مجلة جامعة الملك سعود، م ٢٤، الآداب (١)، ص ص ٧٣-١٠٨، الرياض (٢٠١٢م/١٤٣٣هـ)

صورة المكان المقدس في خطاب الرحلة، المدينة المنورة في "ماء الموائد" للعياشي

بسمة عروس

قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الملك سعود،

الرياض، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ٥/ ٢/ ١٤٣٢هـ؛ وقبل للنشر في ٩/ ٤/ ١٤٣٢هـ)

ملخص البحث. في رحلة العياشي الموسومة بماء الموائد وصف للمكانين المقدسين مكة والمدينة وإن كنا نلمس تركيزاً خاص على المدينة. تنتمي الرحلة إلى السرود الغيرية ولكن ذات الراوي لا بد أن تتجلى من خلال صورة الآخر، ومن خلال المواقف الضمنية أو الصريحة. نستجلي صورة المدينة في هذه الرحلة من خلال عدة جوانب أساسية هي أولاً الجانب الاحتفالي وفيه صور العياشي مظاهر من احتفالات أهل المدينة بالمولد النبوي الشريف، وإحيائهم موسم الرجبية وغير ذلك من الاحتفالات، مما يدل على التحام الشعور الديني بالاجتماعي والثقافي وتجليه في طقوس احتفالية كثيفة المراسم والأشكال. و يتلخص الجانب الثاني في تداعيات العجائبي والفانتاستيك التي تتجلى في ميل إلى إسباغ هالة القداسة على المكان برمته، و يمكن أن يشتمل العجيب على مكون آخر هو الحلم والتهيؤات التي لم تخل منها هذه الرحلة. الجانب الثالث الذي ترتسم من خلاله صورة المدينة هو ما نسميه بالمسكوت عنه في الخطاب ويشتمل على مقارنة ضمنية بين نوعين من التدين، التدين المغربي والتدين المشرقي، إلى جانب التعبير عن انتصار العياشي للتدين المغربي واعتباره أكثر نقاء وصحة.

مدخـــل

للمكـان في الـنص الأدبـي أهميـة لا تقتصـر علـى المكـان القصصـي فمنـذ أن نبهـت دراسـة "باشـلار" (Bachelard Gaston- 1961) إلى دلالاته المتعددة وعلاقة المتخيـل الأدبـي – في تصـوره للمكـان – بـاللاوعي والحلم وفصلت في أنواعه المختلفة التي تتحدد بحسب صـفة الفضـاء وصـلته بالفضـاء الحميمـي للشخصـية وحللت تفاصيله وألوانه التي ترتبط بتجاويف المخيال والوجـدان ومعمارهمـا، بـات البحـث في مسـتويات المكان ووظائفه خوضا في موضـوع من أكثر المواضيع خفاء وثراء والتباسا بغيره من المواضيع.

ليس المكان موضوعاً لغوياً أو مجازياً يتخذه المؤلف صورة تعبيرية أو موضوعا إنشائيا يتلخص معناه في ذاته إنه في الغالب متصل بدوافع الكتابة وخلفياتها ولاسيما إذا كانت الكتابة من جنس الرحلة حيث يكون المكان حاضراً بصفته المادية باعتباره مكوناً واسماً للكتابة ومبنينا لها.

تشكل بنية المكان في الرحلة موضوع دراسة وتتنوع الرحلات بحسب صفة المكان المقصود. ونقصد بذلك الحضور الرمزي الذي تسجله ثقافة ما ـ بحسب أنساقها وتاريخها ورموزها المختلفة ـ لبعض الأمكنة، ومن ذلك مثلا ما تمثله مكة والمدينة في نصوص الرحلة العربية من دلالة ترسخت على مدى نصوص وسجلت مركزية هاتين المدينتين مركزية دينية ورمزية وجغرافية وكونية ؛ فـ "الذي جرى على ألسنة الخلائق أن مركز حجم الأرض هو عين الكعبة في مكة ومركز ثقلها هو عين مرقد النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة.."[1]. (بن سلامة رجاء– ١٩٩٨– ص ٧) ولعل هذا الاعتبار يجعل من الرحلة إلى المكان المركز مختلفة عن الرحلة إلى أرض أخرى لأنها تفهم في معنى الاقتراب من المكان الأصلي الذي إليه تنشدّ باقي الأجزاء والسير الذي يصحح سالف المسارات.

نقترح في هذا البحث قراءة للمكان المركز متمثلا في المدينة المنورة من خلال "(ماء الموائد)" للعياشي أو ما عرف في الرحلات بالرحلة العياشية.

في الرحلة

تعدّ الرحلة من أهم الأجناس الأدبية التي عرفت في الأدب العربي قديما واستمرت حتى عصرنا الراهن متخذة في كل مرحلة خصائص وسمات تتفاوت وتتباين، لتتفق عند خضوع الخطاب لأغراض الرحالة وانتظاراته والمقاصد التي علّقها على فعل السفر والسياحة في المكان.

ولاشك أن للرحلة ـ من هذا المنطلق ـ صلات بالجوانب الذاتية رغم أنها في الظاهر تنتمي إلى ما يسمى بالسرود الغيرية تحدّث عن الآخر وتصف مدنه

(١) وردت هذه الفكرة في مقال رجاء بن سلامة " المقدس و الغيرية " في مجلة الحياة الثقافية ع ٩٩ لسنة ١٩٩٨ و الشاهد نقلا عنها وهو في الأصل في الكشاف للتهاونوي، ط دار صادر (دت) ص ٥٥٧.

وطقوسه وغريب عاداته ومعتقداته ولكنها تسوق ذلك كله في المسارات التي يتخيرها الراوي وفي سياق موشوم بتفاعلاته موقّع باختياراته وإسقاطاته ومواقفه.

لا يكتفي الراوي بسرد تفاصيل الرحلة إنه يعمل على نسج عالم من الأخيلة والأحلام ويخلع على المكان الموصوف من تمثلاته ورؤاه أبعادا يتجلى من خلالها المكتوب عبر قناة الذات الراوية ولغتها التي تمزج بين القص الواقعي والاستذكار والتعليق والاستطراد ما تتشكل عبره الصورة، صورة الآخر وصورة الأرض في نسيج حافل بمسارات "التذويت" [٢] (حليفي شعيب ٢٠٠٦ ص٢٨١و ص٣٠٢).

يبدو المكان في الرحلة نوعين : مكان ذاتي يعكس طريقة المسافر في فهم الأشكال والصور والمواقف التي تعرض له ومكان موضوعي يتمثل في المعطى الجغرافي والمادي الذي يمكن تعيينه على الخارطة ورسم حدوده ؛ المكان الأول إيحائي استعاري والمكان الثاني مرجعي حقيقي(Todorov Tzvetan – 1990)[٣].

إن النص الأدبي هو بالأصل مجال فسيح للجدل بين الذات والموضوع، لكن نص الرحلة يختلف عن ذلك جزئيا باعتبار أن مركزه على وصف المشاهدات والوقائع وتثبيت الأحداث التي تعرض أثناء المسير. يشترك نص الرحلة مع نصوص السيرة في أنه يقدم خط السير، فلئن كان خط السير في السيرة هو استرجاع تاريخ الحياة فإن الخط في الرحلة هو تسجيل المسافات واسترجاعها كتابة. يكون الاسترجاع في كليهما أداة وصيغة بناء إلا أنه في الرحلة استرجاع يبئّر المسافة والمكان وما يجري فيه في حين يكون في السيرة تبئيرا بحسب الوضعيات والشخصيات والرؤية العامة التي يتبناها السارد.

ومثلما تلتفت الرحلة إلى أدب السيرة يمكن أن نجد فيها آثار الالتفات إلى أخبار الوقائع والمذكرات واليوميات باعتبار أن نصها قد يعتمد مبدأ التسجيل اليومي لمجريات الأيام التي قضّاها الركب أو الرحالة في المسير والتجوال في ربوع البلاد التي يقصدها أو التي مر بها ولكن في الرحلة ما يفوق المذكرات واليوميات لأن غرضها في ذاتها وهو تسجيل تجربة السفر بما فيها من بعد فكري إثنوغرافي وحضاري (فهيم حسين محمد – ١٩٨٩ ص٤٣) وبيان فائدته بالنسبة إلى الرحالة وهي فائدة تطلب في مستوى الاعتبار وتعزيز الإيمان، فضلا عن غرض آخر لا يتأتى مما في ذاتها فقط وهو غرض له صلة بطبيعة الرحلة التي تتجاوز عند بعضهم التسجيل اليومي لأهم الأحداث أو تدوين الحوادث الكبرى.

---

(٢) يستعمل شعيب حليفي التذويت في معنى حضور ذات الراوي في ما يروي ويعتبر الرحلة نموذجا مثاليا للسرد الذي تتلبس فيه ذات السارد بسرده بل يذهب إلى أن هذا السرد "بمثابة سيرة ذاتية شذرية محدودة في الزمان والمكان "

(٣) يميّز تودوروف في أصناف سرود الرحلة بين نمطين من الحكي : الحكي الأمثولي الأليغوري والحكي الحقيقي أو التصوير المادي. و يرى في النمط الأول مجرد حيلة لأن الحكي يرتدّ إلى نوع من سرد الذات وانسياقها وراء التعبير عن آرائها و سرد خواطرها .

تسلمنا فكرة التدوين والتسجيل إلى وظيفة للنص الرحلي بالغة الأهمية وهي الوظيفة التوثيقية. تلتبس الكتابة في الرحلة بالكتابة التاريخية، ذلك أن الرحالة لا تهمه الجغرافيا فقط بل يهمه التاريخ الذي حدد خارطة المدن وسوى تقاسيمها ومسالكها وممالكها وهو وإن لم يقصد تسجيل الأحداث ورصد التاريخ الزمني فهو لا محالة يقف على حال المناطق التي يزورها ويكشف عن سياسة السلطان وعن بعض الأنظمة وعما تسكت عنه كتب التاريخ أو التاريخ الرسمي من الحديث عن أحوال الرعية أو تسجيل واقعة بسيطة في السوق قد لا تعني الكثير بالنسبة إلى المؤرخ المسكون بهاجس التأريخ للدول ولكنها تستحوذ على اهتمام الرحالة المسكون بهاجس الكشف عن خفايا "الآخر" والحياة اليومية للمجتمعات المختلفة.

ولعله من نافلة القول اعتبار النص الرحلي نصا يقع في تقاطع عدد من الأجناس الأدبية ذلك أن تداخل الأجناس مثّل سمة من أهم سمات الكتابة النثرية القديمة لا تطلب رواسمه وأشكاله في مجرد مظهر تناصي وإنما تطلب في التراسل الذي يتم على مستويات أكثر بعدا وخفاء وهي مستويات الخلفيات الناظمة لتشكل الخطاب والمبادئ الأساسية التي يقوم عليها. ومن هذا المنظور فإن خطاب الرحلة يغدو خطابا مخصوصا تتطلب مباشرته إدراكا لمستوياته التي هي بدورها عناصر في نظامه وملامح في الخطة التي يتشكّل وفقها نسيجه.

لا تنفي صفة التداخل مع جملة من الأجناس النثرية التي تخترق نص الرحلة خصوصية الخطاب الرحلي ولا تجعله جنسا أدبيا يوضع تحت علامة تفاعل الأجناس ذلك أن هذه الوضعية إذا ما كانت صالحة للتعبير عن واقع زمرة من الأجناس السردية الوثيقة الصلة بالرحلة أو الأجناس الأدبية دونما تخصيص فهي تغدو صفة مفرغة من كل معنى واعتبارا لا علاقة له بالتجنيس الصحيح. فما من شكّ أن مقتضيات الخطاب في الرحلة تكون معرضا لحضور المتكلّم، يتحرى الدقة ويقنع بالتفاصيل ويستبشع أو يستحسن ما يرى ويشاهد وهذا الحضور لا يعزى فقط إلى سياسة في القص ومنزلة جعلت منه راوياً ومشاركاً في الأحداث في ذات الآن بقدر ما هي تجليات الذات المتكلمة بالخطاب في الخطاب. ومن هنا جاء الاعتبار الذي يذهب إلى أن أكثر نصوص الرحلة سير ذاتية لأصحابها، سير ذاتية محدودة وشذرية (حليفي شعيب -٢٠٠٦ص). إن الرحلة هي - ولاشك - فصل من فصول الحياة بالنسبة إلى كاتبها، ترتبط الأحداث فيها بما عاشه طيلة السفر وربما تلوّنت بالحديث عن الغربة والشجون وفقد الأهل والوطن والحنين إليهما ولكن هذا كله لا يبرّر اعتبارها سيرة بالمفهوم التام للكلمة أيا كان نوعها ذاتية أم غيرية لأن مكوّنات الخطاب الذي تسوقه مسارب إنتاج النص في الرحلة مرجعها إلى الصورة، صورة الآخر وصورة المكان ،صورة الفضاء المادي والمعنوي وصورة الذات التي تتفاعل مع كل هذا

وتصنع لها موقعا يبدو في الظاهر موقع المشاهد المستكشف لكنه يكون أحيانا موقع الراصد والغائص في أعماق غير منظورة أو غير واعية (ذاكر عبد النبي – ٢٠٠٥ص٩٤)[٤].

يتنزل خطاب الرحلة ضمن ما يسمى بالحكي الواقعي أو ما يكون في معنى المشاكلة للواقع مع ما يكون من هذا النمط في الحكي من شروط بعضها شرط التزام المنحى الارتجاعي "retrospectif" في الخبر وبعضها ما يتعلق بوظيفة الراوي في النص (حليفي شعيب ٢٠٠٦– ص٣٣٩). لا تقلّ وظيفة الراوي في الرحلة خطورة عن وظيفته في سائر النصوص السردية وإن تميزت عنها بأنها تنتمي إلى النوع الذي يكون فيه راويا ومشاركا في الأحداث نظرا لكون الخطاب الذي يقدم إلى القارئ هو خطاب في معنى الشهادة أو سرد العيان. ولكن هذه الصفة ليست مفردة، ذلك أن الراوي هو الذي يقدّ من موادّ الرحلة نسيجا يلحم فيه عناصر السرد الواقعي بعناصر من المتخيّل والمحتمل.

و انطلاقا من هذه الملاحظة وجب أن نعير الراوي اهتماما خاصا ولاسيما في نص يكون من أوله إلى آخره مرتهنا إليه ومرتبطا بطاقته على إنتاج القص وقدرته على توجيهه نحو شغف القارئ وما يفيده ويمتعه، ويعرّف المكان فيحول البصر والنظر ونشاط العين إلى برامج سردية. ولكن دور هذا الراوي وإن كان لازما وأساسيا في إنشاء قوام النص الرحلي ومتنه إلا انه ينبغي أن لا يحجب عنا حقيقة لا ينكرها النص ذاته ولا يخفيها – وإن كان يعوّمها داخل ثنايا الخطاب ويبطنها بتناغم النسيج النصي واتساقه – وهي حقيقة أن المروي يأتي متلونا بملكة السارد الانفعالية وكفاءته القرائية والوصفية مما يجعل عملية الرصد والسبر للمشاهدات التي تعرض له أو التي يختارها ليعرضها عملية تتأثر بالمراجع الثقافية والسياقات التي تكونت داخلها العين الناظرة، فهي وحدها التي تخترق المكان الرحلي وتقدّ تفاصيله وتعتمها أو تعميها فترتق جزءا منها أو تفتقه وهي وحدها التي تمنحه شرط الوجود وكيفيته وإمكانه بل تبعثه بعثا وتحييه. لا تكون الرحلة رحلة خارج العملية البصرية بمختلف أبعادها المادية والثقافية والأونطولوجية والنفسية.

