العجائبية في الخطاب الأدبي الجزائري خلال القرن التاسع عشر
"بنية الكرامة في رحلة العشعاشي التلمساني" –أنموذجا–

د. عيسى بخيتي*

الملخّص: تعدّدت أشكال التعبير الرحلي الجزائري الحديث، بتعدّد مشارب الكتّاب "الرحالين" حيث أخذ كلّ كاتب يخوض التجربة من معين مرجعياته الفكرية والإيديولوجية. وقد حقّق التيار الصوفي في هذا الشأن مساحة معتبرة، ضمن المدونة الكلّية، كما أن هذا التيار بدوره عرف خطابات مختلفة منها الصوفية المجردة التي تهتم بمجالاتها الصوفية مستأنسة بأحداثها وفضاءاتها. ومنها الصوفية الطرقية التي خاضت تجربة الصراع ضد الإصلاحيين في فترة من تاريخ الجزائر الحديث، أو روّجت لأفكارها ودعت إلى مبادئها، رغبة في منافستها لتيارات أخرى إصلاحية أو وطنية...

ولعلّنا إذ نعالج نص رحلة العشعاشي، فإنّنا نستقي من التيار الصوفي المجرّد الذي ليست له من غنائم الصراع شيئا، وإنّما بما حققه خطابه من قضايا تصب في خاصّة التصوف وتحقق لب قضيته... كما نريد أن نرفع الحجب عن شيء جديد في النصّ السردي الجزائري، لما يتضمنه من فريد القضايا، وغريب الموضوعات يمثل أحسن تمثيل اعتقاد رجال التصوف، وعلاقاتهم الخاصّة في مذهبهم...

1 . مفاهيم حول العجائبية

1 .1 . العجائبية في الأدب

يتطلب هذا العنوان الإجابة عن سؤالين: ما العجائية؟ ولما العجائبية؟

أما العجائبية فهي موضوع الدراسات الأدبية التي عرفت اهتماما بالغًا بداية من غمرة الموجة الحداثية التي جرفت بتياراتها العاتية وأمواجها المتلاطمة كلّ ما له علاقة بالأدب، بل حتى مجرد ما هو في حكم "اللسان".. ولو أنّها في الممارسات الأدبية والشعبية عُرفت وأُعلي من شأنها منذ أمد بعيد. ولقد سيطر هذا النوع من الاهتمام لدى الغرب الذين كشفوا عنه في صورة الأدب الرفيع الذي يستطيع أن يكسر نمط الحياة الرهيب الذي يعيشه إنسان العصر، بالخصوص تودوروف (Taudaurof)، الذي يعدّ مِن أهمّ مَن نظّر لهذا الجنس الأدبي وأسّس له.

والعجائبية ظاهرة أدبية تحمل جنسا مستقلا في جملة النصوص الأدبية، تتخلّل وقائعه وتصنع معالمه بأبعاد مختلفة، ونماذج متنوعة، في نسق واحد مبني على الخارق. وأهمّ خاصية تميزت بها العجائبية ما كان

* د. عيسى بخيتي –المركز الجامعي بلحاج بوشعيب "عين تموشنت"–

من قول تودوروف "إنّ العجيب هو ما يبعث التردد في القارئ وهو فوق طبيعي يثير ويرعب أو على الأقل يعلق القارئ بقلق"[1] إذن فالعجيب في أقصى أحواله مرعب وفي أدناه مقلق، وذلك من خلال ما يمتاز به من غموض وخروج عن المألوف ممّا يجعل المتلقي في حيرة، بين الوجل وبين التصديق أو التكذيب، بين اليقظة والحلم، وبين التبسيط والتعظيم، ينتاب من جرائها صورة مقلقة، وهي منبع التردد الذي يزاحم الفكر، في لحظة معينة، ويقضي على الوعي في اللحظة ذاتها، لأنّه الأمر غير المألوف، تتشتت قوانينه بين الغريب والعجيب. الغرابة التي تأخذ بلب المتلقي والعجيب الذي يشدّ من دهشته، ذلك هو العجائبي "الجنس الذي يحتل المرتبة الوسط بين العجيب والغريب، ولا يدوم إلا لحظة التردد فهو يحيا "حياة ملؤها المخاطر، وهو معرض للتلاشي في كلّ لحظة"[2]. وقد يكون فعل الغريب والعجيب لفظين ذوا بنيتين مختلفتين يهجّن منهما بنية العجائبي، حيث "نجد العجيب يختصّ بظواهر الخلق المقفلة التي يقف أمامها الإنسان مندهشا أمّا الغريب فيشمل حدوث ظواهر مفاجئة تخرج بطبيعتها عن قدرة تفسير الإنسان ومعرفة بواعثها ومسبباتها"[3] ...

وإذا رحنا نبحث عن هذا المصطلح ... نجده لغويا يستمد طاقته المعرفية من جذور مادة "عجب" التي تتفق فيها جلّ المعاجم العربية وغير العربية على لأنّها شيء من الخوارق التي لا تحتكم نتائجها إلى أسباب منطقية يمكن للعقل البشري أن يستوعبها. فيعرفها الزبيدي في تاجه بقوله: "والتعجب انفعال النفس لزيادة وصف في المتعجب منه، والاستعجاب شدة التعجب"[4] ويعرفها الفيروز أبادي في قاموسه بقوله" :العجب إنكار ما يرد عليك كالعجب محركة وجمعها أعجاب وجمع عجيب عجائب وأمر عجب وعجيب وعجاب، وعجب عاجب، وعجاب أو العجيب كالعجب والعجاب ما جاوز حد العجب"[5] أما ابن منظور فيعرفها بقوله: "والعجب النظر إلى شيء غير مألوف ولا معتاد "والتعجب أن ترى الشيء يعجبك تظن أنك لم تر مثله" والتعجب ممّا خفي سببه ولم يعلم وأعجبه الأمر :حمله على العجب منه.. وأعجبه الأمر: سره وقصة عجب، وشيء معجب إذا كان حسنا جدا وآيات الله عجائبه"[6] وأما بالنسبة للمعاجم الحديثة فيعرفه المعجم الوسيط بالتالي: "العجب: روعة تأخذ الإنسان عند استعظام الشيء، يقال هذا أمر عجب، وقصة عجب، والعجيب ما يدعو إلى تعني أشياء (Merveille) العجب"[7]

وإذا كانت آلية المعجم لا تعترف إلا بأصل الكلمة ومنها تفصّل أزياء الألفاظ ومشتقاتها، فهي بالتالي ليست معنية بما تضفي عليه الدلالية من معاني، وفي هذا الإطار نسجل سكوت المعجم اللغوي عن "الغريب" الذي تضمره "العجائبية" خادما لها، وفصله في زاوية أخرى لا تجعلهما يلتقيان. وإذا كانت العجائبية تنحدر من جذور لفظ "العجب" فأنّها لا تبرح ملازمة لـ"الغريب" وهو الشقّ المهمّ في عمليتها الوظيفية. فانحيازية المصطلح إلى (العجيب) لا تجعل له الفضل على الطرف الآخر (الغريب) المتوارى؛ بل يقف وسطا في تأسيس مفهومه الاصطلاحي، لأنّ بنيته وظيفية ترتكز عليهما معا.. لتشكيل المصطلح حسب هذه الوظيفة المنوطة به، وهي الوظيفة المنشطرة بين اللفظين في تناوب يفرضه التحوّل من حال إلى

حال، وهي عملية تقاسم أدوار. دون هذا الفهم، يجعل العنصرين في لبس الترادف، الذي لا يمثله أيّ طرف بالنسبة للطرف الآخر. بينما –هما– معا يشتركان ليؤسسا مفهوما متكاملا هو (العجائبية)، ذلك ما أدركه قديما القزويني بلجوئه إلى الحدّ بينهما بفاصل معرفي جعل به سدا بين المفهومين وأقام لكلّ واحد منهما مفهومه الخاصّ المختلف عن الآخر، وأظهر أن "العجيب" يختصّ بظواهر الخلق المقفلة التي يقف أمامها الإنسان مندهشا أمّا الغريب فيشمل حدوث ظواهر مفاجئة تخرج بطبيعتها عن قدرة تفسير الإنسان ومعرفة بواعثها ومسبباتها، مثل: انسجام الكون وانضباط دوران الكواكب، وشروق الشمس، وبزوغ القمر وظهور النجوم، وسقوط المطر مع سوابق له مثل الريح، الرعد، البرق"[8] ولعلنا وراء هذا الطرح نشعر بشيء ممّا يقربنا من المعنى.. إلاّ أنّ استقلالية كلّ عنصر عن الآخر لا يشكّل التآلف الذي يشكّل المصطلح (عجائبي) بمعناه الحقيقي الذي جعله تودوروف قريبا جدا من اصطلاحه الوظيفي حين دعا إلى التفريق بينهما معجميا وجعل للعجائبي (le Merveilleux) مقاربا موضوعيا هو "الغرائبي" (L'etrange) وذهب إلى أنّ العجائبي يحتلّ الوقت الذي يستغرقه عدم اليقين، فإذا أخذنا هذه الإجابة أو تلك فإنّنا نخرج من العجائبي لندخل في نوع قريب منه هو الغرائبي، وليس هذه المقابلة التي يتطابق فيها العنصران علاقة استبدالية؛ بل هي علاقة تكاملية، ولا تحدث الصفة المرجوة من المصطلح "عجائبي" إلاّ بهما حيث "ينهض بين حدّين هما العجيب والغريب أكثر ممّا هو جنس مستقل بذاته"[9] وإذا ما قارنا بين القزويني وتودوروف، تبين لنا أنهما متّفقان إلاّ أنّ الأخير أعطى صفة الاشتراك التي من خلالها يتأسس المصطلح العامّ، حيث منع استقلالية عنصر عن آخر، بينما القزويني راح يفرق دون التماسه للعجائبي، لأنّه مصطلح وليد العصر الحاضر.

وبهذا يكون العجائبي نمطا استثنائيا في العمل الأدبي، حيث ينقل الخيال من البسيط إلى المركب، أو خيال مضاعف، يتشتت بين الرمز والعبث، ممّا يحيل على الإسراع في إيجاد مسوغات وضوابط للعمل على تفسير الظواهر الأدبية (الشعرية) المبنية أساسا على التخييل، إلاّ أنّنا نجد أنّ العجائبي يحمل نمطا مفرطا في التخييل، وكلّما تضاعف نصر الخيال في موضوع من الموضوعات فهو ينحرف عن المنطق العلمي وينزاح إلى الأدبية ما دعا عبد الملك مرتاض للقول: "الحق أيضا أنّنا نتمثل الأدب على أنّه الأصل في التخيل، وعلى أنّه أكبر من بناء العمارات الشاهقة والقصور الممردة، والمدن الضخمة دون أن يستحيل عليه ذلك، فهو أقدر على التعامل مع الحيز (الفضاء)، لأنّه أقدر الفنون والعلوم على تمثله أولا، ثم تصويره من وحي الخيال وعبر الخيال وبالخيال آخرا"[10] .. ذلك ما يفسر انضواء العجائبية ضمن حقل الأدبية بما يمتلكه من خيال مفرط، استطاع أن يؤسس مصطلحا آخر اكتسى أيضا طابعا خاصّا ضمن حيزه الأدبي، إنه "الفانتاستيك". هذا المصطلح الذي جاء ليفرض تقنيات، تؤسس للعملية السردية التي يتم من خلالها الإبلاغ، بجملة من عناصرها الأدبية التي تعتمد أساسا على "تكسير الرتابة التي هيمنت على ذائقة القارئ طويلا، بخلق غرابة مقلقة والنفاذ إلى الشعور والذاكرة وتفتيتها إلى ذرات مرتبكة وذلك عن طريق إبراز ما

