مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها

الموقع الإلكتروني: https://uqu.edu.sa/jll

الخطاب الرحلي وسيرورة المعرفة «قراءة أنثروبولوجية في كتاب النخيل والقرميد، ليوسف المحيميد

Journey Discourse and the Process of Knowledge an Anthropological Reading of the Book of Alnakheel Wa Alqirmeed, by Youssef Al-Muhaimeed

د.طنف بن صقر العتيبي *

أستاذ مشارك بقسم الأدب والنقد، جامعة المجمعة، المملكة العربية السعودية

Dr. Tanf Bin Saqr Al-Otaibi*

Associate Professor, Department of Literature and Criticism, Majmaah University, Saudi Arabia.

تاريخ التقديم: 08/05/2023 تاريخ ارسال التعديلات: 12/6/2023 تاريخ القبول:15/07/2023

Received:08/05/2023 Revised:12/6/2023 Accepted: 15/07/2023

الملخص:

هذا البحث يناقش قضية مهمة في أدب الرحلات، ويقف على جانب مهم من شجرة المجتمع، ويكشف عن مضامين الخطاب الرحلي من زاوية أنثروبولوجية، وقد تناول البحث في قسمه الأول جدلية الذات والوعي بالمكان، وطرح رؤية الكاتب للمكان؛ باعتباره إطارًا واقعيًا يحتضن الأحداث والمشاهدات. وقد كشف عن تطور الوعي بالكتابة الرحلية، ومثّل موقف الكاتب الذاتي من تلك الأمكنة التي زارها. أما القسم الثاني فقد تناول البحث موضوع التشكيلات الأدبية وقضايا الأنثروبولجيا؛ فالرحالة/ يوسف المحيميد يتميز بوعي حاد بأبعاد الكتابة، وكشف عن منزلة الخطاب الرحلي في المتخيل السردي الأنثروبولوجي؛ حيث استطاع الكاتب الغوص في ثقافة الآخر، وتطويع خطابه لسيرورة السرد والعرض، والتعبير عن تشظي هوية الآخر. وجاء القسم الثالث معبرًا عن واقع الكتابة وكتابة الواقع؛ وهنا سعى المحيميد إلى أن ينقل تجارب عديدة ومواقف عاشها في رحلاته تلك، ويقتفي المسالك المؤدية إلى مغامرة الكتابة؛ بحثًا عن معالم الأدبية، ومراوحة باستمرار بينها وبين دائرة الأنثروبولوجيا وقضايا المعرفة بالآخر. فكانت بعض الأحداث التي رصدها فاتحة لبرنامج سردي جديد، يكتب من خلاله الواقع، ويكشف عن واقعه .

الكلمات المفتاحية: يوسف المحيميد، رحلات، خطاب رحلي، أنثروبولوجي، نص سردي، خطاب سردي.

Abstract:

This paper discusses an important issue in travel literature and reveals the contents of the travel discourse from an anthropological point of view. In its first section, the dialectic of self-awareness and place. In addition, this paper revealed the development of travel writing awareness, and represented the author's attitude towards those places he visited. As for the second section, the paper dealt with the subject of literary formations and anthropology issues. The Traveler is distinguished by a keen awareness of the dimensions of writing and revealed the status of travel discourse in the anthropological narrative imagination, as the author was able to immerse in other people's culture, adapt his discourse to the process of narration and presentation, and express the fragmentation of the other's identity. As for the third section, it expresses the writing reality and the reality writing. In this way Al-Mohaimeed sought to convey the many experiences and situations he lived through on his travels, and to trace the paths leading to the writing adventure in search of literary attractions, constantly oscillating between them and the anthropological field and issues of knowledge of the other.

Keywords: Yousef Al-Mohaimeed, Travels, Travel discourse, Anthropology, Narrative text, Narrative discourse.

*المؤلف المراسل: طنف بن صقر العتيبي

البريد الالكتروني الرسمي : t.alotibe@mu.edu.sa

Doi: https://doi.org/10.54940/ll37101874

1658-8126 / © 2024 by the Authors.

Published by ***J. Umm Al-Qura Univ. Lang. Sci. and Lit.***

المقدمة:

لقد أصبح من المعلوم عند الباحثين في تاريخ الأدب العربي في مختلف حقبه التاريخية، ومختلف أجناسه وأنواعه، أنّ البحث في المناهج النقدية اقترن بشؤون الإنسان والمجتمعات المتباينة، وأن الأدب يمكن أن يتفاعل معها في أخص ميادينها. كما صار من الثابت عند هؤلاء الباحثين علاقة الأدب بالبيئة التي نشأ فيها؛ فالدارس للأدب قديمه وحديثه، شعره ونثره، مهما كانت زاوية النظر المتخيّرة والمنهج المتوسل به للبحث، لم يكن في معزل عن هذا الجانب.

ومن هنا؛ كان اندفاع النقاد لامتلاك السلطة الكتابية وسبق النقد، علامة على دخولهم في طور مواجهة الأوضاع الاجتماعية والعلاقة التي تربطها بالأدب. إنّ موضع الكتابة النقدية التي تراوح باستمرار بين الذاتية والموضوعية، قد أضحى يمثل السمة التلفظية الجامعة، التي مثلت المشترك الخطابي بين أغلب الخطابات النثرية على اختلاف مضامينها وأجناسها، وتوجهات كتابها الإيديولوجية والأنثروبولوجية. ولعل هذا عبّر في صورته النقدية تلك عن وعي حاد بمأزق المنهج بما هو وسيلة تختزل كينونة الأدب في ضوابط فنيّة ومضمونية، وخصائص أجناسية؛ بحيث يمكن لهذه الضوابط وتلك الخصائص أن تُكوّن بناءً اجتماعيًا وثقافيًا مخصوصًا.

ولئن كان من العسير علينا – ونحن نقرأ الأدب – أن نقف على جميع هذه القضايا والمشكلات؛ فإننا في هذا البحث سنحاول قراءة فرع معرفي من شجرة المجتمع، من خلال مقاربة منجز سردي سعودي، تمثل في رحلات معنونة بـ«النخيل والقرميد» ليوسف المحيميد، اختصرت مشاهدات بين البصرة ونورج، ولعل إشكالية هذه الدراسة تتمثل في الخوض في الأنثروبولوجيا الثقافية التي ترصد تحولات الرحلة في البحث عن خصوصيات الثقافية وميزات حياته، وأنماط معيشته؛ فقد اخترنا «الخطاب الرحلي وسيرورة المعرفة، قراءة أنثروبولوجية في كتاب النخيل والقرميد، ليوسف الميحميد»، عنواناً لهذا الدراسة. إنّ الدافع إلى اختيار هذا الموضوع عائدٌ إلى التطور الذي شهدته الخطابات السردية اليوم، وتوسع مساحات التفاعل والتلاقح والحوار بين الكتابات النثرية المألوفة والطارئة، مع خطابات أخرى ذات خصائص اجتماعية يمكن لها أن تنفتح على سجلات معرفية وحقول فكرية وثقافية.

ولم تسبق هذه الدراسة دراسة نقدية انفردت بهذا الموضوع؛ غير أن ثمة دراسات تناولت أدب المحيميد بالدراسة والتحليل – خاصة الروايات منه – وبعض الوقفات التي جاءت ضمن دراسات للنثر السعودي الحديث؛ كدراسة الدكتور متعب البدراني: الرحلة الروائية في الأدب العربي الحديث، هي لم تتطرق للجانب الأنثروبولوجي الذي هو ميدان هذه الدراسة. ودراسة الدكتور سالم الضمادي: شعرية النص الرحلي السعودي، وكانت دراسته متجه نحو قراءة الجانب السردي وقضايا الزمن والرؤية، وهي تنأى عن هذه الدراسة.

وتهدف هذه الدراسة إلى قراءة رحلات المحيميد «النخيل والقرميد» بوصفها الثيمة الكبرى التي تشكل الكتابة الأنثروبولوجية، وتلمس ظواهر الأدبية منظوراً إليها من زاوية المجتمع، وعلاقة الذات بالآخر وبمكتوبها.

ولئن كان الخطاب الرحلي قصة فعلية أنجزها المؤلف، وشاهد أحداثها الواقعية؛ فإن تدوينها – هو أيضًا – حدث تاريخي يمنحها قيمة أدبية، وخصوصية في الكتابة، يمكن لها أن تتجاوز حدود السفر والارتحال. وهكذا يمكن أن نناقش المسألة من خلال الوقوف على خصائص الخطاب الرحلي عند يوسف المحيميد، فهل نصوص المحيميد الرحلية على درجة واحدة من التوثيق؟ أم أن ثمة اختلافًا؟ وإلى أي حد استطاع الكاتب – من خلال نصوصه تلك – تحديد هويات الشعوب التي زارها؟ وهل حضور الآخر طي النصوص الرحلية يمكن اعتباره رغبة ملحة من الكاتب؛ للاقتداء أو المقارنة؟ أم أنه عرف سائد في الكتابة الرحلية؟ وأين يمكن أن نقرأ مضامين الخطاب الرحلي منظورًا إليه من زاوية الأنثروبولوجيا؟. للإجابة عن هذه التساؤلات علينا أن نقسم العمل ثلاثة أقسام، هي: جدلية الوعي بالذات والمكان، والتشكيلات الأدبية وقضايا الأنثروبولوجيا، وكتابة الواقع وواقع الكتابة. ولعل هذه الأقسام ستفتح المجال واسعاً لقراءة المدونة قراءة أنثروبولوجية أدبية، تمنح الخطاب الرحلي سيرورته المعرفية وضوابطه النقدية.

1– جدلية الوعي بالذات والمكان:

إذا كان خطاب الرحلة مرجعيًا ومنفتحًا على الواقع الاجتماعي؛ خلافًا للخطاب الروائي الذي ينفتح أكثر على التخييل والرمزية، فالسؤال المطروح هنا: كيف نقرأ الرحلة في علاقتها بالذات والمكان بوصفه إطارًا واقعيًا وفضاءً رحبًا للحياة؟. لكنّنا هنا، علينا أن نناقش المسألة من خلال رؤية المؤلف/ المحيميد، ووعيه بالكتابة الرحلية؛ فقد أقرّ المؤلف في فاتحة رحلاته بحبه لهذا النوع من الكتابة؛ إذ يقول: «رغم أني لم أكتب سوى كتاب واحد في أدب الرحلات، إلا أني أمتلك شغفًا ما في قراءة هذا النوع من الأدب (...) كثيرًا ما أشعر أن أفضل من يرسم ملامح المكان هو من يقف عليه أول مرة، وأنّ أفضل من يلتقط ملامح الشخصيات هو من يتقصى أفعالهم ويرصدها لأول مرة»[1]. لا شك إذن في أن إعادة إنتاج رمزية المكان في خطاب الرحلة عن المحيميد، هو تجسيد لطور الوعي بالكتابة الرحلية، وجدلية الذاتي والموضوعي، وهو ما أدّى إلى إفراز خطاب تاريخي واصف، يمكن أن نعتبره تجسيداً لتجليات الوعي بقيمة المكان في زمن الكتابة. وعليه فإن هذا الوعي لدى المحيميد وعيٌ وظيفي «كون السفر قبل كل شيء حركة في الفضاء»[2]. وهذا الفضاء يتحول من صورته الواقعية إلى صورة أخرى تنبعث من ذات الرحّالة؛ إذ يلحق به فعل السفر دلالات ثقافية وأنثروبولوجية[3].

