مجلة الجامعة العربية الأمريكية للبحوث
Journal of the Arab American University
مجلة علمية محكّمة
Refereed Scientific Journal
URL: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/aaup/

الشرق مدينةً واحدةً؛ قراءةٌ في النموذج النسقيّ للشرق في متخيّل المستشرقين: (رباعيّة الإسكندريّة) للورانس داريل نموذجًا

محمّد باسل قادري
قسم اللغة العربيّة، جامعة النجاح الوطنيّة- فلسطين
الباحث المراسل: Mohammad.bn.qadri@gmail.com

Received :12/04/2023. Revised:10/07/2023. Accepted:02/10/2023. Published:31/12/2025.

DIO: 10.35517/AAUP-2025.V11.2.8

الملخّص

يعالج البحث نموذجًا أدبيًّا روائيًّا بوصفه جزءًا من خطاب المستشرقين، ويبسط عددًا من المفارش النظريّة التي تؤدّي إلى ربط رواية (رباعيّة الإسكندريّة) للأديب الإنجليزيّ لورانس داريل بالخطاب الاستشراقيّ؛ وهي مِهاداتٌ نظريّةٌ يقف فيها البحث على مفهوم النسق، وكون المدينة نسقًا، ويدرس فيها الاستشراق ضمن عددٍ من المفهومات؛ مثل التمثيل والهُويّة والآخر والذات والهيمنة، ويدرس جغرافيّة الشرق ثقافيًّا، وكونه مدينةً واحدةً حسب رؤية المستعمر.

ويستعين البحث بنماذج دالّةٍ من خطابات المستشرقين ونماذج من رحلاتهم في الشرق، ويبيّن حجم التوافق بينها وبين النصوص الروائيّة من حيث الوجهة الثقافيّة؛ فالبحث يتبع مفاهيم النظريّة الثقافيّة في منهجيّته؛ فيتعامل مع النسق الثقافيّ ودراسات نقد الاستشراق، أو ما بعد الاستعماريّة، ويستقي من هذه النظريّة ما يعينه على كشف النسقيّة المضمرة للشخصيّة الإسكندريّة ولمدينة الإسكندريّة في رباعيّة داريل. ويخلص البحث إلى عددٍ من النتائج المهمّة؛ ومنها أنّ الشرق كتلةٌ واحدةٌ، أو مدينةٌ؛ فكلّ ما قيل عن الإسكندريّة ينسحب على الشرق كاملًا، ويرى أنّ المستشرقين يصطدمون بواقع الشرق بسبب الهوّة الثقافيّة بين ما قرؤوه عن الشرق نصّيًّا وما عاشوه واقعًا، وهذه الهوّة تؤدّي إلى إطلاق أحكامٍ جائرةٍ عن الشرق، وأخيرًا، يرى البحث أنّ صورة الإسكندريّة في العمل الأدبيّ الروائيّ تتطابق مع صورة الشرق في خطابات المستشرقين، وهي صورةٌ تتّسم بالتعالي والفوقيّة.

الكلمات المفتاحيّة: الاستشراق، لورانس داريل، ما بعد الاستعماريّة، النسق المدينيّ.

1. المقدّمة:

مشكلة البحث: يعرض البحث الآتي عددًا من الإشكالات النظريّة التي تتعلّق بالنسق وخطاب ما بعد الاستشراق، ويعيد صياغة هاتين النظريتين معتمدًا على رواية الأديب الإنجليزي لورانس داريل؛ صاحب (رباعيّة الإسكندريّة)، التي نقلها إلى العربيّة، الأكاديميّ فخري لبيب، ويكشف عن النزعة الاستعماريّة المرافقة لخطابه، ولرؤيته الإسكندريّة من حيث كونها واقعًا عاش فيه عددًا من السنوات، ومن حيث كونها ثقافةً متخيّلةً يحملها المستشرقون في ذهنيّتهم عن الشرق، وتقف الدراسة على أعتاب الهجنة الثقافيّة التي حاول داريل خلقها.

أهمّيّة البحث: يقف البحث على رؤيةٍ واضحةٍ للاستشراق، استفادها من طروحات سعيد، وممّا يُسمّى "ما بعد الاستشراق"، ويقف على عددٍ من الخطابات الاستشراقيّة الفوقيّة التي تدّعي لنفسها تفوّقًا فكريًّا وثقافيًّا، وتكمن أهمّيّة البحث بالوقوف على هذا الخطاب وجلاء بواطن مضمراته، والكشف عن أنّ الشرق كتلةٌ واحدةٌ في عين المستعمِر لا يفرّق فيه بين أحدٍ.

ومن جانبٍ آخر، يعالج البحث عملًا إبداعيًّا عالميًّا وَفقا لما تقتضيه النظريّة الثقافيّة والنقد الثقافيّ، وبذلك، يضع مؤلّفَ هذه الرواية تحت المجهر، فارضًا عددًا من المساءلات لهذا القَبول العالميّ للصورة التي ظهرت عليها الإسكندريّة. ويعدّ الوقوف على عملٍ مثل هذا كاشفًا عن نسقيّة المستشرقين التي تتعالى على الواقع الشرقيّ من جهةٍ، ثمّ تحيطه بهالاتٍ من الغرائبيّة الأدبيّة من جهةٍ أخرى، وتحفّه بكلّ أنواع "الرومانسيّة" التي في باطنها عدم اكتراثٍ بواقع هذا الشرق.

فرضيّة البحث: يفترض البحث عددًا من الفرضيّات التي سيعالجها في متنه، وهي:

- الشرق نسقٌ مدينيٌّ واحدٌ؛ فلا يفرّق المستشرق بين أهرامات مصر وأفاعي الهند، فكلّها ـ في نظره ـ تنتمي إلى فئةٍ واحدةٍ هي الشرق.

- الشرق نسقٌ ثقافيّ مُختَرعٌ، ويفترض البحث ـ مستندًا إلى طروحات سعيد وفارّو وغيرهما ـ أنّ الوجود الحقيقيّ للشرق شيءٌ، ووجوده الثقافيّ شيءٌ آخر، ولا يكترث المستشرقون لمعالجة الوجود الحيويّ بقدر ما يعنيهم الوجود الثقافيّ لكتلة الشرق الواحدة.
- ينظر المستشرقون إلى الشرق بمنظارين: منظارٍ يكتنفه الغموض بما أنّ الشرق هو الآخر البعيد، وكلّ مجهولٍ يُبدي في رائيه عددًا لانهائيًا من العواطف والمشاعر، ومنظارٍ آخرَ تجلوه الدراسات النصّيّة عن هذا الشرق والآثار المستلبة والرحلات. ويحاول الشرق الموازنة بين هذين المنظارين، ثمّ يصطدم بالواقع المختلف تمامًا عندما يتوجّه في رحلةٍ إلى الشرق.
- وهذه المقدّمات النظريّة تحتّم على البحث أن يفترض أنّ مدينة الإسكندريّة في الرواية ستكون ذات طابعين: طابع استعلاءٍ من طرف الروائيّ، وطابعٍ رومانسيٍّ مبالغٍ فيه بالعجائبيّة والغرائبيّة. وبين هذين الطابعين، ستحمل الرواية في شقّيها صورًا لا يمكن أن تمتّ للشرق والشرقيّين بصلة.
- وأخيرًا، إنّ كلّ ما قد يُقال عن الإسكندريّة أو الإسكندريّين، ينسحب على الشرق كاملًا والشرقيّين؛ فالشرقيون هم هم في عين المستشرقين، ولا بدّ إذًا من دمجٍ دلاليٍّ لا مبالٍ لألفاظ مثل: شرقيٍّ وعربيّ وإسكندريّ وغيرها.

هدف البحث: يهدف البحث إلى معالجة الفرضيّات أعلاه معالجةً نسقيّةً دقيقةً، واقفًا على أهمّ الأفكار الاستشراقيّة، وأهمّ أفكار نقّاد خطاب الاستشراق، وبذلك، يتسنّى للبحث الوقوف على نسقيّة الرواية بمرونةٍ، كاشفًا عن أنساقها المضمرة منها، أو تلك التي تحتاج إلى مزيدٍ من الحفر، مستعينًا بما جرى تناوله في الجانب النظريّ من البحث.

2. الدراسات السابقة:

وقف البحث على كتابين تناولا لورانس داريل سريعًا في متنيهما، وكان وقوفها دالًّا على ما في كتاب لورانس نفسه من دون ربطه بصورةٍ محدّدةٍ بنظريّات نقّاد خطاب الاستشراق وافتراضاتهم، وهذان الكتابان:

- كتاب الأديب؛ ابن الإسكندريّة، إدوارد خرّاط "إسكندريّتي"، والوقوف على مثل هذا الكتاب مهمٌّ، مهما كانت طريقة عرض المؤلّف؛ لأنّ هذا البحث يتصدّى لمهمّة الذبّ عن الإسكندريّة وهو لم يعش فيها يومًا، ولم يرها، ولذلك، كان لا بدّ من البحث حثيثًا وطويلًا عمن عاش فيها وتحدّث عن هذه الرباعيّة.

ووقوف الخرّاط على رباعيّة داريل، جاء في ستّ صفحاتٍ (الخرّاط، 1994, ص6-12)، وقد اعترض على كثيرٍ ممّا أتى به داريل، ولكنّ وقوفه كان عرَضيًّا سريعًا؛ فثَمّ عددٌ من الاقتباسات التي أوردها من الرباعيّة ولم يعلّق عليها سوى بعلامة تعجّبٍ (!)، وعلى المستوى الأدبيّ يؤمن الخرّاط بأنّ هذا العمل الأدبيّ له قيمته ووزنه، ولا يجحد فضل هذه الرواية على الأدب العالميّ من الناحية الأدبيّة.

- أمّا الكتاب الثاني، فهو (مصر في عيون الأدب وغربه) للأكاديميّة منى مؤنس، وقد تحدّث عن داريل بين عددٍ من المستشرقين الذين كتبوا عن مصر، وفيه عابت مؤنس على داريل ما جاء في روايته، ولم تقف وقفةً طويلةً على هذا النصّ الروائيّ، أو على الأقلّ، وقفةً منهاجيّةً، إنّما اكتفت بعرض عددٍ من المغالطات التي وقع بها الروائيّ، وبسطت الحديث عن حياته (مؤنس، د.ت، 63-66).

ويختلف هذا البحث عن هاتين الدراستين بربطه قراءته للنصّ الروائيّ بركنين مهمّين منهاجيًّا، وهما نقد خطاب الاستشراق، والنسق الثقافيّ، وبذلك يقدّم هذا البحث إطارًا منهاجيًّا في رؤية النصّ، ويعالج الموضوعات معالجةً أكثر عمقًا واتصالًا بخطاب المستشرقين.

كما أنّ هناك مقالتين تتناولان هذه الرواية تناولًا أفقيًّا، هما:

- مقالةٌ لمترجم الرواية وناقلها إلى العربيّة، الأكاديميّ فخري لبيب، بعنوان: (حكاية رباعيّة الإسكندريّة)، وتكشف المقالة عن "وعي" المترجم لعنصريّة داريل ضدّ الشرق والشرقيّين متمثّلًا بذلك عددًا من النقولات (لبيب، 2015، ص107)، ولكنّ هذه المقالة يغلب عليها طابع الحديث عن مراحلَ متعلّقةٍ بحياة المترجم، أكثر من كونها دراسةً لواقع "الإسكندريّة" في الرواية.

- مقالةٌ للأكاديميّ حسب الله يحيى، بعنوان: (لورانس داريل في رباعيّة الإسكندريّة)، وتصنّف هذه المقالة ضمن النقد الأدبيّ؛ فهي تتناول روعة هذه الرواية في الجانب الأدبيّ، ولا تعترض إلّا على بعض المشاهد الفاضحة التي تتضمّنها، وتمجّد الروائيّ داريل، وتصفه بأنّه الصوفيّ الذي "وجد في الشرق فردوسه المفقود" (يحيى، 2008، ص40)، وهذا ما سيناقشه البحث مليًّا فيما يأتي.