ومن هنا بات من الضروري أن ننتبه إلى خطاب الرحلة من حيث هو خطاب تنشئه أعوان أكثرها غير

(٤) نناقش في هذه الفكرة رأي "عبد النبي ذاكر" الذي ذهب فيه إلى" أن الرحلة شكل أدبي هجين ينماز بتعددّ أوجهه و تمظهراته إلى حد يمكن معه القول إنه جنس متكامل يحطم قانون صفاء النوع وذلك بإدماجه أنماطا خطابية متنوعة من حيث الأشكال والمحتويات الشيء الذي يعطي الانطباع بأنه شكل مائع و مرن إلى حدّ كبير إضافة إلى شدة تعقده و احتماله لأنماط و أساليب و مضامين كتابية تبعده عن البساطة الظاهرة لتجعل منه جنسا مركبا و كليا و شموليا عاما و جنس الأجناس بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك و نقول : "إنه أدب بلا حدود وهنا يكمن أحد الأسباب التي جعلت البعض يقصي هذا الجنس من دائرة الأدب والفن " .

ظاهر في النص وغير معلن في سياقه إلا ما كان من قرائن قليلة وعلامات خفية ولذلك يتجه نظر الباحث - في رأينا - إلى البحث في مستوى "الصورة " لا في غيرها من المستويات. إن الصورة هي موضوع في البحث يفرض نفسه في أنماط عديدة من الخطاب وأصناف المباحث ذات الصبغة المقارنية أو في الدراسات الثقافية

لا تعني الصورة مجرد الارتسام أو الانطباع الذي يتحقق من فعل العلاقة بين الموضوع والذات التي ترسمه أو تنتبه إليه وتسوقه في مسار من الدهشة أو الحديث عن الغريب والعجائبي أو الفظيع المختلف عنا أو المخالف لنا وإنما تعني مساراً معقداً من التفاعل بين الناظر والمنظور إليه يصف كيفيات النقل والاستيعاب والتنظيم والترتيب داخل زاوية الناظر وكيفية التصرف فيه وضبط المجال الذي يستوعبه داخل دائرة تلقيه حيث يروّضه ويسوّي كل نتوءاته وتضاريسه.

الصورة نظرة والنظرة عالم مليء بالغموض والتشعب، قد تكون تحريفا أو تعديلا أو تثقيفا أو ترجمة لعالم يحتاج إلى إعادة كتابته بلغة غير التي ألف الناس التحدث بها. عدا هذا فالصورة ليست بالضرورة انعكاس النظر إنها أحيانا تتجاوز الفعل المادي المتمثل في المشاهدة العينية لتتحول إلى موقف ورؤية وطريقة في مباشرة المواضيع والأشياء.

تعتبر صورة الآخر مبحثاً أصيلاً ضمن مباحث الأدب المقارن الذي عني منذ نشأته بكشف التفاعلات الثقافية وأشكال العلاقة بين أدب وآخر أو بين ثقافة أدبية لدى شعب أو قومية ثقافية ما وثقافات جملة من الشعوب أو القوميات الثقافية حيث ترتسم عبر أشكال النظرة إلى الآخر خصائص الثقافة الأصلية في علاقتها بالثقافة الوافدة وهو ما لا يختلف كثيرا عن المسار الذي نلمسه في أدب الرحلات غير أن صورة الآخر أو صورة البلد في الأدب المقارن تعتبر منهج بحث ونظر لغاية كشف التفاعلات الخفية أو الظاهرة في حين هي في الرحلة قوام متنها وموضوعها الأقرب والمباشر ولذلك يعتبر المسار التصويري الذي تتجلى من خلاله مختلف المواضيع في الرحلة من مكان و"آخر" وثقافة ومعمار وطبيعة وغيرها، من أوضح المباحث وأحراها بالنظر (Bouassif Ouasti ,2003,p195).

تنتمي دراسة الصورة إلى مجال الصورولوجيا "imagologie" الذي ينتمي - بدوره - إلى مجالات معرفية واسعة ولكن هذا لا ينفي أن تكون الرحلة من ضمن الأجناس الأدبية الأكثر احتفاء بالصورة والأدخل في سياقها فهي المندرجة بالأصل ضمن ما يعرف في التخصص الجغرافي القديم ب " صورة الأرض " cosmographie وهي كذلك فنّ الإخبار عن الآخر باعتباره صورة تتجرّد من بعدها المادي والتاريخي والواقعي لتتحوّل إلى تشكيل رمزي أو إسقاط أو اختزال في إطار مسار غرضه ردّ الغير المختلف إلى الذات العين كيفما كانت (بن سلامة رجاء - ١٩٩٨ص ٨).

تختلف الصورة باختلاف المنظور إليه والناظر مثلما

تختلف الرحلة باختلاف مقصدها، فالرحلة بغرض الاستكشاف أو التجارة غير الرحلة بغرض الحج حيث أن طريق الحج معروف يسلكه الكثيرون لكنه يكون نواة لموضوع رحلة عندما يتحول المسلك من المغرب إلى المشرق فتتحول دوافع التسجيل والوصف إلى مقابلات غير واعية تتغذى من الاختلاف الجغرافي والثقافي.

تختلف "الرحلة الحجية" عن الرحلة إلى منطقة أخرى غير أرض الحرمين، لأنها تتضمن في ذاتها ما يجعلها مسارا مقدسا يسبغ على مختلف مراحل السفر وتفاصيل المكان بعدا مرتبطا بهذه الصفة وهو ما من شانه أن يختزل دلالات النص الرحلي (وهو هنا رحلة العياشي)[٥] في هذه الجوانب ويجعل من أغلب الرحلات الحجية تقريباً، صورا لمادة واحدة. بيد أن حقيقة النصوص تختلف نسبيا عن هذا الاعتبار فنحن نلاحظ من نص إلى آخر أن الاشتراك في دوافع الرحلة ومقاصدها وخطها لا يحكم عليها ضرورة بالتشابه ولا يجعل من المحكي واحدا إن كانت الطريق واحدة ولا يجعل من صورة المكان فيها صورة نمطية تقتصر مستوياتها على البعد الروحاني والقدسي المتضمن فيه بالأصل باعتباره أحد أهم شروط الشعيرة الدينية المتمثلة في الحج.

تتخذ الرحلة إلى الحج منذ القديم صبغة خاصة، تستمد معانيها من البعد الطقسي الذي يتجاوز جانب الممارسة التعبدية وأركانها إلى مواضيع حافة بها لأنها من شروطها وهي الجوانب المتعلقة بالمسير والإقامة والعلاقة مع المكان ومن هنا يكون الانتباه إلى المكان وتفاصيله ورواسمه داخلا في عموم التجربة الحجية مسهما في بناء التشبع بالجوانب الروحية ومستجيبا لرغبة المنخرط في الطقس في الاستزادة مما يعتبره مثريا له ولنزوعه الطبيعي نحو التمسك بالطقوس وتطلّبها.

تمثل رحلة "العياشي" وهو أبو سالم عبد الله بن

(٥) اعتمدنا في الاطلاع على هذه الرحلة ثلاثة مصادر ، المصدر الأول هو عبارة عن " مقتطفات من رحلة العياشي " قدمها حمد الجاسر ، في نشر لدار الرفاعي ، سنة ١٤٠٤[هـ] الموافقة ل١٩٨٤ ، وهي نسخة أخذت مقاطع وافية من نص الرحلة في أصله المخطوط مرتبة هذه المادة بحسب المراحل الكبرى للرحلة ما عدا الاستطرادات الفقهية أو المادة التي تغلب عليها الصبغة العلمية والمصدر الثاني هو عبارة عن رسالة ماجستير حقق فيها صاحبها النص المخطوط وقدمه في شكل دراسة تعرف بالمؤلف وتعرض جوانب من حياته ومن حياة المدينة المنورة في الفترة التي زارها فيها ، وقد وجدنا في هذا المصدر ذات المادة المذكورة في المقتطفات مضافة إليها بعض المواد الأخرى ـ التي لم تكن في الحقيقة ـ جزءا كبيرا يدل على فرق ما بين المصدرين و بذلك تم لنا تدارك النقص في المادة دون الرجوع إلى الأصل . أما المصدر الثاني فهو بعنوان " المدينة المنورة في رحلة العياشي : دراسة وتحقيق " و قد أعدها " محمد أحزون " في ١٤٠٤ للهجرة . =

= تحت إشراف " عبد الله صالح العثيمين " .

و المصدر الثالث عبارة عن طبعة جديدة ووافية للرحلة العياشية هي طبعة من تحقيق د سليمان القرشي و د سعيد الفاضلي و نشرت عن دارالسويدي ، الإمارات العربية المتحدة ، أبوظبي ، سنة ٢٠٠٦وتقع في جزأين وهي التي يغلب الإحالة عليها في هذا البحث .

محمد بن أبي بكر [٦]، المتوفي سنة ١٠٩٠ للهجرة، الموسومة ب " ماء الموائد "، واحدة من أهم الرحلات الحجية التي تميزت باستيفائها في الحديث عن الرحلة وتفاصيلها جوانب لم ترد في حديث غيره من الرحالة سواء في الفترة السابقة له أو اللاحقة (رداوي محمود – ١٩٩٥ص٨١). و"العياشي" هو رحالة مغربي من أهل" فاس" خرج في رحلة إلى الحج يوم الخميس الفاتح من ربيع الثاني سنة ١٠٧٢ هـ مارا بالقاهرة حتى بلغ مكة ثم المدينة ومنها قفل راجعا عبر طريق العقبة حتى غزة ومنها إلى الإسكندرية وطرابلس حتى بلغ دياره في السابع عشر من شوال من السنة الموالية.

و لئن كان خط السير بالنسبة إلى العياشي ثريا جمع بين بلاد المشرق والمغرب ولم يكتف في المشرق بالحجاز وفي المغرب بكامل بلاد المغرب فإن فترة إقامته في المدينة تعدّ مهمة وحرية بكل انتباه وذلك لأنه زارها مرتين فهو قد مر بها في شهر محرم من سنة ١٠٧٣هـ بعد أن كان زارها إثر أداء مناسك الحج في الثامن عشر من ذي الحجة من نفس السنة[٧] (أمحزون محمد – ١٤٠٤ص ٤٢).

ويشير إلى ذلك في نص رحلته حيث يقدّر مدة إقامته بها بحوالي سبعة أشهر ونصف، وهي مدة ـ كما نرى ـ ليست بالقصيرة مما يفسّر اتساعه في وصف بعض الجوانب من الحياة اليومية وعادات أهل المدينة ومعتقداتهم وهو ما جعله يلمس عن قرب بعض المظاهر التي قد لا يتفطن إليها الرحالة العادي أولاً تستفز فضوله.

انتبه العياشي أثناء زيارته للمدينة المنورة إلى عدة جوانب سجلها تسجيلا لا يخلو من مساحة نقدية أبدى فيها رأيه بل امتعاضه واستنكاره أحياناً لما شاهد أو لما عايش وتنقسم هذه الجوانب إلى: ما تعلّق بوصف الجوامع والمساجد وبيوت العبادة، وما تعلّق بوصف المياه والعيون والآبار والأودية، ووصف مقبرة المدينة ووصف العادات والاحتفالات والحياة الاجتماعية، وما تعلّق أخيرا بتعداد العلماء والمشايخ الذين التقاهم.

وتبدو هذه المحاور قريبة من مطلب رحالة عالم، هو بالأصل من أبرز شيوخ الصوفية في بلاده وخاصة ما تعلق بالحديث عن لقاء العلماء والأخذ عنهم أو إجازتهم والحديث عن حلقات الدرس ونظام المكتبة في الحرمين الشريفين، ولكن التأمل فيها وفي نص

---

(٦) هو أبو سالم عبد الله بن محمد بن أبي بكر العياشي نسبة إلى آيت عياش ، وهي قبيلة من البربر سكنت جنوبي شرق المغرب، على أن لقب "العياشي" عربي الأصل علوي ينتمي إلى الأدارسة و كان أبو سالم يعرف بعفيف الدين المالكي .
و قد ولد الرحالة سنة ١٠٣٧ للهجرة بقرية "تازروفت" التي تقع في الأطلس الكبير على ضفة أحد روافد نهر " زيز " .
ذكرت هذه التفاصيل في المصدر السابق، ص٤٢.

(٧) ذكر " محمد امحزون " أن العياشي زار بلاد المشرق في ثلاث = رحلات ، الأولى عام ١٠٥٩ هـ و الثانية عام ١٠٦٤ هـ و الثالثة في ١٠٧٢ هـ ، وهي الرحلة الوحيدة التي سجل ملاحظاتها في كتابه مهملا رحلتيه السابقتين . وهو ما يدل على أنه اقتصر على تدوين آخر ما رسخ لديه من مشاهداته عبر حواضر بلادي المغرب والمشرق .

الرحلة وما تضمنه من ملاحظات والنظر إلى ما أسلفنا الحديث عنه من اعتبارات تتعلق بالنظرة وبالصورة وخطاب الرحلة ، فإننا نجرّد من هذه الموادّ ما نستجلي من خلاله عناصر الصورة التي نطق بها نص العياشي والصورة التي تركها طيّ طبقات الخطاب والصورة التي قبعت في حيّز بين المستويين الأول والثاني متصلة بالأرشيفات القصية للكتابة.

و يمكن أن نلخص هذه العناصر في المكونات الكبرى التالية :

١- مكوّن مرتبط بالاهتمام بتصوير جوانب الحياة اليومية والاحتفالية ويمكن الاصطلاح عليه بالمكوّن الثقافي والأنثروبولوجي.

٢- مكوّن مرتبط بالجوانب المشيّة والعجائبية وضروب تحويل النص الرحلي ليستوعب ما ينفلت من اللاوعي أو ما تشكلت منه بنى المتخيّل.

٣- مكوّن مرتبط بتأكيد التقابل بين المشرق والمغرب والتباين بين موقفين وربما طريقتين في التديّن وهو ما يوقفنا على بعض الجوانب من " المسكوت عنه " في الخطاب.

و نبدأ أولا بتحليل عناصر المكوّن الثقافي ونجملها تحت مسمى "طقوس اليومي والاحتفالي".

اليومي والاحتفالي

اتسع "العياشي" في وصف الجوانب الاحتفالية في حياة أهل المدينة معدّدا مختلف المواسم التي يحيونها واصفا مراسم الاحتفالات وطقوسها. ويعتبر هذا الجانب من الجوانب المعروفة المألوفة في نصوص الرحلات باعتبار أن الرحلة خطاب رافد لعمل المؤرخ والباحث الاجتماعي.

و يدخل اهتمام "العياشي" بتصوير مختلف الاحتفالات التي يقيمها أهل المدينة في مناسبات دينية أو غير دينية ضمن بحث الرحالة عما يؤسس لخصوصية المجتمع الذي يزوره ، فهو يعمد ولو بصورة غير واعية إلى الالتفات إلى هذه الجوانب التي تكشف بجلاء عن ثقافة كل الشعوب وتبرز انصهار الدلالات الثقافية والحضارية لتفاصيل المراسم وطقوسها مع المراجع المخيالية والأسطورية وقيمها.

