معتقدات وظنون تبعث على الضحك والسخرية.

استنتاجات عامة:

لماذا يتندر الرحالة بالغير ويتفكه به ويتهكم عليه ويستهزيء منه ويجعله ضُحكة؟ هل المسألة لها علاقة بالمنظور إليه أم بالناظر أم بالمرسل إليه؟ وكيف يسهم كل من جهته ـ أسلوبيا ـ في تنشيط سورة الكلام الساخر؟

هذا ما حاولنا الإجابة عنه من خلال عرضنا لمقومات السخرية في الخطاب الرحلي العربي. ونجملها في ما يلي:

+ السخرية الرحلية إستراتيجية خِطابية وأسلوبية ترنحت بين لغة مضاعَفة ونظرة ماكرة هازلةٍ جادة توحي بالحقيقة، وتنتصر لها.

+ شكلت السخرية في الرحلات طريقة في توليد المعنى ـ وبالتالي الوعي ـ المضاد، وإرغام الآخر على الاقتناع بقناعة الذات ووجهة نظرها.

+ كانت السخرية الرحلية تختزل تهافت الآخر، وتستجيب لحالة سيكولوجية ووضع إيديولوجي للذات الساخرة.

+ لقد أفضت قيمتها النقدية إلى الحِجاج، واستغلال أساليب المقارنة والمعارضة والمقابلة والمناقضة.

+ إشتغلت تحت ستار المراجعة والإصلاح والتصويب والتقويم وفضح المأساوي والمعيق والملتبِس في علاقة الذات بالآخر.

+ مردُّ الإختلاف بين السخرية في رحلات الأقدمين ورحلات المحدثين هو صدور الأولى عن مركزية إثنية عربية إسلامية متفوِّقة تتعالى عن الآخر الدوني المتوحش، وانبثاق الثانية من إحساس مهيض بالغبن وسوء التقدير.

+ لجأت السخرية قديما وحديثا إلى التفسير البيئي للميثات من أجل إضفاء لبوس العلْمنة على ما تنقله من صور من جهة، ومن أجل إقناع المتلقي بالخصائص الفيزيونومية والفيزيولوجية والثقافية للآخر من جهة ثانية.

+ لقد كانت السخرية صمام الأمان الواقي من الوقوع في فخ الدهشة والإنبهار.

+ شكل الحوار خدعة ينزلق عبرها وعي الرحالة إلى النقد والإيهام بالصدقية والمصداقية.

هوامش:

1 ـ ابن منظور:لسان العرب، دار لسان العرب ـ بيروت (د.ت)، ص113 ـ 114.

2 ـ عبد اللطيف حمزة: حكم قراقوش، سلسلة الهلال، دار الهلال، ع374. فبراير 1982. ص83.

3 - P. Robert : Petit Robert ; Le Robert - Paris 1982. p1032.

4 ـ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت 1982. ص356.

5 ـ سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية، منشورات المكتبة الجامعية ـ الدار البيضاء 1989 ص64.

6 - D.J. Enright : The Alluring Problem An Essay on Irony ; Oxford - New York , Oxford University Press 1986. p5.

7 ـ د. ج. إينرايت ، المرجع السابق، ص5.

8 - David Ball : " La définition Ironique " ; Revue de Littérature Comparée , Lib. M. Didier , N° 3. 1976. p 213.

9 ـ عبد اللطيف حمزة، المرجع السابق، ص83.

10 ـ نفسه، ص91.

11 - V. Jankélévitch : L'ironie ; 2e éd. P.U.F - Paris 1950. p 77.

12 ـ ف. يانكيليفيتش، المرجع السابق، ص18 ـ 19.

13 - Radu Enescu : " Valeur et Substance Critique de L'ironie " ; Cahiers Roumains D'études Littéraires , éd. Univers , Bucarest , N° 4. 1974. p 8 de l'article.

14 ـ رادو إنيشكو، المرجع السابق، ص10 من المقال.

15 - P. Fontanier : Les figures du Discours , Flammarion - Paris 1968. p145.

16 ـ د. ج. إنرايت، المرجع السابق، ص42.

17 - " Ironie " ; Encyclopaedia Universalis , France 1990. p 1758.

18 - Bertrand Rougé ; " Ironie et Répétition dans deux Scènes de Shakespear " ; Poétique. N° 87. 1991. p 335.

19 - B. Cocula et C. Peyroutet : Semantique de L'image ; Lib. Delagrave - Paris 1986. p 202.

20 - Eric Gans : " Hyperbole et Ironie " ; Poétique , N° 24. 1975. p 500.

21 - Marlena Braester : " Du Signe Ironique à L'énoncé Ironique " Semiotica , 1 - 2 . 1992. p 77.

22 ـ مارلينا بريستر، المرجع السابق، ص 80.

23 ـ نفسه، ص85.

