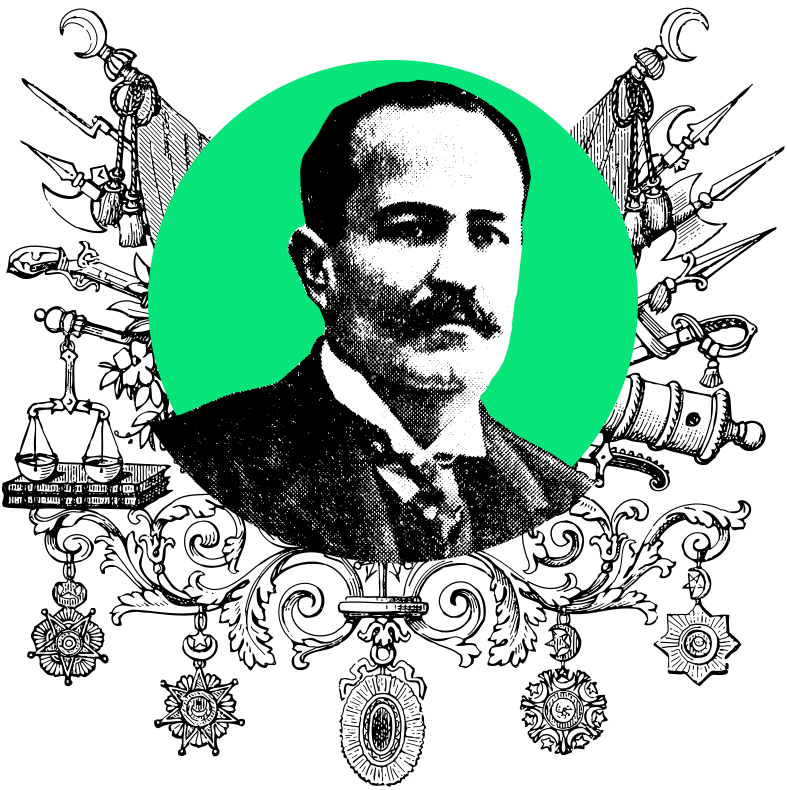
جُرْجي زيدان
ومشروع الحداثة الاستعماري

الانقلاب العثماني، أسير المُتمهْدي



انتصار شوقي أحمد

جُرْجي زيدان ومشروع الحداثة الاستعماري

الانقلاب العثماني، أسير المُتمهْدي

تأليف
انتصار شوقي أحمد

هنـــداوي

جُرْجي زيدان ومشروع الحداثة الاستعماري

انتصار شوقي أحمد

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ونسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٥ ٣٠٦٦ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيدة الدكتورة انتصار شوقي.

المحتويات

مقدمة	٧
١- جُرْجي زيدان من منظور النقد الثقافي	٢١
٢- تمثيلات الواقع في رواية «الانقلاب العثماني»	٦٧
٣- التمثيلات الثقافية الاستعمارية في رواية «أسير المُتمهْدي»	١٧٧
الخاتمة	٢٥٣
قائمة المصادر والمراجع	٢٥٧

مقدمة

١

رغم أن كتابة الرواية التاريخية تَوزَّعت بين عدد من الكتُّاب على امتداد النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فلم يحظَ بالاستمرارية والتتابع منهم سوى جُرْجي زيدان (١٨٦١–١٩١٤م) الذي توالى إصدارُ رواياته التاريخية على مدى عشرين عامًا أو تزيد قليلًا، حتى بلغت اثنتَين وعشرين رواية تاريخية،[١] بدأها برواية **المملوك الشارد** عام ١٨٩١م، وختمها برواية **شجرة الدر** عام ١٩١٤م؛ الأمر الذي جعل النقاد والباحثين والدارسين في الأدب

---

[١] يُشير أنيس المقدسي (٥/ ١٨٨٠–١٩٧٧م) إلى أن روايات جُرْجي زيدان التاريخية هي إحدى وعشرين رواية فقط، ومِن الواضح أنه تجاهُل ذكر رواية **جهاد المحبِّين** لأنها غرامية وليست تاريخية. انظر: أنيس المقدسي: **الفنون الأدبية وأعلامها في عصر النهضة العربية الحديثة** (بيروت: دار العلم للملايين، ط٦، ٢٠٠٠م)، ص٥١٥–٥١٦. وأما محمد عبد الغني حسن (١٩٠٧–١٩٨٥م) فيذكر في ترجمته لزيدان أنها ثلاث وعشرون رواية مُضيفًا إلى الإحدى وعشرين رواية التاريخية رواية بعنوان «محمد علي» لم أعثُر لها على أثر مطبوع أو إلكتروني (ومن المُحتمَل فيما أرى أن تكون عنوانًا ثانيًا لرواية **المملوك الشارد**)؛ كما عدَّدَ ضِمنها رواية **جهاد المُحبين** الصادِرة عام ١٨٩٣م. انظر: محمد عبد الغني حسن: **جورجي زيدان** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سلسلة أعلام العرب، ١٩٧٠م)، ص٩٧–٩٨. ثم يعود واصفًا **جهاد المحبين** بأنها رواية اجتماعية ولا تدخل ضمن رواياته التاريخية، انظر ص١٠٢–١٠٣. وبخصوص رواية زيدان التاريخية المُعنوَنة بـ «محمد علي» فقد أورَدها محمد حرب في قائمته المرتبة تاريخيًّا لكلِّ أعمال زيدان على أنها صادِرة عام ١٩٠٧م. انظر: جُرْجي زيدان: **رحلة جُرْجي زيدان إلى الآستانة عام ١٩٠٩م**، تقديم الدكتور محمد حرب (القاهرة: كتاب الهلال، العدد ٦٤٥، سبتمبر ٢٠٠٤م)، ص٢٧.

العربي يُطلقون عليه رائد الرواية التاريخية؛ وذلك بغض النظر عما يُثار بين النقاد من خلاف حول منهج جُرْجي زيدان في كتابة الرواية التاريخية ورؤيته الفنية، ومدى جودة أعماله وقيمتها الفنية. فيذهب أنيس المقدسي إلى القول إنه «يحق لزيدان أن يُلقبَ بإمام هذا الفن في أدبنا الحديث».[٢] ولا تنفي ريادةُ جُرْجي زيدان لفن كتابة الرواية التاريخية سَبْقَ سليم بطرس البستاني (١٨٤٨–١٨٨٤م) إليها بروايتيه **زينوبيا** عام ١٨٧١م، و**الهيام في فتوح الشام** عام ١٨٧٤م.[٣] ويُشار إلى أن حنون نمور أصدر رواية بعنوان **زينوبيا نموذج السيدات** طُبعت في الإسكندرية عام ١٨٨٨م.[٤]

٢

ولم يكن اهتمام جُرْجي زيدان بكتابة الرواية التاريخية، ودأبه عليها، مُنفصلًا عن أسئلة مشروع النهضة والحداثة؛ فقد فرض عليه سياقه التاريخي ئأن يُشارك في صياغة أسئلة النهضة والحداثة وأن يُسهِم في محاولة الإجابة العمَلية عنها.

كان جُرْجي زيدان أحد المهاجرين الشوام المَسيحيين من بيروت الذين وَفدوا إلى مصر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر — وعلى وجه التحديد وصل زيدان إلى مصر عام ١٨٨٣م — هرَبًا من ضيق أفق الحرية الذي شاع أثناء حكم السلطان عبد الحميد الثاني، وطلبًا لاستكمال التعليم ومُمارسة حرية الرأي والنشر المتاحة في مصر نسبيًّا آنذاك، رغم أن مصر في ذلك التوقيت كانت تعيش أيام انكسار قاسية بعد فشل الثورة العرابية والتنكيل بالعرابيين ونفْي عرابي ورفاقه إلى خارج البلاد، وسقوط مصر تحت الاحتلال البريطاني وهيمنتِه على حكومتها.

وقد اشتهر أولئك الشوام المهاجرون إلى مصر في مجالات عدة كالصحافة والفكر والفنون والنشر، وكان من بينِهم: شبلي شميل (١٨٥٠–١٩١٧م)، فرح أنطون (١٨٧٤–١٩٢٢م)، نقولا حداد (١٨٧٨–١٩٥٤م)، الأخوان تقلا مؤسِّسا جريدة الأهرام: سليم تقلا

---

[٢] أنيس المقدسي: **الفنون الأدبية وأعلامها في عصر النهضة العربية الحديثة** (سبق ذكره)، ص٥١٧. وانظر أيضًا أقوال سهيل إدريس وطه حسين وصالح أحمد العلي وجمال الدين الشيال، كما أوردها مُترْجِمُ زيدان، محمد عبد الغني حسن: **جُرْجي زيدان** (سبق ذكره)، ص٩٨.

[٣] انظر: محمد عبد الغني حسن: **جُرْجي زيدان** (سبق ذكره)، ص٩٩–١٠٠.

[٤] انظر الرابط: https://books.google.com.eg/books.

(١٨٤٨–١٨٩٨م) وبشارة تقلا (١٨٥٢–١٩٠١م)، وغيرهم ممن أثْروا تلك الفترةَ بالعديد من الكتابات والأنشطة الثقافية والفكرية. وسرعان ما برز اسم جُرْجي زيدان بوصفه صُحافيًّا وباحثًا وروائيًّا، يستعمل المقالة والبحث والرواية من أجل نشر العلوم والمعرفة وتجديد أسئلة النهضة والحداثة التي كان قد بدأها في مصر محمد علي باشا (١٧٦٩–١٨٤٩م) وأبناء مؤسَّساته من أمثال رفاعة الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣م) وعلي مبارك (١٨٢٣–١٨٩٣م)؛ الأمر الذي يَلفِتُنا إلى تحوُّل طرأ على مشروع النهضة والحداثة المصرية من جهود المؤسسات أثناء حكم محمد علي باشا أوائل القرن التاسع عشر إلى جهود الأفراد أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ومِن اللافت أكثر أن يتزامَن هذا التحوُّلُ في مشروع النهضة والحداثة من المؤسسات إلى الأفراد مع الاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢م.

وفي ظل تلك الجهود الفَردية الساعية إلى مُحاوَلة تجديد أسئلة النهضة والحداثة، يَبرُز اسم جُرْجي زيدان بوصفه مثقفًا نَهْضويًّا يَنشغِل بالتراث الثقافي والحضاري العربي عائدًا إلى التاريخ، ومُتطلِّعًا في الوقت نفسه إلى المستقبَل بدعوته إلى تأسيس «الجامعة المصرية»، حين كتَب عام ١٨٩٦م مقالًا بعنوان «مدرسة كلية مصرية، هي حاجتنا الكبرى»، عبر فيه عن أحد جوانب تصوُّره لأسباب تقدم الشعوب.

في هذا السياق التاريخي العام، ظهر مشروع جُرْجي زيدان متعدِّد الأبعاد، المتعلِّق بـ: **أولًا**: كتابة تاريخ الحضارة العربية منذ عصر ما قبل الإسلام حتى لحظته الراهنة، فنراه يؤلف كتابًا بعنوان **تاريخ مصر الحديث من الفتح الإسلامي إلى الآن مع فذلكة في تاريخ مصر القديم** عام ١٨٩٩م، ثم يبدأ في عام ١٩٠٢م كتابة موسوعته **تاريخ التمدُّن الإسلامي** في خمسة أجزاء ويَنتهي منها عام ١٩٠٦م، ثم يَعقُبها بكتاب **العرب قبل الإسلام** عام ١٩٠٨م، وفي عام ١٩١١م يَنشُر كتابه **مصر العثمانية أو تاريخ مصر في عهد الدولة العثمانية من الفتح العثماني إلى الحملة الفرنسية. ثانيًا**: محاولاته الرائدة في فلسفة اللغة العربية وتأريخ آدابها فقد نشر عام ١٨٨٦م كتابًا بعنوان **الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية**، ثم نشر عام ١٩٠٤م كتابًا بعنوان **تاريخ اللغة العربية باعتبار أنها كائن حي**، وفي عام ١٩١١م يبدأ نشر كتابه **تاريخ آداب اللغة العربية** ويَنتهي منه عام ١٩١٤م في أربعة أجزاء. **ثالثًا**: وهذا كله يجري بالتزامن مع إسهامه الرائد في كتابة الرواية التاريخية بدءًا من عام ١٨٩١م حتى وفاته عام ١٩١٤م. **رابعًا**: ولم يكن ذلك المشروع

متعدِّد الأبعاد بمعزل عن تأسيسه مجلة ومطبعة الهلال التي صدر العدد الأول منها في سبتمبر ١٨٩٢م، بل كان عمله الصحفي نافذة يبث من خلالها رُوح النهضة والحداثة.[٥]

ولكن مشروع النهضة والحداثة المصرية لم يكن له مسار واحد، بل تَنازَعه مساران يمكن تحديدهما إجمالًا على النحو الآتي: مسار رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨–١٨٩٧م) ومحمد عبده (١٨٤٩–١٩٠٥م)، وهو ما يمكن أن نطلق عليه مسار المصلحين المسلمين؛ وذلك في مقابل جماعة المهاجرين الشوام المسيحيين الذين ارتحلوا إلى مصر أثناء الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وعلى وجه التحديد بعد فتنة عام ١٨٦٠م في بلاد الشام، وحملوا معهم تصورًا مغايرًا للنهضة وأسباب التقدم. وهو ما سأتناوله بقدر من الإيضاح والتفصيل في القسم الأول من الفصل الأول. واللافت للنظر أن روايتَيْ زيدان التاريخيتَين **الانقلاب العثماني** (١٩١١م) و**أسير المُتمهْدي** (١٨٩٢م)، تنطويان — فيما أفترضُ — على نسق صريح حينًا ومُضمر حينًا يبلور تصور زيدان؛ ومن ثم جماعة المهاجرين الشوام المسيحيِّين، لمشروع النهضة والحداثة المصرية؛ وهو تصوُّر مغاير لما يفترضه المصلحون المسلمون من سبل لتحقيق النهضة والحداثة.[٦]

ونظرًا إلى خصوصية اللحظة التاريخية التي ظهر فيها مشروع جُرْجي زيدان الروائي وعلاقته بإعادة طرح أسئلة النهضة والحداثة من وجهة نظر جماعة المهاجرين الشوام، أرى أن أنسب المنظورات النقدية في التعامل مع روايتَيْ جُرْجي زيدان التاريخيتَين المختارتَين هو منظور النقد الثقافي، على نحو ما سيأتي بيانه.

٣

رغم أن جُرْجي زيدان يُعد، في نظر العديد من الباحثين، رائدَ الرواية التاريخية، فلم تحظَ رواياته التاريخية بدراسة منهجية مستقلَّة إلا قليلًا. وربما يرجع السبب في عزوف

---

[٥] بخصوص قائمة مرتَّبة تاريخيًّا لأعمال جُرْجي زيدان انظر: جُرْجي زيدان: **رحلة جُرْجي زيدان إلى الآستانة عام ١٩٠٩م**، تقديم الدكتور محمد حرب (سبق ذكره)، ص٢٧–٣٠.

[٦] أستند في هذا التقسيم واستعمال صفة «مسيحي» و«مسلم» إلى استعمال المفكر الفلسطيني هشام شرابي (١٩٢٧–٢٠٠٥م) لكلمة «مسيحي» من حيث دلالتها على إطار فكري أيديولوجي اجتماعي، وليس مذهبيًّا أو دينيًّا، على نحو ما سيأتي تفصيله وتوثيقه في الفصل الأول من الكتاب بين يدي القارئ.

الباحثين عن دراسة أعماله إلى شيوع آراء نقدية ترى أن رواياته التاريخية تتسم بالضعف الفني.

فأحيانًا يتحدَّث عن أعماله بعض النقاد في جزء من أعمالهم كما فعل عبد المحسن طه بدر في كتابه **تطور الرواية العربية الحديثة في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م**، حيث يصنف أعماله ضمن «تيار ما بين التعليم والتسلية والترفيه»، ويتناوَل بالتحليل روايتي **الانقلاب العثماني** و**العباسة أخت الرشيد** أثناء تنظيره لموقع روايات جُرْجي زيدان التاريخية؛[٧] أو كما فعَل حلمي بدير في كتابه **دراسات في الرواية والقصة**، حيث يخصص فصلًا بعنوان «فن الرواية عند جُرْجي زيدان» يحاول فيه رد الاعتبار إلى زيدان الذي تعرَّض لهجمات قادحة؛[٨] أو كما فعل حلمي محمد القاعود في كتابه **الرواية التاريخية في أدبنا الحديث**، حيث يُخصِّص فصلًا بعنوان «جُرْجي زيدان ... المعلومات في بحر العواطف»، يُحلِّل فيه رواية **فتح الأندلس**.[٩]

وأحيانًا أخرى، يُخصِّص له بعض الكتَّاب كتبًا تتناول سيرة حياته وأعماله الفكرية والأدبية كما فعل محمد عبد الغني حسن في كتابه **جُرْجي زيدان**؛ حيث يتناول سيرةَ حياة جُرْجي زيدان بوصفه رائدًا من الرواد في مجالات الصحافة والكتابة التاريخية واللغوية والتأريخ الأدبي وكتابة الروايات التاريخية؛[١٠] أو بعض الكتب القادحة في رواياته التاريخية كما فعل شوقي أبو خليل في كتابه **جُرْجي زيدان في الميزان**،[١١] وعبد الرحمن العشماوي في كتابه **وقفة مع جُرْجي زيدان**.[١٢]

وهناك رسالة دكتوراه في جامعة الخرطوم بعنوان «جورجي زيدان وروايات تاريخ الإسلام: دراسة تحليلية»، اتبعت فيها الباحثة ما يُسمى «المنهج التكاملي» الذي يعني

---

[٧] عبد المحسن طه بدر: **تطور الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٩٢م)، ص٩٤–١١٢.

[٨] انظر: حلمي بدير: **دراسات في الرواية والقصة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥م).

[٩] حلمي محمد القاعود: **الرواية التاريخية في أدبنا الحديث دراسة تطبيقية** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة كتابات نقدية، أكتوبر ٢٠٠٣م)، ص٢٢–٥٥.

[١٠] انظر: محمد عبد الغني حسن: **جُرْجي زيدان** (سبق ذكره).

[١١] انظر: شوقي أبو خليل: **جُرْجي زيدان في الميزان** (دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٨١م).

[١٢] انظر: عبد الرحمن العشماوي: **وقفة مع جُرْجي زيدان** (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م).

— على حد تعبيرها — «المنهج التاريخي الوصفي التحليلي الاجتماعي النفسي»؛[١٣] وخصصت نصف الرسالة للإطلالة على عصر جُرْجي زيدان، ووضعت ترجمةً له تتناول نشأته وحياته وثقافته وأهم أعماله الأدبية، ثم درست في النصف الثاني من الرسالة الشخصيات والحوار والأحداث ودور العناصر الدينية في رواياته، وختمت باستعراض أقوال النقاد في روايات جُرْجي زيدان.

ومع أن التعرض لتلك الأعمال السابقة، وأخرى غيرها على نحو ما سيأتي، يخرج عن نطاق أهدافي من الكتاب بين يدي القارئ، فإني أودُّ إشراك القارئ معي في الوقوف على ما تُثيره أعمال جُرْجي زيدان من جدل يتَّخذ أحيانًا شكل الاستقطاب الأيديولوجي، وذلك بهدف إلقاء ضوء أولي على طبيعة الصراع الثقافي والأيديولوجي حول مسارات النهضة والحداثة المصرية، الذي كان دائرًا وقت جُرْجي زيدان أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين،[١٤] والذي استمرَّ حتى الآن. وسأبدأ باستعراض رسالة دكتوراه غير منشورة، تكاد تكون نموذجًا إرشاديًّا لوجهة نظر محدَّدة في التعامل مع كتابات زيدان النظرية والإبداعية:

(١) رسالة دكتوراه غير منشورة من إعداد الباحث محمد الحسين عبد القادر بعنوان «روايات تاريخ الإسلام لجورجي زيدان: دراسة ونقد»، بإشراف الدكتور عبد السلام سرحان، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية. ويتبع الباحث فيها ما يُسمِّيه «المنهج التكامُلي الذي يجمع بين الدراسة التاريخية والنقدية».[١٥] ومن المحتمَل أن زمن إعداد الرسالة سابق على صدور كتابَيْ شوقي أبو خليل وعبد الرحمن العشماوي؛ إذ يقول الباحث: «إنَّ روايات

---

[١٣] هويدا محمد الريح الملك: **جورجي زيدان وروايات تاريخ الإسلام: دراسة تحليلية**، إشراف الدكتور عبد الله محمد أحمد (الخرطوم: جامعة الخرطوم، كلية الآداب قسم اللغة العربية، رسالة دكتوراه ٢٠١٠م)، ص٥.

[١٤] أُخصِّص أقسامًا من الفصل الأول لاستكشاف تصور مسارات النهضة المصرية منذ محمد علي باشا حتى حفيده الخديوي إسماعيل، بهدف تحديد موقع جُرْجي زيدان فيها وتصوره الخاص لمسار النهضة بوصفه منتميًا إلى جماعة المهاجرين الشوام المسيحيين؛ ومن ثم تُصوِّره للرواية التاريخية ووظيفتها.

[١٥] محمد الحسين عبد القادر: **روايات تاريخ الإسلام لجورجي زيدان: دراسة ونقد**، إشراف الدكتور عبد السلام سرحان (القاهرة: جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، رسالة دكتوراه، د.ت.)، ص٥.

جورجي زيدان لم تحظَ بالدراسة التي تُوضِّح سمتها وطابعها الفني، أو تُحدِّد مدى تمسُّك كاتبها بأصول هذا الفن وقوانينه، ثمَّ تُميط اللثام وتُزيل القناع عن الهدف الذي كان يقصد إليه كاتب هذه الروايات ويعمل بكل جهوده من أجل تحقيقه.»[١٦] ويَستهدف الباحث من دراسته «تبيُّن مدى اكتمال الصورة الفنية إلى جانب نظافة المضمون الفكري وسلامته.»[١٧] ويُقسِّم الباحث رسالته إلى تمهيد يتناول فيه ترجمة لجورجي زيدان منذ مولده حتى وفاته مرورًا بتكوينه الثقافي وعلاقته بالمُستشرقين، ويدرس في الباب الأول الرواية التاريخية وطريقة اختيار جورجي زيدان لمواقف رواياته التاريخية، وطريقة تفسيره لأحداث التاريخ الإسلامي. ويُخصِّص الباحث الباب الثاني لمعالجة البناء الفني في روايات زيدان من خلال تسع روايات، فيركِّز في تحليله على مضمون الرواية ومدى صحة ما تقدمه بوصفه حقائق تاريخية، ثم طريقة بناء الحدث والحوار والعُقدة وطريقة حلها. وأخيرًا، يخصص الباب الثالث لتفنيد الشبهات الواردة في ثلاث عشرة رواية من روايات زيدان. وتكشف الرسالة عن المجهود الكبير الذي بذله الباحث حتى يتمكَّن في النهاية من تفنيد الشبهات في روايات زيدان، على نحو يمكن معه القول إن هدف الرسالة النهائي هو عملية التفنيد من منظور إسلامي.

(٢) محمود الصاوي: **كتابات جورجي زيدان: دراسة تحليلية في ضوء الإسلام**.[١٨] والكتاب في الأصل رسالة نال بها المؤلف درجة الماجستير من قسم الدعوة والثقافة الإسلامية بجامعة الأزهر عام ١٩٩١م. ويَمضي محمود الصاوي على النهج نفسه الذي انتهَجَه محمد الحسين عبد القادر في رسالته للدكتوراه، من حيث معالجة روايات زيدان التاريخية، ولكنه يتميَّز بالتوسُّع، حيث أضاف إلى الروايات كتابات زيدان النظرية ونشاطه في الصحافة، وما تناوله زيدان فيها من قضايا استشراقية، وقضايا فلسفية كقضية العداء بين الدين والعلم، وقضايا اجتماعية كقضية تحرير المرأة، وقضايا سياسية كقضية الخلافة العثمانية وموقف زيدان منها وتأييده جمعية الاتحاد والترقِّي، وأخيرًا

[١٦] المرجع السابق، ص٥.

[١٧] المرجع السبق، ص٥.

[١٨] محمود الصاوي: **كتابات جورجي زيدان: دراسة تحليلية في ضوء الإسلام** (القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م).

علاقة زيدان بالماسونية والصهيونية العالَمية. ورغم افتقار المؤلف — نسبيًّا — إلى المراس المنهجي النقدي، فإنه يُقدم مداخل **مثيرة** تستحق التأمُّل والتوقُّف عندها، وقد تصلُح نقطة بداية لدراسات أعمق حول الصراعات الفِكرية والأيديولوجية التي شهدها أواخر القرن التاسع عشر وفجر القرن العشرين.

(٣) شوقي أبو خليل: **جُرْجي زيدان في الميزان**. يفتتح أبو خليل كتابه بالعبارة الآتية في صفحة مستقلة بعد صفحة العنوان الداخلية: «إنَّ الأمة التي تريد البقاء تحمي تاريخها وتراثها بسياج متين من الحراسة.[١٩] ثم يَتناول بالتفنيد كل روايات جُرْجي زيدان التاريخية، باستثناء روايته المسماة «محمد علي»، فيلتقط من كل عمل روائي، ما يقدم صورة مشوهة لتاريخ الإسلام، والحق أنها كثيرة في روايات زيدان. ورغم سذاجة المنهج التفنيدي لدى شوقي أبو خليل فهو ينضح بالتلقائية والحيوية، ويدعو إلى قدرٍ كبير من إعمال الفكر والتأمل. وفي كثير من الأحيان، يلتقط أبو خليل إشارات ذكية تصلح نقطة بداية لدراسات منهجية محكمة. ويَنتهي من دراسته إلى أن جُرْجي زيدان شديد العَداء لتاريخ الإسلام وأن رواياته تُشوهه على نحو متعمد.

(٤) عبد الرحمن العشماوي: **وقفة مع جُرْجي زيدان**. يَتناول العشماوي في هذا الكتيب الذي يقع في ٨٩ صفحة ترجمة وجيزة لجُرْجي زيدان، ثم يُعالج بالتحليل روايته التاريخية **صلاح الدين**، من خلال المقارنة بين ما أورده زيدان من أوصاف لصلاح الدين تخالف ما وَرَدَ عنه في كتب التاريخ. وفي أثناء ذلك، يَرتكز المؤلف إلى فكرة نقدية — كسابقيه — مفادها الصدق التاريخي والصدق الفني. ويخلص في النهاية إلى أن جُرْجي زيدان إذا كان مُعلِّمًا للتاريخ الإسلامي فهو بالضرورة «معلم للتاريخ الإسلامي ولكن على الطريقة النصرانية ... وهذا أمر شائع في رواياته.»[٢٠] وتكشف العبارة الأخيرة عن طبيعة الصراع الفِكري والأيديولوجي الذي كان سائدًا أواخر القرن التاسع عشر وفجر القرن العشرين، والذي تُعد الدراسات السابقة صدى من أصدائه. فثمَّة تصوُّران لمسار النهضة والحداثة المصرية، أحدهما يُمثله المهاجرون الشوام المسيحيُّون ومنهم جُرْجي زيدان، والثاني افتتحه رفاعة الطهطاوي واستمرَّ عند جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، حتى انفجر

[١٩] شوقي أبو خليل: **جُرْجي زيدان في الميزان** (سبق ذكره)، ص٥.

[٢٠] عبد الرحمن العشماوي: **وقفة مع جُرْجي زيدان** (سبق ذكره)، ص٤٨.

التصوُّران في الخلاف الشهير بين طالب كلية الآداب الشيخ محمود شاكر وأستاذه طه حسين في ثلاثينيات القرن العشرين.[٢١]

٤

وأما عن الكتاب الحالي بين يدَي القارئ، فإني أنطلقُ فيه من افتراض أنَّ تصوُّر جُرْجي زيدان النظري لأسباب النهضة والحداثة يجد تحقُّقه الأدبي في السرد الروائي التاريخي الذي اضطلع به في روايتَيه **الانقلاب العثماني** (١٩١١م) و**أسير المُتمهْدي** (١٨٩٢م)،[٢٢] ولا سيما أنَّ إحداهما صدرت أواخر القرن التاسع عشر والثانية في مطالع القرن العشرين، في سياق خارجي مُضطرِب يتميَّز بخصوصية فريدة، تمثَّلت في: إعادة طرح أسئلة النهضة والحداثة من وجهتَيْ نظر مُتغايرتَين؛ فشل الثورة العرابية وسقوط مصر تحت الاحتلال البريطاني عام ١٨٨٢م؛ اشتعال الثورة المَهدية في السودان؛ ظهور عوامل تآكل الإمبراطورية العثمانية طافيةً على السطح، في ظل حكم السلطان عبد الحميد الثاني، حتى إعلان سقوط الخلافة العثمانية نهائيًّا عام ١٩٢٦م، أيْ بعد اثني عشر عامًا فقط من وفاة جُرْجي زيدان. ولا شك في أن هذا السياق الخارجي العام قد أثر في رؤية جُرْجي زيدان لأسباب النهضة والحداثة، وأثَّر هو فيه برؤيته وتصوره لأسباب النهضة والحداثة، بوصفه منتميًا — في المقام الأول — إلى جماعة المهاجرين الشوام إلى مصر.

ولأنَّ روايتيْ **الانقلاب العثماني** و**أسير المُتمهْدي** تتناولان أحداثًا حاسمة من أحداث ذلك السياق الخارجي المُضطرِب، أفترضُ أن هذين العملين الأدبيين لا يُقدمان الأحداث التاريخية بصياغة أدبية بريئة أو مُحايدة، بل تَنطوي الصياغة الروائية على بَلْورة لموقف

---

[٢١] سأتناول هذَين المسارين في تصور مشروع النهضة والحداثة المصرية في الفصل الأول، ولكني سأتجاهَل الخلاف بين محمود شاكر وطه حسين لأنه يخرج عن النِّطاق الزمني المحدَّد بحدود روايات جُرْجي زيدان.

[٢٢] مع أنَّ رواية **أسير المُتمهْدي** تسبق رواية **الانقلاب العثماني** في الكتابة وتاريخ الطبعة الأولى، فقد حرصتُ على امتداد هذا الكتاب على عكس الترتيب الزمني، بل بدأتُ بتحليل المتأخِّرة في الصدور قبل تحليل المتقدمة في الصدور.

ثقافي واجتماعي وسياسي محدَّد نحو تلك الأحداث، أو على نسق ثقافي مُضمر، وأحيانًا صريح، يمثل بؤرة ثقافية أو برمجة ثقافية لمجموعة فرضيات تخصُّ مشروع النهضة والحداثة، كان يسعى جُرْجي زيدان إلى نشرها على نطاق واسع من خلال رواياته التاريخية التي حظيَت بالانتشار والتداول حينئذٍ، ولا سيما بين أوساط أنصاف المُثقَّفين الذين أنتجهم التوسع النسبي في التعليم وإنشاء المدارس.

وعلى هذا، أرى أن منظور النقد الثقافي أنسب المنظورات لقراءة أعمال جُرْجي زيدان الأدبية. ومِن الضروري إيضاح أن النقد الثقافي مُمارسة قرائية للأعمال الأدبية تتجاوَز نظريات النقد الأدبي المتعارَف عليها؛ لأنَّ النقد الثقافي ينظر إلى العمل الأدبي بوصفه واقعة ثقافية لها مضمون محدَّد يتأثَّر بالسياق الخارجي العام الذي يظهر في إطاره العمل الأدبي ويُؤثِّر فيه على نحوٍ تبادُلي. وتبقى مهمة مُمارِس النقد الثقافي مُتمثلةً في الكشف عن النسق المضمر في العمل الأدبي، أو الصريح، وإبرازه، مع تسليط الضوء عليه بوصفه نقطة التلاقي بين العمل الأدبي وسياقه الخارجي الثَّقافي والسياسي والاجتماعي، وهي نقطة تلاقٍ تَتبلور أدبيًّا من خلال عمليات سردية محددة.

ولكن مُجاوَزة النقد الثقافي لنظريات النقد الأدبي لا تعني إهمالها؛ إذ يُفيد منها مُمارِسُ النقد الثقافي إفادةً جَمة فيَستوعبها ويُعيد توظيفها في تحقيق أهداف الممارسة الثقافية ونقدها للأعمال الأدبية، وبخاصة أن النقد الثقافي يَسمح باللجوء إلى استعارة نظريات ومفاهيم وأدوات من النقد الأدبي، كنظرية العلامة وأدوات التحليل السميولوجي، فضلًا عن بعض مفاهيم النقد النسوي، والتحليل النفسي بصياغة جاك لاكان ما بعد البنيوية له، وبعض أدوات التحليل الاجتماعي؛ وهو ما لجأتُ إليه على مدار الكتاب بين يدي القارئ.

وقد مكَّنتني عمليةُ الموالفة تلك، التي يسمح بها منظور النقد الثقافي، من استكشاف طبيعة المضمون التاريخي في روايتيْ **الانقلاب العثماني** و**أسير المُتمهْدي**، وطريقة تحبيكه روائيًّا من خلال عمليات سردية محدَّدة يَضطلِع بها الراوي، وتنطوي على مواقف ثقافية وأيديولوجية اجتماعية وسياسية تَتماهى بطرق عديدة مع موقف جُرْجي زيدان الثقافي وتصوره لمشروع النهضة والحداثة على المستوى السياسي والاجتماعي في تلك اللحظة التاريخية المُضطربة أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

لقد صدرت روايات جُرْجي زيدان مؤخرًا في طبعات إلكترونية أنيقة عن مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة بدءًا من عام ٢٠١٠م. ويغيب عن هذه الطبعات التعليقاتُ الوصفية والتعليقات الوصفية الشارحة التي كان يحرص جُرْجي زيدان عليها أسفل عنوان كل رواية في صفحة العنوان الداخلية. والأكثر من هذا أني لاحظتُ وجود اختلافات تحريرية في متن بعض الروايات عما هي عليه في طبعات دار الهلال المختلفة. ولأن النسخة الإلكترونية من رواية **الانقلاب العثماني** لإحدى طبعات دار الهلال بها عدد من الصفحات الساقطة، فقد رجعتُ إلى طبعة مؤسسة هنداوي لتعويضها. ولعله من المناسب هنا أن أُورِدَ قائمة بروايات زيدان مرتبة تاريخيًّا بالاستناد إلى ما أورده محمد حرب في تقديمه كتيب **جُرْجي زيدان: رحلة جُرْجي زيدان إلى الآستانة عام ١٩٠٩م**،[٢٣] مع مُطابقتها بما يورده موقع مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة من سنوات إصدار الطبعة الأولى الأصلية:

(١) **المملوك الشارد** ١٨٩١م: تتضمَّن حوادث مصر وسوريا وأحوالهما في النصف الأول من هذا القرن، ومِن أبطالها الأمير بشير الشهابي ومحمد علي باشا وإبراهيم باشا وأمين بك.

(٢) **أسير المُتمهْدي** ١٨٩٢م:[٢٤] تتضمَّن وصف مصر والسودان في الربع الأخير من القرن الماضي، ودسائس الدول الأجنبية التي أدَّت إلى الثورة العرابية في مصر والثورة المهدية في السودان، والاحتلال البريطاني لوادي النيل.

(٣) **استبداد المماليك** ١٨٩٣م: تشرح أحوال مصر وسوريا في أواخر القرن الماضي، وحكم علي بك الكبير ومُعاصريه من مماليك مصر وأمراء الشام، والحرب بين تركيا وروسيا وغير ذلك من الأمور السياسية والاجتماعية.

---

[٢٣] انظر: جُرْجي زيدان: **رحلة جُرْجي زيدان إلى الآستانة عام ١٩٠٩م**، تقديم الدكتور محمد حرب (سبق ذكره)، ص٢٧–٣٠.

[٢٤] صَوبتُ تاريخ الطبعة الأولى بالاستناد إلى ما وَرَدَ في صفحة عنوان الرواية في نسخة إلكترونية للطبعة الأولى، على حين يُثبت محمد حرب أنها صدرت عام ١٨٩٣م. انظر: جُرْجي زيدان: **رحلة جُرْجي زيدان إلى الآستانة عام ١٩٠٩م**، تقديم الدكتور محمد حرب (سبق ذكره)، ص٢٧.

(٤) **جهاد المحبين** ١٨٩٣م: رواية أدبية غرامية تصور مأساة من مآسي المحبين وما يُقاسونه في سبيل الحب، ثم كيف يُجْزَون على صبرهم ووفائهم، وتدور الدوائر على أهل البغي والعُدوان.

(٥) **أرمانوسة المصرية** ١٨٩٥م:[٢٥] تتضمَّن تفصيل فتح مصر على يد عمرو بن العاص مع بسط سائر أحوال العرب والأقباط والرومان في ذلك العصر.

(٦) **عذراء قريش** ١٨٩٨م:[٢٦] تتضمَّن مقتل الخليفة عثمان بن عفان وخلافة الإمام علي، وما نجم عن ذلك من الفتنة، ووقعتي الجمل وصفين.

(٧) **فتاة غسان** ١٨٩٩م:[٢٧] تَشرح حال الإسلام منذ ظهوره حتى فتوح العراق والشام مع بسط عادات العرب وأخلاقهم في آخر جاهليتهم وأول إسلامهم.

(٨) **١٧ رمضان** ١٨٩٩م:[٢٨] تُفصِّل مقتل الإمام علي وبسط حال الخوارج وقيام الفتنة واستئثار بني أمية بالخلافة وخروجها من أهل البيت.

(٩) **غادة كربلاء** ١٩٠١م: تتضمَّن ولاية يزيد بن معاوية وما جرى فيها من مقتل الإمام الحسين وأهل بيته في كربلاء ووقعة الحرة وغيرها.

(١٠) **الحجاج بن يوسف** ١٩٠٢م:[٢٩] تتناول حصار مكة على عهد عبد الله بن الزبير إلى فتحِها وخُلوص الخلافة لعبد الملك بن مروان، مع وصف مكة والمدينة.

(١١) **فتح الأندلس** ١٩٠٤م:[٣٠] تتضمَّن تاريخ إسبانيا قبيل الفتح الإسلامي ووصف أحوالها وفتحها على يد طارق بن زياد ومقتل رودريك ملك القوط.

---

[٢٥] يُشير موقع مؤسسة هنداوي الإلكتروني إلى أنها صدرت عام ١٨٩٦م.

[٢٦] يُشير موقع مؤسسة هنداوي الإلكتروني إلى أنها صدرت عام ١٨٩٩م؛ وكذلك عبد الرحمن العشماوي. انظر: عبد الرحمن العشماوي: **وقفة مع جُرْجي زيدان** (سبق ذكره)، ص٦.

[٢٧] يُشير موقع مؤسسة هنداوي إلى أنها صدرت عام ١٨٩٧م؛ وكذلك عبد الرحمن العشماوي، انظر: عبد الرحمن العشماوي: **وقفة مع جُرْجي زيدان** (سبق ذكره)، ص٦.

[٢٨] يشير عبد الرحمن العشماوي إلى أنها صدرت عام ١٩٠٠م. انظر: عبد الرحمن العشماوي: **وقفة مع جُرْجي زيدان** (سبق ذكره)، ص٦.

[٢٩] يُشير موقع مؤسسة هنداوي الإلكتروني إلى أنها صدرت عام ١٩٠١م.

[٣٠] يشير موقع مؤسسة هنداوي الإلكتروني إلى أنها صدرت عام ١٩٠٣م؛ كذلك عبد الرحمن العشماوي، انظر: عبد الرحمن العشماوي: **وقفة مع جُرْجي زيدان** (سبق ذكره)، ص٦.

(١٢) **شارل وعبد الرحمن** ١٩٠٤م: تشرح فتوحات العرب في بلاد فرنسا وما كان من تكاتف الإفرنج بقيادة شارل مارتل وأسباب فشل العرب في أوروبا.

(١٣) **أبو مسلم الخراساني** ١٩٠٥م: تَشتمِل على سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية إلى مقتل أبي مسلم، ويتخلَّل ذلك وصف عادات الخراسانيين.

(١٤) **العباسة أخت الرشيد** ١٩٠٦م: تَشتمِل على نكبة البرامكة وما يتخلَّل ذلك من مجالس الخلفاء وملابسهم ومواكبهم، وحضارة الدولة في عصر الرشيد.

(١٥) **الأمين والمأمون** ١٩٠٧م: تفصل الخلاف بين الأمين والمأمون، وقيام الفرس لنصرة المأمون حتى فتحوا بغداد، ودخائل السياسة بين العرب والفرس.

(١٦) **محمد علي** ١٩٠٧م.[٣١]

(١٧) **عروس فرغانة** ١٩٠٨م: تحوي وصف الدولة العباسية في عصر المعتصِم بالله وقيام الفرس لإرجاع دولتهم ونهوض الروم لاكتساح الدولة الإسلامية.

(١٨) **عبد الرحمن الناصر** ١٩٠٩م:[٣٢] تشتمل على وصف بلاد الأندلس وحضارتها في زمن الخليفة عبد الرحمن الناصر الأموي وخروج ابنه عبد الله عليه.

(١٩) **أحمد بن طولون** [١٩٠٩م]:[٣٣] وتتضمَّن وصف مصر وبلاد النوبة في أواسط القرن الثالث للهجرة على زمن أحمد بن طولون ويتخلَّل ذلك وصف أحوالهما السياسية والاجتماعية والأدبية، وعلاقة الأقباط بأهل الدولة وما كانوا يُضمرونه في نفوسهم أو يجول بخواطرهم، وما بين النوبة ومصر من العلائق السياسية ووصف أحوال البجة وغير ذلك.

---

[٣١] لم أعثُر على أي نسخة من هذه الرواية، سواء ورقية أو إلكترونية. واستندتُ هنا إلى ما أورده محمد حرب في تقديمه. انظر، جُرْجي زيدان: **رحلة جُرْجي زيدان إلى الآستانة عام ١٩٠٩م**، تقديم الدكتور محمد حرب (سبق ذكره)، ص٢٩. ولكني أظنُّ استنادًا إلى أحداث رواية **المملوك الشارد** أنه من المُحتمَل أن يكون هذا العنوان عنوانًا ثانيًا لها، كما سلفت الإشارة في هامش سابق.

[٣٢] يشير موقع مؤسسة هنداوي الإلكتروني إلى أنها صدرت عام ١٩١٠م؛ كذلك عبد الرحمن العشماوي، انظر: عبد الرحمن العشماوي: **وقفة مع جُرْجي زيدان** (سبق ذكره)، ص٧.

[٣٣] سقط إثبات الرواية من قائمة محمد حرب. ولم أعثر على تاريخ الطبعة الأولى لهذه الرواية، والنسخة التي في حوزتي إلكترونية ترجع إلى عام ١٩٣١م. ولكن موقع مؤسسة هنداوي يشير إلى أنها صدرت عام ١٩٠٩م؛ وكذلك عبد الرحمن العشماوي، انظر: عبد الرحمن العشماوي: **وقفة مع جُرْجي زيدان** (سبق ذكره)، ص٦–٧.

(٢٠) **الانقلاب العثماني** ١٩١١م: تتضمن وصف أحوال الأحرار العثمانيين وجمعياتهم السرية وما قاسوه في طلب الدستور ... ووصف يلدز وقصورها وحدائقها وعبد الحميد وجواسيسه وأعوانه، وسائر أحواله إلى فوز جمعية الاتحاد والترقي بنَيْل الدستور في ٢٣ يوليو سنة ١٩٠٨م.

(٢١) **فتاة القيروان** ١٩١٢م: تتضمَّن ظهور دولة العُبيديين أو الفاطميين في إفريقية ومناقب المعز لدين الله وقائده جوهر، وانتزاعه مصر من الدولة الإخشيدية.

(٢٢) **صلاح الدين ومكايد الحشاشين** ١٩١٣م:[٣٤] تتضمَّن انتقال مصر من الفاطميين إلى الأيوبيين على يد السلطان صلاح الدين، مع وصف طائفة الإسماعيلية.

(٢٣) **شجرة الدر** ١٩١٤م:[٣٥] تتضمَّن مبايعة شجرة الدر، وسيرة الأمير ركن الدين بيبرس وحالة الخلافة العباسية وقتئذٍ وانتقالها من بغداد إلى مصر.

[٣٤] النسخ الورقية والإلكترونية من هذه الرواية تحمل عنوان «صلاح الدين الأيوبي»، انظر مثلًا موقع مؤسسة هنداوي.

[٣٥] يُشير عبد الرحمن العشماوي إلى أنها صدرت عام ١٩١٣م، ولكنه غير مُصيب لأنها آخر ما كتب زيدان من روايات قبيل وفاته. انظر: عبد الرحمن العشماوي: **وقفة مع جُرْجي زيدان** (سبق ذكره)، ص٧.

الفصل الأول

جُرْجي زيدان من منظور النقد الثقافي

أسعى في القسم الأول من هذا الفصل إلى تحديد المسارات العملية الأربعة التي اتَّخذها تصور جُرْجي زيدان الخاص لمشروع النهضة والحداثة المصرية، بوصفِه مُنتميًا إلى جماعة المهاجرين الشوام المسيحيين؛ ثم تحديد موقع ذلك التصور في مشروع النهضة والحداثة المصرية والعربية عمومًا، وهو ما لن يَتأتَّى إلا من خلال استكشاف مشروع النهضة والحداثة نفسه في خطوطه التاريخية العريضة منذ محمد علي باشا حتى حفيده الخديوي إسماعيل. وينتهي هذا القسم بمُحاولة استكشاف تصور زيدان للرواية التاريخية ووظيفتها؛ وأخيرًا أحاول تحديد السمات العامة لرواياته التاريخية.

وأما في القسم الثاني من هذا الفصل، فسأَقُوم بإيضاح طبيعة منظور النقد الثقافي الذي أتبناه في قراءتي لروايتيْ زيدان التاريخيتين، **الانقلاب العثماني** (١٩١١م) و**أسير المُتمهْدي** (١٨٩٢م). كما أحاول استكشاف دوافع الاتجاه إلى النقد الثقافي في المشهد النقدي العام، وأختم باستعراض أوجه الشبه العديدة بين منظوري النقد الثقافي والتاريخية الجديدة، بما يفيد هذه الدراسة.

أولًا: مشروع جُرْجي زيدان الحداثي

يفرض تحليل روايات جُرْجي زيدان التاريخية من منظور النقد الثقافي، بشكل منهجي، محاولة تحديد موقع رواياته في سياق تاريخي أوسع يتعلق بمسار مشروع النهضة والحداثة المصرية؛ ولا سيما أن زيدان بدأ في إصدار أولى رواياته التاريخية **المملوك الشارد** عام ١٨٩١م، وأصدر آخر رواياته التاريخية **شجرة الدر** عام ١٩١٤م، وهي رحلة إبداعية أشرفت على ربع قرن من الزمان جمعت بين نهاية القرن التاسع عشر

وأوائل القرن العشرين؛ وذلك مع ضرورة الوضع في الحسبان أن روايات جُرْجي زيدان التاريخية لم تكن نشاطًا مُنفصلًا عن تصوُّره لفكرة النهضة والحداثة، عمومًا، وآليات تحقيقها التي اتخذت لديه أربعة مسارات، لعله من المفيد ذكرها مرةً أخرى:

أولًا: محاولاته الرائدة في فلسفة اللغة العربية وتأريخ آدابها، فقد نشر كتابه **الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية** في عام ١٨٨٦م، ثم كتابه **تاريخ اللغة العربية باعتبار أنها كائن حي** في عام ١٩٠٤م، ثم نشر الجزء الأول من كتابه **تاريخ آداب اللغة العربية** عام ١٩١١م، والجزء الثاني منه عام ١٩١٢م، والجزء الثالث منه عام ١٩١٣م، والجزء الرابع منه عام ١٩١٤م. ثانيًا: ريادته في كتابة الروايات التاريخية التي بدأها بنشر **المملوك الشارد** عام ١٨٩١م وختمها برواية **شجرة الدر** عام ١٩١٤م. **ثالثًا:** كتابة تاريخ الحضارة العربية منذ عصر ما قبل الإسلام حتى لحظته الراهنة، فنشر كتابه **تاريخ مصر الحديث من الفتح الإسلامي إلى الآن مع فذلكة في تاريخ مصر القديم** عام ١٨٩٩م، ثم بدأ في نشر موسوعته **تاريخ التمدن الإسلامي** في خمسة أجزاء عام ١٩٠٢م وانتهى منها في عام ١٩٠٦م، وأعقبها بنشر كتابه **العرب قبل الإسلام** عام ١٩٠٨م، وأخيرًا كتابه **مصر العثمانية أو تاريخ مصر في عهد الدولة العثمانية من الفتح العثماني إلى الحملة الفرنسية** عام ١٩١١م. **رابعًا:** المسار الصحفي الذي اتخذ منه نافذة يبث من خلالها أفكاره النهْضوية الحداثية، فأسَسَ مجلةَ الهلال التي صدر العدد الأول منها في سبتمبر عام ١٨٩٢م،[١] ولم تكن هذه النافذة بمَعزل عن مساراته الثلاثة السابقة وبخاصة رواياته التاريخية التي كان ينشرها مسلسلةً أولًا في مجلة الهلال، ثم يطبعها كاملة في مطبعة الهلال.

ويتضح جليًّا من تأمل هذه المسارات الأربعة أن جُرْجي زيدان لم يكن يتحرَّك في مشروعه الثقافي عشوائيًّا، بل كان لديه تصور واضح لفكرة النهضة والحداثة عمومًا، والأكثر من هذا أن لديه مشروعًا ثقافيًّا عمليًّا للإسهام في النهضة والحداثة من خلال آليات

[١] انظر ثَبْتًا بمؤلَّفات جُرْجي زيدان النظرية والروائية أورده الدكتور محمد حرب في نهاية تقديمه لكتيب: جُرْجي زيدان: **رحلة جُرْجي زيدان إلى الآستانة عام ١٩٠٩م** (القاهرة: كتاب الهلال، العدد ٦٤٥، سبتمبر ٢٠٠٤م)، ص٢٧–٣٠. وقد استندتُ إليه في استخلاص هذه المسارات الأربعة لمشروع زيدان النهْضوي.

إسهام تعمل على أكثر من مستوى كما سلفت الإشارة. ومن أجل تحديد موقع جُرْجي زيدان الثقافي النهضوي الحداثي لا بد من تحديد الملامح العامة لمشروع النهضة والحداثة المصرية عمومًا وما اتخذه من مسارات وانكسارات منذ محمد علي باشا (١٧٦٩–١٨٤٩م) الذي حكم مصر بين عامي (١٨٠٥ إلى ١٨٤٨م)، حتى حفيده الخديوي إسماعيل (١٨٣٠–١٨٩٥م) خامس حكام مصر من الأسرة العلوية — أسرة محمد علي باشا — الذي بدأ حكمه لمصر يوم ١٨ يناير ١٨٦٣م حتى خَلَعَه عن كرسي الخديوية السلطانُ العثماني عبد الحميد الثاني بضغط من إنجلترا وفرنسا في يوم ٢٦ يونيو ١٨٧٩م.[٢]

(١) مسار مشروع النهضة والحداثة المصرية

تنطوي قصة مشروع النهضة والحداثة المصرية على خلفية تاريخية حضارية جوهرية بدأت أحداثها عند أول لحظة صدام بين حضارتين، إحداهما آفلة بل رازحة تحت الفقر والجهل والتخلف، هي الحضارة العربية وتُمثِّلها مصر في آخر عهد الحكم المملوكي، والأخرى حضارة بازغة متطلِّعة وثابة، هي الحضارة الغربية وتُمثلها فرنسا بقيادة نابليون بونابرت (١٧٦٩–١٨٢١م). وكانت لحظة الصدام بين الحضارتين عسكرية، حين قدم نابليون بجيشه إلى مصر مُحتلًّا يوم ١ يوليو ١٧٩٨م، وتَمكَّن من دخول الإسكندرية يوم ٣ يوليو ١٧٩٨م، إذ كانت الحضارة العربية في مصر «قد وصلت إلى درجة كبيرة من التدهور الذي أخذ في الظهور أواخر العصر المملوكي وساعد الغزو التركي على زيادة حدته ووطأته.»[٣]

وكانت مصر نتيجة الإدارة العثمانية مقسَّمة إلى طبقتين: الأولى، طبقة الحكام المكونة من الوالي التركي وقادة الجند الأتراك المحتلين وبكوات المماليك، وقد استندت كل فئة من هذه الفئات الثلاث إلى القوة العسكرية في حلِّ خلافاتها والحصول على المكاسب؛ والطبقة الثانية هي عموم المصريين بلا أي قوة عسكرية، وهم مُهدَّدون طوال الوقت باستغلال الفئات

[٢] انظر: ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨–١٩٣٩م**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، د.ت.)، ص١٦٥.

[٣] عبد المحسن طه بدر: **تطور الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (القاهرة: دار المعارف، ط ٥، ١٩٩٢م)، ص١٨.

الثلاث من الطبقة الأولى لهم. فكان من نتيجة هذه السياسة التي اعتمدها العثمانيون في إدارة مصر تدهور الحياة الاقتصادية، الزراعية والصناعية والتجارية؛ واقتصار الثقافة على الجامع الأزهر والتركيز على التعليم الديني ودراسة اللغة العربية بوصفها وسيلة لفَهْم المتون الدينية، لا بوصفها وسيلة تعبير عن الأفكار والطموحات، فابتعدت الدراسة في الأزهر عن كلِّ ما من شأنه أن يصل المصري بواقع الحياة «حتى شاع القول بتحريم العلوم التي تتصل من قريب أو بعيد بهذا الواقع كالرياضيات والجغرافيا والتاريخ وغيرها، وانسحب إهمال العلوم التي تتصل بالنشاط الإنساني على الأدب حتى أصبح العجز عن التعبير سمة بارزة تتَّضح في مؤلَّفات كبار علماء العصر من أمثال الجبرتي وابن إياس الذين فَشَت العاميةُ في كتاباتهم.»[٤] وقد أفرزت الثقافة الأزهرية بهذه الصيغة — بمرور الوقت — دائرة من المثقَّفين الأزهريين «الذين تمتَّعوا بنوع من النفوذ الديني والسياسي جعلهم في مركز الزعامة بين جماهير الشعب.»[٥]

وفي مقابل هذا الوضع المتدني حضاريًّا وعلميًّا، جاء نابليون بجيشه غازيًا وهو مُجهز تجهيزًا عسكريًّا وعلميًّا وفق أحدث ما وصل إليه التنظيم العسكري للجيوش، ويَصحبُه علماءُ من مختلَف المجالات العلمية، وفنَّانون أيضًا. ولكن المصريين استقبلوا الحملة بوصفها «غزوًا مسيحيًّا عسكريًّا لأرض مسلمة»؛[٦] فلم تُخلف فيهم أثرًا من الناحية الحضارية والعِلمية. ولكن الحملة الفرنسية — التي تَمكن المصريون من إجلائها عن بلادهم بعد ثلاث سنوات فقط — تركت أثرًا قويًّا في نفوس المصريين ونفوس حكامهم من نواحٍ أخرى: ففيما يتعلق بالمصريين، كانت الحملة بمثابة إعلان واضح عن التحدِّي الغربي لحضارتهم، الأمر الذي أيقظ فيهم الوعي بتردِّي واقعهم وأحوالهم من ناحية؛ ولكنه جعلهم — من ناحية أخرى — يَستشعرون قوتهم عندما أخذوا على عاتقهم عبء المقاومة الشعبية للفرنسيين بعد تحطم قوة المماليك العسكرية من الجولة الأولى وهروبهم من البلاد، فاستشعروا أنَّ فيهم قوة تجعلهم لا يقبلون بعد الآن أي حاكم يفرضه عليهم العثمانيون؛ وأما أثر الحملة الفرنسية في الطبقة المصرية الحاكمة، فيتمثَّل في إدراكها

---

[٤] عبد المحسن طه بدر: **تطور الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (سبق ذكره)، ص١٩، وانظر ما قبلها ص١٨.

[٥] المرجع السابق، ص١٩.

[٦] المرجع السابق، ص٢١.

العميق بأن الفنون العسكرية التقليدية لم تَعُد مجدية في ظل عمليات التحديث العسكري الأوروبي.[٧]

محمد علي باشا: النهضة من أجل الجيش

بعد جلاء الفرنسيين عن مصر، صارت البلاد ميدانًا للصراعات بين الإنجليز، والأتراك، والمماليك العائدين الطامعين في استعادة قوتهم ولكنهم انقسموا بين عثمان بك البرديسي ومحمد بك الألفي؛ فانتشرَتِ الدسائس والمؤامَرات والاغتيالات وسادَت البلاد فوضى سياسية وعسكرية. وظلَّ محمد علي القائد العسكري الألباني — بجنوده الألبانيِّين — يُراقبها عن بُعْدٍ، ويُشارك بمَكْرٍ في الدسائس وتأليب الأطراف المتنازعة على بعضها البعض دون أن يَظهر في المشهد بشكل مباشر، وإن شارك في قتال المماليك في بعض المعارك؛ وبقي الحال هكذا مدة أربع سنوات، حتى صعد إليه ذات عصرٍ — وكان يوم ١٤ مايو ١٨٠٥م — القاضي ونقيب الأشراف وثلَّة من علماء الأزهر يَطلُبون منه عَزْل الباشا عن حكم مصر وتوليته مكانه، ولم يكن محمد علي حينئذٍ إلا قائدًا لخمسمائة جندي ألباني فقط.[٨] وبعد مرور عام فقط على توليه حكم مصر قال لبعض أخصائه: «أيظنون أن مصر دار حمام مفتوحة يدخلها مَن يشاء؟! إني قد اكتسبتها بحدِّ حُسامي! ولن أتخلَّى عنها إلا مكرهًا بقوة السلاح، أنا أعرف الأتراك؛ هم قوم يَبيعون أنفسهم إذا وجدوا مَن يشتريها، فأنا سأشتريها، قد فزتُ بالولاية العام الماضي وأنا على رأس خمسمائة جندي فقط مُقلْقلي العزم، أفأتخلَّى عنها اليوم ولدي ألف وخمسمائة بطل كلهم ولاء لي؟!»[٩]

لقد استغلَّ محمد علي القوى الشعبية التي تولَّدت بين المصريين أثناء مقاومتهم الفرنسيين حتى فرضته حاكمًا على مصر، وما إن استتبَّ له الأمر حتى انقلب على مَن فرضوه حاكمًا على المصريين، «فتخلَّصَ بالاغتيال من زعماء العامة المحاربين من أمثال حجاج الخضري، وشَغَل علماءَ الأزهر بالأراضي التي أقطعها لهم، فاشتركوا معه في ظلم

---

[٧] انظر: المرجع السابق، ص٢٣.

[٨] انظر التفاصيل في: إلياس الأيوبي: **محمد علي: سيرته وأعماله وآثاره** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م)، ص١٩–٤٣. وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٢٣م، وَفق إشارة الموقع الإلكتروني لمؤسسة هنداوي.

[٩] المرجع السابق، ص٥١.

الفلاحين، ثمَّ استعان بهم على نفْي السيد عمر مكرم الذي ظلَّ صامدًا في وجهه، وقبض بعد ذلك على زمام السلطة في يدَيه. وبدأ يُكوِّن جيشه الجديد على الأنظمة الأوروبية.»[١٠] وقد استدعى تكوينُ جيش جديد على النظام العسكري الأوروبي أولَ اتِّصال مباشر بأوروبا للإفادة منها في تكوين ذلك الجيش الجديد.

ولا بدَّ، هنا، من تسجيل عدة ملاحظات على هذا الاتصال، تُعدُّ نتيجة مباشِرة من نتائج الحملة الفرنسية على مصر: **أولًا:** استهدف محمد علي تكوين جيش قوي وَفق التنظيم العسكري الأوروبي الحديث ليُحافظ به على تثبيت أركان حكمه لمصر، ويستعين به في تحقيق طموحه الإمبراطوري. **ثانيًا:** فَرَضَ عليه تأسيس هذا الجيش عدة إصلاحات داخلية كان حجرُ الزاوية فيها تحقيقَ مَطالب تأسيس الجيش الجديد. **ثالثًا:** لم يكن محمد علي يستهدف إطلاقًا تغيير أحوال المصريين والنهوض بهم عمومًا. **رابعًا:** ولكي يُحقِّق محمد علي ذلك، أو بالتزامن مع ذلك، شَكَّلَ نظامَ حكم مركزي أقوى مما كان في مصر سابقًا، الأمر الذي مَكنه من تركيز كل الإصلاحات في يدَيه والإسراع بها.[١١]

فمن أجل بناء جيش حديث، سعى محمد إلى إنشاء المدارس الابتدائية والثانوية والعالية والخصوصية وأدخل في مناهجها العلوم الأوروبية.[١٢] وقد خضعتْ جميعها لتلبية حاجات جيشه، إلى حد يُمكن القول معه إن نظام التعليم في عهده «اتخذ شكل هرم مقلوب قاعدته الكليات العسكرية والعملية كالهندسة والطب وقمته المراحل الأولى للتعليم [...]. كما أن عدد الطلبة في مدارسِه كان محدودًا جدًّا وأغلبهم من غلمان الأتراك والشركس.»[١٣] كما أرسل بعثات عِلمية إلى أوروبا واستدعى من الخارج أساتذة، ولكن تلك الجهود اقتصرَت على الميدانين العسكري والعملي، وفي الحدود التي تُلبي احتياجات جيشه، بل تمددَ ذلك الطابعُ العسكري والعمَلي إلى ميدان الترجمة من اللغات الأوروبية إلى اللغة التركية التي تولاها المترجمون السوريون، ثمَّ تحوَّلت إلى اللغة العربية بفضل طلبة البعثات وخريجي

---

[١٠] عبد المحسن طه بدر: **تطور الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (سبق ذكره)، ص٢٤.

[١١] انظر التفاصيل في: إلياس الأيوبي: **محمد علي: سيرته وأعماله وآثاره** (سبق ذكره)، ص٨٢–٨٥. وانظر إجمالًا، عبد المحسن طه بدر: **تطور الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (سبق ذكره)، ص٢٤–٢٥.

[١٢] انظر: إلياس الأيوبي: **محمد علي: سيرته وأعماله وآثاره** (سبق ذكره)، ص٨٣.

[١٣] عبد المحسن طه بدر: **تطور الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (سبق ذكره)، ص٢٥.

مدرسة الألسن تحت إدارة رفاعة الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣م) وإشرافه، وكان من نتيجة ذلك أن مطبوعات مطبعة بولاق التي أنشأها محمد علي قد غلب عليها الطابع العسكري والعملي؛ ومع ظهور المطبعة ظهرت الصحافة التي اقتصرت على جريدة الوقائع المصرية باللغتَين العربية والتركية، وهي جريدة رسمية لم يتجاوَز عدد قرائها ستمائة قارئ.[١٤]

وبطبيعة الحال، لم يترتَّب على كل تلك الإصلاحات آثارٌ من الناحية الاجتماعية بالنسبة إلى المصريين سوى دخولهم الجيش بوصفِهم جنودًا فيه وليس ضباطًا. وأما من الناحية الفكرية فظهر بعض المثقفين، من أمثال رفاعة رافع الطهطاوي، ممن استشعروا أن الثقافة الأزهرية لم تَعد كافية لتلبية حاجات عصر جديد، وأنه مِن الضروري الأخذ عن العلوم الأوروبية في النُّظم السياسية وبعض التقاليد والعادات.[١٥]

لقد كانت النهضة في عهد محمد علي نهضةً من أجل الجيش، ومن أجل تلبية طموح عسكري، فهي نهضة مقصورة على تلبية مَطالب نظام مؤسَّسي مركزي صارم، فلم تمتدَّ إلى بقية المجتمع. ويُلخِّص الشيخ محمد عبده (١٨٤٩–١٩٠٥م) سياسة محمد علي تلخيصًا بارعًا في مقالٍ كتبه بمناسَبة الذكرى المئوية لاعتلائه عرش مصر؛ فمن أجل سيطرته على مقاليد الأمور سياسيًّا واجتماعيًّا «سحق رؤساء البيوت الرفيعة والكِرام، وأخذ يرفع الأسافل ويُعليهم في البلاد والقرى ... ولم يَبْقَ في البلاد إلا آلات له يستعملها.»[١٦] ويُلخِّص ألبرت حوراني (١٩١٥–١٩٩٣م) وجهة نظر الشيخ محمد عبده في محمد علي قائلًا: «لقد كان حكمه قويًّا، ولا شك، لكنه لم يكن قائمًا على احترام القانون. وقد أنشأ جيشًا، لكن بأساليب لم تخلق لدى الشعب المصري الفضائل العسكرية. وهو لم يشجع على الزراعة إلا ليأخذ الغلات لنفسه [...] ولم يقم بأي عمل من أجل الدين، لا بل جَردَ الجوامع والمدارس من أوقافها».[١٧]

وأُصيب محمد علي في أواخر أيامه بالخَرَف حتى مات يوم ٢ أغسطس ١٨٤٩م في سراي رأس التين بالإسكندرية، وكان قد تولى حكم مصر في حياته ابنه إبراهيم باشا

---

[١٤] انظر: المرجع السابق، ص٢٥–٢٦.

[١٥] انظر: المرجع السابق، ص٢٦.

[١٦] كما وَرَدَ في، ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨–١٩٣٩م)**، ترجمة كريم عزقول (سبق ذكره)، ص١٩٦.

[١٧] المرجع السابق، ص١٩٦.

(١٧٨٩–١٨٤٨م)، ولم يستمرَّ في الحكم إلا ثلاثة شهور حتى وافتْه المنية في حياة أبيه، فخلَفه في الحكم عباس حلمي الأول.[١٨]

عباس وسعيد: انكسار مسار النهضة

بعد وفاة إبراهيم باشا، جاء عباس حلمي الأول (١٨١٣–١٨٥٤م) حاكمًا ثالثًا لمصر في الفترة من ١٨٤٨م حتى ١٨٥٤م؛ وهو ابن طوسون باشا بن محمد علي. وكان على النقيض من جده محمد علي في كل شيء؛ إذ كرهَ الأجانب كراهية انسحبت على الحضارة الأوروبية ككل، وفي الوقت نفسه كان يكره المصريين إلى حد اندفع معه إلى تَتْريك كل شيء، بعد أن كان جدُّه محمد علي قد اتجه إلى التمصير. لذا، تميَّزت فترة حكمه بالرجعية، فأغلق المؤسسات المتبقية من عهد جده، وأغلق المدارس بما فيها مدرسة الألسن، «واستدعى أعضاء البعثات من الخارج، واستغنى عن الموظفين الأجانب، ونفى رفاعة الطهطاوي إلى السودان، وأمر بأن تقتصر الترجمة على اللغة التركية وحدها قبل إلغاء قلم الترجمة نهائيًّا، واقتصر في إصدار [جريدة] الوقائع [المصرية] على اللغة التركية وحصر توزيعها في كبار قادة الجيش ثم استغنى عنها.»[١٩]

وبعد وفاته، جاء محمد سعيد باشا (١٨٢٢–١٨٦٣م) حاكمًا رابعًا لمصر في الفترة من ١٨٥٤م حتى ١٨٦٣م. وهو الابن الرابع لمحمد علي باشا، تلقَّى تعليمه في باريس وكان ذا نزعة غربية ساذجة، الأمر الذي جعله موضع كراهية الأتراك والشركس، وقد امتلأ عهده بالمتناقضات وكثير من الغفلة. ومن أمثلة المتناقِضات اتخاذه إجراءات تعمل على تقوية العناصر الوطنية، وفي الوقت نفسه كان يعوقُها عن التطور؛ إذ أباح للمصريِّين حق تملُّك الأراضي وأباح للجنود في الجيش حق الترقي إلى رتبة الضابط، وقد لعب هؤلاء وأولئك دورًا كبيرًا في التطور السياسي والاجتماعي على نحو ما تجلَّى لاحقًا في أحداث الثورة العرابية، ولكنه في الوقت نفسه ألغى ديوان المدارس وأوقف مطبعة بولاق، لإيمانه بأن الشعب الجاهل أسلس قيادًا من الشعب المتعلِّم. ومن المفارقات أنه بينما كان يغلق المدارس الحكومية كان يمنح المدارس التبشيرية أموالًا، الأمر الذي جعلها تنتشر فكانت مهادًا للتدخل الأجنبي

[١٨] انظر، إلياس الأيوبي: **محمد علي: سيرته وأعماله وآثاره** (سبق ذكره)، ص٩٣–٩٤.

[١٩] عبد المحسن طه بدر: **تطور الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (سبق ذكره)، ص٢٧.

لاحقًا. وتتجلَّى سذاجة سعيد باشا وغفلته في أنه زَج بالجيش المصري في حرب المكسيك التي لا ناقة له فيها ولا جمل، كما مهَّد الطريق أمام الدول الأوروبية للتدخل في شئون مصر بخلقه مشكلة قناة السويس، فأصبحت مصر ساحة للصراع الفرنسي البريطاني، ثم مشكلة الديون الناتجة عن سياسته المالية التي فتحت البلاد. أما مغامرات رأس المال الأجنبي الذي جاء إلى مصر بمشروعات وهمية فاشلة، فكان سعيد باشا يتحمَّل التعويضات عن فشلها.[٢٠]

الخديوي إسماعيل: استعادة المسار وتقويته

جاء الخديوي إسماعيل (١٨٣٠–١٨٩٥م) حاكمًا خامسًا لمصر في الفترة من يوم ١٨ يناير ١٨٦٣م حتى خَلَعَه عن الحكم السلطانُ عبد الحميد الثاني، بضغط من إنجلترا وفرنسا، في يوم ٢٦ يونيو ١٨٧٩م. وهو الابن الأوسط بين ابنين لإبراهيم باشا بن محمد علي.

تميَّز عهد الخديوي إسماعيل عن سابقَيْه بنوع من الطموح الإمبراطوري كطموح جدِّه محمد علي. ولكنه وضع في حسبانه العائقين اللذين قضيا على طموح جده: السلطان العثماني من جهة، والدول الأوروبية من جهة أخرى. فأما السلطان العثماني فكانت وسيلتُه معه إغداق الأموال عليه وعلى حاشيته، حتى يُحقِّق لنفسه وضعًا مُستقلًّا إلى حدٍّ كبير؛ كذلك عدلَ وجهة الطموح الإمبراطوري من بلاد الشام أيام جده إلى أفريقيا جنوبًا حيث منابع النيل. وأما الدول الأوروبية فكانت وسيلته معها قبول وساطة نابليون الثالث بينه وبين شركة قناة السويس؛ فضلًا عن الاعتماد عليها في حلِّ أزماته المالية الناتجة عن حملاته العسكرية الفاشلة على الحبشة، فاستغلَّ الدائنون من الأجانب وضعه المالي المأزوم أسوأ استغلال.[٢١] وبوجهٍ عام، تَرتب على هذه السياسة عدة نتائج، يُمكن استعراضها على النحو الآتي:

أولًا: نقَل الخديوي إسماعيل بعض مظاهر الحضارة الأوروبية إلى مصر، فبنى القصور الفخمة، ودارَ الأوبرا، وأنفق أموالًا ضخمة على حفل افتتاح قناة السويس عام ١٨٦٩م، وافتتح مجلسًا نيابيًّا أطلق عليه مجلس شورى النواب، وعقد مع بريطانيا معاهَدة لإلغاء تجارة الرقيق.

---

[٢٠] انظر: المرجع السابق، ص٢٨–٢٩.

[٢١] انظر: المرجع السابق، ص٢٩–٣٠.

ثانيًا: مارست القوى الوطنية — التي بدأت بذورها في عهد سعيد — حياتها بهدوء نسبي في بداية عهد إسماعيل رغم عدم رضاها عنه بالقدر الذي رضيَت به عن سعيد، وذلك بالتوازي مع خضوع الضبَّاط المصريين في الجيش لاضطهاد كبار الضباط الأتراك والشراكسة والخبراء الأجانب.

ثالثًا: في أواخر عهد إسماعيل أعلنَت القوى الوطنية بالتعاون مع ضباط مصريين في الجيش غضبها منه، ومن تدخُّل إنجلترا وفرنسا السافر في الشئون المصرية الداخلية، الأمر الذي أدَّى في النهاية إلى أحداث الثورة العرابية ثمَّ الاحتلال البريطاني لمصر.[٢٢]

وأما فيما يتعلَّق بمسار النهضة والحداثة المصرية فيمكن القول إنه قد حدث فيها حراك نتيجة جهود الأفراد أكثر منه نتيجة جهود المؤسسات الرسمية. ويُمكن التمييز في هذا المسار بين مرحلتَين في عهد الخديوي إسماعيل؛ ففي المرحلة الأولى من حكمه برز رائدان هما رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك (١٨٢٣–١٨٩٣م) اللذان تلقيا تعليمًا أزهريًّا ولكنهما اتصلا بأوروبا عن طريق البعثات، فاتجها إلى محاولة التوفيق بين الثقافتين العربية والأوروبية من خلال تعليم المصريين والعناية بالتعليمَين الابتدائي والثانوي جنبًا إلى جنب التعليم العالي، فاعتدل الهرم المقلوب في نظام التعليم السائد في عهد محمد علي من قبل، وهو ما ترتَّب عليه ظهور فئة من أنصاف المثقفين سيكون لها دور كبير لاحقًا في تطوُّر فن الرواية،[٢٣] وبخاصة الرواية التاريخية عند جُرْجي زيدان. غير أن أبرز الدلائل على محاولة التوفيق بين الثقافتين العربية والأوروبية تَمثل في إنشاء علي مبارك مدرسة جديدة هي دار العلوم التي جمعت في مناهجها بين العلوم الأزهرية والعلوم الطبيعية والرياضية والاجتماعية.[٢٤] ورغم تبلوُر جهود رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك الفردية في مؤسسات تعليمية، فهي تظلُّ جهودًا فردية؛ بمعنى أن مسار النهضة والحداثة هنا لم يكن مرتبطًا بالحاكم ولا بمشروعه السياسي أو العسكري، كما كان حاصلًا أيام حكم محمد علي باشا. ومن اللافت للنظر في هذا السياق، اتِّفاق مجموعة من المثقَّفين على إنشاء ما يُسمى «جمعية المعارف» التي تولت طبع عدد من أمهات الكتب العربية، غير أن قراءتها اقتصرت على

[٢٢] انظر بخصوص هذه النتائج الثلاثة: المرجع السابق، ص٣٠ ٣١.

[٢٣] انظر: المرجع السابق، ص٣١–٣٢.

[٢٤] انظر: المرجع السابق، ص٣٢.

فئة محدودة من المثقفين القادرين ماديًّا على اقتنائها، الأمر الذي نبَّه علي مبارك إلى إنشاء «كتبخانة خديوية» لتيسير المطالعة على الراغبين. وكان من نتيجة تلك الجهود الفردية أن أثمرت في المرحلة الثانية من عهد إسماعيل عن المطالبة الصريحة بإصلاح التعليم.[٢٥] والأكثر من هذا أن الشيخ محمد عبده ساعد، لاحقًا، «على تأسيس جمعية إسلامية خيرية كان هدفها إنشاء المدارس الخاصة، كما ساعد على إدارة شئونها.»[٢٦]

جناحا النهضة في عهد الخديوي إسماعيل

يُمكن التمييز بين جناحين للنهضة، برزا بقوة في أواخر عهد الخديوي إسماعيل، هما: المثقفون المصريُّون المتأثرون بتعاليم جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨–١٨٩٧م) من ناحية؛ والمثقفون المهاجرون من مسيحيي الشام من ناحية أخرى.

أولًا: المثقفون المصريون المتأثِّرون بتعاليم جمال الدين الأفغاني: آمنت هذه الفئة بفكرة الوحدة الإسلامية لمواجهة التدخُّل الأوروبي، وفي الوقت نفسه آمنَت بضرورة الإصلاح السياسي التدريجي لأنظمة الحكم الاستبدادية عبر تطهير الدين من الخرافات وتحرير العقول من الاستبداد. وبرز في هذه الفئة الشيخ محمد عبده، والسيد عبد الله النديم (١٨٤٢–١٨٩٦م). آمن محمد عبده بضرورة الإصلاح التدريجي[٢٧] دون اللجوء إلى التمرُّد أو الثورة بسبب عواقبها الوخيمة، بل آمن بأن البلاد تحتاج إلى حاكم مُستبد عادل وأنها غير مُستعدَّة بعد للحكم النيابي.[٢٨] فكان من نتيجة إيمانه هذا، اعتقاده بأنَّ الشعب المصري غير مهيأ للثورة بصورة حقيقية، لذا لم يُساند عرابي منذ البداية، ويقول حوراني: «ولم يكن محمد عبده مُوافقًا، إذ ذاك، على آراء العسكريين وأساليبهم، كما لم ينظر إلى عرابي باشا نظرة إعجاب؛ إلا أنه لم يتردَّد، عندما بدأ الهجوم البريطاني،

---

[٢٥] انظر: المرجع السابق، ص٣٢–٣٣.

[٢٦] ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨–١٩٣٩م**، ترجمة كريم عزقول (سبق ذكره)، ص١٦٧.

[٢٧] انظر: المرجع السابق، ص١٩٢–١٩٣.

[٢٨] انظر: عبد المحسن طه بدر: **تطور الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (سبق ذكره)، ص٣٨.

في التقرُّب منهم والقيام بما في وُسْعِه لتنظيم المقاومة الشعبية.»[٢٩] وأما عبد الله النديم فآمن بفكرة الإصلاح التدريجي، ولكن لأنه كان أكثر ارتباطًا بجماهير الشعب المصري فقد ظلَّ مساندًا للثورة العرابية حتى النهاية.[٣٠]

ثانيًا: المثقَّفون المهاجرون من مسيحيي الشام إلى مصر: بدأت هذه الفئة هجرتها إلى مصر في أعقاب المذابح الدامية في بلاد الشام بين المسيحيين والدروز عام ١٨٦٠م، وهربًا من الاستبداد التركي. وتركزت أفكارهم النهْضوية في معاداة الدولة العثمانية لما تُمثلُه من ارتباط بالدين في أذهان المسلمين، فلجئوا إلى التركيز على فكرة الوطن بديلًا عن فكرة الوحدة الإسلامية، واتخذوا من الأفكار الأوروبية، ولا سيما مبادئ الثورة الفرنسية، سبيلًا إلى النهضة والحداثة. وأخذوا من أفكار جمال الدين الأفغاني كراهية الاستبداد والإيمان بالحكم النيابي. ونتيجة لذلك، أيدوا التدخُّل الأجنبي في مصر دون تصريح. وكان مما ساعدهم على نشر أفكارهم أن أغلب الصحف كانت في أيديهم؛[٣١] فضلًا عن الاتجاه العام إلى «محاولة التعرف على ما كتبه المؤرِّخون الأوروبيون عن تاريخ بلادهم، أو على ما كتبه المستشرقون عن التاريخ الإسلامي والعربي أو عن الحضارة العربية الإسلامية.»[٣٢] كما لجأ المثقفون الشوام المسيحيُّون في توصيل أفكارهم إلى فنٍّ مُستحدَث في مصر هو فن المسرح، مستعينين في ذلك بتعريب الروايات واقتباسها وتمصيرها، ولكن بعض مَن حاول منهم الخروج على ذوق العصر لم يُقدَّر له الاستمرار.[٣٣] ومن اللافت للنظر علاقة المهاجِرين الشوام بالثورة العرابية، فقد تحمَّسوا لها في البداية حماسًا شديدًا رغبةً في التخلُّص من استبداد الخديوي ودَعْم الحكم النيابي، ولكنَّهم سرعان

---

[٢٩] ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨–١٩٣٩م**، ترجمة كريم عزقول (سبق ذكره)، ص١٦٦. وانظر أيضًا ما يورده حوراني من رأي الشيخ محمد عبده السَّلبي في عرابي، ص١٩٦–١٩٧، بما يتوافَق مع إيمان محمد عبده بفكرة الإصلاح التدريجي وأن الشعب المصري غير مؤهَّل للثورة وعواقبها أو تبعاتها.

[٣٠] انظر: عبد المحسن طه بدر: **تطوُّر الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (سبق ذكره)، ص٣٣–٣٤.

[٣١] انظر: المرجع السابق، ص٣٤.

[٣٢] المرجع السابق، ص٣٥.

[٣٣] انظر: المرجع السابق، ص٣٦–٣٧.

ما تخلَّوا عنها «بعد أن ظهرت الصبغة الدينية على بعض مظاهر كفاح عرابي بتأثير الجماهير الشعبية التي انضمت إليه، والتي ما زالت تستمدُّ كفاحها من عاطفتها الدينية، وحين ظهر العداء الصريح بين الثورة وبين الأجانب وقف عرابي مع جماهير الشعب البسيطة يُواجه كل هذه القوى التي تألبت عليه في معركة غير متكافئة كان من نتيجتها فشل الثورة وخضوع البلاد للاحتلال الإنجليزي.»[٣٤]

وقد لعب المثقَّفون الشوام دورًا كبيرًا في تقديم الثقافة الأوروبية على المستوى العِلمي والفكري، بفضل سيطرتهم على الصحافة والمجلات، ووصل هذا الدور، أحيانًا، إلى حد التطرف غير المبالي بطبيعة الواقع المصري، كما نجد في تقديم شبلي شميل (١٨٥٠–١٩١٧م) لنظرية التطور عند دارون، وتقديم فرح أنطون (١٨٧٤–١٩٢٢م) للأفكار الاشتراكية والشيوعية. وقد أساء القراء من المصريين الظن بهما لسببَين، الأول موقفهما المتعاطف مع الاحتلال الإنجليزي، والثاني استشعار القراء أن هذه الأفكار تنطوي على طعن في الإسلام، ولا سيما بعد تصريح فرح أنطون في مقالاته بأن المسيحية تُتيح للبحث العِلمي أفقًا أوسع مما يتيحه له الإسلام، الأمر الذي دفع الشيخ محمد عبده إلى مساجلته لإثبات فساد رأيه. وبالتزامن مع دور المهاجرين الشوام في تقديم نظريات علمية وأفكار أوروبية، استمروا في تقديم فنون جديدة كالمسرح والرواية. وفي تقديمهم فن الرواية، مال فريق منهم إلى جَعْلها وعاء لنقل الأفكار الأوروبية، باستثناء جُرْجي زيدان الذي جعل منها وسيلة لتعليم التاريخ الإسلامي. ومال فريق آخر إلى تقليد الروايات الغربية واختيار ما يتلاءم منها مع جماهير القراء غير المثقفين أو أنصاف المتعلِّمين.[٣٥]

قاسم أمين وتغليب الجناح الثاني للنهضة

يستقصي ألبرت حوراني طبيعة التحدِّي الذي طرحه مسار النهضة المصرية على الشيخ محمد عبده، والذي يتمثَّل في إثبات عدم وجود تناقُض بين جوهر الإسلام والمدنية الأوروبية

---

[٣٤] المرجع السابق، ص٣٩.

[٣٥] انظر: المرجع السابق، ص٤٢–٤٣. وأميل إلى أن اتجاه جُرْجي زيدان إلى تعليم التاريخ الإسلامي بواسطة الرواية التاريخية لم يكن بريئًا تمامًا؛ إذ يُمكن الوقوف على توغُّل النزعة الاستشراقية بوصفها النسق المضمَر في روايات تاريخ الإسلام؛ الأمر الذي يستحقُّ دراسة أخرى منفصلة.

الحديثة الحقيقية، ومنهج محمد عبده في التعامل معه.[٣٦] ولكن محمد عبده «لم يعتقد يومًا أن بين الاثنين توافقًا مُطلقًا، أي إن الإسلام يرضى عن كل ما يرضى عنه العالم الحديث، بل كان يَعلم بوضوح لأيٍّ منهما الأولوية عند نشوء خلاف حقيقي بينهما [...] بَيْد أن التوتر بين الإسلام والمدنية الحديثة كان بحد ذاته توترًا دقيقًا، وكان من الصعب [...] تعيين الحدود بين طرفيه.»[٣٧]

وقد ترتَّب على ذلك التوتر بين الطرفين، ظهور فريقين من أتباعه، ركز أولهما على جوهر الإسلام الثابت ومتطلباته المطلقة فيما يبدو اتجاهًا سلفيًّا، على حين ركز الفريق الثاني على اعتراف محمد عبده بشرعية التغيير وفق مقتضيات المدنية الحديثة، فقام بوضع أساس عملية «فصل الدين عن المجتمع والاعتراف لكلٍّ منهما بقواعد خاصة.»[٣٨] وإلى هذا الفريق الثاني يَنتمي قاسم أمين (١٨٦٣–١٩٠٨م).

يَنتمي إسهام قاسم أمين الفكري إلى مجال الإصلاح الاجتماعي في مسار النهضة المصرية، ومحوره المرأة في المجتمع الحديث، وذلك من خلال كتابَين صدرا على التوالي هما: **تحرير المرأة** عام ١٨٩٩م، و**المرأة الجديدة** عام ١٩٠٠م. اقتفى قاسم أمين في الكتاب الأول منهج أستاذه الشيخ محمد عبده في معالجة قضية المرأة، حيث يبدو حرصه الواضح على التوفيق بين متطلَّبات العصر الحديث في النظر إلى المرأة وبين ما يَعده التفسيرَ الصحيح لآيات القرآن أو الحديث النبوي. وقد أثار كتابه رغم تحفُّظه عاصفةً من الهجوم عليه.[٣٩] ولكن منهج بحثه في النظر إلى المرأة تحول تحولًا كاملًا في كتابه التالي **المرأة الجديدة**، يقول ألبرت حوراني:

> فكأنما انهارت تحت صدمة الغضب واجهةُ البنيان الإسلامي، فظهر من ورائها بنيان فكري مختلف تمام الاختلاف عنها. لم يَعد قاسم أمين هنا يستند إلى نصوص القرآن والشريعة مع تفسيرها بما يَعتبره التفسير الصحيح، بل إنه أصبح يستند إلى العلوم والفكر الاجتماعي في الغرب الحديث [...] وهكذا أصبحت

---

[٣٦] انظر: ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨–١٩٣٩م**، ترجمة كريم عزقول (سبق ذكره)، ص١٦٢–١٩٧.

[٣٧] المرجع السابق، ص١٩٨.

[٣٨] المرجع السابق، ص٢٠١.

[٣٩] انظر استعراضًا لمنهج قاسم أمين في كتابه الأول: المرجع السابق، ص٢٠١–٢٠٥.

الآن مقاييس الحكم على الأشياء مبادئ القرن التاسع عشر الكبرى [في أوروبا]: الحرية والتقدُّم والمدنية.[٤٠]

وهكذا، يتكشَّف منهج قاسم أمين في كتابه الثاني عن مَيْل واضح إلى تصوُّرات وأفكار المهاجرين الشوام في نظرتهم إلى مسألة النهضة والأخذ الكامل عن المدنية الأوروبية بوصفها مثلًا أعلى، وإن احتفظ قاسم أمين برُكْن شخصي للإسلام؛ «وبذلك قطع قاسم أمين الصلة التي أقامها محمد عبده بين الإسلام والمدنية. ومع احترامه للإسلام احترامًا كليًّا، فقد أعطى المدنيةَ الحق في أن تبني قواعدها الخاصة بها وتعمل على ضوئها.»[٤١]

(٢) موقع جُرْجي زيدان

في ظل هذا السياق التاريخي العام لمسار النهْضة والحداثة المصرية، ظهر مشروع جُرْجي زيدان الثقافي. ولكن ينبغي دائمًا الوضع في الحسبان أن مسار النهضة والحداثة المصرية عمومًا يَكتنفُه مسارٌ تاريخي أوسع يتعلَّق بوضع الإمبراطورية العثمانية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فقد أظهرت عدةُ حوادث تاريخية حقيقةَ وَضْعِها الضعيف، منها مثلًا الهزيمة العثمانية أمام روسيا عام ١٨٧٨م، واحتلال فرنسا لتونس عام ١٨٨١م، واحتلال بريطانيا لمصر عام ١٨٨٢م؛ وهو ما ترتَّب عليه — فيما يذهب ألبرت حوراني — أنْ:

> تَحوَّل الفكرُ السياسي في الشرق الأدنى، من ذلك الوقت، تحولًا جذريًّا. نعم كانت حسنات الوجود الأوروبي، في نظر بعض نصارى الشرق الأدنى، تفُوق سيئاته. إذ لم تكن السيطرة الأوروبية لتتعارَض مع نظرتهم العامة في الحياة، ناهيك بما علَّقوا على هذه السيطرة من آمال النفوذ والثقافة لطوائفهم والفلاح لأنفسهم. أما المسلمون، أتراكًا كانوا أم عربًا؛ فقد بدا لهم إمكان استيلاء أوروبا على دفة

[٤٠] المرجع السابق، ص٢٠٥.

[٤١] المرجع السابق، ص٢٠٨. وانظر استعراض حوراني لمنهج قاسم أمين في كتابه الثاني ص٢٠٥–٢٠٨؛ وانظر بيانًا لأسس قاسم أمين في كتابه الثاني، في: عبد المحسن طه بدر: **تطور الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (سبق ذكره)، ص٤٧–٤٩.

> الحكم تهديدًا لكيان مُجتمعِهم. إذ كانوا يعتقدون أن إحدى خصائص الأمة كونها مجتمعًا سياسيًّا يعبر عن نفسه في جميع مظاهر الحياة السياسية، وأن هذا المجتمع إنما يزول بفقدان السلطة والسيادة. لذلك شغلت قضية الانحطاط الداخلي عقولهم دومًا. أما الآن، فقد اقترنت بها قضية جديدة، هي قضية البقاء، المطروحة على الشكل الآتي: كيف يُمكن للدول الإسلامية مقاومة الخطر الخارجي الجديد؟[٤٢]

من الواضح هنا — واستمرارًا لما سبق — أن هناك فئتَين من مثقَّفي النهضة وفق ألبرت حوراني: المثقَّفون المسيحيون الشوام، في مقابل المثقفين المسلمين سواء كانوا عربًا أو أتراكًا أو مصريين، من أمثال رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وعلى سبيل الاحتراس، لا بد من التنويه هنا — تماشيًا مع المفكر الفلسطيني هشام شرابي (١٩٢٧–٢٠٠٥م) — إلى أن كلمة «مسيحي» أو «مسلم»، «تُستعمَل هنا في معنى عريض لتعني مزايا اجتماعية ونفسية وليس ارتباطًا دينيًّا باستثناء أمثلة محدَّدة فقط حيث تحمل الكلمة دلالة دينية.»[٤٣] وهذا معناه أننا — مع جُرْجي زيدان المُنتمي إلى فئة المهاجرين المسيحيِّين الشوام إلى مصر — بصدد رؤية عالم مسيحية، أو بتعبير هشام شرابي نظرة عَقلية مميزة للمثقفين المسيحيين،[٤٤] التي يُخصص شرابي لإيضاح أصولها وسماتها الفصلين الرابع والخامس من كتابه **المثقَّفون العرب والغرب في عصر النهضة ١٨٧٥–١٩١٤م**.[٤٥] ومن اللافت للنظر، على امتداد الفصلَين، كثرة إحالة هشام شرابي إلى جُرْجي زيدان. وستُحاول الباحثة هنا تتبع مسيرة جُرْجي زيدان حتى إصداره مجلة الهلال عام ١٨٩٢م، ففي هذه المسيرة تتَّضح مشارب زيدان الثقافية والفكرية منذ الطفولة حتى ذروة الشباب.

---

[٤٢] ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨–١٩٣٩م**، ترجمة كريم عزقول (سبق ذكره)، ص١٣٢.

[٤٣] هشام شرابي: **المثقَّفون العرب والغرب في عصر النهضة ١٨٧٥–١٩١٤م** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨١م)، ص٦٤.

[٤٤] انظر: المرجع السابق، ص٦٦.

[٤٥] عنوان الفصلين على التوالي: «البنية الاجتماعية والفكرية للمثقَّفين المسيحيين» (ص٦٤–٧٥)؛ «الأيديولوجية الاجتماعية للمثقفين المسيحيين» (٧٦–٩٤).

يذكر محمد عبد الغني حسن في ترجمتِه لجُرْجي زيدان أنه لما بلغ خمس سنوات أرسله والده إلى مدرسة القسيس إلياس شفيق لتعلم القراءة والكتابة والحساب حتى يُساعد والده في إدارة مطعم صغير «كان يتردَّد عليه طائفة من رجال الأدب واللغة وطلاب الكلية الأمريكية التي كانت في أول عهد إنشائها سنة ١٨٦٦م على يد جماعة من المرسلين الأمريكيين.»[٤٦] ثم التحقَ بمدرسة الشوام لتعلم الفرنسية، ثم بمدرسة مسعود الطويل لتعلم الإنجليزية. ونظرًا إلى إدمانه قراءة الكتب والمجلات عرَفه أدباء بيروت وصحفيُّوها، الأمر الذي يَسر له الانضمام إلى «جمعية شمس البر» التي تأسَّست في بيروت عام ١٨٦٩م بوصفها فرعًا لـ «جمعية الشبان المسيحيين» في إنجلترا، وكان رفاقه فيها أعلام الفكر والأدب في سورية ولبنان من أمثال: يعقوب صروف (١٨٥٢–١٩٢٧م)، فارس نمر (١٨٥٦–١٩٥١م)، سليم البستاني (١٨٤٨–١٨٨٤م)، بطرس البستاني (١٨١٩–١٨٨٣م)، الشيخ يوسف الأسير (١٨١٧–١٨٨٩م). وفي عام ١٨٨١م التحق زيدان بالكلية الأمريكية لدراسة الطب، وقضى فيها عامًا. وفي عام ١٨٨٣م، قرر الهجرة إلى مصر لدراسة الطب في قصر العيني، ولكنَّه انصرف عن هذه الدراسة لطول مدَّتها وعَوَزِه، فاشتغل محررًا في جريدة الزمان، الجريدة الوحيدة التي أبقى عليها الاحتلال البريطاني لموالاتها له، حتى التحق بقلم المخابَرات البريطانية مترجمًا مرافقًا لحملة إنقاذ غوردون عام ١٨٨٤م. وفي عام ١٨٨٥م، سافر إلى بيروت، وانضم إلى عضوية المجمع العلمي الشرقي الذي تأسَّس عام ١٨٨٢م تكريمًا له من مؤسسي المجمع. وأثناء إقامته في بيروت تعلم العبرية والسريانية. وبسبب تأليفه كتاب **الفلسفة اللغوية** أو **الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية** التي صدرت طبعته الأولى في بيروت عام ١٨٨٦م، عَينه المجمع الآسيوي الملكي عضوًا عاملًا فيه. وفي العام نفسه زار لندن، ولما عاد إلى مصر تولى إدارة مجلة المُقتطف لمدة عام ونصف، ثم استقال عام ١٨٨٨م مُتفرِّغًا للتأليف. والتحق مدرسًا بالمدرسة العُبيدية لصاحبها روفائيل عبيد السوري لمدة عامين. وفي عام ١٨٩١م، أنشأ بالاشتراك مع نجيب متري مطبعة التأليف، وبعد عام انفضت الشركة بينهما واحتفظ زيدان بالمطبعة وأسماها مطبعة الهلال، أما نجيب متري فأنشأ مطبعة مستقلَّة هي مطبعة المعارف. وفي عام ١٨٩٢م أصدر زيدان مجلة الهلال.[٤٧]

---

[٤٦] محمد عبد الغني حسن: **جُرْجي زيدان** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سلسلة أعلام العرب، ١٩٧٠م)، ص٧.

[٤٧] انظر: المرجع السابق، ص٨–١٣.