هو فوق طبيعي وتقليص دور ما هو طبيعي"[11] وهو بالتالي "موضوعة ووظيفة يولدها التخييل في أكثر من جنس ونوع من الأجناس والأنواع الأدبية"[12] تشترك فيه أجناس أدبية مختلفة ومتنوعة شفوية ونصية.. متعجلا سفره نحو المتلقي من خلال جوازه الأدبي ذي القاعدة المهمة وهي "التردد الذي يحسه كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعية فيما هو يواجه حدثا فوق طبيعي"surnaturel" حسب الظاهر"[13]وهذا أهمّ شيء في العملية الأدبية بالنسبة للعجائبي لأنّه يمتح ممّا هو طبيعي ومألوف، ليطغي عليه من أمارات الخيال ما يجعله يستبد بالعقل ذي الاستيعاب المحدود، فيترك فيه الوجوم والصدمة، وبالتالي هو يتحدد- إذن- بظاهرتين تتقابلان لتخلقا هذا التردد وهما: الواقعي والمتخيل، التي تحدث تفاعلا في نفس المتلقي وتشكّل الحيرة التي تبعث الواقع إلى أدب جميل وجليل، يشكّله التردد "hésitation" الذي يمثل السمة الأساسية المميزة في جانبه الأدبي بتكسيره العوائد الأدبية، والأنماط المحكية في عالم الإنسان المستبد بالتغيير والتنويع، فيخلق له هذا النوع جوا فسيحا للتأمل. ولعل من قوام الأدبية في العملية العجائبية هي التقنية المميزة التي يفسحها مجال العجائبي، وهي خاصية الاستمرار عبر مرحلتين مترادفتين، تشكّل كلّ مرحلة خاصية من خصائص العجائبي، وهي الانتقال من مجال الصدمة وهي "المدة التي يستغرقها التردد: تردد مشترك بين القارئ والشخصية اللذين يجب أن يبتا فيما يريان إن كان جزءا من الواقع أم لا؟"[14] الواقع في حدود المتعارف عليه بين البات والمتلقي، إلى مجال الدهشة الذي يستأنف الدور بعد نفاذ طاقة العجيب المحمولة وانتهاء وظيفته حيث يحل محلها أو ينتقل من "عالم إلى آخر يحتضنها ويكمل المسيرة التي تدوم مادام النصّ، فإنّنا سنجد أنفسنا عندئذ داخل جنس المدهش"[15] وهو الأمر الذي جعل العجائبي لا يقتصر على العجيب على الرغم من تقمص المصطلح شخصيته اللغوية، بينما هو المركز الذي يتقاسمه معه الغريب، كما أسلفنا الذكر من قبل. وهي الخاصية التي تجعل من العجائبي ذا بعد أدبي يوقع فعله على القارئ من خلال النصّ وبعد النصّ ممّا يسببه من تبعات فكرية يحولها الخيال إلى عالم من التشويش الفني لأنّ "أجمل ما في الأدب تخليقه في عوالم جديدة يرتادها، وأقبح ما فيه التقليد والقصور. والتسليم بواقع ممجوح"[16] وهو فعل الأدب الذي يتعشق الفتن التي تُوقع القارئ في شبكته فتتدلل عليه تارة، وتارة أخرى تمارس عليه أفعال الإغراء والصدام والصراع والتمنع في إمساك المعنى، وغيرها من شطحات النصّ، وبالتالي يمثل العجائبي ذروة النموذج الأدبي في ذلك بفعل "تداخل الواقع والخيال، وتجاوز السببية وتوظيف الامتساخ والتحويل والتشويه ولعبة المرئي واللامرئي، دون أن ننسى حيرة القارئ بين عالمين متناقضين: عالم الحقيقة الحسيّة وعالم التصور والوهم والتخييل أمام حادث خارق للعادة لا يخضع لأعراف العقل والطبيعة وقوانينها"[17].

1 . 2 . العجائبية في عالم التصوف

إنّ العجائبية لا تقتصر في مفهومها ووظيفتها على جنس أدبي دون آخر، ولا موضوع من مواضيعها دون سواه، بل –هي– تعدّ مصطلحا يشمل كلّ ما توفرت فيه شروط العجيب والغريب الذي فصلنا فيه سابقا. وترتبط العجائبية في العالم الصوفي بـ"الكرامة"، ومن هنا يبدو أنّ الكرامة لفظ مرادف تماما للعجائبية،

ممّا يدل على ذلك تعريفها، كون الكرامة من الأمور الخارقة، أي التي لا ترتبط قوانينها بقوانين الطبيعية التي يسير بها الإنسان وفق قانونه البشري، تتشبه دعواها بالنبوة، من ناحية الإعجاز (الخوارق) يجريه الله على عبد صالح من عباده، هم الأولياء.. ولا يحقق هذا الشرف ما لم تجر على يديه من هذا الجنس نصيب، وبالتالي هي مقابلة ما لعمل الأنبياء حيث "التصرف في العوالم بأنواع الكرامات وهي بالنسبة لهم مقابلة للمعجزات التي لا يختص بها إلا الأنبياء، وتقوم هذه الكرامات على مبدأ استعمال الخوارق من الأمور"[18] ويروم الاعتقاد الصوفي أنّ الكرامة لابد أن تقوم في أي مجتمع صالح أو بيئة دينية طاهرة، إذ لا يمكن أن تتهيأ الظروف والمناخ المفعم بالذكر والنصيحة والولاء دون ما أن يكون معها تحقق الكرامة في من بلغ مرتبة الولي، هذا الأخير الذي لا يعدّ بطلا افتراضيا في تقمّص قصص الكرامات العجائبية، بل ما يدور حول هذا البطل (الأسطوري) في هذا الخطاب، يعبر عنه الراوي على أساس الحقيقة المقدسة، مشددا على ذلك بنبرات إيحائية نابعة من يقين مسلم به، كما هو مسلم به عند المتلقى الخاصّ، أما المتلقي العام فيعبر عن ذلك أحدهم بقوله: "إن المعطيات والمردودات الفكرية والقلبية والعرفانية والذوقية والعاطفية لمفردات خطاب الأولياء، يجعل ما يتدلى من معاني لحكيهم، ما هو إلا نوع من الترف الأسطوري الذي يبتعد عن روح الدين وجوهره، إذ تكون وحسب هي تعبير عن أعماق الإنسان وخلجاته وعلله وآفاته، أو قل إنها ممارسة الضغوط الحياتية التي تجد في الطقس والأسطورة شعيرة للهروب من عذابات الحاضر"[19]، وبين هذا وذاك، تشكّل الكرامة بعدا عجائبيا خليق بأن يصنف ضمن رواق الأدب بأبعاده الفنية التي تحمل للمتلقي بعدا ترفيهيا، بنقله عبر عوالم مختلفة تستطيع أن تخلخل فيه روح النمطية وهي جديرة بذلك حيث تمثل النضج الفني "لأنّها حملت خصائص الفن القصصي المثير والممتع. لما تضمنته من حدث غريب ومفاجئ يسرد على نحو مشوّق. ثم اشتمالها على خيال واسع وحوار جميل، وما تضمنه من أدعية ومناجاة ووصايا وعبارات حكيمة"[20] والتي تكمن فيها جماع عناصر السرد متضافرة في بناء المعنى وجعله ضمن حاضنة المألوف، مثل الخطابات السردية الأخرى جميعها. بعيدا عن إطاره المقدس الذي يمثله الوعي الموروث، حتى وإن كان يشكّل الجزء الذي لا يمكن تجزيئه عن دائرة السرد، بل هي مهده ولحده، وإذا نزعت تلك القداسة صار من الأسطورة أو اندثر تماما، ممّا يجعلها ليست مرهونة "بالعالم اللغوي النصّي فحسب، كما هو معروف في الأنواع الأدبية التي تنتمي إلى دائرة الأدب العجائبي"[21] وهي العلامة المميزة التي تختص بها الكرامة من حيث تسلك شوطين في مسار واحد، أحدهما يمثل السرد بأبعاده الأدبية والآخر مقدس ببعديه الديني والاجتماعي، ووفقا لذلك يمكن تصنيف الكرامة من حيث الناحية التعبيرية الأدبية على لأنّها "أقصوصة تحكي بالرمز إيمان البطل الديني بقدرته على الاقتراب التدريجي والشديد من الله ومن ثمة أخذ طبيعة إلهية توفر له إمكانية التشبيه بالله من حيث الإرادة الحرة المطلقة"[22] ولعله الرمز المحشو في لفائف تعبدية ممّا يجعل من تلك الرموز أبعادا قوية، مبنية على مقاس المذهب. يستثمر فيها الجانب الأدبي تغلغله في مكامن النصوص السطحية والعميقة بآليات تأويلية، لأنّ هذا النوع من الأدب ليست له ضوابط مستقرة

أدبيا وإن تمثل استقرارها مقدسا، ممّا يدفع بالباحث إلى إيجاد صيغ مختلفة في تناول هذه النصوص، وهي حسب شعيب حليفي "الجانب الثري في الأدب العربي، من حيث تضمنه العديد من الخوارق، والتي يتم إدراجها ضمن كرامات أولئك الشخوص مقابل معجزات الأنبياء"[23]. إن ثراء نصوصها تكمن في حيرة القارئ في كيفية تمثلها، هل يعتبرها من الحلم، أم من الرؤيا، أم من الأسطورة، أم من المعجزات وغيرها من التصنيفات التي يتعدّد فيها القراء ويتردد فيها لأنّها خطابات تجمع بين الواقع والخيال، في حين أن خطابها يكشف النية عن صحة دعواه وهي الحقيقة بالتحدي، ممّا يستوجب على القارئ أن يجدد استعداده للخوض في هذا العالم كلّما واجه مثل هذه النصوص، بخلاف النصوص الأدبية الشائعة، أو النمطية. وبينها وبين هذه الأنماط الأخرى نقاط عديدة تختلف معها، أهمّها: أن الكرامة تضيق مساحتها التأويلية فتسقط في أسلوب مباشر، لا يتجاوز حدود المذهب، بينما العجائبي التخييلي متحرر من الجانب الإيديولوجي، بل يقف مواقف إنسانية عامة بتلقائية يخاطب كافة المتلقين ويعالج كلّ القضايا بلا استثناء، في حين تستنكف الكرامة في حيز ذاتي ضيق يخاطب المتلقي في حدود دائرته ويفرض على المتلقي وصايته المقدسة، فيتقلص المخاطَب إلى الأتباع والمريدين وينكمش إلى الفردية حيث كانت العجائبية شعبية تسرح في آفاق الأفضية المتعدّدة برمزية تحيل إلى المتعة بفعل التأويل. ويتعدّد المخاطَب إلى ما لا حصر له (عامة الناس)، وبالتالي يكون الفضاء العجائبي في الحكايات الأدبية مألوفة بميثاق أدبي، بينما تتخذ الكرامة ميثاقها من القداسة التي يصبح فيها المتلقي في حرج وصدام، أو قبول بشرط (الأنا/ الأنا).

1 . 3 . العجائبي الصوفي وإشكالية التلقي

تعود فرضية التواصل الإنساني في حدود الممكن الذي يتحدد وفق القابلية التواصلية، ما جعله على مر العصور لا يخرج عن هذا الخطاب المعلل عقلا، وكلّما تجاوز هذا الخطاب إلى ما لا يقبله غربال العقل، يصبح شاذا ويحول إلى منطق آخر، بين المعجز والخرافي، الذي لا تستطيع البلاغة تفسيره بما أوتيت من وسائل معرفية. كما هو الحال بالنسبة لمعجزات الأنبياء التي تحمل دلالات القوة الربانية التي تتجاوز المألوف، لتهيئة المتلقي والإيمان بحامل الرسالة الإلهية. ولقد شكّلت الخرافة تجاوزا لحدود العقل لتفسير بعض الظواهر فنيا لما لها من أبعاد فنية تستطيع أن تمرر رسائلها لمشاكلّ الإنسان خلف هذه الرموز التي ينتجها التخييل. ولعل الكرامة الصوفية من بين الخوارق السافرة التي جمعت بين الإعجاز المحاكي لمعجزات الأنبياء وبين الخرافة التي لا يقبلها العقل.. كما أن إنتاجية هذا الفعل الكرامي ناتج عن بينة المجتمع الذي تصبح فيه الكرامة كفعل أو كخطاب إشكالية كبيرة، لها من الأنصار وهم الفئة المنزوية تحت لواء الصوفية كما لها من المناهضين وهم من عامة الناس الذين لا تُستوعب لديهم مثل هذه الأمور..

