سيميائية الفضاء المقدّس في الرحلات الحجازية الجزائرية (رحلة الحسين الورثيلاني أنموذجاً)

د.حبيب بوزوادة
جامعة معسكر-الجزائر

الملخص:
يعتبر أدب الرّحلة مجالاً فنياً ومعرفياً مهمًّا في تاريخ الثقافة العربية، فهو يتقاطع مع التاريخ والجغرافيا والدين والأدب والفلسفة.. ما يجعله يحظى بالكثير من الخصوصية، وقابلاً للتناول المعرفي ضمن مسارات بحثية مختلفة، ونظراً لمركزية الفضاء في فعل الارتحال، فإنّ هذه الورقة حاولت أن تبحث في رمزيته ضمن معطيات المنهج السّيميائي، طمعاً في الوصول إلى الدّلالات الثاوية خلف هذه العلامة.

Abstract:
The literature of the journey is an important art and knowledge field in the history of Arab culture. It intersects with history, geography, religion, literature and philosophy. This makes it a great deal of privacy. It is capable of dealing with knowledge within different research paths. In view of the centrality of space in the act of migration, In his symbolism within the data of the Semiotic approach, in order to reach the Latent connotations behind this sign.

تقديم:
يقوم السّرد الرّحلي على الوصف التسجيلي الذي يصوّر فيه الكاتب مشاهداتِهِ وملاحظاتِهِ وتجارِبَهُ التي مَرَّ بها في سفره، محاولاً تقديم صورة فوتوغرافية واقعية أحيانا، وصورة انطباعية أحيانا أخرى، لأنّ الكاتِبَ الرَّحَالةَ ينقل مشاهداته بحدقة العين، وحدقة الروح معا.

وللرّحلات الحجازية خصوصية تميّزها عن باقي الرّحلات، فهي رحلة نحو اللّه، تنشد الطُّهْرَ، وتبغي التزكية، لذلك يتكئ خطابها على قدرٍ كبيرٍ من المجازية، والاستعارة، إنّه خطاب مفارق، يشبه باقي الخطابات الأدبية في مكوناته اللغوية، لكنه ينفصل عنها في محمولاته الدّلالية التي تَرْفِدُهُ بِعُدَّةٍ رمزية تجعل بناءه اللغويَّ نظاماً من العلاماتِ الدّالةِ، وهي علاماتٌ جديرةٌ بالمتابعة والتأمّل والقراءة.

إنّ هذه الورقة ستركّز على الفضاء المقدّس باعتباره عصب الكتابة الرّحلية الحجازية، فالملاحظ أنّ بنية النص الحجازي تتغيّر دلاليا ولغويا، عندما يصل الرّحالة إلى الديار المقدّسة، إذ يقوم السّارد بالحديث عن (مكة) و(المدينة) و(أبيار علي) و(جَدَّة) و(البقيع) و(غار حراء) بعناية خاصة، فهو لا يفوّت الحديث عن تفاصيل المباني والأسواق والمساجد والحمامات، حديثاً يقوم على رصدِ التّفاصيل الهندسية للمكان، مع تحميله بمعانٍ وجدانية ودينية وإشراقية.

نبذة عن الرّحلات الحجازية في الجزائر:

تمثّل الرّحلة جنساً أدبياً فريداً، فهي تقوم على خصوصية التجربة الإنسانية، وترجمتها في نسيج لغويٍّ متكامل، "إنّها نوعٌ من الكتابة يقوم على الحركة ضمن مختلف الأصعدة؛ على (صعيد المكان) تصويراً وتقريباً وتحويراً، وعلى (صعيد الزمان) تكثيفاً وتمديداً، وعلى (صعيد اللغة) تطويعاً، لِتناسِبَ طبيعة السّرد وشعرية الرّوح"[1]، هي ضربٌ من الكتابة يتداخل فيه الحسّي بالمتخيّل، والكائن بالممكن، ضمن إطار فني يحتكم لشبكة سرديّة خاصّة.

وقد تحوّلت الأسفار إلى البقاع المقدّسة بغرض الحج أو المجاورة والإقامة إلى ذريعة للكتابة، فهي سبب قويٌّ لصياغة خطاب أدبيّ عاطفيّ، يفوح بالشوق والحنين إلى المعاني السّامية التي تمثّلها المشاعر المقدّسة، قال محمد رستم: "ولا يذهبنّ عنك أنّه نشأ لهذا السّبب نوعٌ من الرّحلة وُسِم بأدب الرّحلات الحجازية، وكان أهل المغرب والأندلس أغزر النّاس تأليفاً فيه، وأكثر لحفاً به"[2]، وبالتركيز على الموروث الأدبي الجزائري نقف على المنجزات الرّحلية الحجازية التالية:

1-رحلة أبي عصيدة البجائيّ (القرن 9هـ/15م) المسمّاة "أُنْسُ العَريب ورَوْضُ الأديب"، وهي أثرٌ أدبيٌّ مفقود، ذكره البجائيّ في رسالته إلى صديقه المقيم بالقاهرة أبي الفضل المشدالي[3]، وتأتي أهميّة رحلة البجائيّ من كون مؤلّفها ذا عارضة لغوية جيّدة، وثقافة أدبية واسعة، بالإضافة إلى إقامته بالحجاز (المدينة المنوّرة) فترة تسمح له بكتابة نصّ رحليّ في المستوى.

2-رحلة عبد الرحمن المجّاجي (تاريخ الرّحلة 1063هـ) وهي رحلة شعرية حجازية، تؤرّخ لمسيرة ناظمها من موطنه (مجاجة) بنواحي غليزان، إلى بلاد الحرمين، توجد منها نسختان بالمكتبة الوطنية، رقم (1564) (1565) وهي تائية على بحر الطويل، لكنّها كثيرة الكسور العروضية، ضعيفة النسج اللغوي.

3-رحلة البوني (-1139هـ) وهي رحلة مفقودة، لا نعرف عنها شيئاً سوى ما ذكره أبو القاسم سعد اللّه، الذي اعتبرها أوّل رحلة حجازية جزائرية[4].

4-رحلة الورثيلاني (-1193هـ) المسمّاة "نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والآثار"، تحدّث عنها المستشرق الرّوسي كراتشكوفسكي في دراسته عن الأدب الجغرافي العربي[5]، والرحلة الورثيلانية هي موضوع هذه الورقة البحثية.

5-رحلة أحمد ابن عمّار (-1205هـ) المسمّاة "نحلة اللبيب بأخبار الرّحلة إلى الحبيب"، وقد حقّق الدكتور ابن أبي شنب نبذة منها ونشرها سنة 1902م.

لكنّ اللاّفت أنّ الرّحلات الحجازية الجزائرية-خلال العصر العثماني وما سبقه من عصور- قليلةٌ جدّاً بالمقارنة مع العدد الكبير للمثقفين الذين ذهبوا إلى الحجاز، حجاجاً أو مجاورين، من دون أن يؤرّخوا لرحلاتهم، رغم أنّهم كتبوا في مختلف الفنون والمعارف، "وهذا مثلا عبد الكريم الفكون الذي ظل طوال حياته تقريباً يقود ركب الحج من قسنطينة إلى الحرمين لا نعرف أنه كتب رحلة رغم أنه كتب في النحو والصرف والتراجم والشعر الديني وغيره"[6]، ممّا ضيّع على

الأجيال اللاحقة معرفة التّجارب التي مرّ بها أولئك الرّحالون، وحجب عن الأدب الجزائريّ الكثير من الإمتاع الفني الذي كان -بلا شك- سيثري ساحته.

وفي تأريخه للرّحلات الحجازية الجزائرية يرى أبو القاسم سعد اللّه أنّ "الحجاز في نظرهم (يعني الرّحالين الجزائريين) ليس مجرّد بقعة جغرافة تزار للسّياحة والعلم ونحو ذلك، ولكنها كانت قطعة أرض طاهرة تضم تاريخ الوحي والدّعوة والأمّة الإسلامية، ولذلك فهم يسجلون عواطفهم المتأجّجة لرؤية الحجاز وأهله والتبرك بترابه وهوائه"[7]، يقول أحمد بن عمار في مقدّمة رحلته: "لمّا دعتني الأشواق، النّافقة الأسواق، إلى مشاهدة الآثار، والأخذ من الرّاحة بالثار، وأن أهجر الأهل والوطن، وأضرب في عراص البيد بعطن، وأن أخلع على السّالين السّاكنين الكرى، وأمتطي ظهر السّهر والسُّرى، لبّيتُ داعيها، وأعطيت كريمة النّفس ساعيها، علماً منّي أنْ ليس يظفر بمراد، من لم يتابع الإصدار للإيراد.. ولمّا انبرى هذا العزم وانبرم، والتظى لاعج الشّوق وانضرم، وباح الوجد بالسرّ المكتوم، وصاح حَيَّ عَلَى الوصلِ القضاءُ المحتومُ، شرعت إذ ذاك في المقصود، وأعددت طلسم ذلك الكنز المرصود، وأخذت في أسباب السّفر، والسّعد من وجد الأماني قد سفر"[8].

