

سُرود

العدد 2 ربيع 2019

مجلة النقد الأدبي

ثقافة نص الرحلة

SOROUD

سرود

REVUE DE LA CRITIQUE LITTÉRAIRE
NUMÉRO 2, PRINTEMPS 2019

مجلة النقد الأدبي
العدد الثاني، ربيع 2019

ثقافة نص الرحلة

CULTURE DU TEXTE DE VOYAGE

سرود، مجلة النقد الأدبي، مُحكَّمة، بإشراف مختبر السرديات بالدار البيضاء
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك الدار البيضاء
تصدر عن منشورات القلم المغربي. تنشر دراسات
باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية والإسبانية. وتُتبع
التحكيم التخصصي المتعارف عليه في الدورات العالمية الأكاديمية.

رئيس التحرير: شعيب حليفي

سكرتير التحرير: بوشعيب الساوري

هيئة التحرير:

عبد الفتاح الحجمري (معهد تنسيق التعريب بالرباط)
إدريس قصوري (جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء)
الميلود عثمان (جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء)
عبد الرحمان غانمي (جامعة المولى سليمان ببني ملال)
أحمد جيلالي (جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء)
حسن المودن (جامعة القاضي عياض)
جمال بندحمان (جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء)
سمير الأزهر (جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء)

فريق العمل الفني: إبراهيم أزوغ، محمد محي الدين، سالم الفائدة، عائشة المعطي، محمد المصطفي،
عبد الحق ناجح، شريشي لمعاشي، سعيد غصان، يونس لشهب.

المستشار القانوني: الأستاذ جلال الطاهر، المحامي بهيئة الدار البيضاء

المراجعة اللغوية: أحمد وهوب

التصميمات الفنية: الفنان التشكيلي بوشعيب خلدون

الناشر: القلم المغربي الدار البيضاء

المطبعة: دار القرويين - الدار البيضاء

التوزيع: شوسبريس

جميع الحقوق محفوظة

سرود، العدد 2 - 2019 - 320 صفحة

ملف الصحافة: عدد 06/2018 ص

رقم الإيداع القانوني: 2018 PE 0027

الرقم الدولي الموحد للدوريات (ردمد): 2605 - 6771

بريد المراسلة الإلكتروني: soroudmaroc@gmail.com

الموقع الإلكتروني: www.soroud.ma

العنوان: 18, Rue 14, Riad El Ali - Casablanca 20550 Maroc

الثلث: 50 درهما / 10 €

المحتويات

5 تقديم
	درسات بالعربية
7 عبد الرحيم الكردي: ابن فضلان وتأسيس النص الرحلي
25 لنا الجمال: بين المنام والرحلة
41 عبد الهادي سعدون: أدب رحلة الحج: الرحلة الموريسكية المتأخرة
71 إبراهيم محمد أبو طالب: الإثنوجرافيا والسرد في "حياة النساء في اليمن"
97 أحمد مكراوي: جزائريان في المغرب: روّيتان إطرائيتان
125 الخامسة علاوي: من كتابة السفر إلى سفر الكتابة
143 راشيل بوفي ومرمى مارسيل بروجرون: من أجل مقارنة جغرافية شعرية للحكاية الرحلية (ترجمة يونس لشهب)
169 ميشال بوتور: الرحلة والكتابة (ترجمة عزيز لتناوي)
195 ماري هيلين لاسني: نماذج ووظائف الرحلة المعاصرة (ترجمة عثمانى الميلود)
209 ملخصات بالعربية والفرنسية والانجليزية
213 بيوغرافيا المشاركين
	درسات بالفرنسية والانجليزية والإسبانية
7 الحسين سيمور: رحلة سفير مغربي إلى إسبانيا
19 المبارك لغوسي: تجنيس الرحلة
39 محمد دخيسي: نظرة مغربية إلى الهناك
47 فريدة الصمدي: رحلة الدكتور فرناند ليناريس إلى المغرب
59 صرخيو بارثي غاياردو: نظرية الرحلة: الرحلة عودة أيضا
71 خصي لوييس برانكو بيرث: الرحلة أو الالتقاء بهوية الآخر
79 أنطونيو غارثيا بيلاسكو: تأملات حول الرحلة

”سرود“، مجلة النقد الأدبي، تنشر مقالات باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية والإسبانية، وتخضع للتحكيم التخصصي المتعارف عليه في الدورات الأكاديمية.

تنشر الدراسات النقدية الأصيلة المهمة بمجال من مجالات النقد الأدبي، تنظيراً وتطبيقاً. مع التزام أن يكون البحث جديداً، لم يتم نشره في أي منشور ورقي أو إلكتروني؛ وموثقاً توثيقاً علمياً، وخاضعاً للمنهجية العلمية المتعارف عليها في كتابة المقالات.

– إعداد ملخص بأهم القضايا والمحاور التي تعالجها الدراسة (200 كلمة)، والكلمات المفتاح (باللغة العربية ولغة أجنبية، فرنسية أو إنجليزية). وكذا سيرة موجزة للكاتب تشير إلى اسمه الكامل وتخصصه وعمله وبلده، وآخر إنتاجه العلمي (100 كلمة).

– كل دراسة تتبع نظام العناوين الفرعية.

– يرسل البحث بالبريد الإلكتروني: soroudmaroc@gmail.com

الأعداد المقبلة:

المقصدية في العلوم الإنسانية
سرود الأهواء
سرديات التنكر

تقديم

تعتبر الرحلة جنسا أدبيا قديما وإن لم يرقَ في نظر بعض النقاد والمنظرين إلى مصاف أجناس أخرى مثل القصيدة والرواية والمسرحية. فهناك اعتقاد يكاد يكون راسخا بأن الرحلة جنس هجين تتنوع فيه أساليب الحكيم والوصف وتمتزع فيه الحقيقة بالخيال وتتداخل فيه الاعتبارات الذاتية بالرؤية الموضوعية المتجردة.

ويشكل هذا التصور انتقاصا لقيمة الرحلة، ليس باعتبارها جنسا أدبيا فريدا ومتحررا من القوانين الصارمة والقوالب الفنية الثابتة التي ارتبطت بالأجناس الأخرى، بل لكونها مثلت الشكل الأنسب للتعبير عن تطور المعرفة الإنسانية في مجالات متعددة. فالرحلة جمعت بين حقول معرفية مختلفة مثل التاريخ والجغرافيا والأنثروبولوجيا وعلوم الاجتماع وبين أشكال تعبيرية وجمالية متعددة دون أن تفقد قوتها وجاذبيتها الحكائية، إنها ملتقى الثقافات.

ففي القرون الماضية، مثلت الكتابة الرحلية الأسلوب الأفضل لاستيعاب ظواهر جديدة وغريبة، صادفها الرحالة خلال أسفارهم في الأصقاع البعيدة. وفي فترات متأخرة تم تسخير الرحلة لتوثيق البعثات الدبلوماسية والعلمية والتبشيرية والعسكرية الأوروبية والأمريكية نحو مناطق كثيرة في إفريقيا وآسيا والبلدان العربية أفرزت معارف وتصورات حول هذه الثقافات والمجتمعات لم يتم تجاوزها بشكل كامل إلى اليوم؛ ومن ذلك خطابات الاستشراق وما ارتبط بمفاهيم سلبية حول القارة السمراء وغيرها من المنظومات المفاهيمية العامة.

وفي الوقت الراهن، مازالت الرحلة تمثل نموذجا للتعبير عن أشكال التعدد والاختلاف الثقافي والديني والإثني بين المجتمعات رغم انتشار وسائل الإعلام والتواصل وتحول السياحة والسفر إلى ثقافة وصناعة اقتصادية كونية. ذلك لأن نص الرحلة لا يقوم على فكرة أحادية مثل القصيدة، أو القصة، أو المسرحية، أو حتى الرواية، بل يتأسس على البعد المجالي والثقافي المفتوح الذي يتحرك فيه الراوي أو

الرحالة. وهو بهذا يمنح المؤلف حرية أكبر ومرونة في تناول مختلف الظواهر، كما يجعل نص الرحلة أقرب إلى التصديق وأبعد عن التصنع.

ولعل الاهتمام الكبير اليوم، بهذا الارتباط الثقافي والوظيفي للرحلة بظواهر غربية مثل الاستعمار والاستكشاف والاستشراق لم يفتح المجال لدراسة أشكال أخرى من الكتابة الرحلية انتشرت في أجزاء من العالم الإسلامي ومنها الغرب الإسلامي، حيث ازدهرت أجناس من الكتابة توثق أسفار وتجارب الرحالة نحو الشرق، وخصوصا منطقة الشام والحجاز واليمن ارتبطت بالحج والتجارة أو تلك التي ارتبطت بالبعثات السفارية نحو دول أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر، وهي بدورها ما زالت تحتاج إلى المزيد من التعريف والاهتمام بها.

ففي مقابل الكثير من الدراسات النقدية الغربية التي عاجلت ظاهرة الرحلة من خلال أبعادها الجمالية والتاريخية، وتناولت بالتحليل نصوصا بعينها شكلت علامات فارقة في مسار المعرفة الإنسانية مثل أسفار ماركو بولو وابن بطوطة وكريستوفر كولومبس والحسن الوزان، ما نزال العالم العربي في حاجة كبيرة إلى التعريف والاهتمام بالأبعاد النظرية والثقافية للرحلة.

ابنُ فَضْلانَ وتأسيسُ النصِّ الرَّحلي

عبد الرحيم الكردي⁽¹⁾

الملخص:

يحاول هذا المقال إبراز دور ابن فضلان في تأسيس النص الرحلي، بنقله من التقارير العلمية الجافة إلى الوصف الأدبي، عبر جعل وقائع الرحلة منظورة من زاوية الراوي/البطل، كما هو الحال في السرد الروائي المعاصر، بمغامرات يقترح فيها البطل مخاطر واقعية، كما استخدم الراوي تقنية التلاعب بين زماني الحكاية والخطاب من ناحية، والانتقال في المكان من ناحية أخرى، كما يفعل كتاب الرواية، ويعتمد التشويق فيها على الترقب والإبهار بذكر الوقائع الغريبة والعجيبة والطباع والتصرفات المختلفة.

الكلمات المفتاح: الأدب الجغرافي - قصص الرّحلات - النص الرحلي - المركزية الحضارية - رحلة ابن فضلان - بنو بويه - الصقالبه - المقتر باله.

1 - قصص الرّحلات

الأدب الجغرافي العربي فرع مهم من فروع الأدب العربي، وفيه تراث كبير، ومع ذلك لم ينل مكانته اللائقة به من الدراسة والتأريخ أو النقد، وفي قلب هذا النوع من الأدب يقع ما يسمى "قصص الرّحلات"، وهي قصص متنوعة وشائقة، تعتمد على قالب الرحلة، أي على الحركة في المكان والزمان، وتجمع بين المعلومات الجغرافية والتاريخية والثقافية، وتمتاز فيها وشائج من

1 - عبد الرحيم الكردي، أستاذ النقد والأدب العربي الحديث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة قناة السويس، الإسماعيلية، مصر، رئيس الجمعية المصرية للدراسات السردية، رئيس تحرير مجلة سرديات، عضو لجنة الدراسات الأدبية بالمجلس الأعلى للثقافة.

السيرة الذاتية وقصص الفانتازيا والغرائب والعجائب والمغامرات والاكتشافات العلمية ، وأحياناً السفارات الدبلوماسية والجاسوسية.

وقد حفظت لنا كتب التراث العربي رصيداً كبيراً من هذه الرحلات، أشهرها رحلات ابن جبير وابن بطوطة وابن خلدون ولسان الدين بن الخطيب وغيرهم، وأكثر هذه الرحلات سجلها أصحابها بأسلوب قصصي شائق ولغة أدبية جميلة، لأن الإنسان العربي بطبعه ميال للتنقل والأرتحال، والتعبير بلغة شاعرة منذ العصر الجاهلي، حتى بعد أن هجر العرب البدايات واستقروا في الحواضر والمدن، فإن هوى الرحلة لم يفارقهم، بل أصبح حب الأرتحال جزءاً من ثقافتهم؛ لذلك نرى المستشرق الروسي أغناطيوس كراتشوفسكي، يَحْصِي عِدَّةً مَنْ أوردَ المُقْرِى أسماءهم مَنْ رحلوا من الأندلس إلى المشرق لطلب العلم فقط، وليس للتجارة أو الحج أو الغزو في مائتين وثمانين طالباً، وفيما يخص الأسلوب القصصي يرى كراتشوفسكي أن قصص الرحلات في الأدب العربي تتميز على أدب الرحلات في آداب الأمم الأخرى. (كراتشوفسكي: 1957، ج. 1، 18)

ويرى كراتشوفسكي أن الرحالة العرب في البداية، كانوا يسجلون معلوماتهم الجغرافية بطريقة جمع المعلومات، ولم يظهر الأدب الجغرافي العربي بصورته الفنية ولم يستو على سوقه ويتخذ هذه الصفة القصصية إلا بعد النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي، أي في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجري، كما يرى أن رسالة ابن فضلان هذه، تنبؤاً المكانة الأولى بين النماذج الممثلة لهذا الأدب القصصي سواء من الناحية الزمنية أو الأهمية الذاتية. (كراتشوفسكي: 1957، ج. 1، 186) ومن ثم فإن ابن فضلان يعدُّ أحدَ المؤسسين لهذا الفن؛ لأن الكتب والرسائل الجغرافية في التراث العربي قبل هذه المرحلة، كانت تدور أولاً في فلك "الجغرافيا الرياضية" الموروثة عن اليونان وبخاصة عن بطليموس، وكانت المؤلفات التي تهتم بهذا النوع من الجغرافيا تعتمد على المقاييس والدوائر وخطوط الطول والعرض المستنبطة من الحسابات العلمية، ثم نشأت بعد ذلك "الجغرافيا الوصفية"؛ وهي جغرافيا تعتمد على المشاهدات والشهادات، وفي هذه الفترة انفسح المجال أمام اللغويين، ليضعوا كتباً في الأنواء واللهجات ووصف الفضائل والخصائص التي تميز الأقطار والمدن، فيما عرّف بكتب البلدان، وهي كتب ورسائل لا تعتمد على قالب الرحلة، بل على نظام تراكم المعلومات الذي يشبه بناء دوائر المعارف، فهي

تحتوي على معلومات وصفات للناس والبيوت والجبال والحيوان والطيور والرياح، وأكثر هذه الكتب لم تتجاوز وصف جزيرة العرب إلا نادراً، لأن أهدافها كانت خدمة اللغة العربية والدين الإسلامي، مثال ذلك ما كتبه كل من مؤرخ السدوسي المتوفى سنة 195 هـ، والنضر بن شميل المتوفى سنة 203 هـ، وأبي حنيفة الدينوري المتوفى سنة 282 هـ، ثم تطور هذا النوع بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية، تلبيةً لحاجات تحصيل الخراج، وخدمات البريد، وتسيير الجيوش إلى كتب منظمة اتخذت عناوين متشابهة هي "المسالك والممالك"، وأحياناً كانت هناك رحلات علمية تتم بتكليف من الخلفاء ورجال السلطة، وذلك مثل البعثة التي أرسلها هارون الرشيد لاكتشاف العنبر في شواطئ اليمن، والبعثة التي أرسلها الخليفة الواثق بالله بقيادة محمد بن موسى الخوارزمي المتوفى سنة 259 هـ، لاكتشاف كهف الرقيم الوارد في سورة الكهف، وكذلك الرحلة التي أرسلت لاكتشاف سد يأجوج ومأجوج وغيرها.

ثم دفعت الرغبة في التشويق والإمتاع إلى المبالغة في اختراع العجائب والأساطير إلى ظهور كتب رحلات العجائب في الجزر والبحار البعيدة والأماكن النائية، كما هو الشأن في رحلات السندباد الواردة في ألف ليلة وليلة، ثم ظهرت قصص الرحلات في صورتها الناضجة.

ومن الملاحظ أن الأدب العربي في القرنين الرابع والخامس شهد ظاهرة جديدة بالاهتمام، وهي شيوع التعبير بالسرد الخيالي في كل المجالات، فالحاتمي في ثلثه المتنبي ونقده شعره في الرسالة الحاتمية، لا يتناول المتنبي وشعره تناولاً مباشراً بالوصف أو الهجاء المباشر أو النقد العلمي الجاف، بل يختلق قصة خيالية طريفة لا أساس لها من الواقع تشبه رحلات المغامرة، يصور نفسه فيها بطلاً يمتطي صهوة جواده الفاره، ويقتحم مجلس المتنبي، وهو جالس مع أصحابه ومحبيه، فيسأله أسئلة لا يستطيع المتنبي أن يجيب عنها، بل يتصبّب عرقاً، فيبهته ويدحض فكره ويطل سحر شعره، ويجعله يُقرّ بعجزه وهوانه، ويفضحه أمام محبيه وأعوانه.

ويصوغ أبو حيان التوحيدي أكثر آرائه الفلسفية عن طريق السرد الخيالي، كما يتجلى عشقه للسرد في رسالته التاريخية الطريفة عما تخيله قد دار بين أبي بكر وعمر وبعض الصحابة رضوان الله عليهم في دار السقيفة، بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، حتى الآمدي عندما أراد أن يوازن بين أبي تمام والبحثري

في كتاب الموازنة جعل ذلك في إطار سرديّ، إذ أدار حواراً حجاجياً بين شخصيتين خياليتين، إحداهما تتعصب لأبي تمام والأخرى تتعصب لببحري . وفي هذا العصر أيضاً، ظهر فنّ المقامات علي يد بديع الزمان الهمذانيّ، وسُجّلت حكايات الأعراب وقصص مصارع العُشاق، وظهر كتابُ الأغاني لأبي الفرج الأصفهانيّ، وأغلبُ الظنّ أن كتاب ألف ليلة وليلة قد استوى على سُوقه في هذه الفترة أيضاً، حتى إننا لو أطلقنا على هذه الفترة ”عصر السرد“ لم نكن مُبالغين.

ولعل السبب في ذلك، يكمن في وجود فائض هائل من المعارف التاريخية والجغرافية والعلمية مع ازدياد الحرية الشخصية التي وصلت حيناً إلى حد الفوضى، وحيناً آخر إلى المغالاة في التصوّف، وحيناً ثالثاً إلى التّجديف الدينيّ أو المهاترات الجنسية وعدم الحياء حتى في مجالس الوزراء والعلماء وكبار القوم، مع شُيوع الحركات الانفصاليّة والفتن العقديّة والاضطرابات السياسيّة، والفراغ الناشئ من توقّف حركة الفتوحات، مما أوجد جمهوراً يستمتع بالسرد القصصي الخيالي ويتذوقه، ويميل إلى قراءة قصص الغرائب والطرائف والمغامرات، فأصبح السرد القصصي هو الوسيلة المفضلة لصياغة النقد والفلسفة والتاريخ والجغرافيا. فلم يكن غريباً في مثل هذه البيئة - إذن - أن تنشأ قصص الرحلات، أي أن يصبح قلب الرحلة هو الأسلوب الغالب على صياغة المعلومات الجغرافية والتاريخية.

لكن الجغرافيين الذين كتبوا رسائل وكتباً عن رحلاتهم الجغرافية في هذه الفترة، كانوا يخلطون الحقائق بالخيالات والأوهام، تلبية لحاجة القراء للتشويق والانبهار، وقد تنبه إلى ذلك ابن حوقل، حين أراد أن يؤلف كتابه المسمّى المسالك والممالك ليُسجّل فيه رحلاته ومعلوماته ومشاهداته عن العالم الإسلامي بعد عقدين فقط من رحلة ابن فضلان، والتي بدأها من بغداد أيضاً سنة 331هـ، حرص على التأكيد على أن كتابه هذا، على رغم بُعده عن الجفاف العلمي لكتّابي الجيهاني وابن خرداذبة، فإنه يخلو من الأوهام التي تشيع في كتب معاصريه، بل ينصح قارئه أن يكون ذا عقل نقدي يستخدمه في التّثبت من صدق المعلومات التي ترد فيه، لأن ابن حوقل لم يقصد بكتابه مجرد التسليّة أو السّمر، بل تسجيل الحقائق الجغرافية، يقول: ”ولا يقارب هذا الكتاب عنده أي عند القارئ كتاب الجيهاني، ولا يوافق رسم ابن خرداذبة، وسبيل قارئه - أُرشدنا الله وإياه - أن يُنعم النظر فيما شك فيه، ويتأمله تأمل من حمل

عنه، بتحري الصدق، في كثير من قثاثة⁽²⁾ الناقلين وكذب المسامرين الذين لا يَعْلَمُونَ، ولا قَصْدُهُمُ الحَقَّ فيما يَبْغُونَ.“ (ابن حوقل: 1874، 7)

بعد هذا العصر تَطَوَّرَ قَصَصَ الرحلات، وشارك فيه رَحَّالُونَ هَوَاةٌ وجغرافيون وحُجَّاجٌ وعلماءٌ وفلاسفةٌ، ولم يكتفِ هؤلاء بالرحلة في المكان، بل كتبوا رحلات رُوحانيةً إلى السماء كما فعل ابن عربي، ورحلات فلسفيةً في العقل والروح كما فعل الغزالي والحارث المحاسبي وابن طفيل، ورحلات في الجنة والنار كما فعل المعري، وتراكت نتيجةً لذلك تقاليدٌ وتقنياتٌ وقوالبٌ متنوعة، ميزت النصَّ الرَّحليَّ في الأدب العربي، وجعلته مَعِينًا وموردًا للكُتَّابِ كبار أمثال دانتِي، كما جعلته مصدرًا للإلهام الروائيين المعاصرين أمثال: نجيب محفوظ في روايته رحلة ابن فطومة.

2- رحلة ابن فضلان

لكن رحلة ابن فضلان التي سوف نتناولها في بحثنا هذا ذات أهمية خاصة عن نظيراتها في الأدب العربي، لأنها وثيقة فريدة ونص أدبي مبتكر، سجل فيه صاحبه وقائع رحلة دبلوماسية وثقافية ودينية، ادَّعى أنه قادها إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة، بأمر من الخليفة العباسي المقتدر بالله، هذا الرجل - كما ذكر ياقوت الحموي - يسمَّى أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد، وهو رجل مجهول، لم تذكره المصادر التاريخية لا في الأدباء ولا في العلماء ولا في المؤرخين ولا في القادة، حتى إن الخطيب البغدادي - الذي لم يكذب يدع أحداً من الذين عاشوا في بغداد أو تعلموا فيها أو مروا بها، ممن لهم أدنى إسهام في العلم أو الأدب، إلا ذكره في كتابه تاريخ بغداد - لم يذكر شيئاً عن ابن فضلان هذا.

يذكر ابن فضلان، في مقدمة النص الذي بقي لنا من رسالته، أن السبب في هذه الرحلة أن ملك الصقالبة في ذلك الحين واسمه أمش بن يقطور أرسل رسالة إلى أمير المؤمنين المقتدر بالله سنة 309 هـ، يطلب منه فيها أن يرسل له من يفقه في الدين، ويعرفه شرائع الإسلام ويبيني له حصناً يقيه من أعدائه الخزر المتربصين بدولة الصقالبة .

2 - القثاثة: غشاء السيل، يقال: قث السيل هشيم النبات، دفعه أمامه.

كما يذكر ابنُ فضلان أن هذه الرحلة انطلقت من بغداد لإحدى عشرة ليلةً خلت من صفر سنة تسع وثلاثمائة، متجهة نحو الشمال الشرقي، فمرت في بلاد فارس بـ”النهران“، ثم ”الديسكرة“، ثم ”فرمسين“، ثم همذان” ثم ”ساوة“ ثم ”الري“ ثم نيسابور، ومنها إلى بخارا، وهناك التقى الوفد بالأمير نصر بن أحمد الساماني أمير خراسان ووزيره الجيهاني صاحب كتاب المسالك والممالك، ثم اتجهت الرحلة إلى الشمال الغربي نحو خوارزم والتقى الوفد بأميرها محمد بن عراق خوارزم شاه، ثم واصلت الرحلة سيرها إلى الجرجانية على نهر جيحون، فأقامت بها أياماً من رجب وشهور شعبان ورمضان وشوال بسبب البرد الشديد وتجمد النهر، ثم تحركت الرحلة متوغلة شمالاً، في بلاد قبيلة تسمى الغزية، من بلاد الترك، ثم بعد ذلك اجتازت مجموعة من الأنهار، مرت بقوم من الأتراك يقال لهم الباشغرد، وأخيراً وصلت الرحلة إلى مقصدها الأخير، أي إلى ملك الصقالبة، وكان وصولها لاثنتي عشرة ليلة خلت من المحرم سنة عشر وثلاثمائة، أي إن الرحلة استغرقت منذ خروجها من بغداد حتى وصولها إلى بلاد الصقالبة أحد عشر شهراً ويوماً واحداً، ولم تذكر لنا الأجزاء التي بقيت من مخطوطة ابن فضلان متى ولا كيف عاد ابن فضلان إلى بغداد، لأن هذا الجزء قد عدت عليه عوادى الزمن وظل ناقصاً حتى في أتم النسخ وأكثرها قرباً من الأصل، وهي مخطوطة مشهد التي اعتمد عليها العلامة سامي الدهان في تحقيقه الرسالة.

3 - وثيقة تاريخية

سجل ابن فضلان في هذه الرحلة كل ما أثار انتباهه من مظاهر غريبة وسلوكات عجيبة: اجتماعية وثقافية وجغرافية ودينية، إذ رصد عادات الناس وأجسادهم ومساكنهم وملابسهم وثقافتهم وأفكارهم وطرق معيشتهم في أفراحهم وأتراحهم من منظوره الخاص، مما جعلها وثيقة تاريخية واجتماعية وجغرافية تكشف النقاب عن مرحلة مجهولة من تاريخ روسيا وشرق أوربا، كما أنها وثيقة ثقافية تؤرخ لرؤية أبناء الحضارة الإسلامية في هذا العصر للشعوب الشمالية، ورؤية هذه الشعوب للخلافة الإسلامية.

لذلك حظيت باهتمام كبير من قبل الباحثين في الشرق والغرب، بل تعدت واحدة من الآثار العلمية المهمة التي شاركت في صناعة الصورة المعاصرة التي رسمت في أذهان العلماء الأوربيين والروس عن بلاد البلغار والخزر والروس وسائر شعوب شرق أوربا في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، ولم

تتعارض المعلومات الجغرافية والتاريخية الحديثة التي اكتشفت عن طريق علم الحفريات مع المعلومات الواردة في الرحلة إلا قليلاً.

لذلك تُرجمت الرحلة، وكتبت عنها دراسات عديدة باللغات الروسية والإنجليزية والألمانية والفرنسية، وصمد نصها في بوتقة النقد التاريخي للنصوص، وبخاصة بعدما عُثر على النسخة الوحيدة الموثقة من مخطوطة مدينة مشهد، وهي التي حققها العلامة سامي الدهان، حتى غدا الحديث عن الثقة في صحة الرحلة أمراً مفروغاً منه، لذلك فإن كراتشوفسكي يصرح بأن هناك شبه إجماع بين المستشرقين على صحة نسبة نص هذه الرسالة لابن فضلان، يقول: "وإذا كان البعض قد أبدى ارتياحاً من وقت لآخر بشأنها، كما فعل إسبترن SPITZIN، فإن ذلك يمس في العادة بعض التفاصيل، ولا يثبت على محك النقد الدقيق." (كراتشوفسكي: 1957، ج. 1، 187) ثم يقول: "إلا أنه لم يبق هناك أدنى ريب حول صحة نسبة الرسالة إليه." (نفسه) ومن جانب آخر، فإن المعلومات التي تسوقها الكتب التاريخية والجغرافية الأخرى، إما ترد على أنها مروية عن آخرين، أو على أنها معلومات بلا مصادر موثقة، أما في رحلة ابن فضلان، فالمعلومات التي ترد فيها تأتي على أنها شهادات شخصية مرئية أو معيشة.

4 - زمن الرحلة وزمن النص

والتأمل في الخطاب السردى الذي صيغت به رسالة ابن فضلان، يكتشف أن فيه علامات تشير إلى أن زمن كتابتها كان في وقت متأخر عن زمن القيام بها، أي إن نص الرسالة، لم يكتب باعتباره تقريراً رسمياً حياً عن وقائع الرحلة، قدمه ابن فضلان إلى من يهيمه الأمر عقب عودته من الرحلة مباشرة، أو بعدها بقليل، وأن الكثير مما ذكره ابن فضلان عن أخلاق الشعوب التي زارها لم يذكرها بسبب انبهاره بغرابتها فقط، أو باعتبارها اكتشافاً لسلوك أناس يعيشون في مناطق مجهولة، بل كانت وراء ذكره إياها أغراض أخرى، تشبه غرض أبي عبيدة في جمعه شعر النقائض، وغرض ابن المقفع من ترجمته أو تأليفه كتاب كليله ودمنة، ورفاعة الطهطاوي من ترجمته رواية مواقع الأفلاك في وقائع تليماك، فالبلاد التي تحدث عنها ابن فضلان كانت معروفة لدى العرب قبل ابن فضلان بمدّة ليست قليلة، فلم يكن ابن فضلان مكتشفاً لها، وأهل هذه البلاد كانوا معروفين؛ فشوارع بغداد كانت تعج بالجنود الخزر والغلمان الصقالية، والجاحظ في رسالته المسماة: التبصرة بالتجارة، يذكر أسماء كثير من السلع التي كان التجار يجلبونها من خوارزم وبلاد ما وراء النهر وبلاد البلغار،

أي إنَّ هناك علاقات تجارية مع أهل هذه البلاد كانت تتمُّ قبل ابن فضلان. هذه الإشارات الموجودةُ في الخطاب تشير إلى أن نصَّ الرحلة بشكلها الذي وصل إلينا، إنما هو نصُّ حكايتي أملاه ابن فضلان إملاءً، أو حكاها على مَنْ كتبه بعد الرحلة بزمنٍ طويلٍ، ورُبَّما بعدما أصبح ابن فضلان شيخاً هرمًا، مثلما فعل ابنُ جُبَيْرٍ وابنُ بطوطة وغيرُهما من كُتَّاب الرِّحلات.

– فلغة النصِّ لغة إملاء شفويٍّ وليست لغة كتابة، فالمعجم اللغويُّ المستخدمُ معجم لغة شفوية، فهو في أوَّل جملة يقول: ”لَمَّا وَصَلَ كِتَابٌ“ وهي صيغة شفوية، والصيغة الكتابية لتركيب هذه العبارة هي ”عندما وصل كتاب“، ومن التعبيرات الشفوية قوله: ”وسبَّب له بالمال المحمول إليه“ والصيغة الكتابية ”وزوَّده بالمال المحمول له“ وقوله: ”يزيح علنًا“ بدلًا من ”يقضي حوائجنا“، وقوله: ”وهو رجل من صفته ونعته“ بدلًا من ”وهو رجل سيء السمعة“ وقوله: ”وليس يعرفون“ بدلًا من ”ولا يعرفون“.

وكذلك استخدام الكلمات الدارجة من المستوى العامِّي الشفوي للغة، مثل كلمات ”الجرأية“ بدلًا من ”الثقفة“، و”وافينا“ بدلًا من ”وصلنا“، و”صادفنا“ بدلًا من ”وجدنا“، و”بذرتنا“ بدلًا من ”حراستنا“ و”تكارينا“ بدلًا من ”استأجرنا“، و”أوحش“ بدلًا من ”أفبح“، و”استدف“ بدلًا من ”استقام“، و”شرروها“ بدلًا من ”جففوها“ و”إيش أعمل“ بدلًا من ”ماذا أفعل“ و كلمة ”وسخ“ بدلًا من ”قدارة“.

– تسير الصيغة السردية للرحلة حسب التقاليد المتبعة في كُتب الأمالي؛ فالترابط بين الفقرات لا يعتمد على الترابط النصي المكتوب أو الحجاج المنطقي المحكم، وليس على الوثائق أو المذكرات، بل على تداعي الذكريات ولا يربطها إلا خيط من التتابع الزمني والانتقال من مكان إلى آخر، لذلك نجد الذاكرة أحيانًا تخون صاحبها كما يحدث في مثل هذا النوع، وبخاصة ذاكرة كبار السن، عندما يتناول العهد بين زمن الأحداث وزمن حكاية هذه الأحداث، مثال ذلك: ”قول الراوي“. (ابن فضلان: 1960، 80) إنَّ القافلة قد انتقلت من بخارا إلى خوارزم في سفينة واحدة، ثم بعد ذلك بعدة صفحات، يُحصي عدد رجال القافلة وعدتها بنحو ثلاثة آلاف دابة وخمسة آلاف رجل (نفسه، 98)، كما أن أكثر فقرات نصِّ الرحلة، تبدأ بفعل ”قال“، كما هو الشأن في تقاليد كُتب الأمالي.

– إنَّ المَرويَّ له في نص الرحلة ليس جهةً رسميّةً أو مسئولاً حكومياً يرغبُ الراوي أن يُبلّغه بنتائج سفارة دبلوماسية إلى دولة أجنبية ، بل هو جمهورٌ من متوسّطي الثقافة ورؤُاد مجالّس السَّمَر الذين تَسْتَهويهم الحكايات العجيبة والغرائب والمغامرات والتجاربُ الشائقة.

– إنَّ ابنَ فضلانَ الرَّاوي عندما يرسمُ صورةً لابنِ فضلان الرَّحالة يَستخدمُ رؤيةَ الشيوخ عندما يتحدثون عن شبابهم، فهو يتناوله بشيء من المبالغة في الوصف بالجرأة والشجاعة والمغامرة وسُمُو المكانة، فابنُ فضلان الحقيقي كما نفهم من الرسالة ومن غياب ذكر اسمه في كتب التراث المعتمدة، لم يكن سوى فقيه أو معلم صبيان، ولم تكن وظيفته في الرحلة سوى الإشراف على عدد من الفقهاء الصغار، وقد أسند إليه قراءة الرسالة بالعربية؛ لأن باقي المشرفين على الرحلة كانوا من العجم، وربما لم تكن العربية قد استوت على ألسنتهم بعد، لكنه أثناء السرد يتحدث كأنه هو السّفير أو قائد الرحلة، فينسب لنفسه أفعالاً لا يقوم بها إلا القائد، فهو يأمرُ فيطأعُ، ويدعي أنه هو الذي كان يرسمُ خط سير الرحلة أو توقّفها، وهذا أمرٌ مألوف لدى كثير من الشيوخ عندما يحكون عن أيام شبابهم .

كلُّ هذا يؤيدُ ما ذهبنا إليه من أن الرحلة نفسها، كانت في زمن سابق على زمن إملاء النص الرّحلي، فلو تخيلنا أن ابنَ فضلان كان في الأربعين من عمره، عندما شارك في هذه الرحلة أي سنتي 309 :310هـ – وهي السنّ التي يمكن أن يتحمل مثله فيها المشاق التي نسبها إليه، والتي يُوحي وصفه بها نفسه من العقل والحكمة – فإنه سوف يكون في السبعين من العُمُر حوالي سنة 340هـ، وهي السنّ التي يبدأ الرَّحالة عادة في قصّ حكاياتهم عما فعلوه في شبابهم. وسواءً أكان قد أملى رسالته قبل هذا التاريخ أو بعده بقليل، فإن إملاء الرحلة سوف يكون بعد سنة 332هـ، أي بعد استيلاء بني بُوَيّه على الحكم في دار الخلافة وتبدّل الأمور، وهذا الاستنتاج – إذا صحَّ – سوف يكشف لنا العديد من الإحالات المضمرة أو الإشارات الغامضة للأنساق الثقافية في نص الرحلة.

5 – اختلاف أحوال العصر

إذا نظرنا إلى الأحوال التاريخية للفترة التاريخية التي قام فيها ابن فضلان برحلته، سوف نجد أن هذه الفترة شهدت بداية الإنهيار الحقيقي للخلافة

الإسلامية، مع بقاء التَّشَبُّتِ باستمرارِ صورتها الخارجية العظيمة وهَيْبَتِها؛ ففي هذه الفترة تَوَلَّى المقتدرُ بالله الخِلافةَ سنة 295هـ، واستقرَّ في كرسيِّ الحُكْمِ سنة 296 هـ بعد أن انتصر أعوانه على ابن المعتزِّ وقتلوه، ففي أيامه تمزقت الدولة الإسلامية وأصبحت ولايات مستقلة، وكثرت الفتنُ والاضطرابات السياسية والدينية والفسادُ الإداري والمالي، ففيها قُتل الحلاجُ والجنابيُّ بتهمة الزندقة، وظهرت فتنةُ الحنابلة مع الإمام الطبري، وظهرت الحركاتُ الانفصالية، إذ ظهر القرامطةُ في الأحساء والبحرين، والسامانيون في خراسان، والعبيديون في تونس، وانتشرت دعوةُ الحسن بن علي العلويِّ المعروف بالداعي في بلاد الديلم، وازداد الفقراءُ فقراً والأغنياءُ غنى.

ويُلخِّص لنا محمدُ بنُ علي ابن طباطبا العلوي المعروف بابن الطَّقْطَقِي الأحوالَ في أيام الخليفة المقتدر أي منذ سنة 295 هـ حتى سنة 322 هـ فيقول: ”واعلم أن دولة المقتدر كانت دولة ذات تخليط كثير، لصغر سنه ولاستيلاء أمه ونسائه وخدمه عليه، فكانت دولته تدور أموراً على تدبير النساء والخدم، وهو مشغول بلذته، فخرَّبت الدنيا في أيامه، وخلت بيوت الأموال واختلفت الكلمة.“ (ابن الطَّقْطَقِي: 190، 1920)

ويصف لنا الذهبي اختلال الأحوال في عهده فيقول: ”وكان النساءُ قد غلبن عليه وكان سخياً مبذراً يصرف في السنة للحج أكثر من ثلاثمائة ألف دينار، وكان في داره أحد عشر ألف غلام خضيان غير الصقالبة والروم والسُود.“ (الذهبي: 1990 ج. 23، 397) ويقول: ”وكثر أمرٌ حرم الخليفة ونهيهم لركابته، وآل الأمر إلى أن أمرت السيدة أم المقتدر على القهرمانة أن تجلس بتربتها للمظالم، وتنظر في رقاع الناس كل جمعة، فكانت تجلس وتحضر القضاة والأعيان وتبرز التواقيع وعليها خطها.“ (نفسه: ج. 23، 26)

ولم تكن تلك فترة طارئة أو حالة فردية لخليفة طفل سيطرت عليه أمه، بل كانت حالة اختلال اجتماعي، ارتفع فيها شأن الفاسدين وانحط قدر الحكماء والمصلحين، لذلك فقد العلماء الأمل في الإصلاح، فالذهبي يروي لنا شهادة للإمام الطبري على فساد الأحوال في هذا العصر، يقول: ”قال المعافي بن زكريا الجريري: حدث أن المقتدر لما خلع وبويع ابن المعتز، دخلوا على شيخنا محمد بن جرير، فقال: ما الخبر؟ قيل: بويع ابن المعتز.“

فقال: مَنْ رَشَّحَ لِلوِزَارَةِ؟

قيل: محمد بن داود.

قال: فمن ذكر للقضاء؟

قيل: الحسن بن المُثَنَّى.

فأطرقَ ثم قال: هذا أمرٌ لا يَتِمُّ.

قيل له: كيف؟ قال: كلُّ واحدٍ من سَمَّيْتُمْ متقدِّمٌ في معناه على الرُّبَّةِ، والزمانُ مُدبِّرٌ، والدُّنيا مُؤَلِّيَّةٌ، وما أرى هذا إلا إلى اضمِحلال. (الذهبي: 1990، ج. 22/24)

وعلى الرغم من حالة هذا الاضمِحلال السياسي والاجتماعي والإداري، فإن هناك حرصاً على بقاء الصورة التقليدية لمُهَابَةِ الخِلافة وقوتها، بل نجد مبالغةً ومُغَالَاةً في هذا الجانب، إذ يَصوِّرُ لنا الصُّوْلِي مشهداً أعدّه المقتدرُ عند استقباله أحدَ رسل ملك الرُّوم، يكشف مدى حرص الخليفة وحاشيته على إظهار عظمة الخِلافة أمام هؤلاء الرُّسل، يقول: "أقام المقتدرُ العساكرَ، وَصَفَّهُم بالسَّلاح، وَكَانُوا مائةً وَسِتِّينَ ألفاً، وَأَقَامَهُم من باب الشَّماسِيَةِ إلى دار الخِلافة، وبعدهم الغلمان، وَكَانُوا سبعةً آلافِ خادِم، وسبعمئة حاجب.. وَكَانَتِ السُّتُورُ ثمانيةً وَثَلَاثِينَ ألفَ سترٍ من الدِّيَاج، وَمِنَ البُسُطِ اثْنانِ وَعَشْرُونَ ألفاً، وَكَانَ فِي الدَارِ قُطْعانٌ مِنَ الوَحشِ تَأَنَسَّتْ، كانَ فِيها مائةٌ سَبْعُ فِي السَّلاسلِ، ثُمَّ أَدْخَلَ دَارَ الشَّجَرَةِ، وَفِي وَسَطِها بَرْكَةٌ وَالشَّجَرَةُ فِيها، وَلِها ثمانيةٌ عَشَرَ غَصْناً، عَلَيْها الطُّيُورُ مُذْهَبَةٌ وَمُفَضَّضَةٌ، وَرَقُّها مُخْتَلَفُ الأَلْوَانِ، وَكُلُّ طائِرٍ مِنْ هَذِهِ الطُّيُورِ المَصنُوعَةِ يَصْفِرُ" (نفسه: ج. 23، 23)

هكذا نرى الحالة الاجتماعية والسياسية والثقافية في الفترة التي قام فيها ابنُ فُضْلانَ بهذه الرحلة، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

- 1 - انتشارُ الفساد السياسي والمالي والأخلاقي والبَدْخ والإسراف الشديد لدى الطبقة الحاكمة، وسيطرة السُّفهاءِ على زمامِ الأمور؛
- 2 - الزُّهُوُّ بالدُّورِ الثقافيِّ المركزيِّ، واستقرارُ تصوُّرِ عامٍ في أذهانِ المسلمينِ عامَّةً والعربِ خاصَّةً بالتَّفُوقِ الحضاريِّ، نتيجةً لأجْجادٍ قديمةٍ وعظمةٍ موروثةٍ؛

3- رَافِهيَّةٌ كاذبةٌ تعيشها الطبقاتُ القريبةُ من دوائرِ الحكمِ بجانبِ فُقرٍ مُدْفَعٍ في سائرِ الطبقاتِ؛

4- فُقدانُ الحُرِّيَّةِ الفكريةِ والعَقَدِيَّةِ وانتشارُ العصبِيَّةِ المَذْهَبِيَّةِ، واغتيالُ كلِّ صاحبِ فكرٍ مُخالفٍ تحتِ رايةٍ محاربةِ الزُّنْدَقَةِ؛

5- وُجُودُ رُكَّامٍ معرفيٍّ هائلٍ وعُلَمَاءٍ، لكنهم لا يَتِمَكَّنُونَ من دوائرِ اتِّخاذاِ القَرارِ بل يُحاصِرُونَ كما حَدَّثَ مع الإمامِ الطبري.

أما الفترةُ التي كَتَبَ فيها ابنُ فضلانُ ذكرياته عن رحلته، فهي مُختلفةٌ تمامًا، ففي هذه الفترة الجديدة حدثت ثورةٌ لا تقبلُ خُطورةً عن الثورةِ العَبَّاسِيَّةِ الأولى التي حدثت بتدبيرٍ من أبي مُسلم الخراساني سنة 132هـ، تكُمَّن هذه الثورة الجديدة في سيطرةِ أبناءِ الشُعبِ التي كانت تعيش على هامش الحضارةِ على مقاليدِ الأمورِ في قلبِ الخِلافةِ العباسيةِ، وتُوِّج ذلك باستيلاءِ بني بويهِ الثلاثة على مقاليدِ الحكمِ وإدارةِ شُؤونِ الخِلافةِ الإسلاميةِ، حتى إن أميرَ أمراءِ الدولةِ العباسيةِ، أي الحاكمِ العسْكَريِ الفعلي - والذي أذاق الناسَ أصنافَ العذابِ - كان من الخَزَرِ، وهو محمدُ بنُ رائقٍ، المشهورُ بالقسوةِ والبطشِ، وكذلك بنو بويه كانوا من الدَّيْلَمِ، وهم إحدى أَلْشُعبِ الشمالية التي وصفها ابنُ فضلانُ في رحلته، وكانوا إلى عهد قريبٍ وَثَنِيَّينَ، لكنَّ أحدَ دُعاةِ الشِيعَةِ، من أبناءِ الإمامِ زَيْدٍ، استطاع أن ينشرَ الإسلامَ الشِيعيَّ بينهم، وأن يجعلهم يَدِينُونَ بالمذهبِ الزَّيْدي، لذلك فإنهم عندما تمكنوا من الحكمِ، كانوا يرونُ العباسيين مُجرَّدَ مُغتصبينَ للحكمِ من أصحابه الحقيقيين أي الشِيعَةِ، وهكذا أصبح من كانوا مُطاردينَ مُتَقَرِّينَ ومُتَّهَمينَ بالتخلفِ الحضاري منذ رُبْعِ قرنٍ فقط، هم أصحابُ السلطةِ والمكانةِ، وأصبح الخَزَرُ والدَّيْلَمِ والصقالبةُ والغُزُّ هم أصحابُ السلطةِ، بعد أن كانوا موضعَ زُرَايَةٍ واتهامٍ بالتخلفِ والهمجيةِ، من جانبٍ آخرٍ، فإن الوقائعَ التي ذكرها ابنُ فضلانَ، تشيرُ إلى أنه لم يكن شِيعيًّا بل كان مُعاديا لهذا المذهبِ؛ مذهبِ البويهيين أصحابِ السلطةِ وَقَتَ كِتَابَةِ الرسالةِ، فهو يحكي في الرسالةِ أنه كان خائفًا من هؤلاء الشِيعَةِ، وهو يصرح بأنه اختبأ وتكرَّر في القافلةِ عندما قابله واحدٌ من دُعاتهم، يقول: ”ثم إلى الدامغان، وصادفنا بها ابنُ قارنٍ من قبلِ الداعي فتتكرنا في القافلة“ (ابن فضلان: 1960، 74) والداعي هذا - الذي خاف ابنُ فضلانُ من أحدِ أتباعه فتخفى - هو: الحسن بن القاسم، الذي تولى خِلافةَ الناصر وأرسل ولديه أحمدًا وجعفرَ لقتالِ السامانيين، فكان من بين الذين أظهروا شجاعةً في قتالِ السامانيين، وكان في

جيش الداعي هذا أبو شجاع بن بويه والد علي والحسن وأحمد أبناء بويه الذين قامت على أيديهم الدولة البويهية، ثم إن ابن فضلان يحل ضيفاً على الأمير نصر بن أحمد الساماني ووزيره الجيهاني، فيكرمان وفادته، وييدي الأمير الساماني مولاته وطاعته لأمر المؤمنين المقتدر، ويأمر بتنفيذ أمره فيما يخص تمويل الرحلة من ضيعة ابن الفرات المصادرة، كما يأمر بحراسة القافلة حتى تصل إلى ما تريد، يحرسها من أنصار الداعي الذين كان أبو شجاع البويهي أحد قوادهم الشجعان، والسامانيون حينئذ كانوا أعداء الشيعة، ومن ثم أعداء البويهيين فيما بعد.

من هنا، يتضح أن رسالة ابن فضلان ليست مجرد تقرير رسمي عن رحلة خاصة في مهمة دبلوماسية، وليست تسجيلاً لرحلة كشفية إلى أماكن مجهولة لم يعرف الناس عنها شيئاً، بل هي صورة لوقائع في عهد سابق، منظوراً إليها من رؤية خاصة، وموظفة لإدانة عهد لاحق، فيها تعرية لتاريخ هؤلاء القوم الذين أصبحوا سادة البلاد بين عشية وضحاها، كما أنها نفثة مصدور يتحسر فيها رجل عجوز صاحب خبرة على زمن مضى وعصر تبدلت أحواله، ويشفي بها صدور جمهور يئن تحت ضربات سوط "ابن رائق" وأمثاله من أبناء هذه الشعوب التي كانت في ذيل الحضارة، ثم أصبحت تسيطر على أبناء الحضارة في بغداد. تشفي رسالة ابن فضلان صدور قراء كانوا ييكونون من شدة الظلم والفساد في عهد المقتدر، ثم أصبحوا في عهد الراضي ييكونون على أيام المقتدر، فعهد المقتدر كان سيئاً جداً، لكن العهد الذي جاء بعده كان أسوأ بكثير، لأن الزمن - حسب قول الطبري - مُدبرٌ، والدنيا مُولِيَّةٌ، يقول الذهبي عن الأحوال في عهد الراضي بالله (322هـ: 329هـ): "صارت البلاد بين خارجي قد تغلب عليها، أو عامل لا يحمل مالاً، وصاروا مثل ملوك الطوائف، ولم يبق بيد الراضي غير بغداد والسواد مع كون ابن رائق عليه." (الذهبي: 1990، ج. 24، 43) أي أن ابن رائق أصبح يتحكم في الخليفة نفسه.

1 - صانع الكلام

لدينا، إذن، واقعان شاركوا في صناعة هذا النص الرحلي، الواقع الأول هو موضوع القصة أي أحداث الرحلة وظروفها والأحوال في بغداد وفارس وغيرها سنتي 309 و 310هـ، وكان فيه ابن فضلان هو البطل (صانع الأحداث)، أما الواقع الآخر، فهو الذي صاغ المنظور الحكائي أو الروي السردية التي صورت هذا الواقع، هذا الواقع الآخر كان ابن فضلان فيه هو الراوي (صانع

الكلام)، وابن فضلان الراوي ينقلُ كلامَ ابنِ فضلانِ البطل، ويستحضرُ رؤيته لنفسه ولقومه ورؤيته ورؤية قومه للشعوب الشمالية، كما أن ابن فضلان الراوي ينقل كلام أبناء الشعوب الشمالية، ويستحضر تصوّرهم لأنفسهم وتصورهم للخلافة الإسلامية وللعرب والفرس، ثم إن حديثه يكشف معلومات تاريخية وجغرافية عن الواقع الذي تدور فيه الأحداثُ بكل ما فيه من صراعات وفساد. هذه الصورُ عندما صاغها ابن فضلان في شكلها اللغوي، وأخرجها في سياق سياسي وثقافي جديد، وفي ارتباط مع الظروف التي نشأت بعد استيلاء البويهيين على مفاصل العالم الإسلامي، لم تعد مجرد تاريخ، بل أصبحت نوعاً من استدعاء التاريخ للتعبير عن نوايا مضمرة وإيصال رسائل مُبطنَة يعرفها كل من المُشئيّ والمتلقي دون تصريح، على رَغْم أن إشارات النص تؤكّد أن ابن فضلان قد زار هذه البلاد فعلاً، لأن هذا الوصف الحيّ الذي نراه فيها لا يُمكن أن يصدر إلا من مشاهدات حقيقيّة، لكن صياغة وقائع هذه الرحلة كانت من خلال رؤى خاصّة.

أولى هذه الرؤى رؤى ابن فضلان للآخر، والآخر، هنا، هو الشعوب الشماليّة التي زارها، فهو يُصوّر هياتهم وأفعالهم بروية متأنفة مُعاليّة، تحتقر عادات هذه الشعوب ولغاتها وطرق حياتها، وتستغرب أفعالها وأجواءها المُختلفة عمّا ألفه هو وألفه الناس في العالم الإسلامي. وهو في تصويره لعادات هؤلاء الناس، يستدعي ويؤكد بطريقة غير مباشرة رؤيته للذات، وهي ذات مُتضخّمة، والذات هنا هي النقيض، أي العالم الإسلامي ودولة الخلافة، وهي تمتدّ حتى أطراف بلاد فارس، لأن الغرائب والعجائب لا تبدأ إلا بعد أن تتجاوز القافلة هذه الحدود، وكل صفة يلصقها الراوي بالصقالبة أو الخزر، أو بالبلاد التي يسكنون فيها، على أنها مُستغربة وعجيبة يُفترض أن جمهور المتلقين يُوافقونه على قبول نقيضها في هذا العالم الإسلامي.

ومن ثمّ، فإن رؤيته للآخر تحمل في طياتها رؤيةً للأننا، وتُحاكم الآخر وتستهجن أفعاله بناءً على درجة مُخالفته للأننا، فكل صفة مُستهجنة عندهم (هم)، يُقابلها النقيض عندنا نحن، أو ليست موجودة عندنا (نحن)، فهم مُتخلفون ونحن مُتحضرون، هم كفار أو شبه كفار ونحن مسلمون، بلادهم باردة جداً وبلادنا دافئة.

والجوانب التي يراها ابن فضلان في هذا الآخر مُتعدّدة، وكلها منطوية

برؤية متعالية بل شديدة التعالي ومصحوبة بالسخرية والاستهجان، منها:

أ - ما يتعلّق بفساد العقيدة، فهو يرى أن الغزيرة كفاراً لا يدينون بدين، بل لا يزنقون إلى درجة البشر، يقول: ”وهم مع ذلك كالحمير الضالة، لا يدينون لله بدين ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً، بل يُسمّون كبراءهم أرباباً.“ (ابن فضلان: 1960، 91) ويقول عن الباشغرد: ”ومنهم من يزعم أن له اثني عشر رباً.. ورأينا طائفة منهم تعبد الحيات، وطائفة تعبد السمك، وطائفة تعبد الكراكي.“ (نفسه، 108)

ب - التخلف الثقافي، والهمجية وعدم النظام، يقول: ”وأمرهم شورى بينهم، غير أنهم متى اتفقوا على شيء وعزموا عليه، جاء أزدلهم وأخسهم فنقض ما قد أجمعوا عليه.“ (نفسه، 91)

ت - غرابة اللغة واستهجان أصواتها وجفوة طباع المتكلمين بها، يقول عن الجرجانية: ”وهم أوحش الناس كلاماً وطبعاً، وكلامهم أشبه شيء بصياح الزرازير، وبها قرية على يوم يقال لها ”أردكو“، أهلها يقال لهم ”الكرادلة“ كلامهم أشبه شيء بتقيق الضفادع.“ (نفسه، 82)

ث - القذارة، يقول عن الغزيرة: ”لا يستنجون من غائط ولا يؤل، ولا يغتسلون من جنابة ولا غير ذلك، وليس بينهم وبين الماء عمل، خاصة في الشتاء“ (نفسه، 92)، ويقول عن الترك: ”لا ينزع الواحد منهم الثوب الذي يلي جسده حتى ينتثر قطعاً“ (نفسه، 103)، ويقول عن الباشغرد: ”ويأكلون القمل، يتتبع الواحد منهم درز قرطقه⁽³⁾ فيقرض القمل بأسنانه.“ (نفسه، 108)

ج - عدم الحياء، يقول: ”لا يستتر نساؤهم من رجالهم ولا من غيرهم، وكذلك لا تستر المرأة شيئاً من بدنها عن أحد من الناس.“ (نفسه، 92)

د - لا يدبجون الأنعام كما يفعل المسلمون، بل يضرب الواحد منهم رأس الشاة حتى تموت.

ذ - أمر اللواط عندهم عظيم جداً.

ر - الجهل الشديد، فإذا مرض منهم أحد لا يعالجونه بل إن كان غنياً ضربوا له خيمة خارج البيوت فلا يزال فيها إلى أن يموت أو يبرأ، وإن كان فقيراً رموا به بالصحراء وأزحلوا عنه.

3 - أي حاشية ثوبه.

ز - والتُّرْكُ يَنْتَفُونَ لِحَاهِم، يقول: ”ورُبَّمَا رَأَيْتَ الشَّيْخَ الهَرَمَ مِنْهُمْ، وَقَدْ نَتَفَ لِحَيْتِهِ وَتَرَكَ شَيْئًا مِنْهَا تَحْتَ ذِقْنِهِ وَعَلَيْهِ البُوسْتَيْنِ، فَإِذَا رَأَاهُ إِنْسَانٌ مِنْ بَعْدِ لَمْ يَشْكُ أَنَّهُ تَيْسٌ.“ (نفسه، 100)

س - أَنَّهُمْ يُحْرِقُونَ مَوْتَاهُمْ وَبَعْضَ أَحْيَائِهِمْ بِصُورَةٍ بَشَعَةٍ.

ولا يَكْتَفِي ابنُ فَضْلَانَ بِرِسْمِ صُورَةِ هَذَا الْآخَرِ، وَدِيَانَاتِهِ وَعَادَاتِهِ وَتَقَالِيدِهِ وَمَلَابِسِهِ، بَلْ يَرَسِّمُ صُورَةَ لِلْبَيْئَةِ الجُغْرَافِيَّةِ الَّتِي يَعِيشُ فِيهَا، حَيْثُ الْجَلِيدُ وَالْبَرْدُ وَالْأَنْهَارُ وَالْجِبَالُ وَالْكَائِنَاتُ العَرَبِيَّةُ، وَالسُّحُبُ وَالاخْتِلافُ أَوْقَاتِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ.

وهنا تَجَدُّرُ الإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ السَّلْبِيَّةَ الَّتِي رَسَمَهَا ابنُ فَضْلَانَ لِلصَّقَالِبَةِ وَالخَزَرِ وَالغَزِّ، لَمْ تَكُنْ نَاشِئَةً عَنِ رُؤْيَتِهِ الذَّائِبَةِ فَقَطْ، وَإِنَّمَا هِيَ رُؤْيَةٌ كَانَتْ مُسْتَقْرَّةً لَدَى العِقلِ الجُمُعِيِّ العَرَبِيِّ فِي ذَلِكَ الوَقْتِ، بَلْ لَمْ تَكُنْ رُؤْيَتُهُمْ تِلْكَ خَاصَّةً بِبِلَادِ الشِّمَالِ فَقَطْ، وَإِنَّمَا بِكُلِّ الشُّعُوبِ الوَاقِعَةِ عَلَى هَامِشِ الحَضَارَةِ العَرَبِيَّةِ؛ لِأَنَّ العَرَبِيَّ كَانَ يُحَسُّ بِالدَّورِ المَرْكَزِيِّ لِلحَضَارَةِ الإِسْلَامِيَّةِ، وَأَنَّ الخِلافةَ أَكْبَرُ قُوَّةٍ عَالَمِيَّةٍ فِي ذَلِكَ الوَقْتِ.

فالمَسْعُودِيُّ (ت 346هـ)، وَهُوَ مُعَاصِرٌ لابْنِ فَضْلَانَ، يَرَسِّمُ لِلشُّعُوبِ الشِّمَالِيَّةِ صُورَةَ قَرِيبَةً مِنَ الصُّورَةِ الَّتِي رَسَمَهَا ابنُ فَضْلَانَ، فَيَصِفُهُمْ بِأَنَّهُمْ قَدْ تَبَدَّلَتْ أَفْهَامُهُمْ، وَثَقَلَتْ أَلْسِنَتُهُمْ، وَابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ، وَمَنْ كَانَ أَوْغَلَ مِنْهُمْ فِي الشِّمَالِ غَلِبَتْ عَلَيْهِ العِبَاوَةُ وَالْجَفَاءُ وَالبُهْمِيَّةُ. (كراتشوفسكي: 1957، ج. 1، 182)

إلى جانب هذه الصورة التي رسمها ابنُ فَضْلَانَ لِلآخَرِ، فَإِنَّ هُنَاكَ جَانِبًا آخَرَ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُخْفِيَهُ فِي رِسَالَتِهِ، وَهُوَ الوَاقِعُ السِّيَاسِيُّ وَالإِدَارِيُّ الفَاسِدُ، وَالَّذِي كَانَ، أَيَّامَ حُكْمِ الخَلِيفَةِ المَقْتَدِرِ، يَسْتَشْرِي فِي كُلِّ مَفَاصِلِ الدَّوْلَةِ وَالمُجْتَمَعِ؛ فَالمِهْمَةُ الأَسَاسِيَّةُ الَّتِي أَوْكَلَتْ لِلرَّحْلَةِ لَمْ تُنْجِزْ، وَمِنْ ثَمَّ، فَإِنَّ الرِّحْلَةَ فِي الحَقِيقَةِ كَانَتْ فَاشِلَةً، فَلَمْ يَبْنَ ابنُ فَضْلَانَ وَأَصْحَابُهُ حِصْنَ وَلَا مَسْجِدًا وَلَا يُقِيمُوا مَنَبْرًا وَلَا يُفَقِّهُوا أَحَدًا مِنَ الصَّقَالِبَةِ فِي الدِّينِ، وَالسَّبَبُ فِي ذَلِكَ هُوَ الفِسادُ، لِأَنَّ المَالَ الَّذِي كَانَ مُخَصَّصًا لِهَذَا الغَرَضِ قَدْ نُهَبَ، وَأَصَابِعُ الإِثْمَامِ تُشِيرُ إِلَى أَحْمَدَ بنِ مُوسَى الَّذِي كَانَ مِنَ المَفْتَرِضِ أَنَّهُ سَوْفَ يَتَسَلَّمُ هَذَا المَالَ؛ تَأخَّرَ فِي بَغدَادَ وَلَا يُسَافِرُ مَعَ الرِّحْلَةِ لِأَسْبَابٍ غَيْرِ مَعْرُوفَةٍ، وَالفَضْلُ بنُ مُوسَى النُّصْرَانِي اسْتَوْلَى عَلَى هَذَا المَالَ، وَأَوْعَزَ إِلَى قَائِدِ الشَّرْطَةِ بِالقَبْضِ عَلَى أَحْمَدَ

بن موسى، أي إن قائد الشرطة كان شريكاً له في السرقة، مما يدل على اختلال الأمور، وهذا ما أدى إلى أن ألمس ملك الصقالبة أخذ يشك في أمانة الوغد، فلا يثق فيه ولا في صدق الدعاة والرسل والفقهاء جميعاً، كما أن الكتاب الذي أرسله ملك الصقالبة كان في الأصل موجهاً للخليفة، لكن الرد كان من الحاشية، لذلك يُعبر الراوي عن ذلك بصيغة المبنى للمجهول "فأجيب" "فندبت"، وهذا يدل على أن الخليفة ووزيره لا سلطة لهما في إدارة الأمور.

2 - نص أدبي

أيّاً كان الأمر، فإن النص الذي وصل إلينا - رغم أنه يعتمد على واقعة حقيقية - فإنه نص قصصي جميل، فيه عنصراً الحكاية والخيال والترقب والتشويق والتحليل الداخلي للهواجس النفسية والإحساس بالمخاطر، واللغة الأدبية الشائقة، حتى إن الدكتور سامي الدهان يقول عنه: "والعجب أشد العجب في هذه الرسالة، يخطها رجل فقيه، فيجيد في الوصف على أروع ما يجود فيه الأدباء، يصور ما يجول في نفسه من مشاعر الفرح والغبطة والخوف والفرح، والعجب والدهشة، فيقرّبنا من المشاهد رأي تقريب أديب أريب لا فقيه مبشر، ولولا أنه ذكر مهمته وألح على بيانها، وأكثر من التصح والتبهي، لسلكناه في الأدباء والقصاصين فحسب" (4).

والأهم من ذلك، أن رسالة ابن فضلان تعدّ من باكورة الأعمال العربية التي نجحت في تأسيس النصّ الرحلي، بمعنى الانتقال بأدب الرحلة الجغرافية من التقارير العلمية الجافة إلى الوصف الأدبي، لذلك فإنها من الأعمال الرائدة في مجال هذا النوع الأدبي، فالوقائع الحقيقية فيها منظورة من زاوية محددة هي زاوية الراوي/البطل، كما هو الحال في السرد الروائي المعاصر، والمغامرات فيها أقرب إلى التراجم منها إلى قصص المغامرات، لأن الراوي/البطل فيها يقتحم المخاطر الواقعية، ويصر على اقتحامها، على رغم علمه بعدم جدواها، وهذه سمات البطل التراجيدي كما يقول توفيق الحكيم (توفيق الحكيم: 1977، 11)، فالرحلة كان محكوماً عليها بالفشل منذ قيامها وفقدانها لأهم مقوماتها وهو المال، ومع ذلك كان هناك إصرارٌ عجيب من القائمين عليها على إتمامها، والراوي يستخدم تقنية التلاعب بين زمني الحكاية والخطاب من ناحية، والانتقال في المكان من ناحية أخرى، كما يفعل كتاب الرواية، والتشويق فيها

4 - مقدمة سامي الدهان لرسالة ابن فضلان، ط. المجمع العلمي العربي بدمشق، ص. 28.

يعتمد على الترقُّب والإبهار بذكر الوقائع الغريبة والعجيبة والطبائع والتصرفات المختلفة، وهذا ما فعلته قصص الرِّحلات العربية بعد ذلك، كما أنها نص مُنفتح قابلٌ للقراءات والتأويلات المختلفة.

المصادر والمراجع

- الأمدي، الحسن بن بشر بن يحيى، الموازنة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
- ابن بطوطة، محمد بن عبد الله الطنجي، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (رحلة ابن بطوطة)، تحقيق محمد عبد المنعم العريان، مراجعة مصطفى القصاص، دار إحياء العلوم، بيروت، 1417هـ/1996م (جزءان).
- التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس، ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي، تحقيق إبراهيم الكيلاني، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، سنة 1951م.
- ابن جبير، محمد بن أحمد، اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك (رحلة ابن جبير) مكتبة الهلال، بيروت، 1981م.
- الحائمي، محمد بن الحسن بن المظفر، الرسالة الحاتمية، تحقيق فؤاد إفرام البستاني، المشرق، بيروت 1931م.
- الحكيم، توفيق بن إسماعيل، مصير صرصار، مكتبة مصر بالفجالة بالقاهرة 1977م.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله البغدادي (ياقوت الحموي) معجم البلدان، دار صادر بيروت، 1397هـ/1977م.
- ابن حوقل، محمد بن علي النصيبي، المسالك والممالك، ليدن، باريس، 1874م.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1410هـ/1990م (53 مجلداً).
- ضيف شوقي، أحمد شوقي عبد السلام، الرحلات، دار المعارف، القاهرة، ط. 4 سنة 1967م.
- ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، المكتبة التجارية بشارع محمد علي بالقاهرة، 1339هـ/1920م.
- ابن فضلان، أحمد بن العباس بن راشد، رسالة ابن فضلان، تحقيق سامي الدهان، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق 1379هـ/1960م.
- كراتشوفسكي، إغناطيوس بوليانوفتش، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، مراجعة إفور بلبايف، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، 1957م (جزءان).
- المسعودي، علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجعه كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، 1425هـ/2005م.
- المقرئ، أحمد بن محمد التلمساني، نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1388هـ/1968م (ثمانية مجلدات).

بين المنام والرحلة⁽¹⁾

لينا الجمال⁽²⁾

الملخص:

شكل المنام باعثاً على إحدى أبرز الرحلات في الحضارة العربية الإسلامية، وهي رحلة سلام الترجمان في القرن الثالث للهجرة. فقد روي أن الخليفة الواثق بالله (847/232) رأى في المنام أن سدّ يأجوج ومأجوج مفتوح، فأرعبه هذا المنام وأمر سلام بالمشي إلى السدّ والنظر إليه والرجوع بالخبر... ويُعدّ المنام دافعاً لهذه الرحلة ورحلات أخرى، ولكن المقالة تنظر إلى الموضوع بشكل معاكس، حيث تشكل الرغبة في الارتحال باعثاً على رؤية المنامات. فتصوّر المنام رحلة في بُعدين مختلفين للمكان والزمان، وتعالج بعض النماذج من المنامات التي أغنت أصحابها عن الارتحال. وترتكز في ذلك على المقابلة بين نموذجين في سياقات مختلفة، لتبين التقاء المنام بالرحلة في تحقيق أغراض مختلفة كالْحجّ، طلب العلم، التجارة والتكسب، الاستشفاء، والبحث عن هويّة جديدة.

الكلمات المفتاح: المنامات - الارتحال - ابن جبير - البخاري - الحجّ - الحديث النبويّ - المأمون.

1- إلى أستاذي ومشرفي الدكتور بلال الأرفه لي - من علمني كيف أترجم أحلامي حقيقة - أهدي مقالي الأول عن الأحلام.

2- لينا صلاح الدين الجمال: لبنانية، طالبة دكتوراه في الدراسات العربية ودراسات الشرق الأدنى في الجامعة الأميركية في بيروت. من اهتماماتها الأكاديمية: دراسة الأدب العباسي بمنظور جديد، ربط التراث الأدبي بالحضارة المادية، دراسة الأحلام في التاريخ والأدب والدين، وإعادة قراءة النتاج الأدبي الحديث في ضوء الأدب العربي القديم.

شكّل المنام باعثاً على إحدى أبرز الرحلات في الحضارة العربية الإسلامية، وهي رحلة سلام الترجمان في مطلع القرن الثالث للهجرة. فقد روي أن الخليفة الواثق بالله (232/847) رأى في المنام أن سدّ يأجوج ومأجوج مفتوح، فأرعبه هذا المنام وأمر سلاماً بالمشي إلى السدّ والنظر إليه والرجوع بالخبر... (ابن خرداذبة، 1889، 162؛ ابن الفقيه، 1996، 596-595)

لقد شكّل المنام دافعاً لهذه الرحلة ورحلات أخرى، لا سيّما في السياق الحكائي، حيث يبني المنام على حدث مشحون بفعل السفر فيدعو صاحبه لارتياح أفق خارج فضاء المنام، وبذلك يكون الأخير "المسير الشرعي لأحداث العمل برمته، والداعي لارتياح بقاع عديدة." (دعد ناصر، 2008، 168). وإنّ مثل هذه المقاربات يسير في اتجاه واحد وهو دراسة المنامات بوصفها دافعاً للارتحال، لذلك يصبّ تركيزنا في هذه المقالة على دراسة الاتجاه المعاكس، وهو كون الرغبة في الارتحال باعثاً على رؤية المنامات.

وتعود المنامات قيّد الدراسة إلى القرون التالية: الثاني والثالث والرابع للهجرة⁽³⁾، وهي الفترة التي ازدهر فيها علم تعبّر الرؤى عند المسلمين وبدأ التأليف المحليّ فيه⁽⁴⁾، وهي أيضاً تتزامن مع رحلة سلام الترجمان والتداعيات الأولى لها في المجتمع العباسي. لذلك ننظر في مضامين بعض المنامات من تلك الفترة، ومدى تقائها بدوافع الرحلة ومآربها، ونرصد أوجه اتّفاقها واختلافها مع الرحلة في تحقيق أغراض مختلفة من قبيل: الحجّ أو طلب العلم ولقاء المشايخ، أو التجارة والتكسّب، أو الاستشفاء، أو البحث عن هويّة جديدة⁽⁵⁾...

3 - لقد ضبطنا الإطار الزمنيّ للدراسة بالقرون الهجرية الأولى، ولكن لا ينفي ذلك أبداً أنّ المقاربة نفسها قد تنطبق على قرون سابقة أو لاحقة.

4 - نرجح من خلال من نقل عنه أنّ كتاب أبي إسحاق الكرمانيّ، هو أول ما وُضع في تعبّر الرؤيا عند العرب، وذلك في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، ثم توالى من بعده التأليف؛ انظر:

John Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, USA, State University of New York Press, Albany, 2002, p.26.

5 - تناول بعض الباحثين في تاريخ أدب الرحلة عند العرب، الدوافع التي تقف وراء الارتحال، ويمكن إدراجها ضمن هذه العناوين العريضة: الدوافع الدينيّة، العلميّة، السياسيّة، الاقتصاديّة، السياحيّة، والصحيّة؛ راجع: جان توما، أدب الرحلة الرّحّالون العرب، لبنان، المؤسّسة الحديثة للكتاب، بيروت، 2014، ص. 6-8؛ حسني حسين، أدب الرحلة عند العرب، مصر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1976، ص. 11-12؛ فؤاد قنديل، أدب الرحلة، مصر، مكتبة الدار العربيّة للكتاب، القاهرة، 2010، ص. 19-20.

أولاً: بين ابن جبير (614/1217) ومالك بن دينار (749-748/131)

لقد كان الدافع الديني أحد أبرز دوافع الارتحال في الحضارة الإسلامية، وإن أشهر الرحالة المسلمين انطلقوا من أوطانهم بادئ ذي بدء بغرض أداء فريضة الحج، ثم ما لبثوا أن طافوا بالممالك والأمصار ودونوا مشاهداتهم في رحلات خلدت أدبا وميراثاً فكرياً حضارياً⁽⁶⁾. ومن أولئك ابن جبير الذي قام بثلاث رحلات كانت جميعها بغرض الحج، ولكنه لم يدون غير رحلته الأولى فقط في كتاب *تذكرة الأخبار واتفاقات الأسفار* (الخبلي، 1986، 7، 110). وبالعودة إلى سيرته، يرد في *نفع الطيب* سبب ارتحاله الأول؛ إذ يروى أنه "كتب في أول أمره عن السيد أبي سعيد بن عبد المؤمن صاحب غرناطة، فاستدعاه لأن يكتب عنه كتاباً وهو على شرابه، فمد يده إليه بكأس فأظهر الانقباض، وقال: يا سيدي ما شربتها قط، فقال: والله لتشربن منها سبعاً، فلما رأى العزيمة شرب سبع أكؤس، فملاً له السيد الكأس من دنانير سبع مرات وصب ذلك في حجره، فحملة إلى منزله وأضمر أن يجعل كفارة شربه الحج بتلك الدنانير." (المقري، 1968، 2، 385) وهكذا كان.

فإن انتقلنا إلى المقلب الآخر، وبحثنا عن المنامات التي رأى فيها أصحابها أنهم يحجّون أو كان تأويلها الحج إلى بيت الله الحرام، كانت معالجتنا سطحية بدهية، إذ تحفل كتب تعبير الرؤى. تمثل هذه المنامات⁽⁷⁾. ومن رأى نفسه في النوم أنه يحجّ وكان ذلك في شهر الحج، فإن تأويل رؤياه أن الله يرزقه الحج إلى بيت الله الحرام. (الخركوشي، د. ت، 45V). ولكننا نرمي إلى دراسة ما وراء الحج، فهو ليس ركناً من أركان الإسلام وحسب، ولكنه أيضاً توبة وتطهير للذنوب وعهد جديد بالسير على "الصراط المستقيم". الأمر الذي يتضح أكثر من خلال مجموعة من الأحاديث النبوية، منها قوله صلى الله عليه وسلم: "من أتى هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق، رجع كما ولدته أمه." (مسلم، 613، حديث

6 - من أبرز الأمثلة الرحالة الشهير ابن بطوطة (779/1377)؛ راجع:

David Waines, "Ibn Battūta", in *Encyclopedia of Islam*, 3rd edition, online.

7 - مثال ذلك: إن رأى الرائي في نومه العرش الإلهي، أو رأى إبراهيم عليه السلام، أو رأى النبي صلى الله عليه وسلم في الأشهر الحرم، أو رأى أنه أخذ من أحد من الملائكة جملاً، أو قرأ سورة الأعراف أو الإسراء أو الحج في نومه، أو رأى كأنه يؤذن ويصلي فتأويله أن يحج إلى بيت الله الحرام؛ الخركوشي، كتاب البشارة والندارة، 22R، 21F-21V، 19V، 16R، 15R، 10V، 8R، 35V.

رقم 1350) فالْحَجَّ بِمِثَابَةِ بَدَايَةِ جَدِيدَةِ الْمُسْلِمِ، يُولَدُ فِيهَا مِنْ جَدِيدٍ بِصَحْفَةٍ بِيضَاءَ خَالِيَةٍ.

وَنَجِدُ فِي قِصَصِ الْمَنَامَاتِ مَا يَمِثُلُ ذَلِكَ "الِاغْتِسَالِ الرَّوْحِيِّ" الَّذِي تَحَقَّقَهُ عِبَادَةُ الْحَجِّ؛ فَكَثِيرَةٌ هِيَ الْمَنَامَاتُ الَّتِي يَنْتُجُ عَنْهَا تَحَوُّلٌ مِنَ الضَّلَالِ إِلَى الْهُدَى، وَتَوْبَةٌ نَصُوحٌ تَكْتُبُ حَيَاةً جَدِيدَةً لِصَاحِبِهَا. وَنَتَوَقَّفُ مَلِيًّا عِنْدَ أَحَدِهَا وَهُوَ مَنَامُ الْعَالِمِ الزَّاهِدِ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ (الأصفهاني، 1996، 2، 388-357؛ ابن خَلِّكَانَ، 1978، 4، 140-139) الَّذِي سُئِلَ عَنْ سَبَبِ تَوْبَتِهِ فَعَزَا ذَلِكَ إِلَى مَنَامٍ طَوِيلٍ أوردَهُ ابْنُ قَدَامَةَ فِي كِتَابِ التَّوَابِينِ⁽⁸⁾. وَخِلَاصَةُ الْمَنَامِ أَنَّهُ كَانَ يُدْمِنُ شَرْبَ الْخَمْرِ ثُمَّ رَزِقَ ابْنَةً شَغَفَ بِهَا شَغْفًا شَدِيدًا، فَلَمَّا تَمَّ لَهَا سِتْنَانٌ مَاتَتْ، فَرَأَى فِي الْمَنَامِ أَهْوَالَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَتَرَاءَى لَهُ عَمَلُهُ عَلَى هَيْئَةِ شَيْخٍ ضَعِيفٍ لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يُسْعِفَهُ، فَيَسَّ مَالِكٌ وَ لَمْ يَجِدْ لَهُ مِنْجِيًّا حَتَّى قَصِدَ جَبَلًا فِيهِ وَدَائِعُ الْمُسْلِمِينَ، فَرَأَى ابْنَتَهُ فَقَالَتْ لَهُ: يَا أَبْتِ، "لَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ" (سُورَةُ الْحَدِيدِ 57، 16) إِلَى آخِرِ الْمَنَامِ... فَأَقْلَعَ بَعْدَهَا عَنْ شَرْبِ الْخَمْرِ. (ابْنُ قَدَامَةَ، 1987، 205-202). لَقَدْ حَقَّقَ هَذَا الْمَنَامُ لِصَاحِبِهِ مَا حَقَّقَهُ الْحَجُّ لِابْنِ جُبَيْرٍ، فَانصَرَفَ بَعْدَهَا إِلَى حَيَاةِ الزُّهْدِ وَالْوَرَعِ وَرِوَايَةِ الْحَدِيثِ.

يُؤَدِّي هَذَا النُّوعُ مِنَ الْمَنَامَاتِ وَظِيفَةَ الْمُرْشِدِ لِأَصْحَابِهِ، إِذْ يَحْمِلُهُ عَلَى فِعْلِ الطَّاعَاتِ وَتَرْكِ الْمَعَاصِي. وَيَكُونُ بِمِثَابَةِ مَرَاةٍ فِي اللَّيْلِ يَرَى فِيهَا أَنْعَكَاسَ أَعْمَالِهِ فِي النَّهَارِ. كَذَلِكَ كُلُّهُ، يَنْحَصِرُ أَثْرُهُ فِي مَعْظَمِ الْأَحْيَانِ عَلَى النَّطَاقِ الْفَرْدِيِّ، بِعَكْسِ مَا تُظْهِرُهُ لَنَا الْمَنَامَاتُ التَّالِيَةُ الَّتِي "رَحَلَتْ" فِي طَلَبِ الْعِلْمِ.

ثَانِيًا: بَيْنَ الْبَخَارِيِّ (256/870) وَأَبِي جَعْفَرِ الْقَائِنِيِّ

يُضَافُ إِلَى الدَّوَابِعِ الدِّينِيَّةِ لِلارْتِحَالِ طَلَبِ الْعِلْمِ⁽⁹⁾، وَقَدْ كَانَ رِجَالُ الْحَدِيثِ يَرِحُلُونَ مِنْ بَلَدٍ إِلَى آخَرَ لِلتَّحَقُّقِ مِنْ صِحَّةِ حَدِيثٍ مَا وَاتَّصَلَ سَنَدُهُ،

8 - سِوَاءَ صِحَّةِ نِسْبَةِ الْمَنَامِ لِمَالِكِ بْنِ دِينَارٍ أَمْ لَمْ تَصَحَّ، لَا يُؤَثِّرُ ذَلِكَ فِي مَعَالِجَتْنَا أَبَدًا، إِذْ الْمَنَامَاتُ الَّتِي شَكَلَتْ تَحَوُّلًا جَدْرِيًّا فِي حَيَاةِ أَصْحَابِهَا كَثِيرَةٌ، وَإِنَّمَا وَقَعَ اخْتِيَارُنَا عَلَى مَنَامِ مَالِكٍ تَحَدِيدًا لِاتِّفَاقِهِ مَعَ قِصَّةِ ابْنِ جُبَيْرٍ فِي شَرْبِ الْخَمْرِ.

9 - وَتَكَرَّرَ سِوَاهُ مَجْمُوعَةٌ مِنَ الْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ مِنْهَا: "مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِي فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ."؛ صَحِيحُ مُسْلِمٍ، 1242، حَدِيثٌ رَقْمٌ 2699.

وهكذا دأب أئمة الصحاح وعلى رأسهم البخاري⁽¹⁰⁾. فالأخير قام برحلة طويلة سنة 210 هجرية في طلب الحديث، فزار خراسان والعراق ومصر والشام وسمع من نحو ألف شيخ وجمع نحو ست مئة ألف حديث اختار منها في صحيحه ما وثق برواياته. (العسقلاني، 1908، 9، 47-55)

ويلتقي المنام بالرحلة من خلال طلب العلم، إذ أن بعض المنامات في الحضارة العربية الإسلامية قد حققت لأصحابها علماً يستغرق تحصيله أسفاراً وأعواماً، فغدت بذلك عامل اختصار للزمان والمكان معاً. ويشكل بعضها تجسيداً واضحاً للرحلة في طلب الحديث النبوي. فنجد رحلة البخاري على سبيل المثال، قد اختزلت بنام إبراهيم بن موسى الفراء الرازي (بعد 220هـ) (11) الذي "رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام، فعرض عليه أحاديث من أحاديث القاسم عن أبي أمامة، فأنكرها وجعل يقول: القاسم عن أبي أمامة، القاسم عن أبي أمامة." (ابن عساکر، 1984، 49، 113) ومثال آخر يرد على لسان علي بن مسهر (189/805) (12) الذي قال: "سمعت أنا وحمزة الزيات من أيان بن أبي عياش نحواً من ألف حديث قال: فأخبرني حمزة أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فعرضها عليه فما عرف منها إلا اليسير خمسة أو أقل أو أكثر، قال: فترك الحديث عنه." (مسلم، 15) وتكرر رؤية النبي على وجه الخصوص في مثل هذه الأمثلة، إذ يحقق المنام لقاءً يستحيل تحقيقه في الواقع التاريخي، ويمنح صاحب المنام سنداً متصلًا بالنبي مباشرة، وإن كان لا يؤخذ بهذا السند في علم رواية الأحاديث. إن المنام بمقدوره - كما تبين - أن يمنح "شرعية التحديث" لشخص ويسلبها من آخر. وإن كانت هذه الشرعية "منامية" - أي مبنية على شيء مجرد لا يمكن الجزم في مدى صحته أو كذبه - إلا أنها وجدت أصداء في مجتمع ذلك العصر.

10 - تجدر الإشارة إلى أن البخاري نفسه، وضع الجامع الصحيح بدافع رؤيا رآها، يقول: "رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وكأني واقف بين يديه، وييدي مروحة أدب بها عنه. فسألت بعض المعبرين، فقال لي: أنت تدب عنه الكذب، فهو الذي حملني على إخراج الجامع الصحيح."؛ ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد (1089/1679)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (تحقيق عبد القادر ومحمود الأناؤوط). لبنان، دار ابن كثير، بيروت، 1986، 3، 253.

11 - من الحفاظ المحدثين، وقد روى عنه البخاري ومسلم؛ ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (ت 852/1449)، تهذيب التهذيب، الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى، 1908، 1، 171-170.

12 - قاضي الموصل ومن رواة الحديث؛ ابن حجر العسقلاني، م. م، 7، 383.

وتتوقف ملياً عند نموذج استثنائي لطلب الحديث عن طريق الرؤيا، وهو نموذج أبي جعفر القائني الذي تفوق على ما سبقه من أمثلة مشابهة. وقد وصلنا نص المنام الطويل من خلال مخطوطين: أحدهما في مكتبة السليمانية والآخر في ساراي توب كابي. (John Lamoreaux، 2008، 80-81) (وقام Lamoreaux بتحقيقه ونشره في عشر صفحات مترجماً إلى اللغة الإنجليزية. ، 81-80) (John Lamoreaux، 2008، وفيه أن أبا جعفر رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام عام 386 للهجرة، وطرح عليه أسئلة كثيرة ومتشعبة، تتعلق بعلم رواية الحديث المستجدة، وصحة اعتقاد بعض المذاهب والفرق، وطبيعة رؤيا النبي في المنام... وما يهتمنا في هذا الموضوع، أنه راجع النبي في حديثين فصوبهما له، الأول قوله: "تفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة." (الترمذي، 600، حديث رقم 2641)، وكان جواب النبي أن نصف الحديث الأول صحيح ونصفه الثاني خاطئ، لأن رحمة الله وشفاعة نبيه ستشمل الملل جميعها، ما خلا الخوارج. ثم يسأل القائني عن صحة الحديث التالي، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: "ليرد علي أقوام أعرفهم ويعرفوني، ثم يحال بيني وبينهم، فأقول: إنهم مني، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك." (مسلم، 1086، حديث رقم 2290، 2291)، فيأتي جواب النبي في المنام موضحاً أنهم ليسوا مسلمين بل منافقين، فلما مات النبي تركوا النفاق وجاهاروا بدينهم. نلاحظ هنا أن القائني عبّر عن آرائه على لسان النبي لا على لسانه هو، وذلك من خلال طرح الأسئلة والحصول على الإجابة التي يريد من النبي نفسه. والسياق الأنسب لتحقيق هذا هو المنام، والقائني يعي ذلك تماماً لأنه لم يغفل في منامه الطويل عن السؤال حول صحة الحديث القائل: "من رآني في المنام لكانما رآني في اليقظة لا يتمثل الشيطان بي." (مسلم، 1077، حديث رقم 2266) وقد قضى جواب النبي في المنام بصحة هذا الحديث طبعاً. (81-80) (John Lamoreaux، 2008، إن رؤية النبي في المنام تحمل دلالة خاصة لارتباطها بهذا الحديث، ونظراً إلى أن المنامات لا يمكن تكذيبها ولا التحقق من صدقها، فقد توسل البعض هذه الرؤيا تحديداً لتحقيق مأرب خاص؛ إذ يتمكن من خلالها من استحضار الذات النبوية وقت ما شاء، ليسأل عن مسائل فقهية أو عقائدية أو سياسية، لتنتصر الذات النبوية لفئة مقابل فئة أخرى. (نبال خمّاش، 2013، 371) وتفترق الرحلة عن المنام هنا، إذ أكرهة نفعها أعم، وقد لا تقتصر على تحقيق مأرب فردي فقط، كما أنه يمكن إثبات صحتها بطرق يسيرة.

ثالثاً: بين شعراء البادية وشعراء الأحلام

يرى عبد الفتاح كيليطو أنّ تغيّر المكان يرتبط بتغيّر اللغة (عبد الفتاح كيليطو، 2013، 9)، واحتجّ لذلك بما أورده المعريّ في رسالة الغفران على لسان آدم عليه السلام في مشهد يوم القيامة: "إنّما كنت أتكلّم بالعربيّة في الجنّة، فلمّا هبطت إلى الأرض نُقل لساني إلى السّريانيّة، فلم أنطق بغيرها إلى أن هلكتُ. فلمّا ردّني الله سبحانه وتعالى عادت عليّ العربيّة." (المعريّ، 1977، 361). أمّا عن علاقة تغيّر المكان بالشعر على وجه الخصوص، فهو ما نعرفه عن بعض الشعراء منذ أيام الجاهليّة، فقد كانوا ينزلون البادية ويقضون فيها زمناً، يتعلمون اللغة ويكتبون ما يسمعون حتى تقوى ملكتهم اللغويّة، وتزداد ثروتهم اللفظيّة... قد لا يكون انتقال الشعراء إلى البادية "رحلة" بالمعنى الجغرافي للكلمة، لكنّه رحلة بالمعنى اللغويّ المتمثّل في الرحيل من مكان إلى آخر. ومما يسترعي الانتباه، أنّ الرحيل عاد ليظهر بطريقة ما في قصائد الشعراء، فقد شكّل مقطعاً أساساً في بنية القصيدة العربيّة لفترة طويلة.

وفي إطار علاقة الرحلة بالشعر، تحقّق بعض المنامات ما حقّقه الارتحال إلى البادية، فتمهّد إلى "ارتقاء الرائي مراحل إبداعية جديدة" على حدّ تعبير شيمل. (أناماري شيمل، 2005، 161) فنقرأ مثلاً عن أبيات شعريّة ألهمت لصاحبها في المنام، أو تليت عليه ولم يكن قد سمعها من قبل⁽¹³⁾. ومثل ذلك ما يورده ابن قتيبة في كتاب تعبير الروايا: "حدّثنا ليث بن سعد، عن عقيل، عن ابن شهاب: أنّ رجلاً رأى في المنام زمن عثمان عليه السلام، قائلاً يقول له: عنه ما يُقال لك:

لَعَمْرُ أَيْبِكَ فَلَ تَعَجَّلَنْ لَقَدْ ذَهَبَ الْخَيْرُ إِلَّا قَلِيلاً

وَقَدْ سَفَهَ النَّاسَ فِي دِينِهِمْ وَخَلَى ابْنُ عَفَّانَ شَرّاً طَوِيلاً

فأتاه محتلياً به فذكر ذلك له، قال: والله ما أنا بشاعرٍ، ولا راوية للشعر، ولقد أتيت الليلة فألقي على لساني هذان البيتان. فقال له: اسكت عن هذا. ثمّ لم يلبث عثمان أن قُتل رضي الله عنه." (ابن قتيبة، 2001، 71-70). إنّ الشعر في مثل هذه الروايات يشكل عنصراً جامعاً للرحلة والمنام، وإنّ تلقين الشعر في

13 - لقد خصّص ابن أبي الدنيا فصلاً في كتابه للحديث عن الشعر في المنام؛ انظر: ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمّد (281/894)، كتاب المنامات ضمن مجموعة رسائل ابن أبي الدنيا، (تحقيق عبد القادر أحمد عطا)، لبنان، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص. 81-86.

المنام لمن ليس بشاعر يمنح المنام مصداقيةً عالية، ويبدد شكوكَ السامعين به. وهذا ما دفع بالرجل إلى القول عقب ذكر المنام: ”والله ما أنا بشاعر، ولا راوية للشعر“. فهذه التوليفة تعدّ بمثابة قرينة إثبات للمنامات، لأنّ الأخيرة تقوم على تجربة فردية لا يمكن نقلها إلى الملاء إلا عن طريق وسيط هو رائي المنام نفسه. لذلك كانت رؤية النبيّ قرينة إثبات في مراجعة الأحاديث، واستعيضَ عنها هنا بقول الشعر على لسان من ليس بشاعر.

رابعاً: بين المقدسيّ (نحو 380/990) ورجلٍ من بغداد

ارتبطت الرحلة بالتجارة وتبادل السلع عند العرب⁽¹⁴⁾، وقد أشار القرآن الكريم في سورة قريش إلى رحلتهم صيفاً وشتاءً نحو اليمن والشام. وكان بعض أشهر الرحالة العرب تجاراً، منهم المقدسيّ الذي ولد في القدس وتعاطى التجارة، فخاض أسفاراً هيأت له المعرفة بغوامض أحوال البلاد، ثمّ انقطع إلى تتبع ذلك فطاف أكثر بلاد الإسلام، وصنّف كتابه أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. (الأعلام، 5، 312) وتاجر آخر اسمه سليمان (237/851) من سيراف، عدّه البعض ”رائد أدب الرحلات البحرية في العالم العربيّ“، إذ كان يسافر بحرّاً إلى الهند والصين لجلب البضائع وبيعها في الأقطار العربيّة. وقد دون رحلته في مذكرات أوردها السيرافي في كتابه سلسلة التواريخ، والمسعودي في مروج الذهب. (فؤاد قنديل، 2010، 98)

وفي المقلب الآخر، تحكي لنا بعض المنامات عن أشخاص حقّقوا غنماً دون أن يسلكوا سبل التجارة، بل كانت مناماتهم كفيلاً بأن تأتيهم بالأرزاق أو تُورثهم الغنى أحياناً. من هذه المنامات ما رآه - أو اختلقه - أحد الظرفاء الذين قصدوا عيسى بن الشيخ (ت 269/882)⁽¹⁵⁾ وأنشده:

”رأيتك في المنام خلعت خزاً عليّ بنفسجاً وقضيتَ دَيْني

فعبّج لي فداك أبي وأمّي مقالاً في المنام رأته عيني

فقال: يا غلام، كم في الحراثة من شقاق البنفسج؟ قال: سبعون. قال:

14 - لمزيد من التفاصيل حول رحلات العرب التجارية راجع، فؤاد قنديل، أدب الرحلة، م. م، ص. 25-28.

15 - غلب على إمرة دمشق في أيام المهتدي بالله وأول أيام المعتمد؛ الصفدي، خليل بن أبيك (764/1363)، الوافي بالوفيات، (تحقيق أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى)، لبنان، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 2000، 23، 143.

ادفعها إليه. وقال: كم دينك؟ قال: عشرة آلاف. فأمر له بها وأمر له بعشرة آلاف أخرى، وقال له: ولا ترى مناماً آخر فإنك لا تجد من يفسره.“ (الصفدي، 2000، 23، 144-143)

وتتشابك العلاقة بين المنام والرحلة أكثر فأكثر، بحيث يغدو أحدهما مكتملاً للآخر. فيحدث أن يكون المنام دافعاً للارتحال، ثم لا تكون الرحلة إلا تصديقاً للمنام وتعبيراً له. وهذه قصة رجل من بغداد ”ظهر في يده مال جليل بعد فقر طويل“، وقيل إن سبب غناه أنه سمع في المنام هاتفاً يقول له: ”غناك بمصر“، فرحل إليها ولم يجد عملاً، فنقدت نفقته وأغلقت في وجهه الأبواب. فخرج ليلاً يريد مسألة الناس، فلقيه الطائف وضربه؛ فلما قص عليه خبره قال له الطائف: ”أنت رجل ما رأيت أحقق منك، والله لقد رأيت منذ كذا وكذا سنة في النوم كأن رجلاً يقول لي: ببغداد في الشارع الفلاني، في المحلة الفلانية [...] مدفون ثلاثون ألف دينار“، فإذا به يصف دار الرجل البغدادي! فعاد الأخير سريعاً واستخرج النقود وتنعم بها. (التوحي، 1978، 2، 269-268)

تؤكد النماذج المترابطة إلى الآن، أن المنام يحقق الغاية المنشودة من الارتحال بجهد أقل ووقت أقصر وضمانة أعلى وتأثير أبلغ... كل هذه العوامل تبرر الإقبال على المنامات في القرون الهجرية الأولى، وتكشف عن رغبة دفينية في الارتحال، تحققت في فضاء مواز لفضاء الواقع، وهو فضاء المنامات.

خامساً: بين الملكة بدور والعلوية الزمنة

إن كان هبوط آدم عليه السلام من الجنة قد ارتبط بتغيير اللغة، فإن رحلة قميص يوسف عليه السلام من مصر إلى بني إسرائيل قد ارتبطت بطلب الشفاء. إذ قال لإخوته: ”اذهبوا بقميصي هذا فألقوه على وجه أبي يأت بصيراً“ (سورة يوسف 12، 93) إن القميص المرحّل شكل بحد ذاته الترياق، وردّ ليعقوب بصره بعد العمى. ويعدّ طلب الشفاء دافعاً للارتحال من بلد إلى آخر، فتكون الرحلة سعيًا للعثور على علاج لم يتوفّر في مكان الإقامة. وتكرّر هذه الشيمة في السياقات السردية لا سيّما حكايات ألف ليلة وليلة. وتحكي شهرزاد مثلاً في الليلة الخامسة والتسعين بعد المئة عن الملكة يدور التي أعيها حبّ قمر الزمان، فلم تذق بعدها طعم النوم، ولم يعد لها شغل غير البكاء حتّى اتهمت بالجنون، وقيّدت بالسلاسل مدة ثلاث سنوات. وشكّت أمرها ذات يوم إلى أخيها من الرضاع مرزوان فقال: ”أدور في جميع البلاد وأفتش على دوائك، لعل الله

يجعله على يديّ فاصبري“. وهكذا ”سافر ولم يزل مسافرًا من مدينة إلى مدينة، ومن جزيرة إلى جزيرة، مدّة شهر كامل“ إلى أن التقى في أسفاره بقمّر الزمان ابن الملك شُهْرمان... فجاء به وگان زواجه بالملكة بدور دواءً لدائها. (ألف ليلة وليلة، 2، 419-423)

ويؤدّي المنام مجدّدًا وظيفّة هذا النوع من الرحلات في السياق السردّي⁽¹⁶⁾ وخارجِهِ. ومن ذلك ما يذكره الرازي في كتابه: ”رأى رجل في المنام وهو مجذومٌ أن يشرب ترياق الأفاعي ويمسح به بدنه كله ففعل فتغيّرت علته بعد أيام يسيرة إلى تقشّر الجلد ثم برئ من ذلك أيضًا“. (الرازي، 2002، 6، 120). وتضمّم كذلك كتب التراجم والطبقات الكثير من النماذج لأشخاص أبصروا بعد العمى، أو برئوا من مرض مزمن أعيى الأطباء، وذلك بفضل رؤية النبيّ في المنام أو رؤية أحد الأنبياء أو الأولياء أو الصالحين⁽¹⁷⁾.

وفي مقابل صورة الملكة بدور، تتراءى صورة العلويّة الزمنة التي اشتهرت قصّتها ووردت في غير مصدر. يقال إنّها زمنت خمّس عشرة سنة، ”لا يمكنها أن تنقلب من جنب إلى جنب أو تُقلب، ولا تُتعد أو تُتعد“ وكانت فقيرةً ولها خادمة. فباتت ليلةً من الليالي فرأت النبيّ صلى الله عليه وسلم في المنام فسألته أن يدعو لها بالعافية ففعل، ثم أمسك يديها وجذبها إليه فقامت تمشي... (التنوخي، 1978، 2، 282-288)

لقد سبق القول إنّ المنام يصعب التأكد من صحّته أو كذبه، لكنّ هذا النوع من المنامات يشدّ عن القاعدة، لأنّه يخلف أثرًا مادّيًا ملموسًا. ولعلّ هذا ما يجعل المنامات المعالجة من الأمراض أو العاهات محطّ عناية في التراث الإسلاميّ، فنقع عليها - أكثر من غيرها من المنامات - في التصانيف المختلفة. الأمر الذي يرسّخ اعتقاد كثير من المسلمين ”بالارتباط التام بين عالم الواقع وعالم الغيب، فلا وجود عندهم لحدودٍ فاصلةٍ بين هذين العالمين“. (أنا ماري شيمل، 2005، 489)

سادسًا: بين ابن دريد (321/933) والهمدانيّ (398/1008)

16 - للاطلاع على نماذج سردية للشفاء عبر المنام راجع: دعد ناصر، المنامات في الموروث الحكائي العربي: دراسة في النصّ الثقافي والبنية السردية، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2008، 297-299.

17 - للاطلاع على نماذج أخرى، انظر: أنا ماري شيمل، أحلام الخليفة: الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية، (ترجمة حسام الدين جمال بدر وآخرين)، العراق، منشورات الجمل، بغداد، الطبعة الأولى، 2005، 173-181.

تعدّ منامة ابن دريد من المنامات المؤسّسة لنوع أدبيّ جديد وهو ”فنّ المنامات“، إذ تجاوز صاحبها الأسلوب الوعظيّ في منامات ابن أبي الدنيا (281/894) ⁽¹⁸⁾ إلى أسلوب نقديّ فنيّ. (مهي المبيضين، 2011، 2) وفيها أنّه رأى فيما يرى النائم أنّ قائلاً يقول له: لم لا تقول في الخمر شيئاً؟ فقال: وهل ترك أبو نواس مقالاً، فقال له: أنت أشعر منه حيث تقول:

وحمرءاً قبل المزعج صفراء بعدهُ بدت بين ثوبي نرجس وشقائق
حكّت وجنة المعشوقِ صرفاً فسלטوا عليها مزاجاً فاكست لون عاشقٍ

فقال له ابن دريد: من أنت؟ فقال: أنا شيطانك، وسأله عن اسمه فقال:
أبو زاجية. (المعري، 1984، 108)

المنامة ”ثبتت شاعريّة ابن دريد وتجاوزته لأبي نواس بشهادة شيطان الشعراء“ (مهي المبيضين، 2011، 4) ، وقد توسّل ابن دريد المنام حجاً فنياً ونقدياً في آن، مكنه من البوح بما لم يستطع قوله صراحة. وتعزو مهي المبيضين السبب في نشأة فنّ المنامات هذا إلى سطوة العباسيين وسياستهم في إسكات الأقواء وتكميمها، ”فلم يتسنّ للكاتب – إن هو أراد الوعظ أو التنبيه على أمر ما – إلا اللجوء إلى المنام بوصفه حيلةً فنيّة.“ (مهي المبيضين، 2011، 2) ويظهر تأثر الهمدانيّ بمنامة ابن دريد في المقامتين الجاحظيّة (الهمدانيّ، 2011، 87-92) والإبليسيّة (الهمدانيّ، 2011، 208-2012)، لارتباط الأولى بالنقد الأدبيّ والثانية بفكرة شياطين الشعر. لكننا لا نعثر في مقامات الهمدانيّ كلها على منام واحد، وذلك لأنّ الحيلة الفنيّة نفسها قد تحققت من خلال الرحلة.

لقد حلّ الارتحال في مقامات الهمدانيّ ثيمةً لصيقةً بالراويّ والبطل، ”إذ ليس لتنقلهما نهاية، ولا يكون الوصول إلى مدينة ما سوى استراحة، ونقطة للانطلاق من جديد“ (عبد الفتاح كيليطو، 2001، 12). ويرد في مطّلع معظمّ المقامات المكان الذي حلّ فيه والظروف التي ساقّت الراوية إلى الوصول إليه. ولا يُستثنى من مقاماته الخمس والخمسين إلا سبع مقامات لم يعرّج الكاتب فيها على ذكر المكان (لينا الجمال، 2017، 215-212). الأمر الذي دفع عبد الفتاح كيليطو إلى اعتبار مؤلّف الهمدانيّ أقرب إلى كتب الجغرافيين العرب في القرن الرابع للهجرة، مثله مثل الإصطخريّ والمقدسيّ وابن حوقل الذين تجولوا ضمن أرجاء مملكة الإسلام. (عبد الفتاح كيليطو، 2001، 11)

18 - Leonard Librande, "Ibn Abi l-Dunyā" in Encyclopedia of Islam, 3rd edition, online.

ولقد شكّل هذا الارتحال الدائم أحد الألقعة التي مكّنت الهمذانيّ من نقد قضايا اجتماعيّة ودينيّة وأدبيّة. (وداد القاضي، 1997، 468-474) إذ حقّق من خلاله تخلصاً من الشروط الاجتماعيّة المألوفة، ”و لم يعد في ارتحاله الدائم ملتزماً بمؤسّسات الزواج والأبوة والبنوة، و لم يعد لرغبات التملك متمثّلةً بالمال والعقار سلطانً عليه.“ (محمد بريري، 2006، 145) مرّةً أخرى، وفي النظر إلى نتاج الأدباء فترةً ازدهار التآليف في علم تعبير الرويا، نجد الرحلة قد حقّقت غرض المنام، والعكس صحيح.

سابعاً: بين المأمون (218/833) والمتوكّل (247/861)

تحقّق المنامات - كما ذكرنا سابقاً- ارتحالاً كان تحقيقه مستحيلًا زماناً ومكاناً، ومن أشهر تلك المنامات في التراث العربيّ الإسلاميّ وأبلغها تأثيراً، منام المأمون الذي التقى فيه أرسطو، يقول: ”رأيت فيما يرى النائم كأن رجلاً على كرسيّ جالساً في المجلس الذي أجلس فيه فتعاطمته وتهيّبته وسألت عنه فقيل: هو أرسطوطاليس، فقلت: أسأله عن شيء، فقلت: ما الحسن؟ فقال: ما استحسنته العقول. قلت: ثمّ ماذا؟ قال: ما استحسنته الشريعة. قلت: ثمّ ماذا؟ قال ما استحسنته الجمهور؟ قلت: ثمّ ماذا؟ قال: ثمّ لا ثمّ.“ فأحضر المأمون إثر المنام حين بن إسحق وسأله نقل كتب اليونان إلى اللغة العربيّة، وبذل له من الأموال والعطايا شيئاً كثيراً. وقيل إنّ المأمون كان يعطيه من الذهب زنةً ما ينقله من الكتب إلى العربيّة مثلاً. (الصفديّ، 2000، 13، 131)

ولقد قام ديمتري غوتاس (Dimitri Gutas) بتحليل هذا المنام، وربطه بسياسة المأمون الداخليّة وانتشار حركة الترجمة. فبيّن كيف ”وضع“ هذا المنام ليثبت التوجّه الأيديولوجيّ الجديد للخليفة، والذي قضى بتقوية سلطته السياسيّة والدينيّة وإضعاف سيطرة رجال الدين والمذاهب المختلفة. (ديمتري غوتاس، 2003، 168-169) لقد تمكّن المأمون من خلال تقديم العقل على الشريعة، من خلق منهج جديد حادّ به عمّن سبقه، وقد منحه هذا المنهج شرعيّةً مطلقةً لنفسه متمثّلةً بسلطة العقل، بل حقّق ما هو أبعد من ذلك: هويّةً جديدةً لخليفة المسلمين.

و لم يكن ذلك غريباً، إذ يسعى الخليفة عادةً إلى أن يبسط شرعيّته ويخلّد اسمه ويبنّي لنفسه صورةً تميّزه عمّن سبقه وعمّن يخلفه. ولعلّ المتوكّل أراد تحقيق ذلك أيضاً، ولكن لم يحدّ حدو عمّه المأمون، واستعاض عن المنام

بالارتحال⁽¹⁹⁾. لقد أوجد لنفسه هويّةً خاصّةً بعد أن نقل مقرّ الخلافة من سامراء إلى مدينة بنيت بأمره وحملت اسمه: "المتوكّليّة". ففي سنة خمس وأربعين بعد المئتين "اختط المتوكّل مدينته وأقطعها أصحابه والقواد وأنزلها الأولياء، وأنفق عليها ألف ألف دينار، وبنى فيها قصر اللؤلؤة الذي لم يُر مثله في علوه، وأجرى له الماء في نهر احتفراه." (مسكويه، 2000، 4، 305؛ ابن خلدون، 1988، 3، 349) وخير دليل على ارتباط المدينة بانيها أنه لما قُتل المتوكّل انتقل الناس عنها وخربت. (الحُمويّ، 1995، 5، 53) وفي مقال لـ Hämeen-Antilla، يثبت أنّ العربيّ شديد الصلة بالمكان، بل إنّ الأخير يعكس قيمته ومكانته ومروءته وقد يخلد اسمه حتّى بعد مماته. (Hämeen-Antilla, 2008, 27-29) ولعل هذه الأيديولوجيا هي التي دفعت المتوكّل إلى بناء مدينته. أمّا بالنسبة للمأمون، فقد "بني" منامًا بدلًا من أن يبني مدينةً، وكان منامه - من جديد - أبلغ أثرًا وأقلّ جهدًا وأطول عمرًا، إن لم نقل مخلدًا في المصادر التي ذكرته.

الخلاصة

إنّ الخلط الحاصل بين المنام والرحلة في الفكر الإسلاميّ لم يكن وليد العصر العباسيّ، وقد بحثنا في السيرة النبويّة عمّا يبرّره فوجدناه حاضرًا في نقطتين بارزتين هما:

أولاً: لقد أثارت حادثة الإسراء والمعراج جدلاً واسعاً في الفكر الإسلاميّ مدّة من الزمن... هل كانت رحلة أم مناماً؟ وهل سافر النبيّ صلى الله عليه وسلم كما النائم بروحه؟ أو سافر بكيانه وروحه معاً كما الرحالة؟ إنّ هذا الاختلاف كرّس انقساماً بين المذاهب الإسلاميّة، ولم ينته بكلمة فصل لإحدى المدارس. الأمر الذي ترك المجال مفتوحاً لمزيد من التشابك والخلط بين المنام والرحلة.

