"ألف ليلة وليلة" في الدراسات الاستشراقية التقليدية والجديدة

دراسة مقارنة

هايرية قرتاي* و سامي محمد عبابنة *

تاريخ الاستلام 2022/11/28 DOI:https://doi.org /10.47017/32.3.4 تاريخ القبول 2023/02/26

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى المقارنة بين الدراسات الاستشراقية التقليدية والجديدة - المكتوبة باللغة الإنجليزية- حول كتاب "ألف ليلة وليلة"؛ لتحديد كيفية تحول القراءة الاستشراقية منذ ترجمة أنطوان غالان (Antoine Galland) (1715) للكتاب، إذ تنهض الدراسات الاستشراقية التقليدية لمحو صلة "ألف ليلة وليلة" بالحضارة العربية الإسلامية التي أنتجت النص، ولاختلاق جذورٍ فارسية خيالية له، وكذلك لربطه بالعناصر اللاعقلانية مثل جنسانية الشرق وشهوانيته مقابل المركزية الغربية. بيد أن الدراسات الاستشراقية الجديدة تنطلق من أفق "ما بعد الحداثة" ونقد إدوارد سعيد للاستشراق، وتسعى لتفكيك تنظير الاستشراق التقليدي حول الكتاب، من هنا تحاول هذه الدراسة تحقيق أمرين: أولاً، تعيين الحدود بينهما بالتساؤل عن مدى صحة هذا التفريق؛ ولذا تناقش النقاط الإشكالية في النصوص الاستشراقية التقليدية، محاولة الاستشراق الجديد لتفكيك المركزية الغربية، وإشكالية ادعائه بتفكيك نظرة الاستشراق التقليدي للنص، إلى جانب استمراره بتأكيد المركزية الغربية بطريقة أكثر منهجية. وثانياً، تبحث عن تعيين الدراسات التي تبرز - سواء من ضمن إطار الاستشراق التقليدي أو إطار الاستشراق الجديد- أهمية قراءة النص في سياقه الثقافي، وتساهم في تحليل مخطوطاته ونسخه لتحديد إشكاليات النسخ الواردة، وإنشاء فهم صحيح حول تشكل النص في الحضارة العربية الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: ألف ليلة وليلة، الاستشراق التقليدي، الاستشراق الجديد، المركزية الغربية، ما بعد الحداثة، الثقافة العربية الإسلامية.

المقدمة

أشار إدوارد سعيد إلى أنّ الاستشراق يقوم على تمييز وجوديّ ومعرفيّ بين الشّرق والغرب، ويصدر هذا التّمييز من منطلق غربيّ ينظر إلى نفسه على أنّه يمثل العقل المطلق، أمّا الآخر - الشّرق- فهو القطب المقابل لهذا العقل أي الطّبيعة؛ الجسد، اللّاوعي، إلخ. وبالتّالي لا تقتصر هذه الثّنائيّة على المستوى الفكريّ التّجريديّ فحسب، وإنما تجتمع تحت سقفها عناصر عدة مثل: اللّغة، والثّقافة، والتّاريخ، والأساطير، والأدب، والدّين، والعلوم إلخ. وتعد الدّراسات الاستشراقية ممثلة لهذا النّمط من التّفكير القائم على الثّنائيّة المطلقة[1] الّتي تحاول الإحاطة بكلّ الأفق الحضاريّ الشّرقيّ (Said, 2006, pp. 44-45).

على الرغم من أنّ الدّراسات حول كتاب "ألف ليلة وليلة" تمثّل جزءاً محدودا من النّصوص الاستشراقيّة، فإنّها تبرز أبعاد الأفق الفكري للاستشراق بصورة وجيزة، إذ تركّز عادة على البحث عن جذور "ألف ليلة وليلة" الفارسية لإلغاء تأثير الثّقافة العربيّة الإسلامية في تشكّل النّصّ، أو على العناصر الّتي تساعد على تبرير النّظرة الاستشراقيّة للشّرق بأشكال مختلفة. لكن، مع كتاب الاستشراق (1979) لإدوارد سعيد، تحوّلت الدّراسات الاستشراقيّة حول ألف ليلة وليلة، وبدأت القراءات الاستشراقيّة الجديدة (Neo-Orientalism) تفكّك خياليّة تنظير الاستشراق التّقليديّ، وتبحث عن الطّرق الجديدة في قراءة النّصّ، متأثرة بالخلخلة النّقديّة ما بعد الحداثيّة لمفاهيم المركزيّة المطلقة في التّفكير الغربيّ (Said, 2006, pp. 45-46).

© جميع الحقوق محفوظة لمجلة أبحاث اليرموك، "سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية"، جامعة اليرموك، 2023.

* قسم اللغة العربية، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

من هنا تهدف هذه الدراسة إلى المقارنة بين النّصوص الاستشراقيّة التّقليديّة والجديدة فيما يخص "كتاب ألف ليلة وليلة"، وتعيين الحدود الممكنة بينهما؛ لذا تتناول النصوص الاستشراقية التقليدية أولاً، وتحاول نقد الثنائية الغربية المطلقة تجاه "ألف ليلة وليلة" والثقافة العربية الإسلامية في تلك النصوص، إذ تنحصر مواضيعها في تأسيس جذورٍ فارسية خيالية لألف ليلة وليلة، أو في المرأة والرّغبات والشهوانية في الكتاب لإثبات لاعقلانية الشرق. وتركز - ثانيًا - على طريقة تحوّل التّفكير الاستشراقيّ -الاستشراق الجديد من خلال ثلاثة اتجاهات بارزة فيه؛ في الاتجاه الأول تُناقش النصوص الاستشراقية التي تنهض لتفكيك الاستشراق التقليدي من حيث إلحاحه في اختلاق جذور فارسية لألف ليلة وليلة، والنصوص التي تتناول النسخ المشهورة للكتاب وتحلّل إشكاليات تلك النسخ، وفي الاتجاه الثاني تُحلّل النصوص الاستشراقية الجديدة التي تتناول ألف ليلة وليلة من خلال علم النفس والنسوية، وتركز على أبعاد مفهوم المرأة -انطلاقا من شخصية شهرازاد- وإشكاليتها سواء في الكتاب أم في الثقافة العربية الإسلامية، وصلة ذلك بالخطاب الأبوي، أما في الاتجاه الثالث فتُناقش الدراساتُ التي تسعى لربط "ألف ليلة وليلة" بالأفق الأدبي والفلسفي الغربي خارج سياقات استشراقية لتجنب إشكالياتها. وعبر هذه الاتجاهات الثلاث تهدف الدراسة إلى تعيين حدود التّحوّل في الاستشراق الجديد ومساهمته الممكنة في نقد الاستشراق التقليدي وتفكيكه، وإظهار النّقاط المشتركة والمتباينة بينه وبين الاستشراق التقليدي.

وعلى الرغم من كثرة الدراسات التي اعتنت بكتاب "ألف ليلة وليلة"، فإن الاهتمام بالمقارنة بين الدراسات الاستشراقية التقليدية والجديدة بدراسة مقارنة لم تخصص لها دراسة مستقلة، وثمة دراسات اهتمت بآراء المستشرقين بعامة في قضايا جزئية، مثل: الدراسة المعنونة بـ" الآداب الشعبية العربية في الدراسات الاستشراقية. ألف ليلة وليلة نموذجا" لعبد الواحد شريفي (2002)؛ والدراسة المعنونة بـ"حكايات ألف ليلة وليلة بعيون غربية: دراسة نقدية أناسية" لنبيل حولي (2013). كلتاهما لم تخصصا لمقارنة الاستشراق التقليدي والجديد على أهميتهما.

الاستشراق التّقليديّ: الثّنائيّة المطلقة

تعدّ ترجمة أنطون غالان (Antoine Galland) (1715)، أوّل لقاءٍ مع كتاب ألف ليلة وليلة[2] بصورة شبه متكاملة للثّقافة الغربيّة، وقد لاقت هذه التّرجمة رواجًا ملحوظًا، فظهرت ترجمات أخرى من هذه التّرجمة أو المخطوطات السّوريّة والمصريّة القديمة الأخرى للنّصّ سواء في اللّغة الفرنسيّة أو اللّغات الغربيّة الأخرى. على سبيل المثال ترجم النّص إلى الإنجليزيّة من نسخة غالان في 1706 واشتهرت باسم Grub Street Edition، وبعدها أكمل جوناثان سكوت (Jonathan Scott)، أوّل ترجمة حرفيّة من نسخة غالان في 1811، وترجم Richard Francis Burton ألف ليلة وليلة مجدداً في 1888 انطلاقًا من نسخة "Calcutta II" الأصليّة ، وتعتبر هذه التّرجمة أفضل ترجمة إنجليزية (Sironval, 2006, pp. 220-223) . وبصورة مماثلة ترجم النّصّ إلى اللّغة الألمانيّة، فنشرت أوّل ترجمة من ترجمة غالان في 1825 من Maximilian Habicht، وفي 1921-1928 ترجمه إينو ليتمان (Enno Littmann) من نسخة "Calcutta II" (Mahdi, 2008, pp. 9-11).