- مكوّنات السّرد في رحلة الورثيلاني

تتخذ خارطة السّرد في الرّحلة الورثيلانية بنيةً شكلية خاصة، تتناسب مع ثراء النص الرّحلي، ومع الألسنة المتعدّدة داخل هذا النّص. فالورثيلاني يعطي الأولوية للمضمون باعتباره قيمة أساسية في الرّحلة، ولهذا جاء النصّ في غاية البساطة، بعيداً عن تعقيدات السّرد التي نعرفها في الملاحم القديمة أو في النصوص السّردية الحديثة حيث يشكّل فيها الصراع ركيزة أساسية بين القوى المتناقضة. فالرّحلة الورثيلانيةلم تعط أهمية كبرى للجوانب الأسلوبية، بقدر اهتماها بالحكي وتوثيق مسيرة الرّحالة نحو غايته المنشودة. ولهذا نستطيع منهجيا أن نتحدّث عن المكونات السّردية التالية في النّص الورثلاني:

أولا- المزاوجة بين السّردية والوصفية

إنّ الرّحلة انتقال في الزّمان وفي المكان، إنّها تتأطّر ضمن حركة التاريخ وحدود الجغرافيا، "فالحدث في تطوّره الزّمني موضوع التاريخ، والمكان في زمن المعاينة موضوع الجغرافيا"[9]، والتمثيل الأدبي لهذه التجربة الإنسانية يستدعي المزاوجة بين الوصف باعتباره أداةً للتصوير المكاني، والسّرد باعتباره آلية لحكي الأحداث الجارية ضمن الإطار الزمني، يقول سعيد يقطين: "السّرد فعلٌ زمانيّ، فهو يتحقّق في الزّمان، لأنّه يتحرّك في مجراه وبوساطته، لأنّه يتقدّم متصلا به. الوصفُ فعلٌ مكانيّ، إنّه توقيف لزمان السّرد لمعانقة ثبات المكان، إنّ السّرد والوصف صيغتان من صيغ الخطاب السّردي، وبينهما تفاعل وجدل، فهما يتناوبان في مجرى الحكي"[10]، وهو ما يمكن ملاحظته في الرّحلة الورثلانية التي تتحدّد زمانياً بسنة كاملة 1179هـ، ومكانياً بمحور (الجزائر-مكة) من خلال طريق شاقٍّ وطويلٍ يمرّ بشبه جزيرة سيناء المصرية والعقبة الأردنية.

فقد أتاحت الرّحلة للورثلانيّ المرور بالعديد من البلدان والأماكن المختلفة، ما سمح له بمعاينتها عن قرب، وتسجيل مرئياته عبر أسلوب وصفي استقصائي، يقول مثلا عن مدينة بسكرة: "وهذه البلدةُ، أعني بسكرة، كثيرةُ المياه بين خلال البيوت، فكل بابٍ عنده ساقيةٌ من الماء تجري من ماءٍ حلوٍ كالعسلِ، ونخلُهَا عظيمٌ وغلّتها كثيرةٌ، أي زرعها، وكذا الفواكهَ خصوصًا، والزيتونُ فإنَّهُ كثيرٌ جدا، وهذه المدينةُ كانت قاهرةً، عظيمةَ البنيان، والجامعُ الأعظمُ يدلُّ على ذلك، فإنه لا نظيرَ له، وصومعتُهُ ما أحْسَنَهَا وما أوسعها، غير أنَّ القديمةَ، أي المدينةَ؛ قد خربت وصارت دكًّا"[11].

فتقنية الوصف تمنح الكاتب المقدرة اللازمة لتشكيل الصورة، والاحتفاظ بها في ذاكرة النّص، وهو ما يسمح باستعادتها عند كلّ قراءة بعد ذلك، إنّها البديل اللغويّ عن التصوير الآلي في عصرنا الحديث. وعلى هذا النّحو تسير الرّحلة الورثلانية في تعاملها مع الفضاءات المختلفة التي مرّ بها الرّحالة.

غير أنّ الوظيفية الوصفية سرعان ما تتراجع في الرّحلة أمام سلطة السّرد التي يفرضها توالي الأحداث وتتابعها، إذ يمارس السّارد حقّه في القبض على اللحظات الفارقة، ويعيد إنتاجها في نظام مؤطّر بالمعطى الزّمني باعتباره الخيط الذي تنتظم من خلاله الأحداث وتتدّفق، فيقول مثلا عن خروج وفود الحجيج: "ثمّ ظعنّا صبيحة يوم الثلاثاء إلى أن وصلنا إلى قصر الطير، فحططنا به الرّحال مع الغير، وتلاقينا مع الحجّاج، ومن يريد الزيارة بلا احتجاج، ووصلنا عند الظهر، وانتفى علينا وعليكم البأس والضرّ، فوجدنا هنالك من كان كالشّقيق، سيدي أحمدَ الطّيبَ وأولادَهُ، وسيدي أحمدَ بنَ حمودٍ وأصحابَهُ، فكان ما رمناه بالتّصديق، فاجتمع هنالك فضلاء ونبلاء وأولياء وصلحاء بالتّحقيق، وكلّ يومٍ والحجّاج تأتي من كلّ فجٍّ عميق. فلمّا اجتمعوا، واشتروا وباعوا، اهتمّوا بالرّحيل. ثمّ إنّ كلّ فاضلٍ وعالمٍ، وذي خيرٍ وراغب، من أهل قصر الطّير إلاّ أتى إلى الرّكب يزوره ويقتبس نورَه.."[12].

فهذه القطعة السّردية تتضمّن عناصر حكائية (الشخصيات، الزمان، المكان، الحدث..) تؤهّلها لأن تكون قصّة فرعية ضمن بنية سردية أكبر (هي الرّحلة برمّتها)، وعلى هذا النمط يسير السّارد في رحلته، حيث يأتي بالأخبار والأحداث المتنوّعة عقب كلّ خطاب وصفي، أو قبله، تأكيداً للقاعدة التي تأسّست عليها الرّحلة، وهي المزاوجة بين الوصف والسّرد، أو بين الخلفية المكانية وتفاعلات الأحداث.

ثانيا- تعدّد المضامين

الرّحلة جنسٌ أدبيٌّ مختلف، فهي بستانٌ متنوّع الثّمار، يعكس تجربة كاتبها بما تحمله من تحوّلات، وأحلام، ورؤى، تتطوّر داخل النص، ولذلك استبق الورثلاني قرّاءه وأطلق على رحلته اسم "نزهة الأنظار، في فضل علم التاريخ والأخبار". إنّه اعترافٌ من المؤلف بتعدّد الألسنة وتداخل المضامين، فهي تتضمّن تفاصيل رحلة المؤلّف من بلاده إلى البقاع المقدّسة، كما تحمل الكثير من المعارف في المجالات المختلفة، قال ابن أبي شنب يصف "النُّزهة": "أنفس تصنيف رُصِّعَتْ جواهرُهُ في وطن الجزائر. وأعْلَقُ تأليفٍ اشتهر بين البوادي والحواضر، لاشتماله على عوارف المعارف، وظرائف الطرائف، وأوابد العوائد، وفرائد العوائد، ونسق كالأوصاف الكاملة، وحل المسائل الشائكة تارة راتعا في رياض الفقه والحديث و التوحيد، وتارة واردا حياض التفسير والتاريخ والتجويد، وآونة طامحا إلى التصوف و النصح والوعظ"[13]. وهو ما يجعل الرّحلة مجالاً لاستعراض المعارف، والمعلومات الثقافية التي يحتاج إليها المتعلّم، ولا يستغني عنها العالم، من دون أن تكون هذه الموضوعات منضبطة بخطّ معيّن، فالورثيلاني يكتب باستطراد، لأنّه يفكّر بصوت عالٍ، ولذلك تبدو موضوعاته غير منسجمة، فهو مستسلم لفكره الذي يقوده في كلّ اتجاه.

إنّ تداخل الموضوعات وتعدّد المضامين خروج عن فنيات الكتابة الحديثة، التي تستدعي سلاسة في نمو الأفكار، وانسجاماً في طرحها، لكنّ هذه السّمة التي تعبّر عن فوضوية الكتابة اليوم، هي أسلوبٌ معتمدٌ في الكتابات القديمة، وخصوصاً في أدب الرّحلات، حيث تصبح التفاصيل العلمية والمعرفية، والمطارحات الفكرية، وحتى الألغاز والمعمّيات جزءاً من الخطاب الرّحلي. مثلما نلمس ذلك لدى كلٍّ من ابن بطوطة، وابن جبير، والعبدري، والعياشي.

ثالثاً- الحضور الشعري

من الظواهر اللافتة في أدب الرّحلات تدعيم النّص بالقصائد الشعرية وبالمقطّعات والأبيات المنفردة، إيمانا من الكتّاب بالأهمية الحجاجية للنص الشعري، وما يضيفه من قوّة للقول، فلقد استقرّ في الوعي العربي أنّ الشعر أعلى درجة من النثر[14]، واللجوء إلى الأشعار يرفع أقدار النصوص النثرية ويمنحها قوة إقناعية. ولهذا السّبب نجد رحلة الورثيلاني ملأى بالنّصوص الشعرية التي كتبها الورثلاني بنفسه، أو أنشدها لغيره.

فممّا أنشده لنفسه أرجوزة في وداع الأحبّة يقول فيها[15]:

حَقِّـــي علـــى الأوطـــانِ بالرّعايـــهْ وحقّهـــــم علـــــيّ بالهدايـــــهْ

مـــا أصـــعب التّوديـــع للأحبـــابِ وعنـــــده بـــــالحزنِ واكْتئـــــاب

وكـــلّ نفـــسٍ تـــزعج للافتـــراق لفقـــــدان المـــألوف باختنـــاق

حبيـــبكم بويـــلٍ منـــه قـــد رجـــعْ وسُـــمُّهُ للعظـــم مـــنكم قـــد قَطَـــعْ

فـــالعينُ قـــد تبخـــل بالـــدّموعِ والكبـــدُ محـــروقٌ مـــن المـــودوع

وممّا أنشده لغيره قوله عقب فراغه من مناسك الحج؛ وأداء مناسك العمرة[16]:

وَرُدَّت إلـــى البيـــتِ الحـــرامِ وفودُنـــا تحـــنُّ لـــهُ كـــالطّيرِ حـــنّ لِـــمأْواهُ

وطُفْنـــا طَوافـــاً للإفاضـــة حولـــه ولُـــذْنا بـــه بَعْـــدَ الجِمَـــارِ وزُرْنـــاهُ

ومـــنْ بَعْـــدِ مـــا زُرْنـــا دخلنـــاه دخلـــةً كأنّـــا دخلنـــا الخلـــدَ حـــين دخلنـــاه

ونلنـــا أمـــان اللّه عنـــد دخولـــه كمـــا أخبـــر القـــرآن فيمـــا قرأنـــاه

رابعا- تداخل النصوص

تقوم رحلة الورثيلاني على شبكة من النّصوص والخطابات السّابقة، التي تمثّل الخلفية المعرفية والثقافية للنص، فقد لجأ السّارد إلى ذاكرة الخطاب الرّحلي واستعان بمقاطع سردية من رحلات أخرى، ممّا حوّل الرّحلة الورثلانية إلى نصٍّ فسيفسائيّ يرفد من تجارب عديدة، كرحلة البكري وأحمد بن ناصر الدرعي والتّجاني والعبدريّ وغيرهم، أمّا رحلة أبي سالم العياشي فقد حظيت بمنزلة خاصّة، فهو "إمام المرتحلين في زماننا"[17] كما يقول الورثيلانيّ، وقد أكثر النّقل عنه بشكل مبالغٍ فيه، وخصوصاً في مجال وصف المدن والـمَحَال والعمران، وتميّزت اقتباسات الورثيلاتي بالأمانة العلمية، فينسب القول إلى صاحبه، بالإشارة إليه في البداية (قال أبو سالم)، أو في النّهاية (انتهى من كلام أبي سالم).

