الأدب والموقف من الآخر

(حي بن يقظان لابن طفيل وروبنسن كروزو لدانييل ديفو نموذجاً)

الدكتور لؤي خليل*

الملخص

تحاول الدراسة استثمار الدلالات الحافة بمفهوم (صورة الآخر) للمقارنة بين أعمال أدبية تنتمي إلى ثقافتين مختلفتين، من أجل تشكيل وعي بموقف هاتين الثقافتين من مفهوم المغايرة والاختلاف؛ ففي الأدب تتجلى روح الأمة وإيمانها وخيالها وأفكارها، لأنه الاختبار الحقيقي **(للنظرية)**؛ فالدعوة إلى (قبول الآخر) شيءٌ تدعيه كل الأمم، ولكن أدبها هو الذي يصدق ذلك أو يكذبه .

واختارت الدراسة ميداناً للعمل قصتي (حي بن يقظان) لابن طفيل و(روبنسن كروزو) لدانييل ديفو؛ فإذا كان ديفو قد استلهم البنية الحكائية لقصة (حي بن يقظان)، وكذلك استلهم أسئلتها المعرفية، فإن الصور الرؤيوية (الصورة_الرؤيا) التي تجد تجليها في الإجابة عن الأسئلة المثارة كانت مختلفةً عن مثيلاتها في قصة (حي بن يقظان) اختلافاً دالاً على نحو لافت للنظر ؛ لتعلقها بروح الأمة أو روح الثقافة التي ينتمي إليها الكاتب .

* قسم اللغة العربية- كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة دمشق

مهما كانت الغايات وراء تبني مفهوم قبول الآخر، ومهما كانت طرائق تفسيره، فإن ثمة قناعة عامة وراء الدراسات المتعلّقة به مؤداها أن صورة الآخر والموقف منه لدى الفرد و لدى الجماعة، يعدان مقياسين مهمين ومعيارين رئيسين، في فهم الذات والأنا الجماعية، إلى الحد الذي يدفع إلى الاعتقاد بأن الموقف من الآخر هو الذي يشكل الذات نفسها ؛ ولذا جاز لدى كثيرٍ السؤال : " هل الهوية شيء آخر غير ردة الفعل ضد (الآخر) ونزوع حالم لتأكيد (الأنا) بصورة أقوى وأرحب " [1] ! وكأن "الهوية تتمثل في الوعي الضدي بالآخر " [2]، أو هي حال من التلازم يقتضي بموجبها كلٌ منهما الآخر، بحيث يكون " الشرط الرئيسي[3] الذي لابد منه لكي يوجد (آخر) ...هو وجود (أنا)"[4].

وما يستحق التوقف أمامه حقاً هو حدود المعرفة بالذات الفردية المنتجة التي تتيحها (صورة الآخر) في ثقافة ما؛ إذ لا يبدو من المنطقي الادعاء بأن (صورة الآخر) هي نتاج فردي فحسب؛ ولذلك ليس من المقبول أن نعدها مرآة للذات المنتجة؛ فمن طبيعة تشكّل (صورة الآخر) أنها صورة تراكمية تاريخية[5]؛ مما يعني أنها صورة

1 - مسألة الهوية، العروبة والإسلام..والغرب : محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص17.

2 - الغرب المتخيل، محمد نور الدين أفايا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2000م، ص 12.

3 - مال النحاة مؤخراً إلى عدم تخطئة النسبة إلى رئيس بـ(رئيسي)، وذلك بالقياس إلى شواهد تؤيد مثل هذا الاستخدام ؛ كقول العجاج: "أطرباً وأنت قنّسريّ والدهر بالإنسان دوّاريّ"، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، 1985،ص26. ووجه الاستشهاد قوله: (دواري) بدلاً من (دوار).

4 - الآخر بما هو اختراع تاريخي: جان فارو، ص 45، نقلاً عن كتاب : صورة الآخر (العربي ناظِراً ومنظوراً إليه)، تحرير: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.

5 - عن علاقة (صورة الآخر) بالتاريخ وبالأنماط الأصلية العابرة له ينظر: الآخر أو الجانب الملعون، أسماء العريف بياتريكس، ص 90-91. ضمن كتاب : صورة الآخر.