إننا عندما نتناول الجانب الاحتفالي نلج البحث الأنثروبولوجي من أوفى مداخله ، ذلك أن الخروج من نسق اليومي بإيقاعه ونظامه ومختلف أشكال الممارسات فيه لا يكون إلا من خلال نسق الاحتفالي الذي يحدث الخرق في مسار رتابة اليومي فيحولها ويقطع النسق المتصل المتكرر النمط فيصبح الجدل بين اليومي والاحتفالي راسما لثقافة المجتمعات الإنسانية ولبحثها عن أشكال طقوسية واحتفالية لتجسيم مختلف القيم والمعتقدات والأفكار التي تؤمن بها مجموعة أو تتناقلها عبر أجيال في شكل تفاعلات وتراكمات ثقافية (Berger et Luckmann-2006) ويعتبر الاحتفال بالمولد النبوي الشريف من أهم المظاهر الاحتفالية في المدينة وهو ما نهتم به في المبحث التالي :

١ – المولد أو أصناف الموالد

لاشك أن **ارتباط** المدينة المنورة بجزء مهم من السيرة النبوية ، يحدث في مستوى الشعور والتصوّر اعتقاد أن المكان يصطبغ بصبغة تخرجه عن الإطار العادي ، فليس هو جغرافيا وتضاريس ومياهاً وديارا ، بقدر ما هو تشكل مادي لروحانية تكثفت وتراكمت وتناثرت على امتداد المساحة التي يعمرها السكان أو المساحة غير المأهولة. وقد تغدو الصورة أشد عمقاً وأكثر دلالة لأنها تغدو مسرحا لنشاط الوعي الذي ينتج العجيب والخارج عن المألوف. ومن هنا يمكن أن نعتبر أن النشاط الاحتفالي المرتبط بأحداث ووقائع تدخل في تفاصيل حياة الرسول أو تفاصيل البعثة المحمدية مسهما إلى حدّ بعيد في تكريس هذا الطابع القدسي الذي يُسبغ على المكان وينحت له هوية جديدة هي ارتسامه في عيون العامة وذاكرتهم وفهمهم وهي كذلك طريقة غير المدنيين في التعامل معه والنظر إليه.

لا يقتصر دور الاحتفالات على تخليد العادات والثقافات وأشكال الاعتقاد وترسيخها إذ تجسم أشكالها وطقوسها مكوّنات الصورة التي تنطبع في ذهن الزائر البعيد ـ بحكم ثقافته وعاداته وانتمائه المجتمعي ـ عن تلك الثقافة وهو حال المغاربة عموما ولا سيما رحالة مثل "العياشي". تعدّ العناية بوصف الاحتفال بالمولد النبوي الشريف في المدينة من أهم المظاهر التي لفتت انتباه الرحالة من العرب ومن غيرهم وذلك بقطع النظر عن توفر الوعي بالدلالة الثقافية لما يصفون من عدمه حيث يبقى هذا الحدث من أهم ما يحدّث به.

إن عادة الاحتفال بذكر ميلاد الرسول عادة معروفة في الكثير من بلدان المغرب العربي بحكم التقاليد التي أرستها الدولة الفاطمية في تونس ومن ثم في مصر (السندوبي حسن –١٩٤٨ ص٦٢). ولذلك فمن المحتمل جدا أن لا يكون المغاربة متفاجئين بالمبالغة في الاحتفال أو بطقوسه ، حتى وإن كانوا مثل العياشي يقفون موقف المشاهد ويعبرون في غير تحفظ عن الاستغراب من بعض العادات أو عدم فهم دلالتها.

و لنا أن نلاحظ قبل الخوض في سرد تفاصيل الاحتفال أن مجرد رسوخ التسمية "مولد " اصطلاحا دالا على هذا "العيد " يختزل في صيغته الموجزة كل الطقوس التي تترجم عن موسم من المواسم التي تزدهر فيها المدينة المنورة وغيرها من الحواضر الإسلامية كالقاهرة المعزية ، مثلا مما يدل على طريقة من طرق التعامل مع الظاهرة النبوية ومع شخصية النبي تعاملا أخرج كل التفاصيل الشخصية المرتبطة بها وبحياتها مخرجا خاصا ترجم عنه بأشكال الاحتفال وطقوسه ومظاهر الفرح التي تستوعب التراكمات الروحية والنفسية وتؤسس قنوات لتصريفها.

و من مظاهر هذا الاحتفال ما كان يقيمه الحجاج الوافدون على المدينة كالوفد المصري مثلا أو الوفد الشامي ومنها ـ وهو الأهم ـ ما كان يشرف على طقوسه أهل المدينة ويجعلون الحرم المدني مسرحا له.

تفتتح طقوس الاحتفال بذكرى ميلاد الرسول عليه السلام أول ما تفتح بطقس النظافة وهو كما نعلم طقس تطهير يكون في التهيئة للعبادة إزالة للرجس والجنابة ودخولا في الحال التي يقتضيها التعبّد فكأن أهل المدنية يصطنعون طقوسا احتفالية في ضوء ما يعرف في التديّن الإسلامي والعبادات من شروط لقيام العبادة والانخراط في الطقوس لما للنظافة من موقع ابتدائي ولكنه أساسي.

يقول "العياشي" في "ماء الموائد" متحدثا عن عادات أهل المدينة : " ولما استهل ربيع النبوي نظف الحرم الشريف وفرش بفرشه المعهود من الزرابي المبثوثة الحسان التي لا يوجد لها نظير إلا في بيوت الملوك " (العياشي – ج١ص ٤٣٦).

و يقول في السياق نفسه :" ولما قربت ليلة المولد النبوي الشريف بولغ في تنظيف الحرم وتزيينه وغسلت مصابيحه.." (العياشي – ج١ ص ٤٣٧).

و تستتبع عملية التنظيف والتلميع عملية التزيين والفرش وهي تدخل أيضا في طقوس التهيؤ للحفل التي من شأنها أن تؤمّن أجواء الانبساط والراحة للزائرين مما يحقق تفاعلهم مع الاحتفال. ولهذه اللحظة أهمية بالغة لأنها تكشف عن نوع من الحس الفني المتولّد من حضور الألوان والأضواء وتعبر عن ثقافة احتفالية متطورة توظّف مختلف أشكال المتعة الروحية والجمالية الشكلية لخدمة طريقة من طرق التديّن الشعبي بل هي ترسم في حدّ ذاتها ملامح هذا التديّن الشعبي في تحويله ذكرى ميلاد الرسول محمد عليه السلام إلى مناسبة احتفالية تجند لها الاستعدادات ويتطوع لها الأفراد ويحضرها الكبراء والأعيان وينتفع ببركتها الحاضرون.

و يصوّر "العياشي" في السياق نفسه ، أشكال الزينة والتزويق والترويق فيقول متحدثا عن الحرم المدني ". وغسلت مصابيحه وجعل فيها مائع شديد الحمرة لا ادري ما هو ، وألقي فوقه زيت طيّب أخضر فإذا توقّد المصباح ظهر إشراق المصباح لشدة صفائه وملاقاته لضوء النار وأشرقت حمرة ذلك المائع لكونها ملاقية لصفاء الزجاج فتصير حمرته كحمرة الياقوت وذلك الخط من الزيت فوقه أخضر كالزمرد وفوقه صفاء الزجاج يتموّج فيه ضوء النار وينعكس فيمازج إشراقه صفاء الزيت وخضرته وصفاء المائع الأحمر وحمرته ، فلا تسأل عن حسن ذلك المنظر وبهائه وقد رتبت المصابيح في تعليقها ترتيبا حسنا لائقا وشكلت تشكيلا بديعا بين تربيع وتدوير فيا له من منظر ما أبهجه وليل ما أسرجه! " (العياشي – ج١ ص٤٣٧).

لا يخفي " العياشي" أثناء استعراضه هذه المظاهر إعجابه الشديد وانفعاله لآيات الجمال وفي هذا دليل ناصع على تحوّل هذه الاحتفالات إلى مواضيع لتطلب المتعة فلاشك أن متعة العين تشرح القلب للعبادة وتضفي المهابة والجلال على المكان وهو ما تكشف عنه الخبرة العجيبة بتنسيق الألوان والظلال مما يعكس

الترابط الطبيعي في أذهان القائمين على الاحتفال بين شحذ الأجواء الروحية والتأثير في النفس من خلال سمات المحيط وألوانه وصفاته.

لعل مثل هذه المظاهر الداخلة في طقوس التهيؤ للاحتفال، والكاشفة عن فلسفة كاملة ودقة في التفاصيل وعناية بالدقائق، حرية بالبحث فيها من زاوية التأثر بعادات أمم مجاورة والاقتباس من طقوسهم الاحتفالية وهو ما لم يمتنع العياشي من الإشارة إليه في بعض المواضع التي تحدث فيها عن عادات أهل المدينة وعن نسائهم، ولكن ما يعنينا هنا هو اتساع النص الرحلي في تسجيل جوانب من الاستعداد للاحتفال راسما بذلك مساره في تتبع المراحل الاحتفالية من بدئها إلى نهايتها، وهو ما يبرز وظيفة خطاب الرحلة في تشييد العلاقة بين المكان الموصوف وطبيعة ما يحدث فيه من أشكال الطقوس والسلوك والفعل والتحويل والتدجين والتحسين وتقديمها في شكل يعرب عن ثقافة القوم الذين يعمرون ذلك المكان وما يعبّر عنهم في طريقة تمثلهم له وطريقة توظيفه وخلع الدلالات عليه.

و يسترسل العياشي في وصف مراسم الإعداد فنبلغ معه مرحلة متقدمة تقترب من موعد الاحتفال فنعاين حينها مشاهد أخرى بل هي اللمسات الأخيرة قبل حلول المحتفلين وعنها يقول : " فإذا كان بعد صلاة العصر من اليوم الحادي عشر، أخرجت القناديل الكبار والحسك العظام من الحجرة الشريفة، غالبها من النحاس المطلي بالذهب وكل واحدة أعظم من قعدة الرجل العظيم وصفّت في صحن المسجد، ووضعت فيه الشموع الغليظة الصافية اللون منها ما يزن نصف القنطار ومنها ما دون ذلك وفي وسط تلك القناديل قنديل كبير من فضة خالصة زنته أكثر من قنطار فيه خمس حسك كبار من فضة مدوّر الشكل فيوضع في كل حسكة منه شمعة وتبسط من كل جهة لجلوس الأمراء وأرباب المراتب ولجلوس المنشدين، فإذا صليت المغرب، أوقدت المصابيح كلها، والشمع الذي في صحن المسجد، وأخذ الناس في الاجتماع وأوقدت أربع مشاعل كبار على أساطين معدة لذلك في صحن المسجد واثنان في مقدمه واثنان في مؤخره.." (العياشي – ج١ ص ٤٣٧).

يتعلق هذا الجزء بوصف الإنارة وقيمتها وعددها وأهميتها ونلاحظ أنهم يستعملون الشمع العظيم لهذا الغرض وأنهم يحتفظون به في " الحجرة الشريفة " وهذا ما يدل على اتخاذهم أدوات ووسائل للاحتفال يحفظونها ويخرجونها كل سنة في الموسم المعلوم وهذا التصرّف يعكس رسوخ التقاليد الاحتفالية وبلوغها درجة من التطوّر حتى أنها صارت تتبع نظاما معينا لا يخرج عنه المدنيون ولا يقصرون في أدائه ولا يهملون تدبير وسائله وأسبابه.

و لكن هذه الملاحظات لا تصرفنا عن الانتباه إلى أمر مهم وهو كثافة الحضور النوراني في الاحتفال معتمدين فيه على النيران التي توقد يغذوها جسم

الشمع العظيم المثبت في الحسك الذي يجمع بدوره ما بين ذهب وفضة، فيعيد إنتاج المتوالية اللونية الموجودة في الشمع باعتباره بياضا تغشيه صفرة النار الملتهبة أعلاه. فيكون التناغم في الأشكال والأضواء معتمدا على كثرة النيران التي توقد في تلك الليلة أو قبل الليل منذ العصر، لكن حضور الطقوس المرتبطة بالنار عند الكثير من الشعوب حال الاحتفال أو الاستعداد لأمر جلل أو حال الخروج للحرب ربما يكون فاعلا في توجيه ثقافة هذا المجتمع الاحتفالية والتأثير فيها.

ترتبط النار بالاحتفال في ثقافة الكثير من الشعوب فهي لا تكون فقط علامة على الولائم والطبخ والقدور التي تهيأ للضيوف، لأنها بالأصل رمزي مخيالي يلخص معنى التأنس والألفة والاجتماع في الحفل أو المأدبة طلبا لما يخرج الأيام من نسقها العادي إلى نسق جديد يسرّ النفس ويجعلها تحلم باللذة والخصب (Gaston-1949 –p19-20) Bachelard كما تسر النار النفس بما فيها من دفء وضياء وما يدل عليه توهجها واتقادها من صخب الحياة وتجددها (الميساوي سهام – ٢٠٠٨ ص ٨٩٢).

إن حدث تخليد ذكرى المولد النبوي الشريف فعل ثقافي يأخذ تجلياته من أشكال تصوّر الأفراد للحدث التاريخي أو فهمهم للنبوة وطريقة تمثلهم للتديّن وكيفية التعبير عن الإحساس الديني والشعور تجاه الأحداث التأسيسية الكبرى في مسار الثقافة الإسلامية ولذلك نفهم اتساع العياشي في تسجيل التفاصيل الدقيقة جداً للاحتفال حتى ما يكون فيه من أشكال الشمع وحجومها والوعاء الذي يكتنفها وطريقة تصفيفها، من خلال محاولة منه غير إرادية لإبراز دور مجتمع المدينة في نحت طقوس الاحتفال وإعطائها بعدا خاصا، ودور الرحلة في الكشف عن جوانب من هذا الدور باعتباره دور أفراد وليس بالضرورة إحياء لسنة ثبتت في الأصول، غير مخف في أحيان كثيرة استحسانه لهذا الأمر الذي يحقق لشخص مثله محفلا روحياً حقيقاً.

وهو ما نستشفه من قوله : " وهذه الليلة من الليالي الغرّ المسترخص شراؤها بباقي العمر.." (العياشي ج١ ص ٤٣٧)، أما عن طبيعة الاحتفال وموضوعه فيتمثل في جملة من الأناشيد الدينية كلها مدائح نبوية، يتخللها توزيع الشراب اللذيذ والأطعمة الحلوة والزهور والرياحين ويستمر ذلك كله حتى الهزيع الأخير من الليل، ويصف ذلك بقوله : " فإذا صليت العشاء جلس الأمراء في الفرش المعدة لهم، كل على مرتبته وجلس الشعراء أمامهم والمنشدون وضربت خيمة قريبة من باب النساء ووضعت فيها أنواع من الأشربة الحلوة، فإذا امتلأ المجلس وغصّ بأهله وجلس كل واحد في موضعه، قام المنشدون فينشدون من غرر القصائد في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، ما انتخبوه وأعدوه لذلك الموضع بألحان عجيبة وتراجيع متسقة وبإزائهم جماعة يردون عليهم بأصوات حسنة فيجيء السقاؤون بأنواع الأشربة الحلوة فيسقون الأمراء ثم المنشدين ومن معهم من أتباعهم ثم

سائر الناس ثم يؤتى بأنواع الرياحين والأزهار فتوضع بين أيديهم أضعافا ثم تفرق أيضا على الحاضرين ثم يؤتى بأطباق من اللوز والسكر وأنواع الحلوى فتفرق أيضا وينثر ما بقي منها على عامة الناس ولا يزالون كذلك حتى يمضي من الليل ما شاء الله أو قريب منه فينصرفون " (العياشي –ج ١ص٤٣٧).