24 ـ عبد النبي ذاكر: "إستراتيجيات السخرية في رواية إميلشيل"، فصول. م12. ع 2. 1993.ص317.

25 ـ حامد عبده الهوّال: السخرية في أدب المازني، الهيئة المصرية العامة للكتاب: 1992. ص16.

26 ـ المرجع السابق، ص329.

27 ـ نفسه، ص35.

28 ـ نفسه، ص21.

29 ـ نفسه، ص8.

30 ـ نفسه، ص36.

31 ـ رادو إنيشكو، المرجع السابق، ص2 من المقال.

32 ـ نفسه،ص5.

33 - Catherine Kerbrat - Orecchioni : L'Enonciation de la subjectivité dans le langage ; A. Colin - Paris 1980. p77.

34 ـ بيرتراند روجي، مرجع سابق، ص336.

35 ـ فلاديمير يانكيليفيتش، مرجع سابق، ص37.

36 = نفسه، ص63.

37 = حامد عبده الهوّال، مرجع سابق، ص35.

38 = فافيد بال، مرجع سابق، ص236.

39 - R. Le Senne : Traité de Caractérologie ; P. U. F - Paris 1949. p309.

40 - Geoffrey Leech : The Principles of Pragmatics ; Longman , London and New York , Fifth impression 1988. pp 143 - 144.

41 = حامد عبده الهوّال، مرجع سابق، ص 16 - 17.

42 = د. ج. إنرايت، مرجع سابق، ص105.

43 = "السخرية"، الموسوعة العالمية، ص1756.

44 - نفسه، ص1757.

45 = ف. يانكيليفيتش، مرجع سابق، ص80.

46 = نفسه، ص132.

47 = نفسه، ص131.

48 - نفسه، ص58.

49 = نفسه ، ص185.

50 - G. Genette : Palimpsestes ; Ed. du Seuil 1982. p 39.

51 - "السخرية"، الموسوعة العالمية، مرجع سابق، ص1756.

52 - ف. يانكيليفيتش، مرجع سابق، ص58.

53 - P. Loti : Au Maroc ; La boite à documents - Paris 1988. p 23 et 26.

54 - أبو القاسم صاعد بن أحمد: طبقات الأمم، نشر وحواشي لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين - بيروت 1912. ص8 - 9. وانظر أيضا ص5 - 7.

55 - أسامة بن منقذ: الإعتبار، تحقيق فيليب حتي - برنستون 1930. ص217.

56 - أغناطيوس كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين هاشم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة 1963. ص182.

57 - ابن دحية: المطرب في أشعار أهل المغرب، تحقيق مصطفى عوض الكريم، مطبوعات جامعة الخرطوم، مطبعة مصر 1945. ص132.

58 ـ شمس الدين الأنصاري: نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، مطبعة الأكاديمية الإمبراطورية ـ بطرسبورغ 1865. ص275.

59 ـ المصدر السابق، ص275.

60 ـ نفسه، ص275.

61 ـ زكي محمد حسن: الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار المعارف 1945. ص96.

62 ـ المرجع السابق،ص96.

63 ـ القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر ودار بيروت 1960. ص587.

64 ـ المصدر السابق، ص502.

65 ـ نفسه، ص 501.

66 ـ نفسه، ص530.

67 ـ نفسه، ص531.

68 ـ نفسه، ص530.

69 ـ نفسه، ص530.

70 ـ محمد كرد علي: غرائب الغرب، المطبعة الرحمانية، ط2 ـ مصر 1923. ص209.

71 ـ القزويني، مصدر سابق، ص602.

72 ـ نفسه، ص498.

73 ـ ابن الوردي: خريدة العجائب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ مصر 1939. ص79.

74 ـ المصدر السابق، ص85.

75 ـ ابن فضلان: رسالة ابن فضلان، تحقيق زكي وليدي طوغان ـ لايبزيغ 1939. ص177.

76 ـ القزويني، مصدر سابق، ص586.

77 ـ ابن فضلان، مصدر سابق، ص178.

78 ـ نفسه، ص181.

79 ـ نفسه، ص187.

80 ـ نفسه، ص178.

81 ـ نفسه، ص185.

82 ـ نفسه، ص179 ـ 180.

83 ـ نفسه، ص 80

84 ـ نفسه، ص 187.

85 ـ محمد بن عثمان المكناسي: الإكسير، تحقيق م.الفاسي، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي 1965. ص25.

86 ـ المصدر السابق، ص31.

87 ـ نفسه، ص 39.

88 ـ محمد بن المهدي الغساني: نتيجة الإجتهاد، تحقيق إسماعيل العربي، دار الغرب الإسلامي ـ لبنان 1980. ص 57.

89 ـ المصدر السابق، ص 71.

90 ـ نفسه، ص 65.

