الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945 قالمة

جامعة 8 ماي 1945 قالمة
UNIVERSITE 8 MAI 1945 GUELMA

الكلية: الآداب واللغات

القسم: اللغة والأدب العربي

مخبر التوطين: الدّراسات اللغوية والأدبية

أطروحة

لنيل شهادة الدكتوراه في الطور الثالث

الميدان: لغة وأدب عربي الشعبة: دراسات أدبيّة

الاختصاص: أدب قديم

من إعداد:

يزيد بودربالة

بعنوان:

الأنساق الثقافية في السّرد الرّحلي العربي القديم

–دراسة في نماذج مختارة من القرن 4هـ إلى القرن 8هـ–

بتاريخ: **2023/03/21** أمام لجنة المناقشة المكونة من:

الاسم واللقب	الرتبة		
السيد: عبد العزيز بومهرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	رئيسا
السيدة:أحلام عثامنية	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	مشرفا
السيد: أحمد كامش	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	مناقشا
السيد: دياب قديد	أستاذ التعليم العالي	جامعة منتوري قسنطينة 1	مناقشا
السيد:. علي طرش	أستاذ محاضر أ	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	مناقشا
السيدة: نادية موات	أستاذ محاضر أ	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	مناقشا

السنة الجامعية: **2022–2023**

الإهداء

إلى والدي العزيز رحمة الله عليه

إلى والدتي الحبيبة أطال الله في عمرها

إلى إخوتي وأخواتي (حنان، حكيم، هشام، مراد، سهام).

إلى أساتذتي الأفاضل الذين غيّبهم الموت: لخضر عيكوس، وبوحوش مرجانة، والعلمي المكي.

مقدمة:

افترق السّرد العربي القديم إلى أنواع عدّة؛ كالمنامة، والحكاية، والسّيرة وغيرها كثير، غير أنّ السّرد الرّحلي يبقى أحد الضروب البارزة في الثقافة العربية، فهو نوع يحكي تجربة انتقال الذّات العربية من موضع إلى آخر، وقد جاء مُحملا بشتّى الأخبار، والمعارف، والتّمثيلات لمعظم الأجناس ما جعل منه نصّا موسوعيّا خصبا يعرف نوعا من التعدّدية، فهو نص هجين غير صافٍ بمعنى أنّه حاضن لعناصر عدّة منها ما هو أدبي (شعر، قصة، مقامة..)، ومنها ما يمكن أن ينتسب إلى علوم وتخصصات أخرى (التاريخ، الجغرافيا، علم الأديان..).

النّص الرّحلي غنيّ شموليّ يتعرّض فيه صاحبه لكل ما يعترض طريقه مسائلا بذلك المجهول عند الآخر انطلاقا من المألوف المنغرس في ذات الرّحالة، كما يكشف المتن موقف الرّاحل من الكون والوجود، فيجيء السّرد غالبا مُكثّفا مُرمزا لا تنفع معه القراءة السطحية الأولية كون المضمر في المحكي الرّحلي لا يُسلم نفسه بسهولة بل يحتاج إلى نظرة شمولية عميقة من المتلقي لفهم بعض القضايا التي عرض لها وتحدّث عنها الرّحالة.

والرّحلة كأي نوع في الأدب العربي تبقى هي الأخرى مادة خاما، ومتنا يمتلك مرونة وقابلية التّحاور مع بعض المناهج النقدية الحداثية وما بعد حداثية، وعلى رأسها النّقد الثّقافي. من هنا وقع اختيارنا في هذا البحث على العنوان الآتي: الأنساق الثقافية في السّرد الرّحلي العربي القديم –دراسة في نماذج مختارة من القرن 4هـ إلى القرن 8هـ– محاولين دراسة النّص الرّحلي بعيدا عن بعض القراءات التي تناولت هذا النوع في جانبه الأدبي فقط كقضية المفهوم، والتّجنيس، والبنية السّردية وغيرها، لذلك حاولنا تقديم دراسة نسقية لا تجعل من الجوانب الشكلية الأدبية أولية مطلقة لها.

وبما أنّ السّرد الرّحلي ليس سردا فوطوغرافيا جامدا فقد سعينا إلى تعرية الأنساق الثّقافية في بعض السّرود الرّحلية لكبار الرّحالة العرب منطلقين في ذلك من الإشكالية الرئيسية الآتية:

ماهي أبرز الأنساق الثّقافية التي تجاذبت المتن الرّحلي العربي؟

وتتفرع عن الإشكالية الكبرى عدّة تساؤلات نُجملها في الآتي:

ماهي أهم الثّنائيات الضّدية الثّقافية التي انعكست في أدب الرّحلة ؟ كيف جرى تمثيل الآخر المتعدّد عند الرّحالة؟ وهل تصور وتصوير الآخر بريء منصف أم متحيز منمط من قبل الرّحالة؟ وماهي الصورة المعطاة للآخر القريب وكذا للبعيد النائي؟ وإلى أي مدى يمكن الحديث عن تمثيلٍ موضوعيٍ شفافٍ لكل منهما؟ وكيف تجسَّدت فكرة المركزية في المحكي الرّحلي العربي؟ وكيف جرى تقديم المرأة في النّص الرّحلي العربي موضع الدراسة؟ وهل حظي الجنس الأسود بتمثيلٍ إيجابيٍ أم سلبيٍ دونيٍ انتقاصيٍ؟

أما الأهداف التي نسعى إليها في هذه الدراسة فتتمثل في:

- البحث عن المضمر في النماذج الرّحلية المختارة للدّراسة.

- استظهار مدى جمالية التّمثيل السّردي أو قُبحيته في النص الرّحلي الذي نشتغل عليه.

- إثارة قضية النّسق الثّقافي في السّرد الرّحلي العربي من خلال الخوض في فكرة الأنا والآخر والمركز والهامش والمرأة والسود.

واختيارنا لهذا الموضوع راجع لمجموعة من الدّوافع الذّاتية والموضوعية نُورد بعضها في الآتي:

- التّهميش النّقدي لأدب الرّحلة عند العرب فعلى الرغم من كثرة النّتاج إلا أنّ الدّراسات تبقى قليلة محدودة.

- الغياب الصّارخ لدراسة الأنساق الثّقافية في السّرد الرّحلي العربي القديم؛ فقد حظيت أغلب الأنواع السّردية بدراسات نسقية باستثناء الرّحلة، وقد كان هذا حافزا لنا لطرق هذا النّوع الأدبي من زاوية مغفلة إلى حد كبير.

– رغبتنا في خوض تجربة بحثية في السّرد العربي بعامة والسّرد الرّحلي بخاصة، فهذا الأخير يبقى مادة بكرا صالحة للتناول من زوايا عدّة.

– محاولة بعث النّص الرّحلي العربي القديم من جديد، وذلك بتقديم دراسة حداثية جديدة عساها تلفت نظر بقية الباحثين، وتكون حافزا لهم للحفر والتنقيب، وتعرية المتن الرّحلي أكثر، وإخضاعه للمناهج النّقدية النّصانية.

وفيما يخص الدّراسات السّابقة فنحن لا ندعي بأنّ موضوعنا جديد جدّة مطلقة فقد سبقته مجموعة من الدّراسات لكن أغلبها مسّ بحثنا بشكلٍ جزئيٍ عابرٍ فقط، ولم يتمعن أصحابها في إثارة قضية النّسق الثّقافي في السّرد الرّحلي العربي خاصة في الفترة الزمنية التي اشتغلنا عليها (ق4-8هـ)، ومن ذلك نذكر:

– دراسة بوشعيب الساوري المعنونة بالرّحلة والنّسق (دراسة في إنتاج النص الرحلي رحلة ابن فضلان نموذجا).

– المركزية الإسلامية لعبد الله إبراهيم.

– أطروحة دكتوراه موسومة ب: صورة المرأة في رحلة ابن بطوطة للباحثة منصورية بن عبد الله ثالث.

– الدّراسة القيّمة لنادر كاظم تمثيلات الآخر (صورة السّود في المتخيل العربي الوسيط)، وغيرها من المقاربات التي تلتقي وتتماس عرضيًّا مع موضوع بحثنا.

أما المنهج المعتمد في الدراسة فقد عمدنا إلى تبنّي عدّة مناهج في دراستنا؛ فهذا الضرب من البحوث يفوق قدرة المنهج الواحد، كما أنّ دراسة النّسق الثّقافي تستلزم استدعاء مناهج عدّة خاصةً مع نوعٍ أدبيٍ هجينٍ يحتاج إلى ميكانيزمات وتقنيات تفكيكية حفرية متنوعة، وبذلك حضرت آليات النّقد الثّقافي الذي يشتغل أغلب دارسيه وفق الثّنائيات التّقابلية عند إخضاع النّتاج الأدبي له، فضلا عن النّقد النّسوي، وكذا المنهج التّاريخي وغير ذلك، مع اعتماد تقنية الوصف، والتّحليل، والتّفكيك، وكذا

التّأويل، وهذا ما فرضته علينا طبيعة المتن الرّحلي الهجين، وكذا المنهج النّقدي المعتمد (النّقد الثّقافي) الذي ينفتح هو الآخر على غيره من المناهج والتّيارات، ويفرض نوعا من التّحررية في تعرية العمل وفهم مقاصده.

وفيما يخصّ خطة البحث فقد قُسّمت إلى أربعة فصول تسبقها مقدمة، وتعقبها خاتمة:

تناولنا في الفصل الأول مهادا نظريا للرّحلة والنّقد الثّقافي، وقد قسمناه إلى مبحثين، الأول خصصناه لأدب الرّحلة من خلال التّطرق إلى المفهوم اللغوي وكذا الاصطلاحي، بالإضافة إلى تتبع نشأة الرّحلة عند العرب، فضلا عن إبراز أهم دوافعها (ديني، علمي، سياسي، سياحي...) كما عرّجنا على أهمية الرّحلة وقضية التّجنيس كذلك. وفيما يخص المبحث الثاني فقد تطرقنا فيه إلى بعض العناصر المتعلقة بالنّقد الثّقافي كقضية المفهوم، ثم بسطنا القول في الطّرح الذي أتى به النّقاد الثّقافيين الغربيين، وبعدها تناولنا إسهامات العرب في النّقد الثّقافي، كما قدّمنا موازنة بين النّقد الأدبي الذي ساد لحقب زمنية طويلة، وبين الجديد الطارئ عليه وهو النّقد الثّقافي، وفي الأخير أثرنا قضية النّسق الثّقافي في المحكي الرّحلي.

أما الفصل الثاني فعنوناه ب: "جدل الأنا والآخر في أدب الرّحلة القديم" وقسّمناه إلى ثلاثة مباحث تناولنا فيه قضية تمثيل الأنا والآخر في السّرد الرّحلي العربي القديم، مع اتخاذنا لنماذج رحلية مختارة، فكان العبدري وابن فضلان وابن جبير وابن بطوطة المستهدفين، إذ أبرزنا الآخر المديني كمخالف للذّات البدوية الكاتبة في رحلة الأول، في حين كانت رحلة الثاني والثالث مناسِبة لبحث جزئية تمثيل الكافر نقيض المسلم، وفي نموذج الرحالة الأخير تحدثنا عن صورة الهندي في مقابلته بالأنا العربية المسلمة، وقد حرصنا على التَّدرج في عرض صورة الآخر من خلال الانتقال من الآخر الأصغر القريب إلى الأكبر البعيد مع تركيزنا على تمثيل كل منهما.

والفصل الثّالث كان هو الآخر تطبيقيا مع دمجه ببعض الجوانب النّظرية، وهذا ما فرضته علينا طبيعة الموضوع، وقد قسمناه إلى ثلاثة مباحث الأول حول تجلي مركزية دار الإسلامية وهامشية دار الكفر

في رحلة ابن فضلان، أما المبحث الثاني فكان معنونا بمركزية بلاد المشرق وهامشية بلاد المغرب (الغرب الإسلامي) في رحلة ابن جبير، وختمنا الفصل بمركزية الرّجل كذات كاتبة للنّص الرَّحلي في مقابلتها بهامش المرأة.

وفي الفصل الختامي الموسوم بصورة المرأة والسّود في متخيّل الرّحالة القدامى قسمناه إلى مبحثين: الأول كان حول قضية تمثيل الأنثى عند ابن بطوطة وابن جبير وابن فضلان والعبدري، أما المبحث الثاني تعرضنا فيه لصورة الزنجي في رحلة ابن بطوطة.

في حين تضمنت الخاتمة أهم النتائج المتوصل إليها.

أما قائمة المصادر والمراجع فقد كانت متنوعة منها ما ينتمي إلى النّقد الثّقافي، وأدب الرّحلة، والنّقد النّسوي، وعلم الاجتماع، وبعض الكتب في التاريخ، والفلسفة وغير ذلك، من بينها نذكر:

- الرحلة في الأدب العربي (التجنّس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل) لشعيب حليفي.

- تاريخ النساء الذي لم يُكتب بعد (دراسة حول الكتابة والجندر في الثقافة العربية)، لفيروز رشام.

- الآخر في أدب الرحلة (دراسة أنثروبولوجية) لوائل بن يوسف العريني.

- الثقافة العربية (قراءة في الأنساق الثقافية العربية) لعبد الله الغذّامي.

- المرأة العربية وقضايا التغيير (بحث في تاريخ القهر النسائي) لأحمد خليل.

وقد واجهتنا في هذا البحث مجموعة من الصّعاب والعقبات نُوردها في الآتي:

- تعذر الحصول على بعض المراجع الخادمة للبحث بسبب الظروف التي فرضتها جائحة كورونا في السنوات الأخيرة.

- التّداخل الأجناسي والنّوعي الرهيب الحاصل في المتن الرّحلي العربي صعَّب من مهمة طرقه.

– الحضور الباهت والهلامي للنّسق الثّقافي في المتن الرّحلي العربي بسبب اللغة التقريرية الجامدة في بعض المقاطع ما عرقل عملية تتبعه وكشفه (النّسق).

– أغلب كتب الرّحلة ورقية ولا تتوفر منها نسخ إلكترونية ما احتاج منا الكثير من الوقت والجهد للحصول عليها.

– رداءة الطبع لبعض المدونات الرّحلية التي اشتغلنا عليها في دراستنا.

وفي الأخير أتقدم بجزيل شكري وكبير امتناني للأستاذة المشرفة الدكتورة أحلام عثامنية التي كانت لي خير سند ومعين في بحثي هذا، ورعته لسنوات ناصحة موجهة فجزاك الله كل خير أستاذتي، كما لا يفوتوني شكر كل من مدَّ لي يد المساعدة وشجعني ولو بالكلمة الطيبة.

الفصل الأول: الرّحلة والنّقد الثّقافي *مهاد نظري*

المبحث الأول: أدب الرّحلة عند العرب.

1- تعريف الرّحلة

2- نشأة الرّحلة

3- دوافع الرّحلة

4- أهمية الرّحلة

5- إشكالية تجنيس الرّحلة

المبحث الثاني:النّقد الثّقافي قراءة في المفهوم والطّرح والتّحول.

1- النّقد الثّقافي

2- النّسق الثّقافي

3- النّقد الثّقافي في الطرح الغربي

4- النّقد الثّقافي في الطرح العربي

5- بين النّقد الأدبي والنّقد الثّقافي

6- النّسق الثّقافي في السّرد الرّحلي

المبحث الأول: أدب الرّحلة عند العرب

1-مفهوم الرّحلة

أ/ لغة:

الرّحلة هي الانتقال من موضع إلى موضع آخر وهو ما دلّت عليه أغلب المعاجم اللغوية؛ ومن ذلك قول ابن فارس في معجمه مقاييس اللغة :"رَحَلَ: الراء والحاء واللام أصل واحد يدل على مُضي في سفر يُقال: رَحَلَ يَرْحَلُ رِحْلَةً، وجَميلُ رَحِيل ذُو رِحْلَة إذا كان قويا على الرّحلةِ، والرحلةُ: الارتحال. فأما الرَّحْل في قولك: هذا رَحْلُ الرجل لمنزله ومأواه فهو من هذا"[1] في حين نجد التّعريف اللغوي للرّحلة عند الفيروزآبادي لا يبتعد كثيرا عن التّعريف الأول فقد عرّفه بقوله: "الرَّحْلُ مركبٌ للبعير كالراحُولِ، ج أرحلٌ ورحالٌ ومسكَنُك وما تَسْتصحبُه من الأثاثِ(...) وجَمَلٌ رحيلٌ: قوي على السير. وترحَّلهُ ركِبهُ بمكروه، وارتَحَلَ البعيرُ: سَارَ ومَضَى والقَومُ عن المكان انتقلوا كتَرَحَلُوا، والاسم: الرُّحلة بالضم والكسر أو بالكسر: الارتحال وبالضم: الوجه الذي تقصده والسّفرةُ الواحدة، والرحيل كأمير: اسم ارتحال القوم"[2] أمّا ابن منظور فيعرفها في قوله: "فالرَّحْلُ: مركبٌ للبعير والنَّاقة، وجَمعُه أرحُلٌ وَرِحَال (...)يُقال: رَحَلَ الرَّجُلُ إذا سار، وأرْحَلْتُه أنا، ورجلٌ رحول وقومٌ رُحَلٌ أي يرتحلون كثيرا ورجلٌ رحّالٌ، عالم بذلك مجيد له(...)والترحُّلُ والارتِحَالُ: الانتقال وهو الرِّحلة والرُّحلة، والرّحلة والرُّحلة: اسم للارتحال للمسير، يُقال: دَنَت رحلَتُنا. ورَحَل فلان وارتحل وترحَّل بمعنى(...)وقال بعضهم: الرّحلة والارتحال والرُّحلة بالضَّم الوجهُ الذي تأخذُ فيه وتُريدُه"[3] إذًا الجذر اللغوي لكلمة

1 أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تح: عبد السّلام محمد هارون، ج1، اتحاد الكتاب العرب، ط2، 2002، ص785.

2 مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تح: أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2008، ص626.

3 ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، ص1608-1609-1610-1611.

رحل لايكاد يخرج معناه عن التّحول من مكان إلى آخر سواء كان المكان المرتحل إليه قريبا أو بعيدا نائيا، وقد كان هذا الفعل أو النشاط (رحل) دائم اللصوق ببني البشر منذ فجر التاريخ، كون هذا الفعل مقترن بحركة الإنسان هذا الأخير في حركية، وعملية انتقال مستمر للحفاظ على وجوده، وضمان استمراريته.

ب/اصطلاحا:

إذا ما رُمنا تعريف أدب الرّحلة فإننا نجد الكثير من العنت والمشقة في تعريف هذا النّوع الأدبي، وذلك لأسباب عدّة منها: أنّ أدب الرّحلة ليست نصًّا أدبيًّا خالصًّا، وإنّما ملتقى حافل لتقاطعات حيوية عدّة؛ فهي نصٌّ حاضنٌ للعنصر الأدبي، والتّاريخي، والجغرافي، والاجتماعي، والثّقافي وغيرها من العناصر التي تحضر بنسبٍ متفاوتةٍ في كل مدونة رحلية، ومع ذلك سنحاول تبني بعض المفاهيم التي تُدني هذا النّوع من حقل الأدب وتُقرّبه، ومن بين هذه التّعاريف نذكر تعريف سعيد علوش الذي يقول: "أدب الرحلات: أدب يدخل في درس الصورولوجية؛ أي دراسة صورة شعب عند شعب آخر...ويتتبع أدب الرحلات عادات وتقاليد وتأثيرات إقليمية"[1] في حين عرّفتها الباحثة جميلة روباش "بأن الرحلة كتابة يحكي فيها الرحالة أحداث سفره وما شاهده وعاشه، مازجا ذلك بانطباعاته الذاتية حول المرتحل إليهم، وإنجاز الرحلة –كتابتها– يتطلب أن يكون الرحالة ذا مستوى ثقافي معين يؤهله لنقل أحداث سفره إلى كتابة"[2] أما في معجم المصلحات العربية في اللغة والأدب فقد عُرّفت الرّحلة" بأنها مجموعة الآثار الأدبية التي تتناول انطباعات المؤلِف عن رحلاته في بلاد مختلفة، وقد يتعرّض فيها لوصف ما يراه من عادات وسلوك وأخلاق، ولتسجيل دقيق للمناظر الطبيعية التي يشاهدها أو يسرد

1 سعيد علوش، معجم مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، مارس2019، ص634.

2 جميلة روباش، أدب الرحلة في المغرب العربي، رسالة دكتوراه، تخصص الأدب الجزائري القديم، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، إشراف أمحمد بن لخضر فورار، 2014-2015، ص08.

مراحل رحلته مرحلة مرحلة، أو يجمع بين كل هذا في آن واحد"[1] إذن فالرّحلة هي سرد مراحل ظعن الرّحالة وانتقاله من بقعة إلى بقعة جغرافية ثانية، مع التّطرق إلى كل ما أحاط بهذا الفعل من مشاهد ورؤى ومجريات، لكنّنا نعتقد غير جازمين أنّ وضع مفهوم لأدب الرّحلة صعب، ولابد من مراعاة حضور المهيمن في المدونة الرّحلية، فلقد لمسنا أنّ المدونات الرّحلية ليست ذا طابع أدبي كلها، فهناك مدونات منها ما يغلب عليها العنصر الجغرافي أو العنصر التاريخي وهكذا، لذلك جمد أغلب الدّارسين والباحثين في تقديم مفهوم واضح لأدب الرّحلة يحظى بالقبول في ظل الكثرة المفرطة للأنواع الرّحلية، ويُرّجع شعيب حليفي تمنُّع مصطلح أدب الرّحلة عن التّعريف إلى جملة من العوامل يمكن إيرادها في الآتي:

– غياب تقعيد واضح للمفهوم سواء عند الرّحالة أو عند اللغويين العرب.

– وجود نصوص رحلية كثيرة ثرية ومتنوعة، الأمر الذي يصعب معه تحديد مفهوم جامع تلتقي حوله كل الأنواع الرّحلية.

– انفتاح النّص الرّحلي على عناصر أخرى متحركة تحضر أو تختفي بدرجاتٍ متفاوتةٍ بين النّصوص [2]

لذلك لا يتأتَّى بسهولة تقديم مفهوم لأدب الرّحلة فهي نوعٌ أدبيٌ هجينٌ لا يكاد يحطّ الرحال بمكان، نص حاوي للأدبي والاجتماعي والإثنوغرافي والديني وغيرها من التّراكمات التي ابتلعها نص الرّحلة وساهمت في بنائه وتخصيبه، فهو منفتح على عدد غير قليل من الحقول والمعارف الإنسانية، لذلك يمكن أن نسمه بجنس الأجناس أو محصلة الأجناس؛ فالرّحلة الواحدة قد تحوي قصائد شعرية وأمثال ومقامات وخطب وغير ذلك.

1 مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب العربي، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص17.

2 يُنظر: شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي (التجنّس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل)، شركة الأمل للطباعة والنشر، (د.ط)، (د.ت)، ص68-69.

2- نشأة الرّحلة:

مقولة وُلد الإنسان راحلا تصدق على العربي، فهذا الأخير اشتهر بحركيته، وانتجاعه المستمر من مكان لآخر، فقد عرف الإنسان العربي الرّحلة منذ القِدَم، وهو ما أشار إليه الخالق عزّ في علاه:﴿لإِيلاَفِ قُرَيْش1إِيلاَفِهِم رِحْلَة الشِّتَاءِ و الصَّيْفِ2﴾[سورة قريش الآية 1-2]في هذه الآية القرآنية تنبيه إلى رحلتيّ قريش للتجارة حيث كانت هذه القبيلة تُنظّم رحلتين في فصل الشتاء والصيف مما يدل على أنّ العرب عرفوها قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ما تأكده لنا قصائد شعراء الجاهلية، والتي حفلت أغلبها بالحديث عن الرّحلات التي كانت تقوم بها القبائل بحثا عن مساقط الغيث لضمان الماء والكلأ، لأنّهم كانوا أمة تعتمد تربية الحيوانات، فما إن يقلُّ الماء أو يجدب ينتقل الجاهلي من موضع إلى آخر، ومن الشعراء الذين حفلوا بالحديث عن رحلاتهم نذكر الأعشى، ومن ذلك قوله في معلقته:

وَدّعْ هُرَيْرَةَ إنَّ الرَّكْبَ مُرْتَحِلُ وهَلْ تُطِيقُ وَدَاعًا أيُّهَا الرَّجُلُ[1]

وكذلك قول زهير ابن أبي سلمى:

تَبَصَّرْ خَلِيلِي هَلْ تَرَى مِنْ ظَعَائِنْ تَحَمَّلْنَ بالعَلْيَاءِ مِنْ فَوْقِ جُرْثُمِ[2]

وعليه فقد دلّت أشعار الجاهليين إلى أنّ العرب عرفوا الرّحلة قبل بعثة الرسول الكريم، وقد أكثر الشعراء في الحديث عن هذه الرّحلات، حتى إنّ الرّحلة غدت ركنا ومفصلا أساسيا في بناء القصيدة الجاهلية، فبعد أن يقف الشاعر الجاهلي على الأطلال مستذكرا وباكيا يُعرّج على الرّحلة ذاكرا ما عاناه وتجشّمه في سبيل الوصول إلى ممدوحه أو إلى معشوقته، ثم ينتقل بعدها إلى موضوع قصيدته الرئيس.

1 القاضي الزوزني، المعلقات، تح: لجنة المراجعة والتدقيق، دار المجدد للنشر والتوزيع، سطيف، الجزائر، (د.ط)، (د.ت)، ص80.
2 المرجع نفسه، ص62.

إنّ ما نود قوله أنّ معرفة العربي بالرّحلة معرفة قديمة قدم الوجود الإنساني، فليس فعل الارتحال والانتقال وليد عصر دون عصر آخر "فالإنسان في الحقيقة رحالا، ومنذ ولادته إلى أن يموت في رحلات دائمة تتعدد أشكالها بمرور الأيام...فلحظات ميلاده تُعدّ رحلة من رحم الأم إلى دنيا البشر وما وفاته ودفنه إلى رحلة ينتقل فيها من دنيا البشر إلى رحم الأرض تمهيدا لرحلة نهائية وسرمدية تبدأ يوم يُنفخ في الصور، وهناك رحلات أخرى متباينة على طريق العلم من مرحلة إلى مرحلة، وعلى طريق النضج من عمر إلى عمر...وهناك رحلات داخل الوطن، كالانتقال من قبيلة إلى أخرى أو من القرية إلى المدينة، أو من البدو إلى الحضر، ورحلات من داخل الوطن إلى خارجه"[1] فالانتقال فعل ملازم للإنسان من الولادة إلى الفناء، والبشر لا يعرف الركون، وإنّما هو كائن فضولي يسعى دائما للكشف والبحث عن الجديد والطريف، وهذا ما يستلزم منه الحركة والانتقال.

وبمجيء دعوة الرّسول صلى الله عليه وسلم أخذت حدود الدولة الإسلامية في الاتساع، فتغيّرت المفاهيم، وأخذ نور الدين الجديد يسطع على العرب بعد أن كانوا أمة وثنية غارقة في الجهل والتّقوقع على النّفس إلى حد كبير، فحثّهم هذا الدين على الخروج والتّبصر في آيات الخالق، وأمرهم بدعوة الأمم الضّالة إلى الإسلام لذلك كان لزاما عليهم أن يتحركوا باتجاه الأمم المجاورة لشبه الجزيرة العربية، فأصبحت الرّحلة ضربة لازب لابد منها "فقد دعا الإسلام إلى الرحلة وتكررت دعوة الله لعباده بالمشي في مناكب الأرض، ليروا عجيب صنعه وباهر قدرته من الآيات والبينات ما أودعه فيها من معادن ونبات، وفضلا عن النظر إلى آثار الأمم الماضية لكي يستطيعوا الوقوف من خلال ذلك على

1 حافظ محمد بادشاه، الحجاز في أدب الرحلة العربي، أطروحة دكتوراه، إشراف كفايت الله همداني، الجامعة الوطنية للغات الحديثة، كلية الدراسات والبحوث المتقدمة المتكاملة، قسم اللغة العربية وآدابها، إسلام أباد، باكستان، 2013، ص18.

صنع الله الذي يجريه في الكون من نحو إهلاك الظالمين وتمكين الصالحين واستخلافهم"[1]ومن الآيات التي نلمس فيها دعوة من الله عز وجل إلى السّير في الأرض قوله:

﴿هُوَ الذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُشُورُ﴾[سورة الملك الآية 16]

وقوله أيضا:

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَة الذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ﴾[سورة الروم الآية 41] وغيرها من الآيات القرآنية التي تحثّ على الرّحلة للتّدبر في خلق الله سبحانه وتعالى.

إذن كان ظهور الإسلام سبب من أسباب ازدهار الرّحلة عند العرب، خاصة وأنّ سلطان هذا الدّين بسط نفوذه على مساحات جغرافية واسعة من القارات الثلاث، فبعد أن "جاء الإسلام وتوهج نور الدعوة الإسلامية أخذ المسلمون يجوبون البلاد وانداحوا في أرجائها جهادا في سبيل الله وإعلاءً لكلمته، ففاق العرب الأمم التي سبقتهم فيما خلفوه من آثار في ميدان الرّحلات، وساعدهم على ذلك اتساع رقعة الدولة الإسلامية، فلقد كانت رحلة العرب المسلمين في فتوحاتهم الكبرى من الرحلات الهامة التي امتدت لتشمل أصقاعا واسعة من الأرض، ليكون بعد ذلك هذا الاتساع في حدود العالم الإسلامي من أكبر الدواعي إلى امتلاء نفوس المسلمين على اختلاف طبقاتهم بحب الأسفار."[2] خلّف العرب عدد غير قليل من الرّحلات منها رحلات داخلية متّجهة من أطراف الدولة الإسلامية المترامية الأطراف إلى مركز الخلافة بالمشرق طلبا للعلم، أو رغبة في أداء شعيرة الحج، أو غير ذلك من الدّوافع التي حملتهم على الانتقال للقاء أقرانهم المشارقة، ومنها رحلات متجهة من المشرق

1 عبد الله بن عثمان الياقوت، أدب الرحلة الحجازية عند الأندلسيين من القرن السادس حتى سقوط غرناطة، أطروحة دكتوراه، إشراف محمود حسن الزيني، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، قسم الدراسات العليا، 2001، ص19.

2 يُنظر: نوال عبد الرحمن شوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2008، ص20.

إلى المغرب أو الأندلس، وهي رحلات قليلة بالمقارنة مع رحلات المغاربة والأندلسيين المتجهين إلى المشرق، كما أنّ هناك رحلات اخترق أصحابها المجال الجغرافي الإسلامي، واتجهوا للقاء الآخر المخالف في الميلة والعقيدة، كالرحلة السفارية لابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، ورحلة البيروني إلى بلاد الهند المسماة " تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، أو رحلة ابن بطوطة (تحفة النّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار) التي قادته إلى قارات العالم الثلاث.

وعليه فظهور الإسلام واتساع حدود الدولة الإسلامية كان لهما بالغ الأثر على هذا النّوع الأدبي، "فقد أصبح للرحلة بعد نشوء الإسلام ضرورة سياسية وعسكرية، فاتساع أطرافها وامتدادها من حدود الصين شرقا إلى شواطئ المحيط الأطلسي غربا أوجب على ذوي الأمر احتياجهم للرحّالة ومن اعتاد السفر وألف الطرق من أجل معرفة أخبار الأقاليم على وجه السرعة"[1] فغداة حكم العباسيين وصل نفود الإسلام إلى مناطق بعيدة لم تكن تخطر ببال، مناطق كانت تئن وتتخبط في ظلمات الشّرك والإلحاد.

وإذا ما أردنا تحديد الزمن الفعلي لظهور الرّحلة ككتابة لها سماتها وخصائصها "فيمكن اعتبار القرن التاسع الميلادي بداية التأريخ للرحلات العربية المكتوبة مع اتساع دائرة التأليف في التصنيف، وفي الرسائل المتصلة بالمسالك والممالك وغير ذلك، فتعدّدت الكتابات الرّحلية في مجالات ارتبطت بتخصصات مؤلفيها في التاريخ والجغرافيا والأدب والخدمات السفارية وفي فروع أخرى مع أسماء واضحة وأخرى ملتبسة مازال الغموض يكتنفها... وقد تميزت هذه البداية بكونها مرحلة أولى ستمتد إلى حدود القرن الثامن عشر أو قبله بقليل بما تضمنته من مستويات ونصوص متنوعة"[2] إذن فالتّأريخ الفعلي للرّحلة عند العرب يعود إلى زمن الحكم العباسي، إذ ظهر كبار الرحالة كالمسعودي، وأسامة

1 نهلة الشقران، خطاب أدب الرحلات في القرن الرابع الهجري، الآن ناشرون وموزعون، ط1، 2015، ص11.
2 شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي (التجنّس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل)، ص05-06.

ابن منقذ، والاصطخري وغيرهم من الرّحالة الذين جابوا أقطار المعمورة، وحرصوا على توثيق المشاهد التي اعترضت طريقهم في أثناء انتجاعهم، ولا نغالي إن قلنا إنّ هذا العصر هو الفترة التي ازدهرت فيها الرّحلة، "فمع تباشير القرن الثالث للهجرة، أخذت المحيطات والبحار في أرجاء الأرض تعتاد مجاديف الرحالة العرب المسلمين، يضربون في عرض بحرها على متون سفنهم في أربع جهات الدنيا، حاملين كبرياءهم المخصّب بالدين السماوي الحنيف الذي كان يومها منارة حضارة قامت على أكتافه إمبراطورية هائلة، راحوا يطوفون ويجوسون ويخوضون الغمار في كل اتجاه، مقتحمين الأهوال والمخاطر، يخترقون ظلمات الأنواء العالية بحثا عن الجديد من الاكتشافات والإنجازات والمعارف"[1] فالعربي لم يهدأ له بال، وظل يُفتّش ويبحث عن كل ما من شأنه أن يُشبع فضوله.

عرف التّاريخ الإسلامي رحالة كُثر لا يحيط بهم عدّ كما يُقرّ بذلك المقّري في كتابه نفح الطيب، إذ "تألق في ذلك الدرب رجال كثيرون، مثل سلام الترجمان، وسليمان التاجر، واليعقوبي، وابن موسى، وابن وهب، وابن الفقيه، وابن فضلان، وقدامة ابن جعفر، والمسعودي، وابن حوقل، وأبو دلف، والمقدسي...ولحق بهم البيروني، وابن بطلان، وأبو عبيد البكري وتبعه أبو بكر بن العربي، والإدريسي، وأبو حامد الغرناطي، وارتحل أيضا ابن جبير، والهروي، ثم ظهر البغدادي، والعلامة ياقوت الحموي، وابن سعيد الأندلسي، والعبدري، وأبو الفداء، والتجاني، وكبيرهم ابن بطوطة..."[2] وهناك رحالة آخرون لم تصلنا مدوناتهم، إذ امتدت لها يد الدهر، وضاعت لسبب من الأسباب، ولعل أهمها الاستعمار الأوروبي الذي استولى على أغلبها في فترة الحروب الصليبية التي شنّها على بلاد المسلمين.

إنّ الإنسان العربي كان ولا يزال مهووسا بالرّحلة، فهو لا "يتوقف عن الحركة والتنقل، إذ ظل على مدى العصور يتطلع بعينه إلى الآفاق، ولا يكف عن التفكير فيما تضمه من الخلق والموجودات،

1 محمود حيدر، تجارب استغرابية (الغرب في مرآة الرحّالة العرب والمسلمين)، تحرير: محمود حيدر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، ط1، (د.ت)، ص87.

2 محمد بن سعود الحمد، موسوعة الرّحلات العربية والمعربة المخطوطة والمطبوعة، مطابع الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص17-18.

وفيما تحمله من الكنوز والخيرات، خاصة حين تضيق به الحال ويجف الماء والضرع، وهو إلى جانب ذلك مشوق إلى معرفة موضع الشمس الذي منه تشرق، وإلى معرفة مسكنها الذي إليه تغرب، وحريص على أن يعرف من أين ينبع النهر الذي يتدفق في أرضه، وإلى أين ينتهي، وكلما مرت السنون رأى من الدنيا عجبا إثر عجب، وهو لا يستطيع أن يفكر أبدا وهو جالس في كوخه"[1] لذلك ما فتئ يرحل من موضع لآخر باحثا عن أجوبة لأسئلته التي لا تنتهي، فهو يُسائل الآخر المرتحل إليه في عاداته وتقاليده ودينه، ويستفهم عن جلّ المشاهد التي تعترض سبيله.

جدير بالذِّكر أنّ هذه الرّحلات التي قام بها الرّحالة العرب لم تكن كلها داخل دار الإسلام بل أنّ هناك رحلات خارجية كانت متجهة صوب دار الحرب (الكفر) كرحلة ابن فضلان التي قام بها إلى بلاد الترك والروس والصقالبة بتكليف من الخليفة العباسي المقتدر بالله، "وتحفل صفحات هذه الرّحل على اختلاف أنواعها بالجليل من الفوائد التي تصور جوانب مهمة من حياة الشعوب، وطباعها، وعاداتها، وتقدم لنا وثائق حيّة لما كانت عليه الحضارة العربية في مختلف عصورها"[2] بدءا بفترة ما قبل البعثة المحمدية إلى غاية عصرنا الحالي.

1 يُنظر: فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية، القاهرة، مصر، ط2، 2002، ص17-18.

2 علي إبراهيم الكردي، أدب الرّحل في المغرب والأندلس، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، (د.ط)، 2013، ص05.

3- دوافع الرّحلة:

هناك أسباب عدّة حمّست الرّحالة العرب للقيام برحلاتهم، فلا رحلة بلا سبب أو حافز، فثمة مجموعة من الدّوافع التي حرّكت العربي للانتقال والضّرب في الأرض، ويمكن إيراد هذه الدّوافع في الآتي:

أ/دافع ديني:

بعد عملية الفتوحات توسّع سلطان الدولة الإسلامية، واحتلّت مساحات جغرافية واسعة من أعماق آسيا شرقا إلى بحر الظلمات والأندلس غربا، وبسبب بُعد هذه المناطق على مركز الخلافة كان لزاما على سكنة هذه المناطق النائية بالتّرحل قصد أداء فريضة الحج "فالدّافع الدّيني يُعدّ من أقوى الدّوافع المحركة للرحلات المغربية إلى المشرق العربي، خصوصا وأنّ بلاد الغرب الإسلامي عرفت جوا روحيا خاصا حتى أصبحت المقاييس الدينية متحكمة في كل نواحي الحياة"[1] فكان المغربي أو الأندلسي متعلّقًا ببلاد المشرق أيما تعلّق، ويقف دائما متحيينا الفرصة للتوجه إلى منبت الإسلام الأول، لذلك "كانوا أكثر تنقلا وترحلا من سائر العرب والمسلمين، وكانت أغلب رحلاتهم تيمّم وجهها شطر المشرق والأماكن الإسلامية المقدسة إذ على الرغم من وقوع بلادهم في أقصى الغرب الإسلامي إلا أنهم كانوا يتجشّمون كل وعر في البر والبحر قصد زيارة مهد الدين والفاتحين الأولين"[2] ولعل هذا ما يُفسّر كثرة الرّحلات الدّاخلية المتجهة إلى قلب الجزيرة العربية، في مقابل ذلك نلحظ قلّة وندرة الرّحلات الخارجية التي كانت دار الكفر مقصدا لها، فنفوس المسلمين كانت تهفو دائما لزيارة الأماكن المقدسة تكفيرا للذنوب، واستجابة لأوامر الخالق الذي فرض على كل مسلم أداء فريضة الحج ما لم يعقه عائق عن ذلك، فانطلقت الرّحلات الحجية من المغرب والأندلس "باتجاه أرض القبلة

1 جميلة روباش، أدب الرحلة في المغرب العربي، ص24.

2 عبد الله بن عثمان الياقوت، أدب الرحلة الحجازية عند الأندلسيين من القرن السادس حتى سقوط غرناطة، ص35.

ومنبع النور لري الظمأ الروحي وإطفاء لوعة الشوق والحنين التي أذكاها البعاد وأجج جذوتها ما بين المشرق والمغرب من حواجز وحوائل ...فلم يعرف طريق في تاريخ البشرية جمعاء ما عرفه طريق الحج من اهتمام، ولا توجد في جغرافيا المسالك والممالك قطعة من الأرض حظيت بعناية الراحلين مثل الطرق الكبرى والصغرى المؤدية إلى الحجاز"[1] إذ كان هذا الأخير مركز جذب لكل المسلمين من شتّى الأقطار، لذلك احتلّت "الرحلة الحجازية (الحجية) إلى الأماكن المقدسة المرتبة الأولى بين الرِّحل، لأنّ هذه الأماكن تتمتع بمكانة عالية عند المسلمين في كل الأصقاع (...) فكان أقصى أماني المسلم أن تتاح له فرصة زيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم وكان يتحمل المشاق والأخطار في الطريق، إضافة إلى مشاعر الغربة والبعد عن الأهل والأصحاب وكل ذلك عن رغبة وطيب خاطر"[2] وعليه لم تمنع تلك المخاطر المسلم من الانتقال إلى مهد الدين الأول، "فللحجاز مكانة متميزة في تاريخ الإسلام، ففيه ظهر الإسلام واستقرت فيه الدولة، وفيه عاش الرسول صلى الله عليه وسلم كل حياته وقضى الخمسين سنة الأولى من عمره في مكة حيث نزل بمكة الوحي وبدأ الدعوة للإسلام، ثم هاجر إلى المدينة المنورة التي أصبحت فيما بعد قاعدة الإسلام ومركز المسلمين، ومنها بدأت الدولة تتوسع حتى شملت معظم جزيرة العرب، وفي الحجاز تقع الكعبة المشرفة التي يتوجه إليها المسلمون في كافة أرجاء الأرض يوميا في صلواتهم"[3] إذن كان هناك حبل سري رابط بين المشرق والأقطار الإسلامية الأخرى النائية، لذلك عرف الطريق إلى المشرق حركية قلّ نظيرها، فهذا الأخير كان بمثابة نقطة إشعاعٍ يقتبس من نورها كل المسلمين، وليس فقط سكانها الأصليين، فالمشرق كان ولا يزال يمثّل مركز ثقل العالم الإسلامي، فهذه البلاد العربية كانت ذات رمزية للمسلم، "فهي إلى ذلك الأفضل بين البلاد المعمورة في العالم لأنّ بها البيت الحرام، والبيت الذي جعله الله مثابة للناس وأمنا، ومقام إبراهيم عليه السلام وأم القرى ومخرج النبوة ومعدن الرسالة ومتبوأ إبراهيم ومنشأ إسماعيل ومولد محمد صلى الله تعالى عليهم

1 أحمد السليماني وشعيب حليفي وآخرون، كتاب السودان وافريقيا في مدوّنات رحالة الشرق والغرب، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 2006، ص168-169.

2 علي إبراهيم الكردي، أدب الرّحل في المغرب والأندلس، ص12.

3 يُنظر: عبد الله بن عثمان الياقوت، أدب الرحلة الحجازية عند الأندلسيين من القرن السادس حتى سقوط غرناطة، ص30.

أجمعين...وبها أرض يثرب مُهاجر النبي عليه السلام وحرمه، ومركز الإسلام ومقام الإمامة وقطب الخلافة ودار العزّ ومحل الإمرة وبها الوادي المقدس طوى وطور سينا، ومسجد إيلياء، وآثار الأنبياء ومنابت الأتقياء"[1] لذلك كان من الطبيعي أن يتقاطر المسلمون عليها من شتّى الأقطار والأصقاع تحذوهم الرغبة في أداء فريضة الحج، وزيارة معالم الدين الإسلامي، "فتأدية هذه الفريضة أوجبت على المسلمين أن يسافروا من أقاصي الأرض إلى مكة لزيارة كعبتها، والتعرّف على مهد النبوة، وكثيرا ما كان القيام بهذه الفريضة نقطة انطلاق للرحّالة الحاجّ يندفع على إثرها إلى الضرب في البلاد وتفقد عادات أهلها واستقصاء أحوالهم"[2] ومن ثمة يعود إلى موطنه، وقد ينتهي به الأمر مقيما هناك ومجاورا لإخوانه المسلمين الذي يتحدثون بلسانه، ويتشابهون معه في كثير من الصّفات والأخلاق.

فالدّافع الديني إذن كان ولا يزال أهم الدّوافع التي تقف وراء رحلات العربي ولاسيما القاطن في بلاد الغرب الإسلامي (بلاد المغرب والأندلس)، "حيث يعدُّ الحج من أبرز الوشائج التي ربطت بين المشرق والمغرب، وعملت على توحيد الثقافة في سائر أنحاء البلاد الإسلامية على الرغم من المسافات الشاسعة التي تفصلها عن الحجاز، ولم تكن هذه المسافات لتمنع الأندلسي –أو المغربي– من الوصول إلى مبتغى شوقه ومنبته الأصلي في المشرق وإقامة مناسك الحج وزيارة البقاع المقدسة، فما إن يصل أحدهم هذه الديار حتى يفيض قلبه وينتفض وجدانه إجلالا وتقديرا "[3]حتى أنّ بعض الرّحالة لم يقنع برحلة واحدة لأداء الحج، فحين عودته إلى موطنه الأصلي تنبعث في ذهنه من جديد فكرة العودة إلى قلب شبه الجزيرة العربية خاصة إذا ما هُيئت له الظّروف المناسبة لذلك، فابن جبير مثلا قام بثلاث رحلات إلى المشرق، إذن "لم يكن البعد الجغرافي للأندلس عن الحجاز ليَحول دون أداء الأندلسيين لشعيرة الحج امتثالا للواجب الشرعي، وتعبيرا عن اتصالهم بماضي الإسلام الذي تُعدُّ شبه جزيرة العرب المكان المجسد له، لكن من حسنات هذا البعد أن فجَّر لدى الأندلسيين –والمغاربة– عاطفة

1 عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ج3، قنديل للطباعة والنشر، دبي، الإمارات، ط1، 2016، ص29.

2 أحمد أبوسعد، أدب الرحلات وتطوره في الأدب العربي (دراسة ومختارات)، ص18.

3 بلال سالم الهروط، صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، (د.ط)، 2012، ص30.

جياشة تجاه هذه الأماكن المقدسة عبر نصوص الرحلة الحجازية التي تستبد بالنصيب الأوفر من حيث الكم"[1] مقارنةً بالأنواع الرَّحلية الأخرى (الرّحلة السفارية، العلمية، السياحية، التجارية، وغيرها)، "فللرحلة إلى الأراضي الحجازية مكانة خاصة في التاريخ والسير وأدب الرحلات، إذ ترتبط بأشرف البقاع على وجه الأرض، تلك البقاع التي تُعدُّ المنبع الأول لأعظم عقيدة، وأصدق دين، وأروع حضارة شهدتها الأمم عبر التاريخ، إنّها عقيدة التوحيد ودين الإسلام وحضارته التي أشرق نورها على العالمين"[2] فإذا ما دنت المواسم الدينية أتى المسلمون من كلّ فجّ عميق.

ب/ دافع علمي:

أول ما أُنزل على هادي الأمة محمد –صلّى الله عليه وسلّم– كلمة اقرأ، وهذا يدل على المكانة الكبيرة التي يوليها الدين الإسلامي للعلم، فقد حثنا في كثير من المواضع إلى طلب العلم، ومعلوم أنّ تحصيل هذا الأخير يتطلّب الارتحال، وضرب أكباد الإبل لملاقاة ومباشرة الرجال كما يقول ابن خلدون، لذلك كانت هذه الغاية من بين أبرز الدّوافع التي تقف وراء رحلات المسلمين، خاصة أولئك القادمين من الغرب الإسلامي، فقد كانت "الرحلة في طلب العلم تحتل أهمية كبيرة وتشكل سمة بارزة في حياة المجتمع الأندلسي والمغربي، وتُؤكد على التّواصل العلمي والفكري والثّقافي والاجتماعي، فالمصادر الأندلسية والمغربية والمشرقية تزخر بأخبار هذه الرّحلات، وأسماء العدد الكبير من الراحلين إلى المشرق يطلبون العلم وجلّ أمنيتهم أن يجلسوا إلى عالم مشرقي مشهور يشرفون به بين بني قومهم"[3] فمعلوم أنّ الجزيرة العربية سكنها كبار العلماء والفقهاء والأدباء والشعراء وغيرهم، لذلك كان العربي حريصا أشدّ الحرص على الانتقال والأخذ من عندهم ومجالستهم، ولا يخفى على ذي نظر أنّ المشرق كان مركز إشعاع ثقافي، إذ كانت به مجموعة من الحواضر تتميز بنشاط ثقافي علمي كبير جدا كمدينة

1 أحمد بوغلا، الرحلة الأندلسية (الأنواع والخصائص)، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، ط1، 2008، ص145.

2 أحمد محمود أبو زيد، الرحلة إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة (أدباء ورحالة ومؤرخون وعلماء في الحجاز)، (د.ط)، (د.ت)، الرياض، السعودية، ص07.

3 نوال عبد الرحمان شوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص40.

مكة، والمدينة، ودمشق، وبغداد وغيرها، هذه الأخيرة كانت محجًّا للمسلمين خاصة إبان الحكم العباسي، وذلك للتّزوّد وإرواء الظّمأ المعرفي، فقد اشتهرت في هذه المدينة مكتبة عظيمة سُميّت ببيت الحكمة التي لم يكف الزائرون والوافدون عن طرق أبوابها للاستفادة من كل ما حوته من نفائس الكتب.

إنّ تفوّق المشارقة فكريا وثقافيا على أقرانهم المغاربة ألزمهم بالانتقال إليهم، "فالاهتمام المغربي كان مُنصبا على كل ما يفد من الشرق العربي، وكان الاعتقاد السائد هو أنّ الشخصية العلمية المغربية لا تكتمل إلا بالأخذ عن المشارقة والتتلمذ على يديهم، وهذا هو سر كثرة الرحلات نحو المشرق وقلة الرحلات الشرقية نحو المغرب"[1] وبانتقال عالم أو أديب من أطراف الدولة إلى مركزها للتّزود بالمعارف ماهو إلا نوع من إثبات الذّات، لذلك لم يهنأ بال طالبي العلم إلا بالتّنقل إلى قلب الخلافة الإسلامية للاستزادة، "فقصدوا المراكز الثقافية التي كانت تغصُّ بالعلماء، وساد الاقتناع بأنّ الرّحلة لابد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد...وهذا ما جعل الرّحلة تكاد تكون شرطا من شروط التّحصيل، وبلوغ درجة عليا في المعرفة والتّفوق، فكتب التّراجم تكتفي أحيانا بعبارة (وله رحلة، أو رحل في طلب العلم)، لإظهار منزلته العلمية ودرجته الفكرية، ومن هنا كان العالم يرحل لرواية حديث أو لقاء عالم، أو للتّعرف على مناهج جديدة أو الحصول على كتب يرغب في الاطلاع عليها"[2] خاصة وأنّ نفائس الكتب كانت في المشرق، وعليه لم يكن انتقال الرّحالة للقاء العلماء والأدباء فقط، "فمن الأهداف التي يسعى إليها الرّحالة جلب الكتب والمصادر من الشرق، والاطلاع على المكتبة وما جدّ فيها هناك، فكان يرجع وهو محمل بأهم المصادر والتآليف المفيدة، لعلماء التقى بهم واستفاد منهم في البلدان التي حلّ بها، فلم يكن اهتمام الرّحالة إذن يقتصر على حصوله على الإجازات والسند العالي فقط للحديث، ولكن كان يقطع المسافات الطويلة بحثا عن كتاب، أو حصولا على نسخة من

1 الحسن الشاهدي، أدب الرّحلة بالمغرب في العصر المريني، ج1، منشورات مكتبة عكاظ، الرباط، المغرب، (د.ط)، (د.ت)، ص81.

2 المرجع نفسه، ص79.

مؤلف معين"[1] فتقديس المسلم للعلم جعله يتعامى عن كل الصّعاب، والله سبحانه وتعالى جعل من العلماء ورثة للأنبياء، فهذه المكانة الكبيرة التي أولاها ديننا الحنيف للعلم جعلت العربي يقتحم المفاوز والمهالك غير مُبالٍ.

وعليه فطلب العلم كذلك كان من أقوى الدّوافع التي أهاجت عزائم الرّحالة للانتقال، "وصار من المألوف أن تتجه الرّحلة في أغلب الأحوال إلى الشرق للتلمذة والأخذ عن علمائه، وهذا شيء طبيعي ومشروع، فالشرق منبع كل فضيلة ومنه شع قبس العلوم والمعرفة، ولهذا كان لابد وأن يكون الحجاز منتهى سفرهم كما يذكر ابن خلدون"[2] فعلى الرغم من البعاد والصّعاب التي تعترض سبيل قاصد المشرق العربي إلا أنّ المغاربة والأندلسيين لم يكفوا يومًا عن التّوجه إليه لتحصيل ما يمكن تحصيله متحملين ألم الفراق والنّأي عن الوطن والأهل والأحبة، "وعلى العموم فإنّ مراكز النشاط العلمي في المشرق كانت مقصد المغاربة، تستهويهم بما تضمنته من مجالس علمية ومؤسسات ثقافية، وهذا هو أحد الأسباب العلمية التي كانت وراء الرّحلة إلى كبريات الحواضر المشرقية، ولقد أفصح عن هذه الرغبة العلمية كثير من الرحالة المغاربة فابن جبير مثلا يواظب على حضور المجالس العلمية والوعظية ببغداد"[3] ومعلوم أنّ رحلته كانت لأداء مناسك الحج لكن هذا لم يمنعه من الذّهاب للحلقات العلمية التي كانت تُعقد وتنشط بشكل كبير في المواسم الدينية بفضل كثرة طلبة العلم، والأدباء، والعلماء الوافدين إلى شبه الجزيرة العربية.

كما ينبغي التّنويه أنّ العامل الثّقافي والدّيني قد يجتمعان في الرّحلة الواحدة، ويكون بذلك طلب العلم وحج بيت الله الحرام معا سببان يقفان وراء انتقال الرّحالة، "فموسم الحج وإن كان موسما دينيا، إلا أنه يُعدّ كذلك ملتقا ثقافيا إسلاميا يجمع الفئات المثقفة من العلماء، بل يشمل أيضا غير المثقفين الذين أتوا لأداء فريضة الحج، إذ إنّ حلقات الوعظ والإرشاد والحديث، وجلسات العلم والأدب كانت ولا

1 المرجع السابق، ص92.

2 الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، ص80.

3 المرجع نفسه، ص89.

تزال تعقد في رحاب المسجد الحرام والمسجد النبوي ويحضرها كل من يرغب في التفقه في دينه، والأخذ عن الشيوخ والجلوس إليهم"[1] خاصةً إذ علمنا أنّ أغلبية الحجيج هم طلبة علم، ولن يُضيّعوا فرصة التّواجد في المشرق للتّعلّم والتّبحر في علوم الدين، ومختلف مجالات المعرفة الأخرى كالأدب مثلا، إذن "فالذهاب إلى الأماكن المقدسة بالحجاز وفلسطين وأداء مناسك الحج وزيارة مهد العربية والعروبة والنهل من منابع العلم المشرقية مثّل أبرز دافع كان يحث المغاربة على النزوح نحو الشرق بصفة مستديمة، وهذا ما نجده عند أغلب الرحّالة"[2] الذين جمعوا بين الهدف الديني والتّعليمي في توجههم إلى شبه جزيرة العرب.

ج- دافع تجاري:

أشرنا فيما سبق أنّ العرب عرفوا الرّحلة منذ القدم، واقترنت رحلاتهم بالتّجارة، فكانوا يُنظّمون رحلات فردية وجماعية لتسويق سلعهم، وشراء ما يحتاجونه من الآخر المسافر والمرتحل إليه، "فالتجارة عند العرب منذ العصر الجاهلي كانت عاملا له أهميته في ازدياد حركة الاتصال بينهم وبين البلدان المعروفة لهم آنئذ، ولما ظهر الإسلام تعاظمت التجارة إلى حد تجاوز حدود فتحهم، فرأينا التجار المسلمين ينهضون إلى أطراف الأرض، ينقلون البضائع، ويشترون السلع، وقد بلغوا في ذلك إلى أقصى بحار الصين، وسواحل البلطيق، وصحاري إفريقية الداخلية، وبلاد الأندلس..."[3] فالموقع الجغرافي للبلاد العربية سهّل عليهم مهمة التّنقل إذ تتوسط شبه جزيرة العرب قارات العالم الثّلاث (آسيا، أوروبا، إفريقيا)، فركب العربي البحر مغامرا بنفسه وماله وارتحل إلى أصقاع قريبة وأخرى نائية لبيع سلعته، ومن ثمة عاد مفاخرا يقصُّ مشاهداته ومغامراته على بني جلدته، وهناك من الرّحالة التّجار من وصل إلى مناطق بعيدة جدا وغير خاضعة للمسلمين، ففتحوها لكن ليس بسيوفهم ورماحهم وخطبهم بل بأخلاقهم، وطيب تعاملهم.

1 نوال عبد الرحمن شوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص34.

2 جميلة روباش، أدب الرحلة في المغرب العربي، ص25.

3 أحمد أبو سعد، أدب الرحلات، منشورات دار الشرق الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 1961، ص18- 19.

كان الهدف التّجاري إذن من بين الأسباب التي تقف وراء ترحل العرب منذ القدم، فالمبادلات بين المسلم وأخيه المسلم أو بين المسلم والمخالف له في اللغة والملة قائمة منذ سنين طوال، فقد أوصل العربي سلعه إلى ما وراء البحار، وكان يُتاجر حتى في المواسم الدينية في طريقه إلى أداء فريضة الحج، حتى يضمن توفير عائدات مالية تُمكّنه من تغطية مصاريف رحلته التي قد تدوم شهورا وأعواما، "والتجارة من أهم الأسباب التي أدّت إلى تدوين الرّحلات لمعرفة طرق التّجارة البرية والبحرية، ولعل أول ما ارتبطت به الرّحلات علم تقويم البلدان والمسالك والممالك لوصف الطرق والمناخ والعديد من الأمور الأخرى، وذلك لمعرفة الطرق إلى مكة للقيام بفريضة الحج وتسهيل العملية التجارية في مختلف البلدان والبقاع"[1] فالحاجة دفعت الرّحالة إلى الضّرب في الأرض لتحقيق سبل العيش الكريم، وتوفير الموارد المالية لأنفسهم ولعائلاتهم ولضمان ما يحتاجه العرب ويفتقدونه في أسواقهم وأوطانهم، هذا ما دفعهم إلى ارتياد مناطق عدّة كبلاد الهند والصين، "وكانت التجارة منذ القديم أمرا يقتضي القيام بالرّحلة والسفر البعيد والسّعي في سبيل الكسب برا وبحرا، فالعالم العربي بحكم توسّط موقعه بين قارات العالم القديم كان مركزا لالتقاء الطرق التّجارية بين هذه القارات"[2] فأمر طبيعي إذن أن نلقى رحلات عدّة في التّراث العربي قام بها أصحابها للتّجارة، ولو دُونت تجارب هؤلاء لأمكننا الاطلاع على الحياة الاقتصادية والمبادلات التي قام بها العرب مع غيرهم من الأجناس والأعراق بشكل أوضح، لكن يبدو أنّ أغلب الرّحالة لم يُبدو كثير احتفاء بتخليد تنقلاتهم، مع وجود إشارات في بعض المدونات الرّحلية إلى أسفار العرب باتجاه مناطق مختلفة بنية التّجارة؛ فمثلا أشار ابن بطوطة في رحلته –تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار– إلى أنّه التقى بمجموعة من العرب المسلمين في مناطق جغرافية لم يسطع عليها نور الدين الإسلامي ومع ذلك رحلوا إليها يبتغون عرض منتوجاتهم في أسواقها.

1 نوال عبد الرحمن شوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص47.
2 المرجع نفسه، ص46.

د- دافع سياحي:

معلوم أنّ الدين الإسلامي خاطب البشر بالتّبصر في آيات الخالق والتّمعن في مخلوقاته وعجيب صنعه، لذلك فأمر طبيعي أن يرحل المسلم برا وبحرا استجابة لأمر خالقه، وكذا للتّنفيس عن ذاته والتّفريج عن همومه وأحزانه، فكان الدافع السّياحي هو المحرك لبعض الرّحالة، "فهدف بعض الرّحلات البحث عن الحرية، والتطلع إلى ما وراء الحيز المكاني، حيث المهم هو السفر لا البلد الذي نرحل إليه، وحب الاطلاع والرغبة في اكتشاف المجاهل والأصقاع والمتعة في الانطلاق من تلك الأصقاع إلى مجاهل أخرى ومناطق جديدة، لذا جاءت بعض الرحلات لجوب الآفاق والسعي إلى ارتياد البعيد، وامتطاء أجنحة الرياح حبًّا في المغامرة والتّرويح عن النفس"[1] فإذا ما تهيّأت الظّروف للعربي وأحسّ بشيء من الاطمئنان والاستقرار في ربوع العالم الإسلامي خرج راحلا سائحا متنقلا من موضع إلى آخر باحثا عن تحقيق ذاته متناسيا آلامه وكرباته، والإنسان —ونقصد هنا الإنسان العربي- ينزع دائما إلى ارتياد المجهول راغبا في كل ما من شأنه أن يملأ عليه حياته ويدفع عنه مله وضيقه من الحيز الجغرافي الذي احتضنه وخَبِره، فنجده لا يكفُّ عن جوب الآفاق سواءً كانت قريبة أو بعيدة، فابن بطوطة —والذي يعدّ شيخ الرحالة العرب- أوصلته قدماه إلى بلاد السودان (السود)، والهند -عبدة البقر- وغيرها من المناطق التي وطِئها مستكشفا، وعاد محملا بأخبار تلك الشعوب الاجتماعية، والدينية، والسياسية، والثقافية.

و- دافع سياسي (سفارة):

المسلمون -خاصة في العصر الأموي والعباسي- بسطوا نفوذهم على مناطق جغرافية واسعة، حتى أنّهم توسّعوا وتوغلوا في أعماق آسيا وأوروبا، وبما أنّ الدولة الإسلامية كانت مترامية الأطراف فمن البديهي أن يحتاج الخلفاء والملوك والأمراء إلى الرّحالة، هؤلاء كُلّفوا بمهمات رسمية ذات طابع سياسي؛ فنجد منهم من رحل في مهمة داخلية لم تتجاوز حدود العالم الإسلامي، في حين نلقى

1 المرجع السابق، ص50.

بعض الرّحالة انتقلوا إلى الآخر الكافر المخالف في الملة والعقيدة والثّقافة، فالظروف أملت على المسلم التّرحل إلى الدول والأمم المجاورة لعقد الصلح، والمعاهدات، والتحالفات وما إلى ذلك، وقد "ظلت الرحلة السفارية تقليدا إنسانيا منذ نشوء الدول، تستمد أصالتها من استحالة وجود سلم وتعايش بين الأنا والآخر، فكانت هذه الرحلة ضرورة لمخاطبة الشعوب بعضها البعض"[1] فلم يكن ممكنا بأي حال من الأحوال أن يعيش العربي منطويا ومتقوقعا على نفسه لا عين رأت ولا أذن سمعت، فثمة نوع من الاحتكاك الدائم بين الدول، هذا الاحتكاك يفرض تبادل السفراء (الرّحالة) في حالات السلم والحرب، "والسفارة نوع من الرّحلات الرّسمية، يُوكل بها الرّحّالة من قبل الحكّام، ورسالة يتنافس في أدائها من يُكلفون بها، مهما كلّفهم الأمر من تضحيات، إذ كانت تقترن في نفوسهم برفعة وعلوّ شأن الدولة الإسلامية، فالسفير عنوان دولته"[2] ومن أشهر الرّحلات السّفارية عند العرب رحلة ابن فضلان، التي انطلق فيها من عاصمة الخلافة بغداد في القرن الرابع للهجرة إلى بلاد الترك والروس والصقالبة استجابةً لأمر الخليفة العباسي المقتدر بالله، وذلك بنية تثقيف سكان هذه المناطق في الدّين الإسلامي.

هذه أبرز الدّوافع وراء انتقال العربي قديما من موطن إلى آخر، وقد يحدث أن تتكاتف أسباب كثيرة للرّحلة الواحدة؛ فقد يكون مثلا سبب تنقل الرّحالة تجاري(اقتصادي)، ديني(الحج)، علمي في آن واحد، لذلك لا يُعدم أن "تجتمع عدة أسباب لرحلة ما، كرحلة ابن بطوطة التي كانت حجازية وسياحية وسفاريّة"[3] ورحلة ابن جبير الأندلسي التي قام بها للحج وطلب العلم، وغيرها من الرّحلات التي تنوّعت وتعدّدت دوافع أصحابها في القيام بها.

هذه أهم الأسباب التي كانت تقف وراء رحلات العرب، كما يمكن أن توجد أسباب أخرى ثانوية تدفع بالعربي إلى الانتقال من موطنه وموضع قراره وسُكناه، كالحاجة، أو للاستشفاء من مرض ما ألمَّ

1 أحمد بوغلا، الرحلة الأندلسية (الأنواع والخصائص)، ص45.

2 نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص40.

3 المرجع السابق، ص50.