وقد تشكَّلت لدى مثقفي تلك الطبقة الاجتماعية — طبقة الشوام المسيحيين — التي انتمى إليها جُرْجي زيدان — فيما يَذهب هشام شرابي — نظرةٌ عقلية نتَجت عن التحوُّل في التعليم المسيحي خلال القرن التاسع عشر في سورية التي كانت تشمل آنذاك لبنان وفلسطين؛ فالمسيحيون هم أول مَن استقبلوا التعليم الحديث في مدارس الإرساليات التي افتتحها الفرنسيون والإنجليز والأمريكيون والروس. وقد سعَت هذه المدارس التي يُديرها أجانب إلى اتباع أسلوب التعليم الغربي إلى جانب تغذية الروح الدينية؛ وهو أسلوب تميَّز بالنظرة العقلانية ومبادئ التفكير العلمي، الأمر الذي أدَّى إلى «اليقظة المسيحية» — على حد تعبير هشام شرابي — التي خفَّفت من نمط التفكير الديني التقليدي. وقد «ارتبطت الطبقة الجديدة المتعلِّمة من المسيحيين بثلاثة موارد تعليمية أعطت الحركة الفكرية المسيحية طبيعتها المُميزة، هي: التمرس الكامل بالأدب العربي، إجادة لغة أوروبية، الإلمام بالمعرفة العِلمية الحديثة.»[٤٨] ونتيجة هذا النظام العقلاني، تحوَّلت اللغة العربية لدى مثقَّفي الشام المسيحيِّين إلى «أداة فعالة للتخاطب الفكري. وكان أفراد الطبقة المسيحية المثقَّفة أول مَن امتلك ناصية هذه اللغة العربية المجددة، وكانوا أول مَن استعملوها في كتاباتهم في سورية.»[٤٩] فضلًا عن تركيز هذه المدارس على إجادة اللغات الأوروبية، ولا سيما الفرنسية والإنجليزية، الأمر الذي أدَّى إلى احتكاك مباشر بالثقافة والمعرفة الأوروبية، «فالأفكار الجديدة طرحت أُطر تفكير جديد حتمًا.»[٥٠] فبدأت النظرة النقدية تحكم البحث الفِكري سواء في العلوم الإنسانية أو النظريات العِلمية، ومن هنا نشأ التوجه المسيحي العَلماني، فوجد المثقَّفون المسيحيون أنفسَهم «في مواقع مُتعارضة مع تلك التي يحتلُّها دعاة الإصلاح الإسلامي.»[٥١]

وهنا، يَبرُز بجلاء الأساس الأيديولوجي لدى مثقَّفي الشام المسيحيِّين، ومنهم بالطبع جُرْجي زيدان: العلم والحضارة الغربية الحديثة. فأوروبا عندهم ليست عامل تهديد

---

[٤٨] هشام شرابي: **المثقَّفون العرب والغرب في عصر النهضة ١٨٧٥–١٩١٤م** (سبق ذكره)، ص٦٥، وانظر أيضًا ص٦٤.

[٤٩] المرجع السابق، ص٦٥.

[٥٠] المرجع السابق، ص٦٦.

[٥١] المرجع السابق، ص٦٧، وانظر أيضًا ص٦٦.

وجودي كما يراها الإصلاحيُّون المسلمون، بل هي مثال ونموذج يُحتذى. وقد أدى تمسك المثقفين المسيحيين بالعقلانية والمنهج العلمي — كما تَرسخَ في أوروبا — إلى مهاجمة الأصول التي تقوم عليها السلطة السياسية والاجتماعية.[٥٢] وهو ما يتجلَّى بوضوح في رواية زيدان التاريخية **الانقلاب العثماني** التي تَنطوي على تدمير أصول السلطة السياسية للدولة العثمانية، وتدمير الأساس الاجتماعي الذي يدعمها، ولا سيما نظام العائلة الأبوية. كذلك نرى في رواية **أسير المتمهدي** تغليبًا واضحًا لنموذج الضابط الإنجليزي شفيق، بوصفه انتصارًا للقيم الحضارية والأخلاقية والعلمية الإنجليزية، كما يُمكن تفسير معاداة جُرْجي زيدان للثورة المهدية ذات الأساس الديني انطلاقًا من هذا المنظور الذي يَنتصِر للمدنية الغربية الحديثة، على نحو ما سيكشف تحليلي للعملَين في الفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب.

والأكثر من هذا، أنه يُمكن استكشاف الأساس الأيديولوجي بفرعيه، العلم والمدنية الغربية الحديثة، الذي يتبنَّاه جُرْجي زيدان، في كتابه **رحلة جُرْجي زيدان إلى أوروبا سنة ١٩١٢م** الذي صدرت طبعته الأولى عن إدارة الهلال بمصر عام ١٩٢٣م. قام زيدان بهذه الرحلة قبل وفاته بعامَين، وقد اكتملَت أركان مشروعه الثقافي. لذا، أرى أن هذا الكتاب يكاد يكون إعلان زيدان — الكاشف بشيء من التدقيق — عن تصوره لمشروع النهضة والحداثة وطبيعة الأسئلة وإجاباتها. ففي التمهيد الذي وضعه زيدان لهذه الرحلة، نجد منظورًا يتلبسُ بلباس موضوعية صارمة؛ إذ يستغني عن الذات الراوية المميزة لأدب الرحلة عمومًا، ويتبنَّى أسلوبًا في الكتابة يُشبه البحث العلمي. يقول زيدان في تمهيده:

> وتوخَّينا النظر على وجه الخصوص فيما يهم قراء العربية من أحوال تلك المدنية التي أخذنا في تقليدها منذ قرن كامل ونحن نتخبَّط في اختيار ما يلائم أحوالنا منها. وسنَنشُر فيما يلي خلاصة ما بلغ إليه الإمكان من ذلك الدرس [...] وسنُغفل سياق الرحلة فلا نذكر رحيلنا أو نزولنا وما لاقيناه أو كابدناه في أثناء ذلك على ما جرت به عادة أهل الرحلة؛ إذ ليس غرضنا أن يكون ما نكتبه دليلًا للراحلين في السفر والنزول ومعرفة الطرق والمسافات والأجور. وإنما نُريد أن نمثِّل للقارئ ما طبع في ذهننا أثناء هذه الرحلة بعد إعمال الفِكرة في أحوال

[٥٢] انظر: المرجع السابق، ص٦٧.

تلك الأمم. ولذلك نقسم الكلام إلى ثلاثة أقسام باعتبار المَمالك التي زرناها على ترتيب تلك الزيارة فنبدأ بفرنسا فإنجلترا فسويسرا.[٥٣]

ولكن الفحص الدقيق لأسلوب المقارنة الذي يتبعه جُرْجي زيدان بين الفرنسيين والمصريين وبين الإنجليز والمصريين يكشف عن احتفائه بالمدنية الغربية الحديثة وأسسها الاجتماعية والأخلاقية والروحية. وسأقتبس، هنا، بعض مقارناته التي يعقدها تدليلًا على احتفائه بالمدنية الغربية الحديثة بوصفها النموذج والمثال المُحتذَى. فمثلًا، بعد أن يَستقصي زيدان الحالة العِلمية في فرنسا وبيان اهتمام الحكومة الفرنسية بالتعليم وإنفاقها الأموال الطائلة عليه، وبعد أن يُعددَ أنواع التعليم العالي فيها،[٥٤] يأتي إلى مقارنته بالتعليم في مصر فيقول:

> والاطلاع على أسماء هذه المدارس يدلُّ وحده على الفرق العظيم بين التعليم عندنا وفي تلك المملكة الراقية فقد ذكرنا عشرات المدارس لا وجود لها عندنا ولم نذكر غير المَدارس العالية. وقد أغفلنا المدارس الابتدائية والثانوية التي عندنا مثلها. على أن مدارسنا هذه أحط كثيرًا من أمثالها عند الفرنساويين والابتدائية أقل كثيرًا من المدارس الابتدائية عندهم والمدارس الثانوية كذلك. وحامل البكلورية المصرية أقل معرفة من حامل البكالوريا الفرنساوية. فالتعليم عندنا ضعيف جدًّا من كل وجه.[٥٥]

وتجبُ ملاحظة أن هذا الرأي الذي يقوله زيدان عن التعليم في مصر يتعلَّق بالتعليم بعد حركتي نهضة كبيرتين في مصر، أولاهما في عهد محمد علي والثانية في عهد حفيده الخديوي إسماعيل.

وفي حديثِه عن النظام الاجتماعي في فرنسا، الذي يَنقسِم في كل أمة إلى طبقتَين هما الخاصة والعامة، نجد زيدان يحطُّ من شأن التمدُّن الإسلامي القديم — وهو الذي يستند

---

[٥٣] جُرْجي زيدان: **رحلة جُرْجي زيدان إلى أوروبا سنة ١٩١٢م** (القاهرة: إدارة الهلال بمصر، ١٩٢٣م)، ص٣.

[٥٤] انظر: المرجع السابق، ص١٢–١٦.

[٥٥] المرجع السابق، ص١٦.

إليه فريق النهضة المقابل: دعاة الإصلاح الإسلاميين — في مقابل التمدن الغربي الحديث، قائلًا:

> فالعامة في التمدُّن القديم كانوا كما قال الإمام علي «همج رعاع أتباع كل ناعق»، وقال معاوية: «إنهم أشباه البهائم إن جاعوا ساموا، وإن شبعوا ناموا.» وهم نحو ذلك في الشرق إلى الآن إلا في بعض البلاد الراقية. أما في الغرب فقد تغيَّرت أحوالهم حتى أوشكوا أن يقلبوا نظام الاجتماع ولا سيما في البلاد الجمهورية ومنها فرنسا وهو موضوع كلامنا في هذا الباب. [ثم يُواصل قائلًا تحت باب «العامة في فرنسا»] إنَّ العامة في فرنسا يختلفون عن عامتنا بأمور كثيرة: منها أنهم أرقى تربية وأوسع تعلُّمًا فلا تجد فيهم مَن لا يحسن القراءة والكتابة. وحيثما توجهت ترى البوابين وساقة المركبات وصغار الباعة وخدم المنازل والقهوات حتى مسَّاحي الأحذية يُطالعون الجرائد والكتب ويهتمُّون بالشئون العامة ويبحثُون في السياسة ويتناقشون في التعليم والأحزاب وينتقدون أعمال الحكومة.[٥٦]

ويبدو أن زيدان لا يعتقِد هذا الاعتقاد نظريًّا فحسب، بل يحاول تقديم نموذج عملي له في رواياته، فنجد خريستو خادم شيرين في رواية **الانقلاب العثماني** مهتمًّا بالشأن السياسي العام، وله رأي سياسي واضح مُناهِض للسلطان عبد الحميد الثاني، بل له ميول تحرُّرية مُناصِرة لجمعية الاتحاد والترقي، على نحو ما سنرى في الفصل الثاني.

وبعد أن يتحدَّث جُرْجي زيدان عن اقتحام المرأة الفرنسية ومزاحمتها الرجال في شتى أنواع العمل، يقول:

> والسبب في نزول المرأة هذه المنزلة عندهم أن الفتاة الفرنساوية تنشأ في منزل والديها كما ينشأ الغلام ويُطلب منها أن تتكسَّب بالشغل كما يتكسب هو. وهي تجالس الرجل وتحادثه وتباحثه في كل موضوع كأنها رجل مثله وتُسافر للسياحة والاستكشاف وحدها لا ترى في ذلك بأسًا أو غرابة مما لم نألفه في بلادنا. فإن فتاتنا تتعلم أو لا تتعلَّم ثم تمكث في منزل والديها في انتظار نصيبها

[٥٦] المرجع السابق، ص٣٦–٣٧.

للزواج وزينتها الحشمة والحياء ولا يخطر لأهلها أن تعمل عملًا. فهي إما أن تتزوَّج أو تبقى عانسًا في بيت أبيها ولا تشتغل إلا نادرًا. وأكثر اشتغالها بالتعليم أو الخياطة ويندر أن تتعاطى عملًا آخر. ومهما بلغ من حريتها فهي لا تُجالس غير معارفها وذوي قرباها.[٥٧]

والمبدأ الضمني الذي يُبرزه زيدان من خلال مقارنته هنا هو مبدأ المساواة، وكأنَّ لسان حاله يقول إنَّ التمدن الإسلامي القديم الذي يستند إليه فريق النهضة الآخر من دعاة الإصلاح المسلمين لا يَصلُح أساسًا لأنه مُنحرِف عن مبدأ المساواة بين البشر. ولكن زيدان يَعيب الحريةَ التي تُؤدِّي إلى تهتك النساء وعُهْرهن.[٥٨] وعند حديثه عن أخلاق الإنجليز يعقد المقارنة الآتية:

للإنجليز أخلاق بارزة واضحة تختلف عما لسواهم من الأمم يُمكن تلخيصها بكلمتين نعني (١) «أنهم يجنحون في أعمالهم وشئونهم إلى الحقيقة المحسوسة دون الظواهر» (٢) «أنهم ثابتون في مبادئهم وعاداتهم ومشاريعهم» فإذا عرفت ذلك فيهم هان عليك تعليل أكثر ما يعرض لك من أخلاقهم. والإنجليزي هادئ الخلق يَندُر أن تتغلَّب عليه الحدة حتى تُخرجه عن طور إرادته ولذلك تجدُهم يبحثون في أهم المسائل وأحرج المشاكل ويتجادَلون ويَتناقَشون بهدوء وسكينة. ويَغلِب في أداتهم أن تُبنَى على العقل أكثر مما على العواطف. ويظهر لك الإنجليزي جامدًا وقد ترى في نفسك تفوقًا عليه بسرعة الخاطر لكنك عند العمل تجده أثبت منك قدمًا وأصبر على التعب وأقدر على المشاريع الكبرى. وترى فيه سكونًا وطول أناة في موقف يستفز سواه ويهيج غضبه وليس ذلك من بلادة في طبعه وإنما هو من قبيل ثباته في أعماله وتعويله على الحقائق فلا يكترث بالصغائر بل يجعل همَّه الغرض الذي يسعى إليه لا يبالي بما يقف في طريقه من العقبات ولا سيما إذا كانت تلك العقَبات أمورًا وهمية كالكلام في الصحف ونحوها إذا لم يكن مبنيًّا على حقائق محسوسة — فهو يُهمُّه أن يصل حماره إلى العباسية ولا يَلتفِت إلى شقشقة المكاري في أثناء الطريق.[٥٩]

---

[٥٧] المرجع السابق، ص٤١.

[٥٨] انظر: المرجع السابق، ص٤٢–٤٦.

[٥٩] المرجع السابق، ص١١٤–١١٥.

ومن الواضح، هنا، تغليب زيدان وانحيازه للنموذج الإنجليزي الذي يهتمُّ بتحقيق الأهداف، دون اهتمام بـ «شقشقة المكاري» كما نفعل نحن، فتضيع منا الأهداف. وهو الانحياز نفسه الذي يبلوره زيدان روائيًّا في روايته التاريخية **أسير المُتمهدي** من خلال شخصية الضابط الإنجليزي شفيق في مقابل شخصية الضابط المصري عزيز في جيش عرابي. وثمة مقارنات أخرى يعقدها زيدان على امتداد كتابه، تؤكد جميعها تبنِّيه نموذج التمدن الغربي بوصفه المثال المُحتذى غير مبالٍ بخصوصية المجتمع المصري آنذاك، وذلك على نحوٍ يَكشِف موقعه في مشروع النهضة والحداثة المصرية وأسئلتها وطرق إجابته النظرية والعملية عنها.

(٣) تصور زيدان للرواية التاريخية

لا ينفصل اتجاه جُرْجي زيدان إلى كتابة الرواية التاريخية عن مشروعه الثقافي النهْضوي، على نحو ما حددتُ موقعه ضمن مشروع النهضة والحداثة المصرية عمومًا؛ فالرواية التاريخية عند زيدان تُمثِّل البَلْورة الأدبية لمشروعه الفكري. ولكنها لا تنفصل — من ناحية أخرى — عن سياق نوعي خاص بدأت بذوره منذ رفاعة رافع الطهطاوي وعلي مبارك. فنحن «مدينون لرفاعة فيما يتَّصل بنشأة الرواية التعليمية بروايته المترجمة **وقائع تليماك**، أكثر مما نَدين له في كتاب **تخليص الإبريز**، وتُعد **وقائع تليماك** أول مظهر من مظاهر النشاط الروائي في مصر في القرن التاسع عشر، والهدف التعليمي واضح من المقدمة التي كتَبها رفاعة للرواية المترجمة، وسماها ديباجة الكتاب.»[٦٠] وعنوان الرواية كاملًا هو **مواقع الأفلاك في وقائع تليماك** من تأليف فرانسوا فينيلون، وقد استهدف رفاعة من ترجمتها مهاجمة الاستبداد ودعوة الرعية إلى الاتحاد، ولذا تكاد الراوية تَفتقِر إلى عنصر التشويق «لأنَّ الهدف التعليمي يَطغى فيها طغيانًا كبيرًا على الهدف الروائي، وبرغم أن الرواية ترتبط بخيط ظاهري يتمثَّل في بحث تليماك عن والده، فإننا نكاد ننسى هذا الهدف لرغبة المؤلِّف في تقديم تعاليمه الكثيرة التي تدفعه إلى الانتقال بأبطاله إلى أماكن متعدِّدة وحشد أكبر عدد مُمكن من الشخصيات التي لا يُحاول تحليلها بحيث أصبحت الرواية لذلك أشبه بمجموعة من المقالات المُنفصِلة.»[٦١] بل إنَّ رفاعة يُحدِّد أهدافه

[٦٠] عبد المحسن طه بدر: **تطور الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (سبق ذكره)، ص٦٣.
[٦١] المرجع السابق، ص٦٦.

التعليمية من ترجمته الرواية «لما اشتملَت عليه من المعاني الحسنة، مما هو نصائح للملوك والحكام، ومواعظ لتحسين سلوك عامة الناس، تارةً بالتصريح والتوضيح وطورًا بالرمز والتلويح.»[٦٢] ونظرًا إلى حساسية موضوع الاستبداد السياسي الذي تُعالجه الرواية، فضلًا عن أنَّ رفاعة ترجمها احتجاجًا على نفي الخديوي عباس حلمي الأول له إلى السودان، فقد صدرت الطبعة الأولى منها في بيروت عام ١٨٦٧م.[٦٣]

ويُعدُّ علي مبارك شريكًا مهمًّا لرفاعة الطهطاوي في النهضة التعليمية في عهد الخديوي إسماعيل؛ إذ أسهم في الرواية التعليمية بروايته **علم الدين**[٦٤] التي صدرت طبعتها الأولى عام ١٨٨٢م. ولكن علي مبارك يُصرح في مقدمة روايته بالهدف التعليمي تصريحًا واضحًا مقصودًا، إذ يقول: «ولا شيء أنفع له (للوطن) وأجلب للخير والبركة إليه من تعليم أبنائه، وبث المعارف والفنون النافعة فيهم، حتى يعرفوا حقوقه ويكونوا يدًا واحدة في نفعه وخدمته وإيصاله إلى غاية ما يُمكن أن يصل إليه من الغبطة والسعادة.»[٦٥] وقد رتَّب علي باشا مبارك روايته في ١٢٥ فصلًا أسماها «مسامرات»، وهي عبارة عن مُحاورات تدور بين الشيخ المصري عَلَم الدين وسائح إنجليزي في رحلتهما إلى أوروبا، ولا سيما فرنسا. وتَشتمِل هذه المسامرات أو الفصول على «غرر الفوائد المتفرِّقة في كثير من الكتب العربية والإفرنجية في العلوم الشرعية والفنون الصناعية وغرائب المخلوقات وعجائب البر والبحر [...] لتأتي المقارنة بين الأحوال المشرقية والأوروبية.»[٦٦] وتدور الرواية عن الشيخ الأزهري عَلَم الدين الذي يَلتقي بسائح إنجليزي يُريد تعلُّم اللغة العربية وإتقانها ونشر نسخة من

---

[٦٢] كما وَرَدَ في: المرجع السابق، ص٦٣. وانظر الرواية، فرانسوا فينيلون: **مواقع الأفلاك في وقائع تليماك**، ترجمة من الفرنساوية العلامة الفاضِل والأديب البارع رفاعة رافع الطهطاوي، تقديم صلاح فضل (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، نسخة مصوَّرة ٢٠٠٢م)، «المقدمة».

[٦٣] انظر: عبد المحسن طه بدر: **تطور الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (سبق ذكره)، ص٦٤، ص٦٧.

[٦٤] انظر: المرجع السابق، ص٦٧.

[٦٥] كما وَرَدَ في: المرجع السابق نفسه، ص٦٧. وانظر، علي باشا مبارك ناظر الأشغال العمومية المصرية: **علم الدين ٤ أجزاء** (الإسكندرية: مطبعة جريدة المحروسة، ١٨٨٢م)، «المقدمة».

[٦٦] كما وَرَدَ في: عبد المحسن طه بدر: **تطوُّر الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (سبق ذكره)، ص٦٧–٦٨.

معجم **لسان العرب**، ثم يتَّفقان على السفر إلى أوروبا وزيارة فرنسا، ويصطحب الشيخ معه ابنه برهان الدين. ويبدو الشيخ الأزهري أثناء الرحلة متفتِّح العقل نهمًا إلى معرفة كل جديد من العلوم والفنون الأوروبية، وإن كان يرفض بعض عادات الأوروبيين مما لا يتَّفق مع عادات الشرقيين.[٦٧]

وتَشترِك رواية **عَلَم الدين** لعلي مبارك مع كتاب **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** لرفاعة الطهطاوي في كونهما رحلة إلى خارج مصر، وإنْ تميَّزت رواية **عَلَم الدين** بأنَّ علي مبارك جعل لها أشخاصًا آخرين سوى نفسه، هم: عَلَم الدين وابنه برهان الدين والسائح الإنجليزي. ومع ذلك «فإن رواية **علم الدين** تتَّفق مع كتاب **تخليص الإبريز** في ضعف العنصر الروائي ضعفًا كبيرًا أمام الهدف التعليمي.»[٦٨] فالشخصيات في رواية **عَلَم الدين** لا قيمة لها إلا بوصفِها أداة لعرض معلومات علي مبارك، كما يَختفي تمامًا عنصر القصة الغرامية، ولا يوجد اهتمام بإثارة التشويق لدى القارئ.[٦٩]

ويتضح من هذين النموذجين — رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك — طبيعة انشغال الجناح الإصلاحي من المثقَّفين المصريين المسلمين بمحاولة تثقيف المصريين وتعليمهم، بتوظيف قالب الرحلة، دون اهتمام بالشَّكل الروائي؛ وذلك في إطار عملية إصلاح اجتماعي من خلال التعليم ضمنَ انشغالهم بمشروع النهضة المصرية.

وفي المقابل، انشغل المثقَّفون المسيحيون من المهاجرين الشوام — ومنهم جُرْجي زيدان — بنقل الفن الروائي الغربي، وقد أعانهم في ذلك سيطرتهم على المجلات كـ «المقتطف» و«الهلال»، وعلى الجرائد كـ «الأهرام» و«المقطم»؛ فـ «اتَّجه أصحاب المجلات والصحف إلى اجتذاب جماهير القراء من أنصاف المثقَّفين الذين تكاثَرُوا منذ عهد إسماعيل وفي عهد الاحتلال، وبدءوا يقدمون لهم الروايات التي تتلاءم مع أذواقهم ومُيولهم.»[٧٠]

ويُعدُّ جُرْجي زيدان سابقًا إلى نقل الشكل الروائي الغربي، ولكنه وضع في حسبانه أن يأتي مُوافِقًا لمتطلبات واقعه الراهن، ومُتماشيًا مع مشروعه الثقافي النهْضوي كما يتصوره؛ فاعتنى بالعنصر القصصي قدر عنايته بالعنصر التعليمي، وإن كان لا يزال

---

[٦٧] انظر: المرجع السابق، ص٦٨–٦٩.

[٦٨] المرجع السابق، ص٦٩.

[٦٩] انظر: المرجع السابق، ص٧٢.

[٧٠] المرجع السابق، ص٩٤.

العنصر القصصي خادمًا للعنصر التعليمي.[٧١] ومن المُمكن الوقوف على تصوُّر زيدان لفن الرواية التاريخية من مقدمته لروايته التاريخية **الحجاج بن يوسف الثقفي**، حيث يقول:

> «وقد رأينا بالاختبار أن نشر التاريخ على أسلوب الرواية أفضل وسيلة لترغيب الناس في مُطالعته، والاستزادة منه، وخصوصًا لأننا نتوخَّى جهدنا في أن يكون التاريخ، حاكمًا على الرواية لا هي عليه كما فعل بعض كَتَبة الإفرنج، وفيهم مَن جعل غرضه الأول تأليف الرواية، وإنما جاء بالحقائق التاريخية لإلباس الرواية ثوب الحقيقة، فجرَّه ذلك إلى التساهل في سرد الحوادث التاريخية بما يُضلُّ القراء. وأما نحن فالعمدة في روايتنا على التاريخ، وإنما نأتي بحوادث الرواية تشويقًا للمُطالِعين، فتبقى الحوادث التاريخية على حالها وندمج فيها قصة غرامية تُشوق المطالعَ إلى استتمام قراءتها، فيُصبح الاعتماد على ما يجيء في هذه الروايات من حوادث التاريخ مثل الاعتماد على أيِّ كتاب من كتب التاريخ من حيث الزمان والمكان والأشخاص، إلا ما تَقتضيه القصة من التوسُّع في الوصف مما لا تأثير له على الحقيقة، بل هو يَزيد بيانًا ووضوحًا بما يتخلَّله من وصف العادات والأخلاق.»[٧٢]

وتنطوي هذه الفقرة على عدة أفكار يُمكن صياغتها على النحو الآتي: **أولًا**: الدمج بين غرض التعليم والقصة الغرامية الشائقة داخل إطار الرواية التاريخية. **ثانيًا**: مخالفة زيدان للكاتبيْن الفرنسيين ألكسندر دوماس الأب Alexandre Dumas (١٨٠٢–١٨٧٠م)، والإنجليزي والترسكوت Walter Scott (١٧٧١–١٨٣٢م)، في تصورهما للرواية التاريخية؛

---

[٧١] انظر: المرجع السابق، ص٩٥.

[٧٢] كما وَرَدَ في: المرجع السابق، ص٩٥. وكما وَرَدَ أيضًا في: محمد عبد الغني حسن: **جُرْجي زيدان** (سبق ذكره)، ص١٠٠–١٠١. وأستندُ إلى ما أورداه مِن مقدمة زيدان لروايته **الحجاج بن يوسف** في طبعتها الأصلية، لعدم التمكُّن من العثور على هذه الطبعة سواء ورقيًّا أو إلكترونيًّا، ولا سيما أن الطبعتَين المتاحتين للرواية، صدرت إحداهما عن دار الجيل ببيروت دون تحديد سنة إصدار، وليس بها مقدمة زيدان؛ ومثلها طبعة أخرى صادِرة عن مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة بالقاهرة عام ٢٠١٢م، لا تتضمَّن مقدمة زيدان أيضًا.

إذ جعلا من التاريخ خادمًا لإحساسهما القومي الذي هيمَنَ بتأثير الفترة الرومانتيكية في الأدب الغربي، فغلبا الجانبَ الخيالي على الجانب التاريخي.[٧٣] وأما زيدان فيجعل الجانبَ الخيالي الذي يتَّخذ شكل قصة غرامية شائقة في خدمة الحقائق التاريخية، على نحو جعله يقتصر — فيما يقول عبد المحسن طه بدر — على «أن يكون معلمًا للتاريخ، وأن يهتمَّ بالحقيقة التاريخية أولًا ويجعل الاهتمام بالعناصر الروائية في المرتبة الثانية.»[٧٤] **ثالثًا:** حِرْص زيدان على أن تأتي الحوادث التاريخية في الرواية مطابقة لما وَرَدَ في المصادر التاريخية، إلى حدٍّ يُمكن معه الاستناد إلى الرواية التاريخية كالاستناد إلى أي كتاب من كتب التاريخ — فيما يتصوَّر زيدان عن أعماله الروائية.

وهذا التصور الذي يقدمه زيدان للرواية التاريخية، والذي جاءت أعماله مطابقة له من وجهة نظره، يُمثِّل تطورًا مهمًّا داخل السياق النوعي الذي بدأه رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك، والذي أطلق عليه عبد المحسن طه بدر «فن الرواية التعليمية»؛ إذ يَصف روايات زيدان التاريخية بأنها تحتلُّ موقعًا وسطًا بين التعليم والتسلية.[٧٥]ولكن الرواية التاريخية عند زيدان لا تنفصل — في حقيقة أمرها — عن مشروع النهضة والحداثة المصرية ولا عن تصوُّره الخاص لموقعه داخل هذا المشروع؛ وذلك لأن اهتمام زيدان بتعليم التاريخ يَنبثق في الأصل من اهتمام مثقَّفي النهضة منذ عهد إسماعيل بالتاريخ العربي القديم ومحاولة نشره من ناحية، والاهتمام بمعرفة ما يكتبه المُستشرقون عن هذا التاريخ من ناحية أخرى، وذلك بالتوازي مع الاهتمام بتاريخ الأوروبيين للوقوف على سرِّ تفوُّقهم. وهي اهتمامات سعى جُرْجي زيدان إلى تحقيقها، فاهتم بدراسة التاريخ العربي والإسلامي مُستندًا إلى المصادِر العربية والاستشراقية معًا، فقدم كتبًا من تأليفه؛ كما اهتم أيضًا بتاريخ الغرب والكتابة فيه.[٧٦]

---

[٧٣] انظر: عبد المحسن طه بدر: **تطور الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (سبق ذكره)، ص٩٥–٩٦.

[٧٤] المرجع السابق، ص٩٦.

[٧٥] انظر: المرجع السابق، ص٩٩.

[٧٦] انظر: المرجع السابق، ص٩٧. ومن أمثلة مؤلَّفاته في التاريخ العربي: **تاريخ التمدن الإسلامي**، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، **تاريخ مصر الحديث**. ومن أمثلة مؤلَّفاته في تاريخ الغرب: **التاريخ العام** الذي خصَّص الجزء السابع منه لتاريخ إنجلترا، **خلاصة تاريخ اليونان والرومان**، **تاريخ الماسونية العام**.

ويُؤكِّد زيدان وعيه القصدي بالجانب التعليمي في رواياته التاريخية، ودورها في تصوُّره الخاص بمشروع النهضة والحداثة، في مقدمة الجزء الأول من كتابه **تاريخ التمدُّن الإسلامي**، حيث يقول:

> وأخذنا نهيئ أذهان القراء على اختلاف طبقاتهم وتفاوت معارفهم ومداركهم، لمطالعة هذا التاريخ بما ننشره من الروايات التاريخية الإسلامية تباعًا في «الهلال»؛ لأن مطالعة التاريخ الصرف تُثقِل على جمهور القراء وخصوصًا في بلادنا، والعلم لا يزال عندنا في دور الطفولة، فلا بدَّ لنا من الاحتيال في نشر العلم بينَنا بما يُرغب الناسَ في القراءة، والروايات أفضل وسيلة لهذه الغاية.[٧٧]

ويتضح من قوله اضطلاعه بدور «المثقَّف العام» الذي يعرف موقعه في المجتمع وموقع رواياته التاريخية ضمن تصوُّره الخاص لمشروع النهضة والحداثة المصرية، ولا سيما إذا وضعنا في الحسبان المقابلة الضِّمنية التي ينطوي عليها عنوان كتابه، أيْ: «التمدن الإسلامي القديم» في مقابل «التمدن الغربي الحديث».

السمات العامة للرواية التاريخية عند زيدان

قدم جُرْجي زيدان اثنتين وعشرين رواية تاريخية، تغطي كل مراحل التاريخ العربي بدءًا من العصر الجاهلي حتى العصر الحديث. وتميَّزت رواياته كلها باختيار فترات التاريخ العربي والإسلامي والحديث التي تُجسِّد صراعًا سياسيًّا بين اتجاهين أو جماعتين تتَنافَسان تنافُسًا عنيفًا على السلطة أو النفوذ؛ الأمر الذي يَكشف عن أن جُرْجي زيدان لا يتجه إلى تجسيد الحوادث التاريخية بدافع قومي يبرز أمجاد هذا التاريخ. ولعلَّ اختياره للحظات التوتُّر والصراع التاريخي تلك، يُسهلُ مهمَّته في حَبْك القصة الغرامية الشائقة في عمله، لأن لحظات التوتُّر أو الصراع توفر له زادًا من الحوادث المتنوِّعة والمغامرات، وتسمح له بتقديم

---

[٧٧] جُرْجي زيدان: **تاريخ التمدن الإسلامي، الجزء الأول** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م)، مقدمة (١)، ص٧. وقد صدر هذا الجزء في العام نفسه الذي صدرت فيه رواية **الحجاج بن يوسف**، أيْ عام ١٩٠٢م.

الشخصيات الخيرة والشريرة بشكل قاطع، على النحو الذي يحقق له هدفيْ تعليم القارئ وتسليته في الوقت نفسه.[٧٨]

وتأتي عناوين رواياته مُتوائمة مع هذين الهدفين، التعليم والتسلية؛[٧٩] إذ يُشير العنوان أحيانًا إلى الحادثة التاريخية مثل روايته **١٧ رمضان** أو **فتح الأندلس** أو **الانقلاب العثماني**؛ وفي أحيانٍ أخرى يُوحي العنوان بالقصة الغرامية مثل **فتاة غسان** أو **عذراء قريش** أو **غادة كربلاء** ... إلخ.

كما يحرص زيدان على إيراد ما أُسميه «التعليق الوصفي» أسفل العنوان مباشرة، واصفًا الرواية بأنها «تاريخية غرامية» أو «تاريخية أدبية»، متبوعًا بما أُسميه «التعليق الوصفي الشارح» الذي يُلخِّص فيه زيدان محتويات روايته ويجعله مقتصرًا على إيضاح محتواها التاريخي والحضاري، متجاهلًا الجانب الغرامي للرواية، فيقول مثلًا في تعليقه الوصفي الشارح لرواية **الانقلاب العثماني**: «تتضمَّن وصف أحوال الأحرار العثمانيين وجمعياتهم السرية، وما قاسُوه في طلب الدستور مع وصف يلدز وقصورها وحدائقها وعبد الحميد وجواسيسه وأعوانه وسائر أحواله إلى فَوْز جمعية الاتِّحاد والترقِّي بنَيْل الدستور في ٢٣ يوليو سنة ١٩٠٨م.»

وأحيانًا، يُورِد زيدان ثبتًا بقائمة المصادِر التاريخية التي استند إليها في صفحة مستقلَّة قبل متن الرواية، كما فعل في روايته **الحجاج بن يوسف** وفي متنها الروائي أسفل الصفحة؛ أو يُثبت المصدر التاريخي أسفل صفحة المتن الروائي كما يفعل في روايته **الانقلاب العثماني**؛ الأمر الذي يكشف عن إلحاح زيدان على تأكيد الثقة لدى القارئ في صحة الحوادث التاريخية التي يعالجها في روايته وموثوقيتها.

ومن الواضح أن إلحاح جُرْجي زيدان على الجانب التعليمي في رواياته التاريخية قد أثَّر في تطور الحدث والعقدة، وفي رسم الشخصيات:

> فالجانب الروائي في روايات جُرْجي زيدان يقوم على علاقة غرامية بين بطل خَيِّر بصورة مطلقة يحب بطلة خَيِّرة، وتقوم العقبات والدسائس والمؤامرات بينهما

---

[٧٨] انظر: عبد المحسن طه بدر: **تطور الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (سبق ذكره)، ص٩٩.

[٧٩] انظر: المرجع السابق، ص١٠٠.

> وبين حبهما، وحين ينتهي جُرْجي زيدان من أحداثه التاريخية يكون قد انتهى أيضًا من هذه العلاقة الغرامية. وروايات جُرْجي زيدان على هذه الصورة أقرب إلى النوع الذي يسميه النقاد بقصة الحادثة، وهي الرواية التي تسجل حوادث غريبة مُتتابعة وتتَّجه إلى فضول القارئ، والمؤلف لا يهتم فيها بالشخصيات بقدرِ اهتمامه بالأحداث، والأحداث لا ترتبط ارتباطًا صارمًا ببعضها البعض، ولكنها ترضي القارئ بأن تقدم إليه العجيب والغريب.[٨٠]

غير أن زيدان ينشغل — في المقام الأول — بتعليم قارئه التاريخ، ويتوسَّل في ذلك بالقصة الغرامية الشائقة جلبًا لاهتمام القارئ وضمان مُتابعته القراءة، ولا سيما أن جمهوره من القراء هو أنصاف المثقفين.[٨١] وقد ترتَّب على ذلك تشابه العقدة في رواياته التاريخية بل توشك أن تكون واحدة، وتستند في معظمها إلى المصادفة والمغامرة. ويتحكَّم الجانب التاريخي لا في تطور عقدة القصة الغرامية وبنائها فحسب، بل في نهايتها أيضًا، «فإذا انتهى الحادث التاريخي بنكبة أصابت النكبةُ الأبطالَ الخيرين أيضًا، كما حدث في رواية **العباسة أخت الرشيد** التي قُتلت هي وحبيبها جعفر. وإذا انتهت الأحداث التاريخية إلى نتيجة طيبة انتهى الأبطال الخيرون إلى النهاية السعيدة كما يحدث في رواية **الانقلاب العثماني**.»[٨٢] ودائمًا ما يقف اهتمام زيدان بالجانب التاريخي حائلًا دون تسلسل الحدث الروائي وترابطه، فإذا دارت أحداث الرواية في مدينتَين كما في رواية **الانقلاب العثماني** التي تبدأ بوصف مدينة سلانيك حيث يدور الحدث الروائي، نجده يقطع تسلسل الحدث ليصف مدينة الآستانة وقصور يلدز عندما تنتقل الأحداث إليها، فيستفيض في إيراد معلومات تاريخية وحضارية تتعلق بمعمار المدينة وأحوال سكانها.[٨٣]

وقد أثر تركيز زيدان على الجانب التاريخي واهتمامه بالنزعة التعليمية في رسمه للشخصيات وتصويرها، فجاءت الشخصيات مُتشابهة في كل رواياته، فالبطلان شخصيتان مثاليتان، يتميزان دومًا بالفضائل، ويقوم بينهما حب عذري، ويُحاول الحبيبان أثناء علاقة

---

[٨٠] المرجع السابق، ص١٠٢.

[٨١] انظر: المرجع السابق، ص١٠٤.

[٨٢] المرجع السابق، ص١٠٥–١٠٦.

[٨٣] انظر: المرجع السابق، ص١٠٦.

حبهما الدفاع عن مبدأ سامٍ شريف، وثمة بطل شرير دومًا يُنافس البطل الخير في محبوبته، ويسلك أحط الأساليب للتفريق بين الحبيبَين، على نحو ما سيتَّضح تفصيلًا في الفصلين الثاني والثالث. «وإذا كانت شخصيات جُرْجي زيدان تتشابه في خطوطها العريضة فإنها تتشابه أيضًا في نفسياتها، فهي حين تعبر عن حبها أو قلقها تعبر بصورة تكاد تكون متشابهة، فقلق الرشيد على عرشه هو نفسه قلق السلطان عبد الحميد عليه، وحب كل بطلة هو نفسه حب البطلة الأخرى، حتى إن مواقف الأبطال وتعبيرهم عن شعورهم وانفعالهم إزاء الأحداث أو الطبيعة يتشابه في روايات جُرْجي زيدان المختلفة.»[٨٤]

وكما أثرت النزعة التعليمية في الحدث والعقدة وتصوير الشخصيات وفق تنظيرات عبد المحسن طه بدر، أثرت أيضًا في العلاقة بين السرد والحوار، إذ يميل زيدان إلى أسلوب سردي مبسط لتوصيل المعلومات، فيقل الحوار ويتغلب عليه السرد المبسط التوصيلي. وإذا اضطرَّ إلى الحوار نجد الشخصيات تتخذ منه وسيلة لنقل المعلومات أيضًا، بدلًا من أن يكون وسيلة للتعبير عن سيكولوجية الشخصيات وحركتها المتطورة. وحين تقدم الشخصيات في الحوار شيئًا آخر سوى المعلومات التاريخية نجدها تعبر عن أفكار المؤلِّف نفسه في صيغ عامة.[٨٥]

ثانيًا: منظور النقد الثقافي

لقد حاولتُ في القسم السابق الكشف عن موقع جُرْجي زيدان في مشروع النهضة والحداثة المصرية، وتحديده. وتُعد هذه المحاولة إجراء منهجيًّا مهمًّا من منظور النقد الثقافي. وحقيقة الأمر أن الدافع إلى هذه المحاولة لم يكن استباقًا من جانبي قبل تحليل النموذجين الروائيين المختارين — **الانقلاب العثماني** و**أسير المُتمهْدي** — بل جاءت هذه المحاولة بعد انتهائي من تحليل العملَين، حيث فرضت هاتان الروايتان عليَّ — أثناء التحليل — التخلِّي عن التصور الجمالي والنصوصي الذي ينظر إلى العمل الأدبي بوصفه بناء مغلقًا على نفسه؛ فبدلًا من هذا التصور المحدود للعمل الأدبي، أتبنى ما يُسمِّيه إدوارد سعيد (١٩٣٥–٢٠٠٣م) «دنيوية» Worldness النص والنقد؛ حيث يُنظَر إلى العمل الأدبي

[٨٤] المرجع السابق، ص١٠٨.

[٨٥] انظر: المرجع السابق، ص١١٠.

بوصفه حدثًا في عالم بشري اجتماعي، وبوصفه لحظة من لحظات التاريخ؛ فالعمل الأدبي — في حقيقة أمره — يتناول أحداثًا ويُفسرها داخل بنيته السردية إما صراحةً أو ضمنًا، جَهْرًا أو إضمارًا. ومن ثم، فكل عمل أدبي، وكذلك نقده، رهين بظرفه التاريخي، ولذلك فهو دنيوي. وما يقصده إدوارد سعيد — بكل بساطة — أن العمل الأدبي هو انفعال الكاتب بلحظته التاريخية والثقافية والسياسية والاجتماعية، ولا شكَّ في أن هذه اللحظة تقع ضمن الحياة الدنيا، وليست بمعزولة عنها.[٨٦]

ويَنتقِد إدوارد سعيد، بوضوح، المبدأ القائل إن على الناقد ألا يَزج بالعمل الأدبي في الحياة الدنيا، أيْ في العالم التاريخي والاجتماعي والسياسي الذي يحدث فيه العمل الأدبي.[٨٧] إذ يقول سعيد ساخرًا من هذا المبدأ: «فالكُتَّاب الإنسانيون والمُفكِّرون يَقبلون الفكرة التي مفادها أن بمقدورك أن تقرأ أحسن القصص وأن تقتل وتُشوِّه البشر في آنٍ واحد معًا لأن باب العالم الثقافي مفتوح على مصراعيه أمام ذلك النوع من التعمية، ولأن الأنواع الثقافية ليس من المفروض أن تتدخَّل في تلك الأمور.»[٨٨] والمبدأ الذي يَنتقدُه سعيد، هنا، هو مبدأ عزل النصوص عن التاريخ والعالَم بحُجة أنها تنطوي على قيمة أدبية ثابتة أو جمالية مستقلَّة تستحق فحصًا مستقلًّا، ويجب على الناقد ألا يلوث تلك القيمةَ أو الجماليةَ بالظروف الدنيوية المتغيرة، يقول سعيد: «وهكذا صارت النصية بمثابة النقيض الحقيقي لما يمكن دعوته بالتاريخ بعد تنحيتِه جانبًا والحلول محله.»[٨٩]

وبالاستناد إلى فكرة سعيد عن «دنيوية النصوص»، يُمكن الحديث عن ما يُسمَّى «الرواية الثقافية» أو «السرد الثقافي» Cultural Narrative، ويعني المصطلح: «قصة ترتبط بالأفكار والعادات والسلوكيات لمجتمَع ما، وقد تكون القصة محكية أو مقروءة أو متخيلة وقد يكون للقصة الواحدة أكثر من زاوية نظر تمثل كل منظورات شخوص القصة

---

[٨٦] انظر: سمير الخليل: **دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة**، مراجعة وتعليق سمير الشيخ (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ص٣٠٨.

[٨٧] انظر: إدوارد سعيد: **العالَم والنص والناقد**، ترجمة عبد الكريم محفوض (منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠م)، ص٥.

[٨٨] المرجع السابق، ص٥–٦.

[٨٩] المرجع السابق، ص٦.

أو بعضها. فالرواية الثقافية أو السرد الثقافي من زاوية أخرى قصة تعين أفراد ثقافة ما لخلق معنى للحياة داخل أرومة تلك الثقافة.»[٩٠] أو يعني المصطلحُ بتعبير أدق:

> قصة يحكيها مجموعة من البشر يَنتمُون إلى ثقافة واحدة عن أنفسهم، وقد تُؤلفُ الروايات من لدن أناس لا ينتمون إلى تلك الثقافة ولكنهم يتبنونها، فثمَّة اتجاه أكاديمي يرى أن الثقافة والسرد ماهيتان مُتضافرتان بشكل لا فكاك منه؛ إذ لا يمكن للمرء أن يحكي قصة من دون أن يكون هناك منظور ثقافي ما أو رؤية للعالم. إنَّ السرديات في العالم الحديث لا تقصد إلى الإمتاع والمؤانسة فحسب بل [هي] حاملات لأخلاقيات كُتابها ومنظوراتهم الثقافية والسياسية فضلًا عن أن السرود تُساهم في تحقيق غايات تربوية في الحياة المعاصرة ...[٩١]

إنَّ تأكيد التضافر بين ماهيتي الثقافة والسرد، وأن كل سردٍ يَنطوي على منظور ثقافي دنيوي حتمًا، يعني بدرجة كبيرة أن الثقافة والسرد ماهية واحدة في واقع الحال. ومن المُمكن، في هذا السياق، النظر إلى روايات جُرْجي زيدان التاريخية بوصفها سردًا ثقافيًّا ينطوي، في أنساقه الصريحة والمضمرة، على موقف ثقافي محدَّد ورؤية للعالم تخص مجموعة المهاجرين الشوام المسيحيِّين، داخل مشروع النهضة والحداثة المصرية كما تبلور في أواخر القرن التاسع عشر وفجر القرن العشرين، ويتصادَف أن جُرْجي زيدان تَمكن من البَلْورة الأدبية لتصور جماعة المهاجرين الشوام المسيحيين عن أسباب النهضة والحداثة، ولا سيما في روايتيه التاريخيتَين **الانقلاب العثماني** و**أسير المُتمهْدي**، على نحوٍ ما سيَجري تحليله في الفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب.

وانطلاقًا من هذه الفرضية النظرية، فرضية دنيوية النصوص، أذهبُ إلى أن أنسب المنظورات لتحليل أعمال جُرْجي زيدان هو منظور النقد الثقافي؛ إذ يُمكن من خلال هذا المنظور الوقوف على النسق الثقافي لدى جُرْجي زيدان فيما يتعلَّق بتصوُّره لمسار النهضة والحداثة المصرية والعربية، بحيث يمكن اعتبار رواياته التاريخية، ولا سيما روايتيْ **الانقلاب العثماني** و**أسير المُتمهْدي**، بؤرةً ثقافية Cultural Focus لتصوُّرات

---

[٩٠] سمير الخليل: **دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة**، مراجعة وتعليق سمير الشيخ (سبق ذكره)، ص١٨٩.

[٩١] المرجع السابق، ص١٨٩–١٩٠.

المهاجرين الشوام للنهضة، وتعني البؤرة الثقافية تركيزًا للنسق الثقافي الخاص بمسار النهضة والحداثة في العمليات السردية لدى جُرْجي زيدان، وعلى نحو أعم جماعة المهاجرين الشوام؛ أو برمجة ثقافية Cultural Programming لذلك النسق. ويشير مصطلح البؤرة الثقافية — في الأصل — إلى ميل شعب إلى التركيز على مظهر من مظاهر ثقافته بحيث يعكس اهتمام المجتمع؛[٩٢] ولكنِّي أستعمل المصطلح هنا بمعنى تخصيصي يقتصر على جماعة المهاجرين الشوام وممثلهم الأدبي جُرْجي زيدان. وأما مصطلح البرمجة الثقافية فينطوي على تشبيه طريقة عمل النسق الثقافي ببرنامج الحاسوب أو الشفرة الوراثية، ويتمثل وجه الشبه في أنَّ النسق الثقافي — من حيث هو مجموعة أدوات رمزية — يتحكَّم في سلوك الأفراد ويُوجههم؛ فيكون النسقُ الثقافي مرشدًا للعمل ومحددًا لقواعد السلوك، فيأتي تصرف الأفراد وفق ما يُمليه عليهم النسق الثقافي الذي يؤمنون به.[٩٣] وليس من الضروري أن يكون النسق الثقافي مضمرًا حتى يستحق العملُ الأدبي الدراسةَ من منظور النقد الثقافي، أو أن يَنطوي العمل على نسقين أحدهما علني والآخر مضمر وبينهما علاقة تناقض.[٩٤]

ولعلَّه من الضروري الآن إيضاح طبيعة منظور النقد الثقافي الذي أتبنَّاه هنا.

(١) النقد الثقافي: نشاط أم نظرية؟

لا يهدف النقد الثقافي إلى إنهاء النقد الأدبي الذي تمتد مفاهيمه وتصوُّراته منذ أرسطو حتى آخر ناقد بنيوي أو ما بعد بنيوي على حدٍّ تعبير نادر كاظم؛ «بل هو تعبير عن نقلة في أدوات النقد ومقاصده وموضوعاته وطرائقه.»[٩٥] وتأتي هذه النقلة في اتجاه الوقوف على الدلالة الأعمق التي يَنطوي عليها الخطاب الأدبي، أي الدلالة النسقية التي يسعى الخطاب الأدبي إلى تمريرها؛ ومن ثم «فممارسة النقد الثقافي معناها أن نُقاوم براءة النصوص والخطابات

---

[٩٢] انظر: المرجع السابق، ص٥٥.

[٩٣] انظر: المرجع السابق، ص٥٦.

[٩٤] يذهب عبد الله الغذامي إلى أنه «إنْ لم يكن هناك نسق مُضمر من تحت العلني فحينئذٍ لا يدخل النص في مجال النقد الثقافي كما نحدِّدُه هنا.» عبد الله الغذامي: **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية** (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٥م)، ص٧٨.

[٩٥] نادر كاظم: **الهُوية والسرد: دراسات في النظرية والنقد الثقافي** (الكويت: دار الفراشة للنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠١٦م)، ص١٠.

والممارسات والأشياء، وأن ننزع عنها وجهها الجميل البراق الذي يأخذ الأبصار والأسماع والألباب لنقع على حقيقة النسق وأفاعيله.»[٩٦] وذلك من أجل الكشف عن البناء التاريخي والثقافي الذي تقوم به الخطابات الأدبية، وهذا معناه ضمنًا الانتقال من مفهوم النص إلى مفهوم الخطاب الذي يُؤكد دنيوية النصوص وتلبسها بسياقات تاريخية واجتماعية وثقافية وسياسية كما سلفت الإشارة.

ولأنَّ النقد الثقافي ليس سوى نقلة في أدوات النقد ومقاصده وموضوعاته وطرائقه، فهو لا يَستغني عن النقد الأدبي، بل يُدْمِج أدواته وإجراءاته ويُوظفها لتحقيق أهدافه. لذا، يُعد النقد الثقافي نشاطًا تركيبيًّا من عدة مفاهيم وتصورات تأتي من مناهج ومدارس نقدية واجتماعية وسياسية وفلسفية وتحليلية مختلفة لغرضَين؛ هما: الأول: استعمالها في قراءة فنون وآداب الثقافة الرفيعة والشعبية على السواء دون تمييز كيفي بينها. والثاني: وَضْع النتاجات الفنية والأدبية بنوعيها — الرفيع والشعبي — في غَمْرة السياق الاجتماعي والتاريخي الخاص بإنتاجها واستهلاكها، أيْ: في علاقة مباشرة مع الممارسات والنُّظُم الاجتماعية والسياسية والثقافية، من أجل الكشف عن أشكال الهيمنة والتوجيه والسيطرة التي تفرضها سياقات تاريخية محدَّدة، وغيرها من أشكال أيديولوجية مُضْمَرة، مُخْتَزنة في الأعمال الأدبية والفنية. وذلك من أجل الوقوف على طريقة تشكيل الوعي الفردي على وجه الخصوص، والتاريخ الإنساني في لحظة محددة على وجه العموم.[٩٧]

ويرجع تصور النقد الثقافي هذا، بوصفه نشاطًا تركيبيًّا، إلى سبعينيات القرن العشرين، حين أُنْشِئ مركز الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة برمنجهام عام ١٩٧١م، الذي كان يُركز في دراساته على «وسائل الإعلام Media، والثقافة الشعبية Popular Culture، والثقافات الدنيا Sub Culture، والمسائل الأيديولوجية Ideological Matters، والأدب Literature، وعلم العلامات Semiotics، والمسائل المرتبطة بالجنوسة Gender Related Issues، والحركات الاجتماعية Social Movements، والحياة اليومية Every Day Life، وموضوعات أخرى متنوعة».[٩٨] وهو ما يعني أن النقد الثقافي يَضطلِع

---

[٩٦] المرجع السابق، ص١٠–١١.

[٩٧] انظر: أرثر أيزا برجر: **النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية**، ترجمة: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٣م)، ص٣٠–٣١.

[٩٨] المرجع السابق، ص٣١.

بنشاطٍ تركيبي تداخُلي يمكن أن يوصف بـ «مصطلح المظلة» Umberla Term على حدِّ تعبير آرثر برجر.[٩٩] لذا، يَذهب آرثر برجر إلى أن النقد الثقافي نشاط وليس نظرية قائمة بذاتها؛ أيْ يقتبس المنتمُون إلى النقد الثقافي مفاهيم وتصوُّرات من نظريات أو طرائق أخرى عامة في النظر إلى الأدب، كالماركسية والسميوطيقا والتحليل النفسي والتفكيك والنقد النسوي، فضلًا عن أن ممارسي النقد الثقافي يأتون من تخصصات معرفية مُختلفة؛ كما يُشير آرثر برجر مؤكدًا أن النقد الثقافي من المُمكن أن يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد.[١٠٠] ومن ثم، يؤدِّي تعدد المفاهيم والتصورات، بل النظريات، التي يستند إليها ممارسو النقد الثقافي، إلى جَعْل هذا النشاط معقدًا وغامضًا في بعض الأحيان. ولكن هذا الغموض — أو الغموض الناتج عن التعقيد — يزول، إذا وضعنا في الحسبان مبدأين أساسيَين في النقد الثقافي هما: الأول هو تأكيد دنيوية النصوص وتلبسها بسياقات تاريخية واجتماعية وثقافية وسياسية؛ والثاني هو الكشف عن دلالة نسقية في الخطاب الأدبي، أو أي خطاب آخر، تَضطلِع عملياته السردية بتمريرها على نحو جمالي بطبيعة الحال.

وقد سعيتُ إلى محاولة تحقيق هذين المبدأين في تناولي روايتيْ جُرْجي زيدان التاريخيتين، **الانقلاب العثماني** و**أسير المُتمهْدي**؛ فأوضحتُ السياقات التاريخية والثقافية والسياسية الخاصة بمشروع النهضة والحداثة المصرية وموقع جُرْجي زيدان فيها، على نحو ما سلف في القسم الأول من هذا الفصل؛ ثم أوضحتُ الدلالات النسقية التي تحاول الروايتان المختارتان تمريرها فيما يُشبه رَجْع الصدى على مدى الفصلين الثاني والثالث؛ بمعنى أن الدلالات النسقية في كلتا الروايتين تُمرِّر تصورَ جُرْجي زيدان لمسار النهضة والحداثة، أي التعامل مع الغرب بوصفه النموذج والمثال المُحتذَى، وهو التصور الذي تتبناه جماعة المهاجرين الشوام المسيحيين إلى مصر، ويتصادف أن جُرْجي زيدان تَمكن من صياغته أدبيًّا في رواياته التاريخية، ولا سيما الروايتين محل التحليل. وقد أفدتُ في تحليلي من مفهوم العلامة عند فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (١٨٥٧–١٩١٣م)، ومن التفكيك عند جاك دريدا Derrida Jaques (١٩٣٠–٢٠٠٤م)، والنقد النسوي، ومن التحليل النفسي عند جاك لاكان Jaques Lacan (١٩٠١–١٩٨١م).

---

[٩٩] انظر: المرجع السابق نفسه.

[١٠٠] انظر: المرجع السابق، ص٣٠–٣١.

إن تصور النقد الثقافي بوصفه مظلَّة لمجموعة أدوات، بل نظريات أيضًا، هو ما يدفع لويس تايسون Lois Tyson (١٩٥٠م–...) — عند حديثها عن النقد الثقافي في الفصل التاسع من كتابها — إلى إمكان النظر إلى الفصول الخاصة بالماركسية والنسوية والنقد الأمريكي الإفريقي بوصفها أمثلة على النقد الثقافي، «لأنَّ كلًّا من تحليلات هذه المدارس يستخدم الرواية ليعرض مظهرًا من مظاهر الثقافة [...] بل إنَّ قراءة الرواية حسب مدرسة التحليل النفسي يمكن مراجعتها لتكون نقدًا ثقافيًّا.»[١٠١] وذلك إذا كانت الرواية تُعالج، مثلًا، سيكولوجية الاختلال الوظيفي للحب، حيث يمكن اعتبار التحليل النفسي لها نقدًا ثقافيًّا «إذا ما اعتبرنا الاختلال الوظيفي للحب نوعًا من التوعُّك الثقافي الذي أنتجته القيم الثقافية.»[١٠٢] وللسبب نفسه، يذهب مؤلفو كتاب «دليل القارئ إلى النظرية الأدبية المعاصرة» إلى اعتبار عمل الماركسي البنيوي التوليدي لوسيان جولدمان Lucien Goldman (١٩١٣–١٩٧٠م)، في كتابه الذائع **الإله الخفي**، بمثابة تنويعة مُتميِّزة تجمع بين التحليل الأدبي الماركسي والتحليل الثقافي، أُطلق عليها «البنيوية التوليدية»، حيث يَكشف عن أن بِنية العلاقات الكامنة في تراجيديات راسين تُعبِّر عن مأزق تدهور نبالة الرداء، أيْ طبقة موظفي البلاط الذين تَزايد إحساسهم بالعزلة وضياع السلطة بتزايُد تخلِّي نظام الحكم المَلَكي عن دعمه لهم. ولم يأتِ التعبير عن العلاقة بين الطبقة الاجتماعية والنص الأدبي من خلال محتوى مُنعكس، بل من خلال التوازي في الشكل أو التماثُل. ونقطة الاشتراك، هنا، بين البنيوية التوليدية عند لوسيان جولدمان ومُمارسي النقد الثقافي هي النظر إلى الأبنية الشاملة بوصفها أنساقًا تاريخية متغيرة مشحونة بالتوتُّر وليست أنساقًا لا زمنية ذاتية الانتظام.[١٠٣]

---

[١٠١] لويس تايسون: **النظريات النقدية المعاصرة: الدليل الميسر للقارئ**، ترجمة أنس عبد الرازق مكتبي (الرياض: جامعة الملك سعود، ٢٠١٤م)، ص٢٨٣.

[١٠٢] المرجع السابق، ص٢٨٣.

[١٠٣] انظر: رامان سيلدن، بيتر ويدوسون، بيتر بروكر: **دليل القارئ إلى النظرية الأدبية المعاصرة**، ترجمة جابر عصفور وحسام نايل (القاهرة: المركز القومي للترجمة، قيد الطبع)، الفصل الخامس، قسم بعنوان «الماركسية البنيوية: جولدمان، ألتوسير، ماشري». وتتميز الطبعة الإنجليزية السادسة الصادرة عام ٢٠١٧م بهذه الالتفاتة إلى علاقة البنيوية التوليدية بالنقد الثقافي.

(٢) دوافع الاتجاه إلى النقد الثقافي

إن الأنساق اللازمنية ذاتية الانتظام ليست سوى بَلْورة نهائية حدثت في عصر البنيوية لتاريخ طويل من عزلة الأدب التي بدأ غرس بذورها مع مدرسة النقد الجديد New Criticism وتكريسها مفهوم «القراءة الفاحصة» Close Reading التي تؤكد ضرورة عزل النص عن الواقع الخارجي من أجل الانتباه إلى علاقاته الأدبية الداخلية والتركيز عليها. هذا التراث من التركيز على العمل الأدبي فقط، الذي أخذ يَتنامى منذ مدرسة النقد الجديد حتى وَجَدَ بَلْورته النهائية في عصر البنيوية، أدَّى إلى ما يُسمى «النقد المعتزل» وما يترتب عليه من نتائج استجلى معالَمها نادر كاظم في دراسة بعنوان «هل وصل النقد إلى طريق مسدود» ضمن كتابه **الهُوية والسرد**. ومن أبرز هذه النتائج بروز عصر «المثقف الأكاديمي» واختفاء «المثقف العام»، أو «المفكِّر الحر الذي كان يكتب بحيوية وقوة ويتمتَّع بالجرأة والشجاعة والوضوح في طرح أفكاره في الحياة العامة. وباختفاء هذا النوع من المثقَّفين الذين أَثْروا الحياةَ العامة بكتاباتهم ومواقفهم، حل محلهم مجموعة من أساتذة الجامعات الذين يستحوذ عليهم تخصصُهم الدقيق ولغتُهم الاصطلاحية الغامضة. والمفارقة أن المجتمع لم يَعد يُعيرهم أيَّ اهتمام، وهم في المقابل لم يَعودوا يعيرون هذا المجتمع اهتمامًا كبيرًا.»[١٠٤] وهو ما يُسميه راسل جاكوبي «المثقف الخصوصي»، ويُسميه إدوارد سعيد «المثقف المحترف» الذي يقصد به الناقدَ الأكاديمي أو أستاذ الأدب في الجامعة الذي «توقف عن التفكير في أي شيء خارج الحقل المباشر لاختصاص المرء — مثلًا، شعر الحب في مطلع العصر الفيكتوري — وتضحية المرء بثقافته لأجل مجموعة من السلطات والأفكار الشرعية أو المعترف بها.»[١٠٥] الأمر الذي أدَّى إلى الاستغراق في لغة تقنية وتلاشي الحس التاريخي الذي تمرُّ به الأعمال الأدبية أو تحتويه.[١٠٦]

وقد كانت هذه النتائج خطيرة على مستوى الأدب ونقدِه في آنٍ معًا. ففي مجال الأدب، ظهرت محاولات لكتابة نوع من الشعر الصافي المُكتفي بجمالياته وألعابه اللغوية، والمعزول عن كل ما يجري خارجه من صراعات وتوتُّرات أيديولوجية وتاريخية وسياسية

---

[١٠٤] نادر كاظم: **الهُوية والسرد: دراسات في النظرية والنقد الثقافي** (سبق ذكره)، ص١٧.

[١٠٥] كما وَرَدَ في: المرجع السابق نفسه.

[١٠٦] انظر: المرجع السابق.

واجتماعية. كما ظهرت طريقة في كتابة الرواية تُركز على اللعب اللغوي والتقنيات الشكلية والبنيوية. وفي مجال النقد، نظر النقاد إلى أدواتهم وإجراءاتهم التحليلية بوصفها غاية في ذاتها وليست وسيلة لفَهْم العمل الأدبي والعالَمَ الذي يصوره.[١٠٧] فجاءت النتيجة النهائية على النحو الآتي:

> صار على الناقد أن يلتزم بموضوع تخصصه الدقيق، وهو تخصُّص يزداد تقلصًا وانغلاقًا وشكلانية مع الزمن، فبعد أن كان الدرس النقدي الأكاديمي، على سبيل المثال، يَحتفظ بصِلَة سطحية مع العالم وقضاياه من خلال اهتمامه بتاريخ الأدب وحياة المؤلِّفين ونفسياتهم وعلاقتهم بظروف عصرهم، إذا بـ «النقد الأكاديمي» الجديد يذهب بعيدًا في تعميق غربة الأدب والنقد عن العالم. وقد ابتدأت مسيرة الغربة مع الشكلانيين الروس والشعرية البنيوية حيث جرى تركيز الاهتمام بالكامل على «الشعرية» و«الأدبية» ومجموعة السمات والتقنيات الشكلانية التي تجعل من نص ما نصًّا أدبيًّا.»[١٠٨]

ولعلَّ تتبُّع مسار الناقد الفرنسي البلغاري تزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov (١٩٣٩–٢٠١٧م) تكشف طبيعة الأزمة، وتُلقي ضوءًا على النقد الثقافي بوصفه بداية حلها.

في عام ١٩٥٦م، كان تودوروف طالبًا بلغاريًّا يدرس الآداب بجامعة صوفيا. وكانت بلغاريا حينئذٍ ذات نظام شيوعي، حيث يُقاس كل شيء بمعيار الانسجام مع الأيديولوجيا الرسمية للدولة، وإلا تكون النتيجة الملاحَقة والاعتقال، ومن ضمن هذه الأشياء التي يجب أن تنسجم مع الأيديولوجيا الشيوعية الرسمية النقدُ الأدبي. وكان على تودوروف أن يقدم بحث تخرجه، ولكن الطالب تودوروف كان مناهضًا للشيوعية، فكيف يكتب بحثًا في النقد الأدبي دون أن يستجيب لمقتضيات التوافُق مع الأيديولوجيا الرسمية للدولة التي يُعارضها؟ عندئذٍ، ابتكر حيلةً يتجاوز بها الرقابة الشاملة المفروضة، وهي تجنب الحديث في مضمون الأدب وما يثيره من قضايا اجتماعية من الممكن أن تتعارض مع الشيوعية أو تنتقدها. فكانت النتيجة التي توصَّل إليها تودوروف هي التركيز على الجوانب اللغوية

---

[١٠٧] انظر: المرجع السابق، ص٢٠.

[١٠٨] المرجع السابق، ص٢٢.

والشَّكلية أو التقنية في الأدب مُقتديًا في ذلك بإنجازات الشكلية الروسية في عشرينيات القرن العشرين. أيْ إنه طبق ما يُسميه إدوارد سعيد نموذج «المثقف المحترف» الذي يتجاهل التاريخ ويعزل الأدب عن أي سياقات خارجية. وبذلك أفلت تودوروف من الرقابة الشاملة المفروضة حينئذٍ حتى داخل أسوار الجامعة، ونجا من امتحانٍ صعب كان ينتظره. ولكن هذه الحيلة التي توسل بها للنجاة من أي مأزق متوقع لازَمَته طيلة عشرين عامًا قدم خلالها ترجمة لأعمال الشكليين الروس إلى الفرنسية، وأسس ما يُسمى «الشعرية البِنيوية» في النقد، فظل بذلك مخلصًا لتجاهل التاريخ والسياقات الخارجية للأعمال الأدبية حتى بعد هجرته إلى فرنسا واستقراره فيها. ولكنه تنبه — بعد مرور هذين العقدين — إلى خطورة تعميم التحليل الشكلي والبنيوي بهذه الطريقة التي تؤدي إلى انعزال الأدب والنقد عن الواقع الخارجي من حوله، فأصدر كُتيِّبًا عنوانه **الأدب في خطر**، يتحدث فيه عن الاختزال العبثي والعدمي الذي يتعرَّض له الأدب من جراء تناوله على طريقة الشكليِّين الروس أو البنيويين بوصفه موضوعًا لغويًّا وجماليًّا منغلقًا على نفسه مقطوع الصلة بالعالم من حوله تاريخيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا.[١٠٩]

(٣) النقد الثقافي والتاريخية الجديدة

ثمة طريقة تقليدية معتادة في النظر إلى التاريخ، فمثلًا قد ننظر إلى حدث تاريخي مثل مذبحة القلعة التي دبرها محمد علي باشا للمماليك يوم الجمعة الموافق ١ مارس ١٨١١م، والتي يسردها عبد الرحمن الرافعي (١٨٨٩–١٩٦٦م) في كتابه **عصر محمد علي**،[١١٠] ونتساءل: هل كانت روايتُه للحدث التاريخي دقيقة؟ أو نتساءل قائلين: بماذا تُخبرنا هذه المذبحة عن روح العصر الذي جرت فيه؟ تلك هي تساؤلات النظرة التقليدية المألوفة إلى التاريخ. وفي مقابلها، يتساءل المؤرخ الجديد New Historian المنتمي إلى التاريخية الجديدة New Historicism قائلًا: بماذا تُخبرنا هذه المذبحة عن مشاريع محمد علي السياسية وصراعاته التي دخلها في أوائل فترة حكمه، وعن تصوره لمستقبل هذا الحكم؟ وثمة تساؤل آخر يطرحه المؤرخ الجديد عند النظر في هذا الحدث التاريخي: كيف روى

[١٠٩] انظر: المرجع السابق، ص١٨–١٩.

[١١٠] انظر: عبد الرحمن الرافعي: **عصر محمد علي** (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٨٩م)، ص١٠٨–١١٣.

المؤرخون المختلفون تفاصيل مذبحة القلعة؟ وهل اختلفت رواياتها ولماذا؟ وما الذي يكشف عنه هذا الاختلاف؟ وما الذي تقدمه روايتها بطريقة معينة عن كيفية تشكل مفهوم القوة والسلطة في تصور محمد علي باشا؟

وتذهب لويس تايسون إلى أن اختلاف أسئلة المؤرخين التقليديين عن أسئلة المؤرخين الجدد يكشف عن اختلاف تصور كلٍّ منهم للتاريخ؛ فالمؤرخون التقليديون ينظرون إلى التاريخ بوصفه سلسلة أحداث تسير في خطٍّ مستقيم وتربط بينها علاقات سببية، ولذا يعتقدون أن بمقدورهم الكشف عن الحقائق التاريخية بواسطة التحليل الموضوعي؛ ومن ثم الكشف عن روح العصر. أما المؤرخون الجدد فيرون أن النظرة التقليدية إلى التاريخ تُفيد في معرفة الحقائق التاريخية الأساسية فقط،[١١١] من قبيل أن محمَّد علي باشا حاكم مصر دبَّر مذبحة المماليك في قلعته يوم الجمعة الموافق الأول من مارس ١٨١١م، أثناء الاحتفال بإلباسه ابنه أحمد طوسون باشا خلعة قيادته حملة الحجاز لمحاربة الوهابيين استجابةً لطلب السلطان العثماني حينذاك.[١١٢] وأما ما تعنيه هذه الحقائق، وما تحتله من موقع في شبكة الأيديولوجيات والمشروعات السياسية المتصارعة في ذلك الوقت، فليس سوى تأويل أو تفسير وليس حقيقة تاريخية في ذاته.[١١٣] والأكثر من هذا أنه:

> عندما يدَّعي المؤرِّخون التقليديون أنهم ملتزمون بالحقائق نرى أن الطريقة التي يَعرضُون من خلالها هذه الحقائق (اختيار ما يَعتقدُون أنه مهم، وإهمال ما يعتقدون أنه ليس كذلك)، تُحدد المعلومات التي سترويها هذه الحقائق. ومن هنا، نرى أنه لا وجود لما يُسمى عرض الحقائق، بل هناك عرض تأويلات فقط. ومن المثير أيضًا، هنا، لَفْتُ النظر إلى أن المؤرِّخين الجدد يقولون بأن الوصول إلى التأويلات التي يُمكِن الاعتماد عليها وتصديقها يُعد أيضًا أمرًا صعبًا.[١١٤]

---

[١١١] انظر: لويس تايسون: **النظريات النقدية المعاصرة: الدليل الميسر للقارئ**، ترجمة أنس عبد الرازق مكتبي (سبق ذكره)، ص٢٧١–٢٧٢.

[١١٢] انظر: عبد الرحمن الرافعي: **عصر محمد علي** (سبق ذكره)، ص١٠٨.

[١١٣] انظر: لويس تايسون: **النظريات النقدية المعاصرة: الدليل الميسر للقارئ**، ترجمة أنس عبد الرازق مكتبي (سبق ذكره)، ص٢٧٢.

[١١٤] المرجع السابق، ص٢٧٢–٢٧٣.

وذلك لأنَّ المؤرخين، مثل بقية البشر، يعيشون في مكان وزمان محدِّدين، الأمر الذي يجعل رؤيتهم للأحداث نابعة من زاوية محدَّدة، ومن منظور محدَّد يتأثَّر بعدة عوامل، على رأسها التجربة الشخصية التي تتحكَّم فيها ثقافة محدَّدة. ومن أسباب صعوبة التوصل إلى تأويلاتٍ يُمكن الوثوق فيها هو الطبيعة المعقَّدة للتأويلات نفسها، إذ يَعتقد المؤرِّخون الجدد أن أحداث التاريخ لا تسير وفق خط مستقيم يتقدم نحو المستقبل، بل هي أشبه بالرقص المرتجل بلا اتجاه محدَّد، فضلًا عن أن الأحداث التاريخية وإن كان لها مسببات فهي متعدِّدة ومعقَّدة ولا تتصف باليقين، فكل حدث تاريخي وإن كان يعكس بيئته الثقافية فهو يؤثر — في الوقت نفسه — في ثقافته.[١١٥] ومن ثم، تكون العلاقة بين الحدث وبيئته الثقافية علاقة تكوينية؛ وهي فكرة مهمَّة من أفكار التاريخية الجديدة.

وتمتدُّ نظرة المؤرخين الجدد تلك، إلى مجموعة أفكار أخرى كالهُوية والخطاب. فالهُوية ليست نتاج البيئة الاجتماعية، أيْ لا يخضع تشكيلها لحتمية اجتماعية، كما أنها ليست نتاج إرادة الفرد الحرة، وإنما تنشأ نتيجة تأثير متبادَل بين الفرد والتشكيلات الاجتماعية العائلية والسياسية والقانونية والتعليمية ... إلخ. كما أن الخطاب، من حيث هو لغة اجتماعية، مُرتهن بظروف تاريخية وثقافية محدَّدة، وينطوي على أيديولوجيا سياسية وثقافية محددة، يحاول تمريرها على أنها عادية ومألوفة.[١١٦]

ومن ثم، تنظر التاريخية الجديدة إلى النصوص والخطابات بوصفها مرتهنة تاريخيًّا، وتنطوي على أنساق ثقافية وأيديولوجية وسياسية ذات علاقة بمرجعها الخارجي؛ وهو ما يُعيدنا مرة أخرى إلى «دنيوية النصوص»؛ أي النظر إلى النصوص — تاريخيةً أو أدبية ... إلخ — بوصفها مشروطة بسياقاتها الاجتماعية والثقافية والسياسية، الأمر الذي يعني أن التاريخية الجديدة — كالنقد الثقافي سواء بسواء — تدرس الأعمال الأدبية في سياقاتها التاريخية والاجتماعية والثقافية. وإن كان ثمَّة اهتمام فيهما بالقراءة الفاحصة فليس الاهتمام بها غاية في ذاته — كما في مدرسة النقد الجديد — وإنما هو اهتمام يستهدف، في النهاية، الكشف عن إجراءات العمَلية السردية في بنائها نسقًا ثقافيًّا وتاريخيًّا مُضمرًا أو معلنًا. ويكون المسعى النهائي «إلى ما هو أبعد من النص لتحديد الروابط بين النص

[١١٥] انظر: المرجع السابق، ص٢٧٣.

[١١٦] انظر: المرجع السابق، ص٢٧٤.

والقيم من جهة، والمؤسسات والممارسات الأخرى في الثقافة من جهة أخرى.»[١١٧] ويمكن تلخيص محاور الالتقاء بين التاريخية الجديدة والنقد الثقافي في نظرتهما إلى الأدب على النحو الآتي:

> (١) ليس التاريخ نسقًا متجانسًا من الحقائق يمكن الإشارة إليه كمُفسر للأدب أو كقوة مهيمنة عليه أو كحضور منعكس فيه (كما هو الحال في النقد الماركسي). بل إنَّ النص الأدبي جزء من سياق تاريخي يتفاعَل مع مكونات الثقافة الأخرى من مؤسسات ومُعتقَدات وتوازُنات قوى وما إلى ذلك. (٢) إن المفهوم السائد لما يُعْرَف بالطبيعة الإنسانية كخاصية مشتركة بين المؤلف والقارئ وشخصيات العمل الأدبي ليس سوى وَهْم أيديولوجي أنتجته ثقافة رأسمالية. وهذا يعني ضمن أشياء أخرى أن المفهوم التقليدي للمُؤلف وَهْمٌ هو الآخر. (٣) القارئ كالمؤلف مُعرض للمؤثرات الأيديولوجية في عصره، ومن هنا فلا إمكانية لتفسيرٍ أو تقييم موضوعي للنص الأدبي، بل إن ما يحدث هو أنَّ القارئ إما أن «يُطبع» النص — في حالة اتفاق أيديولوجيته كقارئ مع أيديولوجية المؤلف — فيمنح خصائصَ النص الموضوعية والفنية صفةَ العالمية والديمومة، أو أن «يستعيد» النص — في حالة اختلافه مع الكاتب — بإسقاط فرضياته على ذلك النص.[١١٨]

كذلك يتوازى إلحاحُ المؤرخين الجدد على عدم إمكان فَهْم الحدث التاريخي بمعزل عن شبكة الخطابات التي عبرت عن ذلك الحدث التاريخي؛[١١٩] يتوازى مع إلحاح ممارسي النقد الثقافي على ضرورة النظر إلى الأدب ضمن شبكة خطابات ثقافية يتأثر بها ويؤثر فيها. وعلى حدِّ تعبير تايسون: «تُعد النصوص الأدبية لدى المؤرِّخين الجدد نتاجًا ثقافيًّا يُنورنا ويُحدثنا عن الخطابات وشبكة المعاني الاجتماعية السائدة في الزمان والمكان اللذين كُتبت فيهما النصوص الأدبية. لذلك يهتمُّ المؤرخون الجدد بالنص نفسه، وبالموقف التاريخي

---

[١١٧] ميجان الرويلي وسعد البازعي: **دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومُصطلحًا نقديًّا معاصرًا** (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٢م)، ص٨٠.

[١١٨] المرجع السابق، ص٨١.

[١١٩] انظر: لويس تايسون: **النظريات النقدية المعاصرة: الدليل الميسر للقارئ**، ترجمة أنس عبد الرازق مكتبي (سبق ذكره)، ص٢٧٦.

الذي أنتج هذا النص بشكلٍ مُتساوٍ؛ لأن العلاقة بين النص (العمل الأدبي) وسياقه (الظروف التاريخية التي أنتجته) علاقة تكوينية متبادلة.»[١٢٠] ولكن تايسون تذهب إلى تحديد نقطة اختلاف مهمة بين التاريخية الجديدة والنقد الثقافي، رغم محاور الالتقاء العديدة بينهما، وتتمثَّل في تميز النقد الثقافي بتركيزه على الجوانب السياسية؛ ومن ثم يستعين ممارسوه بنظريات كالماركسية والنسوية.[١٢١]

وفي النهاية، ثمَّة مجموعة من الأسئلة يضعها الناقد الأمريكي ستيفن جرينبلاط Stephen Greenblatt (١٩٤٣م–...) تساعد على استكشاف الأعمال الأدبية، سواء من منظور التاريخية الجديدة أو من منظور النقد الثقافي، ويُمكن صياغتها على النحو الآتي: (١) ما أنواع السلوك والممارسات التي يَدعمها العمل الأدبي؟ (٢) ما طبيعة الفَهْم الاجتماعي الذي يستند إليه العمل الأدبي؟ (٣) ما الأبنية الاجتماعية الأوسع التي يَرتبط بها التوجه الأخلاقي للعمل الأدبي؟ (٤) لماذا ينجذب قراء محددون إلى عمل أدبي بعينه؟ (٥) هل يوجد اختلاف بين قيم القارئ والقيم الضمنية داخل العمل الأدبي؟[١٢٢]

لقد حاولتُ، في القسم الأول من هذا الفصل، استكشاف موقع مشروع جُرْجي زيدان النهْضوي الحداثي على خلفية مسارات مشروع النهضة المصرية منذ فترة حكم محمد علي باشا لمصر حتى فترة حكم حفيده الخديوي إسماعيل، وهي المسارات التي تبلوَرت طيلة الربع الأخير من القرن التاسع عشر وفجر القرن العشرين في مسارين مُتناقضَين، هما: مسار المثقفين المُصلحين المسلمين الذي تبلور على يد الشيخ محمد عبده، ومسار المثقَّفين المسيحيين من المهاجرين الشوام إلى مصر الذي تبلوَرَ على يد جُرْجي زيدان. كما سعيتُ إلى الكشف عن تصور جُرْجي زيدان للرواية التاريخية ووظيفتها في إطار تصوُّره لأسباب النهضة والحداثة، وأن الرواية التاريخية عنده تنطوي على بَلْورة لنسق ثقافي يخصُّ جُرْجي زيدان في تصوُّره للنهضة والحداثة؛ ومن ثمَّ يخص جماعة المهاجرين الشوام المسيحيين على نحو أعم. وانتهيتُ إلى استعراض السمات الفنية العامة للرواية التاريخية عند جُرْجي زيدان بالاستناد إلى تنظيرات عبد المحسن طه بدر.

---

[١٢٠] المرجع السابق، ص٢٨٠.

[١٢١] انظر: المرجع السابق، ص٢٨٤.

[١٢٢] انظر: المرجع السابق، ص٢٨٥.

وفي القسم الثاني من هذا الفصل، سعيتُ إلى استجلاء منظور النقد الثقافي بوصفه مظلة تندرج تحتها العديد من النظريات والأدوات والإجراءات الخاصة بالنقد الأدبي، مع إيضاح ما رأيتُ أنه ركيزتان أساسيتان في النقد الثقافي هما: (١) تأكيد دنيوية النصوص وتلبُّسها بسياقات تاريخية واجتماعية وثقافية وسياسية؛ (٢) الكشف عن دلالة نسقية في الخطاب الأدبي، أو أي خطاب آخر، تضطلع عملياته السردية بتمريرها على نحو جمالي؛ فهاتان الركيزتان أساسيتان في كل نقدٍ ثقافي مهما تنوَّعت النظريات والأدوات التي يستند إليها ممارسو النقد الثقافي. ونظرًا إلى ما لاحظتُه من تشابهات عديدة بين منظور النقد الثقافي ومنظور التاريخية الجديدة في تعامُلهما مع الأعمال الأدبية، فكان من الضروري محاوَلة استكشاف طبيعة العلاقة بينهما.

الفصل الثاني

تمثيلات الواقع في رواية «الانقلاب العثماني»

أسعى في هذا الفصل إلى تحليل تمثيلات الواقع في رواية **الانقلاب العثماني** (١٩١١م)؛ وذلك عبر استكشاف عتبات النص، وما قد تنطوي عليه من ثنائيات متعارضة تشير إلى علاقات تناقض حادة تحكم بناء النص لاحقًا، وتحدد مسار عملياته السردية. ثم أنتقل منها إلى تحديد الأساس الاجتماعي والأساس الأيديولوجي الذي تستند إليه علاقات التناقض في الرواية. وينتهي الفصل باستكشاف تمثيلات طرفيْ علاقات التناقض، شخصية السلطان عبد الحميد الثاني وجمعية الاتحاد والترقِّي، في السرد الروائي والسرد التاريخي، عبر مفهوم القراءة بالتوازي.

أولًا: عتبات النص

لقد تَزامنَ الاهتمام الجاد بما يُسمى النص الموازي Paratext مع التطور في فَهْم النص واستجلاء عمليات التفاعُل النصي. ومن الممكن تحديد مفهوم النص الموازي، على نحو موجز، بأنه كل ما يتعلَّق بالنص تعلُّقًا جدليًّا أو يُحيط به، الأمر الذي يُساعد على إيضاح الداخل النصي أو كشف دلالاته؛ أو بما يُسمَّى «مناطق حافة ومتاخمة للنص.»[١] وهذا

[١] انظر: عبد الحق بلعابد: **عتبات: جيرار جينيت من النص إلى المناص**، تقديم سعيد يقطين (بيروت، الجزائر: الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، ٢٠٠٨م)، ص٢٧. ويستعمل بلعابد كلمة «مناص» ترجمةً لكلمة Paratexte، ولكني أميل إلى الترجمة الحَرْفية «النص الموازي» التي يستعملها بلعابد نفسه

معناه أن النص الموازي، أو توسُّعًا عتبات النص، هي عناصر خارجة عن الداخل النصي أو متن النص، ولكنها عتبة إليه تمهد سبيل الدخول إلى متن النص:

> لم تكن العتبات تُثير الاهتمام قبل توسُّع مفهوم النص. ولم يتوسَّع مفهوم النص إلا بعد أن تمَّ الوعي والتقدم في التعرف على مختلف جزئياته وتفاصيله.
>
> ولقد أدى هذا إلى تبلور مفهوم التفاعُل النصي وتحقُّق الإمساك بمُجمَل العلاقات التي تصل النصوص بعضها البعض، والتي صارت تحتل حيزًا هامًّا في الفكر النقدي المعاصر.
>
> كان التطور في فَهْم النص والتفاعُل النصي مناسبة أعمق لتحقيق النظر إليه باعتباره فضاء؛ ومن ثم جاء الالتفات إلى عتباته.[٢]

إنَّ النظر إلى النص بوصفه فضاء، يُضفي على العتبة معنى مزدوجًا، فهي في الوقت الذي تفصل فيه بين داخل النص وخارجه، تحقق الوصل بينهما؛ إذ لا سبيل إلى الدخول إلى النص سوى عبر عتباته. وتشمل عتبات النص العناصر الآتية: الغلاف، صفحة العنوان، كلمة المؤلف أو كلمة الناشر، قائمة الشخصيات، المقدمة، ما قد يردُ أسفل متن النص من هوامش، كلمة ظهر الغلاف، الاستهلال أو البداية والخاتمة.[٣]

ولكنني لن أستقصيَ كل عتبات النص في رواية **الانقلاب العثماني**، بل سأكتفي بالتركيز على صفحة العنوان لما لها من أهمية قُصوى في بناء الرواية لاحقًا؛ فضلًا عن أنني سأتوسَّع في مفهوم عتبات النص، فأُضيف إلى عتبات النص الخارجية عتبةً داخليةً هي الفصل الأول من الرواية، أو ما يُسمَّى «الفصل الاستهلالي»؛ نظرًا إلى خصوصية البناء الفني عند جُرْجي زيدان الذي يميلُ إلى تركيز فكرة محورية مُضمَرة في الفصل الأول خلف تجسيده الفني للأحداث الروائية، وتظلُّ هذه الفكرة سارية بل متحكِّمة في بقية فصول روايته، على نحو ما سيأتي بيانه. ولعله بذلك تتَّضح عمليًّا استراتيجية الموالفة

في شرحه المصطلح حين يقول «أيْ ذلك النص الموازي لنصه الأصلي» (ص٢٨)، أو الترجمة الأعم التي يستعملُها يقطين: عتبات النص.

[٢] انظر تقديم سعيد يقطين: «عتبة إلى عتبات»، في: المرجع السابق، ص١٤.

[٣] هذه العناصر استخلصتُها من استعراض بلعابد لتطور مصطلح العتبة قبل جينيت وبعده. انظر: المرجع السابق، ص٢٩–٣٥.

بين أدوات النقد الأدبي التي يتبعها ممارسو النقد الثقافي، وأحيانًا الانتقاء منها والتعديل فيها وفق خصوصية العمل الأدبي محل الدراسة، وهي الاستراتيجية التي أتبعها أيضًا في تحليلي رواية **أسير المُتمهدي** في الفصل الثالث.

(١) ثلاث عتبات في صفحة العنوان

العتبة الأولى: ينطوي عنوان العمل، دون ريب، على بعض المحددات الدلالية التي لا يغيب عنها مقاصدُ المُرْسِل من العمل، بل من المُمكن القول إن الباعث الأصلي على هذه المحدَّدات الدلالية وتجليها إنما هو تلك المقاصد،[٤] وعلى وجه التحديد «يكون العنوانُ صلةً قائمةً بين مقاصد المُرسِل وتجلياتها الدلالية في العمل.»[٥] والأكثر من هذا أن العنوان، في حقيقة أمره، يُمثل «أعلى اقتصاد لغوي مُمكن».[٦]

وينطوي العنوان — **الانقلاب العثماني** — بوصفِه إحدى عتبات النص على إيحاء بأعلى درجات التوتُّر، ذلك أن العلامة اللغوية، «الانقلاب»، تعني تغيرًا سريعًا غير مُنتظَر في الرأي أو الاتجاه، على نحو يُشير إشارة قوية واضحة إلى تحوُّل الأمور عن وجهها القائم المعمول به تحولًا يتَّسم بالجذرية أو الراديكالية. وذلك فضلًا عن أن كلمة «الانقلاب» تستدعي أصداءً دلاليةً أخرى إذا عُدنا بها إلى مادتها الأصلية، وهي الفعل الثلاثي «قَلَبَ»، وفي ذلك يذكر الفيروزابادي صاحب **القاموس المحيط** الآتي: «قَلَبَه يَقْلِبُه: حَوَّلَه عن وجهه [...]، وقَلَبَ الشيءَ: حَولَه ظهرًا لبطن [...]، وقَلَبَ اللهُ فلانًا إليه: توفاه، [...]، وقَلَبَ النخْلَةَ: نزع قلبها [...] والقليب: البئر [...]، وشاةٌ قالِبُ لَوْن: على غير لَوْن أمها [...] وما به قَلَبَةٌ، مُحركةً: داءٌ، وتَعَبٌ. وتقلب في الأمور: تصرفَ فيها كيف شاء [...] والقُلَابُ [...] داءٌ للقَلْب، وداءٌ للبعير يُميته من يومه.»[٧] وكما يظهر، تتحرَّك

---

[٤] انظر: محمد فكري الجزار: **العنوان وسميوطيقا الاتصال الأدبي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة دراسات أدبية، ١٩٩٨م)، ص٨.

[٥] المرجع السابق، ص٩.

[٦] المرجع السابق، ص١٠.

[٧] الفيروزابادي: **القاموس المحيط**، نسخة منقحة وعليها تعليقات الشيخ أبو الوفا نصر الهُوريني المصري الشافعي، راجعه واعتنى به أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٨م)، مادة قَلَبَ ص١٣٥٣–١٣٥٤.

العلامة اللغوية «الانقلاب» وسط مجال دلالي صاخب وشديد العنف، يتراوَح بين دلالة تحويل الأمور عن وجهها سواء أكانت صائبةً أم خاطئةً، ودلالة الوفاة وإنهاء الحياة، ودلالة المخالَفة والتغيُّر، ودلالة المرض، وأخيرًا دلالة التصرُّف في الأمور وفق المشيئة.

ولكن العلامة اللغوية، «الانقلاب»، تتحرَّك وسط مجال دلالي آخر يُشير إليه **المعجم الوسيط** على النحو الآتي: «قَلبَ الأمورَ: نظر في عواقبها [...] (انقلب) رجع وانصرف [...] (الانقلاب): تحول الشيء عن وجهه. والانقلاب تغيير مفاجئ في نظام الحكم يقوم به في العادة بعض رجال الجيش.»[٨] غير أنَّ هذه الدلالة اللغوية ذات الطابع السياسي تقتضي نوعًا من التدقيق الاصطلاحي، من خلال تتبع سريع وموجز لمعنى «الانقلاب» من الناحية السياسية.

ظهر التعبير الفرنسي Coup d'État، الذي يُترجَم إلى «انقلاب»، بوصفه مُصطلحًا، في فرنسا القرن السابع عشر، للإشارة إلى ما يتَّخذه المَلِك من قراراتٍ مُفاجئةٍ مستهدفًا التخلصَ من كل العناصر المشتبه في أنها مُناوئة له. ولكن المصطلَح تطور في القرن التاسع عشر مكتسبًا دلالة عكسية على النحو الآتي:

> الانقلاب Coup d'État: محاوَلة ناجحة أو غير ناجحة للاستيلاء على السلطة أو إعادة صياغتها بطريقة غير دستورية أو غير شرعية، باستعمال القوة أو التهديد باستعمالها. ويقوم بالانقلاب عناصر تَنتمِي إلى الدولة، ويأخُذ صورًا مختلفة، منها: مبادرة مجموعة من الضباط كما حدث في ثورة القرنفل في البرتغال عام ١٩٧٤م، أو مبادرة الجيش كانقلاب عام ١٩٦٤م في البرازيل، أو مبادرة مسئول مدني كبير كانقلاب ديسمبر ١٨٥١م في فرنسا. ويُوجد شكل من الانقلابات هو الانقلاب السياسي الذي تقوم به هيئات عامة تابعة للدولة وَفق مخططٍ منهجيٍّ مُعَدٍّ سلفًا بغرض القلب العنيف للنظام القائم وتغيير الحُكام خارج الإجراءات الدستورية النافذة، وعندما يكون الجيش في أصل هذا العمل نكون أمام انقلاب عسكري. وقد يحدث أن تقوم بالانقلاب عناصر مدنية خارجة عن نطاق الدولة كانقلاب لينين في أكتوبر ١٩١٧م في

[٨] مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤م)، مادة قَلَبَ، ص٧٥٣.

روسيا. وتنطوي الانقلابات جميعها على استعمال العنف غير الشرعي وإن تفاوتت درجاته، فبعض الانقلابات شديدة العنف كانقلاب عام ١٩٣٤م في اليابان وانقلاب عام ١٩٣٦م في إسبانيا؛ وبعضها الآخر يتحقَّق بإشارة بسيطة بالتلويح بالقوة ضد رئيس الدولة القائم.[٩]

ومن ثم، يَفتح الاقتصادُ اللغوي الأعلى، الذي ينطوي عليه العنوان، عددًا من الاحتمالات الدلالية لكلمة «انقلاب» من الناحية السياسية، لن ينكشف ترجيح إحداها إلا بعد قراءة الداخل النصي؛ إذ يُعطينا الداخلُ النصي إفاداتٍ تُرجح أن جمعية الاتحاد والترقي — التي هي هيئة مدنية خارج مؤسسات الدولة العثمانية — لم تكن لتنجح لولا اتجاهها إلى ضمِّ عناصر عسكرية من الجيش الثالث العثماني، واتجاه هذه العناصر إلى تنفيذ عمليات اغتيال لقيادات عسكرية كبيرة تابعة للسلطان عبد الحميد الثاني؛ الأمر الذي يعني ترجيح دلالة الانقلاب العسكري الذي تمَّت أركانه يوم ٢٧ أبريل ١٩٠٩م بعزل السلطان عبد الحميد الثاني؛ وذلك بعد نهاية أحداث رواية «الانقلاب العثماني» — التي توقفت عند نَيْل الدستور في ٢٣ يوليو ١٩٠٨م على يد جمعية الاتحاد والترقِّي — بأقل من عام.

العتبة الثانية: وبالإضافة إلى العنوان، تُوجد عتبة ثانية أطلقتُ عليها اسم «التعليق الوصفي»، وهو وصف المؤلف لعنوان عمله الأدبي، أسفله مباشرة، بأنه «رواية تاريخية»، الأمر الذي يُعطي انطباعًا قويًّا لدى القارئ أنه بصدد عمل أدبي سيتولى عمليةَ تمثيلٍ لواقعٍ ماضٍ في صورة روائية. ولكن سرعان ما يتضح أن هذا الماضي بالنسبة إلى المؤلف هو جد قريب، بل معاصر في حقيقة أمره، وأما بالنسبة إلى القارئ الراهن فهو ماضٍ بعيد نسبيًّا يتجاوز القرن من الزمان بعقد تقريبًا؛ وذلك لأن رواية **الانقلاب العثماني** صدرت لأول مرة عام ١٩١١م، وتتناول أحداث الواقع (التاريخي بالنِّسبة إلى القارئ الراهن) بدءًا من أصيل يوم من أيام فصل الربيع سنة ١٩٠٧م،[١٠]

---

[٩] صمويل هنتنجتون: **النظام السياسي في مجتمعات مُتغيِّرة**، تصدير فرانسيس فوكوياما، ترجمة حسام نايل (بيروت، القاهرة، تونس: دار التنوير، ٢٠١٧م)، ص٢٥١.

[١٠] انظر: جُرْجي زيدان: **الانقلاب العثماني** (القاهرة: دار الهلال، د.ت.)، ص٦. وسأُشير لاحقًا إلى الاقتباسات من الرواية في متن الكتاب.

وتنتهي بنهاية يوم ٢٣ يوليو سنة ١٩٠٨م، كما تشير العتبة الثالثة — أيْ ما أطلقتُ عليه اسم «التعليق الوصفي الشارح» — أسفل العنوان، وكما تشير خواتيم الرواية؛ أيْ إنَّ الزمن الروائي يشرف على العام أو يتجاوزه بقليل. ومن ذلك يمكن استنتاج أن ما هو تاريخي بعيدٌ نسبيًّا بالنسبة إلى القارئ الراهن هو بحد ذاته معاصر بالنسبة إلى المؤلف. وربما تسمح تلك المُعاصَرة، لدى المؤلف، بدرجة من التداخل بين ما هو سرد روائي تاريخي وما هو سرد يتَّصل بما يُسمى أدب الشهادة Testimonial Literature. وهنا، من الممكن إثارة تساؤل يكتسب مشروعية قوية: هل يُعد جُرْجي زيدان (١٨٦١–١٩١٤م) — مؤلِّف الرواية — شاهدًا، ومن ثم تُعد روايته منتمية إلى أدب الشهادة؟ أم سنتعامل مع عمله الأدبي بوصفه «رواية تاريخية» كما زَعَمَ في تعليقه الوصفي أسفل العنوان؟ ورغم مشروعية السؤال وأهميته، سأُؤجلُ الإجابة عنه إلى نهاية التحليل.

