جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنين بالديدامون – شرقية

الأنثروبولوجيا الرَّمزيَّة و الرِّواية
رمزيَّة "الخيول" وخطاب الإدانة في رواية "زمن الخيول البيضاء" لإبراهيم نصر الله

إعداد

أ.د سوسن هادي جعفر
كلية الآداب جامعة تكريت

م.م سعد رفعت سرحت
مديرية تربية صلاح الدين

العدد السابع

١٤٤٢هـ/ ٢٠٢٠م

الأنثروبولوجيا الرَّمزيَّة و الرِّواية

رمزيَّة "الخيول" وخطاب الإدانة في رواية "زمن الخيول البيضاء" لإبراهيم نصر الله

سوسن هادي جعفر سعد رفعت سرحت

مديرية تربية صلاح الدين

قسم الأدب والنقد كلية الآداب جامعة تكريت مدينة تكريت الدولة: جمهورية العراق

البريد الالكتروني: sawsanalbayati١٦٠@gmail.com

Srafat٨٨٤@gmail.com

ملخّص الدراسة

بين حقلي الأنثروبولوجيا والأدب تلاقٍ واضح على أكثر من صعيد، وقد أخذ هذا التلاقي يتأكّد بصورة واضحة مع بروز حقل الأنثروبولوجيا الرمزيّة، وهكذا راهن أصحابها على نصيّة الثقافة، وإمكانية قراءتها باستخدام الأساليب الحديثة التي تتّصل بحقلي الأدب والنقد الأدبي.

ومن هنا كان القول بالتداخل المعرفي بين الأنثروبولوجيا والأدب يبعث على أن الأديب ليس إلا قارئاً سيميائياً للثقافة التي يستقي منها مادته الأدبية، سواء أكان قارئاً من حاملي الثقافة التي يدرسها أم قارئاً خارجاً عنها، وهكذا نجد أنّ نظرة الروائي الى الثقافة التي يستقي منها مادته الروائية، إنما هي نظرة سيميائية.

إن قراءة الرواية قراءة اثنوكرافية تقف عند نقاط التلاقي بين مجالين مختلفين احدهما اجتماعي والاخر ادبي، هي الهدف الرئيس من هذه القراءة، وهو ما تريده الدراسة الوصول إليه في رواية (زمن الخيول البيضاء)لإبراهيم نصر الله التي تكشف- عند قراءتها- عن حسٍّ أنثوغرافيّ، نظرًا لما فيها من جوانب تبعث على أنها رواية أقرب من أن تكون الى النماذج الكتابية التي تدخل ضمن دائرة (الردّ بالكتابة) على طريقة أصحاب الأنثروبولوجيا الرمزيّة الانعكاسية.

اما منهج الدراسة فطالما انها تستند الى قراءة النص الروائي من منظور اجتماعي مع الحرص على تحليل النص تحليلا ادبيا، فقد خضعت الدراسة الى الجمع بين المنهج الاجتماعي والافادة من إليات النقد الثقافي الذي يقف عند الانساق الثقافية المضمرة.

الكلمات الافتتاحية: الانثرروبولوجيا/ الرمزية/ رواية زمن الخيول البيضاء/ ابراهيم نصرالله

Symbolic Anthropology and the Novel

The symbolism of "the horses" and the speech of condemnation in the novel "The Time of the White Horses" by Ibrahim Nasrallah

sawsan hadi jafar **sad rafat surihat**

Salah al-Din Education Directorat

Department of: Literature and criticism **faculty of:**

college of Literature **University: Tikrit** **city: Tikrit**

country: Republic of Iraq

abstract

Between the fields of anthropology and literature there is a clear convergence on more than one level, and this convergence has been confirmed clearly with the emergence of the symbolic field of anthropology, and thus their owners bet on the text of culture, and the possibility of reading it using modern methods that relate to the fields of literature and literary criticism.

Hence, the saying about the cognitive overlap between anthropology and literature raises that the writer is nothing but a semi-reader of the culture from which his literary material draws, whether it is a reader from the bearers of the culture he is studying or a reader outside of it, and thus we find that the novelist's view of the culture from which his narrative material draws It is a semiotic view. Reading the novel is an ethnographic reading that stands at the meeting points between two different fields, one social and the other literary, which is the main goal of this reading.

This is what the study wants to reach in the novel “The Time of the White Horses” by Ibrahim Nasrallah, which reveals when reading about an anthropological sense due to what contains it as a novel closer to being in the written forms that fall within the circle of (writing in response) on the way the owners of symbolic-reflexive anthropology.

As for the method of the study, as long as it is based on reading the fictional text from a social perspective, taking care to analyze the text in literary analysis, the study has been subject to a combination of the social approach and the benefit of the mechanisms of cultural criticism that stop at the implicit cultural patterns

Key words: Anthropology; The Time of the White Horses; symbolic; Ibrahim Nasrallah.

□

المقدمة

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيِّد المرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

إنَّ التواشج المعرفي بين حقول المعرفة الإنسانية أوجد صلة قرابة أكيدة بين حقلي الأنثروبولوجيا والأدب، إذ أخذ هذان الحقلان يتداخلان، ويعير بعضهما لبعض أدوات العمل، ويضيف بعضهما إلى الآخر أشياء ما كان لأحدهما أن يبلغها لولا هذا التداخل.

هذه دراسة في رواية (زمن الخيول البيضاء) لإبراهيم نصر الله، الرواية التي لقيت عناية كبيرة من نقاد الأدب في ميادين البحث العلمي والأكاديمي في السنوات العشر الأخيرة، على أن الباحث لم يجد من بين تلك الدراسات دراسة تناولتها في ضوء المناهج الأنثروبولوجية، على الرغم مما فيها من حسٍّ أثنوغرافي واجتماعي، فقد استودع فيها نصر الله الكثير من معلومات عن الثقافة الفلسطينية، مشيراً إلى سماتها وخصائصها، واصفاً سلوكيات حاملي هذه الثقافة وعاداتهم وتقاليديهم وعلاقاتهم مع بعضهم ومع ما يحيط بهم من أشياء وكائنات.

ولعلَّ كل هذا يغري لأن تدرس هذه الرواية في ضوء الطروحات الأنثروبولوجية، وعند هذا شمر الباحثان عن ساعد الجدّ لتناولها في ضوء معطيات الأنثروبولوجيا الرمزية وأدواتها، وذلك عبر أبرز موضوعات الرَّواية، المتمثِّلة بالخيول، إذ تكمن أهمية الخيول في الرواية، إذا ما نظرنا فيها نظرة بنيوية، في أنَّها تكاد تكون رواية عن الخيول وعلاقتها بالإنسان، فضلاً عما تتضمَّنه الخيول- موضوعيا- من رمزيَّة مشحونة بالمعاني والدلالات.

يستدعي إبراهيم نصر الله مادته الحكائية – عن الخيل- من الموروث العربي، فيكيِّفه مع خطابه الانعكاسي لإدانة الذات العربية التي خسرت فلسطين، وكذا إدانة الآخر المستعمر الذي تعامل مع الثقافة العربية بتعالٍ واضح. وهنا ينطلق زعمنا في أنَّنا إزاء رواية بروح أنثوغرافية رمزيَّة تدشِّن خطاب الإدانة والردّ بالكتابة على طريقة أصحاب الأنثروبولوجيا الانعكاسية، الذين تلعب كتاباتهم على وتر مناوئة الكتابة الاستعمارية.

وجد الباحثان أن الدخول في مادة الدراسة ينبغي أن يتقدمَّاها بالتَّنظير، لاسيَّما وأن الدراسات التي تتناول الأدب في ضوء نتاجات أنثروبولوجية قليلة جدًّاً، وعند هذا جاء تركيز الدراسة على الممهِّدات النظرية قبل الدخول في الموضوع الأساس.

اشتملت الدراسة – بعد هذه المقدمة–على تمهيد وثلاثة مطالب، تعقبها خاتمة نوجز فيها أهم النتائج التي تمَّ التَّوصل إليها، لتكون خطة الدراسة على **النحو الآتي:**

التمهيد: الرواية والأنثروبولوجيا.

المطلب الاول: زمن الخيول البيضاء رواية بروح أنثوغرافية.