ومن هذا قد يشكّل خطاب الكرامة إشكالية كبيرة لدى المتلقي. هذا الخطاب الذي يبنى على تجاهل القارئ (الآخر) ويسلط كلّ الضوء على قارئ أحادي هو "المتصوف" الذي لا تقنعه الحجج الاقناعية في الخطاب بقدر ما توفر له ما يستمتع به من لذيذ الحديث عن تسامي الأرواح وعجيب الخوارق دون ما

اهتمام بشكل السرد الذي تتسلسل فيه الأحداث المنطقية للخطاب. هذا الأمر الذي يفسّر محدودية التواصل التي تفرض متلقي مماثل على اعتبار أنه خطاب منزه ومتعال لأن "مشكّلة الخطاب الصوفي أنه خطاب ذاتي محض، له مركزه وسلطته المتعاليان على أي مركز وسلطة أخرى، بل وحتى على الذات المنتجة للخطاب التي تتجسد في الواقع"[24] وهو بذلك يعزف على وتر اللامنطق لتجاوز تفسير الظواهر وإعطائها بعدا مقدسا خاضعا للمذهب، انطلاقا من أرضية الواقع بقصدية الأنا المتعالية التي ترى في خطابها الحقيقة المطلقة، ممّا يحدّ من تتبعه بأوجه قرائية متعدّدة، وينحرف به إلى القراءة الأحادية الخاصّة، لأن ما وصلت إليه نظرية القراءة بأبعادها وإجراءاتها "لا ينطبق على الخطاب الصوفي، لأنّه خطاب ذاتي، مرموز، من نوع خاصّ، لغة وصوتاً وصورة"[25] فالخطاب الصوفي خطاب عجائبي من نوع خاصّ له من التأثير مثل ما للعجائبي التخييلي إلا أنه يتصف ببنية الخبر المبني على الاحتمال (الصدق/ الكذب) عكس التخييلي الذي يحيل إلى فضاءات الرمز وعوالم تعدّد القراءات، وبالتالي تصبح الخوارق الصوفية وهي موجهة، ذات بعد حكائي جدير بالاهتمام من طرف القارئ سواء كان صوفيا أو عاما يستهويه الفضول وتتخلله الحيرة ويتكون عنده نزيف من الأسئلة التي لا تحتاج إلى جواب بقدر ما يجده من خلخلة الذهن ومداعبته، وتتبع تفاصيل الأحداث ومعرفة مزيد القضايا عن الشخصية —البطل–، فيصبح لدينا نوعين من المتلقين: متلقي خاصّ وهو "المريد" الذي يسلم بتفاصيل الحدث دون عناء عقلي، وإنّما يضاعف له من إيمانه بشيخه، أو من مذهبه. ومتلقي عام فضولي لا يهمه قصد الحكاية ومصير شخصياتها بل خصوصية الحدث الخارق الذي يعتقد فيه المبالغة واحتمال انعدام الصدق "ورغم ذلك يتقبلها القارئ بصدر رحب لأنّه يدخل في اللعبة النوعية، ويضع معتقداته بين قوسين"[26].

بينما نجد أن الخطاب الصوفي وبالخصوص "الكرامي" منه يبدو أنه عالم داخلي، فإنه يمس تلقائيا جميع شرائح المتلقين لأنّه لم يبق حبيس المقام الصوفي عاكفا عند مريديه، بل أصبح خطابا متداولا، بل نجده أحسن بديل للخطاب الشعري الصوفي الذي "واجه أزمة تلقي حقيقية، وتجسدت على وجه الخصوص في شطحات "الحلاج "ونهايته المؤلمة، وكان ذلك إعلاناً عن فشل المتصوفة في إحداث التواصل المطلوب مع المتلقين"[27] نتيجة تماديه في الرمز الذي لا يقبل التأويل المقنّن، وإنّما الحربائي الذي يتلون بتلون نوايا المقاصد وفي ابتكار مخارج (النجدة)، إلى بديل آخر يتمثل في "خطة عملٍ جديدة هدفها البحث عن سبل تعاون، ونقاط اتفاق أخرى بين المتصوفة ومتلقيهم وذلك بالتوجه أكثر إلى خطابات محمّلة بقوّة الفعل والحركة"[28] ولا تبدو نية القصد في الخطاب الصوفي هذا، توسيع مجاله إلى جميع المتلقين كيفما كان توجههم، بل يبدو وكأنه مقصود إلى جهة خاصّة، بينما خطابهم مخصوص بنيّة شمولية، وكأن حيل الرمز في شعرهم صِيغ بأسلوب آخر، لأن "المتصوفة شأنهم شأن أصحاب الخطابات الأخرى كانوا يفضلون لو كان لخطاباتهم فعالية وسلطة وإحداث أثر، لكسب أكبر عدد ممكن من المتجاوبين، حتى وإن تظاهروا بتوجههم إلى الخاصّة من أهل المعرفة"[29] ولعل ذلك راجع إلى نية خطاباتهم التي لا تحتمل الإقناع ولا الحجة والبرهان،

ولا المجابهة العقلية التي تفسر الظواهر، ممّا جعلهم يلجئون إلى التواري خلف خطاب مدسوس بعدم المبالاة بالمتلقي الآخر (غير الصوفي) بينما الحقيقة هي استنفار هذا القارئ واحتوائه بنية التواصل غير المعلن صراحة عبر هذا الخطاب ومن تم "حاول المتصوفة تفعيل العقد التواصلي، وبآليات تبدوا وكأنّها تدخل ضمن استراتيجية مدروسة ناتجة عن إدراك مقاصد المتلقين، ومحاولة التموقع ضمن منطلقات مشتركة بينهم تدور حول وظيفة تأثيرية تقوم على إثارة العواطف والانفعالات والخضوع لسلطة الحكي ومتعته"[30] ضمن سياق خاصّ مقبول من الناحية الشكّلية التي تخوّل له الاعتماد عند شرائح مختلفة من المتلقين.

2 . التشكيل السردي لرحلة العشعاشي

كغيرها من النصوص الرحلية تشكّل رحلة العشعاشي نمطا خاصّا، يخلق تنوعا وثراء لمنظومة النصّ الرحلي، وإذا كان التنوع، فهو على حساب بنيته الموضوعية، أما الشكليّة، في عمومها "لا تخلو رحلة من سرد ووصف وتعليق من "الأنا" المحركة لكلّ هذه المشاهدات والمرويات والتخييلات والأحلام، ممّا يجعل نعت نص الرحلة: تسمية مفتوحة على احتمالات التنويع"[31] حيث لم تَعُد هذه الاحتمالات إلا واحدة من عناصر أفق الانتظار عند المتلقي حسب ما يذهب إليه أصحاب نظرية "التلقي"، ليس هذا فحسب، بل تتعدّد إلى بنى مختلفة ليست تعليمية على مستوى الموضوع، بمعنى أن الرحلة نص مستباح يألف ويؤلف، وهو رحب الصدر، منفتح المجالات. و بما أن "الرحلة نص مفتوح لا يمكنه أن يتسيج في خانة محددة تجنّسه بصفة معينة تضيق من تحرره واتساعه وانتشاره و"هجومه الضروري" على حقول أخرى"[32]. هذه الحرية التي يتمتع بها النصّ الرحلي تجعله لا يتقيد بالمعيارية التي قد تلزم أشكال تعبيرية أخرى. والنصّ الرحلي نصّ ليس له ميثاق محدّد، قد ينفذ في أجناس أدبية مختلفة دون التزام، كما أنّ باستطاعته أن يحلّق خارج الأجناس الأدبية دون حرج. وهذه المميزات هي التي جعلت المنافحين عنه والذائدين عن البحث له مقام يليق به أدبيا في حيرة وفي صراع مع المناوئين له.

تتفرد رحلة العشعاشي في عرضها لموضوعها، بين الصوفي والواقعي، فلا هي اتّخذت من موضوعها رموزا على طريقة الشعر الصوفي، ولا هي ولجت في سردها بنية واقعية يألفها عموم القراء، وبالتالي، أخذ السرد في هذه الرحلة حدّين، خدم أحدهما الآخر: حدّ السرد وحدّ التصوف ...

ويخالف النصّ الرحلي لدى العشعاشي كلّ النصوص الرحلية المتعارف عليها قديما وحديثا، بصفته نصّا وصفيا، يستمدّ نسيج خطابه من لحمة المكان وحديث المشاهد ومخلفات الطريق، بل؛ ما نجده في النصّ من هذا السبيل لمجرد إعطائه صبغة أدبية الرحلة التي تعدّ بمثابة جواز السفر في بنيته العامّة التي يتخذها مطية ليركب فيها مقصده في التبليغ، وما كان السفر في خطاب العشعاشي سوى تجربة خاضها —حسب حديثه– ليدرك من خلالها معالم من حياة شيخه (الولي). لذلك اتّسم النصّ بخطين سرديين أحدها يشكّل خيط السرد الذي يرصد فعل السفر من بدايته إلى حين العودة، والآخر يشكّل مضمون السرد الذي لا يخرج عن

المكون الصوفي المفعم بكيانه الخاصّ من ولاء، وكرامات، وحديث عن شخص –شيخه– النواة الأصيلة في كلّ ما يترتب عن النصّ من تطور...

2 . 1 التعريف بالرحلة والرحال

2 . 1. 1 التعريف بالرحلة: من بين الخصوصية في الأدب الرحلي الجزائري الحديث، إشكالية المدونة، وهذا النصّ –بالذات– يمثل أحد هذه القضايا. فالرحلة ليست من النصوص المستقلة، بل نعثر عليها منزوية ضمن ترجمة لصاحبها، ضمن كتاب "السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية للحاج مصطفى العشعاشي، تحقيق وتحرير مصطفى بن يلس شاوش بن الحاج محمد، مطبعة سقال تلمسان والنصّ مركون من صفحة 77 إلى صفحة 90، ممّا يجعلها تفقد عنصر التشهير. والرحلة ليست بالطويلة نصّا، ولا الفنية أسلوبا، فهي تقع في ثلاثة عشر صفحة، وتمتلك خصوصية في بنيتها السردية. أمّا دافعها حجازي، لتأدية فريضة الحج، وكان ذلك سنة 1892م.

2 . 1. 2 التعريف بصاحب الرحلة هو سيدي الحاج محمد بن الحاج حمو الملقب بالعشعاشي يعرف بعائلته المشهورة في تلمسان باتجاهها الصوفي، ولد بتلمسان في 10 أكتوبر 1869 وبها حفظ القرآن منذ صغره، وجالس علماء المتصوفة في زمانه منهم مجالس سيدي محمد بن أحمد الحرشاوي وسيدي أحمد الدكالي مقدم الطريقة الهبرية الدرقاوية وكذا الشيخ سيدي محمد بن دحمان العبادي وغيرهم من العلماء... ومارس التجارة حتى بلغ فيها نجاحا كبيرا، واشتهر فيها شهرة بلغت الآفاق. عرف عنه بالزهد والصلاح والسير على منهج الصوفية وارثا ذلك عن أبيه الحاج حمو، وزارعا إياها في أبنائه، حتى أصبح المنهج الصوفي في حياة العائلة مذهبا صرفا. توفي رحمه الله سنة 1954.

