

نسق الأنا والآخر في الرحلة المغربية للعبدي

The pattern of self and other in al-abdari's journey

ط.د. يزيد بودربالة *

أ.د. عبد العزيز بومهرة *

تاريخ النشر: 2023/05/10	تاريخ القبول: 2022/01/02	تاريخ الإرسال: 2021/01/15
-------------------------	--------------------------	---------------------------

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تناول ثنائية الأنا والآخر في رحلة العبدي في القرن السابع للهجرة (الثالث عشر ميلادي)، وذلك من منظور النقد الثقافي الذي يقوم على التضاد والتعارض في الخطاب، محاولين فهم هذا النسق الذي استحكم في مفاصل هذه الرحلة، إذ جرى فيها الحديث عن آخر متعدد ومتنوع؛ ونلمس في ثنايا السرد الحضور التصراني والشيعي والمديني -حضورا متباينا- كنقيض لذات الرحالة المسلم السني البدوي.

الكلمات المفتاحية: أنا، آخر، رحلة العبدي، نقد ثقافي.

Abstract:

This article probes into the duality of self and other in al-abdari's journey in the 7th century AH. It is tackled from a cultural criticism standpoint, which is based upon opposition and ambivalence in discourse. In doing so, we try to understand this pattern which dominates the stages of this journey wherein discourse and representation of a multiple and a diverse other occurred. In the folds of narration, we sense the christian, shiite and urban presence –a disparate presence- as opposed to the identity of the rural sunni muslim nomad.

Key words: self, other, al-abdari's journey, cultural criticism.

*** **

*مخبر الدراسات اللغوية والأدبية، جامعة 8 ماي 1945 قالمة. الجزائر

bouderbala.yazid@univ-guelma.dz

*جامعة 8 ماي 1945، قالمة boumahra.abdelaziz@univ-guelma.dz

1. مقدمة:

جُبِلَ الإنسان على حب الرحلة والتّنقل في بقاع الأرض المختلفة، إذ اهتم بها العربي بعامة والمغربي بخاصة، وخلفوا مدونات رحلية كثيرة خلّدت تجاربهم، فساكنة المغرب عُدّوا أهل تنقل وارتحال بامتياز، ويكفي أن شيخ الرّحالة العرب ابن بطوطة مغربي، بالإضافة إلى ثلّة من الرّحالة الذين لا يُحيط بهم عدّ أشهرهم التجاني، والعياشي، والعبدي وغيرهم، هذا الأخير ترك رحلة مهمّة تصور وقائع ومجريات انتقاله لأداء فريضة الحج، ولكون صاحبها أديبا وشاعرا اكتست أسلوبا فنيا جماليا براقا، وأبرز ما نلاحظه فيها تلك الثّنائية التي تجاذبت المتن الرّحلي؛ ثنائية الأنا والآخر، أو ما يُسمى أيضا بالذات والغير، والتي اتسمت العلاقة بينهما في كثير من الأحيان بطابع الصّدام على الرغم من أنها كانت رحلة داخل دار الإسلام، وغدت هذه الثّنائية نسقا مستحكما في مفاصل السّرد الرّحلي عند العبدي، وبما أنّ المتن الرّحلي مثله مثل باقي الخطابات الأدبية خطاب منفلت ومتواري وخاضع لقناعات صاحبه ومرجعياته، فسنحاول فهم هذه الثّنائية من منطلق النقد الثقافي الذي يقوم على التّعارضات، والثّنائيات، والتّضاد في الخطاب.

وقبل كل ذلك نتساءل:

ماذا نقصد بأدب الرحلة؟

وماذا نعني بالأنا والآخر؟

وما هو مفهوم النّقد الثقافي؟

وما طبيعة العلاقة بين هذه الثّنائية في رحلة العبدي؟

ومن هو هذا الآخر الذي لقيه العبدي واحتك به ؟

2. مفاهيم رئيسة:

قبل التّطرق إلى الموضوع لا بد من تقديم بعض المفاهيم للمصطلحات الرئيسية التي تقوم عليها هذه الدّراسة؛ بغية تجنب أي لبس وغموض قد ينجر عن استخدام أحد هذه المصطلحات، وللإحاطة بالموضوع أكثر وتبسيط الضوء على جوانبه المختلفة، وأول هذه المصطلحات نذكر:

1.2. أدب الرحلة:

أدب الرّحلة نص لغوي هجين من الصّعوبة الوصول إلى تحديد مفهوم واضح يتفق عليه الباحثون والدّارسون، ومع ذلك نحاول تقديم مفهوم يُقرّبه من حقل الأدب، فقد ورد تعريفه بأنّه: "مجموعة الآثار الأدبية التي تتناول انطباعات المؤلّف 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"¹ من هذا التعريف يمكن القول إن أدب الرحلة هو تسجيل مراحل الانتقال من موضع إلى آخر، وذلك بالتّطرق إلى المشاهد المختلفة والحوادث التي تعترض سبيل الرّحالة، لكن يبدو أن مفهوم أدب الرّحلة متمنع يجنح إلى التّجريد، فهناك مدونات رحلية كثيرة لا يمكن حصرها، بعضها ذو طابع أدبي والآخر ذو طابع تاريخي وغيرهما من العناصر التي تحضر بنسب متفاوتة في المتن الرّحلي، لذلك وجب تقديم مفهوم يُراعي مدى حضور العنصر المهيمن في كل نوع رحلي، فشعيب حليفي يُقر "بصعوبة القبض على تعريف يجمع في حده زخم الخصوصيات والتّنويعات في النّصوص الرّحلية العربية"² فالنّص الرّحلي يتماس مع حقول معرفية عدّة كالنّاريخ، وعلم الجغرافيا، والأنثروبولوجيا، والسّيرة، والتّراجم وغيرها.

