الخطاب السياحي و النص الرحلي، قراءة في الأنساق الثقافية المضمرة

"جزائري في الأندلس"لسفيان مقنين أنموذجا

Tourism discourse and travel text
Reading into implicit cultural patterns
"An Algerian in Andalus" by Sofiane Maknine a model

أ.د.بغداد برادي

كلية الآداب واللّغات الفنون، جامعة جيلالي لبابس، سيدي بلعباس، الجزائر

baghdadb60@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2024/09/25 تاريخ القبول: 2025/12/22 تاريخ النشر: 2025/12/30

ملخص: يرمي هذا المقال إلى تقصي آثار نوع أدبي مباين لأجناس أدبية تتماهى فيه، و قد فضّل بعض من رواده نعته بالأدب السياحي، و إن كان الراجح عندي أن يوسم بالخطاب السياحي لتنافذ جملة من الأجناس الأدبية بوصفها أحيازا نصية، تتداخل ضمن فضاء تتشاكل فيه نصوص كأدب الرحلة و المنفى و التاريخ و الثقافات، لتلتقي في نص هو ثمرة سياحة إعلامي في بعض مدن الأندلس؛ اختار له صاحبه (سفيان مقنين) عنوانا هو (جزائري في الأندلس – الفردوس الموجود).

و لقد اختارت له المقاربة النقدية النظر في الأنساق المضمرة، و التي تعددت أوجهها و تنوعت، إذ كان منها التاريخي الثقافي و الجغرافي، كما تمثلها الأدبي و اللغوي، ثم تآلف شتاتها في أبواب أرادها صاحب الرحلة مفتحة على الخطاب السياحي، و ذلك بوصفه مقدمة تضرب في الفردوس الموجود (الأندلس).

كلمات مفتاحية: الخطاب السياحي– النص الرحلي – الأنساق الثقافية المضمرة.

Abstract:

This article aims to investigate the effects of a different literary genre in which it is similar to other literary genres in which they overlap with,some of its leaders prefer to name it Tourism Literature,although I think it is more likely to be called a touristic discourse due to the penetration of literary genres as spaces,it overlaps within a space in which texts such as travel literature,exile,history and cultures,to meet in a text which is the fruit of media tourism in some cities of Andalousia;its owner(Sofiane Maknin) chose a title for it(Algerian in Andalusia-The Existing Paradise).

The critical approach chose to look at the implicit patterns,in which its aspects were multiple and varied,including the historical,cultural,geographical,literary and

linguistic,all of these are doors that the other of the journey wanted to open to the tourist discourse as an introduction to the existing paradise(Andalusia).
Keywords: Touristic Discourse-travel text-Implicit cultural patterns.

أ.د.بغداد برادي، الإيميل: **baghdadb60@gmail.com**

1. مقدمة:

تسعى هذه المداخلة إلى الكشف عن الأنساق الثقافية المضمرة في النص الرحلي (جزائري في الأندلس) لسفيان مقنين، تلك الأنساق التي امتلكت حضورها من المرجعيات التاريخية و الحضارية ثم الاجتماعية، فقد تنافذت لتشكل نصا رحليا تماهت في غياباتها مضمرة، إذ توارت من وراء حجب ظاهر الخطاب السياحي .

و من أجل تجلّي هذه الأنساق المضمرة بعد رفع أغطية الحجب عنها، تحاول هذه القراءة مساءلة نص سفيان مقنين (جزائري في الأندلس) و استنطاق باطنه، و قد أظهر من السلوك الثقافي ما يناقض الحمولة الفكرية التراثية، التي تعتبر الأندلس فردوسا مفقودا، بينما سفيان مقنين يحسبه فردوسا موجودا؛ و في هذا التصور الكثير من الاعتبارات الثقافية المرجعية المغايرة لمضامين الخطاب السياحي، الذي تمثله رحلة (سفيان مقنين) إلى الأندلس تجربة تجسدت في مستويين بنائيين ضمن نسق واحد.

جاء الأول في صورة خطاب سياحي لصحفي يهوى الضرب في الأرض، و جاء الثاني في هيئة نص رحلي تحولت فيه السياحة من النظر في عمران الأندلس و طبائع سكانه إلى أثر مكتوب تماهى فيه الراهن بالتاريخ، فالمؤمل بالمسكوت عنه أو المضمر، و الحاضر بالمستشرف.

إنّ من مآثر التشاكل الأجناسي، ليس و حسب القراءة في المخيال العربي السردي، أو مجرد تجسيد لموقفه من ضياع الأندلس — و هو ميراث الأمة الأثير – بل هو تمثل لراهن يتطلع فيه جيل جديد إلى تجاوز مزالق التاريخ و عثراته، إذ نص سفيان مقنين الرحلي سياحة في أرض ملغومة، لما يعرضه من تصورات و رؤى ثقافية تجسد حركية التاريخ، فتحولاته من حقب المأساوي إلى أزمنة الانفراج الحضاري الإنساني.

لقد اتسمت الأنساق المضمرة في رحلة (جزائري في الأندلس) لسفيان مقنين بكثير من اللين في تنوع طبائع الفكر البشري و مرونة في رصد الرؤى الإنسانية، فلم يكتف بفرادة التصور الثقافي و

لا بأحادية التمثل الفكري لجنس دون غيره، لنسجل في سعة أفق ذهن الرحالة، كما نقف على رحابة صدره في قبول الآخر، رغم عمق الهوة التاريخية الفاصلة بين شعوب ضفتي المتوسط، و جسامة المآسي الإنسانية التي اقترفها سكان الساحل الشمالي في حق المورسكيين، ثم في حق سكان الساحل الجنوبي للبحر الأبيض.

و مع عظم هذه الفجوة الاجتماعية لم يأل سفيان مقنين جهدا في تثمين راهن الخطاب السياحي من خلال مشاهد سجلها نصه الرحلي جلّت لنا حضور أنساق مضمرة تتنوع صورها بين قيم إنسانية جليلة إيجابية و أخرى سلبية لا إنسانية، يرجو العاقل ألا تستحدث في واقع النّاس لعظم وقعها، ثم لجلال مصابها، و إن سجلها التاريخ، ثم أعاد حدوثها سفه الإنسان و حيوانيته اللتين ظهرتا على فطرته النقية الصافية صفاء مصدرها السماوي.

يحاول هذا المقال قراءة الأنساق الثقافية المضمرة في نص رحلي نعته صاحبه (سفيان مقنين) بـ (جزائري في الأندلس – الفردوس الموجود)، و هي أنساق تتغذى من مرجعيات حضارية تاريخية تشكل في جملتها العقل الجمعي، و قد أسهمت في تكوينه عديد المصادر التي وارت خلفها تلك الأنساق الثقافية المضمرة، إذ أنبأت عنها علامات لغوية بوجوه دلالية؛ قد اكتنفها النص الرحلي في نسقين، جاء الأول في صورة ظاهر المعنى رحلة في بلد أوروبي، عرف قديما الفتح الإسلامي بمظاهره الحضارية الإنسانية ، بينما ورد النسق الثاني في باطن النص خطابا سياحيا مضمرا ، و قد أخذ بأسلوب التأشير لثقافات الأمم و شعوبها بصناعة التاريخ و بناء الحضارة.

فإذا كان النسق الأول قد أظهر معاني النص جلية، فإنّ النسق الثاني قد وارى دلالات النّص، إذ استأثر بها خفية بعيدة على المنال إلا من قارئ فطن يحسن الوقوف على الستر في بديع اللفظ و بلاغة السرد، من حيث هي أساليب مأثورة في المباني ناهيك عن المعاني المعاني، كما يجيد القارئ اللبيب قراءتها و كشف أنساق ثقافية مضمرة توارت وراء الحجب. فهذا مسعى المداخلة في كشف مضمر الأنساق، و إجلاء خفيها من خلال مساءلة النص الرحلي باستنطاقه في ضوء المقاربة النقدية الثقافية.

1-1-أسباب اختيار الموضوع:

يعود اختيار الموضوع لأسباب ثلاثة:

* أما السبب الأول: فيرجع لأهمية المتن (جزائري في الأندلس) لسفيان مقنين، بوصفه قد تناول موضوعا يدرج في أدب الرحلة بمواصفات خطاب سياحي يثير الكثير من قضايا التاريخ لا زالت حية تنكئ الجراح منذ قرون، تشكلها عموما نكبة الأندلس أو ضياع (الفردوس المفقود).

* و أما الثاني: فاستقراء الأنساق المضمرة بالتركيز على لاوعي النص سعيا منّا إلى غائية الكشف لمكامن الخطاب السياحي في نص سفيان مقنين (جزائري في الأندلس) الفردوس الموجود ، و للوقوف على المسكوت عنه في خبايا تاريخ الأندلس المطمورة.