به، أو هروبا من وضعٍ سياسي مُتردّ –فالعالم الإسلامي شهد بعض الفترات العصيبة والمتوترة والاضطرابات السّياسية والصّراعات الدّاخلية وكذا الخارجية لاسيما مع عدو الأمس واليوم أوروبا المسيحية إذ طارد النّصارى وطردوا المسلمين من الأندلس بعد أن حاكموها زهاء ثماني قرون– ومن الدّوافع كذلك الرّغبة في "إراحة النفس من ألوان العناء وتخليصها من الكدر، كالارتحال إلى المناطق الريفية ونحوها، وقد يكون هربا من وباء أو طاعون"[1] أو غير ذلك، ومجمل القول أنّ هناك دوافع عدّة حمّست العرب في رحلاتهم، ويبقى الدّافع الديني (الحج)، والعلمي، والتّجاري، والسياسي أهمها على الإطلاق، "ولهذه الأسباب مجتمعة كثرت الرحلات عند العرب وتنوّعت بتنوع أسبابها وحوافزها السياسية، والدينية، والاقتصادية، ونشأت عند كثيرين منهم محبة المجازفة فيما وراء المعروف"[2]

وقد اتكأ عدد من الدّارسين والباحثين في أدب الرّحلة على هذه الدوافع في تصنيف الرّحلات؛ فاصطلحوا على الرّحلة التي كان دافعها ديني بالرّحلة الحجية، والرّحلة المرتبطة بالجانب السياسي بالرّحلة السّفارية وهكذا دواليك، فتنوّعت بذلك "الرحلة باعتبار دوافعها وأغراضها، فنجد الرحلة الحجازية التي يكون هدف صاحبها مقتصرا على أداء فريضة الحج وزيارة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومنها الرحلة العلمية ذات الغرض العلمي، والمتجلى في لقاء الشيوخ والعلماء والأخذ عنهم، والتتلمذ على يديهم، وربط الصلة بسندهم، ومنها السفارية وهدفها سياسي حيث يكون الرحالة سفيرا لبلاده، إلى جانب هذه الأنواع الرحلة السياحية"[3] والاستكشافية وغيرها من الأنواع الرّحلية التي تتحدّد انطلاقا من غرض الرّحالة وهدفه من وراء تنقله وترحله.

في حين نلقى البعض الآخر يصنف الرّحلات ويقسمها إلى قسمين كبيرين، –رافضا تقسيمها وتصنيفها وفق الدّوافع المحركة لهذه الأخيرة، فقُسّمت سرود الارتحال إلى رحلات شعرية دُونت وأُلفت ونُظمت شعرا كما هو الحال في رحلة ابن فكون القسنطيني، فمعلوم أنّ النّص الرّحلي يُكتب "نثرا،

1 نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص17.

2 شوقي ضيف، الرحلات، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط4، (د.ت)، ص09.

3 عبد الله بن عثمان الياقوت، أدب الرحلة الحجازية عند الأندلسيين من القرن السادس حتى سقوط غرناطة، ص11.

كما يُكتب شعرا، فقد تضمنت القصائد الجاهلية وما تلاها في العصرين الأُموي والعباسي رحلات قائمة في السياق الشعري، وعمد مؤلفو بعض الرحلات إلى سردها شعرا، شأن العبدري الذي ختم رحلته المدونة شعرا مستعرضا فيها بتكثيف أهم مراحل رحلته"[1] بقصيدة رحلية مطولة حكى فيها تنقله من بلدته حاحة ببلاد المغرب الأقصى إلى بلاد المشرق لأداء فريضة الحج، بالإضافة إلى رحلة ابن فكون القسنطيني المنظومة شعرا وغيرهما من الرّحلات، أما النّوع الثّاني فهي رحلات نثرية تخلّصت من قيود وضوابط الوزن والقافية، كما في رحلة ابن بطوطة والعياشي والورثيلاني وغيرهم، ونلاحظ سيطرة وكثرة الرّحلات في الصنف الثاني على الأول لسهولة كتابتها نثرا، في مقابل صعوبة صب تجربة رحلية في قالب شعري، مع جنوح بعض المؤلفين إلى المزج بين المنظوم والمنثور في سردهم، مع غلبة الأول على الثاني في أغلب الأحيان، ليغدو بذلك الشعر "مجرد حلية في أحواض النثر لتأكيد معرفة الرحالة بالنظم، وأيضا لاستيضاح بعض القضايا التي يصعب التعبير عنها نثرا، كما يلجأ إليه الرحالة للتنفيس عن غربته ومناجاة ذاته وأحبابه"[2]

ونجد من يرى أنّ تصنيف هذه الرّحلات لابد أن يحتكم إلى معيار الحقيقة والخيال؛ فيكون بذلك لدينا رحلات حقيقية قام بها أصحابها، ورحلات متخيّلة سبح فيها مؤلفوها في الخيال، وانتقلوا بتوهماتهمواستيهاماتهم إلى العالم العلوي، وكل هذا راجع لشغف وولع البشر وتعلّقهم بالرّحلة، فالإنسان كما يقول شوقي ضيف "وُلد راحلا، وإن أعجزته الرحلة تخيل رحلات غير محسوسة في عالم الخيال"[3] كما في رسالة الغفران لأبي العلاء المعري، ومنامات أبي محرز الوهراني، ورسالة التوابع والزوابع لابن شُهيد الأندلسي.

1 شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي (التجنّس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل)، ص121.
2 المرجع السابق، ص64.
3 شوقي ضيف، الرحلات، ص07.

4- أهمية الرحلة (المؤلف/ القارئ):

إنّ الرّحلة ذا أهمية كبيرة سواء لمؤلفها (الرّحالة) أو لقارئها (متلقيها)؛ فالإنسان بعد الرّحلة ليس نفسه قبل الرّحلة، "وليس من رأى كمن سمع، ولا من عانى وتهدد أو سعد واستمتع، كمن قعد في داره ينقل وينسخ، أو يُدبج العبارات التي تصف شيئا لا يحسه، ومشاهد لم تكتحل عيناه بمرآها"[1] فالتّجربة الرّحلية بليغة الأثر على الذّات البشرية إذ تعود بعد الارتحال محملة بأخبار، ومعارف جليلة تخدم الرحالة وأبناء وطنه على مرّ الأزمنة وتعاقب السنين، كما تُعدُّ سرود الارتحال مادة خصبة لمن يُحسن ترويضها ودراستها، إذ "فيها من المعلومات ما ينتفع بها كل باحث وهي منابع غنية بمختلف مظاهر حياة المجتمعات البشرية بما فيها من صور وأخبار ومغامرات...إنّها خزائن تحفل بالمادة الثرية، لا في مجال الجغرافيا أو التاريخ فحسب، بل تُلم بالحضارة وتمثّل تجربة تعكس صورة الإنسان عبر العصور"[2] فالرّحلة نص يهم النّاقد الأدبي، والمؤرخ، والجغرافي، ودارس اللاهوت، والإثنوغرافي، وعالم الأنثروبولوجيا وغيرهم، بفضل موسوعية النّص الرّحلي وانفتاحه على مجالات وميادين معرفية عدّة، وهذه ميزة يكاد ينفرد بها هذا النّوع الأدبي الذي طالما وُصف بالهجنة وعدم الصفاء والتّماس مع أنواع وأجناس أدبية أخرى بل حتى مع حقول وتخصصات متاخمة، ليغدو بذلك محصلة لهذه الأخيرة، فاكتسب بذلك ثراء موضوعاتي، كون الرّحالة يتطرق في سرده إلى جميع نواحي الحياة في أثناء انتقاله، وهذا الغنى في نصوص الرّحلة "أثارت فضول الباحثين على تنوع اختصاصاتهم وتعدّد اهتماماتهم، إذ كان كل واحد منهم يحفر في جسدها عما يريد، وينقب في محكيها عن جواهر ومكنونات لا توجد في غيرها، وقد هيأ لهم ذلك ما تتوفر عليه الرّحلة من ثراء في المادة ودسم في المتن"[3] فالرّحلة نص حاوي للشعري والنثري –غالبا ما نجد فيها قصائد شعرية وأمثال وحكم ومقامات وتراجم وتوقيعات وغير ذلك- فضلا عن شتى الأخبار والمعلومات الجغرافية والدينية والسياسية والاجتماعية المتعلّقة

1 محمود بن سعود الحمد، موسوعة الرّحلات العربية والمعربة المخطوطة والمطبوعة (معجم ببليوغرافي)، ص21.
2 نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص17.
3 إبراهيم الحجري، شعرية الفضاء في الرحلة الأندلسية (نموذج القلصادي)، ص13.

بالآخر الذي قصده الرّحالة سواء كان آخرا قريبا يعيش داخل العالم الإسلامي أو آخرا بعيدا نائيًا يختلف اختلافا بيّنا عن ذات الرّحالة، لذلك سرود الارتحال وثائق حيّة يمكن الاستناد إليها لمعرفة كل ما يتعلّق بالتّاريخ الإنساني، إذ تقدم "أخبار ومعارف ينتفع بها الباحثون، فهي منابع غنية بمختلف مظاهر حياة المجتمعات البشرية بما فيها من صور ومغامرات وعلوم، إنها خزائن تحفل بمادة تاريخية وجغرافية وثقافية غزيرة وتمثل تجربة تعكس صور الإنسان وتعرجاته عبر العصور"[1] لذلك بدأت تتصاعد وخاصة في السنوات الأخيرة دعوات لمزيد من الاهتمام بهذا النّوع الأدبي الذي طاله الكثير من التّهميش والإقصاء، فرغم غزارة الإنتاج الرّحلي العربي إلا أنّ الدراسات المتّجهة صوب المدونات قليلة ونادرة، وبقيت أغلب النّصوص حبيسة المكتبات تنتظر من ينفض عنها الغبار، ويكشف عن مكنوناتها وجواهرها.

أما على الصعيد الأدبي فالنّص الرّحلي "يشكّل ثروة معرفية كبيرة، ومخزنا للقصص والظواهر والأفكار، فضلا عن كونه مادة سردية مشوقة تحتوي على الطريف والغريب والمدهش مما التقطته عيون تتجول وأنفس تنفعل بما ترى، ووعي يُلمُّ بالأشياء ويحلّلها ويراقب الظواهر ويتفكر بها"[2] فسرود الارتحال تبقى وعاءً حاوي وحاضن لأشكال أدبية عدّة ما يجعلنا نُؤكد أنّ هذا النّوع الأدبي لا يقلّ في أهميته عن أنواع السّرد العربي القديم الأخرى، بل إنّ الرّحلة تعدُّ اللبنة الأولى لظهور وبزوغ فن الرواية، والرواية السّفارية (الرّحلية)، والرواية الحضارية (شرق/غرب)، وغيرها من الأنواع التي استفادت من نصوص الرّحلات، وهذا ما يُبرز قيمة هذه الأخيرة والدور البارز والخطير الذي أدته وتُؤديه، لذلك "لم يفتأ النص الرّحلي يطرح أسئلته المتفاوتة، ويُحيل على انتسابات مفتوحة تخصّ الأدب والمدونات التاريخية والجغرافية والتراجم والمناقب وغير ذلك من أشكال كتابية، وما حققه هذا النص من تراكم

1 بلال سالم الهروط، صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، ص07.

2 محمد الغساني، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، تح:نوري الجرّاح، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، الإمارات، ط1، 2002، ص09.

ضمن دائرة الأدب وإفادة من حقول أخرى، واستيلاد أسئلة شتى فنية ومعرفية"[1] خاصةً بعد ظهور تيارات ومناهج نقدية حديثة في السّاحة النّقدية العربية.

إنّ الرّحلة يمكن أن تمدنا بمعلومات وفيرة في مجالات عدّة؛ فبها نستطيع معرفة معتقدات الشّعوب وعاداتهم وتقاليدهم، كما تطلعنا على المسالك والطرق الرابطة بين الدول والممالك والأمم لتغدو بذلك دليلا وخارطة للإنسان، وتقدم لنا مادة أدبية ثرية ومتنوعة فيها الشّعري والنّثري، والسّير ذاتي والتّراجمي، والمتخيل والواقعي، والحقيقي والغرائبي والعجائبي وغير ذلك.

1 شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي (التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل)، ص350.

5- إشكالية تجنيس الرّحلة:

أشرنا فيما سبق أنّ النّص الرّحلي نص هجين غير صافٍ، وهذا ما يطرح أهم إشكالية أُثيرت حول هذا النّوع الأدبي والمتعلّقة بقضية تجنيسه، فهناك من يرى أحقيته بالانتساب إلى عالم الأدب، في حين يرى البعض الآخر ضرورة طرده وإبعاده وإلحاقه بميدان وتخصص آخر يستوعب تعدّديته وانفتاحه، أو بقاءه نوعا سابحا لامنتمٍ، وذلك أنّ "الرحلة نص مفتوح لا يمكنه أن يتسيَّج في خانة محددة تُجنّسه بصفة معينة تضيّق من تحرره واتساعه وانتشاره وهجومه الضروري على حقول أخرى"[1] فعدم استيعابه للأدبي فقط جعلت البعض ينظر إليه بعين الرّيبة، وأن لا مكان له بجوار الشعر والنثر الفني، لذلك يمكن القول دون كثير حرج أنّ الرّحلة نص مضطهد، بل حتى أنه لم يجد "مكانة واضحة في نظرية الأدب؛ ولم تستوعبه نظرية الأجناس الأدبية ضمن طاقتها التصنيفية، وذلك لغياب رؤية فلسفية واضحة المعالم في النقد العربي قبل الانفتاح على النقد الغربي،لذا فالحديث عن أدب الرحلات لم يأخذ طابعا معرفيا يندرج ضمن رؤية واضحة لمفهوم الأدب"[2] وعند سؤالك لأحدهم مثلا عن الأنواع النثرية في الأدب العربي، يكتفي بالإشارة إلى تلك الأنواع البارزة السامية التي شغلت أغلب الدّارسين كالقصة، والأسطورة، والسّيرة، والنّثر الفني، دون إشارة إلى نصوص الرّحلة، أو ذكرها على استحياء ووجل، لذلك وجب "لفت الاهتمام لهذا المتن الخصب من جهة، وإعادة الاعتبار-من جهة ثانية- لطبيعته السردية، خاصة أنّ المنظور النقدي السائد جعل من الرحلة مُلْحقا بعلوم عديدة (جغرافية، تاريخ، أدب، المسالك والممالك..) جاعلا منه -كما حدث للقصة البوليسية أو أدب الخيال العلمي-أدبا من الدرجة الثانية"[3] لكن لا يمكن أن نُطلق هذا الحكم الجائر بحق سرود الارتحال، وذلك لتوفرها وحيازتها لمادة أدبية جمّة مع حضور العنصر الجغرافي والدّيني والسياسي

1 المرجع السابق، ص40.

2 عبد الحليم محمد إسماعيل علي، تقنيات السرد أساس أدبية الرحلة، جائزة الطيب صالح العالمية للإبداع الكتابي، 2018، www.sd.zain.com

3 عبد الرحيم مودن، أدبية الرحلة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996، ص07.

وغيرها، وهذا ما "يجعل تصنيفها صعب التّحقق لما يتصادى فيها من أجناس ويتقاطع من حقول، فهي بحق كما يقول الأستاذ شعيب حليفي نص لغوي منفتح النسب يرتبط مع عناصر وبنيات متعددة تندمج وتتفاعل معه فتلونه وتُعطيه إمكانية توسيع صور الشكل والدلالة"[1] وحضور مكونات نص الرّحلة دائما ما يكون بشكل متفاوتٍ غير متساوٍ، مع هيمنة واستبداد عنصر على بقية العناصر التي تحويها المدونة الواحدة، إذ يمكن أن نجد مدونة رحلية ما أقرب إلى الجغرافيا منها إلى الأدب، لكن هذا لا يمنع أن نلتمس فيها بعض الملامح الأدبية.

كما أنّ القول بعدم أدبية نصوص الرّحلة العربية ضرب من التّجني، وعلى الباحثين تجاوز النّقاش والجدل العقيم الذي أُثير حول أحقية الرّحلة بالانضواء ومجاورة الأنواع والأجناس الأدبية المعروفة، لأنه أمر فُصل فيه من لدن عدد من المشتغلين على سرود الارتحال العربية من أمثال شعيب حليفي، وعبد الرحيم مودن وغيرهما، ولا نحتاج إلى إثارته في كل حين تشكيكا في نص الرّحلة الغنية بالمادة الأدبية، لذا فقد "تحدث البعض عن أدب الرحلة وهو قصد واضح بانتسابها إلى حقل السرد باعتبارها كتابة أدبية تتوفر على مكونات سردية وآليات كتابية تسمح للتصنيف أن يأخذ مشروعيته في خانة الأدبي"[2] من هنا يمكننا اعتبارها أدبا سرديًا –شأنها الرواية– إذ يبدأ المؤلف (الرحالة) في قص تجربته الرحلية من لحظة مغادرته موطنه إلى حين عودته، بلغة تكاد تكون تقريرية غالبا، مع وجود تلوينات جمالية بلاغية في بعض الرحلات، لكن هذا لا يجعلنا نتعصب ونحكم بأدبية جُلّ النتاج الأدبي الرّحلي العربي، "فلا يمكن إدراج جميع النصوص الرحلية في دائرة الأدب، فعلى الرغم من الحماس الكبير لدى بعض الباحثين في محاولاتهم إدراج جميع الرحلات ضمن الأنواع الأدبية، فإنّ الواقع يناقض ذلك؛ فالرحلات التي وصلتنا منذ قديم الزمان تتفاوت في درجة سماتها الأدبية"[3] فبعض الرحلات مثلا مجرد تصوير فوطوغرافي جغرافي لا روح فيه، وتنعدم في ثناياه اللغة الجمالية الأدبية التي اشترطها الدّارسون

1 أحمد السليماني وشعيب حليفي وآخرون، السودان وإفريقيا في مدوّنات الشرق والغرب، ص155.

2 شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي (التجنّس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل)، ص38.

3 عبد الحليم محمد إسماعيل علي، تقنيات السرد أساس أدبية الرحلة، ص12.

والنّقاد في تصنيفهم وتجنيسهم للأنواع الأدبية واعتبروا غيابها وافتقادها شرط في إبعاد وإخراج أي نوع من دائرة الأدب، "وهذا المنظور يجعل من الرّحلة نصّا لا يمتلك أدبيته إلا إذا حمل خصائص الأسلوب الجميل والخصائص البلاغية المميّزة المسايرة لتقاليد الكتابة العربية السائدة أو المعيارية، وهكذا تصبح الرّحلة أدبا يصْدُقُ عليه ما يصدق على المدونة الأدبية، في جانبها الأسلوبي...من رشاقة التعبير، وجمال الأداء"[1] وهذا الذي نجده في أسلوب بعض الرّحالة إذ كتبوا مدوناتهم بأسلوبٍ أدبيٍ برّاقٍ كما هو الحال في رحلة ابن فضلان، والعبدري، وابن جبير الأندلسي وغيرهم.

وعليه لغة كتابة نص الرّحلة هي التي أرّقت النّقاد، إذ لم تُكتب جميع الرّحلات بأسلوب أدبي يضمن لها التّجنيس من دون كثير مناقشة، إذ نختار في نسبة بعض الرّحلات إلى الأدب من عدمه، أما العلّة الثانية فهي إمكانية ابتلاع السّرد الرّحلي لعناصر عدّة وليس العنصر الأدبي وحده، "الشيء الذي أدى بمجموعة من الباحثين والدارسين إلى تجنيسه وتصنيفه ضمن أنماط وأنواع وأجناس كتابية أخرى، بناءً على النماذج المهيمنة فيه، وتبعا للقيم الجمالية والمضمونية التي يزخر بها؛ فهناك من اعتبرها سيرة ذاتية تترجم للذات المرتحلة، وتحكي بشكل استرجاعي، أحداث ووقائع فترة السفر"[2] التي قضاها الرّحالة من لحظة الخروج من وطنه إلى تاريخ العودة إليه، ونظرة الباحث إلى الرّحلة كثيرا ما تتحدد انطلاقا من تخصص هذا الأخير وميوله، فمن كونها سيرة إلى عدّها "وثيقة تاريخية تشكل سندا مرجعيا لمعرفة أحوال الحضارات وخصوصية المجتمعات...وهناك من صنفها ضمن دائرة التراجم، حيث تنصرف النصوص الرحلية أحيانا إلى التعريف برموز علمية وسياسية...وهناك من ذهب إلى أنّ النص الرحلي يندرج ضمن مجال الجغرافيا...وهناك نفر آخر اشتغل بهذا النص على أساس أنه سجل اجتماعي"[3] يمكن أن يُعطي صورة واضحة عن مجتمع ما وقع على مرمى معبر الرّحالة، فيكشف بذلك عن عاداته وتقاليده وطبائع سكانه، فيكون هذا النّص الهجين جاذبا لكل الباحثين من شتى

1 عبد الرحيم مودن، أدبية الرحلة، ص24-25.

2 إبراهيم الحجري، شعرية الفضاء في الرحلة الأندلسية (نموذج القلصادي)، ص51.

3 المرجع نفسه، ص51.

المجالات والميادين وليس فقط للناقد الأدبي، بفضل الحضور الأدبي، والاجتماعي، والسّياسي، والسّير ذاتي وغيرهم، وفي المحصلة نجد المتن الرّحلي "يفتح أحضانه لكل هذه الأشكال دون أن يكون أحدها، فهي تحضر بشكل متواز ضمنه، وهي الميزة نفسها التي تجعل هذا النص قِبلة للتناولات المتنوعة والمقاربات المتعددة، ومع تطور السرديات...انكشف جسد المحكي الرحلي في نصوص الرحالة، وأماط عن وجهه اللثام للدارسين فراحوا يتقصون أثر السرد فيه"[1] هذا الأخير يشهد حضورا طافحا، بالإضافة إلى الحوارية، والوصفية، وهيمنة بنية السفر، ووجود سارد ومسرود له، بالإضافة إلى عدّ السّرد الرّحلي –غالبا– خطابا متخيّلا، وكل هذه الخصائص أعطت شرعية الانتساب لأدب الرّحلة، وبذلك لم يعد هناك أي مبرر لإبعادها والاكتفاء بالأنواع السامية فقط في الأدب، ولابد أن يُقبل السّرد الرّحلي في تعدّديته وتنوع خطاباته، وانفتاحه هذا إنما ساهم في تخصيبه ومنحه خصوصيته وتفرده لا غير، كما هو الحال في الرواية المعاصرة التي تشهد تداخلا في الأجناس والفنون، فهل يُعقل أن نرفض انتماء جنس الرواية إلى الأدب بدعوة عدم صفائها؟ أكيد لا، إذ أنّ هذه الظاهرة لم تزد الرواية إلا غنا وثراءً فنيا وموضوعاتيا، كما زاد العنصر الجغرافي والسياسي والاجتماعي والديني الرّحلة، مع اختلاف الأولى عن الثانية في عدّة جوانب لاسيما في السّرد، والتبئير، والحوار، والوصف، والشّخصيات، لكن ماهو في حكم المؤكد أنّ الرّحلة نوع أدبي مستقل بذاته، وله ميزات وخصوصيات متفردة تفتقدها الأنواع والأجناس الأدبية الأخرى، كما أنّ "الرحلات مهما تعدّدت وتنوّعت وانفتحت نصوصها على مختلف الحقول المعرفية وتحاورت مع أجناس شتى تظل محكومة بثبات بنيوي واحد لكنه ثابت مرن يُعطي للنصوص حقها في التّنوع والاختلاف"[2] فهي بحق نوع أدبي سردي مميز يستمد من باقي الأنواع والأجناس، ويتفاعل مع علوم إنسانية أخرى ليخرج في بناء متفرد بخصوصيته، فتظهر في ثناياه ميزات المقامة والسيرة والحكاية والقصة وغيرها من الأنواع المتكئة على السّرد، لذلك أمر طبيعي أن "تُدرس الرحلات بوصفها فنا سرديا، ذا طابع أدبي له سماته وملامحه الذاتية، التي تميزه

1 المرجع السابق، ص51-52.

2 أحمد السليماني وشعيب حليفي وآخرون، السودان وإفريقيا في مدوّنات الشرق والغرب، ص155.

عن غيره من الفنون الأدبية...من حيث هي بناء فنيّ، وإبداع أدبي يتضمن الحياة بكل ما فيها من أساطير وقصص وأشعار وأمثال ورسائل"[1] وهذا ما حدا بعدد من الباحثين بالقول بأدبية الرّحلة، ولم يعد هناك داع لتجاهل ما تحويه بدعوة اضطراب السّرد الرّحلي، وزئبقيته، وعدم ثباته على خطاب أدبي واحد، وتسلل خطابات أخرى إليه، فصحيح أنّ الهُجنة التي يتصف بها صعَّبت بعض الشيء صياغة اسم لهذا النوع الأدبي في البداية، كما أوجدت للباحثين صعوبات جمّة في وضع مفهومٍ جامعٍ مانعٍ واضحٍ يحظى بالقبول لدى جميع الدّارسين، وانتهاءً بقضية تجنيسه التي حُكم فيها بأحقية ولوج أدب الرّحلة فضاء الأدب، وصرنا مطالبين بدراسات جادّة للنص السّردي الرّحلي العربي بعيدا عن المناقشات الجافة المتجهة صوب التّسمية، والتّعريف، وقضية التّجنيس، لأنّ سرود الارتحال شكل أدبي زاخر بالمادة الأدبية خاصة في بعض المدونات، ولاسيما أنّ أصحابها (مؤلفوها) من كبار الأدباء والشعراء.

1 نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص261.

المبحث الثاني: النّقد الثّقافي قراءة في المفهوم والطّرح والتّحول.

1- تعريف النّقد الثّقافي:

تعاطى العرب المناهج النّقدية التي ظهرت عند الغرب، فانفتحوا على جلّ التّيارات والمذاهب التي ظهرت في الطّرح النّقدي الغربي، واستفادوا منها في مقاربة النّص الأدبي العربي قديمة وحديثه، شعره ونثره، ومن أبرز هذه المناهج التي لقيت رواجا في السّاحة الأدبية العربية نذكر: البنيوية والأسلوبية والتفكيكية والنقد الثقافي وغيرها من المناهج التي استوردها النّقاد العرب، غير أنّ هذا الأخير يُعدُّ أحدث منهج نقدي تمثّله العرب وقدموا فيه مجموعة من الاجتهادات والممارسات التي تُحسب لهم، "فقد تحول العالم إلى قرية صغيرة يسهل فيها الاحتكاك والتّلاقي بين الأمم والشعوب والحضارات، ومنها بين الأفكار والقيم، مما خلق تزاحما بين المناهج والتيارات التي تُولد من رحم الأسئلة الجديدة والمتجدّدة التي واكبت الانتقال إلى مفهوم (العالم القرية)، الشيء الذي أدى إلى بلورة رؤى نقدية جديدة بمفاهيم جديدة تنقل الممارسة النّقدية من ظلمة التّحليل الأفقي -الانطباعي-الجاهز، الوصفي، السياقي...إلى رحاب التحليل العمودي النسقي المؤمن بالاختلاف"[1] وهو الجديد الذي نادى به النّقد الثّقافي داعيا إلى دحض مقولات البلاغة التي غالت في الاحتفاء بأدبية وشعرية النّصوص.

وقد عرّفه عبد الله الغذامي بقوله: "النّقد الثّقافي فرع من فروع النقد النصوصي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحقول الألسنية مُعنى بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغه...وهو لذا مُعنى بكشف لا الجمالي، وإنما همه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي الجمالي، وكما أنّ لدينا نظريات في الجماليات، فإنّ المطلوب إيجاد نظريات في القبحيات"[2]

1 ياسين كني، عبد الله الغذامي ناقدا ثقافيا (رصد ترجمة الناقد الفذ إضاءة ونقدا)، ط1، 2013، ص06.

2 عبد الله الغذّامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2005، ص83.

إذ لم تعد غاية هذا النّوع من النّقد تحصيل القيمة الجمالية كما هو حال النّقد الأدبي، بل يسعى إلى نقد الأنساق المتخفية من تحت أقنعة البلاغي، فهو يرى بأنّ قيمة العمل الأدبي تتجاوز تلك القيمة الأدبية المتبدّية في ظاهر الكلام في كثير من الأحيان، وعليه تجاوز النّقد الثّقافي البحث عن الجمالي إلى المضمر المتواري، "فالنقد قد تغير وتخلى عن مهمته الأولى في تحليل النصوص ليأخذ في تحليل الأنساق وهذا تحول معرفي له شروطه...يحفر في نصوص التراث ويكشف المستور ويُبرز العيوب، وهي مهمة ليست سهلة من حيث القبول الأول، ولقد عودنا النقد الجمالي (الأدبي) على تجاهل هذه المسائل بسبب انشغاله بما هو جميل وتعاليه على ماهو هامشي ومضمر وساكن في المنطقة المظلمة والمعتمة في الثقافة"[1] فهذا النّوع من النّقد أتى ليخوض في المسكوت عنه، حيث يرى بأنّ لب ودرر النّصوص تتجاوز القيمة الجمالية التي أفنى فيها النّقاد جهودهم.

ويعرّفه أرثر أيزابرجر بقوله: "إنّ النّقد الثّقافي نشاط وليس مجالا معرفيا خاصا بذاته ...و هو مهمة متداخلة، مترابطة، متجاوزة، متعدّدة، كما أنّ نقاد الثّقافة يأتون من مجالات مختلفة ويستخدمون أفكارا ومفاهيما متنوعة وبمقدور النّقد الثّقافي أنّ يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد، وأيضا التفكير الفلسفي وتحليل الوسائط والنّقد الثّقافي الشّعبي..."[2] يمكننا القول استنادا إلى تعريف أيزابرجر أنّ النّقد الثّقافي ليس منهجا ذا آليات إجرائية واضحة، كما أنه منفتح على عدّة حقول معرفية ومناهج نقدية، فهو يمتد بأذرعه إلى مجالات وتيارات عديدة، بالإضافة إلى أنّه يتعامل مع الثّقافة الشّعبية وكل ما هو هامشي، متجاوزا بذلك كل المناهج التي تدرس الإنتاج النخبوي المركزي، "فهو استجابة منهجية طبيعية للتغيرات التي شهدتها عملية الإنتاج الأدبي والثقافي في المجتمعات العربية الحديثة

1 نادر كاظم، تمثيلات الآخر (صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص13.

2 أرثر أيزابرجر، النقد الثقافي (تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية)، تر: وفاء إبراهيم و رمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003، ص30-31.

والمعاصرة، والتي تتطلب صنفا آخرا من النقد غير النقد الأدبي، وهذا الصنف هو النقد الثقافي"[1] فبعض أنواع الأدب طالها نوع من التّهميش النّقدي خاصة تلك التي تنتسب إلى الثّقافة الشّعبية غير المعترف بها في الأدب الرسمي.

والمتأمل في مصطلح **النّقد الثّقافي** يلحظ احتواءه على شقين وهما: النّقد/ الثّقافة، وهما مصطلحين إشكاليين لا يتأتى تعريفهما بسهولة، "فالثقافة في حد ذاتها فكرة خلافية تطورت عبر العصور، وقد نجد لها مئات التعريفات، وقد كتب الناقد الثقافي ريموند ويليامز وتلميذه تيري إيغيلتون في مفهوم الثقافة كتابين مهمين، أصبحا من المراجع التي لا يستغنى عنها في فهمها: طبيعة، ووظيفة، وحدودا، والحقيقة أنّ الثقافة من أكثر المفاهيم استعصاءً على التعريف الجامع المانع، لأن لها معاني محكومة بسياقي الزمان والمكان، ولا يكاد يتفق عليها الناس"[2] وإنه لأمر طبيعي أن يُثير استخدامها مقرونة بلفظ (نقد) تباينا وتضاربا في الآراء بين الدّارسين.

في حين عُرّف في كتاب دليل النّاقد الأدبي بأنه: "نشاط فكري يتخذ من الثقافة بشموليتها موضوعا لبحثه وتفكيره ويعبر عن مواقف إزاء تطوراتها وسماتها، وبهذا المعنى يمكن القول إنّ النقد الثقافي نقد عرفته ثقافات كثيرة ومنها الثقافة العربية...وهو نشاط عائم تدخل تحت مظلته ألوان مختلفة من الملاحظات والأفكار والنظريات"[3] وبذلك فهو نشاط غير مستقل بذاته إذ يستفيد من شتّى المعارف، ولا يختص بالأعمال الأدبية فقط، وإنما يمتد ليشمل دراسة كل الخطابات، وهو مكمن وجوهر الاختلاف بين النّقد الثّقافي والنّقد الأدبي.

1 عبد النبي اصطيف، ما النقد الثقافي؟ولماذا؟، مجلة فصول، مج: (3/35)، العدد 99، 2017، الهيئة المصرية للكتاب، ص17.

2 المرجع السابق، ص16.

3 ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002، ص305-306.

2- النّسق الثّقافي:

جرى استخدام مصطلح النّسق في مجالات وميادين عدّة "ويتعذر بالضبط تحديد اللحظة التي وُلد فيها هذا المفهوم، ولكن ماهو في حكم المؤكد أنّ هذا المفهوم من نتاج حقلين أساسيين هما الأنثروبولوجيا والنّقد الحديث، وتحديدا من نتاج التّداخل الثري بين هذين الحقلين...ومفهوم النسق الثقافي ليس جديدا جدّة مطلقة، ففي الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع كما في النقد الحديث جرى استخدام مفاهيم قريبة من هذا المفهوم، بل كثيرا ما كانت تتداخل معه مثيرة التباسا في حقيقة المقصود بهذا المصطلح"[1] فمرة يُعرّف بمعنى بنية، ومرة أخرى بمعنى نظام، وغيرها من المفاهيم الكثيرة التي أوردها الدّارسون والباحثون له.

ويُعدّ مصطلح النّسق الثّقافي ركيزة يتكئ عليها النّقد الثّقافي في تناوله للنّص الأدبي، ومن المفاهيم التي قُدّمت له أنّه: "كل دلالة نسقية مختبئة تحت غطاء الجمالي ومتوسلة بهذا الغطاء لتغرس ما هو غير جمالي في الثقافة "[2] إذًا يتحايل النّسق بالجمالي في الخطاب ما يجعل منه مضمرا يمارس التّخفي، وعليه فقيمة النّص لا تنحصر فيما هو جمالي أدبي فقط، بل إنّ النّص يمُوج بأنساق مضمرة أبعد غورا وأكثر جوهرية وتحكما في مفاصل النص، ويتسم هذا النّسق "من حيث هو نظام بالمخاتلة، واستثمار الجمالي والمجازي ليمرر جدلياته ومضمراته التي لا تنكشف إلا بالقراءة الفاحصة، ولا يمكن استبارها إلا بتكوين جهاز مفاهيمي ومعرفي متكامل"[3] لذلك يمكن القول إنّ تلك الجمالية والأدبية ماهي إلا غطاء مخادع يتسربل به النّص الأدبي لتمرير أنساقه التي تتحكم في المؤلف والجمهور على حد سواء.

---

1 نادر كاظم، تمثيلات الآخر (صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)، ص92.

2 سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثّقافي، (إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص294.

3 يوسف محمود عليمات، النقد النسقي (تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي)، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2015، ص09.

في حين يُعرّفه عبد الفتاح كليطو بقوله: "نعني بالنّسق الثّقافي بكل بساطة مُواضعة (اجتماعية، دينية، أخلاقية، استيتيقية...) تفرضها في لحظة معيّنة من تطورها الوضعية الاجتماعية، والتي يقبلها ضمنيا المؤلف وجمهوره(...) وينتج عن ذلك أنّه لا يمكن اعتبار أي نص مغلقا أو متوحدا، أو مَصُوغا من كتلة واحدة، إنّه منفتح على نصوص أخرى، يُدمجها في بنيته وتمنحه مظهرا مختلطا ومتجزءا "[1] فالنّسق ماهو إلا نتاج تراكمات ساهمت في ترسيخه في وعي ولاوعي المؤلف والمتلقي.

وينبغي التنويه أنّ النّسق الثّقافي "ذو طبيعة سردية يتحرك في حبكة متقنة، ولذا فهو خفي ومضمر وقادر على الاختفاء دائما، ويستخدم أقنعة كثيرة وأهمها –كما ذكرنا– قناع الجمالية اللغوية، وعبر البلاغة وجمالياتها تمرُ الأنساق آمنة مطمئنة من تحت هذه المظلة الوارفة"[2] هذا ما يجعل أمر فضح وكشف هذه العيوب النّسقية في النّصوص الأدبية صعبا، فهي متسترة من خلف ستار سميك مخادع، فالنّسق "بارع في التخفي، لكنه بارع أيضا في جذب الاهتمام والسيطرة على الرغبات وبعثها وتنشيطها، فيحدث انقساما بين الوعي الظاهر المنضبط والرغبات السردية الخفية ويقود إلى ازدواج مكشوف في السلوك والعلاقات والمواقف...ويتصف النسق بأنه تاريخي أزلي وراسخ، وله الغلبة في تحييد حاجات الناس تحت أغطية جمالية وبلاغية، وهو في الوقت نفسه يوجه السلوك الاجتماعي العام ويتدخل في أسلوب إشباع الحاجات الكامنة"[3] أي أنّه متحكم ومستبد بالمؤلف والجمهور ولا يمكن الخلاص منه بأي حال من الأحوال، فهو منغرس ومكبوت أخذ في "التّشكل التّدريجي إلى أن أصبح عنصرا فاعلا...كامنا هناك في أعماق الخطابات وظل يتنقل مابين اللغة والذهن البشري فاعلا أفعاله من دون رقيب نقدي لانشغال النقد الجمالي أولا ثم لقدرة العناصر النسقية على الكمون والاختفاء، وهو ما يمكنها من الفعل والتأثير غير المرصود وبالتالي تظل باقية ومتحكمة فينا وفي طرائق

1 عبد الفتاح كليطو، المقامات (السرد والأنساق الثّقافية)، تر: عبد الكريم الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، (د.ت)، ص08.

2 عبد الله الغذامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربي)، ص79.

3 عبد الله ابراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2010، ص106 - 107.

تفكيرنا، ومهما جرى لنا من تغيرات ثقافية أو حضارية تظل هذه التغيرات تغيرات شكلية لا تمس سوى الجوانب الخارجية، بسبب تحكم النسق فينا"[1] إذ يُمارس سلطته على المؤلف ويُخضعه، فهو ذا حضور ضاغط، ما يجعله يتسلل ويتغلغل إلى ثنايا النّص، إنّه باختصار "كل مسكوت عنه لم يقله الخطاب علانية ولم يُفصح عنه في ملفوظ لغوي رغم وجوده في فكر المرسل واعتقاداته، فكل خطاب سواء كان أدبيا أم لا يحمل أنساقا معرفية وثقافية متعدّدة منها المعلن عنها وهو ما تكشفه القراءة السطحية له، ومنها المضمر الذي هو في تضاد مع المعلن"[2] مُفاد هذا الكلام أنّ النّسق يشتغل في وضع معين؛ أي عند تعارض خطابين: أحدهما ظاهر منكشف، والآخر مضمر قابع في زوايا المسكوت عنه، كما أنّ هذا "النسق من حيث هو دلالة مضمرة ليس مصنوعا من مؤلف ما، ولكن فعل كتابة منكبت ومتغرس أو لنقل منغرس في ثنايا الخطاب، مؤلفه الأول هو الثقافة ذاتها، يتحرك في حالة تخف دائم، ويستخدم أقنعة كثيرة ويقتحم آلة العقول والأزمنة، ومن شدة تأثيرها وامتدادها في القارئ –أي قارئ– نلاحظ كيف يُقبل الجمهور على استهلاك الثّقافة (النّسق) والطرب لها ولو كانت ضد ما يُؤمن به عقليا"[3] لأنه متلقٍ مُسير إن صح القول.

1 عبد الله الغذامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، ص72.

2 سمير الخليل وطانية الحطاب، دراسات ثقافية (الجسد الأنثوي، الآخر، السّرد الثّقافي)، دار ضفاف، بغداد، العراق، (د.ط)، (د.ت)، ص139.

3 غنية النجار، الأنساق المضمرة بين النّقد الأدبي والنّقد الثّقافي، مجلة كلية التربية الآساسية، العدد68، 2011، ص06 – 07.

3/النّقد الثّقافي في الطّرح الغربي:

النّقد الأدبي كان دائمَ الحرص على استكناه القيمة الجمالية للنّصوص فكان يتوجه في كثير من الأحيان إلى الظواهر البلاغية والبيانية التي ترتسم في جسد النّص، فكان يُصدر أحكامه على هذه المتون استنادا على كل تلك التمظهرات اللغوية والفنية المبثوثة في تضاعيف ومفاصل النصوص، "وقد حقق النّقد الأدبي انجازات عظيمة سواء فيما سبق من الزمن أو في العصر الحديث، فشجرته جذورها ضاربة في عمق الزمن وأغصانها تُشافه عنان سماء العلم الإنساني"[1] لكن هناك من أعاب على هذا النّقد كثرة احتفائه بالجانب الشكلي للعمل الأدبي، فهل قيمة النّص تكمن فقط في جمالياته؟ طبعا لا "فالعمل الأدبي كائن لغوي حي نامي متفجر، له ظروف إنتاج وتلقي معينة وخصائص محددة، ثم إنه تجربة مفتوحة باستمرار من أجل القراءة، والمطلوب هو استكشاف ما يزخر به من حياة داخلية وإبراز فاعليته النقدية، وأنه نص يقبل الحوار النقدي بلا عقد تُعيق عملية التلاقح النقدي"[2] فبعد ظهور المناهج النّقدية الغربية في الساحة العربية تغيرت النظرة إلى العمل الأدبي، وخاصةً مع النّقد الثّقافي الذي أعلن القطيعة مع الممارسة النّقدية الأدبية، والتي قدّست الآثار الأدبية ولم تمتلك الجرأة لتجاوز لبوس الجماليات فشغلت نفسها لمدة من الزمن لإثبات جمالية الجميل وقباحة القبيح، "فقد ظل المشتغلون بالأدب يهتمون ب: (الشكل) و(المضمون) منذ أزمان، وسيظلون منشغلين بهما أبدا باعتبارهما قضيتين جوهريتين في الإبداع الأدبي، لكن في كل عصر وفي كل حقبة أدبية تفهم العلاقة بينهما بصورة جديدة، كما أنّ فهم طبيعة الأدب ووظيفته تتغير بتغير الأزمان والمعارف، ولم يقل أحد علينا أن ننتهي من الحديث عن الطبيعة والوظيفة في الأدب لأنه لم يبق ما يُقال فيهما، وعلينا أن نبحث في الأدب خارج النقد الأدبي"[3] وهو الذي نادى به دعاة النّقد الثّقافي؛ إذ تحولوا من نقد النّصوص إلى نقد الأنساق مؤكدين أنّ النّص الأدبي حاوي لمجموعة أنساق كامنة قارة لا تسلم نفسها

1 ياسين كني، عبد الله ابراهيم ناقدا ثقافيا (رصد ترجمة الناقد الفذ إضاءة ونقدا)، ص10.

2 المرجع نفسه، ص56.

3 سعيد يقطين، الفكر الأدبي العربي (البنيات والأنساق)، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2014، ص329.

بسهولة، "ويعود ظهور النقد الثقافي إلى القرن الثامن عشر، غير أنّ بعض التغيرات الحديثة لاسيما مع مجيء النصف الثاني من القرن العشرين، أخذت تكسبه سمات محددة على المستويين المعرفي والمنهجي لتفصله من ثمة عن غيره من ألوان النقد وبالقدر الذي استدعى الإشارة إليه، مع بداية التسعينات من القرن الماضي بوصفه لونا مستقلا من ألوان البحث، وقد تطور الأمر بأحد الباحثين الأمريكيين المعاصرين وهو فنسنت ليتش إلى الدعوة إلى نقد ثقافي ما بعد بنيوي ليقوم بدور مفقود"[1] هذا النّقد وُلد من رحم الدّراسات الثّقافية التي ظهرت في بريطانيا في ستنيات القرن العشرين، إذ كسرت هذه الأخيرة "مركزية النص ولم تعد تنظر إليه بما أنه نص، ولا إلى الأثر الاجتماعي الذي يظن أنه من إنتاج النص، لقد صارت تأخذ النص من حيث ما يتحقق فيه وما يتكشف عنه من أنظمة ثقافية...لكن النص ليس هو الغاية القصوى للدراسات الثقافية وإنما غايتها المبدئية هي الأنظمة الذاتية في فعلها الاجتماعي في أي تموضع كان، بما في ذلك تموضعها النصوصي"[2] وعليه فالأدب ماهو إلا فرع أو قسم من الأقسام التي تشتغل عليها الدراسات الثقافية، أي أنّ هذه الأخيرة لا تجعل من العمل الأدبي أولية مطلقة لها، "وقد تبنى مركز الدراسات الثقافية في برمنغهام الدراسات التي وضعت الثقافة الشعبية في دائرة الاهتمام...واختلطت الدراسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتاريخية تحت مسميات الدراسات الثقافية، ولم يعد يُنظر إلى النص الأدبي على أنه نص مستقل بذاته بل أصبح علامة ثقافية أو نصا يحمل رموزا ثقافية"[3] وفي ذلك ثورة على مقولات النّقد الأدبي الذي يحكم على النّص من خلال ما يتحقق فيه من جماليات، ففنسنت ليتش "يدعو إلى التّحليل النّصي الصارم للشبكات المترابطة أي الصلات الكثيرة التي تربط النصوص ماديا بالمؤلفين والثقافات والمجتمعات، وأي محو لهذه الارتباطات أو التجاورات تحت مسميات الإنسانية أو الشكلية (الجمالية) أو البنيوية أو أي شيء آخر يمثل تنازلا عن المسؤولية النقدية...وأي نمط من النقد يُشجع التّأنق والتّقديس وعدم التدخل

1 يُنظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002، ص306.

2 عبد الله الغذامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، ص17.

3 سمير الخليل، فضاءات النقد الثقافي (من النص إلى الخطاب)، ط3، (د.ت)، ص69.

يُصيب نفسه بالعجز والبعد عن مجاله ثم يشل مشروع النقد بفصله عن الثقافة والمجتمع"[1] يدعو ليتش إلى ربط النّص بسياقه الثّقافي، وعدم النظر إليه بعين التّقديس، فواجب النّاقد فكّ عذريته لفهم أبعاده الحقيقية بعيدا عن جوانبه الشّكلية الجمالية.

وفي هذا الصدد ينبغي التنويه أنّ الدّراسات الثّقافية والنّقد الثّقافي ليسا بمعنى واحد فكل واحد منهما مستقل عن الآخر، وإن كانا يلتقيان في بعض الجزئيات والتّفاصيل، "وتبحث الدراسات الثقافية في ثقافة الخطاب وعن رؤية الكاتب الأيديولوجية والفلسفية تجاه موضوع معين، بينما يبحث النّقد الثّقافي عن نسق ثقافي مضمر مضاد للظاهر، فالنقد الثقافي يخص الثقافة النخبوية والثقافة الشعبية؛ يخوض في العادي والمبتذل والوضيع واليومي والسوقي، هو يبحث عن مستهلك ثقافي وهذا أهم فرق بين النقد الثقافي والدراسات الثقافية حسب ما وضحه سمير الخليل"[2] ونحن لسنا في موضع تفصيل للعلاقة التي تجمع بين النّقد الثّقافي والدّراسات الثّقافية لكن ما يمكن قوله أنّ هذه الأخيرة كانت مهادا لميلاد الأول، " انطلاقا من هذا يمكن القول إنّ الدراسات الثقافية قد سبقت النقد الثقافي في الظهور وعنها انبثق، والواضح كما يُشير إلى ذلك سمير الخليل أنّ كلاهما يهز الخطاب المؤسساتي المعشش والثابت من الأعماق، ويخلخل كيانه من الداخل ليكشف عن عيوبه الثقافية"[3] أي أنه – النقد الثقافي– يروم فضح مزالق المؤسسة الرسمية، هذه الأخيرة التي تمنع وتحاول إفشال أي خطاب نقدي يُدينها لذلك تبقى حريصة على إسكات تلك الأصوات التي تعمل جاهدة لكشف علل الخطاب وإخراجه من دائرة المسكوت عنه والمحرم الاقتراب منه، فهذا النّقد يسعى "لكشف حقائق مختفية في سراديب النصوص المهمّشة من خلال إلقاء الضوء عليها واستكشافها ومساءلتها، حيث يهتم هذا النوع من النقد بنصوص المعارضة والأدب الشعبي والأدب النسوي ونحو ذلك"[4] خاصة بعد

1 فنسنت ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينات، تر: محمد يحي، المجلس الأعلى للثقافة، (د.ط)، (د.ت)، ص406 - 407.

2 سمير الخليل و طانية الحطاب، دراسات ثقافية (الجسد الأنثوي، الآخر، السرد الثقافي)، ص212.

3 المرجع نفسه، ص212.

4 ياسين كني، عبد الله الغذامي ناقدا ثقافيا (رصد ترجمة الناقد الفذ إضاءة ونقدا)، ص62.

الثورات الفكرية التي نشبت في الغرب داعية إلى رد الاعتبار للهامش المغيب، ونصرة بعض القضايا كقضية المرأة والسود وغيرها، لذلك لم يحظ النّقد الثّقافي بكثير احتفاء من لدن حراس المؤسسة الرسمية، فهذا النّقد يتوجه إلى دراسة الثّقافة الشّعبية أو لنقل أدب الهامش الذي جرى تهميش (إبعاد) أصحابه في كثير من الأحيان من قبل رُعاة وحاميّ المؤسسة الرسمية، بسبب أنّ مؤلفاتهم وكتاباتهم لا تتوافق مع طروحاتهم ولا تخدم مصالحهم، "وهذا ما يُفسر خوف المؤسسة السياسية من النقد الثقافي لما يُحدثه من انتقاد لها والتشكيك في شرعيتها، لذا لا تقوم بتشجيع النقد الثقافي وبالتالي تحاصره تلقينا وإنتاجا"[1] ولنا في كتاب عبد الله الغذامي (النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافية العّربية) شاهد ودليل؛ فقد أحدث مؤلفه رجّة عنيفة كادت أن تأتي على صاحبه أدبيا ونقديا، بعد أن كشف العيوب التي انطوى عليها شعرنا القديم مؤكدا أنّ هذا الأخير كان من أول أسباب صناعة الطاغية عند العرب.

إنّ النّقد الثّقافي تحول وأصبح ينظر إلى العمل على أنه حدث ثقافي بالدرجة الأولى، "فالنص ولا شك يرتبط بسياقات متعددة...مما يجعل نقده عملية جد معقدة تتشابك فيها خيوط ماهو أدبي وماهو فوق أدبي، وبالتالي فالانغلاق على البحث في الجمالي والبلاغي لهو دوران في حلقة مفرغة لن تجعل النص إلا لوحة تشكيلية معلقة في بهو بيت فقدت قيمتها منذ لحظة إعجاب مشتريها بها واقتنائها، بينما يجب أن يظل النص شعلة لا تنطفئ من العطاء والمساءلة اللامحدودة لاكتشاف ما وراء السطور؛ سطور القول والقراءة، الإنتاج والاستقبال، ومختلف المتغيرات"[2] إنه تيار نقدي ديمقراطي – إن صح القول– هدفه فضح وكشف العيوب النّسقية التي ينطوي عليها الخطاب بعيدا عن مقولات النّقد الأدبي.

1 المرجع السابق، ص54.
2 المرجع نفسه، ص47.

يرى دعاة النّقد الثّقافي في الغرب أنّ "العمل الأدبي ظاهرة ثقافية مفتوحة للتحليل من وجهات نظر عديدة، ودعت نظريتهم إلى إتباع مداخل كثيرة للنصوص الأدبية لأنّ الثقافة دينامية [نشطة وحية] ومتعدّدة الأوجه يدخل فيها الاقتصاد والتنظيم الاجتماعي والقيم الأخلاقية والمعنوية والمعتقدات الدينية والممارسات النقدية والأبنية السياسية...ويمكن دراسة العمل الأدبي في الكثير من المنظورات بل يجب ذلك لأنه مظهر من مظاهر الثقافة"[1] إذن غدا النص حدثا ثقافيا بالدرجة الأولى، ونقده يستلزم الانفتاح على شتّى الحقول والمعارف والتّيارات، وهذا لا يعني أن نسم النّقد الثّقافي بلا منهج؛ فهو يستفيد من الدّراسات الثّقافية والنّقد النّسوي وعلم الجمال والتاريخانية الجديدة والتّحليل النفسي وغيرها من المعارف والتيارات لينتهي في الأخير بتطبيق منهجه (إجرائه) الخاص في مساءلة النصوص، وقد "خطا هذا النقد خطواته الأولى في الغرب، خصوصا في الجامعات الأكاديمية، إذ أفاد من نظريات معرفية عديدة، في مقدمتها نظرية الأدب والماركسية والنظرية الاجتماعية...كما يُوضح ذلك الناقد (أرثرأيزابرجر) في كتابه (النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية) الذي صدر 1995 وعرض لهذا النقد، وبما أنّ أصول أو السند المعرفي لهذا النّقد يرجع إلى البنيوية والماركسية فهو يعتبر حدثا ثقافيا سياسيا في الآن نفسه"[2] حيث يتوجه إلى أنساق الخطاب لإبراز تلك السّقطات والعلل التي سكت عنها النّقد الأدبي، فأصحاب هذا النّقد يُؤمنون بأنّ النص متمنع لا تنفع معه القراءة السّطحية بل وجب الحفر فيه عموديا لاجتراح كل الأبعاد التي تستوطنه.

ومن النّقاد الذين نادوا بهذا الطّرح ستيفن غرينيلات فهو يُؤكد "أنّ القراءة الثقافية تسعى إلى استعادة القيم الثقافية التي امتصها النص الأدبي، ولا شك أنّ هاته القيم الثقافية التي يُشير إليها غرينيلات لا يمكن أن تغفل الأثر الفاعل الذي تؤديه الثقافة في بنية الخطاب الأدبي، بحيث يُصبح النص الأدبي حادثة ثقافية نسقية تستأهل قراءة نقدية فاحصة للسياقات التّاريخية، والأنساق، والتّمثيلات الثّقافية

1 فنسنت ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، تر: محمد يحي، المجلس الأعلى للثقافة، (د.ط)، (د.ت)، ص104.

2 سمير الخليل، فضاءات النقد الثقافي من النص إلى الخطاب، ص108.

بوصفها تمثيلا ماكرا"[1] فالنّص تشكيل مفخخ لا يعرف براءة التّمثيل، فقد تجتمع أنساق سياسية ودينية واجتماعية وغيرها في بوتقة واحدة، ولا نعي هذه الأنساق ولا نهتدي إليها إلا بالإحاطة الشاملة، وإماطة اللثام عن كل جزئية في النص، "والمؤلف في منظور القراءة الثقافية يُعدّ مبدعا منتجا قادرا على فهم سياقات الثقافة ووظائفها بحكم تماسه التاريخي مع مفرداتها، ولذلك فإنّ معرفة تكوينه الثقافي وحضوره الطبقي والاجتماعي، إضافة إلى حيثية علاقاته وتماساته مع المؤسسة الأيديولوجية أو السلطة الفكرية في عصره تبدو من الأهمية بما كان للكشف عن الفاعليات النسقية في الخطاب الأدبي"[2] أي معرفة التوجهات الدينية والسياسية والإيديولوجية وغيرها لصاحب النص، فمعتنق فكر وتوجه معين لا يمكنه الخلاص بأي حال من الأحوال من سلطتها، فقد يتبناها في نصه بوعي أو بدون وعي، "لذلك ترى القراءة الثّقافية في سيرورتها النقدية أنّ النصوص الأدبية بما تتضمنه من شيفرات ليست بريئة، إذ إنّ التشكيلات الجمالية والصور الفنية التي تمثل نسيجا كليا لتلك النصوص ليست سوى مظهر وهمي خادع يُضمر في جوانبه أنساقا مختالة تتعلق بالمجتمع والثقافة والأيديولوجية"[3] لذلك وجب أن لا تلهينا تلك الزخارف عن مقاصد النّص الرئيسة، ففهم وتشريح النص يبدأ من معرفة ملابساته الثقافية والدينية والسياسية، فما جماليات النّصوص إلا هدف قريب عرقل على الناقد فهم ما وراء النص وحجب النور على عينيه في رؤية الجانب الخفي للخطاب، فمثلا "العمل الأدبي لا يرتبط بالأيديولوجيا عن طريق ما يقوله بل عن طريق مالا يقوله فنحن لا نشعر بوجود الأيديولوجية في النص الأدبي إلا من خلال جوانبه الصامتة الدالة؛ أي نشعر بها في فجوات النص وأبعاده الغائبة هذه الجوانب الصامتة هي التي يجب أن يتوقف عندها الناقد ليجعلها تتكلم، فالنص قد يُحرم عليه –

1 يوسف عليمات، النسق الثقافي (قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم)، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2009، ص01.

2 المرجع السابق، ص04.

3 المرجع نفسه، ص166.

أيديولوجيا- قول أشياء معينة ولذلك تكمن دلالة العمل الأدبي في صراع المعاني أكثر مما تكمن في الوحدة بين هذه المعاني"[1] فهناك خلفيات تأخذ بتلابيب النصوص، وتترسب في ثنايا الخطاب.

ومن أعلام النّقد الثّقافي في الطّرح الغربي نذكر: هاربرت ماركوز، إدوارد سعيد، رايموند وليام، لويس ألتوسير، جاك لاكان، بير بورديو، جاك دريدا، غريماس، يورجين هابرماس، ثيودور أدورنو، والتر بنجامين، ماكس هوركهايمر، ، فيكتور تيرنير، كليفود جرتيز، فريدريك جيمسون، رولان بارت، كلود ليفي ستراوس، ميشال فوكو، إتش، أنيس نورثروب فراي، ستيوارت هول...

هذه لمحة فقط عن النّقد الثّقافي وأعلامه في الطّرح الغربي، إذ لا يتسع المجال لإيراد جميع تنظيرات أعلامه، فذلك يحتاج إلى كثير جهد ومزيد وقت، بالإضافة إلى أنّ طروحات النّقاد الثقافيين مبثوثة في تضاعيف الكتب ولا تحتاج إلى عرض جديد.

1 عز الدين مناصرة، النقد الثقافي السلافي (جماليات المثاقفة وتلميحات النواة الخفي)، مجلة فصول، مكتبة الأدب المغربي، مج :3/25، ع99، 2017، ص113.

4- النّقد الثّقافي في الطّرح العربي:

بعد ظهور النّقد الثّقافي عند الغرب امتدّ سلطانه إلى السّاحة النّقدية العربية، فتبنى مجموعة من النّقاد مقولاته إذ قدموا مجموعة من الدراسات في هذا المجال، "فقد شغل النقد الثقافي -كغيره من المناهج والاستراتيجيات النقدية الوافدة إلى الثقافة العربية- اهتمام النقاد والباحثين العرب تنظيرا وممارسة، فلا تكاد تخلو مقالة أو كتاب -يُعرّف به- من بسط الحديث عن خلفياته النظرية ومقولاته المنهجية، واستثمار آلياته الإجرائية في مقاربة النصوص الأدبية، وكشف الأنساق المضمرة في طياتها"[1] إذ انبرى مجموعة من النّقاد للتّنظير وإخضاع النّتاج الأدبي العربي له، فحفلت المكتبة العربية بعشرات الأعمال المتصلة بهذا الميدان، وصرنا نشهد على وجود عدد كبير من المناصرين للنّقد الثّقافي.

ومن الأعلام البارزين الذين بزغ نجمهم وحملوا لواء هذا التّيار النّقدي عند العرب نذكر: عبد الله الغذامي، عبد الله إبراهيم، جاسم الموسوي، نادر كاظم، سمير الخليل، وغيرهم كثير، لكن إمام وسيد النقاد الثقافيين ورائدهم هو الناقد السعودي عبد الله الغذامي؛ فهو من حاز قصب السبق وطرق مجاهيل هذا التيار، وقدّم مجموعة من الأعمال الرائدة منها: النّقد الثّقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، الخطيئة والتكفير، المرأة واللغة...إلخ، ولعلّ ما ساعده على ولوج واعتلاء منصة النّقد الثّقافي أنّ الرجل كان على إطلاع باللغات الأجنبية، ولاسيما اللغة الانجليزية، فمنبت النّقد الثّقافي كما هو معلوم كان في الغرب الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية التي تتحدث بلسان إنجلوسكسوني، لذلك سَهُل عليه الاطلاع على طروحات فينسنت ليتش، وتيري إيغلتون وغيرهما من أعلام النقد الثقافي في الغرب.

ومشروع الغذامي في النّقد الثّقافي في الجدّة بما كان، فقد أتى بمجموعة من المسلمات والفرضيات ودعا النقاد والدارسين العرب على حملها وتبنيها عند مباشرة النصوص الأدبية، فهو يرى أنّ النّقد

1 عمر زرفاوي، النقد الثقافي بين عبد الله الغذامي ويوسف عليمات (معضلة المنهاجوية والتأويل المغلول)،مجلة فصول، مكتبة الأدب المغربي، مج :3/25، ع99، 2017، ص139.

الأدبي أدى "دورا مهما في الوقوف على جماليات النصوص، وفي تدريبنا على تذوق الجمالي وتقبل الجميل النصوصي، ولكن النقد الأدبي مع هذا وعلى الرغم من هذا أو بسببه أوقع نفسه وأوقعنا في حالة من العمى الثقافي التام عن العيوب النسقية المختبئة من تحت عباءة الجمالي، وظلت العيوب النسقية تتنامى متوسلة بالجمالي الشعري والبلاغي حتى صارت نموذجا سلوكيا يتحكم فينا ذهنيا وعمليا، وقد صارت نماذجنا الراقية –بلاغيا– هي مصادر الخلل النسقي"[1] فهو يُؤمن بوجود عيب نسقي من وراء القناع الجمالي يُوجه المؤلف ويتحكم فيه بوعي أو بدون وعي، فهو مطمور من وراء تلك التغليفات المجازية، وعليه "فمشروع هذا النقد يتجه إلى كشف حيل الثقافة في تمرير أنساقها تحت أقنعة ووسائل خفية، وأهم هذه الحيل هي الحيلة الجمالية التي من تحتها يجري تمرير أخطر الأنساق وأشدها تحكما فينا، وأمر كشف هذه الحيل يصبح مشروعا في نقد الثقافة، وهذا لن يتسنى إلا عبر ملاحقة الأنساق المضمرة ورفع الأغطية عنها"[2] لذلك نادى الغذامي بضرورة تأخير مهمة النّقد الأدبي أو لنقل تحييده، حتى يتسنى للنّقد الثقّافي التّقدّم ودراسة الأنساق الكامنة من وراء غطاء الأدبية، "وليس القصد هو إلغاء المنجز النقدي الأدبي وإنما الهدف هو في تحويل الأداة النقدية من أداة في قراءة الجمالي الخالص وتبريره وتسويقه بغض النظر عن عيوبه النسقية إلى أداة في نقد الخطاب وكشف أنساقه...الأنساق العربية الثقافية التي تلبست بلبوس الجمالي وتسربت عبره وبواسطته مع شفاعة الدرس البلاغي والنقدي لها بالاستمرار والتّرسخ."[3] فهو يعتدُّ بالمزايا البلاغية، ولا يلتفت للعيوب والتهريبات النسقية التي ينطوي عليها الخطاب، وينظر للأدب من زاوية واحدة، وهي شعرية وأدبية النصوص ما حجب عنه رؤية المرامي البعيدة التي كان يرمي إليها المؤلف، لذلك أعاب الغذامي على النّقاد الأدبيين كثرة تمجيدهم للجانب الشكلي، فدعا إلى العدول عن النّقد الأدبي الذي انفرد بتناول النّصوص منذ عقود من الزمن، ولم يُقدّم شيء ذا بال غير تلك التّفسيرات السّطحية، وكرد

1 عبد الله الغذامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، ص07-08.

2 المرجع نفسه، ص77.

3 المرجع نفسه، ص08-09.

فعل عن القصور الذي تميز به هذا النّقد أتت "مشروعات نقدية متنوعة –وعلى رأسها النقد الثقافي– تستخدم أدوات النقد في مجالات أعمق وأعرض من مجرد الأدبية، مجال ما وراء الأدبية، وذلك منذ صار الوعي بمحدودية النظرة الجمالية التي تفترض أنّ العلاقات الدلالية بين عناصر الخطاب تقوم على الإتقان الدلالي التام، ولذا فإنها ستعجز عن كشف السقطات الفرويدية مثلا، وستظل تنظر إليها على أنها تعبيرات مقصودة وذات وظيفة جمالية...وهذا يحدّ من قدرتها على رؤية المضمر الأيديولوجي"[1] يقصد الغذامي تعرية الخطابات في الثّقافة العربية، فتوجه أول الأمر إلى التّراث الشعري العربي، فقدّم فهما وتصورا جديدا حيال الشعر، وامتلك الجرأة للحديث عن عيوب نسقية خطيرة ظل مسكوت عنها لقرون من الزمن، ومن ذلك ربطه للمديح بصناعة الطاغية عند العرب، فدراسة الشعر العربي اقتصرت في كثير من الأحيان على جمالياته، فأغفل الدارسون التّطرق إلى الخلل والأنساق التي تغلغلت في النصوص، ما جعل هذه القصائد تنطوي على تهريبات نسقية عدّة لم يتفطن لها النّقد الأدبي كما يُؤكد ذلك عبد الله الغذامي.

والنّقد الأدبي مرتبط بالبلاغة، وهاته الأخيرة تبحث في /وعن الجميل، "وهذا ما ورط البلاغة في الجمالي البحت وجعلها علما في جماليات اللغة وحرمها من القدرة على أن تكون أداة في نقد أو قراءة أنساق الخطاب، وهذا حال النقد أيضا، مما حصر الفعل النقدي في ماهو في مجال الوعي، وصارت مهمة الناقد ليست في الكشف ولكن في التفسير، وهي لا تخترع الجمالي ولا تؤسسه، ولكنها تقول لنا فحسب لماذا الجميل جميل ...وتقول لنا كيف لنا أن نُحاكي الجمالي ونتذوقه، وتعجز عن كشف المضمر أو التعامل مع العيوب النسقية ومعضلات الخطاب الثقافي"[2] بعد أن غدت البلاغة علما معيارا مكرسا لملاحقة الجمالي فقط، وبما أنّ النّقد الأدبي يُعدّ ابنا بارا بأمه الرؤوم (البلاغة) فقد اتكأ عليها في دراسة النّصوص الأدبية، وجعل من فنية وشعرية النصوص أولية له، فوقع في أسر البلاغة التي حُكم عليها منذ غابر الزمن بالاحتراق والفناء.

1 المرجع السابق، ص14.

2 عبد الله الغذامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، ص70.