2.2 الأنا (الذات):

أما الأنا فهي "تعبير يعني الذات الواعية، وقد يستخدم المصطلح ليشير إلى تلك السمة، أو ذلك المكوّن الذي يسيطر بأكثر الطرق مباشرة وفورية على الفكر والسلوك، فهو "الأنا" التي تشعر وتفكر وتميز الشخص عن الذات الشخصية الأخرى"³ وعليه فالذات (الأنا) مرتبطة بالوعي، ودائرة الذات قد تتسع لتشمل أمة، وقد تنحصر لتكون تمييزاً لشخص واحد، أي أنّ الذات أمر نسبي غير خاضع للتحديد النهائي.

3.2 الآخر (الغير):

وفيما يتعلق بمصطلح الآخر فيمكن القول إنّ "الآخر في أبسط صوره هو مثل أو نقيض "الذات" أو "الأنا"، وقد ساد كمصطلح في دراسات الخطاب"⁴ معناه أنّ كل ما هو خارج الذات يُعدّ آخرًا، لكن هذا المصطلح شأنه شأن الطرف الأول من الثنائية غير قابل للتحديد النهائي، فربما تكون المرأة آخرًا بالنسبة للرجل، والكافر آخرًا بالنسبة للمسلم، والمشرقي آخرًا بالنسبة للمغربي وهكذا، "وهو بذلك مفهوم متحرك ومتغيّر بصورة دائمة، فما كان آخرًا في وقت سابق قد ينقلب ليكون جزءًا من الذات في وقت لاحق، وهذا يعني أنّ مجال الآخريّة مجال متحرك، وهو في تقدمه في الزّمن لا يسير بالضرورة وفق مسار خطّي لا يشدّ ولا يهين ولا يتراجع."⁵ ومن الصعوبة بمكان التعرف على حدود الأنا والآخر ولاسيما في المتن الرحلي الذي هو موضوع الدراسة، فهناك خيط رفيع جدا بين هذه الثنائية التي أثارت وتثير الكثير من الجدل، فوجود إحداها مقرون بوجود الأخرى، والعلاقة بينهما ليست على وجه واحد؛ فتارة تتسم بالصدام والعداوة، وتارة أخرى بالحوار والتّفاهم وغيرها من العلاقات التي اتّخذت فيما بينها، لتبقى موضوعا شائكا يحتاج إلى مزيد من المسائلة والبحث.

4.2 النّقد الثّقافي:

استفاد العرب من المناهج النّقدية التي ظهرت عند الغرب في مقاربتهم للنّص الأدبي، ومن المناهج التي لقيت رواجا في الساحة الأدبية العربية النّقد الثّقافي، وهو "فرع من فروع النّقد النّصوصي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحقول الألسنية، مُعنى بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثّقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغته...وهو لذا معني بكشف لا الجمالي، كما هو شأن النّقد الأدبي، وإنما همه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي الجمالي"⁶ وعليه يمكن القول -انطلاقا من هذا التعريف- إنّ النّقد الثّقافي تجاوز البحث في البلاغي الجمالي إلى البحث عن المضمّر المتواري، فهو يتعامل مع النص الأدبي "ليس بوصفه نصا جماليا، بل بمثابة نسق ثقافي يؤدي وظيفة نسقية ثقافية تُضمّر ما هو مضاد للمعلن في النص الأدبي، ويُقصي الجانب الجمالي ووظيفته الشعرية لأنه يؤدي إلى العى الثّقافي الذي لا يجعلنا نرى أو نكتشف الحيل الثّقافية التي يتوسم بها لتمرير أنساقه المضمرة"⁷ أي أنّ العنصر الجمالي البلاغي ما هو إلا غطاء لما هو أخطر وأهم وهو النسق، والذي يمارس سلطته على المؤلّف والقارئ بوعي أو بدون وعي منهما، وعليه فالنّقد الثّقافي يتعارض مع النّقد الأدبي الذي قضى مدة طويلة من الزمن يبحث عن القيمة الجمالية للنّصوص.

5.2 النّسق:

يُعدّ مصطلح النّسق الثّقافي ركيزة يتكئ عليها النّقد الثّقافي في تناوله للنّص الأدبي، وهو "كل دلالة نسقية مختبئة تحت غطاء الجمالي و متوسلة بهذا الغطاء لتغرس ما هو غير جمالي في الثقافة"⁸ إذن نستنتج أنّ النّسق يتحايل بالجمالي في الخطاب ما يجعل منه مضمرا يمارس التّخفي، وعليه فقيمة النّص لا تنحصر فيما هو جمالي أدبي فقط، بل إنّ النص يموّج بأنساق مضمرة أبعد غورا وأكثر جوهرية وتحكما في مفاصل النص، في حين يُعرفه عبد الفتاح كليطو بقوله: "نعني بالنّسق الثّقافي بكل

بساطة مُواضعة (اجتماعية، دينية، أخلاقية، استيتيقية...) تفرضها في لحظة معينة من تطورها الوضعية الاجتماعية، والتي يقبلها ضمينا المؤلف وجمهوره (...) وينتج عن ذلك أنّه لا يمكن اعتبار أي نص مغلقا أو متوحدا أو مَصُوغا من كتلة واحدة، إنه منفتح على نصوص أخرى، يُدمجها في بنيته وتمنحه مظهرا مختلطا ومتجزءا ⁹ فالنّسق ماهو إلا نتاج تراكمات أسهمت في ترسيخه في وعي ولاوعي المؤلف، والجمهور على حد سواء.