ثانياً: وهو الأهمّ، في حديث منسوب للنبيّ صلى الله عليه وسلم يقول: "النّاس نيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا" (الثعالبيّ، 2002، 275؛ الحصريّ، 2010، 1، 60؛ السبكيّ، 2012، 6، 357)، وكأنّ الحياة الدنيا ما هي إلاّ منام. وفي أحاديث نبويّة أخرى تظهر لنا الدنيا رحلة عبورٍ إلى المنزل في الحياة الآخرة، منها قوله: "ما أنا

19 - من الطريف ذكره أنّ تجربة المتوكّل مع المنامات لم تكن جيّدة، فقد "رأى في منامه في حياة أخيه هارون الواثق كأنّ شيئاً نزل عليه من السّماء مكتوبٌ فيه جعفر المتوكّل على الله، فعبّره فقيل له: هي الخلافة، فبلغ ذلك أخاه الواثق فسجنه حيناً ثم أرسله."؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، (774/1373)، البداية والنهاية، لبنان، دار الفكر، بيروت، 1986، 10، ص. 341-342.

في الدنيا إلا كراكب استظلّ تحت شجرة، ثم راح وتركها.“ (الترمذي، 4، 588)، فالدنيا في الموروث النبوي - وما نشأ عنه من معتقد إسلامي - منامٌ ورحلةٌ في آن.

خلاصة القول، إن كان للرحلة دلالة، فالثبات في مكان له دلالته أيضاً، ولقد كشفت المقالة عن السياقات التي أغنت الحالمين عن الارتحال من غير حركة مع وجود فوارق شتى. فقد شكلت المنامات تكثيفاً لعنصري الزمان والمكان، ومكنت أصحابها من الالتقاء بأشخاص تفصلهم عنهم المسافة المكانية، بل كان لقاءهم خارج إطار المنام محالاً تاريخياً. والرحالة كذلك يأتي بدليل أو بخبرات تثبت رحلته، لكنّ رأيي المنام لا دليل على صحّة رؤياه. ما يجعل المنام رحلةً مختلفة أحياناً، أو وسيلة مغرية تحقّق لصاحبها مآرب خاصّة سياسية أو دينية أو علمية...

لقد عكست هذه الدراسة رغبةً دفينّةً في الارتحال موجودةً لدى فئة من المجتمع العباسي في القرون الهجرية الأولى. وأثبتت أنّ الحديث عن نشأة أدب الرحلة وجذوره الممتدة في التراثين العربي والإسلامي، يقتضي المرور الزاماً بالمنامات تحقيقاً لمزيد من الشمولية.

المصادر

- الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت 430/1039)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لبنان، مكتبة الخانجي ودار الفكر، بيروت، 1996.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (ت 279/892)، سنن الترمذي (تحقيق أحمد شاکر وآخرين)، مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1975.
- التنوخي، المحسن بن عليّ (384/994)، الفرج بعد الشدة (تحقيق عبود الشالحي)، لبنان، دار صادر، بيروت، 1978.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد (ت 429/1038)، فقه اللغة وسرّ العربية (تحقيق عبد الرزاق المهدي)، لبنان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.
- الحصري، أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ (ت 413/1061)، زهر الآداب وثمر الألباب (تحقيق يوسف علي طويل)، لبنان، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010.
- الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله (ت 626/1229)، معجم الأديباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، (تحقيق إحسان عباس)، لبنان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
- الحموي، معجم البلدان، لبنان، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، 1995.
- الحنبليّ ابن العماد، عبد الحيّ بن أحمد (ت 1089/1679)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (تحقيق عبد القادر ومحمود الأناؤوط)، لبنان، دار ابن كثير، بيروت، 1986.
- ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله (نحو 280/893)، المسالك والممالك، لبنان، دار صادر، بيروت، 1889.

- الحزكوشي، عبد الملك بن محمد (407/1016)، البشارة والندارة في تعبير الرؤيا والمراقبة، مخطوط، برلين 1105 (175 ورقة، 1694).
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (808/1406)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (تحقيق علي شحادة)، لبنان، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1988.
- ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد (681/1282)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (تحقيق إحسان عباس)، لبنان، دار صادر، بيروت، 1978.
- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد (281/894)، كتاب المناجات ضمن مجموعة رسائل ابن أبي الدنيا (تحقيق عبد القادر أحمد عطا)، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
- الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا (ت 313/925)، الحاوي في الطب (تحقيق هيثم طعيمة)، لبنان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.
- السبكي، عبد الوهاب بن علي (771/1370)، طبقات الشافعية الكبرى (تحقيق مصطفى عطا)، لبنان، دار الكتب العلمية، بيروت، 2012.
- الصفدي، خليل بن أبيك (764/1363)، الوافي بالوفيات (تحقيق أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى)، لبنان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (ت 571/1176)، تاريخ دمشق (تحقيق عمرو بن غرامة العمروي)، سوريا، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1984.
- العسقلاني، ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي (ت 852/1449)، تهذيب التهذيب، الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى، 1908.
- ابن الفقيه، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن إسحاق الهمداني (ت 365/976)، البلدان (تحقيق يوسف الهادي)، لبنان، عالم الكتب، بيروت، 1996.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (276/889)، كتاب تعبير الرؤيا (تحقيق إبراهيم صالح)، سوريا، دار البشائر، دمشق، الطبعة الأولى، 2001.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد (620/1223)، كتاب التوابع (تحقيق عبد القادر الأرنؤوط)، لبنان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987.
- مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد (421/1030)، تجارب الأمم وتعاقب الهمم (تحقيق أبو القاسم الإمامي)، إيران، سروش، طهران، الطبعة الثانية، 2000.
- مسلم النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج (261/875)، صحيح مسلم، السعودية، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، 2006.
- المعري، أبو العلاء (449/1057)، رسالة الغفران (تحقيق عائشة عبد الرحمن)، مصر، دار المعارف، القاهرة، 1977.
- المعري، رسائل أبو العلاء المعري، لبنان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة 3، 1984.
- المقرئ، أبو العباس أحمد بن محمد (1041/1631)، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب (تحقيق إحسان عباس)، لبنان، دار صادر، بيروت، 1968.
- الهمداني، بديع الزمان أحمد بن الحسين (395/1007)، مقامات بديع الزمان الهمداني (تحقيق محمد عبده)، لبنان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2011.

المراجع العربية والمترجمة

- بريري، محمد، "الرحيل في مقامات بديع الزمان الهمذاني: الإحياءات والمغزى" (138-158) في شهوة الترحال: أدب الرحلة في مصر والشرق الأوسط، مصر، الجامعة الأميركية في القاهرة، القاهرة، 2006.
- توما، جان، أدب الرحلة والرحالون العرب، لبنان، المؤسسة الحديثة للكتاب، بيروت، 2014.
- الجمال، لينا، "مقامات الهمذاني: مسرح بلا خشبة" (217-191) في المشرق، المجلد 91، العدد 1، 2017.
- حسين، حسني، أدب الرحلة عند العرب، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1976.
- خمّاش، نبال، الأساطير والأحلام المؤسسة للعقل الإسلامي، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2013.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لبنان، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة عشرة، 2002.
- شميل، أنا ماري، أحلام الخليفة: الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية (ترجمة حسام الدين جمال بدر وآخرين)، العراق، منشورات الجمل، بغداد، الطبعة الأولى، 2005.
- غوتاس، ديميتري، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية – العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر (ترجمة نقولا زيادة)، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003.
- قنديل، فؤاد، أدب الرحلة، مصر، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 2010.
- القاضي، وداد، "مقامات بديع الزمان الهمذاني: تقنية القناع ومراميتها الفنية والفكرية" (482-461) في محراب المعرفة (تحرير إبراهيم السعافين)، لبنان، دار صادر، بيروت، 1997.
- كيليطو، عبد الفتاح، أتكلّم جميع اللغات، لكن بالعربية (ترجمة عبد السلام بنعبد العالي)، المغرب، دار توبقال، الدار البيضاء، 2013.
- كيليطو، المقامات: السرد والأنساق الثقافية (ترجمة عبد الكبير الشرقاوي)، المغرب، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2001.
- المبيضين، مهى، "المنامة والمقامة: قراءة في منامة ابن دريد الأزدي وتأثيرها فيمن تلاه" في مجلّة المنار، المجلد 17، العدد 6، 2011.
- ناصر دعد، المنامات في الموروث الحكائي العربي: دراسة في النصّ الثقافيّ والبنية والسردية، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2008.

المراجع الأجنبية

- Hämeen-Antilla, Jaakko: "Building an Identity: Place as an Image of Self in Classical Arabic Literature" (25-38) in *Quaderni di StudiArabi*, Nuova Serie, 3, 2008, <http://www.jstor.org/stable/25803045>.
- Lamoreaux, John: *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, USA, State University of New York Press, Albany, 2002.
- Lamoreaux: "An Early Muslim Autobiographical Dream Narrative: AbūJaafar al-Qāyini and His Dream of the Prophet Muḥammad" (78-98) in *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands* (edited by Louise Marlow), USA, Harvard University Press, Washington, 2008.

أدب رحلة الحج: الرحلة الموريسكية المتأخرة

عبد الهادي سعدون⁽¹⁾

الملخص:

تروم هذه الدراسة تقديم نموذج أدبي غريب هو مخطوط (أشعار أو أناشيد أو ابتهالات الحاج بوي مونثون *Las Coplas del alhichante Puoy Monçon*)، وهو نص شعري لأحد الموريسكيين المسلمين الإسبان، كتبه نهاية القرن السادس عشر وبدايات القرن السابع عشر وتركه لنادون ذكر اسمه. يسطر هذا النص لنوع أدبي مهم وهو (أدب رحلة الحج) من قبل الموريسكيين المسلمين المتأخرين للديار الإسلامية المقدسة في مكة المكرمة، وهو امتداد لرحلات أندلسيين ومغاربة وموريسكيين آخرين سبقوه. هو بحث في رحلة موريسكي تعد وثيقة تاريخية فريدة من نوعها عن حياة وتفكير ومعتقدات هذه الشريحة المهمة من المسلمين، وعن دول ومدن وطرق سفر ومعتقدات ومشاهداته. وتركها لنا على شكل قصيدة مطولة من 79 بيتا.

الكلمات المفتاحية: رحلة الحج - الموريسكيون - الحاج بوي - الأدب الأندلسي - القصيدة الرحلة.

1 - تقديم

لا بد من الاعتراف بدين كبير لآداب الأندلسيين المتأخرة، كنماذج تاريخية وإدراكية للظرف الذي عاشوه وكذلك للصعوبات الجمة التي واجهوها

1 - عبد الهادي سعدون: باحث ومترجم عراقي يقيم في إسبانيا منذ عام 1995. مختص في اللغة والأدب الأسبانيين. نقل اللغة العربية أكثر من عشرين كتابا في الشعر، والرواية، والنقد لأهم كتاب إسبانيا وأميركا اللاتينية، كما أشرف على ترجمة أربعة كتب وأنطولوجيات شعرية وقصصية عربية وعراقية من اللغة العربية إلى اللغة الإسبانية.

في حياتهم وكتاباتهم في ظل أكبر عمليّات التقتيل والتهديد القسري وغياب الحريات العقائدية في القرون الوسطى. كما أن نص القصيدة الطويلة المعنونة ابتهالات الحاج، يُعد النص الأخير المكتشف حتى اليوم لرحالة موريسكي مكتوب بالأعجمية (الإسبانية بحروف عربية) التي شاعت بين كتاب مسلمي إسبانيا المتأخرين، خاصة بعد استرداد الملوك الكاثوليك الممالك الإسبانية التي كانت واقعة تحت السيطرة الإسلامية العربية فيما سُمّي بالأندلس والذي استمر لأكثر من ثمانية قرون.

هنا إذاً دراسة عن الآداب الموريسكية الإسلامية المعروفة عالمياً بالآداب الإلحميادية (الأعجمية Aljamiado) التي سطرها مسلمو إسبانيا في أعوام تعايشهم الأخيرة مع الإسبان أبناء المنطقة. بعد سقوط الأندلس في العام المعروف 1492م وتسلم الملوك الكاثوليك زمام البلاد وتوسّعهم في أنحاء العالم قاطبة، لم يَغن ذلك بالمرّة انتهاء تاماً لوجود المسلمين في تلك الأراضي واختفاءهم كلياً، وهو خطأ شائع يقيس عليه أغلب المؤرخين العرب. ففي حقيقة الأمر كان علينا أن ننتظر حتى عام 1614م، عام آخر مرسوم ملكي يأمر بالطرد النهائي لمسلمي إسبانيا، كي يمكننا القول عملياً بانتهاء الوجود الإسلامي في إسبانيا.

مع ذلك فهذا التاريخ لا يعني القطيعة التامة مع أي أثر لوجود إسلامي في إسبانيا. العديد من العوائل والأفراد تخفّوا بشكل وبآخر (على الرغم من الصعوبات الجمة والعقبات الكبيرة التي وضعتها السلطات الدينية والسياسية) بين السكان الإسبان لتبقى ذريّتهم حتى اليوم، وإن كان بصيغة أخرى أسهلها الدخول في الدين المسيحي أو التقرب من العوائل النافذة والزواج منهم أو البقاء على الهامش ضمن الحدود الإسبانية بين أراضيها الواسعة أو في مناطقها الوعرة التي لا تصلها أية سلطة، كما عليه الإشارات المتعددة لنصوص وصلت لنا تؤكد اندماج العديد منهم مع القبائل الغجرية أو غير دائمة الاستقرار، التي عادة ما تعيش على الهامش وعند حدود أكثر من بلد أوربيّ مجاور.

وإن لم تكن كل تلك الطرق الوسائل الناجعة للبقاء في أرضهم إسبانيا فقد ظل أغلب موريسكيي إسبانيا غير بعيدين عن حدود بلدهم إسبانيا، وكان أن اختاروا، طوعاً أو قسراً، البلدان الأقرب من حدود إسبانيا ونعني بذلك الجزائر وتونس، وإن جرب آخرون المغرب ومصر والقسطنطينية أيضاً. هناك دراسات عديدة تتحدث عن دخول العديد منهم إلى بلدان أوربية كانت تقبل آنذاك بالتعددية الدينية مثل ألمانيا وهولندا. ومراجعة تاريخية ولغوية درسها

مختصون بالموضوع، أثبتوا فيها أن الجمع الأكبر ممن نطلق عليهم تسمية الموريسكيين (خاصة في مناطق أراغون، كاتلونيا وبلنسية) كانوا قد ابتعدوا كثيراً عن اللغة العربية ويمكن عدّ اللغات المحلية في المنطقة مثل الإسبانية أو الأراغونية لغاتهم الأم، مع معرفة سطحية باللغة العربية لا تخرج عن نطاق التمسك الديني والانتماء اللاشعوري بالعرب والمسلمين⁽²⁾.

قرأت أول مرة عن رحلة حاج بوي مونتون لمكة والمخطوط المعنون أناشيد أو ابتهالات الحاج عبر مقالات متفرقة في كتب تاريخ الآداب الإسبانية الأولى لمختصين في هذا الحقل بدآيات عقد التسعينيات من القرن الماضي. ولكن الإشارة الأولى التي نبهتني لذلك كانت في مقال للكاتب والروائي الإسباني خوان غويتسولو وفيه يثير مسألة هذا النوع من الآداب ويدرسها، ويحث الدارسين الإسبان على منحها حقها لكونها جزءاً لا يتجزأ من الآداب الإسبانية، ولا يمكن فهم نشأة وأصول الآداب بصورة عامة بإقصائها بعيداً، لا سيما أن جل الآداب وإن كتبت بحرف عربي، فهي على أية حال استخدمت الإسبانية ولهجاتها المختلفة كوسيلة للتواصل كما عليه نماذج أدبية أخرى أخذت حقها من النشر والاهتمام⁽³⁾.

يقف المتلقي العربي المثقف إزاء نقص هائل عن هذه الآداب المنتمة لنا بقدر ما هي منتمة لبنيته الإسبانية، لا سيّما أن العديد من مخطوطاتها وكتبها الدينية والثقافية في الشرائع والعادات والتقاليد والحكاية والشعر مازال مجهولاً لم يُنقل للغة العربية ولم تُسلط عليه الأضواء بشكل يُعيد الاعتبار لهذه الجمالية الكبيرة التي عاشت واستقرت في شبه الجزيرة الإيبيرية لآلاف السنين قبل أن تواجه قدرها المأساوي بالترهيب والقتل والتشريد والطرده من قبل محاكم التفتيش الإسبانية البغيضة⁽⁴⁾.

2 - انظر مثلاً:

Luce López Baralt, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*; Ed. Trotta, 2009.

3 - المقال نفسه كتبه غويتسولو في فترة بعيدة ونشره في مجلة متخصصة، ليعيد إدراجه في كتابه: Juan Goytisolo, *De la ceca a la Meca*, Seix Barral, 1998.

4 - لفهم واقع المسلمين المتأخرين في الأندلس ينظر كتاب:

Antonio Dominguez Ortiz y Bernard Vicent, *Historia de los moriscos; vida y tragedia de una minoría*, Ed. Alianza, 1997.

الواقع أن قصيدة رحلة الحاج التي ندرسها هنا، لم يتقصّد صاحبها المجهول من كتابتها وفاق أسلوب أدبيّ يضاهاى به آداب الفترة الأندلسيّة، بل كانت غايته الرئيسية أن يجعلنا نشعر، ونحن نقرأ له، بأنه إنما شاء أن يترك أثره لمن تبقى من أبناء جلدته في إسبانيا، ولشدهم على التصرّ وتويعيتهم. بما لم يروّه، وحتماً لينقل لهم صورة إخوانهم المسلمين في بلدان أخرى ممن لن نَسْنَحَ لهم الفرصة أن يعيشوا التجربة ذاتها. تعدّ هذه القصيدة، برأى شخصياً، وثيقة مهمة ضمن أدب المقاومة الإسلامية تحت حكم محاكم التفتيش الإسبانية القروسطية الجائرة، بسبب موضوعتها الممنوعة منعاً قاطعاً آنذاك وطوال قرون كاملة، وكذلك لظروف كتابتها السريّة وطرق الحفاظ عليها جيلاً بعد آخر حتى تصل لنا في الوقت الحاضر. إن طريقة كتابتها وحفظها لنا، كما عليه موضوعتها الإسلامية، والمخاطرة بالكشف عن السّفَر لأماكن العبادة الإسلامية المقدّسة من قبل مُوريسكيّ يعيش تحت سلطة محاكم التفتيش، وكذلك عدم تفریطه في العودة من جديد للأرض الوحيدة التي يعرفها كمكان لمعيشته وبلد لأبنائه مثلما كان لأبائه، كلها أمورٌ تدخل في حيز كتابة ضمن نطاق أدبٍ مُقاومةٍ وتحريضٍ وتبنيه وتذكيرٍ أيضاً، وهو ما نعتقد أنه الهدف الأساس والأخير من رحلة الموريسكي المجهول وكتابتها.

لم تُعن هذه القصيدة بأي دراسة جادّة إسبانيّة كانت أو عربيّة، كما أن الإشارات الدالّة عليها قليلة جداً في الدراسات المهتمة بالموضوعة الموريسكية، مما يجعل هدفنا إلى تقديمها هنا للقارئ والمختصّ، هدفاً ضرورياً وعاجلاً، لا سيما أنها كانت غائبة عنا لأكثر من قرن كامل (بعد تاريخ اكتشافها نهاية القرن التاسع عشر) ولقرون طويلة من زمن سقوط الأندلس حتى اليوم.

2- الآداب الإسلامية الموريسكية المتأخرة

لقد عاش العرب المسلمون، طوال أكثر من ثمانية قرون، في شبه الجزيرة الإيبيرية والتي أطلقوا عليها اسم الأندلس. إن فترة طويلة كهذه أنتجت واحدة من الحضارات والثقافات المتنورة. لقد نقل المسلمون العرب إلى الأندلس كل علوم ومعارف وآداب الشرق معهم، بل تفننوا فيها وذاع صيتهم، وأصبحوا يُنافسون مماثلهم المشرقيين في فنونها. بل إنهم حاولوا ونجحوا في محاولاتهم إيجاد صوت خاصّ بهم يميزهم عن أبناء عمومته المشرقيين، فكانوا أن أضافوا وابتكروا من الفنون والآداب ما أصبح قريناً بهم متى ما ذكّر هذا النوع من الفنون وتلك الصنعة من الأدب. لقد ازدهرت فنون الشعر وبرع شعراؤه

بالتوسع في مجال الموشحات التي تُنسب لهم فيها الريادة والسبق، بل إن العديد من مؤرخي المشرق عدّها سمة أندلسية خالصة بأبنائه وأدبائه. كما أنهم لم يتوقفوا عند ذلك بل زادوا فيها فنّ الرّجل الذي وصل قمته على يد الأندلسي ابن قزّمان. يمكننا فهم كل هذه التحولات نتيجة التواصل مع الثقافات الأخرى في المنطقة واختلافها الكليّ عن المشرق، حيث أتاح لها التطوير في هذا المجال الأدبي الذي يتطلب معرفة وتقارباً بلغات ومفاهيم وثقافات أخرى جديدة. والبيئة الأندلسية في شبه الجزيرة الإيبيرية أتاحت كل هذا.

يمكننا اعتبار الرّجل أولى المحاولات في الدّمج ما بين الشعرية العربيّة والذائقة العامة بكل ما فيها من عادات ثقافية ولغات ولهجات جديدة تندمج أندماجاً متماهياً لتشكل نمطاً شعرياً وأدبياً خاصاً. هذا النمط الأدبي يتطوره ومرور السنين سيّتح المجال لنوع أدبي لاحق به وبالموشحات يُسمى بالخرجات. إن (الخرجة) نشأت كملحق وذيل للموشح الأندلسي، خلاصتها استخدام شعبي تام في النظم وفي اللغة. هذه (الخرجات) ستجد لنفسها حيزاً للانفراد كي تصبح فناً خالصاً بذاته ويصبح لها شعراؤها المتخصصون بها سواء أولئك الشعراء العرب منهم واليهود ضمن حيز الآداب الأندلسية. وستصبح بعد عقود أدباً وفناً شعرياً للخاصة ويدخل بسهولة في المتديبات الثقافية ومسارح الأدب ودواوين السادة والخلفاء على وجه سواء. وإذا ما كان فن الخرجات مجهول المؤلف في أغلبه خاصة في فتراته الأولى، إلا أن كتب التاريخ قد حفظت لنا العديد من نماذجها مديلة بأسماء شعراء معروفين⁽⁵⁾.

ما نريد التأكيد عليه هنا أن الأدباء والمجتمع الأندلسي قد ابتعد بأشواط كبيرة عن اللغة العربية الفصحى، ولم يعد بقادر على التجاوب مع شروطها، لذلك لجأ بذكاء نحو اللسان البديل المفهوم والمتحدث به في المنطقة ككل. لا يعني هذا اختفاء كبيراً للغة العربية، بقدر ما يعني أن الحاجة قد ألجأتهم للنظر للأمر بشكل واقعي وميسر. من خلال الاطلاع على النصوص الأدبية والدينية المتأخرة سندرك أن العربية المستخدمة في الكتب لم تعد تلك اللغة المثقفة، كما أن فهمهم لها قد بدأ يتدهور ويُدخلهم في سوء تفسير وعدم إدراك المغزي الحقيقي للنص، مما يجعلنا ندرك تماماً أن الحاجة لهذه اللغة البديل هي ضرورة لا بد منها.

5 - للمزيد، أنظر كتاب: محمد زكريا عناني، الموشحات الأندلسية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 31، 1980.

إن اضمحلال النفوذ العربي الإسلامي في بلاد الأندلس لا يعني بالضرورة اختفاء وجود المسلمين (وبؤر طوائفهم وحركاتهم المناهضة) نهائياً بقدر ما أصبح تابعاً للممالك الكاثوليكية الوليدة وما يعينه أيضاً من اتباع تعاليمها والانقياد لأوامرها. بتتابع الوقت تدرجت أوضاع المسلمين في المنطقة من سيء إلى أسوأ، فبعد أن كانوا، بشكل وبآخر، يمارسون شعائرهم ولغتهم العربية مقابل الولاء الكامل للدولة الإسبانية الوليدة، بدأوا تدريجياً يدخلون في عنق زجاجة محاكم التفتيش والقوانين الجائرة لكهنوتها. وكان أن وصلوا مع بدايات القرن السادس عشر لفقد كل امتياز ولم تعد لهم الحرية في اعتناق مذهبهم ولا ممارسة الشعائر وبالتالي منع استخدام اللغة العربية والكتابة بها. بل إن أقل شك ممكن كان يحملهم في تلك الأزمنة - تحت مظلة محاكم التفتيش الكاثوليكية البغيضة - إلى الحرق والموت أو النفي القطعي. من هنا تحديداً وبعد مرور أزمنة طويلة، بدأت الشعوب الموريسكية تفقد كل صلة بلغة أجدادها ودينها، وأصبحت ممارساتهم الدينية أو اللغوية ممارسة سرية كانت تُودي بأصحابها، عند اكتشاف أمرهم، إلى المحرقة لم تأكل الأجساد البريئة فحسب، بل قضت تماماً على كل أثر عربي، فالتهمت محارق محاكم التفتيش الآثار العربية والإسلامية المكتوبة بالعربية التهاماً شرساً، فلم يتبق لنا منها إلا القليل، وما وصلنا منه يشير بشكل كبير لعظمته وتنوعه.

في ضوء كل تلك الظروف والممارسات القسرية ضد المجتمع الإسلامي في بلاد الأندلس، لم يعد بيد أولئك البشر غير الرضوخ والدخول (طوعاً أو قسراً) في المجتمع والدين المسيحي، وتم إطلاق تسمية المسيحي الجديد عليهم، وهذه التسمية هي نفسها التي ستودي بحياة العديد منهم في أزمنة تالية، إما بقتلهم بحجج مختلفة لعل أبسطها التحريض والمعارضة، أو النفي والطرْد من شبه الجزيرة الإسبانية إلى شمال إفريقيا.

طوال تلك الفترة لم يحفظ لنا الشعب المسلم ذاك تحت الوصاية الكاثوليكية أي شيء في قيمة ما تركه لنا أجدادهم الأندلسيون. مع هذا فهم في الواقع كانوا يديونون ويكتبون ويتجادلون في شؤون أمورهم، وإن لم يكن باللغة العربية بل باللغة القشتالية أو بلغات البلد ولهجات الرومانشية، فتركوا لنا إراثاً ثقافياً يشير ويورخ لفترتهم. وصلنا جزء كبير منه متأخراً، تم اكتشافه نهاية القرن التاسع عشر فحسب!

هذه الكتابات التي وصلتنا في مختلف شؤون الحياة والدين والأدب دُونوها بلغة إسبانية عامية مستخدمين الحرف العربي لكتابتها، ومن هنا اصطُح على هذه الكتابات والآداب الجديدة بإسم الآداب الإخميدية (الأعجمية) والتي على ما يبدو أنها كانت ممارسةً شائعةً بينهم حفظاً لخصوصيتهم وسريّة ما يتداولون. هذه الآداب الأعجمية شكّلت مصدرًا جديدًا لكل باحثي الآداب الأندلسية والإسبانية لمعرفة ظروف وممارسات تلك المجتمعات الإسلامية السرية. منذ لحظة اكتشاف هذه الكنوز بالمصادفة البَحْثَة نهاية القرن التاسع عشر، لم تتوقف الدراسات فيها وعنّها طوال القرن العشرين، ليتشكل لدينا حقل جديد في الدراسات الإسلامية، ويوما بعد آخر نُطَلَع على إصدار جديد ودراسة معينة عن كتاب فيها أو ظاهرة ما. مخطوطنا ابتهالات الحاج الذي قدمه هنا هو واحدٌ من هذه النصوص القليلة التي وصلتنا مكتوبةً شعراً بالأعجمية الإسبانية لفظاً والعربية حرفاً والذي يسطر آخر رحلة معروفة قام بها موريسكيٌّ للديار الإسلامية المقدسة.

3- الآداب الموريسكية الإخميدية (الأعجمية)

لقد حلّت الآدابُ الإخميدية (الأعجمية) محلّ الآداب العربية الإسلامية، وإن لم تُضاهها في الجُودة والتنوّع والتفوق، إلا أنها تبقى مثلاً حقيقياً عن الموريسكيين وعن حَقَبَتهم تلك بكلّ ملابساتها ومآسيها وتوارخها المعروفة. الحق أن نتاجهم الأدبيّ في كل أصنافه لم ينقطع انقطاعاً تاماً، ولكننا من الممكن أن نقول إنه قد تعرض لتحوّلات وهزات مختلفة نتيجة لأوضاعهم الجديدة وصراعهم مع المستوطن الجديد المتمثل بالممالك الكاثوليكية ومن يقف من ورائها من محاكم تفتيش القرون الوسطى. وعليه، واكبت آدابهم مرحلة الصراع ذاك، وأصبحت ممثلةً حقيقيةً له، ولتجسّد من ضمن أساليبها وأجناسها المختلفة ما كان يعتم في دواخلها وما كانت تعانيه وتعيشه، بحيث يمكن عدّ آدابهم وكتابتهم المكتشفة بمثابة أوراق يوميات لكل ما عانوه وفكروا واعتقدوا فيه. لقد شكّلت كتابات الموريسكيين المسلمين المتأخرين وثائق أدبيةً ولغوية هامة، وهي بدورها قد عانت من التنقلات والتحوّلات مثلها كمثل الآداب الإسبانية في تلك الفترة.

6- الموريسكيون (Los Moriscos) تطلق على مسلمي الأندلس الذين بقوا في إسبانيا تحت الحكم الكاثوليكي بعد سقوط دولة الإسلام رسمياً عام 1492، من هنا سنستخدم هذه التسمية على مدى حقول البحث.

لا يمكن أن نطلب، بالطبع، من أقلية دينية مُلاحَقة ومراقبة من قبل محاكم التفتيش أن تعبر عن نفسها بكل حرية وأن تشارك في النشاطات الثقافية بكل تجديد وثقل مثل غيرها من كُتّاب الأقلية العظمى، لذا اتَّجَهت بكل ثقلها للحفاظ على ما تبقى لها من إرث إسلامي وعربي، وبالتالي الحفاظ عليه وإيجاد الوسائل الممكنة وبمتناول اليد للتعريف بأنفسهم أو الحفاظ على ما تبقى في الذاكرة والكُتب القليلة التي بحوزتهم. هذا الأدب ذو الصبغة الدينية الإسلامية يمكن عدّه، لظروف نشأته والغرض منه، ممثلاً لنوع أدبي مقاوم لا غبار عليه.

من هذا المنطلق وُلدت الحاجة لهذه الكتابات الخاصة التي عرفت فيما بعد باسم الآداب الأعجمية (الإخميدية) وهي وليدٌ شرعيّ خاص بأبناء إسبانيا من الموريسكيين المتأخرين بعد تلاشي الوجود العربي رسمياً بإسبانيا، وهي ابتكار خاص بهذه الأقلية دون غيرها، ولعلها الأولى من نوعها التي دَوّنت لغة لاتينية (الإسبانية تحديداً) بحروف عربية. أثناء ذلك كان أعيان الجالية المعروفين يحاولون بثتى الوسائل الوصول لتسوية معينة مع السلطات تجنّبهم مخاطر التشييت والترحيل. لا ننسى أن الجالية كبيرة مقدرة بمئات الآلاف من البشر، قُرئ وضِعَّ كاملة كان يقطنها المسلمون، لذا حاولوا تأجيل ترحيلهم مقابل الائتماس والترجّي أو دفع مبالغ طائلة، وكانت أغلب القرارات تمنحهم الحق لفترة قصيرة، ليُعاد التذكير بمسألة طردهم في قرار جديد من قبل الملك وبتأثير من الكهنة المتنفذين في البلاط والمترسّين لمحاكم التفتيش، حتى قرّار الطرد النهائي مع بدايات القرن السابع عشر (1610 م) حتى (1614 م).

لقد ظل هذا الأدب، كما ذكرنا سابقاً، مجهولاً ولا يُعرَف عنه إلا القليل حتى نهاية القرن التاسع عشر (1884 م تحديداً)، ولم يكتشف الباحثون سرّه ولا حل رموز لغته الغربية حتى مُنتصف القرن العشرين. بعد ذلك التاريخ فاقت الدراسات بلغات مختلفة، والأوربية منها في الأغلب، الآلاف، وتم تصنيفها وتبويبها وإرجاع أغلبها، إن لم تكن كلها، للغة الإسبانية ومن ثم ترجمتها للغات العالم قاطبة⁽⁷⁾. التأكيد من طرفنا أن الكتابات والترجمات منها للغتنا العربية قليلة أو تكاد تكون معدومة⁽⁸⁾.

7 - ينظر الكشاف العام للمخطوطات الموريسكية الأعجمية البحنة والذي وضعه المؤرخ والباحث الإسباني فوينتس غولمس.

8 - واحدة من الكتب القليلة التي تناولت الموضوع وترجمت منها هو كتاب الباحث صلاح فضل، المغازي الموريسكية، الذي يتناول فيه جانباً مهماً من هذه الآداب والتي نغني بها الأساطير والحكايات الدينية المتداولة بينهم.

المصادفةُ هي الوحيدة التي أخرجت للنور هذه المخطوطات المكتوبة من قبل أولئك الموريسكيين، إذ أن العثور عليها كان نتيجة انهيار جدار في بيت عتيق في قرية المونثيد دي لا سييرا القريبة من مدينة سرقسطة في منطقة شمال شرقي إسبانيا ضمن مقاطعة أراغون. كان هناك مجموعة من العمال في عام 1884 يقومون بتهديم عدة بيوت ونقل أنقاضها لغرض الشروع ببناء جديد. وفي واحدة من الغرف وبعد سقوط أحد الجدران الوسطية ما بين غرفتين تم اكتشاف كم هائل من الكتب محبأة ما بين جدار الغرفة هذه وجدار مزيف آخر يليه تم بناؤه لغرض التمويه وإخفاء هذه الكتب المخطوطة الممنوعة. خلف هذا الجدار المزيف والذي أعد كمخبأ ومستودع للكتب من قبل أحد الموريسكيين كي لا يُكتشف أمره ويُحاكم، ومنها نستقي فكرة أن يكون العديد من الموريسكيين الذين بقوا على الأراضي الإسبانية أو طردوا منها قد خبأوا كنوزهم الثمينة ومنها الأهم، كتبهم الأدبية والعلمية، في جانب سري من بيوتهم وأراضيهم، وحالة العثور على هذا الكنز هي حالة واضحة ولا يمكننا استبعادها كمثال لأمثلة أخرى وإن لم يتم اكتشافها إلى اليوم.

تم حفظ المجموعة الكبيرة من هذه الكتب بعد أن اشتراها أحد الكهنة الذي كان يمر بالمصادفة من المكان، وبعد أن عرف قيمتها، ووجد العمال والأطفال يمزقونها ويحرقونها جهلاً منهم بقيمتها وما تضم. هذا الكاهن كان على معرفة قليلة بالعربية، وكان أن اشترى منها مجلدين مما حدا بالعمال بالعودة إلى المكان والعثور على ما تبقى منها ليبيعوها للمهتمين الآخرين. عندما سمع مراسل أكاديمية التاريخ في مدينة سرقسطة بالحادثة، توجه للمكان واشترى من العمال وعوائل الأولاد كل ما طالته أيديهم، وبلغ ما أنقذه هو والمهتمون من أمثاله ما يقرب المائة وأربعين مخطوطاً، خمسون مخطوطة كاملة والبقية أجزاء من كتب ومجلدات متناثرة، هذا بعد أن مزقت الأيدي وطالت النار أكثر من ثمانين مجلداً أخرى غيرها. بعد ذلك استغرق أعضاء جمعية التاريخ بتصنيفها وتبويبها وفك طلاسم حروفها وكتابتها أكثر من 27 عاماً، لينشر التقرير الكامل عنها في عام 1910م. على الرغم من هذه الكنوز القيمة، إلا أننا ننبه هنا أن هذه المكتبة التي تم العثور عليها تعود لرجل بسيط وليس لمتقف موسوعي كبير، مما يعني أنها ليست كل ما تركه الموريسكيون، إذ إن في مثل حالته، لم يكن بإمكانه الحصول والمحافظة على كل كتب تلك الفترة المكتوبة بالأعجمية. مع ذلك كانت مجموعة منتقاة رائعة التجليد ومحفوظة بشكل جيد ومكتوبة بحرف عربي واضح.

بعد أن تم تصنيفها تم التعرف على محتواها، وهي أن جل آداب المسلمين المكتوبة كانت لا تخرج عن سياق الدين والتعاليم الدينية، ومع ذلك هناك نصوص في مواد أدبية وثقافية عامة. إن القسم الديني منه وما هو في حكمه يشتمل ترجمات القرآن الكريم إلى الإسبانية والأعجمية ومنها أيضاً تفسيرات ودراسات للسنة النبوية، ومنها أيضاً، وهي كثيرة، مجادلات دينية ضد النصرانية للدفاع عن الإسلام والذود عن حماه ومعتقداته. أما القسم الأدبي فقد ضم أشعاراً نظمت لأغراض مختلفة، وهناك ما يدخل في باب السرد والحكاية والأسطورة والملحمة وفن التراسل أو أدب الرحلة كما عليه مخطوطنا ابتهالات الحاج، وهي على أية حال يصبّ أغلبها في الشأن الديني أو تناول موضوعاً ما فيه. من هذه التصانيف، بدأ الباحثون وضع كتبهم وتراجمهم، وتم التعرف عليها بشكل دقيق، وإن لم تخدم (تسعف) الكثير من الكتابات بمعرفة أحوالهم الاجتماعية، إلا أنها منحتنا فكرة موسعة عن طبيعة معتقداتهم وشعائهم واهتماماتهم الدينية، مثل مصنفات من يدعى (فتى آريالو)، وكذلك التوصل لطرق تفكيرهم ومحاولاتهم فهم الأساطير والحكايات المتداولة بينهم كما عليه حكايات فروسيّة وتمجيد شخص الإمام علي وشخصيات أخرى، تضاف إليه ذائقتهم الأدبية الشعرية على ضوء ما وصلنا من أشعارهم ونظمهم، والتي من بينها نماذج أدبية صريحة لأسماء معروفة مثل الشاعر محمد رمضان، الخرتوش أو خوان ألفونسو، والتقرب من قصائد مذهشة مثل قصيدة يوسف أو قصيدة ابتهالات الحاج التي وصلتنا كاملة.

قبل أن نُنهي هذا الجزء، لا بد من العودة لمسألة هذا النوع من الكتابة المبتكرة من قبل هؤلاء الموريسكيين؟ لماذا ابتكروها، ما أسبابها، ولماذا الكتابة الإسبانية بالحرف العربي؟ تساؤلات متعددة وكلها لها أجوبة قد تكون ناقصة، ولكنها في رأينا وافية نوعاً ما. ذكرنا ما تعرض له الموريسكيون من مراقبة واضطهاد محاكم التفتيش ورجالها، وهذا بحد ذاته سبب وجيه يدعو الموريسكيين للبحث عن حلول أخرى لن تفكها بسهولة عيون محاكم التفتيش. مع ذلك يبدو لنا سبباً من ضمن أسباب الوضع ولا يحل لنا اللغز لظالم أن محاكم التفتيش في فترات متأخرة قد منعت حتى تداول الكتب العربية أو أي مدونة تحتوي الحرف العربي، بعيداً عن محتواه دينياً كان أم لا. الشيء الآخر، باعتراف الموريسكيين أنفسهم، وبأكثر من شهادة تاريخية تم العثور عليها، بجهل أغلبيتهم باللغة العربية، مما ألجأهم للكتابة والحديث بالإسبانية كما عليه

العديد من آثارهم المكتوبة بهذه اللغة. كما وصلتنا العديد من الكتب الأعجمية مع ترجمة في حواشيها بالإسبانية تترجم المعنى الأعجمي، مما يدل على جهل كبير باللغة العربية، ناهيك عن الجهل الأكبر بتعاليم الإسلام والقرآن الكريم أو الأحاديث النبوية، وهذه لدينا منها الأدلة العديدة المكتوبة والمدونة في مراسلات وكتب مختلفة⁽⁹⁾.

لا يبقى أمامنا سوى السبب الأمثل وهو سبب شعوري عاطفي، ولكنه مُقنع يَنتابُ كلَّ مَنْ يُحاصر وتُفرض عليه شروط المنتصر. نعتقد - وأغلب الباحثين - بأن سبب استخدام الحرف العربي يعود لِقَداسته وكونه الحرف المستخدم لكتابة القرآن، كما أنه يمثّل، بصلة وأخرى، سريّة الارتباط الوثيق لهذه الأقلية مع شعائرها الدينية الإسلامية ومعتقداتها الدينية، والتي لم تتخلص منها تخلصاً قطعياً، بل ظاهرياً وحسب لإقناع محاكم التفتيش أن تركهم وشأنهم. لعلنا نعرف أن الموريسكيين تظاهروا في ظروف قسرية بغير ما يكون عليه إيمانهم الحقيقي، وهو المبدأ الذي يُطمئن المسلم منهم بقربه وصلته بأصوله الإسلامية حتى لو تنصّر واندمج في المجتمع المسيحي الجديد، ولعل استخدام الحرف العربي في كتاباتهم الأعجمية إنما يندرج ضمن هذا الشرط والإحساس والتواصل. على أية حال لقد خلق في هذه الأقلية نوعاً من الارتياح والتماهي مع المجتمع الجديد، وكذلك الإحساس باقتناء كنز لا يمكن للآخر الوصول إليه أو التأثير فيه.

4- رحلة الموريسكي الحاج بوي منثون إلى مكة المكرمة

4.1- وصف نسخة المخطوط الأعجمي المعتمدة بالترجمة والتحليل

الرحلة كاملة (نص قصيدة) تم نشرها للمرة الأولى برقم 13 ضمن مجموعة النصوص الأحميادية (الأعجمية) بعنوان مستقل هو أشعار ابتهالات الحاج من قرية بوي مونثون (Coplas del Alhichante de Puey Monçon) والتي تمت تحت إشراف السادة المستعربين خل إي خل و ريبيرا سانثيث (Gil y Gil, Ribera y Sánchez)، لتتم ترجمتها فيما بعد من الأعجمية للإسبانية وتوثيقها مع التعليقات والشروحات من قبل المستعرب خل نفسه ونشرها للمرة الأولى في

9 - لمراجعة العديد من هذه الشهادات، لننظر أبحاث كل من: آسين بالاثيوس، لوثي بارالت، فوينتس، رامون ثونيغا وغيرهم الكثير.

مجلة (الأرشيف) (10) عام 1890م، والتي كان يديرها ويشرف عليها العلامة روكه شاباس. ولكن الشرح الأوسع والأكبر (11) مع دراسة مستفيضة قام بها نهاية القرن التاسع عشر (1897م) المستعرب ماريانو دي بانو إي روتا (Mariano de Pano y Ruata) عضو أكاديمية التاريخ الملكية ومقدمة كتبها للكتاب المستعرب إدواردو دي سايدرا (Eduardo de Saavedra) عضو الأكاديمية الملكية أيضاً (12).

الحجم الأصلي للمخطوط (13) ككل يتضمن 265 ورقة بحجم 22x13، مجلدة بجلد طبيعي عليه تخطيطات ونقوش عربية ومثقبة أوراقه. مسامير من الحديد وملصوق بصمغ قوي مثبت. ما وصلنا غلاف جلدي يعود لفترة لاحقة لزم من كتابته خاصة أنه يتضمن تجليداً معاصراً وحرفاً لاتينية كعناوين رئيسية بالخط الغوطي. لا بد أن الغلاف الأخير بالحروف اللاتينية قد نزع من كتاب آخر يُعطي على أصل المخطوط الموريسكي للتورية على محتوى البحث المنوع في زمنه وحتى لا يُثير أية شبهة أمام الجيران أو محاكم التفتيش. الحجم الأصلي للابتهالات الشعرية (الصفحات الأخيرة من المخطوط فقط) هو 23 ورقة، وقد تضررت ورقاته الأولى بحيث من الصعب ملؤها أو التعرف على محتوى كلماتها. حاولنا الحصول على نسخة إلكترونية نظيفة من القصيدة لُزفها في نهاية البحث لمن يرغب في مراجعتها والاستدلال بها - خاصة من بين باحثي ودارسي الكتابات والآداب الأعجمية - فلم نُوفق بسبب رفض مؤسسة المخطوطات الوطنية، وذلك لهشاشة المخطوط وتلف ورقه مما يصعب تصويرها بشكل مناسب.

10 - Gil y Gil, *Las coplas del alhichante de Puey Monzón, el Archivo, Denia*, IV (1890): 171-181.

11 - إن قراءة كاملة لشروحات وتعليقات ماريانو بانو إي روتا، تؤكد إضافة إلى اطلاعه على معلومات مهمة عن العرب والإسلام. إلا أنه كأي مستعرب من مدرسته للقرن التاسع عشر يقع في الكثير من الأغلاط والتوصيفات التعميمية بقضايا مهمة، كما أنه لا يختلف عن الآخرين في تعليقاته عن قضايا إسلامية تتسم بالسب واللعن والتشهير، بل أقلها عدم الاعتراف بالاختلاف ومحاولة جر كل ذلك إلى ناصية التصحيح والنصح والاستهزاء.

12 - Pano y Mariano Ruta, *Las coplas del peregrino de Puey Monçon (Viaje a la Meca en el siglo XVI)*, Comas hermanos, Zaragoza, 1897.

13 - Manuscrito, s. XVI. 265 f., 2 f. de guardas; papel; 22 x 13 cm. Aljamía y árabe; escritura magrebi; enc. en madera y piel de la época. Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CCHS-CSIC). Referencia: Junta XIII. Signatura actual: M-CCHS RES RESC/13.

(مخطوط، قرن 16 ميلادي، 265 صفحة، حجم 22x13 سم. بالآخميادية والعربية؛ كتابة مغربية، مجلد بالخشب وجلد من تلك الفترة. مكتبة توماس نابارو توماس، الإشارة للمخطوط في الجمعية برقم 13، أما رقمها الحالي فهو: M-CCHS RES RESC/13).

نجدُ في المخطوط كما هو عليه في ترجمتنا للمحتوى، نقصاً في البسمة الافتتاحية وكذلك في العنوان والمقطوعة الأولى، أما المقطوعة الثالثة فلا نعثُر سوى على بيت واحد منها، أكثر من واحد بقليل هو ما وصلنا من المقطوعة الخامسة، ونقصُ البيتين الأوليين بالنسبة للمقطوعة السادسة. أما بقية القصيدة فهي كاملة وإن كنا سنُعاني من تفسير بعض مفرداتها أو إرجاعها لأصلها، لا سيما أنه يكتبها بإسبانية مُطعّمة بأراغونية قديمة ومفردات عربية حسب تلفظها وفهمها من قبله. القصيدة بمقطوعاتها الـ 79، كتبها حَاج بوي مونثون على نمط نَشيد ثماني المقاطع الشعرية وهو المسمى (كوبلاس) وتَقيدُ بها تماماً، وإن كان في بعض الأبيات يجتازها دون أن يُثير ريباً أو خلافاً في الوزن الشعري. كل مقطوعة شعرية تتألف من ثمانية أبيات، مما يعني أن القصيدة كاملة تتضمن (632 بيتاً شعرياً) ولا تتألف بعض المقاطع من ثمانية أبيات إما لضياعها أو بسبب المؤلف نفسه الذي لم يلتزم في بعض المقطوعات بإيرادها بمقاطعها الثمانية ولجأ لسباعية المقاطع أو خماسيتها، وهي في مواضع قليلة جداً، نقص ثمانية أبيات من المجموع فيكون الرقم الصائب هو 624 بيتاً مما عثر عليه من أبيات القصيدة وما هو مُدوّن ومترجم في هذه الطبعة. القصيدة كما يتضح من محتواها لا تُضمُّ كنزاً أدبياً وشعرياً مهماً، بقدر كونها وثيقة ذات صلة بفهم واقع أولئك الموريسكيين الذين عاشوا ضياعاً في بلدهم الأصيل (إسبانيا) وضياعاً لغوياً وجذرياً مع معتقداتهم الإسلامية. وعليه، فهي شهادة قيمة عن تلك الفترة، ومعلومات عن رحلة إلى مكة في القرن السادس عشر يصعب إيجاد مثل لها من الناحية الجغرافية والتاريخية والعقائدية.

4.2 - بلده، مجهولية المؤلف

هذا النص يعودُ لأحد المسلمين الموريسكيين المجهولين، إذ دَوّنه دون أن يذكر اسمه، سوى الإشارة لبلده بوي مونثون الواقعة في أراغون شمالي شرق إسبانيا، وهي اليوم تُسمّى بـ بوي سانتا كروث. على أية حال (بوي مونثون) كانت تسمى قبل ذلك ببوي مورو (بوي المسلم) ومن هنا ننتبه لتغيّر التسميات بمرور الوقت. والبلدة (الضيعة) من محافظة ويسكا هي اليوم لا يتعدى سكانها 370 نسمة مع مساحة لا تتجاوز العشر كيلو مترات. أما في أيام خروج صاحبنا الحاج في رحلته إلى مكة المكرمة، فقد كانت بلدة موريسكية تماماً متكونة من ستين بيتاً ويقطنها 80 موريسكياً يشتغل أغلبهم في الزراعة في أراضي أحد أعيان أراغون، وكلهم كانوا خاضعين لسلطة المسيحيين المجاورين والأكثر من هذا تحت سلطة ومراقبة محاكم التفتيش.

آنذاك كان ثلث سكان مملكة أراغون من الموريسكيين. ففي إحصائية أخيرة أُجريت على سكان المنطقة بطلب من ماركيز آيتونا (وقت قريب لتاريخ الطرد النهائي للمسلمين الموريسكيين) كانت تشير إلى أن الموريسكيين كانوا يُمثلون أكثر من 14 ألف بيت، أي ما يقرب من 71 ألف نسمة، وجل سكانها كانوا يتعايشون بألفة مع سكان المنطقة المسيحيين، وهناك وثائق تاريخية تشير إلى رغبة أعيان أراغون ومعارضتهم لأي طرد للموريسكيين، مما يعني وجودهم ومعيشتهم الآمنة، يضاف إلى ذلك مقدرتهم ومهارتهم في شؤون الزراعة والأمور الصناعية مما أدركه أهل المملكة وأعيانها. مع ذلك وبعد تأجيلات عديدة وترجّح من شخصيات مهمة في مملكة آراغون، تم تنفيذ الأمر بطردهم نهائياً. هذا ولا بد من التنويه أن تاريخ طرد الموريسكيين من آراغون كان قد تأخر كثيراً، لذا تُعدّ آراغون آخر منطقة لوجود فعلي للموريسكيين، وهذا له أهمية تاريخية كبيرة.

هل مؤلف ابتهالات الحاج مجهول أو اسم معروف؟ لطالما فكر الباحثون طويلاً بذلك، وأشاروا لأسماء مختلفة بأنها لا بد أن تكون وراء هذه القصيدة المدونة عن رحلة حجّ، وقد ذكر بعضهم، دون أي دليل أو وثيقة، اسم الشاعر الموريسكي محمد رمضان، بكونه المؤلف الحقيقي للقصيدة، مُعللين بأنه كان اسماً معروفاً ولديه مقطوعات شعرية بالشأن الإسلامي، وهو الأكثر قرباً تاريخياً من زمن الرحلة، وهو رأي اجتمع فيه كل من خوان بيرنيت وانخل بالنشيا. والشاعر محمد رمضان شاعر معروف بغزارة ما كتب شعراً، وقد وُلد في منطقة قريبة من المقاطعة تدعى (رويدا دي خالون)، ووصل إلينا من تأليفه الشيء الكثير مثل: تاريخ أنساب محمد وهي قصيدة مُشدّبة اقتبسها من كتاب أبو الحسن البصري، وأنشودة أعمار السنة وأسماء الله. الحقيقة أنها نفس الأسباب التي ذكرها الآخرون هي التي تجعلنا نُقضي اسم محمد رمضان من مسؤولية تأليف القصيدة، فلماذا لا يُدوّن محمد رمضان اسمه على قصيدة الحج ما دام قد كتب اسمه على قصائد عديدة معروفة وصلتنا في الموضوعة الإسلامية ذاتها. لا وجود لسبب مُقنع. كما أن من يُطلع على شعرية محمد رمضان في قصائد أخرى، سيجده بعيداً بعداً كبيراً خاصة في التناول والأسلوب الشعريين عن مؤلف قصيدة الحج.

الحديث عن مجهوليّة مؤلف (ابتهالات الحاج) يعيدنا من جديد إلى الأسباب القاهرة التي كان يرزح تحتها الموريسكيون تحت سلطة محاكم التفتيش

البعيضة، مما يمكن عدّه سبباً وجيهاً لأن يُدوّن هذا الحاجّ رحلته إلى مكة دون ذكر اسمه، فعلى الأقل سيُجنّب المساءلة والمتابعة من قِبَل السلطات، لا سيما ولدينا إشاراتٌ عديدة تؤكد أن أغلب الحجيج في ذلك الوقت كانوا يعودون إلى أرضهم الأم، ومنهم حاجٌ بوي مونتون، إذ سيعودُ إلى بلده ويكتبُ فيها رحلته شعراً ويعيش فيها ما يتبقى من حياته حتى موته أو تهجيرهِ مع الآخرين.

الشيء الثاني وهو الأهم في مجهوليّة المؤلف، هو أنه اعترافٌ كامل من قبله بكونه مسلماً لم يتنصّر (قسراً أو حقيقة) وبالتالي كان عليه كمسلم أن يؤدي فريضة الحج، وهذا الاعتراف والكتابة فيها بحد ذاته تهمة خطيرة تؤدي بصاحبها إلى المحرقة لا محالة. وهذا ما نعتقده مهماً في فهم مجهولية المؤلف، والسبب الأكبر بأن يتركها دون ذكر اسمه، على الرغم من أنه قد ذكر اسم بلده صراحة.

4.3 - القصيدة - الرحلة

القصيدة إضافةً إلى أهميتها كوثيقة أدبية شعرية من تلك العصور، فهي بحد ذاتها وثيقة مهمة تضاف لكتب عديدة في أدب الرحلات. لدينا آثار كثيرة معروفة عن ولع العرب بالرحلات وآدابها، بل إن الشاهد الأكبر على ذلك شخصيات الرحالة التي تدخل في صلب مكونات حكايات ألف ليلة وليلة. لقد اتخذ العرب المسلمون من هذا الحقل ما يُشبع رغبتهم في الاطلاع على عوالم قريبة بعيدة عنهم، وهم لم يلتزموا بأدب رحلة خالص، بل مزجوه بكل المعارف المتاحة لصاحب الرحلة، وفيها، إضافة إلى وصف الرحلة والأماكن التي مر بها، نجد معلومات وفيرة في علوم التنجيم والرياضيات والتاريخ وعلم النبات والحكايات الفنتازية الأسطورية وغيرها.

بدءاً من القرن التاسع الميلادي يبرز إلى النور هذا النوع الأدبي من الرحلات في البلاد الإسلامية، ويحلّ الرحلات التي قام بها أصحابها ودونوها لنا كانوا يقومون بها بوصفهم تجاراً أو سفراءً أو حتّى جواسيس، أو لسبب بسيط لا يتعدى كونه الشوق للمعرفة والمعلومات الجديدة. من هنا أصبح لدينا هذا الكم الهائل من رحلات قام بها مسلمون من كل الجهات، وأغلبهم من الأندلس أو المغرب. لقد كانت أسباب الرحلة لمكة المكرمة بالنسبة للمغاربة والأندلسيين في المقام الأول هي (طلب المعرفة) في المراكز الحضارية والدينية الكبرى في القاهرة وبغداد ودمشق، دون التغاضي عن مسألة إكمال الدين

بالنسبة للمسلم الرحالة بأداء مراسيم الحجّ. من هنا أصبحت بحوزتنا وثائق سابقة لرحلة الحاج بوي مونثون كما عليه رحلة أبي حامد الغرناطيّ (1080 - 1169م) و تحفة ابن جبير (1145 - 1217م) أو رحلة ابن بطوطة المعروفة. الرحلة الأقرب نسبياً من الأندلسيين، تسمّيه بالطبع، لزم من رحلة حاج بوي مونثون إلى مكة هي رحلة أحد الموريسكيين من مدينة طرطوشة عام 1395م وكذلك رحلة ابن صباح عام 1407، توجّه فيها من فاس إلى مكة فأسرّه القراصنة ونقلوه لمدينة مايوركا وبقي هناك سجيناً لثلاث سنوات قبل أن يتم إنقاذه، وهو يوثقها توثيقاً تاماً (14).

إن ابتهالات الحاج بوي مونثون، على الرغم من كونها قصيدةً شعرية، فهي لا تخرج عن نطاق أدب الرحلات الحجّية الوصفية. لقد كان المؤلف نبهها نباهة كبيرة ولم تفته الفرصة للتعبير عن دهشته وإعجابه بكل مظاهر الحياة التي مر بها سواء كان في البر أو البحر، دون أن ينسى كل ما مر به من مصاعب وأهوال في رحلته الطويلة. لقد وصف، بقدر مواز، الشعائر الدينية مثلها كتوقّفه أمام ما رآته عيناه من مناظر ومشاهدات ومواقف مر بها في الطريق نفسه أو في المدن والبلدان التي مر بها. وهو في وثيقته هذه يدخل بقوة كشاهد آخر من قلائل ممن زاروا الديار المقدسة في مكة المكرمة ونقل لنا تصوّراته وآراءه عنها.

إن شهادة حاج بوي مونثون في رحلته هذه قد أكّدت لنا، على وجه اليقين، - لصعوبة العثور على وثائق كثيرة - أن تقليد الحج لدى مسلمي الأندلس الموريسكيين كان قائماً طوال فترة وجودهم، ولم ينقطعوا عن تأديته حتى الطرد النهائي من شبه الجزيرة الإيبيرية.

4.4 - الرحلة ووسائل السفر وظروفه

بتتبع شروحات ما وضعناه للقصيدة المترجمة (15)، نعرف أن الحاج قد خرج من بلدته في بوي مونثون ليصل لمدينة بلنسية. ومن هناك صعد على متن إحدى السفن ليتوجه لأحد البلدان المغاربية، ليصل بعد ذلك مدينة القاهرة ليجتمع مع حجيج آخرين وقوافل أخرى قادمة من جهات المشرق والمغرب، ليمنضوا في طريقهم ووصولاً إلى مكة المكرمة. بعد انتهاء مراسيم الحج، لا يذكر

14 - ينظر في هاتين الرحلتين بحث ميكيل إبلانا المنشور عام 1983.

15 - للاطلاع على ترجمتنا للقصيدة - الرحلة ينظر: عبد الهادي سعدون، ابتهالات الحاج، سنايل للنشر، القاهرة، 2011.

لنا الحاج شيئاً عن طريق عودته، ونحن نعتقد اعتقاداً بديهيّاً أنه قد اتخذ الطريق نفسه للرجوع إلى إسبانيا (بلنسية) والعودة براً إلى بلدته الصغيرة.

إذاً فطريق الحاج يكون وفق التصور التالي: براً - بحراً - براً. الطريق البري حتى مدينة بلنسية، ومن مينائها يصعد في إحدى السفن عبر البحر المتوسط ليمر بتونس (يتوقف فيها بمراحل) حتى يصل ميناء الإسكندرية يمضي رفقة مجموعة حتى بركة الحج في القاهرة ليلتحق بقافلة الحج. الصعوبة بمكان هو الإجابة عن مدى التعاون البحري بين الممالك المسيحية والبلدان المسلمة، ولكن حلها يُحيلنا إلى مجموعة من الاتفاقات ما بين الإمبراطورية العثمانية، الحاكم الفعلي للعالم الإسلامي آنذاك، وبين الممالك المسيحية والتي بموجبها يتم احترام تقاليد الإبحار ما بين الضفتين لشؤون تجارية في الأغلب وللتنقل والسفر أيضاً. على الرغم من التنافس ما بين الإمبراطوريتين والمعارك الحربية المعروفة فيما بينهما، خاصة البحرية منها، لكنه، علي ما يبدو، أن ذلك الاتفاق بخلفيته التجارية، كان يُحترم ولفترات طويلة نسبياً.

لا يشير المخطوط، إطلاقاً، لأي تاريخ محتمل لسفر حاج بوي مونثون، وليس هناك أي تلميح للسنة التي تم فيها الحج ولا تاريخ العودة. يضع الباحث (بانو إي رواتا)، في بحثه المنشور عن الرحلة، - القصيدة ما بين تاريخين محتملين هما 1492 و1609، وهو عبّر عملية حسابية معقدة غير مُقنعة بالمرّة، يشير لكونها حدثت نهاية القرن السادس عشر أو بدء القرن السابع عشر، بل إنه يضع عام 1603 كعام محتمل لسفر حاج بوي مونثون. والاحتمال الأكبر أن وضع تاريخ مثل هذا لسفر الحاج لمكة جاء تقديراً لأحداث تاريخية مهمة لها علاقة بقرار الطرد النهائي للموريسكيين. فكما نعلم أن قرار الطرد لم يُطبّق تماماً في مملكة أراغون ومقاطعاتها، ومنها بلدة الحاج، إلا في عام 1610م، مما يعني أنه كان هناك هامش زمنيّ أتاح للحاج الموريسكي أن يستغله في تلك السنين الأخيرة لأداء مهمته. وعلى أية حال لا يمكن الجزم بتاريخ محدد لشرع الحاج بمهمته للوصول إلى مكة.

5. وصف الرحلة حسب أناشيد القصيدة

أ / الأناشيد من 1 - 14

تُقصّ هذه المقطوعات الشعرية الأربعة عشر بدءاً رحلة الحاج منذ خروجه من قريته حتى وصول سفينتهم إلى جزيرة جربة. على الرغم من أنه

يبتدئ الرحلة بميناء بَلَنْسِيَّةَ ولا ذكر للمسافة المقطوعة من قريته حتى بلنسية، ولكننا نفترض أنه لم يجد أية أهمية لذلك، سوى التعليق على تبريكات الأهل وسعادته بالقيام برحلته للحج التي هي واجبٌ عليه كمسلم، رغم الصعوبات الكبيرة والمخاطر المحتملة من اكتشاف أمره من قبل رجال محاكم النفثيش أو عُيُونهم المَبْثُوثَة في كل مكان. لا وجود لترتيب منطقي نستطيع المسك به لسرد رحلته. فلا نعرف إن كان في المقطوعتين الشَّعْرِيَّتَيْنِ رقمي 6 و7 يشير بهما إلى مدينة بلنسية أو تونس، والحال نفسه فيما لو كانت جزيرة جربة المشار لها في المقطوعة رقم 8 هي الجزيرة ذاتها المذكورة في المقطوعة رقم 13. لا بد أن نرضى إذن بأن المقطوعتين 6 و7 هما إشارة لتونس، وأن المقطوعة رقم 8 هي مختصر الرحلة وصولاً إلى جزيرة جربة. يعود الحاج مرة أخرى لأوصاف دقيقة عن تونس وما جرى في الرحلة ثم يُعَرِّج للحديث عن العاصفة التي واجهتهم في خليج لا فورтона التي لا يقف عندها حتى المقطوعة رقم 14 مما يُعيد لأذهاننا مجدداً الخلط الذي تعاني منه المقطوعات وعملية ترتيبها المنطقي.

على أية حال يُشير حاجنا في المقاطع الأربعة عشر الأولى إلى أنه خرج من قريته في طريقه للحج متمتعاً برضى كل عائلته وطامحاً لملاقاة وجه ربه ورضى أوليائه، ليركب من مدينة بَلَنْسِيَّةَ في سفينة من أصل بنديقي قُبْطَانُهَا يُدعى الرِّيس شَيْبِطِي أو سَيْبِطِي، يدفع الأجرة كاملةً وكذلك الرُّسُومَ لمأمور الضريبة العامِّ ودون وصف آخر للرحلة في بدئها، يكون قد وصل تونس التي لا ينأى عن تعداد ثرائها وسموها الذي لا يوصف. يغادروا تونس ليحلوا بالتتابع في الحمَّامات، وهرقليا في سوسة المعروفة بجوامعها الرائعة ومن ثمَّ في المُسْتِير، وهو ما يؤكد لنا قصر المسافة، إذ أن السفينة كانت تتوقف في الطريق بين المدن لحمل مسافرين جددٍ وتحميل البضائع التجارية.

من هناك يتوجهون حتى المَهْدِيَّة. بعد المهديّة يصلون صفاقس المدينة الجميلة ولكنهم يصلون بحالة إعياءٍ سِوَاءَ بِالْحُسْنَى أو الدَّفْعِ من أموالهم. لكنهم بعد لأي يعثرون على صاحب قطعٍ أغنام ليشتروا، بست عمّلات نقدية من فئة النَّصْرِيَّة (عملة نقدية مربعة الشكل أدخلها النَّصْرِيُّونَ في حكمهم لَعْرَانُطَة والأندلس في شبه الجزيرة الإيبيرية، خروفاً ويأكلوه بعد طهي عاجل بلا أية توابل ولا ملح ولا شواء، ليغادروا مجدداً حتى محرقة وهي ضيعة رائعة حيث يبيتون الليلة في ميناها.

في اليوم التالي يستمرون في إبحارهم والريس مازال يُعاني من المرض ليصلوا جربة، الجزيرة المعروفة بخضرتها وكثرة أشجارها وفاكهتها لا سيما بلحُها اللذيذ. ليس هنا إشارة من قِبَل رحالتنا لمعالم أثرية أو نُصب حديثة العهد وردت في كتابات أخرى لمؤرخين ورحالة زاروا المنطقة آنذاك ووصفوا لنا هراً من رؤوس الإسبان الموتى في معركة عام 1558م التي انتصر فيها جيش كارا مصطفى العثماني ضد قوات دوق مدينة سالم (مدينة ثيلي) الإسبانية.

ب / الأناشيد من 15 حتى 24

غادرت سفينتهم مدينة جربة مُحملةً بعدد كبير من الحجيج والتجار والبضائع الضخمة، لتجرب حُظوظها في خليج لافورتونا، لقد عانت السفينة ومن على متنها الأمرين من جرّاء العواصف البحرية المتتالية. المقطوعات التي تشير إلى العاصفة وما جرى لهم أثناءها تُعدُّ من أكثر الأبيات تفصيلاً ووصفاً على امتداد أبيات القصيدة الشعرية كاملةً. كانت السفينة على وشك الغرق كما يخبرنا الرحالة، ولكن بتدبير مُحكم من قبطان السفينة الشيبطي الذي أمر مساعديه مع البحريين برمي كل ما يثقل السفينة، فكان أن رموا بكل ما حملوه من متاع وزاد. بعد أن هدأت العاصفة وأصبحوا بأمان نوعاً ما، كان عليهم القبول بنظام غذائي صارم بإشراف أحد رجال القبطان (ابن عم الريس) ليوزع عليهم ما تبقى على متن السفينة من غذاء بالتساوي دون أن يُفضل أحداً على آخر. وعلى ضوء هذا العدل والنظام الصارم وصلوا سالمين حتى مملكة أو بلد (مونتى بركه) التي ربما أراد بها الإشارة لمملكة سيرين الأثرية القديمة وهي مرسى سوسة اليوم. وصولهم معناه، حسب ابتهالات الحاج، تم برضى الله تعالى وبركاته الذي منَّ عليهم بالنجاة، فشكروه وخرّوا ساجدين مصلين.

في مقطوعات من القصيدة هناك إشارات للأغذية المتداولة في المنطقة مثل (البن الخاثر)، وكذلك ذكر الماشية السمينة التي تنعم بها البلاد والتي تزودها برؤوس كثيرة منها خرفان وعجول سمينة، تقيهم منحة الجوع ونقص الطعام في الرحلة القادمة. كما أن وصولهم للميناء البحري في مدينة الإسكندرية الشهيرة، بعد ثمانية أو عشرة أيام من الإبحار، يحسبه من اليوم الثاني من عيد الميلاد، أي يوم 26 من شهر ديسمبر، مما يعني أنهم قد دخلوها في 13 من شهر يناير من العام الميلادي الجديد. وبذلك يكونون قد قطعوا ما يعادل 3500 كيلومتر، منذ إبحارهم من بننسية أو 2400 كيلو متر منذ إبحارهم من تونس.

لا نعلم شيئاً عن انطباعاته عن الإسكندرية وماذا رأى فيها وهل بقوا هناك لفترة من الزمن. لكن على ما يبدو أن الجميع كان مُستعجلاً وحريصاً على الخروج من المدينة، ما أن أنزلوا متاعهم في الميناء ليتخذوا الطريق البري حتى القاهرة. مثل هذه القفزات الزمنية لا تتفاجأ بها، فقد عودنا عليها الحاج، ونحن لا نستطيع أن نعمل شيئاً إزاءها سوى ما يريد إعلامنا به.

ت/ الأناشيد من 25 حتى 29

وصولهم إلى القاهرة وزيارة رحالتنا الحاج للمدينة لها أهميتها؛ فقد خصص لها هذه المقطوعات الخمس وما يليها من مقطوعات في الأجزاء اللاحقة الأربعة على الأقل من القصيدة، لما كان للمدينة في عهده من عظمة وأبهة ولما وجدده فيها من المعمار ودور العبادة ما لم يره سابقاً أو يتخيله.

لعل دهشة الحاج متأية من أنه في قريته الإسبانية وما يجاورها في إقليم أراغون، كان قد عاش في زمن محاكم تفتيش صارمة مُترتبة منعه من حق عبادته أو من التوجه لمسجد أو جامع، وهو ما يفسر تعلقه بذكر كل ما له صلة بالمعالم الدينية الإسلامية أينما حل. ندرك مما يذكره الحاج في أناشيده بأنه كان قد سمع عن آخرين (أو كان على معرفة مسبقة) بأهم معالم المدينة، أكبر مساجدها وجوامعها التي لا يستطيع إحصاءها كلها ولكنه لا يُغفل الإشارة إلى أهم مراكزها الدينية كما عليه (الأزهر). كذلك يُورد ذكر (جامع طولون). إلا أنه يقف باهتمام أكبر على ما رآه في (الغورية)، ويقصد بذلك الجامع بالاسم نفسه والذي يعودُ تشييده للأعوام الأولى من القرن السادس عشر، وعلى ما يبدو أن الحاج قد زاره ولم يَمُرَّ عليه الكثير من الوقت فوجده بهيئاً وعظيماً بكل تفاصيل بنائه فلم يُغفل منها شيئاً.

من بين ما زاره رحالتنا الحاج المراقد المقدسة للأولياء في القاهرة، ومماً عني بأهمية كبرى مرقد الإمام الشافعي الذي يكن له مسلمو الأندلس كل التقدير ويتبعون سنته. كما لم تمر عليه ذكرى زيارته قبر السيدة نفيسة وإشارته إلى معلومات غير غائبة عنه ولا عنا بكونها ابنة الحسين حفيد الرسول، والحفيدة بدورها للأسد المغوار كما يسميه في القصيدة، ويعني به الإمام علي بن أبي طالب.

ما زال المقام في القاهرة، وهنا يقوم بزيارات وجولات أكثر عمقاً لمعرفة المدينة بشكل أكبر. ولكنه دائماً يستخدم صيغة الجمع بالحديث عما رآه، ولا بد أنه طوال رحلته كان برُفقة واحد أو أكثر من أبناء بلدته، أو على أقرب احتمال يكون قد عقد علاقات صداقة بأشخاص رافقوه في الرحلة، وهو يخرج برُفقتهم في أرجاء المُدن التي مروا بها. ولعله أيضاً قد يعني رفيقه نفسه الذي أشار إليه إشارة صغيرة في معرض بحثهما عن طعام في مدينة تونسية، ورد ذكرها في مقطوعات سابقة.

في أولى جولاته، في طريقه إلى (المطرية)، يتوقف طويلاً ليتأمل شجرة العائلة المقدسة وهي الشجرة التي حافظ عليها كل من جاء في الحكم، ويعرفونها بكونها الشجرة التي أوت يوسف ومريم وصغيرها عيسى المسيح عندما هربت العائلة الصغيرة من فلسطين خوفاً من ثأر اليهود الذين كانوا يرومون قتل عيسى المبشر بديانة مخالفة لتعاليم اليهود. لا يخرج رحالتنا عن الحكاية سوى بتعريف الشجرة بأنها شجرة تين ويبدو أنها عملاقة ليتخيل أنها قد أوت في وسطها الهارين الثلاثة. وحتى لو لم تكن تلك الشجرة حقيقية وأن جل الحكاية من الوهم، فإنها على ما يبدو قد رسخت في عقول الناس خاصة في القاهرة والتي لا بد أنه سمعها من الناس هناك. ويضيف إلى معجزات الشجرة أنها تطرح ثمرها سبع مرات في العام بسبب من مباركة المسيح وأهله إياها. والحكايات الكثيرة عن الشجرة (وهو ما لم يذكرها الحاج) بأن الشجرة قد انحنت للعائلة وأوتهم في غصن من أغصانها فحسب، بحيث لا يصل لهم أحد ممن يتبعهم من اليهود المزيفين - حسب قول الحاج - أو من قووات هيرودوس حسب الوقائع التاريخية وبتحريض من يهود الناصرة. كما أن المعجزات المحيطة بالشجرة جعلت من بئر بجوارها، مياهه مجة سائمة، لتتحول بقدره قادر إلى مياه عذبة كان الثلاثة يشربون منها، ويشرب منها كل أبناء القاهرة في زمنهم حتى وقت قريب.

هناك إشارات تاريخية مختلفة عن زمن زراعة هذه الشجرة، وهي على اختلاف بين كبير، ولعلنا نتوصل هنا إلى أنه في الواقع وصلتنا حكايات وتواريخ عن هذه الشجرة - الأسطورة، والتي ليس بالضرورة أن تكون الشجرة نفسها، فليس من المعقول أن تعيش لآلاف السنين، ولا بد أن التقليد قد دأب على شتل واحدة مكانها ما أن تجف وتبيس القديمة أو أن تنقل واحدة معمرة مكانها يتم جلبها من مكان آخر.

كيلومتر واحد يفصل المطرية عما تبقى من الآثار الفرعونية التي يصفها الحاج في قصيدته، وهي مدينة الشمس الشهيرة بالعمود الشاهق الذي رآه الحاج ووصفه بدقة وقد أثار دهشته الكبيرة، لا بد أن يكون وصفاً للمسلة المعروفة، التي كانت قائمة آنذاك، والتي أمر بنصبها الملك أوسيرت الأول كتكريم للآلهة آنو احتفاءً بمرور ثلاثين عاماً على توليه منصبه في ظل مملكة طيبة المعروفة تاريخياً.

لقد وقف رحالتنا طويلاً يتمعن هذه المسلة ووصف ما عليها من نقوش ورسوم مضمفورة بدقة، وأكثر ما أثاره تلك اللغة الغريبة التي يجزم بكل ثقة أنها ليست لغة حديث في زمنه إذ لا يتقنها المسلم ولا المسيحي ولا اليهودي. ربما يكون نص قصيدة الحاج واحداً من النصوص القليلة التي تشير للكتابة الهيروغليفيّة، وتؤكد الجهل بها في فترتها.

هنا يحصل قطع آخر أو ربما نسياناً من قبل الرحالة، فليس هناك أي ذكر لآثار أخرى أو معالم يكون قد رآها في طريقه أو توغله في المنطقة، ومنها الأهرامات أو أبو الهول فهي بعظمتها وكبرها ترى على بعد آلاف الأمتار في بقعة صحراوية خالية من أي عائق. نكاد نعتقد أن الحاج لم يقم بجولات بعيدة، واقتصرت زيارته للقاهرة على الوجود مع أصحابه والصلاة في مساجدها والجولات البسيطة في أحيائها والتمتع بأطعمتها ومناظرها الخلابة. لأنه بعد ذلك سيغادر القاهرة ضمن قوافل الحج ولا يعود لأي ذكر لها.

د/ الأناشيد من 34 حتى 46

في هذه المقاطع يصف الرحالة الفترة الزمنية منذ خروج القوافل فيهم من أطراف القاهرة، عند نقطة الالتقاء المعروفة (بركة الحج) حتى الوصول إلى مشارف مكة واستقبال شريف مكة للقافلة وأميرها.

بسبب من أوضاع المشرق المتردبة آنذاك، فقد برز الرحالة المغاربة للديار المقدسة وما كتبوه ونقلوه لنا عن تلك التي تعد لفترة قريبة مغامرة بحد ذاتها. يبرز هنا مجموعة من الرحالة المغاربة للديار المقدسة مثل ابن جبير ومحمد بن محمد الحيدري (القرن الثاني عشر والثالث عشر الميلادي) ومن بعدهما عبد الله المراكشي العياشي (القرن السابع عشر).

يحدثنا حاج بوي مونثون عن لحظة انضمام أمير الحج عند البركة المسماة (بركة الحج)، وهي موقع تجمع الحجيج قبل أن يشدوا الرحال في طريقهم إلى

مكة المكرمة. هناك وصف لعظمة وأبهة موكب أمير الحج ليمنحنا فكرة عن قداسة قائد الحملة ورفعة رُفقته، فقد جاء بفريق كامل من المساعدين يحملون الهدايا والتحف الثمينة والأردية الحريرية المذهبة على 25 جملاً إضافة إلى دوابهم الأخرى المرافقة. يستقرُّ الأميرُ ومساعدوه في خيمتهم كما ينصبون خياماً أخرى لاستقبال البشر القادم من جهات مختلفة استعداداً للمضي معهم حتى مكة المكرمة. ويصف كرمهم وخدمتهم ليل نهار للحجيج. هنا يذكرُ قدوم قوافل أخرى كما عليه قافلة الحجيج الحليّة والمناطق المجاورة لها. خلال ثلاثة أيام يتصبرون لقدوم الكم الهائل من البشر الذي سيمضي برُفقتهم وهو يعدُّهم هنا بأكثر من مائة ألف نسمة أو تزيد.

ينتقل حاجنا مباشرة إلى وصف رحيل القوافل من البشر الهائل والجمال والدواب، دون توقف ليل نهار، يقطعون الوهاد والصحاري والجبال، يمرُّون بين الرمال المتحرّكة، مُتكاتفين نساءً ورجالاً. وهو لا ينسى أن يشير إلى التنظيم الهائل للقافلة الكبيرة وحرصها، هناك حرس يتنادون فيما بينهم عبر الأبواق، كما أن هناك حشداً هائلاً من الجنود، وهو لا ينسى أن يشير إلى أن القافلة كانت تحرسها أربعة مدافع ضاربة خشية هجوم اللصوص والقبائل الصحراوية الخارجة عن القانون.

بعد حين وعلى ما يبدو فإن القافلة قد قطعت شوطاً طويلاً من رحلتها المقدسة يختصرها الرحالة بالقول إنه قد قطع الجبال الموحشة والصحاري والروابي والمرتفعات الهائلة مما رآته عيناه. ثم يعرج على ذكر ما شاهده من قبور وشواهد الأنبياء المدفونين في تلك الأماكن، وهو لا يحددها هنا ولا يصفها بقدر ما يعنيه أن يشير إلى قداستها وعظمتها وقد ظفرت بأجداد الرب الأعلى، مُنتشياً وسعيداً سعادة لا توصف على رغم الضيق ومشاق السفر وهو يدرك حُظوظه بالمرور في هذه الأماكن المقدسة التي قرأ عنها أو سمع بها من ذويه.

ويظفر الحاج مباشرة بعد ذلك للحديث عن غرض القافلة النهائي وهو الوصول إلى الأراضي المقدسة في مكة المكرمة التي يصفها بكونها السبب الأكبر، إذ بأبوابها البركة وبجدرانها الرحمة. هناك يصف لنا كيف يتم استقبال القافلة من قبل الشافي (شريف مكة) برُفقة فرسان عدّة بكامل زهوهم وروعة أزيائهم والأبهة التي عليهم، خرجوا بالأبواق والصفير والمزامير ليعلنوا فرحتهم الكبرى بالجمع الجديد من إخوتهم المؤمنين، هزت الهتافات العالية والأبواق مشاعر الجمع ومن بينهم الحاج الرحالة ليصفها لنا عبر مقطعين كاملين من

مقطوعات القصيدة. شريف مكة يخرج لاستقبال أمير القافلة، يتعانقان كما يليق بعظمة كل واحد منهما وبوقار المسلم وتواضعه. هنا يسلم أمير القافلة الجمل المطهم بكل ثقله والجواهر التي يحمل، يسلمه لشريف مكة الذي يتقبله بكل تواضع. بعد ذلك يتعالى الصياح والتهليل وهتافات الفرح بين الجميع وهم يدركون أنهم قد وصلوا أخيراً بوابة السلام المرجوة والتي عانوا الولايات والصعاب طوال الطريق كي يصلوها بأمان ويتمتعوا رونقها وقداستها.

س/ الأناشيد من 47 حتى 54

بعد أن يكون الحجيج قد وصلوا بوابة السلام وقد استقبلوا استقبالا رائعاً ومبهجاً وذرف الجميع الدموع ابتهاجا بالوصول وتشكراً لنعمة رب السماوات، ينقلنا الرحالة ليحملنا معه لمعينة المدينة والأشياء التي رآها فيها. يُحدّثنا عن بيت الله الحرام وهو يزوره ويراه للمرة الأولى والدهشة تعقد لسانه بما يراه من نظام، وكيف تمضي أمور إدارته وكذلك عما يحيطه من ثراء وأكسية من الذهب والفضة بشكل لا يستطيع فيه رحالتنا وصفه سوى أنه (لا يمكن تقديره بثمان!).

يحاول الحاج أن ينقل إلينا صورةً تقريريةً عما رآه عيناه في تجواله في البيت الحرام من الخارج ومن الداخل. يُراقب المحاريب الأربعة بعدد المذاهب الأربعة، والمنارات الأربع التي ربما يُشير بها إلى الأئمة الأربعة أو للخلفاء الأربعة، وقد تبدوا إشارةً غامضة وإن عنى بها ما معنى فهو يؤكد على فكرة وجود المذاهب الأربعة آنذاك سويةً في شعائر ومراسيم الحج. هناك إشارات تؤكد أن المذاهب الأربعة كانت تقوم بشعائرها بحرية دون تقديم مذهب على آخر. إن ما رآه رحالتنا عن صلاة الحجيج، كل مع إمام مذهبه، وما وجدته رائعٌ وجديرٌ بالتقدير والعظمة.

يذكر الحاج أن هناك محراباً خامساً حيث يستقر بئر زمزم المقدس، وهو المكان الأول للصلاة من قبل الحجيج. ولعله أراد أنه المكان الأول للترتك والاستسقاء من مياهه، لأنه يشير إلى مسألة الشفاء من كل العلل بالشرب منه. نفهم من وصف الحاج أن الحرم والكعبة في فضاء خال لا يحيطهما شيء، مكان رحب لدخول وخروج الحجيج، مجرد تماماً سوى من كسوة غالبية الثمن، وهو عُرِفَ نفهمه تماماً وتقليد متبع ونعلم أيضاً أن العديد من قوافل الحجيج كانت تجلب سنوياً كسوة جديدة من الحرير الدمشقي مطعمة بالذهب والفضة

(هو يصفها ويقف حائراً لأنه لا يجد الكلمات المناسبة لروعة ما يراها)، وسبق أن تم ذكرها من بين هدايا قافلة القاهرة وإن كانت لا تعني أنها الكسوة نفسها. يُحيط الحرم أكثر من سبعمائة من الأعمدة الضخمة، وهي نفس الإشارة لعدد المصايح التسعمائة التي تضيء البيت وما يُجاوزه طوال الليل ويقوم على خدمتها عمال عدة، كل ذلك يُتيح للمؤمنين الاقتراب في كل الأوقات للصلاة والتَّمعُّن بقدرة الله ومعجزاته وطلب مغفرته. يُعدُّ لنا أيضاً الأبواب الـ 39 التي تحيط بالبيت الحرام الذي يتوسَّط المدينة، والتي يدخل ويخرج منها الحجيج في كل أوقات اليوم.

ص/ الأناشيد من 54 حتى 57

في هذه المقاطع الأربعة يركِّز الرحالة على الصلاة في مكة المكرمة، وهو وإن أشار إليها في المقاطع السابقة، فإنه يركِّز، هذه المرة، كل اهتمامه حول هذه التقاليد التي تبدو له فريدة من نوعها. يذكرها لنا بالتفصيل، وهو يُعدُّ المذهب واحداً بعد آخر، مؤكداً على مذهبه الشافعي. يقول لنا إن كل مذهب يلي الآخر في الصلاة عند البيت الحرام، وهو تقليدٌ متَّبَعٌ ويُحترم من كل جماعة دون أن تُعندي على وقت ولا حرِّيَّة المذهب الآخر، كل في ترتيب مُقدَّر من قِبَل كل جماعة، وما أن ينتهوا حتى يُبادر الواحد الآخر بالتحية والسلام، دون اعتبار للاختلاف فيما بينهم. وهو لا يُنهي ذكره لذلك دون المرور على يوم الجمعة العظيم للصلاة، مُراقباً البيارق التي تُشير إلى كل مذهب، نأسها تحيط ببيزقها وبإمامها دون تصارع ولا تزاحم، مُعظمين الله ويومَه المقدَّس للصلاة.

ع/ الأناشيد من 58 حتى 62

يصف لنا رحالتنا ما رآه مذهولاً من عظمة البيت الحرام وروعته، والذي لو كرس كل وقته لتدوين ذلك لما استطاع، وأيُّ وصف أو كلام لا يفي بحق ما شاهده من إعجاز الكعبة والأشياء العريقة الثمينة التي تضمها والتي لا مثيل لها في العالم أجمع على حد قوله. يزور الكعبة ويتنعم بالحرم، يقترب من الحجر الأسود والمقام الكريم، ولا ينسى أن يُعيد ذكر بئر زمزم والتأكيد على مياها الشافية المطهرة من النسيان ومن الخطيئة. ثم يريد التأكيد على أنه قد زار مرقد السيدة خديجة بنت خويلد زوجة الرسول التي مجدها الربُّ الجبار وكان أن اختار لقبها حُجرة مباركة. كما أنه يشير إلى رؤيته دار الرسول وزوجه خديجة وقد كان بالقرب منها عندما نُودي للصلاة. كما أنه لا ينسى أن يقول

لنا إنه قد تمكن من رؤية بيت صديق الرسول والخليفة الأوّل للمسلمين أبي بكر الصديق (الفارس الشهير) وكذلك دار علي بن أبي طالب (الصنديد المجرب) ولا بد أنهما كانا قرييين من دار الرسول. ولعله لا ينسى الإشارة إلى المطحنة التي كانت تستخدمها ابنة الرسول فاطمة أو هذا ما تراءى له أو فهمه من حجر الرّحى الذي رآه، وقد أسرته كل تلك المشاهد بشكل لم يتوان عن الإشارة إليها والتأكيد عليها.

ف/ الأناشيد من 63 حتى 72

يعودُ في هذه المقاطع الوصفية لِنُخْبَرَنَا بِرَحَالَتهِ الجَمَاعِيَّةِ (يعود للحديث بنحن) لزيارة جبال وشعاب قريبة من مكة. يذكر جبل أبي قبيسة الذي رَضَخَ له القمرُ وشَفِيَ فِيهِ قَلْبُ الرَّسُولِ مِنْ كُلِّ سُوءٍ. تركت لنا الكتبُ العديدة، التي وصلت إلينا من آثار الموريسكيين الدينية، انطباعات عن العديد من معتقداتهم الشعبيّة البعيدة كل البعد عن الحقائق التاريخية، وهي معتقدات زخرت بالكثير من الوقائع غير المنطقية والتي طبعت آدابهم ومعارفهم الدينيّة ومنها تهويل الأشياء ومنحها انطباعاً أبعد من حقيقتها، وإن كان لا يغالي كثيراً⁽¹⁶⁾. من بين هذه الأشياء وغيرها ما يردُ في هذه المقاطع وغيرها كثيرٌ. يصف لنا الجبل الذي لجأ له النبي بعد أن تبعه أعداؤه، وفيه أنقذه الملاك جبرائيل بأن قطع الصخرة التي سيختبئ في شقها الرسول وصحبُه.

يشير إلى جبل عرفات ويُعَرِّج على قصة آدم وحواء وكيف أن رفاتهما ما زال هناك وقد رآه هو ورفاقه، حيث كان مازال قائماً منذ أن هبطا من الجنة بعد أن طردهما الله بسبب خطيئتهما المعروفة بمعصية الرب، وهناك، يشير حاجنا، أيضاً، إلى أنهما قد أنجبا أبناءهما. ومن هناك يذكر أيضاً مروره بجبل منى حيث أراد النبي إبراهيم أن يضحّي بابنه. ثم يسرد علينا كيف مرّ هو ورفاقه بالوادي المعروف الذي انهزم فيه أصحاب الفيل بعد أن كفروا بنعمة الله وقد أرسل عليهم عقاباً طير الأبايل لتلعنهم هم ونسلهم، وهو الوادي نفسه حيث ارتقى النبي إدريس إلى السماء كما يُخبرنا الرّحالة.

يمر صاحبنا الحاج بالمدينة حيث يزور قبر الرسول مدفوناً في مسجده المعروف باسمه، وبجواره رفاتان لصاحبيه أبي بكر وعمر، ويؤكد تأكيداً

16 - ينظر بهذا الشأن كتاب الباحثة لوثي بارلات المعنون آثار الإسلام في الآداب الإسلامية الصادر عام 1985.

قاطعاً على أن رفات فاطمة ابنة الرسول المعصومة يرقد عند قدمي الرسول والتي منهما تُرَجَى الشفاعة. ثم يذكر رؤيته لقبر مالك وإن لم يكن ضمن حيز قبّة الرسول، إلا أنه مدفون في الداخل من المسجد، وهو لا يتوانى عن تذكيرنا بكونه وليّه وشفيع إخوته في بلاده التي ترك في الأندلس. ثم يضيف في الأخير أن هناك أيضاً قبر إبراهيم الرضيع، ابن الرسول، الذي مات صغيراً نقياً طاهراً وقد اصطفاه الله لجواره.

لا يمكننا المرور على هذه الأخبار والرؤى التي نقلها إلينا الحاجّ دون أن ندرك، على وجه اليقين، أن كل توصيفاته صحيحة وإن جافت المعقول من الأمور، لأننا نعلم اليوم أن الكثير من البيانات التي أشار إليها الرحالة لا تُعدُّ أكثر من أمنيات أو معلومات توصل إليها هو بنفسه دون أدلة حقيقية على وجودها الصحيح أو أنه قد مر بها فعلاً. لعل معلوماته مضللة أو من وحي ما سمعه عن آخرين أو ما خزنه من منقولات الأندلسيين المتأخرة المبنية جملها على الأساطير الشعبية، أو لعلها ما بين هذا وذاك.

ك / الأناشيد من 73 حتى 79

يُنْهِي حاجُّنا في هذه المقاطع الأخيرة بما يشير إلى نقائه وتوبته، وأنه يرغب، وحسب، في أن يُجازيه الله خيراً على أعماله وأن يمنحه السُّلوى والرِّضوان، لذا نكتشف عبرها رغبة المؤمن الحاجّ بين يدي الله مُتَضَرِّعاً شاكياً.

في المقاطع الأخيرة يُعيدنا الحاجّ إلى مسألة التسبيح والإيمان الذي من أجله قد قطع كل هذه المسافات، وهو بقلب خاشع يذكرنا بأن أكثر الأشياء رَوْعَةً مِمَّا رآه هو رؤيته لنور النبي صاعداً للسماء، والجمع الهائل من البشر وهو من بينهم يتضرّع ويسبّح طلباً للمغفرة في يوم الحساب عندما يلاقي العبد ربّه. وهي إشارة أكثر منها رؤية واقعية إلى وصوله وقبوله المنقطع لقدره وقدرته المؤمنة.

لقد زار هو والحشد الهائل من الحجيج أماكن مقدّسة مباركة سواء في الجبال أو في المدن، وكلها ألهمتهم الصبر والسُّلوى. وعندما همّوا بمغادرة هذه الأمكنة الحبيبة إليهم شعر وكأن قلبه قد تفتّر وتحطم لأنه لم يرغب أبداً في مغادرة هذه الديار المباركة، فهو يحيا ويموت من هذا الألم الجدير بالشفاعة. ولا ينسى أن يتأسف لأنه لا الوقت ولا الظرف قد ساعداه على زيارة بيت القدس

في فلسطين لَتَمَّ بهجته وسروره بالتقرب من هذا الصرح الكريم والذي يُجلُّه المسلمون والنصارى.

يشير في الختام إلى أنهم سيَلْتَقُون مجدداً هناك في الوادي، يَنشَجُونَ بالبكاء طلباً لمغفرة الله، كلهم سَوَاءً بسواء رجالاً ونساءً، يخشع المؤمنون طلباً للغفران (فما بال العَصاة إذا؟ كما يقول)، وكل واحد سينال قسمة على ضوء ما اقترف من أعمال ولن يُظلم فيها أحد، إذ كل شيء يتم بالعدل. عند مشارف جبل طور سينين يقف صاحبنا الرحالة شاعراً بثقل أحشائه مُواجهاً ربّه متخلصاً من الخطيئة وطلباً رحمة. الدعاء والرغبة الصادقة للحاج المؤمن هي تلك الآيات المتضرعة التي يُنهي فيها الرحالة قصيدته الشعرية الطويلة ولا شيء آخر. المجهول يغمّر ما تبقى من رحلة عودته وما شاهد وما لقيه فيها.

6- خاتمة: التوثيق في الرحلة الموريسكية

شاء رحالتنا، طوال وصفه في القصيدة، نقل انطباعه الإنساني للرحلة وما تراه عيناه وما يستطيع ضمّن الحيز الشعري للقصيدة، فلا ننسى أنه مجرّب على البحث عن صيغ شعرية مناسبة قد تمنع بعض الأحداث من تجريبها، فلو أنه كتبها نثرًا لكان قد توقف وتمعّن في الكثير من التفاصيل الأخرى التي فاتته وهو يدونها شعراً. من خلال متابعة رحلة الحاج نخرج بانطباع هائل، على ضوء المعلومات التي يمدنا بها؛ فهو وإن كان قد أخفى علينا المعلومات عن كيفية تنقله في إسبانيا وبين مدنها وقراها حتى وُصوله مدينة بلنسية، أو يبدو أنها لم تكن بأهمية له، فهو من جانبه لم يخل علينا بتفاصيل الرحلة والمدن التي مر بها، والظروف التي عاناها وتفاصيل ما شاهده بنفسه بدءاً من رحلته البحرية حتى وصوله إلى مكة المكرمة. وهي معلومات قيمة، بعضها واقعي والآخر من تخيّلاته وتصوراته البحثية، على أية حال ما نقله إلينا يمثل طبيعة المرحلة وواقعها بشكل كبير.

لقد قدم لنا انطباعاته عن السفر في السفن، وصور لنا طبيعة التعايش مع بشر من مختلف أصناف المجتمع، وبين لنا فيها طبيعة إدارة السفينة بدءاً من ربانها مروراً ببنوتيتها وبحارتها وكتبتها وحفظتها وطباخيتها ونوع المسافرين من تجار ورحالة، والأمراض المستشرية، وطبيعة الأطعمة ونوعيتها في الأيام الاعتيادية وفي أصعب الأوقات. وأخبرنا أيضاً عن العواصف والمتاعب التي

مَرُّوا بها، ممَّا يمنحنا فكرةً عن كيفية إدارة الوضع في أثناء المصاعِبِ وكيفية التصرف إزاءها.

من خلالها نعلم بما نعرفه حتى فترة قريبة عن تَجْمُع القوافل الماضية للحج، والقادمة من جهات مختلفة من المغرب والمشرق، وهي تتجمع كلها لترتبط بأمر قافلة الحج القاهرية. على الرغم من أنه لا يُخبرنا على وجه اليقين بمن قَدَمَ معه من إسبانيا، إلا أننا بتتبع خطوات طريقه نعرف أن هناك أشخاصاً عديدين قد رافقوه، وإن لم يكونوا من قريته أو القرى المجاورة، فهم على الأقل من إسبانيا وقد اجتمع بهم على متن السفينة المبحرة من ميناء بلنسية. هناك في القافلة يقدر لنا العدد بمئات الآلاف، يمر بتصيف أمير القافلة، والحلي التي يحملونها والجَمال المرافقة لهم، وكذلك الحرس والمدافع والأسلحة الحامية لهم من أخطار قطاع الطُّرُق في الصحراء الشاسعة. يمنحنا كذلك مَسْرَى الطريق المتَّبِع من القاهرة حتى مكة، وهو طريق لم يختلف كثيراً عن طرق الرحالة الآخرين مشاركة ومغاربة وصفوه لنا وكتبوا عنه في رحلاتهم الأخرى.

بتتابع سفره وتوقفاته في المدن العربية، نقل إلينا صورةً وصفية عن طبيعة ناسها، طباعهم وحتى أكالاتهم، أنواع زرعهم وطبيعة أهوائهم والزراعة والمزروعات فيها. لقد شرح لنا أيضاً في أطراف منها جُغرافيَّة المدن والبلدان والمظاهر الطبيعية التي شهدناها فيها من حرٍّ وعواصفٍ وأنواء جويَّة متغيرة من منطقة وأخرى. لم يتعب الرحالة من وضع تخطيطات للمدن التي مر بها، وما شاهده فيها من مظاهرٍ مدنيَّة وآثار. لعل أهم ما فيها كان نقله الدقيق إلى جزيرة جربة التونسية، وكذلك الآثار الفرعونية التي شهدناها ليست بعيدة عن القاهرة وضواحيها المكتظة بالجوامع والأحياء. في القاهرة - كما عليه في مكة والمدينة - سيقف مندهشاً أماماً بمعجزات ما رآه مثل شجرة العائلة المقدسة التي يُطنَّب في وصفها ويزيد تمجيداً.

بوصوله مكة المكرمة ومن ثمَّ حجَّه وخروجه إلى المدينة، تشكَّل العمودُ الأساس لرحلته وحكاياته، فهو يتوقف مطولاً بالشرح والتفصيل لكل ما رآه هناك. ينقل إلينا تصوُّره عن عظمة ناس مكة المكرمة ممثلة بشريفها والفضامة والعظمة البادية عليه وعليها. لن نقف هنا إزاء كل ما علق عليه من شعائرٍ وتقاليد حجٍّ أو صلواتٍ أو مرافقةٍ والفخر بالوصول إلى كل هذه الأماكن ولمسها لمس اليد والتمتع بقدراتها الدينية الكبرى. إن وصفه لمكة والكعبة وما يحيطها قد فاق كل وصف، وهو بهذا إنما أراد إظهار فخامة وروعة الحس الإسلامي الذي

سيطر عليه وعلى إخوته الحجيج بمختلف طوائفهم وفرقهم. على ذلك لم يقف عند هذا، بل ذكر لنا مشاهداته كلها من مساجد وقبور أئمة وأنبياء وجبال معروفة وأشياء أخرى لها علاقة بعائلة الرسول ورفاقه والأنبياء الآخرين مما أندرس اليوم أو زالت آثاره بفعل الطبيعة أو الحروب أو الفعل البشري.

إن كل ما نقله لنا الرحالة في رحلته الشعرية هذه، إنما يحيلنا فوراً إلى صورة ناطقة بوقائع حقيقية نحن بأمس الحاجة إليها لمعرفة كل ظروف تلك المرحلة. كما أنها يمكن فهمها - بعيداً عن شكلها الشعري - كتسجيل صحفي لرحلة قام بها رجل مدفوع بإيمانه الكبير بكل خطوة يخطوها وصولاً لهدف سام، له عميق الصلة بحياته ومعتقداته الدينية. لن ننسى هنا أنها رحلة بشرية لإنسان ابن عصره أراد بها إعطاء صورة لبني قومه عما قام به وما يمكن أن يبروا به لو شأؤوا أن يقوموا بالرحلة ذاتها في أوقات أخرى. وهو في كل رحلته الدينية هذه، لم ينس شرطه كإنسان حيٍّ محبوب على المشاهدة والتلمس والفهم والتطبع، وكلها أفادته إفادة كبرى كي يصل إلى مراده ويحقق الإنجاز الأكبر في حياته.

المراجع العربية

- بارلات، لوثي المعنون، آثار الإسلام في الآداب الإسلامية، الصادر عام 1985.
- سعدون، عبد الهادي، انتهالات الحاج، سنابل للنشر، القاهرة، 2011.
- عناني، محمد زكريا، الموشحات الأندلسية، كتب المعرفة، 31، 1980.
- فضل، صلاح، ملحمة المغازي الموريسكية، دراسة في الأدب الشعبي المقارن، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. 2، 1992.

المراجع الإسبانية

- Baralt, Luce López, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*; Ed. Trotta, 2009.
- Gil y Gil, *Las coplas del alhichante de Puey Monzón*, el Archivo, Denia, IV (1890).
- Goytisolo, Juan, *De la ceca a la Meca*, Seix Barral, 1998.
- Manuscrito, s. XVI. 265 f., 2 f. de guardas; papel; 22 x 13 cm. Aljamía y árabe; escritura magrebí; enc. en madera y piel de la época. Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CCHS-CSIC). Referencia: Junta XIII. Signatura actual: M-CCHS RES RESC/13.
- Ortiz, Antonio Dominguez y Vicent, Bernard, *Historia de los moriscos*; vida y tragedia de una minoría, Ed. Alianza, 1997.
- Pano y Mariano Ruta, *Las coplas del peregrino de Puey Monçon (Viaje a la Meca en el siglo XVI)*, Comas hermanos, Zaragoza, 1897.

الأثنوجرافيا والسرد في "حياة النساء في اليمن" مقاربة في رحلة الطبيبة "كلودي فايان"، وحكايات صديقتها "فرانس هوس/نجيبة"

إبراهيم محمد أبو طالب⁽¹⁾

الملخص:

تتنوع نصوص أدب الرحلة، وتتعدد في أساليب عرضها للموضوعات الأثنوجرافية التي ترصدها لمجتمع من المجتمعات في فترة زمنية محددة، وتنهض هذه المقاربة لبيان تلك الموضوعات التي ركزت على "الجندر" في حياة النساء في اليمن في فترة الخمسينيات، والستينيات، والسبعينيات من القرن العشرين من خلال واحد من كتب الرحلة، وهو كتاب الطبيبة الفرنسية "كلودي فايان" التي عملت في اليمن طبيبةً وأنثربولوجية، ونقلت عن صديقتها الطبيبة "فرانس هوس" الكثير من حكايات النساء ومعاناتهن، فصوّرت بذلك الحياة والتاريخ في قالب حكاياتي شائق اكتسب طرافته من أسلوبه ومحتواه.

وقفت هذه المقاربة على استجلاء تلك الموضوعات من خلال ثلاثة مباحث: الأول عن الأثنوجرافيا والدلالات الثقافية في حياة النساء، والثاني رصد أهم العناصر السردية من خلال الشخصية النسائية، والحدث، والزمان، والمكان، وتعدد الرواة، ولغة السرد. والثالث حضر فيه التاريخ مقارناً حياة النساء قبل الثورة اليمنية 26 سبتمبر 1962 وبعدها، وما صاحبها من أحداث، وصراعات أخذت طابع الرصد التوثيقي، واليوميات.

الكلمات المفتاح: الأثنوجرافيا- السرد- أدب الرحلة- حياة النساء في

اليمن.

1 - إبراهيم محمد أبو طالب: أستاذ الأدب والنقد الحديث المشارك بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الملك خالد، السعودية. مهتم بأدب الأطفال، شاعر، وناقد يمني.

تعدّد أهداف الرّحالة في رحلاتهم ما بين الاستشراق، والاستعمار، والاستكشاف، والاستمتاع، والبحث الإثنولوجي، وغيرها من المهام التي تختلف في أشكالها وصياغاتها، ولكنها تتفق في جوهرها المتمثّل في اكتشاف الآخر بآفاقه من الإنسان، إلى المكان، إلى الأحداث، وبما يحفل به ذلك الاكتشاف من المغامرات، والعجائب في حياة الناس، وطبائع المجتمعات، وفضاءات الجغرافيا والتاريخ، وبعضهم قد يتخذ الرحلة لغرض الكتابة في ذاتها، ويحمّلها دلالات شعرية كما يقول "لاديسلاف فراغو Ladislav Viragu" الذي زار اليمن عام 1937: "إن الجزيرة العربية بالنسبة إلي هي الجمال الرائد، أو حكاية الجميلة النائمة." (عطا الله: 2009، 358)

ويعرّف أحد النقاد أدب الرحلة بشكل مختصر بأنها "الكتابة الأدبية عن رحلة واقعية" (حامد: 2015، 38)، وقسم الباحثون نصوص أدب الرحلة إلى قسمين كبيرين: "نصوص رحلية في الوجود الفيزيقي، ونصوص رحلية متخيّلة" (حليفي: 2002، 120)، في حين أن ناقدًا لا يدخل الرحلات الخياليّة ضمن أدب الرحلة "وإنما يعدّها من جنس أدبي شقيق له هو فن القصة" (نصار: 1991، 49)، ويشترط آخرون أن "تصوّر الرحلة أحوال النَّاس والعمران بالعين الباصرة اللاقطة" (ضيف: د.ت، 5)، ولكن يظلّ من أبرز ما يأتي في كتب الرحلات -في وجودها الفيزيقي- هو ذلك الوصف الأثنوجرافي المبيّن لطبيعة الحياة، وخصائص المجتمع.

سنقف عند نوع من هذا الوصف الدقيق من خلال كتاب الطبيبة الفرنسية "كلودي فايان" الموسوم بـ حياة النساء في اليمن؛ حكايات صديقتي فرانس هوس⁽²⁾ الذي تكمن أهميته في تسجيل حياة النساء في اليمن لأكثر من ثلاثة عقود من القرن العشرين، بيّنت مدى التغيّر في الحياة العامة، وحياة النساء بشكل خاصّ، تلك الحياة التي ركزت عليها حكايات الصديقة الطيبة "فرانس

2 - كلودي فايان، حياة النساء في اليمن؛ حكايات صديقتي فرانس هوس، ترجمة بشير زندال، ط1، دار جامعة ذمار للطباعة والنشر، ذمار، 2008. والعنوان الأصلي للكتاب:

(Claudie Fayein: VIES DE FEMMES AU YEMEM , Récits de Nagiba, Editions L'Harmattan 5-7 rue l'Ecole- polytechnique 75005 paris).

"يوضح المترجم بشير زندال- في تواصل خاصّ-: بأنّ عنوان الكتاب الأصلي ربما وضعت فيه المؤلفة اسم نجبية لتشدّد القارئ الفرنسي، وحين ترجمها للعربية رأى -هو- أن يضع الاسم الفرنسي في الغلاف ليشدّد القارئ العربي".

هوس“ الفرنسية الأصل من مواليد شمال فرنسا (1914)، تزوّجت بمهاجر يمنيّ يُدعى ”مهيب“، وأسلمت عام (1948)، وغيّرت اسمها إلى (نجيبة)، وعاشت بقية حياتها في اليمن، والكتاب يحكي عن نساء تعرّفت عليهنّ، وعاشت حكاياتهنّ، ثمّ روتها لصديقتها ”كلودي“ الطيبية الأولى التي عاشت في اليمن، وألّفت كتابها الأول عنه بعنوان كنت طيبية في اليمن⁽³⁾ وهذا كتابها الثاني⁽⁴⁾؛ لكنّه يأتي بشكل مختلف من خلال تقسيمه إلى أربعة عشر فصلاً، الفصول (1-11) جاءت على شكل حكايات ترويها الصديقة ”فرانس هوس“ لصديقتها ”كلودي فايان“ عن حياة النساء في اليمن، والفصلان التاليان: (12 - 13) يرصدان الأحداث التاريخية، ويوميّات قيام الثورة اليمنية، وما سبقها من زيارة الإمام أحمد حميد الدين ملك اليمن للمستشفى، وتعرّف الرّواية فرانس عليه، وحوارها معه، ثم وصفها لفترة طويلة وأحداث كثيرة صاحبت قيام الثورة وما بعدها من الصراعات والحرب التي استمرّت حتى المعاهدة والاتفاق عام 1971م، والفصل (14) والأخير جاء على شكل حوار صحفي بين الكاتبة ”كلودي“، والصديقة ”فرانس“ بين هذا الحوار الكثير من القضايا، والمقارنات لحياة النساء قبل الثورة، وبعدها كما سنفصّل ذلك لاحقاً.