ومن هنا؛ فإن الوعي بالمكان يضفي على النص هوية ثقافية وحضارية، تبعًا لمنظور الذات التي تعكسها ثقافتها ووضعها النفسي. يقول يوسف المحيميد: «في الخامسة عشرة كانت رحلتي الأولى خارج البلاد، إذ انطلقت بنا سيارة مرسيدس برتقالية موديل 1978م، مع أبي ورجلين آخرين، عبد العزيز ومحمد، ونحن خارجون من القصيم صوب حدود الرقعي. الطريق السوداء تستلقي مثل زنجي عجوز غافٍ، والسيارة الفارهة تلتهم حبيبات الإسفلت، بينما تمتد على الجانبين صحراء رملية غامضة. عند اقترابنا من منطقة تدعى أم الجماجم كانت عاصفة رملية تهبُّ بشراسة (...) قال أبي إن هذه المنطقة تسكنها العواصف منذ أن عرفنا الدنيا. كنت أفكر آنذاك

لمَ لا تفارقها العواصف؟ علّق محمد أن منطقة أم الجماجم منطقة مسكونة! كان يعني أنها مسكونة بالجن، وأن هؤلاء الجن لا يكفون عن العبث بالرمل، وهم يسوقونه إلى طريق الإسفلت التي يشقها من المنتصف»[4]. ومهما يكن من أمر فإن المحيميد منذ الوهلة الأولى وهو يرصد صور المكان يضعنا أمام طبيعة تفكيره في الفضاءات التي يعبرها وطرائق تأمله في عناصرها الدقيقة، ولعلنا هنا نستطيع أن نتلمس الجانب النفسي تجاه المكان/ الطريق السوداء تستلقي مثل عجوز زنجي غافٍ، موقفه من ذلك المكان أم الجماجم، والرياح التي تعصف بها. ومن هنا؛ فإن المكان الذي تتفطن له الذات نفوراً وألفه، لا يمكن أن يبقى مكانًا جامدًا؛ لأنه يكثف حضوره ويفتح مسالك القول فيه.

إنّ علاقة المحيميد/ الرحالة بفضاء العبور من خلال السفر أكبر من أن ندركها؛ بل إنها أشدُّ تعقيدًا من أن يدركها الرحّالة نفسه؛ خاصة إذا ما علمنا أنه قد تذكرها وأدركها ثم دونها بنفسه «يا إلهي! ما الذي يجعلني أتذكر الآن شط العرب في البصرة، وقد جلست على الكرنيش هنا في عام 1980م، أي قبل أن تندلع الحرب العراقية الإيرانية الشهيرة بشهر واحد فقط، ما الذي أحضر البصرة والشط والمراكب التي تتأرجح بسلاسة وفتنة في ليل الشط، ما الذي أحضر إلى ذاكرتي البط وهو يعوم على الأطراف(...) كيف جاءت البصرة بخيولها التي تجر العربات، ودراجاتها الهوائية، وباعة الشط، وغاسلي السيارات (...) في الخامسة عشرة كانت رحلتي الأولى خارج البلاد»[5]. إنّ ما يلفت الانتباه نحو المكان هو مشاعر الشوق والحنين والخوف والقلق، فلم يكن استحضاره بعد هذه السنوات مجرد استراحة أو تسلية؛ وإنما توازن الأنا وهي تجابه الآخر «إذ المكان يكثف الوجود في حدود تتسم بالحماية»[6]. إن هذه الرهانات وجدلية الوعي بالذات والمكان تدل على أن كتابة الأنثروبولوجيا في الخطاب الرحلي تقتضي اشتداد عود الصوت الذاتي تجاه الآخر؛ لأنه في هذا الطور صوت المكاشفة والبوح التي تتعرّى من حجاب المتخيل لتواجه الكتابة الأدبية بلا أقنعة، وتراهن على التقاطع بالثقافات والمحضور في سياقات إيديولوجية. يقول المحيميد: «في الكويت صيفًا كان الهدوء يعم الشوارع المتسعة. سيارات قليلة وفارهة تتجمع عند إشارات المرور. امرأة كويتية تقف بسيارتها الألمانية في جوارنا، يغمز عبد العزيز تجاه محمد وهو يطالعه عبر مرآة السائق. ويغمغمان تجاه بعضهما بطريقة غير مفهومة. كنت قرويًا أفتح فمي دهشة وذهولًا وأنا أرى امرأة تقود سيارة. المرأة التي أعرف لا يمكن أن تغادر المطبخ والبيت، ولو ركبت السيارة كأمي ونساء أعمامي مثلاً، فهنّ يركبنَ في الصندوق الخلفي للسيارة. مخفورات بالعباءات السود التي يطرقها الهواء. وغناء أعمامي في مقصورة القيادة يرتفع»[7]. إنّ الوعي بالمكان بمثابة مشروع يمخض الكتابة لغايات التنفيس والحفر في طبقات الهوية الاجتماعية، ويبعثر الذات الكاتبة، ويجعلها تأتلف وتختلف؛ فالمحيميد هنا يأتلف في المعنى الضمني، وكأنه يرمي إلى ضرورة قيادة المرأة للسيارة وهو يكتب هذه الرحلة، في حين أنه يختلف باعتباره قرويًا يقف مذهولاً من هذا الفعل الذي تقوم به المرأة الكويتية. وهكذا تتعثر الذات وتمشهد انقسامها إلى ذوات متصلة منفصلة، نهضت باستغلال هذه المعطيات وتحويلها إلى مسلمات وقضايا اجتماعية قارة؛ فالكاتب في هذا المقطع يحاول أن ينسج خيوط المكان التي استحكمت وتغلغلت جذورها في حياة المرأة الكويتية. ولا شك أن هيمنة الوقوف على المكان، والوعي به وتمثله لصورة ساكنيه ذات مقاصد حجاجية، سواء أكانت هذه المقاصد ظاهرة أم خفية؛ خاصة إذا ما علمنا أن طرائق التأثير والإقناع لا تقتصر في الواقع على النصوص ذات البنية الحجاجية، وإنما تجاوز ذلك إلى نصوص السرد، سواء أكان تخييلياً أم مرجعيًا[8]. وإذا كانت الحداثة قد تجلت مضامينها في رؤية المحيميد للمكان؛ فإن الأنثروبولوجيا باعتبارها أفقًا فكريًا وثقافيًا، قد لازمت الخطاب الرحلي عنده أيضًا؛ فقد كان مدار المكان مرتبطًا في بعض أحواله بالمتخيل الفضائي. يقول المحيميد متحدثًا عن معرض الكتاب في القاهرة: «أول مرة أقف وجهًا لوجه أمام دور النشر الشهيرة في العالم العربي، وهي تفرد فتنة كتبها أمامي. كنت مجنونًا وهائجًا مثل ثور محروم من الطعام أيامًا. لم تكن الكتب تتوافر في الرياض مثل هذه الكثافة والروعة. في شارع العليا بالرياض بعض المكتبات وفي طريق مكة أيضا تتزاحم مكتبات ضخمة، لكنها تبيع الكتاب الجامعي والديني فقط، وبعض كتب التراث الرسمي، وذلك في أدوارها العلوية. أمّا في الأدوار الأرضية فلا يتوافر سوى المواد القرطاسية والمكتبية من هنا كنت متعطشًا ولهفًا على بعض كتب الأدب. كنت أتنقل مشوش الذهن – مثل أم العروس – بين أجنحة دور النشر العربية وفعاليات مسرحية وموسيقية وشعرية ونقدية، حتى أدركني الظلام»[9]. ولعل هذه الأمكنة التي توقف عندها الرحالة، وهي دور النشر، شارع العليا/ طريق مكة، هي التي ستمكننا من بلورة وعي أصيل بالأنا وبالعالم؛ حتى وإن كان هذا الوعي مرتبطًا بالفكر الأنثروبولوجي؛ فالكتابة من هذه الزاوية يمكن أن تتحول إلى سلطة أقوى قد شرعّت أبواب انطلاق الرحالة من الصحراء إلى أجنحة دور النشر العربية، وفعاليات مسرحية وشعرية ونقدية لم يعتدها الكاتب. ومن هنا؛ استطاع المحيميد بوصفه أنثروبولوجيًا أن يكتب ملامح المجتمع عن طريق الأدب، «فالعلاقة بين النص الأدبي والسياقات الاجتماعية واضحة؛ لأنها تشكل علامة فارقة؛ فالأدب مجال أساسي لمعرفة الثقافي والاجتماعي»[10].

وعليه فإن الرحّالة قد يعمل على تحريف مكتوبه من أجل نجاعة الخطاب الرحلي، فصورة الذات تتجاذبها مقادير الوعي بالمكان. يقول المحيميد عن مكان في بيروت يسمى شارع الحمراء: «من أجمل أماكن شرب القهوة هي تلك المقاهي المنتشرة في الحمراء، بطاولاتها مقاعدها المتناثرة على رصيف المشاة؛ بحيث يمكن لمرتاد هذه المقاهي أن يشرب قهوته متأملا البشر وهم يزحفون بخصب ولا اكتراث. كان الفارق الكبير بين بيروت والقاهرة هم الناس، فأهل بيروت مشغولون بأنفسهم، ولا يمكن أن يعترض أحدهم سائحًا مالم يبادر السائح بسؤال أو استفسار حول مكان أو شارع، بينما ناس القاهرة يدعونك إلى دخول المحل، ويقترحون عليك مكان تسوق أو سهرة»[11]. إذن نحن في مثل هذه النصوص إزاء رحالة يروي قصة رحلته، وكاتب يقدم خطاباً مفصلًا عن مهمته، ويختار من الألفاظ ما يمكنه من المقارنة بين مكانين: القاهرة وبيروت، وهكذا لم يكن الخطاب الرحلي وليد الوعي بالمكان وحده من حيث ثقافة الكاتب، وتصوراته وتجاربه الشخصية، وإنما مرتبطٌ باستمرار بمقتضيات المكان. ولعل هذا التجاذب يمكن أن نتبين تأثيره في وصف المحيميد للمكانين وإعطاء صورة ذاتية عنهما. وممّا يزيد الأمر وضوحاً تفصيله لأحوال الحالين في المكان، وكأنه واحد من ساكنيه؛ فهو يقارن بين سكان القاهرة وسكان لبنان في تعاملهم

مع السواح. ومن هنا؛ فإن الصورة الأولى للمكان/ القاهرة، تبدو في تعالق مع الصورة الثانية/ لبنان من حيث اتصالهما بالغرض من الرحلة. فالخطاب الرحلي ينطلق من المكان الذي يلوذ به الكاتب؛ ليبقى أثرًا أنثروبولوجيًا يضع بصمات السكان التي تنطبع داخل الخطاب؛ خاصة إذا ما علمنا أن الكاتب الأنثروبولوجي يمثل «العدسات التي ينظر من خلالها إلى جميع جوانب الحياة تقريبًا»[12].