وتداخل النّصوص في رحلة الورثيلاني فعلٌ واعٍ ومقصود، كما نصّ على ذلك في المقدّمة يقول: "وأن اعتمادي في ذلك على رحلة شيخنا وقدوتنا، ومَنْ على اللّه وعليه اعتمدنا سيدي أحمد بن محمد ناصر الدّرعي الجعفري، هذا وأنّي أنقل أيضا من بعض كتب التاريخ كنبذة المحتاجة في ذكر ملوك صنهاجة، ومختصر الجمان في أخبار أهل الزمان، وكذا حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، وغيرها"[18].

هذا وإنّ كثرة الاقتباسات والحرص على الإشارة إلى مصادرها ومظانها، ممّا يضعف الوظيفة الأدبية للرّحلة، ويجعلها أشبه بالخطاب العلمي، الذي يعلي من شأن الوظيفة المرجعية (La Fonction Référencielle)، حيث تصبح

الأولوية لتقديم المعارف والأخبار، خصوصاً في ظل التأكيد على توثيق المعلومات وعزوها لقائليها، بدون اجتهاد من المؤلّف في سبكها وإعادة تشكيلها في نظام منسجم ومتناسق، فالورثيلاني بصنيعه هذا ينشد التجسيد ويبعد عن التخييل الذي يعدّ جوهر الوظيفة الأدبية، وهو ما يجعل هذه الرّحلة عصيّة على التجنيس، ويضعها في مواجهة أشتات معرفية مختلفة، فهي رحلة أدبية من جهة، وكتاب علمي من جهة أخرى، بسبب ما يطغى عليه من معارف في مجالات الجغرافيا، والتاريخ، والفقه، والفتوى وغيرها.

خامسا- مركزية الذات

تتعدّد الألسنة في الخطاب الرّحلي؛ فنجد فيه التاريخ والجغرافيا، والفقه، والتصوّف، واللغة، ومختلف المعارف، كما نجد فيه التراجم، ومناقب الأولياء الصالحين، ولكنّ هذه المعارف كلّها مذكورة بالتبعية، أمّا الثّابت والأصيل؛ فهو الذات، التي تتمركز حولها الرّحلة برمّتها، إنّ الرحلة شكلٌ من أشكال الأدب السّيرذاتي، لأنّها تؤرّخ لمرحلة من مراحل حياة الكاتب، لذلك تصبح الذات هي المركز الذي تتمحور حوله مختلف موضوعات الرّحلة، فالسّارد هو نفسه بطل الرّحلة وشخصيتها الرئيسة. وهو ما يعطي المناهج السياقية (النفسية، والاجتماعية والتاريخية) الحقّ في قراءة النصّ الرحلي، واستعراض ملامح شخصية السّارد فيه.

فالنّص الرّحليّ ليس أثراً منفصلا عن مؤلّفه، ومن المتعذّر قراءته وفق مقولة موت المؤلّف (La Mort de L'auteur)، إنّه نص شديد الارتباط بذات الرّحالة، لذلك تتمركز كافة تفاصيل الرّحلة الورثلانية حول شخصية (الحسين الورثيلاني)، فهي تعكس ثقافته، وطريقة تفكيره، وأسلوبه في الحياة.

وتتجلّى الذات في الخطاب الرّحلي عبر ثلاث تمفصلات؛ مُبَئِّر، شخصية، راوٍ. "كلّ هذه التمفصلات تتمّ من خلال ذات مركزية، وهي تواجه موضوعاً متعدّد السّمات والملامح والتبدّلات، لذلك تركّز هذه الذات في علاقتها بالفضاء-الموضوع على ما هو جدير بأنْ يرهّن من خلال فعلِ الكتابةِ (الخطاب)"[19]، هذا الخطاب الذي يتولّى الرّاوي تقديمه بلغته الخاصّة، التي تتراوح بين التّقرير والسّرد، أي بين (الرّاوي- المبئر)، و(الرّاوي- الشخصيّة)، وتظهر هذه التمفصلات في رحلة الورثيلاني على الشكل التالي:

1.الرّاوي – المُبَئِّر:

إنّه يرى العالم ويرصده من منظوره الخاص، فهو الشاهد الذي يلتقط الأشياء ويعيد تقديمها للقارئ، بأسلوب وصفيٍّ ينشد الموضوعية، إنّه يصف ما يرى، وينقل ما يسمع، يسعى في علاقته بالمتلقّي، إلى تقديم معرفة مبنية على العيان، أو على السّماع الذي تناهى إليه، وهي بذلك معرفة موضوعية، لا مجال فيها للكذب وللاختلاق[20]، ومثال ذلك قول الورثلاني: "ومن لطيف ما شاهدناه من أمان في هذه الدّيار وعافيتها؛ أنّ المسافرين من مكّة إلى جدّة، ومن جدّة إلى مكّة يكترون الحمير للركوب، ولا يذهب صاحب الدّابة معها، فإذا ذهب المكتريّ إلى المحلّ الذي ذهب إليه أرسل الحمار (...)، ولا يأخذه أحد إلاّ ربّه إن كان في ذلك البلد، أو نائبه، ولكلٍّ واحد من أصحاب الدّواب نائبٌ في غير البلد الذي هو فيه، يعرف دابته ويقبضها حتّى يكريها"[21]. فالتبئير تثبيت للحظة، وترهين لها، بأسلوبٍ وصفي، ضمن زمن ماضوي، يكرّس معرفة الذات بالموضوع الموصوف.

2.الرّاوي - الشخصية:

هو جزء من حركة السّرد؛ يعيش تجربة جديدة بانتقاله في الزمان والمكان، فهو ينفعل بالفضاء الذي يوجد فيه، ويعبّر عن ذاته في خطاب الرّحلة بضمير المتكلّم (مفرد- جمع)، فيسرد ما وقع له من أحداث[22]، إنّه يمارس فعل السّرد

بصورة ذاتية من داخل نظام الحكي، عكس المبئّر الذي يقدّم رؤية برانية موضوعية، مثلما يتجسّد في قول الورثيلاني: "دخلتُ على سلطان مكّة المشرّفة في داره في منى، في بعض الإبلِ ذَهَبَتْ للحُجَّاج، أغار عليها العرب، فاستأذنا في الدّخول عليه، أنا وجماعة من الفضلاء، فأذن لي منفرداً في الدّخول وحدي، ومن معي بقي عند باب الدّار ينتظرون ما أرجع به، فلمّا دخلت عليه؛ وجدته جالساً على فرشٍ مرتفعةٍ، مواجهاً باب طاق، ينظر الأركاب ويعتبر، ومعه أشخاصٌ قليلةٌ، فلمّا قربت منه؛ تحرّك عن موضعه، فقبّل كتفي، وقبّلتُ كتفه، ثمّ قال: ما تريد؟ قلت: الجمالَ، لأنّ العربَ أغاروا عليها عند البئر الفلانيّ، وقلت له: ألا تعلم أنّ النبيّ صلى اللّه عليه وسلم يقول: كلّكم راعٍ، وكلكم مسؤولٌ عن رعيته.."[23].

سادسا- مركزية المكان

يعتبر المكان من أهم أركان الرّحلة، فالنصّ الرّحلي هو نصٌّ وصفي، يسلّط الضوء على المواقع التي مرّ بها الرّحالة أو شاهدها، من بلدان ومدن وقرى، جبال وأنهار وحقول وغابات، قصور ومساجد وآثار وحمّامات، وهذا هو السبب الذي جعل عددا من الدّارسين يصنّفون الرّحلات ضمن (الأدب الجغرافي) كما فعل كراتشكوفسكي الذي أحصى عددًا كبيرا جدًّا من كتب الرّحلات العربية وذكر نبذا عنها في كتابه (تاريخ الأدب الجغرافي العربي)، ولهذا كان من الطّبيعي أن تكون رحلة الورثيلاني جزءاً من هذه الموسوعة الجغرافية، فهي تتقصّد المكان، وتتابعه، وتصفه روحاً وجغرافيا وتاريخاً وسكاناً وعمراناً، إنّ الورثيلاني على وعيٍ كبير بأهمية المكان، لذلك يمنحه مساحة مهمّة في رحلته، فهو يذكر أكبر قدر متوفر لديه عنه، فعندما يتحدّث عن (بسكرة) يذكر طبيعتها وثمارها وأسواقها وأعلامها، وخصوصاً عبد الرّحمن الأخضريّ، وخالد بن سنان، وعندما يتحدّث عن (مسراتة) يستغرق في الحديث عن دفينها الشيخ أحمد زروق الفاسي حديثاً طويلا، وهكذا.