ويرى الغذامي أنّ النّقد الأدبي يرتبط بالمؤسساتي "وهو ذلك التصور السائد عن أنّ الأدبي هو الخطاب الذي قررته المؤسسة الثقافية حسب ما توارثته من مواصفات بلاغية وجمالية، قديمة وحديثة، وبهذه المواصفات يتم الفرز والتصنيف، وتتم عمليات استبعاد كثيرة، حيث هناك فنون راقية، ومن تحتها ودونها تأتي أشياء لا تمنحها المؤسسة صفة الرقي...مما أوجد مستوى رسميا وآخر شعبيا، وهذا جنى على الخطابين معا حيث انفصل الأدب الراقي واكتسب قيمة متعالية ليس على الرعايا فحسب وإنما أيضا على المؤسسة النقدية ذاتها، فصار لا يُنظر إليه إلا عبر قيمته الجمالية المتعالية"[1] يُشير الغذامي هنا إلى ضرورة تجاوز القراءة السطحية للعمل الأدبي المؤسساتي (الرسمي، المعترف به، النخبوي) بعيدا عن مقولات الجمالية، فقد أصبح أدبا متعاليا لا يُخاطب إلا من مكان بعيد، ولا يُناقش إلا في تمفصلاته الشكلية البلاغية، ومن جهة أخرى نلمس دعوة الغذامي إلى إعادة الاعتبار للأدب الهامشي (غير المعترف به)، والذي يطاله الكثير من التهميش النقدي ولا يُلتفت إليه، لذلك وجب إخضاعه للمساءلة، "خاصة وأننا نلاحظ أنّ غير المؤسساتي هو الأكثر تأثيرا وفعلا في الناس، ولنقارن بين أي قصيدة حديثة أو قديمة وبين غيرها من الخطابات المهملة نقديا وغير المعتبرة مؤسساتيا كالنكتة والأغنية والإشاعة، ولتنظر في أيها أكثر أثرا في الناس، وعلينا ألا نجنح إلى إنكار أدبية هذه الأنماط التعبيرية إذ أنها مكتنزة بالطاقات المجازية والكنائية والترميزية، وتتحرك ضمن أنساق خطيرة وعميقة، والشاهد على ذلك هو في طاقتها التأثيرية الهائلة التي لا ينافسها فيها أي خطاب رسمي"[2] لذلك يرغب الغذامي في إرساء النّقد الثّقافي حتى يخوض في الهامشي الذي طاله نوع من الإقصاء، فهو يسعى للتخلص من جبروت النّقد الأدبي الذي ظلّ خاضعا للأدب الرسمي، ومهملا النتاج الهامشي الذي يكاد يطغى كما وكيفا، بالإضافة إلى أنه يحظى بالقبول من فئات واسعة في المجتمع، فقد "هالنا الاهتمام المفرط بكل ماهو أدبي/جمالي بالمفهوم الرسمي للأدبي، وإغفال مالا يندرج تحت تصنيف الجمالي، وفي المقابل نرى أنّ الفعل الجماهيري والثّقافي يقع تحت تأثير ماهو غير رسمي،

1 المرجع السابق، ص57-58.

2 المرجع نفسه، ص61

فالأغنية الشبابية، والنكتة، والإشاعات، واللغة الرياضية، والإعلامية، والدراما التلفزيونية وما إلى ذلك هو ما يؤثر"[1] إذا ما قُورن بالأجناس والأنواع الأدبية المنتسبة للأدب الرسمي كالقصيدة الشعرية والرواية والقصة وما إلى ذلك.

كما أنّ النّقد الأدبي يُحاكم النصوص في جزئيات بعينها، بينما النّقد الثّقافي نقد تحرري يدرس الأعمال الأدبية في مختلف جوانبها، فهو "لا يخاف على النص لومة لائم، فتجده ينخرط في تشريح النص أدبيا وسياسيا ونفسيا واجتماعيا ليخرج في الأخير بالنسق أو الأنساق العامة، والتي تتجاوز النّظرة التّقليدية للأدب إلى ماهو أعمق من كونه مجرد إبداع نخبوي يُنتج في برج عاجي ويستقبل في برج عاجي، إلى كونه أدبا منخرطا في الهمّ المجتمعي أو ما يعبر عنه بالدنيوي، وبالتالي يكون النقد دنيويا إلى حد النخاع"[2] نقد لا يُؤمن بالطابوهات، ويكفر بالحقائق الثابتة التي يُقرها النّقد الأدبي، ويستعين بكل ما من شأنه أن يُضيء عتمة النّص.

يفترض الغذامي وجود مضمر في الخطاب لم يتلقفه المتلقي (القارئ) لحظة القراءة الأولى السطحية "فهو يتعامل (النّقد الثّقافي) مع خطاب فيه مجرة من الدالات المتحركة عبر الزمن ولها مداليل أخرى لا علاقة لها بالإيحاءات التي تفرزها النصوص الأدبية بتداعيات معانيها وجمالية لغتها، فقد تقرأ نصا واحد أو ديوانا كاملا أو مجموعة قصصية أو رواية مثلا فتعثر على (جملة ثقافية) واحدة تحيل إلى (عيب نسقي) يحمله ذلك الخطاب الجمالي"[3] وعليه قد تُختزل كل تلك القيم الجمالية في جملة ثقافية أو تهريب نسقي لم يُلتفت إليه، فظاهر الخطاب لا بد أن يكون له باطن ومضمر، لذلك كان لزاما على الناقد أن يتحول من التّفسير السّطحي إلى التّحليل المعمق، "فالسؤال الملح في النّقد الثّقافي هو سؤال الجدوى من وراء النّقد ومسؤولية النّقد والنّاقد، فما الفائدة حقا من وراء الكشف عن جمالية نص من النصوص أو انتظام بنيته أو تبعثرها؟ ما الفائدة الفعلية من وراء إثبات أنّ هذا النص تحكمه

1 عبد الله الغذامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، ص14-15.
2 المرجع نفسه، ص47.
3 سمير الخليل، فضاءات النقد الثقافي (من النص إلى الخطاب)، ص07.

بنية جمالية ثابتة أو متغيرة؟"[1] فلابد من عدم الاكتفاء بالأسئلة السطحية لأنّ هذا النّوع من المساءلة لن توصلنا إلى خبايا النص الحقيقية، وعلى الناقد ألا يكتفي بالقيمة الجمالية فقط وذلك أنّ مقاصد النّص الكبرى لا يمكن أن تتبدى في ظاهر العمل الأدبي، وهذا لا يعني "أنّ النّقد الثّقافي يتعامل مع الجماليات بلا اكتراث أو بلا مبالاة، لأنّ هذا غير دقيق، فهناك من النقاد الثقافيين من يؤُكد على أنّ موضوع النّقد الثّقافي هو النصوص الجمالية...كما أنه يمارس النّقد على هذه النصوص الجمالية لا لغاية جمالية وبنيوية وتفكيكية، بل هو يكشف عن الجمالية بما هي حيلة ثقافية"[2] لتغدو الجمالية هدفا لكنه يبقى في الأخير هدفا ثانويا لهذا الضرب من النقد الذي يسعى إلى استكناه القيم الحقة للنّص بعيدا عن الصور البيانية والمحسنات البديعية والزخارف اللفظية أيا كان نوعها، والأديب "عندما يلجأ إلى توظيف الثقافة الرمزية والقناعية ليخلق منها أنساقا مضمرة لا يمكن أن تظهر قيمتها وفاعليتها إلا بفعل القراءة الفاحصة للرموز والعلاقات الجدلية المتشابكة في بنية النص العميقة"[3] فصاحب النّص يختفي ويتقنع بهذه التّلوينات الشّكلية، فهل يُعقل أن نجد أديبا ثائرا في مجتمعه يَنْظِم قصيدة أو يكتب نصا نثريا فقط ليُقال عنه أنه أبدع نصا جماليا؟ فربما يبلغ عمله قمة الجمالية لكنه يُضمر ويُبطن نقدا لمجتمعه ولأمته وللنّظام السائد، ألم نتغنى بقصائد المتنبي التي قالها بحق كافور الإخشيدي لردح من الزمن ليتبين لنا في الأخير مع النّقد الثّقافي أنه كان يسخر منه ومن سواده، ولم يمدحه يوما بل كان ناقما عليه، وعلى وضعه، "ولذلك ترى القراءة الثقافية في سيرورتها النقدية أنّ النصوص الأدبية بما تتضمنه من شيفرات جمالية ليست بريئة، إذ إنّ التشكيلات الجمالية والصور الفنية التي تمثل نسيجا كليا لتلك النصوص، ليست سوى مظهر وهمي خادع يُضمر في جوانبه أنساقا مختالة، تتعلق بالمجتمع والثقافة والأيديولوجية"[4] ولذلك فإنّ الأدب مهما حاول لن يستطيع الخلاص والفكاك من العقد الذي يربطه بالهم المجتمعي والإنساني، فالشاعر أو الناثر حامل لقضايا يريد أن

1 نادر كاظم، الهوية والسرد (دراسات في النظرية والنقد الثقافي)، دار الفراشة للنشر والتوزيع، الكويت، ط2، 2016، ص09.
2 المرجع نفسه، ص09.
3 يوسف عليمات، النسق الثقافي (قراءة في أنساق الشعر العربي القديم)، ص41.
4 المرجع السابق، ص166.

يبثها ويتحدث عنها ويُبدي رأيه فيها فهو لسان قومه والمثقف الذي توكل إليه مهمة إيصال صوت أبناء حيه ومجتمعه ووطنه، لكن كثيرا ما تأتي آراءه مغلفة متوارية في عمله الأدبي ربما هروبا من دائرة المراقبة والمحاسبة، فيظهر نصه في قالب جمالي مموه، لذلك على الناقد تجاوزه لفهم مقصديته، فوظيفة هذا الأخير تكمن في "تحليل الخطاب ونقده، وذلك بربطه بالسياقات التاريخية والخطابات الإيديولوجية والأنساق الثقافية؛ أي وضعه في العالم الدنيوي الذي صدر عنه وتشكل فيه، بدل الاعتكاف على دراسة أدبيته التي قد تُوحي بانعزاله أو باستقلاله وربما بإنسانيته وبراءته"[1] فاللغة ليست بريئة والعمل الأدبي لا يُسلم نفسه بسهولة فهو كائن معقد مركب يحتاج إلى تقليب النظر فيه من زوايا عدّة، وعدم الاكتفاء بما تمنحه القراءة الأولية السطحية.

كما تحدث عبد الله الغذامي على مصطلحات جديدة بديلة لتلك التي قام عليها النّقد الأدبي؛ فذكر ما يُسمى بالمؤلف المزدوج، وهو يقصد الثقافة، فمعلوم أنّ مؤلف النّص واحد لكن النّقد الثّقافي لا يعترف بهذا، وبذلك "سنرى أنّ في كل ما نقرأ وما ننتج وما نستهلك هناك مؤلفين اثنين، أحدهما المؤلف المعهود، مهما تعددت أصنافه...والآخر هو الثقافة ذاتها، أو ما أرى تسميته هنا بالمؤلف المضمر."[2] الثاني غير الظاهر ومتدخل في تشييد النّص الأدبي، "وهو ذو سلطة كبيرة على المتلقي للخطاب، بل والمنتج له أيضا، الثقافة إذن متجسدة معنويا في المؤلف الثقافي هي التي تحرك قلم المؤلف المادي من حيث لا يدري، لتكون هي المؤلف الحقيقي، والمؤلف الثقافي بهذا المعنى هو الذي يُحرك لعبة التأليف، وما المؤلفون الماديون إلا دمى يحركها من خلف ستار"[3] وعليه فالمؤلف المعهود ينصاع للثقافة وينفذ أجندتها سواء بوعي منه أو بدون وعي، ليغدو أداة في يدها، تستخدمها متى تشاء وكيفما تشاء، لتتدخل بذلك في إنتاج العمل الأدبي وتُسهم في توجيه المؤلف الأول لما يخدمها.

1 طوني موريسون،الآخر في الخيال الأدبي، تر: محمد مشبال، دار كنوز، عمان، ط1، 2018، ص10.

2 عبد الله الغذامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، ص75.

3 ياسين كني، عبد الله الغذامي ناقدا ثقافيا (رصد ترجمة الناقد الفذ إضاءة ونقدا)، ص29.

وأتى الغذامي بمصطلح المجاز الكلي كبديل للمجاز التّقليدي، وهو "ببساطة قناع تلبسه الثقافة للخطاب لكي تمرر أنساقها، إنه ذلك الطعم الذي نبتلعه دون أن ندري لتشدّنا صنارة الثقافة إلى حيث تريد، كأنها تلعب في لا وعينا لتسيرنا، لنغدو في حالة عمى، وهذا ما يتوافق مع عدة نظريات في علم النفس والاجتماع طُرحت للسيطرة على الشعوب من خلال وسائل غير مباشرة"[1] فيصبح مُتحَكما في الإنسان دون وعي منه، وهذا هو حال النّسق الثّقافي أيضا الذي يجذب المؤلف ويشده دون إدراك له وعدم إحساس بسطوته.

1 يُنظر : ياسين كني، عبد الله الغذامي ناقدا ثقافيا (رصد ترجمة الناقد الفذ إضاءة ونقدا)، ص22.

5- بين النّقد الأدبي والنّقد الثّقافي:

عرف العرب النّقد الأدبي منذ قرون طوال؛ فقد اقترن بالأدب من البدايات الأولى إلى يومنا هذا، مع اختلافيته وخصوصيته من عصر إلى آخر، ومن مدرسة إلى أخرى، إذ بدأ جزئيا بدائيا في مرحلة ما قبل البعثة المحمدية، ثم أخذ في النضج والسير في طريق الموضوعية والعلمية في العصور اللاحقة، إلى أن وصل في العصر الحديث لمرحلة يمكن أن نسمها بالمكتملة، وخلال هذا المسار التاريخي الطويل الذي امتدَّ لسنوات وسنوات، قدم لنا معارف جليلة، وأسهم الدراسون فيه بعدد لا منتهي من الأعمال والاجتهادات والدراسات، لكن في السنوات الأخيرة بدأت الشكوك تحوم حول جدواه، خاصة في ظل ظهور مناهج وتيارات نقدية حداثية أتت بالجديد الذي لم نعهده، وغيّرت من طريقة تناولها للنتاج الأدبي، وأصبح هناك من يرى ويدّعي بأن هذا الضرب من النّقد (النّقد الأدبي) استنفد مقومات وجوده، "فالعلم متى ما تشبع تشبعا يبلغه حد النضج التام فإنه يصبح مهددا ببلوغ سنه التقاعدي، ولا شك أنّ العلوم تتقاعد مثلما يتقاعد البشر، غير أنّ الفارق أنّ العلم لا يدرك سنه التقاعدي، ولا يراه، ويحتاج إلى من يكشف له عن هذه اللحظة الحرجة في تاريخ المعرفة، ولقد شاع عن الشيخ أمين الخولي قوله عن البلاغة العربية بأنها: نضجت حتى احترقت، وهذا رأي فيه صدق وبصيرة"[1] وبما أنّ النّقد الأدبي مرتبط بالبلاغة ارتباطا عضويا فكيف سيُبقي على مشروعية استمراره في ظل الأحكام القاسية التي تريد تعطيل ونقض منجزات البلاغة العربية بعلومها الثلاث؟ فالنّقد الأدبي نقد يلهث بالدرجة الأولى وراء العنصر الجمالي، لكن هذا الأخير يبقى هدفا قريبا لم يعد يرضى به النّقد العربي الحديث، ولاسيما النّقد الثّقافي.

إذن آن الأوان للتغيير بحسب بعض النّقاد، فالنّقد الأدبي من جهة مرتبط بالبلاغة والتي صُنفت في حكم الميتة، ومن جهة أخرى يتشابك مع الفلسفة، هاته الأخيرة ينفر منها العرب، فالنّقد الأدبي هو رسول الفلسفة إلى الأدب كما قيّل، وهذا ما زاد وعمّق الفجوة بين الباحثين؛ بين داع للانصراف

1 عبد الله محمد الغذامي وعبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص11-12.

عنه، ومتشبث ومتمسك به، وهو نوع نقدي أضحى يقف حجر عثرة في وجه التغيير والجديد الذي لا يكلّ البعض من تمجيده والدعوة إلى تبنيه.

يمكن القول –بحسب بعض الآراء– إنّ النّقد الأدبي وصل "لسن اليأس حتى لم يعد بقادر على تحقيق متطلبات المتغير المعرفي والثقافي الضخم الذي نشهده الآن عالميا وعربيا، بما أننا جزء من العالم متأثرون به ومنفعلون بمتغيراته...وكما نعرف من الفيزياء وعلوم الطبيعة فإنّ العضو الزائد الذي لا وظيفة له يصبح عضوا دوديا يستأصل أو يخمد في حالة كمون أبدية"[1] بمعنى أننا لم نعد بحاجة إلى النّقد الأدبي، وهذه من الأقوال الخطيرة التي تبناها الناقد عبد الله الغذامي، الذي يقرُّ بعجزه، فصحيح أن له "إنجازات كبرى على مر العصور، ويكاد يكون هو العلم الأكثر امتدادا والأعمق تجربة بين سائر العلوم في الثقافة العربية، ولا شك أنه هو العلم الذي حقق لنفسه استقلالا نوعيا عن المؤثرات السلطوية...وبالتالي فهو غير سلطوي، وفي الوقت ذاته هو علم يتعامل مع المجاز والخيال وليس مع الحقيقة والواقع، وليس له دخل في أي حقيقة مهما كانت دينية أو سياسية أو تاريخية"[2] وعليه فإغفاله لهذه الجوانب جعل البعض يتهمه بالقصور والسطحية، فالعمل الأدبي مرتبط بسياقات مختلفة (سياسية، اجتماعية، ثقافية..) ولا يمكن له أن يُختزل ويُنظر إليه من زاوية واحدة، هاته الزاوية نتأكد يوما بعد آخر بأنها أضاءت النص الأدبي بشكل جزئي، وبقيت أغلب مكنونات النّص مهملة، وتحتاج لمن ينفض عنها الغبار، حتى نتمكن من فهم الإبداع الأدبي الذي يبقى مادة حية قابلة للطرق من زوايا عدّة وليس من زاوية الجمالية والأدبية فقط.

ونحن لا نشك فيما توصل إليه النّقد الأدبي من نتائج وفيما حققه من فتوحات، لكن ماهو في حكم المؤكد أنه أوقع نفسه في أسر العنصر الأدبي الناصع البرّاق، إذ "تعامل مع أسئلة جمالية النص بشكل جوهري، وأتبع ذلك بتقييد نصوصية النص، وجعل الأدبية قلعة محصنة بالترسيمات التي ظلّ

1 المرجع السابق، ص12-13.

2 عبد الله الغذامي، الجنوسة النسقية أسئلة في الثقافة والنظرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2017، ص135.

النّقاد يحرسونها على مدى قرون، ويُبدون ويُعيدون في شروط تمثلها وإقصاء مالا تتحقق فيه تلك الشروط وتحولت الأدبية إلى مؤسسة ثقافية متعالية وطبقية"[1] تبحث في الجمالي، ولا تخوض في مقاصد النص الخفية الكامنة، التي وجب على الناقد السؤال عنها بدل حشد المحسنات البديعية والصور البيانية المختلفة (استعارة، كناية..) التي كثيرا ما تتكرر في النّصوص على نحو مطرد دوري، وبذلك أوقعت القراءة الأدبية نفسها في ضرب من التّكرار غير المجدي، فما الذي استفدناه مثلا من دراسة أدبية لقصيدة لأبي نواس وأخرى لأبي الطيب المتنبي؟

العجز الذي رآه البعض في النّقد الأدبي جعلهم يقترحون بديلا عنه، وهو النّقد الثّقافي الذي امتنع أصحابه عن الالتفات إلى العناصر الجمالية والبلاغية، وتحولوا من نقد النّصوص إلى نقد الأنساق التي يحتويها العمل الأدبي، وغدا هذا الأخير حدثا ثقافيا، وما يهم هذا النّقد "هو الكشف عن أنساق مضمرة أخفتها جماليات الأداء اللغوي، أو ما يسميه عبد الله الغذامي بالحيل النسقية لأن في حضور الخطاب مفاتيح لتهريبات نسقية تفتح الآفاق عن أنساق ما ورائية كامنة فيه"[2] وتحتاج هذه الأنساق والمضمرات إلى تجديد الآليات الإجرائية التي كان يعتمدها النقاد الأدبيين، لأنها لم تعد صالحة، أو بمعنى آخر لم تعد قادرة على حمل عبء كشف سقطات الخطاب، لعلة وجود حدود وترسيمات لا يمكن أن يتجاوزها النقد الأدبي، لذلك رأى البعض ضرورة تنازله عن هذه المهمة لصالح النقد الثقافي، المرتبط "بوجهات نظر تتسم بالشمولية، وتستند في التحليل إلى كثير من المناهج، ومن أفكار ما بعد الحداثة، ونظرياتها، مع تبسيطها بما يناسب الذوق العام؛ لذلك رسم لنفسه سمة الموسوعية في التناول النقدي والتحليل القائم على الأنساق الواسعة المعالم، متجاوزا الإجراءات النقدية المألوفة، بوصفها في نظره مناهج ضيقة الأفق، وذات نظرة أحادية في التحليل"[3] وعليه فهو نقد شمولي متوسع، لا يحصر

1 المرجع السابق، ص142.

2 سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي (إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، 304.

3 عبد القادر فيدوح، الدراسات المخملية والنقد الثقافي، مجلة كلية الآداب، العراق، ع24، 2017، ص121.

نفسه في زاوية وفكرة واحدة، ويأخذ من شتّى التيارات والمذاهب في مقاربته للنصوص الأدبية، بالإضافة إلى أنه يلتفت حتى إلى الخطابات المقصية غير المعترف بها كالأدب الشعبي والهامشي المبعدين من المؤسسة الرسمية التي لا تحتفي إلا بالرسمي.

وعليه فقد طرأ تغير جذري في طبيعة النقد "فبعد أن كانت جماليات النص الأدبي هي مركز اهتمام النقد وانشغاله، حدثت نقلة نوعية في مجال الدراسات الثقافية والاهتمام بالسياق الثقافي للنصوص الأدبية، فكانت نقلة تحول وانعطاف في مسار الدراسات النقدية، فمن النقد الأدبي إلى النقد الثقافي، ومن مركزية النص إلى سلطة الثقافة، ومن الاهتمام بالأدب الرسمي إلى التركيز على كل أشكال التراث"[1] وهذا مكمن الاختلاف بين النّقدين، إذ أنّ النّقد الأدبي انغلق على نفسه، ورفض محاورة النتاج الذي لم تُمنح له صفة الشرعية هذا من جهة، واعتدَّ بالقيمة الأسلوبية للأعمال الإبداعية بشكل كبير من جهة أخرى، غير أنّ النّقاد الثّقافيين يرفضون التسليم بهكذا فرضيات وأبوا الحذو والسير على نهج أقرانهم الأدبيين، فحدث بذلك "تحول كبير في زاوية النّظر إلى النّصوص الأدبية؛ فبعد الاهتمام بالاتجاهات الجمالية التي تؤلف النّص الأدبي انتقل النّقد من سلطة المنظومة الجمالية إلى سلطة المنظومة الثّقافية، فكان الانتقال في اكتشاف المعنى من سلطة الجمالي إلى سلطة الثقافي، وتغيرت النظرة إلى الأدب باعتباره نصا رسميا مغلقا، إلى سياق الدراسات المفتوحة على كل المجالات"[2] وذلك بنية رصد مختلف ملابسات النص الأدبي، والتحرّر من قيد الهدف اللغوي الفني، بمعنى عدم التسليم بتلك القراءة المحصلة للفائدة الشّكلية الثّانوية فقط، فصحيح "أنّ الجميل مطلوب وأساسي، ولا شك أنّ السؤال عنه جوهري وضروري، ولكن ماذا لو أنّ الجميل الذوقي تحول إلى عيب نسقي في تكوين الثقافة العامة وفي صياغة الشخصية الحضارية للأمة؟ هذا ما لم يقف عليه

1 النسق الثقافي في نوادر جحا، نعيمة بولكعيبات، مجلة فصول، مكتبة الأدب المغربي، مج3، ع99، 2017، ص429.
2 المرجع نفسه، ص429.

النّقد الأدبي، ولم يجعله في سجل تفكيره، وهذا ما يمكن للنّقد الثّقافي أن يقوم به ليُسهم في مشروعات نقد الخطاب"[1] بدل اعتماد الطريقة التقليدية في مناقشة نص ما.

غير أنّ نقائص النّقد الأدبي –وإن كانت موجودة– لا تمنحنا حق إبعاده واستبداله بالنّقد الثقافي، لسببين؛ الأول أنّ هذا الضرب من النّقد لصيق بالأمة العربية من العصر الجاهلي، أي أنه جزء من تراثها، وهو نقد عربي خالص، والسبب الثاني أنّ النّقد الثّقافي نقد مستورد من الغرب، نشأ في بيئة غير عربية، والعربي لا يتقبل الجديد الوافد بسهولة، ولا يطمئن إليه كل الاطمئنان، بالإضافة إلى أنّ النّقد الثّقافي وُجهت له هو الآخر عدّة مآخذ، ولا يمكن عدُّه نقدا متكاملا لا يأتيه النقص من بين يديه ومن خلفه، فله ما له وعليه ما عليه، "والمجتمعات الغربية المتقدمة لم تُحِلْ نقدها الأدبي على التقاعد، بل عمدت إلى تطويره وتوسيع آفاق تفاعله مع علوم العصر ومعارفه وفنونه...ولكل من النقد الأدبي والنقد الثقافي وظائف خاصة به، وقد يستعين أحدهما بأدوات الآخر التحليلية، أو باستبصاراته، ولكنه لا يفكر لحظة في التنحي وإفساح المجال له ليأخذ مكانه ويؤدي وظائفه الخاصة به، وبالتالي فليس ثمة من حاجة إلى خلق هذا التنافس"[2] فتعدّد اتجاهات النقد وجب أن يُثري الدراسات ويزيد من عمقها وقيمتها العلمية، لا أن ننشغل بأفضلية وصلاحية نقد على نقد آخر، لأنّ بعض التّيارات النّقدية الحديثة غير صالحة للتطبيق على كل النتاج الأدبي العربي قديمه وحديثه، وفي الأخير النص هو ما يمنحك الرؤية التي من شأنها أن تُسهل عليك التّوجه الذي يمكن أن تتبناه في دراستك، بمعنى استحالة تبني تيار نقدي واحد وفرضه على الجميع.

كما أنه لا يمكن أن نبني مناهجنا النقدية وفق منطق التجاوز؛ أي منهج يُلغي منهج، أو نقد يتجاوز نقد، بل وجب أن نحتكم إلى منطق التكامل، إذ كل واحد يُكمل ويسدّ نقائص الآخر، فكل تيار نقدي له محاسن، وفي نفس الوقت له مساوئ، لذلك الأحرى أن نقبل باستمرار النقد الأدبي

1 عبد الله محمد الغذامي وعبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، ص19.
2 المرجع السابق، ص178-179.

والنّقد الثّقافي جنبا إلى جنب، فلكل منهما "شأن يُغنيه، ولا يُغني أي منهما عن الآخر...فالأدب بوصفه مادة الدرس الأدبي، هو ما يُملي قواعد درسه، وتلك قاعدة ذهبية ينبغي على كل منشغل بالأدب أن يستحضرها كلما جلس بين يدي هذا الفن الجميل الذي ندعوه الأدب ليتدبر شأنا من شؤونه"[1] لذلك فمن التّعسف التشكيك في نتائج النّقد الأدبي وترداد فكرة موته في كل حين، "لأنّ النتاج الأدبي والنقدي هو حياة، وهذه الحياة لا تتوقف، والحديث عن نهايتها هو حديث عن موتها، والحديث عن موتها هو حديث فنتازي لا يمتلك أسباب بقائه، لأنّ خصائص النتاجات الأدبية والنقدية أن أحدها يكمل الآخر، ويأتي النتاج اللاحق بوصفه ركنا مكملا أو مغذيا أو ناقدا أو شارحا للنتاج السابق"[2] من هنا وجب التأكيد أنّ كلا من النّقد الأدبي والنّقد الثّقافي تحكمهما علاقة تكاملية، فالضرب الثاني من النقد يتكِئ على الأول بشكل أو بآخر، ولا يمكن له الانطلاق من فراغ، أضف إلى ذلك أنّ النّقاد الأدبيين يمكنهم الاستعانة بنتائج ومقولات أقرانهم الثقافيين لتوسيع وإثراء دراساتهم أكثر، مع احتفاظ كل منهما بخصوصيته ووظيفته.

1 عبد الله محمد الغذامي وعبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، ص69.

2 محمد سالم سعد الله، النقد الثقافي أزمة منهج أم محنة عمل؟، مجلة المأمون، ع1، 2012، ص29.

6- النّسق الثّقافي في السّرد الرّحلي:

إنّ الرّحلة مغامرة بالمال و النّفس للقاء الآخر، وهي خطاب أدبي مشحون يموج بإضمارات نسقية ثقافية عدّة، فهي ليست نقلا فوطوغرافيا "والنّص الرّحلي ليس نصا يتيما، وإنما متضمن لأصوات وأوعاء ورؤى تنصهر داخل قناة صوت ووعي ورؤية الراوي الذي يفرز متخيّلا موسوما بخصوصيته وسماته"[1] وهو ما يجعل منه نوعا سرديا أدبيا تتحكم فيه مجموعة من العوامل التاريخية والسياسية والدينية والاجتماعية وغيرها، وتنعكس فيه مجموعة من الثّنائيات والتّعارضات من قبيل الأنا والآخر، الإسلام والكفر، المرأة والرجل، الأبيض والأسود وغير ذلك، فهو حقل شائك بالعلل والأنساق الثّقافية التي تتدخل في تكوينه الذي طالما اتصف بالهُجنة، ولأنّ النسق ذا طبيعة سردية كما يُقرُّ عدد من النّقاد فقد وجد سبيلا للتغلغل في سرود الارتحال، لذلك وجب تجاوز تلك القراءة الصّلدة التي طالما اتهمت النّص الرّحلي بالتقريرية، فلغة الرحالة ليست بريئة على الإطلاق، بل لغة هاربة حاملة لمجموعة من الرؤى والتّمثيلات.

من الإجحاف أيضا النظر إلى المتن الرّحلي على أنه نص جمالي دون إيلاء أهمية للمضمرات التي تسربل بها، فالنص الرّحلي " لم يكن يوما حاصل الإبداع الفردي لكاتبه، بل يتكون من العلاقات المتشابكة والمتنوعة التي ينسجها مع محيطه ومع أنساقه ومع متلقيه، وهي عملية تبدو معقدة جدا"[2] تحتاج إلى ذهن متوقد لسبر أغوار المتن وذلك بالحفر عموديا للوصول إلى تلك العلل والأنساق التي ساهمت في إنتاجه، فالرّحلة "خطاب لم يأتِ من فراغ ولا يخصّ ذاتا مفردة ينبثق منها، وإنّما يتشكّل في إطار واسع تجتمع فيه أنماط كثيرة من بُنى ثقافية ونفسية واجتماعية و معرفية"[3] لذلك يبقى المجال مفتوح للاجتهادات والتّصورات، خاصة فيما يتعلق بدراسة الأنساق في ظل ما نشهده من غيابٍ

1 شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي (التجنّس، الكتابة، خطاب المتخيّل)، ص375.

2 بوشعيب الساوري، الرحلة والنسق (دراسة في إنتاج النص الرحلي رحلة ابن فضلان نموذجا)، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007، ص09.

3 نهلة الشقران، خطاب أدب الرحلات في القرن الرابع الهجري، ط1، 2015، ص91.

صارخٍ لدراسة المتن الرّحلي من منظورٍ ثقافيٍ، واقتصار أغلب الدارسين على كل ما هو أدبي في الرّحلة.

ما يمكن قوله إنّ السّرد الرّحلي العربي شأنه شأن باقي أنواع السّرد الأخرى حافل بالعلل والمضمرات والأنساق الثّقافية التي تدخلت في بنائه و تكوينه خاصة في الرّحلات التي تتسم بالطابع الأدبي كما عند العبدري وابن جبير وابن بطوطة وغيرهم، وذلك أنّ الأدبية والجمالية في كثير من الأحيان هي الغلاف الذي يتغلف به الخطاب لتمرير أنساقه وترسيخها، فأضحت الرّحلة حافلة بهذه الأنساق الكامنة في البنية العميقة للمتن، منها النّسق الديني والسياسي والاجتماعي،وهي تُدرج "ضمن السرد الثقافي لأنها تطوي في تضاعيفها ضروبا متنوعة من التّمثيلات التاريخية، والجغرافية، والدينية، والاجتماعية، وقد انبثق كل ذلك المزيج السردي من خضم ثقافة جماعية، وتغذّى بمرجعيات دينية، فتناوبت فيه صيغ الإخبار، والوصف، والحكم"[1] فخرجت لنا سرود الارتحال في قالب ماكر مفخخ مثير لاستفهامات عدّة، بالإضافة إلى تلك الثّنائيات التي كان لها حضور بارز في النصوص الرّحلية، وعليه "فالنّقد الثّقافي يجب أنّ يتولّى مثل هذه القضايا ويبحث في المضمرات النّسقية التي تشتغل من داخل خطاباتنا دون أن نعيها "[2] فالأنساق الثقافية مستحكمة في المتن الرّحلي وتحتاج إلى كثير جهد للتنقيب عنها، وإبرازها للعيان وإخراجها من دائرة المسكوت عنه، لفهم ميكانيزمات وآليات تشكّل هذا النّوع النثري الذي يقف شامخا كجبل الجليد الذي لا يظهر منه إلا الجزء اليسير.

إنّ الرحالة في أثناء انتقاله لم يستطع الخلاص من تأثير ثقافته التي اكتسبها وتشرَّبها في موطنه الأصل، لذلك أمر طبيعي أن يتخذ موقفا من الأمة التي سينزل بأرضها، ونحن مطالبون بكشف تلك النظرة إلى الآخر المرتحَل إليه؛ سواءً كانت نظرة موضوعية منصفة –وهذا نادر ومستبعد في كثير من الأحيان– أو نظرة انتقاصية تبخيسية، خاصة إذا علمنا أنّ الأنا العربية في الرحلات القديمة التي

1 عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2010، ص14.

2 عبد الله الغذّامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، ص87.

جابت واخترقت المجال الجغرافي الإسلامي إلى عالم الكفر تبنَّت نوعا من الفكر المركزي، بالإضافة أن "هناك توجها عاما إلى اعتبار أنّ الذات العربية ذات نزعة تضخيمية، وهي في كل الحالات لا تقبل الاستعلاء عليها"[1] فهل انعكس هذا الفهم في صياغة الرحالة وتصويره للعالم خارج دار الإسلام؟ نحن مطالبون بطرح أسئلة من هذا القبيل، فالرحالة ما إن يخرج من بيته حتى يبدأ بالصدام مع الآخر القريب منه، وصولا إلى الآخر البعيد عنه، وربما يكون هذا الأخير مختلفا عنه في المعتقد واللغة والفكر وغير ذلك، فيسهب في تمثيله سرديا، وهذا السرد إما أن يكون بريئا عفويا، أو ماكرا مشحونا بالخلفية الدينية والعرقية والتاريخية وغيرها.

كما أنّ الرحالة يُجبر أن يتخذ موقعا له، فنتحسس في ثنايا السرد قوة مركزه، أو ضعف هامشه، أضف إلى ذلك أنّ نصوص الرّحلة تكشف لنا الجوانب المختلفة للآخر، وهذا ما يمكن أن يقع تحت النسق الديني والسياسي والاجتماعي وغير ذلك، ومن هنا فسرود الارتحال لم تنقطع "عن مرجعياتها الثقافية العامة، فهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التمثيل وليست شفافة"[2] لذلك وجب الانصراف إلى دراسة المضمر في المتن الرّحلي بغية فضح موقف الرحالة من بعض القضايا التي عرض لها في أثناء انتقاله، فقد لا يجرؤ عن قول رأيه علانية، كما لا يُستبعد أن يُظهر شيئا ويُضمر شيئا آخرا.

1 الطاهر لبيب، صورة الآخر (العربي ناظرا ومنظورا إليه)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص26.
2 عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ص08.

خاتمة الفصل:

من النتائج التي توصلنا إليها في هذا الفصل نذكر:

– عرف العرب الرّحلة منذ القدم ودوافعها عندهم كثيرة منها: الديني، والعلمي، والتجاري، والسياسي، أما كنص فهي خطاب يحكي فيه صاحبه تجربته السَّفرية، وقد أثار هذا النّوع عديد الإشكالات: كإشكالية تعريفه وكذا تجنيسه أي أحقيته بالانتساب للأدب بسبب هجنته، وموسوعيته، واحتضانه لعناصر عدّة (أدبي، جغرافي، سياسي...).

– النّقد الثّقافي يبحث في المضمر، وفي قضية تمثيل الأمم لبعضها البعض إذ من بين اهتماماته أنّه يخوض في فكرة التّمثيل السّردي في العمل الأدبي سواء أكان إيجابيا أم سلبيا، وهو منهج نقدي يشتغل وفق ثنائيات تقابلية (أنا/آخر، مركز/هامش..)، كما أنه يتعارض مع النّقد الأدبي الذي يجعل غايته القصوى القيمة الجمالية للنص والتي تكون ظاهرة في أغلب الأحيان.

– السّرد الرّحلي حامل لأنساق ثقافية مختلفة كون الرّحالة يتكِئ في محكيه على خلفية دينية وفكرية وإيديولوجية وسياسية تُؤطر نظرته وموقفه وتصوغ سرده، بمعنى أنّ نصه ليس تقريريا شفافا، وإنما خاضع لرؤية مسبقة وآنية تجعله مكثفا غير بريء.

الفصل الثاني: جدلية الأنا والآخر في أدب الرّحلة القديم – قراءة في نماذج مختارة–

– ثنائية الأنا والآخر في المتن الرّحلي العربي القديم.

1–المبحث الأول: الأنا الريفي والآخر المديني في رحلة العبدري (ق7هـ).

2– المبحث الثاني: الأنا المسلم والآخر الكافر في رحلتيّ ابن فضلان (ق4هـ) وابن جبير (ق6هـ).

3– المبحث الثالث: الأنا العربي المسلم والآخر الهندي في رحلة ابن بطوطة (ق8هـ).

ثنائية الأنا والآخر في المتن الرّحلي العربي القديم:

إنّ من مشيئة الخالق أن جعل لكل شيء نقيضا، فالعالم يقوم "على مبدإ الثّنائيات 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"[1] وقد يكون هذا الاختلاف في العقيدة، أو اللغة، أو الفكر، أو الثقافة، وبعد أن انتقلت هذه الثّنائية إلى حقل الأدب كان لها حضور بارز في المتن الرّحلي العربي القديم إذ غدت سمة بارزة في بناء وتشكيل معمار النص، الذي شُيّد من خلال تلك العلاقة الجدلية التي قامت فيما بينها، "والرّحلة عموما هي من أول الأشكال التعبيرية التي استعملت فيها الكتابة بضمير الأنا دون تحرج؛ 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 أراضي غير عربية شكلت صورا حاضرة للآخر الأجنبي"[2] إذًا فالرّحالة 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 يندر أن نجد مدونة رحلية عربية قديمة لا تحفل بالحديث عن هذه الثنائية، غير أنّ العلاقة بين الأنا والآخر في الرحلة "علاقة متعدّدة 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"[3] فلا يمكن بأي حال أن يتحقق حضور طرف في غياب الطرف الآخر، والوعي

1 سمير الخليل و طانية حطاب، دراسات ثقافية (الجسد الأنثوي، الآخر، السرد الثقافي)، ص37.
2 شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي (التجنّس، الكتابة، خطاب المتخيل)، ص06.
3 المرجع السابق، ص37.

بالذات هو وعي بالآخر، فالرّحلة هي خروج وانتقال لرؤية الذات (الأنا) من خلال مرآة الآخر المختلف، هذا الأخير قد تتسم العلاقة معه بالتّوافق، أو الصّدام، أو المهادنة.

لكن ترسيم حدود واضحة لكلا الطرفين (الأنا والآخر) يبقى غائبا، خاصة في ظل المد والجزر الحاصل بينهما، فما كان آخرا بالأمس قد يدخل في دائرة الذات مستقبلا، في حين قد تضيق جغرافية الذات وتصبح مختصرة في فرد واحد، ومن ثمة يصبح كل ما عداها آخرا، "فالآخر ليس بالضرورة هو البعيد جغرافيا أو صاحب العداء التاريخي أو التنافس الدائم؛ إذ يمكن للذّات أن تنقسم على نفسها ويُحارب بعضها البعض الآخر"[1] فلا يُعقل في الأذهان أن يرحل رحالة مسلم من المغرب الأقصى إلى أقاصي الأرض شرقا ونقول أنه لم يلقَ آخرا، فليس الآخر هو المخالف في الدين فقط، فلا يخفَ على أحد أنّ شبه الجزيرة العربية من أكثر المناطق التي تشهد تنوعا عرقيا ودينيا ومذهبيا، أَوَلَم يكن المشرق العربي زمن خلافة بني العباس مزيجا من شتى الأجناس والأعراق؟ حيث أصبح هناك حضور بارز للأعجمي النصراني، واليهودي، والفارسي، والهندي، بالإضافة إلى شتّى الطوائف كالشّيعة والخوارج مثلا، لذلك يمكن أن يكون الشّيعي آخرا، والنصراني آخرا، بل والمجوسي آخرا كذلك، وعليه من الخطأ الاحتكام إلى معيار الدين فقط في تحديد هذا الآخر، فالمتن الرّحلي اتخذ آخرا متنوعا سواء في الرحلات التي كانت داخل دار الإسلام أو في الرحلات التي جابت بقاع الشّرك، لتبقى ثنائية الأنا والآخر أمرا نسبيا محكوما بمدى وعي الرّحالة لذاته ولآخره .

إنّ ثنائية الأنا والآخر في المتن الرّحلي العربي مستعصية الفهم متشابكة معقدة، كلٌ 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 واحدا ثابتا لا يتغيّر منذ فترة ما قبل الإسلام ...فحركة الآخرية منذ عصر ما قبل الإسلام كانت تسير في اتجاه يبدأ من التعدّد الداخلي

1 الطاهر لبيب، صورة الآخر (العربي ناظرا ومنظورا إليه)، ص111.

إلى التعدّد الخارجي إلى الآخر المفرد، فقد كانت القبيلة أو العشيرة أو الطائفة تمثّل حدود الذّات الجماعية بالنسبة للإنسان العربي، وعلى هذا فإنّ الآخر بالنسبة لهذا الإنسان هو بقية القبائل المجاورة أو البعيدة"[1] إنّ الذي نود قوله هو أنّ الرّحالة العربي اصطدم أول الأمر بالآخر الذي كان يعيش على مقربة منه أو بجواره، وفي حدود وعيه بذاته وبالآخر طبعا، فمثلا قد يتخذ الرحالة العربي نظيره المغربي أو الأندلسي آخرا له والعكس.

العربي أول ما رحل اتجه صوب المماثل له في اللغة القريب منه في الجغرافية، فكان أول آخر يحتك به من بني جلدته، "فميل العربي إلى موضوع الهوية أو الذاتية امتدّ بشكل ما في اختيار آخر قريب أي في اختيار آخرية تداخلية إن صح التّعبير، ذلك أنّ أغلب المساهمات العربية حدّدت آخرها المبحوث عن صورته داخل الحدود العربية"[2] فالآخر القريب ظهر في الرحلات العربية التي قام بها أصحابها داخل دار الإسلام، فلم يكن ممكنا لأي رحالة أن يصل إلى المخالف له في الملة قبل أن يلتقي الموافق له والحامل لدينه خاصة وأنّ الدولة الإسلامية كانت مترامية الأطراف من المغرب الأقصى غربا إلى أعماق آسيا شرقا، فابن بطوطة مثلا عندما ارتحل توجه أول الأمر إلى المشرق لأداء فريضة الحج، ثم أكمل بعدها طريقه إلى أصقاع بعيدة لا تدين بالإسلام، أي أنّ أولا مراحل الصدام بين الأنا والآخر كانت داخل دار الإسلام، في ظل كثرة الرحلات الداخلية، والتي أضحت "النوع الأكثر شيوعا، وذلك لعوامل عدة منها: الارتباط بكل ما هو ديني من أماكن مقدّسة، ومزارات، وشيوخ، وعلماء، بالإضافة إلى الحس والرابطة الدينية وازدهار التجارة والاستقرار"[3] وعليه كان اللقاء أول الأمر بالآخر الذي يعيش في حدود البلاد الاسلامية سواء أكان مسلما أم ينتسب إلى طائفة وملّة مغايرة، لأنّ هناك أقليات عاشت في كنف المسلمين في ظل التسامح الذي تعامل به المسلمون معهم ولا سيما في العصر العباسي.

1 نادر كاظم، تمثيلات الآخر (صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)، ص351

2 المرجع السابق، ص20.

3 شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي (التجنّس، الكتابة، خطاب المتخيّل)، ص125.

والإسلام والعروبة بالنسبة للرّحالة هما من أكبر الدوائر التي يمكن أن ينضوي تحتها العربي، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه بالأنا الكبرى، ويجيء تحتها ذوات صغرى من قبيل السّني، والشّيعي، والمغربي، والأندلسي، والزّنجي وهكذا، والذي يمكن أن يكونوا آخرا في لحظة من اللحظات بالنسبة للرحالة، وتُقابل أنا الإسلام آخرها ممثلا في دار الكفر، ومعلوم أنّه بظهور الإسلام "أخذت حدود الذات في الاتساع، حيث دخلت في حدود الذّات كل من العراق ومعظم أقاليم فارس وآسيا وبلاد ما وراء النهر (نهر جيجون) وخراسان ...وسمرقند وقشمير(كشمير) وواد السند (البنجاب)..."[1] وبذلك أصبح المشرق العربي مركز البلاد الإسلامية، وأطرافه ممتدة إلى الشمال الإفريقي والأندلس من جهة الغرب، وإلى السند والهند شرقا، "ومع هذا الاتساع المذهل في حدود الذّات، 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 التحضر مثل ممالك السودان في الجنوب، ومملكة الروم التي تضم آنذاك كما يقول ابن بطوطة القسطنطينية واسطنبول والبندقية وروما..."[2] وللرّحالة العرب تجربة مع هذا الآخر المخالف في الدّين كابن فضلان الذي ترك رحلة تصور وقائع انتقاله إلى بلاد التّرك والرّوس والصّقالبة.

وكانت نظرة الرّحالة العرب إلى الآخر المخالف لهم في العقيدة تختلف من رحالة إلى آخر لكنها تخضع في كثير من الأحيان للمعيار الديني، فالآخر عند أفوقاي مثلا عندما يتحدث عن اليهود والنصارى "يصورهم انطلاقا من منظومة دينية، يُجادلهم بها ويحاكمهم أيضا، أما ابن فضلان وابن بطوطة فينظران إلى الآخر المنتمي لبلاد الكفر أو لطرق مذهبية معينة من منظور اختلافيته عن الأنا والحياة الاجتماعية"[3] وقد كانت نظرة تشوبها الرّيبة من حين إلى آخر، ويجنح الرحالة غالبا إلى المقارنة بين الذات المسلمة والآخر الكافر، "وأحيانا يظهر التقابل صراحة مثل بخل الآخر في مقابل كرم الأنا،

1 نادر كاظم، تمثيلات الآخر (صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)، ص352.

2 المرجع نفسه، ص352-353.

3 شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي (التجنس، الكتابة، خطاب المتخيل)، ص305.

وأحيانا أخرى يتم وصف الآخر وحده دون ذكر الصورة المقابلة للأنا، ولكن يمكن رؤيتها ضمنا عن طريق القلب والعكس...فالآخر هو المعلن عنه، والأنا هو المسكوت عنه، ونادرا ما يحدث العكس، وهو تصوير الأنا ثم فهم الآخر"[1] وجرى إلحاق مجموعة من التوصيفات بالآخر الكافر من قبيل أهل الضّلالة، والنّصارى، وعُبّاد الصليب وغيرها من المسميات التي أُطلقت من لدن الرحالة تجاه الآخر المخالف لهم في الدين، وذلك تأكيدا للذات (الأنا)، وليثبتوا أنّ نظرتهم خاضعة لتوجههم العقائدي، خاصة وأنّ هذا الآخر ينصب لهم العداء في أغلب الأحيان، وتتسم العلاقة معه في كثير من الأحيان بالتصادم، والصراع، والتقاتل، فكل طرف كان يحاول سحق الآخر أو إخضاعه والتّوسع على حسابه.

وما يلاحظ أنّ المتن الرّحلي العربي القديم يكشف لنا عن نظرة تعجبية استعلائية لبعض الرحالة الذين قصدوا دار الكفر، في ظل تلك الفروقات الجوهرية بين أمة الإيمان وأمة الإلحاد، لذلك وقف الرحالة العربي مزهوا بدينه كما حصل مع البيروني في رحلته إلى الهند،"فالذات العربية ذات نزعة تضخمية، وهي في كل الحالات لا تقبل الاستعلاء عليها"[2] لذلك الرحالة العربي لم يشعر بكثير اطمئنان تجاه هذا الآخر ورسم له صورة دونية في مخياله، فهذا الآخر مخالف في الدين، والعادات، والسلوكيات، والصفات، فهو سم قد يفتك بالذات المسلمة، وأُطلق على تلك المناطق التي يسكنها هذا الآخر بدار الحرب، لذلك "كان الاتصال مع الآخر –المختلف عقائديا– محظورا أو شبه محرم، ولا يجرُؤ على ذلك إلا المغامرون من الرحالة والسفراء، فالآخر كان ثمرة محرمة وفي أقل الأحوال ثمرة عسيرة الهضم"[3] وهذا ما يُفسر قلّة الرحلات الخارجية المتجهة صوب دار الكفر، مقارنة بالكم الهائل للرحلات التي جابت البقاع الإسلامية، وخاصة تلك المتجهة إلى مركز الخلافة لأداء مناسك الحج وزيارة قبور الأنبياء والصحابة والأولياء.

1 الطاهر لبيب، صورة الآخر (العربي ناظرا ومنظورا إليه)، ص292.

2 المرجع نفسه، ص26.

3 عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، مج3، قنديل للطباعة والنشر والتوزيع، الإمارات، ط1، 2016، ص66.

وينبغي التنويه إلى أنّ طرق تقديم هذا الآخر تختلف في سرود الارتحال القديمة سواء أكان هذا الآخر قريبا يعيش في البلاد الإسلامية أو آخرا ينتمي إلى تلك البلاد البعيدة التي لا تدين بالإسلام، "فإذا كانت صورة الآخر تنبني في أغلب النصوص الرحلية من منظور رؤية الرحالة (الراوي)، فهناك شذرات أخرى يتحقق فيها ما أسمته ماري لويس برايت الأوتوإثنوغرافي حيث يتم تقديم صورة الآخر الإثنوغرافية، من طرف هذا الآخر نفسه، وباستحضار صوته عبر الحوار أو نقلا في السياق على لسان الرحالة"[1] أي أنّ بعض الرحالة تركوا مجالا للآخر حتى يُقدّم نفسه بنفسه، وهذه سمة بارزة نتلقفها بشكل واضح في رحلة ابن بطوطة.

قلنا إنّ المتن الرّحلي يشهد حضورا مكثفا لثنائية الأنا والآخر، وهذا الأخير ليس محصورا في وجه واحد، فالرحلات "تحتفظ بمسار متقلّب في سعته وضيقه بين الآخر القومي والديني والقبلي، ومتذبذب في تقدمه وتراجعه بين أولئك الآخرين، وتجدر الإشارة إلى أن هذه المرويات (الرحلات) لا تتعامل مع معيار واحد ووحيد للآخرية بالضرورة، وقد تحتفظ بأكثر من معيار"[2] كرحلة ابن بطوطة التي تضمنت آخرا متعدّدا ومتنوعا، فكان مثلا المشرقي والأسود والهندي والنصراني آخرا له،"غير أنّ هذا التعدّد في الآخرين لا يمنع أن يوجد...آخر مركزي ومحوري"[3] 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 الرّحلة قد ينحصر في نقيض واحد للأنا، وقد يشهد تعدّدا مع تباين في درجات الحضور في المتن.

1 شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي(التجنس، الكتابة، خطاب المتخيل)، ص299.
2 نادر كاظم، تمثيلات الآخر(صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)، ص313.
3 المرجع نفسه، ص313.

2– الأنا الريفي والآخر المديني في رحلة المغربية للعبدري:

يُعدُّ العبدري فقيها، ولغويا، وأديبا، ومن أبرز الرّحالة العرب في القرن السابع للهجرة، إذ أنّه ترك رحلة ذائعة الصيت، والمسماة بالرّحلة المغربية أو رحلة العبدري، وكان القصد من وراء ارتحاله من المغرب الأقصى إلى المشرق أداء مناسك الحج، وبما أنّ الرّحلة هي فن اللقاء بالآخر إن صح القول فقد حفلت رحلته بالحديث عن هذا اللقاء، فصورت الرّحلة احتكاك العبدري بالآخر في مجموعة من المناطق والمدائن التي وطَأها وحلّ بها في بلاد المغرب الأقصى، والأوسط، والأدنى، وبلاد مصر، والحجاز.

العبدري ابن بادية؛ نشأ وترعرع في حضن الريف، لذلك انعكست هذه التنشئة بشكل كبير على شخصيته وتصرفاته، "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"[1] وعليه كان الرحالة ريفيا بربريا كما دلّت على ذلك بعض الدراسات. تميز بخشونة الطبع ولسان سليط لم ينجُ منه أحد، فعمد في رحلته إلى الكثير من الهجاء والنقد الساخر، "وما رأيناه مدح بلدة ولا سكانها إلا مدينة تونس، ولو أمكنه أن يقول في الحرمين هجوا لقال، وهذا لأنّ الرجل بربري من سكان الجبال، لم يألف النّاس 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"[2] وبما أنّ الرجل ساكن للريف فإنّ أول آخر سيصطدم به ويعترض طريقه ويدخل معه في علاقة –ومهما كانت طبيعة هذه العلاقة– سيكون الآخر ساكن المدينة، والذي يختلف بطبيعة الحال اختلافا بيّنا عن ساكن البادية، كما أكدت وبيّنت ذلك رحلة العبدري.

1 فؤاد قنديل، أدب الرّحلة في التّراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، ط2، 2002، ص465.
2 المرجع نفسه، ص472.

انطلقت رحلة العبدري من حاحة كما يُقرُّ هو بنفسه قائلا: "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"[1] فما إن خرج من بلدته حاحة حتى بدأ في الصّدام 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 منّ يحفظ من القرآن آجروه على الإمامة، ويواظبون على الصّلاة في الجماعة، إذ لا يحفظ منهم أحد ما يصلّي به إلا النّادر"[2] إنّ أول ما يشكوه العبدري في هذا الآخر المديني والمتمثل في أهل القبلة هو غياب العلم، فالجهل أحكم قبضته على سكنة هذه المدينة، حتى إنهم يحافظون على الصلوات فقط لأنهم لا يحفظون شيئا من القرآن يمكنهم من أداء العبادة فرادى عند الضرورة، فالرحالة صُدم بهذا الآخر الساكن للمدينة لأنه كما يبدو كان يتوقع أن يكون هناك ازدهارا للحياة العلمية والفكرية، فقد جرت العادة بأنّ العلم ينتشر في المدن أكثر من الأرياف، وذلك لاجتماع أسباب عدّة على ذلك، والعبدري تتلمذ على يد والده في حاحة، لذلك كان يأمل في النهل من المدن التي يقصدها غير أنه تفاجأ بالجهل السائد في هذه الحاضرة.

ثم أكمل طريقه باتجاه تلمسان مندفعا في تلك القفار التي لا ترحم أحدا، وبعد أن وصل إلى هذه المدينة حتى بدأ في تصوير الوضع المزري الذي تتخبط فيه. يقول: "ثم وصلنا إلى مدينة تلمسان، فوجدناها بلدا حلّت به زمانة الزّمان، وأخلّت به حوادث الحدثان، فلم تُبق به علالة، ولا تُبصر في أرجائه للظمآن بلالة"[3] فها هو يصطدم بالآفات التي لقيها في هذه المدينة التي أتت عليها غوائل الدهر، ولعلّه يُلمح إلى ذلك الصراع الذي كان قائما في هذه الفترة بين الدولة الزيانية وبني مرين،

1 محمد العبدري، رحلة العبدري، تح: علي إبراهيم الكردي، دار سعد الدين للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط2، 2005، ص40.

2 المصدر نفسه، ص43.

3 المصدر نفسه، ص47.

ويُوجه 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"[1] وعليه أضحى هذا الآخر المديني هاجسا وعقدة للرّحالة 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، ووراءه جمع كثيف من الفرسان، وهو سلطان تلك النواحي"[2] في هذا المقطع يتضح بشكل واضح للعيان عدم تقبل هذا الآخر للحجيج، وتلك النظرة الاستعلائية الدونية التي طالما نظر بها ساكن المدينة إلى الوافد إليه من القرى والأرياف، وإلا بما نعلل رفض سكان تلمسان عدم الامتثال لحاكمهم باستقبال الضيوف الوافدين عليها؟ فثمة نوع من الحساسية بين البدوي والحضري تبقى قائمة إلى اليوم، وهذا ما يبوح به هذا المقطع من الرّحلة.

ومن المدن التي انعكست فيها صور اللقاء بين العبدري والآخر المديني القيروان فقال فيها: " فدخلتها مُجدًا في البحث غير وان، فلم أر إلا رسوما محتها يد الزّمان، وآثارا يُقال عنها: كان وكان، والأحياء من أهلها جفاة الطّباع، ما لهم في رقّة الحضارة باع، ولا معنى من معاني الإنسانية انطباع، خفّت نفسُ العلم بينهم فلم يبق به رمق، وكسدت سوقُ المعارف بينهم"[3] لقد شكا فيها غياب العلم وهي التي كانت مركز إشعاع ثقافي فيما مضى فمكانتها تضاهي مكانة بغداد في العراق زمن الحكم العباسي، فبعد أنّ كانت محجا للعلماء والأدباء من شتى البقاع خاصة المشرق والأندلس غدت رسوما داثرة، واتهم سكانها بالبداوة فهم لا يمتون للحضارة بصلة، وأصحاب طباع جافية قاسية لا يأنس بجوارهم أحد.

1 شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي (التجنّس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل)، ص134.

2 المصدر السابق، ص47.

3 محمد العبدري، رحلة العبدري، تح: علي إبراهيم الكردي، ص157.

ويستمر رحيل العبدري، فينزل بمدينة قابس، ويقع –مرة أخرى– نوع من النفور بين الضيف والمستضيف، فالآخر جافي الطبع والرّحالة ذو لسان سليط لا يتورّع في نقد كل ما يراه مخالفا لدينه وتوجّهه. يقول: "ثم وصلنا إلى مدينة قابس، ذات المخبر الخبيث، والمحيّا العابس، هواء وخيم، ولؤم طبع، وتضييع المصلّيات والمساجد، وقلة اعتناء بكل راكع وساجد، مغانيهم إلى النّجوم عالية، ومعانيهم أسفل التخوم هاوية...وأما العلم عندهم فقد ركدت ريحه، والجهل لديهم لا يؤسى جريحه، عام لا يتطرّق إليه الخصوص..."[1] نقد العبدري سكان هذه المدينة الذين تخلوا حتى عن دور العبادة، وأهملوا العلم ففشى الجهل وانتشر، وهو يصدر أحكامه استنادا إلى منطلق ديني، وبعد زيارته لهذه المناطق أُصيب بنوع من الدّهشة جراء الواقع المؤسف الذي تمُوج به هذه المناطق، لذلك نجد العبدري غالبا لا يُطيل المكوث في هذه المدن بل يبقى لأيام معدودة أو لساعات فقط ثم يكمل طريقه إلى وجهة جديدة.

ثم ينزل بمصراتة ويُصرح بأنها لا تستحق منه مجرد الحديث عنها أو ذكرها، ويستمر بذلك في "اعتبار الآخر كيان سالب"[2] لا يرقى إلى مستوى مدحه والثناء عليه أو الاقتراب منه، فيعمد إلى شيطنة هذا الآخر المديني في كثير من الأحيان. يقول: "ثم مررنا على بلد مصراتة، وهو بلد لم يحوِ إلا جفاته، وشأنه أحقر من أن يعمل فيه الواصف مِقْوَلَه أو أداتَه"[3] أعطى لنا بذلك تمثيل سودوي لهذه المدائن التي وقعت على مرمى عبوره أو قصدها متعمدا كما هو الحال مع هذه المدينة التي يرى فيها موطن بائس احتضن أراذل القوم فقط، لذلك لم يتشرف بالنزول عندهم أو الإسهاب في الحديث عنهم وتمثيلهم سرديا، فقد خرج من البادية آملا في رؤية المدينة التي طالما خُيّل لنا بأنها أحسن حال وأرفع

1 المصدر السابق، ص180-181.

2 محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل (صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص299.

3 المصدر السابق، ص200.

منزلة من الريف فإذ بالواقع يصدمه ويكشف له عكس ما كان يرجو، وكأني به ينتصر ويفضل بلدته الصغيرة النائية هناك في بلاد المغرب الأقصى على حساب هذه المدينة.

ثم يشدّ الرّحال إلى سرت، فيرى بأنها قفر غير آهلة بالسكان، ويعمرها الأعراب فقط لا سادة القوم وفضلائهم، يقول: "وحكمها كلّها حكم القفار، قلّما يعمُرها إلا الأعراب، ومن ليس به عبرة"[1] ثم راح يستحضر بعض الأبيات الشعرية التي قيّلت في هذه المدينة:

يا سُرْتُ لا سُرَّتْ بِكِ الأَنْفُسُ لِسَانُ مَدْحِي فِيكُم أَخْرَسُ

أَلَسْتُم القُبْحَ فَلا مَنْظَرٌ يَرُوقُ مِنْكُم لا، ولا مَلْبَس

بَخَسْتُمُ فِي كُلِ أَكْرُومة وَفِي فِعَالِ القُبْحِ لَمْ تَبْخَسُوا [2]

لم يفرح الرحالة بدخوله إلى سرت، فهذا الموضع لا يُسرُّ المرء بالحلول به، كما أنّ لسانه تعطل وعجز عن مدحها ومدح القاطنين بها، فهم ليسوا أهلا للثناء والإشادة، ولم يقدر حتى على التكلف وتقديم صورة حسنة لهم ولمدينتهم ولو كان ذلك تكسبا، وتملقا، ونفاقا، فما كان له أن يُزيّن قبيحا، إذ هم القبح في حد ذاته، ولا مزية فيهم بل أعاب عليهم حتى ملبسهم، كما أنهم قصروا في جل المكارم إلا القبح فهو قرينهم، ورفيقهم، وديدنهم، ونحن لا نستطيع لوم العبدري على لغة الجفاء التي مثّل بها الآخر المديني سرديا، "فتقديم الآخر ودراسته عبر رؤية متسامحة ليس بالأمر السهل، إذ تحتاج الأنا المبدعة والدارسة إلى تكوين جديد على المستوى المعرفي والإنساني"[3] والعبدري بدوي لم يستطع تنزيه هذا الآخر إذ عمد إلى أبلسته فألحق به بعض التّوصيفات كالقبح مثلا، ويلجأ إلى الانتقاص منه في أغلب المدن التي زارها مركزا نظره ونقده على جانبين؛ أولاهما العلم حيث يتحدث في كل مرة عن مدى احتفاء الآخر ساكن المدينة بالعلم، فيعيب عليهم قلّة اهتمامهم به، كما يحرص على تبيان

1 محمد العبدري، رحلة العبدري، ص201.

2 المصدر نفسه، ص202.

3 ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص28.

مدى دنوهم من تعاليم الدين الإسلامي فلا يتورّع في إبداء سخطه على كل ما يتعارض مع معتقده الديني، فيعيب عليهم بخلهم، وعدم إقرائهم الضيف، وغدرهم، وجفاء طباعهم وغير ذلك من الصفات التي رآها في أثناء ارتحاله.

وهذا ما حدا به للقول: "أو ليس من الأمر الأمَرّ الخارج عن كل قياس، أنّ المسافر عندما يخرج من أقطار مدينة فاس إلى الإسكندرية في خوض ظلماء، وخبط عشواء، لا يأمن على ماله ولا على نفسه...يُظلم ويُجفى ويُهتضم، تتعاطاه الأيدي الغاشمة، وتتهادأ الأكفُّ الظّالمة، لا منجد له ولا معين، ولا ملجأ يعتصم به المسكين؛ يستنجدُ ويستغيثُ..."[1] لم يشعر الرحالة بالاطمئنان والأمان في حضن الآخر وعلى طول مسار طريقه، حتى وإن كان قاصدا إلى الحج فذلك أيضا لم يشفع له أن يُعامل معاملة تليق بحاج بيت الله الحرام، فقد ظلّ خائفا على ماله ونفسه، واحتار كيف لمسلم أن يُهان، ويُعتدى عليه، وتُسلب حقوقه في بلاد المسلمين ولا يتحرك لهذا الخطب أي أحد، بل يبقى المسافر مستضعفا يستنجد فلا يجد لندائه واستغاثته مجيبا وناصرا له.

ثم يغادر الرحالة سرت وينزل بمدينة برقة، ونفس الأمر يحدث له إذ لا يعجب بسكانها ويُطلق العنان للسانه لهجائهم والتبرم منه: "سكنها من الأعراب كلُّ فظّ غليظ، يُحْرِجُ بجفائه الأحنف ويُغيظ حتى تكاد منه النفس تغيظ، لا جرم إنهم يُقرون النّزيل، ويوالون المنفضّ بالجميل، ولا معرض للحاج عندهم."[2] يكشف العبدري بأنّ سكنة برقة من الأعراب، والأعرابي كما هو معلوم هو ساكن للبادية، وهؤلاء نزحوا واستوطنوا هذه المدينة، والبدوي يتميز بخشونة الطبع والابتعاد عن مظاهر الحضارة واللين ومكارم الأخلاق، فهم غليظيّ النفوس يغتاظ منهم مجاورهم وضيفهم، ثم يستدرك لأنه هو الآخر من الأعراب ونشأ في الريف بالمغرب الأقصى، فينسب لهم بعض المحاسن فهم يُكرمون من يحلّ وينزل ضيفا عندهم، فالبدوي كريم وجواد مقارنة بسكان أهل المدر (المدن)، كما أنهم يُعاملون الحجيج

1 العبدري، الرحلة، ص33.