ولقد رأينا في هذا المقطع أن المحيميد ملتزم بتقديم تجربة السفر، وهي تجربة لا تخص حياته الشخصية الحميمية، بقدر ما تسعى إلى تبئير حضور المكان، في واقع الحياة الاجتماعية، وتجربة واقعية لا تخلو من رؤية واقعية لافتة في محيطه القريب أو البعيد، ويعتبر هو الضامن الوحيد لمصداقيتها. يقول يوسف المحيميد: «في بيروت كل الفنون لها قيمة وحظوة كبيرة لدى الناس، فاللوحة يمكن أن تقتنى بأسعار معقولة، والكتاب تحتفل به دور النشر حتى لو كانت المطابع تعمل في السراديب والأقبية في زمن الحرب، والسينما لا تكف عن ملاحقة الجديد من الأفلام، وكذلك المسرح والأمسيات والندوات وغيرها. كانت المدينة تضج بالحياة والحركة والورد وباعة القهوة والدراجات النارية والمخازن والمتاجر والأزياء والصحف والمجلات. في بيروت لم تزل واجهات المباني تحف بخروق الرصاص الحي وبعض الدمار المقيم، لكن قلوب الناس لا تتوقف عن الحياة والنبض، لا تؤجل الحب والمتعة بالبحر والكورنيش والفلّ وعقود الياسمين، وفتنة الجبل ليلًا ونهارًا»[13]. من هنا جاء الوعي بالمكان هو الباني في الخطاب الرحلي لتسلسل الأحداث وتفاعلاتها الحيوية، ولعل هذا التسلسل يمكن اعتباره علامة أدبية؛ فهو ليس من هذه الجهة مجرد رغبة في التدوين وتوثيق المشاهد، بل إنه طريقة مخصوصة وآلية يوفرها الخطاب الرحلي في ارتباطه الوثيق بإنتاج مرجعياته الأدبية والأنثروبولوجية. وعليه فإن الوعي بالمكان عند المحيميد أداة الولوج إلى تعددية الأحداث التاريخية داخل سياقاتها الأنثروبولوجية التي أنجزها أشخاص على وجه الحقيقة لا على وجه التمثيل. لذلك كانت كل خطوة خطاها المحيميد في رحلاته هذه ومشاهداته للأماكن، علامة على وعيه المتنوع، وأيضاً، علامة توسيع وتنويع وإثراء للمجالات المؤثثة للخطاب الرحلي.

ومن هنا؛ يحضر الوعي بالمكان باعتباره أفقًا فكريًا في الرحلة يمتد على مستوى الخطاطة السردية وحركة الأحداث، لا على أنهما يعرضان وقائع متوهمة أو تخييلية؛ وإنما بوصفهما حكاية مرجعية تستعيد تجربة حية؛ ولذلك نجد المحيميد يحاول أن يعزز خطابه هذا بالالتزام بضرورة الوعي بالمكان والمسحة الأنثروبولوجية له. يقول المحيميد في موضع آخر في رحلة أنجزها إلى لندن: «في الليل اكتشفت أن غرفتي تجاور الباب الخارجي تمامًا، وأن جدارها الرابع المطِّل على الشارع كان مجرد لوحٍ زجاجي كامل وضخم، لدرجة أنني أرى الشارع بينما أسترخي على السرير الواسع. وعلى الرغم من أنني أقفلت الزجاج بستارة ثقيلة حجبت عني الضوء الذي لم يبرح المدينة، على الرغم من الساعة التاسعة؛ إذ كانت الشمس لا تغيب صيفًا في لندن حتى التاسعة والنصف. إلّا أنني لم أتخلص من القلق والخوف، وقد سمعت الكثير عن العنف في العواصم الأوربية خاصة في لندن. في الرياض كان من يبني بيتًا يضع نوافذه «شبك الحرامي»، وهو من الحديد المشغول المبهر. على الرغم من أنّ مستوى الجريمة في مدينة مثل الرياض لا يقارن بلندن. كنت أتساءل وأنا أغالب النوم، لم نضع في بيوتنا شبك الحرامي؟ ظللت أحاول أن أجد تفسيرًا، فوصلت إلى شعورنا الوراثي بعدم الأمان، منذ مطلع القرن الماضي، وانتشار السلب والنهب وقطع الطريق أيام الجوع والفوضى. مما جعل حالة الخوف تمتد بنا على الرغم من تحول الزمن والظروف»[14].

ولعل المكان في الخطاب الرحلي هو حصيلة تجربة حياتية مرّ بها الكاتب فيها صراع مع الذات، وهو أيضًا عبارة عن تزاحم من الأحداث والوقائع تمهد لعقد ثقافي، يمكن اعتباره تواطئًا بين الرحالة والقارئ، لأن القارئ «ينقاد مبدئيًا نحو الثقة في رواية الراوي»[15]. ولم يكن عالم المكان هو الوحيد الذي يثير فضول المحيميد؛ فقد قدّم للقارئ مقارنة بين مكانين: لندن، والرياض، من خلال رؤية ذاتية وأنثروبولوجية، وعليه فقد كانت المقارنة تلك داعية للملاحظة والوصف، وهي أيضًا مقارنة واقعة في العادات الاجتماعية والظروف الحافة لهذا المكان أو ذاك؛ ممّا يجعل لهما وعيًا ذاتيًا متعددًا.

إنّ الوعي بالمكان في رحلات المحيميد له الدور الحاسم في تأكيد انتماء الخطاب الرحلي إلى السرد الذاتي، وهكذا كان الوعي بالذات عند المحيميد متصلًا بالمكان ووصفه والاستطرادات السردية التي تولد بعضها من بعض، وقد يختلط فيها ما هو ذاتي، وما هو موضوعي تاريخي ومرجعي.

وفي هذا السياق نتساءل من موقع مغاير ثقافيًا عن ممارسة كتابة الرحلة وعن مدى خصوصية التجربة الذاتية عند المحيميد، فضلاً عن كونها تجربة يمكن أن تنخرط في كتابة الشخص لذاته؛ خاصة إذا ما علمنا أن المحيميد قد أسقط على المكان بعدًا ذاتيًا ووعيًا أنثروبولوجيًا خاصًا. وإذا سلمنا بأن رحلات المحيميد كانت حرّة تحمل سمات الأدبية وتقوم على بنية السفر والارتحال؛ فهل سيؤدي ذلك بالضرورة إلى تشظي الذات في علاقتها بالمكان بما يجعلها قادرة أو عاجزة على تشكيل هوية تنتظم في بناء السرد؛ حتى وإن كانت أنثروبولوجية المنزع؟ ولعل هذا ينكشف أكثر مع اعترافنا بأن الرحلة مرتبطة أكثر بالجانب الأنثروبولوجي أثناء الكتابة. يقول المحيميد: «في الوهلة الأولى لوصولي إلى لندن كنت مذهولاً بجذوع الأشجار في الشوارع. لم تكن جذوعاً عادية، ولم أرها من قبل إذ كانت مساحة الجذوع تفوق أحيانا المترين المربعين، بينما تنتشر أغصان الشجرة العجوز في السماء، وكأنها جنيّة ساخطة تقف في الشارع ليلاً. كنت مأخوذًا بجمال وخضرة الشجر وتضاعف شعوري بعد أن ذرعت حديقة «الهايد بارك» بمساحتها الضخمة ومسحاتها الخضراء الشاسعة، وجمال بحيرتها التي يتجول الإوز فيها بسلام، وهو يميل نحو حافة البحيرة ليلتقط بقايا الخبز من أيدي النساء والأطفال. لم يكن مشهدًا لافتًا أن يسند العاشق معشوقته إلى جذوع شجرة ضخمة ويشرع في تقبيلها بخشوع واستسلام. كذلك يمكن أن يتمدد عاشقان على خضرة الأرض، وانهمكا في مداعبات مكشوفة للمارين»[16]. من هنا نعرف أن المحيميد يعي بوجوده الذاتي فهو راوٍ عليم بكل شيء، حتى التفاصيل الدقيقة المتعلقة بالأمكنة. «إنه مثل الذي يصمم عالمه بعناية وفق أهوائه ورغباته، فهو يحكي ما يريد من الأحداث ويغضّ الطرف عن أخرى»[17]. ومن هنا؛ استثمر المحيميد الخطاب الرحلي لفتح آفاق سردية جديدة، من خلال معطيات المكان، ولعل هذا تحقق للمحيميد؛ بكونه حقق تراكمًا

ثقافيًا في كتابة الرواية قبل أن يشرع في كتابة هذه الرحلات. وعليه فإن هذا الوصف للمكان وعلاقته بالذات يمكن اعتباره مساحة سردية لهذه التجربة، وهي مساحة فاعلة ومنفعلة مع ثقافته الخاصة، سواء على مستوى الكتابة أم على مستوى المجتمع الذي ينتمي إليه. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن تجربة المحيميد في النخيل والقرميد تنتمي أكثر لذات الكاتب وأسئلته وفكره؛ الأمر الذي جعل خطابه الرحلي يسهم في تعدد المداخل وثراء التأويلات، بحيث تصبح نصوصه تلك نصوصًا متواترة تجمع بين الذاتي والموضوعي والمجتمعي والفكري في آن؛ لتغدو الكتابة عند المحيميد في هذا المقطع – وما جرى مجراه – نصاً استكشافيًا جديدًا لمعانٍ كانت تؤرقه منذ وعيه بالكتابة.

لقد استطاع يوسف المحيميد في أجزاء كثيرة في رحلاته أن يحفظ للمكان أدبيته، ويضفي عليه وصفًا ذاتيًا، يمنحه شيئًا من الخصوصية. يقول في وصف مدينة نورج البريطانية التي أطلق عليها اسم الصمت والخذلان: «كانت شوارع المدينة نهار الأحد يوم وصولي شبه مهجورة. شعرت أنني وصلت على مقبرة أو منفى أو معتقل، معزول في أقصى شرق إنجلترا. معتقل يجلب إليه المعتقلون والمنفيون من جهة البحر في الشرق، حيث ملتقى بحر الشمال والقنال الإنجليزي، ويدفعون أرى عبر مدينة بحرية صغيرة، تدعى «غريت يارموث»، ومنها ينقلون في عربات السجن المغلقة إلى مدينة نورج. كنت أبحث في الشوارع عما يبهج، ولكن كانت الكآبة تملأ الطرقات والشوارع. كان الصمت والكآبة أيضًا يهطلان من السماء فيما يشبه ندف الثلج، فوق الكنائس والتماثيل، وفوق وجهي أيضًا. كنت كل فينة أمسح وجهي بكفي ثم أنظر في بطنها فأرى حزنًا وافرًا له لون السواد»[18]. ومن هنا؛ فإن الكتابة عن المكان لدى المحيميد يمكن اعتبارها صناعة ثقافية تدخل في تفاعل مستمر مع تفاعله ووعيه بالمكان المرتحل إليه، فهذه المدينة نورج تتجلّى أثارها في سيرورة الخطاب الرحلي، وهذه أيضًا حكاية واقعية الآن، وشعوره الخاص بالمكان؛ لأنها مقبرة أو منفى أو معتقل معزول، تملأ طرقاتها الكآبة والصمت. فالخطاب هنا يطفح بالأنين والشكوى والتوجع، وهو في الآن نفسه يصطدم بالمرجعيات الثقافية المكرسة لقيم المحيميد. ولعل هذه الوضعية وسمت جل الأماكن التي زارها المحيميد.

وهكذا جاء المكان في رحلات المحيميد وسيطًا يبلور وجوده الخاص والعام، وطريقة مخصوصة من طرائق إدراكه ورؤيته للعالم؛ لذا استطاع المحيميد بناء مكان حقيقي محملًا بالدلالات الثقافية والأنساق الأنثروبولوجية. لقد كان تراكم المكان في هذه الرحلات مظهراً من أهم مظاهر الوعي بالذات عند المحيميد من ناحية، وتخصيب الفكر الأنثروبولوجي من ناحية أخرى؛ بفعل تحرره من الرؤية التخييلية التي طغت عليه في معظم الكتابات السردية.

2– التشكيلات الأدبية وقضايا الأنثروبولوجيا:

إذا كان الخطاب الرحلي في هذه المدونة قائمًا على وعي حاد بأبعاد الكتابة التي يقترن بها فعل إنتاج الصورة الأدبية في الفكر الأنثروبولوجي؛ فما هي مقومات الرحلة وعلاقتها بالأدبية عند المحيميد؟ وإلى أي مدى يصح معاملة هذه الأدبية وقضايا الأنثروبولوجيا في هذا السرد، معاملة مفهومية ووظيفية، مشاكلة لما هي عليه في النصوص السردية كالرواية والقصة مثلاً؟ وكيف تتجلّى الأدبية على المستوى النصّي؟ وما طبيعة السياقات الثقافية والفكرية لهذه التشكيلات في الخطاب الرحلي؟.