يضبط "العياشي" توقيت بداية الاحتفال وهو إثر الفراغ من صلاة العشاء ومن ثم يسترسل في استعراض برامجه فنراها تدمج بين الجانب المأدبي والجانب الاحتفالي الغنائي إذ تحضر الألحان التي تجسمها الأصوات دون الآلات ويجسمها الترجيع دون النقر أو الضرب ويحضر الطعام الذي تمثل في أصناف كلها حلوة تجمع ما بين أشربة حلوة ولوز وسكر وحلواء يطاف بها وتتخلل الأشربة وأطباق اللوز والسكر والحلواء أصناف الرياحين التي تفرق على الحضور وتوضع بين أيدي الأمراء والمنشدين.

يمكن القول إن جميع شروط المجلس الاحتفالي حاضرة بقوة في هذا الاحتفال ونعني بجميع الشروط ما رسخ في الثقافات المختلفة من عادات في المجالس، سواء كانت مجالس أنس أو مجالس خاصة أو ما كان من مراسم تؤسس لطقوس العبادة. ولكن الاقتصار على الأطعمة الحلوة دون غيره يمكن أن يكون لافتا للانتباه من عدة جهات، فالمعروف أن للأطعمة في الثقافة العربية دلالة طقوسية وثقافية حيث أن طعام العقيقة مثلا غير طعام الوكيرة أو حفل النكاح والولائم حال البيعة أو الصلح غير الولائم للضيافة أو لغيرها، وفي هذه جميعا يحضر الطعام وتهيأ أصناف معينة منه بحسب التقاليد المتبعة في تلك الاحتفالات لكن الثابت في تقاليد المائدة العربية أن الأصناف الحلوة تقدم في الختام ولا تكون جوهر المأدبة (الميساوي سهام – ٢٠٠٨ص ٧٥٢).

يتسنى القول وفق هذا أن طعام الحفل غير طعام الأيام العادية وهكذا فإن الأطباق الحلوة التي تجهز يوم المولد من سكر ولوز وغيره وتتناول مع الأشربة الحلوة التي يطاف بها على الحضور تتشكل دلالتها بالنظر إلى دلالة الاحتفال من حيث هو خرق لنسق اليومي وموسم دوري مستمر متكرر. "فالسكر الذي يلغي الكبت ويحرر من القيد ويرجع الإنسان إلى حال أولية احتفالي (..) لم يكن الناس ينتظرون الولائم والأعياد للسرور بل يعقدون مجالس أنس يومية يلغون بها الأشكال العادية ويتحررون من القواعد والقيود ولم يكن السكر وحده يقطع رتابة الأيام ويلغي تشابهها بل كانت الدعوات إلى الأكل سبيلا إلى الأنس والمشاورة في الأمور والإفضاء بالسر والمودة " (الميساوي سهام – ٢٠٠٨ ص ص٨٩٣و ٨٩٤).

و يمكن أن نتأول هذا الاختيار على معنى دلالة الاحتفال وعلى معنى اجتماعي وهو أن فترة ما بعد صلاة العشاء قد تكون موافقة لفراغ أغلب الناس من وجبة العشاء فيكونون متهيئين لتناول الحلو أي الأصناف الخفيفة الحلوة أو الشراب المحلى. ونرى أن

"العياشي" لم يجد في هذا الاختيار غرابة أو استنكره فليس من شك في أنه يتناغم تمام التناغم مع الطقوس الغذائية لأهل المدينة ومع طقوس غيرهم من المجتمعات العربية التي تشارك الاحتفال وتحضره، بل لعلنا نحوّل هذه الملاحظة تحويلاً أكثر استنطاقاً لحاضرنا ونبحث عن آثار التأثير الذي يمكن أن تنشئه مثل هذه الطقوس في عادات الكثير من المجتمعات العربية اليوم التي تحيي بشكل احتفالي واسع ذكرى مولد الرسول عليه الصلاة والسلام وتقيم جملة من الحلقات للإنشاد الديني وترسخ الاحتفالية بطقس غذائي خاص قوامه وجبة حلوة.[٨]

و يمكن أن نضيف أيضا أن استقراء الجانب الاحتفالي من قبل "العياشي" بكل ما لمسناه من استقصاء واتساع وتفصيل فائدته جمة بالنسبة إلى العالم الإثنوغرافي[٩] الذي يرصد خصائص كل ملة وكل شعب وكيفيات تعبيرهم عما يؤسس لهويتهم الاختلافية، وهو ما لا نعتقد أن نيته انصرفت إليه أو أبينته وإنما على العكس تماما، نلاحظ أنه تماهى معها وربما غنم متعة روحية لا يعرفها إلا متدرج في مراتب التصوف مثله، نشأ في زاوية للصوفية وقضى عمره بين الدرس والعبادة منقطعاً خاشعاً.

تبدو المدينة المنورة من زاوية نظر هذا الرحالة موطنا عامرا بحس أهلها الديني ورغبتهم في أن يبدوا أمام إخوانهم من المسلمين الزائرين لمدينتهم، بمظهر من ينهض بالتجسيم الثقافي والمعنوي لموقعهم الجغرافي من الخارطة الإسلامية ومن الإطار التاريخي والسياسي الراهن معتمدين على جانب الحضور الديني في تعويض البعد عن مركز القرار والحكم والاكتفاء بموقف التشبع من الحضور الروحاني وتمثيله.

قد لا تكون غاية "العياشي" من خلال تصويره مراسم الاحتفال بالمولد النبوي الشريف رصد الملامح التي تدخل في إطار الإخبار عن الطقوس والتقاليد المتبعة في إحياء ذكرى تعدّ مهمة بالنسبة إلى الوجدان العربي الإسلامي.

فهو يتفاعل مع مختلف المظاهر التي صوّرها ولا يخفي انبساطه وربما كان هذا الإنبساط علامة على ما تحققه الرحلة من مسارات للتجربة الذاتية فهي في الظاهر تعبّر عن عادات أهل المدينة وعن احتفالاتهم ولكنها في الحقيقة استدعاء للمواضيع التي تجد الذات نفسها منسجمة مع تفاصيلها أو تجد ذاكرتها التي تحدث

---

(٨) نتحدث على سبيل المثال عن المجتمع التونسي الذي يعرف طبقا مخصوصا جدا يعد في ذكرى المولد ، وهو طبق حلو من أنواع العصائد يدخل اللوز و الفستق و سائر المكسرات في تركيبته ' إلى جانب عناصر أخرى . هذا الطبق تعرفه الطقوس الغذائية التونسية منذ عهود بعيدة و يعتبر إعداده في هذه الذكرى عادة لا تتخلف عنها الأسر مهما كانت مرتبتها وتعمد إلى تهادي الأطباق وتوزيعها .

(٩) " الإثنوغرافية تعني الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة و مجموعة العادات و التقاليد و القيم و الأدوات و الفنون و المأثورات الشعبية لدى مجموعة معينة أو مجتمع معيّن خلال فترة زمنية محددة "، عن " اتجاهات الرحالة الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة، عمر بن قينة، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٥.

بصورة ما بعدية تستنفرها وتخيّلها وتوسّعها توسيعاً.

تشكّل باقي مظاهر " الاحتفالي" " le festif " زوايا الصورة التي تتخذها المدينة في " ماء الموائد "وهو ما نحاول استجلاءه في ما يتاح لنا من خلال متن الرحلة من حديث عن المواسم المختلفة وعن صفة الحياة اليومية .

٢- الحياة اليومية والمواسم الاحتفالية

إن خطاب الرحلة هو الموضع المثالي للتأسيس للصورة ذلك أن الرحالة من خلال الوصف والتفصيل والانتباه إلى الدقائق وطريقته المخصوصة في الصياغة والسبك يحقق تأطيرا معينا للمدينة أي للمكان موضوع الحديث ويضعه في سياق ما، هذا السياق فيه موادّ من الموضوع الأصلي وفيه أشياء تركب عليه وبين هذين المستويين يقف كلام الرحالة وخطابه ليؤسس للبعد في الصورة وكل صورة هي جسر ما بين عالمين، صورة الشيء في ذاته وصورة الشيء في وعي الناظر إليه وداخل مصفاته وقناته أي جهازه المتشكل من ثقافته وأشكال تمثله للمواضيع والرسائل والمسموعات التي تصدر عن هذا الشيء.

وهو ما يسوّغ لنا ضبط الخطاطة التالية تجسيما للتراسل ما بين عالمين، عالم يكون أثناء تشكيل الصورة بالنسبة إلى الباحث فيها وعالم يكون أثناء تشكلها داخل خطاب من يصوغ مكوناتها وعناصرها، ونضبط المظاهر في سلسلة من التقابلات أو الثنائيات المتقابلة التي تبيّن في ذات الآن الافتراق والتكامل بين أجزائها :

الرحلة		الخطاب
الواقعي	≠	الصوري
الموضوع	≠	الذات
العقل	≠	الوجدان
الوعي	≠	اللاوعي
الواقع	≠	الحلم
الصورة	≠	الرمز

و يصف "العياشي" في نص رحلته بعض عادات أهل المدينة ومنها عادة الخروج عند "سيل العقيق" وتعتبر هذه المنطقة متنزها دأب على زيارته المدنيون منذ القديم، حتى رسخ عادة تاريخية لم تغيرها التحوّلات الاجتماعية والتاريخية واختلاط فئات المجتمع بغيرهم من الوافدين عن المدينة من مختلف القوميات والبيئات الاجتماعية.

و تعدّ هذه المتنزهات عادة شعبية إذ يخرج الناس رجالا ونساء وأطفالا ويضربون الخيام والمضارب ويعدون الطعام ويقضون اليوم في لهو ومتعة. ومثل هذه العادات تجسم بوضوح طبيعة كل مجتمع في اصطناع عادات ترتبط مع مواسم الطبيعة وتغيراتها لكسر رتابة اليومي وإضفاء بعد جديد على الحياة فلا شك أن رؤية المياه تشرح النفوس ولاشك أن عنصر المتعة الذي رسخ في وجدان العربي منذ القديم وفي مخياله ارتبط بالبستان والماء والوجه الحسن فإذا اجتمع من هذه العناصر عنصران أوشكت المتعة أن تكون كاملة.

ولا يخفى أيضاً أن مواسم الطبيعة تحقق في المستوى الرمزي الشعور بالتجدد والانبعاث وطرد الملل والسآمة والبحث عن شيء من النصاعة والنقاء فيكون في طقس التنزه في هذه المنطقة جوار السيل ما يحقق بصورة رمزية توق الإنسان إلى التجدد واستشعار نسغ جديد للحياة يجري في عروقه.

ونرى هنا أن الصورة تتحول من الاحتفالي إلى ما يكون عادات إنسانية أوجدها الفرد للتغلب على رتابة اليومي، والبحث عن مساحات تستوعب توقه وشوقه اللاواعي إلى الارتباط بدلالات الطبيعة وقيمها البعيدة وأهمها قيمة التجدد.

يأتي حديث العياشي عن وادي العقيق ضمن اهتمامه بذكر الأودية التي تسم جغرافية المدينة وتتدخل في التأسيس لبعض العادات الموسمية المرتبطة بها وهو ما نلمسه من خلال صيغة العنوان الذي جعله على رأس فصل تحدث فيه عن مختلف مواضع المياه ولكن الناظر يتبين بوضوح أن مكانة وادي العقيق الجغرافية ليست هي الأمر الوحيد الذي أغرى بالحديث عنه بل ما رسخ في التراث الأدبي عن هذا الوادي وما ارتبط به من مواضيع تجد في ثقافة الراوي الواسعة ما يهيئ للاسترسال في موضوع يصادف في النفس شوقها وهواها ويغري الشيخ الصوفي المولع في سرده بالاستطراد لعرض جوانب فقهية ولغوية ومسائل تتعلق بعلم الباطن بالاتساع في وصف تجربة لم تحقق له من المتعة الروحية ما حققه له حفل المولد.

يتخذ الحديث عن وادي العقيق بعداً أدبياً وتاريخياً يجعل من صورة الطقس الربيعي المرتبط به أوسع قيمة من الدلالة الأنثروبولوجية أو الاجتماعية وهو ما نلمسه من خلال عناية الراوي في بداية الحديث باستعراض أثر هذه الظاهرة في النصوص حيث يقول : " فمنها وادي العقيق وهو أيضا من المواضع المباركة التي ينبغي زيارتها ففي الصحيح عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: بوادي العقيق أتاني الليلة آت فقال : " صلّ في هذا الوادي المبارك (..) وروي أن عمر رضي الله عنه كان إذا انتهى إليه أن وادي العقيق قد سال قال : " اذهبوا بنا إلى هذا الوادي المبارك وإلى الماء الذي لو جاءنا جاء من حيث جاء لتمسحنا به. وقال فيه عليه السلام هذا الوادي يحبنا ونحبه " (العياشي ج١ ص ٤١٧).

و يستعرض حضور هذا الوادي في النصوص الشعرية مستذكرا أقوال بعض الشعراء فيه في مثل قوله : " والمشتهر عندنا في العقيق من غربي رومة إلى ذي الحليفة، والعقيق بئر عروة التي أكثر الشعراء من ذكرها في تشبيههم وفيها يقول السري بن عبد الرحمان الأنصاري (من الخفيف).

كفنوني في درع أروى لأروى
وا ستقوا لي من بئر عروة مائي
سخنة في الشتاء باردة في الصيـ
ـف سراج في الليلة الظلمـــاء
(العياشي ج١ ص٤١٧)

ويسترسل في عرض شواهد شعرية أخرى تتفتح لها شهيته لقول الشعر فيذكر مما قاله في حضور سيل العقيق مما يجعل السرد يتحول من وصف للمكان إلى تحويل لهذا المكان إلى موضوع شعري وبذلك يتم الخروج من التعامل مع الذاكرة السردية للرحلة تتداعى عنها الوقائع والأحداث والمواقف إلى الذاكرة الأدبية تتداعى عنها النصوص والمحفوظات من الأشعار ومأثور الأقوال. ليس المكان في خطاب الرحلة موضوعا إثنوغرافيا أو حضارياً أو صورة قدت من عناصر سردية وأخرى ذاتية أو موضوعية، إنه يغدو أحيانا غرضا أدبيا يختلط فيه الشعر بالنثر ويصبح بعضه جوابا لبعض.

و يقول في التعليق على قيمة بئر عروة في الواقع والمتخيل الشعري: " فهذه البئر من أغزر الآبار ماء وأحلاها ولذلك أكثر الشعراء من ذكرها في أشعارهم وفيها يقول بعضهم من جملة قصيدة (من الطويل):

ألا ليت شعري هل إلى الرمل عودة
وهل لي لتلك البانـــــتين لمام
و هل نهلة من بئر عروة عذبة
أداوي بهـــــا قلبـــــا براه أوام

وسيل العقيق عند أهل المدينة من أعظم المتنزهات من سالف الدهر ولشعرائهم الأقدمين فيه أشعار كثيرة مذكورة في كتب الأدباء. وقد حضرت بالمدينة سيله ثلاث مرات فخرج الناس على طبقاتهم ونصبت الخيام والمضارب بحافتيه وطبخت الأطعمة الكثيرة مع سرور ولهو وطرب وأقاموا به يوما أو يومين وقد سال مرة سيلا عظيما منع الرفاق والواردين من مكة للرجبية عن الوصول إليها إلا بعد مدة وقد حضرتني أبيات ونحن على شاطئه مع جملة من أصحابنا أولها: (من البسيط):

جرى العقيق ودمعي كالعقيق جرى
فلا تسل سائلي عما هناك جرى
الوجد أورى زنادا في الحشا فصلى
به الفؤاد فسال الدمع مبتدراً
أذكرني جريه جري السوابق في
بين الكتائب في الميدان معتجراً
و ظله والنسيم في جوانبه
أكربني فسرى الأحزان حين سرى
(العياشي ج١ ص ص٤١٩-٤١٨)

و لابد أن نذكر أن العياشي يسترسل في استعراض قصيدته المطولة وكأن ذكر العقيق في الرحلة مجرد مناسبة للاحتفال بالقريحة الشاعرة ،القريحة التي تجيش لذكر المياه والربيع ويماثل ماء السيل عندها ماء العين تسيل شوقا للأحبة والأيام الخوالي.