تُصوِّر الروايةُ التاريخيةُ كليةَ التاريخ؛[١١] أيْ تعطي «صورةً أمينةً فنيًّا لعصر تاريخي محدَّد».[١٢] وتَقتضي هذه الأمانة الفنية أن يستمد المؤلفُ فرديةَ شخصيات عمله من خصوصية عصرها التاريخية.[١٣] وتكشف خصوصية العصر التاريخية عن طابع زمكاني للناس والظروف. ومِن المُمكن تلمس هذا الطابع الزمكاني في التعليق الوصفي الشارح أسفل عنوان الرواية بوصفِه العتبة الثالثة قبل الدخول إلى متن العمل أو داخله النصي.

العتبة الثالثة: يقول التعليق الوصفي الشارح أسفل العنوان إن هذه الرواية التاريخية «تتضمَّن وصف أحوال الأحرار العثمانيين وجمعياتهم السرية، وما قاسوه في طلب الدستور ... ووصف يَلدز وقصورها وحدائقها وعبد الحميد وجواسيسه وأعوانه، وسائر أحواله إلى فوز جمعية الاتحاد والترقِّي بنَيْل الدستور في ٢٣ يوليو سنة ١٩٠٨م» (الرواية، صفحة العنوان). فالنطاق المكاني الذي ستدور فيه أحداث الرواية هو نطاق الدولة العثمانية، وعلى وجه التحديد منطقة يلدز في الآستانة (القائمة حاليًّا ضمن حدود الدولة التركية)، بالإضافة إلى نطاقٍ مكاني آخر مُضمر في ذكر

[١١] جورج لوكاش: **الرواية التاريخية**، ترجمة صالح جواد الكاظم (العراق: وزارة الثقافة والإعلام، دار الشئون الثقافية العام، ط ٢، ١٩٨٦م)، ص٨.

[١٢] المرجع السابق، ص١٢.

[١٣] المرجع السابق نفسه.

«جمعية الاتحاد والترقي»؛ إذ تَركزَ نشاطُ الجمعية الجديد الانقلابي، في ذلك التوقيت، في منطقة «سلانيك» بالنطق التركي، أو «سالونيك» بالنطق اليوناني (القائمة حاليًّا ضمن حدود الدولة اليونانية). وأما الزمان فهو الشهور السابقة على شهر يوليو من عام ١٩٠٨م، على نحو ما سلفت الإشارة.

ومن الممكن، أيضًا، العثور في هذا التعليق الوصفي الشارح المصاحب، الذي يعطي انطباعًا قويًّا بأجواء خلافية وصراعية، على مجموعة من الثنائيات المتعارضة التي تُوحي بها علامات لغوية صريحة من قبيل كلمة «الأحرار» في مقابل علامة لغوية مُضمَرة هي كلمة «العبيد»؛ و«الدستور» في مقابل علامة لغوية مضمرة هي «الحكم المطلق» أو «الاستبداد». ومن هنا، يتوقع القارئ — بفضل هذه العتبات الثلاث في صفحة العنوان — حين يذهب إلى قراءة العمل الأدبي أو متن الداخل النصي، أن هذا العمل سيضعه أمام صراع تاريخي واضح بين تلك الثنائيات المتعارضة في إطار زمكاني محدَّد.

(٢) الفصل الاستهلالي: حديقة البلدية والتناقض الحاد بين عهدين

يُشير الجرجاني في كتابه **معجم التعريفات** إلى أن «الاستهلال» هو «أن يكون من الولد ما يدل على حياته من بكاء أو تحريك عضو أو عين.»[١٤] وكلمة «الاستهلال» هي مصدر من الفعل استهل، ويُقال استهلال الحديث يعني حُسْن ابتدائه. والاستهلال في الشعر أول القصيدة، وفي الموسيقى المقدمة الموسيقية. وبراعة الاستهلال، في البلاغة الكلاسيكية، تعني أن يقدم المُصنفُ في ديباجة كتابه، أو الشاعر في أول قصيدته، جملةً من الألفاظ والعبارات، يُشير بها إشارة لطيفة إلى موضوع كتابه أو قصيدته.[١٥] ومن ثم، يُمكن عَد الاستهلال عتبةً داخليةً للمتن النصي، وتأتي صفة «داخلية» من كونه أول ما يصادف القارئ عند شروعه في قراءة المتن النصي.

ولكن أهم ما تَنطوي عليه كلمة «الاستهلال» من دلالات كامنة فيها هو إشارتها إلى البداية التكوينية[١٦] على نحو ما نستنبط من مراجعة مادة هَلَّ في **القاموس المحيط** التي

---

[١٤] علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني: **معجم التعريفات**، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي (القاهرة: دار الفضيلة، د.ت.)، ص٢٢.

[١٥] انظر: معجم **المعاني الجامع**: https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/.

[١٦] انظر: ياسين النصير: **الاستهلال: فن البدايات في النص الأدبي** (دمشق: دار نَيْنَوَى، ٢٠٠٩م)، ص١٥.

تأتي على النحو الآتي: «الهِلالُ: غُرةُ القمر أو لِلَيْلتين أو إلى ثلاثٍ أو إلى سبعٍ، ولِلَيْلتين من آخر الشهر، ست وعشرين وسَبْعٍ وعشرين، وفي غير ذلك قمر [...] وهَلَّ الشهر: ظهر هلاله.»[١٧] ويذهب ياسين النصير إلى أن أهمَّ ما يُستفاد من كلام الفيروزابادي أن الاستهلال ينطوي على معنى بداية القمر التكوينية أو بداية أي شيء آخر: «فالهلال في الليلتين أو الثلاث الأولى من الشهر هو استهلال للقمر كله، ولكن هذا الاستهلال لم يَبتدئ من العدم. [ف] الهلال الذي كان في الليلتين المتأخِّرتين السادسة والعشرين والسابعة والعشرين من الشهر هما الخميرة التي ولدت الهلال في الليالي الأولى من الشهر الذي يليه. لذا، فالاستهلال لا يولد عفوًا ولا ينشأ من العدم، وإنما له بدايات قد تقصر وقد تطول، وما إن يبدأ حتى يكتمل.»[١٨] إنَّ الاستهلال بهذا المعنى، أيْ بما هو بداية تكوينية، يفتح المتنَ النصي على زمنية مُتأرجحة بين ماضٍ قريبٍ (خارج النص) وحاضرٍ راهنٍ (داخل النص) ومُستقبلٍ (ختام النص واكتماله). «فالاستهلال امتداد لما قبل التدوين وفي أثناء التدوين، وسوف يستمرُّ مُضمَرًا وعلانيةً في داخل النص كله مُوَسعًا ومُتَوَسعًا. ثم يعود في نهاية مفتوحة لكن بعد أن اكتمل العمل، مكونًا بدايةً لعمل جديد.»[١٩]

وقد سلفت الإشارة إلى أنَّ التعليق الوصفي الشارح الذي وضعه المؤلِّف أسفل عنوان الرواية، في صفحة العنوان الداخلية، ينطوي على مجموعة من الثنائيات المُتعارضة، فهل ينطوي عليها الفصل الاستهلالي أيضًا؟

يأخُذ الفصل الاستهلالي عنوان «حديقة البلدية». وتأتي عبارتاه الأوليان على النحو الآتي: «سلانيك، أو سالونيك، من أكبر مدن المملكة العثمانية، وقد اشتهرت أخيرًا بنَيْل الدستور على يد أحرارها» (الرواية، ص٥). وتتكرر في هاتين العبارتين علامتان لغويتان ذُكِرتا من قبل في التعليق الوصفي الشارح أسفل عنوان الرواية في صفحة العنوان، كما سبقت الإشارة، وهما: علامة «الدستور» التي تستدعي نقيضَها المُضمر «الحكم المطلق»

---

[١٧] الفيروزابادي: **القاموس المحيط**، نسخة منقَّحة وعليها تعليقات الشيخ أبو الوفا نصر الهُوريني المصري الشافعي، راجعه واعتنى به أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد (سبق ذكره)، مادة هَلَّ، ص١٧٠٥. ولكن كلمة «الهَلَلَ»، مُحَركةً، تعني ضمن ما تعنيه «نَسْج العنكبوت»، وهي دلالة سأُعلِّقُ عليها لاحقًا عند إيضاح العلاقة بين عتبات صفحة العنوان الثلاث والفصل الاستهلالي.

[١٨] ياسين النصر: **الاستهلال: فن البدايات في النص الأدبي** (سبق ذكره)، ص١٥.

[١٩] المرجع السابق، ص١٦.

أو «الاستبداد»، وعلامة «الأحرار» التي تستدعي نقيضَها المضمر «العبيد». ولكن اللافت، هنا، أن البداية الأولى للفصل الاستهلالي تُعبر — في حقيقة أمرها — عن إقرار حقيقة واقعة تُمثل المحصلةَ النهائية لمتن العمل الأدبي. أيْ هي لحظة التتويج الأخير بعد صراع تاريخي بين الأحرار العثمانيين ومُمثلي الاستبداد أو الحكم المطلق، عبد الحميد وأعوانه في يلدز؛ ومن المفترض أن العمل سيَتناول هذا الصراع تناولًا روائيًّا.

ثم يأخذ الراوي في وصف مدينة سلانيك أو سالونيك وتحديد موقعها الجغرافي وتعداد سكانها الذي يصل إلى ١٥٠ ألفًا، منهم ستون ألفًا من اليهود، وأما بقية السكان فتَشمل جنسيات مختلفة كالأتراك والأروام والمقدونيين والألبان وغيرهم. ويفسر الراوي السببَ في كثرة يهودِها موضحًا «أنهم نزحوا إليها من إسبانيا كما نزحوا إلى الآستانة وغيرها، ولا يزالون يتكلمون لغة الإسبان» (الرواية، ص٥). وهاهنا، يسوق المؤلف — على لسان الراوي — معلومةً واقعيةً على جَرْي عادته في رواياته الأخرى، ويُحاول أن يقدم لها تفسيرًا. ويستنتج القارئ من تلك المعلومة أن ما يقرب من نصف سكان مدينة سلانيك من اليهود؛ ومِن ثَمَّ يَتهيأ القارئ ضمنًا لمصادفة إحدى الشخصيات اليهودية عند مواصلته القراءة. ولكن متابعة المتن الروائي إلى آخره تكشف عن عدم وجود شخصية يهودية واحدة، سواء في صف الأحرار العثمانيين المتمثلين في جمعية الاتحاد والترقي أو حتى في صف السلطان عبد الحميد وأعوانه في يلدز أو جواسيسه في سلانيك، بل إن المتن الروائي لا يتعرَّض لأي شخصية يهودية، ولو حتى عادية من عموم الناس في المدينة. أفلا يُمكن استنتاج أن ثمة إخفاءً متعمدًا أو تجاهلًا مُبيتًا لذِكْر أي شخصية يهودية في الرواية؟ حقيقة الأمر أن هذا الصمت لافت وغريب. ويُعدُّ تجاهل رواية **الانقلاب العثماني** لأيِّ شخصية يهودية تجاهلًا غير معقول. فهل يوجد سر وراء هذا الإخفاء أو التجاهل، أو الصمت؟ لا تُجيب رواية **الانقلاب العثماني** عن ذلك صراحةً، كَلا ولا تلميحًا.

ولكن على سبيل التناصِّ الذي يفرضه عنوان الرواية — **الانقلاب العثماني** — من الممكن استدعاء كتاب **أسرار الانقلاب العثماني** لمؤلِّفه مصطفى طوران،[٢٠] بحثًا عن تفسير معقول لكثرة عدد اليهود في مدينة سلانيك، بل في أرجاء الدولة العثمانية.

[٢٠] مصطفى طوران: **أسرار الانقلاب العثماني**، ترجمة كمال خوجة (القاهرة حلب بيروت: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط٤، ١٩٨٥م). وصدرت الطبعة الأولى للترجمة العربية عام ١٩٧٧م عن دار النشر نفسها.

ومن المحتمَل أيضًا أن يجيب هذا الكتاب عن سرٍّ صمت رواية جُرْجي زيدان **الانقلاب العثماني** وتجاهُلها المتعمد لإيراد أي شخصية يهودية.

ينتمي كتاب مصطفى طوران **أسرار الانقلاب العثماني** إلى ما يُمكن تسميته «الشهادة». وطوران هو عسكري تركي نجا من حادثة ٣١ مارت،[٢١] ويُعد شاهد عيان عليها، وهي الحادثة التي على إثرها خَلَعَ أعضاءُ جمعية الاتحاد والترقي السلطانَ عبد الحميد الثاني عن العرش. يقول طوران: «أنا أحد الشاهدَيْن اللذَين بقيا على قيد الحياة بعد أن عاشا الحادثة في مكان وقوعها بثكنة طاش قشلة وذاقا من الآلام ما لم يذقه أو يتحمله أي إنسان على وجه الأرض.»[٢٢] ويذهب طوران إلى أن مجزرة ٣١ مارت هي، في حقيقة أمرها، «مؤامَرة دبرها الأعداء لهَدْم الخلافة العثمانية وتمزيقها [...] وأخرجوها على المسرح بشكل تمرُّد عسكري.»[٢٣] ويرجع طوران بجذور هذه المؤامرة إلى القرن الخامس عشر. وفي هذا الصدد يحكي الحكاية الآتية:

> في القرن الخامس عشر، أهدى تتار بلاد القرم السلطان سليمان القانوني فتاة يهودية روسية اسمها (روكزيلان) كانوا قد سبَوها في إحدى غزواتهم. ولشدَّة جمالها افتتن بها القانوني فاتخذها زوجةً له وسماها (خُرم سلطان)، وبفضل نفوذها في القصر زَوَّجتِ ابنتَها مهرماه من اللقيط الكرواتي رستم باشا، وتمكَّنت من قتل الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) إبراهيم باشا، ونَصْب صهرها رستم باشا مكانه. ولم تَكتفِ بهذا بل دبَّرت مؤامرة استطاعت فيها خنق ولي العهد مصطفى بن سليمان القانوني من زوجته الأولى للإطاحة بوالده، ونصبت ابنها سليمًا وليًّا للعهد.

---

[٢١] ٣١ مارت حسب التقويم الرومي لسنة ١٣٢٥، ويصادف ٢٢ ربيع الأول ١٣٢٧هـ–١٣/ ٤/ ١٩٠٩م. انظر: أورخان محمد علي: **السلطان عبد الحميد الثاني: حياته وأحداث عهده**، ص٢٥٤. ويُوردُ أورخان وقائع الحادثة تفصيليًّا حتى وصول وفد مجلس المبعوثان والأعيان إلى قصر يلدز يوم الثلاثاء ٦ ربيع الأول ١٣٢٧هـ–٢٧ أبريل ١٩٠٩م، لإبلاغ السلطان بقرار خَلْعه، انظر ص٢٥٤–٢٦٧. والكتاب على هذا الرابط: https://archive.org/details/hamlaenglish_gmail_20180324_0727/page/n1/mode/2up.

وانظر أيضًا: علي محمد الصلابي: **الدولة العثمانية: عوامل النهوض وأسباب السقوط** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠١م)، ص٤٥٨.

[٢٢] مصطفى طوران: **أسرار الانقلاب العثماني**، ترجمة كمال خوجة (سبق ذكره)، ص١١.

[٢٣] المرجع السابق، ص٩.

هذه الحوادث مذكورة في كتب التاريخ، وكانت في عهدٍ تَعرضَ فيه اليهود في روسيا للظلم وفي إسبانيا للقتل والحرق والتشريد. وعندما حصلت خُرم سلطان على إذن من سليمان القانوني في السماح لليهود باللجوء إلى البلاد بدأ اليهود بالهجرة أفواجًا، واستمرَّت هذه الهجرة حتى الإعلان الدستوري.[٢٤]

من الممكن الاستناد إلى هذه الحكاية لتفسير كثرة اليهود في مدينة سلانيك، وبخاصة أن طوران يُفسر بها انتشار اليهود في أرجاء الدولة العثمانية، سواء في البلاد العربية وبيروت أو سلانيك والأناضول حيث عاشوا حياة مُترَفة،[٢٥] بل «تجنَّسوا بالجنسيات الأجنبية للاستفادة من الامتيازات المعطاة لهم وتَحينوا الفرص لمساعدة الجمعيات السرية في البلاد، وأُعفوا من الخدمة العسكرية، وأسسوا مدارس وروابط خاصة بهم، وحصلوا على جميع الامتيازات.»[٢٦] ومع ذلك، ظل الأتراك هم أكبر أعدائهم، وعلى رأسهم السلطان عبد الحميد الثاني.[٢٧]

ويشير عديد من مؤرِّخي الدولة العثمانية وأسباب انهيارها إلى وجود دور قوي لليهود، وبخاصة طائفة الدونمة التي ترجع نشأتها إلى سبتاي زفي (١٦٢٦–١٦٧٦م) في القرن السابع عشر الميلادي، وهو القرن الذي ظهرت فيه حركات يهودية عُرِفت باسم «حركات تحرير تدعو إلى هجرة اليهود إلى الأرض الموعودة فلسطين، وكانت فلسطين ضمن مُمتلكات الدولة العثمانية، مما سببَ توترًا في العلاقات اليهودية العثمانية، وعُرِفَتْ هذه الفترة باسم مرحلة العَد العكسي للنفوذ اليهودي في السلطنة العثمانية.»[٢٨] وتتميَّز

[٢٤] المرجع السابق، ص١٢–١٣. وتشير هدى درويش إلى أن علاقة اليهود بالدولة العثمانية ترجع إلى القرن الرابع عشر وقت ظهور الدولة العثمانية التي رحبت باليهود الفارين إليها من الاضطهاد الأوروبي المسيحي، وبخاصة في إسبانيا التي طردتهم بمرسوم من الملك فرديناند والملكة إيزابيلا؛ ففرُّوا إلى الدولة العثمانية حيث وجدوا أمنًا وأمانًا لم يعهدوه في الدول الأوروبية. انظر: هدى درويش: **حقيقة يهود الدونمة في تركيا: وثائق جديدة** (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٣م)، ص٥.

[٢٥] انظر: مصطفى طوران: **أسرار الانقلاب العثماني** (سبق ذكره)، ص١٤.

[٢٦] المرجع السابق، ص١٣.

[٢٧] انظر: المرجع السابق، ص١٤.

[٢٨] هدى درويش: **حقيقة يهود الدونمة في تركيا: وثائق جديدة** (سبق ذكره)، ص٦.

طائفة الدونمة بازدواج الهُوية، فأفرادها يُبْطِنون التدينَ باليهودية ويُظْهِرون الإسلامَ بهدف التستر لتحقيق مأربٍ خفي يتمثَّل في إحياء مُلْك سليمان وإقامة دولة يهودية كبرى تحكم العالم من فلسطين.[٢٩] وقد استجاب لأمرِ سبتاي زفي (الذي تَسمَّى بعد إعلان إسلامه باسم محمد أفندي رئيس البوابين) مئتا أسرة من أتباعه عاشت في سالونيك، فغيروا أسماءهم وزيهم من اليهودية إلى الإسلام ظاهريًّا مع احتفاظهم بولائهم لأفكار سبتاي زفي اليهودية سرًّا.[٣٠] ومن المُحتمَل أن ذلك التخفِّي يُبرِّر، نوعًا ما، غياب ذكر شخصيات يهودية في رواية جُرْجي زيدان **الانقلاب العثماني**.

وفي الفقرة الثانية من الفصل الاستهلالي، يصف الراوي حديقة البلدية في سلانيك التي تُعد:

> أحسن متنزَّه لتمضية الأوقات في المنادمة والمحادثة [...] يأتيها طلاب التنزه أو اللهو نهارًا أو ليلًا، ولا سيما بعد الظهر إلى العشاء ... فإنك تجدها غاصةً بهم، وفيهم الشاب، والشيخ، والصبية، والعجوز ... أزواجًا أو ثلاثًا، أو جماعاتٍ، على اختلاف الأديان والأجناس، من الإفرنج، أو اليهود، أو الأتراك، على تباين عاداتهم وأخلاقهم ... بعضهم يجلسون إلى الموائد يَتناولون المشروبات؛ والبعض الآخر يتمشون في طرقات الحديقة بين الأشجار ... يتمتَّع الناس بالتفرج بعضهم على بعض، وقد اختلط الحابل بالنابل، وكل منهم في شاغل بنفسه أو بعائلته وأولاده، يراعيهم ويُهيئ لهم ما يطلبون أو يتحدَّثون بما يطيب لهم بغير مراقبة أو حذر ... (الرواية، ص٥–٦).

وهكذا تبدأ الرواية بوصف مشهد الحديقة، وهي غاصة بزوارها على اختلاف أعمارهم وأجناسهم، وذلك بعد نَيْل الدستور وانتقال البلاد من الحكم المطلق إلى الحكم النيابي، ومن الاستبداد إلى نَيْل الدستور والحرية. ثم يلي هذا المشهدَ على الفور المشهدُ النقيضُ

[٢٩] انظر: المرجع السابق، ص٥.

[٣٠] انظر: المرجع السابق، ص٢٤. وانظر أيضًا بخصوص يهود الدونمة وانضمام بعضهم إلى جمعية الاتحاد والترقِّي وإلى الجيش العثماني نفسه: محمود شاكر (المؤرخ السوري): **التاريخ الإسلامي، الجزء ٨ العهد العثماني** (بيروت دمشق عمان: المكتب الإسلامي، ط٤، ٢٠٠٠م)، ص٢٠١–٢٠٢.

الذي يصور الحديقةَ وزوارها في عهد الاستبداد والحكم المطلق قبل نَيْل الدستور، حيث تبدأ أحداث الرواية في أصيل يوم من أيام فصل الربيع عام ١٩٠٧م، ولكن قبل إيراده يتدخل الراوي بتعليق شديد الأهمية على ما يُسمِّيه «عهد عبد الحميد»:

> وأما في زمن الاستبداد على عهد عبد الحميد، فكان الناس إذا دخلوا الحديقة أو غيرها من أماكن الاجتماع تخاطبوا همسًا، خوفًا من جاسوس أو واشٍ يغتنم كلمةً يسمعها ... فيعمل على نقلها إلى المابين وأصحابه، فيُعرض قائلَها للموت أو الخراب ... وقد لا يكون لذلك القول غرض أو مغزًى. ولكن الجاسوسية في زمن ذلك الطاغية بلغت مبلغًا لم يكن له شبيه في زمن من الأزمان، ولا سيما في أواخر أيامه، إذ تبدأ روايتنا هذه ... (الرواية، ص٦).

و«المابين» هو أحد قصور يلدز التي يجتمع فيها السلطان عبد الحميد برجاله، وأهمهم وأخطرهم الباشكاتب ورئيس جواسيس السلطان. واللافت، هنا، وصف عهد حكم السلطان عبد الحميد بأنه «زمن الاستبداد»، ثم وصف عبد الحميد نفسه بأنه «طاغية» وأن «الجاسوسية في زمن ذلك الطاغية بلغت مبلغًا لم يكن له شبيه في زمن من الأزمان، ولا سيَّما في أواخر أيامه.» ومن ثم، تتوافق تصريحات الفصل الاستهلالي وتضميناته، بل تُؤكد — بعملية من التكرار البلاغي والدلالي — ما انطوت عليه العتبات الثلاث في صفحة العنوان الداخلية، فيما يُشبه نَسْجَ العنكبوت، ونَسْجُ العنكبوت دلالةٌ كامنة في كلمة «الهَلَل» مُحَركةً.[٣١]

في زمن الاستبداد والطغيان يُصبِح القتل على الشبْهة فعلًا يوميًّا عاديًّا، ويُشيع الموت والخراب. وفي مقابل هذه الصورة المفزعة، يَنتقِل الراوي في الفقرة الأخيرة التالية مباشرةً لهذا التعليق إلى وصف حديقة البلدية التي ستَشهد اللقاء بين بطليْ الرواية، شيرين ورامز، المنتميَيْن إلى جمعية الاتحاد والترقي السرية، المناهضة للسلطان عبد الحميد:

> ففي أصيل يوم من ربيع سنة ١٩٠٧م، كانت الحديقة المشار إليها في أبهى حُلَلِها، قد كستها الطبيعة حُلَّةً خضراءَ مزركشةً بالأزهار والرياحين ... وصفا

[٣١] انظر: الفيروزابادي: **القاموس المحيط** (سبق ذكره)، مادة هَلَّ، ص١٧٠٥.

> الجو وفاحت رائحة الزهور بأجمل ما يكون. وتقاطر الناس إليها على جاري العادة، وفيهم النساء أكثرهن بالزي الإفرنجي، وبعضهم [كذا] بالزي التركي ... والتركيات إذا أتين الحديقةَ اخترن ناحية منها منفردة يجلسن إليها حتى لا يَكُن عُرْضةً لعيون المارة ... هناك تحت شجرة من الكستناء غضة الأغصان، جلست امرأة متوسطة العمر على مقعد من مقاعد الحديقة، وإلى جانبها فتاة في مقتبل الشباب ... ولو أتيح لك رؤيتهما، لرأيت ما يستوقف الخاطر من جمال وأدب وذكاء وكمال (الرواية، ص٦–٧).

يأتي الوصف مبهجًا؛ فالوقت أصيل، والفصل ربيع، والحديقة في أبهى حللها؛ والفتاة شيرين والمرأة المتوسطة العمر التي هي والدتها، على درجة كبيرة من الجمال والأدب والذكاء والكمال. وكأن حرية الطبيعة وجمالها يتجاوبان مع ما تعتنقه شيرين من إيمان بالحرية في مقابل استبداد عبد الحميد وطغيانه. وهكذا، ينطوي الفصل الاستهلالي أيضًا على مقابلة بين حالين مُتعارضين.

ويُمكن الخلوص، بعد تحليل العمليات السردية في الفصل الأول الاستهلالي، إلى النتيجة المهمة الآتية: إنَّ الثنائيات المتعارضة التي تتَّخذ طابعًا فكريًّا والتي انطوت عليها صفحة العنوان الداخلية بعتباتها الثلاث، تجد رَجْعَ صداها القوي في الفصل الاستهلالي الأول من خلال عمليات سردية تجسيدية.

ثانيًا: الأساس الاجتماعي لـ «الانقلاب العثماني»

تتوازَى المواجهة السياسية العنيفة التي استكشفنا معالمها الأولى من خلال تحليل العلامات اللغوية التي انطوت عليها عتبات النص الخارجية والداخلية (صفحة العنوان والفصل الأول الاستهلالي) جنبًا إلى جنب مع مواجهة اجتماعية وأيديولوجية تضطلع بها رواية **الانقلاب العثماني** اضطلاعًا متواريًا لا يشغل موقع الصدارة في الرواية. إذ يمكن ملاحظة أن الرواية لا تنخرط في التنميط الأبوي السائد في المجتمع حينئذٍ، ذلك التنميط الذي يَعمل على دَعْمه وتوكيده النظامُ السياسي الاستبدادي، أو حكمُ الفرد المطلق، في الدولة العثمانية. ومن الممكن القول بعبارات أخرى إن رواية **الانقلاب العثماني** تعلن عن التنميط الأبوي في اللحظة نفسها التي تَشرع في محاولة هَدْمه. إذ تُصور روايةُ **الانقلاب العثماني**

— ما يُصْطَلَحُ عليه في النقد النسوي Feminist Criticism — النظامَ الأبوي Patriarchy في اللحظة الأخيرة قبل شروعه في الاهتزاز أو بداية انهياره. ولكن قبل الدخول في التحليلات النصية، لا بد أولًا من تحديد مفهوم النظام الأبوي وموطن نشأته وآليات توليده ودَعْمه.

(١) مفهوم النظام الأبوي

تقول جيردا ليرنر: «إن النظام الأبوي هو خَلْقٌ تاريخي قام به الرجال والنساء في سيرورة استغرقت ٢٥٠٠ سنة لكي يكتمل. وقد ظهر النظام الأبوي في شكله الأقدم في شكل الدولة القديمة. وكانت الوحدة الأساسية لتنظيمه هي الأسرة الأبوية، التي ولدت باستمرار قواعدَها وقيمها وعبرت عنها.»[٣٢] ومن ذلك يُمكن استنتاج التحالف القوي بين الأسرة والدولة في العمل على إنتاج النظام الأبوي وإعادة إنتاجه، باستمرار، عبر القيم والعادات والقوانين والأدوار الاجتماعية التي اضطلعت بالتعبير عن الأدوار وأنواع السلوك التي عُدتْ ملائمةً للرجل والمرأة، والأهم من ذلك أن هذا التعبير يُصَاغ دومًا في استعارات رئيسية صارت جزءًا من البناء الثقافي والنسق التفسيري.[٣٣]

وإذن، وحدة التنظيم الأساسية للنظام الأبوي هي الأسرة الأبوية؛ لأنها «مصدر سلطة الرجل وأداة إدخال الأطفال في العلاقات الاجتماعية.»[٣٤] لذا، تذهب كل الحركات النسوية إلى أن الأسرة هي «موطن قمع المرأة وموضع الحياة الشخصية ذات القيمة.»[٣٥] وعلى

---

[٣٢] جيردا ليرنر: **نشأة النظام الأبوي**، ترجمة أسامة إسبر (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣م)، ص٤١٣.

[٣٣] انظر: المرجع السابق، ص٤١٣. وانظر أيضًا، سمير الخليل: **دليل مُصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة**، مراجعة وتعليق سمير الشيخ (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ص٥٦–٥٩.

[٣٤] سارة جامبل (تحرير): **النسوية وما بعد النسوية: دراسات ومعجم نقدي**، ترجمة أحمد الشامي، مراجعة هدى الصدة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للمرأة، ٢٠٠٢م)، ص٣٣٢.

[٣٥] المرجع السابق، ص٣٣٢. وبخصوص المزيد من التفاصيل عن الأسرة بوصفها موطن قمع المرأة ومحل نشأة الأبوية، انظر مقال كيت ميليت: «نظرية السياسات الجنسية»، ضمن كتاب **النسوية والجنسانية**، تحرير وتقديم هالة كمال وآية سامي (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٦م)، ص٣٣–٣٦.

هذا، يمكن تعريف النظام الأبوي بأنه «نظام للتفكير يتمركز حول هُوية الرجل وقيمه، ويَعتبر المرأةَ حيادًا عن المعيار الذي يتحدَّد بالإحالة إلى الرجل.»[٣٦] وتُشير إحدى الناقدات النسويات، ديل سبندر Dale Spender (١٩٤٣م–...)، إلى الطريقة التي يُؤثر بها «الاعتقادُ بأن الرجل هو الجنس الأرقى على تنظيم المؤسسات الاجتماعية بحيث يُصبح النظام المتمركز حول الرجل [Androcentrism] مستديمًا من تلقاء نفسه، فيُكافِئ الجنسَ الأرقى بمنحه مزيدًا من الموارد بصورة تلقائية.»[٣٧]

(٢) آليات توليد النظام الأبوي في الأسرة

إنَّ للنظام الأبوي آليات توليد ودَعْم داخل نطاق الأسرة أَوْضَحَها بطريقة دقيقة المحللُ النفسي الفرنسي، ما بعد البِنيوي، جاك لاكان Jacques Lacan (١٩٠١–١٩٨١م). إذ تتضح سلطة الرجل في نطاق الأسرة، بوصفها أداة إدخال الأطفال في العلاقات الاجتماعية، عبر مفهوم لاكان لما يسميه «مرحلة المرآة» Mirror Stage التي تتضمن مرحلتين مُهمتين من مراحل تشكيل الذات. المرحلة الأولى يُسمِّيها لاكان مرحلة «الخيالي» Imaginary. في مرحلة «الخيالي»، لا يَستطيع الطفل التعرف على نفسه بواسطة نفسه، وإنما يبدأ في التعرُّف على نفسه بواسطة التعرف على جسد أمه، وكأنه يتعرَّف على نفسه من خلال مرآة الآخر. في هذه المرحلة، تُصبح علاقةُ الطفل بالعالم علاقةً ثنائيةً أساسُها الشعور باتحاده مع الأم، الذي سيُعدُّ نموذجًا لاتحاده مع أي موضوع آخر في العالم المحيط به. لذا، يذهب لاكان إلى أن الطفل في مرحلة «الخيالي» يفتقر إلى أيِّ محور مُستقل يُحدِّد من خلاله ذاتَه، حيث تتبادل الذاتُ الموضعَ مع الموضوعات في العالم تبادلًا مُنغلقًا على نفسه، ولا تَنفصِل أطراف التبادُل؛ أيْ لا ينفصل الطفل عن الموضوعات في العالم المحيط به. ولكن هذه المرحلة لا تستمر طويلًا، فما إن يبدأ الطفل في تعلم اللغة حتى تبدأ مرحلة جديدة يُسمِّيها لاكان مرحلة «الرمزي» Symbolic. وفي هذه المرحلة، يبدأ الطفل في تعلم اللغة،

---

[٣٦] سارة جامبل (تحرير): **النسوية وما بعد النسوية: دراسات ومعجم نقدي**، ترجمة أحمد الشامي، مراجعة هدى الصدة (سبق ذكره)، ص٢٦٧.

[٣٧] المرجع السابق، ص٢٦٧–٢٦٨.

وفيها أيضًا يظهر الأب جالبًا معه — عبر اللغة — القانونَ والمُحرمَ الأخلاقي والاجتماعي الذي يُدمر مرحلةَ الاتحاد بين الطفل وأمه. إذ يبدأ الطفل — بواسطة الأب واللغة — في التعرف على وجود شبكة علاقات اجتماعية أوسع، هو مجرَّد طرف فيها. وعندئذٍ، يصبح الطفل طرفًا في نظام لغوي هو مفعول له وليس فاعلًا فيه. ويذهب لاكان إلى أن أهم ما يُميز مرحلة «الرمزي» هو مفهوم قانون الأب بوصفه المفهوم الذي يُولد سلطةَ الأب المُمثِّل للقانون بكل أشكاله الأخلاقية والعُرْفية والاجتماعية والسياسية. وعندئذٍ، تبدأ ذاتُ الطفل في التعرُّف على نفسها وفق قانون الأب.[٣٨]

وهكذا، تلعب صيغ المذكر والمؤنث اللغوية التي حددها الرجل/الأب، في الأصل، والتي تتمحور حول هُوية الأب ومنظومته القيمية، وليس حول الأم، دورًا مهمًّا أثناء عملية التنشئة الاجتماعية، وفي الوقت نفسه، وهذا هو الأهم، تلعب دورًا قويًّا في توليد النظام الأبوي وزَرْعه داخل بنيتين، الأولى بنية صغرى هي الأسرة والفرد، والثانية بنية كبرى هي المجتمع والدولة.[٣٩] إنَّ الأدوار الاجتماعية والسياسية يجري تحديدها داخل نطاق الأسرة وقانونها الأبوي، انطلاقًا من فكرة تقول إن الرجال والنساء خُلِقوا بيولوجيًّا بطريقة مُتغايرة، من أجل تحقيق أهداف مختلفة، وإن الرجال لديهم عقل راجح على عكس النساء ذوات العقل الناقص. وهكذا، تُزْرَع، منذ الطفولة الأولى كل قيم الذكورة الكاملة المُتفوِّقة في مقابل الأنوثة الناقصة المتدنية، على نحو يُبرِّر خضوعَ النساء للرجال وانسحاق ذواتهن أمام حضور ذوات الرجال.

---

[٣٨] انظر بخصوص مفاهيم لاكان لمرحلة المرآة ومرحلتي الخيالي والرمزي: إديث كريزويل: **عصر البنيوية**، ترجمة جابر عصفور (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣م)، ص٣٩٠–٣٩١، ص٣٩٥. وانظر: لويس تايسون: **النظريات النقدية المعاصِرة: الدليل الميسر للقارئ**، ترجمة أنس عبد الرازق مكتبي (الرياض: مركز الترجمة بجامعة الملك سعود، ٢٠١٤م)، ص٢٩–٣٥. وانظر: إيرينا مكاريك: **موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، الجزء الثالث: مفاهيم** (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٧م)، «الخيالي/الرمزي/الواقعي» ص١٧٤–١٧٧. وانظر: جان لابلانش وجي. بي. بونتاليس: **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ترجمة مصطفى حجازي (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٤، ٢٠٠٢م)، ص٢٤١، ص٢٦٦–٢٦٨.

[٣٩] انظر: هشام شرابي: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ترجمة محمود شريح (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٣م)، ص٢١.

باتَ مِن الجليِّ، الآن، أن قانون الأب المسيطر على وحدة التنظيم الأولى — الأسرة — يَضطلِع بمهمة ذات وجهين، وجهها الأول هو — على حدٍّ تعبير بيير بورديو Pierre Bourdieu (١٩٣٠–٢٠٠٢م) — البناء الاجتماعي للأجساد؛[٤٠] ووجهها الثاني هو البناء السياسي فيما يُشير هشام شرابي (١٩٢٧–٢٠٠٥م) على نحو ما سلف. ويجدُ التمركزُ حول الرجل كل الظروف مُواتيةً كي يعمل، بطريقة تدعم باستمرار حضورَ الرجال الشامل في البنية الاجتماعية والبِنية السياسية على حد سواء.[٤١] ويُرسخ النظام الأبوي أركانَه اجتماعيًّا وسياسيًّا من خلال آليات عنف رمزي، وكذلك من خلال آليات عنف مادي إذا تطلب الأمر، على نحو ما سنرى أثناء التحليل.

وبالاستناد إلى الإيضاح السابق، من المُمكن استنتاج الآتي: كلما تَعَزَّزتْ سلطةُ الأب ورَسَخَتْ داخل الأسرة، تَعَززتْ سلطةُ الحاكم في الدولة ورَسَخَتْ. وفي المقابل، كلما تداعتْ سلطة الأب واضمحلتْ داخل الأسرة أو باتت في طريقها إلى التآكل، تداعتْ سلطة الحاكم في الدولة واضمحلَّت أو باتت في طريقها إلى التآكل.

(٣) بِنْية أُسْرة شيرين وتصدُّع سلطة الأب

تتكون أسرة شيرين التركية من ثلاثة أفراد: الأب طهماز، والأم توحيدة، والابنة شيرين التي هي فتاة في مُقتبَل الشباب. ويتصادف أن هذه الأسرة تعيش في فجر القرن العشرين لحظةً من لحظات التحول الاجتماعي على مستوى أعراف المجتمع وتقاليده. وتتكاتَف ظروف عديدة، موضوعية وشخصية، تجعل سلطةَ الأب تبدو متصدعة أو في طريقها إلى الانهيار. ومن الواضح أن الظروف الموضوعية تتعلق بما تُسميه الأم توحيدة «مُقتضى التمدن الحديث» (الرواية، ص٤٢) من انتشار التعليم وإتاحة المدارس أمام البنات، وازدهار الصحافة وحب المطالعة؛ فضلًا عن أن الأم توحيدة هي التي حملت زوجها «على التساهل في أمر الحجاب جَرْيًا على مقتضى التمدُّن الحديث ... على أن الأتراك وخاصة في

[٤٠] بيار بورديو: **الهيمنة الذكورية**، ترجمة سلمان قعفراني، مراجعة ماهر تريمش (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩م)، ص٢٤.

[٤١] انظر: المرجع السابق، ص٦٠. وانظر بخصوص تأكيد الحضور بوجهٍ عامٍّ عبر الرأسمال الرمزي والسلطة الرمزية: بيير بورديو: **الرمز والسلطة**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: دار توبقال، ط٣، ٢٠٠٧م).

سلانيك كانوا قد خففوا الحجابَ على الإجمال؛ فالمرأة تُجالِسُ الرجالَ وهي مكسوة الرأس بالنقاب، أو الشال ... ولم يكن طهماز يأذن لزوجته أن تلاقي سوى الأخصاء من معارفه مثل صديقه صائب» (الرواية، ص٤٢).

وإذن، تُوجد أسرة شيرين في ظرف موضوعي خارجي، يتعلق بطبيعة المجتمع الآخذ في تلك الفترة بأسباب التمدن الحديث والجَرْي على مقتضياته. أما عن الظرف الشخصي الداخلي المتعلِّق بأسرة شيرين نفسها، فمن المُمكن القول إن أسرة شيرين تقع في منطقة وسطى بين المحافَظة التقليدية والتمدُّن الحديث أو التحرُّر، فعلى سبيل المثال لم يكن الأب طهماز يسمح لزوجتِه أو ابنته إلا بمُلاقاة الأخصاء من معارفه، وليس أي أحد. وهو ما يكشف عن درجة من السيطرة أو الهيمنة الذكورية التي تُعد آلية أساسية من آليات النظام الأبوي، ولكنها — فيما يبدو — هيمنة مهتزة على نحو ما سيتَّضح من التحليل في الفقرات الآتية.

ينتهي الفصل الاستهلالي «حديقة البلدية» بظهور الأم توحيدة وابنتها شيرين، بمفردهما، في مكان عام هو حديقة البلدية؛ إذ يتحدَّث الراوي عن توافد الناس إلى الحديقة على جاري العادة في أصيل يوم من أيام فصل الربيع عام ١٩٠٧م:

> وفيهم النساء أكثرهن بالزي الإفرنجي، وبعضهم [كذا] بالزي التركي ... والتركيات إذا أتين الحديقة اخترن ناحيةً منها منفردةً يجلسن إليها حتى لا يكن عُرْضةً لعيون المارة ... هناك تحت شجرة من الكستناء غضة الأغصان، جلست امرأة متوسطة العمر على مقعد من مقاعد الحديقة، وإلى جانبها فتاة في مقتبل الشباب ... ولو أتيح لك رؤيتهما، لرأيت ما يستوقف الخاطر من جمال وأدب وذكاء وكمال» (الرواية، ص٦–٧).

يكشف تحليل العلامات اللغوية، وبخاصة المقابلة بين النساء ذوات الزي الإفرنجي والنساء التركيات بالزي التركي، عن أن المرأتين، الأم توحيدة وابنتها شيرين، تقعان في منطقة وسطى بين المحافَظة التقليدية والتمدن الحديث، أو بين التحجب والسفور؛ وذلك أن توحيدة وابنتها اختارتا ناحيةً في الحديقة شِبْه متوارية عن الأنظار، كما تفعل النساء التركيات؛ فالأم وابنتها، مع أنهما خارج المنزل في مكانٍ عام بعيدًا عن سلطة الرجل (الزوج والأب)، فهما مَستورتان نسبيًّا، ففضلًا عن أنهما تنتحيان جانبًا من الحديقة، نجدهما تجلسان تحت شجرة كستناء؛ ومعروف أن شجر الكستناء كثيف ظليل يساعد

على التواري عن الأنظار. وأما فيما يتعلَّق بالزي، فنجد الحالة الوسطى نفسها بين التحجب والسفور، التي تُميِّز زي النساء التركيات الحديث في مقابل الزي الإفرنجي، يقول الراوي: «كان لباس المرأتين نموذجًا للزي التركي الحديث ... لا يظهر منه إلا رداء بني اللون كالبرنُس، له أكمام ... يكسو الجسم كله كالجبة الواسعة، وعلى الرأس خمار شفاف يكسوه كله إلا جانبًا من الوجه. وكان شعر المرأة الكهلة مضفورًا على النظام القديم ... أما الفتاة فقد ضفرته على النمط الإفرنجي وغطته بالنقاب الشفاف» (الرواية، ص٧). ويتجاوب هذا الزي الحديث مع ما تتصف به المرأتان من «جمال وأدب وذكاء وكمال».

ومن ناحية أخرى، تتميَّز شيرين بمستوى تعليمي أعلى من والدتها توحيدة، ففي أثناء جلوسهما بعيدًا عن أعين المارة — والرقباء من جواسيس السلطان عبد الحميد — كانت شيرين تقرأ مقالة في إحدى الجرائد الفرنسية وتُترجم لأمها ما تقرؤه إلى اللغة التركية. وسرعان ما يتَّضح أن المقالة المكتوبة بالفرنسية هي مقالة سياسية مُناهِضة للسلطان عبد الحميد ونظام حكمه (انظر الرواية، ص٧–٨). ويُمكن استنتاج أن المرأتين على درجة كبيرة من الوعي السياسي، أيْ تتمتَّعان بثقافة سياسية عالية جعلتهما من المهتمات بالشئون العامة ولا سيما السياسي منها، في جوٍّ مشحون بالتسلط والاستبداد، والدليل على ذلك أن الجريدة الفرنسية التي تقرأ منها شيرين المقالةَ «قد طوتها طيات كثيرة حتى يصغر حجمها ولا يَنتبه لها الناس، فتقرأ ما يظهر منها ثم تديرها لقراءة ما بقي، ووالدتها تنتظر ما تترجمه ابنتها من المقالة التي تقرؤها» (الرواية، ص٧). ولكن المقالة التي كان قد كتبها ابن خالتها رامز، المُنتمي إلى جمعية الاتحاد والترقي، لم تكن موقعةً باسمه، فهو — كما قالت شيرين لوالدتها بحذر وهدوء — «لا يوقع المقالات باسمه، وإنما يرمز عنه بحرف (A) وكل مقالة في هذه الجريدة موقَّعة بهذا الحرف فإنها له ... ولا يعلم ذلك أحد سواي وسوى صاحب الجريدة» (الرواية، ص٨). ويصف الراوي شيرين وضمنًا والدتَها توحيدة على النحو الآتي:

> وكانت شيرين ذات جمال جذاب مهيب، وفي عينيها ماء لامع ينم على الذكاء وسرعة الخاطر، وعلى شدة عاطفة الحب ... وكانت طويلة القامة مع اعتدال وتَناسُب، والصحة بادية في محياها وقوة الإرادة ظاهرة حول فمها ... لا ينظر إليها ناظر إلا هابَها، وقد زادها العلم رونقًا وطلاوة؛ لأنها تثقفت أحسن ثقافة، وهي تجيد التركية، والفرنسية، والرومية، لغة تلك البلاد كلامًا وكتابة، والفضل

> في ذلك إلى والدتها ... فقد كانت من فضليات النساء وأقواهنَّ عقلًا، وقد ربَّت ابنتها على الحرية وصدق اللهجة ... فشبَّت شيرين كبيرة النفس، قوية العزيمة، تكره الظلم والظالمين. وقد أحبَّت رامزًا كاتب تلك المقالة وأحبَّها منذ الصغر [...] فنشأت شيرين ورامز معًا وقد تحابَّا، وامتزجت روحاهما وتعاهَدا على الزواج ... (الرواية، ص٨–٩).

وإذن، تتميَّز شيرين — ومن ثَمَّ والدتها توحيدة — برجاحة العقل وقوته وبالثقافة الرفيعة، وبخاصة شيرين التي تتكلَّم ثلاث لغات هي التركية والفرنسية والرومية، يُضاف إلى ذلك دقة الشعور لدى شيرين إلى درجة التنبؤ «فلا يكاد جليسها يهم بالكلام حتى تفهم مرادَه» (الرواية، ص٣٥)، فضلًا عن أن المرأتَين تتميَّزان بدرجة عالية من الوعي السياسي جعلتهما مهتمتَين بالشئون العامة ولا سيما السياسية، وإن كانت شيرين تتفوَّق على أمها بقوة الإرادة وصلابتها. وإلى هذه الإرادة الصلبة، تتميَّز أيضًا بالاعتدال ورباطة الجأش على نحو كان يُمكنها من مناقشة رامز فيما يكتب من مقالات سياسية حماسية متطرِّفة، فكانت «تنتقده وتُباحِثه، فيلذ له الرجوع إلى رأيها ...» (الرواية، ص١٠). ولكن تنبغي الإشارة، هنا، إلى أن ما تتميَّز به الأم توحيدة وابنتها شيرين من وعي ثقافي وسياسي، إنما هو — في حقيقة أمره — نتاج طبيعي للاهتمام بالتعليم وإنشاء المدارس وإتاحة الفرصة للبنات أن يتلقَّين حظًّا وافرًا من التعليم. والأكثر من هذا أن الأمَّ توحيدة تجيد القراءة كما يظهر من بعض المواضع في الرواية (انظر الرواية، ص٤٤).

ومن الواضح أيضًا أن العلاقة بين شيرين ووالدتها توحيدة علاقة قوية، على عكس علاقة شيرين بوالدها طهماز، يقول الراوي:

> وكانت رابطة شيرين بوالدتها أشد من رابطة سائر البنات بأمهاتهن؛ لأنَّ شيرين كانت مستودع أسرار تلك الوالدة التعسة التي خانها الحظ وصارت زوجة لذلك الرجل الجاهل ... فاحتملَت فظاظته وحماقته إكرامًا لابنتها، فربَّتْها أحسن تربية ... وحينما كبرت اتخذتها صديقة تشتكي إليها همومها ومصائبها، وهي التي سهلت عليها الاجتماع برامز (الرواية، ص٦٦).

وفي مقابل الأم توحيدة وابنتها شيرين، يتميَّز الأب طهماز بأنه جاهل، و«ضعيف الإرادة بسيط القلب لا يُؤمَنُ معه أن يَستغويه بعض الجواسيس ويسرق منه خبرك ... إنَّ

طهماز قوي البدن ولكنه ضعيف الإرادة» (الرواية، ص١٤). ويقدمه الراوي عند ظهوره لأول مرة، في حديقة البلدية، بصفات جسدية ذكورية تتَّسم بالقوة، وأما من الناحية المعنوية أو النفسية فيقدمه على حال يقترب به من الدناءة، يقول الراوي:

> فتَقدمَ والدُها طهماز وكان كبير الجسم عظيم العضل، كبير الرأس، واسع الفم، غليظ الشفتَين، معروفًا بين أهله ومعارفه بقوة الساعدَين. يلبس ثوبًا واسعًا أشبه بما يلبسه أهل الأناضول. يَرفع الرجلَ بيده الواحدة ويرميه إلى الأرض كأنه رغيف. وكان كثير الإعجاب بقوته وهي الهِبَة الوحيدة التي وهبته إياها الطبيعةُ، لأنه كان ضعيفًا فيما خلا ذلك ... وكان جشعًا نهمًا، لا تكاد تراه إلا وفي فمه شيء يَمضغه من حلوى، أو ياميش، أو طعام. وكان ساعتئذٍ يأكل كعكة تناولها من أحد الباعة في الطريق ... فلما دنا من زوجته وابنته، ألقى التحية ببرود ولم يُسلِّم عليهما إلا ليقدم لهما صديقه الفاضل الوجيه صائب بك (الرواية، ص١٥).

ومن الملاحظ أن وصف طهماز بضعف الإرادة الذي يقدح في الرجولة الحقة، يأتي على لسان زوجته توحيدة التي لا تُفوت موضعًا مناسبًا إلا وأظهرت جانبًا من شخصية زوجها «لعلمها أن زوجها لم يُعْطَ الثبات والحزم إلا في معاكستها ... فهو ضعيف مع كل إنسان، كثير الإصغاء والإذعان لأهل الدسائس، يُدَار بكلمة ويُقَاد بشعرة إلا مع امرأته، فإنه عنيد معها لا يرجع عن قوله لأنه يَعد رجوعَه ضعفًا ... فكيف وهو رجل البيت لا يكون كلامه نافذًا؟» (الرواية، ص٣٩). ومن ثم، لا يتمتع طهماز، بوصفه زوجًا وأبًا، بموقع مركزي في الأسرة إلا من الناحية الصورية، الأمر الذي يمكن معه الحديث عن هيمنة ذكورية شكلية ونظام أبوي مُهتز وغير ثابت، ولكن تلك الهيمنة الذكورية الشكلية والنظام الأبوي المهتز غير الثابت، وإن كانا ناتجين عن سمات طهماز الشخصية الدنيئة فهما ناتجان بالقدر نفسه عن لحظة تحول تاريخي يمر بها المجتمع التركي مع مطالع القرن العشرين، وهو ما يتَّضح من حوار بين طهماز وزوجته توحيدة بشأن طلب صائب بك أن يخطب شيرين لنفسه:

> قالت توحيدة: «لا نستطيع أن نخطبها لأحد إلا بإرادتها». فهز رأسه، وقال: «إنَّ بنات هذا العصر مثل شبابه، لا يعملون إلا ما يخطر لهم ... وكنا في

زماننا نُلقي اتكالنا على آبائنا، وهذا هو سبب الشرور التي نراها تنتابنا من كل ناحية. لم يَعد يعجبنا العجب ... نريد أن نتدخَّل في كل شيء ونعمل على هوانا حتى صرنا نطلب أن نُشارك سلطاننا في الحكم، وإذا أبى علينا ذلك نقمنا عليه وأردنا قتله ... ما لنا ولذلك، فاذهبي الآن إلى شيرين وأقنعيها بوجه الحق وأفهميها مركز صائب وأهميته» (الرواية، ص٣٤).

يبدو طهماز هنا معبرًا عن الجيل القديم واستحكام مركزية الرجل/الزوج والأب فيه. وتبدو أسرة شيرين متصدعة ومشقوقة إلى جناحين متقابلَين: الأب بمنظوره الأبوي التقليدي القديم، والابنة شيرين بمنظورها التحرري الحديث، وتُساندُها أمها بكل ما أوتيت من قوة ومكر ودهاء. لكن المهم في هذا الشاهد أن طهماز نجح ببراعة في التعبير عن العلاقة التكافُلية بين النظام الأبوي في موطنه الأُسَري الأولي ورأس النظام السياسي للدولة. وذلك على النحو الذي يؤكد فرضية ذكرتُها سابقًا؛ ألا وهي: كلما تَعَززتْ سلطةُ الأب ورسخت داخل الأسرة، تَعَززتْ سلطةُ الحاكم في الدولة ورسخت؛ وفي المقابل، كلَّما تداعتْ سلطة الأب واضمحلتْ داخل الأسرة أو باتت في طريقها إلى التآكل، تداعتْ سلطة الحاكم في الدولة واضمحلَّت أو باتت في طريقها إلى التآكل. إنَّ اهتزاز مركز الأب في الأسرة أو عدم رسوخ النظام الأبوي في موطنه الأصلي — الأسرة — يُعرض النظامَ السياسي للاضطراب، ويغامر برأس الدولة: السلطان عبد الحميد بحكمه الفردي المطلق.

يُعبِّر طهماز، هنا، عن التحول الذي طرأ على الجيل الجديد من الشباب الأتراك فتيانًا وفتيات؛ أي التحول نحو الحرية، وبخاصة حرية الإرادة التي تَتنافى مع الهيمنة الذكورية أو مركزية الرجل/الزوج والأب على مستوى الأسرة، وعلى مستوى الدولة. فما إن تهتز مركزية الأب داخل الأسرة حتى تهتز مركزية الحاكم على المستوى السياسي. منظور الجيل الجديد من الشباب الأتراك الذي يدينه طهماز هو منظور ديمقراطي تشاركي يُناهِض الانفرادَ بالرأي والاستبدادَ سواء داخل الأسرة أو على مستوى الدولة.

ومع ذلك، لا يزال طهماز يتشبث بمحاولة تفعيل سلطته الأبوية داخل أسرته لكي تُوافق ابنته شيرين على الزواج من الجاسوس العثماني صائب باشا، رغم التطورات الاجتماعية والفكرية والسياسية المحيطة به، التي انتهت إلى تُحرك «جمعية الاتحاد والترقي» تحركًا عنيفًا في اتجاه عمليات الاغتيال لكبار أعوان السلطان عبد الحميد في

سالونيك مثل شمسي باشا.[٤٢] ولكن شيرين اتخذت إزاء ممارسة أبيها لسُلطته الأبوية قرارًا بقتل صائب باشا. ففي الفصل ٧٩ وعنوانه «شيرين وصائب»، يقول الراوي:

> أما شيرين، فقد علمت أن طهماز فر بها من ذلك الفندق، خوفًا من وشاية خريستو بعد فراره، لعلمه أنه من حزب رامز. وكان طهماز قد علم من صائب أن رامزًا على قيد الحياة وله فرقة قوية من «جمعية الاتحاد والترقي» في مناستير، فرجع بشيرين إلى سلانيك، وسبقه صائب إلى هناك ... وعاد إلى التردُّد والتزلُّف إلى شيرين، ولم يخبرها أحد ببقاء رامز على قيد الحياة. وما زال صائب يطاولها حتى خشي من فوز الأحرار بعد مقتل شمسي والقبض على عثمان وإرسال التلغراف إلى المابين بطلب الدستور وشعر بأنه لم يبقَ له عيش، فألحَّ على أبيها أن يعقد له عليها ليسافر معها ... فاستخدم طهماز **سلطانه كأب**، وخاطبها بلهجة **صاحب السلطة الأبوية** على إثر مقابلة طويلة معها، روى لها فيها مزايا صائب باشا، وما يرجوه لها من النعم على يده، وأن رامز صار ترابًا، فلم تزد إلا رفضًا، فقال لها: «إن **السلطة** لي أنا في زواجك ... وغدًا يأتي القاضي ليعقد زواجك على صائب باشا ... إذ لا يجوز أن نخسر بسبب جنونك صهرًا مثل هذا.
>
> وكانت شيرين قد تعبت من تكرار الرفض، وملَّت الجدال، وقد أخذ الهُزَال منها مأخذًا عظيمًا، وأيقنت بموت رامز وكرهت الحياة، فلما خاطبها والدها بهذه اللهجة سكتت، لكنها أعدت خنجرًا ماضيًا خبأته تحت أثوابها، وعزمت إذا لم تجد لها نجاةً أن تقتل صائبًا وتنتحر (الرواية، ص٣٤٧–٣٤٨).

ولا بدَّ من ملاحظة أن المنظور الأبوي يجعل المرأةَ «تعيش في حالة اغتراب عن طبيعتها الأنثوية الحقيقية الحرة»؛ إذ بدلًا من أن يكتسب مفهوم «الأنثى» قيمة إيجابية فاعلة «فقد أصبح محصورًا في نظام فكري ثنائي يجعل الأنثى أدنى من الذكر».[٤٣] ففي

---

[٤٢] انظر اتخاذ جمعية الاتحاد والترقي قرارًا بقتل شمسي باشا (الرواية، ص٣٠٦–٣٠٧)، ثم تأكيدها قرار القتل (الرواية، ص٣٢٩)، ثم تنفيذ القتل (الرواية، ص٣٣٠).

[٤٣] سارة جامبل (تحرير): **النسوية وما بعد النسوية: دراسات ومعجم نقدي**، ترجمة أحمد الشامي (سبق ذكره)، ص٣٣٥.

ظل السلطة الأبوية تتعرض المرأة للإسكات والتجريد من أي سلطة أو قوة أو إرادة حرة. وهو ما تؤكده النظرة الدونية للمرأة لدى طهماز. فبعد اختفاء شيرين من البيت، يدور حوار بين طهماز وصائب باشا يوضح إيضاحًا جليًّا التراتبية الثنائية التي تجعل الرجل أعلى في المكانة من المرأة، وهي التراتبية التي تُعد آليةَ عمل أساسية في جوهر النظام الأبوي سواء كان على مستوى الأسرة أو الدولة. يقول طهماز لصائب تعليقًا على دعوة صائب له بالذهاب إلى قصر المابين في يلدز عقب اختفاء ابنته شيرين من المنزل:

> إذن فلنَنتظِر يومًا أو يومين، ولا بد من ظهور الفتاة بعد أن تكون قد قاست الهوان والعذاب، فترجع عن غيِّها وتثوب إلى رشدها وتعلم أنك نصحتَ لها. ولا ينبغي لنا أن نُحاسبها على ما فرط منها، فإنها **لم تخرج عن كونها امرأة. وهل تُحاسَبُ النساء على أعمالهن وهن ناقصات عقول؟!** ... وخاصة في هذا العصر الذي أصبح رجاله لا يُحاسَبون على غلطهم لشذوذهم عن المألوف في أيامنا ... إنهم يخرجون على الخليفة ويطلبون قلب الحكومة ... أليس هذا من الطيش؟ ... فكيف إذا كان صاحب هذا الرأي فتاة، والنساء لم يخلقن إلا للطبخ والخدمة وتربية البنين. ولكن الزمان تغير، وقانا الله عاقبة أعمالنا (الرواية، ص٧٤–٧٥).

ففي هذا الشاهد، تتجلى بوضوح النظرة الدونية إلى المرأة، التي تراها ناقصة العقل في مقابل الرجل المتفوق عقليًّا، وتراها لا تصلح لشيء سوى الطبخ والخدمة وتربية الأولاد. وفي حقيقة الأمر، تستند هذه النظرة إلى مفهوم بيولوجي طبيعي، أيْ إلى خواص المرأة التشريحية وتكوينها الجسدي؛ فالمرأة هنا تُعامَل وفق تصور بيولوجي محض.[٤٤] وهذا معناه أيضًا أن الرجال في إطار النظام الأبوي سيتحدَّثون دومًا من موقع مُختلف عن موقع المرأة.[٤٥]

ومن الملاحظ أيضًا أن الحديث عن شيرين، هنا، بهذه النظرة الدونية — على خلاف ما هي عليه في الحقيقة من حيث إرادتها الحرة التي تسعى جاهدةً إلى التعبير عنها سواء

---

[٤٤] انظر: توريل موي: «النسوي، الأنثوي، المؤنث»، ضمن كتاب **النقد الأدبي النسوي**، تحرير وترجمة هالة كمال (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٥م)، ص٢٠٣.

[٤٥] انظر: المرجع السابق، ص٢٠٨.

في حياتها العاطفية أو في المستوى السياسي بتأييدها مطالب جمعية الاتحاد والترقي — يقترن بانتقاد طهماز لشذوذ الرجال الذين يخرجون على الخليفة ويسعون إلى قلب نظام الحكم. ويؤكد هذا الاقترانُ المتكرر وجودَ رابطة قوية بين دَعْم النظام الأبوي وترسيخه على مستوى الأسرة وبين الحكم الفردي المطلق في نظام السلطان عبد الحميد الاستبدادي. ويختم طهماز كلامه بالتحسر على تغير الزمان وانقلاب أحواله، في إشارة قوية واضحة إلى سلطته الأبوية المهتزَّة غير الثابتة التي تتزامن مع حركات الخروج على نظام السلطان عبد الحميد وإرادة قلب نظام حكمه.

ولكننا إذا أنعمنا النظر في قول طهماز، سنكتشف حقيقة أخرى من حقائق الحكم المطلق، ألا وهي أن الاستبداد يؤكد قمعًا وقهرًا مُتسلسلًا هَرَميًّا، يبدأ من رأس نظام الحكم المطلق هابطًا إلى الأسفل، ويشمل الرجالَ والنساءَ على السواء. وذلك أن وصف الرجال الخارجين على السلطان عبد الحميد بالشذوذ، ينطوي ضمنًا على تأكيد نقيضهم؛ أي الرجال المنصاعين قهرًا لحكم السلطان، الرجال العاديين الذين يندرجون في شمولية الحكم المطلق دون الاعتراض عليه، والذين يقع عليهم القهر والقمع من رأس السلطة، فيمارسونه من ثم على مَن دونهم، أيْ على النساء، وذلك وفق عملية إنتاج للقهر والقمع تُعيد توليدَ نفسها تلقائيًّا وتتصف بالشمول.

(٤) الانقلاب الضمني في الأدوار: مركزية المرأة

إنَّ ترسيخ السلطة الأبوية واستدامتها، يَستندان دومًا إلى استمرار المرأة في إعادة إنتاج السلطة الأبوية عبر الاستجابة لها. فالنساء يَعملن، بقصد أو دون قصد، على إعادة إنتاج النظام الأبوي عبر الخضوع له، وبذلك يُعِدْنَ إنتاجَ القهر الذكوري المُمارَس عليهن. فعلى سبيل المثال، تعلم الزوجة توحيدة علم اليقين حقيقة زوجها وأنه لا يمارس رجولته إلا عليها، وأنه جاهل ناقص العقل، ويؤذيها باستمرار بعدم احترامه لها، ومع ذلك ضَحتْ بحريتها وإرادتها وعقلها في سبيل ابنتها شيرين التي ربتها أحسن تربية، وهي بتضحيتها ترضخ لقهره الذكوري وتعيد إنتاجه عبر الاستجابة للأعراف والتقاليد الداعِمة للقهر الذكوري، وذلك مع علمها المؤكَّد بأن سلطة زوجها الذكورية هي سلطة صورية بلا مضمون حقيقي. فمثلًا، رغم أن توحيدة هي التي بادرت إلى حَمْلِ زوجها على التساهل في أمر الحجاب جَرْيًا على مقتضى التمدن الحديث، نجدها تؤمن بضرورة الفصل بين الجنسين استجابة لتقاليد أبوية قديمة، وهو ما يتَّضح جليًّا حين جاء صائب بهَدية

إلى شيرين لكي يستميلها إليه، واقترح الأب طهماز أن يدخل صائب إلى غرفة نوم شيرين ويتحدَّثان على انفراد حتى يقنعها بقبول الهدية، فنجد رد فعل توحيدة مناقضًا تمامًا لطلب طهماز، وهنا «ارتبكت توحيدة من هذا الاقتراح لأنه يُخالف العادة المألوفة» (الرواية، ص٥٢). ولكن توحيدة في موقف آخر مع زوجها طهماز ترفض طلب زوجها طرد خادمهما خريستو ذي الأصول الألبانية بسبب ميوله التحررية المناصِرة لجمعية الاتحاد والترقي؛ إذ يقول طهماز عقب اختفاء شيرين من البيت: «ستجدينها بعد قليل ... ولكن يظهر من ذهابها مع خريستو أنها هربت، وكم من مرة أردت إخراج هذا اللعين من بيتنا وأنت ترفضين ... إنه من جملة أسباب تمسك شيرين بعنادها ومتابعة أولئك المغرورين الذين يُسمُّون أنفسَهم أحرارًا — لأنه من أهل ذلك الجنون أيضًا» (الرواية، ص٧٠).

كذلك أيضًا تميل الزوجة توحيدة إلى اتباع أسلوب الحيلة والمكر وتجنُّب الصدام في بعض المواقف، ويُعد هذا الأسلوب نتيجة مباشرة لخضوعها للقهر الذكوري المُمارَس عليها من قبل زوجها طهماز. وهو ما يظهر واضحًا من محاولتها إغراء ابنتها شيرين على النوم كيلا تسمع ما يدور بين أبيها وصائب من حديث بشأن خطبتها له (انظر الرواية، ص٤٣). وبعد حوار طويل بين شيرين وصائب انتهجت فيه شيرين أسلوب الرفض والمواجهة الراديكالية، وانتهى بتهديد صائب لها بإبلاغ قصر المابين في يلدز عن علاقتها بجمعية الاتحاد الترقي، حاولت والدتها توحيدة بعد انصراف صائب إقناع ابنتها شيرين باتباع أساليب الحيلة والمكر بدلًا من المواجهة الصريحة، فتقبَل خطوبةَ صائب حتى تُخلص حبيبَها رامزًا من الموت على يد السلطان عبد الحميد. وبذلك تُريد توحيدة من ابنتها أن تستجيب لسلطة الأب الذي يريد مصاهرة الجاسوس صائب بك، حتى لو كانت استجابة شيرين تعني الاستجابة لسلطة الأب وفي الوقت نفسه الاستجابة لسلطة نظام الحكم المطلق المتمثلة — في هذا الموقف — في صائب بك. ولكن شيرين لا تُوافق على أسلوب التحايل والمكر، وتُفضل السير في طريق الاعتراض الجذري حتى لو كان الثمن هو موت حبيبها رامز وموتها معه (انظر الرواية، الفصل ٦٦ «شيرين ووالدتها»، ص٦٦–٦٧).

وبعد حوار أمها معها، اختفت شيرين التي فضلت السفرَ إلى يلدز حيث قصر المابين مقر حكم السلطان عبد الحميد، ومواجهته، أيْ: مواجهة رأس السلطة السياسية الأبوية المستبدَّة. إن هذا التصرف الراديكالي من شيرين لافت للنظر، ويفرض على القارئ إعادة النظر في شخصية شيرين نفسها ومحاولة الوقوف على طبيعة دورها في أحداث الرواية

عمومًا، والتساؤل عما إذا كانت هي التي تُحرك الأحداث في العمل الأدبي وتدفعها إلى الأمام.

أولًا: لا بد من الإشارة إلى أن الرواية تبدأ بتقديم شيرين والحديث عن مواهبها سواء الخِلْقية أو الخُلُقية أو الثقافية أو العقلية، وصفاتها النفسية من حيث الصلابة وقوة الإرادة، مع الإشارة إلى وجود علاقة عاطفية بينها وبين رامز منذ الصغر. وواقع الحال أن رامزًا يندفع في انضمامه إلى «جمعية الاتحاد والترقي»، بل يستمر على ما هو عليه من الدعوة إلى التحرر والمطالبة بالدستور ومُناهَضة الحكم الفردي بمؤازرة قوية وتشجيع دائم من شيرين، بل يقترب موقعها في العلاقة من ما يمكن تسميته «المركزية الأنثوية» الجديدة في مقابل المركزية الأبوية القديمة التي يعتنقها والدها طهماز، فهي المحور الذي يدور حوله كل عمل رامز. يقول الراوي عن رامز أثناء ترحيله إلى سراي الحكومة مخفورًا، أيْ تحت الحراسة المشددة، بعد أن وَشَى به صائب بك، جاسوس السلطان:

> فكان وهو في المركبة المقفلة مستغرقًا في تصوراته، وقد علم أنه مُساق إلى أشد الأخطار، فلم يُبَالِ بشيء منها، لولا شيرين ... لأنها كانت مستقر آماله ومستودع مسراته. يَكفيه منها نظرة وُدٍّ، أو كلمة إعجاب بما يكتبه حتى يستفزه الطرب وتَهُب فيه الحماسة ويَنْشَطَ إلى مواصلة الأخذ بناصر الأحرار. وكانت هي التي زادته تمسكًا بأذيال الحرية والدفاع عنها بشدة، والطعن في الظالمين ... حتى تَهورَ وألقى بنفسه في ذلك الخطر (الرواية، ص٧٦).

بل تتأكَّد مركزيةُ الأنثى في ذلك العصر الجديد، عصر التمدن الحديث وقتذاك، من خلال تعليق الراوي مستطردًا في الكلام عن دور المرأة بطريقة تعصف تمامًا بالنظام الأبوي وأعرافه ذات الهيمنة الذكورية المزعومة، يقول الراوي بعد الفقرة السابقة مباشرة:

> وللمرأة رُوح تبثها في قلب الرجل، فتنبه عقله وتثير همته، ويصبح طوع إرادتها ... يحب ما تحب، ويتفانى في سبيل ما يُرضيها. فإذا كانت قوية المبدأ، سامية الخلق، شريفة الإحساس، صعدت به إلى سماء المجد، وأصبح همه التخلُّق بتلك الأخلاق. وقد علمتَ أن شيرين كانت مفطورةً على حب الحرية تعشقها وتتغزَّل بها، فكيف لا يعشقها رامز ويتفانى في نصرتها ... وكم من قائد يخوض ساحة الوغى ويعرض حياته للخطر ... وهو لا يرجو من وراء ذلك إلا ابتسامة من حبيبته، أو كلمة إعجاب من شفتيها. وكم من عالم، أو

كاتب، أو فنان، أو مصلح، إنما يشقى في جهاده التماسًا لرضى حبيبة عاقلة، فُطِرَتْ على حب هذه الفضائل ... فيا لسعادة الأمة التي تسمو فيها أخلاق المرأة حتى تعشق الفضائل فتكون عونًا للرجل على المبرات، أو الحسنات، أو السعي في سبيل الحق والحرية ... إذ تكون محرضة له تستنهض همته بنظرة أو كلمة ... الأم تحفز ابنها، والحبيبةُ حبيبَها، والأختُ أخاها ... وويلٌ للأمة التي انحطت فيها أخلاق المرأة، فاقتصر همها على الطعام والشراب، وانحصرت أحاديثها في الخرافات والأوهام (الرواية، ص٧٦–٧٧).

من الواضح، هنا، أن الراوي يتبنى منظورًا للمرأة بوصفها محور حياة الرجل، وليست تابعةً له. المرأة، هنا، ليست مهيضة الجناح، أو تحتل مرتبةً أدنى من الرجل، وإنما الرجل طَوْع إرادتها، وهو ما نجده متحققًا في علاقة شيرين برامز كما سلفت الإشارة. إن روح المرأة، فيما يُشير الراوي، تسري في حنايا الرجل إلى الحد الذي يُشكله تشكيلًا، وبها تسمو الأمم أو تنحط.

بل تتطرَّف شيرين في مطالبتها بالحرية وتغذية الأحرار من أعضاء جمعية الاتحاد والترقي بتحرُّكات راديكالية في سبيل تحقيق مطالبهم ونَيْل الدستور، من خلال التحريض على قتل السلطان عبد الحميد حتى يسقط نظام حكمه، ويظفر به أعضاء جمعية الاتحاد والترقي. ففي إحدى مكاتبات شيرين لرامز تقول له إن بقاء الذات الشاهانية — تقصد السلطان عبد الحميد — يُعد مصيبةً على الأمة (انظر الرواية، ص٥٧). وفي مكاتبة أخرى، تحرض الأحرارَ — أعضاء جمعية الاتحاد والترقي — على قتل السلطان صراحةً حين تقول إنها تستغرب «صبر الأحرار على بقاء هذا السلطان على قيد الحياة» (الرواية، ص٥٨).

وإذا كانت الفتاة الشابة شيرين تُحرِّك الأحداث بطريقة واعية مقصودة، إيجابيًّا، من خلال علاقتها بحبيبها رامز، بمناقشتها ما يكتبه في الجرائد من مقالات مُناهِضة لنظام حكم السلطان عبد الحميد الاستبدادي وتقوية عزيمته على النضال ضد الظلم والظالمين، فهي تُحركها بطريقة غير واعية وغير مقصودة، سلبيًّا، من خلال علاقتها بالجاسوس صائب بك المسئول عن تعقب أخبار أعضاء جمعية الاتحاد والترقي في سلانيك. إذ لما رآها صائب في حديقة البلدية وقع الإعجاب بها في قلبه، ولكنه أدرك على الفور نفورها منه وميلها الواضح إلى حبيبها رامز، فأخذته الغيرة والغيظ من رامز وكان يتعقَّب نشاطه السري في جمعية الاتحاد والترقي، فقرر صائب التعجيل بالوشاية به لدى السلطان

حتى يخلو الطريق له أمام شيرين. وهكذا تبدأ أحداث الرواية، ومحورُها شيرين محركة الأحداث. فمن ناحية، أُلقي القبض على رامز، وجرى إرساله إلى يلدز حيث يقيم السلطان عبد الحميد من أجل التحقيق معه؛ ومن ناحية أخرى بدأ صائب بك في التقرب من والد شيرين واستمالته من خلال الإنعام عليه بلقب سلطاني، مُوقع من السلطان عبد الحميد نفسه، حتى يَسهل عليه طلب الزواج من شيرين. وبذلك تمضي الأحداث في خطين سرديَّين متجاورين ومتشابكين في الوقت نفسه، وكانت شيرين هي السبب في توليدهما، بل هي محورهما: الخط الأول هو القبض على رامز وإرساله إلى يلدز لكي يحقق معه السلطان عبد الحميد بنفسه ومعه كبار أعوانه وأهمهم رئيس جواسيس السلطان الملقب بـ «السر خفية». والخط الثاني هو الجاسوس صائب بك ومحاولاته المستميتة والمتعددة للزواج من شيرين، ومحاولاته إقناعها بالزواج منه واستمالتها على نحوٍ بدا معه ذليلًا لقاء نظرةٍ رضًى منها.

بعد استكشاف بِنْية أسرة شيرين كما مَثلتها الرواية، وتصدُّع مركزية الأب فيها، وبزوغ ما يمكن تسميته مركزية الأنثى التي تعبر عنها شيرين من خلال موقعها السردي المحرك لأحداث الرواية، من الممكن إثارة التساؤل الآتي: هل تتجاوَب صورة الأب طهماز داخل الأسرة مع التمثيل الروائي لشخصية السلطان عبد الحميد الثاني؟ سأُؤجلُ الإجابة عن هذا التساؤل قليلًا، وذلك من أجل فحص الأساس الأيديولوجي الذي تقوم عليه رواية **الانقلاب العثماني**، والذي يجد تعبيرَه الأمثل من خلال «جمعية الاتحاد والترقي» السرية المضادة لاستبداد عبد الحميد الثاني وانفراده بالحكم، كما يقدمه جُرْجي زيدان في روايته؛ وهو الأساس الأيديولوجي الذي يُعد عاملًا مهمًّا من عوامل تآكل سلطة الأب داخل الأسرة بالتوازي مع تآكل سلطة عبد الحميد الثاني ونظام حكمه الاستبدادي.

ثالثًا: الأساس الأيديولوجي لـ «الانقلاب العثماني»

أشرتُ في الفقرات السابقة إلى وجهة نظر طهماز — ممثل الجيل الأبوي القديم — في «بنات هذا العصر» اللواتي لا يعملن إلا ما يخطر لهن، وأنهن لا يُسْلِمْنَ القيادَ لآبائهن، إلى درجة أنهن — كشباب ذلك العصر أيضًا — يتدخَّلن في كل شيء، بما فيه طلب مشاركة «سلطاننا في الحكم» (انظر الرواية، ص٣٤). وتُعد شخصية شيرين الشابة اليافعة في الرواية — على نحو ما حللتُها في الفقرات السابقة — إحدى نماذج «بنات هذا العصر» الذي يُعد بحق عصر تحول من النظام الأبوي القديم إلى نظام تشاركي بين الرجل

والمرأة على مستوى الأسرة، وبين الحاكم والمواطنين على مستوى الدولة. وما كان هذا التحوُّل الجديد الذي لم يستوعبه طهماز، ولكن زوجته توحيدة استوعبته، إلا «جَرْيًا على مقتضى التمدن الحديث» (الرواية، ص٤٢). إن صياغة العبارة على هذا النحو في رواية **الانقلاب العثماني** التاريخية — التي «تتضمَّن وصف أحوال الأحرار العثمانيين وجمعياتهم السرية، وما قاسوه في طلب الدستور ... ووصف يلدز وقصورها وحدائقها وعبد الحميد وجواسيسه وأعوانه، وسائر أحواله إلى فوز جمعية الاتحاد والترقي بِنَيْل الدستور في ٢٣ يوليو سنة ١٩٠٨م» (الرواية، صفحة العنوان) — تلفت القارئَ إلى إشارة مزدوجة فيها، بمعنى الإشارة إلى مقتضيات «التمدن الحديث» داخل العمل الأدبي وخارجه في آنٍ معًا. وذلك على النحو الذي يمكن معه إثارة التساؤل الآتي: هل نجحت راوية **الانقلاب العثماني** التاريخية في تمثيل الواقع تمثيلًا أدبيًّا صادقًا؟ تقتضي الإجابة عن هذا التساؤل تحديد مفهوم «التمدن الحديث» داخل العمل الأدبي وخارجه. ولا شك في أن تحديد هذا المفهوم يُعد تحديدًا أيضًا للأساس الأيديولوجي الذي قامت عليه فكرة «الانقلاب العثماني» داخل العمل الأدبي وخارجه على السواء.

(١) التمدن الحديث خارج رواية «الانقلاب العثماني»

الحق إنَّ ثمة عوامل عديدة ساعدت على جريان ذلك التمدن الحديث في مختلف أنحاء البلاد التابعة للدولة العثمانية وقتذاك، يأتي على رأسها الاحتكاك بالثقافات الغربية وانتشار أنواع مختلفة من التعليم بخلاف التعليم الديني، فضلًا عن انتشار الصحف التي عملت على زيادة درجات الوعي العام ورَفْعه.

وسأُحاول، في هذا السياق، تسليط الضوء على تجربة شابة لبنانية من الكاتبات، هي هَنا كسباني حوراني، عاشت في الفترة من عام ١٨٧٠م — عام ميلادها — حتى وفاتها في عام ١٨٩٨م؛ أيْ عاشت حوالي ثمانية وعشرين عامًا فقط. وذلك من أجل معاينة واقع التمدن الحديث خارج رواية **الانقلاب العثماني** بالوقوف على مثال واقعي حي له في الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

وقد لفَتني إلى اختيار هذا المثال الواقعي من بلاد الشام، على وجه الخصوص، ما وَرَدَ في رواية **الانقلاب العثماني** من حديث السلطان عبد الحميد الثاني مع رئيس الجواسيس، السر خفية، عن أن أهل الشام معروفين بباعهم الطويل في العصيان والتمرُّد،

وبخاصة أنه تولى الحكمَ بعد ست سنوات من ميلاد هَنا كوراني، أيْ في عام ١٨٧٦م، وظل فيه حتى خَلْعِه بانقلاب في ٢٧ أبريل ١٩٠٩م، أيْ بعد وفاة هَنا كسباني كوراني بأحد عشر عامًا. يقول السلطان عبد الحميد بصوتٍ خافت لرئيس الجواسيس:

> لا أكتمك اهتمامي بأمر العرب وخاصة أهل الشام ... لا أعني أنهم يَقدرون على شيء ... ولكنهم أصحاب أقلام، وفيهم همة، ولهم يدٌ في أوروبا، بما يعرفونه من اللغة الإفرنجية ... وهل نسيتَ ما كانوا يكتبونه في الصحف الأوروبية من المقالات العصياينة. وسكت ينتظر ما يقوله السر خفية.
>
> فقال السر خفية: لم أنس ما كان من ضوضائهم في أوروبا، ولكنهم غُلِبوا على أمرهم وسكتوا. فابتدره السلطان قائلًا: سكتوا ... صحيح ... ولكن حركتهم الأخيرة تختلف عن تلك ... (الرواية، ص١٠٧).

في عام ١٨٩٣م، دُعِيَت الكاتبة اللبنانية الشابة هَنا كسباني كوراني للمشاركة في مؤتمر شيكاغو النسائي، ولم يكن عمرها يتجاوز ثلاثة وعشرين عامًا حينها. وفي المؤتمر ألقت خطابًا تحت عنوان «التمدن الحديث وتأثيره في الشرق»، وبعد اختتام فعاليات المؤتمر لم تَعد هَنا كوراني إلى قريتها كفر شيما التابعة لقضاء بَعَبْدا أحد أقضية جبل لبنان، القريبة من بيروت، ولكنها فضلت البقاء في الولايات المتحدة مدة ثلاث سنوات، ارتبطت أثناءها بعلاقة صداقة وطيدة مع السيدة الأمريكية ماي رايت سيوول.

حين قدمت كوراني إلى مؤتمر شيكاغو كانت فكرتها عن حقوق المرأة مُقتصرة على حق التعليم والتثقف وحرية الإرادة وتقرير مصيرها، ولم يكن يخطر على بالها أن للمرأة حق مشاركة الرجل في الأمور السياسية أو شَغْل المناصب الإدارية العامة. والدليل على ذلك أنها خلال الأسابيع الأولى من بقائها في الولايات المتحدة، كانت تستغرب موقف النساء الأمريكيات اللواتي لم يكتفين بالحصول على حقوقهنَّ في مجال التعليم والثقافة والخروج من المنزل دون رقابة، بل دأبنَ على منازعة الرجل في إدارة أمور السياسة وتولِّي المناصب الإدارية العامة. ولكن من الواضح أن كوراني، مع نهاية عامها الأول في أمريكا، قد بدأ يطرأ على تفكيرها في حقوق المرأة تحوُّل مهم، فلم تكتفِ بالمطالبة بتحرير المرأة في المجالات السابقة، بل آمنَت بحقها في المشاركة السياسية وتولي المناصب العامة. وقد لعبت صداقتها بماي رايت سيوول دورًا كبيرًا في حدوث هذا التحول، إذ

أمضت كوراني في ضيافتها وقتًا ثمينًا شاركت أثناءه في جلسات منزلية فكرية كانت تعقدها ماي رايت سيوول التي تُعد من أبرز قائدات حركة تحرير المرأة، وأهم داعية إلى حق المرأة في المشاركة السياسية حينئذٍ. وكان من أهم نتائج هذه الصداقة الفكرية العميقة بين الشابة اللبنانية كوراني والسيدة الأمريكية سيوول أنْ شاركت كوراني في المؤتمر السنوي السادس والعشرين لحق المرأة في التصويت الذي انعقد في عام ١٨٩٤م. أيْ بدأت تظهر على كوراني ملامح تحول فكري عميق بعد عام واحد فقط من مدة إقامتها في أمريكا، حتى غدت كوراني ضيفةً لا تغيب عن الصحافة الأمريكية التي بدأت تُجري معها المقابلات والحوارات، وهي ترتدي زيها الشرقي المميز المماثل — تقريبًا — لما كانت ترتديه شيرين في رواية جُرْجي زيدان **الانقلاب العثماني**. لقد صارت كوراني خلال عامها في أمريكا أجرأ في توجيه الانتقاد إلى النظام الأبوي بهيمنته الذكورية السائدة في المشرق، وعَدته المسئول عما تبدو عليه المرأة الشرقية من جهلٍ وضعفٍ ورقةِ حالٍ، وصمتٍ داخل أسوار المنازل الشرقية، بل أعلنت عن ضرورة العمل على المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق السياسية. ثم عادت كوراني إلى لبنان بعد ثلاث سنوات محملة بتلك الأفكار الجديدة عن التحرير الشامل للمرأة الشرقية، وقد مرت في طريق عودتها بباريس والإسكندرية لزيارة بعض معارفها.[٤٦]

وما إن عادت هَنا كوراني إلى قريتها كفر شيما حتى نُظمَتْ ندوةٌ في بيروت يوم ٢٦ مايو ١٨٩٦م، ألقت فيها محاضرة بعنوان «التمدن الحديث وتأثيره في الشرق»، هي نفسها المحاضرة التي كانت قد ألقتها في مؤتمر شيكاغو عام ١٨٩٣م.

في هذه المحاضَرة، تُحدِّد كوراني مفهومها للتمدن الحديث. وتذهب إلى أن شروط التمدُّن الحديث هي النشاط والإقدام وقوة احتمال الأمة وتوقد ذكائها، وذلك في مقابل مَن يتكاسلون ويتراخون عن العزم والإقدام ويتقاعدون عن العمل والاجتهاد، وهي الأمة العاجزة.[٤٧] وما يَنطبق على الأمة مجتمعةً ينطبق على الأفراد.[٤٨] ثم تُؤكِّد كوراني أن

---

[٤٦] انظر: تيسير خلف: **الحركة النسائية المبكرة في سوريا العثمانية: تجربة الكاتبة هَنا كسباني كوراني ١٨٩٣–١٨٩٦م** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩م).

[٤٧] انظر: هَنا كسباني كوراني: **التمدن الحديث وتأثيره في الشرق** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م)، ص٨.

[٤٨] انظر: المرجع السابق، ص٩.

التمدن الحديث نتيجة وليس سببًا، أيْ هو نتيجة الشروط التي ذكرتْها سابقًا وليس سببًا لها، فتقول: «فالتمدُّن الذي قد عمت آثاره النافعة أكثر الأقطار، والذي نجعله سببًا لتقدم الغربيين وتأخرنا، ليس سوى ظروف أوجدتها أعمال الإنسان، فهو نتيجة السعي لا مُسببه، هو الثمرة لا البذرة التي يزرعها العامل في الأرض، والتي يَقتضي لها تعبًا ومشقَّة وصبرًا قبل أن يجتني منها ثمرًا.»[٤٩]

وتميَّز كوراني بين دلالتين في كلمة «تمدن»، الأولى دلالة لغوية تفيد بأن «الإنسان بحسب طبيعته مدني؛ أي إنه يرتاح إلى الكِن والمأوى ومجاورة بني نوعه، ومبادلة النفع بينه وبينهم، وغير ذلك مما لا يحصل، ولا تتيسَّر أسبابه سوى بتوطُّن المدن؛ ولذلك لقد سُمي ساكن المدن مُتمدنًا؛ تمييزًا له عن حال البداوة.»[٥٠] ولكن هذه الدلالة اللغوية، فيما تُشير كوراني، ليست سوى تحديد لغوي قاصر عن التحديد الاصطلاحي لمعنى «التمدن»، كما يفهمه الأوروبيون. تقول كوراني:

> فالأوروبيون يَعنون بالتمدُّن الحديث: التهذيب الأدبي، وترقِّي العواطف الإنسانية، بقطع النظر عن المسكن وحالته من الضعة أو الضخامة، فالتمدُّن حسب عرفهم هو الإنسان المُرتقي في إنسانيتِه من حيث عقله وآدابه وأخلاقه، وهذا هو الحق؛ إذ ما فائدة المرء من سُكْنَى القصور والتنعُّم بجميع دواعي الترف وهو على جانب كبير من الجهالة وخشونة العادات، ومَن منَّا لا يفضل متأدبًا بدويًّا على فظٍّ حضريٍّ؟ فالتمدن إذن هو كناية عن ارتقاء الإنسان المعنوي؛ العلمي والخلقي. وهذا ما أقصده من كلمة تمدن في خطابي. والله أعلم وإليه المصير.[٥١]

وتسعى كوراني إلى محاولة التأصيل الطبيعي لفكرة التمدن بما هو ارتقاء الإنسان، فتقول إن الناموس — أي القانون الطبيعي أو سُنة الكون — هي القيد الوحيد على المخلوقات باختلاف أنواعها، ولا سبيل إلى تغيير تلك السُّنة الكونية أو القانون الطبيعي،

---

[٤٩] المرجع السابق نفسه.

[٥٠] المرجع السابق نفسه.

[٥١] المرجع السابق نفسه.

فمَن يتجاوب معه يُجازَى بالارتقاء والنمو، أما مَن يعصاه فعقابه التقهقر والفناء.[٥٢] تقول كوراني:

> وقد علمنا العلم الطبيعي بأنَّ الارتقاء من فطرة الوجود ومن أهم دعائمه، واستشهد أولياؤه في إثبات هذه الحقيقة ببراهين جلية لا يُمكن دحضها، [...] فإذا كان الارتقاء — كما قد تَقررَ — واجبًا فطريًّا صار من العدل أن يقع التأديب على مَن تعدى هذا الواجب، كل بحسب نوعه وجِبلتِه، إنْ كان بالقهقرى أو بالآلام أو بالفناء.
>
> وقد أغنانا التاريخ عن الأدلة والبراهين لإثبات عمل هذا الناموس في الوجود الإنساني؛ إذ في سِيَرِ الأمم ونصوصهم [كذا في الأصل] كثير مما يعلمنا بأن غاية الله في خلق الإنسان إنما العمران والارتقاء؛ فالأمم التي أدركت هذه الحقيقة، وسعت وراء بلوغها بجد وإخلاص اتسع نطاق سلطانها، وتَباذَخَ مجدها، وبعدت مهابتها، وكان النصر حليفها، والفوز قرينها، ولكن عندما ظنَّت في نفسها الكمال، واعتقدت بأن الملك خاصتها، والعز رهين أمرها، وتحولت عن الجد إلى اللهو، وعن العمل إلى الرخاء والترف، فحينئذٍ تلاعبت بها أيدي الحدثان، فزال سلطانها، واضمحلَّ مجدها، وخرب عمرانها، وأقام الله من بعدها قومًا أشداء ذوي أهلية لتدبير الممالك، وسياسة الشعوب، وتمهيد سبيل الارتقاء.[٥٣]

إنَّ التمدُّن قديمه (مصريًّا وكلدانيًّا وفينيقيًّا ويونانيًّا) وحديثه (رومانيًّا ثم عربيًّا ثم أوروبيًّا)،[٥٤] من حيث هو ارتقاء الإنسان معنويًّا وعلميًّا وخلقيًّا، هو في حقيقته ناموس كوني أو سُنة طبيعية أو فطرة الوجود، وقد أفادنا بذلك — كما تُقرر كوراني — العلمُ الطبيعي؛ ويمضي هذا التصور الداروينى عن الارتقاء، الذي لا يرحم المتكاسل عنه أو المتراخي والمتهاون فيه، على سُنة الطبيعة، تقول كوراني: «وإننا إذا تتبعنا آثار التمدن في سلسلة حلقاته القديمة والحديثة، نجد بأنَّ الإنسان مع ما تقلَّب عليه من الشئون والحالات لم يزل سائرًا رويدًا رويدًا نحو الارتقاء.»[٥٥]

---

[٥٢] انظر: المرجع السابق نفسه.

[٥٣] المرجع السابق، ص٩–١٠.

[٥٤] انظر: المرجع السابق، ص١٠.

[٥٥] المرجع السابق نفسه.

وبعد حديث شائق عن فضل الإسلام على التمدُّن الحديث، تُبْدي كوراني ملاحظة مهمة في ماهية هذا التمدن وما يختلف به عن تمدن الأمس، أي التمدن العربي، فتقول:

> إنَّ أساس المدنية في كل زمان ومكان واحد، والخلاف إنما يقع في كيفية البناء وهندستِه وتزيينه، فالتمدن كان ولم يزل تعريفًا يتميَّز به الإنسان المدني المهذب عن غيره الهمجي العديم التهذيب، والتهذيب العصري لا شك أكمل مِن حيث مُعداته وأرقى؛ لاشتماله على جملة فروع خلت من التمدن القديم، فالتمدُّن الأوروبي اليوم يُعنَى به تهذيب عام، ومُساواة عامة، وحقوق متبادلة، وما يلحق هذه من الامتيازات المدنية والسياسية والأدبية.[٥٦]

ولا بد، هنا، من تسجيل ملاحظة سريعة لها أهميتها، وتتمثل في أن كوراني تُفضِّل «التمدن الأوروبي اليوم» على «التمدن العربي القديم»، بل تثبت تفوقه عليه، ومن ثمَّ فهو أولى بالاتباع ضرورةً، وَفْق نظرية التطور الارتقائية. وهو ما يَتجاوب مع تصور جُرْجي زيدان وجماعته من المهاجرين الشوام إلى مصر، على نحو ما سلفت الإشارة في الفصل الأول.

ولأن الإنسان حين يُشغل جميع قواه العقلية، بحسب استعداده وأهليته للعمل، يريد تحصيل المكاسب والخيرات، أدرك قادة التمدن الحديث في أوروبا مقدار ما يترتب على تحقيق العدالة بين الجهد المبذول والكسب المحصول من نفعٍ عام، فسعوا إلى إقرار التوازن بين الجهد والكسب بغض النظر عن جنسية العامل ومذهبه ومركزه الاجتماعي؛ «أي أنهم يسعون في إعطاء كل حقه بحسب قضاء العدل لا بحكم الاستبداد.»[٥٧]

وإذن، أحد مُقتضيات التمدن الحديث هو العدل في توزيع الثروات على قدر الجهد المبذول. ولكن ما يترتَّب على ذلك من تفاوت بين أفراد المجتمع، يستدركه المجتمع من خلال ترسيخ فكرة الإخاء، وهي فكرة يتعلَّمها ذوو البصيرة من الطبيعة، أيضًا، التي تَهَبُ نورَها وهواءها بالتساوي بين الناس، «لذا تراهم، أي الغربيين، يصرفون الوقت الثمين والدرهم الرنان في نجدة العاجز، وتهذيب الجاهل، وطَعْمِ المسكين، وكساء البالي.»[٥٨]

---

[٥٦] المرجع السابق، ص١١.

[٥٧] المرجع السابق، ص١٢.

[٥٨] المرجع السابق نفسه.

