IUG Journal of Humanities Research
Peer-reviewed Journal of Islamic University-Gaza
E-ISSN: 2410-3179
P-ISSN: 2410-3160
IUGJHR
Vol 31, No 3, 2023, pp 27 -44

Received on (06-10-2022) Accepted on (04-04-2023)
https://doi.org/10.33976/IUGJHR.31.3/2023/2

From the Text to the Discourse: Ibn Nabata's Journey to the Presence of Jerusalem, a Semiotic Reading

Salem Awad Salem AL-Trabeen[*1]
Ministry of Education and Higher Education Qatar[*1]

[*]**Corresponding Author**:salemtrabeen@gmail.com

Abstract:
This study seeks to provide an epistemological reference for Arab narrative research according to the various literatures of the philosophy of discourse, by systematically reading one of the narrative races in Arabic literature, which is the genre of the journey, as it can be searched for the extent of the gender-based philosophy of the journey. As well as the search for the plot element in the trip, which scholars considered a missing element in the travel literature. This study also presents the extent to which the text is able to present the ancient Arabic narrative in a philosophical discursive methodology that helps in understanding the missing features of the text. The study proceeds in the analytical description methodology within the limits of discourse terminology that varied between the linguistic study of the system, and the study of the transcendental accomplishments in order to reach an understanding of the intellectual significance, within the limits of the main headings distributed as follows: First, the text from the narrative intent to the intent of the discourse. The second, the orthodox text: intertextuality and argumentative sentences. Third, the rhetoric of place and semantic repertoire Fourth, metaphors and rhetorical format. The researcher also chose the model of the study from a journey text by Ibn Nubata Al Masri entitled "Hadhirat Al-Unis Ela Hadrat Al-Qudus" , carried out by Ibn Nubata in the first half of the eighteenth century of Hijra, fourteenth AD.
Keywords: Discourse, philosophy literature journey Ibn Nubat semiotics

مِنَ النّصِ إلى الخِطابِ: رِحْلَةِ ابْنِ نُباتَة حَظيْرَة الأُنس إلَى حَضْرَةِ القُدس قراءة سيميائيّة

د. سالم عوض سالم الترابين [1]

وزارة التربية والتعليم العالي-قطر [1]

الملخص:
تسْعى هذه الدّراسةُ إلى تقديم مرجعيّةٍ معرفيّةٍ للبحثِ السّرديّ العربيّ وفْقَ أدبيّات فلْسَفةِ الخِطاب المتنوّعة، وذلك بقراءة منهجيّة لسيمياء الخطاب في جنسٍ من الأجناسِ السرديّة في الأدبِ العربيّ وهو جنس الرّحْلة؛ إذ من الممكنِ البحثُ في مدى إمكانيّة اعتبار الرّحلة الأدبيّة جنسًا خطابيًّا يُقرأ وفْقَ فلسفةِ سيمياء الخطاب. كذلك البحث عن عنصر الحُبكة في الرحلة الّذي عدّه الدارسون عنصرًا ناقصًا في أدب الرّحلات. كما تُقدِّم هذهِ الدّراسة مدى قدرة النّصّ على تقديم السّرد العربيّ القديم في منهجيّة خطابيّة فلسفيّة تُساعِد في فهم معالم النصّ المفقودة خصوصًا الحُبكة النصّية. تسيْرُ الدّراسة في منهجيّة الوصف التحليلي السيميائيّ في حدود مصطلحات الخطاب الّتي تنوّعت بينَ الدّراسة النسقيّة في تتابع الرّحلة، ودراسة الإنجازات الخطابيّة للجُمل للوصل إلى فهم الدلالة الفكريّة وفق فلسفة الخطاب، وذلك بحدود عنواناتٍ رئيسة موزّعة وفق الآتي: الأوّل، النصّ من القصديّة السرديّة إلى قصديّة الخطاب. الثاني، النصّ الرِّحْليّ: التناص وحجاجيّة الجُمَل. الثالث، خطابيّة المكان والمخزون الدلاليّ. الرّابع، الاستعارات والنسق الخطابيّ. كما طبّق الباحث نموذج الدراسة على نصٍّ رحْلة لابن نُباتة المصريّ معنوّنة بـــ: "حَظيْرةُ الأُنس إلى حَضْرةِ القُدس" قامَ بِها ابن نُباتة في حُدودِ النّصْفِ الأوّل من القرن الثّامن للهِجْرة، الرابع عَشَر مِيلادي.
كلمات مفتاحية: الخطاب الفلسفة أدب الرحلات ابن نباتة سيمياء

المقدّمة:

يجد دارسُ السردِ العربيّ القديم أنّ النصوص السرديّة العربيّة تحمل معالم الفكر والإنسانيّة؛ فهي تتوحّد بين المكتوب المعبَّر والمعنى المُدرَك وبالتالي تتشكل صيغة خطابية فعّالة في فهم المكتوب وإدراك المعنى. كذلك يحيلنا السرد العربي القديم إلى إشكاليّة الجنس الأدبيّ؛ فالمنثور المكتوب مجموعة من الصيغ الخطابيّة تتوحد في اللغة الشعريّة والبلاغة حسّا ومعنى، أمّا الجنس الذي ينتمي له ذلك النصّ فهو حالة شكليّة يجعل النصّ خطبة، أو حكاية، أو مقامة، أو رحلة.

وحين يتعمّق الباحثُ في الأجناس الأدبيّة بوصفها شكلًا فنيّا تختلفُ طرائق الدراسة الفنيّة لتلك الأجناس، ومن هذا الاختلاف بين الدّراسة الفنيّة، والمدرك السرديّ ظهرت فكرةُ هذا البَحثِ ومُشكِلته، إذ إنّ قارئ السّرد العربيّ القديم قدّم دراسته وفق قراءة فنيّة بإسقاط الدراسات النقدية الشعريّة على السّرد وبالتالي كان ذلك السّرد مادّة شعريّة يُقرأ من مرجعيّات حدّدَها مفهوم الشّعر، ولم تتحدّد داخل مفهوم السّرد، مثل ظهور مصطلحات شَعْرَنَة النصّ، وشعريّة النثر، وهذا لا ينفي قيمة المادّة النقديّة للسّرد، فالنقدُ شيء النّص غير المحدود إذ يضع النصّ في تأويلات متنوّعة مهما كانت فلسفة القراءة النقديّة كما قال غادامير Gadamer[1]، والفهم هو فهم الذات أمام النصّ. ولفهم الذات ننظر إلى السّرد بوصفه خطابًا جامعًا للكلام، والبنيّة، والمعنى، والمرجع.

يتكوّن عنوان الدراسة من جزأين، **الجزء الأول:** من النصّ إلى الخِطاب، وهذا العنوان يجعلُ الدّراسة متوّجهةً نحوَ مرجعيّة فلسفيّة في قراءة النّصوص السرديّة، وهذا لا يعني قراءة التحوّلات داخل الخطاب، ولكن قراءة النّص وفق صيغ خطابيّة تحدّدها معالم النصّ المكتوب. ومن هذه الجزئيّة تظهرُ أهميّة البحث في أنّ السَّردَ العربيّ القديم ليسَ كلامًا مَسجُوعًا يؤدّي إلى معنى في لحظة الكتابة، بل السَّردُ العربيّ يمثّل خطابًا متكاملًا تتوحّد فيه مرجعيّات الخِطاب. ولأن السّرد العربيّ يتجانسُ في أشكالٍ متنوّعة وفق السرديّة الحديثة فقد اختار الباحثُ سرديّة الرّحلة لتكوّنَ معالِمُ دراسة الخطاب أنموذجًا سرديًّا وصَفَهُ الدّارسون بأنّه خطابُ حَدَثٍ وزمن، لا يحتوي على حُبكة، كان منهم بوريس توماشفسكي Boris Tomashevsky[2]. والجزء الثاني من العنوان: حَظَيْرَةِ الأُنْس إلَى حَضْرَةِ القُدْس قراءة سيميائيّة" يظهر فيه التقارب المنهجيّ لدراسة فسلفة الخطاب في ضوء معالم المنهج السيميائيّ لنموذج نصّ رحليّ لابن نباتة المصريّ[3]: حظيرة الأُنس في حضرة القدس. ليكتمل عنوان الدراسة في النسق الآتي: **مِنَ النّصِ إلى الخِطابِ: رِحْلَةِ ابْنِ نُباتَة حَظيْرَةِ الأُنْس إلَى حَضْرَةِ القُدس قراءة سيميائيّة.**

يطرح البحثُ أسئلة متنوّعة: إلى أي مدى يمكن أن يعدّ النصّ الرّحْلِيّ نصًّا خِطابيًّا. هل سرديّةُ النصِّ الرّحْلِيّ سرديّة حَدثٍ وزمن دون حُبكة؟ كيف يُقرأ السّردِ العربيّ القديم بأجناسهِ كاملة قراءة فِي منهجيّة الدّرس الفلسفيّ الخِطابيّ؟

ومن دلالةِ الأسئلة السّابقة جاءت محتويات البحث متطلّعة للإجابة عن التساؤلات السّابقة، فجاءت الدراسة بعد مقدّمة وتمهيد في أربعة مباحث: الأوّل، النصّ من القصديّة السرديّة إلى قصديّة الخطاب. الثاني، النصّ الرّحْليّ: التناص وحجاجيّة الجمل، الثالث، خطابيّة المكان والمخزون الدلاليّ. الرّابع، الاستعارات والنسق الخطابيّ.

استطاعَ الباحثُ العثورَ على مجموعة من الدّراسات قرأت رحلة ابن نباتة، أهمّها: رِحْلَةُ حظَيْرَةِ الأُنْس إلى حَضْرَةِ القُدس لابن نُباتة: دراسة فنيّة وموضوعيّة للباحث رائد عبد الرّحيم المنشور في مجلّة جامعة النجاح عام 2006. ودراسةٌ أخرى عنوانها: المقدّسُ فِي رِحْلَةِ ابْنِ نُباتة المَصْريّ حَظيْرَةُ الأُنْس إلى حَضْرَةِ القُدس للباحِثِ سَلامة الغريب والمنشور في المجلّة الأردنيّة للغة العربيّة جامعة مؤتة 2016. وكلا البحثين يتعلقان في الدّراسة الفنيّة، حيثُ قرأ الباحث عبد الرحيم النص في حدود دراسة أسلوبية مختصرة قدّمت قراءة لعناوين فرعيّة دون التوسع في دراسته، بينما تطرّق الباحث سلامة الغريب إلى رحلة ابن نباتة في حدود الصورة الأسلوبيّة

[1] هانز جورج جادامير(1900-2002) رائد مدرسة التأويل الألمانيّة.

[2] بوريس توماشفسكي (1890-1975) ناقد، وأحد منظري المدرسة الشكلانيّة الرّوسيّة.

[3] هو أبو بكر جمال الدّين محمّد بن محمّد الفارقيّ المصريّ، ولادته في القاهرة (686هـ- 1287م) ووفاته في القاهرة (768هـ- 1366م)، شاعرٌ وكاتب مجيد.

للمظهر الصوفيّ. أمّا هذه الدراسة فهي دراسة في حدود فلسفة الخطاب، وقراءة هذه الفلسفة قراءة سيميائيّة تعطي الخطاب مدلولا شموليّا واسعًا.