- مكوّنات الفضاء المقدّس في رحلة الورثيلاني.

إنّ الرّحلة الحجازية كتبت أساساً توثيقاً لسفر إيمانيّ نحو الحرمين الشّريفين لأداء مناسك الحج، لذلك فإنّ الأماكن المقدّسة هي الرّكن الرّكين في هذا المسار الرّحلي، والارتباط بهذه المقدّسات إرادة إلهية لها مسوّغها من القرآن الكريم، فهي استجابة لدعوة إبراهيم –عليه السّلام- الذي قال عن البلد الحرام: "فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ" (سورةإبراهيم:37)، فمحبّة تلك الأرض والانجذاب إليها ترغيب شرعيٌّ كما دلّت على ذلك الآية، وقد كان النبيّ عليه الصلاة والسلام محبًّا لمكة المكرّمة وللمدينة المنورة، فقد جاء في الحديث: "اللهمّ حبّب إلينا المدينة كحبّنا مكّة أو أشدّ"[24]، كما عبّر النبيّ عن محبّته لجبل أحد، فقال: "أحدُ جبلٌ يحبّنا ونحبّه"[25]، فهو حبٌ متبادلٌ بين المكان والإنسان، وهذا تعبير فيه من قدرٌ من الأدبية من خلال أنسنة الجماد، ومعاملته معاملة البشر الذي يشعر بالآخرين ويتفاعل معهم. ومن وحي هذا الحبّ النبوي انبثقت أنواعٌ أخرى من المحبّة، نهل كلّ مؤمن منها بمقدار.

والحديث عن المكان يصرف الأذهان إلى الفضاء الجغرافي، الذي نتعامل معه حسيًّا في يومياتنا، تقول سيزا قاسم: "إنّ المكان -بالمعنى الفيزيقي- أكثر التصاقاً بحياة البشر، من حيث أنّ خبرة الإنسان بالمكان وإدراكه له يختلفان عن خبرته وإدراكه للزّمان؛ فبينما يُدرَك الزّمان إدراكاً غير مباشر من خلال فعله في الأشياء، فإنّ المكان يُدرَك إدراكاً حسيًّا مباشراً"[26]، فالفضاء من هذه الزاوية هو المكان المرجعي الذي يقبل التكميم الحسي، ويمكننا معاينته وملابسته بحواسّنا،يقول رشيد بن مالك: "لا يحدّد الفضاء في معناه الضيّق إلا الخصائص المرئية، بهذا الشكل تُحَدِّدُ سيميائيةُ الهندسةِ المعمارية موضوعَهَا بالنّظر إلى الأشكال والأحجام والعلاقات المتبادلة"[27]. وهو ما يوفّر للأحداث والشخصيات الميدان الذي تجري عليه الوقائع ويتحقق ضمنه البرنامج السّردي.

إنّ الفضاء بهذا المعنى يصبح جزءًا من هيكل النّص، وهو علامة سيميائية دالّة، تستحق منّا القراءة والمتابعة، يقول بن مالك: "ينطلق التحليل السيميائيّ من فرضية مفادها أنّ الفضاء نظامٌ دالٌّ، يمكن أن نحلّله بإحداث التعالق بين شكلي التعبير والمضمون، وننظر إليه على أنّه مركّبٌ كالكلام"[28]، فمثلما نتحدّث عن الدّال والمدلول في العلامة اللسانية، يمكننا أن نتحدّث عن الدّال والمدلول، أو الشكل والمعنى في (العلامة المكانية). فالأمكنة والفضاءات التي يستقرّ فيها البشر ويتخذونها مرافق هي منشآت أبدعها الإنسان وحصل عليها التوافق في شكلها وهيئتها ووظيفتها، لذلك تهتمّ القراءة السيميائية "ببحثها عن التحوّلات التي تلحق بالسيميائية الطبيعية بفضل تدخّل الإنسان الذي بواسطة إنتاجه لعلاقات جديدة بين الفواعل والمواضيع المصنوعة (مشحنة بقيم جديدة) أحلّ محلّها سيميائيات اصطناعية"[29]، ولهذا يصحّ أن يقال بأنها تشبه النصوص الأدبية، بل هي نصوص فعلاً، تجسّد القيم الثقافية للمجتمعات الإنسانية.

ولا أريد هنا أن أدخل في نقاش المصطلح، ومدى دقّته، وهل يقال (المكان)، أم (الفضاء) أم (الحيز)؟ فمثل هذا النّقاش سينقلنا إلى موضوع آخر وهو صناعة المصطلح، الذي طالما نوقش في المؤتمرات والندوات والمنتديات، لذلك سأكتفي بالإشارة إلى ما قاله عبد الملك مرتاض: "المكان لدينا هو كلّ ما عنى حيزاً جغرافياً حقيقياً؛ من حيث نطلق الحيز في حدّ ذاته على كلّ فضاء خرافي، أو أسطوريّ، أو كلّ ما يندّ عن المكان المحسوس، كالخطوط والأبعاد، والأحجام، والأثقال، والأشياء المجسّمة"[30]، كما رفض مصطلح الفضاء على الرّغم من اعترافه بشيوعه في أوساط الباحثين والأكاديميين[31]، وقال: "مصطلح الفضاء، من منظورنا على الأقل، قاصر بالقياس إلى الحيز، لأنّ الفضاء من الضرورة أن يكون معناه جاريا في الخواء والفراغ، بينما الحيّز ينصرف استعماله إلى النتوء، والوزن، والثقل، والحجم، والشكل، على حين أن المكان نريد أن نقفه في العمل الرّوائي على مفهوم الحيز الجغرافي وحده"[32].

وبعيدا عن هذا الإشكال المصطلحي سأستخدم مصطلح الفضاء مقابلاً للفظ الأجنبي الشّائع في الأوساط النقدية (Espace)، محاولا التركيز على الفضاءات الحسية التي شاهدها الحسين الورثيلاني في رحلته، مع حصر هذه الفضاءات في المقدّس منها فقط.

إنّ المقدّس (Le Sacré) يحمل معاني الطّهر والتّسامي، فهو النقيض المنطقي للمدنّس (Profane)، إنّه عالمٌ مثاليٌّ متعالٍ عن عالم المادّة، ذلك أنّ "الحجّ قصدٌ للمولى، وارتباطٌ وترقٌّ للمراتب العلى، بعد غسل القلب من الأدران"[33]، والحاجُّ في مسيرته المقدّسة نحو بيت اللّه الحرام، ينجذب روحيا ومعنويا نحو البقاع المقدّسة، حيث يتحرّر من أعلاق الدنيا، وحظوظ الأنا، ويصبح جزءاً من عالم أتقى، وملكوت أنقى.

وفي "نزهة الأنظار" يتغيّر الخطاب عند بلوغ الأماكن المقدّسة، حيث يكتسب مسحة صوفية عرفانية، ويتخفّف من اللغة التسجيلية الوصفية التي طبعت القسم الأول من الرّحلة، يقول الورثيلاني مثلا: "ثمّ سرنا كذلك بنيّة الخشوع والإنابة، والخشية والخضوع والمهابة، وصلّينا الصبح جماعة، ثمّ ركبنا، وسرنا، إلى أن وصلنا قبرَ السيّدة ميمونة زوجة النبيّ صلى اللّه عليه وسلم"[34]، فالمستوى اللغوي يتغيّر معجميا ودلاليا عند الوصول إلى الحرمين الشريفين، حيث تتكيّف اللغة مع الحالة الروحية الوجدانية، متأثّرة بقداسة المكان وحرمته، بخلاف الأداء اللغوي الذي طبع القسم الأول من الرّحلة الذي استغرق في الوصف الجغرافي، والسرد التاريخي، بأسلوب ينشد الموضوعية، قريب من الأسلوب العلمي.

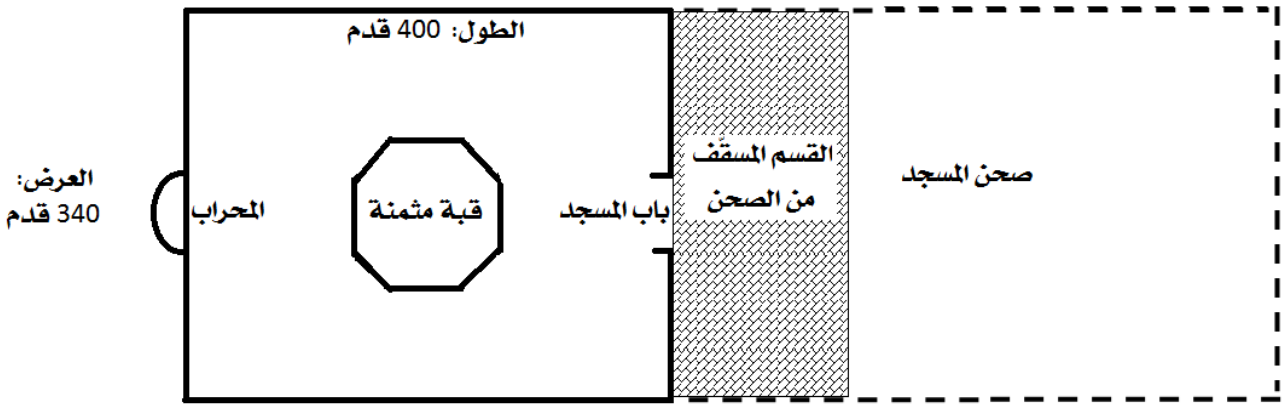
1- معمار النُّزهة:

تقدّم "نُزْهَة الأنظار" صورة جيّدة عن البقاع المقدّسة من حيث مبانيها ومعمارها، فالرّحالة حاول -قدر المستطاع- أن ينقل إلى قرائه صورة قريبة من الواقع عن المساجد، والأسواق، والاستراحات، والفنادق وغيرها، فيصف (مدينة جدّة) بأنّها "مدينة كبيرة ممتدّة مع ساحل البحر نحو ميلين، في كلا طرفيها حصار متقن البناء، فيه مدافعُ كثيرةٌ، وعسكرُهُ لا يفارقُهُ"[35]، ويقول عن الكعبة "والبيتُ الآن على ثلاثة أعمدة من العُودِ، ونقضوا منه من جهة الحجر مقدار السُّلّم"[36]، وعلى الرّغم من تمكّن الورثيلاني من دخول الكعبة المشرّفة إلاّ أنّه لم يقدّم أيّ وصف لها من الدّاخل، متعلّلا بمشاعر الدّهشة والهيبة والجلال التي انتابته فقال: "وقد علاني من الهيبة ما لا يعلم به إلا اللّه... إذ يحدث عند الدّخول أمرٌ عظيم لا يمكن التعبير عنه، غير أنّه لا ينبغي رفع البصر فيه إلى السّقف، بل يستشعر الدّاخِلُ عظمته وحرمته"[37].

