الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
المركز الجامعي لميلة

معهد الآداب واللغات

ميدان اللغة والأدب العربي

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
148/ع
المركز الجامعي ميلة

عنوان المذكرة:

الغرائبية في أدب الرحلات

مذكرة تخرج لنيل شهادة ليسانس نظام جديد
تخصص الأدب العربي

إعداد الطالبتين :

حميدة بوشلوش
كنزة بوشلوش

إشراف الأستاذ:

عبد الحفيظ بورايو

السنة الجامعية:2010 - 2011

بسم الله الرحمن الرحيم

دعاء

اللهم لا تجعلنا نصاب بالغرور إذا نجحنا ولا باليأس إذا أخفقنا وذكرنا أن الإخفاق هو التجربة التي تسبق النجاح

اللهم إذا أعطيتنا نجاحا فلا تأخذ تواضعنا وإذا أعطيتنا تواضعا فلا تأخذ اعتزازنا بكرامتنا ولا تمنع عني مواهبك لسوء ما عندي .

فهـــــرس الموضوعات:

مقـــــدمة

مـــدخـــل

1- أدب الرحلات.....06

أ- مفهوم أدب الرحلات:أولا لغة

ثانيا اصطلاحا

ب- فن الرحلة تطوره وتدوينه.....08

ج- الرحلة الخيالية والرحلة الواقعية 12

د- أدبية الرحلة:أولا مفهوم الأدبية 14

ثانيا:محددات الأدبية في الرحلة 23

الفصـــل الأول:الأدب العجائبي – مفاهيم نظري

المبحث الأول: المعنى اللغوي للعجائبية

العجيب عند العرب

1- العجيب في المعاجم العربية.....28

2- العجيب في التراث العربي 31

ثانيا:العجيب عند الغرب

1- العجيب في المعاجم الفرنسية.....41

2- العجائبي عند الغرب.....43

المبحث الثاني :إشكالية ترجمة المصطلح

المبحث الثالث: المجالات القريبة من العجائبي

أولا :المدهش.....51

ثانيا:الواقعية السحرية 53

ثالثا:على السحر والتنجيم.....55

رابعا:الخيال العلمي العجائبي.....57

الفصـــل الثانـــي:العجائبية في أدب الرحلات

المبحث الأول:تمظهرات العجائبي في النصوص السردية القديمة

أولا :في القصص الشعبي 59

ثانيا:في الكتب الصوفية.....60

ثالثا:في كتب التاريخ والجغرافيا 60

المبحث الثاني: البنية السردية للرحلات

أولا الشخصيات

1- أهمية الشخصية 67

2- وقفة مع الشخص والشخصية..... 69

3- البنيات الكبرى للشخصيات 71

أ- الشخصيات المرجعية

ب- الشخصيات التخيلية

ج- الشخصيات العجائبية

1- الجن 73

2- الساحر..... 78

3- الولي..... 81

4- الممسوخات..... 82

ثانيا:الفضاء

1- أنواع الفضاءات..... 85

أ- المرجعية

ب-التخيلية

ج- العجائبية

ثالثا: الأحداث:مختارات من الأحداث في رحلة ابن بطوطة

الفصل الثالث :العجائبية في رحلة ابن فضلان

توطئة

المبحث الأول:الرحلة والرحالة

أولا : التعريف بالرحالة ابن فضلان..... 93

ثانيا:مسار الرحلة..... 96

ثالثا:قيمة الرحلة العلمية والتارخية:..... 103

رابعا:أثر رحلة ابن فضلان في مؤلفات الأخرين:..... 107

المبحث الثاني: الدراسة التحليلية لرحلة ابن فضلان

أولا:ملخص مضمون الرحلة 111

ثانيا:الوصف العجائبي:.....113
ثالثا:وظائف الوصف العجائبي.....114
1- وظيفة تحديدية
2- وظيفة تزينية.....117
3- وظيفة تنظيمية.....118
4- وظيفة تبريئية.....120
الخاتـــــمة.....

مقدمة

نفتح حديثنا بقول الإمام الشافعي:

سافر تجد عوضا عمن تفارقه وانصب فإن لذيذ العيش في النصب

إني رأيت وفوق الماء يفسده إن سال طاب وإن لم يجد لم يطلب

والشمس لو وقفت في الفلك دائمة لملها الناس من عجم ومن عرب

الإنسان في كل الأحوال لا يكف عن السؤال...كيف ولماذا؟ومع تقدم الوعي وتجدد الحاجات،تزداد رغبة الإنسان في السؤال،وفي الانتقال والسفر،وإذا كان العالم اليوم قد أصبح قرية صغيرة،فإن العالم في الماضي كان قرى كثيرة مبعثرة فوق رقعة هائلة من المعمورة،ولم يكن من سبيل لمعرفة الأحوال خارج القرية الواحدة إلا الترحال،والحق أن الإنسان منذ أن يولد حتى يموت في رحلات دائمة تتعدد أشكالها بمرور الأيام وبتغيير الأحوال والظروف،بل إن لحظات ميلاده تعد رحلة من رحم الأم إلى دنيا البشر،وما وفاته ودفنه إلا رحلة ينتقل فيها من دنيا البشر إلى رحم الأرض تمهيد الرحلة نهائية وسرمدية تبدأ يوم ينفخ في الصور إذن وبكل بساطة حياتنا كلها رحلات.

ونقدم نموذجا لفن الرحلة والترحال في الأدب وهو الرحالة ابن فضلان إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالية ولعل الدافع الحقيقي وراء اختبارنا لهذا الموضوع هو لتشجيع والحماسة اللتين لمسناهما أو عكستهما تعابير وجه الأستاذ أثناء عرضنا له الموضوع يضاف إلى هذا الفضول العلمي الذي هو حافز وأساس كل بحث وإلى قلة الإقبال الذي لمسناه من طرف الدارسين لمثل هذا الرحالة إذ عجت المكتبات بأخبار الرحالة من ابن بطوطة وابن جبير والإدريسي وغيرهم في حين نجد المراجع شحيحة أثناء دراستنا لهذا الرحالة بالرغم بالمكانة والمنزلة الكبيرة التي ينبغي أن يخص بها،كذلك نجد الدهشة والحيرة التي تلبست وجوه زميلاتنا أثناء معرفتهن لموضوع بحثنا مما حفزنا للبحث والإصرار والمضي قدما في كشف وإزالة الضبابية على هذا المصطلح ألا وهو الغرائبية في أدب الرحلات وكلنا أمل أن نكون نحن من خطى في هذا المضمار الخطوة الأولى وبعد مضي فترة من الزمن في بحثنا اكتشفنا أننا لم يكن لنا فضل السبق للتطرق لهذا الموضوع الشيق الممتع إلا أنه بقي لدينا حافز نحو كشف أسرار وخبايا وغياب مصطلح الغرائبية فقد تطرقت الأستاذة الباحثة الخامسة علاوي للموضوع.

كانت دراستنا في مدخل وفصلين نظريين وفصل تطبيقي وخاتمة،ففي المدخل تناولنا أدب الرحلات وما ينضوي تحته من مفهوم الرحلة وتطورها وأنواعها وأدبيتها كما تناولنا في الفصل الأول الأدب العجائبي مفاهيم نظرية فاستعرضنا المعنى اللغوي للعجائبية بشقية العربي والغربي وإشكالية ترجمة المصطلح والمجالات القريبة من العجائبي أما الفصل الثاني فتناولنا العجائبية في أدب الرحلات يندرج تحته تمظهرات العجائبي في النصوص السردية القديمة والبنية السردية للرحلات،أما الفصل الثالث فقد جعلناه للدراسة التطبيقية حيث ضم مبحثين تطرقنا في الأول إلى الرحلة والرحالة وتطرقنا في الثاني إلى الدراسة التحليلية لرحلة ابن فضلان[أنموذجا] ثم ختمنا بخلاصة استعرضنا فيها ما أمكننا الوصول إليه بخصوص دراستنا هذه والتي اعتمدنا خلالها على منهجين المنهج التاريخي الوصفي والمنهج الوصفي التحليلي كما اعتمدنا على عدة مصادر أهمها"القرآن الكريم"و"بعض الأحاديث النبوية الشريفة"،"رسالة ابن فضلان"،"تحقيق سامي الدهان وترجمة شاكر لعيبي إضافة إلى مراجع كان أهمها"أدب الرحلة في التراث العربي"لفؤاد قنديل،"العجائبية في رواية ليلة القدر"و"نظرية الرواية" سعيد الملك مرتاض.

أما الصعوبات التي واجهتها تحديد الدراسة الأنسب التي نعتمد عليها في دراستنا التحليلية لرحلة ابن فضلان ولربما من أشد الصعوبات التي واجهتنا هي الأزمة النفسية والإحباط الذي طغى علينا مؤخرا خصوص بعد الإعلان الأخير والفوضى التي عمت الجامعات الجزائرية حيث قيدتنا هته النفسية المحيطة وشلت حركتنا عن المضي قدما ليس في مجال البحث وحسب بل وحتى في مداولاتنا للدراسة وكان رجاؤنا أن يكون هدف هذا البحث المساهمة ولو بالقليل في تسليط ضوء أكبر على أدب الرحلات عموما وعلى رسالة ابن فضلان خاصة إضافة إلى هذا أملنا الكبير في أن ننظم إلى عائلة البحث العلمي.

والحمد لله على أنعم من نعم،ويسر من أسباب،وحقق من آمال،وبلغ من مقاصد،حمدا يبلغ المقام ويقصر دونه،تعبير الألسن والأقلام والصلاة والسلام على من أرسله الله رحمة للعالمين وأنزل عليه قوله:«هذا بيان للناس هدى وموعظة للمتقين».

مدخل

ولهذا لا تذكر الرحلة في القصائد الجاهلية إلا في مقدمات القصائد الشعرية،فرحلات الشاعر الجاهلي ذات صيغة وطابع خاص لأنها تحمل السمة الشعرية ثم أنها ذات نظام وبناء خاص أيضا،لا يكون السفر فيه العنصر الأساسي أو الأصلي إن صح التعبير بقدر ما كان العنصر الأساسي فيها القصيدة كقصيدة، نظرا لهيمنة وطغيان العنصر الشعري على العنصر الرحلي في تلك القصائد(القصائد الجاهلية).

وخلاصة القول أن أدب الرحلات على حد تعبير محمد المر شديد الإثارة رحب الأفق يتفرد بشخصية خاصة وهي التنوع المفاجئ،إذ فيه من التقطع والتوزع فوق ما فيه من التواصل والتكامل ويعود تقطعه إلى طبيعة الترحل والتنقل،فيه إشباع للفضول ورىء للظمأ وتفاعل بين القارئ والكاتب،وترابط بين الواقع والمتوقع وتكامل بين ما يرى الكاتب بعينه وما يرسمه الخيال للقارئ، وهنا يكمن السحر الذي يمارسه الرحالة ويتعرض له القارئ فلا يطيق أن يقاومه ولا يقوى حتى على التفلت من شباكه.

ولعل هذا أحد الأسباب التي جعلت هناك صعوبة في التعامل مع جنس الرحلة إضافة إلى كون «الرحلة تستفيد مثل باقي النصوص-من التحولات الأجناسية من جهة ومن تطورات الجنس ذاته من جهة »[2] فهذه الرحلة كانت في بدايتها مجرد انطباعات وملاحظات يسجلها الرحالة عن الأماكن والشعوب التي زاروها في رحلاتهم ومغامراتهم،ثم أضحت مذكرات يومية يصف فيها الرحالة العربي مسار رحلته،من ذلك مذكرات التاجر سليمان الذي يعد بحق رائد أدب الرحلات البحرية.[3]

1- طليمات،غازي مختار،محمد المر وأدب الرحلات متاح على الشبكة
www.Arabicstory.com

2- مؤذن،عبد الرحيم،رحلة أدبية أم أدبية الرحلة؟متاح على الشبكة
www.Fiks wonakd .aljabriobed.com

3- قنديل،فؤاد،أدب الرحلة في التراث العربي،مكتبة الدار العربية للكاتب،القاهرة،ط2،2002،ص75-98

تماما كما يعد الفقيه أبو بكر ابن العربي أول من وضع أساس أدب الرحلات وهو يقدم مادة ضخمة تحفل بالمعلومات الثقافية والاجتماعية عن البلاد التي طوف بها،وهو أول من استخدم لفظ «الرحلة» في عنوان مؤلف وذلك في كتابه «ترتيب الرحلة» وبعده يأتي ابن جبير أيضا الذي كان له فضل تأهيل هذا الأدب من خلال الصياغة الغالبة،ونقده ابن بطوطة الذي جاء ليقدم نمطا جديدا ينحو المنحى الغرائبي في السرد،والذي تعد رحلته بحق رحلة نموذجية،إذ فيها تتحقق كل الخصائص البنائية للنص الرحلى.

1. أدب الرحلات

أ. مفهوم أدب الرحلات:

أولا: لغة أدب الرحلات يكسر الراء وتسكين الحاء كما أورده مجدي وهبة في معجمه[1]من أبرز المصطلحات التي تنسب الأدب إلى موضوعه[2]

الرحلة لغة:من الفعل رحل،يرحل،رحل ورحيلا وترحال،مض وسافر،انتقل إلى مكان آخر

رحّل،يرحّل،ترحيلا،عمل على الانتقال والسفر.

ارتحل وترحل:رحل،الرحل،عمل الدابة،السراج.

الرحلة:السفر،النزهة الطويلة.

الرحال:الكثير السفر.[3]

ثانيا: وأما اصطلاحا في«مجموعة الآثار الأدبية التي تتناول انطباعات المؤلف عن رحلاته في بلاد مختلفة وقد يتعرض فيها لوصف ما يراه من عادات وسلوك وأخلاق،وتسجيل دقيق للمناظر الطبيعية التي يشاهدها أو يسرد مراحل رحلته مرحلة مرحلة،أو يجمع بين كل هذا في آن واحد.....»[4]

وهو من المصطلحات الواسعة الفضفاضة إلى حد كبير إذ يحوي موضوعين كبيرين هما:موضوع الأدب(الأدبية بما هي مفهوم فني جمالي،والرحلة بما هي تجربة معايشة،تعلن عن سرد الأسفار،وتتضمن معنى الذهاب بعيدا عن الموطن الأصل كما تفتح أفق انتظار يرتبط بالنوع نفسه،أي أن القارئ ينتظر وصفا للبلدان التي زارها صاحب الرحلة كوصف القاهر في التعريف)وينتظر القارئ كذلك ذكر الخصائص البلدان وعاداتها وطقوسها(....)الرحلة جولة في الفضاء(....) الرحلة وصف.[5]

1- وهيب،مجدي،معجم مصطلحات الأدب(انجليزي،فرنسي،عربي)،مكتبة لبنان،بيروت،1974،ص577

2- أمير،بديع يعقوب،ميشال عاصي،المعجم المفصل في اللغة والأدب،دار العلم للملايين،لبنان،ط1، 1987،ص60.

3- يوسف شكري فرحات،معجم الطلاب،دار الكتب العلمية بيروت،لبنان ص214.

4- كيليطو،عبد الفتاح،الحكاية والتأويل،دراسات في السرد العربي،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، ط2،1997،ص72-73.المقصود بالتعريف:التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا.

5- كليطو،عبد الفتاح،الحكاية والتأويل،ص72،73.

والوصف نوعان فهولا يقتصر على الجوانب المادية فقط بل يتعدى ذلك ليشمل أيضا وصف الجوانب المعنوية أي وصف للمشقة والمعاناة التي عاشها الرحالة في رحلته هذه. فالرحلة نقلت،في الزمان إذا كانت بالفكر أو الخيال،ولكن الرحلة الحقيقية رحلة في المكان وسرعان ما تصبح بالضرورة رحلة في المكان والزمان معا لأن المكان الإنساني يحمل معه بالضرورة زمانا خاصا،فلكل مكان زمان،وتتأكد هذه المقولة إذا انتبهنا إلى أن المقصود بالمكان،في معظم أنواع الرحلات،هو مكان المجتمع الآخر أو الثقافة الأخرى،والمجتمع والثقافة كائنات.

زمانية بالضرورة،وفهم الحاضر فيها يتطلب بالضرورة معرفة الماضي بل وتشوفاتها نحو المستقبل أحيانا(...) والرحلة قد تبدو معرفة بالجزء،ولكنها في الحقيقة معرفة بالجزء في إطار الكل،ليس فقط الكل الذي ينتمي إليه هو،بل الكل الذي ننتمي إليه أنا وهو سواءا كان ذلك الكل متسقا أو غير متسق،لأن رحلتي إلى مكان ما هي في الوقت نفسه رحلة إلى مكان يوضع في أمكنة مختلفة،وهي كذلك رحلة إلى مكان بالقياس إلى مكان أصلي هو مكاني أنا،الذي أبدأ منه وأرحل،لأعود إليه.

فالرحلة بالضرورة ذهاب وعودة،وهي عودة نهاية عند انتهاء زمنها ومغادرة المكان[1]الرحلة تحمل في طياتها معاني عديدة ومتعددة كالعمق والإثارة والاكتشاف أجل اكتشاف الآخر، والتطلع ومعرفة أدبه،وثقافته بل وحتى سلوكه،فأهمية الرحلة لا تنحصر أو تقف بمجرد الانتقال من مكان إلى آخر أي من هنا إلى هناك بل إن أهمية الرحلة تكمن في مضمونها أي في مشوارها أو في المسافة الفاصلة بين بدايتها ونهايتها وما تحتويه هذه المسافة من وصف للأماكن وبنيات معالم الآخر الثقافية،ما يهم في الرحلة ليس هو لحظة الانطلاق،ولا الإشباع الذي يحيل عليه الوصول،إن ما يشكل عمق الرحلة هو الحيز الفاصل بين بدايتها ونهايتها،حيث تعاقب الأحداث وخطية الزمن،وتوالي المشاهد الوصفية واللوحات التصويرية للآفاق البعيدة والتنقل في المكان والزمان والتراتيبات الاجتماعية،وهي من حيث كل هذه المواصفات الثابتة تعتبر إحدى البنيات التخيلية الأكثر التصاقا بمدارات الكتابة الروائية في الأدب الإنساني قديمه وحديثه،وهي بنية حكائية مفتوحة على الطريق الطويل الحافل بالمفاجآت والمحطات والحواجز،فنفس القوة التي تدفعنا بها الرحلة دفعا نحو المجهول والمغاير والخارج عن المألوف،هي ذاتها التي تقودنا إلى استحضار واستعادة الطقوس المسارية التأهيلية والتعليمية التي يسعى من خلالها الكائن للانتقال من حضيض الرغبات والأهواء،إلى مدارج علوية من الجهاد الروحي والفكري،والحضاري[2]

1- عزت،فرني،رحلتان،مجلة فصول(الأدب والإيديولوجية)،ج2،المجلد5،العدد4،يوليو،أغسطس، سبتمبر،1985،ص119.

2- علي كابوس،عبد العلي اليزمي"كتاب الرحلة ورحلة الكتابة"قراءة في الطريق السيارح،الحميداتي مجلة علامات،العدد15،2001،متاحة على موقع سعيد بتكراد.

أ. فن الرحلة تطوره وتدوينه

كان للعرب منذ ما قبل الإسلام تجارة نشيطة سافرو لها خارج أوطانهم برا وبحرا وقد كانت لهم رحلات تجارية مزدهرة خاصة مع العراق والشام واليمن وإن لم تدون أخبار هذه الرحلات تدوينا خاصا شاملا لها أو جامعا،اللهم إلا ما ورد متناثرا في قصائد الشعر وكتب اللغة،وعن بعض هذه الرحلات بذكر القرآن الكريم،رحلات قريش الشهيرة:«لإيلاف قريش إلا فيهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف».

ويقول الشاعر الجاهلي عمر بن كلثوم مصورا فن الترحل في ذلك العصر بقوله:

ملأنا البر حتى ضاق عنا وظهر البحر نملأه سفينا[1]

وعندما ظهر الإسلام وأطل على الجزيرة العربية نوره،كان القرآن الكريم معجزة الإسلام الكبرى،وكلمة الله إلى البشر كافة داعيا في مواضع عديدة إلى السفر والترحال والضرب في الأرض نذكر من ذلك قوله تعالى:«قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين» سورة الأنعام الآية 15،وقوله عز وجل:«هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فأمشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور»سورة الملك /15.

وترد كلمة الفلك في عدة آيات بما يدل على أن العرب كانوا على علم بها لأنهم صنعوا السفن وأبحروا وتاجروا واصطادوا من خيرات البحر:« ربكم الذي يزجي لكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله انه كان بكم رحيما»[2]الإسراء/66

ولقد تعددت أوجه الرحلة وأعز منها بمرور الأيام،وربما كان الغرض منها فقد حرصت طائفة من الرحالة على تدوين مشاهداتهم،وذكر المواقف المتباينة والمعاناة التي لاقوها،بينما هم يجولون في البلاد ويجوبون الأقطار وليس من شك أن هؤلاء الرحالة قد أسهموا بما سجلوه في توفير معارف تاريخية وجغرافية واجتماعية وثقافية عظيمة القيمة،ولهذا نستطيع القول أن الرحلات بكافة صورها وأسبابها وأهدافها كانت أحد الأعمدة الرئيسية في صرح الحضارة العربية الشامخة لأن الرحلة إلى جانب كونها وسيلة من وسائل جمع المعرفة فقد كانت أيضا فرصة لاكتشاف الآخر.

1- فؤاد قنديل«أدب الرحلة في التراث العربي»مكتبة الدار العربية للكتاب،القاهرة ،ط2 2002 ص25.

2- المرجع نفسه،ص29.

والأخذ عنه وإثارة الشعور بالمنافسة والرغبة في التفوق والطموح إلى السيادة،ولم يكن ذلك ممكن والعربي في خيمته أو قصره أو حتى معمله لا يبرحه فلولا الرحلة ما سمعنا عن«البيروني»، «المسعودي»،«وابن خلدون»ولا قرأنا على«الإدريسي»و«المقدسي» ولولاهما ما استمتعنا بكتب «ابن بطوطة»و«أسامة ابن متقذ»و«ياقوت الحموق»و«البغدادي»و«ابن جبير»،بل لولاهما ما ظهر في سماء الأمة الإسلامية علماء كبار في كافة مجالات الأدب والعلم والفلسفة وليس أدل ذلك من الصورة الأدبية التيس رسمها الهمذاني في رسائله لشيوع الرغبة في الأسفار لدى الجميع وهي قصة طريفة تفيض بخفة الظل وحلاوة الأسلوب وعمق الدلالة[1]

«لم يكن مثلى معه إلا مثل البخاري الذي ضاع حماره وخرج في طلبه حتى عبر جيحون بسببه، يطلبه في كل منهلة،وينشده في كل مرحلة وهو لا يجده حتى جاوز خرسان وانتهى إلى طبرستان وإلى العراق،وطاف الأسواق فلما لم يجده ويئس،عاد وقد طالت أسفاره،ولم يحصل حماره حتى إذا حصل في بلده بين أهله وولده،أحب الله أن يلطف به لطفا يعتبر به،فنظر ذات يومه إلى إصطبله فإذا الحمار بسرجه وبحامله وثغره وحزامه قائما على المعلف ينش.[2]

كان معظم رحالة وجغرافي النصف الأول من القرن الثالث من اللغويين وأبرزهم هو اللغوي والمؤرخ المعروف"هشام الكلبي"وقد صنف عديدا من المؤلفات وأهمها كتاب«الأقاليم»و«البلدان الصغير»و «البلدان الكبير»وكتاب«إنساب البلدان» وجاء بعده الأصمعي الذي توفي عام 216هوقد ألف كتابا عن «الأنواء»و«رسالة في صنعة الأرض والسماء والنباتات».

ثم تأتي كوكبة الرحّالة والجغرافيين البارزين في هذا القرن يتصدرهم:محمد بن موسى المنجم ونلتقي بعد ذلك بالتاجر سليمان وبعده المسعودي صاحب كتاب«مرّوج الذهب ومعادن الجوهر»وابن فضلان وقد شهد هذا القرن أيضا ظهور كتاب مهم لأبي زيد البلخي وهو مفقود لحد الساعة وعقبته كتب عن رحلات للأصطحاري وقدامة بن جعفر وابن حوقل والمقدسي وغيرهم من رحالة وجغرافي هذا القرن ق4ه مثل الجهاني وهناك أيضا الرحالة المصري أبو الحسن المهلبي صاحب كتاب «العزيز».

1- المرجع السابق ص28

2- المرجع نفسه ص29

ونجد بعده البيروني صاحب كتاب«تحقيق ما للهند من مقولة»وهو ليس كتابا في الرحلات أو الجغرافية فحسب وإنما يتضمن أيضا آراء في الدين والفلسفة والتاريخ وعندما تتقدم السنوات يشهد أدب الرحلة افتتاح صفحة جديدة من صفحات ذلك الكتاب الفريد من نوعه،حيث يحتل هذه الصفحة بعض رحّالة وجغرافي المغرب الإسلامي فنجد مثلا:أحمد بن عمر العذري الذي ارتحل إلى الشرق وعاش فيه مدة تسع أعوام وخلّف لنا كتابا سماه« نظام المُرجان في المسالك والممالك»إلى أن نصل إلى أبو عبيد عبد الله البكري أكبر رحالة الأندلس وله كتابان« المسالك والممالك» و« معجم من استعجم من أسماء الأماكن والبقاع[1]» ثم نجد أبا حامد الغرناطي الأندلسي الذي صنّف كتابين هما « تحفة الألباب ونخبة الأعجاب» و« المُغْرب في بعض عجائب المغرب» وسرعان ما يعلو في الأفق نجم كبير هو الشريف الإدريسي صاحب كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» ثم نلتقي بالرحالة الأندلسي العالم الفقيه أبو بكر العربي الذي كان أول من استخدم لفظ رحلة في عنوان مؤلف حيث وضع كتابا سماه « ترتيب الرحلة» فقد كان أبو بكر العربي خير تمهيد لظهور أديب رحالة معرف،هو ابن جبير الذي اكتملت على يديه ملامح أساسية لأدب الرحلة العربي(2) بعدها يليها الرحّالة علي الهروي الذي خلّف لنا كتابا بعنوان «الإشارات في معرفة الزيارات»، تمر السنين ويزداد عدد الرحالة فنجد ياقوت الحموي صاحب كتاب«معجم البلدان» ثم نجد ابن سعيد«المغرب في حلى المغرب» و«المشرق في حلى المشرق»

ليأتي بعد ذلك شمس الدين الدمشقي« نخبة الدهر في عجائب البر والبحر» ونجد أبا الفدا الذي خلّف مصنفين كبيرين« مختصر تاريخ البشر و تقويم البلدان» وقد زُيّن صدر هذا القرن بموسوعات مهمة وكلها تسهم في إضاءة أدب الرحلات وخدمته مثل:« نهاية الأدب في فنون الأدب» لنويري و «مسالك الأبصار في مالك الأمصار» لأبي فضل العمري،وليس من شك أن هذه الموسوعات ضربت بسهم وافر بحقل أدب الرحلة العربي على أن كل ما أثمره هذا القرن ق8 يتضاءل كثيرا إيزاء ظهور النجم الكبير والرّحالة العالمي صاحب«نخقة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار» هو أشهر من جلى في البلاد وجاسى في الأمصار والتقى بالعلماء والملوك وتزوج في أغلب البلدان من النساء هو الرحالة« ابن بطوطة »

1- فؤاد قنديل: المرجع السابق، ص74

2- المرجع نفسه، ص75

أما آخر الرحلات المهمة فهي دون جدال لرحلات العالم والسياسي والمؤرخ عبد الرحمان ابن خلدون الذي أوردها ضمن كتابه «التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا» غير أن هذا الفن بدأ بالتلاشي لأسباب عديدة قد تكون من بينها المشكلات السياسية الاقتصادية التي عمت العالم العربي3

3- فؤاد قنديل: المرجع السابق، ص81

ج. الرحلة الواقعية والرحلة الخيالية:

الرحلة هي قدر الإنسان فمن العدم كانت رحلة آدم الأولى ومن الجنّة إلى الأرض كانت رحلة آدم وحواء الأولى ومنذ ذلك التاريخ السحيق تتوقف رحلات البشر.

1-الرحلات الحقيقية:

لقد تعددت الدوافع التي تحمس الإنسان للرحلة والترحال وتختلف من شخص لآخر ومن قوم ومن عهد لعهد فمنها على سبيل المثال لا الحصر الرحلات الحجية أو الحجازية وما أكثر هذا النوع وهي رحلات موسمية للحج إلى بيت الله الحرام وترتبط بصور عن نشاط إنساني مكثف عرف تناسبا لارتباطه بالدين،الذي حث على السفر والحج للتطهر من الآثام وترتبط الرحلة الحجية بثلاثة مشاهد أساسية:الأول مشهد الخروج حيث يكون الخارج ضمن ركب منظم برأسه متخصص عارف بالطريق بوصف بالتقوى والأمانة والحنكة وحسم الأمور ويأتي بعد ذلك مشهد المسيرة ثم مشهد الوصول،ولكل هذه المشاهد طقوسه ومدوناته وأحداثه وأدبياته[1]فنجد من قوله تعالى:«ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا» وقوله أيضا عز وجل:«وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل صامد يأتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات»الحج،27-28

وما أكثر هذا النوع من الرحلات الحجازية والتي من أشهرها رحلة «ابن بطوطة» ورحلة «ابن جبير» ورحلة«العبدري» ورحلة«الورتلاني» وغيرهم من المشاهير الذين هونوا رحلاتهم فضلوا بها أشهر من كتب في تاريخ الأدب الجغرافي وكانوا سبب في ظهور أدب الرحلات وتطويره بالإضافة إلى دوافع علمية أو تعليمية بغرض الاستزادة من العلم في منطقة أخرى من العالم ذاع صبت أبناءها في مجالات العلوم كالفقه والطب والهندسة وغيرها...1

1-عامر،فتحي،قراءة في كتاب الرحلة في الأدب العربي،التجنيس وآليات الكتابة وخطاب المتخيل،لصاحبه شعيب حليفي،متاح علي شبكة الانترنت www.EL.bayan.com

تمهيـــد:

منذ القديم وقف الإنسان حائرا بلغه الغموض وهو محاط بظواهر أفقدته راحته الفكرية كان لازما عليه أن يبدأ مغامرة مع الكون لفك إسراره وكشف الحجب عليه فكان دائما شديد التساؤل بغية الوصول إلى المعرفة ولعل أدب الرحلات والذي يعد بحق الباب الحقيقي لكسب المعرفة وللاطلاع على خبايا وأسرار وثقافة البلدان لأخرى أو هو الطريق الذي يقودنا إلى المعرفة وللاكتشاف ولمعرفة الإجابة عن بعض التساؤلات التي ظلت تراود الفكر الإنساني منذ القديم.

فهذا جلجامش الذي أقدم على قيامه برحلة بعد موت صديقه"أنكمو" فأنطلق باحثا عن الخلود الذي تمتلكه الآلهة وبعد إنفاقه لأموال جمة حصل عليها،ولكنه تقاعس في الحفاظ عليها فضاعت منه فضاعت بذلك حياته للأبد كما تصور ذلك الملحمة.

ولعل لنفس السبب كان هاجس السفر والرحلة والترحال قائما في ضمير ونفس الشاعر الجاهلي فهو دائم الترحال أو مزمع على الرحيل في كثير من الأوقات أو متأملا من يرحل وما يرحل [الظفائن،العمر،القبائل،الأهل،الرفاق،الحياة نفسها] .

إلا أن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال«أن الذات الجاهلية كانت مدمرة،ولكنها كانت فلقة مأزومة يؤرقها الغموض حينا،ويرهقها الوعي حينا،وقد تضيق بوعيها فتغترب اغترابا جريحا حينا ثالثا،ولكنها في أحوالها جميعها عاشقة للقوة مؤمنة بها كثيرة الالتفات إلى الآخر لا تكتفي بالنظر في مرآتها بل تنوف النظر في مرايا الآخرين»لذلك تخلد للإسفار وشق القفار واعتساف الغلوات،فالشاعر حين يصف عناء الرحلة«ليس لطلب المثوبة على التعب،بقدر ما هو عمل شبه قصصي يحمل على التشويق والمتابعة وعلى إشراك الآخرين في أحاسيس الشاعر ولو كانت الغاية مجرد وصف التعب لكان الإيماء السريع إليه كافيا،ولها استطرد الشاعر إلى وصف الحيوان البري وذكر الطرد وما شابه ذلك.....».[2]

1- رومية أوهب أحمد:شعرنا القديم والنقد الجديد،سلسلة عالم المعرفة،المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب،الكويت،العدد207، مارس1997،ص272.

2- الجوزو،مصطفى:نظريا الشعر عند العرب(الجاهلية والعصور الإسلامية)-نظريات تأسيسية ومفاهيم ومصطلحات،دار الطابعة،بيروت،ط1،2002،ج2،ص172-173

دوافع سياسية كالوفود والسفارات التي بعث بها الملوك والحكام إلى ملوك وحكام الدول الأخرى لتبادل الرأي وتوطيد العلاقات أو لمناقشة شؤون الحرب والسلام...

دوافع صحية:كالسفر للعلاج أو الاستشفاء أو لراحة النفس من ألوان العناء وتخليصها من الكدر كالارتحال إلى مناطق ريفية وغيرها[2]

هذا بالإضافة إلى دوافع سياحية وثقافية تصدر عنه رغبة في الطواف نفسه والسفر لذاته وحب التنقل وتغيير الأجواء والمناظر وتجديد الدماء بالمشاهدة والمغامرة ومعرفة الجديد من خلق الطبيعة والبشر واكتساب الخبرة بالسالك والطبائع أو قد تكون دوافع اقتصادية.....

وقد أشار أحمد الطاهر مكي في كتابه«الأدب المقارن» في هيئة التماس إلى جانب جدُ مهم لهذا النوع من الرحلات الحقيقية أولا وهو ألا يحتك الرحالة بواقع البلد الذي رحل إليه،وإنما يتجاوز حاضره إلى ماضيه ويدع ما حوله ويلمسه ويغوص في أعماق التاريخ، بحثا عن حضارة اندثرت وخلفت ورائها شواهد ناطقة،أُعجب بها قرائه،أو من خلال بقاياها وربما كان هذا حال العديد من الرحالة الذين قصدوا أماكن مختلفة وقد ساق أحمد الطاهر مكي مثالا على ذلك بالأمريكي "ارفنج واشنطن" الذي زار اسبانيا في ق19 والذي خلف في رحلته هذه مؤلفا عظيما لقي رواجا وشهرة«حكايات الحمراء» وغير بعيد عنه ناجي جواد في كتابه«رحلة إلى الأندلس» التي تجاوز فيها حاضر الأندلس إلى ماضيها العريق بمجرد وصوله إليها.

1- فؤاد قنديل:أدب الرحلة،مكتبة الدار العربية لكتاب،ص19.

2- فؤاد قنديل:نفسه،ص20.

3- مكي،أحمد الطاهر:الأدب المقارن،ص323.

2. الرحلة الخيالية:

عرفها محمد التونجي في المعجم المفصل بأنها«نوع من القصص الخرافي والأسطوري،كما كتبه الأدباء معتمدين على خيالات مجنحة وأساليب مشوقة قصدوا من ذلك التسلية وخلق أجواء من بنان خيالهم لإثارة المغامرة وتوسيع الخيال.1

من خلال تعريف محمد التونجي للرحلة الخيالية يتضح لنا أنه وصفها بنوع من العمومية المطلقة على خلاق شعيب حليفي الذي يسمها بنوع من الخصوصية جاعلا لمظهرها أبرز ما يكون في تلك الرحلات الباطنية التي يقوم بها المتصوفة والتي"تتطلب تجربة معيشة على المستوى الواقعي، وأخرى ذهنية لعالم متخيل،يجنح إلى صوغ أفكار وتأملات معينة تتماش مع المقولات والتصورات الصوفية والفلسفية والدينية التي ترسم رحلة النفس في بحثها عن عالم آخر يكون بديلا عن الواقع وصولا إلى المطلق واليقين"[2]
إذن فالرحلات الخيالية تدهي الانتقال المتخيل الذي يقوم به الأديب عبر العلم أو الخيال إلى عالم بعيد عن عالمه الواقعي،ليطرح في هذا العالم رُقاه وأحلامه التي لم تتحقق في دنيا الواقع"[3]

وقد حصر الدكتور محمد الصالح السليمان أشكال الرحلات الخيالية في ثلاث صور في كتابة الرحلات الخيالية في الشعر العربي الحديث» وهي:

1- رحلات إلى عالم الجن والمدن المسحورة.
2- رحلات إلى العالم العلوي.
3- رحلات إلى عالم الموت والآخرة.

والذي يجمع بين هذه الأشكال جميعها أنها عريقة عراقة الأساطير التي

1- التونجي،محمد:المعجم المفصل في الأدب،دار الكتب العلمية،بيروت،ط1،1993،ج2،ص476، وانظر مجدي وهبة،معجم مصطلحات الأدب،ص165.