منهجيّة البحث

يقوم البحث على أساسٍ نظريٍّ وأساسٍ إجرائيٍّ؛ أمّا المنهج المتّبع، فهو منهج التحليل الوصفيّ الذي يركن إلى مخرجات النظريّة الثقافيّة، بما فيه نقد الخطاب الاستشراقيّ، والنقد الثقافيّ، والنسق الثقافيّ، وطروحاتٌ أخرى مثل الهيمنة والهجنة الثقافيّة والآخر وصورته والذات. وهذه المفردات والأسس المنهجيّة أدّت إلى قراءة رباعيّة داريل وفقا لثلاثة أنساقٍ مضمرةٍ، سُمّيت أسبابًا لعدم توافق الرواية مع فضائها المكانيّ/ الإسكندريّة، وعولجت هذه الأسباب كلًّا على حدةٍ بصورةٍ موسّعة.

2. الجانب النظريّ؛ من النسق إلى مدنيّة الشرق:

2.1 النّسق مفهومًا:

يشكّل الحديث عن النسق عائقًا عند أيّة دراسةٍ تنظيريّةٍ؛ فهو مفهومٌ مُلغزٌ اختُلف في تفسيره أشدّ اختلاف، والنّسق هو نظامٌ يجمع عددًا من العناصر المتفاعلة فيما بينها ويكوّنها، ويمتلك سمتًا مشابهًا يضمّ انزياحاتٍ ثابتةً (مفتاح، د. ت، ص159)؛ فالكأس نسقٌ، ولكنّها قد تكون كأسًا طويلة العنق، أو كأسًا بلا عنقٍ؛ فهما تحتويان على نظامٍ متشابهٍ من حيث البنية، وفيهما سمتٌ انزياحيٌّ مختلفٌ.

أمّا النسق الثقافيّ، فهو المفهوم الذي تدثّر به الأكاديميّ عبد الله الغذّامي ولم يعرّفه، وتحدّث عنه آخرون بعموميّةٍ، أمّا الأكاديميّ نادر كاظم، فيرى أنّه يقع في منطقةٍ وسطى بين "البناء الاجتماعيّ" و"البنية الكامنة" في العقل الإنسانيّ؛ لأنّه يجمع بين وظيفتي التفسير والتأثير، فهو يفسّر ما يجري استيعابه من التجربة البشريّة، وفي الوقت نفسه، يمارس وظيفة التأثير في سلوك حامله بصورةٍ مهيمنةٍ، فالنسق في فهمه وتفسيره للتجربة الإنسانيّة يقدّم "معنى" للعالم والحياة (كاظم، 2004، ص95-96).

ورأى الغذّامي أنّ النسق نوعان: ظاهرٌ ومضمرٌ، ويُعنى الدرس الثقافيّ بالوقوف على النسق المضمر الذي يحمل "قُبحيّاتٍ ثقافيّةً" في مقابل النسق الظاهر الذي يحمل "جماليّاتٍ أدبيّةً" (الغذّامي، 2005، ص77-78)، الأمر الذي جعله يقول بتضادّ النسقين، ونوقش هذا الطرح، وطروحاتٌ أخرى للغذّامي، عند عددٍ من النقّاد بين أخذٍ وردٍّ، ولا توجد حقيقةٌ ثابتةٌ في هذا المجال، إلّا أن يكون رأيًا أو توجّهًا علميًّا، ومن الممكن الاستفادة من النسق المضمر إذا تُرك معناه على عواهنه من دون ربطه بالنسق الظاهر، أو إذا جرى أخذه بعين الاعتبار على أنّه نظامٌ فكريٌّ تأثيريٌّ يسري في سلوك حامله بلا وعيٍ منه، وعلى الباحث في النسق المضمر أن يلحّ عليه حتّى يظهر؛ فهو يستطيع التخفّي والمخاتلة، كما يرى الناقد يوسف عليمات (عليمات، 2021، ص7-8).

2.2. المدينة نسقًا:

إذا كان النّسق الظّاهر للمدينة هو الأبعاد المجسّمة الّتي تُدرك بالحسّ، فإنّ نسقها المضمر يفترض بنيةً أخرى عميقةً لها، تتأسّس بشبكةٍ معقّدةٍ من العلاقات التي لها نظامها الخاصّ المتفاعل فيما بينه بإحكامٍ، وهذه البنية العميقة هي التي تجعل سكّان مدينةٍ ما متشابهين بالضرورة في عددٍ من الخواصّ الظاهرة والمضمرة، كاللهجة والطباع، وغير ذلك.

وأُخذ هذا النسق المدينيّ عبر العصور بصورةٍ جادّةٍ، وأصبح مستودعًا لتخيّلات البشر عن عالمٍ أفضل، كفكرة المدينة الفاضلة، أو مدينة الله، فلمّا غدا التفاعل مع نسق المدينة المضمر شاقًّا ومتعبًا، صنع البشر في مخيالهم مدينةً أخرى تمتلئ بالصفات التي يرغبون فيها، أو بالصفات التي حرمتهم مدينتهم الواقعيّة منها، وبناءُ مدينةٍ متخيّلةٍ ثمّ إرجاء الواقع إليها أمرٌ يكشف عن سطوة النسق الثقافي الفكريّ غير المجسّم في العقليّة البشريّة.

وتكشف فكرة التعاطي مع واقعٍ لا وجود له ملموسٌ عن جدّيّة النسق الثقافيّ المضمر الذي يصل بحامله إلى حالةٍ سمّاها الغذّامي "العمى الثقافيّ"، فإنّ إعادة قراءة هذا النسق في نصوص المستشرقين عن الشرق لتكشفُ عن طوامّ فكريّةٍ لدى المفكّرين الذين ادّعوا حقّ تملّك الفلسفة وصنوف الفكر والإبداع، ولا بدّ قبل خوض عباب خطابهم من فرشٍ للحديث عن نظريّة ما بعد الاستعمار المتّصلة بنقد الاستشراق.

2.3. ما بعد الاستعمار، ونقد خطاب الاستشراق:

يقابل الحديث عن نقد خطاب الاستشراق، بالدرجة الأولى، الحديثُ عن مفهوم الهيمنة، وقد تحدّث عنه إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق"، متّكئًا على رؤية أنطونيو غرامشي الذي يرى أنّ المجتمع السياسيّ يخلق للمجتمع المدينيّ هيمنةً ثقافيّةً بسيطرته على المناحي الثقافيّة كافّةً للدولة، وهي هيمنةٌ تتحقّق بقَبول المُهيمَن، ومن دون أيّة مقاومة، فيصبح الفرد تابعًا لسيطرة المركز/ الدولة وملبّيًا لرغباتها (سعيد، 2006، ص51).

وهذه الهيمنة الثقافيّة طُبّقت على الشّعب الأوروبيّ، وهيّأت لخلق الاستشراق واستمراريّته في البلاد الشرقيّة؛ فانتشرت أطروحة دنيس هايDennis Hay الموسومة بـ "فكرة أوروبّا"، الّتي أراد بها أنّ هُويّة الأوروبيّين الجمعيّة بضمير "نحن" تختلف عن "الآخرين" غير الأوروبيّين جميعًا؛ فهي تجعل الأوروبيَّ مُهيمَنًا عليه ثقافيًّا؛ ذلك باعتقاده بالتفوّق على الشّعوب والثقافات غير الأوروبيّة، وأنّ كلّ آخرٍ ما هو إلّا تابعٌ له ولرغباته. وبتحقّق هذه الهيمنة تسير الأطروحات الأكاديميّة الاستشراقيّة، الّتي تحتقر الشرق وتحتلّه، مطمئنّةً في الشعب الأوروبيّ، ولا تجد صدًى لتحرير الشرق ممّا يقاسيه من عذابات الاستعمار والاضطهاد (سعيد، 2006، ص51).

وحتّى يُفهَم مصطلح ما بعد الاستعمار الذي يُعنى بنقد خطاب الاستشراق، فإنّه لا بدّ من تعريف الاستشراق نفسه الذي هو وصف المستشرق الذي "يعمل بالتدريس، أو الكتابة، أو إجراءٍ لبحوثٍ في موضوعاتٍ خاصّةٍ بالشرق، سواءٌ أكان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا؛ أي علم الإنسان، أم علم الاجتماع، أم التاريخ، أم فقه اللغة، وسواءٌ أكان ذلك يتّصل بجوانب الشرق العامّة أم الخاصّة" (سعيد، 2006، ص44)، وبصورةٍ أخرى، هو تمثيلُ الرجل الغربيّ (الذات) للشّرقيّ (الآخر)، ومن معاني التمثيل "الكتابة عن هذا الآخر بالنّيابة عنه، والتّكلّم باسمه، وهو ما يعني مصادرة تاريخ هذا الآخر، وثقافته، وحقّه الطبيعي في الحديث عن نفسه، أو في تمثيل ذاته بذاته" (كاظم، 2004، ص20).

ولا يمكن في حالٍ تعريف الآخر بمعزلٍ عن الذات؛ فالآخر يتحدّد قياسًا إلى فردٍ، أو جماعةٍ من الرّجال، أو النساء، أو دينٍ، أو لغةٍ، أو عرقٍ، وغير ذلك، ومن المهمّ التفريق بين الآخر وصورته؛ فصورته مُتخيَّلٌ عند الذي يمثّله، والمتخيّل الثقافيّ "خزّانٌ رمزيٌّ مليءٌ برأس المال الثقافيّ، وبجملةٍ من الأحداث، والتصوّرات، والرموز، والدلالات، والمعايير،

والقيم، التي تعطي للأيديولوجيا السياسيّة "بنيتها الشعوريّة" في فترةٍ تاريخيّةٍ محدّدة" (كاظم، 2004، ص22)، ومعنى ذلك أنّ صورة الشرق في كتابات الغرب ليست الشرق نفسه، وإنّما هي صورةٌ مستمدّةٌ عن الشرق من متخيّل الرجل الغربيّ.

وتظهر أهمّيّة أطروحة سعيد في "الاستشراق" في دراستها للذات الشرقيّة بعَدِّها "صورة الآخر الشرقيّ عند المستشرق"، وفيها يرى أنّ الشرق بمفهومه الثقافيّ لم يكن إلّا اختراعًا ثقافيًّا لتبرير السّيطرة على الشرق؛ فقد نُسب إلى العقليّة الشرقيّة صفاتٍ خاصّةً، وأسلوب عيش خاصًّ بالشرقيّين، وحاولوا تقييدهم بأفكار الدونيّة، وفي الوقت نفسه، أرادوا من العقليّة الشرقيّة أن تنظر إلى الغربيّ بوسمه الرّجل المنظّم المهذّب السامي، ومن مظاهر ذلك إحالة الإداريّين البريطانيين في الهند إلى التقاعد بعدما بلغوا الخامسة والخمسين؛ حتّى لا يرى الرجلُ الشرقيّ الرجل الغربيّ متقدّمًا في السنّ، ومتعكّر الحال، فتبقى بذلك الصورة النمطيّة للغرب عند الشرق أنّهم منظّمون مهذّبون (سعيد، 2006، ص99).