يعكس هذا الازدهار عبر التّرجمات المتعدّدة أهميّة النّصّ داخل الثّقافة الغربيّة، وبالتّالي أدّى هذا الاهتمام إلى تعدّد القراءات الاستشراقيّة حول النّصّ. وعادة ما تحتوي هذه القراءات على البحث عن جذور "ألف ليلة وليلة" انطلاقًا من بعض العناصر مثل رمزيّة رقم 1001، والحكاية الإطاريّة، وجذور بعض القصص إلخ، وكذلك مضمون النّصّ مثل: المرأة، والرّغبات، والسّحر وغير ذلك. لكن، على الرّغم من أنّ هذه القراءات تتنوّع في التّحليل، إلّا أنّ هناك خطابين مشتركين للاستشراق التّقليديّ؛ الأوّل: هو الخطاب الّذي يربط الشّرق بالشّهوات والرّغبات أي اللّاعقل، فحين تتناول تلك القراءات مضمون النّصّ داخل الأفق العربيّ الإسلاميّ تركّز على العناصر الجنسيّة، والرّغبات، وكيد النّساء، فهذه العناصر تخدم الثّنائيّة القائمة الّتي تنهض لإثبات صلة الشّرق بالطّبيعة اللّاواعية واللّاعقلانيّة. كما يظهر في دراسة أندراس هاموري (Andras Hamori) بالارتكاز على صلة النّساء بالسّحر والعناصر غير الأخلاقيّة في النّصّ (Hamori, 1985, pp. 25-40.)، وفي دراسة Madness and Cure in the 1001 Nights [3] (1985) لجرومي كلينتون (Jerome Clinton) التي تربط مرض شهريار بعلاقته مع المرأة في طفولته انطلاقا من نظرية فرويد النفسية. لكنّ هذه النّظرة بدلا من أنْ تتحوّل إلى قراءة نقديّة، ستبقى من المسلمات الغربيّة المختلقة الّتي يمكن أنْ تبرز بالأشكال الثّقافيّة أو الأدبيّة أو الفنيّة المختلفة كما يظهر في رواية "سالامبو" لفلوبير

(Flaubert) [4] وكتاب "رحلة إلى الشّرق لنيرفال (Nerval)" وكتاب "رحلة من باريس إلى بيت المقدس" لشاتوبريان (Chateaubriand)، أو في رسوم جيان ليون جيروم (Jéan-Leon Gérôme) وجون فريدريش لويس (John Frederich Lewis) وفرنان كورمون (Fernan Cormon) وغيرهم.

وعلى الرّغم من أنّ هذه النصوص النظرية والفنيّة تتناول "ألف ليلة وليلة" في سيّاقات متعدّدة إلّا أنّ الخطاب الكلّي لها ثابت؛ وهو تتويج الثّنائية القائمة بين الشّرق والغرب، فتجعل هذه الثّنائيّة الشّرق أرضًا لفيضان المشاعر؛ الشّهوة، الغضب، النّشوة، الرّعب إلخ، وتمنح الغرب القيم العقلية المثالية مثل الفلسفة، والحكمة، والعلوم إلخ.

وهناك طريقتان في التّعامل أو التّفاعل مع هذه الأرض - على المستوى الأدبيّ والثّقافيّ على الأقلّ، الأولى أنْ يستمتع المثقف الغربيّ بها حين يريد أنْ يبتعد عن العقلية الغربية المطلقة، وينهض لكشفها كأنّه يكشف طبيعة وحشيّة بعيدا عن الحضارات، لكنّ الاستهانة ترافق هذا الكشف في كلّ الخطوات كما نرى في رحلة نيرفال[5]. والطّريقة الثّانية هي استخدام هذه الثّنائيّة لتبرير الاستعمار الغربيّ، إذ إنّ هذه الأرض، أو الطّبيعة الوحشيّة اللّاعقلانيّة واللّاأخلاقيّة، تحتاج العقليّة الغربيّة لتنظمها وتحوّلها إلى حضارة كما يبرز في رواية "سلامبو" لفلوبير الّتي تحاول تشويه صورة الحضارة القرطاجيّة وتبرير احتلال روما انطلاقًا من الثنائيّة المذكورة[6].

أما الخطاب الثّاني فهو محاولة إلغاء صلة هذا النّص بالحضارة العربيّة الإسلاميّة، فبما أنّ القراءة الاستشراقيّة لا يمكن أن تجد للنّصّ جذورا غربيّة، اختارت أن تجد له مرجعًا معارضًا للحضارة العربية الإسلاميّة، وهو -عادة- الثّقافة الفارسيّة، وعندما لم تجد الأدلّة الّتي يمكن أن تدعم هذا الإلغاء اختلقتها، وذلك مثلما يظهر في محاولة François Pétis de la Croix (1653–1713) كما سيأتي.

في الحقيقة، الخطاب الثاني وجد رواجًا أكبر بين المستشرقين التقليديين، على الأقل على المستوى النظري النقدي، فتزامنا مع انتشار النص في الثقافة الغربية، نجد النصوص الاستشراقية الكثيرة التي تركز على جذور "ألف ليلة وليلة". يبدو أنه في البداية يدور النقاش حول أصل الكتاب، فهل هو ترجمة كاملة من "هزار أفسانه"، أم أن قصصًا فارسية وعربية كتبت داخل القصة الإطارية الفارسية؟ وكيف تحول عنوان القصص الفارسية "هزار أفسانه" (ألف خرافة) إلى ألف ليلة وليلة؟ وقد ظهر هذا النوع من الأسئلة والنقاش في نصوص هرمان زوتنبرغ (Hermann Zotenberg) (1894)، وثيودور نولدكه (Theodor Nöldeke) (1930)، Johannes Elith Østrup (1938)، ودانكن بلاك ماكدونلد (Duncan Black MacDonald) (1943)، وإينو ليتمان وغيرهم (Abbot, 1949, p. 150) .

على سبيل المثال، يقترح ماكدونلد تسلسلًا زمنيًا لترجمة النص وتحوله؛ أولًا، يدعي أن كتاب "هزار أفسانه" قد ترجم في القرن الثامن الميلادي، وأن هذه الترجمة كانت على الأرجح ترجمة حرفية وعنوانها "ألف خرافة"، وفي القرن نفسه أنتجت نسخة إسلامية للترجمة تحت عنوان "ألف ليلة"، ثم ظهرت مجموعة من القصص الفارسية والعربية تحت العنوان نفسه في القرن التاسع، لكن التأثير العربي كان ضئيلا وقتها، وفي القرن العاشر ظهر كتاب "ألف سمر" لابن عبدوس، ولا نعرف ما إذا كانت هذه القصص تشمل ألف ليلة أم لا، أو تحل محلها، وبالنسبة له تحول عنوان الكتاب من "ألف ليلة" إلى "ألف ليلة وليلة" في القرن الثاني عشر، واكتمل النص في القرن السادس عشر (Abbot, 1949, pp. 163-164).

وعادة لا تقف هذه النصوص عند تحول "الخرافة" إلى "الليلة"، بل تقف عند التحول من رقم ألف إلى "ألف وواحد" كما يظهر في قراءة إينو ليتمان المستشرق الذي ترجم "ألف ليلة وليلة" إلى اللغة الألمانية، إذ يرى أن هذا التحول مرتبط باللغة التركية لأن العبارة فيها تقرأ بالطريقة الجناسية (Marzolph, 2007, p. 3)[7]، غير أن الآخرين يشيرون إلى كثرة استخدام رقم ألف وواحد في الأدب الفارسي، مثلا يذكر Michael Barry مقطعا من شاعر نظامي الكنجوي (ت. 599هـ) يتحدث فيه عن ألف معنى ومعنى مخفي في قصصه، وفريد الدين عطار يتكلم عن ألف رجل ورجل (Marzolph, 2007, p. 3).

في الحقيقة يعتمد بعض المستشرقين على كتابي "مروج الذهب" للمسعودي، و"الفهرست" لابن النديم لتأسيس الصلة بين "هزار أفسانه" و"ألف ليلة وليلة" إذ إن المسعودي وابن النديم يذكران "هزار أفسانه" كجذور لألف ليلة وليلة. وبعضها

- مثل Østrup- يشير إلى أنه لا يمكن تأكيد هذه الصلة من خلال كتاب "مروج الذهب" أو "الفهرست"، فكلا الكتابين يذكران الصلات الأخرى أيضا في تشكل "ألف ليلة وليلة"، ولا يؤكدان أن كتاب "ألف ليلة وليلة" ترجمة حرفية لـ"هزار أفسانه". وحين ننظر إلى الكتابين تظهر صحة القراءة الثانية، إذ لا يذكر المسعودي وابن النديم "هزار أفسانه" كنص ترجم منه "ألف ليلة وليلة" ترجمة حرفية. يذكر المسعودي "هزار أفسانه" كجذر -أو مثال أقدم معروف- لذلك النوع الذي صدر عنه "ألف ليلة وليلة"، مثل "هزار أفسانه" نقلت النصوص الخرافية الكثيرة من اللغات العديدة إلى اللغة العربية؛ "هذه أخبار موضوعة من خرافات مصنوعة ... أن سبيلها سبيل الكتب المنقولة إلينا والمترجمة لنا من الفارسية والهندية والرومية، وسبيل تأليفها مما ذكرنا مثل كتاب هزار أفسانه"[8]. وكذلك لا يذكر ابن النديم "هزار أفسانه" كنص أصلي لألف ليلة وليلة، ولا يشير إلى الصلة بينهما، وكل ما فعله أنه شرح كيفية نشوء نوع الخرافة والمسامرة وجذورها الفارسية، وانتقالها إلى اللغة العربية. في واقع الأمر لا يتطرق ابن النديم إلى طريقة هذا التحول بشكل صريح، إذ يقول "فهذبوه ونمقوه، وصنفوا في معناه ما يشبهه، فأول كتاب عمل في هذا المعنى، كتاب هزار أفسانه، ومعناه ألف خرافة"[9]، لكن، لا نعرف ما إذا كان هذا التهذيب أو التنميق يقوم بدور تزييني داخل النص أو يمثل إعادة تشكيل بنية جديدة تتلاءم مع الثقافة العربية أكثر.

مع ذلك، تعطي الفقرة الأخيرة فكرة عن كيفية هذا التحول، إذ إنها تذكر تشكل مجموعة من القصص العربية الخرافية التي تعرف باسم كتاب "ألف سمر" لأبي عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، يقول: إن الجهشياري اختار "ألف سمر من أسمار العرب والعجم والروم وغيرهم ... فأخذ عنهم أحسن ما يعرفون ويحسنون "[10]. بمعنى أنه لم يبقَ في حدود قصص خاصة بشعب ما فقط، فلم يترجم أو ينقل هذه القصص -الأسمار-، بل أخذ من الأمم المذكورة ما حلا له، وأعاد تشكيله.