2- فتحي عامر:قراءة في كتاب الرحلة في الأدب العربي،متاح على الشبكة.

3- السليمان،محمد الصالح:الرحلات الخيالية في الشعر العربي الحديث:منشورات اتحاد الكتاب العرب،المغرب،مط،2000،ص9

روت عنها. ذلك أنها كانت"وسيلة الإنسان القديم للوصول إلى عالم الموتى المجهول تارة وصفحه يستشرف من خلالها الرحالة آفاق المستقبل وغامض الغيب تارة أخرى،كما تبدو الرحلة الخيالية صورة معكوسة للحياة الاجتماعية....."[1]

وهنا تستحضرني رسالة الغفران لأبي العلاء المعري الذي وصف فيها رحلته إلى الجن والموقف والنار عاكسا فيها مشاكل اجتماعية كان يعانيها في مجتمعه إن هذه الرحلات الخيالية ليست حكرا على شعب معين أو بيئة معينة أو بزمن معين بل ظلت ولا تزال لهذه الرحلات قيمتها وأبعادها منذ جمهورية أفلاطون إلى ابن طفيل إلى المحاسبي إلى ابن العربي والمعري.....إخ.

إلى الشاعر العربي الذي لا يزال يتوق إلى هذا النوع من الرحلات رغبة منه كما يذكر ذلك محمد الصالح السليمان،"في تجديد ثوب الشعر العربي الحديث والتواصل به مع التراث القديم"[2]،وربما كان ذلك إيمانا منه بقول نور ثروب فراي"إن الرحلة العجائبية"*هي الصيغة الوحيدة التي لا تنفد"[3]

وإذا كان الإنسان المعاصر يلجأ إلى النوم أو إلى المخدرات بأنواعها للهروب من واقع تعيش حزين ومؤلم فإن الإنسان العربي القديم كان يفضل هذا النوع من الرحلات لينتقل من خلالها إلى أماكن وأزمنة غير حقيقية يلتمس فيها الملجأ والخلاص من واقعه الذي أثقل كاهله الهموم والمحن وهي بهذا تعد مظهر من مظهري رحلات الهروب*،التي هي الأخرى نوع من الرحلات «ظهر في العصر الحديث، قام بها أصحابها بحثا عن الذات وهروبا من واقع غير مستحب لأنفسهم،ولقد شهدت أوروبا بالذات هذا النوع من الرحلات وذلك مع بدايات التحول والتبدل في القيد والأحوال الإجتماعية.

1- السليمان،محمد الصالح:المرجع السابق،ص13

2- نفسه،ص7

◆ أطلق محي الدين صبحي مصطلح العجائبية وأراد به الخيالية ترجمة لمصطلح نورثروب فراي fontostic voyage

3- نور ثروت فراي:تاريخ النقد،تراحمي الدين صبحي،الدار العربية للكتاب دط،1991،ص87.

◆ تحدث حسين محمد فهيد عن رحلات الهروب بمظهرين أساسيين هما:الرحلات الخيالية المحضة ورحلات واقعية خرج فيها أصحابها من بلادهم باحثين عن المكان الآخر حيث الطمأنينة والبعد عن المخاطر،أنظر أدب الرحلات،سلسلة عالم المعرفة ،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت،العدد 138،199،ص43

والفلسفات الإنسانية خصوصا ابان القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين الذي شهد حربين عالميتين ودمارا للبشرية لم يسبق له مثيل في التاريخ>>[1]

وعلى أية حال فإن الرحلات الخيالية في الأدب العربي بدت مبينة أساسا على التصور الشعبي الأسطوري لأسطورة شيطان الشعر كما ظهر ذلك جليا في المقامة الإبليسية لبديع الزمان الهمذاني، والتوابع والزوابع لابن الشهيد{992 21035}والتي كان هدفها احتواء قضايا الأديب في عصره،وعكس الوجه الاجتماعي لبيئة تُعنَى بالفن والأدب وإعطاء الوزن العظيم للأدب،كما حملت الرحلة بين طياتها تصور بعض الشعراء الأدبي والفكري للجنة والنار كرسالة الغفران لأبي العلاء المعري وثورة في الجحيم للزهاوي، وإن كان هذا التصور متأثرا بالثقافة القرآنية والنبوية فهو يحفظ للأديب خصوصية الرؤية والتصور.

واتجهت بعض الرحلات إلى عالم الموت والبرزخ تحمل إليه أرواحها المتعبة عساها تجد في هذا العالم الرهيب خلاصا لها.

وربما دفع حب الاكتشاف بهم إلى ولوج هذه الظلمات التي لا يمكن رسم ملامحها إلا من خلال الرؤى المجنحة التي تتلون بأفكار الشاعر محددة موقفه من المجتمع والحياة والإنسان.[2]

ولعل خير ما يختم به هذا المقام ما قاله حسين محمد فهيم"إن الرحلة الخيالية لا تقل أهمية عن الرحلات الفعلية لأن كليتها تنتهي إلى مقولة إن المعرفة بالذات تتأمل عن طريق المعرفة بالآخر، وأن الرحلة أيا كانت فهي في نهاية الأمر جزء أصيل من الحياة الإنسانية على هذا الكوكب ووسيلة مفيدة لسبر أغوارها.>>[3]

1- فهيم، حسين محمد:أدب الرحلات، ص43.

2- لسليمان، محمد الصالح:الرحلات الخيالية،ص16،ص51،ص52.

3- فهيم،حسين محمد:نفس الرجع السابق:ص43.

وقد زاد أحمد الطاهر مكي نوعا آخر من الرحلات وهو رحلات القراءة التي يتم فيها سفر الإنسان إلى بلاد أخرى، عن طريق رحلات قام بها آخرون فتكون علاقته بهذه البلاد غير مباشرة وخير مثال لهذا النوع من الرحلات رحلات الشاعر شاطو بريان(1768-1848) الذي ظل يحلم برحلات قام بها آخرون، ووصف عن طريقهم غابات أمريكا اللاتينية دون أن يذهب إليها وذلك في روايته(أتالا) المترجمة إلى العربية.[1]

لقد أدرجت ضمن أدب الرحلات العديد من الكتابات المختلفة من نواح متعددة سواء من حيث أسلوب الكاتب أو منهج الكتابة، أو الجمهور الذي يتوجه إليك الكاتب إلى غير ذلك...

فمن هذه الكتابات القصص الخيالية الشعبية مثل:رحلات السندباد الذي كان مولعا بالرحلة حتى أنه عُدّ رمز الرحالة المدمن على الرحلة، والقصص الأدبية، مثل قصة ابن الطفيل عن حي بن يقظان، ورسالة الغفران لأبي العلاء المعرمي، والكوميديا الإلهية لدانتي و روبنسون كروز لدانيال ديغو ورحلات جاليفر لجوناثان سويفت، أضف إلى ذلك كل الرحلات الخيالية التي يقوم بها أصحابها بحثا عن المدينة الفاضلة نذكر منها(مدينة الشمس)لتوماسو كامبانيلا[1920]tonnaso cambenlle و(رحلة إلى ايكاربا)1845 لكابيت....وغيرهم يضاف إلى هذا الملاحم الشعرية والأدبية الكبرى في تاريخ الإنسانية، والتي انْبنت فيها الرحلة على بعض الوقائع التاريخية أو الشخصيات الحقيقية في عصر من العصور، ليترك لخيال الشاعر العنان لبناء الملحمة، التي هي خلاصة رؤية المجتمع لقضاياه الكبرى في مرحلة زمنية معينة، ومن أشهر هذه الملاحم ملحمة جلجامش البابلية وملحمة الأوسية الإغريقية....هذا إلى جانب أدب الخيال العلمي وهو أحدث أنواع الأدب.

1- مكي، أحمد الطاهر:الأدب المقارن، ص323

تاريخ الأدب الجغرافي العربي".هذا من جهة، من جهة أخرى فإنه لابد أن تنضوي تلك الأعمال السابقة كلُ إلى ما ينتمي إليه، فهذه رحلات«جاليفز سويفت» قد ردها مجدى وهبة إلى شكل من أشكال الأدب الأوتوبي هذا الأخير الذي يقوم بعرض أحداثا خيالية في دولة خيالية كوسيلة للنقد والهجاء وإلى نفس النوع ترد أيضا"رحلة إلى إيكاريا"وكذا رواية"مدينة الشمس"[1] وبالعودة إلى الرحلات الخيالية التي حاولت استشراف الغيب وساعدت على إرواء ظمأ النفس التواقة لمعرفة شيء عن مصائر البشر بعد الموت>>[2] فقد تم إدراجها تحت مسمى علم الآخرة«Escatholagie» سواء كانت نثرا أو شعرا أو ما أكثر هذا الأخير.

أما رحلات السندباد التي وصلت شهرتها الآفاق وأصبحت أشهر من نار على علم فقد أختلف حول نسبتها بين مثبت ومنفي فهناك من أدرجها ضمن حكايات"ألف ليلة وليلة"وعدها جزء منها وهناك من رفض هذا الانتماء وعدّها عملا مستقلا بذاته، فهل فعلا تعد أسفار السندباد ضمن حكايات ألف ليلة وليلة؟أم أنها أضيفت إليها فيما بعد؟

لقد أورد ابن النديم في كتابه«الفهريست»حقيقة لطالما غابت عن أذهان الكثير من الناس مفادها أن قصص السندباد كانت مجموعة مستقلة قائمة بذاتها وهي نسختان كبيرة وصغيرة يقول ابن النديم: «كتاب سندباد الحكيم وهو نسختان كبيرة وصغيرة والخلف فيه أيضا مثل الخلف في كليلة ودمنة، والغالب والأقرب إلى الحق أن تكون الهند صنفته>>[3]

وإلى نفس المذهب يذهب المسعودي إذ يؤكد أن كتاب سندباد الحكيم مؤلفه طبيب هندي يسمى سندباد وهو يحتوي على كتاب الوزراء السبعة والمعلم والغلام وامرأة الملك.[4]

1- وهبة، مجدى:معجم مصطلحات الأدب، ص590،591.

2- السليمان، محمد الصالح:الرحلات الخيالية، ص12.

3- ابن النديم، محمد بن إسحاق:الفهرست، دار المعرفة، بيروت، دط، 1978، ص423.

4- المسعودي، أبو الحسين:مروج الذهب ومعادن الجوهر، ت:محمد محي الدين، عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة،ط4، 196، ج1، ص162.

ولا يدُرى متى أضيفت هذه الحكايات إلى حكايات ألف ليلة وليلة لم يقف الجدل حول «رحلات السندباد البحري» عند حدود انتمائه إلى ألف ليلة وليلة بل تعدى ذلك ليشمل أيضا الصراع حول اعتبارها خرافات وأساطير لا نمت إلى الحقيقة بصلة وبين اعتبارها رحلات حقيقية فعلا شأنها في ذلك شأن رحلات التاجر سليمان ومن مؤيدي هذا الأخير كراتشكو فسكى حيث يؤكد ذلك قائلا:«وقد أثبت العلم أخيرا أنه من الخطأ اعتبارها أسطورة خرافية تدور حوادثها خارج حدود الزمان والمكان، إذ استبان من أبحاث رينوردي خوبة وفيران أن"أسفار السندباد" انبعثت في نفسه الوسط الذي نشأت فيه قصص التاجر سليمان، وفي نفس مواصفها أيضا أي سيراف والبصرة وبغداد، بل وفي نفس العصر تقريبا أي حوالي عام 900م»[1]بينما يُرجع كازانوفا تاريخها بالتحديد إلى عصر الرشيد، أما مسرح أحداثها فهو الهند وأرخبيل الملايو، كما أورد ذلك كراتشكو فسكى في مؤلفه تاريخ الأدب الجغرافي العربي مبينا أن ما يؤكد أكثر الأساس الفعلي و الواقعي لقصص السندباد أنه" أمكن تحديد أماكن بعض حوادثها بالكثير من الدقة>>[2] أما في العصر الحديث فقد أثار حسن جاسم الموسوي هذه القضية في مقال متاح على الانترنت بعنوان«مخاتلات المحكى الوجوه العديدة لشهرزاد» الذي يقر فيه أنّ كل من يقرأ مادوّنه أبو زيد السيرافي عن قصص سليمان التاجر ووهب بن منبه في بداية القرن العاشر قد يلجأ إلى ما ذهب إليه.

1- كرتشكو فسكى، اغناطيوس:تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج1،ص142.

2- نفسه،ص142.

فيران(Ferrand) وسوقاجيه(Sawraget) وكازانوفا ورينوره في خوبه كما تبين ذلك مسبقا.[1]

وعليه فإن"رحلات السندباد البحري"يمكن أن تنضوي تحت المصطلح الفضفاض"أدب الرحلات"إذا سلمنا بأنها رحلات حقيقية وواقعية كما أسلفنا الذكر.

وهناك أشارت إلى إطلاق مصطلح الأدب الجغرافي على تلك الرحلات العربية ذات المحددات المكانية والزمانية بدلا من مصطلح أدب الرحلات وذلك لتفادي الإشكالات التي قد تقع من جراء استعمال مصطلح الرحلة كما أشرنا إلى ذلك سابقا وذلك لكي لا يبقى المجال مفتوحا أمام رحلات جاليفر لجوناتان سويفت، ولا أمام رحلات روبنسون كروزو لدانيال ديفو، ولا حتى أمام الرحلات الخيالية بأشكالها المتعددة لتنضوي تحت مسمى أدب الرحلات.

وذلك لفتح المجال أمام تلك الرحلات الحقيقية التي كان لها دورها الأساسي في بناء صرح الحضارة العربية الإسلامية حيث" اتخذت الرحلات طابعا جم الحيوية والنشاط منذ القرون الأولى للخلافة>>[2]

والتي تعتبر كذلك كما يشير كراتشو فسكى المصدر الإسلامي والموثوق به في دراسة ما معنى العالم الإسلامي بالإضافة إلى ما تمدنا به من معلومات من الدرجة الأولى عن جميع البلاد التي بلغها العرب أو التي تجمعت لديهم معلومات عنها وبنفس الصورة المتنوعة التي وصفوا بها بلاد الإسلام وليس هذا فحسب.

1- الموسوي، حسن جاسم:مخانلات المحكى، الوجوه العديدة لشهرزاد متاح على الشبكة www.Arobicstory.com

2- كرتشوكو فسكى، أعناطيوس:نفس المرجع السابق،ص18

بل يحدث أن يكون المادة الجغرافية المستوحاة من الرحلات المصدر الوحيد أو الأهم لتاريخ حقبة معينة لقطر ما، وقد مثل كراتشكو فسكى لدلك بتاريخ إيران في العهد الساساني، حيث إن المادة الأساسية قد حفظها العرب في مؤلفاتهم.[1]

1- كراتشكو فسكى:المرجع السابق، ص15

د. أدبية الرحلة:

مفهوم الأدبية:

من المفاهيم الملتبسة في الممارسات النقدية مفهوم الأدبية، هذه الأخيرة شغلت منظري الأدب ومحللي الخطاب حيث سعى كل اتجاه بحسب رؤيته ومنطلقاته الفكرية إلى الإجابة عن هذا المفهوم الذي يكشف في طياته غموضا إلى جانب مصطلحات أخرى كالشعرية "poétique" التي تعتبر البحث عن القوانين والخصائص الداخلية الجوهرية التي تميز النص الأديب عن غيره من النصوص الأخرى، وقد أعطى رومان جاكبسون موضوع العلم الأدبي صيغته النهائية حيث قال"إن موضوع الأدب ليس الأدب....وإنما أدبيته، أي العناصر المحددة التي تجعل منه عملا أدبيا"[1]أي أن الشعرية هي علم الأدب ويعني هذا الكلام أن هدف علم الأدب هو البحث عن أدبية الأدب أي اكتشاف وتحديد الخصائص التي تميز الخطايات والنصوص الأدبية عن غيرها من الخطايات والنصوص الأخرى غير الأدبية مما يجعل الناقد الأديب في مواجهة الآثار الأدبية نفسها وظروفها الخارجية التي أدت إلى إنتاجها، فالأدب هو موضوع علم الأدب ولا يجب التحول فيه للدراسات الجانبية الأخرى ولما كانت النصوص والخطايات الأدبية تأخذ أشكال متعددة كالشعر والسرد والمسرح، فإن أدبية هذه الأجناس لابد أن تكون متعددة كذلك.

فإننا نجد أن المنظرون والمحللون أجمعوا على أن لكل شكل ولكل جنس أدبي طريقته التحليل تستجيب للمنطق الداخلي لهذا الجنس أو ذاك.وفي هذا السياق تستوقفني مقولة هوراس"الشعر ممتع ومفيد"هذه المقولة التي لو طبقت على الرحلة لكانت أكثر دلالة منها في الشعر، ذلك أن جانب الإمتاع في الرحلة يخيل على أدبيتها، أما جانب الإفادة فيها فيحيل على الفائدة المضمونية المتمثلة أساسا في تنوع المادة في الخطاب الرحلي ، فأدب الرّحلات كنز معرفي ومخزون للقصص والظواهر والأفكار، فضلا عن كونه مادة سردية تحتوي على الطريق والغريب والمدهش هنا التقطت عيون تتجول وأنفس تنفعل بما ترى، ووعي يلم بالأشياء ويحللها ويراقب الظواهر ويتفكر بها وهنا ظهر جليا مدى صعوبة كتابة الرحلات حيث عن محمد المر حين قال أننا لا يمكننا أن نتصور أدب الرحلات بلا شيء من الأدب قد يصل إلى الخيال وليكن طبعا دون تزوير.[2]

1- عبد الرحمن، محفوظ، حوار مع المر، استراحة البيان، متاح على شبكة[2004/09/15] www.Ebayan.com

في حين آخر نجد أنيس منصورجعل لأدب الرحلات شرطين هامين لولوجها إلى مصاف الأدب حيث

1- يجب أن تتوفر في الرحالة صفة الأدبية أي يكون أديبا ثم يكون رحالة حتى يستطيع أن يصور لنا الأحداث والأماكن بطريقة ممتعة ومشوقة.

2- أن يمزج فن الترحل والحكايات بالصياغة الأدبية لينتج عملا أدبيا به مادة متنوعة[1]فأنت إذ تصفحت رحلة ابن بطوطة تجد الرحلة ولكن الأدبية فيها محدودة بينما تجد الأدبية في رحلة ابن جبير ولكن الرحلة فيها محدودة.

أ. محددات الأدبية في الرحلة:

بحثا عن المحددات الأدبية في الرحلة أسعفنا الدكتور عبد الرحيم مؤذن بمقال له بعنوان"رحلة أدبية أم أدبية الرحلة"هذا المقال الذي حاول فيه حصر المحددات الأدبية في المتن الرحلي نلخصها فيما يلي:

1- استحضار عنصر السفر الذي يعد من أهم المحددات الأدبية في المتن الرحلي، غير أنه يكون بنية ثانوية بالقياس إلى بنية مركزية ،فمثلا الرحلة في الشعر يكون السفر فيها أمام مركزية بنية الشعر ولأجل ذلك يصبح النص قصيدة دون أن يكون رحلة.

2- يجب توافر عنصر القصدية في السفر، لأن القصدية تمكننا من تلمس خصائص الكتابة سواء على مستوى المسار العام للرحلة"l'itinéraire " أو على مستوى علاقة النص الرحلي بالنصوص الأخرى حيث يقول عبد الفتاح كيليطو«السفر يسمح بالتصنيف، وهو في الوقت ذاته يمكننا من تلمس خصائص الكتابة، مادامت الرحلة نوعا أدبيا يقلص من دور المصادفة ويقدم لنا بقدر كبير، قواعد إنتاج النص، وقواعد تلقيه معا.....[2]

3- فاسفر لا يقوم على فعل الإرتحال فقط بل يجب أن يعاد إنتاجه على مستوى الكتابة من خلال تحول السارد في الأمكنة معتمدا في كتابه على الوصف الذي جعل أدب الرّحلات من فنون الأدب العربي حيث نجد حسين محمد فهيم يقول"ونظرا لإرتقاء الوصف في كثير من أعمال الرحالة وبلوغه حدا كبيرا من الدقة، علاوة على الأسلوب القصصي السلس والمشرق أدخلت أدبيات الرّحلات متعة ذهنية كبرى"[3]

فالوصف إذن من العناصر الهامة التي اعتمداها الرحالة في مسار رحلته،هما يؤدي إلى إنتاج

1- منصور،أنيس،المجلة،العربية،متاح على الشبكةwww.araliq.com

2- كليطو،عبد الفتاح،المقامات،تر:عبد الكبير الشرقاوي،دار طوبافال،1993،ص127

حوارات متعددة عبر الأمكنة المختلفة التي يمر بها الرحالة.

وهنا ننوه بأن الأدب الرحلات العربية كان فضاءا واسعا لاختبار ما صار يسمى في أدبيات الكتابة الغربية المعاصرة(جماليات المكان):أو(شعرية الفضاء)"poète que de l'espace "

4- لم يكن الرحالة يكتفي بتقديم المرئي أو الآني،بل ينطلق من الموصوف المباشر بواسطة حركة ارتدادية يسترجع تاريخه الموصوف وتحويلاته.

وربما يمكننا القول بأن هذه الخاصية متعلقة ومحصورة في الرحلات الحديثة على عكس الرحلات القديمة التي كان همّ أصحابها ارتياد الآفاق واختراق المجاهيل بحثا عن المغاير.

5- استطاعت الرحلة حسب رأي عبد الرحيم مؤذن أن تحقق سرديا تضافر مكونات الخطاب السردي الصادر عن مستويات:

أ. **المستوى الأول:**

السارد شخصية مركزية وميزته الأولى أن يصف لنا الرحلة مرحلة مرحلة بالإضافة إلى أنه يجعل للرحلة أحداث تتماشى معها وتنظيمها في مسار معين والقيام بدور التأويل وإعطاء أدوارا أخرى للشخصيات المرافقة للرحالة.

وقد نجد أن الشخصية المركزية معروفة في بداية النص الرحلي،وحتى أسماء الشخصيات المرافقة كما فعل ابن فضلان التي هي محل دراستنا التطبيقية بالإضافة إلى أوضاعهم المادية والمعنوية وحتى وظائفهم داخل الرحلة، ومما لاشك فيه أن اهتمام السارد بمرجعية المشاركين في إنتاج الرحلة يعود بالدرجة الأولى إلى جوهر الخطاب في المتن الرحلي.

ب. **المستوى الثاني:**السارد منتجا للسرد:

وإننا نجد وجود ترابط بين المستوى الأول بالمستوى الثاني فإنتاج السرد يكون متعلقا بالسارد من ناحية ثقافته وإيديولوجيته أو من حيث تقنية الكتابة.

ومن ثم فالسارد له طريقته الخاصة في تقديم المرئيات التي تختلق الإستراتيجية من شخص لآخر فإننا نجد الرحالين الذين يذهبون إلى نفس المكان يختلف خطاياتهم من

رحالة لآخر.وقد ضرب عبد الرحيم مؤذن مثلا بمدينة"باريس"حيث نجدها تختلف من رحالة إلى لآخر فهي عند الشدياق في(الساق على الساق فيما هو الفرياق) مثوى الأيالسة وهي عند العمراوي في (تحفة الملك العزيز لمملكة باريز)جنة النساء وجهنم الخيل أما بالنسبة لمحمد بن باديس الجعايدي في (تحاف الأحبار في غرائب الأخبار)المتعة الفانية فإننا نجد مدينة باريس تختلف عند هؤلاء الرحّالة، مما حذا بالباحث إلى أن يدعو من موقع هذا الاختلاف والائتلاف سرديا إلى تأسيس مدرسة سردية متمالكة في الكتابة الرحلية "وإن كان الباحث حصر جلّ اهتمامه على النصوص الرحلية المتعلقة بالأدب المغربي الحديث خلال القرن 19 فإنني أدعو أن يكون ذلك على مستوى الرحلات العربية باتجاه الغرب والتي عرفها القرن التاسع عشر أو ما يسمى بعصر النهضة، تلك التي تناولنها نازك سابايارد في كتابها"الرحالة العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة"

ج.المستوى الثالث:

الضمائر:يعد هذا المستوى مكملا للمستويين السابقين فالرحلة تتأرجح بين ضميرين هما(المفرد والجمع) دون أن يمنع ذلك من فردانية المتكلم، ويمكن حصر طبيعة هذا الإستعمال لهذه الضمائر في:

1- استخدام الضمير المفرد في ديباجة النص من جهة ونهايته من جهة أخرى وذلك عن طريق ذكر اسم العلم الحقيقي(الملكية الرمزية).

2- فاستعمال ضمير الجمع لدليل على إشهاد الآخر على المرويات أي يكون شاهدا على ما يروى ونعلم أن هذه المرويات تسمو بنا عالما خياليا أخاذ يسبح في قصص مختلفة منها عن رتوج إفريقيا وعرائش البحر، أكلة لحوم البشر.....

مما يجعل المتلقي في حيرة واندهاش لما يروى، وفي هذه الحالة أيضا يمكن أن يظهر الضمير الغائب بجانب الصوت الحامل للاسم الصريح.

3- يتم تقديم الصوت المفرد وصوت الجمع بالصياغة النحوية المجردة وفي حالة وجود صياغة سردية معينة تعكس موقفا محددا، فإن ذلك يتم لصالح المفرد، ثم إن حضور هذه الأصوات

في الرحلة هو على قدم المساواة بين الأموات والأحياء.ومن ثم حضرت أصوات الرحالة السابقين من ابن جرير وابن بطوطة إلى الطهطاوي...إلخ بجانب الذين انتقاهم الرحالة من رواة الأمكنة المرتحل إليها.

هذه المحددات التي رسمها بإتقان كبير إن على مستوى المقال المتاح عبر الانترنيت أو على مستوى كتابه"أدبية الرحلة"الذي لم يسعفنا الحظ في الحصول عليه.

والملاحظ أن هذه المحددات إنما هي خاصة بالنص الرحلي كهيكل قائم بذاته وإذا أردنا أن تتحقق الأدبية في النص الرحلي يجب أن تكون قائمة على لغة الخيال لأن المتخيل كتعبير وخلاصة هو المحدد العام لتلك الأدبية"[1] ولأن الخيال يجعلها تصطبغ بصبغة خيالية وذلك من خلال عرض أحداث ووقائع يخرق الواقع، وتهدم إرتانية وهذه الصبغة تطغى على النصوص الرحلية عامة ورحلات القرون الوسطى خاصة.

"فكتب الرحلات استوعبت طاقة القص عند الكتاب العرب في تلك الآونة وكشفت عن مواهبهم التي لم تعد بحاجة إلى دليل يؤكدها، وامتزجت في هذه النصوص المعلومات بالمغامرات والواقع بالأساطير، ذات الكاتب ومشاهداته التجربة مع الخيال، السحر مع الغرائب والعجائب"[2]

وتعد الرحلة ملتقى الفنون التي أنتجت نصا ممتعا خلابا، ساحرا لا لشيء إلا أنه نص تنازعته أقطاب تمثلت في:

- أدبية الشكل الذي بتنازعه الترسلي والقصصي.
- وأدبية الصورة التي يتنازعها الواقعية والعجائبي.

فإن أدب الرحلات قد أفاد بغنى موضوعاته في صرف أصحابه في غالب الأحيان، عن اللهو والعبث اللفظي والتكلف في تزويق العبارة وإيثار التعبير السهل المؤدي بالغرض لنضجه بغنى تجربة صاحبه مما يفتقده كثير من الأدباء والمحترفين في بعض عصورنا الأدبية، ولا يعني هذا أن الأسلوب في هذا الأدب قد يخلص من كل الصفات والعيوب الأسلوبية الأخرى،فهو يعتمد السجع أحيانا....

1- حليفي، شعيب: تجليات المتخيل في السرد الفانتاستيكي،مجلة بصمات،العدد4، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، كلية الأداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب، ص82.

2- قنديل، فؤاد، أدب الرحلات في التراث العربي، ص13.

الفصل الأول

الفصل الأول : أدب عجائبي مفاهيم نظرية

المبحث الأول: المعنى اللغوي للعجائبية

المطلب الأول :العجيب عن العرب

1- العجيب في المعاجم العربية:

وردت لفظة «عجيب » في القرآن الكريم مرتين ،مرة في قوله تعالى «ياويلتي أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخا أن لشيء عجيب »[1] ومرة أخرى في قوله تعالى : «بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب »[2] وقد جعلها القرآن في الموضعين ،صفة ، مرة لوضع سارة وهي عجوز وبعلها أبدا هي شيخ قد بلغ من الكبر عتبا ومرة صفة لمجيء البشير النذير محمد رسول الله عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم وللبعث ،أي كما يتجاوز طاقة البشير وعاداتهن ويدخل في قدرة الله المعجزة ،وهذا الآيتان تحملان معنى التغير النفسي والحيرة والدهشة التي تنتاب الإنسان وتسيطر علي عقله وقلبه عند سماعه الكلام مغاير عن الكلام الذي اعتاد سماعه أو رؤية شيء يكن قد اعتاد رؤيته من قبل الكلام الذي اعتاد سماعه أو رؤيته من قبل أو تغيير الواقع بواقع آخر مباين له ومغاير له تماما .

وقد تسرب هذا المفهوم من القرآن الكريم إلى المعجمات العربية كما نوة بذلك إبراهيم صدقة في دراسة قام بها حول «بنية العجائبي في رواية كواليس القداسة – لسفيان زدادقة»[3] فهذا ابن منظورات 711ه)يعرفه بقوله :«العجب إنكار ما يرد عليك لغة اعتباره والنظر إلى شيء غير مألوف ولا معتاد .وقوله تعالى :« وان تعجب فعجب قولهم الخطاب للبنى – صلى الله عليه وسلم – أي هذا موضع عجب ،حيث أنكروا البعث »[4]

وجاء في المعجم الوسيط :«العجب روعة تأخذ الإنسان عند إسعظام الشيء يقال هذا أمر عجيب ،وهذه قصة عجب ،وعجب عاجب :شديد المبالغة .[5]

1- سورة هود الأية 7

2- سورة ق الآية 2

3- صدقة ،ابراهيم :بنية العجائبي في رواية « كواليس القداسة» لسفيان زدادقة ،محاضرات الملتقى الدولي السادس (عبد الحميد بن هدوقة (للرواية مديرية الثقافة لولاية برج بوعريريج 2003،ص87

4- ابن منظور :لسان العرب ،دار صادر بيروت ،دت ،ج4ص259-260،مادة عجب)

5- معجم اللغة العربية: المعجم الوسيط :المكتبة الإسلامية تركيا ،دت ،ج2،ص854،مادة (عجب)

وبالرجوع ثانية للاستعمال القرآني لمادة (عجب) نجد أنها وردت بصيغة أخرى (عُجاب) وان كان ذلك لمرة واحدة في قوله تعالى «أجعل الآلهة الاها واحدا إن الشيء عجاب »[1]

شاع بين المفسر بين أن لفظة عُجاب «هي من مرادفات لفظة عجيب » قال صاحبا تفسير الجلالين :« إن هذا الشيء عُجاب ،أي عجيب »[2]

وإلى ذلك ذهب القرطبي في تفسيره وزاد « وقرأ السلمي عجاب بالتشديد والعُجاب والعجاب سواء (...) وقال مقاتل :عجّاب لغة أزد شنوعة»[3]وبالعودة إلى معجم «مجمل اللغة » لابن فارس (ت395ه) وجدنا أن العجيب والعجاب عنده شيء واحد وهو الأمر يُتعجب منه ،وأما العجّاب فأكثر منه.[4]

وقد سبقه الخليل ابن أحمد الفراهيدي (ت 175)في التعريف بين الصفتين قائلا :«أما العجيب فالعجب وأما العُجاب فالذي جاوز حد التعجب ،مثل الطويل والطوال ونقول هذا العجب العاجب أي العجيب والاستعجاب شدة التعجب.[5]

أما ابن سيدة (ت 458 ه) فقد تجاوز مجرد الوقوف عند مختلف الصيغ المنحوتة من المادة (عجب) ليجد حدا يعرف به العجيب قائلا :«العُجَب والعجب إنكار ما برد عليك لقلة اعتياده وجمع العجب أعجاب .»[6]

ولم يقف حد العجب عند موضوعتي الإنكار والندرة اللتين خصه بهما ابن سيدة بل تعدى ذلك إلى انفعال النفس برؤية غير مألوف حين عرفه زكريا القزويني(ت682هـ) بأنه حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة تسبب الشيء أو عن معرفة كيفية تأثيره فيه ».[7]

1- سورة ص الآية: 5

2- السيوطي ،جلال الدين ،المحلي ،جلال الدين :تفسير الجلالين ،دار ابن كثير ،ط7،1993ص453

3- أزد شنوءة من أشهر بطون قبيلة الأزد التي هي بدورها هن أشهر قبائل كهلان ،وهي أحدى قبائل يعرب

4- ابن فارس ،أبي الحسين أحمد بن زكريا :مجمل اللغة ،ت:زهير عبد المحسن سلطان ،مؤسسة الرسالة ،ط2، 1986، ج3،ص651

5- الفراهيدي ،الخليل بن أحمد كتاب العين ،ت :مهدي المخزوني وإبراهيم السامرائي ،منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ،بيروت ،لبنان :ط1،1988،ج1،ص235

6- ابن سيدة ،علي بن إسماعيل :المحكم والمحيط الأعظم في اللغة ،ت:مصطفى السقا وحسن نصار معهد المخطوطات ،جامعة الدول العربية ،ط1،1985،ج1ص205

7- القزويني ،زكريا محمد عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات دار الشرق العربي ،دت ،ص10

فالعجب إذن لا يحصل من الشيء المألوف ،المأنوس ،وإنما يحصل من الشيء الغريب الغير مبرر سببيا حدوثا ،كما نص على ذلك القزويني بقوله : «العجب انفعال النفس عما خفي بسببه »[1]

وهو لا يكون إلا في النادر الوقوع «وإنما يسقط للأنس وكثرة المشاهدة»[2] أي أن لفظة العجيب والغريب تسقط عن الشيء المشاهدة أي أن لفظة العجيب والغريب تسقط عن الشيء المشاهد الكثرة والمأنوس وكما ازداد تعجبنا إزاء شيء معين وجب علينا إيجاد صيغة جديدة دالة على المبالغة فيه ،لذلك جاء في الأساليب العربية عجب وعجيب وعجاب وعجّاب وهي صيغ كما نعلم متفاوتة من حيث المبنى والمعنى معا ككبير وكُبار وكبّار . وغير بعيد عن العجيب يوجد العجائبي وهو مصطلح نقدي جديد ،وهو «غير العجيب وكأن معنى العجيب لا يفي بالحاجة فجيء به جمعا ». [3] وأضيفت إليه باء النسبة على خلاف القاعدة الشائعة في الدرس النحوي التقليدي ،والتي مفاهيمها«إذا نُسبت جمع باق على جمعيته جيء بواحدة ونسب إليه »[4] إلا أن الهيئات والمجامع اللغوية المعاصرة أصبحت تبيح النسبة إلى الجمع عند الحاجة .[4] ويمكن أن ننسج على منوال العجائبي الغرائبي وما نحا نحوهما .

1- عرف الجرجاني العجيب بأنه «انفعال النفس عما خفي سببه » أنظر : التعريفات ت إبراهيم الأنبا ري دار الكتاب العربي ،بيروت ط1،1405، ص85

2- القزويني :زكريا :عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ،ص13

3- مرتاض عبد الملك : حوار مع الناقد والروائي عبد الملك مرتاض ،مجلة عمان ،تشرين أول 2004،العدد 112ص14

4- أبن عقييل ،بهاء الدين عبد الله :شرح ابن عقيل ،ت حنا الفافوري ،دار الجيل .بيروت ،ج2،ص489،وأنظر :الزمخشري ،أبو القاسم جار الله محمود بن عمر :المفصل في صيغة الأعراب ،ت:أمين بديع يعقوب دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان ط1،1999،ص260.

- أصدر المجمع اللغوي قرار في النسبة التي جمع التكسير وهذا نصه :« المذهب البصري في النسب التي جمع التكسير أن برد إلى واحده ثم ينسب إلى هذا الواحد ،ويرى المجمع أن ينسب إلى لفظ الجمع عند الحاجة كإدارة التمييز أو نحو ذلك .
- أنظر وافي عبد الواحد فقه اللغة ،دار النهضة مصر للطبع والنشر ،القاهرة ،دت ،80،ص302

2.العجب في التراث العربي :

قبل أن تحدث عن العجيب في التراث العربي ،يجب الإشارة إلى أن المفاهيم لا تخرج إلى الوجود والاستعمال إلا في سياق فكرى يؤمن بوظيفتها في الأطر المعرفية التي أنتجتها حتى تؤدي معنى معينا وتنتج عبر الجدل والاستعمال معان أخرى ،ومن المؤكد أن اشتغال العجيب باعتباره وظيفة في بنية الذهنية العربية موجود إلا أن مفهمته conceptulisation غير موجودة قديما باعتبار أن هذا المصطلح ينتمي إلى العلوم الإنسانية الحديثة إلا أنه من الممكن البحث لغويا عن العجيب وعن مدلولاته في المعاجم العربية كما أشرنا ذلك إلى ذلك سابقا .