2 . 2 بنية السرد

2 . 2. 1 مركزية السرد تهيمن على الرحلة شخصية واحدة "مهمة" هي شخصية الشيخ "الهبري الدرقاوي". وتعدّ الشخصيات المركزية في أدبيات الخطاب الصوفي ذات أهميّة قصوى في كلّ خطاب، فهي النواة التي تبيض موضوعاتها، وينطلق منها ويؤول إليها، وقد تغطي هذه الشخصية بظلها الوارف كلّ معالم النصّ بفضاءاته ومعالمه، بل يعدّ كلّ شيء في النصّ ساكنا، حتى تحركه رياح هذه الشخصية بأوامرها الخاصّة، فيلبي. من هنا يجدر بنا أن نتبين أنّ الشخصية الصوفية تصبح رمزية ذات أبعاد مقدسة، تسمو إلى الطهر، وإلى التنزيه، وإلى التسليم لها، بحيث تصبح الرؤية إليها، رؤية مطلقة، والتسليم لها مطلقا وطاعتها طاعة مطلقة. لا يشوب الأمر الصادر منها أيّ ريب أو احتمال، وتعدّ هذه الشخصية المرجع الذي استطاع أن يمتلك معرفة مطلقة نسبيا، وبها استطاع أن يُمنح أسرارا ليس باستطاعة أيّ كان أن يحصل عليها، وهي المفاتيح التي باستطاعتها أن تكشف عن عوالم ميتافيزيقية/ غيبية، لا تخضع إلى شروط وضوابط بقية البشر.

تركزت رحلة العشعاشي –إذن– على شخصية "الشيخ الهبري الدرقاوي" شيخ الطريقة الدرقاوية/ الهبرية وهي الشخصية الحقيقية والواقعية التي تتفتّق عنها معالم كثيرة في دنيا التصوف، والتي اقتصر منها الكاتب

جوانب تمسّ أحداث الرحلة التي جعلت من هذه الشخصية بطلا للحكاية، مانحة للنصّ بعده الأدبي. وإذا كانت الشخصية المركزية عند أهل التصوف، ذات أبعاد رمزية –على مر الدهر–، فهي تكتسي أهميّة كبيرة في حياتها. وقد شكّلت شخصية الهبري بُنى سردية قائمة في النصّ، تؤسس نماذج لنسق صوفي في تركيبته الفكرية، ليست في مجال الرحلة إلا شيئا من أنماطها العامة. وهي الشخصية التي من خلالها تتأسّس هذه المعالم البنيوية، لتضفي على النصّ بعده الصوفي، وفي المقابل، تتوارى أنماط أدبية أخرى على سبيل "الوصف" سواء على مستوى الشخصيات أو الأمكنة المزارة، أو على مستوى التأثر بالمشاهد والفضاءات الأخرى خارج –الذات– قافلة الرحلة..

من هنا نستطيع أن نقول بعد استنطاق النصّ، أنّ الرحّالة في الخطاب الصوفي، لا يخرج عن ذاته وإنّما يتجرد من كلّ فضاء على حساب فضاء الشخصية المركزية، التي هي بمثابة شعاع أقوى من الفضاءات جميعها، لذلك تختبئ وتتوارى كلّها وراء هذه المشكاة، لأنّه "في الرحلة الصوفية نجد المرسل والمتلقي شخصية واحدة لا تتغير. فالخطاب في الرحلة الصوفية يقوم على هدف مركزي هو مخاطبة الذات قبل مخاطبة الآخر"[33] من هنا نحيل على ما ترتب عن هذه الشخصية المركزية من معالم خطاب النصّ الصوفي "فالسارد في هذا النوع من الرحلات لا يهمه رصد العالم بقدر ما يهمه رصد الذات ومتغيراتها"[34] فيصبح السرد فيها خادما وليس مركزيا.

2 . 2. 1 خطاب السرد: لقد شكّل السرد عملية التعاقب المنطقي للموضوع، فالرحلة بدأت من مقر سكناه "تلمسان" واتخذت مسارا طبيعيا إلى مكان الوصول (الحجاز) ثم العودة عبر مسار آخر متفق عليه، إلى أن عاد إلى نقطة الانطلاق "تلمسان". وعلى الرّغم من قصر النصّ، فإنه شكّل بنية شكّلية نمطية، لما هو متعارف عليه في أدبيات الرحلة، وهي الدائرة كما يسميها شعيب حليفي[35].

ويتراوح السرد في رحلة العشعاشي، بين التقرير والخبر. فباستثناء الجانب الوصفي الذي لم يوظفه الرحالة، على خلفية أنه يوفر شأن الرحلة إلى فضاء مقامات أخرى غير جغرافية، ألا وهي فضاء "الكرامة" التي تهيمن على النصّ، ويمنح خصوصية لذاتية الكاتب المفعمة بتعلقه بشيخه، غير المنفصمة على تعالقات المتصوفة. وبغضّ النظر –أيضا– عن الهيمنة الصوفية المتمثّلة في قضاياها، خصوصا "الكرامة" يعدّ السرد في رحلة العشعاشي تقريرا إخباريا، عن سفرية دامت مدة زمنية معلومة، عبر مسار معلوم، في أمكنة معلومة وهي رحلة تصنف ضمن الرحلات الحجازية، أو "رحلات الحج". إذن، الرحلة تخلو من كلّ إيهام أو تخييل –شكلا.

وقد أقيمت سردية الرحلة على بنية نمطية لم تشذ عن النصّ النمطي المتكون من مسارين (مسار الذهاب، ومسار العودة) والحديث خلالها عن محطّات السفر، ممّا يسفر عن الشرعية الأدبية للنصّ الرحلي الذي يحتكم إلى "هيمنة بنية السفر"[36] . فالنصّ يسير منطقيا بداية بالخروج من تلمسان مكان الإقامة ثم التوجه إلى العاصمة (الجزائر) عبر القطار، ومنها إلى تونس "**وتابعت سفري إلى تونس العاصمة للّحاق**

بشيخي، فوجدت الفقراء التونسيين في محطة القطار" يليها المعبر من تونس إلى مصر ثم جدّة "**فتابعنا سيرنا مبحرين حتى وصلنا (رابغ) ميقات المغاربة والمصريين والقادمين بالبحر شمال البحر الأحمر فتجردنا واغتسلنا ولبسنا الإحرام وتابعنا الإبحار حتى وصلنا جدة فنزلناها إلى البر محرمين ملبين.** ثم من جدّة إلى مكّة المكرمة، وهي محطّة الوصول المقصودة في الرحلة "**ومكثنا في جدة يومين ثم ارتحلنا منها على البعير إلى مكّة المكرّمة ونحن نلبي التلبية المعهودة: (لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك).**

ولعل أهمّ محطة سردية تلك التي كانت في مقام الحج، فهناك تحدث عن كلّ الأركان بواقعية ولم يشرك في ذلك من أمر شيخه إلاّ مرّة واحدة (كانت دون الشعائر). إلاّ أنّ سردية هذا المقام لم تكن سوى تقرير جاف عن تأدية مناسك الحج، بما في ذلك السُّنن التي تسبق الفريضة ومنها يقول: "**وعند وصولنا إلى ذي (طوى) اغتسلنا ثانية بلا دَلْك كما هو مطلوب ثم توجهنا لدار المطوّف الذي قادنا لبيت الله الحرام للقيام بطواف القدوم، وبعد الانتهاء من الطواف، صلينا ركعتي الطواف عند مقام إبراهيم، ثم توجهنا إلى الصفا لتأدية ركن السعي بين الصفا والمروة، ودعونا الله في طوافنا وسعينا وفي الملتزم وفي مقام إبراهيم، واجتمع أتباع الشيخ في مكّة المكرمة وقد بلغوا الثلاثين منهم من أحرم بالحج مفردا ومنهم من أحرم بالعمرة وهم المتمتعون**" ثم في الأخير يأتي على سرد العودة انطلاقا من مكّة عبر تركيا إلى أن وصل فرنسا ومنها إلى ميناء وهران حتى بلغ تلمسان "**وأما نحن فبعد توديعنا الشيخ في مرسيليا، أخذنا الباخرة المتجهة إلى وهران، وبعد وصولنا إليها، ركبنا القطار إلى تلمسان**" ويمثّل هذا المسلك عصب الرحلة وهيكلّها الذي يؤهلها سرديا إلى شرعية أدبية الرحلة..

2 . 2. 3 خطاب الكرامة: تمتلك الشخصية الصوفية المرموقة، القدرة على أمور خارقة تسمو على ناموس البشر، ومن هذه الأمور، "الكرامة" التي تحجز أكبر مساحة في نصّ العشعاشي، بل ما نجده في النصّ، أنّ الكرامة بمثابة منعطفاته، ودعائمه. ويوظف العشعاشي الكرامة كخطاب لاستمرارية السرد، عبر محطّات النصّ (الحكاية) وهي التي تنظم عملية السرد. وإذا كانت الكرامات لبنات في معمار رحلته، فإنّ هذه اللبنات بمثابة الأعمدة التي يقوم عليها البناء، والدعائم التي يرتكز عليها، وما بقي من ذلك سوى لبنات ثانوية لا يزيد دورها عن دور الخيط الذي يشد التشييد السردي العامّ، ومن ثمّ تجلو سلطة النصّ المرتكزة على الشخصية (البطل) المدججة بسلاح الكرامة، في مقابل السرد الواقعي الذي يشرّع لمنطق الاحتمال العامّ، فيتشكّل النصّ بالتالي فضاء مزدوج الجوانب كلّ ذلك حسب ارتباطاته، وما تسفر عنه طبيعة السفر، التي تبدو في الرحلة هامشية، أو هي ساحة لإبراز الجانب الكرامي، وبالتالي لا يقوم النصّ الرحلي بخطاب مقابلة الأحداث والوقائع والأمكنة المزارة، بل يتحوّل الخطاب إلى إبراز خوارق الشخصية المقدسة، لإقحام المتلقي في عوالم الفضاء الداخلي (المنغلق) المتعّلق بعالم التصوف لا في عوالم الفضاء

الخارجي الجغرافي والإنساني والبيئي والمعرفي. وبالتالي يخلق فضاء منكمشا تحت نصّ "متعدّد الأبعاد يتجاور فيه الملموس بالمجرّد، والمعلوم بالمجهول والحاضر بالغائب والملائكي بالإبليسي"[37] تكمن فيه خصوصية التسامي، والخروج عن ضوابط المألوف..

وإذا كانت اللوحة السردية المقدمة آنفا لا تفي بعرض حال الرحلة سرديا، فهي تدّل على بنائها. والكرامة كما سنتبين لاحقا- يُتعسّف في إدراجها، بإيجاد لها صيغ تجعل من صاحبها، فوق العادة، والمثال الصوفي المحتذى، فلسنا نتبيّن الكرامة من خلال السرد، وإنّما العكس. ولم يكن هذا السرد إلاّ بمثابة الحقل الذي تخصّب فيه بذور الكرامة، أمّا مساحات غرسها في النصّ فكانت متساوية تقريبا. يبدأها بأوّل كرامة متمثّلة في قدوم الشيخ من بلده الأصلي "المغرب" إلى "الجزائر"، وقد كان الشيخ مبحوثا عنه من طرف الجيش الفرنسي —حسب الراوي-، وهو تمهيد أو تهيئة القارئ، كيف ستتشكّل الكرامة، يقول: **"ووصلوا عنده[38] مع صلاة المغرب، فصلّوا وذكروا الورد المعتاد، ولم يشعروا إلاّ والجيش الفرنسي محاصرا لهم، فطلب الشيخ وضوءه وخرج ومرّ بين العساكر، فلم يشعروا به، فكانت هذه أوّل كراماته في هاته السفرية، فدخلت الجند المنزل تسأل عنه، فلم يجدوه فرجعوا من حيث أتوا"**[39] إنّ حديث الراوي فيه تلميح على توجيه الخطاب نحو شيخة وتركزيه على الكرامات، لأنّ قوله "**فكانت هذه أوّل كراماته في هاته السفرية**" ليست اعتباطية، وإنّما لسان حاله يقول: إنّ السفرية بدأ فيها العدّ للكرامات منذ هذه الوهلة. أمّا بالنسبة لعنصر الكرامة في حدّ ذاته فيحيلنا إلى تناص مع السيرة النبوية حينما خرج الرسول ﷺ يوم الهجرة أمام أعين قريش، ولم يره أحد منهم، وبالتالي، يكون الراوي قد وظّف قناعا لأيّ احتمال من المتلقي (الآخر) حتى يبرهن أنّ الأمر يقع إذا توفرت شروطه، ومن بين هذه الشروط سموّ الشخص إلى درجة النبوّة، "فالكرامة بهذا المفهوم محاكاة للنبوّة، واستمرارا للزمن الأصلي فأصحاب هذه الكرامات يواصلون عمل النبي الذي ينتمون إلى دينه، أيّ؛ متابعة الدعوة إلى هذا الدين بواسطة الخوارق لمن يحتاج إليها. فكلّ ما كان معجزة لنبي يجوز أن يكون كرامة لولي، فالنبوّة هي المثال والولاية هي صورة أو نسخة لتلك النبوة، والنبي مثال الولي، وكذلك معجزاته تجد في كرامات الأولياء صورا لها"[40] وهي في المقابل أيضا نسخة اعتقادية للمريد لا يرى من ذلك سوى الزعم والدفاع عن هذه الاعتقادات، ولا يجد في ذلك حرجا مهمّا كلّف ذلك من صدام مع المجتمع العام، لأنّ مثل هذه القضايا ليست اعتقادا مشاعا، ولا عرفا مثالا لدى جميع شرائح المجتمع، وإنّما هو خاصّ بطائفة معينة، هي الطائفة الصوفية. وإنّما النمط المدرج من هذا النوع من الكرامات، تجعل من المتلقى المسلم عموما —على الأقل- في تردد، بل في حيرة، هل يصدق أم يكذب؟ فهو أمام أمرين إمّا أن يصدقها لأنّ مرجعيته الدينية تحمل طائفة من قصص الأولين ذات اليقين الذي قد حصل مع الأنبياء والرسل. أو يكذبها، ولكن كيف يمكنه أن ينفي شيئا قد حصل؟ ممّا يجعله يتراخى أمام هذا الأمر، ليس له من الحجة سواء في تصديقها أو نفيها لذلك "قد يندهش المتلقي