لقد انعكس تفاعل الخطاب الرحلي مع عدد من المرجعيات الثقافية والأجناس المقاربة، وهو ما سمح لكاتب الرحلة أن يجعل خطابه ناقلاً مضامين مختلفة يمكن تداولها ضمن دائرة النصوص الثقافية. وهو منحى وظيفي معياري لا يخفي قصوره في اختزال النسق السردي في دلالاته وإيحاءاته؛ لكون الرحلة ليست مجرد وسيلة لتوثيق المشاهدات والأحداث، أو وسيلة في التعبير؛ ولكنّها التعبير ذاته. ومن هنا؛ فإن يوسف المحيميد باعتباره كاتبًا ساردًا يرسم لحظة تحول معرفية بتاريخ كتابته للرحلة، ويجعلها حدثًا واقعيًا له دلالاته الأدبية؛ بل إنه استطاع الخروج من تجربة الحياة إلى واقع الكتابة عن الحياة، وإعادة إنتاج تجاربه الذاتية في مقولات ذهنية تصنف قضايا الرحلة والأنثروبولوجيا. يقول المحيميد: «في منتصف الثمانينيات لا يمكن لزائر الدوحة أن يرى امرأة تمشي في الشارع أو على الرصيف، فضلاً عن أن تقود سيارة بنفسها، باستثناء نساء قليلات في الأسواق الشعبية القديمة، يضعن على وجوههنّ براقع خاصة. أمّا في دوحة الألفية الجديدة؛ فقد أصبح منظر المرأة مألوفًا وهي تتجول في المراكز التجارية، وفي أبهاء الفنادق، وخلف مقود السايرة. كان نظام قيادة المرأة للسيارة يتشدد في البدء بشروط، كأن تكون المرأة عاملة ولا يقل عمرها عن الثلاثين، من أجل الحصول على رخصة قيادة سيارة، لكنها بدأن تتخفف مؤخرًا، وأصبح النظام يجيز للمرأة قيادة السيارة بسهولة. كما بدا مألوفاً توافر المشروبات الكحولية في غرفة الفنادق، على الرغم من اعتراض كثير من الناس في الدوحة، حتى من قبل بعض المثقفين، الذين لا يحبون أن تترك الكحوليات متاحة في غرف الفنادق»[19]. هكذا؛ لم يغفل المحيميد العامل البيئي والاجتماعي في علاقته بالواقع من خلال عرضه لحالتين مختلفتين لنساء الدوحة، فقد كن في الثمانينيات يخضعن لأعراف المجتمع الصارمة، غير أنهنّ في الألفية الجديدة يخرجن إلى المجتمع ويقدن السيارة. ولعل هذا العرض يمكن اعتباره انتقاداً للنموذج الأول، وأن هناك أدواراً عاشها المجتمع وقوانين تطورت وتجددت، ومن هنا؛ فإن الرحلة يمكن اعتبارها فضاءً ثقافيًا رحبًا، ولا يتم عبره اكتشاف الأماكن وعرض المشاهد فحسب، وبل كل القيم والسلوكيات للمجتمعات «فتصبح تلك القيم الذاتية وليدة ذلك الاكتشاف»[20]. وعليه فإن الأدبية يمكن أن تتجلى من خلال طريقة السرد والعرض؛ فالرحّالة يجعل من المجتمع ميداناً للتطور والتغير، لا على مستوى المعيشة، وإنما على مستوى السلوك والتصور الأنثروبولوجي، ويصبح في علاقة تفاعلية مع مجموعة من العناصر ذات البعد الاجتماعي والإنساني في آن.

ويمكن أن يحتل الخطاب الرحلي منزلة أثيره في المتخيل السردي الأنثروبولوجي في كتابات المحيميد، ويسهم في تراكم أدبيات كبرى؛ فلم يعد الخطاب الرحلي فضاءً لعرض المشاهد والأحداث، بل يجاوز ذلك إلى معانقة أبعاد رمزية يتخللها الجانب الأنثروبولوجي. يقول المحيميد: «لم يكن الكرم نمطًا حياتيًا لدى الإنجليز عموما، إن لك البخل أو التقتير صفة واضحة فيهم، فأذكر أن صديقي «جوناثان» حين زاني في بيتي قمت لأصنع له كأس شاي، وتبعني مثرثراً إلى المطبخ، وقد ظل يشكرني على كأس الشاي حتى خرج. من دون أن اشرح له كيغ بنحر الناس الخراف لأجل ضيف واحد، حتى يملأ عينه

بالسفرة، ويشعر بتقدير مضيفه له. ولو كنت شرحت له ذلك لجزم أن ذلك ضربٌ من الجنون. وأزمة نفسية يعيشها الإنسان العربي، كما حاول دائمًا ربط سلوك الإنسان بحالته النفسية»[21].

وإذا كان الكرم متجذرًا في المخيال العربي، فإنه هنا يختزل بعض القيم الرمزية التي تشكل هوية الآخر، والسلطة التي تمارسها بعض الشعوب تجاه هذه الصفة، وهي قيم يمكن لها أن توجه القيم الفردية أيضًا. فالرحالة/ المحيميد يعدُّ الكرم نمطًا حياتيًا ويقدم لصديقه الشاي على اعتبار أنه رمزٌ للكرم والضيافة؛ لكنه في الآن نفسه يحاول أن يعيد النظر في طريقة الكرم عند العربي. وبناءً على ذلك كان من الطبيعي أن يقوم الخطاب الرحلي في هذا المقطع – وما جرى مجراه – بحملة تفتيش عن عادات الشعوب، منطلقًا من السرد الوقائعي والفكر الأنثروبولوجي؛ وهكذا أدانت الرحلة من خلال تصويرها وإبرازها لتناقضات ذلك الواقع، وتصويرها أيضًا للتأثير الذي وقع على الكاتب، وجعله يدير النظر نحو مجتمعه ورؤيته للكرم. وهذا طرح طبيعة السرد المزدوجة؛ إذ هي من جهة تكشف عن العادات القيم الاجتماعية من خلال البناء المحكم للأحداث وجمالية التصوير والبعد الجمالي الذي يحقق المتعة، ومن جهة أخرى تحقق البعد المعرفي الذي يكمن في الموقف الأنثربولوجي الذي يعرض النص من خلال الحكاية. وهذا الأمر جعل الخطاب الرحلي موضوعًا لمقاربة القيم الاجتماعية[22]. وكذا تتوسط الكتابة هنا بين الواقع ومقصدية المؤلف، وتتوفر الرحلة – بوصفها جنسًا أدبيًا له أدوات اشتغاله الخاصة – على قدرة كبيرة في رصد الظواهر الأنثروبولوجية. يقول المحيميد: «عندما كنت أعيش في منزل السيدة «جين»، كانت تظن أن بعض السلوك الذي آتي به مرده أزمة نفسية، وحاولت أن تشرح لي بصبر وأناة عبر قاموس اللغة بعض تصرفاتي. أذكر أنّ حرصي على ألّا يبقى الحذاء أو النعل مقلوبًا جعلها تربط ذلك بوسواس قهري بالنظافة، على الرغم من محاولتي إفهامها أنّ ذلك من عادات الشعوب. إذ نرى أن وسخ النعل يجب أن يبقى باتجاه الأرض؛ حيث الشيطان ولا يبقى متوجهًا إلى السماء»[23]. لقد استطاع المحيميد أن يغوص في تفاصيل هوية الآخر، ويقدم رؤية أنثروبولوجية لثقافته وعادته، وطوع الخطاب الرحلي مطية لسيرورة السرد والعرض، والتعبير عن تشظي تلك الهوية؛ فالرحلة هنا يمكن اعتبارها غاية جمالية وفنية، أي أن كتابة النص باستثمار مرجعيات أنثروبولوجية أو رموز وعادت الشعوب هي شكل من أشكال التجريب الفني[24]. وإذا كان الخطاب الرحلي وسيطاً لممارسة النقد الاجتماعي أو القبول؛ فإنه في الوقت نفسه وسيطاً لممارسة النقد السياسي والكشف عن أبعاده الرمزية، يقول المحيميد: «بعد أن سألني الهولندي مرارًا عن مبلغ إيجار الغرفة (...) سحبت له المبلغ (...) حاولت أن أفتح باب البيت، لكنني لم أتمكن من ذلك (...) همزت ضاغط الجرس، فوجئت به يفتح القفل الداخلي وينظر نحوي بجسده الضخم المرتعش، وعينيه المضطربتين بغضب طافح، وهو يزعق بوجهي أنني لن أدخل قبل أن يرى النقود، فأخرجت محفظتي بذعر وسحبت من جوفها أربع ورقات من فئة العشرة جنيهات، فاختطفها مني (...) فقال لي إن علي أن أحمل أغراضي خلال عشرين دقيقة (...) لحظة ذاك جزمت أن الرجل لم يزل يعاني اضطرابه العقلي، وأن أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر قد وقعت بعد وإلا لحرض على القبض علي، ووضعت كأحد منظمي القاعدة الخطيرين، خوصًا أنني عربي»[25]. ومن هنا؛ كانت هذه الرحلة تناقش أوضاعًا تهم الشأن السياسي العربي والغربي؛ فقد كانت الحوادث تلك تحدد نظرة الآخر تجاه العرب، والكاتب أخذ نسيج حكايته من ذلك الموقف الذي جرى بينه وبين الهولندي صاحب الغرفة التي يسكنها. وهذه الحكاية تمثل امتدادًا فكريًا وإيديولوجيًا، ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا بأن السياسة شكلت جزءًا من تجربة المحيميد الرحلية. يقول أيضا: «على الرغم من الاستقرار والهدوء الذي يعيشه العرب في بريطانيا سنوات طويلة، إلّا أنهم يفاجئون الآخرين هناك، بتصرفات غير لائقة، تساعد على تأكيد النظرة العنصرية إلى أن هؤلاء العرب همج وإرهابيون، ولصوص وخونة، ويجب التعامل معهم بطرق بدائية وتسليطية» (...) ما كان لافتًا بالنسبة إليّ، أن العرب لا يمكن لمعظمهم أن يندمجوا مثل الهنود مثلاً في ثقافات الشعوب الأخرى، ما يجعلهم يعيشون في بريطانيا كأقلية غير مرغوب فيها، هل ثمة خلل في النسيج الثقافي والاجتماعي والعربي؟ هل كان الخلل في التنشئة لدى الأسر العربية؟ هل الطفولة العربية تمثل المأزق الحقيقي الذي يتأسس عليه جيل لا يمتلك مقومات الحوار مع الآخر، ولا يحظى بقدر مناسب من مهارات التواصل الاجتماعية؟ كانت الأسئلة دائمًا تجعلني في حيرة، وأنا أرى كيف تصبح الجنسيات المتعددة تتكلم غير العربية، فاعلة ومؤثرة في نسيج المجتمع الإنجليزي»[26].