ويبدو أن الأستاذ حمادي الزنكري «من جامعة تونس قد أشار إلى ذلك فهو يرى أن هذا اللفظ متعدد ومتفرع بحسب زاوية النظر التي نتناوله منه «فهناك لغة حددت العجيب بحسب موقف الإنسان منه :الدهشة والانبهار ،أو الهول والحيرة والخوف والفزع ،ومنها لغة تسمى الآية والمعجزة والسحر ،والبدعة والبرهان عجبيا ومنها ما ربط العجيب بجنسية الحكائي :خرافة أسطورة ،حكاية ،أبا طبل أكاذيب ،طرفة ،نادرة » [1] ويضيف الأستاذ حمادى « وعلى العموم فإن التعريف الشائع في المعاجم العربية هو أن العجيب ما يدعو إلى العجب ،والعجبُ روعة تأخذ الإنسان عند استعظام شيء ويقال هذا أمر عجّب وهذه قصة عجب ،وعجب عجيب ،شديد (للمبالغة)[2] وقد استعملت لفظة «العجيب » في بعض المعاجم وكتب الأدب باعتبارها مرادف للغريب .

ولذلك فالعجيب le Merireilleusc والغريب (L'étrogne) «هماما استعظمه الإنسان أو استحسنه أو جهل سببه »[3]

1- ينظر حمادى الزكري :العجيب والغريب في التراث المعجمي :الدلالات والابعاد ،حوليات الجامعة التونسية ،كلية الآداب ،العدد 33- 1992

2- المرجع نفسه ص.160

3- المرجع نفسه ص.160

ويمكن أن نلاحظ أيضا ،أن لفظة عجيب وغريب ،متداولتان في السياق نفسه ،بحيث لا تفرق بينهما المعاجم العربية القديمة فهي تعرف محورا دلاليا واحدا لا يخرج عن الإطار الديني وقد جاء في لسان العرب لأبن منظور «أن العُجْبَ ما يرد عليك لقلة اعتياده وأن«أصل العجب في اللغة أن الإنسان إذا رأى ما ينكره قال :قد عجبت منه كذا « والعَجَبُ النظر إلى الشيء غير مألوف ولا معتاد » و« التعجب أن ترى الشيء يعجبك تظن أنك لم ترى مثله» وآيات الله عجائبه [1].

أما الفزويني في عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات » فيقد تعريفا غاية في الأهمية فهو يحاول أن يجعل أكثر دقة فيقول :«العجب حيرة تعرض الإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء وعن معرفة كيفية تأثيره فيه »[2] وهو هنا لا يفرق بين العجيب والغريب إذا يعده « كل شيء عجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة»[3] أما الجاحظ فإنه يخالف المعجمين من حيث وجهة النظر.فإذا ما كانوا بعرفون العجيب مثلما يعرفون الغريب من جهة علاقة المشاهد المنفعل بما يلحظ عينيا وبصريا المادة أو الشيء غير المألوف فإنه ينظر إليه من وجهة علاقة الملتقى بالسارد فيتحدث عن أثر الخطيب في العامة من الناس قائلا :« فإذا هجموا على مالي يحتسبوه وظهر منه خلاف ما قدره تضاعف حُسنْ كلامه في صدورهم وكَبُر في عيونهم ،لأن الشيء من غير معدنه أغرب وكلما كان أضرف كان أعجب ،وكلما أعجب كان أبدع ،وإنما ذلك كنوادر كلام الصبيان ومُلح المجانين فإن ضحك السامعين من ذلك أشدّ تعجُبهم به أكثر والناس موكلون بتغطية الغريب ،واستطراف البديع »[4]

1- ابن منظور :لسان العرب 12 ،دار صادر بيروت لبنان ،دون تحقيق ،دون تاريخ ،ص 580.

2- القزويني :عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ،تحقيق فاروق سعد ،دار الآفاق الجديدة ،بيروت ،لبنان ط4، 1981.ص31

3- المصدر نفسه ،ص 31

4- الجاحظ البيان والتبين ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان ،د.ت. ص.50

ومن الملاحظ أيضا أن لفظة «عجيب » لا تخرج إلا في القليل النادر عن سياقها القرآني وهذا أشار إليه محمد أركوث ،إذ يرى أن الفكر الديني وعقلانية النخبة «قد نجحا في الإسلام كما في المسيحية في رمي العجيب المدهش أو الساحر الخلاب ،داخل دائرة العقائد الخرافية والأدب الشعبي أي ضمن مستوى من الفعالية الثقافية المتدينة الخاصة بالأطفال والجدات والشعوب المختلفة »[1] بحيث كان العجيب يعامل بازدراء مادام لا يخدم المقولات العامة للهيمنة التي يتوخاها الفكر التيولوجي الإيماني في المقارنة مع العقل العلمي الغربي أو الوصفي الذي ظهر في أواخر القرن الثامن عشر أصبح لهذا المفهوم خليفة شعبية لا ترقى إلى طروحات التيولوجية ولا إلى العلمانيين أما الفكر الإسلامي فإنه يرتبط تماما كما الفكر المسيحي واليهودي بواقعة الأنطولوجية لا تنقص «تتخلص الواقعة في القول بأن المعجزات والبعث والنشور والملائكة هي عبارة عن وقائع أو حقائق لا يمكن ضبطها عن طريق الحواس ولا يمكن تفسيرها بواسطة السببية الخطية الفاعلة ،ومع ذلك فهي أكثر حقيقة وصحة من المعطيات الطبيعية »[2]

وهكذا نلاحظ أن الفكر الديني الإسلامي ،يشتغل بنفس طريقة بنية التفكير في الديانات الموحدة الأخرى التي لا تهتم بالواقع العجيبة – إذا جازلنا أن نسميها واقع – إلا بوصفها أمورا أمور تستجيب لضرورة وظيفية تدخل في العمليات التي يشكل بها الإيمان والاعتياد.

بالمقارنة مع مفهوم محمد أركون هذا سلف ومفهوم العرب الأوائل ، ألا يمكن القول أن العجيب في التفكير العربي هو الحيرة التي تستبد بالإنسان بسبب عدم قدرته على معرفة علة الشيء أو سببه أو الطريقة التي ينبغي إتباعها للتأثير فيه.

1- محمد أركون ،الفكر الاسلامي قراءة علمية ص.187

2- م.ن.ص.188

هذا العجيب الذي ينتهي الاندهاش الإعجاب به بسبب الألفة والرؤية المتكررة عكس الغريب الذي هو «الظاهرة المدهشة التي تحصل نادر وتختلف هن العادات المألوفة والمناظر المعروفة» [1]

يبدو أنها حاجات العقل الأولية في الفهم والتأويل ،بحيث يحاول القبض على الظواهر وتفكيكها ،ذلك أنه كلما راح يفكر بالعالي وظواهره الملموسة «كما أدرك مدى عجزه وقصوره ،وهذا ما يؤدي إلى أحداث الانفعال والانبهارالديني في الوسط الديني والانفعال الميتافيزيقي في الوسط الفلسفي ،ويدفع إلى البحث عن فرضيات جديدة من أجل فهم الظواهر فيما يخص رجل العلم »[2]

ويستنتج محمد أركون قائلا :هكذا نلاحظ أن خيال المؤمن يستمتع ويتلذذ بالحكمة اللانهائية التي تدير النظام العجيب المدهش للكون والخلق »[3]

وقد يلاحظ في الأخير أثناء ذهبنا خلف فكر هذا الناقد الكبير دون الإشارة التي تمثلان العجيب في النصوص القديمة ،والسبب هو أننا في غنى عن ذلك لأن الذاكرة النصية العربية لا تزال تحتفظ بأروع ما أنتجت المخيلة البشرية من حكايات بدءا من قصص «خرافية»في العصر الجاهلي مرورا بالموروث العربي من أخبار ،وملاحه عنترة بن شداد ،سيف بن ديفي يزن ،إلى رسالة الغفران لأبي العلاء المعربي(363هـ– 446هـ) ورسالة التوابع والزوابع لابن شهيد 382ه– 426ه) «وألف ليلة وليلة »التي تستحق لوحدها وقفة خاصة تلك الرائعة الفريدة التي تعد الشاهد الأكبر على عظمة اشتغال «العجيب »بكل وظائفه الممكنة .

لا يمكننا في هذا المقام الإفاضة في الحديث عن العجيب في الذاكرة النصية العربية»[4]لأن هذا السبب هدف هذه الدراسة ولنترك الأمر لمن يريد أن يستلمها في بحوث تكون رائدة تتعرض للكم الهائل من الخرافات والأساطير العربية وغير العربية

1- محمد أركون .الفكر الإسلامي قراءة علمية .ص188

2- المرجع نفسه ص 189

3- المرجع نفسه ص189

4- يجب الإشارة هنا إلى عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني وإلى رحله ابن بطوطة ورحله ابن فضلان هذه الأخيرة التي هي موضوع دراستنا وهي نصوص تجمع كما هائلا من التصورات غير الواقعية عن الكون ويكون على الدراس أن يأخذها من وجهة أشغال الغريب فيها.

ذات « الروافد البابلية »«الأشورية »و«السريانية »وغيرها مما يزخر به الشرق من ميمات كانت الأصل في تكوين الرؤى الأولى عن الكون وقد تكفي إشارات قليلة إلى هذا الاشتغال كي نضع أنفسنا في السياق وحتى لا تختلط علينا السبل وحتى نجعلها أيضا مدخلا لكيفية الأشغال في الذهنية العربية اليوم.[1]

يقترح الطاهر المناعي نقلا عن روجيه كايوا (Roger Caillois) أن ينظر إلى العجيب باعتباره تقنية سردية في حبك الأحداث وفي تأزيمها.« كما أنه من ناحية أخرى مادة بعناصرها وشخوصها تضاف إلى الواقع دون أن تستبي آلية أو تحطم نفسه »[2]

ومنه فإن على العجيب وعلى الواقع يتعارضان دون صدام أو صراع لأنهما يخضعان لقوانين مختلفة، فعالم العجيب يثير الدهشة والحيرة والانبهار لكنه ليس مخيفا ولا مروعا على الرغم من وجود المردة والسحرة والبحث والفوارق والتحولات العجيبة .

ويلاحظ الطاهر المناعي :«أن ردود الفعل الإيجابية اتجاه ظاهرة العجيب سواء كانت حسية (اللذة ،متعة) أو نفسية (راحة ،تعويض ،انبساط) هو ما يفسر انتشار في ظاهرة القص في المجتمع العربي منذ الجاهلية وازدهار خاصة في العصور العباسية مما أفرز أشكالا لا قصصا متعددة منها :الأسطورة والخرافة والحكاية إلى جانب ما تزخر به كتب التاريخ والرحلات ومقولات الصوفية من أخبار ونوادر»[3]

ويجب العودة مرة أخرى للتأكد أن أهم سجل لهذه الظهورات هو«ألف ليلة وليلة» أين يتمظهر العجيب ويتجلى فهي تزخر بقصص الأسفار والكائنات الخرافية المدهشة والأماكن الأسطورية والبقاع التي لم تطأها رجل بشد .

1- العجيب والعُجاب:الحد والوظيفة السردية،مجلة مدارات ع 5،6خريف وشتاء1996/1995، تونس ،ص65

2- المرجع نفسه ،ص08

3- ن.م.ص.68

فهي تصور حلما بشريا مركب مما كان يسمح ،ومما كان يرى عبر عصور طويلة ،وقد يتزود أيضا في ذلك أخبار وحكايات الأمم الأخرى.كما يتزود من الديانات ويبدع من خياله ما يتلذذ به ليصبح بمثابة البيوتيا (utopie) التي يرتاح إليها ويهنؤ باله فيها بعيدا عن الموت والجوع والخوف كما تتميز « ألف ليلة وليلة » أيضا ، بتلك التعديات المستمرة والمتكررة على الواقع – واقع الحكايات طبعا – بحيث تتغير أحوال الأبطال ، فيفتنون بعد فقر بفضل بعض الوسائط كالعفاريت والساحرات كما أن البلدان والدول والأشخاص تتحول تحولات مثيرة وتصف بأوصاف غريبة تتلذذ لها مخبلة البشر ،ان عالم العجيب شاسع جدا ويتيح للراوي و– من ثمة للمتلقي أن يحطم جميع الحوافز والقيود لأنه لا فرق فيه بين الواقع والخيال ،مادام يحقق رغبة أكيدة في إحلال التوازن المفقودة ما بين طبقات المجتمع ،من أسياد وعبيد ،فقراء وأغنياء، حكام ومحكومين .

كما يمكن الإشارة إلى أن العجيب في التراث العربي يشتغل بنفس الطريقة في أغلب النصوص وهو يحقق أهدفا جمالية ونفسية إذ يتيح كما العجيب الغربي في القرون الوسطى– منفذا إلى الراحة والطمأنينة واللذة والوفرة افرد الجور في كتابه «نظريات الشم عند العرب »الفصل الثامن من القسم الثالث من أقسام الكتاب للحديث عن العجب والتعجب والتعجيب »مقربا تردد هذه المصطلحات الثلاثة على ألسنة أتباع أرسطو من النقاد العرب والمسلمين من أمثال ابن رشيد ،وابن سينا ،وكان أبو عثمان الجاحظ {ت 255 هـ} أول من استعمل المصطلح في المجال النقدي وذلك في معرض حديثه هن ترجمة الشعراء يقول :«والشعر لا يستطاع أن يترجمه ولا يجوز عليه النقل ومثنى تحول تقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسينه وسقط موضع التعجب »[1]

لقد جعل الجاحظ التعجب هنا من أهم خصائص وسمات الشعر إلا أنه اكتفى ذلك بذكره دون أن يوضع مصدر هذا التعجب أما ابن سينا {ت.428هـ} فقد أبان ذلك حينما أكد أن التعجب هو يثير الانفعالات التخيلية أو يفرض الإذعان على الملتقى ،جاعلا غابة الشعر العربي أمام نظيرة اليونان هي

- إما التأثير على النفس وحملها على الفعل والانفعال
- إما العجب أي الدهشة تحسين التسبب

لم يقف عند هذا الحد بل أنه تعدى ذلك ليحضر الشعر في التعجيب في قوله:«الشعر قد يقال للتعجيب وحده»

1- الجاحظ ،أبو عثمان :الحيوان ،عبد السلام محمد هارون ،دار الجيل ،بيروت ،ج1ص75.

2- الجورو، مصطفى :نظريات الشعر، ج2، ص252،– 253.

ويرى عاطف جودة أن «ربط ابن سينا بين التخييل وإثارة التعجيب هو ربط يعني أن أخبله الشعر تبعث في المتلقي إعجابا بالصور التي تبدعها مخيلة الشاعر من المعطي الحسين ، غير أن الإعجاب في هذا السياق غير دال ،ذلك أن التعجب هو في الواقع تعبير عن ضرب من الاستحسان أو الاستنكار وإنما الدال على رأيه أن نربط التخييل وإثارة الدهشة ،لما يخيل عليه التدهيش من حدة وتنوع يبدعها الخيال »[1]

«والحقيقة أن صفة التعجيب والإدهاش صفة نفسية تدل على تأثير الشعر العطنبه في المتلقي »[2] فينفعل له دون رؤية فكرية ،وعليه فالانفعال«هو الكيف الشعوري الذي يطرأ على المتلقي بوصفة مستقبلا لفعل الإبداع التخيلي »[3]

أما عبد القاهر الجرجاني {ت.481هـ فإنه لا يبتعد كثيرا عن مذهب ابن سينا في التعجيب والتخييل والانفعال – بالتعجيب المنشئ للتخيل

وذلك في معرض حديثه عن نوع التخيل بغير تعليل .[4]«الذي مداره على التعجبية وهو وإلى أمره وضاع سحره ،وصاحب سره »[4] وقد مثل لهذا النوع من التخييل متنازع في نسبتهما ،وهما

قامت تظللني من الشمس نفس أعزّ علي من نفسي

قامت تظللني ومن عَجَب شمس تظللني من الشمس

فلولا أن الشاعر أنسى نفسه أن هنا استعارة ومجازا من القول لما كان لتعجبه معنى .[5]

1- جودة نصر عاطف :الخيال مفهوماته ووظائفه ،الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ،1984، ص149.

2- الجوزو :مصطفى :نظريات الشعر :ج2 ص143.

3- جودة نصر ،عاطف الخيال مفهوماته ووظائفه ص150.

- التخييل بغير تعليل وبيانه أنهم يستعيرون الصفة المحسوسة من صفات الأشخاص للأوصاف والمعقولة ثم تراهم كأنهم وجدوا تلك الصفة بعينها ،وأدركوها بأعينهم على حقيقتها وكأن حديث الاستعارة والقياس لم يجد منهم على بال ولم يروه ولا طيف خيال الجرجاني ،أسرار البلاغة ص225.

4- الجرجاني عبد القاهر :أسرار البلاغة ت:محمد الفاضلي ،المكتبة العصرية ،صيدا بيروت ،ط3،2001، ص 226

- ينساب لإبن العميد ،كما ينساب لأبي اسحاق الصابي .

5- الجرجاني ،عبد القاهر :المرجع السابق ،ص266.

وأما القصد من هذا التعجب فهو إخراج السامعين لرؤية ما لم يروه قط ولم تجد العادة به وليس هذا فحسب ،بل يذهب الجرجاني إلى أنه كما كان التباعد بين الشيئين أشد كلما كان إلى النفوس أعجب ،وكانت النفوس لها أطرب ممثلا لذلك بشعر في وصف النرجس متنازع في نسبتهما بين الزاهي وابن المعتز وهو :

ولا زوردْ به تزهو بزرقتها بين الرياض على حُمْد اليواقيت

كأنهما فوق قامات ضعفنَ أوائل النار في أطراف كبريت

ووجه التباين عنده هو تشبية النرجس وهو نبات غض ذو أرواق رطبة ترى الماء منها ينشق بلهب النار. [1]

وكأن الجرجاني كما يقول الجوزو :«يريد أن يقول ما قاله شاعر اليتيمة »«والضد يظهر خُسْنه الضد» ولا يشك الجرجاني في أن مثل هذا الجمع بين المتناسبين يعمل السحر حين يختصر بُعد ما بين المشرق والمغرب ،ويأتيك بالحياة والموت مجموعين ،والماء والنار مجموعين ،وبذلك يحرك قوى الاستحسان ،ويثير المكامن كم الاستظراف [3]

ولم يكتف الجرجاني بهذا بيانا على إثارة التعجيب وإدهاش المتلقي بل عمد أيضا إلى القول بأن إثارة التعجيب تكون أيضا نتيجة وجود الشيء في غير مكانه وإيجاد شيء لم يوجد ولم يعرف من أصله في دانه وصفته [4]

أما حازم القرطاجي {ت 674ه } فيضيف إلى التخييل الندرة ليحصل التعجيب الذي لا يكون إلا «باستبداع ما يثير الشاعر من لطائف الكلام التي يقل التهدي إلى مثلها »[5]

1- الجرجاني ،عبد القاهر :أسرار البلاغة ،ت : محمد الفاضلي ،المكتبة العصرية ،صيدا ،بيروت ،ط3،2001،226.

2- الجوزو ،مصطفى :نظريات الشعر ،ص253- 254

3- الجرجاني ،عبد القاهر :المرجع السابق ،ص99

4- الجرجاني ،عبد القاهر :المرجع السابق ،ص99

5- القرطاجي أبي الحسين حازم :منهاج البلغاء وسراج الأدباء ،دار الغرب الإسلامي :بيروت ،ط2 1981، ص90

مبينا « أن أفضل الشعر ما حسنت محاكاته وهيئاته وقامت غرابته (..) وأردأ الشعر ما كان قبيح المحاكاة والهيئة ،واضح الكذب خليا من الغرابة ،لأن قبح الهيئة يحول بين الكلام تمكنه من الغلب وقبح المحاكاة يغطي على كثير من حسن المحاكي أو قبحه ويشغل عن تخيل ذلك»[1]

ويتابع القرطاجي ابن سينا في نسبه التعجيب للمحاكاة محددا توعها حاصرا ايها في محاكاة المطابقة التي لا يقصدها الإضراب من رياضة الخواطر والمُلح في بعض المواضع التي يعتمد فيها وصف الشيء ومحاكاته،بما يطابقه ويخيلهعلى ما هو عليه»[2]منبها على ألا يسلك بالتخيل مسلك السذاجة في الكلام ،ولكن تفاوت بالكلام في ذلك إلى جهات من الوضع الذي تشافع في التركيبات المستحسنة والترتيبات والاقتراحات والنسب الواقعة بين المعاني ،فإن ذلك مما يشد أزر المحاكاة ويعضدها ولهذا نجد المحاكاة أبدا يتضح حسنها في الأوصاف الحسنة التناسق المتشاكلة الاقتران المليحة التفصيل» ورجوعا في إلى تعريف القرطاجي للتعجب والاستغراب نجده يحصرهما في حركة للنفس التي يقوى انفعالها وتأثيرها إذا اقترنت بحركتها الخيالية [4] وهو نفس ماذهب إليه ابن سينا من الربط بين التخييل والانفعال ،وهو بذلك ينوط التعجيب بالتخييل مؤكدا أنه كلما اقترنت الغرابة والتعجيب بالتخييل كان أبدع »[5]

1- القرطاجي :أبي الحسن حازم :منهاج البلغاء وسراج الأدباء ،دار الغرب الإسلامي ،بيروت ،ط2 1981، ص 72

2- نفسه ص 92

3- نفسه ص 90- 91

4- المرجع نفسه ، ص71

5- نفسه ، ص91

وأما الأساليب المؤدية إلى التعجيب عنده ،فمنها التشاكل والتناسب في ابراد أنواع الشيء وضروبه لأن« ذلك أدعى لتعجيب النفس وإبلاغها بالاستمتاع من الشيء ووقع منها الموقع الذي ترتاح له »[1]

وعلى كل فالقرطاجي يجعل العجب والتعجيب غاية الأساليب البيانية والبديعية والمنطقية الشعرية، ملفتا النظر إلى خاصية أثر القلة والندرة والتناسب والتشاكل في التعجيب ،وهذا في الحقيقة كما يقول الجوزو إشارة إلى شمولية متقدمة عنده ،ذلك أن كل الأساليب الفنية ترمي إلى إثارة فضول المتلقي ومفاجأته وإدهاشه[2]

وعليه يبدو أن عنصر التعجيب هو من جوهر الشعر الجيد وإنما يحصل ذلك عن طريق التخيل والمحاكاة البعيدة عن الصدق دون أن ننسى الغرابة التي إذا ما اقترنت مع التعجيب والتخييل كان ذلك أبدع فكما يقال أجود الشعر أكذبه إلا أنه يجب أن نشير في هذا المقام إلا أن مصطلح العجيب لا يبدوا مصطلحا نقديا عربيا خالصا كما أنه قليل التداول في النقد الأدبي العربي وذلك راجع إلى انحصار في الدائرة الأرسطية فقد انحصر في تلامذة أرسطو ومن تأثير بهم.

1- القرطاجي :حازم :المرجع السابق ،ص90-91

2- الجوزو ، مصطفى :نظريات الشعر ،ج2 ،ص256

1. العجيب في المعاجم الفرنسية :

ثانيا العجيب عند العرب:

يتردد الحديث في المعاجم الفرنسية عن العجيب وعجائم الدنيا السبع« les sept merireilles »
ولا يخرج معنى العجيب «le merireillusc » في المعاجم الفرنسية عن احدى الدلالتين :[1]

1- ما يبعد عن مجرى العادي المألوف الطبيعي للأشياء فيبدو معجزا فوق طبيعي .
2- تدخل وسائط وأشخاص فوق طبيعيين« surnaturels» في الآثار الأدبية هذا معناه في المعاجم الأحادية اللغة ،أما معناها في المعجم الثنائية اللغة [2]فلا تخرج عن كونها المرادف للمدهش تارة ،وللخارق الخارج عن العادة تارة أخرى ،وهي بهذا المعنى لا تعدو أن تكون إلا صفة للأشياء الجميلة وغير بعيد عن معنى العجيب يقع مصطلح « le fantastique » الذي ارضينا المقابل العربي له في هذه الدراسة العجائبي » وهو مصطلح لم يتح وجوده في اللغات الأجنبية [3]

وبالرجوع إلى المعاجم الفرنسية بحثا عن « le fantastique » تبين أن هذا المصطلح وبالرجوع على كل ماله صلة بالخيالي ،والوهمي ،والأسطور والمألوف فقولنا رؤية فانتاستيكية يعني رؤية غربية مدهشة عجيبة وشاذة غير مألوفة ،خارجة عن الإطار العادي [4] وقد يطلق على «الشكل الغني والأدبي الذي يستدعي العناصر التقليدية للعجيب (...) ويبرز اقتحام اللاعقلاني l'irratiamel للحياة الفردية والجماعية »[5] وهما المعنى الذي تقوم عليه هذه الدراسة

1- Larousse ,petit la rousse en couleurs: librairie la rousse ,paris – 1972,p.567
A- Konda, nouveau la rousse en eyelopédique ,librairie la rousse , 1994,tome 1.p.1000
2- Jerivan :el kanze .dletionnaire français – Arabe ,maison sabeks .A.R.L.1997.P.617 Youssef M. Reda :al –Kamel- al – kabir plus , dictionnaire de français ciassiqueet contomporein, ibrairie de liban publishars Beyrouth ,1997,773
3- مرتاض عبد الملك :العجائبية في رواية ليلة القدر :للطاهر بن جلون ،أعمال ملتقى 15- 16-ماي 1989 جامعة وهران ،دفتر رقم 3 نوفمبر 1992،ج1
4- Petit la rousse en couleurs p 366 (fantastique)
5- A- Konda , NOuvreau la rousse .tone 1.p599(fantastique)

ومحاولة لرصد التطورات الدلالية لهذا المصطلح يتبين أنه يرتد إلى المفاهيم اليونانية القديمة ،ويمتد بجذوره إلى أرسطو الذي عرفه بأنه:«هلكة إبداع الصور العابثة»[1]وربما عد التعريف أقدم تعريف موصل لصلة« le fantastique» بالخيال والوهم ،أما سانت أو غسطين فقد اختزل معناه في« fantôme, double»[2] أي «الشيخ ذو الوجهين» وفي القرن السابع عشر الميلادي تطور مفهوم لفظة « le fantastique » فأصبحت تدل على ما هو غريب الأطوار « fantasque » وخارق للصواب « esctravagant »[3] ولم يكسب اللفظ معنى جديدا وتخذ اسما موصوفا إلا في القرن التاسع عشر »[4] ولم تثبت القواميس الاعتبار الجديد للفظة وخلق الصيغة الموصوفة إلا في وقت متأخر »[5]

هذا مختصر عن مراحل تطور المفهوم في الثقافة الغربية.

1- Valérie tritter: le fatastique ,Ellipase edition marketings A. 2001, P.3
2- ibid .P3
3- ibid .P3
4- ibid .P3
5- ibid .P4

2. العجائبي عند العرب:

يرى لويس فاكس:(louis vasc) إن العجيب يعد خاصية ملازمة للحكاية الشعبية أكثر مما يعد خاصة للعجائبي إذا " يمكن اعتبار الأول أصلا للثاني .. ويضيق قائلا أن هذا الاستنتاج يبدو مشرعا،على الرغم من التقارب في المفاهيم ،لأن الحكاية العجائبية تمتلك أقل حكايات بالمقارنة مع الأساطير الشعبية »[1]

إن تلك ملاحظة مهمة جدا لأنها تشير على ذلك الانفصال التاريخي الذي يتحدث عنه ميشال زيداف ،انفصال الرواية عن الأسطورة فقد«انشطر الكون الأسطورة في خلال منتصف القرن الثاني عشر وبدأت الأسطورة تتأرجح استجابات لمتطلبات جمهور جديد ،يريد أن يرى أحلامه وأمانيه متجسدة في إبطال خرافيس يلبسهم أقنعته التي يحلم بها ،لقد ظهرت القصة الرومانسية لتترجم الأسطورة وتقرب مضمونها من الحياة الاجتماعية المعاصرة لها في الوقت «الذي كانت الأساطير والخرافات لا تزال تكتب وتغني بأشكال شعرية »[2]

إلا أنه وفي القرون الوسطى تحول الأبطال الخرافيون وتخلو عن صفاتهم السحرية لعبروا عن هموم مجتمع جديد

لقد قام كتاب القصص الرومانسية«بإضفاء الطابع الإنساني على فكرتي الانقلاب الجسدي(Métamorphosa) والعجيب ... واستنبطوا لإبطالهم الذين كانوا يملكون صفات فوق طبيعة ما يكفي من الوسائل لكي يؤدو دورهم في العالم الواقعي فشيدوا قيما كونية على عالم من الواقع المحسوس وبدأ عالم الحلم يتغير من الأسطورة إلى الفانتازيا (fantastique) »[3]

وإذا كانت الخرافات الشعبية تظهر عادة في وسط شعبي يؤمن بوجود واقعي للساحرات والجنة المسأسنة»

1- louis vasc .op.at.p. -49

2- ينظم ميشال زيرافيا،الأسطورة والرواية،تر،صبحي حديدي ،منشورات عيون ،ط2. 1986. الدار البيضاء ص 11

3- م.ت.ص.13

«فإن الوجود اللاحق لتلك الخرافات قائما على وهم واع ،لا يكون للنظام الأسطورة فيه – أو الفهم العجائبي للعالم أو القبول بإمكانيات لا يمكن التثبت منها في الواقع – إلا فرضية طوعية »[1]

عند هذا الحد يمكن أن نستنتج أن هناك تحولا مهما قد وقع في العصور الوسطى من التغيير الأسطوري إلى الرواية ،مع بقاء عناصر العجيب موظفة فيها لضرورات جمالية حينا اجتماعية حينا آخر .

ولقد أدرك الإنسان الغربي مع عصر الأنوار أن الكائنات العجبية لن تجيب عن أسئلته الجوهرية في الوجود . وأدرك أنه لن يتحكم في الطبيعة والموت بالعجيب .

أما فيما يخص بتعريف العجائبي في الثقافة الغربية فلقد كان جورج كاستيكس صاحب كتاب (Anthologie de cont fantastique français)

هو أول من تعرض للعجائبي بالتعريف جعله «الشكل الجوهري الذي يأخذه العجيب عندما يتدخل في تحويل فكرة منطقية إلى أسطورة ،مستدعيا الأشباح التي يصادفها أثناء تشرده المنعزل »[2] مبينا طرق نشوته التي حصرها في " الحلم والوسواس والخوف ،والندم وتقريع الضمير ،وشدة التهيج العصبي والعقلي ،وكل حالة مرضية »[3] جاعلا إياه «le fantastique) «يتغذى على الوهم والخوف والهذيان مؤكدا أنه لا ينبغي على حالة التي ظهر بها ،وإنما يزدهر في حقب لاحقة يستجيب لنمط الحياة المعاصرة »[4]

---

1. بوريس توماشوفسكي ، نظرية الأغراض ضمن المنهج الشكلي نصوص التشكل بين الروس ت. إبراهيم الخطيب ،مؤسسة الأبحاث العربية،ط1 1982،ص199

2- Piére. Gecerges castesc: Amthologie de conte fantastiqu. Français ,librairie josé ,poris ,2004.p.5.6.

3- ibid, p6.

4- ibid, p6

لقد أبرزت الانطولوجيات الكبرى الخاصة بالعجائبي أنه جنس أدبي أي العجيب له خصوصياته التي لا يعرف إلا بها ،وعلى رأسها حضور فوق الطبيعي والخارق كما تجلى ذلك في الكثير من الأعمال الكلاسيكية من ذلك الانطولوجيات التي تناولها جورج كاستيكس ،ومن أمثلة ذلك«الشيطان العاشق لجاك كازوت {1719– 1792} والوحش الأخضر »

لجرار دي نرفال {1808– 1855}«وساعة الموت »لابال هيجو 1708– 1855 دون أن ننسى ما قام بودلير {1821– 1867}مع الحكايات الخارقة لإدغارد ألانبو،التي ترجمها إلى الفرنسية سنة 1860 ،كما ينص على ذلك جورج كاستيكس ،مرتبا إياها في المرتبة الثانية بعد حكايات هو فمان »[1]
هذه الأخيرة التي ظنه يحدد بها تاريخيا ظهور العجائبي في فرنسا حيث ترجمت سنة1828 [2]

وقد تمثلت هذه الانطولوجيات الكبرى الخاصة بالعجائبي في عدة مقاربات والتي تعرض لها شعيب حليف بالدراسة في كتابه «شعرية الرواية الفانتاسيتيكية ومنها المقاربة التاريخية وعلى رأسها مؤلف

(Am thologie de conte fantastique français)

لصاحبه جورج كاستيكس بالإضافة إلى المقاربة الدلالية التي تقوم على رصيد التيمات المتوتر في بعض الحكايات العجائبية ،وتتبع التطور الذي يشهده العجائبي بوصفة نصا .وقد حصر جان مالينو (jean Malino) هذه التيمات في ستتة أشكال حسبما ذكر شعيب حليف وهي :الجن والأشباح الموت ومصاص الدماء ،المرأة والحب ،القول ،عالم الحلم وعلاقاته مع عالم الحقيقة والتحولات الطارئة على الفضاء والزمن [3] ويدرج شعيب حليفي تحت المقاربة الدلالية كل من روجية كابوا ولوي فاكس .

1- piére – george castesc :p203

2- حليفي ،شعيب :شعرية الرواية الفانتا شكلية ،المجلس الأعلى للثقافة ،المغرب 1997،ص25

3- نفسه ص25

أما المقاربة البينوبة فيتزعمها تودورف بتصور التردد والحيرة كميزة خاصة بالمحكي العجائبي « وجان بلمين نويل»بتصوير الغرابة المغلقة ،أما أرين بسير(Irène Beissière) فتلخصت محاولتها في البحث على تعريف أكثر تماسكا ،من خلال تحديد الخاصية التي تتميز بها الحكاية العجائبية عن غيرها ،والتي تتمثل في نسبة عدم الاتساق الواقعي وفوق الطبيعي ،لرسم ما ليس موجدا أصلا »[1]مما دعاها إلى القول بإبتناء العجائبي على المفارقة والتناقص وسط انسجام لغوي وأسلوبي ولم يغفل شعيب حليفي المقاربة الانثربولوجية التي تجعل من العجائبي مظهرا من مظاهر الذهنية البدائية ،ولذلك فهو دائم الارتباط بالمعتقدات والطقوس الميثولوجية ،ولا المقاربة النفسية التي تنظر له على أساس أنه شكل من الأشكال التي تترجم الصراع بين رغبات الإنسان والوسائل التي يحقق بها هذه الرغبات»

1- Valérie fritter:le fantastique ,Ellipses Edition Marketing S.A

Paris, 2001.p:22

2- حليفي، شعيب:المرجع السابق. ص25

المبحث الثاني : إشكالية ترجمة المصطلح:

من الملاحظ أن المصطلح الغربي (fantastique) قد لقى ترجمته إلى العربية اشكلا لا يزال مطروحا إلى اليوم ، فإننا نجد ترجمات حرفية وأخرى تقارب المعنى منها ما هو أدبي ومنها ما هو فلسفي ،ومنها ما هو مغامرة فردية في ابتداع مصطلح جديد فتارة نجد (le fantastique) بمعنى الوهم والخيال وهذا ما يقابله(fantaisie)ومنه ما يجانب الدلالة المعرفية للمصطلح العلمي الذي يطلق على نوع معين من الأدب كأن يترجم «بالوهم »مثلما نجد عند جورج سالم في كتاب «البيريس»تاريخ الرواية الحديثة »[1]

فمنذ الصفحة 423. نجد ذلك الترديد للمصطلح «الأدب الوهمي» وليس القصد من خلال مادة الموضوع والأمثلة المعطاة إلا «الأدب العجائمي»

ولن أقدم صورة للمصطلح ،موجودة عند الكندي الفيلسوف العربي في «رسائله الفلسفية »ولا بد أن مصطلح فانطاسيا »الذي ذكره كان ترجمة حرفية (Fantasios) التي تعني الخيال

يقول الكندي:«إن التوهم هو الفانطاسيا ،وهو قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها ،ويقال الفنطاسيا »هو التخيل وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها »[2]

ويبدو أن لفظة «فانطاسيا » مصطلح يوناني قديم ترجمة عن السريانية «إسحاق بن حنين » ويذكر عاطف جودت نصر »هذا المفهوم قائلا أن المترجم «قسطا بن لوقا » يفضل كلمة التخيل (fantaisie) [3]

1- ينظر البيريس ،تاريخ الرواية الحديثة ، ص. 423 ، وما بعدها .