إضافة إلى ذلك، تؤكد أقدم نسخة موجودة لألف ليلة وليلة طريقة التحول هذه؛ فكما هو معروف اكتشفت في أواسط القرن الماضي هذه النسخة القديمة المتبقية من سنة 266هـ (879م)، وعلى الرغم من أن هذه النسخة تتشكل من ورقتين من كتاب ألف ليلة وليلة، إلا أنها تساهم في الفهم حول تحول القصص الخرافية مثل هزار أفسانه إلى ألف ليلة وليلة العربية، إذ تبدأ الصفحة الأولى بـ**"كتاب فيه حديث ألف ليلة ... فلما كانت تلك الليلة القابلة قالت دينازاد يا ملذتي إن كنت غير نائمة تحدثيني بالحديث الذي أوعدتيني به واضربي (المثل) عن الفضل والنقص والحول والجهل والسخا والبخل والشجاعة والجبن ويكون في الإنسان غريزة أو طريقة أو يخص معلمة أو أدب شامي أو أعرابي."** (Abbot, 1949, p. 132)[11]. بمعنى أنه منذ بدايات تكوّن ألف ليلة وليلة كان هناك تأثير للعناصر "الشامية والأعرابية" أو العناصر العربية المدنية والبدوية، كذلك يبدو - كما يظهر في ذكر كتاب "ألف سمر" للجهشياري- أن النص متشكل من العناصر الخرافية المتعددة؛ الفارسية، والعربية البدوية والمدنية، الرومية، والهندية إلخ. وهكذا -كما أشارت نبيهة عبود- يستحيل تحديد جذور واحدة مطلقة (Abbot, 1949, p. 145).

تؤكد النصوص التراثية الفارسية أيضا استحالة هذا البحث، إذ إن الإشارة إلى عبارة "ألف ليلة" أو "ألف ليلة وليلة" في الأدب الفارسي تكاد تكون معدومة. وكذلك لا توجد أية نسخة من هزار أفسانه الفارسية أو أية إشارة إليها كمصدر حكايات ألف ليلة وليلة في النصوص التراثية الفارسية الأخرى. ثمة بعض الإشارات من شعراء فارسيين من القرن العاشر والحادي عشر مثل نظامي الكنجوي ومنجك الترمذي إلى كتاب "هزار أفسانه"، غير أن هذه الإشارات تدل على القصص الملحمية الشبيهة بقصص كتاب "شاهنامه" الذي يمثّل دورا تأسيسيا للدولة الفارسية المستقلة (Marzolph, 2007, p. 3-4). والقصص الخيالية الشعبية تجتمع تحت عنوان "جامع الحكايات" و"مونس نامه"، وهذه الحكايات مختلفة عن ألف ليلة وليلة سواء على مستوى البنية أوالمضمون (Marzolph, 2019, pp. 144-147). إضافة إلى ذلك لم يترجم ألف ليلة وليلة إلى اللغة الفارسية حتى القرن التاسع عشر.[12]

وذلك سيؤدي إلى اختلاق هذه الصلة من المستشرقين، فبعد نشر ترجمة غالان لألف ليلة وليلة في فرنسا بمدة قصيرة نشر مستشرق فرنسي آخر هو François Pétis de la Croix كتاب "ألف يوم ويوم" (Les mille et un jours: Contes persans)، وادّعى أنه ترجم هذه الحكايات من النسخة الفارسية التي كتبها صوفي فارسي شهير يُدعى "مخلص"، وأنّ أصل الكتاب كان هنديًا، فترجمه مخلص إلى الفارسية، وأعطى نسخة إلى Pétis (Marzolph, 2019, pp. 141-142)، و Pétis

ترجم النص من هذه النسخة. عادة يميل المستشرقون الذين كتبوا عن الأدب الفارسي إلى تصديق هذا الادعاء، لا يشك Jiri Cejpek في صحة مقدمة Pétis عن الترجمة الأصلية الفارسية، ويرى أنه لا جدوى من البحث عن إثبات خيالية ادعائه، فربما يكون قد أعاد تشكيل بعض العناصر لجعل الترجمة أكثر فنية فقط، غير أنه لم يغير بنية النص، لكن لا يوجد أي نص فارسي يعد مصدراً للترجمة الفرنسية كما ادّعى Pétis، ولا وجود لشخصية تدعي مخلص، ولتبرير ذلك يرجع Cejpek إلى إمكانية نقل القصص بطريقة شفاهية، ويدّعي أنّ مخلص كان قصّاصًا مشهوراً في الثقافة الفارسية، ولا يشرح لماذا إذن لم يشر Pétis إلى ذلك، وادّعى أنّ النصّ موجود وهو ترجم منه (Cejpek, 1968, p. 666-667). بل أكثر من ذلك، يبدو أن Pétis ترجم النص من المجموعة القصصية التركية "الفرج بعد الشدة"، لأن كثيراً من القصص مأخوذة من هذه المجموعة، غير أنه لم يبقَ في حدود الترجمة الحرفية، بل أعاد تشكيل القصص، والحبكة، والشخصيات (Marzolph, 2019, p. 142) .

من المثير للاهتمام أن استحالة إيجاد مصدر أصلي لألف ليلة وليلة داخل الثقافة الفارسية، سهّلت صدور الخطاب الاستشراقي دون أي قناع ودون أي حاجة إلى التفكيك، كما يبرز في قول Cejpek في مقالته The Iranian Elements in The Book of A Thousand and One Nights and Similar Collections ، "تساعد الأسماء كثيراً في تحديد أصل قصص (ألف ليلة وليلة) ... إذا كانت فارسية فهذا يعني أنها فارسية الأصل، وتثبت أن مضمونها أيضا فارسي الأصل، من ناحية أخرى إن وجد أحد أسماء عربية في القصص الفارسية (يحدث ذلك بوجه خاص في القصص الخيالية السحرية)، فهذا يعني أنها اخترعت واستبدلت في القصص الفارسية فيما بعد" (Cejpek, 1968a, p. 664).

الاستشراق الجديد: محاولة لتفكيك الثنائية الاستشراقية

كما سبقت الإشارة، مع نهاية القرن الماضي ازدهر نقد القراءات الاستشراقية التقليدية داخل التفكير الاستشراقي - الاستشراق الجديد- على وجه الخصوص، وعلى الرغم من أن هناك أسبابًا متعددة لهذا التحول إلا أنه يمكن أن نتناوله تحت أفق ما بعد الحداثة التي تنهض لتفكيك الميتافيزيقيا الغربية المطلقة والثنائيات التي تندرج ضمن هذه الميتافيزيقيا. وفيما يخص كتاب ألف ليلة وليلة يمكن تحديد هذا النقد والتفكيك في ثلاثة اتجاهات كما يأتي:

في الاتجاه الأول تحاول الدراسات الاستشراقية الجديدة إظهار إشكالية الثنائيات الخيالية في البحث عن جذور "ألف ليلة وليلة" وتشكل النص العربي، وكذلك تحول النص أثناء هذا التشكل، يركّز بعض الدارسين في هذا الاتجاه على المخطوطات ونشرها والنقاط الإشكالية في النسخ والترجمات -إلى اللغات الأوروبية خصوصا- لألف ليلة وليلة مثل محسن مهدي (Muhsin Mahdi) (ت. 2007)، Heinz Grotzfeld، أبو بكر الشرايبي (Aboubakr Chraibi) وروبرت إروين (Robert Irwin).

على سبيل المثال يحاول محسن مهدي وروبرت إروين إظهار إشكالية الاستشراق التقليدي فيما يخص نسخ "ألف ليلة وليلة"، إذ باستثناء المخطوطة السورية الأصلية التي يرجع تاريخها إلى نهاية القرن الرابع عشر، فإن كل النسخ المذكورة التي تدعي أنها اعتمدت على مخطوطات أصلية ليست لديها مخطوطة مكتملة يمكن الوصول إليها بداية من غالان (Mahdi, 2008, p. 8-10). كما هو معروف يستخدم غالان المخطوطة السورية التي تعد أقدم مخطوطة عربية للنص - والتي سيحققها محسن مهدي فيما بعد، غير أن هذه المخطوطة ليست مكتملة، تتشكل من 281 ليلة (Mahdi, 2008, p. 34). يعيد غالان تشكيلها ويضيف إليها بعض القصص لكن لا يكملها إلى ألف ليلة وليلة واحدة، بعد نشرها يولى النص اهتماماً مثيراً في المجتمع الفرنسي فأضاف إليه الناشر بعض القصص ليكمل الجزء الثامن من كتاب "ألف يوم ويوم" (Les mille et un jours: Contes persans) لـFrançois Pétis de la Croix . لقد سخط غالان على هذه الإضافة، فقرر إكمال النص بنفسه، لذلك التقى في 1709 بأنطون يوسف حنا دياب وهو قصاص سوري، حكى دياب أربع عشرة حكاية لغالان بما فيها حكاية علي بابا وعلاء الدين، وهكذا أكمل غالان ترجمته (Bottigheimer, 2014, p. 302).

وبعده يدعي المستشرق Maximillian Habitch (1839) أنه نشر ترجمته من مخطوطة تونسية أصلية، وسمّى هذه النسخة نسخة برسلو (Breslau) (1824-1843) -هى المدينة التي ولد فيها Habitch، لكنه لم يفصح عن هذه المخطوطة، ولم يجد أحد بعده أي نسخة تونسية يمكن أن تكون مصدر ترجمته (Irwin, 2010, p. 20)،[13] كذلك الأمر تقريبا بالنسبة

لكل النسخ المصرية - كما أشار إليه روبرت إروين- صدرت قبل أو بعد تاريخ 1800 بقليل، أي بعد نشر ترجمة غالان، ولها صلة ملحوظة بهذه الترجمة (Irwin, 2010, pp. 20, 33-35).

لا يختلف الوضع فيما يخص النسخ الأخرى؛ فمثلا ناشر "Calcutta I" (1818) شيخ شرواني لا يشير إلى أي مخطوطة لهذه النسخة، أكثر من ذلك فهو لا يهدف إلى نشر نسخة موثوقة، بل يهدف إلى جمع بعض القصص - مئتي قصة- لتعليم اللغة العربية للغربيين بطريقة ممتعة. أما نسخة بولاق (1835) فيبدو أنها لم تتشكل من مخطوطات مختلفة، بل تشكلت من نسخة صدرت بعد تاريخ 1800، لكن لم تصل هذه المخطوطة إلينا حتى يومنا هذا، ولا توجد هناك أية إشارة تاريخية عما إذا كانت هناك مخطوطة قديمة أصلية، أو أن أحدا جمعها وأعاد تشكيل القصص بطريقة جديدة. يشير محسن مهدي إلى أن هناك مخطوطة متأخرة لنسخة بولاق نشرها وحققها عبد الرحمن الصفتي الشرقاوي، وقد أضاف القصص الجديدة وأخرج بعضها وأعاد تشكيل بعضها الآخر، وهكذا تكونت أشهر نسخة لألف ليلة وليلة (Mahdi, 2008, p. 9) ، وأخيراً نسخة "Calcutta II" (1839-1842) تعتمد على نسخة بولاق (Irwin, 2010, pp. 32-33).