ورغم تعذّر المطابقة بين هذه الشواهد وتلك الأحداث في ظاهر الأمر، فإن الفوارق بينها لا تعدو أن تكون – في نظرنا – مجرد مستويات في التعبير عن روح ثقافية واحدة، تسري في هذه الشواهد وتلك النصوص الرحلية؛ فالخطاب الرحلي مهما كان فضاؤه يكشف هموم المحيميد وأشجانه ويحمل أفكاره وهواجسه، ويعيد النظر في واقعنا المعيش. وربما كان مختلفًا في ظاهر الأمر أو كان مقاربًا أو متفقًا لما يريد الكاتب طرحه من خلال مقام القراءة والتأويل. وربما هو نوع من كثافة الحضور وتجسيدٌ لبعض من إنسانية المحيميد الرحّالة؛ ولذا نجده يناقش قضية العربي، وعدم قدرته على الاندماج في ثقافة الشعوب، ولعل هذا عائد إلى عدم قدرته على امتلاك ثقافة الحوار الناجع. وهذا يعني أن على العربي أن يتعامل مع الثقافة العالمة ولا يتعامل مع ما هو معيش وخرافي وأسطوري وخيالي[27]. ومن هنا؛ علينا أن نعدَّ رحلات المحيميد من هذه الزاوية عالمًا أدبيًا وشكلًا من أشكال المعرفة ضمن دائرة التواصل الأنثروبولوجي؛ بل إنها تجاوز ذلك لتصبح رمزًا وفعلًا متواترًا من أفعال التواصل الرمزي؛ فالمحيميد في هذه الرحلات – وإن كانت مقتضبة، لا تقوم بنيتها السردية على التفصيل – يبحث ضمن خطابها عن نماذج عليا وأنماطٍ أساسية لدى الآخر، وينظم مسارها وفق قالب الأدب، وهذا الجانب ينقلنا إلى أن الخطاب السردي يمكن اعتباره طقسًا للأفعال الإنسانية ومحاكاة لفعل جماعي[28]. ولمّا كانت أدبية الرحلة في هذه المدونة تطرح قضايا الشعوب والمجتمعات عبر إجراءات في الانتقاء والتنويع، وأشكال من التعامل مخصوصة، إذن يصبح السؤال المركزي دائرًا على الكيفية التي تتنزل بها نصوص مدونته الرحلية في المجتمع وتقلباته. يقول المحيميد: «كنت أشعر بحزن وقد عرفت أن حوادث السير تعتبر مادة صحفية أساسية بسبب ندرتها، فلم يكن ممكناً أن يرى السائق حادث سير خلال أشهر طويلة؛ خلافاً لما

يحدث عندنا في دول الخليج العربي، وربما تحديداً في السعودية التي تصل الوفيات السنوية فيها من حوادث السير إلى أكثر من أربعة آلاف قتيل، وعشرات الآلاف من الجرحى والمشلولين. كنت أرجع ذلك على نمط السلوك الشخصي لدى الإنسان وشعوره بمسؤوليته تجاه حفظ حق الآخرين تماماً كمطالبته بالحفاظ على حقة، بدءا من شعوره بحق الحياة وحرية الرأي، وحتى حفظ حق السير في الطرقات»[29]. إن هذه النظرة للواقع السعودي في موضوع حوادث السير تعد وثيقة عن أول استلهام للفكر العربي، أو حتى بعض طبائعه وثقافته في الانضباط ولالتزام بضوابط القيادة وحركة السير. وعليه؛ فإن المحيميد يدعو للنزاهة الفكرية والاعتراف بأننا في حاجة إلى رؤية تقوم على تدبير للإفادة من الآخر؛ فالخطاب الرحلي عند المحيميد لم يقطع شجرة نسبته بالواقع، ولا زالت الرحلة هنا مجالاً لظهور مميزات المجتمعات وإحيائها. وهذه الآراء التي يطرحها الرحالة تدفعنا إلى مساءلة الرحلة بوصفها خطابًا مكتوبًا، لا يتداول كل شيء؛ إذ يوجد «الموضوع الذي لا يجوز الحديث عنه، وهناك الطقوس الخاصة بكل ظرف، وحق الامتياز أو الخصوصية الممنوحة للذات المتحدة»[30] لأن خطاب الرحلة هنا مقيدٌ بشروط اجتماعية وتاريخية تحددها رؤية الرحالة وتوجهاته، ومفهومه الخاص نحو الآخر.

ومن هنا؛ فإن حاصل هذا العرض من قبل الرحالة عائد إلى الفوارق بين الشعوب؛ فبعضها أكمل من بعض، غير أن هذه استحالة لا تتحقق، وهنا يظهر قلق المحيميد في سرد هاته الحوادث المرورية، ولعل هذا القلق جعل الخطاب الرحلي يوشك أن يكون سؤالاً يجري عليه مدار تفاعل الأحوال الأنثروبولوجية، فعرض الموضع – أي حوادث السير – يصدر لمسات التماس بين الرحلة والأنثروبولوجيا. يقول المحيميد في موضوع آخر: متحدثاً عن شارع طلعت حرب القاهر: «كان مرأى الناس وهن يجلسن في المقهى ممسكات بخراطيم النارجيلة شيئًا غريبًا واستثنائيًا بالنسبة إلى شاب محافظ وقروي قادم من نجد. كنت أستغرب كيف يعتنين بأنفسهن وينفثن هواء المعسل في الفضاء؟ لم يكن المشهد عجيبًا هناك، لكنه على الأقل يعني لي شيئًا لافتًا ومختلفًا. نهضت وودعت عدلي بعدما حصلت على عنوانه. في شارع طلعت حرب كان الباعة ينظفون واجهات دكاكينهم في الصباح، وصبي المقهى يطوف بينهم بصينية الشاي بأكواب ورقية. كم تمنيت أن أكون بائعًا فقط في الصباح. إذ كان يروقني الباعة وهم يفتحون دكاكينهم في الصباح الباكر، وهم يصبحون على بعضهم بالخير، وهم يمسحون زجاج واجهات محالهم، وهم يغسلون الرصيف المقابل بسطول الماء، وهم يرشفون الشاي متأملين المارة السيارات»[31]. ولئن كان المزج بينًا من عرض عادات الشعوب إلى المزج بينها – خاصة في موضوع المرأة – فإن الأفق الذي يرسمه المحيميد/ الرحالة، يستلزم – في ظنه – الجمع بين ما في الثقافة الخاصة به من عادات وطبائع وبين ما في ثقافة الآخر من تجاوزات أو حدود صارمة؛ فالمحيميد يعرض المرأة وهي ممسكة بخراطيم النارجيلة أمام شاب محافظ، ويعرض لأحوال الباعة والبساطة في إعجاب وسرور. إن هذا التردد هو العنصر الذي يستكن إليه الخطاب الرحلي؛ لأنه يخترق نواميس الطبيعة من منظور يغذي عالم الألفة بقوة المعرفة. وهكذا يحصل «التماهي بين الراوي المؤلف والمروي له، بناء على ميثاق خاص بينهم»[32]. لقد استطاع المحيميد أن يظهر للقارئ مقدار الوعي للثقافات الإنسانية العالمية؛ ولعله بذلك ينفي قصور الخطاب الرحلي وعجزه في الكشف عن بناء الذات وهيكلتها ضمن إطار الأدبية وإثارة قضايا الأنثروبولوجيا. فالرحلة فعلٌ أنجزته شخصية هي المحيميد، والخطاب أنتج ملفوظاته شخصية مخصوصة هي المحيميد أيضًا؛ فلا وجود للانفصال بين الرحلة وخطابها الأدبي، يقول المحيميد: «كانت المرة الأولى في حياتي التي أركب فيها قطارًا يشق الطبيعة والشجر والمراعي والدواب والبقر والخنازير والأغنام، وطواحين الهواء وبيوت القرميد. لم يكن الراكب في القطار بين مدن بريطانيا يحس بالوقت ويحدق عبر زجاج النافذة إلى المشهد الحي، وكأنما هو يطالع مشاهد سينمائية صامته. كان الراكب المقابل رجلًا عجوزًا يغرس نظارتيه في كتاب بين يديه، وفي المقعدين المجاورين اللذين يفصلني عنهما الممر، تجلس امرأة ثلاثينية تقرأ أيضًا بصمت في كتاب، يبدو أنه رواية ما، بينما طفلها في السابعة تقريبًا ينهمك في شاشة الفيديو اليدوية الصغيرة، لم أكن أقرأ لحظتها؛ إذ يكفي لزائر قريب يكتشف المكان أول مرة أن يقرأ تفاصيل المكان، ووجوه القرى والريف الإنجليزي. كنت أتأمل وأفكر في من حولي وهم منهمكون بالقراءة وأتذكر نسب الأمية في العالم العربي. وأتخيل نسب الأمية الثقافية أيضًا، فكم من العرب من يعرفون القراءة والكتابة؛ لكنهم يتوقفون عند كتب المقررات المدرسية والجامعية»[33]. فالرحالة هنا يعلم أن خطابه يخفي أكثر مما يظهر؛ ففي سرده لأحوال الناس في القطار وتعلقهم بالقراءة شيء من التبجيل والتوقير لأصحاب الفكر والحضارة. في حين أن إشارته إلى أن العرب يكتفون بما يتعلمون في مقاعد الدراسة، وهذا حظهم من القراءة وجه من النقد والتذمّر. وهكذا فإننا في هذا المقطع وغيره واقفون بين خطابين: خطاب الرحلة، وخطاب الأنثروبولوجيا؛ خاصة إذا ما علمنا أن الرحلة «مجموعة من الآثار الأدبية التي تتناول انطباعات المؤلف عن رحلاته في بلاد مختلفة، وقد يتعرض فيها لوصف ما يراه من وعادات، وسلوك وأخلاق، وتسجيل دقيق للمناظر الطبيعية التي يشاهدها، أو يسرد مراحل رحلته مرحلة مرحلة، أو يجمع بين كل هذا في آن واحد»[34]. وهكذا يكشف هذان الخطابان عن هوية الجنس الأدبي، ويؤطران تفاعلها ضمن نسق الأدبية؛ ولعل هذا الطرح من قبل المحيميد يدفعنا نحو قراءة واقع الرحلة بوصفها خطابًا؛ فليس بالضرورة أن يتداول كل شيء أمامه، ولكن «هناك الطقوس الخاصة بكل ظرف، وحق الاختيار أو الخصوصية الممنوح للذات المتحدثة»[35]. ومن هنا؛ فإن المحيميد في هذا المقطع يقع بين خطابين يمثلان قوتين هما: الرحلة والأنثروبولوجيا، وهذان الخطابان يمثلان قوتين: سلطة المعرفة، وسلطة الكتابة، وهما يمثلان أيضًا علاقة بين قوتين: علاقة سجال وصراع، وعلاقة تدافع وتأثير وتأثر، وعليه فإن سلطة المعرفة تخط مسار الكتابة من خلال الخطاب الرحلي والفكر الأنثروبولوجي، وهكذا فإن مقاصد الأسفار «تعلن عن دلالات الرحلات المختلفة»[36]. ولعل هذا الأمر يمكن أن يدعو إلى احتمال النوع الأدبي الذي يستكين إلى الرحلة؛ خاصة إذا ما علمنا أن المحيميد قد عنون رحلاته بعناوين تدل على المكان المرتحل إليه. ومن هنا؛ فإن السفر في النخيل والقرميد، ليس إنجاز فعلٍ يحمل تجارب الرحلة/ الحكاية فقط؛ وإنما تحوير عميق إلى مهمة تستدعي فعل الكتابة، وقد

جسورًا إلى الكشف أو الصمت عن بعض أحداث الرحلة من جهة، وتخييل بعضها من خلال فعل الكتابة والوعي والأنثروبولوجي.

3- كتابة الواقع وواقع الكتابة:

لا شك أن كتابة الرحلة تتم عبر استدعاء تجارب السفر التي تحضر الرحلة عن تلك الأماكن التي زارها وشاهدها، وهي أيضًا أداة للغة تتنزل بدورها في سياق التمثيلات الاجتماعية والثقافية التي تخترق سيرورة الخطاب الرحلي، وتؤثر في مساره الحدثي، وسلطة القراءة. وإذا اعتبرنا الرحلة نمطًا سرديًا مسترسلًا له تاريخ ضارب في الزمان، ونظرنا إليها من جهة السردية والتدوين لا غير، بدت لنا بما سمّي أشكالاً من الكتابة يسعى كاتبها إلى ضبط معاييرها وتحديد سماتها، وهي أيضًا أشكالٌ محكومة بعوامل مخصوصة ذات بلاغة معينة وإنشائية مميزة. ولهذا لم يبْدُ اتفاقٌ بين الدارسين بأن الخطاب الرحلي خطاب هش، بل إنه ينبني بميثاق رحلي يستعدي من الكاتب والقارئ جهدًا أكبر للفهم.