جماعية بحق، تتسرب دائما عبر خطين متوازيين ومتقابلين _ومتعارضين أحياناً_ في آنٍ؛ تتسرب عبر الوعي واللاوعي، عبر الثقافة الرسمية والثقافة الشعبية، عبر النسق المهيمن والنسق المهمّش، عبر الخطاب والفعل . ولذلك تغدو نمطاً حيناً وإيقونة حيناً ورمزاً حيناً وعلامةً حيناً آخر . وبهذا المعنى تصبح قوّةً ضاغطة ذات تأثير كبير في الوعي و في الخيال. وعلى هذا الأساس ليست صورة الآخر تشكيلاً بصرياً، بل هي تشكيل فكري ثقافي، له أكثر من تجلٍ، منها ما هو بصري، ومنها ما هو لغوي، ومنها ما هو اجتماعي ذو بعدٍ إثني عرقي ...إلخ . وهذا ما يجعل الدلالات الحافّة بهذه الصورة على درجةٍ من التعدد والغنى .

وأمام مثل هذا الحضور القوي لا يغدو من اليسير على الفرد أن يتجاوز حدود الجماعة، ويخرج على السائد والبدهي في إطار الثقافة التي ينتمي إليها ؛ فلكي يفعل ذلك عليه أن يتحلى بالوعي من جهة، وأن يقبل العزلة والإقصاء من جهة أخرى . وهذا يدل على حجم النفوذ الذي تتصف به تلك الصورة، (صورة الآخر)، في النسق الثقافي المهيمن، ذلك النفوذ الذي اكتسبته بفعل التاريخ وبفعل تعدد الأنساق التي شاركت في تشكُّلها .

وليست (صورة الآخر) كلها سواء، فالصورة التي تظهر في المدونة العلمية للدراسات والنقاشات ذات الطابع الفكري تبدو مختلفة عن تلك التي نجدها في المدوّنة الأدبية للنتاج الأدبي التخييلي؛ ففي الأولى تكون الصورة _على الغالب_ مقصودة لذاتها، وخاضعة لسلطة العقل والمنطق، على حين تبدو (صورة الآخر) في النتاج الأدبي غير مقصودة لذاتها _ في الغالب _ وغير خاضعة لرقابة عقلية أو منطقية مباشرة . لذلك تتصف صورة الآخر في المدونة الأدبية بمصداقية أكبر من تلك الموجودة في المدونة العلمية، أو يمكن القول إنها تعكس الموقف الحقيقي للجماعات من الآخر؛ لأن المدونة الأدبية ليست معنية _ في الغالب الأعم _ بتجميل أفكارها ومعتقداتها بقدر عنايتها بالجمالي والفني، بخلاف المدونات العلمية (الاجتماعية

والفلسفية والفكرية ...) التي قد تنزع نحو ذلك المنزع التجميلي متكئة على كثير من آليات التأويل كلما سنحت لها الفرصة، من أجل تعزيز الصورة الإيجابية للثقافة التي تنتمي إليها، أمام الثقافات الأخرى، وأمام نفسها أيضاً .

مفهوم الآخر

مع الإيمان بإمكانية توظيف الدلالة التي تنتجها صورة الآخر لدى ثقافة ما، من أجل تشكيل تصوّر ثري بالتفاصيل عن تلك الثقافة، فإنه يحسُن الانتباه إلى الالتباس الحاصل حول مفهوم (الآخر) نفسه، فهو ليس من المفاهيم المستقرّة نسبياً، على الرغم من كثرة دوران الأقلام من حوله ؛ وذلك بسبب مرونة الحدود التي تضبط مساحته، تبعاً لاختلاف معناه في المرجعية الثقافية للمهتمين به ؛ فقد يميل المفهوم نحو (الآخر المختلف) الذي لا يخرج عن إطار النسق الثقافي للجماعة التي تعده آخر، وقد يُراد به (الآخر المخالف) الذي يخرج عن إطار النسق الثقافي لتلك الجماعة . وقد يتجاوز المفهوم حدود المعنيين السابقين . ولا يكاد يقف الأمر عند هذا الحد، فمفهوم الجماعة نفسه، لا يخلو من غموض، لأنه متغير بالقياس إلى الزمان والمكان ووجهة النظر .

تبدو المادة اللغوية للمفهوم في معاجم اللغة بريئةً من التحيّز، فهو لغةً " أحد الشيئين ...وبمعنى (غير)، كقولك رجلٌ آخر وثوب آخر"[6] . والتعريف على إيجازه يقدم مستويين من المعنى ؛ فالأول يرى (الآخر) مثيلاً أو شبيهاً أو صنواً، بقوله (أحد الشيئين)، وأما المعنى الثاني يرى (الآخر) من باب الاختلاف: (بمعنى غير). ومن جهة أخرى يبدو من التعريف أن (الآخر) قد يكون عاقلاً وقد لا يكون، قد يكون إنساناً وقد يكون شيئاً . وهذا أمر قلّما استُثمِر على نحو دال في الدراسات المتعلقة بصورة الآخر[7]. ولا يكاد الأمر يختلف في اللغة الإنجليزية عنه في العربية، فالمعاني نفسها

6 - لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت،د.ت، مادة (أخر)، 12/4.