المطلب الثاني: إبراهيم نصر الله القارئ السيميائي للثَّقافة الفلسطينية.

المطلب الثالث: الخيول وخطاب الإدانة في زمن الخيول البيضاء.

و بعد، فهذه محاولة، وعزاؤنا من كل عاقبةٍ أننا حاولنا، ومن الله التوفيق.

الباحثان

التَّمهيد

(الأنثروبولوجيا والرِّواية)

فرقٌ كبيرٌ يفصلُ الأنثوغرافيا عن الرِّواية، إذا احتكمنا في النظر إليهما من وجهة نظر رسميَّة مؤسساتيَّة، فالأثنوغرافيا دراسة علمية ((تقوم على مراقبة بعض الجماعات البشرية، وتحليلها من خلال خصائصها، ويتمُّ اختيارها، غالباً، بين أكثر الجماعات اختلافاً عن جماعتنا، لأسباب نظرية وعملية، لا تتعلق بطبيعة البحث قطعاً، بغية رد حياة كل منها إلى شكلها البدائي، بما يمكن من الأمانة))[1]. أمّا الرواية فهي جنس أدبيٌّ مادته تحليلية جمالية، حتي وإن اعتمدت على عالم واقعيٍّ، لأن هذا العالم يعاد تشكيله تشكلاً خاصاً يمنحه نوعاً من الانفصال عن العالم الذي يمثله[2].

إن محاولة تقريب الأنثوغرافيا من الرواية – أو العكس- تضعُنا على مقربة من مسعي (بول ريكور) عند حديثه عن التواشج الواضح بين (رواية التاريخ) و (رواية الخيال) من أن ثمة تبادلاً وظيفياً يجمع الاثنين[3].على الرغم من أن موضوع رواية التاريخ الواقع، وذلك بالنظر إلى أن الخيال لا يتناقض مع الواقع، وأن للحقيقة التاريخية طابعاً مزدوجاً (= واقعي- خيالي)، ممَّا يعني أن الأجناس السردية تحيل إلى التاريخ و إلى التخيُّل في الوقت ذاته[4] وبما أن على التاريخ وصف الواقع الذي يضجُّ بأفعال البشر، فإن هذه الأفعال يمكن قراءتها على منوال نصوص، ويجب تفكيكها وتأويلها على مثال النصوص أيضاً[5]، حتي وإن اختلفت وجهة التاريخ عن وجهة الأدب؛ لأن العلاقة بين العلامة كنصٍّ روائي والتاريخ علاقة معقدة تخفي أكثر ما تعلن ولكنها تنطلق من بحثها عن عمق الماضي من تحليل قريب ينتمي إلى الحاضر وقد يكون الدليل على ذلك: تحوُّل نصٍّ علميٍّ إلى رواية، وذلك بغية تحقيق قراءة أوسع، بالنظر إلى محدودية قراءة النص العلمي في الوقت الذي تستقطب فيه الرواية عدداً أكبر، ومستويات مختلفة من القرَّاء، خاصة وأنها تمتلك إمكانات الإبهام، والتحويل لما هو موجود ومعطي سلفاً، وأهم من ذلك أنها قادرة على الوقوف عند الحواف التي يصعب على التاريخ الوقوف عندها[6].

هذا التواشج المعرفي بين (الرواية والتاريخ) انسحب على حقل الأنثروبولوجيا بصورة أكثر وضوحاً، لاسيَّما مع بروز حقل (الأنثروبولوجيا الرَّمزية أو التأويلية) الذي نظر روَّاده إلى كتابات الأنثروبولوجيين على أنها تأويلات للثقافات التي هي موضوع دراستهم، وهكذا نظروا إلى ((الأنثروبولوجيا على أنها نوع من الكتابة وإن القيام بعمل انثربولوجي جيد يشبه كتابة الأدب الجيد))[٧] الذي ((يمكن بحثه باستخدام أساليب القراءة الأقرب للنقد الأدبي))[٨] وعندئذٍ تغدو الأنثروبولوجيا مقاربة تأويلية على الثقافة، بما أن الثقافة هي نسق ومجموعة من النصوص[٩] .

وكون الكتابة الأنثروبولوجية تأويلاً للثقافة، فهذا يعني-يقول غيرتز- ((أنها أشياء مصنوعة، أو أشياء مصنوعة بطريقة معينة))[١٠] ممَّا يجعلها ذلك فعلاً تخييلياً أقرب ما يكون من الأدب، ولِمَ لا؟. ألم يتعامل (كليفورد غيرتز) مع (صراع الديكة في جزيرة بالي) على أنَّه فنّ، أو أنّه أقرب إلى الفن من أي شيء آخر؟ . ألم يشبه غيرتز هذا الصراع بمسرحيتي (الملك لير) و (ماكبث) لشكسبير، أو بروايتي (ديفيد كوبرفيلد) لشارل ديكنز، و (الجريمة والعقاب) لدستوفسكي؟[١١].

ولكن من كلّ ما تقدم، أين رواية (زمن الخيول البيضاء) من كلّ ما قلناه؟.

المطلب الأول

(زمن الخيول البيضاء رواية بروح أنثوغرافية)

هذه الرواية رواية تاريخية ((تعود إلى التاريخ الفلسطيني تستقي منهُ مادتها، وتمتد من نهايات الدّولة العثمانية حين بدأ الضعف يتغلغل فيها منذراً بزوالها، حتى اللحظة التي ضاعت فيها فلسطين وأعلن عن قيام وطن لشعب على أرض شعب آخر، في هذه الفترة المحصورة بين زمنين: زمن الانهيار، وزمن الضياع جرت أحداث رواية (زمن الخيول البيضاء)، وجاءت لتستعرض مدّة ستين عاماً تقريباً من التاريخ الفلسطيني المليء بالأحداث وتُسائلُها))[١٢].

وكونها رواية تاريخية لا يلغي اتّسامها بصبغة أنثوغرافيّة، لأنها، -على ما سيتَّضح بعدُ- تنطلق من ((حسٍّ أنثوغرافيّ اجتماعيّ في محاولتها رسم لوحة تشكيلية للأرض لتكشف -بدون استعمال أسلوب الإدانة السياسيّ المباشر- الصراع العميق الذي يخوضه الفلسطينيون مع الطامعين في أرضهم))[١٣] فالرواية، عند من يقرأها، تذكرّهُ بنتاجات أنثروبولوجية على صعيدين:

الأول: من جهة اعتمادها على جهود الآخرين المكتبية في جمع مادتها الخام، فقد اعتمدت الرواية على الخطابات التاريخية الموزعة على المذكرات والكتب والشهادات الشفوية لشهود شهدوا بعضاً من أحداث الرواية، على ما يتّضح ذلك من شهادة صاحبها فقد اعتمدت هذه الرواية على كثير من المذكرات والكتب والتقارير والصحف والمجلات والشهادات الشفوية، والدراسات الخاصة بالتراث الشعبيّ الفلسطينيّ[١٤] وعند هذا تذكرنا الرواية بنتاجات الأنثربولوجيين من أصحاب (المقاعد الوثيرة) [١٥] الذين يتطفّلون في أبحاثهم – وغالباً ما تكون نظرية- على نتاجات والمؤرخين السابقين.