والملاحظ أنّ الورثيلانيَّ ضعيفُ النَّفَس في الوصف الحسي، فقد يصف المدينة الكبيرة، والمبنى العظيم في سطر واحد أو سطرين، إنّه لا يركّز على الجوانب العمرانية في وصف الأفضية، ولكنه يفضّل التعليق الشخصي، والانطباع الذاتي، فهو ينظر إلى الأماكن المقدّسة بحدقة روحه، لا بحدقة عينه، مثلما يقول: "لمّا أشرفنا على المدينة المشرّفة على ساكنها أفضل الصلاة والسّلام غشينا نور عظيم، وبهاء قويّ، لا يخفى على أهل الذوق السّليم، والطّبع المستقيم، إلاّ من حجب بالحجاب الجسماني، والهوى النفساني، ونزغات الشيطاني"[38]، ويقول أيضاً: "وبدرُ هذه قريةٌ عظيمةٌ حلوةٌ طيّبةٌ، روضةٌ من رياض البلدان، من رآها يتمتّع بنظرها، ويشاهد فيها أنوار الجلال، ولوائح الجمال، كأنّه صلى اللّه عليه وسلّم مستقرٌّ فيها لم يغب، فصورته صلى اللّه عليه وسلم وصور أصحابه هناك تشاهد لدى المحبين، فتنبسط النّفس هنالك أتمّ انبساط، فهي تمرح في تلك الرياض، وتتردّد في تلك الحياض، فمازالت قائمة على أصول التّجليات والمشاهدات لآثار النبوة، فتجد العارف باللّه منشرح الصّدر، مستنير السريرة، منوّر البصيرة، عاليَ الهمّة، قويّ المحبّة، تعلوه أنوار، وتنفتح له أسرار، وتنكشف له أمور فينسى كلّ قريبٍ له، ومحبٍّ لديه.."[39]، وعلى هذا النمط تسير الرّحلة كلّها.

فالورثيلاني يتفاعل مع الفضاء المقدّس بطريق الاستبطان[40]، يصف ذاته ومشاعره الدّاخلية، ويعزف عن نقل الجوانب الشكلية والمعمارية للأفضية المقدّسة، فهي تمثّل لديه المثير الذي يحرّك مشاعره الدينية، ويمنحه روحانية خاصّة. غير أنّ الاهتمام بالجوانب العمرانية، والتفاصيل المادية للفضاء، التي تعدّ جزءاً رئيسًا من الخطاب الرّحلي، ألجأ الكاتب إلى الرّحالين الذين سبقوه، فاقتبس منهم التفاصيل المكانية، وخصوصاً من أبي سالم العياشي الذي استفاد كثيراً من التفاصيل المعمارية التي أوردها في رحلته كلّما احتاج إلى التوصيف المادّي للعمران، فيقول مثلاً: "واغتنمنا الصلاة بمسجد الخيف في هذا اليوم، منفردين بعمارته، دون غيرنا من أهل الآفاق"[41]، ويضيف "قال الإمام أبو سالم: وطول هذا المسجد من المحراب إلى الباب الذي يقابله أربعمائة قدم، وعرضه ثلاثمائة وأربعون، وبوسط المسجد قبّة مثمّنة، كلّ ثمن منها أربعٌ وعشرون قدماً.. وصحن هذا المسجد كبير، إذ المُسقّفُ من مقدّمه نحو أربعة من الصّفوف، ومن سائر الجوانب غير مُسَقَّفٍ"[42]. من دون أن يأتي على ذكر مساحة صحن المسجد ولا على مداخله!!

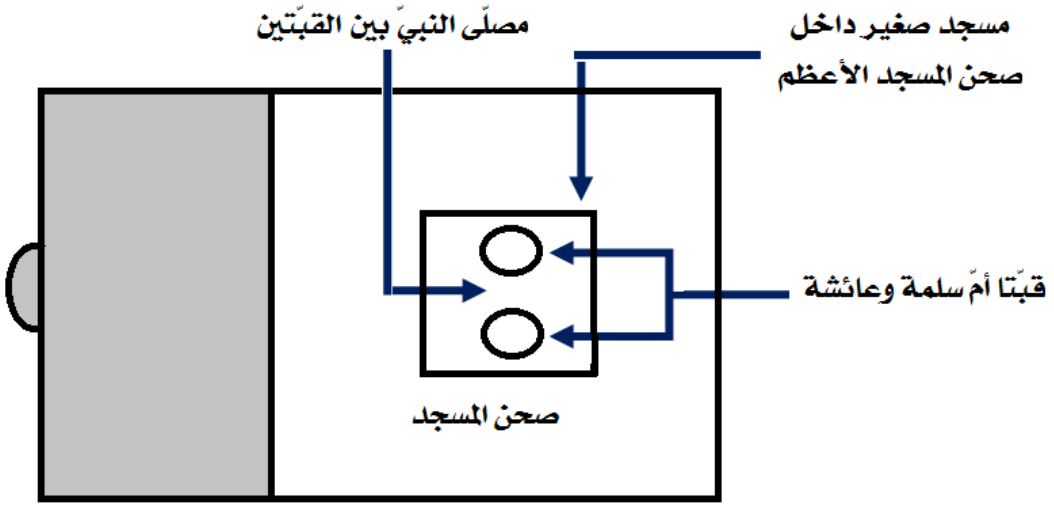
إنّنا أمام صورة أيقونية تقوم على شَبَهٍ فعليٍّ بينها وبين مدلولها، فالنّص يحاكي النّظام المعماري لمسجد الخيف، ويعيد تمثيله لغوياً، وفق التصميم التقريبي التالي:



تصميم تقريبي لمسجد الخِيْفِ

والتقابل الواضح بين باب المسجد ومحرابه، فالمساجد والمنشآت في أرض الحجاز تحاكي بساطة العيش، وحالة البداوة، بخلاف المساجد والقصور في كلٍّ من الأندلس ومصر والشام واليمن والعراق وفارس، وغيرها من البلدان ذات الماضي الحضاري التليد.

ومثل هذا الشكل المعماريّ البسيط نجده في العديد من المساجد الحجازية، فهذا مسجد الطّائف الأعظم في غاية البساطة لا يحمل مظاهر الأبّهة والرفاه، مثلما يصفه الورثيلانيّ: "ومنها المسجد الأعظم نفسه، فإنّه في محلّ نزول عسكر النبيّ صلى اللّه عليه وسلم عند محاصرة ثقيف بعد غزوة حنين، وفي صحن المسجد مسجد صغير، يقال إنّه منزل النبيّ صلى اللّه عليه وسلم في الحصار المذكور، وفيه محلٌّ يقال إنّه قبّة أمّ المؤمنين أمّ سلمة، بفتح اللام، وقبّة أم المؤمنين عائشة رضي اللّه عنهما، وخبر حضورهما معه صلى اللّه عليه وسلم في هذه الغزوة، وأنّه اتّخَذَ لكلٍّ واحدة قبّة، ومصلاّه صلى اللّه عليه وسلم بين القبّتين مذكورٌ في كتب السِّيَر"[43]، ويمكننا أن نتوقّع تصميم المسجد وفق الشكل التالي:



تصميم تقريبي للمسجد الأعظم بالطّائف

إنّه مسجد يتشكّل من ثلاث تمفصلات أساسية (قاعة الصلاة، صحن المسجد، مسجد صغير داخل الصّحن). فإذا كانت (قاعة الصّلاة) و(الصّحن) من المكوّنات المتعارف عليها في المساجد الإسلامية، باعتبارهما قطعتين أساسيتين من تركيبة المساجد التراثية، فإنّ وجود (مسجد صغير ثانٍ) داخل هذا الفضاء، يعدُّ خرقاً لقواعد المعمار المسجدي، فهذا الحضور الطّارئ يجعل الفضاء مقدّساً مرتين، جرياً على قاعدة البلاغيين (الزيادة في المبنى زيادة في المعنى)؛ قداسة المسجد الأعظم لذاته، وقداسة المسجد الصغير داخله، الذي يستمدّ بدوره قداسته من ثلاثة عناصر أخرى، وهي كونه مصلّى النبيّ، وضمّه لقبّتي أم سلمة وعائشة، فنحن أمام سلسلة من المقدّسات التي تتمثل رمزيا في هندسة المسجد الأعظم.