7 - ستظهر قيمة هذا التفصيل في الدراسة التطبيقية.

نجدها في معجم أكسفورد للمتعلمين [8]، كما يعرفه دايفيد ماسي في معجمه للنظريات النقدية على أنه " أحد قطبي العلاقة بين الذات وموضوع خارجي [قد يكون شخصاً وقد يكون شيئاً]، وقد تم تحديده على أنه مغاير للذات، أو مختلف عنها "[9] .

والذي يعنينا من هذا التوسع الذي نجده في معنى المفهوم أنه يعكس البعد الحقيقي لعلاقة الإنسان بما حوله ؛ إذ من الممكن النظر إلى علاقات الإنسان ضمن أربعة مستويات، علاقة الإنسان بذاته، وعلاقته بمعبوده، وعلاقته بالناس، وعلاقته بالطبيعة والكون. فإذا استثنينا المستويين الأولين على اعتبار أنهما خارج دائرة (الآخر) يصبح مفهوم الآخر ممتداً ليشمل الناس (أفراداً وجماعات) والأشياء. مما يعني أن علاقة الإنسان بالأشياء من حوله لا تنفصل إطلاقاً عن علاقته بالناس بقدر ما هي امتداد لها .

الآخر والسرد

وعلى أساس القبول بالمعنى المتعدد لمفهوم (الآخر) تحاول هذه الدراسة استثمار الدلالات الحافة التي تثيرها (صورة الآخر) للمقارنة بين أعمال أدبية تنتمي إلى ثقافتين مختلفتين، من أجل تشكيل وعي حقيقي بموقف هاتين الثقافتين من مفهوم المغايرة والاختلاف .

وقد تم تناول العملين اللذين اخترناهما ميداناً للدراسة في كثير من الأبحاث، من جهة التأثر والتأثير، ولاسيما في دراسات الأدب المقارن، ومع ذلك فإن طبيعة العملين لا تزال خصبة لمزيد من الدراسات الثقافية التي لا تكتفي بإقرار تأثر، أو إثبات تأثير . كما أن طبيعة العملين تبدو مناسبة بشكل كبير لدراسة تسعى إلى البحث في صورة

8- Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English, A S Hornby, Oxford University Press , 1995 , p : 819.
9-The Penguin Dictionary of Critical Theotry, David Macey, Penguin Books, 2000 , p : 285.

الآخر. والعملان هما (حي بن يقظان) لابن طفيل[10]، و(روبنسن كروزو) لدانييل ديفو[11] .

وعلى الرغم من أن مسألة تأثر ديفو بقصة حي بن يقظان قد أصبحت من مسلمات الدراسات المقارنة [12]، يمكننا أن نلاحظ مساحةً من الأصالة في قصة (روبنسن كروزو) استعصت على التأثر، لتعلقها بروح الأمة أو روح الثقافة التي ينتمي إليها الكاتب، ولعل ذلك يعود إلى أن الأدب عادةً ما تتجلى فيه روح الأمة وإيمانها وخيالها وأفكارها، لأنه الاختبار الحقيقي (**للنظري**ة)؛ فالدعوة إلى (التسامح مع الآخر وقبوله) شيءٌ تدعيه كل الأمم، ولكن أدبها هو الذي يصدق ذلك أو يكذبه . فإذا كان ديفو قد استلهم البنية الحكائية والتصويرية لحي بن يقظان، وكذلك استلهم الأسئلة المعرفية ذاتها، فإن الصور الرؤيوية (الصورة_الرؤيا) التي تجد تجليها في مواقف الشخوص من الأشياء ومن الموضوعات ومن الأسئلة المثارة كانت مختلفةً عن

10 - ظهر هذا العمل في النصف الثاني من القرن السادس الهجري، النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي، وملخّصه أن طفلاً يصل إلى إحدى جزر الهند النائية بعد أن ألقته أمه في البحر خوفاً من بطش أخيها به _ وفي رواية أنه نشأ من طينة الجزيرة _ فتربيه غزالة في الجزيرة حتى يكبر، وفي أثناء نموه يتطور معرفياً ويتوصل إلى قناعة بوجود إله للكون، فيتجه إلى عبادته على الشكل الذي رآه مناسباً، ثم يلتقي بشيخ قادم من جزيرة مجاورة تدين بدين سماوي، فيتفق ما توصل إليه حي بعقله مع مبادئ ذلك الدين.

11 - ظهر هذا العمل إلى النور عام 1719م.