* و أما الثالث: فقراءة للأنساق الثقافية المضمرة للخطاب السياحي من خلال نص رحلي يتصفح تاريخ الأندلس الماضي بعين رحالة معاصر يستشرف مستقبلا مغايرا لما تؤشر عليه مشاهد راهن الأندلس و حاضرها.

2- أهداف المقال:

أ-يسعى هذه المقال إلى التعرف على الأنساق الثقافية المضمرة و دلالاتها المتعددة في الخطاب السياحي من خلال نص رحلي (جزائري في الأندلس) لسفيان مقنين.

ب-تجسيد العلاقة بين الفعل الثقافي و الفعل الاجتماعي في مضمر النص الرحلي بوصفه خطابا سياحيا.

ت-إظهار أهم القيم الفكرية السلبية و الاجتماعية التي كونت الخلفيات المرجعية للموضوع بوصفها أنساقا ثقافية مضمرة في النص الرحلي (جزائري في الأندلس) الفردوس الموجود.

3- وقفات اصطلاحية الأنساق الثقافية:

3-1 يتجلّى النقد الثقافي في أوضح مفهوم له نشاطا يتناول استقراء الأنساق الثقافية المضمرة، و تحليلها ضمن سياقاتها الإنسانية و الاجتماعية و الذاتية ، ليس هذا فحسب، بل يتناولها " في تموضعاتها كافة بما في ذلك تموضعها النصوصي ... فالنقد الثقافي يبحث في الأنساق المضمرة للخطاب، و يتعامل مع النص الأدبي بوصفه حادثة ثقافية كغيرها من الحوادث الثقافية التي تستأثر بالدراسات الثقافية، التي تحاول الكشف عن أدوات التمركز و الهيمنة ،...فهو نشاط أو فعالية تعنى

بالأنساق الثقافية التي تعكس مجموعة من السياقات الثقافية و التاريخية و الاجتماعية و الأخلاقية و الإنسانية و القيم الحضارية، بل الأنساق الدينية و السياسية"[1].

وعليه، تكون النصوص حمّالة وجوه خطابية تتعدد بتعدد أنساقها الظاهرة و المضمرة، و دون ذلك ما يكتنف النص بحسب وفرة دلالاته و عمقها، فقد تتضاءل حتى تصل إلى أدنى مستوياتها، إذ "كل خطاب يحمل نسقين، أحدهما واع، و الآخر مضمر، و هذا يشمل كل أنواع الخطابات، الأدبي منها و غير الأدبي، غير أنّه في الأدبي أخطر، لأنّه يتقنع بالجمالي و البلاغي، لتمرير نفسه وتمكين فعله في التكوين الثقافي للذات الثقافية للأمة"[2] . و ذلك باعتبار أنّ الكتابة الفنية من أبرز مكونات الأمة تجسيدا لمظاهر الثقافة الثلاثة، و هي: المظهر الفكري ، و المظهر العلمي، و المظهر الفني[3]. إذ الثقافة ليست إلا انعكاسا للواقع الموضوعي بكل تفاصيله الجزئية و مرجعياته الكلية، فالثقافة في مفهومها العام، هي " مجموع الأفكار الاجتماعية و النظريات و الأديان و نظريات علم الجمال و المذاهب الفلسفية"[4] ، فالثقافة نتاج الفكر الاجتماعي و التاريخ؛ و المجتمع هو صناعة هذا الميراث الذي نسميه تراثا ثقافيا. و أعني بذلك أنّ الإنسان وليد هذه المرجعيات الفكرية المادية لمجتمع ما. والأنساق الثقافية أيقونات يخزنها المخيال الجمعي لمجتمع المثقف، الذي يحمل ضمن مشروعه الثقافي بذور التغيير المأمول في المجتمع.

و تلك سمة تشكل الرؤية الفنية و الثقافية بأبعادها الكتابة النثرية عموما، و الكتابة السردية كما هو الشأن في عصرنا، و قد حمل الشعر لواء هذه المنظومة في مقولة ابن سلام الجمحي (231هـ)، إذ قال:" و للشعر صناعة و ثقافة يعرفها أهل العلم ،كسائر أصناف العلم و الصناعات: منها ما تثقفه العين، و منها ما تثقفه الأذن، و منها ما ثقفه اليد، و منها ما يثقفه اللسان"[5]. لقد كان الشعر ديوان العرب مثل ما أثر ذلك عن عمر بن الخطاب، و أصبحت الكتابة السردية اليوم هي ديوان العرب كما هو الشأن في الرواية و النص الرحلي.

ففي هذه المظاهر تتكشف لنا الأنساق الثقافية في النص بوصفها "مجموعة من القيم المتوارية خلف النصوص و الخطاب و الممارسات"[6]، التي تتجاوز – أي الأنساق الثقافية المضمرة – مستويات الخطاب السياحي بوصفه عاما، و النص الرحلي لكونه خاصا. لذلك قد " يأتي مفهوم

النسق المضمر في نظرية النقد الثقافي بوصفه مفهوما مركزيا، و المقصود هنا أنّ الثقافة تملك أنساقها الخاصة الموصوفة بالهيمنة، التي تتوسل عبر التخفي وراء أقنعة سميكة، باعتبار نفاستها إذ هي في حقيقتها مقاصد فكرية و مذاهب حياتية. و إنّ أهم هذه الأقنعة و أخطرها هو في دعوانا قناع الجمالية، أي إنّ الخطاب البلاغي الجمالي يخبئ من تحته شيئا آخر غير الجمالية، و ليست الجمالية إلا أداة تسويق و تمرير لهذا المخبوء"[7].

و عليه، يكون النسق الثقافي المضمر أهم مفهوم في النقد الثقافي، إذ " هو ممارسة أو فاعلية تتوفر على درس كل ما تنتجه الثقافة من نصوص سواء كانت مادية أو معنوية، و يعني النص هنا كل ممارسة قولا أو فعلا، تولد معنى أو دلالة"[8] ذات أبعاد سياسية أو اجتماعية أو فكرية أو تاريخية ، أو كل ما له صلة بإنتاج النص من سياقات خطابية.

3-2 النص الرحلي:

إنّ الضرب في الأرض أو الرحلة نشاط إنساني يتراكم من خلال الممارسة الدورية خبرات فردية و تجارب حياتية ، فكذلك تتشكل الرحلة في مخيال الرحالة، ليتجاوز أدب الرحلة في ذلك المشهدية الواقعية إلى العجائبية، إذا استثنينا من ذلك رحلة الرحلات عند المسلمين، و التي تتجلى في رحلة الحج و تأدية لمناسك الركن الخامس في الإسلام، لتكون خاتمة مسار الراحل المرتحل إذا تيسر ، و إن لم يكن ذلك؛ فالمخيال البشري كفيل بتمثل التجربة الرحلية، إذ" الإنسان ولد راحلا، و إن أعجزته الرحلة، تخيل رحلات غير محسوسة في عالم الخيال، و نجد ذلك مبثوثا في الأساطير الأولى"[9] التي سجلتها متون التاريخ و تمثلتها أجناس الآداب و ضروب الأفانين نصوصا. فقد كانت الرحلة – وما زالت – مادة خاما للنصوص المحاورة أو المجاورة لها في صورة تقاطع نصي يبعث في الحضور الأدبي البعد الأسطوري أو العجائبي أو غير هذا و ذاك، فقد يحي في الراهن المعيش التاريخي القديم، إذ "نعني بالرحلة عامة السفر الذي يتوخى من ورائه الاطلاع على آفاق جديدة من المناطق المجهولة؛ وقد يصل الأمر بصاحبه إلى تسجيل أهم ما يتعلق بها في تقرير يصبح وثيقة تاريخية و جغرافية لها بعد ذلك. و هكذا فالرحلة عامة عملية لكشف النقاب عن المجهول من الأرض و الناس"[10].

فالنص الرحلي ليس تنقيبا في مدونات التاريخ ، و ليس بحثا في تضاريس الجغرافيا، كما أنّه ليس سردا روائيا ، و ليس نظما شعريا، و إنّما هو جنس أدبي يأخذ بأطراف هذه الفنون و بغيرها

من المعارف و العلوم، إذ هو نسق تتماهى فيه جميع الأنساق الثقافية، كما تتنافذ فيه تنافذ الأجناس الأدبية نصا واحدا، ليصبح نسيجا يماثل الأدب، بل هو الأدب، لكونه "الحافظ لأشعار العرب وأخبارها، و الآخذ من كل علم بطرف"[11].