2 المصدر نفسه، ص203.

معاملة حسنة ولا يعترضون سبيلهم، مع اتصافهم ببعض الصفات الذميمة كسوء الخلق، ويبدو أنّ الرحالة يهدف إلى تأكيد أنّ سكان هذه المدينة على الرغم من إقامتهم بهذه الأخيرة ودخولهم واندماجهم في حياة الحضر إلا أنّهم لم يتمكنوا من التّخلق ببعض الأخلاق التي يُعرف بها أهل المدن، فالأصل والمنبت غالب عليهم.

ويستمر العبدري في حديثه عن سكان مدينة برقة، ويعرّج في سرده على بعض المشاهد التي لم ترقه لدى هذا الآخر. فيقول: "وهذا حالهم في العينين يجهلون بهما أثمان الأشياء، ويستعملون نساءهم في البيع والشراء، فلا يتوصّل الحاج إلى شراء القوت إلاّ بعرض مبتذل وحال ممقوت"[1] يصور الرحالة لنا جهل سكان مدينة برقة حتى بأسعار مبيعاتهم في الأسواق، كما أنّهم يعتمدون على نسائهم في تسويق سلعهم، وفي شراء مستلزماتهم، وهذا ما عرقل عليه وعلى الحجاج اقتناء ما يحتاجونه، ما يكشف عن نظرة الرحالة للمرأة، فهو يرفض الاحتكاك معها، خاصة إذا علمنا مقدار "الاحترام الذي يُوليه المجتمع البربري الحاحي للمرأة، فهو يرى هذا الاحترام مقدسا، كما أنه لا وجود في المجتمع الحاحي للاتصالات الجنسية غير السوية"[2] وبذلك فهو لم ينقطع عن منبته الأصلي انقطاعا كليا وظلّ تكوينه الريفي متحكما في نظرته إلى الآخر لذلك حرص على تبيان رفضه وامتعاضه من إقحام المرأة في ميدان يبقى مقتصرا على الرجال دون غيرهم.

وفي موضع آخر من الرّحلة يمتدح أهل هذه المدينة –وهي من المواضع القليلة جدا التي يثني فيها على الآخر المديني– بقوله: "وعرب بَرْقة من أفصح عرب رأيناه، وعرب الحجاز أيضا فصحاء، ولكن عرب برقة لم يكثُر ورود الناس عليهم فلم يختلط كلامهم بغيره، وهم إلى الآن على عربيتهم، لم يفسدْ من كلامهم إلاّ القليل"[3] فهو يحكم بفصاحة هذا الآخر ويقارنهم كذلك بعرب الحجاز، كما يرى بأنّ

1 المصدر السابق، ص204.

2 يُنظر:الطاهر لبيب، صورة الآخر (العربي ناظرا ومنظورا إليه)، ص354.

3 العبدري، الرحلة، ص206.

سكان برقة قليلو الاحتكاك مع غيرهم لذلك لم يتسلل إليهم اللحن والسقط في كلامهم وبقوا على طبيعتهم الأولى.

ثم ينتقل العبدري من برقة إلى الإسكندرية بعد اجتيازه لقفر خالية تستوحش فيها النفس، وبعد وصوله إليها قال: "آخذة من الكفر وأهله بالمنخنق، حتى أبدلتهم من الصافي المروّق الكدر المرنّق"[1] إذ يرى بأنّ أهلها كفرة ويتهمهم بالمروق والخروج عن جادة الصواب إلى الضلال، ولعله يُلمح إلى أولئك الذين اعتنقوا المذهب الشيعي، خاصة وأنّ الدولة الفاطمية –وهي دولة شيعية– حكمت بمصر قبل رحلة العبدري إلى بلاد المشرق.

ثم أخذ سرده بالحديث عن الآخر المديني –ساكن الإسكندرية– المتصف بأخلاق سيئة من حسد ومعاملة سيئة للوافد إليهم. يقول: "أكثر أهلها رُعاع، ضرر بلا انتفاع مع سوء أخلاق، ومرارة مذاق، وقلوب رباها الضّغن تربية الأولاد، وجفاها الخير والصلاح لما عمرها من الشّر والفّساد، الخير فيهم فعل لا يتصرّف، والغريب بينهم نكرة لا تتعرّف، إن رأوه زادوا الوجوه جهامة ونكروا منها ما قد نكّرته الدّمامة والذّمامة..."[2] فهم أهل أذية ولا خير فيهم ولا في أخلاقهم وسلوكياتهم؛ بواطنهم كلها ضغينة وكره وشرور، الخير فيهم شاذ لا يُرى، والوافد إليهم مكروه لا يلتفتون إليه ولا يتعرفون عليه، إذا ما بَصَرُوا به صدوا عنه وتوجسوا منه، لتستمر بذلك نسقية النقد من قبل العبدري في رحلته، وكأني به يروم من وراء ترداد هذه السلوكيات أن يثبت نقيضها لذاته فهو يروم الدخول في نوع من المقارنة،– الذي يُعد أساس الرّحلة– ولو كانت مثل هذه الأخلاق والطباع في حاحة مسقط رأس الرحالة لما تعامل بكل هاته الحدة معها، لذلك نجده يتموقع تموقعا عنيفا ويوجه نقد لاذعا، "ويقوم دوما على النظر إلى الآخر بمنظار سلبي أساسا، أي بمنظار يبتغي البحث عن الاختلاف وتسجيله"[3] مع عدم

1 المصدر السابق، ص211.

2 المصدر نفسه، ص214.

3 عزيز العظمة، العرب والبرابرة (المسلمون والحضارات الأخرى)، رياض الريس للكتب والنشر، قبرص، ط1، 1991، ص94.

مراعاته لخصوصية كل من الريف والمدينة، فالطعن في هذه الأخيرة وفيمن سكنها هو في المقابل تنزيه واحتجاج بأفضلية الأول على الثانية.

ويستمر العبدري في النّقد السّاخر من أهل الإسكندرية: "الحسد فيهم مضطرم النيران، قد أفسد أمزجتهم فحالت الألوان...فإن عاملهم غريب، لم يلقَ منهم إلا ما يُريب، يتّخذونه هدفا ولكل منهم سهم مصيب، حتى يخرج من ماله بغير نصيب، لا ترجى منهم فئة إنابة، ولا تُلفى فيهم فئة رأفة ولا عصابة...وليس به من أهل الفضل إلا آحاد، قلّوا عددا واتّحدوا كل الاتحاد"[1] فها هو يرى بأنهم أناس غلب عليهم الحسد حتى تغيرت ملامحهم، والوافد إليهم لا يُبصر إلا مساوئا، كما أنه يغدو هدفا لهم، فلا يُغادرهم إلا وهو مفلس، إذ لا رحمة ولا شفقة في قلوبهم، ويندُر أن تجد بينهم أحدا من أهل الكرم والفضل، وبذلك يكون العبدري كحال "الكثير من الذين يعيشون في سياقات الفوبيا من الآخر"[2] فعلى الرغم من أن رحلته كانت داخل دار الإسلام إلا أنه بقي غريبا منبوذا محتقرا من قبل الآخر المديني، ولم تشفع له الرابطة الدينية الواحدة والثقافية من أن ينال المعاملة التي كان يرجوها، فقد تملّكه شعور اللا مرغوب فيه.

ولعل أبرز ما شهده الرحالة في هذه المدينة أن أهلها يعترضون الحجيج، إذ كشف لنا ما لاقاه موكبهم من قبل هذا الآخر الساكن لهذه المدينة التي وصف قاطنيها بأقبح الصفات: "ومن الأمر المستغرب، والحال الذي أفصح عن قلّة دينهم وأعرب، أنهم يعترضون الحجّاج، ويُجرعونهم من بحر الإهانة الملح الأجاج، ويأخذون على وفدهم الطّرق والفجاج، يبحثون عمّا بأيديهم من مال، ويأمرون بتفتيش النّساء والرّجال"[3] لقد بلغ الأمر بهذا الآخر حد الإساءة لقاصدي بيت الله الحرام، وهو ما استهجنه الرحالة ورأى فيه ضعفا في إسلامهم، فهم يسلبون أموالهم ويغتصبونها، وهذا يكشف تلك المعاملة

1 العبدري، الرحلة، ص215.

2 وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة (مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية)، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018، ص153.

3 العبدري، الرحلة، ص216.

السيئة التي كان يتلقاها الوافدون من بلاد الغرب الإسلامي (بلاد المغرب والأندلس) في هذه الفترة من التاريخ الإسلامي.

وقد انتقد الرحالة بشيء من الإسهاب هذا الآخر المديني: "وقد رأيت من ذلك يوم وردنا عليهم ما اشتدّ له عجبي، وجعل الانفصال عنهم غاية أربي، وذلك أنّه لما وصل إليها الرَّكْبُ جاءت شِرْذِمَة من الحرس –لا حرس الله مهجتهم الخسيسة، ولا أعدم منهم لأُسْدِ الآفات فريسة– فمدّوا في الحجّاج أيديهم، وفتّشوا الرّجال والنّساء وألزموهم أنواعا من المظالم، وأذاقوهم ألوانا من الهوّان."[1] اندهش الرحالة من هذا الآخر، وأصبحت أمانيه فقط أن يُفراقهم وينصرف إلا وجهة جديدة، فالرحالة رأى بأم عينه كيف استقوى مجموعة من الحرس على الحجاج، وتسلطوا عليهم، وأخذوا في تفتيش الجميع؛ لا يُفرّقون في ذلك بين رجل وامرأة، وهذا ما أثار حفيظته وسخطه، فأخذ في الدعاء على سكان الإسكندرية بأن تبسط فيهم جُلّ الآفات، والصورة المقدمة للآخر المديني جعل رحلته "تضمر دلالات التنابذ وعسر التواصل"[2] إذ نشعر بنوع من الحساسية بينهما تقريبا في معظم المدن التي تردّد الحديث عنها في رحلته فكل طرف يتخذ موقفا سلبيا من الآخر.

ويواصل العبدري نقده لسكان الإسكندرية: "وما رأيت هذه العادة الذّميمة (اعتراض الحجاج)، والشّيمة اللّئيمة، في بلد من البلاد، ولا رأيت في الناس أقسى قلوبا، ولا أقل مروءة وحياءً، ولا أكثر إعراضا عن الله سبحانه، وجفاءً لأهل دينه من أهل هذا البلد...لهم في هذه الفضائح سلفًا غير صالح...نقطع عمّا كنتُ فيه من ذكر أهل الإسكندرية، ووصف بعض أحوالهم الرّدية، وهي أكثر من أن يحصرها بيان، أو يُحيط بها خبر"[3] فهو لم يرَ هذا التّصرف المتمثل في اعتراض الحجيج في غير هذه المدينة، ويذكر بأن أهلها قساة ولا حياء ولا حشمة فيهم، كما أنهم كارهون للدين الإسلامي

1 المصدر السابق، ص216.

2 شرف الدين ماجدولين، الفتنة والآخر (أنساق الغيرية في السرد العربي)، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2012، ص100.

3 العبدري، الرحلة، ص216-217.

مُعرضون عن الخالق، ثم راح يُؤكد بأنّ هذه الصفات والطبائع المشينة وُجدت عند أسلافهم، وما أخلاقيات سكانها في هذه الفترة الزمنية إلا امتداد لسوء سابقيهم، وهذا دليل على دراية الرحالة بماضيهم، وهذا صنيع أغلب الرحالة الذين كثيرا ما يعمدون إلى ماضي الآخر المرتحل إليه في أثناء تقديمه، وهذا الأخير (الماضي) يُسهم دون أدنى شك في رسم صورة الآخر، سواء سلبا أو إيجابا، فإذا كان تاريخهم مجيدا شفع لهذا الآخر بأن يتخذ صورة حسنة في مخيال الرحالة وسرده، وإذا ما كان سوداويا اقترب التّمثيل من الدونية، لذلك لمح إلى ماضيهم لتأكيد زعمه، ورؤيته لهم، ورأيه فيهم، ثم سكت عن سوء هذا الآخر فهو يرى بأنّ سرده لا يمكن أن يُعبّر ويشمل كل مساوئه، وهذه من بين أقصى الأحكام التي صدرت من الرحالة تجاه الآخر المديني.

لكنه يلجأ في بعض الأحيان إلى إيراد الاستثناء؛ ومن ذلك حديثه عن بعض سكان مدينة الإسكندرية فيقول: "وقد رأيتُ بها أفرادا من أهل الفضل علما ودينا، وددتُ لو مُنحت في ذكر فضلهم قلبا حافظا، ولسانا مبينا، فمنهم من استكتمني اسمه، وعاهدني على ألا أذكر رسمه؛ عملا على منهج زُهده، ومحجّة تقواه، وصونا للأخوّة أن يشوبّها حظٌّ لغير الله"[1] وهي من المواضع القليلة التي نلمس فيها مدح وثناء الرحالة على الآخر المديني، إذ يُعرّج على رهط لقيهم في هذه المدينة على قدر من التّدين والعلم لكنه يمتنع عن الحديث والتطرق إلى فضلهم ومحاسنه بعد أن غلبت دونية الآخر في فكر الرحالة عن سموه ورفعته.

وبعدها ينزل العبدري بمدينة القاهرة: "ثم وصلنا إلى قاعدة الديار المصرية ومدينة المملكة بالبلاد المشرقية...وهي مع ذلك تصغر عن أن يُسطّر ذكرُها في سطر...وتبلّد الذّكي النحرير وتُحيّر، وتكدّر الذهن الصقيلّ وتُغير، وتنفي بأذاها وقّذاها كلَّ فاضل خيّر"[2] وينقدها هي الأخرى، فهي حقيرة إلى

1 المصدر السابق، ص228.

2 المصدر نفسه، ص274.

الحد الذي يجعلها تُختزل في سطر من الكلام، ضف إلى ذلك أنّ المقيم بها من أهل الفطنة والنباهة يرث التبلد وتحجر الفكر، بل أكثر من ذلك فهي تُبعد كل فاضل بسوئها وأذاها.

ثم يتوجه في سرده إلى الآخر الساكن لها فيقول: "وحسبها شرّا أنها جُرَيْن لحُثالة العباد، ووعاء لنُفاية البلاد، ومستقر لكل من يسعى في الأرض بالفساد، من أصناف أهل الشّقاق والنّفاق، والعناد والإلحاد، استولى الحسد على قلوبهم، واستوى الغشّ في جيوبهم؛ فنار الحسد مضطرمة في الجوانح، وسمُّ الغش ممزوج في عسل النصائح"[1] كال العبدري مجموعة من الأحكام والتوصيفات القاسية لهذا الآخر، فهو يرى بأنّ سكان القاهرة هم حثالة البشر وأوساخ البلد، بالإضافة إلى أنّ هذه المدينة مقصد ومأوى لكل المفسدين، وأهلها أهل خيانة وكذب ونفاق، بل عمد أيضا إلى تكفير هذا الآخر الذي لا يُؤمن بشيء بحسب الرّحالة، ومن ميزاته أيضا الحسد الذي تملّك قلبه وسائر جسده، إضافة إلى غشّه المموه.

ويواصل الرحالة في نقد الآخر ورسم صورة دونية له بقوله: "وقد رأيت فيهم من قلّة الحياء، وعدم التّنزُهِ عن الخنا والفُحْشِ، ومن قلّة التّستّر عند قضاء الحاجة والأكل ما تقضيتُ منه العَجَب، وأما بُغضهم للغريب، وتمالؤهم على ذلك، فأمر لا يُحيط به علما إلا من عاينه...وما رأيت بالمغرب الأقصى والأندلس على شكاسة أخلاقهم...وأكثر لؤما وحسدا، ومهانة نفوس، وأضغن قلوبا، وأوسخ أعراضا، وأشد دمامة وخيانة، وسرقة وقسوة"[2] إذن فهو يرى بأنه لم يبصر في حياته كقبح هذا الآخر الموجود بالقاهرة، فسكانها لا حياء فيهم، والفحش منتشر بينهم، كما أنهم لا يتسترون عند قضاء الحاجة والأكل، ويبغضون الوافد إليهم، ثم راح يُعدّد مساوئهم فذكر اللؤم، والحسد، وقذارتهم، وخيانتهم، وقسوتهم وغير ذلك من صفاتهم التي رآها في أثناء تواجده واحتكاكه مع هذا الآخر، ثم حكم بأنّ طبائع هذا الأخير لم يرها في غيره، فلا هي موجودة في بلاده ولا في بلاد الأندلس، وعليه

1 المصدر السابق، ص276.

2 العبدري، الرحلة، ص278.

فقد عمد إلى تنميطه وقولبته في صورة دونية سلبية تُعيد نفسها من أول مدينة حلّ بها إلى آخر مدينة انتهى إليها.

اقتصر حديثنا عن صور اللقاء بين أنا الرحالة البدوي والآخر المديني الذي قصده العبدري على بعض المدن فقط، لصعوبة إيراد جميع مظاهر الاحتكاك في هذه المدن التي مرّ بها العبدري وتردّد ذكرها في تضاعيف متنه الرّحلي، لكن ما يمكن قوله أنّ اللقاء بين الرحالة وهذا الآخر اتصف بالصدامية والنفور وعدم التقبّل في معظم الحالات، وهذا بسبب تكوين وتنشئة الرحالة بالإضافة إلى ذلك الانحطاط الذي كان سائدا في هذه الحواضر نتيجة لغياب العلم وانتشار سلوكيات وطباع مشينة بين سكانها، كالبخل، والجهل، والحسد، فالرحالة لم يشعر بالدفء والاحترام من قبل هذا الآخر، ما جعل سرده للآخر المديني يسير تقريبا في اتجاه واحد؛ إذ غلب التّمثيل السلبي في معظم نصه الرّحلي، وتكاد تتكرّر نفس الصورة للآخر في معظم المدن، إذ لم يخرج سرده عن نقد الآخر وقد حاكمه انطلاقا من توجهه الديني خاصة أنّ العبدري يُظهر لنا من خلال سرده تشبُعه بتعاليم الدين الإسلامي، إذ لم يفوت فرصة التّعرض لزيغ الآخر وخروجه عن بعض الضوابط الإلهية التي ألزم بها الخالق عباده.

2– الأنا المسلم والآخر الكافر في رحلتيّ ابن فضلان (ق4هـ)، وابن جبير (ق6 هـ):

حفلت سرود الارتحال القديمة بالحديث عن الآخر القريب أي ذلك الذي يعيش في بلاد العالم الإسلامي كالشيعي والخارجي مثلا، وفي المقابل لم يغفل الرحالة الآخر الكافر النائي المختلف عن الذات العربية المسلمة في كل الجوانب تقريبا، "فهو الآخر بامتياز"[1] ولقد كانت للعربي تجربة مع هذا الآخر الأكبر إن صح القول، إذ ثمة نوع من الاحتكاك معه سواء في ديار العرب أو خارج حدود دار الإسلام.

وكما هو معلوم المسلم حمل على عاتقه مهمة إعلاء كلمة الله وعرض الإسلام على الكافرين؛ فوقع صدام بين الذات المسلمة والآخر الكافر –أثناء حرب الفتوحات الإسلامية– وحقق المسلمون نتائج باهرة ووصلوا بدينهم إلى أقاصي الأرض، "فدار الحرب هي الهدف الذي سعى الشرع الإسلامي إلى ضمّه لدار الإسلام، ومن واجب كل حاكم مسلم أن يعمل على إخضاع دار الحرب لسيادة المسلمين عندما تتوافر القوة الضرورية لذلك"[2] وبعد المهمة الجهادية التي شنّها المسلمون اعتنقت بعض الأمم الكافرة الإسلام عن طيب خاطر منها، ومنهم من بقيّ على كفره مع دفع الجزية للمسلمين، كما بقيت مناطق أخرى تعيش في ظلمات الكفر ولم يستطع المسلمون إلحاقها ببلادهم لسبب من الأسباب.

تبادل المسلمون والكفار أيضا السيطرة على مناطق عدّة على مرّ التاريخ، فما كانت أرضا لغير المسلم فيما سبق قد تصبح أرضا إسلامية والعكس، وما هو في حكم المؤكد أنّ العلاقة بين المسلم والكافر تميزت بكثير من العداء والحساسية، "فلحظات التفاهم والهدنة والاعتراف تبدو نادرة أو عابرة"[3]

1 محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل (مفارقات العرب والغرب)، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص101.

2 عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص23.

3 محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل (صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)، ص13-14.

فهناك تاريخ أسود بين الطرفين؛ فقد سالت وديان من الدماء بينهما، لذلك امتنع الرحالة العرب في الكثير من الأحيان عن تجاوز الحدود الإسلامية للقاء وزيارة الآخر الكافر في دار الحرب.

مع وجود بعض الاستثناءات، فعدد من الرّحالة احتكوا بالآخر الكافر احتكاكا مباشرا في أرضه، وعلى رأس هؤلاء الرحالة ابن فضلان الذي قام برحلته إلى بلاد الترك، والروس، والصقالبة، وعاد محملا بأخبار هذه الشعوب الضّالة، وتنقله هذا كان استجابة لطلب قيصر البلغار ألموش بن يلطوار الذي أوفد مبعوثين له إلى عاصمة العالم الإسلامي (بغداد)، "يطلب من الخليفة العباسي المقتدر بالله، إرسال بعثة تضم دعاة متمكنين لشرح مبادئ دين الإسلام الذي كان يومها في أوج سطوته وسلطانه، وتمنّى توفير من يفقهه وقومه في شؤون الدين، ويُعرّفهم بشرائع الإسلام ويُعلمهم أصوله ومبادئه، كما طلب عمالا وبنائين ليشيدوا لهم مسجدا وينصبوا فيه منبرا ليُقيم عليه الدعوة للخليفة...وبناء حصن كذلك يتحصن فيه من الملوك المخالفين له"[1] فتقرّر الاستجابة لطلب ملك الصقالبة بإرسال بعثة تضم حوالي خمسة آلاف فرد بين فقيه ومؤرخ ورجل دين، "وكانت وراء ابن فضلان مهمة رسمية، هي قراءة كتاب المقتدر على ملك الصقالبة، وتسليمه الهدايا والإشراف على الفقهاء والمعلمين، والدعوة إلى الله...ودوره هو تعليم الناس والأقوام الذين ذهب إليهم تعاليم الإسلام وتصحيح بعض الأمور التي يخطئون فيها أو لا يفهمونها فيستفسر ويسأل، ويحاول إيصال أفكاره، وتغيير ما ليس على صواب في نظره"[2] وعليه فرحلته سفارية ذات طابع ديني سياسي في آن واحد.

كانت رحلته في القرن الرابع للهجرة (القرن العاشر للميلاد)، "فقد رحل الوفد من بغداد يوم الخميس 11صفر309هـ (الموافق 21 حزيران 921م)، وظل يصعد شرقا وشمالا مارا بإقليم الجبال، فهمذان فالرّي قرب طهران اليوم، وعبر نهر جيجون، فبلغ إلى بخاري، ثم أوغل في البراري والبوادي حتى وصل إلى الفولغا، عند ملك الصقالبة، يوم الأحد 12 محرم 310هـ...فاستغرقت رحلته أحد عشر شهرا

1 محمود حيدر، تجارب استغرابية (الغرب في مرآة الرحّالة العرب والمسلمين)، ص89-90.

2 بوشعيب الساوري، الرحلة والنسق (دراسة في إنتاج النص الرحلي ابن فضلان نموذجا)، ص103.

في الذهاب، لاقى خلالها مصاعب كثيرة وأهوالا"[1] في بلاد الكافر، الذي لا يدين بالإسلام ويختلف في كل شيء عن الذّات الإسلامية.

انطلق ابن فضلان وموكبه من بغداد كما يُقرّ هو بنفسه: "رحلنا من مدينة السلام يوم الخميس لإحدى عشر ليلة...سنة تسع وثلاثمائة، فأقمنا بالنهروان يوما واحدا، ورحلنا مجدّين حتى وافينا الدَّسكرة فأقمنا بها ثلاث أيام، ثم رحلنا قاصدين لا نلوي على شيء حتى صرنا إلى حلوان فأقمنا بها...ثم رحلنا فسرنا حتى وصلنا إلى همذان"[2] يبدو من خلال هذا المقطع أنّ الرّحالة مستعجل في سرده، إذ يكتفي فقط بالإشارة إلى الحواضر التي مرّ بها دون إيراد تفاصيل أخرى، فمقصده هو بلاد الآخر الكافر فقط، هذا الأخير كان ذا حضور محوري واستفرد بجلّ سرده الرّحلي، وقد "مضى مخترقا العالم الإيراني: سرنا، فأقمنا، ثم رحلنا، ثم قطعنا، وعبرنا...إلخ، وهذا الارتحال المتعجّل الذي حال دون الوقوف على التفاصيل، له صلة مباشرة بإحساس ابن فضلان الداخلي أنه يتحرك في مجال مستكشف بالنسبة لمعاصريه، وأليف بالنسبة إليه، فلا حاجة له لإعادة الوصف، ولم يرغب في تعريف المعرّف، فكأنه سهم في فراغ."[3] استمر ابن فضلان في تسريع سرده إلى أن وصل إلى خوارزم فتعترض سبيله أول مشكلة، إذ يعترض حاكمها على سفرهم ويُحذرهم من التوغل في بلاد الكفر. يقول: "قدمنا خُوارزم فدخلنا على أميرها محمد بن عراق خوارزم شاه، فأكرمنا وقربنا وأنزلنا دارًا. فلما كان بعد ثلاثة أيام أحضرنا، وناظرنا في الدخول إلى بلد التُّرك، وقال: لا آذن لكم في ذلك، ولا يحلّ إليّ تركُكُم تغرّرون بدمائكم...ببلد الكفار."[4] كان حاكم خوارزم على دراية بالخطر الذي يتميز به فضاء عالم الكافر على المسلم، فتجاوزهم لحدود العالم الإسلامي يعني الموت، وهذا ما يعكس مقدار العداوة والعلاقة السيئة بين المسلم وآخره الكافر لذلك ناظرهم وحاول منعهم من هذا الارتحال داخل بلاد

1 أحمد بن فضلان، رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة، تح: سامي الدّهان، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، سوريا، (د.ط)، (د.ت)، ص25.

2 المصدر نفسه، ص73.

3 عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص70-71.

4 المصدر السابق، ص80.

الترك، وينبغي التنويه أنّ هذه البلاد (الترك) لم ينتشر فيها الإسلام في هذه الفترة (ق4هـ) بشكل كامل حتى أنّ ابن بطوطة الذي جاء بعد ابن فضلان بقرون (8هـ) وجد هذه الأقوام كافرة لا تدين بالإسلام.

واستمر الجدل بين حاكم خوارزم وأفراد الوفد فيُحاجج الأول بضرورة رجوعهم، ويتمسك ابن فضلان ومبعوثيه بمهمتهم. يقول الرحالة: "ومن بعد فبينكم وبين هذا البلد الذي تذكرون ألف قبيلة من الكفار، وهذا تمويه على السلطان وقد نصحتكم، ولا بد من الكتابة إلى الأمير الأجل حتى يراجع السلطان –أيده الله– في المكاتبة، وتقيمون أنتم إلى وقت يعود الجواب...ولم نزل نرفق به ونداريه، ونقول: هذا أمر أمير المؤمنين وكتابه، فما وجه المراجعة فيه؟ حتى أذن لنا، فانحدرنا."[1] عكس هذا السجال مقدار الخطر المحدق بالموكب، فالأمير يُذكرهم بعدد القبائل الكافرة التي تقع في طريقهم إلى ملك الصقالبة، ويُطالبهم بضرورة الكتابة إلى الخليفة العباسي المقتدر بالله في بغداد للنظر في قراره لأنّ مصير بعثته الهلاك لا محالة، لكن أفراد الموكب يرفضون التنازل عن المهمة فليس ثمة أي إمكانية بعصيان الأوامر الصادرة من قِبَل الخليفة الحاكم.

وبعدها اتجه ابن فضلان وبعثته إلى الجرجانية، فبدأ في رصد الاختلافات على تخوم عالم الكافر. يقول: "وهم أوحش الناس كلاما وطبعا، كلامهم أشبه شيء بصياح الزرازير، وبها قرية على يوم يُقال لها أدركو، أهلها يُقال لهم الكردلية؛ كلامهم أشبه شيء بنقيق الضفادع...أقمنا بالجرجانية أياما، وجمد نهر جيجون من أوله لآخره، وكان سمك الجَمَد سبعة عشر شبرا، وكانت الخيل والبغال والحمير والعجل تجتاز عليه كما تجتاز على الطرق، وهو ثابت...فرأينا بلدا ما ظننا إلاّ أنّ بابا من الزمهرير قد فُتح علينا منه"[2] صُدم الرّحالة بطباع أهل الجرجانية وبكلامهم وراح يسخر منهم، كما أنه تفاجأ بقسوة الطبيعة وشدة البرودة، وشرع "يعترف بنبرة سردية واضحة أنه على مشارف عالم مغاير تماما

1 ابن فضلان، الرحلة، ص80.

2 المصدر نفسه، ص82-83.

لعالمه، مغايرة عقائدية وطبيعية لا يمكن إخفاءها...ظهر الاختلاف في اللغة، والسلوك، والإيمان، ضربه التّباين في الصميم"[1] فأصبحت تتهدّده الطبيعة والآخر الكافر في آنٍ واحدٍ، حيث وصل على مشارف عالم لا عهد له به، حيز جغرافي يتميز بالبرد القارص، وساكن له لا يقلّ خشونة وقسوة عن الجو السائد هناك، بالإضافة إلى أنّ هذا الآخر لا يُوَحِد الله، فقد ذهب إلى "شعوب متباينة الملل والنحل، منها المسيحي ومنها الوثني الجاهلي"[2] وأمر طبيعي أن يقف على اختلافيته وتناقضات هذا الآخر مع الذات المسلمة.

ثم تحدث ابن فضلان عن رحليهم من الجرجانية وتوغلهم في بلاد الترك، إذ صوّر ما لقيّه من مخاطر. يقول: "ورحلنا من الجرجانية...ثم أوغلنا في بلد الترك لا نلوي على شيء، ولا يلقانا أحد، في برية قفر، بغير جبل، فسرنا فيها عشرة أيام، ولقد لقينا من الضرّ والجَهد، والبرد الشّديد، وتواصل الثلوج الذي كان برد خوارزم عنده مثل أيّام الصيف، ونسينا كلّ ما مر بنا، وأشرفنا على تَلَفِ الأنفُس"[3] صوّر مسير الموكب في قفار خالية غير آهلة، وما لقيّه من تعب جراء البرد الشديد والتساقط المستمر للثلوج، وأكد بأن الموكب أدرك الهلاك بسبب قساوة الطبيعة، فلا عهد للرحالة وأعضاء بعثته بهكذا مشاهد طبيعية، فقد أتوا من قلب الجزيرة العربية التي يتميز فيها الجو بالاعتدال إلى هذه البقاع الشمالية التي تعرف ببلاد الظلام.

وبعد مسيرهم لأيام من الجرجانية باتجاه الشمال يصل الرحالة ويصطدم بالكافر اصطداما مباشرا، ويبدأ في الحديث عن هذا الآخر وتمثيله سرديا. يقول: "أفضينا إلى قبيلة من الأتراك يُعْرفون بالغزّية...وإذا هم في شقاء، وهم مع ذلك كالحمير الضّالة لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئا، بل يُسموّن كبراءهم أربابا، فإذا استشار أحدهم رئيسه في شيء قال له: يارب إيش

1 عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص74-75.

2 عزيز العظمة، العرب والبرابرة (المسلمون والحضارات الأخرى)، ص165.

3 ابن فضلان، الرحلة، ص89-90.

أعمل في كذا وكذا، غير أنهم متى اتفقوا على شيء وعزموا عليه، جاء أرذلهم وأخسهم فنقض ما قد أجمعوا عليه"[1]

نزل الرّحالة عند قبيلة كافرة ووصف حالهم بالشقاء، وشبههم بالحمير الضالة؛ فهم كالحيوانات لا عقل لهم لا يُوحدون الله ولا يُؤمنون به، بل يقدسون سادة القبيلة، ويخاطبونهم باسم الرب، ويستشيرونهم في أمورهم، ويُقحمون سفاءهم في تقرير شؤونهم، وابن فضلان يكشف عن فساد دين هؤلاء الكفار فهم بهائم لا تعقل.

ثم صور لنا نفاقهم وكذبهم؛ إذ يتظاهر هؤلاء الكفار باعتناق الإسلام أمام المسلمين الوافدين عليهم. يقول: "وسمعتهم يقولون: لا إله إلا الله محمد رسول الله، تقرّبا بهذا القول إلى مَن يجتاز بهم من المسلمين لا اعتقادا لذلك، وإذا ظُلِم أحد منهم أو جرى عليه أمرٌ يكرهه، رفع رأسه إلى السَّماء، وقال: بيرْتنكري وهو بالتركية الله الواحد"[2] إذ أنهم ينطقون الشهادة فقط إرضاءً للمسلمين الذين يحلّون بأرضهم، وربما طمعا فيما بين أيديهم، وإذا ما ظُلم أحدهم تظاهر بوحدانية الله سبحانه وتعالى، ويحتار الرّحالة في أمر هذا الكافر مرة أخرى، إذ "لا يستنجون من غائط ولا بول؛ ولا يغتسلون من جنابة ولا غير ذلك، وليس بينهم وبين الماء عمل خاصة في الشّتاء، ولا يتستر نساؤهم من الرجال ولا من غيرهم، وكذلك لا تستر المرأة شيئا من بدنها عن أحد من النّاس"[3] فهذا الآخر قذر في نظر الرحالة لا يستنجى عند قضاء حاجته، ولا يتطهر من جنابة، فهناك قطيعة بين الكافر والماء، وهنا نراه يُحاكم هذا الآخر من منظور ديني إسلامي، فنحن نعلم مدى حرص المسلم على نظافته (طهارته)، فهذه الأخيرة تعدُّ شرطا أساسيا لأعظم عبادة في ديننا، وهي الصلاة، لذلك لم يرَ من بد إلا نقد هؤلاء الكفار، لأنه فقيه متشبع بتعاليم الدين الإسلامي فتوجه بأنظاره أول الأمر إلى دنس الآخر غير المسلم، ثم شدّ انتباهه ظاهرة أخرى لا تقلّ أهمية عن الأولى؛ وهي عدم احتجاب المرأة

1 المصدر السابق، ص90 -91.
2 ابن فضلان، الرحلة، ص92.
3 المصدر نفسه، ص92.

الكافرة أمام الرجال؛ فهي لا تتستر من أي أحد، وتُبدي جسدها للجميع، وهو ما يتناقض مع دين الرحالة الفقيه الذي يُلزم المرأة ويضبط علاقتها بالرجل، وكأنّ الرّحالة في هذا المقطع يسعى لتأكيد دياثة الآخر الكافر، ويستهجن الحرية المطلقة التي تعيش فيها النّسوة في هذا العالم غير السوي الذي حيّر ابن فضلان بتناقضاته مع ما ألفه وحمله معه من البلاد الإسلامية.

الرّحالة قادته شخصيته الدينية –باعتباره فقيها– إلى التركيز على شيئين مهمين؛ وهما دنس الآخر ووضع المرأة، فقد "شُغِل مبعوث الخليفة بالمبادئ الأولى التي تشغل الفقهاء عادة، وهي الطهارة والاحتجاب، وفي كل ذلك وجد الأتراك خارجين تماما على المبادئ الإنسانية السوية التي يراها أساسية لكل مجتمع سليم، فمعياره لذلك مستعار من قلب دار الإسلام حيث جاء لتغيير كل ما يراه مخالفا لتلك السوية"[1] ولن يستطيع ذلك بسهولة فهذا العالم غُفْل مشتت لا روحاني، وبذلك لن يقوى ابن فضلان عن انتشاله من وثنيته وكفره وهو ما سيتأكد لنا في هذه الرحلة.

كما عرض الرحالة لحادثة وقعت له ببلاد الكافر. يقول: "ولقد نزلنا يوما 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 يُوصل إليه، هو خير مِنْ أن تغطيه وتمكن منه"[2] في هذا المقطع نلاحظ استغرابه مما شاهده، فزوجة أحد الكفار الذين نزل عندهم تكشف عورتها أمام الملأ وبحضور زوجها فيستر أعضاء الوفد وجوههم من هذا المشهد الذي لم يألفوه وبذلك وضعهم هذا الآخر في مواقف تحدث معهم للمرة الأولى، فابن فضلان أتى من بيئة دينية محافظة ترى في المرأة عورة لابد أن تستر كل جسمها، بل وحتى وجهها عن كل الرجال ما عدا حرمها (زوجها، أبوها، أخوها...)، ليتفاجأ بأنّ المرأة في بلاد الكافر تكشف حتى فرجها ولا تكتفي فقط بإظهار وجهها وبدنها ومفاتنها، فراح يستغفر ربه لهذا القوم الضّال الذي لا

1 عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص77-78.

2 المصدر السابق، ص92.

يملك أي غيرة على محارمه، وفي ذلك تأكيد من الرحالة على دياثة الكافر، ففي عرف المسلم من لا غيرة له لا دين له، وعند هذا المشرك تُبدي المرأة زينتها وعوراتها ويضحك حرمها من تصرفها ويستحسنه ويُخاطب الوسيط (المترجم) بين الوفد وهؤلاء القوم ويحاجج بعثة المسلمين بالقول إنّ إبداء المرأة لعورتها وزينتها لا ضرر فيه ما دام أنها لن تُمكن أحد من نفسها.

وبعدها ذكر الرحالة بعض الحدود المطبقة عند الآخر الكافر؛ فيطلعنا على عقاب الزنا عندهم، إذ لا يتسامح هؤلاء مع الزاني ويعمدون إلى قتله. يقول: "وليس يعرفون الزّنا، ومَن ظَهَروا منه على شيء من فعله شقّوه بنصفين، وذلك أنهم يجمعون بين أغصان شجرتين، ثم يشدونه بالأغصان، ويُرسلون الشجرتين فينشق الذي شُدّ إليهما."[1] أكد الرّحالة بأنّ الزنا لا تنتشر بينهم، ومن زنا منهم عقابه أن يُشطر إلى نصفين، وأبرز ابن فضلان طريقة إقامة الحد عند ارتكاب هذا الجُرم؛ إذ يُعلق الجاني بين أغصان شجرتين بعد أن يربطا ثم يفصلون بينهما فيفترق جسد الزاني إلى قسمين، وربما هذه العقوبة القاسية التي يوقعونها بمرتكب الفاحشة سواء رجل أو امرأة كانت سببا في نقص شيوع الزنا بينهم، وبذلك حاول ابن فضلان ضمنيا رصد الاختلاف بين حد الزنا في مجتمع المسلمين وهذا المجتمع الكافر، فمعلوم أنّ عقوبة الزاني في الإسلام الجلد لغير المتزوج والرجم بالحجارة حتى الموت للمتزوج، وفي ذلك اختلاف بين المسلم والكافر في هذا الحد، وفي طريقة تطبيقه.

وُجهت أسئلة للرّحالة من قبل الآخر الكافر تخصُّ عقيدته الدينية الإسلامية فيكشف هذا الأخير عن جهله وعمى بصيرته. يقول: "وقال بعضهم، وسمعني أقرأ قرآنا، فاستحسن القرآن، وأقبل يقول للترجمان قل له: لا تسكت، وقال لي هذا الرجل يوما على لسان الترجمان: قل لهذا العربي: ألرّبنا عز وجل امرأة ؟ فاستعظمت ذلك، وسبحتُ الله، واستغفرته؛ فسبح واستغفر كما فعلت، وكذلك رَسْمُ التركي كلما سمع المسلم يُسبح ويهلل قال مثله."[2] استحسن الكافر قراءة ابن فضلان للقرآن أمامه

1 ابن فضلان، الرحلة، ص93.

2 المصدر نفسه، ص93.

وطالبه أن لا يقطع، وما لبث يطرح أسئلة مستفزة للفقيه المسلم، واستفسر من ابن فضلان عن بعض الأمور التي استعظمها فيسبح الله ويستغفره من خبث ما سمعه من هذا المشرك الغارق في كفره بالرغم مما أظهره من قابلية لاعتناق دين الحق.

وقف الرحالة عند بعض عادات هذا الكافر، فتحدث عن الزواج عندهم. يقول: "ورسوم تزويجهم، وهو أن يخطب الواحد منهم إلى الآخر بعض حرمه، إما ابنته أو أخته أو بعض من يملك أمرَه، على كذا وكذا ثوب خُوارزمي، فإذا وافقه حملها إليه، وربّما كان المهر جمالا أو دوابا، أو غير ذلك، وليس يصل الواحد إلى امرأته حتى يُوفى الصَّداق...فإذا وفّاه إياه جاء غير محتشم حتى يدخل إلى المنزل الذي هي فيه، فيأخذها بحضرة أبيها وأمها وإخوتها"[1] عند هذا الآخر ولي المرأة سواء كان أبوها أو أخوها هو من يتولى خطبة الرجل لها، مع إلزامه بدفع المهر والذي غالبا ما يكون لباس أو جمال أو نحو ذلك، وليس ثمة أي عقد بينهما؛ فدفع المهر كافي للرجل بالظفر بالمرأة وأخذها من بيتها دون اعتراض من أفراد عائلتها، وهو ما يتعارض أيضا مع الزواج في الإسلام؛ إذ غالبا ما يتقدم الرجل لخطبة المرأة مع دفع مهر لها والذي يكون مالا في معظم الحالات مع وجوب قيام عقد شرعي بين الطرفين، وإلا بَطُلت العلاقة بينهما، والرحالة هنا حريص على تسجيل كل ما يتعارض مع ما هو إسلامي بشيء من التعجب، لذلك "كان إحساس الرحالة واضحا نحو المهمة الحضارية الجديرة بالاهتمام في نشر الإسلام لغير المسلمين وتوضيحه وبيانه"[2] من هنا حرص على إظهار السلوكيات والعادات غير السوية لهذا الآخر الكافر.

وعاد ابن فضلان للحديث مرة أخرى عن قذارة هذا الآخر، وذلك فيما يتعلق ببعض العلاقات المحرمة التي تقوم بين أفراده. يقول: "وإذا مات الرجل وله زوجة وأولاد تزوج الأكبر من وَلَدِه بامرأته إذا لم تكن أُمَّه، ولا يقدر أحد من التجار ولا غيرهم أن يغتسل مِن جنابة بحضرتهم إلا ليلا من حيث لا

1 المصدر السابق، ص93-94.

2 عبد الله ابن أحمد، نقد الذات ونقد الآخر في أدب الرحلة الحديث، ص121.

يرونه، وذلك أنهم يغضبون، ويقولون: هذا يريد أن يسحرنا لأنه قد تَفَرَّس في الماء ويغمرونه مالا"[1] هذا الآخر كما قدمته الرحلة لا يحتكم إلى معيار الحلال والحرام؛ حتى أننا نشهد زواج المحرمات، إذ يخلف الابن أباه على زوجته وهذا يتناقض مع فكر الرحالة ومعتقده الذي ظلّ يوجه تصوراته ونظرته لهذا المشرك، ومما زاد من حيرة ابن فضلان دناسة هؤلاء، إذ لا يمكن لأحدهم أن يغتسل إلا سرا وتحت جنح الظلام، وإذا ما تفطنوا له فرضوا عليه رسوما كعقوبة على فعله، فإذا كانت الطهارة عند الرحالة ركيزة أساس في دينه فإن التّطهر عند هذا الآخر أصبح جرم وجب معاقبة مقترفه، وهنا يتضح حجم التباين بين الأنا المسلمة النقيّة والآخر القذر العفن الأقرب إلى البهيمية منها إلى عالم الإنسية، والغاية من كل هذا "بناء عالم منقسم وفق تقاطب مزدوج يضع الكافر في حقل دلالي احتقاري ولا معقول ومسلم في حقل دلالي يصنع التفوق والتفاضلية"[2] فابن فضلان يركز على مثالب هذا الآخر كنوع من الانتصار لذاته ولأناه الإسلامية، إذ حاول عقد مقارنة –وإن كانت ضمنية– بين نقيضين عالم مثالي خرج منه وصدر عنه، وآخر وضيع وصل إليه واحتكى بساكنه.

ثم صوّر الرحالة عدوانية هذا الكافر تجاه المسلم. يقول: "ولا يقدر أحد من المسلمين أن يجتاز ببلدهم حتى يجعل له منهم صديقا ينزل عليه، ويحمل له مِن بلد الإسلام ثوبا، ولامرأته مقنعة، وشيئا من فلفل، وجاورس، وزبيب، وجوز، فإذا قدم على صديقه ضرب له قبة، وحمل إليه من الغنم على قَدْره، حتى يتولى المسلم ذبحها لأن الترك لا يذبحون، وإنما يضرب الواحد منهم رأس الشاة حتى تموت"[3] أكد الرحالة أنّ المشرك يرفض أن ينزل المسلم بأرضه، وبذلك لن يجازف هذا الأخير بالرحيل إليه، وابن فضلان نفسه "لم يكن بوسعه أن يكون متأكدا من أن عودته ممكنة أصلا"[4] فالتّاريخ لم يُثبت عودته من عدمها، كما أنّ رحلته تصور ذهابه فقط دون إيابه.

1 ابن فضلان، الرحلة، ص94.

2 يُنظر: وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة (مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية)، ص19.

3 ابن فضلان، الرحلة، ص94-95.

4 تزفيتان تودوروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، تر: بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1992، ص14.

وهو يرى بأنّ اقتحام جغرافية الآخر لن يتم إلا باتخاذ صديق كافر يستضيف المسلم في هذا العالم، مع حمل الوافد عليهم لبعض الألبسة والأطعمة من دار المسلمين إليهم ربما كنوع من الرشوة، وبذلك فقط سيُكرمون وفادته، ويقدمون له الغنم ليذبحها ضيافةً له لأنهم لا يذبحون على خلاف المسلمين فهم يعمدون إلى صرع الشّاة خلافا للمسلمين الذين ينحرون فقط وإلا عُدَّت الذبيحة جيفة محرّم أكلها.

هذا باختصار بعض ما سجله ابن فضلان عن الآخر الكافر في رحلته، ولنا عودة لمدونته لتوضيح بعض الجوانب.

ومن الرّحالة الذين كانت لهم تجربة احتكاك مع الآخر الكافر ابن جبير، وهو من رحالة القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد)، إذ تنقل من الأندلس وبالتّحديد غرناطة إلى المشرق لأداء فريضة الحج والتّطهر من الإثم الذي اقترفه؛ إذ تذكر أغلب المصادر أنه أُجبر على تناول الخمر من قبل صاحب غرناطة الأمير أبا سعيد، وكانت "رحلته إلى الأراضي الحجازية في شوال سنة 578هـ (فبراير سنة 1183م) مع صديق اسمه أحمد بن حسان كان من رجال الطب والعلم والأدب، وعبر الصديقان إلى مدينة سبتة حيث وجد سفينة من سفن مدينة جنوة، تريد الإقلاع إلى الإسكندرية، فركباها يوم الخميس 29 من شوال (24فبراير) وبدأ ابن جبير في تقييد يومياته"[1] واستمرت رحلته التي سُميت (اعتبار النّاسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك) سنتين وثلاثة أشهر كما أكد ابن جبير ذلك.

وتحدث في رحلته عن الكافر، إذ نزل ابن جبير بأرض هذا الأخير كما لقيه ببلاد المسلمين، وقد أطلق عليه الرحالة مجموعة من الأسماء من قبيل الإفرنج، والكفار، وعُبّاد الصليب، والخنازير، وأعداء الله وغيرها من التوصيفات، ومعلوم أنّ هذه الفترة من التاريخ الإسلامي عرفت توتر العلاقة بين المسلمين

1 زكي محمد حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، ص60.

والمسيحيين، "فهذا العصر (ق6هـ) يشمل بالنسبة إلى مصر وبلاد الشام والعراق أهم مرحلة من تاريخ الحروب الصليبية"[1] التي شنها النصارى على بلاد الإسلام.

خرج ابن جبير ورفاقه للحج في موكب للجنويين من سبتة، وأول احتكاك له مع الكافر وقع ببر سردانية بعد أن رسوا بهذه الجزيرة. يقول: "هبط واحد من المسلمين ممن يحفظ اللسان الرومي مع جملة من الروم إلى أقرب المواضع المعمورة منا، فأعلمنا أنه رأى جملة من أسرى المسلمين نحو الثمانين بين رجال ونساء يُباعون في السوق، وكان ذلك عند وصول العدو، دمره الله، بهم من سواحل البحر ببلاد المسلمين، والله يتداركهم برحمته"[2] تحدث الرحالة عن وقوع مجموعة من إخوته ممن يدينون بدينه (الإسلام) في الأسر عند هذا الكافر النصراني، وكيف يُعامل الأسير المسلم عند هذا النصراني؛ إذ يأسر حتى النساء ويعرضهم في الأسواق لبيعهم، ويصف هؤلاء الكفار بالأعداء، ودعا عليهم بالهلاك والدمار، وفي المقابل توجه بدعائه لله بأن يُخلّص المسلمين من أسر هذا العدو الذي تكالب على كل ما هو مسلم، "ففي العصور الوسطى غُذّي إحساس الكفار تجاه المسلمين بضروب من التّعصب العرقي والثقافي والديني، وبخاصة ضد العنصر العربي –الإسلامي، الذي وُصِف بأنه كارثة وأنه يتكوّن من كفّار تافهين يماثلون الشعوب البربرية"[3] وخرج مدعيا بأنه يقود حرب باسم الدين أو باسم الرب لبسط سيطرته على العالم الإسلامي.

وتحدث عن الكفار أيضا عندما كان بضواحي حلب بسوريا. يقول: "وجبل لبنان هو حدّ بين بلاد المسلمين والإفرنج، لأنّ وراء أنطاكية واللاذقية وسواهما من بلادهم، أعادهما الله للمسلمين، وفي صفح الجبل المذكور حصن يُعرف بحصن الأكراد، هو للإفرنج، ويغيرون منه على حماة وحمص"[4] عرض ابن

1 أبي الحسن محمد بن أحمد بن جبير الكناني الأندلسي، الرحلة (اعتبار النّاسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك)، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص04.

2 ابن جبير، الرحلة، ص29.

3 يُنظر: عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص179.

4 المصدر السابق، ص201.

جبير لوجود الكافر ببلاد الإسلام في الشام واحتلاله لمناطق كانت تحت حكم المسلمين كمدينة أنطاكية واللاذقية، ويدعو الله باسترجاع المسلمين لها، ويذكر تحرش هؤلاء الكفار ببلاد الإسلام وإغارتهم على مدن عدّة بسوريا بعد تمنعهم بحصن هناك في الحد الفاصل بين المسلمين والكفار، ووجب التنويه أنّ في هذه الفترة دخل صلاح الدين الأيوبي في حرب لسنوات ضد الحملات الصليبية على المسلمين، كما أسهم في استرجاع عدّة مدن وحصون من المشركين، كما ذكر الرّحالة بعض المعارك التي وقعت بينه وبين أعدائه المشركين، وامتدح شجاعة وبسالة الأمير المسلم في قتالهم، وأثنى على عدله بين رعيته.

استغرب الرّحالة عدم انقطاع طرق المواصلات بين بلاد المسلمين وبلاد الكفار في أثناء نشوب الحرب بينهما؛ إذ استمر الزيارات ولم تتوقف القوافل التجارية في الصدور والورود بين الطرفين. يقول: "ومن أعجب ما يحدث به أن نيران الفتنة تشتغل بين الفئتين مسلمين ونصارى...واختلاف القوافل من مصر إلى دمشق على بلاد الإفرنج غير منقطع، واختلاف المسلمين من دمشق على عكة كذلك، وتجار النصارى أيضا لا يمنع أحد منهم ولا يعترض."[1] احتار ابن جبير من السلم الذي هُيّء للتجار لممارسة تجارتهم، فالمبادلات بين المدن التي تقع تحت الحكم الإسلامي ونظيراتها التي تخضع للكافرين لا تتوقف رغم الاضطراب، والحرب المعلنة بين مسلم يدافع عن أرضه ومقدساته، وكافر غازي معتدٍ يسعى للتّوسع والسيطرة برفعه شعارات كاذبة صاغتها له المؤسسة الدينية الكنيسية المسيحية المحرفة، ما زاد من حقد الكافر وعنصريته فانعكس ذلك في تصرفاته تجاه المسلم، "أين يعتمد إلى جانب التعنيف المادي على التعنيف المعنوي، بأن يُشكّل صورة عن المسلم تفقده كل قيمة، كنفيه وجود القيم الأخلاقية في المجتمع العربي، فيصير المخالف في الملة للكافر هو الشر كله، وعنصر مخرب لكل جميل، ومستودع لقوى شيطانية"[2] وفي المقابل الكافر –حسب اعتقاده– هو الخير كله وصاحب الرسالة

1 ابن جبير، الرحلة، ص224.

2 يُنظر: حياة أم السعد، العين الثالثة (تطبيقات في النقد الثقافي وما بعد الكولونيالي)، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018، ص175.

الربانية لذلك عليه تعطيل أي دور للمسلم، وبلغ من تماديه أن وصل به الأمر للمطالبة بحقوقٍيتوهمها وليست له في أثناء احتلاله لمناطق داخل بلاد الإسلام في هذه الحقبة.

استمر ابن جبير في الحديث عن العلاقات التجارية بين المسلم والكافر. يقول: "وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها في بلادهم...وتجار النصارى أيضا يؤدون في بلاد المسلمين على سلعهم، والاتفاق بينهم والاعتدال في جميع الأحوال، وأهل الحرب منشغلون بحربهم والناس في العافية، والدنيا لمن غلب...ولا تعترض الرعايا ولا التجار، فالأمن لا يفارقهم في جميع الأحوال سلما أو حربا"[1]

ذكر الرّحالة تلك الضرائب المفروضة على المسلم ببلاد الكافر، وفي المقابل يُلزِم المسلمون التجار النصارى القادمين إلى البلاد الإسلامية بدفع رسوم أيضا نظير عرضهم لسلعهم بموطنهم، ويصور الوفاق الحاصل بينهما؛ إذ لم يبصر أي خلافات نشبت بين التجار رغم الصراع الحاصل بين عساكر وقادة المسلمين والمناوئين لهم من بلاد الكفر.

وأبرز ابن جبير ظلم النصارى للمسلمين في موضع على مقربة من عكة. يقول: "انتهينا بحصن كبير من حصون الإفرنج يُعرف بتبنين، وهو موضع تمكيس القوافل، وصاحبته خنزيرة تُعرف بالملكة، وهي أم الملك الخنزير صاحب عكة، دمرها الله، فكان مبيتنا أسفل ذلك الحصن، ومُكِس الناس تمكيسا غير مستقسى."[2] نلاحظ أنّ الرّحالة يُسمي هذا الآخر في كل مرة باسم؛ وهنا أطلق عليه مسمى الإفرنجي، إذ لقيهم بحصن تبنين العائد لخنزيرة تحكمه؛ لم يُكلف ابن جبير نفسه حتى بتسمية ملكتهم، واكتفى بإلصاق مسمى الخنزير بها، وإطلاق اسم هذا الحيوان له رمزية عند الرحالة إذ بلغ به قمة السخرية، ومعلوم أنّ هذا الحيوان من أقذر الحيوانات وحُرم أكله على المسلم لذلك ينفر المسلمون منه، ولا يقربونه بخلاف هؤلاء الكفار الذين يأكلون لحمه ويصحبونه، وفي هذا الحصن فُرضت الضرائب على الرحالة ومن كان معه دون وجه حق، وقد توجه لهذه المدينة بالدعاء عليها بأن يلحقها

1 المصدر السابق، ص224.

2 ابن جبير، الرحلة، ص234.

الدمار، وتكرّر دعاء ابن جبير على مدن الكفار بشكل ملفت؛ إذ لا يكاد يذكر موضع لهم إلا أعقبه بالدعاء أن يطاله الخراب، ويُمني النفس بأن يسترجعه المسلمون.

ختم الرحالة تواجده بتبنين بتأكيد دعائه على هذا الحصن، ثم توجه إلى عكة. يقول: "ورحلنا من تبنين دمرها الله وطريقنا كلها ضياع متصلة وعمائر منتظمة، سكانها كلهم مسلمون، وهم مع الإفرنج على حالة ترفيه، نعوذ بالله من الفتنة، وذلك أنهم يؤدون إليهم نصف الغلة، ومساكنهم بأيديهم وجميع أحوالهم متروكة لهم، وكل ما بأيدي الإفرنج من المدن بساحل الشام على هذا السبيل، وهذه من الفجائع الطارئة على المسلمين، وبتنا تلك الليلة مدينة عكة دمرها الله"[1] دعا على هذه المدينة مرة أخرى ورحل إلى عكة حيث اصطدم بمعاناة المسلمين من الكفار، وحياة الذل التي يحيونها، فعلى الرغم من أنّ الضّياع التي مرّ بها في طريقه يسكنها المسلمون إلا أن حُكمها يرجع للكفار الذين يُديرون جميع شؤونهم ويأخذون نص ما يجني سكانها، واعترف الرحالة بأنّ سكان ساحل الشام جميعهم على هذا الحال، وهذا ما يعكس مرحلة الضعف التي يعيشها المسلمون لذلك تأثر ابن جبير مما شاهده، ولم يجد شيئا آخرا غير الدعاء على الكفار بخراب مدنهم التي انتزعوها من المسلمين.

بعدها نزل الرحالة بعكة وأسهب في الحديث عن دنس هذه المدينة وكفر ساكنيها. يقول: "هي قاعدة الإفرنج بالشام، المشبهة في عظمها بالقسطنطينية، وملتقى تجار المسلمين والنصارى، تستعر كفرا وطغيانا، وتفور خنازير وصلبانا، زفرة قذرة، مملوءة كلها رجسا وعذرة، انتزعها الإفرنج من أيدي المسلمين، فبكى لها الإسلام ملء جفونه، فعادت مساجدها كنائس، وصوامعها مضارب للنواقيس"[2] استعظم ابن جبير هذه المدينة وأكد أنها قاعدة الكفار في البلاد الإسلامية، ثم أخذ في مقارنتها بأكبر وأحصن مدن النصارى وهي القسطنطينية.

1 يُنظر: المصدر السابق ، ص234- 235.

2 يُنظر: المصدر نفسه ، ص235.

تنعدم في عكة كل مظاهر الإسلام فلم ير بها إلا مشاهدا للكفر؛ فلا شيء آخر غير الطغيان والخنازير والصليب والأوساخ والدنس، وبنبرة حزن يُذكّر بأنّها كانت ملكا للمسلمين، فاستباحها هذا الكافر وحول مساجدها إلى كنائس تُدق فيها النواقيس ولا يُسمع فيها الآذان، وبذلك استحضر الرحالة ماضيها وبكى على حاضرها، "وهذا بطبيعة الأمر نابع من الإحساس بالنزاع بين ماض يحمل في ثناياه صور السيادة الإسلامية وواقع يستعر فيه الكفر ويعاني من ضياع الحس الإسلامي؛ وهذا بدوره أسهم في تمخض الشعور بالفقد والتسلط وسريانهما في عباراته الوصفية الدينية حينما أبصر الواقع الممسوخ لتلك المدن."[1] لم يتقبل ابن جبير رؤية هذا الكافر المحتل يُدنس مدنا إسلامية عدّة كعكة إذ تحسر على الوضع المزري الذي تعيشه بعد أن أصبحت مدينة لا يُوحد فيها الله ويُعصى وترتكب المعاصي فيها، وأكد أنّ "عكة أكبر وأطغى وأكفر"[2] لذلك لم يخرج في سرده عن نقد كل ما رآه بها، وكثيرا ما نلحظ استعجاله في الخروج من ثغور الكفار ربما خشية على دينه، وعدم تحمله البقاء في حيز يخالف معتقداته الإسلامية.

حذر الرحالة المسلمين من دخول بلاد الكافر، فهذا الأخير عدو وجب الحذر منه، وعدم اقترابه. يقول: "وليس عند الله معذرة في حلول بلدة من بلاد الكفر إلا مجتازا، وهو يجد مندوحة في بلاد المسلمين، لمشقات وأهوال يعانيها في بلادهم: منها الذل والمسكنة الذميمة، ومنها سماع ما يُفجع الأفئدة من ذكر من قدس الله ذكره، وأعلى خطره، لاسيما من أراذلهم وأسافلهم، ومنها عدم الطهارة، والتصرف من الخنازير، وجميع المحرّمات...فالحذر الحذر من دخول بلادهم"[3] فلا عذر إذا للمسلم في الحلول بأرضه إلا إذا كان عابرا غير مقيم، فالنازل عند المشرك يُذلّ ويُهان في عرضه ودينه ومقدساته، وقد يُعتدى عليه أو تُسفك دماؤه، وفي أقل الأحوال قد يقع أسيرا عند هذا الكافر، ومن ثمة "لا مجال للحديث عن الورع والفضيلة والرحمة وحب الآخر، فالكافر كشف عن عداء وتوحش نادر، ولم يكن

1 بلال سالم الهروط، صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، ص135.

2 ابن جبير، الرحلة، ص236.

3 المصدر نفسه، ص238.

من الممكن انتظار شيء آخر."[1] نبه ابن جبير أنّ المسلم يرى كل المحرمات بأرضه، لذلك لا يُتصور أن نبصر مشركا طاهرا وإنسانيا في معاملته يحترم المخالف له في الدين، فهذا الآخر قذر نتن لا يَصْحُو من شرب الخمر، وآكل للحم الخنزير، وتنتشر علاقات محرمة غير سوية في مجتمعه، وكل هذا لا وجود له في المجتمع الإسلامي المشبع بتعاليم الدين الحنيف، لذلك يُحذر الرّحالة من دخول عالم الكافر العدو.

اعترف ابن جبير بخطئه في عبور بعض مدن الكافر في أثناء رحلته، فليس ثمة أي حسنة يمكن أن يُعجب بها الإنسان في هذا الآخر. يقول: "والله تعالى المسؤول حسن الإقالة والمغفرة من هذه الخطيئة التي زلت فيها القدم، ولم تتداركها إلا بعد موافقة الندم."[2] صرح في هذا المقطع بندمه على تجربة دخوله المجال الجغرافي الذي يستوطنه المشرك خاصةً وأنه احتك به في بعض المناطق التي كانت خاضعة للمسلمين، وهذا ما عمّق شعور الانهزام في نفسية الرحالة تجاه الكافر إذ ظلّ يستحضر مرات عدّة ماضي هذه الثغور ويُقارنه بحاضرها التّعيس بعد أن أضحت موطنا للكفار ولكل ممارساتهم المحرمة شرعا في دين الرحالة المسلم، لذلك عمد إلى الدعاء على النصارى كلما التقاهم.

هذا بشكل موجز موقف ابن جبير من الكافر في رحلته؛ إذ حرص على إبرازه في صورة عدو للمسلم، وأسهب في ترداد مساوئه، فذكر قذارته وأفعاله المحرمة وعدوانيته تجاه المسلمين وظلمه لهم، فاتخذ بذلك تمثيله السردي لهذا الآخر طابع الدونية في معظم مدونته.

1 يُنظر: محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل (صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)، ص159-160.
2 ابن جبير، الرحلة، ص238.

3– الأنا العربي المسلم والآخر الهندي في رحلة ابن بطوطة (ق8 هـ):

من بين الآخر المقابل للذات المسلمة في أدب الرّحلة العربي القديم الهندي، إذ كانت هناك فرصة لبعض الرّحالة لزيارة شبه القارة الهندية للقاء ساكنيها على الرغم من البعد والمسافة الشاسعة بين البلاد العربية وهذه البقاع النائية، فقد ظل "التّعرف على الآخر والتفاعل معه نداء من صميم الدين يفرضه علينا الواجب الديني، للاقتباس والتّزود من نقاط القوة ."[1] معلوم أنّ الصورة المقدّمة للهنود غير تلك الصورة التي لمسناها للكافر، هذا الأخير يكاد يتكرّر الحديث عنه تقريبا بشكل سلبي عند أغلب الرّحالة، فهو المتعالي، والعدواني، والعدو، والمعتدي في نظر الأغلبية المسلمة بعامة، والرّحالة والجغرافيين بصفة خاصة، أما صورة الهندي فهي "مزيج غريب وغير متجانس من العواطف والأحكام: فقد تكون في الوقت ذاته تحمل مشاعر الاستبشاع والاستهجان والاستغراب من جهة، وتطفح بمشاعر الاستحسان والتقدير والتعظيم من جهة أخرى، ويكفي أن نقرأ رحلة ابن بطوطة لنجد على ذلك أمثلة وشواهد"[2] بمعنى أنّ بلاد الهند في متخيل الرّحالة لم تأخذ طابعا واحدا؛ فقد تراوحت نظرتهم إلى هذا الآخر بين السلبية والإيجابية.

ولا يخف على أحد أن المسلمين وصلوا بغزواتهم إلى أقاصي الأرض، وكانت بعض بلاد الهند ضمن المناطق التي فتحوها؛ فاعتنق الهنود الدين الإسلامي وبقيّ آخرون على كفرهم ووثنيتهم لعلّة سماحة الدين السماوي الحنيف، "فلم يُجبر الإسلام أحدا من أبناء الشرائع الأخرى على اعتناقه قهرا وعنوةً"[3] وبقي العالم الهندي بذلك مزيجا من المسلمين، والهندوس، والنصارى وغيرهم، بيدا أنّ العلاقة بين المسلم والهندي ليست وليدة الفتح؛ بل علاقة قديمة متجذّرة توطدت أكثر بمجيء الإسلام وتوسع

1 عامر عبد زيد الوائلي وهاشم الميلاني، نحن والغرب مقاربات في الخطاب النقدي الإسلامي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2017، ص18.

2 سعيد بن سعيد العلوي، أوروبا في مرآة المرحلة (صورة الآخر في الرحلة المغربية المعاصرة)، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، الإمارات، ط1، 2006، ص15.

3 عبد محمد بركو، الحوار مع الغرب (الآليات والخطط)، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، (د.ط)، 2010، ص14.