من هنا يقسّم محسن مهدي المخطوطات إلى قسمين؛ السورية والمصرية كلها 22 على الأقل واحدة عراقية (Irwin, 2010, p. 35)، فيؤكد أن المخطوطة المذكورة المتبقية من القرن الرابع عشر - التي حققها مهدي- هي أقدم مخطوطة شبه مكتملة، وكذلك هناك ثلاث مخطوطات سورية متبقية من القرن السادس عشر، الثامن عشر والتاسع عشر، ورغم أن هذه المخطوطات تتكون من قصص محدودة مقارنة بالنسخة القديمة، إلا أنها تتلاءم مع هذه النسخة. مع ذلك المخطوطات المصرية تختلف عن المخطوطات السورية سواء على مستوى القصة الإطارية أو قصص أخرى، وذلك بسبب التأثيرات الثقافية المختلفة ولعدم وجود النسخة القديمة - قبل ترجمة غالان، فكل النسخ المصرية تقريبا تعود إلى نهاية القرن الثامن عشر أو بداية القرن التاسع عشر، إلا واحدة منها تعود إلى القرن السابع عشر.

بينما الآخرون يهتمون بتفكيك القراءات الاستشراقية التقليدية فيما يخص البحث عن جذور ألف ليلة وليلة مثل Ulrich Marzolph و Rana Kabbani و Margaret Sironval. على سبيل المثال يقوم Marzolph بدور مهم مع جهوده المكثفة في تفكيك القراءة الاستشراقية التقليدية بين المستشرقين الجدد، وكما ظهر في بحثه The Persian Nights: Links Between the Arabian Nights and Iranian Culture الذي استفدنا منه في تحليل القراءة الاستشراقية التقليدية - كما هو مذكور أعلاه- إذ يعرض هذا البحث تلك المحاولة التفكيكية بصورة عامة وموجزة حول ألف ليلة وليلة من ناحية، والنقاط المشتركة والمختلفة بين الاستشراق القديم والاستشراق الجديد من ناحية أخرى. على سبيل المثال ينقد Marzolph المستشرقين François Pétis de la Croix و Jiri Cejpek في محاولتهما لتأسيس جذور فارسية خيالية لألف ليلة وليلة، رغم ذلك لا يحاول أن يقف عند عناصر تمثّل دورا داخل الثقافة العربية لتفكيك هذه الخيالية، ويبقى في حدود الاستشراق القديم في هذه المحاولة التفكيكية، كذلك يناقش إشكالية محاولة المستشرقين لإيجاد مصدر فارسي في تحول رقم ألف إلى ألف وواحد، لكنه لا يقف عند تحول الخرافة إلى الليلة - وهو أهم في تحول النص إلى البنية العربية كما أشارت إليه نبيهة عبود.

كما هو معروف، تبدأ النسخة المتبقية من 266هـ بعنوان "ألف ليلة" (Abbot, 1949, p. 132) وليس "ألف ليلة وليلة"، ويرجع Marzolph نفسه - في بحثه المذكور- إلى النسخة الأصلية التي حققتها وترجمتها نبيهة عبود، لكنّه يستفيد من هذا البحث لذكر بعض المعلومات التاريخية المعروفة حول النسخ الأصلية لألف ليلة وليلة فقط، ولا يذكر أو يستفيد من نقد عبود للمستشرقين من حيث أهميّة تناول النصّ داخل أفقه الحضاري العربي لفهم بعض العناصر الأساسية في تحوّل ألف ليلة وليلة؛ فمثلا تقف عبود عند مفهوم "الليلة" وأهميتها في تحول النصّ إلى البنية العربيّة، وترى أنّ تحوّل العنوان من "الخرافة" إلى "اللّيلة" من البداية يؤكّد صلة النص بالثقافة العربية، لأن الخرافات ليست وحدها المتّصلة باللّيلة في الثقافة العربيّة، إنّما تتّصل بها أيضا القصص الأسطورية، الأخبار والأسمار (Abbot, 1949, pp. 151-152).

لا يذكر Marzolph أي مثال عن المساهمة العربية في ألف ليلة وليلة، رغم أنه ينتقد البحث عن جذور فارسية مثالية للنصّ، ويشير إلى مساهمة العناصر الشعبية المختلفة مثل الهندية واليونانية والفارسية معًا في تشكيله، ورغم استخدامه أيضًا لبحث عبود كمصدر لدراساته، والذي يشير إلى أنّ تأثير الثقافة العربية حاضر منذ البداية في تشكل ألف ليلة وليلة كما رأينا

في عبارة "الليلة" وعبارة "اضربي (المثل) عن ... أدب شامي أو أعرابي" في النسخة المتبقية من 266هـ. وهكذا يكرر Marzolph الموقف الاستشراقي التقليدي الذي يحاول تجاهل المساهمة العربيّة أو محوها. وذلك يذكّر بنقد Rana Kabbani التي تشير إلى أنّ المستشرقين لم يعتبروا كتاب ألف ليلة وليلة نصًّا عربيًّا بسبب الاحتقار الغربي للثقافة العربيّة، كما تقارن هذا الموقف نحو ألف ليلة وليلة بقصص "إخوان غريم" الألمانية، إذ سيكون غريبًا للغاية أن يتناول أحدٌ هذه القصص خارج الثقافة الألمانية رغم أنها مجموعة قصصية شعبية تشكلت من القصص الكلتية والفرنسية والألمانية معًا، وتُعتبَر هذه القصص أساسية لفهم الثقافة الألمانية، في المقابل لا يُستَغرَب تجريد المستشرق الغربي لكتاب ألف ليلة وليلة من الثقافة العربية (Kabbani, 2004, pp. 25-26).

أما في الاتجاه الثاني، فتستمر نظرة الاستشراق التقليدي التي تقرأ ألف ليلة وليلة من خلال الثنائية الغربية المذكورة التي ترى الشرق أرض الرغبات، والإحساس - وتتجسد هذه الثنائية عادة في ذات المرأة- في الاستشراق الجديد، غير أنها تحظى بأبعاد نظرية بأشكال مختلفة كما يأتي؛ إذ يتناول بعض الدارسين ألف ليلة وليلة انطلاقا من القراءات النسوية مثل فاطمة المرنيسي، وفدوى مالطي-دوغلاس (Fedwa Malti-Douglas)، وEva Sallis و حسن الشامي. تتمحور هذه القراءات ـ عادة ـ حول موقف شهرازاد - كامرأة- وأهميتها في بنية النص، وعلاقة هذا الموقف بالخطاب الأبوي، في حين يعتمد آخرون على القراءات النفسية ويركزون على العقدة النفسية لشهريار، ودور شهرازاد في معالجة هذه العقدة سواء بحكاياتها أو بعلاقتها الجنسية مع شهريار كما نرى في قراءة ريشارد فان لوين (Richard Van Leeuwen)، وفتحي بن سلامة (Fethi Benslama) وطارق شما (Tarek Shamma) و Bruno Bettelheim و Jerome W. Clinton. في هذا الاتجاه نركز على مقالة Narration and Desire: Sahrazâd لفدوى مالطي-دوغلاس ومقالة Women and Slaves: Gender Politics in the Arabian Nights لطارق شما (Tarek Shamma) بالإشارة إلى الأسماء الأخرى المذكورة للمقارنة.

تبدأ فدوى مالطي-دوغلاس بمناقشة آراء جمال الدين بن شيخ حول تأثير شهرازاد[14] في تشكل النص، إذ يرى أنه على الرغم من استماعنا للقصص من شهرازاد إلا أنها ليست مؤلفة النص، هي بطلة فقط، وهناك راوٍ عليم يتحكم في الحبكة كما يظهر في القصة الإطارية والختامية، وذلك يؤكد تحكم السلطة الأبوية بالنص، بحيث إن الرجال هم الذين يتحكمون بعملية الكتابة، وهكذا يلغون نجاحاتها الأدبية والجنسية. وكذلك تنقد فاطمة المرنيسي لأنها تضع شهرازاد في موقف ضعيف وتقرأ نجاحها انطلاقًا من هذا الموقف (Malti-Douglas, 1991, pp. 12-13).

ومقابل هذه القراءات تنظر مالطي-دوغلاس إلى مفهوم "الرغبة" على أنه مفهوم جذري وكذلك إشكالي في النص، في بداية ألف ليلة وليلة كان سبب لقاء أخوين هو "اشتياق شهريار" لأخيه، وحين أرادت شهرازاد من أبيها أن يزوجها بالملك شهريار استخدمت عبارة "أشتهي منك"، من هنا تربط مالطي-دوغلاس كل العناصر الأساسية في الحبكة بالرغبة (Desire) كنقطة تتحرك منها الأحداث (Malti-Douglas, 1991, pp. 14-21) ، فتختلق ثنائية المثلي الاجتماعي (Homosocial) بين الرجال (شهريار وشاه زمان) والنساء (شهرازاد ودنيازاد) (Malti-Douglas, 1991, pp. 15-16)، فكانت النساء تمثل دورا جنسيًا مليئًا بالكيد والرغبات غير الأخلاقية - في القصة الإطارية خيانة زوجتي شهريار وشاه زمان- وهذا الدور الجنسي لا يمكن أن يتحكم به الرجال، حتى شهريار الذي يأخذ زمام كل الأمور في البلاد يتحول إلى مريض نفسي لا أحد يستطيع أن يجد دواء له، فقرر السفر مع أخيه لإيجاد حل لهذا المرض، واكتشفا في هذا السفر خيانة امرأة الجني التي اختطفت في ليلة عرسها من الجني وتأخذ انتقامها منه بمضاجعة الرجال الذين صادفتهم حين ينام الجني ، فلم يكن هذا السفر دواء لمرض - أو جرح- شهريار وشاه زمان، بل تأكدا أكثر من خطورة القدرة الجنسية لدى النساء، فقرر شهريار أن ينام كل ليلة مع بنت عذراء ويقتلها في اليوم التالي ليحافظ على نفسه من هذا الخطر (Alf laylah wa-laylah, 2003, pp. 10-11). من هنا تشير مالطي-دوغلاس إلى دور شهرازاد الذي يضيف جانبًا مهمًا إلى هذه القدرة الجنسية وهي الحكاية، إذ - بالنسبة لها- تستطيع شهرازاد أن تشفي هذا المرض، وتلغي - أو تحول- الثنائية المقيمة بين الرجال والنساء، وكذلك تخلّص جنسها من القتل بقدرتها الجنسية مع الحكايات التي تسرد في تلك الليالي. أي أن رغبة شهرازاد ستكون وسيطة بين تلك الرغبات المتعارضة والمدمرة سواء في المستوى الواقعي أو النفسي، وستتمكن من إنهاء هذا الدمار وتأسيس مجتمع أكثر انسجاما (Malti-Douglas, 1991, pp. 20-23).