لهذا كان لنصوص الرحلة لدى القراء القبول الحسن، إذ يحقق هذا الجنس الأدبي في نسبة المقروئية الدرجة الرفيعة، و الحظوة العالية بين صنوف الأنواع الإبداعية حين نقارنه مع غيره من الأجناس الأدبية الأخرى. الرحلة في ملخص القول من أكثر أشكال الكتابة تصويرا لأنساق حيوات النّاس أفرادا و جماعات، إذ هي " حركة في الطول و العرض و العمق... تجوال في الجغرافية الأماكن و الظواهر و الأشياء.. و إيغال في النبض الذي كاد يغيب عن العيان، و لكنه ما يلبث أن يمنح سخاءه لأولئك الذين ينصتون جيدا للأصوات البعيدة، و هي تتشكل تحت جلد الظواهر والخبرات... و أدب الرحلة .. في بدء الأمر و منتهاه .. هو محاولة لاكتشاف سر الأشياء ... والتعرف على تكوينها، الذي يبدو أحيانا ككتل الجليد العائمة في المحيطات و البحار، لا يظهر منها سوى العشر، و تبقى الأعشار الأخرى مغيبة تحت الماء"[12]. فأدب الرحلة تراث إنساني كاشف لطبائع النّاس و فهومهم، كما هو ذخيرة في سبيل معرفة الشعوب و تاريخها الحافل بالأحداث و تقلبات مسائر الأمم و الشعوب، و في ذلك من الاعتبار ما يجعل أدب الرحلة من أكثر الفنون مضاهاة لرواج جنس الرواية في عصرنا لسعة فضاءاته السردية، و قد أحاط بالأنساق الثقافية تسجيلا فتحليلا ضمن مشاهد الخطاب السياحي، الذي ترصده رحلات الأدباء ابتداء وانتهاء.

3-3 الخطاب السياحي:

تسعى هذه المداخلة إلى التأصيل لمجال مستحدث جديد ضمن آفاق النصوص الأدبية وأجناسها المتنوعة، نعني بذلك الخطاب السياحي الذي يتجاوز النص الرحلي، لكونه شبكة من النصوص تتفاعل بنياتها ضمن نسق يشكل عموم الخطاب، و " إذا كان (فان دايك) قد ذهب إلى أن النص عبارة عن: البنية الذهنية المجردة، ...و أنّ الخطاب هو : التجسيد الفعلي لتلك البنية الذهنية المجردة. " فإننا نذهب إلى عكس ما ذهب إليه هذا الباحث، مؤثرين الانطلاق من وجهة

النظر الأصولية التي تؤسس لرؤية مفادها أنّ الخطاب عبارة عن البنية الذهنية المجرة التي تسكن وعي كل منّا، و تبرمجه، و أنّ النّص عبارة عن التجسيد الفعلي لتلك البنية، أو هو عبارة عن السياق التداولي أو الإنتاجي لتلك البنية، و هذا يقتضي أنّ النص عبارة عن منتوج الخطاب... و هذا يقتضي أنّ النّص/القصيدة الشعرية مثلا: ينتجها شاعر بعينه في مرحلة تاريخية بعينها من مراحل الإنتاج الشعري (نص أبي تمام مثلا) هو عبارة عن نص ينصص /يظهر اختلاف و تميز الخطاب الشعري الذي ساد في تلك المرحلة، أو الذي استقر عليه الإنتاج الشعري في زمن بناء تلك القصيدة، عنه في باقي المراحل الأخرى من تاريخه"[13].

وحينئذ يمكن القول أنّ الخطاب السياحي نصوص تتماهى في الخطاب، لتنسج وحدة موضوع أو تتشاكل فيه لتتجلّى في صورة إبداع أدبي، تتداخل فيه جملة من الأجناس الأدبية تتساوق زرافات أو وحدانا، و قد نعته يوسف وغليسي فيما اسماه بالأدب السياحي، و بناه مصطلحا جديدا تتضافر فيه " تلك المصطلحات المتجاورة : أدب المهجر، و أدب المنفى، و الأدب الجغرافي، وأدب الرحلة...، و التي تلتقي جميعها – على ما بينها من خيوط رفيعة- عند نص أدبي مكتوب من وحي الانتقال المكاني (هجرة، نفي، رحلة، ...)[14] . و يفهم من هذا أنّ كل أدب من هذه الآداب، كمثلها الأدب الجغرافي تتواتر نصوصها في الخطاب السياحي، الذي يسبق ميلاد النص، بل يصاحب نموه و تطوره حتى يكتمل نسيجه، ليس هذا فحسب ، و إنّما الإعتبار في نشأة النصوص ما يعتري خطاب التلقي من تجاوز لحاضر النص و ماضيه من خطابات قبلية و آنية تتداخل فيه جموعها خطابا موحدا لدلالة واحدة يشكلها الزمان في تساوق فضاءاته الثلاثة، إذ " لا يكون للخطاب معنى إلا داخل عالم خطابات أخرى يشق لنفسه طريقا خلالها، و يجب لتأويل أدنى خطاب ربط علاقة بينه و بين أنواع مختلفة من الخطابات الأخرى"[15]، التي كثيرا ما تكون (هذه الخطابات) في جوار الخطاب المستهدف كالإنسانية و الاجتماعية و التاريخية مثلا، إذ كثيرا ما نجدها واقعة في الدوائر المتصلة اتصالا مباشرا بدائرة الخطاب السياحي في عمومه بوصفه شاملا لمكوناته النصية.

إنّ منهجية قراءة أنساق ثقافية لمدونة رحلية (جزائري في الأندلس)، و نحن نسعى لاستيعاب الخطاب السياحي بمكوناته الفاعلة، قد يقتضي منّا النظر في مجال نمذجة الخطابات

(Typologie du Discours) التي تسمح بالتعرف على الأنشطة المندرجة في الخطاب السياحي، و هي ثلاثة:

*النمذجات التلفظية: و تعتمد على العلاقة بين الملفوظ و مقام تلفظه (مع أقطابه الثلاثة: المتخاطبون، زمان و مكان التلفظ).

*النمذجات الاتصالية: تسعى إلى تصنيف الخطابات وفق النشاط الذي تزعم القيام به و القصد الاتصالي الذي يحدوها.

*النمذجات المقامية: تعتمد مجال النشاط الاجتماعي الذي يتحرك فيه الخطاب، حينئذ نجد نمذجات توزع الخطاب على مختلف قطاعات المجتمع (المدرسة، الأسرة، وسائل الإعلام، ...)، و للتمييز بين أنواع النمذجات هناك من يقترح التمييز بين كبريات الأنواع التي ترتبط بها أنواع الخطابات، فباختين (Bakhtine) يتخذ هذا المنحى تاريخيا: فمن جهة، هناك أنواع أولية، أي تفاعلات الحياة اليومية، و من جهة أخرى، أنواع ثانية (الخطاب الأدبي، العلمي، إلخ) ...أما برونكار (1985) فقد عزل أربعة أنواع كبرى (الخطاب المقامي، السرد الحديثي، الخطاب النظري، الحكي)quatre archétypes discursifsيربط بها التنوع لجم للأنواع الفعلية[16].

4- بين يدي متن الرحلة:

كانت بداية الرحلة من وهران، المدينة التي انتقل إليها الصحفي (سفيان منين) بعد أن ترك العاصمة و كثافتها السكانية ليستقر به المقام بالباهية، أين ألف الناس و استأنس طباعهم الحميدة و أخلاقهم الجميلة. نظر في تاريخ المدينة فوجده يعج بالحضور الإسباني لغة، فقد سجل التاريخ الوجود الإسباني لأكثر من قرنين في صورة إستدمار إسباني، ثم فرنسي سنة 1832م.

ومن وهران التاريخ نضجت في ذهن (سفيان مقنين) فكرة الزيارة السياحية لاسبانية، بعد أن زارها زيارة أولى فيما مضى قبل خمس سنوات من تاريخ الزيارة الثانية، التي ستحول إلى مؤلف في الخطاب السياحي أو الأدب الرحلي، بعد أن اقترب من الأندلس جغرافيا بإقامته في وهران، ووجدانيا بعد أن قرأ الكثير عن إسبانيا و الأندلس "المتعلقة بالفردوس المفقود، كما تسميه أدبياتنا. لذلك (يقول سفيان مقنين) قررت أن أسافر لزيارة بلد نشترك معه في تاريخ طويل ربما كان برائحة

الدماء و البارود أحيانا، لكنه جدير بالزيارة على الأقل من الناحية السياحية و هو الغرض من السفر في النهاية "[17].

أبحر سفيان مقنين من ميناء وهران إلى (ألميريا) في شهر سبتمبر، ليعود بعد عشرة أيام أو أكثر، لتتكشف له الكتابة الرحلية في محطات كثيرة عن استفهامات وجودية، لا تسعى لتحقيق الذات وحسب، بل للنظر في آفاق الوجود الإنساني في حيز ضيق، إذ طرح جملة من الأسئلة لا تمس المقاصد الإمتاعية في الخطاب السياحي أو الإفادي منه و كفى في مثل قوله " ما الذي رأيته واكتشفته و عشته في أطوار هذه الرحلة القصيرة؟[18] ، و إنّما تجاوز الرحالة هذا و ذاك إلى الاستفهام في الجانب المعرفي التاريخي، في مثل قوله مخاطبا نفسه:" كيف تسافر إلى بلد توقفت معرفتنا به مع آخر زفرة أطلقها عبد الله الصغير و هو يغادر ملكه؟ و لماذا يعلمك ركوب البحر نحو الشمال أن قصر الحمراء أقرب إليك مسافة من مقام الشهيد انطلاقا من وهران؟[19].