تتضح أهمية الكتاب فيما يمثله من أبعاد إثنولوجية، وسردية، وتاريخية في أدب الرحلة الذي يُحدّد في أساسه بأنه ”يعتمد على تجربة مرجعية في الفضاء، فهو حركة في مكان وزمان تقوم به ذات حقيقية، تعقبها حركة لغوية في تحويل التجربة إلى نصّ قولي.“ (علي، ورومي: 2016، 110) وهذه الحركة اللغوية والنصّ القولي قد ألقت الضوء على مرحلة مهمة من حياة اليمنيين، وبخاصّة أن الكتاب يركّز على النوع (الجنّدر) من خلال المرأة وقضاياها ومحيطها الاجتماعي والتاريخي في قالب تشويقيّ بأسلوب الحكيم الذي يشدّ القارئ، ويُلقي به في عوالم الحكاية وسرّها وسحرها، وبالأخص حين ترويها امرأة عن نساء تقرب منهنّ، وتعيش حكاياتهنّ ومعاناتهنّ وأفراحهنّ البسيطة، وطموحاتهنّ البريئة، ومآسيهنّ الكثيرة.

3 - كلودي فايان، كنت طيبية في اليمن، نقلها إلى العربية: محسن أحمد العيني، الجيل الجديد ناشرون، صنعاء، ط1، (د.ت).

4 - زارت كلودي فايان (1912-2002) اليمن أربع مرات، الأولى عام 1951، بدعوة من الإمام لتمامس الطب في صنعاء، وظلت فيها 18 شهراً كتبت عنها كتابها الأول كنت طيبية في اليمن نشر عام 1955، والأخريات تفرقت على الأعوام: -1965 1969 التقت فيها بفرانس، ثم زيارة عام 1979، أجرت فيها الحوار معها، وعام 1989 أشارت إلى جهود الحكومة بعد الحرب الأهلية، ومدى تحسن وضع المرأة، والزيارات الثلاث الأخيرة هي ما تضمّنها هذا الكتاب.

ولذلك سنرصد في مقاربتنا هذه ثلاثة محاور رئيسة هي الأثنوجرافيا،
والحكى بعناصره، والتاريخ بين عهدين (قبل الثورة، وبعدها) من خلال استقراء
الكتاب الرحلي لـ "كلودي فايان" وراويتها "فرانس هوس/نجية".

2- الإثنوجرافيا والدلالات الثقافية في حياة النساء

تعدُّ الإثنوجرافيا Ethnography في أوضح تعريفاتها "الدراسة الوصفية
لطريقة وأسلوب الحياة لشعب من الشعوب أو مجتمع من المجتمعات." (فهيم:
1989، 8)

وبشكل أكثر تفصيلاً فإن الأثنوجرافيا كلمة معرّبة تعني الدراسة
الوصفية لأسلوب الحياة، ومجموعة التقاليد، والعادات، والقيم، والأدوات،
والفنون، والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة أو مجتمع معين خلال فترة زمنية
محددة.

والإثنوجرافيا تُشكّل المادة الأساسية والقاعدة البيانية للبحث
الإثنولوجي لأنهما مرتبطان ويكمل كل منهما الآخر "ليشكلا مجالين دراسيين
مهمين من مجالات الدراسات العامة للأثروبولوجيا" (فهيم: 1989، 44)، وما
يقوم به الأثنولوجي يأتي في سياق علاقة المعيشة في الميدان "أي في مجتمع
ينغمس فيه أحياناً خلال أشهر عديدة وحتى سنوات جاعلاً من نفسه شاهداً
بقدر ما هو باحث" (بيار بونت: 2011، 24)

والكاتبة "كلودي فايان" طبيبة، وباحثة أنثروبولوجية كما تذكر في
مقدمة الكتاب (حياة النساء في اليمن، ص.15).⁽⁵⁾، لذا اتضح الاهتمام بقضايا
النساء بكل أعمارهنّ، وموضوعاتهنّ، وسنقوم برصد تلك الموضوعات
الموصوفة من خلال النظر إلى طبيعة العلاقة بين المرأة والرجل، والمرأة والمرأة،
والمرأة والمجتمع، والمرأة والغيبّيات فيما يأتي:

1-2- علاقة المرأة بالرجل

أخذت هذه العلاقة نصيباً وافراً من الاهتمام؛ إذ تمثل جوهر العلاقات
وأكثرها حيوية وتأثيراً، ولهذا فإن الرصد الأثنوجرافي لها كان متعدد الزوايا،
ومتنوع الاهتمامات، واختلف من حيث الكثافة والتركيز، وسنعرضها مبتدئين
بأكثرها حضوراً وأهمية في حياة النساء على النحو الآتي:

5- سنشير إلى أرقام الصفحات في المتن فقط تخفيفاً من كثرة الإحالات في الهامش.

من أكثر الموضوعات تكررًا وحضورًا في الكتاب، وقد عززته الكاتبة بإحصائية لحالات الزواج المبكر عن دراسة أجريت في صنعاء وخمر (قبيلة حاشد) في عام 1969 خلاصتها "أنها سألت 200 امرأة متزوجة، منهن 112 تزوجن قبل البلوغ" (نفسه، ص. 21.)، ولذا وُصفتُ العديدُ من الحالات، وذكرت الحكايات المتنوعة عن الزواج المبكر، والرحالة الطبية تريد أن تُبين الانتهاكات التي تتعرض لها الطفولة في تلك الفترة؛ حيث نجد من يزوجها أهلها وهي في سن الثامنة بزواج يكبرها بعقود كالطفلة "هند" (نفسه، ص. 22.) و"أم نورا" (نفسه، ص. 28.)، و"سعيدة 1" التي زُفَّت في الحادية عشرة من عمرها لرجل في الخمسين (نفسه، ص. 30.)، و"سعيدة 2" التي تزوجت في العاشرة من بناء في الثلاثين من عمره، (نفسه، ص. 31.)، و"كريمة" التي تزوجت قبل بلوغها بسبع سنوات (نفسه، ص. 29.)، و"حديقة" التي تزوجت صغيرة جدًا، وكان زوجها أكبرَ منها بكثير، وقد انتظرها سنتين، ثم بدأ العلاقة معها، وحملت بسرعة، وأصبحت أمًا لطفلة، ولم تأتها العادة الشهرية إلا بعد سنتين، بعد أن أتمت الرضاعة (نفسه، ص. 37.)، وغيرها من الحالات المشابهة.

ولم تكن الفتيات وحدهن من يُزوّج في سن مبكرة، بل الصبيان أيضًا، "فلم يكن عمر "أمينة" إلا إحدى عشرة سنة حين زوّجها من صبي عمره اثنتا عشرة سنة" (نفسه، ص. 40.)، وهكذا يرصد الكتاب حالات تدل على ثقافة المجتمع في ذلك الزمن، وتعامله مع الأطفال، وزواجهم في سن مبكرة.

2-1-2 - الإنجاب الكثير، والموت الأكثر

ظهر التركيز على أعداد كبيرة من الأطفال تُنتجهم النساء، وفي المقابل يغتالهم الموت نظرًا للحياة الصعبة، والأمراض الكثيرة الفتاكة، وقلة التغذية، ومن هنا نجد أعدادًا كبيرة؛ فزوج "سعيدة كان لديه 15 طفلًا كلهم ماتوا في سن مبكرة، سعيدة -أيضًا- فقدت أطفالها السبعة قبل عامهم الثاني" (نفسه، ص. 30.)، و"تقية أنجبت تسعة أطفال عاش منهم أربعة.." (نفسه، ص. 32.)، وأم "عليمة" أنجبت 12 طفلًا "كلهم ماتوا في سن صغيرة ما عدا ابنتي هذه عليمه" (نفسه، ص. 33.)، وكريمة "أنجبت عشرة عاش منهم اثنان"، وغيرهن، وهكذا يرصد الكتاب ثنائية الإنجاب والموت في حالات عديدة مما يدل على بدائية المجتمع، وكثرة الأمراض فيه.

3-1-2 - العنف الجنسي والجسدي

كلُّ حكايات الزواج قبل البلوغ تمثّل في معظمها هذا النوع من العنف، وهو إمّا أن يتسبّب بالموت كنهاية مأساوية كما في حكاية "تقية" الطفلة التي كانت صغيرة، ولم يستطع زوجها ممارسة حقّه معها لصغر سنّها، "فكانت تخاف وتهرّب إلى حماتها، وحين حاول يوماً اغتصابها اختفت في ظروف غامضة، ووجدوا جسدها ملقى بين الأشجار في الوادي، فهل فرّت فماتت أو أرغمها زوجها وضربها حتى الموت؟ أو ماذا؟ نهاية غامضة ومحزنة (نفسه، ص.25)، ومن العنف الجنسي ما ينتهي بالهروب إلى الوالدين، ثم الطلاق.

ومن أبشع صور العنف الجسديّ حكاية "تقية" التي كان يغار عليها زوجها جدّاً حين تضحك مع صديقاتها أثناء إحضار الماء من النّبع، وقد ملت "تقية" منه ومن غيرته، فعادت للعيش مع والديها، ولم يرغب زوجها في طلاقها "وفي أحد الأيام انتظرها على الطريق واستوقفها بحجّة الحديث معها، ثم أخذها بين ذراعيه، وعضّها في طرف أنفها حتى اقتلعه بين أسنانه، وهرب قائلاً: هكذا أصبحت قبيحة، ولن تضحكي أبداً مع الآخرين، لقد انتهيت.. أخذت صحتّها تسوءً وبدأت تضعف وبعد مضي بضعة أشهر ماتت في المستشفى" (نفسه، ص.62).

هذا النوع من العنف الجسدي القاتل فيه الكثير من الوحشية والبدائية في التعامل مع المرأة، وأمّا عن الضرب فقد رصد الكتاب عدداً من النماذج لأزواج يضربون زوجاتهم، ف"سعيدة" يضربها زوجها المتقاعد "ولا يفكر إلا في مَضْعِ القات، وهو عاجزٌ جنسيّاً منذ عدة سنوات" (نفسه، ص.30).

ومثلها "عتيقة" التي "كان زوجها الثاني عنيفاً جدّاً كان يضربها حتى إنه كاد يخنقها، وأثناء هروبه من النافذة كسرت ساقيها" (نفسه، ص.38).

4-1-2 - الموت قهراً

كان سوء المعاملة للمرأة يتسبّب في موتها أحياناً، وهذه صورة أخرى من صور العنف كما في حكاية "أمينة" التي تمرض بالسل، فتنزل في المستشفى، ولا يسأل عنها زوجها، بل يتزوَّج عليها، فتتأزم، وتموت" (نفسه، ص.95). والطفلة "عليمة" التي جاء والدها إلى المستشفى، وهي مريضة بالسل ليأخذها إلى بيته لتخدم زوجته الثانية التي وضعت طفلاً، ويريد أن تخدمها، ولكنّها ترفض لأنّ خالتها تكره أمها" وتبكي وترفض العودة معه، وبدأت من جديد

في التَّحُولِ وَالضَّعْفِ، وَلَمْ تَعُدْ تَرِيدُ الْأَكْلَ، وَكَانَتْ تَتَكَلَّمُ بِصُعُوبَةٍ، وَفِي صَبَاحِ أَحَدِ الْأَيَّامِ مَاتَتْ.“ (نفسه، ص.34).

5-1-2 العمل الشاق والإهمال في الإنفاق

نتيجة إهمال الأزواج للنفقة على زوجاتهم وأولادهم تلجأ النساء إلى أمرين: إما التسوُّل لكي يعيشن كما في حكاية ”كريمة“ التي يتركها زوجها ”حين“ يذهب إلى القرى المجاورة بدون مال ولا طعام، فتذهب للتسوُّل لكي تعيش حتى عودته“ (نفسه، ص.39)، أو العمل الشاق بحمل الماء على الرأس، وغسل الملابس لدى الأسر الغنية“ كما في حكاية ”نورا“ (نفسه، ص.55)، و”خيرية“ القادمة من الريف (بني مطر) بسبب الجفاف (نفسه، ص.74)، و”حمودة“ من (بني حشيش) التي تكسب قوتها من جني المحصول في المزارع القريبة من صنعاء (نفسه، ص.83)، وقد يجمعن بين الأمرين كما في حكاية ”أمينة“ التي لديها سبعة أطفال ”كبروا ولم يذهبوا إلى المدرسة، ولهذا فإن جميع أفراد الأسرة يتسوُّلون في صنعاء، وتعمل ”أمينة“ عملاً شاقاً طوال اليوم وتقول: لكي نأكل يجب أن أحمل الماء حتى يثقب رأسي“ (نفسه، ص.29)، ومثلها حكاية ”سعيدة“ (نفسه، ص.52)، و”فاطمة“ (نفسه، ص.54)، وغيرها.

6-1-2 الحب

لم يغب الحبُّ ومن أكثر الحكايات رومانسية في الكتاب حكاية الطفلة ”زينب“ التي كانت تريد الزواج حين تكبر من ابن الجيران بسبب تحديد الأبوين الصديقين المتحابين لمستقبل الطفلين، ولكن الصبي يموت إثر سقوطه من الجبل بحثاً عن نعجة ضالة، ولم تُرد ”زينب“ أن تتزوج شخصاً آخر أبداً، وأصبحت حزينة جداً وشاحبة وضعيفة، وتُعلق الراوية بقولها: ”ولم ندر أبداً من أي مرض ماتت.. بالنسبة لي أعتقد أنها ماتت من الحزن“ (نفسه، ص.44).

ومن حكايات الحب أيضاً زواج ”أمة الرحمن“ المرأة المشلولة منذ ولادتها، وهي يتيمة تعيش في المستشفى، لكنها كانت ذات ابتسامة جميلة، وكانت مَرِحَةً، فتزوجها شخصٌ تعرّف عليها في المستشفى حين مرضت زوجته، وحين ماتت زوجته تزوج أمة الرحمن، وبعد بضعة أشهر عادت لزيارة المستشفى ”يحملها زوجها بين ذراعيه لقد حولها زوجها إلى امرأة مغناج وأنيقة، وكان يريد أن يُرينا كم هم سعداء، وهو مستمر في هذا منذ عدة سنوات.“ (نفسه، ص.71). هذه نماذج لعلاقات راقية في التعامل مع المرأة في حبٍّ عذريٍّ قاتل أو في حبٍّ لا تمنعه الإعاقة.

كما أنه قد يتزوج الرجل أكثر من مرة، فإن المرأة في اليمن - كما رصد الكتاب - قد تتزوج أكثر من مرة كما في حكاية "سعيدة" التي تزوجت خمس مرات الأول كان زواج شغار حدث فيه مشاكل، فطلقت بحكم القاضي، ولم تُعط نفقةً ولا حقوقاً، وبعد ثلاثة أشهر من عملها في المستشفى تزوجت من مجنون لم تستطع العيش معه لأنه كان يهددها بالجنيبة (الخنجر اليمني)، فطلقها القاضي منه، وبقيت وحيدة لسنتين، ثم تزوجت من رجل لبق وخدم للناس لكنه قتل، لتتزوج من أخيه الذي مات مسموماً، ثم تزوجت من الخامس وهو عسكري فقير لكن يبدو أنه رجل طيب، وربما أخيراً ستكون قريرة العين". (نفسه، ص.52).

ومثلها "فاطمة" التي تزوجت مرتين (نفسه، ص.72-73)، و"زهرة" التي تزوجت برجل ميسور له أرض فمات، ثم تزوجت بأحد العمال لديها في المزرعة "ربما حتى لا تدفع له أجره" (نفسه، ص.85). لكنه لم يعد يعمل، ولم يُرضها، فطردته.

وذلك التعدد أمر طبيعي قد يحدث في كل المجتمعات، ولكن من أغرب ما تقوم به النساء هو أن تجمع أكثر من زوج في وقت واحد، وهذا ما مثلته حكاية "السجينة" التي وُصفت بأنها "شيطانة". فثلاثة أسماء مختلفة، وبدون طلاق كانت قد وجدت طريقة مكنتها من الزواج بثلاثة رجال في نفس الوقت". (نفسه، ص.86).

مما رصد الكتاب أن النساء قد يمررن الخطيئة أو يمارسن اللذة مع الآخرين. معتقدات ليست صحيحة يُنفثنها في روع الرجال، ويضحكن بها عليهم، منها إقناع الرجل "أن الطفل قد ينام في بطن أمه، وأن الحمل قد يستمر ثلاث سنوات، وهذا مُريح عندما يغادر الزوج في سفر طويل". (نفسه، ص.90).

ثم يفتح الكتاب على حكايات مماثلة كالأب الذي تقنعه ابنته العزباء بأنها حملت "لأنها جلست في عرس بجوار امرأة حامل، فانتقلت إليها العدوى، فحملت" (نفسه، ص.90)، أو أن ما في بطنها أفعى تنمو، وليس حملاً سفاحاً (نفسه، ص.89)، وحكاية أخرى ترويها الكاتبة بأن النساء بعد الولادة يقلن: إن كان الطفل الثاني سيأتي سريعاً، فإن المرأة تحس بحركته في

بطنها بعد ثلاثة أيام من الولادة، ثم تروي حكاية امرأة أنجبت ثلاثة أطفال عن زوجها المتوفي، وهنا يحضر أسلوب السخرية اللاذعة بقولها: "حقاً لا يوجد شيء يقولونه حول سلوكها، فهي كانت (ظاهرياً) امرأة طاهرة، ولم يتفوه أحد بشيء." (نفسه، ص.91).

9-1-2 - نساء يرفضن الزواج، ويسخرن من الرجال

أفرد الكتاب فصلاً كاملاً يظهر فيه موقف المرأة من الزواج، ويعرض لنماذج من حكايات النساء مثل "حمودة" التي تعبّر عن موقفها من الزواج بقولها: "ما الذي تمتاز به النساء المتزوجات أكثر مني؟! إنهن يعملن حتى الموت من أجل أزواجهن وأطفالهنّ أما بالنسبة لي، فأنا لن أعمل إلا من أجل نفسي، وهذا يكفيني" (نفسه، ص.83)، وهو موقف مُبرّر على الأقل يمثّل قناعتها ووعيها بما تفعله، ومثلها حكاية "نبات" التي لم تكن تريد الزواج بدايةً، فزوجها أبوها غصباً، لكنها تطلقت لتعيش بحرية "تعمل في المستشفى، وتعيش أخيراً بهدوء مع خادمة أخرى تعمل معها في نفس المستشفى." (نفسه، ص.84).

2-2 - علاقة المرأة بالمرأة

من أبرز ما جاء من وصف في الكتاب عن تلك العلاقة ما يأتي:

1-2-2 - الضرائر والغيرة

أفرد الكتاب فصلاً بعنوان (الطّباتن) ⁽⁶⁾ الضرائر، والمطلقات، وآخر بعنوان "الغيرة"، والضرائر تستشري فيهنّ الغيرة، وذلك أمر طبيعي، ولكن الضرائر في حكايات الكتاب غالباً ما يتفقنّ وسبب هذا الاتفاق هو التنازل لبعضهن من أجل العيش، تحت طائلة الفقر والحاجة، وخشية على الأطفال من الجوع أو الضياع لو تركها الزوج كما في حكاية "صوفية" التي تقول: "من الأفضل أن يحضر زوجته الثانية للعيش معنا، فهذه الطريقة إذا أحضر لها شيئاً سيحضر لنا أيضاً، ولن يجوع الأطفال بعد الآن." (نفسه، ص.47).

وقد يكون سبب الاتفاق بين الضرائرين أن إحداهما لا تنجب، وهي تحبّ الزوج، وبدأت تحبّ الأطفال من امرأته الأخرى "لقد كانت امرأة حكيمة وذكية، واليوم يعيش الجميع في وئام وسعادة." (نفسه، ص.50).

6- الطّباتن: مفردهما طبيئة: وهي الضرة، والمطابنة: المضارة في الزواج، طابن الرجل على زوجته يُطابن مطابنة إذا تزوج عليها أخرى، راجع: (الإرياني: 2012، ج.2/709).

أو يتفقدان للحفاظ على الأطفال ليعيشوا بجوار والدهم كما في حكاية "نورا" التي كانت تعيش وحدها مع أطفالها الأربعة، وتعمل كثيراً لكن الانفصال لم يسعدها، وكان الأطفال يتحسرون على والدهم، فأعادها من جديد، وأخذها إلى البيت "في هذه المرة أصبحت الزوجتان صديقتين جداً... والزوجتان هما اللتان تعملان لتنفقا على البيت." (نفسه، ص.56).

ومن الغريب أن الزوجتين قد تتفقدان وتفاهمان فيما بينهما حتى يعار من ذلك الاتفاق الزوج كما في حكاية "نبات" التي "كانت متفاهمة جداً مع ضرتها أكثر بكثير من زوجها لدرجة أن طلقها زوجها بسبب غيرته من تفاهمهما" (نفسه، ص.84).

أما حين تحدث الغيرة بين الضرتين فإنها تنتهي بنهاية مأساوية كما في حكاية "مريم" التي يتزوج زوجها بأرملة أبيها، فتمرض مريم، وتظل في المستشفى، أما أرملة أبيها التي أصبحت زوجة لزوجها، فكانت غيورة جداً، وحين أراد أن يزور مريم في المستشفى، وضعت له السم، فمات، ثم سممت نفسها بعده." (نفسه، ص.64).

2-2-2 - غيرة الحمأة والأخت

من الملاحظ - كما سبق - اختفاء الغيرة بين الزوجتين ربما لثقافة المجتمع، والاعتقاد على التعدد وفقاً للشرع، أو للعرف الاجتماعي الذي لا يرى في ذلك بأساً حتى أضحت المرأة لا تستنكره، ولا تقاومه، ولكن الكتاب يرصد الغيرة بين الحمأة والأخت وزوجة الابن كما في حكاية "جمعة" التي "كانت تحب زوجها وهو يحبها، ولكن الأم والأخت أصبحتا غيورتين من علاقتهما الجميلة." (نفسه، ص.57). فتتقود تلك الغيرة إلى طلاقها. ومثلها "فاطمة" فإن "الأم والأخت تغاران من زوجة الابن، وحين يسمعونه يضحك مع زوجته كانت الأم تأتي مسرعة لترعجه." (نفسه، ص.73).

ومثلها الأم الغيورة التي تجعل ولدها يتزوج ثلاث مرات بسبب غيرتها من نساء ابنها فتسبب في مشاكل معهن، ثم تجعله يطلقهن تبعاً، ويعود للأولى لأنها الأفضل كما في حكاية "جمعة" السابقة (نفسه، ص.57). وغيرها.

3-2 - علاقة المرأة بالمجتمع

رصد الكتاب عددًا من الموضوعات الاجتماعية التي كانت المرأة عنصرًا أساسيًا فيها، منها ما هو مرتبط بقضايا الزواج، ومنها ما هو مرتبط بطبقات المجتمع، ومن ذلك:

1-3-2 - زواج الشغار

يمثل ظاهرة اجتماعية كزواج "أمانة" وهي صغيرة جدًا "خمس سنوات قبل بلوغها، لقد كان زواج شغار، أخوها تزوج في نفس اليوم من أخت زوجته." (نفسه، ص.51)، وما ينشأ عن ذلك الزواج من مشاكل حين يختلف الزوجان يتوجب على الزوجين الآخرين أن ينفصلا أو يتحملا نتيجة تلك المشاكل حتى وإن كانا متوافقين متحابين، كما في حكاية "سعيدة" التي لم تتوافق مع زوجها، ولكن أخاها لم يقبل بطلاق زوجته، فيحبس وتوضع القيود في رجليه، وفي رجلي زوجها حين يختلفان ويتشاجران، ثم ينتظران قرار القاضي الذي يقرر طلاقها، ولكن بشرط ألا تطلب شيئًا من الحقوق." (نفسه، ص.52).

2-3-2 - الزواج من ابن العم

عادة اجتماعية كانت مهيمنة، وهي أن من حق ابن العم أن يتزوج ابنة عمه، وهذا الحق يعطيه - كما يقول الكتاب -: "امتيازًا في أن يدفع أقل من غيره كمهر، وغالبًا ما تكون هذه العادات سارية في الريف، وتقل قليلًا في المدن، ومن ذلك زواج "نورا" من ابن عمها الذي يقاربها في السن (21) عامًا، وهي (19) عامًا، وهي من الزيجات القليلة التي يتقارب فيها الأزواج في السن بسبب تجربة الأم المريفة التي تزوجت مبكرًا، فرفضت أن تزوج ابنتها، وهي صغيرة. (نفسه، ص.28).

من هذه الحكاية ندرك وعيًا نادرًا تمارسه المرأة نتيجة تجربتها الخاصة ومعاناتها، فكانت سببًا في تأخير زواج ابنتها، ولكنها لم تستطع أن تتخلص من عادة الزواج بابن العم.

3-3-2 - الزواج من طبقة أقل

هذه قضية اجتماعية تدل على نظرة الناس وتقيدهم بالطبقات الاجتماعية؛ حيث لا يجوز للشيخ أو القبيلي -مثلاً- أن يتزوج من طبقة

المزئنين أو (المزانية) - كما يسميهم الشعب - وكذلك لا يحق للسيد (الهاشمي من نسل الرسول) أن يزوج من هو دونه من القبائل أو المزنيين، ومن هنا رصد الكتاب بعض الحالات التي بسببها كانت الخصومة بين الابن وأمه، فقد قاطعها كما في حكاية "كريمة" لأنها كانت متزوجة من شيخ القبيلة، وبعد موته "نزّوجت بمزئنين (طبال) كان يقرع الطبل في الأعياد، ومناسبات الزواج." (نفسه، ص.39).

ومثلها "ميمونة" التي كان والدها "سيداً من نسل الرسول (ص) رجل متعلم يصلي في الجامع، ويكتب للناس أوراقهم، ولكنه فقير جداً، وقد زوجه لتاجر بسيط، وهذا يعتبر انحطاطاً بالنسبة لسيد، وقد تضائل هذا الشعور كثيراً في أيامنا هذه." (نفسه، ص.48).

هذا التعليق في ختام الحكاية من الكاتبة دليل على أن تغييراً اجتماعياً بدأ يتشكل بين الناس، ويغير من تلك العادات، وإن كانت ما تزال موجودة بشكل واضح في النسق الاجتماعي في اليمن حتى اليوم.

4-3-2 - تعليم المرأة

لم يكن المجتمع اليمني في فترة الخمسينيات وما قبلها مهتماً بتعليم المرأة، وفق عادات وتقاليد ظالمة تقضي بأنه من العار أن تخرج الفتاة إلى المدرسة إلا القليل ممن مَلَكَ أباوَهْنَّ الوعي بأهمية التعليم، ولو بتعليم الأساسيات من القرآن الكريم، وبعض أمور الكتابة، والحساب، ولكن الغالب هو الجهل المطبق الذي عاشته النساء، ومما رصده الكتاب حكاية "كاذية" الزوجة الصغيرة التي كانت تلعب مع إخوة زوجها لصغر سنّها، وتشاجر معهم، وكانت تحبّ جداً الذهاب إلى المدرسة كما يفعلون، ولكن الفتيات في هذا المنزل لا يذهبن إلى المدرسة." (نفسه، ص.43).

ونتيجة لذلك فإن المرأة تجهل الكثير حتى معرفة عمرها، فإنها لا تدري به كما تقول حكاية "هايلة" التي لا تعرف عُمرها، ولا كيف تخصيه "إن الله يحصي عنّا" قالت لنا. (نفسه، ص.53)، وكذلك "زهرة" (نفسه، ص.85)، وعلى الرغم من ذلك فالمرأة تحاول أن تستثمر المتاح لتتعلم أي مهارة ك"فاطمة" حين تعلمت "كيف تُعطي الحقن في المستشفى.. ومع أنها لم تكن تعرف القراءة إلا أنها أصبحت ممرضة رائعة." (نفسه، ص.49).

من الحالات النادرة التي رصدها الكتاب، وأفرد لها فصلاً بعنوان "مسك.. جارية قديمة"، هي حكاية "مسك" التي كانت جارية لدى سيف الإسلام العباس أخ الإمام أحمد حميد الدين ملك اليمن، وتصف لنا حكايتها من البداية حتى الختام حين باعها والداها لسيدتها الأول، وعمرها عشر سنوات (نفسه، ص.117). ثم يتزوجها العباس، وبعد فترة من الزمن يزوجها بأحد عبيده، وعمرها 30 سنة قبل قيام الثورة بعدة سنوات، ثم تزوجت من تاجر أقمشة من ذمار، وأنجبت منه طفلة، ولكنها تتحسّر على الزمان الذي عاشت فيه بهدوء في منزل العباس، فمنذ ذلك الحين لم تعد مسك سعيدة. (نفسه، ص.118).

من هذه الحكاية يتضح أن الرق كان موجوداً، وأن الجارية "مسك" كانت قد ألفتها وأصبحت سعيدة به، ولم تُغفل الحكاية عن الإشارة إلى عادة - كأنها كانت نوعاً من المواساة لأمر مألوف - وذلك أنها حين بيعت مسكاً "قصوا خصله من شعرها، وأعطوها إلى أمها لأنها لن تعود أبداً إليها، وبهذه الطريقة لن تندم والدتك عليك، ولن تندمي عليها." (نفسه، ص.117).

وثمة قضايا أخرى رصدها الكتاب منها - على وجه العموم - سكن الزوجين مع والدي الزوج في بيت واحد، وهذه ظاهرة كانت موجودة في المجتمع ومن النادر أن يستقلا عن بيت الوالد (نفسه، ص.26)، ومنها أيضاً أن المرأة تسهم في حل المشكلات كما في حكاية "فاطمة" التي تبيع منزل والدها، وهو ما تمتلكه من مأوى لتساهم في دفع الديّة وتقدم (العزم) (7) لتتخذ أحد أبناء عمومته الذي كان قد قتل رجلاً، ولكنه أعدم فيما بعد. (نفسه، ص.54)، وهي بفعلها هذا، وتضحيتها أصبحت متسولة، وتحمل الماء للبيوت لتأكل من أجر عملها، وغيرها من القضايا الاجتماعية.

4-2 - علاقة المرأة بالغيبيات

في هذه العلاقة نجد اهتماماً أنثروبولوجياً في الكتاب من خلال إثارة موضوعات تتعلق بحياة النساء، وتفكيرهن، وسلوكهن الديني ومن أبرزها:

1-4-2 - العين الخبيثة والتطير

7 - العزم: هو ما يدفعه الناس من مال يُفرض عليهم للمشاركة في حل قضية من القضايا الاجتماعية.

هناك الكثير من الحكايات عن العين التي تُصيب النساء، ولم يسلم منها أحدٌ حتى الطفلة ”وردة“ التي كانت تلعب، فأصببت بالعين من مسافرين مرّوا، ورأوها جميلة وحيوية، فأصابها أحدهم بالعين، فظلت بعدها أياماً شاخصةً، ترى أرنباً أخضر، ما لبث أن قادها ذلك الأرنب الموهوم الذي ظلت تراه وحدها للقفز من النافذة، وماتت. (نفسه، ص.107).

حتى أن الراوية ”فرانس/نجيبة“ تحكي قصّتين حدثتا لها مع العين التي لم تكن تؤمن بها حتى رأت ما حدث لها شخصياً حين كانت تتحرك بحيوية في عملها بالمستشفى، فتسمع سيدتين يتحدثان عنها، وتقولان: ”إنها نجيبة الفرنسية إنها حقاً لا تتعبُ انظري إليها، وهي تجري.“ (نفسه، ص.103). فتجلس على الكرسي، ولا تستطيع بعد ذلك الحركة حتى تأتي خادمة في المستشفى، وتذهب فتحضر الملح، وتقرأ عليه أذكراً دينية خمس مرات، ثم تقذف بنصفه في الماء، والآخر في النار، فيذهب عنها ما كانت تجده.

والمرّة الأخرى حين لبست ثوباً أخضرَ يوم عيد، ووضعت على شعرها وردةً، فتصيبها العين وتخلصها عاملة في المستشفى بأن تقذف بالوردة أرضاً، وتقرأ عليها (نفسه، ص.105)، وهي تبرّر تلك الحكايات التي حدثت لها بقولها: ”قد يتسم من يقرأ هذا.. ولكن مع ذلك فإني أقسم بأنه قد حدث! وإنه حقيقي! وما زلت أحاول فهم ما حدث، وبالتأكيد يوجد خلف هذا الموضوع شيء ما ولكن ما هو؟“ (نفسه، ص.105).

2-4-2 - المسّ الشيطاني

ذُكر في حكاية ”نورا“ التي تلبّسها شيطانٌ، وقد حاورته الطيبة، وسمعت صوتاً حاداً كأنه صوت طفل يخرج من ”نورا“، وأخبرها بأنه شريف قادم من مكة، وسيخرج منها، فلا تقترب منه لأنها غيرُ طاهرة، فتقول فعلاً كنت يومها قد جاءني الدورة في الصباح، وما يحدث لنورا بسبب ذلك المسّ من تشنج لم تستطع الطيبة، وطاقت الخادومات، ومَن في المستشفى أن تنزل قدميها أرضاً، بل ظللتا مرفوعتين على السرير (نفسه، ص.112)، ويذكر الكتاب قصة أخرى لـ”فاطمة“ التي يمسّها الشيطان، وهي في الحمام، ثم ما يحدث لها في المستشفى أمام أعين الطيبة، وكيف أكلت الجمر من الموقد القريب منها، ولكن الغريب أن ذلك الجمر لم يترك أثراً ولا حريقاً في فمها (نفسه، ص.114). وغيرها من الحكايات.

3-4-2 - السحر والشعوذة

هناك نساء يمارسن السحر والشعوذة في الشارع بالحصى والصدف، ويعملن التعاويذ لجذب الرجال للزواج، وتروي نجبية حكاية زوجها مهيب كشاهد على السحر "فعندما طلق مهيب زوجته الثانية سحرته أمها بالتأكد لأنه بعد ذلك لم يعد بالنسبة لي إلا أختاً فقط." (نفسه، ص.68).

وقد رُصد الكثير من طرق التخلص من العين أو السحر، ومنها ما يسمى في اليمن بـ(النَّقَّاس)⁽⁸⁾، ومنها (فتح الكتاب) عند شيخ للتداوي ومعرفة السبب ليكتشفوا إن كانت عيناً خبيثة (نفسه، ص.106)، ومن طرق الشفاء التي تعرّض لها الكتاب، أيضاً، اصطحابُ المَعْيُون (المصاب بالعين) إلى المقبرة، لتخرج منه العين، ومنها بيع الطفل المولود ليعيش، أو النَّذْرُ به لإمرأة أخرى حتى لا يموت، ويعيش بسلام، وغيرها من الموضوعات التي تدل على ثقافة المجتمع، وسيطرة الأفكار الميتافيزيقية عليه، وفهم الظواهر الغيبية، وطرق معالجتها.

4-4-2 - التدين

على الرغم من مظاهر الشعوذة، والسحر، والعين، والمس وغيرها مما سبق، فإن قضية التعلق بالدين والإيمان به قد برز في رغبة كثير من النساء والرجال في الحج، وزيارة المدينة المنورة، والتّوق المستمر لزيارة بيت الله الحرام، ومن أبرز الحكايات المرصودة حكاية "فاطمة" التي تباع أرضها ومنزلها للذهاب للحج (نفسه، ص.73)، ومثلها "كريمة" (نفسه، ص.78)، وقد تحظى المرأة بولد باراً يأخذها للحج مشياً على الأقدام أو قد يجدون من فاعلي الخير من يحملهم على السيارات القليلة جداً في حينها، ولكن الحج يظل من أهم طموحات النساء.

ومن موضوعات التدين الرأفة بالحيوان، وقد ذكر الكتاب حكاية مجموعة من الحجاج سافروا، فانقطع بهم الزاد والماء، فوجدوا بئراً، فشربوا، وحين صعد من أسقاهم من البئر، وجد كلباً يلهث، ويتلوّى من شدة العطش، فنزل وسقاه بخفه، وهي قصة تراثية، ولكنها توظف في حكايات الكتاب،

8 - النَّقَّاسُ: مأخوذ من "النَّقَس" وهو كل قطعة كبيرة بيضاء من السكر أو الملح، وسمي بذلك لأنه يُؤخذ أنقاس من الملح، ويُقرأ عليها، ثم تذوّب في الماء أو تلقى في النار لعلاج العين والمعيون.

وتؤكد التدئين وأن فعل هذا الرجل سيدخله الجنة حتى وإن لم يبلغ مكة حاجاً، كما أن الكتاب يشير في هذا الجانب إلى أهمية الصدقة، فالصدقة التي قدمتها الزوجة بشفتها على الحيوان، قد نجت الزوج من النار التي رآها في حلمه، وكان بخيلاً، فغير من عادته وطبعه، وأعطى مفاتيح المخازن للزوجة لأنها أطعمت كلبه، وضعت صغاراً للتو بالقرب من بيتها، وكانت جائعة. (نفسه، ص.75).

وكذلك أهمية الإحسان للفقراء، والفقير هو من يجب أن يُشكر، وليس المحسن "لأنه أتاح الفرصة للمحسن بأن يكون مُحسناً، وبأن يربح الجنة." (نفسه، ص.79). وغيرها من الموضوعات الغيبية المنشورة في ثنايا الحكايات التي رصدها الكتاب.

3 - العناصر السردية في الكتاب

مما يميّز كتاب "حياة النساء في اليمن" ضمن كتب الرحلة، وما يعطيه خاصيةً مختلفة هو اتخاذه طريقة الحكيم لوصف تلك العوالم والموضوعات الأثنو جغرافية في اليمن خلال الفترة التي امتدت لثلاثة عقود من الزمن عاشتها الراوية "فرانس هوس/نجيبة" بوصفها طبيبة تعمل في أحد مشافي مدينة صنعاء، ونقلتها عنها الكاتبة "كلودي فاين" - كما سبقت الإشارة - في قالب سائق حَققت به من خلال السرد والحكايات المدهشة وصفاً حيويًا وأدبيًا للحياة، وللمرأة، وللمجتمع في اليمن، ومن هنا كان "الآخر عنصرًا بانيًا للكتابة الرحلية، وحافلة بصور عديدة... ونابعة من استراتيجيات سردية." (الساورى: 2014، 6) وقد انتظمت في تلك الحكايات الكثير من عناصر السرد التي وقفنا على نماذج منها في المبحث السابق من خلال رصد القضايا الأثنولوجية في قالب حكايتي، وفيما يأتي أبرز عناصر السرد:

1-3 - الشخصية

عرضت الكاتبة لشخصيات نسائية كثيرة بلغت أكثر من (52) امرأة بمسمياتهن، وكثير من صفاتهن. بما يجسد الشخصيات الحقيقية، وطبيعتها ابتداء بالمسمى؛ حيث نجد كثيراً من الأسماء، بل إنها تجعل عنوان الحكاية اسم المرأة التي ستروي حكايتها، وما حدث لها، وتلك الأسماء للشخصيات هي - بحسب الكتاب - أسماء حقيقية وغير متخيّلة، وليست "نتاج عمل تألّيفي" كما يعرفها بارت (لحمداني: 1991، 51) كالشخصيات الروائية، ولكنها

شخصياتٍ حقيقية عرفتها فرانس، وحكّتها لصديقتها التي كتبت عنها تلك الحكايات وسجلتها عن أولئك النسوة اليمّنيات.

ومن تلك الأسماء ما هو مُشترك في الأسماء العربية القديمة والحديثة مثل: هند، وفاطمة، ومريم، وميمونة، وكريمة، وسعيدة، وخديجة، وزينب، ولطيفة، وأمينة، وزهرة، ووردة، ومسك، ونورا وعليمة... وغيرها، ومنها ما هو ذو خصوصيةٍ محليةٍ يمنية - وقد يوجد مثلها هنا أو هناك - مثل: حمودة، وعتيقة، وثابتة، وجمعة، وتقيّة، وكاذية، وحديقة، وخيرة، وخيرية، وهائلة، ونبات، وذكيّة، وأمة الرحمن... وغيرها.

هذه الأسماء ترصدها الحكايات وتحدّد ملامحها الجسدية والنفسية غالباً بما يمثّل عنصرَ الواقعية للحكايات، وكذلك التركيز عليها دون غيرها مما قد يرد في الحكاية من شخصيات الرجال التي لا تكون إلا مجرد نماذج بشرية عامة كالتاجر، والعسكري، والقاضي، والغني، والفقير، والشيخ، وابن العم، والرجل المسنّ، وغيرهم مما لا يحيل إلى أسماء شخصية قصصية وملاحمها بقدر ما تهتمُّ برُكن من أركان الحكاية وطبيعة تكويّننها من الفواعل التي تُكمل بناء شخصية المرأة التي هي محور الحكاية، ولهذا نجد المرأة موصوفة في جمالها أو عدمه، وفي ملامحها الجسدية والنفسية من سعادة وتعاسة، ومن لطف ورقة ورحمة وغيرها بقدر متفاوت، وبذلك تتجسّد شخصية المرأة في كلّ حكاية باعتبارها شخصية رئيسة نامية حتى تنتهي الحكاية وقد عرفنا طبيعة تلك الشخصية، وملاحمها، وكثيراً من صفاتها، ولم نجد من مسميات الرجال في عموم الحكايات سوى (مهيب) وهو زوج الراوية "فرانس/نجية" وقد روت عنه بعضَ المواقف، كما سبقت الإشارة، وظهرت بعض صفاته فهو "شاوش (صف ضابط) في الشرطة، رجل طيب، وناعم، ومثقف، ومتواضع" (حياة النساء في اليمن، ص.67).

2-3 - الحدث

هو المحرّك الأساس في سير الحكايات، وكما يعرفه النقاد فإنه "كل ما يؤدّي إلى تغيير أمر أو خلق حركة أو إنتاج شيء" (زيتوني: 2002، 74) وأبرز ما في تلك الحكايات بعد الشخصيات هو الحدث، فكل الموضوعات السابقة تمّ عرضها وفق الأحداث التي جرت للنساء من الأزواج، وتسلسلت بحسب أحداثها المتتابعة من الزواج إلى الطلاق أو الهروب، ومن المرض أو الموت إلى

السعادة أو الشقاء كنهايات لتلك الحكايات بأحداثها المتعاقبة المتوالية بمنطقية الحدث، وإن كانت الراوية "نجبية" تلجأ أحياناً إلى الحبكة في وضع الأحداث لتكسيبها تشويقاً، وجذباً للمتلقي، لكن معظم الحكايات (الاثنتين والخمسين) جاءت فيها الأحداث بشكلٍ متتابعي في وحدات وظيفية تسير بالحكاية من البداية إلى النهاية بمنطق الحكيم المعروف واختصاراته التي تركز على أهم الأحداث المفصلية في حياة تلك الشخصيات ومواقفها.

3-3 - الزمن

جاء الزمن في الحكايات خطأً متسلسلاً في رصد الأحداث والشخصيات من خلال سنوات العُمر التي تبدأ غالباً بالزواج المبكر في سن الطفولة أو ما بعدها مروراً بالأحداث التي تُختزل، ويتم القفز عليها قفزاً واضحاً خلال سنوات أو عقود، وقد يُبطأ السرد في وصف لحظات مهمة تنبني عليها الحكايات كوصف لحظات الألم لدى النساء بسبب مشاكل الزواج أو لحظات الموت وحالاته كما في حكاية موت "أمينة"، و"لطيفة"، و"عتيقة" (حياة النساء في اليمن، ص. 95-100). أو بعض لحظات السعادة.

والإيجاز والقفز هما من خصائص هذه الحكايات، وقد تُستخدم الراوية تقنية الاسترجاع (الفلاش باك) في بعض حكاياتها بأن تبدأ الحكاية من لحظة ما، ثم تعود بالزمن إلى سنوات سابقة ومواقف قديمة تبرز من خلالها ما وصلت إليه الشخصية من هذا المصير أو ذلك التصرف، وبذلك فإن الزمن بمستوياته: الاختزال، والوقفة، والتسريع، والمشهد والاسترجاع كان حاضراً في تلك الحكايات بما يخدم هدفها الأساس، وهو وصف القضية المطروحة ولكن في قالب الحكاية التشويقي بشروطها المعروفة في التعامل مع الزمن الحكائي.

3-4 - المكان

نجد المستشفى الذي تعمل فيه الراوية/الطبيبة "فرانس/نجبية" هو منطلق الاتصال بالحكايات وبصواحب تلك الحكايات، وهو التَّبئير الرابط للمكان المركزي، وفيه يكون اللقاء بالشخصيات النسائية اللاتي يأتين من أماكن مختلفة ليروين حكاياتهن، وكذلك منزلها الذي استمعت فيه وصديقتها كلودي، وسجلت بألة التسجيل حكايات البعض الآخر، ومن تلك النساء من تكون من ريف صنعاء المجاور مثل بني مطر، بني حشيش، وادي السر، ومنهن من تكون من محافظات أخرى كعمران، وحجة، وذمار، ورداع، وغيرها، ومنهن من لا

يحدّد مكانها ولا يُعرّف في منطوق الحكاية، ولكن المكانَ بعمومه في تلك الحكايات هو ممّا يخدم الحدث، والشخصيات أحياناً، وقد يكون مجردّ وعاء أو حيزّ عام لا يوصّف بشكل قصصي تفصيلي، ولكنه يردّ بشكل حكائي عام، وقد نجد منه ما هو مُغلّق كعُرف المستشفى، والبيوت، وما هو مفتوح كالطريق، والسوق، والمزرعة، وما هو عدائيّ كالسجن، والبئر الموحشة التي تموت فيها إحداهن انتحاراً وغيرها، ولكن يظل المستشفى الذي تعمل فيه الطبيبة في صنعاء المحوّر المكانيّ لمعظم حكايات النساء مُستقرّاً ومستودعاً.

5-3- الراوي

يتميّز هذا الكتاب - عن كتب الرحلات الأخرى التي تحدّثت عن اليمن⁽⁹⁾ - بكونه يجيء بقالب حكائي، ويتعدّد فيه الرواة، فكما أن هناك رواية رئيسة هي "فرانس/نجيبة" التي تحكي لصديقتها الطبيبة "كلودي فاين" حكايات أولئك النساء، وهو ما يمكن أن نطلق عليه مُصطلح "المسرود إليه أي السامع أو القارئ الذي تُوجّه إليه القصة، وهي موجهة فعلاً إلى شخص معين، حسبما يقول برنس (1988) وبرنس يفرق بين من تحكى له الحكاية، وبين القارئ، وكذلك بين هذين، والقارئ الموحى به فقد يكون المحكيّ له شخصية في الرواية" (الخفاجي: 2012، 222) وذلك ما نجده؛ فالكاتبة "كلودي" تتوجّه إليها فرانس بحكاياتها وتحيل إلى لقاءاتها معها، ومنذ العنوان الخارجي للكتاب تنصّ على أنها "حكايات صديقتي فرانس هوس" وبذلك تحدّد النوع السردّي، فيقبل المتلقي على ذلك مُدركاً أنها (حكايات)، وبهذا ستكون لدينا رواية للكتاب تنقل عن رواية صديقة تحكي حكايات النساء اللاتي تعرّف عليهن، وسمعت منهنّ أو روت عنهنّ - وهنا يتعدد الرواة أيضاً بتعدّد الحكايات - ومؤلفة الكتاب/راويته تروي عن صديقتها، وتغيب كثيراً مفسحة المجال لها، ثم ما تلبّث أن تظهر أحياناً لتؤكد في المتن أن هذه الحكاية "روتها فرانس، فقالت.. أو سردت نجيبة هذه القصة... الخ" (حياة النساء في اليمن، ص.75). ثم تظلّ الرواية الرئيسية هي فرانس، ولكي تنوّع في رواياتها، وتكسبها واقعية أكثر تحيل - أحياناً - رواية تلك الحكايات إلى صاحباتها من النساء، وتؤكد ذلك بدوال مثل: "وحكت لنا فلانة.. وقالت، وأوردت لنا حكايتها بقولها،

9- راجع عبد الرحمن عبد الواحد الشجاع، اليمن في عيون الرحالة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1993م.

ثم وضحت لنا الأم، وجاءتا فحدثتنا... وغيرها من الصياغات، وهذا ما يطلق عليه النقاد "ثنائية السارد والعلاقة بين أنا المؤلف، والأنا النصي التي تأخذ أشكالاً عديدة: منها تزامن الحضور.. ونيابة أحدهما عن الآخر، واستعمال ضمير الجمع، والأنوات الجماعية". (مودن: 2006، 26)

وقد حضرت تلك الأشكال والأنوات؛ فكلُّ حكاية في الداخل إمّا أن تحكيها صاحبُها بالوظيفة "الشَّاهدية" كما يسميها (جيرار جنيت: 2000، 171) أو ترويها عنها الطبيبة بأنها سمعتها أو عايشتها أو قيل لها، وبذلك يتعدّد الرواة بحسب طبيعة الحكاية، فالراوي إمّا أن تكون الطبيبة "فرانس" أو صاحبة الحكاية نفسها أو قريبة لها كالأم أو الصديقة أو حتى الخادمت في المستشفى، فقد دخل الجميع في لعبة السرد وأسلوب الرواية، حتى أن المترجم نفسه - وهذا مما يُحسب له في المقدمة - قد دخل في هذه الحكايات، وروى حكاية "عتيقة" المرأة الثلاثينية التي ترمّلت، ولم تنجب، فتزوَّجها مزارعٌ في قرية أخرى هو "الحاج أحمد البالغ من العمر 65 سنة من إحدى قرى عنس". (حياة النساء في اليمن، ص. 11.) لتزرع أرضه ولا يزورها إلا في نهاية الموسم الزراعي لأخذ المحصول، وحين دنت مَنيته طلقها لكي لا تترث منه شيئاً، ثم يروي قصة أمه التي تزوجت صغيرة في سن التاسعة بوالده الذي كان عمره 35 سنة، وانتظرها خمس سنوات حتى تكبر. (حياة النساء في اليمن، ص. 12.)، والمترجم بذلك يدخل عالم الحكايات، ويروي هو أيضاً، بما يتناسب مع طبيعة الكتاب وعوالمه، ومن ثمّ لم تكتف الرواية الرئيسة "فرانس/نجيبة" بما ترويها عن النساء من حكايات، بل كانت مشاركة في عالم الحكايات برواية حكاية زوجها "مهيوب" مع زوجته الأخرى، ونهايتها المأساوية بالانتحار في البئر، وكذلك ما حدث لها من العين الحبيثة، ووصفها لحال النساء في عرسِ حضرته خارج صنعاء، وغيرها من الأمور.

إذاً، نحن أمام رُواة متعددين وزوايا نظر في الرواية غالباً ما تكون رؤية مصاحبة (الرؤية مع) كما قد يكون في فن الرواية، ولكنه الراوي المصاحب الذي يعيش الحدث، ويرويها كما عاشه هو أو كما سمعه من غيره.

6-3 - اللغة السردية

اعتمد الكتاب على لغة سردية صافية في وصف الوقائع، والشخصيات، والمواقف بعيداً عن اللغة المجازية أو العبارات الإنشائية، فهي لغة تتناسب مع

طبيعة الراوية الطبيعية التي هي أقرب إلى العلمية في كثير من مواطنها، وذلك لكون الراوية والكاتبة كليهما "فرانس، وكلودي" طبيبتين وأثروبولوجيتين تهتمان بالتشخيص العلمي المباشر، ولكن ذلك لم يمنع لغة الحكايات بما فيها من غريب، ومدهش، وحياة واقعية، ومواقف إنسانية، ونهايات سعيدة وأخرى مأساوية من أن يجعلها ذلك كله ذات طابع شائق، فيه الكثير من الجذب لمعرفة طبيعة الإنسان والمرحلة التي عاشتها النساء في اليمن في فترة ما.

وبالإضافة إلى اللغة الصافية فقد استخدمت الراوية نجية الحوار الخارجيّ (الفصيح والعامّي) كثيرًا لتوضيح فكرة ما أو بيان قضية أو وصف حالة من حالات شخصياتها، كما وجدنا الكثير من التعليقات التي تضعها الراوية في نهايات الحكايات أو أثنائها لتبين موقفها العلمي أو استغرابها أو توضيح خاصية شعبية أو دينية أو اجتماعية في تفكير النساء وسلوكاتهن، وذلك مما يحيل إلى الجانب الإثنوجرافي المتداخل بطبيعة الحال مع النوع الحكائي مما قدّم نصًا فيه من خصائص أدب الرحلة ما فيه، كما أنه لم يفقد طبيعته العلمية في وصف اليمن في مرحلة زمنية محدّدة.

4 - التاريخ في كتاب "حياة النساء في اليمن"

التاريخُ حكاية الزمن، وفي زمن الحكاية وجدنا "فرانس" تحكي التاريخ كما تحكي عن الشخصيات، والأحداث، والزمانية في اليمن بما تحتويه من عوالم، ومن موروث، ومن تاريخ طريف وتليد، ومن هنا لم تكن الحكايات وحدها هي الراصد التاريخي لطبيعة حياة النساء والمجتمع في تلك الفترة من قبل منتصف القرن العشرين حتى نهاية السبعينيات منه، ولكنها أفردت ثلاثة فصول في نهاية الكتاب للحديث عن أحداث تاريخية عاشتها الكاتبة في صنعاء، وشهدت بها قيام الثورة اليمنية في 26 سبتمبر 1962م، كما وصفت حال صنعاء في زمن الإمام، وزيارته للمستشفى في عام 1958م، وحديثا عن شخصيته، وعادات استقباله، ومن كان مرافقًا له، وهم أخواه سيف الإسلام الحسن نائب الملك في صنعاء، وسيف الإسلام إسماعيل وزير الصحة، وجولته في المستشفى، وحواره معها، وطلبها منه أن يزيد راتبها، وكيف ذهبت إلى قصره في الروضة، وشاهدت طواير من الناس بأوراقهم ينتظرون دورهم في الدخول على الإمام لحل قضاياهم، وما يُستنتج من ذلك من بيروقراطية وعدم تنظيم للشكاوى، وغيرها من القضايا التاريخية والسياسية.

ولعلَّ أبرز ما يرتبط بالتاريخ في هذه الفصول هو الحديث المفصّل عن التمرد على الإمام أحمد عام 1955، وعن أحداث ويوميات الثورة في 26 سبتمبر 1962، وأبرز ما جرى مع الإمام الجديد "محمد البدر" وكيف حاصره الثوّار؟ وكيف هرب منهم، وموقف "عبد الله السّلال" قائد الثورة، وبعض حالات الإعدام بعد الثورة، والاضطراب الأمني، والصراع بين الملكيين والجمهوريين لسنوات كثيرة، وتدخل القوات المصرية في اليمن، ووصف الصراع الدموي، ونتائجه من القتل والجرحى من الفريقين لسنوات عدّة، حتى تمّ الصلح، وسحبت القوات المصرية عام 1971م، وما أعقب ذلك الخروج من حصار لصنعاء من قبل الملكيين والقبائل الذي عُرف بحصار السبعين يوماً، وغيرها من التفاصيل الكثيرة التاريخية والاجتماعية، وكيف كان فهُم الناس للثورة، ومدى جهلهم بأهدافها مما أّخر استقرارها لسنوات.

وأما المقارنة الزمنية بين عهدي ما قبل الثورة وما بعدها فقد تضمّنه فصلٌ كاملٌ جاء على شكل حوار صحفي طويل بين الراوية "فرانس/نجيبة" والكاتبة "كلودي" عالِج الكثير من القضايا، والمقارنات، وركّز على التغيّرات التي تخصّ المرأة، ووقفت على التحولات الجوهرية في علاقتها بالرجل، وبالمجتمع بعد الثورة من خلال تعليمها الذي بدأت تمارسه بشكل كبير حتى أصبحت المرأة سكرتيرة، ومعلمة، وممرضة، وطبيبةً "ومن النادر جداً أن يتوقفن أثناء الدراسة عن التعليم من أجل الزواج، ثم تتساءل: "أذلك لأن الآباء أصبحوا متفهّمين أكثر؟ أو لأن البنات أصبحن عنيّداً أكثر؟!، ولكنني لم أشاهد هنا مشاكل الزواج الإجباري الذي يقطع التعليم." (حياة النساء في اليمن، ص.138).

كما تشير المقارنة بين عهدي إلى الحالة الطبية، حيث كان هناك طبيبان أجنبيان فقط في مدينة صنعاء "هما فيزروني وكلودي لمدينة يقطن فيها (حياة النساء في اليمن، ص.40). ألف نسمة، ولم يكن لديهم دواءٌ لمرض السّل، ويفقدون امرأةً من بين كل عشر يلدن ولادة غير طبيعيّة لافتقادهم للجراح القادر على القيام بعملية قيصرية... صار بعد الثورة الكثير من الأطباء في كلّ التخصصات." (نفسه، ص.138).

ومن التغيّرات التاريخية والاجتماعية ما حدث للعائلات؛ حيث تذكر الكاتبة أن النساء والرجال لم يعودوا مُنفصلين في الحياة كما كانوا عليه قديماً حين "كانت المرأة لا تأكل أبداً مع الرجل، بل تأكل في المطبخ أو بعد أن

ينتهي الرجال ويغادرون (نفسه، ص.140)، وكذلك المشي مع المرأة في الشارع جنباً إلى جنب كان عيباً، وعليها أن تتبَّعه بأمتار.

ومن التغييرات التفاهم بين الزوجين في تنظيم الحمل، بإرادة النساء، وعدم زواج الصغيرات إلا بعد البلوغ، - وإن كان في الريف ما يزال قائماً-، والزواج من الزميلات في العمل، وانتشار التلفون والحكايات المرتبطة به عند ظهوره، وكذا دور الإذاعة والتلفزيون في نشر الوعي المجتمعي، وبذلك عملت المرأة في مصنع الغزل والنسيج الذي كان إنشاؤه حدثاً تاريخياً مهماً غير الكثير من المفاهيم الاجتماعية حول عمل المرأة في الأماكن العامة، كما قل الزواج من أبناء العمومة، وحدد المهتر حتى لا يبالغ فيه، وذلك في عهد الرئيس إبراهيم الحمدي (توفي 11 أكتوبر 1977) الذي قننه وحدده بثلاثة آلاف ريال. (نفسه، ص.144.)

إضافة إلى المقارنة بين نساء شمال اليمن الأكثر محافظةً مع نساء جنوبه اللاتي كن يعرفن حقوقهن جيداً. ولعل ما وضعه الكتاب من ختام لذلك التغيير يبين موقف المرأة الجديدة الشابة بعد الثورة، وحرصها على التعليم، ونظرتها للعلم وأهميته لأن النساء لم يعدن يرغبن في الحياة كأمهاتهن بطريقتهم التقليدية، وتضع الكاتبة خلاصةً لذلك في نقل كلام إحدى الفتيات حين سُئلت عن لماذا تريد أن تتعلم؟ فقالت: "أود العيش مع الآخرين.. أريد امتلاك القدرة على الكلام، على الفهم، أريد أن أعرف كيف أجيب حينما يكلمني الآخرون." (نفسه، ص.145.). ومن هنا اتضح التحول المجتمعي بسبب العلم الذي أكسب المرأة الوعي، والثقة بالنفس لتبني حياتها الجديدة.

5- تركيب

اتخذ كتاب حياة النساء في اليمن ثلاثة أساليب في تقديم مادته الأثنوجرافية والأدبية، هي أسلوب الحكيم، وأسلوب التوثيق التاريخي (كمشاهدات، ويوميات)، وأسلوب الحوار الصحفي، وبذلك جمَّع أكثر من محور من محاور أدب الرحلة؛ حيث نجد السرد، والتاريخ، والحوار المباشر للمقارنة بين عهدي ما قبل الثورة وما بعدها.

وبهذا التنوع في مادة الكتاب وأسلوب عرضه تداخلت حقول معرفية كثيرة منها التاريخي، والاجتماعي، والأثنوجرافي، والسرد، فكان بذلك كتاباً رحلياً متميزاً رصد تاريخ اليمن من خلال أهم شرائحها متخذاً من

”الجنندر“ وقضايا المرأة، وخصوصياتها سبيلاً للبحث المركز المتخصص، ومن هنا برزت أهم النتائج فيه، والتي تتمثل في:

– إبراز القضايا الإثنوجرافية عن المرأة، وعلاقتها المترابطة، والمتنوعة وإشكالاتها ابتداءً بعلاقتها بالرجل، وما يعتمل في تلك العلاقة من زواج مبكر، وإنجاب كثير، وعنف جنسي وجسدي، وزواج متعدد، وانتحار، وحب، وكيد، ورفض، وغيرها، وما يتداخل فيها من علاقاتها مع بنات جنسها من مشاكل الضرائر والحماة، ومع المجتمع من الطبقات الاجتماعية، وقضايا التعليم، والرّق، والعادات والتقاليد، ومع الغيبات وما فيها من سحر، وشعوذة، وعين، ومس، ومن تدنٍ وإيمان صادق.

– جاءت القضايا الإثنوجرافية في قالب حكائي اكتسب الكثير من التشويق، ورصد الواقع في طابع سردي اكتملت في أكثره عناصر السرد الحكائي من شخصيات، وأحداث، وزمكانية، وراو، ولغة سردية.

– ظهر التاريخ وتوثيق الأحداث بشكل واضح من خلال المقارنة بين عهدي ما قبل الثورة وما بعدها، وما صاحبهما من أحداث جسام، وصراعات سياسية داخلية وخارجية حتى حل الاستقرار النسبي في بداية السبعينيات مع مقارنة حياة النساء في العهدين، وما رافقها من تغيرات اجتماعية، وثقافية جاءت في صالح المرأة تعليمًا، وعملاً، ونظرة اجتماعية متطورة.

المراجع

- الإرياني مطهر بن علي، المعجم اليمني في اللغة والتراث حول مفردات خاصة من اللهجات اليمنية، الميثاق للطباعة والنشر، صنعاء، ط. 2، 2012.
- بونت بيار وإيزار ميشال وآخرون، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (بجد)، بيروت، ط. 2، 2011.
- جبرار جنيت، عودة إلى خطاب الحكاية، ترجمة محمد معتصم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. 1، 2000.
- حامد عبد الله بن أحمد، نقد الذات ونقد الآخر في أدب الرحلة العربي الحديث، نادي الأحساء الأدبي، الأحساء، ط. 1، 2015.
- حليفي شعيب، الرحلة في الأدب العربي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتابات نقدية (121)، القاهرة، ط. 1، أبريل 2002م.
- الحفاجي، أحمد رحيم كريم، المصطلح السردية في النقد الأدبي العربي الحديث، دار صفاء، عمان، ط. 1، 2012.
- زيتوني لطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط. 1، 2002.
- الساوري، بوشعيب، صورة الآخر في رحلات عربية من القرن العاشر الميلادي إلى القرن الواحد والعشرين، النايا للدراسات والنشر، دمشق، ط. 1، 2014.
- ضيف شوقي، الرحلات، دار المعارف، القاهرة، ط. 4، د.ت.

- عطا الله سمير، قافلة الحبر، الرحالة الغربيون إلى الجزيرة والخليج (1762 – 1950)، العبيكان للنشر، الرياض، ط.1، 2009.
- علي، أحمد يحيى، ورومية أحمد عبد العظيم، خطاب النثر العربي بلاغة التشكيل والتأويل، عالم الكتب، القاهرة، ط.1، 2016.
- فايان كلودي، حياة النساء في اليمن؛ حكايات صديقتي فرانس هوس (محبية)، ترجمة بشير زندال، ط.1، دار جامعة ذمار للطباعة والنشر، ذمار، 2008.
- فهيم حسين محمد، أدب الرحلات، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (138)، الكويت، ط.1، يونيو 1989.
- لحمداني حميد، بنية النص السردي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط.1، 1991.
- مؤذن عبد الرحيم، الرحلة في الأدب المغربي النص – النوع – السياق، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط.1، 2006.
- نصار حسين، أدب الرحلة، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، القاهرة، ط.1، 1991.

جزائريان في المغرب: رؤيتان إطرائيتان

أحمد المكاوي⁽¹⁾

الملخص:

تعالج المساهمة بعضاً من أوضاع المغرب في التاريخ المعاصر، اعتماداً على رحلتين جزائريتين تمتا في أواخر أربعينيات وأوائل سبعينيات القرن العشرين. الأولى لحمزة بوكوشة والثانية لأبي القاسم سعد الله. تضعنا هذه المقالة في سياق الرحلتين وتبرز دوافعهما ومسارهما، وأهم القضايا التي عالجتاها، وتكشف عن المظاهر الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية للمغرب خلال فترة الحماية الفرنسية وأيضاً كذلك. المغرب أوائل عهد الاستقلال.

الكلمات المفتاحية: الرحلة - الجزائر - المغرب - المجتمع - الثقافة - السياق - صورة المغرب.

تمهيد

أقرّ دارسون جزائريون بأنّ الرّحلات الجزائرية (المدونة) نحو المغرب قليلةٌ جداً (أبو القاسم سعد الله: 1973) وهو أمر له ما يُبرّره كما سنوضح لاحقاً، ومن ثمّ فإنّ الدراسات الخاصّة بهذه الرّحلات، على محدوديتها الكمية، شبه منعدمة، ولذلك حرصتُ على دراسة متنين رحليّين جزائريين عن المغرب في القرن العشرين، للإسهام في سد الثغرة. يعود النّص الرّحليّ الأول لأواخر العهد

1 - أحمد المكاوي أستاذ باحث في كلية الآداب بالجديدة، نشر مؤلفات عن الرّحلات بين المغرب وأوروبا وبين المغرب والمشرق، وعن نهضة اليابان وعن الطب الاستعماري وأخرى عن قضايا الإصلاح بالمغرب. كما نشر مواد كثيرة في معلمة المغرب، فضلاً عن إسهامات في دوريات مغربية وعربية وضمن مؤلفات جماعية.

الاستعماري في المغرب، بينما ينتمي الثاني إلى المرحلة ما بعد الاستعمارية، يفصلهما فاصل زمني من رُبْع قرن، الأول لحمزة بوكوشة الذي رحل إلى المغرب سنة 1948، والثاني لأبي القاسم سعد الله الذي حل بالمغرب سنة 1973، فكيف نظر هذان الرَّحَّالان الجزائريان للمغرب سواء قبل استقلاله أو بعده؟ وما الذي شَدَّ انتباههما أكثر في المغرب؟ وما هي الفوائد التاريخية الممكنة استغلالها من متنيهما الرَّحَّالين في خضم الوصف والسرود والانطباع؟ وما الذي يميِّز متنا عن آخر؟ وإجمالاً، كيف تفاعل رحالان جزائريان مع البلد الجار (المغرب) في سياقين مختلفين.

- السياق الأول: وجود البلدين الجارين (المغرب والجزائر) معاً تحت الاحتلال الفرنسي؛

- السياق الثاني: حصول البلدين على استقلالهما ولكن النزاعات عكَّرت صَفْوَ العلاقات بينهما.

1 - محدودية الرحلات الجزائرية نحو المغرب

توجَّه رَحَّالون جزائريون قلائل إلى المغرب، على الأقل منذ خضوع الجزائر للسيطرة العثمانية، واستمر الحال خلال مرحلة الاحتلال الفرنسي، بخلاف المغاربة، الذين رحل الكثير منهم نحو الجزائر، لاسيما وأن هذا البلد كان معبراً ضرورياً في طريقهم سواء نحو الحجاز لأداء فريضة الحج أو للتوجه نحو الدولة العثمانية، مما جعل هؤلاء الرَّحَّالين يُدَوِّنون لزاماً انطباعاتهم ومشاهداتهم وملاحظاتهم بشأن الجزائر، وتأتى من ذلك كمّ معتبر من المعلومات والأخبار والأفكار حول هذا القطر، سواء في الحقبة العثمانية أو في الحقبة التي تلتها (الاستعمار الفرنسي). وحتى حينما عوضت السفن البخارية المراكب الشراعية والممرات البرية كلياً أو جزئياً، ثم ظهور النقل الجوي في القرن العشرين، ظلت الجزائر، في المجمل معبراً مهماً لرحالين المغاربة في طريقهم واستمروا في تدوين ما عاينوا فيها.

نذكر من الرحالين المغاربة نحو الجزائر في العهد العثماني: التمكروتي، العياشي، ابن زاكور، والزياني، وقد وظف الباحث الجزائري مولاي بالحميسي مُتُونهم الرحلية في دراسته المعنونة بـ الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني⁽²⁾. ونذكر من الرحالين المغاربة الذين قصدوا الجزائر، خلال الاحتلال

2 - مولاي بالحميسي، الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط، 2، 1981.

الفرنسي لهذا القطر، أحمد ابن طوير الجنة الشنقيطي لما كان عائدا من الحج، وقد خصّصت له السلطات الفرنسية استقبالا استثنائياً، ولم يكن قد مرّ على احتلال الجزائر سوى سنوات قليلة جداً⁽³⁾، والحسن بن محمد الغسال صاحب الرحلة الطنجوية المزوجة بالنأسك المالكية، الذي وصف باقتضاب مدينة الجزائر سواء خلال ذهابه إلى الحج أو الأوبة منه عام 1316هـ/1898م. (الحسن بن محمد الغسال: 2009، 61-60، 151-150)⁽⁴⁾ ونزل محمد بن جعفر الكتاني خلال رجوعه من الحج عام 1321هـ/1903م، في الجزائر وزار ضريح عبد الرحمان الثعالبي. (محمد بن جعفر الكتاني: 2005، 120) وفي السنة ذاتها، وصل محمد بن الكبير الكتاني إلى الجزائر، عائداً من الحجاز، ذاكرًا خضوعه للكرنتينة في مينائها. (محمد بن عبد الكبير الكتاني: 2010، 283). أما الحسن بوعشرين، فتوجه إلى الجزائر سنة 1903 ضمن سفارة مغربية برآسة الأمين بناصر غنّام لاستقبال الرئيس الفرنسي هنالك، وهي الرحلة التي عُنونَها بـ «تطريب الأسماع بأخبار الجزائر وما يقربها من الأصقاع» محتلةً الباب الرابع من كتابه التنبية المغرب عما عليه الآن حال المغرب⁽⁵⁾.

وخلال خضوع المغرب للحماية الأجنبية (1912-1956)، تقاطر على الجزائر رحالون مغاربة، إما لأنها كانت واقعة في طريق سيرهم نحو الحجاز لأداء فريضة الحج أو لأن الجزائر كانت وجهتهم الأساسية، فنذكر من الصنف الأول:

3- يراجع عن أحمد بن طوير الجنة:

- أحمد المكاوي، الرحالون المغاربة وأوربا، جذور للنشر، الرباط، 2007، ص. 136-138.

- أحمد المكاوي، «ابن طوير الجنة»، معلمة المغرب، مطابع سلا، ج. 17، 2003، ص. 5802-5803.

4- ويمكن كذلك مراجعة الترجمة الفرنسية للرحلة، وقد نشرت منذ وقت مبكر جدا.

- Rezzouk (Ahmed), "Voyage de Tanger à la Mecque par Elhassan ben Mohammed EL RASSAL", *Revue du monde musulman*, T.4, 1908, pp.1-20.

5- الحسن بوعشرين، التنبية المغرب عما عليه الآن حال المغرب، تقديم وتصحيح محمد المنوني، دار نشر المعرفة، الرباط، ط. 1، 1994. وقد عنون بوعشرين الباب الرابع بما يلي «في أخبار الجزائر والسبب في وصولنا لها، وما فيها من البهجة والرونق وكل ما يشتهي» ص. 111-100، ولما فرغ من وصف مشاهداته في الجزائر سماه «تطريب الأسماع بأخبار الجزائر وما يقربها من الأصقاع».

– الرحلة المكية المغربية لأحمد بن محمد الصبيحي السلوي، وقد تمت سنة 1334خ/1916م⁽⁶⁾.

– رحلة محمد التوزاني المضاري إلى الحج عام 1929. ⁽⁷⁾

– لمحة بصر على البلاد المقدسة لمحمد السايح، وقد رحل صاحبها إلى الحجاز، ماراً ذهاباً وأوباً بالجزائر، عام 1947. ⁽⁸⁾

– رحلة محمد بن الحسن الحجوي إلى المشرق، قبل الرحلة السالفة بسنة (1946) ⁽⁹⁾.

– رحلة محمد بن عبد الرحمان المريني إلى الحجاز عام 1947. ⁽¹⁰⁾

ونذكر من الصنف الثاني: رحلة القاضي أحمد سكيرج، وهي:

– الرحلة الحبيبية الوهرانية الجامعة للطوائف العرفانية، تمت عام 1911، ⁽¹¹⁾ وكانت فرنسا قد سيطرت وقتذاك على مُدُن مغربية، منها فاس.

– شبه رحلة إلى الجزائر للمؤلف ذاته، حصلت في أواخر سنة 1944 ⁽¹²⁾.

ومُقابلَ وفرة الرحلات المغربية نحو الجزائر لأهداف مُتباينة، لم يرحل من الجزائر إلى المغرب سوى القليل، لعل أبرزهم في العهد العثماني الطيب عبد

6 – أحمد محمد الصبيحي، الرحلة المكية المغربية، تقديم وتحقيق ودراسة نزيهة جابري، دار الأمان، الرباط، ط. 1، 2005.

7 – محمد التوزاني المضاري، الرحلة، تحقيق وتعليق عبد الله عاصم، دار النشر المغربية، 1997، وقد عبر خلال هذه الرحلة وهران، سعيدة، الجزائر... ولاحظ كثرة المغاربة وقتذاك في وهران.

8 – حقق هذه الرحلة وقدم لها ودرسها محمد قرقزان، ط. 1، الرباط، 1995.

9 – حقق هذه الرحلة، وهي مبتورة، عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي الدار البيضاء، دار ابن حزم، بيروت، ط. 1، 210. وقد عبر إلى الحجاز عبر مطار الجزائر، واستقبل فيه رسمياً من قبل مسؤولين فرنسيين.

10 – محمد بن عبد الرحمان المريني، الرحلة إلى الحجاز، ط. 1، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2014. وقد نزل المريني في مرسى الجزائر خلال ذهابه إلى الحج وأوبته منه.

11 – دراسة وتحقيق محمد الراضي كنون الحسني الإدريسي، دار الأمان، الرباط، 2011.

12 – دراسة وتحقيق محمد الراضي كنون الحسني الإدريسي، دار الأمان، الرباط، دون تاريخ.

13 – رحلة عبد الرزاق ابن حمادوش «لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال» منشورة ضمن: أبو القاسم سعد الله، مجموع رحلات، المعرفية الدولية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص. 9-363.

الرزاق ابن حمادوش الذي جَلَّ بالمغرب في منتصف أربعينيات القرن 18، حيث كان المغرب يعيش تحت وطأة حرب أهلية طويلة امتدت ما بين 1727 و1757، ومع ذلك زار ابن حمادوش مدن فأس ومكناس وتطوان، مسجلاً مشاهداته ولقاءاته بالفقهاء، مبرزاً خصوصية بعض الأطعمة المغربية، مثيراً قضية الأمكاس وغيرها من القضايا الاجتماعية والاقتصادية ضمن رحلته المسماة «لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال»⁽¹³⁾.

وجب الانتظار طويلاً للعثور على رحالة جزائري آخر في المغرب، وهو الطيب المهاجي، الذي زار المغرب عام 1346هـ/1927م. وكان المهاجي قبل هذه الرحلة بنحو ست سنوات، قد التقى في وهران أبا شعيب الدكالي فأجازه، كما كان من مجيزيه المغاربة الشيخ عبد الحي الكتاني، بمعنى أنه ربط صلات بشخصيات مغربية قبل رحلته إلى المغرب حيث التقى عدداً من الشيوخ المغاربة، وقد وردت تفاصيل زيارته للمغرب ضمن مؤلفه أنفس الذخائر وأطيب المآثر فيما اتفق لي في الماضي والحاضر⁽¹⁴⁾.

وفي ضوء هذه المعطيات، لم يجد المؤرخ والباحث الجزائري أبو القاسم سعد الله مناصباً من الإقرار بالتفاوت في الإنتاج الرحلي بين المغرب والجزائر، فاستهل رحلته المدونة إلى المغرب، التي سحللها لاحقاً، بهذا التقييم العام «والرحالة الجزائريون قليلون إذا قيسوا بالرحالة المغاربة، وأقل من القليل أولئك الذين أتجهوا منهم نحو المغرب بدل المشرق»⁽¹⁵⁾. ولن ينسّف متانة هذا التعليق ووثوقيته العُثور على نصوص رحلية جزائرية نحو المغرب، لأنها محدودة كمياً.

13 - رحلة عبد الرزاق ابن حمادوش «لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال» منشورة ضمن: أبو القاسم سعد الله، مجموع رحلات، المعرفية الدولية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص. 9-363.

14 - يراجع عن الطيب المهاجي: عبد الملك مرتاض، الجدل الثقافي بين المغرب والمشرق، دار الحداثة، بيروت، ط. 1، 1982، ص. 33-34. يلاحظ أن عبد الملك مرتاض قدم سنة 1346هـ/1927م، تاريخاً لهجرة الطيب المهاجي الوهراني لمدينة فاس. أما المؤرخ المغربي محمد المنوني، فجعلها سنة 1364هـ/1944م.

يراجع مؤلفه: المصادر العربية لتاريخ المغرب: الفترة المعاصرة 1930-1953، ج. 3، منشورات كلية الآداب، الرباط، 2001، ص. 144-145.

15 - أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص. 204.

2 - رحلتا بوكوشة وسعد الله: تباين في السياق والهدف

رحل حمزة بوكوشة⁽¹⁶⁾ إلى المغرب، كما أسلفنا الإشارة، سنة 1948،⁽¹⁷⁾ أي خلال السنوات القليلة المتبقية من عُمر الحماية الأجنبية المفروضة على المغرب والمنتهية بعد ثماني سنوات (1956). وفي وقت كانت الجزائر تعيش إرهابات الثورة التي اندلعت في فاتح نوفمبر 1954. وهي الفترة التي عرف فيها التآزر المغربي-الجزائري أوجهُ، بالنظر إلى خضوعهما معا للسيطرة الاستعمارية الفرنسية. وبعد حصول المغرب على استقلاله ظل مساندا للجار الجزائري إلى نيّله الاستقلال عام 1962.

16 - حمزة بوكوشة إصلاحى وصحافى وأديب جزائرى، مولود عام 1909، درس فى جامع الزيتونة بتونس، وتأثر بالطيب العقبى المناهض للبدع والجمود، حضر تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931، وصار عضوا عاملا فيها منذ السنة الموالية (1932)، فكان أحد أبرز مساعدي عبد الحميد ابن باديس، أشرف فى مدينة وهران على جريدة المغرب العربى، واستقر فى وقت من الأوقاف فى مدينة ليون الفرنسية منتدبا من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وبعد استقلال الجزائر عمل متصرفا فى وزارة الأوقاف. توفي سنة 1994. كان حمزة بوكوشة من المواطنين على تحرير مواد لفائدة مجلة البصائر سواء السلسلة الأولى أو السلسلة الثانية، نذكر منها:

- قيمة المرأة فى المجتمع، العدد 8، 21 فبراير 136.
 - القضاء الإسلامى بالجزائر، نشره على حلقات اعتبارا من العدد الأول، 25 يوليوز 1947.
 - دار الصدقة الإسلامىة، العدد 6، 12 شتنبر 1947.
 - الجمعيات الجزائرىة بالمغرب الأقصى، العدد 32، 19 أبريل 1948.
- وكان بوكوشة قد دخل فى سجال مع أبى يعلى الزواوى حول المرأة والحجاب، وهو السجال الذى ورد على صفحات صحيفة البصائر فى بعض أعدادها لسنة 1937. كما خلف محاضرات ومؤلفات منها كتابه عن الشيخ الهاشمى الشريف وانتفاضته بوادى سرو.
- 17 - نشر التقرير الرحلى لحمزة بوكوشة عن المغرب فى العدد 31 من صحيفة البصائر المؤرخ فى 12 أبريل 1948 بالصفحة الثالثة، وقد أعادت دار الغرب الإسلامى فى بيروت، طبع البصائر فى مجلدات، يوجد هذا التقرير الرحلى فى المجلد الأول، الصفحة 243، وبما أن هذا التقرير ورد فى صفحة واحدة من الحجم الكبير على شكل مقال مطول، فإن جميع الاستشهادات والاقباسات مأخوذة من هذه الصفحة، ولذلك وجب التنويه، تفاديا لكثرة الهوامش وتكرار الإحالة ذاتها.

أما رحلة أبي القاسم سعد الله⁽¹⁸⁾، فتَمَّت بعد انصرام 25 سنة على الرحلة السابقة، في مستهل سبعينيات القرن العشرين (1973)⁽¹⁹⁾، حيث كانت العلاقات المغربية الجزائرية تعرف مَدًا وجزراً بل توترًا واضحًا، من جرّاء تداعيات حرب الرّمال بين البلدين سنة 1963، صحيح أن التوتر لم يُفض إلى قطيعة، ولكنه أرخى بثقله على العلاقة بين البلدين بما في ذلك ما اتصل بالجوانب الثقافية. ورغم أن رحلة أبي القاسم سعد الله لا تفصح عن التوتر، فإنه يُستشف من خلال إشاراته المتكررة إلى هشاشة بل ومحدودية الروابط الثقافية بين البلدين!!

حرّكت رحلة بوكوشة غايةً تجاريةً وأخرى استطلاعية/سياحية، وهو ما عبر عنه في الفقرات الأولى من رحلته «حدت بي مآرب تجارية وحبّ الاطلاع لزيارة هذه البلاد التي هي جزء من بلادنا لا يتجزأ» فهل نجح بوكوشة في الوصول إلى مُبتغاه؟ كانت حصيلة رحلته المغربية سلبيةً تجاريةً، ولكنه عوّض خيبته بما حصل عليه معرفيًا «وقد كانت لي في هذه الجولة تغذية فكرية وسلوى أنستني ما لاقيته في الناحية التجارية، التي كنت فيها كجالب التّمر إلى هجر».

أما رحلة أبي القاسم سعد الله، فكان طابعها ثقافياً-فكرياً محضاً، وقد تكررت في ثناياها، إشارات إلى هذا الهدف دون سواه، منها:

18 - أبو القاسم سعد الله، مؤرخ وكاتب، مولود عام 1930، درس في الزيتونة بتونس ما بين 1947 و1954، ثم في كلية الآداب بالقاهرة، حيث حصل على الماجستير عام 1962، انتقل بعدها إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فدرس في جامعة مينيسوتا ونال الدكتوراه في التاريخ الحديث عام 1965.

شارك في عدد من الندوات والمؤتمرات منها: مؤتمر كتاب المغرب العربي في طرابلس (ليبيا) سنة 1969، ومؤتمر الكتاب العرب في دمشق سنة 1971، والندوة العالمية الأولى لمصادر ودراسات تاريخ الجزيرة العربية بالرياض 2 أبريل 1977.

حرر مواد لفائدة البصائر لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وكان يتقن لغات كثيرة: فرنسية، إنجليزية، ألمانية وفارسية. من مؤلفاته التاريخية:

- تاريخ الجزائر الثقافي، الحركة الوطنية الجزائرية، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، المفتي ابن العنابي رائد الإصلاح الإسلامي، منطلقات فكرية، دراسات في الأدب الجزائري الحديث، وقد تجاوز إنتاجه (تأليف، تحقيق، ترجمة، نظم...) ما يفوق عشرين مؤلفاً. وتوفي يوم 14 دجنبر 2013 عن 83 سنة.

19 - نشر أبو القاسم سعد الله رحلته إلى المغرب أولاً في مجلة الثقافة (الجزائر)، العدد 18، 1973، وأعيد نشرها ضمن مؤلفه تجارب في الأدب والرحلة، المشار إليه سابقاً، ص. 234-203، ونشرت للمرة الثالثة ضمن كتابه: مجموع رحلات، المشار إليه سابقاً كذلك، ص. 73-3. وقد اعتمدنا على النشرة الثانية، الواردة في تجارب في الأدب والرحلة وللتقليل قدر الإمكان من الإحالات، وضعنا أرقام الصفحات بعد الاستشهادات مباشرة في المتن.

– «إذ لم أجمع فقط خلالها مادّةً جديدةً نادرةً لكتابي عن تاريخ الجزائر الثقافي، ولكنني تعرفت أيضا على عدد من رجالات المغرب الحديث...» (أبو القاسم سعد الله: 204-205)

– «والتزود من مخطوطات خزائنه [المغرب] لكتابي عن تاريخ الجزائر الثقافي.» (نفسه، 206)

– «بحثا عن المخطوطات التي جئت من أجلها» (نفسه، 209)

– «قسم المخطوطات [في الرباط] ضالتي.» (نفسه، 209)

– «توفير كل وقتي للبحث الذي جئت من أجله.» (نفسه، 209)

– «وسألته [محمد حجي] عن كتاب العكازين الذي ألفه القسنطيني (...) والذي جئت للبحث عنه في المغرب.» (نفسه، 212)

– «واقترضاني البحثُ الاطلاعَ على ما في المكتبة الملكية من مخطوطات حول موضوعي.» (نفسه، 219)

وللتأكيد على الطابع الثقافي - الفكري لرحلته، احتل وَصْفُ المخطوطات أو تقديمُ نُبْدِها مما اطلع عليه في المغرب، الصفحات الأخيرة من رحلته. (نفسه، 234-231)

وفي الحالتين معا، بوكوشة كما سعد الله، كان هناك نوعٌ من التحدي، فبوكوشة أراد تحطيم الحدود الوهمية بين قطرين جارين تربطهما أواصرٌ متعددة وعبر عن ذلك بأسلوب لا يخلو من دُعابةٍ وسخرية، فالمغرب، حسب بوكوشة «جزء من بلادنا لا يتجزأ رغم البُعْلَيْن اللّذين قالوا إنهما حاجزان بين الجزائر والمغرب، فقلت للبعْلين عدس... ودخلت المغرب» والمقصود بالبعْلين، ممرٌّ أو مَعْبَرٌ "زوج بغال" الحدودي الفاصل بين البلدين، ويُطلق اللفظ على القطرين معا بما يفيد نوعا من القدح والتحقير!! أما أبو القاسم سعد الله، فكان عليه تحقيقُ حُلْمِ طالما رآوْده، وهو زيارة المغرب، وفي هذا السياق لآمَ نفسه، لأنه زار بلدانا بعيدة، ولم تطأ قدماه بعدُ أرضَ المغرب «لذلك كنت كثير العُتْبِ على نفسي، من أجل ذلك عزمت على تحقيق أمنيّتي بشم هواء المغرب هذا العام.» (نفسه، 205)

والملاحظ أنه رغم الطابع التجاري الاستطلاعي لرحلة بوكوشة فقد هيمن على مضمونها ما تعلق بالجانب الثقافي - الفكري: المدارس الحرة،

القرويين، السلفية، الصحافة... إلخ. فيما كانت الأمور التجارية باهتة جدا⁽²⁰⁾. وبالمقابل، فإن رحلة سعد الله ذات الطابع الثقافي-الفكري، لم تخل من إفادات متنوعة ومهمة جدا عن مظاهر اجتماعية واقتصادية في المغرب: النقل والتنقل، الزي، الأطعمة، الأسعار، الأسواق... إلخ، وشملت الإفادات كذلك جوانب معمارية وأثرية: جامع السنة، ضريح محمد الخامس.. إلخ، فلم تبقَ رحلة سعد الله مقتصرة على الهدف الذي حل من أجله بالمغرب!!

مكث بوكوشة في المغرب أربعين (40 يوما)، زار خلالها مدن فاس والرباط والدار البيضاء، أما أبو القاسم سعد الله فلم تتعدَّ إقامته بالمغرب 22 يوما، مقتصرًا على الرباط وسلا والدار البيضاء.

وبينما نشر بوكوشة رحلته بشكل مُقتَضَب جدا، لم تتجاوز كميا مقالا صحفيا، فإن سعد الله، الذي قضى مُدَّةً أقصرَ في المغرب، نشر رحلته بنوعٍ من التوسع دون الخوض في الكثير من الجزئيات والتفاصيل. وقد أدرك كل من بوكوشة وسعد الله، أنهما اقتضيا جدا، رغم التفاوت بين حجم رحلتيهما، فوعدا بالرجوع إلى التفاصيل... فكتب بوكوشة «هذه إجمالاتٌ عابرة عن رحلة قصيرة وإن كل جملة منها لتَنطوي على موضوع ولعل الوقت يتسع لكتابة تفاصيل لهذه الإجمالات مرة أخرى». أما سعد الله، الذي سجل رحلته على شكل يوميات فإنه أعاد النظرَ فيها بعد رجوعه إلى الجزائر «فوجد فيها ما يصلح للنشر الآن وما لا يصلح للنشر إلا بعد انقضاء جيل.» (نفسه، 204) والواقع، أنني لم أقف على ما يُفيد تحقيق الوعدين أو الالتزامين الخفيفين.

3 - التعليمي والثقافي في رحلتي بوكوشة وسعد الله

لَقِيَ بوكوشة في مدينتي فاس والرباط عدداً من رجال الفكر والثقافة والصحافة بالمغرب، منهم إبراهيم الكتاني، محمد الفاسي، محمد بلعربي العلوي

20 - بمجرد نشر التقرير الرحلي لحمزة بوكوشة، عَقِبَ على مضمونه عبد الرحمان شبيران الرئيس السابق لجمعية الطلبة الجزائريين الزيتونيين [نسبة إلى الزيتونة]. وقد استهل تعقيبه بهذا الإطراء «إن الرحلة التي قام بها أخيراً حضرة صديقنا الأديب الأستاذ حمزة بوكوشة إلى القطر الشقيق، المغرب الأقصى، رحلة موفقة عادت على قراء البصائر بخير عميم، فهي في نظرنا رحلة صحافية أكثر منها تجارية كما أراد أن ينعتها حضرة الكاتب...» البصائر، العدد 35، 10 ماي 1948، ص ص 2-3، (طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006، ص 270-271).

إضافة إلى مُحَرَّرِي جريدة العلم ومجلة رسالة المغرب، وزار مؤسسات تعليمية تقليدية وعصرية، سجل بشأنها انطباعات وآراء نَحَتْ في المجمل مَنَحَى الإطراء والثناء.

أطرى بوكوشة على إبراهيم الكتاني لدوره المحوري في تعريفه واستقصائه لما تتوافر عليه من مؤسسات علمية وآثار، وكتب في هذا الصدد «ولولاه ما استطعتُ التوصل إلى ذلك ولا تَقْصِيَه إلا بعد أشهرٍ». وفي فاس كذلك، لقي مدير جامعة القرويين، فسحره، حسب قوله، بلطفه وظرفه، وتذاكر معه بخصوص النهضة العلمية في الجزائر مُبْديا استعدادَه لاستقبال طلبة جزائريين من معهد ابن باديس في القرويين، إن رغبوا في الالتحاق بهذه المؤسسة. وحرص بوكوشة على نعت محمد الفاسي بالدكتور⁽²¹⁾، لما لهذا اللقب وقتذاك من جاذبية وفخر بالنظر إلى قلة حاملي شهادة الدكتوراه.

انتدب محمد الفاسي كاتب القرويين أحمد بن شقرون لمرافقة بوكوشة في جولته بالقرويين بقصد الاطلاع على أنظمة التعليم في هذه المؤسسة. وخلص بوكوشة بعد معاينة أروقة القرويين وأقسامها، إلى ازدهار هذه المؤسسة بدليل تزايد عدد الطلبة المتحقيين بها يوما بعد يوم. ولم تفت بوكوشة الإشارة إلى وجود طلبة جزائريين وسنغاليين في القرويين، مما يبرهن على إشعاعها. كما زار بوكوشة خزانة القرويين، فذكر تاريخها بإيجاز واحتواءها نفائس رغم السطو الذي تعرضت له. وولج بوكوشة في فاس كذلك مدارس حُرَّة، فوجدتها كثيرة، من أهمها مدارس محمد الخامس، معتبطا بتمدرس الفتيات جنبا إلى جنب مع الفتيان، ولم يعترض على وجود مدارس مختلطة، تُدرُس فيها اللغة الفرنسية اختياريا وليس إلزاميا. منتهيا في إطار مقارنة سريعة إلى أن «التعليم الحر بالمغرب يُلاقى من العنت والإرهاق ما يلاقيه بالجزائر».

زار بوكوشة في فاس أيضا الضريح الإدريسي، وقبري أبي بكر ابن العربي المعافري ولسان الدين بن الخطيب، وقد أثار قبر الأخير شجونه! كما ولج دار الطالب الجزائري في المدينة ذاتها حيث تعرف على أحوال التلاميذ الجزائريين المتحقيين بالقرويين، وهي إشارة فريدة في بابها.

21 - كتب حمزة بوكوشة «ثم عهد الأستاذ الفاسي (بل الدكتور الفاسي لأن الرجل يحمل دكتوراه الآداب من السربون) إلى كاتب القرويين بأن يطوف بي حلق الدروس ويطعنني على الأنظمة».

وفي سياق استعراضه بعض تجليات الحضور الجزائري في المغرب، حرص على تبديد أوهام حول التناظر بين المغاربة والجزائريين «وهذه النخبة الموجودة اليوم بالمغرب من أبناء الجزائر محل تقدير عند إخواننا المغاربة لأنها تتألم لما يتألمون وتأمل ما يأملون، ولقد أزلت ما علق بالأذهان من الصور المفزعة التي كانت تُشحن من الجزائر إلى المغرب» ولا شك أن بوكوشة كان بصدد التلميح إلى الحضور الجزائري المكثف والمؤثر في الإدارات والمؤسسات الفرنسية بالمغرب، موظفين وتراجمة وعسكريين ومسؤولين سامين مثل المعمري الزواوي وقذور بن غبريط ومحمد المقرري...

ومثلت زيارة بوكوشة للرباط فرصةً للالتقاء بمحرري أبرز صحيفة مغربية وقتذاك: العلم، وبهيئة تحرير مجلة رسالة المغرب وانتهاز الظرف كذلك للحديث عن الحركة السلفية بالقطرين والشائج بينهما وتأثير مجلة الشهاب الجزائرية في السلفيين المغاربة. وفي هذا السياق، استأثر إطراؤه الشيخ محمد بلعربي العلوي بحيز مهم جدا من رحلته القصيرة، فوجده إنسانا يتحلى بكامل الأوصاف «ذو سمّت ووقار وشخصية جذابة مع غزارة العلم ودقة الفهم وبلاغة التعبير وصدق التصوير وسعة الاطلاع على الأمهات والفقهاء في أسرار التشريع مع التعليل والتدليل.» وذكر بوكوشة أنه انجذب للشيخ السلفي المغربي انجذابا قويا إلى حد أنه أضحى يعتبر نفسه أحد أقرب المقرين إليه، واستمر مُثنيا عليه «وقد ركنت إليه ركونا لا يكيف (...). وقد كنت أسمع عن ابن العربي قبل رؤيته الكثير ولكني لما رأيته وجدته الذي كنت أسمعه قليلا من كثير، وأعد أيام اجتماعي به فلتة من فلتات الزمن الظنين.»

وعلى العموم، قدّم بوكوشة ملامح واضحة عن الوضع الثقافي - الفكري بالمغرب في أواخر أربعينيات القرن العشرين، من خلال مشاهداته في القرويين والمدارس الحرة ولقائه ببعض رموز الحركة السلفية المغربية. ولعل المثير أكثر في رحلة بوكوشة احتفاؤه بتمدرس الفتاة المغربية، غير منفعل بمسألة الاختلاط بين الجنسين في التعليم!

وبما أن رحلة أبي القاسم سعد الله هدفها فكري - ثقافي محض، فإن العديد من الإفادات الواردة فيها اقترنت بهذا الهدف، ويمكن تصنيف هذه الإفادات إجمالا في ما يلي:

- الإشارة إلى عناوين مؤلفات ودراسات وأطاريح جامعية أُعدت أو في طُور الإعداد من قِبَل باحثين جزائريين ومغاربة وغيرهم في الآداب والعلوم الإنسانية؛

- جَرْدٌ لأبرز اللقاءات والمقابلات التي تَمَّت بين صاحب الرحلة وشخصيات فكرية وأدبية أم مغربية سواءً في الخزانة العامة أو في الخزانة الحسنية، في الرباط أو خارجها؛

- طرُح قضية التعريب في الأقطار المغاربية والتجاذب بشأنها والاستعانة بمُدْرَسِينَ شَرْقِيِّين لتنفيذ التعريب في الجامعة المغربية؛

- تبادل مؤلَّف الرحلة الهدايا من الكتب والمطبوعات مع عدد من الشخصيات المغربية؛

- لَمُعٌ عن صلّات بين الحركة الوطنية في المغرب بنظيرتها في الجزائر خلال الحقبة الاستعمارية، أبرزها علاقة إبراهيم الكتاني بالإبراهيمي وابن باديس؛

- تقديمُ نبذ وتعاريف لعدد من المخطوطات التي أُطلع عليها في الخزانات المغربية، وقد احتلَّت الصفحات الأخيرة من رحلته،

- إخبارات عن زيارات ومشاركات في ندوات ومؤتمرات سواء في المغرب أو في الجزائر، مثل مشاركة وفد جزائري مُكوَّن من عبد الحمدي سقاي ومولود معمري وبغلي في ملتقى الآثار المغربي المشترك وحضور محمد بن عبد الله مدير مجلة دعوة الحق المغربية الملتقى السابع للتعريف على الفكر الإسلامي في الجزائر؛

- إفادات عن الملاحق الثقافية للصحف والدوريات الفكرية الصادرة في المغرب في أوائل سبعينيات القرن العشرين (أقلام، آفاق، دعوة الحق، الملحق الثقافي لجريدة العلم..). وإشارات إلى توزيع صحف ومجلات جزائرية في المغرب وقتذاك...

سجل أبو القاسم سعد الله توزيع مجلة جزائرية وحيدة في المغرب هي مجلة الثقافة، وجريدتي الشعب والمجاهد اليوميتين، ولكنهما لا تصلان الأكشاك المغربية إلا بعد أسبوع أو أكثر (ص 222)، وهي إشارة تفيد هشاشة التواصل الثقافي بين المغرب والجزائر. وبعد نحو خمسة عقود على هذه الرحلة، ونحن

في سنة 2019، يُلاحظ أنه لم يعد هناك أثرٌ للمجلات والصحف الجزائرية في المكتبات والأكشاك بالمغرب، والشيء نفسه بشأن وجود صحف ودوريات ومجلات مغربية في الجزائر، أي تطورت الهشاشة إلى شبه قطيعة إن لم نقل قطيعة بفعل توتر العلاقات بين البلدين.

وتفيد رحلة أبي القاسم سعد الله تردد عدد من الباحثين العرب والأجانب على الخزنة العامة والخزنة الملكية في الرباط، قسّم منهم من الجزائر: نادية داودي، محمد بوعياض، الهاشمي التجاني وعبد الملك مرتاض، كانوا جميعاً بصدد إعداد أطاريحهم في تخصصات متنوعة: أدب، تاريخ، فلسفة. ومن الباحثين الأجانب ممن تجاوز إعداد الأطاريح، وإنما عكفوا على توسيع معارفهم وتدقيق معلوماتهم في قضايا معينة، منهم يوسف خياط اللبناني الذي كان يشتغل لإتمام قاموس لسان العرب ومحمد عبد الله عنان المؤرخ المصري. ومن رواد الخزنة الملكية كذلك المستشرق الروسي مكسيم كيكتيف أستاذ الآداب العربية في جامعة موسكو. والحالة هاته، كانت الخزانات المغربية لا سيما في الرباط قبلةً لباحثين من أقطار مختلفة وفي تخصصات متباينة في عز العطلة الصيفية!

وفي سياق حديث أبي القاسم سعد الله عن زوار خزانات الرباط، أشار إلى باحثين جزائريين عاشا طويلاً في المغرب هما محمود بوعياض والهاشمي التجاني، (أبو القاسم سعد الله: 212) وبالمقابل، حرص الرحالة الجزائري، في خضم حديثه عن لقائه بحسن الزهراوي المراكشي أحد أطر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافة المتقاعدتين، على ذكر استقرار الزهراوي في الجزائر مدةً وتدريسه بالزاوية السنوسية في مدينة مستغانم (نفسه، 216)، مما يدل على الحضور المتبادل في القطرين على رغم النزاع السياسي.

والتقى أبو القاسم سعد الله بباحثين وأساتذة مغاربة من تخصصات مختلفة، وتضم الرحلة جرداً بأسماء الشخصيات الفكرية والثقافية التي اجتمع بها وتذكر معها، نذكر منهم: إبراهيم الكتاني، محمد داود، محمد المنوني، محمد حججي، عباس الجراري ووالده عبد الله الجراري. ولم يقتصر على الجرد بل قدم نبذاً تارة وتفاصيل تارة أخرى عما دار في لقاءاته بهؤلاء الأعلام، وقد تعرف على بعضهم في مناسبات سابقة، فقد التقى على سبيل المثال بإبراهيم الكتاني في مؤتمر كتاب المغرب العربي في طرابلس عام 1969 («ولذلك لم يشعر أي منا بالغرابة عن الآخر») (نفسه، 209). ولم يفد سعد الله، إجمالاً، تسجيل انطباعاته

أو تقييمه بشأن الأعلام الذين تذاكر معهم، فكتب مثلاً عن مدرس التاريخ عبد الكريم كريم «وهو يتكلم باندفاع وحماس شديد» (نفسه، 215)، وفي موضع آخر من رحلته قارن بين المدرس ذاته وبين حسن الزهراوي سلوكياً، فبينما كان «الدكتور كريم مندفعاً في حديثه لا يكاد يترك المجال لغيره، كان الأستاذ الزهراوي هادئاً ينصت أكثر مما يتكلم» (نفسه، 216). وكتب عن المؤرخ محمد داؤد أنه «طليق اللسان متواضعاً لا يبخل بمعارفه» (نفسه، 220). أما محمد المنوني، فسمع به وهو في الجزائر، وشهد له بالخبرة في أمور المخطوطات، وعلق بنبرة أسمى على عدم الاستفادة منه بسبب إكراهات العطلة الصيفية «ولو طالت مذاكرتي للأستاذ المنوني لاستفدتُ منه معلومات جمّة، ولكنني عرفت منه أنه سيعود إلى عمله بعد يوم فقط من مغادرتي للمغرب أي يوم 20 غشت 1973.» (نفسه، 216)

وحينما تحدث عن إبراهيم الكتاني، تم ذلك بإسهاب؛ أشاد به، وأقر له باطلاعه الواسع على الحركة الإصلاحية في الجزائر ورؤموزها في الحقبة الاستعمارية، وعلاقتها بالحركة الإصلاحية في المغرب بل كان هو نفسه حلقة أساسية في هذه الصّلات، إذ كان يتردد على تلمسان ويعود باراً يمثّل وجهة نظر الجزائريين في القضايا المشتركة، وأضاف سعد الله بأن الكتاني أسرّ له بخطاب ابن باديس لو طال به الآجال وعن الإبراهيمي، مما يجهله الجزائريون أنفسهم، وكتب سعد الله بنبرة مُفعمّة بالرجاء «وليت الأستاذ الكتاني يكتب مذكراته عن فترة الثلاثينيات والأربعينيات حتى يستفيد منها الجيل الصاعد وحتى لا تُضيع كثيرٌ من الحقائق في صدور الرجال.» (نفسه، 211)

وعلى العموم، أثنى أبو القاسم سعد الله على معظم الأعلام الفكرية والثقافية المغربية، مُنوّهاً بالمساعدات المقدمة له لاسيما من قبل إبراهيم الكتاني ومحمد داود وعباس الجراري وعبد الكريم كريم ومولاي الطاهر المستخدم في الخزنة العامة. والواقع أن أبا القاسم سعد الله لم يجد عناء في ولوج خزانات الرباط والاطلاع على ذخائرها من المخطوطات، وقد أقر هو ذاته بهذا الأمر «...وفي قسم الوثائق [بالخزنة العامة] قضيتُ معظم أوقاتي ووجدتُ كل التسهيلات التي لم أكن أتصوّرُها.» (نفسه، 209) كما وجد في الخزنة الملكية (الحسنية لاحقاً) الترحيب الحار، وفتحت له أبواب المكتبة «وأمرُوا [المسؤولون] العمال بوضع جميع الفهارس تحت تصرفي» (نفسه، 219-220)

وقد سمحت لقاءات أبي القاسم سعد الله بأعلام مغاربة من عالم الفكر والثقافة بترسيخ تقليد عريق في التواصل الثقافي، وهو تبادل الهدايا من المؤلفات، وكان إبراهيم الكنتاني أكثرهم إهداء لأعماله وكتبه للرحالة الجزائري، وقد قام بجردها: منها مقالات منشورة في مجلات ودوريات وصور وبيان تاريخي صادر عام 1970 عن مجموعة من مثقفي المغرب حول سياسة التعليم والغزو الاستعماري للمغرب، أمضته خمسمائة (500) شخصية. وبالمقابل أهداه أبو القاسم سعد الله كتابه دراسات في الأدب الجزائري الحديث، وأهداه عبد الكريم كريم نسخة من تحقيقه لمؤلف المؤرخ الفشتالي مناهل الصفا كما أهداه عباس الجراري عدداً من كتبه، ذكراً أنه سبق أن تهادياً الكتب في مناسبة سابقة، وأهداه كل من محمد برادة وإبراهيم السولامي مؤلفيهما، وكان قد التقى بهما لأول مرة في مؤتمر كتاب المغرب العربي بطرابلس عام 1969. ومنحه على سبيل الهدية كذلك، محمد بن عبد الله مدير دعوة الحق عدداً من هذه المجلة، لفت انتباه سعد الله فيها مقالة للحاج أحمد معنينو عن الشيخ عبد الحميد بن باديس.

ومن القضايا المغربية التي وجدت وقتذاك صدق لها لدى الرحالة أبي القاسم سعد الله إصدار خمسمائة مثقف مغربي البيان الشهير عام 1970 عن سياسة التعليم، ومن ثم عن مسألة التعريب، فقد أشاد سعد الله بحرص مثقفين مغاربة على تثبيت دعائم التعريب في المغرب، في سياق حديثه عن مضامين لقاءاته مع عباس الجراري ومحمد برادة وإبراهيم السولامي (نفسه، 218-219)، وعاد إلى الموضوع ذاته حينما قدم تقييماً عاماً للوضع الثقافي في المغرب في أوائل السبعينيات، مُنوهاً بقطع المغرب أشواطاً في ميدان التعريب «وصمام الأمان لهذا الاتجاه نحو التعريب يكمن في غيرة المثقفين على لغة وطنهم وتحركهم عندما تقتضي الضرورة صفا واحداً كتلك الحركة التي نتج عنها البيان المشار إليه» (نفسه، 230). وفي هذا السياق، أندرج، حسب الرحالة الجزائري، إيفاداً بعثة للمشرق للتعاقد مع مدرّسين وفق شروط معينة، أبرزها أن يكون المدرّس حاملاً لشهادة دكتوراه الدولة وأن يكون مارس التعليم الجامعي لمدة خمسة أعوام، وألا يتجاوز التعاقد خمس سنوات (نفسه، 231)، وبالفعل بدأت عملية تعريب التعليم الجامعي في المواد الأدبية (فلسفة وجغرافيا وتاريخ... إلخ) اعتباراً من الموسم الجامعي 1973-1974.

واعتبر أبو القاسم سعد الله الاستعانة بمدرسين من المشرق العربي في أفق تنفيذ برنامج التعريب الشامل، ستمكّن المغرب من تحقيق الاكتفاء الذاتي في

الأطر التربوية الجامعية، ومن ثم الاستغناء عن المشرق كما عن الجزائر. والواقع أن هذا الاكتفاء لم يتحقق إلا في أواخر ثمانينيات القرن العشرين عندما تقلص بشكل كبير جدا استقدام المدرسين من مصر وسوريا والعراق وأقطار أخرى.

ولم يُفوّت أبو القاسم سعد الله التنبية إلى المتربصين بالتعريب في البلدان المغاربية، مستحضرا، في هذا الصدد، ما حصل في الجزائر ذاتها، ذاكرا أن «بعض العناصر في جامعة الجزائر كانت تعرقل دخول النخبة المغربية (والتونسية) أيضا إلى الجامعة خوف انتشار «العدوى» والتعريب الجامعي إلى القطرين الشقيقين، ولكن هذه الخطوة المغربية في ميدان التعريب ستكون بدون شك دعماً لتجربة التعريب الجزائرية التي مازال بعضهم يحاول محاصرتها والتضييق عليها.» (نفسه، 231). وبذلك يمثل نجاح التعريب في المغرب، حسب الرحالة الجزائري، دعماً للعملية المماثلة في الجزائر، وبمعنى آخر، أن ما يحصل في بلد مغاربي يكون له بالضرورة صدئ ووقوع في بلد مغاربي آخر.

ولعل التقاطع الأبرز بين رحلتي بوكوشة وأبي القاسم سعد الله في الجانب الثقافي، تخصيصهما حيّزا متفاوتا لإبراهيم الكتاني. فقد اجتمع به بوكوشة في فاس سنة 1948 فيما التقى به الثاني في الرباط عام 1973 وقد أضحى رئيس قسم المخطوطات في الخزنة العامة بالرباط، ومن خلال تطرقهما إلى هاته الشخصية المغربية، قدما إفادات عن الحركة السلفية في القطرين، ولو أنها لم تتجاوز أحيانا المعاً.