وفي مسألة اختراع الشرق، أو الآخر، يشير جان فارّو إلى أنّ الآخر، باختلاف أنماطه الثقافيّة، اختراعٌ عقليٌّ رهينٌ ـ بالضّرورة ـ الحتميّة باختراع الأنا؛ فلا إدراك للآخر إلّا بإدراك الذّات أوّلا (فارّو، 1999، ص45)، ولمثالٍ عمليٍّ، من الممكن النظر إلى رحلات كولمبوس، الّذي استكشف برحلاته الآخرَ، وهو مزوّدٌ بثقافةٍ وهميّةٍ، ومتخيّلٍ ثقافيٍّ لا يمتّ بصلةٍ لهذا الآخر الّذي رآه؛ فلم يصف "كولمبوس ما شاهده، وإنّما ما سيشاهده، أو بالأحرى ما كان ينتظر مشاهدتَه" (الكيلاني، 1999، ص76)، وبناءً على ذلك، ظهرت الذات الأمريكيّة؛ رائدة الحداثة، المتغذّية على تخفيض رتبة المستعمَر؛ لتكبر هي، وتبدوَ على أنّها المخلّص، وبذلك، يرى المستعمِر آسفًا أنّ عليه استعمار البلد لما يمتلك المستعمَر من صفاتٍ بهيميّةٍ تبرّر اضطهاده (سارتر، 1966، ص42).

2.4. المعرفة والسلطة في خطاب الاستشراق:

اكترث سعيد لطريقة تناول الغرب الشرق، وحدّد مفهومًا تفسيريًّا لمصطلح الشرق من حيث كونه حالةً فكريّةً أكثر من كونه منطقةً، جغرافيًّا، الأمر الذي سمّاه "الجغرافيا الثّقافيّة"، ولمّا كان العالم منقسمًا إلى قسمين من وجهة نظر الغرب "نحن" و"هم" الآخر، أصبح الآخر محمّلًا بفرضيّاتٍ وتوقّعاتٍ لامتناهيةٍ، وأصبح مجالًا مبهمًا يكتنفه الغموض، وهذا ينسجم مع كون الشرق أسطورةً غامضةً في آدابهم.

ومن جهةٍ أخرى، عندما عكف المستشرقون على دراسة الشرق كانت كلّ دراساتهم نصّيّةً، لا تمتّ للواقع بصلةٍ، فلمّا تنقّل هؤلاء المستشرقون في البلدان التي درسوها نصّيًّا لم تفارق أذهانهم تلك الدراسات بوصفها "حقائق"، وحاولوا تطبيقها على الشرق والشرقيّين، ولمّا تعسّر عليهم الأمر، اتهموا الشرقيّ بالانحطاط (سعيد، 2006، ص114).

وبالرغم من هذا، فإنّ معرفة المستشرق للشرق انقسمت إلى مرحلتين: مرحلة الغموض والأسطورة، ومرحلة الرحلات والدراسات واستلاب الآثار الشرقيّة، ومحاولة التوفيق بين هاتين المعرفتين أدّت إلى جعل الشرق موطن الحكايات الرومانسيّة لتأثّره بألف ليلةٍ وليلةٍ وعلاء الدين وغيرها من السرديّات، ولكنّ الاستشراق لا يقوم على عماد المعرفة وحده، بل يستند إلى ركنٍ آخر؛ وهو السّلطة، أو إحساس المستشرق بقدرته على تشكيل الشرق بناءً على ما ينتجه من المعرفة، وبهذين العمادين، وبهاتين المعرفتين، أصبح الشرق مجموعةً من الدراسات النصية التي أُحيلت، بمطلق السلطة، إلى عواطف استباقيّةٍ وقوالب تنميطيّةٍ جاهزةٍ.

ولمّا كان الشرق ممثّلًا نصف العالم الحيّ، فإنّه ليس من المعقول أن يكون وَحدةً واحدةً بدينه ولغاته وأفكاره وثقافته، ومن أجل ذلك، كان لا بدّ من دراسة هذا الشرق باختلافاته المتعدّدة دراسةً حضاريّةً لكلّ وحدةٍ منه، ولكنّ المستشرق نفسه يعتمد على قاعدة "توسيع المجال" لوسم الآخر باختلافاته اللانهائيّة بالدونيّة، ووسم نفسه باختلافاته بالفوقيّة، وهذه القدرة على الوسم لا يعضدها إلّا إحساس المستشرق بالسلطة.

ولمّا اجتمعت للمستشرق السلطة والمعرفة أصبح حرًّا في إنتاج خطابه الخاصّ به، وإعادة تمثيل الشرق وَفق مشاعره وتصوّراته القديمة، وإحالة ما يجهله من الشرق إلى ما يعرفه عنه أو يحسّ به تجاهه، وهذه الإحالة أصبحت العلامة الساطعة لظاهرة "ما بعد الاستشراق"، التي أصبح فيها المستشرق يحيل حاضر الشرق الذي يجهله إلى ماضي الشرق الذي درس عنه، وفيما يأتي قراءاتٌ لخطاب المستشرقين.

2.5. الشرق مدينةٌ واحدةً:

يقول أحد الضابط البريطانيّين، في إحدى الخطابات التي عرضها سعيد: "إنّنا عندما نتعامل مع الهنود، أو المصريّين، أو قبائل الشلوك في السودان، أو الزولو في جنوب إفريقيا، فيجب أن يكون أوّل سؤالٍ نطرحه على هذه الشعوب – التي لا تزال من زاوية النظر القوميّة في مرحلة "التلمذة" إلى حدٍّ ما- هو ماذا يظنّ أبناؤها أنّه أفضل ما يخدم مصالحهم.."، وفي نظرةٍ واحدةٍ لهذا الخطاب، مع غضّ النظر عن مضمونه، يُنتبه إلى أنّ الضابط يجمع بلا مبالاةٍ بين هذه الدول في جملةٍ واحدةٍ، وفي حكمٍ ثقافيٍّ واحدٍ: الآخر المتخلّف. ويعلّل سعيد هذا الجمع المطلق للشرق من وجهة نظر الضابط بقوله: "إنّ الشرقيّين لا يكادون يختلفون من مكانٍ لمكانٍ" (سعيد، 2006، ص93).

وفي مرحلةٍ أخرى، تعدّ امتدادًا لظاهرة الاستشراق، ويمكن تسميتها "ما بعد الاستشراق"، يظهر الأثر الفكريّ الذي خلّفه الاستشراق في الطبقات اللاحقة من عموم الغرب وخصوصهم، هذا الأثر الذي فضحه الفيلسوف الإيرانيّ حميد دبّاشي في كتابه الموسوم بـ "هل يستطيع غير الأوروبيّ التفكير؟"، وله قصّةٌ طريفةٌ تبيّن أثر الاستشراق في عقليّة الفيلسوف الأوروبيّ المعاصر، الذي أصبح لا يرى العالم إلّا وَفقا لما يعرفه، ولا يحكم على الأمور إلّا من وجهة نظره الخاصّة، وكلّ حدثٍ في أيّ صقعٍ من أصقاع العالم فلا بدّ أن يكون سُخّر لأجله.

ولزيادة الأمر جلاءً، يمكن سرد قصّة هذا الفيلسوف الإيرانيّ، الذي كتب مقالةً بعنوان: "هل يستطيع غير الأوروبيّ التفكير؟" على موقع الجزيرة الإلكترونيّ، ونال ردودًا إقليميّةً متعدّدة، ولكنّ كاتب المقال تفاجأ بردّ الفلاسفة الأوروبيّين عليه بعباراتٍ مبتذلةٍ وسُبابٍ من دون تدعيم مقالاتهم بإثباتاتٍ وأسانيد، الأمر الذي استدعى منه إطالة مقاله، وجعله كتابًا يناقش فيه ردّات الفعل هاته متسائلًا "حول ما إذا كان الفلاسفة الأوروبيّون قادرين -فعلًا- على قراءة شيءٍ ما، والتعلّم منه بدلًا من إحالته إلى ما يعرفونه، بالفعل" (دبّاشي، 2016، ص17)، وحتّى تُفهم الإحالة فلا بدّ من عرض خطابٍ لأحد الفلاسفة الأوروبيّين؛ وهو جيجك، الذي يقول: "أنا رجلٌ، وأمامي ماضي العالم، بأسره، لاستيعابه، ولست مسؤولًا عن العبوديّة التي نشأت في سانتو دومينغو، وحسب، ولكنْ؛ في كلّ مرّةٍ، حاول فيها الإنسان الانتصار لكرامة الروح، وفي كلّ مرّةٍ، رفض فيها رجلٌ محاولة إخضاع رفاقه، شعرت بالتضامن مع تصرّفه. ولا ينبغي أن تكون مهمّتي الأساسيّة -بأيّ شكلٍ من الأشكال- مستمدّةً من ماضي الشعوب الملوّنة. وإنّي لستُ مجبرًا، على تكريس نفسي، بأيّة طريقةٍ لإحياء حضارةٍ سوداء، تمّ تجاهلها ظلمًا. لن أجعل من نفسي رجلًا، ينتمي إلى أيّ ماضٍ، كان. إنّ بشرتي السوداء ليست مستودعًا لقيمٍ محدّدةٍ. أليس أمامي الكثير من الأشياء الأفضل؛ لأقوم بها عوضًا عن الانتقام للسود، عمّا حصل معهم في القرن السابع عشر" (دبّاشي، 2016، ص19-20)، ويظهر من هذا الخطاب حالة "العمى الثقافيّ" في نسقين: الأوّل في تمركز ذاته وجَعل غيره باختلافاته واختلافات لونه آخر، والثاني، بمناقشة ماضي هذا الرجل الأسود والحديث عنه بدلًا من الحديث عن حاضره، فلا يوجد في خطابه ذكرٌ لرجلٍ أسود حيٍّ، ولكنّ الذي يعرفه هو الرجل الأسود الذي كان عبدًا له في الماضي، متجاهلًا آثار تلك العبوديّة على حاضره اليوم، الحاضر الذي يحاول الانفكاك من تبعات ماضيه.

وفي نقاشٍ آخر، يسفّه الفيلسوف فرانتزمان من ينتقد تمثيل المستشرق للشرق قائلًا: "إنّها محاولةٌ لجعل العالم جاهلًا؛ بحيث يمكن للباحث الإيرانيّ -فقط- أن يخبر الآخرين عن إيران، ولمسؤول الحزب الشيوعيّ الصينيّ -فقط- أن يتحدّث عن الصين للغرباء. وعلينا -كما هو مفترضٌ- الاعتماد على إسلاميّي مالي؛ ليشرحوا لنا لماذا يقومون بتدمير "الأصنام الكاذبة" الموجودة في المقابر الصوفيّة في تمبكتو" (دبّاشي، 2016، ص25)، والطريف في هذا الخطاب تأكيده لما يحاول نقّاد الاستشراق تبيانه؛ فقد جعل إيران مساويةً للصين من حيث الجغرافيا، والباحث في منزلة الشيوعي من حيث العقليّة، وهذا الخطاب يكشف عن عدم اكتراث منتجه بالعالم المحيط به على مستوياتٍ متعدّدة.

3. الإجراء: قراءةٌ في النّموذج النّسقيّ المدينيّ في (رباعيّة الإسكندريّة)

تعدّ (رباعيّة الإسكندريّة) للرّوائيّ الإنجليزيّ المولود في الهند واحدةً من أشهر الرّوايات العالميّة، وقد جعلت صاحبها مشتهرًا بها أكثر من أيّة روايةٍ أخرى، وهي منشطرةٌ إلى أربعة أشطر: جوستين، وبلتازار، وماونت أوليف، وكِلْيا، ولا تعدّ أوّل ثلاثة أقسامٍ منها تتمّةً لبعضها البعض؛ فهي تدور في فلكٍ زمنيٍّ واحدٍ، ويجري في كلّ قسمٍ منها إعادة اكتشاف الشخصيّات بطرقٍ مختلفة مع تقديم معلوماتٍ جديدةٍ، لها أثرٌ في تغيير النظرة العامّة عن الشخصيّة، ولكنّ القسم الرابع فيه تطوّرٌ للأحداث، وتقدّمٌ لمسار الزمن السرديّ.