91 ـ إلياس إدوار: كتاب مشاهد الممالك، مطبعة المقطم ـ القاهرة 1910. ص 313.

92 ـ محمد كرد علي، مصدر سابق، ص218.

93 ـ إلياس إدوار، مصدر سابق، ص 328.

94 ـ محمد الأمي: جولة في مدن الأندلس، المطبعة المهدية ـ تطوان 1956. ص 64.

95 ـ المصدر السابق، ص35 ـ 36.

96 ـ محمد لبيب البتنوني: رحلة الأندلس، مطبعة الكشكول ـ القاهرة 1927. ص160.

97 ـ المصدر السابق، ص 160.

98 ـ نفسه، ص66.

99 ـ نفسه، ص66.

100 ـ محمد بن عثمان المكناسي، مصدر سابق، ص76.

101 ـ نفسه، ص 121.

102 ـ ميخائيل نعيمة: أبعد من موسكو ومن وشنطن، ط2، دار صادر ودار بيروت ـ بيروت 1961. ص 80 ـ 81.

103 ـ المصدر السابق، ص 80.

104 ـ نفسه، ص 68.

105 ـ نفسه، ص 79.

106 ـ نفسه، ص 78 ـ 79.

107 ـ محمد لبيب البتنوني: رحلة الصيف في أوروبا، مطبعة اللواء ـ مصر 1901. ص226 ـ 227.

108 ـ المصدر السابق، ص 227 ـ 228.

109 ـ نفسه، ص 221.

110 ـ نفسه، ص 228.

111 ـ أحمد عوض الناظر: ثلاث سنوات في روسيا السوفياتية، شركة فن الطباعة 1953. ص26.

112 ـ المصدر السابق، ص 220.

113 ـ نفسه، ص 221.

114 ـ نفسه، ص 222.

115 ـ نفسه، من ص 223 إلى 226.

116 ـ نفسه، ص 222 ـ 223.

117 ـ نفسه، ص 23 ـ 24.

118 ـ نفسه، ص 129.

119 ـ عبد الكريم غلاب: من مكة إلى موسكو، دار الكتاب ـ الدار البيضاء 1971. ص299 ـ 300.

120 ـ المصدر السابق، ص298.

121 ـ نفسه، ص296.

122 ـ نفسه، ص 297.

123 ـ نفسه، ص 331.

124 ـ نفسه، ص 332.

125 ـ محمد ثابت: جولة في ربوع الدنيا الجديدة بين مصر والأمريكتين، مكتبة النهضة المصرية، ط3، 1948.ص 108.

126 ـ عبد الله حمد الحقيل: صور من الغرب، مطابع الفرزدق التجارية ـ الرياض 1989. ص112.

127 ـ علي شلش: أمريكا الحلم والواقع، كتاب الهلال. ع449. مايو 1988. ص 61.

128 ـ زكي نجيب محمود: أيام في أمريكا، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة 1955. ص 4.

129 ـ المصدر السابق، ص 136.

130 ـ نفسه، ص 200.

131 ـ نفسه، ص 103.

132 ـ نفسه، ص 122.

133 ـ نفسه، ص 55.

134 ـ نفسه، ص 132.

135 ـ مصطفى أمين: أمريكا الضاحكة، ط3، دار المعارف ـ مصر 1945. ص 32.

136 ـ المصدر السابق، ص 72.

137 ـ يستعيض أرسطو عن لفظة "الحقيقة" بـ"المحتمل". وهذا يهمنا جدا في التقريب بين صناعة الحقيقة وإستراتيجيات الإحتمال.

138 - Antoine Compagnon : La Seconde Main ou Le travail de La citation ; Editions du Seuil - Paris 1979. p126.

139 ـ المرجع السابق، ص 126.

140 ـ مصطفى أمين، المصدر السابق، ص 73 ـ 74.

141 ـ نفسه، ص 122.

142 ـ أنيس منصور: حول العالم في مائتي يوم، ط2، دار القلم ـ القاهرة 1964.ص688.

143 ـ مصطفى أمين، مصدر سابق، ص 36.

144 ـ نفسه، ص35 ـ 36.

142 ـ أنيس منصور: حول العالم في مائتي يوم، ط2، دار القلم ـ القاهرة 1964.ص688.

143 ـ مصطفى أمين، مصدر سابق، ص 36.

144 ـ نفسه، ص35 ـ 36.

142 ـ أنيس منصور: حول العالم في مائتي يوم، ط2، دار القلم ـ القاهرة 1964.ص688.

143 ـ مصطفى أمين، مصدر سابق، ص 36.

144 ـ نفسه، ص35 ـ 36.

145 ـ علي شلش، مصدر سابق، ص 50.

146 ـ مصطفى أمين، مصدر سابق، ص 41.

144 ـ نفسه، ص35 ـ 36.