رقعته واحتوائه لمناطق عدّة من الهند، فبفضل الفتوحات أُتيح "للمسلمين وسائل السفر في إمبراطوريتهم المترامية الأطراف، وهيّأت لهم أسبابه، ومكّنتهم من أن ينشروا لغتهم ومبادئ دينهم ومدنيتهم في كل ناحية"[1] وكانت بلاد السند والهند من بين البلاد التي قصدها الرحالة العرب.

وللهندي حضور بارز في سرود الارتحال القديمة؛ فقد شُغل أشهر الرّحالة بتمثيله وتقديم صورة له في الثقافة العربية، وعلى رأس هؤلاء شيخ الرحالة العرب ابن بطوطة الذي قام برحلة دامت حوالي ثلاث عقود، وكان منطلقها من مسقط رأسه. مرّ من خلالها على مدائن كثيرة وأقام بأقطار عديدة؛ فنزل بالجزائر، وتونس، ومصر، والشام، وفلسطين، والحجاز، والعراق، وبلاد الأناضول، وبخاري، والهند، والصين وغيرها كثير، وهو من أبرز الرحالة في العصور الوسطى على الإطلاق(8هـ-14م)، "انطلق في رحلته من مدينة طنجة بالمغرب الأقصى في رجب سنة 725هـ/1324م، وعاد إلى بلده سنة 750هـ/1349م، ثم تحوّل إلى فاس حيث بلاط السلطان أبي عنان المريني، وهناك قصّ ابن بطوطة أخبار رحلته فأثار إعجاب السلطان بها، فأوعز إلى كاتبه ابن جُزَيّ الكلبي أن يُدوّن ما يرويه ابن بطوطة في كتاب"[2] تحت مسمى تحفة النُّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار.

كشف سرده الرّحلي على احتكاكه بآخرين متعددين كاليهودي والنصراني والهندي وغيرهم، هذا الأخير استغرق فيه ابن بطوطة عدد كبير من الصفحات، وحرص على تقديمه من عدّة جوانب، نظرا لطول مكوثه عند هذا الآخر، فقد "كانت الهند إحدى محطاته التي استقر فيها قرابة عقد من الزمان"[3] وفي أثناء تواجده بأرض الهندي حرص على رصد كل ما يتعلق به من عادات، وأخلاق، وسلوكيات، ونُظُم وغير ذلك.

1 أحمد أبو سعد، أدب الرحلات، منشورات دار الشرق الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 1961، ص18.

2 يُنظر: علي إبراهيم الكردي، أدب الرّحل في المغرب والأندلس، ص65-66.

3 ياسر عبد الجواد المشهداني، أدب الرحلة إلى الهند في مرآة رحلة ابن بطوطة، مجلة الريحان، مج12، 2021، ص299.

وما إن حطّ الرّحال بأول مدن الهند حتى توجه في سرده إلى هذا الآخر؛ فتحدث عن طريقة استقبال الهنود للوافد إليهم من العوالم المجاورة. يقول: "إذ كتب المخبرون إلى السلطان بخبر من يصل إلى بلاده، استوعبوا الكتاب وأمعنوا في ذلك، وعرّفوه أنه ورد رجل صورته كذا، ولباسه كذا، وكتبوا عدد أصحابه وغلمانه وخدامه وترتيب حاله...فإذا وصل الوارد إلى مدينة مُلتان وهي قاعدة بلاد السند أقام بها حتى ينفذ أمر السلطان بقدومه، وما يجري له من الضيافة وإنما يُكرم الإنسان على قدر ما يظهر من أفعاله وتصرفاته وهمته"[1] ابن بطوطة أكد بأنّ الدخول إلى بلاد الهند لا تتم إلا بإذن السلطان، وهو أعلى سلطة عندهم؛ إذ تتم مراسلته عند أول مدينة ينتهي إليها زائرهم، مع إرسال تقرير يتضمن كل المعلومات عنه من لباس، ومرافقيه، وخدمه وغير ذلك، فيقبع الزوار في مدينة مُلتان إلى حين استصدار الأمر من سلطانهم بقبول وفادتهم من عدمها، وبذلك أظهر الرّحالة تشدّد الهنود مع الأجنبي الداخل على بلادهم.

وذكر الرّحالة كيف استُقبل من حاكم مدينة مُلتان الهندية. يقول: "لما دخلنا على الأمير أمر بإنزالنا في دار خارج المدينة، ولما مضى من وصولنا إلى مُلتان شهران أتوا جميعا إليَّ وسألوني: لماذا قدمت؟ فأخبرتهم أني قدمت للإقامة في خدمة خوند عالم وهو السلطان، وكان أمر أن لا يترك أحد ممن يأتي من خراسان يدخل الهند إلا إذا كان برسم الإقامة، فلما أعلمتهم أني قدمت للإقامة كتبوا عليّ عقدا وعلى من أراد الإقامة من أصحابي"[2] بقيّ ابن بطوطة خارج المدينة بدون احتفاء به لمدة شهرين بانتظار السماح له بالدخول إلى الهند، وبعدها وفد الهنود عليه للاستفسار عن سبب مجيئه إلى بلدهم، وأكد ابن بطوطة أنّ سلطانهم لا يقبل دخول المسلمين من خراسان إلا إذا قدموا بنية الإقامة والمجاورة بالهند، ويُفرض عليه وعلى القادمين معه عقد يلتزمون فيه بذلك، دون أن يُبدي الرّحالة انتقاده لما لقيه في أعتاب العالم الهندي، فهو يدرك بأنه قام "برحلة نحو ثقافة مختلفة والتحم بآخر له

1 ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تح: عبد الهادي التازي، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، المغرب، مج3، 1997، ص72- 73.

2 يُنظر: المصدر نفسه، ص90-91.

ميزاته وخصوصياته المتفردة"[1] لذلك تغيب النبرة الانتقادية عنده، ويكتفي في كثير من الأحيان بسرد ما يراه وما لفت انتباهه دون إطلاق أحكام تُدين هذا الآخر، على خلاف بعض الرحالة الذين يأخذ حيز النقد نصيب عندهم في السرد حول الآخر أي كان جنسه وموطنه.

ويُسمح بعدها لابن بطوطة بالدخول إلى الهند فيتجه إلى مدينة أبوهر ولا يُطيل المكوث بها ويرحل مخترقا العالم الهندي. يقول: "سافرنا من مدينة أبوهر في صحراء مسيرة يوم في أطرافها جبال منيعة يسكنها كفار الهنود، وربما قطعوا الطريق، وأهل بلاد الهند أكثرهم كفار، فمنهم رعية تحت ذمة المسلمين يسكنون القرى ويكون عليهم حاكم من المسلمين...ومنهم عصاة محاربون يمتنعون بالجبال ويقطعون الطريق"[2] في هذا المقطع يتحدث الرّحالة عن الكفار في الهند، وأكد أنهم يُشكّلون أغلبية السكان، غير أنهم يسكنون القرى ويتولى حكمهم المسلمون، على الرغم من أنهم يمثلون الأقلية استنادا على ما تقدم قوله من ابن بطوطة، ومن هؤلاء الكفار من يعتصم بالجبال، ويغيرون على المسلمين في الطرق التي يتخذونها.

وهو ما حدث لابن بطوطة ومرافقيه، إذ اعترض طريقهم مجموعة من كفار الهند. يقول: "ولما أردنا السفر من مدينة أبوهر...خرج علينا في تلك الصحراء ثمانون رجلا من الكفار وفارسان، وكان أصحابي ذوي نجدة وغناء، فقتلناهم أشد القتال، فقتلنا أحد الفارسين منهم وغنمنا فرسه، وقتلنا من رجالهم نحو اثني عشر رجلا، وأصابتني نشابة، وأصاب فرسي نشابة ثانية، ومنّ الله بالسلامة منها"[3] كشف الرحالة عن تعرضهم لإغارة من طرف قطاع الطرق؛ إذ اعترضهم عدد منهم، ووقع اقتتال بين الطرفين انتهى بالقضاء على عدد من الكفار مع إصابة ابن بطوطة وفرسه، ولعل هذه أول المخاطر التي اعترضته عند هذا الآخر إذ كاد هذا الحادث أن يُودي بحياته.

1 يُنظر: سعد البازعي، مقاربة الآخر (مقارنات أدبية)، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1999، ص12.
2 ابن بطوطة، الرحلة، مج3، ص97.
3 المصدر نفسه، مج3، ص97.

وقف ابن بطوطة بعدها عند عادة حرق الموتى لدى الهنود بمدينة أجْدون. يقول: "وصلنا بعد يومين إلى مدينة أجْدون...رأيت الناس يهرعون من عسكرنا ومعهم بعض أصحابنا فسألتهم: ما الخبر؟ فأخبروا أن كافرا من الهنود مات وأُججت النار لحرقه، وامرأته تحرق نفسها معه، ولما احترقا جاء أصحابي وأخبروا أنها عانقت الميت حتى احترقت معه"[1] إذن يُحرق الميت عند الهندي ولا يُدفن كما في الشريعة الإسلامية، وفي هذا المقطع تتجلى اختلافية الهندي الكافر عن ذات الرحالة الذي عهد في بلاد الإسلام دفن الميت لا إضرام النار فيه، وما زاد حيرة ابن بطوطة أنّ المرأة تُحرق نفسها مع زوجها عند موته، وحرق الجثث معروف عندهم، "فقد تميّزت الهند عن سائر الدول والحضارات بعادة حرق الموتى وعدم دفنهم"[2].

ثم تحدث ابن بطوطة عن مراسم الحرق عند الهنود بقوله: " كنت في تلك البلاد أرى المرأة من كفار الهند متزينة راكبة والناس يتبعونها من مسلم وكافر، والأطبال والأبواق بين يديها، ومعها البراهمة وهم كبراء الهند، وإذا كان ذلك ببلاد السلطان استأذنوا السلطان في إحراقها فيأذن لهم فيحرقونها"[3] إذن عملية حرق الأرملة تتم في مشهد احتفالي؛ إذ تتزين المرأة قبل إقدامها على الانتحار، وتقرع الطبول وتسير في موكب راكبة يصحبها عدد من المرافقين الكفار ومنهم المسلمين أيضا، ويؤكد الرحالة أنّ هؤلاء الكفار يستأذنون السلطان قبل إقدامهم على الحرق، فيسمح لهم بذلك دون أي اعتراض، بالرغم من أنه مسلم، وهذا دليل على أنّ حرية المعتقد وممارسة الطقوس الدينية المرتبطة به مضمونة لشتى الملل في المجتمع الهندي، وهذا ما أكده ابن بطوطة بحديثه عن بعض طقوس الهندوس، فقد "كانت عيناه مفتوحتين، تريان كل شيء، وتتأملان كل ما يراه في المدائن، والقرى، والمعابد،

1 المصدر السابق، ص99-100.

2 زهرة بن يمينة، المادة الاثنوغرافية لمجتمعات الهند في أدب الرحلة العربي الحديث، مجلة الريحان، مج12، 2021، ص243.

3 ابن بطوطة، الرحلة، مج3، ص100.

والحصون، وطوائف الهنود، وإحراق الأرامل لأنفسهن باختيارهن، مع أزواجهن حين يموتون"[1] فبعد أن رصد هذه الظاهرة تحدث عنها بشيء من الاستغراب.

وواصل في حديثه عن حرق نساء الهنود لأنفسهن؛ فعرض لحادثة ثلاثة نسوة منهن أقدمنا على الفعل المذكور بشجاعة متناهية، ودونما إجبار من أحد. يقول: "ثلاث زوجات اتفقن على إحراق أنفسهن، وإحراق المرأة بعد زوجها عندهم غير واجب، لكن من أحرقت نفسها بعد زوجها أحرز أهل بيتها شرفا، ونسبوا إلى الوفاء، ومن لم تحرق نفسها لبست خشن الثياب، وأقامت بائسة لكنها لا تكره على إحراق نفسها، وقبل الإحراق أقمن النسوة الثلاث في غناء وطرب وأكل وشرب، ويوم الإحراق ركبت كل واحدة فرس متزينة متعطرة وهي تضحك إليهم"[2] وعليه فالمرأة الهندية الكافرة تضع حدّا لحياتها بعد زوجها طواعية، وصنيعها هذا ترى فيه هي والهنود الكفار رمز للوفاء، وبذلك يحوز أهلها شرفا ورفعة، ومن لم تُقدم على هذا الفعل عاشت حقيرة منبوذة بين أهلها، وبذلك تُجبر المرأة على الانتحار ضمنيا لا علانيا بقصد اللحاق بزوجها، فتهميش المرأة الأرملة غير الحارقة لنفسها هو قتل رمزي لها، لذلك قد تعمد هذه الأخيرة إلى الانتحار، ويذكر الرحالة أنّ المرأة العازمة على حرق نفسها تعيش لأيام في لهو واحتفال مستمتعة ببعض ملذات الدنيا من مأكل ومشرب مودعة إلى أن يحين موعد حرقها فتخرج متزينة ضاحكة تمهيدا لملاقاة مصيرها.

يُفصّل ابن بطوطة في حادثة الحرق ويقوده فضوله إلى التوجه إلى مكان حرق النسوة. يقول: "ركبت مع أصحابي لأرى كيفية صنعهن في الإحراق، فانتهينا إلى موضع مظلم كأنه بقعة من بقع جهنم، أعاذنا الله، وأهل الأطبال والأبواق وقوف ينتظرون مجيء المرأة وقد حُجبت النار بملحفة، ورأيت إحداهن لما وصلت إلى تلك الملحفة نزعتها، وقالت لهم: أنا أعلم أنها نار، ورمت بنفسها فيها، فضربت الأطبال ورمى الرجال الحطب عليها، فكدت أسقط عن فرسي لولا أصحابي"[3] كاد يُغشى

1 سليمان فياض، ابن بطوطة رحالة الإسلام، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط2، 1991، ص43.
2 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج3، ص100.
3 يُنظر : المصدر نفسه، ص100-101.

على الرحالة فقد نزل بموضع الحرق، وهو مكان مظلم شبهه بجهنم وأخذ يستعيذ بالله مما شاهده، وأبصر بعينه كيف رمت امرأة بنفسها في النار بكل شجاعة، مع مشاهد احتفالية إذ ضُربت الطبول وقرعت الأجراس، حتى ليُخيل لنا أنّ الرحالة شهد حفل زواج أو ما شابه.

كما شدّ انتباه ابن بطوطة ظاهرة إغراق هذا الآخر لنفسه. يقول: "يُغرق كثير منهم أنفسهم في نهر الكنك، وهو الذي إليه يحجون، وفيه يُرمى برماد هؤلاء المحرقين، وهم يقولون إنه من الجنة، وإذا أتى أحدهم ليُغرق نفسه يقول لمن حضر: لا تظنوا أني أغرق نفسي لأجل شيء من أمور الدنيا أو لقلة مال، إنما قصدي التقرب إلى كُساي...ثم يُغرق نفسه، فإذا مات أخرجوه وأحرقوه "[1] في هذا المقطع الرّحلي تأكيد من الرّحالة أنّ الأكثرية من الهنود يُغرقون أنفسهم في نهر معروف بالكنك تقربا إلى آلهتهم، وهذا النهر مقدس عندهم إذ يحجون إليه، ويرمون رماد من أحرق نفسه فيه، وإغراقهم لأنفسهم ليس لضيق في الدنيا وقلة مال وجاه، وإنما لنيل رضا من يعتقدون بألوهيتهم حسب رأيهم، وبذلك يكشف ابن بطوطة عن فساد دين هؤلاء، وحديثه عن الكفار ببلاد الهند استغرق صفحات قليلة فقط بالرغم من أنهم يشكلون الفئة الأكبر، ومن "المرجح أنّ المسلمين كانوا أقلية قياسا إلى الكل إلا أن ابن بطوطة ذكرهم وكأنهم يتمتعون بالأغلبية ربّما لكثرة تعاملاته واحتكاكه معهم، وتجنّب الطوائف الأخرى...وكانوا هم الحاكمين ولهم الكرامة والمنزلة والقوة"[2] وانصرف ابن بطوطة بذلك للحديث عن المسلم الهندي في أغلب سرده عن هذه البلاد.

وبعد أن نزل بدلهي قاعدة بلاد الهند أخذ في الحديث عن سلطانها محمد ابن تغلق، الذي صوره كشخصية متناقضة؛ فهو متفرد بصفات حميدة لم يرها في غيره، كما ذكر له بعض الخصال الذميمة التي لاحظها في أثناء مكوثه بحضرته. يقول: "وهذا الملك أحب الناس في إسداء العطايا وإراقة الدماء، فلا يخلو بابه من فقير يُغنى أو حي يُقتل! وقد شُهرت في الناس حكاياته في الكرم

1 المصدر السابق، ص101.

2 ياسر عبد الجواد المشهداني، الهند من خلال رحلة ابن بطوطة، (د.ط)، (د.ت)، ص103.

والشجاعة، وحكايته في الفتك والبطش بذوي الجنايات، وهو أشدّ الناس مع ذلك تواضعا وأكثر إظهارا للعدل والحق...وأنا أشهد بالله وملائكته ورسله أنّ جميع ما أنقله عنه من الكرم الخارق للعادة حق يقين"[1] فهذا السلطان كريم سخي عطاياه لا تحد، وفي المقابل فهو دموي لا يتوانى في إسكات وعقاب أصحاب الجرائم والجرائر، بالإضافة إلى أنه عادل في رعيته، ومتواضع أشد التواضع وهذا ما لاحظه ابن بطوطة أثناء تواجده بدهلي، ويُقسم بأنّ ما سيورده حول سلطان الهند حقيقة، ووجب التنويه أنّ الرّحالة حظيّ بتقبل واحتفاء منقطع النظير من هذا الآخر ممثلا في السلطان وحاشيته.

في أثناء مقدم الرّحالة على دهلي كان السلطان غائبا عن حضرته فاستُقبل من قبل والدته، وفي أثناء عودته حرص على استقبال ابن بطوطة، ومرافقيه، وأجزل عليهم العطاء. يقول: "دخلت فوجدت السلطان قاعدا على كرسي...فقُربت من السلطان حتى أخذ بيدي وصافحني وأمسك بيدي وجعل يُخاطبني بأحسن خطاب، ويقول لي باللسان الفارسي: حلّت البركة، قدومك مبارك أجْمِع خاطرك، أعمل معك من المراحم وأعطيك من الإنعام ما يسمع به أهل بلادك فيأتون إليك...وخلع عليّ وانصرفت"[2] استُقبل ابن بطوطة كأنه ملك، فقد جرت العادة قديما وحتى في وقتنا الحاضر أنّ السلاطين والملوك لا ينزلون عامة الناس قصورهم، لكن حاكم الهند أظهر عكس ذلك باستقباله لابن بطوطة –الذي ربما لم يلق هذه المعاملة وهذا الاحترام حتى في بلاده بالمغرب الأقصى– ولم يتوقف الأمر عند استقباله فقط بل صافحه محمد ابن تغلق، وأخذ بيده، وتحدث معه بأفضل الكلام متبركا بمقدمه على بلاده واعدا إياه بكثير من العطايا يفخر بها بين أبناء وطنه الأم، "وقد بلغ ابن بطوطة في الهند كرامة لم يبلغها في أي بلد آخر، حيث صار من كبار القوم وحظي بقرب السلطان محمد الذي أغدق عليه المال الوفير"[3] وهذا ما يُؤكد تقبل الهندي للوافد إليه بخلاف عدد من الأقوام الأخرى كالنصارى واليهود.

1 ابن بطوطة، الرحلة، مج3، ص149.

2 المصدر نفسه، ص229 - 230.

3 جلال السعيد الحفناوي، الهند في رحلة ابن بطوطة (دراسة حضارية)، مجلة ثقافة الهند، مج56، ع1، 2005، ص34.

ويواصل الرحالة حديثه عن الاحتفاء والعناية التي لقيها. بقوله: "وكان السلطان بعد ذلك يستدعينا للطّعام بين يديه، ويسأل عن أحوالنا، ويخاطبنا بأجمل كلام، ولقد قال لنا في بعض الأيام: أنتم شرفتمونا بقدومكم فما نقدر على مكافآتكم...وما في ملكي أعظم من مدينتي هذه أعطيكم إيّاها فشكرناه، ودعونا له، ثم بعد ذلك أمر لنا بالمرتّبات فعيّن لي اثني عشر ألف دينار في السنة، وزادني قريتين على الثلاث التي أمر لي قبل."[1] أصبح ابن بطوطة يُستدعى إلى طاولة واحدة للأكل مع محمد ابن تغلق، ويهتم به هذا الأخير أيما اهتمام، ويسأل عن حاله، ويطرب أذناه بالكلام الحسن، ويُؤكد له السلطان أنّ بلاده حازت الشرف بهذه الزيارة، وأنه عاجز عن مكافأته، لذلك راح هذا الملك يعرض مدينته على الرحالة وأصحابه، فهي أعظم ما يملك ومع ذلك زهد فيها، ورغب في التنازل عنها لصالح ابن بطوطة ومن معه، بل أكثر من ذلك منحه الأموال الطائلة على مدار السنة، وملّكه مدن وقرى بلغ عددها خمسة، وأصبح بذلك سيدا في بلاد الهند، وأسهم في "إضفاء مسحة من الأسطورة على العالم الذي غامر باقتحامه واكتشافه"[2] ووقف كثيرا عند حسنات الهندي؛ فهو الجواد والسخي والمضياف.

وأمر آخر شدّ انتباه ابن بطوطة وهو تفضيل الوافدين من البلاد العربية على السكان الأصليين عند سلطانهم محمد ابن تغلق، وذلك في معرض حديثه عن كرمه. يقول: "يعلم الله صدق ما أقول، وكفى بالله شهيدا، مع أن الذي أحكيه مستفيض متواتر، والبلاد التي تقرب من أرض الهند كاليمن والخراسان مملوءة بأخباره، لاسيما جوده على الغرباء، فإنه يفضلهم على أهل الهند، ويؤثرهم ويجزل لهم الإحسان، ويسبغ عليهم الإنعام، ويوليهم الخطط الرفيعة، ومن إحسانه إليهم أن سماهم الأعزة ومنع أن يدعوا بالغرباء"[3] يُكرّر الرّحالة في مرات عدّة أنه صادق في ما يروي عن ملك الهند لأنه على دراية

1 ابن بطوطة، الرحلة، مج3، ص232.

2 يُنظر: سعد محمد رحيم، سحر السرد (دراسات في الفنون السردية)، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، (د.ط)، 2014، ص150.

3 ابن بطوطة، الرحلة، مج3، ص166.

بأنّ حكيه جاوز المعقول؛ فهذا الملك سخي لا يقبض يديه على المسلمين الوافدين عليه، ويمنحهم من غير حد، وولاهم على المناصب العليا ببلده، والأهم من ذلك ينزلوهم أعلى منزلة ويرفع شأنهم على رعيته، ويسميهم بالأعزة، وبلغ به الأمر أن منع أن يُلقّبوا بالغرباء، "وكان من عادته أن يُكرم كل قادم إليه بهدية تعادل قيمة ما جُلب له أضعافا، ويُفضل الأجانب والغرباء خاصة الوافدين من البلاد العربية كابن بطوطة، حيث راعى غربتهم وأكرمهم وخصّهم بالولايات والمراتب الرفيعة"[1] لذلك لن تلقى الذات المسلمة المرتحلة إلى هذا الفضاء أي مشكل في التأقلم، وهو ما حدث لرحالة الذي أطال المكوث في بلاد الهند وبقي تقريبا ثماني سنوات، ولو قُوبل بالرفض والزّراية من قبل الآخر الهندي لما أطال البقاء، ولرحل إلى وجهة جديدة كعادته، غير أنه أحسّ بكثير اطمئنان وحصّل الأموال الطائلة.

وأعظم تشريف ناله ابن بطوطة توليته القضاء بدهلي. يقول: "بعث لنا السلطان مع مرسول فقال لنا: يقول لكم من كان منكم يصلح للوزارة أو الكتابة أو الإمارة أو القضاء أو التدريس أعطيته ذلك، وقال لي ما تقول أنت يا سيدي؟ وأهل تلك البلاد لا يدعون العربيّ إلا بالتسويد، وبذلك يخاطبه السلطان تعظيما للعرب، فقلت له: أما القضاء والمشيخة فشغلي وشغل آبائي"[2] عرض محمد ابن تغلق مناصب رفيعة على الرحالة وأصحابه، وهذا ما يعكس مقدار الاحترام الذي مُنح للوفد العربي الإسلامي ببلاد الهند، فقد خيرهم سلطانها بين عدّة وظائف راقية كالتّدريس، والقضاء، بل وحتى الاستوزار والإمارة وتولي الحكم لديه، فاختار ابن بطوطة القضاء فلُبي طلبه وأصبح قاضيا عندهم، وقد أكد أنّ العربي يُخاطب بالسيد تعظيما له من الهنود، "بعيدا عن منطق الخصومة والعداء...أو ما يجنح إليه البعض من محاولة إقصاء العربي الوافد عليهم من باب الخوف أو القلق أو الرفض أو الاستهانة أو البغض أو الاستهجان في سياق منطق التعسف والتشدّد والانغلاق دون قبول الاقتراب منه

1 يُنظر: ياسر عبد الجواد المشهداني، الهند من خلال رحلة ابن بطوطة، ص106.

2 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج3، ص232-233.

واحتوائه."[1] أظهر الآخر في رحلة ابن بطوطة نوعا من التّسامح تجاه الغريب عن أرضه القادم من بلاد المسلمين، إذ انتهى الأمر بالرّحالة باعتلاء منصب راقٍ ما كان له أن يشغله حتى بالمغرب الأقصى.

فبعد استدعائه عُيّن من طرف محمد ابن تغلق قاضي بدهلي. يقول: "دخلت فوجدت السلطان على سطح القصر، فقال لي أحد ملوكه: اخدم (يقصد تحية الملك)، فقد جعلك خوند عالم قاضي دار الملك دهلي، وجعل مرتبك اثني عشر ألف دينار، وأمر لك باثني عشر ألفا نقدا تأخذها غدا، وأعطاك فرسا بسرجه ولجامه، وأنت عندنا بمقام الولد، فقلت له: بل عبدكم، فقال لي: بل أنت سيّدنا ومخدومنا، تواضعا منه وفضلا وإناسا"[2]

غير أنّ ابن بطوطة وقف في عديد المرات عند سوء وتجبر هذا السلطان، فعلى الرغم من تواضعه وكرمه إلا أنّ الرّحالة قدّمه في بعض سرده كشخصية مستبدّة طاغية لا ترأف. يقول: "كثير التجاسر على إراقة الدماء لا يخلو بابه من مقتول إلا في النادر، وكنت كثيرا ما أرى الناس يُقتلون على بابه ويطرحون هناك...وكان يعاقب على الصغيرة والكبيرة، ولا يحترم أحدا من أهل العلم والصلاح والشرف، وفي كل يوم يرد على المشور من المسلسلين والمغلولين...فمن كان للقتل قُتل أو للعذاب عُذب"[3] أبصر الرحالة ضحايا هذا الحاكم فهو يُؤكد أنّ قصره لا يخلو من قتيل، إذ لا يتسامح مع رعيته وينزل العقوبات سواءً لخطإٍ بسيط أو لجرم شنيع، كما أنه لا يحتفي بالعلماء وبالأتقياء في بلده، ويُحضر إلى قصره الجناة كل يوم مكبلين بالأغلال لقتلهم أو لتعذيبهم، وربما بعد أن شهد ابن بطوطة بطش هذا السلطان بدأت تتسلل إليه فكرة مفارقة بلاده خشية أن يلقى مصير سابقيه.

لم ينج من شر محمد ابن تغلق حتى أخيه إذ قتله. يقول: "وكان له أخ اسمه مسعود خان...وكان من أجمل صورة رأيتها في الدنيا، فاتهمه بالقيام عليه، وسأله عن ذلك فأقر خوفا من العذاب فإنه من

1 يُنظر: عبد الله التطاوي، حضور الآخر في ذاكرة الشاعر العربي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2012، ص07.

2 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج3، ص234.

3 المصدر نفسه، ص184.

أنكر ما يدعيه عليه السلطان من مثل ذلك يُعذب فيرى الناس أنّ القتل أهون عليهم من العذاب، فأمر به فضربت عنقه، في وسط السوق وبقي مطروحا هناك ثلاثة أيام على عادتهم"[1] يتضح من قول ابن بطوطة أنّ هذا السلطان يمنع ويُجرّم قيام أي معارضة ضده، فبعد أن استجوب شقيقه بسبب شبهة التّآمر ضده اعترف هذا الأخير بما نسبه له خشية التّعرض للتعذيب، فعمد السلطان إلى قتله أمام أعين الناس، وتركه مرميا بدون دفن لأيام، وهذا ما يعكس قسوته وتجبره.

ويقع ابن بطوطة في خطإ جسيمٍ كاد يكلفه حياته؛ إذ التقى بأحد الفقهاء من معارضي وأعداء محمد تغلق، "وكان هذا العدو شيخا زاهدا في مغارة، كثير اللوم للسّلطان، وحدد السلطان إقامة ابن بطوطة في بيته، ولازمه أربعة حراس، فعلم أنّ ذلك بداية العقاب، وشعر بخطورة بطره، وعاقبة غروره...فتصدق مخلصا بكل أمواله، واحتجب للعبادة، وصام على عادة الهنود خمسة أيام لم يفطر فيها إلا على ماء، وبلغت أخباره السلطان، فعفا عنه، بعد أن قتل عدوه الشيخ الزاهد، وخلصه الله من محنته"[2] بعد أن وضعه السلطان تحت الإقامة الجبرية وعهد لرجاله بحراسته حتى يبقى الرحالة تحت أعينه تجنبا لتآمره ضده، عمد الرحالة إلى حيلة تجنبه نزول العقاب به وسفك دمه؛ إذ تنازل عن كل أملاكه، التي حصّلها تقريبا من السلطان، وانقطع للعبادة ربما إيهاما منه للسلطان بأن لا أطماع له في ما بين يديه، وصنيع الحاكم مع ابن بطوطة يعكس مدى تشدّده السياسي ولا تسامحه في أمور الحكم، وهو ما تأكد بحديث ابن بطوطة عن معارضيه، إذ عمد محمد ابن تغلق إلى قتلهم وإسكاتهم خاصة الفقهاء منهم.

وفي أثناء انقطاع ابن بطوطة عن الدنيا وانصرافه للعبادة خاطبه السلطان بضرورة قيامه بمهمة خارج بلاد الهند؛ وجاءه تكليف بحمل رسالة من محمد ابن تغلق إلا إمبراطور الصين. يقول: "بعث إليّ السلطان خيلا مسرجة وجواري وغلمانا وثيابا ونفقة فلبست ثيابه وقصدته...فلما وصلت السلطان

1 المصدر السابق، ص185.

2 سليمان فياض، ابن بطوطة رحالة الإسلام، ص44.

زاد في إكرامي على ما كنت أعهده، وقال لي: إنما بعثت إليك لتتوجّه عنّي رسولا إلى ملك الصين فإني أعلم حبك في الأسفار والجولان، فجهّزني بما أحتاج له وعيّن للسفر معي"[1] إذن خطب السلطان ود الرحالة مرة أخرى، وبالغ في كرمه بمنحه خيلا وغلمانا وجواريا، وكاشفه بنيته في إرساله مبعوثا إلى الصين لعلمه بتعلّق قلبه بالسفر والارتحال، وجهزه بما يحتاجه في رحلته، وبذلك "وجد ابن بطوطة الفرصة سانحة للهرب من الهند، فلم يكن السلطان يسمح للغرباء بالرحيل عن بلاده إلا بإذن منه"[2] وكما علمنا أنّ الرحالة وقّع على عقد يُلزمه بالإقامة في حضرة الهند، لذلك ربما وجد خلاصه في قبول طلب السلطان ذي الشخصية المتناقضة، وفارقه وخرج من الهند بدون رجعة، وقطع بذلك اتصاله بالعالم الهندي الذي استحسن فيه بعض الجوانب، وامتعض من بعضها الآخر.

1 ابن بطوطة، الرحلة، مج3، ص249.

2 المرجع السابق، ص45.

خاتمة:

خلصنا في هذا الفصل التّطبيقي إلى جملة من النّتائج يمكن إيرادها بشكل موجز في النقاط الآتية:

– ثنائية الأنا والآخر سمة طاغية في سرود الارتحال القديمة فأغلب المدونات شُيّدت في ضوء تلك العلاقة الجدلية التي تنشأ بين طرفي هذه الثنائية.

– احتواء المدونات الرّحلية العربية على آخر قريب يعيش داخل دار الإسلام كالشّيعي والذمي، وآخر بعيد يقع خارج المجال الجغرافي لدار الإسلام كالكافر مثلا.

– تقديم العبدري للمديني كآخر شاذ غير سوي في محكيه الرّحلي من خلال التركيز على أخلاقه الذميمة مع استعمال لغة عنيفة في تمثيله، وفي المقابل أخذ الكافر صورة سلبية تقريبا في رحلتيّ ابن فضلان وابن جبير عكست اختلافيته التامة عن الذات المسلمة، أما ابن بطوطة فقد عمد إلى المزج بين ثنائية المدح والذم عند حديثه عن الآخر الهندي في رحلته.

الفصل الثالث: جدلية المركز والهامش في السّرد الرّحلي العربي القديم.

– ثنائية المركز والهامش

المبحث الأول: مركزية بلاد الإسلام وهامشية بلاد الكفر في رحلة ابن فضلان.

المبحث الثاني: مركزية بلاد المشرق وهامشية بلاد المغرب في رحلة ابن جبير الأندلسي.

المبحث الثالث: مركزية الرجل وهامشية المرأة في أدب الرحلة العربي القديم.

– ثنائية المركز والهامش:

ثنائية المركز والهامش كتسمية ظهرت في السنوات الأخيرة فقط مع النّقد الثّقافي، والنقد ما بعد كولونيالي، لكنها كفكرة متجذّرة في التّاريخ البشري، وعليه فهي قديمة حديثة في آن واحد، وطرفاها مرتبطان ووجود أحدهما شرط لوجود الثاني، "وقد دلّت الحياة بشتى أشكالها على تلازم المركز والهامش على خلفية تلازم الصراع بين الأقطاب المشكِّلة لوجود ما؛ ولذلك لا نتصور أن يكون هناك في حيز معرفي ما وجود مركز فقط أو وجود هامش فقط"[1] فكل منهما يكتسب وجوده من الآخر.

غير أنّ تحديد المركز والهامش غير قار وثابت، وإنما يشهد عملية تبادل وتحول من وقت لآخر؛ فقد يتزحزح الطرف الأول تاركا مكانه للطرف الثاني، إذ العلاقة بين العناصر المجسدة لهذه الثنائية، "شهدت صفحات من التألق والازدهار، وفي المقابل صفحات أخرى مغايرة من التدهور والأفول، ولذلك لا يوجد عنصر موحد للثبات في تاريخها، مع عدم إغفال أن الثابت الوحيد في التاريخ عموما هو التغيّر"[2] فالقوي يضعف، والضعيف يقوى، والمتقدم ينتكس وينكسر، والمتخلف يجتهد ليصل، وتلك سنة الله يُجريها على عباده.

وصفة التمركز متأصلة في البشري أي كان جنسه ومعتقده، وهي "تعبر عن نزعة إنسانية متأصلة في الذّات البشرية تجعل الإنسان يعتقد أنه يحتل مركز الوجود، وأنّ كل الأشياء التي حوله ماهي إلا هوامش أو عوارض تستمد كينونتها من خلال دورانها حول المركز الذي يحتله الإنسان"[3] فيصبح المتمركز يرى نفسه الجوهر والمثال والأنموذج في حين ينظر باستعلاء ودونية إلى غيره، ويعمد إلى

1 أحمد مداس، المركز والهامش وحقيقة الشرعية في التراث، مجلة كلية الآداب واللغات، الجزائر، ع13، جوان 2013، ص12.
2 محمد مؤنس عوض، في رحاب الحضارة الإسلامية، دار العالم العربي، القاهرة، مصر، ط1، 2011، ص354.
3 منصور زغواني ونورة بعيو، ما بعد المركزيات الثقافية نحو تجاوز خطاب الهويات الصلبة، مجلة المدونة، مج7، ع2، ديسمبر2020، الجزائر، ص45.

تهميشه وإقصائه في مختلف الجوانب، سياسية، اجتماعية، وأدبية وغير ذلك، وصنيعه هذا لتأكيد مركزيته وصونها.

وتحديد المركز والهامش قد يأتي لتوصيف العلاقة بين شيئين اثنين؛ أحدهما الأصل والآخر فرع لاحق به، وعليه فهذه الثنائية مرنة يمكن استخدامها تبعا لرؤية صاحبها لتمثل هذه الفكرة في مجال من المجالات، فالهامشي "اقترن بالغيري في تجلياته المختلفة، سواء كان الغير، امرأة في مجتمع تهيمن عليه قيم الذكورة، أو كان عجميا، في مقابل العروبة، أو كافرا في مقابل أغلبية مؤمنة...أي أن الهامشية أضحت ملمحا للاختلاف، ومحصلة لعسر التواصل، وسوء الفهم، وافتقاد السياق الثقافي المشترك، مثلما هي تشخصات المركزية اللغوية والعرقية والجنسية والدينية"[1] بمعنى أنّ المركز والهامش قد يتحدّد على أساس ديني بين المسلم والكافر(مركزية المسلم/هامشية الكافر)، أو على أساس جنسي بين الرجل والمرأة (مركزية الرجل/هامشية المرأة)، بل وحتى على أساس جغرافي فليس المغربي بمكانة المشرقي (مركزية المشرقي/ هامشية المغربي)، والبدوي لا يمكن أن يقع موقع الحضري (مركزية المديني/هامشية الريفي)، وهكذا.

وانقسام الكون إلى ثنائيات أمر ضروري وحتمي، كما أنّ العلاقات بين الأفراد والجماعات والشعوب خاضعة لمنطق المهيمن والمهيمن عليه، "فالعلاقات عبر الزمان والمكان لا يُمكن أن تمضي في نسق واحد، أو تستقر على وتيرة واحدة، تبعا لتنوع مجالاتها بين ماهو سياسي أو اقتصادي أو ثقافي أو اجتماعي"[2] لذلك أمر طبيعي أن تنخلق فكرة المركزية عند طرف من الأطراف سواء كانت مركزية دينية، أو عرقية، أو قائمة على أساس الجنس البشري، من هنا غدا العالم "قائم على ثنائيات ضدية مختلفة، هذه الثنائيات تسعى لخلق تراتبات وجودية، تحتم على الطرف الأول (المركز) التموضع في

1 شرف الدين ماجدولين، الفتنة والآخر (أنساق الغيرية في السرد العربي)، ص66.

2 محمد نصر عبد الرحمن، الوجود العربي في الهند في العصور الوسطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2014، ص05.

شكل من الامتياز والفوقية، وتحتم على الطرف الثاني التموضع داخل التغييب والدونية والتهميش"[1] لينوجد بذلك تقسيم قوامه طرف قوي معترف به، ومانح للشرعية، وطرف آخر مستبعد مُقصى يجاهد لكسب رضا المركز ومجاورته، أو إبعاده وأخذ مكانه.

وبما أن الأدب مرآة المجتمع والحياة فقد انتقلت ثنائية المركز والهامش من الواقع إلى عالم الكتابة الرحيب؛ فشُغل الأدباء العرب بتصويرها وتجسيدها في كتاباتهم.

وقد بدأت حركة التهميش منذ العصر الجاهلي أين تم إبعاد الصعاليك من قبل السلطة الحاكمة آنذاك (القبيلة)، ومنهم من خرج على قبيلته عفو الخاطر بسبب السياسات الجائرة التي يتبناها المجتمع القبلي، "وكانت النتيجة الطبيعية لهذا كله أن فرّ هؤلاء الصعاليك من مجتمعهم النظاميّ ليقيموا لأنفسهم مجتمعا فوضويا، ووجدوا في الصحراء الفسيحة الواسعة التي لا تقيدها قيود، مجالا يمارسون فيه نشاطهم، ويقيمون دولتهم الفوضوية، حيث يحيون حياة حرة متمردة، تسودها العدالة الاجتماعية، وتتكافأ فيها فرص العيش."[2] وتحدثوا في شعرهم عن صراعهم مع المركز (القبيلة) الذي حاول إسكات معارضتهم بقتالهم وملاحقتهم، فبادلوه نفس الرّد محاولين كسب الاعتراف، ورفع الظلم عنهم.

وتعاقب حضور ثنائية المركزي والهامشي في العصور التالية في النتاج الأدبي العربي شعره ونثره، ومن الأنواع الأدبية التي ظهرت فيها نزعة التّمركز النّصوص الرّحلية القديمة، وهذا أمر طبيعي "فالفكر الإنساني مترتب على جملة ثنائيات متناقضة، مارست ضغطها وتوجهاتها على الرؤى الفكرية والثقافية، وكانت نتيجتها أن أُقصي طرف واستبعد على حساب آخر، من خلال التمثيلات السردية التي أنتجتها الأمم حول بعضها"[3] لذلك النّص الرّحلي العربي نشأ وفق منطق التحيز، وليس مجرد تمثيل شفاف، إذ كان مستندا على مركزية دينية، وجغرافية، وجنسية في سرده، من هنا سنحاول فضح وتعرية الفكر المركزي في سرد بعض الرّحالة.

---

1 غزلان هاشمي، تعارضات المركز والهامش في الفكر المعاصر (عبد الله إبراهيم أنموذجا)، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، ط1، 2013، ص47.

2 يُنظر: يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1966، ص55.

3 غزلان هامشي، تعارضات المركز والهامش في الفكر المعاصر (عبد الله إبراهيم أنموذجا)، ص74.

1- مركزية دار الإسلام وهامشية دار الكفر في رحلة ابن فضلان:

قام ابن فضلان برحلته إلى بلاد الترك والروس والصقالبة في القرن الرابع للهجرة -كما تقدم- (القرن العاشر للميلاد)، أي في العصر العباسي، وهو من أزهى فترات التّاريخ الإسلامي، ولا نبالغ إن قلنا إنه الحلقة الذهبية فيه، "فلم يكن قيام دولة الخلافة العباسية مجرد بيعة خليفة دون آخر، أو انتقال الحكم من الأمويين إلى العباسيين في حكم الجماعة الإسلامية؛ بل يُعدّ هذا الحدث ثورة شاملة في التاريخ، ومنعطفا مهما في مسيرة التطور، غيّر بشكل جذري موازين القوى، وترك انطباعا عميقا في جميع نواحي الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية"[1] فهو حقبة ازدهر فيها العرب والمسلمون في كل المجالات، وكانت الإمبراطورية العباسية قوة عظمى لا يُستهان بها، يتخوفها أعداؤها خاصة أنها أخذت تتوسع في جميع الاتجاهات، وتمكنت من ضم وإخضاع مناطق عدّة لحكمها.

تشبه مكانة الدولة الإسلامية في ذلك العهد حال أوروبا في عصرنا الحديث، "ففي العصور الوسطى- فيما بين أواخر القرن الخامس والقرن الخامس عشر للميلاد- تبرز الحضارة العربية الإسلامية لتحتل مكانة الصدارة والزعامة؛ فإذا كان الشطر الأول من العصور الوسطى -بين نهاية القرن الخامس ونهاية القرن العاشر للميلاد- قد أطلق عليه في الكتابات الأوروبية اسم العصور المظلمة فإنّ نفس الفترة تمثل عصور النور والازدهار في العالم الإسلامي"[2] لذلك يمكن أن نُطلق على هذه المرحلة بعصر المركزية الإسلامية لأنّ القوى المنافسة للعالم الإسلامي كانت تعيش على الهامش، ولم تبلغ ما بلغه العرب، وكانت كثيرا ما تعتمد على منجزاتهم في مختلف المجالات، بفضل ما اجتمع للمسلمين من قوة سياسية، وعسكرية، واقتصادية، فضلا عن حملهم واعتناقهم لأعظم شريعة ألا وهي الدين الإسلامي، الذي رأوا فيه أعظم تشريف.

---

1 يُنظر: محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط7، 2009، ص07.

2 يُنظر: سعد عبد الفتاح عاشور ووسعد زغلول وآخرون، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ط2، 1986، ص6 و 9.

وعليه فرحلة ابن فضلان كانت أيام عز المسلمين، وقد استند –في زمانه– تقسيم العالم عندهم إلى معيار الإيمان والكفر، لذلك "اعتُبر الدين قوام الحضارة العربية الإسلامية، وقد كان التمركز حوله كبيرا جدا، والإعلاء من شأنه هو رفع وإعلاء لشأن المؤمنين به، فهو الجانب الروحي، والركيزة الأساسية التي نهضت عليها أغلب الحضارات، كونه يعكس طموحات الشعوب وآمالهم ومتخيلهم واستيهاماتهم"[1] وهذا حال المسلمين الذين اتخذوا من دينهم زاوية نظر لكل موضوع، إذ أطرت الخلفية الدينية رؤيتهم للكون والوجود.

ومن منطلق ديني إسلامي قُسم العالم إلى دارين؛ الأولى دار الإسلام وضمت بلاد الغرب الإسلامي والمشرق، والثانية دار الحرب؛ وهي موطن الكفار المجاورين للمسلمين من جهة الشمال بما يسمى أوروبا حاليا، ولطالما نظر المسلم إلى هذه الدار بعين النقص والاحتقار ناسبا الفضل إلى أمته المؤمنة الموحدة لله، وابن فضلان لم يخرج عن هذا النسق، "فما دام الإسلام هو الحق وما دام هذا الحق منبثقا من دار الإسلام، فهذه الدار هي المركز، إنه المسوغ لمركزية دار الإسلام، إذ التمركز الديني هو أساس هذه المركزية"[2] وهي الحقيقة التي لم تغادر تقريبا ذهن ابن فضلان طيلة مدة رحلته إلى عالم الكفر، فقد تحققت في زمانه مركزية دينية سياسية اقتصادية للمسلمين، بل وحتى جغرافية باعتبار أنّ الرّحالة انطلق من قلب الجزيرة العربية التي جُعلت مركزا للكرة الأرضية، ما جعل الفكر المركزي يتجلى في هذا العصر ليس فقط عنده، وإنما عند أغلب من عاصر قوة الحضارة العباسية.

تقدم القول بأنّ رحلة ابن فضلان كانت تلبية لدعوة ملك الكفار. فقد قال ابن فضلان في هذا الصدد: "لما وصل كتاب ألمش بن يلطوار ملك الصقالبة إلى أمير المؤمنين المقتدر، يسأله فيه البعثة إليه ممّن يفقهه في الدّين، ويعرّفه شرائع الإسلام، ويبني له مسجدا، وينصب له منبرا ليقيم عليه الدعوة له في بلده، وجميع مملكته، ويسأله بناء حصن يتحصّن فيه من الملوك المخالفين له فأُجيب إلى ما سأل

1 منير مهادي، نقد التمركز وفكر الاختلاف (مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم)، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص70-71.

2 يُنظر: المرجع نفسه، ص71.

من ذلك"[1] وعليه فملك الصقالبة طلب من الخليفة المقتدر بالله حاجته، وهنا نركّز على الفعل سأل إذ لم يقل الرحالة أنّ هذا الحاكم أمر المسلمين بإرسال بعثة إلى بلاده، وربما هذا الفعل يُبين ميزان القوة بين دار الإسلام ودار الحرب؛ فالضعيف هو الذي يمدّ يده إلى القوي طالبا عونه ومساعدته وليس العكس، ليظهر بذلك هذا الملك بعض الخضوع لخليفة المسلمين، وكأنّ الرحالة يُؤكد على أنّ العلاقة خاضعة لمنطق قوة دار الإسلام، فصحيح "أنه لا يذكر كلمة مركز أو وسط، ولكنه يركّز فهما مجازيّا غايته الإعلاء من شأن التمركز، فالكعبة قلب مكة، ومكة قلب ديار العرب، وديار العرب قلب دار الإسلام، ودار الإسلام قلب العالم القديم"[2] ويظهر هنا التّفاضل بين دار الإسلام ودار الحرب.

وكان من مطالب ملك الصقالبة أن يُرسل له الخليفة العباسي وفد يفقهه هو وقومه في مبادئ وتعاليم الدين الإسلامي، ويبنى لهم مسجدا في بلادهم، وهنا يتضح أنّ هذا الهامش ممثلا في الكافر ينظر إلى المسلم كمرجعية يريد منه إلحاقه به، وإخراجه من ظلمات كفره وشركه، وهذا تأكيد على المركزية الدينية الإسلامية، فلطالما "نُظر إلى الشعوب خارج دار الإسلام على أنها جماعات وقبائل ضالة ينبغي أن تمتثل للشريعة الإلهية، ويجب أن يبسط الإسلام قيمه في ربوعها لترتقي إلى مستوى الأهلية البشرية الحقيقية"[3] لذلك ذهب ابن فضلان في محاولة لتصحيح معتقدات هذه الأقوام التي لا تدين بالإسلام.

والغريب أنّ ملك الصقالبة يطلب من المقتدر بالله أن يُرسل له وفدا يُشيّد له مسجدا يُقيم فيه الدعوة للخليفة العباسي، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على مدى قوة دولة العباسيين، ورهبة ملك الصقالبة منهم، فهل يُعقل أن يُقيم ملك ما دعوة لغيره ببلده؟ أكيد لا، فما بالك إذا كان هذا الملك الذي سيدعو له يُنظر إليه هو ورعيته كعدو وضد، "فهناك حرب بين دار الإسلام ودار الحرب،

1 ابن فضلان، الرحلة، ص67-68.

2 عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص35.

3 عبد الله إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص10.

حرب معلنة أو مضمرة أو مؤجلة، وهي لا تنتهي إلا حينما يدخل الجميع إلى الإسلام أو يخضعون له؛ فالسلام بين الدارين غير ممكن من الناحية الشرعية لأنه مصالحة بين نقيضين: حق وباطل، هدى وضلالة، إيمان وكفر"[1] لذلك أشار ابن فضلان إلى تنازل ضمني تضمنته الرسالة التي بُعث بها من دار الحرب إلى المقتدر بالله، وهذا أمر طبيعي نظرا لغلبة دار الإسلام، فالغالب لا يتنازل، وحتى إن كانت بلاد الصقالبة تتميز بشيء من القوة فلا يمكن أن تنافس قوة المسلمين.

كان منطلق الرحالة من الجزيرة العربية؛ أي من معقل الإسلام الأول ومهبط الرسالات السماوية، وبتحديد من عاصمة العباسيين بغداد. يقول: "فرحلنا من مدينة السلام يوم الخميس لإحدى عشرة ليلة... سنة تسع وثلاثمائة"[2] نلحظ أن ابن فضلان لا يُسميها بالاسم، وإنما يُطلق عليها مسمى دار السلام، ما جعل هذه التسمية تحمل رمزية، وتأخذ دلالة أكبر، ومعنى أعمق، وهو يتعمد عدم ذكر بغداد بالاسم في رحلته كلها، ويُكنى عليها بدار السلام، وهي "مركز الثقل في العالم الإسلامي آنذاك، إذ هي المدينة الأولى والعاصمة السياسية والاقتصادية للمسلمين "[3] بل وحتى الثقافية والفكرية؛ فقد عُدّت من أهم الحواضر في القرون الوسطى على الإطلاق، ولاسيما القرنين الثالث والرابع الهجريين، وإطلاق الرحالة لهذا المسمى كان بهدف خلق تقابل، وضدية مع دار الحرب، وظل يستدعيها ويستحضرها من حين لآخر في أثناء تواجده ببلاد الكفار، لتأخذ بذلك أفضلية التسمية قبل كل شيء فترة تواجده بعالم الهامش الديني السياسي.

كانت دار السلام مقرا للحكم، بعد أن انتقل العباسيون من دمشق واتخذوا هذه المدينة عاصمة لهم وربما للعالم أجمع، ففي زمن رحلة ابن فضلان "كانت حضارتنا في ذروة إنجازاتها وتألقها...فبغداد عاصمة الدنيا ذات الخمسة والستين ألف حمام، والشوارع المبلطة، والمكتبات المملوءة بشتى أنواع

1 المرجع السابق، ص10.

2 ابن فضلان، الرحلة، ص73.

3 حسن حنفي و محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب (نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص07.

التصانيف في العلوم والفلسفة... وكأنّ العالم لا يتغير ولا يتحرك، وقد توقفت عجلة الزمن عن المسير"[1] في حين كانت مدن الشمال تعيش حالة من الركود، والتخلف، ولم تكن دار الحرب ندا للمسلمين في تلك الفترة.

وعليه فابن فضلان عندما اتجه إلى دار الكفار كان في موقف قوة وفي موقع الغالب هو والأمة التي يمثلها، ففي "العصر العباسي نشأت مركزية العراق، حيث نُظر إليه كأفضل الأقاليم، واعتبرت بغداد المركز الذي يستقطب الجميع، والرحالة قدّم في رحلته براهين على هذه المركزية التي أبرزت عالم الكفار بمنزلة أقل وأدنى من المسلمين."[2] وكانت رؤية ابن فضلان مُؤطرة بوجهة نظر إسلامية مع إيمانه بوعي أو بدون وعي بتفوق وأفضلية بلاده على الأمة المرتحل إليها.

فدار السلام التي غادرها الرحالة إلى بلاد الصقالبة كانت "أم العالم، وإيوان الإسلام، وينبوع العلوم والصنائع"[3] وهذا لا يعني أنّ الحواضر المشهورة في دار الإسلام فقدت مكانتها لصالح مدينة بغداد، فقد حظيت مكّة والمدينة المنورة ودمشق هي الأخرى بمنزلة كبرى عند المسلمين، بل وحتى غير المعتنقين للإسلام، وإنما ركز الرحالة على بغداد لسبب أنها كانت العاصمة السياسية للدولة، بالإضافة إلى أنّ منطلقه في رحلته كان منها، كما أنّ المسلمين عرفوا نوعا من المرونة في نقل موضع عاصمتهم من مدينة إلى أخرى، فلا بأس إذن أن يتغير المركز من حين لآخر شريطة أن لا يبتعد عن جغرافية بلاد المشرق.

ووجب التنويه أنّ المركزية الإسلامية في العصور الوسطى ليست كنظيرتها الغربية في وقتنا الراهن، فَهُم –أي الغربيين– "يتعاملون مع العرب والمسلمين بعقلية النفي والرفض أو بمشاعر الكره

1 محمد سعيد طالب، الثقافة المقهورة والثقافة المنتصرة، الدار الوطنية الجديدة للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص03.

2 يُنظر: حسن شحاتة، الذات والآخر (صور ودلالات وإشكاليات)، دار العالم العربي، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص32.

3 عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تح: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، المغرب، ج2، ط1، 2005، ص232.

والعداء...فنظروا إلى العالم الإسلامي بمنظار عنصري استعلائي لكي يتهموا أهله بالنقص الإنساني"[1] وهذا ما لم يفعله المسلمون تجاههم في زمن قوتهم، فلم يُسلبوهم ثرواتهم، ولم يُرغموهم على اعتناق دينهم، بل تركوا لهم الحرية في ذلك، فمبدأ الإسلام قائم على الاختيار لا على الإجبار والإرغام، في حين تُعاني دول العالم الإسلامي اليوم شتّى أصناف التقتيل والإقصاء، وتُلصق بالمسلمين التهم الباطلة، ويُربط دينهم بالإرهاب، وتُسلب أوطانهم وأراضيهم، لذلك يمكن عدّ المركزية الإسلامية زمن رحلة ابن فضلان محمودة إلى حد ما فهي لا تتعارض مع من يُخالفها، ويُنصب لها العداء من قبل معتنقي الملل الأخرى، وإن برز استعلاء المسلم على غيره فلا يتجاوز حد السخرية واحتقار الكفار دون تقتليهم وسلبهم حقوقهم وما حدّده وأقرّه لهم الشرع الإسلامي.

ونحن بحاجة إلى التساؤل عن موقع ابن فضلان والعالم الإسلامي في هذه الرّحلة، فلا يمكن أن يتساوى ميزان القوة بين دار الإسلام ودار الحرب؛ وهو ما تأكد لنا عبر التاريخ، فلابد أن تميل الكفة لأحد الدارين، كما أنّ العالم لا يستوعب قطبين متعارضين في الملة يتولى كلاهما سيادة العالم، فهذا الأخير تحكمه "لغة القطب الواحد الذي تتمركز في يده كل وسائل القوة، فهو العدالة المطلقة، وفي المقابل فإنّ هامشه أو ما يقع دونه هو الشر كله"[2]، ووفق هذا التّصور تقوم العلاقة بين المسلم ونقيضه الكافر، فإما أن تكون الغلبة للأول أو للثاني؛ ففي أيام تقدم المسلمين في العصور الوسطى كان الكفار يعيشون في جهل وتخلف، أما في عصرنا الحديث تبادل كل منهم الأدوار، وزُحزحت المفاهيم والتّصورات، فأصبحت الثّقافة الغربية المركزية في مقابل هامشية العالم الإسلامي، وربما مستقبلا تعود الأمور إلى ما كانت عليه فالأيام لا تثبت على حال، فيتسيد المسلمون بذلك.

نستشعر قوة المركزية الإسلامية عند حلول ابن فضلان والوفد بخوارزم؛ إذ يمنع أمير هذه المدينة الرّحالة ومرفقيه من السفر إلى دار الكفر متحججا بالمخاطر التي ستلقاهم. يقول: "لا آذن لكم في ذلك ولا

1 علي حرب، العالم ومأزقه (منطق الصدام ولغة التداول)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص68-69.

2 حسن شحاتة، الذات والآخر في الشرق والغرب (صور ودلالات وإشكاليات)، ص151.

يحلّ إليّ تركككم تغررون بدمائكم...ببلد الكفّار...ومن بعد فبينكم وبين هذا البلد الذي تذكرون ألف قبيلة من الكفار."[1] لم يستجب الرّحالة لطلب هذا الحاكم، وقرر الذهاب إلى بلاد الصقالبة، وعدم التّراجع عن المهمة التي أُكلت له، وكأنّ ابن فضلان كان متأكدا من وصوله ونجاحه في دخول دار الحرب، والقيام بما طُلب منه، فقد كان مدركا بأنه محمي بقوة مركزه لذلك لا خوف عليهم، إذ كان موقنا بوصوله، وهو الذي حدث؛ إذ سار في حيزٍ جغرافيٍ معادٍ وصولا إلى ألموش بن يلطوار دون أن يُصاب هو وأفراد بعثته بأي مكروه.

فقد رحل استجابة لطلب ملك الصقالبة، وبموافقة خليفة المسلمين المقتدر بالله، وهذا ما يؤكد حاجة الهامش ممثلا في ساكني دار الحرب إليه، وكان هذا كافيا لجعله "يؤسّس سرده على قوة الإسلام في هذه المرحلة من حيث كونه رسالة للذين لا يدينون بالإسلام من كفار ووثنيين."[2] راح الرّحالة يستقوي بمركزه أمام الهامش الذي قد يفتك به؛ إذ كلما اعترضت طريقه مشكلة يكشف بأنه رسول لحاكم المسلمين فيسمح له بإكمال طريقه، وكان كافيا له أن يذكر بأنه قادم من قلب دار الإسلام في مهمة ليزول كل خطر يصادفهم، أو يلجأ إلى الدفع مقابل عبوره إلى موضع ألموش بن يلطوار، وقد أكد ذلك عند حديثه عن أحد الحكام الكفار يسمى كوذركين. يقول: "فلما وصلنا إلى الموضع الذي هو فيه، قال: لا أترككم تجوزون لأنّ هذا شيء ما سمعنا به قطّ، ولا ظننا أنه يكون، فرفقنا به إلى أن رضي بخفتان جرجاني...وأقراص خبز، وكف زبيب، ومائة جوزة، فلمّا دفعنا هذا إليه سجد لنا، وهذا رسمهم إذا أكرم الرجل الرجلَ سجد له، وقال: لولا أن بيوتي نائية عن الطريق لحملتُ إليكم غنما وبُرا وانصرف عنا وارتحلنا"[3] تأكد لنا من هذا القول أنّ الصّلة بين دار الإسلام ودار الحرب كانت منعدمة، فهذا الحاكم يُخاطب الوفد بأنه لم ير، ولا سمع بقدوم المسلمين عليهم، لذلك منعهم من

1 ابن فضلان، الرحلة، ص80.

2 عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب المغربي (النص، النوع، السياق)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2006، ص158.

3 المصدر السابق، ص98.

إكمال طريقهم، وهذا ما دفعهم إلى استرضائه ببعض الهدايا، وكشف هذا المقطع كذلك لين المسلم في تعامله.

سرد الرّحالة حادثة له بدار الحرب؛ حيث بيّن بعض الأفعال غير السوية المنتشرة في وسط الكفار، فهي محرمة في دين ابن فضلان الفقيه ما جعله يقف عندها. يقول: "وأمر اللواط عندهم عظيم جدا، ولقد نزل على بلاد كوذركين...رجل من أهل خوارزم، فأقام عند ضيف له مدة في ابتياع الغنم، وكان للتركي ابن أمرد فلم يزل الخوارزمي يُداريه ويراوده عن نفسه حتى طاوعه على ما أراد، وجاء التركي فوجدهما في بنيانهما"[1] إذن تحدث الرحالة عن قيام علاقات بين الجنس الواحد عندهم، وهذا أمر ليس بمقبول في الإسلام؛ إذ يُعدّ اللواط من أكبر المعاصي في ديننا فقد أهلك الله سبحانه وتعالى قوما كاملا لتجرئهم على هذا الفعل، غير أنّ هذه المعصية منتشرة بينهم، وقد استعظمها الرحالة عندهم، وهو ما أكد أنّ هذا الهامش خارج عن الفطرة الإنسانية، "فلا يجوز إذن أن يُمتدح، ولا يُعقل أن يتحلى بالمناقب، إذ لا فضائل عنده أصلا، وبحسب هذه النظرة فغير المسلم هو أدنى إنسانية من المسلم"[2] نظرا للمحرمات التي تسود في المجتمعات غير المسلمة كونهم لا يخضعون لأي ضابط شرعي، وربما هذا ما دفعه لوصفهم في مقطع من المقاطع بأنهم كالحمير الضالة.

واصل ابن فضلان سرد حيثيات الحادثة التي سمع بها بدار الحرب، فبعد أن رفع والد الابن الذي وقعت عليه الفاحشة شكوى إلى الملك كُوذركين حكم الأخير بقتلهما أي الضحية والمجرم. يقول: "قال (الحاكم): احضر ابنك، فأحضره، فقال: يجب عليه وعلى التاجر أن يقتلا جميعا، فامتعض التركي من ذلك، وقال: لا أسلم ابني، فقال: فيفتدي التاجر نفسه ففعل، ودفع للتركي غنما للفعل بابنه، ودفع إلى كُوذركين أربعمائة شاة لما رفع عنه"[3] بيّن لنا الرحالة أنّ هذا الهامش –الذي يُقاس بالمركز الإسلامي السوي المؤمن– يخضع في أحكامه للأهواء، فالقوانين والعقوبات التي تدير شؤون

1 يُنظر: ابن فضلان، الرحلة، ص96-97.

2 علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1993، ص85.

3 المصدر السابق، ص97.

الجماعة الكافرة وضعية، فقد دفع الجاني قطيع من الغنم لوالد الضحية وللحاكم نظير جرمه والمتمثل في الزنا بالمذكر.

وفي طريق ابن فضلان وموكبه إلى ملك الصقالبة يلتقي بأحد الكفار، فيسقط عليه مجموعة من التّوصيفات التي لم تخرج في مجملها عن الذّم، والاحتقار، والنّظرة الدّونية. يقول: "لقينا رجلا واحد من الأتراك، دميم الخلقة، رثّ الهيئة، قميء المنظر، خسيس المخبر، فقال: قفوا، فوقفت القافلة بأسرها- وهي نحو ثلاثة آلاف دابة وخمسة آلاف رجل- ثم قال: ليس يجوز منكم أحد، فوقفنا طاعة لأمره، فقلنا له: نحن أصدقاء كُوذركين، فأقبل يضحك، ثم قال: يكند، ويعني الخبز، فدفعت له أقراصا فأخذها، وقال: مرّوا قد رحمتكم"[1] يظهر هذا الهامش ممثّلا في كافر لقيّه الرّحالة؛ إذ قدّمه في صورة سلبية تكشف نظرته إلى غير المسلم، فهو بشع الخلقة، سيء المنظر، وفي هيئة لم تسر ابن فضلان البتة، ويبدو أنّ "الأصول الدينية فعلت فعلتها وحدّدت مسار الأفكار، ورسمت المواقف، وركّبت التصورات، وصاغت المنظورات، تجاه العالم خارج دار الإسلام، فسرده حوى ذخائر من مواقف الإدانة، وأحكام القيمة، والمصادرات، والاختزالات، ومقابلة بين ثنائية الخير والشر، والقبيح والجميل، وهي ثنائيات راسخة في الفكر الإسلامي القديم"[2] وقد ظهرت عند الرّحالة بشكل واضح، وكشف لنا هذا المقطع رأفة المسلمين على غيرهم، واحترامهم للملل الأخرى، فقد توقف موكب الوفد لطلب شخص حقير من الكفار، فكان بإمكان أفراد البعثة تجاهله أو القضاء عليه، لكن تُظهر لنا الرّحلة أنّ المسلم رسول سلام، إذ لا يعمد إلى القوة والعنف، فقد امتثل أفراد البعثة المكونة تقريبا من خمسة آلاف فرد لطلب مشرك واحد لا يُوحد الله ويمنعهم من إكمال الطريق، ويطلب منهم الطعام، وربما هذا يؤكد أنّ هذا الهامش يعيش الشّقاء الديني فضلا عن المعيشي الحياتي لذلك يطلب منهم ما يسدُّ به جوعه وحاجته، فيلبي ابن فضلان طلبه، ليظهر لنا المسلم بمنزلة أعلى ومكانة أرفع فهو المانح، في المقابل الكافر هو الممنوح الوضيع في الملبس والهيئة، على الرغم أنه في بلاده، والمسلمين هم الذين

1 ابن فضلان، الرحلة، ص98-99.

2 يُنظر: عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص13-14.