في مرحلة أولى، ثم يخفّ اندهاشه في مرحلة لاحقة عندما يرجع الحادثة إلى مثيلات لها حدثت من قبل هي معجزات الأنبياء، لأن الكرامة مبنية على التكرار، وهي امتداد لتلك المعجزات، والولي ملزم ضمنيا بالانخراط في صفّ من سبقوه، وملزم بالاندماج في أسرة الأنبياء"[41] كونه يزعم بأنّه الصفوة من خلق الله، في تجرده وأذكاره، وفي سلوكه.

ويتكرر هذا النوع من الكرامة، حتى يصبح الشيخ إيقونة صوفية، مطوقة بسحر الخفاء، أينما وجد أعداؤه ممن يطلبه. فلا زال خطابه في هذا الشأن مستمرا، يقول في مقام آخر "**ولما علم الفقراء أن الشيخ في بستان جدّي الحاج حمو، جاؤوا إليه لزيارته وجلسوا معه، وكانت الشرطة الفرنسية تبحث عن الشيخ وتتابعه، ولكن الله تعالى حفظه دائما منهم، ومرّ من بين جموعهم لا يشعرون به.**[42] إن ما يترك بصمة الريب في عقل المتلقي، هو التساؤلات الكثيرة، منها: إنّ ما يحصل مع الشيخ "الولي" قد لا يحصل حتى مع الرسل والصالحين من طوائف أخرى، فكيف يحدث هذا وقد نكلّ بالأنبياء؟ وعذّب الرسل أشد العذاب في ابتلاءات عظيمة كحرق إبراهيم عليه السلام وتشريد موسى عليه السلام، وصلب عيسى عليه السلام، وأدي محمد ﷺ وما جرى للصحابة ومنهم الخلفاء من قتل، وبعدهم التابعين أمثال سعيد بن المسيب وأحمد بن حنبل وغيرهما من العلماء كثير، قد أصابهم من بطش أعدائهم ما أصابهم وكثير منهم استشهد جراء ذلك في السجون وتحت التعذيب... فهل نقول بأنّ شيوخ الصوفية أكبر من ذلك؟ أم لهم من السرّ ما لم يكشفه سواهم؟.

ولا يزال الخطاب نفسه متواصلا، تثير فيه في كلّ مرة حلقة ليتسم بأنواع الكرامات ودرجاتها، كقوله حين ودّعوا الشيخ أثناء ركوبه القطار بمحطة تلمسان: "**فوجدنا المحطّة مملوءة برجال الشرطة وكلّهم فرنسيون معهم مسلم واحد، يسألون عن الشيخ، ولكنّ الله أعمى بصائرهم فلم يروه إلاّ الشرطي المسلم فإنّه رآه وقبّل يده وطلب منه الدعاء.** [43] إنّ ما نجده في هذا القول، هو الفضاء المتخيل للصورة التي يحققها الخطاب. فالمشهد يتمثّل على هيئة فيلم سينمائي كلّ التركيز فيه نحو البطل دون ما مراعاة لجانب حياة الناس الأخرى، فكلّ العساكر مجندة لانتظار الشيخ قصد القبض عليه، ممّا تصبح فيه سذاجة العقل إلى مرحلتها الطفولية، فتسأل على أيّ أساس هم يسألون عن الشيخ؟ ما هي البوادر الدّالة على قدومه؟ وفي الإطار نفسه نجده يخلق شخصية أخرى يمرر من خلالها فحوى رسالته، وهي شخصية الشرطي المسلم الذي يراه من دون العساكر كلّهم، فما عدا المسلم لا يراه أحد، وهي تزكية للمسلم دون الكافر الذي لا يرى إلا إذا أراه الله، ليكون هذا الشرطي المسلم، هو من يستعين بالشيخ للدعاء له في الأخير...

وإذا كانت كرامة الشيخ تختصّ بشخصه، فهي تنزل إلى مريديه وفقرائه إذا رضي وبمباركته، وبركته، فقد يستعين بها من هو موالٍ له، إلاّ أنّ ذلك يتمّ بدرجة أقل، ولكن بنفس الحفظ والرعاية الإلهية، بل خوارقها لا تنفصل عن خوارق الشيخ (الولي)، الذي يعدّ مصدر البركة النافذة عمليا، باعتبار أنّ "الوليّ" سلطة لها

من المصداقية في تحقيق ما يعدّ غير ممكن عند بقية البشر إذ "يشكّل الوليّ والولاية وما يتّصل بهما من طقوس عالما عجائبيا محضا، أولج في عالم الخيال منه في عالم الحقيقة، لأنّ الأولياء قادرين على منح بركاتهم وهم أحياء يرزقون كما يظلون قادرين على التصرف والتأثير حتى ما بعد الموت"[44] وهذه من المسلمات ليس عند أفراد الصوفية فحسب، وإنّما كان بدرجة أكبر، وأصبح بدرجة أقل، من مرتكزات الاعتقاد الشعب، مبنيا على التسليم وإن لم يحدث لباقي الناس وعامتهم. ومن هذا القبيل الذي تعدّ فيه البركة ذات سَرَيان فعّال، وقدوة مسلّم بها، ما يحدثنا به العشعاشي، عن أمر فعليّ —حسب روايته– مفاده ما حصل له، وهو يواجه رجال الأمن والجمارك، أثناء السفر، حيث يقول: **"فلما وصلتها ورأيت رجال الشرطة ورجال الجمارك، دخلني الفزع، وطلبت الله أن يحفظني منهم، واستجرت ببركة شيخي سيدي الحاج محمد الهبري. ودخل رجال الشرطة القطار ليراقبوا الجوازات ولكن رحمة الله نزلت إذ عرفني تاجر نصراني من كبار تجار العاصمة، فسلّم عليّ وأخذ بيدي وذهب بي إلى الحراس وأوصاهم بي خيرا. وهكذا تركتني الشرطة، فلم تسأل عن شيء، ولم تفتش في حقائبي؛ فاستأنفت سفري بعناية وحفظ وبعد رجوعي من الديار المقدسة إلى الوطن، ذهبت إلى النصراني التاجر، وقدّمت له الشكر على توصيته للشرطة في أمري، فما كان إلاّ أن قال لي: " إنك غالط† لم أسافر قط إلى غار (الدماء) ولم أوص أحدا عنك بشيء. وهنا علمت أنّها العناية الإلهية وأنّها إحدى كرامات الشيخ رضي الله عنه.** [45] ومن خلال هذا المقطع السردي يجعلنا نتوقع في كلّ مرة مفاجأة من عيار مختلف، دونما منطق عقلي تحتكم إليه، ولعلّ كلّ شيء يتم بالشيخ أو ببركته، فليس بمستطاع عند الصوفية أن يلجأ المريد إلى الله مباشرة، وإنّما إذا لم يفوض أمره لبركة الشيخ، لم يتحقق له من الأمر شيئا. كما أنّه لا يلجأ الراوي إلى سرد حوادث منطقية، يفسرها العقل، وإنّما تتبوأ محطات السير عبر خطاب عجائبي خارق، ويأتي بالمفاجآت السردية في صيغ مختلفة، مردها كلّها، إلى مركزية "بركة الشيخ" الذي إن سخرها أتته بالنجدة والنجاة من حيث لا يحتسب. فهو صوّر نفسه على أنّه خاف وفزع من رجال الشرطة والجمارك، حتى ينزل بنفسه درجة أقل من شيخه، وبالتالي يحقّ له أن يستنجد. بينما في تصويره لشيخه لا يذكر ذلك، بل ينفي عنه ذلك الخوف أو الارتباك. ثم إنّ صورة المنجي جاءت غريبة إلى حدود الخارق، في صيغة رجل مماثل تجسد له لنجدته ثم لم تكن تلك الاستعارة حقيقية وإنّما ضرب من العجب، ليبرهن على قوة فعل الكرامة، ومدى فاعليتها. ولولا البركة الراجعة إلى الشيخ ما كان مفعول مثل ذلك سيحدث. ومن هنا يتبين أنّه ليس كلّ ما يتصّف بالعبادة والاستقامة، يمنح له هذا الاعتماد الإلهي في تسخير عوامل تساعده على احتواء المشكلات العويصة، والكشف عن الغيبيات، والسلامة من كلّ أذى واستجابة الدعوة، وإنّما هي نتيجة حتمية لثمرة جهود طويلة –دون خطأ– في العبادة والانصياع والخضوع والخنوع "فهي لا تقع إلا بعد أن

† – تستعمل كلمة غالط وهي لفظ جزائري دارج بدل الاستعمال الفصيح "مخطئ"

يتدرج المريد في كلّ هذه المراحل أو المقامات، وحين يصبح المريد واصلاً إلى مقام الولاية، ومحاطاً بأسرار المعرفة؛ يخضع له الكون وينصاع لرغباته، وتحدث الخوارق على يديه، كنوع من المكافأة على ما كابده من رياضة للنفس ومحاربة لشهواتها وشقاء في سبيل الوصول إلى هذا المقام"[46] لذلك نجد منطقها يستنجد بمبررات حتى لا يرقى إليها الشكّ، لأنّها أحداث غريبة لا يقابلها في منطق الحياة إلا منطق السحر، الذي يتكئ على العجائبي بالاستعانة بجنود من الجنّ والخضوع لعالمهم، بينما يتّفق الخارق بين عالمي السحر والتصوف، فإنّ مفترق الطرق تؤدي إلى كلّ عالم حسب ثقافته ومنهجه في الحياة فإذا "كان الساحر يستعين بثقافته السحرية، وخدامه من الجن في القيام بالأعمال المستحيلة، فإن الولي يستعين بما وصل إليه نتيجة العبادة والزهد من عناية ربانية، ولذلك تكون قدرته ومعرفته أكبر ممّا عليه عند الساحر"[47]