تبدأ الرحلة من مدينة ألميريا و تنتهي بمالقة مرورا بغرناطة و قرطبة و اشبيليا و رندة[20]. فقد أخذ الرحالة في سرد المشاهد، و هو على متن الباخرة التي رأى، فكان من أوائلها مشهد البواخر التجارية التي تغادر الميناء ليلا لتذهب إلى بحار و محيطات أو سواحل و جزر أخرى. كنت أرى تلك البواخر من النافذة و مرة أخرى رحت أفكر و أتأمل في أننا نطل على عالم أكبر و أوسع من خلال هذا البحر الذي منحه الله لنا بابا نحو آفاق جغرافية مغايرة، لكننا تصورناه بابا صليبيا لا يدخل منه إلا الغزاة و المحتلون في الماضي؟[21].

وترسو الباخرة في رصيف ميناء ألميريا، و ينهي الرحالة الاجراءات الإدارية، و يسرع إلى الفندق الذي حجز فيه غرفة، ثم على السريع يخرج لزيارة المدينة، و قد أخذ في التجوال بين شوارعها حتى بلّغه السير معلما تاريخيا، و هو الملجأ الذي تم حفره في ثلاثينيات القرن الماضي تحت المدينة للاختباء من غارات الوطنيين في حربهم الأهلية ضد الجمهوريين و التي دامت ثلاث سنوات 36-1939 و خلّفت مقتل مئات الآلاف من الضحايا"[22].

وهكذا تستمر الرحلة الأندلسية، فمن (ألميريا) انتقل الرحالة إلى مدينة (غرناطة)، فزار جامعها العامر، الذي حول إلى متحف بعد سقوط الإمارة سنة (1492م)، و انتقل إلى قصر الحمراء وجال بين ملحقاته الكثيرة كحدائق القصر الفاتنة مثل روضة الأسود، فمن غرناطة يستقل سفيان

مقنين الحافلة إلى (قرطبة)، التي استحضرت في ذهن الرحالة حروب الاسترداد كما سماها الصليبيون، ثم ما عاش المورسكيون بهذه المرحلة التاريخية من جرائم محاكم التفتيش، و زار الرحالة المسجد الذي حول إلى كاتدرائية،كما لم يفته أن يشير إلى وضع اليهود في المدينة خاصة، ثم في الأندلس عامة.

يشدّ سفيان مقنين بعد ذلك الرحال إلى (اشبيلية)، المدينة التي تبعد عن (قرطبة) بمئة و أربعين كيلومتر، و هي مدينة ابن حزم صاحب (طوق الحمامة)، كما هي الفيلسوف ابن رشد صاحب (تهافت التهافت)، و الفيلسوف الطبيب اليهودي (موسى بن ميمون).

ينتقل الرحالة من مدينة (اشبيلية) إلى مدينة (رندة)، المدينة التي توسعت بعد أن كانت مجرد بلدة صغيرة، و لكنّها عرفت أعلاما في الأدب أقاموا فيها قديما كـ: (أبي البقاء الرندي) أشهر من رثى مدن الأندلس حين كانت تسقط الواحدة تلوى الأخرى، ثم ذكر الرحالة بعض الأعلام ممن استوطنوها كالروائي الأمريكي (ارنست همنكوي) صاحب (العجوز و البحر).

ومن (رندة) يستقل الرحالة الحافلة إلى مدينة (مالقة)، و قد استحضر بعض تاريخها الأندلسي إلى سقوطها (1487م)، كما أشار إلى الأحزان التي رافقت أهله، و هم يستقبلون المنفى و المهاجر إلى مدن المغرب العربي و مشرقه هروبا من القتل الذي وجدوه من الصليبيين.

وتنتهي الرحلة الأندلسية بعودة سفيان مقنين إلى (ألميريا)، و ركوب الباخرة التي تقلّه إلى ميناء وهران.

5- الخطاب السياحي و الأنساق الثقافية:

يتجلّى الخطاب السياحي ابتداء في المفهوم اللغوي، من حيث أن جذر الكلمة (ساح-يسيح-سيحا و سيحانا) يلتسق بحركة الماء الظاهر الجاري على الأرض، و هو السيح، و جمعه سيوح... والسياحة: الذهاب في الأرض للعبادة و الترهب، و ساح في الأرض يسيح سياحة و سيوحا وسيحا و سيحانا أي ذهب...و السياحة: مفارقة الأمصار و سكنى البراري[23]. أو الضرب في الأرض فالترحال في الآفاق، أو " التنقل من بلد إلى بلد طلبا للتنزه أو الاستطلاع أو الكشف"[24]، و قد لا تخرج دلالة الخطاب السياحي في شقّه الاصطلاحي عن المفهوم اللغوي إلا إذا استثنينا نوع الرحلة السياحية و غايتها، إذ السياحة أنواع و مقاصدها أشكال، فـ الذي يهمنا من هذا و ذاك الرحلة

السياحية الثقافية القائمة على مقصدية الوقوف تحديدا على المعالم التاريخية و الآثار الحضارية، التي تستحضر في السائح حقبا تاريخية و ما تحمل من شواهد للاعتبار أو الاستذكار؛ فلعل من أهمها حضارة الأندلس بين الفتح و السقوط، كما وردت في رحلة (جزائري في الأندلس- الفردوس المفقود) لسفيان مقنين.

وعليه، فهي سياحة تثقيفية للأندلس بين ماضيه المفرح المحزن في آن، و راهنه المشجع، فمستقبله المشرق، و هكذا استحضر الرحالة ماضي جنوب إسبانيا، إذ عاين حاضره، و استشرف مستقبله طلبا لتحقيق هذا النوع من السياحة، الذي يجلي ماهية الحضارة الإسلامية قديما و حديثا. و مثل هذه السياحة عرفت رواجا لدى الإنسان المعاصر لشيوع المعرفة من جهة، و لبلوغ الحضارة بداية دورتها الجديدة مع جيل جديد يحمل هم ميلاد أندلس جديد، يتحول فيه المفقود إلى الموجود، كذلك المأمول في الأندلسي المعاصر، من حيث بعثه لمعالم أثرية تاريخية ذات حضور أنساق ثقافية عميقة في الشخصية الاسلامية. فتلكم هي السياحة الثقافية في جوهرها "إشباع الميل للمعرفة والاستمتاع بالفنون و التعرف على الحضارات القديمة و المناطق الأثرية و طرق حياة الشعوب وتقاليدها"[25]، و قد يكون من وراء تلك المقاصد مقاصد أخرى كاسترداد حق مغتصب، و لو من خلال الإشباع العاطفي.

5- 1 نسق ثقافة (الفردوس الموجود):

يشكل الخطاب السياحي نظاما عاما يتضمن في بنياته الداخلية أنساقا متنوعة منها الفكري و السياسي فالاجتماعي الثقافي، تتظافر موضوعاته لتنتج نصا رحليا (جزائري في الأندلس) كانت وظيفته تصوير واقع جغرافي، فالتاريخي تاليا، ثم الاجتماعي أخيرا. و لعل هذا ما يبرز نجاعة أدب الرحلة بوصفه جنسا أدبيا سرديا مجسدا للأنساق الثقافية المضمرة منها تحديدا.

ذلك أنّ " النص هنا ليس فحسب نصا أدبيا جماليا، و لكنّه أيضا حادثة ثقافية "[26] تقتضي قراءة الأنساق الثقافية – المضمرة منها خاصة- فقد كتب النص فيها بملابساته السياقية بظروفه المرجعية واسقاطاته المستقبلية صورا تماهى ماضي الأندلس فيها بحاضره، إذ أنّ " الأنساق الثقافية هذه أنساق تاريخية أزلية راسخة، لها الغلبة دائما، و علامتها هي اندفاع الجمهور إلى استهلاك المنتوج الثقافي المنطوي على هذا النوع من الأنساق"[27]، و من ذلك النسق الثقافي لحضوره فينا حضورا

وجوديا؛ فقد ذهب سفيان مقنين في رحلته الأندلسية إلى الاعتقاد بحضور الفردوس الموجود لا المفقود، ما يفيد نظرة مغايرة سالبة بضياع ميراث المسلمين في الأندلس أرضا و تاريخا، و قد تبين له ذلك في مشاهد واقعنا الحياتي ف الثقافي، يقول:"كثيرا ما كنّا نتغنى بشعور أو من غير شعور بالأندلس، ذلك الفرد وس المفقود أو الموءود، لكني رأيت من خلال جولة سياحية بسيطة ... أنّ الفردوس الأندلسي لا يزال موجودا و مستمرا، و على المرء أن يعرف كيف يحييه و يطرق أبوابه من جديد. فكما عاد اليهود لامتلاك البيوت في مدن و بلدات إسبانيا من شمالها إلى جنوبها، يستطيع العرب أيضا أن يفعلوا ذلك (و ليس يعوزهم مال أو جاه) عبر رسالة حضارية و ثقافية واضحة المعالم تعيد لأحياء غرناطة و قرطبة و رندة و غيرها عبقها الشرقي الساحر"[28].

