

الرّحالة المتأخرون

الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري

عليّ بهداد



28.5.2013



ketab.me

FOUNDED ME

ترجمة:

ناصر مصطفى أبو الهيجاء

علي بهداد

الرّحالة المتأخرون

الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري



ترجمة: ناصر مصطفى أبو الهيجاء

مراجعة: د. أحمد خريس

الطبعة الأولى 1434هـ - 2013م
حقوق الطبع محفوظة
© هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة مشروع «كلمة»

DS61.6 .B4412 2012

Behdad, Ali, 1961-
[Belated travelers]

الرحلة المتأخرة: الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري / تأليف علي بهداد. ترجمة ناصر مصطفى أبو الهيجاء.. مراجعة أحمد خريس.- أبوظبي: هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة مشروع «كلمة» 2012.

ص 301 : 21×14 سم

ترجمة كتاب: Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution
نديمك: 978-9948-17-107-2

1 - العالم العربي - تاريخ.
أ- أبو الهيجاء، ناصر مصطفى.
2 - الاستشراق و المستشرقين.
ب- خريس، أحمد.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنجليزي:

Ali Behdad

Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution
© 1994 by Duke University Press



www.kallima.ae

ص.ب. 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة. هاتف: 971 2 6215 300 + فاكس: 971 2 6433 127



إن هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة مشروع «كلمة» غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وتعبر وجهات النظر الواردة في هذا الكتاب عن آراء المؤلف وليس بالضرورة عن الهيئة.

حقوق الترجمة العربية محفوظة لـ مشروع «كلمة»
يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيها التسجيل الفوتغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقرئه أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات واسترجاعها من دون إذن خططي من الناشر.

الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري

الرّحالة المتأخرون

المحتويات

مقدمة المترجم	7
تصدير	15
المقدمة: مآزر التأخر	19
الفصل الأول: رغبة المستشرقين؛ الرغبة في الآخر	53
الفصل الثاني: من كتاب الرحلة إلى الدليل السياحي: المستشرق بوصفه متفرجاً	85
الفصل الثالث: ملحوظات على الملحوظات، أو مع فلوير في باريس ومصر	119
الفصل الرابع: آخر كيلينغ السارد / القاريء: تغريب الذات والسياسات الصغرى للازدواج	157
الفصل الخامس: الإثنوغرافيا الكولونيالية وسياسات الجنوسة	193
الفصل السادس: الله أكبر، إنه امرأة: الكولونيالية والتشبّه بالرجال، والمستشرق الطفيلي	231
أحزان الرحيل: خاتمة مفتوحة النهاية	269
المراجع	281

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المترجم

يتولى الكاتب بالدرس موضوع الاستشراق في القرن التاسع عشر الاستعماري. منطلقاً في نقواته من حقل النقد الثقافي والدراسات ما بعد الكولونيالية. وهو يحشد لهذا الغرض العديد من الأجهزة التحليلية والمفاهيمية التي تنتسب إلى غير كاتب و الجنس كتابي يتوزع بين النظرية الأدبية، والفلسفة، والأنثروبولوجيا، والتاريخ، والتحليل النفسي. وينطوي عمل الكاتب، أيضاً، على تبُّر في الوثائق والمصادر التاريخية يكشف عن صبر وحرفية تبديان في انهماكه وبمجاهدته لفك ما استغلق من المخطوطات التي سطرها فلوبير بخط يده الذي بهت ملامحه.

وهو يجمع، بهذا وذاك، بين الرواية والدراءة تبعاً لتعبير السلف من علماء المسلمين. وليس غريباً، والحالة هذه، أن يتبوأ هذا الكتاب مكانة المصادر النقدية التي يرجع إليها الأكاديميون والمشغلون في الحقولين اللذين سبقت الإشارة إليهما.

وقد غلت على النص فاعلية تأويلية ذات مشرب تفكيري وإن اختفى الأخير من مصادر الكاتب. فهو يؤثر استثمار الجهاز النقدي للمفكر الفرنسي؛ ميشيل فوكو، ولا سيما تحليله لموضوع المعرفة والسلطة تبعاً لما يحكمهما من علاقة داخلية. فضلاً عن مقاربة

الأخيرة تبعاً لخاصيتها الإنتاجية لا القمعية أو القانونية. غير أننا نلمس عوداً أبداً لفكرة بعينها تكاد تنظم عقد الكتاب من أوله إلى آخره. وذلك حين يتناول الكاتب؛ علي بهداد، النوستالجيا الغربية نحو الآخر. إذ تبطن هذه النوستالجيا، تبعاً لبهداد، النصوص الاستشرافية قيد الدرس. مما يؤشر على معارضة كامنة للكولونيالية وانشطار في هذه النصوص، فضلاً عن هويةمنتجيها. بل إن المرء يواجه، كما يؤكد بهداد، حتى في نتاج كاتب إمبريالي صريح، مثل كيللينغ، هذا النمط الانشطاري في الهوية. ثم يستدرك الكاتب ذلك فيرى هذه النوستالجيا وتمثيلاتها النصية محدودة بغيرها من الممارسات الخطابية وغير الخطابية للكاتب/الرحلة، فضلاً عن السلطة الكولونيالية التي تعمل، بما تملكه من خاصية إنتاجية، على توظيف هذه النوستالجيا في سياق الجهد الإمبريالي.

وعليه، فإن المراوحة بين الكولونيالية وما رأه المؤلف «معارضة» لا يلغى حدود ديالكتيك المشاركة بله التضاد. إذ تأتي المعارضه لتبرز الحضور الكولونيالي في الخطاب الاستشرافي لا لتنقضه كما في الديالكتيك الهيجلي. وهي حين تنحل «بنقيضها» الكولونيالي، فإن ذلك، لا يتمحض عن صنف ثالث أرفع، بل عن سلطة كولونيالية جديدة تتضررنا مع بهداد في خاتمة الكتاب.

وربما صدر ما أطلقتنا عليه عوداً أبداً عن غياب الغاية، دون أن نعني، هنا، الغاية بمعناها الأنطولوجي الذي يوحى به المصطلح الفلسفـي،

وإنما أردا غلبة عنایة الكاتب بأدواته النقدية على عنایته بال موضوع المدروس. فتحضر بذلك الوسيلة؛ الأداة، ويغيب الموضوع؛ الغاية. فالكاتب يعمد، مثلاً، إلى جرّ المنطقة الزمنية المتعلقة بالاستعمار؛ أي القرن التاسع عشر، إلى منطق المصطلح النcretive؛ قلق التأخر. وغير خفي ما ينطوي عليه نعت القرن التاسع عشر الاستعماري بالتأخر من بمحارفة.

غير أننا نقع في المعضلة ذاتها حين يدفعنا ما ينطوي عليه المصطلح الفلسفـي من غواية إلى حكم مجحف في حق الكاتب. فربما كانت عنایته في استثمار الأدوات النقدية وصقلها صادرة عن غائية موضوعية لا أداتـية أو تقنية. فالكاتب يجافي النزعـات التـعـيمـية لدى سعيد، مثلاً، لأنـها تـنـطـوي عـلـى إقصـائـيـة باطنـيـة، ما انـفـكـ الخطـابـ ما بعد الكولونيـالـيـ يـرمـيـ بـهـاـ الخطـابـ الاستـشـراـقـيـ. وربـماـ عـمـدـ بـهـدـادـ إـلـىـ إـبـرـازـ ماـ أـسـمـاهـ النـوـسـتـاجـليـاـ نحوـ الآـخـرـ، وـمـاـ يـسـتـبـعـهـاـ منـ نقاطـ مـعـارـضـةـ وـهـوـيـةـ منـشـطـرـةـ، كـيـ يـنـأـيـ بـنـفـسـهـ عـنـ حلـولـيـةـ فـوـكـوـيـةـ؛ـ ذاتـ أـصـلـ وـضـعـيـ، لـاـ تـرـىـ الإـنـسـانـ إـلـاـ مـشـروـطـاـ بـشـيـفـرـاتـ ثـقـافـيـةـ قـبـلـيـةـ،ـ فيـغـدوـ،ـ بـهـذـاـ،ـ أـنـوـذـجـاـ مـخـتـرـلـاـ عـنـ هـذـهـ الثـقـافـةـ أـوـ جـسـداـ طـبـعـاـ فـيـ ماـكـنـتـهـاـ.

ولـكـنـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ سـعـيـ بـهـدـادـ لـتـحـرـيرـ مـارـسـتـهـ النـقـدـيـةـ مـنـ آـثـارـ النـصـيـةـ،ـ فإـنـاـ نـرـىـ أـنـهـاـ تـضـمـرـ نـزـوـعـاـ نـحـوـ ضـرـبـ مـنـ النـصـيـةـ.ـ فـهـوـ يـغـلـبـ اـسـتـخـدـامـ مـصـطـلـحـ النـصـ عـلـىـ الخطـابـ.ـ وـتـمـثـلـ النـصـوـصـ الـأـدـبـيـةـ حـقـلـ

تطبيقه الأثير. وتشهد بذلك، أيضاً، خاتمة الكتاب التي أرادها بهداد مفتوحة أو مرجأة، بل إن قول بهداد بانشطارية الخطاب الاستشرافي تأسيساً على ما دعاه نقاط معارضة كامنة، يحمل في أطواهه أثراً بعيداً من آثار التفكيكية النصية التي تجعل النسبي والعام على صعيد صادرة في ذلك عن مطلقات قلبية ترى النص «مطلق نص» حاملاً لعناصر تفككه. فتتمحک في البحث عن فوارق ظلية تجعلها مبنزة ضدّيات تفجر النص فلا يستقر على معنى بعينه.

وقد نعتنا تأثر بهداد بتوجهات النصية بالبعد لأنّه، على النقيض من الأخيرة، يقيم اعتباراً في عمله لسياقات النص التاريخية وتعالقاته السلطوية. بل يزيد على ذلك فيتعمق الذات المنتجة للنص متوسلاً مقولات التحليل النفسي وأدواته.

ولم نقصد من كل ذلك الانخراط في مساجلة نظرية مع الكاتب أو التقليل من أهمية كتابه الذي يمتلى بالفوائد والبصائر المعرفية والنقدية. وإنما أردنا مما ذكرناه أن يكون، بنوع من المفارقة، مدخلاً لإبستمولوجياً للتحلل من النبل الإبستمولوجي والقول أنه كان عقدور، بهداد، أن يمايز نفسه عما أسميناه نزعات تعميمية أو حلولية ثقافية عبر امتحانه لثيمة النوستالجيا، وما يبني عليها من تمثيلات في نصوص أكثر إبرازاً لهذه الثيمة. وقد قامت بهذا الجهد، مثلاً، مارغريت جوب في كتابيها التاريخيين المترددين؛ أسطورة صلاح الدين في الأدب والكتابة التاريخية الغربيين، وذلك حين رصدت

صورة صلاح الدين في المصادر الغربية مستقصية التحول الذي جرى على شخصيته فغدا بطلًا أسطوريًا بعد أن كان شخصية شيطانية. تقول مارغريت جوب في الكتاب:

«وقد أفضى ما عُرف عن صلاح الدين من كرم وفروسيّة إلى تشكيلاً غير عاديًّا من القصص في الأدب الغربي. وربما كان عقدورنا أن نحملها تحت عبارة (أسطورة صلاح الدين) وقد ثبت هذه الأسطورة، بصورة واسعة، في كل من النصوص اللاتينية، والفرنسية، والإنجليزية، والألمانية، والهولندية، والإيطالية، والإسبانية. كما بقيت هذه الأسطورة على مر الزمن وتقادمه بدءًا من القرن الثاني عشر حتى زمننا الحاضر، وينطوي ذلك على أهمية تاريخية لا مراء فيها. وذلك أن جوهر الأمر كائن في أن صلاح الدين بادئ الكاتب الغربي؛ الذي سعى لعرض شخصيته وأفعاله، بفارقة تعصي على الحل. إذ إنه يعد، من جهة، العدو الأكبر للمسيحية الذي أنزل هزيمة منكرة بجيشه الملكة اللاتينية في تموز / يوليو من عام 1187 في موقعة حطين، ومضى من فوره في تشرين أول / أكتوبر من العام ذاته ليستعيد المدينة المقدسة التي استولى عليها المسيحيون لزمن ناهز القرن. فامتلك الكتاب الغربيون، بذلك سبباً قوياً لشیطنته، وقد اضطلع، في واقع الأمر، عدد غير من الإخباريين القرؤسطيين بتلك المهمة، بيد أنه توجّب عليهم، بصورة ما، أن يضمّنوا تصوّرهم تلك الحقيقة المذهلة المتصلة بسلوکه الرحيم والكريم الذي تجسّد، أفضل ما تجسّد، في

معاملته لسكان القدس حين استسلمت إليه المدينة. فقد مثّلت أفعاله مبادئ الفروسيّة التي زعم المسيحيون ذاتهم أنّهم اعتقدوها، لكنّهم كانوا يطرّحونها جانبًا في معاملتهم للمسلمين التي اتسمت بالغدر والوحشية».

وقد أوردنا هذا الاقتباس الطويل نسبياً لاعتقادنا أن رصد تمثيلات هذه الشخصية في النصوص الغربيّة يرجعنا إلى سؤال القيم. ويغدو من النافع، في أثناء هذا، تقصي التوستاجنيا نحو القيم: «كافتان الإنسان الغربي بتسامح صلاح الدين في هذا المقام» واستثمارها كمدخل للحديث عن المشترك الإنساني عوض استخدام مصطلحات غائمة من قبيل الهجنة وما ناظرها من توصيفات.

تبقى كلمة أخيرة تتعلّق بالترجمة، فقد صرفا النظر عن شرح المصطلحات على مجرى عادة المترجمين. وذلك لاعتقادنا أن حقلی الدراسات ما بعد الكولونيالية والنقد الثقافي بلغا حدّاً من الألفة تنتفي معهما الحاجة إلى الإيضاح الذي يصبح أدخل في باب تفسير المفسّر. ونريد أن نلتفت الانتباه، هنا، أننا عمدنا إلى ترجمة الكلمة (colonial) بالكولونيالي إذا اتصل الأمر بالممارسات الخطابية، وترجمنا الكلمة ذاتها بالاستعماري إذا تعلّق السياق بالممارسات غير الخطابية.

وأخيراً، لا تتحدد الترجمة بمعرفة المترجم لغة النص وحقليه الدلالي والمعرفي فحسب، وإنما بجهد تأويلي يراه المنظر الإيطالي

«إِيمِيلِيو بْنِي» إِشْكَالِيَا لِكُونِه يَتَعَلَّقُ، فِيمَا يَتَعَلَّقُ، بِمُحاوَلَةِ فَهْمِ مَا فَكَرَّ
بِهِ الْآخِرُ / الْكَاتِبُ، وَسَطْرُهُ. وَقَدْ حَاوَلَتْ جَهْدِي أَنْ أَقْبِضَ عَلَى
مُنْطَلَقَاتِ الْكَاتِبِ وَمُظَانَّهُ النَّقْدِيَّةِ لِأَخْرَجَ بِتَرْجِمَةِ مُقْبُولَةٍ، وَإِنْ عَرَا
الْأَسْلُوبُ، أَحْيَانًا، عَسْرًا يَعْكِسُ، رَعْمًا، عَسْرًا النَّصِّ الأَصْلِيِّ.

وَاللَّهُ وَلِي التَّوفِيقُ

المترجم

تصدير

عاودتني مرات عدّة، وأنا أتأملُ بدايات هذه الرحلة الفكرية؛ دارساً للإضمارات السياسية والثقافية التي تبطن التمثيلات الغربية «للشريين»، ذكرى تلك الليلة الباردة من خريف عام 1979م، حين أثارت فزع عي صرخات عدائية أطلقها نحو غرفتي؛ الكائن في السكن الطلابي بجامعة ميدويسن الأمريكية، اثنان من زملائي وأنا أقوم بكتابه واحد من فروض الدراسة. وقد صاحبت هتافهم المناوبة لإيران وقع الأسمهم الصغيرة التي رشقوا بها باب الغرفة. وإذا تمكّن شعور السجين والمصاب برهاب الأمكنة الضيقة «تلك المشاعر التي لازمتني طوال أزمة الرهائن»، فقد جلستُ أنتظر بصمت، حتى قدم رجال أمن السّكن. ولم يكن من بدّ، في خضم هذه الدقائق الموجعة التي لم أكن آنها قد فقهْت شيئاً عن الاستشراق، أن أشعر بأني كبس فداء سلطة التمثيلات والتمميطات التي جعلت مني كنایة لما يعنيه الشرق الأوسط في المخيلة الجمعية الأمريكية، إذ يبرزُ تعصّباً وإرهاباً مُهيمن.

وعلى الرغم من تمكّني من كبت الذكرى المروعة لتلك التجربة –بعد أن مضى وقت طويل أنسى الطلبة الأمريكيين تلك الأزمة– فإنّه لم يكن بقدوري أن أجحاوز الكيفية التي أُستنطقت بها هوיתי بوصفه شرقياً يقيم في أمريكا. وقد تم ذلك عبر عنف التمثيلات العامة

للشرق الأوسط والإسلام. وهكذا، فقد أدركتُ مبكراً، بما امتلكته من خبرة، كيف أنَّ المجاورة الثقافية بين الغرب والشرق الأوسط ذات طبيعة خطابية بدرجة كبيرة. وليس غريباً، أنني انشغلتُ، لاحقاً، في تتبع جينالوجيا هذه التمثيلات، وجَهَدتُ لفهم التاريخ الذي عاون على النظر إلى آخر، مُهَدِّدٍ ومُهَدَّداً.

يُشتقُّ هذا الكتاب من تلك المسائلة الشخصية. وتبدىء كتابته، بصورة ما «كتعويذة» لطرد مخزون الصور العنفية التي سكتني. لكنني اخترتُ تصدير هذا الكتاب بتلك الذكرى لأبرز «واقع» الآثار الخامسة لتمثيلات الآخر في الغرب، وأقترح أن كتابة تمثيلات مضادة، أو تاريخ جينولوجي للتمثيلات الاستشرافية ليست جهداً نظرياً فحسب، وإنما ممارسة إبداعية وذاتية المنطلق، تستقصي عبرها تواريختنا وحياتنا اليومية وعالمنا وذواتنا. وبينما أخطُّ هذه السطور في زمن متأخر، فإن الإعلام وذكريات المواجهات الشخصية اللاحقة تذكّري بالنهج الإحيائي المتواصل المتعلّق بالتمثيلات السالبة للشرق الأوسط والإسلام في حاضر الغرب. وهكذا، ربما كان هذا النص، بالنسبة إلىّي، مجرد بداية لرحلة طويلة. وإذا علمنا أن الاستشراق، بوصفه خطاباً غريباً، حول الآخر، ما زال يعمِّل بقوَّة، باتت الحاجة للممارسات التمثيلية المضادة أكثر إلحاحاً. ويتنمي هذا اللون من الكتابة، الذي يُمثله هذا الكتاب إلى حقل الخطابات المعارضة «التي تعتمد دون أن تنجح بالضرورة في تحقيق ذلك» -

وضع حد للمنظومات القهريّة والمتسيّدة للمعرفة» وفقاً لتعبير سعيد. وقد سعيت فيما يلي من صفحات إلى تأسيس معرفة تاريخيّة حول تعقد الاستشراق، عبر تعين هيمنته الثقافية، ومفصلة عدد أكبر من التكتيكات الفاعلة لمعارضة سلطته القهريّة. إن ما يتّيّح للاستشراق أن يبقى قوّة إنتاجيّة في علاقات السلطة الكولونياليّة الجديدة، كما أجاجج في هذا الكتاب، مائلٌ في قدرته، بما هو خطابٌ مهيمن، على دمج عناصر إيديولوجية متخالفة ومتغيرة. مما يمكّن من إنتاج سلسلة كاملة من الممارسات الخطابيّة المهيمنة في غير حقل إبستمولوجي. وعليه، فإن تكتيكات جديدة من المعارضه لا يمكن أن تتمفصل، بصورة فاعلة، إلا في سلسلة متكرّرة ومتحوّلة من الحركات المحلّيّة التي تنهض ضدّ خطابات السلطة الكونيّة. ويتحمّل على هذه الحركات، لكي تكون مؤثرة، أن تأخذ شكلاً تكتيكيًّا ومناقضاً للشموليّة، ومخالفاً لما هو سائد.

وتعمل ممارستي انطلاقاً من «وعي لا مركزي» ينتقدُ ما يطلق عليه الاتساق الخطابي والمنهجي. ولقد عمدت إلى دراسة نصوص تنتهي إلى غير حقلٍ مثيلي من الحقول التي ظهرت في فرنسا وبريطانيا في القرن التاسع عشر، لأسلط الضوء على تعقدات الاستشراق، دون نية في تشيد حقلٍ موحدٍ من الممارسات الخطابيّة، أو اقتراح وحدة موضوعيّة تحكم هذه الأخيرة. كما استعرت، بتوجه مشابه، نصوصاً نظريةً من «غير حقل» معرفي، كالأنثروبولوجيا والنظرية الأدبيّة

والتاريخ والفلسفة والتحليل النفسي، ناظراً إليها، طبقاً لرؤيه جيل ديلوز، كـ«عدة عمل» لا يتوجب استخدامها إلا حين ثبت نفعها وجدواها، وتقديم إضافة لما لغيرها من حقول البحث.

ولا حاجة إلى القول، إن محاولتي لاجتياز الحدود الخطابية الثقافية استبعت بعض «الإقصاءات» التي تبدى أوضاعها في غياب الفكر الإسلامي المنتج في الشرق الأوسط. وذلك لأسباب أوّل استقصاءها في مكان آخر. فنحن لا نقع إلا على قلة من الأعمال الشرقية التي أنتجت حول الاستشراق. وتمثل النصوص الشرق أوسطية التي استعنت بها، في تلك الأعمال المكتوبة بالفرنسية التي أنتجها المفكرون المغتربون؛ مثل «الاستشراق في أزمة» لأنور عبد الملك، وكتاب «أوروبا والإسلام» هيشام دجایت، وكتاب «الشرق الأدنى في الأدب الفرنسي» لحسان التوتى.

وعلى الرغم من أنّ طائفة من المفكرين الشرقيين البارزين؛ أمثال على شريعتي وجلال أحمد وعبد الرحمن منيف وإقبال أحمد، قدّمت نقداً مبكراً لعلاقات السلطة الكولونيالية «الجديدة»، فإن عنايتها بالهيمنة الاقتصادية دون الثقافية تركت الحقل الخطابي السلطوي للتمثيلات الأوروبية حول الشرق غفلاً من المسائلة. ذلك الحقل الذي يعمل مشروعياً؛ المنتج في الغرب، على مشكلته. ولقد حاولت تناول بعض التغرات في خاتمة الكتاب، مقتراحاً اتجاهات جديدة في كتابة التاريخ ما بعد الكولونيالية.

المقدمة: مآذق التأخر

ليس هذا الكتاب «رواية عن الرحلة» بل خطاب عنها، أو «سرد متباوز» حول مختلف أنماط الترحال عبر النصوص الأدبية، والحقول النظرية، والتصويرات، والصور الفوتوغرافية، والعلامات، والرسائل، والآثار. إذ تبرز الكتابة، هنا، بوصفها نمطاً من «نظرية مترحلاً» تطوي على انزياح في الزمان والمكان. وأعني، هنا، الكتابة عن الاستعمار في ديار الغرب الكولونيالي في العصر ما بعد الكولونيالي⁽¹⁾.

وقد استثمر بعض المفكرين ما بعد الكولونياليين الملامح الزمكانية للرحلة بغية إعادة مفهمة الطبيعة الفعلية للممارسة الثقافية. فقد اقترح جيمس كليفورد، متبوعاً مقاربة سعيد حول الكتابة والاقلاع، العودة بالنظرية إلى جذرها الاشتقاقي «theorin». وتعني «ممارسة الترحال والمراقبة، إذ تتبعُ الدولة رجلاً إلى المدينة ليشهد حفلًا دينياً»⁽²⁾. فأن يكون المرء متّموقعاً ومقتلعاً ((dis placed)) في عالم يستميز بالتواصل الكوني، حيث تتقاطع المجتمعات والاقتصاديات والأفراد يعني، كما يرى كليفورد، أن النظرية، بداهة، لم تَعُدْ في موطنه؛ الغرب. فقد جَرَت خلخلتها عبر موافق أخرى، وخضعت لمنافسة

(1) - Cf. Edward Said, «Traveling Theory» in the World, the Text, and the Critic (Cambridge: Harvard University Press, 1983).

(2) -James Clifford, «Notes on Theory and Travel», *Inscriptions* 5 (1989):

نهضت بها مسارات أخرى من الذاتية، وثبتت إزاحتها عبر أشكال مغايرة من المعرفة. وعليه، يشخصُ هذا النص، بما هو ممارسة ما بعد كولونيالية، مسار رحلة يتوسطُ شبكة معقدة من حالات الشتات والتاريخ المتصارعة والهويات الهجينة وحالات الاقتلاع وإعادة الغرس.

وقد بدأ هذا الكتاب عملاً يختصُ بمفهوم المعارضة في النصوص الإستشرافية الحديثة في كل من إنجلترا وفرنسا. وقد شرعت، بوصفها «رحلة هاوياً» (سائحاً ربما؟)، بالبحث عن شيء كنت أعرف، بصورة لاذعة، أنه غائب. وهو حضور المعارضة والإيديولوجيات المضادة في ثنايا الخطاب المهيمن. ثم ما لبثت أن اكتشفت، واعياً، حضور غيابهم. فقد عثرت على ممارسات خطابية مضادة، لكنها كانت تعملُ داخل النظام بوصفها نواتج علاقاته السلطوية.

وبدأت أدرك أنَّ المعارضة ليست قوة سالبة تقع خارج ما هو مسيطر. بل هي عنصر تشكيلي يتوسطُ عملية إنتاج السلطة والمعرفة الاستشرافية. وقد حول هذا الإدراك مقاربتي، فلم يعد هذا العمل متعلقاً بموضوع بعينه هو الاستشراق، بل غدا دراسة ما بعد كولونيالية متأخرة للسياسات الصغرى الخاصة بالرغبة الأوروبية في الآخر، ووظيفتها الإنتاجية في خطاب السلطة الكولونيالية.

إنَّ النقد الثقافي الذي يقترحه هذا النص متاخرٌ بطريقتين اثنتين على أقل تقدير. أولاً؛ جينالوجياً، فهو يأتي في إطار الردود المضادة

للكولونيالية التي اضطُّلَّ بها فرانز فانون ولاميسيزار وألبرت ميمي وغيرهم من المؤسسين للخطاب ما بعد كولونيالي. فضلاً عن محاولته إعادة صياغة مفاهيم المواجهة الاستعمارية عبر ضرب من الانزياح الفلسفـيـ. وقد أظهر التوسيـرـ أن القراءة المعارضـةـ متأخرـةـ بصورة لا مفرـةـ منها. فهي تتبـّـعـ وراءـ ما تأملـ في تحويلـهـ وتجـاوزـهـ بالكتـابـةـ. وثـانـيـاـ، تـارـيـخـيـاـ، إـذـ إنـ ما يـقـدـمـهـ هـذـاـ الكـتـابـ من نـقـدـ لـلـاستـشـراقـ يـتـخـلـفـ بـعـيدـاـ وـرـاءـ المـوـاجـهـةـ الكـوـلـونـيـالـيـةـ التـيـ يـتـاـولـهـ بـالـدـرـسـ، وـاسـتـبـاعـاـ فـإـنـهـ يـتـمـيـ إلىـ النـظـامـ الـاسـتـذـكـارـيـ «anamuesiac». غيرـ أنـ هـذـاـ الإـدـرـاكـ يـعـقـدـ الـوضـعـيـةـ التـارـيـخـيـةـ لـهـذـاـ العـملـ وـيـبـرـزـ السـؤـالـ حـوـلـ مـقـاصـدـ مـارـسـتـهـ الـكتـابـيـةـ وـمـضـمـرـاتـهـ.

التـأـخـرـ المـاـبـعـدـ كـوـلـونـيـالـيـ

إنـ نـظـرـيـةـ التـرـحـلـ ماـ بـعـدـ الكـوـلـونـيـالـيـةـ هـذـهـ حـاضـرـةـ فـيـ حـقـلـ المـارـسـاتـ السـيـاسـيـةـ بـرـمـتهـ. وـهـيـ تـبـدـىـ كـمـشـروـعـ لـلـخـطـابـ ماـ بـعـدـ الكـوـلـونـيـالـيـ بـوـصـفـهـ فـلـسـفـةـ مـارـسـةـ مـتـأـخـرـةـ. وـلـنـفـصـلـ الـحـدـيـثـ حـوـلـ هـذـاـ الحـضـورـ النـقـديـ عـبـرـ انـعـاطـافـةـ –أـوـ رـبـماـ عـودـةـ– نـظـرـيـةـ. وـهـوـ، هـنـاـ، مـارـسـةـ الـتـوـسـيرـ الـمـتـأـخـرـةـ لـلـفـلـسـفـةـ الـمـارـكـسـيـةـ مـتـجـلـيـةـ فـيـ مـقـالـتـهـ الـخـلـاقـةـ؛ «لـينـينـ وـالـفـلـسـفـةـ»⁽¹⁾. إـذـ يـعـرـفـ الـمـارـكـسـيـةـ بـوـصـفـهـاـ فـلـسـفـةـ

(1) - Louis Althusser, Lenin and Philosophy and Other Essays, Trans Ben Brester (London: NLB, 1971).

مارسة. محاججاً أن هذه الممارسة الجديدة تتجلّى طرزاً من «الممارسة الوحشية» *pratique Sauvage* التي لا تقدّم، مثل التحليل الوحشي عند فرويد، أوراق اعتماد لعملياتها، كما تثيرُ صراخاً منبعثاً من فلسفة تأويل العالم التي من الممكن وسمها بفلسفة الإنكار. لكن، هل من وجود لممارسة لا تبدأ وحشية؟. يمنّح هذا السؤال البلاغي مفتوحاً نظرياً يتصلُ بإمكان تصوير «ما بعد الكولونيالية» ممارسة وحشية. ويمثّل هذا النمط من الممارسة نظرية سياسية جديدة أتت في أعقاب الردود المضادة للكولونيالية التي اضططلع بها فانون وسيزار وميمي وغيرهم من مؤسسي الخطاب ما بعد الكولونيالي. وبينما أمدنا مؤسسو الخطاب المعارض بما يمكن أن نطلق عليه «العلم المضاد للإمبريالية» تنهض النظرية ما بعد الكولونيالية اليوم ممارسة جديدة للفلسفة تعمدُ إلى تسييس الجدل الأكاديمي حول العرق والجنوسية عبر مراجعتها، أو لنقل بصورة أدق، عبر قيامها بتحويل ماهية الوعي بالمواجهة الكولونيالية ومعارضتها. ولكنني أريدُ، قبل أن أضع مارستي في حقل المعرفة المعارضة هذا، أن أسوق حدثاً جملأً حول مقاومة التوسيير للفلسفة الماركسية الجديدة، بما هي نظرية مرتحلة.

يميزُ التوسيير بين مراحلين من مراحل الماركسية؛ المرحلة العلمية وتلك الفلسفية، مُشيرًا إلى أنَّ لينين؛ الذي طالما هُمش في النقاشات الفلسفية، أنتج فلسفة ماركسية تتلَبَّثُ وراء علم التاريخ لدى ماركس. فالفلسفة الماركسية تتأخَّرُ بالضرورة وراء العلم الماركسي، لأنَّ لينين

قرأً ماركس متأخراً كي ينتَج انزياحاً حاسماً في تاريخها. ويقرأً التوسيير، من جهته، فلسفة لينين المهمّشة، مبتغيًا تسييس الجدال في الجمعية الفلسفية الفرنسية عبر رسم فلسفة سياسية تدخلية. فالقراءة، دائمًا، متأخرة بالضرورة. فهي تتلکؤ وراء ما تعمل على تحويله أو ما تتجاوزه بالكتابه.

وليست قراءة لينين لعلم التاريخ الماركسي قراءة تفسيرية فحسب، بل ضربٌ من الانزياح الإستمولوجي الذي يتّبع مرحلة ووعيًّا جديدين وجموعة جديدة من الممارسات. وتكونُ، بهذا، قادرة على إحداث التحول في العالم المادي. فممارسة الفلسفة هي، بوجازة، «الوعي الحازم» الذي يفرّق كي ينتَج ممارسة سياسية جديدة. وينبغي أن يفهم التفريق، هنا، بوصفه شكلاً من أشكال الصراع السياسي، لا ضرباً من الفصل المعرفي الذي تعمل فلسفة التأويل انطلاقاً منه. ويلفت تشديد التوسيير على التلکؤ الضوري للفلسفة الماركسيّة؛ التي تأتي عقب العلم، الانتباه إلى مسألة تأخّر الفلسفة السياسية التي تنتهي إليها نظرتي المترحلة. إذ يغدو الإدراك التاريخي المتأخر شرط تمكين النظريّة المعارضَة.

ويلحُ التوسيير، أيضًا، على جدّة هذه الممارسة الوحشية. «فهي جديدة لأنها لم تعد اجتاراً لما يدعى ممارسة الإنكار. بل تتدخل الفلسفة، سياسياً، في المساجلات التي يتقرّر بها المصير الحقيقي للعلم بين علميّة ترسّيها وإيديولوجية تهدّدها». (ص 66). إذ لا تماثل

كلمة «de'ne'gation» لدى التوسيير المفهوم السيكولوجي للإنكار فحسب، بل تشتمل على المواقف والأفعال السياسية، ممثلة في الرفض والتفنيد. وتوّكّد فكرة التوسيير، حول جدّة الممارسة الفلسفية اللينيّة، الوعي السياسي لهذه القراءة المتأخرة. فهي جديدة لأنها متأخرة. ولا تكون القراءة المتأخرة استنساخاً أرثوذكسيّاً أو إعادة تطبيق لنظرية سالفه. بل هي تفصّل تدخلٍ لمشكّلة جديدة تبدّى عبر انعطافه، أو ربما بصورة أدقّ، عودة لممارسة مبكرة. وعليه، فإن الممارسة المتأخرة للفلسفة تتجلى نطاً من الصراع الخطابي. وتغدو هذه الممارسة الوحشية، بفرضها للإنكار، سياسية بصورة واعية، و«تعمل تبعاً لما عليه الحال» (ص 66). وكما يلخّص التوسيير فإن الممارسة الفلسفية الجديدة هي «استثمارٌ بعينه للسياسة واستمرارٌ واجترارٌ لها». (ص 37). وتعي بهذه الممارسة الفلسفية حدود سياساتها التدخلية. فليس بقدورها سوى ميد العون لتحويل العالم المادي. وليس بقدورها إلا توسّط إمكانیات التغيير، «إذ ليس المنظرون من يصنع التاريخ أو العلماء أو الفلاسفة ولا حتى الأفراد، بل الجماهير». (ص 37) ولنضع ذلك بصورة مجملة فنقول: تعامل الممارسات الجديدة كمحفزات توسيط الصراعات السياسية في الوحدات المجتمعية. ويعنى التوسيط، هنا، المكوّن السياسي للتّأثير والقراءة اللاحقة.

وتهيء أفكار التوسيير فضاءً نظريّاً بما تتيحه من التفكير في اتجاه ما بعد الكولونيالية بوصفه ممارسةً متأخرة في المؤسسة الأكاديمية.

ذلك أنَّ هذه الأفكار تؤُشِّرُ إلى مكونات رئيسية ثلاثة لهذا الحقل المعرفي الجديد وهي: وحشية الوعي ما بعد الكولونيالي، وتأخره، والسياق الأكاديمي لتشكله. وتشتملُ ما بعد الكولونيالية، بما هي فلسفة ممارسة، على حقل ممارسات ووحشية.

وتجلُّ وحشيتها في موقفها ذي الطبيعة الاصطراعية والمعارضة للنظام. متجاوزةً حدود المنطق الأكاديمي التخصصي الذي يسعى لتسميتها وتصنيفها. وتتكلُّ المعارضة ما بعد الكولونيالية للتخصص المعرفي على وعيٍ تاريخيٍّ بعينه يأتي، بالضرورة، ليقيم ما بعد الكولونيالية وراء حدود تشكيل الحقول المعرفية. وهي تناى ب نفسها عمما يتصل بمنطق التخصص من طبيعة إنكارية؛ مُثَلَّةً في نزع الصفة السياسية، وفي الفضاء المُقسَّم للأكاديميا التصنيفية، عبر وصل الحقول المعرفية المنفصلة بطرق بديلة توسل التدخلات النقدية. ولهذا، فمن الممكن أنْ يُعاين موقف ما بعد كولونيالية المعارضة لفصل الحقول المعرفية، بوصفه ممارسة في التفاوض والمبادرة. ويتبَدَّى ذلك بالطرق التي تتقاطع عندها مختلف أنماط المعرفة. فضلاً عن الطرق التي يتفاوض عبرها نقاد ما بعد الكولونيالية مع المؤسسة الأكاديمية لبلوغ إمكانيات معارضة جديدة. وذلك بتضمين نصوص وأصوات كانت قد أقصيت سابقاً من مختلف الحقول المعرفية.

تستلزم مشكلة اتجاه ما بعد الكولونيالية وسياساته نمطاً معرفياً مضاداً للفصل بين الحقول المعرفية. وذلك لإعادة التفكير في العلاقات

والتمايزات القائمة بين الإيديولوجيا والتاريخ والثقافة والنظرية. إذ يستولد علم الامبرالية، بما هو خطاب حديث للسلطة، تعددية في الموضوع وال موقف الإيديولوجي. مما يعني تعذر تشييد أي نقد لهذا العلم إلا عبر ممارسة معرفية مشتركة الحقول. وطالما أنكر إدوارد سعيد، مثلاً، الفضاء التخصصي للمؤسسة الأكاديمية التصنيفية. مجدلاً ضدّ المبدأ الطاغي في الجامعات الأمريكية الذي يقول: «إنَّ المعرفة يتوجب أن توجد وأن يتمُّ السعي وراءها وأن تُنشر وفق شكل تقسيمي»⁽¹⁾.

وقد ذهب سعيد، متأثراً خطى غرامشي وفوكو ومرتكناً إلى دراية عميقة، إلى أنَّ الثقافة المهيمنة في الغرب تتحقّق هيمنتها بالتعلمية على «الانتسابات الحقيقة التي تجمع بين عالم الأفكار والبحث الأكاديمي من جهة، وبين السياسات الغاشمة والقوة العسكرية وسلطة الدولة والشركات من جهة أخرى». (ص 136) وبينما تلعب الجامعات دوراً مركزياً في إنتاج «الخبراء» والمعرفة المتبحرة التي تستثمرها سلطات الدولة والشركات، فإنَّ أي نقاش سياسي للمعرفة يواجه بمقاومة أكاديمية متخصصة داخل الحرم الجامعي⁽²⁾. غالباً ما تكون العمليات

(1) -Edward Said, 'Opponents, Audiences, Constituencies and Community', in *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hall Foster (Port Town send, Wash: Bay Press, 1983). 140 - 41.

(2) - تبدي هذه المفارقة في أحلى صورها في حالة دينيش دوسوس؛ الذي انخرط في مجادلات ضدّ سياسات العرق والجنوسة داخل الجامعة، بينما عمل بوصفه محلاً للسياسة =

السياسية والاجتماعية والمصالح الاقتصادية حالةً متلازمة مع عملية إنتاج السلطة والمعرفة. بيد أنَّ مؤثرات التمييز والفصل والأفكار تجعلُ هذا التلازم غائماً. وتسعى الممارسة ما بعد الكولونيالية المضادة للفصل بين المقول المعرفية، عبر وعيها اللامُتمركز، إلى فضح الشروط الداخلية لاستراتيجيات التمييز هذه. ويرى سعيد أنه من المتوجب في قلب الإرادة الطاغية للتخصص «إحداث تدخلٍ، وعبر للحدود والحواجز. ومن المتوجب، أيضاً، اجترار محاولة دائبة للتعيم. لاسيما في تلك النقاط التي يبدو فيها التعيم متعذراً»⁽¹⁾.

يقدمُ عمل سعيد مثالاً شائقاً على الممارسة المعارضة للفصل بين المقول المعرفية. فهو يبيّن في الاستشراق⁽²⁾، مثلاً، الكيفية التي بُثَّ فيها الوعي الجيوبيوليتيكي الأوروبي باخره «الغرائي» داخل التمثيلات الجمالية، وعبر النصوص الاقتصادية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية والتاريخية والفلسفية. فقد قدمت كل واحدة منها خطاب سلطة مغايراً استثمر لاستعمار الشرق. ويصف سعيد، بصورة وافية، كيف تغدو الثقافة مركزاً إنتاجياً. حيث تتمفصل المصالح المتعددة ويتم ربطها بالاستراتيجيات السياسية والاقتصادية والعسكرية التي تنتُج نظاماً معقداً من الهيمنة. وبالنظر إلى الشبكة

= المحلية في البيت الأبيض.

(1) -Said, «Opponents, Audiences, Constituencies and Community», 157.

(2) - Edward Said, Orientalism (New York: Vintage books, 1978).

المتعددة والمركبة لعلاقات السلطة، فان نقداً للاستشراق لا يمكن أن ينبع إلا عبر مشروع مشترك الحقول يستهدف جمهوراً متعدد الأطياف. وعليه، فإن سعيداً، بما هو ناقد دنيوي، يموقع عمله داخل تعددية المصالح والقراء. فهو لا يخاطب في كتابه الباحثة الجامعيين؛ الذين سيغدون من مناقشته للعلاقات الداخلية بين الثقافة والتاريخ والنصوص، فحسب. بل صناع السياسة والمستشرقين أيضاً. وذلك لمحابتهم بـ«نسابتهم الفكرية»، ومساءلة افتراضاتهم الباطلة حول الشرق الأوسط. فضلاً عن مخاطبته لعامة الناس في الولايات المتحدة «والعالم الثالث» مبرزاً «قوة الخطاب الثقافي الغربي». (ص 24) ولنقل بوجيز العبارة: تتغير المداخلة ما بعد كولونيالية المعارضة للتموضع داخل حقل معرفي واحد إظهار ترابط الخطابات الظاهرة التخصص وفق طرائق تقضي إلى فهم تعددات الهيمنة الثقافية الغربية.

ويقترح مثل هذا النقد ما بعد الكولونيالي وعيًا معارضًا يتغير خلق قراءة مضادة للسائد. ويصف سعيد هدفه في راه نقداً يستهدف الجينولوجيا الفكرية في الاتجاهات السائدة في الدراسات الشرق أوسطية. إذ إن عمله يستذكر، عبر جهد أرشيفي، ما كان مغفلًا تاريخيًا. وكما يلاحظ هومي بابا: «إإن عمل سعيد يركز على الحاجة لإثارة قاتمة التاريخ الغربي بتلك «الذاكرة المقلقة» لنصوصه ما بعد الكولونيالية التي تشهد على الصدمة النفسية التي تلازم الفن

الاحتفالي بالإمبراطورية»⁽¹⁾. وتحاكي الدراسات ما بعد الكولونيالية للذاكرة. وتبرز معارضتها عملاً استذكارياً «anamnesia» يقوم على الكشف عن جينولوجيا الضطهاد والمضطهَد، وتعرينة الاقتصاد السياسي لقوى الاستعمار و«الجغرافيا المتخيلة» التي تفصل الشرق عن الغرب والأسود عن الأبيض. وتغدو نقوسات ما بعد الكولونيالية، بهذا المعنى، عودة متأخرة للمكبوت الذي يقلق بنية الذاكرة الاستعمارية المفقودة التي تنكر تاريخ الإنسان المستعمر. ويشير سعيد في «إعادة النظر في الاستشراق»، إلى أنّ: ما أُغفل في كتاب «الاستشراق» هو، بصورة دقيقة، التاريخ الذي قاوم أيدلوجيات الاستشراق، كما تجاوزاته السياسية. وذلك التاريخ المقاوم والمكبوت الذي عاد بنقوسات وهجومات مثَّلت الاستشراق، بصورة متَّسقة وإشكالية، بوصفه علمًا إمبرياليًا⁽²⁾. وتكون الممارسات ما بعد الكولونيالية، بهذا، عودة متأخرة لتواریخ المقاومة المكبوة»⁽³⁾.

(1) -Homi Bhabha, «The other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism» in Literature, Politics, and Theory, ed. Francis Barker et al. (London: Methuen, 1986), 149.

(2) - Said, «Orientalism Reconsidered». In Barker et al., *Ibid*, 216.

يغفل سعيد، على نحو مفارق، هذا التاريخ في كتابه؛ الاستشراق. وقد حاول أن يعالج هذه المشكلة العصبية في كتابه الأحدث؛ الثقافة والإمبريالية (1993) بتكريسه باباً مستقلاً «للمقاومة والمعارضة».

(3) - ما من حاجة إلى القول أنّ كثرة من قراء ما بعد الكولونيالية أنسجوا «ومازالوا ينتجون» تصورات ثقافية حول ممارسات النيو كولونيالية المعاصرة. غير أنّ هذه النقوسات =

الذاكرة الكولونيالية والاستذكار ما بعد الكولونيالي

ويتبَدِّي مفهوم الاختلاف الزمني في الخطابات التي تتولاها هذه الممارسات بالنَّقد مسألة حاسمة في فهم هذه العودة المتأخرة للمكبوت. ويصف جوهانز فاينٌ في كتابه المهم؛ الزمان والآخر، كيف يكون مفهوم الرَّمان «حاملاً حاسماً للدلالة»، بتحديد العلاقة بين الذات والآخر «البدائي» تبعاً لاعتبار زماني⁽¹⁾. ويدعُ فاينٌ في مقاربة جينالوجية، مثل سعيد، إلى أنَّ: «الشروط الإبستمولوجية التي تحكم التمثيلات الإثنوغرافية منوطَة بنزعة منهجة ومُلحَّة تضع الحال إليه أثربولوجياً في زمن مختلف عن حاضر من ينتج الخطاب الأنثربولوجي» (ص31). ولنضع ذلك بصيغة أخرى فنقول: إنَّه على الرُّغم من أن الأنثربولوجي يتشارك في الزمان مع الآخر كي يتسلَّى له تحصيل مادة ملموسة لبحثه. فإنه يكتب وصفاً إثنوغرافياً ينكر معاصرة الآخر له. وذلك بتعيينه موضوع الدراسة في زمن مغاير للحاضر الغربي. وهو يفعل هذا عبر سلسلة كاملة من الطرق والتقنيات مثل الملاحظة أحادي المنطلق «للبدائيين»، مجسدة في تبويب عاداتهم ومسالكهم، وفي التوصيفات التصنيفية، واستخدام الخرائط والجداول والرسوم البيانية لتصوير ثقافة الآخر عياناً.

= تستدعي الذاكرة الكولونيالية لدى بنائها لهوياتها المعارضية.

(1) -Johannes Fabian, *Time and the other: How Anthropology Makes its Objects*. (New York: Columbia University Press, 1983).

وتشخص ممارسات ما بعد الكولونيالية، بما هي رد على نكران المعاصرة، تمارين في الاستذكار. فهي تبرز زمان الآخر المكبوت. وتعمل في قراءاتها المتأخرة لعلم الإمبريالية من خلال مطالبتها بالمعاصرة. كما تُسائل هيمنة الطبيعة التصنيفية واللازمانية للاستراتيجيات التمثيلية في خطاب السلطة وذلك بلجوئها إلى التاريخ الذي أنكر عليها. وبينما تحيط خطابات السلطة بسؤال التاريخ عبر استثمارها للنarrative الثقافية والمقاربات التصنيفية، فإن الممارسة ما بعد الكولونيالية الوحشية تنتج، عبر فعل الاستذكار، شروط المعاصرة والتزامن لتحقيق مواجهات ديالكتيكية بين الثقافات. وهي تعرّي الخطاب الالتزامي للسلطة حين تستعيد التاريخ غير المثلّ. وتدرك هذه الممارسات أن الجغرافية السياسية الإمبريالية امتلكت، وما زالت تمتلك، أساساتها الإيديولوجية في ما يدعوه فاينن سياسات الزمان «chronopolitics». وهي تناضل، بما هي عودة متأخرة لتاريخ المقاومة المكبوتة، كي تتحصل على الاعتراف بالمعاصرة في تواريختها الجديدة للمقاومة.

ويتمثل ما يقوم به مالك علولة من إعادة قراءة مثيرة للبطاقات البريدية الاستعمارية مثلاً شيئاً على الممارسات الاستذكارية للتاريخية ما بعد الكولونيالية، يقول:

«إن رسم المخطط الموسوس لهذه الكثرة الكاثرة من الصور، الذي ينظم جماع هذا المشروع «مثلاً في إنتاج البطاقات البريدية الاستعمارية» وينحه معنى، يجبر البطاقة البريدية على الكشف عما

تحفيه؛ «الإيديولوجيا الاستعمارية» وفضح ما تكتبه؛ «الاستيهام الجنسي» إذ يتجلّى، وراء هذه الصور للنساء الجزائريات التي أعيد إنتاجها، ربما، ملايين المرات، الخط العريض لواحد من أنماط الرؤية الكولونيالية للمواطن الأصلي. ويمكن أن يُعرَف هذا النمط بوصفه حقاً في النظر يدعيه المستعمر لنفسه. وينطوي هذا الأمر على غير مظهر عنفي. وتشاركُ البطاقة البريدية كلياً في هذا العنف وتوسّع نطاق تأثيره. وهو تعبيرها الناجز الذي لا تُقللُ طبيعته الرمزية من تأثيره.

وستكون القراءة التي أقترح الاضطلاع بها قراءة مشتطة جداً إذا ما وُجدت آثار فوتغرافية لنظرية المستعمر نحو المستعمر. فبالتأشير على غياب النظارات المقابلة، أحاول هنا، متلکناً بعيداً وراء التاريخ، أن أعيد هذه البطاقة البريدية المهولة إلى مرسليها⁽¹⁾.

تلکأ قراءة علوه ما بعد الكولونيالية لذكريات المواجهة الاستعمارية بعيداً وراء التاريخ لإنتاج النظرة الغائبة والنص التاريخي غير المكتوب، فهي تمرين في التذكر ولجوء إلى الذاكرة المكتوبة التي طواها التاريخ بعيداً، فضلاً عن كونها فعلاً استذكارياً ينبع تواريخ جديدة للمقاومة عبر الكلام عن انعدام النظرة المستعادة في التاريخ الذي تخبرُ عنه. ويرى علوه نصه «تعويذة» شخصية تحبط النظرة

(1) - Malek Alloula, *The Colonial Harem*, Trans. Myriam Godzich and Waldemar Godzich (minneapolis: University of Minnesota Press, 1986). 4-5.

الموحشة للمُستَعْمِر. وتعيّنُ هذه التعويذة الخطابية كتاب علوه؛ الحريم الاستعماري، ممارسة سياسية تدخلية ترفُّد القارئ ما بعد الكولونيالي بالقدرة على مجابهة النظرة بالنظرة.

وتأتي هذه الممارسة الاستذكارية على الضد من التواريخ الوستاجية للكولونيالية التي غدت رائحة هذه الأيام كما نلفيها في الأفلام؛ مثل فيلم «شوكلاته» و«خارج أفريقيا» و«الطريق إلى الهند» و«عشتار». كما نعثر عليها، في حُمّى إعادة نشر الأعمال الاستشرافية في فرنسا.

وبينما تججُّد هذه الممارسات ذات الذاكرة المفقودة التاريخ العنفي للاستعمار، يشخصُ المحفوظ الحاسم وراء الممارسة الاستذكارية لدى الاتجاه ما بعد الكولونيالي بوصفه مجابهة «للغفلة الوستاجية» التي تعتُّم على جينالوجيا علم الإمبريالية، وتسمحُ بعودته بصورٍ أخرى. ولهذا، فإن القراءة الاستذكارية هي قراءةً أعراضية «symptomatic»، تُعرّي ما يخفيه الموضوع وتكشف ما يكتبه في وعيه. إنها، بمعنى آخر، شكل من أشكال تملُّك الوعي الذي يشكل ذاته، عبر الزَّج بما يعثر عليه في الذاكرة الكولونيالية داخل تضاعيف الوعي ما بعد الكولونيالي.

بيد أن القراءة المتأخرة لآثار الذاكرة الكولونيالية، أو إرسال البطاقة البريدية لمرسلها؛ الذي ربما لم يكن هناك لاستلامها، لا يؤسّس، بالضرورة، ممارسة معارضة. فما من ريب أن كثرة من القراءات التي

تنعُّت ذاتها بما بعد الكولونيالية هي قراءات متأخرة بالمعنى التقليدي للكلمة. فهي تتأثر خطىً سياسات الزمان في مقاربتها التقليدية للتاريخ. وذلك لكونها مُنْتجة ضمن الحدود الضيقة للدراسات الموضوعية «Topical Studies»، مثل الدراسات الأدبية الخاصة بمنطقة «الكومينوبلث» والاستشراق الأدبي. وتبُرَز مقالة ساندر غيلمان؛ الشيقة رغم كل شيء، حالة مثالٍ بهذا الخصوص. إذ تجسّد مقالته؛ الموسومة بـ«أجساد سوداء، أجساد بيضاء»⁽¹⁾، في الظاهر، كل ما يأمله المرء من القراءة ما بعد الكولونيالية. فهي تمثّل انعطافة لتوسلها غير حقل معرفي. وتملّك وعيًا تاريخيًّاً وبلاعة مضادة للاستعمار. كما أنها تحقّق غرضها في وصف الترابطات الجينولوجية بين أنشى شعب «الهوتينتوت» وبغيِّ القرن التاسع عشر. غير أن غيلمان يختتم مقالته بتحويل السياسي إلى سيكولوجي حين يقول مُحاججاً أنَّ هذه الأساطير الطبَّية والفنية المتصلة بالعرق والجنوسة ما هي إلا نتيجة «الخشية الداخلية لدى الإنسان الأبيض من فقدان السلطة». إذ يعمدُ الأخير إلى إسقاط ذلك على جنسانية الآخر، (256). وبهذا، تتحقق المقالة في رصد الوظيفة الإنتاجية للاختلاف العرقي في السلطة الاستعمارية. مغفلة فواعل هذه الأساطير وترابطاتها في الخطابات

(1) -Sander Gilman, «Blackbodies, Whitebodies: Towards an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature» in «Race», writing, and Difference, ed. Henry Louis Gates, Jr. (Chicago, University of Chicago Press, 1985).

المعاصرة للعرق والإمبريالية. وليس هذه الممارسات الموضوعية « إلا ثمارين على ما يدعوه التوسيير فلسفة Topical Practices» التفسير أو فلسفة الإنكار التي تعمل عبر إنكار عميق للمعاصرة. ولا تقوّض مقالة غيلمان التعقيدات التي تطبع خطابات السلطة بعزوها إلى إسقاطات سيكولوجية فحسب، بل إنها تُقصي المنهج التاريخي إلى بر حيلها السياسات المعاصرة للعرق والجنوسنة؛ التي لها جذورها الجينيولوجية في الخطابات التي يتولاها بالدرس، إلى ماض آمن. ويبدو التاريخ، طبقاً لغيلمان، مكافئاً للماضي. غافلاً عن حقيقة كون الناقد يعيش في التاريخ، وأن الجينيولوجيا ليست معرفة متبرحة وحسب، بل هي كما يشير ميشيل فوكو طرزاً من الفاعلية البحثية التي «تتيح لنا تأسيس معرفة تاريخية بالصراعات، والإفادة، تكتيكياً من هذه المعرفة في وقتنا الحاضر»⁽¹⁾. وبتعبير آخر، فإن مقدور الكتابة التاريخية ما بعد الكولونيالية أن تكون ذات دلالة سياسية إذا أقامت الصلة بين ظاهرة الماضي وحوادث الحاضر.

ولا تكون مسألة التأخر ما بعد الكولونيالي ممارسة معارضة، إلا إذا تضمنت وعيًا معاصرًا « بتاريخيتها » « ودنيويتها » الخاصة— وأفادت من وعيها التاريخي للاضطلاع بنقد الشروط الثقافية التي تواصل إنتاج العلاقات غير المتساوية للسلطة في الزمن الحاضر.

(1) - Michel Foucault, Power/Knowledge.ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1972), 83.

وعليه، يجعلُ انعدام الوعي التاريخي من القراءة ما بعد الكولونيالية للمواجهة الاستعمارية، في فضلي حالاتها، تمثيلاً إثنوغرافياً غنياً بالمعلومات حول العنف الاستعماري. وتبدي، في أرداً صورها، تفسيراً مقتلعاً من مواد أرشيفية. ولنقل بصورة مجملة: يتوجب على العمل الأرشيفي ما بعد الكولونيالي أن يعيد إلى علم الإمبريالية مغزاه السياسي في الإطار الكوني المعاصر. ولن يتمخضَ عن هذه القراءة، حينها، معرفة متخصصة ومتبحرة بالماضي الأوروبي الأثيم، بل إعادة اكتشاف مثيرة لآثار الماضي الجديدة في الزمن الحاضر؛ ذلك الوعي الذي يحيلُ مسألة التأخر إلى سياسات تتصلُ بالمعاصرة.

الانطلاق النقدي

مثل استشراف سعيد؛ بما هو نقدٌ سياسي للاقتصاد الثقافي الخاص بالإمبريالية الأوروبية، انطلاق قوية للعديد من النقاد ما بعد الكولونياليين. وتأتي كلمة انطلاقة، هنا، بمعناها اللغوي المتعدد بوصفها نقطة بداية و فعل انزياح معاً. وقد عمل نص سعيد على الزج بمسألة الكولونيالية في قلب المؤسسة الثقافية؛ عبر عرضه النقدي للركائز الإيديولوجية للتمثيلات العلمية والفنية «للآخرية» في التاريخ الأوروبي الحديث. وكان، أيضاً، واحداً من تلك الكتب المؤثرة التي عاونت على تحويل اهتمام المنظرين في حقلِي الثقافة والأدب من النصية إلى التاريخية، ومن الانشغال بالجمالي إلى السياسي، ومن

مسألة التلقى الفردي إلى الاستجابات الجماعية للنصوص الأدبية. وتجلى استشراق سعيد، بما هو دراسة تفكيكية للمعرفة الغربية حول الآخر، قوًّا فاعلةً في تدشين مرحلة جديدة في الدراسات الثقافية والأدبية، وسمها الإقرار بالدور المتواطئ للمعرفة الأوروبية في التاريخ الاستعماري الغربي. إذ يُظهر سعيد، حاذياً حذو ميشيل فوكو في نقهـة للمعرفة «الخالصة»، أنَّ التمثيلات الاستشرافية «ليست تصويرات طبيعية للشرق» بل هي ما يؤسس عmad «علاقة من القوَّة والسيطرة ودرجات متباعدة من الهيمنة بين الغرب والشَّرق». (5، 21) ويستخدم سعيد الاستشراق ليعنـى به جملة من الأشياء. فهو، حيناً، «أسلوبٌ من الفكر قائمٌ على تمييز أنطولوجـي وإيسـتمولوجي بين الشرق والغرب» (2) وهو المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق حيناً آخر. كما يرى سعيد أنَّ الاستشراق هو، في آن، «توزيع للوعي الجغرافي السياسي» داخل كل حقل خطابي وهو ليس «إحكاماً لتمييز جغرافي سياسي رئيسي فحسب، بل لسلسلة كاملة من المصالح» (ص 12). وبانطلاقـه من كتابة تاريخ تغطي كل نص استشرافي، تقريراً من «المكتبة الشرقية» لبارتلي هيربولوت (1867م)؛ الذي يوصل بها سعيد الاستشراق الحديث، إلى الدراسات الحديثة الخاصة بالشرق الأوسط في الجامعات الأمريكية. يضطلع سعيد بعمل شاق في وصف البنية «المتماسكة» والمنهجـة للاستشراق، والأنماط الجوهرية لتمثيلاته

و«الاتساق الداخلي» لشكله المؤسسي^(١). ويعتمد كل ذلك في اقتصاده، تبعاً لسعيد، على نزعة في تقسيم «الواقع الإنساني»، إلى ثنائيات من غرار؛ نحن وهم، والأسود والأبيض، والغرب والشرق. ويتحدد الغرض الاستراتيجي لهذه التمييزات الجوهرية في خلق أنموذج ناجع لتسوية ملك الآخر، وتقسيم العالم إلى ثنائيات ضدية؛ حيث تبرز الفئة الأولى، دائماً، بتميزها وذلك لفرض توزيع غير متساوٍ للسلطة بين الغرب والشرق في هذا المقام. مما يمنع «الموقع العلوي» للغرب صفة الإجماع وأسلوباً -منتظماً «أو مشرقاً» من الكتابة والرؤية والدراسة، تؤمه قواعد ملزمة، ومنظورات خاصة، وانحيازات إيديولوجية تلائم، ظاهرياً، الشرق. (ص 202). وبامتلاكه لهذه الإجادة والسيطرة الإيديولوجية، يستطيع المستشرق أن يتصرف «كحکم على الشرق»، وكمراقب متتفجّق يقوم بتمثيل الآخر الشرقي وتملّكه لصالح السلطة الإمبريالية.

وعلى الرغم من شجب سعيد للتزعزعات التعميمية والجوهرانية للاستشراق، فإن مقارنته النقدية، على أهميتها، تستنسخ، على نحو مفارق، الأخطاء ذاتها. إذ إنَّ مفهوم سعيد الأحادي للاستشراق، بما

(١) - أشار جيمس كليفورد في مقالته القيمة حول استشراق سعيد إلى أنَّ التقييدات الجيناليوجية «لمقاربة سعيد المحازة»؛ ممثلة في انشغاله الحصري بالشرق الأوسط العربي وإغفاله للاستشراق الألماني، تحمل في أطوانها إمكانية تقويض حدة نقده وصلادته. «On Orientalism» in the predicament of culture (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 225-76.

هو خطاب سلطة اختزالي خالص ومنحاز، لا يترك مكاناً للاختلافات داخل الأنماط المختلفة للتمثيل الاستشرافي وفي علاقات السلطة لديه⁽¹⁾. وإذا كان سعيد يقيم تميزات بعينها بين الأشكال المختلفة من الاستشراف؛ مثلما يفعل لدى تميزه بين الممارسات الخطابية المهنئة أو الأكاديمية وتلك الجمالية أو الشخصية. فإنه لا يفتأً يبدأ ويعيد بأطروحته الرئيسة ومفادها أن كل ما صدر عن الأوروبي من قول حول الشرق، كان عنصرياً وإمبريالياً وطبعه المركزية الإثنية في الأعم الغالب. (ص 204). ويغدو الاستشراف، تبعاً لسعيد، «موضوعاً متسقاً»، و«نسقاً مغلقاً» بهوية متراكمة ومتحددة تقصد إلى السيطرة على الشرق.

(1) – لقد قامت ليزا لوبي ب النقد مماثل في كتابها؛ «أراض نقدية»: الاستشرافات البريطانية والفرنسية. وترفض ليزا فيه «الإطار التمثيلي» لدى سعيد، وتقول بالطبيعة التخاليفية للاستشراف، الذي توثر تعارضاته وعدم ثباته، تأشيراً دقيناً على لحظات الاضطراب في الخطاب. ويشابه مشروع ليزا الوسي في كونه لا ينظر إلى الخطاب الأوروبي حول الآخر بوصفه «تقليداً خطياً أحادياً». بل يعالجه بصفته حقلًا معقداً من الممارسات التخاليفية تعلمه تعددية الانتمامات والتشكيلات النقدية. غير أن مقتربى بفارق مقتربها في كونه أكثر تاريخية ومشكلة. فيما تغطي أربعة فصول من كتاب ليزا كوي قرون ثلاثة من الخطاب الاستشرافي، فإن كتابي يتناول الشروط التاريخية المعينة للاستشراف السائد في أواخر القرن التاسع عشر متجلياً في (اقتصاديات الرغبة والسلطة). بما مثل انشطاً أنتج لحظة انقطاع في الإسترمية الكولونيالية. وقد قصدت؛ كذلك، من أطروحتي حول الطبيعة التخاليفية للاستشراف، كما ستوضع عبر مناقشتي، إظهار الطرق التي يتشكل بها خطاب السلطة على مسائلى القطعية والتعيين لإنماج موقع جديدة للسلطة. وتبذر الطبيعة التخاليفية، وفق هذا المعنى، قوة فاعلة في الإنتاج والتحول المتعلقين بالسلطة الكولونيالية، مما يعاون على تأكيد شيوخها وتدالوها في مفترقات تاريخية جديدة.

وإني لأرغب في الارتحال بعيداً عن هذه الرؤى الجوهرانية خاصة. وأنا وإن كنت أتوافق مع لازمة سعيد؛ المتمثلة في أن الخطابات الأوروبيّة حول الآخر ما هي إلا ممارسات سلطويّة تسهم في الاستغلال الاستعماري للشرق، فإني أرى أن إلحاحه على السمة الأحاديّة والنسقيّة للاستشراق يتراصف، بصورة مفارقة، مع المنطق الاستشرافي، الكولونيالي. كما يعني القول إنَّ مثيلات الاستشراق أُنجبت، دائمًا، وفقاً للاستراتيجيات التمييزية للخطاب الثقافي المهيمن، البقاء ضمن حدود البنية الثنائيّة الميتافيزيقيّة القديمة التي ينادي بها الخطاب الاستشرافي. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الزعم الذي يرى أنَّ «الاستشراق هو، أساساً، مذهب سياسي أملَى إرادته على الشرق لما ألمَّ بالأخير من ضعف». فهو يأتي في سياق التقييدات الإيديولوجية والتعارضات المفهوميَّة التي تنتظم الخطاب الذي يهاجم سعيد. كما تفضي عملية تشكيل الاستشراق بوصفه نسقاً قاراً ومتسقاً، بصورة تعوزها الحصافة، إلى تشويء العلاقات السلطويَّة غير المتكافئة بين أوروبا والشرق. وإنَّ عدم تنبُّه سعيد لتعقيدات علاقات السلطة بين المستشرق والشرقي يقوده، بصورة ما، إلى تعزيز الإيمانologيا الجوهرانية التي تستمدُّ سلطتها من التقسيمات الثنائيَّة التي تقرّحها. فهو عرض أن يقدِّم مجموعة من الواقع النظريَّة البديلة، أو يطمس البنية المنتظمة، ظاهريَّاً، للاستراتيجيات الاستشرافية، فإن خطاب سعيد ما بعد الكولونيالي حول مسألة الضحى يموقع نفسه، بصورة مفارقة، داخل قالب الهوية

الضيق الذي يجاهدُ لتفويضه. كما يبين التميزات ذاتها التي يتغير تجاوزها. وهكذا، يعيدُ استشراق سعيد، بصورة تغيبُ فيها المعاينة النقدية، إنتاج الصورة النمطية للمستشرق بوصفه سيداً معصوماً تتيح له (أو لها) سلطة التمثيل، سيطرة كاملة على الشرقي المضطهد.