لا يطنب العياشي في وصف موسم العقيق إطنابه في وصف حفل المولد وهو ما يعزز ملاحظتنا بخصوص تحول هذا المكان إلى موضوع أدبي ولكن ندرة التفاصيل حول طبيعة الموسم لا تصرفنا عن الانتباه إلى الإشارة التي أجملت طبيعة النشاط الذي يكون أيام السيل حيث يجتمع الناس في لهو وطرب ويخيمون

حول الوادي وعلى جنباته وربما أقاموا أكثر من ليلة وأنّ من عاداتهم أن يطبخوا الأطعمة الكثيرة المتنوعة.

لا يفصل الحديث في طبيعة الطعام ولكن الإجمال يغني في هذا السياق في الدلالة على اندراج احتفالات العقيق ضمن طقوس مارستها الشعوب المختلفة على امتداد العصور احتفالا بفصل الربيع أهم سماتها الاحتفاء بالماء [١٠] الذي يبعث في النفس الانتشاء بالخصب والمرح ويعلمها شكر الخالق على نعم الطبيعة.

الرجبية

يرد ذكر الرجبية في الرحلة العياشية كما يرد في غيرها من النصوص القديمة ويدل التعريف في تسميتها التي لم يقف عندها الراوي ولم يشرحها على عادة المؤرخين والرحالة عندما يتحدثون عن ظاهرة معروفة، على ارتباطها بشهر رجب كناية عن موسم يتحدد بزمن هذا الشهر وينتهي بانتهائه.

يتطرق العياشي إلى الحديث عن الرجبية في سياق حديثه عن سيل العقيق وهو ما يوحي بكونهما مرتبطين زمنيا وربما جغرافيا ولكننا نعرف أن الرجبية موسم ديني في مكة يتوج بالعمرة التي ينشط لها جمع كثير من الناس حتى تتحول المدينة إلى محفل حقيقي (الميساوي سهام -٢٠١٠ ص٢٧) والطريف في هذا الأمر حقا هو أن الرجبية التي يتحدث عنها هي رجبية المدينة التي تتميز بطقوس خاصة ربما كانت مكملة لرجبية مكة وفي ذلك يقول : "و لما كان أول رجب جعل الناس يقدمون من أقطار الحجاز كمكة واليمن والطائف ونجد وجدة وما والاها من أطراف اليمن لشهود الرجبية وزيارة سيد الشهداء حمزة فما من يوم إلا وتدخل فيه قافلة من مكة ونواحيها " (العياشي ج١ ص ٤٦٥).

تختلط الأخبار التي يوردها العياشي حول رجبية المدينة فهو يحدثنا تارة عن ليلة السابع والعشرين وامتلاء المسجد النبوي بالناس ويحدثنا تارة أخرى عن زيارة قبر سيد الشهداء حمزة وهي عادة لا تذكر فقط في رجب بل تذكر باعتبارها عادة واظب عليها المدنيون كل خميس (العياشي ج١ ص ٣٩٦).

لعل في الحديث عن كل هذه المظاهر الطقوسية ما يكفل للمدينة خصوصيتها في إحياء طقوس رجب على شاكلة ما يقع في مكة وهو ما يتجلى من خلال اتخاذ المزارات ومختلف المناطق التي شهدت لحظات حاسمة في تاريخ الدعوة المحمدية مواضع لملء برنامج المراسم الرجبية وربطها بما يحدث في كلا الحرمين من نسق رجبي.

نتبين ذلك من خلال قوله : " وبعد النزول من أحد نزل الوافدون بالمدينة ينتظرون الرجبية وهي ليلة سبع

---

(١٠) من المهم أن نذكر في هذا السياق أن العياشي استقصى كل الآبار الموجودة في المدينة و سماها و ذكر تفاصيل عنها و ما تعلق بها من معجزات و ما كان منها مرتبطا بأحداث من السيرة النبوية و يمكن أن يفهم هذا الحرص في معنى تثبيت المكان المشتمل على الماء سواء كان واديا أم بئرا أم مسيلا أم غيره وهو حرص يمكن أن يترجم عن الانشدادإ الى دلالة رمزية في مثل هذه الأماكن تجعل منها حسب باشلار أمكنة ذات دلالة أمومية .

وعشرين منه ، ليلة المعراج وقد قدم خلق كثير من الأعراب وكانت هناك سوق عظيمة بالمدينة وامتلأ المسجد وجوانبه فما ما من يوم إلا يزداد فيه الخلق كثرة.." (العياشي ج١ ص ٤٦٥).

قد لا يتسع المقام لمناقشة الطقوس التي وصفها العياشي أو التحقيق فيها أو في دلالتها ولكننا نجد أن التطرق إلى الرجبية على اختصاره يدل على الاندماج بين الزمان والمكان ، بين الشهر بما يسبغ عليه من قداسة وبركة والمكان الذي يتحول إلى مسرح لممارسة طقوس التعبير عن القداسة والتبرّك. ولئن كانت جل كتب الرحلة تسكت عن إحياء الرجبية في المدينة وتكتفي بما يكون في مكة فإن رحلة العياشي انتبهت إلى آثار ما يكون منها هناك استكمالا للنسق وتعديلا له.

إن المكان في الرحلة لا يتشكل فقط من ارتسامات الناظر إليه ورواسب ثقافته والسياق الذي يتنزل داخله القص فهو يتخذ شكلا جديدا من خلال المواضيع التي ترتبط به ومن ذلك الحديث عن المواسم وأشكال الاحتفال حيث يعمد نص الرحلة إلى تحقيق الانصهار بين الحياة الاحتفالية وملامح المكان في وحدة أشد تلازما هي وحدة الزمان والمكان ولاسيما إذا كان المكان مزارا دينيا فهو إذاك يتحول إلى نواة تزود الرحالة بأغراض يفصلها السرد الرحلي.

و لا اختلاف في أن استعراض جوانب الاحتفالي في علاقته باليومي وبعض مظاهره يعتبر موضوعا من أهم ما تتطرق إليه الرحلة.لا تعتبر الصورة في الرحلة مكتملة إذا خلت من وصف الحياة اليومية ومناحيها[١١] لكننا نرى أن المكان لا يمكن أن يكون موضوع دراسة إثنوغرافية وحضارية فقط ذلك أن خطاب الرحلة خطاب أدبي لابد أن نعتني فيه بالحضور الاستعاري للأمكنة وعلاقة السرد التقريري بسرد المتخيل وهو ما ننظر فيه في المبحث الموالي.

الميثي والعجائبي

يعتبر العجائبي موضوع الرحلة. إن من يغترب ويضرب في الأرض ويسير في المكان يلاقي ما لا يكون في انتظاره وتوقعه ويلاقي من العجائب الكثير، ذلك أن المخيال الجمعي لما سمى العجيبة وتمثلها ، ألحقها بالمكان فسمى الأرض أرض العجائب والمدينة ، مدينة العجائب فلم تكن بالنسبة إليه مسمى مجردا أو متصورا لا أصل له وإنما هي معطى مكاني أساسا وليس للزمان به ما للمكان من ارتباط.

العجيبة ممتدة في الفضاء / المكان ما دام هذا الفضاء قائما وممتدا ، بعكس الزمان الذي يشكل قيمة هاربة مهددة باستمرار بالتجاوز والامحاء والاضمحلال.

و لعله من المفيد في هذا السياق أن نشير إلى فرق ما

---

(١١) تطرق العياشي في رحلته و تحديدا في الجزء المتعلق بإقامته في المدينة المنورة عن الكثير من العادات اليومية وما يتعلق بالجوانب الاقتصادية و الأكل و الملبس و غيرها من مثل تطرقه إلى خروج النساء إلى السوق و عادة الشخشخة ، انظر الرحلة العياشية في الجزء الأول منها ضمن الصفحات ٤٥٣ و٤٦٣ .

بين مفهوم المكان ومفهوم الفضاء فالمكان معطى مادي محدود يمكن أن تتشكل سماته جغرافيا وطبيعيا في حين أن مفهوم الفضاء مفهوم تتشكل سماته أنثروبولوجيا وثقافيا ونفسيا. الفضاء متصوّر مفتوح على معاني الحلم، فالفضاء مكان حلمي ومخيالي.

قد يكون بين العجائبي والميثي وشائج وقربى ولكن التقارب لا يعني التماهي. يتحدد موقع الميثي بحسب تجليه في الخطاب الرحلي انطلاقا من وجود " تمثيلية شيء لا واقعي تماما " " ولا تعارض في العمق بين كونه تمثيلية لغير الخرافي من جهة وتمثيلية اللاواقعي من جهة ثانية ذلك أنه في تلافيف كل "ميث" نواة واقعية تتفرع عنه أفنان من الخرافة وفنون من الخيال " (ذاكر عبد النبي – ٢٠٠٥ ص٣٥٦) يشترك العجائبي والميثي في أنهما يمتحان من كتابة المتخيّل وتتعزّز هذه الكتابة بما في سرد الرحلة غالبا من نسق الاستذكار ومحاولة ترتيب الوقائع بحسب ما يتداعى عن الذاكرة حيث تردم الفجوة بين الواقع والمنسي أو اللاواقعي الحلمي أو ما يكون في موقف الحيرة أمام الغريب غير القابل للعقل. ومثلما نتحدث عن الأسطورة الجمعية التي تكون في علاقة بالمخيال العام للشعوب أو تكون خاصة بثقافة ما أو شعب ما، يمكن أن نتحدث عن أسطورة فردية ينشئها المرء في حالات معينة وتكون ملتحمة بتجربة ذاتية تتشكل داخلها المواد التي تملأ فراغات الرحلة وتغذيها بالتعجيب الذاتي مما يسهم في دكّ المسافة بين سرد الباطن باعتباره ترجمة ما لا يقبل الترجمة وما " لا ينقال " "indicible " أي ما يعنيه المتكلم ولم يلفظه الكلام. (خضر العادل – ٢٠٠٩).

يحدثنا العياشي عن عجائب تعرض في مساره من المدينة نحو مكة وتعرض أحيانا لكل الحجيج المارين بهذا المكان. يفهم سرد العجيبة في معنى البحث عن الإغراب والشيء الخارج عن المألوف يقصه الرحالة في قصة رحلته حتى لا تكون مجرد سياحة وانتقال داخل المكان فلعل الغرض من السفر يكون بالأصل بحثا عن إشباع الشهوة إلى الغريب المدهش وبحثا عما يخرج به المكان من طابعه المادي المعروف إلى طابع يجعله أقرب إلى المكان الأسطوري، يخرجه من مكان موحش قفر إلى فضاء للتأنس والاجتماع من خلال وصف الطقوس الاحتفالية واليومية ومن مكان غير موسوم غفل إلى فضاء للعجيبة والمعجزة.

لقد أسلفنا الحديث عن إسباغ صفة القداسة على المسار الذي يأخذ إلى مشاعر مقدسة وجعل كل متعلقات المكان توابع لهذا الغرض، ولابد لمسار القداسة والترقي بالنفس أن يحظى باعتراف تهبه جهات غير منظورة وأن تكون لها قصة مخصوصة تفهم عناصرها في معنى التكريم الإلهي والحصول على المطلب من كل هذا المشروع، ذلك أن الرحلة مشروع يفترض له غايات هي عند الرحالة الحاج دينية وروحية بالدرجة الأولى ولا سيما إذا كان شيخا متصوفا تعنيه الكرامة ويبحث عنها في كل موضع.

حدّث العياشي عن غريبة وقعت له في الطريق إلى

مكة قرب "بدر"، وتتمثل في سماعه أصواتا تشبه قرع الطبول ويعتبر المارون بهذا المكان، ممن يسمعون ذات الأصوات، أنها طبول النصر تظل تقرع حتى يوم القيامة احتفالا بانتصار المؤمنين وهم قلة على أعدائهم من الكفار وتخليدا لكرم الله الذي نصرهم فيصبح المكان عامرا بأثر تجلي المعجزة الربانية وبداية توطيد أركان الدعوة الإسلامية من خلال شواهد المعارك المقدسة. يحتفظ المكان بقداسة اللحظة الزمنية التي وقّعت النصر ويتشرّبها حتى تصير رشحا عنه يتجلى في صور وعلامات ومنبهات تخفى على الغافل ولا تخفى على غيره وربما صارت العلامات صوتا للمعجزة أو ربما تجسمت المعجزة وتشكّلت فكانت قرع طبول.

يقول العياشي متحدّثا عن مسيره بهذا المكان و مؤولا للعجيبة التي استنفرت دهشة أغلب الحجاج من العلماء: "و قد ذكر الإمام ابن مرزوق في شرحه على البردة ما نصه : "ومن الآيات ببدر الباقية ما كنت أسمعه من غير واحد من الحجاج أنهم إذا اجتازوا بذلك الموضع يسمعون كهيئة طبل ملوك الوقت ويرون أن ذلك لنصر أهل الإيمان.قال : وربما أنكرت ذلك وربما تأولته بأن الموضع لعله صلب فيستجيب فيه حوافر الدوابّ وكان يقال لي إنه دهس رمل غير صلب وغالبا ما يسير هناك الإبل وأخفافها لا تصوّت في الأرض الصلبة فكيف بالرمال ؟ قال : لما منّ الله عليّ بالوصول إلى ذلك الموضع المشرف نزلت عن الراحلة أمشي وبيدي عود طويل من شجر السعدان المسمى بأمّ غيلان وقد نسيت ذلك الخبر الذي كنت أسمع فما راعني وأنا أسير في الهاجرة إلا واحد من عبيد الأعراب الجمالين يقول: "تسمعون الطبل؟ فأخذتني لما سمعت قشعريرة بيّنة وتذكّرت ما كنت أخبرت به وكان في الجوّ بعض ريح فسمعت صوت طبل وأنا داهش مما أصابني من الفرح أو الهيبة أو ما الله أعلم به فشككت وقلت لعل الريح سكنت في هذا الذي في يدي وحدث مثل الصوت وأنا حريص على طلب التحقيق بهذه الآية العظيمة فألقيت العود من يدي وجلت في الأرض أو وثبت قائما أو فعلت جميع ذلك فسمعت صوت الطبل سماعا محققا أو صوتا لا أشكّ أنه صوت طبل وذلك من ناحية ونحن سائرون إلى مكة المشرفة. ثم نزلنا ببدر فظللت أسمع ذلك الصوت يومي أجمع المرة بعد المرّة قال : ولقد أخبرت أن ذلك الصوت لا يسمعه جميع الناس " (العياشي – ج١ ص ص ٣٠١ -٣٠٢).

تقع هذه العجيبة في طريق مكة ومن الواضح أن المفارقة هي في أن راويها لا يتعامل معها على أنها عجيبة ـ وهي في نص الرحلة لطيفة من اللطائف الكثيرة التي يذكرها[١٢] ـ بقدر ما يتعامل معها تعامل مفسّر

(١٢) متن الرحلة العياشية يتأسس على أبواب تعرض مختلف أطوار المسير أو ما التقاه الرحالة من الأعلام و العلماء و استفاد منهم أو أخذ إجازتهم و في أثناء ذلك كله يسرد الخبر القصير و الحادثة التي تكون في علاقة بالسياق و تكون هذه الحادثة مشتملة في الغالب على شيء طريف أو معجزة لطيفة أو نادرة و لذلك سماها العياشي " لطيفة " و أكثر منها في كتابه وكانت اللطيفة تأتي غالبا في خاتمة الباب .