2- ذكر معاطف جودت نصر ،الخيال مفهوماته ووظائفه ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة 1984. ص61 .

3- جميل صليبيا :« ونطلق لفظ ، فنطاسيا) على كل تخيل وهمي متحرر من قيود العقل ، أو على كل فعليه ذهنية خاضعة لتلاعب تداعي الأفكار أو على كل رغبة طارئة لا تشتد لسبب معقول » المعجم الفلسفي ،الشركة العالمية للكتاب بيروت 1994، ص 169

هكذا نلاحظ أن لفظة (fantastique) الدالة على المفهوم الأدبي ،عند جورج طرابشي) ،يترجمها بالغرابة » في كتاب « جورج لوكاس «الرواية كملحمة بورجوازية » وذلك عندما يتعرض هذا الأخير إلى ولادة الرواية في مرحلة المجتمع البورجوازي الصاعد ،حيث يعد الغرابة (le fantastique) بحسب الترجمة خاصة أسلوبية يقول جورج لوكاتش » «يبدأن تناقضات المجتمع البورجوازي .. نثر الحياة ..إلخ . أخذت تظهر للعيان ، أخذ الكتاب الكبار وبخاصة سرفانتيس ، يخضون عمار نظال مزدوج ضدا الانحطاط القديم والجديد للإنسان الخاصية الأسلوبية الأساسية لهذه المرحلة نزعه واقعية تسعى وراء الغرابة le fantastique»[1] وهنا يردف «جورج طرابشي » الترجمة باللفظة الفرنسية المذكورة

أما «تميني العيد » فإنها تترجم عنون كتاب تودورف »مدخل إلى الأدب العجائبي »«بمدخل إلى الأدب الفانطازي » وذلك في كتابها المعروف :في معرفة النص ص :290 [2] وتتعرض في الكتاب نفسه الى كتاب «فلادميربروب»المعروق herireilleusc les trans farmations des contes لترجم العنوان الجذور التاريخية للحكاية الفانطازية »بينما يترجم إبراهيم الخطيب عنوان الكتاب دالة «الجذور التاريخية للخرافة العجيبة »وقد وجد ذلك في كتاب «فلادمير بروب» المترجم عن الفرنسية من قبل الكاتب ذاته [3] »

---

[1] جورج لوكتش .الرواية كملحمة بورجوازية .ت.ج. طرابشي ص 17

[2] تميني العيد .في معرفة النص دار الآفاق الجديدة .بيروت لبنان ط.1 1983. ص.290

[3] فلادمير بروب مورفولوجيا الخرافة .ت .إبراهيم الخطيب .الشركة المغربية للناشرين المتحدين الرباط .ب.ت. ص06

إن«إبراهيم الخطيب » نفسه قد استعمل المصطلح نفسه وذلك في مقالة «توماشو فسكي » المعنوية بنظرية الأغراض ضمن كتاب «نظرية المنهج الشكلي .نصوص الشكل بين الروس»التي جمعها وقدم لها وترجمها عن الروسية إلى الفرنسية الناقد « ت . تودوروف » سنة 1965يقول توماش فسكي »عند الحديث عن أنواع التحفيزات « les moifs) «التحفيز الواقعي إذن ،يمنع أما من الثقة الساذجة ،أو من متطلب الوهم ،وهذا لا يمنع من تطور الأدب العجيب (le fantastique) [1] في الوقت الذي نلاحظ أن «جميل شاكر »وسمير المرزوقي »يصفون «فلادمير بروب »بأنه دراس لمجموعة من الحكايات العجيبة.

أما في ما يخص كتاب «تودوروف» le fantastique introduction la littérature فإن الترجمة تتراوح ما بين الحرفية وما بين الاجتهاد الخاص .حتى أننا نجد في الكتاب نفسه ترجمتين مختلفتين فها هو «محمد برادة »وهو يقدم ترجمة« الصديق بوعلام» لكتاب «تودوروف» يتحدث عن العجائبي في أكثر من مكان مستعملا المصطلح الفرنسي «فانطاستيكي»سبعة عشر مرة ،وهو يقصد العجائبي والغريب أن «محمد برادة »يتحدث في مقدمة الترجمة عن الكتاب ناعتا إياه « مدخل إلى الأدب العجائبي »دون أن يوضع لماذا استعمل في تحليله الخاص .«فانطاستيكي » دون «العجائبي »[2] أما عثمان ميلود «في شعرية تودوروف »فإنه يترجم عنوان الكتاب .بمدخل إلى الأدب العجائمي »[3]

وهناك من يكتب فانتاستيكي (بالتاء)بدل الطاء مثل «شعيب حليفي»في مجلة الكرمل العدد 41،40، ص113) في حوار مع حيدر حيدر»

وهناك من يستعمل لفظة «فانطاسي»مثلما هو الحال عند «فريد الزاهي » في كتابه الحكاية والمتخيل منذ (ص 27) وذلك للدلالة على المقابل الفرنسي le fantastique

---

1- تومـاشوفسكي ، نظرية الأغراض ،ضمن نظرية المنهج الشكلي،ترجمة،إبراهيم الخطيب،ص 109

2- انظر مقدمة مدخل إلى الأدب العجائبي لتزيفتان تودوروف ،ترجمة الصديق بوعلام ، ص 03

3- عثمان ميلود .شعرية توردوروف عيوب المقالات الدر البيضاء المغرب ط1 .1990. ص 34

وفي الأخير لا بد أن تشير إلى ذلك الاجتهاد الخاص الذي قام به «الطاهر المناعي »من تونس في مجلة «مدارات » حيث وضع مصطلح «العُجَاب » لدلالة المفارقة علىle fantastique وقد استعار هذه اللفظة من القرآن الكريم سورة ص الآيات 594

قال تعالى :« وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب أجعل الآلهة إلاها واحدا. إن هذا الشيء عُجاب »وبعد أن يُورد رأي الخليل «ابن أحمد الفراهيدي » (100ه 175ه) في كتابه «العين»ويعزز رأيه بما جاء في لسان العرب «لابن منظور »(630ه 711ه) وفي تاج العروس للزبيدي» (1145ه 1205ه) في مادة «عجب »يخلص إلى القول :«أن كلمة عجاب أو (عُجّاب) تستعمل للمبالغة أي أنها درجة ثانية من ردود الفعل أقوى وأشد من العجب والعجيب والعجاب وأن العجّاب بهذه الصفة هو ما فوق الحد أي حد التصور والتخيل ، وينتج هن ذلك ردة فعل من السامع أو القارئ مساوية في القوة أو التعريف أو التفوق ... فالعجيب إذا بلغ أقصاه من الروعة والحسن والغرابة أصبح مخيفا محيرا بل ومروعا ومن هنا جاء اختبارنا بالعبارة العُجاب لتقابل مفهوم (fantastique)الذي هو بدوره امتداد طبيعي لظاهرة العجيب (Merireilleusc) في الأدب »[1]

تعد هذه الإلتفاتية من« الطاهر المناعي» مبادرة طبيعية وذكية لتخليص هذا المفهوم من الترجمات السيئة التي لا يزال يكتنفها الغموض والريب والتردد إذا أنها لا تزال خاضعة للمنطق الفردي وللجدل اللامتناهي بين المشرق والمغرب وبالتالي تظل المصطلحات متعددة بدلالة واحدة حتى أنها في بعض الأحيان تكون خاطئة ومغلوطة أو مساء فهمها.

رغم تعدد الترجمات التي وضعت للتعبير عن المصطلح الفرنسي fantastique إلا أننا نفضل مصطلح {العجائبي } للتعبير عن هذا المصطلح لأنه في رأينا الأجدر للأخذ به لا لشيء سوى لأنه المصطلح العربي الوحيد تقريبا والأفضل من تلك المصطلحات الناقلة حرفيا عن اللغة العربية fantastique وبما أن الأمر كذلك فاللغة العربية هي الأفضل عندنا من غيرها

---

[1]- الطاهر المناعي : العجيب والعجاب :الحد والوظيفة السردية .ص 74

المبحث الثالث :المجلات القريبة من العجائبي:

إن الدراسات الأدبية تؤكد أن العجائبي (في مضمونه) يحمل في طياته أفكار وأراء ومواقف تتردد في حيرة وغرابة في نفسيه القارئ من خلال وجود عنصر الرعب والخوف فيه ، في حين مجالات تعمل على تكسير رتابة الواقع والإجابة عن تساؤلات تتبادرإلى ذهن الإنسان وهذا نجده عند العجائبي أيضا .

أولا : المدهش

إن العجائبي في مضمونه يتناول قضايا أدبية متنوعة تعمل على اكتساب صيغة خاصة من حيث تجعله معطاء خصبا قادرا على تحمل الصعوبات وتجاوز الاختبار على جسر المفارقة والتردد من بين المفاهيم المدهش وتقابله بالفرنسية le féerique وتعني هذه الكلمة " كل ما يرتكز على حضور النجيات ، وما يصعب هذا الحضور من خوارق وغرائب إما يتدخل السحر والسحرة أو الكائنات تفوق الطبيعة" [1]

ولعل وجود الجنيات لدليل على سعة الخيال عند الإنسان ليختلف حكايات هذه التي تدخل في الإطار التصديقي يوميا وما هو قابل للتصديق استثنائيا أي امتزاج تلك الحكايات بعنصر الخيال بعيدا عن نطاق الطبيعة . وإننا نجد مثل هذه الحكايات متعلقة بالمسرحيات والتمثيليات وذلك من خلال استضفاء جمال اللباس والمناظر على تلك المسارح بحيث تكون مسرحية الجن أو المسرحين الخارقة الخفيفة هي الأهم كما يذكر دلك مجدي وهبه في معجمه [2] واعتمدت هذه المسرحيات في تمثيلها على استحضار عنصر الطبيعة من خلال المناظر الخلابة وكثرة الغناء والرقص وظهور شخصيات خارقة كالساحر والجن والأميرات وغيرها من الشخصيات الأخرى الخارقة والسحرية .

وللعلم فإننا نجد المصري قد حاول تمثيل ما يقرب هذا النوع من المسرحيات الكبرى التي عرضت في مسرح اليالون مثل الليلة الكبيرة والقاهرة في ألف عام " وإذا أخذنا باعتبار العالم المدهش تمثله مسرحيات الجن بحكايات عن الجنيات وأعمالها الخارقة التي تتنافى والواقع المعاش فإنها ستظل كما يقول ألبريس " تسليت على هامش الواقع عن تحديد عاطفة الوجود العميقة تمزج تفاهة الواقع بإشراقة تحول شكله" [3]

1- Nouveau larousse en aylipédique fim 1.p.604

2- وهبة مجدي / معجم مصطلحات الأدب ، ص 158

3- ألبريس :تاريخ الرواية الحديثة ، ص 423

وإذا درسنا من العجائب وعالم الجنيات فإننا نجد اختلاف بينهما كما أكد ذلك لويس فاكس في كتابه الأدب والفن العجائبي " يقول " أن حكايات الجنيات تضع نفسها خارج الواقع في عالم لا وجود فيه للمجال وللفاضح ،بينما يقتات العجائبي من صراع الواقع مع المحتمل " [1]

فحكايات الجنيات تبنى على السحر واستحظار الجن والعفاريت عكس العجائبي الذي يظهر فين فوق الطبيعي كما أشار ذلك روجية كايوا قائلا العالم المدهش عند 46 هو عالم عجيب يضاف إلى العالم الحقيقي دون أن يدمر التحامه وعلى العكس منه العجائبي الذي يعلن فضيحة ،تمزق اقتحام فاضح غير محتمل تقريبا في عالم الحقيقة [2]

إذن لكل من العجائبي والمدهش طريقة الخاصة في التعبير عن العالم الآخر من خلال رؤية مغايرة يحملها فوق الطبيعي الذي يعتبر النواة الأساسية للكتابات العجائبية عامة ، بحيث لا نستطيع أن نميز بين العالم المدهش والعجائبي " كميز تناقص وانكماش قدر ما تتميز بالتشابه والتكامل وامتداد بعضها في الحيز الدلالي) آخر " فنجد أن العالم المدهش هو امتداد للعالم العجائبي وهو عبر عنه فاسيري تريتي قوله بعد عرض تعريفات روجية كايوا " تقدم نظرية ، كايوا الأدب ضمن نظرة خطية حيث يغدو العجائبي استمرار للحكايات السحرية (المدهش) ... [4] حتى أننا لو تتبعنا تاريخيا ولادة الحكاية العجائبية لوجدنها تبدأ من القرن الثامن عشر كمل يقول فاليري وهو قرن ظهور الحكاية المدهشة والحكاية الواقعية مما دعا إلى وجود العجائبي هو نتيجة لامتزاج هذين النوعين . وإلى هذا تقريبا ذهبت tréne bessiere التي ترى في السرد العجابي بأنه مكان التقاء السرد الواقعي والسرد غير الواقعي [5]

وعموما فإن هناك نقاط توافق بين العالمين المدهش والعجائبي والتي تكمن في أن المدهش مبني على حكايات الجنيات والساحرات في حين نجد الآخر (العجائبي) مبني على ما هو فوق الطبيعي خارق من أشباح وعفاريت وجن ...وكل هذا هو حاصل لأوهام وخيالات عن مخيلة الانسان ولا ترتبط دونها ارتباط بالواقع المعاش.

1- ألبريس: تاريخ الرواية الحديثة ،ص 423

2- مرتاض ،عبد الملك العجائبية في رواية ليلة القدر ، ص109

3- Bld:p-20

4- Valérie tritter :le fam tastique p.20

5- 2-blidem: p2-1

ثانيا : الواقعة السحرية

ارتبط هذا المفهوم بحكايات الكاتب الكولومبي « غابر بيل غارسيا ماركيز » الذي تقوم أعماله الأدبية على ما هو سحري من جهة وما هو حقيقي من جهة آخري إذا يعتمد في كتاباته على تسخير الوقائع المادية الواقعية تشكيل خيالي من نوع خاص يختلط فيه انحرافي بالأسطوري وكانت بداية بقصته " الغريق " التي اعتبرها انقاد الفاتحة في عالم القصة الواقعية السحرية ،حيث اعتبر ماركيز الرائد الأول للواقعة السحرية حيث " تتضافر فيها الحقائق المبنية على أسس واقعية لتمزج بغلاف أسطوري مكثف يضرب بجذوره إلى أعماق الموروث الحضاري الجمعي ليحدث تشكيل جديدا للواقع "[1]

إن ماركيز تعبير عبد الله حمادي « يلجأ في أعماله إلى التعبير عن الواقع بكل ما يزخر به التاريخ والأساطير وكل ما يضم في طياته بريق الاستمرارية ،إن حضور الحس التاريخي والإحساس بالموروث الحضاري لدى ماركيز ساعد على استنتاج البديل الذي أضفى الطابع السحري والذي يطرح بشكل دائري تتفق أطوار الزمن ، لقد سمي ماركيز طريقته هذه بالبناء الحلزوني ،لأنها حركة زمنية تسير قُدُما حتى تترك مجال مفتوحا للتدخل الزمني ،ابن المخزون الميثولوجي في طي كل ما هو واقعي ولذلك يسمح لنفسه بالتجاوز .[2]

إن مصطلح الواقعية السحرية قد شاع في الثمانينات من القرن العشرين على حسب رأي سعيد البازعي وميجان الرويلي في «دليل الناقد الأدبي » على يد عدد من كتاب القصة في أمريكا اللاتينية أمثال " خورخي لويس بورخيس("1899- 1988) وغارسيا ماركيز 1928م غير أن البعض منهم يرى أن المصطلح ظهر على يد الألماني "فرانزروه" في عنوان كتاب ناقش فيه بعض خصائص وتوجيهات الرسم القريب من السريالية المشتمل على أشياء قريبة في غرابتها من عوالم الحكم – إلا أنها أشترت في الأوساط الأدبية وعلى الخصوص القصة بشكلها الرئيسي :الرواية والقصة القصيرة .

لم تكن الواقعية بعيدة عن العجائبي لكونها تملك حوافز مثل ما يملك العجائبي وهذا نتيجة لإستزاح الواقعي بالخيالي بما يأخذ بعقل القارئ مبينا فيصدقه لأنه مصطلح بالواقعية التي من خلالها يدرك القارئ أن العالم الذي زاره مألوفا فيه قدر كبير

1- حمادي،عبد الله،غارسيا ماركيز رائد الواقعية السحرية ،المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر ، ط1، 1982، ص 12

2- المرجع نفسه ، ص 21.

3- من الكتاب الذين أشتهروا أيضا بتوظيف تقنية الواقعية السحرية، الإيطالي إيطالو كالفينو(1923- 1985) والإنكليزي جون قاولر (1926) والبريطاني الهندي الأصل سليمان رشدي (1947) الألماني عنيتر فراس (1927)

من الغريب والدهشة ومن حين أخر نرى القارئ لا يصدق الأحداث والوقائع التي يجري لأن الصيغة السحرية طغتا عليه وتحول دون ذلك غير أن السحري كما يراه روجيه كايوا «لاهو عالم عجائبي يضاف إلى عالم الحقيقة دون مسه في شيء ودون تدمير التماسك .[1] ومن خلال ذلك نلحظ التقارب بين الواقعية السحرية والعجائبي في (الحيرة والدهشة التي تصيب القارئ) ذلك أن " القاص يرسم تفاصيله رسما موغلا في البساطة والألفة مما يزيد حدة الاصطدام بالغريب والمستحيل الحدوث حين تجاوره ويتداخل معه "[2] فتصبح الحكاية لا إشكالية خيال بل إشكالية واقع ، وإعادة بنائه ،وإبداعه وتكيفه عن طريق الخيال الذي يدخل معه في وحده جدلية وفي اقتباس مشترك " هذه الجدلية هي التي تتم الأعمال الأدبية والفنية القائمة على تقنية الواقعية السحرية (البناء الحلزوني) حد تعبير غارسيا ماركيز) بالعجائبة إذا تحملنا إلى المكان الغريب ،أين يضرب موعد للقاء بين ما هو سحري وما هو حقيقي أنها صفة من صفات الطيران الخيالي الكامن في اللاشعور الجمعي نظرا الالتحام الموروث بالواقع ومشاركته في تشكيل مسيرة المستقبل "[4]

1- حليفي ، شعيب : شعرية الرواية الفانتاستيكية ، ص 53
2- تيجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي ، ص173
3- ابن عبد العالي ، نعمة :واقع عجيب غريب ، متاح على الشبكة
4- عبد الله ،عادي :غارسيا ماركيز راند الواقعية السحرية ،ص14

ثالثا :على السحر والتنجيم:

جاء في المعجم الوسيط أن السحر هو «كل أمر يخفي سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التموين والخداع » [1] وفي العجم ذاته وردت لفظة السحر مرادفة لمصطلح السمياء وبالرجوع إلى كتاب :" كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون " تبين أن علم السمياء إنما تطلق على ما هو غير حقيقي من السحر ، وحاصلة إحداث مثالات خيالية في الجول وجود بها في الحس ،وقد يطلق أيضا على إيجاد صورها في الحس فحينئذ تظهر بعض الصور جوهر الهواء فتزول سريعة لسرعة تغير جوهر الهواء ولا مجال لحفظ ما يقبل من الصور في زمان طويل لرطوبته ، فيكون سريع القبول وسريع الزوال ، وإنما كيفية إحداث تلك الصور وعللها فأمر خفي لا اطلاع عليه إلا الأهمية {وليس المواد وصفه وتحقيقه هنا

وحاصله أن يركب الساحر أشياء من الخواص أو الأذهان والمائعات أو كلمات خاصة توجب بعض تخيلات خاصة كإدراك الحس ببعض المأكول والمشروب وأمثاله ...[2]

من الملاحظ في هذا النص أن السمياء جزء من علم السحر حين ارتبط هذا الأخير ارتباطا وثيق بعلم السيماء وتضرب مثال على ذلك في مقدمة ابن خلدون إذا يورد دلالات متعددة وحاصلة جميعا أن السيماء لها دلالة عامة إذ يطلقها على علم الظلمات الذي " يستعين فيه ضاحب روحانيات الكواكب وأسرار الأعداء وخواص الموجودات وأوضاع الفلك المؤثرة في عالم العناصر كما يقول المنجون"[3]

وإننا نجد ابن خلدون قد تحدث مطولا في مقدمته مغريا تعلم شيوخه هذه المعارف من السمياء وأسرار الحروف والناجمة من شيخ المعرب أبو العباس بن البناء[4] .. وهي تظوي تحت الأعمال السحرية ومصطلح السيماء إذ يستعمل اسما لباب من أبواب السحر لا يملك اشتقاقا عربيا وإنما هو مشتق من لفظ سرياني [5]

ولم يقف ابن خلدون عند هذا الحد بل جعل السيماء والكيمياء في الأعمال السحرية التي روج بهاج ابرين حيانحين عادا هذا الأخير من كبار السحرة في الملة،ذلك أنه تصفح كتب القوم واستخراج الصناعة وغاص في زبدتها واستخراجها ووضع فيها غيرها من التأليف وأكثر الكلام فيها وفي صناعة السيماء لأنها من توابعها لأن إحالة الأجسام من

1- المعجم الوسيط ، ج1 ،ص 419

2- مصطفى بن عبد الله القسنطيني الحنفي : كشف الظنون عن أسامي لكتب والفنون دار الكتاب العالمية بيروت ، 1992، ج2 ، ص1020

3- ابن خلدون عبد الرحمن المقدمة :ت ، محمد الاسكندراني ،دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ،2004ص 462

4- ابن خلدون عبد الرحمن : مس، ص ص 116- 117.

5- بن مالك رشيد : السميائية بين النظرية والتطبيق ، محفوظ دكتوراه دولة جامعة تلمسان 94- 1495 ص38- 42

صورة إلى صورة إنما يكون بالقوة النفسية بالصناعة العملية فهو من قبل السحر [1]

وإذا نظرنا إلى الكيمياء والسيماء والسحر من منظور مختلف ومغاير فإنها جميعا تشترك في إحالة الأجسام من صورة إلى صورة أخرى وقد جعل ابن خلدون لهذه النفوس مراتب فكان أولها " المؤثرة بالهمة فقط من غير آلة ولا معين وهذا هو الذي تسميه الفلاسفة السحر والثاني بمعين من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعداد ويسمونه الظلمات وهو ضعف رتبة من الأول ، والثالث ،تأثير في القوى المتخيلة يعتمد صاحب هذا التأثير إلى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف ولقلى فيها أنواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصده من ذلك نميزها إلى أحسن من الراتب بقوة نفسه المؤثرة فيه ،فينظر الراءون كأنها من الخارج وليست هناك شيء من ذلك (..) ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة (..) ولما كانت المرتبتان الأوليان من السحر لها حقيقة أوفي الخارج والمرتبة الأخيرة الثالثة لا حقيقة لها اختلف العلماء في السحر هل هو حقيقية أو إنما هو تخيل ؟[2] وقدر ابن خلدون نفسه عن هذا السؤال فالقائلون بأن لا حقيقة له نظروا إلى المرتبة الأخيرة فليس بينهم اختلاف في نفس الأمر بل إنما جاء من قبل أشياء هذه المراتب [3]

إن استغلال العجائبي الحديث للسحر وعلومه يختلف عن استغلال العجائبي القديم له اختلاف جذريا فإننا نجد هذا الأخير يجعل بعض الأحداث تجد مسوغاتها في السحر بحيث يقوم هذا الاستغلال على قراءة الطلاسم والتعويذات واستحضار الجن (..)لإنجاز سخرات خارقة كتلك السخرات التي احتوتها كتب الرحلات خاصة منها إلى بلاد الهند التي اشتهرت بالسحرة الجوكية والتي عجت بها رحلة ابن بطوطة خاصة ورحلات القرون الوسطى عامة غير أننا نجد هذا الإيمان بالسحر والقوى الخارقة بدأ يتضاءل شيئا فشيأ مع عدم وجود الانعدام فأننا نجد في وقتنا الراهن أن العلم تطور وكشف عن غموض الكون وأسراره حتى أصبح الإنسان لا يتعامل مع الأمور الغامضة معاملة سحرية والملاحظ أن هذا العلم مازال يكتفي الغموض رغم ما وصله من اكتشافات في معرفة العالم الخارجي وفي تحليل النفس البشرية ولذا نؤمن بالأرواح وقدرتها الخارقة.

وعلى العموم فلا يستطيع أحد إنكار مدى اتصاف العجائبية بالأعمال السحرية من الطلاسم والتعويذات والاستعانة بالجن .. مما كانت درجة ثقافة المتلقي وتعلمه ذلك أن الساحر هو أحد الشخصيات العجائبية.

1- ابن خلدون ، عبد الرحمن :م. س.ص 458

2- نفسه ، ص459

3- ابن خلدون ، عبد الرحمن :مس ،ص458

رابعا: الخيال العلمي العجائبي

ترجع ابتداع الخيال العلمي كما يشير إلى ذلك مجدي وهبه في معجمه إلى هيوجو جير نزياح وذلك في سنة 1926م ، حيث كان الاستعمال الأول له تحت اسم "scienti fiction" مطورة إلى "scence fiction" وقد ظل هذا المصطلح من المصطلحات الشديدة الصلة بالأدب لقد انقسم الباحثون والدراسون إلى اتجاهين حيث نجد دار كوسوفان " dar kosavin" يقول أن الخيال العلمي مناقض تماما للعجائبي ولا يتقاطع معه البتة أما ألبريس فإنه يجعل الخيال العلمي نوعا من أنواع الأدب العجائمي وذلك في تاريخ الرواتب الحديثة وهو " شكل مختلف من أشكال العجيب الصوفي [1] وقد قسمه إلى وهمي خرافي أو ديني ووهمي وشبه سيكولوجي ووهمي ذهني محض إذن فالرواية العلمية لم تخلق من أجل العامة وإنما هي موجودة من أجل فئة خاصة لأن مبدعها يحمل صفات فريدة منها الجمع بين الجمال الفني والذوق الرفيع ،والحسن والمعرفي

في حيث تووروف يرى أن العجيب الأدوي يتقارب من العجيب العلمي والذي أصبح يسمى بالتخيل العلمي الذي يقوم على تفسير ووقائع فوق طبيعته بطريقة منطقية انطلاقا من قوانين لا يعترف بها العلم المعاصر كالقصص التي تتدخل منها المعناطيسي لأن هذه الأخيرة تفسر علميا وقائع فوق طبيعته ،وهي بذتها تنتمي إلى فوق الطبيعي [2]

وبالعودة إلى ما قالت دار كوسوفان فإننا نجده قد أوجد ثلاثة فروق بين الخيال العلمي والعجائبي فيما يلي

1- يرى بأن الخيال العجائبي صعب التحقيق والتجسيد في حين الخيال العلمي ممكن الحقيق
2- تعارض الخيال العلمي والأسطورة والأسطورة في نظره تخيلنا إلى الماضي وتنطلق من غير المرئي إلى ما هو مرئي بينما الخيال العلمي تتعدد فيه الأزمة .
3- أدب الخيال العلمي لا يتماشى مع الأدب العجائبي لأن العجائبي مبني على قصص الأشباح والقصور المسكونة بالشياطين والأرواح الشريرة والتي جاء بها الخيال العلمي ليمحوها نهائيا من عالمها اللاتجريبي

وقد جاء بورداص في عام 1994 بحكاية من التداخل بين العجائبي والخيال العلمي تتمثل في صورة " وحش أو غول يظهر إذا كان قادما من بعيد ، فنحن في حكاية عجائبية ، وإن كان قادما من كوكب أخر فإنه من الخيال العلمي [3] وقد قام فاليري تريتي بقسم الخيال العلمي في كتاب العجائمي مبيننا أن من أقسامه

1- ألبريس : م. س.، ص430

2- تودوروف ،تزقتان :مدخل إلى الأدب العجائبيص 79

3- Tritter mvql2rie :le fantastique mlipesedition marketong paris S. A 2001.p.25

ما كان له صلة بالعجائبي وما لا صلة له به في قوله " ينقسم الخيال العلمي في أيامنا هذه إلى أربعة أنواع فرعية :اثنان منها بعيدا جدا عن العجائبي

1- "Hard scince" العلم الصعب الذي يستند على العلم الصلب الصافي

2- " opra es pace الفضاء الأوبرالي (حكايات العنوان الفضائية في المجرات المتداخلة) وإنشاء آخران متاخمان له هما : الخيال العلمي الميتولوجي والخيال البطولي [1]

إذن فالخيال العلمي لا يندرج كعنصر من عناصر الفانتاستيك ولكنه مستعقل بذاته [2] فهو " ضرب من رؤية تنبئيه علمية متوهمة شأن ما سيكون عليه عالمنا ،تخفي كثيرا من المظاهر العجائبية "

فالتنبؤ هو أسمى أهداف الخيال العلمي إذن تحقيق درجة من العلمية كما يحقق درجة عالية من الأدبية حيث نجد أن الخيال العلمي والعجائبي يشتغلان على المتخيل ويتعارضان في رؤية هذا الأخير واعتماداته حيث إن العجائمي يهتم بالإنسان المعاصر بينما يهتم الخيال العلمي بإنسان الغد.

1- Valérie ,tritter ,le fantastique p.25

2- حليفي شعيب شعرية الرواية الفانتاستيكية ،ص 60

3- Valérie , tritter.p.24

الفصل الثاني

الفصل الثاني:العجائبية في أدب الرحلات

المبحث الأول: تمظهرات العجائبي في النصوص السردية القديمة: لقد تعددت الصور العجائبية في النصوص السردية القديمة التي تعج بالعجائب والغرائب التي تجعل القارئ في دهشة وحيرة مما يتبادر إلى ذهنه بطرح سؤال ألا وهو هل يمكن إدخال تلك الصور العجائبية ضمن الأدب العجائبي عند العرب فهذه الأساطير والخرافات جميلة يتحلى جمالها في أنها تقرب البعيد وتبعد القريب وتنفي الثابت وتثبت المنفي أي أنها ترفض بطبيعتها المستحيل بل قصارها التعامل معه والتمكين له " وقد تجلت هذه الأساطير والخرافات في العديد من الكتب والقصص وغيرها .

1. في القصص الشعبي :

من أهم المصادر المدونة للحكايات الشعبية ذات البنية العجائبية الرائجة هي " ألف ليلة وليلة " الذي تعكس لنا عوامل غير طبيعية خارقة للعادة (سحرية) داخل مجال طبيعي مستأنس ،وأشخاص تتعدد هيئاتهم التحول . مما يترك في نفس المتلقي الدهشة والحيرة والتردد ويعد ذلك من أهم خصائص الأدب العجائبي عند لودوروف ومن أمثلة القصص أيضا :سيرة عنترة بن شداد، سيف بن ذي يزن ، الأميرة ذات الهمة ...الخ بالإضافة إلى العدد الذي لا يحصى من السير الأخرى والشخصيات الأسطورية التي أثْرت الخيال العربي وميزت دروبه ودّلت على« عظمة هذا الأدب الذي تنتمي إليه وكذا إنسانية ".[1]

وقد أشار عبد الملك مرتاض إلى أن المبدع الشعبي قد تعدى توجيهات النقاد ولم يعر لهم أي اهتمام بل ظل ينسج المزيد من الحكايات الخرافية حيث اكتظ الأدب الشعبي بمثل تلك الأساطير العريقة في " عوالم جديدة لا مكانة فيها للعقل ولا سلطان فيها للمنطق وإنما للسلطان كله للخيال المجمع يحلق إلى أقصى الحدود ولكن في فضاء دونما حدود" [2]

إلا أن ظهور الإسلام قد شكل منعطفا هاما غيّر العقلية العربية التي طغت عليها النظرة الماورائية الغيبية الخارقة للعادة إذ عدّها أباطيل وأساطير الأولين

1- مرتاض ، عبد الملك الميثولوجيا عند العرب ، ص17

2- المراجع نفسه ،5

وأضفت عليها نوعا من الواقعية

2.في كتب الصوفية:

إن الأدب الصوفي يسلك طريق المكاشفة في إدراك الحقائق فهو يعد أدب ضخم يشبه بمحيط يزخر بأمواج تندفع في وجهات مختلفة ،ونجد صور امتيانية وسنبين الأمور التي اشتغل بها المتصوفة هو محور التصوف في العوالم بأنواع الكرامات من خلال نظرتهم إلى المعجزات التي لا يختص بها إلاّ الأنبياء وتتعلق هذه الكرامات بالخوارق من الأمور سواءا كان ذلك على مستوى الانقطاع إلى الله " لأن الصوفي عند أهل التصوف هو الذي فان بنفسه باق بالله تعالى متخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق"[1] أو على مستوى العلو بالروح إلى العوالم العليا والتطرق إلى مواضع غريبة وعجيبة التقوا بها واستحضار أقوال غامضة وألفاظ مبهمة ومعاني رمزية تعرف عندهم بالشطحات .

إننا نجد المصوفة قد" ارتبطت خوارقهم بالحلم والهذيان ، وبقوة نفسانية يمكن القول بأنها كانت تتماشى من بعيد أو قريب مع الخصوصية – مع ما كان يسلكه البوذيون ، وجماعات هندية أخرى "[2]

والواقع أننا نجد المصوفة يقومون بأعمال غريبة تدخل ضمن الشعوذة والدجل وذلك من خلال تصرفاتهم وأقواهم التي لا يقبلها العقل ولا يفهمها ولا يستطيع أن يضع لها حدود .

3.في كتب التاريخ والجغرافيا والرحلات:

لو نظرنا إلى معظم كتب التاريخ لوجدناها تعج بقصص وأساطير وحكايات خرافية وخيالية من نسيج مخيلة المؤرخ أو الجغرافي أو الذاكرة الشعبية ولا أدل على ذلك ما ورد في مروج الذهب عند المسعودي وما رواه وهب بن منبه القرشي من الأخبار والقصص والأساطير ومن بين هذه الأساطير أسطورة الغول وهو كائن خرافي ظل العرب قديما يعتقدون بوجوده ويقال أن الغول على حد الفلاسفة بأنه " حيوان شاذ من جنس الحيوان مشوه لم تحكمه الطبيعة وأنه لما خرج منفردا في نفسه وهيئته توحش في مسكنه فطلب الغفار وهو يناسب الإنسان والحيوان البهيمي في الشكل "[3]

وفي القديم في عهد الصحابة كان عمر بن الخطاب شاهدا الغول في بعض أسفاره إلى الشام وأن الغول كانت تتغول له وأنه ضربها بسيفه قبل ظهور الإسلام.

1- البستاني ، المعلم بطرس :دائرة المعارف ،بيروت ، م11، ص 66 مادة الصوفي

2- خليفي، شعيب : شعرية ، الرواية الفانتاستيكية ، ص 13

3- المسعودي ، أبو الحسن علي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تج. محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة، مصر ، ج2 ، ص 155

نجد تأبط بشيرا أنه وجد الغول في مكان يدعى رحايطان وأنه دار بينه وبينهما معركة ساخنة مما أدى إلى قتلها وحملها إلى قومه ليعرفوا قوته وشدة جأشه .

ويقال أن الغول يخرج للمسافر فتعبث به فلا يأمن أن تضله الطريق وتزعم العرب قبل الإسلام " أن الغيلان توقد بالليل للعبث والتخيل واختلاف السابلة قال أبو المطراب :

فلله در الغول أي رفيقة لصاحب قفر حالف وهو معبر

أرنّت بلحن بَعْد لحن وأوقدت حواليَّ نيرانا تلوح وتزهر" [1]

كما يلاحظ في الأساطير القديمة زواج السعالي (أنثى الغول) بالرجال من الإنس فنجد أسطورة زواج عمر بن بربوع بن حنظلة بالسعلاة التي بقيت معه زمنا، وولدت منه، غير أنها لا تحب البرق فإذا كان هناك برق فإنها تطير إلى أهلها فهي تمقت البرق بالإضافة إلى ذلك هناك الشق وهو كائن غير محكم الخلق يخرج للمسافر إذا كان وحده ويقول ابن المسعودي " وقد كانت العرب قبل ظهور الإسلام تقول: إن من الجن من هو على صورة تصف الإنسان، وأنه كان يظهر لها في أسفارها وحين خلواتها"[2] وما ترويه العرب أنه وقع قتال بين علقمة بن صفوان بن أمية بن محرب الكناني جد مروان بن الحكم لأمه والشق ،حيث إن علقمة خرج في بعض الليالي يريد مال له بمكة فانتهى إلى موضع يعرف بحائط حرمان ، فإذا بشق قد ظهر له وأخذ ينشد له

علقم إني مقتول وإن لحمي مأكول

أضربهم بالملول ضرب غلام مشمول

رحب الذراع بهلول

فرد عليه علقمة :

شقُ، مالي ولك واغمد عني مُنصُلَكْ

تقتل من لا يقتلك

فقال الشق : علقم غنيت لك كما أبيح معقلك

فاصبر بما قد حُمَّ لك

1- المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج2،ص 157

2- المسعودي : م. س.ج2 ص 161 .