تمهيد:

يعدّ الخِطَاب أحَدَ الصّيغِ المفاهيميّة الّتي شكّلت دالًّا فكريًّا للنصّ المعرفيّ. والنصّ الأدبيّ بوصْفهِ حالَة معرفيّة في نَسَقٍ أدبيّ يتفاعلُ مع الصّيغ الخطابيّة وفق مرجعيّة القارِئ، وهنا يُمكن إدراكُ ما قاله تزيفاتان تودوروف Tzvetan Todorov في توضيحِهِ للخِطاب الأدبيّ إذ ميّزَ بينَ مظْهرين أساسيين في دِراسة الخِطاب: الأوّل، انحصارُ الخطابِ في حُضورٍ ممتلئٍ داخِلَ النّصّ غيرِ قابلٍ للتّعويض بحدّ ذاتِه؛ فالخِطابُ يحاولُ اكتشافَ نظامٍ في النصّ منشغلٍ بالأشكالِ اللسانيّة الّتي تكوّنه. الثاني، أنّ نظام النصّ يتشكّلُ من خارِجه، ويأخذُ مكانَه في مستوى الوضْع التجريديّ، ويرَى أنّ النصّ هو تجلٍّ لبُنيةٍ يتعذّر إدراكُها بالمُلاحظة المباشرة[4].

في قراءة الأنساق الخطابيّة نستخدمُ الوضعيّة التجريديّة الّتي تحدّث عنها تودوروف؛ أي تقطيع النصّ إلى وَحَدات صغيرة ومعقولة، بعيدًا عن التقطيعات والتقسيمات اللّسانيّة، ومِن هُنا ستوجّه هذه الوَحَدات إلى الأصنافِ الدلاليّة الّتي تتجلّى مع تكوين الخِطابِ؛ إذ يتشكّلُ الهدفُ المعرفيّ العامّ للنصّ المقروء وفق توليدات دلاليّة تحدّدها الصّيغُ الخارجيّة لتوليد الخِطاب. وقد وضّح غريماس Greimas أنّ توليدَ الدّلالة لا يتمّ بإنتاجِ الملفوظاتِ وتأليْفها داخل الخِطاب؛ إنّها مرتبطةٌ في مَسارِها بالبُنيات السّرديّة، وهي الّتي تنتجُ الخِطابَ الدالّ المُتمفْصِل إلى ملفوظات[5].

قراءة رِحْلة (حظيرةُ الأُنْس) وفق فلسفةِ سيمياء الخِطاب يكون في تضمين الرّؤيّة السرديّة داخل النصّ المكتوب باعتبار أنّ للخطاب رؤيتين: الأولى، رؤية الكاتب ابن نباتة بوصْفِه متلقّي الخطابِ حدَثًا، ومُلقيه نصًّا. الثانيّة، رؤية القارِئ بوصْفه متلقي الخطاب نصًّا. والقارئ هو المتلقيّ الزئبقيّ، ونقصد بالمتلقي الزئبقي القارئ الذي يقرَأ النّص وَفق أبعادٍ فكريّة، ونفسيّة، وعلميّة، يحرّك فيها مشاعرَه الإنسانيّة، أو أفكارَه الأيدولوجية المتنوّعة. لذلك قُدّم البحث في المنهجيّة الوصفيّة التحليليّة التي تساعد على توضيح مكامن الخطاب المتنوّعة.

أوّلا– النصّ من القصديّة السرديّة إلَى قصديّةِ الخِطَاب الحكائيّ:

وَحَدات النصّ الخطابيّة المتشكّلة في نصّ الرّحلة تحتاج لحافز إدراكيّ لتدوين المشهد الأوّل وهو معاينة الرؤيّة البصريّة للوصول إلى الخطاب الكتابيّ من أجل تدوين تلك الرؤيّة كتابةً، لعلّ الجمع بين الرؤيّة البصريّة، والحالة الكتابيّة يتشكّل في وعي الخِطاب بأبعاد نفسيّة تخصّ الكاتِب في الدّرجة الأولى.

أوّل الوَحَدات الخطابيّة الّتي يمكن تجْليَتُها في خِطاب الرّحلة هو القَصْد من الرّحلة؛ حيث إنّ مَقصِد الرّحلة مختلفٌ في سرديّات حدث الرّحلة الأدبيّة، لكن تتشابهُ الرؤيّة بأنّ كاتبَ الرّحلة يوضّحُ سببَ الرّحلة، وسبب تدوينِها، وفي رحْلة ابن نُبَاتة نجدُ مقصِد الرّحلة يرتبطُ بتكوينٍ فكريّ ذاتيّ ينطلقُ من كاتب النصّ. وتكوينٍ يرتبط برؤية الآخر؛ فالمقصد الذاتي من الرّحلة وضّحه ابن نباتة بقوله:" وكَانَ لَهُ فِي اصْطِحابِي مَقصِدٌ تقبّلَ اللهُ عَمَلَهُ الصّالِح، ومتجَرَهُ الرّابِح، وذلكَ أنّي كُنتُ لابِسًا ثِيَابَ الحُزنِ عَلَى ولَدِي، مُقيْمًا بَيْنَ المَقابِر...، فَاقْتَضَى تَدْقِيقَ النّظرِ الصّاحبيّ فِي إسدِاءِ العَوارِف، وإبْداءِ عَواطِف الفَضْلِ وفَضْل العَواطِف، أنْ يَنْزَعَ عنّي بصُحْبةِ ركَابِهِ الكَرِيم لِباسَ البَاس"[6]. يتبيّن لنا أنّ مقصد الرحلة قائمٌ في التكوين النفسيّ لابن نُباتة وكأننا أمام هدف ترفيهيّ شكّلت الصدفة اختيار ابن نباتة ليكون راويًا عليمًا لسرديّة الرحلة، وهذا الهدف عادة ما يكون في مرجعيّة خطابيّة واحدة تتشكل في أدَبِ الرّحلات

[4] انظر: تودوروف، زفاتان(2005). *مفاهيم سرديّة*، تر: عبد الرحمن مزين، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص25.

[5] انظر: غريماس،جوليان(2018). *سيميائيّات السّرد*، تر: عبد المجيد نوسي، ط1، المركز الثقافيّ العربي، بيروت، ص104.

[6] –الحمويّ، أبو بكر بن محمد بن حجّة (2005)، *ثمرات الأوراق*، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، المكتبة العصريّة، القاهرة، ص238.

في التراث السرديّ العربيّ[7]، وعبْرَ القصد الأوّليّ للرّحلة تتشكل ركيزة البُنيّة السرديّة في خطاب الرّحلة بوجود شخصيّة تمثّل شخصيّة البطل في الحكايّة؛ فالوزير الصّاحب[8] هو قاصد الرّحلة وهو الّذي يحملُ التّشكيل الأوّل لمسار الرحلة. والمقصدِ الثّاني من يتعلّق بابن نُباتة؛ حيثُ وجدَ الوزير الصّاحب أنّ ابن نباتة هو الموثّق للرّحلة، وقد بيّن ابن نباتة ذلك قبل بداية الرّحلة:" وقدْ أمَرَنِي أَنْ أصِفَ المَنَازِلَ والطّرقَ وصْفًا كقصْدِهِ الجَميْل"[9]. نحن أمامَ مكوّنين فِي خِطاب الرّحلة: الأوّل، يتمثلُ بالوزيرِ الصّاحب منظّم الرّحلة إذ رَسَمَ خطّ الرّحلة من دِمشْقَ إلى القدس فالعودة. والثانيّ، ابن نُباتة والذي يمثّل الرّاوي فِي السّرد الحكائيّ للرحلة، حيث تتشكل شخصيّة ابن نُباتة بما أسميّه الرّاوي بالقصد. إنّ مفهوم الرّاوي بالقصد عزّزه ابن نباتة في توصيف الحَالة الفكريّة للوزيرِ الصّاحب، ومن هنا يرفع ابن نباتة خطابَه نحو تشكيلِ محمولٍ جديدٍ للنصّ في سؤال (لمن الخطاب؟) وهنا لا يكون الخطاب لمتلقٍ بسيط، بل متلقٍ نموذجيّ يتمثل بشخصيّة الوزير الصّاحب.

استطاع ابن نُباتة أن يكونَ الرّاوي على مجريَات الرّحلة وصْفًا وسردًا، وهنا يتقاطع مع قاصد الرّحلة الأول وهو الوزير الصّاحب؛ فابن نباتة يمثّل حركة خطابيّة مساندة؛ إذ إنّ ملفوظ الرّحلة وجب أن يقوم به الوزير الصّاحب بوصفه صاحب علْمٍ وبَيَان، لكنّ ابن نُباتة استدركَ أن يكون الوزيرَ الصّاحب قادِرًا على سرْد مجريات الرّحلة، وذلك لأسبابٍ تتعلّق بمشاغل الإمارة، يقول ابن نباتة واصفًا الوزير الصّاحب:" ...وَرَوَيْتُ الأخْبارَ عنْ لسْنِه، وجنيْتُ الوَرْدَ مِن غُصْنِه، بلِ النّبْرَ مِنْ معْدَنِه، هذا وأشْغالُه بتدْبيرِ الدّولِ شاغِلَة، وأيّامُ البُعْدِ عَن فراغِه بيني وبينَ القصْدِ حائِلَة"[10]. من الواضح أنّ السرديّة النصيّة التي وُكّلت إلى ابن نُباتة تضْمينُ خِطابِ الرّحلةِ بمكوّن دلاليّ، أي تقديم الحدث بدلالته الخِطابيّة، وهنا تكمن قاعدةُ الخِطاب بأنّه قائم على وصف الصّور، والمشاهد الحقيقيّة ، ولسنا أمام المَرئي إذ وَجَب على ابن نُباتة أن يُعطيَ الصّورَ والمَشاهِدَ خطابًا أقرب إلى الحقيقة، نحن أمام سيمياء الإشهار فالإشهار عبارة عن صورة مصنّعة ومكثفة تتفاعل فيها عوامل عدّة، وتتآلف وتتبادل الأخذ والعطاء؛ لإحداث خطاب أو إنتاج معرفة، أو مادة يُستحضَرُ منها تفاعل القارئ أو المتلقي مع المادة الإشهارية، أو المحتوى الذي يعبر عنه الخطاب الإشهاري[11].

من الواضح أنّ ابن نُباتة في تحدٍّ لخطاب الرّحلة، في هذا الوضع يكمن التحديّ في تقديم الكلام وكتابته، ومَشهَدة الصّورة وكتابتها، فضلًا عن أنّ الصّورة التي فُرض على ابن نباتة تقديمَها هي الصورة التي يشاهدها الوزير الصّاحب، إذن هناك في أدبيّات رحلة الأُنس: صُورة الشّاهِد، وصُورة الشّاهِد المتحدّث. إنّ فكرة الشاهد المتحدث التي حددها جاك دِريدا Jacque Derrida[12] يتمثّل بابن نباتة. إنّ الشّاهد المتحدث في أدب الرّحلات يكتب وفق موضوعيّة الصّورة، قد يكتب ما يُشاهَد، وقد يكتب ما يُقال، وحدث المشاهَدة هنا يجمع بين القول والفعل. وهنا يمكن تفسير السؤال هل كان ابن نباتة شاهدًا على القول، أم شاهدًا على الفعل أما شاهدًا على القول والفعل معًا؟ وللإجابة عن هذا التساؤل نفسّر ذلك وفق الحديث عن قَصْدِ الخِطاب في الرّحلة.

بعد تحديد قصد الرّحلة نستطيع تحديد قصد الخطاب وفق ما يسمّى بوضعيّة الخطاب، وهذه الوضعيّة فسّرها تودوروف بتحديد مرجع التعابير المستعملة بألفاظٍ تتحدّد للمتحدّث[13]، إنّنا أمام سرديّة لسانيّة قبل أن تكون سرديّة خطابيّة، وهنا يمكن أن نحدد وضع

---

[7] ريكور، بول (1999). *الوجود والزمان والسرد*، تر: سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربيّ، ص34.