على أن من أهم دواعي التمدن الحديث أيضًا توقير أهل العلم والفن، وإن كانوا وضيعي المنزلة الاجتماعية وبَذْل المال في سبيل رواج العلوم والفنون، «فإنَّ أشهر معالم التدريس في البلاد الأمريكية والأوروبية قد شادها أفراد أغنيائها، فهي معروفة بأسمائهم، وشاهدة بما لهم من الأسبقية في عمل الخير والإحسان.»[٥٩] وبذل المال أيضًا في المشروعات الوطنية التي تعود بالنفع العام وتحقيق المصلحة العمومية.[٦٠]

ثم تأخذ كوراني في تعداد الموانع التي تحُول بين الشرقيين ومجاراتهم للغربيين في تمدنهم وتقدمهم، فتذكر منها: «الإفراط في محبة الذات التي هي كمحبة المال أصل لكل الشرور. وقد علمتُ علم اليقين بعد معاشرتي للغربيين ووقوفي على نوايا قلوبهم بأن الشرقي الحديث، وخصوصًا المدعي العلم والتمدُّن، هو أشد حبًّا لذاته وحرصًا على نفعه الشخصي من غيره من الأقوام [...] فالمرء الذي همه في الدنيا راحة نفسه ومصلحته الشخصية، وفي طاقته نفع الغير ولا يفعل؛ فهو من الجهل والسقط بمكان قصي، وكفى بهذا إنذارًا لمن فطن.»[٦١] كما تذكر من تلك الموانع أيضًا تشبث الشرقيين بمظاهر التمدن دون جوهره، وتحقير العلم وأهله، إلى غيرها من موانع.[٦٢]

وفي النهاية، تختم هَنا كوراني محاضرتَها بإيضاح الفارق الدقيق بين التمدُّن الأوروبي الحديث والتمدن العربي القديم، ويتمثَّل هذا الفارق في أن تأثير المرأة في التمدن الأوروبي الحديث هو تأثير لم يُرْوَ له مثيل في نصوص أخبار الأولين، على حدِّ تعبيرها.[٦٣] ففي ذلك العصر الذي أطلق عليه الشاعر والكاتب الفرنسي فيكتور هوجو Victor Hugo (١٨٠٢–١٨٨٥م) «عصر النساء».

> أقر قادة العلم والفنون بالمساواة المعنوية بين الرجل والمرأة [...] فتأثير المرأة في التمدن الحديث مُقارِن في فوائده مآثر الرجال، فلها الآن في البلاد الغربية من آثار التأليف والاكتشاف والاستنباط ما كان يُظَن أن بينها وبين عقل المرأة مثلما بين مُلتقى الخافقين، وقد مدتْ يدها للعمل في جميع فروعه، ولم تترك

[٥٩] المرجع السابق، ص١٢–١٣.
[٦٠] انظر: المرجع السابق، ص١٦.
[٦١] المرجع السابق، ص١٦–١٧.
[٦٢] انظر: المرجع السابق، ص١٧.
[٦٣] انظر: المرجع السابق، ص١٨.

بابًا إلا وطرقته، ولا مجالًا إلا ونزلته، وفازت فوزًا مبينًا في كل ما شرعته، وأجبرت الرجل على الاعتراف بفضلها واقتدارها، فأُعطيت من الحقوق الشرعية والمعنوية ما لم تحلم به امرأة من قبل.[٦٤]

ثم تأخذ كوراني في استعراض الحجَّة البيولوجية التي يستند إليها الرجال في نظرتهم الدونية للمرأة وإيثار أنفسهم بالسيادة على النساء، وأنَّ ذواتهم تتَّصف بكمال العقل والحكمة والدرْبة:

وقد يُؤيِّدون دعواهم هذه بمجرد النطق بأن الطبيعة قد حَبَتْهم بهذه الامتيازات وفضلتهم بصلابة الجسم وقوة العقل على سائر مَن في الوجود؛ ولذلك فقد حُق لهم السلطة على المرأة الناقصة في الفَهْم والإدراك، ووَجَبَ عليها الرضوخ لإرادتهم، والامتثال لأمرهم. والاختبارُ علمَ المرأةَ صدق ما أصف به أسيادنا الرجال، ولا حاجة إلى إقناعها بحقيقة ما هم عليه من وحدة الملك والجبروت، فهل يكون من الرأي والحالة هذه بأن المرأة تتقاعَد عن النهضة في طلب حقوقها الطبيعية من تهذيب وتثقيف ومساواة؟ وهل تفعل حسنًا بعد إذ علمت من استبداد الرجل ما علمت بأن تَعتمد على قوته ليدفعها إلى التقدم ويفتح أمامها باب الفخر، ويكللها بتاج المجد والانتصار؟

الحكمة تُجاوب: كَلا. وأنا قد علمت بعد أن درست تاريخ النهضة النسائية في بلاد الغرب بأن الرجل لم يكتفِ بأن يدع المرأة وشأنها، بل قد أجهد قواه في سبيل مقاومتها وإرجاعها إلى حالها الأول من الجهل والاستعباد، أما هي ففازت بجهادها للحرية، وبإعلائها لشأن جنسها [...] وما كان الرجل حينئذٍ — لاحِظْنَ أيتها السيدات — إلا أن أسرع مُطأطئ الرأس، خاشع الجانب، مهنئًا لها بالغلبة.[٦٥]

وبعد استعراض الجوانب المهمَّة في محاضَرة كوراني، بل في حياتها الشخصية ورحلتها إلى الولايات المتَّحدة الأمريكية، يمكن القول إنَّ سيرة حياة كوراني ومحاضرتها

[٦٤] المرجع السابق، ص١٨–١٩.

[٦٥] المرجع السابق، ص١٩–٢٠.

تُعبران تعبيرًا صادقًا عن لحظة تحوُّل كبرى يمرُّ بها المجتمع الشرقي عمومًا، بل يُؤشِّر سلوكها الشخصي على هذا التحول، فهي فتاة يافعة ذهبت إلى الولايات المتحدة الأمريكية، بمُفردها في عام ١٨٩٣م، ولم يتجاوَز عمرها ثلاثة وعشرين عامًا، تلبيةً لدعوة المشاركة في مؤتمر شيكاغو النسائي، ثم تعود إلى بيروت بعد أن دَربتها فكريًّا وسياسيًّا مُضيفتُها السيدة الأمريكية الناشطة في مجال حقوق النساء السياسية، ماي رايت سيوول؛ ثم تبدأ في نشر فكرها الجديد وتعمل على إشاعته بين النساء عن طريق إلقاء المحاضَرات العامة في بلاد الشام. ويُمكن صياغة أهم مقومات هذا الفكر النسوي الجديد على النحو الآتي:

أولًا: تحديد مفهوم التمدن الأوروبي الحديث وشروطه، سواء على المستوى الفردي أو الجَمْعي، والقول إن التمدنَ نتيجةُ شروطه وليس سببًا لها.

ثانيًا: التمييز بين التمدُّن في دلالته اللغوية، والتمدن في دلالته الاصطلاحية كما يفهمه الأوروبيون، التي مؤدَّاها أن التمدن هو الإنسان المرتقي في إنسانيته من حيث عقله وآدابه وأخلاقه بغضِّ النظر عن المسكن وحالته من الضعة أو الضخامة. فالتمدُّن هو ارتقاء الإنسان المعنوي علميًّا وخلقيًّا.

ثالثًا: مفهوم التمدن، كما اصطلح عليه الأوروبيون، يندرج ضمن النموذج المعرفي الارتقائي الذي بَلْورَه تشارلز داروين Charles Darwin (١٨٠٩–١٨٨٢م)، بنظريته عن التطور حين نشر كتابه **أصل الأنواع** في عام ١٨٥٩م، الذي يُعدُّ تتويجًا لنظريته في الانتخاب الطبيعي التي بدأ العمل عليها منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر.

رابعًا: التمييز بين نموذج التمدُّن الأوروبي الحديث ونموذج التمدن العربي القديم، وإيضاح جوانب تفوق النموذج الأوروبي الحديث على النموذج العربي القديم، ولذا فهو الأوْلَى بالاتباع.

خامسًا: لا يَقتصِر حق المرأة على التعليم والتثقيف وحرية الإرادة وتقرير مصيرها، بل لها حق أصيل في مشاركة الرجل في الأمور السياسية أو شَغْل المناصب العامة.

سادسًا: التصريح بأن التمدُّن لا يقوم إلا على أساس نوع من العدالة الاجتماعية، وهو ما يَنطوي ضمنًا على ضرورة تحقيق العدالة السياسية التي لا تتحقَّق بدونها عدالة اجتماعية.

سابعًا: تأكيد مفهوم المشاركة بين الرجل والمرأة، ويَنطوي مفهوم المشاركة ضمنًا على تشكيك في كفاءة نظام الحكم المطلق الفردي أو جدواه.

وبعد، فهل نجد لهذا الفكر الجديد، أو «التمدُّن الحديث» في نموذجه الأوروبي، أصداء أو آثارًا في رواية **الانقلاب العثماني**؟

(٢) التمدن الحديث داخل رواية «الانقلاب العثماني»

إنَّ آثار الواقع خارج رواية **الانقلاب العثماني** بادية وظاهرة داخلها، فالرواية من أولها إلى آخرها تُعبِّر — إنْ صراحةً أو ضمنًا — عن واقع يمور ويَغلي بالدوافع المؤدية إلى اقتداءٍ بالتمدُّن الأوروبي الحديث، وعلى رأسها مقاوَمة الاستبداد والحرص على الأعمال التي من شأنها تقييد الحكم المطلق، وإلغاء انفراد السلطان عبد الحميد الثاني بالتصرف في شئون الدولة. وتبذل الشخصيات في الرواية — ولا سيما شيرين ورامز — كل ما تستطيع بَذْله في هذا السبيل، ولو كان التضحية بالنفس، ناهيك عن بذل الوقت والمال.

وليسَت شيرين وحيدة في نزوعها إلى مقاومة الاستبداد والرغبة في الحرية، ذلك أن لها صاحبات يشاركنها جهودَ تحقيق الرغبة في نَيْل الحرية والاعتراض على انفراد السلطان عبد الحميد بالحكم، فيَطْعَن في السلطان وأعوانه. يقول طهماز عقب علمه باختفاء ابنته شيرين من المنزل: «يَظهر أنها توجهت إلى إحدى صاحباتها اللواتي يُوافقنها على الحديث عن الحرية والطعن في السلطان وأعوانه ... إنها سوف توقعنا في ورطة لا خلاص لنا منها» (الرواية، ص٦٩). وهو ما يُفيد بأن نزعة التحرُّر لدى الفتيات التركيات، ورغبتهن في المشاركة السياسية، قد باتت أمرًا واقعًا لا سبيل إلى إنكاره، وأنهنَّ يُشاركن الشبانَ الأتراك الحق في تغيير الاستبداد السياسي. بل تعدى هذا الحق السياسي الشابات والشبان الأتراك إلى الخدم. فها هي ذي والدتها توحيدة تجلس مُتفكِّرةً في أمر اختفاء ابنتها شيرين، يقول الراوي: «فتذكرت الخادم خريستو وهو ألباني الأصل متقدِّم في السن، وقد ربى شيرين في صغرها ... وكان يَتفانى في سبيل مَرْضاتها. وهو نشيط هُمَام يحب الحرية ويكره أهل الاستبداد، وكان يزداد احترامًا لشيرين وتفانيًا في خدمتها كلما رآها تحب الأحرار وتخدم مصلحتهم، فتصوَّرت توحيدة أن خريستو أغرى شيرين على الفرار إلى بلده» (الرواية، ص٦٨). وهو ما يُؤكده أيضًا طهماز حين يقول في حواره مع زوجته توحيدة: «ستَجدينها بعد قليل ... ولكن يظهر من ذهابها مع خريستو أنها هربت، وكم من مرةٍ أردت إخراج هذا اللعين من بيتنا وأنت ترفضين ... إنه من جملة أسباب تمسك شيرين بعنادها ومتابعة أولئك المغرورين الذين يُسمُّون أنفسهم أحرارًا، لأنه من أهل ذلك

الجنون أيضًا» (الرواية، ص٧٠). وهنا، يظهر جليًّا أن المطالبة بالحرية، وبخاصة الحرية السياسية وتقييد الحكم المطلق، قد عمت كل الطبقات أو الفئات الاجتماعية.

ويُعد الوعي بالحريات السياسية، والسعي في سبيل إحداث تغيير في نظام الحكم بالتخلُّص من الطغيان السياسي وتقييد حُكْم الفرد المطلق بالدستور والمؤسسات النيابية، يُعد أحد نتاجات زيادة الوعي الثقافي الذي نَتَجَ، بدوره، عن ارتفاع مستويات الوعي في مجالات عديدة، وهو ما أسمته الأم توحيدة — كما سلفت الإشارة — «مقتضى التمدن الحديث» (الرواية، ص٤٢) من انتشار التعليم وإتاحة المدارس للبنات وازدهار الصحافة وحب المطالَعة؛ الأمر الذي أدَّى تدريجيًّا إلى التساهل في أمر حجاب البنات والنساء (انظر الرواية، ص٤٢)، وانطلاق النساء خارج المنزل، إذ لم تَعد المرأة حبيسة الأسوار، وهو ما نفهمه بشكلٍ واضِح من الفصل الأول الاستهلالي وعنوانه «حديقة البلدية»، حيث نجد الأم توحيدة وابنتها الشابة شيرين ترتديان زيًّا تركيًّا حديثًا، وتتجاذبان أطراف الحديث في حديقة عامة، دون أن يجر ذلك أي نوع من الإدانة الأخلاقية للمرأة، بل يَستوقِف مشهدهما الخاطر لما يَشِع منهما من «جمال وأدب وذكاء وكمال» (الرواية، ص٧).

ومن علامات سريان التمدُّن الأوروبي الحديث داخل الرواية وتعبيرها عنه، المستوى التعليمي الذي تتميَّز به المرأتان، الأم توحيدة وابنتها الشابة شيرين، فإذا كانت توحيدة تجيد القراءة فإنَّ ابنتها شيرين تجيد لغات مختلفة قراءةً وكتابةً سوى اللغة التركية، كالفرنسية والرومية؛ إذ نراها تُطالع، وهي في الحديقة العامة، مقالًا سياسيًّا في إحدى الجرائد الفرنسية، وتتجاذَب أطراف الحديث مع أمِّها بشأنه (انظر الرواية، ص٧–٨). وهو ما يعكس درجة عالية من الوعي الثقافي الذي يمتد إلى مناقشة الشئون العامة، بين امرأتَين، في أخطر ألوانها حينذاك: الشأن السياسي. بل تُعبِّر الفتاة المثقَّفة شيرين، الواعية اجتماعيًّا وسياسيًّا، عن راديكالية سياسية عنيفة تصل إلى حد مطالبتها أعضاء جمعية الاتحاد والترقي بضرورة التخلُّص من السلطان عبد الحميد؛ لأن بقاءه في الحُكْم يُعدُّ مصيبةً على الأمة كلها (انظر الرواية، ص٥٧، ص٥٨).

وإذا وضعنا في الحسبان موقع شيرين داخل أسرتها، وموقعها المحوري في سياق رواية **الانقلاب العثماني** ككل، نستطيع القول إن شيرين تدرك — بحسِّها وعقلها — طبيعة ظرف «التمدن الحديث» الموضوعي، الذي تعيشه الأمة في فجر القرن العشرين، والذي يتطلَّب ضرورة إزاحة النظام الأبوي القديم بكل شروطه الاجتماعية والسياسية، من أجل تحقيق نظامٍ تشارُكي بين الرجل والمرأة على مستوى الأسرة والمجتمع، وبين الحاكم والمواطنين على مستوى الدولة.

وبالتوازي مع الوعي الثقافي والسياسي العالي لدى المرأة داخل الرواية، نجد وعيًا نِسويًّا يَعترف بحق المرأة في الإرادة المستقلَّة على المستوى الاجتماعي، بل لعلَّ هذا الوعيَ النسوي سابقٌ زمنيًّا بالضرورة على الوعي السياسي. وتعبر الأم توحيدة عن ذلك بقولها لزوجها عن شيرين حين تقدم ناظم بك لخطبتها: «لا نستطيع أن نخطبها لأحد إلا بإرادتها» (الرواية، ص٣٤)؛ وهو قول يكشف عن أن بنات ذلك العصر — فجر القرن العشرين — قد قطعن شوطًا هائلًا في تحقيق كيان مُستقِل وإرادة حرة اجتماعيًّا، وبدأن يجنين إحدى ثمار التمدن الأوروبي الحديث، الأمر الذي يفضي إلى استنتاج أن «التمدن الحديث» كان قد بدأ السير على الطريق منذ مدة طويلة؛ وذلك لأن جَنْيَ الثمار لا يكون في أول الطريق قطعًا.

بل يمكن القول إن جَنْيَ ثمار «التمدن الحديث»، كما تعبر عنه رواية **الانقلاب العثماني**، قد بدأ يصل إلى منتهاه طامحًا إلى قلب نظام الحكم الطغياني الاستبدادي، ويتعاون على تحقيق ذلك النساءُ والرجال معًا يدًا بيدٍ، وهو ما تعبر عنه تعبيرًا صارخًا شخصيتا شيرين ورامز في الرواية.

وفي النهاية، لا يعني كل ما سبق، إطلاقًا، أنه لا توجد عقبات يعانيها «التمدن الحديث» أو مقتضياته؛ فثمة في المجتمع داخل الرواية — كما هو الحال في المجتمع خارج الرواية — نماذج تمثل تصورات اجتماعية تقليدية عتيقة عن المرأة ودورها، على نحو ما نجده في شخصية الأب طهماز؛ وثمة أيضًا نماذج تُمثِّل تصوُّرات سياسية بالية على نحو ما نجده في شخصية صائب بك الذي صار جاسوسًا للسلطان عبد الحميد في سلانيك، يتكسَّب من تصيد أخبار جمعية الاتحاد والترقي من أجل الكشف عن أعضائها وشبكتهم لحساب السلطان عبد الحميد. فالصراع في عالم البشر طبيعي مألوف، سواء داخل الرواية أو خارجها.

رابعًا: تمثيلات عبد الحميد الثاني والقراءة بالتوازي

تولى عبد الحميد الثاني (٢١ سبتمبر ١٨٤٢م–١٠ فبراير ١٩١٨م) حكم الدولة العثمانية في الفترة من يوم ٣١ أغسطس ١٨٧٦م حتى خَلْعه — بعد الحادثة المعروفة في التاريخ باسم «واقعة ٣١ مارت» — في يوم ٢٧ أبريل ١٩٠٩م، تحت زَعْم مجلس جمعية الاتحاد والترقي أن عبد الحميد تورط في تدبير واقعة ٣١ مارت. ولكن جُرْجي زيدان يقتصر في روايته **الانقلاب العثماني** على تناول أحداث الفترة من أصيل يوم من أيام فصل الربيع

عام ١٩٠٧م حتى إعلان الدستور في يوم ٢٣ يوليو من عام ١٩٠٨م. وهذا معناه أن الرواية لم تتناول أحداث خَلْع عبد الحميد الثاني عن حكم الدولة العثمانية وما تلاه من تنصيب أخيه السلطان رشاد خلفًا له، واعتلاء أعضاء جمعية الاتحاد والترقي سدَّة الحكم في الدولة العثمانية على نحو كان معه السلطان رشاد سلطانًا صوريًّا، إذ هم الذين أداروا البلاد إدارةً كاملة بدءًا من نهاية أبريل ١٩٠٩م.

ولعلَّ اقتصار جُرْجي زيدان على تناول تلك الفترة التاريخية من منتصف عام ١٩٠٧م تقريبًا حتى منتصف عام ١٩٠٨م تقريبًا، كان بهدف إقامة علاقة تعارض قصوى بين السلطان عبد الحميد الثاني بوصفه طاغية مستبدًّا ينفرد بالحكم، وأعضاء جمعية الاتحاد والترقي بوصفهم الأحرار العثمانيين الذي يُناهضُون الاستبداد والحكم المطلق، ويكافحون من أجل نَيْل الدستور والحرية السياسية بإجبار الطاغية عبد الحميد على الرضوخ لنوع من الحكم الديمقراطي الدستوري.

إنَّ علاقة التعارض الحادة تلك التي أقامها جُرْجي زيدان على طول روايته التاريخية تجعل القارئ يميل إلى النظر إلى رواية **الانقلاب العثماني** بوصفِها سردية روائية نَهْضوية تنشغل بالتحرير السياسي. وبذلك يمكن إدراج الرواية داخل إطار المشروع النهْضوي الأوسع الذي يَستهدف التحرير المعرفي والثقافي والاجتماعي، والذي يمكن — بشكلٍ مؤقَّت — تحديد نقطة بدايته الزمنية مع أعمال رفاعة رافع الطهطاوي في مصر، والذي من المحتمل أنه كان يجري بالتزامن مع حركة تعليمية مهمَّة في بلاد الشام بفضل مدارس الإرساليات الأجنبية وما كانت تتمتَّع به من امتيازات. وكانت إحدى ثمار هذه الحركة التعليمية في بلاد الشام الشابة اللبنانية هَنا كسباني كوراني التي ألقت محاضرة بعنوان «التمدن الحديث وتأثيره في الشرق» بالإنجليزية في مؤتمر شيكاغو ثمَّ بالعربية في ندوة بيروت، كما سلفت الإشارة، ولم يكن عمرها يتجاوز ثلاثة وعشرين عامًا.

ومن اللافت للنظر، أيضًا، داخل إطار هذا المشروع النهضوي الأوسع، أن أصدر قاسم أمين أول عمل له في عام ١٨٩٩م تحت عنوان **تحرير المرأة** الذي أثار جدلًا واسعًا، وما إن انتهى العام حتى أصدر كتابه الأكثر صراحةً بعنوان **المرأة الجديدة** في عام ١٩٠٠م.[٦٦]

[٦٦] انظر: ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨–١٩٣٩م**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، د.ت.)، ص٢٠١–٢٠٨.

وإذن، من الواضح أن هناك مناخًا معرفيًّا وثقافيًّا يبزغ، وينزع نحو التحرر على جميع الأصعدة. ومن هنا، يبدو تصوير عبد الحميد الثاني في صورة الطاغية المستبد تصويرًا متناغمًا مع حالة نَهْضوية عامة ناشئة في جوانب عديدة. ومن المحتمل أن هناك عاملًا آخر يساعد على تقبُّل تصوير السلطان عبد الحميد الثاني بتلك الصورة. ولكنه عامل يتعلَّق بطبيعة نظام الحكم في الدولة العثمانية وما طرأ عليه من تغيُّرات أو إصلاحات.

لقد بدأت خطوات إصلاح سياسي مع السلطان عبد المجيد (٢٥ أبريل ١٨٢٣م–٢٦ يونيو ١٨٦١م)، والد السلطان عبد الحميد الثاني، الذي تولى السلطنة عام ١٨٣٩م، بعد وفاة والده السلطان محمود الثاني. ولم تكن إصلاحاته السياسية إلا استمرارًا لمجموعة إصلاحات بدأها والده السلطان محمود الثاني. ففي فترة حكمه بدأ ما يُعرَف بـ «عهد التنظيمات» حين أصدر السلطان عبد المجيد فرماني التنظيمات عامَيْ ١٨٥٤م و١٨٥٦م. وكلمة التنظيمات هي مُصطلح سياسي يعني تنظيمَ شئون الدولة وفق المنهج الغربي في الإدارة السياسية على حدٍّ تعبير محمد حرب: «بهذين الفرمانين تمَّ استبعاد العمل بالشريعة الإسلامية وبدأت الدولة تستلهم الروح الغربية في الحياة وتستلهم الفكر الغربي في التقنين وإقامة المؤسسات.»[٦٧] وكان من نتيجة العمل بالتنظيمات تعديل هيكلي في طريقة الحكم؛ فبدلًا مما كان يُسمَّى «نظام الديوان» بوصفه جهازًا إداريًّا يَأتمِر بأمر السلطان العثماني وينفذ قراراته، جاءت التنظيمات بنظام مُستحدث يُسمى «الباب العالي»، وهو يشبه مجلس الوزراء الآن، ويتكون من الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) ويعاونه مجموعة من الوزراء. ونظام الباب العالي هو نظام في الحكم يَتقاسم السلطةَ مع السلطان،[٦٨] ومن ثم، صارت سلطة السلطان غير استبدادية أو على الأقل مقيدة.

وعندما تولى السلطان عبد الحميد الثاني الحكم، كان يُوجد تيار إصلاحي قوي يطالب بانتقال الدولة العثمانية إلى الحكم الدستوري، وعلى رأس هذا التيار مدحت باشا الذي تولى لاحقًا منصب الصدر الأعظم،[٦٩] الذي كان يرى في إعلان الدستور وانتقال نظام

---

[٦٧] عبد الحميد الثاني: **مذكرات السلطان عبد الحميد**، ترجمها عن النص الأصلي وكتب مقدمتها وحواشيها وقابلها بمذكرات للمعاصرين الدكتور محمد حرب (دمشق: دار القلم، الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة، ١٩٩١م)، «مقدمة الطبعة الأولى»، ص١٧.

[٦٨] انظر: المرجع السابق، ص١٨.

[٦٩] انظر: أورخان محمد علي: **السلطان عبد الحميد الثاني: حياته وأحداث عهده** (سبق ذكره)، ص٦١.

الحكم المطلق إلى الحكم الدستوري والنيابي حلًّا للأوضاع المُضطربة في البلقان والقلاقل التي بدأت في إحدى قرى الهرسك في الأسبوع الأول من شهر أغسطس ١٨٧٥م وسرعان ما عمت أنحاء الهرسك، ومنها انتشرت في البوسنة والجبل الأسود، كما اندلعت ثورة في بلغاريا مع شهر أبريل ١٨٧٦م، وبدأ أهل الجبل الأسود في مساعدة الثوار. واستطاع الجيش العثماني إحراز انتصارات في هذه المناطق، وبات الطريق مفتوحًا أمامه لدخول بلجراد (عاصمة صربيا حاليًّا) مع اليوم الأول لتولي السلطان عبد الحميد الثاني مقاليد الحكم.[٧٠]

وكانت حُجة مدحت باشا في ذلك أن إعلان الدستور وانتخاب مجلس النواب (وهو المسمى مجلس المبعوثان) سيضمن تهدئة الأوضاع، لأن هذه المناطق سيُمثلُ أهلُها في المجلس، وستكف الدول الأوروبية يدَها عن التدخل في شئون الدولة بحجة حماية المسيحيين والسلاف. ومع أن هذه الرؤية المحدودة في معالجة الشئون السياسية الداخلية وشئون السياسة الدولية قد ثبَت فشلها فيما بعد، فقد أعلن السلطان عبد الحميد الثاني العمل بـ «المشروطية الأولى» (أي الدستور) في ٢٣ ديسمبر ١٨٧٦م، وافتتح مجلس المبعوثان (أيْ مجلس النواب) لأول مرة في تاريخ الدولة العثمانية في ١٩ مارس ١٨٧٧م.

اعتقد مدحت باشا أن الدول الأوروبية تهتم فعلًا بالإصلاحات السياسية في الدولة العثمانية، وستكف عن التدخل في شئونها عند القيام بهذه الإصلاحات التي يُعدُّ إعلان دستور وانتخاب مجلس نيابي دليلًا واقعيًّا عليها. ففي حواره مع السلطان عبد الحميد، قال له: «سيدي! إذا أعلنَّا القانون الأساسي (الدستور) بدون تأخير فإن الدول الأوروبية ستؤيد ربط إمارة الصرب بدولتنا بروابط أقوى عندما تدخل جيوشنا بلغراد. إن جميع أنظار العالم مصوبة إلينا، إذ إن أهم ما يشغل جميع العواصم في العالم هو مسألة إعلان دستورنا، وعندما نعلن هذا الدستور فلن تبقى هناك أية مشكلة تَستعصي على الحل في دولتنا.»[٧١] ولكن مدحت باشا ارتكب أخطاء عسكرية وسياسية أدَّت إلى دخول الدولة العثمانية في حرب مع روسيا، مستغلًّا الدستور، فحركَ إعلانَ الحرب ضد روسيا بتهيئة مناخ عام في الصحافة وتحريك المظاهرات في الشارع لإجبار السلطان على الدخول

[٧٠] انظر: المرجع السابق، ص٦٤.

[٧١] المرجع السابق، ص٦٥.

في حرب خاسرة.[٧٢] وهكذا، أصبح السلطان عبد الحميد الثاني مع الشهور الأولى لتوليه الحكم في موقف حرج على المستوى الداخلي والخارجي. فمن ناحية يرفض الدخول في حرب مع روسيا؛ لأنَّ الأوضاع الداخلية والخارجية للدولة العثمانية لا تسمح بهذه المغامرة العسكرية؛ ومن ناحية أخرى، يوجد مدحت باشا الذي «خلق حواليه جوًّا معينًا جعل مَن يعارض الحربَ متقاعسًا ويُعد خائنًا، وقد وجه تهديدًا غير مباشر إلى السلطان عبد الحميد عندما اتهم سعيد باشا بالخيانة وسقوط الهمة لمعارضته للحرب، ولم يكتفِ مدحت باشا بهذا بل أرسل مَن يحرض طلبة المدارس الدينية للقيام بمظاهرات صاخبة تأييدًا للحرب.»[٧٣] حتى اشتعلت إسطنبول كلها بالمظاهرات.

بدأت الحرب بين تركيا وروسيا يوم ٢٤ أبريل ١٨٧٧م، وانتهت بهزيمة تركيا ومطالبتها بهدنة أدرنة في ١٩ يناير ١٨٧٨م، بعد أن أصبح الجيش الروسي على مشارف إسطنبول.[٧٤] وبعدها مباشرةً قام السلطان عبد الحميد الثاني بتعطيل مجلس المبعوثان (مجلس النواب) الذي تنصلَ أعضاؤه من تحمل مسئولية الهزيمة في الحرب وألقوها على مسئولين مدنيين وعسكريين، وهي الحرب التي كان هذا المجلس قد دعا إليها من قبل، بل بدأت دعوات قومية عديدة تُعلن عن نفسها صراحةً في ذلك المجلس المؤلَّف من جنسيات عديدة استغلَّت حالة الهزيمة وضعف الدولة، فاضطرَّ السلطان إلى تعطيل المجلس لأجل غير مُسمًّى بدءًا من يوم ١٣ فبراير ١٨٧٨م. ويُروَى عن السلطان عبد الحميد أنه قال عقب ذلك:

> لقد تبيَّن لي بأنني كنت على خطأ عندما حاولت أن أخدم أمتي بالسير على طريق والدي السلطان عبد المجيد وإنشاء المؤسسات الديمقراطية، أما الآن فإنني سأَسير على طريق جدي السلطان محمود لأنَّني أيقنت الآن بأن طريق القوة هو الطريق الوحيد الذي أستطيع به أن أخدم الأمة التي حملني الله أمانة قيادتها والحفاظ عليها.[٧٥]

---

[٧٢] انظر: المرجع السابق، ص٦٦–٨٤.

[٧٣] المرجع السابق، ص٧٨.

[٧٤] انظر تفاصيل بداية الحرب ونهايتها: المرجع السابق، ص٨٥–٩٣.

[٧٥] المرجع السابق، ص٩٥.

وفي هذا السياق، قال بسمارك Bismarck (١٨١٥–١٨٩٨م) لأحد كبار مبعوثي تركيا إلى ألمانيا حينئذٍ: «لقد أحسنتم صنعًا بتعطيلِكم المجالس؛ ذلك لأنَّ أية دولة مكوَّنة من قوميات عدة فإن ضرر النظام البرلماني فيها يكون أكثر من فائدته.»[٧٦]

قبل بداية الحرب، أدرك عبد الحميد الثاني أن ثمَّة لعبة كبيرة يَلعبها مدحت باشا وأعوانه، باسم الديمقراطية والحرية لدَفْع الدولة إلى حرب خاسرة مع روسيا،[٧٧] فعزَله ونفاه إلى خارج البلاد (ولم يُصدر بحقه حكمًا بالإعدام) في يوم الإثنين ٥ فبراير ١٨٧٧م؛ وذلك بالتزامن مع اتجاه السلطان عبد الحميد الثاني إلى تشكيل مجموعة استخباراتية صغيرة بقيادة طبيبه الخاص مافروني، سرعان ما تضخَّمت في خلال عامين حتى اتخذت هيكلًا تنظيميًّا معقدًا يناظر الاستخبارات الروسية والأوروبية في ذلك الوقت.[٧٨]

وقد مثَّلت تلك الأحداث التاريخية — جنبًا إلى جنب ذيوع مُقتضيات التمدن الأوروبي الحديث — مُفترَق طرق أدى إلى وجود تصويرين متناقضين لشخصية السلطان عبد الحميد الثاني، سواء على مستوى السرد التاريخي أو السرد الأدبي. وسأُحاولُ فيما يلي تحليل تمثيلات شخصية عبد الحميد الثاني عبر ما يُسمَّى «القراءة بالتوازي»، وهو إجراء أقصد به — في سياق الدراسة الحالية — محاولة المقارنة بين التمثيل الروائي والتمثيل التاريخي لشخصية عبد الحميد الثاني، وإظهار مدى تضارُب هذين التمثيلين أو توافُقهما، ومحاولة استكشاف أسبابه ودواعيه، رغم أن التمثيلَين الأدبي والتاريخي يصدران على السواء عن سياق اجتماعي وثقافي وسياسي مشترك.

(١) التمثيل التدنيسي في السرد الروائي النهْضوي

سبقت الإشارة عند تحليل صفحة العنوان، بوصفها عتبة نصية، إلى علاقة التعارُض الحاد التي يقيمها جُرْجي زيدان بين الأحرار العثمانيين من جهة والسلطان عبد الحميد الثاني من جهة أخرى؛ وهي علاقة تتَّخذ شكلًا سرديًّا تشخيصيًّا في الداخل النصي، على نحو يُضخمها ويزيدها تعقيدًا بطريقة لا تقبل الحل. ويلعب الراوي في ذلك دورًا

[٧٦] المرجع السابق نفسه.

[٧٧] انظر: المرجع السابق، ص٨٤.

[٧٨] انظر: المرجع السابق، ص٦٨–٦٩.

كبيرًا، كما سنرى لاحقًا. وسأسعى، هنا، إلى استكشاف منظور عدد من الشخصيات في رواية **الانقلاب العثماني**، باستثناء شخصية شيرين؛ إذ بَيَّن التحليلُ السابق لها رؤيتَها لشخصية السلطان عبد الحميد الثاني، تفاديًا للتكرار.

منظور رامز

يُعدُّ رامز شخصية رئيسية في رواية **الانقلاب العثماني**. وقد نشأ يتيم الأم، فاهتم أبوه بتربيته تربية خاصة، وغرس في قلبه حب الحرية وكُرْه الظالمين (انظر الرواية، ص٩). وهو ما حدا برامز إلى أن يكون في علاقة تعارض قوية مع الدولة العثمانية وكل مؤسساتها الحكومية، يقول الراوي عن رامز:

> وكان هو من أرباب الأقلام يكتب بالفرنسية، كما يكتب بلغته التركية ... واشتهر بين معارفه بحب الحرية، فلم يجد سبيلًا للارتزاق من خدمة الحكومة كما جرت عادة أمثاله من الشباب المتخرِّجين من مدارس الحكومة، وربما سعى له بعض ذوي النفوذ في خدمة فلا يَلبث فيها أيامًا حتى يخرج منها، فجعل الارتزاق من قلمه بمُكاتبة الصحف التركية في الآستانة، والفرنسية في باريس ... بتوقيع مُستعار، وأكثر ما يكتبه في تلك الصحف انتقاد للحكومة ... (الرواية، ص٩).

في المشهد الافتتاحي الذي يشمل أربعة فصول متوالية، تبدأ بالفصل الأول «حديقة البلدية»، مرورًا بفصليْ «شيرين» و«رامز» وانتهاءً بفصل «طهماز وصائب»، في هذا المشهد الممتد يصادف القارئ — بالإضافة إلى تقديم الشخصيات الرئيسية — تمثيلًا لشخصية عبد الحميد الثاني في ثنايا حوار طويل بين شيرين ورامز، نقتطف منه الآتي:

> فقطعت شيرين كلامه وهي تجلس، وقالت: «هل أدخلتم نيازي في الجمعية أيضًا؟» قال رامز: «أدخله أنور بك في غير سلانيك، وقد أحسن بإدخاله؛ لأنه من خيرة الضباط أهل المروءة والنجدة ممن يُرْجَى نَيْل الدستور على أيديهم.» ولما لفظ كلمة الدستور تنهد وانقبضت نفسه وأطرق ... فأدركت شيرين ما جال بخاطره فقالت: «لا تتنهد ... إن والدك سيأتي ولو طال غيابه.» فهز رأسه وقال: «يا حبذا ذلك ... كيف أرجو رجوعه بعد دخوله **ذلك القصر الجهنَّمي** منذ عدة سنوات، ولم نعد نسمع عنه خبرًا؟ ... مَن مِن الأحرار يدخل

يلدز الملعونة ويرجع منها حيًّا؟! إني لا أحسبه إلا أُغرق في البوسفور كما أُغرق مئات قبله، ولكني سأنتقم له [...] ولا تلبثين أن تري الدماء تجري أنهارًا.» فأجفلت شيرين عند سماع قوله وتصاعد الدم إلى وجنتيها، وقالت: «أرجو أن لا تجري الدماء، بل أتمنى أن يظهر الحق ويزهق الباطل ...» قال رامز: «وأنا أتمنى ذلك أيضًا، ولكنهم لا يُريدون الإذعان وهذا ناظم بك (وخفض صوته) قائد جند هذه المدينة صنيعة **ذلك الطاغية** وأحد ياورانه، قد تَلَقَّى الأوامر بالتشديد في البحث عن أعضاء جمعية الاتحاد والترقي والقبض عليهم، والتنكيل بهم بلا شفقة؛ لأن ظهور هذه الجمعية في سلانيك أدهشهم وهم يبحثون عن زعمائها ليفتكوا بهم». فبُغِتَتْ وتوردت وجنتاها، والتفتت إلى ما حولها كأنها تحذر أن يكون لتلك الشجرة آذان تسمعهم وتشي بهم وقالت: «صحيح؟ ... مَن قال لك ذلك؟ ...» قال رامز: «جاءنا الخبر من جاسوس لنا في يلدز، وقد علمنا منه أن **عبد الحميد وقع الرعب في قلبه حين علم أن الضباط ينتظمون في هذه الجمعية المقدسة**، وأيقن أن الجيش لا يلبث أن ينقلب عليه ... فعمد إلى التنكيل بهم، فاستقدم ناظم بك إليه ورفع رُتْبتَه، وزاد راتبه، وأصدر إليه أوامر مشدَّدة بالبحث عن رئيس الجمعية وأعضائها العاملين، ووعده بهبات جزيلة إذا هو استطاع معرفتهم» (الرواية، ص١٢–١٣).

في هذا الحوار بين رامز وشيرين، توصف يلدز بأنها ملعونة، وأن قصرها — حيث يُقيم السلطان عبد الحميد — جهنمي، ولا أحد من الأحرار يدخل مدينة يلدز ويرجع منها حيًّا؛ وذلك لأن عبد الحميد طاغية يسفك الدماء، ويزيد من طغيانه ما أصابه من رعب بسبب أن ضباط الجيش — والمقصود هنا ضباط الجيش الثالث في مقدونيا — بدءوا يَنتظمون في جمعية الاتحاد والترقِّي. إن تصوير عبد الحميد، هنا، بأنه طاغية ملعون يُقابله تصوير جمعية الاتحاد والترقي بأنها «مقدسة». وتأتي صورة القداسة، هنا، من أن خطة جمعية الاتحاد والترقي الجديدة التي استهدفت تجنيد ضباط الجيش بين صفوفها هي من ابتكار مدحت باشا الملقَّب بأبي الأحرار، حسب وصيته قبل أن يقتله عبد الحميد. والوصية بطبيعتها مقدسة؛ لأنها تحمل صوت الميت إلى الأحياء: فقالت شيرين: «لله در أبيك ... إذ لولاه لم تَعْمَد الجمعية إلى هذه الخطة.» قال رامز: «بل لله در ذلك الثاوي في الطائف المقتول ظلمًا وعدوانًا ... إنها وصيته قبل موته أودعها أذن والدي، فحملها إلى الأحرار، ولكن آه ... أين أنت يا أبي؟ وأين باقي الوصية لعلها تنفعنا اليوم؟»

(الرواية، ص١٤). ويقصد رامز بـ «الثاوي في الطائف المقتول ظلمًا وعدوانًا» مدحت باشا. ويلخص ألبرت حوراني العلاقة بين مدحت باشا والسلطان عبد الحميد على النحو الآتي، بما فيه من تلميح يكاد يكون تصريحًا بتورط عبد الحميد في قتل مدحت باشا:

> حَل السلطان البرلمان لأجل غير مُسمًّى، وعلق الدستور، غير أنه لم يَلْغِه. وكان السلطان قد أرسل واضِعَه، مدحت باشا، إلى المنفى، ثم سمح له بالعودة. إلا أنه أُوْقِفَ بعد ذلك بتهمة قتل عبد العزيز (الذي انتحر، بالواقع، بعد خَلْعه بقليل) وحُكِمَ عليه بالإعدام، ثم استُبدِل هذا الحكمُ بالإقامة الجبرية في الحجاز، حيث قُتِلَ بلا ضجة بعد بضع سنوات، فماتت بموته أول حركة دستورية. وهكذا عاد عبد الحميد سيدًا مطلقًا، فاتبع مجددًا، على ما يبدو، سياسة أسلافه: الإصلاح الإداري، لكن من فوق.[٧٩]

وإذن، فنحن أمام تمثيل تدنيسي لشخصية عبد الحميد في مُقابل تمثيل تقديسي لشخصية مدحت باشا. هذا المنظور الصريح في تمثيل الشخصيتين تتبناه الفئة المثقفة أو فئة النخبة التي تأخذ على عاتقها مهمة مقاومة الاستبداد وتغيير نظام الحكم الفردي، والتي يُمثلها هنا أعضاء جمعية الاتحاد والترقي وكل المتعاونين معها. ولكن ثمة منظور ثانٍ يتبناه عامة الناس أو الرعية، ويُعبر عنه طهماز والد شيرين، وينطوي على تمثيل مختلف لشخصية عبد الحميد.

منظور طهماز وصائب بك

بعد إلقاء القبض على رامز، نتيجة وشاية صديقه الجاسوس صائب بك به، يدور حوار بين طهماز والد شيرين وصائب بك عن أعمال رامز الصبيانية التي استدعت القبض عليه، يقول طهماز، وكان فمه ممتلئًا بصدر دجاجة كاملة:

> كثيرًا ما نصحته فلم ينتصح. إن شبان هذا الزمان لا يُعجبهم العجب ... لا يعجبهم سلطاننا أيده الله مع أنه من أحسن سلاطين آل عثمان، هل كان

[٧٩] ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨–١٩٣٩م**، ترجمة كريم عزقول (سبق ذكره)، ص١٣٣–١٣٤.

عبد العزيز أحسن منه؟ ... إنه لا يُفوت الصلاةَ مطلقًا، وفي الآستانة ألوف من الناس يعيشون من بقايا مطبخه، فلو أقفلت يلدز الآن لمات هؤلاء جوعًا ... ثم هم كيف يستطيعون مقاومة خليفة الرسول؟! كان ينبغي أن يكون لهم عبرة بالذين تقدموهم من أمثالهم من الشبان المغرورين، كيف كانت عاقبة أمرهم؟ ... ماذا ينالهم من هذا العناد غير العذاب؟ ... ألا يرضون أن يعيشوا كما عاش آباؤهم وأجدادهم؟! ...» وقد اختصر طهماز خطبته البليغة لئلا تضيع عليه لقمة وعاد إلى الأكل. فقال صائب: «أنا لا ألوم الأحرار على الشكوى من الخلل فإنه موجود ... لكنَّني ألومهم لاستعمال العنف في مساعيهم كتدبير المكايد لقتل الخليفة أو أعوانه، والنقد اللاذع في الصحف الأجنبية ... هذا لا يُفيد ولا بد من التؤدة (الرواية، ص٣١–٣٢).

يَنتمي طهماز إلى عموم الناس، أيْ إلى الرعية، فهو ليس رجلًا من رجال الدولة، وليس من أعوان السلطان، كَلا ولا هو حتى عالم من العلماء. إنه رجل عامي بسيط؛ ومِن ثم فهو يعبر عن وجهة النظر السائدة لدى الرعية عن عبد الحميد الثاني التي ترى فيه خليفةَ الرسول، بكل ما يحمله هذا التعبير من قداسة شائعة بين العامة، وهي قيمة يؤكدها رجل الدولة: الجاسوس صائب بك الذي سيحظى لاحقًا بترقية من عبد الحميد الثاني نفسه لجهوده العظيمة في الخدمة. وحتى تكتمل الهالة القدسية المحيطة بعبد الحميد الثاني لدى الرعية، نجد طهماز يقول بأنه لا يفوت الصلاةَ أبدًا. هكذا ينتسب عبد الحميد الثاني — من وجهة النظر العامية تلك، ولنقل الأصولية السلفية — إلى خلفاء الرسول. فما إن نسمع تعبير «خليفة الرسول» حتى تنصرف المخيلة على الفور إلى استدعاء صورة الخلفاء الراشدين، وعلى رأسهم أبو بكر وعمر، بكل ما يداعب تلك المخيلة من صور التقشف في الملبس والمأكل والعدالة بين الرعية. فهل اتَّصف عبد الحميد الثاني بذلك؟! في كلام طهماز نفسه ما يدحض ذلك من وجهين. الأول الإسراف والبذخ في الطعام، إلى درجة أن الألوف من قاطني الآستانة يعيشون من بقايا مطبخِه، فإذا قُتِل عبد الحميد أو خُلِعَ عن منصبه فسيَتضوَّر هؤلاء الألوف بل سيموتون جوعًا. وأما الوجه الثاني فهو أن معارضي عبد الحميد من الشباب لا يلقون من معارضتهم غير العَنَت والعذاب. ومن ثم، يمكن القول إننا أمام مفارقة ساخرة في تمثيل عبد الحميد الثاني، وتزداد هذه السخرية حدةً بسبب التشخيص السردي لطهماز، فإذ بينما يعبر طهماز بالكلام عن تلك الصورة، نرى التشخيص السردي يصور طهمازًا نفسَه بصورة مثيرة للضحك والسخرية بسبب

نهمه الشديد للطعام، فهو يلتقط صدر دجاجة كاملة ويضعه في فمه، ويختصر الحديث حتى لا تفوته قضمة أو لقمة.

وبالتوازي، نرى رجل الدولة صائب بك، جاسوس عبد الحميد الثاني في سالونيك، وهو «شاب وجيه غني معروف عند رجال الدولة، وهو الآن صاحب النفوذ الأكبر» (الرواية، ص٣٦) — يقدم وجهة نظر النظام الحاكم، فهو يُقِرَّ ضمنًا بأن منصب عبد الحميد هو منصب «الخليفة»، ويعترف ضمنًا بأن معارضيه هم من الشباب «الأحرار»، ولكنه يلومهم على اللجوء إلى العنف وتدبير محاولات قتل «الخليفة»، وعلى نَقدهم اللاذع في «الصحف الأجنبية». ومن المهم هنا، ملاحظة أن كتابة الأحرار العثمانيين للمقالات النقدية العنيفة لنظام حكم عبد الحميد الثاني في الصحف الأجنبية، تنطوي ضمنًا على الإشارة إلى أن أعضاء جمعية الاتحاد والترقِّي يحظون بمساندة الدول الأوروبية لهم ولأفكارهم.

منظور توحيدة

وأما الزوجة توحيدة — والدة شيرين — فلا تعبر عن وجهة نظر عامية في عبد الحميد الثاني كزوجها طهماز. ومن ثم، نجد عند توحيدة تمثيلًا لعبد الحميد الثاني مناقضًا. تعتقد توحيدة أن عبد الحميد الثاني «طاغية سفاح». إذ بعد تلويح صائب بك بأن بين أوراق رامز ما يفيد بوجود امرأة قد تتعرض للاعتقال، فهمت توحيدة أن هذه المرأة هي ابنتها التي كانت تُراسل رامز بآرائها. يقول الراوي متحدثًا بلسان حال توحيدة:

> أما توحيدة فلم يبقَ عندها شكٌّ في حرج مركزها [...] خوفًا على شيرين من دناءة ذلك الجاسوس واستبداد والدها [...] وهم في عهدٍ كل فعل فيه جائزٌ — عهد الجاسوسية، والظلم، وقد أصبحت الأرواح، والأعراض، والأموال، في أيدي الجواسيس يضعون مَن شاءوا، ويرفعون مَن شاءوا، لا يتكلَّفون في ذلك إلا كلمة يقولونها بتقرير يرفعونه إلى ذلك الطاغية السفاح ... وقد عَرَفَتْ أناسًا ذهبوا غرقًا في البوسفور، أو قُتلوا بحد السيف أو بالسم، وهم أبرياء ... (الرواية، ص٤٠–٤١).

تقرن توحيدة، هنا، بين التعبير الصريح عن «استبداد» زوجها طهماز وانفراده بالرأي في مسألة تزويج ابنته شيرين من صائب بك جاسوس عبد الحميد، دون رضاها، وبين صورة عبد الحميد الثاني «الطاغية السفاح»، والطغيان درجة أعلى من الاستبداد،

أو هو الاستبداد الزائد عن الحد المقترن بظلم كبير لا يُمكن رده أو الحيلولة دون وقوعه. إن عبد الحميد الثاني في هذا التمثيل لا يتورَّع عن قتل معارضيه، بل قد يقتل على الشبهة ودون تحقق، لمجرَّد ورود تقارير الجاسوسية إليه، سواء أكانت معلوماتها صحيحة أم مُغرِضة.

وإذن، تعبر الزوجة توحيدة — التي ينطق نيابةً عنها الراوي — عن وجهة نظر الفئة المثقَّفة، فهي وإن لم تكن منتمية إلى جمعية الاتحاد والترقي فهي على الأقل شديدة التعاطف معها، وتؤازر ابنتَها شيرين الأعلى منها ثقافة في ذلك.

واستكمالًا للتمثيل السابق، نرى شيرين تزيد في بلاغته، فمدينة يلدز، حيث يقيم عبد الحميد الثاني، هي «قبر الأحرار ومدفن الحرية»؛ وذلك حين أخذت شيرين تتصور ما يعانيه حبيبها رامز بعد القبض عليه بمعرفة جواسيس عبد الحميد في سالونيك، وأنه لا يلبث أن يصير فريسة لذلك «الظالم»، أيْ لعبد الحميد الثاني، فجعلت تناجي نفسها قائلةً: «رامز ... حبيبي رامز ... أين أنت الآن يا ترى؟ ... إنك مسجون، وعمَّا قليل يَحملونك إلى **يلدز قبر الأحرار ومدفن الحرية** ... لا تخف ... لا تبالِ بالموت في سبيل الحق والحرية ... ولكن آه ... يموت رامز ... يموت حبيبي رامز الحر الصادق، ويبقى هذا الجاسوس وأصحابه على قيد الحياة؟» (الرواية، ص٦٣).

منظور الراوي وتهيئة العملية السردية لسيكولوجية الطاغية

بات من المستقر في النقد الروائي الحديث أن الروائي لا يظهر بصوته في السرد الروائي، ولكنه يُفوض راويًا متخيلًا يقوم برواية أحداث السرد الروائي؛ وذلك على النحو الذي يمكن معه القول إن الراوي يمثل «أنا ثانية» للروائي،[٨٠] وهو ما ينطبق بصفة خاصة على أعمال جُرْجي زيدان الروائية، ولا سيما روايته **الانقلاب العثماني**. صحيح أن جُرْجي زيدان لا يظهر في عمله الأدبي ظهورًا مباشرًا، ولكنه يتخذ من الراوي قناعًا يتخفى خلفه. هذه العلاقة الدقيقة والمعقدة بين الروائي والراوي تجعل الروائي في وضعية الحاضر الغائب، كما يقول فولتير: «يجب أن يكون الروائي في عمله كالله في الكون: حاضر

[٨٠] انظر: محمد عزام: «الراوي والمنظور في السرد الروائي» https://www.diwanalarab.com.

غائب.»[٨١] وعلى هذا، يُمكن القول إن الراوي يعبر عن منظور الروائي اجتماعيًّا وسياسيًّا، أيْ أيديولوجيًّا، بعد أن فوضَه تفويضًا عمليًّا في صياغة منظوره سرديًّا نيابةً عنه.

ويتميَّز الراوي في أعمال جُرْجي زيدان، ولا سيما روايته **الانقلاب العثماني**، بأنه يَعلم مطلق العلم، «أيْ يعرف الحقيقة».[٨٢] وللراوي وظائف عديدة، يختم جيرار جينيت Gérard Genette (١٩٣٠–٢٠١٨م) بها كتابه **خطاب الحكاية: بحث في المنهج**، على وجه الاختصار. وظيفته الأولى سرد القصة، وهي وظيفة سردية محضة لا يمكنه الحَوْد عنها وإلا فقد صفةَ كونه راويًا. والوظيفة الثانية التنظيم الداخلي للنص السردي، ويسميها جينيت وظيفة الإدارة؛ أيْ إدارة العملية السردية بكل أبعادها التقنية والتنظيمية. وأما الوظيفة الثالثة، وهي الأبرز بجلاء في أعمال جُرْجي زيدان، فتتعلق بـ «الوضع السردي نفسه، الذي مُحرِّكاه هما المسرود له — الحاضر أو الغائب أو الضمني — والسارد نفسه. فتوجَّه السارد إلى المسرود له واهتمامه بإقامة صلة به [...] توافقه وظيفةٌ تُذكرُ في الوقت نفسه بالوظيفة «الانتباهية» (التحقق من الاتصال) والوظيفة «الندائية» (التأثير في المرسل إليه) عند ياكبسن.»[٨٣] وهي وظيفة يسميها جينيت وظيفة التواصل.[٨٤] وهناك وظيفة يسميها جينيت «وظيفة البينة أو الشهادة» التي تدلُّ على مشاركة الراوي في القصة التي يرويها، وهذه المشاركة لها أشكال عديدة، عاطفية وأخلاقية وفكرية، وتظهر هذه المشاركة بكل أشكالها تقريبًا في حالة روايات جُرْجي زيدان؛ إذ لا «تتخذ شكل شهادة فقط، كما هو الشأن عندما يشير السارد إلى المصدر الذي يستقي منه خَبَرَه.»[٨٥] وأخيرًا، هناك وظيفة الراوي الأيديولوجية الناتجة عن تدخلات الراوي سواء المباشرة أو

---

[٨١] كما وَرَدَ في: المرجع السابق.

[٨٢] جيرار جينيت: **خطاب الحكاية: بحث في المنهج**، ترجمة محمد المعتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر حِلي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط٢، ١٩٩٧م)، ص٢٦٢.

[٨٣] المرجع السابق، ص٢٦٤–٢٦٥.

[٨٤] انظر: المرجع السابق، ص٢٦٥.

[٨٥] المرجع السابق نفسه. وثمة مواضع عديدة في رواية **الانقلاب العثماني** يُشير فيها الراوي إلى مصدر معلوماته في هامش أسفل الصفحة، كما هو الحال في الهامش السفلي ص٢٣٦، وص٢٧٠، وص٣٠٠ من الرواية.

غير المباشرة.[٨٦] ويُشير جينيت صراحةً إلى احتكار الراوي للوظيفة الأيديولوجية، وأنها لا تعود بالضرورة إليه وحده،[٨٧] وإنما تدلُّ «في الوقت نفسه على حضور المؤلف (الحقيقي أو التخييلي) والسلطة المطلقة لهذا الحضور في عمله الأدبي.»[٨٨]

وبذلك يُمكن القول، بالاستناد إلى عزام في مقاله وإلى جينيت في كتابه، إنَّ الحديث عن الراوي هو في الوقت نفسه حديث عن المؤلف. ويَقوى هذا القولُ وينطبق على أعمال جُرْجي زيدان الروائية بوجه خاص.

إنَّ الراوي في رواية **الانقلاب العثماني** ليس شخصية من شخصيات الرواية سالفة الذكر، أو شخصية من شخصيات قائمة «أبطال الرواية» التي سجلها جُرْجي زيدان في الصفحة التالية لصفحة العنوان؛ وإنما هو راوٍ عليم مطلق العلم، غير مُسمى في الرواية، ويقوم بكل الوظائف التي عددها جينيت المذكورة سابقًا.

إنه راوٍ عليم يعرف الحقيقة كاملةً، ويُدير العملية السردية بكلِّ أبعادها التقنية والتنظيمية، ويقيم علاقة صلة مباشرة بالمسرود له حتى يضمن وظيفة التواصل، وكذلك التأثير في المسرود له، ويُدلل أحيانًا على مصدر معلوماته بالإشارة إليها في الهوامش. غير أن أخطر وظائفه على الإطلاق هي الوظيفة الأيديولوجية شديدة البروز في الرواية، على نحو يمكن معه القول بوضوح إنَّ الروائي أو المؤلف حاضر بقوة، بل يتمتع بسلطة حضور مطلقة في عمله، وذلك إلى الحد الذي يجعل الراوي — ومن ثم المؤلِّف — مشاركًا في صياغة تمثيلات عبد الحميد الثاني في رواية **الانقلاب العثماني** مشاركةً أصيلة.

ومن ثم، لا يَقتصِر تمثيل شخصية عبد الحميد الثاني بالطريقة السابقة على شخصيات طهماز وتوحيدة وشيرين ورامز وصائب بك، بل إن الراوي — الذي هو قناع المؤلف — يعبر تعبيرًا صريحًا عن منظوره لشخصية عبد الحميد الثاني مؤكدًا تمثيلها السابق. ففي الفصل العشرين، وعنوانه «الآستانة»، نرى الراوي يفتتحه على النحو الآتي: «نترك أهل سلانيك ونذهب إلى الآستانة دار الخلافة ومصدر متاعب الأحرار ومرجع آمالهم ... ونشرف على يلدز مدفن الأفكار الحرة وبؤرة الجواسيس ومسرح أهل المطامع

---

[٨٦] انظر: جيرار جينيت: **خطاب الحكاية: بحث في المنهج**، ترجمة محمد المعتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر حِلي (سبق ذكره)، ص٢٦٥.

[٨٧] انظر: المرجع السابق، ص٢٦٦.

[٨٨] المرجع السابق، ص٢٦٧.

والأغراض» (الرواية، ص٨٠–٨١). ثم يأخذ الراوي في سرد معلومات تفصيلية عن مدينة الآستانة وتاريخ تسميتها وموقعها الجغرافي وضواحيها الشمالية والجنوبية وهضابها وحدائقها، وضفاف البوسفور وغيرها من شواطئ الآستانة ووادِيها الخصيب وجبلها المكسو بالأشجار الكثيفة. ويلفت النظرَ أثناء ذلك مقارنةٌ يعقدها بين المناظر الطبيعية في الآستانة ومثيلتها في لبنان التي هي الموطن الأصلي لجُرْجي زيدان. يقول الراوي:

> وإذا أوغلتَ في البَر وراءها [أي وراء ضفاف البوسفور] لا يقع نظرك إلا على وادٍ خصيب، أو غابة غضة، أو جبل مكسوٍّ بالأشجار الكثيفة، بينها ينابيع باردة مثل ينابيع لبنان تجري صافية كالزلال. وقد أُقيمت هناك أماكن للنزهة يقصدها الناس، يقضون عندها الساعات والأيام كما يفعل المصطافون بلبنان في خروجهم إلى الينابيع المشهورة ... كعين الرمانة، وعين حمانا، ونبع العسل، ونبع اللبن، وغيرها (الرواية، ص٨٥).

وكأنَّ حِرْصَ الراوي على ذِكْر لبنان وأماكن الاصطياف فيها يَلفتنا إلى الموطن الأصلي للمؤلف؛ أو أن المؤلف لا يستطيع نسيان موطنه الأصلي ففوض الراوي بالحديث عنه ضمن ما فوَّضه به من مهام في السرد نيابةً عنه.

وبعد أن يُعرفَ الراوي قارئَه بالآستانة، يذهب به إلى يلدز في الفصل التالي، الحادي والعشرين، وعنوانه «يلدز». يقول الراوي: «أما وقد عرفت الآستانة، فتعالَ معي إلى يلدز ... وإن كان ذهابنا إليها في زمن روايتنا خطرًا، فإني أطير بك إلى عالم الخيال، لأصف لك تلك السراي التي جرت أكثر وقائع هذه الرواية فيها» (الرواية، ص٨٦–٨٧). وينطوي قول الراوي إن الذهاب إلى يلدز يعني التعرض للخطر، على افتراضين في غاية الأهمية: الافتراض الأول أن الراوي يصادق على تمثيلات عبد الحميد الثاني التي أشرنا إليها عند رامز وشيرين ووالدتها توحيدة، وأما الافتراض الثاني الأهم فهو أن الراوي يفترض مسرورًا له — أيْ قارئًا — يؤمن بوجهة نظر رامز وشيرين وتوحيدة وكل أعضاء جمعية الاتحاد والترقي، بل يؤمن بالمنظور الأيديولوجي للراوي؛ ألا وهو أن عبد الحميد الثاني حاكم مُستبد، بل طاغية سفاح يقتل معارضيه إما بالإلقاء في البوسفور أو بدسِّ السم. والحق أن الراوي يلعب دورًا كبيرًا في دَعْم ذلك المنظور الأيديولوجي وتأكيده، على نحو ما سنرى. بل من المُمكن القول إن الراوي يحظى بموقع مُهيمن تقريبًا في كل ما يتعلَّق بتمثيلات عبد الحميد الثاني الروائية التي تقدمها الشخصيات في الرواية.

إنَّ تدخلات الراوي المباشرة وغير المباشرة لها مستويات عديدة ومُتفاوتة، ولكنها في النهاية تقدم تصويرًا لعهد عبد الحميد الثاني بوصفه حاكمًا مُستبدًّا وطاغية سفاحًا يسفك الدماء لمجرد الاشتباه في المعارضة. ومن ثم، يعبر الراوي عن أيديولوجيته المناهضة لحكم عبد الحميد بمستويات مختلفة على نحو يُقدم به تمثيلًا شيطانيًّا له، بل للسلاطين العثمانيين بوصفهم حكامًا ظالمين. ففي ختام الفصل العشرين، «الآستانة»، بعد انتهائه من وصف الآستانة وما وهبتها الطبيعة من مزايا، يقول:

> فالطبيعة وهبت الآستانة هبات يعز مثلها في مشارق الأرض ومغاربها ... ولكنَّ الإنسان لم يحسن استخدام تلك الهبة، فبينما ترى منازل الآستانة متراصة بعضها وراء بعض، تُشرف على البحر وعلى ما جاورها من المنازل ... ترى شوارع المدينة ودروبها تكاد تكون خرابًا لتَقلقُل بلاطها، وقلَّة العناية بإصلاحها، فضلًا عن ضيقها ... كأن حكام العصر الماضي لم يكن يُهمهم إلا ما يخصهم أو يئول إلى منافعهم الشخصية، لأنك ترى منازلهم على أتمِّ نظام، وحدائقهم على أجمل ترتيب ... يتعهَّدون أشجارها بالمقراض على أحسن صورة، ويرصفون الطرق بين المساكب[٨٩] بالحصى الملوَّنة على شكل الفسيفساء. وكانوا ينفقون الملايين على بناء منازلهم ومتنزهاتهم، ويضنُّون بالقروش على الأماكن العامة (الرواية، ص٨٦).

صوت الراوي جد واضح هنا، وهو ينقل الاستبداد والطغيان من المستوى السياسي إلى نتائجه على المستوى الاجتماعي؛ فحكام آل عثمان وأعوانهم، ولا سيما عبد الحميد الثاني، يسرفون غاية الإسراف في العناية بمساكنهم وكل ما يتعلَّق بمنفعتهم الشخصية، ولا يُهمهم كل ما يتعلق ببقية السكان أو الرعية. وهذا هو الظلم الاجتماعي الذي يتنافى مع ما بدأ به الراوي وصف الآستانة بقوله «دار الخلافة»، الوصف الذي من المفترض أن يضفيَ نوعًا من الهالة أو القداسة على منصب السلطان العثماني.

وحين يأتي الراوي إلى وصف يلدز وقصورها، المدينة المغلقة على السلطان عبد الحميد الثاني وأعوانه، التي تنتشر على أبوابها وفي أرجائها حراسة مشددة، يقول: «وليس في وصف هذه القصور كثير مما يُدهش القارئ، ولكن العبرة بما هنالك من المُخبآت الغريبة

[٨٩] المساكب إما أنها شجر طيب الرائحة له زَغَبٌ، أو هي مجارٍ مائية عذبة.

التي تصادفها في أثناء حوادث روايتنا ... وإليك تفصيل ذلك» (الرواية، ص٨٧). وحقيقة الأمر أن وصف القصور والحدائق والبحيرات التي تجري فيها السفن داخل مدينة يلدز يُقربها من كونها فردوسًا أرضيًّا (انظر الرواية، ص٨٧–٨٩). ولكن أهم ما يلفت النظر أثناء ذلك الوصف العبارات الآتية:

> فالحديقة الداخلية عبارة عن بستان كبير محاط بسور عالٍ أشبه بأسوار الحصون منه بالحدائق، يفصله عن الحديقة الخارجية. يدخل المرء إلى الحديقة الداخلية من باب كبير مُذهَّب هو باب السراي المؤدي إلى القصور الداخلية، وهي قصر المابين الصغير **مسكن السلطان المخلوع** وقصر جيت، وقصر مالطة وقصر جهان نما، ومعرض الحيوان (الرواية، ص٨٨).

وتدلُّنا عبارةُ «مسكن السلطان المخلوع» على أن الراوي يروي الأحداث في زمنٍ تالٍ لعام ١٩٠٩م؛ عام خَلْع السلطان عبد الحميد الثاني من قِبَل جماعة الاتحاد والترقي عقب أحداث ٣١ مارت مباشرةً. وهو ما يعني بالضرورة أن المؤلف كتب روايته بعد تلك الأحداث التي أدَّت إلى خَلْع السلطان عبد الحميد الثاني بوقتٍ كافٍ. **فلماذا لم يُضمن روايته التاريخية تلك الأحداث الأهم والأخطر؟!**

من المحتمل أن واقعة ٣١ مارت، وما يرتبط بها من أحداث، كانت ستُشوِّش على منظور المؤلف المضاد للدولة العثمانية والمتحالف مع أيديولوجيا جماعة الاتحاد والترقي التي تَعمَّد أعضاؤها أن يكون ضمن الوفد الرباعي — المكلف بإبلاغ عبد الحميد الثاني قرار خَلْعه عن العرش — يهودي هو «عمانوئيل قره صو: يهودي من سلانيك إسباني الأصل ونائب عن سلانيك، كان يحمل الجنسية العثمانية والجنسية الإيطالية في الوقت نفسه، ومن زعماء الجمعية الماسونية في سلانيك والمحفل الماسوني الإيطالي.»[٩٠]

---

[٩٠] أورخان محمد علي: **السلطان عبد الحميد الثاني: حياته وأحداث عهده** (سبق ذكره)، ص٢٦٦. ويقول المؤرخ التركي يلماز أوزطونا: «وكان على رأس أسباب خَلْع السلطان عبد الحميد اتهامه بضلوعه في أحداث ٣١ مارت، والحقيقة أننا اليوم نعرف بكل تأكيد أن هذه التهمة كاذبة تمامًا.» كما وَرَدَ ص٢٦٤. ومنها أيضًا ضلوعه في إحراق الكتب الشرعية، انظر تفنيد هذه التهمة ص٢٦٥. وبوجهٍ عامٍّ انظر سردًا تاريخيًّا لأحداث خلع السلطان عبد الحميد الثاني ص٢٦١–٢٦٧.

ومن الضروري، في هذا السياق، الإشارة إلى عامل تشويش ثانٍ، يتمثل في العلاقة الوطيدة بين المؤلف جُرْجي زيدان وأعضاء جمعية الاتحاد والترقي، يقول محمد حرب في تقديمه لـ **رحلة جُرْجي زيدان إلى الآستانة عام ١٩٠٩م**:

> كان للسلطان عبد الحميد الثاني، موقفه الواضح من جُرْجي زيدان، بسبب فكرة التنوير الغربي من ناحية، وبسبب تأييده للحركات المناهضة للسلطان عبد الحميد ومنها تأييده لجماعة تركيا الفتاة والاتحاد والترقي. لذلك كان جُرْجي زيدان ممنوعًا من دخول الأراضي العثمانية. لكن عندما نجحت حركة تركيا الفتاة في الإطاحة بحكم السلطان عبد الحميد، وتولت حكومة الاتحاد والترقي الحكم استطاع جُرْجي دخول إستانبول وأن يلتقي هناك مع الثوار الأحرار الذين قادوا الانقلاب.[٩١]

ولا شك في أن هذه العلاقة معروفة لقارئ جُرْجي زيدان آنذاك، ولا شك أيضًا في أن قارئه آنذاك كان على معرفة بأسماء أعضاء الوفد الرباعي المكلف بإبلاغ السلطان قرار خَلْعه، ودور رجال الاتحاد والترقي في تشكيل ذلك الوفد.

إنَّ وجود شخصية يهودية ضمن أعضاء الوفد المكلف بخلع السلطان كان سيَميل بقارئ الرواية إلى تغليب نظرية المؤامرة الماسونية اليهودية التي يجري تداولها عند تناول أحداث سقوط الدولة العثمانية في السرد التاريخي، والتي تُظْهِر شخصية عبد الحميد الثاني بمظهر ضحية مؤامَرة عالمية، الأمر الذي يُؤدِّي بالقارئ إلى تجاهل ما تحرص عليه رواية **الانقلاب العثماني** من تجسيد طغيان عبد الحميد الثاني وإظهاره بمظهر القاتل المستبد، فيخسر المؤلفُ — من ثم — الكثير من قوة حججه المضمرة والصريحة.

والحق أنني أميل إلى أن هذين العاملين — الشخصية اليهودية ضمن أعضاء الوفد، وعلاقة زيدان القوية برجال الاتحاد الترقي — هما السبب في توقف أحداث الرواية عند شهر يوليو ١٩٠٨م. ومن المحتمَل أيضًا أن العامل الأول يفسر صمت رواية **الانقلاب العثماني** الغريب، واللافت للنظر، عن إيراد أيِّ شخصية يهودية في بلدٍ يزيد فيها اليهود عن أكثر من نصف سكانها — سالونيك — حيث تدور معظم أحداث الرواية.

---

[٩١] جُرْجي زيدان: **رحلة جُرْجي زيدان إلى الآستانة عام ١٩٠٩م**، تقديم الدكتور محمد حرب (القاهرة: كتاب الهلال، العدد ٦٤٥، سبتمبر ٢٠٠٤م)، ص١٤.

وكما سلَفَتِ الإشارة، يحرص الراوي على إظهار عبد الحميد الثاني بمظهر الحاكم الطاغية المستبد، بل يؤكده تأكيدًا قويًّا في فقرات طويلة، سواء حوارية أو سردية، تستبطن سيكولوجية الطاغية في شخصية عبد الحميد الثاني، وسنحاول تحليلها في الفقرات الآتية.

ولكن الراوي قبل أن يذهب إلى استبطان سيكولوجية الطاغية عبد الحميد، يُمهد لها تمهيدًا طويلًا نسبيًّا يشغل الفصل ٢٢ الذي يحمل عنوان «يلدز بعد نصف الليل». وكما يبدو من عنوان الفصل، سيكون القارئ أمام ظلمة الليل الدامسة، التي يقطعها ضوء القمر. وكان من المتوقع في الظروف العادية أن يُطالع القارئ تصويرًا لمشهد طبيعي رائع تتكون عناصره من حدائق يلدز، والليل، وضوء القمر الفضي، وريح طيبة تداعب العيون الساهرة أو حتى النائمة. ولكن الظروف غير عادية من منظور الراوي؛ لأن الآستانة وما فيها من ضواحٍ وسكَّان تعيش أسوأ عهود الاستبداد بسبب الطاغية عبد الحميد، يقول الراوي:

> **نام أهل الآستانة** واستغرقوا في أحلامهم ... والأحلام يقَظة ثانية يُكابد فيها الناس شقاءً ثانيًا في عالم آخر. وكانت الليلة مُقمِرة، وقد وقع ضوء القمر على الآستانة وضواحيها، فانعكست عن مياه البوسفور ... فأصبح سطحه كالصحيفة البيضاء لا يخترقه قارب، ولا تمخر فيه سفينة خوفًا من غضب رب يلدز؛ لأنه أمر الناس أن لا يعكروا ماءه ليلًا وإلا أرسلهم إلى قاعِه جثثًا هامدة ... حتى الريح فإنها أطاعته ولم تهبَّ في تلك الليلة، فظلَّ سطح البوسفور هادئًا لا تتلاطم فيه أمواج، ولا يتحرك فيه ساكن ... أو لعله شارك أهل الآستانة في نومهم، فإنه كان رفيقًا بهم، وقد عاصر أجيالًا منهم فلم يمر به جيل أتعس حالًا من هذا الجيل ... حتى في أقدم أزمنة الاستبداد ... شاهَدَ اليونانَ والرومان، والفرس، والعرب، والأتراك، واخترقه داريوس وقسطنطين، ومحمد الفاتح، وغيرهم من كبار الرجال. وقطعه الصليبيون في طريقهم إلى الحرب المقدَّسة، فلم يرَ بين هؤلاء وغيرهم مَن أشبع جوفَه من الجثث، كما فعل صاحب الآستانة ورب يلدز في هذا العصر (ص٨٩–٩٠).

هكذا، يتحوَّل المنظر الطبيعي الليلي في الآستانة إلى منظر مرعب يجسد البشاعة بأعلى صورها ويشيع الهلع في النفوس. والسبب هو الطاغية عبد الحميد الثاني، رب يلدز، الذي لم تشهد العصور السالفة طغيانًا كطغيانه الذي تجاوز التحكم والتأثير في البشر إلى التحكم في الطبيعة والتأثير في بعض عناصرها، إلى درجة أن الريح أطاعته في هذه

الليلة فلم تهب كالمعتاد. ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إن «سطح البوسفور بدا هادئًا لا تتلاطم فيه أمواج، ولا يتحرَّك فيه ساكن» لأن الطاغية عبد الحميد أمر الناس «ألا يعكروا ماءه ليلًا وإلا أرسلهم إلى قاعه جثثًا هامدة». والأكثر من هذا، يُخفي سطح البوسفور — الذي يبدو هادئًا — جثثًا في جوفه أرسلها إليه عبد الحميد من قبل، ولا يزال، طغيانًا وظلمًا. ولعلَّ الناس لا يَخترقونه بقارب ولا يَمخرون فيه بسفينة هربًا مما قد يصيبهم من تقزز غير محتمَل، تُثيره فيهم رائحة الجثث النتنة التي يمتلئ بها جوفه، أكثر من خوفهم من غضب عبد الحميد رب يلدز. ومن الواضح أن الراوي يتعمد هنا إظهارًا بلاغيًّا لبشاعة الحكم المطلق والطغيان الذي يتجاوَز مفعوله البشر إلى بعض عناصر الطبيعة.

ورغم بلاغة الراوي القوية التأثير في إظهار تلك البشاعة، يُمكن للقارئ أن يلتفت إلى وصف عارض، ولكنه مُهم في دلالته، قد يكشف عن شيء ليس بالهين، من أيديولوجيا الراوي، وذلك حين يقول عن البوسفور «قطعه الصليبيون في طريقهم إلى **الحرب المقدسة**.» وذلك أن وصف الحرب الصليبية بأنها «الحرب المقدسة»، هكذا مُعرفةً بالألف واللام، يكشف عن منظور الغرب لها وليس منظور الشرق؛ إذ كان الأقرب إلى الراوي، في مثل هذا السياق الذي يُصور الطغيان والاستبداد والظلم، أن يصفها على الأقل بغير هذا الوصف.

وفي الفقرة التالية مباشرةً للفقرة السابقة، ينتقل الراوي إلى إظهار آثار الاستبداد في الناس وبيان مدى وحشيته، حيث يقول ببلاغة مؤثرة في فقرة يفتتحها بتكرار بلاغي لعبارة «نام أهل الآستانة» التي بدأت بها الفقرة السابقة:

> **نام أهل الآستانة** بين كهل يحرق الأرم أسفًا على ما ذهب من شبابه عبثًا في معالجة باب الرزق، فلم يجد له فيه مدخلًا. وسجين يدعو ربه خلسةً أن يقتص له من القوم الظالمين. وأرملة أُغرق بعلها في مياه البوسفور ضحية الجواسيس. ويتامى يتضورون جوعًا ولا ذنب لهم إلا أنهم وُلدوا في عصر طاغية لا ينام عن الأذى، تنتابهم المخاوف حتى في الأحلام، فتصور لهم عبد الحميد كالتنين فاغرًا فاه، أو كالثعبان ينساب بين أَسِرتهم ينفث سُمه في جراحهم (الرواية، ص٩٠).

ويهدف تكرار عبارة «نام أهل الآستانة» في مطلع فقرتين متتاليتين إلى تأكيد تواصُل الطغيان والاستبداد، كما يهدف في الوقت نفسه إلى الربط البلاغي القوي بين آثار الاستبداد المتنوعة وتوغلها في الطبيعة والناس على حد سواء، وكأن الاستبداد حين يتطاوَل ويشتد

بأسه يخرق سنن الطبيعة ويشوهها تشويهًا في اللحظة نفسها التي يشوه فيها البشر وحياتهم، وذلك إلى درجة أن السجين في مختلاه الإجباري العقابي ينتظر لحظة واحدة تغفل فيها العيون عنه حتى يُحرك شفتيه خلسةً داعيًا الله أن يَنتقِم له من الظالمين. بل إن طغيان عبد الحميد واستبداده قد بلغ من شدة الأثر حالًا تَمَثلَ معه للناس في أحلامهم على هيئة تنين أو ثعبان. وكأنَّ عبد الحميد لا يكتفي في طغيانه بالتأثير في الناس نهارًا، بل يسيطر على أحلامهم أثناء النوم. فبشاعة الطغيان لا تشبع، فلا تكتفي بالسيطرة على الناس في نهارهم، بل تَلْحَقُ آثارها حتى بالليل والأحلام. وذلك على النحو الذي يمكن معه القول إنَّ دائرة الاستبداد مغلقة على الناس يدورون فيها نهارًا وليلًا على حد سواء.

وتتواصَل بلاغة الراوي التصويرية فيما يتعلَّق بأهل يلدز، ويقصد هنا قصور يلدز وساكنيها التي تضم مقر حكم السلطان وحاشيته المقربة من أعوانه وكبار رجال الدولة، الذين يصفهم الراوي بأنهم «أعداء الإنسانية الذين تغمض عيونهم للنوم، ولا تنام أفكارهم عن نصب الحبائل» (الرواية، ص٩١).

ولكن عناصر الطبيعة كمياه البوسفور والريح القوية وأحلام الناس في النوم، وإن تأثَّرت بطغيان عبد الحميد واستبداده، فثمة عناصر طبيعية أخرى تفضح الطغيان وتكشفه لكل ذي بصر وبصيرة، يقول الراوي:

> يمضي النهار بنوره، ويُقبل الليل بديجوره، وتتبدل مظاهر الوجود ولا يتغير ما في نفوسهم [يقصد أهل يلدز الظالمين] ... إذا خَيمَ الظلام سكنت الطبيعة وتجلت هيبتها واتسع مجال الخيال، وانقشعت بَهْرَجة النور عن وجه الحقيقة ... فيرى العقل من مساوئ النفس ما لا يراه في رابعة النهار ... كالسكوت إذا استولى على المكان أَسْمعَكَ أخفت الأصوات؛ فالليل بدَيجُوره يكشف لأهل الأرض سيئاتهم ويُجسم أعمالهم. إذا نظروا إلى السماء رأوا نجومها كالعيون المحدقة إليهم أو كالحارس يراقب أعمالهم ... وكأن النوم يجرد النفوس من الأجساد، فتتقابل وتتعاقب لا فرق فيها بين الملك والصعلوك، والظالم والمظلوم، كأنها في حضرة الديان العظيم ... إن الظلمة تكشف لأهل الظلم موبقاتهم، فيرونها مُكبرةً في ذلك السكوت المهيب، كأنَّ الطبيعة صامتة غضبًا من أعمالهم (الرواية، ص٩١).

ويتَّضح هنا أنه إذا كانت هناك عناصر طبيعية تتأثر بالطغيان وتستجيب له كسطح مياه البوسفور الساكن والريح الساكنة نزولًا على إرادة الطاغية عبد الحميد، فإن هناك عناصر طبيعية أخرى، أعلى وأسمى لا يطولها الطاغية، كالسماء بنجومها التي تتحوَّل

إلى عيون مراقبة ترصد أعمال الظالمين، ولكنها صامتة عن الطغيان صمت الغاضبين إلى حين. ومن الممكن، هنا، تسجيل إشارة طريفة يريد الراوي تثبيتها في لا وعي قارئه أو المسرود له، تتمثل في أن رواية **الانقلاب العثماني** التي تجسد الثورة على الطغيان حتى إقرار الدستور على يد جماعة الاتحاد والترقي، هي الاستجابة البشرية الروائية للتعبير عن غضب السماء وتحقيق ثأرها من الطاغية وأعوانه.

بل يذهب الراوي في فقرة تنطوي على تأثير منطقي مقنع إلى مقارنة بين الحيوان والإنسان، يتضح منها فضل الحيوان على الإنسان؛ ذلك أن «الحيوان لا يؤذي أخاه إلا إذا جاع ... فيتنازعان على الفريسة، فإذا شبعا تآلفا وتكاتفا. والإنسان كلما زاد شبعًا زاد طمعًا، وكلما زاد ثروةً زاد جشعًا ... إذا شبع قتل أخاه الجائع، وقد يقتل المئات ليقال إنه قاتل. ويَستعبِد الألوفَ ليُسمىَ نفسَه الحاكم. فيموت هو من التخمة وأخوه بجانبه يموت من الجوع» (الرواية، ص٩١).

ويَختِم الراوي فصله الذي يمهد به لاستبطان سيكولوجية الطاغية عبد الحميد في الفصل التالي مباشرةً، بالعودة مرة أخرى إلى أهل يلدز، فيصور نومهم ملء الجفون بعد تآمرهم وتجسسهم وتخادعهم وتواطئهم من أجل تخريب كل بيت أو تعذيب كل نفس أو ابتزاز كل المال، ويدلل على أنهم لو كانوا مطمئني النفوس هادئي الضمائر — كما يليق بمنصب خلافة المسلمين المزعومة! — لَمَا ركنوا إلى الأسوار العالية والأبواب الموصدة التي تَحول بينهم وبين الرعية أو عموم الناس، ولَمَا استجلبوا لحراسة يلدز وأسوارها سبعة آلاف رجل من الألبان والشراكسة (انظر الرواية، ص٩١–٩٢). يقول الراوي: «انظرْ إلى تلك القصور، وما أُنفق فيها من الأموال وما أُهرق في سبيل بنيانها وزخرفها من الدماء ... وقد أُقيم على أبوابها وفي طرقاتها وحول أسوارها ألوف من الرجال الأشدَّاء بأسلحتهم، وأفراسهم، وعيونهم كالشهب، وقلوبهم كالرجم ... وقد جردوا السيوفَ، وأغمدوا الضمائر، وباعوا الآخرة بالدنيا لحماية رجل واحد لا تقع العين عليه إلا بعد اختراق الأبواب، وتسلُّق الأسوار» (الرواية، ص٩٢).

وهنا، يصل الراوي إلى مبتغاه من هذه التهيئة السردية البلاغية الطويلة، فهذا الرجل هو الطاغية عبد الحميد الذي يتقوقَع في قوقعة بعيدة داخل أسوار يلدز نفسها، هي القوقعة الأصلب المسماة قصر يلدز الصغير، الذي تتضاعف حوله حراسة مشددة، تخطف أي شخص يقترب خطفًا ولا يمتلك كلمة سر المرور التي تتغيَّر كلَّ بضع ساعات.

لقد بدأ الراوي العليم علمًا مطلقًا، قبل الفصل ٢٢ «يلدز بعد نصف الليل» — الذي انتهيتُ من تحليله توًّا — في الفصلَين ٢٠ وعنوانه «الآستانة» والفصل ٢١ وعنوانه «يلدز»،

على مدى الصفحات من ص٨٠ حتى ص٨٩، في وصف ما ينطويان عليه — الآستانة ويلدز — من روعة المناظر الطبيعية وفخامة المباني وبهاء الحدائق والطرقات المعتنى بها غاية الاعتناء، حتى لَيظن القارئ أنه سيُقدِمُ على مطالعة مظاهر الحياة الطيبة المُترَفة التي يعيشها الناس في هذين المكانين، فإذا بالراوي يفاجئ قارئه في الفصل ٢٢ «يلدز بعد نصف الليل»، بتصوير مظاهر الطغيان وآثاره التي تجاوزت الناس إلى الطبيعة، بل يَختمُه ختامًا يتأكد معه أن كل مناظر الطبيعة الرائعة وفخامة المباني وبهاء الحدائق والطرقات، هي بلا جدوى أو معنى. إذ ما نفعها أو جدواها ما دام ذلك الرجل الطاغية عبد الحميد:

> محرومًا مما يتمتَّع به أحقر رعاياه مع مخاوفهم ومظالمهم ... إنهم ينامون بلا حراس، وإذا خافوا نزحوا إلى بلاد الله واسعةً ... وهو لا يستطيع نزوحًا؛ لأنه يخاف على حياته من الجميع ... حتى من أعوانه وحراسه، ومِن أولاده ونسائه ... يخاف من طعامه وشرابه ... يخاف من فراشه ووِساده، لا يستقر به مضجع ولا يهدأ له بال ... يقضي ليله ساهرًا حذرًا، وإذا غلبه النعاس توسدَ كرسيًّا ... وكان نومه متقطعًا يتقلَّب على أشواك المخاوف (الرواية، ص٩٢–٩٣).

«عبد الحميد في ليله»: سيكولوجية الطاغية من منظور الراوي

قبل التعرض لسيكولوجية الطاغية من منظور الراوي في رواية **الانقلاب العثماني**، من المهم أولًا تقديم تعريف للطغيان وتحديد أشكاله أو صوره المختلفة، وذلك لأن الطغيان في الحكم لا يمضي على صورة واحدة. يشير إمام عبد الفتاح إمام (١٩٣٤–٢٠١٩م)، مستندًا إلى أرسطو (Aristotle (384 B.C.–322 B.C.، إلى أن «الطغيان صورة من صور الحكم الفردي عندما يتحول إلى حكم سيئ ينفرد فيه صاحبه بالسلطة دون حسيب ولا رقيب، فلا يكون هناك قانون يحكم بل إرادة الفرد.»[٩٢]

وتوجد لحكم الطاغية ثلاث صور تتدرج في السوء، ولكن القاسم المشترك بينها هي صفة التفرد بالحكم. الصورة الأولى: تحدُث عندما تُفرَض الأحكام العرفية في بلد بسبب الحرب أو كارثة طبيعية أو انتشار أمراض وبائية، وغيرها من الظروف الاستثنائية التي

[٩٢] إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي** (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٨٣، مارس ١٩٩٤م)، ص١١٥.

تأخذ فترة محددة من الوقت سواء قصيرة أو ممتدَّة نسبيًّا، وعندئذٍ يختار الشعب — بآلية من الآليات — شخصية تتولى الحكم للقيام بمهام معينة وبصلاحيات مطلقة لفترة محدَّدة، ومن هنا تأتي تسميته «ديكتاتورًا» أو بلغتنا المعاصرة «الحاكم العسكري العام». الصورة الثانية: تحدث في النظام المَلكي المطلق حيث تكون سلطة الملك مطلقة بلا ضابط من عُرْف أو قانون، وهذا النظام يصفه أرسطو بأنه «نصف مَلَكية، نصف طغيان». وصفة «نصف المَلَكية»، هنا، تأتي من أن الحاكم لم يغتصب الحكم اغتصابًا، وإنما تولاه على أساس الوراثة بوصفها الأساس الشرعي المعمول به في تلك النظم؛ وأما صفة «نصف طغيان» فتأتي من أن الحاكم يحكم ويسيطر على أدوات الحكم بالطريقة نفسها التي يُسيطِر بها السيد على عبيده، حيث يسير الحكم وفقًا لإرادة الحاكم فقط. ولكن الحاكم في هذه الصورة من صور الطغيان يضع نصب عينيه المصلحة العامة للمحكومين ويكترث برضاهم. الصورة الثالثة: تحدث عندما يحكم الحاكم بطريقة مطلقة دون رقيب ولا حسيب ولا مسئولية، ووفقًا لمصلحته الشخصية فقط، غير مكترث بمصلحة عامة ولا برضا محكوميه، كَلا ولا بأي شيء سوى مصلحته وميوله وأهوائه الشخصية. ويقوم الطغيان في هذه الصورة العنيفة على أساس اغتصاب السلطة اغتصابًا.[٩٣]

ومن الواضح، هنا، أن عبد الحميد الثاني ينتمي إلى الصورة الثانية من الطغيان، التي هي «نصف ملَكية، نصف طغيان»؛ وذلك لأنه أولًا تولى الحكم على أساس شرعي هو الوراثة المَلكية لآل عثمان، ولأنه ثانيًا أوقف العمل بمجلس المبعوثان إلى أجل غير مسمًّى في أعقاب هزيمة الجيش العثماني في حربه مع روسيا التي أشرفت بقواتها العسكرية على أبواب إستانبول. ولهذا قصة سلفت الإشارة إليها، بدأت مع تولي عبد الحميد الثاني الحكم يوم ٣١ أغسطس ١٨٧٦م؛ إذ كان يوجد تيار إصلاح قوي يطالب بالانتقال إلى الحكم الدستوري والنيابي، ويتزعمه مدحت باشا الذي كان يرى في هذا الانتقال حلًّا للأوضاع المضطربة في البلقان والهرسك والجبل الأسود وبلغاريا، وتقليلًا من تدخل الدول الأوروبية في شئون الدولة العثمانية.[٩٤] وتحت هذا الضغط الداخلي القوي استجاب السلطان عبد الحميد وأعلن العمل بالمشروطية الأولى، أي الدستور، في يوم ٢٣ ديسمبر ١٩٧٦م، وافتتح مجلس المبعوثان، أيْ مجلس النواب، في يوم ١٩ مارس ١٨٧٧م، لأول

---

[٩٣] انظر: المرجع السابق، ص١١٦.

[٩٤] انظر: أورخان محمد علي: **السلطان عبد الحميد الثاني: حياته وأحداث عهده** (سبق ذكره)، ص٦٤.

مرة في تاريخ الدولة العثمانية. وبذلك كانت سلطته مقيدة. ولكن نظرًا إلى الأخطاء السياسية والعسكرية التي ارتكبها مدحت باشا وأعوانه، أصبح عبد الحميد الثاني في موقف حرج داخليًّا وخارجيًّا، الأمر الذي أدَّى به، رغمًا عنه، إلى الدخول في حرب مع روسيا كبدت الدولةَ خسائر فادحة، فاضطر بعدها إلى تعطيل العمل بمجلس المبعوثان إلى أجل غير مسمًّى بدءًا من يوم ١٣ فبراير ١٨٧٨م، تحت زَعْم أن مدحت باشا وأعاونه يَلعبون لعبة كبيرة، باسم الديمقراطية والحرية، كان من شأنها دَفْع الجيش العثماني إلى خوض حرب خاسرة مع روسيا، فاضطرَّ السلطان عبد الحميد إلى عزل مدحت باشا ونفيه إلى خارج البلاد ولم يُصدر في حقه حكمًا بالإعدام، وذلك في يوم الاثنين ٥ فبراير ١٨٧٧م.[٩٥]

وإذن، حين قرَّر عبد الحميد الثاني الانفراد بالحكم، بدءًا من فبراير ١٨٧٧م، كان يَنطلِق من وجهة نظر سياسية مختلفة ترى أن أيِّ دولة مكونة من قوميات عديدة يكون ضرر النظام البرلماني فيها أكثر من نفعه.[٩٦] ولكن وجهات النظر المؤيِّدة لجماعة الاتحاد والترقي، والمعادية لقرار عبد الحميد الثاني ترى فيه طاغية مطلقًا، وهي وجهات النظر نفسها التي تعبر عنها رواية جُرْجي زيدان **الانقلاب العثماني**. وانطلاقًا من وجهات النظر تلك، سأحاولُ، هنا، تحليل تمثيلات الراوي للطاغية عبد الحميد الثاني من الناحية السيكولوجية.

النفْس الطاغية

ينطلق جُرْجي زيدان في تمثيله لسيكولوجية عبد الحميد الثاني — جاعلًا الراوي نائبًا عنه في ذلك — من فكرة سياسية سيكولوجية، عبر عنها إمام عبد الفتاح إمام مستندًا إلى نظرية أفلاطون عن حُكم الطاغية، تقول إن:

> الدولة التي يَحكمها طاغية لا يمكن أن تكون حرة، وإنما هي مستعبدة إلى أقصى حد، وإذا كانت الدولة مشابهة للفرد، فلا بد أن تتغلغل هذه العبودية في نفس الفرد الطاغية أيضًا، بحيث نجده يحمل نفسًا وضيعةً إلى أقصى حد

[٩٥] انظر التفاصيل في: المرجع السابق، مواضع متفرقة منص٦٤ حتى ص٨٤.
[٩٦] انظر: المرجع السابق، ص٩٥.

[...] وإذن فالنفْس الطاغية لا بد أن تكون فقيرة هزيلة يستبد بها الرعب، وتعاني الآلام والأنين، والشكوى، والتذمُّر! فقيرة هي النفس التي تنظر إلى باطنها فتجد خواءً، فتمتد إلى خارجها لتقتني ما يسد لها هذا الخواء، وماذا تقتني؟ تتصيد أناسًا آخرين ذوي نفوس أخرى لتخضعهم لسلطانها! إنها علامة لا تخطئ في تمييز أصحاب النفوس الفقيرة مِن سواهم، فحيثما وَجَدْتَ طاغيةً — صغيرًا كان أو كبيرًا — فاعلم أن مصدر طغيانه هو فقر نفسه. إنَّ المكتفي بنفسه لا يطغى. إن مَن يشعر في نفسه بثِقة واطمئنان ليس في حاجة إلى دعامة مِن سواه. وهكذا تكون النفس الطاغية فقيرة جدباء هزيلة، ويكون الرجل الطاغية أفقر وأتعس الناس أجمعين، لا يفوقه في تعاسته سوى الرجل الذي وضعته الأقدار هو وزوجته، وأطفاله، وعبيده، في صحراء قاحلة لا يجد فيها عونًا من أحد، فيعيش في حالة من الرعب والهلع الشديد، مترقبًا على الدوام أن يقوم عبيده باغتياله هو وأطفاله وزوجته فيضطر إلى تملُّق عبيده واستمالتهم بالوعود! ولذا فسوف يظل الطاغية حبيس حشد هائل من المخاوف والرغبات.[٩٧]

إن نفس الطاغية وضيعة فقيرة إلى أبعد حدٍّ، بل هي أفقر مما يظن الناس. وذلك لأن الشطط في السيادة له عواقب وخيمة كالخوف والقلق (انظر الرواية، ص٩٣)، هكذا يبدأ الراوي الفصل ٢٣ وعنوانه «عبد الحميد في ليله». ثم يأخُذ في تصوير ذلك الخوف والقلق على النحو الآتي:

ولو أُوتيت المعجزة، فلبسْتَ قبعةَ الإخفاء ... ودخلْتَ ذلك القصر الفخم في غفلة من الحراس، وأقبلت على المابين الصغير مسكنه الخاص في الساعة الثالثة بعد نصف الليل، لعلمْتَ أن أهل تلك القصور قد استغرقُوا في نومهم حتى الحراس المكلَّفين بالسهر والحذر ... حتى هؤلاء غلب عليهم النعاس فناموا ولم يبقَ أحد ساهرًا هناك، ولا الحشرات ... حتى الأشجار أطبقت أزهارها تلتمس الراحة، إلا صاحب ذلك القصر وسيده الذي أُوصِدَت الأبواب لوقايته، وأُقيم الجند لحمايته

[٩٧] إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي** (سبق ذكره)، ص٩٨.

... فإنه ظلَّ ساهرًا يتقلب على كرسي طويل توسده، وقد التف بملاءة من الصوف وأخذ يقرأ تقريرًا جاءه من بعض جواسيسه، فأقلق راحته وحرمه النوم. وقد غلب عليه التعب والأرق ... وهو يطلب النوم ليُريح جسمه ويبعد مخاوفه فلا يجد إليه سبيلًا (الرواية، ص٩٣–٩٤).