الآخر: تذكّرك الرواية بجهود الأنثروبولوجيين الرّمزيين وأصحاب السيمياء الاجتماعية، الذين يرون في الثقافة نصّاً، وفي القراءة الأنثروبوجية للثقافة تعليقاً (فوق- اجتماعي) للمجتمع أو الثقافة التي هي موضوع القراءة. فهؤلاء لا يَجْرُؤن في دراساتهم للوصول إلى وضع نظريات عن الثقافة والمجتمع، وإنّما يجرون وراء التساؤلات الفكرية والخواطر الوجدانية التي تقضّ مضاجعهم

– بوصفهم مفكرين– عن هذه الثقافة أو تلك، وتبقي قراءتهم للثقافة مفتوحة غير مكتملة تنتظر المزيد من القراءات، وهذا ما نلمحه في (زمن الخيول البيضاء) حين جمع صاحبها فيها ((بين الخطاب التاريخي المثبت، والخطاب الشفوي المسكوت عنه، محاولًا إتمام المشهد التاريخي، ليس من وجهة نظره الخاصة، وإنّما من وجهة نظر أولئك الذين عاشوا تلك الفترة ولم يتسنّ لهم أن يثبتوا خطابهم ووجهات نظرهم في المادة التاريخية الرسمية، وبهذه الطريقة جمع نصر الله ثلاثة خطابات: خطاباً تاريخيا رسمياً وخطاباً شعبياً غير رسمي، وخطاباً أدبياً يمثل وجهة نظرهِ أدبياً))[١٦] وكون الروائي ذا وجهة نظر عن الواقع التاريخي، وناقلاً خطاباً شعبياً يمثل وجهة نظر الشعب إلى التاريخ، يعني ذلك أنّنا إزاء روائي يؤول للثقافة من الداخل، إنّهُ يقدمّ – في روايته– حاشية للتاريخ الرسميّ والشعبيّ، لاسيّما وأن التراث يمكن أن يعامل على كونهِ نصّاً ((أي أعمالاً تخيلية مبنية على مواد اجتماعية))[١٧]، ولئن كان التراث الرسمي – نظراً لارغامات مؤسساتية – لا ينفتح صدره للحديث عن دقائق الحياة الاجتماعية، وكذا لئن كان التراث غير الرسمي(=الشعبي) يتسم بالبساطة ليتناسب مع أفق الشعب وحاملي الثقافة ، نقول لئن كان ذلك، فإنّ إبراهيم نصرالله يتّجه صوب ما أهمله التراث الرسميّ الذي ترفَّع عن الوقوف عند أمور هامشية في حياة الشعب، وهي أمور – حسب الوجهة الرسمية للتاريخ– لا ترقي لأن تدخل حيّز التدوين، ولذا حكم عليها التاريخ بالموت، إلا أن نصرالله أبى إلّا أن يعمل في روايته على ((بعث هذه العوالم الميّتة من خلال إيجاد مقابلات حيّة لها على مستوي المتخيّل، وقد لا تكون نفسها ولكنها توازيها أو تتقاطع معها))[١٨].

إن الروائيّ بذلك يقدّم قراءتهُ للتراث في الوقت الذي يقدم فيه قراءة فوق اجتماعية للعادات والتقاليد والقيم الاجتماعية، وهذا ما يتضح في (زمن الخيول البيضاء) حين يشير صاحبها إلى ضرورة مراعاة القارئ للتنوع المدهش في العادات في المناطق الفلسطينية، كذلك حين يشير إلى واقعية حكاية الدّير مع قرية الهادية[١٩] وهي حكاية على ما تبدو يراد بها – في متن الرواية– الإدانة، أو (الرّد بالكتابة) على طريقة أصحاب (الأنثروبولوجيا الانعكاسية) الذين يكافحون لمناهضة الكتابة الكولنيالية التي سعت إلى (تمثيل الآخر)[٢٠] ورسم صورة مشوهة لهُ، أو تصويرهِ على أنه (آخر) مجرّد

أو مقتلع من التاريخ، وإلى هذا دعا (غيرتز) إلى ممارسة أنثوغرافية غير مركزيَّة، أي ممارسة شكل من الكتابة الأنثوغرافية تتغلب على تاريخها الكولنيالي[٣١]، على نحو ما تقدّمه (زمن الخيول البيضاء) من قراءة انعكاسية مناهضة للاستعمار عبر ((التركيز على الحياة الاجتماعية للإنسان الفلسطيني فيفتح الأبواب ليدخل إلى أعماق الشعب الذي عاش على هذه الأرض، محاولاً بذلك الوقوف على أهم دقائق الحياة التي عاشها راسماً بذلك أسطورة الشعب الذي اقتُلِعَ، باحثاً عميقاً عن الجذور لهذا الشعب فوق هذه الارض، الجذور التي تحاول قوى الاحتلال اقتلاعها والقضاء على أي أثر لوجودها))[٣٢].

من كلِّ ما تقدّم، نريد أن نقول إنّنا حين نقرأ (زمن الخيول البيضاء) نكون إزاء عمل أدبي لا يخلو من حسٍّ أنثوغرافي رمزيٍّ معاكس يحاول صاحبه أن يستدرك على التاريخ الرسميّ الكولنيالي أشياءً مقموعة، وأن يصحِّح ما فيه من تحيّزات ومواقف توسعيَّة، فضلاً عن أنه يقدم في عمليه هذا قراءة للثقافة الفلسطينية ((من فوق أكتاف الأشخاص الذين هم أصحابها الأساسيون))[٣٣] حسب تعبير كليفورد غيرتز، هذا مع ملاحظة أن صاحب (زمن الخيول البيضاء) من حاملي هذهِ الثقافة، وعندئذٍ نكون إزاء قارئ للثقافة (من الداخل) يجهد لأن يعيد قراءتها وهو يرغب في تعديل بعض ثوابتها.

المطلب الثاني

(ابراهيم نصر الله القارئ السيميائي للثقافة الفلسطينية)

إذا سلمنا بأن الثقافة نصٌّ ينبغي أن تقرأ على طريقة قراءتنا النص، فهذا يعني أنّها حيّز سيميائي مشحون بالإشارات، وهي في انتظار قارئ يصفها وصفاً مكثفاً –حسب تعبير غيرتز- فالإنسان كائن عالق في شبكات رمزية نسجها حول نفسه، وعندئذ يكون النظر في الثقافة نظراً في هذه الرّموز بعين واصفة لاستخراج معنى، وبدلاً من أن يكون تحليلها علماً تجريبياً للوصول إلى قانون يحكمها، يجدر أن يكون تحليلها علماً تأويلياً يبحث عن معنى، وهكذا فالمؤول الثقافي يبحث عن شرح لا عن كليّات[٢٤].

ومع بروز المفهوم السيميائي للثقافة، غدا التحليل الثقافي والاجتماعي أقرب إلى الأدب والنقد الأدبي منه إلى البحث الاجتماعي، وانتهى الباحث الاجتماعي إلى محلل سيميائيّ يجد الانظمة التي سادت في المجتمع البشري حبلى بالعلامات والأنساق الرمزية[٢٥].

ولئن كان المحلل العلميّ مثقلاً بالتزامات وفروض مؤسسية وحدود ورسوم علمية تجعلانهِ محدّداً بحدود صارمة تثقل خطاه في التحليل السيميائي، وتكبح فيه شهوة الوصف المكثف، ففي ظلّ ذلك يكون الأدباء –لاسيّما الروائيين- أكثر استعداداً لأن يكونوا قرّاءً سيميائين للثقافة التي هي مادة عملهم الخام، وعلى وجه التحديد حين يكون الأديب على وعي بموقعه ومكانته كقارئ للثقافة على غرار الأنثروبولجيين الرمزيين، وهم يقرؤون الثقافة من وجهة نظر حامليها، أو حين يصححون مسار القراءات القديمة على الثقافة، أو حين يُقصُون وجهات نظر منحازة حول ثقافة ما.

وكون الروائي قارئاً ثقافياً لا يعدو ذلك من أن يكون قارئاً من داخل الثقافة، أو قارئاً من خارجها، فإذا كان من داخل الثقافة، فإنه متوقع يقرأ ثقافته من وجهة نظر أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها، وإذا كان من خارجها فهو مراقب وليس مشاركاً يعتمد – في وصفه- على قائمة من المعايير تعمّم على كل الثقافات[٢٦] وبما أننا إزاء روائي منتمٍ إلى الثقافة التي يقرأها، متمثّلة بالثقافة العربية بنسختها الفلسطينية، فإنّ عمله يعدُّ تأويلاً مزدوجاً لهذه الثقافة، وذلك بالنظر إلى موقعه منها،

فبكونه مواطناً فلسطينياً، فهو يقدم تأويلاً من الدرجة الأولى، وبكونه يعتمد على شهادات الآخرين ومذكراتهم، وعلى أعمال الآخرين المكتبية من وثائق وكتب تاريخية، فإنّه يقدم تأويلاً على تأويلات أخري لهذه الثقافة[٢٧] وهو في الحالين يقدم قراءة لما كان يحصل في فلسطين، ولما هو قائم في المجتمع الفلسطيني من قيم وعادات وتقاليد، وهي –على العموم– قراءة سيميائية تجمع في حيِّز واحد الكتابة الإبداعية والتأويل الرمزيّ للثقافة.