3. ثنائية الأنا والآخر في المتن الرحلي العربي القديم:

من مشيئة الخالق أن جعل لكل شيء نقيض فالعالم يقوم "على مبدأ الثنائيات، ومنذ أمد بعيد طُرحت ثنائية الأنا والآخر كإشكالية من إشكاليات الوجود الإنساني على وجه المعمورة، وكقضية من القضايا الشائكة التي تتناول موضوع الهوية والخصوصية الحضارية للذات في مقابلتها بالآخر، هذا الآخر هو من نفس الجنس ولكنه مختلف عنها" ¹⁰ وقد يكون هذا الاختلاف في العقيدة، أو اللغة، أو الفكر، أو الثقافة، وقد انتقلت هذه الثنائية إلى حقل الأدب، فكان لها حضور بارز في المتن الرحلي العربي القديم إذ غدت سمة بارزة في بناء وتشكيل معمار النص، الذي شُيّد من خلال تلك العلاقة الجدلية التي قامت فيما بينها، "والرحلة عموما هي من أول الأشكال التعبيرية التي استعملت فيها الكتابة بضمير الأنا دون تخرج؛ ومن الأشكال التي تُطرح فيها باستمرار صورة الآخر... والرحلات العربية قبل القرن الثامن عشر تهتم -في العموم- بالتّوجه نحو الأراضي المقدسة والأماكن الزّيارية، فيما باقي النّصوص السّفارية أو السّياحية التي زارت أراضٍ غير عربيّة شكلت صورا حاضرة للآخر الأجنبي" ¹¹ إذن نستخلص أن الرّحالة العرب منهم من قام برحلته لغرض ديني وذلك لأداء فريضة الحج وزيارة قبور الأنبياء، أو طلبا للعلم، ومنهم من توجه إلى بلاد الكفر للسياحة أو في مهمة كما في رحلة ابن فضلان.

وإنّه ليندر أن نجد مدونة رحلية عربية قديمة لا تحفل بالحديث عن هذه الثنائية، غير أنّ العلاقة بين الأنا والآخر في الرحلة "علاقة متعددة الأوجه لا يمكن حصرها أو اختزالها في وجه واحد أو تصنيفها ضمن خانة واحدة، إذ يمكن أن تتخذ هذه العلاقة شكل الصداقة أو العداوة أو التعايش أو الغربة أو العزلة ... ولكن الكل يُجمع على أنّ الذات لا يمكن لها أن تعي وجودها إلا بوعيها وجود الآخر وتقبل كينونته"¹² فلا يمكن بأي حال أن يتحقق حضور طرف في غياب الطرف الآخر، والوعي بالذات هو وعي بالآخر، فالرحلة هي خروج وانتقال لرؤية الذات (الأنا) من خلال مرآة الآخر المختلف، هذا الأخير قد تتسم العلاقة معه بالتوافق، أو الصدام، أو المهادنة.

لكن ترسيم حدود واضحة لكلا الطرفين (الأنا والآخر) يبقى غائبا، خاصة في ظل المد والجزر الحاصل بينهما، فما كان آخرًا بالأمس قد يدخل في دائرة الذات مستقبلا، في حين قد تضيق جغرافية الذات وتصبح مختصرة في فرد واحد، ومن ثمة يصبح كل ما عداها آخرًا، "فالآخر ليس بالضرورة هو البعيد جغرافيا أو صاحب العداء التاريخي أو التنافس الدائم؛ إذ يمكن للذات أن تنقسم على نفسها ويُحارب بعضها البعض الآخر"¹³ فلا يعقل في الأذهان أن يرحل رحالة مسلم داخل دار الإسلام من المغرب الأقصى إلى أقاصي الأرض شرقا فنقول إنه لم يلق آخرًا، فليس الآخر هو المخالف في الدين فقط، إذ لا يخفَ على أحد أنّ المشرق العربي من أكثر المناطق التي شهدت تنوعا عرقيا، ودينيا، ومذهبيا، أولم يكن زمن خلافة بني العباس مزيجا من شتى الأجناس والأعراق؟ حيث أصبح هناك حضور بارز للنصراني، واليهودي، والفارسي، والهندي، بالإضافة إلى شتى الطوائف كالشيعة والخوارج مثلا، لذلك يمكن أن يكون الشيعي آخرًا، والنصراني آخرًا، بل والمجوسي آخرًا كذلك، وعليه من الخطأ الاحتكام إلى معيار الدين فقط في تحديد هذا الآخر، فالمتن الرحلي اتخذ آخرًا متنوعا سواء في الرحلات

التي كانت داخل دار الإسلام، أو في الرحلات التي جابت بقاع الشُّرك، لتبقى ثنائية الأنا والآخر أمراً نسبياً محكوماً بمدى وعي الرحالة لذاته وللآخر.

إنّ ثنائية الأنا والآخر في المتن الرحلي العربي مستعصية الفهم متشابكة معقدة، كلّ ينظر إليها من زاوية لتبقى بذلك مثار جدل، فتحديد هذا الآخر يستند إلى معايير متباينة، "فصحيح أنّ للإنسان العربي آخره كما لكل إنسان، لكن هذا الآخر لم يكن واحداً ثابتاً لا يتغيّر منذ فترة ما قبل الإسلام... فحركة الأخيرة منذ عصر ما قبل الإسلام كانت تسير في اتجاه يبدأ من التّعدد الداخلي إلى التّعدد الخارجي إلى الآخر المفرد، فقد كانت القبيلة أو العشيرة أو الطائفة تمثّل حدود الدّات الجماعية بالنسبة للإنسان العربي، وعلى هذا فإنّ الآخر بالنسبة لهذا الإنسان هو بقية القبائل المجاورة أو البعيدة"¹⁴ وما نود قوله هو أنّ الرحالة العربي اصطدم أول الأمر بالآخر الذي كان يعيش على مقربة منه أو بجواره، وفي حدود وعيه بذاته وبالأخر طبعاً، فمثلاً قد يتخذ الرحالة العربي نظيره المغربي أو الأندلسي آخراً له والعكس.