144 ـ نفسه، ص35 ـ 36.

142 ـ أنيس منصور: حول العالم في مائتي يوم، ط2، دار القلم ـ القاهرة 1964.ص688.

143 ـ مصطفى أمين، مصدر سابق، ص 36.

144 ـ نفسه، ص35 ـ 36.

145 ـ علي شلش، مصدر سابق، ص 50.

146 ـ مصطفى أمين، مصدر سابق، ص 41.

144 ـ نفسه، ص35 ـ 36.

145 ـ علي شلش، مصدر سابق، ص 50.

146 ـ مصطفى أمين، مصدر سابق، ص 41.

147 ـ نفسه، ص 42.

148 ـ نفسه، ص 43 ـ 44.

149 ـ نفسه، ص45.

150 ـ نفسه، ص 44.

151 ـ نفسه، ص 71.

148 ـ نفسه، ص 43 ـ 44.

149 ـ نفسه، ص45.

150 ـ نفسه، ص 44.

151 ـ نفسه، ص 71.

152 ـ نفسه، ص 46.

153 ـ أنيس منصور، مصدر سابق، ص 690.

154 ـ نفسه، ص 688.

155 ـ مصطفى أمين، مصدر سابق، ص 113.

156 ـ محمد ثابت، مصدر سابق، ص 113.

157 ـ نفسه، ص 112.

158 ـ أنيس منصور، مصدر سابق، ص 711.

159 ـ نفسه، ص 712 ـ 713.

160 ـ محمد ثابت، مصدر سابق، ص 115 ـ 116.

161 ـ ميخائيل نعيمة، مصدر سابق، ص 90.

162 ـ نفسه، ص 95.

163 ، مصطفى أمين، مصدر سابق، ص 141.

164 ـ أنيس منصور، مصدر سابق، ص 678.

165 ـ نفسه،ص 684.

166 ـ نفسه، ص 679.

167 ـ نفسه، ص 662.

168 ـ ليلى أبو زيد: أمريكا الوجه الآخر، ط2، مطبعة النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء 1991.. ص66.

169 ـ المصدر السابق، ص56.

170 ـ نفسه، ص58.

171 ـ ليلى أبو زيد: بضع سنبلات خضر، الدار التونسية للنشر ـ تونس 1978. ص98.

المؤلف

د. عبد النبي ذاكر:

ـ باحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير.

ـ منسق مجموعة البحث الأكاديمي في الأدب الشخصي.

ـ منسق المركز المغربي للتوثيق والبحث في أدب الرحلة.

صدر له:

صناعة المعنى وتأويل النص [مؤلف جماعي]، كلية الآداب بمنوبة ـ تونس 1992.

مقالات في الأدب واللسانيات [مؤلف جماعي]، كلية الآداب ـ أكادير 1995.

ما الأقصوصة؟ لجاك فوازين [ترجمة وتقديم]، دار تينمل ـ مراكش 1995.

الواقعي والمتخيل في الرحلة الأوروبية إلى المغرب، كلية الآداب ـ أكادير 1997.

قضايا ترجمة القرآن، سلسلة شراع، دار النشر المغربية 1998.

الترجمة والتلاقح الثقافي، [مؤلف جماعي]، مطبعة فضالة ـ المحمدية 1998.

عتبات الكتابة، دار وليلي للطباعة والنشر ـ مراكش 1998.

الترجمة في الآداب والعلوم الإنسانية، [مؤلف جماعي]، كلية الآداب ـ أكادير 1999.

الأدب العربي السوسي، [مؤلف جماعي]، كلية الآداب ـ أكادير

الفهرس

تقديم: الدكتور حميد لحمداني	7
ما السخرية؟	9
1 ـــ سخرية الرحلات الكلاسية	18
2 ـــ سخرية الرحلات الحديثة	31
3 ـــ سخرية الرحلات المعاصرة	37
استنتاجات	56
هوامش	57

www.booksall.net

شكلت السخرية في أدب الرحلة العربية إلى أوروبا وأمريكا والاتحاد السوفياتي إستراتيجية خطابية وأسلوبية ترنحت بين اللغة المضاعفة والنظرات الماكرة الغامزة الموحية بالحقيقة والوعي المضاد، استجابة لحالة نفسية ووضع إيديولوجي معين للذات الساخرة. من هنا استعانتها بالحجاج وأساليب المقارنة والمعارضة والمناقضة لتعزيز قيمتها النقدية تحت ستار المراجعة والتصويب.

ولئن صدرت السخرية عند الأقدمين عن مركزية إثنية عربية إسلامية متعالية، فإنها انبثقت عند المحدثين والمعاصرين من إحساس بالغبن وسوء التقدير. وفي الحالتين كلتيهما كانت بمثابة صمام الأمان الواقي من الوقوع في شبرك الدهشة والانبهار.

المؤلف