وضرب كل واحد منهما الأخر فماتا معا [1]

ويروي عن العرب أن الجن قد قالت شعرا في حرب بن أمية حين قتله وهو:

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

مستدلين في ذلك بأن لا أحد يستطيع أن ينشده ثلاث مرات متتاليات دون أن يتعتع فيه .

وغير بعيد على الشق والسعلاة والغول هناك النسناس الذي اكتفى المسعودي بإشارة إلى موطنه " اليمن" في مروج الذهب .

أما القزويني فقد جاء في كتابه(آثار البلاد وأخبار العباد) أن الله مسخ أهل وبار فجعلهم نستاسا ، وويا رهب " أرض بين اليمن وجبال بيرين من محال عاد (...) كانت أكثر الأرضين خيرا وأخصبها ضياعا وأكثرها شجرا ومياها وتمرا ، فكثرت بها القبائل وعظمت أموالهم ، وكانوا ذوي أجسام فأشروا وبطروا ، ولم يعرفوا حق نعم لله تعالى علهم ، فبدل الله تعالى خلقهم وصيرهم نسناسا لأحدهم نصف رأس ونصف وجه وعين واحدة ويد واحدة يفسدون الزرع ويصيدهم أهل تلك الديار وينفرونهم عن زروعهم وحدائقهم"[2]

وقد تردت هذه المعتقدات في قديم الزمان قبل ظهور الإسلام بأمد بعيد حيث أن صورها كانت دقيقة مما يجعل المتلقي يكون في حيرة من تصديق أو تكذيب هذه المعتقدات ...

والملاحظ من خلال هذه المعتقدات أن المخيلة العربية واسعة في نسج أساطير نسجا مثيرا يبعث في نفوس المتلقين والدهشة والتردد في التصديق أو التكذيب وعليه فالبعد العجائبي كان حاضرا وبقوة في كل هذه المعتقدات الشعبية ويذكر كرااتشكو فسكي أنه في السنوات الأخيرة ظهر ما يعرف بالجغرافية الأسطورية التي ملئت بها الكتب الرحلات خصوصا .

وقد ارتبط هذا النمط ببعض الأماكن الأسطورية كجبل " القاق " الذي يقول القزويني " قال المفسرون إنه جبل محيط بالدنيا وهو من الخضراء من ريز جدة الخضرة منه خضرة السموات ووراءه عالم وخلائق لا يعلمهم إلا الله . "[3]

1- المسعودي ، م ،س، ج2 ، ص 161.

2- راجع –القزويني :آثار البلاد وأخبار العباد ، ص 63

الحموي ، ياقوت ، معجم البلدان،ج3، ص 125

3- القزويني : عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، ص 158

فقد حاول المفسرون إرجاع جبل القاف بالإشارة إليه في الحرق الغامض " ق" في أول سورة "ق" على الرغم أن القران لم يشر إلى هذا الجبل.

ومن الموضوعات التي وردت في القرآن الكريم ودارت حولها الأساطير سد يأجوج ومأجوج الذي أمكن للرسول صلى الله عليه وسلم بفضل ما تمتع به من نفاذ البصيرة التي تغير المسافات الشائعة أن ما طرأ عليه من تصدع فأخبر بذلك الحديث الذي رواه أحمد بن مسند" إن يأجوج ومأجوج ليحفرّن السد " [1]

وقد كان للرحلات العربية اتجاه إلى مكان هذا السد وذلك في عهد الخليفة العباسي الواثق بالله (227-232ه) حيث رأى الخليفة في منامه أن السد الذي بناه ذو القرنين ليحُول دون تسرب يأجوج ومأجوج قد انفتح وبعث بسلام الترجمان إلى مكان السد(بحر قزوين) في الأمقاع الشمالية فعاد سلامة واصفا السد والحصون التي كانت في طريقه حتى المسافة بين الحصن والحصن، والحصن والسد . وقد حكى سلام رحلته لابن خردذابة الذي قيدها في كتابه (المسالك والمهالك) بكل أمانة [2] ذلك أنه" يؤكد في آخر روايته أنه قد سمعها في بداية الأمر من سلام ثم أمليت عليه من التقرير الذي رفعه سلام إلى الخليفة" .[3]

ولقد اختلفت الأقاويل حول وحلة سلام منهم من يرى أنها أسطورة خيالية أو هي مجرد تضليل مقصود بالنسبة ل سبنجر" spenger " ويؤيده غريغوريف " grigoriev "ومنهم من اعتبرها مجرد حكاية تنشر فيها بضعة أسماء جغرافية بالنسبة لمينورسكي أما فاسيليف " vasilive " عالم البيزنطيات يذهب إلى أن سلاما قد نقل إلى الخليفة الروايات المحلية التي سمعها في الأماكن التي زارها ويؤده كرانشكوفيسكي ورغم الأقاويل المختلفة حول الرواية إلا أنها نالت انتشارا واسعا في الأدب الجغرافي العربي ورواها العديد من الجغرافيين أمثال القزويني[4] " وياقوت الحموي[5] والمسعودي الذي يذكر في (مروج الذهب) أنه ذكر في الكتاب الأوسط خير السد الذي بناه ذو القرنيين ...الخ [6]

إذن فالرحلة واقعية كما أكد كبار العلماء المحدثين الجغرافيين في الجغرافيا التاريخية لأروبا الشرقية وآسيا الوسطى،رغم أن الدافع كان خياليا بحتا .

كذلك نجد حكاية أخرى عن فتية الكهف مفادها أن مدينة دقيا نوس كانت هي غرناطة .

1- ابن خبيل، أحمد مسد الإمام أحمد،مؤسسة التاريخ الإسلامي –دار إعياء التراث العربي. بيروت،1991،رقم الحديث 10222.

2- قنديل :فؤاد :أدب الرحلة التراث العربي ص ص 91- 94.

3- كراتشو كوفسيكي ،م.س.،ج1 ص،140.

4- القزويني :آثار البلاد وأخبار العباد : ص ص 618- 620.

5- الحموي :معجم البلدان ، ج1 ، ص ص56- 58.

6- المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ج1 ص 314- 315 .

وبالقرب من المدينة بثلاثة فراسخ مدينة صغيرة يقال لها لوشة وإلى جانبها جبل صغير في حضيضه مثل الغار (الكهف)،الشمس تزاور عن بابه ذات اليمين وإذا غربت تقرضه ذات الشمال ،وفي داخله فتية ،عددهم سبعة موتى ، ستة منهم نيام على ظهورهم وآخر نائم على يمينه وعند أرجلهم كلب ، لم يسقط من أعضائهم ولا شعورهم شيء ، والناس يغطونهم بأنواع الثياب ، ويزورونهم من جميع البلاد وعلى الكهف مسجد ،ولهم هبة عظيمة وعلى الكهف نور كثير ،والدعاء عندهم مستجاب، وهذه كرامة الله ظاهرة لعباده في الدنيا على إكرام الله تعالى لأرواحهم في الأخيرة [1] لقد أضفى الغرناطي على القصة طابع القداسة (روى القصة باللفظ القرآني) التي تعد أهم الأسس التي ارتكز عليها الرحالة لإقناع المتلقي بما يأتي من الدعاء المستجاب في مسجدهم والنور الساطع على جيلهم وغيرها ، ومهما كانت الأحداث ، والشخصيات ، والفضاءات مرجعية فإن العناصر العجائبية تتدخل لإضفاء بعض السمات العجائبية عليها فتعد عجائبية محضة ، مما يجعل المتلقي في حيرة من أمره أيصدق أم يكذب ، فالانسان الذكي العاقل هو الذي يستطيع أن يضع النقاط على الحروف والتميز كما يقول الغرناطي ، ولا سيما إذا تعلق الامر بأمور الدين بالإضافة إلى ذلك هناك قصص ومغامرات طريفة وغريبة في كتب الرحلات البرية والبحرية التي كانت وجهتها الهند والصين ، وسواحل إفريقيا الشرقية خاصة بلاد النرنج المشهورة وهي تنطق بوجه خاص على " زنحيار " الحالية .

وفي هذه السلسلة يشغل كتاب الهند لبْرزُج بن شهريار الذي تم تأليفه عام 324ه /953م مكانه مرموقة ومما تتميز من قصصه أن القصة الواحدة غير موجودة في كتابه ولكنه يتناول مجموعة من القصص المتفرقة المختلفة طولا وقصرا، كذلك تتميز بالنوع فهذه القصص لبرزج بن شهريار لا تقل أهمية عن أفضل مواضع أسفار السندباد بل ويفوقها أحيالنا [2]

وربما كانت القصة التي رواها شوقي في كتابه (فنون الأدب العربي ،جزء الرحلات) حيز دليل على ذلك ،إذ يروي أحد الملاحين عن أ بينه قائلا .

1- الغرناطي :م. س. ص.127.

2- كراشتكو فسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي ،ج1، ص 143.

أسْرَيْتُ في مركب لي كبير ونحن طالبون جزيرة قتصور (...) وأدخلنا التيارين جزائر، فأسندنا المركب إلى واحدة منهن على ساحلها نسوة يعمن ويسبحن ويلعبن فأنسنا بهن ولما قربن منهن تهاربن في الجزيرة.

وتمضي الحكاية فتزعم أنّ هذا الملاح ومن معه من التجار بادلوا أهل الجزيرة عروضهم من الحديد والنحاس والكحل، والخرز والثياب لما عندهن من الأرز والغنم والدجاج والعسل والسمن ، ثم طلبوا بضائع منهن يسترونها فقلن ليس عندنا إلا الرقيق فشتروا طائفة كبيرة ، ولكن لم يكادوا يمضون في البحر حتى تطاير هذا الرقيق تطاير الجراد والمركب تجري في موج كالجبال ، وكانت لا تزال بين القوم ضاربة في قاع السفينة فأمسك بها الملاح وأقعدها وأقامت معه ثماني عشرة سنة مقيدة ، واستولدها ستة أولاد كان منهم راوي القصة ويزعم أنه مات أبوه ففكوا عن أمهم قيودها رحمة بها وإبرارا لها وحنوا عليها ،يقول :فخرجت كأنها الفرس السابق ، وانطلقتا خلفها ،فلم ندركها ، وقال لها بعض من قرب منها ،تمضين وتخلين أولادك وبناتك، فقالت:ما أعمل لهم وطرحت نفسها في البحر وغاصت كأقوى حوت يكون ، يا سبحان الخالق البارئ المصور ." [1] ويقال أن هذه الجزيرة من بين جزر " واق لبواق " التي كانوا ولا يزالون يقصدون عنها الأساطير الكثيرة ، وقد قدّم برزج تعليلا لاختصاص هذه الجزيرة بالنساء ،إذ يحكي أن الرجل سأل المرأة التي أخذها معه عن سر تلك الجزيرة وعن سرهن في الإنفراد بالجزيرة دون الرجال فقالت :

نحن أهل بلاد واسعة ومدن عظيمة محيطة بهذه الجزيرة ،ومسافة ما بين كل بلد من جميع بلادنا وبين هذه الجزيرة ثلاثة أيام بلياليها ،وكل من في أقاليمنا ومدتنا من الملوك والرعايا يعبدون النار التي تظهرلهم في جزيرتنا ، ويسمونها بيت الشمس ،لأن الشمس تشرق من طرفها الشرقي وتغرب في جانبها الغربي فيظنون أنها تبيت في هذه الجزيرة (...) فيعبدونها ويقصدونها بصلاتهم وسجودهم من سائر الجهات ، ثم أن الله سبحانه وتعالى جعل المرأة في بلادنا تلد أول بطن ذكرا وثاني بطن أنثى ،وكذلك باقي عمرها ، فما أقل الرجال في بلادنا وأكثر النسوان فلما كثرن وأردن أن يغلبن على الرجال صنعوا على لهن المراكب وحملوا منهن ألافا.

1- قنصور هو أحد أسماء جزيرة النساء

2- ضيف، شوقي ، الرحلات ، ص 46- 47

1. وقفة مع الشخصية والشخص :

ذهب بعض الباحثين إلى عدم التميز بين الشخصية والشخص والبطل وعدوا كل هذه المفاهيم شيئا واحدا، وعلى رأس هؤلاء جاسم الموسوي ، لويس عوض ، مصطفى التواني، شوقي ضيف، فاطمة الزهراء سعيد...الخ [1]

بينهما يذهب كل من عبد الملك مرتاض والصادق قسومة إلى التفريق بين مصطلح الشخصية «personage » ومصطلح الشخص . persconne ولكل واحد منهما مبرراته.

فإذا كان الصادق قسومه يُرجع عدم التمييز بين المصطلحين إلى المعاجم اللغوية التي لم تجمع على تعريف واحد للشخصية حيث حصرت بعض المعاجم الشخصية في «الشخص الذي يتخيله كاتب الأثر ، أو الدور الذي يمثله الممثل »[2]

بينما وشعت بعض المعاجم التعريف وجعلته أعمّ وأشمل ليشمل الحيوانات فصارت الشخصية « ما يُمثل من شخوص وحيوانات في القصة أو الفيلم أو المسرحية ».[3] فلعل تعدد المدلولات كان وراء عدم التمييز بين الشخصية والشخص من قبل بعض الباحثين والمنظرين وقد ميز« الصادق قسومة» بين المصطلحين بأن الشخص « ذو هوية فعليه جاهزة معطاة»[4]

أما الشخصية« فهوية متخيلة »وهي ذات بناء أول يضطلع به المنشئ، وإعادة بناء يقوم قارئ معين لجمع سماتها وتكوينها تصورا»[5]

أما عبد الملك مرتاض فقد أرجأ عدم التمييز بين المفهومين عند المعاصرين من النقاد إلى قيام هؤلاء باصطناع مصطلح شخص وجمعه شخوص وأرادوا به الشخصية التي مقابلها الفرنسي(personge)والذي يعني عندهم « تمثيل وإبراز وعكس وإظهار لطبيعة القيمة الحية العالقة الماثلة في قولهم personme [6]

1- بقطين : قال الراوي ، ص85

2- Nouireau la rousse en eyclopédigue .tone 2.p1191

3- Le robrt bengramin ,Dictionaires le robert , Italie ,1999,p.390

4- قسومة ، الصادق ،طرائق ،تحليل ـدار الجنوب للنشر ، تونس ،2000، 100

5- نفسه ص،100

6- مرتاض ،عبد الملك :في نظرية الرواية ،ص85

ولم يقتصر هذا الاختلاف على الدراسيين الغربيين ، بل تجاوز ذلك الحدود الغربية ليصل إلى الباحثين والدراسيين العرب عامة والمغاربة خاصة كما ينص على ذلك سعيد يقطين مشيرا إلى أهم الدراسات التي قامت حول الشخصية والتي منها أعمال عز الدين بولين المركزة أساسا حول الشخصية المسرحية ، والشخصية في الرواية لدى حنا مين سعيد بن كراد ،إضافة إلى ما كرسه حسن بحراوي في دراسته للرواية المغربية من الحديث عن الشخصيات [1]

لقد عوملت الشخصيات في الرواية التقليدية على أساس أنها كائن حي له وجود فيزيقي ،إذ يقوم الروائي بوصف ملامحها وقامتها ،وصورها ،وملابسها وأهوائها وهو أجسها وآمالها وآلامها وسعادتها وشقائها..الخ فالشخصية كانت تلعب الدور الأكبر في عمل روائي يقدمه كاتب رواية تقليدية من أمثال : بالزاك ،اميل زولا ،نجيب محفوظ ...بل أنه يبذل كل ما في وسعه في رسم ملامح شخصيات روايته ،والتهويل من شأنها مع السعي إلى إعطاها دورا ذا شأن خطير ينهض به تحت المراقبة الصارمة للروائي التقليدي الذي يعرف كل شيء سلفا عن شخصيات الرواية فيكون الراي هنا فوق شخصياته بمثابة الآلة الذي يعرف كل شيء عن البشر ، حتى أننا كما يقول عبد الملك مرتاض «يمكن محوره دراسة رواية أو تحليلها على مجرد شخصيتها دون أن يكون ذلك مستسمجا أو مستنكرا »[2] ومع مطلق القرن العشرين لم تعد الشخصية تحظى بتلك المكانة المقدسة وبتلك المحورية والمركزية وبذلك الاهتمام من قبل الدراسين الذي لطالما حظيت به قبل هذا القرن إذن تعد إلا مجرد كائن ورقي ومما يلاحظ هنا أنه كلما تقدم الزمن ازدادت قسوة الرواتين على شخصيات أعمالهم ،حتى جاء كافكا الذي التقى بوسم الشخصية بمجرد رقم أو رمز في رواية" المحاكمة "

بعد أن كان قد أطلق عليها في رواية القصر مجرد حرف ب" k " وبعد كافكا بهذا الصنيع يكون قد أعلن القطيعة مع التقاليد التي كانت سائدة في التعامل مع الشخصية وتهذيب ملامحها [3] وربما كان بذلك أول من حرق القاعد التقليدية

1- يقطين: قال الراوي ، ص91

2- مرتاض ،عبد الملك : في نظرية الرواية ،ص 87

3- يقطين: قال الراوي ، ص 86- 97

وعليه « فالمسألة الدلالية وقبلها الاشتقاقية في اللغات الغربية محسومة ، بينما هي اللغة العربية معرضة لبعض الاضطرابات ،لأننا لو مضينا على تمثل الدلالة الغربية وفلسفة الاشتقاقية وفي اللغة الفرنسية خصوصا ، لكان المصطلح هو (شخصنة) لا (شخصية) وذلك على أساس أن الشخصية مصدر متعد يدل على تمثيل حالة من صورة إلى صورة أخرى»[1]

أما الفرق بين المصطلحين فلم يكن بعيدا عما ذهب إليه الصادق قسومة ،إذ « الشخص إنما هو المرادف للإنسان ،أما الشخصية فإنما هي صورة فنية لشخص متخيل في عمل سردي يقوم على ابتكار الخيار المحض »ومهما يكن من أمر فإن إطلاق الشخصية لا يخلو من عمومية المعنى في اللغة العربية ، فهو زئبقي الدلالة على حد تعبير عبد الملك مرتاض.[3]

1- **البنيات الكبرى للشخصيات:** ميز سعيد يقطين في كتابه « قال الراوي » بين ثلاثة بنيات كبرى للشخصيات نجملها فيما يأتي:

أ. **الشخصيات المرجعية:**

ركزّ سعيد يقطين أثناء حديثه على هذا النوع من الشخصيات على الشخصيات ذات المرجعية التاريخية مقسما اياها إلى ذات شبه المرجعية متناسبا الإشارة إلى بقية المرجعيات الأخرى . وذلك لأنه كان بصدد الحديث عن السيرة الشعبية هذه الأخيرة التي تحتفي بهذا النوع من الشخصيات أكثر من غيرها ،والتي كثير ما تتردد أسماءها في كتب الأدب والشعر وكذا كتب التاريخ فهي إذن «شخصيات مستقاة من التاريخ العربي والإسلامي ،اتخذها الراوي الشعبي موضوعا للحكي لغايات وإبعاد ...»وبالعودة إلى مرجعية هذه الشخصيات يظهر أنها نسبية غير خالصة لأن الراوي الكاتب لا يكتفي في تقديمها على المعلومات المشهورة المعروفة وإنما يتجاوز ذلك وذلك بصبغتها بصبغة تخيلية يفرضها عليه منطلق التشريق والمتعة والتفاعل في العمل الأدبي ، مما يجعل هذه الشخصيات تتداخل مع النوع الثاني وهو الشخصيات التخيلية .

1- مرتاض ، عبد الملك ، في نظرية الرواية ،ص85.

2- مرتاض، عبد الملك ، الميتولوجيا عند العرب ، ص85.

3- مرتاض، عبد الملك ، في نظرية الرواية ، ص 85.

- راجع : قسومة ، الصادق ، طرائق تحليلية القصة ص.101- 105 (الوقوف على باقي المرجعيات)

4- يقطين ،سعيد، قال الراوي ، ص95- 96

ب. الشخصيات التخيلية:

وتعني مختلف الشخصيات لها اسما تاريخيا محددا ، غير أنّ ملامحها قد تتماشى مع ملامح الواقعية ،أما وصفها بالتخيلية فإنما يرجع إلى أنّ الراوي يختلقها لغايات حكائية محصنة كملء الفجوات والثغرات وتتميز هذه الشخصيات بكونها قادرة على تحمل ما لا تطيقه الشخصيات المرجعية من إبداع الراوي لأن قضاء هذه الأخيرة يضل محصورا على عكس قضاء الشخصيات التخيلية الذي من صفاته الشسوع لاحتواء ابتكارات واختراعات الراوي .

وإنما يرجع البعد التخيلي في هذه الشخصيات إلى كيفية بناء الراوي لها وفق المنطق الخاص الذي بحكم عمله الحكائي ، ذلك أن الراوي يتعامل مع شخصياته أيّا كان نوعها وفق ما يتطلبه عمله وليس وفق المعلومات التي استقاها ، ومن أجل ذلك تتداخل في بعض الأعمال أنواع الشخصيات فيما بينهما [1]

ج. الشخصيات العجائبية

أسمت هذه الشخصيات بالصفة العجائبية لتكوينها الذاتي المخالف للمألوف ولمخالفتها لما هو موجود في التجربة

وعموما « فالشخصيات في الأدب العجائبي معقدة تعقيدا كبيرا لأنها تجمع بين مختلف الكائنات ، فقد تكون عبارة عن بشر أولا ، وقد تكون عبارة عن حي أولا . ذات وجود حقيقي فوق الطبيعي أو مجر استيهامات »[2] وقد ذهب فالبرى إلى حصر الحيرة التي يبنى عليها الأدب العجائبي في الشخصيات التي تقوم بالأفعال لا الأفعال ذاتها وذلك حيث قال « إنّ الحيرة تؤخذ عادة على هيكل الشخصيات ودرجة تواجدهم الحقيقية بدلا من طبيعة الأحداث»[3]، والحق أن الباحث مصيب إلى حد كبير خاصة إذا علمنا مسبقا أن الأدب العجائبي قد اقترن اسمه بل ما هو خارق للعادة وفوق طبيعي وذلك لما يزخر به من شخصيات عجيبة وغريبة ومرهبة كالأشباح والجن والشياطين والسعالى والممسوخات وما إلى ذلك.

فالشخصيات إذن هي تضع الأحداث وتمضي بالحكاية قدما فهي المحرك الأساسي للقصة أو الحكاية لتأخذ منعطفات أخرى فمن غيرها لن تكون هناك أحداث أبدا

1- يقطين ، سعيد: قال الراوي ، ص97

2- Valérie .tritter: le fantastique .p.65

3- Ibid.p.65

وربما هذا جعل عبد الملك مرتاض في دراسته الموسومة

« العجائبية في ليلة القدر » يربط بين الشخصية والحدث في عنوان واحد « الشخصية وحدثها »[1] عكس ما تعارف عليه النقاد من دراسة كل واحد منهما على حدة ، تلك إلتفاتة طيبة منه .

هناك اقتراحات عديدة فيما يخص تصنيف الشخصيات العجائبية كما أشار إلى ذلك فالبرى ومن بينهما تصنيف (فاكس الذي حاول فيه أن يحدد الفروق الأساسية بين أنواع الشخصيات العجائبية بعد بيان تقسيماتها يقول فالبرى «أعطى فاكس الفروق الأساسية بين الشخصيات العجائبية العرضية accidentellement وهي تلك المرساة في صلب الحكاية أين يكون تواجها ليس محل سؤال ،ولكنها أدخلت في حضن التجربة العجائبية والشخصيات العجائبية الجوهرية التي تمثل الحضور البين الإشكالية والمفهوم في واقع الحكاية »[2]

وقد تكون لهذه الشخصيات العجائبية بنوعها(العرضي والجوهري) مرجعية ، نصية ، تظهر في كتب التاريخ والجغرافيا ، والكتب الدينية ، وبهذا تتداخل مع الشخصيات المرجعية والتخيلية »[3]

أما تمظهرات الشخصيات العجائبية في الثقافة العربية الإسلامية فقد اخترلها سعيد يقطين في:

1-الجن:

وهي كائنات عجيبة غيبية ، تأتي بأشياء عجيبة لا يقدر عليها أو على صنفها بشر وقد حملت أوصافها كتب العجائب والغرائب خاصة ، وقد كان هم مصنيفيها اتباع خبر الغريب والعجيب أينما وجدو حيثما كان

ولعل كتب الرّحلات العربية القديمةخير ممثلا لهذه المنصفات ،لأن أصحابها ارتادوا الأصقاع البعيدة مرتع كل غريب وعجيب وفي هذا يقول

1- مرتاض ،عبد الملك:العجائبية في رواية ليلة القدر ، ص 126

2- Wallérie tritter: le fantastique p.65

3- يقطين ، سعيد: قال الراوي ، ص99

إسماعيل العربي :« إنّ عنصر العجيب والغريب كثيرا ما يطفى على رواية الرحالة ، ولا سيما الذين تجولوا في الأصقاع البعيدة ،بحيث تمتزج فيها الحقيقة بالخيال ، ويصعب معها الفصل بين الجانب الواقعي والجانب الخيالي»[1]

فبالرغم من أن الجن كائنات لا مرئية فهي مرتبطة بالأمر الغيبية إلا أن الكثير من الكتب تعرضت لها وبكثير من التفصيل ، فهذا الغرناطي مثلا يذكر في كتابه (تحفة الألباب) مادة خلقها وكيفية تكاثرها قائلا: «لما أراد الله أن يخلق الجان بقدر خلق نار السموم ، وخلق من مارجها خلقا سمّاه جانا (...) ثم خلق الجن زوجته وسماها جنية فتغشاها زوجها الجان فأقامت ما شاء الله ، فلما أنقلت وضعت أحدى وثلاثون بيضة ، فانفلعت منها بيضة فخرج منها حيوان على خلاق الجن في الخلق والشكل فقالت لها الجنية :ما أنت ؟ فقالت أنا القطرية (...)فقالت الجنية : فالقطرية لماذا خلقت ؟قالت قطرية:خلقت لأحضن هذا البيض وأفرقه في مضانه، قالت الجنية فدونك ،(...) فجلست قطرية على ذلك البيض شهرا واحدا فقسمت منها بيضة واحدة فخرج منها سنون ألف إبليس وسنون ألف إبليسة ذكورا وإناثا فيما يقال والله أعلى منإبليس اللعين واحد منهم، وفقست بيضة أخرى فخرج منها ستون ألفا من السعالي، ، وستون ألفا من إناثهم ، وفقست بيضة أخرى فخرج منها سنون ألفا من الغيلان، ومثلهم إناثهن ...الخ»[2]

فمن خلال هذا القول يتبين لنا بأن الجن مخلوقات نارية الأصل ،إلا أنها مع ذلك يقوم بكل الوظائف الحيوية التي تقوم بها الكائنات العادية من إنسان وحيوان ونبات وإن كانت طريقة تكاثرها أقرب إلى الحيوان منها إلى الإنسان كما يتبين لنا أن السعالى والغيلان تعود أصلها إلى الجن

1- العربي، إسماعيل :دور المسلمينفي تقدم الجغرافيا الوصفية والفلكية ، ص113

2- الغرناطي : تحفة الأباب ونخبة الاعجاب ،ص43.44

أما عن صور هذه الكائنات فيسعفنا في ذلك ما رواه القزويني في قصة طويلة حكي فيها قصة تسخير الله الجن لنبيه سليمان عليه السلام مفادها أن جبريل-عليه السلام .لما نادى أيتها الجنّ والشياطين أجيبوا بإذن الله تعالى لنبيه سليمان بن داوود، خرجت الجن من المفاوز والجبال والآكام والأودية والقنوات والآجام قائلة لبيك ، لبيك شوقها الملائكة شوق الراعي لغنمه حتى حشرات لسيمان ذليلة محددا عددها ب " أربعمائة وعشرين فرقة " وقفت كلها بين يدي سليمان الذي جعل ينظر إلى عجيب خلقها ،حيث كانت على صورة الخيل والبغال والسباع ولها خراطم وأذناب وحوافز وقرون ، وعلى ألوان مختلفة منها البيض والسود والشقر والبلق ، فلما رآهن سليمان على هذه الأشكال المختلفة والمريبة سجد لله وقال «اللهم ألبسني من القوة والهيبة ما أستطيع النظر إليهم » فجاءه جبريل " عليه السلام " وقال : إنّ الله تعالى قوّاك عليهم ، قم من مكانك ، فقام والخاتم في إصبعه فخرّت الجنّ والشياطين ساجدة ...الخ »[1]

فالقزويني قد بين لنا من خلال هذه الحكاية الصور المشوهة والمرعبة والمثيرة للاشمئزاز التي تتخذها هذه الكائنات النارية الأصل والتي جعلت نبي الله سليمان عليه السلام ، يطلب من الله القوة ليتمكن من النظر إليها وذلك لقبحها بقوله عليه السلام « اللهم ألبسني من القوة والهيبة ما استطيع النظر إليهم » ويقال أنّ سليمان – عليه السلام – لما سأل هؤلاء الجن عن سرّ اختلاف صورهم أنّ أباهم الجان واحد ، ردوا عليه بأن اختلاف صورنا لاختلاف معاصينا بنا ومن كحتنا مع ذريته[2]

1- القزويني : عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، ص 317

2- نفسه ، ص 318

وإذا كانت قصة نبي الله سليمان معروفة في الثقافة العربية الإسلامية فإنها لم تسلم هي الأخرى من القصص والحكايات الكثيرة التي أُحيكت حولها ، من ذلك ما رواه وهب بن منبه وحكاه القزويني

« أنّ سليمان لما مثكة الله أمر الريح الصرصر حشرات إلية الشياطين الدنيا ، فرآهن سليمان على صور عجيبة منهم من كانت وجوههم إلى أقفيتهم وتخرج النار من فيه ، ومنهم من كان يمشي على أربع ومنهم من له رأسان ، ومنهم من كانت رؤوسهم رؤوس الأسد وأبدانهم أبدان الفيلة....الخ [1] ومن بين الحضور كما يروى وهب بن منبه دائما « رأي سليمان – سيطانا نصفه صورة الكلب ونصفه صورة النسور وله خرطوم طويل فقال له: من أنت ؟فقال أنا مهر بن هفان بن فيلان فقال سليمان – عيه السلام –: ما عندك من الأعمال ؟فقال : عندي عمل الغناء وعصر الخمر وشربه ، وأزين الشرب والغناء لبني أدم فأمر بتصفيده ، ثم مرّ به آخر قبيح الشكل أسود له سمج الكلاب ، والدم يقطر من كلّ شعره على بدنه ، وهو قبيح الشكل جدا فقال له ، من أنت ؟ قال : أنا الهلهال بن المحول فقال : ما عملك فقال سفك الدماء . فأمر بتصفيده ....الخ [2]

فالقصة كما لاحظنا تضمنت الإشارة إلى أن كل واحد من الجن له اسم خاص به يميز عن غيره فهذا اسمه مهر بن هفان ، وذاك الهلهال بن محمول ... وإن لكل واحدة منهم مهمة ووظيفة خلق ليقوم بها كما أن لكل واحد منهم هيئة الخاصة التي تتناسب وطبيعة العمل والوظيفة التي يقوم بها فهذا نصفه كلب ونصفه الأخر نسر ، وذاك سمج الكلب والدم يتقاطر منه – وما أشبه هذه الصورة مصاص الدماء وآخر ...الخ وهي في مجملها صور مرعبة تثير الخوف والرعبة والاشمئزاز في نفس المتلقي من جهة كما أنها من جهة أخرى تثير في نفسه الشك والريبة في مدى وجودها أصلا أو أنه لا أساس لها من الصحة والوجود .

1- القزويني : عجائب المخلوقات ، ص 318

2- المرجع السابق ، الصفة نفسها

كما تضمنت الحكاية قصة تصفيد الجن من قبل سليمان التي تحدث عنها الغرناطي في معرض حديثه عن مدينة النحاس ،اذ يذكر أنّ موسى بن نصير بعدما يئس من دخول المدينة ، ساقته قدماه إلى بحيرة ذات أشجار وارفة كثيرة الطين ، والأمواج فيها تلتطم ، والطير كثير حولها له بر الراءون أحسن منها ،فأعجب بها موسى بن نصير وأمر جنده بالاستراحة فيها ، فنزلوا عن رحلهم جميعا وأمر الغواصين بالغوص في البحيرة ، فغاصوا وأخرجوا حُبابا من النحاس عليها أغطية من الرصاص مختومة ، فلما فتحوها خرج من الأولى فارس من نار على فرس من نار في يده رمح من نار ، فطار في الهواء وهو ينادي يا بني الله لا أعود ، ومن الثانية فارس من الدخان في يده رمح من دخان وهو يردد العبارة ذاتها ، ومن الثالثة فارس كالصقر على فرس كالصقر ، وفي يده رمح كالصقر فطار في الهواء وهو ينادي بعبارة الأول .[1]

فهذه القصة على ما تحمله من معني الغرابة والتعجيب تبين بعض الصور التي تلتبس بها هذه الكائنات اللامرئية(الغيبية) ، وكلها صورة في غاية الغرابة والعجيب حملتها كتب الرحلات العربية لأنها كانت شائعة ، مروية ، بل ومقروءة في بعض الكتب المأثورة .

وأعتقد أن ليس المقام للتشكيك في صحة المرويات ، والطعن فيها بقدر ما هو مجال لإثبات أن كتب الرحلات اشتملت على قصص فواعلها ذات طابع عجائبي من حيث البنية،ومن حيث الأفعال التي تقوم بها أو تعزي لها. مؤمنين إيمانا جازما بأن " لا شيء بعد الجنة والعفاريت ألصق بالعجائبية وأدل عليها »[2]

1- الغرناطي ، تحفة الألباب ونخبة الأعجاب ص55

2- مرتاض : عبد الملك : العجائبية في رواية « ليلة القدر » للطاهر بن جلول ، 124

2. الساحر:

للساحر قدرة على معرفة ما جرى ، وما سيجري ، وذلك بوساطة ومعينة الجن الذين يعدون حدا ماله ولذلك عادة ما يكون الساحر كافرا [1] فمن المعروف أن الجن تسترق السمع لتعلى ما يجري في السماء ولقد سخر لها الله سبحانه وتعالى شهابا رصدا وحرسا شديدا في قوله تعالى « وأنّا كنّا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا » سورة الجن الآية 91

وكلما طغى الإنسان وتجبر وازداد كفرا وعصيانا ازدادت له الجن تلبية لرغباته وقربا منه ، وانّ السحر لدى الساحر شبيه بالكرامة لدى الولي ، ذلك أنّ الساحر البارع هو القادر على تغيير الجو وتبديل الأشياء وتلطيف الأمور (...) وواضح أنّ السحر من المظاهر الإعتقالية التي اعترفت بها الأديان وعاشتها (حتى أضحى) من العسير إنكار هذه الظاهرة التي بعضها يستمد قوته من طبيعة الغيب ، وبعضها الآخر يستمد من شدة اعتقاد الآخرين ، وقدرة تقبلهم للشعوذة »[2]

وقد اشتملت الرحلات العربية على بعض هذه المظاهر الاعتقالية ، ومن هذه الرحلات رحلة ابن بطوطة التي عجّت بالمظاهر السحرية المنتشرة في الهند خاصة والتي تفنّت الرحالة في رسم شخصياتها ، وممارستهم الشائعة إذ يقول « رحلنا من مدينة " كالبور » إلى مدينة برون، مدينة صغيرة للمسلمين بين بلاد الكفار أميرها محمد ببرم التركي الأصل ، والسباع بها كثيرة ، وذكر لي أهلها أن السبع كان يدخل إليها ليلا وأبوابها مغلقة فيفترس الناس حتى قتل من أهلها كثيرا ، وكانوا يعجبون في شأن دخوله وأخبرني محمد التوفيري من أهلها ، وكان جار إلى بها أنه دخل داره ليلا وافترس صبيا من فوق السرير ، وأخبرني غيره أنه كان مع جماعة في دار عرس ،وخرج أحدهم لحاجة فأفترسه ، فخرج أصحابه في طلبه فوجدوه مطروحا بالسوق وقد شرب دمه ولم يأكل لحمه ، وذكروا أنه كذلك فعله بالناس »[3]

1- يقطين : قال الراوي .ص 100

2- مرتاض ،عبد الملك: العجائبية في رواية ليلة القدر ، ص124

3- ابن بطوطة ، عبد الله اللوائي : رحلة ابن بطوطة ، دار صادر ، بيروت ، د.ت.ص. 542-543

فإذا كان هذا فعل سبع من السباع فلا ضير ولا عجب من ذلك ، أما أن يكون السبع هو أحد السحرة فذاك هو العجب ، يقول ابن بطوطة :« أخبرني بعض الناس أن الذي يفعل ذلك ليس بسبع ، وإنما هو آدمي من السحرة المعروفين بالجوكية ،يتصور في صورة سبع ، ولما أخبرت بذلك أنكرته و،وأخبرني به جماعة[1]

فالرحالة هنا ينكر ولا يتقبل الذي يجري . ولكنه لا يلبث أن يعلن بأن الخبر مؤكد وموثوق به لأنه ومن دون شك إذا كذب واحد فإن الجماعة لا تكذب، أي قد يستطيع امرئ الكذب لكن لا يمكن أن يتفق مجموعة من الناس على الكذب وفق المنظور الإسلامي ، وهذه هي إحدى الغرائبيات التي اشتملت عليها رحلة ابن بطوطة .