[8] هو الوزيرُ أمينُ الدّين بن تاج الرئاسة (ت 740هـ – 1339م)، لقّب بالصاحب الوزير وهذه ألقابه في دواوين الدّولة المملوكيّة، اسمه عبد الله. تنقّل بالمناصب خصوصا في فترة حكم الناصر (ناصر الدين محمد بن قلاوون ت 1341م)، وفق وصف ابن نباتة كان الصاحب الوزير مثقّفا ولسنا بمنطقه وكلامه. (انظر: *المنهل الصّافي*، ج7، ص83،84)

[9] ثمرات الأوراق، ص 239.

[10] ثمرات الأوراق، 238ص.

[11] انظر: يوسف، أحمد(2004). *سيميائيات التواصل وفاعلية الحوار*، المفاهيم والإجراءات، ط1، منشورات مخبر السيميائيات وتحليل الخطاب، جامعة وهران، ص11.

[12] انظر: دريدا، جاك(2000). *الكتابة والاختلاف*، ط2، دار توبقال للنشر، المغرب، ص 89.

[13] تودوروف، زفاتان، مرجع سابق، ص36.

الخطاب وفق السرديّة اللسانيّة لرحلة ابن نباتة وفق الآتي: الصّيغة اللسانيّة التي حددت سرديّة اللفظ جاءت في تكوين الرّحلة من لوازم فعليّة تنظم حركة الحدث الحكائي داخل الرّحلة وفق الصّيغ الآتية: صيغةُ الأنَا، وتتمثل بحديثِ ابن نُباتة عن ذاتِه. صيغة الأنا والآخر، وتتمثّل في خطاب ابن نباتة والوزير الصّاحب، وهذه الصّيغة تجمعُ تعابيرَ صيغة (نحن) إذ إنّ الرحلة تمثّلت في قافلة متكاملة، لذا الآخر الذي نقصده هم جموع القافلة ومنهم الوزير الصّاحب.

(الأنا): خطاب المتكلم	جمعتُ، رويتُ، جئتُ، عزم، اطّلع، أمرني.
(الأنا): خطاب الأنا والآخر	سرنا، أتينا، طفنا، مررنا، جزنا، صعدنا، عجّلنا، نزلنا، أشرفنا، اقتحمنا، ترامينا، سلكنا، وجدنا، نزلنا، قدمنا، مشينا، سرنا، أتينا، طفنا، مررنا، عطفنا، مررنا، سرنا، جئنا، برزنا، قدمنا، طربنا، نزلنا، استقبلنا، وردنا، سخرنا أصبحنا، رأينا، تلقينا، وجدنا، أعجبنا، أوينا، نهضنا، رجعنا،

يرى بول ريكور Paul Ricœur أنّ الزّمان السرديّ زمانٌ يحمل معنيين: الأوّل عامّ، وهو زمنُ التفاعل بين مختلف الشخصيّات والظروف، والثانيّ زمنُ جمهور القصّة ومستمعيها[14]. وبمتابعة الأفعال السرديّة نتّجه لتحديد الزمن في المعنين التي قدّمهما ريكور وفق زمن الوجود مع الآخرين، إنّ تتابع الأفعال في الجدول السّابق جعل من الحدث تكوينًا سرديًا خاصّا بالتوافق بين زمنيّة جمهور القصةّ، وزمنيّة مستمعيها، لذلك جاءت الأفعال في حافز الخطاب قائمة على (الحركة والسّير) وهنا نتجه إلى دلالة تأصيل قصد الخطاب؛ فالتقنيّة السّردية التي محورها ابن نباتة كانت التنويع في أفعالِ الخِطاب، لعلّ استخدام مثل هذه الظاهرة يرجعنا إلى الفهم الصياغي التصويريّ وكأن ابن نباتة في تنويعه لأفعال السرد الحركيّة (الخروج والوصول) يؤسس لحُبكة سرديّة، وهنا نتقاطع مع ما بيّنه بوريس توماشفسكي Boris Tomashevsky في إنّ الحكاية(مادة القصّة) تتطلب توحّد الزمان والسبب في آنٍ واحد، والرحلة إذا اقتصرت على انطباعات فإنها قصّة بلا حُبكة[15]. إنّ توالي التنوع في الأفعال السرديّة يعطي نصّ الرحلة بالإضافة لمادة الزمن مادة حكائيّة، وهذه المادة الحكائيّة المتمثّلة بتنوع الأفعال تُشعِر القارئ بحُبكة غير متّصلة. إنّ تنوع الأفعال يعني تنوّع الأحداث وإن كانت غير متّصلة فإنها توثق لحدث في الذاكرة عند المتلقي، أي قارئ سرد الرّحلة؛ وذلك من خلال الفعل الإنسانيّ في الزّمان وفي الذاكرة، فالذاكرة تكرر مجرى الأحداث استنادا إلى نظام معيّن وهو نظر الامتداد الزمنيّ من البداية والنهايّة[16]. كذلك إنّ صيغة المتكلم الجمعيّة تُحيلنا إلى القوة الأدائيّة للخطاب. لعلّ الجمع بين الزّمن، والذاكرة، وقوّة أداء الخطاب يصطنعُ الحُبكة غير المتّصلة ليصبح لدينا (حدث، زمن، حُبكة)، ولتوضيح ذلك أكثر يمكننا أن نحلل تكوين الأفعال وفق أداء الأفعال المتركّزة في ثلاثة أمثال[17]:

قول شيء ما ← فعل تعبيريّ.

تفعل شيئًا ← فعل تمريريّ.

يترتب عليه آثار ← فعل تأثيريّ.

من أوجه الخطاب المهمّة أن يتوجّه إلى شخص ما، فهناك متكلّم آخر هو متلقي الخطاب، وحضور هذين الاثنين (المتكلّم والمستمع) يشكّل لُغةُ بما فيها من اتصال[18]، وهنا يمكن إدراك القول الآخر بأنّ الأفعال التي قدّمها ابن نباتة في رحلته هي أفعال

[14] ريكور، بول، *الوجود والزمان والسرد*، مرجع سابق، ص11

[15] انظر: زيتوني، لطيف(1996). *السيميولوجيا وأدب الرحلات*، مجلة عالم الفكر، مج: 54، ع: 3، الكويت، ص252.

[16] السابق، ص10.

[17] ريكور ،بول(2006). *نظريّة التأويل: الخطاب وفائض المعنى*، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، ط2، ص141.

[18] السّابق، ص 42.

سرْد وخِطاب وحِكاية. يتوضّح لدينا بالرّجوع إلى جدول الأفعال ظهور عنصر التشاكل[19]، وهو الانسجام في المقطع الخطابيّ للرّحلة إذ إنّ مجموعة أفعال اللفظ السرديّة تشكلّت في أطر ثلاث: تعبيريّ، تمريريّ، تأثيريّ، وقد تبيّنتْ في دلالات أحداث مختلفة. لتوضيح ذلك أكثر لو استغنينا عن الأفعال بالصّيغة الجمعيّة، واستبدلنا الألفاظ جميعها بالفعلين (خرجنا، وصلنا)، هنا يفقد نصّ الرحلة الوظيفة الانسجاميّة الحكائيّة، لعلّ ما أحدثه ابن نُباتة من حالة في انسجام أفعال السّرد بيّنه غريماس Greimas حول التشاكُل إذ جعله شرطًا في فرضية النصوص من وجهة الموجه إلى الملفوظ حيث إنّ مساحة النصّ تصبح منسجمة وترفع الالتباسات. لعلّ تنوع الأفعال في صيغ الحدث المنوّع يعطي النص أبعادًا أنطولوجيّة(وجوديّة)؛ حيث تحقّقُ هذهِ الأفعال مستوى الحكاية، ومستوى التكوين لبناء نسق تكاملي في كينونة الرّحلة كاملة.

ثانيًا– النصّ الرّحلي: التناص وحجَاجيّة الجُمَل:

ينطلق مفهوم الحجاج في فلسَفة الخِطاب وَفْق خطابيّة اقترنت بالملفوظ الحجاجي؛ فنظريّة الحجاج في اللغة هي نظريّة في الدلالة[20]، وهذا المعنى توصّل إليه أوزفالد ديكرو Oswald Ducrot في إنّ حِجَاج اللغة يجعل الأقوال تتابع وتترابط بنحو دقيق، فتكون بعضها حِجَجًا تدعم وتثبت بعضَها الآخر[21].

أمّا في حجاج الرّحلة فإنّ التراكيب المستخدمة تقدّم دلالة وفق معالم محددة تُبنى داخل بُنيات الحجج الوصليّة التي تكلّم عنها شاييم بيرلمان Chaim perleman، وهذه الحجج مبنيّة على ما يسمّى بنفاذيّة الخطاب أي التقنيّات المعرفيّة، والفكريّة، والاجتماعيّة السّاعية إلى تمرير الخِطاب واجتيازه من الأطر القولية والسمعيّة إلى الفعل والحدث والتغيير[22]. ولكن هذه البنيات توقع في إشكال البعد النظريّ، لذلك لمراقبة تقنيّات الحِجاج داخل الرّحلة سنتّبع الأسس الخطابيّة إذ إنّ إجراءات الحجاج الخطابيّ تتمثل برسم حدود الرحلة خطابيّا، ويمكن استخلاص بعض هذه الإجراءات كما حدّدها ميشيل فوكو في نظرته لفلسفة الخطاب أو ما يسميه أبعاد الخِطاب، منها، بُعْدُ الحَدِثِ والصّدْفَة، ويُعنى هذا البُعْدُ بالخطابات التي تقال عبر الإيام، أي الخطابات الّتي قيلت بغضّ النّظر عن صياغَتِها، وبشكْلٍ غير محدّد تشابه الخطابات التي تقال إلى الآن، وتظل قابلة إلى أنت تقال، وهنا يطالعنا فوكو بمصطلح النصوص المثيرة[23].

يتمثل بُعدُ الحدثِ أو الصُّدفة وَفق ما يسمّى بالنّصوص المُثيرة داخل خطاب الرّحلة من خلال الآيات القرآنية. وهذه الآيات تساعد الخطاب في تكوين نصوص مثيرة، وقد كانت الآيات القرآنية في رحلة ابن نباتة وفق صيغتين: الأولى، الصيغة القرآنية المباشرة، أي استخدام اللفظ القرآني بذاته(كان يستخدم ابن نباتة الفعل "تَلَا" لاستحضار الآية بصورتها)، والثانية، الصّيغة القرآنية غير المباشرة، أي استخدام لفظ من ألفاظ القرآن وفق صيغة سمعية تتعلق باللاحقة النهائية للجملة، أو ما يسمّى بالمشابهة السّجعيّة، أو مشابهة المعنى والصورة.

---

[19] انظر: باتريك شارودو، دومينيك منغنو(2008). معجم *تحليل الخطاب*، تر: عبد القادر المهيري، حمّادي صمّود، ط1، المركز الوطني للترجمة، تونس، ص322.

[20] انظر، المرجع السّابق، ص399.

[21] انظر: العزاوي، أبو بكر(2006). *اللغة والحِجاج*، ط2، العمدة للطبع، الدار البيضاء، ص17.

[22] ولد محمد، محمد سالم(2000)، *مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة*، عالم الفكر، مج:28، ع: 3، ص63.

[23] انظر: فوكو، ميشيل(1984)، تحليل الخطاب، تر: محمد سبيلا، ط1، دار التنوير، بيروت، ص11–12.