12 - ينظر في ذلك :تراث الإسلام، شاخت و بوزورث، سلسلة عالم المعرفة (عدد12)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1988.ومدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، حاتم، عماد، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1979م.والأدب المقارن، محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت. والأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه، مصطفى الشكعة، دار العلم للملايين، بيروت، 2008. والأصول الروائية في رسالة حي بن يقظان، صفوت عبد الله الخطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007. والميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، عاطف العراقي، دار المعارف، القاهرة، 1992م.

مثيلاتها في قصة حي بن يقظان اختلافاً دالاً على نحو لافت للنظر .

أولى المقارنات الدالة بين العملين تظهر في تعامل، كل من الشخصيتين الرئيستين، مع الوسط المحيط، (الآخر_الأشياء)، فكلاهما وحيد على جزيرة نائية لا بشر فيها، وعليه أن يتعامل مع هذا الظرف بطريقة ما .

من الممكن أن نلاحظ في النص الأول أن حي بن يقظان راح ينظر إلى الكون وإلى الطبيعة على أنها جزء منه وهو جزء منها، وكل منهما يكمل الآخر، فقد انتهى إلى "أن الفلك، بجملته وما يحتوي عليه، كشيءٍ واحد متصل بعضه ببعض، وأن جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولاً ؛ كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها هي كلها في ضمنه، وغير خارجة عنه، وأن كله أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان، وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات" [13]. وفي هذا التصوّر يضع حي نفسه في إطار كلي كبير جداً، يتساوى فيه مع كل شيء في الطبيعة، حياً كان أو جماداً . وهذا موقف معرفي متميز لا يعدُّ الإنسانَ مركزاً للعالم، بل هو تفصيل صغير ضمن تفصيلات كثيرة تُكمِل تشكيل الصورة العامة للكون . كما أن هذه الرؤية المفتوحة على تفاصيل الكون تدل على أن علاقة الإنسان بالطبيعة لا تسير في اتجاه واحد (من الطبيعة إلى الإنسان)، بل هي ذات اتجاهين (من الطبيعة إلى الإنسان ومن الإنسان إلى الطبيعة).

وفي موضع آخر تتطور علاقة حي بتفاصيل الكون وتأخذ بعداً آخر ؛ إذ راح ينظر إلى الأجسام السماوية فرأى" أن الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي أفعالها ويتشبه

13 - حي بن يقظان، ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق : أحمد أمين، سلسلة الكتاب للجميع، دار المدى، دمشق، 2001م، ص 94.

بها جهدَه "[14]. فالمسألة، والحال كذلك،لم تعد تكاملاً كونياً فحسب ؛ وإنما هناك نوع من الاشتراك الوظيفي بين العناصر المشكلة لهذا الكون، بحيث يصحّ أن يحاكي بعضها بعضاً .

وهناك _في مقابل هذا التصور_ صورة مغايرة نلاحظها في النص الآخر ؛ ولاسيما في علاقة روبنسن كروزو بالوسط المحيط به، إذ يقول عن جزيرته النائية التي رمته الأمواج إليها: " إن كل هذا ملكٌ لي، وإنني مَلِكٌ على كل هذه البلاد بشكل غير قابل للإلغاء، وإنني أتمتع بحق الملكية، وإذا استطعت نقل ملكية هذا المكان فيمكن أن أحصل عليه بالوراثة بشكل كامل، كأي مالك مزرعة في إنكلترا "[15]. فروبنسن لم ير في جزيرته إلا البعد النفعي الذي يراعي مصلحةً واحدةً فحسب؛ هي مصلحته الذاتية . ومفهوم الملكية الشخصية واضح في عبارة كروزو؛ فالأشياء المحيطة به هي موضوعات للتملك، موضوعات للهيمنة، موضوعات لتأكيد مركزية الذات . وإن مما يثير العجب بحق قوله: (إذا استطعت نقل ملكية هذا المكان فيمكن أن أحصل عليه بالوراثة بشكل كامل كأي مالك مزرعة في إنكلترا) ؛ فحس الملكية الطاغي دفعه إلى التفكير في وراثة المكان، كأي مالك من ملّاك المزارع في إنجلترا . فالمرجعية الثقافية التي تحكم تفكير كروزو لا تخرج عن المرجعية الاستعمارية التي تحكم دانييل ديفو الذي عاش إبان النفوذ الاستعماري المتعاظم لإنجلترا [16]؛ ذلك أن "

14- المصدر نفسه، 106.