وتأتي هذه التقييدات النظرية في كتاب «الاستشراق» بأثرٍ من الكتابة التاريخية التي تعنى بالسياسات الكبرى. إذ تزرو هذه الأخيرة اتساقاً ابىستمولوجياً إلى التشكيلات الخطابية. وتبني إطاراً تأويلياً شمولياً يتأسس على توصيفات من غرار «الرجال العظام» و«الكتب العظيمة». فضلاً عن أنها تنظر إلى علاقات السلطة من خلال الفرضية القمعية. فصياغته لانتظامات الخطابية للاستشراق، والنسق المهني لمجموعته الإيديولوجي، يتبدّى نص سعيد عاجزاً عن تفسير تعقدات ممارسات الاستشراق الصغرى، ممثلة في النقاط المحددة والخامسة لشبكة تمثيلاته المتناثرة، التي تتضمّن الشذوذ الاستراتيجي، والقطاع التاريخي، والتغيير الخطابي. وكما يضع هومي بابا ذلك، بحصافة، «نعم، دوماً لدى سعيد اقتراح يقضي بأنَّ السلطة والخطاب الكولونياليين ممتلكان دائماً من جانب المستعمر، وينطوي هذا على تبسيط تاريخي ونظري»⁽¹⁾. إنَّ نقد فوكو للمفهوم القانوني للسلطة

(1) - Bhabha, «The Other Question», 158.

لقد عالجت آشيل ممب المسألة ذاتها بتوسيع في مناقشة أكثر تماسكاً حول السلطة ما بعد الكولونيالية:

الذي يرتکن إلى مفهوم المنع، يحذّرنا من تحديد علاقات السلطة، كلّياً، تبعاً لمصطلحات القمع والسلبية. إذ تستطيع السلطة والخطاب الأوروبيان حول الشرق الاستمرار في العمل، لا عبر إقصاء الآخر من شبكة علاقات السلطة، ولكن بسبب من الرّاج بالآخر، استراتيجياً، داخل حقلיהם. إذ تلغى ما تنطوي عليه علاقات السلطة الكولونيالية من إنتاجيّة إمكان موقعه المستعمر في وضعية خارجيّة، وذلك استناداً إلى آلياتها العملياتيّة: وليس من الممكن ردّ هذه العلاقات إلى وظيفة تحرّكية وتنقيديّة، بل ينبغي فهم سلطة أوروبا على الشرق بصفتها تبادلاً ديناميّاً وإنتاجيّاً بين الاثنين. مما يجعل السلطة الاستعمارية محتملة أو مقبولة لدى من تفرض عليهم. مما يجعل ممارسات هذه الأخيرة مقبولة للإنسان الشرقي كائنٌ في حقيقة كونها ذات وظيفة إنتاجيّة، وفي ما تبسطه من موافق ترضي رغائبه وحاجاته. وعليه، فهل من الممكن أن يذعن الشرقي، مهما كان «ضعيفاً»، للمُستعمر الأوروبي إذا كان مُسيطرًا عليه ومقموعاً من جانب الاستعمار؟ وأخيراً، فإنَّ الحاج سعيد على طبيعة الاستشراق الاتساقية هو أثر، كما لاحظ إعجاز أحمد بدقة، من آثار التقليد الإنساني العالي الذي يقتفي بصورة لافوكوية مفارقة أصول الخطاب ذاته «الاستشراق»

= انظر:

«The Banality of Power and the Aesthetics Vulgarity in the Postcolonial,»

Public Culture 4.2 (Spring, 1992). 1-30..

متحظهاً في الصيغة التقليدية من النصيّة الأدبيّة الأوروبيّة المطبوعة باتصالية تعود إلى اليونان القديمة⁽¹⁾. وعلى الرغم من ارتكان إعجاز أحمد نفسه إلى السرود الماركسيّة الكبري التي تطبعها الاستمراريّة والنشويّة، إلا أنه كان مصياً بمحاججته حين رأى أنَّ الكتابة التاريخيّة لدى سعيد تفترض وجود هوية غربيّة متّسقة تقعُ في أصل التاريخ، وقد عملت على تشكيله عبر فكرها ونوصتها. وأنَّ هذا التاريخ متّصل ومتأخّر، وبالتالي، لإعادة ابتنائه عبر النصوص المعياريّة مثلّة في «الكتب العظيمة» (ص 167).

ينأى هذا الكتاب بنفسه عن مثل هذه الأنماط التقليديّة للكتابة التاريخيّة ويتجه نحو فهم جيناليوجي للتاريخ يعالج خطابات الماضي وحوادثه بوصفها ممارسات تطبعها القطاع. وهو يحاوّل الإمام بالفاعلية الإنتاجيّة للسلطة والمعرفة الكولونياليتين عبر توليه بالدرس السياسات الصغرى المتعلقة بعلاقة أوروبا باخريها⁽²⁾.

وإني أرى أنَّ الاستشراق يستندُ في اقتصاده إلى «مبدأ القطيعة» الذي يتّيح إنتاج سلسلة كاملة من الممارسات الخطابيّة في حقول إبستيمولوجيّة مختلفة، إذ لا تؤسّس الأنماط المختلفة من التمثيلات

(1) - Aijaz Ahmad, In Theory, Classes, Nations Literatures (London: Verso. 1992), 166.

(2) - CF. Michel Foucault, La Volonte de Savoir (Paris: Gallimard, 1976); Surveiller et Punir: Naissance de la prison (Paris: Gallimard, 1975), 30-34.

الاستشرافية «اتساقاً داخلياً»، ولا تشكل أجزاء متساوية من النسق الأحادي «العمليات الإنتاج الداخلي». ذلك أنها غالباً ما تعارض بعضها بعضاً. فالاختلاف والازدواج والتغيير هي خصائص رئيسية في التمثيلات الاستشرافية، كما تجاجج ليزا لو في كتابها؛ أراض نقدية، وتسمح هذه الخصائص، أيضاً، بإمكان تكاثر العبارات وتبعثرها.

فما يمنح الاستشراق سلطته الخطابية الفاعلة، وما يجعله قوة إنتاجية في السلطة الاستعمارية الأوروبية مائلٌ، كما سأوضح لاحقاً، في اشتتمالية حقله الإبستمولوجي وقدرته على التكيف مع العناصر المتغيرة ودمجها.

المستشرقون المتأخرون والممارسات المزدوجة

يجد التغيير الخطابي للاستشراق تمثراه الأكثر تعقيداً لدى الكتاب من الرحلة المتأخرة في أواسط القرن التاسع عشر وأواخره. إذ اضطلع مستشرقو ذلك العصر بالمشروع الأكثر غرائبية الذي تعلم بقلق القدوم المتأخر⁽¹⁾. فقد جاء ارتحالهم إلى الشرق في زمن حَولَت فيه السلطة الكولونيالية الأوروبية، وظهور السياحة، «ال الحال إليه»، الغرائي، إلى علامة مألفة تؤشر على الهيمنة الغربية. ولم يكن بمقدور

(1) - CF. Chris Bongie, Exotic Memories Literature, Colonialism, and the Fin de Siecle (Standford: Standford University Press, 1991).

هؤلاء المستشرقين، والحالة هذه، إلا أن يخبروا لوناً من الشعور بالاقلاع في الزمان والمكان، مما سبب لديهم شعوراً بالتدهور والضياع أو إحساساً موسوساً لاكتشاف الآخر «ال حقيقي ». وبينما جعلت تجربة التأثر مستشرقين أمثال غوستاف فلوبير، وجيرار نرافال، وإيزابيل إيرهاردت مدفوعين بالحنين نحو الآخر الخفي، مما جعلهم أكثر وعيًا بالتملك الأوروبي للشرق واختراقه، فإن الشعور بالتأثر أنتج إرادة قهرية غريبة للاكتشاف لدى الرحالة من أمثال آن وولفرو بلنت، وريتشارد بيرتون.

وتكون الممارسات الخطابية لهؤلاء المستشرقين المتأخرين، بالنتيجة، منشطرة، ذلك أنها تدرج، على حد سواء، في اقتصadiات السلطة الاستعمارية، وفي الرغبة الأكثر غرائبية تجاه الآخر الخفي. فيحل الشك والاضطراب محل يقينية المستشرق ذات العلمية المزعومة. مما يتبع انشاق خطاب فصامي يؤكّد التعارضات الأيديولوجية والمآزق السياسية للهيمنة الكولونيالية، ويعريها في الآن ذاته. فقد كان من المتوجّب على إيستمولوجيّة المستشرق كي تكون منتجة داخل علاقات السلطة الكولونيالية المتأخرة، أن توائم شبكة معقدة من التكرار والابتکار، والأرثوذكسيّة والاعتزالية، والقطعية التأكيدية والهدم. إذ إن الوعي الاستشرافي في زمن التفكك الاستعماري يسائل ذواته، ازدواجيّاً، في نظام غير متمرّكز من المعارضة والسيطرة؛ ذلك النظام الذي يستطيع، كما يقترح هومي بابا، أن يلعب دور

الداعم والخصم على حد سواء. وكما أظهرت في مناقشتي في الفصل الرابع، فإنّ المرء يواجه حتى في نتاج كاتب إمبريالي صريح؛ مثل كيلينغ، هذا النمط الانشطاري في الهوية. ولننظر، مثلاً، إلى تضمينه المواطنين الأصليين كحكائين في قصصه الأنجلو – هندية؛ تلك التقنية السردية التي تبرّز النمط المحاكي في تعين الهوية لدى الكاتب الكولونيالي، وفواجل ذلك على الإنتاج التأليفي. وتنتج الممارسة الرمزية للكتابة «البيضاء»، هنا، نصاً مزدوجاً حين يعُقد ملجم الإقصاء وعودة المقصى، مضمون الرغبة المتحرّفة نحو الآخر في علاقات السلطة الكولونيالية. إذ إن استخدام كيلينغ لأصوات «الموطنين الأصليين» يفصح، تزامنياً، عن ممارسة مملوكة بما يمثل ضرباً من الاعتراف الزرجسي بالذات، الذي ينكر ذاتية المواطن الأصلي. وهو يفصح، أيضاً، عن رغبة في ذات غرائبية تقلّق رسائل الثقافة الكولونيالية القصدية والمشفرة في أعمال كيلينغ. غير أن آثار هذه الانشطار، كما أرى، تتلّك وظيفة إنتاجية في كونها تنحّي الأنماط الفجّة للتمييز العرقي وتعيد مفصلتها كنواتج للاختلاف المتنامي الذي يجعلها تبدو «طبيعية» لا مبنية ولا مفروضة.

ويجد هذا الضرب من الأزدواجيّات الخطابيّة والارتباطات الإيديولوجية؛ التي يواجهها المرء لدى كتاب القرن التاسع عشر المتأخرين، جذوره الجينيولوجية في «الرغبة في الشرق» التي أعرّفها في الفصل الأول بوصفها نقداً رقيقاً للتفوق الغربي ونمطاً من

المشاركة الثقافية التي تعرف بذاتية الآخر. فهي تطوي على علاقة توسيعية بين رغبة المستشرق في المعرفة والسلطة، إذ تحول علاقة الرحالة الفرنسي في «رحلة في الشرق» لزفال، من مراقبة بعيدة إلى مشاركة حميمية بأثر من عودة هذه الرغبة المكتوبة. فينمي السارد في هذا العمل رغبة المستشرق الأنوية في المعرفة. ويجبره أن يُسلِّم نفسه لخبرات الرحالة اليومية. وتنتج الرغبة في الشرق؛ التي تعمل كموقع وسيط بالنسبة لرغبة المستشرق في المعرفة والهيمنة، انشطاراً وانزلاقاً لدى الذات المتكلمة وخطابها، وتستهضُ فيها ممارسة كامنة مضادة للمركز.

ويتأرجح الاستشراق المتأخر لدى تلك الطائفة من الرحالة من أمثال؛ زفال، وفلوبير ولوتي، وإيرهاردت، بين السعي النهم نحو تجربة مغايرة في الشرق والاكتشاف البائس لاستحالتها.

وهم، بذلك، متحولون خطابياً ومنظرون إيديولوجيًّا. فمن جهة، تمييزُ هذه النصوص ذاتها عن مؤسسة العقل الموسوعية، ومزاعم امتلاك الحقيقة لدى الاستشراق الرسمي. وذلك بإظهارها القلق والضيق تجاه مسألتي التصنيف و«الموضوعية». وألفت من غير الممكن، من جهة ثانية، تجنب «حقيقة» المعرفة الاستشرافية التي تتوسط الرغبة في إنتاج خطاب آخر حول الشرق. وهكذا، فإنَّ تمثيلات هؤلاء الرحالة المتأخرین لا تنغلق على مدلول غرائبی، لكنها تمارس إرجاءً مفتوحاً على الدلالة. فهي خطابات مليئة بالفجوات،

وغير متيقنة من مثيلاتها، وبائسة لكونها عاجزة عن إنتاج نمط بديل من الكتابة عن الآخر المرغوب فيه.

لكن، تبقى هذه الازدواجيات الخطابية عامةً جدًا إلى درجة لا تكفي لشرح الاستشراق المتأخر وإلقاء الضوء عليه. إذ تطلب الآثار الانشطارية لما دعوه الرغبة في الشرق تنظيرًا أعمق. فمن المتوجب على المرء أن يصف، أولاً، شروط إمكان هذه الرغبة بصفتها قوة تحويلية ضمن الحقل السياسي المتصارع للكولونيالية.

فكيف نعيّنَ نحن؟ القراء ما بعد الكولونياليين الفضاء الوظيفي لهذه القوّة المراوغة؟ وما خصوصياتها التاريخية وصيغها الخطابية؟ وما المضامين النقدية للرغبة في الآخر في السياق السياسي لعلاقات المواجهة الكولونيالية غير التجانسة؟ وكيف يمكن أن تستجلب تغييرات «إيجابيّة» في العلاقة بين أوروبا وآخرها؟ أما ثانياً، فمن المتوجب على المرء أن يحدّد البنية التوسيطية للرغبة في الآخر، عبر ارتباطها بالسلطة التي تنتظمها. فما احتمال استثمار هذه الرغبة، استراتيجيًّا، من جانب السلطة الكولونيالية؟ وإلى أي حدّ تحدّد تكتيكات الهيمنة واستراتيجياتها شرط إمكانها؟ وهل تشخيص الرغبة في الآخر مثلاً على الهيمنة التي تتوسّل أسلوب الإثارة والتحفيز!.

يمُدُّنا التحول من كتاب الرحلة «travelogue» إلى الدليل السياحي «tourist-guide» أو وسط القرن التاسع عشر. بمثال على الزلات الخطابية. فيكون بمقدور المرء، حينها، أن يُعيّن بعض الإمكانيات

التحويلية للرغبة في الشرق. فقد بعثت هذه الرغبة بجموع من السياح الأوروبيين إلى أقطار الشرق. وإنْ أُعدَ الخطاب السياحي ليواهم حاجات الرّحالة الهواة في سعيهم لازلاء عطل فارهة في الشرق. فإنه، كما اقترح في الفصل الثاني، لا يستمد سلطته من القوة التأويلية لذات النُّطق؛ مثلاً في ضمير المتكلم الصانع للمعنى في كتاب الرحّلة، بل يَسْتَنِدُ في اقتصاده الخطابي إلى الواقع المكنة للرغبة التي يشغلها القراء. ويتبدّى الدليل السياحي، بالتالي، وقد فارق النغمة الإيديولوجية، بصورة ما، في الحديث عن آخر الغرب ليظهر بوصفه مجموعة متناشرة من المعلومات العلمية حول الأنماط المختلفة لازلاء العطل في الشرق. وسوف أحاجج أن البناء الضروري لذات القارئة، كرّحالة محتمل في الخطاب السياحي، تعمل على مشكلة الرغبة الاستشرافية في المعرفة والسلطة. فضلاً عن انطواها على علاقة جديدة بين المسافر الأوروبي والإنسان الشرقي، حين تُستبدل الممارسات الجليلة المتعلقة باستخلاص المعاني في أرض العمل برحلة غرائبية فارهة.

ولكن بقدر ما كانت الرغبة السياحية في الشرق منذ أواسط القرن التاسع عشر مندمجة ومتوسيطة عبر العلاقات المعقّدة وغير المتّجنسة للسلطة الكولونيالية، فإن انبثاق هذا التشكيل الخطابي الجديد وما يتعلّق به من ممارسات يُعِين إعادة تشكيل استراتيجي للهيمنة الأوروبية. فحتى وإن زعزع الخطاب السياحي سلطة العالم

الاستشرافي المتبحّر، فإن هذا الخطاب يعيد الزَّجَّ بقواه التحويلية في سلسلة كاملة من العلاقات الأكثر فاعليةً وجدةً للسلطة. ولا يستحيلُ الدليل السياحي إلى موسوعة غنِيَّةً وعليها من المعرفة الاستشرافية عبر إنتاج تراكمي للمعلومات فحسب، بل إن صناعة السياحة، أيضاً، تجعلُ، بصورة وئيدة، من الشرق بضاعة للاستهلاك الغربي. مما يقودُ إلى «محاسبة» الغرب إيديولوجياً بوصفه مستعمراً. وتشهدُ السياحة الاستشرافية على إنتاجيَّة الاستشراق والاستعمار وقوتهما الهائلة لاستثمار لحظات الزلل في عملية إعادة بناء شبكتهما السلطوية.

تعتمدُ وظيفة الاستشراق في استراتيجيات الهيمنة الأوروبيَّة، كما اقترحُ في هذا الكتاب، على سلسلة كاملة من الانشطارات الخطابيَّة والإيديولوجية التي توسيط الآثار الفاعلة للاختلاف والانزياح. تلك الآثار التي من الممكن إعادة ملأءتها لاكتساب ممارسة أكثر تأثيراً للسلطة المهيمنة. إذ يتم احتواء كل فرد بموافقته ورغبته. وكما سأفصلُ الحديث حول كتب الرحلات لدى كل من آن بلنت وإيرهارت، فقد استثمر السعي المتواحد للرحلة المتأخر نحو مكان آخر كردة فعل على انطلاق الحداثة الأوروبيَّة، بصورة حاسمة، في السياسات الصغرى للمجهود الإمبريالي أواخر القرن التاسع عشر. فعلى الرغم من أنَّ إيرهاردت وبلن特 عارضاً، بعناد شديد، الممارسات القمعية للاستعمار أواخر القرن التاسع عشر، فإن جهودهما في إنتاج تمثيلات مختلفة ومتعاطفة تمَّ تملُّكها من جانب النظام الاستعماري كمعلومات

قيمة. فقد أمدّت الكتابات الغزيرة لكل من إبرهاردت وبلنت المستعمرتين الفرنسيين والبريطانيين بمادة غنية حول شمال إفريقيا وقبائل البدو، واستثمرت هذه المادة لـ«إ Ahmad (غمدتهم)». وتوّكّد هذه الممارسات الخطابيّة للرّحالة أنّ المعارضـة ليست، بالضرورة، قوّة سالبة فيما يخصّ علاقتها بالسلطة. إذ يمكن إعادة معالجتها كعنصر إنتاجي في سيرورة إعادة البناء والإصلاح. فـما يتيح للسلطة الاستعماريّة الاحتفاظ بـموقع الهيمنـة، في واقع الأمر، ماثـل في مروـنـتها السياسيـة وقدرتـها على استثمار أصوات المتذمـرين والمـنشـقـين.

ويشير تأـخر هؤـلاء الرـحـالة وما يحيط بهـم من تقـيـيدـات إـيديـولـوجـيـة إلى الطبيـعة العـلاقـيقـية لـلتـشـكـيلـات الاستـشـراـقيـة والاستـراتـيجـيـات المـتضـمنـة في وظـيفـتها الإـنتـاجـيـة. فـليـس الاستـشـراـق، كما أـقتـرحـ، مـقـسـمـاً بـيـن خطـابـات هـيمـنة مـقـبـولة وـخطـابـات مـعـارـضـة مـقـصـاة. بلـ أنـ خطـابـ السـلـطـة هذا يـؤـمـن نـسـقاً دـائـرـياً من التـبـادـل بـيـن الاستـراتـيجـيـات القـارـاءـةـ وـالـعـنـاصـرـ المـنـشـقـةـ، مما يـمـكـنـ من إـنـتـاجـ آـثارـ متـعدـدةـ. إذ لا تـؤـسـس عـلـاقـاتـ السـلـطـةـ وـالـمـعـرـفـةـ الاستـشـراـقيـينـ بنـيـةـ تـوزـيعـ سـكـونـيـةـ وـموـحـدةـ. فـهيـ منـظـمةـ تـبعـاً لما يـدـعـوهـ مـيشـيلـ فـوكـوـ «ـتـعدـ قـوىـ تـكتـيـكيـ»ـ يـحـفـظـ باقـتصـادـ تـعدـ مـسـتـمرـ لـلـائـمةـ حاجـاتـ التـحـوـلـ لـدىـ حـقـلـهاـ الخطـابـيـ، فالـاستـشـراـقـ يـعـتمـدـ فـيـ اقـتصـادـهـ، بماـ هوـ مـبـعـثـ وـسـائـلـ سـيـولـةـ رـصـيدـهـ المـعـلـومـاتـيـ، عـلـىـ المـقـدرـةـ فـيـ الجـمـعـ بـيـنـ تـعدـ الذـاتـ وـالـمـوـاقـعـ الإـيديـولـوجـيـةـ. وـيـنـبغـيـ لـلـمرـءـ، لـكـيـ يـفـهـمـ إـنـتـاجـيـةـ السـلـطـةـ وـالـمـعـرـفـةـ

الاستشرافيين، أن ينظرُ في العناصر غير المنتظمة التي تبطن السطح الناعم، في ظاهره، المتعلق باستمرارِية الاستشراق الإيديولوجية. فأن يتجاهل المرء التفاعل المعقّد لممارسات الاستشراق المختلفة، يعني غياب الفهم لحقل علاقاته السلطوية المعقّدة.

ولا يستطيع المرء أن يفسّر هذه السمة التحويلية والتغييرية للخطاب الاستشرافي التي تكفلُ هيمنتها الثقافية إلا في سياق هذه الممارسات القطائعية. ففي حقل له تعقد علاقات السلطة التي نعثر عليها في حقلِي الاستشراق والكولونيالية، تغدو نواتج الانشطار في الخطابات المزدوجة لدى المستشرقين المتأخرین ضرباً من المحفّزات. وتصبح هذه الخطابات المتأخرة، بما هي نقاط انزياح شاذة، عناصر نافعة في إنتاج نسيج من التحولات في قلب القوى القارئة في الاتجاهات المهيمنة للاستشراق. كما تُنبع لحظات من الزلل الذي ترجم فيه بذاتها عبر التشكّلات الخطابية للاستشراق بوصفها تعارضات تعصى على الاختزال. وهي تؤسس، بهذا، لضرورة التغييرات الطفيفة في الوظيفة العامة لممارساتها، وتتوسط قواعد تشكيل جديدة كيما توائم شروط التغيير في علاقات السلطة بين أوروبا والشرق.

الفصل الأول

**رغبة المستشرقين؛ الرغبة في الآخر
«الانشطارات الأيدلوجية لدى نرافال»**

«الرغبات هي، أساساً، ذكريات»

إيتالو كالفينو من «مدن لا مرئية»

«حين تتحدث اليوم عن الذات المشترطة، فليس هذا بقصد الاعتراف بتعارضاتها البسيطة، وافتراضاتها المردودة... إلخ. بل هي انحراف مقصود وبعثرة للطاقة لا يقى معها نواة مركبة ولا دلالة بنوية».

رولان بارت

يزدان كتاب نرافال «رحلة في الشرق»؛ الواقع في مجلدين، بلوحتين استشراقتين. وهما الرقيق الأبيض لـ «ليكوم دو نوي» والرداء الشرقي لـ «روسي». وتمثل اللوحة الأولى وصيفة شركسية تضجّع عارية بنظرة ولها نة وسيجارة تتخلّل أصابعها بما يوحى بحياة الخمول في الحرير. أما اللوحة الثانية، التي تصوّر صramaة اللباس الشرقي،

فإنها توحّي، عبر العينين الدعجاوين للمرأة الشرقية، بالشبقية التي يتوجب أن تُحبس خلف الحجاب. وما يدهش في هذه الرسومات المتعارضة كائنٌ في أنها تعكس التنميطات المضادة للحياة الشرقية كما تتجسد، بوفرة، في الرسومات الأوروبيّة، والبطاقات البريدية، وكتب الرحلات منذ أواسط القرن السابع عشر؛ تلك التنميطات التي تمثّل الحريم مرتعًا للإيروسيّة الحسيّة، وترى في المرأة الشرقية موضوعاً للتلخص. أما الحجاب فهو غطاء كبني. وتأتي أهمية اللوحتين، كذلك، بما تمثلانه من انشطار في الرواية الغربية للآخر، متجلّساً في ذلك الفصل بين المحتجب والمكشوف. و«القطع» بين أقصى أمداء الانكشاف والغموض الكلّي، والقسمة بين رغبة الانغماس في المجون والنبذ العميق للجسد.

ويبدو الإتيان بهاتين اللوحتين، وجعل نص نرفال في مجلدين معادلاً في دلالته للطبيعة المنشطرة التي تميّز «رحلة في الشرق». حيث يواجه المرء، بصورة مضطّردة، محاور متعارضة للتمثيل الاستشرافي. ويتبّدّي ذلك في الغموض الذي يحيطُ بموضوع التمثيل والرغبة المستثُرية في الانكشاف التي تلازم الممارسة التمثيلية. إذ يتراجع سرد الرحلة لدى نرفال، دوماً، بين كونه تمثيلاً عارياً للشرق الحديث، وتصويراً مقنعاً للرومانسيّة الاستشرافية، وبين كونه تعليمات فظة للاستشراف «ال رسمي»، وتفهّم أكثر رقة للثقافة الشرقية من جانب رحالة هاو، وكذا بين العودة المكشوفة لخطابات الاستشراف

المؤسساتية والانحراف المحتجب لديها.

ويمكن أن تعain لوحة الغلاف بوصفها تعليقاً متبعراً على سارد نرفال الذي تشقُّ انشطاراته السيكولوجية وازدواجيته الإيدولوجيَّة وانقسامه السياسي خطاباً متصدعاً أساساً. فالذات المتكلمة، مثل الصور المتناقضة للنساء اللاتي يظهرن في لوحات الغلاف، منشطرة بين توهمُّم الشرق بوصفه عالماً حلمياً تحقّق فيه رغباتها وبين صورة المجتمع الشرقي بوصفه مكاناً مُتمنعاً ومحتجباً يسوده الكبت المطلق. وليست هاتان الرؤيتان المتناقضتان للشرق ذاتيَّة أو نصيَّة فحسب، أو أنهما ضرب من الثنائيات كما أشار معظم نقاد نرفال^(١). بل تكشفان عن انشطار تاريخي في الخطاب الاستشرافي السائد أو واسط القرن التاسع عشر. وأنا أدعوه انشطاراً لأنَّه، كما يشير رولان بارت، يتضمنُ تبعيراً وانحرافاً وهو عرضة للتکاثر. فيما يشير «الثنائي» إلى علاقة زوجيَّة أو مثنويَّة. غير أنَّ نرفال لم يكن، إذا استخدمنا تعبير بارت، متناقضاً بل متبعراً. وأنا لا استخدم المصطلح؛ «انشطاراً»، بعَالَ الدلالته في التحليل النفسي. وعلى الرغم من أننا نعثر على مصدره في مناقشة «لakan» لمسألة تدمير الذات والظاهرة الانشطرائية التي

(١) - انظر مثلاً:

Ross Chambers, *Gerard de Nerval et La Poetique de voyage* (Paris: Corti, 1969), 223-68; Michel Jeanneret, *Introduction to Nerval's Voyage en Orient de Nerval, Etudes de Structures* (Neuchatel: La Baconniere, 1967).

تبرز لحظة ولوح الذات الحقل الرمزي للخطابات الاجتماعية، فإن الانشطار بين الذات المتكلمة وخطابها ينطوي، كما سأظهر تالياً، على مضامين سياسية وإيديولوجية. وأن هذا الانشطار؛ الذي تُفضي فاعليته المبعثرة إلى تدمير وثوقية المستشرق، يعني الانشطار الكبير «Spaltung» بتعبير لاكان⁽¹⁾ للذات وخطابها بين علاقة واعية أو «رسمية» للشرق وأخرى لاواعية ومحتجبة بدرجة لا تستطيع إظهار ذاتها إلا عبر تأرجح الذات المستشرقة وفي اللحظات التي تندم فيها الوثائق الخطابية. ولما كان محجوباً وراء اليقينية ومهمشاً «بإراده المعرفة» الاستشرافية، فإن اللاوعي الاستشرافي –إن جاز لي أن أدعوه كذلك– يظهر قوته التفكيكية لأول مرة في «رحلة في الشرق» لنفال. وكما أشار سعيد، بصورة عابرة، فإن كتاب نفال: «يتناهى بعيداً عن القطبنة الخطابية التي تطبع رؤية الكتاب السابقين حول الشرق»⁽²⁾.

(1) – يستخدم لاكان هذا المصطلح الألماني «Spatlung» كي يؤشر على انقسام الذات بين أنا الخطاب الوعية وتلك اللاوعية. انظر على المختص:

«Fonction et Champ de la Parole et du Language en Psychanalyse», in his *Ecrits* (Paris: Editions du Seuil, 1971).

وسوف أظهر، متيماً مناقشة لاكان حول ولوح الذات الحقل الرمزي للخطاب، كيف أن الاستشراف الرسمي، مثل الوظيفة الرمزية، يتوسط علاقة المستشرق بالشرق وينظمها لدى ولوح الأول في حقل الممارسات الخطابية المتعلق بالاستشراف الرسمي.

(2) -Said, Orientalism, 182.

الخطاب الوسطي والذاتية المنشطة

تُعِينُ الفاصلة التي تتوسّط عنوان هذا الفصل، الانشطار الذي يحكم علاقة المستشرق بالآخر الشرقي، كما يحكُم علاقَةَ النص بالآخرية الغرائبيَّة التي يمثُلها. فأنا معنِي، من جهة، بالطريقة التي يستنسخ «واستبِاعاً يشترك» فيها كتاب نرافال؛ رحلة في الشرق، في «الرغبة الاستشرافية»، ممثلة في الإلخاخ التاريجي «للقبض» على الآخر، عبر ما يكون في متناول الذات المتكلمة من الخطابات المتسيدة والرسمية. تقول عبارة شاتوبيريان في مقدمته للطبعة الأولى من كتابه «رحلة من باريس إلى القدس»: «كنت أسعى نحو الصور لا أكثر». وهي تقدِّم مثالاً شيقاً للرغبة الاستشرافية التي تتضمَّن الملاحظة والتَّمثيل دون أية مشاركة شخصيَّة في الواقع الاجتماعي للشرق⁽¹⁾. إذ يُنظر إلى الخبرة المتأتية من الرحلة إلى الشرق، هنا، إما بوصفها ضرباً من البحث العلمي أو أنها استكشافاً رومانتيكياً للذات. وتتَّخذ في كلا الحالتين دور العالم في البحث عن المعرفة الذاتية التي من المتوجَّب تحقيقها عبر ملاحظاته ودراساته حول مكان «آخر». فالشرق، كما يلاحظ قسطنطين فولني يزوَّد الأوروبي «بحقل ملائم للملاحظات الأخلاقية والسياسية»⁽²⁾. وهكذا، فإن

(1) - Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, ed. Jean Mourot (Paris: Garnier Flammarion, 1968), 41.

(2) - Costantin de Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie*, ed. Jean Gaulmier (Paris: Mouton, 1959), 22.

الرغبة الاستشرافية تنطوي على فعل واع بانتاج «(المعنى)» لعامة الناس. منطلقة من التجربة الشخصية، دون عناء أو اعتراف بثقافة الآخر ذاتيته. أما من الجهة الأخرى، فأنا معنٍي، أساساً، بولادة الرغبة في الشرق «تبعاً لتعبير نرفال»، كما تجلّى لدى الرحالة الهواة أمثال نرفال، وإيرهاردت، وفلوبير الذين انطوت علاقاتهم بالآخر الشرقي على التورّط والمشاركة والانغماس، بما يمثل انقياد المرء لتجربة الارتحال إلى الشرق دون محاولة للقبض على «المدلول» الشرقي. ولما كانت بعيدة عن الدافع الأنوي في المعرفة، تتبدّى الرغبة في الشرق عودة لافتتان المكبوت بالآخر. وغالباً ما حددت الذاتية الأوروبية نفسها عبر الوظيفة التميّزية لهذه الرغبة منذ الحملات الصليبية. فوراء انشغال الرحالة من أمثال، نرفال وإيرهاردت وفلوبير بتحقيق الوعي بالذات عبر رحلاتهم إلى الشرق، تملّكت هؤلاء رغبة عظيمة لفهم الثقافة الشرقية، وأن يكونوا جزءاً منها. وتعمل هذه الرغبة، كما سأناقش لاحقاً، على دفع الذات المستشرفة للتخلّي عن سلطتها في التمثيل والسعى نحو المعرفة، وتغدو مشاركةً تنشد المتعة في الواقع «المباشر» للثقافة الشرقية⁽¹⁾.

لقد كان ميشيل بيترور على صواب حين قال محاججاً:
«تبقي رحلة شاتوبriان، بالنسبة لنرفال، رحلة سطحية. أما هو،

(1) - ومع ذلك، لا يعني الحديث عن تورّط الذات في التجربة الشرقية كنمط إيجابي، أن الذات متحرّزة من تقييدات الاستشراق الإيديولوجية. إذ تجسّد هذه التجربة، بصورة مغايرة، «فلسفة حضور»، ونمطاً في تعين الهوية، يرّجع بها في علاقات السلطة.

فقد ابتكر رحلته الخاصة مستمراً الأمكانية الهامشية والمرئات الدائرية التي تطوق النقاط الرئيسية. فتبيح، بما تمتلكه من زوايا رؤية متعددة، رؤية عمق الفخ الذي تحفيه المراكز العادلة. فعبر تطوافه في شوارع القاهرة وبيروت وإسطنبول يترصد نرافال أي شيء يتبيح له تخمين الكهوف التي تتدلى أسفل مدينة روما وأثينا والقدس؛ تلك المدن التي زارها شاتوبريان في رحلته»⁽¹⁾.

ويقع في قلب الممارسة الخطابية لدى نرافال الاعتقاد الوضعي بأنَّ الفهم التام للآخر لا يتحقق إلا بالانغماس فيه، وعبر التجربة الواسعة التي تقوِّض الذات بالحدث عن الإنسان الشرقي. فهو، خلافاً لأسلافه الرومانتكين، يسعى وراء السطح ليغتر على ما تجاهله الرحلة الآخرون. ولدى مواجهته الحجاب الرمزي الذي حجب عنه الرؤية عند وصوله، يفتح سارد نرافال روايته عن الرحلة بنقد للرحلة ذوي الرؤية الضحلة نقرأ:

«لُكْن مصر المهيأة والورعه هي، دائمًا، موطن الغوامض والألغاز. حيث يحيط الجمالُ بنفسه وقد تلتفُ بالأحاجة والأوشحة. ويعملُ هذا الموقف القائم والكتيب على إحباط الأوروبي الطائش، وهو يغادر القاهرة بعد ثمانية أيام ويندفع نحو شلالات النيل ساعياً نحو مزيد مما لن يلامه أبداً من

(1) - Michel Butor, «Le Voyage et L'écriture,» in Repertoire IV. (Paris: Editions de Minuit, 1971), 25.

الإحباطات التي أَعْدَّها العلم له. فقد كان الصبر، بالنسبة لطلبة العلم القدامي، الفضيلة الكبرى. فلم العجلة إذن؟ فلتوقف قليلاً ونحاول رفع ركن من الحجاب الصارم للآلهة إيزيس»^(١).

يعرف الرحالة نفسه، هنا، بصورة مغايرة. فعلى الرغم من أنَّ السارد لدى نرفال يَعُدُّ نفسه «سائحاً» عند مفاصل بعينها من سرده، وفضلاً عن شعوره «بتعاشرة وإحباط عميقين» وهو يواجه الصعوبات العملية التي ترافق الترحال في مصر، فإنه لا يلبث أن يميز فلسفته للرحلة عن تلك التي اعتنقها أسلافه من الكتاب أمثال شاتوبريان ولا مارتين. فخلافاً لرحلة مطالع القرن التاسع عشر؛ الذين مروا على القاهرة مرور الكرام وأمضوا جُلَّ وقتهم في مصر العليا بقصد دراسة الواقع التاريخي والنصب المقدسة التي تنسُب إليها، عادة، أهمية أركولوجية، فإن السارد لدى نرفال يظهر رحالة صبوراً وجاداً يتمسّى الانغماس في المدينة الغامضة وإرسال النظر وراء المظاهر القائمة ساعياً وراء «المظاهر الأكثر وثوقية لثقافتها». وهو يصْبُّ انشغاله على الدولات الخفية للمدينة الشرقية عوض أن يتّيه في البحث عن دوال الآخريّة في القاهرة. فالرحلة المستشرق مُكْرَّه أيضاً، بما لديه من رغبة في المعرفة، على الكشف عما يجده متوارياً. تلك الرغبة التي تقترب دائماً بداعِي إيروتينكي لرؤية العربي التخيّل وراء الحجاب. وينبغي أن

(1) - Gérard de Nerval, *Le Voyage en Orient*, 2 Vol., ed. Michel Jeanneret (Paris: Garnier-Flammarion, 1980, 1:149).

تُقرأ أمنية نرفال في «رفع الحجاب الثقيل للآلهة إيزيس»، بوصفها عبارة مجازية حول رغبته في رؤية ما وراء السطوح. فضلاً عن كونها أمنية حقيقة في تمزيق حجب النساء الشرقيات في محاولة تلصصية لرؤيه ما خفي من أجسادهن.

وبصورة مفارقة، يُوقع نقد الرحالة للسطحية، أو حتى العلمية كما في قوله: السعي نحو مزيد من الاحباطات التي احتفظ له العلم بها، «وذلك تبعاً للكيفية التي يقرأ بها المرء الجملة»، خطاب نرفال في سياق النزوع الاستشرافي لاختراق الثقافة الشرقية. وعليه، فإن ما ييدو رغبة خيرية في رؤية الشرق «ال حقيقي » يضع الممارسة الخطابية لدى نرفال، بصورة مفارقة، على الصعيد عينه مع واحد من الرحالة المبكرين؛ وهو فولني. إذ إن ثناء نرفال على الصبر بصفته الفضيلة الأعلى قيمة لدى الرحالة، وانشغاله بالوضع القائم في المجتمع الشرقي، يرجع صدى كلمات فولني التي تقول: «شغل جل الرحالة «إلى الشرق» أنفسهم بالآثار القديمة عوضَ عنائهم بالوضع الحديث. وقد فات غالبية من اندفعوا إلى هذه الديار طريقتان فائقتان لمعرفة الشرق؛ وهما الزمن واستخدام اللغة⁽¹⁾». فبتعبيره عن الرغبة الاستشرافية في المعرفة، يريد السارد لدى نرفال، في صورة مناظرة للذات الديكارية، أن يدعّي سيادة إبيستمولوجية على حقل ملاحظاته. مما يمنحه، في المقابل، سلطة التمثيل. نقرأ مما جاء فيما كتب قوله: «أنا أعرف، وأنا أتحدث

(1) - Voleny, Voyage en Egypt et en Syrie, 23.

لأني كنت هناك زمناً طويلاً».

كما يذهب سارد نرفال بعيداً في واحدة من مذكراته، محاكيّاً وثوقيّة فولني، إلى درجة الادعاء بامتلاكه صوت الحقيقة. يقول: ليست للحقيقة المتواضعة مصادر هائلة من الأدوات الدرامية والروائية. (1: 337).

تجعلُ محاولة نرفال في تجاوز الممارسة الخطابيّة لطائفة من الأسلاف روایته عن الرحلة متنسبة إلى نمط سلفي آخر من التمثيل. إذ يكون الرحالة، في حقل الخطاب الاستشرافي، مندغماً في ثانياً علاقة بنوية. وما من مناص له، آنذاك، من سلطة الأب؛ الأب الرمزي الذي يحدّد قانون التمثيل. إنَّ محاولات الذات القليلة في قهر سلطة هذه الشخصية المتسيدة هي بالضبط ما يربطها مع هذا القانون بوتاق من التبنيِّ. فإنكار سلطة شاتوبيريان يعني الاعتراف بمذهب فولني. ويؤشر رفض التأثير الأبوي، بصورة مشابهة، على تأكيد سلطة إدواردلين، وهكذا دواليك.

ولنقل بوجازة: ليس ثمة «خارج» لخطاب الاستشراف. فأأن تكتب عن الشرق يستلزم، لا محالة، علاقة تناصيّة يعتمدُ فيها النص «الجديد» في اقتصاده التمثيلي على نص سابق بالضرورة. إذ لا تتوسّط النصوص الاستشرافية التي قرأها نرفال رغبته في الشرق فحسب. بل إن ممارسته الخطابيّة مشروطة بمعفاهيم واستراتيجيات الأنماط الرسمية أو المتسيدة للخطاب الذي يحاول نصُّه التمايز عنه.

ولكن، إذا كان السار دلدي نرفال يتبع مذهب فولني في الانغماس. فهو لا يفعل ذلك، دائماً، ليمثل «الواقع» الفج للتجربة الشرقية أو تأثيرها في كتاب رحلة منظم كما فعل سلفه فولني. بل للانغماس، بفاعليه أكبر، في مبدأ المتعة الذي يصاحب الثقافة الشرقية. فقد دشن نرفال، كما أرى، تقليداً متعملاً في الاستشراق يرى في السفر إلى الشرق خروجاً ماتعاً من الواقع المأثور للوطن الأوروبي؛ تلك الرحلة التي سوف تخفف من الضجر الثقافي المصاحب للحياة اليومية. وليس اتفاقاً أن الاستخدامات المبكرة لكلمة «سائح» وردت في كتاب نرفال. وسوف أعود إلى ذلك في الفصل الثاني. فقد عد نرفال فرنسا «أرض البرد والعواصف». وكان مدفوعاً في ارتحاله إلى الشرق برغبة في قضاء «بعض الأيام الرائعة وسط مناظر الشرق الساطعة». (2: 363). ونحن نواجه مع نرفال شكلاً من العفوية المتعية التي تجعل المستشرق الجاد رجلاً ينشد المتعة. بما يشخص لوناً من ألوان الانغماس الذاتي غير المالي بإعادة إنتاج صورة ناجزة⁽¹⁾. بتضاد كبير مع حاجة الصحفي لإعداد تقرير حول رحلة استكشافية. ولقد كان نرفال، الرحلة الحديث في زمن شهد فورة خطابية، غير معنىًّ بالانخراط في

(1) - يسوق جين -ماري كار نقطه مشابهة حول أسلوب نرفال في الترavel في كتابه: Voyageurs et ecrivains français en Egypt (Cairo: Imprimerie de l' Institut Francais d' Archeologie Orientale, 1956):

فهو يصنف نرفال كراسل حقيقى يضطلع برحلة استكشافية، ويصفه في الآن ذاته «كمتسكع لطيف وأحمق لبق لا يغادر إلا ليترك مسحة من الإلهام».

الفاعلية الخطابية المتصلة «بصناعة المعنى»، بقدر ما هو منشغل بالسعى نحو رغبة عطشى للانخراط في مخزون الصور الشرقية والمشاركة فيه. ويتبدى نرفال، بهذا المعنى، سلفاً للأثر وبوولوجيي المحدثين. وقد كتب بعد أن أمضى شهراً من التسкуع الليلي في إسطنبول قائلاً: «لم أشاً أن أمثل إسطنبول الموشأة بالألوان. فقد تم تصوير أمكنتها ومساجدها ومنتجعاتها وشطآنها مرات عديدة. فما أردته، ببساطة، هو إعطاء فكرة عن التطاويف في شوارعها وميادينها في رمضان» (2)؛ وحين يواجه الرحلة بالإنتاج الخطابي المفرط، فإنه يهجر الممارسة التمثيلية معتراً بجمليات الصمت ومتعة المشاركة. إذ تبني قوة التمثيلات السالفة الذات عن تصوير المدينة الشرقية عوض رفدها.

ولهذا، فإن رواية نرفال حول رحلته إلى إسطنبول ليست تمثيلاً وإنما تصوير. ويعني هذا القول: أنه عوض تأطير ما تراه الذات، فإن السرد يزج بها داخل أية صورة ينشئها. فيغيب المسافة بين الذات الملاحظة والموضع الملاحظ⁽¹⁾. إذ يحول شهر رمضان؛ الذي ينتهي صوم نهاره باحتفالية ليلية، الغرائب إلى حالة كرنفالية، حين تغيب المسافة بين الذات الملاحظة والآخر الملاحظ. ويغدو كل واحد مشاركاً في مشهد ليلي. ويمضي ساردنرفال؛ الذي يرتدي زيًّا تاجر فارسي وتقبله

(1) - فيما يتصل بالمناقشة القصيرة التي أعقدها هنا حول التمثيل والتصوير، انظر رولان بارت 90- Le plaisir du texte (Paris: Points- Editions du Seuil, 1973).

المدينة المسماحة كلياً، معظم وقته في المقاهي. مُسلماً نفسه للمباحث الليلية في المدينة الشرقية، بل يزعم السارد أنه استمتع «بالحكايات الرائعة التي كان يرويها حكاوون محترفون» بأسلوب شائق. ويوجّي هذا الزعم الصادر عن رحالة لا يتكلم العربية، برغبة عميقة في تغريب الذات Self-exoticism؛ أو الرغبة في أن يغدو «آخر» كما كتب على واحدة من صوره (2: 233).

يروي «ليالي رمضان»، بما هو نصٌ للذة، للذة الذات المتحققّة عبر إعادة إنتاج موضوع الرغبة. مثلاً في القصة عينها. أمّا العمل الطويل المفعم بالتشويق؛ تاريخ ملكة الصبح وأمير الجان سليمان، فهو، وإن كان مُستمدّاً من مصادر أدبية، يشطر الممارسة التمثيلية للذات المستشرقة حين يغدو سرداً الرحّلة حكاية متخيّلة متجرّدة من المضامين الأيديولوجية للخطاب المنتج حول الآخر. ولا نقع، هنا، على ادعاء بتمثيلات «واقعية»، ولا رغبة في إنتاج صورة مؤطّرة لواقع يمكن إثباته، بل علامه على الغرائب، إذ يغدو كل شيء في الشرق حكاية يندمج بها حتى واقع الذات المتكلمة.

«حقيقة» المستشرق

بينما أفعم حكاوو إسطنبول سارد نرفال بالبهجة، فقد ملأته أحجّة نساء القاهرة بالإحباط وشعور قوي بالحرمان. ولقد قدّمت الذات المستشرقة إلى مصر ظناً منها بأنها «أرض المغامرات»؛ ذلك

الوهم الذي حطّمته المدينة. متهاها ونسائها غير المبدولات. يقول: «أصابني، ليلة وصولي القاهرة، حزن وإحباط عميقان. فبعد ركوبى البغل لساعات قليلة بصحبة الترجمان، تُمكنت من إقناع نفسي أننى سأمضى، هناك، الأشهر الست الأكثر إملاً فى حياتي، في الوقت الذى أعدّ فيه كل شيء لأمكث المدة كاملة لا ينقص منها يوم واحد. وسألت نفسي، هل هذه هي مدينة ألف ليلة وليلة وعاصمة الخلفاء الفاطميين والسودانيين! ما الذى يتنتظره المرء من هذه المتأهة المضطربة التي ربما بلغت من الكبر ما بلغته باريس وروما؟ وما الذى يرتقبه من قصورها وجوامعها التي تبلغ الألف؟ يبدو المرء وكأنما يسافر في الحلم إلى مدينة من الماضي لا تسكنها إلا الأشباح التي لا تخفي مواتها. فكل حارة؛ محاطة بأسوار مستندة ومغلقة بأبواب ثقيلة تحاكي نظيراتها في العصور الوسطى، وما زالت تحملُ الملامح ذاتها التي عرفتها زمن صلاح الدين». (1: 151).

تجسد هذه الفقرة التصور النمطي الاستشرافي حول الشرق بوصفه كياناً جاماً، ولكنها متهالك بصورة لا مرد لها. غير أنَّ ادعاء نرفال المتعلق بالتبالين بين واقع الشرق ومخزون الصور الاستيهامية في ألف ليلة وليلة تشير إلى الطبيعة المحاكائية للرغبة في الشرق. وتؤسس الحكايات الفلوكلورية لألف ليلة وليلة مخيالة استشرافية يغدو بها إمكان مكان آخر واقعاً. غير أنَّ مواجهة الذات المستشرقة مع الواقع لا يمكنها أن تكون إلا تجربة عسيرة. ذلك أنَّ رويتها تتوسط

الحقل الرمزي «للحقيقة» الثقافية التي أمدته بصورة المدينة المتخيلة. فالحكايات الاستيهامية في ألف ليلة وليلة؛ الذي أُريد للمستشرق أن يراها تمثيلاً « حقيقياً » للواقع الشرقي، تأتي في موقع بين السارد والواقع المباشر. كاشفة الطبيعة المحاكاتية للأول. فالتناص يسكن، دائماً، خيال الذات كلما سافرت في الشرق. ويعرف سارد نرفال بهذا في غير موضع. يقول: تعبّر حكايات ألف ليلة وليلة، جميعها، رأسي منذ نزولي بالقاهرة. وأنا أرى في أحلامي كل الشياطين والعلاقة التي أطلقت من عقالها منذ عهد سليمان. (1: 64). ولا يمكن أن تكون تجربة الذات المستشرقة ذات مغزى إلا عبر علاقتها بالسياق التناصي للحقل الخطابي الذي شارك فيه⁽¹⁾. وكما صاغ ذلك ميشيل جينريه بحصافة. « يتّم تلقي التجربة لدى نرفال » « أو تعاد روایتها » عبر القراءات المحفوظة في الذاكرة. إذ تأتي غاللة من النماذج الكُتبيّة والمعرفة الواسعة لتنتصب بين الذات والعالم. ويفدو من غير الممكن، تبعاً لذلك، تقدير وضعية المُحال إليه فيما إذا كان

(1) -Andreas Wetzel, « Decrire L' Espagne: refe'rent et realite dans:Le recit de voyage litteraire,» Stanford French Review 11.3 (Fall 1987).

تظهر هذه المقالة المثيرة للاهتمام الكيفية التي يستعيّر بها كتاب الرحلة حقيقته من الإحالات التناصية. رغم زعمه أنه يُمثل الواقع المباشر كما يراه إمام بصر الرّحالة. ويسوق سعيد نقطة مماثلة في الاستشراق حين يقول:- « ليس الشرق مكاناً بقدر ما هو موضوع. أي أنه مجموعة من الإحالات، وتوليفة من الخصائص تتأصل فيما يبدو بقول يستشهد به، أو قيس من نص، أو مرجع عن الشرق كتبه مؤلف ما. أو صورة خيالية شُكلها واحدٌ من السلف. أو أنه جماعٌ بذلك كله (177) ».

معاشاً أم مقروءاً؟ مباشراً أم نصياً⁽¹⁾؟ وهكذا، فالتمثيل الذي يقوم به المستشرق هو، دوماً، إعادة تمثيل للشرق وليس رواية الرحلة «وربما توجب على المرء أن يضيف أنه لا يمكن أن يكون» نسخاً مباشراً للواقع الذي تراه الذات الناطقة. فرواية الرحلة إما إعادة كتابة لنص سابق تستمدُ منه قوتها أو إعادة اختبار لنص متوهّم. وينهُ الرج بالذات داخل حقل الرغبة دائمًا عبر «دنس» الدوال ذات النصيّة المحسنة. ولا تكون رغبة الذات في الشرق، حينئذ، رغبة في الآخر. وإنما هي رغبة يحدّدها تناص استشرافي. وإذا أردنا صياغة ذلك على نحو مختلف قليلاً، قلنا: إن الرغبة في الشرق تتواتّط، اضطراراً، الرغبة الاستشرافية ذاتها. وعليه، فإنَّ التناص يورّط الرحلة في حقل علاقات السلطة الاستشرافية. فضلاً عن ذلك، فإنَّ القصص الاستيهامية للنص التوسطي تُظہِرُ، على نحو مفارق، التجربة «الحقيقية» وكأنها حلم ينقدُ فيه كل شيء نحو ماضٍ مراوغ.

وتُفقد القاهرة، في عالم الرواية المتوسطة هذه حضورها وتغدو «عاصمة ساقطة» و«قبراً شاسعاً» مثل سكانها الذين يظهرون أشباحاً. وتجاوز القوى التمثيلية للتناص الرواية الخاصة للرحلة؛ إذ ينغمُر السارد لدى نرفال في الوهم المرجعي الذي يمشّكل علاقته المباشرة مع الواقع «المباشر». وتُمدُّ القوة الخطابية للتناصات الاستشرافية الذات المستشرقية، دائمًا، بالرواية المبكرة حول الشرق. فلا ينفكُ سارُدُ

(1) -Jeanneret, Introduction to Nerval, Voyage en Orient, 1: 22-23.

نرفال، إِبان إِقامته في القاهرة، يسائلُ واقعَةً «الواقع». فهو يسألُ مثلاً: هل كان ذلك جزءاً من الحلم أم الحياة؟ (1: 152). وإذا تتعجب من الحدود بين الواقعِ والخيالي، فإن أحلام الذات؛ التي تم استيعابها عبر قراءات الأخيرة المبكرة، تكتسبُ في الأخير وضعية الواقع. ويعيدُ سارِد نرفال الفصامي، من بداية الرحلة، التأكيد، بصورة مفارقة، على صحة رؤيته المتوسطة. يقول:

«لقد غادرتُ، أَسْفَاً، القاهرة القديمة. حيث تلمست الآثار الباقيَة للجني العربي. تلك القاهرة التي لا تُناقض الأفكار التي شكلتها عنها من خلال حكايات الشرق وتراثه. فلقد رأيتها غير مرّة في أحلام الطفولة، فبدت لي وكأنني مكتَت في تلك الديار دون أن أدرِي متى كان ذلك. فأعدت بناء قاهرتي القديمة وسط المقاطعات الصحراوية والجوانح المتداعية. وبدا لي كأنني أقفو آثار خطواتي القديمة... فقلت في نفسي: بظوافي حول هذا المخاطط واجتياز هذا الباب سوف أرى شيئاً بعينه... وقد كان ذلك الشيء قائماً هناك. وهو واقعيٌ وإن كان خراباً». (10: 296).

تنطوي هذه الملاحظات، بعد كل شيء، على أهمية لما تمثله من شهادة على القوَّة الرمزية للتناص الاستشرافي الذي أوَّل الرحلة إلى الشرق فرآها استيهاماً طفوليًّا. وتغدو تجربة الرحلة، بالتبيّنة، رؤية معادة لما رأاه في أحلامه. وتفضحُ هذه الفقرة الانشطار الإيديولوجي في هذه الرؤية المتوسطة. إذ تغدو الذات الناطقة مفتربة عن تمثيلها

الخاص. وما ذاك إلا لأن نقل خطاب الاستشراق الرسمي يجبرها على تأكيد السلطة التي ورثتها عن سلفها دون اعتبار لإضمارات هذا التأكيد بالنسبة للاقتصاد السردي. إذ تظهر ما تقوله هذه الفقرة؛ المناقضة لتأملات السارد لدى وصوله القاهرة، آثار الانشطار بين الذات وخطابها. وتصبح الأشباح الناجي الوحيد من الروح العربية. وتستحيل ألف ليلة وليلة مصدرًا موثوقاً عن الشرق. وتشخص مرات القاهرة المتاهية والموحشة صوراً مألوفة زارها في أحلام الطفولة. فكما تَظْئِنُ الذات أنها تتأثر آثار دروبها القديمة، يقتفي سارد نرفال آثار التمثيلات النصية المبكرة، وليس هذه الارتكاسات متناقضة كليةً إذا ما أخذنا بالاعتبار الطبيعة الانشطارية لاقتصاد السرد. فهي توكيدية في تشريعها الوعي بالتناص التوسيطى، بينما تعزّز، في الآن ذاته، الانطباع الأول للرحلة؛ مُثلاً في رؤية القاهرة عاصمة دارسة حيث الأبنية المتداعية والأخشاب المتعفنة. فلا يزال السارد يشعر وكأنه يسافر في الحلم، في حين تظل تجربة الذات تجربة إحباط وبؤس. ويتجدد الانشطار، وإن بدا هذا مفارقاً لبداهة الأشياء، ضرباً من الاتساق في خطاب نرفال. ذلك أنه يسبغ صفات طبيعية على ما افترضه النص اختلافاً. ولسوف أعود للوظيفة الإنتاجية للهوية المنشطرة. لكنني أريد في هذا الموضع أن أتناول مضمون الرؤية التوسيطية لدى الرحالة.

توفّر الوظيفة التوسيطية للتناص القائم بين الرحالة والآخر شروط

الرغبة. ففي المقام الأول: تُسْتَشَارُ رغبة الذات في الشرق بتمنّع المدينة الذي يحجب الرؤية عن هذه الذات. إذ ينطوي الكبت، هنا، على وظيفة إنتاجيّة ولهذا السبب، يخبرُ السارد القاريء أنه يتلو المكوث في القاهرة لبعض الوقت لكي «يرفع ركناً من الحجاب الثقيل للآلهة إيزيس»، فالحجاب الشرقي لا يلغى رغبة الذات، بل يستثيرُ فضول الرؤية لديها لتجاوز ما يعيقها. ويحلو هذا اعتراف الرحالة ذاته حين يقول: «إنَّ المخلية تنتفع من تَسْتُر الوجوه النسوية الذي لا يحجب جميع مفاتهنَّ». (1: 150). فينبغي لموضوع الرغبة أن يكون غائباً أو أن يكون غير مبذول في البداية لكي تستكشفه الذات⁽¹⁾، إذ يفضي حجاب المرأة الشرقية إلى ضرب من فقد والغياب أو تواري الموضوع مما يثيرُ لدى الذات الرغبة في التوحد مع الآخر. وكما أبان «لakan» فإن الرغبة تعني الدفاع والمنع في آن⁽²⁾. فالحجاب يدلل، بالنسبة للمرأة الغربي، على المنع الذي

(1) - Three Essays on Theory of Sexuality, trans, James Strachey (New York: Basic Books, 1962),.

يظهر فرويد في هذه المقالة العلاقة الالزمة بين حجب الجسد والرغبة الجنسية مجدلاً أن «الحجب المتواصل للجسد الذي يترافق مع الحضارة يبقى الفضول الجنسي متقططاً». غير أنَّ ملاحظات نرفال حول الوظيفة الإبروتوكيلية للحجاب تبدو استساخاً للبلاغيات التي نشر عليها في رومانسيات القرن التاسع عشر الرومانسيَّة. وهي تتسمi لهذه البلاغيات أكثر من كونها عبارة تتحدثُ عن الوظيفة التلصصيَّة في الجنسانية البشرية.

(2) – أعاد هنا إلى عبارة «لا كان» في:

يتحكم الرغبة بوضعه حداً لمعته. كما يستثيرُ الذات جنسياً بما ينكشف من مفاتن النساء. «فالأيدي الجميلة ترددان بالخواتم الغربية والأساور الفضية. ويتفق أحياناً أن تتحسر الأكمام الواسعة عن الأذرع المرمية الشاحبة وتنطوي تحت الكف. أما الأقدام العارية المثقلة بالخلافيل فتنتفصل عن البابوج في كل خطوة تخطوها مرددة توقيع الخواتم الفضية حول الكواحل. وهذا ما يتاح للمرء أن يعجب فيه، أو يخمنه أو يثير استغرابه أو يستكشفه دون أن يثير سخط العامة أو أن تلحظ المرأة ذلك». (1: 151). مما يضاعف دوال الرغبة هو تواري الجسد. مما يجعل كل شيء، من يدي المرأة المحجبة إلى الخلي التي تزيّن جسدها موضوعاً جزئياً، بما يbedo كناية عن الرغبة التي تكرّس محاولة الذات في ملء الفجوة الكامنة في سلسلة دوال الرغبة لديها، وهي تشبع حاجتها للتلصّص. وتمثل هذه الحاجة بحد ذاتها بديلاً مجازياً لرغبة الذات التي لا ترتوي. وتبدى هذه الرغبة، إذن، ضرباً من الإنكار، وهوية ذات بناء سلبي بقدر ما يغدو التواري سبباً وشرطًا للرغبة.

أما ثانياً، فإن امتلاء دوال التناص؛ التي حدّدت الآخر، منذ البداية،

=«Subversion du sujet et dialectique du desir dans l'inconscient freudian»:

Le de'sir est une defense defense d'autre passer une limite clans la jouissance» (Ecrits, 188)

إذ الوظيفة الرمزية للحجاب، بما هي تمثيل للإخصاء، تجعل الذات مدركة للإحباط الذي يتحكم رغبتها.

بوصفه حقل رغبة واستيهاماً، فيكشف فراغ المدلولات في مواجهة الذات مع الواقع. في بينما يظهر الشرق في التناص ممتلكاً للموضوع المرغوب فيه، يظهر الآخر الشرقي، في الواقع، وقد أعزوه موضوع الرغبة. إذ تشير التأملات الكثيبة للسارد حول وصوله وارتحاله إلى اكتشاف هذا العوز ممثلاً في تبديء الشرق فضاء خاويأً، ومصر أرض أحلام وأوهام. أما القاهرة المتوجهة فتقبع تحت الرماد والأتربة. (1: 151، 296). وتبدأ رغبة الذات في الشرق بالتشكل في الفجوة بين «واقع» الشرق الذي يتجلّى لها عبر الأرتبة والغبار، وبين استيهاماته التي يحملها إليها الحقل الرمزي في التناص الاستشرافي.

إن التجربة المتعلقة بهذا الصدد الأنطولوجي هي ما يسوق الذات إلى إدراك هوية رغبتها بوصفها عوزاً أو غياباً. «ففي إفريقيا يحلم المرأة بالهند. تماماً مثلما يحلُّ المرأة بإفريقيا وهو في أوروبا. فما هو مثالي يسطع، دائماً، وراء أفينا الحقيقي». (1: 262). فالرغبة تكمن دائماً، حيث تكون الذات، في غيَّبِ ما لا يكاد يتحقق، حتى يشير إلى غيب آخر في سلسلة من الدُّوال التي لا تنتهي إلا بالموت. مما يقودُ الذات إلى تعريف الشرق المرغوب به بوصفه موتاً. وقد تمثل ذلك في الانطباع الأول للسارد الذي يرى مصر «قبراً شاسعاً». وكما في ملحوظته الأخيرة التي تقول: «إن سحر الموت هو الملحم الباقي في الطبيعة المصرية، فهو يعمل على صون التاريخ المذهل لما فيها وينقله للعالم». ويُظهر الانطباع الأول والملحوظة الأخيرة، بعيداً عن التكرار الواعي للصورة النمطية الاستشرافية، الإدراك

اللاوعي للموت الذي ترسو عليه سلسلة دوال الرغبة في الشرق (1، 146: 296). إنَّ الموت هو ما يصونُ رحلة الذات وينقلها عبر «دانس» الدوال. وهذا الغياب الأولى، تحديداً، هو مَا يستنهض سعي الذات نحو الفردوس الشرقي والبحث عن غيب يكونُ دائماً، حيث لا تكون.

السلطة الاستشرافية وتعسراتها

في حقل خطابي مشحون سياسياً مثل حقل الاستشراق، تحملُ الانشطارات السيكولوجية عند الرحلة والارتباطات السردية في النص الذي ينتجه، إضمارات سياسية واضحة. فتحن نقع هنا، أيضاً، على قسمات وترجُّحات وعلامات توكيدية وملامح تدخلية وحركات تحوُّل ونزاعات عائدة ومحاولات بنائية وتحولات قطائعية. إذ لا تُنتَج السلطة في «رحلة في الشرق» عبر استراتيجيات الإنكار، وليس لها وظيفة قمعية. بل تأتي نتيجة اختلاف انشطاري يقومُ على المستويين الذاتي والسردي. وما رغبة الرحلة في الشرق؛ التي وصفتها كرغبة محاكائية وظاهرة متوسطة بالنتيجة، إلا نتاج الاختلاف والانزياح في العلاقة بين المستشرق والآخر. وهي قوة هجينة تودع الريبة في لاوعي المستشرق، وتتيحُ إمكانات التمفصل المخواري بما تستولده من هويات وموقع إيديولوجية مختلفة. فيما يرى سعيد أنَّ: «كل تفسير

وبناء صيغ حول الشرق... هو إعادة تفسير وبناء له»⁽¹⁾.
 بيد أن كتاب نرافال «رحلة في الشرق» يظهر أن التكرار يتتجُّزء،
 دوماً، اختلافاً، وأن إعادة البناء تأتي بنتائج مختلفة ومعايرة. بل
 ومن الممكن أن تكون هذه النتائج ذات طبيعة انتقادية للفرضيات
 الاستشرافية. وللننظر على سبيل المثال إلى الكيفية؛ المبنية على مستوى
 واع وموضوعي محض (the matical)، التي قاد فيها التباين بين
 صور الآخر المتوجهة والموروثة من التراث الاستشرافي، وبين التجربة
 الشخصية التي قادت نرافال لمسائلة الآراء الأوروبية التقليدية حول
 الثقافة الشرقية. مثلاً في تعين الشرق «كأرض للمغامرات» ومرابح
 للحسية الشيقية ومنطقه لا يحكمها قانون حيث يغدو كل شيء...
 ممكناً. فقد كتب نرافال يقول بعد زيارته مزعومة قام بها إلى حريم
 نائب الملك في مصر:

«يقوم، هنا، واحدٌ من الأوهام التي يتوجّب على المرء أن يطرحها
 جانباً. وتمثلُ في ما يشيّع عن مباح الخرم وفحولة الزوج أو
 السيد، والنساء الفاتنات اللائي يجتمعن ليجلبن السعادة لرجل عينه
 «السلطان»، فالدين والعادات يشحنان هذا العالم المثالي الذي أغرى
 الكثير من الأوروبيين، فبنوا فهمهم للحياة الشرقية على قوّة أحکامنا
 المتعسفة، ولكن لا يليث هؤلاء أن يصابوا بالإحباط». (1: 268)⁽²⁾.