وإذا وُفّقت الرواية بعنوانها "رباعيّة" لكونها تتضمّن أربعة أقسامٍ، فإنّها لم تتوفّق في نسبتها إلى "الإسكندريّة"؛ لأسبابٍ متعدّدة، وهذه الأسباب تستتر وراءها حدود النسق المضمر، وهي:

- **نسق غياب الشّخصيّة المصريّة:**

تدور أحداث الرواية في أرضٍ مصريّةٍ عربيّةٍ، ولكنّ معظم لغات التواصل بين أفرادها إنجليزيّةٌ أو فرنسيّةٌ أو يونانيّة، وتغيب الشخصيّة المصريّة عن واقع هذه الرواية؛ فهناك ميليسيا وبومبال وكوهين وبلتازار وكليا وتوبي وغيرهم كثيرٌ من الشخصيّات الرئيسة والثانويّة، ويُلحَظ غياب الشخصيّات المصريّة، إلّا في عائلة "حسناني" الثريّة التي يمثّلها نسيم؛ كونها شخصيّةً رئيسةً، وليلى؛ أمّه، وناروز، أخو نسيم، وحميد الأعور، وبعض العبيد والخدم الذي ألحّ عليهم الروائيّ بوصفهم سودًا.

وهؤلاء الأربعة لا يمكنهم ـ في حالٍ من الأحوال ـ تمثيل المصريّين أو المجتمع المصريّ، مهما بلغت صفاتهم من الرقيّ أو الانحطاط، فإنّ أربع شخصيّاتٍ لتمثيل مجتمعٍ بعينه لا تكفي، هذا لو جرى التسليم بما يقوله الروائيّ، أمّا في هاته الحالة من الشكّ والاضطراب فيما يقوله، فإنّ عدم التسليم بتمثيله مضاعف.

نسيم وعائلته:

أوّل حضورٍ لنسيمٍ هو عند قول الروائيّ عن الشرق: "إنّني أتذكّر "نسيم" وهو يقول ذات مرّةٍ، وفي اعتقادي أنّه كان يقتبس ما يقول، إنّ الإسكندريّة تفعل بالحبّ ما تفعله معصرة النبيذ، وإنّ الخارج منها إمّا أن يكون رجلًا مريضًا، أو يعاني الوحدة، أو نبيًّا، أعني بما أقول، كلّ الذين جُرحوا بعمقٍ في قدرتهم الجنسيّة" (داريل، 1992، جوستين، ص12)، ويُلاحظ بهذا الاقتباس قول الروائيّ: "وفي اعتقادي أنّه كان يقتبس ما يقول"، كأنّ نسيمًا العربيّ لا يقدر على مثل هذا "العمق" الحضاريّ والأدبيّ، أو كأنّ الجملة العربيّة قاصرةٌ عن ذلك، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، ما الذي يحدو بعربيٍّ شرقيٍّ الحديث عن الجنس بهذه الحرّيّة، أم لأنّه كما يقول عنه: "كان نسيمٌ كالأمراء في ترفّعه عن الجشع العامّ الذي انغمست فيه غرائز الإسكندريين المبجّلة بما فيهم أشدّهم ثراءً" (داريل، 1992، جوستين، ص27).

ولا يتوقّف عن هذا الأمر، فهو يشيد بهذه الشخصيّة التي تنحدر من عائلةٍ إسكندريّة؛ لأنّه "لم يكن يمتلك شقّةً يمارس فيها الرذيلة، لقد بدا شديد الإخلاص لجوستين [امرأة نسيمٍ]، وهي حالةٌ نادرة الوجود" (داريل، 1993، جوستين، ص28)، ولا

يمكن في حالٍ مساءلة هذين الاقتباسين وافتراض براءة الكاتب؛ فهو يفترض من جهةٍ جشعًا عامًّا لدى الإسكندريين، ويفترض أنّ كلّ ثريٍّ، عادةً، يمتلك شقّةً للرذيلة، وهذا أبعد ما يكون عن حقيقة الإسكندريين والإسكندريّة، أو كما يقول إدوارد خرّاط؛ ابن الإسكندريّة عن مؤلّف الرباعيّة: "ولكنّه إنجليزيٌّ غريبٌ وأجنبيٌّ تمامًا عن إسكندريّتي التي وُلدت وعشتُ بها زهرة أيّامي، وعشقتُها وتغنّيت بها، ولكنّي عرفتها فيما أحسّ، وعرفت حقًّا ناسها وأهلها..." (خرّاط، 1994، ص12)، ويتحدّث داريل بعدها عن مدى تقبّل الإسكندريّين لهذا الرجل الثريّ: "واعتبر سكّان المدينة مسلكه هذا ضربًا من الشذوذ والتعالي إلى أقصى الحدود، فقد كانت لهم خصالٌ مكتسبةٌ فظّةٌ، واهتماماتٌ منحطّةٌ، وثقافةٌ خاطئةٌ لا تمدّهم بأيّ خيطٍ يقودهم لمعنى السلوك بمفهومه الأوروبيّ [...] كان كلّ الناس ميّالين إلى أن يعزو سلوكه إلى ثقافته الأجنبيّة، ولكنّ ألمانيا وإنجلترا لم تؤثّرا في الحقيقة فيه إلّا قليلًا، لقد بلبلتاه، وجعلتاه غير لائقٍ لحياة المدينة" (داريل، 1992، جوستين، ص29).

والحديث عن نسيمٍ وربطه بمجتمع السكندري يطول، ولكنّ هذه الإشارات تكفي لمعالجة هذه الصورة، وهي، على بشاعتها وقبحها، وتعالي نبرة الخطاب الاستعماريّ فيها، ليست أسوأ ما في شخصيّة نسيم الثريّ الأرستقراطيّ، فالروائيّ الإنجليزيّ لم يكتف عند هذا الباب، ولم تتوقّف النظرة الاستعلائيّة عند هذا الحدّ القبيح، فيتحدّث عن امرأة نسيمٍ؛ جوستين، الامرأة التي أقام عليها الروائيّ روايته، الامرأة الغامضة غير المفهومة، التي لا تفهم نفسها ولا يفهمها أحدٌ.

وجوستين هذه يهوديّةٌ من أصلٍ يونانيّ تعرّضت لاغتصابٍ وهي طفلةٌ من ابن عمّها، وتزوّجت أرناؤوطيًّا من أصلٍ ألبانيٍّ، وطلّقها بعد عدم تحمّل خياناتها المتعدّدة مع رجالٍ آخرين؛ فقد وصل بها الحال إلى أن انهالت بالقبل على وجه عشيقٍ لها أمام زوجها بعدم اكتراثٍ ولا مبالاة، وقرّر الروائيّ أنّ تصرّف الأرناؤوطيّ بطلاقه منها تصرّفٌ غير مسوّغ، وغيرةٌ زائدة، ولكنّ الإشكال الحقيقيّ في هذه المرأة يكمن ـ في محاولةٍ ملحّةٍ مستمرّةٍ على طول الرواية ـ في جعل جوستين ابنةً للإسكندريّة، ثمّ يجعل أصالتها هذه عبئًا عليها: "إنّ دور جوستين قد أُخذ منها، ليضع المجتمع على كاهليها عبء الخطيئة حتّى يُضاف إلى ما تعانيه من متاعب. إنّه لأمرٌ يثير الشفقة؛ فجوستين ابنةٌ حقيقيّةٌ للإسكندريّة" (داريل، 1992، جوستين، ص84).

وتتزوّج هذه الشخصيّة الغرائبيّة نسيمًا القبطيّ، وتخونه مع عددٍ لا يستطيع المقتفي أثرَها إحصاءه، ومع ذلك، فإنّ عيون نسيمٍ وأعوانه كانوا يمدّونه بتقارير عن تصرّفاتها وحركاتها، ومع ذلك لا يحرّك ساكنًا، ويصل به الأمر إلى أن يبني قصرًا صيفيًّا لامرأته فتأخذ صديقها معها، ويراقبهما زوجها من منظاره المطوّر (التلسكوب)، ولا يتحرّك فيه ساكنٌ، وهذه الشخصيّة الرئيسة الممثّلة للشرقيّ بعيدةٌ تمامًا عن صفات الرجل الشرقيّ، وعن سمته، وفي القسم الثالث والرابع من الرواية، يسوّغ الروائيّ تصرّفات جوستين وخيانتها لنسيمٍ في كونها تساعده من أجل تمرير السلاح إلى اليهود في فلسطين، وهي بعلاقاتها الكثيرة تعمل عملًا استخباراتيًّا من أجل الكشف عن أيّة معلومةٍ ذات تأثيرٍ قد تضرّ بمصالح نسيمٍ.

وكأنّ الكاتب أراد بحضور نسيمٍ في الرواية، رفع العتب من إمكانية إيجاد رجلٍ شرقي بمثل هذا الوضع، فلمّا استعصى عليه الأمر أتى بشرقيٍّ من عنده متحضّرٍ أكثر من اللازم على حدّ تعبيره، وأسقط أخيلته وأفكاره الغربيّة ونمط حياته الذي يألفه عليه، وهذا يكشف السبب في جعله غنيًّا وثريًّا ثراءً مُفحشًا؛ لأنّ الروائيّ عاش مرحلةً من "التقزّز" من هذه المدينة، فكأنّه أراد أن ينظر إليها من عَلٍ، وهذا لن يحدث في الحبكة إلّا باتصاله بأغنى رجلٍ فيها. أمّا عن نظرة التقزّز فهي جليّةٌ ممّا جرى عرضه عن الإسكندريين، وستزداد وضوحًا فيما بعد.

ولنسيمٍ أمٌّ قبطيّةٌ، كانت جميلةً مثقّفةً، وآية ثقافتها، من وجهة نظر الروائيّ، أنّها من الأوائل اللواتي هجرن الحجاب، وتزوّجت زيجةً مبكّرةً، وهذه الزيجة "وضعت حدًّا لكلّ تلك السباحات في عالم الآفاق الواسعة، حيث كان يمكن لقدراتها أن تمنحها موطئ قدمٍ..." (داريل، 1992، بلتازار، ص78)، مسكينةٌ هذه الأمّ، بله كلّ أمٍّ في مصر؛ لأنّهنّ كما يرى الروائيّ: "كان مزاج الحياة المصريّة ـ أيضًا ـ معاديًا لحرّيّة النساء" (داريل، 1992، بلتازار، ص78)، وكلمة "أيضًا" تكشف عن أنّ هذه الحال لا تختلف عن غيرها في البلدان الشرقيّة؛ فالتقزّز الواقع من الروائيّ تجاه معاملة مصر للنساء، هو نفسه من معاملتهنّ في البلدان الأخرى التي تسودها ظلمة الخمار، أو الحجاب، فبعدما عاث الجدريّ بجمالها اضطرّت إلى معاودة ارتدائه: "فأذاب تلك الملامح المحبّبة، وترك لها، فقط، عينيها الرائعتين، كعيني كاهنةٍ مصريّةٍ، وغدا الخمار الأسود البشع، ألذّ، طالما نظرت إليه كرمزٍ للرقّ والعبوديّة" (داريل، 1992، بلتازار، ص79)، هذه المرأة التي أحبّت في صباها ضابطًا إنجليزيًّا، وكانت متزوّجةً لرجلٍ مريضٍ على كرسيٍّ متحرّكٍ، ولم يكن يشكو من حبّها له، ولكنّ مشاعره تنتفض في هدوءٍ كلّما ذُكر اسمه "كلحنٍ موسيقيّ"، وبقي هذا الغرام بينهما متعالقًا، وتبقّى شأنٌ واحدٌ لهذه المرأة لم يُتطرّق إليه؛ وهو اقتناؤها أفعى كوبرا تطعمها لبنًا، وإذا تأخّرت في إطعامها انحرف مزاجها. ويعلّق داريل على هذه العادة: "إنّ المصريّين يعتبرون الحيّة ضيفًا يحمل اليُمن إلى المنزل الذي تُقبل عليه فلا يقتلونها حتّى لا يحلّ بهم سوء الطالع" (داريل، 1992، بلتازار، ص77)، وبعد بحثٍ في كتاب "إسكندريّتي" لخرّاط، لم يتوافّر أيّ أثرٍ لهذه العادة الغريبة التي استهجنها خرّاط نفسه (خرّاط، 1994، ص8).