إنّ مسجد الخيف ومسجد الطّائف الأعظم وغيرهما من المساجد الحجازية التي تحدّث عنها الورثيلاني في رحلته، على هذا الطّراز أو قريبة منه، بسيطة، خالية من التعقيد، بعيدة عن الزخارف والنقّوش، إلاّ ما كان بعض الآيات والأشعار التي تزيّن المنابر والجدران، وهو ما ينسجم مع البيئة الصحراوية، وثقافتها البدوية، إنّه يماثل مساجد الإسلام الأولى، فقد كان المسجد الذي بناه الرّسول في المدينة قريباً من هذا الطّراز، حيث كان المسلمون يركّزون على معاني المسجد ورسالته الإشعاعية أكثر من تركيزهم على هيئته الخارجية ومعالمه الشكلية[44]. وربّما بهذه الفلسفة النبوية نظر الورثيلاني إلى الفضاءات المقدّسات في بلاد الحرمين، فقد كان يقتبس التصوير الخارجيّ من غيره، لكنه يتولّى استنباط المعاني بنفسه، لقد كان مشدوداً إلى أصداء المكان، أكثر من انشداده إلى المكان نفسه، فهو ينتقل بالفضاء من مستواه الأيقوني، إلى المستوى الرّمزي، المفعم بالمعاني والدّلالات.

2-طوبوغرافيا المقدّس[45]:

عند الحديث عن الفضاء يمكننا التمييز بين نوعين من الأفضية؛ أفضية طبيعية وأخرى ثقافية. ونعني بالفضاء الطبيعي الفضاء الذي لم تمتدّ إليه يد الإنسان بالتغيير، كالجبال، والأودية، والبطاح، والسّهول، وغيرها من الأماكن العذراء، أمّا الفضاء الثّقافي فهو المنجز الإنساني، "أي أنّ الإنسان يحوّل معطيات الواقع المحسوس وينظّمها، لا من خلال توظيفها المادّي لسدّ حاجاته فقط، بل من خلالها إعطائها دلالة وقيمة"[46]، وحديثنا هنا سيقتصر على الفضاء الطبيعي الذي لم تغيّره المدنية والعمران. فقد تتبّع الورثيلانيّ المقدّسات (الطبيعية) في بلاد الحرمين، بالوصف والاستقصاء، محاولاً الوصول إلى أهمّ المعانيّ والدّلالات التي تمثّلها، على المستوى الدّيني والرّمزي.

فأجرى مسحاً على تضاريس الحجاز شبيهاً بعمل الطوبوغرافيين المحترفين، فاستقصى المنطقة جبالاً وتلالاً وشعاباً وأوديةً، فتحدّث عن تضاريس مكّة، كجبل حراء، وجبل أبي قبيس، وجبل عرفات، والصّفا، والمروة، وجبل ثبير في منى، وعن تلال الطّائف، كما تحدّث عن جبل أحد في المدينة، ووَصَفَ أودية الحجاز مثل وادي العقيق، ووادي رابغ، ووصف منابع المياه التي يحرص الحجيج على زيارتها والتبرّك بمياهها مثل بئر زمزم، وبئر غرس، وبئر بُضَاعة، وبئر رومة التي اشتراها عثمان بن عفان وتصدق بها.

3-الفضاء العجائبي:

على الرّغم من هيمنة الفضاء الواقعي على رحلة الورثيلانيّ إلاّ أنّها اشتملت على استثناءات عديدة، فبعض الأفضية التصقت بها قصصٌ وخرافاتٌ من وحي خيال النّاس، ظلوا يتداولونها على مدار السنين، فالمكان بهذا المفهوم ليس الحيّز بمعناه الجغرافيّ، ولكنّه عامل (Actant) ضمن مجريات الحكي، يتفاعل مع باقي مكوّنات القصّة، فهذا جبل أبي قبيس "فيه مغارة يقال أنّ بها قبر آدم عليه السّلام، والحجاج يشترون من مكة رؤوس الغنم المشوية، ويصعدون إليه يأكلونها ويزعمون أنّ من فعل ذلك أمن من وجع الأسنان والرّأس"[47]، فالفضاء (الجبل) هنا له وظيفة عجائبية، إذ

يكفي القيام بطقوس معيّنة عنده لتؤدّي إلى الشفاء من أمراض محدّدة (وجع الرّأس والأسنان)، وهذا راجعٌ إلى التقديس المبالغ فيه لبلاد الحرمين، ما يجعل (الحجاج) يبحثون عن تحقيق أمانيهم وأحلامهم المؤجّلة في هذه الأرض المقدّسة، التي ينظرون إليها بمنظار ذاتيّ إسقاطيّ، فيطلبون منها ما تشتهيه أنفسهم، حتى لو كان المطلوب غريباً مستحيلاً.

ومن شواهد الرؤية الإسقاطية الذاتية للأشياء، النظر إلى الفضاء الواقعي بعين الخيال، مثلما يتحدّث الورثيلانيّ عن مسجد بني ظفر، المعروف لدى العامة بمسجد البغلة "وعند هذا المسجد آثار في الحرة من جهة القبلة، يقال إنه أثر حافر بغلته صلى اللّه عليه وسلم، وهناك آثار على حجر، كأنّه أثر مرفق، يُذكر أنّ النبيّ صلى اللّه عليه وسلم اتّكأ عليه ووضع مرفقه الشريف عليه، وعلى حجر آخر أصابع، والنّاس يتبرّكون بها"[48]، فتصوّر آثار النبيّ وآثار بغلته على حجر بعد مئات السنين، لا يقرّه علمٌ ولا يثبته نصٌّ شرعيٌّ، والمجال هنا للخرافة، وللخيال الخصيب، حيث يعتقد النّاس أنّ آثار الأحياء يمكن أن تنطبع على الأحجار والصخور، وهذا في حقيقة الأمر يدلّ على الارتباط النّفسيّ الشديد للمسلمين بنبيّهم، وشوقهم الكبير لرؤيته صلى اللّه عليه وسلّم، والحرص على التعبير عن هذا الشوق وتجسيده في هذا التمثيل المادّيّ.

والظاهر أنّ الورثيلانيّ كان ذكياً ومتحفّظاً في الحديث عن هذا الأفضية العجائبية، فلم يوردها بطريق الجزم، ولكنه استخدم ملفوظات (Enoncé) تحدّ من مصداقية الخبر، من خلال (زعموا) في الخبر الأوّل، وصيغة المبني للمجهول (يقال) و(يُذكر) في الخبر الثاني، وهما من الصيغ المعروفة في البلاغة العربية للتقليل من مصداقية الخبر، في مقابل أدوات التواكيد، التي ترفع من منسوب صدقية الخبر، وهو ما يؤكّد أنّ منسوب الوظيفة المرجعية في الرّحلة كان أعلى من الوظيفة الإنشائية، فالسّارد ألزم نفسه بقيود علمية صارمة كالتوثيق والاقتباس، والصرامة في النقل وفي التعبير.

- التنظيم الدّلالي للفضاء

حاولت في الصفحات السّابقة أن أقف على التّنظيم السّطحي للفضاء المقدّس في الخطاب الرّحلي، غير أنّ إيماني بأهمية البنية العميقة داخل أيّ خطاب دفعني إلى قراءة الرّحلة الورثيلانية من النّاحية الدّلالية، لأنّ التنظيم السّرديّ عامٌّ، أمّا التنظيم الدّلاليّ فخاصٌّ، إنّه يعبّر عن ثقافة النصّ وعالمه الدّاخلي، وعليه يصبح من الضرورة استثمار التنظيم السطحي/ السّردي للنصّ من أجل الوصول إلى القيمة المجرّدة الثاوية فيه، وهو ما يسمح لنا بمتابعة ممكنات النّص وطاقاته الإيحائية انطلاقاً من عوالم الخطاب الكائن.

ولتحقيق هذه الغاية نحن مطالبون –منهجيا- بالعودة إلى النصّ في كلّ مرّة، وصياغة آلية قرائية تتواءم مع معطيات هذا النّص، وهويّته، وعلى هذا الأساس أرى أنّ (الارتحال) في خطاب الورثيلاني ليس مجرّد موضوعة (Thème)، تسمح بتصنيف النصّ ضمن جنس أدبيّ معيّن، ولكنّه جينوم (Génome)[49] يتواجد في كلّ مفاصل النصّ ومكوّناته السّردية والدلالية، بصورة ظاهرة أو مضمرة، فلا يغيب أبداً في أيٍّ زاوية من زوايا الرّحلة.

ومن الواضح البيّن أنّ الرّحلة الورثيلانية لم تحفل بالأفضية كما هي في الواقع المادّي، فقد تقدّم أنّ الأغلبية السّاحقة من المواقع والأماكن جرى وصفها بالواسطة، لقد كان المؤلّف ينقل عن غيره وصف الأماكن والبلدان، بينما يتولّى بنفسه التعبير عن معاني تلك الأفضية، محاولاً في كلّ مرّة أن ينقلنا في (ارتحال) آخر؛ عرفانيّ صوفيّ روحيّ، يصف الأهواء، ولا يحفل كثيراً بالوصف الخارجي، إنّه يمارس التّصوّف تفكيراً وسلوكاً وكتابةً، وعليه ينبغي أن لا يغفل القارئ ثنائية (الارتحال) و(التّصوّف) عند قراءة هذه الرّحلة، إنّنا نستطيع أن نعيد تنظيم أفضية الرّحلة، لا كما هي في

المستوى السّطحي للنّص، ولكن كما تقترحها بنية الغياب، ذلك أنّ وظيفة القراءة هي البحث عن المحذوف، يقول مصطفى ناصف: "المحذوف جزء جوهريّ من كياننا، كيان النّص. نحن نبحث عن المحذوف. المحذوفُ مشغلة الإنسان والفنان والفيلسوف"[50].