يحيلنا المعجم العربي في سبيل معرفتنا للنسق الثقافي لدلالة وجود الشيء و حضوره فينا ابتداء بتاريخه ف بطولاته، و بإمكانية تجسيده مشروعا منطلقه سياحي و منتهاه رد الاعتبار لهذه الأمة بتحقيق حضورها المغيب، إذ أنّ الحضور نسق ثقافي رهين بتحقيق هذه الإرادة الوجودية في النفس العربية أولا، و ذلك باعتبار أنّ " الينبوع الدافق الثر للوجود الحي هو دائما الإنسان، و الإنسان فحسب، و إن نسي هو أو تناسى هذا الأصل، فانشق على نفسه و فرض عنصرا من عناصره الوجودية على الآخر حتى يجعل الصلة بينهما صلة الخالق و المخلوق و العابد و المعبود، بيد أنّه سرعان ما يرتد... إلى الينبوع الأصيل للوجود المحض، أعني إلى نفسه يستمد منها معايير التقويم، ومن ثم يبدأ لحظة جديدة لها في التطور الحضاري داخل الحضارة الواحدة مركز الصدارة في كل مراحلها"[29].

وذلك إذا نسق ثقافي مضمر، قد أجاد الرحالة إخفاءه وراء جمالية أسلوب السهل الممتنع أو وارى هسهسة نبضه تحت بلاغة الحكي السردي، و نحن لو تمعّنا في دلالات الذات الموجودة بوصفها حضورا حضاريا لدى الوجوديين، فسنجد أنّ المفهوم يعني أخذ "مبدأ أسبقية الوجود على الماهية، ...فكل فرد هو مثال جزئي لتصور كلي هو الإنسان، لذلك حسب الوجودية بوجود الإنسان أولا، ثم يكون ماهيته و يؤسس لمشروعه الحر الذي يدعم وجوده فهو في النهاية من يختار ماهيته، و هي الميزة التي أشار إليها سارتر"[30].

ولعل هذا المنطق الفكري الذي انطلق منه (سفيان مقنين) في تصور العلاقة مع الآخر، الذي آمن باسترداد الأندلس بوصفها ملكا أزليا له، لا يحق لأحد غيره، و نسي هذا الآخر (النصراني الصليبي) أنّه ظلم أهله من المسلمين، أعني المورسكيين الذين يحيا بعض خلفهم ميراث أسلافه في إحياء العربية لسانا فاعتناق الإسلام دينا، و في استرداد ممتلكات أجدادهم من العمران و العقار إرثا قانونا.

ضمن هذا النسق الثقافي سياق الفكر الوجودي الذي لا يصادم الآخر نصرانيا كان أو يهوديا، بل الدعوى دعوة للتعايش بين الشعوب في أرض (الأندلس)، التي جمعت الملل الثلاث في تآخ قل نظيره في العالم حين سادت الحضارة الإسلامية أنذاك، " فضمن إطار حضاري عام يمكن وسمه بالعربي الأندلسي، كان يوجد لزمن طويل ... أقليتان إحداهما مسيحية و الأخرى يهودية. و هذا الوضع...يعد دلالة على روح التسامح التي تميز بها تاريخ الأندلس"[31]. فنسق ثقافة التعايش الحضاري بين الشعوب نسق موجود ممكن متيسر، متى خلصت النّيات في سبيل تحقيق المقاصد وسيلة و غاية.

وعليه، فإنّ نسق إمكانية حضور أفق التعايش بين الأمم الثلاث في الأندلس أفق متاح ، والفردوس كما تمثله (سفيان مقنين) فردوسا موجودا لسبق وجوده في تاريخ الأندلس القديم، لم يكن ضربا من خيال مجنح و لا وحيا من سراب مضلل، و نماذج التعايش في الأندلس ليست من بعث الراهن لحظة ميلاد النص الرحلي، بل هي نتاج خطاب سياحي يشترك فيه عموم خطابات السواح المنتمين للفكر الإنساني؛ فـ إن تباينت ألسنتهم و اختلفت مللهم و تباعدت أقطارهم، فإنّ حسهم الثقافي المرهف المنتمي لقداسة الكيان الإنساني واحد موحد؛ خاصة إذا اتفق نسق زمانه و مكانه في حوارية السواح ضمن سياقات إنسانية تاريخية حول حروب الاسترداد –كما يسميها بعض الإسبان– و هي في حقيقة الأمر إبادة للمورسكيين.

تلك إذن هي رؤية الخطاب السياحي كما صوره (سفيان مقنين)، يتجلّى لنا حينما ننظر في النص الرحلي (جزائري في الأندلس)، و من خلال العلاقة القائمة بين الملفوظ و مقام تلفظه مع أقطابه الثلاثة: المتخاطبون، زمان و مكان التلفظ[32]. فإذا كان الأندلس في المخيال العربي الجمعي فردوسا مفقودا، فإنّه في مخيال (سفيان مقنين) موجودا لكونه فضاء قائما في جغرافيا المملكة

الإسبانية. هكذا يتمثله بين الموجود تارة أيقونة لتاريخ الإسلام و حضارته في هذه الربوع، و ذلك من خلال المدن الأندلسية التي زارها الرحالة، و هي: (ألميريا- غرناطة- قرطبة-اشبيليا-رندة-مالقة)، ثم في تارة أخرى يراه حقيقة أزلية لم تأت عليها دواعي الدهر و نوازله، أنّ الأندلس ذلك الفردوس المفقود و الحلم الموؤود...رأيت - يقول الرحالة سفيان مقنين- من خلال جولة سياحية بسيطة ... أن الفردوس الأندلسي لا يزال موجودا و مستمرا، و ما على المرء إلا أن يعرف كيف يحييه و أن يطرق أبوابه من جديد"[33]. يأتي في المقابل نجد كثيرا من النّاس يعتقد في زوال الحلم وافتقاد الأمل في حضوره فضاء جغرافيا أو حيزا ذهنيا.

5-2: نسق ثقافة الفقد(الفردوس المفقود):

من الأنساق المضمرة في الخطاب السياحي التي يشير إليها النص الرحلي لسفيان مقنين (جزائري في الأندلس) نسق الفقد، فكثيرا ما يتداول جمهور النّاس في حواراتهم حول قضية فلسطين هذا الخطاب في معرض الإنكار على الداعين لتسوية القضية الفلسطينية بالتقسيم :" أتريدون أن نفقد فلسطين اليوم كما فقدنا بالأمس القريب الأندلس؟

فهذا خطاب قد وقر في الأذهان بوصفه تفهما للراهن السياسي العربي في بعض المخيال العربي الإسلامي و استقر حقيقة تاريخية بما يفيد استحالة استرجاع ما فقد وسلب، فهذا ضرب من الإقصاء لحضارة دامت ثمانية قرون (92م-798هـ) الموافق لـ :(711م-1492م) ، قد عاد الإسبان إلى اعتبار الحضارة الإسلامية في الاندلس، بل أ قروا حرية الاعتقاد بينهم حتى للدين الاسلامي، و فتحت أقسام بالجامعات الإسبانية لتدريس الحضارة الاسلامية: علوما و آداب اللغة العربية ، بعد قرون اعتبروا فيها الوجود الاسلامي في الأندلس غزوا لجنوب بلادهم و احتلالا مقيتا لبعض أرضهم.

فهذا واقع في شبه الجزيرة الأيبيرية، لكن واقعنا لم يتغير، لا في السلوك العملي و لا في الفكر أ و المعتقد، و ذلك لأنّ النسق الثقافي لفقد الشيء في المخيال العربي نسق عدمي بعد حضور، فهو شيء كان له من حضور الشيء الكثير فصار عدما. ورد في اللسان:"فقد الشيء يفقده فقدا وفقدانا و فقودا، فهو مفقد و فقيد: عدمه"[34] ، أي أنّك تنتقل -اعتقادا و سلوكا- في وجود

الشيء في الماضي إلى عدم وجوده في الحاضر، و كأني بالفكر العربي يجزم بكون الحضارة الإسلامية في الأندلس أنّها كانت حضورا في التاريخ و انقضى، أو تحول عدما، و لم يعد لها حضور.