ورغم ذلك التقرير الذي يُفيد بوجود أنباء عن إنشاء جمعية جديدة مُناهِضة للسلطان وحُكْمه، بخطة جديدة محورها ضم ضباط الجيش العثماني إليها (انظر الرواية، ص١٠٦–١٠٧)، فقد حاول عبد الحميد في تلك الليلة النوم، ولكنه لم يستطع إليه سبيلًا، بسبب الأحلام المزعجة التي تنتابه، ففضلَ اليقظةَ مُستغرقًا في أفكار متضاربة بدلًا من الذهاب فريسة تلك الأحلام المزعجة (انظر الرواية، ص٩٤). وظن عبد الحميد أن علَّة كَدَر النوم من الفراش:

فغادر الكرسي في غرفة المائدة إلى كرسي في غرفة البيانو ... فلم يُجْدِه التغييرُ نفعًا، فرمى الورق من يده ومشى يطلب النوم في غرفة أخرى. ثم ندم فعاد والتقط تلك الأوراق المُتناثرة فجمعها ورتبها واحتفظ بها وضمها إلى صدره، وذهب إلى كرسي آخر في غرفة الكتابة وطفق يقرأ وهو لا يفهم ما يقرأ لفرط التعب، وغلبه النوم فنام حتى مطلع الفجر (الرواية، ص٩٤).

والأكثر من هذا، يذهب الراوي في تصوير حالة الفقر والوضاعة التي عليها نفس عبد الحميد في قلقِه وتوتره مذهبًا يجعل معه عبدَ الحميد في حالة تناقض صارخة مع بقية المخلوقات الحية من حوله كالأشجار والعصافير والحمام والأوز والطاووس ... إلخ، مما امتلأت بها حديقة قصره. فبعد أن استيقظ من تلك الغفوة القصيرة التي لم تتجاوَز الساعة، يقول الراوي:

دخل الحديقة وهو مُلتفٌّ بالعباءة، وقد تأبط ذلك التقرير تحتها. وكانت الشمس قد أطلَّت من وراء جبال آسيا فأصابت أشعتها أطراف الأغصان، فاستيقظت العصافير وأخذت ترفرف وتزقزق. وابتسمت الأزهار وصفقت الأوراق وسرح الأَوز في البحيرة حول القوارب. وتطاير الحمام في أبراجه وأخذ يتداعب، هذه تتمايَل، وتلك تهدر، وأخرى تحضن فراخها ... وبسط الطاووس ذيله، وتبختر في قفصه مزهوًّا وتجاوبت الكراكي والحساسين، وصهلت الخيول

... وأصبح كل حي في تلك الحديقة ضاحكًا مسرورًا إلا عبد الحميد، فإنه مشى في أكنافها مقطِّب الوجه، مُنقبض النفس في غفلة عن كل ذلك (الرواية، ص٩٥–٩٦).

ومن الواضح هنا أن سبب غفلته عن كل هذه المظاهر الطبيعية المُبهِجة هو وَضَاعَة نفس الطاغية وفقرها. والحق أن نفس الطاغية بما هي عليه من وضاعة وفقر ليست سوى نتاج طبيعي لما يُشيعه الطاغية من رعب وفزع فيمَن حوله، ولا سيما حاشيته المحيطة به، فها هي ذي مربية ابنه نور الدين أفندي يَختلج قلبها خوفًا من غضب السلطان «لئلا يظن بها سوءًا فيقتلها. وقد عَرَفتْ كثيرًا من أمثال هذه الفظائع في يلدز يُقتَلُ فيها الرجلُ أو المرأة بطلق ناري من يد عبد الحميد لمجرد التوهُّم أنه جاء بدسيسة ... فظلت واقفةً في الخارج وودتْ لو أن الأرض تبتلعها وتخفيها، ولولا علمها أن عبد الحميد يكون في مثل ذلك الوقت منزويًا في مكتبه يقرأ التقارير ما رافقت الغلام إلى هناك» (الرواية، ص٩٧).

وفي حوارٍ بين عبد الحميد وابنه نور الدين أفندي الذي يبلغ من العمر سبع سنوات، أخذ يُداعبه قائلًا: «ألا تعطيني هذه الببغاء، وأعطيك هذه السبحة الجميلة ...»، فردَّ الغلام على أبيه السلطان ردًّا دالًّا: «إن الببغاء لك أيضًا ... ألسنا جميعًا ملكًا لك تفعل بنا ما تشاء ...» (الرواية، ص١٠٠). وتُعد دلالة رد الابن على والده السلطان كاشفة عن واقع الحال الذي يعيشه عبد الحميد، فنفسه الطغيانية الخاوية تبحث عن امتلاك كل ما يقع خارجها إلى درجة أن ابنه يعلم ذلك ويحفظه. وليست الحجةُ التي قالها عبد الحميد لنفسه ردًّا على إجابة ابنه المفاجئة له بأن أمه «القادين» قد علَّمته هذا الكلام تفسيرًا لقول ابنه الغلام؛ بل هي واقع حقيقي يحرص عبد الحميد على إشاعته فيمن حوله، وذلك إلى درجة أنَّ السر خفية، أيْ رئيس الجواسيس، يصف علاقته بسلطانه عبد الحميد بأنها علاقة عبودية، فيقول السر خفية في حديثه مع سلطانه عبد الحميد: «إذا أذن لي مولاي البادشاه قلت ما يَخطر لي وهو ما تدعوني إليه عبوديتي» (الرواية، ص١٠٨). كذلك يصف السر خفية جاسوسَ السلطان في سلانيك، ناظم بك، موجهًا حديثه إلى السلطان قائلًا: «إنه في الحقيقة من العبيد المُخلِصين للسدَّة الشاهانية» (الرواية، ص١١٠). وكذلك يصف رئيسُ أغوات يلدز نادر أغا نفسَه بأنه عبد الذات السلطانية المقدَّسة (انظر الرواية، ص١٦١). وكانت هذه الطريقة في وصف العلاقة بين السلطان عبد الحميد وأعوانه مِن رجال الدولة مما يطرب له عبد الحميد.

ولعل ما يؤكد علاقةَ العبودية تلك ونظرةَ عبد الحميد إلى أعوانه، بل إلى رعيته، على أنهم عبيد إحسانه، موقفُه من الببغاء حين قلَّد صوته، ويورد الراوي هذا المشهد الحواري الآتي:

> وأخذ عبد الحميد يهمُّ بالنهوض، وإذا هو يسمع صوتًا مثل صوته تمامًا يُنادي: «نادر أغا ... نادر أغا.» وفيه نغمة الاستبداد مثله فأجفل، وما لبث أن رأى نادر أغا عائدًا ويكاد يتعثَّر بساقيه لطولهما فقال عبد الحميد: «مَن دعاك ...؟» قال نادر: «ألم يدعُني مولاي؟ ... لقد سمعتُ أمره بأذني.» وكان نور الدين أفندي واقفًا بإزاء قفص الببغاء وقد أغرب في الضحك فقال له أبوه: «وما يُضحكك ... مَن نادى نادر أغا ...؟» فأشار الغلام إلى الببغاء وقال: «هذه» قال ذلك وهو يتوقَّع أن يبدو سرور الإعجاب على وجه أبيه لإتقان الببغاء التقليد، ولكنه رأى عكس ذلك ... فظهر الغضب في عيني عبد الحميد وصاح: «أخرجوا هذا الطير من قصري أو اقتلوه فإني لا أطيق أن أسمع صوتًا يأمر وينهى غير صوتي.» قال ذلك بلهجة الحنق والاستبداد حتى سمعه كل مَن في الحديقة من الحاشية والنساء والسُّياس، وتولاهم الرعب من شؤم ذلك النهار الذي ظهر غضب السلطان في أوله (الرواية، ص١٠١–١٠٢).

ظل الله على الأرض

وتتعاظَم الصورة الطغيانية في نفس عبد الحميد إلى حد أن الطرب قد استخفَّه في لقائه بالسر خفية لكي يتباحثا في شأن الجمعية السرية الجديدة المناهضة له، عندما قال له السر خفية: «إنَّ العمدة في الجند على العساكر، وهم السواد الأعظم، ونحن على ثِقة أنهم يتفانون في الدفاع عن أمير المؤمنين ظل الله على الأرض.» «فأثر ذلك الإطراء في نفس عبد الحميد» (الرواية، ص١٠٦–١٠٧).

ولكن ظل الله على الأرض يعيش حياةً تَعِسَةً؛ إذ يبدو في دخيلة نفسه أفقرَ الفقراء؛ لأنه يتوقع الاغتيال في أي لحظة، ومن أي أحد من أفراد حاشيته أو حرسه، وهو ما يبدو واضحًا حين مرَّ بين صفوف حرسه الألباني «وهم يُحيونه التحية العسكرية وهو يرمقهم خلسةً ويلاحظ حركاتهم ويده في جيبه تحت العباءة على المسدَّس لئلا يكون هناك مَن يترصَّد قتله، فيسبقه هو إلى القتل بالرصاص، وكان من أمهر الناس في إطلاقه» (الرواية، ص١٠٢). ولا يُفارقه ذلك المسدس حتى في نومه، فهو يضعه تحت الوسادة،

«كأنه في الصحراء على موعد من هجوم أهل البادية عليه ... ورغم ما يُظهره من الثقة بأعوانه ورجاله فهو يخشاهم جميعًا، وقد تَمكن في خاطره أن الإنسان خلق شريرًا، وأن أول أغراضه في هذه الحياة أن يغتال إخوانه ويَسلُبَهم مالَهم بأيَّة وسيلة كانت» (الرواية، ص١٢٠). وحتى عندما يتناول عبد الحميد طعامه، تسبقه إجراءات مشددة من حيث طريقة إعداده وتجهيزه وتقديمه إليه على المائدة؛ إذ تمرُّ هذه المراحل بإجراءات تأمينية خاصة تضمن سلامته من الاغتيال بالسم (انظر الرواية، ص١٣٣–١٣٤).

ويُلخِّص الراوي العوامل الحاكمة في نفس الطاغية تلخيصًا يفسر به سيكولوجيًّا ما آلَ إليه عبدُ الحميد على مستوى مشاعره الباطنة وسلوكه الخارجي، فيقول:

> وقد نشأ عبد الحميد من صغره حَذِرًا سيئ الظن، ولما تولى السلطنة توالت عليه المخاوف، وخاصة لما شاهدَه بعينَيه من خلع عمه، ثم موته ومقتل عوني بجرأة حسن الشركسي، ثم خلع أخيه مراد. فرأى حياةَ السلطان ليسَت أكثر صيانة من حياة العامة، بل إنها أكثر تعرضًا للخطر منها. فزاد تعلقًا بالبقاء واشتدَّ خوفه على نفسه من المحيطين به حتى بلغ درجة الهوس والجنون ... فأصبح لا يسمع حديثًا أو يرى مشهدًا أو يقول قولًا، أو يعمل عملًا إلا وهو ينظر من وراء ذلك إلى علاقته ببقائه (الرواية، ص١٢٠–١٢١).

وإذن، فالغاية الكبرى عند عبد الحميد هي بقاؤه حيًّا يزاول سلطانه على الناس. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، نراه يتوسل بوسائل شتى، بغض النظر عن أخلاقيتها، عملًا بالمبدأ الميكيافيلِّي القائل إن الغاية تبرر الوسيلة. ولذا، نرى عبد الحميد في تمثيلاته على طول رواية **الانقلاب العثماني** يتبع سياسةً في الحكم تعكس دخيلةَ نفسه باستمرار.

سياسة عبد الحميد في الحُكْم: من منظور الراوي

في حوار شائق ودالٍّ بين السر خفية والسلطان عبد الحميد، يمتدُّ على طول الفصل ٢٧ وعنوانه «الدستور»، يجد القارئ تبرير عبد الحميد ورئيس جواسيسه لإلغاء الدستور وحل مجلس المبعوثان؛ وذلك أثناء تباحثهما بشأن الجمعية الجديدة التي تشكَّلت في سلانيك من ضباط الجيش، وهم يزعمون أنهم يجاهدون من أجل الدستور. وكشأن كل طاغية، أجفل السلطان من ذِكْر الدستور وتساءل مستنكرًا: «الدستور ... لماذا يطلُبونه؟!» (الرواية، ص١١٢). وقد أعرب رئيس الجواسيس في رده عن أن سلطانه مِن أرغب الناس

في منح الدستور «لرعاياه متى رأى فيهم الاستعداد له. ولكن متى كان أهل الشرق يُحكمون بالدستور، وقد تكرَّم جلالة البادشاه فمنحهم إياه فلم يُفلحوا، ولا عرفوا كيف يستخدمونه!» فرد عليه عبد الحميد مُصدِّقًا على كلام رئيس الجواسيس: «قد أعطيناهم الدستور فأفسدوه ... إنهم لا يصلحون له» (الرواية، ص١١٣).

وتكشف هذه العبارات الدالة عن مبدأ ضمني كامن فيها، ينبع من استحكام مركزية النظام الأبوي على المستوى السياسي، فعبد الحميد هو الوَصي على رعاياه أو عبيده، الذي يعلم عن يقين ما يَصلح لهم وما لا يصلح لهم، بل إنه جربَ بنفسه أن يمنح رعاياه الدستورَ، وأنشأ مجلسًا نيابيًّا، فانتهى الأمر إلى فوضى داخلية وهزيمة عسكرية خارجية أمام الجيش الروسي، كما سلفت الإشارة. ومِن الواضِح أن هذه الرؤية السياسية تدعم المنطق الاستشراقي القائل بـ «الاستبداد الشرقي»، وهو منطق يستند إلى رأي قديم قال به أرسطو مفاده أن نظام الحكم عند أهل الشرق «يحمل سمة الطغيان لا سيما عند الشعوب الآسيوية؛ لأنَّ هذه الشعوب غير المتحضِّرة لديها طبيعة العبيد، وهي طبيعة غير موجودة عند الشعب اليوناني، ولهذا فإننا نجد الشعوب الآسيوية التي تتسم بسمة العبيد أكثر من شعوب أوروبا، تتحمل الحكم الاستبدادي، وكذلك الطغيان بغير تذمر أو شكوى.»[٩٨]

ولكن رئيس الجواسيس يقدم في حواره مع السلطان تبريرًا دينيًّا آخر لإلغاء الدستور مفاده أنه:

> يخالف الشرع الشريف ... أليس جلالة السلطان خليفة الرسول ﷺ، وينبغي أن يقتدي به ... هل كان الخلفاء الراشدون يحكمون بالدستور؟ ... إنه من بِدَع النصارى أهل أوروبا [...] ولكن بعض المغرورين اللئام من رعايا جلالة السلطان فسدت طباعهم بمُعاشَرة الإفرنج، فأرادوا أن يُقلدوهم في نظام الحكم كما قلَّدوهم في الملابس والطعام والخمر والمقامرة ... فأغفلُوا قواعد الدين الحنيف، وعصوا أوامر النبي ﷺ، ويُريدون أن يعصوا أوامر خليفته فخرجوا عليه (الرواية، ص١١٣).

[٩٨] المرجع السابق، ص١١٤.

هكذا يتحالَف التبريران؛ الأول المستنِد إلى التمركز الأبوي سياسيًّا، والثاني المستنِد إلى الفكر الديني الفقهي، من أجل رفض الدستور، وكذلك تقديم المسوغ للتخلص من أعضاء الجمعية الجديدة — جمعية الاتحاد والترقِّي في سلانيك — بالقتل؛ لأنهم من الخوارج الذين خرجوا بمطالبتهم بالدستور على أوامر خليفة الرسول، عبد الحميد الثاني.

ويقود هذا المنطق السياسي التبريري، الذي يقدمه عبد الحميد الثاني ورئيس جواسيسه، إلى فَهْم دعوة جمعية الاتحاد والترقِّي بوصفها نوعًا من الصراع الشعوبي، الذي ينبغي على السلطان مكافحته وإخماده في منشئه، فعبد الحميد يُصرح في حواره مع رئيس جواسيسه باهتمامه بأمر العرب، ولا سيَّما أهل الشام، الذين تبنوا في حركتهم الجديدة — التي جعلوا مقرها سلانيك — خطةً غير تقليدية، محورها إنشاء «جمعية يضمُّون إليها ضباط الجند، وهم مُسلمون، فيدعونهم باسم الأمة العربية ... ويَزعُمون أنهم مادة الإسلام وأصله، وربما حدَّثتهم أنفسهم باسترجاع مجدهم ... وقد يستطيعون خداع بعض ضباط جندنا بهذه الحيلة» (الرواية، ص١٠٧).

ومن ناحية أخرى، يعلق عبد الحميد — في مباحثة ثانية بينه وبين رئيس جواسيسه — على نشاط الجمعية الجديدة الهادف إلى الجمع والتوحيد بين القوميات والمذاهب المختلفة في أنحاء الدولة العثمانية، فيقول ضاحكًا: «إنهم يطلبون عبثًا ... يُريدون أن يجمعوا النصارى والمسلمين ليتَّحِدوا على ... خاب فألهم، إنَّ ذلك مستحيل عليهم ... يُريدون أن يجمعوا بين البلغاري، والسربي [يقصد الصربي]، والمكدوني، والتركي، والعربي ... كيف يجمعونهم وقد فرَّقْنا بينهم تفريقًا ومزَّقْنا جامعتهم تمزيقًا؟!» (الرواية، ص١٥٠). ويكشف هذا التعليق عن السياسة التي يتبعها عبد الحميد من حيث التفريق بين عناصر الأمة وملء «قلوب كل عنصر حقدًا على العناصر الأخرى» (الرواية، ص١٥٢). وفي هذه الجلسة نفسها، أيدَ السلطانُ خطةَ رئيس جواسيسه التي تستند إلى استخدام الدين، في حركة عكسية، من أجل إفشال مساعي جمعية الاتحاد والترقي في الجمع بين عناصر الأمة؛ حيث يقول رئيس الجواسيس:

> إني أرى أن يكون الجزاء من جنس العمل، هم يحاربون الدولة بجمع العناصر ونحن نحاربهم بتفريقها ... ولا وسيلة لذلك خير من الدين ...» فقال السلطان وهو يحكُّ ذقنه بسبابته: «عفارم ... هكذا ... هكذا ...». فقال السر خفية: «هم يشتكون لأوروبا أنهم جميعًا مظلومون ويسعَون في تفهيم الرعايا أن الوسيلة الوحيدة هي أن يجتمع المسلم والمسيحي، ونحن نُبيِّن للمسلمين أن هذه المساعي

إنما يراد بها ضياع دينهم وإدخالهم في زمرة الكفار ...» فقطع السلطان كلامه بقوله: «عفارم ... إن شعبي من المؤمنين شديدو الغيرة على الإسلام. وأزيد على ذلك أن السَّير على هذه الضلالات والإصغاء إلى هذه الرجاسات يؤدي إلى خروج نساء المسلمين حاسرات الوجوه كنساء الإفرنج الكفار ... أنا أعلم تمسك عامة المسلمين بالحجاب (الرواية، ص١٥٣).

وأما فيما يتعلَّق بسياسة عبد الحميد في التعامل مع أعوانه وأفراد حاشيته فهي تَعكس سياسته في التعامل مع عموم رعاياه على اختلاف قومياتهم وعناصرهم؛ إذ يَلجأ أيضًا إلى خلق الشقاق بين أعوانه وأفراد حاشيته المقرَّبين حتى لا يجتمعوا عليه، بأن يجعل بعضهم يتجسَّس على بعض، ويستعين في سبيل ذلك بقدرٍ كبير من المال يحتفظ به في خزانة سرية، لا يعلم أحد غيره شيئًا عنها. يقول عبد الحميد، مُحدثًا نفسَه، وهو واقف أمام خزانته السرية يتأمَّل ما فيها من ذهب وجواهر وأوراق مالية: «لولا هذا المال لكنتُم أنتم أصحاب السلطة [يقصد أعوانه من كبار رجال الدولة]... أنتم تخدعونني طمعًا في المال، وأنا أخدعكم ولا أُعطيكم إياه ... هو سلاحي وبه حياتي» (الرواية، ص١٥٩). وقد انتهت هذه السياسة إلى أن يصرح الراوي بلا موارَبة واصفًا كبار رجال دولة عبد الحميد وأعوانه في يلدز بأنهم «قد باعد الشِّقاق بينهم فتراهم جميعًا وقلوبهم شتى» (الرواية، ص١٦٥).

وإذا كان عبد الحميد يبادر إلى قتل أحد رعاياه على الشبهة دون تحقيق، فإنه في الوقت نفسه يخشى من قتل الأجانب تجنُّبًا لغضب الدول الأوروبية عليه، يقول الراوي: «ولو لم يكن مدير هذه الفرقة أجنبيًّا لأمر بقتله، ولكنه كان يخشى قتل الأجانب» (الرواية، ص١٣٥).

وفي النهاية، يمكن تلخيص سياسة عبد الحميد في انفراده بالحكم، إجمالًا، كما تُمثلها رواية **الانقلاب العثماني**، بكلمات قالها عبد الحميد لنفسه: «ويلاه بماذا ينبغي أن أهتم؟ بالخوارج المارقين، أم بالنساء في دار الحريم، أم بمُطالعة التقارير من الجواسيس، أو بالتقارير على الجواسيس؟ ... إنه لعمل شاق ... [...] ولكن هذا العمل لا يَصعُب على همَّة السلطان عبد الحميد ... لم يرَ عرشُ آل عثمان سلطانًا عاملًا مثلي ... إني قابض على مملكتي ودولتي وقصري بيد من حديد» (الرواية، ص١٦٠–١٦١).

ميكيافيلِّية عبد الحميد: الكذب والخداع والقتل

بعد ترحيل رامز من سلانيك مخفورًا إلى الآستانة، تعرض لأشكال مختلفة من الاستجواب والتحقيق، فمرةً استجوبه الباشكاتب في دائرته بقصر يلدز، بصورة غير مباشرة تنطوي على إظهار الشفقة عليه مما هو فيه، ولكنه لم يظفر بشيء منه عن أعضاء جمعية الاتحاد والترقي في سلانيك وأسمائهم (انظر الرواية، ص١٦٣–١٦٣، ص١٦٧–١٦٨). ومن دائرة الباشكاتب في يلدز، نقله الجنود إلى إحدى غرف قصر مالطة، في يلدز أيضًا، وهو محبس كبار رجال الدولة، وقد حُبِسَ فيه مدحت باشا أبو الأحرار أثناء محاكمته التي حُكِمَ عليه فيها بالنَّفي إلى الطائف حيث لقي حَتْفَه (انظر الرواية، ص١٦٨، ص١٦٩). وفي هذا القصر، تعرَّض رامز لاستجواب غير مباشر على يد السر خفية (رئيس الجواسيس) الذي جاءه ليلًا مُتنكِّرًا في صورة شخص ملثم (انظر الرواية، ص١٧٣)، تحت زَعْم أنه يقدم له نصيحة مُفادها أنه لا سبيل للنجاة أمامه بغير ذكر أسماء أعضاء الجمعية (انظر الرواية، ص١٧٠–١٧٢). ولما لم يظفر الباشكاتب ورئيس الجواسيس من رامز بشيء، كَلفَ السلطانُ باستجوابه عزت باشا، أحد كبار معاونيه السياسيين، والاستجواب يخرج عن دائرة عمله، ولكن السلطان كلفه به لذكائه المفرط وشدة دهائه (انظر الرواية، ص١٦٣). واستخدم عزت باشا كل وسائل التلطف والمكر والحيلة، فاتبع أسلوب المناقشة الفكرية حول إصلاح أحوال الدولة وسوء الإدارة، وانتهى منه بأنْ طلب رامز مقابلةَ السلطان ليبوح له بما عنده (انظر الرواية، ص١٧٨–١٨٥).

ثم تحققت مقابلة رامز للسلطان، فوقف السلطان على ما يتسم به رامز من صفاء النية والإخلاص لجمعيتِه وسرعة التصديق والرومانسية السياسية، فأظهر له لين الجانب وسهولة الإذعان للحق الذي يحاول رامز إقناعه به، وقد أدرك السلطان أنه لن يظفر منه بشي إلا حيلةً ومكرًا وخداعًا ودهاءً (انظر الرواية، ص١٩٣–١٩٧). وهنا، يقول الراوي:

> تلك كانت مزية السلطان عبد الحميد التي كان يغلب بها أعداءه؛ فإن أحدهم مهما يكن من سوء ظنه به لا يلبث إذا جالسه وخاطبه أن يخرج من عنده، مقتنعًا راضيًا، حتى كبار رجال السياسة من الأجانب. وقد اعترف له كثيرون بهذه الموهبة. ولم يكن رامز من أهل الدهاء والحنكة، وإنما يغلب في طباعه حرية الضمير، واستقلال الفكر ... لا يعرف الكذب، ولا يدرك الرياء والنفاق

إلا بالسماع. فهو لذلك سريع التصديق لما يسمعه يؤمن به على ظواهره ... فلما سمع كلام السلطان عبد الحميد تأكَّد أنه صادق فيما يقول، وحمد الله على وقوعه في تلك الورطة ليكون وسيلة التفاهم بين السلطان عبد الحميد والأحرار (الرواية، ص١٩٦).

وانتهت المقابلة بالاتفاق على أن يتكتَّم الاثنان ما دار بينهما من حديث، حتى يتدبر السلطان أمر لقائه سرًّا بكبار رجال جمعية الاتحاد والترقِّي بعيدًا عن أعين حاشية السلطان ورجاله اللصوص المنافقين الذين يهمهم توسيع الخرق بينه وبين رجال جمعية الاتحاد والترقِّي المخلصين في إصلاح إدارة الدولة (انظر الرواية، ص١٩٦–١٩٧). ثم نهض عبد الحميد «ونظر إلى رامز نظرة الاستئناس، وقال له بصوت منخفض: اكتم ما دار بيننا، وأنا سأكتمُه ... وسأُعيدك إلى سجنك كالعادة، وأوصي الحراس أن يحتفظوا بك فلا تهتم بذلك ...» (الرواية، ص١٩٧).

وهنا، يعقد الراوي مقابلةً حادة وصارخة بين شخصيتين: شخصية رامز الذي يتَّصف بحرية الضمير واستقلال الفكر وسلامة الطوية، والذي يرغب في إصلاح إدارة الدولة، من جهة؛ وفي الجهة المقابلة يقف الثعلب الماكر عبد الحميد المتَّصف بالمكر والخديعة وشدة الدهاء، والغدر والخيانة. ويؤكد الراوي صفات عبد الحميد تلك، بعد ذهاب رامز مباشرةً، تأكيدًا تشخيصيًّا على النحو الآتي:

لما خلا السلطان عبد الحميد بنفسه ومشى في الدهليز المؤدِّي إلى غرفة النوم، وقع نظره على الصورة التي مثَّلوا له بها مدحت ورجاله، فوقف عندها وهو يحدق فيها بعين الغدر، كأنه يرى مدحت بين يديه ويهمُّ أن يصفعه، ثم صَر على أسنانه وزمجر كالشبل الجريح، وهز رأسه وهو يتحول عن الصورة وقال: «ويل لكم من أشرار أغرار ... تصدقون أن السلطان عبد الحميد يَصبر على وقاحتكم باسم الحرية؟ ... أبمثل هذه الجسارة يُخاطَب السلطان عبد الحميد، سلطان البريْن، وخاقان البحرين؟ حتى هؤلاء الغلمان يَزعُمون أنهم ينصحون لي؟ ... إن رجلًا يخاطبني بهذه الوقاحة لا ينبغي له أن يبقى على قيد الحياة» (الرواية، ص١٩٧–١٩٨).

وعلى مدى الفصلين رقم ٥٣ وعنوانه «باب السر»، ورقم ٥٤ وعنوانه «المهمة الكبرى» (ص٢١٤–٢٢٠)، يسرد الراوي سردًا تشخيصيًّا تفاصيل خطة عبد الحميد الماكرة في لقائه الثاني برامز سرًّا — بعد نقله من محبسه في قصر مالطة إلى محبس جديد في قصر جيت أحد قصور يلدز أيضًا — حيث ظهر له عبد الحميد من بابٍ سرِّي مُتنكرًا على هيئة «شبح ملتف بملاءة بيضاء كأنه خارج من القبر» (الرواية، ص٢١٥). وأساس خطته الماكرة إيهام رامز بأنه — أي عبد الحميد — محاط بحاشية من الأشرار الذين هم أصل المتاعب بينه وبين الأحرار العثمانيين، ولا يعرف كيف يتخلص منهم بسبب كثرة المراقبين والجواسيس عليه في كل آنٍ ومكان. وها هو ذا عبد الحميد يبدو في صورة طالب النصيحة من رامز، ويكاد صوته يختنق كأنه يُجهش بالبكاء حتى لم يبقَ عند رامز شك في صدق قوله (انظر الرواية، ص٢١٧). وأخذ عبد الحميد يستميل رامز إليه بأنه يُريد التخلص من المنافقين المحيطين به، ولكنه لا يستطيع ذلك قبل أن يلتقي برجال الاتحاد والترقِّي والتباحث معهم سرًّا للاتفاق على طريقة القضاء على حاشيته وكبار رجال دولته المنافقين الأشرار الذين يُكبِّلونه ويقيدون حركته، والتدبر في شئون الحكومة الجديدة من أجل إحياء الدولة واستعادة مجدها (انظر الرواية، ص٢١٧). ثم أخذ عبد الحميد يَستوثِق من مدى قوة رجال الاتحاد والترقي التي دللَ عليها رامز بأن الجمعية اجتذبت إليها ضباط الجيش في سلانيك «فإذا أرادوا عملًا حقَّقوه بالقوة ولا سيما إذا كانت إرادة الذات الشاهانية معهم. وكان السلطان عبد الحميد يسمع ذلك وقلبه يكاد يتميَّز غيظًا، لكنه تجلَّد على عادته وأظهر سروره، فانبسطت أساريره وظهر البِشْرُ على محياه، فاستأنس رامز بمنظرِه ورقص قلبه طربًا» (الرواية، ص٢١٨). واتفقا، في النهاية، على أن يُطلق السلطان رامز إلى سلانيك سرًّا — بحيث يبدو الأمر وكأنه فَر من مَحْبسه — كي يأتي بوفد رفيع المستوى من الاتحاد والترقي للتباحث سرًّا مع السلطان في يلدز، حتى تنتهيَ المشاكل «في جلسة واحدة تنتقل بها الدولة من حال إلى حال» (الرواية، ص٢١٩). بل وصل أمر استئناس رامز بالسلطان عبد الحميد وتصديقه له أنْ طلب منه خبر والده سعيد بك المُختفي منذ بضع عشرة سنة في أحد محابس قصور يلدز (انظر الرواية، ص٢٢٠–٢٢٢).

لقد انطلت خدعة السلطان على رامز، وما هذا الانطلاء سوى إدلال قوي على شدة دهاء السلطان ومكره. وثمة مشهد دال لرامز بعد انصراف السلطان عنه يُبين — ضمنًا — حدة التقابل بين الشخصيتين؛ السلطان الطاغية الماكر ورامز الثوري البريء براءة الأطفال الصغار:

> وبقي رامز في مجلسه وقد تولَّته الدهشة، وأخذ يفرك عينَيه لئلا يكون في حلم، فتحققَ أنه في يقظة فقال في نفسه: «ما هذه الغرائب المُدهِشة؟ ... السلطان عبد الحميد يطلب الدستور من تلقاء نفسه! ... إذا تمَّ ذلك على يدي، فما أعظم سروري ... هل أرى والدي الآن وأنجو به؟ رُب شر ينتج عنه خير ... لو لم يَشِ بي عدوِّي ويُلقيني في هذه الورطة لم أُوَفق إلى ملاقاة والدي ولا إلى ما أرجوه من الانقلاب السياسي ... لا أُصدِّق أني أصل إلى الجمعية وأقُص عليها أخباري ...» (الرواية، ص٢٢٢).

ولما حكى رامز لوالده سعيد بك ما كان من شأن السلطان عبد الحميد واتفاقه معه، انطلى الخداع أيضًا عليه (انظر الرواية، ص٢٢٣–٢٢٤).

> إن الصورة التمثيلية التي يسعى راوي **الانقلاب العثماني** إلى تثبيتها، هنا، هي ميكيافيلِّية عبد الحميد الثاني. ولا يكتفي الراوي بتوصيل هذه الصورة — تلميحًا — عبر سردها سردًا تشخيصيًّا شائقًا، بل يخصص فصلًا بأكمله يُوضِّحها ويؤكدها فيه صراحةً، هو الفصل رقم ٥٦ وعنوانه «فلسفة ماكيافيللي» (ص٢٢٥–٢٣٠)، التي تقوم على فكرة جوهرية مُفادها أن السياسي الناجح يستخدم أي وسيلة — دنيئة أو شريفة — من أجل تحقيق غايته، مستلهمًا آراء الفيلسوف السياسي الإيطالي ميكيافيلِّي Machiavelli (١٤٦٩–١٥٢٧م) الذي أَوْدَعَ آراءه تلك في كتاب أسماه **كتاب الأمير**، ألفه في عام ١٥١٣م تقريبًا. ويُعد **كتاب الأمير** جزءًا مهمًّا من تاريخ إيطاليا وتاريخ العالم لاحقًا؛ لأنه الأول من نوعه فيما يتعلَّق بالأخلاقيات السياسية والنفعية والواقعية السياسية؛ أيْ رَسْم صورة للسياسي على ما هو عليه، وليس كما ينبغي أن يكون. يتضمَّن الكتاب نصائح للساسة تنطوي على معاني الخِسة والوضاعة والانتهازية السياسية وتبرير قتل الأبرياء في سبيل الحفاظ على المُلْك أو الدولة، وإن كانوا أقرب

الأقارب، استنادًا إلى مبدأ «الغاية تُبرِّر الوسيلة»، بغض النظر عن مدى أخلاقية هذه الوسيلة حتى صار اسم ميكيافيلِّي وكتابه مرادفَين للشر السياسي.[٩٩]

هكذا، يُورِدُ الراوي مناجاة عبد الحميد لنفسِه بعد اطمئنانه إلى اتِّفاق «المهمة الكبرى» مع الشاب الثوري رامز، على النحو الآتي:

> ثم ناجى نفسَه قائلًا: «ظنَّ ذلك الشاب أني وثقت به وبوعده، ويزداد اعتقادًا بصدقي متى أطلقت سراح والده ... وهو يرى ذلك ثقةً مني بهما ... ومَن يثق بهما إلى هذا الحد ... لكن بقاء رامز هنا لا فائدة منه لأنه مُصمِّم على الإنكار ولا فائدة لي من قتله إذا لم أقتل كبار تلك الجمعية الجهنمية. وزِدْ على ذلك أن شيرين هنا في قبضة يدي وهو لا يعلم، فإذا علم بعد ذلك أنها رَهْنٌ عندي حتى يُحقِّق وعده تفانى في الإنجاز ... وقد أخبرني صائب بك أنه يتفانى في حبِّها، فإذا جاءني ولم يفعل، ولا هي اعترفت بأسماء أولئك الناس قتلتهما ... ولكن حيلتي ستنطلي على مؤسِّسي تلك الجمعية ويرون من إطلاقي سراح أحدهم بعد أن قبضت عليه صدق نيتي في التماس آرائهم للإصلاح، فيأتيني كبارهم ... ومتى أتوا أذيقهم الموت فيخاف رفاقهم وتضعف عزائمهم، وتذهب هذه الجمعية كما ذهب غيرها من قبل ونتخلَّص منها» (الرواية، ص٢٢٦–٢٢٧).

والمناجاة كاشفة بذاتها عن انعدام شرف عبد الحميد وعدم وفائه أو نزاهته، فغايته الوحيدة التخلُّص من معارضيه بالقتل في سبيل الحفاظ على بقائه حاكمًا منفردًا للدولة العثمانية. وليس تصرُّفه ذاك نابعًا من هوًى شخصي أو إعمال فكر منفرد، بل نابع من دراسته وتمحيصه واعتياده قراءة **كتاب الأمير** لميكيافيلِّي في أوقات فراغه أو كلما حَزَبَه أمر (انظر الرواية، ص٩٤). بل إنه يُعظِّم، هنا، آراء ميكيافيلِّي تعظيمًا، ويثني عليه غاية الثناء في حديثه لنفسه بصوت مسموع، يقول الراوي:

> ثم اعتدل في مجلسه وزمجر كالشبل الجريح، ووقف بغتةً وقد أخذ الغضب منه مأخذًا عظيمًا وقال: تبًّا لكم من مغرورين جهلة ... لن يبلغ كيدكم كيدي

[٩٩] انظر: مكيافيللي: **كتاب الأمير**، ترجمة أكرم مؤمن (القاهرة: مكتبة ابن سينا، ٢٠٠٤م)، ص٣–٨.

... سوف تذهبون طعامًا للأسماك، إني لا أزال أسفك وأقتل حتى تخلو الدنيا من المُعارضين لي ... مهما يكن من ثقتهم بي فإني على رأي ماكيافيللي ... لله دَر هذا الفيلسوف ... صَدَقتَ يا ماكيافيللي، إن الرجل العظيم لا يستطيع أن يستقلَّ بحُكمه وينجو من الرقباء والحُساد إلا إذا أغضى عما يُسمونه الشرف، والأمانة، والوفاء في معاملة أعدائه ... ولا بأس إذا ضحَّى بهذه الفضائل في سبيل المحافظة على الدولة أو الوطن، وأن يستبدلها بالمكر والدهاء، وهي ما يسميه الجهلاء خيانةً وغدرًا ... ليست الخيانة أن أحتال على عدوي حتى أظفر به وأقتله، وإنما هو الدهاء ... وما فائدة الوفاء إذا اضطرني إلى إطلاق سراح رجل أعرف أنه يريد قتلي ... بُورِكَ فيك يا ماكيافيللي ... نعم اقتُلْ ثم اقتُلْ مَن شككت فيه، أو مَن تخاف منه شرًّا، ولو على سبيل الشك. تلك هي سياسة كبار الرجال ... وهي التي سار عليها كبار القواد في تأسيس الدول (الرواية، ص٢٢٧–٢٢٨).

هكذا، يقدم راوي **الانقلاب العثماني** عبد الحميد الثاني في أحط تمثيل أدبي.

(٢) التمثيل التقديسي (المثالي) في السرد التاريخي الاستعادي

سلفَتِ الإشارة، أثناء التحليل السابق، إلى أن طهماز وصائب بك جاسوس السلطان عبد الحميد الثاني في سالونيك، ينظران إلى مقام السلطان عبد الحميد الثاني بوصفه مقام خلافة؛ أيْ إن عبد الحميد الثاني هو خليفة المسلمين، بل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولكن هذا المنظور التقديسي الذي ينظر إلى عبد الحميد الثاني بوصفه خليفة الرسول، يأتي في سياق أحداث روائية تُؤكِّد — على امتداد العملية السردية — منظورًا تدنيسيًّا يرى عبد الحميد طاغيةً يسفك دماء معارضيه ويلاحقهم في كل مكان، ويقتل على الشبْهة، بل إن يلدز حيث مقر حكم السلطان عبد الحميد صارت مدفن الأحرار. والأكثر من هذا أن الراوي يَعْمَدُ — ترتيبًا على تمثيل عبد الحميد بوصفه طاغية يسفك الدماء — إلى تصوير شخصية عبد الحميد من الناحية السيكولوجية بأنه حاكم خائف مرتعب طوال الوقت من أن يغتاله أحد، ولا سيما أعوانه من رجال دولته المقيمين معه في يلدز مقر الحكم وإدارة الدولة، وبأنه حاكم أناني محب لجمع المال كي يستخدمه في الإبقاء على حياته وحفظ سلطانه ومصالحه الشخصية بغض النظر عن المصلحة العامة

التي لا يلقي لها بالًا على الإطلاق، حتى بدا السلطان في تمثيلاته الروائية أقرب إلى حالة الهوس والجنون.

وقد سلفت الإشارة أيضًا، عند تحليل منظور الراوي، أن الراوي — في حقيقة حاله — هو نائب المؤلف في العملية السردية، وهو ما ينطبق بصفة خاصة على أعمال جُرْجي زيدان انطباقًا لا تخطئه العين، ومعنى ذلك أن القارئ الذي يطالع رواية **الانقلاب العثماني** سيجد نفسَه بشكل واضح أمام أيديولوجية نَهْضوية يُعبِّر عنها الراوي الذي هو نائب المؤلف في السرد. وعلى سبيل المثال، سيكون القارئ محصورًا — على امتداد العملية السردية — بمنظور الراوي، ومن ثم منظور المؤلف، في تمثيلهما شخصية عبد الحميد الثاني في العمل الأدبي، وهو تمثيل تدنيسي كما سبق أن أظهر التحليل.

وإذا كانت كل جماعة بشرية متحضِّرة لديها ذاكرة جَمْعية تحتفظ فيها بمجمل خبراتها وتجاربها التي تُعينها على التعلم من التجارب والخبرات السابقة، وعلى التقدم أيضًا، فمن الممكن القول إجمالًا إن جناحَي هذه الذاكرة الجَمْعية المستمرة هما فنون «الأدب» و«التاريخ». فما اصطلح عليه العصرُ الحديث بأنه «أدب» كان يتكون سابقًا من الأساطير والقصص والحكايات والملاحم والسِّيَر الشعبية التي تصوغ خبرات الجماعة وتجاربها ورؤيتها للعلاقات بين الناس والعلاقة بين البشر والكون في صياغة تخييلية سواء شفاهية أو مدونة. وما اصطلح عليه العصرُ الحديث أيضًا بأنه «تاريخ» يتكون، في حقيقة أمره، من مشاهدات ومعاينات وروايات منقولة لأحداث واقعية حقيقية، يجري ترتيبها وفق منطق ومنظور محدَّدين، في صياغة واقعية لما وقع من أحداث.

ولكن القاسم المشترك بين «الأدب» و«التاريخ» أمران على درجة كبيرة من الأهمية، يتمثَّل أولهما في اللغة، فكلاهما يستعمل اللغة بما تنطوي عليه كلماتها وتراكيبها وأساليبها من دلالات وإيحاءات متعدِّدة؛ ويتمثَّل ثانيهما في أن «الأدب» و«التاريخ» ليسا في جوهرهما سوى إعادة بناء وتمثيل للواقع وفق منظور محدد. ومع أن هذا القاسم المشترك على درجة كبيرة من الأهمية، فقد نُظِرَ — طوال الوقت — إلى «الأدب» بوصفه كتابة تخييلية لا تنطوي على حقيقة واقعية، وإلى «التاريخ» بوصفه كتابة حقيقية تنطوي بالضرورة على تقديم الحقيقة.

ولكن هناك اتجاهًا جديدًا في الدراسة التاريخية بدأ ينظر إلى الكتابة التاريخية بوصفها كتابة نِسبية تجري وفق منظورات مختلفة وتنطوي على دلالات متعدِّدة يُمكن

إخضاعها للتحليل والفحص النقدي من أجل الكشف عن نسبيَّتها، هذا الاتجاه هو التاريخية الجديدة New Historicism. وهذا معناه النظر إلى الكتابة التاريخية بوصفها عملية سردية تخضع بالضرورة لنسبية منظور المؤرِّخ وموقفه؛ أيْ إطاره الأيديولوجي الذي يحرك نظرَه، سواء إلى الأحداث التي يعاينها أو ينقلها روايةً عن آخرين، أو الوثائق في الأرشيفات التي يفحصها مستخلصًا منها — في زَعْمه — الحقيقة التاريخية.[١٠٠]

إن التاريخية الجديدة في دراستها «التاريخ» وتناوله تجعل الحدود بين «الأدب» و«التاريخ» حدودًا تتَّصف بالسيولة. وإذا كانت رواية **الانقلاب العثماني** رواية تاريخية، كما يعلن مؤلِّفها في صفحة العنوان وكما يستقبلها القراء، فمن المؤكد أن الحدود بين «الأدب» بوصفه كتابة تخييلية و«التاريخ» بوصفه كتابة حقيقية ستزداد سيولةً. ووفق هذه النظرة الجديدة إلى «الأدب» و«التاريخ»، يُمكن إيجاد مسوغ معرفي ومنهجي في التطرُّق إلى تمثيلات شخصية عبد الحميد الثاني في السرد التاريخي، على سبيل مقارنتها بتمثيلاتِه في رواية **الانقلاب العثماني**، حتى لا نكون أَسْرَى منظور واحد هو منظور جُرْجي زيدان، وتحقيقًا لإجراء «القراءة بالتوازي» الذي سلفت الإشارة إليه.

الشهادة التاريخية في مقابل السرد الأدبي

يَفتتح السلطان عبد الحميد الثاني مذكراته بتسجيل مفارقة ساخرة تتعلَّق بالتقويم الزمني الذي تعتمده الدولة العثمانية بقيادة أعضاء جمعية الاتحاد والترقِّي بعد خَلْعه بانقلاب يوم ٢٧ أبريل ١٩٠٩م، فيقول إنه قد صار «عندنا تقويمان: ديني ويبدأ بالمحرم، وحكومي، ويبدأ بمارت. يبدأ العام بعد ذلك بشهر كانون الثاني. لا أدري هل فكرت أجهزة الدولة ومجلس الوزراء ومجلسا: «المبعوثان» و«الأعيان»، وكذلك حضرة صاحب

[١٠٠] هذا الفَهْم الوجيز للتاريخية الجديدة استخلصتُه من: لويس تايسون: **النظريات النقدية المعاصرة: الدليل الميسر للقارئ**، ترجمة أنس عبد الرازق مكتبي (سبق ذكره) ص٢٧١–٢٨٣؛ ومن ميجان الرويلي وسعد البازعي: **دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومُصطَلَحًا نقديًّا معاصرًا** (الدار البيضاء بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٢م)، ص٨٠–٨٢؛ ومن حفناوي بعلي: **مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: المنطلقات ... المرجعيات ... المنهجيات** (الجزائر: الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، ٢٠٠٧م)، ص٥٤–٦٣.

الجلالة المحترم أخي السلطان محمد رشاد في أن مسألة بداية عام جديد بكلمة كانون الثاني [وليس الأول] تبدو أمرًا مضحكًا بعض الشيء ولا معنى له!»[١٠١] ومن الواضح أن افتتاح عبد الحميد مذكراته بتسجيل تلك المفارقة الساخرة يكشف عن إدانته العميقة لاقتداء رجال الاتحاد والترقي بالنموذج الغربي اقتداء أعمى، بلا أي تفكير أو تبصُّر. وهو افتتاح شديد الدلالة في مسيرة السلطان عبد الحميد الثاني وفي مسيرة رجال الاتحاد والترقِّي في مناهضتهم له.

وبعد تسجيله هذه المفارقة التهكُّمية، نجده يصرح بوصف مذكراته بأنها لا تخصه فقط، فيقول: «ساقتني كتابتي بالأمس إلى التفكير اليوم في أسفي وندمي على إهمالي حتى الآن تدوين بعض مذكراتي عن الفترة الماضية. أفكر في هذا وأنا مُستغرق بين حلقات الدخان. لقد عشتُ حياة طويلة، وحكمت عهدًا طويلًا، ولذا فإن مُذكراتي لا تخصني فقط، ولكنها تخص التاريخ أيضًا بشكل أو بآخر، بل الواقع أنها للتاريخ.»[١٠٢] وهذا التصريح جدير بالتأمل، لأنه يثير مشكلة التحديد النوعي لما يُسمى كتابة المذكرات، ولا سيما حين تصدر هذه الكتابة عن شخصيات سياسية مؤثرة في حركة التاريخ كالسلطان عبد الحميد. فهذه المذكِّرات يصعب النظر إليها بوصفها «مذكرات شخصية»، لأنَّ المعول في المذكرات الشخصية يكون على التدوين الوجداني للانطباعات بهدف رصد أحداث أو وقائع خارجية من حيث علاقة «الذات الكاتبة» بها وتفاعلها معها، وعادةً ما تأتي الكتابة بتعاقُب زمني لا يكون فيه فواصل زمنية كبيرة. كما يصعب أيضًا تصنيفها بوصفها «مذكرات وثائقية»؛ لأن المعول في المذكرات الوثائقية يكون على التسلسل الزمني الذي تَتناول فيه «الذات الكاتبة» موادَّ عديدة سواء فنية أو اجتماعية أو فلسفية أو سياسية، بحيث تعبر المذكِّرات عن رؤية الذات الكاتبة للعالم من النواحي الفنية والاجتماعية والسياسية والفلسفية. ولكن من الواضح أنه يُمكننا تصنيف مذكرات عبد الحميد في فئة «المذكرات التاريخية»، لأنَّ المعول فيها يكون على تدوين الذات الكاتبة للوقائع والأحداث بالاستناد إلى الذاكرة أو المشاهدة، ولأنه بدأ في كتابتها بعد أحداث خَلْعه في قصر بَيْلَرْبي

---

[١٠١] عبد الحميد الثاني: **مذكرات عبد الحميد الثاني**، تقديم وترجمة الدكتور محمد حرب (دمشق: دار القلم، ط٣، ١٩٩١م)، ص٦١.

[١٠٢] المرجع السابق، ص٦١–٦٢.

بإستانبول عام ١٩١٧م، قبل وفاته بعام وبعد خَلْعه بثمانية أعوام. ويأتي مدار الكتابة فيها على الأحداث التي يرويها المؤلف غير مُقتصِرة على شخصه، ولا تقف فيها الذات الكاتبة موقف الشاهد السلبي، أيْ لا تقص أحداثًا خارجية فقط، بل تشارك غالبًا في هذه الأحداث.[١٠٣]

وترتيبًا على ما سبق، يُمكن القول إن «مذكرات عبد الحميد الثاني» تمثل نوعًا من الشهادة التاريخية على أحداث إما رُويتْ له وهو ينقلها، أو عاينها بنفسه أو شارك فيها، الأمر الذي يجعل القارئ أمام شهادة تاريخية بصوت عبد الحميد نفسه دون تفويض منه لأحد بالحديث عن نفسه. ومع ذلك، فليس هذا معناه أن يتوقَّع قارئ مذكراته أنه سيكون وجهًا لوجه أمام صوت الحقيقة التاريخية التي تُسْكِتُ كل الأقوال عداها؛ لأنَّ شهادة عبد الحميد على الأحداث، أو رواية مشاركته فيها، ليست سوى إعادة بناء وتمثيل لأحداث ماضية عبر اللغة، فضلًا عن أنها تعبر — في النهاية — عن منظوره الشخصي. والأكثر من هذا، أن هناك جدلًا حول أصل مذكرات عبد الحميد؛ إذ يذهب أورخان محمد علي إلى أن السلطان عبد الحميد الثاني كَتَبَ مذكراته فعلًا، ولكنها فُقِدَتْ، ثم عُثِرَ لاحقًا على بعض الأوراق والمذكرات والملاحظات، التي رجحَ مؤرخون أتراك أنها تعود إلى عبد الحميد، وقد نشرها الأديب وداد عرفي بك — حفيد الصدر الأعظم خليل رفعت باشا — عام ١٩٢٢م، وترجمها إلى العربية السيد محمد علي عبد الله عام ١٩٢٧م. ولكن عندما راجت الكتب المؤلفة عن السلطان عبد الحميد في تركيا، وأقبل الناس على قراءتها، اخترع صحفي قصةً تفيد بأنه عثر على المذكرات الكاملة ونشرها في تركيا بعد الإضافة إليها من عنده. وقد ترجم هذه المذكرات بقسمَيها الأصلي والمزيَّف الدكتور محمد حرب تحت عنوان «مذكرات عبد الحميد الثاني».[١٠٤]

---

[١٠٣] انظر بخصوص التمييز بين السيرة الذاتية والمذكرات: جورج ماي: **السيرة الذاتية**، تعريب محمد القاضي وعبد الله صولة (القاهرة: دار رؤية، ٢٠١٧م)، ص١٨٥–١٨٧. وثمة تعقيدات في محاولة التمييز بين السيرة الذاتية والمذكرات يخوض فيها جورج ماي في كتابه هذا، في فصل بعنوان «السيرة الذاتية والمذكرات» ص١٧٧–١٩٤؛ ولكنني اكتفيتُ منه بما يفيد دراستي الحالية.

[١٠٤] انظر: أورخان محمد علي: **السلطان عبد الحميد الثاني: حياته وأحداث عهده** (سبق ذكره)، ص٢٧٦.

ولكن الميزة الوحيدة، هنا، أن قارئ تلك المذكرات سيكون بإزاء منظور آخر لتمثيلات عبد الحميد الثاني عبر اللغة، يَختلف حتمًا عن منظور راوي جُرْجي زيدان العليم بكل شيء في روايته **الانقلاب العثماني**. وقد حدا هذا بي إلى البدء بـ **مذكرات عبد الحميد الثاني** في هذا القسم. وثمَّة سبب آخر أهم وأقوى، يتمثل في أن بعض كُتَّاب التاريخ الذين يتناولون أسباب انهيار الدولة العثمانية يركزون على شخصية عبد الحميد الثاني تركيزًا يقترب به إلى كونه شخصية مقدَّسة، بوصفه آخر خلفاء الإسلام، الذي بخَلْعه عن العرش ضاعت الخلافة الإسلامية نتيجة مؤامَرة غربية محبوكة.

تنطوي **مذكرات عبد الحميد الثاني**، بشكلٍ ضمني، على هَدْمٍ لكل المزاعم التي بنى عليها جُرْجي زيدان روايته **الانقلاب العثماني**. ويمكن القول إن مذكراته تدور حول مجموعة أُطرٍ كبرى تحكم علاقة عبد الحميد بالغرب، وتُحدِّد الركائز الأيديولوجية التي استند إليها أثناء فترة حكمه في مواجهة عمليات التغريب الفكري والثقافي والأخلاقي باسم شعارات براقة كـ «التمدن الحديث»، ويمكن إجمالها على النحو الآتي:

التمدن الحديث: يقول عبد الحميد الآتي: «ليس من الصواب القول بأني ضد كل تجديد يأتي من أوروبا، لكن العجلة من الشيطان ويقابل العجلةَ الهدوءُ والاعتدالُ. يجب أن نضع نصب أعينِنا ما تَفضل به الله علينا ... ليس الإسلام ضد التقدم، لكن الأمور القيمة يجب أن تكون طبيعية وأن تأتي من الداخل وحسب الحاجة إليها، ولا يُمكن أن يُكتَبَ لها النجاح إذا كانت على شكل تطعيم من الخارج.»[١٠٥] وينطوي هذا القول على إطار عام محدد في التعامل مع شعار «التمدن الحديث» الرائج حينذاك، أساسه الإفادة من الغرب في العلوم الحديثة، وعدم استجلاب القيم الأخلاقية والاجتماعية والثقافية، فضلًا عن أن الإفادة من الغرب في العلوم الحديثة لا بد أن تنشأ بالتدريج وحسب الحاجة، لا دَفْعةً واحدة. وقد حَقق هذا المفهومَ عمليًّا، فأنشأ المدارس الصناعية والتجارية والزراعية، وكل ما يتعلَّق بالبنية التحتية في عهده.[١٠٦]

---

[١٠٥] كما وَرَدَ في: عبد الحميد الثاني: **مذكرات عبد الحميد الثاني**، دراسة وتقديم الدكتور محمد حرب (سبق ذكره)، ص٢٦–٢٧.

[١٠٦] انظر: المرجع السابق، ص٢٧. وانظر أيضًا: محمود شاكر (المؤرخ السوري): **التاريخ الإسلامي، الجزء ٨ العهد العثماني** (سبق ذكره)، ص٢٠٧.

وأما عن استجلاب الأفكار والقيم الغربية الاجتماعية والثقافية وزَرْعها في التربة الإسلامية، فيُحدِّد عبد الحميد الثاني دورَ الإنجليز الصريح في ذلك، واستجابة المصريين، بوجه خاص، لهذا النوع من التطعيم الضار، فيقول:

> الإنجليز قد أفسدوا عقول المصريين، لأن بعض المصريين يعتقد أن سلامة مصر ستأتي من الإنجليز [...] هذا البعض أصبح يقدم القومية على الدين. ويظن أنه يمكن مزج حضارة مصر بالحضارة الأوروبية، وإنجلترا تهدف من نشر الفكر القومي في البلاد الإسلامية إلى هزِّ عرشي ... وأن الفكر القومي قد تقدَّم تقدمًا ملموسًا في مصر. والمثقفون المصريون أصبحوا من حيث لا يشعرون ألعوبةً في يد الإنجليز. إنهم بذلك يهزُّون اقتدار الدولة الإسلامية ويهزُّون معها اعتبار الخلافة.[١٠٧]

هذا التحديد الأيديولوجي الذي يتبناه عبد الحميد لمفهوم «التمدن الحديث» على نحو ما يراه، جعل دعاةَ القومية العربية يَعدون عبد الحميد رمزًا للقبضة الديكتاتورية،[١٠٨] والرجعية، وبخاصة بعد لجوئه إلى خطة بديلة في مواجهة أشكال التمدن الحديث التغريبية التي استشعر أنها بادرةٌ أولى من بوادر الاستعمار الغربي. وقد تَمثلت خطته فيما سُمي بـ «الجامعة الإسلامية»، التي تقوم على توحيد الشعوب الإسلامية في مواجهة الاستعمار الغربي. والتمسَ في سبيل تحقيقها أسبابًا كثيرة، منها تحريك كبار رجال الفكر الإسلامي كالشيخ جمال الدين الأفغاني.[١٠٩]

مسألة اليهود: أدرك عبد الحميد أنه إذا سمح لليهود بالتوطُّن في فلسطين، فمن المُمكِن أن تشتدَّ قوتهم، وفي هذه الحالة «نكون قد وَقَّعنا قرارًا بالموت على إخواننا في الدين.»[١١٠] ويُوضِّح وجهة نظره قائلًا: «لا يريد الصهيونيون الاشتغال بالزراعة فقط في فلسطين،

---

[١٠٧] كما وَرَدَ في: عبد الحميد الثاني: **مذكرات عبد الحميد الثاني**، دراسة وتقديم الدكتور محمد حرب (سبق ذكره)، ص٢٣.

[١٠٨] انظر: المرجع السابق، ص٣٨.

[١٠٩] انظر: المرجع السابق، ص٣٧.

[١١٠] كما وَرَدَ في: المرجع السابق، ص٢٨–٢٩.

بل إنهم يُريدون إنشاء حكومة لهم وانتخاب مُمثلين سياسيين لهم، وإني أفهم جيدًا معنى تصوُّراتهم الطامعة هذه، وإنهم لَسُذج إذا تصوَّروا أني سأقبل محاولاتهم هذه ... إن هرتزل يُريد أرضًا لإخوانه في دينه لكن الذكاء ليس كافيًا لحلِّ كل شيء.»[١١١]

وتَرتبَ على تلك الاتصالات بين هرتزل والسلطان عبد الحميد الثاني أنْ طلب السلطان من سُفرائه في واشنطن وبرلين وفيينا ولندن وباريس «تعقب الحركة الصهيونية وإرسال تقاريرهم أولًا بأول إلى السلطان [...] وإرسال مُخبرين عثمانيين مُتنكِّرين إلى الاجتماعات الصهيونية في أوروبا، وإرسال قصاصات الصحف والمجلات الأوروبية المتعلِّقة بنشاط اليهود في أوروبا.»[١١٢] وفي شهرَيْ يونيو ويوليو من عام ١٨٩٠م أصدر عبد الحميد أوامره بـ «عدم قبول الصهاينة في الممالك الشاهانية [الأراضي العثمانية] وإعادتهم إلى الأماكن التي جاءوا منها.»[١١٣] وكان من شأن تصرُّف السلطان على هذا النحو تجاه اليهود ومَطالبهم أنْ عمل هرتزل واليهود على تدعيم أعداء عبد الحميد، مثل تأييد الأرمن والحركة القومية الانفصالية في البلقان والحركة القومية الكردية، وبوجه عام تأييد كل حركة استقلال عن الدولة العثمانية، ودَفْع أعضاء جمعية الاتحاد والترقِّي إلى قلب الأوضاع السياسية في الدولة.[١١٤]

جمعية الاتحاد والترقي: يُشير الدكتور محمد حرب في تقديمه للطبعة الثالثة، المزيدة والمنقَّحة، من مذكرات السلطان عبد الحميد الثاني إلى أن جمعية «الاتحاد والترقي» هي أول حزب سياسي في الدولة العثمانية، وقد ظهرت بشكل سرِّي أولًا عام ١٨٩٠م، على هيئة خلايا من طلبة العسكرية والطبية العسكرية. وتَنبغي هنا ملاحظة أن ظهور «الاتحاد والترقِّي» حدث بعد فشل هرتزل في تحقيق مطالبه لدى السلطان عبد الحميد الخاصة بشراء أراضٍ لليهود في فلسطين. وكان تأسيس الجمعية يهدف إلى تركيز معارضة حكم السلطان عبد الحميد في شكل تنظيمي والتخلص منه. واكتشفت مخابرات السلطان هذه الجمعية السرية في عام ١٨٩٧م، أيْ بعد سبعة أعوام من

---

[١١١] كما وَرَدَ في: المرجع السابق، ص٢٩.

[١١٢] المرجع السابق، ص٥٤.

[١١٣] المرجع السابق نفسه.

[١١٤] انظر: المرجع السابق، ص٥٥–٥٦.

التأسيس، فنَفَى السلطانُ العديدَ من أعضائها، وتَمكن بعضُهم من الفرار إلى باريس. وعلى إثر ذلك، أرسل السلطان مدير الأمن العام حينذاك إلى باريس من أجل استمالة الأعضاء الفارِّين هناك، ومَنْحهم مناصب كبيرة في الدولة، إلا أنَّ بعضهم، وعلى رأسِهم أحمد رضا بك، ظلُّوا على معارضتهم.[١١٥]

ولكن الجمعية المفكَّكة بدأت تستعيد نشاطها مرة أخرى، وكانت البادرة الأولى لذلك أنْ عَقدَ أعضاؤها مُؤتمرًا للأحرار العثمانيين في باريس في الفترة من ٤ إلى ٩ فبراير ١٩٠٢م، حضرته كل العناصر المعارضة بدعوة وتنظيم من أعضاء الاتحاد والترقي. وكان من ضمن قرارات المؤتمرين تقسيم الدولة العثمانية إلى حكومات مُستقلَّة استقلالًا ذاتيًّا على أساس عِرْقي قومي. ولم يكن من المستغرب أن يطالب المؤتمرون الدولَ الأوروبية بالتدخُّل لإنهاء حكم السلطان عبد الحميد وإقصائه عن العرش.[١١٦]

وعقب المؤتمر، زاد نشاط جمعية الاتحاد والترقِّي في مدينتي سلانيك ومانستر، فافتتحت فروعًا لها فيهما والتحق بها الضباط الشبان من رتبتيْ ملازم ويوزباشي ممَّن يخدمون في الجيش الثالث العثماني؛ ومدينتا سلانيك ومانستر هما المدينتان اللتان شهدتا الكثير من أحداث تحرك جمعية الاتحاد والترقِّي للثورة والمطالبة بالدستور في رواية **الانقلاب العثماني**؛ حيث زاد نشاط الجمعية في هاتَين المدينتَين حتى تردَّد أن الضباط من الرتب الكبيرة، بل كل ضباط الجيش العثماني الثالث في البلقان، قد انضمُّوا إلى الجمعية قبيل مُنتصَف عام ١٩٠٨م.[١١٧] وفي ٢٣ يوليو ١٩٠٨م، اضطرَّ عبد الحميد، بسبب المظاهَرات والاغتيالات والفوضى في الشوارع إلى إعلان العمل بالدستور،[١١٨] فتولَّت

---

[١١٥] انظر: المرجع السابق، ص٥٦.

[١١٦] المرجع السابق نفسه.

[١١٧] انظر: المرجع السابق، ص٥٦–٥٧.

[١١٨] ومن أمثلة عمليات الاغتيال التي نفذتها جمعية الاتحاد والترقِّي، اغتيال الفريق أول شمسي باشا أرناءوط قائد الفيلق الثالث الذي أرسلتْه الدولة للقبض على الضابط نيازي بك وتنظيمه العسكري التابع للاتحاد والترقي. انظر: محمود شاكر (المؤرخ السوري): **التاريخ الإسلامي، الجزء ٨ العهد العثماني** (سبق ذكره)، ص٢٠٣. وقد وردت الإشارة في رواية **الانقلاب العثماني** إلى اتخاذ لجنة الإدارة المركزية لجمعية الاتحاد والترقِّي قرارًا بقتله (انظر الرواية، ص٣٠٦–٣٠٧)، ثمَّ تأكيد القرار في اجتماع آخر (انظر الرواية، ص٣٢٩)، وأخيرًا تنفيذ قرار القتل (انظر الرواية، ص٣٣٠).

جمعية الاتحاد والترقي الحُكْم، وأعلنت تمثلها مبادئ الثورة الفرنسية: الحرية والعدالة والمساواة والإخاء.[١١٩]

وبعد إعلان الدستور بأقل من ثلاثة أشهر، استقلَّت عن الدولة العثمانية بلغاريا وكريت، كما استقلت البوسنة والهرسك. وفي ١٣ أبريل ١٩٠٩م دبر ضباطٌ من الجيش العثماني بإيعاز من رجال الاتحاد والترقِّي حادثة عُرِفَتْ باسم ٣١ مارت،[١٢٠] ونسبوها إلى السلطان عبد الحميد قائلين إن السلطان يستعين بعناصر رجعية من الجيش ضد رجال الاتحاد والترقي، فاتخذ الجيش هذه الحادثة ذريعةً للتحرك بهدف عزل السلطان، وندبوا لإبلاغه قرار العزل وفدًا من أربعة أشخاص لم يكن بينهم تركي أو عربي، ويترأسه اليهودي إيمانويل قراصو، الذي لعب دورًا كبيرًا في الاحتلال الإيطالي لليبيا لاحقًا.[١٢١]

تمثيلات السرد التاريخي لعبد الحميد الثاني

تتراوَح تمثيلات شخصية عبد الحميد الثاني في السرد التاريخي بين منظورين، أحدهما موضوعي حتى وإن كان المؤرخ من أنصار فكرة الخلافة الإسلامية ومُناهَضة أفكار «التمدن الحديث» على مستوى العادات والتقاليد والأخلاق؛ والمنظور الثاني أصولي يُحوِّل شخصية عبد الحميد الثاني إلى رمز إسلامي مثالي تاريخي.

المنظور الأول يُمثِّله المؤرخ السوري محمود شاكر (١٩٣٢–٢٠١٤م) الذي خصَّص من موسوعته الضخمة **التاريخ الإسلامي** الجزءَ الثامن لـ **العهد العثماني**، وقد جاء الجزء في خمسة أبواب، استعرض في الباب الأول منها تاريخ نشأة الدولة العثمانية

---

[١١٩] انظر: عبد الحميد الثاني: **مذكرات عبد الحميد الثاني**، دراسة وتقديم الدكتور محمد حرب (سبق ذكره)، ص٥٦–٥٧.

[١٢٠] انظر تمهيد رجال الاتحاد والترقي للحادثة بطريقة ماكرة وتفاصيلها حتى عزل السلطان عبد الحميد في: محمود شاكر (المؤرخ السوري): **التاريخ الإسلامي، الجزء ٨ العهد العثماني** (سبق ذكره)، ص٢٠٥–٢٠٧.

[١٢١] انظر: عبد الحميد الثاني: **مذكرات عبد الحميد الثاني**، دراسة وتقديم الدكتور محمد حرب (سبق ذكره)، ص٥٧–٥٨.

وقسم دورة حياتها إلى مراحل قوة وضعف وانحطاط. وفي الفصل السادس الذي يحمل عنوان «الخلافة العثمانية، عصر الانحطاط والتراجع»، يُحدِّد تسعة خلفاء يمثلونه، يأتي عبد الحميد الثاني في آخرهم.[١٢٢] ويذهب محمود شاكر، بشكل صريح، إلى إقامة علاقة تقابل حادَّة بين الدولة العثمانية وما أسماه الدول النصرانية التي تُحرِّكها الروح الصليبية، والتي تفاهَمت فيما بينها على حرب الدولة العثمانية وتقسيمها، وعُرِفَ هذا التفاهُم في الكتب الأوروبية باسم «المسألة الشرقية».[١٢٣]

ثم يأخُذ المؤرِّخ السوري في تعداد السمات المُميزة لعصر الانحطاط والتراجُع، ويأتي من ضمنها تَفشي روح الهزيمة النفسية أمام تقدُّم أوروبا حتى أصبح تقليدها والسير على نَهْجها أمرًا محمودًا، وزيادة الأثر اليهودي، ولا سيما يهود الدونمة الذين قضوا في النهاية على الخلافة.[١٢٤] ومن ألفَتِ العبارات التي تصف سياسةَ عبد الحميد الثاني للانتباه قولُه: «وكان كلَّما شعر بأن إحدى الدول الأوروبية تُريد الضغط على العثمانيين وتسعى للإنهاء على الدولة يَلين لها، ويُظهر التقرب لها بتعيين الصدر الأعظم من الذين يُوالونها.»[١٢٥] ويختم محمود شاكر حديثه عن فترة حُكم عبد الحميد الثاني ختامًا موضوعيًّا دون تهويل أو تعظيم قائلًا:

> استمرَّ حكم السلطان عبد الحميد أكثر من ثلاث وثلاثين سنة قدَّم خلالها عددًا من الخدمات؛ إذ حفظ الدولة من الانهيار بعد الحرب مع روسيا، وقمع تمرد كريت، وانتصر على اليونان، ودرب الجيش على أساليب القتال الحديثة على أيدي مُدرِّبين من ألمانيا. وفتحَ المدارس، ودور المعلِّمين، والجامعة بكلياتها كافةً، ودار العلوم السياسية، والفنون النسوية، والمتاحف، والمكتبات، ومدرسة الطب، ومُستشفى الأطفال، ودار العجزة، ومركز البريد، ومدَّ أنابيب مياه الشرب، ودار النفوس العامة، والغرف الزراعية والصناعية والتجارية، ومَعملًا للخزف، ومد

[١٢٢] انظر: محمود شاكر (المؤرخ السوري): **التاريخ الإسلامي، الجزء ٨ العهد العثماني** (سبق ذكره)، ص١٤٩.

[١٢٣] انظر: المرجع السابق، ص١٤٧.

[١٢٤] انظر: المرجع السابق، ص١٤٨.

[١٢٥] المرجع السابق، ص١٨٤.

الخط الحديدي الحجازي من دمشق إلى المدينة المنورة، وكان طوله ١٣٢٧ كم، واستغرق العمل فيه سبع سنوات.[١٢٦]

وأما المنظور الثاني الأصولي الذي يُحوِّل شخصية عبد الحميد الثاني إلى رمزٍ إسلاميٍّ مثالي تاريخي فيُمثِّله كاتب التاريخ الليبي الدكتور علي محمد الصلابي (١٩٦٣م–...).[١٢٧] ففي سلسلته — **صفحات من التاريخ الإسلامي (٦)** — يضع الصلابي مجلدًا كبيرًا مُستقلًّا تحت عنوان **الدولة العثمانية: عوامل النهوض وأسباب السقوط**، صدرت طبعته الأولى في القاهرة عام ٢٠٠١م عن دار التوزيع والنشر الإسلامية. ويقول في الإهداء: «إلى العلماء العاملين، والدعاة المخلصين، وطلاب العلم المجتهدين، وأبناء الأمة الغيورين: أهدي هذا الكتاب ...» ومن ضمن أهدافه فيه الحديث عن:

> شخصيات تركية صهَرها القرآن الكريم وساهمت في بناء الحضارة الإسلامية، ونصرت مذهب أهل السنة [...] ويبين صفاتهم والمنهج الذي ساروا عليه، وكيف تعاملوا مع سنن الله في بناء الدولة كسنَّة التدرج، وسنة الأخذ بالأسباب، وسنة تغيير النفوس، وسنة التدافع، وسنة الابتلاء [...] وأن للتمكين صفات، لا بدَّ من توافرها في القادة، والأمة، وبفقدها يفقد التمكين [...] ويتحدَّث هذا البحث عن سلبيات الخلافة، والتي كان لها الأثر في إضعاف الحكم، كإهمال اللغة العربية التي هي لغة القرآن الكريم والحديث الشريف في آخر عهدها، وعدم الوعي الإسلامي الصحيح، وانحرافها عن شرع الله تعالى وتأثُّرها بالدعوات التغريبية [...] ويتحدث عن الجهود العظيمة التي قام بها السلطان عبد الحميد خدمةً للإسلام، ودفاعًا عن دولته، وتوحيدًا لجهود الأمة تحت رايته، وكيف ظهرت فكرة الجامعة الإسلامية في معترك السياسة الدولية في زمن السلطان عبد الحميد.[١٢٨]

---

[١٢٦] المرجع السابق، ص٢٠٧.

[١٢٧] علي محمد الصلابي وشقيقُه إسماعيل يندرجان في قوائم الإرهاب في كلٍّ من السعودية وليبيا والإمارات ومصر والبحرين.

[١٢٨] علي محمد الصلابي: **الدولة العثمانية: عوامل النهوض وأسباب السقوط** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠١م)، ص٧–٩.

ثم ينوه المؤلف إلى أنه بعد انتهائه من تأريخه، سيمتد بالسرد التاريخي إلى الحديث عن بشائر الإسلام في تركيا الحالية، «ويُشير إلى الجهود العظيمة التي قامت بها الحركة الإسلامية في تركيا بفَصائلها المتعدِّدة وتترك القارئ المسلم ينظر بنور الإيمان إلى مستقبل الإسلام في تركيا والعالم أجمع.»[١٢٩]

على أن أهم أهداف الكاتب الأحد عشر التي ساقها هي «إثراء المكتبة الإسلامية التاريخية بالأبحاث المُنبثقة عن عقيدة صحيحة وتصوُّر سليم بعيدًا عن سموم المُستشرقين، وأفكار العلمانيين الذين يسعون لقلب الحقائق التاريخية من أجل خدمة أهدافهم.»[١٣٠] واللافت للنظر في هذا الكتاب الذي يتكوَّن من ستة فصول طويلة أن فصله الأخير يأتي تحت عنوان «عصر السلطان عبد الحميد» جاعلًا من فترة حكم عبد الحميد عصرًا مُستقلًّا بذاته، وذلك على خلاف المؤرخ السوري محمود شاكر الذي جعل عبد الحميد آخر تسعة خلفاء في عصر أسماه «عصر الانحطاط والتراجع»، يمتدُّ من عام ١١٧١هـ حتى ١٣٢٨هـ.

وإذن، يتضح المنظور الأصولي المتأسلِم الذي يتحرَّك منه علي محمد الصلابي في تأريخه الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد الثاني. ولأهمية ما أسماه المؤلِّف «عصر عبد الحميد الثاني»، رأى لاحقًا أن يقتطعه من المجلد ويخصه بنشرة مستقلَّة في كتاب منفصل تحت عنوان **السلطان عبد الحميد الثاني وفكرة الجامعة الإسلامية وأسباب زوال الخلافة الإسلامية**، صدر لاحقًا عن المكتبة العصرية ببيروت دون سنة إصدار. ومن الجلي أن العنوان بهذه الصياغة الجديدة، يترك وراءه أكثر من ثلاثمائة عام — منذ بدء ضعف الدولة العثمانية عندما سيطرت العقلية العسكرية سيطرة كاملة مع تولي السلطان سليم الثاني الحكم عام ٩٧٤هـ، وصولًا إلى عصر الانحطاط والتراجع — هيأت وعملت تدريجيًّا على انهيار الدولة وزوالها.

وهكذا، تُؤدِّي سيطرة المنظور الأصولي المُتأسلِم، بكل مساراته الأيديولوجية إلى إضعاف المنهجية العلمية في النظر إلى أحداث التاريخ. وبهذه الطريقة المنهجية الضعيفة، ينطلق علي محمد الصلابي في تمثيله التاريخي لشخصية عبد الحميد بوصفه ضحية مؤامرات كبرى، بذل مجهودات عظيمة من أجل التصدي لها. فنجد مثلًا أن عبد الحميد

[١٢٩] المرجع السابق، ص٩.

[١٣٠] المرجع السابق، ص١١.

قد نجح في إبطال مخططات الأعداء ومؤامراتهم،[١٣١] وغير ذلك من أحكام وأقوال مرسلة تستهدف تعظيم شخصية عبد الحميد وتمثيلها التاريخي، حتى يكون رمزًا استعاديًّا ومُلهمًا للحركات المُتأسلِمة المعاصرة.

خامسًا: الحامل السياسي لأيديولوجيا التحرر: جمعية الاتحاد والترقي

اتَّضح حتى الآن مدى فائدة إجراء «القراءة بالتوازي» الذي اتبعتُه في تحليلي تمثيلات شخصية عبد الحميد الثاني، سواء على مستوى السرد الأدبي كما تقدمه رواية **الانقلاب العثماني**، أو على مستوى السرد التاريخي الذي كان من أبرز الأمثلة عليه **مذكرات عبد الحميد الثاني** التي كتبها بنفسه، وكتاب المؤرخ السوري محمود شاكر عن **العهد العثماني** ضمن موسوعته الكبرى **التاريخ الإسلامي**، وأخيرًا كتابا المؤرخ الليبي المتأسلم علي محمد الصلابي **الدولة العثمانية: عوامل النهوض وأسباب السقوط** و**السلطان عبد الحميد الثاني وفكرة الجامعة الإسلامية وأسباب زوال الخلافة العثمانية**. وكان الغرض من توظيفي إجراء «القراءة بالتوازي» بيان اختلاف تمثيلات شخصية عبد الحميد الثاني، رغم صدورها عن سياق اجتماعي وثقافي وسياسي مشترك، ومحاولة الوقوف على ملامح التحيُّز الأيديولوجي في كل تمثيل منها لشخصية عبد الحميد الثاني.

وفي هذا القسم، أُواصلُ تفعيل إجراء «القراءة بالتوازي» فيما يخص تمثيلات جمعية الاتحاد والترقي، أولًا في رواية **الانقلاب العثماني**، ثم في السرود التاريخية التي تناولت الحديث عنها وقدمت تمثيلات تاريخية لها.

(١) جمعية الاتحاد والترقِّي في تمثيلها الروائي

تبدو جمعية الاتحاد والترقي بكل أعضائها المذكورين أو المشخَّصين في رواية **الانقلاب العثماني** رمزًا للتحرُّر ووسيلة للانقلاب السياسي على نظام الحُكْم الطغياني والاستبدادي الذي يمثله عبد الحميد الثاني. ومن ثم، يمكن اعتبار «جمعية الاتحاد والترقي» حاملًا

[١٣١] علي محمد الصلابي: **السلطان عبد الحميد الثاني وفكرة الجامعة الإسلامية وأسباب زوال الخلافة العثمانية** (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.)، ص٤٨.

سياسيًّا لأيديولوجيا التحرُّر النهْضوي في رواية **الانقلاب العثماني**، كذلك يمكن النظر إلى أعضائها المنتمين إليها بوصفهم ممثلي الطليعة الثورية على المستوى الاجتماعي والثقافي والسياسي. وعلى سبيل المثال، تُعدُّ شخصية شيرين، المتخيلة روائيًّا، مثالًا طليعيًّا ثوريًّا من حيث مناهضتها النظام الأبوي الرجعي بوجهيه الأسري والسياسي.[١٣٢] كذلك أيضًا، تُعدُّ شخصية رامز مثالًا طليعيًّا ثوريًّا في نضاله السياسي ضد الطغيان والاستبداد.[١٣٣] وكلتا الشخصيتَين تنتميان إلى جمعية الاتحاد والترقِّي، غير أنهما مُخترَعتان أدبيًّا، ولذا فلن يُعَولَ عليهما في هذا القسم.

ولكن ثمة شخصية تاريخية لا تظهر بنفسها، إطلاقًا، على امتداد العمَلية السردية في رواية **الانقلاب العثماني**، والسبب البسيط في عدم ظهورها أنها قُتِلَتْ — فيما يزعم راوي **الانقلاب العثماني** — على يد أعوان عبد الحميد الثاني، قبل بدء أحداث الرواية. ومع ذلك، يُحرك طيفُ هذا المقتول تحريكًا قويًّا جمعيةَ الاتحاد والترقي في سلانيك بكلِّ أعضائها، بل يُعيد هَيْكلتَها على نحو يُغير عقيدتَها النضالية من النضال السِّلمي ونشر الوعي السياسي بالكلمة، إلى النضال بالسلاح وتنظيم خلايا عسكرية سرية تقوم بعمليات اغتيال لأعوان عبد الحميد الثاني. هذه الشخصية — أو على الأصح طيف الميت — هي مدحت باشا، الذي يُعد الأب الروحي لجمعية الاتحاد والترقِّي في سلانيك. يقول رئيس جلسة سرية لأحد اجتماعات الاتحاد والترقِّي: «إن عبد الحميد قتل مدحت باشا، ولكنه لم يَقتُل رُوحه وتعاليمه ... ووجودنا في هذا الاجتماع وسعينا في سبيل الدستور إنما هو نسمة من تلك الروح الطاهرة» (الرواية، ص٢٤٥).

العائد من الموت عبر الوصية، مدحت باشا

ثمة تمثيلات أدبية لشخصية مدحت باشا — أو على الأصح طيف الميت — في رواية **الانقلاب العثماني** تُضفي عليه هالةً مقدسةً. وفي حقيقة الأمر، يُقدم راوي **الانقلاب العثماني** طيفَ الميت على نحو غامض، بل مبهم، بما يُثير في نفس القارئ نوعًا من الشغف والتساؤل. وذلك في أول حوار يَجري بين شيرين ورامز أثناء لقائهما في حديقة

---

[١٣٢] انظر تحليل شخصية شيرين في القسمَين «أولًا» و«ثانيًا» من هذا الفصل.

[١٣٣] انظر فقرة بعنوان «منظور رامز» في القسم «رابعًا» من هذا الفصل.

البلدية، حيث يُخبر رامز شيرين بدهشة عبد الحميد وجهازه الاستخباراتي من ظهور جمعية الاتحاد والترقِّي في سلانيك، وتدبيرهم البحث عن زعمائها للفتك بهم (انظر الرواية، ص١٣). فتَتفاجَأُ شيرين مما يقوله رامز لها وتسأله عن مصدر أخباره، فيردُّ عليها بأن للجمعية جاسوسًا في قصر يلدز حيث يُقيم السلطان عبد الحميد، أبلغهم بمدى الرعب الذي وقع فيه عبد الحميد حين علم بانضمام ضباط الجيش إلى هذه «الجمعية المقدسة»، فقرر التنكيل بهم واستقدم ناظم بك إليه ورَفَعَ رتبته وراتبه، وأمره بالبحث عن رئيس الجمعية في سلانيك وأعضائها العاملين (انظر الرواية، ص١٣). ويتضح، هنا، أن جمعية الاتحاد والترقي بدأت تنتهج خطة جديدة بمحاولتها ضم ضباط الجيش الثالث العثماني في سلانيك، وإزاء هذا التغيير الهيكلي والتنظيمي تقول شيرين لرامز ظنًّا منها أن «سعيد» والد رامز وراء هذا التغيير: «لله دَر أبيك ... إذ لولاه لم تَعْمَد الجمعيةُ إلى هذه الخطة»، فيرد عليها رامز مُصححًا: «بل لله دَر **ذلك الثاوي في الطائف المقتول ظلمًا وعدوانًا ... إنها وصيته قبل موته** أودعها أُذنَ والدي فحملها إلى الأحرار، ولكن آه ... أين أنت يا أبي؟ وأين باقي الوصية لعلَّها تنفعنا اليوم» (الرواية، ص١٤). ولا يعرف القارئ ما المقصود بـ «**ذلك الثاوي ...**».

ولكنَّنا نفهم من تدافع الأحداث الروائية لاحقًا أن سعيد بك، والد رامز، كان أسيرًا في أحد سجون الطائف، بصحبة مدحت باشا، وأن مدحت باشا — «ذلك الثاوي في الطائف المقتول ظلمًا وعدوانًا» — أبلغه شفويًّا قبل قتله بضرورة أن يسلك الأحرار العثمانيون خطة جديدة فيضمون ضباطَ الجيش إليهم حتى يحوزوا قوة تنظيمية وعسكرية، وأخبره بوجود وصية كتبها وخبأها في قصر مالطة ببلدز قبل نقله إلى الطائف، يشرح فيها خطته الجديدة للأحرار العثمانيين لكي يَسترشدُوا بها بعد موته.[١٣٤] ولما أفرج السلطانُ

[١٣٤] يقول رئيس جلسة الاجتماع السرِّي لرجال الاتحاد والترقِّي نقلًا عن سعيد بك والد رامز: «إن هناك وصية مخطوطة كتبها المرحوم [مدحت باشا] وهو في قصر مالطة يوم قبضُوا عليه، وأخذوا في محاكمته تلك المحاكمة الظالمة، وكأنه أحس بالخطر القريب وهو هناك، فاغتنم فرصة انفرادِه وكتب وصية للأحرار ووضعها في مخبأ في قصر مالطة [أحد قصور يلدز] على أن يحملها معه، ويدفعها إلى بعض خاصته بعد خروجه من ذلك القصر ... فأُخْرِجَ فجأةً ولم يُمْهَلْ ريثما يأخذ الوصية، فبقيتْ هناك ... وظن نفسَه سيعود بعد تغير الأحوال، فلما يئس من ذلك وأحس بقرب الأجل أسرَّ إلى سعيد خبر الوصية، ودَله على مخبئها في قصر مالطة ... وأوصاه أن يتلوها على الأحرار العثمانيين حيثما وُجِدوا. فلما عاد سعيد من

— في أحداث لاحقة سبق تحليلها — عن رامز ووالده سعيد بك، قررَ سعيد بك البقاء ليلة أخرى (انظر الرواية، ص٢٢٤–٢٢٥)، وهو يُبيِّتُ نيةَ التفتيش عن الوصية والعودة بها إلى رجال الاتحاد والترقي.[١٣٥]

وثمة تمثيلان متناقضان لشخصية مدحت باشا، أو على الأصح طيفه الميت. التمثيل الأول لطَيْفه العائد من الموت، يأتي عبر لوحة زيتية معلَّقة في الدهليز المؤدي إلى غرفة نوم السلطان عبد الحميد، يردُ في الفصل رقم ٢٨ وعنوانه «مناجاة!» (الرواية، ص١١٦–١١٩)، وعلى وجه التحديد في الصفحتين ١١٨ و١١٩، وقد أهداها للسلطان أحد الرسامين المتملِّقين بعد موت مدحت باشا وانتصار السلطان عليه وعلى أعوانه ثم انفراده بالحكم. وأما التمثيل الثاني لطَيْفه العائد من الموت فيأتي عبر وصيته المكتوبة.

تُصور اللوحة الزيتية مدحت باشا وأعوانه من المطالبين بالدستور والحكم النيابي، على هيئة عشر رجال يرتدون ملابس سوداء تجعلُهم أقرب إلى الرهبان اليسوعيين، وفي أيديهم آلات موسيقية يَلعبون عليها وهم يتمايَلُون بتأثير الخمر، وحولهم عشر نساء عاريات في أوضاع جنسية مُثيرة. ومع أن المقصود من هذا التصوير تحقير دعوى مدحت ورجاله المطالبين بالدستور، وبيان أنهم يتظاهَرُون بطلب الحرية والدستور، وهم في الحقيقة يريدون الخروج عن الآداب الدينية والاقتداء بالنصارى في خلاعتهم وفجورهم (انظر الرواية، ص١١٨–١١٩)، وهو ما يُهوِّن من شأنهم وشأن دعواهم في نظر السلطان عبد الحميد، فإن السلطان كلما وقع نظره على هذه اللوحة يغتاظ وتنتابه حالة جنون فيأخذ في مخاطبة صورة مدحت الزيتية وكأنه حي أمامه قائلًا:

> مدحت ... تطلب الدستور ... ما هو الدستور ... أردتَ أن تقيد إرادتي ليُسْمَع في الدولة صوتٌ غير صوتي ... لا ... لا ينبغي أن يُسْمَع غير هذا الصوت.

الطائف أخذ يبثُّ أفكارَ مدحت سرًّا، وأنتم تعلمون أكثرها، وأصبح يترقب الفرص لإخراج الوصية، فلم يستطع دخول يلدز بالحيلة إلا منذ بضع عشرة سنة، ونحن في انتظار رجوعه إلى الآن. فأنا أَعد خبر خروجه فوزًا لنا، وبشارة تدلُّ على قرب النجاة من أسر الاستبداد، وإطلاق روح الدستور» (الرواية، ٢٤٥). وانظر تفاصيل طلب رامز من السلطان — بعد اتفاقهما السري — العفوَ عن والده المحبوس (الرواية، ص٢٢٠–٢٢١).

[١٣٥] انظر تفاصيل علاقة مدحت باشا بسعيد والد رامز في الفصل رقم ٦١ وعنوانه «مدحت وسعيد» (الرواية، ص٢٤٤–٢٤٨). وفيه إيراد شهادة سعيد على مقتل مدحت باشا، في الطائف، على أيدي تسعة

هكذا كان عمي وأبي وهكذا ينبغي أن أكون أنا ... غَركَ ما تَمكنت منه أنت وأعوانك حتى خلعتم عمي رغبةً في الدستور ... الدستور ... ما الدستور ... أنا الدستور وإرادتي هي الشريعة وقد نِلْتَ جزاء غرورك. مت واشبع موتًا ... آه لو أستطيع أن أُميتكَ ثانيةً. وهكذا سأفعل بمن يقولُون قولك ويسعون سعيك ... سأسحقُهم سحقًا وأقتلهم قتلًا (الرواية، ص١١٩).

وهذه المخاطبة المعبِّرة عن حالة من الهذيان في الحديث إلى الموتى إنما تؤكد قوة أثر مدحت باشا حتى وهو ميت، الأمر الذي يتَّضح من طيفه العائد من الموت عبر الوصية وضوحًا جليًّا.

ويخصص جُرْجي زيدان الفصل رقم ٦٢، وعنوانه «وصية مدحت» (الرواية، ص٢٤٨–٢٥٣)، لمشهد تلاوة الوصية على أعضاء جمعية الاتحاد والترقِّي المؤتمرين في اجتماع سري. وقد جاءت الوصية في مقدمة قصيرة وسبع فقرات قصيرة، وتَقطعت تلاوتُها بسبب تدخُّل المُؤتمِرين بالتعليق والاستحسان لكل ما وَرَدَ فيها. وتأتي وصية مدحت باشا متتابعةً على النحو الآتي:

الدستور اطلبوه بالسيف. سأذهب ضحية طلب الحرية، ولكنَّني فرد لا تذهب بذهابه تلك الروح التي أخذت تدبُّ في نفوس العثمانيين ... روح الحرية سرت في نفوس الشبيبة العثمانية، ولا بد أن تزداد سريانًا كل يوم بطبيعة العمران ... فموت واحد من الأحرار، أو عشرة، أو مائة، لا يمكن أن يقف في سبيلها. ولذلك فأنا أكتب هذه السطور أخاطب بها تلك الروح الممثلة في الشبيبة العثمانية ... اثبتوا في طلب الحق فإنكم ستنالونه. لا بدَّ من نَيْل الدستور، لأنه حق، وإن طال الأمد على ضياعه ... لا بد من تغلبه، ولكنني أرشدكم إلى أمور عرفتُها بالاختبار الشخصي، ولو عرفتها قبل الآن لم تصل أيدي الظالمين إليَّ، ولا أفلتَ الدستورُ من يدي، ولكني وثقت وأرفقت فذهب سعيي بين الرِّفق والثِّقة، فاحذروا من ذلك ... وهذه وصيتي بالاختصار، فإن الوقت لا يساعدني على التطويل، وأنا

من الخونة بينهم ضابطان، وإرسال رأس مدحت المقطوع في صندوق إلى قصر يلدز، وإخبار مدحت باشا — قبل موته — لسعيد، والد رامز، بوجود وصية مخبأة في قصر مالطة ببلدز كتبها قبل إلقاء القبض عليه ومحاكمته.

مطلوب للوقوف أمام تلك المحكمة الظالمة، ولا ألبث أن يُحكَمَ عليَّ بالقتل أو النفي فأكتب مختصرًا:

(١) علِّموا الأمة ... رَقُّوا العامة، إن الجهل سبب كل عِلة. ولا أعني التعليم المدرسي كدروس الصرف، والنحو، والحساب، ولا الطب، ولا الهندسة، أو القضاء. وإنما أعني تربية الشبان وتدريبهم على الحرية الشخصية، واستقلال الفكر، وبثِّ روح الوطن في نفوسهم حتى يدركوا ما هو، وهذا يقتضي تعليم المرأة فإنها روح الأمة، فإذا ارتقت وتثقَّفت نشأ أبناؤها على مثالها أهلًا للحرية، ولو لم يتعلَّموا ... فإن القصد التربية، وهذه لا تَثبُت إلا إذا غُرست في الصغر. فأُولى وصاياي ترقية الشعب وتدريبه على رُوح الحرية. ولو كان لهذه الأمة التعِسَة شيء من ذلك الآن لما رضيَتْ بحلِّ مجلس (المبعوثان) وقتل الدستور وأنصاره وهي نائمة لا تَرفع صوتًا ولا تُجرد سيفًا.

(٢) احذروا الشِّقاق بين العناصر والأديان. إن الدستور العثماني يحتاج إلى هذه الوصية أكثر من سائر الوصايا؛ وذلك لاختلاف العناصر والمذاهب في بلادنا. دعوا التعصب الجنسي أو المذهبي واتحدوا في العثمانية: لا تذكروا الإسلام والنصرانية واليهودية، ولا التركي والعربي والرومي والبلغاري والألباني، غُضُّوا الطرفَ عن هذه الاختلافات؛ لأنها أكبر سلاح يحاربكم به أعداء الحرية الظالمون. هم يُفرقون بين العناصر والمذاهب ليستتبَّ الأمر لاستبدادهم ويأمنوا اجتماع الأيدي على مقاومتهم. كلكم مظلوم وكلكم مَوتور، إن الظلم لا يخص طائفةً دون أخرى ولا مذهبًا دون آخر، فاتحدوا.

(٣) اجعلوا مُعَوَّلَكم في الدفاع على الجندية. ألِّفُوا الجمعيات السرية وأَدْخِلُوا الجندَ فيها. الجند هم الأمة، وبأسيافهم يُحمى الدستور وتستقر الحرية. إن لم يكن الجند معكم فسعيُكم في سبيل الحرية يذهب عبثًا. بالجند حاربنا هذا الطاغية، ولو كانت الجندية معنا لفعلنا كما نشاء. لا تُفلح أمةٌ في طلب حق من حكومتها إن لم يكن الجند نصيرها، ويشترط أن يكون مُتعلِّمًا مثقفًا. عَوِّلوا على الضباط. فإن العساكر يجعلهم الجهل أتباعًا لكلِّ ناعق. أما الضابط المتعلِّم ذو الفضيلة فإنه سيف قاطع. اجعلوا مُعَوَّلَكم على الضباط المتعلمين فهم وحدهم يُدركون معنى الحرية وهم وحدهم يحمونها بأسيافهم.

(٤) وهذه وصية خاصة أحرضكم على العمل بها فقد كلَّفتْني حياتي وحياة كثيرين أمثالي من الأحرار. إنَّ الحر الصادق سريعُ التصديق كثير الوثوق، وقد يجرُّه وثوقه إلى الخطر؛ لأنَّ الناس حوله على غير ذلك، ولا سيما عبد الحميد. إذا وصلتْ وصيتي إليكم وهو حي فأُوصيكم أن لا تثقُوا بأقواله ولو أقسم فإنه كاذب. احذروا الوثوق به، فإن الوثوق جَرني إلى الموت لا تُصدِّقوه ولو أقسم وظهرت علامات الصدق في وجهه، فإن ذلك الوجه لا مثيل له من حيث التلوُّن. إن فيه شيئًا لا أعرفه في سائر الوجوه يوهمك منظره أنه صادق وما هو كذلك. له قدرة غريبة على إقناع مُخاطِبه، وقد يتظاهر بالبكاء ندمًا وأسفًا وهو ينوي غير ما يقول فاحذروه.