كما يذكر أن لهذه الطائفة (الجوكية عجائب كثيرة ، إذ قد يقيم أحدهم الأشهر لا يأكل ولا يشرب . وقد تحفر لأحدهم حفرة في الأرض وتبنى عليه ولا يترك له إلا موضع التنفس ويقم على ذلك شهورا وقد يقيم السنة وهذه قمة الغرائبية تصدر عن هؤلاء السحرة الجوكية .

ولقد رسمنا ما يقع بالغرائبية تحديدا لأن الأحداث تبدوا في البداية خارقة للمألوف والمعتاد وغير قابلة للتفسير ، إلا أن الرحالة لا يهدأ له بال حتى يجد لها تفسيرا تطمئن إليه نفسه ويرجع باله فيقول في تفسير الظاهرة السابقة الذكر « والناس يذكرون أنهم يركبون حبوبا يأكلون الحبة منها لأيام معلومة أو أشهر فلا يحتاج في تلك المدة إلى طعام ولا شراب ولكنه لا يكتفي بما يُنقل له ،وإنما يجتهد في البحث عن التفسير الذي يجعله مطمئنا أكثر فيقول : <>الظاهر من حالهم أنهم عودوا أنفسهم على الرياضة ولا حاجة لهم في الدنيا وزينتها »[5]

1- ابن بطوطة ،عبد الله اللواتي ، رحلة ابن بطوطة ، دار صادر ، بيروت د.ت.ص543

2- نفسه ص 543

3- نفسها

4- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

ومن بين الشخصيات العجائبية المطعمة بروح السحرة والقدرة على فعل الأشياء الخارقة في رحلة ابن بطوطة المرأة كفتار،وإنما سميت بذلك لأنها :<<إذا نظرت إلى المرأة سقط ميتا ،فإذا شقوا صدره لم يجدوا قلبه في مكانه ،ويذهب العامة أنها آكلة قلب الميت >>[1]

ومما يرويه ابن بطوطة أنه لما وكلت له خمسمائة نفس من أهالي دهلي عام المجاعة الكبرى التي أصابت بلاد الهند ، واحظروا له امرأة منهم وقالوا له أنها كفتار وقد أكلت قلب صبي كان بجانبها وأتوا بالصبي ميتا ،فوكل أمرها للسلطان الذي أمر باختبارها ، فملوا أربع جرات بالماء وربطوها بيديها ورجليها وطرحوها في نهر الجون فلم تغرق فعلموا أنها كفتار ،فأمر السلطان بإحراقها ، فتجمع الناس رجالا ونساءا وأخذوا من رمادها اعتقادا منهم أنه من تبخر به أمن في تلك السنة من سحر كفتار [2] وهذا أحد المعتقدات الذي بعدي البعد العجائبي في رحلة ابن بطوطة وغيرها من الرّحلات ونحسب << أن الأمم كلها تعرضت لمفعول السحر ، وعملت به وترسخ في معتقداتها عبر مراحل تطورها الموغلة في القدم ، وإذا كان العلم يحاول اليوم التخفيف من حدة التأثير السحري بدعوى أنه غير صحيح فإن ذلك لم يتجاوز بعض الذهنيات المتعلمة المتطورة حقا ، بينما نجد كثيرا من الناس لا يبرحون إلى يومنا هذا يعتقدون بصحة السحر ، وأهم من ذلك يجنحون .نحو مزاولته إما بالاحتراق أو التقابل [3]

في الأخير لا يمكننا القول إلا أن السحر حق والعين حق ومهما حاول الإنسان إنكار ذلك فالسحر حقيقة لا يستطيع أي امرئ إنكارها ولو كان الأمر غير ذلك لما تعددت الآيات في القران الكريم الدالة على السحر ولما أتى بذكره أبدا إلا أنه لا بد علينا أن نؤمن في ثقافتنا العربية الإسلامية أنه <<وما هم بظارين به من أحد إلا بإذن الله >>[4]

1- رحلة ابن بطوطة ، ص543

2- نفسه ص 543- 544

3- مرتاض ،عبد الملك : العجائبية في رواية <<ليلة القدر >> ص124

4- سورة البقرة الآية(101- 102) في الحديث عن السحر

3. الولي:

لقد ارتبط هذا المفهوم بالطقوس العجائبية بحيث نجده قريب من المجال الخيالي عن مجال الحقيقة فالأولياء لهم قدرة في التأثير على الطرف الأخر ومنح براكاتهم أحياء ويتخذون لهم قبورا مزارات في مختلف البقاع أموتا ولقد تعددت خصائص هذه الشخصين العجائبية السحرية من معرفة الغيب، وطي الأرض ، والظهور في المنام لاختيار شيء هام و لمخاطبة شخص ما لفعل شيء ما وقد اختلف الأمر بين الساحر والولي فالأول يستخدم طاقاته السحرية وثقافته الغيبية من خلال استحضار الجن (خدامية) كما جاء في قول الله تعالى ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ولا يعلمان من أحد حتى يقول إنما أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضربهم ولا بنفعهم ولقد علموا لمن أمنوا واتقوا المثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون 103﴾[1] أما الثاني فكل شيء لديه يقترن برغبته ملحة في كمالاته ، والتي يقويها التطهر من الآثام الظاهرة والبطانة وتصفية القلب من كل المشاغل بل عن كل ما سوى الله .

فالساحر يركب" زير الفاس" لقطع المسافات البعيدة ، بينما يكتفي الولي الصالح بأن يطلب من الشخص فقط إغماض عينيه وذكر اسم الله ثم ليفتحها ليجد نفسه قطع مسافات أبعد وأطول [2]

ولقد كان ابن بطوطة من المهتمين بالأولياء وذلك من خلال زياراته لهم وكشف إسرارهم ومعجزاتهم التي كانت تروي له في حين نجده يصدق كل واردة عن تلك المعجزات والخوارق التي كان الأولياء يقومون بها وهذا الاهتمام والتصديق ناجم عن أسباب منها الأخذ برضاهم والترك بهم وغيرها ... ونضرب مثال عن رحلة قام بها حيث يروي لنا زيارته لزاوية الشيخ ابن عبد الله المرشدي لمدينة " فوّا" والرؤيا التي رآها عنده وهو نائم على سطح الزاوية والتي مفادها " أنه رأى نفسه كأنه طائر عظيم يطير به في صمت القبلة بيتا من ثم يشرق ، ثم يذهب في ناحية الجنوب ثم يبعد الطيران في ناحية الشرق وينزل في أرض مظلمة خضراء ويتركني بها " فأدهشت ابن بطوطة من هذه الرؤيا وقال في نفسه إذا فسّر هذه الرؤيا فإن هذا كما يحُكى عنه

1- سورة البقرة ، الآيتان :102- 103

2- يقطين ، قال الراوي ، ص101

يقول ابن بطوطة " فلما غدوت لصلاة الصبح كاشفي برؤياي فقصصتها عيه فقال سوف تحج وتزور النبي صلى الله عليه وسلم وتجول في بلاد اليمن والعراق وبلاد الترك ، وتبقي بها مدة طويلة ، وستلقى بها أخي دلشاد الهندي وتخلصك من شدة تقع فيها ، ثم زودني كعيكعات ودراهم وودعته وانصرفت ومنذ فارقته لم ألق في أسفاري الأخيرا ، وظهرت عليّ بركاته " [1] كذلك نجده التفت بالعديد من المشايخ أمثال (الحسن الشاذلي وبرهان الدين الأعرج... وقد يكثر توظيف هذه الشخصية العجائبية في السير الشعبية لتوجه الأحداث وجهة خاصة بعد أن تظهر لنا إمكانية لتطورها "[2]

وعموما فإن " الشخصيات العجائبية (الجن ، الساحر، الولي) تتظافر مجتمعه لتقوم بدور أساسي في عملية الحكي وهي هنا تأتي (...) تكملت لبعض الأدوار التي تضطلع بها " [3]

فهذه المغامرات التي تحدث عنها ابن بطوطة تدخل في الإطار التخيلي الموغل في الغرابة يجعل المتلقي في حيرة واندهاش وانتظار لتلك الأحداث وتحقيقها على أرض الواقع مما يجعل ذلك كي واستمراره

4. الممسوخات:

وهي كائنات ناتجة عن تركيب أكثر من جنس أو التي نجدها حسب مختلف التركـ الأجناس " [4] ولقد تعددت الممسوخات مثلا نجد الغيلان والنسناس كذلك العملاق الذي جاء وروـ ابن فضلان بالإضافة إلى عملاق أبي حامد الغرناطي في تحفه إذ يقول " ولقد رأيت في بلغار وخمسمائة من نسل العاديين رجلا طويلا كان طوله أكثر من سبعة أذرع ، كان يسمى " دنقة " الفرس تحت إبطه كما يأخذ الإنسان الجمل الصغير ، وكان من قوته يكسر ساق الفرس بيده ويقطـ وأعصابه كما يقطع ياقة البقل " [5]

فهذه الصفات ذات الطابع الجوهري تضع الشخصية في الإطار العجائبي بعيدا عن الإطار المألوف وبالرجوع إلى المخلوقات الممسوخة العجيبة تلك نجد " إنسان الماء " الذي يصفه القزويني

1- ابن بطوطة :رحلة ابن بطوطة ص 30-31

2- يقطين : قال الراوي : ص 102

3- المرجع نفسه ، ص 102

4- المرجع نفسه ، ص 102

5- الغرناطي :م.س.ص138

بأنه يشبه الإنسان إلا أنه له ذنبا وقدراه بأم عينيه ومما يروى عن هذا الإنسان المائي أنه حمل لأحد الملوك فأراد أن يعرف حالة فزوجه إمرأة [1] فجاءه ولد منها يفهم كلام الأبوين ،وتشبه هذه الحكاية حكاية " شيخ البحر " التي رواها السندباد في حكايته الخامسة "

ومن الحكايات المنسوجة حول شيخ البحر: ما رواه القزويني من" ان في بحر الشام يطلع من الماء الحاضر إنسان ، وهو ذو لحية بيضاء يسمونه شيخ البحر ويبقى أياما ثم ينزل فإذا رآه الناس يستبشرون بالخصب " 2

ومما يزيد من دهشة المتلقي وحيرته وتوتره هو هذه الشخصيات العجائبية التي تخترق الفضاء المألوف وتتجاوزه لتدخل إلى فضاء عجائبي تخيلي فيجعل المتلقي من الراغبين لاقتناء هذه الكتب التاريخية والجغرافية وذلك من خلال تشويق لمعرفة هذه المخلوقات وحب الرغبة والاطلاّع عليها.

القزيوني :عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، ص130

المرجع السابق

ثانيا: الفضاء:

إذا كانت لفظة"Espace" قد ترجمت تارة بالفضاء، وتارة أخرى بالمكان ومن ذلك جاء استعمال المصطلح النقدي الشائع في النقد العربي المعاصر"جماليات المكان" وإنما نجد عبد الملك مرتاض لا يعتبر هذه الترجمة ترجمة صحيحة ودقيقة للمعنى الأصلي الأجنبي في حين سلمنا باستعمال لفظة"الفضاء"لأنها اللفظة القريبة إلى المعنى الأجني بالإضافة إلى شيوعها في الكتابات النقدية العربية المعاصرة ولقد جاء استعماله نتيجة للاستعمال المكثف للمصطلحات العربية التي دخلت اللغة العربية عن طريق الترجمة من اللغات الأجنبية بالأخص الفرنسية في النقد والإنجليزية في الثقافة وقد"اختلف الدارسون في معالجتهم للفضاء، اختلافهم في تحليل ودراسة الزمان وإذا كانت الدراسات اللسانية قد حققت أرضية لتطور دراسة زمان الحكي، فإن الفضاء ظل مجالا مفتوحا للاجتهاد والتصورات المتعددة التي لم تصل إلى حد بلورة نظرية عامة للفضاء(....)،[بل] ظلت وجهات نظر الباحثين تتأسس وفق قاعة ما تقدمه أعمال محددة ولم يضل الأمر إلى إقامة تصورات لها حد من الشمولية والعمومية رغم محاولات يوري لوتمان الهامة التي نوه بها كل المشتغلين بالفضاء"[1]

يرى فسيرجر أن الفضاء صعب من خلال تحليله لأته يرى"أننا لا نعرف كيف يعمل المحيط الفضائي حيث تجري السرد الإضافة نجد مثيران"Methérand" ينحو منحنى فسيرجر من خلال رؤيتهما للفضاء حيث يرى ميثران أن الفضاء فيه صعوبات كثيرة وعراقيل وقصورا يشوب الدراسات التي أنجزت عن الفضاء أو التي تتناول قضايا عن الفضاء فهذا فسيرجر يرى اختلاف بين الفضاء في العمل الحكائي مستند إلى الطابع اللساني الذي يظهر لنا من خلاله الفضاء بحيث يجعلنا أمام «فضاءات ذهنية» والفضاءات الأخرى ذات البعد البصري المتحققة من خلال السينما والمسرح.

ولقد اعتبر عبد الملك مرتاض الفضاء «عالم دون حدود وبحر دون ساحل وليل دون صباح ونهار دون مساء، إنه امتداد مستمر مفتوح على جميع المتجهات وفي كل الآفاق»[2]

فالراوي يتفاعل مع كل فضاء من الفضاءات من خلال كتابة قصته الخاصة وهذا تتجه لتعددها وإذا كان"جيرار جنيت"يرى أن العمارة هي الفن الذي يتعامل مع الفضاء بامتياز.

1- يقطين، سعيد:قال الراوي، ص237-238.

2- مرتاض، عبد الملك: في نظرية الرواية ، ص 157.

فإن عبد الملك مرتاض يجد جيرار مصيب إلى حد ما، ولكن «الحق أيضا أننا نتمثل الأدب على أنه الأصل في التخيل وعلى أنه أكبر من بناء العمارات الشاهقة والقصور الممردة، والمدن الضخمة دون أن يستحيل عليه ذلك، فهو أقدم على التعامل مع الخير، لأنه أقدم الفنون والعلوم على تمثله أولا، ثم تصويره من وحي الخيال وغير الخيال وبالخيال آخرا.»[1]

ويرى أيضا أن الشخصيات ترتبط بالفضاء ارتباطا وثيقا وذلك أن كل فعل يقوم به فاعل يجري في زمان، ويقع في مكان فنحن نجد أن الفعل والفاعل والزمان عناصر مرتبطة بالمكان ولا تتحرك إلا فيه ولقد اعتمدت كثير من الدراسات على علاقة الزمان بالمكان نجد مثلا ميخائيل باختين يشير إلى ذلك من خلال نتاج تعامله مع الأعمال الحكائية الغربية مما دعى بحضور مصطلح جديد هو"كرونوطوب" الذي يعني ارتباط الزمان بالمكان، فإننا نجد في الطرف الآخر اهمال ارتباط الشخصية بالمكان مع العلم أنه لا يقل أهمية من كرونوطوب ولقد برهنت الأعمال الحكائية العربية قوتها وجدارتها فيتعامل مع الفضاءات والشخصيات التي اختلفت من مرجعية إلى عجائبية فالراوي الشعبي «استمر كل أسماء الفضاءات التي يعرف في حدود المعارف الجغرافية التي كانت متوفرة لديه»[2]

1- **أنواع الفضاءات:** ميز سعيد يقطين بين بنيان فضائية خاصة وأخرى عامة أما البنيات الفضائية العامة فيمكن أن نميز فيها ثلاثة أقسام من الفضاءات:

أ. **الفضاءات المرجعية:** ويقصد بها مجمل الفضاءات التي يمكننا العثور على موقع لها إما في الواقع أو في أحد المصنفات الجغرافية أو التاريخية القديمة وإن هذه الفضاعات لا تعرف إلا من خلال الاسم أو الصفة مثلا قد تنسب إلى أسماء الآدميين كجزيرة النساء، أو أسماء الحيوانات كجزيرة الأفاعي وجزيرة الغنم....إلخ أو إلى مخلوقات مركبة كوادي الغيلان وجزيرة الكلبيين....الخ.

وما أكثر هذه الفضاءات في كتب الجغرافيا والرحلات بالإضافة إلى كتب العجائب ونضرب مثلا على ذلك بجزيرة النساء التي هي «بحر الصينيين، فيها نساء، لا رجل معهن أصلا، وإنهن يلقحن من الريح، ويلدن النساء مثلهن وقيل أنهن يلقحن من ثمرة شجرة عندهن يأكلن منها فيلقحن ويلدن نساء»[3]

1- مرتاض: في نظرية الرواية، ص156.

2- يقطين: قال الراوي، ص244.

3- القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، ص32.

فإن عبد الملك مرتاض يجد جيرار مصيب إلى حد ما، ولكن «الحق أيضا أننا نتمثل الأدب على أنه الأصل في التخيل وعلى أنه أكبر من بناء العمارات الشاهقة والقصور الممردة، والمدن الضخمة دون أن يستحيل عليه ذلك، فهو أقدم على التعامل مع الخير، لأنه أقدم الفنون والعلوم على تمثله أولا، ثم تصويره من وحي الخيال وغير الخيال وبالخيال آخرا.»[1]

ويرى أيضا أن الشخصيات ترتبط بالفضاء ارتباطا وثيقا وذلك أن كل فعل يقوم به فاعل يجري في زمان، ويقع في مكان فنحن نجد أن الفعل والفاعل والزمان عناصر مرتبطة بالمكان ولا تتحرك إلا فيه ولقد اعتمدت كثير من الدراسات على علاقة الزمان بالمكان نجد مثلا ميخائيل باختين يشير إلى ذلك من خلال نتاج تعامله مع الأعمال الحكائية الغربية مما دعى بحضور مصطلح جديد هو"كرونوطوب" الذي يعني ارتباط الزمان بالمكان، فإننا نجد في الطرف الآخر اهمال ارتباط الشخصية بالمكان مع العلم أنه لا يقل أهمية من كرونوطوب ولقد برهنت الأعمال الحكائية العربية قوتها وجدارتها فيتعامل مع الفضاءات والشخصيات التي اختلفت من مرجعية إلى عجائبية فالراوي الشعبي «استمر كل أسماء الفضاءات التي يعرف في حدود المعارف الجغرافية التي كانت متوفرة لديه»[2]

2- **أنواع الفضاءات:**ميز سعيد يقطين بين بنيان فضائية خاصة وأخرى عامة أما البنيات الفضائية العامة فيمكن أن نميز فيها ثلاثة أقسام من الفضاءات:

ب. **الفضاءات المرجعية:**ويقصد بها مجمل الفضاءات التي يمكننا العثور على موقع لها إما في الواقع أو في أحد المصنفات الجغرافية أو التاريخية القديمة وإن هذه الفضاعات لا تعرف إلا من خلال الإسم أو الصفة مثلا قد تنسب إلى أسماء الآدميين كجزيرة النساء، أو أسماء الحيوانات كجزيرة الأفاعي وجزيرة الغنم....إلخ أو إلى مخلوقات مركبة كوادي الغيلان وجزيرة الكلبيين....إلخ.

وما أكثر هذه الفضاءات في كتب الجغرافيا والرحلات بالإضافة إلى كتب العجائب ونضرب مثلا على ذلك بجزيرة النساء التي هي «بحر الصينيين، فيها نساء، لا رجل معهن أصلا، وإنهن يلقحن من الريح، ويلدن النساء مثلهن وقيل أنهن يلقحن من ثمرة شجرة عندهن يأكلن منها فيلقحن ويلدن نساء»[3]

4- مرتاض: في نظرية الرواية، ص156.

5- يقطين: قال الراوي، ص244.

6- القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، ص32.

ويذكر القزويني أن الذهب فيها كالتراب لما سمعه من بعض تجار ألقتهم الريح إليها بالإضافة إلى جزيرة"واق واق" التي تتطابق في كثير من الصفات مع جزيرة النساء بل هي الجزيرة نفسها من خلال الموقع وكثرة الذهب ووجود شجر غريب...

وبالنظر إلى كتب الجغرافيا والعجائب فإننا نجد التباس واختلاف في تحديد الموقع وأسباب التشكل فمثلا هذا القزويني روى عنها ما ذكرناه آنفا فإنه يروي تحت عنوان مدينة النساء ما قوله هي «مدينة كبيرة واسعة الرقعة في جزيرة في بحر المغرب، قال الطرطوسي: أهلها نساء لا حكم للرجال عليهن،.....ولهن مماليك يختلي كل مملوك بالليل إلى سيدته ويكون معها طول ليلته، ويقوم بالسحر ويخرج مستترا عند انبلاج الفجر، فإذا وضعت إحداهن ذكرا قتلته في الحال وإن وضعت أنثى تركتها، وقال الطرطوسي: مدينة النساء يقين لا شك فيه»[1]

والملاحظ من صفة هذه الجزيرة أو المدينة أنها كانت فضاء رحب للتداخل بين المرجعي والعجائبي، بل هي كما يقول كايلر«بحسب طبيعتها ومكانها في العالم(الكون) محددة سلفا وظيفتها الأسطورية وكونها بذرة تولد العجائبي والمدهش»[2]

أ. **الفضاءات التخيلية:** وهي الفضاءات التي لا تحدد سواء من حيث الإسم أو الصفة وقد تكون أقرب إلى المرجعية غير أنها غير قابلة لأن تحدد مرجعيا وقد يلجأ الراوي إلى اختلاقها لضرورة حكائية معينة ومن الأمثلة التي يمكن ضربها في هذا المجال، جبل"قاف" الذي وصفه المفسرون بأنه جبل محيط بالدنيا وهو من زبر جدة خضراء منه خضرة السموات ووراءه عالم وخرائق لا يعلمهم إلا الله تعالى»[3] "فهذا الفضاء يأتي في نهاية العالم وهو متصل بعالم آخر تسكنه عوالم أخرى(لا من الإنس ولا من الجن) ويبدو البعد التخيلي جليا في طريقة تشكيله، وتحديد موقعه إذ نجده مخالفا لمختلف الفضاءات المرجعية أو العجائبية وإن كان بتداخل معها.»[4] وقد قسم سعيد يقطين الفضاء التخيلي إلى:

أ- الفضاء الوردي

ب- الفضاء القفري(النار، الموت)

ج- الفضاء المعارك

د- فضاء المعاركد-الفضاء المتخيل بكل أشكاله ← فضاء العالم الآخر ← فضاء الحلم أو الرؤيا

1- آثار البلاد وأخبار العباد، ص607.

2- يقطين: قال الراوي، ص307.

3- القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ص158.

4- يقطين: قال الراوي، ص247

5. الفضاءات العجائبية:

تختلف الفضاءات العجائبية عن الفضاءات المرجعية أو الواقعية الأليفة فالفضاء العجائبي يعني خروجه عن المألوف، واعتياصه على التصنيف في المفهوم التقليدي للجغرافيا» وإن الفضاءات العجائبية موجودة بكثرة في كتب الرحلات العربية فمثلا(مدينة النحاس) يقول فيها القزويني «ولها قصة عجيبة مخالفة للعادة ولكنني رأيت جماعة كتبوها في كتب معدودة كتبتها أيضا ومع ذلك فإنها مشهورة الذكر"فلقد اهتم العلماء بهذه المدينة التي كان يسودها الطابع الخرافي ويحكي أن موسى بن نصير قد مر بها عندما كان ذاهب إلى الأندلس فتحقق في صورها واعتبرها مدينة من المدن الفاضلة (الأمكنة الأوتوبية) إذ لا وجود مطلقا لهذه المدينة بالأوصاف التي رسمها الرحالة، إن على مستوى البنيان أم على مستوى المكان والأحداث المحاكة حول هذه المدينة(2).

بالإضافة إلى مدينة أرم ذات العماد التي اختلف فيها من حيث أنها مدينة أو أرض كانت واندرست مع العلم أن يتاؤها يعود إلى شدادين عاد كما تجمع على ذلك المصادر العربية، ومما يروي عن شداد ابن عاد أنه كان جبارا من الجبابرة، فلما سمع بالجنة التي وعد بها الله المتقين وما أعده لأوليائه من القصور، قرر أن يتخذ له في الأرض مدينة على صفة الجنة، فأمَّر ألف أمير من جبابرة قومه أن يخرجوا في طلب أرض واسعة كثيرة المياه، طبيبة الهواء بعيدة من الجبال لبني فيها مدينة من ذهب فوجدوها في أرض عدن كما يروي كعب الأحبار، فينوها هناك بالذهب والزبرجد والياقوت حتى أن أنهارها كانت من الذهب وكذا جذوع الأشجار والنخيل المنصوبة على حافتي النهر، أما أوراق أشجارها فكانت من الزبرجد واليواقيت والآلىء....»[3] ومما يروي حول هذه المدينة من أساطير، ودائما على لسان كعب الأحبار أن الله أخفى المدينة عن أعين الناس، ولم يسبق من تلك المدينة إلا لمعان الذهب واليواقيت تضيء كالمصابيح بالليل، فإذا اقتربوا منها لم يجدوا شيئا وقد دخلها في عهد معاوية رجل من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم يدعى عبد الله بن قلابة كان قد خرج في طلب إبل له ظلت فما زال يقتص آثارها حتى وصل إلى جبل عدن فظهر له سورارم ذات العماد، فاقترب منه إلى أن دخل المدينة التي عظمت في عينيه فلم ير لها أول ولا آخر، فلما عاد إلى دمشق دخل على معاوية يخبره بشأن هذه المدينة التي أخذ من حميائها بواقيت وزبرجد وجواهر لتكون له الدليل على صدق ما يخبره بشأن هذه

1- مرتاض: في نظرية الرواية، ص161.

2- آثار البلاد وأخبار للعباد:ص 558-559-تحفة الألبابونخبة الإعجاب: ص51-58

3- الغرناطي :تحفة اللأباب ،ص 47- 49

ومما يدخل أيضا تحت هذا المفهوم حكاية جمال الدين الساري مع قاض دمياط ابن العميد في المقبرة ،إذ يري ابن بطوطة أن جمال الدين الساري لما قصد المدينة (دمياط) لزم مقبرتها وخرج يوما قاضيها إلى جنازة أحد الأعيان فلتقى بجمال الدين الساري في المقبرة فلما رآه قال له: أنت الشيخ المتبدع؟ فرد عليه:وأنت القاضي الجاهل تمر بدابتك بين القبور و تعلم أن حرمه الإنسان ميتا كحرمته حيا فقال له القاضي ، وأعظم من ذلك حلقك للحيتك ، فزعق الشيخ ثم رفع رأسه فإذا هو ذو لحية سوداء عظيمة ، فعجب القاضي ، ومن معه ونزل إليه من دابته ثم زعق ثانية فإذا هو ذو لحية بيضاء حسنة ، ثم زعق ثالثة فإذا هو على هيئة الأولى بلا لحية [1]

فهنا نجد أن لحية الشيخ تتغير وتأخذ هيئات مختلفة مما دفع بالقاضي إلى بناء زاوية أقام فيها هذا الشيخ طيلة حياته، ودفن فيها بعد موته وزيارة الناس لهذه الزاوية والتبرك بهذا الشيخ الذي عدّه القاضي من الأولياء الله الصالحين وما أكثر هؤلاء الأولياء الذين وفق على با بهم ابن بطوطة متقربا متبركا بكراماتهم التي لا تنتهي حتى ما بعد الموت في اعتقاد الكثيرين.

1- رحلة ابن بطوطة ، 35

المدينة ، فلما أخبره بأمرها اندهش معاوية لما وصف له عبد الله بن قلابة بشأن خيرات هذه المدينة ، ثم أرسل في طلب كعب الأحبار الذي قال له أن في الدنيا توجد مدينة من الذهب وذلك ما جاء به الله في كتابه لموسى بن عمران عليه السلام كما ذكرها لمحمد صلى الله عليه وسلم و سلط الله عليهم من عذاب فهلك بابنها وقومه وقدم أخفاها الله عن عيون الأمة وسيدخلها منها رجل يقال له عبد الله بن قلابة الأنصاري قال الله تعالى « ألم تر كيف فعل ربك بعاد ، أرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد »[2]

ولقد اكتشف هذا الفضاء العجائبي شيوعا وتنوعا لكونها بعيدة عن العمران فهي تجسيد البعيد المكاني ، أي بعيدا عن الفضاءات المرجعية المركزية فنلاحظ حضور الدهشة والغرابة و الحيرة في نفسية المتلقية لغرابة هذا المكان الموصوفة له (تعجب معاوية لوصف ابن قلابة لهذه المدينة)

ولقد تعددت الأقوال والأساطير حول هذه المدينة (ارم ذات العماد) التي قيل أنها الإسكندرية وقيل هي الشام وتارة قيل إنها حضر موت وضعفاء في اليمن.

ولقد جاء ورود هذه المدينة في القرآن على سبيل الأخبار بإهلاك الله لهؤلاء القوم المتجرين لا الأخبار عن موقعها أو إقليمها

ورغم ذلك فإننا نجد الأدب السردي القديم يتعامل مع الحيز....بامتياز ووعي.

ولقد وجدنا عبد الملك مرتاض يشير إلى أن قصة ألف ليلة وليلة لم تبهرنا لغتها ولاحق أسلوبها بقدر ما أبهرتنا شخصياتها المتحركة في فضاءات عجائبية متعددة أسمها الخيال الشعبي العبقري يكمن هذا الأخير في الحيز أوالفضاء.

سورة الفجر الآية من 6 إلى7

الفصل الثالث

الفصل الثالث: العجائبية عند ابن فضلان

1. كوطئة: في أول الأمر نرجو أن نحيل نقطة هامة وهي أن معظم المصادر الحديثة التي كان للرحالة فضل الذكر فيها ظلت عينا على دائرة المعارف الإسلامية حيث نجد أنها كانت مجرد أقوال موثقة مع بعض التعديلات والزيارات كما ،كان ياقوت حموي المصدر الرئيسي الذي حفظ جزءا هاما من نص الرحلة عند الأقدمين ومع ذلك أود التنبيه إلى نقاط أساسية كانت غائبة عن الأذهان لأجيال وهذا قبل الحديث عن الرحلة والرحالة ومن جملة هذه النقاط

أولا: لماذا أهتم ياقوت بالحديث عن ابن فضلان في "معجم البلدان " ولم يحظ بالحديث عنه في معاجم أخرى سواء في فئة الأدباء التاريخيين أو فئة الموالي ؟

ثانيا : نحن نعلم أن ابن فضلان هو مولى الخليفة ثم مولى محمد بن سليمان ، وصاحب الرسالة التي بعث بها للخليفة المقتدر بالله،وهي أول أثر جغرافي عربي عن الروس وبلادهم ،وقد كتب كل ما رآه منذ خروجه عن بغداد ، فهو أحق بالذكر في فئة الموالي من العباس بن فرج الرياشي * الذي كان هو الأخر مولى محمد بن سليمان فاتح مصر ؟

ثالثا:إذا كانت قصة ابن فضلان مشهورة إلى حد ما فلماذا لم يصرح إذن بما أفاده كل من الاصطخري وابن رستة والمسعودي ،ولماذا اقتصر زكرياء القزويني في كاتبه آثار البلاد وأخبار العباد) بذكر اسمه في مواضع محدودة [1] وفي مواضع أخرى روى عنه دون حتى الإشارة إليه أو الالماء[2]

رابعا: إذا عرفنا أن قصة ابن فضلان معروفة وشائعة بين الأوساط العامة على ما أكده ياقوت وتعدد نسخها على عهدة فهل هذا يرجع أن الضياع والفقدان قد طال النسخ بعد القرن 7ه أي بعد موت ياقوت (ت626ه)كل هذه الطروحات والتساؤلات، وغيرها سنحاول الإجابة عن بعض ، وهذا من خلال تقديمها في الفصل ،وقيل الحديث في الموضوع نود الإشارة إلى أن المصادر القديمة والحديثة كانت آخذة حق هذا الرحالة الكبير لولا ذكر لاسمه في مقدمة الرسالة لاختفى كما اختفى ثلثا المخطط كما نجد اسمه غائبا في كثير من المخططات بنوه على سبيل المثال هند المتقدمين : تاريخ العقد الفريد معجم الأدباء ...الخ ومن المتأخرين معجم المؤلفين وموسوعة دول العالم الإسلامي ورجالها...الخ

العباس بن خرج الرياشي مات مقتولا في واقعة الزنج بالبصيرة في خلافة المعتمد سنة سبع وخمسين ومائتين أنظر الحموي ياقوت : معجم الأدباء /دار أحياء أتراك العربي، بيروت ، د ت ، المجلد 06،ج12، ص46

1- القزويني :أثار البلاد أخبار العباد ، ص 526،587، 609،610.

2- نفسه ص 521، 620، 621.

ثالثا : الأحداث

نفهم من هذا المصطلح الأحداث العجائبية الذي تدخل في إطارها التهويل والخوارق والتعريف وغيرها ، وما أكثر وجود هذه الأحداث في كتب الرحلات :

- مختارات من الأحداث في رحلة ابن بطوطة

لقد تعددت وتنوعت حكايات ابن بطوطة كتعدد رحلاته مثلا نجد حكاية حسن المخبون التي من أهم أحداثها لقاؤه بالفقير الصالح الذي أخبره أن أمة تبكي طوال الوقت ، وهي مشتاقة لرؤيته ، وسأل حسن إن كان يرغب في رؤيتها فأكد له حسن ذلك، فتواعدا باللقاء في الليلة المقبلة ، فلما حضرا أمره أنه يغمض عينيه ، ويمسك بثوبه ، ففعل حسن وبع ساعة وجد حسن نفسه أمام دار أمه فدخل عليها [1]

وإننا نجد ابن بطوطة مصدق لهذه الحكاية من خلال سرده للأحداث وتأكيد على أن مدينة حسن هي مدينة أسفت وبعد فترة لا تزيد عن الشهر والنصف اجتمعا مرة أخرى حسن بالفقير في المقبرة فطلب منه أن يرجعه إلى الشيخ نجم الدين فوافق الرجل والتقيا في اليوم التالي وفعل ما فعله في المرة السابقة ففتح عينيه ووجد نفسه بمكة شريطة ألا يخبر أحدا عما حدث له لكن حسن أخبر أستاذه نجم الدين .ونعت الرجل لشيخه أثناء طوافهما ، فسمعه الرجل فضربه بيده على فمه داعيا عليه أسكت أسكتك الله ، فغرس لسان حسن وذهب عقله .

ومن حكايات لابن بطوطة أيضا الحيرة الجوكية الرجل الذي تربع على الأرض وأخذ يرفع إلى أعلى يقول ابن بطوطة " فعجيب منه وأدركني الوهم فسقطت إلى الأرض فأمر السلطان أن أسقى دواء عنده فأفقت وقعدت وهو على حاله متربع ، فأخذ صاحب بغلاله من شكارة كانت معه ، فضرب به الأرض كالمعتاد ، فصعدت إلى أن علت فوق عنق المتربع ، وجعلت أضرب فوق عنقه وهو ينزل قليلا حتى جلس معنا [2] فابن بطوطة هنا في موضع اندهاش واستغراب للأمر ناسيا أن هذه من أعمال وخدع السحرة

وهنا أثار استغراب ابن بطوطة من الأحداث رجلا من هؤلاء الجوكية يدفن نفسه في التراب لمدة شهرا أو يزيد لا يذوق فيه طعم الزاد ، دون أن تحصل له نكروه وهو بذلك

1- رحلة ابن بطوطة ، ص158 -159

2- رحلة ابن بطوطة ، ص544- 545

والسؤال الذي يبادر الأذهان غلى مر السنين كيف أهمل المؤرخون من أمثال ابن الأثير والخطيب البغدادي التاريخ لهذا الوفد الذي خرج من دار الخلافة العباسية وبأمر من خليفتها إلى منطقة معزولة عن العالم في مهمة تعليم الصقالية شرائح الإسلام ، وإنشاء المساجد وبناء الحصون يتحصن فيها الملوك من مخالفيهم وغيرها كما أدل ذلك الرحالة في نصه ...الخ

المبحث الأول:الرحلة والرحالة

أولا: التعريف بالرحالة ابن فضلان: هو أحمد بن فضلان العباس راشدين حماد مولى محمد بن سليمان [1]وهدفها أجمعت عليه كل المصادر التي ذكرته ، في حين نجد أن محمد شفيق غربال في الموسوعة العربية المسيرة " تحزم هذا الإجماع ، فيدعون " ابن فضلان أحمد بن عباس بن رشيد [2] ولا نعلم ما هو مصدره في ذلك،وهوابن فضلان رئيس الوفد الذي أرسله الخليفة المقتدر بالله العباسي(282- 320ه) إلى ملك البلغار الدين يقطنون ضفاف الفولجا ، لم يكن عربي الأصل ، بل كان من موالي الخليفة كما تذكر دائرة المعارف الإسلامية [3] أرسله ليعلم الناس شرائع الدين ضمن وفد سوسن الرسي.