رحلوا إليهم، فالمفروض ابن فضلان هو الذي يجد حاجته عندهم وليس العكس، ليؤكد لنا هذا ما ذهبنا إليه سابقا أنّ المسلمين كانوا في رخاء وازدهار على نقيض من دار الحرب التي يرسل حاكمها مبعوثيه لطلب مساعدة دينية سياسية عسكرية مالية في آن واحد من الخليفة المقتدر بالله.

ومن بين الأحكام التي أطلقها ابن فضلان على هذا الهامش الكافر تشبيههم بالحيوانات. يقول: "هم في شقاء، وهم مع ذلك كالحمير الضّالة لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئا."[1] أبعد الرّحالة هؤلاء من عالم الإنسانية، وألحقهم بالحيوانات لسبب أنهم لا يعبدون الله، وبالتالي وجب إدراجهم في منزلة أدنى وأقل من المكانة التي يمكن أن تُعطى للمسلم المؤمن الموحد، فلم تغادر ذهن ابن فضلان فكرة التفاضل بين المسلمين وهؤلاء البهائم الذين كُلّف بتثقيفهم دينيا وبسط الإسلام لهم، وتمثيله السردي الذي أخرج به الكفار من الإنسية راجع إلى كونهم "يحملون أيديولوجيا مخالفة، وثقافة مغايرة، بالإضافة إلى فساد دينهم، وكل هذا حال دون تقديمهم في صورة حسنة، فهذا الكافر المنتمي إلى البربرية والحيوانية والحماقة والتوحش ليس في إمكانه التطلع إلى تمثيل سردي منصف يضعه في مكانة متكافئة مع المسلم"[2] فالأخير اجتمعت له صحة الدين مع الغلبة في شتّى المجالات في زمن رحلة ابن فضلان.

وهذا الفكر المركزي عند الرّحالة لم يَزُلْ بانتهاء فترة غلبة وتقدم المسلمين؛ بل بقيّ حتى في عصرنا الحاضر عند البعض؛ فعندما يرحل رحالة عربي مسلم من الوطن العربي إلى العالم الغربي المتقدم يقف مفاخرا على الرغم من أنّ العالم الإسلامي متخلّفٌ في زماننا، فيحاجج بأنّ المسلم له نعيم الجنة، ولا بأس أن يحصل الكافر على نعيم الدنيا الزائل، وراح يخاطب المشركين باستعلاء أيضا قائلا: لكم الدنيا، ولنا الآخرة، لكم الحاضر، ولنا المستقبل، لكم النعيم الزائل، ولنا النعيم الباقي، فهناك من لم ينبهر مطلقا بما شاهده من مظاهر الحضارة في بلاد الغرب، فمنهم من كان يرى في دينه عصمة له

1 ابن فضلان، الرحلة، ص91.

2 يُنظر: برتران بديع، زمن المذلولين (باثولوجيا العلاقات الدولية) تر: جان ماجد جبور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط1، 2015، ص88.

وأساس كل شيء بالنسبة له، ومهما تقدم الكافر عنه يبقى عاجزا على أن يتساوى مع المسلم، بمعنى أن المسلمين مهما خسروا وتراجعوا تبقى المركزية الدينية ثابتة قارة لا تتزحزح، وقد انوجد منذ القدم "أسلوب من الفكر قائم على تمييز أنطولوجي وابيستمولوجي بين دار الإسلام ودار الحرب"[1] إذ تأخذ الأولى كل الصفات والمحامد عند الرّحالة المسلم في حين تأخذ الثانية وتُلصق بها كل الخصال الذّميمة القبيحة على مرّ العصور تقريبا.

كما تحدث ابن فضلان على بعض عادات الكفار، فيقول: "وإذا مرض الرجل منهم، وكان له جوار وعبيد خدموه ولم يقربه أحد من أهل بيته، ويضربون له خيمة، ناحية من البيوت، فلا يزال فيها إلى أن يموت أو يبرأ، وإن كان عبدا أو فقيرا رَمَوا به في الصحراء وارتحلوا عنه"[2] أظهر الرحالة الطبقية في المجتمع الكافر؛ فبينما يلقى الغني عند مرضه العناية والرعاية إلى أن يُشفى أو يهلك، يُرمى بفقيرهم عند سقمه في الصحراء، ليؤكد الرحالة ضمنيا إنسانية المسلم على الكافر، أي أفضلية المركز على هذا الهامش الفاسد، "فقد بدت بعض عاداتهم شاذة ومتنافية مع طبيعة التعاليم الدينية"[3] فلا يُعقل أن نتصور مسلما مريضا فقيرا يُترك في الخلاء، فالشرع الإسلامي يُحرّم هكذا أفعال، في حين سكان دار الحرب لا يخضعون لأي رادع، ولا يضبط سلوكهم أي توجيه رباني، وهو يتحدث عنهم ويحاكم تصرفاتهم من منطلق ديني إسلامي، باعتبار أنّ "سؤال المركز سؤال ديني عقائدي أولا ثم سياسي فاقتصادي...فكل عقيدة تحاول إثبات أحقيتها في الوجود فتدعي امتلاك الحقيقة كلها، وأن الضد

1 يُنظر: علي بهداد، الرحالة المتأخرون (الاستشراق في عصر التفكيك الاستعماري)، تر: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، الإمارات، ط1، 2013، ص37.

2 ابن فضلان، الرحلة، ص99.

3 شاكر خصباك، في الجغرافية العربية (دراسة في التراث الجغرافي العربي)، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص225.

ماهو إلا صورة للضلال والقبوع في عوالم الجهل والتخلف واللاإنسانية"[1] وهذا هو حال سكان دار الحرب الذين يقدمهم لنا ابن فضلان في رحلته.

يُظهر الرحالة كيفية تعاملهم مع الميت، فيقول: "إذا مات الرجل منهم حفروا له حفرة كبيرة كهيئة البيت، وعمدوا إليه فألبسوه قرطقه ومنطقته وقوسه...وجعلوا في يده قدحا من خشب فيه نبيذ، وتركوا بين يديه إناءً من خشب فيه نبيذ، وجاءوا بكل ماله فجعلوه معه في ذلك البيت، ثم أجلسوه فيه فسقفوا عليه البيت...وعمدوا إلى دوابّه على قدر كثرتها، فقتلوا منها مئة رأس إلى مئتي رأس"[2] إذن عند موت أحدهم يضعونه في حفرة تشبه البيت مع كل أمواله، التي لا يرثها أهله بل تدفن هي الأخرى، ويُوضع الخمر معه أيضا، وفي هذا تعارض مع معتقد ابن فضلان، فلا وجود في الإسلام لهكذا طقوس محرّمة وشعائر غريبة، وهي ممارسات تثبت صغر عقولهم، ووثنيتهم، وكفرهم، فما الذي سيستفيده الميت من دفن ثروته معه؟ أكيد لا شيء، لذلك وجب أن تسود فيهم قيم دار الإسلام، وهو الهدف الأول الذي سعى إليه ابن فضلان من وراء رحلته، "ففي عصر يتصدر فيه الشعور الديني أي شعور آخر، لا مكان للمصالحة في القيم والأخلاقيات، لذلك لابد من تفريق يقوم على ثنائية الحق والباطل بين قيمنا وقيمهم، ما جعله يبني تخيلاته ومواقفه وأحكامه واختياراته على أساس فكرة التفاضل والتراتب التي تقود إلى الإعلاء من شأن كل ماهو إسلامي وخفض قيمة كل ما عداه، لذلك وجب على هذا الهامش اعتناق ضرب من القيم الخاصة"[3] إذ نجد ابن فضلان يتدخل لتصحيح تصرفاتهم، ومعتقداتهم، ويوجههم إلى ما يجب أن يفعلوه عند وصوله إلى ملك الصقالبة، فالرّحالة يُمثّل المركز الديني، وهو الذي يُحدّد مدى صحة أو خطأ أي فعل أو تصرف يصدر عن هذا الهامش، وبذلك "بانت بوادر التمييز ومفاهيم الاثنية المركزية"[4] ولو بشكل غير مباشر عنده فيظهر كمصحح

1 يُنظر: غزلان هاشمي، تعارضات المركز والهامش في الفكر المعاصر (عبد الله إبراهيم أنموذجا)، ص09.

2 ابن فضلان، الرحلة، ص99.

3 عبد الله إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، ص12-13.

4 عبد الغني عماد، في جينالوجيا الآخر المسلم وتمثلاته في الاستشراق والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، ص14.

وموجه لغير المسلمين، ليُظهر دينه على أنه ذلك النموذج الذي يجب إتباعه من قبل الأقوام التي ذهب إليها.

تحدث ابن فضلان أيضا عن زواج المحارم عندهم، وذلك في معرض حديثه عن أحد قادة جيوش الكفار. يقول: "نزلنا بعد ارتحالنا من ناحية هؤلاء بصاحب جيشهم، ويقال له: أترك بن القطغان، فرأيت امرأته وقد كانت امرأة أبيه، ودخلت أنا والترجمان إليه، ومعنا كتاب نذير الحرمي يأمره فيه بالإسلام، ويحضه عليه، وقرأت عليه الكتاب، ونزع الديباجة التي كانت عليه ليلبس الخلع التي أهدينا له فرأيت تحتها وقد تقطعت وسخا، لأن رسومهم أن لا ينزع الواحد منهم الثوب الذي يلي جسده حتى يتقطع"[1] إذن هذا القائد متزوج من زوجة أبيه، وهذا محرم في الدين الإسلامي، كما يصرح الرحالة أنه حمل رسالة تأمره بالإسلام، وقد لاحظ في أثناء لقائه به مدى قذارته إذ تقطّع لباسه من كثرة الأوساخ عليه، وأكد بأنّ من عادة هؤلاء أن لا يخلعوا ما يلبسون حتى يتمزق، ليستمر بذلك في تقديم صورة سلبية للكفار مع غياب أي حسنة يمكن أن تحسب لهم، "وكأنه ينظر لهم كحيوانات وليسوا بشرا، فالبشري يميل بالفطرة إلى النظافة غير أنّ هؤلاء الأقوام خالفوا ليظهرهم لنا ابن فضلان في هيئة آدمي عفن قذر، بالإضافة إلى أنّ الزنا بالمحارم تصرفات غير موجودة حتى عند بعض الحيوانات، والبشر الذين يرتكبون هذه الموبقات الأجدر لهم أن يُوضعوا في منزلة الحيوان أو أدنى منه"[2] لهذا أنزلهم ابن فضلان منزلة دونية، فهو قادم من دار الإسلام حيث نظافة المسلم وطهارته قبل عبادته، وإلا تسقط طاعته وتَبْطُل.

ويستمر الرحالة في حديثه عن سكان دار الحرب؛ فيذكر لقاءه مع مجموعة من الكفار. يقول: "ووقفنا في بلد قوم من الأتراك يُقال لهم الباشغرد فحذرناهم أشد الحذر، وذلك أنهم شر الأتراك وأقذرهم وأشدهم إقداما على القتل يلقى الرجل الرجل فيفزّر هامته، ويأخذها ويتركه، وهم يحلقون لحاهم،

1 يُنظر: ابن فضلان، الرحلة، ص101-102-103.

2 يُنظر: تزفيتان تودوروف، الخوف من البرابرة (ما وراء صدام الحضارات)، تر: جان ماجد جبور، هيئة أبوظبي، للثقافة والتراث، الإمارات، ط1، 2009، ص22.

ويأكلون القمل...وكل واحد ينحت خشبة...فإذا أراد سفرا أو لقاء عدو قبّلها وسجد لها، وقال: يارب افعل بي كذا وكذا"[1] كشف ابن فضلان في هذا المقطع السردي أنه لم يكن مطمئنا لهؤلاء الكفار، فهم أميل إلى القتل وسفك الدماء لذلك كثيرا ما لُقبت هذه الأقوام الشمالية بالوحوش، وهم شر وأسوء من التقى بهم، وأوسخهم، ونلاحظ أنّ الرّحالة كثيرا ما يتحدث عن مدى قذارة هؤلاء، فهو يُردّد تعابير كثيرة تدلل على ذلك فيقول مثلا: أقذرهم، أوسخهم، ربما ليثبت أنّ المسلم تجاوز هذه الأمور فقد فصل فيها دينه قبل هذه الرحلة بقرون، في حين مازال سكان دار الحرب في بدائية وحيوانية الإنسان الأول، وفي كل هذا إثبات –ولو ضمنيا– لأفضلية المسلم على غيره، وقد لاحظ الرّحالة أنهم يحلقون لحاهم، وتركيزه على اللحية دون غيرها يحمل دلالة فهو رجل دين وفقيه عليم بما تمثله للمسلم، وكأنه يريد إثبات أن لا صفة أو ميزة يمكن أن تجمع المؤمن والكافر، فقذارة المشرك تقابلها طهارة ونظافة المسلم، وحلق اللحى عندهم يقابله عفو عنها عند المسلمين، فضلا على أنهم يأكلون الحشرات (القمل)، فما الذي يفرقهم عن الحيوانات إذن؟ وأكثر من ذلك فقد رأى كل واحد من المشركين ينحت خشبة ليتخذها إله له، ويعبدها، ويسجد لها، ويقبلها عند ارتحاله، أو قبل لقاء أعدائه، ويتوجه لها بالدعاء لتحقق أمانيه، ليظهر بذلك المشرك على أنه بهيمي عفن لا ديني، "والنزعة النقدية وإن كانت تختفي وراء الوصف، فهذا لا يعني أنها غير موجودة، بل كانت توجد على فترات"[2] ما يثبت أنه لم يكن راضيا عن حال هؤلاء، وهذا ما جعل سرده يسير في تراتبية واحدة؛ إذ تأخذ الصورة السلبية الدونية النصيب الأكبر في محكيه الرّحلي.

ويتحدث ابن فضلان عن اعتقادهم بتعدّد الآلهة؛ إذ جعلوا لكل شيء ربا. يقول: "منهم من يزعم أن له اثني عشر ربًّا، للشتاء ربٌّ، وللصيف ربٌّ، وللمطر رب، وللريح رب، وللشجر ربّ، وللناس رب، وللدواب رب، وللماء رب...تعالى الله عما يقول الظالمون عُلُوًا كبيرا"[3] يُظهر الرّحالة كفر ووثنية هؤلاء

1 ابن فضلان، الرحلة، ص107– 108.

2 محمد حيدر، تجارب استغرابية (الغرب في مرآة الرحّالة العرب والمسلمين)، ص75.

3 المصدر السابق، ص108– 109.

بشكل واضح؛ فقد ربطوا كل شيء بإله، وهذا أمر طبيعي فهم كما قال في مقطع سابق كالبهائم لا يعقلون، ويسميهم بالظالمين، فهل يمكن أن يستوي المؤمن بالله والمقر بوحدانيته مع كافر يعبد ما يشاء، ويسجد لمن لا نفع له فيه؟ لا يمكن أن يحدث هذا عند رحالة مسلم فقيه، فقد جاء سرده وفق منطق تقابلي؛ فوقوفه عند غير المألوف في دار الحرب جاء لتأكيد نقيضه للمسلم في دار الإسلام، بمعنى التركيز على سلبيات الكفار لإثبات إيجابية وسوية المسلمين، من هنا جاء محكيه، "مدججا بالصور النمطية التي تستدعي المختلف بوصفه موضع التهمة والإدانة أو النبذ والأبلسة"[1] سواء بالحديث عن قذارته أو بشيوع زواج المحارم عنده، أو باعتقاده في آلهة عدّة.

ثم ذكر أنّ بعض من سكان دار الحرب عبدوا حتى الحيوانات. يقول: "ورأينا طائفة منهم تعبدوا الحيّات، وطائفة تعبد السمك، وطائفة تعبد الكراكي، فعرّفوني أنهم كانوا يحاربون قوما من أعدائهم فهزموهم، وأن الكراكي صاحت وراءهم ففزعوا واهزموا...فعبدوا الكراكي لذلك. وقالوا: هذه ربنا وهذه فعلاته، هزم أعداءنا"[2] إذا هؤلاء القوم يعبدون حتى الأفاعي والأسماك، وبل وحتى الكراكي وهو نوع من الطيور الكبيرة، وتقديسهم لهذا الطير لعلّة أنه كان سببا لهم في هزيمة أعدائهم في معركة من المعارك، وهي معتقدات أخذت "تثير في نفسه العجب، وتمس مناحي إدراكه وقوالبه الجاهزة التي ورثها من عالمه، ويحملها معه في جسده ووعيه وبصره، ونظرته كانت تتسم بكل مياسم الهوية الإسلامية."[3] وقف عند ما رآه خارجا عن الصواب، إذ لم يكن قادرا بأي شكل من الأشكال على تمثيل المخالفين له في الملة بعيدا عن توجهه الديني، لذلك لم نره يمدحهم إلا نادرا، وبشكلٍ عابرٍ في رحلته، فصحيح أنه انعزل على كل ماهو إسلامي بمجرد خروجه من دار الإسلام، إلا أنه ظلّ يُحاكم حيز الهناك (دار

1 علي حرب، المصالح والمصائر صناعة الحياة المشتركة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص35-36.

2 ابن فضلان، الرحلة، ص109.

3 يُنظر: فريد الزاهي، الصورة والآخر (رهانات الجسد واللغة والاختلاف)، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2013، ص72-73.

الشرك) بإسلاميته، فهيمن بذلك المعجم النقدي على محكيه، وظلّ ينظر إليهم على أنهم أهل ضلال ولا يمكن أن يقربوا منزلة المسلم.

وبعدها نزل ابن فضلان وحلّ بموضع ملكهم للقائه؛ وهنا سيقع اللقاء الرمزي الفعلي بين عالم المركز ونقيضه الهامش وبأرض هذا الأخير. يقول: "فلما كنّا من ملك الصقالبة وجَّه لاستقبالنا الملوك الأربعة الذين تحت يده وإخوته وأولاده فاستقبلونا، وساروا معنا فلمّا صرنا منه على فرسخين تلقّانا هو بنفسه، فلما رآنا نزل فخرّ ساجدا، وكان في كمّه دراهم فنثرها علينا ونصب لنا قبابا فنزلناها"[1] يظهر المقطع مقدار الاحتفال الذي حظي به الرّحالة وأعضاء الوفد؛ إذ كان في استقبالهم أربعة ملوك، وإخوة، وأبناء محمد بن يلطوار، وبعدها يستقبلهم ملك الصقالبة بنفسه، وما إن يراهم حتى يقع ساجدا، وينثر عليهم الدراهم، فكان بذلك استقبال حافل للفقيه ومن معه، فكأنه لقاء بين ملك وآخر.

ويجمع ملك الصقالبة رعيته لقراءة كتاب المقتدر بالله، وهذا ما يعكس مقدار الاهتمام الذي يُليه سكان دار الحرب لمراسلة الخليفة العباسي. يقول: "جمع الملوك والقواد وأهل بلده ليسمعوا قراءة الكتاب، فلما اجتمعوا أسرجنا الدابة بالسرج الموجه إليه، وألبسناه السواد وعمّمناه، وأخرجت كتاب الخليفة، وقلت له: لا يجوز أن نجلس والكتاب يُقرأ، فقام على قدميه هو ومن حضر من وجوه أهل مملكته، وبدأت فقرأت، فلما بلغت منه: سلام عليك، قلت: رُدّ على أمير المؤمنين السلام، فردّ وردوا جميعا"[2] إذا حرص محمد بن يلطوار على أن يُقرأ كتاب خليفة المسلمين على الجميع، وهذا ما يؤكد تطلعه بشغف إلى ما سيقول، فحضر ملوكه وعساكره وسكان مملكته للاستماع لخطاب المقتدر الموجه إليهم، وقبل بداية تلاوة نص الرسالة أسرج الوفد حصان مُهدى لحاكم الصقالبة، وأخذ اللون الأسود، هذا الأخير يحمل رمزية كبرى عند المسلمين في تلك الحقبة؛ فهو اللون الذي يشير إلى العباسيين إذ

1 يُنظر: ابن فضلان، الرحلة، ص113.

2 يُنظر : المصدر نفسه، ص114.

اتخذوه رمزا لدولتهم طيلة مدة حكمهم، وبعدها يُخرج ابن فضلان الكتاب لقراءته، فيطلب بشكل غير مباشر من الحضور احترام راعي المركز الإسلامي وهو الخليفة، وسماع ما سيقوله في رسالته وقوفا كنوع من التقدير، ومنا هنا تبدأ توجيهات وإملاءات الرحالة؛ فكلما رأى تصرفا أو فعلا من سكان دار الحرب تدخل لتغييره، وحثهم على ما يُرضيه هو والمسلمين، وباختصار ما يرضي مركزه الإسلامي، فهو النّموذج الذي وجب على هامشه الكافر تتبع توجيهاته وتصويباته دون محاججة أو مجادلة، خاصة في الأمور الدينية، ومن هنا "يجيء الشعور بالاستعلاء لأن الله فضل المؤمن الذي يمتاز عن الآخرين بعقيدة مسلمة وسط أمواج الجاهلية، فهذا استعلاء بالإيمان، ومثل هذه الفكرة تنبع من الإحساس بامتلاك الحقيقة...والشخص الذي يظن أنه يمتلك الحقيقة المطلقة أو النهائية من الصعب أن يناقش أو يحاور ويتراجع أو يعدّل أفكاره لأنها غير قابلة لذلك بسبب مصدرها الإلهي"[1] ويأمر الرّحالة ملك الصقالبة بردِّ التّحية على المقتدر بالله، فيستجيب لطلبه ويرد هو وجميع من حضر، ويظهر بذلك رسول المسلمين في موقف الند دون أي اعتبار لمنزلة المخاطَب.

واستمر الرّحالة في حديثه عن هذا الملك. يقول: "وقد كان يُخْطَب له على منبره قبل قدومي: اللهم أصلح الملك يلطوار ملك بلغار، فقلت أنا له: إن الله هو الملك، ولا يسمى على المنبر بهذا الاسم غيره –جلّ وعزّ– وهذا مولاك أمير المؤمنين قد رضي لنفسه أن يُقال على منابره في الشرق والغرب: اللهم أصلح عبدك وخليفتك جعفر الإمام المقتدر بالله أمير المؤمنين، وكذا من كان قبله من آباء الخلفاء."[2] يتدخل هنا النّسق الدّيني لتوجيه ابن فضلان فيعيب على ملك الصقالبة قبوله لقب الملك الذي تسمى به، وأخذ يستدل بالخليفة العباسي فيؤكد له أنّ سيده ومولاه المقتدر قبِل لنفسه تواضعا تسمية العبد في مشارق الأرض ومغاربها، فمن أنت لتأخذ هذه التسمية؟ وأنت أقل منه منزلة ومكانة هذا ما كان الرّحالة يريد قوله، فقد جاء هذا المقطع لتأكيد علاقة تابع بمتبوع بين حاكم إسلامي وآخر كافر، فالأخير "ينتمي لدائرة الغريب الذي يشذ في عقيدته عن النسق الإسلامي، وفي سلوكه

1 الطاهر لبيب، صورة الآخر (العربي ناظرا ومنظورا إليه)، ص122.

2 ابن فضلان، الرحلة، ص117.

عن المنحى الأخلاقي القويم"[1] لذلك لا يمكن أن يأخذ لقب لم يعطَ للمسلم في الدين الإسلامي، فصفة الملك تُربط بالخالق فقط، ولا يمكن أن يتصف بها هذا الهامش -ممثلا في حاكم الصقالبة- الفاقد للتأهيل الديني، لذلك ينهاه ابن فضلان عن اتخاذ لقب الملك، وهذا أمر طبيعي "فالرحالة ساعة اصطدام وعيه بواقع مغاير لا يستطيع أن يفهمه أو يستوعبه يقع في وهم تفوقه عليه"[2] ومن هنا فالصفة التي تنازل عنها المركز القوي (المقتدر بالله) لابد بل الواجب أن لا يحملها الهامش الضعيف الذي يأخذ موقعا دونيا في سرده.

وبعد اعتراض الرّحالة الفقيه على لقب ألموش بن يلطوار، أخذ الأخير يستفسر. يقول:" فقال لي: فكيف يجوز أن يخطب لي؟ فقلت: باسمك واسم أبيك...ولكن ما اسم مولاي أمير المؤمنين؟ فقلت: جعفر، قال: فيجوز أن أتسمى به؟ قلت: نعم، قال: قد جعلت اسمي جعفرا، واسم أبي عبد الله"[3] ظهر المركز هنا —ممثلا في ابن فضلان- لتوجيه ملك الصقالبة الذي أخذ يسأل عن اسم الخليفة العباسي، وفي مدى إمكانية حمل اسمه، والتنازل عن لقبه الذي لم يرتضيه له النّسق الدّيني الإسلامي، فيقع حوار بين الطرفين انتهى بتخلي هذا الحاكم عن اسمه واسم أبيه، واستبداله باسمين عربيين إسلاميين، وهنا تتجلى قوة المركز الإسلامي الذي يسعى لترتيب غير المسلم ترتيبا يقبله له الدين، وظلّت نظرة ابن فضلان بذلك "مؤدلجة، إذ لم يخلُ الخطاب من بث شفرات أيديولوجية موجهة توجيها مقصودا"[4] لتأكيد عدم التكافؤ بين طرفين مسلم وكافر، فالأخير يستجيب لتوجيه الرّحالة؛ فيتخذ تسمية تُرضي المركز.

1 مجموعة مؤلفين، الرحالة العرب والمسلمون (اكتشاف الآخر المغرب منطلقا وموئلا)، وزارة الثقافة، الرباط، المغرب، ط1، 2003، ص10.

2 سعد محمد رحيم، سحر السرد (دراسات في الفنون السردية)، ص152.

3 ابن فضلان، الرحلة، ص118.

4 رائد حاكم الكعبي، التراث وأنساق الثقافة (قراءة في كتاب الأغاني)، دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، (د.ط)، 2018، ص186.

قلنا في موضع سابق إنّ السلم بين دار الإسلام ودار الحرب زمني ومرحلي؛ وهذا ما تأكده لنا رحلة ابن فضلان، فبعد مرور أيام قليلة على زيارته إلى بلاد الصقالبة والروس، يستدعي حاكمها الرّحالة لسؤاله عن المال الذي ورد ذكره في كتاب الخليفة. يقول: "بعد قراءة الكتاب ومرور ثلاثة أيام، بعث إليّ، وقد بلغه أمر المال، فلما دخلتُ إليه أمرني بالجلوس فجلست، ورمى إليّ كتاب أمير المؤمنين وكتاب الوزير، وقال: المال الذي ذُكر فيهما ما فُعل به؟ قلت: تعذر جمعه، فقال: إنما جئتم بأجمعكم، وأنفق عليكم مولاي لحمل هذا المال إليّ، حتى أبني به حصنا يمنعني من اليهود الذين استعبدوني، فانصرفت من عنده مذوما مذعورا"[1] يتعرض المركز ممثلا في ابن فضلان لسقطة غير متوقعة، فحاكم الصقالبة يُطالب بالمساعدة المادية المرسلة من المقتدر بالله لبناء حصن يحول من وصول اليهود (الخزر) إليه، وتتغير العلاقة بين الطرفين وتظهر أوامر الهامش بدل طلباته، فيبتعد ألموش بن يلطوار عن لغة اللين، ويرمي كتاب الخليفة للرحالة، ويُؤكد له أنّ مولاه أنفق على البعثة لتوصيل المال، لكن هذا لم يحدث، ومن هنا بدأ حاكم هؤلاء الكفار يكتشف فساد البعثة التي حلّت بأرضه، فبدأت العلاقة تضطرب بين الدارين، أو لنقل بين الطرفين.

تقدم القول أنّ دار الإسلام في زمن رحلة ابن فضلان ظلّت تعيش "إحساسا بالتفوّق، والتفرّد، والتمايز، والاستعلاء، والترفع"[2] فضلا عن الغلبة؛ أي أنّ العلاقة بين المسلم والكافر كانت خاضعة لمنطق قوة الأول، وهذا ما يتأكد لنا في المقطع الموالي من نص الرّحالة حين يُخاطب ملك الصقالبة ترجمانه ويطلب منه نقل كلامه إلى ابن فضلان. يقول: "فوالله إني بمكاني البعيد الذي تراني فيه وإني لخائف أن يبلغه (المقتدر بالله) عني شيء يكرهه فيدعو عليّ فأهلك بمكاني، وهو في مملكته، وبيني وبينه البلدان الشاسعة، وأنتم تأكلون خبزه، وتلبسون ثيابه، وترونه في كل وقت خُنتموه في مقدار رسالة بعثكم بها إليّ، إلى قوم ضعفى، وخنتم المسلمين! لا أقبل منكم أمر ديني حتى يجيئني من ينصح

1 يُنظر: ابن فضلان، الرحلة، ص119- 120.

2 عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2010، ص292.

لي...فألجمنا وما أحرنا جوابا، وانصرفنا من عنده"[1] أبدى هذا الحاكم خوفه من خليفة المسلمين؛ فعلى الرغم من المسافة البعيدة التي تفصل بين بلاده وعاصمة المقتدر بالله (بغداد) إلا أنه يؤكد للرحالة خشيته من أن تصيبه دعوة تهلكه من أمير المؤمنين إذا رأى منه ما لا يعجبه، ومن يُهلك بالدعوات طبعا سيُهلك بالقوة العسكرية، وراح ينتقد الفقيه وأعضاء الوفد الذين خانوا الأمانة؛ فعلى الرغم من أنهم ينعمون بخيرات حاكمهم من مأكل، وملبس، ويعيشون على مقربة منه وبجواره، إلا أنّ هذا لم يمنعهم من التنكر له، وعدم إنهاء المهمة على أكمل وجه، وذلك بإيصال المال إلى أقوام لا حول لها ولا قوة إذا ما قُورنت بالإمبراطورية العباسية، وتصريح ألموش بن يلطوار بأنهم قوم ضعفاء يعكس بشكل لا يدع مجالا للشك غلبة المسلمين عليهم؛ وإلا لما طلبوا المساعدة في بناء حصن من قبل المسلمين، وعلى مرّ التاريخ لا "توجد علاقة مع هذا الهامش إلا على قاعدة غالب ومغلوب، ومن دون هذه القاعدة يضمحل هذا الكافر ويصبح مندمجا تمام الاندماج"[2] لذلك لا يمكن تصور قيام هدنة دائمة بين دار الإسلام ودار الحرب.

وفي أثناء مكوث ابن فضلان بحضرة ملك الصقالبة اطلع على بعض السلوكيات والأفعال الخارجة عن العرف الديني الإسلامي. يقول: "وينزل الرجال والنساء إلى النَّهر فيغتسلون جميعا عراة لا يستتر بعضهم من بعض...وما زلت أجتهد أن يستتر النساء من الرجال في السباحة فما استوى لي ذلك"[3] إذن لا تتستر المرأة من الرجل عند الصقالبة، فقد أبصر الرّحالة اختلاطهم في نهر واحد للاغتسال عراة، وفي هذا خروج عن السوية وما يرتضيه دين الرّحالة للمرأة والرجل على حد سواء، ويصرّح بأنه جاهد لرد هؤلاء عن هكذا ممارسات لكن لم يفلح، ليُظهر لنا بذلك مقدار همجية وحيوانية هؤلاء الكفار، فالحشمة والحياء صفتان فطريتان متأصلتان في الذّات البشرية غير أنّ ابن فضلان لم يقف على مثل هكذا أخلاق عندهم، بالإضافة إلى أنّ هذا المقطع يكشف غياب أي غيرة لرجالهم؛ إذ

1 ابن فضلان، الرحلة، ص122.

2 يُنظر: الطاهر لبيب، صورة الآخر (العربي ناظرا ومنظورا إليه)، ص103.

3 ابن فضلان، الرحلة، ص134.

تختلط نساؤهم عراة دون أي اعتراض منهم، ومن هنا فهو "يصور عالما منحطا بضلاله، لا سبيل إلى العيش فيه، فالمسلم غريب الوجه واليد واللسان كما يقول المتنبي، يصعب تماما قبول ذلك العالم الذي جرى فيه تواطؤ بين الكفر والرجس، حتى المتع الدنيوية الخاصة بتوفر العيش الرغيد والأمن تتضاءل أمام عالم شبه مغلق على ضلاله، يشعر المؤمن فيه بالوحشة والغربة والفسق"[1] فهو حيز جغرافي يسكنه آدمي إباحي، لذلك ظلّ يمارس ابن فضلان نوعا من الاستعلاء على هذا القوم البهيمي الحيواني البعيد عن الطبيعة الإنسانية السوية، فضلا على أنه يعيش فوضى روحية؛ إذ لا يتبنى الصقالبة الدين الإسلامي، الذي هو الحقيقة المطلقة في فكر الرحالة.

وهذا باختصار ما أردنا قوله في هذا المبحث، الذي تناولنا فيه مركزية دار الإسلام وهامشية دار الكفر في رحلة ابن فضلان التي لم يصلنا منها إلا جزءا يسيرا، وفيما وصلنا تجلى فكر مركزي بادي عند الرّحالة، الذي "انخرط في عملية التمثيل المتحيز، وهذا التحيز خلقته موجهات سياسية وثقافية وأيديولوجية ودينية تدخلت في رسم موقف الرحالة"[2] الذي نظر بدونية إلى دار الحرب وساكنيها الكفرة.

1 عبد الله إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، ص149.

2 يُنظر: عبد الله إبراهيم، تعارضات المركز والهامش في الفكر المعاصر (عبد الله إبراهيم أنموذجا)، ص69-70.

2- مركزية بلاد المشرق وهامشية بلاد المغرب (الغرب الإسلامي) في رحلة ابن جبير:

كانت دار الإسلام قديما فسيحة واسعة الأرجاء ممتدة من أعماق آسيا شرقا إلى شمال إفريقيا غربا، أما شمالا فقد ضم المسلمون أجزاءً كبيرة من الجنوب الغربي للقارة الأوروبية (الأندلس)، ولأنّ العالم الإسلامي كان لابد أن يُركَّز في بقعة وحيز جغرافي محدّد فقد اعتُبر المشرق في كثير من الأحيان قلبا وأساسا لهذه الإمبراطورية العظمى، فهو "بؤرة مركزية تشعُّ بدلالات عديدة تنسحب على باقي الأمكنة التي تأخذ قبسا، بنسب متفاوتة، من هذه البؤرة الدلالية."[1] مُفاد هذا الكلام أنّ قلب الجزيرة العربية كان هو المركز، وباقي البقاع الإسلامية الخاضعة له تأخذ مكانة أدنى منه، بسبب أنّ الحكم السياسي كان متمركزا في المشرق على مدى قرون طويلة؛ أي أنّ تقرير وتسيير أمور الحكم كان منبعه ومصدره المشرق.

فضلا على أنّ المشرق محاط بقدسية دينية فالرسائل السماوية ومبعث خاتم الأنبياء محمد صلّى الله عليه وسلم كانت بهذه البلاد، كما أنّ معالم الدين الإسلامي موجودة به، وهو قِبْلة المسلمين من شتّى البقاع ويتوجه إليه ويرغب فيه كل بعيد نائي، هذا ما جعل المشارقة يعتقدون بأفضلية بلادهم على بقية الأقاليم والمناطق الإسلامية؛ من هنا نُظر إلى بلاد الغرب الإسلامي (المغرب، والأندلس) كهامش لا يأخذ نفس المكانة والأهمية، وقد تجسّدت فكرة مركزية المشرق وهامشية المغرب في بعض النّصوص الرّحلية العربية القديمة، "فعلى الرغم من أنّ الرّحالة المسلمون لم يستخدموا مصطلح التهميش صراحةً إلا أنهم أفصحوا عن مضمونه وجوهره في سرودهم"[2] خاصة من الرحالة المغاربة أنفسهم، الذين انتقلوا بكثرة إلى المشرق لأنهم كانوا يرون فيه أصل وسُرَّة الإسلام، في حين سكان المغرب (ونقصد هنا

1 عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب المغربي (النص، النوع، السياق)، ص66.

2 يُنظر: إبراهيم القادري، المهمشون في تاريخ الغرب الإسلامي (إشكاليات نظرية وتطبيقية في التاريخ المنظور إليه من أسفل)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص22- 23.

سكان غرب دار الإسلام) كانوا يعيشون في الطرف والجنب، ولم تكن بلادهم على نفس الأهمية والمكانة.

ومن سرود الارتحال القديمة التي تجلّت فيها مركزية المشرق وهامشية المغرب رحلة ابن جبير، فمعلوم أنّ هذا الأخير اقترف إثم، وكبيرة من الكبائر التي نهى عنها الدين الإسلامي ألا وهي شرب الخمر، والتّطهر من هذه المعصية ألزمه التّنقل إلى بلاد المشرق. يقول: "كان انفصال أحمد بن حسان ومحمد بن جبير من غرناطة، حرسها الله للنية الحجازية، قرنها الله بالتيسيير والتسهيل وتعريف الصنع الجميع"[1] كشف الرّحالة إذن أنّ القصد من وراء انتقاله حج بيت الله الحرام، وهنا تظهر رمزية الموطن الذي ارتحل إليه، فلو كانت بلاده (الأندلس) تمتلك نفس القيمة الدينية لما اضطر لهذا السفر، فتكفيره عن سيئاته أوجب عليه التّحرك من هامشه الجغرافي النائي إلى مكّة والمدينة وغيرها من المدن المشرقية التي تأخذ رمزية دينية كبرى عند كل مسلم، ولا يمكن أن تقارن هذه المدن بنظيراتها في الغرب الإسلامي، فنقول مثلا أن موطن ابن جبير (غرناطة) على قدرٍ مساوٍ من حاضرة من حواضر المشرق؛ إذ تأخذ قدسية كبيرة لارتباطها بأعظم الشعائر الإسلامية (الحج والعمرة)، فهي "أمد الأقاليم مساحة، وأفسحها ساحة، وأفضلها تربة، وأعظمها حرمة، وأشرفها مدنا"[2] إذا ما قُورنت مع غيرها، لذلك يمكن أن نقول أنّ ابن جبير أتى إليها من مدينة تقع في مرتبة ومنزلة أدنى منها.

وأظهر الرّحالة معاملة المركز (المشارقة) للهامش الوافد عليه من الغرب الإسلامي؛ فقد قُوبل بالتفتيش والإهانة ما إن نزل بأول المدن المشرقية (الإسكندرية). يقول: "فمن أول ما شهدناه فيها يوم نزولنا أن طلع أُمناء إلى المركب من قبل السلطان بها لتقييد جميع ما جُلب فيه، فاستُحضر جميع من كان فيه من المسلمين واحدا واحدا وكُتبت أسماؤهم وصفاتهم وأسماء بلادهم، وسُئل كل واحد عما لديه من

1 ابن جبير، الرحلة، ص27.

2 محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تح: شاكر لعيبي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، الإمارات، ط1، 2003، ص89.

سلع...ليؤدي زكاة ذلك كله دون أن يبحث عما حال عليه الحول من ذلك أو ما لم يحل."[1] تحدث ابن جبير عن التضييق الذي تعرض له هو ومرافقيه في رحلته؛ فقد تعرضوا لما يشبه تفتيش جمركي، إذ أُحصيت جميع ممتلكاتهم، وكُتبت أسماءهم، بل وحتى صفة كل واحد منهم، وأُجبروا على تأدية الزكاة عن كل ما صحبوه معهم في رحلتهم إلى الحج سواء تحققت فيه الشروط أم لا، ليظهر لنا الرّحالة ظلم المشارقة لأقرانهم المغاربة، وهذا شيء طبيعي إذ "تنظر الثقافة المركزية نظرة إقصاء لهؤلاء...وتمارس ضدهم مزيدا من التهميش، فهي تراهم ثقافة فرعية خاصة جانحة"[2] لذلك ظلّ المشرقي يرى في نفسه الجوهر والأصل، في حين كثيرا ما اعتبر المغربي أقل منه شأنا في شتّى المجالات.

وواصل ابن جبير حديثه عن سوء الاستقبال الذي حظيّ به هو والحجيج بالإسكندرية. يقول: "ألزم الحجاج بأداء الزكاة دون أن يُسألوا أحال الحول أم لا، وأُمر المسلمون بتنزيل أسبابهم، وهناك أعوان بحمل ما أنزلوه إلى الديوان، فوقع التفتيش لجميع الأسباب، وأُدخلت الأيدي إلى أوساطهم بحثا عما عسى أن يكون فيها، ثم استحلفوا بعد ذلك هل عندهم غير ما وجدوا لهم"[3] إذن يُفتش الحاج المغربي كالمجرم ببلاد المشرق (الإسكندرية)، ويدفع الزكاة على ممتلكاته دون أدنى تثبت أو استفسار من الأعوان، فالمهم عندهم هو أن يدفع الوافد عليهم من الغرب الإسلامي، وهذا كله انطلاقا من سرد الرّحالة، ونظرة المشرقي (المركز) إلى المغربي (الهامش) أكدته طريقة تعامل الأول مع الثاني في المقطع السابق، إذ تضمن حديث ابن جبير شيئا من التّعالي والاحتقار الذي لقيه هو ومن كان معه، إذ طالهم التفتيش، ومُدّت الأيدي إلى كل ما يملكون، وفوق كل هذا يستحلفون أنهم لم يُخفوا شيئا آخرا.

فقد الرّحالة ومن معه بعض ممتلكاتهم بهذه المدينة المشرقية. يقول: "ذهب كثير من أسباب الناس لاختلاط الأيدي وتكاثر الزحام، ثم أُطلقوا بعد موقف من الذل والخزي العظيم، نسأل الله أن يعظُم

1 ابن جبير، الرحلة، ص32.

2 هويدا صالح، الهامش الاجتماعي في الأدب، ص111.

3 يُنظر: ابن جبير، الرحلة، ص32.

الأجر بذلك"[1] إذن لم يلقَ المرتحل التّرحيب بالإسكندرية، فابن جبير يستعظم حجم المهانة والإساءة التي تعرض لها هو ومن كان برفقته، ليُبين لنا في هذا المقطع الشخصية المغربية في موقع دوني سلبي أوجده لها سكان مصر، فوجود موقع هامشي لطرف (المرتحل)، يستلزم أخذ الطرف المقابل له لوضعٍ مركزي إيجابي (المرتحل إليه).

وبعدها يتحول ابن جبير إلى تأكيد مركزية بلاد المشرق، فيبدأ في الثناء ومدح الإسكندرية. يقول: "يفدون من الأقطار النائية إليها فيلقى كل واحد منهم مسكنا يأوي إليه، ومدرّسا يعلمه الفن الذي يريد تعلمه، وإجراء يقوم به في جميع أحواله، واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين...وتحت أيديهم خدام يأمرونهم بالنظر في مصالحهم التي يشيرون بها من علاج وغذاء"[2] معلوم أنّ المرء كثيرا ما يرحل إلى بلد ما باحثا عن ظروف أحسن من تلك السائدة في موطنه، وبما أنّ المشرق يُؤتى إليه من كل البلدان والأصقاع الإسلامية كما أكد ذلك الرّحالة فهذا دليل على أنه أحسن إقليم في دار الإسلام إذا ما قُورن بغيره من الأقاليم والمناطق، إذ يُصرّح بأنّ المسافر إلى حاضرة الإسلام في قلب الجزيرة العربية يُوفر له بيت يسكنه، كما يُعين له شيخ لتعليمه في أي مجال يريده، ويُوضع للرّحالة القادم إليهم خدم لسهر على خدمته، وتتبع شؤونه وذلك بتوفير العلاج والغذاء له وغير ذلك، ووقوف ابن جبير عند هذه الميزة دليل على أنها غير موجودة بموطنه الأصلي في الغرب الإسلامي (غرناطة)، لأنّ الرحالة غالبا ما يقف في محكيه الرّحلي عند الاختلاف بين ثقافته والثقافة الحاضنة له (المرتحل إليها)، وبذلك هو يقف عند المختلف الذي لا عهد له به، من هنا يتأكد بأن ما كان موجودا في مدينة الإسكندرية المشرقية غاب عن مدينته النائية البعيدة الهامشية، فلو كان له عهد بهكذا مشاهد في غرناطة لما توقف عندها، أو لذكرها وربطها بموطنه، لكن المشرق بمدنه كان متفردا ببعض الميزات، من هنا "يصبح كل ما يحيط به من أماكن بعيدة وبيئات جغرافية بمثابة الأطراف والهوامش، وهذا الهامشي لا يمكن أن تسود فيه نفس الظروف والمزايا، فهو يبقى في موضع أدنى مهما

1 المصدر السابق، ص32.

2 ابن جبير، الرحلة، ص33- 34.

حاول جاهدا منافسة مركزه"[1] فتركيز ابن جبير على ما لقيّه في هذه المدينة تأكيد منه –ولو ضمنيا– بأنّ الظرف السائد عندهم غير ذلك الذي عرفه الرّحالة في طرفه القادم منه.

ثم واصل ابن جبير ثناءه على مدينة الإسكندرية وحاكم المسلمين (صلاح الدين الأيوبي آنذاك). يقول: "السلطان عيّن لأبناء السبيل من المغاربة خبزتين لكل إنسان في كل يوم بالغا ما بلغوا، وأما أهل بلده ففي نهاية من الترفيه واتساع الأحوال لا يلزمهم وظيفة البتة، وبلادهم أكثر بلاد الله مساجد، وموطنهم لا ينبغي لعاقل أن يتصدى لوصفه لأنه يقف موقف التقصير والعجز"[2] يعيش إذن أهل المشرق حياة الترف، إذ لا يعرفون الفقر، ويتولى خليفة المسلمين إطعام المغاربة الوافدين إلى هذا القطر الإسلامي يوميا، وهذا دليل على الغنى السائد في أوساط ساكنيه؛ إذ لا يحتاج أي واحد منهم لممارسة وظيفة، وهذا تأكيد من الرّحالة بأنّ المركز في رخاءٍ ونعيمٍ، وربما هذا ما جعله مقصد وغاية كل مسلم؛ إذ كثُر قاصدوه قديما، وتزاحم المسلمون عليه أكثر من أي حيز جغرافي آخر داخل دار الإسلام، فأغلب رحلات المسلمين المدونة والتي وصلتنا كان قلب الخلافة مقصدا لها، فقد سافر إليها الرّحالة من كل البقاع الإسلامية نظرا للأهمية الكبيرة التي حظي بها المركز الإسلامي وعصب الأمة، كما نبه الرحالة بأنّ بلاد المشرق أكثر بقاع الدنيا مساجدا، ويتوجب على كل شخص أن لا يحاول توصيف وتصوير هذه البلاد في محكيه الرّحلي لأنها خارجة عن كل حديث، ولا يمكن أن يُحيط بها أي كلام، ووصل ابن جبير بثنائه هذا إلى أعلى درجات المدح، ففي كل سرده الرّحلي لم تأخذ الأندلس ولا مدينته (غرناطة) ولو مدحا يسيرا، بل ترك تقريبا كل تمجيده للمشرق الذي عُدَّ "مركز الثقل وفيه يصب كل شيء"[3] وهي مسلمة بقيت راسخة في ذهن أغلب الرّحالة سواء المشارقة منهم أو أولئك القادمين من جهة الغرب الإسلامي.

1 يُنظر: هويدا صالح، الهامش الاجتماعي للأدب، ص191.

2 يُنظر: ابن جبير، الرحلة، ص34- 35- 37.

3 يُنظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص42.

تجلّت مركزية بلاد المشرق أيضا عندما نزل ابن جبير بمدينة مكة. يقول: "مكة شرفها الله، كلها مشهد كريم، كفاها شرفا ما خصها الله به من مثابة بيته العظيم وما سبق لها من دعوة الخليل إبراهيم، وأنها حرم الله وأمنه، وكفاها أنها منشأ النبي صلى الله عليه وسلم الذي آثره الله بالتّشريف والتكريم...فهي مبدأ نزول الوحي والتنزيل وأول مهبط الروح الأمين جبريل، وكانت مثابة أنبياء الله ورسله الأكرمين"[1] عدّد الرحالة محاسن هذه المدينة؛ فيذكر بأنّ الله سبحانه وتعالى خصّها بالتّشريف، وجعل بيته الحرام بها، وجعلها آمنة، كما أنها موطن ومسقط رأس خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم وبها نزل أول الوحي عليه، وكانت مهد ومستقر لأنبياء الله ورسله، وبذلك فهي أرض الرسالات السماوية ومدفن لكثير من الصحابة والتابعين والصالحين، وكل هذا التشريف والعناية الإلهية لم تعطَ لمدن أخرى خارج شبه الجزيرة العربية، إذ خصّ الله الأرض المشرقية بكثير الأسباب التي تجعل منها أحسن بقاع الدنيا عند الرّحالة الذي يتجنب في محكيه الرّحلي أن يُعطي هذا القدر من الثناء لغير المشرق ومدنه، حتى للأندلس وغرناطة التي هي بلده ومستقره، وهذا تأكيد من الرّحالة القادم من أقصى الغرب على مركزية هذه البلاد، ولو بشكلٍ غير مباشر ودون وعي منه، وهذا راجع "لما تتمتع به من مكانة دينية وعلمية"[2] دون غيرها من الأمصار الإسلامية بعامة، ومن المغرب خاصة.

فكرة المشرق المركز/المغرب الهامش في رحلة ابن جبير، جرى تأكيدها من الرحالة نفسه، أي من الهامش ذاته، فثمة اعتقاد قديم مترسخ في أغلبية سكان المغرب (شمال إفريقيا والأندلس) أنّ كل ماهو مغربي يقع في مرتبة أدنى من نظيره المشرقي، ونستحضر هنا قضية للتّدليل على هذه الفكرة؛ وهي قضية معارضة الشعراء الأندلسيين والمغاربة لأقرانهم المشارقة، فالصنف الأول كان يرى من الثاني نموذجا له لابد أن يحتذيه ليقرُب من الشاعرية، فأخذ ينسج على منواله، والأمر ذاته بالنسبة لتأليف الكتب إذ تُحاكى هي الأخرى مع مواضيع التآليف المشرقية وفي طريقة التناول، وأيضا الرّحالة القاطنين

1 ابن جبير، الرحلة، ص91.

2 عبد الواحد ننون طه، الرحلات المتبادلة بين الغرب الإسلامي والمشرق، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص14.

في جهة الغرب الإسلامي لم تكن تُعطى لهم أي أهمية في أوطانهم ما لم يرحلوا إلى المركز؛ إذ بمجرد عودة أي راحل من الغرب إلى المشرق يُعيّن في المناصب، ويصبح قومه يشرفون به كونه ذهب إلى عصب الأمة ونقطتها المركزية.

واصل ابن جبير الحديث عن مكّة، والتّغني بها وبما شاهده فيها، فيُصورها وكأنها قطعة من الجنة على وجه المعمورة. يقول: "أفئدة الناس تهوي إليها من الأصقاع النائية والأقطار الشاحطة، فالطريق إليها ملتقى الصادر والوارد ممن بلغته الدعوة المباركة، والثمرات تُجبى إليها من كل مكان، فهي أكثر البلاد نعما وفواكه ومنافع ومرافق...كنا نظن أنّ الأندلس اختصت من ذلك بحظ له المزية على سائر حظوظ البلاد حتى حللنا بهذه الأرض المباركة فألفيناها تغص بالنعم"[1] إذن هي ملتقى المسلمين الرّاحلين إليها من شتّى الأقطار كما يرى الرّحالة، وهو يريد بذلك إظهار مكانة مكّة عند المسلمين، فالكل مشدود إليها، إذ هي أرض لكل الخيرات، وتتوفر على جميع الضروريات.

تتجلّى مركزية بلاد المشرق (مكّة) بما لا يدع مجالا للشك حين يعترف ابن جبير بأنها أفضل من الأندلس، فبعد أن كان يرى في موطنه خير البقاع والأوطان غيّر رأيه ما إن حلّ بالمشرق، الذي يُسميه بالأرض المباركة، وهذه التسمية في حدّ ذاتها تحمل دلالة عميقة عنده، إذ جملة (أرض مباركة) التي أصدرها بحق مكة نابع من رؤيته الدينية الإسلامية، وتشريفها بهذا الاسم عائد إلى كونها منطلقا للدين الإسلامي بالإضافة إلى كونها حاضنة لمقدسات الإسلام والمسلمين (بيت الله الحرام، بيت المقدس...).

والنّسق الثّقافي لا يُبيح له ذمها، وانتقاصها حتى وإن رغب في ذلك، فهي مكان مقدس شريف، بُسطت فيه كذلك أسباب العيش الرغيد كونها أرضا تزخر بكل النعم كما أكد ذلك الرّحالة، الذي "عبر على نوع من الاستسلام الذي ولده الفارق الكبير الذي استشعره عندما قارن ضمنيا بين المركز

1 ابن جبير، الرحلة، ص96.

المشرقي وهامشه هو"[1] فامتدح الأول واعترف بأسبقيته وأفضليته، وهو السائد دائما؛ ففي أغلب الأحيان يستحسن المركز وينتقد الهامش، فيعترف بفضل الأول ويتنكر للثاني من الجانبين، بمعنى قد يُظّهر الهامشي نفسه بنفسه دون أن يتدخل ضده في تبيان حقيقة غلبة طرف على حساب آخر في مجال من المجالات، وهو ما حدث لابن جبير الذي يُشعر متلقيه في مقطعه الرّحلي السابق بأنه إزاء ثقافة غالبة على ثقافته الهامشية الأم.

في مقطع آخر من الرّحلة توقف ابن جبير بسرده عند مدينة دمشق، فأثنى عليها منبهرا، ومعجبا أشدّ الإعجاب بها. يقول: "جنة المشرق، ومطلع حسنه المؤفق المشرق، وهي عروس المدن، حلّت بأزاهير الرياحين، وتجلّت في حلل سندسية من البساتين، وتزيّنت في منصتها أجمل تزيين، وتشرّفت بأن أوى إليها الله المسيح وأمه، تتبرج لناظريها بمجتلى صقيل، وتناديهم: هلمُّوا إلى معرَّس للحسن ومقيل، وإن كانت الجنة في الأرض فدمشق لا شك فيها، وإن كانت في السماء فهي بحيث تساميها وتحاذيها"[2] أكد الرّحالة أنّ دمشق عروس الحواضر، وهذا دليل على أنه يُقدمها على المدائن الواقعة بجهة الغرب الإسلامي (الأندلس والمغرب)، فهو يفضلها ويستحسنها أشدّ الاستحسان، ويرى فيها جنة بلاد المشرق، فهل هناك تشبيه أكبر وأبلغ من أن يُشبَّه الشيء بجنة الخالق التي لا تدركها الأبصار؟ لقد عمد إلى ربطها بالنعيم الغيبي الذي يتمناه ويسعى إليه كل مسلم، فهي أم المدائن عنده، وإذا كانت الجنة متجسدة في الأرض فلدمشق الشرف بأن تكون جنة الدنيا، بل إنها تنافس جنان الخالق في السماء، وهذه مبالغة من الرحالة الذي يروم التّرفع بها على غيرها، ويمدح طبيعتها وزينتها وجمالها الفاتن الذي تظهر فيه متبرجة للناظرين، ومنادية: ألا أقبلوا عليّ، وفي هذا المقطع وقع نوع من الانهزام للرّحالة أمام المركز المشرقي ممثلا في هذه الحاضرة (دمشق).

1 يُنظر: مجموعة مؤلفين، الرحالة العرب والمسلمون (اكتشاف الآخر المغرب منطلقا وموئلا)، ص13.

2 يُنظر: ابن جبير، الرحلة، ص203.

تتجلّى مركزية المشرق عند ابن جبير أكثر عندما يعمد إلى تحريض سكان الهامش المغربي على الرّحيل إلى قلب الجزيرة العربية، وهذا دليل على أنه لمس ظروفا أحسن وأفضل في الإقليم الذي ذهب إليه مقارنة بتلك الموجودة بأرض الغرب الإسلامي، فلو كان غير معجب ومقتنع لما بقيّ به، ولما أطال المكوث، حتى أنه في مقطع من المقاطع يظهر حزنا شديدا عن دنو أجل رحيله عن المركز، وعودته إلى بلده. يقول: "فيا له وداعا عجبا ذهلت له النفوس، وذابت انصداعا! وما ظنك بموقف يُناجي بالتوديع فيه سيد الأولين والآخرين، وخاتم النبيين؟ إنه لموقف تتفطر له الأفئدة، فواأسفاه وا أسفاه! كلٌ يبوح لديه بأشواقه، ولا يجد بدًا من فراقه، فما يستطيع إلى الصبر سبيلا، ولا تسمع في هول ذلك المقام إلا رنة وعويلا."[1] إذن فراق المشرق يُذهل العقول، والنفوس، وكأنّ الرّحالة أمام خطب جلل يُدمي القلوب، فهو يتأسف على قرب ميقات رحيله، وأوبته إلى هامشه الذي لن يجد فيه تلك المشاعر الروحانية، والنفسية، والإيمانية التي غمرته في أثناء إقامته بالمشرق، بالإضافة إلى الأمور الدنيوية المبسوطة بهذا الربع الإسلامي؛ فالغنى، والنعم، وأعظم المقدسات موجودة به دون غيره، ومن هنا يتفطر فؤاد كل مسلم عند الانقطاع عنه، كما يرى ابن جبير أن المرء لا يجد صبرا على مفارقته، ولا يُسمع عند الخروج منه إلا البكاء والنواح.

دعا الرّحالة سكان المغرب للهجرة إلى المشرق بشكلٍ صريحٍ، وهو بذلك ينتصر للمركز على حساب الهامش. يقول: "فمن شاء الفلاح من نشأة مغربنا فليرحل إلى هذه البلاد، ويتغرب في طلب العلم، فيجد الأمور المعينات كثيرة، فأولها فراغ البال من أمر المعيشة، وهو أكبر الأعوان وأهمها، فإن كانت الهمة فقط وُجد السبيل إلى الاجتهاد، ولا عذر للمقصر إلا من يدين بالعجز والتسويف، فذلك من لا يتوجه هذا الخطاب عليه، وإنما المخاطب كل ذي همة"[2] قرن ابن جبير في المقطع السابق النجاح والصلاح بالحيز الجغرافي المشرقي دون غيره، لذلك وجب على المغاربة الذهاب إليه، فكل الظروف مهيأة للمرء لطلب العلم، والساكن به يعيش حياة هنية؛ إذ الخير مبسوط به، ويرى الرّحالة أن لا

1 يُنظر: ابن جبير، الرحلة، ص159.

2 المصدر نفسه، ص222.

عذر يُلتمس لأهل الغرب الإسلامي ما لم يُقْدِموا على الرحيل إلى ينبوع وقلب دار الإسلام، فيتوجه بخطابه إليهم حاثا إياهم على ضرورة التوجه إليه، وبذلك هو يميل ويستثني المشرق، ويقدمه على موطنه المغربي الهامشي، فبعد أن خبر ظرف موضعين إسلاميين متباعدين جغرافيا حكم في الأخير بضرورة ارتحال أبناء موطنه إليه، فالظاهر أنه اطلع بالمشرق على حسنات لم تكن موجودة بالأندلس ولا بغرناطة، وهذا أمر طبيعي فثنائية المشرق والمغرب تشبه إلى حد كبير ضدية الريف والمدينة، أي الأصل والفرع، إذ لكل منهما خصوصيته، والميزات والحسنات الموجودة في الأول تنعدم في الثاني وتغيب، وهذا هو حال المشرق الذي أبهر الرّحالة وجعله يتنكر لهامشه.

استمر ابن جبير في دعوته لسكان المغرب بالتنقل إلى المشرق. يقول: "فهذا المشرق بابه مفتوح لذلك، فادخل أيها المجتهد بسلام، وتغنم الفراغ والانفراد قبل علق الأهل والأولاد، وتقرع سن الندم على زمن التضييع، والله يوفق ويرشد، لا إله سواه، قد نصحت إن ألفيت سامعا، وناديت إن أسمعت مجيبا"[1] يُكرّر الرّحالة طلبه لسكان الغرب الإسلامي بإلزامية الرحيل إلى المشرق، وبحسبه من لم يرغب في ذلك، ولم يستجب فمصيره الندم، ويرى بأنّ من لم تكن له فرصة زيارة البلاد المشرقية ضيّع وخسر، وهذا ما يعكس تبجيله لها، وتفضيلها على باقي المناطق الإسلامية، وهو أمر لا يتنافى مع الواقع كون المشرق ظل على الدوام لب البلاد الإسلامية نظرا لمكانته الدينية من جهة، وبفضل الرعاية التي كان يتلقاها من الحكام المسلمين من جهة أخرى، وربما هذا المركزية قديما جعلت منه مطمعا للأعداء في الخارج (الكفار) إذ كانوا يضعونه دائما هدفا أولا لهم بغية السيطرة عليه.

1 المصدر السابق، ص222- 223.

3- مركزية الرجل وهامشية المرأة في أدب الرحلة العربي القديم:

وجود مركزية كبرى عند أمة من الأمم لا يعني عدم وجود تفرعات صغرى داخلها، "فالتمركز يمكن له أن يأخذ أشكالا عديدة يتجلى من خلالها، فقد يكون التمركز دينيا، كما قد يكون عرقيا (حول عرق ما)، أو تمركزا كليا حول الذات، وداخل المركزية الكبرى مثلا تتواجد مركزية أو مركزيات عديدة، تتفاوت في قوتها وفاعليتها."[1] كمركزية العاصمة السياسية وهامشية باقي المدن الأخرى، أو مركزية المدينة وهامشية البوادي والأرياف والقرى، أو مركزية الرجل وهامشية المرأة وهو ما سنخوض فيه حديثنا.

ننطلق في هذا المبحث من فكرة رئيسة وهي: غياب مدونات رحلية نسوية في التراث العربي القديم؛ فعلى الرغم من عدد الرّحالة الكبير لا نجد أي مدونة عربية كُتبت من قبل امرأة، وهذا ما يؤكد أنّ هذه الأخيرة تعرضت للإقصاء، وأُبعدت عن الكتابة، والكتابة الرّحلية بوجه خاص، وعُدَّت المرأة – قديما– في كثير من الأحيان كائن بشري من الدرجة الثانية، لذلك لابد من إلجامها كي لا تخوض فيما هو ذكوري، "وجرى تدجين المرأة وتدريبها لكي تقبل بهذا الشرط الثقافي، وظلت المرأة معزولة وغائبة عن السرد بوصفه رواية ذكورية وكتابة للرجال، لأنّ المرأة عاشت في إطار الأمية بعيدة عن مهنة القراءة مثل بعدها عن مهنة الكتابة بوصفهما مهنتين ذكوريتين"[2] وهذا ما يُفسر عدم وجود أي نص رحلي أنثوي عند العرب قديما، على الرغم من أنّ المرأة صحبت شريكها الرجل في ارتحالاته المختلفة، ولاسيما عند اتجاهه لأداء فريضة الحج أو لزيارة معالم الدين الإسلامي.

عرف العرب كبار الرحالة كابن بطوطة وغيره كثير، مع غياب تام للرحالة النسوة اللواتي خضعن للقيد الذي وُضع لهن من قبل الرجل، فالمرأة لا يمكن لها أن ترحل مثلا من المغرب إلى المشرق متى شاءت

1 يُنظر: منير مهادي، نقد التمركز وفكر الاختلاف (مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم)، ص37-39.

2 يُنظر: عبد الله الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005، ص93.

وكيفما شاءت، وذلك أنها خاضعة لسلطة الأسرة، التي يحتل فيها الرجل مركز القيادة، كما أنها محكومة بتقاليد المجتمع، وقبل كل شيء بتوجيهات إلهية ضبطت ارتحالها، وعلاقتها بالرجل الذي طالما عاملها بمبدأ القوامة الذي منحه له الدين الإسلامي مع إضفائه لفهمه الشخصي عليه خدمةً له، "وهذه الصورة التمييزية واللامتساوية بين الجنسين تظهر في أجل صورها إذا ما بحثنا عن موقع المرأة...حيث أننا سنجد أن موقعها تحكمه نظرة قائمة على مفهوم الأصل والفرع"[1] ليغدو بذلك الرجل هو المركز والأساس، في حين تُحال المرأة إلى الهامش الدوني.

وتاريخ قهر المرأة موغل في القدم؛ فعلى مرّ العصور تقريبا جرى تهميشها في المجالات كافة وليس فقط في حقل الكتابة، فبادئ ذي بدء كانت تُوأد في فترة ما قبل الإسلام، ويتشاءم كل من رُزق مولود من جنس أنثى، فأتى الإسلام وصحّح التّصورات حيالها، لكن بالرغم من ذلك بقيت في كثير من الأحيان مضطهدة، ولا يسمح لها بالظهور إلا بشكلٍ جزئي غير ملفت وبإذن الرجل طبعا، لعلّة أنها "كانت تُختزل في ما يمكن أن نصطلح عليه بالمرأة الفتنة، ففي عيون الرجال المرأة ليست سوى مصدر للمتعة، فهي أولا وقبل كل شيء جسد جميل، أي أن مصدر أهميتها الأول يكمن في البيولوجي، وليس في الثقافي، فالمرأة تكون مثالية عندما تكون قابعة في بيتها لا تغادره، حيث تتفرّغ للشؤون الخاصة من طبخ وتنظيف وتربية أطفال"[2] ولا حاجة لها إذن -وفق التّصور الجندري- للارتحال وتخليد التجربة التي مرّت بها.

فالهيمنة الذكورية عند العرب لا تُبيح للأنثى كل شيء؛ ففعل الارتحال والكتابة مثلا مرتبطان بالرجل، فكيف ستسرد ارتحال تقع فيه موقع ثانوي؟ إذ هي تابع ينتظر الحماية من الرجل في هذا السفر، من هنا فلا يمكن لها أن ترحل وتسجل أحداث رحلتها، وإذا ما رحلت فلا يمكن أن يكون ذلك ممكنا

1 رشيدة بنمسعود، المرأة والكتابة (سؤال الخصوصية، بلاغة الاختلاف)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2002، ص87.

2 يُنظر: عبد الإله بلقزيز، المرأة العربية من العنف والتميز إلى المشاركة السياسية، مركز دراسات االوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص47.

لها إلا تحت وصية المركز الذكوري، وبما أنها ستكون تحت وصيته فلابد لها أن تقبع في موقع هامشي يليق بها، وهذا الذي حصل، فقد "كانت المرأة العربية تُواجه على صعيد القيم والأفكار بركام كبير من المواقف المعادية لا يزال معظمها حيًّا حتى أيامنا، ومن أبرز ما دعا إليه الرجل ضرورة إبعاد هذا الجنس عن الكتابة"[1] وهذا ما يُفسر ندرة الكتابات النسوية في الأدب القديم بعامة، وفي سرود الارتحال بخاصة.