جاءت الصيغة الأولى في استحضار الآيات الآتية: " مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ"[24]. " الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ ۖ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ"[25]." وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ"[26]. "عَلى كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ"[27]. والصّيغة القرآنية غير المباشرة جاءَت في مواضع متنوعة داخل بناء القصيدة: وارتدّ طرف قصيده عن القدس خاسئا وهو حسير، ما أدراك مال العقبة، أثاثا ومتاعا إلى حين، اصبروا على ما يفعلون، كوني بردًا وسلامًا على إبراهيم، أوينا من طوفان الذنوب إلى جبل بصرُه حديد، حشر الناس ضحىً، الرّوح الأمين، يومَ الدّين، من صلاح عباده، عدلها وإحسانها، مال مع الهوى، أسماع وأبصار، فرق الفرقدين، الأقمار منازل، عاجلته الأيام بصرف المنون، دخل الناس على أبواب الصاحبيّة أفواجا.

يتبيّن المدرك الخطابيّ بتتابع الصّيغ الخطابيّة فلا يوجد صيغة قرآنية موحدة، نحن أمام ألفاظ ومعانٍ من القرآن تُمثّلُ حصيلةَ النصّ المثير، إذن الحصيلة اللغوية السياقيّة التي امتلكها ابن نُباتة من النصّ القرآني ساعدت في أن يمحور خطاب الرحلة وفق النصّ المثير والذي يمثل بُعد الحدث والصُّدفة وفق القراءة الخطابيّة، وابن نُباتة لا يريدُ أن يأتي بالآيات القرآنية كاستشهاد أو دليلٍ على مطلق القول لكنه يأتي بالآيات القرآنية من أجل مدلول الحدث [28]، لنجد بعد ذلك عند استشهاده بآيات القرآن كشاهد معرفيّ يأتي بالفعل **(تلا)** وجاء ذلك في رحلة ابن نُباتَة في استحضارِ آيتين فقط: " وقديم صحائفها الذي تلا تسديده: (ما ضلّ صاحبكم وما غوى)"[29] ، " فيا لها سفرة قابلها وجه الإقبال بالسفور، وتلا فضلها(الحمد لله الذي أذهب عنّا الحزن إنّ ربّنا لغفور شكور)"[30]. والفعل (تلا) فعلٌ تعبيريّ وفق التقسيمات الخطابيّة التي قدّمنا لها، والمقصود بالفعل التعبيريّ قول صريح بدلالة واضحة.

مدلول الحدث قاد المتلقيّ والباحث إلى الحجاج البلاغي في تلقيّ الخطاب، ودور هذا الحِجاج في تفعيل الصّيغ السرديّة القرآنية، فالنّصوص المُثيرة حاضرةٌ في تكوين السّرد العربيّ القديم، لكن يبقى الفرقُ في الحصولِ على مماثلة معقولة في بُنية النصّ. وجدنا في خطاب رحلة ابن نباتة عنصر البحث عن المماثل المعقول ، وهذه الثنائية حققّها بيرلمان في فلسفته الحجاجيّة[31]، أمّا المماثل المعقول فكان في استحضار صيغ خطابية قرآنيّة وقد جاءت هذه الصيغ لتشكل فئة كبيرة من فئات السرد الخطابيّ، بينما المعقول جاء في قدرة ابن نباتة في استحضار الصيغ مماثلة للحدث؛ فمثلا عندما وصف قدوم الناس لأخذ الخيرات شبّه ابن نُباتة هذه المشهد بمشهد الحج، وبتحوير المعنى في كلمة "رجال" إذ المقصود فيها جاؤوا على أقدامهم، ولكن ابن نُباتة جعلها في النصّ بمعنى الرّجال مقابل النّساء:: "... وغَصَّ بفِقرَائِهِم المَكان والطّرِيق، وَجَاؤوا رِجَالًا وَنِسَاءً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يأتيْنَ من كلّ فجٍّ عميق"[32] .ومن المماثل المعقول تشبيه أنفاس الشّوق وكأنّها نار، هذه النّار التي كانت بردًا وسلامًا على إبراهيم:" وقُلْنَا لأنفاسِ الشّوقِ كُونِي برْدًا وسّلامًا عَلى إبراهيم"[33]. وفي استحضار النصّ القرآني بوصفه النصّ المثير هناك ما أسميه المماثل الملفوظ، وقد جاء في رحلة ابن نباتة وفق الآتي:" وكَانَ مَعَنا شخْصٌ يلّقبُ بالخُلْدِ سَكَنَ بيتًا حَسَنًا، وغمّضَ عيْنَه عَلَى الرّفاقِ تغْميْضًا بيّنا، فَقَالَ مَولَانا الصّاحِبْ: مَا تقولُ في بيْتِه؟ فقلتُ مَا أقوْلُ في جَنّةِ الخُلد: وشَكَا قومٌ عِشْرَة هذا الرّجل فكتبتْ عَلَى وُرقَتِهم: اصْبِروا عَلَى مَا يفعلون، وذُوقوا عذَابَ الخُلدِ

[24] سورة النجم، الآية 2.

[25] سورة فاطر، الآية 34.

[26] سورة السجدة، الآية 14.

[27] سورة الحج، الآية 27.

[28] فوكو، ميشيل، فلسفة الخطاب، ص 31.

[29] ثمرات الأوراق، ص 238.

[30] ثمرات الأوراق، ص 239.

[31] محمد سالم ولد محمد، *مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة*، مرجع سابق، ص55.

[32] ثمرات الأوراق، ص 241.

[33] ثمرات الأوراق، ص 242.

بِمَا كُنتمْ تعْمَلُون"[34]، يتبيّن لنا المماثل الملفوظ من خلال مشابهة اسم صاحب الدار "خُلد" والآية الكريمة التي تتعلق بعذاب النار الدائم.

مدلول الحدث وجّه الباحث نحو تبيان الصيغ الحِجَاجيّة القرآنية، وهذا المدلول هو الذي حدده بيرلمان في فلسفته للحجاج حيث إنّ بيرلمان لا يولي اهتمامًا كبيرًا لآليّات التّواصل اللّغوي والمباشر والمألوف، أي ذلك التواصل الذي يدورُ في إطار البديهي والمُعتاد، ولكنه يهتمّ بالأحرى بمظاهرَ جديدةٍ من التواصل والتجاوب، في المكتوب والمنطوق والإشاريّ، يكون فيها الهدف تأسيس بناءٍ فكريّ عميق تندمج فيه أبعاد المتكلّم والسّامع والمقام معًا، بحيث يحمل المنتج الجديد الخصائص الجوهرية لهذه المكونات الثلاث.[35]

بعد أن بيّنا الحدث الخطابيّ الحجاجي والذي يتمثل في الشاهد القرآني ننتقل للحديث عن الخطاب الحجاجي الثاني في أدبيات خِطَاب رحلة ابن نباتة وهو الشّعر، وجاءت الأشعار في الرحلة وفق الآتي:

يَا لَهْفَ قَلْبي عَلَى عَبْدِ الرّحيمِ ويَا ... شَوْقي إلـيهِ ويَا نَوْحي وَيَا دَائِي
فِي شَهْرِ كَانُونَ وَافَاهُ الحِمـامُ لَقَد ... أحرقْتَ بالنّارِ يَا كَانونُ أحْشَائِي
آهًا لَعِقْدٍ قَدْ وَهَى سِـــــلْكُه ... وَكَانَ ذَا دُرٍّ بِعـــــبْدِ الرّحيمْ
فَليْتَنِـي لاقيْتُ عَنْهُ الـــــرَّدَى ... وَعـــــاش ذاك الدرّ درّا يتيـمْ[36]

وقال في موضع آخر:

لَقَدْ حَسُـنـت بِكَ الأيّامُ حتّى ... كـأنّكَ فِـي فَمِ الدّهرِ ابْتسَامُ[37]

وقَالَ فِي موضِعٍ آخر:

سَقَى الله أرْضًا طُرْقها مِثلُ طُرْزِها ... وَسَائِرُها بُرْدٌ مِن الوَشْيّ أخْـــضَرُ
تذكرْتُ أحبابي بِمـثْوَى بَرِيْـــــدِهَا[38] ... فَعيْني رأسَ المَالِ وجِسْمِي المَعْبَرُ[39]

وقال في موضع آخر:

بنيْتَ رباطًا للنّساءِ ومكتبًا ... يديرُ على الأيتامِ سحب الفضائلِ
فلله من هذا وذاك كَمَا تَرَى ... ثمـال اليـتامَى عِصْـمَة لـلأرامِـلِ[40]

وقال في موضع آخر:

لله كمْ حالَ امرئ مقتر ... قضيتَ في القدسِ بتنفيسِه
ودرهم ولّــى، ولكـنّه ... قد أخذَ الأجْرَ عَلَى كيْسِه[41]

وقَالَ فِي موضِعٍ آخَر:

قَصَدْنَا خَليلَ الله في ظلّ صَاحِبٍ ... جَلّي العُلا والمكرماتِ جليل

---

[34] ثمرات الأوراق، ص 240-241.

[35] محمد سالم ولد محمد، *مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة*، مرجع سابق، ص65.

[36] ثمرات الأوراق، ص 238.

[37] ثمرات الأوراق، 239، وبيتُ الشّعرِ للمتنبيّ

[38] البريد: المسافة المحدّدة بين منزلتين، تقدّر بستة أميال تقريبًا، جاء في حديث النبيّ محمّد ﷺ:" يا أهلَ مكّةَ، لا تُقصِروا الصّلاة في أدْنَى من أربعةِ بُرُدٍ من مكّة إلى عُسْفَان"(السُنن الكبير: البهقي، رقم الحديث 5470)

[39] ثمرات الأوراق، ص 238

[40] ثمرات الأوراق، ص239

[41] ثمرات الأوراق، ص240

فهذا لدنــيانا وهَـــذا لـــــدينـنا فيا حبّذا من صاحب وخليل[42]

وقال في موضع آخر:

خَرَجْنا على أنّ المقام ثلاثة فطابَ لَنَا حتّى أقمْنَا بِهَا عَشْرا[43]

يقف المتلقيّ أمام مُقابلات نسقيّة في توطينِ النّصوص؛ أي مقابلة النّصوص ذات القوالب المعرفيّة في أنساق متنوعة تؤسّس لمبدئيّة الخطاب فتمثل ذلك في آيات القرآن والشّعر ليكون مبدأ الحدث والصدفة حاضرًا في استقطاب الفلسفة الخطابيّة للنصّ المكتوب، وقد تعاملنا مع الآيات القرآنيّة بوصفها نصوصًا مثيرةً في مبدأ الحدثِ والصُدفة، وفي الأشعار السّابقة نجد توظيف الشّعر حالة ظاهريّة في الأدب السرديّ القديم، وفي الشِّعرِ كَمَا النّصوص القرآنية نجد تفاوتًا في استخدام الصّيغة الشعريّة الجّاهزة أو تحديث الخطاب السرديّ بأشعار من تأليف المرسِل للنصّ، لنجد مفارقة في استخدام النصّ الأصليّ للشّعر والنصّ الصريح. يقدّم ميشيل فوكو في مبادئ الخطاب مبدأ عدم الاتصال وهو المبدأ الثّاني بعد مبدأ الحدث والصدفة، وهذا المبدأ قائم على أن تكون هنالك أنساق للتقليل من الخطابات، أي "يتعيّنُ معاملة الخِطَابات عَلَى أنّها ممارسات غير متّصلة، ممارسات تتقاطع وتتقارب أحياناً، لكنّها تتجاهل بعضها وتستعيد بعضها"[44].