يبدو أنّ العربي أول ما رحل اتجه صوب المماثل له في اللغة القريب منه في الجغرافية، فكان أول آخر يحثك به من بني جلدته، "فميل العربي إلى موضوع الهوية أو الدّاتية امتد بشكل ما في اختيار آخر قريب أي في اختيار أخرى تداخلية إن صحّ التعبير، ذلك أنّ أغلب المساهمات العربية حددت آخرها المبحوث عن صورته داخل الحدود العربية"¹⁵ فالآخر القريب ظهر في الرحلات العربية التي قام بها أصحابها داخل دار الإسلام، فلم يكن ممكناً لأي رحالة أن يصل إلى المخالف له في الملة قبل أن يلتقي الموافق له، والحامل لدينه، ولا سيما أن الدولة الإسلامية كانت مترامية الأطراف من المغرب الأقصى غرباً إلى أعماق آسيا شرقاً، فابن بطوطة مثلاً عندما ارتحل توجه أول الأمر إلى المشرق لأداء فريضة الحج، ثم أكمل بعدها طريقه إلى أصقاع بعيدة لا تدين بالإسلام، أي أنّ أول مراحل الصدام بين الأنا والآخر كانت داخل دار الإسلام، في ظل

كثرة الرّحلات الداخلية، والتي أضحت "التّوع الأكثر شيوعاً، وذلك لعوامل عدة منها: الارتباط بكل ما هو ديني من أماكن مقدسة، ومزارات وشيوخ وعلماء، بالإضافة إلى الحس والرّابطة الدّينية وازدهار التّجارة والاستقرار"¹⁶ وعليه كان اللقاء أول الأمر بالآخر الذي يعيش في حدود البلاد الإسلامية سواء أكان مسلماً أو انتسب إلى طائفة أو ملّة مغايرة، لأن هناك أقلّيات عاشت في كنف المسلمين في ظل التّسامح الذي تعامل به المسلمون معهم ولاسيما في العصر العباسي.

والإسلام والعروبة بالنسبة إلى الرّحالة هما من أكبر الدوائر التي يمكن أن ينضوي تحتها العربي، وهو ما يمكن أن نصلّح عليه بالأنا الكبرى، ويعي تحتها ذوات صغرى من قبيل السّني، والشّيعة، والمغربي، والأندلسي، والرّنّجي وهكذا، ويمكن أن يكونوا آخراً في لحظة من اللحظات بالنسبة للرّحالة، وتُقابل أنا الإسلام آخرها ممثلاً في دار الكفر، ومعلوم أن بظهور الإسلام "أخذت حدود الدّات في الاتساع، حيث دخلت في حدود الدّات كل من العراق ومعظم أقاليم فارس وآسيا وبلاد ما وراء النهر (نهر جيحون) وخراسان... وسمرقند وقشمير (كشمير) وواد السند (البنجاب)..."¹⁷ وبذلك أصبح المشرق العربي مركز البلاد الإسلامية وأطرافه ممتدة إلى الشمال الإفريقي والأندلس من جهة الغرب، وإلى السّند والهند شرقاً، "ومع هذا الاتساع المذهل في حدود الدّات بدأت من جهة أخرى حدود الآخر في الاتساع والامتداد، وذلك بامتداد المعلوم من العالم آنذاك، فظهر في محيط الوعي العربي الإسلامي آخرون متنوعون ومختلفون من حيث اللغة والدين واللون ودرجة التّحضّر مثل ممالك السودان في الجنوب، ومملكة الروم التي تضم آنذاك كما يقول ابن بطوطة القسطنطينية واسطنبول والبندقية وروما..."¹⁸ وللرّحالة العرب تجربة مع هذا الآخر المخالف في الدّين كابن فضلان الذي ترك رحلة تصور وقائع انتقاله إلى بلاد التّرك والروس والصّقالبة.

وما يلاحظ أنّ المتن الرّحلي العربي القديم يكشف لنا عن نظرة تعجبية استعلائية لبعض الرّحالة الذين قصدوا دار الكفر، في ظل تلك الفروقات الجوهرية بين أمة الإيمان وأمة الإلحاد، لذلك وقف الرّحالة العربي مزهوا بدينه كما حصل مع البيروني في رحلته إلى الهند، "فالذّات العربية ذات نزعة تضخمية، وهي في كل الحالات لا تقبل الاستعلاء عليها"¹⁹ لذلك لم يشعر الرّحالة العربي بالاطمئنان تجاه هذا الآخر ورسم له صورة دونية في مخياله، وأطلق على تلك المناطق التي يسكنها هذا الآخر بدار الحرب، لذلك "كان الاتصال مع الآخر-المختلف عقائديا- محظورا أو شبه محرم، ولا يجرؤ على ذلك إلا المغامرون من الرّحالة والسّفراء، فالآخر كان ثمرة محرمة وفي أقل الأحوال ثمرة عسيرة الهضم"²⁰ وهذا ما يفسر قلة الرّحلات الخارجية المتجهة صوب دار الكفر، مقارنة بالكم الهائل للرّحلات التي جابت البقاع الإسلامية وخاصة تلك المتجهة إلى مركز الخلافة لأداء مناسك الحج وزيارة قبور الأنبياء والصحابه والأولياء.

قلنا أنّ المتن الرّحلي يشهد حضورا مكثفا لثنائية الأنا والآخر، وهذا الأخير ليس محصورا في وجه واحد، فالرّحلات "تحتفظ بمسار متقلّب في سعته وضيقه بين الآخر القومي والديني والقبلي، ومتذبذب في تقدمه وتراجعه بين أولئك الآخرين، وتجدر الإشارة إلى أن هذه المرويات (الرّحلات) لا تتعامل مع معيار واحد ووحيد للأخيرة بالضرورة، وقد تحتفظ بأكثر من معيار"²¹ كرحلة ابن بطوطة التي تضمنت آخرا متعددا ومتنوعا، فكان مثلا المشرقي والأسود والهندي والنصراني آخرا له، "غير أنّ هذا التّعدد في الآخرين لا يمنع أنّ يوجد...آخر مركزي ومحوري"²² كالآخر الكافر المركزي في رحلة ابن فضلان إلى بلاد الروس والصقالبة، والآخر المسيحي الثانوي في رحلة ابن جبير إلى المشرق لأداء مناسك الحج، أي أنّ حضور الآخر في الرحلة قد ينحصر في نقيض واحد للأنا، وقد يشهد تعددا مع تباين في درجات الحضور في المتن.