15 - روبنسن كروزو، دانييل ديفو، ترجمة : أسامة إسبر، الكتاب الشهري، وزارة الثقافة، دمشق، 2007م، ص159-160. وفي النص الإنكليزي : " أنا سيد الجزيرة كلها، وإن شئت قد أدعو نفسي ملكاً أو إمبراطوراً على كل هذا البلد الذي أملكه، ليس لي منافسون، ولا أحد ينازعني على السلطة أو القيادة ". Daniel Defoe , Robinson Crusoe , Penguin Books , 1981 , p:139

16 - اشتركت إنجلترا في هذه المرحلة (القرن الثامن عشر) في عدد من الحروب الاستعمارية؛ لتوسيع نفوذها وأراضيها،حتى وصلت إلى أمريكا، وأقامت فيها عدداً من المستعمرات. ينظر: مدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، ص207.

العين الإنجليزية [ولاسيما في ذلك الحين] ترى كل شيء عداها، ولكنها لا تنجح في إدراك أنها هي نفسها تنظر إلى شيء بالفعل، وتصبح حدودها مشتركة مع حدود رؤيتها "[17].

ونمضي في استكمال الصورة المتعلقة بتفاصيل الطبيعة المحيطة، ولاسيما (الآخر - الكائنات) لنلاحظَ أن حي بن يقظان قد " ألزم نفسه ألا يرى ذا حاجةٍ أو عاهةٍ أو مضرةٍ أو ذا عائقٍ من الحيوان والنبات، وهو يقدر على إزالته عنه إلا ويزيلها، فمتى وقع بصره على نباتٍ قد حجبه عن الشمس حاجب، أو تعلق به نبات آخر يؤذيه، أو عطش عطشاً يكاد يفسده، أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يزال...ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه ضبع أو نشب به ناشب أو تعلّق به شوك أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه أو مسه ظمأ أو جوع تكفّل بإزالة ذلك كله جهدَه وأطعمه وأسقاه . ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف انهار عليه أزال ذلك كله عنه، ومازال يمعن في هذا النوع من ضروب التشبّه حتى بلغ فيه الغاية"[18].

يعبّر النص السابق عن نفسه بوضوح تام، فاللامركزية واللاقطبية هما اللتان تقودان فهم حي وسلوكه على الجزيرة ؛ فطبيعة العلاقة بينه وبين الكائنات الحية (النباتات والحيوانات) لم تفرضها عليه دوافع نفعية تتستر من ورائها الذات _ التي تريد أن تحافظ على النبات من أجل استثماره فيما بعد، أو ترعى الحيوان لتضمن بقاء جنسه ليلبي الاحتياجات الغذائية _ ولا طُلبت منه بمحرّض خارجي، ولا أُمليت عليه بنصٍّ أو بتقليد موروث، بل هي نتاج تفكير حر في طبيعة الكون، قاده إلى الإيمان بمبدأ التكامل الكوني، فبدا كأن هناك وظيفةً منوطةً بالكائنات الحية التي على الأرض

17 - الثقافة والعولمة والنظام العالمي،أنطوني كنج، ترجمة: شهرت عالم و هالة فؤاد ومحمد يحيى، مراجعة: محمد يحيى، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001م، ص46.

18 - حي بن يقظان، 111.

(الإنسان والحيوان والنبات) ملاكُها التكامل الوظيفي؛ من أجل ضمان البقاء ضمن الشرط الطبيعي، ومن أجل استمرار الحياة وعمار الأرض . وليست هذه الوظيفة محصورةً بالكائنات الحية فحسب؛ وإنما هي استمرار لوظائف مشابهة تقوم بها عناصر أخرى في هذا الكون، كالأجرام السماوية التي سلك حيٌّ مسلكه هذا نتيجةً لتشبهه بها، وذلك في إشارةٍ نصّيةٍ واضحة :" ثم أخذ في العمل الثاني وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها والتقبُّل لصفاتها وتتبّع أوصافها، فانحصرت عنده في ثلاثة أضرب ... أما الضرب الأول فكان أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة...من الحيوان والنبات وهو يقدر على إزالتها إلا وأزالها "[19]...إلخ.

وتبدو الصورة في النص المقابل على درجة كبيرة من الاختلاف ؛ فروبنسن كروزو يقول في حوار مع نفسه، كَمَن يفكّر بصوت عالٍ : " إذا اصطدت لحماً أكثر مما أستطيع أكله فسيأكله الكلب أو الهوام، وإذا حصدت قمحاً أكثر مما أستطيع أكله فسيتلف. إن الأشياء الجيدة كلها في هذا الكون ليست جيدة إلا بقدر ما هي مفيدة لحاجتنا. وعلى الرغم مما نقدمه (نحن) إلى الآخرين فإننا لا نجد المتعة إلا فيما نستعمله (نحن) ليس أكثر "[20]. من الواضح أن النص يعبّر عن نمط من التفكير مغاير كلّياً لنمط تفكير حي بن يقظان، فمركزية الذات عند كروزو تبدو واضحةً في التعبير عن نفسها، فلا تبرز قيمة الأشياء ولا تظهر أهميتها إلا بحجم الخدمة التي تؤديها إليه، وكأن هويتها ووجودها يتحدّدان ويتقرّران بمقدار منفعتها . وفي هذا التصوّر يبدو الإنسان مركزاً للكون ومحوراً تتحدد من خلاله حقائق الأشياء ومفاهيمها، وليس ذلك بغريب على فكر الهيمنة الاستعماري الذي ساد إنجلترا في تلك الحقبة .