(٥) بقيَت وصية ربما تعجبون منها لعلمِكم بالقواعد التي تقتضيها الحرية. إن الحرية تقتضي العدل والرفق وحقن الدماء، ولكنها لا تُنال إلا بسفك الدماء ... أعني الفتك بالأفراد الذين يقفُون في سبيل أغراضكم؛ لأنَّ رجلًا واحدًا شريرًا، قد يكون سببًا في فناء أمة، أو ضياع حقوقها. فإذا كان الحق لا يقضي بقتلِه، فالسياسة تقتضيه ... افتكوا بالأشرار واقتلوهم. وإذا كانت الجندية معكم فليس أهون عليكم من ذلك ... كل مَن تأكَّدتم سعيه ضد الحرية والدستور اقتلوه، وأنا المسئول عن ذنبكم بقتله، إنكم إذا قتلتُم شخصًا أحييتم أمة ... لو أُتيح لي أن أعرف ذلك قبل الآن لكنتم رافلين الآن في بَحْبوحة الدستور، ولكن تلك سُنة الله في خلقه، يستفيد الأبناء من اختبار الآباء ...

(٦) إذا أُتيح لكم الفوز بالدستور احذروا أن تُبقوا هذا الطاغية على كرسيِّ السلطنة، وإن أظهر لكم أنه تاب ورجع فإنه يُظهِر غير ما يُضمر ...

(٧) لي وصية أخرى، هي آخر الوصايا تتعلَّق بتوارث الملك في الدولة العثمانية ... إن طريقة التوارُث المعمول بها الآن لا تخلو من الخطر على الدولة، إذ يكون وليُّ العهد شخصًا معينًا هو أكبر أبناء السلاطين سنًّا؛ فقد يتَّفق أن يكون غير كفء لإدارة أمور الدولة، فإذا أُعلن الدستور وصارت الحكومة العثمانية دستورية أصبحت مقاليدها في أيدي النواب، فينبغي أن ينظروا في توارُث الملك ... إنه عظيم الأهمية، فإنَّ لم يكن ذلك ساعة الانقلاب، فبعده عند سنوح الفرصة ... والذي أراه أن يبقى حق السيادة في آل عثمان يتوارثُونها بشرط أن يكون كل بالغ من أبنائهم مرشحًا لولاية العهد، وإنما يكون للأمة أو مجلس نوابها أن يختار منهم مَن يجد فيه الكفاءة لهذا المنصب ...

لستُ أنكر ما يَعترض هذه الوصية من العقبات ... ولكنها لازمة ...
وأخيرًا أستودعكم الله، وأنا ذاهب للموت في سبيل الدستور ...

مدحت (الرواية، ص٢٤٨–٢٥٣).

تُعدُّ وصية مدحت باشا المقتول بيد أعوان السلطان — في زَعْم رواية **الانقلاب العثماني** — مُحركًا شديد الأهمية والخطورة في دَفْع الأحداث لاحقًا. فجمعية الاتحاد والترقي كانت قد بدأت بالفعل في ضمِّ ضباط الجيش إليها في سلانيك، ولكنها مترددِّة في تنفيذ القتل والاغتيالات، فجاءت وصية مدحت باشا — الملقَّب بـ «أبي الأحرار» (انظر الرواية، ص٢٥٢) — تُقوِّي عزيمتهم وتُحرضهم على القتل والاغتيال في سبيل الحرية ونَيْل الدستور، جريًا على نَهْج الجمعيات السرية في أوروبا (انظر الرواية، ص٢٥٨).[١٣٦] والأهم من ذلك أن رجال الاتحاد والترقِّي كانوا في سبيلهم إلى تصديق وعود عبد الحميد الماكرة التي طلب من رامز إبلاغها لرئيس الجمعية والأعضاء في سلانيك، فكانوا على وشك الوقوع ضحية مكره وخداعه،[١٣٧] وقد حسمت لهم وصية مدحت باشا الأمر بعدم تصديق عبد الحميد مهما أظهر لهم من ندمٍ وأسف وشعور بالخطأ؛ لأنه أشد مكرًا من

[١٣٦] حيث يُتخَذُ القرارُ في جلسة سرية طارئة بقتل ناظم بك جاسوس السلطان في سلانيك. ومع تطور مسار الثورة، يُتَّخذُ قرار قتل شمسي باشا مبعوث السلطان إلى مناستير للقضاء على أعضاء الجمعية (الرواية، ص٣٠٦–٣٠٧)، ثم يجري تأكيد قرار قتله في جلسة طارئة (الرواية، ص٣٢٩)، ويُنفَّذ قرار قتله (الرواية، ص٣٣٠). كذلك تلجأ الجمعية إلى الاستعانة برجال العصابات وتنظيمهم عسكريًّا ضد الدولة (الرواية، ص٣٢٨)، ويسرد الفصل رقم ٧٦ وعنوانه «عصابة نيازي» (الرواية، ص٣٣٠–٣٣٤) نجاح نيازي في جمع كلمة المسيحيين والمسلمين وتحرُّكه عسكريًّا ضد رجال عبد الحميد في مقدونية التي استولى عليها.

[١٣٧] يسرد الفصل ٦٠ وعنوانه «حديث رامز» (الرواية، ص٢٤٠–٢٤٤) تفاصيل حضور رامز أحد الاجتماعات السرية لجمعية الاتحاد والترقي، حيث حكى للأعضاء عن ندم عبد الحميد وإحساسه بالخطأ، وتكليفه له بأن يُخبر أعضاء الجمعية بشأن المجيء إليه سرًّا والاتفاق على نَيْل الدستور سلميًّا دون سفك الدماء، وكيف أطلق سراحه لهذا الغرض (انظر تفاصيل خداع عبد الحميد لرامز في الفصلين رقم ٥٣ وعنوانه «باب السر» ورقم ٥٤ وعنوانه «المهمة الكبرى»، ص٢١٤–٢٢٠)، وهو ما صدَّقه رامز، واستجاب له رئيس الجمعية الذي خاطب الأعضاء قائلًا: «أنتم تعلمون قانون جمعيتنا المقدَّسة ... ولا يخفى عليكم أن قانونها إنما هو المطالبة بالدستور، وقلب الحكومة الاستبدادية بالحسنى بلا سفك دماء على قدر الإمكان. ولذلك فلا يُمكننا رفض اقتراح عبد الحميد مع ما فيه من نَيْل الدستور على أهون سبيل. ولا

الثعالب. وبذلك غيرَ مدحت — ذلك العائد من الموت عبر وصيته — مسارَ الأحداث في الرواية. وهكذا، يجري تمثيل مدحت باشا روائيًّا في صورة البطل المقدس المُلْهِم، والمُنقِذ في الوقت المناسب، ولو بعد موته. بل الأكثر من هذا أن جلسات أعضاء الجمعية السرية تبدأ بقول رئيس الجلسة: «تُفْتَتَحُ الجلسة باسم الله وبذكرى مدحت باشا ضحية الدستور» (الرواية، ص٢٣٨)، و«فوق مجلس الرئيس صورة مدحت باشا مُجلَّلة بالسواد» (الرواية، ص٢٣٧).

وإذا كان طيف مدحت باشا الميت فاعلًا بقوة — على نحو إيجابي — في رجال جمعية الاتحاد والترقي، سواء بصورته المرفوعة دومًا في اجتماعاتهم وإسدائهم التحية لروحه قبل بدء الاجتماع، وأخيرًا بوصيته المصيرية؛ فهو فاعل بقوة أيضًا، ولكن سلبيًّا بالطبع، في نفس السلطان عبد الحميد الثاني. ففي الدهليز المؤدي إلى غرفة نوم السلطان توجد صورة زيتية لمدحت باشا ورجاله تُمثِّلهم وهم يقلدون حركات المسيحيين ويشربون الخمر ويجالسون النساء ويفعلون كل محرم (انظر الرواية، ص١٥٣–١٥٤)، وكلَّما مر بها السلطان «يحدق فيها بعين الغدر، كأنه يرى مدحت بين يديه ويهم أن يصفعه» (الرواية، ص١٩٧). وكلما ذُكِرَ أمامه اسم مدحت باشا يقشعر بدنه (انظر الرواية، ص١٥٤).

إنَّ طيف الميت يعود باستمرار، وعودته مختلفة في كل مرة. وقد حدثت أخطر عوداته من خلال الوصية التي استجاب لها رجال الاتحاد والترقِّي استجابةً حاسمة، أدَّت في النهاية إلى خَلْع السلطان عبد الحميد الثاني عن عرشه لاحقًا، على يد رجال الاتحاد والترقِّي، عام ١٩٠٩م.

لكن لماذا يحرص راوي **الانقلاب العثماني** على تصوير السلطان عبد الحميد وهو يقشعرُّ بدنه، كلما ذُكِرَ أمامه اسم مدحت باشا، الميت؟ لعل السبب يكمن في أن مدحت باشا يُمثل الجناح المتطرِّف للنهضة في مستواها السياسي. إذ اعتقد مدحت باشا أن الدستور هو الضامن الوحيد للجمع بين الأعراق والمذاهب الدينية المختلفة في الإمبراطورية العثمانية، على مبدأ حي يَضمن العدالة والمساواة بينها جميعًا؛ «ولكن إذ تعذَّر على الدستور العثماني، لكونه جديدًا، أن ينعم بما للدساتير الأوروبية القديمة من متانة

يخفى عليكم أيضًا أن هذه الجمعية ترى إذا نالت الدستور أن لا تُلحق بالسلطان سوءًا ... إذ لا رغبة لنا في الانتقام، وإنما نُريد الإصلاح ...» (الرواية، ص٢٤١).

وسلطة، تَوَجَّبَ على أوروبا الليبرالية أن تُعَوضَ هي عن ذلك النقص بإشرافها الفعال على تطبيقه. تلك كانت كلمات مدحت باشا.»[١٣٨] ومن وجهة نظر عبد الحميد، ينطوي تصور مدحت باشا على مخاطر عديدة، منها: تقييد سُلطته، وإضفاء المشروعية على تدخل الدول الأوروبية في شئون الإمبراطورية العثمانية، تحت زَعْم الإصلاح والنهضة السياسية.

بناء جمعية «الاتحاد والترقي» وهيكلها التنظيمي وعلاقاتها

يُعد مدحت باشا — كما بيَّن التحليل توًّا — ركيزةً روحية جوهرية لجمعية «الاتحاد والترقي» في مراحلها كافةً، ولا سيما في مرحلتها الجديدة التي بدأت تُعول فيها على اتباع أسلوب القتل والاغتيال السياسي طلبًا للدستور وتخلصًا من الطغيان والاستبداد السياسي المستحكم.

وتنطوي رواية **الانقلاب العثماني** على تمثيل أدبي لجمعية «الاتحاد والترقي» وبعض أعضائها كما سلفَتِ الإشارة؛ وهناك إشارات تاريخية في الرواية إلى أنَّ جمعية الاتحاد والترقي كانت ضعيفة في باريس، ولكن الذي نشطها هو الداماد محمود باشا وأولاده — صهر السلطان — بعد هروبه من إستانبول، عقب خلافه مع السلطان حول إسناد مشروع تنفيذ خط السكة الحديد إلى إنجلترا (انظر الرواية، ص١١٠).

ويُخصِّص جُرْجي زيدان، أو راويه النائب عنه في السرد الروائي، الفصل رقم ٥٨ وعنوانه «جمعية الاتحاد والترقي» (ص٢٣٣–٢٣٧) للحديث عن بنائها وهيكلها التنظيمي وطريقة عملها وأسلوب الوصول إلى مكان اجتماعاتها السرية. فيذهب إلى أنها مؤلَّفة من عدد محدود، حوالي ١٢ عضوًا يمثلون «لجنة الإدارة المركزية»، ويختارون منهم رئيسًا يُسمونه «المُرَخص» تحاشيًا لأي تراتب هَرَمي سلطوي. ويَعرف هؤلاء الأعضاءُ بعضهم بعضًا معرفة وثيقة، «ويجتمعون غير متنكِّرين للبحث في أعمال الجمعية وإصدار الأوامر إلى الفروع» (الرواية، ص٢٣٣). وأما الأفراد الذين ينضمون حديثًا إلى الجمعية فينبغي ألا يَعرفوا أعضاء لجنة الإدارة المركزية بل يَعرف الفردُ المستجد الشخصَ الذي أدخله إلى العضوية. ويكون دخوله فيها مُتدرجًا؛ إذ تجري مخاطبة لجنة الإدارة المركزية أولًا بشأن

[١٣٨] ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨–١٩٣٩م**، ترجمة كريم عزقول (سبق ذكره)، ص١٣٢–١٣٣.

انضمامه، وإذا وافقت اللجنة أعطته رقمًا كوديًّا يُعرف به في سجلاتها. وأما طريقة حَلْفه اليمين فهي طقس غريب يُشبه طقوس القبول التي تسلكها التنظيمات السرية حول العالم. إذ يحضر في جلسة سرية، يتواجد فيها أعضاء لجنة الإدارة المركزية متنكرين، وبينهم وبينه طاولة عليها إنجيل وقرآن ومسدس، يقسم عليها اليمين. «وهذا العضو الجديد إذا رأى صديقًا له استحسن ضمه إلى الجمعية قدم طلبه على يد العضو الذي قدَّمه قبلًا، وإذا قُبِلَ يأتي الطالب الجديد للجلسة السرية ويقسم اليمين ويخرج، وهو لا يعرف سوى صديقه الذي أدخله. وأما هذا فصار يعرف اثنين: واحدًا أمامه، والآخر وراءه. وإذا أَدْخَل اثنين أو ثلاثة أو أربعة، فإنه يعرفهم وهم يعرفونه» (الرواية، ص٢٣٤).

وتسري هذه العلاقة على المستوى الهيكلي الأكبر في علاقة اللجنة المركزية لإدارة الجمعية بفروعها في البلدان المختلفة، فهي شُعَبٌ في المدن الكبرى.

> وللشعبة فروع يُقال لها قولات (مفردها قول)، وكل شعبة أو قول مُؤلف من لجنة إدارية لها رئيس وأعضاء، مثل الجمعية المركزية. ومؤسسو الشعَب أصلهم من الجمعية المركزية؛ وذلك أن أحد هؤلاء الأعضاء إذا رأى في نفسه الكفاءة لإنشاء شُعْبة في بلدٍ من البلاد عَرَضَ مشروعه على اللجنة، فتُخول له إنشاءها ... فينتقل إلى ذلك البلد ويجتمع بأُناس يثق في حريتهم وصدقهم، ويؤلف معهم لجنة يخبرهم أنها فرع للجمعية المركزية، ولكنه لا يصرح لهم بأسماء أعضائها. ومتى تَألفت الشعْبة تعمل على ضم الأعضاء بالطريقة التي نظمتها الجمعية المركزية ... وهذه اللجنة لا تعرف من أعضاء الجمعية المركزية إلا الذي أسس الشعْبة. وهكذا يقال في إنشاء الفروع الصغرى (القولات)، فإن أحد أعضاء لجنة من لجان الشُّعَب يأخذ على عاتقه إنشاء فرع للشعْبة، ويخرج للقرية، ويؤلف لجنة من أهل ثقته لا يعرفون من أعضاء الشعْبة سواه ... وقِسْ على ذلك (الرواية، ص٢٣٤–٢٣٥).

وتتبع لجنة الإدارة المركزية في اجتماعاتها أسلوبًا معقَّدًا للوصول إلى مكان الاجتماع، وهو ما نراه فيما يسردُه الراوي من طريقة وصول رامز — وهو عضو في لجنة الإدارة المركزية — إلى مكان الاجتماع، الذي يمر عبر منزلٍ صاحِبُه أجنبي، بكلمة سر، وجواسيس السلطان لا يتجاسَرُون على اقتحام منزل أحد رعايا دولة أجنبية، ولهذا المنزل باب

سري يفضي إلى شارع ضيق آخر. وتتغير طريقة الوصول إلى مقر الاجتماع في كل مرة (انظر الرواية، ص٢٣٦). ويُشير المؤلف في هامش أسفل الصفحة ٢٣٦ إلى أن مصدرَه في ذلك مذكرات نيازي بك، أحد ضباط الجيش العثماني الثالث في سلانيك، وهو شخصية حقيقية، وهو في الرواية أحد أصدقاء رامز. ويتضح للقارئ أن غرفة الاجتماع هي إحدى غرف محفل ماسوني في تلك الليلة (انظر الرواية، ص٢٣٦). وفي ذلك إشارة عابرة إلى وجود علاقة بين جمعية «الاتحاد والترقي» والماسونية.

كذلك ثمة علاقة واتصالات قوية بين جمعية «الاتحاد والترقي» والدول الأوروبية، فهم يشتكون لأوروبا مما يعانونه من ظلمٍ واضطهاد (انظر الرواية، ص١٥٣). بل إن رئيس جواسيس السلطان تَمكن من العثور على عريضة باللغة الفرنسية رفعها أعضاء جمعية «الاتحاد والترقي» إلى وكلاء الدول الأوروبية، يَشرحُون فيها أن طغيان عبد الحميد واستبداده يشمل كل العناصر العِرْقية والمذاهب الدينية على اختلافها، ويطلبون مساعدتها في التخلُّص منه (انظر الرواية، ص١٥٠–١٥١).

وأخيرًا، يُمكن القول إن تمثيلات جمعية «الاتحاد والترقي»، أدبيًّا، في رواية **الانقلاب العثماني**، تُؤكِّد طوال الوقت علاقة التناقض الحادة بينها وبين عبد الحميد الثاني وأعوانه.

(٢) جمعية الاتحاد والترقِّي في تمثيلها التاريخي

تُؤكد تمثيلاتُ جمعية «الاتحاد والترقي» في السرد التاريخي، علاقةَ التناقُض الحادة التي أبرزتها رواية **الانقلاب العثماني** بين السلطان عبد الحميد الثاني من جهة، والأحرار العثمانيين الذين تمثلهم جمعية الاتحاد والترقِّي من جهة أخرى. بل تُبين التمثيلات التاريخية لها سببَ ذلك التناقُض الحاد. إذ يُشير السرد التاريخي إلى أن جمعية الاتحاد والترقِّي لم تكن لتنشأ لولا الإرهاص بفكرة القومية التي بدأ الحديث عنها في كتاباتٍ — منتصف القرن التاسع عشر — تُروج لمقولة أن أساس اجتماع الأفراد في شعب من الشعوب هو عِرْقُهم ولغتهم وتاريخهم المشترك. وفيما يخصُّ التعصب القومي التركي، فقد أرهصت به حركة تُسمَّى «الطورانية»؛ و«هي اللفظة التي أطلقها الغربيون على الأقوام التركية التي تقطن المنطقة الممتدَّة من البحر المتوسط حتى منغوليا، والتي تربط

بينهم رابطة الدم واللغة والتاريخ المشترك، ولم يميز الأتراكُ أنفسَهم عن باقي القوميات المتآلِفة في الدولة العثمانية قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر.»[١٣٩]

في هذا السياق، يُشار إلى أن الدولة العثمانية — حين بدأت مرحلة إصلاحات سياسية وإدارية، مع السلطان عبد المجيد (والد السلطان عبد الحميد الثاني) الذي تولَّى السلطنة عام ١٨٣٩م — بدأت «تستلهم الروح الغربية في الحياة وتستلهم الفكر الغربي في التقنين وإقامة المؤسسات.»[١٤٠] وهو العهد الذي عُرِفَ بـ «عهد التنظيمات». فصارت الدولة «مسرحًا للأفكار الغربية التي تُعد المحرك الرئيسي لبداية ظهور الفكر القومي التركي.»[١٤١] فبدأ يتسرَّب الإحساس بعلاقة تناقض حادة بين الدولة العثمانية بوصفها رمزًا للوحدة على أساس ديني، وبين القومية بوصفها رمزًا للوحدة على أساس عِرْقي وتاريخي ولغوي.

ويُرْوَى، في هذا السياق، أن يهوديًّا مجريًّا يُدْعَى أرمنيوس فامبري، تنكرَ في زي درويش تركي، وأخذ يتجول في منطقة آسيا الوسطى، وانتهَت جولته بتأليف كتاب عنوانه **رحلة درويش شابٍّ في آسيا الوسطى**، «دعا فيه إلى إقامة اتحاد قومي تركي يمتد من البحر الأدرياتيكي إلى حدود الصين، ورأى أن الإسلام يُنافي الوحدة الوطنية، فيقول: من العسير أن تُبْنَى الأوطان وفقًا للإسلام.»[١٤٢] وكان لهذا الكتاب صدى كبير في أوساط النخْبة المثقَّفة العلمانية التي تبنَّت أفكاره، ومنهم أحمد رضا (١٨٥٨–١٩٣٠م)، الذي دخل في علاقة عداء صريح مع السلطان عبد الحميد، وكان محركًا راديكاليًّا قويًّا لتأسيس جمعية الاتحاد والترقي. وتَوالَى عن الفكر القومي عددٌ من الكتب المهمة التي تبحث في أصول الأتراك العِرْقية.[١٤٣] ومن الروافد المهمَّة والقوية التي غذت الفكرَ القومي

---

[١٣٩] عهود محمد الخرشة: **جمعية الاتحاد والترقي وأثرها في قيام الثورة العربية الكبرى** (الأردن: جامعة مؤتة رسالة ماجستير، قسم التاريخ، ٢٠٠٤م)، ص٤٠. ويأتي الفصل الثالث من هذه الرسالة، الذي أرجع إليه، تحت عنوان «القومية التركية ونشأة جمعية الاتحاد والترقي»، ص٤٠–٦٢.

[١٤٠] عبد الحميد الثاني: **مذكرات عبد الحميد الثاني**، ترجمها عن النص الأصلي وكتب مقدِّمتها وحواشيها وقابلها بمذكرات المُعاصِرين الدكتور محمد حرب (سبق ذكره)، ص١٧.

[١٤١] عهود محمد الخرشة: **جمعية الاتحاد والترقي وأثرها في قيام الثورة العربية الكبرى** (سبق ذكره)، ص٤٠.

[١٤٢] كما وَرَدَ في: المرجع السابق، ص٤١.

[١٤٣] انظر: المرجع السابق نفسه.

أن أدباء عهد التنظيمات تأثَّروا بمبادئ الثورة الفرنسية،[١٤٤] ففتحت أعمالهم بابًا واسعًا أمام التأثير الأوروبي في الأفكار والقيم والسلوك؛ الأمر الذي ساعد على إشاعة روح معادية للدولة العثمانية بوصفِها رمزًا للاستبداد ونقيضًا للتحرر. «وكان للصحافة التركية في عهد التنظيمات دور رئيسي في الترويج إلى النزعة القومية التركية [...]، وفي التعبير عن الأفكار والمفاهيم الغزيرة المستجدَّة والتحررية لدى المفكرين التي لم تكن مألوفة في الدولة مثل الأمة والثورة والجمهورية وشعارات الثورة الفرنسية [...]، ولم يَنتصِف القرن التاسع عشر الميلادي حتى ظهرت صحافة منظمة أخذت على عاتقها الترويج لأفكار الثورة الفرنسية، وتدعو إلى النزعة القومية التركية.»[١٤٥]

في هذا السياق المتغيِّر المضطرب بالأفكار التحررية، نشأت جمعية سرية تُسمى «العثمانيون الجدد»، في بداية عهد السلطان عبد العزيز (١٨٣٠–١٨٧٦م) الذي عطل حركة التنظيمات. ومن أبرز مؤسسيها نامق كمال وعلي سُعاوي. وتتلخص أهدافها في معارضة الحكم العثماني القائم وخدمة الوطن والنهوض به، بإقامة حكم دستوري مع بقاء السلْطنة في الحكم. وعندما انكشف أمر الجمعية، فر أعضاؤها إلى أوروبا خشيةً من بطش السلطان عبد العزيز بهم.[١٤٦] وبعد أن عطل السلطان عبد الحميد الثاني العمل بالدستور وحَل مجلس (المبعوثان)، تأسست جمعية سرية أخرى هي «الاتحاد والترقي» في عام ١٨٨٩م، مرتبطةً بالحركة القومية التركية، وحاكت في تنظيمها الهيكلي تنظيمَ «جمعية الكاربوناري الإيطالية التي تأسست في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، ولعبت دورًا في الوحدة الإيطالية.»[١٤٧] وبعد مرور خمس سنوات من النشاط السرِّي، أعلنت الجمعية عن أنشطتها في عام ١٨٩٤م ما إن امتلكت مطبعة حجرية، فطبعت بيانًا ووزعته في أنحاء إستانبول، تؤيد فيه ثورة الأرمن وتُناهِض استبدادَ السلطان عبد الحميد، وتَعده مسئولًا مباشرًا عن أحداث الأرمن، وتطالب بإعادة الحياة الدستورية إلى البلاد. وبسبب الملاحقات الأمنية، هرب الكثير من أعضاء الاتحاد والترقي إلى باريس، ومنهم المعارض الراديكالي أحمد رضا، الذي أصدر بالاشتراك مع خليل غانم،

[١٤٤] انظر: المرجع السابق، ص٤٢.

[١٤٥] المرجع السابق، ص٤٣.

[١٤٦] انظر: المرجع السابق، ص٤٤–٤٥.

[١٤٧] المرجع السابق، ص٤٥.

في باريس، جريدة «مشورت» باللغتين العربية والفرنسية، تعبيرًا عن لسان حال الجمعية. وفي عام ١٨٩٦م، استطاعت الجمعية التخطيط لانقلاب عسكري عن طريق أتباع لها في إستانبول، للإطاحة بعبد الحميد الثاني وتنصيب السلطان المخلوع مراد الخامس أو شقيقه محمد رشاد، ولكن جرى اعتقال جميع المشاركين في الانقلاب قبل تنفيذه، وتصفية أعضاء الجمعية في المدارس العسكرية والوظائف الحكومية.[١٤٨]

ولكن سرعان ما استعادت الجمعية نشاطها ثانيةً، بعد هروب الداماد محمود باشا (صهر السلطان) وابنَيه البرنس صباح الدين والبرنس لطف الله، إلى باريس، إثر خلافه مع السلطان عبد الحميد حول مشروع سكة حديد الحجاز، فتعاون محمود باشا مع المعارض الراديكالي أحمد رضا على تنشيط الجمعية والانخراط في حركة مقاومة ضد استبداد عبد الحميد الثاني. وعقب وفاة الداماد محمود باشا في باريس عام ١٩٠٣م، دعا ابناه إلى عقد مؤتمر يضم كل معارضي الحكم العثماني، وعلى رأسهم أعضاء جمعية الاتحاد والترقي، وكان من أبرز أهداف المؤتمر استعادة دستور ١٨٧٦م الذي ألغاه عبد الحميد الثاني.[١٤٩] ونتيجةً لهذا الوعي السياسي الحاد، أسس الضابط مصطفى كمال جمعية سرية في دمشق عام ١٩٠٦م، باسم «جمعية وطن وحرية»، ضمَّ إليها بعضَ ضباط الجيش العثماني الخامس في ولاية سوريا، وصار لها فروع في يافا والقدس والكرك وغيرها من بلاد الشام، ولكن بسبب ملاحَقة جهاز استخبارات السلطان لهم، قرَّر مصطفى كمال نقل نشاط الجمعية إلى سالونيك في مقدونيا، مسقط رأسه، ولأنَّ قبضة جواسيس السلطان فيها ضعيفة. وقد سبقها إلى سالونيك جمعية أخرى اسمها «الجمعية العثمانية للحرية»، ومن مؤسسيها طلعت بك ونيازي بك وأنور بك (وهم الضباط الذين قادوا التمرُّد العسكري وتنظيم رجال العصابات في رواية **الانقلاب العثماني** عند اشتعال الثورة في يوليو ١٩٠٨م). وسرعان ما اندمجت الجمعيتان، واتفقتا في مطالع عام ١٩٠٧م مع جمعية الاتحاد والترقي «على توحيد جهودهما ضد السلطان عبد الحميد لخَلْعه وإعادة العمل بالدستور.»[١٥٠]

وفي العام نفسه وقبل أحداث الظفر بالدستور، عقدت جمعية الاتحاد والترقي مؤتمرها الثاني في باريس بهدف توحيد الجهود ضد استبداد عبد الحميد الثاني. وفي

---

[١٤٨] انظر: المرجع السابق، ص٤٥–٤٧.

[١٤٩] انظر: المرجع السابق، ص٤٧–٤٨.

[١٥٠] المرجع السابق، ص٤٨.

هذا المؤتمر، طرأ التحوُّل الخطير الذي مثَّلته رواية **الانقلاب العثماني** تمثيلًا أدبيًّا، والذي انتهج أسلوب المقاومة المسلحة والعصيان المدني وإشعال ثورة عامة إذا اقتضت الضرورة. وهو ما حدث لاحقًا، عندما تحركت وحدات الجيش العثماني الثالث في مقدونيا، بقيادة نيازي بك وأنور بك، معلنةً التمرد العسكري والمطالبة بدستور ١٨٧٦م. وبعد النجاح في استعادة الدستور، استولى أعضاء الاتحاد والترقي على الكثير من مقاعد مجلس (المبعوثان)، وتمكنوا من تحجيم دور السلطان عبد الحميد الثاني.[١٥١]

علاقة الاتحاد والترقي بالماسونية

تُشير معظم السرود التاريخية إلى وجود علاقة قوية بين الاتحاد والترقي والماسونية. وتتَّفق أدبيات الماسونية على ارتباطها القوي باليهود، وأن أعضاء الماسونية هم «جمهور عظيم من مذاهب مختلفة، ويعملون لغاية واحدة لا يعلمها إلا القليلون منهم»؛ ألا وهي «بناء المملكة اليهودية العالمية».[١٥٢]

وقد نشطت المحافل الماسونية في نواحي الدولة العثمانية، ولكن نظرًا إلى توسيعها شُقةَ الخلاف بين الأرمن والدولة العثمانية — الأمر الذي أدَّى لاحقًا إلى مذابح الأرمن — اتخذ السلطانُ عبد الحميد الثاني قرارًا بإغلاق جميع المحافل الماسونية في عام ١٨٩٤م، باستثناء محافل سالونيك التي لها ارتباطات قوية بمحافل أوروبية قوية النفوذ.[١٥٣]

ولأن جمعية الاتحاد والترقِّي كانت ناشطة بشكل راديكالي في سالونيك، فقد تنبَّه اليهود إليها، واتصلوا بأعضائها ووفروا لهم المال والمكان المناسبين لنشاطها، بل أدخلوا إلى عضويتها عناصر من يهود الدونمة. واحتضنتها المحافل الماسونية، ولا سيما محفل «ريزوتا» الذي أسسه عمانوئيل قرة صو، الذي كان فيما بعد عضو الوفد الرباعي الذي أبلغ السلطان عبد الحميد الثاني بقرار خَلْعه عن العرش. وقد بلغ احتضان محفل «ريزوتا» لجمعية الاتحاد والترقِّي أنْ حصل عمانوئيل قرة صو على إذن بعقد اجتماعاتها في مقر محفل «ريزوتا».[١٥٤]

---

[١٥١] انظر: المرجع السابق، ص٤٩–٥١.

[١٥٢] المرجع السابق، ص٥٤، ص٥٥ على التوالي.

[١٥٣] انظر: المرجع السابق، ص٥٧.

[١٥٤] انظر: المرجع السابق، ص٥٩–٦٠.

ويشير المؤرخ السوري محمود شاكر إشارة قاطعة إلى العلاقات القوية بين الاتحاد والترقِّي والماسونية قائلًا: «ورحبت المحافل الماسونية بهذه الجمعية، وكان فرع برلين مُعتدلًا، أما التوجيه فمن مركز باريس، غير أن مركز سالونيك كان أكثر المراكز تطرُّفًا، وضم عددًا من الضباط الذين كونوا جناحًا عسكريًّا في هذه الجمعية [...] وكانت اللقاءات تتم في المحافل الماسونية التي اهتمَّت اهتمامًا كبيرًا بحركة الجمعية ونشاطها.»[١٥٥]

لقد سعيتُ في هذا الفصل إلى تحديد علاقات التناقُض الحادة التي تنطوي عليها عتبات النص والفصل الأول الاستهلالي، وهي العلاقات نفسها التي تطورت بتطور العمليات السردية على امتداد رواية **الانقلاب العثماني**. كما بيَّنت طبيعةَ الأساس الاجتماعي والأساس الأيديولوجي اللذَين فجَّرا علاقات التناقض الحادة بين السلطان عبد الحميد الثاني وشخصيات الرواية من أعضاء جمعية الاتحاد والترقي. وانتهيتُ من ذلك إلى الوقوف على آليات التمثيل الروائي لطرفي التناقض، السلطان عبد الحميد الثاني وجمعية الاتحاد والترقي، وتحديد الدور الكبير الذي قام به الراوي المتحكِّم تحكمًا كاملًا في العمليات السردية بوصفه نائبًا عن المؤلِّف فيها. وعبر تفعيل مفهوم القراءة بالتوازي، استكشفتُ تمثيلات عبد الحميد الثاني وجمعية الاتحاد والترقِّي في السرد الأدبي والسرد التاريخي.

[١٥٥] محمود شاكر (المؤرخ السوري): **التاريخ الإسلامي، الجزء ٨ العهد العثماني** (سبق ذكره)، ص١٨٣.

الفصل الثالث

التمثيلات الثقافية الاستعمارية في رواية «أسير المُتمهْدي»

أسعى في هذا الفصل إلى تحليل رواية **أسير المُتمهْدي** (١٨٩٢م) عبر مفهوم القراءة بالتوازي الذي يجمع بين السرد الأدبي والسرد التاريخي، وسأحاول — من خلال تحليل عتبات النص التي تَشمل صفحة العنوان ومقدمة المؤلف والفصل الأول الاستهلالي — استكشاف طبيعة المنظور الذي يتبنَّاه المؤلف منذ العنوان بوصفه العتبة الأولى، والذي يواصل الراوي — بوصفه نائبًا عن المؤلف — استثماره وتوسيعه أثناء إدارته للعمليات السردية التي يتحكَّم فيها تحكمًا كاملًا. كما سأحاول الوقوف على طبيعة هذا المنظور عبر تحديد ما يُسمَّى «شبكة العلامات الثقافية» السارية في داخل النص وخارجه على السواء.

أولًا: عتبات النص

أفدتُ، في الفصل السابق، من التطور الحاصل في فَهْم النص والتفاعل النصي، من جهة ما يُسمى «النص الموازي» Paratext. وقد اتضحت أهميته في تهيئة دخول القارئ إلى متن العمل الأدبي أو النص، وما ينطوي عليه من علاقات قوية واشتباكات دلالية مع الداخل النصي. والنص الموازي هو كل ما يحيط بالداخل النصي وليس داخلًا فيه، مما يتَّصل بالنص اتصالًا وثيقًا، وفي الوقت نفسه ينفصل عنه، على نحو يمنح داخلَ النص حرية العمل وإنتاج الدلالة. ويدخل تحت النص الموازي — أو توسعًا عتبات النص — صفحة العنوان، ومقدمة المؤلف، والفصل الأول الاستهلالي. ونظرًا إلى ما ينطوي عليه هذا

النهْج من نتائج تحليلية مثمرة، كما اتضح في الفصل السابق، فسأتبع هنا النهْج التحليلي نفسه، ولكن من منظور مختلف.

(١) صفحة العنوان

أُتيح لي الحصول على نسختين من رواية **أسير المُتمهدي**؛ إحداهما هي الطبعة الأولى للرواية الصادرة عام ١٨٩٢م، مصوَّرة بصيغة Pdf من أحد المواقع الإلكترونية (مكتبة المصطفى الإلكترونية) على شبكة الإنترنت، باستخدام محرك البحث جوجل.[١] وأما الثانية فهي نسخة ورقية صدرت عن دار الهلال، لاحقًا، دون إشارة زمنية تحدد سنة الإصدار.

وقد لفت نظري اختلافُ صفحة العنوان في الطبعة الأولى عنها في تلك الطبعة اللاحقة. فالطبعة الأولى تتضمَّن تسعة أسطر مستقلة، تمثل الأربعة الأولى منها العتبات الثلاث، وهي: العنوان «رواية أسير المتمهدي» في سطرين مستقلين، يليهما تعليق وصفي هو «تاريخية غرامية» في سطر ثالث مستقل، يليه التعليق الوصفي الشارح: «تتضمن الحوادث المصرية الأخيرة» في سطر رابع مستقل. وقد تمكنتُ من قراءة السطرين الثالث والرابع وإكمال الناقص من حروف كلماتهما المتآكلة. ثم يتلو ذلك سطران مستقلان لم أتمكن من قراءة كلماتهما أو حتى تخمينها، ويليهما اسم المؤلف، ويأتي السطر الثامن المستقل على النحو الآتي: «حقوق الطبع والترجمة محفوظة للمؤلِّف.» وتنتهي صفحة العنوان بسطر تاسع مُستقل تظهر الكلمات الأخيرة منه وهي: «... مصر سنة ١٨٩٢م»، وأما الكلمات في بداية السطر التي تُحدِّد اسم المطبعة التي طُبِعَتْ فيها الرواية فمتآكلة الحروف على نحو لم أتمكَّن معه من قراءتها أو حتى تخمينها.

وأما الطبعة الورقية اللاحقة التي لا تَنطوي على أي إشارة زمنية تُفيد سنة الطبع فهي تتضمَّن العتبات الثلاث الآتية: العنوان «أسير المتمهدي» في سطر مستقل، يليه سطر ثانٍ مستقل يتضمن التعليق الوصفي: «رواية تاريخية»، ويليه تعليق وصفي شارح في

[١] أصدرت مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة نسخة من رواية **أسير المُتمهْدي** عام ٢٠١٢م مطابقة للطبعة الأولى عام ١٨٩٢م باستثناء صفحة العنوان، التي يَرِد فيها عنوان الرواية واسم المؤلف فقط دون التعليق الوصفي، ودون التعليق الوصفي الشارح. انظر: جُرْجي زيدان: **أسير المتمهدي** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م).

ثلاثة أسطر متصلة: «تتضمن وصف مصر والسودان في الربع الأخير من القرن الماضي ودسائس الدول الأجنبية التي أدَّت إلى الثورة العرابية في مصر والثورة المهدية في السودان، والاحتلال البريطاني لوادي النيل.» ويليه سطر يحمل اسم المؤلف، ثم السطر الأخير الذي يحمل اسم «دار الهلال».

العتبة الأولى: كما ذكرتُ، في بداية الفصل السابق، يمثل العنوان أعلى اقتصادٍ لغوي مُمكن، وعلى وجه التحديد ينطوي العنوان على عَقْد صلة بين مقاصد المُرسِل، أي المؤلِّف، وتجليات مقاصده الدلالية في العمل الأدبي.[٢] وهذا معناه في المقام الأول أن العنوان يَنطوي داخل اقتصاده اللغوي المكثَّف على بعض المحددات الدلالية.[٣]

يأتي العنوان تركيبًا إضافيًّا من كلمتين هما «أسير المتمهدي». والأسير هو «المأخوذ في الحرب»، من مادة «أَسَرَ» التي تفيد معنى قيده وأخذه أسيرًا.[٤] وهي الدلالة التي يؤكدها **القاموس المحيط** قائلًا إن الأسير هو «الأَخيذ، والمقيد، والمسجون».[٥] وأما «المُتَمَهْدي» فهي كلمة غريبة الوَقْع على الأذن للوهلة الأولى، ومن المحتمل أن يَحارَ القارئ المعاصر في معناها والمقصود منها. والكلمة على وزن «مُتَمَفْعِل»، من كلمة «مَهْدي» على وزن «مَفْعِل»، من الفعل «هَدَى» الذي يفيد معنى الإرشاد والإدلال على الطريق: «هَدَى فلانًا: أرشده ودَله. وفي التنزيل العزيز: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾. وهَدَى فلانًا الطريق [...]: عَرَّفه وبَيَّنه له.»[٦] و«الهُدَى، بضمِّ الهاء وفتح الدال: الرشاد.»[٧]

---

[٢] انظر: محمد فكري الجزار: **العنوان وسميوطيقا الاتصال الأدبي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة دراسات أدبية، ١٩٩٨م)، ص٩–١٠.

[٣] انظر: المرجع السابق، ص٨.

[٤] انظر: مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤م)، مادة «أَسَرَ»، ص١٧.

[٥] الفيروزابادي: **القاموس المحيط**، نسخة منقَّحة وعليها تعليقات الشيخ أبو الوفا نصر الهُوريني المصري الشافعي، راجعه واعتنى به أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٨م)، مادة «أَسَرَ»، ص٥٤.

[٦] مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط** (سبق ذكره)، مادة «هَدَى»، ص٩٧٨.

[٧] الفيروزابادي: **القاموس المحيط**، نسخة منقَّحة وعليها تعليقات الشيخ أبو الوفا نصر الهُوريني المصري الشافعي، راجعه واعتنى به أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد (سبق ذكره)، مادة «هَدَى»، ص١٦٨٢.

والهِدَاية عند الصوفية، كما يشير الجرجاني، هي «الدلالة على ما يُوصل إلى المطلوب، وقد يقال: هي سلوك طريق يُوصل إلى المطلوب.»[٨] ويُستفاد من جملة الدلالات المعجمية للكلمة أن المَهْدي هو المُنْقاد إلى الخير، ومَن هداه الله إلى طريق الحق والرشاد. تلك هي الدلالات اللغوية المُعتادة التي تُثيرها كلمة «المَهْدي». ولكن ثمَّة دلالة أخرى اصطلاحية ارتقت بالكلمة — على مرِّ تاريخ البشر — إلى منزلة الاعتقاد؛ إذ هناك اعتقاد سائد لدى البشر، سواء في الملل التوحيدية الثلاث أو غيرها، يتمحوَر حول كلمة «المَهْدي» التي يَنضاف إليها على سبيل الوصف كلمة «المُنْتظَر». إن «المَهْدي المُنْتظَر» هو إمام مُنْتظَر؛ فمَن هو المَهْدي المُنْتظَر الذي ينقاد إلى الخير وقد هداه الله إلى طريق الرشاد والحق، ويكون هو نفسه هاديًا ومُرشدًا غيرَه من الناس؟ وما علاقته بعنوان الرواية «أسير المُتمهدي»؟

يَذهب أحمد أمين في كُتيِّبه **المَهْدي والمَهْدوية** إلى أن فكرة «المَهْدي» تتمحوَر حول تَوق الناس في كل زمان إلى «حاكم عادل تتحقَّق فيه العدالة بجميع أشكالها.»[٩] وقد تَوسَّل الناس بوسيلتين في هذا الصدد؛ الأولى هي اللجوء إلى الخيال وتأليف اليوتوبيا أو المدن الفاضلة التي يتحقَّق فيها نظام عادل بلا أي ظلم أو جَوْر؛ والثانية هي النزوع إلى الثورة بهدف «رفع المظالم أو تحقيق العدالة الاجتماعية في الدنيا الواقعة.»[١٠] ولما عجزوا عن تحقيق ذلك، تحولت الفكرة إلى رجاء وأمل، وإذا جاء الأمل والرجاء عن طريق الدين كان الناس أكثر حماسًا وغَيْرةً واعتقادًا، «فوجدوا في فكرة المهدي ما يُحقِّق أملهم؛ ولذلك كثرت هذه الفكرة في الأديان المختلفة من يهودية ونصرانية وإسلام؛ فاعتقد اليهود رجوع إيليا واعتقد المسيحيون والمسلمون رجوع عيسى قبل يوم القيامة يملأ الأرض عدلًا كما مُلئت ظلمًا.»[١١] ولأنَّ الدنيا مملوءة ظلمًا في الشرق والغرب على السواء، فقد أراد الناس إزالة هذا الظلم عنهم حتى يحظَوا بالعدل والحياة الطيبة، «فلما لم يُفلحوا أَملوا فكان من أملهم إمام عادل، إنْ لم يأتِ اليوم فسيأتي

---

[٨] علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني: **معجم التعريفات**، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي (القاهرة: دار الفضيلة، د.ت.)، ص٢١٥.

[٩] أحمد أمين: **المهدي والمهدوية** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م)، ص٧.

[١٠] المرجع السابق نفسه.

[١١] المرجع السابق، ص٧–٨.

غدًا، وسيَملأ الأرض عدلًا.»[١٢] وقد تناول هذه الفكرةَ بالتفصيل أحدُ الباحثين المدقِّقين، فتتبعها منذ أقدم العصور حتى اليوم على المستوى العَقَدي والسياسي والأدبي.[١٣]

وإذن، عند هذا المستوى من التتبع الدلالي والاصطلاحي، يُمكن القول إن عنوان الرواية ينطوي على دلالتَين مُتناقضتَين: الدلالة الأولى الإيجابية أن «المَهْدي» هو الشخص المنقاد إلى الخير وقد هداه الله إلى طريق الرشاد، وهو أيضًا الإمام العادل المُنْتظَر الذي يملأ الأرض عدلًا بعد أن مُلِئت ظلمًا؛ والدلالة الثانية السلبية أن «المُتَمَهْدي» هو الشخص الذي ينتحل لنفسه ما ليس له؛ أيْ هو الدعي الكذاب. وهكذا، نفهم من العنوان أن هناك شخصًا يَدَّعي أنه المهدي وهو ليس كذلك، بل هو كذاب، وأن هذا المتمهدي المُدعي يأسِر شخصًا آخر في معركة حربية؛ ومن ثم يُمكن القول إن العنوان يَنطوي على حكم قيمي وتحيز يتبنَّاه المؤلف قبل أن تبدأ أحداث الرواية. ولكنه ينطوي، من ناحية أخرى، على إمكان أن يدخل القارئ في علاقتين مع المؤلف؛ الأولى إما أن يستسلم لحُكْم المؤلف القيَمي وتحيُّزه مستجيبًا له، وإما أن يناقش حُكْمه وموقفه المتحيِّز ويُفنده، وذلك طبقًا لقراءة فاحصة Close Reading للداخل النصي أولًا، ثم قراءة بالتوازي من حيث علاقته بالتاريخ، ما دام التعليق الوصفي أسفل العنوان مباشرة — أي العتبة الثانية في صفحة العنوان — يقول إن «رواية أسير المتهمدي»: «تاريخية غرامية.»

العتبة الثانية: في الطبعة الأولى المصورة بصيغة Pdf يأتي التعليق الوصفي: «تاريخية غرامية.» ويُفيد هذا التعليقُ إشارة المؤلف إلى أن الأحداث التي سيطالعها القارئ تستند إلى السرد التاريخي أو تستلهمه، وأن ثمة حكاية عاطفية جارفة ستُغلف عملية الاستلهام الروائي لأحداث التاريخ أو الاستناد إلى التاريخ. إن «الغرام» ليس مجرد قصة حب عادية أو مألوفة. الغرام حب جارف ملتاع. ولكن المجال الدلالي الذي تَنطوي عليه الكلمة متعدد على نحو يستوجب وضع هذا التعدد في الحسبان: فـ «الغرام الولوع

---

[١٢] المرجع السابق، ص٨.

[١٣] انظر: سعد محمد حسن: **المهدية في الإسلام منذ أقدم العصور حتى اليوم: دراسة وافية لتاريخها العَقَدي والسياسي والأدبي** (القاهرة: دار الكتاب العربي بمصر، ١٩٥٣م). وبخصوص التصور الرائج حاليًّا لفكرة المهدي عند بعض فِرَق الشيعة في دعايتها الدينية انظر: السيد شبيب مهدي الخرسان: **الإمام المهدي أمل الأمة** (العراق: كربلاء المقدسة، العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشئون الفكرية والثقافية، ٢٠١٧م).

والشر الدائم، والهلاك، والعذاب. والمُغرَم [...] أسير الحُب والدَيْن، والمُولَعُ بالشيء.»[١٤] و«غَرِمَ في التجارة: خَسِرَ [...] والغرام: التعلُّق بالشيء تعلقًا لا يُستطاع التخلص منه. والغرام العذاب الدائم الملازم. وفي التنزيل العزيز: ﴿إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا﴾.»[١٥] وهكذا، تستدعي كلمة «غرامية» الواردة في التعليق الوصفي دلالات عدة تتراوَح بين شدة التعلُّق بالشيء وملازمته، أي الوقوع في أَسْر الحب، وفي الوقت نفسه تُشير إلى الخسارة والشر، وإلى هلاك وعذاب دائم. وذلك على نحو يُمكن معه القول إن ثمة تماسًّا دلاليًّا **من نوع ما** بين «المتمهدي» الدعي الكذاب والغرام بما هو الخسارة والشر الذي يَستوجب الهلاك والعذاب الدائم.

وكما سبقت الإشارة، يتغيَّر التعليق الوصفي أسفل العنوان، «تاريخية غرامية» في الطبعة الأولى المصوَّرة بصيغة Pdf إلى «رواية تاريخية» في طبعة لاحقة للرواية صادرة عن دار الهلال أيضًا. ولكني لا أستطيع الجزم بخصوص ما إذا كان هذا التغيير قد حدث بمعرفة المؤلف في حياته أم دون معرفته بعد موته.

العتبة الثالثة: في الطبعة الأولى للرواية الصادرة عام ١٨٩٢م، يَرِدُ التعليق الوصفي الشارح مقتضبًا بما يفيد أن «رواية أسير المتمهدي»: «تتضمن الحوادث المصرية الأخيرة.» وبطبيعة الحال سيتوقع القارئ، استنادًا إلى تحليل العتبتين الأولى والثانية في صفحة العنوان، أنَّ الرواية ستتناول أحداثًا تتعلق بشخصٍ دَعيٍّ كذَّاب يزعم أنه المهدي المنتظَر، ويدخل في معارك حربية، ويقع في أسره شخص من الطرف الآخر، وأن هذه الأحداث قد حصلت في مصر مؤخَّرًا. وكلمة «مؤخرًا» تفيد دلالة الزمن بالنِّسبة إلى المؤلف الذي نشر روايته عام ١٨٩٢م وبالنسبة إلى قرائه حينذاك، وليس بالنسبة إلى القارئ الحالي؛ بمعنى أن الرواية ستتناول أحداثًا وقعت في مصر أواخر القرن التاسع عشر. ولكن التعليق الوصفي الشارح بهذه الطريقة لا يزال مُبهمًا؛ فالقارئ لا يعرف ما إذا كان هناك شخص مصري قد ادَّعى أنه المهدي وخاض معارك في سبيل ذلك، وهل هذا حقيقي أم مُتخيَّل كله. ولكننا إذا انتقلنا إلى التعليق الوصفي الشارح الوارد

---

[١٤] الفيروزابادي: **القاموس المحيط**، نسخة منقحة وعليها تعليقات الشيخ أبو الوفا نصر الهُوريني المصري الشافعي، راجعه واعتنى به أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد (سبق ذكره)، مادة غَرِمَ، ص١١٨٥.

[١٥] مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط** (سبق ذكره)، مادة غَرِمَ، ص٦٥١.

في صفحة العنوان في الطبعة اللاحقة للرواية، فسنجده أوضح وأكثر تفصيلًا على نحو يُزيل إبهام التعليق الوصفي الشارح الأول في الطبعة الأولى؛ إذ يَرِدُ التعليق الوصفي الشارح على نحو يفيد أن رواية **أسير المتمهدي**: «تتضمَّن وصف مصر والسودان في الربع الأخير من القرن الماضي، ودسائس الدول الأجنبية التي أدَّت إلى الثورة العرابية في مصر والثورة المهدية في السودان، والاحتلال البريطاني لوادي النيل.»

وإذن، يتَّضح للقارئ الآن أن الرواية ستتناول أحداثًا وطنية في المسيرة التاريخية لبلدَين هما مصر والسودان، وأنها ستَكشف عن دسائس الدول الأجنبية التي أدَّت إلى ثورتين، العرابية في مصر والمَهْدية في السودان، وأن هذه الدول حاكت مؤامرات حتى تشتعل الثورتان في البلدين فتتذرع بريطانيا العُظمى لاحتلالهما. ويلفت النظر، هنا، أن التعليق الوصفي الشارح لا يتعامل مع مصر والسودان بوصفهما دولتَين مُنفصلتَين أدَّت المؤامرات إلى احتلالهما، بل يتعامل معهما بوصفهما وحدة جغرافية واحدة أسماها «وادي النيل» الذي يضمُّ مصر والسودان في وحدة واحدة معًا. هكذا، سيتوقَّع القارئ أن الرواية ستتناول أحداثًا تاريخية وطنية في إطار قصة عاطفية جارفة أو حب عارم ملتهب بين رجل وامرأة أثناء مسيرة كفاح وطني ضد الظلم، وللقارئ أن يتوقَّع أيضًا أن هذا الظلم سببه الحُكْم التركي أو تبعية الحاكمين في كلا البلدَين للدولة العثمانية أو الباب العالي في إستانبول، ولكن مسيرة الكفاح الوطني هذه تعرضت لدسائس أدت بمسيرة الكفاح إلى كارثة وطنية أشد وأسوأ هي الاحتلال البريطاني للبلدين.

غير أن توقُّعات القارئ سيُصيبها الاضطراب حتمًا حين يتأمل العتبات الثلاث في صفحة العنوان مجتمعةً معًا؛ ذلك أن دلالة كلمة «المُتمهدي» الواردة في عنوان الرواية، ستفيد في السياق الدلالي الجديد — بعد تحليل العتبة الثالثة — أن الزعيم الديني والسياسي الذي قاد الثورة المهدية في السودان، محمد بن عبد الله (١٨٤٣–١٨٨٥م) الملقَّب بالمهدي،[١٦] والذي يعود نسبه من جهة الأب إلى الحسن بن علي بن أبي طالب،

[١٦] انظر: أحمد أمين: **المهدي والمهدوية** (سبق ذكره)، ص٥٣. ويُشير سعد حسن في كتابه إلى أن والده عبد الله أطلق عليه اسم «محمد أحمد»، فيصير اسمه محمد أحمد عبد الله، انظر: سعد محمد حسن: **المهدية في الإسلام منذ أقدم العصور حتى اليوم: دراسة وافية لتاريخها العَقَدي والسياسي والأدبي** (سبق ذكره)، ص٢٠١.

ومن جهة الأم إلى العباس بن عبد المطلب[١٧] هو دَعيٌّ كذاب! وإذا تركنا قضية النسب وصحة رجوعه إلى آل بيت النبي محمد صلى الله عليه وسلم، تبقى قضية النضال السياسي الذي تولاه المهدي في السودان أواخر القرن التاسع عشر، فهل نضاله من قبيل الافتراء الباطل والبَغي بغير حق؟

إنَّ صياغة عنوان الرواية — «أسير المتمهدي» على هذا النحو — تجعل المؤلفَ يميل منذ اللحظات الأولى، وقبل أن تبدأ أحداث الرواية، إلى اتخاذ موقفٍ مُعادٍ للثورة أو الحركة المهدية في السودان أواخر القرن التاسع عشر، بل تَنطوي الصياغة على انحياز استعماري مبدئي لصالح الإنجليز؛ وذلك لأن غوردون باشا[١٨] Charles George Gordon (١٨٣٣–١٨٨٥م) كان أولَ مَن استعمل كلمة «المتمهدي» في وصف قائد الثورة المهدية في السودان محمد أحمد عبد الله الملقَّب بالمهدي، للتحقير من شأنه وبيان كذبه وافترائه، في ردِّه على رسالة أرسلها له المهدي، وهذا نصها:

> من غوردون باشا والي السودان إلى محمد أحمد **المتمهدي**: وصلني كتابك الركيك العبارة، العاري عن المعنى، الدالُّ على سوء نيتك وخبث طويتك، وعن

---

[١٧] انظر: سعد محمد حسن: **المهدية في الإسلام منذ أقدم العصور حتى اليوم: دراسة وافية لتاريخها العَقَدي والسياسي والأدبي** (سبق ذكره)، ص١٩٩.

[١٨] يشير نعوم شقير (١٨٦٣–١٩٢٢م) في تأريخه للسودان الحديث إلى «أن الحكومة المصرية لما بلغها خبر هلاك هكس في شيكان قَر رأيها على إخلاء السودان وانتشال حامياتها وموظفيها منه. قيل فلمَّا عُرِضَ هذا القرار على النُّظار برئاسة شريف باشا لتصديقه قدَّموا استعفاءهم من الوزارة فشكلَ الجناب العالي [الخديوي توفيق] مجلسًا آخر برئاسة نوبار باشا في يناير سنة ١٨٨٤م وعرض القرار عليه فصدَّقه وندب لهذه المهمة عبد القادر باشا فاعتذر قيل لأنه كان مُتيقنًا الفشل بغير الجند. فندب لها غوردون باشا فحضر من بلاد الإنكليز في ٢٥ يناير سنة ١٨٨٤م. وفي اليوم التالي تشرف بمقابلة الجناب العالي [الخديوي توفيق] فأصدر له فرمانًا بتوليته حاكمًا عامًّا مُفوضًا على السودان وأمرًا آخر يتضمَّن الغرض الذي نُدِبَ له وفحواه: «إنَّ الغرض من إرسالكم إلى السودان إرجاع الجنود والموظَّفين الملكيين والتجار إلى مصر وذلك مع حفظ النظام في البلاد بإعادتها إلى سلالة الملوك الذين حكموها قبل الفتح المصري ولنا مزيد الثقة أنكم تتَّخذون أفضل الطرق لإتمام هذه المهمة طبق رغبتنا والسلام.» نعوم بك شقير «رئيس قلم» وكالة حكومة السودان بمصر: **تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته (في ثلاثة أجزاء)، الجزء الثالث: في تاريخ السودان الحديث** (القاهرة: مطبعة المعارف، نجيب متري بمصر، ١٩٠٣م)، ص٢١٣.

قريبٍ ستُبْلَى بجيوش لا طاقة لك بها وتكون أنت المسئول أمام الله عما يُسْفَك من الدماء، كما أنك أنت المسئول الآن عمَّن أعميت قلوبهم وغَشيتَ بصائرهم ويَتَّمْتَ أطفالهم وخربت ديارهم، وكنتُ لا أرى حاجة إلى مخاطبة رجل مثلك جاحد النعمة عادم الذمة، لكني تعلَّقت بأذيال الأمل، راجيًا من الله عزَّ وجلَّ أن يتجلى على فكرتك الحامدة [كذا] فتلقى النصيحة بيد القبول وتعلو متن سلطنة مكَّنتك منها وكان دون نَيْلها خرْط القتاد، وها أنا مستعدٌّ لقدومك ومعي رجال أقطع بهم أنفاسك والعاقل مَن تدبر والسلام.[١٩]

وقد كتب غوردون ردَّه ذاك على المهدي بعد أن استشار هيئة من علماء الخرطوم بشأن دعوى محمد أحمد عبد الله بأنه المهدي المنتظر، فأجابوه ببطلان دعواه شرعًا وحكموا بتكذيبه.[٢٠] وهكذا، تُصبح صفة «المتمهدي» علامة لغوية استعمارية.

ومن ثم، يخلص تحليل العتبات الثلاث في صفحة العنوان إلى نتيجة مُفادها أن محمد أحمد عبد الله الملقب بالمهدي، الذي قاد الثورة أو الحركة المهدية في السودان ضد الحكم التركي المصري للسودان، هو شخص دَعي كذاب اقترف من الأفعال ما ليس حقًّا له.

(٢) مقدمة المؤلف للطبعة الأولى: تفكيك ثنائية التاريخ/الأدب

بعد صفحة العنوان في الطبعة الأولى الصادرة عام ١٨٩٢م، ينتقل القارئ إلى الصفحة الثالثة، ولها عنوان يشغل سطرين مُستقلَّين؛ الأول فيه كلمة «المقدمة»، والثاني فيه عبارة «بسم الله الحي الأزلي». وتحتل المقدمة الصفحتين الثالثة والرابعة. وأما في الطبعة اللاحقة للرواية فيكتشف القارئ أن الفصل الأول في الطبعة الأولى، وعنوانه «القاهرة»، قد تحول إلى مقدمة للطبعة اللاحقة بعنوان «فذلكة تاريخية» بعد تعديله بالاختصار؛ أيْ حَذَفَ المؤلف — أو مُحرِّرو الهلال — مقدمة الطبعة الأولى من الطبعة اللاحقة التي يبدأ فصلها الأول بعنوان «شفيق وفدوى». وقد ترتَّب على ذلك التعديل اختلافٌ في الطبعة اللاحقة على مستوى عناوين الفصول عن الطبعة الأولى، ومن الواضح أيضًا أن المؤلف — أو مُحررو

[١٩] المرجع السابق، ص٢٣١.

[٢٠] انظر: المرجع السابق نفسه.

الهلال — تدخلَ بالتغيير في صياغة العبارات لتتناسب مع التعديل الجديد. ونظرًا إلى أهمية مقدمة الطبعة الأولى المحذوفة من الطبعة اللاحقة، فسأستند في تحليلها إلى الطبعة الأولى.

وقد سبقَت الإشارة إلى أن مقدمة المؤلف لعمله الأدبي تندرج ضمن ما يُسمَّى «النص الموازي» أو توسعًا عتبات النص. وتتضمن المقدمة، فيما يبدو ظاهريًّا، أكثر من محتوى، أو أكثر من فكرة، يُريد المؤلف إيصالها إلى القارئ؛ ولكنها على المستوى الباطن، الأعمق، تنطوي على فكرة واحدة. وتتكون مقدمة المؤلف جُرْجي زيدان للطبعة الأولى من روايته **أسير المُتمهدي** من ثلاث فقرات، سأَذهبُ إلى تحليلها على التوالي. وتَرِد الفقرة الأولى على النحو الآتي:

> لم يخطر لي يوم كتبتُ رواية **المملوك الشارد** أنها ستُصادف ما صادفته من استحسان الأدباء لها وإقبالهم على مطالعتها واعتنائهم بانتقادها أو تقريظها فإنَّ كتبهم ورسائلهم قد انهالت عليَّ انهيال الغيث وهم فيها بين منشط ومستحسن ومُقترح ومُنتقِد ومُقرِّظ. وقد تكرم بعضهم بدَرْج ذلك في بعض الصحف اليومية وعَنَتْ مجلة المقتطف العلمية بانتقاد تلك الرواية انتقادًا دقيقًا. فعلمتُ من خلال ذلك أن الرواية على حقارتها قد استحثت الأذهان للنظر في الروايات التاريخية وانتقادها مما يدلك على حاجة البلاد إليها ويُوجِب ثَنائي لحضرات القراء وشكري لفضلهم؛ لأنهم جرَّءوني على كتابة رواية أخرى هي هذه اخترتُ لها موضوعًا أقرب إلى حالتنا الحاضرة من موضوع تلك فجعلتها تتضمن الحوادث الأخيرة في مصر والشام وأَخَصها الحوادث العرابية والسودانية وحادثة سنة ١٨٦٠م في دمشق وما تخلَّل ذلك من الأحوال والأعمال مما لا يفي التاريخ بتفصيله حتى يتمثل للذهن تمثلًا واضحًا (الرواية، ص٣).

تنطوي الفقرة الأولى على عدة إشارات مهمَّة: أولاها الإشارة إلى دهشة جُرْجي زيدان من العناية التي لاقتها روايته الأولى **المملوك الشارد** الصادرة عام ١٨٩١م؛ أيْ قبل عام من كتابة تلك المقدمة. والإشارة الثانية أنه خَص «مجلة المقتطف العلمية»[٢١] بالذكر، من

[٢١] مجلة المقتطف: مجلة بيروتية مصرية، برئاسة يعقوب صروف وفارس نمر، صدر العدد الأول منها في بيروت عام ١٨٧٦م، ولكنها لم تنتظم في الصدور إلا بعد هجرة صاحبيها إلى مصر عام ١٨٨٨م، ثم توقفت عن الصدور تمامًا في عام ١٩٥٢م.

بين غيرها من وسائل النشر التي اهتمت بالحديث عن روايته الأولى، الأمر الذي يدلُّ على مكانتها عند المؤلف. والإشارة الثالثة أن فن كتابة الرواية التاريخية الذي بدأه بروايتِه **المملوك الشارد** هو فن تحتاج إليه البلاد، وقد دفعه استشعاره هذه الحاجة إلى كتابة روايته التاريخية الثانية، **أسير المُتمهدي**، تلبيةً منه لهذه الحاجة أو إشباعها، وهي المهمَّة التي اضطلع بها جُرْجي زيدان حتى وفاته. والإشارة الرابعة أن موضوع روايته الجديدة سيكون أقرب إلى الأحوال الحاضرة، ويقصد بذلك «الحوادث الأخيرة في مصر والشام وأَخَصها الحوادث العرابية والسودانية وحادثة سنة ١٨٦٠م في دمشق.» الأمر الذي يجعل القارئ يتساءل عن سبب اختيار المؤلِّف عنوانًا لا يغطي سوى «الحوادث السودانية» فقط، أو على الأدق «الثورة المهدية في السودان.» من المُحتمَل أن قَصْرَ المؤلف عنوان الرواية على الإشارة إلى «الحوادث السودانية»، بهذه الطريقة السلبية المعادية كما سلف في تحليل العنوان، يُفيد أنها الأهم بالنسبة إلى المؤلف لسبب أو لآخر، وسأَعملُ على محاولة استكشافه أثناء تحليل الرواية. غير أنَّ الإشارة الخامسة التي تحتويها عبارته «مما لا يَفي التاريخ بتفصيله» هي بيت القصيد في هذه الفقرة؛ لأنها تنطوي على تصور جُرْجي زيدان لروايته التاريخية هذه، **أسير المُتمهدي**، وهو تصوُّر مُفاده أن جُرْجي زيدان ينظر إلى «التاريخ» بوصفه الأصل العظيم للحوادث التاريخية الذي يهتم، وينشغل، بالحوادث الكبرى دون تفاصيلها الدقيقة، وأما الرواية التاريخية فهي الفرع عن هذا الأصل العظيم، الفرع الذي يهتم بالتفاصيل الدقيقة التي يستنكف المؤرخون عن التعرض لها. وينطوي هذا التصور على نظرة إلى الرواية التاريخية بوصفها امتدادًا لـ «السرد التاريخي» أو مكملةً له. فـ «السرد التاريخي» إنْ نقصت منه بعض الدقائق أو التفاصيل التي تساعد على تمثل الأحداث التاريخية في ذهن القارئ له تمثلًا واضحًا فستقوم الرواية التاريخية بملء هذه الثغرات وسدها. الرواية التاريخية هي زيادة على السرد التاريخي، ولكنها الزيادة المفيدة له ولقارئه. وينطوي هذا التصور ضمنًا على علاقة دقيقة بين «السرد التاريخي» و«السرد الأدبي»؛ فالتاريخ أصل، والرواية التاريخية فرع عنه. والفرع متولد عن أصل، ولا حق له في مكانة مُستقلة عنه؛ إذ من غير المتصور أن تقوم «رواية تاريخية» دون الاستناد إلى أصل تاريخي موجود في «السرد التاريخي».

من الواضح، هنا، وجود علاقة تراتُب ثنائي بين «التاريخ» و«الأدب»، أو بين «السرد التاريخي» و«الرواية التاريخية»، هي الثنائي المتراتب: أصل/فرع. ولكن صياغة جُرْجي

زيدان لتلك العلاقة تستدعي مفهومَ جاك دريدا Jacques Derrida (١٩٣٠–٢٠٠٤م) لما يُسمَّى Supplementarity التي تعني في استعماله: «تكملةَ شيء ناقص، إو إضافة وملحقًا ينضاف، أو إنابةً وإحلالًا [...] إنها تعني تكميلًا أو إضافة تسد نقصًا أصليًّا يعاني منه ما جعلته الميتافيزيقا في مرتبة الأصل، كما تعني نيابةَ ما ليس أصليًّا عن الأصل. وفي كل الأحوال تُعد تلك العملية مؤشِّرًا على عدم أصلية الأصل.»[٢٢] والسبب في هذا الاستدعاء أن جُرْجي زيدان في تصوره للعلاقة بين «التاريخ» و«الرواية التاريخية» يذهب إلى أن الفرع (الرواية التاريخية) يأتي بما ليس موجودًا في الأصل (التاريخ)، وهذا معناه أن الأصل ناقص وأن الفرع يأتي ليُكمل هذا النقص، أو يسد ثغراته. كما أن معناه أيضًا أن الأصل (التاريخ) لا يحوز في ذاته جدارة أن يكون أصلًا مُستقلًّا بنفسه، ما دام ينطوي على نقص يأتي الفرع ليسده فيه أو يكمله له. إن هذا التصور المُتضمَّن في العبارة الأخيرة من الفقرة الأولى ينطوي على تفكيك لثنائية راسخة في الفكر والتصورات المتعلقة بالعلاقة بين التاريخ والأدب هي ثنائية الأصل والفرع، أو الأصل الأصلي المستقل بذاته/الفرع المتولد عن الأصل والمستند إليه ولا يتمتَّع بجدارة الاستقلال بنفسه. وحتى الآن، يواجه القارئ مع نهاية الفقرة الأولى تفكيكًا للمنزلة المعطاة للسرد التاريخي بوصفه محل الحقيقة التاريخية الكاملة؛ فهو ناقص وتأتي الرواية التاريخية لتُكمل هذا النقص.

ثم تبدأ الفقرة الثانية من مقدمة المؤلف لروايته التاريخية بالعبارة الآتية: «وقد أفضتُ بنوع خاص في وصف البلاد السودانية وعوائد أهلها وأحوال المُتمهدي الداخلية مما لم يَرِد في كتب التاريخ» (الرواية، ص٣). إذ تنطوي العبارة على إشارة جد خطيرة؛ ذلك أن عدم ورود أحوال المُتمهدي — ويقصد هنا قائد الثورة المهدية في السودان — يعني أن «الرواية التاريخية التي يكتبها جُرْجي زيدان، **أسير المُتمهدي**، ستُصبح محلًا لتسجيل وقائع تاريخية لم يسجلها السرد التاريخي؛ الأمر الذي يعني أن رواية **أسير المُتمهدي**، بالإضافة إلى كونها تُفصِّل القول فيما لم يُفصل فيه التاريخُ، ستكون مصدرًا للتاريخ.

[٢٢] جاك دريدا، بول دي مان وآخرون: **مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة)**، تحرير وترجمة حسام نايل، تصدير محمد بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م)، ص٢٩. ستصدر طبعة ثانية منقحة لهذا الكتاب عن مؤسسة هنداوي لاحقًا.

ثمَّة تلاعب تفكيكي خطير هنا، يهدف إلى تقويض التراتب الثنائي المعتاد بين التاريخ والأدب، أو بين التاريخ بوصفه محلًّا للحقيقة التاريخية، والأدب أو الرواية التاريخية بوصفها محلًّا للخلط بين التخييل والحقيقة المستقاة من السرد التاريخي. وللقارئ أن يتساءل هنا: إذا لم يكن السرد التاريخي مصدرًا لجُرْجي زيدان في حديثه عما أسماه «الحوادث السودانية» أو ما أسماه «أحوال المُتمهدي»، فما هو مصدره؟ وعلى الفور يقدم جُرْجي زيدان الإجابة قائلًا:

> وإنما عرفته باختباري الشخصي منذ وطئتُ تلك الأقطار سنة ١٨٨٤م واختلطتُ بأهلها وحضرت مجتمعاتهم ومواقع قتالهم وتمرنتُ في لغتهم واستطلعت سائر أحوالهم. وإما نقلًا عمن فروا مؤخرًا من حوزة الدراويش بعد أن قضوا في أَسْرهم السنين الطوال وقد عرفوا عوائدهم وأخلاقهم وسائر أحوالهم. فكل ما سأذكره عنهم حقيقي يُرْكَنُ إليه ويُعتمَد عليه اعتمادًا لا يقل عن اعتماد كتب التاريخ بشيء (الرواية، ص٣–٤).

حقيقة الأمر، هنا، أن جُرْجي زيدان يُحدد في هذه الفقرة وسيلتين من الوسائل المعروفة في عمل المؤرخ: الوسيلة الأولى هي أن يكون المؤرخ قد عاصر الأحداث وشاهدها بنفسه، فيكون بذلك شاهد عيان على الحادثة التاريخية؛ والوسيلة الثانية هي رواية الحادثة التاريخية نقلًا عمن شاهدوها وعاينوها بأنفسهم أو شاركوا فيها، وهذا يقتضي أن يكون المؤرخ معاصرًا لهؤلاء الشهود أو اتصل بهم بطريقة من الطرق، فيروي الحادثةَ التاريخية نقلًا عنهم. ويُثْبِتُ جُرْجي زيدان لنفسه الوسيلتين معًا، الأمر الذي يجعلنا نتساءل، استمرارًا لتفكيك العلاقة الثنائية المتراتبة بين التاريخ والأدب: هل نحن مع رواية **أسير المُتمهدي** أمام «أديب» أم «مؤرخ»؟ ولا سيما أن جُرْجي زيدان يؤكد تأكيدًا جازمًا: «فكل ما سأَذكُره عنهم حقيقي يُرْكَنُ إليه ويُعتمد عليه اعتمادًا لا يقل عن اعتماد كتب التاريخ بشيء.» وهنا يحق لي إثارة التساؤل الآتي: كيف عاين جُرْجي زيدان أو شاهد أحداث الثورة المهدية؟ وكيف له أن يقف على أحوال المُتمهدي مما لا يُوجد في كتب التاريخ؟ متى وكيف تَمكن من ذلك؟! للإجابة عن هذه التساؤلات سأضطرُ إلى اللجوء إلى سيرة حياة جُرْجي زيدان.

(٣) جُرْجي زيدان والاستخبارات البريطانية

يُشير محمد عبد الغني حسن في ترجمته لجُرْجي زيدان إلى أن زيدان اعتزم الهجرة إلى مصر في عام ١٨٨٣م ليستكمل فيها دراسة الطب، ولم يكن معه من المال ما يكفي لنفقات السفر فأقرضه أحد جيرانه في بيروت ستة جنيهات إلى حين ميسرة، ووصلت به الباخرة إلى الإسكندرية في أحد أيام شهر أكتوبر من عام ١٨٨٣م:

> وكان مشهد المدينة محزنًا كئيبًا بما حدث فيها من آثار الحملة الإنجليزية عقب الثورة العرابية. ولم يمكث بالإسكندرية إلا أيامًا غادرها إلى القاهرة مُيممًا شطرَ مدرسة الطب ولكن طول مدة الدراسة بها قد صرفه عن عزمه، فظل يبحث عن عمل، حتى اشتغل محرِّرًا في صحيفة الزمان اليومية التي كان يَملكها ويديرها علكسان صرافيان،[٢٣] وكانت الجريدة اليومية الوحيدة في القاهرة بعد أن عطلَ الاحتلال الإنجليزي صحافة ذلك العهد. ومكث صاحبنا في «الزمان» عامًا وبعض عام.[٢٤]

هذه كانت حال جُرْجي زيدان حين قَدِمَ إلى مصر، فقيرًا معدمًا؛ وهذه كانت حال مصر حين قَدِمَ إليها جُرْجي زيدان، حزينةً كئيبةً بسبب الاحتلال الإنجليزي عقب الثورة العرابية. وهنا، يُمكن القول إن جُرْجي زيدان في روايته **أسير المُتمهدي** التي ستتضمَّن «الحوادث العرابية» سيعتمد غالبًا على النقل عمَّن شاهدوا أحداث الثورة العرابية؛ لأنه لم يأتِ إلى مصر إلا بعد انقضاء الأحداث واحتلال الإنجليز لمصر، ولن يتسنَّى له نقل أحداث الثورة من الجرائد لأن الاحتلال عطلَ كل الصحف اليومية باستثناء الجريدة الموالية له، وهي «الزمان» التي اشتغل بها زيدان محرِّرًا. وبعد ذلك مباشرة، يقول محمد عبد الغني حسن في ترجمته لزيدان: «وفي سنة ١٨٨٤م رافَقَ الحملةَ الإنجليزية النيلية إلى السودان مترجمًا لها. وكانت هذه الحملة لإنقاذ غوردون عقب فتنة المهدي. وقد شارك في المتاعب

---

[٢٣] أرمني اشتغل بالصحافة في مصر، ثم تركها بعد ذلك إلى قبرص.

[٢٤] محمد عبد الغني حسن: **جُرْجي زيدان** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سلسلة أعلام العرب، ١٩٧٠م)، ص١٠.

التي لقيتها الحملة، ووصف بعضها في كتابه «تاريخ مصر الحديث». وكانت مدة رحلته إلى السودان عشرة أشهر.»[٢٥]

إنَّ ما يمكن استنتاجه بشكل واضح من الاقتباسين السابقين أن جريدة «الزمان» من الصحف الموالية أو المناصرة للاحتلال الإنجليزي، بدليل أن الاحتلال عطلَ كل الصحف باستثناء صحيفة «الزمان» التي قضى فيها جُرْجي زيدان عامًا وبعض عام، تبدأ بكل تأكيد بعد شهر أكتوبر ١٨٨٣م، وهو تاريخ وصوله إلى الأراضي المصرية. وبما أن صحيفة «الزمان» موالية للاحتلال الإنجليزي، فمن المؤكَّد وجود اتصالات بين إدارتها ومحرريها وبين الاحتلال، ومن الواضح أن جُرْجي زيدان كان ضالعًا في هذا الاتصال بطريقة أو بأخرى، بدليل أن مسئولي الاحتلال العسكريين اختارُوه مُرافقًا لهم في حملتهم إلى السودان عام ١٨٨٤م. وفي هذا السياق، يُورِد شوقي أبو خليل، مؤلِّف كتاب **جُرْجي زيدان في الميزان** موقفًا تعرَّض له محمد عبد الغني حسن، كاتب ترجمة زيدان، حين دُعيَ إلى إلقاء محاضرة في جامعة المدينة المنورة عام ١٩٧٨م، «فكَالَ لجُرْجي المديح، ولما انتهى من إلقاء محاضرته، قال له أحد الحاضرين: نسيت شيئًا لتكتملَ موضوعيتك عن جُرْجي، لم تقل إنه رجل استخبارات بريطانية. فضحك الجميع وبُهِتَ محمد عبد الغني حسن، واعترف بعمالة جُرْجي للمخابرات البريطانية.»[٢٦] ومن الواضح أن عمل جُرْجي زيدان في جريدة «الزمان» الموالية قد أهَّله لذلك بطريقة من الطرق؛ إذ يقول محمود الصاوي:

> وفي سنة ١٨٨٤م انتظم في سلك المخابرات البريطانية، ورافَقَ الحملة الإنجليزية إلى السودان — مترجمًا في قلم الاستخبارات البريطانية — وفي هذا دلالة على أنه كانت لديه الكفاية لممارَسة هذا العمل الخطير الذي يتطلب قدرًا من الولاء والانتماء للجهة التي يعمل لها، لأنه يطلع على بعض أسرارها عبر الترجمة، ولعل فترة عمله بالجريدة الوحيدة التي كانت تصدر في هذه الفترة (الزمان)

[٢٥] المرجع السابق، ص١٠–١١. ومن اللافت للنظر أن مترجم زيدان يصف «الثورة المَهْدية» بأنها: فتنة المَهْدي.

[٢٦] شوقي أبو خليل: **جُرْجي زيدان في الميزان** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١م)، ص١٢.

بخطِّها المعروف والمؤيد لسياسة الاحتلال أهَّله للقيام بهذا الدور، فرَافق الجيشَ الإنجليزي للسودان، وقضى فيها عشرة أشهر، شهد خلالها عشرات المواقع الحربية وتعرَّض لخطر الموت مرات كثيرة، ونال نهاية الحملة عددًا من الأوسمة مُكافأة له على مجهوداته في هذه الحملة، وقفل عائدًا إلى مصر.[٢٧]

كذلك يَذكُر الدكتور محمد حرب في ترجمته الوجيزة لجُرْجي زيدان ضمن تقديمه لكتيبه **رحلة جُرْجي زيدان إلى الآستانة عام ١٩٠٩م**، المعلومات الآتية:

لكن أثناء عمل جُرْجي في جريدة الزمان، قرر الإنجليز إرسال حملة إلى السودان لإنقاذ كوردون باشا الإنجليزي من الحركة القومية السودانية وثورة المهدي وأتباعه الذين وصفهم جُرْجي زيدان بالعصاة والأعداء!

وكان رئيس هذه الحملة هو اللورد وِلْسلي، وكان تعدادها سبعة آلاف جندي أكثر قوادها من طبقة الأشراف والنبلاء الإنجليز. وقد اختير جُرْجي زيدان مرافقًا لهذه الحملة ضمن جهاز المخابرات البريطانية، وكان ذلك عام ١٨٨٤م.

ولما عادت الحملة البريطانية من السودان بعد عشرة أشهر من سفرها، عاد معها جُرْجي فكافأته سلطات الاحتلال الإنجليزي بمصر بمنحه الميدالية الإنجليزية وميداليتين أخريَين.[٢٨]

ومن المحتمَل أن يذهب البعض إلى أن التحاق جُرْجي زيدان بالاستخبارات الإنجليزية أمرٌ على سبيل الظن والتخمين، أو أن القطع به ليس مهمًّا، ولكني عثرتُ على ما يحسم مسألة التحاق جُرْجي زيدان بقلم المخابرات الحربية البريطانية في الطبعة الأولى من كتاب جُرْجي زيدان **تاريخ آداب اللغة العربية**، المطبوع بمطبعة الهلال بالفجالة مصر، عام ١٩١٤م؛ ومُلْحقٌ بنهايته ترجمة لمؤلف الكتاب المُتوفى في ٢٢ يوليو ١٩١٤م، ومن المرجح

[٢٧] محمود الصاوي: **كتابات جُرْجي زيدان: دراسة تحليلية في ضوء الإسلام** (القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م)، ص٨٨–٨٩.

[٢٨] جُرْجي زيدان: **رحلة جُرْجي زيدان إلى الآستانة عام ١٩٠٩م**، تقديم الدكتور محمد حرب (القاهرة: كتاب الهلال، العدد ٦٤٥، سبتمبر ٢٠٠٤م)، ص١١.

أن هذه الترجمة قد وضعها ابنه إميل الذي كان يُساعده في السنوات الأخيرة في تحرير مجلة الهلال، ويَرِد فيها الآتي:

> وفي سنة ١٨٨١م خطر له درس الطب فدرس العلوم الإعدادية بنحو شهرين ونصف وتقدمَ للامتحان فحاز قصب السبق وانخرط في القسم الطبي من المدرسة الطبية فكان في السنة الأولى ممتازًا على أقرانه رغمًا عن معاطاته أشغالًا خصوصية تُساعده على النفقات.
>
> وفي أوائل السنة الثانية حصل الاختلال المشهور في تلك المدرسة فغادرها أغلب التلامذة وفي جملتهم صاحب الترجمة. وقدم امتحانًا بالعلوم الصيدلية مع بعض رفاقه لنَيْل الشهادة باللغة اللاتينية والطبيعيات والحيوان والنبات والكيمياء والتحليل والأقراباذين. وشَخَصَ إلى الديار المصرية لتكملة الطب في القصر العيني غير أن طول المدة لنَيْل الشهادة حولَ عَزْمه فاشتغل بالعلم وتولى جريدة الزمان مدة سنة ورافق الحملة النيلية إلى السودان سنة ١٨٨٤م فسار برفقتها مُترجمًا بقلم المخابرات فقضى هناك عشرة أشهر وشاهد من المواقع ما تشيب لهَوْله الأطفال. وعاد إلى مصر وقد أنعم عليه بالمدالية [كذا] الإنكليزية والنجمة المصرية وغيرهما.[٢٩]

وتلفت النظرَ علاقةُ جُرْجي زيدان السريعة والمبكرة بالاحتلال البريطاني في مصر ومرافقته حملة إنقاذ غوردون من براثن الثورة المهدية التي اشتعلت على مدى السنوات من ١٨٨١م إلى ١٨٩٩م بقيادة محمد أحمد عبد الله الملقب بالمهدي (١٨٤٤–١٨٨٥م) ثم خليفته عبد الله التعايشي (١٨٤٦–١٨٩٩م)؛ الأمر الذي يثير قدرًا من إعمال الفكر في طبيعة المنظور التأريخي الذي يتبناه جُرْجي زيدان في روايته لكل ما سيذكره من أحوال الثورة المهدية وقائدها السوداني: هل سيطابق منظورُه للأحداث المنظورَ الاستعماري؟! أم لا؟! سأؤجلُ الإجابة عن هذا السؤال الشائك إلى حين الذهاب إلى تحليل الداخل النصي.

---

[٢٩] جُرْجي زيدان: **تاريخ آداب اللغة العربية الجزء الرابع** (القاهرة: مطبعة الهلال بالفجالة مصر، ١٩١٤م)، ص٣٢٣–٣٢٤.

ويختم جُرْجي زيدان مقدمته لروايته التاريخية الغرامية **أسير المُتمهدي** بالفقرة الثالثة التي تأتي على هذا النحو:

> على أني لم أختر هذا الموضوع إلا إجابةً لاقتراح بعض الأصدقاء فلبيتُ الدعوة راجيًا أن تقع خدمتي لديهم موقع الاستحسان. ولا ألتمس إغضاءهم عما يُلاقونه فيها من الزلل بل أتقدَّم إليهم أن يوازروني [كذا] بما عودوني من النصائح والملاحظات. ولا حاجة إلى تكرار إقراري بالعجز ولا سيما في فن الروايات التاريخية لوعرة [كذا] مَسْلكها وكثرة عقباتها وتطفُّلي على خوض عُبَابها فقد طالَما أقررت بذلك فيما كتبته قبل الآن ولكني أكرر الرجاء لحضرات الأدباء وذوي الفضل من المطلعين أن يُمدُّوني بآرائهم ويُتْحفوني بإرشادهم توصلًا إلى كتابة ما تروق لهم مطالعته لأني إنما أكتب لهم ولا غرض لي إلا ارتياحهم لما أرجو أن يقوم لديهم مقام بعض الواجب على نحوهم مما تلذُّ لهم مطالعته ساعات الفراغ. آملًا أن تكون هذه الرواية أقل نقصًا وأقرب إلى رضائهم من تلك فإذا تَحقَّق لديَّ ذلك نشطت إلى مواصلة الكتابة في هذا الفن وبذلت الجهد حتى تكون الرواية الثالثة أقل خطاءً [كذا] من الاثنتَين والله الموفِّق إلى الصواب وهو حسبي ونعم الوكيل» (الرواية، ص٤).

من اللافت في هذه الفقرة الأخيرة من المقدمة أن جُرْجي زيدان يُصرح بأنه لم يتَّجه من تلقاء نفسه إلى اختيار موضوع روايته التي نحن بصددها — **أسير المُتمهدي** — بل اقترح عليه بعض أصدقائه، المُجَهلين لدينا، أن يكتب رواية في هذا الموضوع، ومن الواضح حتى الآن أن هذا الموضوع المستحوذ هو ما أسماه زيدان «الحوادث السودانية» التي ركز عليها في فقرته الثانية — كما سلفت الإشارة — تركيزًا جعله لم يعبأ بالإشارة إلى كيفية استقائه مادته الخاصة بما أسماه «الحوادث العرابية» و«حادثة سنة ١٨٦٠م في دمشق» المذكورة دون إيضاح. من المحتمَل أن الهدف الحقيقي من كتابة رواية **أسير المُتمهدي** هو ما أسماه «الحوادث السودانية».

ويلفت النظرَ أيضًا في هذه الفقرة تصورُ زيدان لوظيفة الرواية التاريخية، أو الأدب عمومًا، التي تتمثل في «المطالعة ساعات الفراغ»، أيْ إن الوظيفة هنا هي التسلية والترفيه بقراءة الحوادث التاريخية في صورة تخييل أدبي، وهي أدعى إلى تعلم التاريخ.

وأما الإشارة الأخيرة المهمة فهي عَزْمُه على مواصلة الكتابة في فن الرواية التاريخية إذا حظيت روايته **أسير المُتمهدي** برضا حضرات الأدباء على حدِّ تعبيره، وبرضا القراء عمومًا. ومن الواضح أنها حظيت بالرضا، الأمر الذي دفع جُرْجي زيدان إلى كتابة اثنتين وعشرين رواية تاريخية أعقبتها رواية عاطفية بعنوان **جهاد المحبين**.

(٤) الفصل الاستهلالي: ثنائية القديم والحديث

يُعد الفصل الأول في الرواية[٣٠] عتبةً داخلية للمتن النصي؛ لأنه أول ما يصادف القارئ عند البدء في قراءة المتن النصي، لذا هو فصل استهلالي، بكلِّ ما تنطوي عليه كلمة «الاستهلال» من دلالات كامنة فيها كالإشارة إلى البداية التكوينية.[٣١] وبالاستناد إلى مفهوم «الاستهلال» و«الفصل الاستهلالي» اللذين أوضحتُهما في الفصل السابق، يمكن القول إن دلالات الفصل الاستهلالي سوف تستمرُّ في داخل المتن النصي كله على نحو مُضمر حينًا ومعلن حينًا آخر، «موسعًا ومُتَوَسعًا»؛[٣٢] ومن هنا تأتي أهمية تناوله بالتحليل.

يبدأ الفصل الأول، وعنوانه «القاهرة»، بإيراد معلومة تاريخية عن «القاهرة عاصمة الديار المصرية» التي «بناها الخلفاء الفاطميون في مُنتصَف القرن الرابع للهجرة في مكان أناخوا فيه جِمالَهم يوم جاءوا لافتتاح الفسطاط عاصمة القطر إذ ذاك» (الرواية، ص٥). وهذه القاهرة القديمة مكانها الآن «حي الجمالية والجامع الأزهر وما جاورهما من الجوامع القديمة» (الرواية، ص٥)؛ غير أن عمارتها قد طرأ عليها تغيير منذ أن تولى حُكْمَ مصر محمد علي باشا (١٧٦٩–١٨٤٩م)،[٣٣] ولا سيما في عهد الخديوي إسماعيل

---

[٣٠] أُنوه إلى أنني سأقوم بتحليل رواية **أسير المُتمهْدي** في طبعتها الأولى الصادرة عام ١٨٩٢م، وقد حصلتُ عليها إلكترونيًّا بصيغة Pdf من موقع مكتبة المصطفى الإلكترونية، وكل إشارة إلى الاقتباسات منها في متن البحث فهي إلى هذه الطبعة الأولى؛ ولن ألتفت إلى ما في حوزتي من طبعة لاحقة ورقية صادرة عن دار الهلال دون تحديد سنة الإصدار، نظرًا إلى وجود اختلافات فيها عن الطبعة الأولى كما سلفت الإشارة في متن الدراسة.

[٣١] انظر: ياسين النصير: **الاستهلال: فن البدايات في النص الأدبي** (دمشق: دار نَيْنَوَى، ٢٠٠٩م)، ص١٥.

[٣٢] المرجع السابق، ص١٦.

[٣٣] حَكَمَ محمد علي باشا مصرَ منذ عام ١٨٠٥م حتى عام ١٨٤٨م، ويُعد في سرود النهضة الحديثة أول مؤسِّس لمصر الحديثة.

(١٨٣٠–١٨٩٥م)[٣٤] أحد أبناء الأسرة العلوية (أسرة محمد علي) الذي حكم مصر في الفترة من ١٨ يناير ١٨٦٣م حتى خَلَعه عن العرش السلطانُ عبد الحميد الثاني (١٨٤٢–١٩١٨م) بضغطٍ من إنجلترا وفرنسا في ٢٦ يونيو ١٨٧٩م. إذ قام بالتوسع في عمارة القاهرة، وتنظيم المدينة بفتح شوارع جديدة وتزيينها، «فكثرت الشوارع الحديثة وأُنشئت المنازل والقصور خارج المدينة الأصلية فكان لنا بذلك أحياء الإسمعيلية [كذا] والفجالة وشوارع الدواوين والعباسية وشبرا وغيرها» (الرواية، ص٥). وقد أنار الخديوي هذا العمران الحديث بمصابيح الغاز حتى صار ليلها كنهارها، و«ازدادت بهجةً ورونقًا واستأنس الناس بالأنوار واتساع الشوارع وزخرفة الحدائق والمنازل والقصور، فأحبوا الطواف في المدينة في ليالي الصيف فكَثُرت بسبب ذلك الأماكن العمومية ولا سيما حول حديقة الأزبكية التي أصبحت الآن في مُنتصَف المدينة بعد أن كانت خارجها لتكاثر العمارة هناك» (الرواية، ص٥).

ويَمتلئ هذا الوصف التأريخي لمدينة «القاهرة عاصمة الديار المصرية» بالعلامات اللغوية المؤشِّرة على علاقة تعارض واضح بين القاهرة القديمة والقاهرة الحديثة. فالقاهرة القديمة تضم حي الجمالية والجامع الأزهر وما يجاورهما من جوامع قديمة؛ وذلك في مقابل القاهرة الحديثة التي تضمُّ أحياء الإسماعيلية والفجالة والعباسية وشبرا وغيرها. القاهرة القديمة بناها الخلفاء الفاطميُّون الذين يتمتَّعون بمنزلة في السرد التاريخي الديني، إذا وضعنا في الحسبان ما يمثله الجامع الأزهر من رمزية دينية، سواء على امتداد التاريخ الإسلامي القديم أو حتى في العصر الحديث، والمعاصر. وأما القاهرة الحديثة فبناها الخديوي إسماعيل، أحد أبناء أسرة محمد علي، وتتمتع بمنزلة في سرود النهضة والحداثة المصرية. ولكن من المهم ملاحظة أن محمد علي باشا، مؤسس الأسرة العلوية التي حكمت مصر حتى عام ١٩٥٢م، يمثل بشكل واضح رمزًا على الانفصال عن سلطة الدولة العثمانية. فصحيح أن مصر ظلت ولاية تابعة للدولة العثمانية، ولكنها تبعية اسمية شكلية. وليس أدل على ذلك من المغامرات العسكرية التي خاضها محمد علي وابنه إبراهيم باشا ضد مقر الحكم في الآستانة.

[٣٤] قام الخديوي إسماعيل بعمليات تحديث شاملة على جميع المستويات في مصر، الأمر الذي استحق معه لقب المؤسس الثاني لمصر الحديثة بعد جده محمد علي باشا.

وإذن، يُمكن القول إن القاهرة الحديثة تمثل رمزًا للتمرُّد على سلطة الدولة العثمانية التي كانت تُعدُّ سلطةً دينية بمعنى من المعاني، في مُقابل القاهرة القديمة التي تكتسب بحكم التأسيس منزلة رمزية دينية.

القاهرة القديمة التي يُطلق عليها الراوي وصف «المدينة الأصلية» (الرواية، ص٥) هي ذات شوارع ضيقة وغير منتظمة وحواريها مُتسِخة ضيقة، لا يدخلها نور الشمس، يقول الراوي: «أما المدينة الأصلية فبعكس كل ذلك إذ لا يزال مُعظَم أسواقها على النمط القديم من الضيق وعدم الانتظام وأما حاراتها فلم تنجح فيها وسائل التنظيف مع ما أراده الخديوي من الترتيب وما تحداه من التنظيم فهي لا تزال ضيقة الطريق معوجة الدروب وكأن الأقدمين أرادوا بتضييق الطرق استجلاب البرودة بحجب أشعة الشمس عنها» (الرواية، ص٥).

وأما القاهرة الحديثة فهي جيدة التنظيم ذات شوارع واسعة تصطفُّ على جانبَيها الأشجار، يدخلها نور الشمس المختلط بظلال الأشجار، فشوارعها مُنيرة نهارًا ومضاءة ليلًا بمصابيح الغاز، فليلها كنهارها؛ والأكثر من هذا أنها تتميَّز بالحدائق والمنازل الفخمة والقصور العالية، فضلًا عن الفضاءات العمومية التي يجتمع فيها الناس للتسلية واللهو والترويح عن النفس، كحديقة الأزبكية التي صارت سُرة القاهرة الحديثة بسبب تكاثر العمران (انظر الرواية، ص٥). من الجلي، هنا، أن القاهرة الحديثة مصمَّمة على الطراز الغربي الحديث. وقد انتهى بذخ الخديوي إسماعيل وإسرافه بسبب وَلَعِه بتقليد المدنية الغربية الحديثة، في الإنشاء والعمارة، إلى تحميل خزينة الدولة المصرية ديونًا طائلة، صارت إحدى ذرائع التدخل الأجنبي المباشر في الشئون المصرية، وسببًا غير مباشر من أسباب الاحتلال الإنجليزي لمصر. فهل يمكن القول إن القاهرة الحديثة — قاهرة الخديوي إسماعيل — تُمثِّل علامةً استعمارية بكل ما ينطوي عليه ذلك من معانٍ مادية ومعنوية؟ سأؤجلُ الإجابة عن هذا التساؤل إلى نهاية التحليل.