خُلقت المرأة لغرض آخر وفق منظور المركز الذكوري، فقد "اقتصر دورها على تقديم المتعة للرجل، فهي موضوع للذّته، وندُر أن جرى الاهتمام بها خارج هذه الوظيفة النمطية الموروثة، وقد تغلغلت الرؤية الأبوية الذكورية في مادة الأدب العربي"[2] وفي النّصوص الرّحلية على وجه التّحديد؛ فالعرب قديما عرفوا كبار الرّحالة في العالم، وليس في العالم الإسلامي فقط، دون وجود أي أنثى خلّفت نصا رحليا تنافس به مركزها، بسبب أنّ الثقافة العربية ذكورية، فهي تتمركز حول "المذكر الذي يحكمها، فتنتظم بطريقة تهيء هيمنة الرجل ودونية المرأة في كافة مناحي الحياة (الدينية والعائلية والسياسية والاجتماعية، والأهم من ذلك كله الحياة الفنية الأدبية)، وهذه الهيمنة أفضت بالأنثى إلى تبني أيديولوجية تجسدها في حياتها وفكرها حتى أصبحت كالرجل، ترى دونية نفسها كبديهة مطلقة"[3] وربما هذا ما جعلها خاضعة لعدّة عصور، ولم تفكر ولو للحظة في العصيان والخروج عن ضوابط الرجل، خاصة بعد أن اصطبغت نظرة هذا الأخير بصبغة دينية، وأصبح الخروج عنه بمثابة خروج عن الدين الإسلامي، فرضيت بذلك المرأة أو أُجبرت على الرضا بموقعها الذي أوجده لها

1 يُنظر: خليل أحمد خليل، المرأة العربية وقضايا التغيير (بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1982، ص58.

2 عبد الله إبراهيم، السرد النسوي (الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2011، ص05-06.

3 يُنظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002، ص330.

المذكر، وظلّت بعيدة عن الكتابة بشتى أشكالها (شعر، نثر)، خاصة فيما يتعلق بكتابة نصوص رحلية، إذ هذا الضرب من التأليف لم تكتب فيه إلا في العصر الحديث فقط.

فالرحلات –قديما– نصوص رجولية لا حظ للأنثى فيها، ونحن نعلم "أن تاريخ الكتابة في الثقافة العربية تاريخ ذكوري بامتياز، أرّخ فيه الرجال للرجال (مع وجود بعض الاستثناءات طبعا)، حيث استُبعدت المرأة كمشاركة في صناعة التاريخ الأدبي والفني كأنما لم تؤدِ أي دور يستحق الذكر، رغم وجود بعض الكتابات النسوية قديما، وهذا بسبب أن أغلب المجتمعات الإنسانية يحكمها النظام الأبوي الذي فرض الهيمنة الذكورية منذ حوالي 3500سنة"[1] ولم يسمح للأنثى من الاقتراب، وخوض تجربة الكتابة والتأليف إلا نادرا، ليتأكد أنّ تاريخ تهميش المرأة قديم قدم الأدب العربي، وليس وليد عصر دون آخر، إذ تعرضت الأنثى لوأد أدبي إن صح القول، فلم تترك أي نتاج يوازي ما خلفه الرجال إن على مستوى الكم أو الكيف، فقد كانت "على هامش الثقافة وخارج دائرة الفعل...ومن هنا لم يكن من الممكن قط أن يظهر دور المرأة بوصفها مؤلفة ومبدعة، فثقافة الرجل وعالم الذكور تقوم كحجاب كثيف دون ظهور أثر المرأة الثقافي ودورها الإبداعي...لأنّ الرجل لم يعترف بالمرأة على أنها كائن عاقل مبدع"[2] وظلّ ينظر إليها بمنظار دوني، حتى وإن استطاعت الكتابة والنهج على منواله، بسبب أنها لا تستطيع –مهما اجتهدت– أن تبلغ مكانة الأدب الرجالي.

وهذه النظرة التمييزية للمرأة كانت سائدة عند العرب –على وجه التقريب– منذ فترة ما قبل البعثة المحمدية؛ إذ يتم في أغلب الأوقات تقديم الذكر على الأنثى، لتتجسد العلاقة بين الجنسين في كثير من المرات وفق قاعدة الحاكم والمتحكم فيه، "فتاريخ المرأة مرتبط بتاريخ الرجل، وبتعبير آخر، كان الرجل متبوعا والمرأة تابعة، وهذه العلاقة السببية وجدت انعكاسها في عالم الكتابة، إذ يتجلى الرجل دائما في المركز والقطب، في حين تعيش الأنثى في عزلتها وتلقى العقاب إذا ما أخلت بشرف الأسرة، أو

1 يُنظر: فيروز رشام، تاريخ النساء الذي لم يُكتب بعد (دراسة حول الكتابة والجندر في الثقافة العربية)، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2022، ص19.

2 عبد الله الغذامي، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006، ص79.

أظهرت بعض التمرد على تقاليد بيئتها"[1] لذلك لا سبيل لها للارتحال إلا بتفويض من سيدها الرجل، فهي غير قادرة على اختراق الآفاق لوحدها دون تدخل الرجل، فشبقية الجسد الأنثوي يجعلها عاجزة عن هذا التنقل المنفرد، لذلك لا يمكن لها بأي حال من الأحوال الخلاص من وجود المذكر بجانبها.

والمرأة العربية إن أردت كتابة نص رحلي فلابد أن تحاكي الأنموذج الذكوري، بمعنى أنها غير قادرة على الإتيان بنموذج رحلي خاص تتفرد به، ويبقى علامة فارقة لها، "فولوج المرأة العربية عالم الإنتاج والإبداع الثقافي، لم يؤدِ في الحقيقة إلى إحداث تغيير نوعي وجوهري في الثقافة العربية أو في المجتمع العربي، وقد عملت النصوص الرحلية النسائية على بناء رؤيتها من خلال الأنساق الثقافية والمظاهر الجمالية والفنية عبر أدوات لا تميزها عن النصوص الرحلية الرجالية"[2] هذا في عصرنا الراهن، إذ لم تجد بُدّا من محاكاة المركز، وذلك لإثبات ذاتها أمامه، أما قديما —كما تقدم- فقد كانت غائبة مُغيّبة لسبب من الأسباب، وبعد أن "أخرج الرجل المرأة من اللغة وتحققت له السيادة التعبيرية من خلال صناعة الكتابة، راح يصوغ المرأة على الصورة التي تحلو له...ولم تعد المرأة ذاتا لغوية أو ثقافية، ولكنها صارت مجرد موضوع أو أداة رمزية قابلة للتوظيف والترميز والتحميل الدلالي الذي يدور دائما حول قطب مركز واحد هو الرجل"[3] أي أن المرأة كانت موضوعا للمحكي الرّحلي الرجولي، وليست ذاتا كاتبة.

وقد عمد بعض الرحالة القدامى إلى أسلوبٍ ماكرٍ في تهميش الأنثى؛ إذ جرى تغييبها في السّرد الرّحلي، وذلك بتجنب الحديث عنها في النص، فتهميش جنس ما أو عرق ما يتم وفق طريقتين في العمل الأدبي؛ الأولى تقوم على إدانته بالكتابة، أما الطريقة الثانية —وهي الأخطر- فتكون بالانصراف عنه وعدم منحه أي اهتمام، فلا ينال حتى شرف الذكر، وهو ما قام به العبدري في

1 يُنظر: علي عثمان، المرأة العربية عبر التاريخ، دار التضامن للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1976، ص151.

2 خالد التوزاني، أدب الرحلة (جدلية الأنا والآخر في عالم متغيّر)، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2021، ص351.

3 عبد الله الغذامي، المرأة واللغة، ص35.

رحلته إذ لم يذكر المرأة تقريبا في جُلّ رحلته، فكأنما ارتحل في عالم يعيش فيه الذكور فقط، وحين رأى المرأة في مدينة برقة (ليبيا) جنّ جنونه، فكأنه لم يتقبل حتى فكرة رؤيتها. يقول: "ويستعملون نساءهم في البيع والشراء، فلا يتوصل الحاج إلى شراء القوت إلا بعرض مبتذل...ومن العجب عندهم أنّ كل امرأة لابدّ لها من خِرقة تُسدلها على وجهها، وهي تتخلل النّاس مكشوفة الرأس والأطراف، حافية القدمين، لا تهتم بستر ما سوى وجهها، كأن ليس لها عورةٌ سواه، وتسمع الآذان من وصفها أقبح حديث جرى."[1] أبصر الرّحالة المرأة في مكان ليس لها؛ فقد وجد في هذه المدينة نسوة يبعن في أسواقها، ويظهر رفضه لهذا التصرف، كما لاحظ أنّ المرأة عندهم تغطي وجهها فقط تاركة باقي جسمها باديا مكشوفا، فيتساءل مستغربا إذا ما كنت عورة المرأة محصورة عند هؤلاء في الوجه دون غيره، ويُؤكد أنه سمع أقبح حديث عنهن، وهذا ما يعكس نظرة العبدري للمرأة فهو يتحدث عنها بلسان ثقافته، فلا يُبيح لها إظهار جسدها، وقد ظلت "مثالية في عيون الرجال عندما لا تتعدى حدود الفضاء، فلا تتدخل في الفضاء العام...وهي مثالية عندما تعترف بسلطة الرجل، فالمرأة الصالحة هي المرأة المطيعة والساكنة والخاضعة، فلا تتكلم، ولا تنقد، ولا تنتقد، ولا تجادل، ولا تحتج، ولا تثور، ولا تتعامل بندّية، فهي ليست ندّا للرجل، وعليها أن تختبئ، وأن تحتجب لكي لا تفتن الرجل وتغريه وتضلّه"[2] من هنا فالمرأة غير مرغوب فيها في بعض الأحيان، إذا ما تحول وجودها إلى خطر يتهدّد الرجل، لذلك فظهورها خارج البيت لم يكن ليتقبله الرجل، فلو بقيت في بيتها –وهو مكانها الطبيعي في تصور المذكر– لما ذكرها العبدري بسوء، إذ غيّبها في كامل محكيه الرّحلي تقريبا، وعندما ذكرها أساء إليها.

وعدم وجود نص رحلي نسوي ما هو إلا تحصيل حاصل، فالجو لم يكن مُهيَّأ لذلك، فأمية وجهل المرأة من جهة، وضغط المركز (الرجل) عليها من جهة أخرى، ونتيجة ذلك كانت سرود الارتحال قرينة

1 يُنظر: العبدري، الرحلة، ص204.

2 يُنظر: عبد الإله بلقزيز، المرأة العربية من العنف والتمييز إلى المشاركة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص47-48.

بالمذكر دون الأنثى، إذ كان هذا "الموروث(الرّحلة) صناعة رجالية، والصناعة الرجالية أوجدها الخطاب السائد، والخطاب السائد هو القوة المهيمنة، والقوة المهيمنة هي التي أبقت المرأة مقصية وهامشية، في الكتابة كما هو الأمر في الواقع"[1]وفي المقابل نجد الرجل هو المركز، وقد تجلّت هذه الثنائية ليس فقط في المحكي الرّحلي العربي بل في أغلب أنواع الكتابات التي عرفها العرب قديما؛ فالشعر كان قرين الرجل ورُبط بالفحولة (الذكورة)، والتي عُدّت شرط في شاعرية أي شاعر عربي قديم مع وجود بعض النسوة اللواتي برزنّ في أغراض شعرية معينة، ووُصف الناظم فيها بالضعف الجسدي والمعنوي، كغرض الرثاء الذي اشتهرت به الخنساء، وليلى الأخيلية في الغزل، وكذلك الحال في النثر(السرد)، فنحن نلحظ شح وانعدام التأليف النسوي في كثير من الأحيان، والسبب ليس أنّ المرأة لم ترد خوض تجربة الكتابة بل أنّ الرجل هو الذي لم يبح لها ذلك، "فالمجتمع الذكوري بمفاهيمه وعاداته وتقاليده يفرض على المرأة سلوكا يحدده لها في نطاق المفاهيم والسلوكيات التي تبنّاها، ولا يقبل بأي خروج عليها...بحيث تصبح صورة من ملايين الصور المتشابهة داخل القالب الواحد، وذلك من خلال تشيئها لصالح أهداف معينة، وإبقائها داخل دائرة التهميش"[2] في المجالات كافة، وفي حقل الكتابة بخاصة (أدب الرّحلة).

ونزعة الرجل المركزية جعلته مُتفرّدا ومستفردا بالمحكي الرّحلي، فالأنثى حُرمت من "القراءة والكتابة، وباتت المرأة موضوع أقاويل وإشاعات، حكمها حكم المملوك التابع، فهي كالمملوكة للرجل، محجوزة له، في مرتبة دونية غير متكافئة معه، مبعدة عن العلوم والثقافة والأدب"[3] ولا تمتلك حتى تقرير مصيرها، وهو عائد للمذكر الذي يضعها ويوجهها كيفما شاء ومتى شاء، لذلك لا يمكن أن نتصور

1 محسن جاسم الموسوي، النظريّة والنقد الثقافي (الكتابة العربية في عالم متغيّر واقعها، سياقاتها، وبناها الشعورية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص75.

2 سهى خالد العبداللات، شخصية المرأة في الرواية النسوية الأردنية في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2017، ص172.

3 يُنظر: خليل أحمد خليل، المرأة العربية وقضايا التغيير (بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي)، ص73 – 75.

بروز رحالة امرأة في القرن الرابع مثلا تخوض في سرد رحلة لها إلى دار الحرب أو إلى بلاد السود، فذلك غير ممكن في ظل سيادة ذكورية لا تسمح بكذا فعل ولا تقبل بتجسيده كنص، وإذا حدث وحصل هذا الأمر فستُتهم بالمروق، والخروج عن المتعارف والسائد عند العرب، وهو اقتصار السرد الرّحلي العربي على المركز الذكوري دون غيره.

ومن الملاحظ أنّ المرأة تغيب أيضا عن الرّحلات المتخيّلة لا الفعلية؛ فليس ثمة رحلة نسوية انتقلت فيها صاحبتها من عالم الواقع إلى الخيال، أما عند الرجال فنجد في التراث الأدبي العربي سرود رحلية توهم فيها أصحابها العالم العلوي أو الغيبي فحكوا ما رأوه وما شاهدوه كما هو الحال عند المعري في رسالة الغفران وابن شُهيد في كتاب التوابع والزوابع وغيرهما، وكأنّ قدر الأنثى أن تعيش مبعدة مقصية، ففيما يتعلق بالمحكي الرّحلي القديم "حاول الرجل أن يستأثر باللغة الأدبية، وأن يستبدّ بمملكة الكتابة دون المرأة التي أزاحها إلى أطراف نائية مهملة من مملكته"[1] ومُنعت حتى من أن تتخيّل نصا رحليا، لأنّ الكتابة كانت من بين الأشياء المحظورة عن المرأة، وقد تردّدت الكثير من المقولات التي تُؤكد ذلك من قبيل: جنبوهن الكتابة، والمرأة إذا نطقت فقد استبد الشيطان بعقلها، وغيرها من الكتابات التي تجسد العلاقة بين الرجل والأنثى والكتابة.

الرّحالة صحب المرأة معه في أغلب الأحيان للاستمتاع وكذا للتخفيف من عبء تنقله، أو للضرورة لا غير، وكان هذا في استثناءات نادرة، لأنّ الأنثى –في نظر الرجل– خُلقت لتبقى في المنزل لا لتُغادره إلا في مرات قليلة، فقد "ظلّت هي العاملة الشّقية في البيت، والمواطن من درجة متدنية، وذلك أنّ المجتمع العربي يقوم أساسا على الهيمنة الذكورية البحتة، هذه الأخيرة ألغت الدور الأنثوي واعتبرت الرجل صاحب كل الحقوق، بما فيها حق التنقل وصب تجربة هذا الفعل في قالب أدبي أو ما يُسمى

1 يوسف وغليسي، خطاب التأنيث (دراسة في الشعر النسوي الجزائري)، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص46.

بنص رحلي"[1] في حين وقفت المرأة عاجزة عن دخول عالم المحكي الرّحلي، ففي المرحلة السابقة للعصر الحديث كانت جاهلة حتى بأبجديات الكتابة، وفاقدة لحقها في التأليف، ولم يُسمح لها بالكتابة والتّعلم إلا في السنوات الأخيرة.

وعليه فالمرأة كانت مقهورة أدبيا من الرجل ومنسية، وظلت على هذا الحال لعدّة عصور، ترزخ تحت وطأة التهميش المتعمد من الرجل، ففي كل حين ظلت تجد "نفسها محاصرة على كل الأصعدة، في وجودها، في قيمها، في حريتها، وفي إبداعها، وتجد سلطة الذكر تترصدها على الدوام حتى وإن تغيّرت الأوضاع والعقليات...فالمرأة كائن حسي، سجين أشياء جسده، ولا يمكن أن يرقى إلى مستوى متقدم فكريا، لأنّ هذا المستوى من اختصاص الرجل"[2] إذن هذه هي نظرة الرجل واعتقاده الذي ترسب في فكره وظل يتحكم فيه وفي تعامله مع الأنثى، التي رُبط كل ما يتصل بها بالطبوهات والمحرمات لذلك جرى التعامل معها بحذرٍ شديدٍ، "ولعل تواجد المرأة داخل مجتمع وثقافة تقهرها، وتستعملها من أجل أشياء أخرى بدون أن تحصل هي على أدنى فائدة جعلها كائنا متأخرا، مغموط الحضور، بعيد عن كتابة نصوص رحلية، الأمر الذي دفعها إلى الانكفاء على ذاتها، والانغماس في العمل المنزلي والقيام بأدوار ثانوية كالولادة، فليس هناك فضاء ممكن بالنسبة للمرأة غير ماهو مراقب وسطحي"[3] من هنا وجب إبعاد المرأة عن المحكي الرّحلي، فاللغة الأدبية ليست بريئة ولا يمكن مراقبتها بأي حال من الأحوال، ولا يمكن أن تكون سطحية كذلك.

السرد الرّحلي العربي القديم كان نتاجا ذكوريا محضا، فابن بطوطة والعبدري وابن فضلان وابن جبير وغيرهم هم الذين أُعْطُوا شرعية ولوج هذا النوع من الكتابة دون استئذان من أحد، فالمركزية الذكورية تُبيح للرجل وتمنع المرأة، التي احتاجت لسنوات بل لقرون حتى تخوض في كتابة نص رحلي، فقد ظلّ

1 يُنظر: مروان العلان، المرأة قبل الإسلام المرأة بعده، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص331.

2 محمد نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف في المرأة الكتابة والهامش، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 1988، ص34.

3 يُنظر: المرجع نفسه، ص53.

"هناك شيء لا واع في الرجل يقاوم الاعتراف بقدرة ما يمكن أن تحوزه الأنثى، اللهم إلا القدرة على الخيانة والكذب، هي إذن لا تقدر على الكتابة أو الإبداع، هي تضع وتلد فقط، أما سرود الارتحال فهي المجال الخصوصي للرجل"[1] الذي أبدع وترك فيه مدونات كثيرة، مع غياب كلي للمحكي الرّحلي النسوي في التّراث العربي.

بدأ ظهور النصوص الرّحلية للمرأة في العصر الحديث فقط؛ أي منذ مدة زمنية قصيرة، فبعد الثورات التي قادتها النسوة اللواتي داعين إلى منحهن الحرية، تحقق لهم -إلى حد ما- شيء من التّحرر، فاقتحمن الكتابة، والكتابة الرّحلية على وجه التّحديد، وظهرت رحلات نسوية، ومن ذلك "رحلة عائشة بنت الشاطئ، وغادة السمان، وفدوى طوقان، ونعمات أحمد"[2] بالإضافة إلى رحلة رضوى عاشور (يوميات طالبة في أمريكا)، ورحلة ليلى أبوزيد وغيرها، لكن التأليف النسوي في هذا النّوع الأدبي -من ناحية الكم والكيف- لازال بعيدا عن نظيره الرجالي، ومن ثمة بقيت ثنائية الهامش الأنثوي والمركز الذكوري -ككتابة رحلية- مترسخة وموجودة إلى يومنا هذا.

تناولنا في هذا المبحث الوضع الهامشي للمرأة كذات كاتبة لنص الرّحلة في مقابلتها بمركزية الرجل، وفي المبحث الموالي من الفصل التالي سنعرض لها كذات مكتوب عنها؛ أي صورة المرأة في المتخيّل الرّحلي الرّجالي القديم.

1 يُنظر: المرجع السابق، ص32.

2 يُنظر: خالد التوزاني، أدب الرحلة (جدلية الأنا والآخر في عالم متغيّر)، ص366.

خاتمة الفصل:

توصلنا في هذا الفصل الذي تطرقنا فيه إلى جدلية المركز والهامش في أدب الرّحلة العربي القديم إلى نتائج يمكن إيجاز بعضها في الآتي:

- بروز ثنائية المركز والهامش في رحلة ابن فضلان من خلال مقابلة ضمنية استعلائية بين دار الإسلام ودار الكفر.

- تجسيد ابن جبير -ضمنيا- لفكرة مركزية بلاد المشرق وهامشية بلاد الغرب الإسلامي (المغرب، الأندلس) وقد ظهر ذلك جليّا في انتصاره لموضع ارتحاله من خلال إفراده بالحسنات والتوصيفات والثناء.

- احتكار الرجل للمحكي الرّحلي العربي القديم جعل منه مركزا في حين عُدَّت المرأة ذاتا كاتبة هامشية لم تخض في تجربة الكتابة الرّحلية.

الفصل الرابع: صورة المرأة والسّود في متخيل الرّحالة القدامى.

- المبحث الأول: المرأة في النّص الرّحلي العربي.

- المبحث الثاني: السّود في رحلة ابن بطوطة.

1-صورة المرأة في متخيل الرّحالة القدامى:

بما أنّ المرأة شريكة للرجل والعلاقة بينهما تبقى قائمة مستمرة فأمر طبيعي أن يأتي النص الرّحلي لهذا الأخير -أي الرجل- طافحا بالحديث عن نصفه الثاني أو تابعه في بعض الأحيان (الأنثى)، من هنا سنسعى في هذا المبحث إلى تبيان الصورة التي قُدّمت لهذا الجنس، وذلك بهدف الوقوف على مدى إيجابية التّمثيل الرّحلي من عدمه، أي مدى حُسن وقُبح الصورة المعطاة للمرأة في السّرد الرّحلي العربي الرجالي.

ومن الرحالة العرب القدامى الذين شُغلوا بالحديث عن المرأة في نصوصهم ابن بطوطة؛ إذ جاء سرده طافحا بتصويرها والتّطرق إلى كل ما يتعلق بها، "وقد تضمنت رحلته العديد من الشخصيات خاصةً النسوية منها، فالمرأة كانت حاضرة غير مغيّبة ولا مهمّشة فيها...ملازمة لذاكرته لم ينس جنسيّتها ولا ديانتها ولا اسمها، وكان لا ينتقل من مكان إلى آخر دونها، تتبع دقائق أمورها، وكشف حقائق تتعلق بحياتها؛ بعاداتها وتقاليدها، بمكانتها ونظرة الغير لها، بتقديسها أو احتقارها"[1] أي أن ثمة نوع من المزاوجة عنده بين الاستحسان والاستقباح لها، بمعنى أنّ الرّحالة لم يمجدها على طول رحلته، بل يُثني عليها مرة وينتقدها في مرات أخرى، وهذا أمر بديهي فقلما نجد رحالة ينتقد جنسا أو عرقا أو طائفةً في كل رحلته؛ فلابد أن يحضر عنصر المدح ولو بشكل جزئي وعابر، فبناء النص الرّحلي كثيرا ما يتم وفق ثنائية المدح والذم، وهذا لا يعني تساوي الحضور في السرد، وإنما غلبة عنصر على حساب عنصر آخر.

ظهر ثناء ابن بطوطة على المرأة في رحلته عندما كان بمكة. يقول: "ونساء مكة فائقات الحسن، بارعات الجمال ذوات صلاح وعفاف، وهن يكثرن التّطيب حتى إنّ إحداهن لتبيت طاوية وتشتري بقوتها طيبا! وهن يقصدن الطواف بالبيت في كل ليلة جمعة فيأتين في أحسن زي، وتغلب على الحرم

1 منصورية بن عبد الله ثالث، صورة المرأة في رحلة ابن بطوطة، إشراف شعيب مقنونين، أطروحة دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان (الجزائر)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ، السنة الجامعية 2016-2017، المقدمة أ، ب.

رائحة طيبهن، وتذهب المرأة منهن فيبقى أثر الطيب بعد ذهابها عبقا."[1] إذن النسوة بمكة يجتمع فيهن الجمال الخَلقِي والخُلقي، فهو يرى بأنهن فاتنات الجمال، فضلا على أنهن صالحات، وربما يقصد بروز دينية المرأة بهذه المدينة، كما يُظهرها قريبة من الإسلام؛ إذ صوّر لقاءه بها في بيت الله الحرام، أي في أعظم الأمكنة وأقدسها عند المسلمين، بالإضافة إلى أنه لاحظ ذلك الحرص الكبير لديهن على التَّطيب، فالنسوة يصبرن على الجوع ويفضلن إنفاق مالهن على أزكى الروائح، حيث أبدى بذلك مدى حرصهن على الظهور بمظهر حسن يليق بالأنثى في بلاد الإسلام، كما امتدح كذلك ملبسهن؛ إذ رأى كيف يخرجن في أبهى وأجمل مشهد للطواف مع تلك الرائحة الزكية المنبعثة منهن، والتي تبقى موجودة في المسجد عند مغادرتهن، وفي هذا مبالغة من الرّحالة الذي جاهر في المقطع السابق باستحسان الوجود الأنثوي في هذه المدينة.

كما امتدح ابن بطوطة المرأة كذلك بحاضرة شيراز. يقول: "وأهل شيراز أهل صلاح ودين وعفاف وخصوصا نساءها، وهنّ يلبسن الخفاف ويخرجن متلحّفات متبرقعات، فلا يظهر منهن شيء ولهن الصدقات والإيثار، ومن غريب حالهن أنهن يجتمعن لسماع الواعظ في كل يوم اثنين وخميس وجمعة بالجامع الأعظم، فربما اجتمع منهن الألف والألفان...ولم أر اجتماع النساء في مثل عددهن في بلدة من البلاد."[2] بعد أن حكم الرّحالة بأنّ سكان شيراز ذووا تقوى وفلاح ركّز على نسائهم حين قال: (خصوصا)، بمعنى أنّ المرأة في هذا الموضع أخذت مكانة أعلى ودرجة أرفع عنده، ولو لم يكن الأمر كذلك لما عمد لتخصيصها بحديثه، وقد راعى انتباهه كذلك احتشامهن؛ فالبرقع والأخفاف ملبسهن، وبما أنّ صنيعهن موافق للدين الإسلامي فقد أُعجب بتصرفهن، وأثنى عليه خاصة أنه كان متحسسا للتصرفات غير السوية في المواضع التي أبدت فيها المرأة خروجها وعدم انصياعها لضوابط الشرع، والواضح أنّه كان يريد أن يُبصر المرأة في الصورة التي أراد لها الدين أن تظهر بها، وهو ما تحقق له بهذه المدينة، حتى أنهن يذهبن للمساجد للوعظ في عدّة أيام من الأسبوع، وبما أنّ المرأة بشيراز

1 ابن بطوطة، الرحلة، مج1، ص387.

2 ابن بطوطة، الرحلة، مج2، ص36.

أعطت نموذجا للمسلمة الحقّة لذلك استحقت من ابن بطوطة المدح والإنصاف في سرده، فالتّمثيل الرّحلي الإيجابي للأنثى عنده وعند غيره من الرّحالة غالبا قرين بمدى إسلاميتها، فلا يمكن مثلا أن تُمتدح امرأة كافرة متبرجة ومخالطة للرجال بالصورة التي أعطاها الرّحالة لنسوة شيراز، وذلك لأنّ النّسق الثّقافي هو الذي يُوجه ويُملي على الرّحالة المسلم.

كما تحدث ابن بطوطة كذلك على نساء اليمن. يقول: "ولنسائها الحسن الفائق، ولهنّ مع ما ذكرناه من الجمال الفائق الأخلاق الحسنة والمكارم، وللغريب عندهن مزية ولا يمتنعن من تزوّجه كما يفعل نساء بلادنا، فإذا أراد السفر خرجت معه وودعته، وإن كان بينهما ولد فهي تكفله إلى أن يرجع أبوه ولا تطالبه في أيام الغيبة بنفقة، وإذا كان مقيما فهي تقنع منه بقليل النفقة لكنهن لا يخرجن من بلدهن أبدا."[1] ركّز الرّحالة على الجمال الحسي وكذا المعنوي الأخلاقي، وهما ميزتان اجتمعتا في نسوة اليمن، ويتجلّى إعجابه الشديد بهن من خلال توظيفه لأفعال تعكس حجم انبهاره الشديد، كما أكد أنّ زواج الأجنبي الوافد على هذه البلاد متأتّي له، فهنّ لا يعترضن على الارتباط به شريطة أن لا يخرجنّ من بلادهن معه، إذ لا يُفارقن موطنهن مهما حدث، كما يعكس هذا المقطع لين المرأة اليمنية؛ فهي تكفل أبناءها إلى أن يعود زوجها دون مطالبته بأي نفقة في مدة غيابه، وفي المقابل فهي ترضى بالشيء اليسير من زوجها في حالة إقامته، وهذه من بين المحاسن التي سُجّلت للمرأة في سرده، وأعطى لها صورة حسنة، بعيدا عن تلك الفكرة التي ظلّت تتردّد في كل حين، وتختزل المرأة في "كائن ينحصر دوره في الإشباع الجنسي والعطالة وترتيب شؤون المؤسسة لاستمرارية النوع والنظام العام الذي يحكمه الرجل"[2] وهذا لا يعني أنّ السرد الرّحلي عند ابن بطوطة ينتصر للمرأة فقط بل هناك مواضع كثيرة يُدينها فيها.

1 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج2، ص105.

2 محمد نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف في المرأة، الكتابة والهامش، ص36.

لما كان ابن بطوطة بأرض عمان تحدث عن بعض ممارسات النساء التي لم تُرُقه، وظهر استنكاره من خلال سرده. يقول: "ونساؤهم يكثرن الفساد، ولا غيرة عندهم ولا إنكار، وكنت يوما عند سلطانهم فأتته امرأة صغيرة السن حسنة الصورة، وقالت له: طغى الشيطان على رأسي، فقال لها: اذهبي فافعلي ما شئت، فذُكر لي أن من فعل فعلها تكون في جوار السلطان وتذهب للفساد، ولا يقدر أبوها ولا ذو قرابتها أن يغيروا عليها، وإن قتلوها قُتلوا بها"[1] في هذا المقطع تأخذ المرأة التّمثيل السلبي في محكيه الرّحلي، فالنسوة بعمان يكثُر البغاء عندهن، فضلا على أنّ الرجال لا يمتلكون أي غيرة عليهن، كما يسرد الرّحالة واقعة تكشف بأنّ محارم الأنثى لا يمتلكون أي سلطة عليها بهذه البلاد؛ فإذا ما أرادت القيام بأي فعل مارق عن جادة الصواب تتحصن بسلطانهم، فقد رأى بأم عينه كيف استأذنت امرأة جميلة الهيئة والصورة من حاكمهم، فأذن لها بفعل ما تشاء، ولعل هذا الخبر الذي يُورده يُثبت أنّ للنساء مطلق الحرية في فعل ما يشأن طالما دور الزوج والوالد والابن معطل عندهن، لذلك يمارسن الفاحشة باسم السلطان الذي يمنحهن الحماية التامة، وأي مكروه يُلحقه الأهل بالمرأة يُعاقبون عليه بالقتل والإسكات الأبدي، منا هنا صور لنا جرأتها ومخالفتها لخصال المرأة المسلمة التي تتميز بالحشمة، فهي سافرة تعرض نفسها وتخضع فقط لأعلى سلطة سياسية عندهم.

وفي المقابل نجد عناية من الرّحالة كذلك بالمرأة خارج دار الإسلام، وبما أنّ الأنثى المسلمة غير نظيرتها الكافرة فسنحاول تبيان تمثيل هذه الأخيرة في المقطع الآتي. يقول: "وفي إقليم الروم كنا متى نزلنا بهذه البلاد زاويةً أو دارًا يتفقّد أحوالنا جيراننا من الرجال والنساء وهن لا يحتجبن فإذا سافرنا عنهم ودّعونا كأنهم أقاربنا وأهلنا، وترى النساء باكيات لفارقنا متأسفات، وكان رجالهم يأتون إلينا بالخبز، ويقولون لنا: إنّ النساء بعثنّ هذا إليكم وهنّ يطلبن منكم الدعاء."[2] تظهر المرأة في دار الحرب مضيافة كريمة من خلال هذا المقطع، فابن بطوطة أكد أنهن يتفقدنه هو ومن كان معه، كما يركّز على فكرة مهمة وهي عدم احتجاب الكافرة عن الأجانب، فقد كنّ يخرجن عليه ويظهرن له، أي أن رؤيته لهن ظلت

1 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج2، ص137- 140.

2 يُنظر: المصدر نفسه، ص161.

خاضعة لعقيدته، فالدين الإسلامي لم يُبح لها الاحتكاك مع كل الرجال، وإنما ضبط علاقتها بهم، غير أنّ المرأة ظهرت غير خاضعة لهذه الضوابط في دار الحرب، لكن هذا لم يمنعه من استحسان بعض التصرفات الصادرة عن النسوة هناك، فقد كنّ يتأسفن عند مغادرة المسلمين لموطنهن، ويجازونهم بشيء من الطعام عند حدوث الفراق، ويطلبن من المغادرين الدعاء لهن، وربما هذا يعكس تلك العلاقة الودية –في بعض الأحيان– التي كانت تربط ابن بطوطة بالنسوة خارج العالم الإسلامي.

عرّج الرّحالة على وضع المرأة عند الكفار. يقول: "ونساء الروم لهن عمائم كبار، وأهل هذه المدينة لا يغيّرون المنكر بل كذلك أهل الإقليم كله، وهم يشترون الجواري الروميّات الحسان ويتركونهن للفساد، وكل واحدة عليها وظيفة لمالكها تؤديها له، وسمعت هناك أن الجواري يدخلن الحمّام مع الرجال، فمن أراد الفساد فعل ذلك بالحمام من غير منكر عليه."[1] تطرق صاحب الرّحلة إلى تلك العمائم التي تتخذهن النسوة بدار الحرب وهو بذلك حريص في كل مرة على إظهار المختلف، ثم أكد بأنّ صنف منهن يُشترى كالسلع بغرض استعمالهن في البغاء وممارسة الفاحشة عليهن، كما أظهر المرأة خادمة للرجل تعيش حياة العبودية والذل؛ فكل واحدة منهن أُوكِّلَت بخدمة سيدها، فضلا على أنها تعيش في عالم فوضوي إباحي يُنظر إليها كجسد فقط، وبذلك "ظلت سلعة أو شيء من سقط المتاع، أو أداة متعة ووسيلة لذة"[2] فالجواري يجتمعن مع الرجال في حمام واحد لممارسة الرذائل والمنكرات دون أي تحفظ من أحد، وهذا ما عكس وظيفة المرأة عندهم إذ لا تتجاوز مهمتها حد الإشباع الجنسي، أي اختزالها في مجرد كائن جسدي لا غير.

وعلى النقيض من ذلك تحتل المرأة مكانة عظيمة عند الأتراك تفوق بها منزلة الرجل في بعض الأحيان. يقول ابن بطوطة: "ورأيت بهذه البلاد عجبا من تعظيم النساء عندهم، وهنّ أعلى شأنا من الرجال، ورأيت الخاتون زوجة الأمير، وكلها مجلّلة، وبين يديها أربع جوار فاتنات الحسن، بديعات

1 ابن بطوطة، الرحلة، مج2، ص169.

2 محمد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي (التمدن، الحضارة، العمران)، (دراسة وتحقيق)، دار الشروق، مصر، ج1، (د.ط)، 2011، ص271.

اللباس، وعلى هذا الترتيب نساء الأمراء، وأما نساء الباعة والسوقة فرأيتهن، وإحداهنَّ تكون في العربة والخيل تجرّهن، وبين يديها الجواري."[1] أثار رؤية مجتمع أنثوي استغراب الرّحالة، فقد لاحظ أنّ المرأة تأخذ منزلة أرفع من الرجل، بمعنى أنه حلّ ونزل بمجتمع غير ذكوري، وهذا ما يناقض ما هو موجود وكائن عند العرب والمسلمين على مرّ العصور تقريبا، إذ لا يخف على أحد أنّ الثقافة العربية ذات نزعة رجولية غالبا، "وكل هذا طبيعي في مجتمع فقدت فيه المرأة مكونات شخصيتها، وأُفرغت من إنسانيتها، وتحولت إلى شيء أو أداة...وهي تارة أداة للشراء والاستهلاك، وهي تارة أداة للإمتاع وخدمة الشهوات...وهي تارة سلعة تباع وتشترى، ويسري بالطبع عليها ما يسري على الأشياء"[2] وهذا ما لم يجده عند الأتراك لذلك الواقع الذي عايشه عندهم خلخل شيئا قارا في فكر ابن بطوطة، فتقديم المرأة على الرجل كان من الأمور غير الممكنة والمستبعدة الحدوث في بلاد المسلمين، فحتى المساواة بين الجنسين غير ممكن من الناحية الشرعية.

بعد أن تطرق إلى منزلة المرأة عند الجنس التركي عرّج للحديث عن ملبسهن، فوصف إحدى زوجات الأمراء، وكأنه يروم تأكيد منزلة الأنثى الرفيعة عندهم من خلال ملبسها الذي وصفه بالبديع، كما امتدح جمالهن الفائق، ولا يكاد يختلف تقديم الرّحالة لنسوة الأمراء عن نسوة عامة الناس، فقيمة كل منهما تبرز من خلال سرده، فقد وصف حالهن كذلك من خلال الحديث عن الخيل والنسوة المسخرات لخدمتهن، بالإضافة إلى أنّ الجارية عندهم تظهر من خلال مقطعه في أحسن صورة كذلك، وهذا ما يعكس صورة حسنة جلية في سرده للمرأة باختلاف موقعها في بلاد الترك.

وتزيين صورة المرأة عند ابن بطوطة قابله تقبيح لصورة الرجل في المقطع الموالي. يقول: "ونساء الأتراك لا يحتجبن، وتأتي إحداهن ومعها عبيدها بالغنم واللبن فتبيعه، وربما كان مع المرأة منهن زوجها فيظنّه

1 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج2، ص225.

2 نوال السعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1990، ص92.

من يراه بعض خدّامها، ولا يكون عليه من الثياب إلا فروة من جلد."[1] ظهر الرجل وكأنه تابع للمرأة في هذا المقطع السردي، فهي لا تحتجب من أحد في هذه البلاد، وتركيز الرّحالة على هذه الجزئية أمر بديهي كونه يدين بدين يضبط تصرفات المرأة وعلاقاتها ولا يترك أي مجال للفوضوية بين الجنسين (المرأة /الرجل)، كما راعى انتباه ابن بطوطة مشاهد النسوة ببلاد الترك؛ فالواحدة منهن تأتي إلى أسواقهم بصحبة خدمها وعبيدها في أحسن الثياب وأبهاها —كما تقدم- في حين اختلط وتعذر على ابن بطوطة التفرقة بين أزواجهن وعبيدهن، ليظهر بذلك الرجل في صورة سلبية قبيحة، وربما أكثر قبحا من صورة خادم زوجته، ودونية وسلبية التمثيل السردي عند الرحالة توجه به أول الأمر إلى الملبس حين لاحظ أنّ الزوج يتخذ من الجلد ملبسا له، في حين تنعم امرأته بحياة الترف والبذخ فتتخذ حسن اللباس لها، فتظهر في أبهى حُلة، في حين الرجل يظهر خادما لها وساهرا على ضمان راحتها، فضلا على أنها تمارس التجارة، ويقع تحت يديها عدد من العبيد والخدم، وهذا ما يُظهر بشكل جلي النفوذ الأنثوي في المجتمع التركي.

وفي موضع آخر بغرب آسيا يتحدث ابن بطوطة عن المرأة أيضا. يقول: "وأهل بلاد دولة أباد قبيل المرهتة الذين خص الله نساءهم بالحسن وخصوصا في الأنوف والحواجب، ولهن من طيب الخلوة والمعرفة بحركات الجماع ما ليس لغيرهن..."[2] امتدح الرّحالة الجمال الحسي للنساء بمدينة أباد، ويتغزل بحسنهن، فيذكر في سرده بعض محاسنها، إذ أُعجب بأنف وحواجب المرأة الأبادية، ولم يقف سرده عند هذا الحد بل وصل به الأمر إلى المجاهرة بلغة جنسية تجاههن حين اعترف بحسن الخلوة بهن، فقد حكم بأنهن أعرف النسوة بحركات الجماع دون غيرهن، وهذا دليل بأنه خبرهن وكانت له مغامرات معهن، وربما هذا المقطع هو دليل وبرهان على أنّ ابن بطوطة ظل -كغيره- يرى في المرأة وسيلة للإشباع والنهم الجنسي انطلاقا من أفكار وقناعات ذكورية — كانت سائدة آنذاك- قسمت النّوع البشري إلى "جنس مهيمن وآخر مهيمن عليه، جسد فاعل وآخر مفعول به...جسد قضيبي وآخر

1 يُنظر: المصدر السابق، ص225.

2ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص25.

مخصي"[1] حتى أنّ ابن بطوطة ظل يُردّد في رحلته ويُفاخر بشرائه للجواري بنية تلبية حاجاته الجنسية، وهذا دليل على أنه يحشر دور المرأة في بعض الأحيان في تقديم اللذة للرجل.

إنّ أي رحالة يعمد في سرده إلى ثنائية التقبيح والتزيين، المدح والذم، وهذه خاصية انعكست أيضا في رحلة ابن بطوطة، فموضوع المرأة عنده مثلا ظلّ غير خاضع لخطية وتراتبية قارة؛ وهذا أمر بديهي إذ يستحيل أن يحظى المختلف (المرتحل إليه) بالثناء فقط أو العكس، وهذا شأن المرأة في محكيه الرّحلي فبعد أن يختزل قيمتها في جسدها في بعض المقاطع يعود إلى إنصافها في محطات أخرى من سرده، فعندما نزل بمدينة تسمى هنور قال: "ونساء هذه المدينة وجميع هذه البلاد الساحلية لا يلبسن المخيط، إنما يلبسن ثيابا غير مخيطة تحتزم إحداهن بأحد طرفي الثوب وتجعل باقيه على رأسها وصدرها، ولهن جمال وعفاف، وتجعل إحداهن حُرص في أنفها، ومن خصائصهن أنهن جميعا يحفظن القرآن العظيم، ورأيت بالمدينة ثلاثة عشر مكتبا لتعليم البنات."[2] يكاد يكون حديث الرّحالة عن النسوة مجرد وصف لهن، وذلك بالتطرق إلى ملبسهن، فهو يُؤكد بأنهن لا يرتدين المخيط، ويضعن أقراط في آذانهن، وكل هذا لا يتجاوز توصيف لما رآه فيهن، وبعدها يبدأ ابن بطوطة في إطلاق الأحكام حيالهن، فهن أهل جمال وتقوى، لكنه يتجنب التفصيل في ذلك، وغالبا يلجأ إلى الاختزال والاختصار في موضوع الأنثى، حتى ليجد متلقي رحلته صعوبة كبيرة في فهم مقاصده النصية القريبة، وكذلك الخفية البعيدة، والملاحظة الأهم عنده تبرز حين أخذ في إظهار دينية المرأة بهذه المدينة، فكل النسوة حافظات لكتاب الله، بالإضافة إلى أنه نوّه أنّ التعليم شائع في وسطهن، ومعلوم أنّ العلاقة بين الأنثى والتعليم كانت في القديم –وحتى عند البعض في وقتنا الراهن– ليست على ما يرام كون الفكر الذكوري لايُبيح لهن ذلك في كثير من الأحيان، وإذا ما سمح لهن بذلك فسيكون مستكرها، فالسلطة الأبوية حدّدت ورسمت خطوط حمراء للأنثى وألزمتها بعدم تجاوزها، ومن ذلك ضرورة النأي بنفسها عن اقتحام عالم الكتابة والقراءة لأنهما مجالان لم يُخلقا لها وفق التّصور الذكوري، وتطرق ابن

1 آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص23.
2 ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص34.

بطوطة وتوجيه أنظاره إلى قضية تعليم المرأة يعود ربما إلى اعتبار هذا الأمر طارئا عليه لم يعهده بموطنه لذلك وقف عنده.

ومن الملاحظات التي لمسناها في رحلة ابن بطوطة عند حديثه عن المرأة حرصه الكبير والدائم على إظهارها كخادمة للرجل، وهذا ليس بالأمر العفوي، فكأنه أتى لتكريس رؤيته أو رؤية الجماعة التي ارتحل إليها. يقول في معرض حديثه عن سلطان هنّيور: "تأتي جارية حسنة ملتحفة بثوب حرير فتقدم الطعام بين يديه"[1] مثل هذه الصيغ والقريبة منها تتكرر بشكل مترد في محكيه الرّحلي، وهذا ما يعكس واقع المرأة أو الواقع الذي أراد ابن بطوطة أن يخلقه لها، وذلك بإظهارها من خلال سرده في موقع يجعل منها أقل منزلة من الرجل، فكلمة جارية والتي تُحيل إلى المرأة المسلوبة الإرادة والحرية والمقهورة والمملوكة للرجل تتكرّر في الرّحلة في عشرات المواضع، فيبدو أنه "نظر إليها نظرة ذكورية، بفكر المهيمن والمسيطر الذي تغلب عليه النَّظرة النمطيَّة والصور المتخيّلة"[2] فوجد في الجواري ما يخدم توجهه، فعُني بالحديث عليهن دون تجريح مباشر يُدينهن.

وتتأكد لنا نظرة الرّحالة للأنثى عندما كُلّف بمهمة إلى الصين حينما كان ببلاد الهند. يقول: "ولما حان وقت السفر إلى الصين جهز لنا السلطان السامري جُنكا...وبيني وبينه معرفة، فقلت له: أريد مصرية لا يشاركني فيها أحد لأجل الجواري، ومن عادتي أن لا أسافر إلا بهن"[3] في المقطع السابق تظهر الأنثى أداة للاستمتاع لا غير، فقد طلب الرحالة تخصيص امرأة له لوحده قبل سفره بمعنى أنه مرّ بأمكنة اشترك فيها رهط من الرجال بمجموعة من النسوة، وهذا لا يترك أي مجال للشك أنّ المجتمع آنذاك يحصر دور المرأة في خدمة الرجل وإشباع رغباته والتّخفيف من هول ومتاعب الأسفار عن الرجل، فضلا عن الأدوار الثانوية الأخرى التي أعطتها الرّحلة لها، حتى أنّ ابن بطوطة يعترف بأنّ

1 المصدر السابق، ص35.

2 مكي سعد الله، الأنا والآخر في أدب الرحلة (دراسة نقدية مقارنة)، إشراف الطيب بودربالة، أطروحة دكتوراه علوم، جامعة باتنة1، كلية اللغة والأدب العربي والفنون، قسم اللغة والأدب العربي، المقدمة (ح).

3 ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص47.

ارتحاله يتم فقط بصحبة النساء، وهذا خطاب ذكوري صادر من لدن رجل يُعلي به من قيمة الرجال ويهوي بالمرأة وينتقص منها حتى وإن لم يُصرح ابن بطوطة بشكلٍ علني بهذا الأمر، فقد ظل محكيه الرّحلي يبوح بأنه كان يشتري ويبيع في الجواري حتى لا تغدو المرأة عنده شيء من سقط المتاع.

وباللغة ذاتها يتحدث ابن بطوطة عن النسوة بأحد الجزر بالجنوب الهندي. يقول: "ولقد كان لي بها أربع نسوة وجوار سواهن فكنت أطوف على جميعهن كل يوم، وأبيت عند من تكون ليلتها"[1] من خلال المقطع يظهر أنّ حياة ابن بطوطة كانت صاخبة مليئة بالنساء حتى أنه لا يكتفِ بالواحدة منهن والاثنتين بل تجتمع حوله نسوة كثيرات وهذا دليل واضح على الدور الذي مُنح للمرأة حينها (استنادا على المحكي الرّحلي موضع الدراسة) ، "فهي مجرد جارية تقدم جسدها للرجل ليعيش ويتمتع ويدوم"[2] لذلك كثيرا ما قُرن ذكر المرأة بالجارية، فثمة نوع من التلازم الحضوري في السرد الرّحلي عنده، فذكر الأولى يُحيل إلى الثانية ويستدعيها مع وجود بعض الاستثناءات التي تُظهر المرأة ذات مكانة ومنزلة، خاصة وأنّ ابن بطوطة خبر وضع المرأة عند أقوام وأمم كثيرة، ونظرة المسلم للمرأة ببلاد الإسلام تختلف عن نظرته للهندية والنصرانية وهكذا، لذلك لا مناص أن يأتي تقديم المرأة في رحلته مضطربا غير قار يتراوح بين الإيجابية والسلبية غالبا.

وفي ذات الموضع يُفصّل ابن بطوطة في بعض شؤون المرأة بهذه الجزر. يقول: "ونساؤها لا يغطين رؤوسهن ولا سلطانتهم تغطي رأسها، ويمشطن شعورهن ويجمعنها إلى جهة واحدة، ولا يلبسن أكثرهن إلا فوطة واحدة تسترها من السرة إلى أسفل وسائر أجسادهن مكشوف، وكذلك يمشين في الأسواق وغيرها"[3] نلاحظ أنّ ابن بطوطة في عديد المرات يظهر متسامحا في سرده مع المرأة، فحتى وإن أبدت بعض السلوكيات والتصرفات المارقة المناقضة للدين الإسلامي يتجنب تجريحها في محكيه، فكأنه تخلى بذلك عن الدور الإصلاحي الذي كثيرا ما كان يتقمصه الرحالة خاصة خارج دار

1 المصدر السابق، ص57.

2 عبد الله الغذامي، المرأة واللغة، ص69.

3 ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص60.

الإسلام، وبما أنّ التّوجه الديني يبقى متحكما في الرحالة فقد تطرق إلى ملبسهن الذي لا يتوافق مع لباس المرأة المسلمة فأوضح بأنهن جميعا يُبدين شعور رؤوسهن، بالإضافة إلى أنّ جزءا كبيرا من أجسادهن يبقى عاريا متكشفا فهن يُغطينه فقط من السُّرة إلى أسفل، كما نبّه إلى أنهن يخرجن إلى الأسواق والأمكنة وكأنّ الرحالة بذلك غير راض عن المرأة من جانبين؛ الأول وهو الملبس، والثاني خروجها إلى فضاءات لا تسعها أو ربما ليست لها، وهذا ما دفعه للتّدخل لتقويم سلوك المرأة وتصحيحه.

أخذ ابن بطوطة دور الموجه للمرأة، وهذا أمر طبيعي فالرجل بصفة عامة ظل يقرّر منذ القدم ما هو مباح لها محتكما إلى مرجعيات عدّة، كما أننا نحكم في كثير من الأحيان على صواب تصرفها من عدمه استنادا إلى رأي الرجل فيه، ويظهر تصويب الرّحالة لهفوات النسوة حين قال: "ولقد جهدت لما وُليت القضاء بها (يقصد الجزر)، أن أقطع تلك العادة وأمرهن باللباس، فلم استطع ذلك فكنت لا تدخل إليّ منهن امرأة في خصومة إلا مستترة الجسد، وما عدا ذلك لم تكن لي عليه قدرة"[1] لم يرض الرّحالة بالتّعري الحاصل بين نساء هذه الجزر، فبعد أن وصف حالهن وسكت عن انتقادهن علانية عاد في هذا المقطع لإظهار سخطه عليهن، فالرجل يعترف بأنه اجتهد لنأيهن وجزرهن عن فعلهن لكن دون جدوى، كما بلغ به الأمر إلى حد أمرهن بالسّترة، وكان لا يقبل أن تقف بين يديه امرأة عارية، إذ لا ينظر في أمرها إلا إذا كانت مرتدية لباسها غير بادية لجسمها، وهذا كله من منطلق أنّ الجسد الأنثوي عورة وجب عدم إظهارها، وهذا ما لم يغادر ذهن الرّحالة الفقيه القاضي الذي حاكم على ما يبدو النسوة انطلاقا من معتقده ودينه.

ويُوغل ابن بطوطة في تقديم صورة سلبية للمرأة بقوله: "ومن عجيب أفعالهن أنهن يستأجرن أنفسهن للخدمة بالديار بدنانير معلومة، ولا يرين ذلك عيبا، وهن مسخرات أيضا لنكاح المتعة، ولا تكل المرأة عندهم من خدمة الرجل، فهي تأتيه بالطعام وترفعه، وتغسل يده، وتغم رجليه، ولا تأكل أبدا مع

1 المصدر السابق، مج4، ص61.

الرجل، وكان يظهر لهم عفريت فإذا رأوه أخذوا جارية بكرا فزينوها وأدخلوها إليه، ثم يأتون صباحا فيجدونها مفتضّة ميّتة، وفي كل مرة تقع القرعة على إحداهن."[1] يتضح من المقطع أنّ المرأة كانت تمتهن وظائف حقيرة بأثمان زهيدة، فالرّحالة يُؤكد أنّ المرأة عندهم كانت ترضى العمل في البيوت، وبذلك تُقدم في صورة سلبية مرة أخرى، فضلا على أنه لاحظ أنّ الرجل يظفر بهن لنكاح المتعة، ولعل هذا الخبر يُثبت الفكر السائد قديما والذي يختصر قيمة المرأة في جسدها، فهذا الأخير وسيلة لاستمتاع الرجل لا غير، وتظهر الأنثى كذلك ذليلة وكأنها عبد مسخر لخدمة سيده فقط، ولا يملك أي إمكانية للمجاهرة والثورة على واقعه، وظهر هذا جاليا حين وصف ابن بطوطة مشاهد المرأة وهي تُطعم زوجها وتغسل يديه ورجليه ولا تمتلك حتى حق الأكل معه، من هنا يتضح لمتلقي هذا الخبر أنه بإزاء جنسين غير متساويين في القيمة والمكانة، فالرجل يظهر كسيد في حين تغدو المرأة مجرد خادم لا قيمة له، حتى أنها تُوضع للرهان، إذ أنّ الرّحالة يُورد خبر مفاده أنّ سكان هذه الجزر يتجنبون شر العفاريت حين يُقدّمون لهم في كل مرة جسد أنثوي طري يُفعل به وينتهي الأمر بالمرأة مقتولة مرمية، ونفس المصير تُلاقيه قريناتها ممن وقعت عليهن القرعة في كل مرة، وهذا فيما يخص تقديم الأنثى في السّرد الرّحلي عند ابن بطوطة.

وفي رحلة ابن فضلان إلى بلاد الشمال خصّص هو الآخر جزءا من رحلته للحديث عن المرأة، غير أنّ إشارته لها كانت في فقرات وجيزة وقليلة، وكثيرا ما قرن ذكرها بالرجل. يقول: "وينزل الرجال والنساء إلى النَّهر فيغتسلون جميعا عراة لا يستتر بعضهم من بعض...وما زلت اجتهد أن يستتر النساء من الرجال في السباحة فما استوى لي ذلك"[2] لاحظ الرّحالة ظاهرة الاختلاط بين الجنسين في بلاد الصقالبة؛ فليس ثمة أي تنظيم للعلاقة بينهما، "وصورة المرأة المبتذلة العارية لم يتقبلها الرحالة، بل رأى فيها شكلا من أشكال همجية المجتمع وسذاجة الرجل في فهم الغيرة، لذلك تدور في خطابه مفردة الستر والاستتار في أكثر من موضع، ويُوردها الرّحالة إذا أراد رفض مظهر المرأة وبروزها على هيئة

1 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص61- 62.

2 ابن فضلان، الرحلة، ص134.

معينة"[1] لم تعجبه في كثير من الأحيان، فهو يعترف بأنه كان يتدخل لحمل النساء على ستر أجسادهن لكن دون طائل، فالفقيه فشل في مهمته، فالمرأة الشمالية تعيش في عالم كافر إباحي يُبيح لها التّعري ومخالطة الرجال.

وفي بلاد الصقالبة تموت المرأة مع الرجل عندما يباغته الأجل، وهو ما يُظهره ابن فضلان في المقطع الموالي: "وإذا مات الرئيس منهم قال أهله لجواريه من منكم يموت معه؟ فيقول بعضهم: أنا، وقد حضرت موت رجل عندهم، فقالوا: من يموت معه؟ فقالت إحداهن أنا، وهي تشرب وتغني فرحة مستبشرة، وتدخل قبابهم فيجامعها صاحب كل قبة."[2] تختار الجارية اللحاق بسيدها عند موته، وتختار الجواري طوعيا ذلك، فقد راح الرّحالة يسرد حادثة شهدها في بلاد الكفر إذ حضر موت أحدهم فاختارت إحداهن الموت معه مُظهرةً سعادتها باختيارها، ومنتقلة من رجل إلى آخر ليطأها قبل وضع حد لحياتها، وكلها ممارسات لا تتوافق من البيئة التي قدم منها الرّحالة المسلم، فالمرأة عندهم تظهر غارقة في المحرمات، فالتّعري من جهة، وممارسة الفاحشة وشرب الخمر من جهة ثانية، مع قتل النفس في النهاية إرضاءً لكبيرهم، وفي كل هذا شذوذ لتظهر بذلك المرأة محتقرة عديمة الفائدة خارج دار الإسلام تُمارس ضد نفسها ويمارس ضدها الرجل أقصى أنواع الاضطهاد والإقصاء، ليتأكد من خلال هذا المحكي الرّحلي أنّ السيادة كانت للرجل على حساب النساء في هذا الفترة من التاريخ، لأنّ الأنثى ظهرت مجرد تابع لا يمتلك حرية تقرير مصيره.

ويكشف نص ابن فضلان مرة أخرى الوضع المزري الذي كانت تعيشه المرأة في القرن الرابع للهجرة بدار الحرب. يقول: "ورسم الملك أن يكون له خمس وعشرون امرأة، كل امرأة منهن ابنة ملك من الملوك الذي يحاذونه، يأخذها طوعا أو كرها، وله من الجواري السراري لفراشه ستّون...ولكل واحدة منهن خادم يحجبها، فإذا أراد أن يطأ بعضهن بعث إلى الخادم الذي يحجبها فيوافي بها في أسرع من

1 يُنظر: وائل بن يوسف العريني، الآخر في أدب الرحلة (دراسة أنثروبولوجية)، ص244.
2 يُنظر: ابن فضلان، الرحلة، ص156- 157- 158- 159.

لمح البصر حتى يجعلها في فراشه، ويقف الخادم على الباب فإذا وطئها أخذ بيدها وانصرف."[1] جمع ملكهم حوله عددا كبيرا من النسوة، وزواجه منهن يكون برضا أو مرغمات، فليس ثمة أي احترام لرغبة الأنثى عندهم، ولا يكتفي بزوجاته فقط بل تكون له كذلك جواري يحبسهن ويُعيّن على كل واحدة منهن رجلا لمراقبتها، وتظهر حاجته لهن فقط عندما يرغب في مضاجعتهن أي أنّ المرأة مسخرة لشيء واحد فقط وهو إشباع حاجات الرجل الجنسية، فما إن يفرغ منها ملكهم حتى تُسلم لسجانها ليُعيدها إلى أسرها، لتظهر بذلك المرأة أسيرة لا حول ولا قوة لها، ولا وظيفة لها غير إمتاع مالكها فتنحصر قيمتها في جسدها فقط، وبذلك "تتكرّس وجودا في عالمه باعتبارها كائنا تابعا تكميليا وتزينيا موضوعا للمتعة"[2] لا غير.

صورة المرأة عند ابن فضلان ضبابية إذ لم يُخصصها بحديثٍ مستفيضٍ، وإنما اكتفى ببعض الإشارات العابرة السريعة التي تُوحي بأنها لم تكن موضوعه الرئيس.

أما ابن جبير فكان له هو الآخر بعض المقاطع من رحلته تتحدث عن المرأة، ومن ذلك قوله: "وبالجملة فهن مع الرجال مسكينات مغبونات يرين البيت الكريم ولا يلجنه ويلحظن الحجر المبارك ولا يستلمنه، فحظهن من ذلك كله النظر والأسف المستطير المستشعر، فليس لهن سوى الطواف على البعد"[3] صور الرّحالة في هذا المقطع حال النسوة بمكة في موسم الحج، وقد أطلق بعض التوصيفات الجارحة عليهن، فالمرأة عنده أو كما تصورها مسكينة مغبونة، ترى البيت الحرام ولا تدخله، حظها منه الرؤية فقط، وكأني به يريد التأكيد أنّ إقصاء المرأة يتم حتى في بيت الله الحرام، وفي أعظم المواسم الدينية عند المسلمين، كما لا يُسمح لها من الوصول إلى الكعبة، ليُظهر بذلك ممارسات الرجل ضد المرأة في مدينة مكة، واستخدامه للتركيب هنّ مع الرجال مسكينات يروم به تفضيل حال

1 المصدر السابق، ص171.

2 عبد الله إبراهيم، السردية العربية الحديثة (الأبنية السردية والدلالية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ج2، ص94.

3 ابن جبير، الرحلة، ص110.

الرجل عن المرأة، وخلق مقارنة ضمنية تأكد أنّ الجنس الأول في أفضل حال في حين يعيش الثاني الغبن والذل ونوعا من الخضوع.

يكاد يكون المقطع السابق الوحيد الذي تظهر فيها صورة المرأة في نص ابن جبير، في حين هناك بعض الإشارات القليلة التي يمكن عدّها مجرد وصف جامد عابر مختصر لذلك لم نتوقف عنده كونه لم يتضمن أي حكم أو تمثيل بيّن واضح.

وفيما يخص رحلة العبدري فقد مارس هذا الأخير إقصاء من نوع آخر للمرأة حينما تجنّب ذكرها وتخصيص حيز من سرده الرّحلي لها، إذ كان السرد عنده موضوعا للرجل لا غير تقريبا، مع وجود تلميحات مقتضبة حول الأنثى، وهذا ما تقدم ذكره في الفصل السابق.

2- السّود في رحلة ابن بطوطة:

تعرض الأسود في الثقافة العربية لكثير من الاضطهاد، فعلى الرغم أنّ الإسلام ألغى جميع المعايير العنصرية بين بني البشر، وجعل من التقوى الأساس الوحيد الذي يمكن أن يتفاضل به العباد إلا أنّ هذا لم يحد من تعنيفه وازدرائه، فبمجرد نطق كلمة زنجي تُستدعى إلى ذهن الأغلبية جُلّ الصفات القبيحة، فكأنّ قدر هذا العرق أن يعيش مقصي تمارس ضده كل أصناف الإقصاء والإبعاد، وكل هذا "بسبب التمييز بين البشر على أساس عرقي ولوني، فقد قُسم العالم إلى عرقين متباينين؛ حيث جُعل العرق الأبيض سيدا على كل الأعراق، وجُعل العرق الأسود لونا للإهانة والاستعباد والشر المطلق، وأخطر ما في هذا التقسيم، أن تحوّل هذا التمييز إلى مبرر لإقناع الرجل الأسود بأنّ بشرته السوداء هي لعنة تلاحقه، ولا يمكن أن يتخلص منها"[1] فأصبح معترفا هو الآخر بدونيته ضمنيا حتى وإن لم تمارس ضده لغة العنف المادي أو المعنوي بتجريحه كتابةً.

ولأنّ الأسود أُهين حتى في حضرة خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم يوم قال أحد الصحابة لمؤذن الرسول الكريم بلال بن رباح: لا تلمسني يا ابن السوداء، فلنا أن نتوقع تاريخا أسودا لهذا العرق سواد بشرته في العصور التي تلت مرحلة صدر الإسلام، وقد جاءت بعض الكتابات العربية سواء شعرية أم نثرية لتكريس النظرة التي يحظى بها في الواقع، أما في النصوص الرّحلية التي نشتغل عليها فلم تخرج -غالبا- عن السائد هي الأخرى إذ جرى حبس "السود ضمن إطار ضيّق يرشح بالانتقاص، وهدر القيمة البشرية، والتلاعب بالأوصاف بما أظهرهم كائنات مازال اتصالها بالرتبة الحيوانية أكثر قوة من الاتصال بالرتبة الإنسانية...ولم ينجح الرحالة في زحزحة تلك الصورة، إن لم يكن معظمهم قد

1 يُنظر: لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي؟)، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018، ص32-33.

ارتحل في ضوئها"[1] من هنا سنعرض في هذا المبحث لقضية الأسود في متخيّل الرحالة العرب القدامى مقتصرين على رحلة ابن بطوطة.

ابن بطوطة مرّ في رحلته بمدن ومناطق كثيرة، وفي أثناء ارتحاله هذا لقيّ السود في عدّة أمكنة، وهذا أمر طبيعي كونهم –أي السود– قديما سكنوا مناطق شتّى وليس منطقة جغرافية واحدة، حتى أنّ ابن فضلان أشار لهم في أثناء توجهه شمالا في رحلته إلى بلاد الترك والخزر والصقالبة، وما يهمنا هنا ابن بطوطة الذي تحدث عن الزنوج في مواضع عديدة في محكيه الرّحلي، ومن ذلك قوله: "وصلنا إلى مدينة عيذاب، وهي مدينة كبيرة...وأهلها البجاة، وهم سود الألوان يلتحفون ملاحفا صفرًا ويشدون على رؤوسهم عصايب يكون عرض العصابة منها إصبعا، وهم لا يُورّثون البنات، وطعامهم ألبان الإبل ويركبون المهاري، ويسمونها الصّهب، وثلث المدينة للملك الناصر، وثلثاها لملك البُجاة"[2] ركز الرّحالة إذن على سواد لون بشرة هؤلاء، وصنيعه هذا يُعدّ تمييزا في حد ذاته، فكان يكفيه أن يذكرهم دون التطرق إلى لونهم، لكن تركيزه بادئ الأمر على السواد لم يأتِ عفو الخاطر أو دون توجيه مسبق ونية مبيتة، ثم راح يُفصّل في لباسهم، ويكشف أنهم يتخذون من الملاحف ملبسا لهم، وبعملية حسابية سريعة يتضح أنهم يسكنون مدينة لا يملكون فيها شيء، فابن بطوطة يقول بأنّ هذه الحاضرة عائدة إلى الخليفة العباسي الناصر وحاكم هؤلاء السودان، كما صرّح بأنّ المرأة لا ترث عندهم ليتبين أن مجتمعهم ذكوري يُورث الرجل ويمنع الأنثى.