وإذا سلمنا بما عقده المحيميد من صلة بين الرحلة والرواية وفن القصة والسيرة الذاتية واليوميات من خلال قوله: «لم يكن أدب الرحلات أحد أنواع الأدب التي اشتغلت عليها، على الرغم من تقاطعه الحميم مع فن القصة والرواية، تماما كما هو الشأن أدب السيرة الذاتية، الذي لما يزل يسمّى أدب سيرة ذاتية على الرغم من اقترابه المدهش من عالم وفضاء الرواية. كنتُ أدون مشاهداتي ويومياتي في معظم ما أقوم به من رحلات، ليس بقصد إنجاز كتاب وصف أو أدب رحلة، بل كمشاهدات تحرّض المخيلة حينًا، وتغذي الذائقة البصرية حينًا آخر»[37]. إذا سلمنا بذلك ونظرنا أكثر في مدونته الرحلية «النخيل والقرميد»؛ جاز لنا الحديث عمّا اعتبرناه واقع الكتابة وكتابة الواقع، لنعيش أوضاعها المتقلبة عند المحيميد، ونعاين ما تمور به من تحولات على الخطاب السردي. إن مقارنة الرحلة بهذه الطريقة يقربها خطابها من الخطاب الأنثروبولوجي الذي يعوّل فيه المحيميد على أشكال متباينة من الطرح والتوازي والمقارنة والاختلاف.

ولئن أشار المحيميد في مقدمة رحلاته إلى طبيعة الخطاب الرحلي الذي يسعى إلى تقديمه إلى قرائه؛ فهو خطاب يؤسس نصيّة بشكل مزدوج، ومفيد في مضمونه في تقييّد ما مرّ به من أحداث، وممتع في جماليته من جهة، ومختلف عن غيره من الأجناس السردية من جهة أخرى. وهكذا فإن قراءة هذا الخطاب لابد لها من مراعاة المزج بين المعرفة والتخييل، أو بين الواقع والخيال[38]. والواضح أن نصوص المحيميد في النخيل والقرميد يكون فعل تشكلها ناتجاً عن واقع ينتمي إلى مكونات الثقافة التي تتدخل في بناء نصوص الرحلة عبر التفاعل والاندماج والإحالة، والاعتماد على الشخصيات الحية والزمن والأمكنة والمجال الجغرافي، كل هذا يجسّد حركة السردية بحالاتها وتحولاتها المختلفة. يقول المحيميد: «لم أكن أرى شيئًا مشابهًا لشوارع المدن الخليجية مثل شارع صلاح سالم، ذلك الشارع الضخم الواسع، إذ تنطلق فيه السيارات بسرعة كبيرة كما لو كانت في حلبة سباق. على هذا الشارع المحفوف بالمتاجر الراقية، والأشجار الضخمة يقع مقر معرض الكتاب الدولي السنوي. أمام البوابة الضخمة ذات الأبواب المتعددة تذكرت يوسف وأخوته وأبواب المدينة السبعة. كان هذا المكان هو بالفعل مدينتي الحقيقية، إذا تنتشر في داخله الهناجر والقاعات المسقوفة المزدحمة بالكتب. كنت مثل دودة شرسة وشرهة وأنا أتسلل بين الكتب، بالضبط كما أسماني أبي ذات يوم: «دودة كتب»، وهو يرى أنني أهدر مرتبي الضئيل على الكتب وبيوت أولاد العجائز؛ إذ يسمّي المؤجرين الذين يكسبون المال سنويًا من دون تعب، أولاد عجائز وعاطلين»[39]. إن رحلات المحيميد يمكن قراءتها على أنها ظاهرة ثقافية تتفاعل فيها العلاقات والخطابات؛ لكونها حركة تمنح السرد رموزًا ورؤى تخفي أنساقًا ثقافية وتعبيرية في سياقها العام، وفي هذا المقطع يصوغ المحيميد مواقفه وأفكاره، ويكتب عن الأماكن وذوات الأشخاص وطرائق العيش؛ بل إنه يتجاوز ذلك إلى إدراج الأحداث التاريخية، من قبل ذكر يوسف وإخوته، والأبواب السبعة، واستحضارها من نسق الثقافة، وإدماجة ضمن الخطاب الرحلي؛ الذي يمكن اعتباره هنا «خطابًا أثبتته الكتابة»[40]، يتشكل بفعل الكتابة وتتجلّى مضامينه بفعل القراءة.

وهكذا لا تمثل رحلات المحيميد حدًا في سرديتها؛ بل كونًا ثقافيًا أنثروبولوجيًا متناغمًا يُبرز كتابة الواقع في مجالات الحياة المجتمعية لتلك الشعوب؛ وعليه فإن هذه الرحلات تتطلب ضروبًا من التفسير لوظيفتها السردية، ولأبعادها الرمزية؛ إذ إن إدراج مثل هذه القضايا يرتبط عادة بفترات التحول السريع للمجتمعات. فالمحيميد في المقطع السابق يرى أن هذا المكان هو بالفعل مدينته الحقيقية؛ لأنه مكانٌ تنتشر فيه الكتب، ثم يفسر وصف أبيه له؛ فهو يملك نهمًا معرفيًا، إذ يهدر مرتبه الضئيل في اقتناء الكتب. إن إدراج مثل هذه الأحداث والمشاهد والأوصاف يمكن أن يكون موصولًا برصد الكتابة وتحولات المجتمع؛ بل إنه محاولة جادة من الكاتب/ المحيميد لعقد صلات متينة بين الواقع وفعل القراءة؛ لأجل بناء الخطاب الرحلي وتقديم منظوره، باعتبار أنها مكونات أشاعت البشاشة في الرحلة. يقول المحيميد: «ولعل من أروع صفات الإنجليز هو احترامهم للنظام، بل تقديسهم له، وهو مالم أعتده في البداية، ما جعلني موضع سخط وسخرية من قبلهم في أكثر من موقف. أن يتجرأ أحدهم على الدخول إلى وسط الطابور كان يشبه الإتيان بجريمة وجريرة من الصعب التغافل عنها. كانت نظرة متعالية من أحدهم مشبعة بالاحتقار تكفي عن آلاف الكلمات (...) حتى استخدام السلالم الكهربائية المتحركة الطويلة جداً في محطات «الأندر غراوند» كان لها نظام خاص، إذ يجب على مستخدميها أن يتخذ الجانب الأيمن تاركاً لمن هم في عجلة من الأمر حرية المشي أو الركض أحياناً إلى الجانب الأيسر (...) بل إنه فيما يخص سير السيارات والدراجات الهوائية يكون أكثر نظامًا ودقة وانضباطًا. إذ من الطبيعي أن يرى الزائر طابورًا طويلًا جداً من السيارات في الجانب الأسير من طريق بثلاث مسارات، بينما المساران الأوسط والأيمن خاليان من السيارات تمامًا»[41].وهذا يقودنا إلى أن تدوين الرحلة لم يكن لغرض التجوال، أو فضول المعرفة والتسلية، وإنما هي عمل مقصود لذاته يحمل قيمًا تعليمية وثقافية، يمكن لها أن تفلح في رتق ما فُتق في مجتمعاتنا. إنّ كتابات المحيميد في النخيل والقرميد، سواء بإجمال أم تفصيل، بتعبيرات رمزية أم صريحة، لا تخرج عن شعور داخلي وحاجة نفسية، لا تهدأ نفسه إلا بنقلها إلى مجتمعه وأخذ كل قيمة حسنة منها.

إن توظيف البعد الرمزي من خلال استحضار المحيميد الأعراف المفيدة من الشعوب التي زارها بشكل متواتر؛ باعتبارها رمزًا لأهداف الرحلة وغاياتها السامية، أصبح بمنزلة المحرك السردي الذي يطور الحبكة ويسهم في انتظامها وتداعيات أحداثها؛ إذ يقول: «كانت معي زوجتي وأطفالي في زيارة تالية نبحث عن فندق رخيص غرفة واسعة، حتى عثرنا عليه ونحن نهبط عبر سلّم شبه معتم، إلى غرفة وحيدة، لكنها واسعة ومضاء، وفيها عدد كافٍ من الأسِرّة (...) فاجأنا صغيري بفقدان حقيبة ظهر صغيرة خاصة بالأطفال (...) حيث خلع حقيبته عند المحطة السابقة ووضعها على كراسي الانتظار، وبدأ يركض وقد تحرر من الحقيبة، فما إن هجم القطار السريع حتى ركبنا ونحن ندعوه، فنسيها، عدت معه إلى ضابط محطة بوند ستريت، وبلّغت بفقدان حقيبة الظهر لطفل. فهاتف الضابط المناوب في محطة «نوتنج هيل غيث» ثم نصحني بالعودة إلى تلك المحطة، عند المكتب الزجاجي لضابط المحطة العجوز، سألني عن حجم الحقيبة ولونها والشخصية الكرتونية المرسومة عليها ومحتوياتها، وكنت أسأل صغيري ثم أجيب، حتى فتح درج طاولته وسلمها إلينا. كنت مذهولا لما يحمله هؤلاء البشر من صدق وضمير وإخلاص في العمل»[42].

ولعله من الممكن القول إن رحلات المحيميد قد عرضت إلى الأنظمة الوضعية وطرائق استحسانها، ولكنّها في الوقت نفسه قد أطرتها زاوية نظر محددة؛ فهي ملونة بالذاتية، بالرغم من أنها شكلتها ثقافات الشعوب، ومنبعها المعاينة والحضور دون شك. ومن هنا؛ فقد أثار إعجاب الرحالة/ المحيميد توفر أماكن للسكن مناسبة في الأسعار ومجهزة بأدوات الراحة والبقاء، ومكتملة بعدتها وعتادها. كيف ذلك «ومؤلف الرحلة إذن هو راويها الرئيس المتكلم الحاضر في خطابه بضمير المتكلم؛ بصرف النظر عن درجات الحضور التلفظي، وهو أيضًا بطلها أي الشخصية الرئيسية فيها»[43]. وهكذا نجد السرد في رحلات المحيميد يخفي وراءه أهداف الرحلة ومراميها، ولعل هذا ما يشكل لنا واقع الكتابة وتدوين الواقع؛ بل إنه الأرضية الصلبة التي ينهض عليها الخطاب الرحلي، وإغناء أبعادها الدلالية والجمالية؛ فالمحيميد يشير إلى فقدان حقيبة طفله في هذا المقطع، ثم سرعان ما نجده يسجل إعجابه وانبهاره بالأمن في محطات القطار، ويكشف عن ذهوله من صدق هؤلاء البشر وإخلاصهم في العمل. لقد جاء سرد المحيميد واستطراده في وصف حالة ابنه وفقدان حقيبته كاشفاً عن مزايا الآخر، وتمجيد الحق، وكل عمل نبيل.