غرضه تأنيسها وجعلها مفهومة مقبولة بل مرغوبا فيها لأنها علامة على عباد الله الصالحين.

الغريب في هذه الغريبة هي أنها بدلاً من أن تكون غريبة في حد ذاتها تحولت إلى غريبة متعلقة بالرحالة راوي القصة، فلم تعد غرابتها في الصوت الذي يشهد على عصر التجليات الإلهية والمعجزات والإيمان الصادق، الصوت القادم من السنين الغابرة، بل في أنّها معجزة تتكشف لأناس دون غيرهم، تكشفت للعياشي الذي اجتهد في أن لا يتصدى لها ولا يقرأ من آثارها شيئا فإذا هي تلح عليه وتحاصره بأنوارها، (أي أصواتها) وكأنها تعلن أنه لا يقل صلاحا عن المقاتلين المؤمنين الذين بذلوا الروح في سبيل الدعوة وأخلصوا الدين.

إن قص العجيبة لا يكون بريئاً، فهو إما تأنيس لها وترجمة تجعلها مقبولة مفهومة وإما مسار لخطاب غرضه التأثير والاستمالة والإقناع أو الاحتجاج لأمر ،وهو هنا داخل في سيرة الترقي التي يطلبها الرحالة المتصوف حيث يغدو هذا الخبر شبيها بما يرد في سير المتصوفة من بلوغ الكرامات وتسخير قوى الطبيعة وعناصر المكان لتنهض باستيعاب معنى الاصطفاء وتفرّد الذات بالتكشف على أسرار ربانية.

و لئن كان قص العجائب أمراً معروفاً في أدب الرحلات فإنه في رحلة العياشي يتحول إلى موضوع تتطلبه القصة من حيث هي رحلة الترقي والتتويج لمسار روحاني داخل مذهب التصوف الذي تعتبر فيه الكرامة خير إجازة ينالها الشيخ وخير شهادة على بلوغه مرحلة متقدمة من المراتب العرفانية. بين العجيبة والكرامة وشائج لا يمكن أن تحل إحداهما محل الأخرى وإن كانتا تنتميان إلى نسق واحد، وربما كانت الرحلة مضمونا ملائما يؤسس لكل العناصر التي تعتبر محمولاته فهي جمع ما بين التجربة الفردية والسياق الموضوعي الذي يمنح هذه التجربة كيانا ووعاء واقعيا. إن الإطار الجغرافي يتحول إلى جزء من الكرامة ولاسيما إذا كان خط الرحلة الحجية فهو يسهم في جعلها خطابا عينيا لا يستمد مرجعيته من عوالم عجائبية مفارقة للعقل بل يندرج داخل مسار الواقعي فيخرج المحتمل والخارق والمتخيّل بل حتى ما يحلم به كما لو كان نوعا من أنواع الخطاب الذي تنتجه الرحلة بوصفها نظاماً في السرد قد يتجاوز مجرد التقرير والوصف.

لعل أهم المظاهر التي ينتبه إليها الناظر في خبر الأصوات التي تسمع في طريق بدر هو طريقة العياشي في تسريد العجيبة، فهو يعرضها باعتبارها مجرد وهم اندسّ في ثنايا الوعي ويجتهد في جعل الكثير شهودا على حقيقتها، فيحضر السؤال والجواب في نص الخبر في معنى التردد بين القبول والرد ويأتي التبئير المركز على الراوي ليبين اختياره صيغة التسريد التي قامت على اختلاط السرد بالاستبطان. يمد السرد نسق العجيب داخل الرحلة بما يؤمن له قنوات يتسرب من خلالها إلى طبيعة المحكي الرحلي ويبدو تفرعا عنه وجزءاً.

تتجاوز الرحلة العياشية وصف الرحلة الدينية أو حتى الصوفية لتصبح في بعض جوانبها بحثا في فصول السيرة العلمية والمذهبية للعياشي ورصدا لتطوره أو بالأحرى بحثه عن الاعتراف من خلال اصطناع سياق لتحقق يشبه " الكرامة ". يتحدث الراوي في الجزء الأول من الرحلة عن موقف له كان في إحدى الليالي في الروضة المشرفة، ساقه في إطار الاستدراك على ما يروج حول عدم القدرة على الاقتراب منها في ذلك الوقت وفيه يقول : "و لقد أخبروني أنه لا يقدر أحد منهم بليل أن يصل إلى الروضة وأطراف الحجرة والمواجهة إلا الأفراد منهم وأنهم يسمعون بالليل قعقعة السيوف وفرقعة الشبابيك حتى يظن أن أحد أبواب الحجرة قد فتح وأن بعض السقوف وقع فلا يجدون شيئا من ذلك والله أعلم، لتنزل ملائكة الرحمة على قبره صلى الله عليه وسلم أو قدوم بعض رجال الغيب للزيارة ويظهر ذلك بالليل لهدوء الأصوات وخلو المكان وإن كان تنزل الملائكة على قبره صلى الله عليه وسلم وغشيان الرحمة له لا ينقطع ليلا ولا نهارا ولقد شاهدت من الغيبة والعظمة في إحدى الليالي التي بتّها بالمسجد ما أعجز عن وصفه ولقد كنت أجهد إذا عسعس الليل أن أصل إلى المواجهة وأقف للتسليم والدعاء فما أصل إلى ذلك حتى تكاد أوصالي تتقطع هيبة فإذا وصلت وسلمت وأردت إطالة الوقوف للدعاء كما كنت أفعل نهارا فلا أقدر فأخفف السلام والدعاء وأرجع ولقد سمعت بعض من ذكر من فرقعة السقف وما أشبه ذلك فملئت رعبا إلا أني كنت أشتغل عنه وأتلهى عن سماعه بقراءة القرآن سرا فيالها من ليلة هي نتيجة عمري وفريدة أيامي " (العياشي – ج١ ص ٤٦١).

نلاحظ أن العجيبة في كلا الشاهدين تتلخص في سماع أصوات تمثل في الذهن صورة الحرب، أو صورة الغزوات وتستحضر مناخها وهو ما يقترب من التهيؤات التي يمكن أن تعيشها النفس تحت تأثير حال وجدانية معينة أو حال نفسية رغم أن غياب الصور والمشاهد التي تعتبر من مستلزمات التهيؤ والاستيهامات قد تجعل من هذا التأويل منقوصاً من أحد أركانه. من صوت الطبول إلى قعقعة السيوف ترتسم صورة للمدينة تجعل منها معينا لكل ما يحمل النفس إلى عالم مفارق للواقع ويرتفع بها إلى مستوى الترقي الذي يحول موضوعية السياق المادي إلى سياق ذاتي تنفتح فيه للنفس فرجة للحلم ولممارسة ما اختزنه الوجدان من شوق إلى التشبع بروحانية الموقف، روحانية تجد في الحلول في لحظة زمنية ماضية واستحضار مناخها وسماتها ما يكفيها لتبلغ النفس الغبطة والامتلاء الذي تنشده.

تبدو المواقف التي يحدثنا عنها العياشي نوعا من الانخلاع عن عالم الواقع – على الرغم من أنها عموما مشاهد تعبدية تجد مستندها في الممارسة التي تجعل منها طقساً معتاداً متكرراً – وبحثاً عن التوحد مع لحظة زمنية ماضية اختزلت كل شروط المطلق، فهي

ليست مكاشفة وليست دخولاً في عالم كل شروطه مخالفة لشروط العالم الواقعي وإنما هي نوع من تسرب نفحات من الحلم والمتخيل داخل عالم الواقع.و لذلك فمن السهل القول إن العجيب هنا يتولّد مما في النص من سرد استبطاني يوهم في الظاهر بأنه لا علاقة له بوصف تجربة الذات التي يعومها داخل إطار واسع هو الرحلة وإطار أضيق منه هو حديث الجماعة عن طبيعة الحال التي تعتريهم أثناء زيارة الروضة النبوية في حين أنه يلوذ بتجربة الرحلة ليحدّث عن شوق النفس وتهيامها وعجيب ما في باطنها من عوالم خفية وجدت سبيلها للتحقق والتشكّل صورا وأخبارا وأصواتا وتسللت داخل السرد الرحلي ليتبين بوضوح التحام الذاتي بالموضوعي والباطني بالظاهري.

لعل أهم سمة في هذا المتخيل الذي يذكره العياشي هي أنه منسجم تماما مع طبيعة السرد متناغم مع طبيعة المحكي لا يحدث ارتباكا في نسق المروي بل يبدو كما لو كان استتباعا طبيعيا له فهو لا يخرج عن حدود زمن القص ولا عن حدود المكان ،بل إن هذا المكان ذاته يبقى مكانا واقعيا وليس مكانا عجائبيا ومع ذلك تحضر شروط العجيب والخارق في خطاب العياشي واضحة فمنها ما يصور طابع المفارقة للواقع وعدم قبول الظاهرة للتفسير وهو ما نستجليه في قوله : "شاهدت ما أعجز عن وصفه " ومنها ما يصور الانفعال الشديد لما يحدث باعتباره غريباً غير مألوف وهو ما نتبينه من قوله " فملئت رعبا " وهو ما يوافق بعض التحديدات التي ذكرها تودوروف ضمن المداخل الأساسية التي عرف بها النوع الفانتاستيكي "le genre fantastique" (Todorov Tzvetan – ١٩٧٠). ومثلما اتفق للراوي في العجيبة السابقة أن يكون فردا داخل مجموعة عرفت غرائب ما يحدث في تلك المقامات أو الأماكن اتفق له في هذه العجيبة أن يعيش بعض ما حدثه به الرجال فكان في كل مرة يستبق بما سيكون ويسوقه متعلقا بمن جربوا قبله تلك المواقف حتى يوهم ببعض الحياد ويصطنع سياقا ملائما للقص يمهد من خلاله لما سيروي مما حل به من لطائف المنن.

يستجيب الخطاب لشروط المحكي العجيب لكن التأمل فيه لا يكشف عن عجيب بالمفهوم التام للكلمة ذلك أن أدب الرحلات كما أسلفنا يتعهد هذا النوع ويقتضيه وما نجده في المواقف التي صورها العياشي مشاهد يتعزز من خلالها المسار الروحاني الذي رسمته الشخصية لنفسها من حيث بحثها عما يوغل بها أكثر في رحلة الباطن فكان العجيب عندها من قبيل إنتاج الحلم الذي يتشكل نفحا عما في باطن النفس واستيهاما.

و من الملامح اللازمة للعجيب الرحلي ، الحديث عن الحلم.ويعتبر الحلم من أبرز المواد التي تتشكل منها الرحلة (حليفي شعيب – ٢٠٠٦ ص ٤١٩) على الرغم من بعده الظاهر عن طبيعة خطابها المرتبط بالأساس بوصف المكان والمسير ذلك أن الرحالة يعنّ له في الغالب أن يحدث عن أحلامه سواء منها ما تعلق

بالماضي من الرؤى أو ما تعلّق بما يستثيره المكان من أحلام ولا سيما أحلام اليقظة كما يعنّ له أن يتحدّث عن أحلام غيره.

تزخر رحلة العياشي بالحديث عن شيوخه الذين حفظ عنه المذهب مباشرة وشيوخه الذين لم يلتقهم وإنما حفل الناس بذكرهم ومؤلفاتهم حتى بلغ فضلهم مناطق خارج مواطنهم وارتحل الناس إليهم أو ارتحلوا في سطور كتبهم وسجلوا ما اشتملت عليه من غرائب الأسرار والشهادات والأخبار ومن ذلك ما ذكره نقلا عن رسالة "نفحة اليقين وزلفة التمكين" للشيخ القشاشي ـ الذي لم يخف إعجابه الشديد به ـ، من قصة الحلم وفيه يقول " قال الشيخ رضي الله عنه في آخر هذا الكتاب : ولما كانت ليلة الثلاثاء خامس عشر من شهر رجب الحرام اثنتين وستين وألف بالمدينة الشريفة رأيت في المنام خيراً إن شاء الله تعالى رأيت الله جل جلاله في مثال إنساني وقد فتح بابا من أبواب الجنة بوسط جبل من جوف في ذلك الجبل وهو كباب السر يدخل منه أقوام مخصوصون ويسر الله بكرمه وعفوه الدخول مع الداخلين وكأنا من حيث الدخول في محل شاهق بجبال كريمة صورتها كالسكر النبات المعقود تمثيلا أو البرد أو البلور الذي يرى منه ما وراءه " (العياشي – ج١ ص ٦٠١).

لعل وجه الغرابة التي تلفت الانتباه في هذا الحلم لا يتلخص فقط في أنه تعلق برؤية الذات الإلهية خلافا للمعروف في الثقافة العربية الإسلامية من جواز رؤية النبي عليه السلام في الحلم واعتبار ذلك من دلائل الصلاح ورفعة المرتبة، وإنما في ارتباط ما يروى بتاريخ محدد معلوم ومكان محدد معلوم. من غير المألوف في النصوص التي تترجم الأحلام وتشكلها قصصا ومحكيا أن يكون الزمان والمكان محددين بشكل دقيق يتحولان معه إلى دلالة مرجعية واضحة من خلال ذكر التاريخ والسنة وتعيين المكان وهي هنا في هذا الحلم سنة اثنتين وستين وألف للهجرة في الخامس عشر من شهر رجب الحرام وتحديدا ليلة الثلاثاء بالنسبة إلى الزمان والمدينة المنورة بالنسبة إلى المكان. تعتبر ترجمة الحلم إلى لغة خرقا لقانون التكثيف الذي يقوم عليه، ذلك أن إنتاج الصور التي تتهيأ للمرء في شكل مشاهد متسلسلة، تتحول عند التعبير عنها بلغة الكلام إلى نوع من الانزياح عن النص الأصلي الذي هو من نشاط اللاوعي، وربما اشتملت على قرائن تحيل عليه. ليست لغة الحلم خطابا يتطابق بالضرورة مع المسالك التي أنتجته بل هي قد تعمل على حجب علامات هذه المسالك أو الإحالة على عكسها وهو ما نجده أحيانا في خطاب التأويل والتفسير سواء ما كان من تعبير الرؤيا أو ما كان خطابا يسترفد التحليل النفسي أو غيره من المقاربات التي تتعامل مع النص الحلمي.[١٣]

(١٣) نقصد بذلك المقاربة الفرويدية و غيرها مما تحوّل إلى دراسة المنحى النفسي في تحليل النصوص و أقحم الخطاب الأدبي و الخطاب الحلمي في دائرة واحدة باعتبارها جميعا يمكن أن تصدر عن أصول واحدة ترجع إلى اللاوعي و المتخيّل أو المخيال الجمعي و في السياق ذاته يمكن أن نعتدّ بالقراءة التي=

تشتمل قصة الحلم على مكانين مكان حقيقي ومكان حلمي ، المكان الحقيقي هو المكان الواقعي الإطاري ويتمثل في "المدينة " والمكان الحلمي هو المكان الذي وصفه الرائي ونعني به الجبل أو الفتحة في جوف الجبل التي ولج منها وولج منها غيره من "الأقوام المخصوصين" على حدّ قوله ، ووصفه بقوله " محل شاهق بجبال كريمة صورتها كالسكر النبات المعقود تمثيلا أو البرد أو البلور الذي يرى ما وراءه ". يقوم جهد التمثيل على محاولة تجسيم صوري لما رُئي وكان من الغرابة بحيث اعتمدت ثلاث صور لتأديته تفهم كلها في معنى الشفافية والبياض والجمال.