ولتوضيح المبدأ السّابق نجد الصاحب الوزير طلب من ابن نباتة وصف المنازل والطّرق وصفًا جميلًا:" **وأمرَني** أنْ أصِفَ لَهُ المَنَازِلَ والطُّرُقَ وَصْفًا كَقصْدِه الجَميلِ جَميْلا"[45] ، لذا تعيّن على ابن نباتة أن يحدث تقاطعًا بينَ الوصفِ المباشر، والوصفِ غير المباشِر ليكون الوصف عامّا مكتملا، دون تجاهل، ودون استبعاد جزء منها. إنّ الشَّعر يمثّل مبدأ عدم الاتصال بين النّسَق النثريَ السرديّ والخطاب الشعريّ، لا بدّ من التعامل مع الأشعار في رحلة ابن نُباتة بوصفها أنساق غير متّصلة، والدليل على ذلك أنّ الأشعار السّابقة تتضمّنُ الوصْفَ العام. إنّ الشعر يوضّح لحظات التوتر التي كان يعيشها ابن نباتة عند الوصف، لأنّ مواطن الجمال الطبيعي لم يقم بوصفه ابن نباتة إلا مرّة واحدة وقد أُمِر بذلك، حيث شاهد الوزير الصّاحب مناظر الطبيعة من منزلة رأس الماء إلى منزلة المَعْبر، يقول ابن نُبَاتة: " **فأُمِرْتُ بالقَوْل**"[46]، نحن أمام صيغة خطابيّة وفق مبدأ عدم الاتّصال توثق لحَالِة المُتلقي الأول للنصّ وهو الوزير الصاحب لذلك نجد ابن نباتة يقدّم الأبيات وفق المنظور الوصفيّ:

سَقَى اللهُ أرْضًا طُرْقها مثل طَرْزِها وسائِرُهَا بُرْد مِن الوَشْي أخْضَرُ

تذكّرتُ أحْبابِي بِمثوَى بَرِيْدِها فَعيْني رأسُ المَاءِ وجِسْمي المَعْبَرُ[47]

تبرز النّزعة الدراميّة بوصْفِ لَحَظاتِ التذكّر بَعْدَ وصْف المَشْهَد، وكأنّ الصّاحب الوزير عندما طُلب من ابن نباتة وصف المشهد لا يريد وصف المشهد، بل يريد أن يذكّرَ ابن نباتة ببعض الحوادث التي وقعت هناك، إذن لاحقة الأمر "**أمِرْتُ**" كانت في غير صيغتها الخطابيّة، ما يريده الصّاحبُ الوزير هو انفجارُ الزّمَنِ الحِكائيّ[48]، وليس انفجارَ المَكَان الحكائيّ، لذلك جاء في البيت الثاني (تذكّرْتُ أحْبَابِي) ليؤسّسَ لعُنصر الذّاكِرة وليس عُنصرَ الصّورَة.

[42] ثمرات الأوراق، ص241

[43] ثمرات الأوراق، ص242

[44] فوكو، ميشيل، *فلسفة الخطاب*، مرجع سابق، ص28.

[45] ثمرات الأوراق، ص 239.

[46] ثمرات الأوراق، ص 239.

[47] ثمرات الأوراق، ص 238.

[48] انظر: أمبيرتو إيكو، *الأثر المفتوح*، مرجع سابق، ص117.

لا يؤسّس الشّعر في الرّحلة لمَشْهَدة الصّورة لأن الأبيات الأخرى لا يوجد فيها السّابقة "أمُرتُ" وهي أبيات تتحدّثُ عن كَرَمِ وعطايا الصّاحِب الوزير لا غير، وأبياتٌ تتحدثُ عن الحسْرَة والألم بفقد ابن نُباتة لولده. ليتحقق لديْنَا مَبدَأ عَدَمِ الاتّصال في حضور الشّعر في خطاب الرحلة السرديّ.

أمّا عُنصر المثل ودوره في تفعيل الرّؤية الخطابيّة للكاتب، فحالُ المثلِ كحالِ الشّعر والنّص القرآني؛ استنطاق من باب التناصّ والمشابهة القوليّة وتناسق نصٍّ مع نصّ آخر، في نصّ الرّحلة لابن نباتة يمكنُ أن نجد الأمثال في صيغ ثلاث: المثلِ الدينيّ (القرآن والحديث)، المثلِ الشّعريّ، المثلِ النثريّ المباشر.

عندما يستشهد نصّ بنص آخر من دون أن يكشف ذلك، لدينا عندئذ ما يمكن تسميته غمزة عين في اتجاه القارئ الكفيّ المحتمل[49]. لعل الاستشهادات القرآنية وفق مبدأ المثل الوصفيّ يتفاعل معها القارئ بوصفها حالة سرديّة وفق الملفوظ السمعيّ، إنّ الأمثال القرآنية وإن كانت في صيغة يقودنا نحو المستوى الأخلاقي في القراءة وهو مستوى قدّمه ابن نباتة وتحدثنا عنه في مبادئ الخطاب، لقد استطاع ابن نباتة وفق الاسترجاع التناصيّ من القرآن أن يوّلد صورة نسَقيّة، وهنا نقدّم المثال الآتي من رحلة ابن نباتة: "وأمْسَكْنَا عِنْدَه من الدّعاءِ بِعُرْوَةٍ لا تَنْفَصِم، وآوَيْنَا مِنْ طُوفَانِ الذّنوب إلَى جَبَلٍ يَنْجو مَنْ بِهِ يَعْتَصِم"[50]، يصف ابن نباتة وصوله إلى مقام الصحابيّ معاذ بن جبل بتشابه اللفظ كما حصل في ألفاظٍ عديدة مثل في كلمة "خُلْد"، كذلك قول ابن نُباتة: "وكِدْنَا نُفْتَنُ بِالأُنْس حتّى نقولَ: أفتّانٌ أنْتَ يَا مُعَاذ؟" [51]،

أمّا الإرجاع التناصيّ في الأمثال فقد كان في رحلة ابن نُباتة بإيراد أمثال بصيغتها لغايات ثلاثة: الأولى، التوازن مع الإيقاع الموسيقي أي كشف السّجع داخل الرّحلة. الثانيّة، التّوازن في الصّورةِ أي التّوازن مع النّسَق التشبيهي. الثّالثة، تَجْمَعُ بينَ الموسيقيَ والتشبيهيَ يمكن تسميته بالتصوّر الإدراكيّ[52]، وهذا التصوّر يجمع تكوين نسقي بين كاتب الخطاب ومتلقي الخطاب. لعلَ استخدامِ مثل هَذه الصّيغ في المثل يعتمد على حالة المشابهة؛ فاستخدام الأمثال بصورة عامّة هي مشابهة حَدَثٍ يحْصُل الآن، بحدث حاصلٍ.

من الأمثال التي وجدناها في الرحلة أنساق الأمثال الآتية: أهلَكَ واللّيل. ألقيْنَا عَصَا السّفر. لا نَاقَةَ لَكَ فيْهَا ولَا جَمَل. عنْدَ الصّباح يحمد القومُ السُّرى.

يبرز في المثل (أهلَكَ واللّيل) خِطَابٌ للمُسافِر ومعناه تذكّرْ أهلك واحذرِ الليل، وهنا الدّعوة لعدَم السّفر ليلًا. وَجَاءَ في رحلة ابن نباتة في النسق السرديّ الآتي:"...ومِلْنَا إلَى السّهلِ كُلّ المَيْل، وتلقّينا كُلّ ذي قصْدٍ يبشّرُ بالصّباح ولَمْ نقل: أهلَكَ واللّيل"[53]. يتبيّنُ لنا في المثل السّابق إرجاع التّوازن الموسيقي (مَيلْ، لَيلْ)، والتوازن في الصّورة بأهوالِ اللّيلِ ومشاكله، أمّا التصوّر الإدراكي فجاء به ابن نُباتة من أجل قطْعِ القولِ بالمثل، فالحدث جاء وفق تبشيرات اقتراب الصّباح، فلم تتحقق أهداف المثل. لذلك جاء الخطاب في بناء يتناقض في النّسق الخطابيّ عدم التوافقيّ، فالحالة الإدراكيّة في كتابة الخطاب نفت وجود تلفّظ لهذا المثل، بينما الحالة الإدراكيّة للمتلقي استحضرت المثل في إيقاع موسيقي وإيقاع صورة، وإيقاع إدراك للحدث أو المشابهة مع الحدث.

المثل (ألقيْنَا عَصَا السّفر) في قول ابن نُباتة: "وألقيْنَا بِبابِ حَرَمِهِ عَصَا السّفر، وألقَتْ هُناك رحالَها ركائبُ المَطَر"[54]. نجد التوازن الموسيقي (سفرْ، مطرْ)، والتوازن في الصورة صورة الوصول والاستقرار، أمّا التصوّر الإدراكي فجاء بمشابهة القول مع المثل أي

[49] ريكور، بول، *الوجود والزمان والسرد*، مرجع سابق، ص56

[50] ثمرات الأوراق، ص 243.

[51] ثمرات الأوراق، ص 243.

[52] إنّ الإدراكيّات جانب علميّ معرفيّ وهي جملة من العلوم تدرس اشتغال الذهن والذكاء دراسةُ أساسها تضافر الاختصاصات، تسهم فيها الفلسفة، وعلم النفس، والذكاء الاصطناعيّ، وعلوم الأعصاب، واللسانيّات، والأنثروبولوجيا(انظر: عبد الكريم محسب: الإدراكيّات أبعاد إبستمولوجية وجهات تطبيقية، دار كنوز للمعرفة، عمّان، 2017.)

[53] ثمرات الأوراق، ص241.

[54]ثمرات الأوراق، ص 242.

المشابهة التّامة بين الصّورة الحسيّة والصّورة المنطوقة. والمثلُ الثّالث (لا نَاقَةَ لَكَ فيْهَا ولا جَمَلُ)، فقد جاءت في رحلة ابن نباتة:" وَجَاءتِ الدّراهِمُ بعْدَ التّفاصيلِ بالجُمَل، وقَالَ جودُهَا لحاتم: هذه الّتي لَا نَاقَةَ لَكَ فيْها ولَا جَمَل". في النّسَق السّابق نجدُ التّوازن الموسيقي (جُمَلْ، جَمَلْ)، والتّوازن في الصّورة يتمثّل بوقوف الجُوْد في حسرة إذ إنّ عَطَايا الوزير الصّاحب تختلفُ كثيرًا عن عطايا النّاس كلّهم. أمّا التصور الإدراكيّ فجاء بمفارقةٍ خطابيّة مركّبة تمثّلت بملفوظات الجّود عند حاتم؛ فاستخدامُ المثل في سياقه كان حقيقيّا؛ فالجّود عند حاتم يختلف عن الجود لَدَى الصّاحب الوزير، أمّا التصوّر الإدراكيّ الّذي يمثله خِطَاب ابن نباتة وما يُريد للمتلقيّ أنْ يدركه خطاب الفهم العام لصيغة المَثَل، ومفارقته الخطابيّة. والمثل الرّابع (عنْدَ الصّباحِ يحمدُ القومُ السُّرى)، جاء في رحلة ابن نباتة في النسق الآتي: "ثمّ نَزلْنا مِنْ مَحلّ الخليلِ عَلَى مَحلّ القُرى، وحَمْدْنا عنْدَ صباحِ ذلك الوجه السُّرى"[55]. في النّسق نجد التوازن الموسيقيّ (القُرَى، السُّرَى)، والتوازن في الصّورة المشابهة في الهَدف؛ فالمثل يحمل صورة تبشيرية؛ أمّا التصوّر الإدراكيّ فحالة المشابهة تتفاعل في تصوّر الكاتب وليس في تصوّر المتلقي فجاء المثل دون مفارقة مع الحسّ الإدراكيّ فميّزة المثل تتناسب مع الحال فالليل بمسيرهم أوصلهم لأجمل ما يريدون مقام الخليل.