بإزاء ذلك يتبنّي نصر الله–على غرار غيرتز– أداة (التوصيف الكثيف) في الممارسة التأويلية على الثقافة الفلسطينية، بما أنّ هذه الثقافة شبكة من أنظمة الإشارات القابلة للتفسير والتأويل يمكن من ضمنه إجراء توصيف كثيف يمكننا من تقديم قراءة دقيقة للأشياء، والمراد بالتوصيف الكثيف: التعمّق في وصف الثقافة، عبر ربط الفعل أو السلوك الثقافيين بالسِّياق الذي يجري فيه، ممّا يؤدي إلى فهم أفضل للشيء المراقب في ميدان البحث الرّمزي كوسيلة لتفسير بعض المميزات الخفية للأشكال الثقافية[٢٨].

في (زمن الخيول البيضاء) يستغل نصر الله هذه الأداة الرّمزية لوصف الثقافة الفلسطينية، إذ يقدم أنموذجاً ملحمياً مفعماً بالمرجعيات الاجتماعية والدينية والسياسية والشعبية، وهو بكل ذلك يقدم حزمة ((من المعارف والعادات والتقاليد في البيئة الفلسطينية، مما يجعل نصه وثيقة اجتماعية تؤرخ وتسجل للحياة الاجتماعية الفلسطينية)) [٢٩] وهذا ما يمكن لحظه في وصف دقائق الحياة الفلسطينية والنُّظم الاجتماعية السائدة فيها، فالرواية لا تركز على الحدث بقدر ما تتوسع وصفه للشخصيات عبر الدخول إلى أعماقها، وكأنك بنصرالله، هنا، يسعي إلى سدّ فراغ في جسد التاريخ، فالتاريخ لا يركز على هذه الجوانب، لأنه يتجه بالتركيز إلى الأحداث والأبطال والأماكن فبخلاف ذلك يتجه نصرالله إلى أشياء مغيّبة عن متن التاريخ، كما أمدهُ حسهُ الحواري بأن يعطي للشخصيات الثانوية دوراً مركزياً في عمله الروائي إذ يصف الراوي الكثير من الشخصيات وصفاً دقيقاً، قد يكون قصيراً، ولكنه مركزّ، لأنه لا يهمل الشخصية، أيّا كانت، وعلى أية درجة كانت، بل ينقلها

من منطقة الظل إلى منطقة النور، ويحولها من شخصيات لا تشارك إلى شخصيات فاعلة في بناء الحدث[٣٠].

إلى ذلك، تأتي قراءة نصرالله للحكايات الشعبية والأغاني الفلوكلورية والأمثال والحكم والطقوس، أشبه ما تكون بعملية الحفاظ على الإرث الثقافي الفلسطيني وصونه من براثن الضياع، وهو حين يصفها، يصفها وصفَ مراقبٍ ثقافيٍّ في الميدان، لا لمجرد أن يكون الوصف تقنية لإبطاء الزمن الروائي، ولا ليكون الوصف عنصرًا لإيهام القارئ و إضفاء المصداقية على عمله الفني لجذب المتلقي، بل فضلاً عن كلّ ذلك نرى أن خلخلة الزمن وترتيبه السردي في (زمن الخيول البيضاء) جاءت – بَلْهَ وظيفتها البنائية- لتفسح المجال أمام تقنية (الوصف الكثيف) على الفاعل الثقافي (الإنسان الفلسطيني) وعلى الأنظمة الثقافية السائدة، لكي يعيد النظر في مكنون هذه الثقافة التي تجاهلها التاريخ، وكانت ضحية للتمثيل الرغبوي عند المستعمر، فهو هنا يتوسل بالوصف الكثيف على ما أهمله التاريخ وما ألفته القوي الكولنيالية، ليعطي لنفسه مجالاً أوسع ليتحرك بحرية داخل ثقافته بعيداً عن هيمنة التاريخ والنتاجات الإيديولوجية، مما يدفعنا ذلك إلى أن نؤكّد على أن الروائي، في عمله هذا، يقدِّم ضرباً من الكتابة ما بعد كولنيالية، ليتبنّي مشروعاً كتابياً همّه الردّ على الآخر، وذلك عبر قراءتهِ الثقافة الفلسطينية قراءة سيميائية يسعي من خلالها إلى تفكيك نظمها الإشارية التي تخفي علاقات القوة بدلاً من أن تكشفها، بالنظر إلى أن الروائي-بما أنّه قارئ سيميائي- يطرح ممارسة قرائية على الثقافة لإقصاء الآراء المنطقية حولها، وذلك لأن هذه الآراء نتاج إيديولوجيات غير منطقية، وهو دأباً يطرح في أثناء قراءته ملاحظات صادمة عن الثقافة، لأنه تمكن من الإفلات من شباك المعاني التي تأسر حاملي الثقافة جميعهم[٣١].

المطلب الثالث

(الخيول وخطاب الإدانة في زمن الخيول البيضاء)

(أسطرة الخيل) – لمن يقرأ زمن الخيول البيضاء- فكرة بَدَهِيَّة، والخيل جديرٌ بأن يؤسطر، وإذا كانت الأسطورة –حسب بواز- مستودعاً للمعلومات عن الثقافة والسمات الثقافية، ودليلاً على العلاقات الإقليمية بين الجماعات، وكذا إذا كانت الأسطورة – حسب مالينوفسكي- ميثاقًا للعمل الاجتماعي لجعل الأشياء منطقية عقلية، وعندئذ تستعمل لشرح وتسويغ ما يفعله الناس وعاداتهم وسلوكهم[٣٢] أقول إذا كانت الأسطورة كذلك، فما أجدر الخيل بأن يؤدِّي في الثقافة العربية هذا الدور، لاسيَّما وهو رمز للعروبة، ويثير في نفوس أعدائها حساسية مفرطة كالتي نجدها في نفس بترسون!!.

يستغل نصر الله رمزية الخيل في الثقافة العربية القديمة، فيستدعي من تراثنا مكانة الخيل عبر الدخول في حوارات تناصية واضحة مع الذخيرة الثقافية العربية عن هذا الكائن المقدس، ويمكن معاينة هذه الحوارية عند مجيء الرواية إلى أصالة الخيل في أنسابها[٣٣] وهو جانب يتناص فيه نصر الله مع الذخيرة الثقافية الخاصة بأنساب الخيل، أو عندما تأتي الرواية بالأوصاف النمطية التي يوصف بها الخيل في الشعر العربي كتشبيهه بالصخرة[٣٤] أو تشبيهه بالطائر[٣٥] أو تشبيهه بالشّمس[٣٦] وإلى غير ذلك من الأوصاف. إلى ذلك لا تلبث الرواية أن تدخل في عمق الثقافة العربية من بوابة الحصان ومكانته الجوهرية ولا تلبث أن تعيد إليه مكانته القدسية التي كان عليها، إذ الفرس في التراث الديني القديم عند العرب، وكما عاش في الذاكرة الثقافية عند شعراء العصر الجاهلي، حيوان مقدّس[٣٧] ومن ثم يمكننا تفسير اللجوء المفرط من نصر الله إلى الخيل في بناء روايته التي تكاد تكون ((بأكملها هي رواية هذه العلاقة، علاقة الإنسان بالحيوان/ الحاج خالد بالحصان))[٣٨] وهو بذلك، وكأنهُ. يريد ردّ الحياة العربية، فيما يتعلق منها بالخيل، إلى شكلها البدائي الأول، وإلّا فإن جميع صور الخيل الأسطورية –في أدبيات العرب- ترجع لأمر واحد: وهو الأصل والبدايات التي دخل فيها الإنسان العربي مرحلة الثقافة.

ومن هنا ننطلق في دراسة هذه الرواية، من زعمنا أنها رواية بروح أثنوغرافية رمزيّة، وأنها تشرّبت – فضلاً التراث العربي القديم- الجانب الشعبيّ من الحياة الفلسطينية وأسلوب تفكير الفلسطينيين، من خلال (الخيل) الذي رأىٰ فيه نصر الله تعبيراً لمكانة العربي الانسانية، علىٰ غرار غيرتز الذي رأىٰ في (الديك) تعبيراً مباشراً نوعاً ما عمّا يراه البإلينيون للمكانة الإنسانية جمإلياً وأخلاقياً وميتافيزيقيا[٣٩].