ولئن مثلت رحلات المحيميد في النخيل والقرميد حالة من التباعد أو التقارب والتنازع بين ذات مؤلّفة ساردة لرحلتها وذات جامعة للأعراف والعادات، ومدققة في خصائص الشعوب وسماتها؛ إلّا أن الصوت الأعلى هو صوت الذات المؤلفة؛ إذ نجد انزياحًا خفيّا من صوت الذات في مختلف تجلياتها، إلى صوت يتواتر عبر مستوى الخطاب. هذا الصوت هو صوت جامع لعادات الشعوب، ومعبرٌ عن الفكر الأنثروبولوجي، ووفيٌّ له في كثير من مواضع الرحلة، وفي كل تحقق من تحققاته. ومن هنا؛ قد يتجلّى لنا على مستوى البنية السردية تنازعًا بين خطابين في الرحلة: خطاب المحيميد مؤلفًا وراويًا، وخطابه مدونًا ومشاهدًا. يقول في إحدى رحلاته: «مازلت أذكر موقف اتصالي بمركز «إيتون Eaton» الطبي في مدينة نورج حيث أقمت. كان صباح يوم الأحد، وهو يوم إجازة رسمية، وقد تألمت زوجتي بسبب التهاب في الحنجرة، إذ قلت لهم إنها حالة إسعافية، وبعد أن انطلقت عبر الطريق ذات الأشجار الضخمة(...) كانت الطبيبة تقف بسيارتها، وتهبط مسرعة ووجلة، إذا تدلف من الباب الزجاجي للمركز، ومن ثم ترتدي معطفها الأبيض، وتقابلنا بابتسامه رائعة، وهي تفحص زوجتي من دون أن تبدي امتعاضًا أو سخطًا. لم تسأم لقطع إجازتها في صباح أحد، ولم تسخط لكوننا غرباء(...) كنت أسأل نفسي أي تربية في الصغر يعمل عليها هؤلاء حتى يخرج هذا الجيل المذهل، وهو يحسّ بالمسؤولية ويحملها على عاتقه بحب وأدب»[44].

إنّ المحيميد في هذا الطرح لا يروم الإعجاب بالآخر ولا نقد مجتمعه العربي، وإنما يوضح مقاصد الخطاب الرحلي باعتباره راويًا مؤلفًا، «مطلعًا على كل شيء حتى الأفكار السرية»[45]، فكانت مقاصده دالة على نقل التجارب الجيدة لتلك الشعوب، وبلورة أحداثٍ نسقية أكثر التصاقاً بالفكر والمعرفة، والدلالة على فرضيات غايتها نقل موجودات ثقافية بأبعادها المتنوعة. ففي هذا المقطع ظهر صوت المحيميد مشاهدًا ومدونًا وناقلًا للمعرفة؛ فمجرد ذكر المكان/ نورج ينطلق السرد سريعًا إلى ذكر طبائع الناس واحترامهم المهنة، على نحو ما نجد من تلك الطبيبة التي ارتدت معطفها وأسرعت للإشراف على الزوجة. وإذا كان الخطاب الرحلي جاء في أصله مدونًا ومشاهدًا؛ فإنه هنا يتحول إلى معارف مهمة تهدد أحيانًا سردية الخطاب؛ باعتباره قصة رحلة، وهذا المظهر يتمثل في خضوع الخطاب في بعض أحواله للسرد والوصف والحوارات الداخلية التي تنجزها شخصيات واقعية.

ويمكن أن يكون توظيف الرحلة وتسخير الكتابة لأجل بناء عوالم سردية تفتح هواجس الذات الجمعية، وتطرح أسئلة الهوية، وجعلها فعلاً بنت طبيعتها السوية تحمل زخم العادات الطويل. يقول المحيميد: «بعد أن ودعت السيدة «جين» وانتقلت إلى منزلي الجديد، شعرت بالراحة والاستقلال، إلّا أن مشاغبات مراهقي الحي الإنجليز كانت تؤرقني، ففي كل صباح أجد بقايا البيض السائلة تلتصق على زجاج سيارتي؛ بل إن الأمر وصل مرة إلى أن فزعت على خبطة عنيفة هزت زجاج نافذة الصالة المطلة على مواقف السيارات، فرفعت الستارة بخوف وحذر، ورأيت السائل الأصفر للبيضة وهو ينزلق ببطء على زجاج النافذة. لم أكن أرعف آنذاك، ولم أجد تفسيرًا لهذا العداء تجاه الغرباء. كنت أواجه تلك التحرشات بصمت»[46]. لقد سعى المحيميد في رحلاته المختلفة إلى أن يقدم تجارب اجتماعية متنوعة، ويقتفي باستمرار المسالك المؤدية إلى مغامرة الكتابة خروجاً عن التحيز مع أو ضد أي مجتمع يرتحل إليه؛ رغم أن رحلاته منغرسة انغراسًا في دائرة الأنثروبولوجيا وقضايا المعرفة بالآخر، وقارئ هذه الرحلات يلحظ سريعًا رؤية المحيميد للآخر، وأن التشكيل السردي فيها قد بني بطريقة مخصوصة حول مظهر اجتماعي أو تجاه موقف مخصوص؛ ففي هذا المقطع نجد مشاغبات المراهقين كانت كفيلة بافتتاح برنامج سردي جديد، وكتابة للواقع مغايرة. وإذا كانت الكتابة بهذا المرجعية هنا تحمل في جوهرها وثيق الصلات بين شعب ورجل غريب خرج للدراسة أو نحوها؛ فإن الوظيفة الأنثروبولوجية – على العكس

تمامًا – قد وردت لتقصم مثالية شعب كان يدّعيها لها تاريخها الطويل، وحضارة زعم أصحابها أنها تقود الأمم. فلنؤسس على ذلك قولنا بإن الحدث في ذاته/ مشاغبة المراهقين، برنامج سردي واقعي قد تحقق في الخطاب الرحلي، وفتح مسلكًا جديدًا لقراءة واقع هذا الشعب؛ فإذا بنا إزاء مضامين تدل على تراجع في الانضباط واحترام الآخر، وهي بالضرورة دلالات تناقض ما كان ماثلًا في الثقافة العربية.

يقول المحيميد أيضًا ساردًا قصة صديقه «علي الإماراتي» الذي أخذ ستارة بيته إلى من يصنع له مثلها، فدخل محلًا خاصة بصنع الستائر: «بعد أن جادل علي البائع قليلاً حول السعر، أراد الانصراف والتفت ليحمل ستارته إلى مصطبة البائع، ولكن لا شيء! لم يكن هناك ثمة ستارة، تلفت عليّ (...) فرأى ستارته تهتز فوق كتف رجل ضخم، يلبس «تي شيرت» أسود، ويظهر زنداه المفتولان، فلحق به علي وأوقفه مؤكداً له أن هذه التي يحملها على كتفه إنما هي ستارته، وهو لن يبيعها. نظر نحوه الرجل الإنكليزي الضخم بعينين تغليان فضبًا، وأشار إليه بقبضته أن ينصرف وإلّا تولى أمره، بعد أن وجد «علي» نفسه ضئيلًا وغريبًا أمام مواطن إنكليزي ضخم الجثة، آثر أن ينسحب بهدوء حسيرًا ومقهورًا»[47]. إن هذا التوالد السردي يصور بوضوح مسار الكتابة الرحلية؛ فيجمع حكايات مختلفة، لشخصيات متعددة، دون أن يعبث في مسار الخطاب الرحلي، ويشوه انتظامه الأصلي؛ وإنما يأخذه إلى انتظام جديد، وينبه القارئ إلى أن اشتغال الأنثروبولوجيا في الرحلة يحصل بالترابط باستمرار بين الحدث والشخصية والراوي. إن قصة «علي» المندرجة ضمن مقاطع الرحلة تردم الهوة بين واقعين لا صلة ظاهرة بينهما، واقع الانضباط والحضارة، وواقع التمرد والانفلات من الأنظمة، والكاتب/ المحيميد يشاهد ويدوّن، ويشتغل على أحداث مولدة لحكايات متباينة، غير عابئٍ بانقطاعها عن رؤيته الأولى لواقع الشعب الإنجليزي وحضارته وتقدمه، أو اتصالها به. وهكذا صارت الكتابة عند المحيميد حركة أنثروبولوجية عن واقع رحلاته تلك؛ لأنه في الأصل يراها متعة يشعر بها، ولذلك كان الحرص على ذكر بعض المواقف التي تكشف واقع الشعوب التي زارها، وهو عندما يكتب ويدون، يحقق على نحو ما حضوره الشخصي والفكري عبر الآخر، ويثبت كيانه في المكان المرتحل إليه.

إن هذه الطريقة في التدوين التي عمد إليها المحيميد لا تفسر فحسب نزعة التدوين والتوثيق، وإنما تضيء أبعاد نزعة الخطاب الرحلي الاستطرادية الجامحة بالكتابة بعد الكتابة، والخروج المستمر من حدث إلى حدث، ومن حكاية إلى حكاية، ومن فترة إلى غيرها بعيدة أو قريبة؛ بل إنها تكشف عن التداخل بين الحكايات الذي يمور به الخطاب الرحلي؛ فالقيمة في الكتابة تغالب قيمة الواقع وتمشهد واقع الكتابة وكتابة الواقع.

الخاتمة:

لم يكن غرضنا ونحن نقرأ النخيل والقرميد أن ننجز قراءة سردية أو شعرية، فقد كان ذلك، غير أننا نروم أن نبرهن على حضور قيمة الأنثربولوجيا في تولد دلالات الخطاب الرحلي، وقيمة البنية السردية، باعتبارها المرآة التي عكست مجمل الرحلات، واختزلت عالمها الوقائعي، وكثرتها الدلالية، ولكنَّ حدوث القراءة الأنثروبولوجية – وإن بشكل متباين – دليلٌ على أن رحلات المحيميد ترحل في مدارات اجتماعية وذاتية وفكرية.

ولئن كانت رحلات المحيميد نصوصًا تقوم على عرض المشاهدات والصور وأحوال الناس والأماكن، فإنها من هذه الجهة لا تجافي الوعي بالمكان المرتحل إليه؛ فقد كان المحيميد كاتبًا يدرك تمامًا قيمة المكان ويسقط عليه آراءه الخاصة، ويدقق فيه ويصف ساكنيه. بالإضافة إلى أنه يعي تاريخ المكان ويجعله خطابًا أنثروبولوجيًا يحتل من السلسلة الأدبية موقعًا مخصوصًا. ومن هنا؛ جاء القسم الأول من هذا البحث لقراءة جدلية الذات والوعي بالمكان؛ فالرحلات تقف بسردها على برزخ بين المكان والأدب.

في حين جاء القسم الثاني لدراسة التشكيلات الأدبية وقضايا الأنثروبولوجيا، ورأينا جانبًا مهما من أدبية الخطاب الرحلي، غير أن هذا الجانب وتلك القيمة لم تصرفنا عن بعدها الآخر الثاوي خلف قناعها السردي وهو البعد الأنثروبولوجي، وقد تم لنا ذلك؛ ووجدنا أنفسنا أننا أمام نصوص سردية تُقدَّم لا على أنها توثيق وعرض مشاهدات، ولكنها كتابات لطبائع البشر وعاداتهم ونقلٌ لأصوات المجتمعات المختلفة الذين عاشوا في أماكن متعددة ومراحل فكرية متباينة؛ فاختلفت أهواؤهم وغاياتهم، فكان من آثار ذلك أن تعددت مشارب الأنثروبولوجيا، وكثرت في رحلات المحيميد تلك التشكيلات الأدبية.

وإذا اتجهنا إلى رحلات المحيميد منظورًا إليها من زاوية كتابة الواقع وواقع الكتابة، ألفينا نصوصًا تنفتح على الواقع المعاصر في مختلف تجلياته، وهو مقوم سردي مهم من مقومات الكتابة، لذلك نحن في هذه النصوص إزاء تشكل للآخر المختلف وكشف لصوره المتعددة، وهي بالضرورة صور جاءت في إطار من الاستحسان أو الاستهجان، فقد كان المحيميد يعبر عن ذلك وهو يراوح باستمرار بين التصريح والتلميح أو القبول والرفض، بل إنه يميط اللثام عن تمثل الذات العربية للآخر؛ خاصة في متعلقات الثقافة والأنظمة الوضعية.