أما طارق شما فيرى أن الجنسانية[15] الأنثوية وأهميتها للنظام الأبوي هي النقطة المركزية في ألف ليلة وليلة، إلى درجة أنه يرى السؤال عن طبيعة هذه الجنسانية، حدودها وخطورتها للمجتمع الأبوي هو نقطة التحرك لكثير من القصص في الكتاب (Shamma, 2017, p. 239-240). ويدعي أن خطاب النص يبني على الجنسانية الأنثوية تحت أفق النظام الأبوي، فحين يفقد هذا النظام الأبوي سيطرته على هذه الجنسانية يمكّن النص عبر الحبكة من ترميم هذه القدرة للسيطرة، وكذلك يعطي النص أمثلة عديدة للرجال عن خصوصية الجنسانية الأنثوية وأسرارها وخطورتها، وهكذا يعلّمهم كيفية تجنب هذه المخاطر والسيطرة على هذه القدرة. وتشكُّل النص سواء على مستوى الراوي العليم أو المصحِّح أو المحقِّق يؤكد ذلك، ففي نهاية المطاف تتكون هذه المجموعة من الرجال (Shamma, 2017, p. 240). من هنا يجعل كل تجربة شهرازاد تجربة جنسية وخيالية - عبر الحكايات- تساعد على ترميم الجرح الذي تعرض له النظام الأبوي - الذي يتمثل في شخصية شهريار- وهكذا تتمكن من إعادة السيطرة على القدرة الجنسانية، من هنا يختار طارق شما الحكايات التي تناسب هذا التنظير وليؤكد أن ما تقوم به شهرازاد هو دور الشافي الذي يخلّص شهريار من عقدته - جرحه- وترجعه إلى سلطته الأبوية، لتستقر هذه السلطة .(Shamma, 2017, pp. 245-257)

وبالتالي، المحاولات التنظيرية من هذا القبيل لا تقتصر على هاتين المقالتين كما سبقت الإشارة، هناك مقالات تنطلق عادة بشكل أو بآخر من القراءات النسوية ونقد النظام الأبوي، أو التركيز على الجنسانية الأنثوية عبر القراءات النفسية وأثرها المركزي في ألف ليلة وليلة - بطريقة مماثلة- مثل الدارسين الذين ذُكروا بداية هذا الاتجاه، ويمكن أن أستثني -إلى حد ما- نقد ريشارد فان لوين النفسي في هذا الصدد - وسأتناول هذا النقد في الاتجاه الثالث. ولا أقصد بإشكالية هذه القراءات أن ألف ليلة وليلة خالية من السلطة الأبوية أو محاولة ترميم جرح السلطة الأبوية أو أهمية الجنسانية الأنثوية في بعض القصص، ما أقصده هو أنه أولًا وقبل كل الشيء لا نستطيع أن نتحرك من الثنائيات المطلقة - فيما يخص المرأة والرجل أو الثنائيات الأخرى- لأن النص نفسه يكذب هذه الثنائية عكس ادعاء هذه التنظيرات، إذ لا توجد صلة واضحة مثلما أشارت إليها مالطي-دوغلاس بين جنسانية شهرازاد وحكاياتها أو مركزية هذه الجنسانية في النص كله كما يدعي طارق شما. تتضح خيالية هذه الصورة حين نقرأ النسخة Calcutta II، أو نسخة بولاق التي اعتمد عليها هذان الباحثان بتفكيك دقيق. لكن سأعتمد على نسخة محسن مهدي، لأنها النسخة الوحيدة المتبقية من القرن الرابع عشر دون أي تغيير - كما سبقت الإشارة- وكذلك تبرز الصورة في هذه النسخة بشكل أوضح دون حاجة إلى أي تأويل أو تفكيك، فيما يخص موقف شهرازاد في النظام الأبوي-السلطوي، وكذلك موقف شهرازاد كمرأة في النص.

كما هو معروف تبدأ القصة الإطارية بخيانة زوجتي كل من الملك شاه زمان والملك شهريار، ويخرجا إلى السفر للبحث عن حل لهذه المشكلة التي هزتهما بشكل مخيف، وأثناء هذا السفر صادفا امرأة وجنيًّا، اختطف الجني المرأة في ليلة عرسها، ووضعها في صندوق يحمله على رأسه. حين فتح الجني الصندوق وأخرجها، قرر أن ينام، ثم اكتشفت المرأة شهريار وشاه زمان وأجبرتهما على مضاجعتها، وبعدها أرادت منهما أن يعطياها خاتميهما، وأرتهما الخواتم التي أخذتها من الرجال وكان يصل عددها إلى المائة، فتفاجآ من هذه الواقعة، وخافا أكثر من كيد النساء. من هنا لم يكن السفر حلا للمشكلة، بل جعلها أسوأ، إذ رجع شهريار وشاه زمان إلى بلدهما، بعد ذلك يغيب شاه زمان من مشهد الأحداث، أما شهريار فيقتل زوجته ومن شاركها في تلك الخيانة، ثم يقرر أن ينام كل ليلة مع بنت ويقتلها في اليوم المقبل (Kitāb alf laylah wa-laylah: min uṣūlahu al-ʻArabīyah al-ūlá, 2004, pp. 60-64).

بعد فترة سبّب ذلك انزعاجًا رهيبًا بين أفراد الشعب، فأخذوا يدعون عليه، ويشكونه إلى الله: "قال الراوي ولم يزل الملك شهريار يأخذ كل ليلة بنتا من أولاد التجار وبنات العامة وبيات معهم ويصبح يقتلهم حتى فنيت البنات وتباكت الأمهات وضجت النسوان والآباء والوالدات وصاروا يدعوا على الملك بالآفات ويشكوه إلى خالق السماوات..." (Kitāb alf laylah wa-laylah: min uṣūlahu al-ʻArabīyah al-ūlá, 2004, p. 66)، وبعد ذلك تظهر شهرازاد في المشهد، يعرض هذا المشهد حوارا بينها وبين أبيها، إذ تقول له "إني مطالعتك على ما في سري. فقال ما هو؟ قالت أشتهي منك أن تزوجني إلى الملك شهريار، إما أنني أتسبب في خلاص الخلق، وإما أنني أموت وأهلك ولي أسوة بمن مات وهلك." (Kitāb alf laylah wa-laylah: min uṣūlahu al-ʻArabīyah al-ūlá, 2004, p. 66)، فلما أصر أبوها ليرجعها عن قرارها قالت "لا بد أن

تهديني إليه ودعه يقتلني" (p. 66) فبدأ أبوها بقصة شعبية - التمثيلية- ليؤثر عليها، لكنه حين أكمل القصة ترد شهرازاد "والله ما أرجع وما هذه الحكايات تردني عن طلبي، ولو اشتهيت لحكيت مثل هذا كثير وآخر هذا إن لم تطلعني للملك شهريار من ذاتك وإلا طلعت أنا من وراك وأقول له إنك ما سمحت بي لمثله وبخلت على أستادك بمثلي"(p. 71)، أي لا ترجع عن قرارها، بل تهدد أباها بأنها تذهب إلى شهريار تقول له بأن أباها يرفض أن يزوجها منه إن لم يرض بهذا الزواج، وبعد ذلك يستسلم أبوها ويذهب عند الملك ويعرض طلب ابنته، فاستغرب شهريار وتساءل "كيف سمحت بابنتك لي، وأنا ... أقتلها" .p) (71، حين أخبره الوزير أن ابنته تعرف ماذا سيحصل ورغم ذلك تريد "الليلة أن تكون عندك"، فرح شهريار وطلب منه أن يرسلها إليه في الليل. بعد ذلك تخبر شهرازاد أختها دنيازاد (في نسخة محسن مهدي دنارزاد): "أنا إذا طلعت إلى السلطان أرسل وراكي فإذا طلعتي ورأيتي الملك قضا حاجته قولي لي يا أختاه إن كنت غير نائمة فحديثيني حدوثة، فها أنا أحدثكم فهي سبب نجاتي وخلاص هذه الأمة وأخرج الملك عن سنته"(p. 71).

يظهر من هذه الاقتباسات أنه لا توجد أية إشارة واضحة للقدرة الجنسية عند شهرازاد أو أهمية الجنسانية الأنثوية في الحبكة للقصة الإطارية، إضافة إلى ذلك لا يقف النص عند جنسانية شهريار أيضا كما يبرز في عبارة "قضا حاجته" كأنها شيء عادي وليس مهما في الحبكة، ولا نرى على مدى الليالي أهمية الجنسانية بينهما، هناك إشارة وحيدة حين هددت شهرازاد أباها بأنها ستقول للملك إن أباها يمنع زواجه - شهريار- من "مثلها"، لكن هذه العبارة لا تدل على جمالها أو جاذبيتها، فقبل هذه العبارة يقدّم النص شهرازاد بأنها "قد قرأت الكتب والمصنفات والحكمة وكتب الطبيات وحفظت الأشعار وطالعت الأخبار ..."(Kitāb alf laylah wa-laylah: min uṣūlahu al-ʿArabīyah al-ūlá, 2004, p. 66) بمعنى أن ما يميّزها هو قدرتها العلمية والفلسفية والأدبية، ومن البداية تهدف شهرازاد إلى "خلاص الأمة" من هذه الورطة، لأنه بسبب هذا العنف أصبحت كل البلاد في مأزق، وكما ورد في النص أن الشعب "تشكو" شهريار إلى الله، ويستغيث منه، وشهرازاد كعالمة يحيط أفقها بالعلوم الطبيعية، والاجتماعية، والفلسفية، والأدبية، ترى نفسها قادرة على إيجاد حل لهذا المأزق، وهكذا تدعو أختها إلى غرفة الزفاف، - دون أن تعطي أي أهمية لخصوصية هذه الممارسة- وتنتظر دنيازاد حتى "قضى حاجته" شهريار لتطلب حكاية، ولتبدأ شهرازاد بغرضها الأساسي في الحبكة؛ أي خلاص الأمة، وخلاص نفسها من الموت وشفاء شهريار عبر الحكايات.