واستضافة أفعى الكوبرا عادةٌ هنديّةٌ مشتهرةٌ، وربّما سبب هذا الخلط عند الروائيّ كونه مولودًا في الهند من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى اعتقاده بأنّ الشرق مدينةٌ واحدةٌ، الأمر الذي يعضد المذهب الذي يسير عليه هذا البحث، وسيزداد المُذهَب جلاءً بعد الحديث عن المدينة نفسها وعاداتها.

يُلحَظ أنّ صورة ليلى؛ أمّ نسيمٍ، صورةٌ خياليّةٌ استشراقيّةٌ تتميّز بانتمائها ببراعةٍ إلى المتخيّل الاستشراقيّ، ولا يتوقّف الأمر عند وسم هذه الأمّ بعددٍ من السمات، بل جَعْلِها عشيقةً لرجلٍ آخر، وجعل زوجها منزوع الحميّة، كابنه نسيمٍ، وفرض عليها أنّها تشعر بعداء المجتمع تجاهها، لقد سلب داريل صوت هذه المرأة المصريّة، وغدا يتكلّم عن حقوقها وعن حياتها

وآمالها، وعن تلك المناقشات الثقافيّة التي كانت تُضطرّ للأسف إلى أن تجريها خارج نطاق الشرق، ولم يدرِ داريل أنّه سلبها ما يُحاول إثباته لها؛ وهو حرّيّة التكلم.

وفي هذا الصدد، ترى المنظّرة الهنديّة غياتري سبيفاك، بعد تفحّص السرديّات الهنديّة التاريخيّة، أنّ المرأة المُستعمَرة يقع عليها نوعان من الهيمنة؛ الهيمنة الاستعماريّة، والهيمنة الذكوريّة، فتقبع بعمقٍ ازدواجيٍّ في الظلّ (Spivak, 2010, Last Chapter)، وداريل بهذا حاول تأكيد الجانب الثاني من الهيمنة؛ الذكوريّة، ونسي أنّه بتصرّفه هذا فرض عليها النوع الأوّل بصورةٍ فظّة.

وحتّى تكتمل الصورة الاستشراقيّة؛ للمرأة المنعزلة المتحجّبة التي تطعم كوبرا، وللرجل الثريّ فاحش الثراء المتحضّر أكثر من اللازم، فلا بدّ أن يتوافّر عنصرٌ أخيرٌ يتمثّل بالعربيّ القويّ المتخلّف الخاضع لسلطة من هو أعلى منه، وهذا هو ناروز؛ أخو نسيم، وابن ليلى، وهو كما يصفه الروائيّ: "كان الأخ الأصغر أقصر، لكنّه أمتن بنيانًا من نسيم، يرتدي قميصًا ريفيًّا فرنسيًّا أزرق اللون مفتوحًا عند الرقبة، وقد ثُني أكمامه كاشفًا عن ساعدين ويدين قويّتين للغاية، وقد غطّاهما الشعر الأسمر المجعّد، كان يتمنطق بحزام جرابٍ خرطوش، أو طلقاتٍ، قديمٍ إيطاليّ الصنع، يتدلّى على ردفيه. سرواله تركيٌّ منتفخٌ بخطوط أربطةٍ عتيقة الطراز كانت شفته العليا مشقوقةً من بدايتها حتّى الأنف..." (داريل، 1992، بتازار، ص70)، وبالطبع، ناروز أعلى من أن يرتدي اللباس المصريّ التقليديّ؛ لأنّه وُلد لأمٍّ متحضّرةٍ ولأخٍ متحضّرٍ، ولكنّ تحضّره شكليٌّ للأسف؛ فهو بليد الفهم، فبينما كان أخوه الأكبر نسيم يتحدّث عن السياسة أبدى ناروز اهتمامًا مزيّفًا: "أحسّ ناروز بهذه الاستخلاصات تقع على أذنه ثقيلة الفهم، مشحونةً بمعانٍ ليس في وُسعه أن يخمّن أكثر من نصفها. ورغم إدراكه أنّها تعنيه بقدر ما تعني أيَّ امرئٍ فإنّها بدت له وكأنّها تنتمي إلى عالمٍ ما نادر الوجود، يقطنه السفسطائيّون وعلماء الرياضيّات..." (داريل، 1992، بتازار، ص77)، فما هذا الغباء العجائبيّ الذي يصل بحامله إلى أن يساوي السياسة بالسفسطة والرياضيّات، وكأنّ الروائيّ في هذا الوصف يبرّر الاستعمار الذي أتى ونهب الشرقيّ المتخلّف لأنّه أدرى بعالمه منه، ولأنّ هذا الشرقيّ لا يفهم واقعه "رغم إدراكه أنّه يعنيه".

ولا تقف صورة ناروز عند هذا الحدّ؛ فهو عنيفٌ لا بأس عنده بإراقة الدماء؛ فبينما كان يستضيف ماونت أوليف؛ عشيق والدته عنده، يروي لنا الروائيّ: "هنالك مشاهد أخرى ربّما أقلّ قبولًا واستساغةً، لكنّها، مع ذلك، تمثّل "العادات" المصريّة. [...] وسمع ماونت أوليف وهو راقدٌ يقرأ "سيّدي لم تكن هذه كذبة" قيلت مرّتين في صوتٍ خفيضٍ واضح، فنهض وسار إلى النافذة حيث رأى ناروز يكرّر، في ذات الوقت، في صوتٍ خفيضٍ عنيدٍ كلماتٍ كان يضغطها بين أسنانه في صوتٍ كالفحيح "لقد كذبت ثانيةً"، كان يأتي فعلًا اقشعرّ منه بدنه لقسوته، رأى مضيفُه يتناول سكّينًا من حزامه، ويقطع بها قطعةً من شحمة أذن الصبيّ في بطءٍ وعلى مهلٍ، كما يقطع المرء عنقود عنبٍ من شجرته بسكّين الفواكه..." (داريل، 1992، ماونت، ص35)، والملاحظة هنا ليست على فعل ناروز بقدر ما هي على فعل ماونت أوليف "يقرأ"؛ فبينما الأوروبيّ المتحضّر يقرأ لا شغل للشرقيّ سوى إراقة الدماء، إنّ استحقارًا كهذا للشخصيّة المصريّة وإثبات هذا التصرّف غير الآدميّ عليها وإلصاقه بها بعدّه جزءًا من "العادات" لهو من أقبح ما يتجنّى به الأدب العالميّ، ومن أقبح ما يتجنّى به أديبٌ على بلدٍ استضافه.

ولا يتوقّف حضور الشخصيّات المصريّة عند هذا الحدّ؛ فهناك عددٌ من الشخصيّات الأخرى تحمل طابعًا سلبيًّا، وفيما يأتي بعضٌ منها:

– حميد الأعور؛ وهو شريك السارد ويستأجر معه غرفةً في شقّته، وهذه صورته الواضحة في السرد: "رغم أنّه كان متديّنًا، وكانت الحصيرة الصغيرة التي يصلّي عليها ملفوفةً وموضوعةً في متناول يده على شرفة المطبخ، كان، كما قال عنه بومبال "تركبه الجنّ"، كان يخيّل إليه أنّ هناك جنّيًّا في كلّ ركنٍ من أركان الشقّة، كم تعبت من سماع تمتمته "دستور- دستور"، وهو يلقي بفضلات الطعام في بالوعة المطبخ؛ فهنا يقيم جنّيٌّ مهيبٌ يجب التوسّل إلى غفرانه، كان الحمّام ـ أيضًا ـ مسكونًا بالجنّ، وكان في وسعي دائمًا أن أكتشف حميد عندما يستخدم دورة المياه الخارجيّة، إذ أنّه كلّما جلس على كرسيّ المرحاض انطلق من بين شفتيه في صوتٍ مبحوحٍ ابتهالٌ لا إراديٌّ "دستوركم سيدي"، وهذا الابتهال يجعل الجنّيّ مسالمًا، وإلّا سحبه إلى أرضيّة المجاري..." (داريل، 1992، جوستين، ص95)، وهذه الشخصيّة العجائبيّة المنزوعة من أيّة ثقافةٍ أو فكرٍ عميقٍ لا بدّ أن تنسحب على اسمٍ عربيٍّ شرقيّ، وأن تكون قد تأثّرت بما دُرس عن الشرق، وأن تجتمع فيها أكثر الصفات انحطاطًا وتخلّفًا، ولهذا تسويغان استعماريّان؛ الأوّل كونه عربيًّا شرقيًّا، والثاني كونه مسلمًا.

– المؤذّن الأعمى؛ ولا يصحّ أن يكون شخصيّةً ثانويّةً فلم يكن له أيّ حدثٍ سوى هذا: "وأنا راقدٌ إلى جوار امرأةٍ نائمةٍ في حجرةٍ رخيصةٍ قرب الجامع. في ذاك الفجر الربيعيّ المبكّر، بنداه الكثيف، المرسوم فوق الصمت، الذي يبتلع المدينة بأكملها قبل أن توقظها الطيور، التقطت أذناي صوت المؤذّن الأعمى العذب وهو يرتّل، صوتٌ معلّقٌ كالشعرة في الطبقات العليا لجوّ الإسكندريّة وقد رطّبها النخيل، يرتّل كلمات الآذان، وبعض آيات القرآن القصيرة، يتحدّث خلالها عن كمال الإله..." (داريل، 1992، جوستين، ص25)، وهذا الجمع الغريب بين الزنا واقتراب المسجد فيه سخريةٌ لا يمكن تمريرها ببراءةٍ وهدوء؛ فالروائيّ يقيم جمعًا ثقافيًّا بين كمال الإله عندنا نحن المسلمين والعلاقات المحرّمة التي يجد لها ألف مسوّغ تمجّه الحضارة البشريّة جمعاء.

– الخادم الصعيديّ الأحول، وهو لا يعدّ شخصيّةً ثانويّةً كالمؤذّن الأعمى، وهذا وصفه: "وأخيرًا ملتُ إلى مقهى خالٍ حيث تناولت فنجانًا من القهوة قدّمه إليّ خادمٌ صعيديّ، كان حول عينيه الغريب يبدو وكأنّه يضاعف كلّ شيءٍ يحملق فيه..."

(داريل، 1992، جوستين، ص211)، وفي هذا الاقتباس الصغير والسريع، لا يظهر الروائيّ في مظهر الواصف ويكتفي بذلك، لكنّه أخذ على عاتقه تمثيل هذا الحول بجعله يضاعف كلّ شيءٍ، وكأنّه أصبح هو الأحول لا الموصوف.

ومن هذه الشخصيّات، حميد "الأعور"، وناروز "ذو الشفة الفلحاء"، وليلى مريضة "الجدريّ" ووالد نسيم المقعد والمؤذّن الأعمى، منهم جميعًا صيغ حضور المصريّ أو الشرقيّ، كما يروق للروائيّ الجمع بين المصطلحين، مثبتًا لهذا الشرقيّ أنواعًا بديعةً وخلّاقةً من العاهات، موظّفًا إيّاهم بصورةٍ ساخرةٍ لا تحترم الشعب المصريّ.