إنّ الجزء المحذوف هو الرّحلة الرّوحية، اللاماديّة، الرّحلة التي تحاكي سيرورة الصوفي، وهي تتمثّل في أربعة أفضية عامة، مع إمكانية تمفصلها إلى أفضية فرعية أخرى، غير أنّنا سنكتفي بالأربعة الرئيسة:

أولاً- فضاء السّلوك:

يعتقد المتصوّفة أنّ منهجهم يقوم على الرّحلة إلى اللّه، فهم في سيرٍ متواصلٍ من عالم الشهود إلى عالم الملكوت، لإدراكهم أنّ السّعادة الحقيقية تبدأ عندما يتحلّل المريد من الدّنيا وشهواتها، ويضع نفسه على المسار الصحيح، هذا المسار الذي يبدأ حسّياً على أعتاب الحجاز، حيث "استبشر النّاس بقدومهم الينبع، لأنّها أوّل بلاد الحجاز العامرة، وفيها قرى كثيرة، ومزارعُ، ونخيلٌ، وعيونٌ جاريّةٌ، وذكروا أنّ عمرانه متّصلٌ نحو ثلاثة أيّامٍ"[51]، فالفضاء –ههنا- أوّل التّماس مع البقاع المقدّسة، لهذا صنع البُشْرَى، وغيّر سلوك السّائرين، إنّه -كما يقول سعيد بنكراد- ليس مجرّد إطار فارغ تُصَبُّ فيه التّجارب الإنسانية، ولكنّه يحدّد نوعية الفعل[52]، فمن هذه المرحلة يتغيّر الإنسان، ويولد إنسان جديد داخله، يترقّى تربوياً وروحياً تبعاً لكلّ فضاء يحتويه.

وبمغادرة الينبع إلى بدر يمرّ الحجيج بدار الوقدة، "وسمّي هذا المنزل دار الوقدة لأنّهم يوقدون فيه الشّمع الكثير.. ويجعلونه على أقتاب الجمال بالليل، فترى الرّكاب كلّه كأنّه من أعظم المساجد المسرجة مصابيحها"[53]، فنحن هنا أمام منزلة روحيّة ثانية، من منازل السّلوك الصوفي، هذا السّلوك الذي يحافظ على سيرورته وديناميته من مقام إلى مقام إلى أن يبلغ نهاية الطّريق، حيث يصل المريد إلى غايته، ويحدث لديه التحوّل حسًّا ومعنى، وهو ما عبّرت عنه الرّحلة سردياً بـ(الميقات)، هذا الفضاء الذي يعني الوصول إلى الأرض المقدّس، "ثمّ نزلنا برابغ محلّ الميقات، وتجرّدنا عن لبس المخيط بصدق النيّات، وأحرمنا بالعمرة والحج"[54]، فبلوغ فضاء (الميقات)، هو تعبير عن نهاية البداية، والدّخول في بداية النّهاية، حيث يتطهّر السّالك ويقبل على ربّه متجرّدًا من حظوظ الدّنيا، طامعاً في تحصيل كمالات النّفس.

ثانيا- فضاء الغاية:

ونعني به الفضاء الذي حصل لأجله فعل الارتحال، بغرض تأدية مناسك الحجّ والعمرة، قال: "فدخلنا مكّة، فلم تغادر في النّفس ترحة، وأزالت عن الجفون كلّ فرحة، فدخلناها في زحمة عظيمة، كادت النّفوس أن تزهق، غير أنّ سرورها بالوصول إليها خفّف بعض الألم، بل قد زال التّعبُ والنّصبُ، كأنّ النّفوس في وليمة عظيمة، لا يعلمها وما فيها من الفرح إلاّ من منحه اللّه، بل الأرواحُ قد تجلّى عليها، ربّما فخرَّتْ صَعِقَةً مغشيةً عليها، فغيّبَها عن الأكوان كلّها بمشاهدة مكوّنها.. فهبطنا منحدرين إلى أن وصلنا قرب البيت فدخلنا المسجد من باب بني شيبة، فأفاض اللّه علينا من جوده كرامة وهيبة، فظفرنا بالأمن والأمان، والسّلام من باب السّلام"[55]، ومن الظاهر الجليّ تجاهل الوصف العمرانيّ لمكّة، والتركيز على الوصف الذاتي، تمامًا كما في حديثه عن المدينة، " لـمّا أشرفنا على المدينة المشرّفة على ساكنها أفضل الصلاة والسّلام غشينا نور عظيم، وبهاء قويّ، لا يخفى على أهل الذوق السّليم، والطّبع المستقيم"[56]. فاكتمال السّعادة مرتبطٌ بمكّة وبالمدينة، فهما الفضاء المقدّس، والهدف الرئيس من الرّحلة برمتّها، إنّهما الفضاء الذي يوفّر السّرور والسّعادة، وهما المعادل الموضوعي لمرحلة بلوغ أعلى المقامات والأحوال، إلى أن تغيب الذات في جمال الملكوت، قال الغزالي: "ثمّ يترقى الحال من مشاهدة الصّور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النّطق، فلا يحاول معبّرٌ أنْ يعبّر عنها إلاّ اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه"[57].

ثالثاً- فضاء الوداع:

يرتبط فضاء التوديع بموقعين أساسين وهما (القبر النبوي)، و(أبيار علي)، فبعد قضاء المناسك، وأداء الفرائض، وتحقّق غايات السّفر، يقفل الحجاج راجعين إلى بلدانهم، بعد أن يقفوا على القبر النبويّ، ضارعين مودّعين، "دخلت مسجده صلى اللّه عليه وسلم، وقصدت قبره الشّريف، وعلّتي قد زادت، فلم أجد لها ترياقاً سوى الصّبر.. وَعَظُمَ عَلَيَّ أمرُ التّوديع حتى علا صوتي، وارتفع، وكاد أمريّ إلى العويل، بل أنوح عليه نياح الثُّكلى العديمة لولدها، وكيف لا؟ وهو أنّ فراقه أعظم المصائب، ولم أنفصل عنه إلا بصبرٍ عظيم، وهولٍ جسيم، وحزنٍ شديد، فلم أملك نفسي عند ذلك، فعظمت المصيبة، وعَزَّ الصّبرُ.."[58]، ففضاء المغادرة يبدأ من المسجد النبويّ الذي يضمّ قبر الرّسول، ولهذا الموقع هيبة وجلال ووقار، أغنى الكاتب عن الخوض في تفاصيله الحسية، والمعمارية، لذلك اكتفى بالحديث عن الشأن العاطفي، إذ المقام مقام توديع ومغادرة.

أمّا (أبيار علي) التي يُحْرِمُ منها الحجّاج القادمون من المدينة، فهي آخر الفضاءات المقدّسة التي يمرّ بها الوفد الجزائريّ، قال: "نزلنا أبيار عليّ، إذ هي أوّل منزلة بعد فراق المدينة الشريفة، وفارقنا تلك المعاهد التي على الكواكب المنيفة"[59]، إنّ فضاء التّوديع، هو المرحلة الثالثة من الهندسة الضمنية للفضاء المقدّس، فهو الموقع الذي يمثّل العودة إلى الذات، وإلى إنسانية الإنسان، بعد رحلة روحية مقدّسة.

رابعًا- فضاء الاستذكار:

يمثّل هذا الفضاء العلامات المنتشرة في مسار السّرد بوصفها مؤشرات دالّة (Indices)، "تكتسي قيمتها الدّلالية من نسقها الرّمزيّ وسياقها الاجتماعي"[60]، فالآثار والمساكن القديمة والمساجد المهدّمة والقبور والأضرحة وغيرها، تتواجد في متن الرّحلة بشكل ملحوظ، إنّها تتوزّع على امتداد النص، لتُذْكَرُ أحيانًا بالأصالة، وأحياناً بصورة ثانوية، أمّا من الوجهة السيميائية فلا شيء ثانويّ، كلّ علامة هي بنية من المنظومة السميائية العامة، وخصوصاً عندما تكون هذه العلامة مؤشراً (قرينة)، فإنّها حينئذ تطرح قيمتها الدّلالية بصورة أوضح، وأقل غموضاً، "إنّها ضربٌ من العلامات التي تطرح نفسها على أنّها وقائع مرئية تقدّم وقائع أخرى غير مرئية تقديما مباشرا؛ ولهذا فإنّها توجّه انتباه المرء إلى موضوعها طوعاً أو كرهاً عن طريق استنفار قواه الحسيّة"[61]، وهذا ما يمكن لمسه في شبكة العلامات المؤشرية التي تشكّل فضاء الاستذكار.

إنّ هذا الفضاء ينبني على عدد هائل من المؤشرات، فالورثيلاني في رحلته المقدّسة كان يتوقّف عندها في كلّ مرة، وقوفاً يطول حيناً ويقصر أحياناً كثيرة، لكنّه في النهاية يعبّر عن وعي شديد بأهمية هذه المؤشرات، وقيمتها المعنوية والنّفسية، إنّها بمثابة الشاحن لطاقات المسافر إلى اللّه، فقد عقد مبحثاً سمّاه (ذِكْرُ المَشَاهِدِ التي ينبغي للحاج أن يزورها بمكّة)، وضمّنه عدداً من المشاهد التي تستحق الزيارة مثل (البيت التي ولد فيها الرّسول)، و(غار حراء)، أمّا في المدينة فيركّز على القبور والأضرحة، مثل قبور كلّ من (خديجة) و(فاطمة)، و(عائشة)، و(عثمان بن عفان)، و(حمزة)، و(مصعب)، و(الإمام مالك) وغيرهم.

فرغم أنّ هذه الفضاءات لا تندرج ضمن فضاء الغاية؛ أي ليست مقصودة بالزيارة، إلاّ أنّها من العلامات المنتشرة بأرض الحجاز، مهدِ الإسلام الأوّل، فكلُّ فضاءٍ من الفضاءات المذكورة علامةٌ تدلّ على شخصية دينية مرموقة، أو على موقف دينيّ عظيم، وهو ما يتفاعل معه الزّائر وجدانياً، عبر استذكار أمجاد هذه الشّخصيات، ورمزيتها في الوعي العام، ما يجعل هذه الفضاءات ذات مفعول مستمرّ، يتجاوز حدود الزمان.