إنّ خطابيّة المثل بوصفه عنصرا من عناصر تشكيل مبادئ الخطيب في السرديّة العربية التراثية تكتمل خطاطتها التناصيّة مع التراث النقدي الجمالي الذي أتى به القلقشندي:" إذا أكثرَ صاحبُ هذه الصّناعة في حفْظِ الأمثال، انقادت إليه معانيها، وسيقت إليه ألفاظُها في وقت الاحتياج إلى نظائرها من الوقائع والأحوال"[56]،

ثالثًا– خطابيّة المكان والمخزون الدلاليّ

العديدُ من النّصوص الأدبيّة التراثيّة تجمعُ بيْنَ ظَواهر التّشخيص في مبدأ متداخل بين الإيمانيّة وبَيْن الرمزيّة[57]، وفي أدبِ الرحلة يتداخل المنطوق مع المُشاهَد، وفق مرجعيّات الكاتب نفسه، لذلك يبحث أديب الرحلة –حاله كحال شاعر القصيدة– دَمْجَ الصّورة في المكان، ودمج المكَانِ في الصّورة، بعبارة أخرى كما قال دومارسي dmarsi: "الكلمات لا تعطي نفسها المعنى الاستعاري إلا بالاتحاد الجديد للكلمات"[58] ، وهذا الاتّحاد بكلمات جديدة يعني الاتحاد بأمكنة جديدة واستعارات جديدة، نجدُه في رِحْلَة ابن نُباتة نَسَقًا حادّا في تفصيلاتِ الرّحلة. ولو تتبعنا سياق المكان في الرحلة وجدناه وفق النّمَط الدائري الآتيّ:

يتشكّل المكان في رحلة ابن نُباتة بتشكّلِ الحَالة السرديّة الملفوظَة للمكانِ المُزار، فالسَّيْر المَكَانِي الّذي حصل في الرحلة واضحُ المظاهر الجغرافيّة، وصورته معدّة مسبقًا. وفي الرّحلَة يُعدّ المَكان من مكوّنات المخزون الدلاليّ الّذي يَبْني سِياقات خاصّة كما قال أمبيرتو إيكو في أنّ المخزون الدلالي يفرزه السلوك الإنسانيّ ولا وجود لنصّ خارج هذا المخزون، أو ضدّه أو في انفصال عنه[59]. ولكن كيف يكون المكان مخزونًا دلاليًا؟ لتوضيح ذلك يمكن تصنيف تلقّي دلالات المكان داخل الرحلة وفق المسميّات الآتية: (الوَصْف بالمعنى الاسميّ) (الوصف بالحَدَث) (الوَصْفُ بالمشاهدة) (الوَصْف بالذّاكرة) (الوَصْفُ الهامِشيّ).

[55] ثمرات الأوراق، ص242 .

[56] القلقشندي(1987)، *صبح الأعشى في صناعة الإنشا* ، تح: محمد حسين شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، 353.

[57] تودوروف، مفاهيم سرديّة.

[58] المصدر السابق، ص85.

[59] انظر : إيكو، أمبيرتو(2015)، تأمّلات في السرد الروائيّ، تر : سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربيّ، بيروت،ط2، ص9.

ويمكِن تتبّع ذلك في رحلة ابن نُباتة وفق متابعات المَكَان مُنذُ الانطلاق حتى النهاية: في الكسوة كان الوصف بالمعنى الاسمي وفق الآتي: "وقُلْنا للمقاصِدِ أبْشري بالحُظوة، ولعيونِ الآمالِ: تأمّلي ما أحْسَنَ الكعْبَة بالكُسوة"[60] إنّ دلّالات الاسم "الكُسوة" جعل من ابن نُبَاتة يصِفُ الكُسوة وكأنّها كُسوة الكعبة التي يحجّ إليها المسلمون، وهنا يظهر لدينا الوَصْف بالمعنى الاسميّ في أنّ الحدث الذي يفتعل الوصف مع غياب كامل للصورة المشاهدة، وليس المكان الذي يصنع الوصف لذاته؛ فالتجوال داخل الكسوة من أجل شراء حاجيات اللباس أظهر ذلك الوصف المكاني أو ما يسمّى بالصدفة الوصفية، يقول ابن نباتة: "فأتيْنَا الكسوةَ ... وطُفْنَا منْهَا بكعْبَةِ الفضْلِ طوافًا واضِحَ الإقبالِ والقَبول"[61].

في الصَّنَمَيْن الوصف بالمَعْنى الاسميّ وذلك للمُشابَهة في الحدث بين الكُسوة والصّنَمين؛ فالطّواف في الكُسوة كان فيه إسقاط الاسم على الحدث ، بينما في الصّنمين حدث التوافق الوصفيّ، ولكن في صورة المفارقة فمنطقة الصّنَمَين ولفظتها توحي بالأصنام لذلك اختارَ ابن نُباتة أن يصنع الوصف تناسبًا مع الاسم، وبالتالي ربط ابن نباتة المشاهد الدينية وفق الصّورة المشاهدة لتمثال الصّنمين اللات والعزة دلالة التماثيل في مكة، يقول ابن نباتة: "وجُزْنَا بالصَّنَمَيْن، فهمّت أن تفخرَ بِمَواطِئ خيْلِنَا علَى اللّات والعُزّى"[62].

يتضّح عندَ وصول ابن نُباتة إلى منطقة الحُصين[63]، حيثُ يمثّل الوصف بالمعنى الاسميّ عنما ذكر ابن نباتة" ووافيْنَا الحُصيْن وقدْ راغَت الخيْلُ رَوَغان أبيه"[64]؛ فتشبيهُ الخَيْل بالمراوغة والخِداع وكأنها تروغ مثل والد الحُصين وهنا كناية عن "أبي الحصين" وهي كنية الثعلب. كذلك نَجدُ الوَصْف بالحدث عن وصول الرحلة منطقة الحصين في سرد ضيافة حسن أهل الحصين وتقديم سَرْدَة حكائيّة للفقير المغربي والفقير العجميّ، يقول ابن نُباتة:" وعجّلوا بالضّيافة على الفَتوح، ووجدْنا هناك فقيرًا مغربيّا ..... فأمِرَت لَهُ الصدَقات الصاحبيّة...وألحَقَهُ في ذلكْ فقير أعجميّ"[65].

عند الوصول إلى عجلون حصل الوَصْف بالمُشاهدة عند مُشاهدة القلْعة: "وهِيَ في مَعارجِ السّحبِ صَاعِدة، سائدةٌ في الجوّ كأنّها في البَحْرِ عَلَى عَمود الصّبحِ قاعِدة، مُضيئةٌ بينَ عقودِ الأنجُم كأنّ درّتَها اليتيمةَ، جَالِسَةٌ علَى سَريرِ الخيلِ تنادمُ الفرقدينِ كأنّها جَذيمَة"[66]. عند الوصول إلى مَنْطقة الغور وجدنا أن تكوين المكان سار نحو مفهوم **الوصف بالذاكرة**، أي استدعاء شخصيّات من التاريخ وربطها بالحالة الإنسانيّة أو الاجتماعيّة، وكأّن المكان شكّل حالة ذهنيّة لتلك الذاكرة محاولًا ابن نُباتة أن يُحيي هذه الذاكرة بِرَبْطِ صِفات أبي عبيدة عامر بن الجّراح بصفات الوزير الصّاحب؛ فجاء الوصف بالذاكرة من أجل تفعيل الذّاكرة المُستعادة، وهِي ذاكرة حيّة بكل التفاصيل:"... طَوَيْنَا غورَها ونجْدَها بمشْهَدِ صاحبِ رَسولِ الله ﷺ، وهوَ أبو عُبيْدة بن الجرّاح رَضِيَ الله عنْه، فترامَيْنَا إليْهِ بالعزْمِ الفاخِر، وزارَ أمينُ هذه الأمّة الأوّل أميْنَها الآخِر"[67]. إنّ حالة التذكّر التي استُحضِرَت في وقائع المكان ساعدت ابن نُباتة الوصول إلى منافذ مُختلفة في الفَهْم والتأويل وتشكيل خطاب دلاليّ وفق مخزون مكانيّ مختلف؛ فالمقوّمات الفنيّة التي كوّنت في

[60] ثمرات الأوراق ص 239.

[61] ثمرات الأوراق، ص 239.

[62] ثمرات الأوراق، ص 239.

[63] ذكرت بعض الأبحاث التي درست الرحلة دراسة فنيّة أنّ منطقة الحصين واردة في كتاب ياقوت الحموي مُعجم البلدان، أي أنّها بلدة في نهر الخابور، وهذا غير الصّواب؛ لأنّ منطقة الحصن المذكورة في كتاب الحموي بعيدا عن مسار الرّحلة، وأرجح أن تكون الحصين هي منطقة الحُصن في الشمال الأردنيّ الآن.

[64] ثمرات الأوراق، ص 239.

[65] ثمرات الأوراق، ص 239.

[66] ثمرات الأوراق، ص 240.

[67] ثمرات الأوراق، ص240.

نسق ذاكرة المكان جُعلت وكأنّها مقتربة أكْثَر من المَناطق الداجيّة في الذّات الإنسانيّة[68]؛ فقد جَعَل ابن نُباتة الذّاكرة المُستعادة ذاكرة مستمرّة؛ بالرّبط بين شخصيّة أبي عبيدة المستحضرة من التاريخي في حيّز مكان يمثّل الموت إلى شخصيّة حيّة تمثل الحياة المُدرَكة.

في فضاء الرّحلة يظهر الوصف الهامشيّ، ونقصد به تلك الأماكن التي لم تشكل حدثًا يُذكر، بل كانت مشابهة في عطاء الوزير الصاحب لذلك اختصر ابن نباتة الأمكنة في هذه المواضع، يقول ابن نباتة: " ومَا زِلْنا كذلك لا نَمُرّ بوادٍ إلاّ أثنت عَلَى الابتهالِ بِطُولِ العُمْرِ رِمَالُه وأرامِلُه، ولا بِنادٍ إلا قَامت للدّعاءِ رِجالُه وأطفالُه وحَلائِلُه، ولَا بولايةٍ إلا ارتجَّ غُدرها، ولا ببلدةٍ إلا زَهَا على الّتي بينَ السّماكينِ بدرُهَا، ولا ماشٍ إلا حمَله المَعرُوف"[69].

إنّ الوصفيّة الهامشيّة في الرّحلة كانت تؤسس للوصفيّة العليا للمكان البؤرة في الرّحلة، والمقصود بالمكان البؤرة ذلك المكان الذي يعدّ المركز الأساس في الرحلة، وكذلك وفق المطلق السّابق يعد المكان البؤرة جامعًا لتكوينات المخزون الدلاليّ، وذلك لأسباب تتعدد بعدد الأيام التي يتكوّن فيها. و(المكان البؤرة) في الرّحلة هي القدس التي تشكّل حقلًا وصفيًّا وسرديًّا لتكوينات المخزون الدلاليّ؛ فنجد الوصف بالمُشاهدة والذي يتمثل في حدث الدّهشة في قول ابن نُبَاتة:" وأخَذَ راقِمُ الرّخامِ في التّوشيع والتفويف، فَيَا لَهَا ألواحًا كتبت فيها من الحُسنِ كلَّ شيء..، ويَا لَهَا رواقًا شَاقَ وصْفُه وَرَاق، ورُفِعَ محلّه فقالَ لسانُ المتصوفّ حبّذا رفاعيّ الرّواق"[70]. نجد التوافق الوصفي كذلك في المشابهة الدينيّة التي حصلت في الحَرَم مثل مُشَابهة الصّخرة بحَجَرِ مُوسَى، حيث يقول:" ... حَتّى عَادَت الصّخْرَةُ كَحَجَرِ مُوسَى تتفجَّرُ مِنْهُ **الأنَهار**"، وكذلك المشابهة الوصفيّة حصلت في عطايا الوزير الصّاحب وهباته، أمّا الذّاكرة المستعادة فلم نجدها في القدس، وذلك لطغيان العمارة الحديثة على حدث الذاكرة القديم، والتعلّق بالمكان المُشاهد أكثر من المكان المُستذكر. في الخليل، والرّملة، وبيسان، نجد التوافق الوصفيّ في وصف بعض مشاهد الحياة ومشاهد البناء، وإنّما كان التركيز الوصف بالذاكرة في تلك المناطق على الذاكرة المُستعادة، والتي تتمثل في أنّ هذه المناطق مقامات الأنبياء والصحابة، يمثّل مقام (إبراهيم الخليل في الخليل، ومقام الصّحابي معاذ بن جبل) عنصرا الذاكرة الدينيّة، واكتملت صورة الرحلة في مقامات (زكريا، ويحيى، وبنيامين شقيق سيدنا يوسف).