أكثر من ذلك، لا يقف النص عند علاقة شهريار بالرغبة الجنسية قبل شهرازاد أيضا، في القصة الإطارية بداية من رغبته برؤية أخيه، لا تظهر أي إشارة عن علاقته مع زوجته، لا الحب، ولا الرغبة الجنسية ولا إشكالية هذه العلاقة، إلى درجة لا يذكر النص اسم هذه المرأة (زوجة شهريار، والوضع لا يتغير لزوجة شاه زمان أيضا). بالطبع خيانة زوجتيهما وتأثير هذه الخيانة على شاه زمان وشهريار خصوصا تقوم بدور جذري في الحبكة، إذ سبّب جنون شهريار مأزقا مخيفا في البلاد، وهذا الجنون بالطبع مرتبط بعدم السيطرة على جنسانية المرأة وكذلك بجرح سلطة ملك "فارس وجبار وبطل مغوار لا يصطلي له بنار.." (Kitāb alf laylah wa-laylah: min uṣūlahu al-ʿArabīyah al-ūlá, 2004, p. 56)، وكذلك الشعور بالعجز تجاه التعامل مع هذا المأزق، لكن عدم وقوف النص عند أي تفصيلات عن هذا المأزق أو محاولة تحليله، يشير إلى عدم مركزيته في الحبكة بطريقة ما.

من هنا لا يشير النص إلى أي تبرير لقراءة طارق شما التي تبني النص على الجنسانية الأنثوية وأهميتها للنظام الأبوي، أو قراءة فدوى مالطي دوغلاس التي تعتمد على "الرغبة" وثنائية المثلي الاجتماعي بين الرجال والنساء كنقطة مؤسسة للبنية النصية، وكذلك محاولتها لإظهار الجنسانية الأنثوية متساوية مع دور الحكايات في الكتاب. فمن الغريب أنهما يستطيعان أن يجزما بصحة تنظيرهما انطلاقا من تعميم بعض الجزئيات بأريحية، دون الاستشهاد بالنص بشكل دقيق.

وأخيرا في الاتجاه الثالث، تبرز محاولة تجريد الدراسات حول ألف ليلة وليلة من الأفق الاستشراقي، وتتناول هذه الدراسات النص داخل التفكير الأدبي أو الفلسفي الغربي، وذلك عادة لتجنب الخطاب الاستشراقي، وهو يحيط بالدّراسات الشرقية حتى في النصوص التي تحاول تفكيك هذا الأفق، وعادة بسبب البعد التخصصي عن إطار الاستشراق. على الرّغم من أنّ هذه الدراسات تنطلق من التجاهل الغربي لألف ليلة وليلة كمنتج عربي إلا أنها تتناوله داخل النظريات الأدبية والفلسفية والنفسية الغربية المختلفة، وهكذا تهدف إلى ازدهار القراءات والتساؤلات حول النص. في هذا الصدد يجدر ذكر

كتاب The Thousand and One Nights and Twentieth-Century Fiction، وكتاب The Thousand and One Nights: Space, Travel and Transformation لريشارد فان لوين، ومقالة The Nights' Word و The Arabian Nights as Clinic; or, Shahrazad's Tasks لفتحي بن سلامة (Benslama, 2009, pp. 143-177)، ومقالة Enchanted Storytelling: Muḥammad Khuḍayyir between Borges and Shahrazad لـFabio Caiani وCatherine Cobham[16]، وThe Arabian Nights in English Literature لـPeter L. Caracciolo[17]؛ وكتاب The Arabian Nights in Historical Contex: Between East and West بتحرير Sare Makdisi و Felicity Nussbaum .

يظهر ذلك في محاولة ريشارد فان لوين بصورة أوضح، إذ يفضّل فان لوين تناول ألف ليلة وليلة كتراث أدبي عالمي، وذلك لتجنب إشكاليات القراءات الاستشراقية، وليفتح للنص حدوداً أوسع من حدود الاستشراق، لكن، في هذا التوسع للقراءات النقدية لا نرى أي اهتمام بالتركيز على النص داخل الأفق الحضاري العربي الذي تشكل فيه، وعلى الرغم من معرفته بأن محاولته متصلة بالتفكير الاستشراقي في هذا الصدد، إلا أنه يهتم بانفتاح النص على القراءات المتعددة (Van Leeuwen, 2018, p. 10).

من هنا يحلّل فان لوين تأثير ألف ليلة وليلة على الأدب في القرن العشرين في كتابه The Thousand and One Nights and Twentieth-Century Fiction، ويحاول ألا يبقى في سياق الأدب الغربي فقط، بل يتناول الأدب العربي، والياباني، والفارسي الحديث. ويعرض لنا صورة مدهشة حول تأثيرات النص المتنوعة في الأدب العالمي سواء على مستوى المضمون أو البنية الشكلية. أما في كتابه The Thousand and One Nights: Space, Travel and Transformation فيركّز على المفاهيم المركزية في الكتاب مثل الرحلة، والليلة، والحدود بين الواقع والخيال، إلخ. لكنه - كما سبق وأشرنا- يجرد هذه المفاهيم عن سياقها الثقافي، ويتناولها انطلاقًا من النظريات الغربية، فمثلا في قسم Night and day: the two faces of man يحلّل قصة شهريار بالنظريات النفسية الغربية - فرويد (Freud) على وجه الخصوص- فيضطر لاختلاق علاقة مرضية بين شهريار وأبيه ليعرض صورة مثالية عن عقدة أوديب، ويدعي أنه ليس للملك أي ولد، غير أن النص لا يذكر الأب أو الأولاد، وهكذا يحوّل المشكلة التي تعرض إليها شهريار إلى مشكلة ذاتية تحيط بكل جوانب حياته، فيجعل عدم الوصول إلى مثالية الأب -لأنه يدعي أن الدولة كانت متحدة في عهد الأب بينما انقسمت في عهد شهريار وشاهزمان، وفقدان القدرة على الجنسانية الأنثوية نقطة مركزية في الحبكة، ومن هنا يقرأ القصة الإطارية من خلال هذه العقدة الخيالية (Van Leeuwen, 2007, p. 46-49). أما فيما يخص مفهوم الليلة فيربط التنظير بالبنية النصية بانسجام أكثر، إذ يرجع إلى القراءات الأسطورية الغربية ويشير إلى ثنائية الليل والنهار ودور الليلة في هذه الثنائية بحيث إنها تعتبر بداية الوجود كله كما برز في مدخل ثيوغونيو (Theogony) "في البداية كان ظلام"، من ثم تمثل الليلة الإحساس، والظلام، والرغبات، أي الجانب اللاعقلاني، لكنها في الوقت نفسه تحمل إمكانية التجديد في الحياة، باعتبارها جذور الحياة والعالم الواقعي، مثلما نرى في ألف ليلة وليلة، تحكي شهرازاد الحكايات في الليلة، لتعالج اليوم -الحياة (Van Leeuwen, 2007, pp. 50-52).

والمقالات المتعددة تحت عنوان The Arabian Nights in Historical Contex: Between East and West تتناول ألف ليلة وليلة داخل سياق غربي - أيضًا- رغم أن اسم الكتاب يشير إلى السياقين الشرقي والغربي معًا، ومع أن مؤلفي الكتاب يحلّلون وينقدون موقف المستشرقين تجاه ألف ليلة وليلة، لكن - ما عدا تاريخ تشكل المخطوطات- لا يقف أي منهم عند سياق تاريخي أو حضاري كما يبرز في عناوين بعض المقالات مثل Translation in the Contact Zone: Antoine Galland's Mille et une nuits: contes arabes و Playing the Second String: The Role of Dinarzade in Eighteenth-Century English Fiction و Galland, Georgian Theatre, and the Creation of Popular Orientalism. والموضوع الوحيد المرتبط بالثقافة العربية هو تأثير ألف ليلة وليلة على الرواية العربية الحديثة، وبالطبع مع تأثير التراث الأدبي أو النقدي الغربي حول الكتاب. ومن ثم لا يظهر الوعي الذي تبناه فان لوين لتبرير عدم تركيزه على السياق الحضاري للنص في هذه المحاولة، كما يظهر في تجاهل التناقض بين العنوان والمضمون.

أما في مقالة "The Nights' Word" لابن سلامة (Benslama)، فيكون الأمر معقداً أكثر[18]، إذ يبدأ بن سلامة بمقارنة غريبة بين موقف السيدة خديجة - زوجة الرسول (ص)- وموقف شهرازاد كمصدر للمعرفة، وهي مقارنة سطحية لا تراعي

الحقائق التاريخية لشخصية الرسول (ص) ودوره التاريخي والديني في تأسيس أمة ممتدة الحضور تاريخيًا، ولا الدور المحدد للسيدة خديجة - رضي الله عنها- في مسير ة الدعوة الإسلامية، بل يجرّد ابن سلامة قصة شهرازاد وقصة خديجة -رضي الله عنها- بعد نزول الآيات الأولى من البنية الفكرية الإسلامية ويكتفي بإطار جزئي، وهكذا يجعلها مناسبة للنظريات النفسية الغربية - نظرية فرويد (Freud) ولاكان (Lacan). ويتطرق - فضلاً عن ذلك- إلى بعض النقاط المهمة فيما يخص بنية القصة الإطارية مثل سبب عدم ذكر اسم زوجتي شهريار وشاه زمان اللتين خانتاهما والربط بين الحكاية والموت والرغبة إلخ (Benslama, 2009, pp. 152-154).