وعلى العموم، قدم لنا التقرير الرحلي لحمزة بوكوشة ملامح الوضعية التعليمية وحيوية الحركة الإصلاحية السلفية بالمغرب في أواخر أربعينيات القرن العشرين، ويمكن أن نرسم من خلال رحلة أبي القاسم سعد الله صورة الواقع الثقافي للمغرب في مستهل السبعينيات (خزانات الوثائق والمخطوطات، المكتبات، التعريب، الرسائل والأطاريح الجامعية، الدوريات والملاحق الثقافية...)، وهي صورة لا تخلو من جاذبية إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مضيّ أقل من عقدين على استرجاع المغرب استقلاله.

4 - مظاهر اجتماعية واقتصادية في رحلتي بوكوشة وسعد الله

لم يمنح حمزة بوكوشة المتلقّي، بالنظر إلى حجم تقريره الرحلي، إفادات عن الحياة اليومية للمغاربة في السنوات الأخيرة من عهد الحماية. ورغم أن رحلته تمت «لأرب تجارية وحب الاطلاع»، فلم تستأثر باهتمامه الأمور

التجارية ماعدا إشارته إلى أهمية الدار البيضاء في الحركة التجارية بالمغرب ودور التجار المسلمين اللافت في هذه المدينة باعتبارها مركزا تجاريا عظيما لا نظير له بالشمال الإفريقي، مفسرا المكانة التجارية لهذه المدينة وإشاعها بموقعها على المحيط الأطلسي وسياسة الباب المفتوح. أما التجار المسلمون (المغاربة وغيرهم)، فمن بينهم تجارٌ بآتم معنى الكلمة، لهم ضلعٌ كبيرٌ في الإيراد والتصدير، وهي إشارةٌ تفيد أن التجار المغاربة أنداؤا للتجار الأوروبيين، مكسرين هيبتهم.

وفي رحلة بوكوشة إشارةٌ لا تخلو من أهمية، فقد أطلعنا وهو بصدد الحديث عن الحرم الإدريسي (ضريح مولاي إدريس) بفاس، على أمرٍ قلما نعتز عليه في مصادرٍ أخرى، وهو أنه إبان الحرب العالمية الثانية، كان يلجأ إلى الضريح الإدريسي الفارون من التجنيد، أي المغاربة الذين تمت تعيبتهم للإسهام في المجهود الحربي لفرنسا خلال الحرب المذكورة، ورفضوا الالتحاق بالجنودية.

ورغم هيمنة الشأن الثقافي على رحلة أبي القاسم سعد الله انسجاما مع الهدف منها، فإنها حفلت بإشارات وإفادات متنوعة همت بعض تفاصيل الحياة اليومية من تنقل وطعام ولباس وأسعار... فقد استضاف مثقفون مغاربة الرحالة أبا القاسم سعد الله، فحفزه ذلك على تقديم صور عن بيوتهم (معمار، أفرشة... ألخ) كما عن أطعمتهم. وحرص سعد الله، بكيفية صريحة تارة وضمنية تارة أخرى، على إبراز خصوصيات الأطعمة في المغرب، ويلمس، من وصفه لها ولكيفية تناولها، وقوفه عند بعض الاختلافات بين القطرين في موضوع التغذية. فقد نزل سعد الله ضيفا على مدرّس التاريخ عبد الكريم كريم، ولفت انتباهه استمرار تقليد مغربي، تجلى في مباشرة الأكل بالأيدي وليس بالأدوات المساعدة كالشوكة والملعقة «وهناك تناولنا الغذاء بالأيدي كعادة المغاربة» (نفسه، 217). وعلق على مأدبة أقامها عباس الجراري، وحضرها محمد يرادة وإبراهيم السولامي والباحث الجزائري عبد الملك مرتاض «كانت جلسة ممتعة تناولنا الطعام الشهي الذي تفننت في إعداده حرم الدكتور الجراري، وأبرزت فيه محاسن الطبق المغربي» (نفسه، 218). وفي الدار البيضاء، تناول طعام العشاء في منزل آل الصايغ (أصهار عباس الجراري)، ولم يفتته مرة أخرى التذكير بطريقة تناول المغاربة للطعام على الطريقة التقليدية، «بغسل الأيدي قبل وبعد الأكل ثم تناولنا الطعام بمقدمة الأصابع في طبق واحد موضوع على صينية كبيرة لامعة، بينما نحن جلوس على الحشايا الوثيرة» (نفسه، 223). وما

من شك أن حرص سعد الله على ذكر هذه التفاصيل، هو من باب الإقرار بانقراض مثل التقليد أو على الأقل يوجد في طور الانقراض بالقطر الجزائري مع تغلغل العادات الأوربية: الجلوس على الكراسي، تناول الأطعمة بالشوك والملاعق والسكاكين، ووضع صحن خاص بكل مستهلك⁽²²⁾.

ووصف سعد الله مأدبةً فاخرة أقيمت بمنزل عباس الجزائري، استهلها بتقديم صورة عن قاعة الأكل، مسجلاً بدقة أصناف المأكولات («حيث تحلقنا حول مائدة دسمة تبدأ بالبسببيل المسكرة الملوّزة، وتُننى بالدجاج المحمّر المتبل وتنتقل إلى الكسكس المصفرّ بالزعفران الحرّ والدهون بأصيل الدهان وتختتم بالفاكهة المنتقاة من خير ما تجود به حقول المغرب المعطاءة، ومرة أخرى استغينا بالأصابع عن الشوك والملاعق بالجلوس العربي وبماء الإبريق عن ماء العين»). (نفسه، 225). وقد يفيد ترديد الرحالة الجزائري للملاحظة الخاصة بكيفية تناول الأطعمة في المغرب، وتحديدًا في مادب فخمة، نوعاً من الحنين إلى ممارسة بصدد الزوال، إن لم تكن قد انمحت بالفعل.

وشاهد سعد الله في حي الودايا بالرباط، ما لم يكن مألوفاً على الأرجح في الجزائر، جلوس بعض السّواح في مقهى شعبيّ على ذكّات مغطاة بالحصير، يتناولون الشاي الأخضر بالنعناع. (نفسه، 228)

ومثلما حرص سعد الله على إبراز الطابع المغربي أو الخصوصية المغربية في الأطعمة، فإنه سجل كذلك الطابع المغربي في نمط التزيّ تارة والمزج بين النمطين الأوربي والمغربي في الملابس تارة أخرى. ففي سيارة الأجرة التي أقلت سعد الله من البيضاء إلى الرباط، لاحظ التّنوع في لباس الركاب (نفسه، 207):

— امرأة بدينة تلبس جلابية مغربية؛

— امرأة أخرى تلبس ثوبا أوربيا؛

22 — سجل رحالون عرب وأوربيون منذ القرن 19 إلى ما بعد استقلال المغرب استمرار تناول جل المغاربة للأطعمة بأيديهم دون استعمال الشوك والملاعق وغيرها، يراجع مثلا:

— صلاح الدين المنجد، الذي زار المغرب في أواخر سنة 1958، ومما كتبه في الموضوع، فالمغاربة «مازوا يأكلون في الدور المغربية بالأيدي»، «أنا قادم من المغرب... البلاد المباركة»، دعوة الحق، العدد 6، مارس 1958، ص. 13. ومن الكتابات الأوربية، يراجع:

- Baron Ferdinand d'Augustin, *Souvenirs du Maroc*, Fes, 2004, pp. 43 - 64.

- Leonhard Karow, *Neuf années au service du Maroc*, Rabat, 1998, pp.45- 208.

- الرجال كلهم بالثياب الأوربية.

وخلال حديثه عن الشيخ حسن الزهراوي حرص على الإشارة إلى أنه «كان يرتدي الثياب المغربية» (نفسه، 215)، بما يفيد فعلاً نوعاً من التمايز في اللباس بين المغاربة والجزائريين، وحينما وصف سحنة الشيخ عبد الله الجراري، أثاره منظره «نظارة رمادية وكوفية وثياباً أوربية وحذاء مغربياً، وكان يرتدي جلابة مغربية فوق ثيابه الأوربية» (نفسه، 224)، وهذا المزج بين نمطين من التزيين، هو الذي ساد لدى جيل زامن المرحلة الاستعمارية وأوائل عهد الاستقلال، وظل سارياً طوال السبعينيات وهو الآن في طريقه إلى الزوال نهائياً.

وبما أن أبا القاسم سعد الله تنقل بين مطار النواصر والدار البيضاء، وبين هذه الأخيرة والرباط على متن سيارة الأجرة، فإنه ضمن رحلته لمعاً عن نظام النقل والتنقل بالمغرب وقتذاك. من ذلك أن الطاكسي الكبير يُقل سبعة ركاب، مع التمييز بين سيارات الأجرة الكبيرة التي تنتقل بين المدن حاملة رقماً خاصاً مع اسم البلد الذي تنطلق منه، وبين سيارات الأجرة الحضرية أو الصغيرة المتميزة بأرقام وألوان خاصة (نفسه، 207). غير أن أهم ما ورد في رحلته بشأن النقل، حسب تقديري، هو إيراده لأسعار التنقل عبر الطاكسي: من مطار النواصر إلى الدار البيضاء وقتذاك 5 دراهم (نفسه، 206)، ومن الدار البيضاء إلى الرباط ستة دراهم عن الشخص ودرهم واحد عن الحقيبة (نفسه، 207)، أما ثمن التنقل عبر الحافلة بين الرباط وسلا المجاورة فلم يتعدَّ 25 مليماً (نفسه، 229)، ولم يقتصر أبو القاسم سعد الله على تعزيز الوصف بالأرقام وهو بصدد النقل والتنقل فقط، بل أثبت كذلك تسعيرة المبيت في فندق كولوا الواقع في زنقة متفرعة عن شارع محمد الخامس بالرباط، وهو 11 درهماً (نفسه، 207). ونقل عن عبد الكريم كريم أن راتب المدرّس الجامعي في المغرب وقتذاك (1973)، قد يصل إلى ما يعادل أربعة آلاف دينار جزائري، وهو راتب يفوق بكثير ما يحصل عليه نظيره الجزائري (نفسه، 217)

وعلى العموم، منحنا أبو القاسم سعد الله معلومات مدعومة بأسعار ورواتب، ومن شأن مقارنة أرقام تلك الفترة (1973) بما هو حاصل الآن (2019)، سواء في مجال النقل الحضري عبر الطاكسي أو الحافلة، وفي الخدمات الفندقية وغيرها، رصد التغيرات التي مست الأسعار والرواتب خلال ما يربو على خمسة عقود، ومن هنا أهمية تكميم المعلومات وعدم الاقتصار على الوصف.

وتطرق أبو القاسم سعد الله إلى معالم عُمرانيّة ومآثر، منها جامع السّنة بالرباط «وهو جامع ضخم وحديث، مبنيّ على الطّراز المغربي الأندلسي» تمّ تجديده من قبل الملك الحسن الثاني قبل مشاهدة الرحلة الجزائري إياه بنحو أربع سنوات (1969). وقد جذبه هذا الجامع لاسيما ليلاً مع الأضواء المتألّثة المنبعثة منه «ويضاء هذا الجامع ليلاً كما تضاء صومعته العالية فيرى من بعيد كأجمل ما تكون الرؤيا» (نفسه، 208)

وعبر أبو القاسم سعد الله عن دهشه من معمار ضريح محمد الخامس وزخرفته، رغم أن الأشغال فيه كانت لا تزال سارية، إذ وصف الجزء المكتمل بأنه «يمثل أعجوبة في الصنعة والذوق والمهارة (...) فهو يحتوي على فسيفساء نادرة ورخام ملون، ونقوش مذهبة في الأسقف والجوانب العليا، وقد حُفرت آيات من القرآن الكريم على مدار القبّة الخضراء والصفراء التي يزيدها لمعان الكهرباء جلالاً وجمالاً (...) وقد علقت بالضريح أيضاً مصابيح وثريّة نفيسة.» (نفسه، 227)

وعلى العموم، استأثرت مدينة الرباط، حيث قضى بها جُلّ مدة إقامته في المغرب، بمحمل الوصف الوارد في الرحلة، فقد تجول في حيّ السّويقة برفقة عبد الكريم كريم، فوجد وفرة في البضائع مع تنوعها ورخصها، ولاحظ راحة صدر البائعين وتادّبهم مع المشترين (نفسه، 215)، وزار معظم أحياء الرباط العتيقة والعصرية برفقة عباس الجراري، وشدّت اهتمامه حديقة الودايا (نفسه، 228). وخلال زيارته لمدينة سلا المجاورة، لمس التفاوت بينها وبين الرباط «ودخلت المدينة العتيقة فلاحظت فرقا واضحا بينها وبين مدينة الرباط في المستوى الاجتماعي، وتحوّلت في سوقها الضيق المليء بالبضائع المتنوعة» (نفسه، 229).

ووصف أبو القاسم سعد الله باقتضاب مراكز صغيرة في ضواحي الرباط، بدأت في النمو مثل تمارة، كما خلال توجهه إلى الدار البيضاء، مثل الصخيرات وبوزنيقة. ونالت الدار البيضاء نصيباً من مشاهداته في المغرب. ورغم أن زيارته لها لم تتعدّ يوماً واحداً، فإنها كانت كافية لتقديم صورة واضحة المعالم عنها للمتلقّي غير العارف بها جزئياً أو كلياً.

توقف أبو القاسم سعد الله، في حيّ درب السلطان، الذي يعج بالمكتبات العربية لكنها كانت مقفلة بسبب عطلة نهاية الأسبوع، مشيراً إلى أن جلّ ملاك المكتبات هناك من المغاربة إضافة إلى لبنانيين وفلسطينيين، جارداً أسماء أشهر

المكتبات ودُور النشر وعناوينَ بعض المؤلفات المعروضة في واجهات المكتبات المُقفلة، وقد استرعى انتباهه بالخصوص مؤلفان للجزائري محمد الميلي، هما: ابن باديس وعروبة الجزائر، وفرانز فانون والثورة الجزائرية. (نفسه، 222)

بدأت الدار البيضاء لأبي القاسم سعد الله مدينةً تجارية بكل معنى الكلمة (ففيها الشركات والبنوك المغربية والأجنبية بأعداد ضخمة.) (نفسه، 222)، ويتطابق هذا التقييم وينسجم تماما مع الصورة التي قدمها حمزة بوكوشة عن المدينة ذاتها، فهي حسب تقييمه «مركز تجاري عظيم لا نظير له بالشمال الإفريقي (...). والمسلمون يشتغلون بالتجارة ومن بينهم تجار بآتم معنى الكلمة لهم ضلعٌ كبير في الإيراد والتصدير». ولكن أبا القاسم سعد الله كان أكثر تفصيلاً في حديثه عن الدار البيضاء، وقد شعر وهو يتجول في بعض شوارعها («بأنه في نيويورك أو باريس لولا منافسة العربية للفرنسية في العناوين والإعلانات ولولا بعض المظاهر الأخرى») (نفسه، 222)، مشيراً إلى بعض المنشآت الصناعية فيها مثل مصنعي العجلات التابعين لشركتي كودير وجرال، ومصنع تركيب سيارة فيات Fiat الإيطالية، الذي لم ينته العمل فيه، ومصنع تركيب سيارة فرنسية، وشاهد شُعلة بترول تلتهبُ عالياً عن بُعد بحذاء المحيط (أبو القاسم سعد الله، 223) لعلها شركة لاسمير لتكرير البترول في المحمدية المجاورة للدار البيضاء.

وفي خضم الوصف، بدأت لأبي القاسم سعد الله ملحوظات لم يفته تدوينها، منها:

– وجود حيّ تجاري للهنود في وسط الدار البيضاء، نزحوا إليها حسب ما ورد في رواية نقلها، من مدينة طنجة بعد عودتها للسيادة المغربية. (أبو القاسم سعد الله، 222)؛

– مشاهدته للفظ «حلال» مكتوبة بالعربية على واجهة دكاكين بيع اللحوم، وهي إشارة إلى دكاكين اليهود وحُرصهم على جذب المسلمين عبر تثبيت لفظ «حلال» في محلاتهم التجارية لاسيما الخاصة باللحوم؛

– لاحظ أبو القاسم سعد الله عدم حصول تغيير في أسماء شوارع الدار البيضاء، وأزقتها، مقارنةً بالرباط (أبو القاسم سعد الله، 222)، والمقصود بذلك أن الدار البيضاء حافظت على ما ورثته عن الحقبة الاستعمارية بشأن أسماء

الشوارع والساحات والأزقة، فيما أقدمت الرباط على تغييرها بأسماء مدن وعواصم عربية، وهو أمر نوه به الرحالة الجزائري كما سنبين لاحقاً.

5 - إطراءات ومقارنات وانتقادات في رحلتي بوكوشة وسعد الله

استهل بوكوشة تقريره الرحلي بالإطراء على المغرب لدوره الإشعاعي في بلاد المغرب، مستحضراً في الوقت ذاته إسهامه في الثقافة الإسلامية، وكأنه أراد بهذا الاستهلال الإطرائي تسويغ رحلته إلى المغرب، وبما أن بوكوشة درس في الزيتونة، حيث كانت متون مغربية أساسية في هذه المؤسسة التونسية الشهيرة، فإنه اتخذ من هذا الأمر سنداً للتنبؤ بالدور الحضاري للمغرب والإقرار بجميله المعرفي «للمغرب الأقصى منةً ويدٌ على أبناء المغرب الحضاري قاطبة، إذ لا يوجد منا، من زاولوا تعليمهم بجامع الزيتونة، ولم يقرأ المرشد المعين لابن عاشر دفين سلا، ومن لم يقرأ شرح التاودي على التحفة، ذلك الذي كانت دراسته في جامع الزيتونة لا تسند إلا لفحول الرجال، فللمغرب الأقصى يدٌ في تكوين ما لدينا في الثقافة الإسلامية وإن بعد عهدها». ولم ينحصر ثناء بوكوشة على المغرب في مقدمة تقريره الرحلي بل تواصل في الفقرات اللاحقة، فبعد أن تجول في فاس وعين مؤسساتها وآثارها لاسيما القرويين وتدقق الطلبة عليها ليس من المغرب فقط، بل من الجزائر والسنغال، انتهى إلى أن المغرب بصدده إصلاح وتجديد على رغم العراقيل والثنيطات، عاقداً الأمل على نجاح المغاربة في مسعاهم الإصلاحية بزعامة محمد الخامس، مُطرياً على السلطان إطراءً جماً، فهو «قائد المصلحين وزعيمهم، وقد أجمعت الأمة على حبه إلا فردين أو ثلاثة، ومن شدّ شد في النار» ولعل المقصود، في هذا التعليق، الباشا القويّ التهامي الكلاوي والشيخ عبد الحّي الكتاني اللذان كانا بصدده تدبير تنحية محمد بن يوسف عن العرش، وهو ما حصل بعد بضعة سنوات فقط (1953)!. وقد سبقَت الإشارة إلى إطراء بوكوشة على رجال الحركة السلفية المغربية، وعلى أحد رموزها البارزين مولاي محمد بلعربي العلوي، كما أثنى على تجار مغاربة في سياق مقارنة بنظرائهم من الجزائر كما سنبين لاحقاً.

وتعددت كذلك إطراءات أبي القاسم سعد الله على المغرب ولم يصدر في ذلك عن تزلف، فقد نبّه في مستهل رحلته إلى أنه حرّرها من دون قيود كيّفما كان مصدرها «إذ لم أكن مديناً بالولاء لأحد، فلا الجزائر أوفدتني حتى أشعر بالدين لها ولا المغرب استدعاني حتى أتقيّد بدعوته». (نفسه، 205).

لاحظ أبو القاسم سعد الله وهو يتجول في شوارع الرباط تغيير أسماء شوارعها وأزقتها بحملها أسماء مدن وعواصم عربية، عوض أسماء أوروبية أو فرنسية في المحمل، وهو ما شكّل مصدر تنويهه «وهو تقليد أجاد فيه المغاربة وهو بلا شك مظهر من مظاهر العرّاقة والمحافظة على التراث العربي الإسلامي.» (نفسه، 208) والواقع أن هذا الثناء ما هو إلا جزء من ثناء عامّ علي المغرب هيّمن على معظم صفحات هذه الرحلة، إذ لا يوجد بها ما يّخدش صورة المغرب «البلد الجار»، وقد شمل الإطراء أموراً ومظاهر متنوّعة: المطبخ وعادات الأكل، تجليد الكتب، وفرة المخطوطات، الاستقبال، والمعاملة، وآثاراً معمارية.

وجد أبو القاسم سعد الله في قسم الوثائق بالخرزانة العامة بالرباط «كلّ التسهيلات التي لم أكن أتصوّرهما» (نفسه، 209)، وقد لقي الترحاب ذاته والتسهيلات نفسها في المؤسسات المكتبية الأخرى. وفي سياق الموضوع ذاته، أشار الرحالة الجزائري إلى وفرة المخطوطات الجزائرية في الخزانة الوطنية بالرباط، حيث وجد منها هناك «ثروة لا تقدّر بثمن.» (نفسه، 209).

ونوّه أبو القاسم سعد الله بوفرة البضائع في المغرب ورخصها، كما سجل رحابة صدر البائعين وتأدّبهم مع المشترين (نفسه، 215)، كما لم يجد مناصاً من التنويه بخصوصيات الطعام المغربي تعليقا منه على استضافته من قبل عباس الجراري حيث تناول في بيته «الطعام الشهيّ الذي تفننت في إعداده حرّم الدكتور الجراري وأبرزت فيه كل محاسن الطبق المغربي.» (نفسه، 218).

ولا تخلو رحلة أبي القاسم سعد الله من مقارنات بين المغرب والجزائر، مال فيها إلى الإطراء على ما عاينه في المغرب: فخلال عبوره للمجال الفاصل بين مدينتي الرباط والدار البيضاء لاحظ عدم فقدان الريف المغربي لأصالته، وكتب في هذا الشأن «والظاهرة البارزة أنه خلافا للريف الجزائري، مازال [الريف المغربي] محافظاً على طابعه التقليدي» (نفسه، 222-221). وحينما زار أبو القاسم سعد الله منزل عبد الله الجراري، وشاهد محتويات مكتبته العامرة بنقائس الكتب المجلدة بعضها بكيفية فخمة، لم يتردد في إجراء مقارنة مقتضبة أفضت إلى مفاضلة «والتجليد عندهم [المغاربة] جيّد ورخيص الثمن بخلاف ما عندنا، بالإضافة إلى أنه صناعة محلية رائجة» (نفسه، 224). ولما عاين أشغال توسعة مسكن فخم (فيلا) لأحد الأساتذة الجامعيين في الرباط، أقرّ بأنه من العسير بل من المستحيل على أستاذ جامعي جزائري أن ينفذ مشروعاً مماثلاً،

وهي إشارة إلى الفوارق الهائلة في الرواتب بين أساتذة الجامعة في المغرب وبين نظرائهم في الجزائر، فقد أخبره صاحبُ المسكن الفخم أن راتب الأستاذ الجامعي المغربي وقتذاك قد يصل إلى ما يعادل أربعة آلاف دينار جزائري شهريا، فعلق أبو القاسم سعد الله بنبرة لا تخلو من تهكم وسخرية «لذلك لم أستغرب أن يُقدّم مثله على هذا المشروع، الذي لا يُقدّم عليه الأستاذ الجزائري إلا في الأحلام» (نفسه، 217)، وهذا ما يفيد هزلة رواتب الأساتذة الجامعيين الجزائريين آنذاك!!

ولا تخلو رحلة أبي القاسم سعد الله من مَصَافٍ نقدية صريحة تارة وخفية تارة أخرى هَمَّتْ الجزائريين أساسا، ففي سياق حديثه عن المترددين على الخزانة الملكية بالرباط (الخزانة الحسنية لاحقا)، استرعى انتباهه وُلُوجُ شيخ طاعن في السن هذه الخزانة، لكنّ علامات الحيوية والنشاط بادية عليه وهو بصدد الاستفسار عن مخطوط ، ولم يكن سوى المؤرخ المصري الشهير محمد عبد الله عنان، فعلق على هذا المشهد، مستحضرا شيوخ الجزائر بإشارته إلى نقائصهم وعناصر الخلل في سلوكهم «وقد تذكرت عندما رأيت ما عليه هذا الشيخ من الحيوية والنشاط والإنتاج شيوخ الجزائر وهم من الكسل العقلي وجمود الفريضة وخمول الذكر ما يُفجّر قلب الصخر.» (نفسه، 213)

وكان حمزة بوكوشة، قبل ربع قرن، قد وَجَّه نقدا لاذعا مماثلا ليس إلى شيوخ الجزائر بل إلى تجارها، فعندما زار الدار البيضاء، وعان فيها اتساع دائرة نشاط التجار المغاربة وإسهامهم في تشييد المدارس ودعم العملية التعليمية، كتب مُعجبا «وإذا جلست حيث يجلس التجار بالدار البيضاء، فإنك تسمع المييارَ يتردد في المجالس وترى حَوَالَتِ الملائين تدور بينهم، وبجانب ذلك تسمع أن فلانا بنى مدرسة حُرّة تكلفت عليه بثلاثين مليوناً» ثم أردف ذلك بتعليق لا يخلو من حسرة إزاء موقف التجار الجزائريين باستفهام استهجاني «... فأين أغنياء الجزائر الرّعاديد من أولئك الصّناديد؟». والحالة هاته، نجد في رحلتي بوكوشة وسعد الله نقداً مُوجَّهاً للشيوخ كما للتجار في الجزائر بالاستناد إلى نماذج عربية، من مصر والمغرب أساسا.

ونجد، في رحلة أبي القاسم سعد الله تحديدا، إشارة إلى هشاشة الروابط الثقافية ومحدوديتها بين المغرب والجزائر وبين مجموع الأقطار المغاربية²⁷، مُعللاً ذلك في نفس نقدي طال المسؤولين عن قطاع الثقافة في جميع البلدان المغاربية، فهناك حَسَبَ الرحالة «سوء تطبيق الوحدة الثقافية بين أقطار المغرب العربي،

وإلى عجز الأجهزة المسؤولة عن التوزيع والنشر في أداء مهمتها» (نفسه، 220).
وتعكس مرارة هذا التعليق رغبة جادة وصادقة في وحدة مغربية، على الأقل ثقافياً، وهو الذي ابتهج بتحقيقها عَرَضِيًّا وظرفياً حينما ركب، وهو جزائري، طائرةً تونسية، أقلته إلى المغرب «وشعرت عندئذ أن الطائرة كانت حمامة سلام ووحدة بين الأقطار الثلاثة، فقد تجمع فيها الجزائريون والمغاربة والتونسيون واندجمت فيها طبائعهم المتكاملة: لطافة التونسي وإنسانية الجزائري وشهامة المغربي.» (نفسه، 206)

تركيب

ركز بوكوشة، في تقريره الرحلي عن المغرب، اهتمامه في المسألة التعليمية ونجاوب الحركة السلفية في المغرب مع نظيرتها بالجزائر، رغم أن طابع رحلته تجاري استطلاعي محض، ولم يتخلل تقريره الرحلي سوى لمع محدودة عن جوانب أخرى. وهيمنت الأمور الثقافية على رحلة أبي القاسم سعد الله، فكانت منسجمة مع هدفها وطابعها الثقافي، ولكنها لم تخل من إفادات متنوعة عن مغرب أوائل عقد السبعينيات من القرن العشرين. وعلى العموم، غلب الإطار على مضامين الرحلتين، مع إشارات نقدية محدودة، على رغم وجود فارق زمني من ربع قرن بين الرحلتين.

قد يبدو ثناء بوكوشة على المغرب عادياً وقتذاك (1948)، في سياق التآزر بين القطرين (المغرب والجزائر) وهما يُعانيان معاً من أُنْقَال الاحتلال الفرنسي، لكن الأمر مختلف نوعاً ما بشأن رحلة أبي القاسم سعد الله، الذي زار المغرب، في خضم نزاع سياسي حاد بين البلدين الجارين (1973)، ولعل أبا القاسم سعد الله حرص على السُّمو، وهو المثقف، فوق الصراعات السياسية بتقديم صورة إيجابية عن المغرب قد تُسهّم في محو أو تقليص ما كان "رائجاً آنذاك عن المغرب".

المراجع

المراجع العربية

- بوعشرين، الحسن، التبييه العرب عما عليه الآن حال المغرب، تقديم وتصحيح محمد المنوني، دار نشر المعرفة، الرباط، ط.1، 1994.
- بوكوشة، حمزة، “أربعون يوماً في المغرب الأقصى” ضمن مجلة البصائر، العدد 35، 10 ماي 1948. ص. 2-3، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006، ص. 270-271.
- الحجوي، محمد بن الحسن، رحلة الحجوي إلى المشرق، تحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي الدار البيضاء، دار ابن حزم، بيروت، ط. 1، 210.
- ابن حمادوش، عبد الرزاق، لسان المقال في النبا عن النسب والحسب والحال، منشورة ضمن: سعد الله، أبو القاسم، مجموع رحلات المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011.
- بالحيمسي، مولاي، الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط. 2، 1981.
- السايح، محمد، لمحة بصر على البلاد المقدسة، تحقيق وتقديم ودراسة محمد قرقران، ط. 1، الرباط، 1995.
- سعد الله، أبو القاسم، تجارب في الأدب والرحلة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.
- سعد الله، أبو القاسم، “رحلتي الى المغرب”، مجلة الثقافة، الجزائر، عدد 18، 1973، أعيد نشره ضمن مجموع رحلات أبو القاسم سعد الله، المعرفة الدولية للنشر والتوزيع 2013.
- سكيرج، أحمد، الرحلة الحبيبية الوهرانية الجامعة للطوائف العرفانية، دراسة وتحقيق محمد الراضي كنون الحسني الإدريسي، دار الأمان، الرباط، 2011.
- سكيرج، أحمد، شبه رحلة إلى الجزائر، دراسة وتحقيق محمد الراضي كنون الحسني الإدريسي، دار الأمان، الرباط، دون تاريخ.
- الصبيحي، أحمد محمد، الرحلة المكية المغربية، تقديم وتحقيق ودراسة نزيهة جابري، دار الأمان، الرباط، ط. 1، 2005.
- الغسال، الحسن بن محمد، الرحلة الطنجوية الممزوجة بالمناسك المالكية، تحقيق محمد علي فهيم بيومي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط. 1، 2009.
- الكتاني، محمد بن جعفر، الرحلة السامية إلى الإسكندرية ومصر والبلاد الشامية، تقديم وتعليق محمد بن عزوز، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دار ابن حزم، بيروت، ط. 1، 2005.
- الكتاني محمد بن عبد الكبير، اللؤلؤة الفاشية في الرحلة الحجازية، تحقيق نور الهدى عبد الرحمن الكتاني، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دار ابن حزم، بيروت، ط. 1، 2010، ص 283.
- مرتاض، عبد الملك، المجلد الثقافي بين المغرب والمشرق، دار الحدائق، بيروت، ط. 1، 1982.
- المريني، محمد بن عبد الرحمان، الرحلة إلى الحجاز، ط. 1، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2014.
- المضاري، محمد التوزاني، الرحلة، تحقيق وتعليق عبد الله عاصم، دار النشر المغربية، 1997.
- المكاوي، أحمد، الرحالون المغاربة وأوربا، جذور للنشر، الرباط، 2007.
- المكاوي، أحمد، “ابن طوير الحجة”، معلمة المغرب، مطابع سلا، ج. 17، 2003، ص. 5802-5803.
- المنجد، صلاح الدين، “أنا قادم من المغرب البلاد المباركة” دعوة الحق، العدد 6، مارس 1958.
- المنوني محمد، المصادر العربية لتاريخ المغرب: الفترة المعاصرة 1953-1930، ج. 3، منشورات كلية الآداب، الرباط، 2001.

المراجع الفرنسية

- d'Augustin, Baron Ferdinand, **Souvenirs du Maroc**, Fes, 2004.
- Karow, Leonhard, **Neuf années au service du Maroc**, Rabat, 1998.
- Rezzouk (Ahmed), Voyage de Tanger à la Mecque par Elhassan ben Mohammed EL RASSAL, **Revue du monde musulman**, T.4, 1908.

من كتابة السفر إلى سفر الكتابة

مقاربة في روايتي

(اعترافات أسكرام لعز الدين ميهوبي وعزازيل ليوسف زيدان)

الخامسة علاوي⁽¹⁾

الملخص:

نسعى من خلال هذه المقاربة التأكيد على أن الرحلة مجال خصب لاستشارة التخيل وإثرائه؛ ذلك أن الكاتب مسافر يحاول أن يتعالى عن أهدافه المعلنة وغاياته المحددة ليكشف عن الهامشي والغامض، ويرصد الثانوي، ويسائل الواضح، إيماناً منه بأن الانتقال في الزمان والمكان يمنحه فرصة أن يكون الملتقط لكل ما هو مدهش، معتمداً على العين الثالثة التي تبصر المرئيات وتنقب وراءها، تماماً. كما يمنحه العرف التواصل الذي يدرج تحته نصه أن يكون الكاتب الذي جرب الوقوف على حافة العين المفتوحة مطّرباً على مآقيها حريته بمداد التخيل، كاشفاً عن الغامض، هارباً إلى سحر المجهول.

الكلمات المفتاح: الرحلة - كتابة السفر - سفر الكتابة - النسق - التخيل.

” لا يزال الراوي يروي، ولا يزال القارئ يقرأ، وسيستمران“ (شها العجيلي: 2004، 443)... بهذه العبارة أستهل ورقتي هذه مؤكدة أن الكتابة، بما هي حقيقة شكلية، تتموضع بين اللغة والأسلوب (رولان بارت: 2002، 20)؛ وعليه فـ”اللسان والأسلوب - كما قال بارت - موضوعان، أما الكتابة فهي وظيفة، وهي العلاقة بين الإبداع والمجتمع، وهي اللغة الأدبية التي تحولت مقصدها الاجتماعي، إنها الشكل الحبيس مقصده الإنساني، والمرتبطة تبعاً

1 - الخامسة علاوي: أستاذة الأدب الحديث والمعاصر بجامعة بقسنطينة، لها العديد من المقالات العلمية المنشورة في الجزائر وخارجها، كما لها مشاركات بحثية في ملتقيات علمية دولية ووطنية.

لذلك بأزمات التاريخ الكبرى“ (نفسه، 21)؛ لا لشيء إلا لأنّ “الكتابة، على اعتبارها حريّة لا تدوم إلا لحظة، لكنّ هذه اللحظة هي من أكثر لحظات التاريخ جلاءً“ (نفسه، 25). هذا من جهة، ومن جهة أخرى “لأنّ الكتابة مشتقة من حركة دلالية صادرة عن الكاتب؛ فإنها تلامس التاريخ بشكل محسوس أكثر من أي شريحة أخرى من شرائح الأدب“ (نفسه، 25)، متوسلةً بذلك لغة أقل ما يقال عنها إنّها “لغة ليست بريئة على الإطلاق“ (نفسه، 24)، ذلك أنّ “للكلمات ذاكرة أخرى تغوص في عمق الدلالات الجديدة بطريقة عجيبة“ (نفسه، 24)، فتتأبى على التحديد وتتطور، ولا تسير خطياً، معلنة أنّ الكتابة “مظهر لجوهر وتهديد لسحر“ (نفسه، 28)، إنّها “التجلي الكامل لشيء ما“ (بول ريكور، 2006، 55)، شيء له في النفس أثره ومن عبّ التاريخ مولده، يخلق فلا يبلى، ويتجلى فلا يمسك بتلابيبه إلا من فقه فضل المعنى على الواقعة. تلکم هي الكتابة بما هي حقيقة. فيا ترى ما هي الكتابة بما هي فعل تجلّى في السفر؟ ذلك ما نروم الحديث عنه في الجزئيات الآتية:

1 - كتابة السفر / سفر الكتابة

إيماناً منا بأنّ “النص الأدبيّ ليس لغزاً من صيغ كائنات من خارج النص“ (برنار فاليط: 1992، 81)، وأنّ الناقد “ليس عرّافاً يفك طلاسم“ (نفسه، 81)، رأينا، وبحثنا منا “عن شواهد العزف على وتر منفرد في بنية النص ودلالاته“ (إبراهيم رمضان: 2012، 81) لإثبات رؤية الأديب، أن نحدد الملفوظ الذي نروم أن نبني عليه مقاربتنا للمدونة المختارة، آملين من وراء ذلك الوصول إلى نتائج مطمئنة. حين ترفع عصا الترحال، ويسبقك القلم متوثباً لاهتافاً عن كل غريب وغير مأنوس، مترصداً اللحظة ليخلق منها ذكرى تثير في القلب كوامن العواصف، فأنت مع كتابة السفر (الرحلة).

أما حينما تهرب منك الذكرى في لحظة محصنة بالوحدة إلى عالم التّيه والتجلي، فتجري وراءها وفي النفس شيء من حتى؛ فإنّ الكتابة ترحل باحثة عن مكان خفي تنزوي إليه لتركن أنت للقلم، وأنت الهائم على وجهك المتوجس خيفة، فاعلم أنك حينئذ في حضرة سفر الكتابة.

وتأسيساً على ذلك فإنّ السفر بما هو “فرصة مثالية، تتيح اختبار ثقافة الآخر (...) عبر العرّض البانورامي الأفقي (مكانيًا) والعمودي (زمنيًا)، الذي يتم عبور في الزمان والتاريخ، واختراق جغرافي لا يعرف الحدود“ (هند

سعدوني: 2015، 262)، هو فعل مُرَبِّكٌ للكتابة، محطّم لكيانها؛ لأنّه ”يعدُّنا بكثير من الفتوحات، يلفّها سحرُ الاكتشاف التاريخي ودهشةُ الجديد المكاني وغرابة المصادفات الأسطورية“ (نفسه، 261)، وهو ما يجعل الرحلة كجنسٍ لا يميّز في علاقته مع الذات/ الرحالة بين الذات العاملة والذات المبدعة، فكل فعله معهما يقع تحت مسمّى العطاء، فهو يكشف للذات العاملة ما لم تكن مطلعة عليه، وفي الآن نفسه يطعم ويُثري الذات المبدعة بإطلاعها على الثقافة الغيرية. (نفسه، 261).

إذاً، فأحاديث الرّحلات ”تمنح المكان مفاتيح الفردوس، مثلما المكان يمنح النصّ أبعديته الحية ويجدّده. فالمكان الذي يتجدد عبر النصّ يؤثر في النصّ، ويمنحه صورةً جديدة ومعجماً جديداً ونسقاً إنشائياً جديداً، إنه يجدده ويُثريه، ويغنيه بالصور والأحداث والعواطف“ (علي بدر: 2007، 9)، وللهُ ذر الشافعي حين قال:

فبالسفر تتجدّد الحياة، وبه تتحقّق المتعة وتكتسب الفوائد، وتتغير النظرة إلى الأشياء، التي تكتسب عبر الحركة الدائبة مداليل جديدة ترفعها إلى أعلى الدرجات أو تلقي بها إلى أسفل الدركات؛ لا لشيء إلا لأنّ الرحالة ”يكتب بمخيلة القصّاص الذي يُسند الواقع بالخيال والحقيقة بالأسطورة“ (شوقي صيف: 1956، 6)، وهو بذلك يخوض تجربة الغموض ليكشف عن كل ما هو مثير وحَيّ ودينامي، ثم يكتب ذلك، لا ”ليجسّم فكرة بقدر ما يسعى عبر ذلك إلى استفاد مهمة تحمل في ذاتها سعادتها“ (رولان بارت: 1988، 10)، نعم ”تؤسس لدلالات مفتوحة تخلق نوافذ أخرى تكسّر ما يجعل الدائرة مغلقة أو ذات تفاعل أحادي أو ثنائي، فيتسع مستوى التلاقح والتخصيب“ (شعيب حليفي: 2003، 49)، وتفتح مغامرة الكتابة ”انفتاحاً كلياً على الرغبة في كسر المألوف واختراق الحُجب والتحرُّك في مستويات أخرى ذات مدّيات واسعة ليس من السهل إخضاعها لضوابط صارمة تحدّ من شهوة انطلاقتها وحرية حركتها وامتدادها الرّحّب في الأفق“. (محمد صابر عبيد: 2010، 1)

وهي على واقعيتها ”تستثمر في عملياتها طاقة التخييل استثماراً حياً وأصيلاً (...). بكل ما تنطوي عليه من قوة ونشاط وفعالية، من خلال الرؤية الشاسعة التي تُعابن فضاء التخييل على أنّه فضاء متحرك لا فضاءً يحدود“ (نفسه، 1). أجل، فضاءً مرتبط باليات التخييل ومناخاته وآفاقه المنفتحة على المكان

الغريب القابل لكل ما يمكن أن تعكسه عليه الذاتُ الكاتبة المنفعلة والفاعلة، التوافق لاكتشاف المجهول من خلال مغامرة الكتابة عن كل ما يُرى ويُشاهد.

وهكذا "يتحول فعل الكتابة إلى اختراق حيٍّ للمدى والأفق والحدود باتجاه كشف جمالي لكنوز الإبداع الثاوية في جوهرها" (نفسه، 2)، نعم في جوهر الخطابات الرحلية التي يعدها شعيب حليفي "نصا ينتمي للنسق الثقافي بكافة حقوله، لكنه رغم امتداداته يظل مشدودا إلى الأدب لما يحمله من خطاب المتخيل والأسئلة المتجددة معه دوماً" (شعيب حليفي: 2003، 6-7)، وهذا يعني "أن المتخيل الذي شكل النص الرحلي (عنصرا) أو (نصا)، كان هو المادة التي انفتحت على المعطيات الواقعية والاحتمالية". (نفسه، 23)

وقد يبدو - تأسيسا على ما سبق - أن على الرحالة أن يحمل بين جنبيه التميّز والتفرّد والأصالة، ومتى كانت هذه هي صفاته في مشواره الرحلي لن تقف الرحلة عند مجرد الانتقال من هنا إلى هناك (منير عتيبة: 2004)؛ لأن "ما يهّم في الرحلة ليس هو لحظة الانطلاق ولا الإشباع الذي يحيل عليه الوصول. إن ما يشكل عمق الرحلة هو الحيزُ الفاصل بين بدايتها ونهايتها، حيث تعاقب الأحداث وخطية الزمن، وتوالي المشاهد الوصفية واللوحات التصويرية للآفاق البعيدة والتنقل في المكان والزمان والتراثيات الاجتماعية، وهي من حيث كل هذه الموصفات الثابتة تُعتبر إحدى البنيات التخيلية الأكثر التصاقاً بمدارات الكتابة الروائية في الأدب الإنساني قديمه وحديثه. وهي بنية حكاية مفتوحة على الطريق الطويل الحاف بالمفاجآت والمحطات والحواجز، فنفس القوة التي تدفعنا بها الرحلة نحو المجهول والمغاير والخارج عن المألوف، هي ذاتها التي تقودنا إلى استحضار واستعادة الطقوس المسارّة التأهيلية والتعليمية التي يسعى من خلالها الكائن للانتقال من حضيض الرغبات والأهواء إلى مدارج علوية من الجهاد الروحي والفكري والحضاري". (علي كابوس وعبد العلي الأزمي: 2001)

فالرحلة تشكّل شعريّة الاكتشاف والمعرفة، ماهية فعل السفر وحافزه الأساسي تماما كما تمثل القصيدة الإطار العام الذي يؤطرها، ومتى كانت هذه هي الموصفات التي تسيّرهما كانت أهمية الرحلة كبيرة، وكانت روحا تتجاوز الرؤية الذاتية في امتلاك المعرفة أكبر.

والواقع أن مثل هذه المواصفات لا يمكن أن توجد إلا في رحالة محبّ للسفر، مدمن على التنقل بين الأقطار لاكتساب تجارب جديدة، يمتلك من طلاقة اللسان ونصاعة البيان ما يؤهله لأن يكتب بالأسلوب الذي يجعل وصفه للرحلة يعكس روح الرحلة والرغبة الشديدة التي تتملكه للقيام بها. وربما هذا ما جعل الدارسين يُدعون إلى القول: "إن ما تركه الرحالة من كتابات قد احتوت على الكثير من الملامح الأدبية والنواحي الجمالية" (حسين محمد فهميم: 1989، 7). وهذا ما أهلها بدورها إلى نيل "قدر كبير من الشهرة لم تنله الكثير من الأعمال الأدبية أو الإثنوغرافية المتخصصة". (نفسه، 8)

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن في هذا المقام: هل لا تزال الرحلة تحتفظ، كنوع أدبي، بعناصر الخلق والإبداع التي تجعل متلقيها يُدعن لحكيها ولغتها وأسلوبها رغم واقعيتهما؟

لاشك أن واقع الكتابة الرحلية اليوم لم يعد كما كان، لأن انفتاح الكتابة على ما يمكن أن يطلق عليه تداخل الأجناس أو الكتابة العابرة للأجناس قد حولها عن وجهتها الأولى، ومنحها خصوصية لم يكن كُتّابها ليحلموا بها، خاصة بعد انتقالها من ميدان النثر إلى ميدان الشعر في شكل رحلات خيالية يجنح فيها الشاعر إلى صوغ أفكاره وتأملاته بعيداً عن عالمه الواقعي. وقد اتخذت هذه الرحلات أشكالاً حصرها الدكتور محمد الصالح السليمان في كتابه الرحلات الخيالية في الشعر العربي الحديث في ثلاث صور هي:

1- رحلات إلى عالم الجن والمدن المسحورة؛

2- رحلات إلى العالم العلوي؛

3- رحلات إلى عالم الموت والآخرة.

ولئن كان الجامع بين هذه الأشكال هو العرّاقة فإنها كانت "وسيلة الإنسان القديم للوصول إلى عالم الموتى المجهول تارة وشفقة يستشرف من خلالها الرحالة آفاق المستقبل وغامض الغيب تارة أخرى". (محمد الصالح السليمان: 2000، 13)

هذا ولقد بلغ توظيف مَوْضُوعَة الرحلة في النص الشعري نجاحاً منقطع النظير أدّكَّى حصيلة الرحلات الخيالية في الأدب العربي قديمه وحديثه. وبذلك "شكلت الرحلة مصدر متعة ميتافيزيقية وأسطورية لجملة من الأدباء" (كمال

بولعسل: 2009، 138)، ووعاءً تعبيرياً لاذوا فيه بالفرار من حياة طالما كانت قاسيةً عليهم ورافضةً لأفكارهم، وفي هذا المقام تحضرنى عبارة جميل صدقي الزهاوي - صاحب ملحمة ثورة في الجحيم - التي قالها للملك لما عاتبه على عمله الذي أثار حنق المترمين من معاصريه حتى كتبوا ضده "ماذا أصنع يا سيدي؟ عجزتُ عن إضرار الثورة في الأرض فأضرمتها في السماء" (جميل صدقي الزهاوي: 1979، ب-ت).

وركحا على ما تقدّم يمكننا الجزم بأنه بـ "انزلاق أدب الرحلة إلى داخل النصوص الأدبية وتلبّسه بمعطف الممارسة الأدبية (الواعية طبعاً) انفتح أفقٌ جديد لهذا الأدب حيث أصبح أداة ليس لاكتشاف الآخر بعد الارتحال إليه، بل لاكتشاف الأنا والآخر حتى داخل المجتمع الأصلي نفسه، بل لقد أصبح هذا التوجّه الجديد خطوةً معرفية لاكتشاف الذات والإبحار فيها بواسطة فعل الكتابة وتفجير خباياها" (كمال بولعسل: 2009، 139-138). ونحسب أن هذا النوع الأخير من الرحلة إنما جاء "ليكسر النسق الرصين لأدب الرحلة الذي كان يركز على التفسيرات العلمية التي تشتغل على عقلانية جافة وعجّلة". (نفسه، 139)

فإلى أي مدى كانت المدوّنة المنتخبة مُحقّقة للنسق الرصين للرحلة؟ بل إلى أي مدى يمكننا تبني التفريق الذي "أقامه سعيد يقطين بين الرحلة بوصفها فعلاً تقوم به ذات تاريخية محمّلة بأحاسيس وانفعالات ورؤى معينة، والرحلة بوصفها خطاباً إبداعياً ينجزه مرسل وفق قواعد وآليات وغايات، وخلفيات ثقافية تمثل عقداً بين المرسل والمرسل إليه" (سعيد يقطين: 1993، 166)؟

2 - هل الرحلة نسقٌ تعبيرٍ أو بناءٌ مُحكم في كلِّ من (اعترافات أسكرام) و(عزازيل)؟

لا ريب أن عز الدين ميهوبي في روايته اعترافات أسكرام التي انفتحت على السفر في المكان والزمان، قد أسند الاعترافات للمكان بدلاً أن تُسند لشخص كما هو معهود؛ في محاولة منه لرحلة ذات الخطاب عن مركزها البؤري، لتبني الكتابة عنده "كعملية نثر داخل لا تناه اختلافي" (جوليا كريستيفا: 1997، 13) شكلاً ومضموناً، وفي الوقت نفسه ليبسّط المكان سطوته على بنية النص بحمولاته المختلفة، إيماناً من الكاتب أن "المضمرات السردية المتمثلة في امتداد النص في الثقافة والتاريخ والذاكرة الأدبية هي الفضاء الذي يمنح

النص أبعاده التأويلية“ (هيثم سرحان: 2008، 129-128)، بل واعتقاداً منه أيضاً أن النص لا يكون دالاً بمجرّد تصوير الواقع والدلالة عليه، وإنما يكون دالاً حين “يشارك في تحريك وتحويل الواقع الذي يمسك به في لحظة انغلاقه. بعبارة مُغايرة، لا يجمع النصّ شتات واقع ثابت أو يوهّم به دائماً، وإنما يبيّن المسرح المتنقّل لحركته التي يُساهم هو فيها ويكون محمولاً وصفةً لها“ (جوليا كريستيفا: 1997، 9). هذه الحركية التي يتّوَحَّى نصُّ اعترافات أسكرام القبض عليها من خلال انفتاحه على جنس الرحلة؛ حيثُ الارتحال في الزمان والمكان لا تحدّه حدودٌ ولا تقوّضه سلطَةٌ. فالزمن مُشرّع أبوابه على الماضي والحاضر والمستقبل بكلّ تحدياته. أما المكان فهو الحامل دائماً لتاريخ ما، سواء تعلق الأمر بالتاريخ العامّ حتى المؤسّطر منه، أم بتاريخ شخص يمكنُ قيّه (تين أمود⁽²⁾)، وتين هينان⁽³⁾ كأسماء لها حضورها المميز في الصحراء).

ف“الأمكنة في الرواية الرّحلة خاصّة تشغّل حيزاً هاماً، وإن كان بروزها الشعري لا يدين بالفضل للكتّاب من زوّار الأمكنة فقط؛ لأنّ المكان له شعريّة ما قبلية“ (هند سعدوني: 2015، 270)، وربما هذا ما جعل عز الدين ميهوبي يلجأ للرحلة متوسّلاً طريقه في الحكّي قصد استمالة جمهوره في إطار تحدّ طلائعي؛ يروم من خلاله التأكيد على فكرة مفادها أنها “إذا كانت الرواية تستبيح كل شيء، وتتمرّد على كل القيود التجنيسية، فذلك لا يرجع الى مجرد نزوات تعنّ للكتّاب أو إلى إلهام صُدْفوي، وإنما يتعلق الأمر بمجموعة من العادات الثّقافية والقواعد الضمنية والتقاليد الأدبية“ (برنار فاليط: 1992، 30)، التي على الكاتب أن يُراعِيها وهو يتخطى الأعراف التأسيسية للأجناس الكتابية. ونحسب أنّ عز الدين ميهوبي كان حريصاً على ذلك وهو يعبر حدود الرواية بلغة شعريّة متوسّلاً في الحكّي فنيّات الكتابة الرحلية التي لا تنفك في حقيقتها عن السرد ما دامت تنقل للمتلقّي أحداثاً تنمو بصورة أفقية، وتعمل على إضافة وجه آخر للحكاية، لاسيما وأنّ النص كان في شكل اعترافات تضمّننها حتى المكان؛ الذي كان يتغيّر بموجِب الارتحال، فرواية اعترافات أسكرام تجلّت فيها الرحلة،

2- تين أمود هي الفتاة الصحراوية التي لا تختلف على جدتها تين هينان.

3- تين هينان يؤول هذا الاسم التراثي على أنه صاحبة الصلاة، وحضوره خارج النص وفي الثّقافة الترقية الجزائرية مميّزا جدا فهناك قصص أسطورية كثيرة تنسج حول المرأة التارقية من أمثال تينيسيمت وتين هينان صاحبة الخيم أو الغرف. راجع هند سعدوني، “السرد من الرحلة القديمة الى الرواية الجديدة“، مجلّة منتدى الأستاذ، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة - الجزائر، العدد السادس عشر، جوان 2015، ص.273.

بما هي نص منفتح على الآخر بكل حمولاته، كمكوّن سردي فعّال أغنى النصّ بالإحالات المتعددة، التي كثيراً ما تدخل في حوار مع بعضها البعض، تتحاكى وتعارض، غير أن هناك نقطة تجتمع عندها، وهي ليست بطبيعة الحال المؤلف، وإنما هي القارئ. بما هو الفضاء الذي ترسم فيه كل الاقتباسات التي تتألف منها الكتابة (رولان بارت: 1986، 87). وربما هذا ما يجعلنا نقرّ بأنّ هذه الرواية جاءت حاملة بين دفتيها بنيةً فنية دالة، مجسّدة رؤية استشرافية للعالم الذي بات اليوم قرية صغيرة تجري فيه المعلومة مجرى الدم في العروق.

تبدأ الرواية بتعريفنا بالمتحدّث الأول عبر الرحلة صالح النازا (الناسا)، هذا الذي سنأتمر بأمره طيلة مدة السفر. بعدها نتقل الى مشهد وصفيّ يروم تقديم المكان الذي تجري فيه الأحداث وهي مدينة ممرّاس التي تحولت إلى تام سيتي كما تقول الرواية "لندخل قاموس المدن الكبرى الأكثر استقطاباً لرأس المال ورجال الأعمال من جهات العالم الأربعة [كذا]. ثلاثة أرباع السياح الذين يفدون إلى صحراء الأهقار يقصدون أسكرام. أسكرام منطقة جبلية تبعد عن تام سيتي بحوالي ثمانين كيلومتراً، واشتهرت لدى أهلها والأجانب الذين يأتون إليها في كل موسم أنها المكان الأفضل لمشاهدة شروق الشمس وغروبها. وبعضهم يأتي إليها بهدف المعبد الذي أقامه داعية التنصير شارل دي فوكو" (عز الدين مهيوبي: 2008، 33)، والذي حمل هوسمان إحياء ذكره من خلال مشروعه الاستثماري، وهو بناء فندق قريب من قمة أسكرام، مُطلقاً عليه اسم (أسكرام بالاس)، وقد تلقفته النفوس بالإعجاب، يقول السارد: "في ربيع 2037 اختار رجل أعمال ألماني يدعى أدولف هوسمان بناء فندق قريب من قمة أسكرام الجبلية، وأطلق عليه اسم (أسكرام بالاس) واختار له هندسة معمارية مشابهة لقمة الجبل الأسطوري، فرأى فيه الناس تحفة معمارية، منحت الأهقار بُعداً سياحياً آخر" (نفسه، 33)، إضافة إلى البعد الأول الذي كانت تحمله وهو الهدوء والسكينة، ممّا يتيح لا محالة الخلوة والمناجاة، الأمر الذي جعل (شارل دي فوكو) يلجأ إليها، وهو القسّ النصراني الذي اتخذ من الصحراء وأجوائها محضناً لتأملاته وصلواته. تماماً كما كانت محضناً لاعتراقات أشخاص متعددين في فندق (أسكرام بالاس) ليلة رأس السنة، هذه الأخيرة التي ما كانت لتكون لولا تنظيم مسابقة أحسن اعتراف، والعثور على المخطوط إثر نشوب حريق في الفندق. وهكذا تتداخل الوقائع التاريخية مع التخيل ويرتحل السرد كاشفاً عن تاريخ الجزائر القديم وعادات الطوارق وأعرافهم، مستحضراً حرب التحرير وشارل دي فوكو والتجارب النووية في الصحراء، ومسترجعاً بعض الأحداث

الكبرى كغزو العراق ومؤامرة شنق صدام حسين وحرب أفغانستان، بل وحتى أحداث 11 سبتمبر، ليتحوّل النص الروائي مجالا خصبا لحوار النصوص وتقاطعها، ووسيلة لتحريك الذاكرة التاريخية لتلقيه.

فالروائي عصر العالم برمته عبر سفره الدؤوب هذا، وحوّله إلى جسد المحكي في لغة لا تخلو من شاعرية، ولا تنشف من أثر الندى وإدام الجماليات التعبيرية (إبراهيم الحجري: 2014، 14). وكيف لا يفعل ذلك، بل وكيف لا يُتقن ذلك وهو الشاعر قبل أن يكون روائياً، فما منح ذلك السرد إلقاء وسحرا، لاسيما وهو يطلق "العنان لرواياته كي ينفذوا إلى أقاصي الذات الإنسانية قصد استجلاء خباياها". (نفسه، 14) عن طريق مسابقة أحسن اعتراف، التي تحولت فيها الاعترافات إلى رحلات مجانية يرتحل فيها السارد بسامعيه إلى عديد الأمكنة؛ لتتعرف على العديد من الشخصيات من مختلف الأقطار (الفرنسي أنطوان مالمو، والكوبي إيناسيو ميغوال غارسيا، والإسباني رفائيل رامون، والفلسطيني أمين أبو راشد المدعو (الأفغاني)، دون أن ننسى الباحثة اليابانية ساديكو وأستاذها)، هؤلاء الذين حضروا ليعترفوا بحكاياتهم، بخبايا حياتهم التي عاشوها، حياتهم المليئة بالترحال والغربة بحثا عن حقيقة ما، كل حسب وجهته.

فها هو (صالح النازا) قائد الرحلة يأخذ المخطوط الذي عثر عليه إثر نشوب الحريق في الفندق، وبعد تردد يقول: "لم أفكر في قراءة المخطوط أول الأمر لأنني خَشِيتُ أن يظهر صاحبه، وما كان عليّ أن أطلع على أسرارهِ، ولو كانت كلاما لا معنى له، ولما قلبت الصفحة الخامسة عشرة، بدأ الصفحة بما يلي: "اسمي أنطوان مالمو، ولدت في 12 ديسمبر 1953 بمدينة أميان الفرنسية (...). قلت في نفسي إنه الرجل الذي وجدته ميتا في قاعة الاعتراف (...). ومادام الرجل في ذمة مولاه، فما الذي يمنعني من قراءة المخطوط، فرمما ترك وصية أو أمرا يمكن تبليغه لذويه" (عز الدين مهيوبي: 2008، 119). بعد ذلك "نكاد ننسى الراوي، قارئ المذكرات، ولانبقى أمام سارد واحد؛ بل نتنقل بين أنطوان ووالده والبشير الحركي والخدمية والعشيقية والجد من خلال حوارات مباشرة أو بواسطة رسائل" (عامر مخلوف: 2011)، تحكي قصة أنطوان وما حدث لعائلته بتفاصيل كان لها وقعها في إغناء القالب الحديث وتفعيل حركة السرد لاسيما وهي تعبّر محطات وأمكنة متعددة: وهران، الجزائر العاصمة، قسنطينة، سكيكدة، وعنابة.

لينفتح النص على الرحلة الثانية الموسومة بـ (الشاعر والجدران) حيث يأخذنا فيها الشاعرُ الكوبي إيناسو ميغوال غارسيا إلى حكايات عن الثورة والسجن، وهو الذي سُجنَ بتهمة معاداة الثورة، وبعد خروجه يتعرّض صديقه لحادث سير مُميت، يقرر ميغوال بعده السفر إلى إسبانيا، حيث يمكث في قرطبة قرابة ثلاثين عاماً، ولا يعود إلى كوبا إلا مرتين كما يقرّر بذلك حين يقول: ”الأولى عندما دُعيتُ لتكريمي ومنحي الدكتوراه الفخرية من جامعة هافانا في العام 2022 وزرت يومها قبورَ من أحبّ ونثرتُ حولها كثيراً من الياسمين. والزيارة الثانية كانت في العام الموالي عندما دعيتُ لإلقاء محاضرة في الجامعة نفسها حول (أدب الاغتراب والثورة)“. (عز الدين مهيوب: 2008، 357)

بينما وُسمت الرحلةُ الثالثة بـ (الفجيعة على أستار الكعبة) وهي التي أخذنا فيها الرَسامُ الإسباني رفائيل رامون كابريرا باعترافه إلى قصة أبرهة الحبشي، وهي رحلة انتقام وحقد سُحنَ بهما الرسام على إثر وفاة حبيبته كلارا في تفجيرات مدريد (11 مارس 2004 ”محطة لاطوشا“؛ حيث قرر أن يهدم الكعبة على طريقة أبرهة الحبشي، لكنه برويته أبرهة ينهره، والحمامة البيضاء على الكعبة، تراجع عمّا كان يشغل تفكيره مصرحاً: ”شكرالك يا أبرهة لأنك انهزمت، فتعلمتُ منك أن الفيلة لن تدوس الحق وأنّ الطيور لا تتبغى الظلم“. (نفسه، 357)

في حين يأخذنا فصل (تورا بورا) إلى رحلة مع أمين أبو راشد، الذي انطلق من فلسطين إلى مخيمات اليرموك ليجوب الأرض شرقاً وغرباً حاظاً الرّحال بالجزائر وبالتحديد في تمنراست، باحثاً عن صديق كان قد عرفه قديماً في أفغانستان. وهو- أي أمين أبو راشد - فلسطيني التحق بصفوف القاعدة بتورا بورا. وقد روى في اعترافه قصتين: إحداهما قصة روسيا والأمريكان اللتين اقتتلتا على أرض ليست لهما، والثانية قصة عرب تطوّعوا للدفاع عن هواء ليس لهم.

أما آخر فصل في رحلات الرواية فكان مع رحلة ذات طابع علمي استكشافي (قديس الماء الأبدي) تخوضها الباحثة اليابانية ساديكو من طوكيو إلى الجزائر وبالتحديد (تمنراست سيتي)، والتي تفضّل أن تحكي عن أستاذها (هيدويتوشي كوموري)؛ الذي ”منحها كل علمه، وحبّه، وعشقه للماء المختبئ في تجاويف الصخر الغائر في أعماق الأرض“ (نفسه، 531). مذكّرةً المتلقي بكارثة هيروشيما وناكازاكي، ثم انتحار الكاتب الشهير (ميشيما).

متوقفة مليا عند عشق الأستاذ (كوموري) للصحراء التي قضى ثلاثة أرباع عمره فيها، وهو ”رجل لا تعنيه الحروب، ولا تقلقه صراعات الدول، مثلما لا يهتمّ البحث عن شهرة وألقاب وجوائز. كان أقصى ما يحلم به، هو معرفة أسرار الماء. لأنّه يدرك أنّ حرب الإنسان ليست مع ما يصنعه من موت ودمار، وإنما مع ندرة الماء، لأنّه الحياة“. (نفسه، 532)

لنحط عصا الترحال في الرواية عند حقيقة تناقلتها الصحف عن الألماني هوسمان صاحب الفندق بأنّه في غيبوبة بالمستشفى، وقد عثروا في سترته على بيان يعترف فيه بأنّه هو من دبّر الحريق انتقاما لروح (دي فوكو)، الذي مات مقتولا في صحراء الجزائر.

وهكذا استطاعت رواية اعترافات أسكرام، الرواية الرحلة بامتياز، أن ترحل بنا عبر مغامرة الكتابة إلى عوالم شتّى ثابوية في اعترافات الشخصيات الحاملة في خبايا منطوقها ومضمورها مختلف المشاعر والقيم والرؤى. موظفة كلّ ما أتيح لها من طرائق السرد وتقنياته، حاشدة رؤى ومعارف وفلسفات كاتبها تجاه الكون والقيم.

أما رواية عزازيل، فرواية جمعت بين القصص الحكائي والمضمون الرحلي، لتقدم لنا خطابا موحدًا يتماهي فيه الروائي والرحلي؛ حيث يسرد الراوي رحلته عابرا الأمكنة والأزمنة، مشحونا بعواطف مثنىة بالحب والشك والسؤال؛ وهو الراهب القادم إلى الاسكندرية من نجع حمادي بأسبوط إثر مقتل والده الوثني على يد الرهبان. ممعية أمه. وقد كان يروم في رحلته هذه طلب علمي اللاهوت والطب، غير أنه حدثت له مفارقات عجيبة خلال هذه الرحلة كان لها دورها في تغيير عجلتها، كما كان لها وقعها على نفسية هيبا الراهب ورغباته.

من هذه المفارقات نجأته من الموت في الدوّامة البحرية، واحتضان (أوكتافيا) – خادمة السيد الصقلي، تاجر الحرير، التي كانت تأتي إلى البحر في غياب سيدها لتبوح له بأسرارها) – له التي أخبرته أنه أرسلها إليه بوسيدون، إله البحر، لتتقده فما هي إلا حورية من حورياته (يوسف زيدان: 2009، 78). وقد أغرقت روحه بعد ذلك في بحر الخطيئة؛ وهي الوثنية التي قتل زوجها الوثني حين ”خرج ذات صباح ليضع البخور في المعبد الصغير الذي كان قائما بشرق الميناء“. (نفسه، 122) نعم لقد كان لأوكتافيا التي نمت بذور الخطيئة في روحه الدور الكبير فيما ملأ نفس الراهب من الصراع بين مادبة الجسد وروحانية

المُقدّس. هذا الصراع الذي انتهى بانتصار الرغبة الجسدية التي استسلم لها الراهب كلية مع أوكتافيا لمدة ثلاث ليال متوهجة، لكنها لما علمت بأنه راهب مسيحيّ "انتفضت واقفةً وقد صارت لها هيئةٌ كتلك التي تكسو التماثيل الضخمة القديمة. وبكل ما فيها من عنفوانٍ وثني، ومن مرارة موروثه مدّت ذراعها اليمنى نحو الباب وزعقت في بصوت هائل، مثل هزيم رعد سكندري، أو صرير ريح وثنية عاتية: اخرج من بيتي يا حقير، اخرج يا سافل". (نفسه، 123) حينها فقط تذكر ما جاء من أجله فخرج هائما على وجهه باحثا عن الراهب (يوآنس الليبي)، وفي طريقه إليه حضر محاضرة للعالمة (هيياتيا)، التي أخبرته عنها (أوكتافيا)، فأعجب بها كثيرا حتى راح يقول فيها واصفا: "هيياتيا.. أكاد إذ أكتب اسمها الآن، أراها أمامي وقد وقفت على منصة الصلاة الفسيحة، وكأنها كائن سماوي ما هبط الى الأرض من الخيال الالهي إلا ليشتر الناس بخير رباني رحيم. كانت لهيياتيا تلك الهيئة التي تخيلتها دوما لیسوع المسيح، جامعة بين الرقة والجلال (...). في عينها زرقة خفيفة ورمادية، وفيها شفافية، في جبهتها اتساع ونور سماويّ، وفي ثوبها الهفهاف ووقفها وقارٍ يماثل ما يحف بالآلهة من بهاء (...)" (نفسه، 136)، ولم يكتف بالوصف بل راح يجدف سائلا: "من أي عنصر نوراني خلقت هذه المرأة؟ (...). كانت تختلف عن بقية الناس! فإن كان الاله خنوم هو الذي ينحت أجسام الناس، فمن أي صلصال طاهر نحتها، وبأي عطر سماوي سبكها؟". (نفسه، 136)

بعدها التحق بالكنيسة المُرُفُسيّة، والتقى بالقس (يوآنس الليبي)، الذي رحّب به راهبا في كنيسته، فأقام في الإسكندرية ثلاث سنوات، خرج منها هاربا بعد أن شهد مقتل العالمة (هيياتيا) على يد الراهب بطرس وجماعته بتحريض من بابا الاسكندرية. وهنا نتوقف لنقول: لقد كان لمقتل (هيياتيا) الأثر البالغ في نفس هييا، وكذا مقتل (أوكتافيا)، التي رمت بنفسها لتحمي (هيياتيا)، إذ بعد أن شهد مَصْرَعهما غادر الكنيسة، وحين بلغ منطقة رحبة بأعلى دلتا النيل رمى بردائه الكنسيّ المشقوق وغطاء رأسه على صفحة الماء ثم دعا الرب قائلا:

"باسمك أيها المتعالي عن الاسم،

المقدّس عن الرسم والقيّد والوسم.

أخلي ذاتي لذاتك، كي يُشْرِقَ بهاؤك الأزليُّ على مرآتك،

وتتجلى بكلّ نورك وسناك ورونقك.

باسمك أخلي ذاتي لذاتك، لأولد ثانيةً من رحمِ قدرتك، مُؤيِّداً
برحمتك“. (نفسه، 165-164)

وهكذا يعود (هييا) إلى الدَّفء الروحاني المسيحي، ويتجه إلى أورشليم
باحثاً عن أصل الديانة. وهناك يلتقي بالقس (نسطور)، الذي أحبه كثيراً فأرسله
إلى دَيْر هادئ بالقرب من أنطاكية شمال حلب، وهناك عاش حياة مستقرة،
وتابع القراءة والمطالعة وعلاج المرضى، حتى ظهرت في طريقه الفتاة (مرثا)
التي تنقله إلى عالم الخطيئة والدنس مرة أخرى، لتبدأ حياة الصراعات النفسية
من جديد مع واقعه كراهب وحبه الشديد لمرثا المرأة المطلقة.

هو صراع الروح والجسد يعود لِيَطْفُوَ بعد عشرين عاماً مرت على تعرّفه
على (أوكتافيا)، وتبدأ وسائوس (عزازيل) تزيّن له حاجة الجسد العامرة.

وفي وسط هذه الصراعات النفسية التي يحيها هييا، كان العالم الكنسي
يعيش صراعات جمّة داخل الكنيسة الواحدة وبين الكنائس، وكل هذا يجعلنا
نؤكد أنّ سفرائت (هييا) كانت تعجّ بثشتى أنواع الصراع. وقد استطاع الكاتب
بحسه الروائي أن يبيّن عبر ”حبكات متداخلة (صغرى وكبرى)، حبكات
معقدة ناضجة من حيث السرد“ (باسم عبود: 2012، 146)، أسفرت في النهاية
عن تقديم ”رواية ساخنة، شكّلت قفزة فنية وتقنية عالية الجودة، وشكّلت
غيوماً كثيفة عن الأحداث غير المعروفة تماماً في السابق، وكشفت عن المخبّات
والمستورات في المجتمع الديني المغلق، وعن حياة بعض الرهبان في هذا المكان،
وامتدت خيوط السرد إلى المكان المفتوح المتعدد“ (145)، ممثلاً في محطات
الرحلة (الإسكندرية، أو رشلیم، أنطاكية)، التي خاضها (هييا) باحثاً عن أصل
الديانة، طالبا لعلم الطب، وقد تعرّض في طريقه لأهوال ومُنغصات رصدها
وصفا وسردا بل وحتى حوارا مع (عزازيل) الذي ظل يحثه على الكتابة حين
بلغ كنيسة حلب، فما أشبه رحلة (هييا) برحلة السالك الطويلة والشاقة، المضنية
للجسد والأوصال، ”بيد أنّ بلوغ الهدف في أية رحلة، من شأنه منح المرء راحةً
عظيمة، فبمجرد إدراك الغاية أو بلوغ الهدف يتبدّد التعب والإرهاق“ (هيشم
سرحان: 2008، 140)، غير أنّ رحلات (هييا) الراهب لم تصل إلى هذه الغاية؛
لأنها كانت رحلات لا تنمّ ”عن هدف أو مُستقرّ، الهيام غاية، والتشّتت رُفعة،
واستباق الإنسان للطير والحيوان والفيافي والسراب لا يعدله شيء. استباق
مستمر يجب ألا يركد بطول المقام“ (مصطفى ناصف: 1997، 171).

لقد أثبت الساردُ عبر الامتداد الزمنيّ المشغول والمحصّر بالمكان والشخص والبنى الحكائية أن حركية السرد الناجمة عن السفر بين الكنائس والتفاعل مع الأحداث هي التي منحت النصّ دينامية خاصة، ملك زمامها منذ البدء مقدّمة المترجم للفائف (الرُقُوق)، التي اكتشفت قبل عشر سنوات بالخرائب الأثرية؛ الواقعة الى الشمال الغربي من مدينة حلب السورية. هذه الرُقُوق التي يعود عهدُها إلى القرن الخامس الميلاديّ وتحديدًا قبل خمس وخمسين وخمسمائة وألف من سنين هذا الزمان. (باسم عبدو: 2012، 9) هذه المقدمة التي جاءت لتعمّق الشعور لدى القارئ بواقعية الأحداث، وإن كان هذا لا ينفي خضوع بعض الأحداث في النص لمنطق السرد التخيلي ومواضعاته لما تتعرض له الحكاية من تكثيف وتغيير. فالحكاية في الرواية تبدأ بداية واقعية في لبّوس سرديّ، متخذة من رحلات (هييا) الراهب وسيرته القلقة مجالا لتفعيل منطق السرد، مؤسّسة المفارقة فيها على ما يمكن تسميته بنية التّضادّ بين (ما يُروى عن المسيح الإله والمسيح الإنسان)، وبين (المقدّس / والمدنس)، بين (المسيحية / والوثنية)، والذي لا يمكن أن يتحقق دون ثمن. وهي المفارقة التي كانت واضحة المعالم في بنية النص. كما بنيت أيضا على المقارنة التي كثيرا ما كان يُجريها (هييا) ممايزا بين الطبقات، مبيّنا التفاوت الاجتماعي الصارخ في المجتمع السكندري، وبين لباسه كراهب ولباس المسيح ولباس الكاهن الأعظم المذهب والمطرز.

هكذا إذا، جاءت رواية عزازيل ملبية نداء الروح، مُمتطية صهوة الرحلة كي تقصّ علينا سيرة الراهب (هييا)، التي تداخل فيها التاريخي بالأسطوريّ بالواقعيّ، مانحة كل الامكانيات المفتوحة لتطور القصّ داخل هذا القلب الحكائي، الذي بات خيار العديد من الروائيين؛ لا لشيء إلا لأن النفس التوّاقة للارتحال تكون الأقدَر على المثول أمام شهوة الحكّي الطويل؛ وقد امتدت الرواية الأولى اعترافات أسكرام على ما يقارب 600 صفحة، بينما امتدت رواية عزازيل على 368 إذا غضضنا الطرف عن ملحق الصّور.

تركيب

في ختام هذه الدراسة لا يسعنا إلا أن نوّكد أن الرحلة، بما هي بنية دالة ونسق تعبيري محض، يمكن أن يفتح آفاق السرد على اللامحدود واللامتوقع؛ لأن الكتابة فيه ترحل إلى عوالم مكنتزة بكل ما هو غريب وعجيب، قد تجعل الراوي فيها يتماهى بمرويه بطريقة تجعل استحالة الفصل بينهما، فنكون أمام كتابة

السفر. وقد يعمد الراوي إلى محاولة إقناع المتلقي بأنه لا يتدخل في الأحداث كما هو الحال في الروايتين. وهنا نكون أمام سفر الكتابة؛ حيث الرحلة موجودة لكنها ليست القديمة. لأنه قديما "كانت الرحلة طموحا، وقد بطل الطموح. كانت الرحلة دعاء لحكمة غامضة" (مصطفى ناصف: 1997، 172)، ولم تعد كذلك. لقد أضحت "أقرب إلى أفكار سابقة مُقرّرة تجعل البيئات المختلفة إسقاطات لمخاوف ورغبات" (نفسه، 173)، تماما كما يجعل الشخصية المرتحلة "تجدد نفسها على الدوام ولا تُصبر على شيء". (نفسه، 171)

المراجع

- إبراهيم، رمضان، "الأجناس الأدبية في عالم الأديب أحمد يوسف داوود"، الموقف الأدبي، العدد 496، آب 2012، دمشق – سوريا.
- بارث، رولان، الكتابة في درجة الصفر، ترجمة محمد نديم خشفة، مركز الإنماء الحضاري، ط. 1، 2002.
- بدر، علي، "ذلك النور البعيد"، مجلة الرحلة، العدد الصفر، يونيو 2007.
- بولعسل، كمال، "أدب الرحلة – قوانين الماهية والتحول والتحوير"، مجلة السرديات، منشورات مخبر السرد العربي، جامعة منتوري – قسنطينة، العدد 3، 2009.
- الحجري، إبراهيم، الرواية العربية الجديدة – السرد وتشكل القيم، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق – بيروت، سوريا – لبنان، ط. 1، 2014.
- حليفي، شعيب، الرحلة في الأدب العربي – التجنيس، آليات الكتابة، خطاب المخيل، دار القروين – الدار البيضاء – المغرب، ط. 2، 2003.
- ريكور، بول، نظرية التأويل – الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، المغرب – لبنان، ط. 2، 2006.
- الزهاوي، جميل صدقي، ديوان الزهاوي، تحقيق عبد الرزاق الهلالي، دار العودة، بيروت، ط. 2، 1979.
- زيتوني، عبد اللطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون – دار النهار للنشر، بيروت – لبنان، ط. 1، 2002.
- زيدان، يوسف، عزازيل، وزارة الثقافة، الجزائر، 2009.
- سرحان، هيثم، الأنظمة السيميائية – دراسة في السرد العربي القديم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط. 1، 2008.
- سعدوني، هند، "السرد من الرحلة القديمة إلى الرواية الجديدة"، مجلة منتدى الأستاذ، العدد السادس عشر، جوان 2015، المدرسة العليا للأساتذة، جامعة قسنطينة 3، الجزائر.
- السليمان، محمد الصالح، الرحلات الخيالية في الشعر العربي الحديث، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 2000.
- عبدو، باسم، "عزازيل: رواية اقتحام المستور"، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، سوريا، العدد 493، أيار 2012.
- عبيد، محمد صابر، المغامرة الجمالية للنص القصصي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط. 1، 2010.
- عتيبة، منير، "السياحة ضد أدب الرحلات"، متاح على الشبكة، 2004 www.el-bayan.com
- العجيلي، شهلا، "النص الروائي ودوال الهوية الثقافية"، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي بجدة – السعودية، العدد/53، المجلد 14، سبتمبر 2004.
- فاليط، برنار، النص الروائي – تقنيات ومناهج، ترجمة رشيد بنحدو، منشورات ناثن، – باريس، 1992.
- فهميم، حسين محمد، أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 138، 1989.
- كابوس، علي – اليزمي، عبد العلي، "كتابة الرحلة ورحلة الكتابة – قراءة في الطريق السيار ل/ح. حميداني"، مجلة علامات، العدد 15، 2001، متاحة على موقع سعيد بنكراد.

- كريستيفا، جوليا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار تويقال للنشر، المغرب، ط.2، 1997.
- مخلوف، عامر، "اعترافات أسكرام - تداعيات الذاكرة وظلال التخيل"، متاح على الشبكة. www.azzedinemihoubi.com [16/09/ 2011].
- ميهوبي، عز الدين، اعترافات أسكرام، جمعية البيت للثقافة والفنون، الجزائر، 2008.
- ناصف، مصطفى، محاورات في النثر العربي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 218، 1997.
- يقطين، سعيد، "خطاب الرحلة العربي ومكوناته البنيوية"، مجلة علامات في النقد، جدة، م.3، ج.9، 1993.

من أجل مقاربة جغرافية شعرية للحكاية الرحلية⁽¹⁾

راشيل بوفي⁽²⁾ ومريم مارسيل برجرون⁽³⁾

ترجمة يونس لشهب⁽⁴⁾

الملخص:

تعرض المقالة أسس المنزع الذي فتق أكاممه كنيث وايت (Kenneth White)، إذ وضع، سنة 1989، القواعد من معهد الجغرافيا الشعرية الدولي. ويمثل البعد العبر تخصصي لهذا المجال من البحث والإبداع، وكذلك هيمنة مبادئ من قبيل الترحال والخارج والنقد الجذري، سمة من سمات أخرى كثيرة، تصطبغ بها الانشغالات الخاصة بمحكي السفر، الواقعة في ملتقى الأدب والجغرافيا. وتفتح المقاربة الجغرافية الشعرية باب التأمل على قطبين متلازمين: أولهما قطب الشعرية، ومداره العلاقة الجوهرية القائمة بين الرحلة المعيشة وبين الكتابة الرحلية، والثاني قطب القراءة، الذي يقتضي أن تؤخذ في الحسبان ذاتية القارئ وعلاقته الخاصة بالعالم. ولقد كانت دراسة محكيات من كتابات على

1 - Rachel Bouvet et Myriam Marcil, « Pour une approche géopoétique du récit de voyage », in : Arborecences : **Revue d'études françaises**, n° 3, 2013.

2 - راشيل بوفي: أستاذة في قسم الدراسات الأدبية بجامعة مونريال بكيبك بكندا، مهتمة بالفنتاستيك والغرائبي ونظريات القراءة. من أعمالها محكيات غريبة، قراءات غريبة دراسة حول تأثير الفانتاستيك (1998)، كما نشرت مجموعة من المقالات في كتب جماعية وفي مجلات.

3 - مريم مارسيل: باحثة في المتخيل العلمي والمحكيات الاستكشافية بجامعة مونريال بكيبك، كندا.

4 - يونس لشهب: باحث ومترجم، أستاذ بالتعليم الثانوي التأهيلي. حاصل على الدكتوراه، تخصص "تحليل الخطاب السردي"، من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك، بالدار البيضاء. أصدر ديوان شعر بعنوان عتبات، 2007، ودراسات منها: النص الأدبي والنقدي: من القراءة إلى الإقراء، 2012، وترجمة كتاب مناهج النقد الأدبي، لإليزابيت غافوغالو، 2012. إضافة إلى مجموعة من المقالات في مجلات مغربية وعربية.

الرمل لإيزابيل إبرهات (Isabelle Eberhardt)، وهو النص الرحلي الضارب بسهام الانتماء في آداب ثلاثة: السويسري والفرنسي والمغربي، مناسبة لسبر مختلف المفاهيم الجغرافية المهمة، كمثل المنظر والتعدد الحسي والتنقل.

الكلمات المفاتيح: الجغرافيا- الأدب- محكي السفر- التنقل- الترحال- الرحلة- الكتابة.

1 - تمهيد

تمكّنا الجغرافيا الشعرية (géopoétique)، وهي مجال بحث وإبداع عبر تخصصي، من أن نسلط على محكي السفر، في آن، رؤية ثلاثية: علمية وفلسفية وشعرية. وسنذكر، ابتداءً، بالأسس التي قامت عليها الحركة الجغرافية الشعرية، مقدّمين لمحة عن مختلف الأعمال المنجزة في إطار معهد الجغرافيا الشعرية الدولي، الذي أسسه كنيث وايت (Kenneth White)، وهو المعهد الذي استوى أرخبيلًا، ملتئم الجموع، منذ 1996.

إن هيمنة بعض المبادئ، مثل الخارج والبداءة والنقد الجذري، تمثل اهتمامات تضاف إلى أخرى كثيرة خاصة بجنس محكي السفر، الواقع في ملتقى الأدب والجغرافيا. إن ما نقترحه في هذا المقام من مقارنة جغرافية شعرية لمحكي السفر تهتم بالمظهر الإبداعي، القائم على علاقة جوهرية بين الرحلة المعاشة وبين الكتابة الرحلية، بقدر اهتمامها بالمظهر القرائي، الذي ينبغي أن تؤخذ فيه بالحسبان ذاتية القارئ وعلاقته بالعالم. وإن من شأن تمحيص جوانب من كتابات على الرمل لإيزابيل إبرهات (Isabelle Eberhardt)، المنتمية في آن إلى الأدب السويسري والفرنسي والمغربي، أن يكون مناسبة لاكتشاف مفاهيم أخرى مهمة من الجغرافيا الشعرية، من قبيل التنقل والمنظر والتعدد الحسي.

2 - الجغرافيا الشعرية والخارج

تعدّ الجغرافيا الشعرية، وهي المفعمّة بأطر النظرية الأدبية، مجالًا للنظر يمزج بين البحث والإبداع على نحو يتحاور فيه العلم والفلسفة والأدب. ويتعلق الأمر برفع الحواجز بين المعارف، وبتثبيت الشعرية داخل الوجود نفسه، في سبيل تطوير الفكر. ولقد عمل الشاعر وكاتب المقالات والرحالة كنيث وايت، منذ ثمانينيات القرن العشرين، على تطوير فكرة الجغرافيا الشعرية هاته، فأسس سنة 1989 المعهد الدولي للجغرافيا الشعرية. وقرر بعض المظاهر الأساسية لوجهته الفكرية في نص ألقاه عند افتتاح المعهد، قال فيه:

«تُوفر [الجغرافيا الشعرية] مجالاً للتلاقح والتفاعل المتبادل لا يقتصر على الشعر والفكر والعلم، وهو ما تتعاضد الحاجة إليه، وإنما يشمل كذلك التخصصات المختلفة، متى استطاعت التحلل من أطرها، الضيقة للغاية في الغالب، والانخراط في فضاء شامل، (علم الكونيات، وعلم الكونيات الشعري)، سائلة السؤال الأساسي: ما أمر الحياة على الأرض، وما أمر العالم؟». (وايت: 1989، [نص على الشابكة]).

توضح مقدمة "هضبة القطرس" بعضاً من المبادئ، مثل الصبغة الجمعية وضرورة التبادلات وكشأن وجود حافظ مجمّع، تدعو الفرد المبدع، حسب وايت، إلى أن يتخذ له مكاناً في الفضاء الاجتماعي. ولقد كان ذلك جانباً من أسباب استواء المعهد الدولي للجغرافيا الشعرية أرخبيلاً، ملتئم الجموع، سنة 1996، وإنشائه مجموعة من المراكز والورشات في مختلف أنحاء البسيطة. وتدعو الجغرافيا الشعرية إلى مساءلة العلاقة بين الإنسان والأرض، وإلى فتح حواسه وفكره على التجربة التي تتيحها الحياة على الأرض، وإلى أن تثير فيه إحساساً بالحضور في العالم. إن المقصود هو تكثيف العلاقة بالعالم بمساعدة الرحلة والسير في مناكب الأرض والقراءات وغير ذلك، دون الذهاب إلى حد البحث عن ضرب من الصورة المتعالية، على غرار ما كان يفعل الرومانسيون. وتتوخى هذه الممارسات التأملية والإبداعية فسح مدى للتداول منوط بمصلحة مشتركة. وعند وايت أنه لا سبيل إلى الحديث عن «ثقافة» إلا متى توافرت هذه الشروط، يقول: «لكي توجد ثقافة، بما تحمله الكلمة من معنى، لا بد من أن تحضر في أذهان الجماعة مجموعة منسجمة من الحوافز والتعليلات. [...] وذلك من أجل دعوة الشخص الاجتماعي، في مستوى أعلى، إلى أن يشتغل بنفسه، وإلى أن يبرز إمكاناته في فضاء ملحاح. وها هنا يكمن مصدر متعة فكرية ووجودية حقيقية». (وايت: 1994، 13)

إن الحافز المركزي للجغرافيا الشعرية هو، إذن، "الأرض"، وذلك على نحو ما يدل عليه الشق الأول من المصطلح، (الجغرافيا). وإلى موضوع الأرض تهوي وتلتقي تأملات من أعضاء أرخبيل الجغرافيا الشعرية، تعدد الاكتشافات الجغرافية والأدبية والفنية للجبال والشواطئ والغابات والصحاري والمدن، تعداداً وفق منطق يخضع للرغبة في إدراك أفضل للأماكن، سواء منها المناظر الجلييلة أو مناظر الفضاء المألوف، ويخضع، أيضاً، للرغبة في التزود من تلك

الأماكن بمساعدة القلم أو الريشة أو آلة التصوير أو الرّجل أو النظر. فكيف السبيل إلى مقاومة الرغبة في اكتشاف ما تخبئه الأرض من المفاتن؟

تهتم الجغرافيا الشعرية بأسس شعرية للحياة على الأرض، وترى العالم بوصفه «ما ينبثق عن العلاقة بين الفكر والأرض»، (وايت: 1995، 25). وكما ينص وايت فإنه: «عندما تكون هذه العلاقة متبلدة خاملة الحس فلا يكون، في الحقيقة، إلا اللاعالم. وحتى يكون ثمة عالم، بالمعنى التام للكلمة، أي فضاء مشترك يدعو إلى حياة كثيفة وشديدة، ينبغي أن تكون العلاقة، من جانب الجميع، علاقة حسية ولطيفة ومتوقدة». (وايت: 1995، 25).

يتعلق، إذن، أحد التساؤلات الأساسية في الجغرافيا الشعرية بشروط وجود رابط كذاك بين الإنسان والأرض. ويتسع «بمجال الاجتهاد»، الذي هو الجغرافيا الشعرية، انطلاقاً من حصول وعي بحالة الثقافة التي يتطور فيها الكائن البشري، ومعاينة لهاث التطور، واعتقاد بأن القيم التي يبجلها الغرب، على نحو عام، لا تفضي إلى الوجهة التي كانت موعودة من قبل. وتحدد صورة السكة الحديدية، التي يحولها وايت إلى «طريق سيار من الفعل»، نمطا من التفكير مداره المردودية الواقعة، مع ذلك، في مقابل استنزاف الثروات والإخلال بالأنظمة البيئية القائمة، مما يشكل قاعدة يصدر عنها سؤال وايت: ما هذا «العالم» الذي نسكنه؟ أليس في ذلك أحد الأسئلة التي دفعت أكثر من رحالة إلى أن يسلك الطريق نحو مكان آخر؟ ألم يكن قرار الارتحال من أجل الانفلات من «اللاعالم» وشروط الحياة المعتادة فيه، ومن أجل محاولة الالتحاق ب«حياة كثيفة وشديدة»؟ لقد استشعر داعي الخارج هذا أهل الجغرافيا الشعرية والكتاب الرحالون في آن، وهذا هو ما يشكل مادة بحثنا التأملي. ولنحدد، من فورنا، أن المقاربة الجغرافية الشعرية لا تنحصر في محكي السفر، بالرغم من أن هذا النوع قد كان، لأسباب معلومة، النوع المفضل حتى الآن، إلى جانب الشعر والمقالات الأدبية. وتستوعب الجغرافيا الشعرية، بوصفها مجال بحث وإبداع مفتوح على الأدب وكذلك على العلوم والفنون، تأملات تتجاوز بكثير الرحلة، التي هي حالة خاصة.

يؤكد ميشيل أونفراي (Michel Onfray) في نظرية الرحلة: شعيرة الجغرافيا أن «الحلم بوجهة معينة يعني الخضوع لذلك الداعي، فينا، الذي يتكلم صوتاً غريباً»، (أونفراي: 2007، 22). ولا يعدم الرحالة، قبل الانطلاق، رغبة في فضاء آخر، وهي رغبة تغذيها القراءات، والأمر فيما بعد أن يسعى إلى مقابلتها بواقع الميدان. ويمثل داعي الخارج نزوعاً نحو ذلك الخارج، وقوة تدفعنا إلى خارج الأماكن المعروفة. وكذلك ألفينا نيكولا بوفيه (Nicolas Bouvier)، الكاتب الرحالة من القرن 20، مؤلف استعمال العالم، (1963)، وسمكة العقرب، (1982)، ونجترى بهذين المؤلفين، ألفينا يعبر عن هذه الرغبة في التحقق من معارفه «الورقية»، عن الفضاء المتخيل، وإغنائها بتلك المعارف المكتسبة من الميدان، بفضل تجربة الرحلة، قائلاً: «كان يبدو لي بياض الخريطة هذا مريباً وسخيفاً. وعليه، ذهبت لأبحث، مثل كوركي (Gorki)، عن «جامعاتي على الطريق». وإذا بالذي وسعني تصوره عن الماضي الآسيوي الهائل والمدهش يواتيني دون كتب ولا دروس، بل بما هدتني إليه قدماي»، (بوفيه: 1989، 183).

وسواء أكان حافز الرغبة في الرحيل ضرباً من شطف العيش في المجتمع الأصلي أو إغراء المكان البعيد، وسواء أكان مثير الفضول تنوع المناظر أو تنوع الثقافات، وسواء أكان ما أطلق عنان الرحلة هو القراءة أو الخريطة أو اللوحة، فإنه، في جميع الحالات، لا يخفى اهتماماً بفضاء الخارج، ينميه الأمل في مزيد من تطوير المرء انتماءه إلى «الأرض»، أو الاستجابة لداعي الرغبة في تجديد علاقته بالعالم.

وإذا ما أسندنا إلى الرحلة وظيفة الحافر، فيما له علاقة بإدراك الأمكنة، فإنما ذلك بما تستتبعه الرحلة، بصفة خاصة، من انحراف عن الذات. ويوحّد بوفيه في «طرق وطرق مضللة: تأملات في الفضاء والكتابة»، بين تجربة الرحلة وتجربة الكتابة، ويرى أن «هذا السعي بين مكانين، والذي يمر من «الرؤية» إلى «جعل القارئ يرى»، صادر عن جغرافيا ملموسة مستثمرة، ومكابدة في صبر وأناة»، (بوفيه: 1989، 178). وذلك لأنه، وفيما يتجاوز استعارة الرحلة للكتابة، نجد مشروعاً أدبياً مرافقاً لعبور فضاء معين، يغذي التأمل، ويقود، إن صح القول، الإحساس بالواقع، ويدله على سبل ممكنة، ينبغي اكتشافها واختبارها. وعلى هذا، فإن الرحلة، عند بوفيه، تسمح بتجديد صلتنا بالعالم، و«تسمح، من خلال انسلاخ عن الفضاء الأصلي واستعداد للرحلة وإقدام عليها، بالتقدم

إلى مركز مجال القوى هذا، الذي يمتدّ، فوق ذلك، في كل مكان، ولكن ينبغي لنا أن نسعى، عن طريق انتقال جغرافي أو ذهني، إلى الولوج إليه، وهو الأمر المحفوظ لنا، على وجه مخصوص»، (بوفيني: 1999، 42).

وفوق ذلك، فإن الرحلة تسمح بالتواري خلف إيقاع حياة جامع، يعميه مفهوم «التقدم». ويتعلق الأمر عند بعض الرحالين بالتحلل من رتبة اليوميّ، للانطلاق بحثاً عن مناطقهم المفضلة، على نحو ما عبر عنه كي دو موباصون (Guy de Maupassant) في مستهل كتابات عن المغرب (Écrits sur le Maghreb)، إذ قال:

«آه! الفرار والذهاب! الفرار من الأماكن المعروفة، ومن الناس، ومن الأفعال المتشابهة في الأوقات نفسها، ومن الأفكار نفسها، بصفة خاصة. [...] نحلّم دائماً ببلد مفضل؛ أحدنا يحلم بالسويد، والآخر بالهند، وهذا باليونان، وذاك باليابان. أما أنا فكانت دائماً أحس بانجذاب إلى إفريقيا، تجذبني إليها رغبة ملحة، وحين إلى الصحراء المجهولة، وكأن ثمة استشعار شغف في طور التكوين»، (موباصون، كتابات عن المغرب، 38).

يمكن تباعد الرحلة إزاء عالمه المرجعي الخاص، وإزاء مجموع الأشياء المعروفة، الذي تتكرر فيه الأفكار نفسها وأنماط السلوك نفسها، يمكن من معرفة حياة أكثر كثافة. وهذا، عند موباصون، منشأ الفرار من العالم المعروف، ومن «الرغبة الملحة» في الذهاب إلى مكان آخر، حيث يتخذ داعي الخارج سمات الصحراء، التي مثلت الإغراء المستبد بمخيل العصر، (الثمانينيات من القرن 19)، العصر الذي اتسم بسمات منها استعمار الجزائر.

وإذا كان موباصون لم يقيم إلا بترك مجتمعه على نحو مؤقت، لكي يذهب إلى الخارج، أو «إلى الشمس»، وفق دلالة عنوان إحدى حكاياته، فإن كتابا رحالين آخرين قد أعادوا وضع مجتمعه، الذي فرضت عليهم الإقامة فيه، موضع مساءلة أفسى وأذع. وتقابل إيزابيل إبراهيمات بين داعي الخارج، أي «الرغبة الأليمة في معرفة ورؤية ما يوجد هنالك»، (إبرهات، 28)، وبين الإقامة، «ذلك الغم المحبط، غم رتبة الحاضر»، (نفسه، 28)، الذي لا يتجرّأ أحد على وضعه موضع مساءلة. وتعرض إبراهيمات في «شروود» تعريفها للحرية، وهو تعريف تقرن فيه بين حياة الترحال وبين العزلة، على حين تشمئز من هدوء الأيام المنصرمة في المكان نفسه، والجاري على إيقاع الاهتمامات نفسها، تقول: «إن

النظر إلى الطريق الممتد في بياض نحو الأماكن البعيدة المجهولة، دون استشعار الرغبة الملحة في الانقياد له، وفي اتباعه طوعاً، خلال الجبال والوديان، أمرٌ تبدو معه تلك الرغبة الخائفة، الرغبة في الاستقرار، وكأنها الخضوع للاشعوري للحيوان الذي بلّده العبودية، فاشرب رأسه نحو اللجام»، (نفسه، 28).

وعند إبرهات أن الصلة بالأرض تتكثف من خلال الشرود، ومن خلال الرغبة في المحافظة على حالة التأهب النزاع نحو المكان الآخر. ويمكن التنقل من الجمع بين التحرك خلال الفضاء الجغرافي وبين تأمل ينمو على مرّ القراءات والتجارب، وينشأ، في الغالب، انطلاقاً من نقد جذري للمجتمع. إن داعي الخارج ومبدأ التنقل والبعد النقدي كل أولئك عناصر جوهرية للرحلة، وهي كذلك، عناصر واقعة في صميم المنهج الجغرافي الشعري.

4 - في ملتقى الأدب والجغرافيا

إن داعي الخارج، الذي يقود إلى الأماكن البعيدة عند الكتاب الرحالين، يجري على نحو يقع فيه إسهام هؤلاء في دائرة الأدب، وكذلك في دائرة الجغرافيا، لأن الجغرافيا، من الناحية التأويلية، تتحدد بوصفها «كتابة عن الأرض». وإلى ذلك، فإن هذا هو السبب الذي يجعل محكي السفر، في الغالب، يعدّ واقعة على حدود الأدب والجغرافيا، وإن لم يكن مؤلفوه كتاباً جغرافيين، فإنهم تارة كتاب، وأخرى جغرافيون. والسبب نفسه هو الكامن وراء كون محكي السفر يشكل موضوع بحث في مجال الأدب وفي مجال الجغرافيا، أيضاً. ولكن، لنحدّد أكثر أفق البحوث المندرجة في مقاربتنا الجغرافية الشعرية.

لقد حدثت، منذ ثمانينيات القرن 20، تفاعلات مهمة بين الجغرافيين وأهل الأدب، شملت وظائف الأدب في فهم الفضاء، وبصفة خاصة، الطريقة التي يسكن بها الإنسان العالم، (ينظر: شوفاليي (1993)، Chevalier؛ وبوفي وأمري (2003)، Bouvet et Omri؛ وبروصو (1996)، Brosseau). وبالرغم من أن محكي السفر ذو تاريخ طويل، ويحافظ على روابط وثيقة تصلها بعدد من التخصصات، فإننا سنهتم على نحو أخص بمحكي السفر، كما تبلور ابتداءً من القرن 19، وهو القرن الذي شكل، كما يقرر رولان لوهوين (Roland Le Heunen)، لحظة محورية في تاريخ محكي السفر، أن «كان الأدب [...] هو الذي يحدّد للرحلة موضوعها وغايتها، في نفس الوقت الذي تبرز فيه صورة الرحالة أكثر فأكثر بصورة الكاتب»، (لوهوين: 1990، 13). ويحمل المشروع

الأدبي المصاحب للرحلة الجغرافية الكاتب الرحالة ليهتدي على آثار كاتب آخر مستحسن، أو يحمله، ببساطة، إلى اكتشاف فضائه الخاصة المفضلة.⁽⁵⁾ وعلى النقيض من العلاقات الناجمة، مثلا، عن اكتشافات العالم الجديد، فإن رهان حكاية الرحلة في القرنين 19 و20، لم يعد قائما على فعل اكتشاف أراض جديدة، وإنما على تقليب مختلف مظاهر الفضاء، (ينظر: هامبوسان، (Hambussin، 2005). وأخيرا، فإن الرحلتين المعيشة والمكتوبة لا تنفك إحداها عن الأخرى في المنظور الجغرافي الشعري، لأن عناصر مؤسسة لشعرية الحياة على الأرض تنكشف من خلال التجربة، ولكنها تتم فصل كل التمفصل عبر الكتابة.

وينصّ لوهين، أيضا، على صعوبة إقامة ثوابت صورية تكون خصائص النوع، طالما أن «الغموض يلف العلاقات التي يقيمها [نوع محكي السفر] إن مع الرواية، أو مع الخطابات ذات المقصد العلمي»، (لوهين: 1990، 13). ولقد وقع ضرب من التوافق داخل النقد الأدبي باقتراح تعريف مفتوح لمحكي السفر، بوصفه ملتقى المعارف عن العالم وملتقى المعارف المكتسبة بواسطة رحلة على امتداد مسار محدد، وهذا ما أجمله أدريان باسكالي (Adrien Pasquali) في جولة في الآفاق بالقول: «نستطيع، كذلك، أن نعتبر محكي السفر ملتقى للأجناس والأنواع الخطابية وتركيبا (montage) لها. وإذا كانت اكتشاف شتى مجالات المعرفة يسخر قدرات الرحالة أو الرحالين التأويلية والمعرفية الخاصة، فإن حكاية الرحلة تضع، هي كذلك، موضع اختبار قدرات الرحالة أو الرحالين الخطابية والسرديّة»، (باسكالي: 1994، 131).

ولكي يتكلم الرحالة عن العالم، فإنه يقتبس من مختلف أنواع الكتابة، وتبدو اليوميات البحرية واليوميات الحميمية والمحكي هي الأنواع الأكثر استعمالا، غير أن بعض محكيات السفر المنشورة اتخذت شكل رسائل، بينما جاء البعض الآخر مشتتلا عناصر خيالية تقربه من الرواية⁽⁶⁾. أما عن الخطابات المدججة في محكي السفر فهي، في الغالب، خطابات جغرافية وتاريخية وعرقية، لكن لا شيء يمنع الكاتب، على نحو قبلي، من استحضار أنواع أخرى من المعارف. وبالجملة، فلا شك في أن تحديد الجنس أو النوع من الخطاب، الذي

5 - تكتشف إيزابيل إبرهات الصحراء، من بين فضاءات أخرى، من خلال قراءة «الصحراء» لبير لوتي (Pierre Loti). ينظر كذلك: «على تخوم الأدبي: حكاية الرحلة في القرن 19»، (راجوت (Rajotte)، 1997).

لا يمكن أن يسهم في هذا «التركيب للأجناس والأنواع الخطابية»، أمر أصعب من تحديد تلك المسهمة فيه. ومع ذلك، فإن الطريف أن تحليل محكي السفر يبقى، بالرغم من معاينتنا واقع تهجين المعارف والأشكال الخطابية والسردية، في الغالب، منحصرًا في أحد التخصصين: النقد الأدبي، الذي يولي الصدارة للنص ولاستراتيجيات الكتابة، أو الدراسة الجغرافية، التي تهتم أكثر بطريقة إدراك الرحلة بيئته.

تتخذ المقاربة الجغرافية الشعرية من تنافر مواد محكي السفر مبدأ أساسيا، وتضع نفسها، عن قصد، في ملتقى التخصصات. وتجدّ في إدراك محكي السفر في تعدده، الملازم له، وفي فرادته، دون أن تحاول فرض تعريف نوعي أكثر ضيقًا على ذلك المحكي. وترى الدارس، وهو يأخذ في حسبانته انتماء المحكي في آن إلى الميدان الأدبي وإلى الميدان الجغرافي، يستحضر معارفه الخاصة، من خرائطية وجغرافيا بشرية وطبيعية وجيولوجيا وعلم نبات والنظريات الأدبية في السرد وفي الوصف وفي القراءة، وغير ذلك. ويلزم الدارس، وقد انخرط في غمار منهج متداخل التخصصات (interdisciplinaire)، أن يمضي في المغامرة إلى ما هو أبعد، حينما يتساءل، مثلا، عن المنظر الطبيعي، الذي هو في ذاته موضوع دراسات متداخلة التخصصات، (يستدعي الفن والفلسفة، إضافة إلى الجغرافيا)، أو يتساءل، أيضا، عن حضور لغات أجنبية في النص، مما قد يفضي إلى تأملات من طبيعة لسانية.

يتنامى التحليل انطلاقًا من المواد المشكّلة للمحكي، وليست الغاية إعادة بناء الرحلة من خلال الكتابة، بل الغاية بيان كون وحدة محكي السفر رهينة بتنسيق الخطابات المستحضرة. إن المقاربة الجغرافية الشعرية، وبوصفها عابرة للتخصصات، استنادًا إلى تعريفها، تجتهد في استيعاب مختلف المظاهر الخاصة بهذا الجنس الهجين، ونستعمل الاستيعاب بمعنى «التناول الكلي».

6 - فيما يخص القسم الأول يمكن الاستشهاد بحكاية أوجين فرومنتان (Eugène Fromentin) "صيف في الصحراء"، المنشور في شكل رسائل، وجهها إلى صديقه أرمان دومنيل (Armand Dusmenil). ومن القسم الثاني رحلة جيرار دونرفال (Gérard de Nerval) الشهيرة رحلة إلى الشرق، وقد احتوت محطات مبتكرة من أماكن شتى، كتلك التي في سيثير (Cythère)، ومن الشخصيات والسيافات، والإخراج، على نحو قريب جدا من الرواية. (ينظر: أنطوان (Antoine) وكوميز-جيرو (Gomez-Géraud, 2001).

يقدم محكي السفر للقارئ مسارا خلال جغرافية الأرض، يقرأه من خلال اللغة، وتقدم فهما ذاتيا لحقيقة «موضوعية»، وإدراكا حسيًا جزئيا وناقصا، بالضرورة، لفضاء سابق الوجود وخارج عن الرحلة. ويكشف محكي السفر عن عدم الكفاية (inadéquation) الواقع بين النص الأدبي وبين موضوعه المرجعي، بالرغم من قيام صلة وثيقة بين الفضاء الواقعي المدرك أثناء الرحلة، وبين الفضاء الممثل في المحكي.

إن ما تسعى إليه المقاربة الجغرافية الشعرية لمحكي السفر هو بيان أن الأدب الرحالة لا يكتفي بعرض تجربة معيشة، ولكنه يسعى لأن يصير امتدادا لها⁽⁷⁾. وفي الغالب، فإن كثافة التجربة هي ما يجعل سيرة الكتابة أمرا محتوما، يجده الرحالة في نفسه كحاجة ملحة. وفي غمرة البحث عن تحويل الانفعال إلى كلمات، لا عن تمثيل الانفعال، تستمر الرحلة أثناء الكتابة، يقول بوفيني: «عندما تقترب الكتابة من النص الحقيقي، الذي يقع عليها أن تخرقه، فإنها تبدو شديدة الشبه بالرحلة، لأن الكتابة، كالرحلة، اختفاء. وليست الكتابة، يقينا، إثباتا للشخص، بل هي خفوتها المقبول لصالح كلية، إن لم يكن الواجب التعبير عنها، (وهو ما يتعذر نيله)، فالواجب، على الأقل، مقاربتها»، (بوفيني: 1989، 186).

كيف يمكن لقارئ أن يدرك البعد الظاهراتي المتصل بإدراك المكان، والحال أن هذا البعد يتلاشى حين الانتقال إلى النص؟ وكيف السبيل إلى «الانخراط» في تلك الكلية، التي تحدث عنها بوفيني، إن لم تكن من خلال تجربة [القارئ] المعيشة الخاصة، ومن خلال علاقته الخاصة بالعالم؟ إن قارنا «تواقا للغريب (exote)»، سبق له أن كابد إحساسا بالغربة إبان الرحلة، سيكون، لا

7 - ينظر: من أجل أدب رحالة، (1999)، وهو مجموع يضم نصوصا لألان بورر (Alain Borer) ونيكولا بوفيني (Nicolas Bouvier) وميشيل شيو (Michel Chaillou) وجون لوك كوطاليم (Jean-Luc Coatalem) وجاك لاکاريري (Jacques Lacarrière) وجيل لابوج (Gilles Lapouge) وميشيل لوبري (Michel Le Bris) وجاك مونيي (Jacques Meunier) وجورج والتر (Georges Walter) وكينيث وايت (Kenneth White). ومزية التسمية، (الأدب الرحالة)، لو قارناها بمصطلحي «الأدب الرحلي (viatique)» و«الجنس الرحلي»، أنها تضع الرحلة في الصدارة.