(1) -Said, Orientalism, P. 158.

(2) – لقد استقى نرافال معظم معلوماته عن الخرم في تأليفه لـ «Les Fermes du Caire» من كتاب إدوارد لين «المصريون المحدثون»، الذي رجع إليه مراراً وتكراراً. ومن جهته =

ويظهر الرحال، هنا، منقسمًا بين ناقد للفهم التقليدي للثقافة الشرقية ومؤازر نوستالجي لهذه الأسطورة. إذ إن وصفه للحرير بوصفه وهما «ممتلئاً بالبهاج» واستيهاماً «مثالياً» توحى، من جهة، بإحجامه عن هجر هذه الأسطورة.

بيد أن الحنين، من جهة ثانية، يمكنه من فك غوامض الأسطورة الأوروبية حول الحرير. كما أن إحالته إلى الأحكام الأوروبية المتغيرة توحى بوعي حواري يحرف سلطة الخطاب الاستشرافي، حين تنتُج رغبة الرحال النوستالجية في عالم الحرير الرومانسي موقفاً نقدياً تجاه الأساطير الاستشرافية التي قادته للاعتقاد بهذا الوهم. ويتقدّم السارد لدى نرفال خطوة إضافية يتجاوز فيها مشروعه في كسر الإيمان حين يخوض في مشكلة الاختلافات الثقافية التي يعدها مصدر سوء الفهم المتعلق بالجنسانية الشرقية. إذ «تختلف معتقداتهم ومسالكهم كثيراً بدرجة تجعلنا غير قادرين على الحكم عليهم إلا من منظورنا النسبي الفاسد. وإذا ما وعى المرء ما يجمع الرجل المسلم بنسائه من طهرية ووقار، فإنه سيلفظ جميع ما سطّره كتابنا في القرن التاسع عشر حول الوهم الشبقي». (2) 358. وتشبه هذه العبارة فقرة من كتاب عبد الوهاب بوحدية؛ «الجنسانية في الإسلام»، أكثر مما تشبه نصاً استشرافياً مثل «رواية

=يعيد كار إنتاج الخطاطة العامة التي وضعها سانت فرانسوا فراغنوت لاستعارات نرفال من لين.

رحلة». فلا يرفض السارد، في هذا الموضع، «الوهم الشبقي» كما صوره استشراق القرن الثامن عشر فحسب. وإنما يسائل أيضاً النزعة الجوهرانية الأوروبية في الحكم على الآخر تبعاً للقيم والنماذج الأوروبية، وهكذا يعقد نرفل ارتباطاً دقيقاً وأكثر هدماً «ورعا لاواعياً» بين الاثنين. ذاهباً إلى أن الاستيهام المتصل بالجنسانية الشرقية ما هو إلا إسقاط (Projection) لفساد أوروبا الخلفي وأحكامها المتعسفة. فهو يرى في ذلك سبباً لسوء فهم العلاقات الجنسية في الشرق. ويفيد السارد على دراية بأنه على الرغم من أن إسباغ الصفة الإيروسية على الشرق يتأصل برومنسيات القرن الثامن عشر، فإنَّ ما كرسها في القرن التالي تمثُّل في قوَّة الحُكم «Judgments» والتأنويل اللذين كانا في متناول الأوروبيين. ويعمل إدراك السارد للاختلافات الثقافية التي يعسر الجمع بينهما على مشكلة أية قسمة بين الذات والآخر تكونُ فيها الذات، دائماً، صاحبة الامتياز والتفويض.

ولكن بقدر ما تمثل هذه الإشارات الوعائية والموضوعية المتعلقة بالهدم ملحةً واحداً لإيديولوجيا متعددة الوجوه لنص مثل «رحلة في الشرق»، فإنها ليست، بحد ذاتها، حاسمة سياسياً. ذلك أنها تتعارض، موضوعياً، مع الملامح المؤكدة إيديولوجياً في النص المنشطر. مهما يكن من أمر، تغدو الإشارات الهدمية مهمةً إيديولوجياً إذا قرئت، تحديداً، بوصفها قوة انشطارية تحقق

ضرباً من الممارسة اللاواعية في تفكير المركبة لدى ذات النطق ومارستها الخطابية. وما يميز «رحلة في الشرق» تمييزاً قاطعاً - ويميز ذاته المتكلمة بطبيعة الحال - عن كتب الرحلة الاستشرافية المبكرة كائنٌ في طريقة التي يزج بها بالتفاعل المعقد للموقع المتغيرة إيديولوجياً وموضوعياً داخل الممارسة. تلك الموقع التي تقطع وحدة السرد والنظام الخطابي اللذين يطبعان الخطابات العلمية والرسمية للاستشراق. وتتحدى الأقطاب المتعارضة في نص نرفال ذي الطبيعة الازدواجية يقينية الذات الاستشرافية الرسمية وخطابها التوكيدية.

وتشير الملاحظات الختامية للسارد إلى النمط القطائعي في التمثيل. يقول:

«بم أخبرك يا صديقي؟ وما الذي يمكن أن يثير اهتمامك في هذه الرسائل المبعثرة والبلهاء التي تتوزعُ عنها مقتطفات من يوميات الرحلة والأساطير المجموعة كيما اتفق؟ غير أن هذا الاضطراب هو شرط صدقى. فما كتبته كنت قد رأيته وشعرت به. فهل كنت مخطئاً في الإخبار، على نحو ساذج، عن آلاف الحوادث الصغيرة التي درجت الرحلات العلمية والاستكشافية البهيجية على ازدرائها. وهل يتوجّب عليّ أن أدفع عن نفسي لما أبديته من إعجاب دائم بالأديان المختلفة في الأقطار التي عبرتها؟ أجل، لقد شعرت بأني وثني في اليونان، ومسلم في مصر، وكانت على مذهب الحلول بين

الدروز. ونذرْتُ نفسي لبحور نجوم كلدان السماوية» (2: 363). ويمكن أن تقرأ هذه العبارات الاستفهامية، بمستوى أول، بوصفها أسئلة بلاغية تعزّزُ زعم الذات الوعية بأنَّ ما أخبرت عنه هو تمثيل حقيقي لما وقع عليه بصرها في الشرق. إذ يشيرُ تأطير الجملة الدلالية بالجمل الاستفهامية في الفقرة الأولى إلى مركبة «إرادة الحقيقة» لدى المؤلف، التي ورثها عن فولني. وينصبُ السارد نفسه، هنا، ذاتاً ناطقةً «م موضوعية» تنتج تمثيلاً حقيقياً للشرق مستندًا إلى ما رأه هناك. كما يمنعُ إلخُ الراحلَة على ذكر التجربة السلطنة خطابه، جاعلاً من تمثيله رواية «حقيقية» عن الثقافة الشرقية. وتغدو الملحوظات الختامية، بهذا المعنى، ذات طبيعة توكيديَّة ومتوافقة مع الإيديولوجيات المهيمنة في الخطاب الاستشرافي.

غير أنَّ الكلمات الأخيرة للسارد يمكن أن تؤول، بمستوى آخر، بوصفها أسئلة واقعية تكشف، بصورة لاوعية، عن الريبة التي تحيط بالنص المنشطر وسارده المقصوم. ذلك أنَّ «رحلة في الشرق» نص مختلط ومبuther ومتناثر. كما تبرزُ ذات النطق لديه ذاتاً جماعية ومتناشرة. إذ تستدعي رواية نرفال عن رحلته توقعات تقليدية حول الشرق المتَوَهم، بينما تُستعرض في الوقت عينه طبيعتها الخيالية. ويتجلى هذا في ممارسته الخطابية التي تحاكي أسلوب العلميَّة الزائفَة لدى فولني، وهو يهزأ من جديتها في الوقت ذاته. فضلاً عن أن سارد نرفال يعيد تأكيد سلطة أسلافه المستشرقين، في حين يعمل

على مشكلتها بفضحه لجوانب القصور في روئتهم. يشكل «رحلة في الشرق»، كما أقترح، عتبة الاستشراق المنشطر. حين تجبر الرغبة في الشرق التعارضات والتوترات المكبوتة في إيديولوجيات الاستشراق الرسمي المسيدة على العودة، عرضياً «وفقاً نمط انتصالي» (Symptomatically).

وقد ولدت رغبة الرحلة المتأخر في الشرق «ال حقيقي» واكتشافه لغيابه، لوناً جديداً من الممارسة الاستشرافية التي تطبعها الأزدواجية واللايقينية. وما يتجاوز ذلك أهمية كامنة في انحراف السرد النرفي، بما هو موقع للانحراف الإيديولوجي، في المسألة الأساسية للعالم الأوروبي الممتلك للسلطة الأخلاقية والسياسية على الآخر. كما أنه يُشكّل، ضمنياً، سلطة التمثيل لديه. فنحن نواجه لدى نرفال، ربما للمرة الأولى، ظهور نمط تمثيلي ذاتي التساؤل تطمس فيه الحدود بين التخيّل والواقعي. مما أفضى إلى انهيار التمييز بين الرواية التوهمية للآخر والمقاربات العلمية والمؤسسة للشرق. ولنقل بوجازة: يمثل كتاب نرفال؛ رحلة في الشرق، موقعاً للانحراف الخطابي يتَرجَح، دائماً، بين حاجة المستشرق لتمثيل الآخر «موضوعياً»، وبين الإدراك المزعج لأباطيل التمثيل.

ولا يمكن موضع الرهان في نص نرفال في وعي السارد بذاته، كما يجاجح ميشيل جيرنييه، بل هو في هوية شخصية ذات أهمية

سياسية أكبر؛ وهي المستشرق. ومن الصحيح القول، أنَّ كل فرنسي عاش في القرن التاسع عشر كان مستشرقاً، تبعاً لما سطَّره هو جو في كتابه؛ «شرقيات». غير أنَّ الأثر التنافري للممارسة الخطابية لدى نرافال والمشكلة المتعلقة بالهوية المنشطرة لدى الذات الناطقة يتتجان، بما يؤديانه عبر الرغبة في الشرق، صدعاً أو لحظة «شاذة» في الخطاب الاستشرافي وفي موقع من يمتهن هذا الخطاب. وإذا كان الاستشراق، مثل غيره من الخطابات⁽¹⁾، يتمُّ ضبطه وتنظيمه عبر إجراءات مخصوصة تخلُّ ضرباً من النسق والوحدة اللذين يكتبان ازدواجياته وتناقضاته تحت قناعي الرزانة والثقة. فإن كتاب نرافال ينطوي على انفصالية ما لكشفه عن الانشطارات الإيديولوجية في الخطاب الاستشرافي، ويعمل على مفصلة القطائع في موقعها الإيستمولوجي. وتتبَّدِّي الاختلالات في السرد النرفي والنشطارات ذاته المتكلمة والارتياب الذي يحيط بخطابه «كوحدات تصدعية» تبعاً لتصنيف فوكو، أو قطائع صغيرة في النسق الخطابي للاستشراق. وهي تكبيكات تحول بعيداً عن نمط التمثيل المُتسَيدِ إيديولوجياً.

غير أنَّ القول بوجود انحراف في نمط الخطاب الاستشرافي الرسمي لدى نرافال لا يعني الزعم أنَّ نصَّه يمثلُ «خارجاً» بالنسبة للاستشراق. إذ لا تُوجَدُ قطيعة راديكالية أو مقاومة إيديولوجية

(1) -Michel Foucault L'Order du Discours (Paris: Gallimard, 1971).

خالصة في الممارسة الخطابية المتسيدة التي يمثلها الاستشراق. فالكتابة عن الشرق تقتضي، بصورة لا خلاص منها، الانخراط في الحقل الاستراتيجي المتصل بعلاقات السلطة فيه. بيد أنَّ هذا لا يعني أنَّ الاستشراق كلي الوجود بدرجات تجعل من الحال إحداث انزياح في استراتيجيات التمثيل المتسيدة لديه. أو أنه طعمٌ يغري الذات المثالى بالسعى وراء ثقافة مغايرة. بل إن الخطاب يرتكن في سلطته إلى العوائد الإنتاجية المتخخصة عن الخطابات المنشطرة كالمخطاب النرفاوى. ذلك أنَّ الهجنة، كما يجاجح هومي بابا، تمثل علامة على إنتاجية الخطابات المتسيدة. ولنلمس ذلك، مثلاً، في رغبة نرفال في الشرق التي تحرّفُ الرغبة الاستشرافية في المعرفة والسلطة، وتطرح أنماط تغيير بعينها في تمثيل الآخر الشرقي. غير أنَّ الاستشراق ينتج هذه التغييرات بوصفها جزءاً من نسقه الخطابي. وبالتالي، يعاد تضمينها في استراتيجيات التمثيل المتسيدة لديه. إذ تحفز الانزياحات والتحولات في النص المنشطر، مثلما هي الحال في نص نرفال، التغييرات في الخطابات الاستشرافية المتسيدة التي تتوسطه، وبهذا فإنها تسهم في العمليَّة الملحَّة لإعادة البناء الخطابي. فالخطابات المنشطرة، كما سوف أبين في الفصل السادس، تمثل نقطة «الإلاق» في النظام التواصلي للاستشراق. فهي تخلق أثراً مؤقاً من الاضطراب يعاون في النهاية على تحويل استراتيجيات الهيمنة الاستشرافية. ذلك أنها تكشف عن أوجه القصور في

النظام. إذ تعمّلُ عمليّة إعادة البناء في الاستشراق عبر المفاعيل المركبة التي تستولدها الهويات الهجينة والخطابات المزدوجة.

Twitter: @katab_n

الفصل الثاني

**من كتاب الرحلة إلى الدليل السياحي:
المستشرق بوصفه متفرّجاً**

تمثلُ التأملات السوداوية التي تتصدر «رحلة في الشرق» لنرفال مثلاً مبكراً على التحول الخطابي في أدب الرحلات الاستشرافية. فقد تحول من كتاب الرحلة إلى الدليل السياحي. يقول:

«لست أدرِي إن كنت سَعْنِي بتطواف سائِع يغادر باريس طوال شهر تشرين الثاني. فليست هذه اليوميَّات غير ترنيمة بائسة لمجموعة من العوارض. وهي وصف ركيك وتصوير يعززه الأفق وتغييب فيه روعة الماناظر: فيجدوا من المستحيل الإفادة من الآراء التي أُنجزت قبل الرحيل حول سويسرا أو إيطاليا، والتأملات السوداوية المتخيلة حول البحر، والشعر الغامض الذي يصف البحيرات، والدراسات المعقودة حول جبال الألب، وكل الوفرة الشعرية للمناخات الدافئة التي أورثت البرجوازية الباريسية حزناً وبؤساً لكونها لا تستطيع السفر أبعد من مونتيال وموترسبي». (55:1).

لربما مثلَ حنين نرفال إلى ذلك الزمان الذي كان فيه القيام

مغامرات «حقيقة» في أراضي مجهولة ممكناً، واستخدامه الازدرائي لكلمة «سائح»؛ التي لم تظهر في الفرنسيّة إلا عام 1816م، علامة على القطيعة الجينولوجية التي أصابت هوية المستشرق. فهما يعلنان عن غياب تدريجي للرحلة المغامر الذي اضطلع برحالة شاقة طلباً «لعرفة» جديدة ومواجهات رومانتكية وتجارب غرائبية^(١).

وقد جاء التطور الذي جرى على السفينة التجارية ليثور عملية الترحال إلى حوض المتوسط. كما زوّد إنشاء المستعمرات الأوروبيتين خطوط سكة الحديد التي تصل بين المدن الشرقيّة؛ مثل تلك التي تصل الإسكندرية بالقاهرة والأخيرة بأسوان في مصر، وخطوط سيميرين - إيدن وإسطنبول في آسيا الصغرى، الرحلة الأوروبيتين بالراحة اللازمـة التي تحتمـلـهم على القيام بـرـحـالـة طـوـيـلة عـبـرـ الشـرـقـ. وينضافـ إلى ذلك «استقرار» الوضع الاجتماعي والسياسي في الشرق بـأثرـ من احتلال فرنسا للمغرب والوجود البريطاني في مصر والهند واستخدام الإسكندرية معـبراً إلى الهند. فضلاً عن انتهاء الصراع التركي اليوناني

(١) - ينـأـيـ نـرـفالـ؛ السـائـحـ، بـنـفـسـهـ عـنـ الاستـشـارـاقـ بـوـصـفـهـ مـارـاسـةـ تـنـاصـيـةـ تـنـصـلـ بـنـمـطـ مـسـنـودـ وـرـفـيعـ مـنـ التـرـحـلـ الذـيـ يـمـنـعـ الرـحـالـ مـنـ الـاتـصالـ بـالـوـاقـعـ المـوـصـوفـ، هـنـاـ، بـالـفـقـرـ وـالـحرـمانـ لـاحـظـ فـيـ هـذـاـ السـيـاقـ اـسـتـعـمـالـ نـرـفالـ المـضـطـرـدـ لـكـلـمـةـ «ـبـلـاـ». وـلـاـ يـمـكـنـيـ الـقـيـامـ، هـنـاـ، بـقـرـاءـةـ قـرـيـبةـ لـهـذـهـ الـفـقـرـةـ أـشـيرـ بـهـاـ إـلـىـ اـرـدـواـجـاتـهـاـ. بـلـ يـتـحدـدـ هـدـفـهـ بـعـنـاقـشـةـ تـضـيـوـهـاـ.

انظر :

Ross Chambers, «voyage et écriture: le premier chapitre du voyage en Orient», cahiers de la Société Gérard de Nerval 8 (1985): 12-25.

في عام 1828م. مما وفرَّ الأمان الضروري للصناعة السياحية. وعلى الرغم من أنَّ البرجوازي الباريسي العادي لم يستطع القيام برحلة تتجاوز مونتريال ومونتمرتونسي؛ اللتين مثلتا متجمعتين عظيمتين في فرنسا القرن التاسع عشر، فإنَّ تحسُّنَ شروط السفر جعل الرحلة إلى الشرق أكثر يُسراً وأقصر زماناً وأكثر عملية وفاعلية بعد أن كانت مغامرة شاقة ومتطلبة وطموحة. وهكذا، فقد ولدَ هذا تدفقاً مضطرباً للسياح الأوروبيين إلى الشرق. وإذا كان على الرَّحالة أمثال نرافال وفولني أن ينفقوا ثروة طائلة لتغطية رحلتهم إلى الشرق «كما فعل الأخير حين أُنفق معظم ميراثه على رحلته الشرقية». فإنَّ التسهيلات المستحدثة أتاحت لتلك الفئة من الرحالة العاديين السفر إلى الشرق. فلقد أخذت رحلة فلوبير إلى الإسكندرية ثمانية أيام في حين أخذت رحلة نرافال خمسة عشر يوماً لخمس سنوات خلت⁽¹⁾.

وتشخص تأملات نرافال الأولى في «رحلة في الشرق» إضاءة، أيضاً، بما هي إحالة نقدية لتشكيله خطابية جديدة؛ هي الدليل السياحي⁽²⁾. ويعِينُ نص نرافال، إذا ما استعرضنا توصيف بارت للدليل

(1) -Jean-Claude de Berchet, *Introduction, le Voyage en Orient* (Paris: Robert Laffont, 1985), 10 Daniel J. Boorstin, *the Image* (New York): Atheneum, 1975) 77-117.

(2) – يستعمل نرافال في «رحلة في الشرق» الإحالات التناصية إلى الأدلة السياحية بوصفها طريقة في معايرة نفسه عن أسلافه من ألفوا كتب الرحلات مثل شاتوبريان في كتابه = «Voyage en Orient»، وكتاب لمارتين «Itineraire de Paris a Jerusalem»

الأزرق في كتابه *أسطوريات*، الجنس الجديد؛ «الدليل السياحي»، بوصفه تمثيلاً فقيراً ومفرغاً من الوعي الجمالي فضلاً عما يجسّده من صورة ثرية: غاب فيه الأفق الشعري الذي ميز سلفه «كتاب الرحلة»، وسرداً غائماً أعزّته المغامرات البطولية الرومانسية. وهو عاجزٌ عن تصوير تأمّله الكثيب حول البحر والنباتات الشاعرية في الشرق تصويراً ملائماً.

ويُشيرُ ارتياب نرافال بأهمية تحواله بالنسبة إلى القارئ إلى تلك النظرة التنموية السائدة عن الدليل السياحي بوصفه تمثيلاً جافاً وسطحياً «إن لم يكن سوقياً»، يقوم على خدمة البرجوازية الكسولة التي كانت كما يحاجج رولان بارت؛ تتمتع فيه بنوع من الغبطة الوليدة لدى شراء الجهد والاحتفاظ بصورته وفضيلته دون أن يصحب هذا شعور بمشقة هذا الجهد وعسره⁽¹⁾.

وإذا كانت ميزات السائح والدليل الذي يقوده عبر الرحلة دقيقة، جزئياً، لكون السائح أكثر سلبية وأقل انحرافاً في المغامرة

= أما استخدامي المصطلح «التشكيل الخطابي» فإنه مستقى من مناقشة فوكو لـ«الانتظامات الخطابية» في كتابه؛ «أركيولوجيا المعرفة». إذ يستعمل فوكو هذا المصطلح ليصف «نظام التبعثر» في عبارات الخطاب مثل؛ «الطب والنحو والاقتصاد السياسي» والانتظامات القائمة بين مواضعها ووظائفها ومفاهيمها... إلخ.

(1) -«Une sorte d' euphorie toute fraîche à acheter l'effort, à en garder, l'image et la vertu sans en subir le malaise» from Roland Barthes, *Mythologies* (Paris: Points-Editions du seuil, 1937, New York: Hill and Wang, 1983). Pp 122-74.

البطولية، ولأن الدليل السياحي منتج من منتجات النزعة الاستهلاكية البرجوازية، فإن هذه الميزات تبدو إشكالية جينالوجياً. ذلك أنها تتجاهل الوضع التاريخي الذي سبب وجودها. وعلى القرض من زعم رولان بارت الذي يرى في الدليل السياحي: «برهاناً على عقم الوصوفات التحليلية التي ترفض التفسير والفينومولوجيا معاً»، تنهض الطبيعة «المعلوماتية» للدليل السياحي تحولاً مهماً في أدب الرحلات. وهي تخدم الحاجات الراهنة لبنية السلطة التي تسنده⁽¹⁾. (75) ومهما يكن من أمر، فإني لا أقصد أن أترافق عن الدليل السياحي أو السائح كما فعل دين ماكنيل وجوناثون كولر وغيرهما⁽²⁾. فما أريد قوله في هذا الفصل هو أنه بينما يُشكّلُ خطاب السياحة سلطة المستشرق، فإنه يعيد توريط تلك السلطة في زمرة جديدة وأكثر تعقداً من علاقات السلطة بين السائح الأوروبي والشرق. إذ تنتسب قراءتي للأدلة السياحية في فرنسا أو واسط القرن التاسع عشر، بهذا المعنى، إلى تلك

(1) -«Le Guide Bleu témoigne de la vanité de toute description analytique, celle qui refuse à la fois l'explication et la phenomenology (Barthes, Mythologies, 123).

(2) -Dean MacCannell, *The Tourist: A New Theory of leisure class* (New York: Schocken Books, 1976): Jonathan Culler, «Semiotics of Tourism,» *American Journal of Semiotics* 1.1-2. (1981): 127-40; also Nelson H.H. Graburn, «Tourism: The sacred Journey». in *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, ed. V. Smith (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977).

الطائفة من النقاد الاجتماعيين أمثال؛ سوزان باك -مورس ودينسون ناش وآخرين ممَّن تحدُّد مساجلتهم بالفكرة التي تقول إن السياحة «في العالم الثالث»، تمثِّل امتداداً للهيمنة الثقافية التي تمارسها الأمم الصناعية^(١). غير أن مقصدي يتحدَّد، على نحو أدق، برسم التشكيل الخطابي للدليل السياحي بما هو غط خطابي سائد في أدب الرحلات في كل من فرنسا وإنجلترا أو واسط القرن التاسع عشر. وسوف أتناول مجموعتين من الأسئلة، بينما أقوم بقراءة اثنين من الأدلة السياحية اللذين ينهضان مثالين على الدليل السياحي الاستشرافي المبكر وهما؛ «دليل في الشرق» لـ «كوتبيه» وكتاب «المسافر إلى الجزر الأيونية» واليونان، وتركيا وأسيا الصغرى، وإسطنبول». لـ «جون موريه». وتدور المجموعة الأولى من الأسئلة حول الكيفية التي مايز بها الدليل السياحي نفسه، بما هو تشكيل خطابي جديد، عن جنسه السالف؛ كتابُ الرحلة. وكيف يكون بمقدور المرء وصف حقله الخطابي وتعالقات عباراته؟ أو ما القواعد التي حكمت تشكيله في السياق

(1) -Susan Buck-Morss, «Semiotic Boundaries and the politics of Meaning:

Modernity on Tour. A village in Transition, «in Ne Ways of knowing: The science, society, and Reconstructive knowledge, ed. Marcus G. Raskin and Herbert. Bernstein (Newark, N. J: Rowman and little field, 1987) 203; Dennison Nash, «Tourism as a form of imperialism, «in Smith, Hosts and Guests, 33-47; see also Davydd J. Green Wood, «Culture by the pound: an Anthropological perspective in Tourism as cultural Commoditization, «in Smith, Hosts and Guests, 1129-38.

التاريخي لغيره من الخطابات الاستشرافية التي سادت أو واسط القرن التاسع عشر؟ أما المجموعة الثانية من هذه الأسئلة فتتجلى في السؤال عن الإضمارات السياسية والتاريخية مثل هذا التحول الخطابي؟ وكيف يتراكم هذا التحول، تاريخياً، مع التغيرات والاحتاجات المتعلقة ببنية السلطة التي تسنده وتنتفع منه. وهل يمثل الموقع الإيديولوجي لهذا الخطاب موقعاً «تعارضياً» أم «توكيدياً» في علاقته بالسياق العام للاستشراق وحقل علاقاته السلطوية.

التشكيل الخطابي: الكفاءة النظرية

لا يوحى القول بحلول تشكيل خطابي جديد؛ هو الدليل السياحي، محل كتاب الرحالة أن هذا الأخير قد اختفى بالضرورة، ولا يعني كذلك أن خطاباً جديداً قد انبثق، بصورة مفاجئة، وأقصى جميع الانتظامات الخطابية «والصيغ العبارية» الخاصة بكتاب الرحالة^(١). إذ يستلزم تشكيل خطابي جديد عوداً وتكراراً للتشكيل خطابي سالف. وقد جلى فوكو هذا في مؤلفه؛ حفريات المعرفة، نقرأ:

«عندما نقول إن تشكيلة خطابية ما تحل مكان أخرى، فإننا لا نعني بذلك أن عالماً بكامله من الموضوعات والعبارات والمفاهيم

(١) - يعني مصطلح «الصيغ العبارية»، تبعاً لفوكو، كل السمات والقضايا التي تحدد وظيفة الذات المتكلمة. وهي تتراوح من المادة الأتوغرافية إلى الوصفات الكمية للمتكلم. وسوف أناقش هذا الأمر بتفصيل أكبر لاحقاً، حين أعقد مقارنة بين الدليل السياحي وكتاب الرحالة.

والخيارات النظرية الجديدة انبثق بصورة مكتملة القوة والتنظيم داخل نص يُنصب هذا العالم، ويرسي دعائمه مرّة واحدة وإلى الأبد. بل يعني أن تحوّلاً عاماً طرأ على العلاقات، دون أن يصيب بالضرورة كل العناصر، كما أن القول بأن العبارات أمست تخضع لقواعد تكوين جديدة، لا يعني أن سائر الموضوعات والمفاهيم والخيارات النظرية، قد اختفت. إذ عقدورنا، على النقيض من ذلك، وصف ظواهر الاتصال والعودة والتكرار وتحليلها انطلاقاً من تلك القواعد الجديدة»). (173)

لا ينبغي النظر إلى التحول من كتاب الرحلة إلى الدليل السياحي بوصفه تغييراً تحويلياً في الممارسة التمثيلية للاستشراق فقط، بل بصفته تكراراً خطابياً أيضاً. إذ إن هذه الأنماط المضطربة من الانفصال والتكرار هي ما يتبيّن إمكان مضاعفة العبارات وتبعثرها. فيما تعيد هذه الأخيرة تعزيز الاستشراق بوصفه خطاباً رسمياً مرفوداً بسلطة تمثيل آخر الأوروبي. ذلك أن الاستشراق يعتمد، كما حاججت في مقدمة الكتاب، في سلطته على مبدأ القطيعة.

وعلى الرغم من ميزة الدليل السياحي نفسه عن كتاب الرحلة، واقترانه تحولاً عاماً للمارسات الخطابية في سياق ترسيم تشكيلته؛ مثيلة في أنماط العبارات، وقواعد قسماتها وتصنيفاتها الجديدة، وما إلى ذلك. فإنه يفعل ذلك تبعاً لعلاقة تعايش مع الخطاب السالف حين يعيد إنتاج عناصر ومفاهيم مشابهة. إذ يمنح الجسم الكبير من

المعرفة؛ المستعار من كتب الرحلات الاستشرافية، الدليل السياحي «حقل حضور» مثلاً في العبارات المستعارة من حقل معرفي آخر في خطاب عينه. ويتجلّى ذلك في اقتباس الدليل السياحي العبارات من الرحلة السابقين جاعلاً منها جزءاً من جهازه المعلوماتي. ومعترفاً بها، استباعاً، بوصفها تمثيلات حقيقة للشرق. ولنلمس ذلك لدى كونيه الذي يفتح فصله المكرّس لمصر باقتباس طويل من كتاب فولني؛ الأطلال. وهو يتبعه بوصف طويل «المصر الرائعة» ضمّنه صوراً من الملحوظات التاريخية والدينية التي دونها رحالة آخرون من أمثال شاتوبريان ولamaratin. ويشتمل دليل موريه، بصورة مشابهة، على اقتباسات من كتاب؛ أنا ستاسيوس، لـ «توماس هوبز» وكتاب؛ رحلات وبحوث في آسيا الصغرى لـ «السير تشارلز فيلوز» وكتاب؛ تأملات حول إسطنبول لـ «جوزيف فون هامد» وكتاب؛ قصائد شرقية لـ «اللورد بايرون». وهكذا، يُحثُّ السائح، دوماً، لاختبار الشرق عبر السرود الاستشرافية المبكرة. فما يبررُ النظر إلى ميناء إيفوسوس ماثلًّا في وصف بايون الرومانيكي له. فيما تستجلب سوريا تأملات لامايرتين الدينية حول الشرق. أما التاجر الشرقي المتّجول فإنه يذكّر السائح بذلك النمط من الشخصيات الذي نقع عليه في سفر التكوين وهكذا دواليك.

الصيغ العبارية للدليل السياحي

ظهر الدليل السياحي الاستشرافي بصورة متزامنة تقريباً في كل من فرنسا وإنجلترا أواسط القرن التاسع عشر. فقد ظهر أول ما ظهر، كما يشير جين-كلود بيريه، دليل مارشيو؛ السفر من باريس إلى القسطنطينية عبر سفينة تجارية. 1839

ثمَّ ما لبث أن تبعه دليل كويتيه الأكثر عمليةً عام 1846م، وهو دليل في الشرق. وتوالت إثره سلسلة من الأدلة التي قام بنشرها جوان في عام 1861م. أما في إنجلترا فإن الناشر؛ جون موريه منح حقاً حصرياً في إصدار الأدلة السياحية. وقد انتمت هذه الأدلة إلى الفئة الخطابية ذاتها وتبواً موقعاً إبستمولوجيًّا ممايلاً لما كان يُدعى بالكتب الزرقاء؛ وهي التقارير التي كانت تصدرها الحكومة البريطانية حول الأحوال الاجتماعية المحلية. وبكلمات أخرى، تُعدُّ هذه الأدلة السياحية قوامات نسقيةً من المعرفة الموسوعية التي تغذّي المسافر بالمعلومات الكاملة التي تبدأ من كيفية الإعداد لمثل هذه الرحلة المهمة، إلى الوصف التفصيلي للطرق والنصب التاريخية والأديان واللغات والمقولات العرقية والمباني الحكومية في البلدان الشرقية.

وهكذا، ينهض الدليل السياحي، بما هو خطاب استشرافي جديد، نصاً متخالفاً ومبعثراً ينتمي إلى غير حقل إبستمولوجي في تمثيله للشرق. إذ تحضر المعرفة التاريخية لموقع الشرق في ماضيه الذي لا

براء منه، بينما تعينه المادة الجغرافية فضائياً في المكان. أما الملحوظات الإثنوغرافية والتقارير فتحددُ الشرقي بصفات مائزة. وتأتي التأملات الفلسفية العامة، من البداية، لتهيئ السائح إيديولوجياً. ويرفد ذلك المعلومات التجارية والمالية التي تمدُّ السائح بـ«التقارير الاقتصادية». ولم تكن هذه الأدلة موضوعة للمسافرين إلى الشرق وحسب. بل كان يقوم بقراءتها، أيضاً، أولئك الناس الذين لم يكن لديهم خطط مبنية على السفر إلى الشرق. لكنهم كانوا يقرأونها «بصفتها كتب رحلات» ترضي رغبتهم في تحقيق المعرفة بالمناطق الغرائبية وسكانها الذين يمثلون الآخر عرقياً⁽¹⁾.

غير أنَّ ما يميز الأدلة السياحية، «بوصفها خطاباً تمثيلياً» للشرق عن كتاب الرحلة الذي امتلك وظيفة خطابية مماثلة كائنٌ في وضعية الذات المتكلمة. ذلك أنَّ كتاب الرحلة يرتكن في اقتصاده النصي، كخطاب، على صيغ عباريةٍ بعينها يستعير منها سلطته. وهو يتبدئ غالباً، إن لم يكن دائماً، بملحوظات استهلاليةٍ تبرزُ أسئلة عامة حول من الذي يتكلم؟ وباسم من؟ ولأية أسباب خاصة؟ وتتجلى كلمات ريتشارد بيرتون التمهيدية التي تتعلق بما أغراه في الحج إلى مكة والمدينة مثلاً شائقاً على تشكيل الصيغ العبارية في الخطاب الخاص بكتاب الرحلة. فقد قدم نفسه كجندي ورحلة «جسور» يقوم على

(1) -CF. James Buzard, «A Continent of Pictures: Reflections on the Europe of Nineteen-Century Tourists». PMLA. 108.1(1992): 30-44.

خدمة الجمعية الجغرافية الملكية في لندن. وذلك لإزالة العار الذي لحق بالمخاطر الحديثة؛ ممثلة في تلك البقعة البيضاء الكبيرة التي تشير في خرائطنا إلى المناطق الوسطى والشرقية من الجزيرة العربية⁽¹⁾. ولا يعرض بيرتون انتسابه إلى المؤسسة التي تُشرع خطابه وحسب. بل يعيّن الغاية المحددة من رحلته التي تمده، في سياق علاقته بالمؤسسة، بسلطة روایته لحوادث الرحلة. ونقع على تشريع وتبرير خطابي مماثل في مستهل كتاب فولني : «رحلة في سوريا ومصر». حين يصوّر نفسه عالماً متبحراً يضع «ملحوظات سياسية وأخلاقية» في الشرق ليسوّغ هيامه وهIAM قارئه بالشريين، في الوقت الذي يقدم فيه إسهاماً في الحقل الإيستمولوجي المتعلق بالدراسات الشرقية⁽²⁾.

ويشكّل الدليل السياحي، على النقيض من ذلك، خطاباً تنفصل فيه العبارات عن الناطقين بها. ويتيح، بذلك، تبعثر الوظيفة العبارية، ويضطلع الناشر، عوضاً عن المؤلف، بمسؤولية إنتاج الدليل كما في حالة جون مريري. وحتى حين يُذكر اسم المحرّر بصفته جاماً للمعلومات، فإنه يكتسب هذه الصفة عبر العبارات التي تفصله عن مجموع النص. وللحظ هذا في مقدمة الطبعة السادسة عشرة من دليل موريه؛ كتاب المسافر إلى الهند وباكستان وبورما وسيلان (1949).

(1) -Richard Burton, Personal Narrative of a pilgrimage to El-Medinah and Mecca (New York: G.P. Putnam, 1856), 17.

(2) -Volney, Voyage en Syrie et en Egypte, 22.

إذ يُدرج الناشر جميع الطبعات المزيدة والمنقحة وأسماء المحررين السابقين، وتصنيفات المواد في سياق عملية تنقيح الدليل وإعادة هيكلة الفهرس والمحفوظات، وما أضيف من معلومات إلى طبعة الكابتن؛ أ.م. أيستويك، الأولى. وهكذا، يتضي أي صوت مركزي في خطاب الدليل. ومن اللافت للانتباه، أن الناشر يلتمس عوناً من السائح، طالباً أن ترسل بطاقة بريديّة تحتوي الأخطاء والتصويبات إلى السيد موريه. وعليه، فإن الناشر يعترف «بالتعاون التطوعي والمساعدة الكريمة المقدمة دون مقابل» من جانب الحكومة الهندية والموظفين البريطانيين في حقل العمل. إذ تقتضي الصيغة العبارية في الدليل السياحي تبعثر الذات المتكلمة على عكس من الدور التوحيدى الذي يضطلع به السارد الأول في كتاب الرحلة. فلم يعد خطاب السياحة تعبيراً عن ذات نطق فريدة ومتمرة أو متسلقة يحدُّ هويتها الابتدائية النمط السيري لإنماجها الخطابي. بل إن الدليل السياحي يؤطر معلوماته عبر تبعثر الأصوات المتعددة والكشف عن قطائعها. ويدلُّ اختفاء المؤلف كمستشرق معترف به في الدليل السياحي، بداهة، على ابتكاق المستخدم – القارئ «والاعتراف به» بوصفه مستشرياً. أما كتاب الرحلة فإنه ينبع ذاته السردية الأولى بما هي موقع لفعل التأويل – الذي يسبغ المعنى على الشرق – وبصفتها مفوضة في خلق الدلالة. وتقتضي السلطة الخطابية والمركزية للذات السردية الأولى إقصاء ما، حين تفصل المستشرق وتجربته عن القارئ الذي يمكن أن يشبع رغبته

في الغرائي عبر حلوله، فقط، أو تماهيه مع رغبة الذات الناطقة المتحققة في الرحلة الشرقية التي تقوم بها هذه الأخيرة. غالباً ما ترسم حدود هذه الواقع المتغيرة في مستهل كتاب الرحلة حيث يصف الرحالة ما عرض له من أحوال ويسوق الحديث حول إشباع الرغبة الأنوية في طلب الرحلة الشاقة. وهذا يبرتون، مثلاً، لا يسوق أي تفسير أو اعتذار لذلك المظهر الأنوي التي يميز سرده. (21). أو للطرق التي يمكن أن تكون بها روایته للرحلة ذات نفع تربوي للقارئ. وفي المقابل، يبنتي الدليل السياحي الذات القارئة «أنت» بوصفه رحلة محتملاً، ويفترض، بدءاً، تحقيق الرغبة في الشرق المخاطب. إذ يتدئ «دليل في الشرق» لـ «كوتبيه»، مثلاً، بهذا الاعتراف حين يصف مختلف الرحلات لقارئه أو مستخدمه الضمني استناداً إلى حاجاته المفترضة التي تتراوح من القيام برحلة كاملة إلى الشرق إلى رحلة خاطفة إلى إسطنبول. وبخلاف الأسلوب الإقصائي لكتاب الرحلة، يواجه المرء في خطاب السياحة رغبة موسوعة لاحتواء كل مسافر داخل حقل الأول التطبيقي. يذكر «دليل المسافر إلى الجزائر»، لـ «كوتبيه»، مثلاً، أضريباً مختلفة من المسافرين في عناوينه الفرعية مثل؛ العالم، والفنان، والرجل الدنيوي وحتى المستوطن الاستعماري. إذ تقترح هذه التصنيفات حقوقاً مختلفة من التدخل في الشرق الذي تُكرّس له معلومات الدليل السياحي. ولسوف أعود، تاليًا، إلى هذه الحقول الدلالية التطبيقية، لاسيما في سياق التعرُّض للمصالح الاستعمارية.

لكنني سأعمدُ في هذا الموضع إلى تناول العلاقة الإنتاجيَّة بين النزعة الاستهتماليَّة للدليل ورغبة السائح.

وتحمَّل محاولة واعية لتطوير رغبة القارئ في الغرائيِّ، وإغرائه بالقيام برحلة عبر إشباع واعد أو متخيَّل، إذ يصف دليل كوتبيه «الشرق» كمسرح للعديد من الأحداث العظمى «وأرضاً تملؤها الروعة» حيث «يرزِّ تُطَوَّافُ المسافر غاية في الإثارة»⁽¹⁾. وقد قدَّمت نسخة أكثر تفصيلاً من كُتيبات «وكالات السفر» هذه في مستهل دليل موريه؛ دليل المسافر إلى الجزر الأيونيَّة، واليونان، وتركيا، وأسطنبول. وورَّد فيه:

« تكونُ، هناك، في اتصال مباشر مع الطبيعة، وتغدو كل صورة من صور المشهد أو المناخ ذات قيمة وأهميَّة. ولا تُمْرُّ حادثة صغيرة أو عادة من عادات السكان المحليين دون ملاحظة. ولربما استنفرتك الشمس الحارقة أحياناً، أو أحاطت بك عاصفة صيفيَّة. ولكن، هل هناك ما هو أكثر إيهاجاً من منظر الجنُّ الذين يأتلقون ببِرَّاتهم المقلمة والمبهجة وقد انطلقوا على إيقاع السوط والإيعازات المدوِّية التي يطلقها الرقيب.... إنك، هناك في متعة دائمة يوفرها الجو المفتوح لمناخ سماوي تجوسُ خفته خلال الأرواح وينفذ صفاوته إلى العقل». ويشيرُ استعمال صيغة المضارع إلى الطريقة التي يدعُى فيها الدليل السياحي تحويل استيهام القارئ إلى واقع ممكِّن ومباشر. بخلاف الخطاب الاسترجاعي لكتاب الرحلة الذي يستلزم بعدها جغرافياً

يَفْصُلُ بَيْنَ مَوْقِعِ الْقَارئِ وَالشَّرْقِ الْمُزَارِ. أَمَا فِي دَلِيلِ كُويْتِيهِ، فَإِنَّ الشَّرْقَ يَبْدُى مِنْ جَدِيدٍ مَسْرَحاً «طَبِيعِيًّا» يُمْكِنُ لِلسَّائِحِ أَنْ يُلْحَظَ فِيهِ غَرَائِبَةُ الْمَنَاظِرِ الْبَكْرِ، وَعَادَاتُ الْمَحْلِينَ وَأَزِيَائِهِمْ. فَضْلًاً عَنِ الْعَرْضِ الْمُبَهِجِ لِلْمَجَمُوعَاتِ التَّرَيَّةِ الْمَزَدَانَةِ بِالْأَلْوَانِ. وَيَعْمَلُ وَصْفُ الْمَشَهَدِ الطَّبِيعِيِّ الشَّرْقِيِّ، بِصُورَةٍ مُفَارِقةٍ، كِمَجَمُوعَةٍ مِنِ التَّعْلِيمَاتِ الْمَسْرَحِيَّةِ لِدُورِ تَمْثِيلِيٍّ تَخْيِلِيٍّ يَقُومُ بِهِ قَارئُ الْمَشَهَدِ الْمَوْصُوفِ. وَتَمْتَزِجُ، فِي هَذَا السِّيَاقِ، حَقُولُ النَّصِيَّةِ بِفَعْلِ التَّرْحَالِ، حِينَ يَقُومُ الدَّلِيلُ بِتَوْجِيهِ السَّائِحِ الْمُحْتَمَلِ الَّذِي سَيُعِيدُ إِنْتَاجَ الْأَصْلِ الْغَرَائِبِيِّ بِعَيْنِ عَقْلِهِ. وَهَكُذا، يُعُدُّ الدَّلِيلُ السِّيَاحِيُّ تَشْكِيلًا خَطَابِيًّا يَحدُّدُ سُلْطَتَهُ عَبْرِ عَلَاقَةِ تُوسُطَيَّةِ تَنَصُّلِ بِرَغْبَةِ الْقَارئِ فِي الْغَرَائِبِيِّ؛ تَلَكَ الرَّغْبَةُ الَّتِي كَانَتْ تَنَتمِيُّ فِي الرَّحْلَةِ الْاسْتَشْرِاقِيَّةِ، بِصُورَةِ أَسَاسٍ، إِلَى الذَّاتِ السَّارِدَةِ. وَلَا يَعُادُ مُثَلُ الرَّحْلَةِ الْشَّرْقِيَّةِ، هُنَا، بِوَصْفِهَا «تَجْرِيَةً فَاحِصَّةً لِذَاتِ مُتَفَرِّدةٍ»، إِذَا مَا اسْتَخَدْمَنَا تَعبِيرَ بِيرْتُونَ، بَلْ بِوَصْفِهَا رَحْلَةً اسْتَجَمَامِيَّةً وَمُمْتَعَةً فِي عَالَمِ غَرَائِبِيِّ. وَتَتَوَفَّرُ لَدِي طَائِفَةٌ وَاسِعَةٌ مِنَ الْقَرَاءِ. وَهِيَ مَلِيئَةُ بِالْمُتَعَنِّ وَالْتَّجَارِبِ الْمُبَهِجَةِ وَالْمَوَاجِهَاتِ الْفَاتِنَةِ الَّتِي سِيَصَارُ إِلَى إِنْتَاجِهَا عَبْرِ السَّائِحِ لَا السَّارِدِ. وَسُوفَ أَعْرِجُ، لاحقًا، عَلَى الإِضْمَارَاتِ السِّيَاسِيَّةِ الْمُتَصلَّةِ بِبِرُوزِ هَذِهِ الرَّغْبَةِ الْمَتأخِّرَةِ فِي الْغَرَائِبِيِّ ضَمِّنِ سِيَاقِ الصَّنَاعَةِ السِّيَاحِيَّةِ. لَكِنْ سَأَكْتُفِيُّ، هُنَا، بِالْقِولِ إِنَّ هَذِهِ الرَّغْبَةَ لِيُسْتَ خَارِجِيَّةً بِالنِّسْبَةِ لِخَطَابِ السِّيَاحَةِ. بَلْ إِنَّهَا «عَنْصَرٌ تَشْكِيلِيٌّ» فِي التَّشْكِيلِ الْخَطَابِيِّ لِلْدَّلِيلِ السِّيَاحِيِّ الَّذِي مِنْ الْمُفْتَرَضِ أَنْ يَظْهُرَ بِوَصْفِهِ أَدَاءً

لتحقيق رغبة السائح في الغرائب. تلك الرغبة المحملة، كما اقترحـت في المقدمة، بقلق التأثر المتعلق بهذا اللون من المغامرات. ولنضع ذلك بصورة موجزة فنقول: يرتكـن الدليل السياحي في سلطـته إلى تضمين ممارسته الخطابـية تعداداً مـُسـتـقـصـياً للمـوـاقـعـ المـمـكـنةـ لـرـغـبـةـ القـارـئـ التي سـيـعـادـ الزـجـ بهاـ، آخرـ الـأـمـرـ، دـاخـلـ الـاسـتـعـمـارـ الـأـورـوـبـيـ فيـ الـخـارـجـ^(١).

من السرد إلى الوصف: شبكات التعيين

تفتـضـيـ طـبـيعـةـ التـبـعـثـرـ التـيـ تمـيـزـ الصـيـغـ العـبـارـيـةـ فـيـ الدـلـيلـ السـيـاحـيـ تحـولـاًـ منـ السـرـدـ إـلـىـ الوـصـفـ بـوـصـفـهـ نـمـطـاًـ منـ التـمـثـيلـ الـاستـشـراـقـيـ المـتـسـيـدـ.ـ وـماـ يـمـيـزـ النـمـطـ التـمـثـيليـ لـالـدـلـيلـ عـنـ ذـلـكـ الذـيـ يـمـيـزـ كـتـابـ الـرـحـلـةـ كـائـنـ فـيـ انـدـعـامـ خـطـيـةـ عـبـارـاتـهـ التـيـ لاـ يـتـمـ تـنـظـيمـهاـ حـوـلـ حـضـورـ الـمـؤـلـفـ،ـ وـلاـ يـتـمـ تـدوـينـهاـ بـوـصـفـهـ رـوـاـيـةـ مـباـشـرـةـ لـرـحـلـةـ سـالـفـةـ.ـ بـلـ إـنـ الـدـلـيلـ السـيـاحـيـ يـرـتـبـ عـبـارـاتـهـ وـيـنـظـمـهـ تـبـعاًـ لـنـمـطـ تـعـاـقـيــ وـرـبـماـ تـرـاكـميــ يـمـيـزـهـ بـصـفـةـ كـامـلـةـ.ـ وـلـاـ تـنـحـكـمـ سـلـسـلـةـ عـبـارـاتـ فـيـ كـلـ قـسـمـ،ـ مـثـلـ تـقـسـيمـ الـمـعـلـومـاتـ ذـاـهـ،ـ بـعـلـاقـةـ تـبـعـيـةـ عـبـارـيـةـ مـعـ الذـاـتـ الـمـتـكـلـمـ.ـ بـلـ يـتـمـ إـدـرـاجـ هـذـهـ سـلـسـلـةـ دـوـنـ أـيـ تـمـاسـكـ سـرـديـ أوـ مـوـضـوـعـيـ.ـ فـيـ صـارـ،ـ بـذـلـكـ،ـ إـلـىـ بـنـاءـ الـقـارـئـ كـسـائـحـ محـتمـلـ عـبـرـ اـحـتـلـالـهـ

(١) - يـشـيرـ فـوكـوـ لـدـىـ مـنـاقـشـتـهـ «ـتـكـوـنـ الـإـسـتـرـاتـيـجـيـاتـ»ـ إـلـىـ أـنـ كـلـ تـشـكـيـلـةـ خـطـابـيـةـ تـعـمـدـ فـيـ خـيـارـاتـهـ النـظـريـةـ:ـ عـلـىـ السـلـطـةـ التـيـ تـنـمـازـ بـلـمـوـاقـعـ الـمـمـكـنةـ لـرـغـبـةـ فـيـ عـلـاقـتـهاـ بـالـخـطـابـ.

موقع الأنماط التي تمارس النظر.

يعقد والتر بنجامين مناقشة في كتابه «القاص» حول المعلومات. ذاهباً إلى أنَّ الصفة التمثيلية الجديدة للدليل السياحي تنسجم مع التحول من التجربة إلى المعلومة بوصفه نمطاً جديداً من التواصل. وقد ظهر الدليل السياحي في فترة تسيِّد فيها المشهد الثقافي انتشار المعلومات عبر وسائل الإعلام مثل الصحف والإعلانات العامة والتقارير الحكومية مثل الكتب الزرقاء. فلم تعد المعرفة متواضعة بتجربة ذات بعينها. فقد تحدَّى النمط الجديد من المعرفة عبر تراكم العبارات «المعلوماتية» المتلفظ بها على نحو تبعثرٍ⁽¹⁾.

ومثل العبارات الصحفية، يستعيدُ الدليل السياحي سلطته، بما هو قوامٌ من المعلومات حول الشرق، من وثوقية مزعومة لا من تجربة ذات متكلمة. وما يشكِّل موضع الرهان هنا هو بنائية «الخطاب». إذ يحثُ الدليل السياحي قارئه على فحص صحة المعلومة التي يقدمها والتثبت منها أو ردّها. إنَّ الاعتراف بإمكان الخطأ هو ما يقود السائح للإيمان بما ينطوي عليه الدليل من مزاعم، في الوقت الذي يكُرسُ فيه الدليل السياحي، في الواقع الحال، نسقاً دائرياً من المعلومات المتبادلة.

ولا يمكن للعبارات، في مثل هذا الخطاب المعلوماتي الوفير، إلا أن

(1) – يتوافق تبعثر الذات المتكلمة مع تبعثر السلطة في القرن التاسع عشر. وقد جلى فوكو ذلك في كتابه «المراقبة والعقابة».

تكون عبارات وصفية. ذلك أنه لا يمكن لفعل التمثيل ادعاء التوسطية عبر عامل بذاته. فمن المتوجب عليه أن يعقد علاقة توسطية بين السائح ومصادر المعلومات الأخرى. وإذا علمنا أن «البلدان الشرقية لا توفر على السجلات المحلية ومدونات الملاحظات العامة»، باختلاف مما جرى عليه العرف في كل مدينة وقرية غربية. فإن الكتيب السياحي يحثُ مستخدمه، بعد أن يغرس، في وعيه شعوراً بأنه ملزم أخلاقياً، على أن يكون جامعاً لمعلومات وأن ينضمَّ إلى آلته في التنقية وإعادة الإنتاج^(١). وينتج عن إرادة التثبت هذه، إذا جاز لي أن أدعوها كذلك، تبني جميع المعلومات كنشاط سياحي. فالدليل يتنبَّي ذاته القارئة بوصفها ذاتاً تشارك في عملية وضعية وإمبريالية لـ«التثبت» من المعلومات الموجودة. وغني عن القول ما تمتلكه هذه الأخيرة من قيمة استراتيجية في الإبقاء على القوة الاستعمارية، فضلاً عما تحتويه من قيمة «علمية» في «رسم خريطة» الشرق من أجل الغرب.

وتغدو المعلومات، في ثانياً هذا النسق الدائري من التبادل بين السائح والدليل، شكلاً قاراً من المعرفة لا يستلزم تقسيراً أو إيضاحاً ضافياً. على النقيض من التفسير أو «إضفاء المعنى» كما في حالة كتاب الرحلة. إذ إن عملية إدراج العبارات على نحو تراكمي وتصحيحها وتعديلها عبر عملية تنقية شاملة من جانب المستخدمين هي

(1) -Murray, Hand-book for Travellers in the Ionian Islands, Greece, Turkey, Asia Minor, and Constantinople. (London: John Murray, 1840), iv.

الضمانة لتوافقها وحقيقةتها. فالمعلومات، كما أشار بینجامين بحق «مفهوم ذاتها»⁽¹⁾.

ويعتمدُ هذا النمط المعلوماتي من المعرفة في عرضه لعباراته اعتماداً كبيراً على ما يطلق عليه فوكو «شبكات التعيين». في بينما يبني كتاب الرحلة، بوصفه خطاب سيرة، سرده نحو التجربة العامة لبطله الرحلة، متظلاً من القارئ ملء فجوات السرد عبر طراز من التماهي مع السارد. فإن خطاب السياحة مسكون بطرق تعين المعرفة التي يقدمها. وهكذا، فإنه يجهد ليعطي كل نقطة ممكنة حول الشرق. إذ يتبدئ كل قسم من أقسام دليل كويتيه وموربيه بمقدمة تفرّع إلى أقسام تحتوي على أنماط السفر، وخدّم الرحلة، ووسائل الراحة للمسافر، والهدايا الملائمة لمثلي الحكومة المحلية «في الماح إلى الشاوي، وجداول تصريف العملات، والأوزان والمكاييل، و«طبيعة» السكان المحليين؛ كالحديث عن مسالكهم وعاداتهم ودينهم. والمصطلحات المفيدة. ويتبع كل ذلك وصوفات للمدن تخبر عن مواقعها الجغرافية المحددة، والمعالم السياحية. فضلاً عن المعلومات المستفيدة عن الطرق وأحوالها والزمن المحدد لاجتيازها».

وعليه، ينهض الدليل السياحي خطاباً «هستيرياً» يميّزه الإفراط في التعيين إلى درجة يكاد يبلغ معها حدّ «الثرثرة» المعلوماتية تبعاً

(1) -Walter Benjamin, Illuminations (New York: Schocken Books, 1969),

لتعبير بارت⁽¹⁾، بتوجّسه من عدم الاتكمال، أو الفشل في التواصل والتوصيل. ولكي يتجنب النقص، فإنه يُراكم طبقات من المعلومات بطريقة لا يدعُ فيه مجالاً للتفسير أو الفهم الخاطئ. ويرز وصف القرية الصغيرة «ورعا غير المهمة»؛ جوماتي، التي تقع على الطريق بين سالونيكا وجبل أثوس، مثلاً قوياً على شبكة التعين، نقرأ:

«جوماتي قرية تتوزعها أشجار الفاكهة والرياض. وهي تقع في واد متضائق تحفُ الشجيرات جنباته الحادة. وبينما ينحدر الوادي تجاه الغرب، فإنه ينبع داخل حوض دائري تلُفه تلال منخفضة ومستديرة يظهر من ورائها في الأفق البعيد البحر وقمة جبل أثوس. وكانت جوماتي تتكون من متين وثلاثين منزلًا. ولا يتتجاوز عدد المنازل في الحاضر مئة وثلاثين منزلًا أعمقت سبعون منها من الضريبة. وتنحدرُ الطريق من جوماتي عبر واد يفضي إلى حوض في الأسفل. ويحتاج المسافر إلى ساعتين ونصف ليبلغ الحد العلوي الذي يشرف على خليج السترابونيک، حيث ينفتح مشهد جديد مع كل خطوة يخطوها المرء. وهو مؤلف من مراح مضاء ومهوى تتوزعه الجبال العظيمة والصخور المذهلة. ويظهر في الأسفل مسار لقناة تسلكه سفن زيركسيس. وثمة أيضاً جبال ماغنيسيا وبيريا في الغرب. أما جبال بانجيوس فتقع إلى الشمال وجبال ماقدونيا إلى الشرق». «دليل المسافر إلى الجزر الأيونية»). (249-250).

(1) -Roland Barthes, S/Z (Paris: Points-Editions du Sevil, 1970), 85.

لقد عمدت إلى اقتباس هذا الوصف المطول لأظهر نزعة الثرثرة لدى الدليل السياحي. ولا يسطع هذا الدليل التفاصيل الخاصة بالوضع الزراعي والجغرافي للقرية الموصوفة وحسب. وإنما يتعداه تقديم مادة لا تنطوي على أهمية ظاهرة مثل عدد المنازل وداعي الضرائب، فضلاً عن المعلومات الافتراضية حول أساطير زيركسيس التي تعبّر القناة. وليس هذه التعيينات اعترافاً بحاجة السائح للوصوفات الدقيقة لما قد يرغب في رؤيته «وإن كانت مفيدة، ربما، لرجل الأعمال أو العميل الحكومي»، بقدر ما هي هجّش بالكمال المطلق. إذ يتوجب على الدليل السياحي أن يستند ذاته عبر الإنتاج الفائض للمعلومات التفصيلية كي يحقق شعوراً بالشمولية. وذلك أنه يفتقر، ربما، إلى الدور التوحيدى الذي يضطلع به المؤلف -الرحلة. ولما كان لا يستطيع أن يستمد الشعور بالكمال من الحضور المركزي للمؤلف، عاد من اللازم على الدليل السياحي أن يراكم التفاصيل ليملأ الفضاءات الفارغة بمعلوماته المصنفة والمبوبة والمُقسّمة^(١).

ويتمثل التمظهر الأعراضي الأكبر لنزعة التعيين وتصنيف المعلومات في استعمال الدليل السياحي المفرط للخرائط والمخططات البيانية والجدوال. حيث يتم عرض الخرائط التفصيلية لكل موقع

(١) - يفضي الإنتاج المفرط للتفاصيل إلى شعور بالتاريخ، مما يجعل على تحويل الرواية التزامنية للسائح إلى «رواية متعمقة» تعاقبية. وهي تستوعب الدلالة لا المادة الخام فقط. وبهذا المعنى، يشبه الدليل السياحي كتاب الرحلة في انحرافه في أفعال التأويل.

جغرافي، والرسوم البيانية لتلك المسائل الخامضة؛ مثل الشكل المثالي لخيمة نوم المسافر، والرسوم البيانية والخدالول المتعلقة بكل معلومة قابلة للتصنيف «من أجور الباخر وجدول مواعيد الرحلة والمسافات التي تفصل بين كل مكائن إلى أسعار صرف العملات». وهي تملك كذلك المعلومات غير المهمة مثل دخل فرسان مالطة لدى طردhem عام 1789م. وتشتمل هذه الأدلة، أحياناً، على رسومات للمناظر كما لو أن السائح لا يقدر على الروية بذاته. وتشير هذه المجاميع من المعرفة المنظمة تنظيماً عالياً، التي ربما بدت نافعة للسائح، إلى التقليد الإمبريقي لعلمية مزعومة تمنح قيمة لـ «النظرية الذرية الدائرية في المعرفة والمعلومات، إذا استعرضنا ما قاله جوهانز فابيان عن أسلوب البحث الأنثروبولوجي»⁽¹⁾. ويسعى الدليل السياحي، مثل الأنثروبولوجيا، إلى تقديم «تمثيل بياني» لتجربة الرحلة عبر الشرق. إذ يُدفع السائح إلى إدراك موقعه عبر مصطلحات المكان وتحقيق معرفة بصرية بالموقع عبر النظر إلى الخرائط والرسوم البيانية للمناظر، فضلاً عن الوصوفات الجغرافية الدقيقة. وتحت هذه الأدوات السائح على معاینة ثقافة الآخر وفقاً لطريقة بعينها. وتقترح هذه الطريقة، بما هي امتداد للتحرّف الإمبريقي والعقلاني نحو «مفهوم جغرافية - مكانية»، إنكاراً للمعاصرة والزمانية بين السائح الأوروبي والمواطن الأصلي. ذلك أنه من المتوجب على الأول أن يرى الشرق خارج

(1) -Fabian, Time and the Other, 106.

سياقه التاريخي والاجتماعي. وبكلمات أخرى، يؤطر خطاب السياحة الشرق والرحلة الشرقية تبعاً لصطلاحات المكان والجغرافيا، مغيباً أي رأي حول وضعيته التاريخية الاجتماعية. وفي الحالات النادرة التي يعرض فيها الدليل السياحي «تاريخاً» للمكان، يكون ذلك، في الغالب العام، روایة حول ماضيه المجيد. طارحاً الواقع الاستعماري القائم جانباً. وينكر الدليل السياحي، بتركيزه على الملامح الجغرافية الماثلة وصور الماضي الدارسة للشرق، على المواطن الأصلي أية صورة من صور المعاصرة في سياق مواجهته بالسائح، ويشتبه الأخير عن محاولة فهم إضمارات مثل هذه الرحلة الإيديولوجية. إذ يستثمر التاريخ، في هذا الموضوع، لإقصاء الآخر لا إلى تقريره من السائح الأوروبي. ويزعم الدليل السياحي أنَّ وصفه يتسم بالأبدية عبر تحديده «للماضي» التاريخي الذي ينفي إليه الشرق وساكنوه، و«للحاضر» الجغرافي حيث يتوضع السائح وتجربته في الشرق.

وعلى الرغم من خضوع الدليل السياحي للمراجعة والتحداث بصورة مضطربة تجعل من نصيته، منطقياً، نصيَّة زمانية وليس قارَّة على مرِّ الأزمان. فإن خطابه يثابر في حثه على تأييد الموضوع. ذلك أن خطاب الفضاء الجغرافي للدليل يمحو كل آثار الكيفية التي وصل فيها الشرق إلى وضعيته الراهنة وكيف أمسى متاحاً للسائح الأوروبي. ويتمي الدليل، بما هو خطاب سلطة، إلى الذاكرة المفقودة. وعلى الرغم من أن الدليل يعيّن عملية التحول عن قواعد التشكيل

كما نلقيها في كتاب الرحلة، فإنه لا يستولدُ خيارات إيديولوجية ونظرية جديدة. وتستمرُ رؤيته المعلوماتية لآخر، في واقع الحال، في إتاحة «تسليع» الشرق من أجل السائح التأخر الذي يسعى نحو العالم الغرائي المتواري. مما يعني أن الدليل السياحي يعزّز المفهوم القائل إن وجود الشرق ماثل هناك كي يستخدمه السائح؛ المستهلك.

السياحة، والكولونالية، والدليل السياحي

يشيرُ فوكو في «حفريات المعرفة» إلى أنه بالنظر إلى كون الخطاب ممارسة وليس مجموعة من العلامات والعبارات حصرًا. فإنه من المتوجب على سلطته أن تعتمد على عملها في «حقل الممارسات غير الخطابية». فقد كان خطاب النحو العام في القرن الثامن عشر، مثلاً، وظيفة مهمة في الممارسة التربوية. أما تحليل الثروة فقد لعب دوراً فاعلاً في القرارات السياسية للحكومات، فضلاً عن تأثيره في الممارسات اليومية للرأسمالية. ويتمثل حقل الممارسات غير الخطابية، بالنسبة للدليل السياحي، في الصناعة السياحية الواسعة والإدارة الكولونيالية بوصفهما جزأين من الاقتصاد الرأسمالي. ولا يمكن تناول المجموعة الثانية من الأسئلة التي أبرزتها في مستهل هذا العمل «تلك الأسئلة التي تعنى بالوضع الإيديولوجي لتشكيل الدليل السياحي والإضمارات السياسية للتحول الذي أصاب أدب الرحلات الاستشرافية من كتاب الرحلة إلى الدليل السياحي» إلا عبر

اتصالها بالمارسة الرأسمالية الحديثة. وتعمل هذه الممارسة يدأً بيد مع المشروع الكونيالي كي تستوعب الغرائي داخل الاقتصاديات الأوروبية.

ولكن، إذا نظرنا إلى التعقدات والازدواجات المثلثة في الدليل السياحي وصناعته الداعمة، فإننا نلمس ما تستتبعه التحولات الخطابية التي قمت بدراستها من تغيرات إيجابية في علاقات السلطة الكولونيالية. غير أنَّ هذه التغييرات يمكن أن تُستَرِّدَ عبر العلاقات ذاتها من أجل استغلال أكبر للشرق. ويؤسِّسُ التحول من كتاب الرحلة إلى الدليل السياحي لحظة من الانزلاق الخطابي الذي يستطيع المرء أن يحدِّد عبره الإمكانيات التحويلية في الاستشراق، واستراتيجيات التأكيد، اللتين تعملان سوية على نحو تكاملٍ بغية إفساح المجال للرغبة في الشرق وممارسة السلطة الكولونيالية. وساعدَهُ الآن إلى مناقشة هذه الانشطارات الإيديولوجية التي يستولدها الدليل السياحي بتفصيل أكبر.