ولا يتوقّف الحضور المصريّ بهذه الشخصيّات المفردة؛ فهناك حضور آخر جمعيٌّ يمثّله المصريّون على مستويين:

- **مستوى الشعب المصريّ:**

وظهر الشعب المصريّ بأعلى صورةٍ من الانحطاط والهمجيّة وقلّة الثقافة والتحضّر، يقول الروائيّ واصفًا صوتًا: "وصدر عنها، وهي تدير وجهها، صوتٌ كذلك الصوت الذي يأتيه العرب عندما يبصقون" (داريل، 1992، جوستين، ص36)، ويقول عن نظرة الأوروبيّين لهذا المجتمع: "ونعيش نحن الأوروبيّين في تنافرٍ مع تلك الحالة الصحّيّة الحيوانيّة المخيفة "السوداء" من حولنا، وطء البوّابين لنسائهم يهزّ المنزل كشجرة تمرٍ-نمورٌ سوداء لها أسنانٌ لامعة، وفي كلّ مكانٍ، البراقع، والصراخ، القهقهات المجنونة تحت أشجار الفلفل، الخبل، والمصابون بالجذام..." (داريل، 1992، جوستين، ص66)، ومساكين هؤلاء الأوروبيّون الذين احتضنهم المصريّ في بلده فعابوه، وفضحوه عالميًّا، ثمّ خافوا منه وعاشوا في تنافرٍ مزمنٍ معه، ولا تتوقّف إهانة المصريّين أو "السود" عند هذا الحدّ؛ فالروائيّ يعشق السخرية من كلّ ما هو مصريٍّ، فيشبّه السجائر ناصعة البياض بأفخاذ المصريّات (داريل، 1992، جوستين، ص70)، وهذا لا يؤخذ على أنّه بلاغة، بل على كون الروائيّ مستبيحًا حُرمة المصريّات، وقادرًا على الوصول إلى ما خفي من حسنهنّ، ما جعله بكلّ برودٍ يكشف ما استباحه منهنّ للعالم أجمع.

ويقول في موطنٍ آخر: "ورأت عيناي، في هذا الحرّ اللاهث الرطب، المثقل بالندى المتصاعد من النهر فيصيب المرء بالصداع والرائحة النتنة للفاكهة المتعفّنة والياسمين وأجساد "السود" التي تسيل عرقًا، رأت عيناي الرجل العاديّ الجالس في السيّارة الواقفة إلى جوارنا، لم يكن هناك ما يميّزه عن الألف الآخرين من رجال الأعمال القذرين المشوّهين بهذه المدينة الفظيعة..." (داريل، 1992، جوستين، ص87)، فإن كانت هذه المدينة بهذا الوصف، فإنّ تساؤلًا ملحاحًا يطرح نفسه، عن السبب الذي حدا بمؤلّفها جَعْلَها موطنًا لروايته؛ وستجري مناقشة هذه الإجابة في حينها.

ويرى الروائيّ أنّ المرأة محتقرةٌ في الإسكندريّة؛ فقد "كان غريبًا أن يسمع المرء جملة "فتاةٌ طيّبة" من شفتي واحدٍ من الإسكندريّة..." (داريل، 1992، جوستين، ص118)، ولا يقف الأمر عند إنكار السكندريّ لامرأته، بل يكمل الحديث عن عدم انسجام السكندريّ المسلم مع السكندريّ المسيحيّ: "فالإسكندريّة التي تبدو من الخارج مسالمةً، لم تكن في الحقيقة مكانًا مأمونًا للمسيحيّين"، ويسرد بعدها مؤكّدًا قصّة طويلةً مفادها أنّ نائب القنصل السويديّ تعطّلت سيّارته فخرج منها ليجري محادثاتٍ هاتفيّةً، وترك زوجته بمفردها، وعندما عاد وجدها جسدًا بلا رأس، فاستدعى الشرطة وكان من بين الذي حُقّق معهم بدوٌ يسكنون في مخيّمٍ قريبٍ، ويكمل بعدها الروائيّ: "وبينما كانوا غارقين [البدو] في إنكار أيّ معرفةٍ بالحادث، تدحرجت الرأس المفقودة من فوطة إحدى النساء، كانوا يحاولون اقتلاع أسنانها الذهبيّة [...] لم تكن مثل هذه الحادثة من الندرة بالقدر الذي يجعل المرء يقدم على زيارة الأحياء القريبة من المدينة بعد أن يحلّ الظلام" (داريل، 1992، جوستين، ص169)، فأيّة وحشيّةٍ هذه عند المصريّين، وأيّة بهيميّةٍ هذه لصفاتهم التي وُسموا بها، ولا حقّ لهم في الاعتراض عليها.

وصورة المصريّ لا تقف عند هذا الحدّ، ولكنّ ما جرى عرضه جزءٌ دالٌّ ومهمٌّ عن صورته البهيميّة التي تجعل من يراها لا يرغب في هذا الشعب، ولا في تلك المدينة، ويراها الأجنبيّ مكانًا مرعبًا تقطع فيه الرؤوس وتوطأ به النساء، ويعاملن فيه باحتقار، فهي لا شيء إلّا أنّه "لها نهدان وهلالٌ كما تصوّرها لغة الشرق" (داريل، 1992، جوستين، ص206)، ولا يعرف الرجل المصريّ من الأمثال إلّا ما كان تافهًا ومنحطًّا، ومثال ذلك: "الدنيا زي الخيارة-النهاردة في إيدك، وبكرة في..." (داريل، 1992، جوستين، ص129)، أمّا خدم نسيمٍ الذين خدموا رفاقه الأجانب فيصفهم: "نيامٌ في الشرفة في الخارج ككلاب الحراسة" (داريل، 1992، جوستين، ص237)، ويتحدّث عن واحدٍ منهم يُدعى رالي: "ما زال يأكل في صخبٍ كحيوانٍ يكاد يموت جوعًا" (داريل، 1992، جوستين، ص244)، فهذه هي الصورة المشوّهة التي تقدّمها الرواية لهؤلاء المصريّين، وكان الحكم العامّ على أنّ الشخصيّات المصريّة لا تشكّل جزءًا ذا خطرٍ صائبًا؛ فهذه الاقتباسات على كثرتها لا تساوي شيئًا أمام ألف صفحةٍ أخرى تمجّد الأوروبيّ وحقوقه وخططه.

وعند معاينة صورة "المصريّ" في عين صاحب الرواية، يُنتبه إلى أنّها تمثّل واقع الشرق في عيون الغرب بصورةٍ جليّةٍ وواضحةٍ، ولا غرابة في ذلك؛ فالعين التي شاهدت "الإسكندريين" واحتقرتهم، هي العين نفسها التي تسحب احتقارها هذا على "الشرق" كاملًا ثمّ تبثّ هذا الاحتقار في إعلامها ومسلسلاتها ومقالاتها، مشكّلةً بذلك صورةً همجيّةً للشرقيّين في عقليّة مواطنيهم وحكوماتهم، ما يفرش المهاد واسعًا أمام إلصاق "الإرهاب" ومنظّماته المختلفة بهذا الشرق، وكذلك يبرّر استعماره واستيطانه.

والمستوى الثاني للصورة الجمعيّة للمصريّين يتمثّل في:

- **الحكومة المصريّة:**

وهي صورةٌ تظهر فيها الحكومة غبيّةً غباءً لا يُرجى منه شفاء؛ فهم يوظّفون ضابطًا إنجليزيًّا، يُدعى "سكوبي"، ويصف الروائيّ العلاقة بين الحكومة وسكوبي، بعد أن جعلته الحكومة في فرقة مكافحة الرذيلة، قائلًا: "كانت الحكومة المصريّة بكرمها النموذجيّ الخياليّ والذي تغدقه تبذيرًا شرقيًّا على أيّ أجنبيٍّ يُبدي قليلًا من الودّ والصداقة، قد قدّمت له

سبيلًا للعيش في الإسكندريّة، ويقال إنّ الرذيلة قد بلغت بعد تعيينه في فرقة مكافحة الرذيلة حدًّا هائلًا، حتّى وجد أنّه من الضروريّ ترقيته ونقله، غير أنّه كان يؤكّد على الدوام أنّ نقله للعمل بفرع البوليس الخاصّ بدائرة المباحث كان ترقيةً يستحقّها، وأنا من ناحيتي لم تكن لديّ الشجاعة لأغيظه في هذا الموضوع، لم يكن عمله شاقًّا" (داريل، 1992، جوستين، ص138)، أمّا مكان عمل هذا الرجل المُعاد ترقيته: "في حجرةٍ آيلةٍ للسقوط في الجزء العلويّ من المدينة، تحوطه البراغيث التي تقفز من خشب مكتبه المتعفّن القديم الطراز" (داريل، 1992، جوستين، ص138)، وهذه السخرية تتكشّف في ظلالها محاولة الروائيّ إثبات عدم قدرة الحكومة المصريّة الاستقلاليّة في حكمها؛ فهي لا بدّ، في نظره، أن تحاول يائسةً الاستعانة بغربيٍّ في حكمها، حتّى لو كان سكّيرًا عربيدًا، وهذه الفكرة السامّة تتكشّف في واقع الحكومات العربيّة التي تجد نفسها دائمًا تحت وطأة الحكم الغربيّ، الحكم الذي لا يدعها تنفكّ عنه؛ لأنّ بقاء هذا الحكم الغربيّ مبرّرٌ بوسم الحكومات ذات طابعٍ بهيميٍّ، لا تستطيع أن تستوي على ساقها وحدها.

وبعد هذا الحديث عن حضور الشخصيّة المصريّة، فلا بدّ من الحديث عن السبب الثاني الذي لأجله حُكم على الرواية بعدم توفيقها لنسبتها إلى الإسكندريّة، ويحتاج إلى مساءلةٍ نسقيّةٍ حول الصورة المتضادّة التي يقدّمها الخطاب الروائيّ فيه، وهذا النسق هو:

- **تضادّ صورة الإسكندريّة، وقتامة المشهد الأخلاقيّ:**

تظهر صورة الإسكندريّة متضادّةً في الرواية، وأحاسيس الروائيّ تجاه هذه المدينة تنقسم إلى قسمين: سلبيٍّ يحسّ منه المتلقّي بـ "تقزّز" الروائيّ من الرواية، وإيجابيٍّ يجعله يحسّ بهيام الروائيّ العميق تجاه الإسكندريّة، والرابط العجيب بين هذين الشعورين رابطٌ سلبيٌّ، بالضرورة؛ ذلك أنّ ظهور الإسكندريّة بوصفها بلد الفتنة والجمال والحبّ، يتطابق تمامًا مع النموذج الاستشراقيّ للشرق، أو ما يريد المستشرقون أن يروه في الشرق.

وفي "رمسنة" الشرق، يقول إدوارد سعيد: "زار صحفيٌّ مدينة بيروت في أثناء الحرب الأهليّة الرهيبة في عامي 1975-1976، وعندما شاهد الخراب الذي حلّ في وسط المدينة كتب يُعرب عن أسفه قائلًا إنّ المنطقة كان مظهرها يوحي في يومٍ من الأيّام بأنّها تنتمي إلى الشرق الذي وصفه كلٌّ من شاتوبريان ونيرفال" (سعيد، 2006، ص42)، ويعلّق بعدها: "فلقد كان الشرق شبه اختراعٍ أوروبي، وكان منذ الزمن الغابر مكانًا للرومانس؛ أي قصص الحبّ والمغامرات، والكائنات الغريبة" (سعيد، 2006، ص42)، ويؤكّد هذا قول المستشرق الرحّالة فاسيولينسي عن تخيّله للقاهرة قبل أن يزورها: "أراضيها من ذهب، ونيلها معجزة، ونساؤها مثل حور العين، ومنازلها قصور، وهواؤها عليل..." (فاسيولينسي، 2018، ص33).