محالة، قادرا، حسب فكتور سيكالان (Victor Segalen)، على أن يفهم ويتعرف ما يسميه «إحساس الرغبة في الغريب»، يقول: «[...] لا يخلو العالم من وجود رحالين بالفطرة، تواقين إلى الغريب. وهؤلاء لن تخفى عليهم ما تخبئه خيانة الجمل الباردة أو الجافة من ذلك الاقشعرار الذي لا يُنسى، والذي يعتري المرء إبان لحظات، مثل التي أسميها لحظة الاغتراب». (سيكالان: 1987، 24)

وقبل الاسترسال في دراستنا إلى ما هو أبعد، لا بد من الوقوف على ملحوظة تفرض نفسها. إن الجغرافيا الشعرية ينظر إليها، في الغالب، بوصفها المنهج الخاص بكاتب أو فنان أو فيلسوف يفيد من تجربته المعيشة في العالم، لكي يبدع قصائد أو حكايات رحلية أو رسوما أو أعمالا تشكيلية طبيعية (Land art) أو مقالات. وإذا كان من السهل، نسبيا، تبين أن الجغرافيا الشعرية لا تختزل في الشعر، فإنه، في المقابل، من الصعوبة بمكان حصر تصورهما في منهج مؤلف وفي «شعريته» وطريقته الفردية في كتابة العالم. والحال أن الجغرافيا الشعرية لا تقف عند ذلك الحد، فهي ميدان للبحث والإبداع يسهم فيه عدد كبير من الأفراد الراغبين في إعادة التفكير في الروابط بين الكائن البشري وبين الأرض، وفي تطوير تلك الروابط. وعليه، فإن الجغرافيا الشعرية أبعد مراما. وفيما يخص المقاربة الجغرافية الشعرية لمحكي السفر، فمن المعلوم أن النظر يكبّ على سيرورة كتابة الرحلة، التي تصوّر الفضاء المجتاز، إكبابه على سيرورة القراءة، التي يجري أثناءها ضرب من إعادة تصوير (refiguration) الفضاء.

5 - من تصوير الفضاء إلى إعادة تصويره

وسواء آثرنا عالية المحكي أي سيرورة الكتابة، أو السافلة، أي سيرورة القراءة، فالواجب أن نأخذ في الحسبان عاملا مشتركا بين الكاتب والقارئ، وهو ما يمكن تسميته بالتصوير القبليّ (préfiguration) للفضاء، مستلهمين من ريكور (Ricoeur) مفهوم ما قبل فهم الحدث. ويقترح بونوا دويون كوسلان (Benoit Doyon Gosselin) في مقالته "من أجل تأويلات للفضاءات التخيلية" دراسة الفضاء الروائي انطلاقا من ثلوث: الفهم والتفسير والتأويل، الثلوث الذي أقامه ريكور في "الزمن والمحكي"، (دويون كوسلان، 2011: 65-77). ونستطيع، ابتداء، أن نضع التصوير المعطى للفضاء معادلا لما قبل فهم الحدث، مما يفضي بنا إلى الثلوث الآتي: التصوير القبلي للفضاء، (الذي يسبق الحكاية)، وتصوير (configuration) الفضاء من لدن الكاتب، وإعادة تصوير الفضاء من لدن القارئ، (ريكور، 1985: 325) ⁽⁸⁾. إن لكل واحد إدراكه الخاص لبيئته،

وطريقته الخاصة في سكنى الفضاء، تكون محددة في آن من الناحية الاجتماعية والثقافية والجمالية، بل ومن الناحية الشعرية في بعض الحالات. وإذا كان أفراد المجتمع الواحد يتشاركون معارف جغرافية أساسية، مكتسبة بفضل النظام التعليمي أو بفضل الأعراف العائلية، فإن العلاقة بالفضاء تتطور تبعاً للتجوال والارتحال خلال حي من الأحياء أو خلال العالم. ولكل واحد إدراك للفضاء مصطبغ بتجاربه الخاصة، وتصوير قبلي ذهني، يسبق فعل الكتابة أو القراءة نفسه، أقصد كتابة محكي أو قراءته. وهذا يعني أن البعد الظاهراتي الخاص بالفضاء المعيش لا يقل أهمية عن البعد الاجتماعي والثقافي، عندما نتساءل عن قراءة محكي السفر.

لقد ساءلت نظريات محكي السفر إنتاج المحكي أكثر من مساءلته قراءة ذلك المحكي، فراحت ترصد، مثلاً، الوضع الخاص للكاتب، واستراتيجيات الكتابة والتحليل على معيقات تمثيل الواقع، وتصوير الفضاء الواقع عند كتابة الرحلة، وما إلى ذلك. أما عن قضية القراءة، فلقد كانت البحوث المنجزة بحوثاً في التلقي، بصفة خاصة، سواء تعلق الأمر بأثر محكي السفر المفرد على جمهور من المتلقين في زمن معين، أو، كذلك، على جماعة من القراء، ولا سيما الفلاسفة منهم⁽⁹⁾. وفيما يخص فعل قراءة محكي السفر فالأكيد أنه يمكن الظفر بتصور عام انطلاقاً من نظريات القراءة التداولية والجمالية والسيميائية، عند فولفغانغ إيزر (Wolfgang Iser) وأومبرطو إيكو (Umberto Eco) وجيل تيريان (Gilles Thérien) وميشيل بيكار (Michel Picard) وبرتران جرفي (Bertrand Gervais) وفانسون جوف (Vincent Jouve)، وإن كان الأثر النوعي الذي ينتجه هذا الجنس الأدبي ما زال في حاجة إلى البحث. وعلى هذا، فإننا نسعى إلى وضع بعض اللبنات المؤسسة لتأمل يُعنى بالوضع القرائي وبقضية إعادة تصوير فضاء محكي السفر.

8 - بخصوص موضوع ما قبل فهم الحدث ووظيفته خلال فعل القراءة، ينظر، كذلك، محاولة برتران جرفي (Bertrand Gervais) *الإنصات للقراءة*، (2006).

9 - أفرد كريكوار هولتز (Grégoire Holtz) وفانسون ماص (Vincent Masse)، في مؤلفهما التركيبي عن المقاربات النظرية لمحكي السفر، قسماً لتلقي محكيات السفر، (هولتز و ماص، 2012: 15-17)، لم يعنيا فيه إلا بالقراءات الفلسفية وبالتأملات بخصوص النزعة إلى الغريب. ولا تجد في الكتاب أي ذكر لمقاربة ممكنة لفعل القراءة الخاص بمحكيات السفر.

ينبغي، بادئ ذي بدء، التذكير بوجود طرق شتى لتصوير القراءة. ويبدو التمييز الذي اقترحه أومبرطو إيكو في حدود التأويل، (إيكو: 1992، 23-28)، مهماً، من أجل أن نميز، مثلاً، ضرباً من القراءة، يجريه، في الغالب، كاتب يقرأ كتاباً آخر، وهي القراءة الموجهة نحو مقصدية المؤلف. إن السير في الأرض برفقة كاتب رحالة طواه الدهر أمر يقوم على استئناف فعل الكتابة من حيث تركه صاحبه، وعلى أن ينسج القارئ، بفضل القراءة، رابطاً ذهنياً [بالمؤلف]، وجلوساً بين يديه لتلمذة، على غرار أولئك الحرفيين والفنانين الضارين في الأرض من أجل تعلم صنعتهم على يد فنان آخر⁽¹⁰⁾. أما القراءة الموجهة نحو مقصدية العمل الأدبي فإنها تولي اهتمامها للآليات الداخلية للعمل الأدبي. وأخيراً، فإن القراءة الموجهة نحو مقصدية القارئ تهيمين عليها الاختيارات الفردية، والأصيلة حقاً أحياناً، اختيارات قارئ يدرك النص انطلاقاً من معيشه ورغباته وأفقه التأويلي الخاص، دون أن يكون عمله هذا مصحوباً بالضرورة بإجراء كتابي. وتجد هذه القراءة الأخيرة مكانها داخل مجهود بحثي وتحليلي يميل إلى حدوس قارئ يخضع لاهتياج النص الدؤوب، وينساق طوعاً إلى تياره الجارف. ولنا أن نصف هذه القراءة بـ«القراءة الظاعنة (nomade)»، كما يقترح جيل طيريان (Gilles Thérien) في مقالته «الأدب والغيرية»، حيث يقول: «تبدو القراءة، إذن، ضرباً من الترحال، فيترك القارئ أرضه لكي يذهب إلى أرض مجهولة، وتبدو نزولاً من أجل النزول نفسه. [...] وإذا كانت القراءة حقاً قدراً مقدوراً، فإن القارئ يخرج منها غير ما كانه قبلها. لقد خاض تجربة الغيرية، تلك التي مكنته مجهود القراءة من الاهتداء إليها داخل نفسه»، (طيريان: 1998، 127-132).

تختلف منظورات مقارنة النص تبعاً للاتصال الذي يقيمه القارئ بالنص انطلاقاً من إحساسه أو حدسه أو رغبته في اكتشاف هذا المظهر أو ذاك من النص، وفي الإبانة عن المعارف الجغرافية أو اللسانية، والتاريخية أو الجمالية. ويغلب أن يكون الاتصال المذكور انطلاقاً من مبدأ تحليلي محدد في إطار نظرية معينة أكثر من كونه انطلاقاً من منهج نسقي ناشئ عن إطار فكري صرف، منبت بالكلية عن تجربة الأماكن. وتتخذ إعادة التصوير، بالضرورة، سندا لها الصور الفضائية، التي تميل إليها الحكاية، والمناظر الموصوفة، والمسارات

10 - ينظر في هذا الموضوع، مثلاً، قراءة فكتور سيكالان لكنيث وايت، في مقالته «من أجل مقارنة جغرافية شعرية للقراءة: خطوات أولى في عالم فكتور سيكالن»، (بوفني، 2008).

المحكية، وأحياناً، الخرائط المصاحبة للنص. غير أنها تستدعي، كذلك، ذاتية القارئ وتجربته مع الأماكن، وتقوده إلى التفكير في حضوره الخاص في العالم. وخلال إعادة التصوير تمتد صور الفضاءات، التي يستغرق فيها القارئ مفتوناً، وقد أخذته الفرحة بالقدرة على التيه في بحر أفكاره الخاصة. وذلك لأن ما يميز المقاربة الجغرافية الشعرية لمحكي السفر كون القراءة، في المقام الأول، محفوزة بالبحث عن المتعة. وتتنامي هذه المتعة طوال مكابدة النص، وتتحول إلى متعة جمالية ووجودية، يزداد فيها إلحاح داعي الخارج، الذي يبلغ حد زعزعة الروابط التي تجمعنا بالعالم، وتعزيز وإرهاق إدراكنا للواقع⁽¹¹⁾. وسنسى، فيما يستقبل من الصفحات، إلى تحديد بعض المعالم العامة المكوّنة للمقاربة الجغرافية الشعرية، دون أن يعزب عن بالنا كون الجزء الذاتي من القارئ محدداً حاسماً.

6 - الجغرافيا الحميمة للرحالة وموسوعة القارئ

لطالما عدّت الجغرافيا، خطأً، علماً من العلوم الحقة، قائماً على بيانات طوبوغرافية وعلى إحصاءات مبنية اعتماداً على مقاييس مضبوطة. ويعني ذلك إغفال أن هذا التخصص يهتم، أيضاً، بالكيفية التي يقوم عليها الارتباط بالأرض في مختلف القارات والجزر والأرخبيلات. وتعكف الجغرافيا البشرية، حقاً، على كثير من المظاهر الخاصة بتجربة الأماكن، إن على الصعيد الفردي أو الجماعي. وعلى غرار القراءة الأدبية، التي تسعى إلى تعميق معنى نص من النصوص، انطلاقاً من معارف تناصية أو من سبل تأويلية ملحوظة عند أول عبور للنص، تأتي القراءة الجغرافية الشعرية باذلة وسعها في سبيل ضبط المعارف الجغرافية المتعلقة بالمنطقة المجتازة، الأمر الذي قد يقتضي، تبعاً للحالات، بحثاً في الخرائط أو قراءات أخرى مرتبطة بالنص. وإذا لم نشارك أميرطو إيكو في اعتقاده المبتوث في كتابه القارئ في الحكاية، من حيث إن القراءة متصورة فيه تبعاً لقارئ نموذجي تخييلي، يعرضه النص مباشرة، وليس تبعاً لقارئ حقيقي، فإننا، مع ذلك، نستطيع أن نعيد استعمال مفهوم الموسوعة عنده، (إيكو، 1985)، مع الاحترازات المناسبة. والأولى بنا، عوض حصر الموسوعة في القدرات اللغوية والبلاغية والتناصية، كما يرى إيكو، أن نقترح توسيع هذا المفهوم ليشمل

11 - نقترح استبدال المقابلة بين اللذة والمتعة، كما فعل بارت (Barthes) في لذة النص، بإقامة اتصال بين القراءة مع تنامي الحكاية الرحلية، وتثير لذة التعرف ولذة التكرار، أيضاً، إلى حد ما، وبين القراءة المقرونة بالفهم، وفيها تكابد الذات القراءة مكابدة أكبر بكثير من سابقتها، (ينظر: جرفي وبوفي، 2007).

جميع المعارف التي يستدعيها محكي السفر، سواء المتعلقة بالجغرافيا أو بالتاريخ أو باللغات الأجنبية المستعملة في البلدان المزاراة أو بعلم الإناسة أو بتاريخ الفن، أو بغير ذلك.

وبهذا الصدد، نذكر أن الصلة بين اللغة وبين الفضاء المعيش جديرة باهتمام مخصوص. ولقد فتحت فرضية صابير و وورف (Sapire-Worf) باب الجدل، ولكن ما أسفرت عنه هو فكرة وجود ترابط بين التمثلات الذهنية وبين المقولات اللغوية الخاصة بثقافة معينة، (وورف، 1956). وفيما يخص الفضاء فمن البدهي أن روابط وثيقة تجمع بين اللغة والبيئة. وتبين أعمال يي فو توان (Yi-Fu Tuan) حول الفضاء المعيش أوضح بيان أن إدراك العالم يختلف باختلاف البيئة الطبيعية، (توان: 1974، 2006). إن الذات، أثناء الرحلة، لا تواجه تضريسا من التضاريس أو مناظر مختلفة فقط، ولكنها، أيضا، تكون في حضرة لغة غريبة، إلا إذا كانت الذات قد اندمجت في البلد. وترتسم الجغرافيا الحميمة للذات وتمتد تبعا لمسارها، فتكتشف أماكن ولغات مصنوعة انطلاقا من تلك البيئة الطبيعية الخاصة. أما عن القارئ فهو نادرا ما يملك هذا الزاد اللغوي. تتألف مقاطع الموسوعة من الكلمات المنحدرة من اللغة الأجنبية، والشبكات المائية والمواقعية، والأشكال التضاريسية المتعددة. وهذه المقاطع، المنبثقة مباشرة من النص، والمزخرفة سطح الأرض، والمسماة بلسان آخر، تبدو كمثيالاتها من المناطق المعتمة. وفي انتظار أن يستطيع القارئ الذهاب بنفسه إلى هناك، إلى حيث ذهب الرحالة، فدونه الاهتداء بأنوار المكتبات، بحثا عن المراجع المناسبة ليكتسب معرفة بما تصفه الحكايات من تضاريس أو معادن أو نباتات أو جماعات. وإلى ذلك، فما أكثر ما يتطور الافتتان بالمنطقة المزاراة حسب مدى التقارب بين موسوعة القارئ وموسوعة الرحالة. ومن ذا الذي لم تراوده أحلام طويلة حين يراجع الخرائط، وهو يحاول رسم مراحل رحلة لم يعرفها إلا من خلال القراءة؟ وتصير القراءة، بالانتقال من نسق علامات إلى آخر، من النص إلى الخريطة، ارتيادا واكتشافا لفضاء مجهول، أو معلوم بفضل محكي كاتب آخر.

إن قارنا يكدّ في اكتساب الموسوعة اللازمة لفهم النص فهما سديدا سيفيد من قراءته إفادة أكبر بكثير من قارئ آخر يعدم ذلك الزاد. وها هنا يتدخل البعد المتداخل التخصصات من المقاربة الجغرافية الشعرية، فتسعى القراءة إلى استحضار المعارف المتعلقة بالمنطقة المجتازة، من أجل إدراك مختلف مظاهر محكي السفر إدراكا أفضل، بدل ترك كل ما ينم عن المعرفة الجغرافية أو اللسانية

أو الثقافية في طي التعقيم. ومن المعلوم قيام الحاجة إلى الجغرافيا الطبيعية وإلى الخرائطية، حتى يكون القارئ قادراً على تمثيل الفضاء المجتاز والمسار المتبع ومسار الرحلة، وبعبارة أخرى: حتى يستطيع تجويد معرفته بالبلد المقصود أثناء القراءة. والحاجة قائمة، أيضاً، إلى الجغرافيا البشرية، أن كان الغالب في محكيات السفر الحديث عن مجموعات بشرية يجهلها القارئ، أو لا يعلم عنها إلا قليلاً.

وللتمثيل على ما سبق، لتأمل بعض المقاطع من كتابات علي الرمل. لقد كانت جولات إبرهات خلال الصحراء، وتعريجها على واحات كثيرة، مناسبة للالتقاء بالعساكر والمرابطين والبدو. كما كانت تضع القارئ، في الغالب، على تخوم اللغة، حيث تلجأ إلى استعمال كثير من كلمات اللغة العربية من أجل وصف معيشها اليومي. ويمكن هذا الإجراء الكاتبة من جلب كل شيء إلى العالم الأصلي المعروف، غير أنه يجعل القارئ بإزاء الأمرين: أيكمل قراءته معوّلاً على قرائن السياق المباشر، مع احتمال ألا يفهم كل شيء؟ أم يختار، بالأحرى، أن يبطئ استرسال قراءته لينقر في بطون المعاجم؟ والحق أن طبعة ماري أوديل دولاكور (Marie-Odile Delacour) وجون روني هولوا (Jean-René Huleu) قد أدرجت في نهاية رحلة إبرهات معجماً لشرح تلك الكلمات. وعندما تكتب الرحالة: «تشبه المنستير الواحات الصحراوية المصابة بالمليخوليا. [وكانت الرحالة] على ضفة شط من شطوط وادي ريغ الغريب»، (إبرهات، 49)، نجد أن كثيراً من عناصر الوصف قد تحول دون فهم القارئ غير العارف بواقع الصحراء. ولو علم القارئ، بفضل جمل أخرى في سياق المقطع، أن المنستير «مدينة فريدة، ذات بهاء، وذات كآبة خاصة»، (نفسه، 49)، وتقع «بالقرب من ساحل البحر»، (نفسه، 49)، فإنه، في المقابل، قد لا يدرك، وهو القارئ الفرنسي، معنى كلمتي «الشط» (chott) و«الوادي» (oued) المقترضتين من العربيين. وبالرغم من كون الكلمتين قد دخلتا اللغة الفرنسية، وصارتا مفهرستين في المعجم الفرنسي، فما ذلك بمناع كونهما لا تزالان غير معروفتين إلا قليلاً عند القراء، وبصفة خاصة في أمريكا الشمالية، أن كانت الوقائع الخاصة بإفريقيا الشمالية بعيدة عن المتناول هناك⁽¹²⁾. ولقد كان من غلبة استعمال محكيات السفر هذا الاقتراض، أن وجدنا كريستين مونطالبتى (Christine Montalbetti) تعد الاقتراض إحدى الاستراتيجيات المستخدمة من أجل قول الواقع، تقول: «يوجد مقام حيث يكون الشيء الذي يتركني أخرس، قد وجد، من قبل، كيف يعبر عن نفسه، إنه لغة الآخر. يقوم المخرج الكامن في

الاقتراض، إذن، على انتهاك حدود اللغة من أجل إحقاق معجميات لغة أخرى.
معجمياتها، بدل الاستسلام إلى العملية الماسخة، عملية صناعة أسماء جديدة)).
(مونطالبي: 1997، 163)

تتوخى مونطالبي أن تكشف في محاولتها "الرحلة والعالم والمكتبة"
عن الاستراتيجيات المتبعة لرفع ما يقع فيه محكي السفر من إحراج منطقي
(apories). وتعدّد الباحثة مجموعة من الاستراتيجيات القائمة، ومنها الاقتراض،
الذي يشهد على الصبغة الهجينة لمحكي السفر، وهي توازن بين المعروف وبين
الغريب هنالك. وهكذا، فإن كلمتي «الشط» و«الوادي» تدلان على التوالي
على جانب الوادي وعدوته، وعلى مجرى الماء ومسيله. ويضفي الاقتراض على
النص نصيباً من العتمة ومن المقاومة، وفي ذلك تقول الدارسة: «إن الاقتراض،
المفسّر والمستثمر في النص مرة أخرى، يقتضي، إذن، موقفاً قرائياً فعالاً، وذا
فعالية مضاعفة، وذلك لأنه يفترض في آن تعلم تعريفات الكلمات المقترضة،
متى ظهرت للمرة الأولى في النص، والقيام بترجمتها إلى اللغة الأم، متى وردت
الكلمة في استعمال جديد)). (مونطالبي: 1997، 166)

وهكذا، استعملت إبرهات كثيراً من المصطلحات المأثولة في العربية،
والمرتبطة بالصحراء وبتعاليم الإسلام. ويمكن القول إن المحكي يلح على وصف
عادات الرحالة عن كثب، معتمدة على لغة الصحراء. فالمرور على الزوايا⁽¹³⁾
ندرج ضمن مسار إبرهات، ونداء المؤذنين⁽¹⁴⁾ يضبط إيقاع الأيام والليالي،
وارتداء البرنس⁽¹⁵⁾ يسهم في التنكر، الذي مكن المرأة الشابة من الوصول
إلى أماكن مخصصة للرجال لا للنساء. ولكي تمضي المقاربة الجغرافية الشعرية
لمحكي السفر إلى ما وراء الإحساس بالاغتراب في أول درجاته، وهي بإزاء
تعدد المصطلحات المقترضة من اللغة العربية على طول "كتابات على الرمل"،
ألفيناها تقترح قراءة مشققة للنص متخللة له. والحق أنه بدلا من الاكتفاء بالانزلاق
الزّولوج على صفحات محكي السفر، فالشأن إيقاف استرسال القراءة أمام
وعورة النص، والتزود بالأدوات الضرورية لفهم شتى مظاهر الرحلة المصوغة

12 - يشير المعجم التاريخي للغة الفرنسية إلى أن كلمتي شط ووادي قد دخلتا اللغة الفرنسية، على
التوالي، سنتي 1846 و1949، وهو التاريخ الذي يوافق، يقينا، الحقبة الاستعمارية (1830-1962)،
ولكنه، بالتحديد، يوافق إنشاء مقاطعات الجزائر (1848-1962).

13 - الزوايا: مؤسسات دينية. وقد اقترض، كما يذكر المعجم التاريخي المصطلح إبان غزو
الجزائر، الحاصل سنة 1845.

في محكي، (بوفي: 2008، 127-145). ويخلق عبورُ النص اضطراباً في كل مرة تعنّ فيها منطقةُ التباس، فتزل بنا الأقدام إلى المختلف، إلى الجزء من المجهول الذي يخبئه كل عنصر من عناصر الكون. ويتضخم الإحساس بالاضطراب عندما يكون من يعيشه «قارئاً مولعاً بالغريب» أو «رحالة بالفطرة»، خبير تجربة مشابهة لتلك المحكية في الكتب، وفي مكنته التعرف على «إحساس الرغبة في الغريب»، وفق مفهوم صيكلان، فيما تخبئه «خيانة الكلمات الباردة»، (صيكلان: 1978، 24) ⁽¹⁶⁾.

7 - سيرورة المناظر والتعددية الحسية

عندما نتخذ الجغرافيا الشعرية منطلقاً لمقاربة محكي السفر، يكون من العسير أن نجري تجريداً لمفهوم المنظر. والحق أن وصف الفضاءات المجتازة والمعيشة والمختبرة يمثل أحد الغايات الرئيسية للتحليل. وينشئ الكاتب الرحالة، على امتداد حكايته، فسيفساء من المناظر التي يشد مجرى الكتابة بعضها ببعض، ممهدة للقارئ سبيل الولوج إلى ضرب من تمثيل الفضاء، يقول بوفي: «يعدّ الوصف ضرباً من الصياغة الفنية بصرياً، وعنصراً من عناصر المحكي، يشكل جزءاً من كل. ولما ينصب الوصف على موقع خاص أو على بيئة طبيعية، يصطبغ، حينئذ، بسمات المنظر المكتوب، المصوغ صياغة خطافية، مع استعمال استراتيجيات مستعارة، في الغالب، من الفن التشكيلي ومن التصوير الفوتوغرافي ومن فن العمارة ومن السينما [...]» (بوفي: 2006، 42).

14 - المؤذن: هو المكلف بالنداء للصلاة. واقترض المصطلح منذ 1568، واستعمل وفق جملة من الصور الإملائية، إلى أن اتفق، كما نص المعجم التاريخي، سنة 1805 على الصورة الآتية: (muezzin).

15 - البرنس: لباس للذكور، وهو كساء من الصوف ذا قبعة منه ملتزقة به. أدمج المصطلح في الفرنسية، وفق صور إملائية شتى، منذ القرن 15، ولم يكتب للمصطلح الاستقرار في اللغة الفرنسية إلا سنة 1839، إبان احتلال الجزائر، كما يذكر المعجم التاريخي.

16 - لقد كان فيكتور صوكالين قد اقترح التمييز بين درجتين من الاغتراب: الاغتراب من الدرجة الأولى، وهو اغتراب قائم على العبارات الجاهرة وعلى الصور النمطية، وناشئ عن اتصال سطحي بالثقافة الغربية، والاضطراب من الدرجة الثانية، وهو المصطلح الذي حاول الباحث تعريفه في محاولة في الاغتراب، (1978). وينشأ الإحساس بالاضطراب مع مواجهة المختلف وكل ما هو آخر. ويولد ذلك تأملاً ذا طبيعة فلسفية حول الغيرية ومتعة المختلف، قائماً على نحو ما على تعذر الفهم. (ينظر: بودريار (Baudrillard) وكيوم (Guillaume)، 1994، وكونتارد (Gontard)، 1990).

وهكذا، فإن "كتابات على الرمل" لـ إيزابيل إبرهات تقدم نفسها لكي تقرأ كمتتالية من اللوحات، موضوعها المركزي هو، بطبيعة الحال، الفضاء الصحراوي. وتشير آن كوكلان (Anne Coquelin) في "ابتكار المنظر" إلى مدى خضوع المنظر للبعد البصري، حيث ينزع البصر إلى الهيمنة على باقي الحواس المدركة. وتشير، أيضا، إلى اقتراب المنظر من اللوحة التشكيلية («بما فيه من حدود، (تقابل الإطار في التشكيل)، ومن عناصر رئيسية، (أشكال الأشياء الملونة)، ومن تركيب، (تماثل العناصر وترابطها)»)، (كوكلان: 2011، 17). وإذا كانت إبرهات تسافر وتكتب، رافضة سكون الفكر إلى الاستقرار، فلقد جاءت المناظر التي قدمتها محملة بحركة تنامي، بصفة خاصة، بواسطة اللعب بالضوء. ومن ذلك أن الفضاء نفسه، مدينة الوادي في المثال السابق، يبدو وكأنه يضاعف وجوهه بمقدار ما يحدث جريان الساعات تنوعا في الإضاءة والألوان، تقول: «تبدو المدينة الرمادية التائهة في الصحراء الرمادية قد اكتسبت من الصحراء سمات التوهج والشحوب، فهي كالصحراء وفي الصحراء؛ وردية ذهبية في الصباحات المبتهجة، وبيضاء ساطعة في الهجائر القائطة، وأرجوانية بنفسجية في الليالي المتوهجة»)، (إبرهات، كتابات على الرمل: 42). واللافت أنا نجد توجيه الانتباه إلى التقلبات التي تغير الفضاء الواحد نفسه، وتؤول به إلى عدد كبير من المناظر، حسب هذه اللحظة أو تلك من اليوم، أمرا متواترا عند إبرهات، ومصداق ملاحظة يقظة، وفي ذلك قول بوفي: «يبدأ النص، أو ينتهي، في الغالب، بمنظر، مثل شروق الشمس على الكثبان الرملية، أو بزوغ الفجر على الحمادة الصخرية، أو الرؤية الكلية لقرية محصورة بين الجبال، أو غير ذلك. ولو اعتبرنا الوصف، في هذه الأمثلة وغيرها، مجرد لازمة، لكان في ذلك بخسا كثيرا لقيمتة؛ فمن جهة، يخلق الطابع التكراري للوصف ضربا من الإيقاع داخل العمل الأدبي، فيكسبه بُعدا دوريا لا يُنكر. ومن جهة أخرى، يبدو واضحا ميل المحكي عند إبرهات إلى تفضيل اللحظة الآنية على حساب الدوام»)، (بوفي: 2002، 105).

وفوق ذلك، فإن هذه الدورة، المنتقلة من الألوان الناصعة إلى ألوان الليل القاتمة، تمكن من تجديد وصف الفضاء، لأن القارئ، وهو يرى التغيرات الطارئة على الإضاءة، يشهد إسفار الوجوه المتعددة للفضاء نفسه، بل إننا نستشعر، أحيانا، أن الفضاءات هي التي تتحرك بتأثير من الضوء، ومن ذلك قول إبرهات: «[...] لقد توارت الشمس، وفي الفور تقريبا، يبدأ توهج

الكثبان الرملية والقباب يميل، ببطء، إلى القنامة، حتى يصير بنفسجيا بحريا قائما. وإذا هذه الظلال العميقة، التي تبدو وكأنها منبعثة من الأرض، تعلو وتمتد وتطفئ، رويدا رويدا، الأضواء التي لا تزال تضيء القمم»، (إبرهات، كتابات على الرمل: 43).

تكتسب الظلمة قوة حركية خاصة، وكذلك يدلل تواتر استعارة البحر في مختلف اللوحات على حركية بين موقع الملاحظة، الذي تتخذه الساردة، وبين واقع متحرك «خارجي»، [بالنظر إلى الساردة]. ويسمح اللون الأزرق البحري بإحداث اتصال أول بين الفضاءات الصحراوية وفضاءات المحيط، [أو البحر]، لكن ما يربط بين هذين الفضاءين هو من عمل الريح، بتحريك كميات من الماء والرمل. وبعبارة أخرى: إن الحركة هي ما يربط بين هذين الفضاءين، تقول الرحالة: «توشك الشمس، من مكان بعيد، أن تنطفئ، ولم يبق منها سوى خيط أحمر. وحينئذ، تصير الصحراء، في زمن الصحو، بأفقها المرفوع والجللي، وتموجاتها ذات الزرقة البحرية، شبيهة بالبحر العالي المتلاطم الأمواج، عند الغسق»، (نفسه، 11). إن اللعب بالضوء يلبس التمييز بين الكثبان الرملية وبين الأمواج، وكأن الحركة المتموجة في كل كانت تجعل من المتعذر على العين تمييز المادة، فلا تدري أرمل هي أم ماء. وتقدم الساردة منظرا في تطور مستمر، تظفر العين فيه من كل مقطع بالألوان المتغيرة لفضاء كبير مسهب، تقول: «كنت متكئة على الدرابزين الخرب لشرفتي المتهالكة، أتأمل الأفق المتموج للمحيط الواسع المغيض الماء [...] وكانت السماء في ثوب الغسق، محمرة أو بنفسجية أو وردية تارة، وقائمة مغمورة بوميض كبريتي اللون، تارة أخرى. وكانت التلال الرملية الكبيرة تبدو وكأنها تتقارب فتشد خناقها على المدينة الرمادية [...]»، (نفسه، 84).

إن إدراك ذات للفضاء الذي تستغرق فيه، إذ تتأمله وتنفسه وتصغي إليه، يقوم على ما يسميه الجغرافي شارل أفوكا (Charles Avocat). بمباشرة المنظر (acte de paysage)، وليكن تعريفها كما يلي: «[...] ملتقى واقعين مختلفين كل الاختلاف: فمن جهة، هناك صورة حسية، أو أكثر، توافق «رويتنا» للعالم، أي أنها صورة انتخلها خيالنا وجهازنا النفسي وتجاربنا السابقة وقيمنا الجمالية. ومن جهة ثانية، ثمة واقع طبيعي مادي موضوعي ثلاثي الأبعاد [...]»، (أفوكا: 14، 1984).

أما عن إبرهارة، فهي تحدد في بضعة أسطر الطريقة التي تستوعب وفقها بعض الأماكن، وتنص على واقع كون هذا الاستيعاب للفضاء يظل، بالضرورة، عامًا، تقول: «إن من الساعات الفريدة، ومن الأوقات التي تُنازعنا إليها دوافع خفية، تلك التي تكشف لنا فيها بعض البلدان عن روحها، أو إن صح القول عن جوهرها الخاص، كشفا على شاكلة حدس مباحث، فنتصوّرُها وفق رؤية سديدة وفريدة، لن نستطيع أبداً شهور من الدراسة المتأنية أن تضيف إليها شيئاً ولا أن تغير منها شيئاً. ومع ذلك، وفي غمرة هاته اللحظات الخاطفة، تتفقت منا التفاصيل، فلا نملك إلا إدراك الأشياء في إجمالها»، (إبرهارة، كتابات على الرمل: 41).

وعلى حين تسلك بعض الحكايات رؤية إجمالية، تفضل الساردة، أحياناً، رؤية علوية، من أعلى الشرفة، مثلاً، تشفعها بمنظورات مفتوحة على الآفاق غير المحدودة. وتقترح حكايات أخرى مناظر ذات تعددية حسية، لا يكون للبصر فيها القدر الملقى. ومن حكايات إبرهارة حكايتان، على وجه الخصوص، تبرزان كيف أن هذه الشُّرود تدع، من حواسها، سمعها وشمّها يستغرقان في الأماكن التي تكتشفها.

في الحكاية الأولى، كانت زيارتها سوق عين الصفراء مناسبة لرسم لوحة «مفعمة بالحياة» لنشاط في قلب حياة الترحال، هو المساومة في البيع. ويبدو المكان متنافر الجرس، ذا لغط، وتهيمن على الحكاية جلبة التجمهر، تقول: «منذ الفجر، وفي ساحة واسعة، واقعة بين القرية وحيّ الخيالة، يتكدس الحشد في صخب كبير، لا يفتأ يتصاعد إلى غاية الظهيرة. تنيخ الإبل ولأجوافها أطيظ، وتحمم الخيول المربوطة بأشجار السنط الدقيقة في الطريف، وتسهل حين تمر بها الأفراس. ويتخبط الناس ويصيحون. ويعلو على كل هذه الضوضاء ثغاء الغنم الآتية، المربوطة أعناق بعضها ببعض، وخوار الثيران الصغيرة والأبقار السوداء، التي لا تكاد تقل هزلاً عن العجول». (نفسه، 204)

لقد باشرت إبرهارة ملاحظة دقيقة للواقع، تنتبه للعناصر التي تنسج حركية السوق، وبواسطة تسجيل الروائح يفهم القارئ القرب بين البائعين والمشتريين وكل تلك المحاصيل التي يأتي البدو الرحل لبيعها أو مقايضتها، كما في قولها: «وتتراكم على الأرض بضائع الجنوب في فوضى رائعة، حيث الصوف الجرز الذي تنبعث منه مصالة كريهة حادة، وقطع الملح الخام الإسفنجية الرمادية، وجلود الماعز الممتلئة باللبن الحامض أو الزبدة أو قطران

العرعر [...]»، (نفسه، 204). وتسعى حكايات إبرهارة بين المشاهد المعيشة، وسط مختلف الصور الرمزية للصحراء، وبين تمثيلات الفضاء الصحراوي، المختلفة باختلاف التزييس واللون والضوء. وبعبارة أخرى لنقل إن الكتابة، ولكي تمتد، تراوح بين بؤر حسية شتى. وعلى هذا، يناط بقراءة جغرافية شعرية أن تجهد في تخصيص الاهتمام نفسه لمناظر الكتبان الرملية، وكذلك للمقاطع التي تعج بالأصوات والروائح، لأن هذه المقاطع تمكن من إدراك الفضاء إدراكا لا يقف عند حدود كونه موضوع تأمل، بل يتجاوزه إلى كونه موضوع ممارسة ومعيشة.

أما الحكاية الثانية، «وجدة»، فتتم عن واحد من «الانطباعات الأخاذة والأكثر عمقا بإزاء إفريقيا»، (نفسه، 222)، استشعرتها إبرهارة. ولقد تجاوزت الساردة مجرد الاحتفاظ بالمظهر العظيم للفضاء الصحراوي وآفاقه الرملية، إلى تكسير الاطراد الحاصل فيه، عاكفة على أماكن ما كان غيرها إلا ليؤثر الضرب صفحا عنها. تقول: «خلال تيه السنوات، تعودت العين المتبلدة على فُقاعي الألوان، وعلى أغرب الديقورات. [...] وبالرغم من ذلك، فإنه، [تقصد وجدة]، من أرجاء البلد التي ظلت بكرا، وهذه الأرجاء هي وحدها القادرة على أن تعيد للأفْس السَّفلة الرعشة التي كانت تظن أنها قد فقدتها إلى الأبد. إن وجدة من بين تلك الأرجاء المنسية، وكأنها جلاميد ناتئة في غمرة سيل قرن المساواة». (نفسه، 216)

إن المقاربة الجغرافية الشعرية، وهي تعنى بالصلة بين الإنسان وبين الفضاء الذي يشغله الإنسان، تولي التعددية الحسية للمناظر في محكي السفر اهتماما ملحوظا، لأنها تنقل حضورا في العالم ووعيا بلحظية الإدراكات الحسية وبالعوامل الخاصة المتحركة في التجربة. وفي المقطع الآتي، الممتد على بعض صفحات، حيث تستحضر الساردة مرورها السريع بوجدة، نجد البُعد الشمي سرعان ما يحتل صدارة المشهد، تقول: «وما أن عبرنا القبة حتى نشبت في حلوقنا رائحة حادة، ومركبة من رائحة العفن الكريهة والمسك والجيف والزيتون المقبور»، (نفسه، ص. 217). وتمثل وجدة مدينة المتناقضات، إذ تجمع بين تشابك الدروب ذات الاخضرار المزرق وبياض أماكن العبادة. وسواء عند تناول الشاي في الزاوية «النقية والهائدة»، (نفسه، ص. 221)، أو عند التنقل «على الحصان، خشية المشي في الوحل السائل بالسخام والصيد»، (نفسه، ص. 220)، فإن الساردة لا تخفف من التفاصيل التي يمكن، والحالة هذه، أن تكون صادمة، فتقول: «وعوض ما في بلاد الإسلام الأخرى من صمت

وخشوع، نجد هنا الاحتشاد المتكسد الصاخب والأخلاق من الناس يسرون ويتخبطون في وحل الطرقات»، (نفسه، 217).

وهكذا، يكون لنا أن نتساءل عن سيرورة المناظر: هل تنبني انطلاقا من وجهة نظر ثابتة فقط، كما هو الشأن في تلك اللحظات التي تتأمل فيها الرحالة إبرهات الفضاء الصحراوي المحيط بها؟ ويضطلع البصر بوظيفة مركزية، وهو يجمع بين كثنان الرمال وأمواج البحر، ويخلق إيهاما بأن الظلال تزحف على المدينة وتطوّقها. وتمكن مباشرة المنظر، في هذه الحالة، من ابتكار واقع جغرافي له حركيته الخاصة، وذلك على حد قول كوكلان: «يتطور ما نسميه منظرا حول منطلق معين، وفق موجات أو أمواج متتابعة، لكي يكبّ من جديد على ذلك الموضوع الفريد، أي الانعكاس الذي تتداعى عليه، في وقت واحد، عناصر ثلاثة مجتمعة، هي: الضوء والرائحة والمالنخوليا»، (كوكلان، 2011: 13-14). يختلف انبناء المنظر، بوصفه عملا حميميا وخصوصا بكل واحد على انفراده، تبعا لإحساس ذلك الذي يجتاز الفضاء، فنبني المنظر إما على الموضوع الذي يشد الانتباه، وإما على الحواس التي سيجري بواسطتها التعبير عن الواقع. وهذا ما نص عليه ألان كوربان (Alain Corban) في «الإنسان في المنظر» بقوله: «[...] إن المنظر لا يُختزل في مجرد المشهد الطبيعي، فاللمس والشم، وبصفة خاصة، السمع، كل أولئك، أيضا، معني بإدراك الفضاء. والحواس جميعها تسهم في بناء الانفعالات التي تثيرها الفضاء». (كوربان: 2001، 9)

8 - خاتمة

يستتبع اختيار مقارنة جغرافية شعرية الميل إلى فضاء الخارج، بدلا من فضاء داخلي خاضع لحالات النفس التي تعترى ذاتا مفصولة كلياً عن بيئتها. كما يستتبع، كذلك، تصور الصلة بالفضاء باصطلاح الحركية والتنقل، بدلا من اصطلاح الاستقرار والحيز القابل لأن يُشغل. من أجل ذلك كان محكي السفر، بوصفه جنسا أدبيا مفتوحا بطبيعته، فضاء تحليل مواتيا جدا للمقاربة الجغرافية الشعرية. وفي ملتقى الجغرافيا والأدب، تنهض كتابة الرحلة بإعادة بناء تجربة معيشة ومسار خلال فضاء معين مختار، مستحضرة مختلف مشارب المعرفة بالعالم، من معرفة لسانية وخرائطية ونباتية وفنية. إن القراءة الجغرافية الشعرية لا تتوخى تبئيرا على الرحالة، بقدر ما تهتم بشتى السبل التي تسمح بجعل الوعي الاغترابي والإحساس بالوجود في العالم أمرا ملموسا. وتستلزم المقاربة الجغرافية الشعرية تبني موقف مفتوح، حساس لمختلف التوترات بين

اللغات والمعارف الوافدة إلى النص، وحسّاس، كذلك، لكل متغيرات كتابة المنظر، سواء أتعلقت بالبُعد الجغرافي أو ببعد التعدد الحسي. ومن هنا، فإن تأويل النص، وبدلاً من الاستناد إلى تعريف ساكن جامد للعلامات اللغوية، يتخذ شكل ممارسة سيميائية قائمة على النزعة الحركية، حيث لا يسفر الفكر عن وجهه إلا من خلال امتداد السير، بما في ذلك السير أثناء عبور النص. ويخلق التأويل، بواسطة امتداد السير المذكور، ضرباً من الاضطراب، إذ ينفي القارئ، باستمرار، من مكانه إلى مكان آخر، إلى الخارج، وإلى ما لا يملك النص سوى استحضاره، وقد تعذر عليه تمثيله وإحضاره، أو لنقل بعبارة أخرى: إلى ما يتفلسف من دائرة اللغة.

- المراجع -

- Antoine, P. et M.-C. Gomez-Géraud, dir. **Roman et récit de voyage**, Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. «Imago Mundi», 2001.
- Avocat, C., «Essai de mise au point d'une méthode d'étude des paysages». Dans **Lire le paysage, lire les paysages**, sous la direction de C. Avocat. Paris : CIEREC. 1984, 11-36.
- Barthes, R., **Le Plaisir du texte**. Paris : Seuil, 1979.
- Baudrillard, J. et M. Guillaume, **Figures de l'altérité**, Paris, Descartes & Cie, 1994.
- Borer, A., dir., **Pour une littérature voyageuse**, Paris, Éditions Complexe, coll. «Le Regard littéraire». [1992], 1999.
- Bouvet, R., «Variations autour d'un paysage : le désert chez Isabelle Eberhardt», Dans **Pratiques de l'espace en littérature**, sous la direction de R. Bouvet et F. Foley. Montréal : Département d'études littéraires, Université du Québec à Montréal, coll. «Figura, Textes et imaginaires», no 7, 2002, 105-118.
- Bouvet, R., **Pages de sable, Essai sur l'imaginaire du désert**, Montréal: XYZ éditeur, 2006.
- Bouvet, R., «Pour une approche géopoétique de la lecture. Avancées dans l'univers de Victor Segalen», Dans **Le nouveau Territoire. L'exploration géopoétique de l'espace**, sous la direction de R. Bouvet et K. White. Montréal: Département d'études littéraires, Université du Québec à Montréal, coll. «Figura. Textes et imaginaires», no 18, 2008 ; 127-132. En ligne: <http://oic.uqam.ca/fr/content/pour-une-approche-g%C3%A9opo%C3%A9tique-de-lalecture-avanc%C3%A9es-dans-l%E2%80%99univers-de-victor-segalen>, consulté le 3 septembre 2012.
- Bouvet, R. et B. El Omari, dir., **L'Espace en toutes lettres**, Québec, Nota Bene, 2003.
- Bouvier, N., «Routes et déroutés. Réflexions sur l'espace et l'écriture», **Revue des sciences humaines**, 214, 1989, 177-187.
- Bouvier, N., «La clé des champs», Dans **Pour une littérature voyageuse**, sous la direction de A. Borer et al. Paris : Éditions Complexe, coll. «Le Regard littéraire», [1992], 1999.
- Brosseau, M., **Des romans-géographes**, Paris, L'Harmattan, coll. «Géographie et cultures», 1996.
- Cauquelin, A., **L'Invention du paysage**, Paris, Presses universitaires de France. [1989], 2011.

- Chevalier, M., dir., **La Littérature dans tous ses espace**,. Paris, Éditions du CNRS, coll. «Mémoires et documents de géographie», 1993.
- Corbin, A., **L'Homme dans le paysag**, Paris, Gallimard, 2001.
- Doyon-Gosselin, B., «Pour une herméneutique des espaces fictionnels», Dans **Topographies romanesques**, sous la direction d'A. Camus et R. Bouvet. Rennes/Québec: Presses universitaires de Rennes/Presses de l'Université du Québec, coll. «**Interférences**, 2011 ; 65-77.
- Eberhardt, I., **Œuvres complètes. Écrits sur le sable**, Édition établie, annotée et présentée par M.-O. Delacour et J.-R. Huleu. Tome 1, Paris, Grasset, 1988-1990.
- Eco, U., **Lector in fabula ou La coopération interprétative dans les textes narratifs**, Traduit par M. Bouzaher, Paris : Grasset, coll. «Figures», 1985.
- Eco, U., **Les Limites de l'interprétation**, Traduit par M. Bouzaher. Paris, Grasset. [1990], 1992
- Gervais, B., **À l'écoute de la lecture**, Québec : Nota Bene, coll. «NB poche». [1993] ,2006.
- Gervais, B. et R. Bouvet, dir., **Pratiques et théories de la lecture littéraire**, Québec : Presses de l'Université du Québec,2007.
- Gontard, M., **Victor Segalen. Une esthétique de la différence**, Paris,.
- Hambursin, O., dir., **Récits du dernier siècle des voyages, De Victor Segalen à Nicolas Bouvier**, Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. «Imago Mundi», 2005.
- Holtz, G. et V. Masse., «Étudier les récits de voyages: bilans, questionnements, enjeux», **Arborescences** 2, 2012, En ligne : <http://www.erudit.org/revue/arbo/2012/v/n2/index.html>, consulté le 24 août 2012.
- Le Huenen, R., «Qu'est-ce qu'un récit de voyage ?» **Littérales. Les modèles du récit de voyage** 7, 1990 ; 11-27.
- Maupassant, G. de., **Écrits sur le Maghreb**, Paris : Minerve,1988.
- Montalbetti, C., **Le Voyage, le monde et la bibliothèque**, Paris, Presses universitaires de France,1997.
- Onfray, M., **Théorie du voyage. Poétique de la géographi**, Paris, Le livre de poche2007.
- Pasquali, A., **Le Tour des horizons. Critique et récits de voyages**, Paris , Klincksieck,1994.
- Rajotte, P., dir., **Aux frontières du littéraire : Le récit de voyage au XIXe siècle**, Montréal: Triptyque,1997.
- Rey, A., dir., **Dictionnaire historique de la langue française**, Paris, Le Robert. [1993] ,2010.
- Ricœur, P., **Temps et récit**, Tomes I à III. Paris , Seuil, 1983-1985.
- Segalen, V., **Essai sur l'exotisme**. Une esthétique du divers, Montpellier : Fata Morgana,1978.
- Thérien, G., «Littérature et altérité. Prolégomènes», Texte 23-24 : «L'altérité», 1998, 127-132.
- Tuan, Y.-F., **Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values**, Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1974.
- Tuan, Y.-F., **Espace et lieu. La perspective de l'expérienc**, Paris, Infolio, 2006.
- White, K., Texte inaugural. Institut international de géopoétique,1989, En ligne :

http://www.geopoetique.net/archipel_fr/institut/texte_inaugural/index.html, consulté le 21 janvier 2012.

- White, K., **Le Plateau de l'albatros. Introduction à la géopoétique**, Paris : Grasset, 1994.

- White, K.. «Introduction à la géopoétique», Cahier no 1 de l'Atelier du héron, Trebeurden : Institut international de géopoétique, 1995, 9-38. En ligne :

http://www.geopoetique.net/archipel_fr/institut/introgeopoetique/index.html, consulté le 3 septembre 2012.

- Whorf, B. L., **Language, Thought and Reality**, Boston: MIT Press, 1956.

الرحلة والكتابة

ميشيل بوتور⁽¹⁾

ترجمة عزيز لتاوي⁽²⁾

الملخص:

”في الرحلة والكتابة“⁽³⁾ يعيد ميشيل بوتور رَسْم العلاقة القائمة بين البعد الواقعي المعيش والبعد النصي المنقول، والتفكير في كل الأسئلة التي تطرحها، والمفاهيم التي تستدعيها، يتم ذلك في كَنَف علم بكر ابتدعه. إنه علم الترحال، علم جديد سيقارب مفهوم الرحلة في أبعاده الأربعة، وضمن تصور علاقي يربطه بالقراءة والكتابة، وتتجلى هذه الأبعاد في العلاقات الآتية: القراءة بوصفها رحلة، الرحلة بوصفها قراءة، الرحلة بوصفها كتابة والكتابة بوصفها رحلة. ويُراجع العديد من المفاهيم المتاخمة لمفهوم الرحلة الذي يُوسَّعه ليشمل أشكالاً عديدة لانتقال الناس (التجوال، الترحال، النزوح، الهجرة، رحلة الأعمال، رحلات الحج، الرحلات الاستكشافية، الرحلات ذات الطابع الرمزي: الرحلة في التاريخ، الرحلة في الزمن وفي الذات وإليهما، رحلة القراءة والكتابة أو الرحلة إليهما).

1 - ميشيل بوتور: (2016-1926) كاتب، ناقد، شاعر، روائي ومترجم فرنسي. أحد رواد الرواية الجديدة إلى جانب كل من ألان روب غرييه، ناتالي ساروت وكلود سيمون. نال مجموعة من الجوائز الأدبية. أصدر عددا من المؤلفات والمقالات النظرية والنقدية، كان أبرزها بحوثه عن الرواية الجديدة، كما اشتهر، على مستوى الإبداع الأدبي، برواية التحول (1957).

2 - مترجم وباحث. بمختبر السرديات، حاصل على جائزة المغرب للكتاب في صنف الترجمة لسنة 2018 عن ترجمته كتاب نظرية الأجناس الأدبية لجان ماري شايفر، 2017. يهتم بقضايا الترجمة ونظرياتها. كتب وترجم العديد من الدراسات، صدر بعضها بالمجلات المتخصصة.

3 - العنوان الأصلي لهذه الدراسة:

Butor Michel, « Le voyage et l'écriture. » In : **Romantisme**, 1972, n°4. “ Voyager doit être un travail sérieux “, pp. 4-19.

نص الترجمة

لقد سافرت كثيرا على ما يبدو؛ لكن، بالتأكيد، ليس بالقدر الذي يستجيب لذوقي الخاص. يكفيني النظر إلى هذه المناطق التي لا تعد ولا تحصى فوق مجسم الكرة الأرضية، تلك التي لم يسبق لي أن زرتها من قبل، لأتمكن مرة أخرى من كبح هذه الرغبة الجارحة التي توجد على طرف النقيض من توقي إلى الماضي. هذه الرغبة التي لا نعثر في لساننا على اسم لها (ويجب أن يكون هناك ما سبب ذلك)، بل أجد نفسي عاجزا، بدوري، عن منحها اسما في هذه اللحظة. لم أعد أسافر كثيرا في الأونة الأخيرة، إذ يبدو أنني أصبحت أكثر رصانة وتعقلا، ولم أعد أقوى على الحركة، وتواجهني صعوبات شتى. أحتاج بالطبع إلى الشعور بأن أهلي يعيشون في أمان، أشخاصا يكيرون، وأشياء تتراكم أقوم بشيئها. ولكن أحتاج، بالخصوص وقبل كل شيء، إلى هضم الرحلات القديمة، إذ إنني ما زلت لم أعد منها تماما، ولن أعود منها أبدا بصورة نهائية. يتعلق الأمر، بالنسبة إلي، بإيجاد صيغة للتعايش معها عن طريق الكتابة؛ قبل أن أكون قادرا فعلا على القيام بالرحلة من جديد، لذلك فإنني لكي أسافر، فأنا أسافر بدرجة أقل.

وأكتب، بيد أنني كنت دائما أستشعر الوشائج القوية التي تربط بين رحلاتي وكتابتي. أسافر لأكتب، لا رغبة مني في الاهتمام إلى مواضيع أو مواد أو وثائق، مثل أولئك الذين يذهبون إلى البيرو أو إلى الصين لإلقاء المحاضرات وتديج المقالات الصحفية (وهذا ما أقوم به أيضا، لكن ليس بالنسبة إلى هذين البلدين بالتحديد، وهو ما سيحدث، للأسف، في القادم من الأيام)، وإنما لأن السفر بالنسبة إلي، على الأقل السفر بطريقة معينة، هو أن أكتب (لأن السفر، قبل كل شيء، هو أن أقرأ)، كما أن الكتابة هي أن أسافر. وهذا ما أود محاولة الكشف عنه، نسيبا، في هذه الصفحات.

وإذا كانت هذه القرابة القائمة بين السفر والكتابة قد لفتت إليها الانتباه دائما، بصورة أو بأخرى (بحيث نفكر في الرحلات الرومانية لكل من رابليه ومونتان)، فمن المؤكد أنها لم تتبد بشكل جلي إلا في العصر الرومانسي، وبخاصة في ألمانيا وفرنسا. يسافر كل كتابنا على الطرقات، يقومون برحلتهم إلى إيطاليا أو إلى الشرق، وينشرونها بعد أن يكونوا قد دونوها، ومن ثمة يزودوننا بمجموعة لا تُقدّر بثمن من الوثائق والتأملات حول هذه المسألة.

لتدخلوا إلى ميترو باريس (ميترو موسكو، ميترو طوكيو أو ميترو نيويورك.. كلها ستفي جيدا بالعرض)، ولتفحصوا مليًا هذه الوجوه في نهاية يوم عمل، وقتَ الإياب، هذه الوجوه المنهكة، المتجهمة؛ التي تبدو، بفعل الأرهاق والضجر، بلون رمادي داكن. إنها وجوه لا يرغب أصحابها في رؤية أي شيء من حولهم، لا يعيرون بعضهم اهتماما. تتفادى عيونهم على الدوام التحديق في شيء بعينه، أو إذا ما حدث ودققوا النظر في بعض التفاصيل، مثل زر معطف أو مقبض باب، فإنهم يبدون كما لو أنهم يتشبهون بقارب نجاة. يغلقون أعينهم بين الفينة والأخرى، يفكرون في المسكن الضيق جداً، وغالباً ما يختبئون خلف الجرائد يلتقطون منها بعض المعلومات أو الطرائف. لكن هناك من بينهم شخصٌ يقرأ كتابا. عيناه لا تبرحان هذا المجلد الذي يتصفحه بأناة، يجوبه سطرا بعد سطر، يغوص فيه صفحة تلو الأخرى. يتسهم، يتهلل وجهه فرحا بالمتقرب. لقد اهتدى أخيرا إلى المنفذ، إنه هناك في مكان آخر، في ضباب لندن، في هضاب الغرب الأمريكي، يتفقد غابات القرون الوسطى، أو قد يركن في غرفة عازلة للصوت، في مختبر "الكاتب".

هناك رحلة إذن، حتى وإن لم يكن الكتابُ في أول تقدير على الأقل، محكيّ سفر، ويعود هذا لسببين:

أولاً، لأن هناك حضوراً، على الأقل، لمسير تسلكه العين، في انتقالها من علامة إلى أخرى، بعبورها جميع أنواع الشبيل التي يمكن اختزالها بشكل لافت للنظر في الكثير من الأحيان، لكن ليس دائماً، لتتدرج على طول خط ينطلق من نقطة ذهاب ليبلغ نقطة وصول.

(مسيرٌ يمكنه أن يصبح مسيرَ الرأس وهي تستدير لفك رموز كتابة منقوشة تتبدى على واحدة من قباب كنيسة القديس مرقص، كما يمكنه أن يصبح مسير الجسد برمته: هكذا فإن الخط المقروء في دليل سياحي، أو المحدد بمؤشرات السكك الحديدية: فونتان بلو، سانس، ديجون، ليون، يمكنني قراءته من محطة إلى أخرى، في رحلتي بالقطار من باريس إلى ليون، غير أنه، في هذه الحالة، تفصل بين كل كلمة وأخرى مسافة من الكيلومترات).

وثانيا، لأن هناك هذا المنفذ، هذا الهروب، هذا الانسحاب. إنني أجد نفسي، عبر هذه النافذة التي تقوم مقام الصفحة هنا، في مكان آخر، ألن يكون هذا المكان سوى غرفة الكاتب؟ ألن يكون فوق صفحته؟ (بيد أنه ساحرٌ تافهٌ هذا الذي لا يحملنا إلا إلى هناك، وسيدٌ وضيعٌ هذا الذي لا يعرف كيف يحملنا إلى أبعد من هناك).

دعونا نلاحظ، على الفور، كيف يتم حجب مراحل هذه الرحلة المتعامدة مع الأخرى، بل المتعامدة مع الرحلات الأخرى. نريد بفارغ الصبر أن نبلغ على الفور شيكاغو، المكسيك، بوسيلاند، نحن لا نهتم كثيراً بكل الوسطاء الذين يتيحون انتقالنا إلى هذه الأمكنة، والمتمثلين في صناعة المؤلف، عمل المؤلف، منطلقاته وغاياته. نقفز مباشرة لنبلغ نقطة الوصول.

2-1 - ميشولوجيا البياض

إن المنفذ الذي تمنحه القراءة بُغية الهروب من اليومي الجارح، الضاغط، المُشبع بالكراهية والغامض، يجعلها حفل تطهير⁽⁴⁾، وهي غالباً ما تزداد قوة يجعلها محفوفة بمجموعة كاملة من الطقوس. هذا يلقي الضوء على الدور الذي تؤديه في مجتمعنا، هذا الدور الذي يمكن أن نسميه لباس البياض⁽⁵⁾. وليس من قبيل الصدفة أن يكون ورق كتبتنا أبيض، أبيض أكثر من الممكن، وأن يكون من بين الابتكارات السريالية الأكثر إثارة للقلق، طبع مبدعيها كتبهم على ورق ملون⁽⁶⁾. للأسف، لم تكن أعداد هذه الكتب كبيرة جداً، كما كانت تفتقر إلى الأسلوب. يبدو المكان الآخر الذي يمنحنا إياه الكتاب، عن طريق عبور

4 - لقد ارتبط مفهوم التطهير بالكتابة في بعدها التداولي، منذ شعرية أرسطو حيث التأسيس الفعلي للمفهوم حتى عصرنا الحالي، ويقرنه الكاتب هنا بالقراءة، ليضيف إليه ارتباطاً آخر بواحد من المحافل الفاعلة، بقوة، في إنتاج النصوص واستقبالها. (المترجم)

5 - تصبح الكتابة، بهذا الاعتبار، نقيضاً للعراء وديفاً للدفع. لكن البياض يحتفظ، مع ذلك، بقوة الحضور في هذه الثنائية.. إنه الحافر المستفز والباعث على الكتابة (ليس الوحيد)، بل إنه كتابة من نوع آخر، وامتلاء من نوع آخر ينتصب، بكتافته أحياناً، مواجهها كتابة جوفاء، فيصبح البياض كتابة، والكتابة بياضاً.. إنها ثنائية ملتبسة وتقابل مبهمة.. (المترجم)

6 - أعتقد أن مسألة بياض الورقة، في علاقته بسواد الكتابة، مسألة اتفاقية واعتباطية في الوقت نفسه، مثل العلاقة التي تربط بين طرفي العلامة اللغوية في الفهم السوسيري، ومن بعده العلامة بشكل عام في بعدها التداولي. ومن ثمة، فإن كل ما ترتب عن هذه العلاقة، نظرياً وإبداعياً ونقدياً، يركن إلى هذا التواضع الاتفاقي الذي اكتسب صفته المؤسسية من التداول والتواضع الضمني... (المترجم)

الصفحة، كما لو أنه مُعمد بالبياض ومحترق به. يصبح، في بعض الأحيان، رفض العالم بصورته التي يوجد عليها، وكذا فتور الهمة أمام الصعوبات التي تواجهنا في سعينا إلى تحويله، أكثر قوة إلى درجة أن القارئ يُفضّل المكوث في حالة التشويق التي يجود بها هذا البياض، إنه يعيش أخيراً مرتاح البال.

لن يُعتبر ما قد يظهر بفضل هذه العلامات سوى ما يشبه مناسبة فيضان ضوء أبيض. ثم إن العلامات نفسها، الوصمة، البصمة الواقعي فوق هذه البراءة⁽⁷⁾، تُشبه الأصبغ المملطخة بالشحوم أو الحبر، يجب عليها أن تتنكر لذاتها، وأن تمحو نفسها في الوقت الذي نقرأها فيه، مثلما يحدث في الرواية البوليسية حيث يجب أن تمحو جريمة القتل الثانية، أي جريمة المتهم من قبل المحقق، الجريمة الأولى. ويحدث الشيء نفسه في ميثولوجيا "الكتابة البيضاء"، الثرثرة جدا، التي تقبل دوماً الانطواء على ذاتها مثل غسل الملابس، حيث يجب أن يمحو السطر الثاني السطر الأول؛ لتركنا في هذا المحيط المشكل من العدم، ويصدق الشيء نفسه على عنوان محكي مطاردة سنارك⁽⁸⁾

ولكن، مثلما لا يمكن للنص أن يوجد إلا حين يصنع شيئاً آخر غيره، فلا يمكنه التخلص من ذاته إلا إذا ما ألغى أيضاً شيئاً آخر.

2 - الرحلة بوصفها قراءة

2-1 - الرحالون القراء

يحقق محكي الرحلة ويُجسّد، في الوقت ذاته، هذه الرحلة المزدوجة التي تمثلها كل قراءة، إذ بإمكانه أن يحمل معه هذا المسير المتعامد، لينجح في نقل القارئ، ثم في تغييره مكانه العقلي، وأخيراً في تغييره المكان الذي يُقيم به.

7 - المقصود بالبراءة هنا بياض الصفحة في تعارضه مع السواد الآثم، سواد الكتابة. تتولد، عن هذه الثنائية، أسئلة لا حصر لها: ألا يعتبر البياض كتابة أبلغ من السواد في كثير من الأحيان؟ هل التعارض بين البياض والسواد اتفاقي، ومن ثمة يكون نسبياً، متحوّل الدلالة بحسب الثقافات والحبب والأفراد؟ أم أنه تعارض عبر تاريخي متعال، وغير متأثر بالمتحوّل؟ متى يكون البياض إثماً والسواد براءة؟ وما البراءة، وما الإثم؟ ... (المترجم)

8 - La Chasse au Snark محكي فانطاستيكي شعري نُشر سنة 1876 من تأليف لويس كارول (1832-1898)، وهو الاسم المستعار للمؤلف البريطاني تشارلز لوتويدجر دودجسون كاتب أليس في بلاد العجائب. (المترجم)

وَيُعَدُّ هذا سبباً رئيساً في اعتبار السفر، بالنسبة إلى معاصرنا، مكان القراءة الأثير. فكم عدد الذين لا يقرؤون البتة إلا في الميترو، أو في القطار، أو في الطائرة؟ يوفر هذا المكان الذي يتحرك؛ التخلص المرغوب فيه من القيود اليومية، كما تُفْضي حركة ما يترأى عبر الكوآت أو النوافذ إلى حركة المحكي، بل إلى حركة القراءة ذاتها.

يمكن أن تضيف القراءة، إلى هاتين الرحلتين الرئيسيتين، ثلاث رحلات أخرى على الأقل:

- رحلة القارئ في المركبة التي تتيح له هذه التسلية، والتي يمكنها أن تحدث بمكانين في آن واحد: داخل القطار المتحرك، كما بإمكان المرء تغيير المقصورة بين فصلين، وما كل ثبات على الأرض سوى ثبات نسبي، إذ يكفي أن نوسع النظام المرجعي، بعض الشيء، لندرك أننا نعيش حالة انتقال دائم مقارنة بالكواكب الأخرى، ويكفي أيضاً أن نُطبق الوقت على الفضاء، لنعرف أن كل رحلة ما هي إلا مثال يوضح ذلك، وكل هذا بقصد بلوغ هذه الاستعارة التقليدية التي لا تنضب، تلك الاستعارة التي تعتبر الحياة الفردية رحلة من الميلاد إلى الموت⁽⁹⁾، إنها استعارة ترتبط بالتاريخ برمته.

- رحلة المؤلف بغض النظر عن المسير الذي تسلكه الكتابة على الورق، مؤلف يمكنه أن ينتقل من مكان إلى آخر وهو يكتب؛ إذا كان يحتفظ بمفكرة سفر على سبيل المثال.

- رحلة المحكي ذاته، بشخصيات أو بدونها (يمكنه ألا يتضمن سوى توالي عدد من المشاهدات، أو ألا يكون سوى توليف مجموعة مشاهد)، مع استحضار تبادل الأدوار الذي يمكنه أن يتم بين المؤلف أو المؤلفين ("الناقد-الرحالة" الذي يحدثنا عن الـ "الكاتب-الرحالة")، وبين الشخصية أو الشخصيات، مع بعض التداخلات التي تطرأ بين الرواة أو أسماء الكتاب

9- إن تصور الحياة الفردية على أنها رحلة من الحياة إلى الموت، تصورٌ نسبي لا يكتسي صفة الشمولية، بما أن زوايا النظر تتعدد وتختلف بين الوضعي والديني والفلسفي. ويتأسس على ذلك اختلاف في تحديد نقط انطلاق ووصول هذه الرحلة وطبيعتها، فيصبح الانطلاق نقطة بداية رحلة أو نقطة نهاية رحلة أخرى، كما يغدو الوصول نهاية رحلة أو بداية رحلة أخرى، وقد تتبادل النقطتان الأدوار في سياقات وتصورات معينة، خاصة في الرحلات المعلقة أو الدائرية... (المترجم)

المستعارة، المتغيّرة بصورة أو بأخرى في علاقتها بأخرين؛ يمكنهم أن يقرؤوا بدورهم محكيات للرحلة، إلخ.

إذا كان هناك تضامن بين الرحلات المتعامدة، وإذا كان المسير الذي يتجه من مكان القراءة إلى المكان المقروء يفضي إلى حركة هذا الأخير، أو مترتبا عنها في مسير مائل فعال يقوم بنقل القارئ بدوره، ويُقدّم له العالم في صورة متجددة، فنتنّج عن ذلك كله استحالة فصل شكل الرحلة المروية نفسه عن الطريقة التي تُروى بها، عن التأثير الذي تنتجه، وعن قوتها التحويلية. ومن ثمة، فإن تحليل مختلف أنماط الرحلة، يمنحنا مفتاحاً جديداً تميز به الأجناس الأدبية القائمة، وينبغي أن يفضي بنا هذا إلى فيزياء الكتاب نفسها أو إلى فيزياء الكتابة.

2-2 - اعتبارات أساس في علم ترحال⁽¹⁰⁾ محمول

أقترح علماً جديداً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأدب (يُضاف إلى هذه العلوم التي تنمو مثل الفطر، ونجني محصولها، خلال هذه السنوات، في كنف كل جامعات السوربون، وسيعطي بعضها ثماره في نهاية موسم الحصاد)، إنه علم يهتم بانتقالات البشر، العلم الذي أجد متعة في تسميته علم الترحال. لن أتمكن بالتأكيد من تأسيسه، لكن أقدم هنا للذين سوف يوظفونه بعض الأفكار الأولية غير المرتبة.

تتكرر كلمة الرحلة ألف مرة في أزقتنا، في الإعلانات؛ إنها الإغراء ذاته. إنها تقودنا إلى وكالة الأسفار. ولكن معناها يضيق إلى حد كبير لهذا السبب. لدينا انطباع بأن ليس هناك سوى نوع واحد فقط من الرحلات، أي رحلة الذهاب والإياب.

10 - Itérologie أقترح ترجمة تقريبية ومؤقتة لهذا المصطلح الذي يقدمه بوتور بوصفه مبحثاً يحيط بالعديد من القضايا التي تطرحها الرحلة إبداعاً وتنظيراً. ينطلق بداية من المفهوم في حد ذاته، مفهوم الرحلة الذي استدعى وضع ما يمكن تسميته صنافة مفهومية مبنية على تأملات الأديب تارة والباحث الناقد تارة أخرى. هكذا يتحدث، بالإضافة إلى الرحلة، عن أشكال أخرى من الانتقال أو تغيير المكان أو الموطن، مثل النزوح، الهجرة، تغيير المساكن، رحلة الأعمال، وغيرها، معتمداً في تمييزه بين هذه الأشكال على مفاهيم الغاية والذهاب والإياب، والنهايات المحددة وغير المحددة، وغيرها. ويتطرق، بعد ذلك، إلى قضايا أخرى: العلاقة بين الكتابة والرحلة والقراءة، الرحلة بوصفها نصاً مكتوباً والرحلة بوصفها نصاً تشكل آثار الرحالين في الأماكن التي يترادونها، إلى غيرها من القضايا التي تطرق إليها البحث في مجال الرحلة لاحقاً إلى حدود عصرنا الحالي. (المترجم)

وبالنظر إلى وظيفة الرحلة الاستعارية الأساس التي تؤديها بالنسبة إلى كل ما هو قراءة، في تلازم مع كل ما هو كتابة، ومن ثمة بالنظر إلى وظيفتها في تشكيل معرفتنا بالواقع وفعلنا فيه، فإنه من المؤكد أن اختزال الرحلة في هذا المعنى سوف يُطور قوى أسطورية مضللة بشكل كبير؛ قوى لا نغيرها اهتماما كبيرا. والحال أنه من السهل ملاحظة كون العديد من الانتقالات البشرية هي ذهاب دون إياب. لكن المفهوم الذي يرتبط بالسفر عبر السكة الحديدية في اتجاه واحد في مناطقنا المحددة المعالم، تتمخض عنه هو الآخر نقطة انطلاق ونقطة وصول، وهما نهايتان أو محطتا وصول نحتاج إليهما، مادام مجتمعنا يُجبرنا على أن يكون لنا مَقَرٌّ إقامة ثابت؛ يُشير إليه العنوان المدوّن على بطاقة الهوية الخاصة بنا. هذا التثبيت للإنسان في مكان واحد لم يكن موجودا باستمرار، كما لا يوجد في العديد من المناطق حتى الآن.

2-3 – انتقالات بدون نهايات محددة: التّجوال (L'errance)، التّرحال (le

(nomadisme

في هذه الحالة، نحن لا نأتي من أي مكان على وجه التحديد، كما أننا لا نتجه صوب أي مكان بالذات، نحمل معنا كل ما نملكه، نصب خيمة أو نبنى مأوى من عروش الأشجار، ولا نترك أي شيء وراءنا عندما نغادر.

قد يكون الفضاء الذي نجوبه بهذه الطريقة غير محدّد بشكل دقيق، كما يسهل أن نبرهن على أنه فضاء قراءة بالفعل، حتى لو لم يتعارض مع أي فضاء خارجي محظور، مع أي مكان مملوك من قبل الآخرين لا يمكننا ولوجه إلا في ظل ظروف معينة، مثل الإمبراطورية الرومانية المتحصنة خلف أحزمتها الدفاعية لصد تجوال الشعوب المتوحشة.

تقتفي الشعوب التي تعتمد الصيد، في نمط عيشها، آثار الحيوانات، ويتعلق الأمر بقراءة الآثار التي تخلفها وراءها والعلامات التي تفضح مرورها.

أما الشعوب الرعوية، فتتعقب علامات النباتات والفصول بقصد الانتقال في الوقت المحدد من جزء من الفضاء إلى جزء آخر. بسرعة كبيرة، يوجد ترسيم مؤقت، على الأقل، لأمكنة إقامة هذه القطعان، ويجب قراءة العلامات الدالة على الوجود الحذر لعشيرة أو لقبيلة أخرى. وتزداد أهمية المعالم الدالة على مرور أو إقامة عابرة. ونرغب من سنة إلى أخرى، أثناء التّرحال الرعوي، في العثور على أشجار نأفة، أو على مراعي، أو على مناطق الظل

أو الماء (لقد أشار روسو، من قبل، إلى أهمية المناخ في كتابه دراسة عن أصل الألسنة).⁽¹¹⁾ عندئذ يقوم المرء بتحديد بعض المواقع ليتمكن من تعرّفها، فيمنحها اسما ومكانة أثيرة لديه، ويحفظها في بعض المحكيات، كما يحدد بعض معالم الطبيعة، ويستحيل الفضاء، نتيجة ذلك، صفحة يترك بصمته عليها. ويتخذ التّجوال، بهذا، شكل حروف وعلامات ثابتة.

يُوقف الموت فجأة التّجوال. للرحلة الفردية نهاية. أما الولادة فتحدث، على النقيض من ذلك، داخل الحركة نفسها، يتحرك الطفل في بطن أمه وبصحبتها، ويولد في أي مكان. على العكس من ذلك، يتم التخلي عن الذي يموت في المكان الذي وافته فيه المنية (حتى وإن قمنا بإحراقه وحمل بعض من رماد جسده، أو بعض الآثار الدالة عليه، فإن مسيره توقف هنا، وسيكون القبر، لهذا السبب، الأثر الدال عليه بالدرجة الأولى). مازلنا نساوي، إلى يومنا هذا، بين اللحد والنصب التذكاري، ويصبح الإنسان المتجول، بعد الدفن، شجرة، بذرة تتخذ شكل علامة. يأتينا من أعماق التاريخ هذا الربط بين الكتابة والموت. وستنهض المدن بفضل هذه التوضيحات.

هكذا، يعد سلفا انتقال الأسترالي الأصيل فيما يبدو صحراء في نظرنا، انتقالا بالنسبة إليه داخل تاريخه الخاص.

2-4 - انتقالات بنهايات محددة: الاستقرار (la fixation)، النزوح (l'exode)

تحوّل هذه الكتابة الألفية الصحراء إلى نص، تدريجيا، إلى نسيج متماسك من الآثار والعلامات. يمكن أن تطرد العديد من العوامل هؤلاء الجوالين من منطقة واضحة المعالم إلى أخرى شبه عذراء، على الأقل بالنسبة إليهم، كما يمكن أن تدفعهم إلى هجرة يمكن أن تتوقف بسبب عائق طبعي أو إكراه سياسي أو شاطئ بحر أو حدود إمبراطورية. ويمكن لهذا النسيج الثقافي أن يصبح بالصلابة والقوة التي يغدو من الضروري معها الحفاظ على المعالم، والاعتناء بالمقابر على نحو متزايد. نحن إذن أمام استقرار. يبلغ المسير مكانا ما منذ التّجوال الذي لا يقصد وجهة محدّدة. ويتضح ذلك، بشكل خاص، عندما تُقيم حضارة متجولة علاقةً مع حضارة أخرى مستقرة منذ زمن بعيد، وتمتلك

11 - Essai sur l'origine des langues مؤلف لجان جاك روسو (1778-1712) شرع في تأليفه سنة 1755، ولم يُنشر إلا لاحقا بعد وفاته عام 1781 من طرف بيير ألكسندر دي بييرو، والكتاب دراسة يتأمل فيها روسو موضوع الألسنة والموسيقى. (المترجم)

معالم أثرية مدهشة للغاية لا يمكن تجاهلها، بحيث يتم اعتمادها معالم مُحدّدة من قبل الحضارة الأولى.

يمكن لهذا الاستقرار (تثبيت الإنسان في مكان معين) ألا يتحقق سوى بصورة جزئية فقط. نحن أمام تعارض بين "أماكن ذات تجلٍ قوي" (واضحة المعالم) ممثلة في بعض المدن والمعالم الأثرية، وبين ريف غير محدد المعالم بالشكل الكافي. لقد كان الانتقال إلى المدينة في العديد من البلدان الأوروبية، منذ زمن غير بعيد، يعني انتقالاً من تجوال إلى استقرار، وما زال الأمر كذلك في أجزاء كثيرة من إفريقيا.

إذا كان تَوَقُّفُ المسير الفردي في حضارة التَّجوال يعادل موت الفرد، فإن استقرار شعب بأكمله، حتى وإن كان هذا الاستقرار يسمح بالتمتع ببعض الرخاء الاقتصادي دون إجراء مشابه لما اعتدنا، وكذا بتملك لغة أكثر صلابة وفاعلية بشكل لا يُضاهى، فإن هذا الاستقرار يحدث دائماً بطريقة معينة وكأنه موتٌ، موتٌ يمكن قهره، موتٌ باذخ، شكل حياة خارج القبر. يحتفظ كل واحد منّا في دواخله، بصورة أو بأخرى، بحنين إلى التَّجوال. يعني الذهاب في رحلة، العودة إلى الحياة.

ويمكن، عكسياً، أن يُطرد شعب مستقر من موطنه على إثر غزو أو كارثة طَبَعِيَّة. إنه يحمل معه كل ما يستطيع حمله من ممتلكاته، وليس له أمل في العودة ذات يوم إلى موطنه المخرب والمدمر. إننا أمام النزوح. لم تعد للغة السابقة المعرفة الدقيقة بالمكان أية ضرورة، وينمو حينئذ حنين جارف. نحن في طريق بحثنا عن استقرار آخر، عن أرض موعودة.

طالما لم يتم القضاء على أية إمكانية للعودة، وما دمنا ما زلنا نحس أن اللغة المفقودة تستمر في الاشتغال في مكان ما، يُصبح المنفى أحد شروط الخلق الشعري الأثرية لصيانة اللغة القديمة وتحيينها ومراجعتها.

2-5 - انتقالات بنهايات محدّدة: تغيير المسكن (le déménagement)، الهجرة

(l'émigration)

نحن مستقرون، بيد أننا نترك مكاناً محدّداً للذهاب إلى مكان محدّد هو الآخر، آخذين معنا كل ممتلكاتنا، ومُتَخَلِّينَ عن كل الحقوق التي لدينا على المكان القديم. لن نعود. وسوف يعيش شخص آخر في المسكن القديم، دون أن نحس بأية صلة تربطنا بهذا الوافد الجديد. إنه مسكن آخر. نقطة الوصول

في هذه الحالة معروفة بصورة واضحة، نحن من ذهب لزيارتها، ونحن من اختارها. ولكن بإمكانها أن تظل أيضا غامضة للغاية. لقد هاجرنا. نحن نعلم أننا ذاهبون إلى أمريكا أو أستراليا. لقد استفسرنا عن وجهتنا، وأعدنا وثائقنا لهذا الغرض، غير أننا لا نتوفر، في حقيقة الأمر، إلا على القليل من المعلومات عن هذه الأراضي الموعودة. نأخذ معنا بعض ممتلكاتنا، ونحن نعلم أننا سوف نستقر، ولكننا نجهل أين بالضبط.

عندما يتم تحديد نقطة الوصول مقدّما، فإن هذا يشكل عامل جذب على العموم، ونحن نرغب في بلوغها، إنها ترسل إشارات. هكذا تشع المدينة في الريف، على الرغم من أن سكان هذا الأخير جميعهم مستقرون إلى درجة العبودية، ينتمون إلى الأرض المخططة بأخاديد الحرث أو بأعمال الحفر الشبيهة بخطوط الكتابة. بالطريقة نفسها، يوحد الأفق في أعماق المهاجر يوارق أرض الرؤى.

2-6 - انتقالات بنهايات مزدوجة: الذهاب والإياب

هنا تتطابق نقطة الوصول مع نقطة الانطلاق. نحن مستقرون بالتأكيد. نرحل، لكننا نترك أمتعتنا وارتباطاتنا، كما نحفظ ببعض الحقوق. يظهر بالطبع، منذ البداية، أننا سنعود.

يمكن للمرء أن يميز - بوحى من مكان الاستقرار الأصلي، مرفأ الارتباط البسيط - شكل انتقال مستقيم وشكلا آخر دائريا، بغض النظر عن الصورة التي يمكن أن يأخذها، بالضبط، هذان الشكلان حين تعقبهما على خريطة.

إنني أعني بالشكل المستقيم، ذلك الانتقال الذي يكون فيه الإياب فعل الذهاب المعكوس تحديدا. أما شكل الانتقال الدائري فيشير إلى فعل الانتقال الذي يرغب فيه المرء رؤية أكبر عدد من البلدان، ويختار في نهايته سبيلا آخر للعودة. عموما، يشتمل هذا الأخير على مراحل، في حين يتصف الأول بكونه متلهفا، ويمتد بالقدر نفسه نحو الوجهة المؤقتة، كما نحو المسكن الذي سنعود إليه.

2-7 - رحلة الأعمال، السفر أثناء العطل

تعد رحلة الأعمال رحلة تسلك خطأ مستقيما. نحن لا نتخلى، في هذه الحالة، عن انشغالاتنا. ثم إننا لا نولي الطريق التي سنسلكها أي اهتمام. كلما

أسرعنا بغية الوصول إلى هناك؛ كان ذلك أفضل، وكلما أسرعنا أيضا في العودة. لكن الرحلة التي يفتح فيها الزمن، تكون على العموم شبيهة بالسفر "العطل"، وهي تساوي تماما هذا الملاذ الذي تقدمه لنا القراءة في إحدى عربات ميترو المدينة. ما عليك سوى إلقاء نظرة على دليل العطل الإشهاري، لتدرك كمّ بياض الصفحة الأسطوريّ: هذا هو الشاطئ إذن، أو هذا حقل التزلج. ضع حدًا لهواجسك! وارحل بعيدا!

يمكن أن تصبح الرحلة مسرحا أثناء هذه العطلة. إننا نحكي رحلة أخرى، نُغَيِّر مسكننا بآخر لفترة وجيزة، ونستقر في مكان آخر لبعض الوقت، نبحت عن منطقة نعيش فيها، ونتسلى بالقيام بدور المهاجر الجوّال الهائم على وجهه، لذلك نقيم مخيما، نبني الخيمة أو نتعقب النجمة الجميلة. لن نمتلك لبعض الوقت مسكنا ثابتا. نتوفر، بصورة عامة، على نقطة انطلاق ثانية (نستقل القطار قاصدين إحدى المحطات، وعادة ما يكون عسيرا الشروع في التخييم انطلاقا من المسكن ذاته الذي نقطن به)، وعلى نقطة وصول ثانية (حيث نرسل إليها "ما تبقى من الرسائل")، ثم نهيم على وجوهنا متجولين بين النقطتين، مهتدين ببعض المعالم الدالة، ومحاولين إدراك قراءة العلامات الطبعيّة. إننا نتخلص، بانغماسنا في التّجوال الأصيل، من إرهاب النزوح.

2-8 - الرحلة إلى خارج أرض الوطن

بوصولي إلى مكان جديد، وينطبق هذا بوجه خاص على الرحلة إلى خارج أرض الوطن أثناء العطل؛ حيث يتحدث الناس لسانا آخر، يتعين عليّ الشروع في تعلم القراءة مرة أخرى، إذ لن تكون الإشارات هي نفسها المتداولة في موطني: هناك طرائق تعامل أخرى، قوانين أخرى، قانون سير آخر. سأقوم بفك شفرات الملصقات، وعناوين الصحف، وأسماء الأزقة، وهذا يتم أحيانا ضمن كتابة أخرى يمكن أن تكون ذات مقاومة هائلة (الصينية أو اليابانية). يرتهن مكوثي المؤقت، تكيّفي، راحتي، واهتمامي، إلى حد كبير، بمقدرة القراءة التي أكتسبها. سيتم تحديث لساني الخاص، وسوف أكتشف هناك مظاهر لم تكن تخطر على بالي. وقرىبا ستصبح أخلاقي أيضا، بيتي الذي غادرته وبلدي، أكثر جاذبية من بلد أحلامي الذي زرته في النهاية. لقد كنت أشتهي رؤية البندقية، والبندقية تجعلني أشتهي رؤية باريس، بل تثيرها، أو تجعلني أشتهي رؤية نيفير أو موبوج.

لا تمتلك كل الأمكنة، بالتأكيد، السلطة نفسها؛ فهي كلها قراءات تتفاوت صعوبة، وإثارة، وفعالية، وتُشكل على الخصوص أنظمة فيما بينها، وفيما بينها وبين المكان الأصل الذي سنعود إليه. يتم إذن تنظيم العطل في جولات سياحية.

2-9 - العودة إلى البلد الأم

إنه موضوع رومانسي جوهري، لا نتحدث هنا عن العودة النهائية، بل عن التطلع إليها. إن الشاب الذي غادر قريته باتجاه باريس، مُتخذاً هذه المدينة مسكناً له، يريد العودة إليها بالطبع. إنها المكان الذي ترك فيه ممتلكاته وحقوقه. يعلن هذا الشاب أنه ينتمي إلى باريس. ولكنه في يوم من الأيام يذهب باحثاً عن ذاته، عن هذا الوجه القديم المهجور، المقنع، الخفي، المخدول، ستكون العودة في كثير من الأحيان إلى البلد الأم عودة غير إرادية؛ إنه يتعثر في ماضيه بصورة ما؛ عن طريق رحلة عمل بالصدفة؛ أو عن طريق إجازة اجتماعية، وهذا هو الاضطراب. ينهار بداخله جدار. ينفجر بكاءً، ويعود إلى العاصمة وقد استحال رجلاً آخر.

يمكن أن يحدث صدقٌ قويٌّ للبلد الأصل أثناء الهجرة، إلى درجة لا يستطيع معها الفرد العودة إليه، بل حتى أولاده أو أحفاده سيقومون بما في وسعهم حتى لا يعرف أحداً ما إذا كانوا قد جاءوا فيما مضى من إيطاليا أو بولندا أو إيرلندا، وسيغيرون أسماءهم. إنها الظاهرة التي حظيت بالدراسة في الولايات الأمريكية المتحدة، والمتمثلة في ظاهرة الجيل الثالث. عندما تشعر الأسرة في النهاية بالانتماء إلى هذا البلد، وعندما تحس بالرعاية الجيدة من قبل الدولة الجديدة، في هذه الأثناء فقط يشعر أفرادها بأنهم أمريكيون أولاً وقبل كل شيء، وسيرغب الأحفاد حينذاك في زيارة بلد المنشأ، وتجديد هذه الروابط التي قُطعت بشكل مؤلم. يقومون بالرحلة إذن في تاريخ عائلتهم.

2-10 - رحلات الحج أو الرحلة إلى الأماكن "المقدسة"

تفيد الكلمة بدايةً الرحلة إلى مزار أحد القديسين، ثم إلى مكان يوجد به بناء بارز، إلى موقع لتلقي شكاوى الناس؛ يتوجه إليه المرء بالسؤال، وينتظر منه جواباً، شفاءً للجسد أو للروح. يبرز المكان المقدس وسط المناطق الدنيوية كوةً نشرف منها على الفردوس. ثم تصبح هذه الرحلة، رحلة إلى الأماكن التي نتحدث، إلى الأماكن التي تخبرنا عن تاريخنا وعن أنفسنا. هذه هي رحلات المنبعثين الرومانية إلى الأماكن المقدسة. مثلما تُشيع المدينة قوتها الدلالية في

الأرياف، تحمل بعض الأماكن كلام لحظة تاريخية مفصلية تنبثق من بين بعض العصور السحيقة؛ فتقوم بإضاءتها، لتصل كلام تلك اللحظة بكلامنا الآن.

تعتبر الرحلات الرومانسية الكبرى جميعها ذهابات وإيابات، إنها رحلات حج تتخذ هذا الشكل. ويبدو لي أن كتاب *خط مسير رحلة من باريس إلى القدس*⁽¹²⁾؛ هو بالتحديد مثال واضح عن هذا النوع من الرحلات. يضاف إلى ذلك أن الكتابة كانت باعث القيام بالرحلة نفسها، الباعث الواعي الخاص، لا فيما يتعلق بهذا الكتاب؛ وإنما فيما يتصل بكتاب آخر، ونعني به كتاب *الشهداء*⁽¹³⁾ الذي يشكل، بالنسبة إلى الأدب الفرنسي في القرن التاسع عشر، نموذجاً مرجعياً سعى العديد من الكتاب اللاحقين إلى تقليده:

”لقد حصرت مواضيع كتاب الشهداء، ورسمت صورة عامة عن معظم الأجزاء المؤلفة لهذا العمل. لم أعتقد أنه كان يتحتم عليّ وضع اللمسات الأخيرة عليها قبل رؤيتي البلدان التي شكلت مسرح الأحداث التي عشتها فيها. يُضمّر الآخرون مصادرهم في دواخلهم ولا يفصحون عنها؛ أما بالنسبة إليّ، فإنّ في حاجة إلى استكمال ما ينقصني بواسطة قياسي. بمختلف أنواع الأعمال. وهكذا، عندما لا نجد في كتاب *خط مسير الرحلة هذا* وصفاً لهذه الأمكنة المشهورة أو تلك، سيكون من الضروري البحث عنها في كتاب *الشهداء*.

12 — *L'itinéraire de Paris à Jérusalem* يعد هذا الكتاب تدويناً لرحلة قام بها شاتوبريان (1768-1848) إلى الشرق بين سنتي 1806 و1809، ونشره بعد عودته في 1811. ويحتل هذا الكتاب أهمية كبرى لاعتبارات متعددة: أولاً لأنه يتحدث عن أول رحلة إلى الشرق في القرن التاسع عشر، ولهذا كان له تأثير كبير على الرحالة الذين أتوا من بعد، أمثال نيرفال وفلوبير وغيرهما، وثانياً لكون باعث القيام بالرحلة هو تجميع معلومات لإتمام تأليفه كتابه الموسوم *الشهداء*، وثالثاً لأن الرحلة لم تكن نقلاً حرفياً وأميناً لمشاهدات الرحالة الماثلة أمامه، وإنما كانت رحلة في التاريخ، تاريخ هذه الأمكنة. إنه الرحالة المتأمل الذي لا يكتفي بالنقل، وإنما الرحالة الذي يجعل من المنقول دعامة لانطباعاته التي تصدر عن مرجعية فكرية وسياسية ودينية خاصة، وكذا لتأملاته ولزاده من المعرفة الأدبية ومن المعلومات التاريخية التي يحملها عن المكان، وأخيراً لأنها تقدم لنا نموذجاً عن الصور التي ينتجها الآخر عن هذا الشرق العجيب، الموغل في الغرابة والسحر. إنها صور تتم من منطلق مركزية متعالية تقدم نفسها على أنها المثال المرجعي الأسمى، إنها المركزية الأوروبية. (المترجم)

13 — *Les Martyrs* الكتاب الذي كان وراء رحلة شاتوبريان إلى الشرق. (المترجم)

تُضاف اعتباراتٌ أخرى إلى المسوّغ الرئيس الذي حملني، بعد قيامي بالعديد من الجولات، على مغادرة فرنسا من جديد: كانت رحلتي إلى الشرق تروم استكمال دائرة الدراسات التي كنت أتعهد دائما بالانتهاء من إنجازها. لقد تأملت فيما مضى آثار الطبيعة في صحاري أمريكا؛ ولم أكن أعرف إلى ذلك الحين، من بين آثار الإنسان، سوى نوعين فقط من الآثار القديمة، وأعني بهما الآثار السلطية والرومانية القديمتين، ولم يبق لي إلا أن أجوب أنقاض أثينا ومفيس وقرطاج. كنت أود أيضا أن أحج إلى القدس: عبادة القبر العظيم، والإيفاء بالنذر. هنا، يرقد المحب.

قد يبدو غريبا اليوم الحديث عن الأمنيات وعن الحج. لكنني لا أخجل من إثارة هذه النقطة، إذ حشرت نفسي، منذ زمن بعيد، في زمرة المؤمنين بالخرافات والمستكبين. ربما أكون آخر فرنسي خرج من بلده للسفر إلى الأرض المقدسة، محملا بأفكارٍ حاجٍ قديمٍ ونيته ومشاعره.⁽¹⁴⁾

يوجد في كل واحد من هذه الأماكن مزار كبير. يشكل كتاب **خط مسير الرحلة** "رحلة حج طويلة إلى مزارات عظماء الرجال"⁽¹⁵⁾. قراءات للنقوش فقط!

تسم الرحلة الرومانسية المثالية التي لم يسبق أن تحققت إطلاقا برمتها، ثلاث محطات رئيسية، ثلاث مدن حافلة بالرموز: روما، أثينا والقدس، المصحوبة بهذه المدن أو تلك التي تدور في فلکها؛ لتكتملتها. ومثلما يكسر ابن المهاجر، بعودته إلى بلد المنشأ، عودةً والديه القسرية، كذلك يكسر شاتوبريان، في قراءته مدن أجداده، العهود القديمة الزائفة، المسيحية الزائفة التي ورثها عن القرن السابع عشر. إن الأفق الذي يفصل باريس عن اليونان أو عن القدس هو أيضا أفق ذهني.

14 - الكلام هنا لشاتوبريان، غير أن بوتور أهمل الإشارة إلى المرجع. نلاحظ في هذا الكلام بوحا بمثابة إعلان عن النوايا التي أفضت إلى الرحلة باتجاه الشرق، ويتبدى فيه حسن نية الكاتب بإشراكه القارئ مفصحا عن مصادره بخلاف الآخرين الذين يستبعدونه كما يعبر عن ذلك، وبمارسون عليه، بشكل أو بآخر، وصايتهم؛ ضمنا أو علنا. (المترجم)

15 - تغيب هنا أيضا الإحالة، والكلام هنا لشاتوبريان في سياق الإعلان عن نوايا التأليف والرحلة في الوقت نفسه. (المترجم)

يتعين علينا النظر إلى هذه الرحلات التي تتم في تاريخنا - المتمثلة في رحلات الحج الرومانسية التي تسمح لنا بأن نعيد، بصيغة مغايرة، قراءة ما تم نقله إلينا - في تعارضها مع رحلات أخرى ترتكز، بدورها، على مبدأ الذهاب والإياب: يتعلق الأمر هنا بالرحلات الاستكشافية.

نذهب هذه المرة إلى منطقة مجهولة، أو بالأحرى غير معروفة بالقدر الكافي، أو نستشعر أنها كذلك، فلا نركن إلى محكيات أو خرائط، بل نؤمُّ إلى الجانب الآخر من الأفق، الجسدي أو الذهني، ونوسع. تتجلى معجزة رحلة ماجلان في العودة إلى نقطة انطلاقه دون أن ينكفي راجعا من سبيل القُدوم نفسه.

في هذه المرة، نكتشف بين ثنايا المُستقرّ الثابت، منزلا كان أو موطنًا، التَّحوُّل البدائي؛ ويتعين علينا أن نعرف كيف نقرأ العلامات الطَّبِيعِيَّة. تُظهر محكيات كبار الملاحين أو المستكشفين أن هذه القراءة تتطلب، على العموم، خبير اللقيام بها. إنَّ الساكن المحلي المُستقرّ، بصورة أو بأخرى، هو الذي يُلقن المُكتشف، في معظم الحالات، كيفية الاهتداء إلى السُّبُل، وتحديد العالم، وتبيين المخاطر. سلفًا، يشغل البلد المجهول نصًّا، حتى وإن كان المترجم، ابن البلد الأصل، غالبًا ما يُقَصِّى، في نهاية المطاف، من قبل مُتعلِّمِه الخطير.

ويتطلب الولوج إلى الأراضي المهجورة تماما وقتنا أطول، إذ نحتاج إلى أدوات أحدث العلوم لمساعدتنا في عمليات مسحها، كما تظل هذه المجالات الخلاء غير مطروقة، في الغالب، من قبلنا؛ على الرغم من وجودها بكونها (القطب - جنوبي).

تُظهر رحلة الاستكشاف، بالطريقة الأكثر إثارة للدهشة، ظاهرة الوسم والكتابة. نُثَبَّت صليبا، نُقيم نصبا تذكاريًا، نحفر قبرا، نُنقش. كان أول شيء قام به الأميركيون الذين وطئت أقدامهم أديم القمر، هو وضعهم علما على سطحه، ولا أحد خطرت على باله فكرة الاندهاش من هذا الصنيع. في الحالة التي يكون فيها نسيج الأرض الجديدة النصبيّ كثيفا بقدر كبير، سيحمل المُكتشف إلى بلده الأسماء التي تعلمها من قبل المعلمين الأصليين، ولكن في أغلب الأحيان سيسمي آدمُ الجديد، دون كلل أو ملل، كل موقع يتميز بإمكانية رصده؛ ومن ثمة ستُغطى الخرائط العالمية بتسميات؛ وسيُعيّن، عمليا، مَسِيرُ

السواحل بهذا الحشد من العبارات. يسترجع المستكشف بلسانه الأرض التي يَعْبُرُها، قبل أن يستعيدها الغازي.

2-12 - دينامية المصطلحات

لقد تَبَتَّنَا مجتمَعنا في مكان واحد يَأْنُ حدد لنا مُستقرا، إنه لا يودُ تعرُّفنا إلا عن طريق عنوان شخصيٍّ ما زال يُنظَّم، حتى الآن، الطريقة التي نُنظَّمُ بها الفضاء، ماعدا في الفترات الفاصلة بين العطل النشيطة بصورة أو بأخرى والمجدِّة أيضا، لكنَّ الفحص الدقيق يُظهر لنا أن مفهوم المُستقر (المسكن) هذا، أو مفهوم التثبيت في مكان معين، يزداد اليوم تعقيدا أكثر فأكثر. في الواقع، إن هذه المصطلحات التي نتحدث عنها تغتني هي الأخرى، باستمرار، بالانتقالات التي تحدث من مكان إلى آخر. ذكرت في بداية هذه الدراسة مترو باريس. في الواقع، ما يغادره المسافر عندما يقصد النادي المتوسطي، ليس فقط شقته بشارع باريس، وإنما يغادر كل المجموعة التي يشكلها وترتبط به، إنه يغادر المصنع الذي يشتغل فيه رئيس عمال، أو البنك الذي يعمل فيه مستخدما، ويترك خلفه المسير الذي يسلكه صباح مساء علي الأقل. ويسري الشيء نفسه على المدن التي سيزورها، فلن تكون فقط غرفة في فندق، بل ستكون عددا من المتاحف والكنائس والمطاعم والمواقع والأزقة والميادين التي سيجوبها، وقطارات الترامواي وسيارات الأجرة والحافلات التي سيستقلها. تنقلنا الرحلة من مجموعة سُبُل أولى إلى مجموعة أخرى.

2-13 - مضاعفة المساكن

المساكن درجات، كما هو الحال بالنسبة إلى الاستقرار. إذا كان عنواني في باريس، فإنه بإمكانني الذهاب إلى روما في كثير من الأحيان لأجد نفسي في بيتي في هذه المدينة، يمكن أن أمتلك فيها غرفة ثابتة عند بعض الأصدقاء. نلاحظ الآن تكاثر المساكن الثانوية. ويصبح من المستحيل، انطلاقا من درجة ثراء معينة (الثراء النقدي والحظ على حد سواء)، تحديد أي هذه المساكن يُعد المسكن الرئيس. نصل إلى شكل أعلى من الترحال، اتحاد المساكن والتجوال.

هذا ما كان يحدث بالنسبة إلى الملوك وعلية القوم في العصور الوسطى. كان الفرسان جوالين مقارنة بالعبيد المرتبطين بحقلهم. وكان الملوك ينتقلون من قصر إلى آخر. يُعدُّ استقرار الملكية في فرساي انتصارا للبرجوازية الباريسية التي نجحت في أن تُقلد، في مدينتها، الاستبداد الدلالي لروما القديمة.

2-14 - المركبات

يصبح هذا الأمر أكثر أهمية حيث يمكن توصيل مختلف المساكن الثابتة بمساكن متحركة. كان بإمكان الملوك نصب خيمتهم بين قصرين. دعونا نذكر هنا في الخلفية قصورَ كوبلا خان في ماركو بولو القابلة للإزالة.

هنا من الضروري للغاية أن تأخذ صنافتنا عن الرحلات مختلف المركبات بعين الاعتبار. سيكون بعضها في الواقع مساكن، تلك كانت حالة السفن التي اختصرت العالم في السابق، ومقطورات العجر الذين كان المستوطنون يشاهدونهم يمرون بداخلها، وقد ظهر على محياهم ذعر ممزوج ببعض الرغبة. يتم اليوم، أكثر فأكثر، تعزيز منزل كل ساكن في أية مدينة بهذا الجزء المتحرك؛ سيارته التي يشعر فيها بأنه في منزله، كما سيحمل فيها، بحسب رغبته، عددا كبيرا من الأشياء مقارنة بما يمكن أن يحمله الإنسان على فرسه في العهود السالفة.

وإذا نجحنا في التخفيف قليلا من فكرة الحيازة الشخصية، يمكننا أن نتخيل كيف أن مفهوم المسكن الثابت، مع كل التشريعات المرتبطة به، يمكنه أن يصبح الآن مفهوما متجاوزا.

2-15 - اقتراحات

يجب أن نضمَّ إلى هذه التمييزات الأولى، العديد من التمييزات الأخرى. وفيما يأتي بعض الأمثلة:

2-15-1 - دراسة الرحلات وَفْقَ تقطيعها: هل يتضمن المسير الذي سيقطعه الرحالة بعض المراحل؟ وكم طول كل مرحلة؟ هل يتم في هذه المراحل تغيير المركبة أو نمط الانتقال؟ نلاحظ أن جميع رحلاتنا تتم تقريبا بالمركبات أو بطرائق تنقل أخرى، وأن تقطيعها يرتبط ارتباطا وثيقا بهذه الوسائل، كما بالشكل العام، وبالقصد.

2-15-2 - دراسة الرحلات وَفْقَ سرعتها؛

2-15-3 - دراسة الرحلات وَفْقَ طاقتها؛

2-15-4 - دراسة الرحلات وَفْقَ الرفقة: رحلات انفرادية، مثل رحلات الفارس الجوال في روايات العصور الوسطى، رحلات عائلية، رحلات جماعية، رحلات مجتمع بأكمله، رحلات لقاءات الصدفة (رحلات التوصيلة

المجانية)، رحلات مُ الشمل العائلي، رحلات تُحدّد مراحلها بـ "الصدقات التي نربطها"، بـ "العلاقات التي نقيمها"، بـ "الضيافات التي نحضرها".

2-16 - خطوط مسير عمودية

ولكن، حتى من وجهة نظر هندسة المسير، من الضروري إدراج بُعد آخر. لم نأخذ بعين الاعتبار، إلى حدود هذه اللحظة، الانتقالات المستوية التي تتم فوق سطح معين. دعونا نعتن قليلا بالكثافات:

2-16-1 - رحلات الارتقاء: ارتقاء جبل (المطهر لدانتي⁽¹⁶⁾) الارتقاء بالون، بطائرة، بصاروخ. تتميز كل هذه الوسائل بتوسيع تدريجي للأفق أو للنظام المرجعي: نحدد نقطة الوصول من نقطة الانطلاق: سيتحقق مسير القراءة بشكل طبيعي في اكتشاف هذا الناقل المتصاعد، والذي يحتاج، ليكتمل، إلى أن يضبط توازنه بعكسه.

16 - Le Purgatoire هو قسم من أقسام الكوميديا الإلهية لدانتي (1321-1265) يقع بين قسمي الجحيم و الفردوس، ويشير إلى واحدة من مراحل الرحلة الخيالية التي قام بها دانتي صحبة فرجيل (70م. 19م. - 19م. ق.م) إلى الأمكنة الثلاثة التي تنوزع إليها الآخرة، وقد شكلت هذه الرحلة بالفعل، كما يشير إلى ذلك بوتور، ارتقاء وسموا وصعودا من الأسفل إلى الأعلى، من الجحيم باتجاه الفردوس مرورا بالمطهر. الارتقاء هنا ليس ارتقاء فزيائيا فحسب، وإنما هو ارتقاء دلالي أيضا؛ تترتب عنه وضعيات أخرى ورؤى أخرى إلى العالم، إلى الناس وإلى الذات، فالرؤية من فوق تختلف عن الرؤية المصاحبة أو عن الرؤية من تحت. إن تموضع الذات من الموضوع المرئي عامل حاسم في تحديد مختلف أقطاب الرؤية. (المترجم)

17 - L'Enfer هو القسم المرتبط في هذه الرحلة الخيالية بالهبوط أو الانهيار، حيث يدخل دانتي، رفقة الشاعر الروماني فرجيل، حفرة مخيفة ذات شكل مخروطي باتجاه باطن الأرض، وتقرن مشاهداتهم وكل ما يصادفونه بالرعب والخوف والآثام واللعنة والعذاب. هل يمكن القول، انطلاقا من هذا التقابل بين رحلتي دانتي وصاحبه في الآخرة، بين رحلتي الارتقاء والهبوط، بين رحلة التطهير والخلاص ورحلة العذاب والجحيم، بأن الرحلتين تتخذ معناها ودلالاتها من طبيعة خط مسيرها الصاعد أو الهابط، هل هناك دائما تضاد دلالي ووظيفي بين الرحلتين؟ هل يعني الارتقاء دائما خلاصا وملاذا، في حين يدل الهبوط على الانهيار والهلاك. (المترجم)

18 - Le Voyage au centre de la Terre de Jules Verne رواية خيال علمي للكاتب الفرنسي جيل فيرن (1828 - 1905)، نشرت سنة 1864. نلاحظ في هذه الرواية أيضا، دون الاستطراد الممل في سرد أحداثها، تطابقا تاما بين اتجاه الرحلة الفزيائي وبين وظيفتها، إذ تصادف شخصيات هذه الرواية، في اتجاهها نحو مركز الأرض، المخاطر والأهوال، في حين تشكل عودتها إلى سطحها انتصارا إرادة الخير ضد إرادة الشر. هل يصبح الهبوط ارتقاء مقلوبا كما يشير بوتور إلى ذلك في هذه الدراسة. (المترجم)

2-16-2 - رحلات الهبوط: (الجميم لدانتي⁽¹⁷⁾)، العديد من الصفحات لدى هوجو، الرحلة إلى مركز الأرض⁽¹⁸⁾ التي يفضي بنا ضيق الأفق المؤقت، حين القيام بها، إلى كهوف فسيحة، ويعيدنا إلى سطح الجانب الآخر من الأفق العادي، ليفضح هذا السطح باعتباره كذبة. هذا ارتقاء مقلوب، مذهل، حيث تعين نقطة الوصول نقطة البداية، لكنها تحملها على القيام باستدارة؛ بإجبارها على الاعتراف (ولهذا السبب غالباً ما يتم تصوّر نقطة الوصول هذه مركزاً).

2-17 - نيرفال وشاتوبريان

دعونا نُلقِ، على سبيل المثال، نظرة على الرحلة إلى الشرق⁽¹⁹⁾ لجيرار ده نيرفال، في علاقتها بخط مسير رحلة من باريس إلى القدس لشاتوبريان. يتجنب بعناية مؤلف أوريليا⁽²⁰⁾ المراحل الثلاث الأساس، الكلمات المفتاحية الثلاث في كتاب الشهداء: روما، أثينا والقدس. سيختار، على النقيض من ذلك، ثلاث مدن بديلة يتخذها محطات رئيسية، بترتيبها بشكل عكسي: القاهرة، بيروت، القسطنطينية.