أولاً: بقدر ما يحوّل الدليل السياحي العالم الاستشرافي إلى متفرّج عبر تحويل الموقع «المأسن» المراد فحصه إلى «منظر». فإنه يمتلك القدرة على التحول الخطابي أو حتى المعارضة. ذلك أنه إذا اتفق المرء مع سعيد وفابيان وكليفورد حين يرون أن العلاقة بين «ذات» المعرفة الأوروبية والآخر بوصفه موضوع دراسة هي «علاقة سلطة وسيطرة ودرجات متباعدة من الهيمنة،» فإنَّ المشكلة في هذا الضرب من العلاقة

تعدّ تطوراً إيجابياً بالنسبة إلى الشرقيين على أقل تقدير^(١). ولا نقصد من هذا أن ننح امتيازاً لمشاهدة المناظر على ما يقوم به المستشرق من ملاحظة وعلى الممارسة الدلالية. ولا الرعم بأنّ المستشرق غدا سائحاً منذ ظهور السياحة. ييد أنّ السياحة الاستشرافية وخطابها ينطويان في بعض الحالات على علاقة جديدة بين الرحالة الأوروبي والإنسان الشرقي - بل إنهم يستولدانها فعلاً - حيث لا يكون الأول فيها ذاتاً معرفية أتّوية، ولا يكون الثاني موضوعاً لاستقصاء مؤسّسي. فالسائح، خلافاً للرحلة المستشرق، لا يكترث بالقبض على المدلول الغرائي بقدر ما يعني بـ «الانزلاق» فوق دوال الآخريّة. فليس ما يدفع السائح إلى الشرق ماثلًّا في المحاولات «الخليلية» التي نهض بها المستشرقون الأوائل في فهم «وإساغ المعنى» على الديناميّات الداخلية للثقافة الشرقيّة وتحقيق معرفة «جديدة» حولها. ولكنه كائنٌ في الرغبة في التعرّف على العلاقات الغرائيّة بما هي غرائيّة. وعلى الرغم من أن ترويج الثقافة الشرقيّة كسلعة «غرائيّة» يتداخل مع علاقات السلطة الكولونياليّة، كما سوف أناقش تالياً، فإنّ خطاب السياحة يقتربُ عبوراً في الرواية الاستشرافية من معاينة الشرق بوصفه موضوعاً لثقافة مهيمنة إلى روئته موضوعاً للرغبة.

وفي سياق هذا التغيير، يمكن أن نرى النقد القاسي الذي وجه

(1) -See James Clifford, «On Ethnographic Authority», in *Predicament of Culture*, 21-54 The quotation is from Said, *Orientalism*, 5.

للسياحة الاستشرافية التي قام بها رحالة كبار مثل بير لوتي وموريس بارييه بوصفها إشارة إلى الطريقة التي مَشْكِلَتْ فيها الصناعة الحديثة وضعية المستشرق وقللت من قيمة تجربته وكتاب رحلته^(١). وإذا استعرنا كلمات فلوبلي فقد أمسى المستشرق «ذلك الرجل الذي سافر كثيراً».

ولم تعد الرحلة إلى الشرق مغامرة حصرية تقوم بها فئة نخبوية قادتها إرادة المعرفة الأنوية إلى الشرق، سعياً وراء مستكشفات جديدة. بل باتت رحلة «عادية» ومتعددة يستطيعها أي امرئ يتغنى التخلل من الحياة اليومية الربطية في أوروبا، والانحراف في الرغبة تجاه الشرق. ويقتضي خطاب السياحة ومارستها، أيضاً، «تسوية» الاختلافات بين الشرق والغرب. ولقد استعملت مصطلح «الدليل السياحي» على مدى هذا الفصل دون أي تخصيص، لأوحي أن كثيراً مما قلته عن التشكيل الخطابي للدليل السياحي الاستشرافي يمكن أن يقال أيضاً عن الأدلة التي وضعت عن المدن والبلدان الأوروبية. فقد شهدت خمسينيات القرن التاسع عشر عدة أدلة عن فرنسا وإيطاليا وسويسرا وإسبانيا. وكانت تلك البلدان أشيع من الشرق كمنتجعات. وذلك لقربها وما توفره من رفاه. فلا مكان يقع خارج الصناعة السياحية، إذ تخضع

(١) - يذكر داتيل أنَّ ظهور السياحة هو جم في إنجلترا من قبل «البريطانيين ذوي الثقافة الرفيعة» من أمثال جون راسكين الذي ترأَّم برحلات كوك إلى الأرض المقدسة وغيرها من مناطق العالم.

كل مدينة وبلدة أو منطقة لا حتمال التغليف والتسليع بوصفها مكاناً للسياحة. فليس ثمة اختلاف كبير في مشروع الهيمنة هذا بين لندن والقاهرة أو اسطنبول وباريس. وما يمثل انشغالاً للخطاب الذي يمثل المدن والزائر الذي يقصدها كائنٌ في اختلافها عن الوطن. على الرغم من أن الأوروبي الذي يومًّا مدينة مثل باريس يمكن أن يكون، بصورة متزامنة «داخل» باريس و«خارجها»، خلافاً لما هو عليه الحال في القاهرة.

ولكن بقدر ما يكون الدليل السياحي وما يتتجه من رغبة في الشرق متوسطاً بعلاقات السلطة الكولونيالية. فإن الإمكانيات التحويلية تطبع أيضاً عملية إعادة التنظيم الاستراتيجية المتعلقة بهيمنة الأوروبي على الآخر. وربما مضى الماء في المساجلة فقال: - إن تسوية الاختلافات بين المجتمعات الغربية والشرقية لا تدلل على توازن سلطوي بين أوروبا وآخراها بقدر ما تدلل على ذوبان الشرق في الشبكة المعقدة لسلطة الرأسمالية الأوروبية والاستعمار. فقد انحلَّ الشرق، بما هو سلعة، في الصناعة السياحية الأوروبية، لأنَّه لم يعد «خارج» علاقات السلطة والاقتصاد الأوروبيين. وقد اجتاح المشروعان الكولونيالي والرأسمالي، من جهة أخرى، الشرق. وأضحت، بهذا، مسرحاً للعمليات التجارية والعسكرية الأوروبية. وهكذا، يستطيع الماء النظر إلى الصناعة السياحية، بما هي الظاهرة الأكثر تقدماً من مراحل الاستعمار الأوروبي، كنزععة عسكرية تنتهك

الشرق ثقافياً واقتصادياً بسيطرتها للأوروبية. ولا تنفصل اهتمامات المستعمر، كما توحى كلمة «مستعمرة» في العنوان الفرععي لدليل كويتيه، عن تلك التي تشغل الصناعة السياحية. وقد قام نرافال، متأملاً خروجه من القاهرة، بتسطير ملاحظات متبصرة يقول فيها: «ترزح القاهرة القديمة تحت الأتربة والرماد بعد أن جثمت عليها الروح الحديثة والتقدُّم كالموت. وليس إلا أشهر قليلة أخرى حتى تقطع الشوارع ذات النمط الأوروبي المدينة المترفة والصامتة؛ تلك المدينة التي تداعي بصمت وتسحب إلى فيلات بائسة. وما يشع ويلتمع وينمو هو المنطقة الفرنسية والضاحية الإيطالية والمقاطعات المالطية ومستودع المستقبل للهند البريطانية». (1: 296).

وعلى الرغم من إمكانية تفسير تفجُّع نرافال كحنين استشرافي إلى الشرق «النَّقِي». فهو يشير، مع ذلك، إلى الاجتياح الثقافي والاقتصادي للشرق من قبل المستعمرين الأوروبيين. وقد است الحال نبوءة نرافال واقعاً بحلول الوقت الذي كتب فيه لوتي كتابه؛ «موت الفيلا» 1908. ويصف فيه كيف جلب «التدخل العدوانى» للصناعة السياحية «الموت للقاهرة»⁽¹⁾. كما يصف كيف أنَّ الغزاة الجدد «أو الطهاة كما يدعونهم في مكان آخر» انتهكوا الثقافة المصرية بسلوكهم التديني في الجوامع والمعابد والنصب الكلاسيكية. ولا يشير لوتي،

(1) -Pierre Loti, La Morte de Philae (Paris: Galmann-Lévy, 1908) 8, 17-30.

لفت انتباهي إلى هذا النص يبرئيه في مقدمته لـ«رحلة في الشرق».

طبعاً، إلى المظاهر الأكثر بروزاً لهذا «التدخل». لكن، ثمة وفرة من الشواهد على التدخل الاقتصادي في دليل جونييه عن المدن الشرقية. إذ ينفتح كل باب فيه على سلسلة من الإعلانات لفنادق علّكها مستعمرون أوروبيون (انظر الشكل 2). ولا نقصد القول أن السياحة هي، حصراً، وراء هذا الاهتمام. ولكنها، بما تجسّدُه من ظاهرة رأسمالية، تخلق سوقاً جديداً وتستولد عملاً جديداً يحتكره المستعمرون الأوروبيون دون اكتراث بالثقافة والاقتصاد المحليين. وتعمل السياحة، كما أشارت باك-موريس: «على تدعير الثقافة بما تحمله هذه الكلمة من دلالة برجوازية لمبدأ المبادلة»⁽¹⁾. وهكذا، فما يأتلق في القاهرة، وما ينمو في العاصمة الجزائرية، وما يشع في تونس هي المناطق الأوروبية التي يقتضي تطورها التداعي الهادئ للمدن القديمة ولثقافتها فوق السكان المحليين المعدمين.

وينطوي الدليل السياحي ذاته، متجلّياً كمتجّع لأكثر مراحل الاستشراق تقدّماً، على وظيفة إيديولوجية مهمّة في علاقته باستراتيجيات السلطة ومارستها المنخرطة في الكولونيالية الأوروبية. ويمكن أن ينظر إلى الدليل السياحي، أيضاً، بوصفه أداة معرفية مطلقة، « واستبعاعاً أداة سلطوية» تتوسّط علاقة الرحالة بالمنظر المشاهد. وكما توحّي كلمة الكرّاس اليدوي «handbook»، فإنّ القوم الأكبر

(1) - Buck-Morss, «Semiotic Boundaries and the politics of Meaning»,

(1) الشكل

LE CAIRE (ÉGYPTE).**GRAND HOTEL ROYAL**

LE SEUL HOTEL FRANÇAIS DE PREMIER ORDRE AU CAIRE

BOULEVARD DE L'ESBEKIEH



Vue du Grand Hôtel Royal au Caire.

Cet hôtel est recommandé principalement aux voyageurs qui désirent visiter l'Égypte. — Position exceptionnelle au centre des plus beaux quartiers européens, et près des bureaux des Postes et Télégraphes, des Théâtres et de Gares.

Salons de lecture, de famille, de réception et salon particulier pour dames; fumoir.

GRANDS ET PETITS APPARTEMENTS

Beau jardin, bains et douches hydrothérapeutiques dans l'intérieur de l'hôtel. — Principaux journaux français, anglais, etc. — Interprète parlant plusieurs langues. — Omnibus et voitures de l'hôtel à l'arrivée de chaque train. — PRIX LES PLUS RÉDUITS.

J. ROMAND. PROPRIÉTAIRE.

تشير هذه الصورة إلى إعلان عن أحد الفنادق في واحد من الأدلة

السياحية.

من المعرفة الاستشرافية الذي أبهظ كاهل المسافر فيما مضى، يطرح نفسه هذه المرة كيد مساعدة، ودليل بحجم اليد يحمله أي مسافر كجزء من حوالجه العادية. ويُدلّل التشكيل الخطابي مثل هذا الدليل السياحي على بدء مرحلة في المعرفة الاستشرافية يتم بها تعليب طرق مواجهة الآخر، منهجيًّا، وملاحظته بوصفه الكتاب الذي سيصار إلى استثماره في أرض الواقع، بوتيرة واحدة، من جانب المسافرين بكافة تلواناتهم، بدءاً من العالم المتبحر إلى الإنسان الدنيوي ومن الفنان إلى المستعمر. مما يسقط إمكانية الانزياح عن موقعية المستشرق، بينما يخصّص، في الوقت عينه، موقع مغايرة للقارئ المسافر.

يُعين الدليل السياحي، بهذا المعنى، مرحلة جديدة وأكثر هيمنة من مراحل تطور الاستشراف. ويقدم الدليل السياحي، بصفته دليلاً يدوياً، للسائح مدخلاً مبرجاً للشرق. راسماً خرائط ملائمة للرحلة ومصمماً المناظر اللائقة، ومنظماً الأنشطة المناسبة، ومحدداً الرغبة في الشرق تحديداً حقيقياً. وبوجازة، فلما كان الدليل السياحي، ممارسة تتبع تفاعل العلاقات بين المؤسسات الاستشرافية، والمصالح الاقتصادية المنخرطة في الصناعة السياحية، والسيرورات الاجتماعية الثقافية التي تحدد الرغبة في الغرائية الشرقية، فإنه يُكرّس الإيديولوجية المتيسدة للمعرفة الاستشرافية، ويعززها عبر زرع الجهاز المعلوماتي وإذاعته.

الفصل الثالث

ملحوظات على الملحوظات، أو مع فلوبير في باريس ومصر

إنَّ الكتابة عن الملحوظات التي دونها فلوبير عن رحلته، هو في ذاته تدوينٌ للملحوظات. إذ يستلزمُ نصُّه المتبادر ضرباً من الاستجابة الحكيمية التي لا تنغلق على المدلول، ولكن تنتُج حركة من الانفصال والانحراف. وهكذا، فإنَّ هذا الفصل المكون من شذور لا يزيدُ على كونه سلسلة من الملحوظات المتعجلة التي دُونَت، بداية، في باريس. حيث كنت قد قرأت مخطوطة رحلة فلوبير إلى مصر «1849-50». «المفكرة الرابعة الخامسة». ثم أعدت كتابتها في الولايات المتحدة بعيد ذلك ببضعة أشهر. وتنطوي هذه الكتابة المضاعفة أو التتقىحة على ازدواج في الزمان والمكان. وأعني الكتابة في زمنين ومكانين مختلفين. والكتابه بوصفها إعادة نسخ لما سلف تدوينه.

وتعي كتابتي المضاعفة، بما هي معادلة لكتابه فلوبير المضاعفة، ازدواجيتها الخاصة. فليست هذه الكتابة انعكاسية فحسب. بل متواطنة أيضاً، إذ يقدور المرء أن يقرأ ملحوظاتي بوصفها ضرباً من إعادة الكتابة للملحوظات فلوبير الاستشرافية. وهي تنخرط، بهذا، في ممارسة استشرافية. وعندما كنت أقوم بدراسة ملحوظات فلوبير من

المخطوطة الموجودة في مكتبة التاريخ الباريسية، جاهداً لفك مغالق ما بهت من خط يده. لم يكن عقدوري أن أكُفَّ عن التفكير إلى أي حد عادل نشاطي الأكاديمي الفعل الاستشرافي لدى فلوبيه، مثلاً بتدوين الملاحظات في مصر وعنها. أو ربما، بصورة أكثر إزعاجاً، إلى أي حد شابه هذا النشاط استشراق ماكسيم دي كامب الذي تطبعه الثرثرة.

غير أن قراءتي، «بوصفي شرقياً» للحوظات فلوبيه الاستشرافية، نبهتني لتمثيلاتها السياسية. فلقد أثارَ لدى النص، للحظة، إمكان كوني موضوعاً لنظرة فلوبيه وتمثيلاته. ولما كنت واعياً لاقتلاعي الخاص؛ مثلاً في أني، دائماً، في منتأ عن الشرق والوطن. ولما كنت واعياً بالطبيعة المضاعفة للحوظاتي، فقد عمدت إلى إعادة كتابة كتابتي المعادة كي تغدو نقداً لفلوبيه. بما يشخص انعطافاً منحرفاً عن النص قيد الدرس. وأقول منحرفاً لأن هذه الحركة تشطر كتابتي حول فلوبيه بين ضرب من التطابق المضاعف مع ممارسته الخطابية، وتمايز نceği عنها.

لم تصب ملحوظاتي، دائماً، التجاج في الانخراط في مثل هذه الممارسات النقدية الوعائية بذاتها. فهي لا تدلل على موقعي المتواطئ وحسب بل تشير أيضاً إلى استحالة تمثيل نظرة «خارجية» إلى الاستشراق أستطيع من خلالها نقد اقتصاده الداخلي. ولكن، إلا ينطوي فعل الكتابة عن الخطاب الأوروبي حول الشرق، بصورة

تعوزها المصادفة، على ممارسة استشرافية وانخراط فيها؟ وعليه، فإنَّ ملحوظاتي تأخذ شكل انحراف ن כדי يتيح للكتابة التعبير عن خطابها المضاعف وعلاقتها المزدوجة مع الملحوظات الأصلية. فقد أعددت، بصورة نقدية، كتابة كتابتي حول ملحوظات فلوبير وإعادة كتابته للتجربة الشرقية في مكان بعيد عن الشرق والجمهور غير الشرقي.

شذور من خطاب المستشرق المتأخر

لقد أمدَّني كتاب فلوبير؛ ملحوظات حول الرحلات، بشذور من خطاب مستشرق متأخر⁽¹⁾. بينما أعلن نرافال في «رحلة الشرق»، بصورة نوستالجية، تواري العالم المستشرق. يُظهر فلوبير في «الكابة» انباث المستشرق المتأخر الذي تفرض هوبيته المنشطرة خطاباً مُتحجِّياً⁽²⁾.

(1) - حين أتحدث عن كتاب فلوبير «Note de voyages» فإني استحضر في ذهني ثلاثة نصوص. أولاً، فإني أقصد النص الأصلي من «Note de voyages» التي تشكل دفتر مذكرات فلوبير الأساسية، حيث سجّل انطباعه حول رحلته التي دعاها «في المكان»، ولاسيما المفكر تان الرابعة والخامسة اللتان تطويان على الملحوظات المدونة خلال رحلته إلى مصر. ثانياً: - أعود إلى الملحوظات المنقحة التي غالباً ما نُشرت بوصفها جزءاً من الأعمال الكاملة لفلوبير. وقد نشرها دي تشارمز أول مدة عام 1925م. لكنني أستخدم طبعة موريس باريش 1974م. ثالثاً: فإني أقصد رسائل فلوبير التي بعث بها من مصر لأمه ولـ«لويس بويليه وقلة من الأصدقاء». وأنا أستخدم طبعة يوسف نامان المشورة عام 1965م.

(2) - ليس مفهوم الاستشرق المتأخر، كما أقترح في المقدمة، مفهوماً كرونوولوجيَا بل إيديولوجيَا. ويعني هذا القول: إنَّ مفهوم الاستشرق المتأخر لا يتصل بعلاقة زمنية مع الأنماط الأخرى من الخطاب الاستشرافي مثل الاستشرق الرومانطيكي «كما نلفي له لدى لامارتين وشا تو بريان» أو الاستشرق «شبه» العلمي «كما هو عند فوليني =

وتؤسس ملحوظاته المتسرّة التي دونها في أثناء ترحاله في مصر، ثم حرّرها في فرنسا، و«من الواضح أنه سطّرها طلباً للتمتع الذاتي إذ لم ينتو يوماً نشرها»، عتبة الاستشراق المبعثر والمتخالف الذي يمكن مفصّلته، فقط، كخطاب منحرف ومتنسّم بالعُنْزير. فضلاً عن كونه واعياً بذاته^(١). فلقد هجر فكرة تأليف كتاب رحلة متسبق يناظر ما كتبه أسلافه من المستشرين حال نزوله بمصر. يقول: «لقد انتويت أن أضع ما أُدُونُه حول رحلتي في صورة فقرات وفصول قصيرة كلما أتيح لي الوقت. ولم يكن ذلك معقولاً. فقد توجب علي العدول عن ذلك حين حلّت الخمسين وكنا نجاهد لإخراج أُنوفنا» (ملحوظات: 437). إذ يتبدّى الواقع الشرقي، تبعاً للرحلة المتأخرة، ريح سموم تعشي بصره وتربك شعوره بالنظام. كما تربك إرادة التمثيل لديه. دافعة إياه للتخلّي عن رغبته في وضع رواية نسقية حول رحلته.

= «وسافاري» أو الاستشراق الفيكتوري «مثلاً في استشراق بيرتون وداوتي» بل تحكم هذه الأنماط بالاستشراق المتأخر علاقة مفهومية ميّزة. وقد حاولت طوال ما قدمته من ملاحظات أن أحدد هذه العلاقة التمييزية بوصفي لبعض العناصر في الاستشراق المتأخر.

(١) - يذكر فلوبير عدم عنايه في نشر أي شيء حول الشرق، في رسالة بعث بها إلى صديق العائلة المقرب؛ الدكتور كلوكييه «انظر الرسائل طبعة نامان ص 174». وأنا أستخدم كلمة انحراف في هذه الجملة تبعاً للمعنى الفرويدي الذي يؤشر إلى الانحراف الجنسي. كما أستخدمها وفقاً لمعنى الانشطار الذي قدّمه سالفاً. وفيما يتعلّق بالمناقشة المتعلقة بالتحليل النفسي لانحراف فلوبير في الشرق، انظر:

Dennis Porter «The perverse Traveler: Flaubert's voyage en Orient», L'Esprit Createur 24.1 (Spring 1989) 24-36..«

وهكذا، يتجلّى خطاب المستشرق المتأخر خطاباً مضاداً للسرد، وبمجموعة خطابية لا شكل لها ومارسة إيديولوجية لا مذهبية. ويرفض هذا النمط من الخطاب الاندماج في الكل، ولا يمكن تعقب آثاره إلا في التأملات المبعثرة لرحلة ذي شخصية مُزدوجة. إذ يعثر الأخير في الشرق على اقتلاعه ويجد فيه موطنًا لتعسراه. فرحلة المستشرق المتأخر هي دائماً شكل من غياب الاتجاه وغياب الشرق dis-Orient-ation⁽¹⁾. ذلك أن السعي وراء «تجربة: مغایرة» في الآخر تنقلب لتكون اكتشافاً لفقدانها وغياباً للبديل.

غير أنَّ مفصلة فقد هذه، بما هي خطاب عُسر، لهي ما يميّز خطاب المستشرق المتأخر من الأنماط الرسمية «المسيّدة» للتّمثيل الاستشرافي الذي لا يمكن طمسه. إذ لا يقوّض نص فلوبير، وليس عقدوره أن يحاول تقويض، الخطاب المُسيّد. لكنه يحرّفه عن مواضعه بأخذة إلى أقصى سلطته التمثيلية وبالكشف عن تناقضاته. فالرحلة المتأخر شخصية مخاللة تسكن الخطاب المُسيّد، لكنها تتجاوز مسلماته الإيديولوجية عبر انحرافه الخاص، وتزعزع نظامه عبر إشاعة الفوضى في نسقّيته، وتقلق وعيه بإعطاء الصوت للاوعي.

ويأتي كتاب فلوبير، بما هو نص متعدد، أن يكون مقيداً بنمط

(1) – أستعيدُ هذا المصطلح من ريتشارد تريدمان، الذي تدین مقالتي إلى مناقشته لـ «الناصية الساخرة». انظر بهذا الشأن كتابه:

«Ideological Voyages: On a Flaubertian Dis-Orient-ation», in Discourse/Counter (Ithaca: Cornell University Press, 1985).

من النقد المُبين الذي يستطيع تفسير معناه «لسبب واحد متجلّسٍ في غياب الوحدة الدلالية في هذا المقام». لكنه يطلبُ، عوض ذلك، ضرباً من الانحراف التفسيري الذي يتّيح تأسيس تعددية النص. نقرأ: «لا تعلق علىي، ولكن اكتب معي تبعاً لأسلوبي المنحرف»⁽¹⁾. ولذلك، فإن قراءتي لا تجهد في تفسير معنى رحلة فلوبير إلى مصر، ولا تسعى إلى الكشف عن «سمتها» الاستشرافية. غير أن تفسيري سينطوي على تبعثر «يفجّر» النص دون أن يستنده. فليس مبدأ العمل هنا هو القطعية الدلالية أو الشمولية الخطابية. وإنما نمط من التفسير الذي يتبيّن حالة غياب النظام المربك ومتزّق النص الحديث ويقبلها.

ولا تعني هذه القراءة تجاهل الإضمارات السياسية لرحلة فلوبير الإيديولوجية. إذ تأتي «ملحوظات» فلوبير، مثل غيرها من النصوص، مترافقاً مع محمولاتها الاجتماعية والإيديولوجية⁽²⁾ التي تلحق بالنص كظلّه. ويتقدّم الانحراف التفسيري خاصتي، تحديداً، إمعان النظر في العلاقة المعقّدة بين النص وظلّه بالكشف عن النقطة التي تفصل بين القوى الإيديولوجية المتعارضة، وتصل بينها في آن. تلك القوى التي تمثّل حالة من الجاذبية في خطاب المستشرق المتأخر. ويتحلّ الانحراف التفسيري بوصفه طريقة في تقطيع النص دون ردّه إلى

(1) - يتأسس مفهومي للانحراف التفسيري على مناقشة رولان بارت للانحراف بوصفه مصدر المتعة النصية. انظر كتاب بارت «Le plaisir du texte, 32-33».

(2) - المرجع السابق، ص 46.

حالة تحريريَّة. إذ توقف فاعليته على اختراق سطح النص بغية القبض على تعقده^(١).

الصمت

لقد اكتشف فلوبير في مصر جماليَّات الصمت ومارسة اللامثيل. وقد تصدَّى للرحلة، ابتداءً، ليملأ فراغ «المفكرة» التي احتفظ بها مطوية إثر رحلته إلى كورسيكا (ملحوظات «438»)، وقد جاءت الصفحات البيضاء لتشير إلى الحواء وغياب المرجع الغرائبي الذي لا يمكن العثور عليه إلا في مكان آخر ورحلة أخرى. وعليه، فقد أخذ الرحلة الشرقيَّة بروحية الفرار إلى نمط من التمثيل لا يعتريه العقم والسداجة اللذان ميزا الخطابات السائدَة في فرنسا أواسط القرن التاسع عشر. وقد أراد من الرحلة أن تكون ترياقاً لما يقايسه من سأم فكري. تماماً كما كان يتمنى من المناخ الدافِئ أن يعالج اضطرابه العصبي.

بيد أنَّ فلوبير هَجَر الكتابة، بصورة مفارقة، لدى بلوغه مصر.

(١) ليس بوسعي تخاسي حقيقة أنَّ هذا النمط من الكتابة يستثير ردَّات فعل متضادَة. وقد تخلَّى هذا في استجابات قرآنِي للنسخة الأولى من هذا الفصل. فرأى واحدٌ من القراء أنَّ هذا الفصل ينطوي على «شيء طريف». وهو تبنَّيه شكل الملاحظة. في حين أنه تضمن مقاطع طويلة تتناول مواضيع مختلفة ليبدو كل واحد منها مستقلًا عنطقه الخاص. ورأى قارئ آخر أن ما يبدو مثيراً في كتابة هذا الفصل في实أه شذور أن عناوينه ليست مرتبة ترتيباً تسلسلياً تبعاً لأهميتها ولا هي تصنف كرونولوجياً كذلك.

وكتب يقول في رسالة بعث بها إلى لويس بويليه:- «لقد شرعت في الكتابة قليلاً في الأيام الأولى. لكنني ما لبست أن أدركت، بفضل الله، العبث المتأتي من ذلك. وإنه من الأجدى أن يكون المرء مجرداً عين» (رسائل؛ 237). ويفرض عبث التمثيل ذاته مباشرة على الرحلة المتأخر، ويجعله عاجزاً عن تسجيل الاختلافات التي يستطيع وحده ملاحظتها. وذلك لكونه «متفرجاً» لا متوجهاً «للخطاب». لقد جعلت المواجهة مع الآخر فلوبيير يدرك ما يمثله الصمت من فن معارض في زمن كان يثرثُر فيه الجميع، ومثل في الخطاب لغواً لا متناهياً. ولقد أمدَّه رفيق رحلته؛ ماكسيم دو كامب، بمثال حي على المستشرق الثرثار الذي لم يتحاش تمثيل الشرق عبر استعمال أسلوب التصوير بالنحاس وإصدار الروايات حول رحلته. ولقد نحا فلوبيير منحى مغايرًا فلم يمارس التمثيل. ذلك أنه فهم، بصورة صحيحة، وإن أعزتها الحصافة، أن بقدور الصمت أن يكون إشارة تقويضية في نسق مضطرب. وجابه، بامتناعه عن الخوض في الممارسة الخطابية، الثقافة التي أملأـت من كاتب في منزلته تدوين «تجربته» الشرقية. ولم يكن صمت فلوبيير عجزاً أو حُبْسـة بل إنه تقصـد حبس كلماته.

ولم يكن الصمت، تبعاً لفلوبيير، سلـب الكتابة بل أثراً من آثار تجاوزها. إذ فرضت الثرثرة الاستشرافية التي تمظهرت في ما صحبه معه من كتب أو قرآء قبيل رحلته، مثل مؤلف إدوارد لين؛ المصريون المحدثون، ومؤلف لاماـرتين؛ رحلة إلى الشرق، ورحلة إلى سوريا

ومصر لـ «فوليني» حالة من الإطناب أربكه بدرجة أو صلته إلى حالة من الحرس المعارض. فلم يكون الحديث بينما هناك وفرة من الملفوظات الاستشرافية؟ ولأي شيء تكون الكتابة إذ كانت إعادة إنتاج للناجز منها؟

غير أنَّ فلوبير مارس الكتابة ولكن بصورة لا صوتية. فقد همس بذكرياته إلى نفسه متوسلاً بالمفكرة. بما يمثل أكثر أشكال التمثيل خصوصية. وهو وإن قام بتحرير ما كتب فقد رفض نشره. مبقياً على رغبته في التمثيل الاستشرافي مكبوبة في فضاء فارغ. وقد تجلَّ ذلك في الحديث إلى النفس ومن أجلها في جو من الخصوصية.

ولقد جعله حياؤه الخطابي يقدِّر صمت الصحراء أكثر من أيّ حالة آخر. فهي التي بذلت له الشعور بالخلاء وحضور الغياب. مثلاً في الفضاء حيث تجعل العزلة والصمت إنتاج المعنى مستحيلاً. فلقد تطَّوَّفَ وحيداً ساعات وساعات في صحراء السلوم، متأملاً «سكونها الصامت، متجلِّياً في عظمة قارة» (المفكرة الرابعة).

وتشخص الصحراء منصتاً مراوغاً يثيرُ أزمة في علاقة المستشرق بالتمثيل. فلم يكن عقدور فلوبير أن يُردَّد كلمة صمت إلا في الصحراء^(١). فالصحراء هي شفير الواقع الشرقي، وما إن يبلغها المستشرق حتى تقذف به في خواء خطابي وصمت هو الموت.

(١) يحوّل فلوبير، في النسخة الثانية من ملحوظاته، عبارة «صمت الصحراء» إلى «الصمت-الصمت-الصمت».

التسكع Flânerie

يُبقي الرحلة الحديث، في الشرق، على عادته الأوروبيَّة في التطواف. وهكذا، يظلُّ المستشرق المتأخر طُوافاً سواءً كان في الصحراء الجرداء؛ حيث يستطيع تأمل الفراغ، أو في المدينة؛ حيث يمكنه أن يشهد سلسلة من الأوهام «الشرقية». وهو يمثل ذلك المتبطَّل الذي يحاول رؤية المزيد من الشرق عبر تطواهه على غير هدى وباتكاله على الحوادث العارضة. ولما ضاق فلوبيير بالترجمان الذي أشعره بأنه مكبل استولت عليه فكرة التيه. ولقد هيأ له تسكعه جملة من المشاهدات. يقول: لقد ضربت في أرض القاهرة وحيداً تحت أشعة الشمس الجميلة... وتعمقت في الأزقة لأبلغ طرقاً مسدودة. وكنت أجده، من وقت لآخر، ميداناً مكوناً من بيوت دَرَّتْ ومنازل هُجُرتْ؛ حيث تلتقط الدواجن أُكُلَّها وتسلق القطط الجدران. بما يمثل حياة رائفة ودافئة ومعزولة. (ملحوظات 475). وعلى الرغم من تمعّنه بالأَمن الذي وفرته الرحلة المنظمة، فقد ضجر من بنيتها الصارمة. وأتاح له التطواف من غير مرشد يرافقه في مدينة متاهيَّة، أن يخبر، للحظة، مُتع الفقد و«الاكتشاف» الضائعة؛ تلك المتع المحرَّمة عليه بوصفه رحلة متأخر. ولقد أمل فلوبيير، مثل نرافال، أن يرى في الشرق صورةً من الآخريَّة التي حلم بها طفلاً. وأراد أن يعثر على نفسه في حيٍّ مجهول، مجسداً في ذلك المكان الذي يستطيع أن يتَّيه فيه وأن يجوس خلال الطرق المسدودة، وأن يشعر بالاقتلاع، إذ لم يسع

فلوبير إلى المعرفة الاستشرافية، وإنما تعقب الجهل الشرقي. ويلائم التسّكُع الرّحالة الهاوي، لأنّه يلبي رغبته في أن يكون «عيناً كله»، كي يمتلك نظرة ثاقبة دون الانخراط في نشاط اجتماعي. فلذة النّظر لدى فلوبير تتجاوز غيرها من المتع. كتب يقول:.. الbaazars والمقاهي حيث أمضي معظم المساءات مراقباً الناس. فضلاً عما يجري من عمليات دفن في الميدان: «ملحوظات 520» إذاً فالمستشرق الحديث ليس متعرجاً يتغيّراً تحقيقاً إنما. فهو رحالة متمنع قانع ببلادته وعطالته. تاركاً مشهد الآخريّة يفعل به فعله إلى درجة السكر. حاثاً إياه على الحركة آخر الأمر. لقد أراد فلوبير أن يتشرّب الشرق في ذاته عبر المنظر. يقول: «كنت أتخم نفسي بالألوان مثل حمار يتخم نفسه بالشو凡» «الرسائل 188»، فالمستشرق المتأخر مراقب نهم. وقد كان فلوبير، لجهله بالعربية، مقصياً من الحقل الرمزي. مما جعله لصيقاً على نحو موسوس بصور الآخر متبدية في الحقل البصري لخزان الصور. نقرأ: نسيّر في الصحراء، ونفترش الأرض دون أن تصدر عنا فكرة أو كلمة؟ يا له من يوم جميل ملؤه العطالة والنسم... ويقوم على الأرض العليا المقابلة للقلعة، المسجد القديم. ولقد صعدنا الدرجات المتداعية للمنارة القديمة. التي تنداح أمامها القاهرة القديمة حيث تنتصب منارتا مسجد محمد علي البيضاوتان الطويلتان، والأهرامات، والصقارية، ووادي النيل، والصحراء من وراء ذلك، وشبرا في الأسفل إلى اليمين «ملحوظات 469». ويُظهر

هذا توق المستشرق المتisksع للمنظر البانورامي غير المحجوب كي يرى فضاءً أكبر في وقت أقل. وتزوج مثل هذه الروية بالحالة المتأخر؛ فلوبيير، داخل استيهامه الإمبريالي المتعلق بالروية الكلية كطريقة تحيط بالآخر داخل شموليتها في زمن طبعه التبعثر وغياب التساوق. وليس تفاصيل المشهد هي المهمة في هذا السياق، بل منظوره الواسع الذي عاون فلوبيير في «القبض» على مصر كلها في لمحات. وتمثل الرغبة في امتلاك زاوية واسعة من الروية عرضاً من أعراض تبعثر المستشرق الحديث. إذ لما عادَ غير قادر على تحقيق الشعور بالكلية الإبستمولوجية، فقد انغمس في رغبة بصرية تضنه في موقع مشتملي (panoptic)، يُمكّنه من امتلاك نظرة بانورامية، وكلما غدا فلوبيير أكثر وعيّاً بأنه سائح عابر، تفاقمت رغبته في نظرة شاملة لحيز متحول. ولم يتفق له أن حقّق هذه الرغبة في يوم من الأيام. فالمستشرق المتأخر هو متisksع «جبلٍ» يرى بانوراما سياحية دون أن تكون له النظرة الشاملة التي يمتلكها الجغرافي.

وعليه، يتبدّى خطاب المستشرق الحديث محاصراً «أو مقطعاً» بين رغبة في تصوير اللون المحلي على هيئة سكيتيشات، ونزعة القبض على جماع التجربة في مفكّرات. وإذا قرأت هذه فرادى، بات كل مدخل منها سكيتيشاً دونه المستشرق المتisksع بلمع البصر. أما إذا جرت معايיתה في كليتها. فتغدو روایة مبتسرة لرحلة حديثة. ونفع في الحالة الأولى على متعة الانحراف الخطابي وإدراك القطعية وإنكار

الكلية وتمُّنُّ المشهد. ونرى في الحالة الثانية قوَّةَ الْكُلَّيةِ والاكتمال المظفَّرُ وسيادة التمثيل الكامل.

تبني لباس الآخر

إنَّ المستشرق المتأخر متبَّنٌ لملابس آخره الثقافي. فقد تبنيَّ فلوبير، عندما سئمَ المعطف الأوروبي الذي يبدو زياًًا مدنِّياً، اللباس المصري لحظةً بلوغه القاهرة. وقد كتب لأمِّه، متمثلاً نصائحَ ذوي العقل الراجح قائلاً: لقد لبست إزاراً قطنياً، وقميصاً قطنياً وسروالاً قطنياً وببطالاً من القماش ومئزراً عريضاً وربطة عنق كبيرة. وسترة صوفية أرتدتها فوق ثوبِي في الليل والصبح، ولقد حلقت رأسي واعتمرت طربوشًا ووضعت تحته طاقيتين صغيرتين بيضاوين. (الرسائل 140).

ولقد ارتدَى فلوبير، مثل معظم المستشرقين، ملابس شرقية لأسباب استراتيجية يهدف من ورائها إلى تسهيل رحلته. وبإاصبعائه لنصيحة الرحالة المتمرسين «المُتعلَّقة»، فقد أراد أن يعامل كشرقي، فيزور المقامات المقدسة والأمكنة الغامضة التي حُرِّمت على الأوروبيين. ويغدو الرزي الشرقي، بهذا المعنى، زياًًا تناكريًا وضربياً من القناع الاستشرافي الذي يخفى حقيقة فلوبير الأوروبيَّة، فيندفعُ الشرقي، آنذاك، أمام ناظريه.

لكن وصف فلوبير لملابسِه المصرية يحملُ معنى الإفراط الذي يتجسَّد بصورةٍ بينةٍ في التطور المفرط المتعلق بطريقة لبسه «أو تبنيه

للباس آخره الثقافي على نحو عصابي» وهو يعبر، أيضاً، عن رغبته في أن يكون ذلك الآخر. فينبغي أن تكون كل قطعة يرتديها مصرية، بدءاً من سرواله الداخلي حتى الطربوش الأحمر والطاقيتين البيضاوين. إذ يقدم زي الآخر، بالنسبة إلى الرحلة المتأخر، موقعاً جلياً لتحول يستطيع أن يمارس عبره تغريب الذات Self-exoticism، فقد أراد فلوبير أن يعيد بناء ذاته كآخر «شرقي»، عبر تبنيه للباس الآخر. وتضع مسألة الزي مشكلة الهوية موضع السؤال. فإن تلبس ثياباً شرقية يعني، معاً، طريقة في إنكار هوية المرء وشكلاً من التحول إلى عالم الآخر الخيالي. إذ يوحى تبني المستشرق ملابس الآخر بتعليق الواقع والرغبة في تحرير الذات من الرتابة الأوروبيّة المتمظهرة في المعطف الأوروبي الكثيب. وقد نظر فلوبير إلى تبني اللباس الشرقي بوصفه شكلاً من الممانعة الثقافية الأوروبية. بما يمثل صورة من صور تشكيل الذات التي بني عبرها صورته الحلمية المرغوبة؛ مثلثة في الآخر الذي يسكن ذاته. فلم يرغب فلوبير أن يكون في مصر، بل أن يعيشها عبر تبنيه للباس ناسها. كتب يقول:

«ها قد بلغنا مصر... نحن هنا نعيش هنا، برؤوس مخلوقة، ومصقوله أكثر من الرئكب. ندخن النرجيلة ونحتسي القهوة في الدواوين «ملحوظات؟ 171».

إنَّ تأكيد الرحلة على العيش في مصر لا النزول بها، يعطُّن رغبته المحاكائية في التماهي. غير أن هناك سذاجة ظاهرة في رغبة فلوبير

الشكل (2)



صورة لفلوبير
مرتدياً الزيّ
المصري.

للعيش شرقياً بين الشرقيين، حين يعدل ثقافة الآخر بحلق الرأس وتدخين النرجيلة. ولكن أليست سذاجة فلوبير الثقافية هي ما حرّره من العالم الاستشرافي، ممثلاً في ذات المعرفة والسلطة التي تسكنه. لقد استحوذ النظام التخييلي لدى الآخر على انتباه فلوبير بدرجة جعلته يتطابق مع خزان صور الأخير. فقد مثل شرقه عالماً من النقوش البصرية؛ متجلية في الناس، والإيماءات، والعلامات، والرسومات. فلم يبحث فلوبير، خلافاً للعالم الاستشرافي، عن جواهر «essences» ولا سائلَ حقيقة المظاهر. بما يشخصُ حُبّاً للعلامات دون عنابة محظى جوهري. ويعيّب المستشرق المتأخر ذاته في صور الآخرية.

وعلاماتها وأشكالها، عوض الإبقاء على المسافة الإيديولوجية التي تفصله عن الآخر. مما يؤدي إلى محـو المسافة بين المراقب والمراقب والذات والموضع والأنا والآخر.

التذكار

عمد فلوبير في كثير من الأوقات إلى تسجيل ما ابتعاه من تذكارات؛ وهي الأشياء الشرقية التي قام بشرائها وجمعها في ترحاله. مثل تلك الملحوظات التي تحدثت عن «شـائـه الأـحـزـمـةـ والـتمـائـمـ» (ملحوظات 500) يقول أيضاً: «لقد ابـعـتـ، لـدىـ مـغـارـتـيـ المـعـبدـ، حـربـتـينـ» (ملحوظات: 507) «ولـدىـ تـطـوـافـيـ فيـ أـسـوانـ، ابـعـتـ خـاتـمـاـ فـضـيـاـ مـنـ تـاجـرـ يـبـعـ خـبـزاـ» (ملحوظات 515). ويتـبـدـىـ المستـشـرقـ المـتأـخـرـ، بـهـذاـ، جـامـعاـ لـلتـذـكـارـاتـ. فـهـوـ يـشـتـريـ أـشـيـاءـ عـدـيـدةـ خـالـلـ رـحـلـتـهـ لـتـذـكـرـهـ لـاحـقاـ بـماـ خـبـرـهـ فيـ الشـرـقـ سـالـفـاـ. وـعـلـيـهـ، يـبـرـزـ التـذـكـارـ مـوـضـوـعـاـ نـوـسـتـاجـيـاـ⁽¹⁾ يـدـلـلـ حـضـورـهـ، حـصـرـاـ، عـلـىـ فـقـدـ مـاـ خـبـرـهـ فيـ مـاضـ لـأـ يـعـودـ؛ إـنـهـ حـضـورـ لـلـغـائـبـ. وـتـؤـسـسـ كـلـمـةـ تـذـكـارـ كـمـاـ يـوـحـيـ أـصـلـهـ الـاشـتـقـاقـيـ أـثـرـاـ - أوـ ذـكـرـىـ أوـ تـذـكـرـاـ - لـخـبـرـةـ حـقـيقـيـةـ تـوـجـبـ عـلـىـ الـمـرـءـ تـرـكـهـ وـرـاءـهـ. وـالتـذـكـارـ مـوـضـوـعـ اـسـتـعـارـيـ أـيـضاـ. فـهـوـ يـكـنـيـ بـالـجـزـءـ عـنـ الـكـلـ. فـتـأـخـذـ أـشـيـاءـ

(1) - CF. Susan Stewart, «Objects of Desire». In On Longing (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984, 132-69).

الصغيرة التي اشتراها الرحالة المستشرق موقع التجربة الشرقية بكلّيتها. وعليه، فإنّها ينبغي أن تبقى، دائمًا، جزءاً من رحلته. وتحتلّ البنية الاستعارية التذكاري ضريباً من الفيتشية. ذلك أنّ الموضوع البديل يبلغ في قيمته حدّاً يحلّ فيه محل الكل. «انظر الشكل (2)». ولما كان الرحالة المصاب بالفيتشية غير قادر على امتلاك الآخر بكلّيته، فإنه يستولد المتعة من امتلاك جزء منه. نقرأ: «لقد اشتريت خصلتين من شعر النساء بزيتيهما» (الملحوظات 510) «ولم نشر نساء بل سراويلهنَّ» (252–253) فأن تشتري خصلاً من شعر النساء، وتقتنى سراويلهنَّ، يعني الشعور بامتلاك أجسادهنَّ. غير أن هذا الضرب من الامتلاك يعني التجريد من الملكيّة. ذلك أنَّ المصاب بالفيتشية يعرف أن ما يمتلكه لا يزيد على كونه بديلاً لما لا يستطيع امتلاكه. «لاحظ في هذا السياق الصيغة الاعترافية التهكميّة في جملته التي تقول: «لم نشر نساء». وهكذا، ينهض التذكاري الفيتشي عالمة ماديّة على العوز ورزاً ثنائياً عن الحرمان.

غير أنَّ الرغبة في مراكمة الأشياء الشرقية تحيلُ الرحالة المتأخر، أيضًا، إلى ما يمكن أن نطلق عليه جامع آثار استشراقي يحاول إعادة بناء ماض «متخيّل» عبر ماديّة الأشياء المجمّعة. ولما مسَّه الحنين والألم لاختفاء الثقافة الشرقية الأصلية وراء شبكة السلطة الاستعمارية، جهد فلوبير في الاحتفاظ بها لنفسه عبر امتلاكه لأشيائها الكنائيّة الباقيّة. فقد أسبغ الصفة الماديّة على الواقع التاريخي للتجربة الشرقية بجمعه

لتحفها التي تمثل بقايا ثقافتها الآفلة.

لقد كان فلوبيير عاقداً العزم على إيجاد هذه الأشياء «الأصلية» يقول مثلاً: لقد قطعنا الطريق كلها إلى آخر القرية كي نشتري قيثارة نوبية «مصنوعة في النوبة» («ملحوظات 505») إن السعي وراء الأصالة ووراء الدال «الحقيقي» للشرق يمثل جزءاً نقيدياً من الممارسة الاستشرافية المتأخرة المتعلقة بعملية الجمع. وذلك لأن فلوبيير يدرك الطبيعة المجردة والتوضطية المتفاقمة لرحلته الحديثة، كما يدرك انعدام أصالة تجربته الشرقية. وهو يحاول أن يعالج هذا الفقر بالبحث عن الموضوع الأصيل. ويخلق التذكاري مناخاً أصيلاً يوثق علاقة الرحالة بالآخر الغرائي، وتتجربته كما بالماضي الشخصي الذي يشير إلى الوجود المنصرم للشرق.

ويبينما يوثق الحضور المادي للتذكاري تجربة السفر، فإن اقتلاعها من منشئها يفرغها من المعنى، ذلك أن التذكاري يمثل اقتلاعاً لحدث، ويقتضي انتقالاً من الواقع إلى التخيّل. فالرحلة المستشرق يأخذ الأشياء الشرقية بعيداً عن بيئتها الأصلية إلى فضاء خاص في بيته الأوروبي، محولاً إياها إلى موضوعات زينة غرائية⁽¹⁾. ويغدو انتزاع هذا الشيء الغرائي ضرباً من التجريد لقيمته وإطاره، وتغريباً لقطعة عن كلية علاقاتها المعيشة. فلقد زين فلوبيير غرفه بمثل هذه القطع

(1) - غني عن القول أن انتزاع التذكاري من بيئته يعمل بوصفه وإنما على سلطة المالك على الشرق.

المزروعة من سياقها: «فكان مكتبه... واسعاً جداً، وموشى بالكتب وبعض الصور المرسومة للأصدقاء وبعض التذكارات التي جلبها في أثناء ترحاله. وكانت هناك أجسام محنطة لتماسيع، وقدم مومياء... ومسبحة شرقية كهرمانية اللون وتمثال مطلي بالذهب لبوذا... أما أرض المكتب فتشغلها، من جانب، أرائك تركية تكسوها الوسائل ويكسوها، من الجهة الثانية، جلد فاخر لدب أبيض»⁽¹⁾.

وتبرز غرفة المستشرق، بهذا، أنموذجاً للشرق. ويستدخل فلوبير، معاً، خارجيَّة الشرق وتجربته الشرقيَّة الخاصة. ويستتبع هذا التحول موت الموضوع «الشرقي»، واختفاء سياقه التاريخي. إذ ترمزُ أجسام التماسيع والقدم المحنطة إلى سكونيَّة التاريخ الشرقي بالنسبة للرحلة المتأخر. ورغم وثوقية ما يحيلُ إليه التذكاري، فإنَّ الفضاء الخاص بمكتب المستشرق لا ينطوي على اتصالية تاريخيَّة بين الموضوع وما يحيلُ إليه. فالتاريخ، هنا، يعيَّن طمس تاريخ «جُمسيدٍ» في الواقع التاريخي للشرق والتجربة المعاصرة للرحلة، وخلق تاريخ جديد؛ مثلٌ بالسرد النوستالجي الذي ينشئه الرحلة الحديث حول شرق متخيَّل.

فليس إلا في غرفة ممتلأة بالتذكارات الشرقيَّة يمكن لفلوبير أن يستدعي رحلته ويعيد كتابة «ملحوظات حول الرحلة» كما أنَّ إعادة كتابة الملحوظات هو، بالنسبة لفلوبير، تذكاري أيضاً. ذلك أنه يمثل

(1) -Charles Lapierre, Esquisse sur Flaubert Intime (Paris: Eeureux Charles Herissey, 1898), 5-6.

طريقة مادية في تذكر رحلته الشرقية.

الإثنوغرافيا/السياحة

كان فلوبير منشطاً بين كونه سائحاً، وتصرفة كإثنوغرافي هاو. إذ ينقسم خطابه بين ملحوظات متروية لرحلة عادي ووصف مستقص للثقافة المصرية. فحين أغفل فلوبير، واعياً، مهمته الرسمية في جمع المعلومات لصالح وزارة الزراعة والتجارة، رأى رحلته خروجاً ممتعاً من واقع بلاده المألف، مما يمثل تحيراً ماتعاً من الضجر المتأتي عن الحياة الأوروبية اليومية. فالتأكيد على المتعة ثيمة شائعة في رسائله التي أرسلها من مصر. نقرأ:

«إننا نحيا حياة جميلة أيتها المرأة العجوز المسكينة... فليتكم تدرین ما يحيط بنا من سكينة أو الروح التي نشعر بها تحوم في العمق الهدائ... إننا نرفل في الكسل والتسبّك وأحلام اليقظة... إني أسمّن بصورة مثيرة للغثيان». (الرسائل، 215-216)، وكتب في رسالة أخرى يقول: «إننا نواصل ما تبقى من رحلتنا بسير متند ولا نجهد أنفسنا، بل نمضي الوقت الطويل في تأمل كل شيء غمز به على النيل. ونغط في نوع عميق ونسمن كالخنازير ونتسفع لنمتلك بشرة فاتنة» (230)، ونخلص من ذلك إلى أن الرحلة المتأخر ليس مغامراً ملحمياً مثل أسلافه الرومانسيين، ولا مستكشفاً جاداً للتباينات الثقافية والمعرفة الإمبريقية التي اضطّل بها العالم الاستشرافي. بل هو

باحث عن المتعة يزجي وقته على مكث كي يستمتع برحلته. مسلماً نفسه للحوادث التي تعرض له ومن أجله. ولا تستطيع حتى تأملات فلوبير العميقه أن تقوّض علاقه الجسدية بالشرق؛ فهو يؤثر، دوماً، الجسد على العقل. مسلماً إيه لمبدأ المتعة.

ويتبّدئ السائح بما هو رحالة يطلب اللذة -مستهلكاً للمناظر الطبيعية. ومرارياً سليباً لما هو مألف من المشاهد مثل «الفييف من أشجار النخيل التي تحيط بأعمدة دائريّة صغيرة؛ حيث يجلس أسفلها تركيّان يدخنان، وقد تبّدئ ذلك مثل نقش أو صورة في كتاب شرقي» ((495) بيت خولي). وليست الرواية السياحيّة تجربة «أصلية». فهي تحاكي ذلك النمط من مقوله: «سبق لي أن رأيت ذلك»، وهي متوصّطة عبر تناصيّة المستشرق التي حددت مسبقاً علامات الغرائبيّة ونظمتها للمترّج. وهكذا، لا يستطيع المستشرق المتأخر إلا أن يُسلّم مواجهته «المباشرة» مع الآخر لانطباع تأثّى عن زيارة قام بها من سبقوه. (وقد اعترف فلوبير في رسالة بعث بها للدكتور كلوكيه بأنّ من لديه قليل من الحصافة يصل لحقيقة موئدها أنه لا يكتشف بقدر ما يعيد الاكتشاف» (الرسائل 173). فالرحلة الحديثة رحلة تغيب فيها الأصالة بصورة لازمة. والمعروفة، بالنسبة للمستشرق المتأخر، هي إعادة استطلاع. فكلما سعى فلوبير نحو نظرة «أصلية» للشرق، أدرك الطبيعة المفتعلة والنقلية لتجربته ذات اللّبوس الرمزي المتعلّق بال الحال إليه الغرائيّي.

وفي حقل مشحون بالسياسة كالاستشراق، يمكن حتى لرؤؤية السائح غير الأصيلة أن تُغير ذاتها لعملية إنتاج المعرفة، وتكون، بذلك، متورطة في علاقات السلطة. وتمدُّ الطبيعة التمتعية لنظرة السائح هذا الأخير بأحسن موقع يوئله ليكون إثنوغرافيًا هاوياً يجمع مادة إمبريقية حول السُّكَان الأصليين وثقافتهم. فرغم شمولية البحث التي خضع لها الشرق في الزمن السابق على زيارة فلوبير، يبقى الجهاز الإبستمولوجي للاستشراق في حاجة لجامعة المعلومات كي يغذي عمليات التقييم والتجديد لديه.

وكان المتأمل الإثنوغرافي –بالنسبة لسائح له حظ من التعقد والثقافة مثل فلوبير– يعُدُ بإمكانه يتعالى على التجربة «غير الأصيلة» للمستشرق المتأخر. ويُرِز طريقة في إسباغ صفات أصيلة على الطبيعة التافهة لعلاقته بالشرق.

وهكذا تؤسس ملحوظات فلوبير في سياق انتسابها الخطابي، شبكة توثيق إثنوغرافي. فقد أتاح له ما امتلكه من حدة المراقبة أن يأخذ الملحوظات الواافية حول العادات الشرقية والخلفات والموافق والعادات، وأن يسجل على نحو دقيق التفاصيل المتعلقة بالآثار والعمaran. وينهد تصوير فلوبير للرجال السناريين واحداً من الأمثلة التي تؤشر على تضليله في الوصف الإثنوغرافي. ونقرأ: السناريون رجال بدئاء ولا يمتلكون بنية عضلية ظاهرة. ويتميزون بصدره بارزة مثل النساء. وهم سود البشرة. علامق قوقازية وأنف طويل. وليسوا ذوي

هيئة سامية أو زنجية، بل ناعمة وخبثة. أما عيونهم فهي سوداء داكنة ما خلا ياضها الذي له لون القهوة. وهم، بذلك، يشبهون النوبين. وقد كان لواحد منهم نامية عظمى في جبهته، وكان آخر واحدة في الرُّسغ. (ملحوظات 502). ولا ترك قوة الملاحظة لدى فلوبير وأالية تعينه الثقافية والمفصلة لهذا المشهد «الشرقي» مندوحة لخيال متخييل فيما يتصل بالرجال السيناريين. إذ إنَّ صفة لا يمُدُّ القارئ بصورة دقيقة لآخره الغرائي فحسب، وإنما يتبيَّح، أيضاً، تفسيراً فراسياً لمزاج المواطن الأصلي. مما يعطي التصوير حسَّ المباشرة.

وعليه، يكون فلوبير، بصفته مُؤنَّاً للمعرفة الإثنوغرافية، قد أعاد إنتاج ذلك الضرب من العلاقة بالآخر التي تحاشاها كر حالة متمنع. إذ يشخص المستشرق، هنا، ذاتاً عارفة ومغروبة تواجه الشرقي بوصفه موضوعاً للاستقصاء المؤسسي. وبينما كان يتأنَّى، سائحاً، المقاربة الجليلة للعالم الاستشرافي الذي «يسبغ المعني» على الثقافة الشرقية، فإنَّ طموحه الإثنوغرافي أحضره من جديد إلى حقل المدلول الكولونيالي. وهكذا، يتجلَّ خطاب فلوبير مكاناً وثيراً للانشطار الإيديولوجي. فمن جهة، تتبدَّى الرغبة العدائِيَّة في التعالي على العلاقات السلطوية عبر التمنُّع عن المشاركة. ومن جهة ثانية، يتجلَّ الوعي النصي باستحالتها.

التبُّرُّزُ/التَّدْنِيسُ

انشغل فلوبير، طوال رحلته، في تسجيل ما لحق بالشرق من تلويث بزرق الطيور والنقوشات الأوروبيّة. فلقد واجه أينما حل آثار الزوار السابقين. ممثلاً بأسماء الجنود من سلاح الفرسان الفرنسي المنقوشة «على الأحجار المرصّعة التي تتوج سُقُفَ معبد إسنا». (ملحوظات 491). أما رأس تمثال بوصير الذي يقع إلى الخلف، فهو مغطى بأسماء الرّحالة. (ملحوظات 501). «وهناك ركام من مخلفات الضباع. حيث تأتي الضباع كل ليلة فتبُّرُّزُ على معبد في منطقة المحرقة» (ملحوظات 508). فيما يظهر زرق الطيور على أرض معبد الأقصر وحجارته (ملحوظات 519). كما يسقط زرق الطيور الأبيض من الأعلى وينتشر على بوابات المعابد. (ملحوظات 523) ويشير نقش بالرصاص إلى أن كل من بيلزوني، وستارلتون بيسي وبينيت كانوا حاضرين في افتتاح [المنيفتا] الواقع في 11 أكتوبر من العام 1817م (ملحوظات 533). ومثل ذلك كثير. فالشرق، بالنسبة للرّحالة المتأخر، مكتوب عليه، وموسمٌ بالطبيعة «في صورة تُبُّرُّزُ» وبالثقافة «في صورة تدّنِيس».

لقد ألفى فلوبير نفسه، في كل زيارة قام بها إلى نصب تذكاري، محاطاً بآثار الوجود الأوروبي. وكان، بوصفه رحالة حي الضمير، ناقداً لمخلفات الرّحالة الأوائل المنقوشة على النصب التذكاريّة. فنظر إلى هذه النقوش بصفتها «شدوّراً» ثقافية، وضربياً من الحمق وقارنها بمخلفات الطيور ليفضح حمقها. وقد كتب على نحو تهكمي للويس

بويليه يقول: «إنَّ نقوشات الرحلة ومخلفات الطيور الجارحة هي الزينة الوحيدة للآثار». (الرسائل 287).

غير أنَّ وراء هذه المعارضة الظاهرة للاختراق الأوروبي، يشير افتان فلوبير «أو إحباطه» بهذه الآثار الباقية للمخلفات القذرة وغير الملائمة إلى مأزقَّة الحالة الشرجية التي يعانيها المستشرق المتأخر. إذ إن استغرقه الواضح بالوظيفة الإفرازية، هنا، يمثل رغبة متسامية للحفاظ على الموضوع التواري. فالمستشرق المتأخر لا يعرف كيف يفقد الشيء الذي قدم للعثور عليه، ولنضع ذلك بصورة أدق فنقول إنه لا يعرف كيف يتصالح مع فقد موضوع رغبته؛ متجلياً في تواري الشرق وتبييد الاستعمار الأوروبي له. ورغم أن فلوبير قصد الشرق طلباً لاقتلاع ذاتي، في مسعى منه لإحداث قطيعة مع ذاته الأوروبية. فإنه بات واعياً بال الحال إليه الشرقي حين شهد تواريه البطيء بفعل الاستعمار الأوروبي. ولما كان وصول فلوبير في زمن أوشك فيه الأوروبي المهيمن أن يستهلك الآخر كلِّياً. فقد أراد أن يستبقى ما فضلَ من آثاره. فسعى للاستيلاء على ما تبقى من الآخر واستبقاءه لنفسه. ولنمعن النظر مرة ثانية في رغبته المفرطة لجمع التحف الشرقية. بل إنه حلم برحلة يقوم بها يمحو كل النقوش الأوروبية المنقوشة على النصب التذكاريَّة المصرية. كما لو أنه يمحوه لدوال الاختراق الأوروبي يكون قادرًا على تطهير الشرق من الاستعمار المفترس.

وإذا كان فلوبير قد رفض أن يكتب على النصب مثل أسلافه،

فليس ذلك لأنَّه عَدَ هؤلاء الرحالة «ساذجين وفارغين» كما اعتقد واعياً. لكن لأنَّ الشذور النقشية عنَّت تقويض الآخر الذي أراد استبقاءه لنفسه. فقد كانت الكتابة على النصب التذكاريَّة، بالنسبة إلى فلوبيير، طريقة ماديَّة في فصله عن الموضوع، وفرضَ لنمط من القسمة بين الذات والآخر، وبين الغرب والشرق. لكن، ألا يمثل إعادة الكتابة الساخرة للنقوشات الأوروبيَّة في ملحوظات فلوبيير؛ المكافئ النصي لاستحالة أحلام الاسترجاع والتتجدد هذه؟

لقد أدرك فلوبيير أخيراً وعلى نحو بائس أنَّ النقوش كانت مخلفات توجَّب عليه الاندماج فيها.

البُؤس

قصد فلوبيير الشرق ليغتر على موضوع رغبته مثلاً في الخارج («الآخر»). غير أنَّه واجه، عوض ذلك، البُؤس في الداخل («ذاته»). وقد بقي لصيقاً حين كان في مصر بالقدارة، والمخلفات، والجثث المتعرنة، والطعام الفاسد، والناس المصايبين بالطاعون، والأشياء الكريهة، وتقرُّحات السفلس المتعرنة. فلما كان هو ذاته منحرفاً، لم يقنع بالعلامات («العادية») للغرائية، فسعى بحماسة مُتَّقدة نحو المحرَّم وما لا يحتمل، مغيَّباً نفسه في حقل البُؤس المقيت؛ حقل العار المُقصى. إذ يعيَّن العالم الوضيع، بالنسبة له، مفترق طرق الرغبة، وما هو مثير للغثيان. كَتَبَ يقول عن واحدة من مغامراته: جسدٌ صلب، وأردادٌ

نحاسية و.... ولقد كان للأمر كله أثر الطاعون والجذام (ملحوظات (458).

ويتمثلُ هذا عالماً من الوضاعة الأ الأوروبيَّة: مجسداً في ممارسة جنس رخيص في غرفة مظلمة على أرض صلبة مع امرأة مجنونة ومصابة بالطاعون⁽¹⁾. إذ تتطلب متعة المستشرق - لدى فلوبير - عالماً من الوضاعة يفتنه بآخريته ويجرح هويته في آن. ذلك أنه يحيل إلى لون من الإخلاص. وقد انبع الشعور بالجذام والطاعون الذي خبره فلوبير في أثناء ممارسته للجنس من تعرُّضه وانكشافه لحقل الممنوع الذي ألقى به خارج مسار رغبته. ويتبدئ ذلك «(دالاً مزعجاً للغياب والإخلاص يُخضع المستشرق الضال لشعوره المزدوج حيال الآخر»⁽²⁾. وكان فلوبير - في عالم الوضاعة هذا - على الحد ذاته من القانون والمنع، والرغبة والكبت، والرفض والحنين. ولما كان واقعاً في أسر هذه القوى المتعارضة. فإنه لم يملك إلا السعي وراء الموضوع الرهابي والغفل في بحث أخذه إلى حدود اللامحتمل. وتمثل زيارةه للقصر العيني مثلاً شيئاً على ذلك. نقرأ: «ثمة حالات شيقَة من الجدرى في جناح الملوك عباس. فقد أصاب كثرة من الناس في أقصيَّتهم. ولما ظهر الطبيب، شرعوا في الكشف عنها كي يرى التقرحات. كان واحد من المرضى كتلة من الشعر في ذلك المكان. وقد كان لرجل

(1) - يشيرُ فلوبِي، في النسخة الأصلية من الملحوظات، أنه أخبر أنها: «مجنونة يا سيدِي».

(2) -CF. Julia Kristeva, Pouvoirs de l'horreur (Paris: Edition du Seuil, 1980).

عجز عن مسلوخ الجلد. مما جعلني أتراءع عن الباب الذي ظهر منه». (ملحوظات 468).

وهكذا، فإنَّ الجذام، لاسيما ذلك الذي يصيب مخارج البدن، يعني انعدام الانفصال وغياب التمييز بين الداخل والخارج؛ مما يؤدي إلى إرهاب المترج. وقد ارتدى فلوبير في نفور، غير أنَّ عالم المؤس ترك بصماته على ذاته وفي قلبه. فقد أصاب رغبته بالغثيان ولوَّث هويته. ولا يستطيع «الشرقي» أن يخلف آثار الغثيان علىوعي المستشرق إلا عبر عالم المؤس الذي يبرز، حين يدير ظهره للمستعمر ليりمه تقرُّحاته المتنية. يقول ساخراً: «انظر وتمعن فيما قدمت لرويته في الشرق».

يقوّض التعرُّض لعالم المؤس بحث الرحلة عن موضوع «الرغبة و/أو المعرفة» ويحرّف خطابه. وتحسُّد تمثيلات المؤس لدى فلوبير الحد الأقصى لتمثيلات المستشرق. فهي انزياح مقلق عن نماذجه الخطابيَّة، وإفراط مزعج لقوته التمثيليَّة؛ قَوَّة الرعب. وعلى الرغم من تساوق صور المؤس مع منطق الخطاب الاستشرافي «متجلِّياً في النظر إلى الشرق بوصفه قدرًا وبذيناً وكريهاً». فإنَّها تزعزع نظامه وتتملص من دفاعاته وتقلق تمثيله الرمزي بفرضها شعوراً بالرعب لا يقدر على استيعابه. وتأخذ المواجهة، مع الاستحالة التي يجسُّدتها حقل المؤس، المستشرق المتأخر إلى حدود تمثيله^(١)، حيث يخذلك المعنى وتنداعى

(١) – تشير البطاقة البيبلوغرافية المتعلقة بالمفكرة الرابعة لفلوبير إلى: أنَّ المخطوطة تنطوي على فقرات منعنا من نشرها ما فيها من إسفاف.