رابعًا– الاستعارات والنّسق الخطابيّ

إنّ الاعتناء بين المدلول والدّال يزيد من لُغة الخِطاب نحو البقاء في سرديّة النصّ أو الانتقالِ نَحْوَ سَرْديّة الخِطاب، وهَذا الاعتناء يتمثل وفق ظروف إنتاج النّصّ، ومِقدار تكوين الصّور الحياتيّة؛ وبالتّالي قُدْرَةُ المتكلّم على إحداثِ لسانيّة خطابيّة أو إرساليّة تزيد من تفوّقِ النّص عَلَى ظُروفِ الإنتاج النفسيّة والاجتماعيّة الخاصة، وبالتالي الانفتاح على سلسلة لا محدودة من القراءات[71]. ومِنْ هنا نتجه إلى تحليل الاستعارات في النصّ وفق نظرة جان كوهين Jean Cohen الّتي تتمثل في أنّ الاستعارات تَبْتعد عَن الحسّ اللّساني حيث إنّها لا تُمثّلُ مقياسًا موضوعيًا وإنما اللفظ الاستعاريّ ذو طبيعة إبستميولوجية ونفسيّة وثقافيّة،[72] مرتبطةً في الدرجة الأولى بمعنى الكلمة داخل إطار اللغة.

- **نسق المكان الاستعاريّ[73]**

---

[68] انظر: الخضراوي، إدريس، *من التاريخ إلى الروايّة: الذاكرة الجمعيّة مصدرًا للسرد*، مجلة تبيّن، عدد 33، تّموز 2020، المركز العربي للأبحاث والدراسات، الدوحة، ص87.

[69] ثمرات الأوراق: ص 240.

[70] ثمرات الأوراق، ص242.

[71] انظر: إيكو، أمبيرتو، *من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل*، تر: محمد برادة، حسان بورقية عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، القاهرة، 2001، ص79–85.

[72] كوهين، جان(1986)، *بنية اللغة الشعريّة*، تر: محمد الوالي، محمد العمري، دار طوبقال للنشر، المغرب، ص121–122

[73] لايكوف،جورج(2014)، *النظريّة المعاصرة للاستعارة*، تر: طارق النعمان، مكتبة الإسكندريّة، الإسكندريّة، ص 45.

تحدّث جورج لايكوف عن الاستعارات موضّحًا أنّ موقع الاستعارة ليست في اللّغة على الاطلاق وإنمّا في كيفية المَفْهَمة الذهنيّة والموافقة عليها [74]، وفي رحلة ابن نُباتة تشترك اللّغة والإدراك، فضلًا عن أنّ حدث الرّحلة الذي يؤسس لحضور استعارات غير تقليديّة نشأت مع الحدث، ويؤكد هذا الكلام حضور الأفعال السرديّة والحكائية التي ذكرناها سابقًا نذكر منها (طُفْنَا، ، طَرِبْنَا، انْتَشَقْنَا)، هذه الأفعال ذُكِرَت في سِياق الرّحلة عند الوصول للأماكن المتنوّعة التي زارها ابن نُباتة وصحبه، فالفعل (طُفْنَا) فعل حركيّ استخدم في صيغة استعاريّة في مدلول اللفظ اللغوي أنّ الطواف للكعبّة، لكنّ الكاتب أسقط المدلول الاستعاريّ للفعل (طُفْنَا) بربطه بصيغة استعاريّة أخرى(كعبة الفضل)، وكأنّ الاستعارة جاءت في الفهم الذهني لحركة مسير الرحلة، وربطها بالفهم الديني، إذا إسقاطات المكان الحقيقي فالهم الديني والإدراك الدينيّ:

"أَتَيْنَا الكُسْوَة... وَطُفْنَا مِنْها بِكعْبَة الفَضْل"

في منطقة (الخليل) حدث التفاعل بين الأذهان والأعيان وكذلك بين التصّور والتحقّق، معنى هذا أنّ كل جملة مقبولة داليّا تُعطي عناصر معانيها بعلاقات منطقية مقبولة عقليّا ومتحققة ذهنيّا، فالخليل تحتوي عل مقامات الأنبياء ومرقد سيدنا إبراهيم فكان الطَّرب مع حالة المَكَان المُعاش متحقّق الحالة الذهنيّة فيه:

"وطَرِبْنَا لتلْكَ المَنَازِل، وكَيْفَ لا نَطْرَبُ لَهَا وَهِيَ الخَلِيْلِيّة"

في منطقة (الطّيْبَة)، كان السّردُ فِي صيْغِة (انْتَشَقْنَا)، وهي صورة استعاريّة استخدمها ابن نباتة لتتناسب مع إدراك المكان في إدراك الصورة؛ فالطيب هو الرائحة الزكيّة والانتشاق يرتبط بالرائحة، وقد ربطه ابن نُباتة بالعرف والأخلاق، وكأنّ المدرك النفسيّ ربط بين معجميّة اللفظ الثابت:

وانْتَشَقْنَا مِنْ تِلقَاءِ طيبة الاسم أطيَبَ العُرفِ

وفْقَ استخدام الأفعال والتي تحدّثنا عنها فيما سبق تبيّن لنا أنّ الوصول إلى المَكَان تطلّب استخدام استعارات سمعيّة وشميّة وبصريّة وحركيّة تتناسب مع المكان المُزار، وهنا تعدّ خصيصة من خصائص الرّحلة السرديّة العربيّة بشكل عام، ورحلة ابن نُبَاتة يمكن أن نسميها استعارة (المَكَان حَدَث)، وفق النماذج الآتية: الكُسوة طواف حول الكعبة، الصنمين أصنام اللات والعزة محطمة، الحُصَيْن الخداع المنسوب للخيل، عجلون العجلة عند الوصول والعجلة عند الرحيل، الغَوْر المسير غير السهل، باب الرحمة (أحد أبواب القدس) ربطه ابن نباتة بباب الرحمة من الله لأن وصولهم هناك انتهى المطر، الصّخرة المشرفة حجر موسى لانفجار الماء، دار الخلد(الدار التي نزلوا فيها) عذاب الخلد، الرّملة ربطها بالوفود القادمة لزيارة الصاحب كالرمل، الطيبة الرائحة الطّيّبة.

- **نَسَقُ الشّخوصِ الاستعاريّة**

الاستعارة في حدود الشّخوص يتمثل في التضمينات التي رافقت الصّورة التشبيهية والّتي تتعلق بوجود مدرك معرفيّ لتلك الشخصيات يمكننا الحديث عن ثلاث شخصيّتين، الأولى: أبو عُثمان عمر بن بحر الجّاحظ، وجاءَ ذِكْرُه في الصّورة الآتية:" **وإذَا حَمَلَ بَنَانَه القَلَم رَوَيْنا عَن ابن بَحْرٍ كِتاب بَيَانِه فِي الفَضْل وتَبيينِه.**"[75] الشخصيّة الثانية أبو جاد، وهذه الشخصيّة جدلية في التسميّة يقال هو أول من قسّمَ الحُروف أبجد هوس.. وجاء هذا في قول ابن نباتة:" **وَجَمَعَ الأوْصَافَ الوزيريّة جَمْعَ أَبِي جَادٍ للحُرُوف**"[76].

تجمع تضمينات الشّخوص حالة تشبيهية تتكون في نسق عام تتعلق في التشبيه، وقد ذكرنا سابقا أنّ استحضار الشخوص يدخل من باب المشابهة في الذاكرة، لكن في مثل الشخوص التي أوردها ابن نباتة تتمثل في استعارات، وفي مثل هذه الحالة فإنّا نصل إلى الاستدلال المجرّد المبني على الشخصيّة وليس المبني على الصورة، حيث يمثل ابن بحر شخصيّة مجردة فجاء حدث المُشَابهة

[74] انظر: السّابق، ص7.

[75] ثمرات الأوراق، ص 240.

[76] ثمرات الأوراق، ص241.

وكأننا في صورة استعاريّة مباشرة. وكذلك فعل الكاتب في شخصيّة" أبي جاد" وهي شخصية متعارف عليها جاء بها في صورة التشبيه جعلها الكاتب عنصرا استعاريّا لتخرج من المفهوم المجرّد إلى المفهوم العام.

- **نَسَق الأسطورة الاستعاريّة**

معظم الاستعارات التي جاء بها ابن نُباتَة تأتي في المَفْهوم المُجرّد داخل تكوين الصّورة، وما نقصده بِنَسَق الأسطورة الاستعارية، هي تلك الاستعارات المتكوّنة في إطار الحقيقة المدركة في الذهن، فتجمع بين الحقيقة الذهنيّة المُدرَكة، والحقيقة الأسطوريّة المتخيّلة، ومثال ذلك في رحلة ابن نُباتة، نجد: "**وَصِرْنَا مِن الصّالِحين عِنْدَ زِيَارةِ الأَقْصَى فَمَشيْنَا عَلَى المَاء**"[77]. إنّ القارئ للدرس البلاغي يكوّن الصّورة السابقة في تكوين التوريّة، إي استحضار القصديّة الذهنيّة القريبة، والقصديّة الذهنيّة البعيدة. ولكن الصّورة الاستعاريّة التي نقدّم لها جاءت في الفهم المدرك في اختلاف شديد؛ فالمعنى وتوثيقه للقريب والبعيد هو ما يحدده القارئ في قراءته، فالمعنى القريب حقيقة، والمعنى البعيد أسطورة. إذن قارب ابن نُباتة في درجات المَشاعِر وفق التكوين الإدراكيّ؛ فالجوّ ماطر، ويؤكد ذلك حالة الوصول: "**إلَى أنْ قَدِمنا القُدْسَ الشّريف نَحنُ والغَمَام**". وأنّ السّيرَ على الماء حالة طبيعيّة، إنّ المشي على الماء هي وصف للحالة الذهنيّة العليا التي وصل إليها ابن نباتة وصحبه عند زيارة الأقصى، أي الوصول إلى اللذة الشعوريّة عند رؤية المكان، ويريد ابن نباتة أن ينقل اللذة الشعوريّة بالمكان نحو القارئ فاستخدم المشي العام بوصفها أسطورة وجدانيّة صوفيّة.