غير أنه يكتفي بذكر أهمية هذه النقاط دون أن يقف عندها، ويبرّر جلّ ذلك بأنه في بدايات الإسلام - وهذا مرتبط بالثقافة العربية قبل الإسلام- إذ كان للمرأة دور مهم في المجتمع، لكنه يؤكد أنه ما زال يجد صعوبة في الثقة بأن للنساء في الثقافة العربية أي دور مميز في أية لحظة تاريخية (p. 143). لكن تم محو هذا الدور مع انتشار الإسلام بشكل تدريجي، وبدأ يُنظر إلى المرأة بأنها "ناقصة في العقل والإيمان" (p. 144)، ينسب ابن سلامة هذه العبارة إلى الرسول دون أن يشير إلى أي مصدر من كتب الحديث.

ومن هذا المنطلق يدعي أن القصة الإطارية مبنية على مرض الرجل - أو السلطة- بسبب محو وجود المرأة - المحو الإسلامي- من المجتمع، فهذا المحو مرتبط بالرغبة الجنسية والخوف من القدرة الجنسية للمرأة في الوقت نفسه؛ لأن الرجل لا يستطيع التحكم بها بشكل مطلق، فلذلك يقتل شهريار البنات، وهذا المرض لا يمكن أن يجد شفاءه إلا من مصدره أي من المرأة / شهرازاد انطلاقًا من نظرية فرويد ولاكان النفسية، وينهي التحليل بادعاء أن شهرازاد تمثيل المرأة التي لها دور مهم في المعرفة قبل استقرار الإسلام. (p. 146-147, 159-163) وبهذا التحليل، لا يبتعد بن سلامة عن القراءة الاستشراقية التقليدية، ويقرأ النص أو الحضارة العربية الإسلامية بتنظير شمولي جديد، بل يعود إلى تلك النظريات الحديثة لتثبت صحة تلك القراءة الاستشراقية بطريقة نظرية أكثر.

الخاتمة

يتضح عبر هذه المقارنة بين الاستشراق الجديد والاستشراق التقليدي أنه من الصعب التفريق بينها بشكل جذري، فعلى الرغم من أن الاستشراق الجديد ينهض لتفكيك الاستشراق التقليدي - المبني على فكرة تهميش الثقافة العربية الإسلامية- في بعض الجوانب، إلا أنه يتبعه في جوانب أخرى، ولا يصدر هذا الاتباع عن عدم وعي كما سبقت الإشارة، ومن الغريب أن هذه الجوانب كثيرًا ما تتعلق بارتباط ألف ليلة وليلة بالتراث العربي الذي أنتج فيه النص، أو يبقى في حدود الاستشراق التقليدي بطريقة أكثر نظرية كما نرى في القراءات النسوية والنفسية (مثلما برز في الاتجاه الثاني)، ولا يستند إلى النص نفسه لتبرير هذا التنظير، وهكذا يبقي تنظيرًا خياليًا وفي الوقت نفسه يفكك نفسه بنفسه. وأخيرا في محاولة أكثر حذرًا (الاتجاه الثالث) ظهر أن الاستشراق الجديد يبذل جهدًا مثيرًا للابتعاد عن السياق العربي كي لا يقع في إشكاليات الاستشراق، ويعترف -أحيانا- بإشكالية هذا الابتعاد وصلته اليقينية بالاستشراق التقليدي، غير أنه يبرر ذلك بإسهاماته في انفتاح النص على الأبعاد الفكرية والأدبية المختلفة. من هنا رغم تنوع هذه القراءات ومواقفها المختلفة من الاستشراق التقليدي إلا أن هناك موقفًا وحيدًا مشتركًا بينها وهو تجاهل صلة النص بالثقافة العربية الإسلامية.

مع ذلك فإنه من المثير للاهتمام - سواء داخل الاستشراق التقليدي أو الجديد- وجود محاولات نسبية من بعض الدارسين مثل: نبيهة عبود، ومحسن مهدي، ورنا قباني، وروبرت إروين، وغيرهم لتفكيك هذه الثنائية وتجاهلها المستمر للنظرة إلى ألف ليلة وليلة نصًا أنتجته الثقافة العربية الإسلامية، وكذلك تسهم في التمييز بين المخطوطات الأصلية والمختلقة بعد ترجمة غالان، وفي أهمية النظرة إلى النص داخل الثقافة العربية الإسلامية، لكنها تكتفي بالإشارة إليها ولا تحاول قراءة الكتاب قراءة نقدية لتحليل النص داخل البنية العربية التي تشكل فيها. وهو ما توصي الدراسة بالاهتمام به اهتمامًا جديًا يربط بين الحالة النصيّة للكتاب والسياق الحضاري في بعده الإنساني في تاريخ الحضارة الإسلامية.

شكر وعرفان

نتقدم بالشكر الجزيل إلى د. بلقيس الكركي لمساهماتها.

The Thousand and One Nights in Classical and Neo-Orientalist Studies A Comparative Study

Hayriye Kirtay And Sami Ababneh

Department of Arabic Language, University of Jordan, Amman, Jordan.

Abstract

This study aims to compare English-language classical orientalist and neo-orientalist studies on The Thousand and One Nights to determine how orientalist readings have changed since Antoine Galland's translation of the book in 1715. Classical orientalist studies seek to disconnect the text from the Arab-Islamic civilization that produced it, to invent fictitious Persian roots for it, and also to link it to irrational elements such as eastern sexuality and sensuality in contrast to western centralism. On the other hand, neo-orientalist studies set out from postmodernism and from Edward Said's criticism of orientalism to deconstruct classical orientalist theory surrounding the book. Hence, this study has two aims. Firstly, it seeks to identify the border between the classical studies and the neo-orientalist ones, by questioning the validity of this distinction. Therefore, it discusses the problematic points of classical orientalist studies, neo-orientalism's attempt to deconstruct western centralism, its problematic claim to deconstruct classical orientalism's view of the text, and its continued confirmation of western centralism in a more methodical manner. Secondly, This study seeks to identify the works that—whether within the framework of classical orientalism or neo-orientalism—highlight the importance of reading the text of The One Thousand and One Nightsin its cultural context and thus contribute to the efforts of analyzing its manuscripts and versions to identify the problematic issues in the existing versions and correctly understand its genesis in Arabic-Islamic civilization.

Keywords: The Thousand and One Nights, Classical orientalism, Neo-Orientalism, Western centralism, Postmodernism, Arabic-Islamic civilization.

الهوامش

([1]) ترجع عبارة "الثنائية المطلقة" (Absolute Dualism) إلى الفلسفة الغربية الحديثة - خصوصا- التي تلجأ إلى التفريق بين العالم العقلاني والعالم المادي بشكل مطلق، حيث تربط العالم العقلاني بالتفكير الفلسفي التجريدي الغربي، وبالمقابل تنظر إلى العالم المادي باعتباره العالم اللاعقلاني الفوضوي الذي يحتاج إلى التنظيم العقلي الغربي، وتمثل الشعوب الشرقية هذا الجانب اللاعقلاني في هذه الثنائية كما يشير إليه إدوارد سعيد. انظر،

https://plato.stanford.edu/entries/dualism/ (Retrieved 02. 02. 2023)

([2]) يشير Soha el-Samad إلى أن تاريخ لقاء الثقافة الغربية مع ألف ليلة وليلة يرجع إلى تاريخ أبكر من ترجمة غالان، يذكر كثيراً من القصص الغربية المتبقية بين القرنين الحادي العشر والسادس عشر، وهي تشبه قصص في ألف ليلة وليلة سواء في المضمون أو البنية، ويؤكد أن هذا الانتقال تحقق عبر العلاقات الثقافية مع إسبانيا، والعلاقات التجارية مع إيطاليا على وجه الخصوص. انظر،

El-Samad, Soha (2018). A Cultural Median: One Thousand Night and a Night Before 1700. *Journal of Arts & Humanities*, 7(9), 70-78.

([3]) Clinton, Jerome W. (1985). Madness and Cure in the 1001 Nights. *Studia Islamica*, 61, p 107–25.

([4]) Flaubert, Gustave (2015). *Salammbo*. New York: Yurita.

([5]) De Nerval, Gerart (2012). *Journey to the Orient*. (trans: Conrad Elphinstone). Antipodes Press.

([6]) سعيد، إدورد، الاستشراق، ص 197-204، 259-270. لمساهمات ترجمة غالان لألف ليلة وليلة في هذه الصورة الاستشراقية في الثقافة الفرنسية والألمانية انظر،

Makdisi, Sare & Nussbaum, Felicity (ed.). (2008). *The Arabian Nights in Historical Contex: Between East and West*. New York: Oxford University, p 25-49.; Van Leeuwen, Richard (2018). *The Thousand and One Nights and Twentieth-Century Fiction***.** Leiden: Brill, p 22-58.

([7]) أرقام المقالة في هذا الملف لا تتطابق مع أرقام الكتاب، انظر،

https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/fabl.2004.45.3-4.275/html (Retrieved 12. 09. 2022)

([8]) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (د.ت.). مروج الذهب ومعادن الجوهر 2. قم: مؤسسة دار الهجرة، ص 251.

([9]) ابن النديم، أبو الفرج محمد بن (د.ت.). الفهرست: في أخبار العلماء والمصنفين من القداماء والمحدثين وأسماء كتبهم. تحقيق: رضا تجدد، تهران، ص 363.

([10]) ابن النديم، الفهرست، ص 363-364.

([11]) حققت نبيهة عبود هذه النسخة وترجمت داخل هذا البحث، وقد أُبقي النص كما هو على الرغم مما ورد فيه من ألفاظ عامية وأخطاء لغوية، وهو ما سيُلتزم به في هذا البحث في نصوص مشابهة حفاظًا على النص المطبوع كما هو.

([12]) لقد نشر أول ترجمة فارسية لألف ليلة وليلة في 1843، وذلك، مع عدم وجود أي نص أو إشارة إلى وجود هزار أفسانه أو ألف ليلة وليلة، يشير إلى غياب الاهتمام بهذا النص. مقارنة مع ذلك الموقف، كانت الثقافة التركية تهتم بكتاب ألف ليلة وليلة - على مدى العهد العثماني- أو القصص الخرافية بشكل عام. فلذلك نرى ترجمة ألف ليلة وليلة من اللغة العربية مع القرن الخامس عشر، وبين القرن الخامس عشر والقرن السابع عشر هناك ترجمتان مختلفتان للنص. قارن بين،

Tekin, Şinasi (1993). Binbir Gece'nin ilk Türkçe Tercümeleri ve Bu Hikayelerdeki Gazeller Üzerine. *Türk Dilleri Araştırmaları (3)***,** p 254-255.; Marzolph, The Persian Nights: Links Between the Arabian Nights and Iranian Culture, p 9.