وسرعان ما يصطدم واقع الشرق بمخيّلة المستشرقين، فيغدو الإحباط حليفهم، ويحكمون على الشرق بالتخلّف لأنّه لا يتطابق مع "متخيّلهم" أو "دراساتهم النصّيّة" التي جرى الحديث عنها، وفي هذا الصدد، يتحدّث المستشرق فاسيولينسي عن فلوبير الذي احتقر مصر في رحلته إليها وجار عليها: "ما إن وصل فلوبير إلى القاهرة، حتّى شعر بالرغبة في العودة إلى نورماندي، كان يرغب في التخلّي عن عيش الرحلة ليبدأ في رواية كلّ هذا [...] الفوارق بين شرق المخيّلة والرغبة والشرق الحقيقيّ، هائلة، والإحباط هو واجهتها" (فاسيولينسي، 2018، ص45).

وعودةً إلى الرواية، فإنّه يمكن تلخيص صيف الإسكندريّة، أو أيّة صورةٍ أخرى تمتّ للإسكندريّة بصلةٍ، بوجهتين متضادّين: "جاء هذا الصيف يتثنّى، كأنّما هو قادمٌ من خطّ عرضٍ طال نسيانه، كان أوّل ما حُلم به في عدن، وأعيد اكتشافه ثانيةً، بمعجزةٍ بين أفكار الجنس البشريّ الهاجعة، لقد رسا علينا رسوّ سفينةٍ ثلجيّة البياض شهيرةٍ من سفن العقل، لتسقط مرساتها أمام المدينة، وأشرعتها البيضاء مفرودةٌ مثلُ أجنحة طائرٍ من طيور البحر. آه! إنّني أتصيّد المجاز..." (داريل، 1992، كليا، ص279)، وفي صورةٍ أخرى للصيف، يحدّثنا الروائيّ: "ما الذي تبعثه في النفس كلمة الإسكندريّة؟ في لمحةٍ خاطفةٍ أرى بعين خيالي ألف شارعٍ كتم الغبار أنفاسها. إنّها اليوم ملكٌ للذباب والشحّاذين، وهؤلاء الذين يحظون بوجودٍ يتوسّط هذين الفريقين" (داريل، 1992، جوستين، ص11)، ويقول: "في هذا الحرّ اللاهث الرطب، المثقل بالندى المتصاعد من النهر فيصيب المرء بالصداع والرائحة النتنة للفاكهة المتعفّنة والياسمين وأجساد "السود" التي تسيل عرقًا..." (داريل، 1992، جوستين، ص87).

كما أنّ الإسكندريّة في هذه الرواية لا تظهر فيها إلّا العاهرات والفسق والخيانة الزوجيّة، مع عدم اعتراض الزوج؛ لأنّه كما يرى الروائيّ: "إنّ كلّ غيورٍ على زوجته فاسق" (داريل، 1992، جوستين، ص111)، أمّا العاهرات فلا يقتصر العمر على من جازت سنّ البلوغ، ففي إحدى الحجرات المخبّأة يكشف الروائيّ للمتلقّي عن دار دعارةٍ للمومسات الصغيرات، وفي العتمة وقفت "دستة" من الفتيات بشعورهنّ المنكوشة، وقد لبسن قمصان نومٍ مضحكةً على نمط القمصان التي جاء ذكرها في التوراة، وطلين شفاههنّ وارتدين عقودًا من الخرز المزركش، وخواتم رخيصة، لم يكنّ قد تجاوز سنّ العاشرة كثيرًا..." (داريل، 1992، جوستين، ص46)، وهذه المدينة فيها المراقص وأحياء البغايا التي نفى وجودَها إدوارد خرّاط، مجرّدةٌ من كلّ ما تمثّله القيم الشرقيّة؛ فمن العاديّ أن يخبرنا الروائيّ عن أحد أبطال روايته بهذه الصورة: "فكثيرًا ما دخلت حجرته في شارع "لبسيس" [...] لأجده يضاجع أحد البحّارة. لم يكن يبرّر تصرّفه في مثل تلك الحالة، ولا يشير إلى رفيق فراشه. كان يستدير في بعض الأحيان، بينما يرتدي ملابسه، ثمّ يحشر الغطاء في حنانٍ حول جسد زميله النائم..." (داريل، 1992، جوستين، ص100)، وهذه التصرّفات، أو قَبولها، أبعد ما تكون عن الشخص السكندريّ، ومع ذلك أثبتها الروائيّ على أنّها أمرٌ لا بدّ منه وحتميّ، مستخدمًا لفظة "كثيرًا"، وعدم حاجة صاحب هذا التصرّف إلى تسويغ، ومع كلّ

هذا الزنا والبغي والراقصات، يقول الروائيّ: "إنّ الشرق لا يرحّب بفوضى الجسد الحلوة..." (داريل، 1992، جوستين، ص12).

أمّا السبب الأخير الذي يذهب إلى عدم جعل الروائيّ متوفّقًا لنسبة الإسكندريّة إلى رباعيّته، فهو أشدّ تعقيدًا من سابقيه، ولا بدّ من حفرٍ في أرشيفه النسقيّ بمقدّماتٍ نظريّةٍ ممهّدةٍ له، وهو:

- **الرغبة في الهجنة الثقافيّة:**

إنّ شدّة شبقيّة لورانس تجاه عملٍ يكون عالميًّا، جعله يحاول ـ بكلّ استماتةٍ ـ إقامة روايةٍ عجائبيّةٍ، تجعل من الشرق أرضيّة أحداثه، بما هو مألوفٌ عنه عند الغربيّين من حيث كونه بلد الأسطورة والتخلّف وتربية الأفاعي وغير ذلك من الصور النمطيّة المستهلكة، ومن حيث كونه واقعًا عاش به الروائيّ؛ فهو قد أقام في الإسكندريّة مدّةً من الزمن تصل إلى أربع سنواتٍ، أمّا الأحداث نفسها والشخوص والعادات والأعراف المجتمعيّة فأرادها غربيّةً صِرفًا، ويذكّر هذا العمل بنظريّة الهُجنة الثقافيّة التي بنى أساسها الفيلسوف الهنديّ هومي بابا.

وهذه النظريّة تفترض أنّه لا توجد ثقافةٌ نقيّةٌ أو صرفة، ويقول في هذا الجانب إدوارد سعيد: "إنّ جميع الثّقافات، جزئيًّا، بسبب تجربة الإمبراطوريّة، متشابكةٌ إحداها في الأخريات؛ ليست بينها ثقافةٌ منفردةٌ ونقيّةٌ محضٌ، بل كلّها مهجّنةٌ مولّدةٌ متخالطةٌ، متمايزةٌ إلى درجةٍ فائقةٍ، وغير واعيةٍ" (سعيد، 2014، ص70)، ويتمّم هومي بابا هذا المفهوم، فيرى أنّ هناك ثقافة "ما بين" تقع على تقاطعٍ بين ثقافة المُستعمِر وثقافة المُستعمَر، وتشكّل مقاومة المُستعمَر هذا الفضاء البينيّ، متّخذًا مستوياتٍ متعدّدةً؛ لغويّةً، أو سياسيّةً، أو اقتصاديّةً، أو أيّة صورةٍ أخرى (أشكروفت، وتيفين، وجيريفيث، 2010، ص200).

وعُورضت هذه النظريّة؛ كونها تحاول "تمييع" العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، وكأنّها تريد تقريب المسافة بينهما، ويقول الفيلسوف الإيرانيّ حميد دبّاشي عن بابا: "لا أستطيع تحمّل ما بعد حداثيّته البرجوازيّة التي لا طائل منها" (دبّاشي، 2016، ص19)، وهي تشوّه العمل الذي لأجله نهضت دراسة ما بعد الاستعمار على يد فرانز فانون الذي يرى أنّ العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر قوّتان متعارضتان يغذّيهما الظرف الاستعماريّ، وتتجابهان تحت شعار العنف، (فانون، 2015، ص39)، وخطر هذه العلاقة يكمن في أنّ المستعمِر يعرف المستعمَر بحقّ؛ "فهو الذي صنع المستعمَر وما يزال يصنعه..." (فانون، 2015، ص40).

أمّا لورانس داريل فبتمييعه الثقافيّ خرج بعملٍ مشوّهٍ على مستوى "النقد الثقافيّ"، لا يلائم فيه روح الأرض التي نُسب عمله إليها، وبعملٍ بديعٍ على مستوى "النقد الأدبيّ"، شهد له بذلك المصريّون، ومنهم إدوارد خرّاط (خرّاط، 1994، ص12)، والأكاديميّة المصريّة منى مؤنس (مؤنس، د. ت، ص68)، وآخرون كثيرون ممّن لم يستطيعوا إنكار لطف الرواية في أدبها وأسلوبها السرديّ الرائق.

والبحث، بكشفه عن الأنساق المضمرة في متن الخطاب الروائيّ، واتّكاله على مفهوماتٍ عدّةٍ من النظريّة الثقافيّة، يقدّم دليلًا تجريبيًّا ودالًّا على أهميّة النظريّة الثقافيّة في قراءة الخطاب المعاصر، الأمر الذي حدا بنقّادٍ مثل تيري إيغلتون، يدعون إلى موت النظريّة الأدبيّة لأنّ لها "تطرّفًا" نقديًّا في الانزياح عن واقع النصوص الأدبيّة (إيغلتون، 1995، ص329)، ويتساءل بسخرية: "ما هو الغرض من النّظريّة الأدبيّة؟ لماذا نزعج أنفسنا بها أصلًا؟ أليس في هذه الدّنيا قضايا أعظم شأنًا من السّنن، والدّالّات والذّوات القارئة؟" (إيغلتون، 1995، ص325)، وانعكس هذا الجدل في كتاب الغذّامي، ورأى أنّ النقد الأدبيّ عليه أن يموت؛ فخلف الجماليّات الأدبيّة تكمن قبحيّاتٌ ثقافيّةٌ على النقد الثقافيّ نفخ روحها (الغذّامي، 2005، ص8).

ولا يعني في حالٍ، أنّ البحث يتّفق مع أطروحة إيغلتون أو الغذّاميّ، ولكنّه، بالتأكيد، يتّفق مع المهمّة النقديّة التي يُلقيها سعيد على كاهل الناقد وهي "الوصول إلى أيّ معنًى دقيقٍ لما تنطوي عليه تلك القيم الإنسانيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة الّتي تنجم عن قراءة أيّ نصٍّ وإنتاجه ونقله" (سعيد، 2000، ص31)، وهذه النظرة المتوازنة تتحوّل إلى مسؤوليّةٍ عظمى مُلقاةٍ على عاتق الناقد: "إنّ الوقوف بين الثّقافة والمنظومة يعني الوقوف قريبًا من واقعٍ مادّيٍّ يستوجب الإدلاء بالأحكام الاجتماعيّة والأخلاقيّة والسّياسيّة عنه، ويستوجب، إن تعذّر ذلك، تعريته وفضح أسراره" (سعيد، 2000، ص31).

4. الخاتمة

وممّا جرى عرضه، يخلص البحث إلى عددٍ دالٍّ من النتائج، أهمّها:

- خطاب المستشرقين لا يُدرس على أساس معرفة المستشرق بالشرق فحسب، بل على أساسٍ سُلطويٍّ يرى أنّ المستشرق قادرٌ على إعادة تشكيل الشرق وفقا لرغباته وأهوائه، حتّى لو لم يتّصل ثقافيًّا بواقعه.
- تعدّ إحالة الماضي المعلوم إلى الحاضر المجهول أساس خطابات "ما بعد الاستشراق"؛ فهو لا يرى من الرجل الأسود إلّا عبوديّته، ولا يرى من الشرق إلّا تخلّفه.
- لا يُعنى المستشرق بربط الشرق بواقعه الحقيقيّ، أمّا فلاسفة "ما بعد الاستشراق" فهم لا يُعنَون بالمعرفة عن الشرق أساسًا غير ما قد عرفوه في كتابات المستشرقين قبلهم؟
- يرى المستشرقون وفلاسفة "ما بعد الاستشراق" الشرق كتلةً واحدةً، أو مدينةً واحدةً، وبذلك، يكون كلّ ما قيل عن الإسكندريين والإسكندريّة منسحبًا على الشرقيّين والشرق.