القوة الرمزية لديه. وهكذا، تبدى كتابة فلوبير للعالم السفلي الوضيع طقساً تدريسياً غريباً في خطاب المنع.

الجنس

لم يقصد فلوبير -خلافاً لنفال- الشرق للعثور على المرأة الشرقية «الحقيقية». فقدقرأ «المصريون المحدثون» لإدوارلين، فتيقن بأنها غير مبدولة. لكنه لم يصدّه عن ملاحقة موضوع رغبته؛ «الأنثى»، في المواخير المصرية. إذ إن الصورة المتوهمة عن الجنسانية الشرقية ذات الغواية والشبقية الدائمتين -كما صورت بغزارة في الأدب الغربي- جعلت من فلوبير ضحية للبحث المرضي عن الموضوع المفقود. ولقد كانت مواجهات فلوبير الجنسية إيجابية وعدائية في آن، وتقليدية ومنحرفة كذلك. فمن جهة، لابس فلوبير مثل سلفه من الكتاب، الشرق بالجنس واتبع عاداتهم الاستغلالية في البحث عن المرجعيات الغرائزية المتعلقة بالإيروسية الشرقية. وعبّ قدر ما استطاع من متعها التي لا يأتي عليها عد. وتقديم مواجهته الشهيرة مع المحظية المصرية المعروفة؛ كشك هانم، مثلاً جيداً على مثل هذا اللون من التنميطات الاستشرافية. إذ يعيد وصفه المسهب لتأثيره الجنسية خلق المشهد المتوهّم عن الحرير؛ حيث تغدو أجساد النساء المثقلة بالجواهر مواضع بلعة الرجل وتلصصه الجنسيين. أما كشك هانم التي برزت من حمامها المنعش الذي منع صدرها «الصلب» رائحة

زكية، فقد صورت كملكة مهيبة وجللة بكساء بنفسجي رقيق يشف عن انحناءات جسدها الشهوي. ولا يمثل هذا المشهد ما ينتظره المرأة من الفعل الجنسي أو التحضير له، وذلك لأنّه سردٌ من الكليشيهات الإيروسيّة. ويتبع فلوبير وصفه المذهب لمظهرها الغرائبي وما تلبس من جواهر باذخة بوصف لرقصتها الوحشية التي أفضت إلى أمسية طويلة من الجنس العنيف (ملحوظات 490).

ولنقل بوجازة، يعيّد هذا المشهد تأكيد ملامح الإيروسيّة الاستشرافية، مثلّة في أسلبة الحرير واللذة البصرية والمتعة المفرطة والرغبة في السيطرة وتشييء المرأة والحديث عن جنسانيتها الشبقة. لكن هذا الوصف للمواجهات الجنسيّة «وغيره من الوصوفات» يحمل شعوراً ساخراً بالذات يمشكّلُ الأساسات الإيديولوجية للانغماس الموضوعي المتعلّق بهذه الوصوفات. فقد قام فلوبير بتسجيل اعترافين لدى وصفه الحلقة الأخيرة من مواجهته الجنسيّة مع كشك هانم. تمثّل الأول بأنّ معاشرة المحظيّة المصريّة جعله يحلم وكأن «جوديث» و«هولوفيرن» يتعارضان سوياً (ملحوظات 490)، وتمثّل الثاني في أنَّ التجربة بكليتها أعادته إلى «الليالي التي أمضاها في مواخير باريس» (الرسائل 245). ويحلو التعليق الأول وعي فلوبير بدوره كظام يستأهل عقاب الآخر له. وليس كشك هانم، هنا، تجسيداً للتهديد الذي يشكله عنف الآخر، ولكنها البطلة الشرقيّة جوديث التي أخذت بثارها من المستعمر بقطعها رأسه، وقد خضع

فلوبير مرة ثانية لتخوّفاته من الخصاء لدى تماهيه مع هولوفيرن. أما الاعتراف الثاني فيشير إلى إدراك انعدام الأصلالة في مواجهته الاستشرافية وغياب الموضوع الأيرلندي «الآخر». كما يشير إلى موقعه كمستهلك برجوازي للجنسانية (الشرقية). وتستحيل الملكة الشرقية ذات الشخصية الغرائبية، العزيزة المنال، إلى تلك المؤمنة الباريسية المبذولة. وتتجلى تجربته كسيد للحرم يتصرف بالقدرة الكلية مثل جون. ولقد أدرك فلوبير بصورة مفارقة في سخريتها، أنه لا يمكن جعل العالم المتوهّم للحرم التواري «أو المقدس رعما» حقيقةً إلا عبر عالم الجنس العام؛ مثلاً بعالم الدعاارة. ومن هنا جاء انهيار الأيرلندية الاستشرافية وتبددها في عالم الإباحية المحبط، الذي يحرّمها من اختلافها ويضاعف علامات الابتذال داخل الفضاء الذي خلقه غياب الموضوع المرغوب فيه. يقول: «لدى عودتنا إلى بني سويف مارسنا الجنس مرة واحدة. وكذلك الأمر في أسيوط في كوخ ذي سقف منخفض إلى درجة استدعت منا الزحف كي نلجه». (239 الرسائل) أما في إسنا فقد مارسنا الجنس خمس مرات. ومارست الجنس الفموي ثلاثة مرات. وأنا أقول ذلك دون محاورة أو مداورة». (الرسائل 242).

ولا تشير المآثر الجنسية للمستشرق، هنا، إلى أي شيء يتعدّى فراغ دوال الإفراط لديها؛ تلك الدوال التي تستأصل أي إمكان للأسلبة الذروية. وليست الرغبة في عالم إيرلندي هي موضوع الرهان في هذا

المقام، بل التعبير عن إرادة الفحولة في زمن العنة. ويدفع فلوبير بالصورة الوهمية للإيروسية الشرقية إلى أمدائها القصوى لكي يتمكن، ربما، من مجابهتها ما ينتظمها من عوز كامن، ومواجهة الآثار المألهفة التي تقصيها، واختبار العنف الرمزي الذي يطلق له العنان.

السوداوية

كتب فلوبير، بصورة رمزية، في رسالته الأخيرة إلى لويس بويليه يقول: ربما كانت كتابات الرحلة واحدة من أهم الملامح النافعة في الترحال (292 الرسائل). فكيف يكون بوسع الرحالة المستشرق الانتفاع من السوداوية القصوى التي قاساها طوال الرحلة ومنعه من التواصل مع الآخرين؟ وقد تركت مغادرة فلوبير لمصر كتابة عميقه في نفسه، لأنها مكتنثه أن يختبر، على نحو جلي، شعور فقد لديه. وقد أوضح فلوبير ذلك قبل أن ينظر إلى السوداوية كامر ذي نفع. يقول: «إنه لمن المحزن، دائمًا، أن يترك المرء مكاناً يعلم أنه لن يعود إليه ثانية». وكان اكتئاب فلوبير ضرباً من الحنين إلى الآخر المفقود؛ وهو مصر التي تجسّد التمثيل الرمزي لمكان اللاعودة.

كان الشرق، كما يراه فلوبير، موطنًا للسوداوية. فقد واجه من اللحظة الأولى لوصوله «سود الشمس»؛ متجلياً في «ذلك الانطباع المهيب والكثير الذي شعرت به حين مسَّتْ قدماي التربة المصرية». (ملحوظات 451)، ويقول أيضًا: «يعدُّ الشرق الحقيقي المستشرق المتأخر، دائمًا، بشعور

سوداوي ثاو... شعور ما هائل وقاسٌ تضيئُ في مجاهله، (ملحوظات 455). إنَّ الرحالة السوداوي يضيئُ ذاته في الشرق ثمَّ يندِّبُ ما ضيئَه. فما يميِّزُ علاقته بالآخر عن تلك المتعلقة بالمستشرق المتفائل «ماكسيم دو كامب على سبيل المثال» كامن في تجربة الانسحاب السوداوي وتفاصيلها بوصفها فقداً غير قابل للتعيين. ويشخص شرق الرحالة المتأخر مكاناً قاسياً للأحلام المبددة وانفصال الوهم. فهو يكشف للرحالة المتيقظ غياب الموضوع، وينزعه من تمسكه العاطفي وأمله البهيج.

ورغموعي فلوبير بحقيقة إدراكه للموضوع المفقود. فقد تنصُّل من كفره به، وغَدَ السير باحثاً عنه في المواضيع الكنائية للرغبة مثل المرأة والبيت والشرق والآخر. ويظل الرحالة المكتئب في المرحلة الشرجية التي تمنعه من فصل نفسه عن الموضوع. ولما كان التألف مع هذه المواضيع المقتلة مستحيلاً، فقد استنسخ تجربة فقد لديه عبر سلسلة من الدلالات الكنائية التي جعلته أكثر كآبة. إذ مقدورنا الآن أن نرى رغبته في جمع الأشياء بوصفها محاولة لمكافحة الكآبة التي ألمَت به. فقدَ عنت المغادرة إعادة اختبار لفقد وإدراكاً لغياب الموضوع. وكان ذلك كامناً في حقيقة مغادرته لوطنه والشرق معاً⁽¹⁾. ولكن، أليست الفائدة التي تتأتي من اكتشاف الرحالة كامنة

(1) - يفتح فلوبير ملحوظاته بروايته الحزينة لحظة مغادرته كروسييه. واصفاً ما صدر عن والدته من ندب وعويل؛ ثمَّ ما ألمَّ به من اكتشاف، يقول: لقد أغلقت النواخذ «وكلت وحيداً» فوضعت منديلي على فمي وشرعت في البكاء «435» وهو يختتم مذكرته حول جولته إلى مصر بحالاته المتعددة إلى شعوره العميق بـ «بوس الرحيل» (549).

في البؤس اللاتواعصلي الناشئ عن فقد موضوع الرغبة ذاته؟ وما الموضوع المفقود أساساً؟ إنَّ الحديث عن الموضوع المفقود يعني، بداهة، الاعتراف بفقدنه. فالموضوع هو ما لا يقبل التعيين أو التسمية والتمثيل لأنَّه يتجاوز الرمزي⁽¹⁾. وهنا يكمن السبب في عجز الرحلة المبتئس عن تعين الموضوع: ينبغي علىَّ أن أبلغك بجدية كاملة أن ذكائي قد انحدر إلى درجة كبيرة. وهذا يقلقني أثماً قلق. فأنا أشعر بالخواء والسطحية والعقم... فماذا سأكتب؟ بل هل سأكتب؟ «الرسائل 236». ويفرض الشعور بالكمد واللامبالاة على المستشرق المتأخر حالة من انعدام المعنى والتواصلية. تجربة، بالتالي، على الصمت ونبذ الخطاب. وهكذا، يصيرُ معنى سوداوية الرحلة فقداً للمعنى في السوداوية.

لكن، لا وجود للحرمان والفقد في الحقل الرمزي للخطاب الاستشرافي. إذ يبدأ الاستشراف مع سلب فقد ومع إرادة الاستكشاف. ويشخصُ المستشرق، بما هُوَ معزَّز بالرغبة في التمثيل وسلطته، صانعاً للمعنى والمنطق العام. ويتوجب عليه، كي يكتشف الآخر ويمثله، نفي تجربة العوز وما يلْمُ به من ضياع.

وتتشكل سوداوية الرحلة، على التقىض من ذلك، موطن الانقسام

(1) -CF. Julia Kristeva, *Soleil noir: Dépression et melancolie* (Paris: Galimard, 1987), 11-43.

الفصامي. فهو يعترف بالفقد ثم يسعى لتمثيل العمء الرمزي عبر الحقل الرمزي للخطاب الاستشرافي. بما يمثل هدفاً مستحيلاً. إذ لا يدرى المستشرق المتأخر أن الموضوع السوداوي يعطل الرمزي ويتجاوزه ولا يستطيع تبيّن «غرابته» في الحقل المألف للخطاب الاستشرافي. فهو، باختصار، أعمى تجاه خواص المعرفة وشرطه الالزمي واغترابه الدلالي.

يظلُّ الرحالة المتأخر، أيضاً، جاهلاً وغير معنى بما تنطوي عليه سوداويته من إضمارات. وهو لا يدرك أن اكتشاف ضياع المعنى الاستشرافي هو، ربما، طرزاً جديداً من المعنى؛ متجلياً في حقيقة أنَّ الصمت له القدرة على معارضة الإنتاج الدلالي في الحقل المعرفي الاستشرافي.

وهكذا، ينهض الرحالة المتأخر ثائراً لا واعياً دون أن يمتلك قضية. ذلك أنه لا يدرك أن الكآبة المتصلة بانعدام تواصلاته هي رفض غير حصيف للمقولية الاستشرافية المتفائلة. وهو رفض، بالاستصحاب، لمُتّجَّع المعرفة الجديدة. إذاً أفلم يكن يأس فلوبير طرزاً جديداً من الموضوع الفائق؟ ألم تخلق سوداويته، أيضاً، انفصالاً نافعاً عن الحقل الرمزي للتمثيل الاستشرافي؟

تعسّرات المستشرق .

كانت رحلة فلوبير الشرقية رحلة خائبة، فلقد قصد مصر

بحثاً عن بديل بصري وخطاب «آخر» ونمط «جديد» من التمثيل، الذي ربما حرّره من سفاسف خطابات السلطة التي سادت أواسط القرن التاسع عشر. لكنه واجه، بدلاً من ذلك، غياب النّظرة «الخارجية»، وأدراك عجزه عن تحقيق الانفصال عن الخطابات المتسيدة وانعدام وجود نمط بديل من التمثيل. ويمثل هذا القصور عرضاً وتجاوزاً، في الآن ذاته، للوضعية الخطابية التي أمل فلوبير في التعالي عليها. وهو عرضي لأنّ إخفاق فلوبير يعيد التأكيد أن خطابات السلطة، مثل الاستشراق، تفرض حدودها الإيستمولوجية والتّمثيلية على آية ممارسة خطابية تعرّف ذاتها عبر علاقة معارضة مع الأولى، وهي تعوق، بهذا، إمكانية مفصلة خطاب «آخر». وعليه، فإنّ استشراق فلوبير المتأخر يعيّد، بصورة غير حصيفة، إنتاج بروتوكولات الخطاب التي أراد إقصائهما.

غير أنّ استنساخ هذه الخطابات المتسيدة يأتي مشفوعاً بصوت تعسّراتها. فقد أدرج انقسام الوهم في المشروع الشرقي لدى فلوبير ذاته في الخطاب الاستشرافي بوصفه معاشرة مستقلة وتعلّماً لحدود الاستشراق. فهي تعلم حد تمثيله بفضحها لكتلاته، وحد لغته باستخدامها لتعابيره الفاحشة، وحد وعيه بتعويذها عن انحرافاته اللاواعية. وهكذا، فإنّ التجاوز الفلوبيري ليس نصراً بطيئاً على الحد أو هو سلباً رجعياً للحد الخطابي الذي يحيط به. بل توكيّد

للحد إلى تلك الدرجة التي يكشف فيها عن إفراطاته، ويفضح
مكبوتاته ويختانُ قانونه.

الفصل الرابع

آخر كيلينغ؛ السارد/القارئ: تغريب الذات والسياسات الصغرى للازدواج الكولونيالي

تردان طبعة أكسفورد من مجموعات كيلينغ القصصية الإنجلوهندية⁽¹⁾، بما يمكن أن يطلق عليه المرء الصورة الفوتوغرافية الكولونيالية. وتصور هذه القصص، كغيرها من أعمال كيلينغ، ملامح مختلفة من الحياة الإنجليزية في الهند حين بلغ الحكم البريطاني ذروته. ويظهر على غلاف: عمل اليوم، مثلاً، صورة لكاتب بريطاني، أو حاكم إداري رعا، يجلس على مكتب ملؤه الكتب والأوراق. وهو يخربش شيئاً ما بينما ينظر مباشرة إلى الكاميرا، وقد أحاط به حمّalan حافيا القدمين يرتديان زياً أبيض. وكان يلازمه خادمان هنديان آخران يتواشحان بلباس خفيف «أو أنهما اثنان من السكان المحليين». وقد بدريا وكأنما يزودان السيد بعض المعلومات من وثيقة وطنية. ويصور غلاف كتاب: الرجل الذي سيغدو ملكاً، سيدة إنجليزية تركب عربة يجرها خادمان، ويصحبها كلبها وخادم آخر يدفع العربة من الخلف أو يقوم بالحراسة. وأخيراً، تُظهر صورة

(1) تحوي هذه المجموعات القصصية على: - عمل اليوم، والرجل الذي سيغدو ملكاً، وحكايات بسيطة من التلال.



(3) الشكل

استعملت هذه الصور كأغلفة لمجموعة

الغلاف على كتاب: حكايات بسيطة من التلال، مجموعة من النساء والرجال البريطانيين في نادي «سيملا» على ما ييدو. وكانوا يجلسون في الخارج على طاولة، وقد حفَّتْ بهم مجموعة من الخدم والحمَّالين. تشيرُ هذه الصورة الفوتوغرافية الاهتمام لدى «أنا المشاهد المبعد كولونيالي»، بما هي نقطة بداية لقراءة كيلينغ؛ لأنَّ الانشغال الثقافي خاصتها يحرِّك رغبة غامضة في التمتع وفهم المشاهد المقيمة للإمبراطورية البريطانية في القصص التي تلي هذه الصور^(١). فهي

(1) إنني أدعو نفسي مشاهداً «ما بعد كولونيالي» بغض التشدد على حقيقة مفادها أن موقعي كمشاهد لهذه الصورة الفوتوغرافية، وتالياً كقارئ لنصوص كيلينغ الكولونيالية، هو موقع تاريخي خاص يتبع لي قراءة وتعيين ما تتطوّي عليه هذه الصور والنصوص من انشطارات واذدواجات. وما قُصد من الإشارة إلى هذه الموقعة وتمييزها هو الاعتراف بخطر الخلط بين الاستجابات المختلفة، في منعطفات تاريخية مختلفة، للمواجهة الكولونيالية. وأملت من ذلك التأي بنفسي عن التزعة الإشكالية في تمثيل الكولونيالية عبر سيميوطيقا ما بعد الكولونيالية. =



كيلينغ القصصية وعنوانها المجموعة الإنجلو هندية.

تجعلني أتبين حقل الانشغال الثقافي بما تتيحه لي من بناء عالم متخيل من الصور، التي تنسجم مع عالم «الواقع» التاريخي للإمبراطورية البريطانية، كما تتجسد في قصص كيلينغ. إذ تساعدني صورة المرأة التي تركب العربة، مثلاً، على تصور شخصية السيدة هو كسيبي الظرفية، أو حتى مكاففها الحقيقي؛ السيدة بيرتون، وهي تطوف على دابتها حول نادي سيملا، لتلتقي عاشقاً مثل السيد بيرميل، أو ربما في طريقها لإنقاذ تابع غرّ مثل بلا فر من يدي خصمها السيد ريفر.

= وأنا أستعيّن المصطلح اللاتيني «punctum» ثم «studium» من مناقشة رولان بارت للتصوير الفوتوغرافي في Camera Lucida (Camera Lucida) ويستخدم رولان بارت المصطلح الأول ليعني «التزاماً حماسياً عاماً» و«حقل انشغال ثقافي» تقوم الصورة بتوصيله إلى المشاهد عبر رسالتها المتقدّدة. أما المصطلح الثاني «Punctum» فهو يأتي ليوحى بجزء تفصيلي خاص في الصورة «يُخزِّ» المشاهد حين تكشف له عن تجاوز لطيف لرسالة المصور المشفرة.

أما صورة غلاف: عمل اليوم، فهي تجعلني أفكِّر بالكتاب «البيضاء» وتصوِّر الصامت. لكن ما يحضرُ في المركز من هذا المشهد هو كاتب مونولوجات دراميَّكي يملِّيها عليه حكاوون شرقيون يقفون على حدود مكتبه. وإنِّي أنظر إلى هذه الصور بوصفها دليلاً على واقع الإمبراطوريَّة، وأمَّتَّ بصري بها بما هي مشاهد تاريخيَّة تشيرُ لدى شعوراً فجأً بالالتزام السياسي يدفعني لقراءة كيلينغ وفهم موقعه في آلَّة السلطة الكولونيالية.

لَكِنْ، بعيداً عن هذه الرغبات البسيطة أو ربما الساذجة في تعين الهويَّة، اخترتُ دراسة هذه الصور بما هي فوائح لقصص كيلينغ الأنجلو هندية، ولأنها ترسم الخط المعقَّد لبنيَّة التوسيط المنشطَّرة بين الذات الأوروبيَّة الكولونيالية والإنسان الشرقي في قصص كيلينغ^(١). فمن جهة، تصوَّرُ هذه الصور، على نحو متقدِّصٍ ربما، دياكلتيك السيد/العبد القائم هنا بين المستعمر البريطاني وخدمه

(١) – يأتي التوسيط هنا ليعني انتظاراً وفق طرق عديدة كما سيتضح في ثانياً هذا الفصل. ولنقل بصفة أولئك أنَّ المواطن الأصلي يتَّوسيط هويَّة المستعمر البريطاني بوصفه سيداً. غير أنَّ المواطن الأصلي، بسبب من التوسيط ذاته، يتَّوسيط أيضاً هويَّة السيد المحدَّدة، تَخاليفاً، بوصفها هويَّة غرائبية يحدُّها التماقِب مع شخصيَّة خادم السيدة البريطانية أو في حالة تمثُّل شخصيَّة المواطن الأصلي. ويتوسيط تغريب الذات الإنجليزية، بالنسبة للقراء ما بعد الكولونياليين، حضور وهوَيَّة المواطنين المستعمرين والذاتيَّة المكونة حين تُشَعَّج بصفتها آخر ووسِيطاً. بما يمثل الثالث المقصى في نظام التواصل الكولونيالي. وأخيراً، فإنِّي أحَاوُل أن أُظْهِرَ كيف أنَّ هذا النَّظام الموضعي للهويَّة الوجوَّدية مضاعف خطابياً على مستوى السياسات الصغرى في تغريب الذات كما نلقِّبها في كتابات كيلينغ.

الهند. إذ تكون رغبة السيد في نيل الاعتراف، واستباغاً في السلطة، متوسطة عبر حضور العبيد الذين تُبرِّز مواقعهم الهامشية في الصور تسييد البريطانيين. فمن المتوجب إنكار رغبات العبد كي تتحقق رغبة السيد. ويحلو هذا مشهد المواطنين الحفاة بنظراتهم المتراجعة وهيئتهم الذليلة في مقابل السيد المتعل حذاه، الذي ينظر مباشرة إلى الكاميرا معبراً عن ثقته الكاملة. ويتبدى كل ذلك علامات مائزة للآخرية التي تأتي لتوسيس هوية المستعمر. فالصور، إذن تعيد تأكيد حقيقة أن إنتاج السلطة الكولونيالية يعتمد على الآخر الحاضر أبداً في الهوامش.

ومن جهة ثانية، تمنح هذه الصورة تمثيلاً تصويرياً (figural representation) لرغبة المستعمر اللاواعية في تغريب الذات؛ تلك الرغبة التي تعبّر الرسالة المشفرة الكبرى لهذه الصور. وتنطوي الرغبة في تغريب الذات، كما سأناقشه ذلك لاحقاً، على النمط المحاكاتي في التطابق مع الآخر الغرائي. مثلاً في صيغة «أنت هو». كما تنطوي على النمط السلبي والتخالف في تعين الهوية. مثلاً في صيغة: «أنا لست الآخر»، «ويتحدّد الآخر بكونه غيري»، ويتوسّط المواطنون المهمشون، بما هم ممتلكات فوتونغرافية، هوية المستعمر بوصفها هوية غرائية «وذلك حين يريد المستعمر أن يبدو»، مختلفاً عن البريطانيين لدى عودته إلى الوطن الأم؛ إنجلترا، بينما تحمل نظرة المستعمر المتأملة وميضاً غير مرتفع بل عنيفاً من انعدام اليقينية التي تقوض هيئته

الواقة والمتعلقة زهواً. وتوسّط رغبة السيد في تغريب الذات في هذه الصور المنشطرة، بالنسبة إلى، النظرة المتراجعة للمواطنين الأصليين، ورغباتهم المكبوتة، وهو يتهم المهمشة، وكلماتهم المسکوت عنها. وما أواجهه حين أنظر إلى هذه الصور، ليست رسالتها المشفرة الكبرى، وإنما رسالتها الصغرى بوصفها ضرباً من التجاوز الرقيق، وشيئاً ما ينربُّ متجاوزاً قضيّة المصور الكولونيالي والمواطن المصور. فليست التمثيلات الفوتوغرافية للإمبراطورية، من منظور الرسالة الصغرى، تعبيراً عن رسالة كولونيالية أحادية. فهي موقع الانشطار وضرب من الشكّيّة تكشفُّ عودة المكبوت، والرغبة في مفصلة المسکوت عنه. وما يملؤ مجال رؤية المشاهد ما بعد الكولونيالي، في هذه الحالة، هو شعور التأرجح المزعج بين الرغبة في تحقيق اعتراف بالذات المتسيّدة، «ما يمثل ضرباً من إنكار الآخر»، والرغبة في الاعتراف به. والتأرجح كذلك بين الإبقاء على المواطن الأصلي في الهوامش وإتاحة التعبير عملاً لا يمكن ضبطه. وأخيراً، بين المفصلة الأحادية للسلطة الإمبريالية والتلفظ المنحرف لآثارها المزعجة.

وتقع هذه الأزدواجات الإيديولوجية، بما هي آثار لبنية التوسط المنشطرة بين المستعمر والمستعمّر، في أساس الممارسة التمثيلية لدى كييلينغ. ولطالما زعم النقد الذي وجّه لكييلينغ صدور قصصه الأنجلو هندية عن منحى ذاتي وثوقي؛ بما يتصبّ عميلاً مباشرًا للإمبريالية البريطانية. إذ رأى نقاد كييلينغ، بكافة تلوناتهم، إلى قصصه بوصفها

خطاباً إمبرياليّاً رسمياً وذا منحى أحادي، دون اعتبار لإمكان تعدد الأصوات «*heteroglossia*»، والفجوات الخطابية بوصفها لحظات من الشكّة في سرود كيلينغ⁽¹⁾. فأن نقرأ عمل كيلينغ بوصفه صورة غير متوسّطة للهند الإنجليزية التي قام برسمها أو آخر القرن التاسع عشر، «نبي الإمبراطورية البريطانية، إبان توسعها... أو المؤرخ غير الرسمي للجيش البريطاني» يعني طرح الجزء الجوهرى من قصصه «مثلاً في الفجوات والهفوات والمسكوت عنها». بل ويرجع بنا القهقرى إلى ذلك النمط ما قبل الباختيني في النقد؛ الذي يرى الأدب «الواقعي» تمثيلاً نقياً وأحادي المنطق للواقع⁽²⁾.

وأفترخ، على النقيض من ذلك، قراءةً للنص الكولونيالي تأخذ بالحسبان إمكان الانشطار بين النص الظاهر مثلاً في الكتابة البيضاء لدى المؤلف؛ أي «حضور الوعي في أثناء الكتابة»، وبين الخطاب

(1) - Mikhail Bakhtin, «Discourse in the Novel» in the Dialogic Imagination,

ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist.

سوف أناقش ظاهرة تعدد الأصوات. (Austin: University of Texas Press, 1981).

بتفصيل أكبر في ما يلي من هذا الفصل

(2) التفصيص من جورج أوريل، وقد عبرَ معظم قراء كيلينغ عن هذه الأفكار، انظر : «

Orwell, «Rudyard Kipling, «in kilping and the Critic, ed. Elliot Gilbert

(New York University Press, 1965).

لطالما قرئ كيلينغ وانتقد من زاوية رسالته الكولونيالية وقد بدأ ذلك، في واقع الأمر، حين شرع أوسكار وايلد وماكس بيربوهم بالسخرية من قصص كيلينغ أو آخر القرن التاسع عشر. وقد ظهر اتجاه معايراً مؤخراً بدراسته ما تتطوي عليه التمثيلات الكولونيالية لدى كيلينغ من تعقدات.

«اللاوعي» بوصفه موقعاً يطفو فيه المحظور والمسكوت عنه على سطح النص الظاهر، عبر ارتيابات الذات المتكلمة وهفواتها. إذ يتمُّ استخلاص المعنى، في هذه الحالة، عبر ما يقوم به القارئ ما بعد الكولونيالي المتأخر من «إعادة قراءة وتفهم وتفسير لنص كيلينغ». وتنطوي قراءة قصص كيلينغ، بما هي موقع لتوسيط منشطر، على ضرب من خرق النص أو قطعه لتفجير رسائله المتعددة. ذلك أن هذا النص موسومًّا بعواقب الذات المتكررة والمناقضة للسرد المونولوجي لدى المؤلف «أو لدى الخطاب الرسمي. وما أقرأه في عمل كيلينغ، كما في حالة الصور الفوتوغرافية الكولونيالية، ليس، دائماً، الرسالة المشفرة القصدية للقصص؛ وإنما التجاوز الرقيق (للدوال المترحلقة) التي تنفلت من قصدية النص وتكشف عن ارتياباته وانشطاراته وازدواجاته. تلك الازدواجات والانشطارات التي تمتلك، إيديولوجيًّا، مقدرة إنتاجية في تمكين القوَّة التمييزية للكولونيالية الثقافية من العمل، وهكذا، تبني السلطة الكولونيالية في عمل كيلينغ عبر الوظيفة التوسيطية للخطاب اللاوعي، وفواضل انشطاره^(١).

(١) – تدين مناقشي لازدواج الإيديولوجي، بما هو علامة على إنتاجية السلطة الكولونيالية، إلى مناقشة هومي بابا المتصرّفة والمثيرة لهذه المسألة. انظر مثلاً:

«Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1819, «in Gates, ed., Race, Writing, and Difference 163-84, and also «the others Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism».

إنَّ قراءتي لمسألة الانشطار لدى كيلينغ هي ذاتها، ولا عجب، منشطرة مرتين. تجلّى الأولى على مستوى الموضوع، فأنا معنيٌ بالآثار السياسية الصغرى للعلاقة التوسيعية بين المستعمر والمواطن الأصلي. فإلى أي حد يغدو المواطن الأصلي وسيطاً لرغبة المستعمر في تحقيق الاعتراف؟ وكيف تمفصل تجربة المستعمر في الآخر داخل النص الظاهر بوصفها اغتراباً؟ وتجلّى الثانية على المستوى السردي، فأنا مهتمٌ بالكيفية التي تعملُ فيها الكتابة البيضاء على إدماج المواطن الأصلي، منتجة، بذلك، بنية توسيعية أخرى تغدو عبرها الشكوك والازدواجات لدى الكاتب الكولونيالي علامات توسيعية للمسكوت عنه الذي يعاد تضمين آثاره في علاقات السلطة الكولونيالية. ويرز هنا السؤال الذي يقول: هل تُعدُّ الرغبة في تمثيل الآخر. وسيطاً، بذاتها، لتحقيق ما هو غير مماثل؟ وما النواتج والإضمارات الإيديولوجية لعودة المكبوب؟

الاغتراب الكولونيالي

يتوجّب على قبل الشروع بمناقشة علاقة المستعمر بالآخر، أنْ أشرح استخدمي لمصطلح «الاغتراب». فهل هو استخدام ماركسي يدلُّ على العمليَّة التي يغدو عبرها مجموعة من الناس؟ «البروليتاريا»، مفتربين عن المنتجات التي كانت حصيلة عملهم ومتصلة بماهية وجودهم؟ أم هو استخدام «لاكاني» يرى بنية الاغتراب بوصفها

«إراده Vel» مشفوعة بعلاقة غير متماثلة بين الذات والآخر؟. ربما كان الأمرين معاً، أو أنه لا يتصل بأي منهما. فأنا أتحدث عن ثلاثة أشكال من الاغتراب في عمل كيلينغ. أولاً: هناك عجز المستعمر في تبيّن إضمارات تورّطه الاستعماري في الهند. فغالباً ما تبقى شخصوص كيلينغ الكولونيالية مفصولة عمّا تقوم به، فعلاً، في الهند. وعما تنتجه ضمن آلة السلطة الإمبراطورية.

ثانياً: هناك اغتراب ثقافي أدعوه تغريب الذات. فقد أنفق المستعمرون البريطانيون فترات زمنية طويلة من حياتهم في الهند، بل استغرقت حياة بعضهم بالكامل.

و غالباً ما شعر هؤلاء بالاغتراب تجاه «وطنهم الأم» (فعمدوها إلى تعريف أنفسهم كهنود). بينما ظلوا، في الوقت ذاته، مغتربين «كإنجليز» عن المواطنين الأصليين «الهنود». ثالثاً: فإني أتحدث عن مشكلة سيكولوجية في تعريف المرء ذاته عبر إنكار المواطن بوصفه آخر. إذ يعمل الاغتراب، هنا، على تشييء علاقة الذات الاستعمارية بالموضوع المستعمر. بما يظهر ضرباً من اعتراف نرجسي بالذات؛ فالمستعمر يغالط في تعريف ذاته عبر مرآة الحاضر الخاصة بالآخر وعليه، فهو غريب عن ذاتيته. وأخيراً، فإني استخدم مفهوم الاغتراب، أيضاً، لألمح إلى وضعية كيلينغ تبعاً لممارسته الخطابية والازدواجات الإيديولوجية للنصوص الكولونيالية التي أنتجها.

الوطن والمستعمرة: اختبار الموحش

يتبدّى اختبار الموحش مرکزياً، بالنسبة إلى إنتاج رغبة المستعمر، في تغريب الذات؛ وهو مكان الانشطار بين التطابق المحاكياتي مع الشرق والبناء التخالفية للهوية عبر إنكار ذاتية الآخر، ذلك أنَّ الغرائي يلتزم بيئة غريبة لا أنس فيها. بخلاف الحياة الآمنة التي تملأ جنبات الوطن. لهذا السبب، فإن موضوعة الآخر غالباً ما يتم طرحها في الأدب الكولونيالي بوصفها موقعاً للموحش المحاط بصور الغرابة والفزع والرُّعب. وتجدر مثل هذه المواجهة المفرزة مع الآخر تعبرها الصاعق في واحد من إسكيتاشات كيلينغ «مدينة الليل المفزع»^(١). ويصف هذا الإسكيتش التطاويف الليلي الذي يقوم به السارد عبر شوارع لاهور القذرة. ويتهي الشهد بجثة امرأة تحمل إلى مقبرة إسلامية.

يضاعف هذا الإسكيتش، بوصفه رواية عن التجربة الكابوسية للسارد، كلَّ ما يواجهه من صور الموحش.
أولاً: هناك شعور مفزع من رُهاب الأماكن الضيقة يوحى به وصف

(١) لقد كتب كيلينغ، في واقع الأمر، قطعتين بالعنوان ذاته. وكانت الأولى سردًا حول رحلته الشخصية الطويلة إلى أعماق مدينة كالكوتا. ويروي فيه انحداره من «المدينة الحية الحقيقة» نزولاً إلى الدرك الأسفل من «جهنم» حيث يزور مصنع الأفيون. أما الثانية فهي إسكيتش قصير عن لاهور، حيث يتجوّل السارد الأغنى «مخيلة» حول المدينة متسلكاً. وسوف أناقش، هنا، القطعة الثانية في الأغلب، على الرغم من أن ما أقوله يمكن أن ينصح على القطعة الأولى أيضًا.

«الحرارة ذات الرطوبة الكثيفة التي تغطي المدينة مثل **الدثار**»⁽¹⁾. وإذا أحاطت به السامة في غرفته المظلمة الفارغة، ينطلق السارد مطوفاً في الشوارع، لكنه يواجه المشهد الموحش لمدينة ميتة أنهكتها الحرارة الخانقة واحتاحتها قطعان «بني آوى النابحة» والكلاب الضالة. وهكذا، يثبتُ السير في المدينة أنه أكثر إيحاشاً من اللبث في غرفة معزولة. فالمدينة مظلمة وصامتة وموحية بالموت. و«الخط الطويل من الموت العاري والحرارة الخانقة التي تبعت من فوهة دلي غيت مشفوعة بالصمم الرازح بثقله على صدر مدينة الليل المفزع». جعل من لا هور مقبرة عملاقة (271 – 275). ويتكشف الشعور بالموحش بالعودة الجبرية إلى المشهد المفزع ذاته، حيث «المزيد من الجثث... والمزيد من الجثث» وهكذا، يغدو حقل الآخر سجناً لا فرار منه، حين يعود كل نأي عن الموحش عودة إليه.

ونرى، بقراءتنا لظاهر النص، صور العالم الموحش في «مدينة الليل المفزع» متوافقة مع التنبيطات الاستشرافية للآخر، إذ تصوّر الهند فضاءً بدائيًّا ومظلوماً وغامضاً أعزوه الطاقة والصرامة اللتان تميزان المدينة الأوروبيّة. أما الشرقيون فهم معادلون، حرفيّاً، «للجثث المكفنة» التي تقفر إلى كل مبادئٍ أو رغبة في التغيير. وتحتلُّ الرواية السلبية للشرقي أهمية كبيرة بالنسبة إلى الهوية المستعمر، لأنها تمدُّه

(1) -Rudyard, lif's Handicap (New York: Oxford University Press, 1987)

بالآخر «الوهمي» الذي يسقط عليه حالات القلق والفزع. ويرمزُ التباهي الصارخ بين السارد القلق؛ الذي حفزته الحرارة للتجوال والكتابة، وبين المواطن الأصلي طريح الفراش من شدة الحر. والذي اختزل إلى جثة هامدة، النمط التحالفي في تعين الهوية لدى المستعمر. ولا تغدو رغبة المستعمر، في سياق السلب التام للمُستعمر؛ مثلاً في الجثث المكفنة التي حُرِمتَ من أي ذاتية، رغبة في الاعتراف الذي يؤمنه الآخر الواعي. بل تبدي اعترافاً نرجسيّاً ينعكسُ في المرأة المفزعـة. وتغيـبُ صورة الآخر، هنا، بوصفها صورة أخرى للذات. وتحضرُ دالـآياتيـاً ووسـطاً ينتـجـ المعـنىـ لـلـذـاتـ المـسـتعـمـرةـ فـقـطـ. وهـكـذاـ، فإنـ ظـاهـرـ نـصـ المـسـتعـمـرـ يـقـصـيـ الآـخـرـ منـ حـقـلـهـ الدـلـالـيـ فيـ كـلـ منـحـيـ تـضـميـنيـ. فالـآخـرـ هوـ مـوـضـعـ الـلامـعـنـيـ «ـوـالـصـمـتـ الـقـاتـلـ»ـ وـالـمـوـتـ، وـهـوـ قـلـبـ الـظـلـمـةـ.

لكنـ، إـذـاـ كـانـ المـوـحـشـ عـوـدـةـ إـلـىـ شـيـءـ ماـ مـأـلـوفـ حـوـلـهـ الـكـبـتـ إـلـىـ قـلـقـ مـرـضـيـ، فإـنـهـ مـنـ المـتـوـجـبـ روـيـةـ الـاعـتـرـافـ الذـاتـيـ التـرجـسيـ لـدـىـ المـسـتعـمـرـ، أـيـضاـ، بـوـصـفـهـ تـبـيـراـًـ عـنـ الـاغـتـارـ الـخـاصـ لـلـآخـرـ. وـنـلـمـسـ هـذـاـ لـدـىـ تـحـدـثـ السـارـدـ فـيـ وـسـطـ الـاسـكـيـتـيشـ عنـ مشـهـدـ مـرـيعـ «ـيمـكـنـ أـنـ يـكـونـ قـدـ رـسـمـهـ دـورـيـهـ!ـ أـوـ رـبـماـ وـصـفـهـ زـوـلـاـ»ـ (273). وـفـيـ ضـوءـ هـذـهـ الـعـبـارـاتـ وـالـإـحـالـةـ التـنـاصـيـةـ إـلـىـ قـصـيـدـةـ جـيـمـسـ ثـوـمـبـيـسـونـ المـائـلـةـ فـيـ الـعـنـوانـ، تـظـهـرـ «ـمـدـيـنـةـ الـلـيـلـ الـمـفـزعـ»ـ إـسـقاـطاـ مـأـلـوفـاـ لـشـعـورـ مـبـكـرـ فـيـ الـضـيـاعـ مـتـبـدـيـاـ فـيـ غـرـوـتـسـكـاتـ دـورـيـهـ وـرـسـومـاتـهـ الـمـظـلـمـةـ لـلـنـدـنـ

وتمثيلات زولا الكثيبة لباريس.

ورغم وعيه بتناصات الاسكشيش، فإن السارد الكولونيالي «ذات الخطاب المغتربة» لا يُصر علاقة هذه التناصات بإنتاجه الخطابي الخاص؛ متبدياً في آثار التوسط المثبتة في التناصات الأوروبية التي تسلب روئيه الكولونيالية للآخر كما تم إنتاجها محاكاتياً في أرض الوطن سابقاً. فهو يخفق في إدراك أن الاسكشيش لا يمثل مدينة غريبة، كما بدا أنه يعتقد، بل المشهد المألوف لمدينة أوروبية مغتربة. ويتحلى تمثيل المفزع، بهذا المعنى، عرضاً من أعراض رعب تمثيل الشعور المبكر في الاغتراب «إعادة مواجهاته».

ويُكرّس إسقاط المستعمر العرضي لحالات قلقه المرضية على الآخر، شعوره بالاغتراب، ويبعده هذا الإخراج عن المأزق الداخلي في تعين الهوية الذاتية. إذ يسقط المستعمر، عبر نمطه التخييلي «أو المرآوي إذا جاز لنا قول ذلك» في تعين الهوية، شعوره «الأولي» في فقد على الآخر. ويسبغ سمات جوهرية على تعلقه المرضي، بوصفه ظاهرة «واقعية» أو «طبيعية». فعوض أن يعترف بذاتية الآخر، يعمل المستعمر على تشييء الآخر، جاعلاً منه مصدراً لجميع حالات القلق والخوف المرضية لديه. فيجدوا المواطن الأصلي في «مدينة الليل المفزع» تجسداً لرهبة الموت لدى المستعمر. وتظهر الهند جوهراً لمخاوفه من الصمت والظلمة والعزلة.

الحنين الاستعماري

يتمثل واحدٌ من الآثار الناجمة عن إسقاط المستعمر حالات القلق لديه على الآخر في الحنين الارتكاسي للوطن. ويتجلّى هذا في شخصية؛ أورثريس، الذي يشعر، بينما يعاصر الخمر مع السارد، بالحنين إلى لندن مُجَدّداً، بل الحنين حتى إلى أشيائها القبيحة.

وتكشف تجربة الجندي في الهند عن شوق وشعور بالعزوز حين يقارن وضعيته الحالية غير السارة بفانتازيا وضعه السار في الوطن؛ إذ يصف أورثريس ذكرياته البهيجية في لندن كإسقاط معاكس لحالات القلق لديه، فهو متشوّق «للمناظر» و«الأصوات» التي تغاير الظلمة والصمت اللذين واجههما في الهند. رغم كونها سلبية مثلهما. ويعزز الحنين إلى الوطن لدى أورثريس، بهذا المعنى، شعوره بالاغتراب، لأنّه يستولد صورة مثالّية هي في الواقع إسقاط معاكس للعزوز الذي خبره في حقل الآخر.

يثبت علاج مولفاني والسارد؛ الصحفي، جنون أورثريس استحالة استرجاع الموضوع المفقود «الثقافة/ المدينة الأم»، مما يدفع المستعمر للرضا بوضعيته الاغترابية بوصفه «جندياً هندياً يحملُ رقمًا، عوض أن يمتلك اسمًا نبِيلاً» (208). وحين تخفق محاولة مولفاني في معالجة جنون أورثريس باستخدامه الإكراه الفيزيقي يقترح السارد ترياقاً تتمثل في عرضه مبادلة ملابسه المدنية بزي أورثريس العسكري ومنحه نقوداً لمساعدته على الفرار من الخدمة العسكرية؛ بما يمثل ما يمكن أن

نطلق عليه العلاج الانضباطي للاغتراب. ولكن حين يعود السارد ومؤلفاني إلى المشهد، تاركين أورثريس إلى حين، فإن الأخير يتحلل من حافر «الجنون» للفرار من الجيش. «ولقد تحول الأشرار عن برأفت ستانلي أورثريس رقم 22639 السرية ب. إذ أقصتهم الوحيدة والانتظار والظلمة خارجاً كما أملت» (213)، وهكذا، تعاون تحريرية، الظلمة والعزلة في الملابس المدنية أورثريس على اكتشاف موضوع الرغبة المفقود. وتحمل الرحلة الرمزية إلى لندن، التحقيق عبر توسطية الملابس المدنية، الجندي راضياً، على نحو مفارق في سخريته، عن هويته الاغترابية بما هو برأفت أورثريس رقم 22639 السرية ب. ويترك فقد الوطن الجندي العادي متلكاً لخيار واحد فقط، متجلياً في سيرورته عضواً «خاملاً» في الجهاز السلطوي للجيش الإمبريالي. إذ إن عودة أورثريس إلى ملابسه حين يكشف عقم استيهامه، هي عودة رمزية إلى الفضاء الاغترابي للجيش الاستعماري، وما تنضح به عبارة السارد من سخرية هي إعادة تأكيد مضاعف لهوية الجندي بوصفه رقمًا. إذ يعملُ النظام الانضباطي عبر توسط آثار جنوبيه. ومثال ذلك قائم في حالة الجندي المحبوس في سجنه الكولونيالي، والمراسل المغترب.

طلب الحب، أو البديل الكنائي عن الوطن

إذا كانت لندن وكل صور الراحة فيها مفقودة بسبب الاقتلاع الاستعماري، فما الذي يستطيع المستعمر العادي فعله في الهند لقهر حالات القلق المرضي لديه؟ لقد سعى بعض المستعمرات، بغية تحويل مهد الوحشة إلى وطن يرفل بالنعيم، إلى استعادة المجاز الأكثر نصوعاً لموضوع الرغبة المفقود؛ وهو الحب والعاطفة الأموميان⁽¹⁾. فحب الضابط الشاب المتوهם ذاتياً للمرأة البريطانية، هو ثيمة مكرورة في عمل كيلينغ؛ حكايات بسيطة من التلال. ومن المثير للانتباه أن قصص كيلينغ تضع طلب الحب في فضاء سياقي، عبر إسهابها في الحديث عن الوضعية الاغترابية للمستعمر في ماكينة السلطة الاستعمارية. فالمستعمر في الهند إما منفي إلى «الغاية» أو «خارج الضواحي» فلا يعبر على من يكلمه ولكنه يجد كثيراً من العمل يتنتظره «العمل السابق؛ 133»، أو أنه سجين مكتبه حيث غرس في ذهنه أنه ليس هناك إلا العمل، وأنه لا شيء يماثل عمله «موظف الخارجية رسلي (224). وعليه، فحين يأتي مهندس مدني مثل هوريارتى «لتؤه من غابة إلى مدينة كبيرة، أو لنقل موظف في وزارة الخارجية؛ مثل رسلي الذي ينتقل من مكتب إلى آخر فإنه يغدو مغموراً... أو طريحاً...»

(1) يرمز نادي السيملا إلى محاولة المستعمر لقهر توتراته بانكفائه على عالم مألف وأكثر راحة، إذ عُزل النادي، كما يقترح جون مالكبور «عزاء ما»، بعد المستعمر بـ «لون من الأمان الوطني الزائف».

أو مقطوع الأنفاس مثل طالب مدرسة صغير» لدى مواجهته أول امرأة بريطانية. غير أنَّ الحب، على نحو طريف ومفارق، لا يعالج شعور الاغتراب لديه. ويفundo الحب، عوض ذلك، لوناً آخر من ألوان الخضوع الاجتماعي. فيعودُ المحب عبداً للعشيقه البريطانية. ويتجلى افتتان بلفر؛ الضابط الذي قدم حديثاً، بالسيدة ريفر «القاسية والباردة» حالة مثالىَّة بهذا الخصوص:

«فقد تعلَّم أن يحمل الأشياء ويحضرها مثل الكلب وأن يتظر، مثل الكلب أيضاً، كلمة من السيدة ريفر. وتعلم أن يتلزم بمواعيده التي لا تنوى السيدة ريفر الالتزام بها. كما تعلم أن يقبل، شاكراً، مراقصتها، في حين ترفض هي طلبه. وتعلم أن يرتحف نحواً من الساعة والرُّبع في الجهة المعرضة للريح من حدائق إيلسيوم، بينما تفكِّر السيدة ريفر في القدوم لغاية التزه. ولقد تعلَّم السعي إلى العثور على عربة «الجرنكشيه» وهو يرتدي زياً خفيفاً تحت مطر غزير. وأن يسير محاذياً هذه العربة حين يهتدى إليها. ولقد وعى ماذا يعني أن يكون المرء خادماً، وأن يُؤمر كطباخ. (إنقاد بفلز، ص 44).

وبينما يظهر المستعمر في علاقته بالمواطنين الأصليين سيداً قويَاً رعا، فإن طلب الحب يصيّره عبداً « فهو يشب بقدميه ويديه على عجلات عربة السيدة ريفر». إنَّ بلفر، بكلمات موجزة، هو، حرفيآ، خادم آخر من خدم السيدة. وتعملُ هذه الوضعية على مفاقمة عبوديته، بوصفه ضابطاً تابعاً في خدمة الجيش الإمبريالي، لتمتد

إلى حياته الخاصة. وهو يكرّس بذلك اغترابه⁽¹⁾. وغنى عن القول أنَّ طلب الحب يقود دائمًا إلى التحرُّر من الوهم. ذلك أنَّ الذات الاستعمارية؛ التي لا تأخذ بالحسبان ذاتيَّة المرأة تسأل الأخيرة أمرًا لا تستطيع منحه. إذ تنتهي كل قصة حب في مجموعة؛ حكايات بسيطة من التلال، برجل يكابد شعوراً «بالانهيار والانسحاق» الذي سببته له امرأة تأبَّت عليه ولم تبادله حُبًّا بحب (228). ويغدو طلب الحب، بهذا، درساً في الإحباط والامتحان. فالسعي وراء الموضوع المفقود؛ الحب، ينتهي، دائمًا باكتشاف غيابه.

الرغبة في الآخر، أو الهيمنة الإيرانية

بينما حاول بعض المستعمرين أن يضبط حالات القلق المرضيَّة لديهم عبر العلاقات الغراميَّة مع النساء البريطانيَّات، سعى آخرون إلى تقييد رُهابهم بانغماسهم في الآخر، أو بصورة أكثر دقة، في اختراقه. ويظهر هذا في قصص كيلينغ الأنجلو هندية التي تمثل الشخصية المألوفة فيها في المستعمر الذي يتحول إلى مواطن أصلي

(1) من المفيد أن نذكر، هنا، أن الضابط المسؤول عن بلفر ضحك حين أعلم بعلاقة بلفر الغراميَّة، وقال: كان ذلك تمريناً جيداً لصبي. وقد أوضح جون ماك ليور أن النظام الإمبريالي رأى في الخذلان والامتحان جزءاً مهماً من تربية المستعمر وإعداده. ذلك أنَّ رعب الانزعاج والجنون من الاغتراب بما بالذات اللذان يجعلان من السلطة ذات فعالية، فكلما كان المستعمر أكثر تعرضاً لتجربة الاغتراب. كان أكثر انصياعاً للسلطة وأكثر خدمة لمصالح الإمبراطورية.

أو «going fantee»، كما اصطلح البريطانيون على تسميتها. وتتراوح تظاهرات التعرُّض للحياة الوطنية الأصلية من التنكر الاستشرافي الساذج، كما في حالة ضابط التحرّي ستريكلاند الذي يتحصل على المتعة من ارتدائِه اللباس الهندي وتقليل «الثقافة الشرقية»^(١)، إلى السعي الأكثر عمقاً نحو المعرفة كما نلقيه لدى المستعمر المتبني للثقافة الشرقية؛ جيلاًًاً لodon ماكينتش في قصة «يحفظ لغة الرجوع». غير أنَّ الرغبة في الانغماس تأخذ في الغالب صورة علاقة إيرانية مع امرأة من المواطنين الأصليين، كما في «ما وراء القيود» و«جورجي بورجي» و«دون عون من الأكليريوس»، وكلها تشكيلات نصية لهذه الشيَّمة المألوفة. فما يأخذ الشخص الرئيسة لهذه القصص «وراء قيود» المجتمع المحملي الذي يتمون إليه، ويدفعهم «عميقاً إلى قلب المدينة» كائن في السعي المتجاوز نحو العاطفة والاندفاعة الشرقيتين اللتين قرأوا عنهما في «ألف ليلة وليلة» (131، 127). إذ تصور المرأة المحلية، خلافاً لنساء الأندية المتنمّعات، شخصية جنسية تعجز عن مقاومة رغبة سيدها بفعل التباين العرقي الذي يستلب قوتها.

وتجذب العلاقة الجنسية مع المرأة المحلية، بما هي استيهام للسيطرة الإيرانية، فحولة المستعمر لكونها تجمع بين الرغبة الإيرانية والرغبة في التسيّد والسيطرة. فلا نرى الشخصية الرئيسة، في الأمثلة

(١) تهضُّ شخصية ستريكلاند؛ الذي تبنَّى أساليب بوليسية غير تقليدية، بما فيها التخفي بملابس خادم محلي، مثلاًًاً مالوفاً في قصص كيلينغ الأنجلو هندية.

جميعها، وقد منحت ما يسرّها من «البهجة الدائمة» و«الأشياء الغريبة» التي تملأ ليله فحسب. وإنما تمنح اعتراف المرأة بتسبيده وسيطرته أيضاً (129، 130)، وتحضر في هذا السياق قصة «دون عون من الأكليروس»، إذ تذكر أميرة عشيقها؛ جون هولدن، على نحو مطّرد، قائلة: «أعرف أني الخادمة والأمة وغبار أسفل القدم». (125) فخضوع أميرة يجعل هولدن: «ملكًا في منطقته» و«سيد البيت» مما يتّيح له أن يبني مستعمرته الخاصة (116، 119) وعلى الرغم من أنَّ السيطرة الأيوروتكية التي يمارسها المستعمر على المرأة المحلية تبدو متوافقة إيديولوجياً مع الذهنية الاستعمارية، فإن «الطبقة الدنيا» التي تنتمي إليها المرأة تصيرُ مثل هذه العلاقة «علاقة غير متناسبة»؛ إذ غالباً ما يذكر السارد الأخلاقي لدى كيلينغ القارئ بأنَّه يتوجّب على المرء، مهما حدث، أن يتقيَّد بطبقته وعرقه وسلطاته. ليتجه الأبيض للأبيض والأسود للأسود (127)، وهكذا، يعيُّد كيلينغ التأكيد على البنية الهرمية للإيديولوجيا الاستعمارية المتعلقة بالعرق. ولما كانت السلطة الاستعمارية متأسسة على التباين العرقي، فإن هذا العبور للحدود العرقية يعد فعلاً تحاوزياً. عليه، فإن علاقة المستعمر الغرامية بالمرأة المحلية يجره أن يحيا «حياة مزدوجة». وتُقدّم وضعية كريستوف ترياغو في «ما وراء القيود» مثالاً على هذا المأزق الثقافي.

نقرأ:

«وفي النهار انطلق ترياغو إلى عمله المكتبي الروتيني وقد ارتدى

زي العمل منادياً نساء المحطة ومتسائلًا في نفسه إن كن سيعرفنه، وإذا كنْ يعرفن ببيسا المسكينة الفقيرة. أما في الليل حين سُكتت المدينة، فإنه جاء معتمرًا بالبروكة المتننة ودخل راجلاً ماسكاً جيذاً الحقيرة ثم انعطف مسرعاً نحو زقاق ناث، وسار بين القطع العائج والجدران المتداعية. وقد كان هناك أيضاً امرأة عجوز نائمة خارج الغرفة الصغيرة الفقيرة التي خصصها روجا إلى ابنه شقيقته».

تشيرُ الصور المتعارضة بين النهار والليل، والحياة والموت، والنظام والفوضى المتأهية إلى الانشطار في هوية المستعمِر. إذ يعرَّف المكتب والمحطة (الاستعماريين بوصفهما حقل التزام وتقدير ووعي اجتماعي؛ فالجدران المتداعية والغرفة الغارقة في الظلام في بيسيسا) تعلُّم مشهد الرغبة والتجاوز اللاوعي. ويحدث فعل ترياغو لإشباع رغبة التجاوز لديه نحو المرأة المحلية، والتدخل مع رغبته في التسُيد، فجوة في هويته، وينتج انقساماً بين العامل الواعي للسلطة الاستعمارية والذات اللاوعية التي تسعى، بجرأة، لعبور حدودها العرقية. وينهض مأزق ترياغو مثلاً نموذجيًّا للتناقضات المتأصلة في الهوية الاستعمارية لشخصيات كيلينغ. وتعتمد علاقة المستعمِر بالآخر، بما هي مُدرجة في ثنيا اقتصاديَّات الرغبة والسيطرة، على الاعتراف بذاتية المواطن الأصلي وإنكارها في الآن ذاته. وينتج النمط النرجسي في الاعتراف بالذات «تغريتها في الواقع» لدى المستعمِر، مُتوسِطاً

عبر الحضور المُشيّء (أو المستملّك) للمواطن الأصلي، انقساماً في الهوية الاستعمارية التي تمثّل موطن السلطة والرغبة. وإذا أردنا أن نضع ذلك بصورة مختلفة قلنا: إن الرغبة في السيطرة تستتبع، معاً، الهوية والاغتراب والخوف والرغبة وتوفّر مكاناً لها. إذ يكمن وراء نية الذات الظاهرة في ممارسة سلطتها الاستعمارية، شعورها المرهون بالاغتراب ورغبتها الشأنوية في التعرّف على المواطن الأصلي، بل وحتى في التماهي معه. ذلك لأن الآخر، بعد كل شيء، هو موطن الأحلام والاستيهامات والرغبات التي تكسبها ثقافة المستعمّر. وهكذا، تعيد الرغبة التجاوزيّة نحو المرأة المحلية والرغبة في السلطة الاستعماريّة إنتاج إحداثيّ الأخرى، كما تعيدان إنتاج آثارهما في علاقة دائريّة لا تستولّد إلا الاغتراب والشعور بالعسر.

القصص الآخر: السرد المتعلق بتعريب الذات

لا تشكّل ارتيابات الهوية الكولونيالية وازدواجاتها مشكلات موضوعيّة «thematic»، فقط، في أعمال كيلينغ، بل هي ثاوية مضاعفة في السياسات الصغرى للاقتصاد السردي بوصفها أجزاء من الممارسة التمثيلية الخاصة بالكاتب. فقد كان كيلينغ، بما هو كاتب استعماري، مُذجاً، مثل شخصياته القصصيّة، ضمن بنية الهوية الاغترابيّة ذاتها. وعليه، يتبدّى سرده مكاناً للانشطار بين النص الظاهر لكتابه المؤلّف، والخطاب المقصى الذي يطفو على سطح النص الظاهر

بوصفه عامل إزعاج وملمحاً مقلقاً للإوعي. وسوف أثير مسألة الانشطار النصي-السردي؛ القائم بين مشهد الكتابة البيضاء لدى المؤلف، والتعبير اللاوعي والمكتوب لخطاب الآخر متجلياً كإزعاج وفق طريقتين. أولاً: سوف أنظر، بمحلاً القول، في المشكلة العامة للتأثير السردي بوصفه تقنية مزدوجة. وثانياً: سأركز، بصورة أكثر دقة، على السياسات الصغرى المتصلة بالمارسة التمثيلية لدى كيلينغ بوصفها موقعاً للانشطار الأنطولوجي بين الكتابة والكلام.

وقد بيَّنت النظريَّة السردية أن التأثير، تعريفاً، أداة لشطر الاقتصاد السردي بغية توفير موقعين، على الأقل، للذات المتكلمة. وتتجلى أكثر الإزدواجيات السردية نصاعة لدى كيلينغ في استخدامه لتقنية التأثير. وغالباً ما يكون الساردون لدى كيلينغ ترجمات للعلاقات المضاعفة بين الكاتب والخطاب الكولونيالي الاستشرافي. إذ بينما يشخص بعض الساردين في قصصه خبراء استعماريين سلطويين وحازمين ومبشرين على نحو هستيري، يظهر بعض «آخر» سكاناً أصليين مسلوبِي القوة ومحرومِين من الحقوق ومهمشين. ويعبر تضمين الشرقي، بوصفه راوية للقصص أو منشئاً لمونولوجات درامية موجهة للرجل البريطاني في الهند، عن رغبة سردية في الآخر تبعاً لما أُرثي «تلك الرغبة التي تسbig صفات حوارية على خطاب المؤلف الأحادي»، بينما تشير، في الآن ذاته، إلى باعث سلطي لاستملاك صوت الساكن الأصلي. فمما لا شكُ فيه أن تبني السارد المحلي هو

فعل امتلاك خطابي، لأن الكاتب الكولونيالي يستثمر «صوتاً» لا ينتمي إليه. إذ لم تكن المونولوجات الدرامية لمواطن الأصلي تمثيلات «موثوقة» للثقافة الشرقية، بل أقمعة سردية تذكر بالأساليب التتكرية «الاستشرافية» لدى ضابط التحري؛ ستريكلاند. وتمثل القصص، غالباً، سلسلة من اللوحات المتتالية والمنفصلة المقاطعة من المشهد «الغرائي» المحيط بالكاتب الاستعماري الذي ليس لديه انشغال حقيقي بفهم واقع مواطن الأصلي فهماً كاملاً أو مثيله.

وهكذا، فإن الأخير؛ الذي يختزل، في الغالب العام، إلى أداة بلاغية أو سردية، ملوك من جانب الكاتب الكولونيالي الذي يستثمره ليضفي نكهة غرائية لحكايته العتيدة بينما يبرزُ تضليله في تقليد كلام الآخر.

ويعيد تضمين مواطن الأصلي، بوصفه إطاراً نظرياً، التأكيد على خارجيته بالنسبة إلى الوضعية الحوارية الحقيقية للقصة؛ وهي الكتابة «البيضاء» للقراء «البيض». فليس من العارض أن يتحول المسرود له «Narratee» في كل المونولوجات الدرامية لمواطن الأصلي إلى إنجليزي هندي يعترف السارد الشرقي، دائماً، بحضوره الصامت. وتحدد الحالات إلى حضور السيد، بما تمثله من أدوات لوضعية الذات، وضعية القارئ بوصفه مستعمراً أبيض. وتقسي، استباعاً، مواطنين الأصليين من النسق التواصلي للقصص. وبالإجمال، فإن مواطنين الأصليين وسطاء مستثنون في علاقة الأبيض بالأبيض. فيغدو التضمين، هنا، تكيبة عن الإقصاء.

ولكن من الممكن رؤية تضمين المتكلم المحلي في النص الكولونيالي مثلاً على ما يدعوه باختين «تعدد الأصوات؛ *hetroglossia*». فعلى الرغم من أن قصة الآخر تأتي لتعبر عن المشاغل الخاصة للكاتب الكولونيالي ونواياه، فإنها، مع ذلك، تحدث انكساراً «*refraction*» في خطابه الأحادي، «فكلام هؤلاء الساردين، كما يرى باختين هو، دائمًا، كلام آخر (بالنظر إلى خطاب المؤلف المباشر والواقعي والمحتمل)، وهو يصدر عن لغة أخرى، بقدر ما هو متغير خاص يتعلق باللغة الأدبية التي تصطدم مع لغة السارد⁽¹⁾». ويقتضي توضيع القاص المحلي كذلك متكلمة، تضمين نظام ألسني، وبالاستصحاب إيديولوجي، يختلف عن نظام الكاتب الخاص. إذ يشطر مونولوج الآخر، أو يسبغ السمات الحوارية على خطاب الكاتب الكولونيالي، فهو يتجلّى رأياً وصوتاً آخرين يدسان ذاتيهما في ثنايا النص. ولا يفضي هذا إلى الزعم بأنه في مكنته الآخر القيام بحديث مضاد عبر النص الكولونيالي «فالغالباً ما يكون المواطن الأصلي في هذه البنية ثالث ثلاثة؛ فهو يأتي تالياً على الكاتب الكولونيالي وقرائه البريطانيين» لكن الحضور المشيناً للقاص الشرقي يطرح «تشبعاً داخلياً»، وفقاً لتعبير باختين، يقوّض وحدة اللغة وأسلوب المونولوج في النص الكولونيالي ويجعله مثلاً على التغريب الخطابي للذات؛ متمثلاً في النص الكولونيالي المتجذب إلى هوية الآخر، معرفاً ذاته بالتضاد معها.

(1) -Mikhail Bakhtin, Discourse in the Novel, 313.

ويعتمد نص كيلينغ في اقتاصاده السردي على الحضور «المقصى» للمواطن الأصلي بوصفه خلفيّة حواريّة أو عامل إللاق أو ضريباً من الطنين المتملّص الذي يسكن الخطاب الموثوق ويقلقه بينما يتوسط إنتاجيّة السلطة الكولونياليّة.

وربما تحسّس المرء آثار هذه الأصوات المتملّصة، مثلاً، في قصة «الجوزاء». فهناك يبدأ المواطن الأصلي قصته وينهيها بنقد النظام القضائي البريطاني في الهند. إذ يُيرّز «ويرقا داس» جسد المجدوع لرجل بريطاني شاكياً: «لا عدالة في المحاكم»⁽¹⁾. وهكذا يعرّف صحيحة الهوية المتلبسة النظام القضائي، على نحو ملائم، بوصفه نظاماً عاجزاً ولا يقيم اعتباراً للمظلوم. ولما كان مدركاً لسلطة العبارات المكتوبة، فإن المتكلّم المحلي؛ الذي أقصي بدءاً من مشهد الكتابة البيضاء، يقنع الصاحب الإنجليزي (Sahib) في النهاية «أن يأخذ قلماً ويكتب بوضوح ما قاله. مما يعني أن الصاحب الهندي قد يلتقي الصاحب الإنجليزي ويوبّخه» (231). ويُلمّس الشيء ذاته لدى السارد المحلي في «هولني ثانا» الذي يؤطّر دفاعه الرائع عن الذات بوصفِ وجيز لما يرّزح تحته السُّكّان الأصليون من فقر حين يشرح، بحجّة قويّة، كيف أن «أطفاله الثلاثة ذوي الأمعدة الخاوية»

(1) -Mikhail Bakhtin, «Discourse in the Novel» in the Dialogic Imagination, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. (Austin: University of Texas Press, 1981).