ومن الأمور العجيبة التي نجدها في نص العشعاشي، ويشكّل حدثا عجائبيا بامتياز، ما أشار إليه قبل السفر، حينما طلب منه شيخه أن يكون عشاء الجماعة من الفقراء والمريدين عنده في بيته. لقد اعتذر –الراوي–، وما يمكن قوله في خطاب الصوفية، أنّهم لا يذكرون خلافا لما يطلبه الشيخ، باعتباره نوع من العقوق، وإنّما يحدث ذلك –إذا حدث– للإتيان بمستوى من خطاب آخر يغطي هذا الجانب السلبي – حسب اعتقادهم– وينزاح الخطاب مباشرة إلى الحدث الجلل، الذي يواري سوءة الخطاب الممهد فيصبح مجرد إحالة على غمز للمتلقي حتى يكتشف، من خبايا الأمور وجليلها، كما هو الشأن في هذا القول: **"ولما دخل بعد صلاة المغرب ومعه جماعة من الفقراء، اعتذرت للشيخ بعدم وجود ما يكفي من طعام وشراب لهذه الجماعة الكبيرة من الفقراء، كلّ ما هو موجود عندي قدرة فيها مقروط بقي من حلويات عيد الفطر، فقال الشيخ: "إيتني به"، فقدّمته له فقال الشيخ: "غطّ القدر بخرقة واعط كلّ فقير حبة واحدة، وهنا توافدت الفقراء زرافات ووحدانا لرؤية الشيخ، فكنت أعطي كلّ فقير حبة، فأكلّوا كلّهم من هذه القدرة حتى أكلّ الجميع، وفي الصباح وجدنا القدر مملوءا كما كان؛ وهاته كرامة ثانية[48] للشيخ في هذه الرحلة"**[49] وهذا النوع من الكرامات الذي يأتي فيه الاستكثار في الرزق دونما تغيير في حالته الأولى، يصيب في المتلقي نوع من الصدمة في مواجهة الخطاب، الذي يبدو فيه المنطق غير سليم، ولو تكلّف في إيجاد مبررات إيمانية (عقدية)، بل حتى لو افترضنا أن المتلقي يسلم بواقعية الحاصل فإن الشك والريب يلازمانه، وهو في ذلك بين إسقاطها على معجزات الأنبياء التي تتشابه معها إلى حد التطابق، وبين الخوارق الباطلة والدجل الذي عرفته كثير من طوائف الطرق الصوفية. ما يجعلها قابلة للتأويل –على الأقل–.

ثم نجد بعد هذا صيغ أخرى من أنواع الكرامات المتعدّدة في النصّ ويتعلق الأمر بالكشف، المتمثل في الغيبيات، ومنها يحدثنا الرحالة (الراوي) عن نمط عجائبي من نوع خاصّ، ينقلنا من خلاله إلى عالم التفسير الغيبي الذي يتصرف فيه إنسان لا ينتمي إلى مثال، إلاّ مثال من اصطفاهم الله بالرسالة، ليبلغ بهذا الخطاب

أفق المتلقي المزدوج (الأنا/ الصوفي والآخر/ غير صوفي)، فيقول: "**وتابعت سفري إلى تونس العاصمة للّحوق بشيخي، فوجدت الفقراء التونسيين في محطة القطار بأمر من الشيخ الذي علم وقت وصولي بإلهام من الله، فهذه أيضا إحدى كراماته، ففرحوا بي وقادوني إلى المكان الذي نزل فيه الشيخ. فلما رأيته عانقته وسلمت عليه وأخبرته بحفظ الله لي في الطريق ببركته، وبقيت معه في ضيافة الفقراء التونسيين ثلاثة أيام كلّها أنس ونشاط وذكر ومذاكرة، ولقينا من إكرامهم الكثير**"[50] وهذه الخارقة تشكّل نمطا آخر من البعد العجائبي، حيث يكشف فيها الراوي، عن شيء من عالم الغيبيات، إذ بمجرد أن وصل إلى محطة القطار التونسية، إذا به يجد من ينتظره، دون ما عِلمٍ مسبق أو إخبار عن تاريخ ووقت الوصول وكلّ هذا يحدث حسب قوله "**بأمر من الشيخ الذي علم وقت وصولي بإلهام من الله**" فهو يسمّي هذه الخارقة بالإلهام الإلهي، لأنّ قداسة الشيخ فوق كلّ اعتبار، وبإمكانها أن تتجاوز حدود القدرة البشرية في اختراق عجيب لقوانينها الموسومة بالعجز عند حدود معيّنة. هذه الحدود هي التي يعمل الإنسان –مهما أوتي من علم وإيمان– على الوقوف عندها في اتخاذ الأسباب لأنّها شرط من شروط القوانين أو نواميس الكون، حتى تنتظم الحياة البشرية في صيغة ضوابط ونظام معين، وحتى لا يطغى فيه العنصر الفوضوي في الحياة. ولعلّنا نكتشف طائفة فوق هذه القوانين، ولا تتّخذ من أسبابها شيئا، وهي الطائفة المقدسة باعتبار أن الإرادة الإلهية تتنازل عن كثير من قوانينها لهذه العناصر، حتى تمنح حقّها في مقابل الواجب الذي أدّته في سبيل الطاعة والاتصال الدائم بالله، وهو السرّ الذي ليس له تفسير، ولا يقبل التفسير عند الطائفة الصوفية، الذي ليس ممكناً إلا على من أوتي من العرفان الباطني...

ثم إن الكرامة ليست مرتبطة بالحدث فحسب، بل نجدها في سيرورة غير منتهية، تخطو جنبا إلى جنب مع السرد، حتى إنّها تُصاغ أحيانا بهندسة مصطنعة مثل ما يرويه في هذه الحكاية: "**وفي أحد الأيام كلّفني الشيخ وفقيرًا آخر، بشراء خيمة جميلة، فلما سألت عن سعرها، قيل لي إن ثمنها يساوي ثلاثين ليرة ذهبية، فأخبرته بالثمن، وبينما نحن جالسون إذا برجل بهيّ الطلعة يزور الشيخ ويقبل يديه ويطلب منه الدعاء ويسلمه صرة، ففتحها، فوجدنا فيها ثمن الخيمة أي ثلاثين ليرة ذهبية، فسلّمنيها الشيخ وأمرني بشراء الخيمة فاشتريتها وأتيت بها**"[51] إنّ عملية بسيطة في تفكيك جمل هذا القول تجعلنا ننتبه إلى معالم الخطاب الصوفي، الذي ينزوي إلى فضاء ذي عالم غير طبيعي، ومستوى فيه مفارقات عجيبة إنّ الراوي يُؤمر بشراء خيمة، إلاّ أنّ ذلك في عالم البشرية وحسب قانونها، يجب أن تكون النيّة في مقابل العزم الذي يشترط الاستطاعة المادية بقيمة ما تريد شراءه كمقابل، بينما في العالم الصوفي، كلّ يسير بإرادة غيبية. ومنه، إنّ الراوي لم يذهب للسؤال عن سعرها بل لأجل شرائها، ثم يأتي بجواب خاصّ بالسؤال عن الثمن، وهو احتمال أنّه لم ينتبه إلى ضبط كلّامه، أو أنّ المراد نفسه، المهمّ أنّه يريد الوصول إلى نتيجة "الكرامة". ثم لما عاد إلى شيخه ليدلّه عن ثمن "الخيمة" يأتيه مجهول –مباشرة– ليسلّمه القيمة المحدّدة ليس

فيها زيادة ولا نقصان، وهي من الكرامات كما يدعي الراوي. وبهذا نستطيع القول، إنّ حياة الصوفية ليست مبنية على قوانين البشر، وإنّما بقوانين البشر وفوق قوانينهم، مع الاستعانة بطائفة من العناصر المجهولة سواء كانت على هيئة بشرية أو غيرها، ومثلما لاحظنا من قبل في قصة الرجل المستعار الذي أوصى به عند رجال الأمن والجمارك، ها هو يستعين بشخص من ذات الجنس ليؤدي قيمة الخيمة، وهذه العناصر المجهولة التي تأتي على هيئات مختلفة في مقابل الأسباب المؤدية للغرض في العالم الطبيعي للبشر...

ثم يعزّز من هذا التركيب العجيب في الخطاب البسيط والمضمون العظيم الذي يخلف اندهاشا لدى المتلقي، وكأن الأمر متعلّق بحكاية أدبية تخضع للرمز، بدل من كونها حقيقية —حسب راويها—. فالشيخ يجسّد العالم العجائبي بخرقه لعوالم المنطق ولو أنّ الحادثة التالية تقوم على أسباب طبيعية، حيث يريد أن يقول الراوي ما يلي: "**وكان ذلك اليوم يوم عرفة، امتاز بشدّة الحرّ وكثرة العطش وقلة الماء، فنادى الشيخُ الفقراءَ قائلا: "من منكم يشتري الجنة بقربة ماء لإخوانه الفقراء؟" فقام الفقير سيدي قدور الزناسني قائلا: "أنا مستعد لشرائها"، فأخذ قربة فارغة وذهب بها فملأها ماء وأتى بها لإخوانه وبمجرد وصوله سلمها لهم، وتوكأ قليلا ليستريح فخرجت آخر أنفاسه، والتحق بالرفيق الأعلى ودفن في جبل عرفات**"[52] وهذه الحكاية على بساطتها، تشكّل قوة تفسيرية لعظمة الشيخ في تنبّئه وفي منحه التزكية لمريديه، حيث بمجرّد ما يؤدي ما طُلِب منه يلقى الله، لأنّ الخطاب واضح في قول "الولي": من يرد أن يشتري الجنة، وهي كافية للتتويج بهذا التاج الذي يمنحه الشيخ. إنّ شراء الجنة لم يبرح الفكر الإسلامي منذ عهد النبوة، التي كانت الشهادة في الجهاد، بمثابة شراء مقعد في الجنة، وهذه العملية التناصية، هي التي يستعين بها الصوفية في تمرير رسالتهم، ولو بمنطق خارق، لأنّ شراء الجنة بالاستشهاد منطق مقبول، باعتبار أن ساحة الحرب هي ساحة معارك من أجل الموت والفداء في سبيل الله، ويروم فيها الموت خير من الحياة بينما عند العشعاشي يريد أن يركب النصّ على تزكية الشيخ بالكرامة التي لا تبرح أيّ مساحة من مساحات النصّ، مع شيء من التصرف في الطرق والأغراض. ثم من جانب آخر، إنّ سطحية الموضوع بالنسبة للمتصوفة تشي بأنّ الموت يأتي تلقائيا جراء تنفيذ عملية الابتياع، وهي النتيجة الحتمية، لأنّ الشيخ في ذلك هو من يَأْذن، وأمره نافذ في الحين، بدل السياق العام الذي تتجرعه العقيدة الاسلامية بأن يُرجأ له المقعد إلى يوم لقاء ربه. إلاّ أنّ الظاهرة تتحول إلى خارقة، عندما يلقى ربه مباشرة بعد أدائه الواجب. ممّا يفسر الظاهرة بقوة تصرف الوليّ في الأمور الغيبية. فتزيد الظاهرة تجليا في قداستها، وتتحول إلى خارقة بطلها الشيخ الذي أوتي من الأسرار ما يخوّل له مركزية مقدسة، لا في تمسّح المريدين فحسب، وإنّما في أفعاله التي تتجرد من الأسباب الدنيوية إلى عوالم أخرى، وبالتالي تصبح أفعاله وأفكاره ذات دلالات تفرزها الممارسات على الواقع المحتمل فـ "تجعل الفعاليات الدنيوية أفعالا مقدسة، وتكشف عن أنطولوجيا تتمثل في العودة إلى الماضي ومحاكاة النموذج السماوي، وهو ما يجعل الإنسان موجود في زمن والوعي في زمن"[53] وهي ذريعة يتوارى خلفها الصوفي وتزيده تصلبا في موقفه وادعائه.