- لا يمكن أخذ ظاهر الخطاب الاستشراقيّ ببراءةٍ، حتّى لو تبدّت فيه مشاعر عجائبيّةٌ و"رمسنة"؛ فهذه مشاعر لا يعوّل عليها، وتعود إلى سطوة الغرب لآثار الشرق وكتبه وافتراض هذه الصورة عنه.
- يعترف المستشرقون أنفسهم باختلاف صورة الشرق النمطيّة عن واقعه، مثل ما ورد عند فلوبير وفاسيوليني، وهذا الاختلاف يسوّغ لهم، من وجهة نظرهم، وصف الشرق بالانحطاط من جهةٍ، ولكنّ المستشرقين من جهةٍ أخرى، يأبون إلّا أن يكوّنوا الشرق كما يريدون، وإن اختلفت صورة الشرقيّين، في خطاباتهم، وهذا هو المعنى الحقيقيّ للسلطة.
- محاولة تهجين الثقافة بين المستعمِر والمستعمَر، كما في رباعيّة داريل، تؤدّي إلى خروج ثقافةٍ شوهاء؛ فحتّى لو جرى الأخذ بأطروحة سعيد حيث لا توجد ثقافةٌ نقيّةٌ، فإنّ هذا ليس مسوّغا لإقامة ثقافةٍ غربيّةٍ على أرضٍ عربيّةٍ والافتراض بخروج نصٍّ سليمٍ ثقافيًّا.
- تعدّ رواية داريل نموذجًا دالًّا على العقليّة التي كوّنها "الاستشراق" عن الشرق، وبذلك، تتكشّف قيمة الرواية الثقافيّة، من حيث كونها تبوح بسريرة المستشرقين، والحديث عنها، ثقافيًّا، هو حديثٌ، بالضرورة، عن "الاستشراق"، والحديث عن صاحبها، ثقافيًّا، هو بالضرورة حديثٌ عن "المستشرقين".

5. المصادر والمراجع

5.1 المراجع العربيّة والمترجمة

أشكروفت، بيل، وتيفين، هيلين، وجريفيث، جاريث، (2010)، دراسات ما بعد الكولونياليّة المفاهيم الرّئيسيّة، ترجمة: أحمد الرّوبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، وتقديم: كرمة سامي، الطبعة الأولى، المركز القوميّ للتّرجمة.

إيغيلتون، تيري، (1995)، نظريّة الأدب، ترجمة: ثائر ديب، من دون طبعة، سوريّا، منشورات وزارة الثّقافة.

خرّاط، إدوارد، (1994)، إسكندريّتي، الطبعة الأولى، الإسكندريّة-مصر، دار مطالع المستقبل.

داريل، لورانس، (1992)، رباعيّة الإسكندريّة (جوستين، بلتازار، ماونت أوليف، كليا)، ترجمة: د. فخري لبيب، الطبعة الأولى، دار سعاد الصباح.

دبّاشي، حميد، (2016)، هل يستطيع غير الأوروبيّ التفكير، ترجمة: عماد الأحمد، الطبعة الأولى، ميلانو-إيطاليا، دار المتوسّط.

سارتر، جان بول، (1966)، الاستعمار الجديد، ترجمة: عايدة وسهيل إدريس، الطبعة الثانية، بيروت-لبنان، دار الآداب.

سعيد، إدوارد، (2006)، الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشّرق (ط 1995 المزيدة)، ترجمة: د. محمّد عناني، الطبعة الأولى، رؤية للنّشر والتّوزيع.

سعيد، إدوارد، (2014)، الثّقافة والإمبرياليّة، ترجمة: كمال أبو ديب، الطبعة الرابعة، بيروت-لبنان، دار الآداب.

سعيد، إدوارد، (2000)، العالم والنّصّ والنّاقد، ترجمة: عبد الكريم محفوض، من دون طبعة، اتّحاد الكتّاب العرب.

عليمات، يوسف، (2021)، ثقافة النّسق تجلّيات الأرشيف في الشّعر العربيّ القديم، الطبعة الأولى، عمّان-الأردنّ، الأهليّة للنّشر والتّوزيع.

الغّذامي، عبد الله، (2005)، النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، الطبعة الثالثة، المركز الثّقافيّ العربيّ.

فارّو، جان، (1999)، الآخر بما هو اختراعٌ تاريخيٌّ، بحثٌ من كتاب: صورة الآخر العربيّ ناظرًا ومنظورًا إليه، تحرير: الطاهر لبيب، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، مركز دراسات الوحدة العربيّة.

فاسيولينسي، إكتورآباد، (2018)، الشرق يبدأ في القاهرة، ترجمة: محمّد الفولي، الطبعة الأولى، الجيزة-مصر، دار صفصافة للنشر والتوزيع.

فانون، فرانز، (2015)، معذّبو الأرض، ترجمة: د. سامي الدروبي ود. جمال الأتاسي، الطبعة الثاني، القاهرة-مصر، مدارات للأبحاث والنشر.

كاظم، نادر، (2004)، تمثيلات الآخر: صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط، الطبعة الأولى، لبنان، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر.

الكيلاني، منذر، (1999)، الاستشراق والاستغراب: اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي، بحثٌ من كتاب: صورة الآخر العربيّ ناظرًا ومنظورًا إليه، تحرير: الطاهر لبيب، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، مركز دراسات الوحدة العربيّة.

لبيب، فخري، (2015)، حكاية رباعيّة الإسكندريّة، عالم الكتاب، ع92,93، 106-112.

مؤنس، منى، (د. ت)، مصر في عيون الغرب وأدبه، من دون طبعة، مصر، دار المعارف.

مفتاح، محمّد، (د. ت)، التّشابه والاختلاف نحو منهاجيّةٍ شموليّةٍ، من دون طبعة، المركز الثّقافيّ العربيّ.

يحيى، حسب الله، (2008)، لورانس داريل في رباعيّة الإسكندريّة، مجلّة الفيصل الأدبيّة، مج15، ع1,2، 36-41.

5.2 رومنة المراجع العربيّة والمترجمة

Ashcroft, Bill, Tiffin, Helen, and Griffith, Gareth, (2010), Postcolonial Studies, Main Concepts, translated by: Ahmed El-Rouby, Ayman Helmy, Atef Othman, and Presented by: Karma Sami, First Edition, National Center for Translation.

Eagleton, Terry, (1995), Theory of Literature, translated by: Thaer Deeb, without edition, Syria, Publications of the Ministry of Culture.

Kharrat, Edward, (1994), Alexandria, first edition, Alexandria-Egypt, Future Views House.

Darrell, Lawrence, (1992), The Alexandrian Quartet (Justin, Balthazar, Mount Olive, Clea), translated by: Dr. Fakhri Labib, first edition, Dar Suad Al-Sabah.
Dabashi, Hamid, (2016), Can a non-European think? Translated by: Imad Al-Ahmad, first edition, Milano-Italy, Dar Al-Mutawasat.
Sartre, Jean-Paul, (1966), The New Colonialism, translated by: Aida and Suhail Idris, second edition, Beirut-Lebanon, Dar Al-Adab.
Said, Edward, (2006), Orientalism, Western Concepts of the East (1995th Edition), translated by: Dr. Muhammad Anani, first edition, vision for publication and distribution.
Said, Edward, (2014), Culture and Imperialism, Translated by: Kamal Abu Deeb, Fourth Edition, Beirut-Lebanon, Dar Al-Adab.
Said, Edward, (2000), The World, the Text, and the Critic, translated by: Abdel Karim Mahfoud, without edition, Arab Writers Union.
Olaymat, Youssef, (2021), The Culture of Style, the Archive's Manifestations in Ancient Arabic Poetry, first edition, Amman-Jordan, Al-Ahlia for Publishing and Distribution.
Al-Ghadami, Abdullah, (2005), Cultural Criticism: A Reading in Arab Cultural Patterns, Third Edition, The Arab Cultural Center.
Farrow, Jean, (1999), The Other as a Historical Invention, research from the book: The Image of the Arab Other Looking and Seeing It, Edited by: Taher Labib, First Edition, Beirut-Lebanon, Center for Arab Unity Studies.
Fasciolence, Ectorabad, (2018), The East Begins in Cairo, Translated by: Muhammad Al-Fouli, First Edition, Giza-Egypt, Dar Safsafa for Publishing and Distribution.
Fanon, Franz, (2015), The Wretched of the Earth, translated by: Dr. Sami Al-Droubi and Dr. Jamal Al-Atassi, second edition, Cairo-Egypt, orbits for research and publishing.
Kazem, Nader, (2004), Representations of the Other: The Image of Blacks in the Middle Arab Imagination, first edition, Lebanon, The Arab Institute for Studies and Publishing.
Al-Kilani, Munther, (1999), Orientalism and Occidentalism: The Invention of the Other in Anthropological Discourse, research from the book: The Image of the Arab Other Looking and Being Seen, Edited by: Taher Labib, first edition, Beirut-Lebanon, Center for Arab Unity Studies.
Labib, Fakhry, (2015), The Story of the Alexandrian Quartet, The World of the Book, pp. 92, 93, 106-112.
Mu'nis, Mona, (D.T), Egypt in the eyes and literature of the West, without edition, Egypt, Dar Al-Ma'arif.
Moftah, Muhammad, (D.T), similarities and differences towards a comprehensive methodology, without an edition, the Arab Cultural Center.

5.3 المراجع الأجنبيّة

Spivak, G: Can the Subaltern Speak? (2010) , Edited by: Rosalind C. Morris, Columbia University Press.
Yahya, According to God, (2008), Lawrence Durrell in the Alexandria Quartet, Al-Faisal Literary Magazine, Vol. 15, p. 1, 2, 36-41.

The Orient as one city: A Reading in the Systematic Model of the East in the Orientalists' Imagination: The Alexandria Quartet as a Model

Mohammad Basel Qadri
Department of Arabic Language, An-Najah National University- Palestine
Corresponding author: Mohammad.bn.qadri@gmail.com

Received :12/04/2023. Revised:10/07/2023. Accepted:02/10/2023. Published:31/12/2023.

DIO: 10.35517/AAUP-2025.V11.2.8

Abstract

The research dealt with a fictional literary model as part of the orientalists' discourse and simplified a number of theoretical frameworks that led to linking the novel (Alexandria Quartet) by the English writer Lawrence Darrell with the orientalist discourse. These frameworks were theoretical introductions in which the research stood on the concept of pattern, and the city being a pattern, and studied the Orientalism within a number of concepts; such as representation, identity, the other, the self and domination, and the geography of the East culturally, as a single city according to the vision of the colonizer.

The research used indicative models from the orientalists' discourse and their travels in the east which showed the degree of compatibility with fictional texts in terms of cultural orientation.The research followed the concepts of cultural theory in its methodology; it dealt with the cultural pattern and studies of the criticism of Orientalism, or post-colonial, and derived from this theory what helped to reveal the hidden system of the Alexandrian personality and the city of Alexandria in Darrell's Quartet.

The research concluded that the East is one block, or a city and all that has been said about Alexandria applies to the East as a whole. It also concluded that Orientalists got collided with the reality of the East because of the cultural gap between what they read about the East textually and what they lived realistically. This gap led to issuing unfair judgments about the East. Finally, the research found that the image of Alexandria in the fictional literary work coincided with the image of the East in the orientalists' discourses, which is an image characterized by transcendence and supremacy.

Keywords: Orientalism, Lawrence Durrell, post-colonialism, the urban pattern**.**