وعلى الرغم من عدم معلومات كافية عن حياته إلا أنه يحاول أن يسلط الضوء عليه وما قوله « فندبت أن القراءة الكتاب عليه وتسليم ما أهدي إليه والإشراف على الفقهاء والمعلمين [4]لدليل على ذلك

ولقد لاحظنا أن ابن فضلان هو المرشد في هذه الرحلة إلا أن اسمه لم يدون في مصادر الخلافة العباسية على الرغم أنه الشخصية البارزة التي وصفت الرحلة إلى مملكة الصقالية وعاصمتها البلغار على نهر الفولجا في البلاد الروسية حاليا للأجيال اللاحقة

لقد عهدنا بأن ابن فضلان قد تنقل إلى بلاد الصقالية مع تابع له مع العلم أنه ابن فضلان لم يتوه بمركزية هذا الوفد ومكانته بالنسبة للخليفة حيث وصفهم بقول زيادة في كتابه الجغرافية والرحلات عند العرب " بالرسميين من غير حاشية [5] في حين نجد عبد الله إبراهيم في كتابة المركزية الإسلامية " إلى أنهم من نخبة البلاط العباسي لقد اعتبر هذا القول مرهون بعدم صحته لأنه اعتمد في دراسته لرحلة ابن فضلان على الترجمة التي قام بها حيدر نخبة.

1- الحموي ،ياقوت ،معجم البلدان :دار إحياء التراث العربي ، بيروت «دت مادة خوارزم م،ج2 ص 398

2- غريال ،محمد شفيق: الموسوعة العربية الميسرة دار الجيل بيروت، 1965م 01،ص 204

3- دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الأول ، ص255

4- ابن فضلان ،أحمد ، رحلة ابن فضلان ، ت:شاكر لعبي ،دار السويد للنشر والتوزيع ،أبو ظبي – المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ،ط1، 2003، ص39- 40

5- زيادة تقول :الجغرافيا والرحلات عند العرب دار الكتاب البدائي ،دار الكتاب المصري –القاهرة ، ص 185

للرحلة معتمدا في ذلك على رواية " أكله الموتى " التي تتحدث عن أهل الشمال عام 922م لميركائيل كريكتون .. ولقد درس شاكر ليعيبي هذه الرواية جيدا حين يروي صاحب الرواية أن ابن فضلان كانت رحلته طويلة حتى وصل إلى البلاد الإسكندرية أنه كان يجيد اللغة اللاتنية ،ولمسنا أنه جرده من تقواه باعتباره رجل فقيه فجعله تارة يتغنى بالقرآن في مكان غاص ومملوء بالسكارى والمترجم الذي قام بترجمة الآيات إلى الروسية كان يترجح سكرا ، وسرعان ما تنبه ابن فضلان إلى خطأه من حيث رفض السكارى للقرآن والمكان الذي تتلوا فيه الآيات وفي سياق خاطئ لأن الترجمان مخمور لا يعلم ما يقول مما جعل ابن فضلان يطلب الصفح والغفران من الله على المعاملة المسيئة للقرآن بالإضافة إلى أن ابن فضلان كانت تسهو بن جمال الشماليات مما جعله يمارس الجنس معهن مبررا قوله « اكتشفت أنه إذا كان من يحيطون بك يعتقدون بشيء خاص ،فإنه سرعان ما يغريك أن تشارك في ذلك الاعتقاد وهكذا كان الأمر معي»[1]

ولقد تطاولوا على أكثر من ذلك حيث جعلوه – ابن فضلان – يشرب الخمر مدعين أنه ليس خمر هو شراب تحله بعض المذاهب وهو القائل « شربتها وشكرت الله وحمدته على أنها غير محرمة ولا حتى مكروهة ، وفي الحقيقة أصبح لساني يستسيغ نفس المادة التي كنت اعتبرها كريهة فيما مضى ، وهكذا لأن الأشياء التي منا نعتبرها غريبة تصبح بالتكرار عادية.[2]

ولقد اعتبر عبد الله إبراهيم تلك التصرفات بالتواطؤ مع الآخر وتقبل الاختلاف وإننا لنسأل أي اختلاف هذا وأي تواطؤ ؟بعدما علمنا من خلال حسن حنيفي أن العنصر الوسيط هو البوابة الرئيسية لتغير العلاقة بين الأنا والأخر بين،حين اعتبر الأنا معلما والآخر تلميذا الأخر في القاع والأنا في القمة ..إلى غيرها من الصفات التي التصقت بالأخر وهذا ما وجد من خلال كتب الرحالة والأعمال الأدبية ورسائل الله هويتين كما بين حسن حنفي.

ولقد وجدنا في رحلة – ابن فضلان إلى بلاد الصقالية والروس ما قلناه سابقا عن صورة الأخر ، صورة الأخر صورة تحليلية واستكشافية بحث عنها ابن فضلان من خلال رحلته هذه خاصة أنه عايش الأخر.

1- إبراهيم ،عبد الله ،المركزية الإسلامية ، ص 122

2- نفسه ، ص 121- 122

صورة أسمت بكثير من الوحشية والإباحية ،فهذا الرجل التركي إذا زنى شق إلى تصفين بطريقة همجية بشعة ،ذلك أنهم يجمعون بين أغصان شجرتين ثم شيدوا له بالأغصان ويرسلون الشجرتين فينشق الذي شدُ إليها "[1] وفي مقابل ذلك تكتشف المرأة عن فرجها للآخرين وفي حضور زوجها ،يقول ابن فضلان :" ولقد نزلنا في يوم على رجل منهم فجلسنا وامرأة الرجل معنا فبينما هي تحدثنا إذ كشفت فرجها وحكته ، ونحن ننظر إليها فسترنا وجوهنا وقلنا :استغفر الله ، فضحك زوجها وقال للترجمان :قل لهم تكشفه بحضرتكم فترونه وتصونه فلا يوصل إليه هو خير من أن تعطيه وتمكن منه "[2] ونفس العادة تقريبا يجدها الرحالة عند الصقالية ،فهم يغتسلون جميعا نساء ورجالا في النهر ، عراة لا يستر بعضهم بعض ، ولكن لا يزنون بوجه ولا سبب ، ومن زنى منهم ضربوا له أربع سكك وشدوا إليها يديه ورجليه وقطعوه من رقبته إلى فخذيه وعلى المثل من ذلك يُفعل بالمرأة [3]

1- لعيبي شاكر : رحلة ابن فضلان ، ص63

2- نفسه ص 62- 63

3- نفسه ، ص 89

ثانيا: مسار الرحلة:

لقد اقسم اتجاه الرحالة ابن فضلان إلى اتجاهين الأول كان شاملا وهو من بلاد العجم والأتراك ثم الصقالية ثم الروسية ثم الخدر والثاني كان مقتصرا على الأماكن والمدن التي مر بها منذ خروجه من بغداد وحتى وصوله بلاد الروس والتي تشتمل : بغداد – النهروان – الدسكرة – حلوان – قرميسين – همذان – ساوره – الري – خوار – الري – سمنان– الدمغان– نيسابور – سرخس مرو – فشمهان – آمل – أفريد– بيكند – بوخاري – خوارزم– الجرجانية جيت – السقالية– الروسية – الحزر

ولقد تعددت الأسئلة حول الاتجاه والمسار الأول أي الشامل {العام }في نقطة وهي موقع الحزر هل هي بعد بلاد السقالية مباشرة أم هي بعد بلاد الروس ؟هل الترتيب يعود إلى عدم اهتمام ابن فضلان بأمر تسجيل شؤون الروس والخزر ولذلك سجل انطباعات على تلك البلاد كيفما اتفقا كما يقول سامي الدهان [1] أم كما يرى شاكر لعيبي الذي يعود ليجزم أن ابن فضلان كتب المخطوطة بهذا الشكل الذي نعرفه مدرجا انطباعات وقصصا رآها في هذين البلدين دون عناية بترتيب موقعهما [2] فلقد كانت رحلة ابن فضلان تبدأ من نهاية العقد الأول من القرن الرابع هجري الذي يوافق العقد الثالث من القرن العاشر ميلادي حيث كانت وجهة ابن فضلان ومن معه من الوفد إلى بلاد الصقالية في 11 صفر 309هـ الموافق لـ: 21يوليو 921م فكانت الطريق من بغداد إلى ينسابور فبخاري وخوارزم فالجرجانية على نهر جيحون ثم توغل الوفد في بلاد الصقالية على نهر الفولجا مع العلم أن الأمير المقتدر قد دعا ابن فضلان ومن معه بالرجوع عن هذه الرحلة لأنها مليئة بالخطر والصعوبات وملحا على ذلك لأن لديه أسباب خفية وذلك حين يقول «لا أذن لكم في ذلك ولا يحل التي تركككم تغرون بدمائكم وأن أعلى أنها حيلة أوقعها هذا الغلام (تيكين) لأنه كان عندنا حدادا ، وقد وقف على بيع الحديد في بلاد الكفار وهو الذي عز نذير وحمله على كلام أمير المؤمنين وإيصال كتاب ملك الصقالية إليه (...) ومن بعد فبينكم وبين هذا البلد الذي تذكرون ألف قبيلة من الكفار ...»[3]

1- ابن فضلان، أحمد ،رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالية تحقيق سامي الدهان ،مديرية أحياء التراث العربي،دمشق 1979، ط2، ص59

2- لعيبي ، شاكر :رحلة ابن فضلان ، ص33

3- المرجع نفسه ص48- 49

وفي هذه الرحلة اكتشفت أشياء وعادات مما جعله يتفاعل – ابن فضلان بتلك البيئة ويطلق عليها أحكام سريعة وجاهزة كما حلا بعبد الله إبراهيم أن يسميها [1] ومن بين تلك الأحكام تعريفة بأهل الجرجانية حين يقول « هما وحش الناس كلاما وطبعا، كلامهم أشبه بشيء بصياح الزرازير وبها قرية على يوم يقال لها (أردكوا) أهلها يقال لهم (الكردلية) كلاهم أشبه شيء بنقيق الضفادع وهم يتبرؤون من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – دبر كل صلاة »[2]

وإننا نجد ابن فضلان أهتم بالجانب السلوكي واللغة والاعتقاد فلقد كانت له رؤوس خاصة بصورها الأخر وهي في الحقيقة تقوم على مبدأ التفاعل بين العوامل المتأصلة في النفوس فالعقيدة مختلف إذا مازالوا أسرى الأفكار التي شاعتها الخلافة الأموية [3]

انتبه ابن فضلان إلى طريقة سلوكهم وتعاملهم مع الآخر حين يقول :فأقمنا بالجرجانية أياما وجمد نهر جيحون من أوله إلى آخر ، كان سمك الحمد سبعة عشرة شبرا وكانت أخيل والبغال والحمير والعجول تجتاز عليه كما تجتاز على الطريق وهو ثابت لا يتخلخل ،فأقام على ذلك ثلاثة أشهر فرأينا بلادنا ظننا إلا بابا من الزمهرير قد فتح علينا منه ولا يسقط فيه الثلج إلا ومعه عاصفة شديدة ، وإذا أتحف الرجل من أهله صحبه وأراد برة قال له : تعالى إلي حتى نتحدث فإن عندي نارا طيبة ، هذا إذا بالغ في بره وصلته إلا أن الله قد لطفهم في الحطب وأرخسه عليهم ،حمل عجلة من حطب بدرهمين من دارهم وهي تكون زهاء ثلاثة ألاف رطل [4]

ولقد لقي ابن فضلان ووفده لمصاعب جمة جراء سوء الأحوال الطبيعية (البرد القارس والثلج) ويعبر ابن فضلان عن ذلك فيقول «ولقد بلغني أن رجلين ساقا اثنتا عشر حملا ليحمل عليها حطب ، من بعض الغياض فنسي أن يأخذ معها قداحة وحراقة وإنما باتا من غير نار ،فأصبحا والجمال موتى لشدة البرد ، ولقد رأيت لبرودة هوائها أن السوق والشوارع بها تخلو، حتى يطوف الإنسان أكثر الشوارع والأسواق فلا يجد أحدا ولم يستقبله إنسان ، وقد كنت أخرج من الحمام ،فإذا دخلت البيت ونظرت إلى لحيتي وهي قطعة من الثلج حتى كنت أدنيها من النار ، ولقد كنت أنام في بيت جوف«داخل» بيت وفيه ليود تركيبية مستر بالكسية والقرى " الفراء" ورما التصق خدي على المخدة ، ولقد رأيت

1- إبراهيم ، عبد الله :المركزية الإسلامية ،ص 106

2- لعيبي ،شاكر ،رحلة ابن فضلان ،ص 49-50

3- إبراهيم ،عبد الله :المركزية الإسلامية 107

4- لعيبي شاكر : رحلة ابن فضلان ، ص 52

الأرض تتشقق فيها أودية عظام لشدة البرد ،وأن الشجرة العظيمة العادية لتنفق بنصفين لذلك[1]

وهكذا فإن رحلة ابن فضلان تأخذ مسارها حتى تتوقف عند قوم يقال لهم باشغرا تقع مدينتهم بين البلغار والقسطنطينية وقد قال ابن فضلان عن هؤلاء القوم «فحذرناهم أشد الحذر ،وذلك أنهم أتراك وأقذرهم وأشدهم إقداما على القتل يلقي الرجل الرجل فيزر هامته ويأخذهما ويتركب وهم يحلقون لحاهم ،ويأكلون القمل يتبع الواحد منهم رز قرطقة فيقرض القمل بأسنانه ولقد كان معنا واحد منهم قد أسلم ، وكان يخدمها فرأيته وجد قملة في ثوب فقصعها بظفرة ، ثم لحسها وقال لما رآني جيد .وكل واحد منهم ينحت خشبه على قدر الإحليل – عضوا الذكورة ويعلقها عليه، فإذا أراد سفرا أو لقاء عدو قبلها وسجد لها ،وقال : يا رب افعل كذا وكذا فقلت لترجمان سل بعضهم ما حجتهم في هذا ،وإنما جعله ريب؟

قال :لأني خرجت من مثله ،فلست أعرف لنفسي خالقا غير ..[2] ولقد كان اليوم الثامن الكسر من محرم سنة 310هـ الموافق (12مايو 922م هو اليوم الذي دخل فيه ابن فضلان حوض الفولجا [3]

وقد ركز ابن فضلان في نهابه على منطقتين هما البخاري وخوارزم على المناطق والمدن الأخرى وأما تاريخ وخط الرجعة فليس معروفا لدينا إذا أن خاتمه الرسالة قد امتدت إليها يد الضياع[4]

وهو ما أجمعت عليه كل الدراسات التي تناولنا الرحلة بعد كراتشكو فسكي إذا كان طريق العودة لا يحمل من التفاصيل إلا حقيقة واحدة وهي عودة ابن فضلان إلى بغداد كما يذكر ذلك الحموي في عدة مواضيع من كتاب " معجم البلدان " أنه قرأ رسالة ابن فضلان مبعوث أمير المؤمنين إلى ملك الصقالية إلى حكي فيها ما عناه منذ أن ترك بغداد إلى أن عاد إليها.

1- لعيبي شاكر : رحلة ابن فضلان ، ص58

2- لعيبي، شاكر: رحلة ابن فضلان ، ص73

3- كراشتكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي ،ص 187

4- نفسه، ص 187

أما طريق العودة فقد ظل محمولا إلى يومنا هذا كما اشرنا إلى ذلك سابقا

لقد أشار سامي الدهان إلى أن ورقة أو ورقتين ضائعتين من مخطوط مشهد ، وأن هذا المخطوط قد كتب بخط الشيخ تحتوي الصفة منه على تسعة عشر سطرا ،[1] فيكون مجموع السطور المفقودة ستا وسبعين سطرا وقد عد كراتشكوفسكي هذا المخطوط الصورة الكاملة للرسالة رغم فقدان الخاتمة [2]

ولقد حاولت الأستاذة الخامسة علاوة " استخلاص الخاتمة وتبيان حقيقتها منطلقة من فرضية مفادها خط الذهاب هو نفسه خط الإياب ،ذلك أن ستا وسبعين سطرا كافية لأن تضع الخاتمة لهذا المخطوط فتقول " وبهذا الشكل يمكن القول أن ابن فضلان عند عودته من بلاد الصقالية سلك نفس طريق الذهاب ، فلم يكن لديه ما يقوله في الفضاءات التي مر بها ،لأنه قد استوفي وصفها في طريق الذهاب وإن أضاف فسكون النذر القليل بالنسبة لما سبق وقد اعتمدت في إثبات فكرتها على مجموعة من الدعائم منها

أولا : ابن فضلان لم تكن مولعا بالسفر والشوق إلى رؤية الدنيا والناس كما ظهر ذلك جليا عند الرحالين ابن بطوطة ،فهذه الظاهرة أي ظاهرة الشوق إلى رؤية الدنيا والناس نجدها عند كبار الرحالة في أدبنا الجغرافي الفني كما يشير إلى ذلك حسين مؤنس في كتابه " ابن بطوطة ورحلاته "[3]

والرحالة ابن فضلان – لم يكن كذلك .بل كان قد خرج إلى هذه البقاع من العلم مبعوثا من الخليفة ، وخلال رحلته لم يقم بسلوك ما يمكننا اعتماده بلسان شففة بالرحلة والتنقل.

1- الدهان،سامي :رسالة ابن فضلان،ص25

2- كراشتكوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، ص 187

3- مؤنس ،حسين :ابن بطوطة ورحلاته ،تحقيق ودراسة وتحليل ،دار المعرف ،د.ت.ص18

ثانيا: أن أفراد البعثة ذاقوا الأمرين وهم يعبرون بلاد العجم والترك بسبب سوء الأحوال الطبيعية ،وقلة الأمن في الطريق خاصة ، الأمر الذي دعا أمير خوارزم إلى الوقوف في وجه مواصلة هذه البعثة طريقها لما فيه من الإلقاء بالنفس إلى التهلكة [1]

وعليه فإن ابن فضلان وهو العالم بالمسالك الوعرة للطريق مع كثرة البرد في هذه الأصقاع وقلة الأمن ، لا يملك غير الرجوع إلى بغداد على الطريق الذي أمن شره في العودة

ثالثا: ظل ابن فضلان بالنسبة لهؤلاء إلا قوام من روس وأتراك وعجم معروفا عندهم وسلوكه لنفس طريق الذهاب يكون في مأمن على نفسه ومرافقة من شرهم وإذا في الذهاب اكترى دليلا يدعى قلواس من أهل الجرجانية ، ليدخل به بلاد الترك فإنه في العودة لم يعد بحاجته.

رابعا:لما كانت مملكة الصقالبة هي وجهة الرحالة الأساسية ،ومحور الرحلة اختلط على الرحالة أي البلاد بعدها الروس أم الخزر ؟كما كان قد مر على أحدهما مرتين ،مرة طريق الذهاب والأخرى في طريق العودة فلم يراع ترتيب البلدين لسبب ذلك .

خامسا مادامت رحلة ابن فضلان معروفة مشهورة بأيدي الناس كما يذكر ياقوت [2] فمعنى ذلك أنها معروفة بطريقتها (الذهاب والإياب)والسؤال الذي يطرح حسب رأيها والواقع أنه سؤال منطقي لماذا أثبت ياقوت طريق الذهاب في مواد معجمية ،بينما غفل عن طريق العودة – إذا كان غير الطريق الأول – فلم يثبت فيه ولو بلدا واحدا على الأقل؟

1- لعيبي ، شاكر :رحلة ابن فضلان ،ص48

2- الحموي :معجم البلدان ،ج1ص88

ومما زادها إلحاحا على هذا السؤال أن ياقوت يؤكد بأنه رأى منها عدة نسخ [1] فلا يعقل حسب رأيها أن تكون كل النسخ لا تبين طريق العودة هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن ابن فضلان بعث برسالة إلى المقتدر بالله أمير المؤمنين يصف فيها ما شاهده من لحظة خروجه من دار السلام إلى أن عاد إليها كما أخبر بذلك الحموي مؤكدا أن كل ما ذكره على وجهة استعجابا به[2]

ولقد انطلقت في تحقيق بقية العودة هو نفسه طريق الذهاب من سؤالين محورين وهما : أين طريق العودة إن عاد فعلا ؟وأين كان استعجاب الحموي بما يذكره ابن فضلان عن عودته؟

وتقول بأنه إدا حصل اليقين بذلك تكون لمن ضرب عصفورين بحجر واحد فتقف على التفسير لسكوت ابن فضلان عن مروره على العالم الإيراني المتنوع والمترامي الأطراف إذ لما كان ابن فضلان عارفا بالمكان لم يجرد الفضاء فيه الكتابة وكان النسق المهيمن أثناء اختراقه "رحلنا من مدينة السلام يوم الخميس لإحدى عشرة ليلة من صفر سنة تسع وثلاثمائة ،فأقمنا بالنهر أن يوما واحدا ، ورحلنا مجدين حتى وفينا الدسكرة ، فأقمنا بها ثلاثة أيام ، ثم رحلنا قاصدين لا نلوي حتى صرنا إلى حلوان فأقمنا بها يومين وسرنا منها قرمسين [3] «وطبقا النسق الذي يخلوا من هاجسه الاكتشاف يمضي ابن فضلان مختلفا العالم الإيراني وسرنا فأقمنا ، ثم رحلنا ،ثم قطعنا،وعبرنا وهذا الارتحال المتعجل الذي يحول دون الوقوف على التفاصيل »[4]

1- الحموي : معجم البلدان ،ج1، ص88

2- نفسه ج3،ص79

3- لعيبي شاكر : رحلة ابن فضلان ،ص 43

4- إبراهيم ، عبد الله ، المركزية الإسلامية ، ص 103

هو ما يزيد احتمال أن يكون ابن فضلان فارسي الأصل فالعالم الإيراني بالنسبة له « عالم مألوف تكفي فيه الإشارة والتلميح » [1] « يقصد فيه القول بينما لا بد من الإطالة في وصف العالم الغريب لأنه مجهول»[2] وما عادت البلدان التي وطئها ابن فضلان في طريق الذهاب غريبة عليه لتكون ميدانا فسيحا للوصف المفصل كما كانت على الأقل كذلك من قبل ليحتاج إلى نفس الكم من الصفحات في طريق العودة بل تكفيه الورقة والورقتان ليخيط الخاتمة المفقودة التي اجمع الدارسون على فقدانها.

وفي الأخير لا يفوتنا التنويه بهذه الالتفاتة الطيبة والذكية منها وحجمها ومنطقاتها منطقية ومعقولة ومقنعة كما أنها تستحق الشكر والتقدير منا لأنها بهذا المجهود الثمين قد أضافت وليدا وعملا إبداعيا جديدا إلى ميدان وعائلته البحث العلمي .

1- كيلطو، عبد الفتاح : الأدب والغرابة ،ص 100

2- نفسه :الصفحة نفسها

ثالثا : قيمة الرحلة العلمية والتاريخية

تعتبر رحلة ابن فضلان من أهم الرحلات لأنها مختلفة حيث تروي عن مناطق غير معروفة للعالم بالإضافة للخوارق الموجودة في مناطق الشمال مما نفع بالعديد من القدامى إلى دراساتها وتوظيفها في مؤلفاتهم أمثال الحموي وكذا القزويني فيكتابية أثار البلاد وأخبار العباد وعجائب المخلوقات وغرائب الموجودات كذلك نجد في الجانب الأخر "الأوربي" بالأخص روسيا أهمها ما بالغا بتلك المناطق النائية حيث تعتبر رحلة فضلان رحلة قيمة تاريخيا حيث كشف لنا عن أمور كانت غائبة عن أذهان الناس حول طبائع وأخلاق سكان الشمال.

ولقد تحدث مصادر قديمة عن الرسالة ، فأخذها منها فقرات كثيرة ومقاطع أشارت إلى أهمية هذه الرحلة مثلما فعل ياقوت الحموي في كتابه " معجم البلدان وقد عني بها المستشرقون أيضا قديما وحديثا – عناية بالغة الأهمية فتم ترجمتها إلى لغات كثيرة منها التركية والإنكليزية ، وجزء آخر من المخطوطة اكتشفت في روسيا عام 1817وقد اكتشفت مخططان جديدان عام 1878 في مجموعة التحف الأثرية الخاصة بسفير بريطانيا السابق في القسطنطينية ، السرجون إمرسون ، ونشر باللغة الألمانية أيضا من قبل أكاديمية سانت بطرسبرج عام 1923وعثر في عام 1937 على نص آخر للمخطوطة باللغة اللاتينية للعصور الوسطى في دير إكسموس شمال اليونان هذا بالإضافة آخر في الدنيمارك وترجمات عديدة مثل ترجمة راسمون 1814 ترجم منها مقاطع إلى الروسية وقام نيكلسون بترجمتها إلى الألمانية بعد أربع سنوات ، أما فيران فجميع مقتطفاتها من معج البلدان بالإضافة إلى جعة عن الكتب العربية عن قبائل روسيا القديمة ونشر كتاب خاص به باللغة الألمانية [1]

كما قام كراتشكوفسكي ينشر مقال بالروسية عن ابن فضلان سنة 1902 كما قام فريق بنشر دراسة عن موضوع رحلات العرب إلى الروسية سنة 1913 [2].

أما على مستوى نشر المخطوط عربيا فقد قام الدكتور رسامي الدهان عضوا المجمع العلمي بدمشق بتقديم الطبعة الأولى سنة 1959والطبعة الثانية أعدتها مديرية إحياء التراث العربي سنة 1977على نفس الطبعة السابقة بدمشق أيضا

1- الدهان ،سامي ، رسالة ابن فضلان ، ص61

2- الدهان ، سامي ، المرجع السابق ، ص 64

ثم تكررت الطبعات الحديثة التي ربما تنفذ فور طباعتها .

ويندرج هذا الكتاب تحت أدب الرحلات ويكشف عن روح الثقافة العربية القديمة التي تتسم بالأسلوب الحضاري ، كما تكشف جوانب هذه الثقافة الحقيقية ، أهمها حواراتها الحضارية أمام ثقافات العالم وحضاراتهم ، وكانت آخر طبعة لهذا الكتاب عام 2003م نشرت :المؤسسة العربية للدراسات والنشر

(ضمن ارتياد الآفاق) دار السويدي للنشر والتوزيع ، وتعيد مكتب الأسرة إصداراه عام 2006م

وكل هذا الاهتمام بالرسالة يؤكد على مدى قيمتها من خلال دراسة عادات وتقاليد تلك البلاد بالإضافة إلى الأدوات والفنون والمأثورات الشعبية المتعلقة بمجتمع معين أو الدراسة الأدبية المقارنة القائمة على الاهتمام بكتاب الرحلات العربية التي عدها سعيد علوش في كتابه " مكونات الأدب المقارن في العالم العربي " من إرهامات الأدب المقارن إذ يقول في ذلك «يمكن إذن اعتبار كتب الرحلات العربية رواد الإرهامات الأدب المقارن ،إذ تكفي متابعه اتجاهات رحلاتهم نحو الغرب لتكون فكرة عن مدى مساهمتهم في التحضير لأرضية وممارسة الحديث عبر اقتباساتهم للأفكار والأشكال والأنماط الجديدة التي كان لها الدور الحاسم في ظهور الصور ولوجية(...)سواء أكان ذلك نوعين أو لاوعي ،هذا الإدراك هو ما يدفعنا إلى تحليل ظاهرة هذا التقليد في الأدب العربي ويصادق ولادة الصور ولوجية ظهور الوطنيات الأدبية ، وانتشار الكتابات الغرائبية التي تبحث في مشبة الأخر كما تكون لديها عبر التاريخ أو كما يتكون لديها رحلات ومغامرات وخرافات راتبة ،روج لها بن فضلان وابن بطوطة ، ولكنها أصلت عند نرفال ورفاعة وغير هؤلاء من تتصدى صور الشعوب الأخرى [1]

وفي الغالب تكون الأقاويل التي تتعلق بالشعوب صادقة أو كاذبة ترتبط بمزاعم لا أصل لها أو تأويلات مبالغ فيها أو بأشياء تتعلق بالحالة النفسية للرحالة الكاتب لا بالشعب الذي نزل عنده مما تجعلها تخرج عن نطاق الواقع لتدخل عالم التصوير والابتكار الأدبي ويمكن التمثيل لهذا نموذج مدام دوستايل" إلى

1- علوش ، سعيد : مكونات الأدب المقارن في العالم العربي ، ص 476- 47

غرت من طغيان نابيلون وتجبره إلى بلاد الحرس المطلقة ألمانيا من خلال كتابها "صلوات طريد ينشد في عالم مثالي ولقد أعط هذا الكتاب صدى كبير لدى قراءة من الكتاب والرحالة الفرنسيين ، حيث اعتبر أن ألمانيا هي بلد الحربة المطلقة .

ولم تقف الرحلة عند هذا الحد من الدراسات المقارنة بل يمكن عدها إحدى أول الوثائق التي تجلي أقدمين الصراع الفكري والحضاري بين الآن والأخر ، والمقصودة بالصراع كما تعرفه نازك سابايار «الإحساس بالمفارقات الفكرية بين الآن والأخر ، وهذا يتضمن مبدأ التنازع بين الأضداد وحيرة الموقف بين الثابت والمتحول ، بين الموروث الأصيل والمختلب المقتبس..." [1]

فهناك اختلاف جوهري في صلب البينة الذهنية والعقائدينة للمجتمعات ونجد ذلك جليا في رحلة ابن فضلان إلى بلاد الصقالية والروس حيث كانت النار مثلا عندنا رمز العقاب الإلاهي الصارم في الأخير والعلامة المخفية بالنسبة للمسلم في قوله تعالى «سيتذكر من يخشى (10) ويتجنبها الأشقى (11) الذي يصلى النار الكبرى (12) ثم لا يموت فيها ولا يحيى »[2]وقوله تعالى «إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدون فيها أولئك هم شر البرية 6»[3] في حين عند الأخر تعتبر رمز الكرم والبرحت أنه يقول " فإذا اتحف الرجل من أهله صاحب وأراد بره، قال له تعالى إليه نتحدث فإن عندي نار طيبة[4]

بالإضافة إلى ذلك عواء الكلب فهذا الأخير يمثل في المرجعية الإسلامية رمز حضور الجن في المكان ولا بد من التعوذ منه يقول صلى الله عليه وسلم «إذا سمعتم نباح الكلاب ونهيق الحمير بالليل فتعوذوا بالله منهن فإنهن يريم مالا ترون »[5]

أما الآخر فهو رمز الخصيب والبركة والسلامة

ولا تقف المفارقات الفكرية عند حدود الرموز بل تتعداها إلى مستوى المعتقدات فابن فضلان يصف لنا أن للرجل في بالشعراثنا عشر ربا فلو نظرنا إلى عقيدتنا وديننا فنحن لنا ربا واحدا لا شريك له ..

1- سايابار :نازك :الرحالون العرب وحضارة الغرب وحضارة العرب في عصر النمهضة الحديثة ، مؤسسة نوفل ، بيروت 1979- ص16

2- سورة الأعلى : الآيات من 10- 13

3- سورة التين : الآية6

4- لعيبي ، شاكر رحلة ابن فضلان / ص 51

5- أبو داود (14)327) وأحمد (306/3) وصححه الألباني في صحيح أبي داود (961/3)

قال تعالى «قل هو الله أحد الله الصمد (2) لم يلد ولم يولد(3) ولم يكن له كفؤا أحد 4»1

فلو نظرنا إلى صورة الأخر في رحلة ابن فضلان نجدها حاضرة حضورا بارزا سواء في الجانب الديني أو الحضاري معتبرا الرحالة أن الأشياء المتعلقة بالأخر يلقها الغموض والغرابة وربما يرجع ذلك إلى إحساس الرحالة الكبير بالتفوق الحضاري والديني على هؤلاء.

ومن المفارقات العجيبة أن الثلاثية التي تنظر من خلالها الدراسات الأسس مولوجية إلى المسلمين المعاصرة في (الوثنية – العنف الثبقية) هي نفسها التي نظر من خلالها أحمد ابن فضلان إلى الأخر المسيحي القديم ولقد جعله في حيرة وتردد خلال توحش هذه الأقوام حيث يقول" ولا ينزع الثوب الذي يلي جسده حتى ينتثر قطا " 2

ومنهم من لا يغسل من بول ولا غائظ فهم على حد وصف ابن فضلان كالحمير الضالة لا يدنون لله بدين ولا يرجعون إلى عقل ولا يعبدون شيئا[3]

بالإضافة إلى عباداتهم الكراكب والحيات وأيضا يضعون خشبا بالأشكال مخزية أما ممارسته للجنس فقد قدمها ابن فضلان في صورة مخجلة ومقززة فهذا رجل من خزر " ينكح الجارية ورفيقه ينظر إليه بل وربما اجتمعت الجماعة منهم على هذه الحال بعضهم بحذاء بعض، وقد يدخل التاجر ليشتري من بعضهم جارية فيصادفه بنكحها فلا يزول عنها حتى يقضي إربه " [4] فكانت هذه أوصاف وأسس اعتمدها ابن فضلان في رسم صورة هؤلاء الأقوام المتوحشون والوثنيون لذلك سلط الله عليهم أشد العذاب مما جعلهم يتساءلون لماذا أرسل الله لهم هذا البرد القاتل ؟ فرد عليهم ابن فضلان قائلا :أن الله يريد منكم أن تقولوا لا إله إلا الله فضحك الرجل وقال : لو علمنا لفعلنا.

ويذهب نورالدين أفاية إلى تعميم هذه الأسس التي أصدر من خلالها ابن فضلان أحكامه على الأخر إذ «إن مقياس الحيان والكفر والقضر والتوحش ، مثل القاعدة المرجعية التي من خلالها أصدرت التحية العربية الإسلامية أحكامها ولم يكن ذلك أمر هينا ، لأن معرفة الأخر يعد التعرف عليه تظهر من خلال الكتابات العربية الإسلامية في منتهى الصعوبة والتعقيد [5] لأن " الخليفي الديني للنخث العربية الإسلامية لعبت دورا حاسم في إدراك الأخرين في تعبيراتهم الواقعية أو في تجلياتهم المتخيلة [6]

1- سورة الصمد:الآية من 01إلى 04

2- الدهان : سامي :رسالة ابن فضلان ، ص133

3- نفسه ، ص 122

4- العيبي شاكر ، رحلة ابن فضلان ، ص 103

5- أفايت، نورالدين: الغرب المتخيل ، ص 205

6- أفايت ، نورالدين المرجع السابق، ص 204

رابعا: أثر رحلة ابن فضلان في مؤلفات الآخرين:

ظلت رسالة ابن فضلان مدة طويلة معروفة عن ياقوت الحموى (575ه-626ه) الذي حفظ لنا جزء كبير منها في معجمه الجغرافي في المواد: انه، بلغار، باشعرد، خزر، خوارزم، روس، حتى أن علماء الشمّال من أمثال راسموسن [1814][1] وفرين [1823] هما أول من نقلا عن المعجم القطعة الخاصة بابن فضلان وترجماها إلى لغات متعددة[2] ولمزيد من العلم كان فرين بالذات هو أول من كتب عن شخص ياقوت وعرّف به وقد احتفظ بحثه كما أثبت ذلك روزن بقيمة علمية إلى أوائل القرن العشرين[3] وفي تحقيقه الأخير للرحلة، حاول شاكر لعيبي أن يلفت انتباهنا بأنْ ليس ياقوت وحده الذي يعترف بنقله واستشهاده بابن فضلان، بل أن القزويني[4][600ه.682ه] أيضا كان يفعل ذلك في كتابه «آثار البلاد وأخبار العباد » وفي ثلاثة مواضع حددها شاكر لعيبي:

أولا: قال ابن فضلان: « رأيت جيحون وقد جمد سبعة عشر شبرا، والله أعلم بصحته»[5].

ثانيا: حكى أحمد بن فضلان رسول المقتدر بالله إلى ملك الصقالية لما أسلم: فقال: عند ذكر باشغرت....الخ»[6].

ثالثا: حكى ابن فضلان لما أرسله المقتدر بالله إلى ملك الصقالية وقد أسلم، حمل إليه الخلع، وذكر من الصقالية عادات عجيبة منها ما قال.....الخ[7]

1- يؤرخ كراتشكو فسكى لعمل راسمون بهذا التاريخ: بينما ورد في تحقيق شاكر لعيبي برحلة ابن فضلان غير ذلك أي 1841، وكذلك الحال بالنسبة لعمل فرين حيث أنتبه له سنة 1822، بينما هو 1823 وللإشارة فقد تكرر هذا الخلط في التواريخ في عدة مواضع من قبل المحقق.