وعبر مزاوجة بين التراث العربي القديم برصانته ، والتراث الشعبي الفلسطيني، يبعث نصرالله ذلك الشّكل البدائي للخيل لينتج منه دلالة جديدة محملة علىٰ أسلوب جديد في الكتابة الروائية، إذ يفسح فيها المجال لدقائق الحياة وتفكيك الأنظمة الرمزية في المجتمع الفلسطيني، ومحاولة التعبير عن ذلك بلسان الشّعب، لجعل صوتهم مسموعاً، والسماح لهم بالتعبير عن أنفسهم، ليكون هذا التعبير بمثابة التّدقيق الذاتي للثقافة. إن هذا الشكل من الكتابة هو الذي يمكّننا من القول بأننا نلمح في (زمن الخيول البيضاء) أسإليب ردّ وشجب علىٰ تأثير الاستعمار ورهاناتهِ، ممّا سمح لنا ذلك باستدعاء ركائز الأنثروبولوجيا الرمزية الانعكاسية[٤٠] عند قراءة هذه الرواية.

إنّ مدونة نصر الله ليستْ الماضي خالصاً، ولا هي الذاكرة الجمعية خالصة، بل هي محاولة لإعادة خلقهما

بحلّة جديدة، إنّها حاشية علىٰ الثقافة – بما أن الثقافة نصٌّ- إنّها حاشية مشحونة بالردّ علىٰ الذات أولًا والآخر

ثانيًا، إنها خطاب إدانة، ولكن هل الخيل أداة مناسبة للشجب والإدانة؟

استعان نصرالله بالخيل ليقول إنّني أردُّ وأشجب من موقع القوة لا من موقع الضعف، إنه يستغل في الخيل منزلته العظيمة في نفوس أهله، كما يستغل فيه – وهذا هو الأهم- الحساسية المفرطة التي يثيرها الخيل في نفوس المستعمرين وأذيالهم، كالتي كانت تثار في نفس بترسون والهبّاب، ولهذا توسَّل بالخيل في بناء نصهِ الانعكاسي، ليدين الذات العربية عبر مراجعة بعض ثوابتها وقناعتها التي

كانت سبباً في خسارة فلسطين، وأيضاً ليدين الآخر التّوسعيّ عِبر إعادة النظر في خطاباته المنحازة التي سعت إلى محو الذات الفلسطينية.

ولكي نأتي إلى خطاب الإدانة والردّ بالكتابة عبر رمزية الخيل، نعمل –بدءاً– على قراءة الخيل بمقارنتهِ بـ(الديكة البإلينية) التي أثارت قريحة غيرتز، فاستغلها لتكون مفتاحاً لقراءة الثقافة البإلينية.

في رحلة دراسية إلى جزيرة (بإلى) استوقفت (كليفورد غيرتز) لعبة (صراع الدّيكة)، إذ وجد فيها ممارسة شعبية ذات قوة هاجسية تستحوذ على نفوس السكان، وهي بذلك، لا تقل أهمية في الكشف عن الهوية البإلينية، فإن طبيعة البإليني تظهر في حلبة صراع الديكة، مثلما تظهر طبيعة الأمريكي في ملعب الكرة أو مضمار الغولف أو السباق أو على طاولة البوكر، ففي جزيرة بإلى نجد أن الديكة تتقاتل في الحلبة ظاهراً فقط، والواقع أن من يتقاتل هناك حقيقة هم الرجال[41].

في مقابل خطرات غيرتز عن (الديكة) ألا يستوقفا الخيل في (زمن الخيول البيضاء) وهو للفتوة العربية وقناع يتقنّع به صاحبه ؟.ألم يقدّس أهل الهادية الخيول؟. ألم تستحوذ على نفوسهم؟ إليس من الضروري – ونحن نقابل الديكة البإلينية بالخيول العربية– أن نستظهر طبيعة الشخصية العربية من خلال حبّها الخيول، مثلما استظهر غيرتز شخصيّة البإليني من خلال حبّها الديكة؟ وإذا كان صراع الديكة صراعاً ظاهراً يضمر صراع الرجال أصحابها عند غيرتز، أفلم تكن الخيول في الشعر العربي تضمر هي الأخري هواجس من يعتلونها، بما أن الخيل قناع رمزي فني ((للتعبير عن بطولة الشاعر مكافحاً في مواجهة وجودٍ قاهر ومجتمع قامع، لا يخلي بينهُ وبين حركة الحياة إلّا بالفرس))[42]؟.

كذا إذا كان ممّا يستوقف غيرتز، في صراع الديكة، ذلك التّماهي النفسيّ العميق بين الرجال وديوكهم[43] ففي مقابل ذلك ألم يتحوّل الحاج خالد – وهو رمز الأصالة العربية– إلى حصان، وذلك تعبيراً عن هذا التّماهي الذي يتحدّث عنه غيرتز؟

يقول الراوي:

((ذات ليل ألقي بسرج الحمامة بعيداً، وقد أحسّ أن لا شيء يجب أن يفصلهُ عنها، هبط السفح، وصل إلى طرف السهل بعيداً عن بيوت القرية، نزع ثيابه، طواها بعناية وضمها تحت جذع زيتونة وقفز فوق ظهر الحمامة.

ليلة بأكملها انطلقا معاً، لم يتوقفا فيها لحظة، حتى أحسَّ بأن ثمة أجنحة قد نبتت لها، وأنهما يحلقان في السماء، لاحت لهُ الخيوط الأولي من الفجر، انتبه، ولكنه لم يعد يحسّ بجسده، لم يعد قادراً على معرفة حدود أعضائه، كانا ملتصقين بعرقهما، كما لو أنهما ولدا كذلك منذُ الأزل، وأدرك أنه وصل إلى ذلك الحدّ الذي أحس معه أن جسده قد تسرّب واستقرّ عميقاً فيها، كما تسرّب جسدها واستقر عميقاً فيه، عاد إلى جذع الزيتونة حيث ترك ثيابهُ. فأحسّ بأنّ عليه أن يبذل الكثير كي يستطيع الانفصال عنها))[٤٤].

وفي السياق ذاتهِ يؤكّد غيرتز فكرة التماهي العميق بين البإليينيين وديوكهم، بالاستناد إلى ظلال كلمة (الديك) وإيحاءاتها في اللغة إليومية، والنكات القديمة، واللعب على الكلام نفسه[٤٥] على نحو ما نجد في (زمن الخيول البيضاء)، حين تتبادل الأفراس والإناث الفلسطينيات بالأسماء ذاتها.

((عند ذلك صاح الحاج محمود: يا رجال، هناك حرّة تستغيث أجيروها))[٤٦] ((صاح به خالد اتركها لا ستر لمن لا يستر حرّة))[٤٧] ((جئنا نطلب القرب منكم طالبيين يد مهرتكم))[٤٨] ((فقد وصلت سبيّة، وها أنت تعيدها حرّة معزّزة))[٤٩] ((لكنهُ أدرك أن لا يجوز لهُ التطفل على أمر يتعلق بأصيلتين))[٥٠].

عند هذا إليس من اللافت في هذه الرواية، التركيز على تأنيث الفرس، في الوقت الذي يركز فيه غيرتز على الجانب البطريركي لاستعمال كلمة (الديك) إلى أن ينتهي إلى أن صراع الديكة رمز ذكوري بامتياز[٥١] وكذا في الوقت الذي كان فيه الفرس – لدى العرب- رمز ((للأبوة وما يرتبط بالأبوة او الرجولة من عنف وزحام))[٥٢]- نقول أليس من اللافت ذلك؟.