- **عجائبي الروحانيات**

نتمثل في نصّ العشعاشي (الرحلي) أنواعا أخرى من الكرامات، ويتعلّق الأمر بالجانب الغيبي، الروحاني. يتمّ فيها اعتماد على سند آخر من العناصر المجهولة التي تعتمد في تمرير سحر الخوارق. فبينما وظّف في السابقة منها عناصر ذات أشكال بشرية، تماشيا مع معطياتها في خلق أسباب تتوافق والعالم المندرج تحته. بينما يستعين في حالات أخرى بعناصر، هي إلى عالم الأشباح أقرب، حيث لم يتعرف عليها القارئ إلا عنوانا، ويتعلق الأمر بمن أشار إليهم بـ "أهل الله" وهؤلاء جنس خارج عن عالم الجنس البشري، وهي على نمط الجن التي تأتي بالأخبار بمنطقها الذي يتجاوز منطق حدود البشر، ويجرّ هذا التوظيف إلى التسليم دون ما إبداء رأي أو سوء ظن بالخبر، لأن هذا الخبر على هيئة وحيٍ، لا يمكن الشكّ فيه ولا يقبل الطعن فيؤدي بالمريد إلى فسخ العقد بينه وبين الطبقة السامية التي تمتاز بالتطاول على أمور الغيب. والخروج من دائرة التصوف، ويسحب منه اعتمادها. ويعدّ أمر كهذا طبيعيا، عند أهل التصوف. ومن خلال الخطاب التالي يبدو أنّ الراوي ينوّه بالحدث ولا يضعه موضع الريب، وإنّما تعزيزا لقدرة الشيخ، وتنبيها لأولي الألباب (داخل اعتقاده)، حتى يدركوا سلطان الشيخ في خضوع الغيب له، فيقول: "**ولمّا توسطت الباخرة البحر وذلك بعد العصر، جمَعنا الشيخ كعادته، وبدأ يحدثنا فإذا برئيس الباخرة يناديني فذهبت إليه فقال لي: "هل هذا الشيخ من المغرب؟" فقلت "نعم"، فقال: "إنّ فرنسا دخلت المغرب"، فأخبرت الشيخ بذلك في الحين فأغلق الكتاب الذي كان يحدثنا بما فيه وخطّ خطا بأصبعه على ظهر الكتاب وقال لنا: إنّ أهل الله جعلوا حدّا بيننا وبين فرنسا فإنّها لن تدخل المغرب ما دمت حيّا**"[54] إنّ ما يصرح به الراوي على لسان شيخه، –كما قلنا– هو الثقة المطلقة فيما يقول، دون ما نلمس أيّ ارتياب، ولا تردد ولا تدبدب في القول، بل هو ينطق كما لو أنّه يتحدث عن حدث وقع في الماضي، ليس للراوي فيه سوى نقل الخبر. وعلى النمط نفسه، نجده يتحدث عن كشف آخر، بأسلوب توجيهي، يلقن به القارئ خوارق شيخه، الذي استطاع أن يحوّل المجهول إلى معلوم، والغيب إلى تجلي، من خلال هذا القول: "**واتجهنا أخيرا إلى مرسيليا، وفي يوم من الأيام بعد صلاة العصر وبعد قراءة الشيخ في كتاب كان يطالع فيه إذ غلق الكتاب وقال: "يرحم الله مولاي عبد السلام"، قالها ثلاثا؛ ثم قال مولاي عبد السلام قطب زمانه، وسجلت كلّمة الشيخ والوقت الذي قالها فيه والساعة والشهر، ولمّا وصلت تلمسان بعد رجوعي من السفر، سألت عن مولاي عبد السلام، فقيل لي أنّه توفي في الساعة واليوم والشهر الذي ذكره الشيخ**"[55] وهنا لا يمكن تفسير الظاهرة إلا بالأمر الخارق، الذي ليس في مستطاع البشر. وقد يتساءل القارئ العادي، كيف يتمّ ذلك التطابق الذي يحصيه الراوي في ادعائه، بأنّه لم يتخلف قول الشيخ وزمان الحادث قيد أنملة؟ وهي الظاهرة العجيبة، التي تقبل الردّ، كما يبرز الجانب التعليمي الذي يدّعي فيه الراوي أنّه سجّل القول، وسأل عن الفعل عند عودته. وبالتالي، هو يخاطب القارئ من خلفية قدرة الشيخ الذي

أوتي من الأمور ما لم يُؤتى بها غيره من البشر، ومنه، هو يحيل إلى دعوة مقصودة، وحديث موجّه، يريد به صناعة "بطله" على مستويات مختلفة من الضروب، ومن ثم لا يشي الخطاب على أنّه بتسجيله لزمن القول، المراد به تكذيب شيخه، حيث يريد أن يتحقق بعد عودته، وإنّما الخطاب موجه ومقصود لقدرة الشيخ على الخوارق، وكأني بلسان حاله يقول: انظر أيها القارئ إلى عجيب قدرة الشيخ على افتكاك الأخبار الغيبية، خاصّة عندما تكون متعلقة بعالم الأولياء حيث تتقاطع الأرواح حدسيا، وكأنّها مرتبطة بروح مشتركة. هذه الروح التي ترتقي إلى صعيد فوق البشر ودون الأنبياء، وهي مع انقطاع الوحي تمدد من زمن النبوة بشعارات مختلفة، تشوّه الواقع وتخلخل نظامه، وتبعث اضطراب في التخييل، ذلك لأن "الولي وفقا للمعرفة الحدسية لا يستطيع العقل عنده أن يقف عند حدوده وآفاق مكاشفاته، إذ تكون له قدرة فائقة في استمرار العالم وبقائه والتحكم في مصائر من يعيشون معه، وهو ما يجعل الولي يتمتع بقدرات معرفية فائقة مقرونة دائما بممارسات فاعلة، نضعه دائما في درجة أعلى من العارفين ودرجة أدنى من الأنبياء"[56] وبالتالي ليست هناك حدود معلومة عند الأولياء، تشكّل لهم مجالا محدودا، وإنّما يتمتعون بمطلق الزمان والمكان، مع فيوضات ربانية تطعم الأحداث وتجعل من الخوارق أمرا طبيعيا –حسب اعتقادهم–.

ولأن "أولياء الله" سمة مقرونة بالتسليم، فإن استحداثها في الدعاية قرينة على أمر علويّ، جاء به الإلهام دون تفسير، مثلما يقول في محل آخر: **"وانتظرنا أياما في الإسكندرية حتى وجدنا سفينة أقلتنا إلى مرسيليا، وفي تلك المدة التي كنّا ننتظر السفينة استأذنا الشيخ بزيارة القاهرة فقال: "إن أهل الله لم يسمحوا لنا بزيارة القاهرة".**[57] ومن هذه الزاوية، نرى أن المتصوفة أهل إطلاع على الغيب، فهُم لا يتصرفون بمنطق العزم والاتكال، وإنّما بإشارات وعلامات توحيها مصادر مرتبطة بعالم الأرواح لا يبلغها العامة منهم، بل سوى الشيخ من الجماعة دون غيره، وهو الذي يأمر دون سواه، أما البقية فأتباع لا يسألون ولا يستفسرون، هم جنود تأتمر فتنفّذ. وفي كلّ مرة يفسر –الراوي– ظاهرة من عجائب شيخه، الذي لا يرى ببصيرته العواقب التي يتفادى سوئها وإنّما يثبّت أتباعه، بتوظيف اللازمة السابقة حينما يستنجدون به، دلالة على قوة فوقية تأتيه بأمارات يكتشف من خلالها ما هو خير وصرفه عما هو شر، كقول الراوي: **"مكثنا سبعة عشرة يوما في ينبع ثم زدنا عشرة أيام، وكان ذلك سببا في التشويش والقلق لعدم وجود بواخر تنقلنا لبلادنا، فذهبنا للشيخ وشكونا له ذلك فأجاب أن أهل الله اشترطوا علينا في سفرنا هذا أن نتأخر في الدخول وكذلك في الخروج"**[58] ولا يفسر الأمر على المبدأ المتداول –مثلا– الخير فيما اختار الله، بل يرجع ذلك إلى تفويض رباني، يأتيه إلهامًا. ثم لما زاد وضعهم سوءا، واضطربت أحوالهم وساءت الأجواء الطبيعية وغزتهم الرياح والأمطار ونَفَذ ما كان لديهم من طعام ومن صبر، لجأوا إلى شيخهم ليخلّصهم من هذا المصاب، فيقول: **"فالتجأنا للشيخ فدعا الله فاستجاب الله دعاءه وبلغنا جبل الطور"**[59] وبهذا النموذج يمكننا القول: إن مقام الشيخ الصوفي في مرتبة عالية من

القداسة، وذات مكانة في عالم الملكوت، فهي الشخصية التي تبرز كمثال للنبوة، والطهر، والقبول عند الله، وكأنّه يقصد من كلّامه (أهل الله) بمكانة الملَك "جبريل" أمين الوحي، وهو كذلك لما بين الظاهرتين من تقارب وتطابق، وتتجسد أيضا في النهي كما تمثلت في الأمر، وفي المنع بعد السماح، وكلّ ذلك يجب اشتراط الطاعة المطلقة، والمخالفة للأمر يتحمل مرتكبها الوزر وحده، ولا بد من عقاب في الحين ذاته، إذا ما تمّت مخالفة أمر الشيخ. يريد بذلك "العشعاشي" أن يضعنا في حدود هذا المنطق لما يروي لنا نماذج أيضا من هذا القبيل، فيقول في إحداها: **"وبعد وصولنا إلى مرسيليا، جَمَعَنا الشيخ وقال: "كنا نشرب القهوة والآن أنّهاكم عنها، فمن شربها فليس مني"، وقال: "إن أهل الله اشترطوا علي في سفري أن أرجع إلى بلدي من الطريق الذي أتيت منه" أي من تونس، ثم ودّعنا وأمرنا أن نتجه إلى وهران** [60] إذن، هنا نجد صيغتين مختلفتين، الأولى مردّها إلى رغبة الشيخ، والثانية إلى أمر فوقي. أما الأول فلا يعرف لها تفسير سوى الطاعة الواجبة، وتعود حيثياتها إلى تناص قديم، يرجع إلى قصة سيدنا داوود عليه السلام مع جنوده، حيث أمرهم بعدم الشرب من النهر، وفي ذلك دلالة قوية على الطاعة لأولياء الأمر، ومنهم أولياء الله الذين يملكون سلطة تَفُوق سلطة الحاكم عند الصوفية، أما الثانية فقد سبق الحديث عن مثيلاتها. ولا يقتصر الأمر بالطاعة، فقط، وإنّما الطاعة ملزمة، والعالم الصوفي، يقضي تلقائيا على مخالفي أوليائهم، بالعقاب، مهما كانت درجة المخالفة. وتلك من آيات الكرامات الصوفية وإشاراتها، وعمق المذهب الذي تتجلى فيه الصرامة للمريد نحو وليّه، وهي من الضوابط الملزمة، فليس هناك فوضى في تسيير شؤون الفرد في هذا المذهب، وليس له من أمره شيء إذا قضى الوليّ أمرا، وإلا حلّ البلاء وتفشى العقاب في من خالف منهم، وعلى سبيل المثال، نجد "العشعاشي" يقرّ بذلك في قوله: **"كما أمرنا أن لا نرسل أيّة رسالة إلى أهلنا حتى ندخل بلدنا. وهكذا فارقنا الشيخ فرحين مسرورين، وأرسلنا برقية إلى أهلنا بتلمسان، وخالفنا أمر الشيخ"** [61] وقد ترتب على هذه المخالفة عقوبة أعقبتها مباشرة عندما وطئت أقدامهم بـ"عين فزة" بالقرب من تلمسان، حيث قبضت عليهم الشرطة واقتادتهم إلى مكتبها ومن تم إلى السجن **"فوجدنا الشرطة بعين فزة، فألقوا القبض علينا، وكانت عائلتنا تنتظرنا هناك، ولكن الشرطة منعتهم من الاتصال بنا، وذهبت بنا الشرطة إلى مكاتبها، وسمحوا لنا بأحد مكاتبها استقبال أهلنا وأحبابنا، وكانت الحكومة الفرنسية، جعلت قانونا لمن سافر بغير جواز، بالنفي لمدة شهرين"** وهذه إشارة إلى التنبيه على صرامة المنطق الصوفي في احترام الضوابط والقوانين المحتكم إليها بين أفرادها، أقطاب ومريدين، لأنّه في كلّ هذا يريد أن يؤسس لمجتمع فاضل، متنزه عن باقي البيئات والشرائح الأخرى المختلفة في المجتمع، هذا وإلى جانب حديثه عن لزوم الطاعة وما يترتب عن المخالفة التي تعني الشذوذ. نجده يصيغ حكاية في مقابلها، تعزز جانب من الفضائل. وتكون هذه الفضائل: أخلاقية في جميع مناحي العبادات والمعاملات، والسلوك الفردي والجماعي، فيجب أن يكون "الصوفي" طيبا في لبسه وطعامه، وأقواله وتصرفاته، من هنا

يتعزز قول (الراوي) منوّها بحادث يقول: "**وفي يوم من هذه الأيام الثلاثة، طلب مني الشيخ أن يخرج للتجول في أحد البساتين، فخرجنا ورأينا أشجار النخيل مملوءة بالثمار، وقد سقط على الأرض كثير من ثمارها فهممت أن آخذ بعض التمر الساقطة فنهاني الشيخ عن ذلك، فلما وصلنا إلى ساقية تجري بالماء جلسنا على حافتها نستريح فإذا بصاحب النخيل يأتينا بعرجون من التمر الجيد فقدمه لنا هدية فقبلناه فقال الشيخ: "يا محمد كلّ من هذه التمر فإنه حلال طيب**"[62]. ولعلّه يريد القول بأنّ الصوفي لا يأكلّ إلا حلالا طيبا، ما كان عن طيب خاطر، وعن رغبة وصفاء نية، ولو كان الأمر ليس فيه من البأس شيئا..