وفضلًا عن كل ما سبق، صارت القاهرة الحديثة مدينة عالَمية أو كوزموبوليتانية، وذلك في مقابل القاهرة القديمة الأحادية العتيقة. يقول الراوي واصفًا حديقة الأزبكية التي أحاطها الخديوي إسماعيل بسور حديدي شبكي تُحدق به الأنوار الغازية، وخصص لها فرقة موسيقية عسكرية تعزف مساءً بالقرب من بحيرتها المستديرة، يقول الراوي:

> فإذا دخلت الحديقة في المساء وأتيت الدكة المستديرة المزينة بالأنوار الغازية حيث تعزف الموسيقى ترى الناس مُحدِّقين بها أفواجًا على اختلاف أجناسهم

ونزعاتهم ومراتبهم ولغاتهم وألوانهم من القوقاسي [كذا] الأبيض الناصع إلى الزنجي الأسود الحالك وترى في اختلاف لباسهم من العمامة العربية والطربوش العثماني والقاووق الفارسي والبُرْنيطة الإفرنجية والخمار المغربي والحبرة المصرية والإزار والبنطلون والقفطان والسراويل وغير ذلك (الرواية، ص٦).

والمغزى الواضح، هنا، أن القاهرة الحديثة عالَمية، كوزموبوليتانية، ذات تعدد وتنوع عِرْقي وثقافي واجتماعي، وَفْقَ أحدث ما كانت عليه عواصم عالمية أخرى، وقتئذٍ، كباريس ولندن؛ وذلك في مقابل القاهرة القديمة التاريخية الدينية المظلمة غير المنيرة سواء بالنهار أو الليل.

القاهرتان: علامتان ثقافيتان

كان أحدُ آثار كتاب فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (١٨٥٧–١٩١٣م)، الذي نُشِرَ بعد وفاته تحت عنوان **محاضرات في علم اللسان العام**، إحداثَ تطور هائل في النظرة إلى اللغة.[٣٥] إذ صار يُنظَرُ إلى اللغة بوصفها نظام علامات Signs، وليس لكل علامة فيه معنى مستقل عن غيرها من العلامات، بل تكتسب كل علامة معناها عن طريق اختلافها عن غيرها من العلامات. ومن ثم، صار معنى أي علامة لغوية معنى علائقي، وليس خصيصة جوهرية ثابتة فيها. وكان من نتيجة هذا التطور، بالضرورة، النظر إلى اللغة نظرًا أنطولوجيًّا؛ أي النظر إلى العلامات اللغوية بوصفها أحداثًا لغوية مُتتابعة في الزمان والمكان. والأكثر من هذا أن تلك النظرة الجديدة إلى معنى العلامات اللغوية، بوصفه معنى علائقي متغير، اقتضت بالضرورة فَهْمَ المعنى في السياق الاجتماعي والثقافي المحدَّد الذي تعمل فيه العلامات اللغوية. لذا، تؤكد فريال جبوري غزول (...–١٩٣٩م) ضرورة السياق الثقافي عند تحديد معنى العلامة اللغوية، وتقدم مثالًا على ذلك «ملابس الحِداد» التي يكون لونها أسود في مجتمع، ويكون لونها أبيض في مجتمع آخر،

[٣٥] راجِع: فرديناند دي سوسير: **محاضرات في علم اللسان العام**، ترجمة عبد القادر قنيني (المغرب: دار أفريقيا الشرق، ٢٠٠٨م)، مواضع متفرقة. وانظر أيضًا: حسام نايل: «العمل الأدبي من البِنيوية إلى التفكيك»، ضمن كتاب **قراءات نقدية** (ستصدر الطبعة الأولى لاحقًا عن مؤسسة هنداوي).

فتقول: «يُشكل لبس الأسود علامة الحِداد في بعض البلدان، وفي أقاليم أخرى يلبس أهلها ملابس بيضاء في العزاء. فالأسود والأبيض علامتا حِداد في ثقافات مُتباينة تكتسبان دلالتيهما من السياق الثقافي.»[٣٦]

وتَقتضي هذه النظرة الجديدة القول إن الاستعمال الثقافي والاجتماعي المحدَّد هو الذي يُعطي العلامة اللغوية معناها العلائقي المتغيِّر بتغيُّر السياق الثقافي والاجتماعي، بل بتغير الظرف الواحد داخل ذلك السياق نفسه. ولأنَّ العلامات اللغوية تنوب — في حقيقة أمرها — عن الأشياء في العالم الذي نعيش فيه، ذهب الكثير من المُفكرين والفلاسفة إلى القول إن العالم الذي نعيش فيه لن يظهر إلا عبر التمثيلات اللغوية. ومن أهم هؤلاء الفلاسفة ميشيل فوكو Michel Foucault (١٩٢٦–١٩٨٤م)، الذي كشف في كتابه **الكلمات والأشياء** عن أحد الأبعاد الجديدة في مفهوم التمثيل اللغوي Linguistic Representation، حين ربطه بالمعرفة والتملُّك، فذهب إلى أن إرادة التمثيل هي إرادة معرفة وهيمنة.[٣٧] وهذا الفَهْم الجديد يُطوره ميشيل فوكو بنظرته إلى اللغة وتمثيلاتها بوصفها خطابًا له مجموعة أعراف وقواعد.[٣٨]

واستنادًا إلى تلك التطورات، في النظر إلى اللغة، مجتمعةً، يمكن القول إن السرد الأدبي يعبر عن قدرة تمثيلية فائقة للعالم، من خلال ما يُسميه حسام نايل «شبكة العلامات الثقافية» التي تكشف عن «صراع منظورات تمثيلية مختلفة للعالم أو هيمنة منظور تمثيلي بعينه على غيره من المنظورات.»[٣٩]

---

[٣٦] فريال جبوري غزول: «علم العلامات (السميوطيقا)، مدخل استهلالي»، ضمن كتاب **مدخل إلى السميوطيقا: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مقالات مترجمة ودراسات**، إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد (القاهرة: دار إلياس العصرية، ١٩٨٦م)، ص٩.

[٣٧] انظر: ميشيل فوكو: **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي وسالم يفوت وبدر الدين عرودكي وجورج أبي صالح وكمال أسطفان، مراجعة جورج زيناتي ومطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م)، وبصفة خاصة الفصل الثالث بعنوان «التمثيل».

[٣٨] انظر: ميشيل فوكو: **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا (بيروت القاهرة تونس: دار التنوير، ٢٠٠٧م).

[٣٩] حسام نايل: «تمثيلات أفريقيا السوداء وبناء الهُوية السردية»، ضمن كتاب **أعمال المؤتمر العلمي الدولي الأول حول: الفن الأفريقي أيقونة الإبداع الإنساني** (القاهرة: أكاديمية الفنون، ٢٠١٩م)، ص١٩٣.

وترتيبًا على ما سبق، أرى أن القاهرتين، القديمة والحديثة، كما عبرَ عنهما تمثيليًّا جُرْجي زيدان، تمثلان علامتين ثقافيتَين تتمحور حول كل منهما شبكة علامات ثقافية. فالقاهرة القديمة علامة ثقافية تتمحور حولها شبكة علامات دينية ورمزية تجعلها تمثيلًا لكل نظام القيم القديم، في مقابل القاهرة الحديثة التي تتمحور حولها شبكة علامات دنيوية ورمزية تجعلها تمثيلًا لكل نظام القيم الحديث ذي المرجعية الغربية الاستعمارية. ومن ثم، أَخْلُصُ إلى وجود شبكتيْ علامات ثقافية تتمحوَران حول القاهرة، فتقسمانها إلى قاهرة قديمة تاريخية دينية ضيقة الشوارع متسخة مظلمة نهارًا وليلًا، ليست مصدر لهو أو سرور؛ في مقابل قاهرة حديثة واسعة الشوارع، مزدانة بالأشجار والحدائق، منيرة نهارًا وليلًا على السواء، وهي مصدر كل متعة وسرور وحياة طيبة رغدة؛ لأنها في الأساس مصمَّمة على الطراز الغربي. ومن الواضح أن الراوي في الفصل الاستهلالي ينطلق من منظور تمثيلي محدد للقاهرة، من المحتمل أن يكون هو المنظور المهيمن، وهو ما سأُحاول استكشاف معالمه في الأقسام اللاحقة من هذا الفصل.

ثانيًا: الراوي والمنظور الثقافي الاستعماري

سلفت الإشارة، في الفصل السابق، إلى أن مُؤلف العمل الأدبي لا يظهر بصوته في العملية السردية، بل يفرض راويًا مُتخيلًا ينوب عنه في رواية الأحداث، بمعنى أن المؤلِّف يتَّخذ من الراوي قناعًا له يتخفى خلفه. ولكن هذا الراوي ليس محايدًا على الإطلاق، وإنما يعبر عن منظور ثقافي واجتماعي وسياسي، أو باختصار منظور أيديولوجي؛ بل يشير جيرار جينيت Gérard Genette (١٩٣٠–٢٠١٨م)، صراحةً — كما ذكرتُ في الفصل السابق — إلى أن الراوي رغم احتكاره الوظيفة الأيديولوجية فهي لا تعود إليه وحده بالضرورة، وإنما «تدلُّ في الوقت نفسه على حضور المؤلف (الحقيقي أو التخييلي) والسلطة المُطلَقة لهذا الحضور في عمله الأدبي.»[٤٠]

وهذه الدراسة ضمن كتاب: حسام نايل: **قراءات نقدية** (ستصدر الطبعة الأولى لاحقًا عن مؤسسة هنداوي).

[٤٠] جيرار جينيت: **خطاب الحكاية: بحث في المنهج**، ترجمة محمد المعتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر حِلي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط٢، ١٩٩٧م)، ص٢٦٧، وانظر أيضًا: ص٢٦٥–٢٦٦.

ومن العوامل التي تُؤكِّد ما سبق أن الراوي، في رواية **أسير المُتمهدي**، عليم يعرف الحقيقة كلها، ويتحكَّم في إدارة العملية السردية من جميع جوانبها التقنية والتنظيمية، ويدخل في علاقة مباشرة مع المسرود له كي يحقق وظيفة التواصُل معه والتأثير فيه، إلى آخره من وظائف عددها جينيت،[٤١] يُحقِّقها كلها تقريبًا الراوي في أعمال جُرْجي زيدان. ومن أجل تأكيد ذلك سأعطي بعض الأمثلة السريعة على البروز الواضح للراوي في العملية السَّردية وتحكمه فيها عبر إنشاء علاقة مع المسرود له. ومنها مثلًا قوله شارحًا عبارة قالها عزيز: «أراد التظاهر بالبسالة وقد أضمر في نفسِه الفرار إذا نشبت حربٌ» (الرواية، ص٨٩)؛ ومنها أيضًا: «ولا يَخفى على القارئ أن تلك الورقة لم تكن إلا لتزيدها قلقًا على قلق فحدثتها نفسها مرارًا أن تفضها انقيادًا لعواطفها ولكنها كانت تتذكر القسم فترجع» (الرواية، ص١٠٣). وبعد أن وصلت رسالة من سُعْدى والدة شفيق، التي رحلت إلى لندن، إلى فدوى حبيبة شفيق في القاهرة، تُفيد بأنهما سُعْدى وزوجها إبراهيم لم يَعثُرا على ابنهما شفيق في أي مكان في لندن، انهارت فدوى عقب قراءة الرسالة، وقال الراوي: «فأين للقلم أن يصف حالة فدوى بعد قراءة الكتاب وقد خارت قواها وارتعدت فرائصها وغاب صوابها فصرخَت وانكبَّت على الأرض مغشيًّا عليها» (الرواية، ١٠٦). وكذلك يقول مخاطبًا المسرود له: «لندع فدوى ووالدتها يتحدَّثان ولنأتِ إلى عزيز» (الرواية، ص١١١). وأكتفي بذكر هذا النوع من تدخل الراوي المتجه إلى المسرود له؛ لأنه دال على أنواع التدخل والتوجيه الأخرى غير الملحوظة للوهلة الأولى.

وسأُحاولُ من خلال التحليل التالي استكشاف ملامح منظور الراوي في روايته الأحداث.

(١) أسرة في القاهرة الحديثة وشبكة علاماتها الثقافية

بعد الفصل الأول، الاستهلالي، يبدأ الراوي الفصل الثاني، وعنوانه «شفيق»، بتحديد زمن الأحداث الروائية بأنه عام ١٨٧٨م، ويَفهم القارئ من هذا التحديد الزمني أن الخديوي إسماعيل كان لا يزال حاكمًا لمصر.[٤٢] والمكان هو شارع العباسية — أيْ إننا في القاهرة

[٤١] انظر: المرجع السابق، ص٢٦٢، ص٢٦٤–٢٦٥.

[٤٢] لا بدَّ من التنويه مرةً أخرى إلى أن الخديوي إسماعيل حكم مصرَ في الفترة من ١٨ يناير ١٨٦٣م حتى يوم ٢٦ يونيو ١٨٧٩م؛ إذ خَلَعه عن العرش السلطانُ عبد الحميد الثاني بضغطٍ من إنجلترا وفرنسا.

الحديثة بكل شبكة علاماتها الثقافية سالفة الذكر التي يُؤكدها الراوي تأكيدًا لافتًا بتكراره الصفة «حديث» و«حديثة» — حيث يوجد «منزل مبني على النمط الحديث كسائر المنازل الحديثة هناك» (الرواية، ص٦)، غير أن المنزل بسيط ليس به بَهْرجة غيره من المنازل الحديثة الفَخمة وأُبهتها، تحيط به حديقة صغيرة بسيطة أيضًا، ويطلُّ على «الشارع العمومي المظلل بأشجار اللبْخ المغروسة على جانبَيه كسائر الشوارع الحديثة» (الرواية، ص٧).

ولا يَتوانى الراوي عن تأكيد علاقة التعارض بين القاهرة القديمة والقاهرة الحديثة حتى على مُستوى الأوصاف الظاهرية، وذلك حين يُبْرِز في وصفه بيت أسرة شفيق ما يتميز به من النظافة والترتيب: «والبيت مُؤلف من غرف قليلة مفروشة بالأثاث البسيط غير الثمين ولكنه في غاية النظافة والترتيب» (الرواية، ص٧)، في إشارة مُضمَرة إلى نقيضه من البيوت في القاهرة القديمة المتسخة الفوضوية. وأما والد شفيق، واسمه إبراهيم، فعمره بين الأربعين والخمسين «عليه لباس إفرنجي وليس على رأسه شيء على أنه لم يكن إفرنجي النزعة» (الرواية، ص٧)، ويجلس في غرفته إلى طاولة عليها بعض الكتب في إشارة واضحة إلى مُستواه الثقافي، بل إن غرفة الوالد إبراهيم على بساطة أثاثها تحتوي على أثمن شيء في البيت؛ ألا وهو «خزانتان ملآنتان كتبًا في لغات مختلفة» (الرواية، ص٧). وإذن؛ فالأب وعائل الأسرة رجل مثقَّف ثقافة رفيعة ويُطالع بلغات مختلفة.

وأما زوجته سُعْدَى، والدة شفيق، فهي أصغر سنًّا من زوجها إبراهيم، وقد جاءت إلى غرفته بناء على طلبه، «ولباسها على الزي التركي وفي يدها مجلَّة المقتطف العلمية كانت تطالع فيها في غرفتها» (الرواية، ص٨). وأثناء حوار يدور بين الزوجين عن تأخُّر ابنهما شفيق في الرجوع إلى المنزل، نراهما يَطرُدان القلق الذي انتابهما بسبب تأخُّره في الرجوع، وكانت الساعة هي السابعة مساءً، بأن قال إبراهيم لزوجته سُعْدَى، على سبيل طمأنتها، «قد أحضرتُ له عدة جرائد إفرنجية ومقالات عِلمية ليطالعها»، وقالت زوجته سُعْدَى مطمئنةً نفسَها: «وأنا أيضًا عولتُ أن أطلعه على مقالة في هذه المجلة شاقني معناها» (الرواية، ص٩). فالزوجة سُعْدَى مثقَّفة أيضًا كزوجها، وتَقضي الأوقات

وتولى بعده حكمَ مصر والسودان ابنُه الخديوي توفيق (١٨٥٢–١٨٩٢م) بدءًا من عام ١٨٧٩م حتى عام وفاته ١٨٩٢م.

في المطالعة، وكذلك الابن شفيق الذي تأخُّر عن المنزل تأخرًا استوجب قلق والديه عليه، هو أيضًا مثقَّف يُطالع بالعربية وبلغات أخرى غيرها.

وإذن، يُواجه القارئ منذ اللحظات الأولى في رواية **أسير المُتمهدي** أسرة مصرية حديثة، تعيش في القاهرة الحديثة، تتمتَّع بدرجة عالية من الثقافة وحب المطالَعة بعدة لغات. ولكننا نفهم أن الأب إبراهيم ليس إفرنجي النزعة وإن كان يرتدي زيًّا إفرنجيًّا. والدليل على ذلك أن «احتفال فتح الخليج» الذي ذهب إليه الابن الشاب شفيق بصحبة صديقه عزيز أفندي — وهذا سبب تغيبه عن المنزل إلى ساعة متأخِّرة — لم يكن لَيَرضى والدُه إبراهيم بذهابه إليه، لو أعلمه، فكان حتمًا سيَمنعه عن الذهاب إليه؛ لأنه تحدث فيه أحيانًا «أمور مُغايرة للآداب» (الرواية، ص١٢–١٣). إن القارئ يواجه، منذ اللحظات الأولى في الرواية وكما سلفت الإشارة، أسرة مصرية حديثة، في القاهرة الحديثة، كاملة الأوصاف. ومن الواضح أن حرص الراوي على إبراز تلك التفاصيل بدقة يكشف عن منظوره الثقافي الداعم للحداثة والتحديث اللذين تتميَّز بهما قاهرة الخديوي إسماعيل الحديثة في مقابل القاهرة الفاطمية القديمة.

الابن الشاب شفيق: مصادَفة الحب في القاهرة الحديثة

يبدأ ظهور شفيق في الفصل الرابع، وعنوانه «شفيق وعزيز». شفيق شاب في التاسعة عشرة من عمره «رُبي في بيت أبيه تربية حسنة جدًّا فشب كريم العنصر طيب السريرة لا يعرف أبواب المكر ولا أساليب الناس في الخداع وكان مع ذلك ذكيًّا نبيهًا حاذقًا فأدخله والده المدرسة التجهيزية الأميرية ليتمَّ دروسه على نفقة الحكومة لأنه لم يكن في سعة كبيرة من العيش على نية أن يَعلمه مهنة الطب أو المحاماة لما رأى فيه من الذكاء» (الرواية، ص١٣–١٤). وثياب شفيق في غاية البساطة، سترة وبنطلون وطربوش عزيزي. ومع صغر سنِّه يكتسي وجهه بمهابة كبار الرجال، «فكان لذلك كثير الهيبة لدى كلِّ معارفه وكان على صِغَر سنه يخاطب كلًّا حسب مقامه وعلى مقتضى المقام وقلما كنتَ تراه في مجلس أولاد أو مَعْرض لَهْوٍ ولذلك كان أساتذة المدرسة وتلامذتها يحبونه ويَعتبرونه كثيرًا وكان لفرط ذكائه لا يعاني تعبًا في الدرس ولم يكن أبناء صفه يطالعون دروسهم إلا إذا جاء شفيق فيشرح لهم الدرس كأنهم تلامذة وهو أستاذهم» (الرواية، ص١٤).

وعلى النقيض من شخصية شفيق المتميزة بخصال الحميدة، تأتي شخصية صديقه عزيز، فهو سيئ الطوية، ويَحسُد شفيقًا على ما يَحظى به من منزلة رفيعة بين التلامذة

والأساتذة والمعارف على السواء. وقد آلَتْ إلى عزيز ثروة كبيرة من والده بالإرث، فلم يتعَب فيها أو يَجتهِد في تحصيلها، ويحب التفرنج والتباهي بثروته، ومن عادته أن يمسك «في يده اليُمنى عصا غليظة معكوفة الرأس وفي اليُسرى سلسلة ساعته الذهبية الغليظة يُلاعب بها أصابعه وفي فمه السيكارة الإفرنجية الضخمة. ومن شر أخلاقه الادِّعاء والحسد والرياء وحب الرفعة من غير استحقاق» (الرواية، ص١٥). ورغم هذا التناقُض بين شخصيتي شفيق وعزيز فإن الجامع بينهما هو رُفْقة المدرسة، ولا يحرص شفيق على مرافقة عزيز لما يعرفه من سوء خصاله، ولكن عزيزًا يحرص على التظاهر أمام شفيق «بما يرضيه استبقاءً لصداقته لأنه كان يحتاج إليه بأشياء كثيرة أخصها مراجعة الدروس معًا ولا يخفى أيضًا أن الغنى والترف يكسبان المرءَ مظهرًا يقربه من رضاء الجمهور» (الرواية، ص١٥). ومن الملاحظ في العبارة الأخيرة بروز صوت الراوي العليم بكل شيء في روايات جُرْجي زيدان، فهو يتدخل بالتعليق، وأحيانًا الإيضاح السَّردي مُؤكِّدًا تَدني شخصية عزيز الساقطة في كل شيء، في مقابل شخصية شفيق الفاضلة في كل شيء، فيقول: «وكان من عادة الخديوي إسماعيل باشا أن يختار أنجب تلامذة هذه المدرسة فيبعثهم إلى أوروبا لدرس الطب أو الحقوق أو ما شاكل، وكان جميع التلامذة تلك السنة يتوقَّعون ذلك الفخر لشفيق لامتيازه عنهم في كل شيء كما تقدم» (الرواية، ص١٥).

ولأنَّ عزيزًا يعرف كل هذا عن شفيق ويتوقَّعُه له، أخذ يدبر له مكيدة تُوقِع بين شفيق ووالده إبراهيم، وفي الوقت نفسه يعطل شفيقًا عن مراجعة دروسه أواخر السنة الدراسية، حتى لا يَحظى بالمكانة المتوقَّعة في اجتياز السنة، وكي يَحط من قدره في أعين أساتذته (انظر الرواية، ص١٥)، فأغراه بالذهاب إلى «احتفال فتح الخليج»، زاعمًا أنه سيرسل خادمه لإخبار والديه ولكنه لم يفعل (انظر الرواية، ص١٦). وفي الطريق إلى الاحتفال صادَفا الفتاة فدوى، البارعة الجمال، وهي تتعرض لمحاوَلة اعتداء مِن شخص ملثم.[٤٣] فهبَّ شفيق مُسرعًا إلى نجدتها على غير توقع من عزيز. فنال إعجاب فدوى،

[٤٣] وأصل هذا الموقف أن عزيزًا «يعرف فدوى منذ أشهر وقد مال إليها لكنَّه لم يجسر على طلبها خوفًا من الفشل لأنه رأى ما ألمَّ بسواه لِعلمه أنها لا تنظر إلى الغنى ولا حسن الزي وتَحتقِر كل غرٍّ مُتكبِّر ولو مَلَكَ مُلْكَ قارون. وكان عزيز لسفالة طباعه يَعُد كرمَ طباع تلك العذراء وأَنَفَتَها كِبْرًا وتيهًا فسَره إذلالها بواسطة أحد السفلة لعله يستطيع بعد ذلك نَيْلَها» (الرواية، ص٢٢).

بل حبها، وفي اللحظة نفسها أصابه سهم الحب، «إذ خفقَ قلبه خفوقًا لم يكن يعرفه قبلًا وغلب عليه الحياء حتى تلعثَمَ لسانه عن الكلام ولكنه تجلد وقال لها: لا بأس عليك أيتها السيدة المصونة ولا عاش من أراد بك سوءًا» (الرواية، ص١٨–١٩). وتبادَلا عبارات الثناء والإطراء التي تفُوح منها بداية اشتعال قصة غرام جارفة بينهما، يقول الراوي: «ثم ضغطَ على يدها مُودعًا فأجابته بالمثل فبارحها عائدًا إلى عربتِه وهو غارق في تيار الغرام وقلبه يَخفق وركبتاه ترتجفان» (الرواية، ص٢٢). ولما رأى عزيز «ما صنعه شفيق نحوها أيقنَ أنها أحبَّته فخاف أن يسرع في السعْي إلى نَيْلها فتكون البلية عليه أعظم، فلاح له أن يُوطِّد أمل شفيق ويجعل الأمر في يده هو لعله يَقوى على تفريقهما فينال مرغوبه» (الرواية، ص٢٢–٢٣).

وهكذا، أخذ الراوي يضع المسرود له أمام قصة غرام جارفة بين شفيق وفدوى، وفي الوسط بينهما المنافس الشرير، عزيز، الذي بدأ يَنتقِل من مَكيدة إلى مكيدة، ومن مؤامَرة إلى مؤامرة للتفريق بينهما حتى يظفر بفدوى. وأثناء هذا كله يُعَمق الراوي التناقض بين شخصيتي شفيق وعزيز. يقول الراوي عن عزيز: «فأخذ يُفكِّر في شَرَك يُوقِع فيه شفيقًا ويجعل لنفسه الحق في الصنع الجميل الذي حملته الفتاة لعلَّه يستطيع به التوصُّل إليها» (الرواية، ص٢٤). ولتحقيق ذلك استعان بدليلة الدلالة العجوز الشمطاء لرسم الخطط والمؤامرات (انظر الرواية، ص٣٧–٣٩). وكل ذلك يحدث في ليلة واحدة هي ليلة إغراء عزيز لشفيق بحضور احتفال فتح الخليج، حيث ذهبا خلالها إلى تناول الطعام، ودخلا أحد أماكن اللهو (انظر الرواية، ص٢٤) وحضرا حفلةَ تشخيص في الأوبرا (انظر الرواية، فصل «الأوبرا الخديوية» ص٢٨–٣٠)، وقابل شفيق أثناء ذلك فدوى مرة أخرى (انظر الرواية، ص٣٠–٣٥).

ويُلخِّص الراوي طبيعة شخصيتي شفيق وعزيز تلخيصًا بارعًا، حين يكشف عن تناقُضهما الصارخ، أثناء تواجُدهما معًا هذه الليلة، فيقول: «وكلاهما تائه في عالم هواجسِه، هذا يصعد بأفكاره إلى العفاف والحب الطاهر، وذاك يَهبط بها إلى الدناءة والخيانة. والعجيب أن أفكارهما مع تناقُضها تنتهي بهما إلى نقطة واحدة هي فدوى» (الرواية، ص٤٦).

لقد اجتاحت الفتاةُ بارعة الجمال، فدوى، روحَ شفيق وعقله ووجدانه ومشاعره، إلى الحد الذي شكلت معه مصيره بطريقة إيجابية، وفي الوقت نفسه مصيرَ عزيز بطريقة

سلبية؛ وذلك من منظور الراوي. وحين عاد شفيق مُتأخِّرًا ليلًا إلى منزله، دار حوار بينه وبين والدته سُعْدى عما صادفه تلك الليلة، أقتطف منه الجزء الآتي:

> فقالت له: وكيف أحببتَها لأول نظرة وأنت لا تعرف عنها شيئًا؟ قال: أعترف لك أني أجهل السبب ولكني أعلم أني شعرت نحوها بما لم أشعر به نحو أحد في هذا العالم بعد، ولا أُخفي عليك أيضًا أني شاهدت من محبتها لي ما لا يقلُّ عن ذلك ولكن آه يا أماه (وكاد يَشْرَقُ بالطعام) فبادرتْه قائلةً: لا بأس عليك يا ولداه. مما تشكُو. فترقرقت عيناه بالدموع وقال: اعذريني، اعذريني يا أماه؛ لأني لا أملك حواسي. [فقالت]: مالك يا حبيبي خَفِّضْ من اضطرابك ولا تُخْفِ عني ما بك. قال: أحبها يا أماه، نعم أحبها حبًّا مفرطًا ولم يتمالَك عن البكاء ... (الرواية، ص٥٢).

فرَق قلبُ والدته سُعْدَى له وغلب عليها الحنو، ولكنها أوضحت له المصاعب التي تعترض طريق حبِّه واقترانه بفدوى حين قالت له إنها تَعرف الفتاة، وتعرف أنها من عائلة «عريقة في الحسب والنَّسب وذات ثروة عظيمة، فاجتهدْ أن تكون رجلًا عظيمًا فتستحقها، ولا يأخذ اليأس منك مأخذه، فطالما كنتَ ذكيًّا مهذبًا صادق اللهجة صحيح المبادئ مقدامًا، لا يمنعك مانع من الارتقاء ودَوْس كل ما يعترضك من المصاعب» (الرواية، ص٥٣). وبعد حديث شفيق مع أمه، استقرَّ في نفسه أنه لا بد له من «السعْي إلى العلاء» حتى يظفر بحبيبته فدوى. فكيف سيكون اجتهاد شفيق لكي يكون «رجلًا عظيمًا» فيستحق فدوى؟ وما سبيل «السعْي إلى العلاء» الذي استقر في نفسه؟

(٢) شبكة العلامات الثقافية والمنظور الاستعماري

في الفصل السادس، وعنوانه «التفرنج الحديث»، أقنع عزيزٌ شفيقًا بدخول الملهى الذي أنشأه الخديوي إسماعيل وافتتحه يوم ١ نوفمبر ١٨٦٩م، ويقصد بذلك «دار الأوبرا المصرية»؛ لأن الوقت لا يزال مُبكرًا على احتفال فتح الخليج، وبخاصة أن الأوبرا من أجمل الملاهي «والتشخيص فيه الليلة باللغة الفرنسوية» (الرواية، ص٢٦). فدخلا معًا. يقول الراوي:

> وكان شفيق لم يُشاهِد زمانه تشخيص الروايات لا في هذا الملهى ولا في غيره، فقال لصاحبه إني أُحسن فَهْم اللغة الفرنسوية ولكني لا أرتاح إلى حديثها

كالعربية، فضحك منه حتى فحص [كذا] الأرض برجليه، ثم قال وهو يعدل وضع نظاراته: يا للعجب منك يا صاح، فإني لم أعرف لك مراسًا، أراك من جهة شابًّا ذكيًّا عاقلًا ومن جهة أخرى (اسمح لي أن أقول لك) مغفلًا. أيليق بك ونحن في عصر التمدن أن تقول مثل هذا القول، وأعجبُ لقولك إنك لا ترتاح إلى التكلُّم باللغة الفرنساوية وجميع أصدقائنا المتمدِّنين لا يتكلَّمون إلا بها حتى إنهم أهملوا اللغة العربية لتعقُّدها وصعوبة التلفُّظ بها فلا يتكلَّم بها الآن إلا البسطاء الذين لم يَلِجوا المدارس.

فبُهِتَ شفيق لخطابه ونظر إليه نظرة مملوَّة من الرزانة والكمال مُتبسمًا تبسُّمًا خفيفًا وقال (مسندًا يده إلى قائمة القنديل الغازي أمام باب الملهى): إني لأعجبُ من رسوخ ذلك في اعتقادك فكأني بك تحسب التمسك بالأخلاق الشرقية حِطةً لمقامك حتى أنكرتَ اللغة التي رُبيتَ فيها وصرتَ تفضل الرطانة عليها زاعمًا أنها لغة عامة الناس وأسافل السُّوقة، فما معنى مخاطبتك رجلًا عربيًّا بلغة أعجمية إلا التفنُّن بمُبتدعاتك الفرنجية المؤدِّية إلى سوء المصير. أرني واحدًا ممن تَتَقَلدُهم من الفرنجة ولو مَهما أتقن العربية يُخاطب ابن لغته بها فكيف تَسير على خطواتهم إلا فيما يوافق مصلحة بلادك منها. فأنت مقرٌّ بصنيعك هذا أن أحط الناس في عينيك إنما هم والداك وسائر أعمامك وأخوالك وغيرهم من ذوي قرباك وأصدقائك؛ لأنهم لا يعرفون الرطانة ولا يُهملون لغتهم.

فضحك عزيز ضحكة يُمازجها الخجل، وقال: إن قولك لأشبه بما نسمعُه من عجائز بلادنا لأنهم لم يخالطوا الفرنجة ولا تعلَّموا التمدن (الرواية، ص٢٦–٢٧).

إنَّ عدم ارتياح شفيق إلى التحدث باللغة الفرنسية، رغم أنه يحسن فَهْمها، يعبر عن موقف محدَّد داخل ما يُسمَّى «عصر التمدن»، فاللغة من وجهة نظره حاملة «الأخلاق الشرقية»، ومن المحتمل أنه يقصد بهذا التعبير مجمل التراث الشرقي الذي يشمل العادات والتقاليد والفكر والثقافة التي تتَّسع لتشمل بيئة التربية التي يتربى فيها صاحب اللغة من خلال اللغة. ولكنه في الوقت نفسه يُحدِّد العلاقة بـ «الفرنجة»، ويَقصرها على اتباع خطواتهم فيما يُفيد مصلحة البلاد، ومن المحتمل أنه يقصد بذلك التقدم العلمي والاقتصادي والصناعي. وليس معنى اتباع خطواتهم في ذلك التنازل عن اللغة المحدَّدة، في حقيقة الأمر، لهُوية الناطق بها.

وفي مقابل نظرة شفيق لما يُسمَّى «عصر التمدن»، يأتي موقف عزيز الذي يصف شفيقًا بأنه مُغفَّل؛ لأنه من غير اللائق في عصر التمدُّن أن يتحدث المصري باللغة العربية التي لا تُناسب إلا الدهْماء والسوقة ممَّن لم يدخلوا المدارس أو لم يتثقَّفوا، ولا سيما أن كل أصدقائهما لا يتكلَّمون إلا الفرنسية، وقد أهملوا العربية لصعوبتها وتعقُّد ألفاظها. وهكذا، يُعبر عزيز عن استسلام كامل للآخر الأوروبي إلى حدِّ التنازل عن اللغة الوطنية التي هي حاملة الهُوية. ومن ثم يُوصَف عزيز بأنه «متفرنج بالكامل» ويُعد موقفه ذاك علامة على «التفرنج الحديث» الذي يجتاح كل شيء في طريقه، بما فيه اللغة والهُوية.

ولكن من المُهم في هذا السياق الإشارة إلى المصير المعكوس الذي ستئول إليه الشخصيتان، عزيز وشفيق: سيُصبح عزيز ضابطًا في جيش عرابي الوطني، وسيُصبح شفيق ضابطًا في جيش الاحتلال البريطاني.

عزيز: ضابط وطني في جيش عرابي

كيف يُمَثلُ شخصٌ سيصبح ضابطًا في جيش عرابي الوطني، على امتداد رواية **أسير المُتمهدي**؟

يعود أصل عزيز إلى عائلة جندب المغربية (انظر الرواية، ص٤٠). وفي حوار عزيز مع عرابي باشا بمناسبة طلبه الانضمام إلى الجيش، قال له: «إنَّ جدي رحمه الله جاء من بلاد المغرب للخدمة في جيش محمد علي باشا فأقام في مصر واتخذها وطنًا له وأنا أَعُد نفسي وطنيا» (الرواية، ص٩٠). وقد سلفت الإشارة إلى خصال عزيز الرديئة، فهو سيئ الطوية، حسود، يحب التفرنُج والتباهي بثروته، ومن أسوأ أخلاقه الادعاء والرياء وحب الرفعة دون استحقاق، ويعيش وحيدًا مُستمتعًا بثروة طائلة آلَتْ إليه بعد وفاة والده. وسوء طويته يكشف عن خُبْث أصله. إنَّ وضعية عزيز أقرب إلى وضعية اللقيط.

وبالإضافة إلى كل ما سبق، فهو يتصف بالخِسة والنذالة واللؤم، فلا يسرع إلى نجدة المُستغيث، بل يُدبر المكائد للإيقاع بفدوى في حبه (انظر الرواية، ص١٧–١٨). ولما بادر شفيق إلى إنقاذ فدوى، وعزيز ماكث في عربتِه لا يُحرك ساكنًا، نظر إليه شفيق «نظرة الاحتقار» (الرواية، ص١٩). وعزيز أيضًا يُدمن الخمر (انظر ص٢٤–٢٥). وتأكيدًا لتفرنُجِه وحبِّه الفرنسية وأهلها، يسافر كل عام إلى باريس لقضاء فصل الصيف (انظر الرواية، ص٤٠). وهو يتصف بصفات دنيئة كاستراق النظر إلى السيدات في خلواتهن

(انظر الرواية، ص٢٩). وتأتي صورة عزيز طول الوقت بهيئة الضعيف الساقط (انظر الرواية ص٤٩) الذي يلجأ إلى الحيلة للإيقاع بشفيق وكأنه الحية الخبيثة. يقول الراوي عن عزيز عقب حواره مع شفيقٍ بشأن فدوى: «فلما رأى عزيز ما يتخلَّل كلام شفيق من الغيرة الشديدة على صحة أدب فدوى تَلَوَّى تَلَوِّيَ الحية وقد اشتعل فؤاده حسدًا إذ لم يرَ من الإيقاع بها إلا إثارة عواطف شفيق للدفاع عنها فكظمَ غيظه وخاف إذا اختلق عليها أكذوبة أخرى أن يقع في شرِّ أعماله فينكشف أمره وتُحبَط مساعيه» (الرواية، ص٤٨–٤٩).

كما أنَّ طموحه بعد التخرُّج طموح سلبي، إذ ينوي إنشاء «جريدة سياسية ليس بقصد الربح ولكن لأجل المقام وخدمة ذوي المناصب والأعيان» (الرواية، ص٤٠–٤١)، فهو لا يهتم بأي قضية وطنية، في وقتٍ كانت فيه البلاد والضباط المصريون يغلون بسبب سوء المعاملة والاحتقار:

> ففي مساء الأربعاء الواقع في ٢٥ يونيو (حزيران) سنة ١٨٧٩م، كانت الناس في القاهرة تتحدَّث باضطراب السياسة المصرية لحقد دولتَي إنكلترا وفرنسا على الخديوي حتى خشي الناس تنازله. فتمنى عزيز حصول ذلك ظنًّا منه أن هذا الأمر إذا تمَّ عاد على شفيق بالفشل إذ ربما يترتب عليه إلغاء الأمر الصادر بشأن إرساله إلى لندن فصار كله أذنًا تَسمع وأعينًا تُبصر استطلاعًا للأخبار الجديدة وسار في ذلك الليل إلى الباشا ليرى رأيه في تلك الإشاعات (الرواية، ص٧٩).

ولم يكن يَعنيه من كل التحولات السياسية والضغوط الخارجية على مصر وحاكمها الخديوي إسماعيل، في ذلك الوقت؛ أي شأن وطني، بل حين تصاعدت وتيرة الأحداث الوطنية بسبب تدخل الدول الأجنبية في شئون البلاد، كإنجلترا وفرنسا، إلى حد الضغط على السلطان عبد الحميد من أجل تنحية الخديوي إسماعيل عن حكم مصر،[٤٤] لم يكن يعبأ بشيء من هذا، سوى أثره في إيقاف بعثة شفيق إلى لندن، وعن ذلك يقول الراوي:

> وفي الصباح التالي أفاق عزيز من أصوات المدافع المؤذنة بتنازل إسماعيل باشا وتولية ابنه محمد توفيق باشا مكانه، فلبث يَنتظر ما يكون من التغيير وما

[٤٤] انظر: إلياس الأيوبي: **تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا: من سنة ١٨٦٣م إلى سنة ١٨٧٩م** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣م)، ص٨٢٠. وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٢٢م طبقًا لإشارة موقع مؤسسة هنداوي الإلكتروني.

> يظهر من أعمال الخديوي الجديد فإذا به أميرٌ محبٌّ لرعيته راغب في مصلحتهم ساعٍ إلى ترقية شأن بلادهم فخابَ أمله وحبط سعيه لأن ذلك التغيير لم يُغير شيئًا من حظ شفيق فإنه ما زال يدرس المحاماة في إنكلترا وكل يوم في نجاح (الرواية، ص٨١).

فلا تزال نوازعه الدنيئة تتغلَّب عليه، مُنتظرًا أي فرصة مهما كانت، للتقليل من حظِّ غريمه شفيق. ومن الواضح أن الراوي والمؤلِّف يتضافَران بسُبُل شتى على تقديم هذه الصورة لشخص سيُصبِح ضابطًا في جيش عرابي.

وأثناء تحرُّك عرابي ورفاقه للمطالبة بالعدالة في المعاملة داخل الجيش، كان عزيز يتابع الأحداث لا بدافع الوطنية، وإنما بدافع استكشاف منابع القوة والنفوذ في الحياة العامة. فذات يوم قرأ عزيز في جريدة «الطائف» أن احتفالًا كبيرًا سيقام في قصر النيل بسبب ما أنعم به الجناب العالي من زيادة رواتب الضباط والعساكر، وإجراء تعديل في بعض القوانين العسكرية، وسيحضره الضباط المصريون ومنهم أحمد عرابي، فسارع عزيز إلى التواجُد هناك، وأثاره للغاية ما يحظى به عرابي من إعجاب الناس وحبِّهم، فقرر الانتظام في سلك رجال الجهادية حتى يحظى بالنفوذ العسكري الذي يحظى به عرابي ورفاقه، وأنه بمساعدة أمواله من الممكن أن يترقى في مدة قصيرة ليصير ضابطًا كبيرًا ذا مهابة ونفوذ، فينال الحظوة في عيني فدوى ووالدها (انظر الرواية، ص٨٣–٨٤). واستقر عزمه فعليًّا على الانتظام في الجهادية، بعد ما عاينه من حادثة عابدين، ومشاهدته المحادثة القوية التي دارت بين الخديوي وعرابي، ثم بين عرابي والقنصل الإنجليزي، وما اتَّسمَ به عرابي من جرأة وجسارة فرضها نفوذه العسكري (انظر الرواية، ص٨٥–٨٦). يقول الراوي: «فلما رأى عزيز ما ناله جماعة الجهادية من نفوذ الكلمة ازداد شوقًا للانتظام بتلك الخدمة ولكنه رغب في استطلاع خاطر فدوى وميلها للجهادية فإذا كانت تميل إليها يتيسر له التقرب منها فذهب إلى صديقتِه الدهياء [يقصد دليلة الدلالة] وأطلعها على مُرادِه» (الرواية، ص٨٧).

وفي حواره مع الباشا المورالي، والد فدوى، مُستطلعًا رأيه بشأنِ مَيله إلى رجال الجهادية: «قال الباشا إن الخدمة العسكرية من أشرف الخدمات ولكنَّها محفوفة بالمخاطر. قال عزيز: لا خطر فيها إلا أيام الحرب. قال الباشا: ولكنَّك غني عن هذه الخدمة لما أنت فيه من الثروة، فإذا كانت حربٌ ماذا تفعل؟ قال: أقوم بما تَقترفُه عليَّ مصلحتي، ولا بد دون الشهد من إبر النحل» (الرواية، ٨٩). وعندئذٍ، يعلق الراوي شارحًا

وموضحًا: «أراد التظاهُر بالبسالة وقد أضمر في نفسه الفرار إذا نشبت حربٌ» (الرواية، ص٨٩).

ولما انتظم عزيز في الجيش بعد توصية من الباشا المورالي والد فدوى لكي يقابل عرابي (انظر الرواية، ص٨٩)، ثم بعد توصية من عرابي لناظر الجهادية لكي يُعينَ عزيزًا في رتبة ملازم (انظر الرواية، ص٩٠)، أخذ يستغلُّ الزي العسكري بطريقة وقحة تُخِل بالشرف العسكري، فتعرضَ لعربة فدوى في الطريق، إلى درجة أن خادمها بخيت دخل معه في حوار يُنبهه فيه إلى ضرورة الحفاظ على شرف الزي العسكري (انظر الرواية، ص٩١–٩٣).

ولما حدثت «مذبحة الإسكندرية في ١١ يونيو سنة ١٨٨٢م التي ذُبِحَ فيها قسم كبير من الإفرنج ونُهِبَتْ بيوتهم فصدرت الأوامر من الحكومات الأجنبية إلى رعاياها بمُهاجَرة القطر المصري حالًا في مراكب أُعِدتْ لذلك على نفقة الحكومات فكان ذلك موجبًا لسرور عزيز؛ لأنَّ تلك المنشورات تقضي بسفر والدَيْ شفيق لارتباطهما بقنصلاتو إنكلترا فتُحبَطَ آمال فدوى وتضطرُّ إلى القبول به» (الرواية، ص٩٥–٩٦)، إذ تظهر لا مُبالاته بما يترتَّب على ذلك من الإشارة إلى نية التدخل العسكري الأجنبي في بلده مصر.

ولم يقف الحال بالضابط عزيز عند هذا الحد، بل استغل رُتْبته العسكرية وقُرْبه من عرابي باشا، فدبَّر خطة لإبعاد الباشا المورالي والد فدوى عنها، حيث جرى استدعاؤه إلى الإسكندرية بأمرٍ من عرابي: «فوَشَى به إلى عرابي أنه لا يُؤمَنُ من بقائه في القاهرة بعد سفر الجند إلى الإسكندرية لشدة رغبته في مخابرة الأجانب، فبعث إليه عرابي أن يسير حالًا إلى الإسكندرية» (الرواية، ص٩٩)، وفي الوقت نفسه بذل عزيز، باحتيالات كثيرة، قصارى جهده للبقاء في القاهرة طمعًا في اللقاء بفدوى، على حين كانت الأحداث في الإسكندرية مُضطربة تغلي بسبب تأهُّب الأسطولين الإنجليزي والفرنسي، وسفر عرابي إليها بكل جنده من القاهرة.

ولما عينَ العرابيُّون مفتشًا في مصلحة البوسطة «لفض الرسائل المرسلة من أعيان البلاد ورجال حكومتها والرسائل الواردة إليهم استطلاعًا لضمائرهم»، أوصى عزيزٌ المفتشَ سرًّا أنه «إذا عثر على كتاب مرسل إلى بلاد الإنكليز بعنوان كذا أن يطلعه عليه إلى أن قال إن عرابي باشا يريد ذلك وقد كان هذا المُفتِّش من الملكية ولم يقبل تلك المهمة إلا خوفًا من صولة الجهادية إذ ذاك» (الرواية، ص١١٢).

وإذن، لم تُحرِّك الأحداث التي تمر بها مصر، في تلك الظروف العصيبة، ساكنًا في الضابط الوطني عزيز، إذ لا هم له سوى الظفر بفدوى. وقد بذل كل المحاولات في هذا

السبيل مُستغلًّا رُتْبتَه العسكرية في جيش عرابي الوطني وقُرْبه منه، وبخاصة بعد ترقيتِه إلى رتبة يوزباشي (انظر الرواية، ص٩٥)، «ولما لم ينلْ جدوى قَصَدَ صديقته دليلة وعرض لها الأمر وقال لا بدَّ من نَيْل هذه الفتاة على أي الطرق فالذين أخشاهم بعيدون عنها الآن وقد ساعدتني جميع الأحوال ولم يبقَ إلا رضاها فالحوادث العرابية قضت بإبعاد والديْ شفيق إلى أجل غير مسمًّى وقد سعيتُ إلى إبعاد والدها إلى الإسكندرية فظننتُ أنها تذلُّ بعد هذا وتخاف الجهادية» (الرواية، ص١١٢)، يقصد أنها تنحني أمام سطوة كونه ضابطًا في جيش عرابي. بل تَظهر صورتُه على أسوأ ما يكون، بوصفه ضابطًا في جيش عرابي، أثناء لقائه بصديقته دليلة الدلالة، وهما يُدبِّران خطة جديد للإيقاع بفدوى، حين تسأله دليلة:

> فقالت وهل إذا جاءتك الأوامر العسكرية بالسفر إلى الإسكندرية تُسافر وأنت عالم أن ذلك الثغر في خطر عظيم تَتهددُه دوارع [كذا] دولتيْ إنكلترا وفرنسا الواقفة بالمرصاد، وزِدْ على ذلك أن ذهابك هذا يُعرقل مساعي من جهة فدوى؟ قال «وما كل ما يتمنَّى المرء يدركه» فكنتُ عولتُ منذ انتظامي في سلك العسكرية أني حالما أعلم باقتراب الحرب أستعفي من الخدمة ولكني رأيت من الجهة الواحدة أني ارتقيتُ وصرتُ عظيمًا في أعيُن الناس، ومن الجهة الأخرى علمتُ أن القوانين العسكرية لا تُجيز الاستعفاء وقت الحرب فلا بد لي من البقاء في الجيش على كل حال ويجب عليَّ إطاعة الأوامر أما إذا ذهبت إلى حرب فلا أعرض بنفسي إلى مكان الهلاك لأنها عزيزة عليَّ ومتى انتهت مهمَّتي أعود إلى القاهرة وأسعى إلى ما أتطلبه (الرواية، ص١١٤).

وتَكتمِل صورة الضابط في جيش عرابي الوطني سوءًا، حين يُطلَب من اليوزباشي عزيز ما لم يكن يرغبه، وكان يبذل كل وسيلة لإبعاد نفسه عنه. إذ بينما هو مُنهمِك بكل خواطره مع صديقته العجوز دليلة الدلالة في تدبير مكيدة أخرى جديدة للإيقاع بفَدوى ونَيْلها، أتاه خادمه برسالة من أركان حرب عرابي: «يطلبون إليه به أن يُعِد عددًا من الخيل ومقدارًا من المئونة مساعدةً للجيش ويقدمها بأقرب ما يمكن من الوقت وبعد ذلك يطلُبون إليه السفر إلى الإسكندرية. فلما قرأ الكتاب تغيرت ملامح وجهه فقطب جبينه وجلس إلى مُتكاءٍ [كذا] أمامه واستلقى رأسه بيدِه كأنه وقع في أمر عظيم» (الرواية، ص١١٥–١١٦).

تلك هي صورة الضابط الوطني في جيش عرابي: جبان لا يَقوى على مواجهة العدو مباشرةً حتى لا يُعرض نفسه للهلاك، وينأى بكلِّ وسيلة مُمكنة عن إهلاك نفسه في القتال أو المواجهة المباشرة، شأن كل ضعيف ساقط. وما مِن أمر يشغله على امتداد العملية السردية سوى فدوى، فهي شغل عزيز الشاغل عمومًا وخصوصًا، في ظلِّ أحداث الحركة العرابية وسقوط مصر تحت نَيْر الاحتلال البريطاني. تلك هي تمثيلات رواية **أسير المتمهدي** لصورة ضابط وطني في جيش عرابي الوطني.

شفيق: ضابط إنجليزي في جيش الاحتلال البريطاني

وكيف يُمَثلُ شخصٌ سيُصبح ضابطًا في جيش الاحتلال البريطاني، على امتداد رواية **أسير المتمهدي**؟

من المُهم، هنا، ملاحظة التكوين الأُسَري الذي يندرج فيه شفيق، فهو يعيش في كنف والديه، ولم ينشأ يتيمًا. وأسرته مصرية متوسِّطة الحال، مكافحة، ومثقفة ثقافة رفيعة سواء عربية أو أوروبية، ورغم أن والده إبراهيم يرتدي الزي الإفرنجي فهو ليس مُتفرنجًا، وكذلك نشأ شفيق الذي يعرف الفرنسية ويُتقن الإنجليزية، ولكنه لا يتحدَّث إلا بالعربية لأنها لغة أهله وأبناء بلده. ومع أن والده إبراهيم يعمل موظفًا في القنصلية الإنجليزية فإن كبار مساعدي الخديوي إسماعيل يَعتبرون إبراهيم من مُحبي الحكومة المصرية، تقول سُعْدى لابنها شفيق في حوار معه عن سبب تغيُّب والده إبراهيم خارج المنزل ليلًا: «فقالت: لا يَخفى عليك يا ولدي أن والدك من مستخدمي قنصلاتو إنكلترا وأنت تعلَم ما تسعى إليه هذه الدولة مع فرنسا بشأن مصر حتى أصبح مركز الخديوي في خطر، وبما أنَّ والدك من محبي الحكومة المصرية بعثتْ إليه المَعية السنية للسؤال عن بعض تلك الشئون، وقد فعلت مثل ذلك قبل الآن» (الرواية، ص٥٥). وهذه العلاقة بين والده إبراهيم والمعية السَّنية، رغم عمله موظفًا في القنصلية الإنجليزية، تُشير إلى رُوح وطنية تتلبسُ شخصية الوالد، وقد نقلها إلى ابنه شفيق.

وبالإضافة إلى هذا الحسِّ الوطني المصري الذي يتمتع به الشاب شفيق وأسرته، فهو كريم العنصر، طيب السريرة، رباه والده إبراهيم فأحسن تربيته، ذكي نبيه، على وجهه مهابة الرجال، يَشرح لزملائه الدروس كأنهم تلامذة وهو أستاذ لهم (انظر الرواية، ص١٤). وتُمْلِي كل هذه الصفات على شخصية شفيق أن يكون شهمًا شريفًا نبيلًا، رغم عيشتِه المتوسِّطة، فهو يُسرع إلى نجدة المحتاج أو المستغيث وإن لم يَستغِث به، كما حدث

في موقف تعرفه الأول إلى الفتاة بارعة الجمال فدوى ابنة الباشا المورالي (انظر الرواية، ص١٨). بل إنَّ فدوى تصفُ شفيقًا بأنه «الرجل السماوي» (الرواية، ص١٩)؛ لأنه ظهر لها فجأةً مُنقذًا من محاولة الاعتداء عليها في الطريق، كأنه هبط من السماء، وتصفُه بالشهامة والمروءة (انظر الرواية، ص٢١). وعلاوة على كل تلك الصفات المعنوية النبيلة فإنَّ شفيقًا يتَّصف أيضًا بقوة البنيان (انظر الرواية، ص٤٩)، ورغم قوته الجسدية فهو دائمًا ما «يصعد بأفكاره إلى العفاف والحب الطاهر» في مقابل عزيز الضعيف الساقط الذي «يَهبط بها إلى الدناءة والخيانة» (الرواية، ص٤٦).

والأكثر من هذا أن فِطنة شفيق وذكاءه، وما يغشاهما من رزانة وكمال، قد بلغت جميعًا حدا لَفَتَ انتباه الخديوي إسماعيل أثناء الامتحان العمومي السنوي الذي يحرص الخديوي على حضوره، يقول الراوي:

> فأُعجِبَ الخديوي بذكائه وفطنته وما يُزينهما من الرزانة والكمال فاستدعاه إليه على مشهد من الحضور. فلما مثل بين يديه وقف مُتأدبًا، فقال له: ما اسمك؟ قال: عبدُ سموِّكم شفيق إبراهيم. فالتفت الخديوي إلى سرِّ ياورانه يسأله إذا كان يعرف والده، فقال إنه من مُستخدمي قنصلاتو إنكلترا فأظهر أنه يعرفه، ثم التفت إلى شفيق قائلًا «عفاريم أوغلم عفاريم» يعني «أحسنت يا بني أحسنت». وصرفه فعاد إلى مكانه فرحًا لما لاقاه مِن استحسان ولي النعم والناس تُصفِّق له تهنئةً بما نال (الرواية، ص٥٨).

والتفات الخديوي إلى شفيق ثم استدعاؤه، معناه أن شفيق حظيَ بالسفر إلى أوروبا لدراسة المحاماة على نفقة الحكومة، نظرًا إلى شدة ذكائه وما يُغلِّفه من رزانة وكمال. وفي المقابل، كان عزيز يمتلئ حسدًا وغيظًا وحقدًا بسبب اختيار الخديوي شفيقًا للسفر.

ومع كل ما يَتلبس به شفيق من صفات حميدة؛ فهو لا يَميل إلى الادِّعاء والتظاهُر المؤدِّي إلى كوارث أو مصائب، بل يحب التواضُع في أفعاله وسلوكه، وفيما يخص الحياة العامة أيضًا، وهو ما يظهر ضمنًا في المرة التي دخل فيها إلى الأوبرا الخديوية؛ حيث يظهر اندهاشُه واستغرابه من فخامة البناء البديع وتأثيثه وفَرْشه، فيقول لرفيقه عزيز:

> إني أفكر في هذا الملهى البديع وما اقتضى لبنائه وفَرْشه من الزمن والمال. فقال [عزيز] ... ألا تعجب إذا أخبرتك أنَّ أفندينا إسماعيل باشا بناه وفَرَشَه في خمسة أشهر. فتعجَّب شفيق وقال إنه بالحقيقة لأمر غريب، ولكن ما الذي حمله على

هذه السرعة. قال: حمله على ذلك قدوم ملوك أوروبا لحضور الاحتفال الذي أعدَّه سموُّه لفتح قنال السويس فبنى هذا الملهى إتمامًا لدواعي الاحتفاء بهم وقد دخل فيه بسبب ذلك نفقات طائلة» (الرواية، ص٢٨–٢٩).

ومن المعروف تاريخيًّا ما جره إسرافُ الخديوي إسماعيل وبذخه من تدخُّل إنجلترا وفرنسا في شئون البلاد بسبب الديون، إلى حدِّ الضغط على السلطان العثماني من أجل إزاحته عن العرش، وما ترتَّب على ذلك لاحقًا، ولأسباب عديدة، من الاحتلال البريطاني لمصر.

وهكذا، نجد تمثيلًا لشخصية شفيق الذي سيُصبح ضابطًا في الجيش البريطاني الاستعماري، يجعله شخصًا يتمتَّع بكل صفات الكمال والرزانة والوقار والنبالة والوطنية والقوة البدنية؛ في مُقابل تمثيل شخصية عزيز الذي سيُصبح ضابطًا في جيش عرابي الوطني، والذي يتمتَّع بكل صفات الخسة والندالة وضعف البُنيان واللؤم والمكر والدناءة والخيانة.

(٣) التبرير الاستعماري وإدانة الثورة العرابية

حدث ما كان يخشاه الضابط عزيز؛ إذ استدعاه عرابي ليلحق به وبجُنْدِه في كفر الدوار بعد انسحاب عرابي إليها عقب احتلال الإنجليز الإسكندرية، وطلب منه تجهيز مئونة على نفقتِه (انظر الرواية، ص١١٥–١١٦)، إسهامًا منه في الاستعداد لقتال الإنجليز الذين دخلوا الإسكندرية بالفعل. فذهب عزيز وقد ركبه الخوف من الموت عند التحام الجيشَين العرابي والإنجليزي، «فصورَ له حسدُه أن يَبحث عن مكان والد فدوى ويرسل إليه الكتاب» (الرواية، ص١١٦)، الذي يُفيد بأنَّ فدوى على علاقة غرامية بشفيق في لندن، ليُثيره عليها، فلما ذهب إليه هالَه مشهدُ الخراب والدمار الذي تعرَّضت له الإسكندرية وانتهز فرصة تكوين لجنة من أعيان القاهرة تذهب إلى الإسكندرية لإخبار الخديوي توفيق بالعزم على مُواصَلة الأعمال الحربية، ومرَّت اللجنة في طريقها بكفر الدوار لإخبار عرابي:

فاغتنم عزيز هذه الفرصة وطلب إلى رئيسِه أن يَسمح له بمُرافقة هذا الوفد إلى الإسكندرية فأذن له ولما وصلوا المدينة انفرد عزيز ليفتِّش عن بيت الباشا فاستولى عليه الذهول لما حل بتلك المدينة العظيمة من الدمار إثر الحريق الذي

ذهَب بأعظم مَبانيها وأصبحت المنشية آكامًا من الأتربة والأحجار وكان الدخان لا يزال يتصاعَد منها وحوانيتها العظيمة التي كانت ملأى بالأقمشة والملابس على أنواعِها والحلي والمجوهرات ذهبت طعامًا للنار فصارت آكامًا خربة وأطلالًا بالية ينعق فيها البوم بعد أن كانت تزهو بهاءً وجلالًا وبعد أن كان الأمن مخيمًا فيها والناس في الشوارع زرافات ووحدانًا يترنَّحون بخمرة الزهو والعز بأزياء مختلفة وعوائد متنوعة وعربات مُتباينة الشكل بين مُتَّشح بالثياب الفاخرة ومتأنق بركوب العربات الباهرة ومُباهٍ بكثرة الخدم والحشم ومفاخر بالزهو والبذخ. هذه البلاد بعد عزِّها وزهوها هجرها أهلوها وغشيها البلى والدمار وما لم تأكله النار من مبانيها ذهب فريسة النهب. فتعجب عزيز لهذا الانقلاب السريع وكان لا يشاهد أثناء مسيره من المارة إلا أزواجًا من الشرطة بزيِّ الإنكليز بعضهم خيالة وبعضهم مشاة وكلهم بالسلاح الكامل يطوفون بالبلد حفظًا للأمن وقلَّما شاهد مارَّة في الشوارع من غير الشرطة فخاف أن تقع فيه شبهة ويُساق بتُهمة فيعود ذلك بالوبال عليه (الرواية، ص١١٧–١١٨).

لم يعبأ الضابط المصري عزيز بكل هذا الخراب الذي حاق بالمدينة، وواصل طريقه إلى سكن الباشا المورالي والد فدوى لكي يُتمِّم مَكيدته. ولما وصل إلى سكن الباشا، تصادف وصول مجموعة من الجنود الإنجليز للقبض على الباشا، فقبضوا عليهما معًا. ثم يظهر فجأةً في الطريق ضابطٌ إنجليزي أنقذهما من يد الجنود الإنجليز وأخذهما إلى سكنٍ آمن، واتضح أنه شفيق (انظر الرواية، ص١١٨–١١٩).

وهنا، يُوضِّح شفيق لعزيز سبب تطوعه في الجيش الإنجليزي أثناء إقامته في لندن لدراسة المحاماة: «قال شفيق إنني لما سمعت بالثورة العرابية وما أصاب الديار المصرية من اختلال الأحوال أشفقت على فدوى أن ينالها سوء فدخلت متطوعًا في الجندية الإنجليزية لمُرافقة هذه الحملة فأشاهد الأهل والأحباب لَعلِّي أقوى على غَوثهم وخصوصًا فدوى لأن حبها شغل كل جوارحي حتى منعني من الافتكار بسواها» (الرواية، ص١٢١–١٢٢). من الضروري هنا ملاحظة لا مبالاة شفيق — وقد صار ضابطًا في جيش الاحتلال الإنجليزي — بما أصاب الإسكندرية مِن دمار وقتل وتشريد، فكلُّ ما يَعنيه هو حبيبته فدوى التي مَلَكَتْ عليه نفسَه فلم يَعد يفكر في سواها. كذلك من الضروري ملاحظة الاقتران في حديثه بين الثورة العرابية واختلال الأحوال واضطرابها في مصر، وهو اقتران

يَكشِف عن وجهة نظر سلبية في الثورة العرابية، وكأنَّ جيش الاحتلال الإنجليزي جاء للغَوْث وإعادة الانضباط إلى الأحوال المختلة. ومن الواضح أن وجهة النظر هذه راسخة في نفس شفيق، فهو لا يكتفي بالتطوُّع في الجيش الإنجليزي للمَجيء إلى مصر فقط، بل يريد الحصول على تعيين في جيش الاحتلال، يقول شفيق لعزيز: «ولا يخفى عليك أيضًا أن انتظامي في الجندية الإنجليزية كان من رابع المُستحيلات لو لم أستخدم وسائط كثيرة وأكون ممَّن يعرفون اللغتين العربية والإنكليزية فأقوم أحيانًا مقام المترجم ولي أمل عظيم إذا نِلْتُ حظوةً في عيني رئيسي أن أحصل على التعيين النهائي في الجيش فأغفل مهنة المحاماة» (الرواية، ص١٢٢). إن شفيق يتحوَّل فعليًّا، وعن رغبة راسخة في نفسه، إلى ضابط إنجليزي في جيش الاحتلال.

هكذا، يجد القارئُ نفسَه أمام عملية تبرير استعماري هائلة، وإدانة ضمنية للثورة العرابية. وفي موضع لاحق من الأحداث، وبعد دخول الإنجليز إلى القاهرة، يقول الضابط شفيق للباشا المورالي وابنته فدوى — حبيبة شفيق — في إشادة واضحة بأن احتلال الإنجليز لمصر هو فوز يحرص شفيق، بوصفه ضابطًا في الجيش الإنجليزي، على نَيْل الترقيات العسكرية عنه:

> إني آسف لعدم إمكاني البقاء الآن لأزداد شرفًا ومُؤانَسة برؤيتكم ومحاضرتكم؛ إذ ربما يترتَّب على تغيبي عن الجيش [الإنجليزي] وقتًا طويلًا سوء ظنٍّ بي؛ لأنهم لم يَسمحُوا بانخراطي في جندهم متطوعًا إلا بعد السعي الكثير؛ فإني لستُ إنكليزيَّ الأصل، وقد ساعدني كون والدي من موظَّفي هذه الحكومة [الإنكليزية] في هذا القُطر وله فيها خدمات صادِقة، فلا بد لي من أن أبرهن لهم على صدق خدمتي حتى يثقُوا بي فأنال المكافآت الجهادية التي لا بدَّ منها بعد هذا الفوز في حربنا (الرواية، ص١٤٧).

وسرعان ما تتحوَّل هذه الإدانة الضمنية للثورة العرابية إلى إدانة صريحة واتِّهام بالعصيان، في الفصل ٣١؛ وذلك في حوار طويل بين الباشا المورالي، والد فدوى، والضابط الوطني عزيز. ونظرًا إلى أهمية هذا الحوار فسأَقتبسُه رغم طوله:

> فقال الباشا ما أخبار جنودِكم؟ قال: هم بخير يتأَهَّبون للدفاع في كفر الدوار. فقال الباشا: **إنكم لم تُحسِنوا التصرف في الأمر** كما كان يجب **ولقد بالغتُم في الاستبداد** فكانت أعمالكم بادئ بدءٍ حسنة المظاهر كريمة للغاية. **أما الآن**

فلا يَنجلي من وراء هذا الاستبداد سوى أغراض نفسية ليست بشيء من فائدة الوطن بل هي مضرة به. فقال عزيز: إننا لم نَطلُب يا سعادة الباشا إلا المطاليب العادلة التي تعود على الوطن بالنفع العميم. قال الباشا: **هَبْ أن جميع مطاليبكم عادِلة أترومون تنفيذها دَفْعةً واحدة في يوم واحد فإنَّ لله في عبادة سُنة لا محيد عنها والإصلاح مهما كان بَينًا لا يُمكن إدخاله إلا تدريجيًّا** وفضلًا عن ذلك فقد **بالغتُم في عقوق إحسان ولي النعَم** الذي لم يَظْهَر لكم من أعماله منذ اعتلى أريكة الخديوية [يقصد الخديوي توفيق] إلا كل حَسَنٍ نافع فإنه رجل مخلص لرعيته محب لمصلحتهم ساهر على خيرهم أفتقولون إنه ساعٍ إلى بَيْع الوطن؟! فقال عزيز: لم نَقُل ذلك إلا بعد أن رأيناه يَقبل نَجْدة الدول الأجنبية علينا. قال الباشا: وماذا إذن بعد أن ثارت القوة العسكرية عليه؟ وهل يخفى عليكم أن للحكومات الأجنبية مصلحة مادية في هذا القطر ومصلحته من مصلحتها؟ ألا تَذكر ما نَقلْتَه لي يوم حادثة عابدين عندما **قال قنصل إنكلترا لعُرابي إن إصراره على عناده يَحْمِلُ الدولَ الأجنبية على المَداخلة في إخماد الثورة فما باله لم يفقَه لذلك المقال؟!** ولا أظن الدول غَدَرَتْه في شيء **بل أوضحت له مقاصدها من أول الأمر وهو حفظ الأمن في البلاد حتى إنَّ الدولة الإنكليزية بعد دخولها الإسكندرية صرَّحت أنها ترجع عنها حالَما تنحلُّ عقدة اجتماع الجيوش والتظاهُرات الحربية**. فقال عزيز إنَّ مقاصد إنكلترا الاستيلاء على هذه البلاد. قال [الباشا]: وكيف يكون ذلك مقصدها وقد صرحتْ بما قلتُه لك؟ وفضلًا عن ذلك أنها أوعزت إلى عرابي قبل تفاقم الخطب أن يخرج من البَر برُتبه وألقابه ورواتبه مع رفيقَيه فلم يَقبل ولو قبلَ لانحلَّ المُشْكِلُ على أهون سبيل، على أنه إذا أصغى في هذا اليوم إلى ما قيل له لانحلَّت المشكلة واستتبت الراحة وعادت الجنود الإنكليزية من حيث أتت. أما إذا أصر على مراده فإنا نقع في شر أعمالنا ويعود ذلك وبالًا علينا. فقال عزيز: ولكن لا يَخفى على سعادتك أننا نُدافع بأعمالنا هذه عن حقوق مولانا السلطان صاحب البلاد. قال: ومن قال لك ذلك، **تمهلْ، فإنكَ لا تلبث أن تسمع بصدور المنشورات المُؤذنة باعتبار عرابي عاصيًا وها إنَّ الجناب العالي قد صرَّح بعصيانه** ونحن ليس لنا قدرة على مدافعة

القوة الإنكليزية. فقال عزيز: إذا كان الجناب العالي يحب الرعية فلماذا يَقبل نجدة الدول الأجنبية؟ قال الباشا: قلت لك إنه لا يمكنه غير ذلك، ولا بد أنه فعل هذا رغمًا عنه، فمَن تُريدون أن يستنجد وأنتم القوة التي كان يستنجدها وقت الحاجة قد **انقلبتم** عليه، **على أن ذلك لا يُقابل حريقكم لمدينة الإسكندرية**. فقال عزيز: إنَّ حريقها لم يكن إلا جريًا على مُقتضيات القوانين الحربية القاضية بإتلاف ما يتحقَّق قُرْب وقوعه في يد العدو. فقال الباشا: «ستُبدي لك الأيام ما كنتَ جاهلًا»، وحينئذٍ تتأكَّد صدق مقالي (الرواية، ص١٢٥–١٢٧).

أولًا: لا بدَّ من ملاحظة أن الطرف المُدافع عن الثورة العرابية وإيضاح حقيقة موقفها هو الضابط عزيز الذي لن يُحسن بحال من الأحوال إيضاح وجهة نظر عرابي ورفاقه، نظرًا إلى كلِّ ما يتَّصف به من سمات شخصية ونفسية وبدنية سلبية سبقت الإشارة إليها. فهو لا يَصلُح منذ البدء أن يكون لسان حال الثورة العرابية المعبِّر عنها. ولذلك، يُمكن القول إن صوت عرابي وثورته غائب تمامًا في هذا الحوار. وكأنَّ المجيء بالضابط عزيز طرفًا نائبًا عن عرابي في هذا الحوار يَنطوي على إشارة ضمنية إلى إدانة عرابي والثورة العرابية.

ثانيًا: يظهر العرابيون من منظور الباشا المورالي، والد فدوى، بأنهم يُسيئون التصرف، وأن ثورة عرابي ورفاقه حركة استبدادية في جوهرها، لا تكشف إلا عن أغراض نفسية خبيثة لا تفيد الوطن بل تضرُّه. ومن الواضح أن الباشا يريد هنا وصفها بـ «الانقلاب السياسي الخبيث».

ثالثًا: على فرض أن مَطالب العرابيين عادلة، فإن غباءهم يتَّضح من إصرارهم على تنفيذها فورًا وفي الحال، الأمر الذي يكشف عن أنهم لا يُحسنون السياسة ولا يفهمونها، بل لا يفهمون سُنة الله في خَلْقه.

رابعًا: يَعقِد الباشا المورالي مقابلة صريحة بين الخديوي توفيق المُخلِص لرعيته الساهر على مصلحتِهم، وبين العرابيين العُصاة اللئام الذين قابلوا إحسان الخديوي عليهم وإخلاصه للمصلحة العامة بالعصيان والعقوق.

خامسًا: العرابيُّون متَّهمُون بخذلان الخديوي؛ لأنَّ قوتهم العسكرية من المفترض أن تكون سندًا له ضد أي تدخُّل أجنبي، ولكنهم ثاروا عليه عصيانًا وتمردًا، بما يُشبه الانقلاب السياسي الذي جر على البلاد نتائج وخيمة.

سادسًا: عِنادُ عرابي في حديثه مع القنصل الإنجليزي، يوم حادثة عابدين، هو السبب فيما آلَتْ إليه الأحوال لاحقًا، الأمر الذي يكشف عن غباء سياسي.

سابعًا: في مقابل عرابي ورفاقه، يظهر الإنجليز بمظهر الأمناء الذين أوضحوا لعرابي عواقب أفعاله، فهم لم يخدعوه في شيء؛ ولأنه يتسم بالغباء السياسي فلم يفقه لقولهم معنى ولم يُحسن التصرف. وغرض الإنجليز الأساسي في مصر هو حفظ الأمن الذي أخلَّ به عرابي ورفاقه.

ثامنًا: مصلحة مصر واستتباب الأمن فيها من مصلحة الإنجليز؛ لأنَّ لهم ديونًا فيها يُريدون تحصيلها، ولذا فوجودهم لا يُسبِّب إخلالًا بمصلحة مصر والمصريين، بل سيكونون حريصين عليها غاية الحرص، لا كعُرابي ورفاقه الذين يقامرون بمصلحة البلاد لأغراض شخصية.

تاسعًا: لا يَقتصر الأمر على وصف عرابي بالعناد والغباء السياسي، بل هو عاصٍ ويجب تأديبه.

عاشرًا: إنَّ لجوء الخديوي توفيق إلى الاستنجاد بإنجلترا قد حدث رغمًا عنه، ومبرره الوحيد إعادة الأمن والنظام إلى مصر؛ أيْ هدفه، كهدف الإنجليز، مصلحة مصر والمصريين، بإنقاذها من الفوضى.

أحد عشر: إنَّ انقلاب الجيش بزعامة عرابي على الخديوي هو انقلاب سياسي له أغراض خبيثة.

ثاني عشر: العرابيون مُتَّهمون بأنهم الذين أحرقوا الإسكندرية أثناء انسحابهم منها إلى كفر الدوار،[٤٥] وأما مَدافع الأسطول الإنجليزي فبريئة ممَّا لحقها من دمار وخراب وإتلاف على نحو ما سبق في وصف حالها (انظر الرواية، ص١١٧–١١٨).

---

[٤٥] يذكر جُرْجي زيدان في تأريخه لمصر الحديثة أنَّ الأوامر صدرت في يوم ١٢ يوليو ١٨٨٢م بخروج الوطنيين من الإسكندرية بعد رفع رايات التسليم، «وكانت هذه الأوامر تصدر من الأميرالاي سليمان داود وأمر أيضًا زُمَرًا من الرعاع أن تطوف المدينة وتحرقها فابتدءوا من الساعة الأولى بعد الظهر فكانت الإسكندرية مساء الأربعاء مُضطرمة الجوانب منهوبة المخازن لا ترى فيها إلا لهبًا مُتصاعدة وأناسًا حاملين الأمتعة والمصاغ فارين إلى داخلية البلاد.» جُرْجي زيدان: **تاريخ مصر الحديث مع فذلكة في تاريخ مصر القديم الجزء ٢** (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٨٩م)، ص٣٠٤.

هكذا، يلعب هذا الحوار الطويل دورًا قويًّا في التبرير الاستعماري وإدانة عرابي وحركته إدانة واضحة على جميع المُستويات. ومن المهم، هنا، ملاحظة أن هذا المنظور الاستعماري ليس منظور شخصية من شخصيات رواية **أسير المُتمهدي** فقط، وهي هنا شخصية الباشا المورالي والد فدوى، بل هو المنظور الأصيل لدى الراوي الذي يَصف ثورة عرابي ورفاقه بأنها «انقلاب سياسي». ويتكرَّر هذا الوصف كثيرًا على لسانه؛ إذ يقول عن عزيز أثناء استعداد العرابيين للدفاع عن مدينة القاهرة ضد الاحتلال الإنجليزي وعزيز مشغول بأمرِ زفافه على فدوى: «كل هذا الاضطراب وعزيز لا هم له إلا الظفر بفدوى، فلمَّا أقبل المساء ولم يأتِ الباشا خاف أن هذا **الانقلاب السياسي** يُعرقِل مساعيه» (الرواية، ص١٤).

والأكثر من هذا أن تعبير «انقلاب سياسي»، يردُّ مُبكرًا في رواية **أسير المُتمهدي**، بوصفه عنوانًا للفصل ١٩ الذي يصف الأحداث التي أدت إلى تنحية الخديوي إسماعيل عن الحكم وتولية ابنه توفيق (انظر الرواية، ص٧٩–٨١)، ويتلوه مباشرةً الفصل ٢٠ وعنوانه «أحمد عرابي» الذي يبدؤه الراوي على النحو الآتي: «ثم ظهرت الثورة العرابية، وهي أنه كان في جملة ضباط الجيش المصري ضابط يقال له أحمد عرابي وطني النزعة أصله من إحدى قرى مديرية الشرقية دخل في خدمة الجيش أيام المغفور له سعيد باشا وما زال يترقَّى حتى بلغ في عهد الخديوي توفيق باشا رتبة أميرالاي» (الرواية، ص٨٢)، ويبرر الراوي الثورةَ العرابية تبريرًا سلبيًّا على النحو الآتي:

> فلمَّا تولى الخديوي توفيق باشا ورأى المصريون حبه لهم ولمصلحتهم وإنعامه عليهم بالرتب والمصالح العالية وتخويلهم حقوقهم من التمتُّع بخيرات بلادهم شرعوا في مكاشفة أسرارهم وإظهار ما كان في قلوبهم ولم يكن الخديوي يَستنكِف عن إعطائهم حقوقهم. ولكن تلك الأنعام أثرت في بعض الضباط تأثير النسيم اللطيف إذا مرَّ على نار بدأ فيها الاشتعال ولم تكن مكشوفة للهواء فلم يكن فيها لهيب فكشفت وجاءها ذلك النسيم فاتقدت وأي اتقاد حتى أشعلت ما حولها **وكادت تقود إلى الدمار**. ذلك كان تأثير الحرية التي وهبها الخديوي لرعيته (الرواية، ص٨٢).

حيث يظهر عرابي ورفاقه بمظهر سوء الطوية؛ فباطنهم نار خامدة لأغراض دفينة في نفوسهم لم يحركها أو يساعد على اشتعالها إلا الحرية التي وهبها الخديوي

لرعيتِه فأساءت استعمالها، «وكادت تقود إلى الدمار» — فيما يُصرِّح الراوي — لولا تدخل الإنجليز واحتلالهم البلاد بغرض استتباب الأمن فيها وتحقيق مصلحتها ومصلحة المصريين. بل يظهر الإنجليز بمظهر النبلاء الذين لا يتأخَّرون عن إسعاف المستنجد بهم، وهو هنا الخديوي توفيق، مهما كلفهم ذلك من تضحيات؛ وتأتي هذه الصورة النبيلة على لسان سُعْدَى والدة شفيق في حوار لها مع فدوى التي جاءتها للاستفسار عن سفرها هي وزوجها إبراهيم إلى لندن، حيث تُشير قائلةً: «إن الأسطولين الإنكليزي والفرنساوي في ميناء الإسكندرية منذ أيام وهما لا يُجاهران بالعدوان إلا إذا رأيا من خطر على حياة الخديوي فيستخدمان حينئذٍ القوة ولو كلفهما ذلك ثغر الإسكندرية وخراب سائر القطر لأنهما دولتان قويتان» (الرواية، ص٩٧)، وكأنَّ الدافع الوحيد لوجود الأسطولين في ميناء الإسكندرية هو الحفاظ على حياة الصديق المستنجد بهما من العرابيِّين: الخديوي توفيق.

والحق أنَّ الراوي لا يتوانى عن بثِّ وجهة نظره تلك، وجَعْل الشخصيات التي يتحكَّم في إدارتها سرديًّا تحكمًا كاملًا، تتلبس بوجهة نظره إضمارًا أو صراحةً؛ إذ يقول عن فدوى الآتي: «أما فدوى فلم يكن يُسليها أمرٌ ولم تكاشف أحدًا بسرها إلا بخيتًا لأنه هو وحده محل أمانتها، وكانت تخشى تعدي أنفار الجهادية الذين لا يُميزون بين العدو والصديق ولا يفهمون ما يجاهدون من أجله إلا النفر اليسير من ضباطهم فاضطرتها الحال إلى الاعتزال في البيت» (الرواية، ص٩٩)؛ حيث يظهر جنود عرابي وبعض ضباطه «إلا النفر اليسير» بمظهر الهمج مثيري الفوضى في البلاد، المؤدية إلى انعدام الأمن، إلى درجة أن فدوى تَعتزل في بيتها خوفًا على حياتها، بل إنَّ جنود عرابي وكثير من ضباطه لم يفهموا ما قاموا من أجله. وأما التصريح بوجهة نظر الراوي السلبية في الثورة العرابية، فيأتي على لسان إبراهيم، والد شفيق، أثناء حواره مع خادِمه أحمد وهما يستعدان للرحيل عن مصر إلى لندن تنفيذًا لطلب إنجلترا من رعاياها الرحيل عن مصر؛ إذ يجري تصوير الثورة العرابية بصورة وحشية همجية تفيدها كلمة «مخالب»: «قال له إبراهيم: هل أنت مسرور بالذهاب معنا يا أحمد. فانتصب الخادم أمام سيده بوقار وقال: كيف لا وأنا مشتاق إلى رؤية سيدي شفيق ويعلم الله أني لا أنسى كرم أخلاقه أبد الدهر وقد شكرت الله لوجودِه هذه المدة في بلاد الإنكليز حرصًا على حياته. فقال إبراهيم: لا شكَّ أنه نجا من **مخالب الثورة العرابية**» (الرواية، ص١٠٤).

ويُواصِل الراوي تصوير إيحاءات كلمة «المخالب» الوحشية الهمجية، عندما يتحدَّث عن فرار العرابيين من الإسكندرية بعد قصف الإنجليز لحصونها إلى كفر الدوار، وفرار بعضهم إلى القاهرة:

> فمرَّا [فدوى وخادمها بخيت] بجهات الأزبكية وإذا الناس في هَرَجٍ يتحدَّثون ويتساءلون ويَتسارُّون، وأنفار الجهادية يَخطرون في الطرق مرحًا، ورءوسهم تكاد تدرك السحاب عُجْبًا وتيهًا، فأوقف بخيت المركبة وسأل عن السبب، فقيل له إنه قد قدم من الإسكندرية بعض المهاجرين، وأخبروا أن العمارة الإنكليزية قد أطلقت مدافعها على الحصون فهدمتها، ثم أنزلت عساكرها واحتلتها، **ففرَّ العرابيون إلى كفر الدوار يتحصَّنون ويستعدُّون لملاقاة العدو بعد أن أحرقوا الإسكندرية ونهبوها. أما جند القاهرة فلم يُصدِّقوا الخبر لأن جرائدهم كالطائف والمفيد كانت تذكره بعكس ذلك تشجيعًا لهم، ولذلك كانوا يَمرحون في الأسواق إعجابًا بالنصر ولا سيما الذين هاجَرُوا الإسكندرية فرارًا من الإنكليز وجاءوا القاهرة فإنهم كانوا يتحرَّشُون بالمارة من الغرباء ويُوقعون بهم كل سوء حتى صاروا لا يخرجون إلى الأسواق إلا مُتنكِّرين بزي الوطنيين حرصًا على حياتهم. أما أهل القاهرة فكانوا يتضرَّرون من تصرُّف جالية الإسكندرية** فعرضوا شَكواهم لضابط العاصمة إذ ذاك وكان ساهرًا على مصلحته فبذل قصارى الجهد لملافاة تلك التعديات (الرواية، ص١٠٨–١٠٩).

فالعرابيون هم الذين أحرقوا الإسكندرية ونهبوها أثناء فرارهم منها، ومَن جاء منهم إلى القاهرة كانوا يتحرَّشون بالأجانب ويُؤذونهم، بل تحرشوا بأهل القاهرة من السكان المحليين حتى ضجوا بالشَّكوى لضابط العاصمة.

وفي مقابل انعدام الأمن في القاهرة بسبب جنود عرابي وفوضاهم في الشوارع، تقول فدوى مطمئنةً أمها على والدها أثناء الأحداث المُلتهبة في الإسكندرية إنَّ الإنجليز دخلوا الإسكندرية، «وأن الجميع في سلام وطمأنينة» (الرواية، ص١١٠)، بسبب دخول الإنجليز إليها. وفي موقف آخر، تقول والدة فدوى بعد أن اطمأنت: «إنَّ الإسكندرية هذه الأيام آمَنُ مِن كل أنحاء القطر» (الرواية، ص١٣٠)؛ فالإنجليز باحتلالهم الإسكندرية، وفرار العرابيين عنها، صارت أكثر أنحاء مصر أمنًا.

وبينما كان الإنجليز على وشك الدخول إلى القاهرة، أرسل عرابي رسائل إلى جميع أمراء العسكرية والملكية وأعيان البلاد في يوم ١٣ سبتمبر سنة ١٨٨٢م، تُفيد بضرورة حضورهم للتباحث بشأن الاستعداد لمنع الإنجليز من دخول القاهرة (انظر نص الرسالة: الرواية، ص١٣٩). ولما اجتمعوا، اتَّفق معظمهم على أن العرابيين عصاة، ويَلْزَمُهم «وجوب التماس العفو من مولاهم» (الرواية، ص١٣٩)، وألفوا لجنةً تذهب بهذا الالتماس وطلب العفو من الخديوي توفيق المقيم في الإسكندرية تحت حماية الإنجليز، ولم يُقبَل الالتماس (انظر الرواية، ص١٣٩–١٤٠)، «وبعد مسير الوفد من القاهرة أصرَّ البعض على وجود الدفاع وأقروا على إنشاء خطوط نارية في ضواحي المحروسة فذهب عرابي لتنفيذ ذلك في العباسية وكانت العاصمة آنذاك في اختلاط ولغطٍ خوفًا من حدوث ما حصل في الإسكندرية من حريق وخراب» (الرواية، ص١٤٠).

ومن المهم الإشارة إلى أن الفصل الذي ترد فيه الأحداث السابقة هو الفصل رقم ٣٥، وعنوانه «على الباغي تدور الدوائر» (انظر الرواية، ص١٣٩–١٤٢)، حيث يبدأ الفصل بقرب نهاية عرابي وجنوده؛ فالجيش الإنجليزي على وشك دخول القاهرة؛ ثم ينتهي الفصل بدخول الضابط الإنجليزي شفيق بيت فدوى وإنقاذها وخسارة عزيز وانكشاف مكائده وخيانتِه، في إشارة واضحة إلى دخول الإنجليز القاهرة وخسارة عرابي. لقد دارت الدائرة على الباغي الضابط عزيز، وكذلك على عرابي في الوقت نفسه.

وفي النهاية، يمكن القول إن منظور الراوي الاستعماري منتشر ومتشعب في كل أنحاء العملية السردية، بل تكاد تمثيلات عرابي وثورته تتطابق — على امتداد العملية السردية — مع صورة الضابط عزيز: فها هو ذا عزيز بعد انكشاف كل مكائده واحتيالاته وخيانته المعبرة عن أغراض نفسية خبيثة، يلتمس الصفح والعفو من الضابط الإنجليزي شفيق، فيصفح عنه ويعفو عن خيانته له (انظر الروايةص١٤٢)؛ وكأن لسان حال الراوي يريد أن يقول: عرابي خائن والضابط عزيز خائن، في مقابل الإنجليز — المتوارين خلف الخديوي — الذين صفحوا عن عرابي فخففوا الحكم عليه من الإعدام إلى النفي (انظر الرواية، ص١٥٠)؛ وكذلك الضابط شفيق الذي تطوع في جيش احتلال بلاده ويسعى جاهدًا إلى الحصول على رتبة عسكرية ثابتة فيه، قد عفا وصفح عن صديقه الخائن عزيز وأبقى على حياته.

بل الأكثر من هذا كله أن الضابط الإنجليزي شفيق في جيش الاحتلال يوصف بأنه «ملاك حارس» في إيحاء ضمني بأن جيش الاحتلال الإنجليزي «ملاك حارس لمصر»

أيضًا. ويَرِد هذا الوصف على لسان فدوى، قرب نهاية الفصل ٣٦، وعنوانه «اجتماع الحبيبين وكشف القناع»، حيث تقول فدوى لوالدها الباشا المورالي، واصفةً الضابط الإنجليزي شفيق: «نعم هذا هو **الملاك الحارس** الذي أنقذكَ من الموت مرةً وأنقذني منه مرتين وأنقذ ذلك الخائن مرارًا [تقصد الضابط الوطني عزيز]، فخجلَ شفيق وقد أذهله لطف حديث فدوى حتى أوشك أن يغيب بسكرة الحب» (الرواية، ص١٤٤).[٤٦] ويتلوه الإيحاءُ الضمني بأن **الاحتلال الإنجليزي ملاك حارس لمصر وأهلها أيضًا**؛ إذ بعد ذهاب الضابط الإنجليزي شفيق من منزل حبيبته فدوى ووالدها الباشا المورالي، يقول الراوي: «فنهض الباشا يُريد الذهاب إلى المدينة ليرى ماجريات الإنكليز فيها بعد حلولهم؛ لأنه كان يظن كسائر أهل القاهرة أن الإنكليز يدخلونها مُفتتحين فينهبون ويقتلون فكان الأمر على خلاف ذلك؛ لأنهم دخلوها بسلام وأهلها في أمن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (الرواية، ص١٥٠).

وأما الضابط الإنجليزي شفيق فعاد إلى معسكره في العباسية، حيث وجد عرابي ورفاقه مقبوضًا عليهم؛ إذ «أخذت الجنود الإنكليزية من ذلك الحين تُلقي القبض على زعماء الثورة للمحاكمة فحُكِمَ على سبعة منهم وفيهم أحمد عرابي زعيم الثورة بالإعدام فتكرمَ الجناب الخديوي بالعفو عنهم وإبعادهم إلى جزيرة سيلان وبعد إبعادهم أخذت الأحوال في السكون رويدًا رويدًا» (الرواية، ص١٥٠).

وينتهي ذلك الفصلُ الثامن والثلاثون، وعنوانه «مجيء والدَيْ شفيق»، على النحو الآتي: «أما والدا شفيق فوردت عليهما كتب من ولدهما تنبئهما بأنه في مصر بخير وسلام وهو حاصل على امتيازات الجهادية فسُرا لما ناله من الشرف في ذلك ولا سيما حين علما أنه كان في جملة مَن أنعم عليهم الجناب العالي بالنياشين والرتَب إقرارًا بأمانتهم وزاده شرفًا أنه كان من الضباط المختارين في خدمة الجيش المصري وتدريبه» (الرواية، ص١٥١).[٤٧]

وإلى هنا، من الممكن أن تنتهي الرواية بعد أن تلاقَى الحبيبان وانكشفت مكائد المنافس الشرير الضابط عزيز، على أن تتخذ الرواية عنوان «غرام ضابط إنكليزي

---

[٤٦] وانظر أيضًا الرواية، الفصل ٣٧ وعنوانه «شهامة شفيق»، ص١٤٦–١٤٨.

[٤٧] ليس معنى انتظام شفيق في خدمة الجيش المصري أنه انتقل إليه، بل المقصود كما يتَّضح من الأحداث لاحقًا أن الضابط الإنجليزي شفيق قد انتُدِبَ إلى الجيش المصري الجديد بوصفه ضابطًا إنجليزيًّا للمشاركة في تدريبه بعد حلِّ جيش عرابي القديم.

وفتاة مصرية» مثلًا، ويكون التعليق الوصفي أسفل عنوانها: «غرامية تاريخية»؛ ويكون التعليق الوصفي الشارح: «وتتضمَّن قصة الغرام بين شفيق وفدوى وحالة مصر أواخر أيام الخديوي إسماعيل وعزله وتولية ابنه توفيق، وما تلا ذلك من الحوادث العُرَابية واحتلال إنكلترا لمصر.» ولكن المؤلِّف جُرْجي زيدان أَبَى إلا أن يدخل في رواية جديدة بتفاصيل جديدة ولكن بالشخصيات نفسها. ومنذ الآن، يبدأ القسم الثاني من الرواية الذي يستحق تسمية **أسير المتمهدي**.

ثالثًا: الراوي نائب المؤلف: موقف ثقافي استعماري

بعد إشارة الراوي إلى عَزْل عزيز من خدمة الجيش المصري بمقتضى أمر الخديوي توفيق بحلِّ الجيش القديم الذي قاده عرابي في ثورته، وتنظيم جيش جديد (انظر الرواية، ص١٥٥)، يقوم على تدريبه عددٌ من الضباط الإنجليز من بينهم شفيق، يبدأ الراوي في سرد الأحداث السودانية، والمقصود بها أحداث الثورة المهدية في السودان، وذلك عندما جاء الضابط الإنجليزي شفيق إلى بيت الباشا المورالي، والد حبيبته فدوى، في يوم من أيام شهر فبراير (شباط) سنة ١٨٨٣م، لإخبارهما بأنه سيُرافق حملة هيكس المتجهة إلى السودان (انظر الرواية، الفصل ٤٠، ص١٥٥–١٥٩). ويحكي شفيق في حواره مع الباشا دوافع إرسال هذه الحملة فيقول:

> لا يَخفى على سعادتكم أن الأقطار السودانية ما برحت منذ افتتحها المغفور له محمد علي باشا مؤسس العائلة الخديوية تحت كنَف الحكومة المصرية ينتفع القطر من تجارتها بالعاج والريش والصمغ وغير ذلك فظهر فيها في أواسط سنة ١٨٨١م رجل نوبي يقال له محمد أحمد يَدعي أنه هو المهدي المنتظر فالتفت حوله عصابة قوية عُرِفوا بالدراويش وجاهَرُوا بعصيان الحكومة فحاولت قمع ثورتهم مرارًا فلم تفلح فاستفحل أمرهم حتى استولوا على مديرية كردوفان واحتلوا الأُبيِّض عاصمتها فشَق ذلك على الحكومة المصرية **واعتبرته الحكومة الإنكليزية أمرًا مؤذنًا باضطراب حال الأمن في البلاد فانفتح لها باب لإطالة مدة بقاء جيشها في مصر مع حق الإشارة على الحكومة المصرية بما تتَّخذه من الاحتياطات فأشارت عليها بإرسال**

حملة مصرية لإنقاذ الأُبيِّض تحت قيادة قائد إنكليزي اسمه هيكس باشا

فأُعِدت الحملة وستسير من هنا بعد يومين قاصدةً الخرطوم لتتحِدَ هناك بحامية الخرطوم ويسير الجميع إلى إنقاذ الأُبيِّض، ولما كنتُ من الضباط الإنكليز المُنتظمين في خدمة الجيش المصري دُعيتُ لمرافقة تلك الحملة (الرواية، ص١٥٦–١٥٧).

ثمة عدة معانٍ مُتضمنة في العبارات المظللة، والتظليل من عندي، **أولها** الإيحاء بأنَّ الإنجليز كانوا على أُهْبة الرحيل عن مصر بعد نَجْدتهم الخديوي توفيق من عرابي ورفاقه العصاة الذين أخلوا بالأمن وعملوا على إشاعة الفوضى في البلاد،[٤٨] لولا ظهور المهدي في السودان وعصابته من الدراويش الذين استفحل أمرهم ويَشُق على الحكومة المصرية مواجهتهم منفردةً. **وثانيها**، الإيحاء بمنطق **الوصاية الاستعمارية** الذي يتبناه الإنجليز ويصرح به شفيق: فبما أن الإنجليزَ ملاكٌ حارس لمصر وأهلها وحكومتها، يعمل على استتباب الأمن واستقرار الأحوال، وهي الحجة الاستعمارية في الأصل، وبما أن ذلك الرجل السوداني (النوبي) محمد أحمد قد ادعى أنه المهدي المنتظر، والتف حوله أتباع يقال لهم الدراويش، الأمر الذي أثار القلاقل والاضطرابات التي أخلت بأمن مصر وسلامتها؛ فإنه يتوجب على الإنجليز، وفق منطق الوصاية الاستعمارية، ألا يرحلوا عن البلاد، بل يجب عليهم البقاء حتى يتم القضاء على فتنة المهدي وأتباعه الدراويش. **وثالثها**، استمرارًا لهذا المنطق الاستعماري المغلوط، فكما أنه لم يَسَع الإنجليز أن يتركوا مصر لأنَّ الثورة المهدية تُؤذِنُ باضطراب الأحوال والإخلال بالأمن في مصر، فكذلك حال شفيق أيضًا الذي قال لفدوى مبررًا ذهابه إلى السودان: «ولا يَسَعني مخالفة الأمر على أنه لو وَسِعني ذلك ما فعلته محافظةً على شرفي لئلا يُقال إني خفت الحرب، والأعمار والأرزاق بيد الله [...] وإنما هو الشرف والشهامة اللذان أنا عبد رَق لهما» (الرواية، ص١٥٨)؛ إذ لا يَسَعُ شفيق

[٤٨] يتماهى منظور شفيق الضابط في جيش الاحتلال مع منظور جُرْجي زيدان عمومًا في تأريخه أحداث الثورة العرابية ودخول الإنجليز مصر؛ حيث يقول معقبًا على المفاوضات والمراسلات بعد أول قصف للإسكندرية بمدافع الإنجليز: «فيظهر أنَّ إصرار عرابي هذا هو السبب في اتساع الخَرْق لأن الحكومة الإنجليزية لم تكن تطمح باحتلال هذه البلاد على ما يظهر من أقوالها»، جُرْجي زيدان: **تاريخ مصر الحديث مع فذلكة في تاريخ مصر القديم الجزء ٢** (سبق ذكره)، ص٣٠٧.