الخاتمة:

لقد حاولت في هذه الورقة أن أسلّط الضوء على (الفضاء) باعتباره واحداً من أهمّ مكوّنات الخطاب الرّحلي، هذا الخطاب الذي يوثّق تجربة انتقال وسفر ميدانيّ بلغة خاصّة، تتشكّل تبعاً لمراحل فعل الارتحال، فاللغة هي الأداة التي تواكب التجربة، ليتنوّع الخطاب بين الأدبية والعلمية، السّردية والتقريرية، الموضوعية والذاتية.. غير أنّ المؤكّد والثابت في الرّحلة هو تركيزها على (الفضاء) بوصفه موضوعاً، وعنصراً سردياً يضيف دينامية للبرنامج السّردي.

فالفضاء في رحلة الورثيلاني يتميّز بالواقعية، هو فضاء تاريخيّ فيزيقيّ، يمكن مشاهدته، والانتقال فيه ومنه وإليه، فالكاتب يتحدّث عن فضاءات موجودة في واقع النّاس، لذلك جاءت الرّحلة –على خلاف الكثير من الرّحلات القديمة- خالية من أيّ فضاء متخيّل أو وهميّ أو أسطوريّ. وهذا على الرّغم من وجود وجهات نظر مشبعة بالعجائبية والأسطورية أحياناً، لكنّها في النّهاية تبقى وجهات نظر، فهي أفكار شعبية التصقت بفضاءات معيّنة، وجد المؤلّف نفسه مضطراً للحديث عنه، على الرّغم من رفضه للكثير من هذه الأفكار، لأنّه كان يذكرها ويُتْبِعُها بالنّقد والتفنيد غالباً.

وقد ركّز الورثيلانيّ على وصف الأفضية المعماريّة، فأكثر من وصف المساجد، والمدن، والأسواق، غير أنّ وصفه كان مختصراً جدًّا، ما يدلّ على ضعف نَفَسِهِ في اصطناع هذه التقنية (أعني الوصف)، وهو ما كان يضطرّه إلى الرّجوع إلى نصوص الرّحالين الآخرين ممّن وصفوا هذه الأفضيّة، وخصوصاً أبا سالم العياشي، غير أنّ الورثيلانيّ لم يكن يفوّت فرصة التعليق على تلك الأفضية، وإتباعها بموقف شخصيّ يعبّر عن معانيّ الجمال والجلال تجاه تلك المقدّسات، فإذا كان الوصّافون يقفون عند الحدود الأيقونية للجوانب المعمارية، فإنّ الورثيلانيّ كان يبحث في رمزية تلك الأفضية، محاولاً النفاذ إلى دلالاتها ومعانيها ومقاصدها.

إنّ الفضاء علامة سيميائية، تتشكّل من علامات أصغر، تنتظم جميعها ضمن نسق خاصّ، فالفضاء بهذا المعنى لغة، لها نحوها الخاصّ، يمكن ثُقرَأ بلاغياً ودلالياً وسيميائياً، وهو ما فعله الورثيلانيّ بتعليقاته المستمرّة على الأفضية المختلفة الواردة في الرّحلة، وهو ما حاولت القيام به في هذا البحث، حتى وإن أدّت هذه المحاولة إلى معانٍ لم تخطر على بال المؤلّف نفسه، فإنّ مهمّة القارئ هي سؤال النصّ، وتحرير العلامة، يقول مصطفى ناصف: "يقولون لك ابحث عمّا قصده الكاتب. هؤلاء يدافعون عن الجمود، لكن التأويل لا يخدم الجمود، يخدم القلق، ويخدم الحرية، والحركة المستمرة"[62].

الهوامش:

[1] حبيب بوزوادة (حبيب): الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز، ضمن كتاب جماعي (معسكر-المجتمع والتاريخ)، دار الرّشاد، سيدي بلعباس، الجزائر، 2014م.ص95.

[2] رستم (محمد): أدب الشوق والحنين إلى طيبة والبلد الأمين، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي العالمية، يناير 1997م.ص83.

البجائي (أحمد أبو عصيدة): رسالة الغريب إلى الحبيب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، تعريف وتعليق وتلخيص أبي القاسم سعد اللّه، 1993م، 3 ط1.ص25

[4] أبو القاسم سعد اللّه،تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجريّ (20-16م)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1401هـ، 1981م.(404/2).

[5] كراتشكوفسكي (إغناطيوس): تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدّين عثمان هاشم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ، 1987م، ط2.ص845.

[6] أبو القاسم سعد اللّه: تاريخ الجزائر الثقافي (404/2).

[7] المرجع السّابق (401/2).

[8] أحمد بن عمار،نحلة اللبيب بأخبار الرّحلة إلى الحبيب، تحقيق محمد بن أبي شنب، مطبعة فونتانة، 1903م، ص3.

[9] سعيد يقطين،السّرد العربي مفاهيم وتجليات، منشورات الاختلاف (الجزائر)، دار الأمان (المغرب)، الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان)، 1433هـ-2012م، ط1. ص172.

[10] المرجع السّابق ص171.

[11] الحسين الورثيلاني،الرحلة الورثيلانية "نزهة الأنظار، في فضل علم التاريخ والأخبار"، تحقيق محمد بن أبي شنب، مكتبة الثقافة الدّينية، القاهرة، 1429هـ-2008م، ط1.(115/1).

[12] الرحلة الورثيلانية (110/1).

[13] الرحلة الورثيلانية (3/1).

[14] قال النّهشليّ في اختيار الممتع (63/1): "خير كلام العرب وأشرفه هذا الشّعر الذي ترتاح له القلوب، وتجذل به النّفوس، وتصغى إليه الأسماع، وتشحذ به الأذهان، وتحفظ به الآثار، وتقيّد به الأخبار".

[15] الرحلة الورثيلانية (105/1).

[16] الرحلة الورثيلانية (471/2).

[17] الرحلة الورثيلانية (606/2).

[18] الرحلة الورثيلانية (13/1).

[19] سعيد يقطين: السرد العربي مفاهيم وتجليات ،ص185.

[20] المرجع السابق ص187.

[21] الرحلة الورثيلانية (511/2).

[22] سعيد يقطين: السرد العربي مفاهيم وتجليات ص187.

[23] الرحلة الورثيلانية (492/2).

[24] أخرجه البخاري (1889) ومسلم (1376).

[25] أخرجه البخاري (4160).

[26] سيزا قاسم، وآخرون: جماليات المكان، دار قرطبة، الدّار البيضاء، المغرب، 1988م، ط2.ص59.

[27] رشيد بن مالك: قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوصدار الحكمة، الجزائر، 2000م. ص71.

[28] رشيد بن مالك: مقدّمة في السّيميائية السّردية، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2000م.ص97.

[29] رشيد بن مالك: قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، ص71.

[30] عبد الملك مرتاض: تحليل الخطاب السّردي،معالجة تفكيكية سيمائية مركّبة لرواية زقاق المدق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995م.ص245.

[31] عبد الملك مرتاض: في نظرية الرّواية، بحث في تقنيات السّرد،عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 1998م.

ص141.

المرجع السّابق ص141.[32]

الرحلة الورثيلانية (444/2). [33]

الرحلة الورثيلانية (450/2). [34]

الرحلة الورثيلانية (510/2). [35]

الرحلة الورثيلانية (487/2). [36]

الرحلة الورثيلانية (486/2). [37]

الرحلة الورثيلانية (530/2). [38]

الرحلة الورثيلانية (442/2). [39]

[40]): "هو الدّخول في باطن الشيء. ويطلق على ملاحظة النّفس الفردية لذاتها لغاية نظرية". جميل صليبا: المعجم الفلسفي (64/1).Introspectionالاستبطان

الرحلة الورثيلانية (469/2). [41]

الرحلة الورثيلانية (469/2). [42]

الرحلة الورثيلانية (515/2). [43]

[44] أخرج البخاري في الصحيح (446) وأبو داود في السنن (451) "أنّ المسجد كان على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم مبنياً باللَّبِنِ، وسَقْفُهُ الجَرِيْدُ، وعُمُدُه خشبُ النّخلِ".

[45]): "عِلْمٌ مُخْتَصٌّ بِوَصْفِ جِهَةٍ مِنْ جِهَاتِ الأَرْضِ وَرَسْمِهَا وَإِظْهَارِ مَا عَلَيْهَا مِن تضارِيسَ وَمَا يُحِيطُ بِهَا". انظر topographie الطبوغرافيا المعجم الوسيط.

سيزا قاسم: مشكلة المكان الفني، ص64.[46]

الرحلة الورثيلانية (507/2). [47]

الرحلة الورثيلانية (545/2). [48]

[49] جينوم: هو مصطلحٌ مستوحى من علم الوراثة، ويعني الحقيبة الوراثية القابعة داخل نواة الخلية البشرية، وهي التي تعطي جميع الصفات والخصائص الجسمية والنفسية.

مصطفى ناصف: نظرية التأويل، نادي جدّة الأدبي، السّعودية، 1420هـ، 2000م، ط1، ص171.[50]

الرّحلة الورثيلانية (411/1).[51]

سعيد بنكراد: السّميائيات السّردية، مدخل نظري ص172.[52]

الرّحلة الورثيلانية (415/1).[53]

الرّحلة الورثيلانية (426/1).[54]

الرّحلة الورثيلانية (452/2).[55]

الرّحلة الورثيلانية (430/2).[56]

الغزالي: المنقذ من الضلال، مكتبة الهلال، بيروت، 1993، ط1، ص51.[57]

الرّحلة الورثيلانية (612/2).[58]

الرّحلة الورثيلانية (614/2).[59]

[60] أحمد يوسف: السّيميائيات الواصفة،المنطق السيميائي وجبر العلامات، منشورات الاختلاف (الجزائر)، المركز الثقافي العربي (لبنان-المغرب)، الدّار العربية للعلوم (لبنان)، 1426هـ-2005م، ط1.ص91.

المرجع السّابق ص90.[61]

مصطفى ناصف: نظرية التأويل ص172.[62]