1.3 نسق الأنا والآخر في رحلة العبدري:

يُعد العبدري فقيها ولغويا وأديبا، وهو من أبرز الرحالة المغاربة؛ إذ أنه ترك رحلة ذائعة الصيت، والمسماة برحلة العبدري أو الرحلة المغربية، وكان القصد من وراء ارتحاله من المغرب الأقصى إلى المشرق أداء مناسك الحج "فسافر إليه برفقة ابنه في الخامس والعشرين من ذي القعدة من سنة 688هـ الموافق للحادي عشر كانون الأول 1289م، وقد سجل في رحلته كل ما رآه في ذهابه وإيابه، وكان قد مرّ بكثير من المدائن في المغرب الأقصى، والمغرب الأوسط، والمغرب الأدنى، ومصر والحجاز، وبعد أداء فريضة الحج، عرّج على فلسطين، وزار بعض مدنها، وأقام فيها بعض الوقت، كما أقام في القاهرة، والإسكندرية، ثم قفل راجعا إلى بلده عن طريق الجزائر وتلمسان وفاس ومكناس"²³ وبما أنّ الرحلة هي فن اللقاء بالآخر، إن صح القول، فقد حفلت رحلته بالحديث عن هذا اللقاء، إذ صورت الرحلة احتكاك العبدري بالآخر في مجموعة من المناطق التي زارها، ومما يلاحظ أن الرحالة لم يكن له اصطدام بآخر بعينه، بل بآخر متنوع وبحضور متباين في الرحلة، أي أنّ هناك آخرا محوريا كان له حضور مكثف في السرد في حين نجد آخرا ثانويا يُشع بدرجات أقل.

2.3 أنا الريف في مواجهة آخر المدينة:

العبدري ابن البادية؛ نشأ وترعرع في حضن الريف، لذلك انعكست هذه النشأة بشكل كبير على شخصيته وتعامله مع الآخر، "فقد كان حاد الطبع بسبب عيشته في الريف الجبلي بالصويرة على مقربة من مغاور بمراكش حيث سكن أهله، وبعد ذلك انتقل للعيش في حاحة في السوس الأقصى، وقضى معظم أيام شبابه هناك، ومنها بدأ رحلته"²⁴ وكان الرحالة بربريا ريفيا كما دلت على ذلك بعض الدراسات، وتميز بخشونة الطبع، ولسان سليط لم ينبج منه أحد، فعتمد في رحلته إلى كثير من الهجاء والنقد الساخر "وما رأيناه مدح بلدة ولا سكانها إلا مدينة تونس، ولو أمكنه أن يقول في

الحرمين هجوا لقال، وهذا لأنَّ الرجل بربري من سكان الجبال، لم يألف النَّاس ولا البحث عنهم ولا الذهاب إليهم، إنما ينزل بمدرسة من جملة الطلبة أو بفندق من جملة الغرباء ولا يتفطن له عالم ولا ذو مروءة حتى إذا صدر عن بلد قال فيه ما شاء"²⁵ وبما أنَّ الرجل ساكن للريف فإنَّ أول آخر سيصطدم به ويعترض طريقه ويدخل معه في علاقة -ومهما كانت طبيعة هذه العلاقة- سيكون الآخر ساكن المدينة، والذي يختلف بطبيعة الحال اختلافاً بيّناً عن ساكن البادية، كما دل على ذلك تعامله مع سكان كثير من المدن التي مرَّ بها.

انطلقت رحلة العبدري من حاحة كما يُقر هو بنفسه قائلاً: "كان سفرنا -تقبله الله تعالى- في الخامس والعشرين من ذي القعدة، عام ثمانية وثمانين وست مئة، ومبدؤه من حاحة - صانها الله- وكان طريقنا على بلاد القبلة"²⁶ فما إن خرج من بلدته حاحة حتى بدأ في الصِّدام والاحتكاك مع الآخر. يقول: "ثم سافرنا منها على بلاد القبلة، وهي بلاد مات فيها العلم وذكره، حتى صارت العادة في أكثرها أنهم لا يتخذون لأولادهم مؤدبا، ولا تسمع في مساجدهم تلاوة، وإذا طرأ عليهم مَنْ يحفظ من القرآن أجروه على الإمامة، ويواظبون على الصَّلَاة في الجماعة، إذ لا يحفظ منهم أحد ما يصلِّي به إلا النَّادر"²⁷ إنَّ أول ما يشكوه العبدري في هذا الآخر المديني والمتمثل في أهل القبلة هو غياب العلم، فالجهل سائد وسط سكان هذه المدينة، حتى إنهم يحافظون على الصلوات فقط لأنهم لا يحفظون شيئا من القرآن يمكنهم من أداء العبادة فرادى عند الضرورة، فالرحالة صُدِّم بهذا الآخر الساكن للمدينة لأنه كما يبدو كان يتوقع أن يكون هناك ازدهار للحياة العلمية والفكرية، فقد جرت العادة بأنَّ العلم ينتشر في المدن أكثر من الأرياف، لاجتماع أسباب عدة تساعد على ذلك. والعبدري تتلمذ على يد والده في حاحة، لذلك كان يأمل في النهل من المدن التي يقصدها غير أنه تفاجأ بالجهل المطبق الذي أحكم قبضته على أهل هذه المدينة.

ثم أكمل طريقه باتجاه تلمسان، وبعد أن وصل إليها بدأ في تصوير الوضع المزري الذي تعيشه. يقول: "ثم وصلنا إلى مدينة تلمسان، فوجدناها بلدا حلت به زمانة الزمان، وأخلت به حوادث الحدثان، فلم تُبق به علالة، ولا تُبصر في أرجائه للظمان بلالة"²⁸ ويبدو أنه يلمح إلى ذلك الصراع الذي كان قائما بين الدولة المرينية التي حكمت في المغرب الأقصى وبين الدولة الزيانية التي اتخذت هذه المدينة عاصمة لها، فقد تعرضت هذه الأخيرة للحصار عدة مرات من قبَل بني مرين، وذلك بنية السيطرة عليها، كما يوجه نقدا ضمنيا لهذا الآخر المديني الذي لم يجد عنده حتى ماءً لعابر السبيل، "وشيئين غريبين سيشدان انتباهه هما: مشهد الحجاج الذين يطلبون العطاء، وبعض خصوصيات تلمسان حيث يتسم أهلها بالبخل وعدم إقراء الضيف وضعف العلم والقضاء وتحايل الناس وتدليسهم"²⁹ وعليه أضحى هذا الآخر المديني هاجسا وعقدة للرحالة يقول: "وقد شاهدت جمعا من الحجّاج ينيفون على الألف وردوها، ووقفوا إلى ملكها فأعطاهم دينارا واحدا...ثم أخذ يُنادي: هؤلاء ضيفان الله، منّ يحمل منهم إلى بيته واحدا؟ وجعل يُكرّر ذلك كما يصنع المدرون (أهل المدر)، فلمّا لم يجبه أحد ولّى عنهم، ووراء جمع كثيف من الفرسان، وهو سلطان تلك النواحي"³⁰ في هذا المقطع يتضح للعيان عدم تقبل هذا الآخر للحجيج وتلك النظرة الاستعلائية الدونية التي طالما نظر بها ساكن المدينة (تلمسان) إلى الوافد، وإلا بم نعل رفض سكان تلمسان عدم الامتثال لحاكمهم باستقبال الضيوف الوافدين عليها؟ فثمة نوع من الحساسية بين ساكن المدينة والوافد عليه تبقى قائمة إلى اليوم.