إن الحلم نسيج صوري من نوع مخصوص تحضر داخله سجلات وأرشيفات ومراجع متعددة شأنه في ذلك شأن أي خطاب صوري وهو ما يسوّغ لنا النظر في التمثيلات التي عبر عنها الشيخ "القشاشي" باعتبار رمزيتها ومجازيتها ووظيفتها داخل نسقية كاملة تتألف من جملة من اللغات وأنظمة التمثيل. ونعتمد التمثيل في معناه الاصطلاحي "representation" و معناه الذي أراده الحالم لما استعمله مرتبطا بصورة السكر النبات المعقود وجاء به في سياق محاولة الذاكرة غير الحلمية الاستنجاد ببقايا الحلم وتجسيمه من خلال صور مادية تكون بدائل تمثل الأصل المتحقق داخل مدائنه العجيبة. لاشك أن ما عبّر عنه "القشاشي" بالبرد والبلور والسكر المعقود تجلى في الأصل الحلمي موضوعا أشد متعة وبهاء من الرموز التي حوّلها إليها المحكي وهي بدورها تشكل قرينة واضحة على نسق موسع يمكن أن نأخذ منه على سبيل المثال الدلالة الثقافية والرمزية للسكر المعقود.

يعتبر الحلو صنفا من أصناف الغذاء الذي يمدّ الجسم بما ينمي الطاقة الغريزية ويستعمل في تعديل المزاج حيث ينتمي ضمن تصنيف الأغذية إلى المعتدل منها (الميساوي سهام – ٢٠٠٨ ص٥١٥) اعتدالا من حيث الكيفيات الأربع (الحار والبارد والرطب واليابس) وهو إلى ذلك كله يعتبر بالنسبة إلى الطعوم المثال الأول في اللذاذة (الميساوي سهام – ٢٠٠٨ ص ٥٢٧). ولا تقتصر الدلالة الإيجابية للحلو على ما جاء في الخطاب الطبي الخاص بالأغذية أو تصنيف الطعام حيث نجد أن استقراء الدلالة الثقافية والاجتماعية للأصناف الحلوة أو ما تتخذ من سكر يشير إلى علاقتها بمفهوم "طيب الحياة واللذة ، فالسكرة الواحدة قبلة والشهد بالعسل ميراث حلال وغنيمة من غير تعب والخبيص مال كثير واللقمة منه قبلة من ولد أو حبيب والزلابية نجاة من هم ومال وسرور بلهو وطرب والقطائف المحشوة مال ولذاذة وسرور وأوعية الحلاوات وجماتها تدل على جوار حسان مليحات فالحلاوة في الأحلام مثل ما هي على طرف اللسان رضاب عذب يذهب المرارة وطعم

= يقدمها ابن سيرين بوصفها تدخل في محاولة تأويل خطاب رمزي أو رؤياوي وفق مراجع و سجلات و لغة للتأويل تختلف عن المنحى الذي يعتمده التحليل النفسي .

لذيذ يأتي بالسرور " (الميساوي سهام –٢٠٠٨ ص ٤٠٨).

تنحو دلالات الحلو سواء كان سكرا أو طعاما حلوا مصنوعا بسكر إلى تأكيد التماهي بين الطعم والدلالة التي تكون شعوراً أو استشعاراً أو استشرافاً حلمياً. ولا يكفي تأويل الطعام الحلو على المعنى الحلو في تفسير الأحلام دليلا على ارتباطه بشعور السعادة وانبساط النفس لأن الصورة في النسق الحلمي داخل الرحلة يجب أن تتأول ضمن سياقها المخصوص المتعلق بدوره بإمكان من إمكانات الخطاب وهو إنتاج العجيب.

تتناغم صورة السكر النبات مع صورة البلور والبرد في إضفاء معنى المهابة والضياء والبياض الناصع علامة على النقاء والجمال الخالد فهي تشترك في خصائص واحدة تقوم دليلا على الكيفية التي تصوّر بها الشيخ الصوفي الدخول في مرضاة الله حيث تشكلت الصورة من موادّ تحيل على ما ترتاح النفس لرؤيته أو ما يبعث فيها الشعور باللذة وتبريد الهم والنقاء والصفاء إلى جانب فعل الولوج داخل فتحة في الجبل وهو ما يجسم العبور من عالم إلى عالم والدخول في صفة المرضي عنهم والصفوة من المؤمنين الصالحين.

قد لا يختلف بعض الطعام الحلمي عن الطعام في الواقع ولكن المتخيل الذي زين الطعام في الحلم لاشك أنه يمتح من موضوع يختلف عن موضوع الطعام في الواقع. إن الطعام في الواقع هو مطبخ المجتمع فيه ما فيه من ثقافته وأنساقه ومعرفته الطبية والزراعية ومن عاداته اليومية والاحتفالية، فيه ما فيه من خفايا التفاعل بين الطبيعي والثقافي بخلاف الطعام الذي يتهيأ صورة في حلم أو رؤيا فهو لا يندرج داخل الأنساق التي تقارب من خلالها أشكال الواقع المختلفة وإن كان صورة شبيهة بالصورة الواقعية. إن صورة السكر المعقود والبرد والبلور الذي يرى ما وراءه كلها تستقر علامة على نوع من الاستيهام الفردوسي الذي عاشه الشيخ الصوفي وعبّر عنه بالصور التي تعتبر الأقرب إلى طبيعة الشعور بنشوة التسامي والانعتاق. ونلاحظ أنه يخصص البلور بصفة تعتبر من فضول الكلام وهي قوله "يرى ما وراءه " لأن البلور سمي بلورا لأنه شفاف يظهر ما فيه فيصبح هذا الفائض في الكلام من قبيل التشديد على شفافية الموقف وصراحة الصورة أو بالأحرى الانشداد إلى الصفات التي تعني المكاشفة أو تقولها أو تعبّر عن التعلق بها. وغير بعيد عن هذا التأويل ما تمثله صورة الجبل باعتباره قرين التحنث وموطن المتصوف وما يمثله فعل الدخول من فتحة فيه من تعبير عن مسار الصوفية في بحثها عن مسلك مخصوص يفضي إلى حال المكاشفة التي تكون بارقة والتماعا يجلي الصورة كما يجلي البلور ما فيه.

و لاشك أن لارتباط هذا الحلم بتاريخ الخامس عشر من رجب ووقوعه أثناء إقامة الشيخ القشاشي في المدينة له أبلغ الدلالة على قداسة المكان الذي هيأ لهذه الرؤيا بالنجاة ورضا الخالق وجاء بها بشارة في شكل حلم كل ما

فيه يحلم النفس بالمزيد من الغبطة والمتعة والجمال، وقداسة الزمان الذي كان العرب منذ القديم يقيمون فيه طقوسا ويعتبرونه موسما مباركاً [١٤] وهو ما يدلّ على القيمة المعنوية للمدينة المنورة لدى الكثير من رجال التصوف وغيرهم في اتخاذها معبراً إلى تحصيل الترقي الذي ينشدونه وسبباً في حصولهم على الإشارة التي تفيدهم بذلك وتمنح نفوسهم السعادة القصوى، فضلا عن تحوّلها في الخطاب الرحلي إلى نسق تتولّد عنه مسالك العجيب والصوري والاستيهامي وتتضافر فيه مشاهد المكان وعوالمه مع عوالم الذات التي تجد لها والحال تلك معينا للتجلي والتداعي والانثيال.

شيخ يحلم وآخر يحدث ويدون. كأن الخطاب الرحلي لا يعتني بوصف ما يجدّ في المكان من أحداث قدر عنايته بعرض ما يكون من خطاب المكان ومما يحفّ به من أخبار ونصوص. يبدو الحلم نصا متولداً من متخيل مشترك بين الرحالة الصوفي وشيخه، الأول يحلم والآخر يهفو إلي الحلم فيكتبه شوقاً وتوقاً، فليس من شك في أن إيراد هذا الحلم إن هو إلا نوع من الرغبة في أن يعيشه وأن يتحقق له من خلال الكتابة كما لو كان رؤيا زارته في المنام مثلما زارت الشيخ القشاشي.[١٥]

(١٤) سبقت الإشارة إليه في هذا البحث ، انظر حديثنا عن الرجبية.

(١٥) من المفيد أن نشير هنا إلى أن نص الرحلة لا يسكت عن بعض الأحلام التي تعلقت بالعياشي و نعني هنا المواضع التي كان فيها موضوعا لحلم بعضهم و ذلك في معنى البشارة و الأمارة، انظر اللطيفة التي ذكرها في الصفحة ٦٢٨ من الجزء الأول و سماها رؤيا الرجل الصالح :" اخبرني شيخنا =

المسكوت عنه في خطاب الرحلة

يندرج المسكوت عنه ضمن مستويات للبحث منها ما يتعلق بخلفيات الخطاب ومنها ما يبحث في المضمر والخفي وما لا يفصح عنه الكلام.

إن دراسة الصورة والجوانب التي تتأسس عليها أو دراسة انزياحات الخطاب من الواقعية إلى مجاذبة العجائبي أوالخارق[١٦] تبقى مجالات متضمنة داخل إمكانات الخطاب سواء كان رحلياً أو غيره في حين أن البحث في المسكوت عنه في خطاب الرحلة لابد أن يكون مجالا متولدا من العلاقة بين السفر وخطاب السفر أي الرحلة وقصتها ذلك أن خصائص ما لم يقل تفهم من خلال السياق المخصوص لانتظام معاني الخطاب.

تعتبر أهمية المسكوت عنه أمرا تابعا لموقعه من الخطاب. ليس من شك في أن ما يضمر يكون أكثر

= إبراهيم الخياري يوم رجوعي من مكة و قد لقيته بالحرم الشريف و سلمت عليه و قال لي : " كنت رأيت قبل قدومك بيوم أو يومين رؤيا وهي أني خرجت إلى الحرم الشريف فوجدتك جالسا فيه متربعا و ليس عليك إلا كساء من صوف من هذه التي يلبسها المغاربة و أنت كهيئة المحرم و لك جثة عظيمة قدر أربعة رجال و لبطنك أعكان كبيرة قد بدت من جوانب الكساء و حولك نحو سبعة رجال على زي المغاربة و أنت تدرس لهم في كتاب .... ".

(١٦) يميز تودوروف في كتابه المذكور سابقا بين مستويات هي العجائبي و الخارق و الغريب و كلها أجناس توضع تحت مفهوم الفانتاستيك .

أهمية مما يصرح به أو يعبر عنه بشكل واضح مكشوف وقد يعدّ ذلك طبيعيا من وجهة نظر متلقي الخطاب وقارئه الذي يلهث في تأويل ما وراء السطور معتقدا أن جوهر ما يقوله الكلام يتجلى في ما لم يقل على الرغم من أن هذا التصور يغلفه تناقض ظاهر إذ كيف للمسكوت عنه أن يتجلى إن لم يكن داخل الكلام وكيف لما لم يقل أن يكون مسكوتا عنه لولا لم تفصح عنه بعض مستويات ما قيل ؟ كذلك هو الكلام كلما أوغل في الرغبة في إخفاء شيء جعله أكثر وضوحا وكلما عمل على تعمية الدلالات وسترها كشف عن الشفرات الخاصة التي يتم بها فكّ طلاسم هي بالأصل رواسم ظاهرة (Guillot, Roland-1993 p 28).

يتجلى المسكوت عنه في مستوى الخطاب من خلال استراتيجيات للقول مختلفة ضبطها بعض علماء الخطاب في علاقة بأصناف الخطابات ولا سيما في علاقة بمفهومي الذاتية والموضوعية والحيل التي يمكن أن يعتمدها المتكلم حتى يتنصل من مسؤولية ما في الكلام ويسند مضمونه إلى جهة لا ترد إلى شخص معين أو مصدر محدّد وإنما ترفع القول إلى الرأي العام أو"آخر " عام وغير محدّد من خلال صيغ للتلفظ وأساليب في الإسناد والبناء وهو ما نجده في الغالب في الخطاب الصحفي حيث يمكن أن يصاغ الخبر أو التصريح الصحفي بطريقة لا تبرز موقفا منه ولا تهتم سوى بوظيفة الكلام المرجعية وهو ما يعني بالضرورة وجود هامش للمسكوت عنه يتمثل في ما وراء الخطاب أو بالأحرى ما وراء الخبر (Imbert Gerard- 1982p 363).

من هنا يتبين بوضوح أن مستوى المسكوت عنه يمكن تأويله من خلال بعض فراغات في الكلام أو استنتاجه من صيغة في القول تفصح عن شيء وتترك شيئا آخر مطويا فهو ليس شيئا خارجا عن الخطاب. وقد لا نبتعد عن هذا الاعتبار كثيرا عندما نعتمد وجهة نظر " روث أموسي " (Amossy Ruth-1999 p79) التي درست المسكوت عنه في حالات للخطاب يكون فيها مرتبطا بما يعرف بالمشهورات أو الآراء المسلم بها "doxa"[١٧] ومختلف السياقات التي يعتمد فيها المتكلم الأفكار العامة المشتركة بين مجموعة من الناس التي تستعمل عادة في الاستدلالات الجدلية والخطابية باعتبارها سياقات تكثّف المضمر "l`implicite" وما يستتبعه من تلميح وتعريض وكناية وكلها تدخل في رأيها في باب المسكوت عنه الذي يتأوّل من صيغ القول ويستفاد منها وخاصة إذا ما كان السياق سياق حجاج وإقناع أو عرض للرأي.

و يستوقفنا في دراستها للمسكوت عنه في نموذج من الخطاب الحجاجي والإقناعي ما سطرته من علاقة الكليشيهات والعبارات الجاهزة والمنمطة "stereotype"

(١٧) ترجمه عبد القادر المهيري وحمادي صمود ب"المشهورات "، انظر معجم تحليل الخطاب ، بإشراف باتريك شارودو ودومنيك مانغونو ، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، مراجعة صلاح الدين الشريف ، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠٠٨ ، ص١٩١.

بتوفير المقامات التي نستجلي منها مستوى في الخطاب غير المستوى الذي يفهم من ظاهر الكلام، ذلك أنه يستدعي من المتكلم معرفة وخبرة باستعمالات هذه العبارات المتكلسة وبمختلف الدلالات التي تلحق بها في مختلف السياقات فيكون تأويلها وفهمها أمرا غير آلي وإنما هو يرتهن إلى شروط للفهم والتفسير وهو بدوره ما يعني وجود نوع من الفجوة بين منطوق الكلام والمعاني التي ترتبط به.

ليس المسكوت عنه مستوى واحدا يمكن تشقيقه من نظام التلفظ أو وضعية مخصوصة في الخطاب أو طريقة في القول إنه أبعد من ذلك سبيلا، لأنه يشمل كل ممتنع قوله "ineffable" مثل رؤيا الصوفي يبلغ فيها العيان حدا يعجز الكلام عن تأديته، وكل مصون كالسرّ لا يذاع، وكل ما يدخل في باب المكبوت "refoule" أي كلام اللاشعور الذي نسي وتحول إلى صور غامضة تتسلل في ثنايا الخطاب وزلات اللسان، وكل ما يدخل في باب المحتمل وهو القول غير الملفظ في الكلام ولكنه بالإمكان قوله (خضر العادل – ٢٠٠٩). تسلمنا هذه الاعتبارات النظرية إلى تقدير المسكوت عنه من وجهة غير خطابية، هي وجهة فلسفية تربطه بقابلية الكلام لقول الحقيقة ودور الذات التي تنتج الخطاب في التأسيس لهامش المحو فيه والنقض لنفسها أو إلغاء الشيء ونفيه بمجرد التلفظ به أو الحديث عنه (خضر العادل – ٢٠٠٩).