وكذلك الأندلس (أرض) كانت إسلامية، و ليس لها الآن من الوجود شيئا يذكر، إذ الفكر العربي يقوم على حضور الشيء أو نقيضة كالوجود و العدم؛ بينما فلسفة الغرب تذهب إلى تحول صورة الوجود إلى صورة اللاوجود، أي انتقال الشيء في وجوده إلى صورة وجودية أخرى، و لا يتحول إلى العدم. فالأمر تبعا لهذا " هو الانتقال من التعين بصورة ... إلى حال الأخذ بصورة ما ... أي أنّه التغيير بالمعنى العام. و كل تغير لا بد أن يتم بين طرفين يتعاقبان ... فلا يمكن أن يجري بين وجود و عدم، بل من وجود إلى وجود"[35].

فالذي يذهب إليه سفيان مقنين جريا على فكر الغرب، أنّنا يمكن أن نتجاوز ميراثنا في الأندلس ماديا بحكم انتقاله إلى السلطة الإسبانية بتفعيله سياحيا و أدبيا، لنحول الموروث إلى ثقافة اعتباريه، و لا نتعصب للخطأ في التمسك بثقافة التباكي على الأطلال، فذرف الدموع على بقايا الديار سيرا على منطق الشاعر الجاهلي، بل ننشئ من المفقود موجودا. و نخلص أدبياتنا من تلك السلبية التي ارتضاها بعضنا فكرا و منهجا في الحياة، فمنها ما ذكر سفيان مقنين في رحلته و هو يشير إلى معتقد الكثيرين من العرب و المسلمين في فقدان الأندلس، فأنصت إليه يوضح لك كيف أدرك هذا السقم في الكتابات التاريخية حول الأندلس الفردوس المفقود، يقول:"... و لم تنضج (أي زيارة لإسبانيا مرة ثانية) إلا بعد أن اقتربت منها جغرافيا و باستقراري في وهران و اقتربت مني وجدانيا عبر عديد الكتب التي أصبحت أجد متسعا من الوقت لمطالعتها هنا، و المتعلقة بتاريخ الفردوس المفقود كما تسميه أدبياتنا[36] ، التي لا تتشكّل في الوسط العام لدى جماهير النّاس وعامتها، بل كثيرا ما نجد هذا في أدبيات السرديات الكبرى، كما في جنس الرواية التاريخية التي تشتغل على تاريخ الأندلس، أو في الكتابات الموضوعية التاريخية.

وسفيان مقنين يحمل على هذا التوجه باعتبار خطره على ثقافتنا العربية الاسلامية من حيث مقصديته في تحويلها إلى ثقافة غزو بدل ثقافة الفتح. و هذا الخطاب الضمني يلتمس في باطن النص الرحلي لا ظاهره، إذ " النسق هنا من حيث هو دلالة مضمرة، فإن هذه الدلالة ليست مصنوعة من مؤلف، و لكنّها منكتبة و منغرسة في الخطاب، مؤلفتها الثقافة، و مستهلكوها جماهير

اللغة من كتاب و قراء، يتساوى في ذلك الصغير مع الكبير، و النساء مع الرجال و المهمش مع المسود"[37].

فالتلقي السريع من سفيان مقنين لأدبيات عامة النّاس و خاصتهم الواردة في الأنساق الثقافية ظاهرها و مضمرها، ولّد في نصه الرحلي (جزائري في الأندلس) طابع الارتقاء بالنّص إلى فسيفساء نصية تتماهى أنواعه – كالرحلية و التاريخية أو الجغرافية فالسردية كأدب المنفى و الاغتراب و أدب المهجر، و الصحفية الإعلامية و غيرها – لتغدو خطابا سياحيا يتشاكل فيه الإخباري بالفني والموضوعي بالبلاغي، فالتواصلي بالجمالي، شريطة " وجود نسقين متعارضين ... في حالة استصحاب لازمة"[38].

فإخبار سفيان مقنين بحضور دلالة (الأندلس فردوس مفقود) في الأوساط العامة و النخب من النّاس إحالة على الدلالة، التي يعتقد بوصفها نسقا ثقافيا تجاذبه النّص الروائي بين الظهور و الإ ضمار، بل لعل إضماره تشكلت في أكثر من معنى، يبدو أنّ الأسلوب التقريعي التوبيخي أبين في الدلالة من غيره، و أوضح في جملة الأنساق نسقا ثقافيا مضمرا، أعني بذلك رؤيته للأندلس بوصفها فردوسا موجودا بمنطق الذي يرى الكون بمنظار واضح الرؤية، فقد قابل بهذا المنطق منطق الموجود منطق المفقود و العدمي، و قد راج في ثقافتنا و استفحل داؤه إلى درجة القنوط و الشعور بالدونية و الصغار. و لهذا المنطق أي (الفقد) أو (عدمية استرجاع الأندلس) من المرجعيات التاريخية ما يدعم حضوره، و يؤكد استمرار حدوثه كحرب الاسترداد و استعمار مدن الجزائر كوهران و سبتة و مليليا المغربيتين، و غير هذا كثير. و تنسى الصفحات المضيئة للحضور الحضاري الإسلامي؛ كنجدة الجار المستغيث المضطهد. فقد وقع هذا في الفتح الإسلامي، فقد هب الفاتحون " في حماس عظيم و جرأة نادرة، اندفع المسلمون من مغربنا العربي، تحت راية طارق بن زياد الشهير، يفتحون بلاد اسبانيا، استجابة لرغبة المظلومين المنكوبين من أهلها. و لقد كانت شبه الجزيرة الإسبانية خاضعة لسلطة شعب الفيزيكوت الذي سلّط عليها، بعد شعب الوندال، و أصبحت دولة موحدة، عاصمتها طليطلة، و لرجال الدين في حكمها اليد الطولى و الكلمة العليا. مات ملكها يامبا سنة (687م) فسادت بعده الفوضى ، و اختل النظام، و تطلع إلى عرش المملكة مغتصب اسمه

رودريك، و دام الحال كذلك، في ظلمات بعضها فوق بعض، إلى سنة (710م)، حيث طلب مستحق العرش الشرعي، آسيلا، نجدة المسلمين، فكانت انطلاقة طارق بن زياد المشهورة"[39]. هذا نسق حضاري ينبئ عن سمو خلفية ثقافية رائق شائق، و لكنّه مسكوت عنه مضمر منسي، مدرج في الخطاب المغيب، و إن صنّف بوصفه سياقا ضمن النمذجات المقامية للخطاب الأدبي أو العلمي المميز عن الخطاب التفاعلي اليومي، كما ذكر باختين أو كما أدرجه برزنكار في الأنواع الخطابية الكبرى (quatre archétypes discursifs) (الخطاب المقامي، السرد الحديثي، الخطاب النظري، الحكي)[40].

5-3 : نسق ثقافة الانفتاح و مدّ الجسور:

يحمل الرحالة سفيان مقنين هاجس الانفتاح على الآخر، سواء تمثل ذلك الآخر في الإسباني ذي الثقافة الأوروبية المركبة، أو تمثل في أسلافه الذين فتحوا شبه جزيرة إيبيريا، و استوطنوها بعد أن تفاعلوا اجتماعيا مع الإسبان و تعايشوا مع الشعوب الأوروبية حضاريا، ما انتج جيلا جديدا كان يعرف في التاريخ بالشعب الأندلسي. فالانفتاح على هذا و ذاك لا يوسع دائرة المثاقفة في حوض البحر الأبيض ، بل يمد جسور التواصل الحضاري بين ضفتي المتوسط الشمالية و الجنوبية.

يتجلّى هذا الهاجس لدى سفيان مقنين في مستفتح نصه الرحلي و في منتهاه، ورد هذا الخطاب للتدليل على إمكانية ربط الشعوب عن طريق السياحة المتوسطية، لبناء ليس و حسب حوار ثقافي، بل لإنشاء وسط حضاري يتعارف فيه إنسان المتوسط، و يكتشف ذواته التي يصنعها الوجه الحقيقي للإنسان، و هو صنيع الفطرة الإنسانية التي فطر عليها في أول الخلق.

وأول مؤشرات نسق الانفتاح ذكر في النص الرحلي (جزائري في الأندلس)، هو إشارة سفيان مقنين إلى الطبيعة البشرية في الإنسان التي تدعوه إلى الترحال و الضرب في الأرض، " و الإنسان لم يخلق ليتحدث بلغة واحدة فقط، و لا ليعيش في مكان واحد فقط..سيعلمك السفر أن أحسن وأقوى و اذكى بكثير مما تعتقده في نفسك أو يعتقده النّاس فيك. جرب أن تقترب من حقيقتك"[41] ، و كأني بالرحالة يريد أن يقول: أنّ المقيم لا يجد لنفسه ذاتا مستقلة إلا بالترحال، إذ ذاته شبيهة لمثيلاتها، و بقدر أسفاره يدرك الذوات المغايرة له، أو بلغة أخرى بقدر الأسفار يحقق فرادة ذاته في تميزها عن غيرها، و قبل هذا و ذاك يقف على الجوامع بينه و الآخر، كما وقف عليها

في مستويات كثيرة، لعل أظهرها وحدة المشترك اللفظي في كثير من الكلمات التي أشار إليها سفيان مقنين في نصه الرحلي، و هي الكلمات الجامعة بين اللسانين الإسباني – أو مدينة أليكنتي أقرب المدن الجنوب الإسباني إلى مدينة وهران- و بعض مدن الغرب الجزائري، مثل (سيمانا- الأسبوع) (ليخيا – المادة المنظفة – Javel).