([13]) أرقام الصفحات مختلفة بين نسخة الكتاب المطبوعة، والنسخة الإلكترونية.

([14]) سأستخدم تسمية شهرازاد بدلا من شهرزاد - المنتشرة أكثر في اللغة العربية- لأنه يستخدمها ابن النديم والنسخة السورية الأصلية -نسخة مهدي، وأكثر من ذلك هي أصح حين نفكك اشتقاق الكلمة الفارسية. انظر، ابن النديم، الفهرست: في أخبار العلماء والمصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم، ص 363.

([15]) ترتبط الجنسانية بتعبير الناس عن أنفسهم جنسيا، مع ذلك هي تعبير عام له امتدادات بيولوجية ونفسية وجنسية واجتماعية مختلفة. في دراسة طارق شما تبرز الجنسانية في سياق النظام الأبوي الذي يهدف إلى سيطرة الجنسانية الأنثوية بتنظير يربطها بالطبيعة اللاعقلانية التي يرجعها إلى العقل والنظام. انظر،

Bolin, Anne and Whelehan, Patricia (2009). *Human Sexuality: Biological, Psychological, and Cultural Perspective*. New York: Routledge, p 4-5.

([16]) In Elmaz, Orhan (ed.) (2020). *Endless Inspiration: One Thousand and One Nights in Comparative Perspective*, New Jersey: Gorgias Handbooks. p 61-91.

([17]) Caracciolo, Peter L. (1988). *The Arabian Nights in English Literature: Studies in the Reception of The Thousand and One Nights into British Culture***.** London: Macmillan.

([18]) هو أستاذ علم النفس في جامعة باريس ديديرو، رغم أن موقفه قريب من الاتجاه الثاني تناولت مقالته في هذا الاتجاه بسبب أنه خارج إطار الدراسات الاستشراقية كتخصص.

قائمة المصادر والمراجع العربية

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب (د.ت). **الفهرست: في أخبار العلماء والمصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم.** تحقيق: رضا تجدد، تهران.

إدوارد سعيد (2006). **الاستشراق**. ترجمة: محمد عناني، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع.

ألف ليلة وليلة: من المبتدأ إلى المنتهى (2015). نسخة برسلو. تحقيق: مكسيميليانوس بن هابخط، برسلو.

ألف ليلة وليلة (2003). نسخة بولاق. بيروت، دار الصادر.

أولريش، مارزولف (1380هـ). شاهنامه وهويت إيراني. **مجموعه سخنرانها** 6 (21).

كتاب ألف ليلة وليلة: من أصوله العربية الأولى (1984). التحقيق: محسن مهدي، ليدن، مكتبة بيريل.

المسعودي، أبو الحسن علي (د.ت.). **مروج الذهب ومعادن الجوهر 2**، قم، مؤسسة دار الهجرة.

Arabic References in English

Alf laylah wa-laylah: min al-mubtada' ilá al-Muntahá (2015). Breslau Edition. Taḥqīq mksymylyānws ibn hābkhṭ.

Alf laylah wa-laylah. (2003). Būlāq Edition. Bayrūt : Dār al-Ṣādir.

al-Mas'ūdī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn al-Ḥusayn (d.t.). *Murūj al-dhahab wa-ma'ādin al-jawhar II*. Qum: Mu'assasat Dār al-Hijrah.

Ibn al-Nadīm, Abū al-Faraj Muḥammad (d.t.). *al-Fihrist: fī Akhbār al-'ulamā' wālmṣnfyn min alqdāmā' wa-al-muḥaddithīn wa-asmā' kutubuhum*. (al-Taḥqīq: Riḍā tujaddidu). Tahrān.

Ḥuwaylī, N. (2013). Ḥikāyāt Alf Laylah wa-Laylah bi-'uyūn Gharbīyah : Dirāsah Naqdīyah Anāsīyah. Majallat Ishkālāt fī al-Lughah wa al-Adab. 2, 57-71.

Kitāb alf laylah wa-laylah: min uṣūlahu al-'Arabīyah al-ūlá (1984). (al-Taḥqīq: Muḥsin Mahdī). Leiden: Maktabat Brill.

Said, E. (2006). *al-Istishrāq*. (tarjamat: Muḥammad 'Inānī). al-Qāhirah: Ru'yah lil-Nashr wa-al-Tawzī'.

Sharīfī, 'A. (2002). al-Ādāb al-Sha'bīyah al-'Arabīyah fī al-Dirāsāt al-Istishrāqīyah: Alf Laylah wa-Laylah Namūdhajan. *Majallat Buḥūth Sīmiyā'īyah (Jāmi'at Abī Bakr blqādr).* 1 (1), 111-127.

English References

Abbot, N. (1949). A Ninth-Century Fragment of The "Thousand Nights": New Light on The Early History of The Arabian Nights. *Journal of Near Eastern Studies*. 8(3), 129-164.

Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University.

Benslama, F. (2009). *Psycho Analysis and the Challance of Islam*. (trans: Robert Bononno). Minneapolis: University of Minnesota.

Blochet, E. (1932). *Cataloge des Manuscrits Tures (V)*. 2, Paris, C.L.

Bolin, A. and Whelehan, P. (2009). *Human Sexuality: Biological, Psychological, and Cultural Perspective*. New York: Routledge.

Bottigheimer, R. B. (2014). East Meets West: Hannā Diyāb and The Thousand and One Nights. *Marvels & Tales: Journal of Fairy-Tale Studies*, 28(2), 302-324.

Caracciolo, P. L. (1988). *The Arabian Nights in English Literature: Studies in the Reception of The Thousand and One Nights into British Culture.* London: Macmillan.

Cejpek, J. (1968). The Thousand and One Days. In J. Rypka, *History of Iranian Literature*. ed. by Karl John. Dordrecht: Reidel,

Cejpek, J. (1968a). The Iranian Elements in The Book of A Thousand and One Nights and Similar Collections. In: Jan Rypka. *History of Iranian Literature*. ed. by Karl John, Dordrecht: Reidel.

Clinton, J. W. (1985). Madness and Cure in the 1001 Nights. *Studia Islamica*. 61, p 107-125.

Derrida, J. (1997). *Of Grammatology*. (trans: Gayatri C. Spivak). Baltimore: John Hopkins University.

Elmaz, O. (ed.) (2020). *Endless Inspiration: One Thousand and One Nights in Comparative Perspective,* New Jersey: Gorgias Handbooks.

De Gouges, M. (1979). The Rights of Woman (1791) In: *Women in Revolutionary Paris (1789-1795).* ed. by Darline G. Levy and his friends. Illinois: University of Illinois.

Flaubert, G. (2015). *Salammbo*. New York: Yurita.

Frankfort, H. (1978). *Kingship and the Gods: A Study of the Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: The University of Chicago.

El-Samad, S. (2018). A Cultural Median: One Thousand Night and a Night Before 1700. *Journal of Arts & Humanities*, 7(9), 70-83.

Hamori, A. (1985). The Magician and the Whore: Readings of Qamar al-Zamān. In: *The 1001 Nights: Critical Essays and Annotated Bibliography*. ed. by Kay H. Campbell Cambridge: Dar Mahjar.

Irwin, R. (2010). *The Arabian Nights A Companion*. London: Tauris Paperback.

Kabbani, R. (2004). The Arabian Nights as an Orientalist Text. In: *The Arabian Nights Encyclopedia (Vol. 1)*. ed. by Ulrich Marzolph & Richard Van Leeuwen. ABC-CLIO.

Kerboua, S. (2016). From Orientalism to neo-Orientalism: Early and Contemporary Constructions of Islam and the Muslim World. *Intellectual Discourse.* 24 (1), 7–34.

Kojéve, A. (1969). *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit,* (trans: H. James & Jr. Nichols). New York: Cornell University Press.

Van Leeuwen, R. (2018). *The Thousand and One Nights and Twentieth-Century Fiction***.** Leiden: Brill.

Van Leeuwen, R. (2007). *The Thousand and One Nights: Space, Travel and Transformation,* New York: Routledge.

Mahdi, M. (ed.) (2008). *The Arabian Nights*, (trans: Husain Haddawy) New York: W. W. Norton & Company.

Makdisi, S. & Nussbaum, F. (ed.). (2008). *The Arabian Nights in Historical Contex: Between East and West*. New York: Oxford University.

Malti-Douglas, F. (1991). *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-İslamic Writing*. New Jersey: Princeton University.

Marzolph, U. and Van Leeuwen, R. (2004). *The Arabian Nights Encyclopedia (Vol. 1)*. ABC-CLIO.

Marzolph, U. (2017). *Relief after hardship: The Ottoman Turkish model for the thousand and one days***.** Detroit: Wayne State University Press.

Marzolph, U. (2019). Reconsidering the Origins of the One Thousand and One Days. In: *Re-Defining A Space of Encounter Islam And Mediterranean: Identity, Alterity and Interactions*. Proceedings of the 28th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants Palermo 2016.

Marzolph, U. (2007). The Persian Nights: Links Between the Arabian Nights and Iranian Culture. In: *The Arabian Nights in Transnational Perspective*. Detroit: Wayne State University Press.

De Nerval, G. (2012). *Journey to the Orient*. (trans: Conrad Elphinstone). Antipodes Press.

Shamma, T. (2017). Women and Slaves: Gender Politics in the Arabian Nights. *Marvels & Tales: Journal of Fairy-Tale Studies*. 31(2), 239-260.

Sironval, M. (2006). The Image of Sheherazade in French and English Edition of the Thousand and One Nights (Eighteenth–nineteenth centuries). In: *The Arabian Nights and Orientalism: Perspectives from East and West***.** ed. By Yuriko Yamanaka and Tetsuo Nitsuo. New York: I. B. Tauris.

Tekin, Ş. (1993). Binbir Gece'nin ilk Türkçe Tercümeleri ve Bu Hikayelerdeki Gazeller Üzerine. *Türk Dilleri Araştırmaları.* (3), 239-255.