سوف أناقش ظاهرة تعدد الأصوات بتفصيل أكبر في ما يلي من هذا الفصل

سوف يعالجهم الهلاك إذا لم يستعمله الصاحب الشّراك بعد أن حدثه بإسهاب عن تسريره من العمل في الشرطة (205). ويظهر المواطن الأصلي هنا، أيضاً، مدركاً لسعة حيلته وقدراً على إقناع الصاحب الإنجليزي بتوظيفه. ويحتلُّ الراوي الشرقي، بعيداً عن مثل هذه النواحِي الموضوعية (thematic) للسرد الثنائي الصوت، أهمية خاصة بالنسبة لنص كيلينغ، وذلك بما ينطوي عليه من إضمارات نظرية في سياق الممارسة التمثيلية الخاصة بالكاتب. وتكشف وظيفة الراوي الشرقي، هنا، عن التباين الإيديولوجي بين الفن القصصي الكولونيالي والتقليد الشفاهي لدى المواطن الأصلي. وسأعمد إلى شرح هذه المسألة عبر مثال بعينه، أسوقه من مقدمة كيلينغ لعمله، حياة معاق (1890). ويعيد كيلينغ، في عمله هذا، رواية مواجهته «المتخالية» (Roma مع جوبيند؛ وهو شحّاد متوجّل بعين واحدة يعيش أيامه الأخيرة في دير في شمال الهند. وقد ألهم اللقاء الأول مع الرجل الجليل؛ الذي استحال إلى «حَكَاء شهير للقصص في أثناء تَسْوِله في الطريق من كوشين إلى إترا، كيلينغ فألف كتابه. (6-7) وتتوسط قصص جوبيند «التي تُحكى بصوت يحاكي دويّ بنادق ثقيلة على جسر خشبي» علاقه كيلينغ بنَصّه. وتغدو هوية الكاتب الكولونيالي، بهذا، منتجة بصورة تماثيلية عبر مرآة الحاضر الخاص بالراوي الشرقي الذي ينهض بوصفه ذات كيلينغ الأخرى. ويصف كيلينغ مهنته لـ «جوبيند» بوصفه «كيراني»؛ وهو كاتب حرّ يُسود بياض الورق بقلمه الذي

لا يضعه في خدمة الحكومة. ويشرح كيلينغ الملمح الاقتصادي لممارسته بالإشارة إلى أنَّ أنَّ الحكايات تباع والنقود تتزايد بصورة رعاً أبقتني حيًّا. ويقارن جوبيند، في المقابل، ممارسة الكاتب مع ما يقوم به الحكواتي في البازار. «غير أنَّ الأخير يتحدث مباشرة للرجال والنساء ولا يكتب شيئاً ثبتة. وحين تقترب القصة من حدث جلل أو من فاجعة توشك أن تحدث للبطل الطيب، فإنَّ الرواذي يتوقف فجأة ويطلب الأجر قبل أن يواصل السرد» (٦). ويرى الكاتب الكولونيالي نفسه نسخة حديثة من القاص التقليدي. ويرى الفن القصصي الكولونيالي نفسه عبر «مرآة» التقليد الشفاهي للأخر ويقول «ها أنا» ويشارك، مثل حكواتي البزار، في النظامين الاقتصادي والسياسي ل مجتمعه من الموقع الهامشي الذي يشغلة؛ موقع من ليس في خدمة الحكومة. غير أنَّ راوي الإمبراطورية لا يلبث أنْ يمايز فنه عن راوي البازار بإعادة تأكيده الاختلاف بين الكتابة والكلام. وبينما تنتهي حكايات جوبيند إلى حقل الكلام العابر، فإنَّ قصص كيلينغ تنتهي إلى حقل الكتابة الحالد. ويعرف الفنان الكولونيالي نفسه، هنا، قائلاً: «لست الآخر»، بما يمثل نفيًا محتويًا على التملك الذي يسعى لنفيه. وتبعد أهمية الاختلاف بين الكتابة والكلام من تحديده ببنية السلطة المنضمرة في العلاقة التوسطية بين الكاتب الكولونيالي والراوبي الشرقي. إذ تختص الكتابة بالمكانة العليا دون الكلام في الحقل القصصي الكولونيالي. فكلام المواطن الأصلي خارجي

وغير متعال، ويأتي كي يحدد كيلينغ مارسته التمثيلية عبر تفارقه معه. ويتبدى الكلام، أيضاً، اصطلاحاً دونياً يشكل لوناً من التهديد للكتابة الكولونيالية. ويسجل كيلينغ لدى تقديم جوبيند أن «حكاياته كانت صحيحة ولكن من غير الممكن طبعها وجعلها في كتاب إنجليزي لأن الإنسان الإنجليزي لا يفكر على النحو الذي يفكر به المواطن الأصلي». وتتمثل حكايات المواطن الأصلي الشفهية مشهد اللاوعي المقلق الذي يتوجب نفيه إلى الحقل الوعي للكتابة الخالدة، التي جعلت لإنتاج النظام الدلالي و«الحضور الأعلى» الذي يهب الكاتب الأبيض سلطة التمثيل. وهكذا، فإن السلطة في النص الكولونيالي هي ما يحكم بما يجوز كتابته وما ينبغي إسقاطه.

ولكن، إذا كان كل إقصاء يقتضي عودة المقصى، فإن كلام الآخر يتسلل داخل النص الوعي للمستعمر بتركه علامات غيابه على سطح النص. لذا يختتم كيلينغ قصة مواجهته مع جوبيند؛ الرواية العجوز، بإعادة روایته لآخر محادثة أجراها معه، ووعده حينها أن يجعل اسمه في مقدمة الكتاب. نقرأ: «لكته من المؤسف أن كتابنا لما يولد بعد، فكيف يتحقق لي العلم بأنَّ اسمي قدُّ أدرج؟

قلت: لأني قطعت وعداً بأنه سوف يدون في مطلع الكتاب وقبل كل شيء: أن الرجل الصالح؛ جوبيند، ينتظر إله شوبارا هناك في النهر. وهذا ما سيتصدر به الكتاب» (8).

يدلل حضور اسم جوبيند على غياب حكاياته واستهجان كلماته

في نص الصاحب الإنجليزي. وتغدو الرغبة في الاحتواء؛ «التمثيل»، هنا، تجلياً للغياب، وعلامة على الخواء، وإشارة إلى ما لا يمكن كتابته وينبغي إقصائه. إذ يختتم كيلينغ كتابته بالاعتراف بأن «القصص الأكثر روعة وإثارة للاهتمام تلك التي لم تظهر». وذلك لأسباب بينية» إذ تؤسس حكايات المواطن الأصلي خطاباً آخر يقع خارج الكتابة البيضاء. ومع ذلك، فإن الحكاية المحلية تتجاوز جسدها وتنتج علامة التملُّص من الإقصاء الذي أركسها فيه النص الوعي. ويتجدد ذلك في القطعة التي تخبر كيلينغ على رؤية البنية التوسيطة لقصصه وإدراك نمطها الإقصائي. و يجعل إقصاء قصص الآخر وكلامه، بوصفهما حقلَي الالوعي داخل الكتابة البيضاء، مفتاح نص كيلينغ مزدوجاً. فبذلك يموقع كيلينغ، بما هو ذات اغترابية في الخطاب الكولونيالي، نصَّه في الانشطار بين ضرب من تعين نرجسي للهوية المتوسطة من خلال التقليد الشفاهي المحلي وبين التمايز عن الآخر. ويوحِي عنوان كتاب: بالأبيض والأسود، بالنطْم الانشطاري في التمثيل بين الأسود المحلي والأبيض الكولونيالي. ويبدأ هذا الكتاب منشطراً، حرفيأً، بين لوينين من الإحالة الذاتية السياقية. فمن جهة، يتقدّر الكتاب إهداء المؤلف الذي يمثل صورة عن أساليب الإهداء السائدة في القرن السابع عشر، مكرّساً كتابه الثالث إلى «الأب المجلّ والمحبوب». وهو يفعل ذلك كنوع من «رد الجميل» إلى هذا الأب الجليل. ويعرف كيلينغ، مستخدماً أسلوباً قدِّيماً وتفاخيرياً، بالعلاقة البنوية التي جمعته بالتقليد

الأوروبي الذي أمدَّه بسلطة التمثيل. ويؤكد الإهداء أن سلطة التمثيل تعتمد، أيضاً، على التفويض الصادر عن الأب الرمزي الذي يدين له الكاتب الاستعماري ديناً كبيراً. وتسندُ بنية الرغبة الكولونيالية في التمثيل، هنا، بنية القانون التي توثق الكاتب الكولونيالي بوثاق التقليد المكتوب. وتحددُ المعارضة الأدبية «Pastiche»، بما هي أداة توضيع للذات، سياق الكتاب والمخاطب بوصفهما أوروبين.

مهما يكن من أمر، فإن الإهداء يتلو مقدمة كتبت على نسق الكلام الدارج، الصادر عن خادم الكاتب الذي أراد أن يُشرف لقيامه بصف صفحات الكتاب، فضلاً عن عنايته بالكاتب. وقد قُصدَ من الإهداء، أن يقرأ بوصفه طرزاً من الظرف الكولونيالي، إذ إنَّ إلحاح « قادر » على نيل الاعتراف به كمؤلف شريك لأنَّه قام بصف صفحات الكتاب فقط، يجعل منه شخصية مضحكة يتجلَّى جهلها مثلاً ملائماً لتكريس التمييزات العرقية لدى القارئ « المستعمر » حول السكان الأصليين.

وقد قُصد من إشراك المؤلف لخادمه كمتكلِّم في مقدمته وقصصه، أيضاً، التأكيد على تحديد مشهد الكتابة بوصفه حقلَ الصاحب الإنجليزي بامتياز. ذلك أن قادراً يبدأ كلامه بإعادة التأكيد أنَّ الكتاب من تأليف سيده. نقرأ:

بفضلك يا « هازور » كتب صاحبي هذا الكتاب. أعرف أنه كتبه لأنَّه كان من عادته أن يكتب حتى الهزيع الأخير من الليل...

وقد قدر لي أن أبقى جالساً إلى الباب حتى يفرغ من عمله. وكنت أدخل عقب ذلك فأجعل الأوراق في صندوق المكتب. وقد كنت ألتقط الأوراق بأسلوب خاص من العمل والمهارة فأصبحت الكتاب الذي تراه الآن. والله وحده يعلم ما الذي سطّره هناك. فأنا رجل مسكون والصاحب الإنجليزي هو أبي وأمي وليس لي شأن فيما يكتب. وبدأ عملي بعد فراغه من الكتابة وذهابه إلى فراشه. (161).

ويتجلى مشهد الكتابة مشهداً أبيض؛ فالحضور الأسود للمواطن المحلي مقصى. وقد كتب عليه الانتظار خارجاً ريشما ينتهي سيده من الكتابة. وليس بوسع قادر سوى أن يكون شاهداً على الإنتاج لا عملاً فاعلاً فيه. فلا يلتحق المواطن الأصلي، بما هو خادم لكاتب أبيض، بالمشهد إلا رمزاً فقط وحين ينتهي فعل الكتابة ويكون العمل قد أُنجز. ويخدم الحضور الهامشي للمواطن وتتضمن كلامه بوصفه ضرباً من الإغراق السردي للذات في الغرائية، النمط النرجسي في تعين الهوية لدى المؤلف ممثلة في صيغة: أنا المستعمر المستشرق، منتج الكتاب. وعليه، تغدو وظيفة الكتابة البيضاء، بما هي مشروع استعماري بذاتها، كامنة في إشراك المواطن الأصلي وتصنيعه على صورة قصص مكتوبة للقارئ الإنجليزي.

لكن، إذا كان استثمار الكاتب للإحالة الذاتية الظرفية متوسطاً عبر الآخر، فإنَّ الممكن أن تتضمن بنية دلالية ثانية تسخر من

النمط التهكمي المتعلق بتعيين الهوية لدى الكاتب/المستعمر. وهي تفعل ذلك عبر فعلي القراءة والتأنويل «ما بعد الكولونياليين». ومن الطريق، أن الكاتب الذي يريد أن يحدد سياق نصّه بوصفه نصاً أبيض، يختار الخادم المحلي بوابة لكتابه إن جاز التعبير. ويظهر إشراك الكاتب القصدي للمتكلم المحلي اعترافاً كامناً بزعم الخادم المقومع، أصلاً، في نص سيده الذي يريد إقصاء المعنى الآخر. ومن الممكن قراءة رغبة قادر المضللة في التكريم، وفق هذا المعنى، بوصفها زعماً صحيحاً ومسوغاً، إذ لا يمْدُ قادر؛ رئيس الخدم، سيده بالمادة الضرورية للكتابة فحسب. وإنما يزوّد الكاتب أبيض أيضاً بالحكايات الشفهية أو «المادة الخام» التي يُصنّعها الأخير فيجعلها قصصاً مكتوبة عن الإمبراطورية. مستنسخاً نظام الاستغلال الاقتصادي الإمبراطوري خطابياً. وينطوي كتاب: بالأبيض والأسود، بصورة طريفة ومفارقة، على الدور الحاسم الذي يلعبه قادر بوصفه حاجب الكتاب الذي يعرف القارئ بسياق الكتاب الهندي الذي تندلع القصص بغيابه.

الوظيفة الإنتاجية للازدواج الكولونيالي

يعدُ إمكان النظام الثاني للمعنى حاسماً لفهم الخطاب الكولونيالي الاستشرافي لأنَّه يقوِّض خطاب «الاستقطابات القصدية»⁽¹⁾. فالنمط

(1) - إقتبس هذه الكلمات من كتاب هومي بابا: «The Other Question»، وهو يستخدمها ليشكل مفهوم إدوارد سعيد حول السلطة والمعرفة كما جرى تملّكها من جانب المستعمر.

الحديث للتمثيلات الكولونيالية؛ «الخطاب المباشر»، ليس بنية دلالية مغلقة ولا نسقاً سلطويّاً متسقاً. وعليه، لا ينبغي أن تعالج بوصفها سلسلة متجانسة ومنتظمة من العبارات. بل هي ممارسة تتكون من نظام معقد من الملفوظات غير المنتظمة والمعبرة. ويعمل الانشطار في الممارسة التمثيلية لدى كيلينغ على مفصلة الانقطاعات المراقبة في خطاب القص الكولونيالي الذي يعتمد، بما هو خطاب سلطة، على فواعل النظام والوحدة التي يزعم امتلاكها. إذ إن إقصاء المواطن الأصلي من حقل الخطاب الكولونيالي وفرض الرقابة على المعنى الآخر داخل حقله الدلالي يحدث فجوة في هذا الخطاب. ويعمل المقصى الثالث؛ المواطن وصورته المركوتين في الهاشم، عبر هذه الفجوة، على زعزعة اليقين المحيط بالذات الكاتبة. وعلى رغم من أن نص الكاتب الكولونيالي؛ الذي هو خطاب سلطة، متواستّ دائمًا. فإنه يكبح ظاهرة التوسط لأنها تظهر الحالة «التركيبيّة» للمعنى والذات الخطابيّة بصفة خاصة. غير أن الوسيط المقصى يعود ليحدث «قلقلة» في نظامه التواصلي. أو ليسكن الخطاب بوصفه شكل لاوعيه. ويحمل نص كيلينغ معه، مثل الصور الفوتوغرافية الاستعمارية، «تجاوزاً» لطيفاً يفلت من قصدية المؤلف. وهكذا، لم يكن الكاتب الكولونيالي، بوصفه ذات الخطاب المغتربة، مسيطرًا، في لحظة من اللحظات، سيطرة كاملة على ممارسته التمثيلية. فهو يتردد، دائمًا، أو يقصي شيئاً ما يجتاز و«يخترم» السطح الناعم للرسالة المشفرة.

إنَّ علامَة الإِقْصَاء ورَجْعَة المُقْصِي في قصص كِيلينغ قابليان للقراءة كلَّ تاهماً. مما يُبَيِّنُ أَنَّه لا يمكن تأسيس خطاب السلطة الكولونيالية إلا عبر وسائل تَحْرُف رسالته المُشَفَّرة، وتنتَج «الاشطارات» في وحدته وثقته الظاهريَّين. ويُؤْدِي تضمين صوت المواطن المحلي المقصى في عمل كِيلينغ مُتَجَّجاً لكونه يستولد الانشطار الذي يقتلع موضع التمييز العرقي المتأصل في السلطة الكولونيالية.

ويعمل الانشطار في عمل كِيلينغ على إفلاق النمط المحاكياتي في تعين الهوية «تغريب الذات». لكن آثاره تُضمِّنُ من جديد في السلطة الاستعمارية التي تعملُ، تحديداً، عبر ضرب من مكاثرة الاختلاف؛ إذ يعمل الإِقْصَاء في الكولونيالية عبر علامَة التضمين. ولا تُمارس السلطة الكولونيالية، في عمل كِيلينغ، عبر الكبت الصامت للثالث المُقْصِي؛ «الموطن الأصلي وصورته»، ولكن بواسطة الآثار التوسيعية للانشطار الذي ينتَجُ الاختلاف «المرأوي» الذي يحدُّدُ الشروط الخطابية لسيطرته.

الفصل الخامس

الإثنوغرافيا الكولونيالية وسياسات الجنوسية: الحياة اليومية في الرحلة الاستشرافية

كتب فلوبير من القدس إلى تيفولي غوتبيه في الثالث عشر من آب عام 1850، رسالة قال فيها: «ينبغي أن تغذّي السير قبل أن يكُفُّ الشرق عن الوجود. فلربما كنا آخر المفكّرين فيه»⁽¹⁾. وتعبرُ هذه الدعوة الملحة والمستيّسة، بحدّة، عن الشعور بالتأخّر الذي خالج المستشرق أو آخر القرن التاسع عشر تجاه علاقة الرّحالة الأوائل بالآخر الغرائي. ولما جاء الأوّل متأخّراً جداً إلى الشرق؛ حين صيّرت السياحة والاستعمار الأوروبيان الغرائيَّيْن مأْلوفاً، فقد واجهته صعوبة، إن لم تكن استحالة، في العثور على مكان آخر وآفاق بديلة لاستجلالها واستكشافها وغزوها. وهكذا، واجه المستشرق، أواخر القرن التاسع عشر أزمة حول الكيفيَّة التي يصيّر فيها «رّحالة-كاتِب» لما هو غرائي في زمن التفكّك الاستعماري. فإلى أين يتوجه المرء من هناك؟ وأين يمكنه العثور على آخر « حقيقي ». ولقد أنتجت حالة التأخّر بالنسبة إلى معظم المستشرقين الفرنسيين، كما طرحت في الفصول الآتية،

(1) -Gustave Flaubert, Correspondance, Vol. 1 (Paris: Bibliothéque de la Pléiade, 1973), 663.

خطاباً سوداويًا نوستالجيًا يأخذ التشوف إلى الآخر المتواري، عبره، طوراً مركزيّاً. ويستجلب ببلبلة تقتلع اليقينية ذات العلميّة الزائفة بما تمثله من حالة بلاغيّة متسيّدة. فقد حاول المحدثون من الرحلة الفرنسيين، أمثال نرافال وفلوبير ولوتي وإيرهاردت، أن يمثلوا دوال غياب الآخر، بوصفها علامات سوداويّة لحضور غرائي يوشك على الأفول. ويقوم كريس بونغي، على نحو صائب، بمقارنة هذا الخطاب بخطاب الفيتشية. إذ ينظرُ الرحلة إلى ما هو غائبُ بوصفه حاضراً. ويضطّلُّ هذا الرحلة مشروع فحواه: أنه ليس «بالإمكان الق-dom في أثر ما يتوجب أن يأتي قبلاً»⁽¹⁾. وهكذا، فإن الرحلة المتأخر يحوّل تجربته في فقد إلى تمثيل للشرق بوصفه فضاء للسوداويّة بل والنّدب أيضاً.

إنَّ قتامة الخطاب النوستالجي المتصلة بذلك الزمن «الذي كانت فيه المغامرات مكنة»، بعيدة - بصورة تدعو إلى الغرابة - عن أدب الرحلات البريطاني الذي ساد أواخر القرن التاسع عشر. وبخلاف شعور المستشرقين الفرنسيين بالفقد والضياع، فقد أنتج موضوع التأثير لدى الرحلة البريطانيين رغبة متفرّدة وجسورة في اكتشاف أماكن جديدة في وقت كان فيه الاستعمار البريطاني قد مدّ نفوذه في كل ركن من أركان المعمورة تقرّباً. وقد كان المستشرقون البريطانيون، خلافاً «للتشاؤميّة البوئيّة» التي عبرت عنها رسالة فلوبير إلى غوتبيه،

(1) Chris Bongie, Exotic Memories, Colonialism, and the Fin de Siècle.

مدفوعين «من ريتشارد بيرتون إلى د. ه. لورنس» بحاجة إيجابية للعثور على «مكان آخر» لم تطأ أقدام الرّحالة السابقين؛ مكان يكون بمقدور الرحالة أن يكون طليعياً بارتياده، ومعامراً بطلاً ومتلكاً لخبرة «حقيقة» في الآخرية. وما جعل الصحاري الأفريقية والعربيّة ذات فتنة وجاذبية لخيال الرحالة الفيكتوريين كامن، تحديداً، في ذلك السعي وراء المكان «البكر». ولقد أمدت حالة «ال حقيقي» والغرائي الخطير؛ المرتبطة بالمناطق التي بقيت «بقعاً بيضاء» في الخرائط الأوروبيّة، تبعاً لتعبير بيرتون، المستشرقين البريطانيين بآفاق بديلة مهيئة للوصف والقياس والرسم والعرض أمام بصر الجمهور الأوروبي. وقد كانت هذه الرحلات الإيديولوجية التي غالباً ما وصفت بأنها رحلات حج، متصلة بالرغبة المتأخرة نحو آخرية متوسّطة بالروايات المبكرة حول الشرق، وبالاقتصاد الاستعماري للمعلومات اللذين مثلاً شروط إمكانها. ولما كان مجهزاً بإيديولوجية المغامرة، ومسنوداً بالنظام القوي للعلاقات الكولونيالية، فإن الرحالة المتأخر سعي، فرداً، إلى فردانية شرسة وعمل في الآن ذاته إثنوغرافيا لصالح الجهاز المعلوماتي في النظام الاستعماري. مثلاً في الجمعية الجغرافية الملكية، والجمعية الآسيوية الملكية، ووزارة الخارجية.

لقد كشفت الحالات المتأخرة عن لحظة حاسمة في تاريخ الاستشراق غدا فيه البحث المتوجّد عن مكان آخر، بما مثّله من استجابة ضدّية لانطلاق المدّة الأوروبيّة، عاماً مُنتجاً بصورة حاسمة في

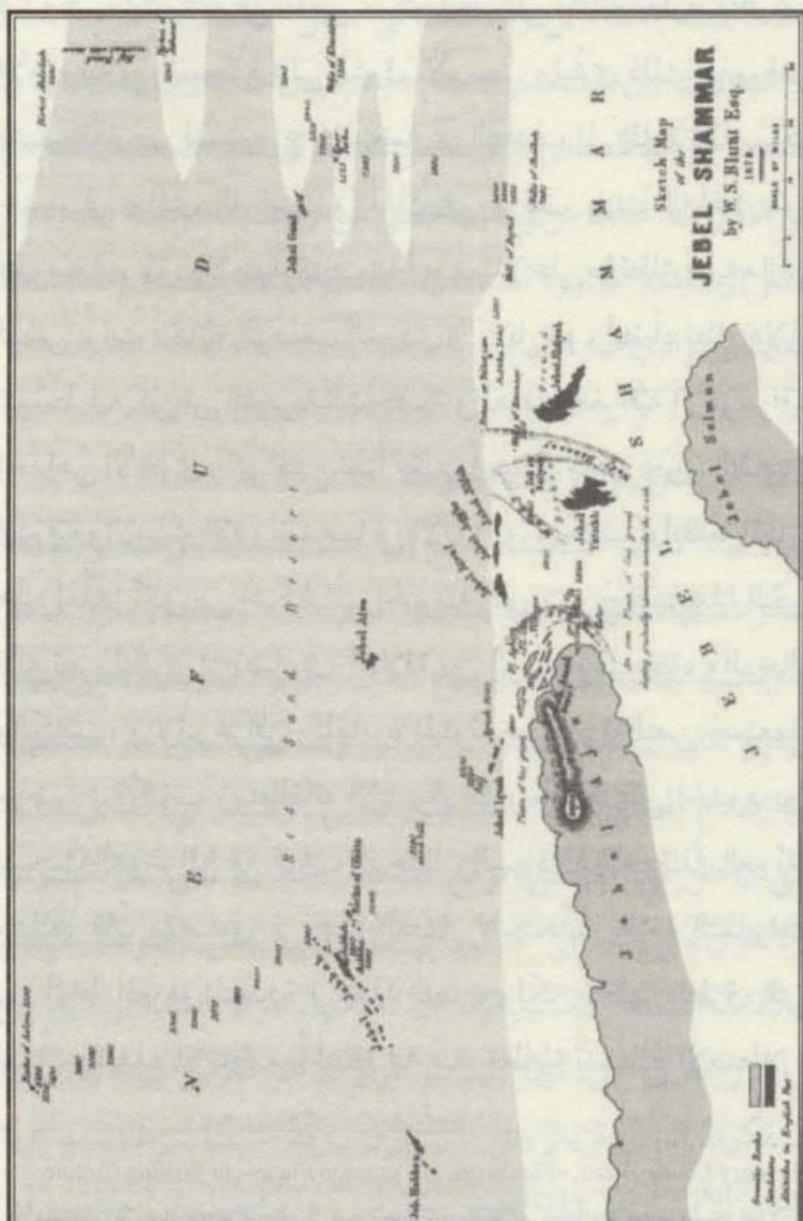
السياسات الصغرى للغزو الإمبريالي. فبانقلابه على العوامل التوحيدية «للحضارة الحديثة» في مشروعها التفاولي لاستعادة، وربما تأييد، الآخر المتواري، فإنَّ الرحلة المستشرق يضطلع «بتجربة حاسمة» *«experimentum crucis»* بتعبير بيرتون، تنتُجُ على نحو مفارق ضرباً من المرئية الإيستمولوجية *«epistemological visibility»* التي تسهم في نزوعات الإدماج والهيمنة لدى الاستعمار.

وأتناول بالدرس في هذا الفصل الفعاليات الفيزيائية الصغرى للعلاقة المعقّدة بين رغبة الرحلة المتأخرة في مكان آخر و«الإثنوغرافيا الجغرافية» للصحابي العربي، عبر نص نموذجي هو كتاب الليدي آن بلنت: *الحج إلى نجد* (1881). وقد ارتحلت المكتشفة والأكاديمية المستشرقة والنصيرة القوية للقومية العربية؛ آن بلنت، عبر الشرق الأوسط بصحبة زوجها؛ ويلفرد بلنت بين الأعوام 1875-1882م.

ويمثل كتاب *الحج إلى نجد*؛ الذي يتألف من الملحوظات التي دوّنتها آن في أثناء الرحلة، رواية لرحلة الزوجين إلى نجد عبر صحراء نفوود، ومن ثم إلى بلاد فارس عبر وادي الفرات. في سعي منها وراء المعلومات المتعلقة بالثقافة البدوية *«الحقيقة»* والخيول العربية. وقد تضمن الكتاب سلسلة من الملحوظات الإثنوغرافية والوصفات الجغرافية للصحراء وسرود سيرية حول الرحلة الشاقة.

وقد تموقع هذا النص المتعدد، على نحو فاعل، بين النظام الدلالي للاستعمار من جهة، والانشغال الشخصي والفردي في الثقافة

الشكل (4)



خارطة لجبل شمر أعدّها الزوجان بلنت

البدوية. وانطوى، في بعض مستوياته، على كتابة تعارضُ الرغبة الأوروبية في السيطرة على الشرق الأوسط. وتبدى ذلك في موقف بلنت المعارض للمشروع الاستعماري الهداف إلى إقامة نظام سكة حديد في وادي الفرات. وكذلك في موقف بلنت الداعم بقوة للقومية العربية. ولا ينهد كتاب «الحج» مثلاً على ما اطلق عليه ماري لويس برات «ثنائية الوصف السردي»⁽¹⁾. بل هو، أيضاً، نظام دلالي توسيط فيه كل من التجربة الشخصية والمعرفة الجغرافية الإثنوغرافية إحداهنَّ الأخرى، كي ينبع نصاً مقتماً يسطر مادته حول الثقافتين الشرقية والاستشرافية وضدهما في الآن ذاته. وتكتسب أنظمة المعاني هذه تعقداً أكبر من إشكاليات الجنوسنة التي يندرجُ فيها هذا النص لأنَّه نص ثانوي. إذ تضاعف العلاقة بين الزوج والزوجة، والرحلة والكاتب، والإثنوغرافي والمغامر، المبثوثة عبر أجزاء النص جميعها، موضوع الكتاب ومنطلقاته الإيديولوجية. معتمدة على الحدود بين المبحث الشنوعرافي في كتاب الرحلة، والسير الذاتية وتلك الغيرية. وعليه، فإنَّ مقصدي في هذا الفصل لا يتحدد بإقامة التمايزات بين أنماط المعرفة المتعددة في هذا النص، ولكن لأظهر الطرق التي تعملُ بها هذه الأنماط معاً لتنبع ممارسة خطابية تستطيعُ الاضطلاع

(1) Mary Louise, Partt, «Fieldwork in Common Place», in Writing Culture: The Poetics ad Politics of Ethnography, ed. James Clifford and George E. Marcus (Berkeley: University of California Press, 1986), 27-50.

بانشغالات مختلفة، بل ومتناقضة في بعض الأحيان. وتتراوح هذه الانشغالات بين الشخصي؛ مثل شراء خيول عربية، إلى تصويب ما تضمنته خرائط الصحراء العربية من أغلاط لصالح الجمعية الملكية. أو من الالتزام بما قطعه من وعد شخصي لمن ارتبط معه برابطة أخوية من البدو إلى تقديم المشورة لضبطاً لاستعمار البريطاني حول إقامة سكة حديد في وادي الفرات.

سلطة المستشرق وسياسات الجنوسة

لا يبدأ كتاب آن بلنت؛ *الحج إلى نجد*، بسردها للرحلة أو بمقيدة صدرت بها النص، وإنما بتصدير قوي كتبه زوجها؛ محرر النص ومؤلف ملحقاته المتعلقة بتاريخ شمال الجزيرة العربية وجغرافيتها. ويشير هذا الإقحام للصوت الذكورى، على نحو غير مفاجئ، إلى انعدام المساواة في علاقة هذا الثنائي الاستشرافي؛ تلك العلاقة التي يحتل فيها الرجل موقع السلطة الخطابية التي تقرّ الصوت «الأنثوي» وتجيئه في كتاب الرحلة. ففي حقل الجنوسة المتصل بعلاقات السلطة الاستشرافية، حيث تكون المرأة مقصية أو تابعاً من توابع رحلة الرجل، فإن تمثيلات المرأة للآخر الغربي يتوجب عليها أن تكون مسنودة بالرجل المستشرق. وقد تشكلت علاقات هذا الثنائي الاستشرافي وإنماجاًهما المشترك، كما ذهبت بيلي ميلمان، عبر السياسات المزليّة لبريطانيا القرن التاسع عشر التي تبطنُ بلاغة السرد

المتعلقة بالحياة المنزلية⁽¹⁾. إذ تستقر علاقة الثنائي بـلنت طوال رحلتهما إلى بحد، وفقاً لميلمان، على النظام البطريركي للجنوسة، والنماذج العائلية التي خلقت سلطة ويلفرد بـلنت على زوجته. وعلى الرغم مما عرفته علاقتهما من تحرر فاق علاقة غيرهما من الرحالة. وبخلاف الصورة العامة التي تراهما فيها «ثنائياً متكافئاً»، فإن رحلاتهما، كما تقترح ميلمان، تظهر لتعيد إنتاج الزواج كشراكة غير متكافئة وعلاقة تراتبية تقوم على سلطة الرجل وامتثال الأنثى، مما استوقف من عاصرهم (282). وأريد أن أدفع بالطرح الذي قدمته ميلمان خطوة أخرى، فأقترح أنَّ علاقات السلطة غير المتكافئة في الاستشراق ليست متماثلة مع نماذج الجنوسة في القرن التاسع عشر وحسب، وإنما أعادت التأكيد على هذه النماذج ووسعتها وفق طرائق جعلت الليدي آن بـلنت متكلمة بصورة مضاعفة على سلطة زوجها. ويقدم سرد الليدي بـلنت أمثلة لا يأتى عليها عدٌ عن الكيفية التي أنتجت فيها الممارسات اليومية في رحلات المستشرقين قسمة العمل المبني على أساس جنسي. ويتبدى هذا بدءاً من المرحلة الإعدادية للرحلة في دمشق، حيث ترك بـلنت زوجته مع الطهاة وسائس الجمل كي يزور البازارات. وحتى اللحظة الأخيرة حين مثل «تعطُّشه للاستكشاف» الخافر لمتابعة رحلتهما عبر بلاد فارس على الصد من رغبة زوجته.

(1) Billie Melman, Women's Orient: England Women and the Middle East, 1718-1918 (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).

وقد تعلّمت الحياة اليومية «لهمتها» بالقسمة القائمة على الخطوط الجنسية التي تفصل بين المغامرة والشؤون المنزلية، وبين الاكتشاف العلمي والخبرة الشخصية، وبين الخارج والداخل. وتبسيط مدونات دفتر اليوميات المؤرخة بـ 21/كانون أول/1878 من عام إلى 11/كانون الثاني / من عام 1879، بما ترويه عن تجربتين مسائيتين، أمثلة دالة. نقرأ:

«خرج ويلفرد هذا المساء نحواً من الساعة، وجلب معه من الحقول بعض الإوز الذي كانت أسرابه تملأ الأفق. وأخذت، أنا، صورة للمدينة من وراء أحد الجدران»⁽¹⁾. «وبينما كنت جالسة أرسم سكريشات لهذا المنظر المثير [الضاحية في منطقة الجوف تقع على مقربة من صحراء نفود] قفل ويلفرد؛ الذي تسلق قمة حجر عملاق يتوج التلة، عائداً بخبر موئاه أنه اكتشف نقشاً... يتعلّق بالأبجدية اليونانية» (147:1).

يؤلف صعود بلنت الرمزي إلى قمة التلة، وممارسته الصيد بينما كانت آن تقوم رسم سكريشات لمنظر بانورامي، لحظات نموذجية في الحياة اليومية لهذا الثنائي الاستشرافي. إذ تتجلى شخصية المستشرق الذكر في حركة دائبة وفي سعي محموم وراء المغامرات، بينما ترتكّس

(1) Lady Anne Blunt, *A Pilgrimage to Nejd: the Cradle of the Arab Race*, 2 vols. (London: Frank Cass, 1968) 1:62. The travelogue was originally published by John Murray in 1881. All page references are given parenthetically in the text.

المستشرقة في وضع سكوني. فهي مقيدة، فيما يبدو، بالنماذج البطرياركية التي تملّى عليها تصوير ما يحيط بها من مكانها في المنزل. وتولّد إيديولوجية المغامرة رغبة عنيدة لدى المستشرق الذكر للاستكشاف والاكتشاف. وغالباً ما تتم ممارستها بصفة فردية. «فلا يمكن لمشروع المغامرة الغرائبية، كما لاحظ فيكتور سيغالين، أن يكون إلا فردياً وفريداً»⁽¹⁾. وأحب أن أضيف وذكورياً. ييد أن الرغبة في الغرائي ترتكن في تحقّقها على الدور المختلف للمرأة المرافقة بوصفها مرافقاً ومعجباً بهذا اللون من المغامرات. وفي واقع الأمر، فإن الأجزاء السردية من كتاب «الحج» يمكن أن ينظر إليها كشاشة عرض لِبلنت الصياد والمستكشف الجسور لمناطق مجهلة. فيما تضطلع آن. بهمة المراقب والرسام والكاتب الذي يسجل. فيما يحتاجه المستشرق الذكر كامن في آخرين اثنين؛ البدوي بوصفه موضوعاً لرغبته وزوجها بوصفها وسيطاً لمنجزه. إذ يستحيل بناء هوية ويلفرد كمغامر بطل، بصورة مائزة، إلا عبر الدور التوسيطي الذي تشغله آن. بما هي شاهدة أثني ومسلوبة البطولة.

وبينما تشرطر إيديولوجيا المغامرة الكولونيالية هذا الثنائي إلى بطل مغامر وشاهد كاتب، فيما يتصل بميدان العمل. فإن علاقات إنتاجها الخطابي تخلق علاقة مختلفة بين المستشرق الذكر ونظيره الأنثى فيما

(1) Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme: Une esthetique de Divers* (Montpellier: Fata Morgana, 1978).

يتصلُ بال المجال الكتابي. وإن بقيت علاقَة غير متساوية رغم اختلافها. إذ ينتمي كتاب «الحج» إلى التقليد المتركم قضيبياً في التمثيل. ففيه تُرسم القسمة الخاصة بالجهد الخطابي، على نحو صفيق، على طول خطوط الجنوسية؛ المائلة بين المرأة بوصفها جامعة معلومات والرجل بوصفه ملحاً نظرياً. وتحمل بنية النص ذاتها هذه القسمة واضحة بصورة عرضية حين يبدأ كتاب الرحلة بنظريات بنت العامة وملحوظاته العلمية حول نجد وينتهي بها. بينما ينهي كتاب الرحلة لدى آن؛ الذي يعمل كمذكرة للمنظر، سرداً شخصياً لتجربتها في حقل العمل. ولما كانت مستبعدة من المؤسسات الاستشرافية؛ مثل الجمعية الجغرافية الملكية، توجب على آن الجلوس صامتة بمحاذة زوجها بينما يقرأ هو تقريره حول ما توصل إليه من نتائج على أعضاء الجمعية في كانون الأول من عام 1879م، فقد كانت آن مجبرة، كما سأناقش ذلك لاحقاً، أن تشغل موقعاً ثانوياً وحاسماً في آن، وإن كان مسلوب القيمة؛ وهو موقع مدونٍ الملاحظات ورسام السكريبتات لصالح زوجها الذي استشرم نصها وما التقطرت من صور ليشيد النظريات ويقدم المشورة لزملائه الذكور. وليس هناك تسجيل للحوظات حول الرحلة خاصة بـ بويلفرد بنت. ولم يشرع بنت بقراءة مفكّراتها، تبعاً لواحدة من رسائل آن لـ «رالف وينشورث»، إلا في ربيع عام 1879 في «سيملا» قبيل عودتها إلى إنجلترا⁽¹⁾. ولنلمس هنا أن الممارسة الإثنوغرافية

(1) See Melman, Women's Orient, 286.

المتعلقة «بالملاحظة - المشاركة» مشطورة تبعاً لاختلافات القائمة بين الجنسين؛ بين الزوجة التي تقبض على الأحداث الخاصة في الرحلة وتدوين الملاحظات والزوج الذي يبقى على مبعدة ثم ينظر فيها ليمنحها معنى عبر تأملاته النظرية. وهكذا، فقد صيغت العلاقة بين الزوجين على نحو يظهرها كما لو أنها ديداكتيكياً بين التجربة والتأويل يضطلع فيه سرد آن؛ المستقى من التجربة، بتقديم المادة الخام لسلطة ويلفرد كي يشيد نظرياته حول ثقافة البدو. وفي المقابل، فإن سلطة ويلفرد تجيز عرض كتاب الرحلة لآن ونشره.

ولكن كيف يتّأثّر للمستشرق الذكر أن يحوّل السرد المستقى من التجربة الميدانية للأثنى، إلى خطاب سلطة يستطيع أن يجيز بقوّة إصدار ملحوظاتها على صورة كتاب رحلة؟ ومن أين تنبثق سلطته ومّا الذي يتّوسط ديكاليك التجربة والتفسير أو بناء علاقتيهما على هذه الصورة؟ أريد أن أطرح مسألة مفادها أنّ سلطة ويلفرد الاستشرافيّة لم تكن نتيجة لبنيّة سلطة بطياريّة قبلية أعيد إنتاجها في الميدان فحسب. بل كانت، أيضاً، راسباً من رواسب استراتيجيّات التمثيل الاستشرافي. إذ لا يبني حديث الذات السلطويّة على خبرة الترحل والملاحظة المستقاة من الميدان كما هي موثّقة في كتب الرحلات وحسب، وإنما يبني على الأطر النموذجيّة «paradigmatic» والنظرية المنوحة للرحلة الذكر من طرف الاستشراف بوصفه مؤسسة سلطويّة تتوسط تحويل الخبرة إلى نظرية

والسرد إلى وصف. وهكذا، تؤثر ملاحظات بلنت الافتتاحية في المقدمة مكاناً مثالياً لاستراتيجيات التفويض الخطابي الذي يحقق سلطة المستشرق الذكر.

ولنببدأ بتعيين ويلفرد رحلتها إلى نجد بوصفها «تكميلة طبيعية» لرحلتهما المبكرة عبر بلاد ما بين النهرين والصحراء السورية، إذ يخلق هذا التعيين شعوراً بالبنوة والتبني (af) «لقراءة عامة» تقدر أهمية المنطقة كموضوع للدرس. إذ تعمل ملاحظات آن بلنت على إساغ الشرعية على شخصية المتكلم بوصفه رحالة متّمرساً ومستشرقاً. وهي، بهذا؛ تقرّ بتالف ضروري مع محاوره. ورغم كونه مستشرقاً متّمراً، يؤكد بلنت على عاطفته و«انشغاله الرومانتيكي» في الرحلة. فهو، خلافاً للحاكم الإداري المحايد، رحالة مشبع باستيهامات الصحراء. (1:X) ولكي ينوه بدوره كمشارك ويعزّز اهتمام القارئ بالرحلة، يمضي بلنت مذكراً الأخير بالوعد الذي قطعه للبدوي الذي تآخى معه؛ وهو محمد عبد الله. فقد وعده بأن يعثر له على عروس من نجد؛ ذلك الوعد الذي غدا واجباً أخوياً يتوجّب السعي لتحقيقه بروحية تتلاءم مع التصورات البدوية (1:Xi). وبينما يعيّن التلخيص الطويل نسبياً للظروف المحيطة بهذا الوضع ويلفرد بلنت مستشرقاً متعاطفاً ومنشغلًا، انشغالاً حقيقةً، بثقافة الآخر، فإنه يعيد التأكيد، أيضاً، على الطريقة التشاركية فيأخذ الملاحظات. مما يعايز رحلته عن النمط التقليدي المتحفظ الذي يطبع رحلات السفر إلى

الخارج. إذ يُبسط سرد آن، الذي يأتي لاحقاً، في الغالب، على المقدمة، كامل الرواية المتعلقة بمشاركةهما في المداولات مع عائلة الجازي التي تختضن عن عقد النكاح الذي جمع بين محمد والابنة الثالثة لجازي؛ واسمها مطراة، التي تكفل ويلفرد «الأب» بدفع مهرها. ولا ترتكن السلطة الاستشرافية في «الحج» إلى الفصل بين الشخص المستقصي والموضع المستقصى بقدر ارتكانها إلى الملاحظة التشاركية. ويختتم روایته حول الظروف الشخصية التي أحاطت برحتيهما بالإشارة إلى أن «الميزة الفريدة المتمثلة في قبولهما عضوين في العائلة العربية... منحهما فرصة فريدة في المشاهدة وفي فهم ما يشاهده (1:XVII)». إذ إن العيش بين ظهرياني القبائل البدوية لمدة طويلة واستخدام لغتهم واختبار العلاقات الثقافية اليومية لديهم هو ما يمنح السلطة لخطابه. ويلدو ويلفرد بلنت، في واقع الأمر، واعياً تماماً بأن الزعم بامتلاك التجربة يفضي إلى امتلاك السلطة وهو يتحدث في واحدة من أهم ملحوظ الكتاب عن جدوى إنشاء سكة حديد الفرات، مستثمراً خبرته كرحلة كي يمنح السلطة لصوته، ويقول:

ولما كنت قد أنهيت كامل الرحلة برأي بين الإسكندرون وبورشهر؛ «تلك النقاط التي جرى ذكرها كخطوط نهائية لسكة حديد تصل بلاد فارس بالتوسط». وبما أني قادر، الآن، على تقدير الموارد الحقيقة للبلدان التي ستخدمها سكة الحديد هذه. فإني أقدم هذه الملاحظات القليلة وأنا ملتئ بالثقة. لأنّي أدرك أنّ المدافعين عن الخطط الموضوعة

لإنشاء سكة الحديد ليس فيهم من تجحّش عناء الارتحال وعبور المسافة كلها. وقد كانت كل التقديرات، تقريرياً، مبنية على مسح جزئي للطريق («271: 2»).

إنَّ منطق العبارة الافتتاحية بسيطٌ جداً، وفحواه: «أستطيع أن أتحدث عن الموضوع بهذه القوَّة لأنني كنت هناك» فالخبرة في النص الاستشرافي تعادلُ السلطة الخطابيَّة. وتعتمدُ هذه السلطة المستقاة من الخبرة على ما يدعوه جيمس كليفورد بـ «قوَّة الملاحظة»⁽¹⁾. فالرحلة الممتلك للسلطة هو من يمتلك القدرة أو «الحق» في رؤية الأشياء بطريقة تتيح له أن يتعد عنها لاحقاً لينشئ النظريَّات حولها. فهذا بلنت يفاخر في الملخص الذي عنونه بـ «فوائد الرحلة الاستشكافية» قائلاً: «نحن الوحيدين «من بين الرحالة الذين قصدوا جبل شمر» الذين ارتدوا ملابسهم المعتادة [لا ملابس تنكريَّة تظهرنا وكأننا شرقيون] وقدْ كنا غير متوجلين ومزودين ببوصلة وبارومتر. كما كنا أحراراً في تسجيل الملاحظات المتعلقة بكل ما رأينا» (xvii: 1) ثم يُتبع بلنت هذا بنقد لسلفهما الأكثر «جدية»؛ حيفورد بالغريف، الذي لم يكن، كما رأه بلنت، متورطاً بحب الصحراء كي يتمكن من تسجيل ملاحظات دقيقة حول دقائقها وجزئياتها. كما أن ظروف رحلته [ممثلة في سفره صيفاً وغالباً في الليل] حرمته من ملاحظة

(1) James Clifford, «On Ethnographic Authority», in *Predicament of Culture*, 31.

جغرافيتها (xix:1). وتسلط هذه المقارنة النقدية الضوء على تشديد بلنت على البصري، بوصفه الملهم الأكثر حسماً في ممارستهما الخطابية. وعليه، فإن خطاب بلنت ينتمي إلى النمط الإمبريقي في المعرفة الذي يمنع امتيازاً للتصورات البصرية والمكانية حول ثقافة الآخر⁽¹⁾. وإنني أدعو خطاب بلنت جغرافيا إثنوغرافية، لأن كثيراً مما تقوله الثقافة البدوية مرتكز على وصفاته للطبيعة الجغرافية والمكانية للصحراء؛ تلك الوصفات التي يُوضّح حدُّها تعقد العلاقات الثقافية في الجزيرة العربية. وينبغي ألا يغيب عن ذهتنا أنَّ تقاليد الجمعية الجغرافية الملكية تظهر أنَّ جغرافيا القرن التاسع عشر تتضمن، بما هي فرع معرفي، الإثنولوجيا والإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا. وفيما يتصل بحالة الأنثروبولوجي التقليدي، فإن فهم ثقافة البدو يعني، هنا، إبصارها عبر تلك الأدوات مثل الخرائط والمخططات والجداريات المتعلقة بالمادة الجغرافية. ذلك أنَّ بلنت وزوجته لم يكونا معنيين، حسراً، بالملامح المرئية والجمالية للثقافة البدوية مجسدة في تمثيلات آن الأمينة حول الملامح الطبيعية الرئيسية للجزيرة العربية. بل كانا، أيضاً، مقودين برغبة نهمة للتقدُّم بالمعرفة الجغرافية بالصحراء العربية، وتصويب الأغلاط المائلة في الخرائط والوصفات التي تضمنتها الروايات السابقة حول مفازات نجد. وقد بات المستشرق قادرًا بعد،

(1) Johannes Fabian, *Time and other*, see in particular chapter 4, «The Other and the Eye: Time and the Rhetoric of Vision».

أن تجهر بأدوات ملاحظة جديدة، على جعل ثقافة الآخر مرئية، وإنما رواية «جغرافية—مكانية» حولها. وكما يعترف بلنت نفسه فإن ملاحظاتها البصرية والجغرافية — التي قامت بها آن وحدها — هي بالضبط ما «منح» ميزة سلطة لسردهما. (xvi:1).

وأخيراً، فإن سلطة ويلفرد الاستشرافي مستمدّة مما يطلق عليه ميشيل فوكو «التعيين» أو الموضع المؤسسي الذي تُصدِّر الذات المتكلمة خطابها انطلاقاً منه. تبدّلت الجمعيّة الجغرافية الملكيّة، في هذا السياق، موقعاً مثالياً أمّا العالم الاستشرافي بالمصدر وموقعاً التطبيق وأدوات الإثبات. وعلى الرغم من موقف بلنت المعارض للاستعمار، فإنه كان صريحاً تماماً فيما يتصل بانتسابه لهذا الطراز من مؤسسات السلطة والمعرفة، وما تعود به رحلتهما من نفع على هذه المؤسسات. وقد عدّ بلنت في مقدمته وفي المحاضرة التي ألقاها في (8 كانون ثاني من عام 1879م) الإسهامات التي قدمتها رحلتهما عبر نجد إلى الاستشراق. فبتدوينهما للقراءات المتغيرة للبارومتر بينما «كانا» يضربان في أرض الحجاز، كانت عائلة بلنت قادرة على إثبات أنَّ ارتفاع سهل هايل يبلغ ضعف التقديرات السابقة. وتمكناً، بسلوكهما «طريق الحج الأكبر انطلاقاً من الفرات» تصحيح ما احتوته خرائط المنطقة السابقة من أغلاط (xx:1). فضلاً عن ذلك، فقد قام بلنت، فعلاً، بتصويب بعض الأخطاء،...، وأزال.. الشكوك المتصلة بالمعلومات حول «صخرة جبل آجا». كما قدّم معلومات

«الأصلية» فيما يخص الصحراء العظيمة. وأخيراً، فإنه قَدَمَ وصفاً مهماً جدًا «للنظام السياسي... الخاص بالحكم الرعوي... في نجد (xxi, i). وتقدم هذه الملاحظات، بصرف النظر عن قيمتها العلمية، حججاً ضد بناء سكتي حديد «وادي الفرات» و«الهندي – المتوسطي» من طرف المستعمرين البريطانيين.

يشير ملخص بلنت ورواياته التفصيلية حول النقاط التطبيقية هذه في ملاحق كتاب الرحلة إلى أهمية الواقع المؤسساتية، بما هي مانحة للاتسابات لرحلة القرن التاسع عشر. وقد جعلت هذه الاتسابات من هؤلاء الرحالة، في المقابل، جامعي معلومات مهمّين في خدمة مؤسسات السلطة والمعرفة. ولنضع ذلك على نحو آخر فنقول: ثمة نظام دائريٌ من التبادل بين الرحلة وتعيينه داخل المؤسسة. إذ تجهّز المؤسسة الرحلة بأدوات التثبيت والتوثيق مثل الخرائط والمعرفة التقنية، ممكّنةً إياها من وضع ملاحظات نسقيةً وتحديد المواقع الخاصة للرحلة الاستكشافية. وبناء عليه، فقد كان رحلة مثل بلنت قادرًا، بوصفه عنصراً في الجمعية الجغرافية الملكية، أن يصوغ عباراته الافتتاحية مشفوعة بالسلطة التي يمكن أن تمنح بذاتها الموثوقية لما سيلي من سرد. وفي المقابل، فإن الرحلة قاموا بجمع معلومات جديدة لإنتاج أدوات جديدة في التثبيت كي يصار إلى ترحيلها عبر المؤسسة إلى رحلة المستقبل ولكي تخدم، على نحو مفارق في طرائفه، المشاريع الاستعمارية التي عارضها بلنت.

وفي المحصلة، تظهر السلطة الاستشرافية في كتاب «الحج» أثراً من آثار نظام معقد من التبادل بين البنية البطرياركية؛ الخاصة بالعلاقات المهنية وبين استراتيجيات تمثيل بعضها يمنحها الاستشراق للرحلة. وترتکن السلطة في هذا السياق، تزامنياً، على الخبرة الفعلية المنتجة في الارتحال إلى الميدان وملاحظته عن كثب «تلك الخبرة المنتجة عبر قسمة العمل المبنية على مفاهيم الجنوسة» كما تعتمد على الأطر النموذجية والنظرية التي توئمنها مؤسسة المعرفة. وتأخذ العلاقة بين الأقطاب الخطابية صورة دائرة. ويتوضح هذا في كون كل واحد من هذه الأقطاب يتواصّل الآخر كي يمنحه الموثوقية ويكون موثقاً في آن. إذ إن سرد آن الشخصي والمتوسط عبر الاستراتيجيات الخطابية يمنع السلطة والموثوقية للنظريات غير الشخصية لدى ويلفرد بلنت؛ تلك النظريات التي تمنع الموثوقية، في المقابل، للسرد الذي يحيّزها.

خطاب الاكتشاف، إلیغوريا البقاء

يطرح جيمس كليفورد في مقالته المختصرة «الإلیغوريا الإثنوغرافية»⁽¹⁾. مسألة مفادها أن انتقال الإثنوغرافي من تجربته الخطابية/الشفهية في الميدان إلى النسخة المكتوبة من هذه المواجهة يلعب دور البنية الإلیغورية «للإنقاذ». إذ تنطوي الرعوية الإثنوغرافية، كما يدعو هذا التحول، على عملية إنقاذ تمثلي يشرعُ مارسته عبر

(1) Clifford, in Writing Culture, 98-121.

الزعم بإنقاذ الآخر وثقافته في النص وفي حاضر إثنوغرافي غالباً ما يكون روماتيكيّاً وافتدايّاً. فالآخر في قصة فقد والإنقاذ النوستalgique هذه موقعٌ على نحو ملائم في حالة «غدو الحاضر ماضياً». بما يبدو لحظة متناقضة تكشف عن البنية البلاغيّة التي تنتج أسطورة الآخر التواري بوصفه موضوعاً للممارسة التمثيليّة الإثنوغرافية. وتقع البنية الإليغوريّة للإنقاذ في أصل الكثير من استشراق القرن التاسع عشر، متجلّية، غالباً، في أعمال كتاب؛ مثل فلوبير ونرفال اللذين حاولا، كما أطّرحا المسألة في الفصول السالفـة، إنقاذ الشرقي التواري عبر تأملاهما السوداويّة حول الرحلة. غير أنَّ «الرعوية الإثنوغرافية» في كتاب الحج الآن تستحيلُ إلى خطاب اكتشاف تأسس بنيته الإليغوريّة على بقاء الآخر عوض تواريه. وتكمّن الإليغوريّة آن الجيوإثنوغرافية في انطواء قصة ترحالها، على قصص ومعانٍ أخرى «تعالى» على القصّة الرئيسة. غير أنَّ ممارستها التمثيليّة لا تأسس على موقع الآخرية بما هي «حاضرٌ يغدو ماضياً»، بقدر ما ترتكنُ إلى إمكان غدو الماضي حاضراً بالنسبة للرحلة. وعليه، فإنَّ كتاب «الحج» ليس قصة إليغوريّة نوستalgique تتعلّق بالفقد والإنقاذ، بقدر ما هي خطاب اكتشاف استبشاري رغم روماتيكيته. فهو يعرُّ في خصال البدو على ما يراه مفقوداً في الثقافة الأوروبيّة. تلك الخصال المتمثلة في القرب من الطبيعة والحياة الرعوية، والضيافة الأصيلة والحكم الاجتماعي والتقوى الدينية وغيرها من المناقب والخلال. وتنطوي الإليغوريّة البقاء

هذه، إذا جاز لي أن أدعوها كذلك، على ازدواجية إيديولوجية لأنها تمثل نزعة المستشرق في السعي نحو الأصل والأصالة في الشرق (متجلسة، على سبيل المثال، في الفكرة الرومانسية، ومفادها أنَّ الماضي الأوروبي التواري لا يزال حاضراً في الآخر «البدائي») ولأنها تمثل، أيضاً، دور الرغبة الاستشرافية في تقبل الآخر وثقافته دون الوقع في فخ ذلك اللون من تمثيل ثقافة السكان المحليين وتغليبها على ثقافة المستوطنين. فكما يتجلَّ ذلك في أليغورية الإنقاذ الإثنوغرافي، فإنَّ تمثيلات آن للثقافة البدوية ومعايتها بوصفها رعوية تصمُّر شعوراً لاوعياً من النostalgia الاستشرافية. غير أنَّ إعلاءها لمكانة البدو تنطوي على موقف نقدي تجاه المزاعم الأوروبيَّة في الإنقاذ، ويتوضح ذلك في سعيها نحو تحقيق المعرفة بالمحلي والحياة اليومية للبدو. ولسوف أعمد في هذا الكتاب إلى استكشاف الكيفية التي تغذِّي فيها أقطاب التمثيل المتعارضة هذه، بعضها بعضاً بالمعلومات، متاحة، بذلك، انتباخ وصف إثنوغرافي يعي الاختلاف الثقافي، لكنه يبقى ثاوياً في علاقات السلطة الكولونيالية.

ويتكمئ كتاب «الحج» بوصفه عملاً ينتمي إلى الكتابة الاستكشافية الفيكتورية، على خطاب الاكتشاف؛ السائد آنذاك، لتحقيق غايته التمثيلية. فمنذ بدء الرحلة، حين تنبَّهَ أن القارئ «بأن نجد، في مخيلة عرب الشمال، هي طريق مهولة وفاسية ولا يُعرف أحدٌ قصد تلك الديار من دمشق» (15:1). وحتى النهاية؛ التي تفاخر فيها بكونها

مغامرة بطولية وأننا، كما تقول، قمنا بما لم تقم به القلة من الأوروبيين، إذا افترضنا وجود هذه القلة أصلًا. (229:2) ويُظهر هذا أن سرد آن هو سردٌ مُصمّمٌ ومنتظم مع بلاغة الاستكشاف التي تؤكّد قراءة ما يقوم به الرحلة من مغامرة. مما يجعل توصيفاتها الإثنوغرافية تعمل كسجلات اكتشاف. ويفسّر خطاب الاكتشاف بما هو منضوٍ في تقليد المغامرة البطولية، الرحلة كتحدٍ يتوجّب على الرحلة المغامر اجتيازه. وتحتلُّ العقبات الجغرافية والسيكولوجية واللوجستية والسياسية، موقعاً خاصاً في كتب الرحلات الفيكتورية. وكذا الأمر بالنسبة إلى سرد آن. فهي تميّز في كتابها، مثلاً، رحلتهما، هي وويلفرد، عن «رحلات المتعة». وتصفها كجهد بالغ «الجدّية» ينطلق متراافقاً مع «مجازفة كبيرة» لاستكشاف منطقة جرداء. «حيث يستحيل الاعتماد على المؤن الطازجة التي تشكّل أهمّ ضرورات الحياة» (21:1). ثم تمضي لتوضح كيف أعدّا ما يحتاجانه «للرحلة الاستكشافية»، ذلك أنه لا يمكنهما ترك أي شيء للصدفة». ويلفت نظر القارئ مراراً وتكراراً، طوال عملية السردد، إلى ما يقوم به الرحلة من مجاهدات ومغالبات. وتروي آن بإسهاب صعوبات التنقل عبر الرمال العميق في صحراء نفود. والمعاناة المتمثلة في الجوع والعطش وسطو الأذلاء الذين يتحولون إلى لصوص.

وتحتلُّ ثيمة المشقة موقعاً حاسماً بالنسبة لخطاب الاكتشاف، لأنها تعمل على تحقيق الوظيفة الإيديولوجية في الإعلاء من مكانة

المستشرق بوصفه مغامراً بطلاً. وهي تعودُ آن، بسبب ذلك، إلى التقليد الذي انطلقت منه في تسجيل الحياة اليومية في رحلة المستشرق. وتبَرَّزَ آن، هنا، مثل المستشرقين الذكور، مغامِرَةً جسورة تتصدى لرحلة شاقة وتقهر بها العالم «العدواني»، وتعود إلى الوطن بصيد من المعلومات الاستراتيجية والمعرفة المتعلقة بالآخر. ويُستدعي عناء الرحلة وتغلُّب الرحال عليه، معنى البطولة التي تعدُّ به إيديولوجيا المغامرات الاستشرافية. فشَّمة حاجة موسوسة لا جتراح المغامرات. نقرأ: «الجمعة، كانون الثاني... وأخيراً، اتفق لنا أن نقوم بـمغامرة. فالالم المتعارض مع المتعة والعمل المنافي للبطل والمشقة المضادة مع الراحة؛ تلكم هي الخلال التي يتميّز بها المستشرق المغامر عن السائح؛ وتلك هي ملامح المغامرة «الجدية» التي تزُجُ برحلة الاكتشاف داخل منظور بطولي. ولنقل بوجيز العبارة، توفر ثيمة المشقة شروط المغزى لرحلة بلنت إلى نجد. وهي تشيرُ تقليداً بطوليًّا غربيًّا تعملُ وظيفته الأليgorية على ممايزية رحلة بلنت عن رحلة التمتع».

وتبيَّنَ ثيمتا التجربة والمشقة حاسمتين، أيضاً، لذلك النمط من النصيَّة في كتاب «الحج». فهما تعليان، بما تمثلانه من أدلة تأطيرية لل موضوعات الجغرافية الإثنوغرافية، من قيمة فعل الملاحظة غير البطولي. إذ إن فعل الاكتشاف في الكتابة الفيكتورية الاستكشافية يشتملُ، على نحو مفارق في سخريته، كما رأت ماري لويس برات،

على تجربة المشاهدة السلبية⁽¹⁾. غير أن الرحلة يصيّرُ هذه «اللاحديّة» مسألة مهمّة بإسقاط السمات الدراميّة على عبوره إلى منطقة مجهولة. وتنضي برات في محااجتها قائلة:

« بينما تظهر المحنّة اللازمّة لتحقّيق الاكتشاف صلبة وعصيّة على النسيان. فإن أنمودج الاكتشاف ذاته كما ساد أواسط العصر الفيكتوري لم يكن له وجود قائم بذاته حتى ضمن إيديولوجيا الاكتشاف. وهو لا «يصيّر» واقعياً إلا حين يعود الرحلة» «أو غيره من الناجين» إلى الوطن، ويدخله إلى مملكة الوجود عبر النصوص؛ ممثّلة في اسم على خريطة، أو تقرير يُرسل للجمعية الجغرافية أو لوزارة الخارجية، أو جمعيّة لندن ميشين، أو يوميّات، أو محاضرة، أو كتاب رحلة» (204).

يمثّل «الاكتشاف»، بكلمات أخرى، ظاهرة خطابيّة تمجّد ملاحظة الرحلة بجعلها فعلاً بطوليّاً. إذ تجلّو اللحظة الدراميّة في «اكتشاف بلنت» جبل شمرا تحول المرأى إلى فعلي. نقرأ: 23 كانون الثاني: أنه لأشبه بالحلم أن أجلس هنا وأكتب مفكراً حول صخرة في جبل شمرا. فحين أستحضرُ في ذهني كيف قرأت، قبل سنين خلت، تلك الرواية الرومانتيكيّة التي سطّرها مستر بالغريف ولم يصدقها أحد، وقد تحدّثت الرواية عن مملكة مثالّة في قلب الجزيرة العربيّة، وأرض

(1) Mary Louise Pratt, *Imperial Eye: Travel Writing and Transculturation* (New York: Routledge, 1992), 201-8.

سعيدة لم يرها أحد سواه. وإنني لأستذكر كيف بدا ذلك قصيًّا وغير واقعي، وكيف سمعنا، لاحقاً، بنجد وحائل وجبل شمر ذاته الذي امترج اسمه بالرُّهبة حتى لدى البدو. وقد بدا ذلك واضحاً من ذلك اليوم الذي كنا فيه في حلب حين أُجاذب مسْتَر «إِس» على أسئلتنا الغائمة حوله قائلاً: من الممكن أن تذهبنا إلى هناك. لماذا لا تذهبان؟ إني أشعر أننا حققنا أمراً عصيًّا على الآخرين. وهذا ويلفرد يعلن: أنه سيموت، إن مات الآن، سعيداً حتى لو قطع رأسانا في منطقة حائل. وقد كان القول الأثير لديه هو: أن كل الأمكنة تتشابه شبهًا تماماً، لكن جبل شمر لا يشاكله شيء مما رأيت في العالم، إلا إذا كان جبل سيناء. وهو أكثر جمالاً من هذا الأخير.

يتصدر الشعور بالغبطة الذي بلغ حد الشوّه لدى روءة الليدي آن جبل شمر، ملاحظاتها عن الكيفية التي بدا فيها الموضع متنائياً إلى حد غير معقول في مخيلة الرّحالة. مما يجعل فعل الروءة بذاته مُنجزاً درامياً. فهي تشدد على فرادته جمال جبل شمر وخصوصيته. وتلتف الانتباه إلى شعورها بالظفر بتحقيقها ما لم يسبقها إليه غير نفر قليل من الناس. وتحمل تأملاتها المغبطة، فعلاً، معنى الغزو والنصر. مما يحيل ما كان تجربة سلبيّة في النظر إلى عمل بطيولي. ويُسْطِّحُ هذا الجزء من المفكرة مثلاً شائقاً حول الكيفية التي كانت فيها إيديولوجيا المغامرة مبثوثة في الثقافة الفيكتوريّة. وبكما في حالة نرفال، فإن رغبة آن في روءة جبل شمر والكتابة عنه كانت متوصّلة بتناص استشرافي جعل من الرحلة

إلى واحدة من أصعب المناطق وأبعدها في العالم استيهاماً. وتظهر غبطة آن الدور الحاسم الذي يلعبه خطاب المستشرق في إنتاج إيديولوجيا المغامرة في الثقافة الفيكتورية. وعلى الرغم من استخدام آن للقراءة والحلم السالفين كي تبرز صعوبها الحقيقي إلى جبل شمر، فإن فعل القراءة عمل كقوّة فاعلة وموّلدة للرغبة في ركوب المستحيل. فضلاً عن آنَ فعل الكتابة، بداعهَ، ألحقها بالتاريخ الاستشرافي وأدرجها في مجموع التناصات التي سيعلنُ عنها قراءً آخرون.