تستعمل العرب (الفرس) للذكر من الخيل والأنثى منه[٥٣] على أن الغالب في استعماله في الشعر العربي القديم، هو التّذكير، لولا أنّ اختيار التأنيث فيه مغزي متصل برمزية الفرس للأنوثة والخصب

والحياة والشمس[٥٤]، ويبدو أن نصر الله بتأنيثِهِ (الفرس) إنما هو بإزاء شجب الثقافة العربية المنحازة إلى القيم الذكورية، وهو هنا يدشّن خطابه برمز احتجاجي متمثّل بالفرس المؤنث، إنّهُ بإزاء ثقافة فحولية جديرة بالإدانة، ولعلّ شخصية (الحاج خالد) وهي أنموذج للمثال العربي، يراد بها الإدانة، إذ نرىٰ أن شخصية الحاج مفعمة بدلالات تعريضية لا حصر لها، أضعف الإيمان أنها ذات لا تكتمل إلا بأنثي، حتي وكأنها ذات مدجّنة معزّزة بالقوة الأنيمية إلى حدٍّ بعيد، إذا استعنّا بمفاهيم التحليل النفسي فيما يتعلق بانعكاس الجنسية الثنائية لدىٰ الرجال والمرأة[٥٥] فبمقدار ما في خالد من بأس وقوة ونجدة وصلابة، فإنّ فيه من الضعف الشديد إذا تعلق الأمر بغياب الأنثي عن حياتِهِ، علىٰ ما يبدو ذلك واضحاً في مشاهد تكسير الصحون[٥٦] وهيامه علىٰ وجهِهِ وبكائِهِ وجزعِهِ إثر طلاق زوجته الأولىٰ(أمل) دون أن يدري[٥٧] ، فما يبديه خالد من لينٍ وميوعة وجزع نستشف من ذلك تعريضًا بالرجل العربي المفعم بالقسوة تجاه المرأة، كذلك حال خالد في علاقتِهِ بالفرس التي هي معادل موضوعي لذاتِهِ الأنيمية .

يقول الراوي في مقطع استباقي:

((**تفرّقوا في آخر سهرتهم، كلٌّ نحو بيتِهِ، لم يتحرك خالد، ظل ساهراً يحدّق فيها، خائفاً من كلّ شيء، خائفاً من أن تمضي، خائفاً من أن تبقي فيتعلق بها أكثر وهي ليست لهُ، خائفاً من أن يصلّ أصحابها، لأنّهُ لو أضاع فرساً مثلها لأمضى العمر باحثاً عنها ... أولم يحدث لهُ ذلك؟.**)) [٥٨].

علاقة خالد بالفرس- إذن- تعويضية تشبع فيه ذاته المنشطرة المدجّنة، إنّه يري في الفرس نصفه الآخر، ألم يقل للسارق: ((**إنّ سرقة الفرس مثل سرقة الروح**))[٥٩] ألم يَرَ صورة أمراته فيها: ((**تذكر خالد امرأته، مرت صورتها بيضاء، خطفًا**))[٦٠] وقد تبدو هذه العلاقة أوضح حين التقي ب(سمية) أول مرّة في حقل الذّرة ، إذ تصل درجة التّماهي حدًّا بعيدًا، فضلًا عن أنّ الراوي يتعمّد الإيهام في مرجع ضمير التأنيث(ها)، إلى الحدّ الذي يكاد فيه القارئ –أحيانًا–لا يميّز عود الضمير علىٰ سميّة أم علىٰ الحمامة؟. فلْنستمع إلى الراوي:

((توقّفت ، راحت تتأمّل الفرس، وكان يتأملها وبهدوء استدارت عيناها نحوه وحدقت فيه، ولم تقل سوى ثلاث كلمات ستكون كافية لتغيير حياته: أتعرف: هذهِ أنا! قالتها وهي تشير إلى الحمامة.

حدّق في وجهها، أدرك تلك المعجزة التي تحيل امرأة إلى مهرة، كما لو أنها كائن واحد قد انقسم إلى نصفين)) [٦١].

يمضي نصر الله في خطاب الإدانة، عبر دلالة (الأدهم) الملأي بالعزة والإباء والوفاء لصاحبه زوج ريحانة التي تزوّجت (الهبّاب) عنوة، وأبت – بعد أن رضخت في النهاية لجبروته– إلّا أن يكون معها (الأدهم) لتشترط على الهباء امتطاءه كي تكون حلًّا لهُ.

يصف الراوي الأدهم بقولهِ:

((كان الأدهم فحلاً أسود، عِلياً، مخيفاً بأسنانهِ البيضاء، وعينيهِ الليليتين المشعتين كجوهرتين سوداوين، قفز في الهواء وأطلق ساقيه الخلفيتين فبرد جمع الناس الذين تحلقوا في المكان. ومنذ مقتل صاحبه، لم يستطيعوا وضع سرج على ظهرهِ، كلّ ما نجحوا فيه وضع رسن))[٦٢].

والهبّاب، هنا، رمز للعمالة العربية، فهو شخصية انتهازية استطاع الأتراك تطويعه على وفق رغباتهِ ومصالحهِ غير المشروعة[٦٣] وقد أبى الأدهم الانصياع للهباب على الرغم من بطشهِ وجبروتهِ وقدّم حياته ثمناً، دفاعاً عن المرأة التي وثقت بهِ، ولم تجد في ذلك الزمن رجلاً واحداً يستطيع الوقوف معها والدفاع عنها في وجه الهباب[٦٤]، ولم يستطيع – مع كل محاولاته– ان يمتطيه لما فيه من إباء ووفاء لصاحبهِ، على ما يتضح هنا في قول الراوي:

((بصعوبة تمكن من الوصول إلى الرسن، فحيح مجنون رجّ المكان، وتناثر الشرر في الهواء منذراً بالنار، لكنه لم يكن يريد العودة إلى امرأته في المساء الّا فوق ظهر الأدهم. قاومهُ الحصان، مزق الريح بحوافرهِ...)) [٦٥].

في ثورة الأدهم تعريض واضح للعملاء والانتهازيين الذين خضعوا للمستعمر، وهو لذلك رمز لإباء قِلَّة قليلة من أبناء فلسطين التي تمثلهُ (ريحانة)، فهي رمز لهذا الوطن الذي ظلّ يئِن تحت

أقدام المستعمرين، ويعاني طعنات أبنائها المشتتين بين التخاذل والانتهازية إلى درجة الانحطاط من أجل الحصول على الامتيازات الخاصة على حساب وطنهم.

أكثر ما يلفت في خطاب الرّد والإدانة، مواقف إدوارد بيترسون القائد الإنجليزي المغرم بالخيول العربية المشتّت بين العنف والرقّة ، والحسد والغبطة، والغدر والوفاء:

((بعد ساعة من دخولهِ القرية، أمر بترسون بتلغيم دار الحاج خالد ونسفها، وحين حاول الناس إخراج بعض الأشياء الضرورية من داخل البيت، أطلق بيترسون نار مسدسهِ في الهواء محذراً .نخرج الخيول على الأقل.الخيول فقط.

كانت نقطة ضعف بترسون هي الحصان العربي الذي وجد فيه أجمل مخلوقات الله. وقد وصل به الأمر أن قال ذات يوم: الشيء الوحيد الذي يجعل الحياة محتملة هنا هو وجود هذهِ الحيوانات الساحرة: الخيول)) (٦٦).

علاقة بترسون بالحصان العربي يعزّزها الحسد في نفسهِ، بما أن الخيل رمز للقوة والأنفة والإباء، وإلّا فهو شخصية سادية تتلذذ بالدّم:

((وقف إدوارد بترسون يتأمل الجثث التي لم يترك فيها الرصاص مكاناً إلّا وفجّر فيه ينابيع الدم، ألقي نظرة بعيدة على الأحراش وبدا سعيداً كما لو أنه على وشك تحقيق أحلام حياته في لحظة خاطفة... فبمجرد أن رأي الحصان الأول ملقى على الأرض، وعبثاً يحاول، اقشعرّ بدن بترسون... أمر السائق أن يتوقف، نزل من العربة إلى الحصان، أخرج مسدسه، صوب نحو الكائن الجريح، أدار وجهه بعيداً، أطلق رصاصه، وعاد إلى العربة دون أن ينظر للحصان القتيل ... توقف بترسون كانت بندقية الشاب على بعد خمسة أمتار منه، وقربها كانت كوفيته الصفراء ملقاة وبجانبها عقاله، أطلق بترسون رصاصة نحو رأس الثائر، وظلّ يتأمله إلى أن تأكد أنّ روحه قد غادرت المكان تماماً)) (٦٧).