إنّ دلالة الانفتاح ليست و حسب معادلا موضوعيا لقبول الآخر، بل هي كذلك، و إضافة إلى هذا تستدعي دلالة الانفتاح دعوة الآخر إلى نبذ الانغلاق على الذات و اعتبار الذوات الأخرى أدنى منه منزلا ابتداء، و بعيدة في أثرها انتهاء؛ و ذلك لأنّ الانفتاح ينطلق من ذات الإنسان ليعم محيطه، و كذلك مدينة وهران، فهي:"مدينة لا تشبه المدن الجزائرية الأخرى ... سكّانها طيبون عموما و بداخلهم طاقة و حرارة كبيرة في التعامل و الحديث... الطيبة و الكرم و التلقائية و العفوية في الكلام و التعامل هي السمة الغالبة على طباعهم"[42].

يأخذ هذا النص الرحلي نفسا إشهاريا يسعى الرحالة من خلاله رسم معالم المدينة السياحية، ليس و حسب لطبيعة الوهرانيين،كما أشار سفيان مقنين إلى سلوكهم الحضاري، بل إنّ المدينة تملك حضورا في التسامح الديني قل نظيره في عالم اليوم. و ذلك ما أشارت إليه لغة رحلة (جزائري في الأندلس) من خلال مشهد من مشاهد وصول الباخرة إلى ساحل ميناء وهران، فقد أخذ سفيان مقنين في توصيف الجبل و الكنيسة التي تستقر على متنه :"... و قد خرجت إلى جسر السفينة لرؤية المنظر، و بقيت هناك في ضوء منارة جزيرة ليلى برشقون، و بعدها مدينة عيون الترك الذي يبدو لك ساحلها كبيرا و واسعا من البحر قبل أن يفصح ضوء النهار عن ظهور مباني مدينة وهران في الأفق و من فوقها حصن سنتا كروز المستقر فوق جبل المرجاجو"[43].

فهذه المدينة المضيافة التي تفتح ذراعيها للآخر تقابلها في الضفة الأخرى مدن أندلسية تحمل زفرة العربي الأخير، إذ كانت هذه المدن رهن مواقيت تتالت عليها نكبات واحدة تلو الأخرى، تشابهت مآسيها، و قد تزينت تستدعي زوارها من العرب لتسرد لهم حكايات زفرة العربي الأخير. فعند نافورة الأسود يصغي الرحالة إلى سائحة انجليزية تخبر "صديقتها التي كانت برفقتها الرواية الأخيرة حول زفرة العربي الأخير و حكاية (إبكي كالنساء ملكا لم تحافظ عليه كالرجال) ...يرى

بعض الإسبان العاصرين أن أبو عبد الله الصغير تحلى بقدر كبير من الشجاعة و الحكمة حين أهدى للعالم قصرا مهيبا دون أن يحرقه أو يهدمه، و بفضله أصبحت الحمراء اليوم ملكا لكل الإنسانية"[44].

فمثل هذه المواقف من ضفّتي المتوسط ما يشجع على السياحة البينية، بل إنّ الكتابة الرحلية تؤهل الخطاب السياحي بفضل التكوثر الدلالي في تفعيل مثل هذه الأنساق الثقافية المضمرة التي تزكي مفهوم الانفتاح الثقافي بوصفه:" الاطلاع و الاستفادة مما عند الآخرين، و ترك الانكفاء على الذات، و الانغلاق عليها"[45].

وقد يدعو بعض المنظرين إلى تجاوز هذا الانفتاح الثقافي من خلال تعطيل وجوه الاختلاف و تهميش قضاياها درءا للتدافع، و ترك هذه المسائل للزمن بالتركيز على مبدأ التفاعل الثقافي ضرب من التفاعل، إذ الانفتاح ليس إلا مرحلة أولى تتلوها مرحلة التفاعل الثقافي، التي تثمر مرحلة التعايش السلمي بين الأمم و الشعوب ، فمتى وقع قبول الآخر تحققت المهمة الكبرى، و هي غاية الغايات.

و لا شك أنّ مدخل هذه المقاصد ليست إلا طرق أبواب الانفتاح على الآخر بتوسيع دائرة الكتابة في نصوص أدب الرحلة بأنواعه و تكثيف مقروئية هذا الجنس الأدبي ضمن دوائر التربية والتعليم، و بتفعيل أنشطة الأدب السياحي أو الخطاب السياحي في الوكالات السياحة و النوادي الثقافية. فهذا صنيع الدول المتطورة كالدنمرك و السويد. و هذا التصور مطلب سفيان مقنين في عتبات فصول رحلته إلى الأندلس، إذ نجده يكرر دعوة الشباب لزيارة الأندلس، فقد ورد هذا في صورة عناوين محفزة مرغبة على هذا الفعل الحضاري؛ و من ذلك:

Rester C'est existez. Voyager C'est vivre (14)

...

The word is a book and those who do not travel read only one page (43)

...

Quien no ha visto Granada, No ha visto nada (61)

...

Chaque voyage est le réve d'une nouvelle naissance (124)

... مالقة حسناء الأندلس

Quiconque voyage beaucoup, S'instruit (138)

...

Voyager, C'est partir a la découverte de l'autre

et le premier inconnu a découvrir c'est vous (146)

Le voyage c'est aller de soi en soi par les autres (153)

وكذلك الرحلة من وهران إلى الأندلس، فهي رحلة سياحية في تاريخ وهران الذي ارتبط بالأندلس، فكان سفرا من الذات إلى الذات، أو إن شئت فقل:" هي رحلة من الخلف نحو السلف"، و لتكن هذه القراءة في النص الرحلي دعوة للسياحة في تاريخ العدوتين بين العدوة الأندلسية و بين العدوة الوهرانية، التي تشير المصادر التاريخية إلى الصلات الحميمة الكائنة بينهما في جميع المجالات، إذ يذكر أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري (487 هـ) أنّ " مدينة وهران: حصينة ذات مياه سائحة، و أرحاء ماء و بساتين، و لها مسجد جامع، و بنى مدينة وهران: محمد بن أبي عون و محمد بن عدون و جماعة من الأندلسيين البحريين الذين ينتجعون مرسى وهران باتفاق منهم مع نفزة و بني مسقن، و هم من أزداجة"[46].

هذا متنفس سياحي يروم تحقيقه سفيان مقنين من خلال إحياء تلك الصلات الثقافية والعلمية التي أشرنا إليها سلفا، و قد أسس لها الأسلاف من الأندلسيين ببناء مدينة وهران ابتداء، كما ذكر هذا أبو عبيد البكري في القرن الثالث الهجري، فقد جدد ذكرى هذا –كذلك– صاحب كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار بقوله:" مدينة وهران: هي مدينة على ضفة البحر بناها جماعة من الأندلسيين بسبب المرسى، بالاتفاق مع قبائل البربر المجاورين لها، فسكنوها مع قبائل من البربر يقال لهم بنو مسكين نحو سبعة أعوام... و أهلها موصوفون بعظم الخلق و كمال القامة و الإباء و الشدة"[47].

إنّ فتح أفق السياحة بين وهران و الأندلس نسق ثقافي مضمر يدرك من زوايا عتبات رحلة سفيان مقنين، كما يدرك في الإحالات التاريخية (قيام المدن و سقوط) ما يحيل على الكثير من الأنساق الثقافية المضمرة المتعلقة بتاريخ وهران، فالثقافة ليست مجرد " ... ذلك التراكم الكلي الذي

يشتمل على المعرفة، و المعتقد، و الفن، و الأدب، و الأخلاق، و القانون، و العرف، و القدرات، و العادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع"[48]، بل الثقافة هي حياة هذه المكونات في الجيل الراهن الموصول بماضيه و حاضره، فالثقافة ليست نصوصا ميتة و آثارا قديمة وأطلالا دارسة، بل الثقافة تحيا من خلال أنساقها التي تحيا بحياة فكر أصحابها، فالثقافة لا تكون...شيئا حيا سوى عندما تشكل ليس مجموعة من الأعمال الميتة، و لكن الجهد الحي قصد استيعاب الآثار الماضية و جعلها وسائل لتطور جديد"[49].