19 - Le Voyage en Orient de Gérard de Nerval كتاب رحلة من تأليف جيرار ده نيرفال (1808-1855) صدرَ على شكل أجزاء متفرقة، قبل أن يصدر كاملاً سنة 1851، يُضمّنه رحلته إلى الشرق. والمثير في هذه الرحلة هو الباحث إليها، إذ إن نيرفال لم يقم برحلته بهدف الاستكشاف أو معرفة الآخر، المكان والناس، أو التحقق من صحة الأفكار والمعلومات أو التأكد من صدقية الصورة عن الشرق وتمثله المسبق، أو جمع معلومات ومواد لمؤلفات أخرى كما هو الحال عند شاتوبريان (جمّع معلومات ضمّنها كتاب الشهداء) وفلوبير (البحث عن مواضع لأعماله الأدبية)، بل إن الرحلة كانت، بالنسبة إليه، الخلاص والمنفذ الذي سيشفيه من الأزمة النفسية التي ألمت به بعد موت حبيبته. هكذا، تصبح الرحلة ذات وظيفة علاجية. إنها التطهير من الآثام والأمراض والأزمات، وارتقاء الذات مدارج السمو والنقاء. (المترجم)

20 - Aurélia عنوان رواية كتبها نيرفال تقع في جزأين، صدر الجزء الأول و الجزء الثاني أسابيع قبل موته، وتوفي قبل أن يصدر الجزء الثالث. وتجسد "أوريليا" صورة المرأة التي قضى حياته يبحث عنها بين كل النساء، هي المرأة التي مات دون أن يُدرِكها، إذ توفيت أمه وهو ابن العامين، وتركته حبيبته لتزوج شخصاً آخر، ثم تموت فجأة بعد سنوات قليلة. إنها المرأة التي دفعته إلى أن يهيم على وجهه متسكعاً من مدينة إلى أخرى، ومن بلد إلى آخر، وأفضى تنقله إلى رحلة كان لها وما يزال الأثر الكبير في التراث الأدبي الانساني. إنها المرأة التي فجرت إنتاجاً أدبياً غزيراً كتبه في فترة وجيزة. تلك المرأة التي لا وجود لنظيرتها في عالم الأحياء، لهذا فضل الرحيل ذات يوم، بتصميم وعزم ذاتين، ليلتقي بها في عالم آخر يسمو عن عالم العقلاء، وربما المجانين، تاركا رسالة مؤثرة: "لا تنتظريني هذا المساء، فإن الليل سيكون أسوداً وأبيضاً". (المترجم)

ستكون القسطنطينية، عاصمة الإمبراطورية، بديلاً لروما. وستكون القاهرة، مع العلم المصري، بديلاً لأثينا. وستكون بيروت، بقربها من الدروز ومن قديسيها "حكيم"، بديلاً للقدس. وليس مرد ذلك إلى أن هذه المدن الثلاث تستطيع، في نظره، أن تحل محل مدن الغرب التقليدية الثلاث، وإنما لأن الرحلة إليها تعني امتلاكها القدرة على كشف الكذب الذي يكمن في الملفوظ الذي تقترحه علينا هذه الأخيرة.

بينما يغادر شاتوبريان فرنسا لتمكين كتابه من أن يكون مطابقاً للحقيقة؛ ليس فيما يتعلق بالمشهد العام فقط، لأن كلام هذه الأمكنة الثلاثة حُرّف من قبل الفرنسيين في القرن الثامن عشر، كما أن المرء يصبح قادراً، بوجوده في المكان نفسه، على سماع هذا الكلام في قمة مجده. يعتقد نيرفال أنه لا يكفي الذهاب إلى روما للقضاء على التحريفات التي لحقت النصّ الروماني، كما أن التحويل لا يتموضع فقط بين روما وباريس، وإنما يكمن سلفاً في المدينة الإمبراطورية والبابوية. ولذلك فمن الضروري التمرکز في نقطة إصغاء خارجية للكشف عن تصدعات المجال الروماني، وللاّمساک بهذا النص من الأسفل.

تظل رحلة شاتوبريان بالنسبة إلى نيرفال رحلة السطح (الظاهر). يَحسُب بنفسه رحلته باستخدامه مراكز مساعدة تتجلى في بؤر الحذف المتضمّنة البؤرَ الرئيسية، تلك التي ستمكّنه من تسليط الضوء، باعتماده اختلاف زوايا النظر، على كثافة الشَّرْك المنصوب الذي تُضمّره هذه المراكز الطّبعية. يترقب نيرفال، متجولاً في الشوارع أو المناطق المحيطة بالقاهرة أو بيروت أو القسطنطينية، العثورَ عما يمكنه من حدس وجود كهفٍ يمتد إلى أسفل روما وأثينا والقدس.

يتم تقديم علم الهرم، الحكمة الماسونية، بوصفه مؤسسة علم أثينا وحكمتها. إن ألم "حكيم" وإقامته في المارستان، مشفى المجانين، بما أنه يعادل هنا الرحلة تحت أرضية، فإنه يعارض تجسيداً آخر لتجسيد المسيح الذي مات في القدس. أخيراً، يحملنا الحكواتي مع أدونيرام، في ليالي رمضان، إلى عالم تحت أرضي حيث لا يتحول الإمبراطور سولومون وحده إلى مغتصب، بل يهوه كذلك الذي يستمد منه قوته بشكل جلي جداً.

وبما أن مدن شاتوبريان الثلاث تتواصل فيما بينها، فإن روما تجمع، بأباطرتها وباباواتها، إرث أثينا والقدس وعهدهما، لكن بإخفاء هويتها قليلاً. والشيء نفسه يحدث بالنسبة إلى كهوف نيرفال التي تتواصل هي الأخرى مع

بعضها: عاش مسيح الدروز ألمه بالقاهرة، وبما أن عالم أدونيرام التحتي يمتد تحت القدس، فإن المطاف ينتهي به إلى نفس تربة روما نفسها.

بالتأكيد، كان هناك في خط مسير الرحلة وجوداً لعالم تحت أرضي، وذلك بسبب الموضوع الأساس المتمثل في المقابر، ولكن يكفي أن يرفع أحدهما الآثار والنقوش، أي ما نحتفظ به من الميت لحظة دفنه، لحظة تحوله إلى حَرْف، في حين يرغب الآخر في أن ينزع من الأموات سرّاً ما لا نود حيازته قطعاً، ولهَذَا السبب فإن نيرفال مُلزم بالكشف عن سُبُل ماثلة للتسلل تحت الألواح.

يُعد حج شاتوبريان رحلة في التاريخ، أما رحلة جيران دي نيرفال فهي رحلة في كذبة التاريخ.

3 - الرحلة بوصفها كتابة

3-1 - مكتبة الرحلات

أخيراً، بما أن هدفنا هو، قبل كل شيء، تسليط الضوء على الروابط بين السفر والكتاب، فيجب علينا أن ندرس الانتقالات وفق درجة أدبيتها.

تُعد الرحلات الرومانسية جميعها رحلات كُتِب. لقد قام كل من لامارتين، كوتبي، نيرفال، فلوبير، وغيرهم، بتصحيح الموضوع الذي طرحه شاتوبريان وتكاملته وتنويعه (21).

في الحالات كلها، هناك كُتِب تُحْت على القيام بالرحلة، كُتِب مقروءة (على وجه الخصوص كتاب **خط مسير الرحلة**)، وكتب متوقعة (بدءاً بكتاب **الشهداء**).

يقرأ الرحالة كتباً أثناء رحلاتهم.

يكتبون عن رحلاتهم؛ ويدونونها، في معظم الأحيان، في يومياتهم.

21 - إذن، فكل من لامارتين (1790-1869)، كوتبي (1811-1872)، فلوبير (1821-1880)، نيرفال وغيرهم، لم يقوموا فقط برحلات في الأمكنة، ولكنهم قاموا برحلات أخرى، هي رحلات في الرحلة المدونة من قبل شاتوبريان، رحلات تكمل هذه الأخيرة وتصححها وتصفها.. إنها رحلات موازية باتجاه الكتابة وفيها: رحلات الكتابة نحو الكتابة. وتشكل رحلة شاتوبريان، بهذا، نصاً متعلقاً (hypertexte) بالنسبة إلى النصوص الأخرى التي ألفت لاحقاً، خاصة أن كل رحلات هؤلاء الكتاب صدرت بعد 1811 سنة صدور رحلة شاتوبريان. (المترجم)

وينتج، عند العودة، كتاب عن كل هذا دائما، وإلا فلن نتحدث عنها أبدا.

يقومون بالرحلة من أجل الكتابة، ويقومون بها وهم يكتبون، لأن الرحلة بالنسبة إليهم هي كتابة.

3-2- توقيعات

إنه الوضع نفسه منذ التجوال البدائي. يَشُقُّ الحشد، في تنقله، بعض الميمرات، يعزل بعض المعالم، يرسم حدود فضائه، وينقش الأسماء على قبوره. يعلم المكتشف الأرض التي يرسو عليها. سيخلف رحالونا أثرهم في المدن التي حَجُّوا إليها: عددا من السجلات الموقعة والكتب الذهبية، ونقوشا للتذكاري. وكم هو مؤثر دائما أن يكتشف الرحالة، في هذه الكتب، أثر رحلة سابق!

أن يُخلف المرء أثرا يدل على مروره، فهذا معناه الانتماء إلى المكان، معناه أن يصبح المرء ذاته رومانيا أو أثينيا أو قاهريا⁽²²⁾؛ ومن ثمة، فهذا لا يعني فقط العودة إلى الوطن وَفَق الصورة التي رَسَّخَتْها في ذهنه هذه الأماكن المحملة بالرموز، بل معناه أيضا أن يجعل وجوده في حد ذاته "وسما" يأمل ألا يُمحي من العلامة التي زارها. ومن المؤكد أن الذهاب إلى أثينا يعني أيضا، بالنسبة إلى الرحالين اللاحقين، بمعنى ضيق مقارنة بغيره من المعاني، الذهاب لرؤية المدينة التي زارها شاتوبريان، هذه الزيارة التي تضيء، بطريقة معينة، بعض السمات الأخرى المرتبطة بها.

لكن، إذا كنا نفهم أن جنود الجيش النابليوني أرادوا، بتركهم توقيعهم، التذليل قطعاً على مرورهم بكتابة محفورة غائرة على الملاجئ العلوية ببرج معبد الكرنك العظيم الأول، وإذا كان عثورنا عليها مسألة مؤثرة بالتأكيد، فإن الرحالة الحديث يتردد-انطلاقاً من اللحظة التي يغطي فيها النسيج النصي بكثافة كبيرة الأرض أو الموقع- في خَطِّ علامة تخريبية يعتبرها غير ذات أهمية كبرى مقارنة بما كان سيدمره.

يحلم الشخص الذي يحل بالمكان، مباشرة بعد السائح الأول، بأن يتركه بكراً، وبألا يكون الغريب الوحيد الذي يزوره، وإنما أن يكون غريباً غير مرئي بشكل من الأشكال، بدون حضور ثقيل، بدون أوساخ، أن يكون شبحاً إلى

22 - نسبة إلى مدن روما، أثينا والقاهرة. (المترجم)

حدما، ألا يترك أي أثر البتة. يتصرف هذا الشخص، بهذا الشكل، بدافع إدراكه المتاعب التي يجلبها إلى هذا المكان الذي يأتي إليه لتثقيف ذاته والترويح عنها. في هذه الحالة، نجد أنفسنا مرة أخرى أمام شكل آخر من أشكال ميثولوجيا الصفحة البيضاء.

3-3 - الكتاب بوصفه علامة

إننا غالباً ما سنُفَضِّل - في مقابل العلامة المباشرة التي قد تَدَمَّرُ العلامات السابقة، وربما تؤدي إلى غيابها - علامة أكثر توقيراً وأكثر أناقة، وفي الغالب أكثر حسماً في نهاية المطاف. يُعد الكتاب، بموضوعاته التمثيلية، مثالا ممتازا لهذا النوع من العلامة. لقد أشرنا في السابق، في رحلات الاستكشاف، إلى الدور الأساس التي تؤديه التسميات التي غالباً ما يتم تسجيلها في الموقع نفسه؛ ولكن، قبل ذلك، على الخرائط وفي المحكيات (أحياناً بعد وقت طويل الأمد: هكذا، فالأسماء التي أطلقها الملاحون البرتغاليون الأوائل على مرافئهم على امتداد سواحل البرازيل، تُطلق الآن على محطات السكك الحديدية، وتقاطعات الطرق، والأزقة، وعلى غيرها).

إنها الرحلة نفسها التي تسمى الأماكن. ولكن بمجرد تسميتها هذه الأخيرة، فإن الرحلات المتعاقبة ستكرر هذه التسميات بترتيب أو بآخر. سيقوم الرحالة بتجميع هذه الكلمات المعقدة للغاية التي تشير إلى المواقع الكبيرة؛ في جملة. يتناول شاتوبريان "القدس" بطريقة معينة بوصفها منتهى مسير الرحلة، بما أنه يذهب إلى هناك عبر مدن البندقية، أثينا والقسطنطينية. وستشغل هذه المرحلة بمثابة قوس، بمثابة هبوط، في حين ستشغل مرحلة أخرى، على النقيض من ذلك، لحظة رئيسة في البرهنة. سيسعى نحو الكتاب جاهداً استعادة نحو الرحلة.

4 - الكتابة بوصفها رحلة

ليس من الضروري، علاوة على ذلك، أن يكون هناك كتاب. يكفي أن يكون هناك أثر، كيفما كان، يُسجَّل رحلة، وهذا بالضبط ما يصعب اليوم غض الطرف عنه. إن ترتيب المدن أو المواقع، وفق نظام معين خلال خط مسير رحلتي، يجعلني أصف ذاتي فوق سطح الأرض، أو حتى في سُمكها، يجعلني علامة ثابتة.

بما أنني كنت قد اقترحت في السابق تأسيس علم للترحال، فإنه بإمكانني الآن اقتراح فن للترحال: إنه الفن الذي يتمثل ببساطة في القيام بالسفر، ثم إنه يترك بعض الآثار هنا وهناك، المشروطة تماماً بالأثر العام، فإن ابتكاراً من هذا النوع في خط مسير الرحلة، أو تغييراً للمركبة، أو توقفاً لأمد طويل، قد يثير الكثير من الإعجاب أو من التعليقات، أكثر مما يثيره تعبير جميل في قصيدة عظيمة.

ولكن، ما التسلية التي يجلبها الكتاب بجميع الأشكال التي يظهر أنه قادر على تجسيدها اليوم، (ولنحلم لحظةً بكل هؤلاء الوسطاء الذين يمكن تصورهم بين هذه الرحلة التي تمت بالفعل - هذا الارتجال المهيأ - وبين ظهورها على شكل كتاب) مادام أنه منذ اللحظة التي يصبح فيها الاشتغال عليه (الكتاب) بوصفه الوسيلة الرئيسة التي يُعلم بها المسافر مكانَ مروره - وهو حرٌّ في قيامه بذلك - اشتغالا على هذه العلامة بشكل كبير.

إذا كانت رحلة الرومانسيين تؤدي إلى تأليف كتاب، فإن في إعادة كتابة هذا الأخير استمراراً لنشاط الرحلة نفسه. إذا كانت القراءة محترقة سلفاً، حتى إن كانت لا تدعي في بعض الأحيان أنها ليست سوى عبور مبهر في سحابة البياض، فإن الكتابة، بوصفها دائماً قراءة متحوّلة، فهي كذلك بالضرورة بصورة متزايدة.

إن مصطلحات روما، أثينا، القدس، موضوعة بترتيب معين في جملة رحلتي، بما أنه يمكنني أن أنوع فيها - بتأثير من مسير الرحلة، في المحكي الذي أقترحه، في الأقبية التي أسلكها، في المنحنيات التي أجوبها - فإنه بإمكانني أن أكتشف.

4-1 - إرسال

نادراً ما أكتب في المكان الذي أوجد فيه أثناء سفري، كما لا أحمل معي مفكرة سفر. أتحدث عن مكان في مكان آخر. أحتاج إلى أن أجعل رحلاتي ترحل هي الأخرى. تدور الأرض بين المسافة التي تفصل بين مصطلحين في جملة من جملي، أو بين موقعين لفظيين أبرزهما وأشير إليهما.

فأنا بذلك شكلت لذاتي نظاماً كاملاً من الأوطان أحسنه تدريجياً.

أو بالأحرى:

فأنا أتشكل بذلك من نظامِ أوطانٍ يتحسن تدريجياً.

أو بالأحرى:

إن نظام الأوطان الذي يتحسن هو الذي يُشكّلني تدريجياً بهذه الطريقة.
وأرسل هذا النص من جبال الألب البحرية إلى باريس وأستراليا في
الوقت نفسه، ليُنشر في العديد من الأماكن الأخرى.

نماذج ووظائف الرحلة المعاصرة⁽¹⁾

ماري هيلين لاسني

ترجمة عثمانى الميلود⁽²⁾

الملخص

يقدم هذا الجزء المترجم، من دراسة الباحثة الكندية الدكتورة ماري هيلين لاسني⁽³⁾، صورة تقريبيّة عن العلاقة الجدلية بين التغيرات السياسية والاقتصادية والإيديولوجية التي شهدتها الغرب وأثرها على العلاقات الدولية، بعامّة، وعلاقة الغرب بإزاء الآخرين. وهو ما نجم عنه بروز نموذجين مختلفين من الرحلة الغربيين؛ نموذج الرحلة-الكاتب، ونموذج الكاتب-الرحالة. وخلصت إلى أن السياحة المكثفة، يمكن أن تشكل، اليوم، نهاية للرحلة الأصيلة والإرادية.

1 - استل هذا المقال من الفصل الأول، من أطروحة الباحثة الكندية الدكتورة ماري هيلين لاسني:

Lasnier, Marie Helene, « Ecrivain-voyageur, versus voyageur-écrivain », in **La Déconstruction du voyage et de ses modes d'écriture au 20 siècle vers une réécriture du récit de voyage et de l'ailleurs**, Sanford University, 2010, pp.45-86.

ونظرا للحجم المخصص للترجمة في مجلة سرود فقد حصرنا ترجمتنا على الصفحات الآتية: (45-57، 68، 70-، 76-75، 85).

2 - عثمانى الميلود: أستاذ التعليم العالي، باحث وناقد وديداكتيكي ومترجم مغربي (من الفرنسية والإنجليزية). من مواليد وجدة. له العديد من المؤلفات (الفردية والجماعية الأكاديمية والنقدية والتربوية). عضو مختبر السرديات منذ 1996. من مؤلفاته الفردية: شعرية تودوروف، الشعرية التوليدية، العوالم التخيلية في روايات إبراهيم الكوني.

3 - ماري هيلين لاسني: أنثروبولوجية وصاحبة مكتبة ومهتمة بالإشهار ومدّسة كندية. تعتبر هيلين أن كل المهنة تقود إلى الأدب بشرط أن يحب المرء القراءة والكتب وكل ما يتصل بهما. من أهم مؤلفاتها الكتاب الذي ترجمنا منه هذا المقال.

الكلمات المفاتيح: الرحلة الحديثة، الرحلة الأنثروبولوجية، المؤلف-الرحالة، الرحالة-الكاتب، الكاتب-الرحالة، وهم الغرائبية، الغيرية

تقديم المترجم

تعتبر هذه الترجمة، جزءاً من أطروحة حقيقية للباحثة الكندية الدكتورة ماري هيلين لاسيني؛ أطروحة سعت، من خلالها، إلى استكشاف مجموعة من الكتابات حول العالم، وحول الآخر. وهي بالتالي سعي، تحفه آمال كبيرة، في بلوغ هدف أساس، محوره المركزي الأسئلة الآتية: ما الاتجاهات والأهداف التي تحكمت في فعل الرحلة والكتابة؟ ما النوايا الثاوية خلف هذين الفعلين الإيجابيين؟ هل كانت الرحلة هدفاً للكتابة أو كانت الكتابة حافزاً على الرحلة والسفر، أو أن الرحلة كانت، فقط، سعياً لتحقيق المفاجأة واللذة؟ وهل من السهل تمييزهما عن بعضهما البعض؟

يوجد، وفق هذا المشروع، ميل إلى ترتيب معظم الكتابات الرحلية وفق نمطين إثنين: الكاتب-الرحالة والرحالة-الكاتب. وبدراسة هذين النموذجين، من الكتابة، وتمييزهما، بشكل أفضل، تمكنت الباحثة الكندية من جعلنا نفهم سبب وكيفية المرور، وفق منطق تدريجي، من كتابة الرحلة إلى رحلة الكتابة مع فجر القرن الواحد والعشرين.

النص المترجم

تميز القرن العشرون بفترة من التغيرات السياسية والاقتصادية والإيديولوجية والجغرافية العميقة، بعامه، وعلى صعيد التغيرات البشرية على وجه الخصوص. ومن وجهة نظر سياسية، فقد كان للحرين العالميتين، بالإضافة إلى العديد من النزاعات الدولية وبداية نهاية الاستعمار في النصف الثاني من القرن، نتائج إضافية على العلاقات الدولية، وعلى علاقتنا مع العالم والآخرين. في الغرب، تفاقم صعود الرأسمالية، وتزايد الإقبال على ثقافة أكثر فردية، والبحث المستمر عن الجدة، والهروب والمغامرة، كل ذلك بشرّ باشتعال أزمة سوسيو-اقتصادية اعتباراً من النصف الثاني من القرن. وفي الوقت الذي كان الإنسان يداوم على إعادة تجديده وفرديته ووضع حدود لها في تماس مع الآخر من خلال السفر، كان العالم يعيش ضحيةً لما حازه من تقدم، فإن مآل الرحلات والعمولة لم يكف عن الانحصار. وبمنأى عن سؤال القدرة على العيش بالفعل،

ومعاصرة هذه التغيرات، على مر هذه العصور، فهل وُجدت طرق كثيرة للرحلة خلال القرن 20؟ ولماذا ما يزال البشر مداومين على الترحال؟

بعد دراسة المعنى الاشتقاقي لمصطلح ”الرحلة“، نود أن نوضح أنواع الرحلة المختلفة ووظائفها باستخدام عدة أمثلة. سنرى كيف أدت هذه الأساليب تدريجياً إلى ظهور طريقة جديدة للتحرك خلال فجر القرن الحادي والعشرين.

أ- تمثيل الغيرية من خلال الرحلة خلال بداية القرن العشرين

كانت بداية القرن العشرين، فترة رحلات عظيمة، حيث ذهب العديد من الرحالة؛ المستعمرون والمستكشفون لاستكشاف العالم واكتشاف أمكنة أخرى. كما صادف هذه الفترة ولادة الوعي الجماعي لدى بعض الرحالة، أو المؤلفين الرحالة، الذين واجهوا، فجأة، العواقب الوخيمة للحركة الاستعمارية. وكانت الرحلة، التي تم الإقبال عليها، خلال هذه الفترة، بمثابة مهرب من الملل والرتابة الناجمين عن وجود الرحالة؛ أي باعتبارها ذهاباً لملاقاة وفهم هذا الآخر الذي طالما سحره. وتميزت بداية هذا القرن باهتمام متنام على الغريب، وشاعرية العجيب لدى عينة من المؤلفين-الرحالة الذين سعوا إلى فك لغز العالم الخارجي. وشكلت أعمال بيير لوتي (Aziyadé و Suprêmes Visions d'Orient) التي نشرت تباعاً سنتي 1879 و 1921، أمثلة جيدة لهذا الميل. وتبدو هذه الروابط باعتبارها مغامرات حقيقية باتجاه المجهول، وفيها بحث لوتي، في الآن نفسه، عن أن يذوب في الآخر، من خلال اعتماد ضمير المتكلم ”je“ السردية بوصفه حجاباً، كما بحث عن تخليده بفعل الكتابة والأمكنة التي اكتشفها. ففي الوقت الذي نجد فيه لوتي، في Aziyadé، يُعَرَّب المرأة الشرقية وخصوصية كل أمر غير مألوف بالنسبة للرحالة، نجد، في SVO يعث من جديد أحاسيس وتجارب عاشها، في الماضي، لكنها انطفأت أو اختفت مع مرور السنين. فلوتي مؤلف-رحالة عالق بين نزعتين؛ فمن ناحية أولى، يسعى إلى الرفع من قيمة الأمكنة الغريبة من خلال ابتكار تمثيل معين للشرق ينتمي إلى ما دعاه إدوارد سعيد⁽⁴⁾، لاحقاً، بـ”الاستشراق“ (ص.47).

4- لمزيد من المعلومات بهذا الخصوص، ينظر كتاب الاستشراق، الثقافة والإمبريالية لإدوارد سعيد أو العيون الإمبريالية والرحلة- الكتابة والمناقفة لماري لويز برات. ينظر كذلك ردود الفعل المتضمنة في نقد النزعة الاستشراقية، نص الاستغراب لأيانبور وماو أفيشاي اللذين استعانا بالمفهوم كي يحدثا تياراً مضاداً للاستشراق.

والاستشراق حركة أدبية ظهرت خلال القرن 19، وعبرت عن انجذاب الغربيين إلى الثقافة الشرقية، في منطقتي الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، مما أدى، تدريجياً، إلى فهم خاطئ للشرق، مثل الانطباعات الغربية. ومن ناحية أخرى، أدان لوتي الموقف الغربي وأخطاء الاستعمار على الثقافة الشرقية. تنتقد أعمال لوتي، بشكل غير مباشر، رحالة الغرب لعجزهم عن إدراك الطبيعة الحقيقية لتركيا، كما يراها هو، على الرغم من أنه لام نفسه، مرارا وتكرارا، كونه لم ينجح تماما في فهم هذا الفرق وإصلاحه. وهكذا نجد أن تجارب رحلة لوتي تتوافق مع هذه الفترة "الغرائبية" من هذا القرن، حتى لو كان هو، نفسه، شكلا من أشكال الغرائبية "الخردة" كما عرفها من قبل فكتور سيغالن، مادام أن لوتي قد تمرد على اللعب على الكليشيهات، وأحدث، في مؤلفاته، انطباعات شرقية أصيلة. مكثت الأماكن الغرائبية والبعيدة التي وصفها، غالبا، عناصر قابلة للنقل إلى بعضها بعضا، إذ كل شخص موصوف ليس إلا جزءا من مشهد يتم إدامته، إما بطريقة جيدة أو سيئة، مستهدفا القارئ.

وعلى الرغم من انجذاب لوتي لما هو غريب، فإن هذا الآخر هو مجرد موضوع، خاصة في *Aziyadé*، إذ وصف امرأة غريبة ليس سوى ذريعة لكتابة تقرير عن رحلة، دون أن يستلزم من الرحالة، بالضرورة، مساءلة دوره الغربي بإزاء الأماكن الأخرى. ومن سمات هذا النوع من الرحلات الاهتمام الذي يبديه رحالة مثل لوتي تجاه ثقافة مختلفة عن ثقافته، ورغبته في التعرف عليها من خلال الانغماس في لغتها وتقاليدها، بينما حاول، دون قصد، سجن هذا الآخر في الفضاء المحدود للصفحة، دون أن يتعلم منه، ولا أن ينجح في اختراق خصوصيته. وبالتالي، فإن هذا النوع من الرحلة غامض لأنه يعرض على القارئ انطبعا ضيقا وذاتيا عن الأمكنة الأخرى تحيل، في الغالب الأعم، على معيار للمقارنة الذي هو الغرب؛ معيار لا يتيح للقارئ، تماما، فهم أسس هذا التعارض. تسلط تجربة لوتي الضوء على الصعوبة التي جابهت رحالة هذه الفترة، على قبول الغموض الأبدي للآخر. تقدم أسفاره منظورا لعلاقة جديدة لا تشبه منظور بداية القرن 20، تقع بين المثالية والاستشراق والإعجاب، على الرغم من أن المؤلف-الرحالة ما يزال منحصرًا بسبب بؤسه، وعجزه عن نسيان أنه موجود هنا من أجل إقامة علاقة جديدة بالعالم الخارجي.

يكشف مثال بيير لوتي عن شخص يهتم بالجمال العابر للأشياء، ويحاول، من خلال تجربة الرحلة أو من خلال ممارسة الكتابة، تخليد انطباعات رحلاته

قبل أن تتبدد، وهو ما يمنح القارئ وهم قيمة مرور الوقت. إن تجربة إيزابيل إيرهارت التي ابتدأت عام 1897، وهو التاريخ الذي خرجت فيه إلى رحلتها الأولى إلى الجزائر، إذا قارناها برحلات لوتي، تطابق، بشكل من الأشكال، هذا النوع من الرحلات إلى الأمكنة الغريبة، وتشخص، بالطريقة نفسها، الفتنة الغربية المتنامية تجاه ثقافة "غرائبية" ومختلفة عن ثقافتها. فإيزابيل إيرهارت هي واحدة من الرحالة الذين غادروا بلدانهم من أجل أن يعيشوا (ويكتبوا بالموازاة) تجارب جديدة، من وجهة نظر دينية وروحية وإنسانية على وجه الخصوص، بقصد الوصول إلى حقيقة بعينها، وتهدة البؤس العميق الذي طالما كان أحد الأسباب الرئيسة لرحلتهم الأولى. كما يمثل هذا النموذج من الرحلة، سعياً إلى القطيعة مع العالم الغربي ورفضاً لتقاليد العصر. وفي حالة إيزابيل، كان البحث عن سعادة ممكنة وحقيقية، في مكان آخر، وذلك بفضل الحرية التي تتحقق من خلال الرحلة والدين والحب.

إن إيرهارت هي مثال شديد الأهمية، لأنه يأخذ بعين الاعتبار هشاشة امرأة غربية وشجاعته، مع بداية القرن 20؛ امرأة عذبتها رغبتها في الهروب إلى وجهة جديدة، واختيارها التخلص من ثقافتها الخاصة، وحبها العميق للثقافة الجزائرية. فمؤلفها *Ecrits sur le sable* الذي تم نشره لأول مرة سنة 1906 إثر وفاتها، يتتبع مغامرات هذه الرحالة الوحيدة، في الجزائر، متكرة في زي عربي، مع استعداد للمخاطرة بنفسها بغية لقاء الآخر ومعرفته وإضفاء معنى على وجودها.

تنقسم كتابات إيرهارت إلى قسمين؛ *Journaliers* وهو عبارة عن تقرير عن سيرة ذاتية تشارك فيه انطباعاتها عن الرحلة وتمثالاتها الخاصة. أما كتابها الثاني *Ecrits* المتكون من قصص قصيرة، مستقلة عن بعضها بعضاً، فيتطابق مع الحكايات أو السير الغيرية القصيرة لأفراد التقت بهم الرحالة في طريقها. وقد أتاحت لها هذه القصص إمكانية الحفاظ، من خلال المكتوب، على حكايات شفوية، غالباً، لهذا الشعب الذي سحرها كثيراً، بينما ينغمز القارئ، بموضوعية راقية، في عالم مجهول يواجه فيه الأجنبي، غالباً، الروع والعنف والفقر، والموت أحياناً.

وخلالها لبير لوتي، لم يكن لدى إيزابيل إيرهارت مخطط للعودة إلى وطنها بعد الرحلة؛ فقد اختارت اعتناق الإسلام للزواج من جزائري والبقاء هناك حتى وافتها المنية، بطريقة عرضية ومأساوية، في عام 1904. ولكن إيرهارت، مثلها

مثل لوتي، على الأقل، انشغلت، بصدق، بثقافة جديدة، واختارت أن تعيش حياتها، بشكل متواضع جدا، حتى تذوب في الغير. من جهة أولى، فإن تجربة إيرهارت تسير على خطى لوتي الذي اعتبره كثير من النقاد، من "المستشرقين" الأوائل خلال القرن 19، فقد أسهمت كتاباته، بالفعل، في خلق أسطورة الشرق من خلال رواية العديد من النوادر ومختلف العوائد والناس الذين التقى بهم، مع الرغبة في المحافظة كتابةً على خرافات ثقافة تقوم، أساسا، على تقاليد شفوية. ومن جهة أخرى، تقتفي نصوص إيرهارت الأدبية مراحل رحلة فريدة وفردية انشغلت هذه المرأة، خلالها، بالدرجة الأولى، بالسمت الإنساني والتراجيدي والأصيل للقاءاتها، وليس فقط بالجانب الغرائبي وبالجدة التي تمثلها الأماكن الأخرى، أمام ناظري القارئ الغربي. وواقعية إيرهارت مأتاها، دون ريب، انتباهها الخاص إلى فقر ومعاناة أفراد التقية، أولئك الذين كانوا معرضين للخطر على الدوام، كل ذلك من غير أن تقع في عيب ميز عصرها: التمثيل النموذجي. وميزة هذه الرحلة، التي جئنا على وصفها، باعتبارها بحثا عن الشفافية والوضوح في عرض أوجه الاختلاف، وميل إلى "مشرقية/استشراقية" هذا العرض، نجدها واضحة في هذا المقطع من *Ecrits sur le Sable*: "إيماء سوداوات رائعات كن يقدمن لنا الشاي وأكلة الحليب واللحم المفلفل. وأسفل "ملحفاتهن" الصوفية الداكنة، تندس أجساد ناعمة وصلبة. كُن يتسمن نصف ابتساما، ويحركن عيونهن مصحوبة بحركات مداعبة. وكم كانت هذه الزاوية بمنأى عن التهديدات الخارجية [...]. فلأول مرة نجتاز فوضى وجدة، تحت شمس الظهرية، وخرجنا من البوابة الشرقية نفسها [...]. ورغم كل تناقضات وجدة؛ مدينة العفن والجوع والعهارة، فقد تركت في نفسي انطباعات عميقة ومثيرة جدا، عن إفريقيا. غادرتها دون أن أهجرها، محافظة على ذكرى جميلة، ولحظات نادرة وخفية، بدت لي هادئة وبشوشة وبمسحة جمال حزين لأميرة ساقطة، غارقة في الرعب والأطلال المغربية. في هذا البلد حيث كل شيء ينزلق ويسير الهوينا، تحت النظرات اللامبالية لرجال مستسلمين للفناء، غير مؤمنين بالإرادة الإنسانية..." (48) (Isabelle Eberhardt، 1988، 221-222)

إن من شأن استخدام مفردات غريبة، في هذا المقطع، شأن "ملحفة" أو "ديفا" أن يسهم في إحداث انطباع بالغرائبية على طول عرض الحكاية، بالرغم من أن إيرهارت كانت تقحم، إلى جانب هذه الكليشيهات، كل ما كانت تدركه من حزن أو انحلال. وفي النهاية، دونت إيزابيل إيرهارت، في

سجلاتها (Journaliers)، كل ما احتفظت به من انطباعات الطريق، وما أعادت تتبعه، من تبدلات عاشتها، وخلدت الزمان الذي أمضته خلال ترحالها، وليس تثقيف القارئ عن ثقافة الشرق فقط. وفي خاتمة (E.S) أشارت إيرهارت قائلة: ”بدأت هذا السجل قبل عام ونصف في مدينة مرسيليا البغيضة، وانتهيت منه اليوم في وقت يشف قتامة [...] ومن بين كل الذي حصل خلال هذه الأشهر الثمانية عشر، ليس ثمة إلا القليل الذي وجد طريقه إلى هذه الأوراق المكتوبة، بكيفية عشوائية، في أوقات كنت بحاجة إلى صياغتها... هذه الأوراق لن تكون مفهومة دوماً، بالنسبة للقارئ الأجنبي، إذ هي، بالنسبة إلي، من مخلفات تقديس الماضي. ولربما سيأتي يومٌ، أتوقف فيه عن تسجيل عينة من الأفكار والانطباعات كي أحتفظ بها لبعض الوقت. في الوقت الحالي، أشعر أحيانا بحلاوة عظيمة وأنا أعيد قراءة هذه السجلات خلال الساعات الماضية.“ (نفسه.)

وهكذا نجد أن مثال هذين المؤلفين-الرحالتين أسعفنا على توضيح دلالة الرحلة خلال مستهل القرن 20 والغاية منها، كونهما يتتبعان إلى فترة الانتقالات الجغرافية الكبرى ما بين المشرق وآسيا، وفيها كشف الرحالة الغربي عن اهتمام خاص بعينة من الوجهات، ساعياً إلى الانغراس في الآخر قصد فهم جيد لثقافته. وفي حالات عدة كان الهدف إرشاد القارئ المستقر إلى ما تعلمه الرحالة خلال هذه المغامرة.

كما تتيح لنا كتابات أخرى لمؤلفين-رحالة في القرن 20، فهم وظيفة الرحلة وتحليلها، في هذا العصر، بشكل حسن. وعلى الرغم من صعوبة ذكرها جميعاً، فمن المفيد أن نرى كيف يختلف بعضها عن بعض، وإلى أي حد يفصح هؤلاء الرحالة عن أمر مختلف غير الرغبة البسيطة والمشاركة، في ذلك العصر، والذهاب قصد ملاقات ما هو غير معروف وغامض أكثر من أي وقت مضى.

وآخر مثال، هو لهنري ميشو، *Un Barbare en Asie* يظهر خصوصيات هذا النوع من الرحلة، ونوايا المؤلف تجاه القارئ. يشبه تقرير ميشو، للوهلة الأولى، دفتر طريق تقليدي، تقريباً، يستعرض فيه السارد وصفا موضوعياً ومتنوعاً لمختلف الأماكن التي اكتشفها أثناء رحلته. ينتمي ميشو، بهذا الصنيع، إلى الاتجاه الغرائبي طالما أنه ما يزال مفتوناً بالأماكن الغريبة، واجداً لدى الآخر ما يستحق الاهتمام والاكتشاف نظراً لجذته. وبالفعل، فإن استخدام نمط معجمي معين وتعبير محلية يُحدث، غالباً، حالة غرائبية مبالغاً فيها. وإذا ما

أضيف هذا الأمر إلى الوصف التفصيلي لكل جوانب البلد الموصوفة، شأن الدين واللغة والثقافة أو العادات، فإنه يجعلنا نفهم أن وظيفة السفر، لدى ميشو، هي وظيفة أنثروبولوجية بالدرجة الأولى. حقيقة إن اهتمام ميشو بعينة من ميزات الهند والصين أو اليابان، خلال رحلته؛ مثل فهم وطريقتهم في الحب، وصلاتهم، أو كيفية عيشهم تجربة الموت، يثبت أنه يتوفر على معلومات مهمة عن هذه الثقافات مع تأكيد على صعوبة تحقيق وحدة متكاملة في هذا العالم. وعلى النقيض من الرحالة الذين يسعون إلى الهيمنة على الأمكنة الأخرى لفهم جوهرها وخصوصياتها، بشكل أفضل، بالمقارنة مع نموذج مرجعي غربي، يعكس ميشو وجهة النظر هذه، مانحا الآخر إمكانية أن يعبر ويتقد الرحالة الغربي المتوحش.

يهتم هذا الرحالة هنا بما يميز العديد من الثقافات والبلدان وطرق التفكير، فهو يستخدم قبل كل شيء الرحلة لمراقبة مكان الآخر واكتشافه، مع عرض هذا الاختلاف باعتباره تهديداً وغمضاً، من اللحظة الغريب قادر بنفس القدر على هز حقائقه والحكم عليه في المقابل. هنا، يولي الرحالة أهمية لما يميز ثقافات وبلدان وطرق تفكير أخرى، جاعلا من الرحلة أداةً لملاحظة المكان الغريب واستكشافه، معتبرا أن هذا الاختلاف أمر غامض ومهدد، خاصة حينما يصبح هذا الغريب قادرا على زعزعة يقينياته والحكم عليها. بهذا الصنيع، يصوغ ميشو رؤيا كونية شاملة للآخر تحت القارئ على التساؤل عن مدلول الاختلاف، فاسحا الطريق، بشكل تدريجي، لمسألة الرحلة الغرائبية وطبيعتها الفردانية، مع بداية القرن 20. لهذا تأتي تجربة ميشو في "B.A" على شكل بحث يسعى الرحالة، من خلاله، إلى الانفتاح على وجوه الاختلاف، مع احترام الفروق الثقافية المستعصية عن الفهم دوماً.

نلاحظ أنه منذ بداية القرن برز موقف جديد من قبل بعض الرحالة الذين صار لديهم موقف متقدم زمنيا عن عصرهم، فمنحوا منزلة جديدة للآخر، مع بذل مجهود من أجل المحافظة على درجة معينة من التعتيم إبان هذا التفاعل.

ب- أزمة الغرائبية في الرحلة

ابتداء من سنوات 1930، وفي مواجهة اهتمام متزايد بغرائبية الأمكنة الأخرى، لاحظنا موقفاً مختلفاً تماماً عن الرحلة والسياحة الجماعية. وقد كان لهذا الموقف أثر على إعادة مساءلة نوايا بعض المؤلفين-الرحالة، مما فتح الباب

مشرعاً أمام صيغة جديدة لتمثيل العالم. ويبدو أن فكتور سيغالين هو من بين الرواد، في هذا المجال، الذين انشغلوا بظاهرة الغرائبية من خلال مؤلفه **Essai EE (sur l'Exotisme)** الذي شرع في تأليفه سنة 1904 ونشره سنة 1925، وفيه يفصح عن نيته في أن يعطي هذا المفهوم معنى معيناً. Exo، الذي يدل على الخارج، أو "exitikos" دال على كل أمر خارج عن الذات، فهو يحيل، في الآن نفسه، على ما هو غريب، له خاصية الاستثارة. يعرف سيغالين "الغرائبية"، بشكل عام، بوصفها: "كل ما هو موجود "خارج" كل حقائق وعينا الحالية واليومية، أي كل ما لا ينتمي إلى "إيقاعنا الذهني" المؤلف". (Victor Segalen، 1995، 748). واضح أن الأمر يتعلق، مبدئياً، بفضول كبير، لدى الغربيين بخاصة، حيال الأمكنة والثقافات والشعوب المختلفة عنهم. تستجيب الغرائبية، وفق صيغتها الأولية، لحاجة الهروب لدى الفرد الذي يحتاج، في لحظة معينة من حياته، إلى أن يعود إلى حياة بدائية، نسيباً، ويكتشف حضارة جديدة، مختلفة عن حضارته. وباهتمامنا بتطور مفهوم "الغرائبية"، خلال العصور، نسجل نهاية المفهوم مع بداية القرن 20، في الأدب، إذ لم تعد له، أبداً، وظيفة تسليط الضوء على خصوصيات الأماكن الأخرى، وعلى النقيض من ذلك، أضحت يقدم صوراً نمطية لبعض الأمكنة، في استناد تام على الخلفية الغربية. ومن بين أهداف فيكتور سيغالين، في (EE) تعرية كلمة "غرائبية" من جميع إيحاءاتها السابقة، وذلك بغرض منحها، من جديد، معنى، سواء في الفضاء الجغرافي أو الزمني. يؤكد سيغالين قائلاً: "من المفيد، قبل أي شيء، القيام بتخلية المجال، والتخلص من كل استخدام للغرائبية وما ينجم عنها من نشوة. تجريده من كل بهرجة؛ شجر النخيل والإبل وخوذة الاستعمار والجلد الأسود والشمس الصفراء. وفي الوقت نفسه يتم التخلص من كل أولئك الذين يستخدمونها بنشوة خفيفة [...] مع تجريد كلمة الغرائبية من معناها المداري الذي اكتسبته من الفضاء فقط، وذلك قصد الوصول، بسرعة كبيرة، إلى تحديد الإحساس بالغرائبية وفرضه؛ هو مفهوم الآخر فقط، وإدراك الغواصين، ومعرفة أن شيئاً معيناً ليس هو نفسه، وإن سلطان الغرائبية ليس سوى القدرة على إدراك الآخر." (نفسه، 749)

يسعى سيغالين إلى "سلب"، أي إلى تحرير مفهومي "الغرائبية" و"الأغيار" من معناهما الاستعمالي، بغرض منحهما معنى جديداً. كما أن مؤلف سيغالين (EE) يهدف إلى تعليم الغربي كيف يتصرف أمام الآخر، معيدا النظر في سلوكه بإزاء هذا الاختلاف، سواء من زاوية الجنس أو الثقافة أو المظهر الإثني. لهذا

نلني سيغالين وهو يدعو إلى ضرورة أن ينسى الرحالة "أناه" وطرائق تفكيره، حتى يتمكن من فهم المعنى الحقيقي لعادات الشعوب المختلفة وثقافتها، مع ضرورة أن يتقبل هذا الاختلاف باعتباره متعذر التمثل، في الغالب الأعم. ونجد لدى سيغالين إلحاحاً على أن: "الغرائبية ليست إذاً تأقلماً، وليست فهماً تاماً لما يقع خارج الذات فيصبح بالإمكان بلوغه ذاتياً، بل هي الإدراك الحاد والفوري لعدم الفهم الأبدي. لننطلق من هذا الاعتراف بالاختراق المتبادل، ولندع جانباً ملء أنفسنا بفكرة استيعاب الأخلاق والأجناس والأمم وغيرها؛ ولكن على العكس، فلنسعدهم لأننا لن نكون قادرين على ذلك، فنحافظ لأنفسنا على دوام الإحساس بالتنوع." (نفسه، ص. 751).

وبالطريقة نفسها، انتقد سيغالين حاجة الرحالة الغربي إلى اختزال الآخر وفق منظومته الفكرية كي يفهم فرادته، بشكل أفضل، ويلتقطها ويستوعبها. وهكذا يندد بالغرائبية الأدبية، في هذه الفترة، كونها مصدرٌ كثير من محكيات السفر التي شكلت مصفاة إيديولوجية في وجه شعوب بعينها فنُظِرَ إليها على أنها شعوب نامية. وهو ما أسهم في تأويل الأماكن الأخرى على أنها أماكن وهمية ومحدودة.

ج- الرحلة الأنثروبولوجية

موازاة المؤلفين-الرحالة الذين تسببوا في أزمة الغرائبية، حسب تقويم فيكتور سيغالين، نلاحظ أنه ابتداءً من منتصف القرن 20، برزت إلى الوجود بحوث عميقة لعينة من الأنثروبولوجيين مما قدم فهماً أفضل للأمكنة الأخرى، سواء تعلق الأمر بالحاضر أو المستقبل، أو تعلق الأمر بشعوب معروفة أو بدائية. هذا النوع من هذه الرحلة، الذي يوصف بأنه غيري كونه يجعل من بين أهداف الرحالة ملاحظة هذه الشعوب والتحول إلى طرف ناطق باسمها، مما يفصح عن تطور في الموقف، في مواجهة الأحادية الكونية، والرغبة في الاحتفاء بالمختلف وحمايته من تأثير الثقافات الغربية. ويعتبر مؤلف كلود ليفي شتراوس المدارات الخريزة خير مثال لهذا النوع من الرحلات مادام يشجع على نمط جديد من الرحالة المعاصرين.

ومن بين السمات المميزة للرحلة الأنثروبولوجية، على الرغم من كونها تعكس اهتماماً خاصاً بالآخر، مع انحاء تام لذات الأنثروبولوجي بإزاء الشعب الخاضع للملاحظة، انغماس إنسان "عصري" داخل مجموعة بدائية يتهددها

الزوال، في مواجهة عالم يعيش تطوراً مستمراً⁽⁵⁾. وتعتبر رحلة ليفي شتراوس، إلى البرازيل، داخل مجتمعات أصيلة وبدائية ومنعزلة جداً، بمثابة دراسة معمقة عن الإنسان وسلوكياته الاجتماعية وبعده في الزمان والمكان. إن التقرير الأنثروبولوجي كما يعرفه ليفي شتراوس، لا يقوم على أساس إعطاء القارئ النهم للغرائبية، انطباعات ترفيهية جديدة، لكنه يطابق بقية من حضارتنا، في منتصف القرن 20، لم تعد في مستوى الأفكار التي شكلناها عن أنفسنا. من هنا، يندد ليفي شتراوس، وبكيفية مترعة بالمرارة، بنفاق معظم حكايات الرحلات عن العالم الذي يحيط بنا: ”فهني (محكيات الأسفار) تحمل وهما خادعا بما لم يعد له من وجود، ويجب أن يبقى كذلك، حتى نتهرب من الحقيقة الصارخة، بأننا قامرنا بعشرين ألف سنة من التاريخ. لم يعد ثمة ما يمكن عمله: فلم تعد الحضارة هذه الزهرة الهشة التي نعنى بها، ونميتها بشق النفس، في بعض الجهات المحمية، في أرض غنية بأنواعها الغريبة، والتي تستقر على الزراعة الواحدة، وتتهياً لإنتاج الحضارة بالجملة، كالشمندر“ (Claude Lévi) (Strauss, 1993, 38-39)

يؤاخذ المؤلف على المستكشف (والمؤلف-الرحالة، خلال بداية القرن، بكيفية غير مباشرة) رغبته، عادة، في أمثلة مبالغ فيها لواقع ليس محتملاً، لهذا ينتقد نقصاً في الاهتمام العام بضرورة المحافظة على أصالة العالم وخصوصيته، مع ميل شديد إلى تقديم انطباعات خاطئة عن الجدة والرغبة في الفرار. ومن خلال تركيز ليفي شتراوس على ما كانه الإنسان والكيفية التي تطور بها، على مر القرون، فإنه يعطي الدليل على قوة ارتباطه بالآخر والرغبة في أن يحلّه مكانة مشرفة. وبالرغم من تحذيره من محكيات السفر، فإن مدارات حزينة وإن كانت، في الأصل، حصيلة بحث أنثروبولوجي، تقترب، أيضاً، من أدب الرحلات لأن المؤلف، من جهة أولى، يجد صعوبة في الحفاظ على مسافة موضوعية مما يراه. وهو من جهة ثانية، يسافر، بكيفية معينة، مفعماً أملاً في أن يفهم ويندد بوهم الغرائبية وليس بالغرائبية فقط. يفصح العنوان مدارات حزينة عن تناقض

5- هناك مؤلفات أنثروبولوجية أخرى تسمح باكتشاف البحث الأنثروبولوجي لهذا الصنف من الرحالة، شأن ”L’Afrique ambiguë“ لجورج بلانديني، و”Rouge Brésil“ لجون كريستوف روفان. ونفس الأمر نلاحظه بالنسبة لمؤلف ”Les Écrivains Français et le Brésil: La Construction“ لريجيس تيطامنزي الذي يقدم صورة بانورامية عن الاشتغال الأنثروبولوجي.

لدى المؤلف لكون المدارات توحى، عامة، بمكان مثير وساحر، مثالي وغرائبي (بمعنى أن هذا الموضوع مختلف وخارجي لما صار مألوفاً بالنسبة إلينا)، في حين يجعل النعت "حزين" القارئ يفهم، من قبل أن يياشر القراءة، أن إدراكه للأغبار يتميز بانطباع خاطئ عن الجمال والغرائبية. إن ازدواجية ليفي شتراوس، في مواجهة افتتانه بالآخر، خلال هذه الرحلة- وعلى الرغم من درجة معينة لهذه الحالة الإنسانية- أمر ملموس بالفعل، خلال القرن 19 لدى العديد من المؤلفين. وهو ما نجده في بعض قصائد شارل بودلير الذي تأثر بمرض العصر، وكآبة عامة لجيل من الأدباء المحاصرين بين ماض مؤلم ومستقبل واعد، لكنه غير موثوق به. ويأخذ هذا الإحساس بالكآبة، عند بودلير، شكل سأم يتم الإفصاح عنه، من خلال جزء مهم من أعماله بالإضافة إلى الرغبة في تسليط الضوء على ازدواجية العالم والعلائق القائمة بين عينة من المفاهيم شأن الخير والشر، الجمال والقبح، السعادة واليأس وفتنة السفر وحزن معين مختلف فيما يبدو، يعجز الشاعر عن بلوغه.

... وبعد أقل من قرن، من شعر بودلير، عاب ليفي شتراوس على محكيات السفر، القائمة، أساساً، على الخيال وذكريات الرحالة، إحداثها وهم الغرائبية، على مر السنين، وتمنى أن يوجد فرقا واضحا بين ما يراه من وجه العالم الخارجي، من منظور أنثروبولوجي وحيادي، والرؤية الوهمية التي شيدها آخرون، في مؤلفاتهم، بفضل الرحلة: "اليوم، وقد تحولت الجزر البولنيزية، الغارقة في الإسمنت، إلى حاملة طائرات راسية بكل ثقلها في البحار الجنوبية؛ وتتخذ آسيا برمتها شكل منطقة معتلة؛ وتنخر مدن الصفيح إفريقيا، ويتهلك الطيران التجاري والعسكري طهارة الغابة الأمريكية أو الميلانيزية، قبل هتك عذريتها. كيف ينجح الفرار المزعوم بالسفر، في شيء آخر سوى مواجهتنا بصور وجودنا التاريخي الأكثر تعاسة؟ لأن هذه الحضارة الغربية العظيمة، التي أبدعت روائع نتمتع بها، لم تبدعها مجانا. [...]. إن ما تبدينه أيتها الأسفار لنا، منذ الوهلة الأولى، هو قدارتنا التي تصفع وجه البشرية." (نفسه، 38)

يندد ليفي شتراوس، من جهة أولى، بذاتية الرحالة التي لا تسمح بالكشف إلا عن قليل من ملامح تجاربهم، باختيارهم، عن قصد، الاستغناء عن أوصاف الأمكنة الأقل سحرا وإثارة. وهو يلح، من جهة ثانية، على أن الرحالة مجبر على مواجهة أساه لما دمره المجتمع الغربي في الأماكن الأخرى. وبالرغم من رفض الرحالة، غالبا، الاعتراف بهذا البؤس الذي يتحمل فيه المسؤولية، وأن الأماكن الأخرى ليست غرائبية أو متفردة كما يدعي. وبهذا يضع ليفي

شترأوس موضع سؤال أصالة محكي السفر وسعي العديد من المؤلفين-الرحالة إلى تخليد سنة الحكايات الغرائبية، مع بداية القرن العشرين. فهؤلاء يخلقون وهما بالغرائبية يقوم على جعل القارئ يعتقد بوجود جزء غير مستكشف وغريب يحتاج أن يستكشف ويعرف. واضح إذاً أن ليفي شترأوس يتميز عن هذه الفئة من المؤلفين-الرحالة، رغم أن مدارات حزينة لم تكتب وتنتشر إلا بعد مرور 15 سنة من سفره إلى البرازيل، وأنه من حقنا أن نعتقد أن رؤوس الأقلام المدونة خلال السفر، وكذا الذكريات البعيدة للرحالة قد أفسدت، دون ريب، الطابع الموضوعي لهذا التقرير الأنثروبولوجي. فمدارات حزينة تعنى إذاً، بمشكلة وهم الغرائبية، ومجموع الوسائل الكفيلة بمعالجته عبر كتابة أقل نرجسية، مما يتيح للرحالة أن يكون شاهداً صادقاً على ما شاهده، من خلال مصفاة أنثروبولوجية. مثل هذه التجربة مكنته من اتخاذ مسافة معينة بإزاء مجتمعه.

...لقد مكنا، هذا الفصل، من تقديم لمحة قصيرة عن تطور فعل كتابة الرحلة، بالموازاة مع بعض التيارات السوسيو-أدبية المهمة، في مجرى القرن العشرين، ووضعها في سياقها المناسب.

المراجع

- Eberhardt, Isabelle, **Écrits sur le Sable: Œuvres complètes I**, Paris, Bernard Grasset, 1988.
- Lasnier, Marie Helene, « Ecrivain-voyageur, versus voyageur-écrivain », in **La Déconstruction du voyage et de ses modes d'écriture au 20 siècle vers une réécriture du récit de voyage et de l'ailleurs**, Sanford University, 2010.
- Lévi Strauss, Claude, **Tristes Tropiques**, Paris, Plon, 1993.
- Segalen, Victor, « Essai sur l'Exotisme » dans **Œuvres complètes**, Paris, Editions Robert Laffont, 1995.

ملخصات المقالات

(حسب ترتيب المقالات)

تجنيس الرحلة المبارك لغروسي

يحاول البحث تكريس الرحلة كجنس كامل المعالم، باعتماد المؤاخذات على هويته حججا لصالحه. طُبعت الرحلة بسياقها الثقافي، هجرة الرسول والحج والرحلة في طلب، وازدهرت في الغرب الإسلامي لتكرس أول هوية جنسية لها: الرحلة جنس مغربي.

لا وجود لنوع يتمتع ببقاء مطلق. والرحلة كذلك، فهي تتجاور مع الأدب الجغرافي والفهرسة وبعض أشكال الكتابة السير ذاتية. وتقوم أساسا على سرد خطي الشكل دائري المضمون، يستدعي باستمرار استطرادات تروم الإفادة والإمتاع والإقناع، كما يستدعي نصوصا أخرى تجعل منها جنس التناص بامتياز.

تنخرط الرحلة في تصور للسفر تطور من اعتباره محنة واقترابا من الموت، تكرست معه مواضيع نمطية عن الانفصال، والحنين والموت، إلى اعتباره ترفيها سياحيا في النصوص الحديثة. الرحلة هي أيضا مساحة للأدب، إبداعا واستدعاء، ومجال النظر للعالم على أساس المقارنات.

نظرة مغربية إلى الهناك محمد دخيسي

إن النصوص السفارية المغربية وبخاصة تلك التي كتبت في القرنين السابع عشر والثامن عشر تشي بخطاب ذ معقد ومخاتل. فهو يتشبه بمرجعياته الدينية والفكرية والاجتماعية ويعبر ظاهريا عن تجربة الغيرية التي تقصي الآخر، لكنه في نفس الوقت لا يخفي إعجابه - أو تخوفه - بما حققه هذا الآخر (الكافر) من تقدم على مستوى العلوم والتقنيات. وسنحاول من خلال هذه القراءة السريعة استكشاف ما ينم عنه الوصف الذي قام به ابن عثمان المكناسي في كتابه "الإكسير في فكك الأسير"، لبعض المؤسسات الثقافية الإسبانية. يجب أن نشير إلى أن دعوة السفير المغربي إلى زيارة العديد من المرافق الثقافية كان إجراء يقتضيه البروتوكول آنذاك. وسنكتفي بنموذجين اثنين، المسرح والمتحف لكي نرصد بعض تمثلاته عن الآخر من خلال تدبيره لهذه الفضاءات. ونقف على مميزات استراتيجية الخطاب السفاري الذي تحكمه إكراهات عديدة لعل أهمها هاجس التلقي والهوية.

رحلة الدكتور فرناند ليناريس إلى المغرب
طبيب في خدمة المشروع الاستعماري الفرنسي في عهد السلطان مولاي الحسن
فريدة الصمدي

يمثل الدكتور فرناند ليناريس، بالاجتماع، شخصية قيادية لعبت دوراً حاسماً في المشروع الاستعماري الفرنسي في المغرب؛ سواء من حيث عمله الطبي أو دوره الدبلوماسي، الذي اطلع به بوفاء وبراعة وحسن التقدير. استفاد من قرابه من "البلاط الشريف"، وقد حاز على تقدير السلطان مولاي الحسن؛ بفضل تعاونه الجيد في شؤون "المخزن" وارتداء الأزياء المغربية وإتقانه للغة العربية. من خلال القيام بذلك، قدم لفرنسا خدمات لا تقدر بثمن، لصالح التسوية السلمية في بلد ما زال "أرضاً مجهولة"، يسعى في الوقت نفسه لمحاربة تأثير الدول الأخرى وفقاً لهنري دي لا مارتينير، كان ليناريس "الأداة الثمينة للسياسة الفرنسية في أصعب الأوقات، مما يدل على أروع صفات الملاحظة والوعي".

رحلة سفير مغربي إلى إسبانيا: لقاءات ثقافية في نتيجة المهادنة والاجتهاد لأحمد بن مهدي الغزال
الحسين سيمور

المقال عبارة عن محاولة لقراءة رحلة نتيجة المهادنة والاجتهاد، باعتبارها مادة أرشيفية ثمينة من القرن الثامن عشر تشكل إعادة تفسير لخطاب الذات والآخر من وجهة نظر الرحالة المغربي. نتيجة المهادنة والاجتهاد هي رحلة تقدم دليلاً أدلة تاريخية إضافية على واحدة من التجارب التي لم تتم مناقشتها بما يكفي في الأدب والسجلات التاريخية: وهي أسر المسلمين في البلدان الأجنبية. إن التداخل بين الاهتمامات التيمية والسياق التاريخي، الذي يغذي رحلة أحمد الغزال، سيسمح للقراء باستكشاف دينامية اللقاءات الثقافية بين إسبانيا والمغرب في عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله.

نظرية الرحلة: الرحلة عودة أيضاً
صرخيو بارثي غاياردو

هذه المقالة عبارة عن مقارنة جديدة لجانب من جوانب نظرية الرحلة، ألا وهي رحلة العودة. فهي تتناول بالدراسة والتحليل مجموعة من الكتابات الرحلية لعدد من الروائيين الأوروبيين (الإسبان خاصة ومن بينهم كتابات صاحب المقالة نفسه) الذين كتبوا عن رحلة العودة نحو البلاد "المهجورة" ويتعلق الأمر هنا بالمغرب. فرغم اختلاف ظروف الرحلة بوجهيها المغادرة والعودة، فإن كل هؤلاء الكتاب يلتقون في نقاط متعددة سواء في ما يتعلق بأحاسيسهم أو في نوعية كتاباتهم. كما أن الكاتب صاحب المقالة يقارن كل هذه النصوص الرحلية بكتابات روائيين مغاربة أمثال الطاهر بنجلون و سعيد القداوي موساوي.

الرحلة أو الالتقاء بهوية الآخر خوصي لويس برانكو بيرث

تفترض الرحلة ولادة جديدة، أن نصبح "آخرًا" مختلفًا عما كنا عليه قبل المغادرة، فهي تفترض التمرد على مكان انطلاقك، وتبني مبادئ مختلفة، والبحث عن قيم أخرى، عن أوقات وحياة جديدة.

ومن هذا المنطلق، فإن العودة، إذا وجدت، يمكن أن تعني الفشل أو الدهشة عند التفكير فيما كنا عليه من قبل، إذ نرى أنفسنا مختلفين عما كنا عليه قبل مغادرة مكان المنشأ.

تأملات حول الرحلة أنطونيو غارثيا بيلاسكو

الرحلة هي دعوة لتغيير الحياة، ولإثراء العادات، وزيادة المعرفة، وتوسيع نظرة الشخص ورويته الخاصة للعالم.

هناك عدة أشكال من السفر: الرحلة من أجل المتعة أو السياحة ليست، وهي ليست مثل الرحلة التي تفرضها الظروف الشخصية أو الاجتماعية أو السياسية على شخص ما. فهذا النوع من السفر يسمى بالترحيل أو الهجرة.

يجب أن نميز بين التنقل والسفر نفسه. قال دون كيشوت ل سانشو "من يقرأ كثيرا ويمشي كثيرا، سيرى الكثير ويعرف الكثير". "يمشي" تعني هنا "يسافر". والقراءة فهي طريقة أخرى للسفر.

في الوقت الحاضر، لا يمكن تصور رحلة بدون كاميرا. نريد تصوير كل شيء: الأماكن التي تمت زيارتها هي شكل من أشكال الإلهام الشعري كما يظهر مثلا في الجزء المعنون بـ "أوراق كندية" من كتابي "أوراق صالحة للاستخدام".

بيوغرافيا المشاركين

المبارك لغروسي، أستاذ مبرز في اللغة الفرنسية وطالب دكتوراه في أدب الرحلة والترجمة. نشر العديد من المقالات والترجمات باللغتين العربية والفرنسية، بما في ذلك الترجمة العربية لكتاب نفي اللاهوت للفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشيل أونفري.

محمد دخيسي، أستاذ مبرز في الترجمة وأستاذ باحث في الأدب الفرنسي. يدرس حاليا في المدرسة العليا للأساتذة، يمكنه من الأبحاث الأدبية والترجمية باللغتين العربية والفرنسية على المستوى الوطني والدولي.

فريدة الصمدي، أستاذة اللغة الفرنسية بالسلك الثانوي التأهيلي، طالبة باحثة بسلك الدكتوراه بجامعة عبد المالك السعدي في تخصص الترجمة، وأستاذة زائرة بنفس الكلية.

الحسين سيمور، أستاذ اللغة الإنجليزية وأستاذ باحث بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء. مهتم بالثقافة المغربية والرحلة وأدب بعد الاستعمار والثقافة الشعبية. بالإضافة إلى نشره مقالات في مجلات أكاديمية دولية، نشر كتابين:

Recollecting History beyond Borders (2014) ;

Larbi Batma, Nass el-Ghiwane and Postcolonial Music in Morocco (2016).

صرخيو بارثي غياردو، كاتب إسباني تحضر صورة المغرب بقوة وعمق كبيرين في أغلب كتاباته. فاز بجائزة الرواية للثقافات الثلاثة عن روايته ظلال داكنة؛ كما وصل إلى نهائيات كل من جائزة بارغاسيوسا (النسخة 17) وجائزة النقد الأدبي لأندلوثيا. له روايات عديدة من بينها: حدائق هسبريديس 2000، حورية غرقت بالعرائش 2011، إمبراطورة طنجة 2015، كتاب الكلمات المسروقة 2016، متاهة ماكس 2018. شارك ويشارك بانتظام في العديد من المجلات العلمية والثقافية الإسبانية والدولية.

خوسي لويس برانكو، مزداد بسرقسطة الإسبانية، أستاذ جامعي له إلمام بالعالم العربي من خلال رحلاته إلى مجموعة من الدول العربية التي درّس في بعض جامعاتها مثل جامعة فاس سايس أو في المعاهد الإسبانية سواء بالمغرب أو الإسكندرية والقاهرة. بالإضافة إلى إسهاماته في العديد من المجلات الثقافية الإسبانية والدولية، فإن له مجموعة من المؤلفات نذكر منها: لقاء في طنجة: 2009، كليمر: 2017.

أنطونيو غارثيا بيلاسكو، أستاذ الأدب بجامعة مالاقا الإسبانية؛ بالإضافة إلى إسهامه في العديد من المجلات الأدبية العالمية، فهو مدير المجلة الأدبية الإسبانية جنوب. كتب في العديد من الأجناس الأدبية، نذكر من بينها: في الشعر: (نار صماء 1975، كتاب من أجل المتعة 1994، رسالة حب 2002، بحر لامتناهي هي الحياة 2003)؛ في النثر: (حب وأزمة، القرن العشرون البعيد، أستاذ الشعر، تخليق عالي، أهل الألغاز، معضلة الحب.

Souroud
The Journal of Literary Criticism

The Culture of Travel Narrative

Issue 2, Spring 2019

The Journal of Literary Criticism published by Laboratory of Narratives, Faculty of Letters and Humanities Ben M'sik, Casablanca

Editorial Board

Editor in Chief: Chouaib Halifi

Editorial Secretary: Bouchaib Saouri

Editors

Abdelfattah **Lahjomri** (Institute of Arabization, Rabat, Morocco)

Driss **Kassouri** (University Hassan II, Casablanca, Morocco)

El Miloud **Othmani** (University Hassan II, Casablanca, Morocco)

Abderrahman **Ghanmi** (University Moulay Slimane, Beni Mellal, Morocco)

Ahmed **Jilali** (University Hassan II, Casablanca)

Hassan **Elmouden** (University Cadi Ayyad, Marrakech)

Jamal **Bendahman** (University Hassan II, Casablanca)

Samir **El Azhar** (University Hassan II, Casablanca, Morocco)

Associate Editors

Brahim Azough - Mohamed Mohiddine - Salem Elfyda - Aicha Elmaaté -

Mohamed Mastfi - Abdelhak Najih - Chouraichi Lamaachi - Said Ghassan -

Younes Lechehab.

Linguistic review: Ahmed Wahoub

Cover designed by Visual artist Bouchaib Khaldoun

Publisher: Qalam al-Maghribi, Casablanca

18, Rue 14, Riad El Ali, 20550, Casablanca, Morocco

Copyright

Distribution: Shosspress

Documentation: Narratives, journal, Labseries, Casablanca, Morocco.

Press kit: 06/2018

No legal deposit ISBN: 2018 PE 0027

ISSN: 6771-2605

E-mail: soroudmaroc@gmail.com

Website : www.soroud.ma

Contents

Foreword	5
Lhoussain SIMOUR: The Moorish Ambassador's Journey to Spain: cultural en- counters in Ahmed ben Mehdi al-Ghazāl'snatijāt al ijtiḥād fi al-mohādanawa al-jihād	7
EL GHAROUSSI EL MOBARIK: Gender aspects of Rihla	19
Mohammed DEKHISSI: A Moroccan Gazeat the rest of the world	39
Farida Samadi: The Journey of Doctor Fernand Linares to Morocco A medical officer at the service of the French colonial project during the reign of Sultan Moulay El Hassan	47
Segio Barce Gallardo: The journey is also the return	59
José Luis Barranco: The journey or the encounter of another identity	71
Antonio García VELASCO: Reflections on travel	79
Article summaries	87
Authors' biographies	
Abderrahim Elkordi: Ibnu Fadlāne and the creation of the Literary travel text	7
Lina Eljammal: Between dream and travel	25
Abdelhadi Saadoune: Literature of the pilgrimage trip: The Late Moresque Journey.....	41
Ibrahim Mohammed Abu Talib: Ethnography and narration in "Women's Life	71
in Yemen"	
Ahmed Makkaoui: Two Algerians in Morocco: two laudatory visions	97
Alkhamissa Allaoui: From writing the journey to the journey into writing	125
Rachel Bouvet and Myriam Marcil-Bergeron: A geopoetic approach to travel	143
narrative, (Translated by: YounesLechehab)	
Michel Butor: Travel and writing, (Translated by: Aziz Lamttaoui)	169
Marie Lasnier Stanford: Models and functions of contemporary travel (Trans- lated by: Otmani Elmiloudi)	195

“Soroud” is a biannual journal that publishes articles in French, English and Arabic. Articles sent to the journal go through a rigorous peer-reviewing process by specialists in accordance with academic standards. It publishes critical studies in literary criticism. Submissions are considered for publication on the understanding that the paper was not published before in any electronic or paper formats, and that it is not currently under consideration for publication elsewhere. Papers must be scientifically documented and adhere to research methodology.

- Authors are required to submit an abstract about the key issues explored in the article (200 words), and the keywords (Arabic, French and English). A brief biography of the author should include full name, research focus, occupation, and his/her recent literary or critical production (100 words).

- Each study must include sub-titles.

- Articles must be sent to the following e-mail address: soroudmaroc@gmail.com

Next Editions:

Intentionality in the Humanities

Narrating Passion(s)

Accounts of Travelers in Disguise

Foreword

A very old literary genre, Voyage nevertheless remains from the point of view of some critics and minor theorists compared to other genres such as poetry, novel or theatre. There is in fact a kind of generalized conviction that it is a hybrid genre in which narrative and descriptive modes are diversified, reality and imagination are mixed, and subjective considerations and neutral objective perceptions are merged.

This conception underestimates the value of the viatic genre, not as a singular genre detached from imperative norms and fixed aesthetic models of other genres, but as a mode most appropriate to translate the evolution of human knowledge in several fields. The genre of travel brings together various fields of knowledge, including history, geography, anthropology and sociology, with many forms of expression and aesthetics without losing its strength or narrative appeal: it is in fact the crossroads of cultures.

The writing of journeys in the past centuries has been the ideal way to assimilate and apprehend the new and foreign phenomena that travellers had encountered during their travels through the different regions. In more recent times, travel writings have served as documentary supports for diplomatic, scientific, missionary, military and European and American missions in many parts of Africa, Asia and the Arab world, generating science and concepts about cultures and societies that are not completely outdated to the present day. It includes Orientalist discourses with what they convey as negative concepts about Africa, and other more general conceptual systems.

Despite the extent of the mass media and means of communication, and the worldwide recognition of tourism and travel as a culture and economic industry, travel today continues to be a mode of expression of multiplicity, cultural, religious and ethnic diversity between societies. This is because the text of the journey is not based on a univocal idea, such as poetry, narrative, theatre or even novel, but rather on the open dimension of the spatial and cultural sphere in which the narrator or traveller moves. This does not fail to offer him more freedom and flexibility in approaching the different phenomena, and to make the viatic narrative as close as possible to authenticity and as far away from artifice.

The great interest we have today in this cultural and functional relationship of the work of travel with Western phenomena, such as Colonialism, Geographical Discoveries and Orientalism, would not have allowed us to study other forms of travel writing that have been experienced in parts of the Islamic world, notably the Muslim West. Indeed, forms of writing had flourished in this region that noted the peregrinations and experiences of travellers in the East, particularly in the Levant, Arabia and Yemen, during pilgrimage to Mecca and trade trips, or those with a relationship with extraordinary diplomatic missions in Europe from the 16th century onwards, which also needed to be known and submitted to more interest.

While there are many Western studies that have treated Voyages in their historical and aesthetic dimensions and studied specific texts that constitute decisive turning points in human knowledge, such as the journeys of Marco Polo, Ibn Battûta, Christoph Colomb, Léon l'Africain, the theoretical and cultural dimensions of travel relations in the Arab world still require much interest and more study to make them well known and better elucidated.

The Moorish Ambassador's Journey to Spain: cultural encounters in Ahmed ben Mehdi al-Ghazāl's *natījat al ijtihād fi al-mohādana wa al-jihād (1766)*

Lhossain SIMOUR ⁽¹⁾

Abstract:

This article attempts to read al-Ghazāl's travel account Natījat al Ijtihād fi al-Mohādana wa al-Jihād as a valuable archival material and an eighteenth-century subaltern narrative that offers the re-interrogation of the discourse of the Self and the Other from the perspective of the Moroccan traveler. Natījat al Ijtihād is a travel account that gives further historical evidence about one of the less discussed experiences in literature and annals of history, the abduction of Muslims in foreign lands. Such an interdependent overlap between these thematic concerns and the historical context that fuels up al-Ghazāl's travel-inspired text would give readers the chance to explore the dynamics of cultural encounters between Morocco and Spain during the reign of Sultan Sidi Mohamed ben Abdellah.

Key words: *Eighteenth century, Morocco, captivity, Spain, ambassadorial travel account, history*

During the seventeenth and eighteenth centuries, ambassadorial travel accounts to Europe under various circumstances came to prominence. For example, Ahmed Ben Qāsim al-Hajari's *Kitāb Nāṣir al-Dīn'alā al-Qawm al-Kāfirīn* (1611-1613), sent to France and Holland by Sultan Moulay Zīdān with the attempt to recover valuable property seized by a Christian ship in the Mediterranean; Mohammad ben 'Abd al-Wahāb al-Ghassāni's *Riḥlat al-Wazīr Fi Iftikāki al-Asīr* (1690-1691) to Spain; Ahmed ben Mehdi al-Ghazāl al-fāsi's

1 - **Lhossain Simour** is a research professor and professor of English at Hassan II University in Casablanca. He conducts his research on aspects of Moroccan culture, travel literature, postcolonial literature, and popular culture. He has published his articles in international academic journals. He has also published two books: **Recollecting History beyond Borders** (2014); **Larbi Batma, Nass el-Ghiwane and Postcolonial Music in Morocco** (2016).

Natījat al-Ijtihād fi al-Mohādanawa al-Jihād (1765) to Spain; Mohamed Ben Othmane al Meknassi'sal-Iksīr fi-Ftikāki al Asīr (1797), and his al-Badr Asāfir li Hidāyat al-Mosāfir li-Fikāk al-Asrā min Yadi-al-'adawi al-Kāfir about Spain, Italy and Malta⁽²⁾. These are the only Moroccan ambassadorial travel narratives that have survived, and the mostly known ones as to their factual and more realistic undertakings in the views and impressions they offer about the places visited and the diplomatic intentions they claimed. From the outset, al-Ghazāl states that during those troubled years of confrontation between Morocco and Spain, and just few months before concluding the treaty of peace between both countries, the Sultan of Morocco had received letters from Moroccans in captivity asking for his diplomatic mediation to set them free. Immediately, the Sultan reacted and wrote to the King of Spain:

in our religion, we are not allowed to mistreat captives or keep them in captivity; and there is no evidence that they should be ignored by those who have the divine allegiance to care for people, and we suppose that in your religion you're not so much allowed to keep them in captivity as well...do not overlook to enquire about Muslim captives, especially religious scholars and clergies endowed with inviolability, and mark them with signs to be distinguished from others as we always do with your friars if they, by any chance, happen to be captured. We do not force them into hard work...we leave the sick to their condition, care about their sufferings, and listen to what they have to say. Just contemplate this yourself...we demand the same to be done. (Ahmed ben Mehdi al-Ghazāl al-Fāsi, 1766, 6)

According to al-Ghazāl's narrative, when the king of Spain got the Sultan's message, he immediately gave his orders to enquire about Muslim captives' conditions. In the course of events, the Sultan ordered to free the Spanish captives in the country, and out of noble willingness, he freed two old friars who were kidnapped in Morocco for years, and sent a dozen lions to the king as a honorable token of diplomatic disposition to exchange captives and start a treaty of peace.(Ibid, 6-7) It is within this historical context that al-Ghazāl's travel account came out. He states that he was honored by the Sultan's nomination who entrusted him to document his journey to Spain. As he puts it, "I was asked by the Sultan to write about everything I hear of or see; describe the events I witness, the cities and villages I go through and every detail my eyes seize during my stay."(Ibid, 8)

Ahmed ben Mehdi al-Ghazāl al-fāsi's travel account to Spain is a rare historical document and a less studied archival material that has not received much reading consideration by cultural historians and literary critics in Morocco.

2 - The transliterations used in this article follow the Index Translationum provided by UNESCO Arabic transliteration wherein long vowels are represented as [ā, ū, ī]. Consonants are represented as follows: [ض as d], [ظ as z], [ص as s], [ط as t], [ق as q], [ح as h], [خ as kh], [غ as gh], [ع as '].

I have deliberately chosen to read his narrative *Natījat al-Ijtihād fi al-Mohādana wa al-Jihād* for the following main reasons. First, it is an eighteenth-century subaltern narrative, that offers the re-interrogation of the discourse of the Self and the Other from the perspective of the Moroccan traveller. Second, it is a travel account which gives further historical evidence about one of the less discussed experiences in literature and annals of history, the abduction of Muslims in foreign lands. Such an interdependent overlap between these thematic concerns and the historical context that fuels up al-Ghazāl's account would give readers the chance to explore the dynamics of cultural encounters between Morocco and Spain. This article is based on al-Ghazāl's original text that I managed to retrieve in the course of my research from a French manuscript-based public domain few years ago. It first appeared as a manuscript in the eighteenth century and was written in old Arabic, which makes it little bit challenging to read because of awkward handwriting, spelling inconsistencies, typographical errors, indistinct Arabic spelling, and unpunctuated text. In quoting from the text, I have kept the page numbers that appeared in the manuscript, which is entirely paginated in modern numerals that are used nowadays for the symbolic representation of numbers. Each page has two columns that bear a common page number. The last page number in the manuscript is 91. This number gets doubled when we take a single column to represent one page number. So al-Ghazāl's account falls into almost one hundred eighty-two pages.

Al-Ghazāl's journey to Spain in mid-eighteenth century is replete with situations about cultural encounters of the Moroccan Self with its European Other. It offers self-evident facts about the Moroccan Self-positions revealed through representational patterns of observation that highlight the encounter of the Moorish Muslim with the Christian community. This cultural contact oscillates between admiration and fascination with Otherness, regret and guilt over the loss of Andalusia. I argue that Ahmed ben Mehdi al-Ghazāl al-fāsi's representation of the Self and Other, contaminated as by the forces of history, articulate the Arabo-Islamic discourse of difference that is not based on "structural" hostility to the Christian other, but on a call for tolerance and co-existence. My reading of such subaltern narrative will not be inspired by the Occidentalist mindset, which is governed by the flattening reversal of the power legacies of Orientalism. I read al-Ghazāl's document as a historical text in its historical circumstances of struggles over power, that promote alternative discourses to the long-lasting legacy of Orientalism, and that reinvents discursive terrains for cultural understanding between Self and Other. This contribution discusses the author's ambassadorial physical and memory-laden journeys against the background of Muslim captivity and redemption that characterized the mid-eighteenth century diplomatic relations between Morocco's Sultan and the Spanish king.

From Amnesia into Memory: Reflections on Ahmed ben Mehdi al-Ghazāl al-fāsi's *Natijat al-Ijtihād fi al-Mohādanawa al-jihād*

In the second half of the 18th century, Morocco witnessed a period of political stability during the reign of the sultan Sidi Mohamed Ben Abdallah. His eventful reign, characterized by an active foreign policy and extensive foreign trade, his skillful measures to pacify local dissident tribes, the Jihad campaigns against the Spanish and Portuguese enclaves in Morocco put Morocco of the time among the leading states in North Africa. Sultan Mohamed Ben Abdallah managed to reinforce peace and security in the country, protect territorial integrity by recovering Mazagan from the Portuguese, and sign treaties of friendship and peace with a number of foreign countries which had hitherto witnessed troubled political history with Morocco, including Spain and France. Under his reign, Morocco became the first country to recognize the United States as an independent nation in June 1786⁽³⁾, just few years before he died. With strong willingness geared towards initiating political and diplomatic openness towards European nations, he negotiated a treaty of peace with Denmark and Sweden respectively in 1753 and 1765, and planned to free British captives if the British crown would accept a commercial agreement. Abdallah Laroui was right in referring to him as “the real constructor of modern Morocco.” (Abdallah Laroui, 1970, 257)

During the period of his reign (1757-1790), the Moorish Sultan paid particular attention to the conditions of Muslim captives in Europe, namely in Spain. According to Nabil Matar, Sidi Mohamed ben Abdallah's main concern was “to abolish captivity in the whole region, and so he spent energy and wealth in negotiating freedom of all Muslim captives in European cities, Moroccan and non-Moroccan (chiefly Algerian)” (Nabil Matar, 2015, 6). His abolitionist project, included European slaves taken captives in North African states. To this end, he “sent envoys all around the Mediterranean and as far north as England in order to effect the exchange of captives and to assure European powers that once they signed peace treaties with him, there would be no more seizure of ships and their crews at sea.” (Ibid) Daniel Panzac confirms that: “la politique de libération des captifs connaît un essor considérable dans la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle grâce aux initiatives du Sultan Sidi Muhamed Ben Abdallah [...] qui utilise la délivrance des captifs chrétiens et musulmans comme un levier diplomatique. [the policy of liberation of the captives gained considerable momentum in the second half of the eighteenth century thanks to the initiatives of Sultan Sidi Muhamed Ben Abdallah who mobilized the redemption of Christian and Muslim captives as a diplomatic tool]” (Daniel Panzac, 2002).

3 - President George Washington wrote letters to the sultan of Morocco asking him for aid in allowing American ships to navigate in the nearby shores of the country, and thanking him for help with the release of American captives in Tripoli.

Against the backdrop of freeing captives from the hands of the Spaniards, Sidi Mohamed ben Abdellah sent his ambassador Ahmed ben Mehdi al-Ghazāl al-fāsi to Carlos III of Spain in 1765 to negotiate a treaty of peace to liberate captives. The encounter of the Sultan's ambassador with the Christian world is documented in his *Natījat al-Ijtihād fi al-Mohādana wa al-Jihād* which reflects the diplomat's journey and impressions across various city spaces he called at with the other members from the Sultan's court.

Ahmed ben Mehdi al-Ghazāl al-fāsi was a Moroccan politician, diplomat, religious scholar, literary figure, poet and skilled negotiator. He served as a private *kātib* for Mohammed ben Abdullah (in charge of the Sultan's official correspondences and documents) and was his ambassador to the King of Spain in 1765. He is originally from Malaga in Andalusia and was known there as Abu al-'abās Ahmed ben Mehdi al-Ghazālial-ḥamrial-andalusī Mālikal-fāsi. Nothing is known about his date of birth but his death occurred in Fez around June 1777 after an unfortunate career end, as he was humiliatingly laid off from the Sultan's court, according to some historians, for an intolerable mistake in an official document. The transcribed error that brought his fall centres on the confusion of the conjunction "and" with "not" in the text about the treaty of peace with the king of Spain he was in charge of finalizing during his diplomatic visit. Instead of inscribing that the treaty is primarily meant for (the sea not inland), he mistakenly put it as (at the sea and inland). Some historians however believe that the Spanish officials distorted the transcription on the treaty after the Moroccan ambassador had left; something that was not plausible enough to convince the Sultan at that time. This event would occur five years later after the diplomatic visit to Spain when Sultan Sidi Mohamed ben Abdellah attacked Mellila, a Moroccan Northern coastal city still besieged nowadays, with the hope of rescuing it from the Spanish crown. King Carlos wrote to the Sultan of Morocco informing him of the incident as a violation of one of the clauses of the treaty of peace between the two countries. Immediately, the attacks on the city stopped and al-Ghazāl was removed from the Sultan's court, became blind thereafter until his death.

Like his predecessors, al-Ghazāl al-fāsi was keen on inserting passages of admiration to the Sultan of Morocco and to Islam as a fair religion in his travel account. Following strict rules from the Sultan who insisted that the diplomats in missions should document every single side of their journeys beyond borders, the author offers minute details written with astute descriptions and comments about the places he saw, the people he met and the negotiations he defended. Al-Ghazāl's account wherein he gives a mid-eighteenth-century traveller's views and impressions about a Western country is worth considering for the historical facts it provides. It is a rich historical archival document that needs thorough study and analysis because of its unique descriptive mode free of denunciation and preconceived judgments on the western Self. The author offers ample details about the purpose of his ambassadorial journey to King Carlos III, and

moves across various spaces to give an almost unalterable picture of the city spaces and of the Spanish aristocratic class and its social life. He started his journey from Meknes, then to Ceuta; crossed the Straits of Gibraltar, stopped at Algeciras, then moved to Tarifa, visited Jerez and Seville, then Cordoba and its neighboring villages. He also reached Madrid in the course of his leisurely horseback journey where he stayed for two months, and on his way back to Morocco he visited Toledo, Granada and embarked in Cadiz back to Tetouan. According to him, the Moorish ambassadorial delegation first appeared at Ceuta in mid-Di-alhija 1179 of the Hijri calendar; around May 1766.(Ahmed ben Mehdi al-Ghazāl al-Fāsi, 1766, 9)

From the outset, al-Ghazāl states the motives behind his visit. He tells us that the Sultan of Morocco has received several letters from Moroccan and non-Moroccan captives held for years in Spain pleading him to interfere diplomatically for their redemption. The Sultan reacted by writing back to the king of Spain asking him to investigate into the conditions of these Muslim captives and treat them with dignity and humanity, in the same way the Christians ones are treated in Morocco. Al-Ghazāl's journey lasted eight months wherein he moved across various city spaces in Spain and was successful in negotiating the release of Moorish captives and in conducting the peace treaty with the Spaniards. The liberation of these captives could be translated not only as an immediate outcome of Morocco's rise to power, but also as a historical fact that attests to the initiative of the Sultan about an open policy towards foreign powers.

Upon his return, he brought collections of books from Madrid and Granada written by Muslim clerics and scholars; books that had been kept in Spain since the Moors' expulsion from Andalusia. Recovering books that survived the Moorish inquisition some time in history is a clear indication about the Sultan's awareness of the vital role Muslim books played in the rise of Christian Europe. It is also an endeavor towards retrieving the forgotten and denied history of the Moors in medieval Europe and save these memories from amnesia and oblivion.

Al-Ghazāl's descriptive mode of the places he visited cannot pass unnoticed in his travel account. In the course of his journey in "the land of the Christians", al-Ghazāl draws comparisons between the cities he stopped at and his native ones. He mainly focuses on architectural features reminiscent of Moorish presence in Spain. He, in moments of nostalgic contemplation, and without being excessively hostile to the Christian other, invokes memories that deepen both the feelings about the traumatic experience of Moorish expulsion from Andalusia, and regrets over the cultural transformations that Muslim enclaves had gone through. This remorse-like emotional discourse in the narrative is triggered by a frustrating awareness about a gradual process of exterminating the Arabo-Islamic identity in the places and spaces he called at; an outcome of the expulsion legacy which was felt on public spaces that had started to turn into ruins.

The eradication of Muslim cultural identity through the evocative process of Christianization during the rise of Catholicism in Spain is a recurrent motif in al-Ghazāl's textual texture. In various occasions, he would refer to how the emblems of the glorious Islamic civilization in Spain such as mosques have undergone total metamorphosis and neglect, except where they are turned into churches to fulfill Christian religious functions, as a strategic political act to force a historical amnesia on Islamic culture and civilization. In the course of his journey to Cordoba for example, the author offers a rich and meticulous description of its Grand Mosque [al-Jāmi' al-akbar]; and how its gates and architecture were further renovated and enhanced over the years' subsequent succession of Moorish kings who governed the city before the Reconquista. He tells us that, as he stopped in the building's main entrance, he caught sight of two old marble slates surviving the dust and people's footsteps for ages and bearing "In the name of Allah the Most Gracious and the Most Merciful, Peace and blessing on our Prophet Muhammad and his family and companions", inscribed in Arabic. He immediately, out of piety and religious reverence, knelt down and started to wipe and clean both of them using his long-haired grey beard. He insisted that they had to be removed from their current places, and put somewhere else in elevated positions; and the Spaniards responded favorably to his request. (Ibid, 33-34). He tells us "I could not remove my face as I was overwhelmed by chilly feelings at the sight of the state of those inscriptions. I immediately summoned the higher-ups of the friars, and out of Islamic ardor, made a fuss about it. They responded that they were ignorant about what was written there." (Ibid, 34)

Al-Ghazāl's attitude is indicative of a pitiful call to protect the remains of Islamic civilization and raise the awareness of the victorious Spaniards about tolerance and co-existence. It is also suggestive of that time's Catholic position about the infidels which was radically based on the total rejection of the Muslim other who "penetrated medieval Christian consciousness with a violent trauma, leaving far-reaching wounds in the psyche of" (Bekkaoui Khalid, 1998, 1) Europeans for long. Yet, unlike his predecessors, who were sent on similar missions to Spain to negotiate peace treaties and captive ransoming and whose travel accounts are brimming with denunciative expressions about the Christians, al-Ghazāl's account seems to be totally free of any signs of a denunciation discourse visible enough in expressions such as "May God destroy them", "May God shame them", or "May God eradicate them." ⁽⁴⁾ He, nonetheless, frees himself from any blasphemous language or offensive inscriptions. His text neither reveals any religious zeal nor sidetracks him into a discussion on the demerits of the Other's religious beliefs. He was faithful to his mission and his text voices out a call for a model of tolerance and covalent co-existence in Christian Spain.

4 - See for example Mohammad ben 'Abd al-Wahāb al-Ghassāni's *Rihlat al-Wazīr Fi Iftikāki al-Asīr* (1690-1691) in Nabil Matar's **In the Lands of the Christians: Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century** (New York: Routledge, 2003).

Very striking about al-Ghazālī's use of transliterated Spanish to refer to Arabic words that are closer in meanings. This is mainly noticed when he deliberately uses Arabized Spanish words in the course of his descriptions. For example, for the word friars, he uses al-farayliya spelt in Spanish as "fraile"; al-shilyāt from the Spanish word "silla" to mean chairs; al-shaḥrīr to mean hat from the Spanish word "Sombrero"; al-qarārīt for horse cart from the Spanish "carreta"; al-bāshadūr for the Spanish "embajador" to mean ambassador; and al-blāṣa for the Spanish "Plaza" to mean the city square. Such inflection-like manner in adopting an Arabized version of the Spanish language attests to al-Ghazālī's awareness of the shared cultural histories between the two countries. This also attests to Spanish population's presence in Morocco since the early beginnings of the seventeenth-century, a fact that has impacted on language swaps and dialectical deviations in Morocco and the Iberian Peninsula.

Within the same vein, what is also worth considering in al-Ghazālī's toponymic shifts as to his impressions about Andalusian cities is that he adopts the Spanish language in identifying places instead of acquainting readers with their original Arabic names. He transliterates Spanish words using Arabic letters, which makes the understanding more complex. For example, he uses Algeciras instead of al-jazīra al-khadrā, Toledo instead of ṭalayṭila, Loja instead of lūsha, Iznalloz instead of ḥaṣ al-lūz, and Jerez instead of shirīsh. Al-Ghazālī documents his impressions about these places and focuses on the most striking aspects of Arabo-Islamic civilization. We, nonetheless, feel that his descriptions are loaded with remorseful emotions and melancholy reflections over the loss of these territories. However, his admiration to the country is an interesting pattern in the narrative. With astute details, he shows his curiosity about the Spanish life and gives relevant facts about the people he met in passing or talked to during various receptions given to the Moorish delegation.

The Moroccan ambassadors and diplomats' travel writing to Spain from the fifteenth up to the eighteenth century is unique in its textual textures when compared to other accounts about other European spaces. Their experiences are weaved with textual chronotopes where in the configurations of time and space are culturally represented through the prismatic lenses of the historical background of defeat and loss. Therefore, the Moroccan envoy/traveler to Spain takes two synchronized journeys in his travel account. The first one is a physical journey to the Other's country wherein the traveler's cultural contacts and experiences are described and inscribed. The other journey is dictated by the circumspective forces of memory and it is led by the evocation of history and moments of conflict and pain over the loss of Andalusia. This Andalusian-led memory takes on dejected feelings and regretful emotions, as is the case with al-Ghazālī for instance.

During his ambassadorial journey to Spain, al-Ghazālī showed immense attraction to the places he stopped at and to the people he met. He spares few lines on the status of Spanish women of the time in each city he called at, the

beauty and elegance of whom he praises so much. He says that “their women are often stuck to the windows to greet the passersby, and their husbands are extremely polite with them. The women show unlimited desire and joy in talking to and finding retreat with non-husbands either in groups or in couples.”(Ahmed ben Mehdi al-Ghazāl al-Fāsi, 1766, 11) The author marvels at the way they dance and how they are finely dressed. He would often describe their graciousness and courtesy during the welcoming receptions of the Sultan’s embassy wherever they stopped. Their dancing with men and how it is finely furnished with politeness and artistic performance had strong effect on him. He states that “their dancing is performed with utmost courteousness, and they are very attentive about their duty to care for the guests they receive”.(Ibid,6) Al-Ghazāl had also the chance to be invited to watch a bullfighting spectacle; a pleasurable leisure time for the Spaniards, yet to him it was appalling as it was real torture to animals.(Ibid, 8-9)

In fact, al-Ghazāl’s travel experience is replete with textual evidence about his growing cultural curiosity and his quest for the discovery of and interaction with novel experiences. Also, his travel account is characterized by the capacity of contemplation and by the desire to discover the Other of the Moroccan Self. Unconstrained curiosity of Western travellers as opposed to a fatal lack of curiosity of Muslim travellers as something of a theme in Orientalist writings is totally undermined by al-Ghazāl’s travel experience. This is an important aspect that needs to be highlighted and questioned in the light of the cultural encounters of Moroccan diplomats with the Western lands and people.

One of the controversial readings of the history of early modern Muslim-Christian cultural contacts is Bernard Lewis’s argument on Muslim’s fatal lack of cultural curiosity, especially the travellers who had the chance to move beyond borders and experience western civilization. He argues that travel between early modern Europe and the Muslim world was disproportionate, because the Muslims were less curious about the Western Self and modernity. In his work on **The Muslim Discovery of Europe**, Lewis affirms that Muslim travellers have hardly demonstrated interest in discovering the West; their journeys were often characterized by an absence of curiosity and incapacity of contemplation. They evoked no desire to penetrate the mysterious occident because of their religious and cultural sense of arrogance and supremacy. For him, it is remarkable that “despite the long confrontation of Islam and Christendom across the Mediterranean from Spain through Cecily to the Levant, there should have been such a complex lack of interest and curiosity among Muslim scholars about what went on beyond the Muslim frontiers in Europe.”(Bernard Lewis, 1982) According to him, the Muslim’s real discovery of Europe did not happen until the early nineteenth century, with the rise of missionary delegation of scholars for learning opportunities. Before this time, Muslims essentially were careless about the geography or history of Europe. They were bridled by their moral arrogance and lack of curiosity, which led to

the deterioration of their civilization. Hence, one of the main themes of Lewis' book is that, throughout the period that he has surveyed, the Muslim world remained curiously uninterested in their European neighbors.

The pattern of cultural fascination with the west adds an interesting dimension to the Moroccan Ambassadors' experience in Europe. The growing curiosity of Moroccans about Western lands and people to gratify their 'appetite for wonders and marvels' complicates Bernard Lewis's warped argument. Lewis's insistence that the Muslim religious and cultural superiority hindered the spirit of curiosity and mental adventure is directly contradicted by the experience of Moroccan diplomatic travel accounts as illustrated in al-Ghazāl's narrative. Such experience denotes that these travellers from Oriental lands have a long tradition of engaging in interactive ways with western cultures. Their attitude towards 'the infidels' was not by any means a condescending one; they had mutual respect for religious and cultural difference which went beyond the distorted images created by Orientalist writings.

The encounters of Moroccans with western lands and people had far-reaching effect on the discursive and cultural perception of Self and Other that subverts and disturbs in spectacular ways Bernard Lewis's assumptions about the Arab travelers' general lack of interest in the West, its civilization and culture. Their presence in distant lands contests the inconsistency of such inscriptions which stem from Orientalist beliefs that hamper cultural understanding.

Toward the end of his stay in Spain, al-Ghazāl, who was keen on negotiating the release not only of Moroccans but also of the neighboring countries' captives, was warmly received by Carlos III, king of Spain who agreed to free a substantial number of Muslims, sixty-two of whom were from Algeria and Tunisia. He would later be sent by the Sultan to a short diplomatic visit to Algeria to control and supervise the operation of the exchanges of Algerian captives with the Spanish ones around 1768. The return of the Muslim ambassador to Tetouan from Spain, with almost three hundred redeemed captives, was celebrated with powder-gun playing, cannons-discharge over the city, and women's joyful songs all along the way from Martil up to the coast. (Ahmed ben Mehdi al-Ghazāl al-Fāsi, 86-86) He tells us that the captives' return was escorted by an ambassadorial delegation from Spain. The ambassador himself, thrilled by the welcome warmth which the captives were received with, and with the whole atmosphere of celebration, started documenting his impressions. (Ibid, 88) As the Sultan insisted on receiving the captives himself, he ordered the city and tribe governors to help in securing the routes up to the Sultan's domain in Marrakech. They moved from Tetouan, to Larache; then to Mehdiā, Salé, Rabat; crossed the plains of Dokkāla, joined by the neighboring tribes, and stopped at Marrakech on the third day of 'aīd al-aḥḥā. (Ibid, 88-89) He states: "we went in huge crowds to meet the Sultan and introduce the almost three-hundred captives that his blessed majesty had redeemed; men, women and children, each of whom were holding the books that we brought back from

the infidels... the Sultan was very happy to see them, and promised to care for them...he asked those foreign ones to stay with us if they liked, if not they can join their families whenever they wish to...those with no families may find home here...the Spanish ambassador met with the Sultan and presented the gifts sent from the infidels' king...he stayed for a month and embarked back home from Essaouira with the promise to free all the remaining captives in Spain...(89-90)”

Al-Ghazāl’s travel account to Spain in mid-eighteenth century has brought into light one of the most overlooked narratives of the Mediterranean history, visible enough in the redemption of Muslim captives captured in Spain during eighteenth century piratical activities. It gives ample historical evidence on how Moroccan diplomatic intervention was also instrumental in the production of knowledge about European spaces and cultures. Caught between the memories of defeat, Moorish expulsion from Andalusia, piracy and redemption, the experience of Al-Ghazāl is entangled in struggles over power against the increasingly rise of Spain. Al-Ghazāl’s account was generated by the immediate context of intricate processes over the negotiations of captive ransoming, an outcome of privateering as a shared historical experience of struggle between Christian Europe and Islamic Morocco. Certainly, there should still exist more experiences of early Moroccan travellers to Europe across various historical junctures that are still frozen in historical archives and missing in historiographical undertakings. Recovering and reading these experiences in the light of their historical and cultural contexts will add an interesting discussion as to how the Mediterranean routes aided in shaping discourses about cultural encounters, racial difference, and aesthetic traditions; and how the “Self” and “Other” discursive complexities coalesce and swerve in promoting alternative discourses of difference. Retrieving these texts will also aid in opening research venues in postcolonial discourse analysis as an alternative reading strategy to discuss the pre-colonial context of confrontation between Islam and the West.

Bibliography :

- Abdallah Laroui, **L’histoire du Maghreb, un essai de synthèse**, Paris, Maspero, 1970.
- Ahmed ben Mehdi al-Ghazāl al-Fāsi, **Natijat al-Ijtihād fi al-Mohādanawa al-Jihād**, 1766.
- Bernard Lewis, **The Muslim Discovery of Europe**, New York & London: Norton, 1982.
- A. Williams, ed. **Bridging the Early Modern Atlantic World: People, Products, and Practices on the Move** (Surrey: Ashgate Publishing Ltd., 2009).
- Daniel Panzac, “Les Esclaves et leurs Rançons chez les Barbaresques (fin18ème- début 19ème siècle)”, **Cahiers de la Méditerranée** 65 (2002), pp. 99-118 [online material], visited on April 20th, 2017. Retrieved from <http://cdlm.revues.org/47>.
- Ellen G. Friedman, “Merchant Friars in North Africa: The Trade in Christian Captives,” **The Maghreb Review**, Vol. 12, issue 3-4 (1987), pp. 94-98.
- James William Brodman, “Captives or Prisoners: Society and Obligation in Medieval Iberia,” **Anuario de Historia de la Iglesia**, vol 20 (2011), pp. 201-219

- Jan Carew, "Moorish Culture bringers: Bearers of Enlightenment," **Golden Age of the Moor Light of Europe's Dark Age - African Civilizations**, 11 (1991).
- Jose V. Pimienta-Bey, "Moorish Spain: Academic source and foundation for the rise and success of Western European universities in the middle ages," **Golden Age of the Moor Light of Europe's Dark Age - African Civilizations**, 11 (1991).
- Jyotsna G. Singh (eds.), **A Companion to the Global Renaissance: English Literature and Culture in the Era of Expansion**, Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.
- Khalid Bekkaoui, **Sings of Spectacular Resistance: the Spanish Moor and British Orientalism**, Casablanca: Najah El-Jadida, 1998.
- MaximilianoBarrio Gozalo, "Esclaves Musulmans en Espagne au xviiiè Siècle," **Cahiers de la Méditerranée** 87 (2013), p.3 [online], retrieved 15 May 2017 from <http://cdlm.revues.org/7147>.
- Mohammad ben 'Abd al-Wahāb al-Ghassāni's Riḥlat al-Wazīr Fi Iftikāki al-Asīr (1690-1691) in Nabil Matar's **In the Lands of the Christians: Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century** (New York: Routledge, 2003).
- Nabil Matar, **An Arab Ambassador in the Mediterranean World: The Travels of Muhammed Ibn Uthman al-Miknasi**, London and New York: Routledge, 2015.
- Travis Landry, **Exchange in and beyond the Cartasmarruecas of José Cadalso** MLN -- Volume 127, Number 2, March 2012 (Hispanic Issue), pp. 248-264.

Aspects du genre de la *rihla* ⁽¹⁾

EL GHAROSSI EL MOBARIK

Résumé :

Genre contesté à tort comme genre, la rihla l'est en bonne et due forme par les motifs mêmes de sa contestation. Ancrée dans sa culture arabo-musulmane, la hijra du prophète, le culte des pèlerins, et les pérégrinations scientifiques, elle s'épanouit en Occident musulman : c'est d'abord un genre magribin. Aucun genre ne jouit d'une pureté absolue, la rihla aussi. Elle a des voisinages avec la littérature géographique, la fahrâsa et l'écriture de soi. L'écriture de ce récit de forme linéaire et de contenu circulaire, interpelle systématiquement des digressions didactiques, plaisantes et éthiques, mais aussi des livres : le genre est intertextuel.

Mots clés : *rihla, voyage, genre, relation, intertextualité, épreuve, tourisme, mer, mort, topos.*

« Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais; si je cherche à l'expliquer à celui qui m'interroge, je ne le sais plus » (Saint-Augustin, 264), disait Saint-Augustin dans ses fameuses *Confessions* pour traduire le déchirement entre la reconnaissance intuitive d'une notion comme le temps et la difficulté d'en rendre compte et d'en révéler le secret. Cette situation semble ressembler au problème de la détermination du « genre » de la *rihla* par les critiques. Rien n'est moins facilement reconnaissable pour un lecteur des moins initiés qu'un texte de relation de voyage arabe, toutefois la présentation de ce que c'est qu'une *rihla* et de ce qu'est son identité générique demeure problématique et souvent objet littéraire discutable. Et pour cause, son statut de texte carrefour qui laisse croiser des discours et des modes propres

1 - **El Mobarik El Gharoussi**, agrégé de français et doctorant en littérature de voyage et traduction. Il a à son actif nombre d'articles et de traductions en arabe et en français, dont la traduction arabe du *Traité d'Athéologie* de Michel Onfray.

à d'autres catégories et genres d'écritures. La *rihla* se configure comme un amalgame de genre, un multi-genre, dont les frontières sont souvent difficiles à préciser (Nieves Paradela, 2005). Elle est vue comme un texte « hybride » (Chouaib Halifi, 2011, 7) dont l'écrivain s'avère historien, géographe, homme de lettres, théologien, ambassadeur, politique, et secrétaire de cabinet.

Nous chercherons dans cet essai à contester les contestations formulées contre le statut la *rihla* comme genre en bonne et due forme. Dans son **Qu'est ce qu'un genre littéraire ?** (Jean-Marie Schaeffer, 1989), Jean-Marie Schaeffer considère la question du genre comme une « question piégée » dans le domaine littéraire ; car elle est une question qui se pose seulement pour les littéraires, alors qu'elle est résolue pour les autres arts. La question est en relation avec l'aspect verbal de la littérature. Ce que les contestataires contestent à propos du genre *rihla* ne concerne nullement exclusivement cette dernière ; Schaeffer illustre en effet que les frontières entre les genres sont généralement « floues et mouvantes » (Ibid, 77)

Notre postulat de départ consiste dans la réfutation du principe de la pureté générique : aucun des genres des discours ou genres littéraires ne jouit d'une pureté absolue : la prose ne manque pas de poésie ; le roman ne manque pas de procédés dramatiques ; le texte dramatique n'est pas sans invoquer le récit et la poésie ; la fiction n'est pas sans interpeller un certain réalisme ; les textes référentiels ne manquent jamais de fiction, etc. La pureté semble être une utopie normative. Nous nous inscrivons plutôt dans une vision descriptive qui rend compte de la réalité des textes, non du modèle idéal à réaliser.

Marthe Robert, constatant l'absence de propriétés exclusives d'un genre très contesté par l'esprit normatif qu'est le roman, conclut que «le roman tire précisément sa force de son absolue liberté»(Marthe Robert, 1972, 18) et que la liberté constitue son identité la plus fondamentale :

« Passé du rang de genre mineur et décrié à une puissance probablement sans précédent, il est maintenant à peu près seul à régner dans la vie littéraire [...]. Avec cette liberté du conquérant dont la seule loi est l'expansion indéfinie, le roman, qui a aboli une fois pour toutes les anciennes castes littéraires -celles des genres classiques- s'approprie toutes les formes d'expression, exploite à son profit tous les procédés sans même être tenu d'en justifier l'emploi». (Ibid, 14-15)

Nous nous inscrivons dans notre approche de la question à propos de la *rihla*, dans cet esprit de Marthe Robert, et avançons que cette hybridité contestée et cette « amalgame » qui composent les textes des *rihla*, ne sont pas des motifs de contestations de l'existence du genre, mais plutôt des aspects qui participent de ses modes de production et de réception.

Mise au point lexicologique : voyage, livre, connaissance de soi et de l'autre
« *Rihla* » est un des mots pour dire «voyage» en arabe. Il signifie également

«récit de voyage». Le verbe est rahala, «voyager», et il en dérive rahhâl, le nomade, l'homme qui voyage beaucoup ; et aussi ruhlah qui désigne l'objet d'un voyage ou sa destination, un lieu soit-il ou une personne. Un 'alem-ruhlah est un savant vers qui il vaut la peine qu'on souffre le voyage pour aller le voir et puiser directement et oralement dans son savoir⁽²⁾.

Il est aussi un autre terme par lequel on désigne le voyage, safar. Dans les dictionnaires classiques de l'arabe, safar est inscrit sous la racine s.f.r qu'il partage avec d'autres dérivés et paronymes, et où l'on retient d'autres acceptions comme « jeter de la lumière, éclairer » : « on l'appelle safar car il jette de la lumière sur les visages des voyageurs, et révèle ce qui était caché de leur mœurs et caractères ». On y trouve dans la même famille ce qui signifie «la levée du voile » et « la découverte de ce qui est couvert » dans une réalité, aussi bien celle du domaine du voyage que du sujet voyageur lui-même⁽³⁾.

Le sifr, un autre paronyme issu de la même racine, désigne « le livre » ou « le gros volume », et les safarah sont les anges chargés de noter sur le Livre des actions humaines les détails de tout ce que les hommes font dans leurs vies et sur lesquels ils seront jugés le Jour du Jugement dernier.

On réalise donc cette relation lexicologique entre le voyage, la connaissance de soi et de l'autre, et les livres où l'on rend compte des détails d'une vie.