19 - المصدر السابق، ص 110-111.

20 - Robinson Crusoe , p 140.

على أنه من الصواب القول أيضاً إن الفكر العسكري _ الاستعماري (الكولونيالي) قد حفر عميقاً داخل الذات الجماعية الإنجليزية، وإلا ما كان ليأخذ هذا الشكل من التمثيل الأدبي لدى أديب ثائر على أعراف الكنيسة مثل دانييل ديفو[21]، مما يؤكد من جديد أن صورة الآخر وآلية التعامل معه إنما هي نتاج تراكمي جماعي، يمكن أن تتحوّل إلى نسقٍ ثقافيٍ مهيمن، وليست نتاجاً فردياً فحسب . ولذلك يمكن النظر إلى صورة الآخر لدى الثقافات المختلفة على أنها ليست تمثيلاً للآخر على الحقيقة، بقدر ما تعكس زاوية رؤية المجتمع المنتج لها، كما أنها يمكن أن تكون حالة من حالات إرضاء الذات، من خلال تقديم الآخر بصورة تسوّغ سلوك الذات وموقفها من الآخر .

ولا يكاد يختلف الأمر في شيء عند الكلام على (الآخر- الإنسان)، فهناك تمثيلان واضحان في قصة حي بن يقظان للموقف من الآخر (المختلِف والمخالِف)، فعندما التقى حي بأبسال بعد أربعين عاماً من العزلة الاضطرارية والانقطاع عن البشر فوجئ حي بشخص بشري مثله، ومع ذلك لم يقف منه موقفاً عدائياً، بل سعى جاهداً إلى طمأنته، بعد أن آنس منه نفوراً حسبه من علامات الخوف، وراح " يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات، ويجر يده على رأسه، ويمسح أعطافه ويتملّق إليه، ويُظهر البِشر والفرح به، حتى سكن جأش إبسال "[22]. وبعد أن زالت المفاجأة عنهما وعلَّم أبسالُ حيًّا لغةَ الكلام عرض حيٌّ على أبسال ما توصل إليه من حقائق من خلال تفكيره في الكون، " فلما سمع أبسال منه وصف تلك الحقائق...لم

21 - كان والد دانييل ديفو قد أدخله مدرسة دينية أمضى فيها سنوات عدة، لكنه سرعان ما رفض أن يكون رجل دين، فتحوّل إلى التجارة. ولعل هذا هو السبب الذي جعل بعضهم يصفه بأنه منشق عن الكنيسة. ينظر : English Literature , Anthony Burgess, London, 1981, p 154-155. ومدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، ص 209-212.

22 - حي بن يقظان، ص 124.

يشك أبسال في [أن]جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عزّ وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنّته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حيٌّ بن يقظان، فانفتح بصر قلبه، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول...وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير، وتحقق عنده أنه من أولياء الله "[23].

يمثّل التقاء حي بأبسال وجهاً من وجوه التقاء المعقول مع المنقول، النص مع العقل، وهي مسألة شغلت عدداً كبيراً من المفكرين، وكانت مدار كثير من النقاش داخل دائرة الفكر الإسلامي عبر التاريخ[24]، ولذلك يعد التقاؤهما عند ابن طفيل حالة مهمة من حالات قبول الآخر، ولاسيما إذا عرفنا أن عدداً من المفكرين قالوا بتعذّر الجمع بينهما وعدّوهما قطبين متعارضَين ؛ فابن طفيل لا يبدو متحيّزاً لأيّ منهما ؛ (المعقول والمنقول)، مما يعني أنه لا ينظر إلى الآخر المختلِف بمنظار الثنائيات القطبية الحدّية، بل بمنظار التكامل الكوني الذي بدا واضحاً فيما مضى من أمثلة دلّت على الاشتراك الوظيفي والوجودي في الكون بين الإنسان وما يحيط به .