ذلك أنّ دلالة الثقافة لا يمكن استيعابها مفهوما و مقاصد تنظيرا و تطبيقا إلا كما استوعبها مالك بن نبي في إطار الإحاطة بالتاريخ عبرا و دروسا في إطار أسلاك التربية و التعليم، " فالثقافة حسب رأيه ينبغي أن يتصل معناها بالتاريخ، و لا يمكن أن نتصور تاريخا. كما يقول بلا ثقافة، والشعب الذي يفقد ثقافته يفقد حتما تاريخه. و الثقافة بهذا المعنى في اتصالها بالتاريخ هي في نظر ابن نبي تلك الكتلة بما تضمنته من عادات متجانسة، و عبقريات متقاربة، و تقاليد متكاملة، وأذواق متناسبة، و عواطف متشابهة[50].

6- خاتمة:

كانت غرناطة في تاريخ الأندلس زفرة العربي الأخير، إذ أصبحت جنة مفقودة بعد أن كانت موجودة، و كانت رحلة الرحالة سفيان مقنين محنة ولدت منحة، و أضحت لفحات أنتجت نفحات، و أمست قطيعة نسجت صلة، و كانت رحلة أحيت تاريخا، ثم نثرت بين الأيدي أنساقا ثقافية مضمرة جعلت من الخطاب السياحي مشروعا لنهضة تسعى لإحياء رفات أمة نسيت أنّها كانت في زمن مضى رائدة الأمم.

لقد تجلّى لنا من خلال النص الرحلي (جزائري في الأندلس) الكثير من الأنساق الثقافية، المضمرة منها خاصة، فقد كشفت عن صفحات مشرقة تمثلها الرحالة في صنيع الفاتحين من العرب و الأمازيغ، كما تمثل نظيرتها في رد فعل الصليبيين، و كيف جنوا على المورسكيين بنوا جلدتهم، فقد حفظ التاريخ صنيع هذا و ذاك، ليكون خلاصة رحلة (جزائري في الأندلس) ثمرة سياحة يانعة حان قطافها من أبناء العدوتين من المثقفين أمثال سفيان مقنين. و لعله مشروع مثقف من المثقفين الذين

يشاركون مشاركة إيجابية في النشاط الاجتماعي، الذي يسعى من خلاله تغيير الأفكار و الآراء، و قد يكون أظهر هذه الأفكار إعادة الاعتبار للأندلس الفردوس المفقود، ليكون الفردوس الموجود.

7.قائمة المصادر و المراجع:

1-أحمد توفيق المدني، حرب الثلاثمئة سنة بين الجزائر و إسبانيا(1492-1792)،الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، قسنطينة، د ط، د ت.

2-باتريك شارودو و دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري و حمادي صمود، المركز الوطني لترجمة، تونس، 2008.

3-دو مينيك مانغينو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

4-زكي ميلاد، المسألة الثقافية، من أجل بناء نظرية في الثقافة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

5- سفيان مقنين، جزائري في الأندلس – رحلة إلى الفردوس الموجود، الجزائر تقرأ، الجزائر، ط2 ، 2019.

6- سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية و النقد الثقافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، 2014 .

7- سلمى الخضراء الجوسي، الحضارة العربية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1999.

8- سمية بيدوح، جون بول سارتر (مقال)، الفلسفة الغربية المعاصرة (استكتاب)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.

9- شوقي ضيف، الرحلات، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1956.

10- صلاح قنصوه، تمارين في النقد الثقافي، دار ميريت، القاهرة، ط1 ، 2007.

11- عبد الرحمن بدوي، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت، لبنان، د ط ، 1982.

12- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 2001.

13- عبد الرحمن السلمي، الانفتاح الفكري – حقيقته و ضوابطه (مقال)، مجلة القلم العراقية، ع42، 2005.

14- عبد الله بن عبد العزيز البكري، المسالك و الممالك، تح: جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

15- عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2005.

16- عبد الله الغذامي و عبد النبي أصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 2004.

17- عماد الدين خليل، من أدب الرحلات، دار ابن كثير، الموصل، العراق، ط2006.

18- عمر علوي أمراني،الرحلة كوثيقة (مقال)،أدب الرحلة في التواصل الحضاري (استكتاب)، مكناس، المغرب، 1993.

19- كمال درويش و محمد الحمامي ، رؤية عصرية للترويح و أوقات الفراغ، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط2، 2004.

20- محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، دط، دت.

21- محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب و عند العرب، منشورات الاختلاف، ط1، 2014.

22- معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافية، ع115، 1987.

23- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط4، 2005.

24- نادر كاظم، الهوية و السرد، دراسات في النظرية و النقد الثقافي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

25- وهب أحمد رومية، شعرنا القديم و النقد الجديد، عالم المعرفة، المجلس الثقافي، الكويت، العدد207.
26- يوسف وغليسي، في ظلال النصوص-تأملات نقدية في كتابات جزائرية، جسور للنشر و التوزيع،المحمدية،الجزائر،ط2، 2012.

8. هوامش البحث:

[1] ينظر: سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية و النقد الثقافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، 2014 ، ص303.

[2] عبد الله الغذامي وعبد النبي أصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 2004، ص32.

[3] وهب أحمد رومية، شعرنا القديم و النقد الجديد، عالم المعرفة، المجلس الثقافي، الكويت، العدد207، ص183.

[4] ينظر: مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1984،4، ص32.

[5] محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، دط، دت، 05/1.

[6] نادر كاظم، الهوية و السرد، دراسات في النظرية و النقد الثقافي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص09.

[7] ينظر: عبد الله الغذامي و عبد النبي أصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، ص32.

[8] صلاح قنصوه، تمارين في النقد الثقافي، دار ميريت، القاهرة، ط1 ، 2007، ص05.

[9] شوقي ضيف، الرحلات، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1956، ص06.

[10] عمر علوي أمراني، الرحلة كوثيقة (مقال)،أدب الرحلة في التواصل الحضاري (استكتاب)،مكناس، المغرب، سلسلة لندوات (5)، 1993 ،ص13.

[11] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 2001، 763/1.

[12] عماد الدين خليل، من أدب الرحلات، دار ابن كثير، الموصل، العراق، ط2006، ص06.

[13] ينظر: عبد الواسع الحمري، الخطاب و النص، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2014، ص137-138.

[14] ينظر: يوسف وغليسي، في ظلال النصوص-تأملات نقدية في كتابات جزائرية، جسور للنشر و التوزيع،المحمدية،الجزائر،ط2، 2012، ص272.

[15] باتريك شارودو و دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري و حمادي صمود، المركز الوطني لترجمة، تونس، 2008، ص184.

[16] ينظر: دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص133-134.

[17] سفيان مقنين، جزائري في الأندلس – رحلة إلى الفردوس الموجود، الجزائر تقرأ، الجزائر، ط2 ، 2019، ص12.

[18] م س ن ، ص ن.

[19] م س ن ، ص13.

[20] م س ن ، ص15.

[21] م س ن، ص21.

[22] م س ن، ص31.

[23] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ساح).

[24] المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط2، د ت، القاهرة، ص492.

[25] كمال درويش و محمد الحمامي ، رؤية عصرية للترويح و أوقات الفراغ، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط2، 2004، ص256.

[26] ينظر: عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2005، ص 78.

[27] م س ن ، ص79-80.

[28] سفيان مقنين، جزائري في الأندلس، الفردوس الموجود، ص 91.

[29] عبد الرحمن بدوي، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت، لبنان، د ط ، 1982، ص13.

[30] سمية بيدوح، جون بول سارتر (مقال)، الفلسفة الغربية المعاصرة (استكتاب)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، 834/2.

[31] سلمى الخضراء الجوسي، الحضارة العربية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1999، 220/1.

[32] ينظر: دومنيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص133.

[33] سفيان مقنين، جزائري في الأندلس، ص91.

[34] ابن منظور، لسان العرب، مادة (فقد).

[35] ينظر: عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط3، 1983، ص222.

[36] سفيان مقنين، جزائري في الأندلس، ص12.

[37] عبد الله الغذامي، النقد الثقافي،ص79.

[38] م س ن ، ص80.

[39] احمد توفيق المدني، حرب الثلاثمئة سنة بين الجزائر و إسبانيا(1492-1792)،الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، قسنطينة، د ط، د ت،ص36-37.

[40] ينظر: دومنيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص134.

[41] سفيان مقنين، جزائري في الأندلس، ص05.

[42] م س ن ، ص06.

[43] م س ن، ص160.

[44] م س ن ، ص64.

[45] عبد الرحمن السلمي، الانفتاح الفكري حقيقته و ضوابطه (مقال)، مجلة القلم، ع42، 2005.

[46] عبد الله بن عبد العزيز البكري، المسالك و الممالك، تح: جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، 252/2.

[47] لمؤلف مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، تج:سعد زغلول عبد الحميد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د ط ، 1985، ص133.

[48] معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافية، ع115، 1987، ص34.

49 محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب و عند العرب، منشورات الاختلاف، ط1، 2014،ص17

[50] زكي ميلاد، المسألة الثقافية، من أجل بناء نظرية في الثقافة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص48.