جاء نسق الأسطورة الاستعاريّة في موضع آخر، إذ يقول ابن نُباتة" **فأمَرَ مَوْلانَا الصّاحب بِعَمارةِ مَا مِنْهُ انْدَثَر، وَلَحظَت الآراءُ حِجارَتَهُ المنقضّة فتبيّن أنّ السّعادة تَلْحَظُ الحَجَر**"[78]. بيّن ابن نُباتة استعارة أحجار السعادة، والمقصود بأحجار السعادة يبدو أنّها الأحجار الواردة في كتب التوراة، ومنها أخذ القول المأثور السعادة تلحظ الحجر[79]. فالأسطورة التوراتية تتحدث[80] عن أحجار عبور بني إسرائيل وهي من الأساطير المزعومة.[81]

الخاتمة

عنَت الدّراسات الأدبيّة الحديثة بِدراسَةِ النّصوص وفق نظريّات الخِطاب المتنوّعة وذلك من أجل الوصول إلى تحليل النصوص وإبراز مكامن القوّة الإبداعيّة في العمل الأدبيّ. قدّمتْ هذه الدّراسة قراءة معرفيّة لنصٍّ سرديّ من نصوص السّرد العربيّ وفي جِنْسِ الأدبِ الرّحْلَيّ حيث اختار الباحث رحلة ابن نُباتة المصري "حَظِيرَةُ الأُنْس فِي حَضْرَةِ القُدْس" لتكون نصّا أنموذجًا لتحليل مستويات قراءة سيمياء الخِطاب عبر مفاهيم نقديّة أدبيّة تُعنى بالظاهرة الفنيّة للنصّ المقروء. ومفاهيم فلسفيّة بلاغيّة تُظهرُ مَعالِمَ التّوافق المعرفيّ الجماليّ لنصوص السرد العربيّ.

جاءَت أسْئلةُ البحثِ متنوّعة في سِياقِ فَلْسَفةِ الخِطاب لذلك تبيّن للباحِث في تحليلهِ لنصّ ابن نُباتة أنّه نصٌّ رَحَليّ خطابيّ وذلك في حدود مبادئ الخطاب التي ضُمّنت في دِرَاسة الرّحلة أي مبدأ القصديّة من الرحّلة بين المنظور النفسيّ الذاتي، والمنظور النفسيّ للآخر، كذلك التنوّع في استحضار أداء الأفعال في حدود الأفعال التعبيريّة والتمريريّة والتأثيريّة. تبيّن أيضًا وفق أنساق التناصّ والحِجاج داخل الجمل أنّ هذين النسقين يشكلان أبعاد الخطاب أي بُعْدُ الحَدَثِ والصّدفة، وبُعْدُ عدم الاتّصال مثل تضمين الآيات

[77] ثمرات الأوراق، ص238.

[78] ثمرات الأوراق، ص 234.

[79] ابن أبي الحميد، عبد الحميد بن هبة الله بن محمد(ت 656)، *شرح نهج البلاغة*، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1967، ج 18، ص181.

[80] جرينبرغ، جاري(2013)، 101 أسطورة توراتيّة تر: دينا إمام، دار العين للنشر، القاهرة، ص241،242.

[81] في الغالب تعود رمزية أحجار الحظ إلى سفر الخروج في العهد القديم، فوفقاً لما ورد في الكتاب فقد أمر الله بصناعة ثوب صلاة مقدس للكاهن الأعظم لبني إسرائيل "النبي هارون" وكان هذا الثوب مرصعاً بـ 12 حجراً كريماً، إذ يُمثّل كل حجر منها واحدة من القبائل الاثنتي عشرة الإسرائيلية في ذلك الوقت، وفقاً لما ورد في مجلة Forbes الأمريكية. (عربي بوست، تم النشر: 22/12/2020 الساعة 10:24 بتوقيت غرينتش)

القرآنية والأشعار والأمثال. تبيّن للباحث أنّ خطاب الرّحلة يتكوّن من منظور اجتماعي وخطاب شفاهي متوارد لتلك الفترة، خصوصا في استعمال الاستعارات ومدى التعمّق في استخدامها، وذلك في حدود المعنى الإدراكي للاستعارة.

توصّل الباحثُ إلَى مجموعةِ توصيات ترتبطُ بأسئلةِ البحثِ ونتائجه ومن هذه التوصيات: أوّلًا: قراءة الجّنس الأدبيّ في سرديّات أدب الرّحلات وفق جنسين أدبين، الرّحلة الطّويلة والرّحلة القصيْرة، وبذلك يتوضّح المفهوم الدلاليّ والسياقِي والفنيّ في قراءة الرّحلة، وبالتالي الوصول إلى جنسٍ أدبيّ جديد يسمّى الرّحلة القصيرة. ثانيًا، التوسّع في دراسة النصوص الأدبيّة القديمة في ضوء فلسفة الخطاب مع الحفاظ على إطار الدّرس اللغوي أو الأدبيّ أو التاريخيّ وهذا يساعد في قراءة أسس التحوّلات الفكرية المعرفيّة، والثقافيّة الاجتماعيّة. ثالثًا، محاولة التمييز في الدرس النقدي العربيّ بين مصطلحات خطابيّة أحاديّة الدلالة، ومصطلحات متعددة الدلالة وذلك لبناء هرم معرفي نقديّ تواصليّ.

المراجع:

أولاً: المراجع العربية

القرآن الكريم.

ابن أبي الحميد، عبد الحميد بن هبة الله بن محمد(ت 656)، *شرح نهج البلاغة*، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1967.

ابن تغريّ برديّ، جمال الدين أبو المحاسن يوسف(ت874هـ)، *المنهل الصّافي والمستوفى بعد الوافي*، تح: محمد محمد آمين وآخرون، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1986.

إيكو، أمبيرتو.(2015). *تأمّلات في السرد الروائيّ*. تر: سعيد بنكراد. ط2. المركز الثقافي العربيّ. بيروت.

إيكو، أمبيرتو.(2001). *من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل*، تر: محمد برادة، حسان بورقية. ط1 عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة. القاهرة.

تودوروف، تزفاتان. (2005) *مفاهيم سرديّة*، تر: عبد الرحمن مزين. ط1. منشورات الاختلاف. الجزائر.2005.

جرينبرغ، جاري.(2013). *101 أسطورة توراتيّة*، تر: دينا إمام. ط1. دار العين للنشر، القاهرة.

الحمويّ، أبو بكر بن محمد بن حجّة(2005). *ثمرات الأوراق*، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط1. المكتبة العصريّة، القاهرة.

الخضراوي، إدريس.(2020). *من التاريخ إلى الروايّة: الذاكرة الجمعيّة مصدرًا للسرد*، مجلة تبيّن، عدد 33، تّموز، المركز العربي للأبحاث والدراسات، الدوحة.

دريدا، جاك. (2000). *الكتابة والاختلاف*، تر: كاظم جهاد. ط2. دار توبقال للنشر، المغرب.

ريكور، بول. (1999) *الوجود والزمان والسرد*، تر: سعيد الغانمي. ط1. المركز الثقافي العربيّ.

ريكور، بول. (2006) *نظريّة التأويل: الخطاب وفائض المعنى*، تر: سعيد الغانمي.ط2. المركز الثقافي العربيّ، بيروت.

زيتوني، لطيف. (1996) *السيميولوجيا وأدب الرحلات*، مجلة عالم الفكر، مج: 54، ع: 3، الكويت.

شارودو، باتريك، دومينيك منغنو.(2008) *معجم تحليل الخطاب*، تر: عبد القادر المهيري، حمّادي صمّود. ط1. المركز الوطني للترجمة. تونس.

عبد الكريم، محسب. (2017). *الإدراكيّات: أبعاد إبستمولوجية وجهات تطبيقية*، دار كنوز للمعرفة، عمّان.

العزاوي، أبو بكر(2006) *اللغة والحِجاج*. ط1. العمدة للطبع، الدار البيضاء.

غريماس.(2018). *سيميائيّات السّرد*، تر: عبد المجيد نوسي. ط1. المركز الثقافيّ العربي، بيروت.
فوكو، ميشيل. (1984). *تحليل الخطاب*، تر: محمد سبيلا. ط1. دار التنوير، بيروت، 1984.
القلقشندي.(1987) *صبح الأعشى في صناعة الإنشا*، تح: محمد حسين شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت.
كوهين، جان. (1986) *بنية اللغة الشعريّة*، تر: محمد الوالي، محمد العمري. ط1. دار طوبقال للنشر، المغرب،
لايكوف، جورج. (2014)، *النظريّة المعاصرة للاستعارة*، تر: طارق النعمان. ط1. مكتبة الإسكندريّة، الإسكندريّة.
ولد محمد، محمد سالم (2000). مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، عالم الفكر، مج:28، ع: 3.
يوسف، أحمد (2004). *سيميائيات التواصل وفاعلية الحوار*، المفاهيم والإجراءات. ط1 منشورات مخبر السيميائيات وتحليل الخطاب، جامعة وهران.

ثانياً: قائمة المراجع الأجنبية والمرومنة:

Romantic References:

- The Holy Quran
-Abdul Karim, Muhasaba (2017). *Cognitives Epistemological Dimensions and Applied Perspectives* (in Arabic).Kunooz Knowledge House.Amman
-AL-Azzawi, Abu Bakr (2006). *Language and Hajjaj*(in Arabic). 1st edition.AL-Omda press, Casablanca.
-AL-Hamawi,Abu Bakr bin Muhammad bin Hajjah(2005). *thamarat al'awraq* (in Arabic). edited by: Muhammad Abu AL-Fadl Ibrahim.1st edition.AL-Asriyya Library, Cairo.
-AL-Khadraoui, Idris (2020). *From History to the Novel: Collective Memory as a Source of Narrative* (in Arabic). Tabbin Magazine, No.33.Arab Center for Research and Studies. Doha.
-AL-Qalqashandi (1987). *subh al'aeshaa fi sinaeat al'iinsha* (in Arabic). Dar AL-Kutub Al-llimiyya, Beirut
-Cohen, Jean (1986). *The Structure of Poetic Language*. 1st edition.Toubkal Publishing House, Morocco.
-Derrida, Jack (2000). *Writing and Difference*. 2nd edition. Toubkal publishing House, Morocco.
-Echo, Umberto (2015). *Reflections on the narrative narrative.TR:Said Penkrad*.2st edition. Arab Cultural Center. Beirut.
-Echo, Umberto (2001). *From text to Action: Interpretation Research*, Edited by: Mohamed Barada, Hassan Bourqiah.1st edition.Ain for Human and social studies and research.Cairo.
-Fuku, Michel (1984). *Discourse Analysis*. 1st edition.Dar AL-Tanweer, Beirut.
-Grimas (2018). *The semiotics of narration*. 1st edition.Arab Cultural Center, Beirut.
-Ibn Abi AL-Hamid, Abdul Hamid bin Heba Allah bin Muhammad (1967) *sharah nahj albalagha*. (in Arabic). edited by: Muhammad Abu AL-Fadl Ibrahim, House of Revival of Arabic Books, Cairo.
-Ibn Taghri Bardi, Jamal AL-Din Abu AL- Mahasin Youssef (1986).*almunhal alssafy walmustawfaa baed alwafi* (in Arabic).edited by :Muhammad Muhammad Amin and others, The General Egyptian Book Authority, Cairo
-Lakoff, George (2014). *The Contemporary theory of Metaphor*. 1st edition. Bibliotheca Alexandrina, Alexandrina.
-Ricoeur, paul (1999). *Existence time and narration*. 1st edition. Arab Cultural Center.
- Ricoeur, paul(2006).*Theory of Interpretation :Discourse and the Excess of Meaning* . 2nd edition. Arab Cultural Center.Beirut.

-Sharudou,Patrick, Dominic, Mengno(2008*).A Dictionary of Discourse Analysis*,edited by: Abdel Qader Al Muhairi, Hammadi Samoud. 1st edition. National Center for Translation. Tunisia.
-Todorov,Zvatan(2005).*Narrative Concepts*.1st edition. Publications Algeria.
-Wulid Muhammad, Muhammad Salem. (2000) The *Concept of Hajjaj according to Perelman and its development* in contemporary rhetoric, the world of thought.
-Youssef, Ahmed (2004). *The Semiotics of communication and the effectiveness of dialogue concept and procedures*. 1st edition. Semiotics and Discourse Analysis Laboratory publications, Oran University.
-Zituni, litifi (1996). *Semiology and travel literature*(in Arabic).World of Thought magazine.Kuwait.