وأظهرُ من هذا الذي ذكرناه نجده في موقف حي وأبسال مجتمعَين من أهل الجزيرة، فبعد أن عرض أبسال أحوال الناس في جزيرته ومخالفتهم مسلك حي في الزهد والانصراف عن التعلق بالدنيا، أشفق حي عليهم لما ظنه من فساد حياتهم وابتعادهم عن جوهر الدين ومراد الشريعة،" وطمع أن تكون نجاتهم على يديه "[25]، فأشار على أبسال أن يذهبا معاً ليصلحا ما فسد من طباعهم، فوافق منه قبولاً، والتزما الشاطئ حتى قذف الله إليهما بسفينة ضلت طريقها فأخذتهما إلى الجزيرة التي يريدان،

23 - المصدر نفسه، ص 125.

24 - يمكن أن نشير في هذا المجال إلى جهد ابن رشد في كتابه (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال).

25 - حي بن يقظان، ص 127.

وهناك التقى حي بأصحاب أبسال وجماعته، "وأعلمه أبسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز "[26]. فشرع حي بن يقظان يدعوهم إلى شيء قريب من حياة العزلة التي عاشها، وتركِ التنعم بالحياة، والانصراف إلى مطلق العبادة والتفكر في ملكوت الله، من غير أن يكون للدنيا حظ بالمطلق في نفوسهم، ولكن كلامه لم يقع عندهم موقعاً حسناً، لنقص الفطرة وفساد الطبع :

" فلما فهم أحوال الناس ... علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه فلكل عمل رجال، وكل ميسر لما خلق له...فاعتذر عما تكلم به معهم، وتبرأ إليهم منه، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم... والاقتداء بالسلف الصالح والتركِ لمحدثات الأمور، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا، وحذرهم عنه غاية التحذير . وعلم هو وصاحبه أبسال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق، وأنها إن رفعت عنه إلى بقاع الاستبصار اختل ما هي عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء ...وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين"[27].

فلم يكن عند حي وصاحبه شك في أن طرق الحقيقة متعددة بتعدد الطبع والفطرة، وكل طريقة لها حظها من القرب أو البعد من الحق، فلم يرفضا ما كانت

26 - المصدر نفسه، ص 127.

27 - المصدر نفسه، ص 129.

عليه الجماعة وإن خالفاها في الرأي والطريقة ؛ بل لقد اعتقدا أنها طريق حق وأنهـا تؤدي إلى النجاة، وإن خالفت ما هما عليه . وما صنيعهما هذا إلا تمثيل واضح لمبـدأ قبول الآخر المخالف .

أما الرؤية في نص روبنسن كروزو فمختلفة ؛ فعندما رأى روبنسن مجموعـة من الرجال تصل الجزيرة ومعها رجل أسود تريد قتله قام روبنسن بإنقاذه من أيديهم، وبسبب من هذا الذي فعله مع الرجل الأسود يصوّر دانييل ديفو موقف الرجـل علـى الشكل الآتي : " ركع، قبّل الأرض ثم أخذ قدمي فوضعها فوق رأسه ليؤكد لـي أنـه سيكون عبداً لي إلى الأبد"[28]. فليس عند ديفو مقابل لإنقاذ الحياة سوى أن يكون المنقَذ عبداً للمنقِذ، وكأنه بذلك وجه من وجوه آلية التفكير الاستعماري التي تسوّغ اسـتعمار الشعوب واستعبادها بحجّة أنه ثمن لإنقاذها من الجهل والتخلف . ثم يستمر ديفو فـي تأكيد تلك العلاقة (الاستعبادية) بين روبنسن والرجل الأسود فيقول :" علّمته أن اسـمه يجب أن يكون (جمعة: fraidy) نسبة إلى اليوم الذي أنقذت حياته فيه...وعلمته أيضاً أن يقول لي: (سيدي)، وجعلته يعرف أن اسمي يجب أن يكون (الـسيّد)، وعلمتـه أن يقول (نعم) و (لا) وأن يعرف معناهما "[29].

لا يكاد يغيب عن المتأمل لهذا النص أن روبنسن كروزو يُعامِل فرايدي معاملـةً نفعية مطلقة، فهو لم يعلمه من الكلام سوى (نعم) و (لا)، لحاجته إليهما في التعامـل معه، وليس لحاجة فرايدي إليهما، فروبنسن يريد من فرايدي أن يقـول (نعـم) حـين يأمره بأمر، وأن يجيبه بـ (لا) حين يسأله عن أمر لم يفعله . فمناط التعليم الذي قـام به روبنسن يعود إلى احتياجات روبنسن نفسه، وليس إلى احتياجات فرايدي الذاتيـة . ولعل في الاسم الذي أطلقه روبنسن على الرجل خير تأكيد على ذلك، فهو لم يحـاول

28 - Robinson Krusoe , p : 207.