هذه قراءة في رحلات يوسف المحيميد «النخيل والقرميد»، حاولت أن تكشف عن جانب الأنثروبولوجيا، وعلاقتها بسيرورة الخطاب الرحلي، ولعل نصوص المحيميد الرحلية – شأن تجارب أخرى مهمة – جديرة بجهد نقدي فعال ومتواصل.

الإفصاح والتصريحات:

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف أي مصالح مالية أو غير مالية ذات صلة للكشف عنها. المؤلفون يعلنون عن عدم وجود أي تضارب في المصالح.

الوصول المفتوح: هذه المقالة مرخصة بموجب ترخيص إسناد الإبداع التشاركي غير تجاري 4.0 الدولي (CC BY- NC 4.0)، الذي يسمح بالاستخدام والمشاركة والتعديل والتوزيع وإعادة الإنتاج بأي وسيلة أو تنسيق، طالما أنك تمنح الاعتماد المناسب للمؤلف (المؤلفين) الأصليين. والمصدر، قم بتوفير رابط لترخيص المشاع الإبداعي، ووضح ما إذا تم إجراء تغييرات. يتم تضمين الصور أو المواد الأخرى التابعة لجهات خارجية في هذه المقالة في ترخيص المشاع الإبداعي الخاص بالمقالة، إلا إذا تمت الإشارة إلى خلاف ذلك في جزء المواد. إذا لم يتم تضمين المادة في ترخيص المشاع الإبداعي الخاص بالمقال وكان الاستخدام المقصود غير مسموح به

بموجب اللوائح القانونية أو يتجاوز الاستخدام المسموح به، فسوف تحتاج إلى الحصول على إذن مباشر من صاحب حقوق الطبع والنشر. لعرض نسخة من هذا الترخيص، قم بزيارة:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

قائمة المراجع:

* (مرتّبة بحسب تسلسل ورودها في البحث).

(1) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، مدارك للنشر والتوزيع، دبي، ط2، 2012م، ص9.

(2) كليطو، عبد الفتاح، المقامات: السرد والأنساق الثقافية، ترجمة: عبدالكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2001م، ص11.

(3) الحجري، إبراهيم، الخطاب والمعرفة (الرحلة من منظور السرديات الأنثروبولوجية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2016م، ص103.

(4) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص18.

(5) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص17، 18.

(6) هلسا، غالب، جماليات المكان، ترجمة: غاستون باشلار، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1987م، ص31.

(7) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص19، 20.

(8) بنخود، نور الدين، المرجعي والذاتي في السرد الرحلي، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2022م، ص403.

(9) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص54، 55.

(10) آرون، يول؛ وفيالا، آلان، سوسيولوجيا الأدب، ترجمة: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013م، ص14.

(11) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص64.

(12) مكلانسي، جيرمي، صورة الأنثروبولوجي في الأدب، ضمن الكتاب الجماعي: (الأدب والأنثروبولوجيا، النص، المؤلف، فعل القراءة)، ترجمة: هنا خليف غني، دار المأمون للنشر والترجمة، العراق، ط1، 2021م، ص97.

(13) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص68.

(14) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص74.

(15) لحميداني، حميد، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 2000م، ص45.

(16) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص80، 81.

(17) الحجري، إبراهيم، الخطاب والمعرفة (الرحلة من منظور السرديات الأنثروبولوجية)، (مرجع سابق)، ص191.

(18) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص94.

(19) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص40، 41.

(20) لابورت، فيليب؛ ووجان، تولرا؛ فارنييه، بيار، إثنولوجيا – أنتروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004م، ص356.

(21) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص128.

(22) حسين، عمار علي، النص والسلطة والمجتمع، القيم السياسية في الرواية العربية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ط1، 2002م، ص114.

(23) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص182.

(24) المصطفى، سلام، المتخيّل الأسطوري في الرواية العربية، سيلكي أخوين، طنجة، ط1، 2012م، ص227.

(25) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص132، 133.

(26) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص139، 140.

(27) الجابري، محمد، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994م، ص51.

(28) فراي، نورترب، في النقد الأدبي، ترجمة: عبدالحميد إبراهيم شيحة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ط، 1989م، ص67، 68.

(29) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص146.

(30) فوكو، ميشال، نظام الخطابة، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ط3، 2012م، ص8.

(31) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص53.

(32) حليفي، شعيب، الرحلة في الأدب العربي: التجنيس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، الدار البيضاء، ط2، 2003م، ص281.

(33) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص92، 93.

(34) كليطو، عبد الفتاح، الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي، دار نيوفال، الدار البيضاء، ط1، 1998م، ص72، 73.

(35) فوكو، ميشال، نظام الخطابة، ترجمة: محمد سبيلا، (مرجع سابق)، ص8.

(36) ابن مسعود، أيوب، جدلية الكتابة والسلطة في أدب الرحلات (الترجمانة الكبرى لأبي القاسم الزياني أنموذجا)، ضمن الكتاب الجماعي أدب الرحلة «جلية الأنا والآخر في عالم متغير»، تقديم: خالد التوزاني، كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2020م، ص495.

(37) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص13.

(38) بوعزة، محمد، رحالة مغاربة في أوربا: قراءة في الرؤية، ضمن الكتاب الجماعي أدب الرحلة «جلية الأنا والآخر في عالم متغير»، تقديم: خالد التوزاني، كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2020م، ص599.

(39) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص54.

(40) ريكور، بول، من النص إلى العقل، ترجمة: محمد برادة، وحسان بورقية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2001م، ص105.

(41) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص84، 85.

(42) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص88، 89.

(43) بنخود، نور الدين، المرجعي والذاتي في السرد الرحلي، (مرجع سابق)، ص124.

(44) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص90، 91.

(45) تزيفتان، توردورف، نظرية المنهج الشكلي (نصوص الشكلانيين الروس)، ترجمة: إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1981م، ص189.

(46) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص115.

(47) المحيميد، يوسف، النخيل والقرميد (مشاهدات بين البصرة ونروج)، (مرجع سابق)، ص136، 137.

References

(1) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), mdark llnshr waltwzy'e, dby, t2, 2012m, s9.

(2) Klytw, 'ebd alftah, almqamat: alsrd walansaq althqafyh, trjmh: 'ebd alkbyr alshrqawy, dar twbyqal llnshr, aldar albyda', t2, 2001m, s11.

(3) Alhjry, ebrahym, alkhtab walm'erfh (alrhlh mn mnzwr alsrdyat alanthrwbwlwjyh), almrkz althqafy al'erby, aldar albyda', almghrb, t1, 2016m, s103.

(4) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s18.

(5) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s17, 18.

(6) Hlsa, ghalb, jmalyat almkan, trjmh: ghastwn bashlar, alm'essh aljam'eyh lldrasat walnshr waltwzy'e, byrwt, t3, 1987m, s31.

(7) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s19, 20.

(8) Bnkhwd, nwr aldyn, almrj'ey waldaty fy alsrd alrhly, klmh llnshr waltwzy'e, twns, t1, 2022m, s403.

(9) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s54, 55 .

(10) Arwn, ywl؛wfyala, alan, swsywlwjya aladb, trjmh: mhmd 'ely mqld, dar alktab aljdyd almthdh, byrwt, t1, 2013m, s14.

(11) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s64.

(12) Mklansy, jyrmy, swrh alanthrwbwlwjy fy aladb, dmn alktab aljma'ey: (aladb walanthrwbwlwjya, alns, alm'elf, f'el alqra'h), trjmh: hna khlyf ghny, dar almamwn llnshr waltrjmh, al'eraq, t1, 2021m, s97.

(13) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s68.

(14) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s74 .

(15) Lhmydany, hmyd, bnyh alns alsrdy mn mnzwr alnqd aladby, almrkz althqafy al'erby, aldar albyda', byrwt, t3, 2000m, s45.

(16) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s80, 81.

(17) Alhjry, ebrahym, alkhtab walm'erfh (alrhlh mn mnzwr alsrdyat alanthrwbwlwjyh), (mrj'e sabq), s191.

(18) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s94.

(19) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s40, 41.

(20) Labwrt, fylyb؛wwjan, twlra؛farnyyh, byar, ethnwlwjya - antrwbwlwjya, trjmh: msbah alsmd, alm'essh aljam'eyh lldrasat walnshr waltwzy'e, byrwt, t1, 2004m, s356 .

(21) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s128.

(22) Hsyn, 'emar 'ely, alns walslth walmjtm'e, alqym alsyasyh fy alrwayh al'erbyh, mrkz aldrasat alsyasyh walastratyjyh, alqahrh, t1, 2002m, s114.

(23) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s182.

(24) Almstfa, slam, almtkhyl alastwry fy alrwayh al'erbyh, sylky akhwyn, tnjh, t1, 2012m, s227.

(25) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s132, 133.

(26) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s139, 140.

(27) Aljabry, mhmd, tkwyn al'eql al'erby, almrkz althqafy al'erby, byrwt, t1, 1994m, s51.

(28) Fray, nwrtrb, fy alnqd aladby, trjmh: 'ebdalhmyd ebrahym shyhh, mktbh alnhdh almsryh, alqahrh, d.t, 1989m, s67, 68.

(29) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s146.

(30) Fwkw, myshal, nzam alkhtabh, trjmh: mhmd sbyla, dar altnwyr, byrwt, t3, 2012m, s8.

(31) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s53.

(32) Hlyfy, sh'eyb, alrhlh fy aladb al'erby: altjnys, alyat alktabh, khtab almtkhyl, aldar albyda', t2, 2003m, s281.

(33) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s92, 93.

(34) Klytw, 'ebd alftah, alhkayh waltawyl: drasat fy alsrd al'erby, dar nywfal, aldar albyda', t1, 1998m, s72, 73.

(35) Fwkw, myshal, nzam alkhtabh, trjmh: mhmd sbyla, (mrj'e sabq), s8.

(36) Abn ms'ewd, aywb, jdlyh alktabh walslth fy adb alrhlat (altrjmanh alkbra laby alqasm alzyany anmwdja), dmn alktab aljma'ey adb alrhlh «jlyh alana walakhr fy 'ealm mtghyr», tqdym: khald altwzany, knwz alm'erfh llnshr waltwzy'e, 'eman, t1, 2020m, s495 .

(37) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s13.

(38) Bw'ezh, mhmd, rhalh mgharbh fy awrba: qra'h fy alr'eyh, dmn alktab aljma'ey adb alrhlh «jlyh alana walakhr fy 'ealm mtghyr», tqdym: khald altwzany, knwz alm'erfh llnshr waltwzy'e, 'eman, t1, 2020m, s599.

(39) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s54.

(40) Rykwr, bwl, mn alns ela al'eql, trjmh: mhmd bradh, whsan bwrqyh, 'eyn aldrasat walbhwth alensanyh walajtma'eyh, msr, t1, 2001m, s105.
(41) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s84, 85.
(42) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s88, 89.
(43) Bnkhwd, nwr aldyn, almrj'ey waldaty fy alsrd alrhly, (mrj'e sabq), s124.
(44) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s90, 91.
(45) Tzyftan, twrdwrf, nzryh almnhj alshkly (nsws alshklanyyn alrws), trjmh: ebrahym alkhtyb, m'essh alabhath al'erbyh, byrwt, t1, 1981m, s189.
(46) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s115.
(47) Almhymyd, ywsf, alnkhyl walqrmyd (mshahdat byn albsrh wnrwj), (mrj'e sabq), s136, 137.