2- كراتشو فسكى: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ص336.

3- نفسه، ص336.

4- من بين الخلط في التواريخ عند شاكر لعيبي تاريخ القزويني حيث أثبت له غير ما عرف عن تاريخ ولادته [605] وأيضا غير ما عرف عن تاريخ وفاته [628] أنظر رحلة ابن فضلان، ص16.

في حين أضافت الأستاذة"الخامسة "موصفا رابعا مشيرة إلى أنه ربما يكون قد فان شاكر لعيبي العثور عليه في نفس المصنّف صرحّ فيه القزويني بابن فضلان حيث قال: «قال ابن فضلان في رسالته: رأيت الروسية وقد وافوا بتجارتهم على نهر أنه،فلم أرّ أتمّ بدنا منهم كأنّهم النخل بشعر بيض، لهم شريعة ولغة مخالفة لسائر الترك، لكنهم أندر خلق الله، لايتنظفون ولا يحترزون عن النجاسات ومن عادة ملكهم أن يكون في قصر رفيع كبير، وسعه أربعمائة رجل من خواصه أهل الثقة عنده يجلسون تحت سريره، وله سرير عظيم مرصع بالجواهر يجلس معه عليه أربعون جارية لفراشة، وربما يطأ واحدة بحضور أصحابه ولا ينزل عن سريره البتة، فإن أراد قضاء الحاجة بقرب إليه الطشن، وإن أراد الركوب تقرّب الدابة إلى جنب السرير، وله خليفة بسوس الجيوش ويدّبر أمر الرعية ويواقع الأعداء.

ومن عاداتهم أنّ من ملك عشرة آلاف درهم اتخذ لزوجته طوقا من ذهب، وأن ملك عشرين ألفا اتخذ طوقين، وعلى هذا فربما كان في رقبة واحدة أطواق كثيرة، وإذا وجدوا سارقا علقوه في شجرة طويلة، وتركوه حتى يتفتت»[1]

وليس هذا فحسب، بل وبالرجوع إلى كوزموغرافيا[2] القزويني كما أطلق عليه كراتشكو فسكى تبين أنه ذكر ابن فضلان، وذلك عند حديثه عن نهر آيل، إذ يقول:« ذكر أحمد ابن فضلان رسول المقتدر بالله إلى بلاد البلغار قال: لما وصلت إلى بلغار سمعت أن عندهم رجلا عظيم الخلقة فسألت الملك عنه فقال نعم ما كان أهل بلادنا، ومن خبره أنّ قوما خرجوا إلى نهر .

1- القزويني: آثار وأخبار العباد، ص586.

2- معنى كوزموغرافيا علم وصف الكون، وهي مشتقة من الكلمة اليونانية كوزموس ومعناها الكون والنظام.

أنه وكان قد مدّ وطغى فقالوا أيها الملك قد وقفت على الماء رجل إن كان من أمة تقرب منا فلا مقام لنا فركبت معهم حتى صرت إلى نهر وإذا رجل طوله اثنا عشرة ذراعا ورأسه كأكبر ما يكون من القدر وأنفه أطول من شبر وعيناه عظيمتان، وكل إصبع منه شبر، فأقبلنا نكلمه وهو لا يزيد على النظر إلينا، وحملته إلى مكاني وكتبت إلى أهل « ويسو» وبيننا وبينهم ثلاثة أشهر فعرفوني أن الرجل من يأجوج ومأجوج، قالوا يحول بيننا وبينهم البحر، قالوا: فأقام الرجل عندنا مدة ثم أصابه في نحره علة مات، فخرجت ورأيت جثة هائلة جدا»[1].

وفي الحقيقة لم يقف اهتمام الآخر عند مجرد ترجمة شذرات ياقوت عن رسالة ابن فضلان كما تبينا ذلك فيما سبق، بل راحت الرحلة توحي لأحد الروائيين الأمريكيين بموضوع رواية كان السفير ابن فضلان بطل مغامراتها، وهي رواية «أكلة الموتى» لصاحبها ميكائيل كريكتون، التي أصدرها عام 1976م، وقد كتبها بفنتازيا خالصة، ثم جرى إنتاجها فيلما سنيمائيا على طريقة المغامرات الأمريكية وذلك سنة 1999م تحت عنوان:« المحارب الثالث عشر» وكان كريكتون شريكا في إنتاجه.

ونظرا لاهتمام الغرب بالرواية فقد ترجمت في السنوات الأخيرة إلى الفرنسية تحت عنوان (Les mangeurs des morts) .

وغير بعيد عن مجال الفن والإبداع، استغنى أحد الرسامين الروس (هنري سميرادسكى) من رسالة ابن فضلان لوحة الدفن الموجود اليوم في بطر سبورغ، هذه اللوحة التي« رفعت اسم ابن فضلان إلى مراتب الخلود والشهرة، وأكسبت رسالته سمعة عالمية »[1] .

ولا تفوتنا الإشارة إلى أن الأستاذ آدم ميتز وهو أستاذ اللغات الشرقية في جامعة بازل في سويسرا المتوفي سنة 1917م لم يفته ذكر ابن فضلان في مؤلفه الضخم" نهضة الإسلام" المطبوع اليوم تحت عنوان: الحضارة الإسلامية.

في القرن الرابع هجري(عصر النهضة في الإسلام)، الذي ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريدة، وإن كان قد اكتفى باستشارة طفيفة حيث لم تتعد السطرين.[2]

وربما كان هذا أول مصنف ضخم حظى فيه ابن فضلان بالذكر بعد ياقوت والقزويني وبعده يأتي المؤلف الضخم«تاريخ الأدب الجغرافي العربي» الذي ترجمه إلى العربية صلاح الدين عثمان هاشم، وقد مهد فيه كراتشكو فسكى اغناطيوس عناء جمع ما تناثر من الدراسات حول الرحلة لبيان القيمة التاريخية والعلمية لها.

1- الدهان: رسالة ابن فضلان: ص46.

2- حيتز، آدم: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري"عصر النهضة في الإسلام" ثم محمد عبد الهادي ابن ريدة، دار الكتاب العربي بيروت، لبنان، ط4، 1967، ج2، ص15.

الثاني: الدراسات التحليلية لرحلة ابن فضلان

أ. ملخص مضمون الرحلة:

أولا: سجل ابن فضلان رحلته في أوائل القرن 4ه في رسالة وقدمها للمقتدر بعد عودته« وتعد الصورة التي رسمها الرحالة للبلغار أكمل من سواها»[1]

ضمنها مشاهداته وانطباعاته الحية وما جمعه من معلومات عن حالة هذه الشعوب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وما بلغ علمه من عاداتهم وتقاليدهم بل وحتى معتقداتهم، إذ رآهم يتبركون بعواء الكلب ويقول تأتي عليهم سنة خصب وبركة وسلامة[2] وإذا وقعت في دار أحدهم صاعقة لم يقربوه ويتركوه حتى يتلفه الزمان اعتقادا منهم أنه معضوب عليه[3] أما إذا رأو رجلا له حركة ومعرفة بالأشياء قالوا:« هذا حقه أن يخدم ربا فأخذوه وجعلوا في عنقه حبلا وعلقوه في شجرة حتى يتقطع[4] وفي زيارته لمدينة باشعرد[5] التي تقع بين البلغار والقسطنطينية والتي زارها وأقام فيها أبو حامد الغرناطي ت 565ه وتحدث عنها في تحفة الألباب ونخبة الأعجاب وصف ابن فضلان أهلها بالقدارة وشدة إقدامهم على القتل وكثرة المعتقدات عندهم حتى أن منهم من يزعم أن له ثلاثة عشر ربا والرب الذي في السماء هو أكبرهم، فمن معبوداتهم الحيات والسمك والكراكي، وهم قوم يأكلون القمل، يقول الرحالة وقد حذرناهم أشد الحذر ومن أهم الأمور التي تحدث عنها ابن فضلان والتي لها صلة مباشرة بممارسة العبادات ولا سيما الصلاة والصوم في البلاد الشمالية أنهم يجمعون صلاة المغرب والعشاء وذلك بسبب قصر الليل قصرا مفرطا، بحيث أن الفجر عندهم يطلع وقت صلاة العشاء وقد حدث لابن فضلان يوم وصوله حادثة.

1-دائرة المعارف الإسلامية م.4.ص94.

2-لعيبى، شاكر: رحلة ابن فضلان ص85.

3-نفسه ص88.

4-المرجع نفسه.

5-المرجع نفسه، ص73.

حادثة أخبر عنها بقوله: «ودخلت أنا وخياط كان للملك من أهل بغداد فيبقى لنتحدث، تحدثنا بمقدار ما يقرأ إنسان يصف سُبع ونحن ننتظر آذان العشاء فإذا بالآذان، فخرجنا من القبة وقد طلع الفجر فقلت للمؤذن: أي شيء أذنت؟ قال: الفجر، قلت والعشاء الآخرة؟ قال، نصليها مع المغرب قلت فاليل قال كما ترى وقد كان أقصر من هذا فأخذ الآن في الطول وذكر أنه منذ شهر ما ينام خوفا من أن تفوته صلاة الغداة وذلك لأن الإنسان يجعل القدر على النار وقت المغرب ثم يصل الغداة، وما آن لها أن تنضج»[1] ويؤكد ابن فضلان أنه شاهد في هذه البلاد من العجائب ما لا يحصى يأتي بيانها والوقوف عندها من عنصر إلى آخر أثناء عملية تحليل النص الرحلي.

1- لعيبى، شاكر: رحلة ابن فضلان، ص83.

ثانيا الوصف العجائبي :

إذا كان السرد هو علم يبحث عن تشكيل نظرية النصوص السردية ، أي أنه يقوم بدراسة البنى السردية ، فأن ربطه بالرحلة يولد في أذهاننا العديدة من الأسئلة في علاقته داخل النص خاصة علاقته بالوصف هذا الأخير الذي يملك حصة الأسد في الرحلة بجوار السرد والحوار كما يخيل نفس المكانة في الخطاب العجائبي ، إذا« يشتغل على خصوصيات تتعلق بالكائنات والأشياء ، كما يبسط القصة في الحيز بتعبير جبرا جنيت، بالإضافة إلى صعوبة تعريفه نظريا خصوصا لما يتعلق الأمر بوصف أشياء غرائبية وعوالم مسحورة حلمية وفق طبيعة »[1] ،كثيرا ما تصادفنا في الرحلات العربية القديمة ذات الوجهة إلى الأصقاع البعيدة حيث يجد الرحالة نفسه وهو يكتب وقائع رحلته أو يسردها على متلقيه أن عليه استعادة الأحداث التي عاشتها واستحضارها من الذاكرة إضافة إلى إعادة ترتيبها فيتورط في الحكى ، وللحكى فتنة وأحابيله كما يقول لطفي اليوسفي أجل للحكى مفاجأته واكراهاته ثمة مسافة تسمع للذاكرة بتطهير المدركات المشاهدة عينا بالتبديل والتحويل والحذف ومن الاستسلام لفتنة السرد ، حرما من الرحالة على إبهار المتقي ، يجعل ما يحكيه موازيا للواقع ولا يحاكيه باستحضار والفاتن والمهيب والغريب ، مما يضفى على الحياة غرائبية تصل في كثير من الأحيان إلى أشد لحظات توهجها كما حاصل في خطاب رحلة ابن فضلان ، وهذا في الواقع عقد مبرم مسكوت عنه بين الرحالة والمتلقي[2]

فالرحالة الذي يتوسل بالوصف للتقرب إلى ذهب المتلقي ، إذا يعمد إلى وصف الأمكنة والبقاع التي وطئتها أقدامه فيجعل بذلك المتلفي يعيش معه الأحداث التي عاشتها وتتكون لديه صورة ذهنيا عن طبيعة الأمكنة التي زارها حتى وان كان لم برى ذلك المكان قط إلا انه يخرج بصورة عن تلك الأمكنة

1- حليفي ، شعيب : شعرية الرواية الفانية الفانتاستيكية ص 142

2- اليوسفي ،محمد لطفي : حركة المسام وطاقة الخيال ، ص 54

فهو بذلك ، أي الرحالة يؤدي وظيفة تعليمية محظة) فالوصف في مثل هذه الحالة وصف لأشياء مجسمة تجعل الواصف يختار مفرداته بدقة ، فيمزج الوصف بالحوار لأكيد ما يصف »[1] وهو مثل هذا الموقف الوصفي يكون في حالة إخبار للمتلقي من حيث لا يشعر على حد تعبير عبد الملك مرتاض [2]أي أن الرحالة وهو يقوم بعماية وصف الأمكنة وسرد الأحداث التي عاشتها يكون بمثابة الغائب عن الوعي إن صح التعبير لا يعني ذلك بأنه لا يدري ما يقول إنما يصبح لا يشعر بمن حوله فيبقي وكأنه حوار بينه وبين ذهنه ولسانه يترجم ذلك دون وعي منه_ وكأن تلك الصورة قد ترسخت في لا شعوره فالوصف يضطلع عادة بإبلاغ معرفة [3]كما يتفق على ذلك معظم الباحثين .

ثالثا : وظائف الوصف العجائبي :كان الوصف وما يزال إجراء أسلوبيا « يسعى إلى تأنيق النسخ اللغوي وتبيان وظيفة الموصوف حيا كان أو ميتا عبر نص أدبي ، كما يغتدي بدعا يشبه اللوحة الزيتية الجميلة تنهض اللغة فيه بوظيفة جمالة يتلاشى معها كل شيء خارج حدود هذه اللغة الوصفية »[4] وهو ملازم لكل الأجناس الأدبية ، سعر، قصة ، مقالة ، الرواية ...إلخ باعتباره المكون « للبيئة التي تجري فيها أحداث القصص »[5]

وقد يكون الوصف على حد تعبير عبد الملك مرتاض موظفا لذاته كما هي الحال في وصف بركة المتوكل لأبي عبادة البحتري ، ووصف البحيرة للامارتين ، ومن خصائص هذه الوصف منح أبعاد جمالية وشكلية للموصوف تجعله يتخذ صورة أروع في ذهن المتلقي ، كما قد يكون موظفا لغير ذاته {عرضي ، أو غير مقصود وذلك حين يأتي عرضا في خصم سرد الأحداث [6]

1- حليفي ، شعيب : شعرية الرواية الفانتسكية ، ص144

2- مرتاض ، عبد الملك : في نظرية الرواية ، ص 301

3- قسومة ، الصادق ، طرائق تحليل القصة ، ص 203

4- مرتاض ، عبد الملك في نظرية الرواية ص 285

5- وهبة ، مجدي المصطلحات الأدب ، ص 106

6- مرتاض ، عبد الملك : في نظرية الرواية ، ص 294

وللعلم أنه « بمقدار ما يكون الوصف نافعا السرد مطورا للحدث، ملقيا عليه شيء من الضياء (...) بقدر ما يكون مؤذيا للسرد إذا جاوز الحد...»[1]

ويعد الوصف بمثابة حلقة وصل بين الرحلة والقصة ، مما دفع بشوقي ضيق إلى الاعتماد على الرحلات في رفع التهمة التي اتهم بها الأدب العربي الممثلة في قصور في الفن القصصي [2] وتظهر أهميته – الوصف كما يقول سعيد يقطين من خلال « تأثير المخصوص في المتقبل باعتبار أنه أداة التخيل والإبهام، وفي هذا المعنى قال هامون ، لا يمكن أن تستغنى القصة عن الوصف لأنها تستمد منه قدرتها التخيل{ إلى درجة الهوس والهذيان أحيانا }وكذلك قدرتها على الإبهام بالواقعية ، فالوصف في النهاية أداة تمثيل وطريقة تأثير خاص في المتقبل ، وهو إلى هذا وذاك وسيلة لخدمة المعنى ، وهذا ما يفهم من قول هامون « إنّ الوصف صورة من صور الفكر تنشأ من خلال الإنشاء اللغوي ، وبدل أن يشير الوصف إلى شيء ما مجرد إشارة فإنه يمكن أن تجعل هذا الشيء مرئيا على نحو ما وذلك من خلال عرض حي ذي حركة »[3]

وقد كان للوصف في الخطاب العجائبي دور في « إيصال الحدث فوق الطبيعي وتجسيده على مستويات معينة في تناوب مع السرد الذي يكمل الوصف ويعضده (...) ويمتلك أدواته الخاصة التي تعمل على تنظيم الحكي بقصد معرفة خاصة تجعل المتلقي بطرح مجموعة من التساؤلات المنهجية فيها يتعلق بوضعية السارد الواصف ومواقعه ثم الشيء الموصوف ، أو ما يعزى الهوية الفانتاستيكية للوصف »[4]

1- مرتاض ، عبد الملك : في نظرية الرواية ، ص 295

2- ضيف ، شوقي : الرحلات ، ص6

3- قسومة ، الصادق : المرجع السابق ،ص 168

4- حليفي : شعيب : شعرية الرواية الفانتاستيكية ، ص143

التي تتوسل فيها المبالغة والدقة طريقتها في تصوير الحدث فهذا ابن فضلان وهو يحدثنا عن شدة البرد في البلاد الشمالية ينقلها لنا في غاية من الدقة والجمال الفتى المعبر من أمثال (فرأيت بلدا ما ظننا إلا بابا من الزمهرير قد فتح علينا منه ، ولقد كنت أخرج من الحمام فإذا دخلت إلى البيت نظرت إلى لحيتي وهي قطعة من الثلج ... ، ولقد كنت أنام في بيت جوف وفيه قبة لبود(...) فربما التصدق خدي على المخدة .... كان الواحد منا ، على حد تعبير ابن فضلان – إذا ركب الجمل لم يقدر أن يتحرك كما عليه من الثياب ...) وهي صور كلها تحمل دلالة على شدة البرد عند أولئك الأقوام تخفى من ورائها حقيقة لطالما جهد الرحالة في إخفائها ممثلة في غضب الله عليهم ، كما نعلم جميعا وكما هو مذكور في القرآن الكريم أن الأقوام التي عصبت الله وطعنت وتجبرت كعاد في قوله تعالى : « كذبت عاد فكيف كان عذابي ونذر إنا أرسلنا عليهم ريحا صرصارا في يوم نحس مستمر (19)

وقوم نوح في قوله تعالى«ففتحنا أبواب السماء بماء منهم(11) وفجرنا الأرض عيونا فالتقى الماء على أمر قد فتر »

كل ذلك – وصف ابن فضلان – كان عبر وصف فتنازي عمد فيه الرحالة إلى « تفويض الوصف الكلاسيكي المهتم بالتزيين والتمادي في تحسيس القارئ بقدرة المبدع في استعراض بلاغته وتقنياته»[1]

وقد نهض الوصف الكلاسيكي في الخطابات الأدبية عامة بعدة وظائف منها الإخبارية ، التصويرية ، التفسيرية ...الخ، غير أننا في هذه الدراسة سنركز اهتمامنا على الوظائف التي نراها تتماشى مع الوصف العجائبي محددة هذه الوظائف في الخمس التي صدرها فليب هامون ، وأوردها شعيب حليفي في كتابه (شعرية الرواية الفانتاستيكية) [3]

1- حليفي ، شعيب : شعرية الرواية الفانتاستيكية ص 143

2- راجع : ظرائف تحليل القصة ص 202- 211

3- شعرية الرواية الفانتاستيكية ص 153-155

الوظيفة التحديدية(الفاصلة):

تتميز الوظيفة التحديدية بكونها قامة في جميع الحكايات دون استثناء ويقوم الوصف فيها بالفصل بينه وبين السرد الذي يبدأ حين ينتهي الوصف حيث يضطلع«السرد بالمواقف السردية التي تتطلب العجلة وتتسم بكونها أحداثا خالصا يجب أن تطل كذلك، على حين أنّ الوصف كأنّ من غاياته التولج اللطيف في الموقف الملائم للحدّ من غلواء جريان الحدث وسرعته، وللتسلط على مشاهد معينة تجعل المتلقي يلتفت إليها»[1]

وقد تجلت هذه الوظيفة في رحلة ابن فضلان في مواضع كثيرة نذكر منها حكاية دفن الملك الأكبر للخزر[2] وحكاية حرق الموتى، ووصف الجارية التي قررت أن تحرق مع سيدها[3] وكذا ما رواه ابن فضلان عن تحبة الصقالية لملكهم إذا اجتاز في السوق لم يبق أحد إلا قام وأخذ عن رأسه وجعلها تحت إبطه، فإذا جاوزهم ردوا قلانسهم إلى رؤوسهم.....)[4] وكذا في وصف أعمال المرأة العجوز التي يقال لها ملك الموت، والتي تقوم على تهيئة الجارية التي تحرق مع سيدها وتهيئه كل مراسم الدفن.[5]

وقد وفق الرحالة في وصف مراسم الدفن توفيقا كبيرا مما جعل ذلك موضوع لوحة للرسام الروسي (هنري سميرادسكي).

- مرتاض، عبد الملك: في نظرية الرواية، ص300.
- لعيبى، شاكر: رحلة ابن فضلان، ص116.
- نفسه، ص105-111.
4- نفسه، ص87.
5- نفسه، ص106-109.

2/الوظيفة التأجيلية:

وهي وظيفة أساسية في الخطاب العجائبي، إذ يقوم السرد بأحداث متطورة مفسحا للوصف مجال من حيث إيقاف حركية زمنية وتظهر هذه الوظيفة في النصوص الرحلية والنص الذي بين أيدينا خير أنموذج، حيث نجد الرحالة يسرد الأحداث وإذا وصل إلى موضع خارق(المشهد العجائبي) لجأ إلى الوصف "تمديد الحكي ومحاولة تعديل المعادلة بين زمن الحكي والحكاية"[1]

ومن بين تمظهرات ذلك قصة "رجل البحر" إذ يسرد الرحالة قصته ثم يلجأ إلى تصويره من خلال أوصاف خارقة(له رأس كأكبر ما يكون من قدور وأنف أكبر من شبر، وعيناه عظيمتان وأصابع أكبر من شبر شبر، وأضلاع أكبر من عراجين النخل...)، ثم يصف يأجوج ومأجوج محاولا اعتبارهم من نفس الأقوام ثم ينتقل إلى وصف السمكة التي يأكلونها أهل يأجوج وكل هذا ما هو إلا تتمة حكاية "رجل البحر" بالإضافة إلى حكاية الجن الذي يروي أنه رأى معركتهم في السماء حيث استهل الحكاية بفتور كبير فلما تأزم الوضع لجأ إلى الوصف ليفك الخناق عنه فراح يصف الكتائب ثم ارتد ثانية إلى السرد مكملا الحكاية.

3/ الوظيفة التزيينية:

كان لها حضور قوي في الخطابات الأدبية القديمة أما الآن أي الخطابات الحديثة فإننا نجدها على الهامش أي ثانوية، ونحن في دراستنا لرحلة ابن فضلان فإننا نجد هذه الوظيفة منعدمة لأن ابن فضلان وصف تلك الأقوام بأبشع الصور وأقبحها من خلال عاداتهم وطباعهم وأخلاقهم حيث كان يردد عبارة "كالحميرة الضالة" في أكثر من موضع وهذا دليل على تراجع الوظيفة التزينية واستحضار الوظيفة التقجينية بشكل يدعو إلى الغرابة والتساؤل فابن فضلان يصف الأتراك بأنهم وحوش في كلامهم وتصرفاتهم.

1-حليفي، شعيب: شعرية الراوية الفانتاستيكية، ص154.

الخاتمة

بعد هذا السفر الجميل و المشوق الذي عايشنا فيه أحداث رحلة ابن فضلان ها نحن نحط الرحال أخيرا و نتوقف عند مجموعة من النتائج نعرضها في النقاط التالية :

1- يعد أدب الرحلات من المفاهيم الفضفاضة التي يستطيع استيعاب العديد من الدراسات إلا أنه يستحسن إدراج كل دراسة تحت مسمى معين لاجتناب التداخل و الالتباس .
2- أساس الرحلات العربية هو معرفة المسالك و الممالك .
3- أدب الرحلات يعني بالرحلات الواقعية التي تمت فعلا أي في إطار المكان بجغرافيته .
4- كان للرحلات الواقعية دورها الأساسي في :
   - بناء صرح الحضارة الإسلامية
   - تأسيس المدرسة الكلاسيكية للجغرافية العربية
   - تعد المادة الجغرافية المستوحاة من الرحلات المصدر الوحيد أو الأهم لتاريخ حقبة معينة لقطر ما
5- أن الدافع الأساسي من وراء رحلة ابن فضلان كان نشر الدين .
6- أن ابن فضلان أول من أكتشف بلاد الروس و نقل لنا عاداتهم و حضارتهم و نمط عيشهم بالرغم من المخاطر و الصعوبات التي واجهتهم .
7- بعد دراستنا لرحلة ابن فضلان اكتشفنا جانبين بلغات أدب الرحلات عامة و رحلة ابن فضلان خاصة جانب ممتع و مشوق و آخر تثقيفي .
8- نقلت إلينا رحلة ابن فضلان و ابن بطوطة و الإدريسي و غيرها من الرحلات ما كان يضطرب في العصور السابقة و شاهدنا من خلال رحلاتهم مستوى الحضارة التي بلغتها الشعوب الأخرى .
9- أن أدب الرحلات يرفع التهمة التي ترى أن الأدب العربي لم يعالج فن القص لأن الحديث عن الأمم و البلدان و وصف المجتمعات التي يمر بها الرحالة أو يقصدونها إنما هو بصورة ما لون من ألوان القص و في الأخير لا يسعنا إلا أن نوجه دعوة إلى الدارسين و الباحثين للخوض في هذا المضمار الشيق و الممتع الذي يحمل في طياته كما معرفيا هائلا و محاولة تسليط الضوء على الرحالة العرب بصفة عامة و الجزائريين بصفة خاصة و دراسة أثارهم و مؤلفاتهم و نفض الغبار عنها أو البحث عنها لأنها قد تكون طالتها يد الضياع .

و لم يبق لنا إلا أن نقول أننا قد حاولنا , فلا يسعنا أن نقول أننا بلغنا بهذه الدراسة الأهداف و عذرنا أننا قد اجتهدنا و جهد المقل غير قليل كما نعتذر عن كل خطأ أو سهو أو نقص بدا منا في هذه الدراسة فالكمال لله و نقول ما قاله الشاعر لكل شيء إذا ما تم نقصان .

بأنهم وحوش في كلامهم وتصرفاتهم.فشبه كلامهم بصياح الزرازير ونقيق الضفادع[1] وهم ينتفون لحاهم إلاّ أسبلتهم، وربما رأيت الشيخ الهرم منهم وقد نتف لحيته وترك شيئا منها تحت ذقنه وعليه البوستين، فإذا رآه إنسان منْ بعد لم يشك أنه تيس"[2]

4/ الوظيفة التنظيمية:

وذلك على الأقل لضمان التسلسل المنطقي للقراءة، والابتعاد عن اللّغرات الفنية التي يمكن أن تعدّ عيبا، فالرحالة على العموم يعمد من خلال الوصف السردي إلى تهيئة الأجواء للملتقي لتقبل الأحداث العجائبية،إذ قبل الزج بالمتلقي في حكاية الجن ورجل البحر والسمكة لجأ إلى تلغيم الفضاء بالفاتن والمدهش والمفارق والمتوحش من خلال عرض معتقدات وعادات في غاية الغرابة والتعجيب مما جعل المتلقي مهيء لتقبل أحداث وتصاوير أكثر عجائبية من مثل مجامعة ملك الروس بجواريه في حضور حاشيته التي لا تغادر مجلسه أبدا، بالإضافة إلى غسل الجماعة وجوههم ورؤوسهم في إناء قذر،"ذلك أن الجارية توافي كل يوم بالغداة ومعها قصعة كبيرة، فيها ماء فتدفعها إلى مولاها فيغسل فيها يديه ووجهه وشعر رأسه(....) ثم يمتعط ويبصق فيها ولا يدع شيئا من القذارة إلا فعله في ذلك الماء فإذا فرغ مما يحتاج إليه حملت الجارية القصعة إلى الذي بجانبه(.....) حتى تديرها على جميع من في البيت"[3] .....الخ.

1-لعيبي، شاكر: رحلة ابن فضلان، ص50.

2-نفصسه، ص67.

3-نفسه، ص103.

6- الوظيفة التبئيرية:

تعد هذه الوظيفة في الوصف الحديث عامة والعجائبي بالأخص ، وتدرس هذه الوظيفة لجوء الرحالة إلى وصف دقيق ومفصل لعادات وتقاليد راسخة في الأقوام التي زارها ابن فضلان وما تعتريه من وحشية وهمجية وتغيب العقل والدين فيها مما جعل الله يسلك عليهم البرد القاتل واختلاف حتى الزمنية الحاكمة في السماء مما دفع بابن فضلان إلى تحديد أوقات الصلاة فيها .

وعلى العموم فهذه ليست كل الوظائف فهناك وظائف وصفية أخرى مثل الوظيفة العرفية التي تتجسم من خلال تقديم مادة أنثروبولوجية ثرة عن المجتمعات التي حل بها ...

وفي ختام هذه الوقفة « ينبغي أن يشير إلى هذه الوظائف قد تتداخل وقد تترابط وقد نجد في المادة الوصفية الواحدة أكثر من وظيفة ، وربما وُجد في الوصف الراقي جل الوظائف »[1]وقد أشاد سامي الدهان بأدبية صاحبها من خلال أناقة لغتها وجمالها الفني مما عدّة من الرحالة الأدباء الأوائل والحقيقة أن لغة الرحلة استوعبت العديد من المستويات الدلالية المختلفة حين أنها استطاعت أن تعكس لنا علاقة الأنا بالأخر من خلال ما تعجّ به من كلمات لا عهد للقاموس العربي بها (دخيلة) وفق ابن فضلان إلى تعريب أكبر قدر منها .وفي هذا أكبر دليل على أنه استطاع أن يستوعب الأخر رغم اختلافيته.

1- قسومة ، الصادق ، طرائق تحليل القصة ، ص211

خاتمة

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الحديث النبوي الشريف

المصـــــادر:

1. ابن فضلان، أحمد: رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالية، ترجمة سامي الدهان، مديرية إحياء التراث العربي، سورية، ط2، 1979.
2. ابن فضلان، أحمد: رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالية: ترجمة شاكر لعيبي دار السويدى للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت ط1، 2003.

المـراجـــع:

1. إبراهيم،عبد الله: المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2001.
2. أفاية،محمد نور الدين،الغرب المتخيل،صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي: بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2000.
3. ألبيرس: تاريخ الرواية الحديثة، ترجمة جورج السالم، منشورات عويدان، بيروت،ط1، 1967.
4. السبتاني: المعلم بطرس: دائرة المعارف، دار المعرفة، بيروت د ت.
5. بروب، فلادمير: مرفولوجية الخرافة ترجمة إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، د ت، منصور أنيس، المجلة العربية، متاح على الشبكةwww.Arabic.com
6. ابن النديم، أبو الفرج: الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1978.
7. بن مالك، رشيد: السيميائية النظرية والتطبيق، مخطوط دكتوراه دولة، جامعة تلمسان1994-1995
8. ابن بطوطة، عبد الله اللواتي: رحلة ابن بطوطة، دار صادر بيروت، د ت.

9. ابن حنبل، أحمد: مسند الإمام أحمد، مؤسسة التاريخ الإسلامي دار الكتاب التراث العربي،بيروت 1991.

10. ابن خلدون، عبد الرحمان: المقدمة، تحقيق محمد الإسكندري، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004.

11. ابن سيدة: علبيث بن اسماعيل: كتاب المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، ترجمة مصطفى أسقا وحسن نصار، معهد المخطوطات جامعة الدول العربية، ط1، 1985.

12. ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله: شرح ابن عقيل، تحقيق حنا الفخوري، دار الجبل بيروت، د ت.

13. ابن فارس، أبى الحسن أحمد بن زكريا: مجل اللغة، ترجمة زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، ط2، 1986.

14. تأليف جماعي دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية محمد ثابت القندى وآخرون 1933.

15. تودوروف، تزفتان: مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، دار الكلام، الرباط، ط1، 1993.

16. توماشو فسكى: نظرية الإغراض ضمن المنهج الشكي، نصوص الشكلانين الروس، ت، إبراهيم الخطيب مؤسسة الأبحاث العربية ط1، 1982.

17. الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر: الحيوان(1-6) تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل: بيروت 1992-1996.

18. الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر: البيان والتبيين، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، د ت.

19. الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، تحقيق محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط3، 2001.

20. الجوز ومصطفى نظريات الشعر عند العرب، الجاهلية والعصور الإسلامية(2) دار الطبعة، بيروت، ط1، 2002.

21. جودة، نصر عاطف: الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية لصناعة الكتاب مصر، 1984.

22. جورج لوكاتش: الرواية كملحمة بورجوازية، ت ج، طرابشي.

23. حليفي، شعيب: شعرية الرواية الفانتاستيكية، المجلس الأعلى للثقافة 1997.

24. حمادي، عبد الله: غابريل، غارسياماركيز، رائد الواقعية السحرية، ترجمة وتقديم عبد الله حمادى، المؤسسة الوطنية لكتاب الجزائر، ط1، 1982.

25. جيتز، آدم: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، عصر النهضة في الإسلام، تر، محمد عبد الهادي ابن ريدا، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط4، 1967، ج2.

26. روينه، وهب أحمد: شعرنا القديم والنقد الجديد، عالم المعرفة الكويت مارس 1997.
27. السليمان محمد الصالح: الرحلات الخيالية في الشعر العربي الحديث منشورات إتحاد الكتاب العرب، المغرب، 2000.
28. السيوطي، جلال الدين، المحلي، جلال الدين: تفسير الجلالين دار ابن كثير، القاهرة، ط7، 1993.
29. سابا بارد، نازك: الرحالون العرب وحضارة الغرب في عصر النهضة الحديثة، مؤسسة نوفل، بيروت، 1979.
30. العيد يمنى: في معرفة النص، دار الآداب، بيروت، ط4، 1919.
31. علوش، السعيد: مكونات الأدب المقارن في العالم العربي، دار الكتاب لبناني، دار الكتاب العالمي، دار البيضاء، ط1، 1967.
32. عامر، فتحي: قراءة في كتاب الرحلة في الأدب العربي، التجنيس وآليات الكتابة وخطاب المتخيل لصاحبه شعيب حليفى متاح على شبكة الأنترنت:www.ELbayan.com
33. فهيم، حسين، محمد، أدب الرحلات.
34. فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهر، ط2، 2002.
35. القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد.
36. القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات.
37. القرطاجني، أبى الحسن: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، دار الغرب الإسلامي: بيروت، ط22، 1981.
38. قسومة، الصادق: طرائف تحليل القصة، دار الجنوب للنشر، تونس، 2000.
39. كراتشو فسكى، اغناطيوس: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج1.
40. كيليطو، عبد الفتاح: الحكاية والتأويل دراسة في السرد العربي دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1997.
41. المسعودي، أبو الحسن، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ترجمة محمد، محي الدين عبد الحميد مطبعة السعادة، القاهرة، ط4، 1996، ج1.
42. الموسوي، حسين جاسم: مخاتلات المحكى الوجوه العديدة لشهرزاد متاح على شبكة wwww.Arabic story.com
43. مرتاض، عبد الملك: العجائبية في رواية ليلة القدر.
44. مرتاض، عبد الملك: في نظرية الرواية.
45. مكي، أحمد الطاهر: الأدب المقارن.

المجـــلات:

1- غربال، محمد شفيق: الموسوعة الميسرة، دار الجيل، بيروت، 1965، م1.

2- فرني، عزت: رحلتان، مجلة فصول الأدب والإيديولوجيا، ج2، مجلد5، العدد4، يوليو، اغسطس، سبتمبر 1985.

3- حليفي، شعيب: تجليات المتخيل في السرد الفانتاستيكي، مجلة بصمات، العدد4، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الدار البيضاء، المغرب.

4- محمد، أركون: النقد الإسلامي، القراءة العلمية، العجيب والعجاب، الحد والوظيفة السردية، مجلة مدارات، العدد(5-6)، خريف وشتاع،1995-1996.

5- مرتاض، عبد الملك: جوامع الناقد والروائي عبد الملك مرتاض، مجلة عمان تشريت الأول، 2004، العدد112.

6- منصور، وأنيس: المجلة العربية، المتاح على الشبكة:www.Arabia.com

الكتب الأجنبيـــة:

1- A.Kinda.Nouweau lariusse encyclopé dique lilraire la rousse 1994.Tom1.

2- piére Gearges castesc: Anthologie duconte fantasti que francais lilrairie josé cartie.paris.2004

3- larouss,petit la rousse encouleurs: lilraire larousse,parie 1972 .

4- Valévie tritter: le fantastique: Ellipses edition marKetings (A.2001).