29 - المصدر نفسه، ص 209.

أن يسأله عن اسمه، ذلك أن هذا الشأن لا يعنيه، بل أطلق عليه اسماً يذكره دائماً بمنّة روبنسن عليه حين أنقذه.

وتستمر الصورة في الوضوح حين نلاحظ الاسم الذي أراد روبنسن أن يخاطبه فرايدي به : (سيدي)، وعاد وأكد ذلك حين ألح عليه أنّ اسمه "يجب أن يكون (السيد)". والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن حين الفراغ من قراءة هذا النص : ما الذي منع روبنسن من أن يقول للرجل اسمه الحقيقي ؟ وما الدافع وراء رغبته في أن يكون اسمه هو (السيد) ؟ لعل سبب ذلك يعود إلى أن استعمال الاسم الحقيقي يلغي المسافات بين الرجلين، وهذا أمر لا يريده روبنسن، على حين أن مناداته باسم (السيد) ترسخ المسافة بينهما، وتعمق الفوارق الطبقية والاجتماعية والثقافية، بل والإنسانية بينهما، وترضي غرور روبنسن وتشعره بالسلطة في هذه الجزيرة النائية التي لم يكن له سلطة على أحد عليها، وكأن الذات الإنجليزية في تلك المرحلة لا تجد تحققها إلا بالسلطة .

مقولة البحث وخاتمته:

فرقٌ كبير بين معاملة روبنسن كروزو لفرايدي ومعاملة حي بن يقظان لأبسال، فرق كبير بين استعباد الآخر (المختلف أو المخالف) وبين احترامه ومحاولة فهمه وقبوله كما هو . الفرق بين حي وروبنسن ليس فرقاً بين نصّين فحسب ؛ بل هو فرق بين ثقافتين و بين حضارتين ؛ بين ثقافة عربية إسلامية لا تنظر إلى الإنسان على أنه مركز الكون بل على أنه جزء متمّم من أجزاء الكون والطبيعة، وذلك لتعلق مفهوم المركزية عندها بالإله لا بالإنسان، وبين ثقافة غربية ترى الإنسان معزولاً عن الطبيعة والكون، وتجعله _في الآن نفسه_ مركزاً لهما، بل الأصح من ذلك أن نقول : إنها تجعل الإنسان الغربي وحده مركزاً للكون، وكل شيء من حوله مُسخّر لخدمته، وذلك يشمل أخاه في الإنسانية المختلف عنه في الثقافة والهوية .

وأمام مثل هذا النمط من النصوص لا يبدو مجدياً القول إن حضارةً ما أو ثقافــةً ما في لحظةٍ تاريخية مُحدَّدة تقوم على قبول الآخر إذا كانت نصوصُها تتفجر بالمعاني والدلالات التي تعارض ذلك ؛ لأن النص الأدبي يكاد يكون،في هذه الحال، الميــزانَ الذي يمكن أن نقيس به صدق تلك المقولات من زيفها .

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر العربية :

1- أفاية، محمد نور الدين : الغرب المتخيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 2000م .

2- الجابري، محمد عابد : مسألة الهوية، العروبة والإسلام..والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت .

3- ديفو، دانييل : روبنسن كروزو، ترجمة : أسامة إسبر، الكتاب الشهري، وزارة الثقافة، دمشق، 2007م .

4- شاخت وبوزورث : تراث الإسلام، سلسلة عالم المعرفة (عدد12)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1988.

5- ابن طفيل، وآخران : حي بن يقظان، تحقيق : أحمد أمين، سلسلة الكتاب للجميع، دار المدى، دمشق، 2001م .

6- عماد، حاتم : مدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، 1979م .

7- غلنر، أرنست : ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة : معين الإمام، سلسلة الكتاب للجميع، دار المدى، دمشق، 2001 م .

8- كنج، أنطوني : الثقافة والعولمة والنظام العالمي، ترجمة : شهرت العالم، هالة فؤاد، محمد يحيى، مراجعة محمد يحيى، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 2001م .

9- مجموعة : صورة الآخر (العربي ناظِراً ومنظوراً إليه)، تحرير : الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999 .

10- ابن منظور : لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت .

ثانياً : المصادر الأجنبية :

1- Defoe , Daniel , Robinson Crusoe , Penguin Books , 1981 .

2- Burgess , Anthony , English Literature , London , 1981.

3- Hornby , A. S , Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English, Oxford University Press , 1995 .

4- Macey , David , The Penguin Dictionary of Critical Theotry , Penguin Books, 2000. .

تاريخ ورود البحث إلى مجلة جامعة دمشق 2011/9/6