وعلي أية حال، فإن الوظيفة التوسيطية للتناص الاستشرافي ليست، إيديولوجياً، ذات صفة أحادية، إذ تنطوي الكتابة «عبر التناصية» على ملمح كتابي ضدي. فالتمثيلات الجديدة تحدُّ مشروعها الخطابي، دائماً، بصفات مائزة. وعليه، فإنها تضمّن مخزونها بمصطلحات مضادة. وتجسدُ المراجعة؛ التي تقوم بها آن لرواية بالغريف، نطاً تصحيحيًا يجلّي ما غيش في روئية الأخير للجزيرة العربية. ويتبدي وصفها لصحراء نفوذ مثالاً دالاً في هذا الشأن. نقرأ: «13/كانون الثاني: لقد أمضينا اليوم كله في نفود التي كانت رائعة وساحرة بصورة تجاوزت ما أملناه. فضلاً عن ذلك، فهي لا تمثل الوصف الذي قرأته عنها لدى بالغريف. إذ بدأْت للأخير كابوساً من الرعب المستحيل. وإذا كان من الصحيح أنه اجتازها في الصيف وأننا الآن في منتصف الشتاء. فإنه من غير الممكن أن تتبدل السمات الطبيعية للمكان بتبدل الفصول. ويعسرُ علىَ فهم غفلته عن ملامحه الرئيسة... فهي مُسيّجة

بـشجيرات العادة ونسبة أخرى تُسمى «يرتا» التي تبدو، في مثل هذا الوقت من السنة التي لا تورق فيه، مثل كرمة معترة ومتشاربة بكثافة. يقول راضي إن رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، جاء في يوم إلى حقل مزروع بالعنب وألفي بعض الفلاحين وهو يقلّمونها. وحين سألهما ماذا يصنعون؟ وما هو هذا الشجر الذي يقلّمون؟ فقد خشوا إن يستاء أو أنهم سخروا منه فأجابوا: إنه شجرُ اليرتا؛ وقد كان ذلك أول اسم خطر لهم. فرَدَّ الرسول مغاضباً: هي يرتا إن شاء الله. ولم تعد، مذاك، كرمة وما أثمرت... وصحراء نفود، في واقع الأمر، يسكنها البدو معظم أوقات السنة. بما يخالف وصف أولئك النفر القليل من الرحالة الذين رأوا فيها مكاناً مفزعاً، وكل ما ينقص نفود هو الماء، فآبارها قليلة. وهي مسكونة بكثافة على الأطراف. وقد أخبرنا راضي أن البدو لا يأبهون للماء في الربع حين تعشوشب الأرض بعد المطر. إذ تملئ ضروع النوق بالحليب. وهم يمضون الأسابيع بدون الماء ضاربين في مجاهل الصحراء الرملية. (1: 156).

(158)

تبعد هذه الفقرة التنبِيَّحة تصويباً لتمثيلات بالغريف حول نفود كما تتجلى في تصويبات الليدي بلنت لما تضمنته ملاحظات الأول من أخطاء. وهي تتوافق، بهذا، مع الممارسة الكولونيالية المتعلقة بجمع المعلومات. غير أن هذا المقتطف من المفكرة ينطوي، أيضاً، على نقد رقيق للمركزية العرقية لدى بالغريف والآراء السلبية حول

الجزيرة العربية. إذ لا تمرأى نفود لدى آن «كابوساً من الرعب المستحيل» بل موطن «ساحر» للقبائل البدوية؛ التي أتاحت لها تكيفها مع السمات الطبيعية للصحراء أن تسكن، قانعة، ما بدا منطقة جرداً. ويتجلى وصف آن، خلافاً لوصوفات بالغريف، مُتحرراً من المجاز والقيّدات الوضعية. فضلاً عن كونه لا يوسع لعلاقة هيمنة بين الناظر الأوروبي والمنظور الشرقي. كما تفعل روايات الرحلة الذكور من الفيكتوريين. كما يبدو سرد آن، أيضاً، واعياً تماماً لحقيقة أنَّ البدو يعاينون المنطقة على نحو مختلف. وهي تضمّن منظورهم هذا في تمثيلاتها. فتدمج مثلاً قصة راضي الأسطورية حول أصل شجرة يرتا والكيفية التي تدبّر بها البدو شحَّ المياه دون أن تتحقق من صحتها ودون أن تتعجب صوتاً سلطويَاً. ويواجه المرء، هنا، رغبة في فهم المعرفة المحلية، إذ لا تحاول آن، كما يفعل زوجها بلت، عقلنة كل شيء تبعاً للنظريات الغربية وفرضياتها، ولا تزعم أنها تمتلكها كما زعم معظم الرحلة الفيكتوريين.

ويتجلى اهتمام آن بالمعرفة المتعلقة بالمجتمع المحلي، أيضاً، في توصيفاتها لحياة البدو اليومية. فرغم انخراط ممارستها الخطابية، على نحو بيِّن، في شبكة العلاقات الكولونيالية، فإن تمثيلاتها للثقافة العربية، خلافاً لممثلات تشايلز داوتي وبالغريف، تكون من وعي حواري يسعى لإبراز المعرفة المحلية تبعاً لتعبير برات، ويظهر هذا جلياً في روايتها للزيارة التي قامت بها إلى حريم ابن رشيد في منطقة حائل.

ولقد ذهبت في موقع آخر إلى أنَّ الحرير، بما يمثله من أنموذج أدبي سائد في الأدبيات الاستشرافية، احتل موقعاً بوئرياً في إسباغ الصفات الأيوروبيَّة على الشرق. وقد تبدى ذلك في الاستيهامات الأوروبيَّة المتعلقة بالشبيقية المنفلة والرغبة في السيطرة⁽¹⁾. غير أنَّ تمثيلات الليدي بلنت للحرير لا تناظر في شيء الصورة العنفية والإيوروبيَّة للحرير. ولقد سألت، في اليوم التالي لوصولها إلى منطقة حائل، الأمير إن كان بمقدورها زيارة حريره. وقد أُجيب طلبها على الفور. وأعلمها أحدُ الخدم، لاحقاً، أنَّ عمُوشة، زوجة الأمير الكبْرى، مستعدة لاستقبالها. واقتادتها إلى مخدع النساء. ولا يضفي سرد آن، ولهذا دلالته، سمات درامية على تعذر النفاد إلى الحرير. ولا يعلِّي من قيمة زيارتها كأنْ يصوّرها «اختراقاً» رمزياً إلى حقل سُري ومقدس، كما تفعل الروايات الذكورية السالفة. وتصوّر آن الزيارة بوصفها حدثاً اجتماعياً عادياً يقوم فيه المضيف بواجب الضيافة تجاه زائره. بل يلمسُ في سردها نزوعاً لإسقاط الملامح الإيوروبيَّة عن الحرير. انظر، مثلاً، وصفها للملابس نسوة الحرير وحليهنَّ؛ وهي مادة مألوفة في التمثيلات الغربية للحرير: «كان لكل سيدة ثوب كالعباءة لكنه مغلق كي يكون مُهيأً للوضع على الرأس. وكانت ترتديه النساء دون

(1) Behdad, «The Eroticized Orient: Images of the Harem in Montesquieu and his Precursors.» Stanford French Review 13.2-3 (Fall-Winter, 1989): 109-26.

نطاق أو مشدّ بما يجعلها كالشوال. وكانت هذه الأكياس والأشولة مصنوعة من خامات فاخرة ومحبوكة بخيوط الذهب والحرير. لكنها ليست مريحة ولا جذابة. وهي تخفي كل حسن... ويكون حلقة الأنف من حلقة رقيقة من الذهب، وعقدة من الذهب أيضاً، وحجر فيروزي موصولين بسلسلة تتصل ببطء الرأس أو ما تدلّ منه. ويوضع الحلقة في المنخر الأيسر. لكنه يُنزَع ويظلّ متديلاً ريشماً تنتهي من تلبسه من شرابها أو طعامها. ولقد اعتقدت وقتاً إنها الزينة الأغرب، فهي حين تُنزَع تظهر فتحة بشعة أحدثت في المنخر بصورة سيئة، وهي أكثر إزعاجاً للنظر من الثقوب التي في آذان الأوروبيين، غير أن للموضة أحکامها في منطقة حائل كغيرها من بقاع الأرض. وما كان من معارفي الجدد إلا أن ضحكن مما قدمته من نقد. فلقد ألغين هذه الخلية الصغيرة أعلاها نافعة. وهنّ يتلهيّن بها، فتارة يُنزَعُ عنها وأخرى يعودنها إلى مكانها بينما يتحدثن. كما بدا عظيم الخاتم علامه على علو المنزلة. ولربما عُدَّ، بذلك، قطر الحلقة مقياساً لمكانة صاحبته .⁽²³⁴⁻²³⁶⁾

وإن المرء ليذهل على الفور لدى قراءته لهذه الفقرة من انعدام الانشغال في استثمار الوصفات المتعلقة بملابس النساء وحليهن وسيلة لإثارة رغائب الرجل الإيروسيّة. وإذا ينأى الوصف السالف عن تقديم أثر طاغ للتزيين الذي يجعل من نساء الحريم مواضيع مرغوبية وحلمية لاختلاس النظر في الأدب الاستشرافي الإيروتيكي. فإنه يخلق

أثراً غير إيروتكي. ويستطيع المرء أن يستبين، هنا، نزعة استشرافية إيجابية تحدُّ المتعة في رصد ملابس النساء وحليهنَّ وتعدادها. لكن تصويرات آن تقوِّض الرغبات البصرية لدى القارئ الذكر، ولا سيما رغبة الانغماس في كنایات الإيروتيكا الاستشرافية. وذلك بإشارتها إلى العباءة بوصفها زياً غير ملائم وغير جذاب من المنظور الغربي. وكذا الأمر بالنسبة لحديثها عن حلق الأنف. وعلى الرغم من أنَّ آن تعبرُ عن آرائها الشخصية حيال ملابس النساء وزينتهنَّ فإنها تظلُّ، مع ذلك، مدركة للاختلافات المتعلقة بأنماط اللباس وحقيقة أنَّ مقاييس الجمال تتأسس ثقافياً. إذ إنَّ إبرادها لضحك النسوة من نقدها والعلاقة بين حجم حلق الأنف والمنزلة الاجتماعية يؤكدان إدراكتها للتبنيات الثقافية.

وربما بدا حديث آن حول وجود الموضة في كل مكان حديثاً تقليدياً، لكنه رغم ذلك، يؤسس لحظة مزدوجة يغدو الحاضر الإثنوغرافي عبرها مُشكلاً. إذ تنطوي الكتابة الاستكشافية، بما هي خطاب كولونيالي، على نزعة لموقعة الآخر في زمن يغایر حاضر الرحالة المتكلم طبقاً لما أظهره فابيان. لكن حديث آن ينطوي على زمن «متداخل ذاتياً» يقلق ذلك الأسلوب الذي يباعدُ بين الرحالة والآخر. وهو أسلوبٌ جرت عليه كتب الرحلات الفيكتورية. وتوحي هذه العبارة ونظائرها من العبارات الأخرى، مشفوعة بانشغال آن الحقيقي في اكتساب المعرفة المحلية، بفهم التواصلية

والتمثيل بصفتهمما زماناً تشاركيًا وعلاقة زمنية واجتماعية بين المُراقب والمراقب.

وتتجلى أهمية قلقة الحاضر الإثنوغرافي في تشديد الرحلة على سياقية فعل الكتابة. فلطالما عمدت آن إلى تسجيل لحظات الجلوس في ركن ما، أو على صخرة ناتئة أو ما شابه. وتدوين ما شاهدته في مفكرتها. ومن ذلك قولها:

ولقد أفت من السكون الذي حلّ ساعة الغسق لأكتب مفكري^ي
اليومية. (2: 178). أو ما كتبته قائلة: «لقد تعمقنا في البلدة مع بزوغ الفجر وتوقفنا من جديد أمام السראי. حيث شرعت في كتابة مفكري^ي
ورسم سكينتش للمكان القديم الفاتن في غرابته». (222:2) وما من
ريب أن آن أرادت من هذه الملاحظات منح صفة المُباشرة لسردها.
كما تدلل هذه الملاحظات على رغبتها الاستشرافية في «(القبض)^ي
على واقعية اللحظة في خطاب تؤمه إرادة الحقيقة. وتأكد قراءتها،
أيضاً، بوصفها لحظات ذاتية الانعكاس، على الطبيعة السياقية وذاتية
التدخل للممارسة الإثنوغرافية. إذ ت quam هذه اللحظات الذات
المُبصرة «I/eye» داخل تمثيلات آن. كما ييرز نص الليدي آن
ذاتيتها وشرط كتابتها. بخلاف الكتابات الاستكشافية التي ترفض
السياقات الزمنية والاجتماعية للتمثيل، بدعوى الموضوعية، عameda
إلى إبعاد المتكلم عن «(المحال إليه)». وهكذا، تنهض اللحظات ذاتية
الانعكاس في كتاب «الحج» ذكريات نصيّة تُذكّرُ القارئ بما يُنكرُ،

غالباً، في الكتابات الاستكشافية؛ مثل التعارض بين الرحالة والآخر وذاتيّة التمثيل.

استشراق الذكر، المستشرقة الأنثى

كان السير هنري راولينسون واحداً من أعضاء الجمعية الجغرافية الملكية الذين كتبوا بإعجاب عن تقرير ويلفرد بلنت حول الرحلة إلى نجد (كانون 8، 1879). وكان السير راولينسون مستشرقاً مرموماً وموظفاً في وزارة الخارجية. وتقدم تعليقاته الاحتفالية سياقاً شيئاً للنظر في علاقة كتاب الرحالة لليدي آن بالنظام العام للإنتاجات الخطابية الاستشرافية. نقرأ:

«مثلت الجزيرة العربية انشغالاً دائمًا لراولينسون. ومن الأكيد أن يكون كل الرحالة قد شاركوه الشعور ذاته. فهناك ضرب من الغموض الغريب الذي يغلفها، وهو ناشئ عن صعوبة اخترافها، وما يتتصف به سكانها من سمات. وقد مارس جبل شمر، دائماً، تأثيراً خاصاً على مخيلته، ولاسيما خلال السنين الائتي عشرة التي أمضاها في بغداد. وكانت هناك صعوبة جمة في بلوغ ذلك البلد آنذاك. وكان ثمة رحالة كبير وعالم بالعربية يعمل ملحقاً طيباً في مقر المندوب السامي يدعى مستر جون روس. وقد جاب صحراء بلاد ما بين النهرین شبراً شبراً. وجاسَ خلال العديد من زوايا الجزيرة العربية وأركنها. غير

أنه ما استطاع إلى جبل شمر سبيلاً... وعليه، فقد هناً ويلفرد، ملخصاً، على رحلته. وكان سبليغ تهانيه إلى آن كذلك لو أذنت له بذلك. إذ يغدو ركوب المرأة الإنجليزية فرساً في كل من باليرا ودمشق والارتحال عبر الجزيرة العربية واحداً من أكثر الأمور إدهاشاً، فضلاً عن عبور منطقة ما كان الطبيب المتمرّس قادرًا على بلوغها، ثم الرجوع عبر طريق الخليفة. لقد كانت المأثرة الأكثر إدهاشاً التي لم ترض ذاتها فحسب، بل الأمة التي امتلكتها امرأة. مثل هذه المناقب^(١).

إن تعليقات راولينسون التمجيدية مثيرة للاهتمام بما تشكله من تعبير عن رغبة إبستمولوجية ذكرية في «اختراق» المجهول والكشف عنه. إذ يعيد المستشرق التأكيد على أسطورة العودة إلى الحياة البدائية، وعلى إرادتي المعرفة والسلطة لدى المستشرق. فالجزيرة العربية، كما تعلن عنها وجهة النظر الفجة لدى المستشرق راولينسون، منطقة غامضة وبهمة يثيرُ تمنّعها رغبته في المعرفة و«إماتة الحجاب». كما تسلط عباراته ضوءاً كاشفاً على البنية البطرياركية الصارخة لمؤسسات المعرفة الاستشرافية. ورغم أن اللidiy آن هي من جمع المعلومات حول نجد في عشرة مجلدات مؤلفة من يومياتها ومذكرتها، وهي التي أعدت رسومات الرحلة «التي كانت مبسوطة، عَرَضاً، على الطاولة

(1) Proceeding of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography 2 (February, 1880): 100, 102.

حين كان ويفرد يقدم محاضرته، كما لو أنه يضيف بها أعضاء الجمعية الملكية» فإن آن شغلت موقعًا ثانويًا بالنسبة للمستشرق الذكر، حين جلست بجوار زوجها صامتة، كما توجّب عليها أن تكون فيما راح هو يعرض، دون خجل، «اكتشافاتهما» وكأنما هي اكتشافاته العلمية الخاصة. وقد اعترف بأن بوصفها امرأة رحالة تختار الجزيرة العربية، فيما أفرّ لويلفرد بكونه عالمًا ومكتشفاً. فالرحلة الأنثى تمثل هنا الآخر المقصى الذي لا يتم قبوله إلا بوصفه أمارة على الاستثناء في حقل صنف حقلًا ذكورياً.

وتعدو إضمارات الأزدواج الخطابي لدى آن أكثر قابلية للقراءة، في سياق هذا الحقل البطرياريكي ذي النزعة الإيستمولوجيّة، متجلّياً في تعليقات راولينسون. إذ توزّع تمثيلات كتاب «الحج» مقولتان اثنتان. ذلك أنه ينبغي عليها العمل ضمن تقاليد الخطابات الاستشرافية وضدّ نزواتها السلطوية والمونولوجية في الوقت ذاته. وهكذا، لم يكن بمقدور رحالة أنثى، مثل آن، تجنب السلطة الثقافية والمعدّات الإيستمولوجية للاستشراق. ذلك لأنّ رغبتها في تحقيق المعرفة بالجزيرة العربية ومشاركتها في إيديولوجيا المغامرة وخطاب الاكتشاف في سردها يظهران استحالة شغل موقع خارج التشكيل الاستشرافي. فلم تؤمن المؤسسات؛ مثل الجمعية الجغرافية ووزارة الخارجية، وحدّها، الرحالة؛ مثل عائلة بلنت، بالمعرفة التقنية والأدوات لاكتشاف المناطق «المجهولة» مثل نجد. بل ثمة الاستشراق أيضًا الذي أنتج، بما هو قوّة

ثقافية تتجلى في حالة راولينسون، انسغالاً رومانتيكياً حفزاً الرحالة الفيكتوريين على خوض المغامرات. وعليه، تبدى كتب الرحلات، سواء أنتجها الرجال أو النساء، خطاباً بنوياً ومتبنى «filial (af)». فهي تتضمن تبني المؤسسات للسلطة الاستعمارية وضرباً من العلاقة البنوية مع التمثيلات الاستشرافية الأخرى. وعلى الرغم من أن التبني والبنوة الاستشرافيين أمران لا خلاص منهما. فإنهما، أيضاً، متجان للتغير والانزياح. ويصدق هذا، بصورة خاصة، على أمثال آن بلنت من الرحالة؛ التي يبدو أن موقعها الهامشي في حقل الاستشراف، بوصفها امرأة، استولد لديها وعيَا حوارياً طبع التحول المراوغ في ممارستها التمثيلية. وقد نأى بها ذلك عن بعض التقييدات المهيمنة في الاستشراف العلمي. وتظهر التأملية الذاتية في الكتابة حول الثقافة والانهمام بالثقافة المحلية والشعور بالتعارض مع البدو، أمثلة على القطيعة مع الخطابات الاستشرافية المهيمنة. وتوحي هذه التحوّلات بأن تأسيس المعرفة الاستشرافية وإنجتها، تأتيان معززتين بالمؤثرات الفاعلة للاختلاف والانزياح. ولا يسائل سرد آن شرعية أنماط التمثيل الاستشرافية المهيمنة، بل إنه يوظفها وفق طرائق تحريف سلطتها وتوسيط إمكانات جديدة للتمثيل. وإذا وضعنا ذلك بصيغة أخرى قلنا أنَّ عملية إعادة إدماج السلطة الاستشرافية هي دائماً متجهة للتغيير.

ولكن يتوجّب التأكيد، أن هذه التحوّلات الخطابية مُنتجة في ثنياً النسق الاستشرافي بوصفها جزءاً من جهازه الخطابي. فهي، على

نحو طريف بفارقه، لا تخلخل الممارسة السائدة للسلطة ولكن تزيد من قوتها. وبقدر ما تمتلك التحوّلات الخطابيّة وظيفة تحويليّة، يكون الاستشراق في احتياج إليها بوصفها عناصر تشكيليّة يعيدهُ النظام عبر توسيطها بناء نفسه وإعادة قولبتها. فليس كتاب الحج، مثلاً، متضاداً مع خطابات الاكتشاف والمغامرة الاستشرافيّة الذكورية. بل إنه، كما أظهرت، يوؤس نصاً تخالفيّاً في علاقته بها. ولكن يعاد إدماج نواحجه ضمن النظام الأوسع في الإنتاج الاستشرافي. إذ تظهر ممارسة آن الخطابيّة واستقبال الجمعيّة الجغرافيّة الملكيّة الشديد لها، أنَّ الاختلاف علامة على الإنتاجية في نظامي المعرفة والسلطة الكولونياليين. وأنَّ استراتيجيات الهيمنة غالباً ما تنتج تخالفيّاً. وأنَّ الرغبة الخلافيّة في الآخر يمكن أن يعاد تضمينها، دائمًا، في إيديولوجيا المغامرة وخطابات الاكتشاف.

الفصل السادس

الله أكبر! إنه امرأة: الكولونيالية،
والتشبه بالرجال، والمستشرق الطفيلي

«إن الطفيلي هو ذات التحول وموقعها».

ميشيل سير

تبعد القراءة والكتابة المتعلقة بالسيرة الغيرية، كما أنتوي أن أفعل، أمراً ساذجاً إن لم نقل ممارسة «متخلفة»، حين تأتي في مناخ فكري بات فيه موت المؤلف بدهيّة نظرية. فضلاً عن ذلك، فإني حين أواجه ما يظهر أنه سيرة ذاتية، مثل سيرة إيزابيل إيرهاردت الذاتية، لا أقدر على مقاومة الإغراء في تخيل الشخصية التي تكمن وراءها، ومقاومة السعي لفهم مغزاها التاريخي في هذا السياق. إذ تقاصم كتابات إيرهادرت المسافة التي تقتضيها الممارسة النقدية؛ وتستدعي هالتها الأيقونية اشغالاً سيراً «غيرياً وذاتياً» يبحث المرء على قراءة النص عبر علاقته بمخزون صور الذات خاصته⁽¹⁾. فأنا لا أستطيع أن أفضل

(1) ليس هناك من عمل حول إيرهاردت، فيما أعلم، لم يأخذ شكل السيرة الغيرية، وليس الأعمال النظرية استثناءً بهذا الشأن. فهي تعرض سجالاتها برجوعها إلى التفاصيل السيرية. ومنها:

نفسي عن التخيّل الآسر في حياة إيرهاردت لدى قراءتي لمذكراتها وملحوظاتها وقصصها. كما يجعلني ذلك منشغلًا في ذلك الضرب من تعين الهوية السيرية لدتها. مجسدة في مغامراتها الفضائحية، وتآكلها مع المنفي، واقلاعها وتشردتها الكثيف؟ ولما كان تجسداً للاقتلاع⁽¹⁾ فإن التخيّل لدى إيزابيل يقصي للحظة انشغالى النبدي. متّجاً، عوض ذلك، رغبة شخصية، في كتابي الخاصة، لا اختبار عبر الحدود العرقية وحدود الجنوسة. وهكذا، يغدو الانشغال البيوغرافي في عمل إيرهاردت ضرباً من الانشغال السير ذاتي الذي يستحيل إلى ممارسة للكتابة حول حياة ورحلة آخرين. وينطوي الإخبار عن قصة رحلة قام بها امرؤ آخر إلى الشرق، بالنسبة لي، على اتجاه في تعريف طائفة معقدة من العلاقات الذاتية التي تتحدد التمييزات الشائنة مثل الذات/ الآخر، والرجل/ المرأة، والشرق/ الغرب، والمُستَعْمِر /المُستَعْمَر. ومهما يكن من أمر، فإن تكتب من موقعة سيرية «غيرية كانت أم ذاتية» لا يقترح نمطاً نرجسيّاً من القراءة يغدو بها الآخر

= Denise Brahimi, L'oued et al Zaouia: Lectures d'Isabelle Eberhardt (Algiers: Office de publication University, 1983); Lara Rice «Normal Thought: Isabelle Eberhardt and the Colonial Project, Cultural Critique 17 (Winter. 1990-90:151-76; and Marjorie Garber «The chic of Araby: Transvestism and the Erotic of Cultural Appropriation, «in vested Interests: Cross-Dressing and the Cultural Anxiety (New Yourk: Harper Perennial, 1991), 304-52.

(1) Graber, «Chic of Araby» 328.

حججة لتعيين هوية ذاتية مبتدلة. فلا يُعبر عن المرجعيات الذاتية بلغة الشرح بل عبر ممارسة اعترافية. ولا تقتضي قراءتي تأكيداً على قيمة المؤلف كذات صاحبة امتياز تصصيلي، فيكون ذلك على حساب النص. ذلك أن إيرهاردت لا تخل لحظة متميزة في أنماط تشكّل نصوصها⁽¹⁾.

ويكمن موضع الرهان هنا في ضرب من السياق الذي يجسر الفجوة النظرية، «التي أوجدها التلقى اللاسياسي لدى اتجاه ما بعد البنوية في الأكاديمية الأمريكية» بين الخطاب كممارسة والذات الناطقة كممارسة⁽²⁾. وأنا لا أقصد من رجوعي إلى التفاصيل التاريخية والسيرية تقويض النص ذاته. ولكن توكيد وضعيته كممارسة اجتماعية محددة. وكتظام من التبعيات الذي تمثّل فيه الذات متغيراً أو متحوّلاً⁽³⁾. ولما كانت منغرسة في الواقع التاريخي للإمبراطورية

(1) أتفق، فيما يتصل بهذا الأمر، مع ميشيل فوكو ورولان بارت في نقدهما لامتياز المنووح للمؤلف بوصفه نقطة الأصل، انظر:

Foucault, What is and Author, «in Image, Music, Text, Trans. Stephen Health (New York: Hill and Wang, 1977), 142-48.

(2) Cf. Vincent Percora, «What was Deconstructions? Contention 1.3 (Spring 1992): 59-80.

(3) لا تعني قراءتي لنصوص إيرهاردت عبر السيرة الغيرية التي تناولت حياتها أنني أنظر إلى الخطاب البيوغرافي بوصفه ذلك المنط من التمثيل الذي يتميّز «بصحة أكبر» من تلك التي للعمل الأدبي. بل إنني، على النقيض من ذلك، أعتقد المرجعية الزائفة للخطاب السير الذاتي. وأنا أستعين بها كقصة إخبارية وما عاونت على قراءة نص سير ذاتي مثل نص إيرهاردت.

الفرنسية، فإن رواية الانخراط الشخصي والسياسي لإيرهاردت في شمال إفريقيا تتطلب، بصورة لا مفرّ منها، معالجة سياسية تعبّرُ المحدود النصيّة والذاتيّة والجنسية والتاريخيّة⁽¹⁾.

وعليه، فإني سأصبّ اهتمامي، فيما يلي من صفحات، على السنوات السبع التي تقع في الفترة بين الأعوام 1897-1904م التي أمضت فيها إيرهاردت معظم وقتها في شمال إفريقيا. حيث عاشت، متخفيّة كرجل شرقي، حياة مغامرة ملأها التشرّد والتّصوّف والانخراط في المشروع الكولونيالي آخر الأمر. وقد كتبت إيرهاردت إبان تلك الفترة، مدفوعة برغبة جامحة لامتلاك اسم أدبي، العديد من القصص القصيرة، والملحوظات، واليوميّات، والمقالات الصحفية ورواية. وقد حرّر فيكتور باروكاند ورينيه لويس دويون هذه الكتابات جميعها تقريباً، وتمَّ نشرها بعد وفاة إيرهاردت في مجلة «الرسالة الجزائرية» وغيرها من المجالس الكولونيالية. ولما كان مقترباً في هذا الفصل مقترباً سيرياً. فإني سأركز على أعمال إيرهاردت «غير الأدبية» لأبني مخزون الصور لديها بوصفه تيه ذات استشرافية. فما أواجهه في هذه السير ليس ذلك النمط من تمثيل الآخر

(1) –Kaja Silverman Essay «White Skin, Brown Masks: The Double Mimesis, or White Lawrence in Arabia, «Differences 1.3 (Fall 1989): 3-54,

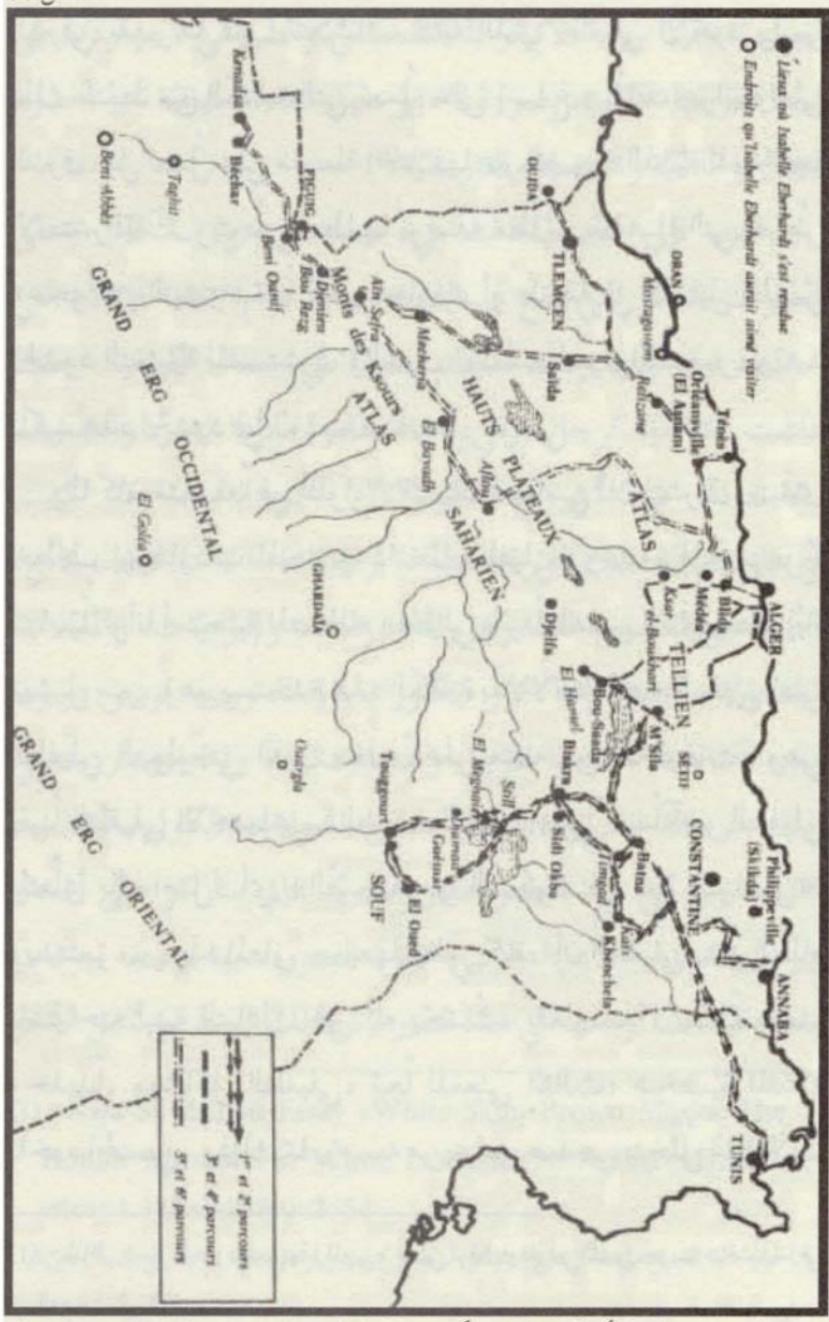
وقد كان هذا العمل ملهمًا لي في محاولي لوضع كتاب إيرهاردت؛ رحلة في شمال إفريقيا، في سياقه.

الشرقي بقدر ما هو استكشاف للتيه الذي جاء في الآخر. وليس ذلك النمط من الكتابة التي تعمل على إساغ صفات غرائبية على الشرق، بل تعمل على مفصلة اختلافها عبر الصورة الذاتية للمواجهة الاستشرافية^(١). ويتجلّي خطابها بوصفه نطاً من المفصلة التي تفرض «عجزاً في التمييز» تبعاً لتعبير جاربر، أو طريقة في التمثيل تطمئن الحدود التمثيلية للمستشرق والشرق، وللمُسْتَعْمِر والمُسْتَعْمَر، وتعيد تأكيد هذه الحدود في الوقت عينه.

ولما كان متّموقعاً في أطواء الاقتصاد السياسي للاستشراق، يتبدّى خطاب إيرهاردت المجازي ذا نظام طفيلي. وعليه، فإنه مزدوج سياسياً. وأنا أستخدم المصطلح «طفيلي» تبعاً للمعنى الذي يعطيه إيهام ميشيل سير. وهو يستخدم هذه الكلمة بدلالةاتها المتعددة. فهي تعني الطفيلي البيولوجي الذي يتغذى على مثيله من المخلوقات، وهي حيناً الطفيلي الاجتماعي «الضيق الثقيل» وهي حيناً آخر الطفيلي المتعلّق بالتواصل؛ أي «الضجيج أو السكون في قناة التواصل». ويستثمر سير هذه المعاني جميعها ليظهر كيف أن الطفيلي يشقّ النظام باستباحته لبنيّة التبادل. غير أنه يحدث، بفعله هذا، نظاماً معقداً وجديداً. ويشاكل الطفيلي، تبعاً للمعنى الثالث، شخصية المتشبه بآخره الجنسي. وذلك بما يوسمه من عنصر صدعي يتخلّل التبادلات

(١) – يناظر عمل يرهاrdt، بهذا المعنى، عملي نرفال وفلوبير اللذين جرت مناقشتها في الفصول السالفة.

الشكل (5)



خارطة تشير إلى الأماكن التي مكثت فيها إيرهارد و تلك التي زارتها.

الثقافية عبر تحديه لمنطقها الثنائي. غير أنَّ المتشبِّه الطفيلي، كما أرى، هو ذات منشطرة تجعلها الازدواجية هشة، مما يهيئه للاسترداد من جانب النظام الكولونيالي. ولقد قام الجنرال لايوتي، في الواقع، باسترداد جثة إيرهاردت من بين الخطام الذي خلفه الطوفان الذي أغرقها عام 1904 في سد أورنياس. ومثلُّ أعمال إيرهاردت، بما تحسُّده من مفصلة للتماهي الفضائحي مع الآخر، إللاقاً في الخطاب الكولونيالي الاستشرافي، عاملة على خلخلة نظامه ومنكراً لعلاقات السلطة القمعية لديه. ولكن بسبب من معرفة نصوص إيرهاردت بالآخر، وبما هي شهادة على التقييدات الاستراتيجية للنظام الكولونيالي، فإنها تستحيل إلى مصدر من المعلومات تفيَّد منه السلطة الكولونيالية التي تعارضها. مما يتبيَّح للنظام إنتاج كيان كولونيالي أكثر فاعلية. ولهذا، فإني أخالف طرح جاربر حول الطبيعة التجاوزية لمواجهة إيرهاردت الكولونيالية. وتحدد مساجلتي بفهم مؤدَّاه أنَّ المتشبِّه الاستشرافي باخره ينطوي على طرف ثالث بين المستعمِر والمُستَعمَر الذي يعزِّز دوره التوسيطي انتقالاً سلساً وفعلياً لعلاقات السلطة بينهما.

الاقلاع والرغبة في المشرق

كانت إيزابيل إيرهاردت شخصية مقتولة منذ الولادة. فقد ولدت فيينا عام 1877م أثر علاقة غير شرعية. وكانت أمها الأرستقراطية؛ نتالي دي موردر، قد نفيت من روسيا. أما عشيقها ومعلم أطفالها

فقد كان يدعى ألكسندر تروفيمسكي. وقد نشأ هذا الأخير ابنته غير الشرعية؛ إيرهاردت، تنشئة الصبيان في المناخ المغلق الذي كان مسرحه فيلانوفي. وغنى عن القول أن هذا التعليم أشعل لدى إيرهاردت رغبة لا ترتوي في الفرار إلى «مكان آخر». وقد اكتسبت في سنّي حداثتها معرفة بالإسلام وتعلمت العربية على معلمها/والدها الفوضوي⁽¹⁾. واكتشفت، في الفترة ذاتها، عمل لايوتி الاستشرافي الذي عثرت فيه على سلوى في سجن منفاهما. فقد هيأت تأملات لايوتيء السوداوية، وحسه العميق في الفرار إلى الآخر، وتصوירاته الغرائبية للشرق بوصفه بدليلاً مرغوباً عن أوروبا التي أصابها الانحطاط، أرض أحلام استشرافية⁽²⁾. وقد شرعت إيرهاردت، لإكمال رويتها الأدبية،

(1) لقد رجعت إلى غير رواية سير غيرية حول حياة إيرهاردت كي أتحدث عن قصة انحرافها في شمال إفريقيا. ولا أقصد من هذا، بالطبع، إدعاء الموضوعية أو إساغ سلطة إيديولوجية على سردي. ومن هذه الأعمال التي كانت ذاتون كبير لي في محاججتي:

«Annette Kobak Isabelle: The Life of Isabelle: The Life of Isabelle Eeberhardt (New York: Vintage Books, 1988).

وقد أفادت أيضاً من:

(Delacour and Jean-René Huleu, Sables, Le Roman de la vie d'Isabelle Ebrehardt (Paris Edition Liana Levi, 1986) and Francoise D'Eaubonne, La Couronne de Sable M (Paris: Flammarion, 1967).

(2) استشهدت إيرهاردت، على نحو مطرد، بأعمال لوتي في مذكرتها اليومية. مما يوشر على مدى انسحارها بالمستشرق. وواجهه المرء الكثير من ثيمات لوتي في كتاباتها، ومنها السوداوية الشرقية وصورة الشرق اللتين بربما ثيمتين مذهبتين بما تمثلانه من موقع للتحرر الشخصي.

في مراسلة موظف تونسي؛ يدعى علي عبد الوهاب، وضابط فرنسي؛ هو يوجين ليتورد. وقد بصرّها الأخير بالإسلام والوضع الجغرافي-السياسي لشمال إفريقيا. مفاصلاً من رغبتها في الارتحال إلى المغرب، وقد تحقق حلمها للعيش في الشرق في حزيران من عام 1887، حين انضمت هي وأمها إلى أخيها غير الشقيق؛ أوغسطين في العاصمة الجزائرية، حيث استقرّت في الضاحية العربية القديمة واعتنقت الإسلام. تلك الخطوة التي أَسَّسَتْ لحظة نضع بالنسبة إليها، وألهمتها في كتابة سلسلة من الاسكيشات التي تصوّرُ الحياة المحلية في العاصمة الجزائرية لمجلة أثينا. ولكن ما لبست في هذه الفترة الفوارّة بالسعادة أن انطوت على ذاتها. فقد قضّت أمها في نوفمبر من العام 1897م. مما أركسها في حالة من الذهول، ثم في «غيابات الحزن» الذي لازمها طوال عمرها القصير. وانخرطت طوال السنة اللاحقة في علاقة رومانسية جامحة مع دبلوماسي تركي في جنيفا، ثم في سلسلة من العلاقات العابرة في المدن السياحية⁽¹⁾. ووقفت عائدة إلى شمال إفريقيا عقب وفاة تروفيمسكي في حزيران من عام 1899، التي حرّرتها من الدور الأبوي للوصي. وإن لبست زعيّن بحار، فقد استقلّت قارباً إلى تونس، ثم اكترت منزلًا صغيراً في الضاحية

(1) لطالما أُشير إلى إبرهاردت بوصفها امرأة «متوحشة» فقد جعل منها شغفها بالعلاقات الجنسية «غير السوية» مع البحارة والرجال العرب موضعًا للثرثرة والتقولات في أوساط المستوطنين الفرنسيين الذين مثلّت علاقتها برجال شمال إفريقيا تهديداً لهم. إذ يعبر هذا اللون من العلاقات الحدود العرقية والثقافية التي ترتكز عليها السلطة الكولونيالية.

الشكل (6)



ايرهاردت مرتدية زيِّ رجل شرقيٍّ.

العربيَّة من المدينة؛ حيث يكُون بمقدورها الانغماس في حلم شرقها القديم». وتقْدُمُ أعمالها؛ «ساعات في تونس» و«خريف في الساحل التونسي» رواية تفصيليَّة لحياتها إبان تلك الفترة.

وتحكم هذه النصوص، بما هي خطاب مبادأة استشرافيَّة، «علاقة طفيليَّة» مع خطابات المستشرقين المبكرين، مثل لوتي ونرفال. فهم يجتزوون تجربة الافتتان بالفارار لدى الرحلة المتأخر مصحوبة برواية تنظر إلى الشرق بوصفه موقعاً للتحرُّر الشخصي، أو بدلاً جغرافياً يتعالى على «الانحطاط الفج» الذي عرفته فرنسا أواخر القرن

التاسع عشر، إذ يبدىء شرق إيرهاردت آخر مرغوباً به لا عالمًا غريباً. ومكاناً لا يمكنها من تجنب «شorer الماكنة الاجتماعية الأوروبية»، فحسب، وإنما تحاشي اصطراعاتها السيكولوجية الخاصة. ولما كانت إيرهاردت حالة متأخرة تغمرها الرغبة في الشرق وتوسيطها تناصيات استشرافية، فإنها غالباً ما تصف، بنغمة رومانتيكية، المباهج التي جلبها لها المغرب بما فيه من «سوداوية أبدية» («ومباهج حلوة للأصباح» و«نهايات المساء»)، مما يمنح شعوراً متفرداً بالسكونية لدى المستشرقة الشابة⁽¹⁾.

وتعلي إيرهاردت، بما هي مقتلعة، من قيمة تشردتها في الشرق بوصفه سلباً لما هو «سائد» وإنكاراً للنظام الأوروبي. وكانت، كما أشار العديد من القراء، عقلاً المكتننة وجاهدت لتجنب المؤسسات الانضباطية في أوروبا عبر حياة الترحال والمخاطر في الشرق. ظنناً منها أن التشتت يمثل حالة من التحرر... وأنه ضربٌ من الحرية. ولقد يمتد وجهها شطر تونس ساعية وراء «حلم شرقها القديم، مشعشاً وموحشاً في الضواحي القديمة الممتلة بالظلمة والسكون» (27)، (29) وبارتدائها «الزي البدوي الذي يذيب الفروق بين الأفراد، كان يعتقدونها أن تُغرق ذاتها في المباهج الحسية الحلمية دون شعور بالذنب» (29، 30). وقد رأت، بما تملكه من افتتان عميق بحياة

(1) Isabelle Eberhardt, Oeuvres Complètes. Ecrite sur le Sable, Vol. I, ed.

Marie-Odile Delacour, and Jean-Rene Huleu (Paris: Grasset, 1988).

الترحال، في صور الاستقرار تهديداً لذاتها. فأن يكون لها منزل أو عائلة أو ممتلكات أو مكتب رسمي يجعل منها عجلة قيمة في الآلة الاجتماعية. ذلك أن هذه الأشياء لا تعدو كونها «شكلًا مختلفاً من العبودية التي تمنعنا من التواصل مع أمثالنا من الخلق»(28).

مها يكن من أمر، فإن الترحال لدى إيرهاردت هو ترحال منشطر إيديولوجياً. فهي تقوّض المنطق الكولونيالي والبطريكي وتقع ضمه في الآن ذاته. فإذا عاينا المسألة على مستوى السطح على أقل تقدير، فإن تنكرها للثقافة الغربية يخبرُ عن نقد مضاعف لتشمين البرجوازية البنية العائلية كما التنميطات الاستشرافية المتعلقة بمقولة التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي.

ويبدو شعور إيرهاردت بالقتلابع وقد زوّدها بروؤية نقدية، جاعلاً منها عامل إللاق في النسق الاستشرافي الذي أنتجهما بوصفها عُسراً من أساره. وإذا انطلقنا من «هوامش» العقلانية الأوروبية، قلنا إن استشراف إيرهاردت يحمل صراعاً هادئاً ضد الواقع الغربي، وينكِّر إرادته الميتافيزيقية للنظام والتنظيم، مجسدة في المؤسسات الانضباطية مثل المنزل أو العائلة. فأن يكون المرء هائماً، ولاسيما كمتشبه طفيلي، هو في هذا المقام شكلٌ من الاحتجاج السياسي ضدَ الضبط الاجتماعي في النظام الأوروبي وإرادة السلطة المتمركرة ذكورياً لديه.

غير أنَّ هذا النقد المثالي للوعي الأوروبي يتمفصل، بصورة طريفة

في مفارقتها، عبر الاستخدام اللاإلوعي للغة الإمبراطورية. ويعيد ذلك النمط من المفصلة إدراج ترددتها خلال أنظمة السلطة التي كانت تسعى للتعالي عليها. تقول:

أي سيد يستطيع منافسته في جبروته وثروته؟ فقلعته لا تأتي عليها حدود. ولا يحكم إمبراطوريته قانون. ولا تضائل جاذبيته من عبودية، ولا وصب يحني هامته نحو الأرض التي يمتلكها، والتي منحته نفسها بكل طيبة وبهاء.

ويؤشر استخدام إيرهاردت لضمائر المذكر، واستعمالها لمفردات الإمبرالية في وصف روحها «الحرّة» ورغبتها في التجوال، على ما يحكمها من تقييدات خطابية لدى مفصلتها لممارسة جديدة في المواجهة الاستشرافية. فلا «خارج» للغة الإمبراطورية. وعليه، فإن ما تحدثه المشاغبة من ضجيج لا يمكن إنتاجه إلا ضمن معاير النظام الخطابي لهذه اللغة. ولكي نضع ذلك بصورة مختلفة إلى حد ما نقول: إن الرغبة التي تقصد إلى قهر حدود النظام متوسطة بالرغبة الاستشرافية في المعرفة والسلطة، ونتيجة، فإنها تقتضي عودة لـأواعية للاتظام الخطابي المتصل بهذا القانون. إذ لا يمكن للتشرد، كفعل تجاوزي، أن يفصل حرية إيرهاردت إلا عبر المصطلحات الذكرية. وخلال البنية القهرية للإمبراطورية ومعقلها. فتوافق لذة الهماشي لديها مع سلطة المهيمن. وتتموقع رغبتها في الحرية في حدود السائد. وليس من عقبة تمنع التشرد المتحرر من تخصيص فضاء لا متناه أمامها. وهي

تغدو في موقع المسيطر والممتلك للأرض «الحرّة» حين تعينُ ذاتها في خانة المستعمر.

لكن القول بأنه لا خارج للغة الإمبراطورية أو لعلاقات سلطتها لا يعني أن المستشرق الطفيلي محكوم باستنساخ الخطاب الكولونيالي. بل إنه يعرّف الرغبة في الشرق بوصفها إقلاقاً أو ضجيجاً ينبعث من ثنايا الخطاب الاستشرافي. وبكلمات معايرة، فإن الرغبة في الشرق، بما هي ظاهرة متوسّطة، تأسّس، بالضرورة، تبعاً لمنطق الرغبة الاستشرافية في المعرفة والسلطة. وعليه، فإني أرى أنَّ إمكانية مفصلة هذا الضجيج بوصفه ضرباً من الخطاب المضاد؛ المتّخذ شكل تماثيل مرغوب مع الشرق الذي يشكّل موضوعاً لمعرفة المستشرق، تبدّى متواشجة مع علاقات السلطة الكولونيالية التي تتجلى سبباً ونتيجة لهذا الضجيج. إذ تعتمدُ الطفيليّة الاستشرافية لدى إيرهاردت على الخطاب والسلطة اللذين تسعى إلى التحلّل منها. وهي، بذلك، معرضة للاسترداد من جانب هذا الثنائي؛ السلطة والخطاب. ولسلط ضوءاً كاشفاً على هذه النقطة. وذلك بإمعان النظر في تورّط إيرهاردت مع مجموعة من العملاء الاستعماريين خلال رحلتها إلى الساحل التونسي.

الترحال مع المستعمررين

لما ألمت بإيرهاردت واحدة من نوبات الإحباط المعتادة، عقدت العزم، في خريف عام 1899م، على القيام برحالة في القطار تأخذها على امتداد الساحل الجنوبي الشرقي لتونس.

«دون معرفة تربطها بأي من الناس. حيث تمضي على غير هدى ودون تعجل» (48) وقد رافقت، وهي في حالة من التشرد والفقر، عمياً استعماريًا يدعى سي الأرجبي. ثمَّ تطفَّلت على طائفة من الجنود الجزائريين في الجيش الفرنسي «spahis»⁽¹⁾. وكتبت عن هذا تقول: لقد كنت شاهدة، طوال شهرين، على ما يفعله هؤلاء الناس؛ الذين لم أعرفهم إلا حين ارتحلت معهم، وكيف يحيون حياة الترُّحُل والتطفل. وتشخصُ علاقة التبعية المتطفلة مع الأرجبي وجموعة من «السباهيين» مثلاً على موقف إيرهاردت السياسي المزدوج تجاه الإمبراطورية. واتسعت هذه العلاقة لتغدو مشاركة في أغراض الحملة. فقد قرَّرت، بعد أن ضجرت من تبطلها، مد يد العون للأرجبي في عمله الإلزامي المتعلق بحجابة الضريبة التي فرضها الاستعمار الفرنسي على كل مواطن من السكان المحليين. فعلى الرغم من إدراكيها لطبيعة «عملها الشرير»، فإنها عملت، وإن بتمنُّ، ككاتبة للعدل تُعينُ عميل الاستعمار على حبس المحليين الفقراء ومصادرة ممتلكاتهم وذلك

(1) السباхи «spahis» مواطن شمال أفريقي انضمَّ إلى الجيش الاستعماري وتبَّنى المواطنَة الفرنسية، وكان مكروراً من شعبه.

لتخلفهم عن دفع الضرائب. ومع ذلك، فقد بصرتها مشاركتها في هذا الفعل القمعي بقسوة الاستعمار. مما أذكى وعيها بدرجة جعلتها تحرّرً تقريراً يتوصّل بلاغة مضادة للاستعمار. وكان يخبر عن انتشار المأساة والبؤس اللذين يمتدان على طول الساحل التونسي؛ تلك المأساة التي أسهمت إيرهاردت، على نحو طريف بعفارقتها، في تكريسها. فقد وصفت بإسهاب كبير كيف «كانت تحضر كل واحدة من النسوة نعجتها وشاتها الوحيدتين وقد فاضت عيناهما من الدمع. بينما اقتيد أزواجاً جهنّ زرافات بوجوه كالملحة ومذعنة وأيد ترسف بالأغلال». ولنقل بوجازة، فقد أنتَخ انحراف إيرهاردت في العمل مع عملاء الاستعمار أثراً معارضأ للحكم الفرنسي. بل إنها ظهرت في كتابها «تذكارات الساحل التونسي» معارضة صلبة للاستعمار. وجاء فيه: «لقد أتيحت لي الفرصة، في معرض تطوافي في تونس، أن الحظ، مرّة أخرى، كم هي جوفاء تلك العبارات المُنمقة والبراقنة التي زوّدت السياسة نفسها بها، وبررت جميع مصالحها ومنافعها الذاتية ومكائدتها، مثل العمل التمديني والسلمي الذي تضطلع به فرنسا في إفريقيا. أو الأعمال الخيرية للحضارة التي نهبتها للسكان المحليين في مستعمراتنا) إذ لا تعدو لفظة المحميّة في تونس كونها تهذيباً لغوياً يحجب حقيقة الضم الكلي لهذا القطر»(64).

وتبلغ عبارة إيرهاردت المضادة بحزم للكولونيالية جداً من الوضوح لا تحتاج معه إلى إمعان نظر. غير أنها تطرح مثلاً مثيراً حول

الكيفية التي تُتَّسِّعُ بها المعارضة الكولونيالية، جوهريًا، في النقطة ذاتها التي تمارس فيها السلطة. فبمتوّقه بين عميل الاستعمار والمستعمّر، يغدو المستشرق الطفيلي عنصراً شاذّاً في علاقات سلطتهم. أو صنفاً ثالثاً يخلق ضجيج الصراع. فليس مواطنون المضطهدون في معرض التمرّد هنا، أو المستعمرون معنيين بالإصلاح. إذ لا يتم إنتاج الضجيج في النظام الكولونيالي إلا عبر طرف ثالث متورّط. فالطفيلي هو ذلك الذي يتغذّى على النظام وينتج خطاباً متمرّداً في المقابل.

الطفيلي متشبهاً بآخره الجنسي

إذا كانت إيرهاردت قادرة على احتلال هذا الموقع الوسطي في العلاقة الكولونيالية. فذلك راجع، بصورة أساس، إلى الطبيعة الانشطارية التي ميّزت هويتها، التي لا تخلّل، بما هي طفيلي استشرافي، بنية السلطة الكولونيالية عبر اقتصاد الرغبة الشرقية التي تصطّرُع فيها فحسب. وإنما تخلّل، عبر تشبّهها بآخرها الجنسي، البنية البطرياركية لوظائف الجنوسة لتعمل على تقويض ما يقوم به الغرب من تأثيث للشرق. ذلك أن المستشرق الطفيلي يتموقع في النقطة التي تنتُجُ عبرها علاقات السلطة الكولونيالية رغبة الانغمام في الآخر أو التماهي معه، بما يتجلّى هوية تجاوزية تسبّب الانشطار في هوية إيرهاردت..

وإن ما يتبدّى حاسماً بالنسبة لهذه الوظيفة الطفiliّة هو الذاتيّة

المزدوجة لإيرهاردت بوصفها متشبهة بآخرها الجنسي. ذلك أن اللباس المختلط، كما طرحت آنفًا، ينطوي—بما يمثله من أزمة تصنيف جنسي—على اقتصاد انشطاري يخضع للقانون ويتجاوزه في آن. ويُسهم ذلك الإزدواج، بعكسه لدور إيرهاردت الطفيلي، في وظيفتها التوسيعية التي تخلل المنطق الثنائي للكولونيالية. ولنفصل الحديث حول هذه العلاقة عبر إمعان النظر في إزدواجية إيرهاردت المتعلقة بتبنيها لملابس الرجال. فهي تَظْهَر، من جهة، واعية تماماً للانزياح القائم بين ذاتها الأنثوية الأوروبية، ودور الرجل الشرقي الذي تمثله. ويتبدّى هذا جلياً في اعترافها اللجوء بـ«هويتها المفترضة» كمتشبهة بآخرها العرقي والجنسى. فهي تشير غير مرّة في كتاباتها قائلة: «لا أحد يعرف هويتها الحقيقة». معرفة بوجود انشطار بين ذاتها «الحقيقية» وبين هويتها المتبناة. ويوُشّرُ هذا الاعتراف على إدراكتها للجنوسة كتصنيف مُبْنٍ، وإدراكتها؛ كذلك، للانشطار بين هوياتها الفيزيقية والثقافية. وتذهب إيرهاردت أبعد من ذلك في كتابها «نحو الآفاق الزرقاء» حين تعمد إلى عقلنة قناعها الاستشرافي فتراه ضرورة استراتيجية، تقول:

«لن يتَّأْتِي لي رؤية أي شيء إذا ارتديت الملابس الخاصة بالمرأة. وسيكون العالم بأجمعه مغلقاً أمامي لأنّه، فيما يليه، جعل للرجال دون النساء. ولقد أردت أن أغمر بحمام الحياة الشعبية فأستشعر موج الجموع وهي تغشاني وأتلقّح بالطفوان البشري. فأمتلك، بذلك،

المدينة. وأتعرفها بطرق لن يتأتى للسائح فهمها رغم كل الإيضاخات التي تمتلئ بها الأدلة السياحية». وتبين هذه الفقرة الانشطار في الهوية الجنسية لدى إيرهاردت. فهي تحدد كتابتها بوصفها كتابة نسوية⁽¹⁾ حين تستخدم الصورة المجازية للماء فتقول: أردت أن أغمر بحمام الحياة الشعبية... وأنلقي بالطوفان البشري. بينما يشير المجاز المرأوي لهذه الرواية، والرغبة التلصصية لمراقبة «الحياة الشعبية»، ورغبتها في «امتلاك» المدينة إلى تماهيهَا مع الموقع الخطابي المتمرّك قضيبياً، الذي يؤمّن الرغبة الكولونيالية في السيطرة والتّسيّد. أما في سياق مواجهتها الكولونيالية، فإن عبارتها حول اللباس المختلط تبدو أكثر دلالة على تماهيهَا مع الخطاب الذكورى للاستشراق. ورغم صحة ما تقوله حول التقييدات التي يفرضها جنسها على حياتها، فإن عقلنة إيرهاردت لشخصيتها الذكورية بقولها إنها ضرورة لوجيستية، تعد مؤشراً على رغبتها الاستشرافية لاختراق الطبقات المتعذر بلوغها في المجتمع الشرقي، وامتلاك الدّوال «الحقيقة» للثقافة الشرقية التي تغلق في وجه السائح العادي. وتمايز إيرهاردت نفسها، بوضوح، عن السائح الأوروبي بادعائهما رغبة في المعرفة والاستشكاف اللذين يميزان الرجال من الرجال الكولونياليين. فقد كان اللباس المختلط، بالنسبة إليها، تمثيلاً منحها مدخلًا لما كان محظياً على امرأة أوروبية في

(1) انظر حول هذه المسألة:

الشرق. ولا يرى تبني ملابس الرجال، هنا، بصفته غطاؤ من المماهاة مع الآخر، وإنما بوصفه ضرباً من التملُّك التمترِّك قضييَاً للدوال الشرقيَّة «المتطفلة الآن على الشرق نفسه». إذ تسوُّذ ذاتها الأوروبيَّة آخر الأمر. ولهذا، يشخص تبني إيرهاردت للعباءة الشرقيَّة، في هذا المقام، شكلاً من أشكال المحاكاة الكولونياليَّة الساخرة، أو ما يُسمَّى «التحوُّل إلى مواطن محليٍّ»، الذي يؤكد الاختلاف الجوهرى بين المستعمِّر والمستعمَّر. وعليه، فهى متواقة مع منطق الخطاب الكولونيالى⁽¹⁾. ولا يكون تشبيه المرأة بآخره الجنسي والعرقى، بهذا المعنى، فضاءً إمكان يتحدى تصنيفات العرق والجنوسة، كما يزعم جاربر، بل امتلاك فئة ثالثة تعيد التأكيد على المنطق الثنائي الذى يفصل المستعمِّر عن المستعمَّر، والمرأة الأوروبيَّة عن الرجل الشرقي. لكن تبني المستشرق للباس الآخر، بما هو تفصيل توكيدي للاختلاف بين المظهر الشرقي والجواهر الأوروبيَّ، ينبع «بل أنتع» أثراً من التماهي مع الآخر. فإن يغلف المرأة نفسه بملابس آخر يستلزم، كما أسلفت في الفصول السابقة، وجود رغبة في احتلال مكان الآخر وفرضها. كما يقتضي دافعاً «غير ثقافي» ليغدو شرقياً «حقيقياً» عبر تبنيه للباس المختلط⁽²⁾. وتقدم إيرهاردت، في مذكراتها الأولى، نظرة بديلة

(1) حول مسألة المحاكاة الكولونيالية. انظر المناقشة المثيرة لدى هومي بابا:

The Ambivalence of Colonial Discourse.

(2) نعثر على أصول مفهوم المثاقفة لدى الشاعرة الكوبية نانسي موريجون في مناقشتها للتبادلات الاجتماعية والرمزيَّة بين الثقافات المختلفة التي تتفاعل فيما بينها. غير أن

حول لباسها المختلط، تقول: لقد مُلِكتني في هذه اللحظة، كما في بقية حياتي، رغبة واحدة تجلّى في أن أتمثّل الهوية الأثيرية والحقيقة لدى، وأن أعود إلى إفريقيا وأحياناً حياة التشرد. فأغفو في السكينة والصمت العميق بينما تساقط النجوم بصورة آسرة، حيث تشكل السماء الlanهائية سقفي والأرض الدفيعة مهجعي. (304).

وتحتَّلْ إيرهاردت في هذه الفترة، أيضاً، موقفها المزدوج تجاه لباسها المختلط في أنَّ كلاً الجانين من هويتها يدو، تعاقبها، ذاتها الحقيقة. ولا تقيِّم إيرهاردت، هنا، تمييزاً بين المظهر والجوهر بينما تنطمس الحدود القائمة بين الواقع المتعلّق باللباس والواقع السيكولوجي. إذ تمثّل رغبتها في العودة إلى شخصيَّتها الأثيرية إحالة واضحة إلى هويتها المتبنَّاة؛ ممثَّلة بأكاديمي عربي شاب يدعى سي محمود سعدي. وقد عدَّت إيرهاردت هذه الشخصية ذاتها الحقيقة. ويشخص الانشطار بين زينها وبين هويتها العرقية والجنسية جلياً في استخدامها للفعل «يرتدى» ويدللُ تشديدها على كلمة «الحقيقة» على تماهيها مع مظهرها الذكوري. فهي تريُّد أن «ترتدي» من جديد هويتها

استخدامي لهذا المفهوم متوسط بما يقوم به فرانكويز ليونيت وماري لويس من إعادة مفصلة مفيدة لهذا المفهوم. انظر:

«Logiques Metisses: Cultural Appropriation and postcolonial Representation», College Literature 19.3 (October 1992) and 20.1 (February 1993): 100-120; and Imperial Eyes: Travel writing and Transculturation (New York: Routledge, 1992).

الشرقية مثل عباءة تشير إلى حقيقة ما يتوارى خلفها. ويدوّي تبني إيرهاردت للباس آخرها الجنسي والعرقي وقد عبَّد الطريق أمام تحول هويتها، متىحًا لها إعادة كتابة ذاتيتها كرجل شرقي بعد أن كانت امرأة أوروبية. وقد أكدت ذلك، غير مرأة، باستخدامها للوصوفات الذكورية حين كانت تحيل إلى ذاتها فيما كتبت.

وما يمثله من موقع لأنكار مضاعف؛ إنكار لأنوثيتها ولإروبيتها، فقد كان تبني إيرهاردت لهوية شرقية ذكورية حاسماً بالنسبة إلى تشكيل ذاتها بوصفها ذاتاً استشرافيةً منشطرة. ذلك أن تبنيها للباس الرجل الشرقي يمنحها، فوق كل شيء، إمكان التعالي على التقييدات الاجتماعية والثقافية التي يملكونها جنسها^(١). وقد كان ذلك ضرورياً لباقتها في هذا الحقل الذكري؛ ممثلاً في الاستشراق، كما لباقتها في الشرق. تقول: «كلما نأيت بنفسي عن أطلال الماضي. (تقصد ذاتها بوصفها امرأة) فإن شخصيتي تشكل ذاتها وتؤكدها تماماً كما أحب وأريد. فما ينمو داخلي طاقة لا تظهر ولا تلين وصدق في القلب كذلك؛ تلكما الخصيستان اللتان أثمنهما أكثر من سواهما. وهما نادرتان في عالم النساء. وإذا تسللت بينك الخصيستان وبقضاء أربعة أشهر في الصحراء؛ هي في الأغلب الربيع القابل، فإني متيقنة

(١) انظر المناقشة الرائعة حول العلاقة بين الجنسية والتذكر:

Women Liness as Masquerade», Formations of fantasy, ed. Victor Burgin, James Donald, and Cora Kaplan. (London: Methuen, 1986).
33-44.

بأنني سأغدو شخصية ذات شأن» (308).

لم يكن تبني لباس الرجل الشرقي بالنسبة لإيرهاردت عملاً شكلياً، بل بناءً لهوية جنسية جديدة. فقد زعمت أنها امتلكت، بتبيّنها الشخصية الذكورية، مزايا تُنسب ثقافياً للرجال. ويدلُّ ذلك الادعاء على أنَّ اللباس المختلط لم يكن، بالنسبة إليها، طمساً للتمييزات بقدر ما كان رغبة في امتلاك جنس مختلف. وبكلمات أخرى، فإنها لم تكن معنية بوضع المنطق الثنائي للجنسية موضع السؤال بقدر ما كانت تقصد إلى ماهة ذاتها مع الشخصية الذكورية. ويوجِّي استخدامها للفعل اللازم «*se développer*» بامانها بالتحول السيكولوجي عبر تبني لباس الرجل الشرقي؛ الذي ييدو أنه وهبها طاقة لا تلين واستقامة «عاطفية» اعتقادت إيرهاردت أنها أعزتها كامرأة. وهكذا، ينطوي تبني المستشرقة لملابس الرجال على تطابق مع الرغبة الذكورية وإنكاراً «للأنوثة» التي تمفصل في الخطاب الاستشرافي بوصفها عوزاً؛ ذلك العوز الذي يتوجّب أن يُفْهَر عبر «تحوّلها إلى شخص ذي شأن». بما يمثل إحالة إلى رغبتها في أن تكون كاتباً استشرافيًّا كبيراً^(١). ولنقل باختصار، فإن اللباس

(١) إنَّ مثل إيرهاردت لشخصية الرجل الشرقي هو، بطبيعة الحال، ذو طبيعة ساخرة وعرضية معاً. ذلك أنَّ الشرق وقاطنه، كما أظهره إدوارد سعيد، قد تم تأثيره من جانب الغرب. مما جعل محاولتها التجاوز مازق وضعيتها كامرأة إشكالية. أما فيما يتصل بنكران أثوابيتها الغربية بغية التماهي مع «الذكرة الشرقية» المؤنثة، فهي مثل عرضاً من أعراض موقعها الهامشي بوصفها امرأة، وهي تضاعف هذه الهماسية حتى في سعيها التجاوز التقيدات الاجتماعية لجنسها.