خاتمة

يختلف الخطاب الصوفي في نصّ العشعاشي عن باقي النصوص والخطابات، من حيث المكون المركزي المتمثل في بطل الحكاية الذي يعدّ فردا مكملا لعناصرها، بل هو العنصر الأساس المحرك في النصّ، والموجه له، وقد جمع البطل هنا بين قداسته الروحية وحضوره الشخصي الذي يأتمر السرد بفعله، ويتوقف بسكونه. فهو الحيّ بين جماعته، وهو المرشد والبركة والكرامة كلّها حاضرة في شخصه، فيكون المريد في غنى عن الزيارات نحو الأولياء في طريق سيره عبر محطّات الرحلة، ويكون الحديث عن الشيخ حجابا عن كلّ الأولياء بل حتى إنّ البطل في رحلة العشعاشي هو من يستقطب الآخرين.. وقد استطاعت هذه الشخصية أن تكسر نمط السرد المعتاد في النصوص الرحلية الأخرى، حيث استغنت عن الوصف لعكوفها عليها – الشخصية–.

المصدر:

- كتاب السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، جمع الحاج مصطفى العشعاشي، تحقيق وتحرير: مصطفى بن يلس شاوش بن الحاج محمد، مطبعة سقال، تلمسان، الجزائر، دت.

المراجع:

1- آمنة بلعلى :تحليل الخطاب الصوفي، في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1 ، 2002.

2- تزفتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام ، دار الكلام ، الرباط المغرب، 1993.

3- جميل حمداوي، الرواية العربية الفانطاستيكية، مجلة الحوار المتمّدن ، العدد1740 : /11/ 20 2006.

4- الخامسة علاوي، العجائبية في أدب الرحلات، رسالة ماجستير إعداد إشراف أ د عبد الله حمادي، قسم اللغة العربية، جامعة قسنطينة، 2005.

5- الزبيدي، تاج العروس، تحقيق عبد الكريم الغرباوي ، ج3.

6- زكريا القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، دار الشرق العربي ، بيروت – سورية، دت.

7- ستار ناهضة :بنية السرد في القصص الصوفي، المكونات، الوظائف، التقنيات، دراسة من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،2003 .

8- شحاتة صيام، الولي والمقدس الخروج من الناسوتية، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010.

9- شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

10- شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2006،ص 43.

11- شغموم الميلودي، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي الحكاية والبركة، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس، مطبعة فضالة المحمدية، ط 1، 1991، ص 102-103.

12- شوقي ضيف (إشراف)، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مصر، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004.

13- عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب المغربي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2006.، ص 105.

14- عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة – دراسات بنيوية في الأدب العربي، دار الطليعة بيروت، ط3 ،1997 .

15- عبد الفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل، دراسات في السرد العربي، ط1، دار توبقال للنشر، 1988.

16- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية بحث في تقنيات السرد، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، دت.

17- عبد الملك مرتاض، عبد الملك : الميتولوجيا عند العرب، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1983.

18- عبد الله أحمد بن عجيب، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح عبد المجيد خيالي مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دت.

19- عقاق نورة، بنية النص في جامع الكرامات، مذكرة ماجستير، إشراف د آمنة بلعلى جامعة مولود معمري، تيزي وزوز، 2011.

20- فارس عبد الله بدر الرحاوي، الخطاب الصوفي (دراسة في إشكاليات التلقي)، مجلة التربية والعلم – المجلد (19)، العدد (1) ، لسنة2012 ، نينوى /العرا ق.

21- فايزة زيتوني، نصوص الكرامات في كتاب البستان لابن مريم، رسالة ماجستير، إشراف د.مشري بن خليفة، جامعة ورقلة قسم اللغة العربية وآدابها، 2008.

22- الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط ، دار الكتاب العربي ج 1، د ت.

23- محمد دحماني، حكايات كرامات الأولياء بمنطقة شلف، رسالة ماجستير، إشراف د.عبد الحميد بورايو، جامعة بن يوسف بن خدة – الجزائر قسم اللغة العربية وآدابها، 2006.

24- ابن منظور – لسان العرب، دار الحديث ، القاهرة – مصر ، د ط ، 2003، ج 1.

الهوامش:

[1]– تزفتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام ، دار الكلام ، الرباط، المغرب، 1993، ص 19.

[2]– نفسه، ص 58

[3]– حكايات كرامات الأولياء بمنطقة شلف، رسالة ماجستير، إعداد محمد دحماني، إشراف د.عبد الحميد بورايو، جامعة بن يوسف بن خدة – الجزائر قسم اللغة العربية وآدابها، 2006، ص 47.

[4]– الزبيدي ، تاج العروس، تحقيق عبد الكريم الغرباوي ، ج3، ص320 .

[5]– الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط ، دار الكتاب العربي، د ت، ج1 ، ص105

[6]– ابن منظور – لسانالعرب، دار الحديث ، القاهرة – مصر ، د ط ، 2003، ج1 ، ص580 .

[7]– مجمع اللغة العربية، مصر، المعجم الوسيط، إشراف د. شوقي ضيف، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004، ص 584.

[8]–انظر زكريا القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، دار الشرق العربي ، بيروت – سورية ، دت، ص45 .

[9]– مدخل إلى الأدب العجائبي ، مرجع سابق، ص65

[10]– عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية بحث في تقنيات السرد، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، دت، ص156 .

[11]– شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 189.

[12]- مدخل إلى الأدب العجائبي ، مرجع سابق، ص20 .

[13]- نفسه، ص 18.

[14]- تودوروف، تزفتان، مدخل إلى الأدب العجائبي – الغريب –المدهش – تر. رضا بن صالح، مجلة الحياة الثقافية، السنة 29العدد .156 جوان2004، ص. 45. نقلا عن الخامسة علاوي ، العجائبية في أدب الرحلات، رسالة ماجستير، إشراف أد عبد الله حمادي، قسم اللغة العربية، جامعة قسنطينة، 2005. ص 42.

[15]- نفسه، ص 42.

[16]– مرتاض، عبد الملك : الميتولوجيا عند العرب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص1 .

[17]– جميل حمداوي، الرواية العربية الفانطاستيكية، مجلة الحوار المتمّدن ، العدد1740 : 20 /11 / 2006، ص1.

[18]– العجائبية في أدب الرحلات، رسالة ماجستير إعداد علاوي الخامسة، إشراف أ د عبد الله حمادي، قسم اللغة العربية، جامعة قسنطينة، 2005. ص 97.

[19]– الولي والمقدس الخروج من الناسوتية، شحاتة صيام، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010، ص 101.

[20]– نصوص الكرامات في كتاب البستان لابن مريم، رسالة ماجستير، إعداد فايزة زيتوني، إشراف د.مشري بن خليفة، جامعة ورقلة قسم اللغة العربية وآدابها، .2008، ص 47.

[21]– بنية النص في جامع الكرامات، مذكرة ماجستير، إعداد عقاق نورة، إشراف د آمنة بلعلى، جامعة مولود معمري، تيزي وزوز، 2011، ص 100.

[22]– ستار ، ناهضة :بنية السرد في القصص الصوفي، المكونات، الوظائف، التقنيات، دراسة من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ، 2003 ، ص18 .

[23]– شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 16.

[24]– الخطاب الصوفي (دراسة في إشكاليات التلقي)، د .فارس عبد الله بدر الرحاوي مجلة التربية والعلم – المجلد (19)، العدد (1) ، لسنة2012 ، نينوى /العرا ق.

[25]– نفسه.

3- .كيليطو ، عبد الفتاح : الأدب والغرابة – دراسات بنيوية في الأدب العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، 1997 ، ط3 ص36 .

[27]– نصوص الكرامات في كتاب البستان لابن مريم، مرجع سابق، ص 24.

[28]– نفسه ص 24.

[29]– – آمنة بلعلى :تحليل الخطاب الصوفي، في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2002م، ص :168.

[30]– – نفسه، ص :168.

[31]– شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص 43.

[32]– نفسه، ص 43.

[33]– عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب المغربي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2006.، ص 105.

[34]– نفسه، ص 105.

[35]– الرحلة في الأدب العربي، مرجع سابق.

[36]– أدبية الرحلة، مرجع سابق.

[37]– الرحلة في الأدب المغربي، مرجع سابق، ص 97.

[38]– المقصود به أحد معارفه بقرية حمام بوغرارة–

[39]– كتاب السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، جمع الحاج مصطفى العشعاشي، تحقيق وتحرير: مصطفى بن يلس شاوش بن الحاج محمد، مطبعة سقال، تلمسان، الجزائر، دت. ص 78.

[40]– شغموم الميلودي، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي الحكاية والبركة، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس مطبعة فضالة المحمدية، ط 1، 1991، ص 102-103.

[41]– عبد الفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل، دراسات في السرد العربي، ط1، دار توبقال للنشر، 1988، ص60.

[42]–كتاب السلسلة الذهبية مصدر سابق ص 78.

[43]– نفسه ص 79.

[44]– العجائبية في أدب الرحلات، رسالة ماجستير إعداد علاوي الخامسة، إشراف أ د عبد الله حمادي، قسم اللغة العربية، جامعة قسنطينة، 2005. ص 120.

[45]–كتاب السلسلة الذهبية مصدر سابق ص 80- 81.

[46]– عبد الله أحمد بن عجيب، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي الدار البيضاء، د، ص 48 –49.

[47]– العجائبية في أدب الرحلات، مرجع سابق، ص 120.

[48]– الكرامة الثانية ي ترتيب الكرامات حسب النص، أما نحن فقد استدرجناها لمقتضى الحال.

[49]– كتاب السلسلة الذهبية مصدر سابق ص 78– 79.

[50]– نفسه ص 81.

[51]– نفسه ص 82.

[52]– نفسه ص 82– 83.

[53]– الولي والمقدس مرجع سابق، ص 101.

[54]– كتاب السلسلة الذهبية، مصدر سابق ص من 77 إلى 90.

[55]– نفسه ص 87

[56]– الولي والمقدس مرجع سابق، ص 101.

[57]– كتاب السلسلة الذهبية، مصدر سابق ص 81.

[58]– نفسه ص 87.

[59]– نفسه ص 87.

[60]– نفسه ص 88.

[61]– نفسه ص 88– 89.

[62]– نفسه ص 88.