لهذا الإعجاب دلالة متوارية، فالظاهر أنّه معجب بالخيول العربية ولكن دلالة الإعجاب تتّسع لتشمل الفرسان، إلّا أن إعجابه بالفرسان يتلاشى أمام سطوة تعالِيه وغطرستهِ، كذلك الإنسان السايكوباث الذي يتحرّج من تفوّق الآخرين، في الوقت الذي يبكي افتقادهم ويعاني فراقهم.

يقول الراوي:

((في تلك اللحظة رأى إدوار بترسون الفرس البيضاء تتجه نحوه، فصاح أوقفوا إطلاق النار، أوقفوا اطلاق النار.

.... كان بترسون يقترب من جسد الحاج خالد. بتثاقل أذهل جميع جنودهِ رآه مُلْقى، وجهه للسماء ويده ممسكة بمسدسه، جسدهُ ممتلئ بثقوب الرصاص وثيابه غارقة في الدّم، سدّد أحد الجنود بندقيته، وكان يهمّ بإطلال الرصاصة الأخيرة نحو الجسد المسجي، امتدت يد بترسون وأنزلت البندقية، لقد مات.

مبروك؟ !! سمع أحدهم يقول.

ودون ان يلتفت ليعرف مصدر الصوت، قال بترسون: هذا رجل شجاع من العيب أن نتلقي التهاني بمناسبة موته، ثّم قال وهو يحدق في وجوه الجنود، كان رجلاً شريفاً، من أين لي بعدوّ مثله بعد إلىوم؟!!))[٦٨].

ويبدو أن قوله: (من أين لي بعدوّ مثله بعد اليوم) يشير بدوام الصراع بين القوىٰ المتعالية والآخر الذي ينبغي ان يظلّ خصماً، وإن استدعي ذلك ان تخلق تلك القوىٰ المتعالية خصوماً لنفسها بأيّ شكل، وذلك سبيل الإمبريالية في كلّ زمن.

نتائج الدراسة

* كشفت الدراسة عن وجود تواشج معرفي بين حقلي الأنثروبولوجيا والأدب، وقد تأكد هذا التدخل بين الحقلين بصورة واضحة مع بروز حقل الأنثروبولوجيا الرمزيّة، وهكذا راهن أصحابها على نصيّة الثقافة، وإمكانية قراءتها باستخدام الأساليب الحديثة التي تتّصل بحقلي الأدب والنقد الأدبي.

* إنّ القول بالتواشج المعرفي بين الأنثروبولوجيا والأدب يبعث على أن الروائي/ الأديب ليس إلا قارئاً سيميائياً للثقافة التي يتحدث عنها، سواء أكان قارئاً من حاملي الثقافة التي يدرسها أم قارئاً خارجاً عنها، وفي الحالين، فإنّ نظرة الروائي إلى الثقافة التي يستقي منها مادته الروائية، إنما هي نظرة سيميائية، وهذا ما تأكّد لدينا في رواية زمن الخيول البيضاء.

* كشفت الدراسة عن الحسّ الأنثوغرافي في رواية (زمن الخيول البيضاء)، نظرًا لما فيها ممّا يبعث على أنها رواية أقرب من تكون إلى النماذج الكتابية التي تدخل ضمن دائرة (الردّ بالكتابة) على طريقة أصحاب الأنثروبولوجيا الانعكاسية.

* أشياء كثيرة في (زمن الخيول البيضاء) تذكرنا بقراءة كليفورج غيرتز عن (صراع الديكة) في جزيرة بإلى، ولاسيما التماهي العجيب الذي تبديه الرواية بين الإنسان العربي والخيل.

* يستقي نصر الله مادته الحكائية –عن الخيل– من ذلك الموروث الذي يشكل مادة حيّة في الذاكرة الثقافية، ولكنهُ –مع ذلك– يحوّر منها بما ينسجم مع حاضرهِ ويتوافق وتجربتهِ الفنية، لبناء نصّ انعكاسي مفعم بالإدانة الذات اولاً، وإدانة الآخر المستعمر.

هوامش الدراسة

(١) الأنثروبولوجيا البينوية، كلود ليفي ستروس: ١٥.

(٢) ينظر: فنّ الرواية، ميلان كونديرا: ٣٩.

(٣) ينظر: بعد طول تأمّل، بول ريكور: ٩٥.

(٤) ينظر: تأويلات وتفكيكات، محمد شوقي الزين: ٨٢.

(٥) ينظر: الفلسفة والتأويل: ٢٤.

(٦) ينظر: شعرية التناص، د. سليمة عذراوي: ٢٣٠.

(٧) دراسات ما بعد الكولنيالية، بيل أشكروفت: ١٦٠.

(٨) تأويل الثقافات، كليفورد غيرتز: ٤٧.

(٩) ينظر: السيميائيات الثقافية، عبدالله بريمي: ٧١.

(١٠) تأويل الثقافات، كليفورد غيرتز: ١٠١.

(١١) ينظر: م – ن: ٤٦.

(١٢) الرواية التاريخية عند إبراهيم نصر الله، إبراهيم أبو تحفة: ٥٢.

(١٣) الوصف في تجربة إبراهيم نصر الله التاريخية، د. نداء أحمد مشعل: ١٢٢.

(١٤) ينظر: زمن الخيول البيضاء: ٥-٥١٥ هذا فضلاً عن الهوامش التي تشفع بعض الأحداث في الرواية.

(١٥) يراد بـــ(أصحاب المقاعد الوثيرة) :الأنثروبولوجين أصحاب المكتبات الذين يعتمدون في صياغة نظرياتهم ورؤاهم بناءً على ما يأتي بهِ الأنثوغرافيون،وهو و صف يشي بكسل الأنثروبولوجي ويتضمّن المزيد من التذمر والانتقاص،وفي الوقت ذاته هو و صف فيه تحريض على أن يعتمد الأنثروبولوجي على جهودهِ الميدانية الخاصة عند الدراسة.

(١٦) الرواية التاريخية عند إبراهيم نصر الله: ٥٣.

(١٧) تأويل الثقافات: ٨٢٠.

(١٨) شعرية التناص: ٢٣١.

(١٩) ينظر: زمن الخيول البيضاء: ٥.

(٢٠) تشكل قضية (تمثيل الآخر) بؤرة مركزية في المجهود النقدي عند الردّ بالكتابة، وعلىٰ هذا يمكن -مثلاً- تلخيص جهود (إدوار سعيد) في كتابة (الا ستشراق) بهذا المفهوم، أي (التّمثيل الرغبوي للـشرق خطابياً) أي رغبة القوىٰ الكولنيالية - عسكرياً وثقافياً- في إنتاج شرق يتطابق مع مواصفات الغرب وتصوراتهِ وبنيتهِ الثقافية العامة، وحقاً فقد أدىٰ ذلك الىٰ تركيب شرق موافق للرغبة (رغبة الغرب) أكثر ممّا هو مطابق للحقيقة. ينظر: السرد والاعتراف والهوية، د. عبدالله ابراهيم: ٤١.

ونرىٰ أن رواية (زمن الخيول البيضاء) لم يكن بعيداً عن إدانة التمثيل الرغبوي للغرب، ولهذا تعدّ هذا الرواية أنموذجاً للردّ بالكتابة ،لا سيّما وأن كلا الاثنين - إدوارد سعيد ونصر الله - تشغلهما قضية واحدة، وهي القضية الفلسطينية.

(٢١) دراسات ما بعد الكولنيالية: ١٦١.

(٢٢) الرواية التاريخية عند إبراهيم نصر الله: ٥٧.

(٢٣) تأويل الثقافات: ٨٢٧.

(٢٤) ينظر: م_ن: ٨٢-٩٨-٢٢٤.

(٢٥) ينظر: السيميائيات الثقافية،أ.د عبد الفتاح يوسف:٦-٧.

(٢٦) ينظر في هذا الشأن: الأنثروبولوجيا الألسنية: ٢٨٨.

ينبغي ان نشير الىٰ أن التأويل الأنثروبولوجي للثقافة تسعىٰ لأن تكون (رؤية للأشياء من وجهة نظر الفاعل) فعملية التأويل التي يقوم بها المراقب عن ثقافة شعب ما، تسعىٰ الىٰ أن تأخذ بعين الاعتبار مفهومات هذا الـشعب بدلاً من الاعتماد علىٰ الاعتبارات الثقافية التي ينتمي إليها المؤول، كذلك الحال مع قارئ الثقافة الداخلي التي يسعىٰ الىٰ قراءة ثقافته. ينظر: تأويل الثقافات: ٩٩.