المختلط هو طريقة في الخضوع إلى القانون البطريركي... الذي يعزّز العلاقات الكولونيالية للسلطة كما تبدّى في تأثير الغرب للشرق. لكن تبني إيرهاردت للباس الشرقي المختلط انطوئي، أيضاً، على اقتلاع ثقافتها الأوروبيّة. وقد عدَّ ذلك أمراً حاسماً «لتطورها». إذ لم تكن تغيّر من سفرها إلى شمال إفريقيا النائي بنفسها عن السفاسف البذيئة للغرب الغازي فقط، وإنما لامتلاك الفرصة، أيضاً، في أن تشرّب، بوصفها مؤمنة «بالمشافة»، «الأفكار العظيمة والثيرة للعقيدة الإسلامية التي تمثل سلاماً للروح» (68، 69). فلقد حققت هذا الملهم الروحي تحولاًها الذاتي باعتمادها في غير زاوية من زوايا المتصوفة التي أقصيت منها النساء. وسعت هناك لتحقيق فهم شخصي ومتعمق للروح والثقافة الإسلاميّتين اللتين عدتهما إيرهاردت ضرورتين للعيش في المجتمع المسلم. كتبت تقول: «لكي تعيش مع هؤلاء الرجال المتنسّكين ذوي النفوس الشفافة، فإنه من الضروري أن تخترق أفكارهم وتبخلعها أفكارك الخاصة. وأن تُظهرّها بإرغامها على العودة إلى أصلها القديم». (121). ورغم انطواء هذه العبارة على إضمamar استشرافي متجلّ في رغبتها في «اختراق» حقل الآخر المعرفي، فإنها تشير، مع ذلك إلى هويتها الدينية المختلطة. وهي تعبّر، بهذا، عن رغبة في تجاوز المخيّلة الاستشرافية وتحولها إلى شرقي حقيقي عبر التمثيل الكامل للتصورات الإسلامية. وقد جعلها موقفها المزدوج قادرة على رؤية مواجهتها الكولونيالية بوصفها طريقاً

ذات ابجاهين. مما يتبع إمكانية «آخر» في تشكيل الذات عبر ما تقدمه الثقافة المحلية. كما أسس تبني لباس الرجال الشرقي، بالنسبة إليها، أساس إمكان تحول ثقافي غدت به ذاتاً مُسْتَبْطِنة لحقل الآخر الرمزي.

تبني لباس الرجل الشرقي والواجهة الكولونيالية

يتبدى موقف إيبرهاردت متفرّداً بتبنّيها لباس الرجل الشرقي وولعها العميق بالثقافة الشرقية. وقد جعل ذلك منها تهديداً للسلطة الكولونيالية. كما جعل منها أداة نافعة تستعيدها السلطة من خلال جهاز الأخيرة المعلوماتي. ذلك أن تبني اللباس الشرقي كما كنت أحادل، يمثّل ظاهرة منشورة تتوضّع بين اقتصadiات الرغبة والسلطة، والقانون والتتجاوز. فقد امتلكت رغبة إيبرهاردت في الشرق، من جهة، مقدرة تقويضية حين صيرّها انعماضها في الثقافة الشرقية متّردة سياسياً ومنشقة أدبياً في الآن ذاته. فضلاً عن أنّ تبنيها للباس المختلط بما فيه من تجاوز بدا هداماً تبعاً للتصنيفات العرقية والجنسية لدى الكولونيالية الفرنسية. ولقد أثارت لديها مواجهتها مع حقيقة الإمبراطورية الفرنسية، منذ زيارتها الأولى للساحل التونسي، شعوراً عميقاً من الكراهة تجاه الاستعمار. ولهذا، فقد شاركت هذه المستشرقة المتقدة بالعاطفة، مثلاً، في ثورة الطلاب المسلمين ضد الإمبراطورية الفرنسية في ربّع سنة تسعة وتسعين من القرن التاسع

عشر. وانخرطت لاحقاً في أنشطة أتباع الطريقة القادرية. بما مثله الأخيرة من حاضنة للمعارضة السياسية الوطنية. لكن المواقف التي تجاوزت أشكال المقاومة الظاهرة هذه تمثلت في اعتناق إيرهاردت الإسلام، وفي الصداقات التي جمعتها بالسكان المحليين. فكان ذلك مخالفًا لعلاقات السلطة الكولونيالية. مما قاد إلى طردها من الجزائر ربيع عام 1901. وقد عمل لباسها المختلط، كذلك، على مشكلة الحدود الجنسية التي تلعب دوراً حاسماً في بناء السلطة الكولونيالية؛ تلك الحدود التي أظهرت المستعمر كرجل قوي والشرق كآخر أنثوي. ومن الجائز أن تماهيها مع الشرقيين وتمثيلها لثقافتهم أنشأ اضطراباً في الهوية الكولونيالية المتأسسة على النمط التفاضلي للاختلاف العرقي. فالرغبة في الشرق تقتضي، بصورة لا مراء فيها، إنكاراً لزعم المستعمر بتفوته العرقي.

وتعين كتابة إيرهاردت، بما هي موقع للازدواج الخطابي، انتراياً واعياً عن نماذج الاستشراق الرسمي. وربما أطلق المرء على كتابتها اسم «الكتاب المتشبّه بآخرها العرقي والجنسى». بما يمثل نمطاً من المفصلة يغيب حدود الممثل والممثل، والمستشرق والشرقي. وبينما يقوّض خطاب التذمّر لديها المركبة الإثنية لدى العالم الأوروبي، فإن تمثيلاتها المتعاطفة مع المغرب تمثّل الصور النمطية للشرق التي تكرّس السلطة التمييزية للاستعمار. وقد أنتجت إيرهاردت، بوصفها كاتبة منشورة، النص الحدي للاستشراق. فالصوت المكبوت فيه

يكشف جوانب القصور الإيديولوجيَّة في الخطاب المهيمن. فكانت إيرهاردت، كما أقترح، تجسيداً للاضطراب داخل النسق الخطابي للاستشراق. كما كانت متمردة على أنماط التمثيل الكولونيالي. مما يعني أن كتابتها مثلَّت انقطاعاً في نظام الاتصالات.

ولكن، بقدر ما تكون الرغبة في الشرق متوسِّطة بالرغبة الاستشرافية في المعرفة، فإن شرقية الذات الهدامة لدى إيرهاردت انطوت على إمكان استردادها من قبل النظام الذي تعارضه. وكما أنَّ الطفيلي الاستشرافي يعيش على النظام الكولونيالي بينما يحدث اضطراباً داخل النظام الخطابي لهذا الأخير، فبمقدور السلطة الكولونيالية، كذلك، أن «تعاش» على الرغبة الهدامة لدى المستشرق كي تنتج نظاماً جديداً. وبكلمات أخرى، ثمة علاقة دائريَّة بين النظام وما يحيط به من ضجيج، وبين النظام والفووضى، وبين السلطة وأثر الرغبة لديها. ولما كانت مندغمة في علاقة طفيليَّة فلا يمكن للمستشرفة أن تتحاشى حقيقة كونها قوتاً للنظام الكولونيالي. ذلك أنه، في سياق هذا الضرب من العلاقة، لا وجود لمعارضة ذات ثبات ونقاء وجودين. لكن أودُّ التأكيد أنَّ النظام الذي يتطلَّب على المستشرق لا يمكنه، في المقابل، أن يتحاشى ما يطرأ عليه، هو ذاته، من تحوُّل غداة استرداده للعامل المقلق. ولكي أسلط الضوء على البنية الدائريَّة، أو بصورة أدق الحليزونية، لطُفيليَّة المستشرق، سوف أعرِّج على علاقة إيرهاردت مع فيكتور باُرُوكو؛ محرر المجلة الكولونيالية المسماة بـ«الأخبار»

والجنرال لايوتي؛ قائد القوات الفرنسية في عين-صفرا الذي عُيِّنَ في العام 1903، بعد أن عادت إيرهاردت إلى الجزائر في شتاء عام 1902.

واقتربت إيرهاردت بشاب جزائري يخدم في الجيش الجزائري؛ وهو سليمان إحني. فمنحها الجنسية الفرنسية. وقد مكّنها ذلك التحايل على الطريف أن تشدّ رحال العودة إلى الجزائر. حيث مكثت هناك بقية عمرها. والتقيت، هناك، بارُوكاند الذي أُعجب بعملها فاستعملها في مجلة الأخبار؛ وهي مجلة ثنائية اللغة أصدرت لخدمة السياسة الاستعمارية وهدفت إلى خدمة فرنسا في نزوعها الطبيعي للعدالة والمساواة العرقية، وقد تحاشت الإفراط في حب العرب أو النفور منهم على حد سواء^(١). ولما كانت إيرهاردت متقة للعافية العربية، ومالكة لعرفة واسعة في القبائل المحلية والثقافية الإسلامية، فقد أصبحت مصدراً ثرّاً بالنسبة إلى الجهاز الكولونيالي الفرنسي المختص بجمع المعلومات. فقد أرسلت في خريف عام 1903 من قبل بارُوكاند؛ المنصرف بكليته للحصول على المعلومات التي تساعد على التوسيع الاستعماري الفرنسي في المنطقة العربية الواقعة شرق الجزائر، إلى سد أورنياس لتكتب التقارير حول ما

(١) أعيد اقتباس هذه الجملة من كتاب إيزايل. وغنى عن القول أن الاقتباس عبارة عن جملة تخرج عن الطبيعة المزدوجة للمواقف الليبرالية للناس مثل بارُوكاند الذي كان يقدّر عمله في خدمة الإمبراطورية بينما يزعم أنه متّعاطف مع العرب.

يقوم به الجيش الفرنسي من عمليات «التهدئة» للقبائل «المتمردة». وقد نُشر أنها ارتحلت إلى هناك مرتين برغبتها التي لا ترتوي للمغامرة وحاجتها الأساسية، كما زعمت، إلى «التغيير هناك في الطبيعة حيث الصفاء». وألفت إثنوغرافيَا غنِيَّة «أخذت شكل سيرة ذاتيَّة» حول القبائل السكانيَّة التي اجتاحتها الجيش الفرنسي (412). وقد نجا النص بجزأيه بفضل «الإرادة العنيفة» لـ«لابوتى» الذي أرسل جنده لتخلصه من بين حطام منزلها بعد أن طواها الطوفان. ثم أرسل هذا النص إلى بارو كاند لغاية التحرير والنشر تحت عنوان «في ظلال الإسلام».

كما أخذت تقاريرها الصحفية شكل تطوُّح خطابي يحاكي رحلة إيرهاردت في سعيها نحو «حياة التيه المثيرة والعميقة». ويبدئي نص إيرهادرت في سد أورنياس نصاً غير متجانس، مثل كتاب «ملحوظات في الرحلة» لفلوير. فهو منشطر انشطاراً مؤلفته ومبعثُ حكم تنوُّع انشغالاتها. وقد ترجح بين الروايات المطولة والمكرورة حول استراتيجيات القوات الفرنسية في المنطقة وبين صور وصفية مقتضبة تتضمن مثيلات إثنوغرافية حول السكان المحليين وحكايات حول علاقاتها بهم. ويعتمد النص، بما هو نص استشرافي حديث، على مبدأ القطيعة في اقتصاده السردي. مما يتبع انبعاث سلسلة كاملة من العبارات الوضعية التي تنتهي إلى حقول إبستمولوجية مختلفة وتنتج ضرباً من العمل الموسوعي حول المنطقة.

غير أن المشاركة في الجهد الاستعماري المتعلق بجمع المعلومات توحي بالعلاقة بين السلطة الكولونيالية والرغبة في الشرق. ولنمعن النظر، مثلاً، في مفتاح النص المتعلق بـ«سد أورانياس». حيث توضح إيرهاردت دوافعها في السعي وراء هذه الرحلة الشاقة. تقول: إن ضجراً ثقيلاً يلقي بنفسه على الجزائر. لهذا فإنني أسلمت نفسي لعطالة مهمّة دون شعور بالملائكة أو الأسف بل دون رغبات أيضاً. وربما أفضى ذلك إلى حلاوة الإفشاء والدمار. فقد نشبت معركة المنقار لتشكل أم المفاجآت ولتتيح لي، مرّة أخرى، رؤية المناطق القاسية من الجنون. فذهبت إلى سد أورانياس كمراسلة... وقد كان الحلم الذي طال عدة شهور في طريقه للتحقق وعلى نحو مفاجئ (125). وتتأصل رغبة إيرهاردت في الرحلة «بالضجر» الذي يرجع صدى باعثها لرحلتها المبكرة على طول الساحل التونسي حيث شاركت في جباية الضرائب التي فرضها الاستعمار. ويمثل جمعها للمعلومات، مثل مشاركتها في جباية الضرائب من السكان المحليين، سانحة للانخراط في رحلة غرائزية ماتعة. إذ لا تمثل الرغبة في الشرق، بكلمات أخرى، خارجاً بالنسبة لعلاقات السلطة الكولونيالية. بل هي عنصر تشكيلي وملمح مغو تستند إليه السلطة التي تتجه. فخطاب الاستشراق يمثل مكاناً لرغبة من يمارسه. وهو مبدأ حاسم يتوضع في موقع الجذر من قوة الكولونيالية الاسترجاعية. وقد غالب على سرد إيرهاردت وصف «متعة التأمل بسلام ساعة الغسق حين تسقط الحمرة المتوججة على

أشياء العالم البسيطة». كما تصف التجربة البهيجية الناشئة عن معاينة «مناظر الطبيعة البكر» مشفوعة بما تركه من «انطباع يأتي من الحالة القارءة للكائنات والأشياء». وقد مكتتها تلك التجارب من احتمال الصعوبات التي تمتليء بها المنطقة المنكوبة بالحرب والمضي في إنفاذ واجبها الكولونيالي في جمع المعلومات (237، 269).

وقد وقعت إيرهاردت في مهمتها الكولونيالية الجديدة المتعلقة بإرسال التقارير، على مكان مثالي لتحقيق رغبتها في الاختلاف إلى الزوايا متتحلة صفة شاب عربي يطلب العلوم القرآنية، واسمها سي محمود. وساد اعتقاد أن الزوايا تمثل بوئرة معارضة إسلامية ضدَّ التوسيع الاستعماري في المنطقة. ولما كان النظام الاستعماري مدركاً أن شخصية إيرهاردت المُسترجلة تؤهلها «لاقتحام أي مكان دون أن تكتشف». استعملها عميلاً كولونيالياً بصورة غير مباشرة. (240). فقد مثل انحراف إيرهاردت في الزوايا وضعًا مثالياً لطفيليًّا متبادلًة. وبينما أفادت هي من النظام الاستعماري بانغماسها في الثقافة الإسلامية ولعب دور الذكر، فإن الجهاز المعلوماتي الكولونيالي استعملها للحصول على المعلومات عن معاقل المعارضه الوطئية. وتنتج السلطة الرغبة كما تُنتج هذه الأخيرة الأولى في خضم هذه العلاقة الدائرية من الاستيعاب والإدماج. فممارسة السلطة الكولونيالية، هنا، تعملُ بوصفها تجسيداً للرغبة، بينما يعاد إدماج الرغبة في علاقات السلطة الكولونيالية بوصفها نمط مراقبة. ولكن، إذا كانت

رغبة إيرهاردت في الشرق أداة للسلطة، فإنها لم تكن هناك، دائماً، لتأتي معلومات «قيمة». فقد استحدثت وضعاً مقلقاً في الوقت ذاته. فما أبجزته من كتابات خلال رحلتها إلى سد أورانياس غالباً ما جلب وضعياً مقلقاً أكثر مما جلب من معلومات «قيمة». إذ امتلأت كتابتها، وإن عملت كمحبر كولونيالي، بالرسائل المتنافرة التي تتضاد عادة مع الحاجات الاستراتيجية لنظام الاتصالات الاستعماري. وتبُرُّ التقارير التي كتبتها إيرهاردت حول زاوية «زيانيا» في كينادسا خلال رحلتها الثانية إلى سد أورانياس، مثلاً شائقاً على ذلك.

وقد اعتمدت استراتيجية «لايوتي» سيئة الصيت: «القلب والعقل أو بقعة الزيت كما كانت تُدعى»، في السيطرة على المناطق الجنوبية عام 1903 على التعاون الودي الذي أبداه سيدى إبراهيم ولد محمد؛شيخ زاوية زيانيا. فقد أرسل الأخير رسائل مختلفة إلى الجزال حول التزامه بتسوية سلمية. وطلب لايوتي من إيرهاردت زيارة الزاوية في حركة استراتيجية ماكراة تقصد إلى تحصيل معرفة أكبر بالطلعات السياسية لهذه المؤسسة الدينية. وكان لايوتي قد التقى إيرهاردت لبضعة شهور خلت وعلم بانحرافها في الطريقة القادرية وبالصادقة التي جمعتها بالولية ليلي زينب. ولقد أفاد كلا الطرفين؛ النظام الاستعماري وإيرهاردت، مرّة ثانية من المواجهة. فانتفعت إيرهاردت في سعيها وراء الروحية الإسلامية وانتفع الجيش الفرنسي في بحثه عن المعلومات لاستخدامها في بسط سيطرته.

وقد شَكَلت كتابات إيرهاردت الغزيرة في أثناء إقامتها في زاوية زيانا «قناة التشويش» في نظام الاتصالات. ذلك أنها تروي، في الأغلب، سعيها وراء المتعة والسلام الداخلي. مما يتعارض مع السعي وراء المعلومات الاستراتيجية حول الزاوية: فقد كانت مغمورة لدى وصولها، على سبيل المثال، بمناخ الزاوية الذي تشيع فيه السكينة. كتبت تقول: لقد ألان التأمل في حالة البيرفانا المثالية قلبي، ومثلث الصحراء التي عبرت صحراء رغباتي. وحين كانت تصحو إرادتي، فإنها تبدو راغبة في أشياء جديدة تطوي كل عذاباتي القديمة. وإنني لأحلم بنوم يكون موتاً أُنبثق منه شخصية فوارة ومتعددة ومسلحة بالنسيان وغاية في اللاوعي». وتعكس هذه الفقرة، التي تبعد عن كونها تقريراً أعده مخبر سري، النزوع العميق لدى إيرهاردت نحو الموت ورغبتها في الفرار بإغراق نفسها في بيئة روحية تسمح لنفسها أن تولد من جديد في اللاوعي والنسيان. فقد هيأت العمالة الاستعمارية، هنا، موقعاً للرغبة استحال معه المخاسوس إلى مرید روحي يشارك في شعائر صوفية. وينتج رسالة لا تتصل بعهمة جمع المعلومات بعلاقة. إذ تسعى إيرهاردت، عوض أن تسلك سلوك العميل، إلى أن تصبح عضواً سعيداً في هذه الفرقة بدرجة يشدُّها الحنين إليها كلما غادرتها. وتشرح إيرهاردت في تأملاتها السوداوية في ليلتها الأخيرة في الزاوية الكيفية التي استمرت بها بُعدها عن جموع المستعمرين لتحقيق «شعورٍ بالسكنينة»؛ تلك العاطفة التي

أظهرت تنافرها مع جهاز السلطة الاستعماري (277). وهكذا، تبدو تأملات إيرهاردت، بما هي خطاب رغبة، وقد تملّصت من علاقات السلطة الكولونيالية في هذا الموقف. ذلك أنها استثمرتها لغايتها الشخصية؛ إذ اعتاشت، بوصفها طفيليًّا استشراقيًّا، على النظام الاستعماري والمجتمع الشرقي معاً. ولم تنتج، في المقابل، معلومات قيمة.

يربك الوضع المقلق؛ الذي يتوجه المستشرق الطفيلي، النظام الاستعماري. غير أنه بدوره الفوضوي هذا، كما أحاجج، خلق نظاماً جديداً وأكثر تعقيداً. فقد خلقت كتابات إيرهاردت، بما مثلته من وسيط شريك في العلاقات الكولونيالية، إمكان التحوُّل من حالة التمثيل إلى وضعية المشاركة في السياسة الفرنسية الاستعمارية⁽¹⁾.

جاء اجتياح جنوب غرب الجزائر بأثر من المبدأ القديم المتعلق بسياسة الاستيعاب الذي يوازن إدماج الآخر إدماجاً تاماً في إدارة استعمارية واحدة. وقد عنى ذلك، بما هو سياسة مركزية ومرفوعة بالروح العسكرية، اجتياحاً قوياً للمناطق بغية جلب الأمن المستعمر للاستفادة من التأثير، وإرغام السكان المحليين على تبني الثقافة الفرنسية أو تعلم الحكمة المزعومة للثقافة الفرنسية. إذ تتجه ملحوظات إيرهاردت في زاوية زيانيا وبين البدوالرّحل، بوضوح، ضد ذلك

(1) فيما يتصل بالرواية التاريخية لهذا التحوُّل انظر:

Raymond F. Betts, Assimilation and Association in French Colonial Theory 1890-1914 (New York: Columbia University Press, 1961).

الضرب من النظام الاستعماري. ويبدو أنها تبنَّت موقفاً لا مركزياً وأكثر مرونة تجاه المنطقة. فهي ترفض في «كلمات من سد أورانياس» محاولات الجيش الفرنسي غير الناجحة في حملاته العدوانية تجاه قبائل كسوريين والإبادة العنيفة للبدو الرُّحل. فقد أوضحت تقاريرها التي بعثت بها من سد أورانياس إلى لا يوتي وطاقمه المساعد، أنه من العبث مغالبة القضايا العميقة التي لا تُقهر وأن التحويل الجذري لحضارة من الحضارات لا يقعُ في دائرة الإمكان. ويبدو أن النقد الذي وجهته إيرهاردت إلى مبدأ الإدماج الفرنسي وعلاقتها الوثيقة بمريدي الزاوية ونساكها ورجال القبائل أوصل لا يوتي إلى اعتقاد بأنَّ سياسة شراكة أكثر إنسانية أكثر ملائمة في التعامل مع منطقة سد أورانياس.

وقد كان لا يوتي، كشاب عُني بثقافة شمال إفريقيا ومستعمر برجماتي، داعماً قوياً لفكرة الشراكة الجديدة التي عرضها اللوبي الفرنسي الاستعماري وهدفت إلى حكم غير مباشر وأكثر مرونة يفضي إلى تعاون السكان المحليين. وعلى الرغم من أنَّ لا أريد المغالاة في مدى تأثير إيرهاردت على لا يوتي. فإن ما جمعها من صداقات في أثناء إقامتها في سد أورانياس لعبت، ربما، دوراً حاسماً في تبني لا يوتي، آخر الأمر، مبدأ الشراكة في التعامل مع القبائل الرُّحل وقراره في تحسب الاحتياج الكامل للمنطقة. وإنَّه من الصعب أن نخمن كيف قرأ لا يوتي خطاب إيرهاردت الصوفي. لكنَّ يبدو أن نزعتها الروحانية عملت كرسالة توسطية جعلت الجنرال يعي كيف

يمكن استثمار تقدير الآخر – الذي أخذ صورة رغبة في الآخر لدى إيرهاردت – كوسيلة في السيطرة «لطيفة ومتعدلة». واقترحت كتابات إيرهاردت حقلًا نظريًّا في أوجه القصور المتعلقة بسياسة الإدماج، بينما قدمت علاقتها التشاركية مع الشرقيين أنموذجاً لممارسة نظام جديد. فقد حثَّ روایتها حول إقامتها في زاوية زيانيا، لا يوتي على الكف عن هجماته العنيفة غير المجدية ضدَّ السكان المحليين واستخدام المفاوضات أو الصداقة «المبنية على الشراكة» بوصفها استراتيجية في التعامل مع الصراعات. وهكذا، فقد لعبت إيرهاردت دوراً أميِّزاً كمحفزٍ توسيطٍ طفيليًّا القائم في ثنايا النظام الاستعماري عملية التحول من برنامج تفصيلي لسيطرة مطلقة إلى سياسة عامة من التحكم اللطيف. وتشخص كتابات إيرهاردت، بهذا نقطة نائمة في شبكة الخطاب الكولونيالي. وقد عاونت، بإنتاجها لعاملي القلق والفووضى، في تحويل استراتيجيات السيطرة الاستعمارية تحولاً لطيفاً.

يحتلُّ دور إيرهاردت الوسطي في التحول من الإدماج إلى الشراكة أهمية في فهم الكولونيالية. ذلك أنها تحلى البنية الوسطية للحكم الاستعماري. فلقد نظر، في الأغلب، إلى الاستعمار بوصفه ممارسة قارئة في السيطرة تمارسُ عبر علاقة ثنائية سكونية بين المستعمر والمُستَعْمَر. إذ يُشكِّل دور إيرهاردت الطفيلي في شمال أفريقيا مثل هذه المفاهيم البسيطة للسلطة الكولونيالية ويقيِّم الدليل على التنوع

المعقد لبنيتها. وتُعدُّ الكولونيالية، لكونها محكومة بعلاقة توسطية مع موضوعها، ممارسة انفصالية للسلطة حيث لا تكون استراتيجيةاتها منسقة أو قارئة. وما يجعل عملها فاعلاً، في واقع الأمر، كائنٌ في شخصيتها المتقلبة والزئبية. مما يمكنها من استعادة نقاط المعارضة واستثمارها. وهكذا، يملي انخراط إيرهاردت في العلاقة الكولونيالية علينا إعادة النظر في مفهوم المعارضة بوصفها قوة سالبة في علاقتها بالسلطة. وتتوجّب معاييرها، بصورة أدق، بوصفها عنصراً إنتاجياً في عمليات إعادة البناء والهيكلة التي تقوم بها السلطة الاستعمارية. وأداة نافعة لإنتاج علاقات سلطة أكثر فاعلية. وذلك لسببٍ دقيق يتمثّل في أنها عدلت لتكون أكثر تسامحاً ومواءمة لأولئك الذين كانت تمارس عليهم.

Twitter: @katab_n

«أحزان الرحيل: خاتمة مفتوحة النهاية»

بينما كنت أجاهد للعثور على طريقة في كتابة خاتمة لهذا العمل. شاعرًا، مثل المستشرقين المحدثين، بالكتابة حيال كتابة «آخر الكلمات» عن «الرحلة». ومحترسًا أشد الاحتراس من اقتراف خطيئة الإغلاق التي أسماها فلوبير، بحصافة ظاهرة، البلاهة. جاءني صديق ووضع بين يدي كتالوجاً استشرافيًّا معاصرًا أصدرته شركة تويدس المختصة ببيع الملابس. وقد أمندي ذلك بسياق مثير يدفعني للنظر مجددًا في الإضمارات الثقافية والاجتماعية لما قلته عن الاستشراق. إذ يبني هذا الكتالوج، بصورة مفارقة، ثيمته عن السفر إلى مصر بوصفها نسخة ما بعد حداثوية عن رحلة فلوبير. زاعمًا أنه يؤسسُ لرحلة استكشافية بعد أكثر من قرن. ويزدان الكتالوج بصور لعارضات مثيرات، وتشكلُّ المناظر المصرية «الغرائبية» خلفية لهذه الصور. وقد ألحقت بالأخريرة مقتطفات اجتزئت من كتاب فلوبير؛ ملحوظات حول الرحلة، لتحقق هذه الصور آصلةً وموثوقةً.

ويشخص الكتالوج الاستشرافي، بما هو جزءٌ من النظام العام لما يدعوه ريناتو روزالدو «النوستالجيا الإمبريالية»، تذكيراً مزعجاً مؤدّاه: «أنَّ الخطاب الغرائي ما زال حتّى يرزق حتى يومنا هذا»⁽¹⁾.

(1) Renato Rosaldo, Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis

(Boston: Beacon Press, 1989), 68-90.

وأنه من المروع حقاً أن الفضاء التخييلي للشرق لا يزال يوظف كغلاف ديكوري على الرغم من جهود ما بعد الكولونيالية النقدية للاستشراق، فضلاً عن بروز اتجاه «التعددية الثقافية». ويبدو «الاعتناق» الدارج للغirية، بصورة مفارقة وطريفة، كما لو أنه حث على الانشقاق الجديد للنوسياجيا الإمبريالية؛ تلك الظاهرة التي من اللازم أن تحدّرنا من احتفائنا المبكر بـ«انتصاراتنا ما بعد الكولونيالية».

وتنطوي إعادة اكتشاف شركة تويدس مصر عبر كتابات فلوبيير على رمزية تجلّى بالكيفية التي يمكن بها إعادة دمج «خطاب التبرّم» السابق لتكريس التنمطيات الاستشراقيّة، فقد استمرّ الخطاب الجمالي لدى فلوبيير، يقيناً، بوصفه استراتيجية في التسويق تغيّراً تحويل الصورة العادّة إلى ما يبدو خطاباً «معقداً ومتعمقاً» في الاكتشاف. فيبدو ذلك أكبر أثراً في بيع الملابس لأفراد المجتمع المهملي. وقد غدا ذلك اتجاهًا سائداً في مجالات الأزياء مثل مجلة إيللي، وهاربر بازار، وديتيلز. وقد استمرّت الاقتباسات المجتزأة من كتاب فلوبيير «ملحوظات حول الرحلة» مثل؛ «هذا مكان يتألف من التناقضات»، لمنح سلطة ما يسعى إليه الكتالوج الاستشراقي من الدوال الغرائبية التي تحضُّ القارئ ليبدو «مختلفاً» بشرائه للثياب التي أنتجتها شركة تويدس.. ولنضع ذلك بكلمات معايرة فنقول: إنَّ نص المستشرق «المترّم» ينبع رغبة في الشرق تستطيع عبرها الشركة بيع منتوجاتها بكثرة. غير أنَّ هذا الاستثمار الرأسمالي يفرغ النص الفلوبيري من نزعات

المعارضة لديه ويتتفع به بوصفه خطاباً توكيدياً للغرائبية، يأتي ليعزّز من جديد التميمطات المتعلقة باخرية الشرق. ويغدو ازدواج الخطاب الفلوبيري، هنا، تناصاً موثقاً يستطيع كتالوج شركة تويدس، عبر وظيفته التوسيطية، أنْ يعيد، شرعاً، التمثيلات المبتذلة للثقافة الشرقية. ويقيمُ كتالوج تويدس الاستشرافي الدليل على قوّة الاستيهامات الإمبريالية التي تستمرُ في تغذية ديكاليك الذات والآخر في فترة ما بعد الكولونيالية. وتدعى عبارة المقدمة في الكتالوج بفجاجة ظاهرة فتقول: «إننا لا نريد أن تمتلي رحلتنا بالصور المتقطعة من أرض قديمة. بل نقصد، عوض ذلك، أن نعيد اكتشاف ثيابنا في سياق ثقافي مختلف». إذ يعملُ مخزون الصورة «الغرائي» للشرق؛ الذي يربك فوضى الألوان، من جديد بوصفه علامة فارقة على الآخرية. وتستطيع شركة تويدس أن تستشرمه إطاراً تعرض عبره ثيابها الموشّأة بالألوان، وتُظهر حقيقة معاونة الغرائية الاستشرافية والموستاجيا الكولونيالية شركة تويدس وغيرها من الشركات على تسويق منتجاتها الطبيعة الرغبوية لهذه الاستيهامات الغربية؛ تلك الاستيهامات التي يمكن أن تكون متضمنة في التدخلات الاستعمارية الجديدة، مثل حرب الخليج. إذ تستمرُ الصور الغرائية للشرق متواشجة مع التمثيلات المتمركزة إثنينَ للعالم الإسلامي، بوصفه بؤرة للتعصب والإرهاب، في العمل على إدامة العنف الاستعماري في الحقبة الاستعمارية الجديدة.

وإذا عرفنا أن الاستشراق حافظ على قوته الإيديولوجية المسيطرة

حتى هذا اليوم عبر استراتيجياته الإنتاجية والاستعادة، توجّب على المرء الحذر من ممارسة التناظير حول الممارسات الخطابية الازدواجية تبعاً لمصطلحات القطيعة والمعارضة حسراً. وقد أكدت عبر مناقشتي للاستشراق المتأخر على تكتيكاته الانتشارية وتخالفاته الخطابية وغياب انتظاماته الاستشرافية وقطاعه التاريخية. وحاولت أن أُظهر كيف أن هذه النصوص مثل؛ نص نفال «رحلة في الشرق» ونص فلوبير «ملحوظات حول الرحلة» تدرج ذاتها بوصفها نقاط معارضة حاسمة في العلاقات السلطوية لخطاب السيطرة، وسعينَ لعقد مقاربة نظرية حول انزياداتها وأنمطتها في التمييز بغية مشكلة المفهوم الأحادي لاتساق الاستشراق الداخلي وتفسير تحولاته. ولكن ماذا عن الاستمرارية، والتكرار، والعودة، والعناصر والكيفيات التي تبقى على حالها على امتداد التاريخ الاستشرافي الحديث؟ وهل تدلّل السيطرة الإيديولوجية للاستشراق في هذه الفترة ما بعد الكولونيالية على «الاتساق» الداخلي لحقله الخطابي؟ وهل ينبغي على المرء، استباعاً، ألا يدرس قطائع الممارسات الخطابية المضادة تبعاً لعلاقتها باستراتيجيات تكاثرها الإنتاجية؟

هذه هي الأسئلة التي ر بما طرحتها القارئ حول مناقشتي للاستشراق. وأنا وإن حاولت تفسير ظاهرة التكرار والاستمرارية عند نقاط عدّة؛ ومن ذلك تعين خطوط التحول الخطابي من كتاب الرحلة إلى الدليل السياحي. أو في تحديد الرغبة في الشرق برغبة

المستشرق. فإني لم أشدّد «مثل النقاد الآخرين» على الانتظامات الخطابية والتوافقات الاستراتيجية في التمثيلات الاستشرافية. وقد تجلّى، هدفي عوض ذلك، في تفسير تكاثر التمثيلات الاستشرافية عبر التأثيرات الفاعلة للقطيعة والاختلاف. فالاستشراق، إذا استعرنا عبارة سيرس، «يُعمل لأنّه لا يُعمل». إذ يُعمل الانزلاق الخطابي والضياع كمحفرين للإيسامولوجيا الاستشرافية والسلطة الكولونيالية. وهمما يتوسطان قواعد تشكيل جديدة توفر شروط التغيير في العلاقة بين الغرب وأخرية. وهكذا، لا ينبغي أن تقودنا ظاهرتنا التكرار والاستمرارية إلى نتيجة ترى الاستشراق جسداً موحداً ومتسقاً من المعرفة. ذلك أن ازدواجية الاستشراق وقطائعه الخطابية هي من يعينه على المحافظة على خطاب السيطرة المتسق إيديوولوجيًا. وربما انبعى على المرء أن يسهب في التنظير حول مقدرة الاستشراق في المحافظة على إرادة السلطة لديه بارتكانه إلى انعدام الانتظامات التمثيلية والاضطراب الخطابي الذي توليه بالدرس في هذا النص، فكيف تستعيد الخطابات المسيطرة الخطاب المضاد، وعند أية نقاط؟ وما هي أشكال التغيير التي تحدث في علاقات السلطة الاستشرافية الكولونيالية في اللحظة التي يتم فيها استيعاب التزعنة المعارضة؟

وقد حاولت عبر صفحات هذا الكتاب أن أشير إلى أنه من غير اللازم النظر إلى الممارسات الخطابية المنشطرة بوصفها قوى سالبة في علاقات السلطة. بل يتوجب النظر إليها، بصورة أكثر دقة، بصفتها

عناصر تشكيلية يحفظ الخطاب المهيمن، عبر دورها الوسطي، بهميتها الثقافية. ولقد حاولت تجنب فصل علاقات السلطة عن الرغبة في الشرق بالتشديد على الطبيعة العلائقية للتشكيل الاستشاري. وقد ألمحت، متبوعاً ملاحظة هومي بابا المثيرة ومفادها: «أن الهجنة عالمة على إنتاجية السلطة الكولونيالية»⁽¹⁾ إلى أنَّ أثر الانشطار يعيد الزَّج بالرغبة في الشرق داخل استراتيجيات السيطرة والتحكم. ولكن، ما يظلُّ بحاجة لتوسيف أكبر هو الكيفية التي تعملُ بها علاقات السلطة في موقع هذه الرغبة عبر تمكّنها من تفصيل الأزدواج. وسيكون من اللازم، أيضاً، تكريس عمل إضافي لمناقشة التبادل الخطابي المتعلق في النظام الدائري للاستشراق. إذ تنتج الرغبة والسلطة إحداهما الأخرى. ويقتضي رسم خريطة هذه العلاقة المعقّدة دراسة تاريخية أوسع للاستشراق المنشطر، ليتم بها تحليل التمثيلات الجمالية للشرق في علاقتها الدينامية مع الخطابات المؤسساتية والإدارية. وربما سلطت دراسة إضافية ضوءاً أكبر على الطرق التي يتمُّ عبرها إنتاج التمثيلات الجمالية ونزعاتها المعارضية وتضمينها في ثنايا التاريخ الأوسع للمتاجرات الثقافية الاجتماعية الأخرى.

وثرَّ حاجة ماسَّة في تحديد موقع ما دعوته، عامَّة، «الرغبة في الشرق». فمن الواضح أن جملة من العوامل السياسية والاجتماعية

(1) James Clifford, «Notes on Theory and Travel», *Inscriptions* 5, (1989):

والثقافية والسيكولوجية المعقدة تحتل دوراً فاعلاً في إنتاج الرغبة في الشرق ضمن شبكة علاقات السلطة الاستشرافية. وقد حاول هذا الكتاب تعين بعض من هذه العوامل. وقد ناقشت الرغبة في الشرق كما عرفتها أواسط القرن التاسع عشر عبر علاقتها التوسيطة مع الرغبة الاستشرافية في المعرفة والسيطرة. تلك الرغبة التي عملت على موقعتها في الخطاب الاستشرافي الذي شهدته أواخر القرن الثامن عشر. غير أن الإنتاج التوسيطي للرغبة في الشرق لا يتطلب البحث بوصفه ظاهرة تناصية فحسب، وإنما بصفتها ظاهرة اجتماعية مثبتة في تشيكيلة من الممارسات اليومية التي لا يمكن تشييئها أو حصرها في منظومة نظرية بعينها. ذلك أن المنطلق التعميمي للأخرية لا يترك فسحة للخصوصية التاريخية⁽¹⁾. ويعدُّ فوكو، في هذا السياق، إلى رفض الصيغ «الشمولية» و«التعميمية»، داعياً إلى نمط جديد من الربط بين النظرية والممارسة. فهو يقدم طرحاً حصيفاً يرى فيه أنه ينبغي على هذا النمط الجديد أن يمارس تحليلاً تصاعدياً للسلطة يتبدأ من آليات السلطة الصغرى التي تمتلك تاريخها الخاص ومسارها الخاص... ومن ثم رصد الكيفية التي كانت «وما زالت»، تستثمر، عبرها، هذه الآليات وتُستَعْمِرُ

(1) يبرُّ كالوج تويدس، وفق هذا الاعتبار، مثلاً شائعاً على الكيفية يغدو فيها التسوق الاعتيادي نشاطاً للتغيير عن الرغبة في الشرق التي هي، في الوقت ذاته، منتجٌ من متجاجات التنميطات والصور الاستشرافية.

وستغل من جانب الهيمنة الكونية بكافة صورها^(١).
 وينتمي هذا الضرب من المشروع البحثي الذي يصفه الرحالة المتأخرة في كتبهم إلى هذا اللون من الكتابة التاريخية. فقد حاولت أن أُبَيِّنَ أهمية الآليات الصغرى لخطاب السلطة الكولونيالية، وأن أوضح كيف أن فهم تفاصيلها يشكل التحليل التصاعدي للمواجهة الاستشرافية التي تفسّرها خطأ فترتها ظاهرة عامة من السيطرة الأحادية. ويتجه على الدراسات الحديثة للاستشراق أن تحرّك عميقاً في الخصوصيات الثقافية-الاجتماعية لإنماطه ومظاهراته المتكررة في السياقات التاريخية المختلفة. فربما توجّب على المرء، مثلاً، أن ينظر إلى أي حد تكون فيه رغبة المستشرقين الحديثة في الشرق متوسطة ومُلهمة عبر ظاهرة الزي التركي في عالم الموضة، أو عبر المسرحيات والأوبرات الاستشرافية التي يشاهدونها. ويمكن أن يُسأَل السؤال ذاته عن الكيفية التي تنتّج بها علاقات السلطة والرغبة الاستشرافية عبر الفاعليات الاعتيادية للحياة اليومية.

ولا أقصدُ من الإشارة إلى بعض هذه الاتجاهات النظرية الجديدة والفحوصات النقدية في دراستي للاستشراق المتأخر الاعتراف بما أخفقت في تحقيقه. ولا هي محاولة مخالفة لتجنب التعامل مع المسائل الطفّنية التي تتعلق بمعالجتي لهذه المحاججة. بل يتحدد هدفي بالتأكيد في الحاجة لمناقشة مفتوحة النهاية للاستشراق بوصفها تكتيكاً

(١) Foucault, Power/knowledge.

نقداً معارضًا للاستراتيجيات الاستعمارية التي تنتهجها الخطابات المسيطرة. تذكر سيفاك في مقابلة نشرت في مجلة «النقد ما بعد الكولونيالي» عملية تنظيف أسنان المرأة بوصفها تشبيهاً استعاراتياً تصف عرفة ما تدعوه «السياسات العملية للنهاية المفتوحة»⁽¹⁾. إذ يتم إنجاز هذا الضرب من الفاعليات؛ مثل تنظيف المرأة لأسنانه، بروحية الإصلاح والصيانة اليومية التي لا تحدث تحولاً ردايكاليًا كالذي تحدثه العملية الجراحية. و يجعلنا النظر إليها على هذا النحو الذي يتفادى التشاوؤم من «الانحراف في معركة خاسرة مع الأخلاق» أو تفادي البقاء مثاليين فيما يتصل بالمحصلة المتأتية من هذه الأنشطة؛ كأن نقول: «إن هذه الأنشطة آيلة إلى الفشل لأننا آيلون إلى الموت». وتغدو هاتان النزعتان المشتتتان؛ التشاوؤم والمثالية، في الممارسة السياسية ذات النهاية المفتوحة، ذواتي وجود فاعل. فهما تجلبان أزمة «إنتاجية» لبعضهما البعض. وقد أشارت سيفاك إلى أن السياسات العملية ذات النهاية المفتوحة ليست مثل الفعل الإيديولوجي الصارم «العملية الجراحية» الذي يستجلب تغييراً متطرفاً⁽²⁾.

إن نقداً مؤثراً للاستشراق يجب أن ينظر إليه بوصفه صراغاً متصلأً

(1) Gayatri Spivak, *The Post-Colonial Critic*, ed. Sarah Harysm (New York: Routledge, 1990), 95-112.

(2) تعرف سيفاك أنَّ هذا التشبيه ليس تاماً. فالعمليات، كما هو معلوم، لا تمنع الناس من الموت في النهاية. وهي شكل من أشكال الصيانة وتبقى مفتوحة النهاية. غير أنَّ فكرة الصيانة اليومية كتشبيه يكتُبُ به عن الممارسة النقدية المفتوحة النهاية مفيدة ونافعة.

ومشروعًا تقيحيًا دائمًا، يسائل افتراضاته النظرية؛ ويعيد النظر بتكتيكاته النقدية. ولما كانت علاقات السلطة المتورطة في تمثيلات الآخر عبارة عن عملية مستمرة من التحول وإعادة البناء اللتين تضمنان الهيمنة الثقافية لخطاب السلطة. فلا وجود لبرنامج نceğiبي يعنيه يبلغ حد التمام في مشكلة حدود التمثيلات الاستشرافية مشكلة فاعلة. وعليه، فإنه لا يكون ممكنة المرأة سوى الانخراط في ممارسة تفكير كيكيّة متحوّلة وغير محددة تصف التقييدات الإيديولوجية والاستراتيجيات السياسية للاستشراق بغية تحديد تعقيداتها ومشكلاتها. وعليه، عاد من اللازم على الممارسة السياسية ذات النهاية المفتوحة تحاشي الوقع في فخ الأرثوذكسيّة النظرية وذلك بمارسة تقييم منفصل لنمطها النceğiبي وإعادة امتحان مضمونات تكتيكاتها «المعارضة بينما تحافظ على تحد لا ينقطع للتنمية الإمبريالية والإيديولوجية والعرقية. وليس الدراسات الحديثة للمواجهة الكولونيالية مجرد ممارسات اشتراكية. فهي، أيضًا، ممارسات تدخلية حاسمة وضرورية تسائل الفكرة التي تقول «إن النقاد المبكرين قد أتوا على كل ما يستلزم الحديث عنه حول المأزق التاريخي للكولونيالية، وتسائل النزعة الأرثوذكسيّة التي تقضي باستنساخ الموقف النقدية السابقة».

ولما كان من المستحيل على الناقد أن يشغل موقعًا ثقافيًّاً واجتماعيًّاً (خارج) علاقات السلطة، وأنه لا يمتلك إلا منظوراً جزئياً للحقلي السياسي، فإنه من المتوجب على المارسین للنقد ذي النهاية المفتوحة

فحص مدلولات مآزقهم النقدية. فقد عرفت الخطابات ما بعد الكولونيالية الحديثة نروعاً لتجاوز موقع المرء المؤسسي والثقافي عبر ردّ سياسات التمثيل إلى الماضي الاستعماري. متجمبة أي نقاش للطرق التي تورط فيها الأنا في علاقات السلطة. في حين من المتوجب أن يضمن الموقع الظرفي للذات المتكلمة في خطابها. وذلك لتجنب ظهور نمط جديد من التعالي النبدي^(١).

ولقد كنت مسكوناً، طوال دراستي للاستشراق بالسؤال التالي: هل أنا مستشرق ما بعد كولونيالي لكوني أبحث عن التمثيلات الأوروبيية للشرق وأكتب عنها ضمن الفضاء المؤسسي للأكاديمية «الغربية»؟ ويتجوّب على الاعتراف، بصورة أساسية، أنه لما كان خطابي ما بعد الكولونيالي حول الاستشراق مُتّجهاً ضمن التشكيل الخطابي والمؤسسي الغربي، فإن عملي يبقى في حدود حقل علاقات السلطة الاستشرافي. وعلى الرغم من ذلك، يستطيع عملي، كما آمل، أن يساهم جزئياً في شغل موقع توسيطي عميق فيما يتصل

(1) لقد قدّمت طرحاً في مكان آخر مؤدّاه أنه ينبغي على المثقفين والمدرسين ما بعد كولونياليين في المؤسسة الأكاديمية أن ينظروا بحذر أكبر إلى ممارساتهم الصغرى. وإذا كان من المتعيّن على المدرسين والمنظرين، بما هم مثقفون في الفترة الكولونيالية، فإنه من المتوجب على هذه الوظيفة العامة أن تبتعد من الموقع المحدد الذي يشغله هؤلاء المثقفون في الفضاء الثقافي. انظر:

بأساطير السلطة والمعرفة الغربية التي تحصر المستعمر والمسلوب في التمثيل المغلوط وقضايا الهجرة⁽¹⁾. إذ ينتمي مثل هذا العمل إلى نظام استذكاري ويعمل ضد أشكال فقدان الذاكرة التي تحيط بسؤال التاريخ وتكرّس، استباعاً، أنظمة القهر الكولونيالي الحديث.

(1) Bhaba, «The Other Question» 149.

Bibliography

Abbot, Paul. «On Authority.» *Screen* 20.2 (1979): 11-64.

Abdel Malek, Anwar. «Orientalism En Crise.» *Diogene* 24

Ageron, Charles-Robert. *L'Anticolonialisme en France de 1871 à 1914*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

Ahrnad, Aijaz. In *Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso, 1992.

Alloula, Malek. *Le harern colonial: Images d'un sous-érotisme*. Trans. Myrna and Wald Godzich as *The Colonial Harem*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Trans. Ben Brester. London: NLB, 1971.

Asad, Talal, ed. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 1975.

Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination*. Ed. Michael Holquist. Austin; University of Texas Press, 1981.

Ballhatchet, Kenneth. *Race, Sex, and Class under the Raj: Imperial Attitudes and Policies and Their Critics, 1793-1905*. New York: St. Martin's Press.

Barker, Francis, Peter Hulme, Margaret Iversen, and Diana Loxley, eds. *Europe and Its Others*. 2 vols. Clochester: University of Essex Press, 1985.

_____. *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference*. London: Methuen, 1986.

_____. *Politics of Theory*. Clochester: University of Essex Press, 1983.

Barrés, Maurice, *une enquête aux pays du Levant*. Paris: Plon Nourrit, 1923.

Barthes, Roland. *La chambre claire*. Paris: Edition de l'Etoile, Gallimard, Le Semi, 1980.

_____. *Image, Music, Text*. Trans. Stephen Heath. New York: Hill and Wang, 1977.

_____. *Mythologies*. Paris: Editions du Seuil, 1957.

_____. *Le plaisir du texte*. Paris: Editions du Seuil, 1973.

_____. *Roland Barthes*. Paris: Editions du Seuil, 1975.

_____. *S/Z*. Paris: Editions du Seuil, 1970.

Behdad, All. «The Eroticized Orient: Images of the Harem in Montesquieu and His Precursors.» *Stanford French Review* 13.2-3 (1989): 109-26.

_____. «Traveling to Teach: Third-World Critics in the American Academy.» In *Race, Identity, and Representation in Education*, ed. Cameron McCarthy and Warren Crichlow. New York: Routledge, 1993.

Benjamin, Walter. *Charles Baudelaire: A lyric Poet in the Era of High Capitalism*. Trans. Harry Zohn. London: New Left Books, 1973.

_____. *Illuminations*. Ed. Hannah Arendt. New York: Schocken Books, 1969.

Berchet, Jean-Claude, ed. *Introduction to Le Voyage en Orient*. Paris: Robert Laffont, 1985.

Betts, Raymond. *Assimilation and Association in French Colonial Theory, 1890-1914*. New York: Columbia University Press, 1961.

Bhahba, Homi. «Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse.» *October 28* (Spring 1984): 125-33.

_____. «The Other Question: Difference, Discrimination

and the Discourse of Colonialism. «In Literature, Politics & Theory: Papers from the Essex Conference, ed. F. Barker et al., 148-72. London: Methuen, 1986.

_____. «Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817.» In «Race,» Writing, and Difference, ed. H. L. Gates, Jr., 163-84. Chicago: University of Chicago Press.

Blunt, Lady Anne. Journals and Correspondence, 1878-1917. Ed. Rosemary Archer and James Fleming. Cheltenham, Gloucestershire: Alexander Heriot, 1986.

_____. A Pilgrimage to Nejd: The Cradle of the Arab Race. 2 vols. London: Frank Cass, 1968.

Bongie, Chris. Exotic Memories: Literature, Colonialism, and the Fin de Siècle. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Boorstin, Daniel. The Image. New York: Atheneum, 1975.

Bouhdiba, Abdelwahab. La sexualité en Islam. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1986.

Bourdieu, Pierre. Outline of a Theory of Practice. Cam-

bridge: Cambridge University Press, 1977.

Brahimi, Denise. *L'oued et la zaoui'a: Lectures d'Isabelle Eberhardt*. Algiers: Office des Publications Universitaires, 1983.

Bruneau, Jean. *Le «Conte Oriental» de Flaubert*. Paris: Denoel, 1973.

Buck-Morss, Susan. «Semiotic Boundaries and the Politics of Meaning: Modernity on Tour. A Village in Transition.» In *New Ways of Knowing: The Sciences, Society, and Reconstructive Knowledge*, ed. Marcus Raskin and Herbert Bernstein, 200-236. Newark, N.J.: Rowman and Littlefield, 1987.

Burton, Sir Richard. *Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah*. New York: G. P. Putnam, 1856.

Butor, Michael. *Improvisations sur Flaubert*. Paris: Editions de la Difference, 1984.

_____. «Le voyage et l'écriture.» In *Repertoire IV!* Paris: Editions de Minuit, 1971.

Buzard, James. «A Continent of Pictures: Reflections on

the 'EuropeKof Nineteenth-Century Tourists.'» PMLA 108. i (i992):30-44.

Calvino, Italo. *Invisible Cities*. Trans. William Weaver. New York: Harcourt Brace Jovano-vich, 1972.

Carré, Jean-Marie. *Voyageurs et écrivains français en Egypte*. 2 vols. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956.

Césaire, Aime. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1962.

Chambers, Ross. *Gérard de Nerval et la Poétique du voyage*. Paris: José Corti, 1969.

_____. «*Voyage et écriture: le premier chapitre du Voyage en Orient.*» *Cahiers de la Société Gérard de Nerval* 8 (1985): 21-25.

_____. *Mélancolie et opposition: Les débuts du modernisme en France*. Paris: José Corti, 1987.

_____. *Room for Maneuver: Reading (the) Opposition (in) Narrative*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Chateaubriand, François-René. *Itinéraire de Paris à Jérusalem*. Ed. Jean Mourot. Paris: Garnier-Flammarion, 1968.

- Clifford, James. «Notes on Theory and Travel.» *Inscriptions* 5 (i989):177-88.
- . *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- . «Traveling Cultures». In *Cultural Studies*, ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler, 96-112. New York: Routledge, 1992.
- Clifford, James, and George Marcus, eds. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Coetzee, J. M. *White Writing: On Culture of Letters in South Africa*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- Comaroff, Jean. *Body of Power, Spirit of Resistance*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Culler, Jonathan. «Semiotics of Tourism». *American Journal of Semiotics* 1.1-2 (1981): 127-40.
- Daniel, Norman. *Islam, Europe and Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.
- D'Eaubonne, Françoise. *La Couronne de sable*. Paris:

Flammarion, 1967.

De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1984.

—. «Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau». *Yale French Studies* 59 (1980):37-64.

Delacour, Marie-Odile, and Jean-Réne Huleu. *Sables, Le roman de la vie d'Isabelle Eberhardt*. Paris: Editions Liana Levi, 1986.

Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Editions de Minuit, 1967.

—. *L'écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil, 1967.

Djait, Hichem. *L'Europe et l'Islam*. Paris: Collection Esprit/Seuil, 1978.

Dugat, Gustave. *Histoire des orientalistes de l'Europe de XIIe au XIXe siècle*. 2 vols. Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-70.

Eberhardt, Isabelle. *Oeuvres complètes*. 2 vols. Ed. Marie-Odile Delacour and Jean-René Huleu. Paris: Grasset,

1988.

Edwards, Michael. *Bound to Exile: The Victorians in India*. London: Sidgwick and Jackson, 1969.

El Nouty, Hassan. *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrés*. Paris: Librairie Nizet, 1958.

Etienne, Monna, and Eleanor Leacock. *Women and Colonization*. New York: Praeger, 1980.

Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.

Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil, 1952.

Fellows, Sir Charles. *Travels and Researches in Asia Minor, more particularly in the Province of Lycia*. London: John Murray, 1852.

Feuchtwang, Stephen, «Socialist, Feminist, and Anti-Racist Struggles». *m/f4* (1980):41-56.

Flaubert, Gustave. *Correspondence*. Ed. Youssef Naaman. Paris: Nizet, 1965.

_____. *Oeuvres complètes*. Ed. Maurice Bardeche. Paris:

Club de l'Honnête Homme, 1973.

Foucault, Michel. L'Archeologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969.

_____. Language, Counter-memory, Practice. Ed. Donald Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

_____. L'Ordre du discours. Paris: Gallimard, 1971.

_____. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977. Ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.

_____. Surveiller et punir: Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.

_____. La Volonté du savoir. Paris: Gallimard, 1976.

Freud, Sigmund. Three Essays on the Theory of Sexuality. Trans. James Strachey. New York: Basic Books, 1962.

Garber, Marjorie. Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety. New York: Harper Perennial, 1992.

Gates, Henry Louis, Jr., ed. «Race», Writing, and Difference. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Geertz, Clifford. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.

Gérard, René. L'Orient et la pensée romantique allemande. Paris: Didier, 1963.

Gilbert, Elliot, ed. Kipling and the Critics. New York: New York University Press, 1965.

Graburn, Nelson. «The Sacred Journey». In Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism, ed. V. Smith, 17-31. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.

Gramsci, Antonio. The Prison Notebooks: Selections. Trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.

Greenwood, Davydd. «Culture by Pound: An Anthropological Perspective in Tourism as Cultural Commoditization». In Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism, ed. V. Smith, 129-38. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.

Hentsch, Thierry. L'Orient imaginaire: La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen. Paris: Editions de Minuit, 1988.

Hope, Thomas. Anastasius, or, Memoirs of a Greek; written at the close of the Eighteenth Century. London:

John Murray, 1820.

Hourani, Albert. «Islam and the Philosophers of History». *Middle Eastern Studies* 3 (1967): 204-68.

—. «Orientalism». *New York Review of Books* 8 (March 1979): 29-30.

JanMohamed, Abdul. «The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature.» In «Race», Writing, and Difference, ed. H. L. Gates, Jr., 78-106. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Jeanneret, Michel. *Introduction to Voyage en Orient, by Gérard de Nerval*, 15-41. Paris: Garnier-Flammarion, 1980.

Jullian, Philippe. *Les Orientalistes: La vision de l'Orient par les peintres européens au XIXe siècle*. Paris: Société française des Livres, 1977.

Kincaid, Dennis. *British Social Life in India, 1608-1937*. New York: Kennikat Press, 1971.

Kipling, Rudyard. *In Black and White*. New York: Aldus Edition De Luxe, 1909.

- _____. *The Day's Work*. New York: Oxford University Press, 1987.
- _____. *Kim*. New York: Oxford University Press, 1987.
- _____. *Life's Handicap*. New York: Oxford University Press, 1987.
- _____. *The Man Who Would Be King and Other Stories*. New York: Oxford University Press, 1987.
- _____. *Plain Tales from the Hills*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Kobak, Annette. *Isabelle: The Life of Isabelle Eberhardt*. New York: Vintage Books, 1988.
- Kristeva, Julia. *Pouvoirs de l'horreur*. Paris: Editions du Seuil, 1980.
- _____. *Soleil noir: Dépression et melancolie*. Paris: Gallimard, 1987. Lacan, Jacques. *Ecrits*. Paris: Editions du Seuil, 1971.
- _____. *Les Quatre concepts fondamentaux de psychanalyse*. Paris: Editions du Seuil, 1973.
- Lamartine, Alphonse de. *Voyage en Orient*. Paris: Hachette, 1887.

- Lane, Edward William. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: J. M. Dent, 1936.
- Lapierre, Charles. *Esquisse sur Flaubert Intime*. Paris: Evreux Charles Hérissey 1898.
- Laroui, Abdullah. *The History of Maghreb*. Trans. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Leclerc, Gérard. *Anthropologie et colonialisme*. Paris: Fayard, 1972.
- Lionnet, Françoise. «*Logiques Métisses: Cultural Appropriation and Postcolonial Representations*». *College Literature* 19.3 (October 1992), 20.1 (February 1993):100-120.
- Loti, Pierre. *Aziyadé*. Paris: Calmann-Lévy, 1879.
- _____. *Les Désenchantées*. Paris: Calmann-Lévy, 1906.
- _____. *Jérusalem*. Paris: Calmann- Lévy, 1895.
- _____. *La Mort de Philae*. Paris: Calmann- Lévy, 1908.
- Lowe, Lisa. *Critical Terrains: French and British Orientalisms*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Marchebeus. *Voyage de Paris à Constantinople par ba-*

teau à vapeur; nouvel itinéraire orné d'une carte et de cinquante vues et vignettes sur acier, avec tableaux indiquant les lieux desservis par les paquebots à vapeur, sur la méditerranée, l'Adriatique et le Danube, la prix des Places et des marchandises, les distances et la valeur des monnaies. Paris: A. Bertrand, 1839.

Mbembe, Achille. «The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Post-colony» *Public Culture* 4.2 (Spring 1992): 1-30.

McCannell, Dean. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books, 1976.

McClure, John. *Kipling and Conrad: The Colonial Fiction*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

McKenna, Andrew. «Flaubert's Freudian Thing: Violence and Representation in Salambô». *Stanford French Review* 12.2-3 (Fall-Winter 1988):305-26.

Melman, Billie. *Women's Orient: English Women and the Middle East, 1718-1918*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

Moore-Gilbert, B. J. *Kipling and «Orientalism»*. New

York: St. Martin's Press, 1986.

Morejón, Nancy. *Nación y mestizaje en Nicolás Guillé*. Havana: Union, 1982.

Murray, John. *A Hand-Book for Travellers in the Ionian Islands, Greece, Turkey, Asia Minor, and Constantinople*. London: John Murray, 1840.

_____. *A Hand-Book for Travellers in India and Pakistan, Burma and Ceylon*. 185-9. Sixteenth ed., London: John Murray, 1949.

Nash, Dennison. «Tourism as a Form of Imperialism». In *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, ed. V. Smith, 33-47. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.

Nerval, Gérard de. *Voyage en Orient*. 2 vols. Paris: Gamiер-Flammarion, 1980.

Nochlim, Linda. «Imaginary Orient». *Art in America* 5 (1983): 118-31, 187-91.

Orwell, George. «Rudyard Kipling». In *Kipling and the Critics*, ed. Elliot Gilbert, 74-87. New York: New York University Press, 1965.

Panikkar, K. M. *Asia and Western Dominance*. London: George Alien and Unwin, 1959.

Paulson, William. *The Noise of Culture: Literary Texts in a World of Information*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

Pecora, Vincent. «What Was Deconstruction?» *Contention* 1.3 (Spring 1992) 59-80.

Porter, Dennis. «Orientalism and Its Problems». In *Politics of Theory*, ed. R Barker et al., 179-93. Clochester: University of Essex Press, 1983.

_____. «The Perverse Traveler: Flaubert's *Voyage en Orient*». *L'Esprit Createur* 29.1 (Spring 1989): 24-36.

Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge, 1992.

Quetin. *Guide en Orient. Itinéraire scientifique, artistique et pittoresque*. Paris: L. Maison, 1844.

_____. *Guide du voyageur en Algérie. Itinéraire du savant, de l'artiste, de l'homme du monde et du colon*. Paris: L. Maison, 1846.

Rice, Laura. 'Nomad Thought': Isabella Eberhardt and

the Colonial Project». *Cultural Critique* 17 (Winter 1990-91): 151-76.

Richard, Jean-Pierre. «Géographic magique de Nerval». In *Poésie et Profondeur*. Paris: Editions du Seuil, 1955.

Rivet, Daniel. «L'âge d'or de l'orientalisme.» *L'Histoire* 108 (February 1988): 8-16.

Riviere, Joan. «Womanliness as Masquerade». In *Formations of Fantasy*, ed. Victor Burgin, James Donald, and Cora Kaplan. London: Methuen, 1986.

Rodinson, Maxime. *La Fascination de l'Islam*. Paris: Maspero, 1980.

_____. «The Western Image and Western Studies of Islam». In *The Legacy of Islam*, ed. J. Schacht and C. E. Bosworth, 9-62. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Rosaldo, Renato. *Culture and Truth: The Making of Social Analysis*. Boston: Beacon Press, 1989. Said, Edward. *Beginnings: Intention and Method*. New York: Basic Books, 1975.

_____. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf 1993.

- _____. «Identity, Authority, and Freedom: The Potentate and the Traveler». *Transition* 54 (1991): 4-18.
- _____. Interview in *Diacritics* 3 (1976): 30-47.
- _____. «Opponents, Audiences, Constituencies and Community». In *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster, 135-59. Port Townsend, Wash.: Bay Press, 1983.
- _____. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- _____. «Orientalism Reconsidered». In *Literature, Politics and Theory*, ed. F. Barker et al., 210-29.
- _____. «The Politics of Knowledge». *Raritan* 11.1 (1990): 17-31.
- Schacht, Joseph, and C. E. Bosworth, eds. *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Schaeffer, Gerard. *Le voyage en Orient de Nerval: Études des structures*. Neuchatel: La Baconnière, 1967.
- Schwab, Raymond. *La Renaissance orientale*. Paris: Payot, 1950.
- Segalen, Victor. *Essai sur l'excitisme. Une esthétique du Divers*. Montpellier: Fata Morgana, 1978.

- Series, Michel. *Le parasite*. Paris: Grasset, 1980.
- Silverman, Kaja. «White Skin, Brown Masks: The Double Mimesis, or with Lawrence in Arabia. Differences» 1.3 (1989):3-54.
- Smith, Valene L., ed. *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, 1987.
- _____. *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Ed. Sarah Harasym. New York: Routledge, 1990.
- Steegmuller, Francis, trans. and ed. *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*. Boston: Little, Brown, 1973.
- Stewart, Susan. *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984.
- Sullivan, Zohreh. «Kipling the Nightwalker». In *Rudyard Kipling*, ed. Harold Bloom, 57-75 New York: Chelsea House, 1987.

Terdiman, Richard. *Discourse/Counter-discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Torgovnick, Marianna. *Gone Primitive: Savage Intellectuals, Modern Lives*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Volney, Constantin-Frangois. *Voyage en Egypte et en Syrie*. Ed. Jean Gaulmier. Paris: Mouton, 1959.

_____. *Les ruines ou meditations sur les revolutions des empires*. Paris: Gamier, 1871.

Wetzel, Andreas. «Décrire l'Espagne: référent et réalité dans le récit de voyage littéraire». *Stanford French Review* 11.3 (Fall 1987): 359-73.

Williams, Raymond. *Culture and Society, 1780-19^0*. New York: Harper and Row, 1966.

Wolf, Eric. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.

Young, Robert. *White Mythologies: Writing History and the West*. New York: Routledge, 1990. .

نبذة عن المؤلف:

أستاذ الأدب المقارن في قسم اللغة الإنجليزية في جامعة كاليفورنيا. تنصب اهتماماته الأكademie على غير حقل نقد يتوّزع بين النظرية والأدب ما بعد الكولونياليين. والنقد الثقافي. والتمثيلات الأوروبيّة للشرق الأوسط. وله غير هذا المؤلّف كتاب: «الأمة المنسيّة: حديث حول الهجرة والهويّة الثقافية».

نبذة عن المترجم:

مترجم أردني له العديد من المقالات والدراسات المترجمة في الصحف والمجلات العربية، التي تعنى بالعلوم الإنسانية. وقد ترجم لـ«كلمة» كتاب: «التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط» مؤلفه ديريك هوبود. وكتاب: «موجز تاريخ الجنون» مؤلفه روبي بورتر. وترجم بالاشتراك مع الدكتور أحمد خريص كتاب: «إدوارد سعيد وكتابة التاريخ» مؤلفه شيلي واليا. الصادر عن دار أزمنة.

الرّحالة المتأخرون.. الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري

يقدم المؤلف عبر هذا الكتاب نقداً ثقافياً مبصراً لكتب الرحلات. وما لعبته من دور حيوي في الاستعمار الأوروبي إبان القرن التاسع عشر. فقد خالج رحالة ذلك العصر شعوراً بالامتعاض. حين أصبح الاستعمار الأوروبي الغرائي مألفاً.

ويرى علي بهداد أن هذا الحنين المتأخر إلى الآخر ينضوي على نقد ضمني لفكرة التفوق الغربي. ويؤشر كذلك إلى انشطار في الخطاب الغربي إزاء الشرق.

يمثل عمل بهداد نقداً متفرداً حول القضايا التي تتصدر الممارسة النقدية اليوم. وما من ريب أن المنشغلين بالدراسات الكولونيالية وما بعدها سيكونون متشففين إلى قراءة هذا الكتاب المتفرد في بابه.