Et cela ne manque pas de s'avérer pertinent dans la mesure où les récits des voyages permettent aux lecteurs à travers le récit *transcrits*, de découvrir des représentations de réalités auxquelles ils n'ont pas accès, et par la même occasion de se reconnaître dans la différence et la ressemblance. Il s'agit d'«un type particulier de texte littéraire : l'œuvre de voyage [qui] nous permet de voir et d'être vus».(Nieves Paradela, 2005 , XI)

Si on consulte l'étymologie et l'évolution du terme 'voyage' en français, on retrouve des acceptions voisines et similaires qui témoignent d'une perception universelle de certaines dimensions de l'expérience du voyage.

L'étymologie de 'voyage' en fait un dérivé du latin *viaticum*, qui signifie

«[Ce qui sert] à faire la route, provisions de voyager : argent de voyage [et, à basse époque, en Gaule, «chemin à parcourir»], neutre substantivé de l'adj. *Viaticus*, de voyager dér. de *via*, chemin, route» [...] Il a aussi dans l'ancien français parfois le sens de pèlerinage, et de croisades.

C'est le fait de se rendre à un endroit assez éloigné de celui où on se trouve.

[Alors que] 'valoir le voyage', en parlant d'une chose, [c'est] mériter d'être vue, connue, même au prix d'un déplacement

[et] Récit, livre, etc., de voyage, ou simplement (vieilli) voyage, [est un]

2 - Voir l'entrée *رحل* dans le dictionnaire d'Ibn Mandhûr, *Lissâne al'Arab*.

3 - Voir l'entrée *سفر* dans *ibid*.

4 - Article « voyage », in *Grand Larousse de la langue française*, Tome 7, 1989 p.p. 6481-6482.

ouvrage consacré à la relation d'un voyage sortant quelque peu de l'ordinaire»⁽⁴⁾.

L'arrière plan historique et culturel du genre :

Les données historiques et culturelles qui permettent de mieux appréhender les dimensions de la notion de voyage pour les Arabes sont : le mode de vie nomade ou semi-nomade des Arabes de l'Arabie préislamique, et de l'autre côté l'épisode fondateur de la hijra (émigration) du Prophète de l'Islam et le triomphe qui en résulte pour sa prédication; l'importance majeure du culte de la pérégrination aux Lieux Saints (hajj). En relation avec cette dimension religieuse du voyage arabe, on notera surtout l'importance de cette pratique de la compilation des hadiths et de la tradition prophétique à travers le déplacement à la rencontre des sources de par le monde islamique, qui va consacrer le voyage dans le cadre de la recherche d'al'ilm, la science religieuse. À tel point que le curriculum d'un savant se mesurait au nombre des centres culturels visités et aux nombres de maîtres consultés de par les différentes contrées. Nieves ALonso Paradela conclut à ce propos alors que « la grande civilisation arabe médiévale fut fondée sur le voyage comme voie d'accès et de diffusion du savoir» (Nieves Paradela, 2005, 4).

En effet les premiers voyages s'inscrivaient dans le cadre d'al'ilm, savoir religieux. Il a fallu attendre le XIIème siècle pour voir leur apparition dans la catégorie d'al'adab, ou savoir humaniste, après que les structures du monde musulman étaient instaurées en définitive. Ce fut avec la *Rihla* d'Ibn Jubayr (Ibid).

Nieves Paradela présente au début de son ouvrage sur les voyageurs arabes en Espagne, un aperçu historique sur le contact des Arabes avec l'étranger. Il souligne que le souci du voyage explorateur arabe fut d'abord de connaître son propre univers culturel, le monde islamique, non l'étranger. À l'époque des 'Abbasides, les califes envoyaient des émissaires de confiance pour collecter des informations sur les peuples et contrées faisant parti de l'empire, les missions à l'étranger furent secondaires. Toutefois, il y avait une curiosité pour ce qui se passait sur les frontières du Territoire de l'Islam. Sellâm Al-Turjmâne fut ainsi envoyé sur les frontières orientales inspecter les murs qui séparaient le monde musulman des mythiques Gog et Magog, et Ibn Mussa Al-Munajjim fut envoyé à Byzance rencontrer les «Gens de la Caverne»(ahl alkahf), supposés vivre quelque part là-bas.

Les Musulmans divisaient le monde depuis le IXème siècle entre trois espaces : l'empire islamique dont la connaissance est quasi complète ; le reste de la «Terre habitée» brièvement décrit ; et la «Terre inhabitée», très peu connue. L'Europe faisait partie bien évidemment de la deuxième catégorie.(ibid, 1-14)

Des origines magribines du genre :

Tout d'abord, on pourrait déjà soulever une première remarque avancée par

plusieurs critiques à propos de cette tradition de l'écriture du voyage, baptisée *rihla* : c'est qu'elle est d'abord d'une détermination géographique. En effet, Haj Sadok dans sa recherche à déterminer le genre à partir de sa matrice la *rihla* hajjiya, qu'il considère comme la forme fondatrice, en fait une tradition consacrée d'abord et essentiellement par des Andalous et des Marocains, à l'occasion des voyages de pèlerinage à la Mecque (M. Hadj-Sadok, 1948). La détermination régionale du genre est expliquée par un fait d'histoire en rapport avec une première migration et un premier exil, notamment celui des premiers Orientaux en Occident musulman. C'est une dimension de la psychologie collective que représente ce voyage à la Mecque, qui se présente comme un voyage de retour nostalgique vers cet Orient d'origine, après ce premier déplacement de la conquête et de la transmission de l'Islam, mené par les conquérants et prédicateurs orientaux arrivés dans le Maroc et en Espagne (Nieves Paradela, 2005). La passion à retracer et retrouver les repères du chemin du retour serait un facteur déterminant dans le développement de cette écriture, et où le pèlerinage culturel ne serait qu'un prétexte pour retrouver des origines consacrées dans l'imaginaire, à travers les récits des premiers exils avec leurs heurs et malheurs.

De l'importance du culte du pèlerinage, et de l'importance de l'épreuve de son accomplissement surtout pour les fidèles de l'Occident musulman, était née la *rihla* en tant que relation des pérégrinations à la Mecque. C'est ce qui va donner les premiers récits fondateurs de cette tradition littéraire, notamment avec les plus fameux, comme Ibn Jubayr, cet Andalous dont la *Rihla* est

«Le premier en date et l'un des mieux réussis des ouvrages de ce genre ; elle a servi de modèle à bien d'autres pèlerins, et nombreux sont les auteurs postérieurs» (Encyclopédie de l'islam, Tome III, pp. 758-759);

Et après lui Ibn Battûta le Marocain ; et même bien avant eux un autre Andalous, Abu Bakr al-Ma'âfiri qu' est selon des sources «le premier à avoir instauré les règles de cet art... un demi siècle bien avant Ibn Jubayr» (Hassan Ash-Chahidi, 1991, 60)

C'est ce qui a consacré à ce genre une identité géographique, celle de l'Occident Musulman. Selon l'Encyclopédie de l'islam la *rihla* est

«Née en Occident, émanant d'Espagnols [andalous] ou de Maghrébins curieux de noter, à l'occasion du pèlerinage, les paysages et les mœurs d'un Orient longtemps tenu pour la source du savoir et le modèle de la culture»(**Encyclopédie de l'islam**, Tome III, pp. 758-759).

On parle alors de texte «magribin»(Henri Pérès) ou de «genre d'écriture marocaine» (Abdelmajid KADDOURI,1991). Même dans la catégorie des relations d'ambassade, on retient le récit de Yahya al-Ghazâl de Jaén, émissaire d'un émir andalous au roi des Vikings au Nord de l'Europe, comme le récit de la première «ambassade» arabe en Europe, comme l'indique Bernard Lewis

dans son **Comment l’Islam a découvert l’Europe** en se basant sur des sources arabes :

“Le premier rapport diplomatique connu concerne une ambassade envoyée d’Espagne dans le Grand Nord. Elle eut lieu au début d’une du 9e siècle alors que les raids de Vikings en Andalousie homme partout d’ailleurs en Europe occidentale, causaient de grands ravages. A un moment donné, une trêve fut plus ou moins arrangée, des émissaires des Vikings furent dépêchés auprès de l’émir musulman Abderrahmane II de Cordoue qui envoya une mission en retour. L’ambassadeur était un certain Yahyà Ibn al-Ḥakam al-Bakrī, surnommé al-Ghazâl [qui] raconta à ensuite son voyage à un ami dont la relation fut reprise par le chroniqueur au début du 13e siècle Ibn Dahya.”(BERNARD LEWIS, 2005, 87-88)

De la linéarité et de la circularité

La *rihla* en tant que mode de narration partage avec le récit de voyage universel ce problème lié à la lecture que résume Alain Guyot dans cette citation :

“à la différence d’un genre fictionnel comme le roman, le récit de voyage n’est a priori régi par aucune logique narrative : il lui substitue au contraire un ordre double, à la fois géographique et chronologique, qui n’obéit à aucune nécessité autre que celle de la succession des étapes”(Alain Guyot, 2006, 36)

Toutefois, les textes des *rihla* ne manquent pas de se conformer à la structure de composition aristotélicienne, de prologue, narration, digression et péroraison, que consacrent la *dibaja* au début des relations, suivie de la narration proprement dite, se trouve traversée par toutes sortes de digressions (que nous analyserons dans l’entrée suivantes) et qui s’achève avec une *Khatima* qui coïncide avec le retour au pays natal.

Cette circularité de l’itinéraire est significative dans un sens, elle serait l’expression d’une parenthèse ouverte pour revenir au point de départ. En effet, si le récit est circulaire sur le plan topographique comme les contes et les récits d’initiation, il ne leur ressemble point au niveau de l’évolution du personnage principal. Le voyageur dans les récits traditionnels revient certes au point de départ, mais différent, doté d’une expérience et d’une initiation qui lui permet de revoir sa vision du monde, et de porter un regard autre sur soi et sur le monde.

La conclusion de l’écriture du voyage est qu’elle est toujours encadrée par les événements du départ et du retour. Nous y reviendrons sur la valeur de cette limitation à cette parenthèse.

De l'alternance narration et digression

En effet, c'est ce problème de la succession spatiale qui détermine l'enjeu de la narration, et instaure une monotonie, gérée par la succession chronologique que seule assure des expressions du temps, comme « ensuite », « après », « le lendemain » etc. qui n'est pas très profitable à une expérience de lecture heureuse. C'est ce qui a déterminé à notre sens la rhétorique de la digression comme procédé fondamental de la *rihla* : elle est en fait une sorte de diversion et divertissement.

Le recours à la digression participe de cette nécessité de rendre moins ennuyeux et plus agréable un compte rendu de déplacement monotone dans l'espace.

Cependant, ce procédé assure plusieurs fonctions dans le récit :

• La fonction didactique :

À travers la digression savante, l'auteur voyageur se livre à dispenser des informations de différents ordres, historiques, sociologiques, économiques, sur les pays et les contrées traversés. Ces informations sont soit constatées directement sur le lieu visité, notamment 'ce qu'il voit' ; soit communiquées par des sources locales, « ce qu'il entend » et rapportées avec plus ou moins de confiance et de méfiance ; soit puisées dans ses références livresques, copiées ou restituées de mémoire.

• La fonction plaisante :

La digression est parfois anecdotique quand l'auteur se met à relater des détails et des histoires plus ou moins extraordinaires ; soit des «ghariba» (histoires étranges), des «'ajiba'» (histoires merveilleuses), «tarifa» (histoires curieuses), avec des degrés de vraisemblances assez variés ; comme certains faits merveilleux relatés par Ibn Battuta dans sa *rihla* et qui lui ont valu l'accusation d'abuser les lecteurs par des choses non réellement constatées, voire même remis en question l'authenticité de son récit et de son voyage. Toutefois, ce sont des agréments essentiels au récit de voyage, du point de vue de sa réception. Et cela semble le propre de tout écrivain voyageur, et que l'écriture même du voyage nécessite mensonge.

Dans l'article «voyageur», de l'Encyclopédie des Lumières, le «peu de fidélité» et «le mensonge» sont mentionnés comme intrinsèques et inhérents à l'écriture du voyage :

« Voyageur : celui qui fait des voyages par divers motifs, et qui, quelquefois en donne des relations ; mais c'est en cela que d'ordinaire les voyageurs usent de peu de fidélité. Ils ajoutent presque toujours aux choses qu'ils ont vues, celles qu'ils pouvaient voir ; et pour ne pas laisser le récit de leurs voyages imparfait, ils rapportent ce qu'ils ont lu dans les auteurs [...] la sincérité de tous les voyageurs [est] fort suspecte [...] je vois bien que tout homme qui décrit ses voyages est un menteur» (Louis de Jaucourt)

C'est ce que fait Ibn Battûta, ou peut-être même Ibn Juzay, le scribe de sa relation dictée:

« « Ayant perdu, comme il le dit, ses notes de voyage dans ses aventures et les reconstituant de mémoire, Ibn Battûta a pu être tenté de suppléer par l'imagination à la défaillance du souvenir. Mais, cela posé, on peut tout de même raisonnablement penser que le rédacteur [Ibn Juzay] a systématiquement accentué, dans le sens du merveilleux, des tendances dont l'œuvre originelle usait, à coup sûr, de manière modérée. » (Encyclopédie de l'islam, Tome III, Leyde, Brill ? p. 758 Encyclopédie de l'islam, Tome III, Leyde, Brill ? p. 758)

• La fonction éthique :

la *rihla* n'échappe pas à la triple dimension de tout texte persuasif : pathos, logos et ethos ⁽⁵⁾. Si le pathos est assuré par les larmes de la séparation étalées au début de tout récit, le logos, consacré dans les informations et compte rendu sur le monde, l'ethos, lui, se trouve réalisé dans ces étalages savantes. En effet, la *rihla* semble être un écrit de savant. Seul un savant peut écrire une *rihla*, et le voyage est générateur de savoir dans la mesure où il est l'occasion de rencontrer les maîtres et de connaître l'autre et l'ailleurs.

Mais cela ne va pas de soi pour un récit. L'auteur a besoin de montrer qu'il est savant pour qu'il mérite d'être lu. C'est ce qu'il fait en étalant les connaissances, et en citant les livres et les maîtres, et en émettant des consultations religieuses, et des fatwas relatifs au culte du pèlerinage ou autres questions religieuses, surtout dans les récits de pèlerinage. Cela n'est pas seulement pour une finalité didactique, mais aussi en vue de prouver l'authenticité de son écrit. Un écrivain voyageur a besoin de prouver qu'il est digne d'écrire sa *rihla*, car il a acquis un savoir.

La rihla et les genres voisins

Nous entendons aussi déterminer le genre sur la base des oppositions qui jettent la lumière sur ses propriétés distinctives. La détermination d'un genre s'effectue aussi par la délimitation des frontières et des nuances par rapport aux genres voisins, et en soulignant également les influences entre des pratiques d'écriture qui interfèrent. Nous traiterons à ce propos trois catégories voisines: les écrits géographiques, la *fahrasa* et l'autobiographie.

• Rihla et littérature géographique

Le premier genre de texte à signaler dans ce sens est celui des écrits géographiques arabes, connu pour le nom de *adab al-masâlik wal mamalik*, (littératures des routes et des royaumes). D'abord on ne peut parler de *rihla*

5 - Voir à propos de la notion aristotélicienne qui accompagne le pathos et le logos, le premier chapitre « Origine et nature de la Rhétorique » dans Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique, Puf. 2001

sans souligner l'influence des écrits géographiques arabes, avec lesquels elle partage la présentation de géographie naturelle et humaine. Yann Dejugnat indique à ce propos qu' «On peut repérer un certain nombre de continuités avec la tradition de la géographie abbasside. Premièrement, Ibn Jubayr se place dans cette tradition géographique par ses citations puisqu'il fait référence au grand géographe du XI^{ème} siècle, al-Bakri, qui fut précisément un des premiers Andalous à se placer dans la tradition géographique abbasside».(Yann Dejugnat Yann Dejugnat, 2010)

Toutefois, si la littérature géographique focalise sur l'espace, et le place au premier plan, la *rihla* focalise sur le temps des pérégrinations et place les informations et la peinture du monde en second plan au niveau de la dominance textuelle. C'est la question de dominance narrative qui caractérise la relation de voyage. A la synchronie géographique du premier genre, se substitue la chronologie des pérégrinations du second.

«On peut relever en effet des éléments importants de rupture, ou au moins d'inflexion, par rapport à la tradition géographique abbasside. Tout d'abord, la place du voyage (*rihla*) donne tout naturellement son nom à un genre dont il est le principe organisateur. En effet, si des auteurs comme Ibn Hawqal ou al-Muqaddasî ont tout autant voyagé, et même bien plus qu'Ibn Jubayr, cela n'apparaît qu'accidentellement dans leurs ouvrages, le déplacement lui-même ne participant en rien à la structure du récit, dont l'organisation était structurée par la construction impériale. Or, la *rihla* d'Ibn Jubayr systématise pour la première fois la relation fondamentale entre le temps vécu, l'espace parcouru et la consignation des choses vues dans l'ordre d'un itinéraire. Le procédé est simple le développement du récit suit naturellement la progression du périple, et au fur et à mesure l'auteur décrit les choses qu'il a vues ou qu'on lui a rapportées» (Ibid).

Toutefois, cette dominance est surtout structurelle car le voyage s'avère relégué au second degré d'importance et passe pour un simple prétexte pour dispenser les données et les informations sur un espace ou une société (Abderrahim Moudden, 2006). Ce qui ne fait que montrer l'influence des écrits géographiques sur la tradition de la *rihla*.

• Rihla et fahrasa

Le genre d'écrit que pratiquaient les alem maghrébins jusqu'à des époques récentes sur leurs curriculum de formation qu'on appelle fahrasa (ou encore birnâmaj) et qui consiste en des sortes de «catalogues dans lesquels les savants énumèrent, sous une forme ou une autre, leurs maîtres ou les ouvrages étudiés sous leur direction», s'était développé à l'instar de la *rihla* «en Espagne musulmane» : la fahrasa étale »la liste des maîtres avec l'indication des ouvrages étudiés sous leur direction». C'est un «genre [qui] paraît surtout une spécialité des Andalous»(Encyclopédie de l'islam, Tome II 762) qui sont aussi les fondateurs du la tradition de la *rihla*. Il y a même aussi des fahrasa

qui rendent compte des pérégrinations effectuées à la recherche des maîtres et savants pour acquérir les savoirs et ijâza, soit les certificats de maîtrise de quelques modules que ces derniers dispensent.(Abdellah Mrabet Targhî, 2003, 15-45)

En effet, nous prétendons que le souci des auteurs des *rihla* à citer les livres et les auteurs et à en parler, sont les marques de l'influence de la pratique des écrits des fahrasa et une sorte d'interférence entre deux genres voisins, qui partagent dans la réalité de leurs auteurs l'expérience du déplacement en dehors de son lieu de résidence habituel, du moment que le savoir dans le temps nécessitait souffrir la peine d'aller visiter les écoles et les centres scientifiques et rencontrer les différentes autorités scientifiques de par le monde musulman.

La *rihla* d'Ibn Battûta, ne cesse de citer des biographies de maîtres et cheikhs, et les auteurs des *rihlas* citent systématiquement explicitement ou implicitement des livres pour des motifs et occasions en relations avec la station de voyage, et parfois sans relation mais seulement pour rendre compte d'un contenu dans le cadre des visées didactique ou éthique.

Se posant la question «Qu'est-ce que la riḥla ?», Yann Dejugnat entame sa réponse dans son article sur Ibn Battûta avec ce qui confirme notre remarque dans ce sens:

«[...] Ibn Juzayy avait donné au récit d'Ibn Baṭṭûṭa le ton général d'un voyage d'étude et la forme de l'inventaire des maîtres (fahrasa). Le mot riḥla identifie une pratique lettrée, le voyage en quête de science religieuse (riḥla fî ṭalab al-'ilm), généralement associé au pèlerinage à La Mecque, qu'effectuaient les étudiants de la périphérie occidentale du monde islamique vers son centre, à la recherche des maîtres les plus prestigieux, dépositaires des fondements de l'islam, résidant dans les grandes métropoles (amṣâr) orientales (Alexandrie, Le Caire, Médine, Damas et, surtout, Bagdad), horizon non seulement culturel mais aussi politique du monde islamique, jusqu'à la fin du Xe siècle» (Yann Dejugnat, 2014, 207) .

• Rihla et écriture de soi

Une autre comparaison moins contextuelle, mais bien utile, s'impose pour éclairer quelques aspects de la *rihla*. C'est celle qui consiste à opposer *rihla* et autobiographie, du moment que la première constitue aussi une forme de l'écriture de soi et une relation d'une expérience de la vie réelle de l'auteur lui-même.

Pour justifier cette comparaison avec la *rihla*, nous citerons Friedrich Wolfzettel qui souligne à ce propos une remarque très pertinente sur l'évolution du genre d'écrit du voyage en Europe:

“Le développement du récit de voyage au XIXème siècle ne se déroule plus parallèlement à l'historiographie et à la cosmographie, mais à la littérature, du journal intime au roman. Le genre du récit de voyage apparaît comme une forme

particulière de l'autobiographie et participe de son statut ambivalent, entre discours de soi, confession, observation et fictionnalisation de la réalité»(Chang Hwa PARK, 75)

Pour mieux élucider la distinction avec l'autobiographie, nous devons rappeler aussi la fameuse définition que Philippe Lejeune fait de l'autobiographie. Il s'agit d'un

«Récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité»(Philippe LEJEUNE, 1975, 14).

Pour la *rihla*, il s'agit bel et bien souvent d'un récit rétrospectif ⁽⁶⁾ qu'une personne réelle fait de sa propre existence, avec un décalage temporel assez réduit entre le temps de l'écriture et celui de la composition. La *rihla* est rédigée généralement juste après la fin de l'expérience, ce qui fait que la question de la mémoire⁽⁸⁾ se trouve moins problématique que dans l'autobiographie qui fait remonter généralement son récit à des époques révolues de l'enfance et de la jeunesse, très lointaines par rapport au moment de l'écriture.

D'autre part, pour le voyageur la durée couverte par le récit se limite à celle du voyage, quand l'autobiographie s'ouvre une durée plus longue et ne se rapporte guère à une expérience particulière ou une partie déterminée.

Mais la différence principale réside dans le fait que la relation de voyage ne met pas l'accent sur la vie personnelle de son auteur, mais plutôt sur le monde qu'il fréquente. La subjectivité de l'auteur réside dans le seul regard qu'il porte sur le monde objectif.

Il est à signaler ici, un indice important dans les relations du voyage arabes, qui est cette sorte d'effacement du moi au profit du monde, et même dans l'usage systématique de 'nous' au lieu de la première personne ; le « moi » étant « haïssable » aussi dans la culture islamique. La première personne du pluriel des *rihla*s oscille entre un nous de modestie, et un nous qui réfère à l'expérience légale du voyage qui se fait, ou plutôt doit se faire dans le cadre la compagnie (ar-rufqah) (Abderrhim el Moudden, 1996), étant donné que voyager en solitaire était déconseillé par des textes religieux qui en font motif de la tentation et de l'égarement spirituel. Nous supposons que le récit de voyage arabe glisse peu

6 - Même si Ibn Battûta prétend avoir noté au cours des ses pérégrinations un journal qu'il a perdu lors d'une attaque de quelques pirates lors d'un voyage par mer.

7 - Nous n'avons pas toujours des informations de la part des voyageurs sur la question de la prise de notes au cours de voyage (sauf Ibn Battûta qui indique qu'il avait perdu ses notes de voyage lors d'une attaque dans la mer. Toujours est-il qu'il faudrait le croire, du moment que la sincérité d'Ibn Battûta est des plus contestée). Toutefois, ils nous informent souvent qu'ils ont composé ou dicté en bonne et due forme leurs textes à leur retour pour rendre compte de ce qu'ils avait vu et ouï.

8 - Mais ce ne doit pas être toujours le cas ; car pour Ibn Battûta, par exemple, dont les voyages durèrent des années, la question de la mémoire se pose avec force.

vers l'autobiographie, surtout que ce genre n'est pas des plus épanouis dans une sphère culturelle qui n'est pas celle des confessions, comme dans le monde chrétien, mais peut être celle de la discrétion et de la retenue.

Toutefois entre la *rihla* et l'autobiographie, tous deux des textes référentiels, se pose la problématique de la sincérité et du mensonge. Pour la première, elle est à propos de ce que le voyageur constate et rapporte comme cela a été signalé en haut à propos du cas d'Ibn Battûta, et pour le deuxième à propos de la confession et des aveux des intimités.

Dimensions du voyage

• L'inscription ontologique de l'acte du voyage

Dans les prologues ou dibâja de leurs récits, les auteurs des relations de voyages arabes inscrivent l'acte du voyage dans une dimension ontologique, et le font participer de l'ordre universel déterminé par Dieu ou le Destin. Si voyage il y a, ce n'est parce qu'il y a eu une volonté de l'individu ou du groupe de voyageurs, ou bien parce qu'il est un ordre émis par une autorité politique, mais c'est à cause d'une logique mystérieuse de la providence. Al-Kardûdi entamant sa relation de manière conventionnelle à travers une doxologie, il loue Dieu pour avoir «déterminé [son] mouvement sur la terre et sur la mer»(Ahmed al-Kardûdi, op.cit.) .

C'est dans un esprit occasionnaliste⁽⁹⁾ mystique que s'inscrivent souvent les écrivains voyageurs dans la tradition. A notre sens, cela relève certes de la culture et de la foi de ces écrivains voyageurs eux-mêmes, mais il a aussi une relation avec les traditions de l'écriture des *rihla* dont les origines remontent à des circonstances où le facteur religieux était central. En effet, le voyage du savoir et de la découverte du monde s'est développé d'abord comme un acte de foi : nous avons déjà souligné que les premiers voyages de l'Islam s'inscrivaient dans la collecte et la recherche de la Tradition prophétique, auprès d'hommes dignes de foi disséminés un peu partout dans l'espace musulman.(Houari Touati, 2000)

9 - L'occasionnalisme est cette philosophie attribuée à Malebranche qui « permet que Dieu demeure cause seulement générale de toutes choses, au sens où il agit en chaque circonstance, mais d'une manière générale et non particulière», et qui se fonde sur « la distinction entre cause réelle et occasionnelle» (Marie-Frédérique Pellegrin, Le système de la loi de Nicolas Malebranche, Vrin, 2006, p.51). Mais cette philosophie est considéré par certains comme d'origine arabe, notamment d'al-Ghazâli, ce maître du mysticisme arabe: « Le philosophe arabe Averroès a transmis l'occasionnalisme du théologien al-Ghazâli aux médiévaux latins, ne fut-ce que par ses propres efforts pour le réfuter». Philipp W. Rosemann, Omne ens est aliquid: introduction à la lecture du "système" philosophique de saint Thomas d'Aquin,Éditions Peeters, 1996, p.83.

Le voyage, l'épreuve et le devoir

Mise à part la *siyaha*, soit ces errances à l'aventure de certains soufis qui partent à la quête de la Vérité ou du maître initiateur, les musulmans ne semblent avoir développé dans les premiers temps une culture du voyage recherché pour lui-même ou une quelconque sorte de pérégrinations touristiques. Depuis la hijra du prophète et depuis sa liaison avec la quête des sciences des traditions chez les collecteurs de la tradition prophétique, ou la quête des maîtres chez les apprenants et les chercheurs des *ijaza*, ou attestations de maîtrises de quelques matières ou modules qui sont des spécialité des maîtres qui les délivrent, le voyage est resté lié à la valeur du devoir et de l'épreuve ; sinon la sédentarité prime. Le voyage en dehors du territoire de l'Islam était encore une épreuve plus grande vu que

«Le voyage du musulman en terre étrangère a de tout temps été une véritable épreuve».(Saloua El Oufir, 2018, 91)

Le voyage à l'origine, n'était une pratique du commun des gens. Il est pratiqué par une élite qui en sait les dimensions et la valeur :

«Parce qu'elle est d'abord et avant tout une pratique lettrée, la *rihla*-voyage est -et doit être- assumée avec gravité et humilité». (Houari Touati, 116, 117)

Dans la logique classique, le voyage, lui, n'est pas un acte de divertissement ni de plaisir. Ibn Jubayr, le fondateur présumé du genre, était un

«Voyageur impénitent exhalant sa nostalgie pour son pays et conseillant à ses contemporains de ne jamais s'expatrier»(Encyclopédie de l'islam, Tome III, 778)

Le voyage s'inscrit donc plutôt dans le cadre du devoir, de l'épreuve, de l'action d'obligation. C'est ce qu'expriment les écrivains voyageurs dans leurs relations. Si al-Kardûdi voyage, c'est parce qu'il était «appelé au devoir du départ», non parce qu'il cherchait un quelconque moyen de «quitter [les siens] pour une station de voyage ou lieu de repos». En effet, il s'agit d'une obligation religieuse :

«Mais, note-t-il, obéir à l'ordre du Souverain est un devoir sacré, et s'investir avec zèle dans ce que Dieu agrée demeure l'aspiration la plus sublime pour un bon croyant».(Ahmed al-Kardûdi, 1963, 25)

La *rihla* a par ailleurs consacré à travers son histoire quelques topoï de l'écriture et de la vision du monde. Le voyage n'apparaît pas dans les récits de voyage arabes comme une fin en soi. Il est plutôt coercitif, en rappel de l'expérience douloureuse de la hijra du prophète, mais aussi en fonction des textes de la Tradition qui en font un «fragment de l'enfer et du supplice». Mais la remarque la plus importante à retenir ici, est que le voyage s'inscrit dans le cadre du devoir, religieux, du pèlerinage ou de la recherche de la science, ou de la mission diplomatique au service des intérêts des pays de l'Islam et des Musulmans.

Dans le sens de cette épreuve que le voyageur est sensé vivre, on réalise la forte présence de l'idée de la mort dans la perception du voyageur chez les auteurs fondateurs jusqu'à l'aube des temps modernes, notamment le XX^{ème} siècle surtout.

• **Le voyage et la mort, le topos des adieux**

Les relations du voyage arabes ne cessent de le présenter comme un départ vers la mort. Le début de la narration consacre le topos de la description de la séparation d'avec les siens comme des adieux. Les larmes, et les vers élégiaques sont sollicités pour dépeindre la situation. La scène est livrée au pathos. Le voyage n'est pas une entreprise recherchée, car il est synonyme de ce mal de la séparation d'avec son pays, ses proches et ses amis.

Derrière toute cette vision du monde, se trouve l'idée du voyage comme métaphore de la mort : rien n'était sûr dans les voyages des temps anciens. La longueur de la durée des pérégrinations fait qu'on s'attend à ne plus revoir les partis, si le moment de la mort survient ailleurs. S'ajoutent à cela les dangers des routes, par terre et par mer, notamment lors du voyage maritime. Le voyage dans la mer est consacré depuis Ibn Jubayr dans les relations de voyage comme une scène topique : ce voyageur a instauré la tradition de dépeindre le retour du voyage dans la mer, comme un retour miraculeux à la vie après avoir frôlé la mort.

• **L'hypotypose d'Ahwâl al-bahr (les horreurs de la mer)**

Les scènes pathétiques et larmoyantes de la séparation d'avec les siens viennent de cette vision, justement le voyage dans la tradition était synonyme de la mort. Quand on voyageait loin, le retour n'est jamais sûr. Ibn Battûta ne cesse d'énumérer dans sa *Rihla* ceux qui ont succombé durant ses pérégrinations parmi ses compagnons de voyage, comme si la règle était de ne plus revenir. Cela s'est consacré justement dans les textes du voyage dans ses scènes, mais surtout dans un topos classique qui va disparaître dans les récits du voyage modernes : la scène de ahwâl al-bahr, des horreurs de la mer, dépeinte souvent dans une hypotypose visant à mieux émouvoir et atteindre l'identification pathétique du lecteur..

En effet, le voyage maritime est décrit depuis Ibn Jubayr comme une expérience qui fait voir au voyageur pour une fois la mort : les traversées maritimes sont redoutées. Ibn Jubayr conclut à ce propos en toute simplicité sur ces trajets mouvementés :

«Nous sommes morts plusieurs fois et nous avons été rendus à la vie autant de fois» (Sophie Macheda, 2009, 108);

Si survivance il y a après le voyage maritime, c'est toujours grâce aux largesses et à la grâce du Ciel, jamais suite à une condition ou à cause d'un facteur réel. En voici le passage fondateur chez Ibn Jubayr de ce topos :

« Des vagues aussi hautes que des montagnes heurtaient le navire qui oscillait, bien qu'énorme, comme se balancerait une branche toute tendre. Quoique le navire fût aussi haut qu'une muraille, les vagues s'élevaient à sa hauteur et s'abattaient sur le pont en paquets comme tombe une averse. Lorsque la nuit arriva, les vagues s'entrechoquèrent plus violemment encore, leur mugissement était assourdissant. Le vent devint plus fort [...] On désespéra de rester dans ce monde et on dit adieu à la vie. Nous fûmes assaillis de partout par les vagues qui semblaient nous assiéger. Quelle nuit ! A faire blanchir les cheveux [...]»(Ibid, 173)

Et voici comment al-Kardûdi en 1885 décrit un moment de sa traversée en Espagne. L'idée du retour de ce qui était la mort certaine est toujours présente :

«Mais ensuite, les voies du large noircirent, ses flots s'agitèrent et les vagues se heurtèrent. Le commandant retarda le voyage jusqu'à neuf heures du soir ; et il s'avisait que le voyage en ce moment-là, même s'il ne manquerait pas d'être éprouvant, était sans risques. Le navire de lever l'ancre et de faire le départ. Tous ceux qui étaient de notre compagnie eurent le mal de mer: tout un chacun était culbuté, la face tournée vers le bas, assommé par terre. Cette épreuve, où celui qui n'est pas habitué au voyage de la mer voit sa fin prochaine et n'espère plus rencontrer les siens avant le Jour de la Rencontre Dernière, nous la souffrîmes durant toute la nuit jusqu'à ce qu'à ce que le jour éclaira le monde et que nous aperçûmes alors les murailles de Cadix, qui est la fin de notre voyage. Sa vue fut un extrême délice et un ultime désir pour nos âmes. Nous bénîmes alors Dieu qui nous sauva des épreuves de la mer et de son effroyable puissance, grâce à Sa Libre Indulgence et Inconditionnée Bienveillance.»(Ahmed al-Kardûdi, 1963, 34)

Il est un enjeu symbolique et philosophique de cette scène présentée sur le mode de l'hypotypose ; en effet,

«Au regard de toutes les épreuves traversées ..., l'épisode maritime est particulièrement signifiant. En effet, la mer peut être considérée comme un espace symbolique, où s'instaure une sorte de face à face avec Dieu, où l'homme prend conscience de sa petitesse, de sa fragilité»(Sophie Macheda, 176)

Elias Hanna al-Mawçili, ce prêtre chrétien de Bagdad de la seconde moitié du XVII^{ème} siècle et auteur d'un récit de ses voyages en Amérique, le plus ancien texte de la littérature de langue arabe consacré à l'Amérique, résume cette idée à propos de son long voyage dans la mer comme suit :

« Il est un grand risque à voyager dans cette mer à cause de ses grandes vagues [...] En effet, celui qui la traverse est [comme] perdu, et celui qui en sort est [comme] nouveau-né. [...] La Grâce divine nous secourut jusqu'à nous délivrer du [grand] mal de ses vagues»(Elias ibn Hanna al-Mawçili, 2017, 47)

Le retour de la mer semble toujours être une forme de résurrection, tellement elle symbolise la mort certaine. Et Ibn Uthmâne al-Meknâssi, évoquant la

traversée en Espagne en 1781, présente ainsi l'aspect mouvementé de la mer et la possibilité d'en sortir sain et sauf :

« Dès que nous quittâmes la rive du pays que les vagues nous vinrent en lutte féroce. Les horreurs de la mer ne cessaient d'être plus grandes et ses états plus agités, que nous perdîmes tout espoir de survie et considérâmes que le salut de cette mer serait des plus grands signes [du miracle divin] ». (Mohamed Ibn Uthmâne al-Meknâssî, 32-33)

• **Le plaisir du voyage : l'avènement du tourisme**

Avec la chute de ces frontières qui séparaient le monde musulman et le monde non musulman après les conquêtes coloniales et les accords de protectorat, commencent à se développer chez les lettrés une conception du voyage, notamment loin des pays des musulmans. Mais aussi à cause de l'évolution des conditions du voyage, les écrivains commencent à exprimer alors sans gênes leur passion pour le voyage, et leurs désirs de visiter les non-musulmans dans leurs contrées.

On voit tout d'abord disparaître les topos pathétique de la séparation, et de la traversée en mer, qui sont relatées comme des épisodes ordinaires du récit. Dans les récits modernes marocains, comme ceux d'al-Hajoui en Europe et en Espagne, ou de Rhûni dans son voyage en Espagne, on ne trouve point cette idée du voyage comme expérience indésirable, c'est plutôt le contraire qui est annoncé par Ahmed Rhûni,

Il exprime au début de sa relation son souhait d'aller voyager en Espagne : « En effet, note-t-il, nos âmes aspiraient aux actes du voyage vers les régions d'Espagne », non pour une mission officielles, ou une obligation religieuse, mais seulement pour déguster les beaux paysages du pays ibériques. Toute la *rihla* est une description des agréments de l'Espagne.

• **De l'extraordinaire culturel et merveilleux à l'extraordinaire scientifique**

Dans le cadre de la recherche à créer le plaisir du texte, l'écrivain voyageur ne manque pas d'agrémenter son texte d'évocation de curiosités qui étonnent et suscitent l'admiration du lecteur. C'est que l'écrivain voyageur porte avec lui son lecteur, ou ses lecteurs, (Bouchaid Saouri, 2007), car il n'en a pas qu'un seul destinataire.

Les premiers voyages qui allaient dans des régions et vers des nations moins civilisées que la nation d'émission, mettaient dans leur récit des anecdotes extraordinaires culturellement et aussi naturellement. Ibn Fadlan relate dans sa *rissâla* qu'il était parti au X^{ème} siècle en émissaire du Calife abbasside et initiateurs des nations slaves de la foi et du culte musulman, et Ibn Battûta traversait l'extrême Orient en maître et Magistrat de la Loi islamique. On traitait avec l'autre d'une position de supériorité, et d'en relater des scènes de son appartenance primitives culturellement, les mœurs barbares, mais aussi des faits merveilleux qui trahissent l'idée de l'appartenance de ces univers à

l'époque magique de l'histoire de l'humanité. Al-Ghazal, dans les bribes de sa *rihla* au pays des Normands, ne manquent de divertir le lecteur avec l'anecdote de l'histoire d'amour avec la Reine de ce pays, et par le descriptif des jeux de ruses protocolaires lors de la réception officielle. Ce qui ne manque pas d'interpeller l'imaginaire du lecteur et de l'écarter de la rigueur du compte rendu linéaire et intéressé des étapes du voyage.

« « la vision de la *rihla* chez les anciens, comme ibnu Jubayr, Ibnu fadlân, ibnu Battûta..., se polarise autour de l'ailleurs à la fois bizarre, étonnant et divertissant » (BOUSSIF OUASTI, 2001, 25-26)

Mais avec l'avènement des voyages d'ambassade dans les pays européens, et plus particulièrement dans les temps modernes, cet extraordinaire se verra remplacer par l'évocation des inventions techniques extraordinaires. Les voyageurs marocains du XVIIIème siècle, et surtout du XIXème et XXème siècle, n'ont cessé de s'arrêter sur des descriptions émouvantes des inventions techniques et scientifiques, qui sont venues remplacer les anecdotes des miracles des voyageurs mystiques, et du merveilleux des nations éloignées en Asie et même en Afrique (Drissa Diakité, 1988, 16-25) pour certains auteurs.

L'espace de littérature

Les relations des *rihla* n'ont jamais constitué de purs comptes-rendus dont le but est d'informer à propos d'une expérience viatique ou de développer des discours à portées politiques ou morales. Elles sont aussi le lieu de la littérature, que ce soit dans le cadre des anthologies poétiques qu'elles ont fini par consacrer dans certains récits majeurs de ce genre, ou dans le cadre de l'expression recherchée des auteurs eux-mêmes pour sortir de la sécheresse du discours informatif de la narration référentielle. La première manifestation de l'enjeu littéraire créatif en est cette prose rimée qu'adoptent grands nombres d'écrivains voyageurs dont nos auteurs, qui quoiqu'elle est conventionnelle et ressemble aux prêches traditionnel du vendredi, ne manque pas de révéler un souci de la forme. Ce souci justifie l'intérêt pour ces textes dans le domaine littéraire, à l'écart de leur caractère documentaire informatif, historique et quasi-officiel.

En effet, les écrivains voyageurs n'oublient jamais de céder à la muse pour donner à leurs descriptions où à leurs émotions une couleur poétique bien marquée. Quoique tombant parfois dans les images usées, et les métaphores consommées, l'écrivain se voit dans le devoir d'offrir à son lecteur des moments de récréation littéraire, pour le faire sortir de la linéarité sèche d'un récit qui suit les déplacements dans l'espace des voyageurs. En effet,

“ le récit de voyage n'est a priori régi par aucune logique narrative : il lui substitue au contraire un ordre [...] n'obéit à aucune nécessité autre que celle de la succession des étapes” (Alain Guyot, 2006, 36)

C'est pourquoi l'on voit l'auteur voyageur s'adonner quand l'occasion se présente, à des effusions poétiques et lyriques qui le font passer de l'écrivain censé faire un compte rendu objectif à l'homme de lettre qui soigne de près sa rhétorique et son élan littéraire.

Conclusion

La *rihla* est un genre en bonne et due forme. Elle l'est par les mêmes aspects qu'on cite pour contester sa prétention à une identité propre : elle est cette structure qui permet multiplicité et diversité, mais sur un mode qui lui est propre. Ce genre se consacre par la tradition des textes qui étaient composés à travers les temps, instaurant un ensemble de propriétés et de passages obligés, mais sans fermer la porte aux variations qui surviennent à cause de l'évolution propre aux temps de l'existence humaine.

Il s'agit d'un genre qui entretient une étroite relation avec le monde de sa génération, maghrébine, arabe et musulmane, mais il partage avec la tradition universelle des écrits du voyage des composants et des dimensions inhérents à l'expérience viatique et à sa relation.

Le genre de la *rihla* se trouve marquée par les rapports de voisinages et de distinction qu'il entretient avec des genres proches: la littérature géographique, la fahrasa de l'écriture de soi et de. Elle est une structure narrative qui joue le rôle de prétexte pour des digressions multifonctionnelles. Mais la propriété fondamentale est qu'elle est un genre très intertextuel, qui fonde son être sur le tissage que l'auteur réalise entre l'expérience du voyage et celle de la formation savante dont il ne sait se détacher pour s'occuper du simple compte rendu des pérégrinations. L'espace du texte de la *rihla* est aussi un espace de la littérature, créée ou citée, qui ne se passe par la même occasion d'introduire la matière extraordinaire à même de susciter l'émerveillement ou l'étonnement du lecteur, que cet extraordinaire relève du merveilleux comme dans les récits des premiers temps ou bien du technico-scientifique comme dans les relations des temps modernes. La comparaison s'est consacrée comme une logique fondamentale de l'écriture dans ce genre, car il s'y agit toujours d'un va et vient entre l'ici et l'ailleurs, l'habituel et l'inhabituel, le connu et le méconnu.

A l'instar des autres genres, la *rihla* développe des constantes et des variantes qui sont génératrices d'une identité dynamique, sans être instable. Le genre ne change relativement de forme que quand il change de fonction.

Références Français

- Augustin, Saint, *Les Confessions*, Livre XI, Garnier Flammarion, 1964, p. 264.
- Dejugnat, Yann, « Nation et nations dans le récit de voyage d'Ibn Baṭṭūṭa », **Nation et nations au Moyen Âge: XLIV^e congrès de la SHMESP : Prague, 23 mai-26 mai 2013**, Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Publications de la Sorbonne, 2014.
- Diakité, Drissa Le “ pays des Noirs ” dans **les récits des auteurs arabes anciens**, Notre librairie, n°95, 1988.
- El Oufir, Saloua, « L'Identité à l'épreuve de la mobilité diplomatique des voyageurs marocains en Europe (1691-1919) », **Hespéris-Tamuda** LIII (3), 2018.
- Guyot, Alain, **L'Itinéraire de Paris à Jérusalem de Chateaubriand**, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, p. 36, (cité par Chang Hwa PARK Nerval, écrivain voyageur : une nouvelle forme de voyage littéraire, Thèse de doctorat Sous la direction de Gabrielle CHAMARAT, Université Paris Ouest Nanterre La Défense soutenue le 15 février 2012.
- de Jaucourt, Louis, Article « voyage », **Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers**, Volume 36, les Sociétés typographiques, 1781.
- KADDOURI, Abdelmajid, « images de l'Europe dans un genre d'écriture marocaine : la Rihla », in **Les Cahiers de Tunisie**, N° 157-158, 3e-4e trimestres 1991.
- LEJEUNE, Philippe, **Le Pacte autobiographique**, Seuil, 1975.
- LEWIS, BERNARD, **Comment l'Islam a découvert l'Europe**, Trad. de l'anglais par Annick Péliissier, Gallimard 2005.
- Macheda, Sophie, **Les pèlerinages en Terre Sainte à travers les récits de voyage (XI^{ème}-XIII^{ème} siècles)**, thèse de doctorat, soutenue le 17-01-2009, École doctorale Mondes anciens et médiévaux, Paris 4, p.108.
- OUASTI, BOUSSIF, **la préface de la traduction de la relation de voyage de Assafâr en France, Une Ambassade marocaine chez Louis-Philippe**, éditions Paris-Méditerranée, 2001.
- Paradelà Nieves, **El Otro Laberinto español: Viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936**, Siglo XXI de España Editores, 2005 .
- Pellegrin, Marie-Frédérique, **Le système de la loi de Nicolas Malebranche**, Vrin, 2006.
- Pérès, Henri, **l'Espagne vue par les Voyageurs musulmans de 1610 à 1930**, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1930.
- Reboul, Olivier, **Introduction à la rhétorique**, Puf. 2001 .
- Robert, Marthe, **Origines du roman et roman des origines**, Gallimard, 1972.
- Rosemann, Philipp W., **Omne ens est aliquid: introduction à la lecture du “système” philosophique de saint Thomas d'Aquin**, Éditions Peeters, 1996.
- Sadok, M. Hadj-, « Le genre Rih'la », in **Bulletin des Études Arabes**, (8), 40, 1948, (pp. 195-206).
- Schaeffer, Jean-Marie, **Qu'est-ce qu'un genre littéraire?**, Paris, Seuil, 1989.
- Touati, Houari, **Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée**, Paris, Le Seuil, « L'univers historique », 2000.

Références Arabes

- الترغي، عبد الله المرابط، ”الرحلة الفهرسية: نموذج رحلة أبي سالم العياشي“ ضمن كتاب السفر في العالم العربي الاسلامي: التواصل والحدائق / تنسيق عبد الرحمن المؤذن، عبد الرحيم بنحادة، منشورات كلية الآداب الرباط، سلسلة ندوات و مناظرات ، 2003.
- حليفي، شعيب، ”مرآة الأعاجيب“، إسبانيا بعيون الرحالين المغاربة، مختبر السرديات، كلية بن مسيك الدار البيضاء، 2011.
- الساوري، بوشعيب ، الرحلة والنسق دراسة في أنتاج النص الرحلي، دار الثقافة، 2007.
- الشاهدي، حسن، أدب الرحلة في العصر المريني، جزء 1، منشورات عكاظ، 1991.
- الكرودي، أحمد ، النحلة السنية للحضرة المحسنة بالملكة الأصبولي، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، 1963
- المكناسي، ابن عثمان، البدر السافر لهداية المسافر إلى فكالك الأسارى من يد العدو الكافر، تقديم وتعليق عبد الهادي التازي، كتاب مجلة العربية، 2012.
- المودن، عبد الرحيم، أدبية الرحلة، دار الثقافة، 1996.
- المودن، عبد الرحيم، الرحلة المغربية في القرن التاسع مستويات السرد، الأهلية للنشر والتوزيع، 2006.
- الموصلي، الياس حنا، رحلة أول شرقي إلى أمريكا، تحقيق أنطوان الرباط، مؤسسة الهداوي للثريبة والثقافة، القاهرة، 2017.

Regard marocain sur l'ailleurs

Par Mohammed DEKHISSI ⁽¹⁾

Résumé :

Les récits d'ambassade marocains, en particulier ceux des 17^e et 18^e siècles, révèlent un discours complexe et inextricable. Il reste pénétré de ses références religieuses, intellectuelles et sociales et exprime manifestement une expérience d'altérité univoque, mais ne cache pas son émerveillement –ou sa peur- vis-à-vis des exploits de l'autre, au niveau scientifique et technique. Nous allons essayer, d'explorer rapidement ce que tait la description, faite par Ibn 'Utmân, de certaines institutions culturelles espagnoles. Rappelons qu'il s'agit d'une visite protocolaire. Nous nous limiterons de deux exemples de visite, celui du théâtre et celui du musée pour dégager les représentations de l'ambassadeur à travers cette gestion de l'espace et souligner les caractéristiques de ce discours régi par plusieurs contraintes dont les plus importantes sont le souci de la réception et de l'identité ⁽²⁾.

Mots clés : *Altérité, culture, discours, représentation, récit d'ambassade.*

Introduction

Le récit de voyage fournit au lecteur plusieurs occasions d'analyser le regard d'une société sur les autres et par ricochet, de considérer les visions du monde du pérégrin et la représentation qu'il se fait de sa société et de sa culture. C'est à partir d'un corpus viatique que nous essayons de voir comment un ambassadeur marocain conçoit la culture de l'autre, quel regard porte-t-il sur quelques institutions censées diffuser et standardiser le référent culturel de l'ailleurs.

1 - **Mohamed Dekhissi**, LTDF Ecole Normale Supérieure, Université Moulay Ismail-Meknès, il est l'auteur de plusieurs publications sur la littérature et la traduction, éditées par des revues nationales et internationales et de communications tenues à différents congrès nationaux et internationaux.
2 - Comédie ou théâtre.

S'il y'a une chose qui retient manifestement l'attention dans ces types de récits, c'est incontestablement la description très développée de certaines institutions, de l'infrastructure, de l'industrie, du dispositif militaire, bref du progrès scientifique et technique. Nous retrouverons d'ailleurs ce lieu commun dans presque tous les récits d'ambassade et de voyage marocains. La description est à l'œuvre pour mettre en relief des thèmes qui s'imposent, entre autres, la technique, les coutumes, la religion, etc.

Comment le voyageur marocain a-t-il perçu les aspects culturels de la société occidentale ? La culture telle qu'elle est perçue par l'autre, signifie-t-elle la même chose pour le voyageur marocain ? Mais la question la plus importante, nous semble-t-il, c'est de savoir s'il était prêt à embrasser de nouvelles valeurs culturelles étrangères et si oui lesquelles ? Ou au contraire, il a été toujours imperméable à tous les aspects culturels propres à l'autre ?

Nous nous sommes contenté du récit d'ambassade d'Ibn 'Utmân al-maknâsî, intitulé *Al-iksîr fî fikâki al-asîr*, établi par Mohammed al fâsî, Rabat, manchûrât al-markaz al-jâmi'î lilbaht al-'ilmî, 1965. L'ambassadeur a été envoyé en 1779, par le roi sidi Mohammed Ibn Abdellah, en Espagne, auprès du roi, Carlos III, pour négocier le rachat des captifs musulmans.

Contraintes discursives

Il faudrait préciser que l'ambassadeur-faqîh, maître à penser de la société marocaine, incarne des valeurs et des normes de pensée essentiellement religieuses. Il est également chargé de maintenir et de perpétuer la doxa, ce qui va peser lourd sur sa vision du monde. Il faudrait signaler, dans ce sens, qu'il vient d'un pays où les ulémas « ont écrit contre l'usage du phonographe (makinat al kalâm)(Abdallah Laroui, 2001, 221) » et n'ont pas manqué de composer « Une épître contre la lithographie qui compromet l'enseignement oral » (Ibid, 221). Ce faisant, son altérité s'en trouvera profondément affectée. Mais les fluctuations discursives dont regorge le témoignage, jettent l'indécision dans le propos de l'ambassadeur. Rejette-t-il en bloc ce qu'il regarde ? Ou il a fallu édulcorer le témoignage de cette rencontre ? Rappelons tout de suite que le premier destinataire est le commandeur des croyants, viennent ensuite les ulémas qui pourraient y voir une foi chancelante ; compte tenu de toutes ces considérations, l'ambassadeur avait choisi sans doute d'exprimer explicitement son parti pris des choses ?

En effet, il faudrait préciser que le témoignage consigné par écrit est supposé être destiné au sultan, commandeur des croyants, il s'agit donc de ne pas se montrer trop louangeur pour ne pas se compromettre. Se met alors en place un dispositif qui tout en dosant subtilement les constituants du discours, allie l'émerveillement à la diatribe et à l'éloge. Lorsqu'il est question des mœurs, des rapports sociaux, des pratiques religieuses, de la condition de la femme, des mariages, de l'éducation, bref tout ce qui relève de la morale, etc., le ton est

au discours violent et injurieux. Ainsi, les chrétiens sont des infidèles, le roi de l'Espagne est un despote (d'ailleurs dans tous les récits d'ambassades marocains, on retrouve les mêmes épithètes accolées au roi chrétien et à ses sujets, on retrouvera la même chose dans les récits de voyage français, en particulier ceux du 17^e Siècle). Mais, dès qu'il s'agit de techniques, d'infrastructure, d'industrie, d'architecture, etc., le ton est modulé et devient plus élogieux. Le regard porté sur le théâtre illustre bien ce souci chez Ibn 'Utmân.

La comedia

Il s'agit là d'un édifice où l'on donne des spectacles. Mais notre ambassadeur ne semble être attiré que par l'architecture de cet espace, en atteste la description qu'il échafaude à ce propos. Mais avant d'en parler, précisons que l'invitation des ambassadeurs marocains, par leurs hôtes espagnols, à visiter des institutions relève du protocole diplomatique, or les Ambassadeurs marocains d'alors ignoraient cette démarche et n'observaient pas le plus souvent les convenances. Ainsi, ils pouvaient se permettre de décliner l'invitation comme c'est le cas d'Ibn 'Utmân, surtout lorsqu'il s'agit d'un spectacle jugé de divertissement. La Tradition condamne cette "catharsis" qui, dans le monde arabo-musulman, se pratique autrement. Et n'oublions pas que « le fiqh occupe une place centrale dans l'idéologie générale du pays » (Ibid, 220). Se divertir de la sorte, c'est aussi détourner l'attention et l'esprit de ses occupations. Se divertir est synonyme de débaucher.

Il n'est pas question pour un faqih de céder à la tentation, de goûter à ce plaisir douteux, à ces spectacles lubriques et à ces assemblées de péchés où les femmes avec mille afféteries se mêlent aux hommes. Il y'a de quoi attiser le feu de la convoitise. Le péché sera doublement commis : accompagner l'infidèle dans ce royaume de Satan, pour se livrer au dévergondage ! N'est-ce pas là une raison suffisante pour refuser l'invitation en dépit de l'insistance des responsables espagnols. Ne dit-on pas que « La religion semble coextensive à la culture dans son ensemble » (Augé, Marc, 2009, 54). Il a fallu donc, au nom des percepts religieux, au nom de l'allégeance, qui est un acte de foi, être intransigeant la dessus, on ne badine pas avec les fondements religieux. Point de complaisance pour qui que ce soit, fût-ce le représentant même du roi d'Espagne. On dirait que Ibn 'Utmân se délectait dans ce plaisir de refuser, en déclinant cet honneur qu'on voulait lui faire, il se protège contre cette nouvelle culture. Cette raideur vraisemblablement inflexible trahit un effort de s'accrocher à ses valeurs culturelles. Examinons comment il exprime fièrement ce refus dans ce passage :

Le gouverneur de Cadix déployait toute son énergie pour nous combler de ses libéralités et nous donner toutes sortes de marques de bonté ; il ne tarit pas d'éloges sur notre seigneur et maître. Il nous avait, entre autres, préparé près

du bâtiment où nous étions, une salle de spectacle appelée Comedia⁽³⁾ où nous étions invités à nous rendre pour assister à une distraction mais j'avais refusé. On insista à plusieurs reprises, mais je déclinai toujours l'invitation⁽⁴⁾.

Pour souligner ce refus catégorique et traduire sa décision irrévocable, la figure de l'épimone est à l'œuvre : répétition de l'adverbe "tout" hyperbolique, suivie de l'adverbe "toujours", supplée à l'emploi du verbe « insister », amplifié par l'expression "à plusieurs reprises", autant de procédés pour traduire l'attachement à ses valeurs et le refus de son assentiment à ce projet. Demeurer ferme dans ses résolutions et refuser tout compromis, c'est se retrancher en quelque sorte, dans ses repères culturels. Détrompons-nous, les choses ne sont pas aussi simples qu'on l'imagine ! Ce négativisme est également un acte d'allégeance. Le discours est polyphonique, il est en même temps adressé au commandeur des croyants. Par là, Ibn 'Utmân montre qu'il reste le serviteur dévoué que nulle épreuve ne peut corrompre. Mais la tâche est difficile, il s'agit à la fois de faire montre de son attachement à ses valeurs mais faire aussi de la diplomatie, les intérêts de l'Etat oblige ! Il s'en faut de beaucoup pour se départir d'une si noble audace ! En effet, pour renoncer à cette décision et accepter l'invitation, il a fallu déployer des arguments massues et les mettre dans la bouche d'un chrétien doublement digne de confiance. Le tout pour dire que l'entreprise n'est pas une simple gageure. Observons le dispositif de légitimation que l'ambassadeur met en place pour apporter son acquiescement :

Un chrétien, qui nous connaissait, vint alors nous voir, c'était un captif qui fut au service de notre seigneur et maître ; il jouissait d'un rang honorable auprès des siens. Il était d'ailleurs le capitaine du port, son frère était un ministre aux Indes. Il me fit remarquer que le gouverneur et les gens de la ville avaient spécialement organisé ce spectacle pour moi, par égard à ma personne et par révérence pour notre seigneur, puisse Dieu lui accorder le triomphe, qu'on avait dépensé beaucoup d'argent, que l'ouverture du spectacle n'était pas prévue ce jour là, que c'était uniquement en mon honneur et que je n'avais guère d'autre choix que d'accepter et d'y consentir. Nous étions en train de deviser quand le gouverneur, le juge et les notables de la ville nous invitèrent à les rejoindre ; je ne pus alors m'empêcher de les rejoindre.

Il a fallu donc toute une pléthore de justifications pour produire le plus d'effet et justifier ce grand revirement dans son opinion. Une fois dans la salle, l'ambassadeur ne peut s'empêcher d'exprimer son émerveillement. On dirait qu'il avait oublié, ne serait-ce que pour un petit moment, la raison pour laquelle il avait refusé au début d'assister à ce spectacle. Mais il ne s'émerveille pas du spectacle. Aucun mot la dessus, aucun effort de comprendre ce qui est donné à voir. Il est évident que le spectacle en soi ne signifie rien pour l'ambassadeur.

3 - Désormais tous les passages du livre d'Ibn 'Utmân, écrit dans la langue arabe, seront traduits par nos soins.

4 - Diamant.

Le problème de la langue l'empêche d'abord d'en comprendre le contenu et l'interprétation devient incommode. La nature de ce qui est donné à voir est une nouvelle expérience pour lui. Ce qui subjugué, c'est l'espace où se déroule le spectacle, ainsi que l'éclairage et la disposition des éléments qui peuplent cet espace. D'ailleurs, l'ambassadeur désigne par le vocable « chose » ce qu'il regarde, à aucun moment il n'a essayé de réagir à la scène. Il reste complètement étranger à ce genre de manifestation. C'est en ces termes qu'il reconstitue ce qu'il regarde :

C'était un immense bâtiment à quatre étages, illuminé d'un nombre incalculable de chandelles. Les instrumentistes et les choristes occupaient le rez-de-chaussée. On nous avait réservé une place dans un étage face à l'endroit où on allait jouer. Nous vîmes dans ce bâtiment des choses si surprenantes qu'il est impossible de décrire. Des figurines, des édifices et des animaux que l'observateur se persuadait qu'ils étaient bel et bien réels. Les instruments de musique et de danse étaient indescriptibles.

On l'aura compris, il ne s'agit pas pour l'ambassadeur de faire une concession en acceptant l'invitation. Mais on dirait qu'il avait trouvé un compromis, il se ressaisit, il se rattrape : il s'agit tout simplement de marquer sa présence. Une façon de dire oui et non en même temps ! Le regard, au lieu de focaliser sur le jeu, s'en détourne et s'intéresse beaucoup plus à autre chose, à l'architecture et à la conception de l'espace. Détourner les yeux, c'est ne pas donner attention. Un regard dédaigneux sur cette culture. Certes il a accepté d'y assister, mais juste pour un petit moment. L'ambassadeur ignore à dessein le spectacle et ne tarde pas d'ailleurs à se retirer, marquant ainsi sa grande indifférence : « Je leur tenais compagnie pendant un petit moment, puis je m'étais retiré et me rendais à la maison où nous logions ». Quand on aura précisé qu'il s'agit d'intermèdes de danse et de chant dans un opéra, genre appelé autrefois Pièce à divertissements, on comprendra mieux pourquoi l'ambassadeur fait preuve de désintéressement. L'esprit et le cœur trop imbus de traditions, il lui serait difficile d'admettre l'utilité de ce genre de spectacle, interdit d'ailleurs pas la Tradition. Tout ce qui est de l'ordre idéal ou culturel dans ce sens est à éviter. Fortement immunisé contre toute nouvelle façon de penser, l'ambassadeur semble être inébranlable dans ses convictions. En effet, cet aspect culturel auquel il assiste au sein de cette institution est l'antipode de sa propre culture et des institutions qui la véhiculent. L'ambassadeur n'est pas là pour connaître ou pour apprendre ce qui est de l'ordre de la culture, au contraire pour revendiquer et imposer son modèle culturel. Rappelons qu'à chaque fois qu'il entrait dans une nouvelle ville, il répétait la formule « fasse Dieu qu'elle redevienne Dar al-islâm ». Il ne s'agit pas de connaître l'autre, il s'agit de s'affirmer, de monter « une construction exégétique du même », précise Houari Touati (Houari Touati, 2000, 11). Le contact avec l'autre ou la découverte d'autre culture ne peut ébranler facilement le cumul creusé par la tradition, Abdallah Laroui nous en donne les raisons :

La tradition est une valeur propagée par l'enseignement, incarnée par une caste, revendiquée par le pouvoir politique. Culture et institutions soutiennent l'idée de tradition qui les fonde et les légitime. Déterminée ainsi par toute une structure sociale, la tradition reste sous la dépendance exclusive de celle-ci ; le contact avec ce qui lui est étranger ne la touche en aucune manière, quel qu'en soit le degré d'intimité. (Abdallah Laroui, 2001, 227)

Le théâtre marque bel et bien une différence dans cette expérience d'altérité, mais une différence qui n'est point convoitée.

Des Musées

Il en va autrement pour les cabinets de curiosités, ancêtres des musées, qui ont joué un rôle non moins important dans l'essor de la science. Il semble que notre ambassadeur, l'esprit fasciné cette fois-ci par des objets exposés, porte un intérêt grandissant à cet espace, en atteste le relevé exhaustif des merveilles, la longueur des énumérations et la richesse de la description. Nous assistons à un vrai souci qui habite le narrateur, celui de s'attarder sur cette partie, de dire cette découverte. S'il est prolixe sur ce point, c'est qu'il juge que les merveilles-curiosités sont donc dignes de mémoire. Le réel de l'autre n'a rien à avoir avec le réel du narrateur. Tellement la différence échappe à l'entendement qu'il semble que toute tentative de sa traduction est vaine. En effet, ce qu'offre ces musées relève de l'indicible. L'on constate qu'en dépit de l'effort fourni par le voyageur pour dire ce qu'il regarde, l'objet du regard, insaisissable, échappe à toute expression. Le recours à des adjectifs comme "indescriptibles", "étranges", "inouï", etc. s'impose donc. Cette nouvelle culture, qui auparavant, était insignifiante pour l'ambassadeur, a subitement cessé de l'être. Elle devient digne d'intérêt :

A Madrid, se trouvait également une grande Maison remarquablement construite, gérée par un intendant, nommé par le Tyran. Elle contenait des merveilles indescriptibles, terrestres et maritimes, de l'or et des pierreries ; elle regorgeait de différentes pierres précieuses, les unes étaient taillées, brillaient de tout leur feu, elles étaient d'une belle eau. Il y en avait de toutes les couleurs, rouges, verdâtres, jaunes et des diamants ainsi que d'autres couleurs. Devant chaque pierre précieuse, on avait posé un fragment de la même origine minérale. Parmi les pierres, il y en avait une qu'on nommait «œil-de-chat», dont la couleur changeait pendant la nuit comme celle de l'œil du chat. Dans la Maison, il y avait également des minéraux à l'état brut dont étaient extraites ces gemmes. Il y avait également du marbre de différentes sortes et de couleurs variées. Je voyais sur des plaques de marbre des images d'arbres ; sur d'autres des images de maisons qui ressemblaient à celles des chrétiens. Je demandais à l'intendant si les images étaient faites à la main, il me répondit qu'elles étaient gravées à même la pierre. Comme j'insistais sur la question, il me répondit qu'en effet, elles étaient faites à la main, qu'elles étaient, ajouta-t-il, des merveilles, et que c'était pour cette raison qu'elles étaient exposées

dans cette Maison. J'y pus voir également une canne de quarante coudées et demie de longueur et de deux emfans de diamètre ; l'intendant m'avait dit qu'elle provenait de l'Inde. J'y pus voir également un âne de l'Inde, au pelage rayé de bandes blanches et noires, larges de deux doigts ; il y avait également deux enfants, l'un ayant deux têtes et un corps, l'autre ayant une seule tête, quatre mains et quatre pieds. On y trouvait également un agneau à deux têtes et un autre agneau à une tête et deux corps, un autre animal à un seul œil sur le front, il avait une tête comme celle du chien, avec une face camarde. Il y avait un autre chien à deux têtes et un corps, des serpents aussi longs que les chevrons ; il y avait d'innombrables animaux marins, des oiseaux étranges de différentes sortes, tant les merveilles de cette maison étaient inouïes que nul livre ne peut les contenir. Les animaux précédemment cités étaient des cadavres dans lesquels on avait mis du camphre puis on les avait réunis dans ce lieu, vu leur étrangeté. J'y avais vu aussi la carcasse d'une tortue plus grande que la jatte de terre, un chien possédant six pieds, un porc à huit pieds, un autre porc qui pesait, selon l'intendant, quarante quarts, qu'on avait empaillé, un mouton qui possédait deux langues et une huppe blanche, ce qui était vraiment étrange. Bref, les merveilles de cette Maison étaient incalculables. On continue encore à ramasser sur terre comme sur mer, tout ce qui était étrange et l'on n'hésitait pas en à faire venir des contrées lointaines”.

Le verbe “regarder” utilisé à plusieurs reprises, outre sa fonction de validation et d'authentification, montre à quel point l'ambassadeur est enthousiaste, il tient à comprendre. Un déclic vient de s'opérer : Il interroge, demande des explications et n'hésite pas à employer des mots dans la langue espagnole “diamante”, ou traduire le mot “œil du chat” ce qui veut dire qu'il a réagi. On n'est dans le domaine du savoir. Le bon musulman doit essentiellement se préoccuper de collecter, transmettre, méditer et étudier toutes sortes de savoirs susceptibles de servir l'islam. Le dialogue qui s'instaure entre l'intendant et le narrateur est fort révélateur, il vient confirmer cette disposition. Il traduit cette volonté de connaître. Ce qui est donné à voir devient intéressant. Ces curiosités sont appelées thôma, pour reprendre le terme de François Hartog. Elles sont une composante essentielle dans le récit de voyage. « Le récit de voyage, s'il se veut rapport fidèle, doit comporter une rubrique « thôma » (merveilles, curiosités)» (François Hartog, 1991, 356), affirme François Hartog. « Le thôma se présente comme une traduction de la différence : il est une des transcriptions possibles de la différence entre ici et là-bas » (ibid, 357), ajoute-il. La figure du thôma est le plus souvent le chiffre et pour qualifier ce thôma, le narrateur utilise des épithètes comme “incalculable”, “innombrable”, “étrange”...cela est très significatif dans la mesure où cette grandeur ne se mesure pas, elle est hors de portée. C'est une autre façon de ne pas tout dire, de taire ce que l'on veut dire, de se contenter de suggérer. Ce sont des voix qui s'entremêlent : En fin diplomate, Ibn 'Utmân, compare et traduit deux cultures. Réduire cette

description émerveillée à une réaction tout à fait ordinaire vis-à-vis du nouveau serait faire preuve d'une vision trop simpliste.

Décrire c'est voir et faire voir, mais la description ne peut être parcellaire, elle est un tout cohérent, un système dans le récit de voyage. C'est pourquoi le lecteur devrait rattacher chaque partie aux autres parties éparses dans le récit, pour en dégager la fonction. Le thôma ne relève pas du thôma classique qui fait partie intégrante du paysage de l'ailleurs, ce thôma est glané, ramené de pays lointains, de la mer et de la terre. Le thôma devient un objet d'étude pour l'autre. Dans cet ailleurs, point de place pour le merveilleux ou pour le mystère, cet esprit occidental s'efforce d'élucider les secrets de la nature. Et c'est là où réside le danger ! La description de ces aspects culturels, c'est également la description d'un pouvoir en place et d'un état des lieux. Ce contact avec l'autre, c'est aussi le contact avec deux cultures différentes. Ibn 'Utmân fait l'expérience de cette altérité, il en sera profondément touché même s'il ne l'avoue pas. Il sait pertinemment que c'est une culture qui interroge les choses et les êtres, qui tente de trouver des explications, c'est une culture de la curiosité qui fait que l'homme veut savoir les choses pour s'en prévaloir. L'ambassadeur est sensible à tout cela et en saisit la portée. Il ne peut s'empêcher, à coup sûr, de faire le lien entre les différents secteurs techniques, urbains, militaires, maritimes, industriels et cet esprit. Il ne tarde pas à découvrir amèrement que l'autre est très en avance sur les musulmans.

Le comparatisme est à l'œuvre, il est inéluctable dès qu'il y a contact avec l'autre. La remise en question ne sera pas foncière, elle ne touchera pas les principes mais certaines convictions seront peut être bousculées ou relativisées. Rappelons dans ce sens qu'entre le début du récit d'ambassade et la fin, les jugements du narrateur sur certains aspects sociaux ou culturels se sont adoucis. Son discours ne suit plus la même courbe, il s'atténue au fil de la narration.

Bibliographie

- Ibn 'Utmân al-maknâsî, **Al-iksîr fi fikâki al-asîr**, établi par Mohammed al fâsî, Rabat, manchûrât al-markaz al-jâmi'î lilbaht al-'ilmî, 1965.
- Augé Marc, Jean-Paul, **L'Anthropologie**, Paris éd. PUF, Collection, Que sais-je ? 2009.
- Hartog François, **Le Miroir d'Hérodote**, Paris, Gallimard 1991.
- Laroui Abdallah, **Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)**, Casablanca, 2^e édition 2001, Le Centre Culturel Arabe.
- Touati Houari, **Islam et voyage au moyen âge**, Paris, éd. du Seuil, 2000.

Le voyage du Docteur Fernand Linarès au Maroc

Un médecin-major au service du projet colonial français sous le règne du sultan Moulay El Hassan

Farida Samadi ⁽¹⁾

Résumé :

A l'unanimité, le Docteur Fernand Linarès représente une figure de proue qui a assuré un rôle crucial dans l'entreprise coloniale française au Maroc, aussi bien au niveau de son action médicale que de son rôle diplomatique, qu'il n'a cessé de remplir avec habileté, tact et grande discrétion. Profitant de sa proximité de la Cour chérifienne, il a su gagner l'estime du souverain Moulay El Hassan, grâce à sa bonne collaboration aux affaires du Makhzen, son port du costume marocain et sa maîtrise de la langue arabe. Ce faisant, il a fait profiter la France de ses services inestimables en faveur d'une implantation "pacifique" dans un pays encore "terra incognita", tout en s'efforçant de combattre l'influence des autres nations riveraines. Aux dires d'Henri de La Martinière, Linarès a été «l'instrument précieux de la politique française aux heures les plus difficiles, faisant preuve des plus belles qualités d'observation et de conscience».

Mots clés : *Sultan Moulay El Hassan I- Dr Fernand Linarès- Sociétés géographiques - Mission de renseignement- Hygiène- Epidémie- La variole.*

Au cours du XIX^e siècle, les contacts entre l'Europe et le Maroc se multiplièrent et les français arrivèrent en masse sous des motivations multiples. Ce royaume, jadis inconnu, s'éclaircit de plus en plus avec ses lacunes grâce aux grands explorateurs et aux efforts colossaux fournis par les différentes sociétés géographiques qui ont réussi à dévoiler les mystères d'un pays en état de métamorphose.

1 - **Farida Al-Samadi**, professeur de français, doctorante à l'Université Abdel-Malik Es-Saadi dans le domaine de littérature de voyage et traduction. Elle est également professeure de traduction invitée à la même faculté.

2 - Sur cette épidémie, voire Linarès (Fernand), Une épidémie de Choléra au Maroc, Paris, Masson, 1879.

Les explorations qui foisonnent, sous plusieurs étiquettes, s'avèrent des champs d'action où se rattachent différents aventuriers sur des points communs: attraction de l'inconnu, souci de réussite et désir de poursuivre une mission antérieure inachevée. Qu'ils soient médecins, ethnologues, missionnaires ou soldats, c'est la curiosité qui constitue le piment de leur personnalité. Or, la fin du siècle voit venir des voyageurs d'une autre veine, celle des militaires qui ont inauguré une nouvelle ère d'exploration précoloniale en constituant une catégorie assez homogène. Parallèlement aux voyageurs motivés par la quête d'un certain orient, les militaires sont chargés de remplir des missions sensibles en fournissant à leurs décideurs des rapports confidentiels visant dans l'ensemble une cause nationale. Selon eux, la mission fait partie du service au même titre que leur vie en garnison, et l'exploration avec ses contours bien définis dans le temps n'est que subordonnée aux objectifs explicités par des instructions officielles.

D'une masse considérable d'officiers, zélés par l'esprit de conquête, nous retenons la catégorie des médecins militaires qui ont œuvré dans une mission phare dans l'entreprise coloniale française. Plusieurs controverses ont été soulevées sur le rôle que ces "attachés médicaux" se sont assignées auprès des souverains marocains, durant plus de trois siècles depuis l'avènement de l'ère de la course. D'ailleurs, nous savons que, bien avant l'instauration du protectorat français, les médecins français étaient périodiquement présents au Maroc. Ils étaient envoyés dans leur majorité par le Ministère des Affaires Etrangères auprès des Consuls de France pour apporter de "l'assistance" aux populations indigènes en se localisant davantage sur les villes de la côte atlantique plus que dans la ville de Fès.

Au demeurant, la médecine militaire a marqué une influence considérable, ayant été fortement saluée dans les assises républicaines, en tant que force auxiliaire à l'ethnologie et à la géographie, et aussi comme seconde voie alternative de l'œuvre civilisatrice du Maroc précolonial. Sans doute, de tous les médecins éclairés qui ont balisé le chemin à la meilleure reconnaissance du Maroc, nous retenons l'exemple frappant de Fernand Linarès, le médecin-major qui a nous a laissé un éminent récit de voyage mené en compagnie du monarque marocain, le sultan Moulay El Hassan dans le Royaume de Tafilalt. De par son importance sur le plan de l'observation et du renseignement, Roland Lebel présente ce récit comme « une contribution de première main à l'histoire du Maroc, tout en se présentant sous l'aspect anecdotique et pittoresque du simple récit d'un témoin. » (Rolan Lebel, 1936 :210)

Comment ce fameux thérapeute du sultan a-t-il donc réussi à faire profiter la France de ses qualités personnelles et professionnelles en faveur d'une implantation pacifique dans un pays encore "terra incognita" ? Comment a-t-il pu gagner l'estime des hauts dignitaires du Makhzen ainsi que les éloges de ses supérieurs ? Qu'est ce qui faisait de lui l'homme savant et habile dans le

rôle ambivalent et crucial qui lui incombe pour rendre des services énormes au sultan et au gouvernement français ?

En 1876, lors d'une entrevue à Oujda, le Général Osmont a impressionné le sultan Moulay El Hassan par une excellente parade militaire des troupes françaises. Le sultan n'hésita pas de demander au Gouvernement Général d'Algérie de lui envoyer une mission d'instruction, chargée d'apprendre aux troupes chérifiennes les nouvelles tactiques de guerre. En 1877, après avoir rejoint la division d'Oran, le médecin-major "arabophile" Fernand Linarès a déposé sa demande officielle de rejoindre la mission mise à la disposition du sultan. A cet effet, le Lieutenant Jules Erckmann va jouer un rôle prépondérant, quoique difficile, en faveur de l'implantation de Linarès dans le corps expéditionnaire de la mission, et ce après une grande réticence du sultan qui n'y tenait nullement, et qui ne céda qu'après plusieurs semaines de pourparlers avec le Gouvernement Général d'Algérie. Linarès va remplacer le médecin-major Warion, qui s'est indigné contre les changements désagréables de la mission et le retard imposé par le Makhzen. Ceci qui a constitué une belle opportunité pour Erckmann de le proposer comme officier adjoint, alternant une tâche médicale et une autre stratégique mais primordiale, à savoir, déjouer, à travers le service de renseignement, les convoitises des autres nations riveraines :

« Concomitant, une tâche liminaire mais combien stratégique est confiée à cette délégation chapeauté par le Lieutenant Erckmann, celle de déjouer les intrigues occultes orchestrées par les officines anglaises, sous la houlette d'un certain, et non moins fameux, colonel Mac Lean(...) Pour Linarès, c'est une sorte de baptême du feu dans la guerre secrète du renseignement. » (Abdeslam kninah : 2015, 383)

Ainsi, dans une note spéciale adressée au Lieutenant Erckmann autour de la mission de renseignement qui lui incombe, le Docteur Linarès a reçu, à son tour des directives similaires :

« Renseignements de toute espèce(...), les nouvelles en circulation et le reste, qui lui paraîtront, présenter un intérêt quelconque au point de vue de l'influence française. Le médecin-major fournira de son côté, chaque mois, un rapport contenant ses observations médicales. » (Erckmann : 1929, 733-736)

L'action du Capitaine Jules Erckmann, qui, reconnu à l'unanimité d'être le seul chef de mission ayant gagné l'amitié du sultan, sera reprise par le Docteur Linarès. Ce dernier fut détaché, en 1888, de la mission et placé sous l'autorité directe du Ministre des Affaires Etrangères, et ce pour échapper au discrédit pesant sur les officiers français résidant au Maroc. Linarès reprendra avec plus d'envergure et d'efficacité le rôle du conseiller écouté du sultan Moulay El Hassan, donnant à son action une coloration plus politique et moins modeste que celle de l'officier dévoué Jules Erckmann. Dans ses « Souvenirs », Henri La Martinière qui assura l'intérim de la Légation de France à Tanger témoigna

de la position privilégiée que le médecin Linarès avait acquise auprès du sultan, ainsi que les différents agents du Makhzen :

« Très estimé du sultan Moulay El Hassan et du régent Si Ahmed, le Dr Linarès avait une exceptionnelle situation et une grande autorité dans ce milieu marocain, dues à sa haute intégrité, sa serviabilité de bon aloi, faite de tact, d'esprit et de mesure. Il avait été l'instrument de notre politique aux heures les plus difficiles, faisant preuve des plus belles qualités d'observation et de conscience. Son jugement était extrêmement sûr, très froid et réalisateur. » (Rolan Lebel : 1936, 206)

Pour atteindre, en l'occurrence, ce statut privilégié, Linarès a investigué une double action, l'une médicale et l'autre politique, tout en usant de ses précieuses manœuvres personnelles qui ont décelé, non seulement, le génie du "toubib étranger", mais aussi le maître officieux du service du renseignement français au Maroc.

• L'œuvre médicale

La solide réputation dont jouit le Docteur Linarès devant les agents du Makhzen

n'a été acquise qu'après une étape d'endurance dans la ville d'Oujda. Cette ville a connu en 1878 un niveau d'hygiène et d'urbanisme très déplorable, notamment, après la propagation d'une épidémie dévastatrice "bou'glib" (2). Ainsi, n'est-il pas étonnant que Linarès ait déployé tous ses efforts pour faire face à la propagation du virus. Il ouvrit à Oujda le premier dispensaire pour soigner la population et les soldats des garnisons chérifiennes. En 1879, il fut transféré à Rabat où il ouvrira comme à Oujda un autre dispensaire gratuit, destiné aux soins des indigènes. Entre temps, Linarès va se faire briller davantage, notamment, en soignant un soldat égorgé par des malfrats. Grâce à cette cure miraculeuse qui a sauvé cet homme, le médecin va se faire connaître entre les gens par le "guérisseur des hommes égorgés" (Michel Boyer :2016, 220). Il fut appelé par la suite à soigner le grand vizir de ses douleurs abdominales. En effet, par une préparation minutieuse et efficace de quelques ingrédients, il a réussi à le faire guérir. Grâce à cette intervention, la réputation de Linarès a regagné même le palais royal, et il fut invité pour la première fois à briser l'ancien tabou interdisant à tout étranger de pénétrer dans les "alcôves du sacrosaint harem." (Abdeslam kninah : 2015, 3832) Par les mêmes compétences du médecin, il a pu parfaitement soigner quelques femmes du harem du sultan, ayant succombé à de fortes chaleurs.

En 1882, il fut rapatrié d'urgence en France pour subir des soins urgents, et ce suite à son atteinte d'une maladie fébrile à Marrakech lors de la visite du nouveau ministre français Ordéga. A son retour, il fut étonné par l'ampleur de sa réputation et les sentiments d'amitié que lui témoignèrent les agents

du Makhzen, notamment, les notables qui l'attendaient avec impatience. Il a été aussi autorisé par la population, quand la variole éclata en 1882, de vacciner une trentaine d'enfants. Ainsi, il acquiert par les forces des choses une compétence pluridisciplinaire et un savoir-faire en dehors du commun, lui permettant d'analyser et d'agir efficacement, en faisant face aux différents phénomènes pathologiques affectant les marocains. Quoique livré à lui-même et malgré la précarité des moyens médicaux mis à sa disposition, il a joué un rôle conquérant dans le démantèlement des virus sévissant à travers une cartographie épidémiologique, en évolution aberrante. Dans ses carnets de routes, on retrouve une multitude de récits et des anecdotes, non seulement porteurs d'enseignements, mais aussi dégageant un humour, parfois cassant l'austérité des conditions sanitaires et la routine de ses consultations dans un pays souffrant de ses structures "archaïques". Par ailleurs, nul ne peut contester le talent thérapeutique de cet "agent pathogène qui règne en maître : le gonocoque" (Abdeslam kninah : 2015, 413). A plusieurs reprises, il a évoqué sa gloire inéluctable :

« Le bruit court que, soit par calcul, soit par complaisance pour moi, on ne laisse pas franchir le seuil de la casbah bien facilement. Je le crois, car dès que je sors, je suis aussitôt suivi d'une foule qui grossit à chaque pas, me demandant des médicaments que je n'ai jamais sur moi. Les malades qui viennent sont tous accompagnés de l'Amel. Il faudrait payer le passage pour arriver à moi que je n'en serais nullement étonné » (Jean Bellanger :1939, 16)

En 1883, le médecin français quitta Rabat pour rejoindre la fraction principale de la mission militaire auprès du sultan. Ce dernier a manifesté toute son estime et sa confiance à l'égard du jeune médecin, et lui a demandé de l'accompagner à Meknès où la cour va devoir se fixer pendant un certain temps. Dès lors, Linarès s'est imprégné en toute confiance de l'environnement du palais, en tissant des liens d'amitié. Il a même été appelé pour la première fois à son chevet pour lui appliquer les soins nécessaires. Animé par un excès de zèle et du désir de démontrer son talent de médecin, il a réussi à libérer le sultan du mal qui s'est emparé de lui. Cette intervention médicale de Linarès a été largement appréciée du sultan et des grandes personnalités du Makhzen chérifien :

« Ayant soulagé les douleurs abdominales dont il souffrait, par une pharmacopée, il faut le souligner, il préparait lui-même la confection, sa renommée de médecin grandit au point qu'il devint le médecin attitré par les dignitaires du Makhzen et de leurs familles. » (Michel Boyer :2016, 22)

Dès lors, Fernand Linarès fait partie de l'entourage immédiat du souverain Moulay El Hassan, qui lui demande de l'accompagner dans toutes les expéditions sur le territoire de son Empire pendant plus de dix ans :

« J'estime maintenant, écrit Linarès, que je suis arrivé à surmonter les plus grandes difficultés par mon entrée en relation avec le sultan. Je vais être pris

dans le courant de l'existence de S.M chérifienne, c'est-à-dire que je vais participer à toutes les expéditions sur le territoire de l'Empire, étudiant les mœurs et les coutumes des populations, et me tenant au courant de toute la politique marocaine. Mon stage a duré sept ans ; l'heure est venue d'accomplir une besogne utile » (Relan Lebel : 1936, 209)

• L'œuvre politique

Le Docteur Fernand Linarès fut incontestablement la figure de proue qui a su tenir un rang favori auprès du Makhzen en vue de rendre des services politiques inestimables à l'entreprise coloniale française au Maroc. Profitant de sa proximité du sérail chérifien, ce "thérapeute" a joué le rôle du conseiller diplomatique le plus apprécié et le plus écouté du souverain marocain, en prodiguant des conseils à la manière d'un haut dignitaire des Affaires Etrangères du Makhzen chérifien. Il circule librement à travers des petites et des grandes entrées dans les différents arcanes administratives de l'Empire, et ce en contrôlant minutieusement sa politique intérieure et extérieure. Grâce à sa bonne collaboration aux affaires du Makhzen, son port du costume marocain et sa maîtrise de la langue arabe, il a été honoré par le sultan qui lui a offert le sabre chérifien, ce qui a suscité les jalousies des autres officiers de la mission, en l'occurrence, le commandant Levallois:

« Le sultan lui offrit, en remerciement de ses bons soins, un sabre d'honneur. Ses amitiés marocaines, son habitude de revêtir le costume arabe plutôt que la tenue d'officier français, à la différence du commandant Levallois, lui valurent la jalousie de celui-ci, augmentée encore par le fait que le sultan le réclamait souvent, non seulement, pour ses compétences de médecin, mais aussi, pour deviser en toute confiance et en langue arabe (que Linarès avait appris à maîtriser en soignant la population d'Oujda).» (Michel Boyer :2016, 222)

Par ailleurs, Linarès n'a cessé de jouer son rôle d'agent de renseignement officieux en faveur de sa patrie, et ce en expédiant, par le truchement de son "rekkass" personnel, des informations périodiques à la Légation de France à Tanger. A l'instar de son chef de mission Jules Erckmann, il a rempli son rôle d'observateur avec un dévouement extrême, tout en manifestant une grande vigilance afin de ne pas susciter les soupçons des agents du Makhzen qui l'entourent. A cet effet, il répond aux directives véhiculant dans la circulaire de Chanzy qui exigeait aux membres de la mission: «de montrer une grande réserve tout en s'instruisant et en observant» .(Magali Chappert :1978, 294) Hétérogènes dans l'ensemble, les renseignements collectés par Linarès vont constituer un fonds documentaire, qui sera utile aux futurs occupants métropolitains, et servira, sans conteste, la cause coloniale française au Maroc dans une conjoncture internationale en pleine ébullition. En accompagnant le souverain dans ses différentes M'halla, visant la pacification des tribus dissidentes de l'Empire, Linarès a dû collecter, à l'instar de son prédécesseur

Charles de Foucault, des matériaux géographiques et anthropologiques très utiles. Il informe également ses supérieurs, sur l'évolution des M'halla et de ses différentes actions en pleine mobilité. Son récit contient parfois même des précisions ou des corrections de quelques repères topographiques figurant dans la Reconnaissance de Foucault :

« De Foucault, qui a suivi la rive gauche de Dadès, à partir de la Zaouïa Si Bou Amran, n'a pas pu voir la vallée de la Mgoun, et il a placé par renseignement El Kelaà beaucoup trop au Nord, sans dessiner le cours de l'oued M'Goun, parallèle au Dadès, mais tout à fait indépendant de lui sur son parcours d'au moins 10 km » (Fernand Linarès :1932 , 55)

Au cours de ses déplacements, lents et pénibles dans le "vieux Maroc, il franchit des contreforts périlleux, et n'arrête pas de côtoyer des populations pour plus de précisions topographiques et géographiques. En dépit du danger d'une telle action, Linarès arrive à collecter des renseignements précieux, et parfois même avec aisance et humour qu'il évoque comme " un baume" dans ses mémoires de route. Nous citons, à titre d'exemple, l'épisode de la tribu Ait Atta :

« Au cours de cette étape, j'ai recueilli, sans les solliciter, de curieux renseignements sur les Ait Haddidou de la basse classe, habitant les régions de leur pays, s'appêtant mal à la culture. Ils ne peuvent donc se créer de ressources que dans le vol et le pillage des caravanes. Ils n'y manquent pas. Mais, c'est un travail dangereux et à rémunération aléatoire. Entre temps, ils ont la passion du jeu au point d'engager, à pair ou impair, tout l'argent dont ils disposent. Et si la malchance les poursuit, ils n'hésitent pas à jouer leurs femmes qui deviennent ainsi la propriété des partenaires que le hasard favorise. Et comme j'avais l'air de m'apitoyer sur le malheureux sort des dames Haddidouines, mon interlocuteur me dit en riant : il paraît que ce rôle d'enjeu humain ne leur déplaît pas du tout- c'est parfait, dis-je » (Fernand Linarès :1932 , 40)

Les courriers officiels de Linarès ne manquent pas également d'intrigues tissées par certains seigneurs régionaux, qui jouaient à l'offensive contre toute infiltration des forces du Makhzen, en réclamant avec force leur autonomie ségrégationniste : « Ces grands Seigneurs terriens, vassaux de nom plus que de fait, toujours enclins à éluder les obligations et les redevances de vasselage, en manifestant des vellétés d'indépendance sur leur prétendu territoire ». (Fernand Linarès :1932 , 7) Conscient de l'intérêt crucial que pourra jouer ces grands Caïds de l'Atlas, en particulier le Glaoui, le Goundafi, dans le maintien de la prééminence française au Maroc, Linarès ne cesse de les côtoyer, quêtant de près leurs actions et leurs agissements au sein de leurs collectivités. A ce titre, il est à signaler que, bien avant l'instauration du Protectorat, des agents de renseignement comme Linarès, ont conceptualisé d'avance la politique de ces grands leaders régionaux, dont Lyautey en fera bel et bien de fortes assises, étant donné leur rôle en tant qu'instruments de la politique coloniale

française au Maroc. Notons que certains d'entre eux regardent Linarès d'un œil de méfiance, tel est le cas du Glaoui :

« Je rejoins ici à Sidi Rahal le camp du sultan dont je m'étais dégagé depuis la première nuit passée chez le Glaoui et dont je regardai longtemps, je crois, le glacial souvenir » (Fernand Linarès :1932 , 59)

Les exploits du "toubib du sultan", dévoué dans son devoir à l'égard de sa patrie, sont entravés parfois par des déboires et des moments de désillusion. Plusieurs tensions se sont éclatées entre les autres officiers français, notamment, après l'arrivée de l'Ambassadeur Ordéga qui a marqué un tournant négatif dans le processus de la mission à travers sa politique de pénétration agressive. En évaluant le travail des officiers français, Ordéga déclara à son gouvernement la nécessité d'une réorganisation totale de la mission, étant comme premier pas vers une concrétisation directe du nouveau plan colonial au Maroc. Pour atteindre ce but, il aura fallu la substituer par une mission officielle, résidant auprès du sultan, mais, unie sous un chef prestigieux, et incarnant physiquement et moralement l'autorité française. Ordéga avait constaté que ces conditions ont manqué réellement chez le médecin Linarès et son chef Jules Erckmann puisqu'ils ont outragé le prestige et l'orgueil de la France en adoptant le costume marocain.

Certes Ordéga a réussi de rappeler le Capitaine Erckmann de ses fonctions, mais il n'a pas pu faire autant avec le Docteur Linarès. Nonobstant, au cours des premiers temps de son mandat, le commandant De Breuille n'a cessé de présenter des éloges sur lui :

« Le Docteur Linarès a su se faire ici une situation spéciale par laquelle il est appelé à rendre les plus grands services de la mission, son titre de médecin et sa connaissance de la langue le mettent en rapport intime avec une foule de personnages et lui permettent ainsi d'obtenir des renseignements souvent très précieux, qu'il serait souvent difficile à un autre membre de la mission d'obtenir »

Contrairement à Ordéga qui fut rappelé de ses fonctions, le nouvel Ambassadeur Féraud a évalué d'un œil positif la place dont jouissait Linarès auprès du souverain du Maroc, ainsi que la qualité des renseignements véhiculant dans ses rapports périodiques. Epris par son intelligence et l'importance de son lien d'amitié avec le sultan, Féraud a plaidé auprès de son ministère pour qu'on maintienne son poste officiel sans subir aucun changement. Par ailleurs, la position privilégiée de Linarès dans le palais impérial, les bons liens qu'il entretient avec le Général Féraud et son avancement rapide, ont attisé la jalousie de son nouveau chef. En outre, cette situation a entraîné la mission dans un nouveau calvaire et de nouvelles animosités, tel fut le cas à Oujda lorsque des tensions se sont éclatées entre deux instructeurs lors du premier mandat du Lieutenant Erckmann. Par la force des choses, le malaise n'a pas persisté longtemps, puisque Féraud, saisissant l'ampleur des difficultés du médecin du

point de vue de la hiérarchie militaire, a proposé, en novembre 1884, de le soumettre directement au Ministère des Affaires Etrangères, ce qui a constitué une occasion propice de le déclarer plus tard exclusivement comme le “toubib du sultan”. Sur ce point, Michel Boyer a affirmé que :

« Le ministre de la Guerre tardait à donner sa réponse aux propositions de Féraud concernant l’avenir de la mission et la place de Linarès. En avril 1888 cependant, l’arrivée d’officiers italiens et allemands à la cour chérifienne et la demande de rappel de la mission militaire formulée par le sultan décidèrent le ministère de la Guerre à lui donner une situation spéciale, avec le titre de médecin du sultan » (Michel Boyer :2016 ,225)

Dès lors, Linarès collabore directement avec l’ambassadeur de France dans des actions de valeur politique suprême, dépassant le stade de médecin et de simple observateur en accédant au statut de diplomate et d’agent d’influence dans les coulisses du Makhzen. A priori, il doit veiller à neutraliser les convoitises des nations concurrentes en se confiant des rôles plus importants, tel que la surveillance d’un certain Boutaleb, suspect d’intriguer avec plusieurs représentants européens, en particulier les anglais sur une éventuelle cession du port d’Aglou. Or, la première action diplomatique qu’il a entrepris et a pris une grande envergure se rapporte à la question des protections. Sur ce sujet, il a repris avec plus d’efficacité, l’œuvre de son ancien chef, le Capitaine Erckmann, qui a préparé un dossier complet pour dénoncer le montage britannique de l’histoire du marocain juif brulé vif, afin de le présenter lors de la conférence de Madrid. Si Erckmann visait à convaincre l’opinion internationale de la nécessité du maintien du système des protections, Linarès a tenté d’agir sur l’esprit du sultan en le persuadant de neutraliser la Turquie, accusée de complicité avec l’Angleterre, de la participation d’une nouvelle conférence de Madrid proposée par le sultan Moulay El Hassan :

« Linarès parvint à persuader Moulay El Hassan de refuser la participation de la Turquie à cette conférence, et révéla les véritables intentions de la Grande Bretagne en traduisant un article de Times qui développait l’idée qu’il ne s’agissait pas seulement pour l’Angleterre de modifier le système des protections, voire même de le supprimer, mais de procéder à des réformes d’envergure dont le but était d’ouvrir le Maroc au négoce libre-échangiste britannique et de transformer l’Empire Chérifien en une nouvelle Egypte. Moulay El Hassan renonça alors à ce projet, ce qui fut, en quelque sorte un des premiers succès diplomatiques du Docteur Linarès » (Michel Boyer :2016, 226)

Profondément dévoué à sa tâche, Linarès continue son œuvre diplomatique en rendant des services énormes au gouvernement français dans des questions sensibles pour le Makhzen Chérifien, notamment, le conflit des frontières Algéro-marocaines. Sur cette question, Linarès a assuré une surveillance minutieuse des différents représentants des légations résidant auprès du sultan. De surcroit, grâce à ses bonnes amitiés avec les ambassadeurs français : Féraud,

d'Aubigny et Patenôte, Linarès a pu briller davantage aux yeux du sultan et des hauts dignitaires du Makhzen. Ainsi, l'année 1894 a constitué le point culminant de son succès diplomatique puisqu'il fut convoqué par le sultan Moulay El Hassan pour la première fois dans une question importante de souveraineté marocaine. En effet, on sollicita son avis sur les exigences espagnols dans le conflit éclaté aux portes de Melilla. Il fut reçu d'une façon prestigieuse par Ba Hmad, qui le conduisit vers le sultan, épuisé par le pénible voyage dans le Royaume de Tafilalt :

« Trônant dans un fauteuil surélevé et éclairé de deux falots. Mes trois révérences traditionnelles accomplies, le Maître fait comprendre au Chambellan qu'il doit revenir au fond du couloir. La conversation s'engage(...) Puis Moulay El Hassan reste silencieux, les yeux baissés vers le tapis et comme somnolent. Je l'observe en silence et j'ai le temps de constater, médicalement, combien le voyage au Tafilalt, suivi de trop près du règlement de l'affaire de Melilla a déprimé les forces de S.M. Chérifienne, qui, comme s'éveillant en sursaut, relève la tête, et, d'un battement des mains, rappelle le Chambellan et lui fit signe de me reconduire. » Fernand Linarès :1994, 107-111)

En dépit de la mort de Moulay El Hassan, le Docteur Linarès garde son statut exceptionnel durant six ans de régence assurée par le grand vizir Ba Ahmed. Grâce à l'appui de cette grande personnalité, il continue à bénéficier d'une confiance méritée en jouant davantage son rôle d'agent officieux, le plus écouté et le plus respecté du gouvernement marocain. Notons encore qu'il fut également chargé, en 1897, d'accompagner en France une ambassade marocaine. Parallèlement, le Ministre des Affaires Etrangères, M. Déclassé, lui demande de continuer son œuvre au Maroc en contrepartie d'une belle rente de francs en guise de reconnaissance aux éminents services rendus au quai d'Orsay. Toutefois, la mort du régent Ba Ahmed et les difficultés du nouveau règne de Moulay Abdelaziz ont rendu difficile le séjour du Docteur Linarès au Maroc. Des conflits internes entrent en jeu, augmentant de jour en jour son désarroi et son malaise au sein de l'Empire du Maroc. En plus, il a été conscient des différentes intrigues qui se tramaient contre lui, notamment, par le ministre de France à la Légation de Tanger Saint-René Taillandier, l'homme qui éprouve à son égard une grande rancune d'avoir accompagné le sultan Moulay El Hassan au Tafilalt, et aussi de jouir d'une correspondance directe avec le Ministère des Affaires Etrangères. Sur ces nouveaux déboires, déclare Henri de La Martinière:

« Il connaissait par le détail le déroulement de notre politique et les dessous du Makhzen avec la valeur de chacun des personnages qui le composaient. Son expérience était donc inappréciable et son concours pouvait être d'autant plus utile que le nouveau règne de Moulay Abdelaziz, en proie à toutes les intrigues étrangères s'annonçait sous les plus médiocres auspices » (Henri de la Martinière :1943, 68)

Un autre facteur va pâler l'étoile de Linarès à la cour du jeune monarque Moulay Abdelaziz. En effet, ce dernier va lui préférer l'amitié de l'officier anglais, dénommé au Maroc par le "Caïd Mac Lean", tout en laissant libre cours à ses extravagances et à son avidité irraisonnée aux nouveaux appareils de l'Europe. Se trouvant sans influence, Linarès, qui, fatigué de vingt-cinq années d'expatriation, quitte enfin le Maroc pour aller vivre paisiblement en France le reste de son âge.

A cet effet, nous affirmons que le parcours de Linarès dans l'Empire du Maroc était lumineux, vu les exploits qu'il a réalisés, tant au niveau de son action médicale que de son rôle politique qu'il n'a cessé de remplir avec habileté, tact et grande discrétion. Zélé par son patriotisme, il s'est engagé, de sa proximité du sérail chérifien, dans une lutte acharnée pour la mainmise sur les privilèges français au Maroc. Aux dires d'Henri de La Martinière, il a été « l'instrument précieux de la politique française aux heures les plus difficiles, faisant preuve des plus belles qualités d'observation et de conscience ; son jugement était extrêmement sûr, très froid et réalisateur, dépourvu de cette vaine imagination, si fréquente et si dangereuse dans les affaires musulmanes » (Henri de la Marinière :1943, 67)

Bref, sur les pas de son prédécesseur Erckmann, Linarès a su dépeindre le vrai visage du Maroc précolonial, en créant, entre le souverain animé par son nationalisme exorbitant, et le représentant d'une nation voisine menaçante, un vrai lien d'amitié intarissable. A l'unanimité, l'action de Linarès a été jugée efficace, vu sa posture ambivalente de médecin chevronné et d'espion doux dans un territoire promis à la colonisation. Roland Lebel ou Jean-Louis Miège ne tarissent pas d'éloges sur son intelligence, sa perspicacité, et son professionnalisme qui lui ont assuré le succès de sa mission au Maroc.

Ses carnets manuscrits vont ouvrir la porte à une génération de voyageurs, civils et militaires, d'écrire leurs relations en bordant des champs d'investigation divers sur le Maroc soumis au joug du Protectorat, tel que l'ethnologie, l'historiographie, l'anthropologie ou la géographie militaire. Ils ont pu y puiser des indications d'une importance capitale, susceptibles de les orienter dans la consolidation des assises de la colonisation. Roland Lebel n'hésite pas, en 1936, de ranger l'œuvre du médecin Linarès, ou encore de son successeur le médecin Weisgerber dans le socle mythique de l'ordre colonial :

« Ces travaux (...) ont une portée qui n'est pas d'ordre littéraire. Ces études servent davantage la science marocaine, et par contre coup, notre action politique dans ce pays. Il n'est point dans notre intention de les diminuer par là. En faisant mieux connaître le pays et ses habitants, elles poursuivent une œuvre d'enseignement nécessaire, de pénétration pacifique, et d'indispensable compréhension. Ne faut-il pas réunir toutes les données du problème si nous devons le résoudre, comme c'est notre devoir ? Cette littérature, du point de vue colonial, compte autant que l'autre. » (Roland Lebel :1936, 234)

Toutefois, l'œuvre de Linarès au Maroc reste ouverte à des interrogations qui s'imposent encore en vue de revoir les réels soubassements de ses actions non éludées par les chercheurs et dont les contraintes d'accessibilité à ses archives "trop" personnelles qui restent encore inaccessibles jusqu'à présent.

Références

- Bellanger (Jean), **Un médecin français au Maroc en 1888, le Docteur Fernand Linarès**, Thèse en médecine, Paris, 1939.
- Boyer(Michel), **Le Grand Jeu des Equivoques, La mission militaire française sous le règne de Moulay Hassan I^o**, Edition La croisée des Chemins, Casablanca, 2016.
- De Breuille (Commandant) A.G.P. C3, **Rapport du Rapport du Commandant De Breuille**, Marnia, 04/06/1882.
- Chappert (Magali), « Jules Erckmann et les débuts de la mission militaire française au Maroc », in **Revue d'histoire diplomatique**, éditions Pedone, Société d'histoire générale et d'histoire diplomatique (3-4), Paris, 1978.
- Erckmann (le Lieutenant) "Note spéciale pour (Maroc)" in Revue **La Marche de France**, décembre, 1929.
- Kenbib (Mohammed) "Les protégés, contribution à l'histoire du Maroc" **F.L.S.H**, Série, N°29, Rabat, 1996.
- Kninah (Abdeslam), **Images françaises du Maroc avant le protectorat (XVIIe et XXe siècles)**, Littératures, Université d'Avignon, 2015.
- La Martinière (Henri de), **Souvenirs du Maroc**, Plon, Paris, 1943.
- Lebel (Roland), **Les voyageurs français au Maroc, L'exotisme marocain dans la Littérature de voyage**, Librairie coloniale et orientaliste, Larose, 1936.
- Linarès (Fernand), **Une épidémie de Choléra au Maroc**, Paris, Masson, 1879.
- Linarès (Fernand), Interview au « Petit Marseillais » en date du 12Juin1894. Cf, **Revue Maroc-Europe**, N°VI spécial « Hassan I : un Centenaire » Rabat, Editions La Porte, 1994.
- Linarès (Fernand), **Voyage au Tafilalt avec S.M le sultan Moulay El Hassan en 1893**, Extrait du Bulletin d'institut d'hygiène du Maroc, N°III et VI, 1932.

LA TEORÍA DEL VIAJE

El viaje también es el retorno

Por Sergio Barce ⁽¹⁾
El terruño siempre deja en la boca

un resabio amargo
Tahar Ben Jelloun

Resumen:

Se trata de mostrar una variante de la teoría del viaje que, en este caso, sería el viaje de retorno o de regreso a la tierra amada. Aun cuando es un viaje físico, este artículo trata de indagar y de probar que además de eso, el viaje de regreso, especialmente el que se efectúa por primera vez tras una larga ausencia, también es un viaje sentimental y emocional.

Al igual que en la propia obra del autor, se analizan una serie de libros escritos por otros narradores que han vivido esta misma situación y las han plasmado en novelas y relatos.

Y dado que, tanto el autor del artículo como los escritores mencionados están vinculados a Marruecos, se analiza también cómo este mismo viaje se ha reflejado en la obra de algunos autores marroquíes, de manera que el viaje sentimental y emocional al Marruecos añorado de cada creador pueda compararse desde sus diversas perspectivas, como si mirásemos por un caleidoscopio que nos mostrara qué sentimientos ha provocado en cada uno de ellos dependiendo de su origen o de su vínculo personal o de las circunstancias que provocaron la partida y el posterior regreso.

PALABRAS CLAVE: *El viaje / Marruecos / El retorno / /Tánger / Nostalgia / Larache*

El mehari de Nagumo es un relato que forma parte del libro *Cartas desde el Toubkal*, de Pedro Delgado. Se trata de uno de esos textos que siendo un relato (la historia de un japonés que viaja al desierto) es también una variante de la teoría del viaje, en este caso, la teoría del viaje que fija el azar o, más bien, el destino que, como sabe todo buen marroquí, ya está escrito de antemano.

1 - **Sergio Barce Gallardo**, 1961. Autor larachense y malagueño, en sus obras hay una presencia profunda y permanente de Marruecos, donde pasó toda su infancia. Ganador del Primer Premio de Novela Tres Culturas de Murcia con *Sombras en sepia*, la novela se ha publicado en 2006 por la Editorial Pre-Textos. El jurado de este premio estuvo integrado por Luis Mateo Díez, Jon Juaristi, Pedro García Montalvo, Clara Janés y Manuel Borrás.

Arrancar este artículo mencionando un cuento que describe un viaje trazado no por la voluntad del viajero sino por la casualidad o por la fatalidad tiene un propósito concreto y es el establecer desde el inicio la premisa de que el viaje como motor narrativo o de ensayo puede venir trazado por una diversidad de motivaciones: la aventura, la curiosidad, el accidente, la investigación, el destino, la huida, el refugio, el amor, la muerte, el reencuentro, la iniciación, la búsqueda, la venganza, el placer, el azar. Pero una de las motivaciones que más me interesan como escritor y como lector es la del retorno, el viaje a los orígenes, el viaje personal y sentimental que supone el regreso. Y para este artículo añado otro elemento más: Marruecos.

Por tanto, mi teoría del viaje es mi teoría del viaje de regreso a Marruecos.

Pero para volver hay que partir. No hay regreso sin abandono. De manera que, antes de adentrarme en la narrativa del viaje de vuelta a Marruecos, salgamos primero del país.

“...Como en un pueblo forzosamente abandonado por sus habitantes y luego anegado por las aguas de un embalse... vivimos en un mundo que ya no existe -nuestro pueblo, nuestro lugar- y que, sin embargo, siempre nos deleitamos en revivir en las conversaciones.

Europeos procedentes de Marruecos y dispersos por medio mundo nos sorprendemos al encontrarnos en los más dispares y recónditos lugares y al instante una singular camaradería se establece entre nosotros. La animada y larguísima conversación que entonces se entabla nos hace cómplices de un pasado que otros no comprenden <¡Ah! ¿pero es que sois moros?> y sirve de bálsamo para una herida mal curada que anida en el fondo de nuestro ser.