ويبدو أن العبدري متحامل على تلمسان، فهي من الحواضر المهمة التي شهدت حركة علمية في هذه الفترة، كما أنها كانت مقصدا لطلبة العلم من شتى الأقطار ولاسيما من الأندلس، وسكنها أيضا كبار الأدباء كابن خيميس المعاصر للرحالة. لذلك يمكن القول أنّ نظرتة مجحفة وفيها مجانبة للحقيقة.

ومن المدن التي انعكست فيها صور اللقاء بين العبدري والآخر المديني القيروان إذ يقول: "فدخلتها مُجدًا في البحث غير وان، فلم أر إلا رسوما محتها يد الزّمان، وآثارا يُقال عنها: كان وكان، والأحياء من أهلها جفاة الطّبّاع، ما لهم في رَقّة الحضارة باع، ولا معنى من معاني الإنسانية انطبّاع، خفّت نفسُ العلم بينهم فلم يبق به رفق، وكسدت سوقُ المعارف بينهم"³¹ وقد شكا فيها غياب العلم وهي التي كانت مركز إشعاع ثقافي فيما مضى فمكانتها تضاهي بغداد في العراق زمن الخلافة العباسية، وبعد أن كانت محجلا للعلماء والأدباء من شتى البقاع وبخاصة المشرق والأندلس غدت رسوما دائرة، واتهم سكانها بالبداءة وعدم التحضر، وبأنهم أصحاب طباع جافية قاسية لا يأنس بجوارهم أحد.

ووجب التنويه أنّ القيروان كانت من المراكز الثقافية المشهورة في بلاد المغرب في القرن السابع للهجرة، ورحل إليها طلبة العلم من مختلف البقاع، وهذا ما يؤكد عدم دقة وصحة رأي العبدري.

وتستمر رحلة العبدري فينزل بمدينة قابس، ويحدث مرة أخرى نوع من النفور بين الضيف والمضيف، فالآخر جافي الطبع والرحالة ذو لسان سليط لا يتورّع عن نقد كل ما يراه مخالفا لدينه وتوجّهه. يقول: "ثم وصلنا إلى مدينة قابس، ذات المخبر الخبيث، والمحيا العابس، هواء وخيم، ولؤم طبع، وتضييع المصلّيات والمساجد، وقلة اعتناء بكل راع وساجد، مغانهم إلى النّجوم عالية، ومغانهم أسفل التخوم هاوية...وأما العلم عندهم فقد ركدت ريحه، والجهل لديهم لا يؤسى جريحه، عام لا يتطرق إليه الخصوص..."³² ينتقد العبدري سكان هذه المدينة الذين تخلوا حتى عن دور العبادة وأهمّلوا العلم فانتشر الجهل، وهو يصدر أحكامه استنادا إلى منطلق ديني "وعليه فالعبدري الغيور على دينه يطرح قضاياها بحد ذاتها، فما ينطبق على الدين في المدينة ينطبق على العلم، وبكثير من الدقة يقوم بتقديم النتائج في جملة بسيطة تحمل خطابا أدبيا جزئيا على نحو جديد في عصره، ففي رحلته يتجلى كشخصية فقيه يبحث في

الاختلاف وتناقض السلوك، ومدى تغلغل الوازع الديني لدى الأفراد والجماعات التي يزورها"³³ وبعد زيارة العبدري لهذه المناطق أُصيب بنوع من الدهشة جراء الواقع المؤسف الذي تموج به هذه المناطق، لذلك نجده لا يُطيل المكوث في هذه المدن بل يبقى لأيام معدودة فقط، ثم يكمل طريقه إلى وجهة جديدة.

والشيء نفسه حدث له بالإسكندرية، حيث صور هذا الآخر المديني المتصف بأخلاق سيئة مثل الحسد والمعاملة الخشنة للوافد إليهم. يقول: "أكثر أهلها رُعاع، ضرر بلا انتفاع مع سوء أخلاق، ومرارة مذاق، وقلوب رباهما الضغن تربية الأولاد، وجفاها الخير والصّلاح لما عمرها من الشرّ والقّساد، الخير فيهم فعل لا يتصرّف، والغريب بينهم نكرة لا تتعرّف، إن رأوه زادوا الوجوه جهامة ونكروا منها ما قد نكرته الدّمامة والدّمامة... والحسد فيهم مضطرم النيران"³⁴ وكأني به يروم من وراء تردد هذه السلوكيات أن يثبت اتصافه بنقيضها، فهو يرمي إلى الدخول في نوع من المقارنة، لأن "الرحلة أساسا تقوم على مبدأ المقارنة والمفارقة والمقابلة"³⁵ ولو كانت مثل هذه الأخلاق والطباع في حاحة مسقط رأس الرحالة لما تعامل معها بكل هذه الحدة، لذلك نجده يتموقع تموقعا عنيفا ويوجه نقد لاذعا، مع لجوئه في بعض الأحيان إلى إيراد الاستثناء وذلك في معرض حديثه عن بعض العلماء والفقهاء. يقول: "ولم أر بها من ينتمي إلى طلب، ولا من له في فنّ من فنون العلم أرب، سوى الشيخ أبي عليّ حسن... وهو شيخ من أهل العلم يذكرُ فقها ومسائل، ذو سمت وهيئة ووقار..."³⁶ ومما نلاحظه تركيز العبدري على الجانب العلمي، والأخلاق، والدين في جلّ المدائن التي قصدها، فهو حريص في كل مرة على تبيان مدى احتفاء هذا الآخر بالعلم من عدمه، لذلك نراه يرثي غياب العلم في جل المدن التي نزل بها في طريقه إلى أداء فريضة الحج، كما كان مهتما بتصوير سلوكيات هذا الآخر ومدى التزامه ودنوه من تعاليم الدين الحنيف، فعاب عليهم تلك الأخلاق الذميمة التي لاحظها في المجتمع المديني.