أن يخالف مقتضيات الشرف العسكري، فضلًا عن الشهامة التي تفرض نجدةَ الضعيف وإعانته. وهكذا تتحول الوصاية الاستعمارية إلى واجب أخلاقي لا يَسَعُ الإنجليز ولا شفيق أن يخالفاه.

وبدءًا من الفصل ٤٢، وعنوانه «الجاسوس إلى المُتمهدي»، يشرع الراوي في سرد كل ما يتعلق بالحوادث السودانية، وينتقل في بعض الفصول الأخرى أحيانًا إلى متابعة شأن فدوى ووالدها الباشا المورالي الطامع في الاستيلاء على ثروة عزيز، وعزيز نفسه الذي لم يكف عن الخيانة وحكاية ما كان من شأن صندوق إبراهيم والد شفيق، ولكن ما يُهمني الفصول المتعلقة بالحوادث السودانية التي تبدأ من الفصل ٤٢، حيث يأخذ الراوي في سرد ما كان من شأن حملة هيكس التي يرافقها شفيق، وهزيمتها على يد المهدي وخلفائه من الأمراء المقربين منه وأتباعه الدراويش، ونجاة شفيق الذي وقع من قبل في قبضة المهدي بعد اكتشاف تجسُّسه عليهم لصالح هيكس، ثم إرسال غوردون باشا وهروب شفيق إليه، ثم مقتل غوردون، حتى إرسال حملة وِلْسلي لإنقاذ غوردون ولكنها وصلت متأخِّرة، وانضمام شفيق إلى حملة وِلْسلي، ثم التماس شفيق الأعذار من أجل تَرْك حملة وِلْسلي التي صدرت لها الأوامر من الحكومة الإنجليزية للبقاء طول الصيف، على أن تُواصل أعمالها في فصل الشتاء. ولكن شفيقًا أخذ يتحرَّى تَرْك الحملة من أجل البحث عن حبيبته فدوى ووالده ووالدته.

وأثناء إدارة الراوي للعملية السردية التي تشمل كل هذه الأحداث، يُمكن الوقوف على شبكة العلامات الثقافية التي تعمل باستمرار على دَعْم أيديولوجيته الاستعمارية ونشرها بحيث تتخلَّل كل شيء في السرد.

ولعلَّ أولى تلك العلامات عنوان الفصل ٤٢ نفسه، «الجاسوس إلى المُتمهدي»، الذي يُرَجِّع أصداء عنوان الرواية نفسها. إن الراوي مسئول — بمعنى من المعاني — عن عناوين الفصول داخل العمل الروائي، والمؤلف مسئول عن عنوان العمل الروائي الذي هو عتبة إلى متن الداخل النصي. وقد سلفت الإشارة عند تحليل صفحة العنوان، في قسم بعنوان «العتبة الثالثة»، إلى أن المؤلف بصياغته عنوان عمله الروائي على هذا النحو يعلن عن تبنيه علامة لغوية استعمارية في الأصل؛ لأن غوردون باشا هو أول مَن استعمل كلمة «المُتمهدي» في وصف قائد الثورة المهدية في السودان محمد أحمد عبد الله الملقب بـ «المهدي»، للتحقير من شأنه وبيان كذبِه وافترائه، في رسالة يرد بها على رسالة بعثها له

المهدي.[٤٩] ومن الواضح أن المؤلِّف بتبنِّيه العلامة اللغوية نفسها، يتبنى موقف غوردون الاستعماري. وكذلك فإن الراوي بتبنِّيه العلامة اللغوية نفسها، في عنوان الفصل ٤٢ «الجاسوس إلى المُتمهدي»، لوصف «المهدي»، يتبنَّى الموقف الثقافي الاستعماري نفسه. ومن ثم، أستطيع القول إن الراوي والمؤلف يتبادلان الأدوار، أو على الأدق يمكن أن ينوب أحدهما عن الآخر. الراوي، في حقيقة أمره، ولا سيما في أعمال جُرْجي زيدان، نائبٌ عن المؤلف. ومن الواضح أن المؤلف قد فوضه تفويضًا كاملًا للتصرف في العملية السردية نيابةً عنه.

(١) شفيق والحوادث السودانية: تمثيل ذات المؤلف روائيًّا

يُمكننا أن نستنتج بوضوح من التحليلات السابقة أن شخصية شفيق، المتخيَّلة حتى الآن، هي علامة ثقافية ثانية ضمن شبكة العلامات التي يُؤسِّسها الراوي بغرض دَعْم أيديولوجيته الاستعمارية. ولكن بالاستناد إلى سيرة حياة جُرْجي زيدان يمكن إثارة التساؤل الآتي: هل شخصية شفيق مجرَّد شخصية روائية مُتخيلة على إطلاقها، أم أن الراوي — الذي فوَّضه المؤلف تفويضًا كاملًا في إدارة العملية السردية — يصوغ شخصية شفيق صياغة تجعله تمثيلًا لذات المؤلف في جانب من جوانبها؟ سأحاولُ — تحت هذا العنوان — استكشاف ملامح إجابة عن هذا التساؤل.

ومن المهم، في هذا السياق، التذكير بمجموعة مقومات في شخصية شفيق. فهو، **أولًا**، متعدد اللغة، وإن كان يفضل الحديث بالعربية على غيرها ما دام بين أهلها، إذ يُحْسِن الفرنسيةَ ويتقن الإنجليزية. وكذلك جُرْجي زيدان، وإن زاد عليه في لغات أخرى. وهو، **ثانيًا**، أتم دراسته الثانوية بتفوق، وحصل على منحة خديوية لدراسة المحاماة في إنجلترا على نفقة الحكومة، ولكن تطوُّعه في الجيش الإنجليزي الذاهب إلى احتلال مصر أعاقه عن استكمال الدراسة. وكذلك جُرْجي زيدان الذي أتمَّ في بيروت دراسته الثانوية بتفوق،

[٤٩] انظر نص رسالة غوردون إلى المَهْدي، الذي أوردتُه في بداية هذا الفصل نقلًا عن: نعوم بك شقير «رئيس قلم» وكالة حكومة السودان بمصر: **تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته (في ثلاثة أجزاء)، الجزء الثالث: في تاريخ السودان الحديث** (سبق ذكره)، ص٢٣١. ومن اللافت أن رواية **أسير المُتمهْدي** لا تتضمن أي إشارة إلى رسائل متبادلة بين غوردون والمَهْدي.

أهله لدراسة الطب فهاجر إلى مصر لهذا الغرض، ولكن طول مدة الدراسة أعاقه عن استكمالها فاتجه إلى ممارسة الأنشطة الثقافية. وشفيق، **ثالثًا**، قد **دُعيَ** إلى مرافقة حملة هيكس كما قال بنفسه في حديثه مع فدوى ووالدها: «ولما كنتُ من الضباط الإنكليز المُنتظِمين في خدمة الجيش المصري **دُعيتُ** لمرافقة تلك الحملة» (الرواية، ص١٥٧)، وكان الأَوْلَى أن يقول «كُلفتُ» أو «صدرت إليَّ الأوامر»، لا «دُعيتُ»، تماشيًا مع نظام الجندية. فهل هي سقطة لغوية تشير إلى ما حصل فعليًّا مع جُرْجي زيدان الذي دُعيَ إلى مرافقة حملة وِلْسلي أثناء عمله في جريدة «الزمان»، الجريدة الوحيدة التي أبقى عليها الاحتلال، ووافق؟ أميلُ إلى الإجابة بـ «نَعَم». وشفيق، **رابعًا**، رغم أنه رافق حملة هيكس بوصفه ضابطًا إنجليزيًّا، فقد أثنى عليه هيكس حين عرض أن يكون جاسوسًا له عند المهديين قائلًا إنه أقدر مَن يقوم بذلك لمعرفته العربية (انظر الرواية، ص١٦٧)، وحين افتُضِح أمره عند المهديين، احتال بمساعدة أحد المصريين، حسن، للعمل كاتبًا في جيش الأمير عبد الحليم التابع للمَهدي (انظر الرواية، ص١٨٣–١٨٥)، وهو الدور الأقرب إلى دور جُرْجي زيدان في مرافقته حملة وِلْسلي عام ١٨٨٤م بوصفه مترجمًا ضمن جهاز المخابرات البريطانية.[٥٠] ويصف جُرْجي زيدان الجنرال وِلْسلي هذا بعين الإجلال والتعظيم في تأريخه لمصر الحديثة، أثناء عملية الاحتلال، قائلًا: «وفي أواسط أغسطس [١٨٨٢م] وصل الجنرال وِلْسلي إلى الإسكندرية واستلم قيادة الجيش [...] **وكان قدوم هذا القائد العظيم داعيًا لتيقن الناس بفوز الحملة الإنكليزية نظرًا لما اشتهر به من البسالة والدراية العسكرية**. وبعد وصوله إلى الإسكندرية نشر إعلانًا مآله أنه لم يأتِ إلى مصر إلا لتأييد سلطة الخديوي وهو لا يُحارب إلا الذين يخالفون أوامر مليك البلاد.»[٥١]

في أوائل شهر مارس ١٨٨٣م، وصلت حملة هيكس إلى الخرطوم (انظر الرواية، ص١٦٤).[٥٢] وقد أبدى شفيق حُسْن فراسة تنم عن ذكائه العسكري، ولم يكن قد

---

[٥٠] انظر تقديم الدكتور محمد حرب لكتاب جُرْجي زيدان: **رحلة جُرْجي زيدان إلى الآستانة عام ١٩٠٩م** (سبق ذكره)، ص١١.

[٥١] جُرْجي زيدان: **تاريخ مصر الحديث مع فذلكة في تاريخ مصر القديم الجزء ٢** (سبق ذكره)، ص٣٠٩–٣١٠.

[٥٢] يُورِد جُرْجي زيدان في تأريخه لمصر الحديثة عن حملة هيكس بضع سطور فقط هي: «ثم توالت الحوادث إلى أوائل فبراير من هذه السنة فأنفذت الحكومة المصرية حملة من ١١ ألف مُقاتل تحت قيادة

انقضى على وصولهم ثلاثة أسابيع؛ إذ «جاءتهم سرية من الجند المصري من القاهرة وجاءتهم سرية أخرى معظم مَن فيها مِن ضباط الجُنْد العرابي» (الرواية، ص١٦٥)، حين اجتمع بهيكس يومًا، وأوضح له أن جند الحملة لا يصلحون لقتال المهدي ودراويشه، والسبب أن معظم ضباط الحملة «من الذين كانوا في جيش عرابي وهم لم يأتوا إلينا إلا مُكرهين ظنًّا منهم أنهم سيقوا إلى هنا إبعادًا لهم عن الديار المصرية» (الرواية، ص١٦٥)؛[٥٣] بل يُضيف شفيق قائلًا: «اعلمْ يا سعادة الباشا أن السودانيين إذا تدربوا على الجندية كانوا أشد بأسًا من هؤلاء كثيرًا لأنهم صبورون على الأهوال ثابُتون في مواقع القتال» (الرواية، ص١٦٦)؛[٥٤] وفي إضافته تعريض واضح بعدم صبر العرابيين على القتال وفرارهم من مواجهة الإنجليز في الإسكندرية. فأخذت العلاقة بين هيكس

قائد إنكليزي النزعة يُقال له هيكس باشا لإنقاذ العبيد وقمع **العصاة** المهدويِّين وما زالت حتى أتت الخرطوم فمكثت مدة للراحة ونهضت منها قاصدة العبيد فهلكت عن آخرها بمكيدة كانت منصوبة لها في وسط الصحراء وهلك معها قائدها ولم يرجع منها مخبر.» المرجع السابق، ص٣١٩–٣٢٠.

[٥٣] يصف شوقي أبو خليل وجود ضباط من جيش عرابي بوصفهم مددًا لحملة هيكس بأنه مُغالطة تاريخية، انظر: شوقي أبو خليل: **جُرْجي زيدان في الميزان** (سبق ذكره)، ص٢٨٩. ولكن نعوم بك شقير، وقد كان مُلتحقًا بالمخابرات الحربية المصرية، يقول في تأريخه عن هيكس باشا إنه «في سنة ١٨٨٢م قدم إلى مصر فسُمي أركان حرب الجيش المصري ولما أُلغي جيش عرابي وصدر الأمر بإرساله مددًا إلى السودان سُمي رئيس أركان حرب الجيش في السودان كما مرَّ فبرح مصر في ٧ فبراير وسار بطريق سواكن فوصل الخرطوم في ٧ مارس سنة ١٨٨٣م وتبعه جيش عرابي في هذه الطريق عينها وكان مؤلفًا من أربعة آلايات [لواءات] في كل آلاي [لواء] ثلاث أورط [كتائب] ومجموعه نحو عشرة آلاف رجل عليهم أربعة ضباط مصريين عظام وهم: الميرالاي سليم بك عوني قومندان ١ جي آلاي والميرالاي حسين بك مظهر قومندان ٢ جي آلاي والميرالاي إبراهيم بك حيدر قومندان ٣ جي آلاي والميرالاي رجب بك صديق قومندان ٤ جي آلاي. فأقام هذا الجيش في أم درمان وبنى فيها رجب بك صديق طابية اشتهرت في حصار الخرطوم.»، نعوم بك شقير «رئيس قلم» وكالة حكومة السودان بمصر: **تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته (في ثلاثة أجزاء)، الجزء الثالث: في تاريخ السودان الحديث** (سبق ذكره)، الفصل الثامن «في حملة هكس باشا على المهدي في كردوفان»، ص١٧٤–١٧٥.

[٥٤] تنطوي هذه المفاضَلة التي يعقدها شفيق بين الجند السوداني والجند المصري على مُغالطة، والصحيح هو العكس؛ وعلى سبيل المثال فإن محمد علي باشا أثناء تأسيسه جيشه تمكَّن من جمع ٢٠ ألف سوداني في الفترة بين عامي ١٨٢٠م و١٨٢٤م، لم يبقَ منهم على قيد الحياة سوى ٣ آلاف سوداني، فضلًا عن أن الكثير منهم لم يكن قادرًا على حمل السلاح أو الاستجابة للتدريبات. وكان الحل الوحيد أمام محمد علي

باشا وشفيق تتوثَّق، لما رأى فيه من فطنة عسكرية وخبرة، إلى درجة أن هيكس باشا كان يصطحبه أينما سار، «ويَستشيره في كثير من الأعمال فكان ذلك مدعاة لسرور شفيق آمِلًا أنه ينال حظوة في عيني كبار رجال الإنجليز فينال الرتب والألقاب» (الرواية، ص١٦٦).

ومن المُهم ملاحظة أن مجرَّد مرافقة شفيق حملة هيكس ينطوي ضمنًا وصراحةً على إقراره بأن المهديين **عُصاةٌ** خارجون على النظام، وليسوا ثوارًا على مظالم الحكم التركي المصري في السودان، ويتكرَّر وصف شفيق للمَهديين بأنهم عصاة (انظر مثلًا الرواية، ص٢٧٢، ص٢٧٩–٢٨٠)، وهي وجهة النظر نفسها التي يتبناها الراوي ويبثها في كل مناسبة، حين يقول مثلًا: «وبقيَ هيكس باشا في الخرطوم يبعث يومًا بعد آخر سريات من الجند لمقاتلة بعض زُمَر **العُصاة** في أماكن مختلفة» (الرواية، ١٦٧). كذلك يَستعمل جُرْجي زيدان في تأريخه لمصر الحديثة المُفرَدة نفسها، حين يقول إنَّ هدف حملة هيكس: «إنقاذ العبيد وقمع العصاة المهدويين».[٥٥] إن الراوي والضابط الإنجليزي شفيق وجُرْجي زيدان المؤرخ لمصر الحديثة يتبنَّون الموقف نفسه من المهديين بوصفهم عُصاة.

ولأن جواسيس هيكس الذين أرسلهم لاستطلاع أخبار المهديين والتجسُّس عليهم، أتوا بأخبار مُختلفة متناقضة، عَرَضَ شفيق على هيكس أن يذهب بنفسه للتجسُّس، على ما في هذا من مخاطرة كبيرة بحياته، فقال هيكس: «إنك أقدر الناس على ذلك لمعرفتك العربية ولاطِّلاعك على عوائد هذه البلاد وإذا فعلت فإني أذكرك لدى نظارة الحربية فتنال مكافأة عظيمة ولكن الأحسن أن لا تلقي بنفسك إلى التهلكة. قال إني لم آتِ إلى هذه الديار إلا للقتال، ومن كانت مَنيتُه بأرض/فليس يموت في أرض سواها. وإنما أسألك أن تكتم أمر ذهابي عن كل أحد» (الرواية، ص١٦٧). وهنا، تظهر بسالة شفيق التي يحرص الراوي على إظهارها في العديد من المَواقف، كما يظهر استحقاقُه الشرف العسكري. وقد خرج

باشا حينئذٍ الاتجاه إلى تجنيد الفلاحين المصريين والاعتماد عليهم بشكل كامل. انظر: خالد فهمي: **كل رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة**، ترجمة شريف يونس (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م)، ص١٣١–١٣٢، وبوجهٍ عامٍّ انظر تفاصيل تأسيس محمد علي جيشه ولجوئه في النهاية إلى تجنيد الفلاحين المصريين، الفصل الثاني «مَوْلد جيش: التجنيد والمقاومة»، ص١١١–١٥٣.

[٥٥] جُرْجي زيدان: **تاريخ مصر الحديث مع فذلكة في تاريخ مصر القديم الجزء ٢** (سبق ذكره)، ص٣٢٠.

شفيق من الخرطوم متنكرًا في لباس المغاربة، للاستطلاع والتجسس في أوائل سبتمبر ١٨٨٣م (انظر الرواية، ص١٦٧).

منظور الضابط الإنجليزي شفيق

سبقت الإشارة إلى أنَّ الضابط الإنجليزي شفيق يُعد تمثيلًا لذات المؤلف في جانب من جوانبها. وسأسعى هنا إلى محاولة الوقوف على منظور الضابط شفيق.

في البداية، لا بد من الإشارة إلى أن جُرْجي زيدان قد استند في إنشائه الأدبي لقصة تنكر شفيق في زي الدراويش والاندساس بينهم للاستطلاع والتجسس على المهديين — إلى واقعة تاريخية حقيقية يُورِدُها نعوم بك شقير في تأريخه للسودان الحديث، حيث يقول شقير:

> وأقام هكس في الرهد ستة أيام ينظر في طريق الحملة إلى الأُبيِّض [...] وأرسل في الطريق أحد الخبراء ومعه عبد إلى الأُبيِّض للاستعلام عن قوة المهدي ووِجْهته [...] فلما كان يوم الخميس ١ نوفمبر عاد العبد وحده ومعه ١٥٠٠ نسخة من كتاب كتبه المهدي إلى هكس وجنوده وهذه صورته: «[...] فلا تغترُّوا بأسلحتكم ولا بجنودكم التي تُريدون أن تُقاتلوا بها جنود الله فإنه لا قوة لشيء دون الله وإن قلتم إن مهديتنا مكذوبة فاعلمُوا أن الكذب إنما يصدر ممَّن يحب الدنيا ويخاف المخلوق ويستعجز قوة الله فإذا فهمتم ذلك فلا تغرنَّكم أقوال علمائكم فإن الترك الذين قتلتُهم شكوا للحق عز وجل وقالوا يا إلهنا ومولانا إنَّ المهدي قتلنا من غير إنذار فأقول أنذرتهم يا ربِّ فلم يسمعوا [...]». فلما اطلع على الكتاب مزَّقه وأحرق نسخه كلها. وسأل العبدَ عن الخبير فقال إنَّ المهدي أمر بقتله وهو يستعد لمقابلة الجيش بطريق البركة.[٥٦]

إذ يستند جُرْجي زيدان في سردِه الأدبي التاريخي لتنكُّر الضابط شفيق في زي الدراويش والاندساس بينهم لاستطلاع أخبار المهدي والتجسُّس على أحوال المهديين إلى

---

[٥٦] نعوم بك شقير «رئيس قلم» وكالة حكومة السودان بمصر: **تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته (في ثلاثة أجزاء)، الجزء الثالث: في تاريخ السودان الحديث** (سبق ذكره)، ص١٧٩–١٨٠. وبخصوص رسالة المهدي إلى هيكس التي أرسلها مع العبد الناجي، فاقتبستُ منها المواضع الدالة فقط.

هذه الواقعة التاريخية، ولكنه لا يجعل المهدي — في روايته **أسير المتمهدي** — يَقتل شفيقًا.

وقد تعرَّض شفيق في رحلة تجسسه على المهدي وأتباعه لمواقف خَطِرة كثيرة كادت أن تُودي بحياته عدة مرات، أولها عندما وشى به دليله فقُبِض عليه فجأةً، وحُبِس، تمهيدًا لعرضه على المهدي نفسه، فيدور بينه وبين المهدي حوار يجعل المهدي يُعْجَب بلباقته وحُسْن ردوده، وهي أحداث يخصص لها الراوي الفصل ٤٥، وعنوانه «أسير المتمهدي»، في تكرار دال لعنوان الرواية نفسها (انظر الرواية، ص١٧٧–١٨٠)، الأمر الذي يكشف عن إرادة قوية مِلْحاحة تريد إبراز الجانب الديني السَّلبي في المهدي بوصفه دَعيًّا كذابًا، في مقابل الضابط شفيق الذي يقاسي الأهوال بكل جسارة وشرف عسكري غير عابئ بالخطر، ولا سيما خطر الموت، أثناء مقاومته هؤلاء العُصاة الخارجين على السُّلطة الاستعمارية.

وفي مَحْبس شفيق، يظهر فجأةً أحد مستخدمي الحكومة المصرية ممَّن تظاهروا بمبايعة المهدي بعد تغلبه على الحاميات العسكرية المصرية في السودان. وتكون نجاة شفيق على يد هذا المصري واسمه حسن؛ إذ يُخبره بقرار المهدي للأمير عبد الحليم بأن يقتله قبل مغادرته بحملته. ويحتال حسن مع شفيق على تدبير حيلة ينجو بها شفيق من القتل، وتنجح الحيلة وينضم شفيق إلى حملة الأمير عبد الحليم بوصفه كاتبًا له، بسبب معرفته العربية والإنجليزية (انظر الرواية، ص١٨٠–١٨٥). ورغم تعجُّب شفيق من قلة انتظام جيش المهديين (انظر الرواية، ص١٨٥)، فقد تيقن من أن حملة هيكس ستلقى حَتْفَها، يقول الراوي: «وأما شفيق فكان لا يزال في جيش عبد الحليم يتتبعون خطوات الحملة وقد أيقن بسقوطها وتحقَّق أن فوزها لم يَعد ممكنًا لما علمه من استعداد المهديين **ولكنه كان ينتظر فرصة يمكنه بها إفادة هيكس باشا بشيء وكان قلبه يكاد ينفطر عندما يتصور الخطر الذي أحدق بتلك الحملة المنكودة الحظ** وفيها نحو ١١ ألفًا من الرجال قد ساقتهم الأقدار إلى حَتْفِهم ليكونوا طعامًا للوحوش في تلك البَيْداء» (الرواية، ص١٨٨). ومن الواضح هنا أن شفيقًا لا يعبأ، رغم معاشرته المهديين واطلاعه على أحوالهم، بعدالة قضيتهم في مناهَضة الاستعمار، ويُصِر على منظوره الاستعماري إصرارًا، فهو لا يزال يرى المهديين عُصاة خارجين على القانون ويتحرى الفرصة المناسبة لإنقاذ حملة هيكس من هؤلاء العُصاة المارقين بل المتوحشين كما يصفهم؛ وهو المنظور

نفسه الذي يتبناه جُرْجي زيدان في تأريخه للحوادث السودانية حين يصف المهدي وأتباعه بأنهم عُصاة، أثناء إشارته إلى هدف حملة هيكس: «إنقاذ العبيد وقمع العُصاة المهدويين.»[٥٧]

ويُخصِّص الراوي فصلًا مؤثرًا، هو الفصل ٤٩، وعنوانه «مذبحة هيكس وجيشه» (الرواية، ص١٨٧–١٨٩)، يظهر فيه شفيق مفكرًا كل لحظة في أي وسيلة يحتال بها لإنقاذ حملة هيكس، أو حتى إغاثة هيكس نفسه: «فأراد شفيق أن يسير إلى هيكس لعله يستطيع إغاثته فلم يدركه إلا مقتولًا بسيف الخليفة محمد الشريف» (الرواية، ص١٨٩). وأما الأسرى من حملة هيكس بيد المهديين، فقد بايعوا المهدي على السمع والطاعة، مُردِّدين ما أسماه الراوي «سورة المبايعة»، ولا تُوجد في القرآن ولا في غيره سورة باسم «سورة المبايعة»، وهذا نصُّها: «بسم الله الرحمن الرحيم بايعنا الله ورسوله ومهديه بِعْنا أرواحنا وأموالنا وعيالنا في سبيل الله فلا نهرب من الجهاد ولا نزني ولا نسرق ولا نشرب الخمر ولا نعصيه في معروف» (الرواية، ص١٩٠).

ومع بدايات عام ١٨٨٤م، صار معظم السودان تحت سيطرة المهدي، وأهله «يقومون لقيامه ويقعدون لقعوده» (الرواية، ص١٩٢)، فاضطرب شفيق لذلك، «ومما زاد اضطراب شفيق أنه سمع من أخبار الجواسيس أن الحكومة الإنجليزية أشارت على الحكومة المصرية أن تُخليَ السودان وتسحبَ حاميَتها منه» (الرواية، ص١٩٢).

وعلى امتداد الفصل ٥٢، وعنوانه «غوردون والمُتمهدي» (الرواية، ص١٩٣–١٩٧)، يدور حوار طويل بين شفيق وحسن، يظهر منه جليًّا المنظور الثقافي الاستعماري تجاه الحوادث السودانية. ويُمكن استخلاص مؤشرات ذلك المنظور الاستعماري على النحو الآتي:

أولًا: يستند شفيق وحسن، كلاهما، إلى مرجعية استعمارية، هي الحكومة الإنجليزية التي قرَّرت إرسال غوردون باشا — بعد هلاك حملة هيكس — لإخماد «الثورة»، وتأتي كلمة «الثورة» على لسان حسن وليس شفيق (انظر الرواية، ص١٩٣).

---

[٥٧] جُرْجي زيدان: **تاريخ مصر الحديث مع فذلكة في تاريخ مصر القديم الجزء ٢** (سبق ذكره)، ص٣٢٠.

ثانيًا: إدراك شفيق أن هلاك حملة هيكس «لم يكن إلا تنشيطًا لمشروع هذا المُتمهدي» (الرواية، ص١٩٤). ويؤشر استعمال شفيق لفظة «المُتمهدي» في وصف قائد الثورة السودانية على منظور استعماري واضح، يتوافَق فيه مع منظور الراوي ومنظور المؤلف، منظور يعمل على تغطية الأهداف السياسية والاجتماعية والاقتصادية للثورة المهدية، بل يتَّهم شفيق المهدي صراحةً بأنه صاحب مشروع توسعي استعماري مضاد للتوسع الاستعماري البريطاني، حين يقول: «كيف يُمكن تلافي الأحوال وقد آمَن بالمهدي أهل السودان كافةً وهو لا يقبل أمرًا إلا إذا مُنِحَ مطالبه ونَيْل تلك المطالب يقضي بزوال السلطة المصرية فإنَّ الرجل طامح بكرسي مصر بل بكرسي الآستانة وإن شئتَ فقل إنه لا يقنع إلا بفتح العالم ولا سيما بعد أن ساعدته التقادير في عدة وقائع» (الرواية، ص١٩٤).

ثالثًا: يُدرك شفيق، بحكم خبرته العسكرية، أن المهدي لن يستجيب لغوردون باشا، وبخاصة بعد إحكام سيطرته على مُعظم السودان (انظر الرواية، ص١٩٤–١٩٥)؛ إذ يظهر هنا الوعي بمنطق القوة العسكرية والوعي بمنطق اللحمة القومية وتأثيرها، وهو ما يعمل الاستعمار على تفتيته.

رابعًا: يذهب حسن في تفسير سيطرة المهدي وانتشار دعوته في معظم السودان إلى استخفاف الحكومة المصرية به وبدعوته من أول الأمر (انظر الرواية، ص١٩٥)؛ الأمر الذي يعني ضمنًا إغفالًا متعمدًا للعوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي رَزَحَ تحت قسوتها أهلُ السودان في ظل الحكم الاستعماري.

خامسًا: يثق حسن في المرجعية الاستعمارية ثقة مطلقة تصل إلى حدٍّ إيمانه بنجاح غوردون باشا في مهمته؛ «لأنه تولى حكمدارية السودان مرةً وأظهر من العدل والحنوِّ والرأفة واللطف والدعَة ما حببَ الناس إليه حبًّا يَقْرُب من العبادة فهو الذي حررهم من الاسترقاق فمنَع بيع الرقيق وبَيَّن لهم المساواة بين بني الإنسان فأنا أثق أنه إذا جاء الآن فلا يعجز عن تلافي مسألة المهدي بوجهٍ من الوجوه» (الرواية، ص١٩٦)، ومن اللافت هنا حديثُ حسن عن صفات غوردون بطريقة أشبه بالمنطق الديني نفسه الذي يستعمله المهدي في دعوته. كما يلفت النظر بشكل واضح أن حسن لا يستعمل كلمة «المُتمهدي» في وصف المهدي أثناء حواره، ويستعمل كلمة «ثورة» لوصف الحوادث السودانية كما سلفت الإشارة.

سادسًا: يتبنَّى شفيق في ردِّه على حسن — بخصوص مسألة منع الاسترقاق — منطق الوصاية الاستعمارية، فيذهب إلى عدم استحقاق أهل السودان الحرية لأنها تضرُّهم كما أضرت من قبل أشباههم من العرابيين، حين مُنِحوها. يقول شفيق لحسن: «آه يا أخي إنك ذكرتني في حديثك هذا بمسألة عرابي وحزبه فإن قيام هؤلاء الأجناد كان على طريقةٍ تُشبه قيام المهدي تقريبًا لأنَّ مَنْح الحرية لجماعة قبل أوانها تضرُّ بهم ضررًا لا يأتي به الاسترقاق» (الرواية، ص١٩٦).

سابعًا: يتبنَّى شفيق منطق القوة العسكرية الحاسمة للقضاء على المهدي وأتباعه؛ لأنه يُدرك — بخلاف حسن — أن الصراع في حقيقته صراع استعماري، يقول شفيق: «على أني لأعجب غاية العجب من إرسال هذا الرجل وحده في هذه المهمَّة التي قصرت دون حلها الجيوش الجائشة أتعجز الحكومة المصرية عن قهر هذا الرجل بالسيف على يد جند منظَّم مُخلِص لحكومته لا كجيش هيكس باشا الذي كان معظمه من الجيوش العرابية» (الرواية، ص١٩٦). ويتَّضح هنا أمران يؤمن بهما شفيق؛ أولهما منطق القوة العسكرية الصارمة هو الحل؛ وثانيهما اتهام العرابيين بالخيانة وعدم الإخلاص، فهُمُ السبب في هزيمة حملة هيكس لأن مُعظم أجنادها منهم.

وفي حوار آخر بين شفيق وحسن في الفصل ٧٤، وعنوانه «حصار الخرطوم ومجيء الإنكليز»، عندما علم شفيق بأن الحكومة الإنجليزية أعدَّت حملة لإنقاذ غوردون باشا المحاصر في الخرطوم، أراد شفيق الفرار إلى الخرطوم لانتظار حملة الإنقاذ الإنجليزية هناك، فلم يُوافقه حسن الذي كان أدرى منه حينها بطبيعة الموقف، فقال شفيق: «أنخاف بعد الآن والإنكليز قادمون لإنقاذنا ونحن نعلم أن المهدي نفسه يُقِر بعدم استطاعته التغلب على الخرطوم إذا وصلها الإنكليز» (الرواية، ص٢٦٤)، حيث يظهر هنا الاعتداد بقوة الإنجليز الذي يصل إلى حد الفخر والثقة العمياء.

(٢) تمثيلات الثورة المَهْدية

في الفصل ٤٣، وعنوانه «الدراويش»، تستكمل رواية **أسير المُتمهدي** تقديم تمثيلات للثورة المهدية بطريقة سلبية، مرةً من خلال الراوي، ومرةً من خلال الضابط الإنجليزي شفيق؛ وذلك على نحو يثير نفور الحس السليم منها، والحس السليم المقصود هنا هو حس الفرد الحديث المثقف ثقافة حديثة كشفيق أو مَن شابهه مِن القراء.

المنظور الحديث الاستعلائي في مقابل القديم المتدني

لما أصبح شفيق ودليله قريبين من الأُبيِّض، طلب منه دليله أن يلبس لباس الدراويش حتى لا يثير الريبة، والدراويش هم أتباع المهدي المؤمنون بدعوته، وقد تَصادف أنهم يستعدون في ذلك النهار لقدوم المهدي عليهم خطيبًا، فأحبَّ شفيق مشاهَدة الموكب فوقف بين الناس وهو بلباس الدراويش. ويصف الراوي الموكب على النحو الآتي:

> وبعد يسير رأى الناس **يهرولون** أفواجًا **على غير انتظام** تتقدمهم جماعة حاملون نقارتين وهما حَلتان كبيرتان من النحاس قد شُد على فم كلٍّ منهما جلد. ويحمل كل [كذا] منهما رجلان بحبال في عنقَيهما ورجل ثالث ينقر عليها **نقرة تقلق الأذن** على أنهم يَطربون بها ويُشنِّفون الأذن بسماعها. ووراء هذه الموسيقى خيالة على أفراس سرج عربية وهم قليلون عليهم **لباس الدراويش وهو جبة من قماش الدمور نسيج السودان يُقال لها مرقعية لأنها مُرقَّعة بقطع مختلفة الألوان وعلى رءوسهم عمارات من القش الأبيض أو القطن حولها عمامة بيضاء تسترسل منها في قفا الرأس ذؤابة طويلة تتدلى على صدورهم حتى يلفُّوها لفًّا عريضًا محكمًا وحول أوساطهم مناطق من نسيج القش أو نسيج الدمور** يقال لها في لغتهم كرَبة يخفوا للجري [؟]. **والسواد الأعظم منهم حفاة أما المحتذون فحذاؤهم نعال ثخين يُشَد بالرجْل بسيور من جلد وقد تكون تلك الأحذية من نسيج القش وحول أعناقهم السبحات المدلاة على صدورهم**. والجانب الأعظم منهم مُتقلِّد أسلحة معظمها من الرماح والحراب، أما سيوفهم فمستطيلة ذات حدين أغمادها من الجلد الأصفر يُعلقونها بأكتافهم ويحملون درقًا من جلد بقر النهر وقلَّما يخلو كبراؤهم من خنجر يعلقونه في أكواعهم أو يشدُّونه في مناطقهم **وكان شفيق يسمع عن ملابس هؤلاء الدراويش فلم يُعجب من ذلك كثيرًا** (الرواية، ص١٦٩–١٧٠).

إن المنظور السردي الذي يحكم وصف الدراويش هنا منظور استعلائي، ويضع الدراويش بهرولتهم غير المنظمة في نطاق الشيء الغريب بالنِّسبة إلى شفيق الضابط الإنجليزي الحديث، فهم غير مُنظَّمين، وملابسهم هَزْلية أقرب إلى أناس يحجُّون إلى ضريح منهم إلى أناس ينتظمون خلف دعوة المهدي في تمرُّده وثورته على الحكم التركي المصري،

وهم حفاة، ومَن ينتعل أحذية منهم فهي من القش، وحول أعناقهم سبحات مدلَّاة على صدورهم. ولم يَعْجَبْ شفيق من الموكب، لا لأنه شيء مُعتاد بالنسبة له؛ بل لأن لديه فكرة سابقة عن دراويش المهدي وملابسهم. يَنتمي موكب الدراويش — بالنِّسبة إلى الراوي وبالنِّسبة إلى شفيق — إلى العالم الديني القديم، ولا يمتُّ بصلة إلى العالم الحديث. ولا بد، هنا، من التنويه إلى ثنائية القديم والحديث التي سبقَ إيضاحها عند تحليل الفصل الاستهلالي الأول وعنوانه «القاهرة»، فمن الواضح أن الثنائية مستحكمة ومنتشرة عبر فصول الرواية المختلفة.

وليس أدلَّ على ذلك من حرص الراوي على إيراد الشعارات الدينية المعبرة عن الانتماء إلى العالم الديني القديم؛ وذلك من منظور الضابط الإنجليزي شفيق، يقول الراوي: «فنظر إلى هؤلاء الجماهير فإذا بهم حطوا رحالهم حالما وصلوا ونصبوا بيارقهم بين حمر وبيض وزرق وشاهد على بعضها كتابة عربية فقرأها فإذا هي «لا إله إلا الله محمد رسول الله والإمام المهدي خليفة رسول الله» وشاهد على البعض الآخر كتابة تختلف عن هذه لفظًا وتتَّفق معنى» (الرواية، ص١٧٠). ولا شكَّ في أن إيراد الشعار بهذه الصيغة يَستوجِب نفور القارئ والتشكيك في السلامة العقلية لرجل يقرن الاعترافَ به بنطق الشهادتين، وهو أمر لم يَحدُث على مرِّ التاريخ الإسلامي فيما أعرف. كذلك هناك حرص واضح على إبراز الصبغة الدينية للثورة المهدية بغرض التغطية على أهدافها السياسية، وذلك حين يقول الراوي: «وسمع شفيق الجميع يُنادون أثناء قدومهم بصوت واحد «في سبيل الله قتل الكفار» (الرواية، ص١٧١).

التراتب الاجتماعي التمييزي

وفي الوقت نفسه، يَحرص الراوي على إيراد وصف لجنود المهدي ينطوي على إبراز التراتب الاجتماعي التمييزي في المقام الأول وليس التراتب العسكري، حيث يقول الراوي:

> ونظر شفيق نظرًا عامًّا إلى تلك الجنود فإذا هي مؤلَّفة من ثلاثة أشكال الأول الدراويش وهم اللابسون المرقعيات وألوانهم سمراء وليس سودًا والثاني الجهادية وهم حملة البنادق وفيهم السود والسمر وهم حامية الأُبيِّض الأصليون والثالث العبيد وهم خدم الدراويش أو عبيدهم يلبسون شملة من قماش أصله أبيض من نسيج السودان يسترون بها عوراتهم وبعض صدورهم وهؤلاء

جميعهم سود وقد يلبسون المرقعية. أما الأمراء فكانوا يُميزون بركوبهم الخيول النفيسة وبما يحدق بهم من الخدم» (الرواية، ص١٧٠).

فشفيق يرصد بعينيه ثلاث فئات متراتبة تراتبًا اجتماعيًّا تمييزيًّا واضحًا، باستثناء الفئة الثانية، فئة الجهادية؛ لأن تنظيمهم الأصلي تنظيم عسكري في المقام الأول تمَّ بمعرفة الحكومة المصرية، ولما استولى المهدي على الأُبيِّض، انضمت حاميتها إليه.

التغطية السردية على الأهداف السياسية والاجتماعية

وحقيقة الأمر يلعب الراوي، ومِن ثم شفيق، دورًا كبيرًا يقترب من درجة التعمُّد الواضح، فيما يخص التغطية على الأهداف السياسية والاجتماعية للثورة المهدية؛ وذلك عن طريق إبراز صبغتها الدينية بشكل متعمد، حيث يحرص الراوي على إيراد نص منشور الإمام المهدي كاملًا، يتلوه على الأتباع أحدُ خلفائه الأربع، وهو الخليفة محمد الشريف الذي ضج الناس لما ظهر قائلين عنه «إنه والله لأشبه بالإمام عليٍّ عليه السلام» (الرواية، ص١٧١)، وعندئذٍ علم شفيق «أنه أحد خلفاء الخليفة [المهدي] الأربعة» (الرواية، ص١٧١). ويشغل المنشورُ منتصفَ الصفحة ١٧١ حتى نهاية الفصل ٤٣، المعنون بـ «الدراويش»، في الصفحة ١٧٣، وسأكتفي منه باقتباس مفتتحه وجزء يسير مما يلي المفتتح:

> بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الولي الكريم والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله مع التسليم، وبعد فمِن عبد الله محمد المهدي ابن السيد عبد الله إعلامًا منه إلى كلِّ المشايخ في الدين والأمراء والنواب والمقاديم أتباع المذكورين. يا عباد الله اسمعوا ما أقوله لكم وكونوا على بصيرة واحمدوا ربكم واشكروه على النعمة التي خصكم بها وهو ظهورنا بينكم فهو شرف لكم على سائر الأمم. ولكن المطلوب منكم يا أحبابنا المهاجرة والمجاهَدة في سبيل الله الزهد في الدنيا وكل ما فيها إلى البوار ... وجاهدوا في سبيل الله، فَلَهزَّةُ سيفِ مسلم في سبيل الله أفضل من عبادة سبعين سنة، وعلى النساء الجهاد إذا كنَّ قاعدات وقد انقطع منهنَّ أرب الرجال. والشبابة فليُجاهدنَ نفوسهنَّ، وليَسكُنَّ بيوتهنَّ ولا يتبرجنَ تبرُّج الجاهلية الأولى، ولا يخرجنَ إلا لحاجة شرعية ولا يَكَلَّمنَ كلامًا جهرًا، ولا يُسمعنَ الرجالَ أصواتهن إلا من وراء حجاب، وليُقِمْنَ الصلاة،

ويُطعن أزواجهن، ويسترنَ ثيابهنَّ، فمن كانت قاعدة كاشفة فاتحة رأسها ولو لحظةَ عينٍ فتُؤدَّب وتُضرَب سبعة وعشرين سوطًا، ومَن تكلَّمت بصوتٍ عالٍ فتُضرَب سبعة وعشرين سوطًا، ومَن تكلمت بفاحشة فضربُها ثمانون سوطًا، ومن قال لأخيه يا كلب أو يا خنزير أو يا يهودي أو يا فاجر أو يا سارق أو يا زاني أو يا كافر أو يا نصراني أو أو ... فيُضرَب ثمانين سوطًا، ويُحبَس سبعة أيام، ومَن تكلَّم مع أجنبية وليس بعاقد عليها ولا لأمر شرعي يُجوِّز ذلك الكلام، ومن حلف بطلاق أو حرام يُضرَب سبعة وعشرين سوطًا، ومَن شرب الدخان ومن خزَّنها في فيه أو عملها في أنفه يُؤدَّب ثمانين سوطًا ويُحرَق التنباك إن كان عنده ... إلخ (الرواية، ص١٧١–١٧٢).[٥٨]

ويستمر المنشور حتى نهاية الفصل ٤٣، مُعددًا الحالات التي تستوجب إقامة الحد بالجلد بالسياط، وهي حدود كما هو واضح من اختراع المهدي ولا تمضي على قاعدة شرعية مألوفة بين فقهاء المسلمين الرائجين بين العامة، الأمر الذي يجعل قارئ المنشور أقرب إلى النفور من المهدي وثورته وتعاليمه الشرعية المُخترعة التي تستحدث في الإسلام ما ليس منه. فضلًا عن أن قوله بفرض الجهاد على القواعد من النساء اللواتي انقطع منهنَّ أرب الرجال يثير العَجَبَ والاستغراب في نفس القارئ الحديث؛ فالنساء في هذا السن لا يقوين على شيء، في مُقابل الصغيرات من النساء اللواتي فرض عليهن المكوث في البيوت وعدم الكلام.

ومن المحتمَل أن تعمدَ إيراد ما يُشيع النفورَ من المهدي وثورته يستهدف التغطية على أهدافها السياسية والاجتماعية. ولعلَّ ما يُشيع النفورَ من المهدي — في المقام الأول — هو قوله في المنشور: «يا عباد الله اسمعوا ما أقوله لكم وكونوا على بصيرة واحمدوا ربكم واشكروه على النعمة التي خصكم بها وهو ظهورنا بينكم فهو **شرف لكم على سائر الأمم**»؛ لأنه قول يَتنافى مع أبسط تعاليم الإسلام الداعية إلى المساواة وعدم التمييز.

[٥٨] انظر النص الكامل لمنشور تعاليم المَهْدي الفقهية في: سعد محمد حسن: **المهدية في الإسلام منذ أقدم العصور حتى اليوم: دراسة وافية لتاريخها العَقَدي والسياسي والأدبي** (سبق ذكره)، ص٢٢٢–٢٢٥. وحقيقة الأمر كما يتَّضح أن المَهْدي يُعلن بذلك إبطال المذاهب الفقهية الأربعة، ويفتح لنفسه باب الاجتهاد على مصراعَيه، كما يُشير سعد محمد حسن، ص٢٢٢.

ولكن اللافت للنظر حقًّا تعليق الضابط الإنجليزي شفيق على هذا المنشور الذي يُورده الراوي في مُفتتح الفصل ٤٤ التالي مباشرةً؛ حيث يقول: «فلما تمَّت قراءة المنشور ضج الجماهير بالدعاء فقال شفيق في نفسه والله إنها تعاليم حسنة لا يأتي المتمدِّنون بأحسن منها» (الرواية، ص١٧٣). وينطوي تعليقه على تأكيد المقابلة بين القديم والحديث التي توصلتُ إليها في بداية هذا الفصل أثناء تحليل الفصل الأول المعنون بـ «القاهرة»؛ وذلك من خلال المقارنة التي تستدعيها ضمنًا لفظة «المتمدنون» بين السوداني الهمجي البدائي من ناحية والأوروبي المدني المتحضر أو المتقدم من ناحية أخرى. ولا يكشف شفيق عن أفضلية للسوداني المَهْدوي بقدر ما يثبت الأفضلية للأوروبي الحديث، بمعنى أننا إذا وضعنا تعليقه في السياق العام لرواية **أسير المتمهدي** فمن الممكن التوصُّل إلى تأويل تعليقه على النحو الآتي: إن السوداني المَهْدوي يبقى حسنًا إذا ظلَّ قائمًا ضمن العالم القديم؛ أيْ إذا ظل في إطار البدائي الساذج البسيط كالقطعة الأثرية في متحف يأتيه الزوار من جميع أنحاء العالم، ملتمسين الحنين إلى الماضي القديم.

فلماذا تَقلق أوروبا ويقع في مجالسها الشقاق؟!

يُخصص الراوي الفصل ٤٤ وعنوانه «موكب المُتمهدي وخطابه» (الرواية، ص١٧٣–١٧٦) لسرد ظهور المهدي على الناس في موكبه وخطابه إليهم، حيث يجري تمثيله من منظور الراوي، وفي الوقت نفسه من منظور الضابط الإنجليزي شفيق. ولا بد، أولًا، من ملاحظة استعمال الراوي في عنوان الفصل أو في سرده لكلمة «المُتمهدي»، وهي الكلمة التي سبق إيضاح أنها علامة لغوية استعمارية. ولا بد أيضًا من ملاحظة الصبغة الدينية الواضحة التي تحملها الكلمة؛ فهي تؤكد أولًا أننا بصدد زعيم ديني، وليس سياسيًّا، وتؤكد ثانيًا أنه على المستوى الديني رجل دعي كذاب.

ويأتي وصف موكب المهدي مؤكدًا الصبغة الدينية ومشددًا عليها في كل موضع، حيث يقول الراوي:

> وفيما هو في ذلك [يقصد شفيق] رأى الناسَ في جلبة واختلاط ثم علم أنهم يستعدون لملاقاة المُتمهدي وهم يتطلَّعون إلى جهة الأُبيِّض فنظر وإذا بالموكب قادم والمُتمهدي في لباس الدراويش على جواد ليس أكرم منه يحدق به الخليفتان

التعائشي[٥٩] وولد الحلو ووراءهم جماعة على خيول في لباس الدراويش غير أن مرقعياتهم أقصر من مرقعيات أولئك فهي لا تتجاوَز ركبهم حتى يكاد يظهر من تحتها أسفلُ سراويلهم القطنية فأمعن النظر فيهم وعلم بعد ذلك الحين أنهم جماعة الملازمين وهم خدمة المُتمهدي وأعوانه الخصوصيون وكانوا سائرين وراء الخلفاء مُطرقين احترامًا ووقارًا وبينهم العَلَمُ الخاص بالمُتمهدي فوقع الرعب في قلب شفيق وأدرك مقدار الخطر المحدق به (الرواية، ص١٧٤).

ويَزيد الراوي في تأكيد الصبغة الدينية للمهدي من خلال وصف وقوف المهدي للصلاة، حيث «بدأت الصلاة والتوحيد فصلى شفيق ووحَّد معهم ومما زاد اضطرابه أنه شاهد من نفوذ هذا الرجل في جماعته ما يجعل أنفُس الناس في تقديره لا تُساوي لفظًا فخُيلَ له أن المُتمهدي حالما يراه ويعرفه لا يتكلف غير إشارة القتل فيُقتَل» (الرواية، ص١٧٤). ومن الواضح، هنا، حرص الراوي الشديد على تجسيد القوة الروحية الدينية، إلى الحد الذي يصور المهدي بصورة نبي يعلم بواطن الشخص ما إن ينظر إليه، وهذا سبب ما أحس به شفيق من رعب واضطراب. هذا الإبراز والتجسيد المتعمد للجوانب الروحية الدينية يقوم — في حقيقة الأمر — بدور التغطية والتعمية على الأهداف السياسية والاجتماعية للثورة. ويُواصل الراوي سرده مباشرةً فيقول:

وبعد الصلاة وقف المتمهدي لمخاطبة الأمراء وتوصيتهم بالثبات وحول عنقه سبحة من خشب البقس مُدلاة على صدره ولم يكن في لباسه ما يميزه عن سائر الدراويش إلا كونها أكثر إتقانًا وأغلى قيمة. **فأخذ شفيق يتأمل في هيئة هذا الرجل الذي أقلق دول أوروبا وألقى في مجالسها الشقاق** فإذا هو طويل القامة خفيف العضل كبير العينين حسن الملامح كسائر الدنقلاويين أبناء وطنه، وآنَسَ في وجهه مهابةً ولطفًا، وانتبه خصوصًا إلى الخال الأسود على

[٥٩] عبد الله التعايشي (١٨٤٦–١٨٩٩م): تولى حكم السودان بعد وفاة المهدي في ٢٢ يونيو ١٨٨٥م خليفةً له، وظلَّ في الحكم حتى مقتله بنيران البنادق الإنجليزية تحت قيادة اللورد كتشنر في معركة أم دبيكرات يوم ٢٤ نوفمبر ١٨٩٩م. يُعد التعايشي من أهم أعوان المهدي في إعلان ثورته. انظر دور التعايشي في تأجيج فكرة إعلان الدعوة في نفس المهدي، ثم دفاع المهدي عنه لاحقًا عندما اعترض الأتباع على اختياره التعايشي خليفة له: المرجع السابق، ص٢٠٥–٢٠٩.

خده فتذكر ما كتبه إلى السنوسي من أن ذلك الخال إنما هو علامة المَهْدوية (الرواية، ص١٧٤–١٧٥).

وهنا، يبرز تساؤل مهم: لماذا يُسبِّب زعيم ديني محلي، سواء أكان صادقًا أم كاذبًا، قلقًا لأوروبا إلى حد أنها تَتباحث بشأنه في مجالسها بل تختلف عليه. إن التعبير عن قلق أوروبا من المهدي على هذا النحو الذي يكاد يكون سقطةً غير متعمَّدة أو سهوَ قول، يكشف — في حقيقة الأمر — عن الطموح السياسي والاجتماعي الذي تجتهد العمليات السردية في إخفائه بكل وسيلة ممكنة، ويتمثل هذا الطموح في حقيقة أن الثورة المهدية كانت ترمز صراحةً وضمنًا إلى مناهَضة الأيديولوجيا الاستعمارية ومنطقها الغربي الاستحواذي الحصري؛ فكل ما يذكره الراوي أو يتذكره الضابط الإنجليزي شفيق من رسائل المهدي خارج السودان هو الخال على خده الذي هو علامة المَهْدوية، ولكنه لا يذكر شيئًا عن المنطق أو الأيديولوجيا المَهْدوية التي تدخل في علاقة تناقُض أيديولوجي مع المواقف الثقافية الاستعمارية وتُهدِّدها، والتي أقلقت دول أوروبا وجعلتها تسعى إلى القضاء على المَهْدية في مَهْدها، وهذا ما تَسعى رواية **أسير المتمهدي** إلى تغطيتِه وعدم إبرازه. ولكن سقطة التعبير المفاجئة واللافتة للنظر كشفت عمليات الخداع والتمويه والتغطية التي تتولَّاها العمليات السردية التي يُديرها الراوي ويتحكَّم فيها تحكمًا كاملًا، بما فيها منظور الضابط الإنجليزي شفيق.

مُناهَضة المَهْدية للاستعمار في مقابل الإدانة السردية للثورة

ويُواصل الراوي وصفه للمهدي المتأهب لإلقاء خطابه على الناس: «ولما وقف محمد أحمد **المُتمهدي** وقف كل الحاضرين مُطرقين صامتين لا يُسمَع لهم صوت ولا تَرى لهم حركة» (الرواية، ص١٧٥). وهذا الخشوع الرهيب لا يناسب إلا جماعة مؤمنين لا يَلوون على شيء سوى انتظار وحي نبيهم:

> فافتتح **المُتمهْدي** كلامه بالصلاة ثم قال: «أيها الأحباب من المقدمين والمشايخ والنواب والأنصار، اعلموا أن الله لو شاء سبحانه أن يُبيد أهل الكفر ويستأصل شأفتهم من غير قتال لفعل كما ورد في الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يَشَاءُ اللهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ﴾ (الآية) وقوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ

حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾ إلى غير ذلك فصار لا محيد للخلق عن امتثال هذه الحكمة، فها إنكم مُرسَلون لقتال الكفرة القادمين إلينا من جهات الخرطوم، فعليكم أن تكونوا أهل حزم وتُشدِّدوا العزائم والنيات وتَسيروا بالهمم العاليات في نصرة دين الله وأن تبذلوا نفوسكم وأموالكم في سبيل الله كما عاهدتم الله ورسوله وبايعتمونا على ذلك ولا يحصل منكم أدنى فتور ولا توانٍ عما أنتم بصدده وضَيِّقوا عليهم أشد التضييق، فعسى أن يأتي الله بالفتح أو أَمر من عنده فيُصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين. وأما أنتم فعلى كلا الحالين من الفائزين فخوضوا الغمرات شوقًا إلى الله وإلى جنة قصورها عالية وأنوارها زاهية وأنهارها جارية وقطوفها دانية ... إلخ إلخ.» إلى آخر ما هناك من التحريض على القتال بإيراد الآيات والأحاديث النبوية. ولما أتمَّ المُتمهدي خطابه ضج الناس بالتوحيد والبكاء وقرع الصدور لشدة تأثير تلك الأقوال فيهم، ولما انتهت الخطابة ركب المتمهدي وحاشيته وعادوا يُريدون الأُبيِّض فتَرَاكَض الدراويش إلى موطئ قدميه يمسحون وجوههم وأعناقهم بالتراب الذي وطئه ويُعفرون رءوسهم به حتى وصل الأُبيِّض (الرواية، ص١٧٥–١٧٦).

تنطوي هذه الخطبة على أمرٍ بقتال ما أسماهم «الكفرة» القادمين من الخرطوم، ويقصد بذلك حملة هيكس. ومن المهم، هنا، ملاحظة التمييز بين معسكر الإيمان ومعسكر الكفر، وإيضاح المهدي أنَّ الجهاد فرض، بدليل أن الله لو شاء أن يبيد أهل الكفر لأبادهم من غير قتال. لكن من المهم، أيضًا، الإشارة إلى أن مُعسكر الإيمان هو أهل السودان من أتباع المهدي، الذين عانوا ظلمًا استعماريًّا لا تخطئه العين، وأن معسكر الكفر هو المستعمرون سواء كانوا أتراكًا وأعوانهم من المصريين أو إنجليزًا. ويصحُّ هذا التفسير إذا وضعنا في الحسبان السياق السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي كان يُعانيه السودانيون، ولماذا استجابوا لدعوة المهدي بوصفها طوق نجاة لهم، ولماذا استمرَّت المهدية تُحرز النجاح تلو النجاح حوالي العقد من الزمان. ولعلَّ ما يكشف عن أيديولوجية الراوي الساعية إلى التغطية على المضمون المُناهِض للاستعمار تجاهُله لخطب أخرى ألقاها المهدي على أتباعه.

لقد بدأت دعوة المهدي دينية روحية، فظل يدعو الناس حتى «كَوَّن لنفسه مُريدين وأنصارًا على مذهبه الخاص وألف لهم الكتب الكثيرة يدعوهم فيها إلى طريقته، وما زال

يَكبر في نفسه حتى اعتقد أنه المهدي المنتظَر الذي يملأ الأرض عدلًا وصلاحًا، وقَوَّى هذه العقيدةَ في نفسه صديقُه عبد الله وهو المعروف بالتعايشي».[٦٠] ولكن سرعان ما تحوَّلت الدعوة الدينية الروحية لدى المهدي إلى دعوة سياسية واجتماعية تتَّخذ من رمزية «المهدي المنتظر» في المخيال الجمعي الإسلامي دافعًا لأغراضها، وهو ما اتَّضح عند أول صدام بين المهدي ورءوف باشا الحاكم المصري للسودان، الذي أمر المهدي بالمثول بين يديه فلم يأبه المهدي به، وأجابه قائلًا بأنه سيد البلاد الحقيقي الذي سيَنتفِض ضد الضرائب الظالِمة التي يفرضها الحاكم المصري للسودان ومعاملته القاسية، وبالفعل أباد المهدي في بداية دعوته حملة رءوف باشا الأولى عليه ثم حملته الثانية.[٦١] ويذهب سعد محمد حسن، مبررًا انتشار دعوة المهدي إلى أن:

> السودان إذ ذاك يرزح تحت نَيْر الحكم التركي الغاشم المُستبد، الذي لم يُثبت قط صلاحيته في أي بلدٍ ابْتُلي به [...] وقد كان جُباة الأموال في السودان يُلهبون ظهورَ الجماهير بالسياط، ويَستنزفون ما عندهم من صبابة مال أو بقية متاع، في شيء كثير من القسوة والوحشية، مما هبط بالمستوى الاقتصادي في البلاد إلى حدٍّ خطير أنذر بالقحط والجدب والدمار والخراب، وأشاع السخط والتذمُّر والاستياء في نفوس الضحايا القانطين.[٦٢]

فبدأ محمد المهدي يحضُّ الناس على القتال مستحضرًا حالة النبي محمد الأُولى ومواقفه.[٦٣] فلولا حالة البلاد المُتردية سياسيًّا واقتصاديًّا ما صادفت دعوة المهدي رواجًا في السودان، ولولا ما يُعانيه أهله من ظلم وجَوْر وبطش استعماري ما أعطوه آذانًا صاغية وقلوبًا مؤمنة، «فقلوب الناس متفتِّحة ونفوسهم عطشى وآذانهم مرهفة وآمالهم

---

[٦٠] أحمد أمين: **المهدي والمهدوية** (سبق ذكره)، ص٥٣.

[٦١] انظر: المرجع السابق، ص٥٣–٥٤. وانظر أيضًا: جُرْجي زيدان: **تاريخ مصر الحديث مع فذلكة في تاريخ مصر القديم الجزء ٢** (سبق ذكره)، ص٣١٨–٣١٩.

[٦٢] سعد محمد حسن: **المهدية في الإسلام منذ أقدم العصور حتى اليوم: دراسة وافية لتاريخها العَقَدي والسياسي والأدبي** (سبق ذكره)، ص٢٠٤.

[٦٣] انظر مُقتطفات من خطبه تُحرض المؤمنين به على الجهاد في سبيل الله ورسوله، وقتال المُستعمرين الذي يُسميهم الكفار: المرجع السابق، ص٢١٠، ص٢١٢.

معلقة، وقد عمهم القحط والجدب والظلم والبلاء، حتى لم يَعُد في النفوس الصابرة منزع لمُصطبر»؛[٦٤] وذلك إلى الحد الذي قال معه بعض شيوخ القبائل للمهدي أثناء مبايعته: «أبايعك على المَهْدية، وإن لم تكن مَهْديًا ...، أُبايعك على قتال الحكومة وخَلْع طاعتها.»[٦٥]

ويتَّضح من ذلك، الجانبُ السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي من أجله التفَّ السودانيون حول المهدي ودعوته، وهو ما يعلن عنه صراحةً منشور من منشورات المهدي يُعد أساسًا لدعوته ودستورًا لها؛ لأنه يكشف عن الغرض السياسي للدعوة: التحرر من الاستعمار محليًّا وإقليميا؛ ولا يَرِد هذا المنشور في رواية **أسير المتمهدي** التي تسعى بكلِّ سبيل ممكن إلى تمثيل الثورة المهدية وأتباعها من الدراويش تمثيلًا سلبيًّا من الناحية الدينية بوصفها دعوة شخص دَعيٍّ كذاب، حتى تُغطي على جانبها السياسي المناهض للاستعمار. ويُورِد سعد محمد حسن المنشور بنصِّه كاملًا، ونظرًا إلى طوله سأكتفي بإيراد المواضع الكاشفة عن الأهداف السياسية في المهدية المناهِضة للاستعمار والساعية إلى التحرُّر. يقول المهدي:

بسم الله الرحمن الرحيم، وبعد:

فمِن عبد ربه محمد المهدي ابن السيد عبد الله، إلى كافة الأحباب في الله:

أيها الأحباب، إن الأمر كله لله وإليه المرجع والمآب، وإن النبي ﷺ لما أجلسني على كرسي المهدية، قد أمَرني بجهاد الترك، وقال لي إن الترك كافرون، بل هم أشد الناس كفرًا ونفاقًا؛ [...].

أما ترونهم يَسحبونكم في الحديد والسلاسل لأجل أخذ أموالكم، لا يُوقِّرون كبيركم ولا يرحمون صغيركم، ويُحمِّلونكم المشاق القوية؟ لا تتركوهم حتى يُسلِّموكم الأسلحة والأموال، فإن فعلوا ذلك فلا تَسْترِقُّوا أولادهم ونساءهم، بل أقِروهم على حالهم، وهم إخوانكم في الدين وأحسنوا إليهم [...].

وقال لي سيد الوجود ﷺ: من أنكر مهديتك فقد كفر! وإن أرواح الترك اشتكت إليَّ وقالوا: يا إلهنا (؟) وخالقنا، إن الإمام المهدي قتلنا من غير إنذار، فقلتُ: يا إلهي أنذرتهم وخالفوني وصالوا عليَّ، وسيد الوجود شاهد علينا، وقال

[٦٤] المرجع السابق، ص٢١٢.

[٦٥] المرجع السابق، ص٢١٣.

سيد الوجود صلى الله عليه وسلم ذنبُكم عليكم وأنكم خالفتم وصُلْتُم فقُتِلتُم ...؟! [...]؟

أما ترون الترك، لهم الأسلحة النارية والقوة العديدة، قد هلكُوا وأورثكم الله أرضهم وديارهم، [...].[٦٦]

وتعني مناهضة المهدية للترك وقتالها لهم، في الوقت نفسه، مناهضة الاحتلال الإنجليزي لمصر، وهذا هو السبب الذي جعل أوروبا تقلق من المهدية في السودان، وتختلف دولها في مجالسها بشأنِ أنجح السبُل وأقلها تَكلفة في القضاء عليها. ويتَّضح ذلك جليًّا عندما انتدبت الحكومة الإنجليزية غوردون باشا، بعد هلاك حملة هيكس، للقيام بعملية إخلاء السودان وتأمين انسحاب الجنود المصريين منه، فأرسل خطابًا إلى إنجلترا بعد وصوله إلى السودان ومُعاينته الأوضاع، «مشيرًا بوجوب كسر شوكة المهدي قبل إخلاء السودان لأنه يُخشى منه إذا مَلَكَ الخرطوم أن يسير إلى حدود مصر».[٦٧] ولعلَّ إشارة غوردون واضحة من حيث إن المهدية في حقيقتها مُناهِضة للاستعمار، وتسعى إلى التحرر ونشر التحرر، ولديها من المقومات ما يجعلها تقوم بذلك إلى الحد الذي استدعى تخوف غوردون منها. وهو ما حدث فعليًّا بعد ذلك؛ إذ طمع المهدي في فتح مصر، فأرسل رسالتين؛ الأولى إنذارية للخديوي توفيق يُندِّد فيها بخضوعه المخزي للإنجليز واستقوائه بهم، ويعرض عليه المساعدة على إخراجهم من وادي النيل، والرسالة الثانية فكانت إلى جموع المصريين يطلب منهم أن يتبعوه وإلا خسروا الدنيا باحتلال الإنجليز لهم، وخسروا الآخرة بمُخالفتهم دعوته لهم.[٦٨]

وفي مقابل جوهر الحركة المهدية المناهِضة للاستعمار، تتولى العمليات السردية في رواية **أسير المُتمهدي** إدانة الثورة المهدية. فعندما تمكَّن شفيق من الفرار إلى جانب غوردون باشا المحاصر في الخرطوم بعد عِلْمه بأن الحكومة الإنجليزية أرسلت حملة

---

[٦٦] المرجع السابق، ص٢٢٥–٢٢٨. ويستمر المنشور موضِّحًا تعاليم المَهْدي الشرعية حتى الصفحة ٢٣١.

[٦٧] جُرْجي زيدان: **تاريخ مصر الحديث مع فذلكة في تاريخ مصر القديم الجزء ٢** (سبق ذكره)، ص٣٢٢.

[٦٨] انظر: سعد محمد حسن: **المهدية في الإسلام منذ أقدم العصور حتى اليوم: دراسة وافية لتاريخها العَقَدي والسياسي والأدبي** (سبق ذكره)، ويَرِد نص رسالة المَهْدي الإنذارية للخديوي توفيق بكاملها ص٢١٤–٢١٩، ورسالته إلى أهل مصرص٢١٩–٢٢١.

وِلْسلي لإنقاذ غوردون باشا، دخل الخرطوم وهو في لباس الدراويش. ويُخصِّص الراوي الفصل ٧٦، وعنوانه «الخرطوم أثناء الحصار»، يصف فيه حال أهلها سواء كانوا ممَّن يَتقلَّدون السلاح ويُشاركون في الدفاع عنها ضد المهدي، وقد ساءت صحتهم بسبب شدة الجوع والضعف واليأس (انظر الرواية، ص٢٦٨)، أو كانوا من عامة الناس الذين أوشكوا على الهلاك بسبب حصار المهدي للخرطوم، وقد ظنُّوا أن شفيقًا في لباس الدراويش رسولٌ من المهدي إلى غوردون باشا، فيقول الراوي:

> أما شفيق فما زال سائرًا حتى دخل المدينة فإذا بها قليلةُ الناس لتقلُّد أهلها السلاح واشتراكهم في الدفاع، ولم يَرَ أسواقًا مفتوحة ولا أحدًا مارًّا فيها ما خلا بعض الفقراء المطروحين في الشوارع يتضوَّرون جوعًا في حال النزاع، هذا يئن وحوله أطفاله يبكونه وامرأته تلطم وجهها وتندب حظها وهي لا تستطيع النهوض لشدة الضعف. وشاهَدَ في يد بعضهم «عرناس» درة مجرَّدًا من الحَب يحافظ عليه محافظته على أعز ما عنده وهو ينظر ذات اليمين وذات اليسار لئلا يختطَّفه أحد من يده، فلما رأى شفيقًا بلباس الدراويش والخفر إلى جانبه نظر إليه مناديًا: «**أما تخافون الله وأنتم مُسلمون أن تُضايقونا هذه المضائقة وتمنعونا من المؤن فإذا كان صاحبكم هذا مهديًّا فكيف يستحلُّ دم المسلمين**». فضحك شفيق ولم يُجِب ببنت شفة، ولكن قلبه كاد يقطر دمًا لما عاينه في تلك المدينة من الضيق، وخاف أن يتهوَّرَ بعضُ أهلها لضيقه فيرميه ببندقة أو سهم فلازَمَ الخفرَ (الرواية، ص٢٦٨–٢٦٩).

وهنا، تتَّجه عملية الوصف التي يقوم بها الراوي إلى بيان سوء حال أهل الخرطوم من عامة الناس ونقمتهم على المهدي، وإبراز هذه النقمة والاتهام الضمني بأن المهديَّ دَعيٌّ كذاب، في مقابل سكوت الراوي المطلق عن وصف حال أهل السودان تحت الحكم الاستعماري. والأكثر من هذا أن الضابط الاستعماري شفيق يكاد قلبه يَنفطِر مما عاينه من أحوال الناس في ظل حصار المهدي لهم. بل يبدو المهدي وأتباعه من الدراويش ذئابًا، في مقابل الاستعماريين من أمثال غوردون باشا ورجاله والضابط شفيق الذين يُوصفون بأنهم حملان؛ يقول غوردون لَمن حوله عند دخول شفيق عليه بزي الدراويش: «لا تعجبوا لهذا الرجل ولباسه، فإنه حَمَلٌ في ثياب الذئاب» (الرواية، ص٢٧١).

والأكثر من هذا أن الراوي يجتهد في تأكيد ذِئْبية دراويش المهدي، حين يصف وصفًا دقيقًا مشهد سقوط الخرطوم على يد جيش المهدي، ومصرع غوردون باشا على يد جنوده، وفرار الضابط شفيق ناجيًا بنفسه تاركًا غوردون باشا غارقًا في دمائه مقطوع الرأس:

> «وشاهد [شفيق] بعد قليل جماهير العُصاة [يقصد جيش المهدي] وقد دخلوا السور من باب المسلمية وامتلأت الساحة منهم وما زال غوردون يطلق القنابل عليهم من السطوح مقدار ساعة حتى اقتربوا كثيرًا [...] فأسرع إلى بدلة الدراويش وجعلها عليه بعد أن تحقق أن الدفاع لا يَنفعه شيئًا ونزل من السراي فشاهد جماهير العصاة عند باب السراي يُريدون الدخول ثم تقدم أربعة منهم ودخلوها فالتقوا بغوردون عند رأس السلم وقد لبس ثيابه وتقلَّد سيفه وحمل الروفلفر بيده، فهجم عليه أحدهم ونادى بأعلى صوته «آه يا ملعون، اليوم يومك!» وطعنه طعنة بحربة ألقته صريعًا، وعملوا [كذا] رفاقه مثل عمله أما هو فلم يُبْدِ أقل مدافَعة، وكان ذلك قبل شروق الشمس فسقط غوردون صريعًا يخبط بدماه فلم يستطع شفيق النظر إليه فترك السراي ونزل إلى الشوارع كأنه واحد من الدراويش ينادي بندائهم ويَتظاهر بمظاهرهم [...] وبعد أن نزل من السراي بقليل رأى درويشًا حاملًا رأس غوردون يُريد إيصاله إلى المهدي [...] ودامت المذبحة ست ساعات، ولم يكفَّ الدراويش عن القتل حتى أمرهم المهدي فَكفوا» (الرواية، ص٢٧٩–٢٨٠).

ويجد وصفُ غوردون للمهدي وأتباعه من الدراويش بأنهم «الذئاب»، تجسيدَه القوي في هذا المشهد؛ وذلك في مقابل غوردون الحمَل الوديع الذي يتكشَّف عن بسالة في موته.

كما يتواتر على امتداد سرد ما أسماه المؤلف في صفحة العنوان «الحوادث السودانية»، وصفُ المهدي وأتباعه من الدراويش بأنهم كاذبون وعُصاة؛ إذ لا يكتفي الراوي — النائب عن المؤلف — بأن يكون هو المصدر المباشر للوصف، بل ثمة شخصيات عديدة سواء رئيسية أو هامشية تتبنى هذا المنظور السلبي. ومن الشخصيات الهامشية مثلًا:

منظور عبود: ظهرت هذه الشخصية في فندق بسُّول في بيروت، يعمل طباخًا، أثناء رحلة فدوى ووالدها الباشا المورالي إلى بيروت بغرض أن تسترد فدوى صحتها وتسلو شفيقًا الذي انقطعت أخباره مع هلاك حملة هيكس على يد المهديين. وقد تعرَّف إليه بخيت

خادم فدوى، ويُخصِّص الراوي لظهور عبود الفصل ٦٣ بعنوان «الطباخ» (الرواية، ص٢٢٤–٢٢٨)؛ حيث يأخذ عبود في قصِّ حكايته على بخيت، وأثناء ذلك يتضح لبخيت أنه كان مرافقًا للضابط شفيق في حملة هيكس؛ حيث يقول عبود: «فسمعت بمسير حملة هيكس باشا لمحاربة **المُتمهدي الملعون** فوفَّق الله لي أحد ضباط تلك الحملة لأسير معه خادمًا» (الرواية، ص٢٢٧). ويتكرَّر وصف عبود للمهديين بأنهم عصاة في أكثر من موضع (انظر الرواية، ص٢٣٠، ص٢٣٣). بل إنَّ عبودًا يقابل في أسواق دنقلا تاجرًا سوريًّا يستطلع منه الأخبار والطريق إلى الخرطوم، بحثًا عن سيده شفيق بعد هلاك حملة هيكس، «فقال له التاجر: وما غرضك من الخرطوم؟ قال: إني أفتِّش عن سيدي هناك. قال: لا يمكنك الوصول إليه كما هي ولا سيما إذا لم تَفُزْ رجالنا بقتال **العصاة**» (الرواية، ص٢٥٦–٢٥٧).

منظور توفيق بك: هو محافظ سنكات، ويظهر من خلال حكاية عبود لبخيت عما جرى له في السودان بعد ذهاب شفيق في مهمَّته الاستطلاعية وهلاك حملة هيكس. ويُخصِّص له الراوي جزءًا من الفصل ٦٥ الذي عنوانه «بطل سنكات». وقد تعجَّب عبود من إخلاص توفيق بك لحكومته المصرية وشهامته، فيروي لبخيت ما قاله توفيق بك عن حصار المهديِّين له: «ها إن العصاة قد أحاطوا بنا من كل ناحية والحكومة بعثت إلى نجدتنا حملة لم تصلنا والبلد في جوع مدقع [...] فإذا قُتِلنا عن آخرنا فذلك خير لنا من التسليم لقوم طغاة يَكذبون على الله ورسوله ويَدَّعون المهدوية زورًا» (الرواية، ٢٣٢).

لقد سعيتُ، في هذا الفصل، إلى تحديد طبيعة المنظور الثقافي الاستعماري الذي يتبناه المؤلف؛ كما كشفتُ عن الآليات التي اتبعها الراوي في استثماره هذا المنظور وتوسيعه، سواء من خلال طريقة تقديمه الشخصيات أو من خلال تدخله بالتعليق والشرح. كذلك كشفتُ عن جوانب التشابه بين شخصية شفيق الضابط الاستعماري ومؤلف الرواية جُرْجي زيدان، وقد جاء ذلك على نحو يمكن معه القول إن شفيق الضابط الاستعماري، ومن قبله الراوي، ينطقان بلسان حال المؤلف وأيديولوجيته الاستعمارية الصريحة في هذه الرواية. واتبعتُ في تحليلي للمنظور الثقافي الاستعماري في الرواية ما يسمح به منظور النقد الثقافي من الموالفة بين أدوات تحليلية من نظرية العلامة والسميولوجيا والتفكيك ودراسات ما بعد الاستعمار، واللجوء أحيانًا إلى منظور التاريخية الجديدة في تصورها للسرد التاريخي بوصفه نتاج عمليات تأويلية في المقام الأول. وكانت الركيزة الأساسية في كل ذلك ما يُسمى «شبكة العلامات الثقافية».

الخاتمة

حاولتُ، في هذا الكتاب، تسليط الضوء على مشروع الحداثة الاستعمارية عند جُرْجي زيدان، عبر نموذجَين أدبيين، هما روايتا **الانقلاب العثماني** (١٩١١م) و**أسير المُتمهْدي** (١٨٩٢م)، وذلك من أجل إيضاح عدم انفصال أعمال زيدان الأدبية عن تصوره لمشروع النهضة والحداثة، بوصفه أحد المنتمين إلى جماعة المهاجرين الشوام المسيحيين إلى مصر. إذ تمثَّلت فرضية كتابي هذا، في أن تصور جُرْجي زيدان النظري لأسباب النهضة والحداثة يجد تحقُّقه الأدبي في سرده الروائي التاريخي، ولا سيما أن إحدى روايتَيه — سالفتَي الذكر — صدرت أواخر القرن التاسع عشر والثانية مطالع القرن العشرين، في سياق خارجي مضطرب.[١]

ومن أجل إثبات هذه الفرضية، تبنيتُ منظور النقد الثقافي؛ لأن النقد الثقافي ينظر إلى العمل الأدبي بوصفه سردًا ثقافيًّا، أو رواية ثقافية تنطوي على مضمون محدَّد يتأثر بالسياق الخارجي العام الذي يظهر في إطاره العمل الأدبي ويؤثر فيه على نحو تبادلي؛ ومن ثمَّ تكون مهمة مُمارِس النقد الثقافي إيضاح النسق الثقافي الصريح أو المضمر في العمل الأدبي، وتسليط الضوء عليه، بوصفه نقطة التلاقي بين السياق الداخلي للعمل الأدبي وسياقه الخارجي السياسي والاجتماعي، التي تتبلور أدبيًّا عبر عمليات سردية محدَّدة. فسعيتُ إلى استكشاف العمليات السردية في روايتيْ **الانقلاب العثماني** و**أسير المُتمهْدي**، واستِكْناه طبيعة النسق الثقافي الذي يتبناه المؤلف، أو الراوي بوصفه نائبًا عن المؤلف، في كلا العملَين، مُستعينةً في ذلك بما يسمح به منظور النقد الثقافي من موالفة بين

---

[١] بخصوص الملامح العامة لهذا السياق الخارجي المضطرب، انظر المقدمة، القسم ٤.

نظريات النقد الأدبي وأدواته، فلجأتُ إلى نظرية العلامة والسميولوجيا والتفكيك والنقد النِّسوي والتحليل النفسي عند جاك لاكان وبعض مفاهيم التاريخية الجديدة، ومفهوم القراءة بالتوازي.

وقد انقسمت دراستي إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، جاءت على النحو الآتي:

مقدمة: وفيها أشرتُ إلى ريادة جُرْجي زيدان في كتابة الرواية التاريخية، لدأبه على كتابتِها طيلة عشرين عامًا أو يزيد. وافترضتُ أن أعماله الروائية لم تكن منفصلة عن أسئلة مشروع النهضة والحداثة، الذي كان هما لازمًا — بوجهٍ عام — أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فحددتُ موقعه في ذلك المشروع. وافترضتُ أن روايتَيه **الانقلاب العثماني** (١٩١١م) و**أسير المُتمهْدي** (١٨٩٢م) تصوغان أدبيًّا تَصوُّرَه لمشروع النهضة والحداثة. وبينتُ أهمية منظور النقد الثقافي في إثبات هذه الفرضية. وختمتُ المقدمة بإيراد قائمة لروايات جُرْجي زيدان التاريخية مرتبة زمنيًّا وفق صدور أول طبعة من كل رواية.

(١) جُرْجي زيدان من منظور النقد الثقافي: وفيه حاولتُ، أولًا، استكشاف موقع مشروع جُرْجي زيدان النهْضوي الحداثي داخل مسارات مشروع النهضة المصرية منذ فترة حكم محمد علي باشا لمصر حتى فترة حكم حفيده الخديوي إسماعيل، وهي المسارات التي تبلورَت طيلة الربع الأخير من القرن التاسع عشر وفجر القرن العشرين في مسارَين مُتناقضَين؛ هما: مسار المثقفين المصلحين المسلمين الذي تبلور على يد محمد عبده، ومسار المثقفين المسيحيين من المهاجرين الشوام إلى مصر الذي تبلور على يد جُرْجي زيدان. ثم حددتُ تصور زيدان للرواية التاريخية ووظيفتها في إطار تصوره لأسباب النهضة والحداثة. وانتهيتُ إلى استعراض السمات الفنية العامة للرواية التاريخية عند جُرْجي زيدان. ثم حاولتُ، ثانيًا، استجلاء منظور النقد الثقافي بوصفه مظلة تندرج تحتها العديد من النظريات والأدوات والإجراءات الخاصة بالنقد الأدبي، مع إيضاح ما رأيته ركيزتين أساسيتين في النقد الثقافي؛ ألا وهما: (١) تأكيد دنيوية النصوص وتلبسها بسياقات تاريخية واجتماعية وثقافية وسياسية. (٢) الكشف عن دلالة نسقية في الخطاب الأدبي، أو أي خطاب آخر، تضطلع عملياته السردية بتمريرها على نحو جمالي. ونظرًا إلى ما لاحظتُه من تشابهات عديدة بين منظور النقد الثقافي ومنظور التاريخية الجديدة، فكان من الضروري محاولة استكشاف طبيعة العلاقة بينهما والإفادة منها.

(٢) تمثيلات الواقع في رواية «الانقلاب العثماني»: وفيه سعيتُ إلى تحديد علاقات التناقُض الحادة التي تنطوي عليها عتبات النص والفصل الأول الاستهلالي، وهي العلاقات نفسها التي تطوَّرت بتطوُّر العمليات السردية على امتداد رواية **الانقلاب العثماني**. كما بينتُ طبيعةَ الأساس الاجتماعي والأساس الأيديولوجي اللذَين فجَّرا علاقات التناقُض الحادة بين السلطان عبد الحميد الثاني وشخصيات الرواية من أعضاء جمعية الاتحاد والترقي. وانتهيتُ من ذلك إلى الوقوف على آليات التمثيل الروائي لطرفَيْ التناقُض، وتحديد الدور الكبير الذي قام به الراوي المتحكِّم تحكمًا كاملًا في العمليات السردية بوصفِه نائبًا عن المؤلف فيها. وعبر تفعيل مفهوم القراءة بالتوازي، قارنتُ بين تمثيلات عبد الحميد الثاني وجمعية الاتحاد والترقِّي في السرد الأدبي والسرد التاريخي.

(٣) التمثيلات الثقافية الاستعمارية في رواية «أسير المتمهدي»: وفيه سعيتُ إلى تحديد طبيعة المنظور الثقافي الاستعماري الذي يتبنَّاه المؤلف، كما كشفتُ عن الآليات التي اتبعها الراوي في استثماره هذا المنظور وتوسيعه، سواء من خلال طريقة تقديمه للشخصيات أو مِن خلال تدخُّله بالتعليق والشرح. كما كشفتُ عن جوانب التشابُه بين شخصية شفيق الضابط الاستعماري ومؤلِّف الرواية جُرْجي زيدان، وجاء ذلك على نحو يُمكن معه القول إن شفيق الضابط الاستعماري، ومن قبله الراوي، ينطقان بلسان حال المؤلف وأيديولوجيته الاستعمارية الصريحة في هذه الرواية. واتبعتُ في تحليلي للمنظور الثقافي الاستعماري في الرواية ما يسمح به منظور النقد الثقافي من الموالفة بين أدوات تحليلية من نظرية العلامة والسميولوجيا والتفكيك ودراسات ما بعد الاستعمار، ولجأتُ أحيانًا إلى منظور التاريخية الجديدة في تصورها للسرد التاريخي بوصفه نتاج عمليات تأويلية في المقام الأول. وكانت الركيزة الأساسية في كل ذلك ما يُسمى «شبكة العلامات الثقافية»، ومفهوم القراءة بالتوازي.

الخاتمة: وفيها استعرضتُ المخطط العام لدراستي على نحو ما سلف أعلاه.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر

(١) جُرْجي زيدان: رواية **الانقلاب العثماني**، طبعة دار الهلال، ١٩١١م.
النسخة التي اعتمدتُها متاحة على الرابط الآتي:

https://www.kutubpdfbook.com/book/

(٢) جُرْجي زيدان: رواية **أسير المُتمهدي**، طبعة دار الهلال الأولى، ١٨٩٢م.
النسخة التي اعتمدتُها هي الطبعة الأولى، وقد اختلفت عنها اختلافات كبيرة طبعة دار الهلال اللاحقة، والنسخة متاحة على الرابط الآتي:

https://www.al-mostafa.com/search.php?

ثانيًا: المراجع

أحمد أمين: **المهدي والمهدوية** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م).
إدوارد سعيد: **العالَم والنص والناقد**، ترجمة عبد الكريم محفوض (منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠م).
إديث كريزويل: **عصر البنيوية**، ترجمة جابر عصفور (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣م).
أرثر أيزا برجر: **النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية**، ترجمة وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٣م).

ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨–١٩٣٩م**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، د.ت.).

إلياس الأيوبي: **تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا: من سنة ١٨٦٣م إلى سنة ١٨٧٩م** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣م).

إلياس الأيوبي: **محمد علي: سيرته وأعماله وآثاره** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م).

إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي** (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٨٣، مارس ١٩٩٤م).

أنيس المقدسي: **الفنون الأدبية وأعلامها في عصر النهضة العربية الحديثة** (بيروت: دار العلم للملايين، ط٦، ٢٠٠٠م).

أورخان محمد علي: **السلطان عبد الحميد الثاني: حياته وأحداث عهده**:

https://archive.org/details/hamlaenglish_gmail_20180324_0727/page/n1/mode/2up.

إيرينا مكاريك: **موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، الجزء الثالث: مفاهيم** (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٧م).

بيار بورديو: **الهيمنة الذكورية**، ترجمة سلمان قعفراني، مراجعة ماهر تريمش (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩م).

بيير بورديو: **الرمز والسلطة**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: دار توبقال، ط٣، ٢٠٠٧م).

توريل موي: «النسوي، الأنثوي، المؤنث»، ضمن كتاب **النقد الأدبي النسوي**، تحرير وترجمة هالة كمال (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٥م).

تيسير خلف: **الحركة النسائية المبكرة في سوريا العثمانية: تجربة الكاتبة هَنا كسباني كوراني ١٨٩٣–١٨٩٦م** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩م).

جاك دريدا، بول دي مان وآخرون: **مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة)**، تحرير وترجمة حسام نايل، تصدير محمد بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م).

جان لابلانش وجي. بي. بونتاليس: **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ترجمة مصطفى حجازي (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٤، ٢٠٠٢م).

جُرْجي زيدان: **تاريخ آداب اللغة العربية، الجزء الرابع** (القاهرة: مطبعة الهلال بالفجالة مصر، ١٩١٤م).

جُرْجي زيدان: **تاريخ التمدن الإسلامي، الجزء الأول** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص٢٠١٢م).

جُرْجي زيدان: **تاريخ مصر الحديث مع فذلكة في تاريخ مصر القديم، الجزء ٢** (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٨٩م).

جُرْجي زيدان: **رحلة جُرْجي زيدان إلى الآستانة عام ١٩٠٩م**، تقديم الدكتور محمد حرب (القاهرة: كتاب الهلال، العدد ٦٤٥، سبتمبر ٢٠٠٤م).

جُرْجي زيدان: **رحلة جُرْجي زيدان إلى أوروبا سنة ١٩١٢م** (القاهرة: إدارة الهلال بمصر، ١٩٢٣م).

جورج لوكاش: **الرواية التاريخية**، ترجمة صالح جواد الكاظم (العراق: وزارة الثقافة والإعلام، دار الشئون الثقافية العام، ط٢، ١٩٨٦م).

جورج ماي: **السيرة الذاتية**، تعريب محمد القاضي وعبد الله صولة (القاهرة: دار رؤية، ٢٠١٧م).

جيرار جينيت: **خطاب الحكاية: بحث في المنهج**، ترجمة محمد المعتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر حِلي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط٢، ١٩٩٧م).

جيردا ليرنر: **نشأة النظام الأبوي**، ترجمة أسامة إسبر (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣م).

حسام نايل: «تمثيلات أفريقيا السوداء وبناء الهُوية السردية»، ضمن كتاب **أعمال المؤتمر العلمي الدولي الأول حول: الفن الأفريقي، أيقونة الإبداع الإنساني** (القاهرة: أكاديمية الفنون، ٢٠١٩م).

حفناوي بعلي: **مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: المنطلقات ... المرجعيات ... المنهجيات** (الجزائر: الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، ٢٠٠٧م).

حلمي بدير: **دراسات في الرواية والقصة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥م).

الرواية التاريخية في أدبنا الحديث دراسة تطبيقية: (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة كتابات نقدية، أكتوبر ٢٠٠٣م).

خالد فهمي: **كل رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة**، ترجمة شريف يونس (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م).

رامان سيلدن، بيتر ويدوسون، بيتر بروكر: **دليل القارئ إلى النظرية الأدبية المعاصرة**، ترجمة جابر عصفور وحسام نايل (القاهرة: المركز القومي للترجمة، قيد الطبع).

سارة جامبل (تحرير): **النسوية وما بعد النسوية: دراسات ومعجم نقدي**، ترجمة أحمد الشامي، مراجعة هدى الصدة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للمرأة، ٢٠٠٢م).

سعد محمد حسن: **المهدية في الإسلام منذ أقدم العصور حتى اليوم: دراسة وافية لتاريخها العَقَدي والسياسي والأدبي** (القاهرة: دار الكتاب العربي بمصر، ١٩٥٣م).

سمير الخليل: **دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة**، مراجعة وتعليق سمير الشيخ (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.).

السيد شبيب مهدي الخرسان: **الإمام المهدي أمل الأمة** (العراق: كربلاء المقدسة، العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشئون الفكرية والثقافية، ٢٠١٧م).

شوقي أبو خليل: **جُرْجي زيدان في الميزان** (دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٨١م).

صمويل هنتنجتون: **النظام السياسي في مجتمعات متغيرة**، تصدير فرانسيس فوكوياما، ترجمة حسام نايل (بيروت، القاهرة، تونس: دار التنوير، ٢٠١٧م).

عبد الحق بلعابد: **عتبات: جيرار جينيت من النص إلى المناص**، تقديم سعيد يقطين (بيروت الجزائر: الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، ٢٠٠٨م).

عبد الحميد الثاني: **مذكرات السلطان عبد الحميد**، ترجمها عن النص الأصلي وكتب مقدمتها وحواشيها وقابلها بمذكرات للمعاصرين الدكتور محمد حرب (دمشق: دار القلم، الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة، ١٩٩١م).

عبد الرحمن الرافعي: **عصر محمد علي** (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٨٩م).

عبد الرحمن العشماوي: **وقفة مع جُرْجي زيدان** (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م).

عبد الله الغذامي: **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية** (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٥م).

عبد المحسن طه بدر: **تطور الرواية العربية الحديثة: في مصر ١٨٧٠–١٩٣٨م** (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٩٢م).

علي باشا مبارك ناظر الأشغال العمومية المصرية: **عَلَم الدين ٤ أجزاء** (الإسكندرية: مطبعة جريدة المحروسة، ١٨٨٢م).

علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني: **معجم التعريفات**، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، (القاهرة: دار الفضيلة، د.ت).

علي محمد الصلابي: **الدولة العثمانية: عوامل النهوض وأسباب السقوط** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠١م).

علي محمد الصلابي: **السلطان عبد الحميد الثاني وفكرة الجامعة الإسلامية وأسباب زوال الخلافة العثمانية** (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.).

عهود محمد الخرشة: **جمعية الاتحاد والترقي وأثرها في قيام الثورة العربية الكبرى** (الأردن: جامعة مؤتة رسالة ماجستير، قسم التاريخ، ٢٠٠٤م).

فرانسوا فينيلون: **مواقع الأفلاك في وقائع تليماك**، ترجمة من الفرنساوية العلامة الفاضل والأديب البارع رفاعة رافع الطهطاوي، تقديم صلاح فضل (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، نسخة مصورة ٢٠٠٢م).

فرديناند دي سوسير: **محاضرات في علم اللسان العام**، ترجمة عبد القادر قنيني (المغرب: دار أفريقيا الشرق، ٢٠٠٨م).

فريال جبوري غزول: «علم العلامات (السميوطيقا)، مدخل استهلالي»، ضمن كتاب **مدخل إلى السميوطيقا: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مقالات مترجمة ودراسات**، إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد (القاهرة: دار إلياس العصرية، ١٩٨٦م).

الفيروزابادي: **القاموس المحيط**، نسخة منقحة وعليها تعليقات الشيخ أبو الوفا نصر الهُوريني المصري الشافعي، راجعه واعتنى به أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٨م).

كيت ميليت: «نظرية السياسات الجنسية»، ضمن كتاب **النسوية والجنسانية**، تحرير وتقديم هالة كمال وآية سامي (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٦م).

لويس تايسون: **النظريات النقدية المعاصرة: الدليل الميسر للقارئ**، ترجمة أنس عبد الرازق مكتبي (الرياض: مركز الترجمة بجامعة الملك سعود، ٢٠١٤م).

مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤م).

محمد الحسين عبد القادر: **روايات تاريخ الإسلام لجورجي زيدان: دراسة ونقد**، إشراف الدكتور عبد السلام سرحان (القاهرة: جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، رسالة دكتوراه، د.ت.).

محمد عبد الغني حسن: **جُرْجي زيدان** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سلسلة أعلام العرب، ١٩٧٠م).

محمد عزام: «الراوي والمنظور في السرد الروائي» https://www.diwanalarab.com.

محمد فكري الجزار: **العنوان وسميوطيقا الاتصال الأدبي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة دراسات أدبية، ١٩٩٨م).

محمود الصاوي: **كتابات جُرْجي زيدان: دراسة تحليلية في ضوء الإسلام** (القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م).

محمود شاكر (المؤرخ السوري): **التاريخ الإسلامي، الجزء ٨ العهد العثماني** (بيروت دمشق عمان: المكتب الإسلامي، ط٤، ٢٠٠٠م).

مصطفى طوران: **أسرار الانقلاب العثماني**، ترجمة كمال خوجة (القاهرة حلب بيروت: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط٤، ١٩٨٥م).

معجم المعاني الجامع: https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar//.

مكيافيللي: **كتاب الأمير**، ترجمة أكرم مؤمن (القاهرة: مكتبة ابن سينا، ٢٠٠٤م).

ميجان الرويلي وسعد البازعي: **دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًّا معاصرًا** (الدار البيضاء بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٢م).

ميشيل فوكو: **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي وسالم يفوت وبدر الدين عرودكي وجورج أبي صالح وكمال أسطفان، مراجعة جورج زيناتي ومطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م).

ميشيل فوكو: **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا (بيروت القاهرة تونس: دار التنوير، ٢٠٠٧م).

نادر كاظم: **الهُوية والسرد: دراسات في النظرية والنقد الثقافي** (الكويت: دار الفراشة للنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠١٦م).

نعوم بك شقير، «رئيس قلم» وكالة حكومة السودان بمصر: **تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته (في ثلاثة أجزاء)، الجزء الثالث: في تاريخ السودان الحديث** (القاهرة: مطبعة المعارف، نجيب متري بمصر، ١٩٠٣م).

هدى درويش: **حقيقة يهود الدونمة في تركيا: وثائق جديدة** (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٣م).

هشام شرابي: **المثقفون العرب والغرب في عصر النهضة ١٨٧٥–١٩١٤م** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨١م).

هشام شرابي: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ترجمة محمود شريح (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٣م).

هَنا كسباني كوراني: **التمدن الحديث وتأثيره في الشرق** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م).

هويدا محمد الريح الملك: **جورجي زيدان وروايات تاريخ الإسلام: دراسة تحليلية**، إشراف الدكتور عبد الله محمد أحمد (الخرطوم: جامعة الخرطوم، كلية الآداب قسم اللغة العربية، رسالة دكتوراه، ٢٠١٠م).

ياسين النصير: **الاستهلال: فن البدايات في النص الأدبي** (دمشق: دار نَيْنَوَى، ٢٠٠٩م).

هنـــداوي