يبقى مفهوم المسكوت عنه متشعبا، سواء قاربناه من منظور تحليل الخطاب والحجاج أو من منظور العلاقة بين القول وفلسفة الحقيقة وكلها تبدو مقاربات بعيدة عن مناخ الرحلة التي نحن بصدد دراستها إلا في ما كان تصويرا للمحتمل والممتنع وحديث الصوفي عن المكاشفة وهي ما شكلت مواد دراستنا للميثي والعجيب ولذلك ننصرف في دراسة هذا المبحث إلى الاهتمام بجوانب أخرى من الرحلة قلما انتبه إليها.

يتطرق العياشي أثناء حديثه عن الرجبية إلى وصف سلوك الأعراب وطريقة إحيائهم طقوسها إلى نوع من الحكم على درجة تديّنهم ومدى معرفتهم بالشريعة لم يكتف فيه بالقطع بجهلهم بل ذهب إلى تعميم رأيه بحيث يصبح موقفا ينسحب على عامة عرب الجزيرة العربية وهو ما نستشفه من قوله : " وبالجملة فعرب الدرب والحجاز وتهامة ونجد أجهل العرب وأكثرهم جفاء قلما تجد أحسنهم يحسن رسوم الشريعة الظاهرة من صلاة وصيام إلا القليل " (العياشي ج١ ص٤٦٦).

إن التعميم الذي صيغ من خلاله موقف العياشي لاشك أنه لم يكن غرضه حصرا جغرافيا لفئات الأعراب ممن لا يحسنون العبادة ولا يفقهون طقوسها بقدر ما كان فيه مسكوت عنه هو الانتباه إلى تفشي نمط من التديّن الخاطئ المنطوي على جهل للأساسيات الطقوسية في هذه المنطقة من البلاد العربية التي كان يفترض أن تكون نموذجا يحتذى في إتقان العبادة والقيام بها على الوجه المثالي وهو ما يتأكد من خلال تتمة كلامه الذي قارن فيه بين الأعراب والبربر في المغرب

حيث نتبيّن بوضوح أن ما يتحدث عنه العياشي في وصفه سلوك الأعراب هو "التديّن" وليس الدين وأن جهلهم لا يعود إلى قلة عناية بالأصول وإنما يعود إلى طريقتهم في التديّن، أي في إجراء الطقوس وفهمها. ويقول في سياق الموقف نفسه : " وعوام الأعراب والبربر بمغربنا بالنسبة إلى هؤلاء فقهاء فلا تجد عامياً بالمغرب وإن بلغ الغاية في الجفاء إلا وهو يعلم أن الصلاة ذات ركوع وسجود وإن كان لا يحسن أن يقرأ فيها ويعلم وجوب صوم رمضان بل هو أشدّ عندهم من الصلاة بخلاف هؤلاء" (العياشي ج١ ص ٤٦٦).

ربما اتضح من خلال هذه المقارنة أن الغرض من وراء الكلام كله هو المقارنة ذاتها أي مقارنة التديّن المغربي بنظيره المشرقي والحكم بأفضلية أحدهما على الآخر ولا سيما إذا كان هذا الحكم يقوّض الرأي الشائع المتمثل في اعتقاد أن المشرقي لقربه من بيت الله ومهبط الوحي وبيت النبوة هو أقرب إلى روح الشرع والتديّن الصحيح فيكون في تعلق النص بالمقارنة بين العرب والبربر مقارنة بين إسلامين إسلام الأعراب الذين لا يقيمون شيئا من شعائر الدين الظاهرة وإسلام البربر الذين يعتبر أجهلهم عارفا بطقوس الصلاة وشروط الصيام أي بأهم أركان العبادة فكيف بعارفهم أو بالأحرى كيف بمن تبحّر منهم في علوم الباطن.

تغدو المقابلة هنا مستوى آخر من المسكوت عنه وهو المقابلة بين علم الظاهر وعلم الباطن في الشريعة والمقصود به التصوف ومراتبه في إدراك جوهر العبادة وهو ما خاض فيه العياشي كثيرا ضمن فصول رحلته ورتب استطراداته المطولة في مواضعها المناسبة ليحقق الوصل ما بين نسيج السرد الرحلي وانعطافاته المتعددة للحديث عن شيوخه أو للتفصيل في مسألة أو استعرض رأي في مسألة لطيفة أو الاقتباس من رسالة أو كتاب. ولا شك أن فائدة هذه المقابلة تتجلى في معنى التلميح إلى أن مذهب علم الباطن هو المذهب الأحق بالاتباع حيث نلحظ الانزلاق العجيب من مقارنة بين تديّن أعراب الجزيرة العربية على اختلاف مناطقهم وبربر المغرب إلى الدفاع غير المباشر عن هذا العلم.

يبدو هذا المسكوت عنه أبعد درجة من مسكوت عنه آخر أقرب منه وهو من متضمنات المقارنة بين الأعراب والبربر في التديّن وهو مستوى نستشفه من طرفي المقارنة التي تردنا إلى مقارنة جغرافية بالدرجة الأولى حيث يتعمق الفرق بين البربر وهم ـ مبدئيا ـ أبعد ما يكونون عن الثقافة العربية ومع ذلك يسلكون بطريقة تجذرهم فيها بحكم إسلامهم الصحيح، والأعراب وهم المتأصلون في هذا الثقافة بالفطرة وبحكم التاريخ والجغرافيا ومع ذلك يسلكون بطريقة مخالفة لما أصبح أهم ميسم لهذه الثقافة بعد الرسالة المحمدية. وإذا ما جرّدنا هذا المسكوت عنه بشكل أكبر وجدنا أن المعنى غير الملفّظ رغم وجوده طيّ الكلام هو أن المكان لا يمنح الأفراد بالضرورة هوية دينية وإن كان مكانا دينيا بالأساس أو مكان عبادة وإنما تتشكل الهوية

الدينية عبر نمط من التديّن أي عبر ثقافة استطاعت نواميسها أن تغيّر البربري في المغرب بل استطاعت أن ترتقي به إلى حدود بعيدة صار معها ضليعا في علم الباطن وخفاياه في حين غلبت طبيعة الأعراب عليهم ولم تسمح للثقافة وهي هنا في معنى كيفية التديّن أن تتجذر.

يتصل المسكوت عنه بالمكان فهو يبدو هنا أساس المقابلة الظاهرة والخفية ومستندها وشرطها. إن حضور شخصية الراوي في الرحلة لا يتصل فقط بعرض الانطباعات والآراء لأنه يغدو في الرحلة الصوفية خاصة حضورا مركزيا يجعل من كل مشاهد الرحلة وفصولها راجعة إليه وآيلة إليه ترسم ملامح تطوره وترصد وقائع الرحلة باعتبارها تجربة خاصة به لا باعتبارها تجربة موضوعية (مودن عبد الرحيم – ٢٠٠٦ ص ١٠٥)وهو ما يؤيد ما ذهبنا في تأويله من حضور المسكوت عنه المتعلق بالدفاع عن علم الباطن وهو مسكوت عنه ما كان ليتجلى في تضاعيف الخطاب لو لا اتخاذ المكان، موضوع الزيارة، منطلقا وذريعة للحديث عما تأجج داخل الوجدان المغربي من رغبة في الارتفاع عن مستوى الموقف الذي يراها تابعة للمشرق من حيث هويتها الإيمانية وتدينها والدفاع عن هذه الهوية دفاعا يتجاوز مجرد إبعاد الشبهة إلى إحلال نوع من الأفضلية والتفوّق. ويعد هذا الموقف في حد ذاته دليلا واضحا على أن نزعة الدفاع ناجمة عن أن استشعار تدني المكانة أو إشكال في الهوية قد لا يكون مجرد استبطان لوضعية تعالج بشكل غير موضوعي مسألتها الاختلافية معتدة بالتنوع الجغرافي الذي يتحول في الرحلات الدينية إلى مسكوت عنه ديني في بعض الأحيان.

في سبيل الخاتمة

تشتمل الرحلة العياشية على الكثير من الجوانب التي تستجلى من خلالها خصائص الرحلة الدينية أو بالأحرى الرحلة الصوفية وهو ما يمثل مسلكاً مخصوصاً داخل الكتابة الرحلية يعود بمفهوم السياحة إلى معناه الأصلي ويؤسس للبعد المعرفي لهذه الكتابة. تفصح هذه الرحلة عن بعد ذاتي واضح لم يبد في مواقف الرحالة المصرح بها أو المسكوت عنها بقدر ما تجلى في ما نسميه بالسيرة العلمية وهي جزء مهم من السيرة الذاتية وإن كانت الرحلة في عمومها لا تشكل سيرة ذاتية كاملة بل فصلا من فصولها يتميّز بسمات خاصة أهمها دلالة المكان وعلاقته بنظرة الواصف له والمتحدث عنه.

ونقصد بالسيرة العلمية في " ماء الموائد " كل ما تعلق بالمناقشات العلمية في المسائل التي اختلف فيها أهل الباطن إلى جانب الحديث عن لقاء العياشي لجملة من العلماء وسرده لتفاصيل اللقاء سردا علميا فضلا عن إيراده لمقاطع اقتبسها من مؤلفاتهم ورسائلهم واستذكاره لما تستحضره ذاكرته من دروسهم ومحاضراتهم ومجالسهم. ولا يخلو هذا العرض في بعض الأحيان من مواقف انطباعية يصف فيها الرحالة موقفه من بعض العلماء أو

يذكر حادثة طريفة أو يقارن بين ماضي بعض الشخصيات العلمية وحاضرها وهو ما يذكرنا ببعض ما نجده في بعض النصوص القديمة من السير الذاتية التي تتداخل فيها صفتان صفة السيرة الذاتية وصفة السيرة العلمية وهي سير موجزة كتبها أصحابها ليتأسى بها القارئ ويقف على مراحل التحصيل العلمي.

المصادر والمراجع

المصادر

العياشي، أبو سالم عبد الله بن محمد، الرحلة العياشية (ماء الموائد) تح سعيد الفاضلي وعبد الله القرشي، دار السويدي، ابوظبي، ٢٠٠٦.

المراجع العربية

أمحزون محمد، *المدينة المنورة في رحلة العياشي* : دراسة وتحقيق، ١٤٠٤/ ١٩٨٤ (بحث مرقون).

ابن سلامة رجاء، المقدس والغيرية، قراءة في بعض نصوص أدب الرحلة، *مجلة الحياة الثقافية*، ع ٩٩ السنة ٢٢، نوفمبر١٩٩٨ .

ابن قينة عمر، *اتجاهات الرحالة الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة*، *ديوان المطبوعات الجامعية*، الجزائر١٩٩٥ .

الجاسر حمد، *مقتطفات من رحلة العياشي*، دار الرفاعي، ١٩٨٤ .

حليفي شعيب ، "*الرحلة في الأدب العربي*، دار رؤية، القاهرة ، ٢٠٠٦.

خضر العادل؛ خضر العادل ، "*في القول المسلوب : من المسكوت عنه إلى ما لم يقل بعد* "، ضمن ندوة " المسكوت عنه "، قسم اللغة العربية، كلية الآداب صفاقس ،افريل، ٢٠٠٩ (قيد النشر).

الدبابي الميساوي سهام، *الطعام والشراب في التراث العربي*، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، ٢٠٠٨ .

الدبابي الميساوي سهام، العمرة الرجبية، *مجلة حوليات الجامعة التونسية*، ع ٥٦، ٢٠١٠ .

ذاكر عبد النبي، *الرحلة العربية إلى أوروبا وأمريكا والبلاد الروسية*، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي ٢٠٠٥ .

رداوي محمود، *الرحلات العربية الإسلامية وأعلامها في الأدب العربي القديم والمعاصر* (نشر على حساب المؤلف) ط ١ ، ١٩٩٥ .

السندوبي حسن، *تاريخ الاحتفال بالمولد النبوي الشريف* ، مكتبة الاستقامة، القاهرة ١٩٤٨ .

فهيم حسن محمد، *أدب الرحلات*، *سلسلة عالم المعرفة*، ع ١٣٨ ،الكويت يونيو ١٩٨٩ .

المهيري عبد القادر وصمود حمادي (مترجمان) *معجم تحليل الخطاب*، باتريك شارودو ودومينيك مانغونو، المركز الوطني للترجمة، تونس ٢٠٠٨ .

مودن عبد الرحيم، *الرحلة في الأدب المغربي*، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٦ .

المراجع الاجنبية

Amossy Ruth, *Israel et les juifs dans l`argumentation de l`*extrême droite: doxa et implicite, in "mots", mars, 1999, n 58, argumentation et extrême droite, pp79-100.

url:http//www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mots 02 (consulte le 16 juin2010

Bachelard , Gaston , *la psychanalyse du feu* , ed Gallimard , Paris 1949 .

Bachelard Gaston, *la poétique de l`espace* ; PUF; 1961 .

Berger , (Peter) et Luckmann T , *la construction sociale de la réalité,* Paris, Armand Colin, 1996.

Bouassif , Ouasti, pour une étude imagologique du récit de voyage; in , AL RIHLA (récit de voyage) entre l`orient et l`occident , coordination Mohammed HAMMAM, publication de la faculté des lettres et des sciences humaines , Rabat, série "colloques et séminaires n 110; 2003; p 195

Guillot, Roland , *le non dit dans le mépris* de la vie de J-.B Chassignet , Bulletin de l`association d`études sur l`humanisme , année,1993, vol36, n1.

Huchet Jean- Charles , *littérature médiévale et psychanalyse, pour une Clinique littéraire,* PUF, 1990.

Imbert Gerard, *stratégies discursives et non dit dans le discours de la presse a propos de* " *El Pais* ", in " mélanges de la casa de velazquez", tome 18-1, vol1, année, 1982, n1, p363

Noel, Jean Bellemin, *psychanalyse et littérature, coll « que sais- je »* , PUF, 1989, 3 ème edition .

Todorov Tzvetan, *Introduction la littérature fantastique, ed seuil, coll points*; Paris ; 1970.

Todorov Tzvetan *Les morales de l`histoire* , ed Bernard Grasset , Paris , 1991

The Image of the Holy Space: Medina al Munawwara in Al Ayashi `s Rihla " ma' al mawa'id "

Arous Besma

Department of Arabic Language and Literature,

College of Arts, King Saud University

(Received 5/2/1432H; accepted for publication 9/4/1432H.)

Abstract. Al Ayashi describes in his journey Mecca and Medina with a special focus on Medina . "Rihla" is considered among non biographical narratives , however the narrator is present through the image of the other (otherness) and explicit or implicit position. The image through which al Medina is seen can be summarized in three features : the main feature is the ceremonial aspect where Al Ayashi describes the celebration by the al Medina citizens of the "Mawlid" (the prophet`s birthday), and the "Rajabiyya" (the visit to the holy city in Rajab) and other events that show how social and cultural are influenced by the religious feelings . the second feature is the Fantastic and Miraculous which enables us to discern the role that imaginary plays in the text that narrates the trip and to what extend it enriches it so that the whole place gets the holy dimension. Fantastic includes also dream and fantasies. The third feature is the "unsaid"(non dit) in the discourse which allows us to notice the implicit side consisting in the comparison between religiousness among Orientals and Maghrebins (people of the Maghreb) and the way the author took the side of the latters considering them as showing the purest religiousness.