لقد اقتصر حديثنا عن صور اللقاء بين أنا الرحالة البدوي والآخر المدني الذي قصده العبدري في بعض المدن فقط، لصعوبة إيراد جميع مظاهر الاحتكاك في هذه المدن التي مرّ بها العبدري، وتردد ذكرها في تضاعيف متنه الرحلي، لكن ما يمكن قوله إن اللقاء بين الرحالة وهذا الآخر اتصف بالصدام والنفور في معظم الحالات، وربما كان هذا بسبب تنشئته، بالإضافة إلى ذلك ما لاحظته من الانحطاط الذي كان سائدا في هذه الحواضر نتيجة لغياب العلم، وانتشار سلوكيات وطباع مشينة بين سكانها، كالبلخ، والجهل، وعدم إقراء الضيف، فالرحالة لم يشعر بالدفء والاحترام من قبل هذا الآخر.

3.3 الأنا السني والآخر الشيعي:

لا يتورع العبدري عن التأكيد بأنه سُني سواء بشكل صريح أو بشكل ضمني، "ولتوضيح توجهه الديني (مالكي) يوظف جملا تُشير إلى إيديولوجيته وتوجهاته"³⁷ كأن يشير إلى فرق دينية أخرى كالشيعة مثلا، فمعلوم أنّ الدولة الفاطمية الشيعية التي أسسها بنو عبيد بسطت نفوذها في مرحلة زمنية سابقة (ق4هـ) لعصر الرحالة على جزء من المغرب ثم انتقلت إلى مصر واتخذتها مقرا لخلافتها، وبما أنّ الرحالة نزل بمصر فمن البديهي أنّ يحتك بهذا الآخر الشيعي. يقول في هجاء أهل القاهرة "وحسبها جُرين لحنّالة العباد، ووعاء لنُفاية البلاد، ومستقر لكل من يسعى في الأرض بالفساد، من أصناف أهل الشقاق والتّفاق، والعناد والإلحاد"³⁸ فهي هو يطلق أحكاما قطعية تجاه هذا الآخر الشيعي واصفا إياه بالنفاق، وبلغ به الأمر حد تكفيره، في حين يبرز سخطه على الآخر الشيعي في مقطع آخر بشكل واضح. يقول: "وما رأيت بالمغرب الأقصى والأندلس على شكاسة أخلاقهم، ولا بافريقية وأرض برقة والحجاز والشام فريقا من الناس أرذل أخلاقا، وأكثر لؤما وحسدا، ومهانة نفوس، وأضعن قلوبا، وأوسخ أعراضا، وأشد دمامة وخيانة، وسرقة وقسوة، وأجفى للغريب من أهل هذه المدينة (القاهرة) المؤسسة على

غير التقوى، وحقّ لمدينة وضع أساسها عبدُ الزنادقة غلام بني عُبيد -لعنهم الله- أن تجمع أخلاق العبيد، وأحوال الزنادقة"³⁹ فهو يُكيل لهم التهم ويلصق بهم مجموعة من الصفات الذميمة كاللؤم والخيانة، ويتوجه بنقد لاذع لمؤسس الدولة الفاطمية وملوكها، مشبها إياهم بالعبيد وواصفا حالهم بأحوال الزنادقة.

إنّ الرّحالة فقيه ضليع في الدين على دراية بتلك المغالطات التي تميّز بها هذا الآخر الشّيعي، لذلك تعامل معه بحدة، "فهو شخصية دينية ذات وجهة مالكية"⁴⁰ وإنه لأمر طبيعي أن يقف موقفا حذرا من هذا الآخر، الذي كان يكن العداء للسّنة لأسباب مذهبية وسياسية.

4.3 الأنا المسلم والآخر النصراني:

قام العبدري برحلته داخل دار الإسلام أي أنّه لم يتجاوز حدود الدولة الإسلامية للقاء الآخر المخالف له في العقيدة، فهدفه الأول من وراء انتقاله هو أداء فريضة الحج ، لكننا نلاحظ وجود صور لقاء بين الرحالة والآخر النصراني واحتكاكه به في عدة مناطق سجل فيها الرحالة وجوده. يقول العبدري: "ثم وصلنا إلى مدينة بونة، فوجدناها بلدة بطوارق الغيّر مغبونة...وقد أزعج السّفْر عن حلولها، فلم أقض وطرا من دخولها، ومن أغرب المسموعات أنا صادفنا- وقت المرور بها- زُويرقا للنّصارى، لا تبلغ عمارته عشرين شخصا، وقد حاصروا البلد حتّى قطعوا عنه الدّخول والخروج، وأسروا من البرّ أشخاصا فأمسكواهم للفداء بمرسى البلد، وتركناهم ناظرين في فداءهم"⁴¹ ففي هذا المقطع صور العبدري الاعتداء النصراني على هذه المدينة وشكا حالها، ولا يخفى على أحد أن هذا الآخر النصراني يكن العداء والبغض لكل ما هو إسلامي، ومن منطلق ديني تحكمه الغيرة على كل ما هو إسلامي اتهم سكان بونة بالجبن والعجز عن رد هذا الاعتداء.