No somos racistas, ni colonialistas, ni imperialistas; todo lo contrario. Tras los procesos de independencia, siempre se ha puesto el énfasis en la justa lucha de los pueblos colonizados por el logro de su libertad. Pero pocas veces se ha mencionado el hecho de que, a causa de ello, cientos de miles de europeos, nacidos y criados en remotos lugares de África y de Asia, un día se vieron obligados a abandonar aquella tierra que, en el sentido amplio de la palabra, era para ellos la suya. Trasplantados todos nosotros a la Europa de nuestros mayores, somos así testigos de un episodio político -el colonialismo- del que no sólo fueron víctimas los pueblos conquistados.

Desvelado por el motivo que tendría mi abuela para que la acompañase al día siguiente, era como si la congoja que ya sentía dentro de mí fuese una especie de almuédano que de forma inconsciente me estuviese anunciando todas las reflexiones que acabo de contar y a las que, lógicamente, he llegado con el transcurso del tiempo.

A través de las ventanas, abiertas para aliviar el calor estival, llegaba ronco y furibundo el rumor del oleaje precipitándose sobre el acantilado. El bramido del mar y el inicio de una brisa fresca y gratificante me hizo comprender que se había iniciado la pleamar.

Como para quien vive largo tiempo junto a una estación de ferrocarril llega un momento en que no oye el paso de los trenes, igual nos ocurría a nosotros con el mar. A veces, en invierno, veíamos al Atlántico presa de gran agitación estrellándose contra las rocas de la costa, incluso sepultando momentáneamente bajo sus aguas el semáforo en que finalizaba el espigón que daba acceso al puerto. Y, no obstante, especialmente fuerte debía ser el temporal para que el rugido del mar nos hiciese caer en la cuenta de su existencia. Aquella noche, sin embargo, tal vez la vigilia o quizás los nervios me hicieron reparar en el rumor de un oleaje que también dejaría. A pesar de esta nueva pérdida que mi mente ahora sumaba a la de tantas otras, fue ese ruido monótono y profundo lo que, junto al alivio de la temperatura que se produjo, me hizo conciliar el sueño.

Dormí profundamente. Siempre he soñado mucho en el transcurso de la noche: la zozobra de mi mente hizo que en aquella ocasión soñase con las situaciones más distintas y peregrinas, donde se mezclaban personas y circunstancias en lo que, ya despierto, me pareció en principio un auténtico lío. Pero aquel caos tenía, no obstante, un hilo conductor: a lo largo del sueño fueron desfilando por mi mente distintas personas -casi todas ellas amigos o compañeros de colegio- que, pertenecientes a diversas etapas de mi aún corta edad, protagonizaban, bien por separado o en grupo, distintos episodios -o sueños- ordenados cronológicamente y en lugares dispares y reales de la ciudad. Así, soñé con mi amiga Mariuca jugando en el Jardín de las Hespérides; con mis amigos Cholo y Miguel buscando cigarrones en el Balcón del Atlántico; con Eduardo, Pili y Maite fabricando quimeras en nuestro primitivo laboratorio...

Dicen los que han estado a las puertas de la muerte que hay un momento, quizás un instante, en el que, de manera vertiginosa pero ordenada, se sucede por la mente todo lo vivido hasta entonces. Quizás no sea necesaria la inminencia de la muerte física para que ello ocurra. Hay otras formas de morir, y yo al dejar Larache moría un poco. Aquella noche de incesantes sueños era la prueba de que mi subconsciente hacía una especie de balance de lo vivido hasta entonces. Su destino no era la Otra Vida, pero sí otra vida que a las pocas horas me envolvería y que se anunciaba con una mezcla de ilusión, dolor y vértigo."

Este largo párrafo pertenece al primer capítulo de la novela *Los pájaros del cielo*, de Carlos Tessainer y Tomasich. En él se encierra todo el sentimiento que hemos experimentado quienes hemos abandonado Marruecos en algún instante de nuestra vida. Tessainer en concreto refleja la sensación de los "marroquíes" de origen o sangre europea (permítaseme esta licencia, pero no sé expresarlo de otra manera) que se vieron obligados a dejar atrás toda una vida.

Traer esta reflexión previa nos ayudará a comprender mejor porqué los autores "marroquíes" de origen europeo, especialmente españoles, cuando hemos narrado la experiencia vital y personal del primer viaje de regreso a "nuestro" Marruecos hemos escrito lo que hemos escrito y cómo lo hemos contado. Y hablo de "nuestro" Marruecos no como un eufemismo para referirme al país como colonia o como una añoranza del Protectorado, nunca más lejos

de mi intención, sino que al mencionar a “nuestro” Marruecos hablo de un lugar y de una gente de los que formamos parte sentimental y afectivamente porque nosotros fuimos quienes pertenecemos a Marruecos. Carlos Tessainer lo ha expresado seguramente mejor que yo en el párrafo antes transcrito.

Por tanto, me estoy centrando en autores que no escriben de un Marruecos “perdido” o ambientado en esas tierras, ni tampoco en los libros de viajes al uso (de manera que dejamos aparcados a autores fundamentales que van desde Ali Bey hasta Ángel Vázquez o desde Joan Potau hasta Iñaki Martínez, pasando por Pérez Galdós, Ramón Buenaventura o Paul Bowles, que escriben de Marruecos bien desde dentro del país o bien desde fuera pero desde el recuerdo), sino que me estoy centrando en narradores que físicamente han vuelto a “su país” tras un largo período de ausencia y han descrito o reconstruido esa experiencia.

Dicho esto, hagamos un corto “viaje” a través de algunos de los escritores que han narrado la vivencia de esa vuelta. Y también mencionaré, aunque tangencialmente, a dos escritores marroquíes que han tratado este asunto pero desde otras perspectivas igualmente sugerentes.

En mi libro *Paseando por el zoco chico. Larachensemente* (Ediciones del Genal – Málaga, 2015) hay un cuento titulado *El primer regreso* que escribí en el año 2003. El relato comienza así:

“La primera vez que regresé a mi pueblo habían transcurrido más de quince años desde que lo abandoné junto a mi familia. Sí, incomprensiblemente habían pasado demasiados años sin volver, sin saber más que lo que alguien nos contaba y que, a su vez, había escuchado de un tercero. Demasiados años, y sin embargo todo parecía seguir en su sitio. Las calles apenas habían cambiado. En las paredes de los edificios descubrí los mismos desconchones y las mismas grietas de entonces. Era como si nunca hubiese salido de Larache.”

Y es que no hay viaje más emocionante que el de volver a la tierra amada. El reencuentro y el descubrimiento se dan la mano. El reencuentro con lo que se creía ya perdido, con las calles y con el paisaje, y sobre todo con las personas. Y el descubrimiento de que la memoria y el recuerdo a veces nos juegan malas pasadas o nos reservan alguna hermosa sorpresa. Este mismo esquema lo usé en mi primera novela *En el jardín de las Hespérides* y posteriormente en *Sombras en sepia*. Sin embargo, aun coincidiendo en utilizar el regreso como excusa, cada autor se enfrenta a este hecho de una manera y la sensación que se transmite en sus obras puede ser en unos casos muy similares y en ocasiones radicalmente opuestas.

Uno de los autores con los que más me identifico en cuanto a los sentimientos que despertó en él el regreso a la tierra es Antonio Lozano. Si mi ciudad añorada es Larache, la suya en Tánger. Antonio Lozano es autor de *Un largo sueño en Tánger*. Uno de los libros que más hondamente me ha llegado, porque hay varios temas que abordamos al haber experimentado vivencias parecidas y me reconozco en él, especialmente en la manera de afrontar aquellos años en los

que vivimos en Marruecos.

Un largo sueño en Tánger surge de una historia que le contaron, de un hecho que le sucedió a un médico de Tánger: tras un accidente de coche, una tanyauiespañola, Isabel, una mujer ya madura, es internada en el hospital italiano de Tánger en estado de coma. Mientras está postrada en cama, Isabel escuchará todas las conversaciones de las personas que entran en la habitación: su marido, sus hijos, las enfermeras, sus amigos, Amina... Y escuchar esas conversaciones le hará descubrir la realidad que la ha rodeado durante todos los años de su vida. Quienes somos hijos de Marruecos nos vemos reflejados en multitud de detalles que Antonio Lozano nos expone ante los ojos. Hace que las vergüenzas asomen sin rubor. Nos zarandea para que despertemos del sueño.

Pero para este artículo sobre el viaje de retorno lo que me interesa destacar de esta novela son los personajes que regresan a Tánger a causa del accidente de Isabel y cómo se enfrentan a ese reencuentro con ese mundo que han perdido. Es aleccionador el diálogo que mantiene Cristina con los hermanos de Isabel, Marta y Manuel, que viajan de España a Tánger para visitarla y despedirse de ella. Es aleccionador porque nos desvela crudamente la diferente visión que se tiene de Tánger: la que representa Marta, es decir, la típica del español nostálgico, y la que defienden Cristina y Manuel, que es la realista. El planteamiento de Antonio Lozano es ejemplar:

“...es que no se te mete eso en la cabeza –la voz de Manuel empezaba a alterarse-. Siempre están con la misma historia –supuse que se dirigía a Cristina, en busca de complicidad-. Basta con que se reúnan cuatro tangerinos nostálgicos para que se pasen la tarde hablando de lo mismo, que si Tánger ya no es lo que era, que si me ha dicho fulanito que fue por ahí un par de días y se le cayó el alma al suelo, que si hay basura por todas partes, que si las aceras están hechas un asco, que si no hay quien se bañe en la playa porque está abarrotada. ¿Tú te crees que es normal? Estaban aquí de prestado y se creyeron que era para toda la vida. Todavía no se les mete en la cabeza que este país alcanzó la independencia en 1956. ¿Cómo que Tánger está llena de moros? Se os debería caer la cara de vergüenza al decir eso. ¿De qué quieres que esté llena, de chinos? ¿Es que cuando vivíamos aquí no veías a los marroquíes o qué?

-Sí, pero no tanto, Manuel no tanto...

-Desde luego, tía, qué nivel... Lo que pasa es que cuando vivías aquí, a los marroquíes no los veías más que como a gente que os facilitaba la vida, que os limpiaba la casa, os hacía de comer. Os creíais que ésta era vuestra casa, que ellos estaban aquí para servirlos y que eso iba a durar siempre. Los mejores negocios, para vosotros; la mejor parte de la playa, para vosotros; el mejor pedazo del pastel, para vosotros. Y ellos, a servirlos. ¿Acaso no os habéis enterado de que el tiempo de la colonia ya pasó, que ahora estamos en otro mundo? ¿Tanto os cuesta entender algo tan sencillo? Os habéis anclado en el pasado y no hay quien os saque de ahí; de verdad, me deprime escuchar a los

antiguos tangerinos españoles, siempre con la misma nostalgia barata, a ver si os recicláis un poco, que ese discurso está ya muy rancio. ¡Lleno de moros! Cada vez que os oigo decir eso me hierve la sangre, debieron haberos echado a patadas de aquí.”

Y, al igual que me ocurre a mí, Antonio Lozano no puede evitar recuperar los pequeños recuerdos que habitan en nosotros: utilizando uno de los sueños de Isabel (un paseo emocionante y hermoso de ella con Amina), estoy seguro de que en realidad es Antonio el que recorre el mercado y recupera los olores de su niñez.

Tributo a dos ciudades: Larache y Tánger, de León Cohen Mesonero. Libro de relatos de este autor larachense, también retrata un pasado perdido y la nostalgia se hace dueña de muchas de sus páginas. En el relato titulado Recorrido sentimental por las calles de la memoria describe las sensaciones más íntimas cuando, años después de abandonar su ciudad natal, el autor regresa por primera vez. La emoción se desborda con cada palabra, embozando al lector con ese temblor del alma que causa el reencuentro con el pasado. León Cohen reconoce que, en un momento dado, no caminaba por la ciudad en la que se encontraba en ese preciso instante, sino por ese otro Larache que él llevaba en su memoria, como si se fuera materializando a cada paso que daba. Por supuesto, se estaba engañando. La realidad era más prosaica, más gris, más real. León Cohen hace entonces una finta, y decide, en connivencia con el lector, olvidarse de esa realidad y continuar avanzando en busca de su casa arropado por el Larache de su corazón. Opta por la memoria, que nunca es exacta, que lo endulza todo, que lo blanquea todo. Es como si, aunque pasea físicamente por la ciudad, quisiera refugiarse en los recuerdos para que la realidad no le hiera.

Nostalgia, sueño perdido, infancia, recuerdos imborrables. Aun cuando hago referencia a narradores, esas mismas experiencias se materializan en un amplio número de poetas que también en sus versos dejan constancia de lo experimentado en sus respectivos viajes de regreso. Sirva como apunte lo escrito por Francisco Selva en Aquel lugar donde aprendí a ser niño, poema dedicado a su ciudad natal de Larache y perteneciente a su libro La otra banda, que dice así:

“En la soledad
del tiempo pasado
que hoy recuerdo,
aquel espacio
donde por primera vez
sentí que me amaron,
aquel lugar que
la nostalgia me recrea,
y al volver... pasados los años
encontré más pequeño,
pero más deseado...
Abrí mis ojos y mi alma
y me lo llevé
para siempre.”

En mi novela Sombras en sepia hay un capítulo en el que relato cómo el protagonista, al regresar a Larache, se va dando cuenta poco a poco de que los recuerdos estaban ahí, aunque él no lo hubiera creído, y de que es en Larache donde se hallan realmente sus raíces. Obviamente esa fue mi sensación al volver por primera vez después de una inexplicable larga ausencia, y le presté a mi personaje mi experiencia vital de esos momentos:

“Nunca había imaginado que esa sensación de desarraigo pudiera acentuarse como lo había hecho al volver a pisar Marruecos. Yebari le había animado en cierta medida al considerarlo un paisano más, como en realidad él se había sentido siempre, aunque su documento nacional de identidad español no lo dijese. Pero ahora que bajaba en dirección al puerto, después de haber sucumbido al encanto decrepito y decadente del Zoco Chico y de las calles Sidi Ahmad Tami y Qasba, se encontraba con otra realidad más hiriente. Sin duda, eran las mismas callejuelas de la Medina por las que un día jugó con Abderrahman El Anjari y con Antoñito Guerrero, los pasajes por los que descubrió la aventura irrepetible de verse a escondidas con Salma, las cuestas románticas que arroparon sus abrazos a Carlota, y, sin embargo, ahora que, en busca de Nadja, volvía a pisarlas, muchos años después, le resultaban tan lejanas que eran como un paisaje desértico.

Al final de la calle 2 de Marzo, Samir le invitó a cenar en un pequeño restaurante de pescadores. Sólo había cuatro mesas y ellos eran los únicos clientes. La brisa del puerto estaba hecha de una humedad helada, que se metía bajo la piel y era imposible evitarla, por muy abrigado y forrado que se estuviese. Les vino bien la cena, filetes de atún y lenguado, para calentar algo el cuerpo y engañar al desaliento que los embargaba a ambos. Se habían pasado dos largas horas recorriendo la vieja ciudad y nadie parecía haber escuchado hablar de Nadja ni de su familia. Hubo quien le dedicó una atención nada complaciente a Abel, interrogándose probablemente acerca de las oscuras razones de ese desmesurado interés que un enzerani estaba demostrando por una pobre chica marroquí. En un cafetín, le aseguraron que ninguna joven que respondiera a la descripción que ofrecía había pisado la Medina.

- Es normal –dijo Samir-. Hay mucha gente nueva. Pero no te desespere. Tú tranquilo, jai.

En los aledaños del marsa sólo quedaban ya los restos de la pesca que no se había podido vender. Olía a pescado podrido, pero también a sal y a madera mojada. Los escalones que subían a la Medina estaban destentados, las fachadas desconchadas y el camino hasta la salida de la ciudad era, en su mayor parte, un terrizo convertido en un barrizal destartalado. A Abel Egea se le ocurrió que allí se habían detenido todos los relojes y nadie se había preocupado de nada, ni siquiera de volver a darles cuerda... Decidieron, pues, subir por la carretera del puerto. Al perfilarse el Castillo Lakkibat, ladeado, de rodillas, perdida su dignidad, vencido y humillado por la desidia de las autoridades que lo habían abandonado a su triste suerte, con sus muros mordisqueados, Abel apoyó una

mano en el hombro de Samir y se puso a toser. El dolor de los bronquios se sumó al dolor de su propia estima, como si contemplar otra vez el desgraciado destino de esos muros derrengados fuera igual que verse a sí mismo frente a un espejo.

- Lo siento –musitó recuperándose de la tos-. Me ha impresionado ver este lado del castillo... Desde el Balcón no me había parecido tan grave, pero ahora, no sé... Se está cayendo a pedazos...

- ¿Quieres que vayamos por otro camino? ¿Volvemos por la Medina?

Abel Egea seguía observando las grandes piedras que se habían ido desprendiendo de los muros, las grietas profundas, las cúpulas resquebrajadas y las hondas incisiones en las paredes hechas a base de hachazos gigantes. Desde la otra cara, ya había vislumbrado su deterioro, pero esta otra perspectiva era tan atroz como cuando un cirujano abre para operar y, súbitamente, se encuentra con un cáncer inesperado y triunfante al que ya sólo cabe dejar que acabe su devastadora tarea.

- ¿Qué más da? –respondió fatigado, antes de levantar el mentón, con gesto desafiante-. ¿Piensas que ver todo este desastre me afecta? ¡Pues claro que me afecta, maldita sea! Pero puedo contarlo, ¡ai. Eso quiere decir que sigo vivo y que continúo sintiendo... Me marché y no puedo exigir nada. Las cosas son como son, Samir. Y las acepto. Pese a que este castillo y los antiguos edificios van enmudeciendo, yo sigo amando todo esto, con sus heridas, con sus ausencias, con sus gangrenas... No puedo adivinar el futuro que le espera a cuanto nos rodea, ni siquiera mi futuro... Hay que esperar y ver qué nos trae el destino en su zurrón de viaje. Algunas veces hay sorpresas agradables.

-Incha ´al´aláh! –añadió Samir.

-Sí, que sea lo que Dios quiera...

Abel se hizo un ovillo en la cama, aterido por la espesa humedad que había asaltado la ciudad con la complicidad de una noche opaca y ladrona. Contra su propio pronóstico, se quedó dormido enseguida. Apenas soñó. Se despertó con la primera oración del día, al amanecer, oyendo a la decena de almuédanos que llamaban desde los minaretes diseminados por la ciudad. Había uno que destacaba del resto y Abel podía seguir cada una de sus palabras, acallando a los demás. La luz entraba por la ventana con una claridad sorprendente, pese a lo temprano de la hora. Se escuchaba una discusión en el interior de alguna casa. Abel miró la puerta del cuarto de baño, de madera pintada de beige y con la parte de arriba de cristal translúcido. De pronto, oyó la voz de Carlota al otro lado de esa puerta.

- ¡Marido! ¿Iremos al baile del Casino?

- ¡Tú qué crees?

El Casino estaba al borde mismo del acantilado, sobre el Balcón. Su salón, espacioso, con una solería de contrastes grises y negros, estaba habitualmente

habitado por sillones confortables que animaban a largas conversaciones al atardecer, con un café humeante o un té verde con flor de azahar. Cuando se organizaba un baile, los sillones se retiraban y el salón parecía aún más grande de lo que ya era. La orquesta, situada junto a un lateral, comenzaba con un pasodoble y podía terminar con una conga alocada y divertida. Había historias para todos los gustos. Nadie había olvidado el baile de disfraces en el que Ricardo llegó, como Dios lo trajo al mundo, montado en un caballo blanco. El revuelo que se formó fue de órdago y hasta las autoridades se vieron en la necesidad de tomar cartas en el asunto para evitar un escándalo mayor.

Lo curioso era que Abel Egea apenas recordaba el hecho en sí de bailar con Carlota, el acto físico de abrazarla y dejarse llevar con el son de un tema de Frank Sinatra o de Paul Anka, sino el escapar con ella de la sala abarrotada y ruidosa, llevarla en volandas hasta la esquina de la Casa del Flecha y allí, acorralándola entre sus brazos, besarla y sentir la dulzura de sus labios entregados. Luego, se asomaban al Balcón, en medio de la oscura madrugada, y sentían la presencia vital y salvaje del mar, estrellándose contra las rocas, con el latir incesante de su corazón bravucón y pirata. Abel le pasaba un brazo por los hombros y la atraía para sentirla todo lo cerca que podía, rozando con el torso sus senos agitados. El aire le removía a ella el cabello, pero siempre con una primorosa delectación, como cohibido. En aquel lugar, sólo les acompañaba la luna, una luna grande, redonda, extraordinariamente enigmática.”

Otro viaje de regreso a Tánger. El que realiza Miguel Sánchez-Ostiz en Tánger Bar que, como señala Rocío Rojas-Marcos, utiliza el esquema conocido: un grupo de amigos que salieron de Tánger para no volver, pero ante la necesidad imperiosa de recuperar la ciudad, esa que ya no existe más que en sus recuerdos, regresan a ella. Este autor envuelve su nostalgia con una sutil capa de autoengaño:

“Recorro estas calles como quien recorre un laberinto conocido y juega a hacer que no lo conoce... (...) Me estoy complaciendo en una nostalgia fácil, en la celebración del recuerdo de esos días del término de la adolescencia... (...) Una nostalgia demasiado fácil por un pasado que yo quiero ver como algo amable, sentimental, carente de miedo y de fantasmas: pero que ya sé que en su fondo es siniestro y esconde la podredumbre y el horror”.

Algo parecido a lo que hace Antonio Parra con El obispo de Tánger.

Es decir, los autores antes mencionados, originarios de Marruecos, pero convertidos por los azares de la historia y de la política en escritores desarraigados, y algunos, aun manteniéndonos dentro de ese grupo al que califica el profesor Goñi Pérez como de narradores anacrónicos, también terminamos por ser etiquetados como autores transterrados. En cualquier caso, me gusta más el primer calificativo de desarraigados. Y esa ausencia de la tierra en la que nacimos o crecimos o donde se encuentran nuestras raíces verdaderas es la causante última de que la nostalgia empape nuestras páginas.

Como hemos visto en este corto recorrido, esa misma nostalgia emboza o esconde otros sentimientos profundos de desencanto, de desaliento, de desilusión y, sobre todo, de frustración personal. Nuestros viajes de regreso, especialmente los experimentados la primera vez que volvemos, resultan dolorosos y amargos, pero tan emocionantes, tan desgarradoramente hermosos que, al final, resultan ser inolvidables y, quizá por esa razón, acaban por convertirse en la espoleta que nos lanza a narrar.

Para acabar este artículo, no me resisto a hacer un pequeño ejercicio final. Y es el de preguntarme: ¿cómo se enfrenta el narrador “marroquí” de origen marroquí al viaje de regreso?

La novela de Tahar Ben Jelloun, *El retorno*, nos plantea así otro tipo de viaje de vuelta al país de origen, el de aquellos que, por motivos laborales o de supervivencia, hubieron de partir a otro entorno para labrarse un futuro y ya jubilados deciden volver a Marruecos. No es tampoco un retrato halagüeño ni amable, sino que es realista y duro. Ben Jelloun cuenta cómo su protagonista, Mohamed, llegada la hora de jubilarse, que para él es como morir, piensa en regresar de Francia a su aldea y construir allí su casa, como han hecho durante años los emigrantes marroquíes que han levantado sus viviendas en los extrarradios para demostrar a sus conciudadanos que han logrado el éxito personal. Sin embargo, el personaje de Mohamed, aun cuando lo hace, solo encuentra en ese viaje de vuelta no la felicidad anhelada sino una especie de vacío vital que lo llega a consumir. Porque muere aguardando a sus hijos y ese sinsabor último nos transmite la sensación de que quien ha regresado a Marruecos después de tantos años lo ha hecho sin ser quien debiera ser, como si en Francia le hubiesen robado su alma. Sin duda se trata de uno de los viajes de retorno emocionales más amargos.

Otro punto de vista es el que ofrece Saïd el Kadaoui Moussaoui en su libro *No* (A los cuarenta años soñar empieza a ser ridículo). Nacido en Beni-Sidel, desde los siete años vive en España. *No* (A los cuarenta años soñar empieza a ser ridículo) es, en cierta forma, una novela. Una novela camuflada en un libro de ensayo, escondida en una especie de diario, disfrazada tras la conversación que mantiene el narrador protagonista con alguien que escucha pero que no le replica, una novela fraccionada en relatos cortos. Me interesa su mirada crítica y lúcida al enfrentarse con las cuestiones que gravitan en todo el libro: la contradicción del protagonista de la historia entre sus raíces marroquíes y su desarrollo como persona en España, imbuido de la cultura occidental; la dicotomía entre tradición y modernidad; el problema de la religión y la familia o el enfrentamiento generacional; la xenofobia; el peso de la tradición religiosa frente a la visión laica del mundo...

El protagonista es un profesor que trata de obligar a sus alumnos, especialmente a los marroquíes, a que analicen sus propias creencias, su cultura y su visión del mundo. Pero detecto un regusto amargo en sus conclusiones. Todo está trufado por la dualidad de la personalidad del protagonista: es

marroquí, pero es español. No se siente ya un nacional marroquí, pero le tienta con tal fuerza regresar a la tierra de sus padres, a su tierra natal, que hay una feroz lucha contra su otro yo español y occidental. Por otro lado, se siente tan integrado en España que le es casi imposible imaginarse en otro lugar que no sea Barcelona, donde reside. La sempiterna lucha del desarraigado, que, como ya he dicho, tanto me atrae y que forma parte de mi propia obra narrativa. Quizá por ello siento a Saïd el Kadaoui como un autor tan cercano. Con su libro he aprendido a mirar desde otra perspectiva el desarraigo emocional y personal, y un nuevo enfoque del “otro”. He aprendido cómo se experimenta la sensación de pertenecer a una cultura que se resiste a abrirse o a la que le cuesta desprenderse de su traje tradicional para incorporarse a este siglo.

En algo coinciden estos dos autores marroquíes: su posicionamiento crítico con el país de origen, sus ansias de verlo prosperar, la desesperanza ante el hecho de que la corrupción siga tan arraigada, sus críticas a la política a los gobernantes y su falta de visión de futuro, su ceguera ante la modernidad, pero los dos también sienten un amor profundo por este mismo Marruecos.

Y aquí he de decir que los autores “marroquíes” de raíces españolas también vivimos esa dicotomía, y de ahí que haya incluido en estos viajes de regreso a dos autores marroquíes como Ben Jelloun y El Kadaoui. Y es que somos escritores desarraigados porque aun siendo en la mayoría de los casos nacidos en Marruecos o hijos de abuelos y padres nacidos en Marruecos nunca dejamos de ser españoles, pero a la vez al llegar a España éramos marroquíes. Es como un juego de espejos que hiciesen que nos reflejemos todos de diferente manera y por eso de distinta forma arrostramos el relato o la crónica de nuestros viajes de vuelta.

Escribe Salvador López Becerra en una de sus obras inéditas que se han incluido en la recopilación de toda su obra en el libro *La baraka* y otros textos marroqueños:

“ (Valle de Anergui)

Los buenos viajeros son despiadados. Elías Canetti.

¿Cómo pasarían los días aquellos viajeros (Charles de Foucauld, Edmundo de Amicis, Drumond-Hay, Graberg di Hemsö, E.G.Jackson, Pierre Loti...), cómo podrían gustar o entender tantas cosas si sus culturas de cuna estaban tan alejadas de donde iban? Se nace con la inquietud, como si en otras vidas se hubiera vivido en los lugares que con pasión se visita. Como hijos abandonados que desean conocer a sus padres de sangre.”

A lo que deberíamos contestar que, sin duda, esos viajeros iban de paso y que nosotros somos viajeros del tiempo. Ellos lo vivirían con los ojos del asombro y de la aventura, y nosotros lo vivimos con los ojos del corazón.

Uno de los poemas de Ramón Buenaventura recopilados en *Los papeles del tiempo* me sirve ahora para cerrar este artículo. Lo escribió cuando abandonaba Marruecos, y en sus versos afloran la rabia, la frustración y el dolor por la tierra que se abandona y que nosotros hemos escondido entre las líneas de nuestros relatos:

<Adiós>
Andrajoso de nubes,
el cielo mira al suelo.
Viejo Cronos,
con su reloj de lágrimas. Me marchó.
Ninguno de estos versos me ha servido de nada.
He intentado quedarme
con Aicha Jandicha.
He intentado perderme
por el sendero rojo entre chumberas.
He intentado arbolarme en eucaliptos.
He intentado esconderme
en una de mis tumbas.
Es inútil. Me marchó.
Viejo cielo andrajoso. (Tánger, 1958)

- BARCE, Sergio, **En el jardín de las Hespérides**, Aljaima – Málaga, 2000.
- BARCE, Sergio, **Paseando por el zoco chico. Larachensemente**, Ediciones del Genal – Málaga, 2015
- BARCE, Sergio, **Sombras en sepia**, Pre-Textos – Valencia, 2006.
- BEN JELLOUN, Tahar, **El retorno** (Au pays), Alianza Editorial – Madrid, 2011.
- BUENAVENTURA, Ramón, **Los papeles del tiempo**, 1984.
- COHEN MESONERO, León, **Tributo a dos ciudades: Larache y Tánger**, Edit. Círculo Rojo – 2018.
- DELGADO, Pedro, **Cartas desde el Toubkal**, Ediciones del Genal – Málaga, 2015.
- EL KADAOUI MOUSSAOUI, Saïd, **No (A los cuarenta años soñar empieza a ser ridículo)**, Catedral – Barcelona, 2016.
- LÓPEZ BECERRA, Salvador, **La baraka y otros textos marruecos**, Centro Cultural Generación del 27 – Málaga, 2017.
- LOZANO, Antonio, **Un largo sueño en Tánger** (Almuzara – Córdoba, 2011).
- PARRA, Antonio, **El obispo de Tánger**, Pre-Textos – Valencia, 1995.
- ROJAS-MARCOS, Rocío, **Tánger, segunda patria**, Almuzara – Córdoba, 2018.
- SÁNCHEZ-OSTIZ, Miguel, **Tánger Bar**, 1987.
- SELVA, Francisco, **La otra banda**, Grupo Capitel - Málaga, 2013.
- TESSAINER Y TOMASICH, Carlos, **Los pájaros del cielo**, Ediciones Sarriá – Málaga, 2001.

El viaje o el encuentro de otra identidad

José Luis Barranco ⁽¹⁾

RESUMEN:

El viaje supone un nuevo nacimiento, convertirse en “otro” diferente al que somos antes de la partida, la rebelión contra tu propia casa, la adopción de valores diferentes, la búsqueda de la utopía, de un tiempo, de una vida nuevos. La vuelta, si es que existe, puede significar el fracaso o el asombro por contemplar lo que un día fuimos, por vernos a nosotros mismos como diferentes a como éramos antes de dejar el lugar de origen.

PALABRAS CLAVE: *Viaje, vuelta, casa, yo, otro.*

Allá, allá a lo lejos, en un lugar que no conocemos, en el que encontramos cierta inseguridad, cierto riesgo, donde no somos capaces de controlarlo todo, donde empezamos a perder el control, lejos de lo doméstico, ahí empieza el viaje, donde no sabemos el lugar donde vamos a comer, dónde dormir esa noche, donde no conocemos a nadie, donde se habla otra lengua y se come de otra forma, ahí donde un viajero recorre los polos, donde alguien en un barco a lo largo de los mares no sabe dónde atracar, allá donde nadie ha ido hasta el momento, ahí está el viaje, donde se cruza otra frontera, la última por el momento, allí, atravesándola, donde está el placer de traspasar barreras, está el viajero, esas barreras físicas, pero también culturales, religiosas, culinarias, ahí está el viajero, buscando la inocencia de volver a nacer, buscando nacer otra vez, creyendo que nacerá, que volverá a nacer envolviéndose en otra piel

1 - **José Luis Barranco** Pérez, nacido en Zaragoza, es licenciado en Filosofía y Letras por la universidad de Zaragoza en 1981. Máster en investigación en didáctica de la lengua, ha sido profesor de literatura española en la universidad de Fez y profesor de español en el Instituto Cervantes desde 1993 en los centros de Alejandria, El Cairo y Tánger, donde actualmente imparte clases. Ha publicado dos novelas: Encuentro en Tánger (2009). Zaragoza. Mira Editores y Kílder (2017). Madrid: Ediciones Libertarias.

que no es la suya, que no es esa con la que nació. Allá está el viajero, donde nadie quiere ir, donde nadie antes había querido ir, nadie de su comunidad, de su tradición, de su cultura se atrevía a ir o tenía algún prejuicio, allí está adelantándose a otros, buscando un más allá, conociendo en el sentido bíblico a otras personas, metiéndose en la piel de otros, del otro.

¿Pero y el retorno? ¿Volvierón los viajeros del Polo Norte? No todos. ¿Volvió Marco Polo? Sí, pero se volvió a ir. ¿Volvió Iban Batuta? Sí, pero también se volvió a ir después del regreso. ¿Es mejor volver? ¿Volver? Sí, ¿Pero dónde? ¿Al... hogar? ¿A lo doméstico? ¿Embutido en otra identidad, quizás ajeno a tu antigua piel vas a volver al lugar en el que naciste donde ya no te reconoce nadie? Volver del viaje es recordar lo que has sido, lo que un día fuiste y quizás has dejado de ser, recordar tu antigua piel, meterte otra vez en tu antigua piel. ¿Pero amarás tu antigua piel, te amarán o te odiarán los que un día te amaron, los que amaron tu antigua piel, tu antigua identidad? ¿Amaron los venecianos a Marco Polo? ¿Amaron los tangerinos a Iban Batuta? ¿Volvió Iban Batuta a Tánger definitivamente o volvió para volver a irse una y otra vez? Volver es recuperar tu antigua identidad que puede convertirse en una cárcel o en un laberinto.

Cuando viajas, tu casa, lo doméstico, está ahí esperándote, a tus espaldas, como la cruz de una moneda de la que no te puedes librar. Don Quijote volvió a casa, pero solo cuando el fracaso y la manipulación se cruzaron en su camino, volvió obligado y engañado y cada vez que regresó, el ímpetu del viaje estaba ahí escondido, y le empujaba a dejar la casa otra vez cuando ya estaba recuperado de las heridas. Ese ímpetu, el ímpetu por ser libre, el ímpetu por romper con lo doméstico, por quebrarlo, esa necesidad que te raspa las tripas y te empuja a salir otra vez, fuera, al mundo, que te empuja a dejarlo todo, no se sabe bien por qué, eso es el viaje. ¿Volver a casa es fracasar? Cuando Shackelton, el viajero que exploró el Polo Sur, volvió a casa después de fracasar en alcanzar su objetivo, duró poco en el hogar. Volvió a preparar otra expedición. El viaje es un intento que no se acaba. Es ponerte otra piel, y es “otra vez”, y no admite al fracaso porque el viajero vuelve a intentarlo. El viaje es la rebelión contra lo doméstico. Alonso Quijano cuando emprendió su viaje, se rebeló contra su ámbito doméstico, dejó de ser Alonso Quijano y se convirtió en don Quijote (otra piel) y cada vez que por manipulaciones vuelve a casa, vuelve a irse. ¿Viajar es fracasar o el fracaso está en la vuelta? Ahí está el horizonte, delante de ti, esperándote siempre. Sancho Panza, un criador de puercos en casa, ¿habría llegado a ser, gobernador de una ínsula si se hubiera quedado en su casa criando cerdos? La vuelta de Sancho Panza a casa después de haber sido gobernador gracias al viaje no deja de ser un fracaso. Pero si viajas, también pierdes. Sancho Panza perdió a su mujer, pero ganó una ínsula.

El viaje es la inminencia del viaje, la inminencia de lo desconocido, esa sensación de que lo que te vas a encontrar es más interesante que lo que ya conoces y que te cambiará, que te llevará ser algo que no forma parte de ti, que

te convertirá en otro, bueno o malo, no se sabe. Ahí está otra interpretación del viaje, de lo desconocido: el lado moral. La inminencia de lo desconocido, de ser otro, es también la conquista de una nueva moral. ¿Te cambiará de moral el viaje? ¿O habrá una utopía que encontrarás? En sentido literal, utopía es un no-lugar, un lugar que no existe, un lugar difícil o imposible de alcanzar. ¿O habrá una ucronía? El viaje es el tiempo de la ucronía -literalmente el no-tiempo o un tiempo visto de manera diferente, como se ve el tiempo en el Viaje al centro de la Tierra de Julio Verne o como lo ve Nemo, el capitán del Nautilus, el personaje que salió de la imaginación de Julio Verne-. El viaje es un lugar diferente, es vida, una vida nueva, la vida nueva o el tiempo nuevo que espera encontrar el emigrante, el lugar nuevo o tiempo nuevo que buscaba Colón o los emigrantes europeos que huían del hambre de Europa y viajaron a América del Norte antes de ser los EEUU, y buscaban un lugar nuevo donde vivir mejor (la vida nueva, el volver a nacer), como los presidiarios que embarcaron con Colón que huían de la cárcel y buscaban un tiempo, un lugar nuevos, un Nuevo Mundo, una vida nueva y mejor a la anterior, mejor que la horca que les esperaba en España.

¿Y la vuelta? La vuelta a casa. Es difícil. Ulises tardó veinte años ¿y qué se encontró? Querían despojarle de su trono, de su hacienda, de su mujer, dejarle sin nada en su propia casa. La vuelta es la muerte, el fracaso. Cada vez que don Quijote vuelve a casa, es porque ha fracasado en su ideal de ser caballero y de luchar por la utopía. La utopía es lo que le empuja al viaje. Hay quien no vuelve del viaje y a veces hay alguien que va a buscarlo, a una isla, al infierno... a la selva... a la guerra, porque en el viaje te puedes perder y no regresar a casa. Hay quien no regresa y entonces el viaje supone perderse para no volver: la muerte. O supone que el viajero que emprendió el viaje se transforme en alguien diferente a quien fue (como le ocurrió a Kurtz, el personaje de la novela El corazón de las tinieblas, que cambió de moral durante el viaje) y entonces un amigo (como en la película El cazador) va a rescatarte o es alguien que no es amigo ni conocido tuyo el encargado de ir a por ti, alguien a quien contratan (como ocurre en el Corazón de las tinieblas), quien va a rescatar al viajero, a ese que ha perdido su identidad y se ha transformado en “otro”, en alguien irreconocible, en alguien que no era cuando estaba en casa, al que hay que ir a rescatar, intentar que vuelva a ser lo que era antes, que recupere su antigua identidad, que vuelva a casa, como el personaje de El cazador protagonizado por Christopher Walker que en la guerra del Vietnam dejó de ser lo que era, perdió su identidad, perdió la memoria, la conciencia de sí mismo, la conciencia de lo que era antes. Entonces el rescate exige otro viajero (el rescatador) que ya sabe lo que tiene que hacer e incluso conoce el recorrido aunque sigue siendo un viaje a lo desconocido porque no sabe si podrá “rescatar” al viajero perdido o cómo lo hará o si el viajero se dejará rescatar, si él mismo querrá volver a casa y renunciar a su “otro yo” su “nuevo yo”, esa nueva piel en la que se ha metido. Hay viajeros que “se han perdido” y han cambiado de identidad y no quieren

volver a casa, volver a ser lo que un día fueron y entonces el “otro viajero”, el rescatador puede obligarle a regresar a casa (como ocurre en *El corazón de las tinieblas*), a su antigua identidad o, en un pacto comprensivo con el viajero perdido, vuelve a casa sin él, sin cobrarse la pieza y, a la vuelta, puede decir que no lo encontró, que no encontró al hombre perdido. Y en esa complicidad no hay rescate del objeto perdido. Esa complicidad entre rescatador y rescatado dejando al segundo que siga adoptando su otra identidad da, en mi opinión, más valor al viaje como instrumento de liberación.

En esa relación entre rescatado y rescatador, a veces, hay una complicidad un tic, tac, un viaje de ida y vuelta, entre la casa y el lugar donde se ha perdido el viajero. Nick, el personaje de la película *El cazador*, el hombre perdido en Vietnam después de terminada la guerra, alguien que ya no reconoce a nadie ni siquiera a su mejor amigo (el que después irá a rescatarlo) antes de que emprendan el viaje le dice a ese amigo: no me dejes allí, hazme volver a casa. El rescatado no reconoce al rescatador y el rescatador va a buscar al rescatado por amistad no porque lo envíe nadie, por esa complicidad o pacto previo, pero no puede devolverlo a su antigua identidad (Nick, el trabajador de una fábrica) ni llevarlo de regreso a casa. No será rescatado por el rescatador ni recuperará su antigua identidad porque muere. El viaje es el peligro. Ismael, el protagonista y narrador de *Moby Dick*, emprende el viaje en el mar en busca de ballenas a pesar de que antes de embarcarse en la taberna del pueblo recibe avisos inequívocos de que la búsqueda de la ballena lleva a la muerte, de que una ballena puede tragarse a la tripulación entera de un barco. Y, aun así, Ismael viajará, se embarcará en el ballenero. La inminencia del peligro. Lo que encuentras en el viaje te puede matar. La ballena mata, pero Ismael acepta el reto. Antes de embarcar, Ismael recibe más y más premoniciones de la catástrofe, de que el viaje destruye. Jonás, -dice en su sermón el presbítero en la iglesia del pueblo desde donde sale el ballenero donde embarca Ismael- un fugitivo que se atrevió a desobedecer a Dios se refugió en un barco, pero el escondite no le sirvió de nada. Una ballena lo mató. Viajar escapando de Dios (sea por vanidad o por orgullo) no lleva a ninguna parte. Escapar a través del viaje no sirve de nada. Jonás intentó escapar y la mano de Dios le alcanzó, dice el presbítero. ¡Cuidado con desafiar al peligro! A pesar de esa premonición bíblica del peligro que encierra el viaje, Ismael, el que narra la historia de *Moby Dick*, emprende el viaje. Y Akab, a pesar de que la ballena blanca se le comió una pierna y estuvo a punto de engullirlo, viaja una y otra vez en busca de *Moby Dick*, la ballena blanca, a sabiendas de que puede perder la vida. Viajar es el amor al peligro, desafiar el peligro. En la *Odisea* el viaje no consiste en abandonar la casa para llegar a un lugar desconocido, sino en lo contrario, en la vuelta a casa, al lugar conocido. La *Odisea* no narra las aventuras de un viajero que deja su casa para enfrentarse a los peligros del mundo, del mar, sino el viaje de regreso a casa para enfrentarse a los mismos peligros durante el regreso al hogar. El viaje como vuelta. El viaje de Ulises es un viaje de vuelta a casa por

si alguien no se había dado cuenta y el viaje de vuelta es incierto, peligroso y difícil, tanto por el trayecto (los problemas y dificultades que tiene que superar el viajero que retrasan su retorno a Ítaca nada menos que veinte años) como por los problemas a los que tiene que enfrentarse cuando por fin logra volver a casa: recuperar lo suyo, que le ha sido arrebatado o está a punto de serle arrebatado. Es como si los dioses quisieran mostrar que salir del hogar y viajar a otro lugar, que abandonar el hogar tiene un precio y ese precio es que te arrebaten lo que es tuyo. Ulises tiene que recuperar lo suyo y no de buen grado, por cierto, porque los pretendientes de su mujer no quieren irse de su casa, de su propia casa, de la casa de Ulises y tiene que echarlos por la fuerza, tiene que matarlos. El peligro está en la propia casa.

El viaje de vuelta de Ulises al hogar no deja de ser una reflexión sobre lo que consideramos “la vuelta” y la casa. Normalmente, la casa, “lo doméstico” representan el ámbito de lo seguro, pero en la Odisea, en el viaje de Ulises, lo incierto, el peligro están precisamente en el ámbito de lo doméstico, sobre todo si lo abandonamos, y más si lo abandonamos por veinte años (el peligro está en los pretendientes de su mujer que están devorando su hacienda en la casa del viajero). En el caso de Ulises también hay un rescatador (Ulises, el viajero que se fue y que vuelve) y un rescatado (Ulises tal y como era antes de emprender el viaje, es decir, esposo fiel y padre de familia). En el personaje de Ulises conviven dos “yoes”: el yo que viene de estar en la guerra, que ha cambiado debido a las peripecias que ha sufrido en el viaje de vuelta y a las que ha logrado sobrevivir, el viajero que se enfrenta a ingentes peligros, a la magia, el amante de otras mujeres; y el yo antes de emprender el viaje, el esposo fiel y padre de familia. Ulises es a la vez rescatador y el rescatado en una misma persona. Se rescata a sí mismo. El rescatador (el yo aventurero, guerrero, amante de mujeres y de placeres) recupera su yo, su primer yo (el amante esposo y buen padre). El viaje crea otros “yoes” que no existían antes de emprender el viaje. Si Ulises recupera su otro yo, su primer yo, lo recupera a través de “otro yo” nuevo que se creó durante el viaje, esa segunda piel en la que se envolvió, porque viajó y el viaje es lo que creó un segundo yo, otra identidad.

¿Y qué pasó con el Conde de Montecristo? Un viajero también de ida y vuelta. En este caso se le da tanta importancia a la ida como a la vuelta. Y en la vuelta intenta recuperar el yo perdido, ultrajado, engañado. El Conde de Montecristo vuelve a casa escondido en otra identidad, en la de conde ávido tanto de recuperar, de rescatar su otro yo, de limpiarlo de la infamia, como de vengarse de los que enterraron su otro yo mediante acusaciones falsas, mediante la infamia. También en el personaje de El conde de Montecristo conviven dos “yoes”. El engañado y ultrajado antes de emprender el viaje y el hombre cargado de riquezas que vuelve a casa para vengarse de sus enemigos. Solo que el viaje de vuelta de El Conde de Montecristo está caracterizado por el afán de revancha, mientras que, en el Viaje de Ulises, en la vuelta a casa, el viajero no tiene en mente durante el viaje la recuperación de su yo, eso es algo

con lo que se encontrará en el momento en que ponga pie a tierra, no antes, cuando durante el viaje todos sus afanes son librarse de monstruos, tormentas marinas, mujeres seductoras y magias. Mientras que en el viaje de vuelta a casa el Conde de Montecristo no tiene nada en su mente más que la revancha.

El viaje es peligro y el que viaja lo sabe. Shackelton cuando buscaba compañeros de viaje puso en su anuncio de reclutamiento “se buscan hombres para viaje arriesgado, poco sueldo, mucho frío, largos meses de oscuridad total, peligro constante, regreso a salvo dudoso. Honor y reconocimiento en caso de éxito”. El que se embarca en un viaje, normalmente, conoce los peligros a los que se puede enfrentar y hay otros que no conoce, pero aun así... puede haber honor y gloria. Es lo que buscan algunos viajeros, como Shackelton, como Aquiles que viajó a Troya para participar en la guerra solo por alcanzar la gloria. El cambio de estado es lo que buscaban los emigrantes europeos cuando se embarcaban en su viaje a los futuros EEUU huyendo de la pobreza, del hambre, de la persecución religiosa en Europa, cambiar de estado, de piel, fundar algo nuevo, diferente a lo que dejan en la casa. La gloria del viaje, pero... los peligros del viaje son muchos y no solo los de la naturaleza: luchas internas si se trata de la tripulación de un barco o un viaje en grupo, demencia, muerte, enfermedades, mutilación. Pero a pesar de todo eso, Shackelton dijo: “A veces pienso que no sé hacer nada más que estar lejos, en lo desconocido”. El viaje está más allá del peligro, del sufrimiento, de la muerte, de la locura, de las penalidades, del hambre, de los enfrentamientos entre sí dentro de un barco, de una nave, de las rivalidades -el hombre es el peor enemigo del hombre-, del riesgo. Está más allá de.

El viaje es la inminencia por partir. Don Quijote no podía más cuando regresó a casa por primera vez en su primera salida, en su primer viaje. “No quiso aguardar más tiempo” y salió a enderezar entuertos y a deshacer agravios. El viaje es el abandono del hogar y eso en el Quijote está en relación con la locura. Hay que estar loco para dejarlo todo, para dejar “la casa”, por eso los que defienden la “cordura” le hacen volver a “casa”. Viajar es la locura, el abandono del ámbito “familiar”. La vuelta a casa es la derrota. Don Quijote es “obligado” a regresar a casa. Hacer volver a Don Quijote a la casa significa acabar con el viaje, acabar con la locura, con la utopía. Cuando Don Quijote vuelve a casa, lo hace derrotado, obligado, engañado. La vuelta es la derrota, el fin de la utopía, el reconocimiento de un fracaso, pero el viaje es cambiar de piel, es la búsqueda de otras pieles. Cuando Don Quijote reconoce al final de su tercera salida, de su tercer viaje, al final del libro, que siendo caballero, que envolviéndose en la piel de caballero, ha salido derrotado, quiere envolverse en otra piel distinta, quiere volver a viajar, busca otra utopía diferente. La próxima vez ya no querrá desdoblarse en caballero, sino que buscará envolverse en la piel de un cabrero. Otra piel distinta a través del viaje.

En el viaje puedes encontrar la muerte, la enfermedad, pero también ofrece oportunidades para superar dificultades, para enfrentarse cara a cara al peligro, a la muerte, a la enfermedad y salir victorioso. El viaje es la superación y el enfrentamiento con lo mejor y lo peor de uno mismo. No son pocos los relatos de viajes en los que se cuenta cómo viajeros desahuciados por el hambre, sin alimento alguno tuvieron que comer carne humana, la carne de sus propios compañeros que habían muerto en el transcurso de una travesía. Como tampoco son pocos aquellos viajeros que han llevado a cabo actos de heroicidad, de generosidad y de altruismo dando la vida por salvar a un compañero. La amistad, la generosidad o el altruismo, así como la traición se ofrecen condensados en el viaje como en cápsulas porque el viaje empieza y acaba y tiene un tiempo limitado. Todo está concentrado en un periodo de tiempo, como si se tratara de una prueba.

Reflexión sobre el viaje

Antonio García Velasco ⁽¹⁾

Resumen:

El viaje es una invitación a cambiar de vida y, acaso, enriquecer las costumbres, acrecentar los saberes, expandir la propia visión del mundo.

Existen varias formas de viaje. No es lo mismo el viaje por placer y turismo, que el viaje forzado por las condiciones personales o sociales -sociopolíticas- en las que se vive. Para este tipo de viajes se reserva el nombre de migración.

Hay que distinguir entre traslado y viaje propiamente dicho. Decía don Quijote a Sancho que “el que lee mucho y anda mucho, ve mucho y sabe mucho”. Anda, es decir, viaja. Y lee, esa otra forma de viajar.

En la actualidad no se concibe un viaje sin cámara fotográfica. Queremos fotografiarlo todo. Los lugares visitados son, en numerosas ocasiones, motivos de inspiración poética, tal es el caso del apartado “Hojas de Canadá” de mi libro “Hojas ustibles.

PALABRAS CLAVE: *El viaje / Descubrimiento / La lectura / La inspiración /Fotografiar*

1 - **Antonio García Velasco** es natural de Fuente Piedra (Málaga). Licenciado en Filosofía y Letras, Sección de Filología Románica, Subsección de Español (Universidad de Oviedo); y Doctor en Filosofía y Letras (Filología, Sección de Filología Hispánica), con Sobresaliente Cum Laude por su tesis “Estudios Filológicos con procedimientos informáticos: desarrollo, aplicabilidad y rendimiento de programas en ordenadores personales”. Profesor titular de Universidad de Málaga. En la actualidad Profesor colaborador honorario. Ha sido responsable del grupo de investigación HUM 253, al que sigue perteneciendo. Columnista habitual de prensa y colaborador de la revista de crítica literaria PAPEL LITERARIO y PAPEL LITERARIO DIGITAL, director y colaborador de SUR. REVISTA DE LITERATURA.

Quevedo termina su novela picaresca *El Buscón* (1603 - 1608) con la determinación del personaje de marcharse a América, con intención de cambiar de vida: "...determiné, consultándolo primero con la Grajal, de pasarme a Indias con ella, a ver si, mudando mundo y tierra, mejoraría mi suerte. Y fue me peor, como V. Md. verá en la segunda parte, pues nunca mejora su estado quien muda solamente de lugar, y no de vida y costumbres". Ciertamente, el viaje es una invitación a cambiar de vida y, acaso, enriquecer las costumbres, acrecentar los saberes, expandir la propia visión del mundo. Existen varias formas de viaje. No es lo mismo el viaje por placer y turismo, que el viaje forzado por las condiciones personales o sociales -sociopolíticas- en las que se vive. Para este tipo de viajes se reserva el nombre de migración. Siempre han sido los seres humanos propensos a migrar: si esta tierra no nos permite la vida deseada, vayámonos a otra. El nomadismo tendría mucho que contarnos al respecto. No requiere fronteras el nomadismo, pero, en la actualidad, todo son límites rigurosos, controlados y controladores, con permisos de paso plenos de restricciones, prohibiciones, condicionantes.

Los medios actuales de locomoción han potenciado que el viaje se convierta en un traslado: nos subimos en un avión, por ejemplo, en nuestra ciudad y, al cabo de más o menos horas, estamos en otro lugar muy alejado. No son los viajes propiamente dichos, caminando o sobre un equino -asno, mulo, caballo- o sobre un camello, observando el entorno, anotando en nuestras vivencias el paisaje, el riesgo, la aventura. En automóvil vamos a una velocidad que no permite otra experiencia que el paso veloz por los lugares y, si eres el conductor, solo queda la atención al tráfico, sin posibilidades de disfrute. En tren ocurrirá algo semejante. Podríamos recordar algún poema de Antonio Machado en el que nos relata un viaje: "Ya en los campos de Jaén / amanece. Corre el tren / por los brillantes rieles, / devorando matorrales, / alcaceles, / terraplenes, pedregales, / olivares, caseríos, / praderas y cardizales, / montes y valles sombríos. / Tras la turbia ventanilla, / pasa la devanadera/ del campo de primavera. / La luz en el techo brilla / de mi vagón de tercera. / Entre nubarrones blancos, / oro y grana, / la niebla de la mañana / huyendo por los barrancos. / ¡Este insomne sueño mío! / ¡Este frío/ de un amanecer en vela!... / Resonante, / jadeante, / marcha el tren. El campo vuela. / Enfrente de mí, un señor/ sobre su manta dormido; / un fraile y un cazador/ -el perro a sus pies tendido-. / Yo contemplo mi equipaje, / mi viejo saco de cuero; / y recuerdo otro viaje/ hacia las tierras del Duero. / Otro viaje de ayer/ por la tierra castellana, / ¡pinos del amanecer/ entre Almazán y Quintana! / ¡Y alegría/ de un viajar en compañía! / ¡Y la unión/ que ha roto la muerte un día! / ¡Mano fría/ que aprietas mi corazón! / Tren: camina, silba, humea, / acarrea/ tu ejército de vagones, / ajetrea/ maletas y corazones. / Soledad, / sequedad. / Tan pobre me estoy quedando, / que ya ni siquiera estoy / conmigo, ni sé si voy/ conmigo a solas viajando". El viaje en tren, autobús, barco, avión nos permite soñar, pensar, encontrarnos, quizás, a nosotros mismos.

Se mire como se mire, el viaje es siempre una aventura. O, acaso, aventurilla, en tanto que nos topamos con lo desconocido, lo inesperado, la ruptura de la rutina cotidiana. Es necesario ir preparado. Y, por supuesto, no solo con equipaje.

Recientemente, he vuelto de un viaje a Uruguay. El motivo ha sido un encuentro internacional de poetas y narradores. Distingamos entre traslado a Montevideo, en avión, más de doce horas de vuelo, y estancia. La estancia ha supuesto el encuentro con gentes de otro país, si bien, con el mismo idioma básico y acepciones o usos de palabras que en España solo ocupaban un lugar en el llamado vocabulario pasivo de ciertas personas. Un ejemplo, curioso, aquí usamos el internacional Stop en la señal de tráfico que indica parada obligatoria, allí se usa Alto, en español. Aquí se ha extendido el uso de convertir algunos de los participios activos terminados en -ante o -ente en -anta o -enta, respectivamente. Sea el más extendido: presidenta: la presidenta de la comunidad autónoma... Allí, sin complejos o prejuicios feministas, se usa la presidente de..., tal como manda la ortodoxia gramatical académica. Llamativo es también el valor connotativo de ciertas palabras, como “coger”: en España es simplemente agarrar, tomar, pero, en Uruguay o Argentina, tiene el sentido de tener relaciones sexuales. Naturalmente, los españoles cogemos un taxi y el uruguayo o argentino comentará: “como no cojas un taxi por el tubo de escape”. Nosotros usamos un teléfono móvil, o un móvil, ellos usan el celular. Empleamos ordenadores, frente a ellos que utilizan computadoras, aunque, naturalmente, ambos usemos el mismo aparato tecnológico. Ángel Rosenblat, filólogo hispanista judío venezolano de origen polaco, nos dejó numerosos estudios del español de España y el español de América -Nuestra lengua en ambos mundos, por ejemplo, entre otros estudios. Las diferencias lingüísticas, aun en la misma nación, se conocen viajando y ello amplía el respeto a los otros, la tolerancia en su más alto grado. En el caso de Uruguay, como he dicho, salvo los usos de ciertas palabras, el idioma es el mismo y ello facilita la relación y, por tanto, el intercambio de informaciones y opiniones. Ha sido, pues, un traslado feliz y un viaje provechoso.

Decía don Quijote a Sancho que “el que lee mucho y anda mucho, ve mucho y sabe mucho”. Anda, es decir, viaja. Y lee, es otra forma de viajar. Y es que viajar es siempre enfrentarse a lo desconocido, recorrerlo, vivirlo y, por tanto, conocer, ampliar los conocimientos.

Existen personas cuyo máximo placer al viajar es comer en lugares que ya le han recomendado o de los que tienen ciertas referencias y, por tanto, conocer el arte culinario de otros pueblos o ciudades. Escucharlos conversar es asistir a un repertorio de lugares donde “se come bien”. Bueno, vale. Es otra forma de cultura. Pues, el ingenio gastronómico de la Humanidad no tiene límites.

En la actualidad no se concibe un viaje sin cámara fotográfica. Queremos capturar todo, llevarlo con nosotros, conservarlo por siempre. Nuestro cerebro

no tiene capacidad para almacenar activas tantas imágenes nuevas. Recurrimos a la memoria externa, la que nos proporciona un invento que desde hace algunos años se ha convertido en digital y, en consecuencia, barato. Antes se llevaban carretes de película de acetato u otros plásticos recubiertos de una sustancia -bromuro de plata- que se impresionaba con la luz -fotografiar es “escribir, graficar, con la luz, foto”-: Había que llevarlos a revelar, a positivar sobre papel o dispositivas. Era un proceso largo, costoso que requería seleccionar muy bien el objeto de las fotos. Hoy, se fotografía cualquier cosa y más de una vez, pues la visión de la captura es inmediata, el proceso resulta barato y, si no gusta, fácil de borrar. No hay viaje sin fotografías. Encontré a un viajero que comentaba que él nunca sacaba fotos, ¿para qué? Después no iba a tener tiempo de verlas. Quizás no le faltaba razón. Pero también es cierto que, a la vuelta, se puede reunir a los amigos y explicarles el viaje con la exposición y explicación de fotos. Si no se abusa, resultan veladas de interés y disfrute, tanto para los anfitriones viajeros, como para las amistades que no pudieron viajar en tal ocasión. Otra ventaja tienen las fotos digitales: la subida a los correspondientes blogs y páginas de redes sociales, para la visión, disfrute o envidia de quienes no viajaron todavía a aquellos lugares.

Muchas fotos resultaron de nuestro viaje a Uruguay. Pero las fotos no pueden captar la satisfacción de encuentros inestimables con otras personas que comparten lengua, inquietudes y, acaso, problemáticas. Capturan sí, los monumentos, las plazas, los paisajes, las poses... A veces, son poses que tratan de mostrar alegría, satisfacción, celebración. Otras revelan artificio, preparación, “cara de foto”. Me gusta fotografiar momentos de preparación para “hacerse una foto”. Son instantáneas que muestran procesos, actitudes incontroladas, disposiciones a salir “bien”. Por descontado que, en ocasiones, a uno también le toca posar para la foto. Y no digamos con lo que se ha dado en llamar selfie, selfie, en español, autofoto.

Conocer “algo” de Uruguay es lo que nos ha permitido el viaje. No hemos sido unos turistas más. Fuimos participantes en los actos, en la vida de los uruguayos. La vivencia fue principalmente literaria, pero realizamos encuentros con alumnado de centros educativos, tanto de educación primaria como secundaria y universitaria. Las inquietudes humanas son similares en todos los países. Los problemas cotidianos también. Pueden ser distintos los marcos, los paisajes, las panorámicas que captaron las cámaras fotográficas o los vídeos. Ellos prefieren videos. Y no vamos a discutir por una tilde.

Sorprende el abrazo de los paseantes al termo del agua caliente y el agarre de la mano a la calabaza con la yerba -algunos la llaman guampa o porongo-, las chupadas a la bombilla sumergida en la mezcla de agua y mate, a la infusión. Es elemento de la cultura argentina, paraguaya, uruguaya ... A nadie, salvo a los viajeros, sorprende que la gente vaya cargada con los “arrees” del mate. A veces en bolsas especiales, otras con el termo bajo el brazo y el mate en la mano. También en los bancos de los parques, dispuesta la cacharrería sobre el asiento,

cercano, pronto para tomar un buche de amargor estimulante, antioxidante, fuente de vitaminas y minerales, con otras propiedades beneficiosas para el organismo humano. Un amigo uruguayo me lo dio a probar. Y, bueno, bah... No sé si me acostumbraría.

La comida, a base, principalmente de carne -exquisita, bien cocinada a la brasa, a la plancha, guisada- llama la atención, pues, por aquí alternamos más con el pescado.

Naturalmente expongo solo “estampas” breves de un viaje, muestras de lo novedoso -o no tanto- que podemos encontrar en otras tierras. Recuerdo otros viajes -Argentina, Polonia, Marruecos, Portugal, Reino Unido, Canadá, Cuba...- que aportaron otros elementos novedosos. A veces tristes -la visita a los campos de exterminio nazis en Auschwitz-Birkenau en Polonia, reservas indias en Canadá...-. En ocasiones, sorprendentes -cataratas de Iguazú en Argentina-. O gratas, ¡tantas veces! Pues vas con los ojos propicios a la sorpresa, a la captación de lo que no tienes habitualmente. Los museos o monumentos en tu ciudad, como los tienes siempre, no te llaman con la urgencia de visitarlos. Los foráneos siempre producen el deseo de verlos y, a ser posible, capturarlos con tu cámara de fotos. Sorprendió en Polonia que, para tomar fotos en la basílica excavada en las Minas de Sal de Wieliczka, cobraran. Se pagaban unos zlotys (monedas polacas). Daban una pegatina que adherías a tu cámara y ya se tenía permiso para pulsar el disparador sobre cualquier motivo de la impresionante Capilla de St. Kinga.

No es raro que los lugares visitados constituyan motivos de inspiración para los escritores, para los poetas. “Hojas de Canadá” es una parte de mi libro “Hojas ustibles” inspirada en aquel viaje que realicé por el año 2001. Reproduzco dos poemas a modo de ejemplo:

CARTA DESDE CANADÁ

Saint-Sauveur-des-Monts, Quebec, 17 de abril 2001

Horas de vuelo, mares,

kilómetros de tierra nos separan.

Pero la voz nos une y yo te siento

como siente el latido del corazón amante.

Canadá tiene espacios de perdidas miradas

y fríos que resguardan de alardes callejeros.

Sus gentes son amables, aunque buscan el dólar

como leña que cubra los inviernos.

Canadá tiene ritmos de espaciada cadencia

y siento que estás lejos y no vivas
estas amplias llanuras de nieves duraderas.
Sus pueblos son de un cuento que los sones
de una flauta malvada hubiese despoblado.
Pero percibes vida detrás de las ventanas
de sus casas pequeñas, sin rejas ni persianas.
Se adornan las fachadas con luces y colores
alegres, llamativos
cual mujer que desea que la admiren
y se viste con toda la elegancia.
Si estuvieras conmigo tendría la certeza
de estar viviendo un sueño.
Sin tí, percibo el frío de estos días helados
y los cielos azules que nos deja
un sol desconocido en primavera
cuyos rayos apenas si nos rozan
su mano apaciguada en tímidas caricias.
Canadá tiene noches de estrellas que tiritan
en un cielo lejano.
Canadá tiene lagos y ríos que se hielan
para espejo de lunas o reinas celestiales.
Canadá está sembrada de bosques centenarios
donde crecen los arces de azúcar y sirope.
Canadá se levanta en palacios inmensos
que escondieron sus reyes en un salón sin trono.
Canadá es mundo nuevo que descubre
esta nueva mirada que agiganta mis ojos.
Pero tu lejanía
deshabita mi paso y mi horizonte.
Ya pronto volveré.

LOS HURONES

1. VISITA TURÍSTICA A UNA RESERVA INDIA

El orgullo guerrero se quedó reducido
a número contado en la reserva,
a carne de cañón en un suburbio
marginal de ciudad superpoblada,
entregado al alcohol, a la derrota
de una droga de lentas agonías.
Las mujeres, en otro tiempo sabias
en labores, en crianzas, en industrias,
desgastan sus encantos en los puestos
serviles o indignantes: prostitutas...
trabajos que ninguno
quisiera para oficio de sus hijas.
Son tristes las reservas a las que el hombre blanco,
con sus armas de fuego poderosas,
redujo al hombre libre
de la pradera inmensa,
del bosque milenario,
de la vida integrada plenamente
en cauces naturales.
Es triste contemplar
como fueron las tiendas de la tribu.
Es muy triste escuchar
como vivieron antes los que hoy,
resignada reserva,
explican su pasado.

2. LOS HURONES ANTIGUOS

Nos muestran un tapiz donde, pintados,
los antiguos hurones dan imagen
de una vida apacible:

cazadores entregan
sus piezas a la tribu;
las mujeres amasan las harinas
que otras sacan del grano machacado;
los niños corretean, se preparan
para ser eficaces
guerreros, defensores
en caso de peligro.
Exhibe los trofeos otra tienda,
máscaras de los ritos hechiceros
y unos restos de un pueblo reducido
a recuerdos de un tiempo
que ya no volverá.
Viven en la reserva los hurones
o tratan de integrarse en este mundo
occidental, tecnócrata, bastardo.

Los viajeros por la España de siglos pasados nos dejaron testimonios muy valiosos sobre usos y costumbres. Lo mismo ocurre con los viajes por otros países. Solo la relación de tales narraciones -los libros de viajes constituyen un género literario- nos ocuparía más espacio del prudente para un artículo como el presente. De cualquier modo, quiero dejar constancia de que el tema del viaje es inagotable, aunque también es de decir con Juan Ramón Jiménez:

¡No corras!
Ve despacio,
que donde tienes que ir
es a ti solo!

Soroud, revue de critique littéraire à comité de lecture, paraissant sous la direction du Laboratoire de Narratologie à Casablanca, au sein de publication du Qalam al-Maghribi. La revue publie les recherches en langues arabe, française, anglaise et espagnole, selon le système d'évaluation par les pairs adopté par les périodiques académiques internationaux.

Rédacteur en chef : Chouaib Halifi

Secrétaire de rédaction: Bouchaib Saouri

Comité de rédaction :

Abdelfattahe El-Hjomri (Bureau de coordination de l'arabisation, Rabat)

Idriss Kassouri (Université Hassan II, Casablanca)

Elmiloud Othmani (Université Hassan II, Casablanca)

Abderrahman Ghanimi (Université Moulay Slimane, Béni Mellal)

Ahmed Jilali (Université Hassan II, Casablanca)

Hassan Elmouden (Université Cadi Ayyad, Marrakech)

Jamal Bendahman (Université Hassan II, Casablanca)

Samir Alazhar (Université Hassan II, Casablanca)

Equipe technique :

Brahim Azough - Salem Elfayda - Aicha Elmaaté – mohamed mastfi - Abdelhak Najih - Chouraichi Lamaachi - Said Ghassan - Younes Lechehab.

Révision linguistique : Ahmed Wahoub

Design artistique : l'artiste plasticien Bouchaib Khaldoun

Conseiller juridique : maître Jalal taher, avocat au barreau de Casablanca

Editeur: Al Qalam al-Maghribi, Casablanca

Distributeur: SOCHEPRESS

Tous droits réservés

Dossier presse : 06/2018

Dépôt légal n° : 2018 PE 0027

International Standar Serial Number (ISSN): 6771-2605

Courrier électronique : Souroud@gmail.com

Site Web : www.soroud.ma

Adresse: 18, Rue 14, Riad El Ali, 20550, Casablanca, Maroc

“**Soroud**”, revue de critique littéraire, publie des articles en langues arabe, française et anglaise, après soumission au dispositif de l'évaluation disciplinaire reconnue par les périodiques académiques.

Les articles soumis à l'évaluation doivent répondre aux exigences suivantes :

- Relever d'une étude critique, théorique ou pratique, originale portant sur un des domaines de la critique littéraire ;
- Etre le fruit d'une recherche nouvelle et inédite, n'ayant fait l'objet d'aucune forme de publication, sur papier ou électronique soit-elle, et respectant la méthodologie scientifique et les normes scientifiques de la documentation reconnues dans la rédaction des articles;
- Etre accompagnés impérativement d'un résumé des principaux axes et questions abordés (environ 200 mots), de mots clés (en arabe, et aussi en français ou en anglais), et d'un bref CV de l'auteur (soit 100 mots au maximum), mentionnant son nom complet, sa spécialité, sa profession, son pays et ses productions scientifiques les plus récentes.
- Suivre dans la structuration l'ordre de sous-titres ;

Tous les articles sont à envoyer à l'adresse électronique :
soroudmaroc@gmail.com

Thèmes des prochains numéros

L'intentionnalité dans les sciences humaines

La narration des passions

Table des matières

Avant-propos

Abderrahim Elkordi: Ibnu Fadlâne et la création du texte de voyage

Lina Eljammal: Entre rêve et voyage

Abdelhadi Saadoune: Littérature du voyage de pèlerinage: Le voyage moresque tardif

Ibrahim Mohammed Abou Talib: Ethnographie et narration dans “La vie des femmes au Yémen”

Ahmed Makkaoui: Deux algériens au Maroc: deux visions élogieuses

Alkhamissa Allaoui: De l’écriture du voyage au voyage de l’écriture

Rachel Bouvet et Myriam Marcil-Bergeron: Pour une approche géopoétique du récit de voyage, (Traduit par : Younes Lechehab)

Michel Butor: Le voyage et l’écriture, (Traduit par : Aziz Lamttaoui)

Marie Lasnier Stanford: Modèles et fonctions du voyage contemporain

Résumés des articles

Biographies d’auteurs

Lhousain Simour: The Moorish Ambassador’s Journey to Spain: cultural encounters in Ahmed ben Mehdi al-Ghazāl’s *snatijat al ijthād fi al-mohādanawa al-jihād* (1766)

Mobarik el Gharoussi: Aspects du genre de la rihla

Mohammed dekhissi: Regard marocain sur l’ailleurs

Farida Samadi: Le voyage du Docteur Fernand Linarès au Maroc Un médecin-major au service du projet colonial français sous le règne du sultan Moulay El Hassan

Sergio Barce: La teoria Del Viaje El viaje también es el retorno

José Luis Barranco: El viaje o el encuentro de otra identidad

Antonio García Velasco: Reflexión sobre el viaje

Avant-propos

Genre littéraire très ancien, le Voyage demeure néanmoins du point de vue de certains critiques et théoriciens, un genre mineur par rapport à d'autres genres comme la poésie, le roman ou le théâtre. Il est en fait considéré généralement comme un genre hybride où se diversifient les modes narratifs et descriptifs, se mêlant le réel et l'imaginaire, et se confondent les considérations subjectives et les perceptions objectives et neutres.

Cette conception sous-estime la valeur du genre viatique, non en tant que genre singulier détaché des normes impératives et des modèles esthétiques relevant des autres genres, mais en tant que mode des plus adéquats à traduire l'évolution de la connaissance humaine dans plusieurs domaines. Ce genre de récits véhicule plusieurs domaines de la connaissance, notamment l'histoire, la géographie, l'anthropologie et la sociologie, charriant plusieurs formes d'expressions et d'esthétique sans pour autant perdre de sa force ni de son attrait narratif : il est en fait le carrefour des cultures.

L'écriture des voyages a constitué dans les siècles passés le mode idéal pour assimiler et appréhender les phénomènes nouveaux et étrangers que les voyageurs avaient rencontrés lors de leurs pérégrinations à travers les différentes régions. Les écrits de voyages ont servi récemment de supports documentaires relatifs à des missions diplomatiques, scientifiques, missionnaires, militaires pour les Européens et les Américains dans de nombreuses régions de l'Afrique, de l'Asie et du monde arabe, générant à propos des cultures et sociétés, des sciences et conceptions qui ne sont pas complètement dépassées jusqu'à nos jours. On y compte les discours orientalistes avec ce qu'ils véhiculent comme concepts négatifs à propos de l'Afrique, et autres systèmes conceptuels plus généraux.

Malgré l'étendue des mass-médias et moyens de communications, et la consécration à l'échelle mondiale du tourisme et du voyage comme culture et industrie économique, le Voyage continue de nos jours de constituer un mode d'expression de la multiplicité, la diversité culturelle, religieuse, ethnique entre les sociétés. C'est que le texte du voyage ne se s'appuie point sur une idée univoque, comme la poésie, le récit, le théâtre ou même le roman, mais il se fonde plutôt sur la dimension ouverte de la sphère spatiale et culturelle dans laquelle se déplace le narrateur ou voyageur. Ce qui ne manque pas de lui offrir plus de liberté et plus de souplesse dans l'approche des différents phénomènes, et de faire que le récit viatique soit le plus proche de l'authenticité et le plus loin de l'artifice.

Le grand intérêt que nous portons aujourd'hui à cette relation culturelle et fonctionnelle des récits de voyages avec des phénomènes occidentaux, comme le Colonialisme, les Découvertes géographiques et l'Orientalisme, n'aurait pas permis d'étudier d'autres formes d'écriture du voyage qu'ont connues des parties du monde islamique, notamment l'Occident musulman. En effet, s'étaient épanouies dans cette région des formes d'écriture qui notent des pérégrinations et expériences de voyageurs en Orient, notamment au Levant, en Arabie, et au Yémen, et ce à l'occasion des voyages de pèlerinage à la Mecque et de négoce, ou celles relatives à des missions diplomatiques extraordinaires en Europe à partir du XVI^{ème} siècle, qui elles aussi, méritent plus d'intérêt et demandent à être reconnues.

Si très nombreuses sont les études occidentales qui ont traité des Voyages dans leurs dimensions historique et esthétique et ont approché des textes bien déterminés qui constituent des tournants décisifs dans la connaissance humaine, comme les voyages de Marco Polo, Ibn Battûta, Christoph Colomb, Léon l'Africain, les dimensions théoriques et culturelles des relations de voyage dans le monde arabe nécessitent encore beaucoup d'intérêt et plus d'attention pour qu'elles soient bien connues et mieux élucidées.

ARTICLE SUMMARIES

Abderrahim Elkordi: Ibnu Fadlâne and the creation of the Literary travel text

This article attempts to highlight Ibn Fadlan's founding role in the establishment of the Rihlagenre, through making a transition from pure scientific reporting to literary description that sees the facts of the journey from the perspective of the narrator/hero, as found in the modern novel. The hero faces real risky adventures. The narrator uses the process of manipulating the temporalities of history and discourse, and the processes of moving through space, as used by novelists. The pleasure of the text is aroused by the textures of expectation and anticipation, and also by the astonishment caused by the strange and wonderful facts and by the evocation of foreign mores and characters.

Lina Eljammal: Between dream and travel

Dreams were motives for travel (Rihla) during medieval Islam in literary and historical contexts. This article addresses this common motive in the opposite direction, and focuses on travel as a stimulus for dreams. It shows how dreams are actually journeys, but in two different spatial/temporal dimensions. To this end, this article uses contradictory examples to prove that the dream can achieve certain travel objectives such as pilgrimage, knowledge, trade, therapy and the construction of a new identity.

Abdelhadi Saadoune: Literature of the pilgrimage trip: The Late Moresque Journey

This study aims to introduce a rather little known literary text: a manuscript of poems composed by one of the last Spanish Muslims at the end of the 16th century and the beginning of the 17th century. This text is part of an important literary genre that recovers the connections between Moorish Muslim pilgrimages to Mecca, which are an extension of the journeys of Andalusians and Maghrebians of earlier times. This research endeavor attempts to excavate the journey of a Morisco, a unique historical document on the life, thought and beliefs of an important Muslim community, as well as on the countries, cities, roads, and other inherent observations. This journey is retold in this long poem of seventy-nine verses.

Ibrahim Mohammed Abu Talib: Ethnography and narration in “Women’s Life in Yemen”

The travel text (written text that describes the author’s journey to a distant and foreign place) is varied, as are its modes of presentation of ethnographic subjects and observations of a community in a given period. This study deals with topics related to the question of “gender” in the lives of women in Yemen in the 1950s, 60s and 70s of the 20th century, in travel narratives. The narrative by the French doctor “Claudie Fain”, who was in Yemen as an anthropologist as well, tells, according to her friend “France Hoss”, many women’s stories about their suffering. Life and history are delineated in a pleasant narrative form with originality in both form and content.

Ahmed Makkaoui: Two Algerians in Morocco: two laudatory visions

This article deals with few contemporary situations in the history of Morocco, based on two Algerian travel accounts: The first by Hamza Bokousha in the late 1940s and the second by Abu Qasim Saadullah in the early 1970s. This contribution puts us in the context of travel, highlighting its motivations, its journey, the major issues addressed, and revealing the cultural, political, social and economic aspects in Morocco under the French Protectorate and after Independence.

Alkhamissa Allaoui: From writing the journey to the journey into writing

Through this article, we seek to emphasize that travel stimulates and enriches imagination. The travel writer tries to transcend the banal aspect of travel and observation to question the obvious and capture the incredible. Indeed, he is convinced that his movement in space and time allows him to observe with circumspective eyes, drawing on imagination, to escape, through his text, into the charms of the mysterious.

Rachel Bouvet and Myriam Marcil-Bergeron: A geopoetic approach to travel narrative, (Translated by: Younes Lechehab)

This article presents the foundations of the movement initiated by the International Institute of Geopoetics. The transdisciplinary dimension of this field of research and creation, founded by Kenneth White in 1989, as well as the predominance of certain principles such as nomadism, the outside world and radical criticism, bring together several concerns specific to the travel narrative, located at the intersection of literature and geography. The geopoetic approach opens up reflection both on the poetic pole, i.e. the intrinsic relationship between the journey experienced and the writing of the journey, and on the reading pole, which implies taking into consideration the reader’s subjectivity and his

own relationship to the world. The examination of some of the accounts of Isabelle Eberhardt's "Writings from the Sand" (belonging to Swiss, French and North African literature) provides an opportunity to explore various important geopoetic concepts such as landscape, polysensoriality and movement.

Michel Butor: Travel and writing, (Translated by: Aziz Lamttaoui)

In this study, Butor reconstructs the relationship between two dimensions: thinking about all the questions they expose and the concepts they use. All this is done within a science he invented, it is Iterology. A new science that will study the concept of travel in its four dimensions, and in a relational perspective that links it to reading and writing. These two dimensions are concretized in the following relationships: reading as travel, travel as reading, travel as writing and writing as travel. It also challenges many concepts that are immanent to the concept of "travel", which extends it to include many forms of human movements (wandering, nomadism, exodus, emigration, business travel, pilgrimage, exploratory journeys, symbolic journeys: journey through history, journey through temporality and subjectivity, ortoboth, journey of writing and reading or journey to both).

**Marie Lasnier Stanford: Models and functions of contemporary travel
(Translated by: Otmani Elmiloudi)**

The translated part of the study by Canadian researcher Marie Helene Lasnier provides an approximate picture of the dialectical relationship between the political, economic and ideological changes observed by the West and its impact on international relations in general and the West's relations with others. This has led to the emergence of two different models of Western travelers: traveler/traveling-writer and writer-traveler. The study concludes that intensive tourism could now be the end of the original and voluntary journey.

EL Gharoussi Mobarik: Gender aspects of Rihla

Controversially contested, rihla is a genre by itself for the very reasons it is contested for. Anchored in its Arab-Muslim culture, the hijra of the prophet, the cult of pilgrims, and scientific peregrinations, flourished in the Muslim West: it is primarily a Magribine genre. No genre enjoys absolute purity, so does the rihla. It has links with geographical literature, fahrâsa and autobiography. The writing of the narrative in linear form and circular content systematically challenges didactics, pleasant and ethical digressions, but also books: the genre is intertextual.

Mohammed DEKHISSI: A Moroccan Gaze at the rest of the world

The accounts of Moroccan embassies, particularly those of the 17th and 18th centuries, reveal a complex and inextricable discourse. They remain imbued with religious, intellectual and social references and clearly express an experience of univocal otherness, but do not hide the traveler's amazement - or his fear - about the achievement of the other, at the scientific and technological levels. We will try to explore succinctly what Ibn'Utmân's description of some Spanish cultural institutions was like. It should be remembered, however, that this is a protocol visit. We will limit ourselves to two examples, that of the theatre and that of the museum, in order to identify the ambassador's representations through this delineation of space and to highlight the characteristics of this discourse governed by several constraints, the most important of which are the concern for reception and identity.

Farida Samadi: The Journey of Doctor Fernand Linares to Morocco A medical officer at the service of the French colonial project during the reign of Sultan Moulay El Hassan

Dr Fernand Linares unanimously represents a leading figure who has played a crucial role in the French colonial enterprise in Morocco, both in terms of his medical action and his diplomatic role, which he has never ceased to fulfil with skill, tact and great discretion. Taking advantage of his proximity to the Cherifian Court, he has earned the esteem of the sovereign Moulay El Hassan, thanks to his good collaboration in the affairs of the Makhzen, his Moroccan clothing and his mastery of the Arabic language. In doing so, he has provided France with invaluable services in favor of a "peaceful" settlement in a country that is still "terra incognita", while at the same time striving to combat the influence of the other riparian nations. According to Henri de La Martinière, Linares was "the precious instrument of French politics at the most difficult times, demonstrating the finest qualities of observation and awareness."

Segio Barce Gallardo: THE JOURNEY IS ALSO THE RETURN

The aim is to explore a variant of travel theory which, in this case, would be the the journey of return or the return to the beloved country. Even if it is a physical journey, this article tries to investigate and prove that the return journey, especially the one made for the first time after a long absence, is also a sentimental and emotional journey.

This article analyses both the author's own work and a series of books written by other authors who have experienced the same situation and reflected on those situations in novels and stories.

Since the author of the article and the writers mentioned are related to

Morocco, we also analyze how this same journey has been reflected in the work of some Moroccan authors, so that the sentimental and emotional journey to Morocco awaited the travelers. These works can be compared from their different points of view, as if we were examining a kaleidoscopic plethora of feelings that this caused in each of them according to their origins, personal relationships or circumstances that caused the subsequent departure and return.

José Luis Barranto: The journey or the encounter of another identity

The journey implies a new birth, becoming “another”; different from what we were before departure, revolting against one’s own “I”, adopting different values, searching for a new life. The return, if it exists, can mean the failure or astonishment to contemplate what we were once, to consider ourselves as different from what we were before leaving our place of origin.

Antonio García VELASCO: Reflections on travel

This trip is an invitation to change your life and enrich your customs, to deepen your knowledge and to broaden your own worldview.

There are several forms of travel. Travel for pleasure and tourism is not the same as that imposed by personal or socio-political conditions.

A distinction must be made between the transfer and the journey itself. Don Quixote told Sancho that “he who reads a lot and walks a lot sees a lot and knows a lot”. To go, to walk is to travel. And reading, this is the other way of travelling. Currently, a trip without a camera is not designed. We want to photograph everything. The places visited are, on many occasions, poetically inspired motifs.

RÉSUMÉS DES ARTICLES

Ibnu Fadlâne et la création du texte de voyage

Abderrahim Elkordi

Cet article tente de mettre en évidence le rôle fondateur d'Ibn Fadlan dans la consécration du genre de la rihla, en réalisant une transition du compte-rendu scientifique pur à la description littéraire faisant voir les faits du voyage sous l'angle du narrateur/héros, comme on le trouve dans le récit romanesque moderne: le héros y affronte des aventures à risques réels. Le narrateur use du procédé de la manipulation des temps de l'histoire et du discours, et de celui du déplacement dans l'espace, comme en usent les romanciers. Le plaisir du texte est suscité par la mise en attente et l'anticipation, et aussi par l'étonnement que provoquent la mention des faits étranges et merveilleux et l'évocation des mœurs et caractères étrangers.

Entre songe et voyage

Lina Eljammal

Les songes étaient des motifs de voyage (Rihla) pendant l'Islam médiéval dans des contextes littéraires et historiques. Cet article aborde ce motif commun dans le sens inverse, et se concentre sur le voyage comme stimulant des rêves. Il montre comment les rêves constituent en réalité des voyages, mais dans deux dimensions spatiales/temporelles différentes. Pour cela, des exemples contradictoires seront à l'œuvre pour montrer que le rêve peut atteindre certains objectifs du voyage comme le pèlerinage, la connaissance, le commerce, la thérapie et la construction d'une nouvelle identité.

Récits de pèlerinage: Le voyage mauresque tardif

Abdelhadi Saadoun

Cette étude vise à présenter un texte littéraire assez étrange : un manuscrit de poèmes de l'un des derniers musulmans espagnols, composé à la fin du XVIème siècle. Ce texte s'inscrit dans un genre littéraire important, celui des relations des pérégrinations du pèlerinage à la Mecque des Morisques, qui constituent un prolongement des voyages d'Andalousiens et Maghrébins des époques antérieures. Il s'agit d'une recherche dans le voyage d'un Maure, qui constitue un document historique unique sur la vie, la pensée et les croyances de cette importante communauté de musulmans, et aussi sur les pays, les villes, les routes, les croyances et ses autres observations. Ce voyage nous est relaté dans ce long poème de 79 vers.

Ethnographie et narration dans “La vie des femmes au Yémen”

Ibrahim Mohammed Abou Talib

Le texte décrit le voyage de l’auteur vers un lieu lointain et étranger les modes de présentation des sujets ethnographiques et des observations d’une communauté dans une période donnée sont divers aussi Cette étude traite des sujets relatifs à la question du “genre” dans la vie des femmes au Yémen dans les années 50, 60 et 70 du XXe siècle, dans des récits de voyage: l’ouvrage du médecin française “Claudie Fain”, qui a été au Yémen comme médecin mais aussi anthropologue, relate d’après son amie “France Hoss” de nombreuses histoires de femmes sur leur souffrance. La vie et l’histoire y sont rendues dans une forme narrative agréable, avec originalité aussi bien dans la forme que dans le contenu.

Deux algériens au Maroc: deux visions élogieuses

Ahmed Makkaoui

Cet article traite certaines situations contemporaines de l’histoire du Maroc, à partir de deux récits de voyages algériens : Le premier de Hamza Bokousha à la fin des années 1940 et le second d’Abu Qasim Saadullah au début des années 1970. La contribution nous met dans le contexte des voyages, soulignant leurs motivations, leurs parcours, les grandes questions abordées, et révélant les aspects culturels, politiques, sociaux et économiques dans le Maroc sous le Protectorat français et après l’Indépendance.

De l’écriture du voyage au voyage de l’écriture

Alkhamissa Allaoui

Nous cherchons, par le biais de cet article, à souligner que le voyage permet de stimuler et enrichir l’imagination. Car l’écrivain voyageur tente de transcender l’aspect banal du voyage et de l’observation pour questionner l’évident et capturer l’incroyable. En effet il est convaincu que son déplacement dans l’espace et dans le temps lui permet d’observer avec un œil frais, puisant dans l’imagination, pour s’évader, à travers son texte, vers le charme du mystérieux.

Pour une approche géopoétique du récit de voyage

Rachel Bouvet et Myriam Marcil-Bergeron

(Traduit par : Younes Lechehab)

Cet article présente les bases du mouvement initié par l’Institut international de géopoétique. La dimension transdisciplinaire de ce champ de recherche et

de création, fondé par Kenneth White en 1989, de même que la prédominance de certains principes tels que le nomadisme, le dehors et la critique radicale, rejoignent plusieurs préoccupations propres au récit de voyage, situé au croisement de la littérature et de la géographie. L'approche géopoétique ouvre la réflexion aussi bien sur le pôle poétique, soit le rapport intrinsèque entre le voyage vécu et l'écriture du voyage, que sur le pôle de la lecture, qui implique de prendre en considération la subjectivité du lecteur et son propre rapport au monde. L'examen de certains récits des *Écrits sur le sable* d'Isabelle Eberhardt (appartenant à la fois aux littératures suisse, française et maghrébine), donne l'occasion d'explorer différentes notions importantes en géopoétique telles que le paysage, la polysensorialité et le mouvement.

Le voyage et l'écriture

Michel Butor

(Traduit par : Aziz Lamttaoui)

Dans cette étude, Butor reconstruit la relation entre ces deux dimensions, en pensant à toutes les questions qu'elles exposent et aux concepts auxquels elles font appel. Tout ceci se fait au sein d'une science qu'il a inventée, c'est l'Itérologie. Une nouvelle science qui va étudier le concept du voyage dans ses quatre dimensions, et dans une visée relationnelle qui le relie à la lecture et à l'écriture. Ces deux dimensions se concrétisent dans les relations suivantes : la lecture comme voyage, le voyage comme lecture, le voyage comme écriture et l'écriture comme voyage. Il remet aussi en question de nombreux concepts immanent au concept "voyage" qui l'élargit pour intégrer de nombreuses formes de déplacements des êtres humains (errance, nomadisme, exode, émigration, voyage d'affaires, pèlerinages, voyages d'exploration, voyages symboliques : voyage dans l'histoire, voyage dans le temps et dans le sujet et vers eux, voyage de l'écriture et de la lecture ou voyage vers elles).

Modèles et fonctions du voyage contemporain

Marie Lasnier Stanford

(Traduit par Otmani Elmiloudi)

La partie traduite de l'étude de la chercheuse canadienne Marie Helene Lasnier fournit une image approximative de la relation dialectique entre les changements politiques, économiques et idéologiques observés par l'Occident et son impact sur les relations internationales en général et les relations de l'Occident avec les autres. Ce qui a abouti à l'émergence de deux modèles de voyageurs occidentaux différents: modèle voyageur - écrivain et modèle écrivain - voyageur. elle a conclu que le tourisme intensif pourrait aujourd'hui constituer la fin du voyage original et volontaire.

Le voyage de l'ambassadeur marocain en Espagne : rencontres culturelles dans natījat al ijtihād fi al-mohādanawa al-jihād (1766)

Lhoussain SIMOUR

L'article est une lecture du récit de voyage Natījat al-'Ijtihād fil-Muhādana wal-Jihād comme une précieuse matière d'archive du XVIII^e siècle qui constitue une réinterrogation du discours du Moi et de l'Autre du point de vue du voyageur marocain. Natījat al-'Ijtihād est un récit de voyage qui apporte d'autres preuves historiques sur l'une des expériences les moins discutées dans la littérature et les annales de l'histoire : la captivité de musulmans dans des pays étrangers. Le chevauchement entre préoccupations thématiques et contexte historique, qui alimente le texte du voyage d'Ahmed al-Ghazzal, permettrait aux lecteurs d'explorer la dynamique des rencontres culturelles entre l'Espagne et le Maroc sous le règne du Sultan Sidi Mohamed ben Abdellah.

LE VOYAGE EST AUSSI LE RETOUR

Segio Barce Gallardo

Il s'agit d'explorer une variante de la théorie du voyage qui, dans ce cas, serait le voyage de retour ou le retour vers le pays bien-aimé. Même s'il s'agit d'un voyage physique, cet article essaie d'enquêter et de prouver qu'autre chose, le voyage de retour, en particulier celui qui est fait pour la première fois après une longue absence, est aussi un voyage sentimental et émotionnel.

Cet article analyse tant le propre travail de l'auteur comme une série de livres écrits par d'autres narrateurs ayant vécu la même situation et reflétés dans des romans et des histoires.

Et, étant donné que l'auteur de l'article et les écrivains mentionnés sont liés au Maroc, nous analysons également comment ce même voyage a été reflété dans le travail de certains auteurs marocains, de sorte que le voyage sentimental et émotionnel au Maroc attendait chaque créateur. peuvent être comparés de leurs points de vue différents, comme si nous examinions un kaléidoscope qui montre les sentiments que cela a causés chez chacun d'eux en fonction de leur origine ou de leur lien personnel ou des circonstances qui ont provoqué le départ et le retour ultérieur.

Le voyage ou la rencontre d'une autre identité

José Luis Barranco

Le voyage suppose une nouvelle naissance, en devenant "un autre" différent de ce que nous sommes avant le départ, la révolte contre votre propre "moi", l'adoption de valeurs différentes, la recherche d'une nouvelle vie. Le retour, s'il existe, peut signifier l'échec ou l'étonnement de contempler ce que nous

étions autrefois, de nous considérer comme différents de ce que nous étions avant de quitter notre lieu d'origine.

Réflexions sur le voyage

Antonio García VELASCO

Ce voyage est une invitation à changer de vie et à enrichir les coutumes, à approfondir les connaissances et à élargir votre propre vision du monde.

Il existe plusieurs formes de voyage. Le voyage pour le plaisir et le tourisme n'est pas le même que celui imposé par les conditions personnelles ou socio-politiques.

Il faut distinguer entre le transfert et le voyage lui-même. Don Quichotte a déclaré à Sancho que "celui qui lit beaucoup et marche beaucoup voit beaucoup et sait beaucoup". Aller, marcher, c'est voyager. Et lire, cette autre façon de voyager. À l'heure actuelle, un voyage sans caméra n'est pas conçu. Nous voulons tout photographier. Les lieux visités sont, à de nombreuses reprises, des motifs d'inspiration poétique.

Authors' biographies

Aberrahim El Kourdi, Professor of Criticism and Modern Arabic Literature at the Faculty of Arts and Letters, Suez University, Egypt. He is President of the Egyptian Society of Narrative Studies, Editor-in-Chief of the *Sardiyat Review* and member of the Literary Studies Committee of the Supreme Council of Culture.

Lina Salah El-Din El-Gammal is Lebanese doctoral student in Arab and Near East studies at the American University of Beirut. Her current academic interests focus on a new perspective in the study of Abbasid literature.

Abdul Hadi Saadoun, Iraqi researcher and translator residing in Spain since 1995. He is a specialist in Spanish language and literature. He has translated into Arabic twenty books, poetry, fiction and critical works by the most important authors in Spain and Latin America. He also supervised the translation of four collections of stories and poetry, by Arab and Iraqi authors, from Arabic into Spanish.

Ibrahim Mohamed Abu Talib, Yemeni Professor of Criticism and Modern Arabic Literature, Faculty of Human Sciences, King Khalid University, Saudi Arabia. He is interested in children's literature, and is a poet and critic.

Ahmed Al-Makkawi is a research professor at Al-Jadida's Faculty of Humanities and Social Sciences. He has published books on travel accounts between Morocco and Europe, between Morocco and the East, the Renaissance of Japan, colonial medicine and reforms in Morocco. He has also written numerous articles in the *Encyclopedia of Morocco (Ma'lamat Al-Maghrib)* as well as contributions in Moroccan and Arab periodicals and collective works.

El khamsa Allaoui is professor of modern and contemporary literature at the University of Constantine. She has published numerous research articles in Algeria and abroad. She has also contributed in international and national scientific forums.

Rachel Bouvet is Professor in the Department of Literary Studies at the Université du Québec à Montréal. Rachel Bouvet conducts research on fantasy, exoticism, geopoetics and reading theories. She has published two essays entitled "Strange Stories, Strange Readings", and "Essay on the fantastic effect (Balzac/Le Griot, 1998. She has also published several articles in collective volumes and in the following journals: *Protée*, *Revue de littérature comparée*, *Études françaises*, *Voix & Images*, *RS/SI*, *Études francophones*, etc.

Myriam Marcil-Bergeron is conducting research on the scientific imagination of underwater exploration stories for her PhD in Literary Studies at the Université du Québec à Montréal. In 2013, she submitted a master's thesis on Bernard Moitessier's stories of sea voyages and published articles

in the journals “Arborescences et temps zero”. She is the Coordinator of “La Traversée” since 2013. She has also been involved in the publishing of the “Éclats” and “Carnets de navigation” collections.

Younes Lechehab: Researcher and translator, qualified secondary school teacher. He obtained a doctorate in “Analysis of Narrative Discourse” from the Faculty of Arts and Humanities Benmsik, Casablanca. He published a poetic collection entitled “Attabaate”, (Seuils), in 2007, a number of studies such as “Le texte littéraire : de lire à faire lire”, 2012, and an Arabic translation of “Méthodes de critique littéraire” by Elisabeth Ravoux-Rallo, 2012. He also published a number of articles in Moroccan and Arab journals.

Aziz Lemtaoui is a translator and researcher at the Narratology Laboratory, winner of the Moroccan Book Prize in the “Translation” category of 2018 for his translation of Jean-Marie Schaeffer’s book “La théorie des genres littéraires”, Dar Al-Aman Edition, Rabat 2017. He is interested in translation issues and its theories. He has written and translated several studies, some of which are published in specialized journals. He will soon publish studies and translations of some books.

Michel Butor (1926-2016) is a French writer, critic, poet, novelist and translator. He is one of the pioneers of the new novel with Alain Robbe-Grillet, Nathalie Sarraute and Claude Simon. Winner of several literary awards. He has published numerous books and articles, the most prominent of which are his research on the new novel. He is famous, in terms of literary creation, for the novel “La Modification” published in 1957, translated into many languages and stirring great critical interest by the fact that it has profoundly transformed the structure of novel writing.

Marie Hélène Lasnier: An anthropologist, a writer, a librarian and a Canadian teacher: Helen believes that all professions lead to literature as long as we love reading books. One of her most important works is the book from which I translated this part: “Writer-traveller, versus traveller-writer-writer”, in *La Déconstruction du voyage et de ses modes d’écriture au 20 siècle vers une réécriture du récit de voyage et de l’ailleurs*, Sanford University, 2010.

Atmani Elmiloud professor of higher education, researcher, critic, didactician and Moroccan translator (French and English language). Born in Oujda on 16/09/1961. The author has published numerous works (individual, collective, academic, critical and pedagogical). Member of the Narratology Laboratory, Faculty of Arts and Humanities Benmsik: Hassan II University since 1996, among his works are Todorov’s Poetics, Generative Poetics, and The Fictional Worlds in Ibrahim Al Kaouny’s novels.

El Mobarik El Gharoussi, a French teacher and doctoral student in travel literature and translation. He has published numerous articles and translations in Arabic and French, including the Arabic translation of Michel Onfray’s *Traité d’Athéologie*.

Mohamed Dekhissi, a translation associate and researcher in French literature, is currently a professor at the Ecole Normale Supérieure de Meknès. He has contributed to numerous literary and translation works in Arabic and French.

Farida Al-Samadi is Professor of French and doctoral student at Abdel-Malik Es-Saadi University in the field of travel literature and translation. She is also a visiting professor of translation at the same faculty.

Sergio Barce Gallardo (1961) Spanish writer, with a strong and deep presence of Morocco in his writings (where he spent part of his childhood). Winner of the First Prize of the novel Three Cultures of Murcia with his novel *Ombressépia*. Finalist for the Vargas Llosa Prize for Novel (XVII Edition). Finalist for the Andalusian Critics' Prize. Among his novels, we mention: *Les jardins des Hespérides* (2000), *Une sirène noyée à Larache* (2011), *Impératrice de Tanger* (2015), *Livre des mots volés* (2016), *Le labyrinthe de Max* (2018). He has contributed in several Spanish and international scientific and cultural journals.

José Luis Barranco Pérez, born in Zaragoza, is a Spanish writer and professor of Spanish literature at several universities including the University of Fez, and professor of Spanish at the Cervantes Institute in several cities around the world including Alexandria, Cairo and Tangier. In addition to his collaboration in various literary journals, he has published two novels: *Rencontre à Tánger* (2009), *Kílmer* (2017). Director of the Spanish literary magazine "Le Sud", having written in several literary genres, including the following: Poetry: *Un feu sourd* (1975), *Livre pour s'amuser* (1994), *Lettre d'amour* (2002), *Mer Vaste est la vie* (2003) Narrative: *Love and time, the distant 20th century*, Professor of poetry, *Flying high*, *The enigmas*, *The dilemma of love*.

Biographies d'auteurs

Aberrahim El Kourdi, Professeur de la critique et de la littérature arabe moderne à la Faculté des Arts et Lettres de l'Université de Suez, en Égypte. Il est président de la Société Égyptienne des Etudes Narratologiques, rédacteur en chef de la Revue Sardiyât et membre du Comité des études littéraires au sein du Conseil Suprême de la Culture.

Lina Salah El-Din El-Gammal, doctorante libanaise en études arabes et du Proche-Orient à l'Université Américaine de Beyrouth. Aujourd'hui, elle s'intéresse particulièrement à la littérature abbasside.

Abdul Hadi Saadoun, chercheur et traducteur irakien résidant en Espagne depuis 1995. Il est spécialiste de la langue et de la littérature espagnoles. Il a traduit en arabe une vingtaine d'ouvrages de différentes factures, (poésie, fiction, critique, etc.) écrits par des auteurs d'Espagne et d'Amérique latine. Il a également supervisé la traduction de quatre recueils de récits et de poésie, d'auteurs arabes et irakiens, de l'arabe vers l'espagnol.

Ibrahim Mohamed Abu Talib, professeur yéménite de critique et de littérature arabe moderne, à la Faculté des sciences humaines de l'Université du roi Khalid en Arabie saoudite. Il s'intéresse à la littérature de jeunesse, et est également poète et critique.

Ahmed Al-Makkawi est professeur chercheur à la Faculté des lettres et sciences humaines d'Al-Jadida. Il a publié des ouvrages sur les voyages entre le Maroc et l'Europe, entre le Maroc et l'Orient, sur la Renaissance du Japon, la médecine coloniale et sur les réformes au Maroc. Il a également à son actif de nombreux articles dans l'Encyclopédie du Maroc (Ma'lamat Al-Maghrib) ainsi que des contributions dans des périodiques marocains et arabes et dans des ouvrages collectifs.

El khamza Allaoui professeur de littérature moderne et contemporaine à l'Université de Constantine, Elle a publié de nombreux articles scientifiques en Algérie et à l'étranger, ainsi que des contributions de recherche dans des forums scientifiques internationaux et nationaux.

Rachel Bouvet Professeure au Département d'études littéraires de l'Université du Québec à Montréal, Rachel Bouvet mène des recherches sur le fantastique, l'exotisme, la géopoétique et les théories de la lecture. Elle a publié un essai intitulé Étranges récits, étranges lectures. Essai sur l'effet fantastique (Balzac/Le père Goriot, 1998) ainsi que plusieurs articles dans des collectifs et dans les revues Protée, Revue de littérature comparée, Études françaises, Voix & Images, RS/SI, Études francophones, etc.

Myriam Marcil-Bergeron mène des recherches sur l’imaginaire scientifique des récits d’exploration sous-marine. Elle a eu son doctorat en études littéraires à l’Université du Québec à Montréal. Elle a déposé en 2013 un mémoire de maîtrise portant sur les récits de voyage en mer de Bernard Moitessier et a également publié des articles dans les revues *Arborescences* et *temps zéro*. Coordonnatrice de *La Traversée* depuis 2013, elle participe à l’édition des collections « Éclats » et « Carnets de navigation ».

Younes Lechehab : Chercheur et traducteur, professeur de l’enseignement secondaire qualifiant. Il a obtenu un doctorat en “Analyse du discours narratif” de la faculté des lettres et des sciences humaines Benmsik, Casablanca. Il a publié un recueil poétique intitulé “Attabaate”, en 2007, plusieurs études entre autres, “Le texte littéraire : de lire à faire lire”, 2012, et une traduction arabe de “Méthodes de critique littéraire” de Elisabeth Ravoux Rallo, 2012. Il est également l’auteur de plusieurs articles parus dans des revues marocaines et arabes.

Michel Butor (1926-2016) est un écrivain, critique, poète, romancier et traducteur français. Il est l’un des pionniers du nouveau roman avec Alain Robbe-Grillet, Nathalie Sarraute et Claude Simon. Lauréat de plusieurs prix littéraires. Il a publié de nombreux ouvrages et articles dont ses recherches sur le nouveau roman sont les plus proéminentes. Il est célèbre, sur le plan de la création littéraire, par le roman “La Modification” paru en 1957, traduit dans de nombreuses langues et suscitant un grand intérêt critique par le fait qu’il a transformé, profondément, la structure de l’écriture romanesque.

Aziz Lemtaoui est traducteur et chercheur au laboratoire de narratologie, lauréat du Prix marocain du livre dans la catégorie “ traduction “ de l’année 2018 pour sa traduction de l’ouvrage “La théorie des genres littéraires” de Jean-Marie Schaeffer, Edition Dar Al-Aman, Rabat 2017. Il s’intéresse aux questions relatives à la traduction et ses théories. Il est l’auteur de plusieurs études, dont certaines sont publiées dans des revues spécialisées.

Marie Hélène Lasnier: Une anthropologue, une écrivaine, une bibliothécaire et une enseignante canadienne : Helen estime que toutes les professions mènent à la littérature à condition que l’on aime la lecture et les livres. L’une de ses œuvres les plus importantes est le livre dont j’ai traduit une partie: “ Ecrivain-voyageur, versus voyageur-écrivain”, in *La Déconstruction du voyage et de ses modes d’écriture au 20 siècle vers une réécriture du récit de voyage et de l’ailleurs*, Sanford University, 2010.

Atmani Elmiloud professeur d’enseignement supérieur, chercheur, critique, didacticien et traducteur marocain (Langue française et Langue Anglaise). Né à Oujda le 16/09/1961. L’auteur a publié de nombreuses œuvres (individuelles, collectives, académiques, critiques et pédagogiques). Membre du laboratoire de narratologie, à la faculté des Lettres et sciences humaines Benmsik :Université

Hassan II depuis 1996. Parmi ses œuvres on cite Poétique de Todorov, Poétique Générative, Les mondes fictifs dans les romans d'Ibrahim Al Kaouny.

Lhoussain Simour est professeur d'Anglais et enseignant chercheur à l'Université Hassan II de Casablanca. Ses travaux de recherche portent sur les aspects de la culture marocaine, la littérature du voyage, la littérature postcoloniale et la culture populaire. En plus d'articles parus dans des revues académiques internationales, Il a publié deux ouvrages : *Recollecting History beyond Borders* (2014) ; *Larbi Batma, Nass el-Ghiwane and Postcolonial Music in Morocco* (2016).

Sergio Barce Gallardo (1961) écrivain espagnol, son attachement au Maroc où il a passé une partie de son enfance est manifeste dans ses écrits. Lauréat du Premier prix du roman *Trois cultures de Murcia* avec son roman *Ombres sépia*. Finaliste du Prix Vargas Llosa du roman (XVII Edition). Finaliste du Prix de la Critique de l'Andalousie. Parmi ses romans, on cite: *Les jardins des Hespérides* 2000, *Une sirène noyée à Larache* 2011, *Impératrice de Tanger* 2015, *Livre des mots volés* 2016, *Le labyrinthe de Max* 2018. Il a participé et participe régulièrement dans plusieurs revues scientifiques et culturelles espagnoles et internationales.

José Luis Barranco Pérez, né à Saragosse, est un écrivain espagnol et professeur de littérature espagnole dans plusieurs universités dont l'Université de Fès et professeur d'espagnol à l'Institut Cervantès dans plusieurs villes du monde dont Alexandrie, le Caire et Tanger. En plus de sa collaboration dans diverses revues littéraires, il a publié deux romans: *Rencontre à Tânger* (2009), *Kílmer* (2017).

Antonio García VELASCOM professeur de littérature à l'Université de Malaga (Espagne) et est également directeur de la revue littéraire espagnole *Le Sud*. Sa production est aussi riche que variée :

Poésie: *Un feu sourd* (1975), *Livre pour s'amuser* (1994), *Lettre d'amour* (2002), *Mer Vaste est la vie* (2003)

Romans: *Amour et temps, le 20ème siècle lointain*, *Professeur de poésie*, *Voler haut*, *Les énigmes*, *Le dilemme de l'amour*

Tous les titres des ouvrages(romans, essais, etc., doivent être écrits en italiques.

soroud
The Journal of Literary Criticism

The Culture of Travel Narrative

Issue 2
Spring 2019