(٢٧) عن درجة التأويل وتصنيفهِ، فإنّ التأويل الذي يقدمه ابن الثقافة تأويل في الدرجة الأولىٰ، أمّا التأويل الذي يقدمه الأنثروبولوجي، بالاعتماد علىٰ كتابات أنثروبولوجية أو تاريخية أخرىٰ، فإنها في أحسن الأحوال تأويلات من الدرجة الثانية أو الثالثة. ينظر: تأويل الثقافات / ١٠١.

(٢٨) ينظر: الأنثروبولوجيا والسيمياء، سعد سرحت: ٨٩.

وتجدر الإشارة، هنا، الىٰ أن مفهوم (التوصيف الكثيف) وإنْ كان يستعين بالوصف - كتقانة سردية- إلاّ أن مفهومه يختلف عنه.

(٢٩) الوصف في تجربة إبراهيم نصر الله: ٤٠١.

(٣٠) ينظر: البنية السردية في (زمن الخيول البيضاء): ٢٠٨. كذلك: الرواية التاريخية عند ابراهيم نصر الله: ١٠٢.

(٣١) مدخل الى سيوسيولوجيا الثقافة: ١٨٣.

(٣٢) ينظر: الأنثروبولوجيا، ميريل وين ديفز وزمله: ١٢٦.

(٣٣) ينظر: الرواية : مثلاً ٥٤-٧٦-٨١.

(٣٤) ينظر: الرواية : ٩-٥١.

(٣٥) ينظر: الرواية : ٩١.

(٣٦) ينظر: الرواية : ٤١-٤٢، وعلى ما يبدو في الأغنية الشعبية التي تنشدها الرواية.

(٣٧) ينظر: أنثروبولوجية الأدب، أ-د قصي الحسين: ٢٤٣.

(٣٨) البنية السردية في زمن الخيول البيضاء، د. سوسن هادي جعفر: ١٩٥.

(٣٩) ينظر: الأنثروبولوجيا الرمزية، السيد حافظ الأسود: ١٢٠.

(٤٠) ينظر: الأنثروبولوجيا، ديفيز: ١٥٢.

(٤١) ينظر: تأويل الثقافات: ٧٦٦. كذلك : الأنثروبولوجيا والسيمياء: ٩١.

(٤٢) مفاتيح القصيدة الجاهلية، عبدالله بن أحمد الفيفي: ٢٢٠.

(٤٣) ينظر: الانثروبولوجيا والسيمياء: ٩١.

(٤٤) الرواية : ٢٦.

(٤٥) ينظر: الأنثروبولوجيا والسيمياء: ٩١.

(٤٦) الرواية : ٩.

(٤٧) الرواية : ١٠.

(٤٨) الرواية : ١٥.

(٤٩) الرواية : ٣١.

(٥٠) الرواية : ٤٢.

(٥١) ينظر: الأنثروبولوجيا والسيمياء: ٩٢.

(٥٢) قراءة ثانية لشعرنا القديم، مصطفى ناصف: ٩٩.

(٥٣) ينظر: القاموس المحيط، للفيروز ابادي: ٥٦٢. مادة (فـ ر س).

(٥٤) عن تأنيث (الفرس) في الشعر الجاهلي ينظر: بنية القصيدة الجاهلية، د. ريتا عوض: ٢٦٧.

(٥٥) عن مفهوم (الأنيميا) ينظر: المعجم الموسوعي في علم النفس نوربير سلامي: ١/ ٣٧٧.

(٥٦) الرواية : ١٣.

(٥٧) الرواية : ١٨.

(٥٨) الرواية : ١١.

(٥٩) الرواية : ١٠.

(٦٠) الرواية : ٢٩.

(٦١) الرواية : ٨٣. ولبيان هذه العلاقة التعويضية في الرواية ينظر أيضًا: ٣٣٤.

(٦٢) الرواية : ٩١.

(٦٣) البنية السردية في زمن الخيول البيضاء: ٢٠٧.

(٦٤) ينظر: الرواية التاريخية عند إبراهيم نصر الله: ٣٣-٣٤.

(٦٥) الرواية : ٥١.

(٦٦) الرواية : ٣١١.

(٦٧) الرواية : ٣٥٣.

(٦٨) الرواية : ٣٧٤.

مصادر الدراسة ومراجعها

- أنثروبولوجية الأدب، دراسة الآثار الأدبية على ضوء الانسان، أ.د. قصي الحسين، ط١، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٩م.

- الأنثروبولوجيا الألسنية، ألسندرو دورانتي، تر: فرانك درويش، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣م.

- الأنثروبولوجيا الرمزية، السيد حافظ الأسود، منشأة المعارف، الأسكندرية، ٢٠٠٢م.

- الأنثروبولوجيا، ميريل وين ديفيز وبيبرو، تر: طارق الجبر، ط١، منشورات المتوسط، إيطاليا، ٢٠١٦م.

- الأنثروبولوجيا البنوية، كلود ليفي ستروس، تر: د. مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٧م.

- الأنثروبولوجيا والسيمياء مقاربات أنثروبولوجية تأويلية في ثلاثة نصوص ثقافية اجتماعية، سعد سرحت، سلسلة منشورات النون، العراق، ٢٠١٧م.

- بعد طول تأمل، بول ريكور، تر: فؤاد مليت، المركز الثقافي العربي، الجزائر، لبنان، ٢٠٠٦م.

- البنية السردية في زمن الخيول البيضاء، لإبراهيم نصر الله، د. سوسن هادي جعفر، مجلة آداب الفراهيدي، ع (١) السنة الاولى، ٢٠٠٩م.

- بنية القصيدة الجاهلية، الصورة الشعرية لدى امرئ القيس، د. ريتا عوض، ط٢، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٨م.

- تأويل الثقافات، كليفورد غيرتز، تر: محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩م.

- تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر العربي المعاصر)، محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، الجزائر- لبنان، ٢٠٠٢م.

- دراسات ما بعد الكولنيالية، المفاهيم الرئيسية، بيل أشكروفت، تر: أحمد الروبي وآخرون، ط١، المركز القومي للتر:، القاهرة، ٢٠١٠م.

- الرواية التاريخية عند إبراهيم نصر الله، زمن الخيول البيضاء وقناديل ملك الجليل أنموذجاً، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير تقدم بها الباحث: إبراهيم علي محمود أبو تحفة، جامعة نجاح الوطنية، فلسطين، ٢٠١٧م.

- زمن الخيول البيضاء، الملهاة الفلسطينية، إبراهيم نصر الله، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط٦، ٢٠١٢م.

- السرد والاعتراف والهوية، د. عبدالله ابراهيم، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠١١م.

- السيميائيات الثقافية، تفعيل الأنساق وقمع الدلالات، أ.د عبد الفتاح يوسف، مجلة فصول، العدد(٩١-٩٢) خريف٢٠١٤م.(وقد أعيد نشر المقال على موقع "تداول" الألكتروني).

- السيميائيات الثقافية، مفاهيمها وآليات اشتغالها، عبدالله بريمي، ط١، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع- عمان، ٢٠١٨م.

- شعرية التناص في الرواية العربية، د. سليمة عذراوي، ط١، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٢م.

- الفلسفة والتأويل، نبيهة قارة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨.

- القاموس المحيط، الفيروز ابادي (ت ٨١٧هـ)، تح: مكتب تح: التراث في مؤسسة الرسالة، دمشق، ٢٠٠٩م.

- قراءة ثانية لشعرنا القديم، د. مصطفى ناصف، ط١، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٢م.

- مدخل الى سيوسيولوجيا الثقافة، ديفيد إنغليز، وجون هيوسون، تر: لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٣م.

- المعجم الموسوعي في علم النفس، نوربير سلامي وآخرون، تر: وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٠م.

- مفاتيح القصيدة الجاهلية، نحو رؤية نقدية جديدة عبر المستكشفات الحديثة في الآثار والميثولوجيا، أ.د عبدالله بن أحمد الفيفي، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، ٢٠١٤م.