إنّ الآخر المديني والشيّعي والنصراني من أبرز الآخرين الذين تحتشد بهم رحلة العبدري، ولكل منهم حضور متباين؛ فالآخر المديني كان له حضور محوري في مفاصل المتن الرحلي، في حين نجد الآخر الشيّعي والنصراني ذا حضور ثانوي، وموقف الرحالة من هذا الآخر المتعدد كان خاضعا لتوجه شخصي، وديني في كثير من الأحيان.

4. خاتمة:

وبعد هذه الرحلة البحثية القصيرة خلصنا إلى جملة من النتائج يمكن إيرادها في الآتي:

- ثنائية الأنا والآخر سمة طاغية في سرود الارتحال القديمة، وهي أوضح وأؤكد عند العبدري، فأغلب المدونات شُيّدت في ضوء تلك العلاقة الجدلية التي تنشأ بين طرفي هذه الثنائية.

- نسق الأنا والآخر كان مستحكما في مفاصل رحلة العبدري، حيث صور الرحالة لقاءه بهذا الآخر ممثلا في الآخر المديني باعتبار الرحالة ابن بادية، والآخر الشيّعي نقيضا لذات الرحالة المتبينة للتوجه السني المالكي، والآخر النصراني المخالف في الملة للعبدري الذي يدين بالإسلام.

- موقف العبدري من الآخر الذي التقاه كان صداميا في كثير من الأحيان إذ نلمس نفور الرحالة من هذا الآخر الممثل في المديني والشيّعي والنصراني، ونظرتة كانت مبنية على أساس شخصي وطائفي وديني.

- حدة العبدري في التعامل مع هذا الآخر المختلف والذي لقيه واحتك به راجعة إلى التكوين الريفي الجبلي للرحالة.

5. الهوامش:

- ¹ مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، بيروت، لبنان، م، ص17.
- ² شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي "التجنّس، الكتابة، خطاب المتخيل"، شركة الأمل للطباعة والنشر، دط، أبريل 2002م، ص68.
- ³ إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للنashرين، دط، صفاقص، تونس، دت، ص47.
- ⁴ ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002م، ص21.
- ⁵ نادر كاظم، تمثيلات الآخر "صورة السود في المتخيل العربي الوسيط"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2004م، ص313.
- ⁶ عبد الله الغدّامي، النقد الثقافي "قراءة في الأنساق الثقافية العربية"، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص83-84.
- ⁷ سمير الخليل، النقد الثقافي من النص إلى الخطاب، دار الجواهري، ط1، بغداد، العراق، 2012م، ص07.
- ⁹ سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، "إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة"، دار الكتب العلمية، دط، بيروت، لبنان، دت، ص294.
- ⁹ عبد الفتاح كليطو، المقامات "السرد والأنساق الثقافية"، تر: عبد الكريم الشرقاوي، دار توبقال للنشر، دط، الدار البيضاء، المغرب، دت، ص08.
- ¹⁰ سمير الخليل و طانية حطاب، دراسات ثقافية "الجسد الأنتوي، الآخر، السرد الثقافي"، دار ضفاف للنشر، دط، بغداد، العراق، دت، ص37.
- ¹¹ شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي "التجنّس، الكتابة، خطاب المتخيل"، ص06.
- ¹² المرجع السابق، ص37.
- ¹³ الطاهر لبّيب، صورة الآخر "العربي ناظرا ومنظورا إليه"، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1999م، ص111.
- ¹⁴ نادر كاظم، تمثيلات الآخر "صورة السود في المتخيل العربي الوسيط"، ص351.
- ¹⁵ المرجع السابق، ص20.
- ¹⁶ شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي "التجنّس، الكتابة، خطاب المتخيل"، ص125.
- ¹⁷ نادر كاظم، تمثيلات الآخر "صورة السود في المتخيل العربي الوسيط"، ص352.
- ¹⁸ المرجع نفسه، ص352-353.
- ¹⁹ المرجع نفسه، ص26.
- ²⁰ عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، مج3، قنديل للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، الإمارات، 2016م، ص66.
- ²¹ نادر كاظم، تمثيلات الآخر "صورة السود في المتخيل العربي الوسيط"، ص313.

- ²² المرجع نفسه، ص313.
- ²³ محمد العبدري ، الرحلة المغربية، تح: سعد بوفلاقة، منشورات بونة للبحوث والدراسات، ط1، الجزائر، 2007م، ص08-07.
- ²⁴ فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط2، القاهرة، مصر، 2002م، ص465.
- ²⁵ المرجع نفسه، ص472.
- ²⁶ محمد العبدري، رحلة العبدري، تح: علي إبراهيم الكردي، دار سعد الدين للنشر والتوزيع، ط2، دمشق، سوريا، 2005م، ص40.
- ²⁷ المرجع نفسه، ص43.
- ²⁸ المرجع نفسه، ص47.
- ²⁹ شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي" التجنّس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل"، ص134.
- ³⁰ المرجع السابق، ص47.
- ³¹ محمد العبدري، رحلة العبدري، تح: علي إبراهيم الكردي، ص157.
- ³² المرجع نفسه، ص180-181.
- ³³ مبروك أعمر، الفضاء المديني ودوره في التشكيل السردى " رحلة العبدري أنموذجا"، رسالة مقدمة لنيل درجة ماجستير في الأدب المغاربي. قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2013م، ص70-71.
- ³⁴ المرجع السابق، ص214-215.
- ³⁵ عبد الله ابن أحمد، نقد الذات ونقد الآخر في أدب الرحلة العربي الحديث، دار الكفاح للنشر والتوزيع، ط1، السعودية، 2005م، ص44.
- ³⁶ محمد العبدري، رحلة العبدري، تح: علي إبراهيم الكردي، ص95.
- ³⁷ مبروك أعمر، الفضاء المديني ودوره في التشكيل السردى " رحلة العبدري أنموذجا"، ص61.
- ³⁸ المرجع السابق، ص276.
- ³⁹ المرجع نفسه، ص278.
- ⁴⁰ مبروك أعمر، الفضاء المديني ودوره في التشكيل السردى " رحلة العبدري أنموذجا"، ص112.
- ⁴¹ المرجع السابق، ص104.