وفي موضع آخر بالعراق يتحدث ابن بطوطة مرة أخرى عن السود. يقول: "كنت مرة بموضع يُقال له أفْقَانْبُور، وقد نزلنا به على نهر، ووصل إليّ هناك جماعة من الفقراء في أعناقهم أطواق الحديد وفي أيديهم، وكبيرهم رجل أسود حالك اللون، وقد طلب مني أن آتيه بالحطب ليوقده عند رقصهم، فأضرموا فيه النار حتى صارت جمرا وأخذوا في السماع، ثم دخلوا في تلك النار فما زالوا يرقصون

1 عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص152.

2 ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تح: عبد الهادي التازي، مج1، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، المغرب، (د.ط)، 1997، ص230.

ويتمرغون فيها مع سيدهم."[1] الزنوج إذن مجموعة من البؤساء يتخذون من الحديد أطواقا لهم، وكأنه يريد تبيان شقاء هؤلاء، فالفقر جعلهم يتخذون من معدن تُصنع منه الأغلال والأصفاد زينة، وفي معظم رحلة ابن بطوطة لم نر قوما غير هؤلاء السود يتخذون هكذا سلوكيات وتصرفات غريبة، ويصف الرحالة حاكمهم بأنه أسود سواد قاتم، ويستمر بذلك في تركيزه على لون بشرتهم مع سرده لمشهد احتفالي حضره معهم، فقد أضرموا النار وأحاطوا بها يتراقصون حولها ويتمرغون فيها، وربما هذا المقطع أتى لتأكيد تلك الفكرة المترسخة عند الأغلبية، وهي أنّ الزنجي يميل إلى اللهو وعدم الجدّة، "فخلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمق في كل قطر، والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أنّ طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه"[2] فأظهر الرّحالة الأسود مبالغا في فرحه، حتى أنه يرمي بنفسه في لهب النيران، وبذلك يكون احتفاله بأذية نفسه، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على صغر عقل الزنج.

ويلتقي ابن بطوطة مرة أخرى بجماعة من السّود في جنوب الجزيرة العربية. يقول: "وقصدت إلينا طائفة من البُجاة، وهم سكان تلك الأرض سود الألوان لباسهم الملاحف الصفر، ويشدّون على رؤوسهم عصائب حمرا في عرض الإصبع...لهم جمال يسمونها الصّهب يركبونها بالسروج، فاكترينا منهم الجمال وسافرنا معهم في برّيّة كثيرة الغزلان، والبُجاة لا يأكلونها"[3] نلاحظ أنّ الرّحالة ما إن يذكر هاته الطائفة من الناس والتي يسميها البُجاة حتى يقرنهم بالسواد الذي يُحيل به في كل مرة إلى الزنوج، "وتركيزه على هذا اللون، يُولّد صورا شتى لديه ولدى قارئ نصه، ويثير لكليهما صيغا جاهزة تعكس

1 يُنظر: بن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تح: عبد الهادي التازي، مج2، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، المغرب، (د.ط)، 1997، ص10.

2 عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تح: عبد السلام الشدادي، ج1، ص138.

3 ابن بطوطة، الرحلة، مج2، ص100.

الدونية المظهرية والذهنية للجنس الخسيس قرين اللؤم والقبح والعدوانية وبلادة الحس."[1] تُعدّ هذه الأوصاف قيما جاهزة ونمطية تُسقط في الغالب على الأسود الذي لم يستطع الخلاص من الازدراء الذي كان يطاله، حتى أنّ الرحالة راح يتحدث عن الملاحف التي كانوا يتخذونها ملبسا لهم، وتلك القبعات الموضوعة فوق رأس كل واحد منهم، ويكشف أنهم لا يأكلون لحم الجمال، أي أنّ هؤلاء السود يختلفون عن ما عرفه ابن بطوطة وما خبره بين قومه، فهدف الرّحالة الأول والأهم في سرده أن يقف ويسجل ما يتعارض مع السائد في الجماعة التي ينسب نفسه إليها.

وفي إحدى المدن القريبة من اليمن ينتقد ابن بطوطة السود بحدّة، ليُظهر نوعا من الاحتقار لهذا الجنس. يقول: "وسافرتُ من مدينة عدن في البحر أربعة أيام ووصلت إلى مدينة زَيْلَع، وأهل زيلع سود الألوان وأكثرهم رافضة، وهي مدينة كبيرة لها سوق عظيمة إلا أنها أقذر مدينة في المعمور وأوحشها وأكثرها نتنا، ولما وصلنا إليها اخترنا المبيت بالبحر على شدّة هوله ولم نبت بها لقذرها."[2] حلّ الرّحالة عند أناس من البشرة السوداء يُقيمون بهذه المدينة زيلع، فوصفها بأنها أقذر حاضرة على وجه الأرض، وهجاؤه لها هو بشكلٍ من الأشكال نقد للقاطنين بها، ويُؤكد بأنّ النفس تستوحش من هكذا موضع، من هنا يتضح أنه لم يكن على توافق مع هؤلاء السود، فنفوره منها دليل واضح على ترفعه عنها، وعدم رضاه بالبقاء وصحبة الزنوج المقيمين بها، فهي وسخة ونتنة، حتى أنه غامر هو ومن معه بالمبيت في البحر ومواجهة مخاطره، على مجاورة خوارج سود تنعدم النظافة عندهم، ليُظهر ابن بطوطة عدم تقبله لهم، وهذا ما تجسد في خطابه الذي يزدحم بكثير من الفراغات والفجوات التي تحتاج إلى سدّها من المتلقي، وذلك لإبراز نظرة الرّحالة إلى جنس "استُرق بصورة كبيرة عبر العصور، وتم وضعه في آخر السلم الاجتماعي والطبقي، وقامت المدونات الرّحلية –وعلى رأسها رحلة ابن

1 يُنظر: ضياء الكعبي، السرد العربي القديم الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص274- 275.

2 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج2، ص114.

بطوطة- بتمثيل الأسود وتركيب صور انتقاصية ونمطية له، وحشره في دائرة الحيوانية والتوحش"[1] في أغلب محكيه الرّحلي.

كما تحدث الرّحالة عن السود في أثناء تواجده بشرق إفريقيا. يقول: "ووصلنا مَقْدَشَوْ وهي مدينة متناهية في الكبر، وأهلها لهم جمال وأغنام كثيرة، وسكانها تجار أقوياء، والواحد من مَقْدَشُو يأكل قدر ما تأكله الجماعة منا، عادة لهم، وهم في نهاية من ضخامة الجسوم وسمنها، وكسوتهم فوطة خزّ يشدها الإنسان في وسطه عوض السراويل فإنهم لا يعرفونها، وعادتهم في السلام أن يضع الواحد منهم سبّابته في الأرض ثم يجعلها على رأسه ويقول: أدام الله عزّك"[2] هذه المدينة واقعة فيما يسمى حاليا بالصومال، والرّحالة أكد ضخامتها، وأنّ قاطنيها يعمدون إلى تربية الحيوانات، كما يرى بأنّ تجار مَقْدَشُو أصحاب بأس وقوة، والواحد منهم يأكل ما يكفي لرهط من مرافقيّ ابن بطوطة، وربما هذه الخبر تأكيدا لفكرة شراهة الزنجي، فقد شاع قديما عند كثيرين أنّ الإنسان الأسود خُلق لشيئين اثنين: بطنه، وفرجه، وهذه الميزة أُلصقت به وجرى تسويغها وإشاعتها؛ حيث اعتُبر هذه الجنس مبالغا في شهوتيّ البطن والفرج (الأكل، والجماع)، بخلاف الجنس الأبيض السوي المعتدل في جلّ صفاته وأحواله، وقد أظهر الرّحالة هؤلاء السود ضخام الأجساد تغلب عليهم السمنة والبدانة، والملاحظة الأبرز تلك التي سجلها حول لباسهم؛ فقد أوضح بأنهم لا يرتدون السراويل ولا يعرفونها، أي لا يتخذون من المخيط ثوبا لهم، بل ملبسهم فُوطة يشدّونها من الوسط، وكما يُقال أحد علامات التخلف وعدم التحضر والبهيمية كشف العورة أو تجنب اللباس المخيط، وهذه الصفة الأخيرة سجلها ابن بطوطة عن السود، وهذا ما يكشف عن "وجود نوع من الرفض المبطن لهم"[3] كون الاحتقار أو الانتقاد في المتن الرّحلي كثيرا ما يجيئ مراوغا غير بيّن.

1 يُنظر: نادر كاظم، تمثيلات الآخر (صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)، ص25.

2 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج2، ص115- 117.

3 عبد الله إبراهيم، السرد والاعتراف والهُوية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص119.

كما نبّه الرّحالة إلى التحية المتداولة بينهم؛ فكل من عزم على تحية غيره وضع سبابته على الأرض، وبعدها على رأسه ثم دعا لمن لقيه، في مشهد غرائبي، وذلك أنّ السود الذين احتكا بهم ابن بطوطة أظهروا عكس ماهو سائد ومترسخ في فكره، فهناك نوع من التّعارض بين الطرفين، ليظهر الزنجي وكأنه غير خاضع وموافق للنسق الثقافي الموجه الذي يشترط تأدية التحية وفق طريقة معينة، وليس الانحناء إلى الأرض وملامستها ثم الارتفاع بعدها، وبذلك سار ابن بطوطة بسرده إلى ما يُخالف ثقافته كنوع من المقابلة، "فمما لا شك فيه أن كل كتابة رحلية تدفع الكاتب الرحالة إلى إجراء نوع من المقارنة —ولو كانت غير مباشرة– بين بلد سفره، ووطنه البعيد عنه الذي تركه رغبة في السفر"[1] وهذا الذي قام به الرّحالة عند حديثه عن السود بمَقدشَو إذ حرص على تسجيل المختلف الذي تجسد عنده في الزنجي.

ويتحدث ابن بطوطة عن مشهد راعى انتباهه بذات المدينة. يقول: "خرج الشيخ من باب المسجد فلبس نعليه، وأمر القاضي أن ينتعل، وأمرني أن انتعل، وتوجه إلى منزله ماشيا، ومشى الناس كلهم حفاة، ، وهو متقلد بفوطة حرير، وضُربت بين يديه الطبول والأبواق والأنفار إلى العصر، ثم أتى جميع الأجناد ووقفوا صفوفا وضربت المزامير والأطبال، وعند ضربها لا يتحرك أحد ولا يتزحزح عن مقامه، ومن كان ماشيا وقف فلم يتحرك إلى خلف ولا إلى أمام."[2] لاحظ الرّحالة أنّ أغلبية السود يمشون حفاة، ولا ينتعلون أحذية ما عداه هو، وأحد شيوخهم، والقاضي عندهم، وكأنّ هذا الجنس حريص على البقاء على فطرته، أو أن ذهنيته غير قابلة للتطور، فهو لا يرتدِ الألبسة المخيطة من جهة –كما تقدم– ومن جهة أخرى لا ينتعل، "وبذلك الرحالة يعمد في تصويره إلى التكرار على إيقاع واحد مناطه السلب غالبا، بدءا بتسجيل الملاحظات السيئة حوله، وانتهاءً بسلب ممارساته الدلالات الإيجابية، وربما هذا دليل على وجود تنميطات سابقة، ومنظور قبلي يتكِئ عليه الرحالة في تصدير

1 محمد المسعودي، الرحلة ما بعد الكولونيالية في الأدب العربي المعاصر، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، الإمارات، ط1، 2021، ص166.

2 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج2، ص117- 118.

تمثيلات الأسود"[1] فكأنّ ابن بطوطة أتى ليُؤكد ما كان يجول في ذهنه فقط، بالإضافة إلى أننا لا نتصور أن يمتدح في سرده بشري يسير حافي القدمين.

وفي المقطع السابق يعود مرة أخرى إلى احتفال السود ومبالغتهم في قرع الطبول والأنفار، وقد أشار عديد المرات في رحلته إلى ميلهم إلى الطرب، وأكد بأنه شهد بنفسه كيف ضُربت المزامير بين يديّ الشيخ الذي كان بصحبته لمدة طويلة (إلى العصر)، ففي هذه المدينة التي يسميها (مَقَدْشُو) يجتمع الجميع للاستماع وأبرز ابن بطوطة مبالغة هذا الجنس وتقديسه للعزف والطرب، فما إن تُستخدم الآلات الباعثة على اللهو حتى يثبت الجميع في موضعه للإنصات، ومن كان منهم في حركة سكن في موضعه لا يفارقه، وهذا ما يبرز محبتهم للهو والعبث، وكما قيل: "فالطرب عشرة أجزاء؛ تسعة منها في السودان، وواحد في سائر الناس"[2] وهذا ما يُفسر تعلّقهم به.

ثم توجه ابن بطوطة إلى جزيرة يسكنها الجنس الأسود. يقول: "ثم ركبت البحر من مدينة مقْدَشَوْ متوجها إلى بلاد السواحل قاصدا مدينة كُلْوا من بلاد الزنوج، فوصلنا مَنْبَسى، وهي جزيرة كبيرة ولا زرع فيها، وأهلها شافعية المذهب، أهل دين وعفاف وصلاح، ومساجدهم من الخشب محكمة الإتقان، وجميع الناس يمشون حفاة الأقدام"[3] امتدح الرّحالة في هذا المقطع ولو بعبارات موجزة السود سكان جزيرة (كُلْوا) التي نزل بها، فرأى بأنهم أهل تقى وتدين، والمزاوجة بين المدح والنقد في السرد أمر ممكن ومقبول، "فالجمع بين التحقير والتجميل، أو بين قبح موضوع التمثيل وجماله في خطاب واحد ليس جمعا مستحيلا أو مستعصيا، بل هو ضرب من ضروب التواطؤ بين الهيمنة والجماليات، وهو الذي يحكم نظرة الثقافة المهيمنة إلى الثقافة الخاضعة والمحكومة"[4] أي بين الممثَّل والممثِّل، فتمثيل

1 يُنظر: أريج بنت محمد بن سليمان السويلم، السرد الرحلي والمتخيل لدى السيرافي والغرناطي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 2017، ص112.

2 الطاهر لبيب، صورة الآخر (العربي ناظرا ومنظورا إليه)، ص251.

3 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج2، ص120.

4 نادر كاظم، تمثيلات الآخر (صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)، ص437.

الشيء –وهنا نقصد السود– ليس مطابقا له، فالواقع غير تلك الصورة والقولبة التي تُعطى لجنس ما كتابةً، وفعل التمثيل هدف صاحبه بشكلٍ من الأشكال هو إخضاع المعني بالتمثيل السردي حتى وإن ادعى صاحب الخطاب غير ذلك، أو لم يجاهر به علنا، فثمة إخضاع مادي عنيف وآخر مهادن لين، وكلا النوعين استُعملا في الخطاب الرّحلي المتجه صوب المغاير اللوني (الزنجي).

ولا يطول ثناء الرّحالة على الزنوج الساكنين لهذه الجزيرة؛ فبعد أن أُعجب بهم وبمساكنهم المشيّدة بالخشب عاد إلى تمرير شيفراته وغمزاته في محكيه الرّحلي، وذلك من خلال العودة والتأكيد بأنّ هؤلاء السود يسيرون حفاة جميعهم دون استثناء، وهي أحد الملاحظات التي يشترك فيها أبناء هذا الجنس؛ فليست هذه الجزيرة الموضع الوحيد الذي اطلع فيه على هذه الميزة السائدة بينهم؛ إذ سبق أن أشار إليها وتوقف عندها كما تقدم.

تأخذ صورة السود عند ابن بطوطة طابعين؛ أحدهما ايجابي والآخر سلبي في مدينة كُلوا. يقول: "وبتنا بهذه الجزيرة ليلة وركبنا البحر إلى مدينة كُلْوَا...وهي مدينة عظيمة ساحلية أكثر أهلها الزنوج المستحكمو السواد، ولهم شرطات في وجوههم، ومدينتهم من أحسن المدن وأتقنها عمارة، وكلها بالخشب وسقف بيوتها الديس، وهم أهل جهاد لأنهم في بر واحد متّصل مع كفار الزنوج، والغالب عليهم الدين والصلاح."[1] ارتحل ابن بطوطة إلى هذه الحاضرة التي تقع في تنزانيا حاليا فركز بادئ الأمر على اللون الأسود الغامق الذي ترك آثاره في وجه هؤلاء، ومما لاشك فيه أنّ هذا اللون، "متضمن لمحمولات انتقاصية فسواد الوجه كثيرا ما يُقرن بالحزن والغم والكدر وأثر حاصل من اقتراف كبائر الذنوب كالكفر والزنا والكذب والنفاق وشهادة الزور ومخالفة السنة وترك الصلاة وغيرها"[2] لذلك توظيفه في كل مرة يلتقي فيها بالسودان جعل منه لونا ذا دلالة ثقافية تأخذ معنا سيئا غالبا في محكيه الرّحلي.

1 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج2، ص121.

2 يُنظر: نادر كاظم، تمثيلات الآخر (صورة السود في المتخيل العربي الوسيط) ص26.

في حين أثنى الرّحالة على هذه المدينة المتناهية الكبر، ويرى بأنها من أفضل الحواضر، وقد بُنيّت بالخشب وسقفها من الديس، أما أهلها فهم مرابطون في الدين، وفي جهاد ضد الزنوج الكفرة الواقعين في تماس معهم، كون السودان ليسوا على ديانة واحدة؛ ففيهم المسلم، والنصراني، والمسلم الخارجي (الخوارج)، وغير ذلك من الملل التي أبان الأسود عن اعتناقه لها في متن ابن بطوطة، المهم من كل هذا أنّ سرده حوى مواقف إدانة من جهة، واستحسان من جهة أخرى؛ الأول ظهر عند حديثه على بشرة الأسود وتراسيم وجهه، والثاني تبدى حين وصفهم بأنهم أهل دين ، وبذلك كان تمثيله في هذا الموضع والمكان خاضع لثنائية التزيين والتقبيح، مع غلبة الطرف الثاني في أغلب السرد، وبذلك تكون النظرة الدونية هي الطاغية، "حتى وإن تعدّد الفضاء الجغرافي الذي يسكنه الأسود، فهو مرفوض دوما، وقبوله مشروط بالانتماء الديني، فما كان أسودا مسلما فهو خارج حيز الاستبعاد نوعا ما"[1] ولعل هذا ما شفع له عند ابن بطوطة في هذه المدينة، فدينيته ودنوه من الإسلام جعله لا يُجاهر كثيرا بإنزال قيمته، بل خصص له جزءا من التمثيل المنصف غير المتحيز ضده.

كان الرّحالة أمينا في إنصاف الإنسان الأسود بهذه المدينة؛ إذ تحدث عن كرم وجود ملكها، وغاب التّحيز عنده، وهو ما يلاحظ في المقطع الموالي. يقول: "وكان سلطانها في عهد دخولي إليها أبو المظفّر حسن، ويُكنى أيضا أبا المواهب لكثرة مواهبه ومكارمه، والشرفاء يقصدونه من العراق والحجاز وسواهما، ورأيت عنده من شرفاء الحجاز جماعة، وهذا السلطان له تواضع شديد، ويجلس مع الفقراء ويأكل معهم، ويُعظّم أهل الدين والشرف"[2] يُفرِد لحاكم الزنوج شيئا من الصفات الحسنة، فهو كثير العطايا وجواد، حتى إنّ العرب يفدون إليه من مناطق عدّة مثل بلاد العراق والحجاز وغيرهما وذلك ابتغاءً فيما عنده، والقادمين على حضرته من النبلاء والسادة وليس من عامة الناس، كما أنه أمير قريب من رعيته متواضع أشد التواضع للضعفاء والفقراء، يشاركهم الأكل، ويحترم رجال الدين بحاضرته.

1 يُنظر: أريج بنت محمد بن سليمان السويلم، السرد الرحلي والمتخيل لدى السيرافي والغرناطي، ص118.
2 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج2، ص122.

وما لبث ابن بطوطة أن عاد إلى التّمثيل السلبي؛ وكأنّ حسنات الأسود عارض عنده أو استثناء أو حالة شاذة، فما إن تأخذ صورة السود مَنْحًا إيجابيا حتى يعقبه مباشرةً آخرا سلبيا، فلا تقوم بذلك صورة مثالية له في مخيال الرّحالة، فكثيرا ما تتردّد عنده مقاطع حول استحسان واستقباح في آن واحد؛ إذ يأتي سرده مهادنا منصفا ثم ينقلب بعدها فكأنه لم يكن مهيّأ لرؤية الزنجي في مرتبة مساوية له ولبقية الأجناس الأخرى، فالرّحالة بعد أن أثنى على حاكم كُلوا انقلب في حينها إلى هجاء شقيقه الذي خلفه في الحكم. يقول: "ولما توفّي هذا السلطان الفاضل الكريم رحمة الله عليه ولى أخوه داوود، فكان على الضد من ذلك، إذا أتاه سائل، يقول له: مات الذي كان يُعطي ولم يترك من بعده ما يُعطى، ويقيم الوفود عنده الشهور الكثيرة وحينئذ يُعطيهم القليل حتى انقطع الوافدون عن بابه"[1] صوّر هنا بخل الأسود وامتناعه عن العطاء للوافد إليه، إذ يبقى عنده الطامح في مِنَحِه لأيامٍ فلا ينال منه إلا القليل، من هنا امتنع الزائرون عن الذهاب إليه.

ابن بطوطة بعد عودته إلى المغرب الأقصى كُلف من قبل الخليفة أبي عنان المريني بالتّوجه إلى إفريقيا السوداء (الصحراء الكبرى)، وهي الموضع والمكان الجغرافي الذي يسكنه الزنوج بكثرة، وهنا سيقع تمثيل وحديث مسهب عنهم. يقول: "وتوجهت برسم السفر إلى بلاد السودان...فوصلنا بعد خمسة وعشرين يوما إلى تغازي...وهي قرية لا خير فيها، ومن عجائبها أن بناء بيوتها ومسجدها من حجارة الملح، وسقفها من جلود الجمال، ولا شجر بها، إنما هي رمل فيه معدن الملح يُحفر عليه في الأرض"[2] أول مدينة حلّ بها الرّحالة في سفره جنوبا مدينة تغازي، وقد بدأ حديثه عنها بانتقادها صراحة؛ إذ يرى بأنها موضع لا خير فيه، فالظاهر أنه لم يُعجب بدخول هذه البلاد من البداية، فعلى طول رحلته لم نسجل نبرة السخرية وعدم الرضا إلا حينما وقف على مشارف أرض الزنوج، ثم عرّج في الحديث عن العمران عند هذا الجنس البشري؛ فبناؤهم من حجارة الملح! كما أنّ سقف بيوتهم مصنوع من جلود الحيوانات، غير أنّ تحقير الرّحالة لم يتوقف عند هذا بل تحدث كذلك عن الطبيعة عندهم؛ إذ

1 المصدر السابق، ص123.

2 ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص239.

نزل بأرض جرداء لا شجر بها ولا نبات، وتجود على سكانها فقط بالملح الذي يُعدُّ المعدن الثمين، من هنا يبرُز شيئا من الشقاء الذي يعيشه ذوي البشرة الملونة.

ثم عاد الرّحالة مرة أخرى للحديث عن قاطني هذه القرية. يقول: "ولا يسكنها إلا عبيد مسّوفة الذين يحفرون على الملح، ويتعيّشون بما يُجلب إليهم من تمر درعة وسجلماسة، ومن لحوم الجمال ومن أنلي المجلوب من بلاد السودان...وبالملح يتصارف السودان كما يتصارف بالذهب والفضة، يقطعونه قطعا ويتبايعون به."[1] ذِكْرُ السود دائما يُقْرَن بالعبودية، وفي هذا المقطع الرّحلي يتكشف أنه بإزاء تمثيل مجموعة من العبيد، فقد وجد نفسه في بلدة حقيرة عامرة فقط بهم ولا وجود للسادة بها، وهذا شيء بديهي فهناك تلازم حضوري بين الزنجي والعبودية؛ إذ الصفة الأخيرة قرينة وملازمة له، ولا تكاد تفارقه، فكأنها خُصصت له دون غيره.

ولا نتصور شخص من ذوي البشرة البيضاء مستعبدا أو مسخرا لخدمة أجناس أخرى مفارقة له في اللونية إن جاز القول، بخلاف الأسود الذي "لا يمكن أن يتصور إلا في صورة عبد حقير، ومن هنا ظهرت سياسات الربط بين الرقّ والسواد، وظلّت قائمة في واقع المجتمع كما في الإنتاج النصي والنسق اللغوي ضمنا أو تصريحا، وبلغت هذه السياسة حدّا لا تميّز فيه بين الأسود العبد والأسود الحر"[2] فالسرد قلما يُنصف كل منهما؛ فمهما ارتفعت قيمة الزنجي يبقى لونه يشده ويحبسه، والرّحالة أشار إلى مهنة السود بتغازي؛ إذ يشتغل هؤلاء بالحفر لاستخراج الملح الذين هو عملتهم المتداولة بينهم بدل الدراهم والمعادن النفيسة الأخرى، وربما هذا يُؤكد فطرية الحياة وبساطتها وكذلك تفاهتها، فالجميع مستعبد يمتهن أعمالا حقيرة (الحفر)، ويعتمدون في عيشهم على ما يُجلب إلى قريتهم من الحواضر الأخرى كسجلماسة مثلا، ليُظهر ابن بطوطة السود ضعفاء، إذ لم يُشر إلى أي مظهر من مظاهر القوة عندهم.

1 المصدر السابق، ص241.

2 نادر كاظم، الهوية والسرد، ص111.

وواصل ابن بطوطة هجاءه لمدينة السود الأولى التي نزل بها في رحلته وتوغله في الصحراء الإفريقية. يقول: "وقرية تغازي على حقارتها يتعامل فيها بالقناطير المقنطرة من التِّبر، وأقمنا بها عشرة أيام في جُهد لأن ماءها زعاق وهي أكثر المواضع ذبابا، ومنها يُرفع الماء لدخول الصحراء التي بعدها، وهي مسيرة عشر لا ماء فيها...والكمأة بتلك الصحراء كثيرة، ويكثر القمل بها، حتى يجعل الناس في أعناقهم خيوطا فيها الزئبق فيقتلها."[1] استحقر ابن بطوطة قرية السود مرة أخرى، وأكد أنّ مكوثه بها كان في شقاءٍ، فالصعاب بدأت تعترض طريقه مع بداية رحلته إلى هذه الجغرافية؛ إذ أبسط الأمور لم تنل رضاه، فماؤها كدر وقليل، والذباب والقمل يكثر بها وينتشر فيها، وبذلك يأخذ سرده نبرةً انتقادية ظاهرة تمس الأسود وكل ما يحيط به في هذا الموضع.

بعدها خرج ابن بطوطة من قرية تغازي إلى مدينة إيوَالاَّتن. يقول: "ودخلنا صحراء شديدة الحر، وأتى العبيد بأحمال الماء للبيع، ثم وصلنا إلى مدينة إيوَالاتن، وتوجهنا إلى حاكمهم، وهو جالس على بساط في سقيف، وأعوانه بين يديه، بأيديهم الرماح والقِسّي، والعبيد من ورائه، ووقف التجار بين يديه وهو يكلمهم بترجمان على قربهم منه احتقارا لهم، فعند ذلك ندمت على قدومي بلادهم لسوء أدبهم واحتقارهم للأبيض."[2] لما وصل الرّحالة إلى قفرٍ شديد الحرارة التقى بالعبيد مرة أخرى، ثم كان توجهه إلى إيوالاتن أين يُقيم حاكمهم، وأول ما شدّ انتباهه أنّ هذا الأخير بدل قعوده في القصور–وهو المكان الذي ارتبط ذكره بأغلب الملوك الذين لقيهم في رحلته– وجده في مكان وضيع (سقيف)، وقلنا في موضع سابق أنّ الأسود سواء كان سيدا أو مملوكا لا يكاد يتميز الأول عن الثاني إلا في جزئيات وتفاصيل صغيرة، أما الملاحظة الثانية فهي تواجد الملك وسط العبيد بدل الحرس، ويبدو أنّ هذا المشهد خرق توقع الرّحالة، فأتى خطابه وكأنه غير موافق لصنيع هذا الحاكم؛ إذ نلتقط شيئا من استغراب الرّحالة واستنكاره، "فمن طبيعة الرفض ومميزاته في الخطاب وروده بشكل عرضي غالبا، حيث يعبر الرّحالة بتلقائية عن رفضه للظاهرة أو الحادثة أو الأسطورة، دون أن يكون هناك تفنيد

1 ابن بطوطة، الرحلة، مج3، ص241.

2 ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص244.

عميق أو غوص في أسباب الرفض، ودون تفصيل لوجهة النظر الذاتية حول ذلك"[1] وهذا الذي قام به ابن بطوطة.

ثم صوّر ابن بطوطة اللقاء الذي جرى بينه هو ومرافقيه والأسود حاكم إيوالاتن، فالأول طوال رحلته التي قادته لملاقاة كل الأجناس تقريبا (شيعي، صيني، هندي، نصراني...) لم يتعرض للعنصرية، وعندما وصل للسود أهانوه لأنهم يحتقرون البيض؛ فقد عمدوا إلى مخاطبة ضيوفهم عن طريق مترجم بينهم كنوعٍ من عدم الاحتفاء بهم والسبب أنهم من الجنس الأبيض، وبدوره يتوجه هو بخطاب عنصري مضاد للزنوج، ويعترف بندمه على خوضه تجربة الذهاب إلى بلادهم، كونهم يبغضون العرق الذي ينحدر منه، ووصفهم بأنهم قليليّ الأدب، من هنا يبدو أنهم لم يكونوا متقبلين ومنفتحين لفكرة وجوده بأرضهم، وهذا شيء بديهي فالحساسية والنظرة العدائية بين البيض والسود كانت قائمة بين الجنسين، وما زالت بوادر العداء والكره المتبادل مترسخة وموجودة إلى يومنا هذا.

وفي أثناء تواجد ابن بطوطة بإيوالاتن رفض دعوة من حاكمهم، فتتجلى مرة أخرى نظرة ابن بطوطة إلى السود بفعله هذا، فكأنّ الرّحالة لم يكن يرغب حتى في لقائهم. يقول: "ثم إنّ مُشرف إيوالاَّتن استدعى من جاء في القافلة إلى ضيافته، فأبيت من حضور ذلك، فعزم أصحابي عليّ أشد العزم فتوجهت فيمن توجه ثم أتى بالضيافة، وهي عسل ولبن قد وضعوه في نصف قرعة، فشرب الحاضرون وانصرفوا، فقلت لهم: أهذا دعانا الأسود؟ قالوا: نعم! وهو الضيافة الكبيرة عندهم، فأيقنت حينئذٍ أن لا خير يُرتجى منهم، وأردت أن أسافر عنها."[2] إذن تُوجّه دعوة للوفد فيُحجم الرّحالة عن الذهاب مع أعضاء وفده، وهنا يتجلى نوع من الاستعلاء والتّرفع عن الزنوج، فرفضه لطلبهم بالتّوجه إليه دليل بيّن على أنه مستصغر لهؤلاء، فلم يحدث على طول مسار الرّحلة أن امتعض ولم يُلبِ دعوة أحد الحكام أو الملوك إلا نادرا جدا، لكن مع هذا الجنس جاهر برفضه، ويريد أن يُنزل نفسه منزلة أرفع حتى من

1 وائل بن يوسف العريني، الآخر في أدب الرحلة (دراسة أنثروبولوجية)، ص463.

2 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص244- 245.

ملكهم فكأنّ الرجل الأبيض العادي عنده أكبر شأنا من السيد في مجتمع السود، ويكشف أنه لم يرض بلقائهم إلا بعد إلحاح كبير من أعضاء بعثته، ومن خلال تركيزنا على الأفعال التي تضمنها المحكي الرّحلي لديه (أبيت، أشدّ العزم..) يتبين أنّ الرجل كان كارها لهذا الجنس وأتى سرده في المقطع السابق لتأكيد فكرة واحدة وهي أنه لم يكن بحاجة إلى صحبتهم أو الانفتاح عليهم.

ثم قبِل بالتوجه إليهم، ويبدو أنه كان يتوقع ضيافة تليق به، وبمن كان معه، فقد كان يُستقبل في البلدان التي حلّ بها (الهند، الصين، القسطنطنية..) بالجوهر والألماس والأحجار الكريمة والحرير وغير ذلك، ليتفاجأ عند وصوله إليهم؛ إذ حضرت الألبان والعسل ممزوجة في نصف قارورة فشرب من كان بصحبته وفارقوا السود، فأخذ ابن بطوطة في الاستفسار إذا ما كانت هذه ضيافتهم! قائلا: أهذا دعانا الأسود؟ نلاحظ أنه تجنب تسمية حاكم إيوالاتن بالاسم أو المنصب، وفي ذلك رفض واضح لتصرفه، مع تركيزه على لون بشرته، وبذلك ظلّ النّسق الثّقافي يُحاصره، فهو يستحضر السواد في أغلب المواضع التي تتجلى فيها غرائبية هذا المختلف اللوني، وبعد أن أُجيب الرّحالة بأنه دُعيّ لهذه الضيافة فقط تصاعدت حدة كلامه؛ فيُصرح بأنه أصبح متأكدا بأن لا خير في هؤلاء البشر، وهذا دليل أنه كان حاملا لرؤيةٍ سابقةٍ سيئةٍ متخيلةٍ لهم، فأتى تصرفهم مع الوفد لتأكيد ماكان متخيلا وأصبحت نظرته مطابقة لحقيقة الواقع، فالتيقن من أمر ما يتم غالبا عند الرؤية العينية المباشرة وهذا الذي حصل معه، فليس من سمع كمن رأى كما قيّل، فالرّحالة والأسود حدث بينهما لقاء فعلي انتهى بتقزيم الأول للثاني، ورغبته في الانقطاع عنه ومغادرة موطنه.

في أثناء تواجد ابن بطوطة في إيوالأّتن سجل كذلك مجموعة من الملاحظات حول الزنوج. يقول: "وكانت إقامتي بإيوالاتن نحو خمسين يومًا، وهي شديدة الحر، وفيها يسير نخيلات يزدرعون في ظلالها البطيخ، وماؤهم من أحساء بها، ولحم الضأن بها كثير، وأكثر السكان بها من العبيد، ولنسائهم الجمال الفائق، وهنّ أعظم شأنا من الرجال."[1] فهي مدينة عديمة الزرع وقليلة الماء، فضلا على أنها

1 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص245.

شديدة الحر، وأغلبية سكانها من العبيد، وهي الملاحظة التي تكاد تتكرر عنده في أرض السودان؛ فجل الساكنين بها ليسوا بسادة وإنما مستعبدون، حتى أصبح ذكره للإنسان الأسود يحيل إلى العبودية والعكس، كما أشار إلى فكرة مهمة وهي أنّ الرجل عند الزنوج بإيوالأَّتن يأخذ قيمة أدنى من المرأة، أي أنّ مجتمعهم أنثوي غير أنه لم يُفصّل في طبيعة القوامة التي أُعطيت لهذا الجنس، وبذلك انخلق في سرده شيء من المقابلة بين البيض وهؤلاء السود، "إذ لا تسلم كل رحلة حقة من مقارنة يجريها الرحالة بين ما يثيره، وما يشاهده، وما يعيشه في البلاد التي يطرقها، وبين بلده الأصلي"[1] فاستغرابه لمكانة المرأة عند السود دليل واضح على أنّها تأخذ قيمة أدنى أو مساوية لقيمة الرجل بموطنه هو.

وبعد أن انتقد ابن بطوطة ضيافة السود التافهة له وموقع الرجل عندهم انصرف للحديث عن بعض خصوصياتهم. يقول: "وشأن هؤلاء القوم عجيب وأمرهم غريب، فأما رجالهم فلا غيرة لديهم، ولا ينتسب أحدهم إلى أبيه بل ينتسب إلى خاله، ولا يرث الرجل إلا أبناء أخته دون بنيه، وذلك شيء ما رأيته في الدنيا إلا عند كفار بلاد المَلَيْبار من الهنود، وأما هؤلاء فهم مسلمون محافظون على الصّلوات، وتعلم الفقه وحفظ القرآن."[2] تعجب الرّحالة في هذا المقطع من السودان، والتعجّب من الشيء تعبير عن عدم الرضا به أو حدثان العهد بما رآه عندهم، فالغيرة تنعدم عند هؤلاء، وهذا يعني أنه يهدف إلى تأكيد دياثة الزنجي، كما سجل حضور بعض أفعال الكفار عنده، فقد لاحظ بأنّ الأبناء لا ينسبون إلى والدهم وإنما إلى خالهم، وهذا التصرف رآه فقط عند كفار الهند، منا هنا يمكن القول أنّ بروز فعل الكافر عند الأسود دليل على عدم سوية رآها الرّحالة، فتشبيه فعل الزنجي المسلم بالكافر منقصة وإذلال، "وبما أن الأسود إنسان فينسحب عليه التصور الإسلامي النبيل للإنسان كنفس محترمة ومعتبرة إلا أن هذا التصوّر قد تم تغييبه تحت تأثير فرضيات وأنساق وأعراف وسياسيات متحيّزة، وأصبح من النادر الحديث عن تمثيل سردي محايد وبريء ومتسامح مع الأسود

1 محمد المسعودي، الرحلة ما بعد الكولونيالية في الأدب العربي المعاصر، ص228.

2 ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص245.

عند ابن بطوطة"[1] كونه يتحدث عن جنس غير حامل للونيته من جهة، بالإضافة إلى أنّ الرّحالة وقف عند مخالفة السود لبعض ضوابط وأحكام الدين من جهة أخرى، بالرغم من أنهم مؤمنون مؤدون لعباداتهم وعارفين بالإسلام.

سرد الرحالة حادثة وقعت له مع أحد القضاة بإيوالاتن. يقول: "دخلت يوما على القاضي يإيوالاَّتن بعد إذنه في الدخول، فوجدت عنده امرأة صغيرة السن بديعة الحسن فلما رأيتها ارتبت وأردت الرجوع، فضحكت مني ولم يدركها خجل، وقال لي: لِمَ ترجع؟ إنها صاحبتي، فعجبت من شأنهما، فإنه من الفقهاء الحجَّاج وأُخبرت أنه استأذن السلطان في الحج في ذلك العام مع صاحبته."[2] صور الرحالة الفساد الحاصل في مجتمع السود، وذلك عند حديثه عن قيام علاقات غير سوية ومحرّمة بين الرجل والمرأة عندهم؛ إذ وجد قاضيا بصحبة إحدى النسوة مختليان فرجع، فتسخر منه المرأة بعد إحجامه عند رؤيته لهما، ثم يعلّل الرجل بأنها رفيقته فيستغرب ابن بطوطة من ذلك أشد الاستغراب، ليظهر الأسود قلة دين في هذا المقطع الرّحلي بل واستهتار بأحد أعظم الأركان في الإسلام؛ ألا وهو الحج إذ عزم الاثنان على الخروج للحج سوية.

ثم عاد الرّحالة –مرة أخرى– لإبراز دياثة السود. يقول: "دخلت على أحدهم فوجدته قاعدا على بساط وفي وسط داره سرير مظلّل عليه امرأة معها رجل قاعد، فقلت له: ما هذه المرأة؟ فقال: هي زوجتي، فقلت: وما الرجل الذي معها أابنها؟ فقال: هو صاحبها! فقلت له: أترضى بهذا وقد عرفت أمور الشرع؟ فقال: مصاحبة النساء للرجال عندنا على خير وحسن طريقة لا تهمة فيها، ولسن كنساء بلادكم فعجبت وانصرفت عنه ولم أجبه بعدها."[3] الرجل الأسود لا يُنكر على امرأته مخالطة الأجانب ومصاحبتهم، وهو ما يُظهره المقطع السابق الذي سرد فيه ابن بطوطة حوار بينه وبين أحد الزنوج؛ إذ توجه الطرف الأول للثاني باستفسار حول أحد الرجال الذي اختلوا بزوجته على سرير

1 يُنظر: نادر كاظم، تمثيلات الآخر (صورة السود في المتخيّل العربي الوسيط)، ص26– 27.
2 ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص247.
3 يُنظر: المصدر نفسه، مج4، ص247.

واحد، فيتبين للسائل (الرّحالة) بأنها زوجة الأسود، وقد أثارت معرفة الرّحالة للأمر بالاندهاش، وراح الزوج يُحاجج بأنّ مخالطة نساء بلده للأجانب تكون بنية حسنة ولا ضرر فيها، والملاحظة الأبرز أنّ الأسود تحدث بتعميم مطلق كقوله مثلا: مصاحبة الرجال للنساء عندنا أي أن جميع نسوتهم يقترفون هذه المعصية وليس هذا الفعل مقرون به دون غيره، بمعنى أنّ الإثم يقترفنه نسوتهم جميعا، وما على الرجل إلا الإذعان والسكوت والقبول، وبذلك تبرز قلة دين السود، فمن لا غيرة له لا دين له، منا هنا يواصل ابن بطوطة إدانة السود، مع إشراك هذا الأخير في هذه العملية (الإدانة)، من خلال جنوحه إلى استراتيجية ماكرة تتمثل في استدعاء صوت المعني بالتمثيل الدوني السلبي وإشراكه في إظهار مساوئه وسقطاته دون تدخل من صاحب الرّحلة في بعض الأحيان، وقد ظلّ في كل مرة "يعبّر عن تحيّز من نوع ما في الوصف توجهه ثقافة تحبس السود في نطاق خاص، وتُسقط عليه النقائص، والنبرة العجائبية ظلت متصاعدة عنده لينتهي بنا ونحن بصحبة أقوام يقترفون المحالات الخارجة عن نواميس الطبيعة"[1] ومن ذلك السير حفاة الأقدام، وعدم امتلاك أي غيرة على المحارم من النسوة، وغيرها من الصفات والميزات غير السوية التي ظهرت في الأسود وبرزت في سرد ابن بطوطة في طابع غرائبي غير موافق للذّات الإنسانية المسلمة.

ومن المناطق التي قصدها ابن بطوطة في رحلته إلى أرض السودان مالي. يقول عن ملكها: "وهو السلطان منسى سليمان، وهو ملك بخيل لا يرجى منه كبير عطاء، لقيته مرة ولما انصرفت بعث إليّ الضيافة، فخرج ابن الفقيه من داره مسرعا حافي القدمين فدخل عليّ وقال جاءك قماش السلطان وهديته! فقمت وظننت أنها الخُلع والأموال، فإذا هي أقراص من الخبز وقطعة لحم بقري، وقرعة لبن، فعندما رأيتها ضحكت، وطال تعجبي من ضعف عقولهم وتعظيمهم للشيء الحقير."[2] حتى سلطانهم الذي يسميه بمنسى سليمان قرن ذكره بالصفات القبيحة؛ فهو حاكم بخيل لا يجود على الوافدين لحضرته، وصفة البخل ربطها بالملك الأسود فقط، فالرّحالة بالغ في مدح الملوك الذين لقيهم قبله

1 يُنظر: عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص168.

2 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص255.

(سلطان الهند والصين وحتى القسنطينية ..) بعد أن حصَّل منهم الكثير من الأموال والدواب والعطايا، وقد ظلت النظرة الدونية للأسود لا تختلف عنده بين سيدهم وحقيرهم؛ إذ الأوصاف المشينة والقبيحة كانت قرينة بالزنجي دون أي اعتبار لمكانة أحدهم في المجتمع؛ فالنقد لم يقتصر على العامة فقط بل طال سيدهم ووضيعهم، حاكمهم وعبيدهم، بمعنى أنّ محكيه الرّحلي أتى مجاهرا بذم السود جميعهم بدون استثناء، فإذا كان ملكهم عرضةً لانتقاده فلا نتفاجأ إذا أتى باقي سرده في ذم ممن هو أقل مكانةً من حاكمهم في هذه البلاد.

وقد عجب الرّحالة من ضيافة هذا الملك فبعد أن خرج أحد رجال هذا الأخير راكضا حافيّ القدمين لإيصال خبر عطية منسى سليمان للمعني الذي توقع كثير الأموال والهبات، فكانت المفاجأة أنّ هبة الملك البخيل لم تتجاوز قطعا من الخبز واللحم واللبن، وحين رآها سخر مما أُرسل له، فالظاهر أنّ ابن بطوطة احتقر هذه الهدية الرمزية غير اللائقة بكل من العاطي والمعطى له، وما كان منه إلا مقابلة تصرف منسى سليمان بالضحك والسخرية منه، فربما هدية كهذه –عند ابن بطوطة– يمكن أن تقع بين عامة الناس، بين فقير وآخر مثلا، أما بين ملك وفقيه ضيف عنده هذا ما لم يتوقعه ولم يتقبله، ونتيجة ذلك كله جاء حكم الرّحالة بسفه السود جميعهم؛ بعد أن نعت هؤلاء بضعاف العقول، كونهم يستعظمون الشيء الحقير ويرفعون قدره، وهو ما فعلوه بالهدية، التي لا تستحق كل تلك الهالة، ومن هنا كان سرده بمثابة "صورة لرؤية إيروسية، وهي رؤية اختزالية بشكل جوهري"[1] تقدم هذا الجنس كبشري تافه صدم الرّحالة بأفعاله.

وفي المدة الزمنية التي قضاها ابن بطوطة ببلد الملك منسى سليمان شكا مرة أخرى بخل هذا الأسود ويقع جدل بين الطرفين. يقول: "وأقمت بعد بعث هذه الضيافة شهرين لم يصل إليّ فيهما شيء من قبل السلطان، وكنت خلال ذلك أتردد إلى المشور وأسلم عليه وأقعد، وفي مرة من المرات قمت بين

1 بيل أشكروفت وجاريث جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية (المفاهيم الرئيسية)، تر: أحمد الروبي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص99.

يديه وقلت له: إني سافرت بلاد الدنيا ولقيت ملوكا ولي ببلادك منذ أربعة أشهر ولم تضفني ولا أعطيتني شيئا! فما أقول عنك عند السلاطين؟ فقال: إني لم أرك ولا علمت بك"[1] إذن طيلة مدة بقائه لم ينل أي شيء من هذا السلطان، على الرغم أنّ لقاءات كثيرة جمعت بينهما في قصره، ويُوجه الرّحالة خطابه إلى حاكم السود مؤكدا له بأنه لقيّ كثيرا من الملوك والسلاطين فلم يُعامل هذه المعاملة السيئة إلا بأرض السودان؛ إذ لم تُمنح له أي عطية منذ مقدمه، فبما سيذكر هذا البخيل عند رجوعه إلى موطنه أو عند لقائه لغيره من الملوك؟ فكانت إجابة الملك أسوأ من الفعل في حد ذاته فقد أنكر معرفته بالرحالة، وبالتالي تجاهله ليبرز حجم الشرخ الحاصل بينهما؛ إذ ليس ثمة أي توافق حاصل فبخل الملك وعدم احترامه للضيف قابله استغراب ابن بطوطة من صفات حاكم مالي الذي لم تظهر فيه تلك الخصال التي عهدها ورآها في غيره من السلاطين الذين التقى بهم.

ثم يعود الرّحالة بسرده للحديث عن العبيد والاحتفالات التي تُقام بحضور ملكهم. يقول: "ويخرج من قصره نحو ثلاثمائة من العبيد، في حين يجلس الأجناد والولاة والفتيان وباقي العبيد خارج المشور في شارع هناك، وبين يدي أصحابه الأطبال والأبواق، وبوقاتهم من أنياب الفيلة، وآلات الطرب المنوّعة من القصب والقرع، ولها صوت عجيب."[2] تحدث ابن بطوطة عن وجودٍ بارزٍ للعبيد مع ملك مالي؛ فالأخير يعيش في وسطهم، في المقابل يُظهر –مرة أخرى– ميل سكان هذه المملكة إلى اللهو، فقد لاحظ مدى تمسكهم بحياة المجون، إذ تكثر عندهم آلات اللهو بأنواعها المختلفة، وهذا ما يُؤكد ما ذهب الكثيرون إليه من أنّ الأسود تواق إلى كل ما يبعث في نفسه الطرب، والظاهر أنّ الرّحالة كان على علم بهذه الآراء التي تربط أهل الجنوب (السودان) بصفات تغيب في البشري الطبيعي السوي.

تطرق ابن بطوطة كذلك إلى تذلل السود لملكهم؛ إذ يتعاملون معه وكأنه إله وليس مجرد بشري قائم بخدمتهم. يقول: "والسودان أعظم الناس تواضعا لملكهم وأشدّهم تذلّلا، ويحلفون باسمه، وإذا دعا

1 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص256.
2 يُنظر: المصدر نفسه، ص256– 257.

أحدهم نزع المدعو ثيابه، ودخل رافعا ثيابه وسراويله إلى نصف ساقه، وتقدم بذلّة ومسكنة وضرب الأرض ضربا شديدا ووقف كالراكع يسمع كلامه! وإذا كلَّم أحدهم السلطان فرَّد عليه جوابه كشف ثيابه عن ظهره ورمى بالتراب على رأسه وظهره كما يفعل المغتسل بالماء"[1] أكد الرّحالة في هذا المقطع أنّ الزنوج بمالي من أكثر الأجناس تعظيما لسلطانهم، إذ ينزلونه منزلة الخالق وهذا ما ظهر في أفعالهم وتصرفاتهم معه، فهم عباد أذلة له، يُعظمونه أشد التعظيم، وأكثر من ذلك يُقسمون به! واستقبال منسى سليمان لرعيته يتم وفق طقوس غريبة؛ فإذا ما دعا منهم أحد إلى قصره دخل عليه المدعو عاريا بعد أن يتجرّد من لباسه تقريبا بشكل كلي ويرفعه، ويقترب من هذا السلطان مظهرا خضوعه التام له، وذلك بإظهار مذلته، ثم يأخذ في ضرب الأرض بقوة، مع وقوفه كالراكع في صلاته بين يدي الملك، وبذلك تأخذ صورة السود جانبا تقبيحيا إذ يُظهرهم سرد ابن بطوطة وكأنهم عبيد أذلة، فهذه الطقوس لا يمكن أن تسود وتُستحسن عند السادة والنبلاء والأشراف، من هنا يظهر هذا الجنس وكأنه يمتلك قابلية للاستعباد والخضوع إذ يصل الأمر بأصحاب البشرة السوداء إلى نثر الأتربة على أجسادهم بمجرد سماع رد ملكهم على خطابهم الموجه إليه.

من جهة أخرى عمد الرّحالة إلى مدح السود من حين لآخر في سرده؛ إذ يقطع تمثيله السلبي ببعض المقاطع التي تظهرهم بصورة حسنة، وبذلك يأتي محكيه الرّحلي منصفا لهم، خاصة إذا ما رأى فيهم شيئا من التصرفات الحسنة والخلال الحميدة. يقول: "من أفعالهم الحسنة قلة الظلم، فهم أبعد الناس عنه وسلطانهم لا يسامح في شيء منه، ومنها شمول الأمن في بلادهم فلا يخاف المسافر فيها ولا المقيم من سارق ولا غاصب، ومنها عدم تعرضهم لمال من يموت ببلادهم من البيضان...ومنها مواظبتهم للصلوات والتزامهم لها في الجماعات وضربهم أولادهم عليها."[2] إذن يصبح السودان قابلين للمدح متى أظهروا تصرفات تربطهم بالدين الإسلامي؛ فكلما تجلى فعل أو عبادة يختص بها المسلم دون غيره من البشر الحاملين للملل الأحرى فيهم تخف وتغيب النظرة الانتقادية عنده، بمعنى أنّ الثناء والسخرية

1 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص259.

2 المصدر نفسه، ص265.

مرتبطان بدينية السود فقط أي أنّ محكيه الرّحلي يُدين كافرهم ويُهادن مؤمنهم؛ فعند حديث ابن بطوطة عن المسلمين ذي البشرة السوداء في سرده يستشعر القارئ وكأنه محاصر برقيب يمنعه من المجاهرة في ذمهم، إذ يبدو أنّ الرابطة الدينية التي تجمعه بهم تجعله يسكت عن مساوئهم، ويميل إلى استحسان أخلاقهم وسلوكياتهم.

أُعجب الرّحالة في المقطع السابق بانعدام الظلم بينهم، إذ أنهم أناس مسالمون لا يؤذون ولا يعتدون على أحد، كما أثنى أيضا على سلطانهم الذي لا يتهاون في عقاب ومحاسبة كل من يتورط في قضايا التّعدي على الرعية أو الوافدين إليه، ومن بين الحسنات كذلك التي عدّدها لهؤلاء السود أنّ الأمن سائد ببلادهم، فالظاعن أو المقيم عندهم لا يتعرض له سارق أو معتدٍ، بالإضافة إلى أنه صور السود على أنهم أهل أمانة لا يغتصبون أموال وثروة البيض الذي قضوا بأرضهم، وفي المقابل تحدث عن حرصهم على عبادتهم؛ إذ يُؤدونها جماعة ويُعاقبون من تخلف عنها من أبنائهم، وبذلك ظلت إسلاميته تحاكم هذا المختلف اللوني، فما توافق مع الدين عنده جمّله وأُعجب به، في حين كلما رأى وتنبه لخروج الأسود عن ماهو حق وصواب في نظره استنكره وعدّه نقيصة لاحقة به (الأسود)، ليظهر أن سرده حول السودان كان خاضعا لثنائية الحلال والحرام حتى وإن لم يُصرح بذلك.

ولا يطول ثناء ابن بطوطة على السود؛ إذ بعد مدحهم بإشارات عابرة عاد مباشرة إلى تعنيفهم في سرده، فيُخيل إلى قارئه أنه يتحدث عن حيوانات وبهائم وليس عن بشر سبق أن استحسن بعض أخلاقهم. يقول: "من مساوئ أفعالهم الخدم والجواري والبنات الصّغار يظهرن للناس عرايا باديات العورات، ولقد كنت أرى في رمضان كثيرا منهن على تلك الصورة، إذ يأتي كل واحد بطعامه تحمله جواريه وهن عرايا، وتتعرى بنات السلطان كذلك، ويجعلون التراب والرماد على رؤوسهم تأدبا، والكثير من الزنوج يأكلون الجيف والكلاب والحمير."[1] إذن التّعري جائز بين هؤلاء، من هنا تغيب الحشمة عندهم، وانعدام هذه الصفة فيهم يُبعدهم من عالم الإنس ويُقربهم ويربطهم أكثر شيء بالبهيمية،

1 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص265- 266.

فالحياء صفة طبيعية في كل ذات بشرية غير أنّ هذا الجنس لا يُقيم وزنا لذلك، "وتصرفات مثل هذه غير موجودة حتى عند بعض الحيوانات، والبشر الذين يرتكبون هذه الموبقات ينحون للتشبه بالكائن الحيواني"[1] لذلك ربط السود بكهذا ممارسات عمَّقت من حجم التمثيل الدوني لهم، بعد أن لاحظ غياب التستر عندهم.

أبصر الرّحالة بأم عينه كيف يظهر الخدم والجواري والبنات عراة مبدين لعوراتهم أمام الجميع، وتكشفهم هذا رآه عندهم في شهر رمضان وهو بذلك يُظهر فعلهم ويربطه بأعظم الأشهر في الإسلام لتبيان أنهم غير مراعين للشهر وللدين أيضا، وهو بذلك يُبرز فداحة فعل السود دون اعتبار منهم لمرحلة الصوم والعبادات، كما أكد أنّ التعري جائز حتى لبنات الملك، وانطلاقا من هنا فالملاحظة الأبرز التي يُؤكد عليها ابن بطوطة في عديد المرات هي دياثة السود، "وهكذا تتلوّن صورة الإفريقيين- عنده- في مرويات الرّحلة بأحكام خاصة، وقد تحكمت في صوغها الموجهات الثقافية والعقائدية، وجرى تمثيل سردي معتم لصورة الإفريقي، فاقترنت بها النواقص العقلية، والدينية، والأخلاقية"[2] ليُقدم السودان في المقطع السابق كجنس إباحي لا يُفرّق بين حلال وحرام، ليأخذ في السرد صورة البشري الناقص، أو الحيواني المكتمل.

وصل الأمر كذلك بالسود إلى حد أكل اللحم البشري، وهذا الفعل الشنيع الذي يُقدمون عليه لم يره ابن بطوطة عند غيرهم، وبذلك يُظهرهم كحيوانات خارجة عن الفطرة الإنسانية السوية. يقول: "أخبرني أحدهم أنّ الملك كان معه قاض، فأحسن إليه بأربعة آلاف مثقال سُرقت منه، وطلب الأمير السارق فلم يجد أحدا، فقالت له إحدى جواريه: ما ضاع له شيء وإنما دفنه بيده، فغضب على القاضي ونفاه إلى بلاد السود الكفار الذين يأكلون بني آدم، فأقام عندهم ثم ردّه إلى بلده، وإنما لم يأكله الكفار لبياضه! لأنهم يقولون: إنّ أكل الأبيض مضر لأنه لم ينضج والأسود هو النضج."[3]سرد

1 يُنظر: تزفيتان تودوروف، الخوف من البرابرة (ما وراء صدام الحضارات)، ص22.

2 عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص172.

3 يُنظر: ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص268.

الرّحالة حادثة وقعت له بأرض السودان، فبعد أن تظاهر أحد القضاة عندهم بتعرضه للسرقة كُشف أمره من قبل السلطان، فكانت عقوبته أن يُرسل إلى الزنوج الكافرين الآكلين لبني آدم! يعني كان عقابه الموت بطريقة خاصة تتمثل بنهش جسده من قبل آدمي مثله، فهؤلاء الأقوام –استنادا على سرد الرّحلة– جائز عندهم هكذا فعل، فمن "أبرز الأساطير المعروفة عن الزنجي هي أسطورة آكلي لحوم البشر"[1] وهي فكرة متداولة شائعة عنهم، وأُضيفت إلى غيرها من النقائص التي عُرف بها هذا الجنس دون غيره.

إنّ تردّد خبر كهذا في سرد ابن بطوطة لم يزد من صورة السودان المقدمة إلا قتامة وسوداوية، ففي الحكاية السابقة يُورد كيف أنهم يفترسون بعضهم البعض، ويأنفون من أكل البيض، "ولا ريب أن أخبارا كهذه تُسفر عن عنف تخييلي ممارس على السود، وتكشف عن منظومة مؤسسة سابقة تمارس هيمنتها على المدونة قيد الدرس"[2] إذ يتقدم هذا الجنس ككائن بشري غريب مرتكب لأفعال خاصة بالحيوان وليس بآدمي عاقل يعي بأنّ أكل لحم آخيه محرم عليه، من هنا انطوت شخصية السود "على مجموعة من سمات الشذوذ، وخرق المعتاد، ومفارقة الطبيعة"[3] عند ابن بطوطة، فالذات المسلمة القارئة لسرده تُصاب بالحيرة والانفعال الشديد كون هذه السلوكيات تغيب عند المسلمين.

كما سرد ابن بطوطة حكاية أكثر غرابة حين تحدث عن تهادي السود لبعض العبيد فيما بينهم كوجبة وأكلة لهم، وبذلك أصبح اللحم البشري طعاما لهؤلاء. يقول: "قدمت على السلطان منْسى سليمان جماعة من هؤلاء السودان الذين يأكلون بني آدم معهم أمير لهم، وعادتهم أن يجعلوا في أذانهم أقراطا كبارًا وتكون فتحة القرط منها نصف شبر...فأكرمهم السلطان، وأعطاهم في الضيافة خادماً

1 سليم حيّولة، استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر (من القراءة الجمالية إلى القراءة الثقافية) (بحث في الأصول المعرفية)، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2021، ص162.

2 أريج بنت محمد بن سليمان السويلم، السرد الرحلي والمتخيل لدى السيرافي والغرناطي، ص113.

3 شرف الدين ماجدولين، الفتنة والآخر (أنساق الغيرية في السرد العربي)، ص77.

فذبحوها وأكلوها ولطخوا وجوههم وأيديهم بدمها، وأتوا السلطان شاكرين!"[1] فبعد أن وفد على ملك مالي مجموعة من السودان ما كان منه إلا أن أعطاهم خادمة لديه لسفك دمها وأكل لحمها، ابن بطوطة هنا وكأنه بقصد تمثيل واستظهار تصرف بهيمي في حيوانات متوحشة ومفترسة للإنسان، فصفة أكل البشري لأخيه تجعل هذا الجنس في مرتبة أدنى من مرتبة الآدمي، وبذلك أخذ سرده في تكريس وتثبيت فكرة رئيسة في خطابه وهي أنّ هؤلاء الأقوام بشر غير عاديين بالمعنى السلبي طبعا وليس الإيجابي، فمن يقترف ذلك الجرم لا يمكن أن يُنظر إليه إلا بدونية ولا يمكن تبجيله أو إنصافه في السرد الرّحلي.

حتى الصورة الجسمية التي عكسها ابن بطوطة للسود أكلة لحوم البشر مخيفة ومفزعة، ففتحة القرط الواحد مما يتخذون بمقدار الشبر، وقد رأى بأم عينه كيف ذبحوا امرأة، أي أنّ الآدمي يُنحر عندهم كالشاة، ثم سرد كيف أخذوا في أكل لحمها، مع تلطيخ وجوههم وأيديهم بدماء الضحية، وبعدها قصدوا الملك لشكره عن الهبة التي أعطاهم إياها، والواضح أنّ هناك نوعا من التحوّل حدث للرّحالة وصدمه، فطيلة مدة رحلته التي استغرقت سنوات تعرف فيها واحتك بعديد الأجناس لم ير خلالها سلطان يُقدم امرأة كقربان لأقوام ليتخذوها مأكلا لهم، فابن بطوطة التقى حكاما وأمراءً أغدقوا الكثير من الدراهم والنفائس والملابس، لذلك الأسود جاء مخالفا لكل ما رآه الرّحالة في تجواله، "من هنا حرص على صوغ صورة مخيفة عن عالم يرزخ تحت وحشية منقطعة النظير، عالم بهائمي، آكل للحم البشر، متخبط في بيداء الحيرة والفوضى، لم تمسسه قيم الحق المطلقة بعد"[2] لذلك حمل محكيه الرّحلي كل الأخبار والمعلومات التي من شأنها أن تنزل به منزلة دونية وتضعه في خانة الإنسان الفاقد لإنسانيته.

1 ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص268.

2 يُنظر: عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص172.

وأكد الرّحالة على أنّ أكل اللحم الآدمي عند السود الذين التقاهم ليس حدثا عابرا أو منفردا يمكن أن يُغفله سرده. يقول: "وأُخبرت أنّ عادتهم متى ما وفدوا عليه أن يفعلوا ذلك، وذُكر لي عنهم أنهم يقولون إنّ أطيب ما في لحوم الآدميات الكفُّ واليد"[1] إذن عادة سلطان مالي أن يُعطي لكل وافد عليه من الزنوج امرأة، وعليه ابن بطوطة يُظهر الإنسان مفترسا لأخيه في هذه البلاد، وهو يهدف بذلك إلى "انتزاع خاصية الإنسانية لديه، وسلبه من قيم الكرامة والإنسانية...وإضفاء السمات الحيوانية أو البهيمية عليه"[2] انطلاقا مما رآه، دون أن يُطلق التوصيفات الجارحة المباشرة، بل يذكر الأفعال التي تُحيل إلى عالم الحيوان دون مجاهرة علانية بأنهم كذلك، فقد كان حديثه عن أقوام تأكل بعضها البعض، وأكثر من ذلك تستطيب بعض الأعضاء في الجسم الآدمي على حساب أخرى، فبما يفرق من يرتكب هكذا أفعال ويحمل هكذا فكر عن الحيوان؟ أكيد لا فرق جوهري يمكن أن يُقدّم أحدهما عن الآخر، لذلك تغيب عنده أي نبرة انبهار أو إعجاب بالسود في معظم رحلته، كونه يعيش نوعا من الاختلافية المذمومة عند الرحالة، إذ يتقدم في المتن وكأنه إنسان بمرتبة أدنى عن الإنسان الذي يحمله ابن بطوطة في فكره، ولا نستبعد أنّ صاحب الرّحلة أتى إلى بلاد السودان لتأكيد ما كان يحمله في ذهنه، كون الصورة المقدمة للسود عند أغلب الرّحالة العرب القدامى السابقين له تكاد تسير في اتجاه واحد، إذ قلما نجد محكي رحلي يُقدّم للسود تمثيلا منصفا غير متحيز، بل الجميع ركّز على استظهار نواقصه الخلقية أو الخُلقية سواء تحاملا عليه أو حقيقة قيلت فيه.

عاد ابن بطوطة مرة أخرى في مقطع آخر لاستظهار بعض الأفعال الشنيعة التي يرتكبها السود. يقول: "ثم رحلنا من هذه القرية التي عند الخليج فوصلنا إلى بلدة قُرِي مَنسى...ومات لي بها الجمل الذي كنت أركبه، فأخبرني راعيه بذلك فخرجت لأنظر إليها، فوجدت السودان قد أكلوه كعادتهم في

1 ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص268.

2 سعد فهد الذويخ، صورة الآخر في الشعر العربي من العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2009، ص170.

أكل الجيف"[1] بعد أن نزل الرّحالة بقرية من قرى السودان لاحظ أنهم يأكلون حتى الجيف، وهنا تتدخل الخلفية الدينية عنده لتوجيه سرده، فمعلوم أنّ لحم الجيفة محرم على المسلم، بمعنى أنه رأى فعل يتعارض مع دينه، فحرص على تسجيله لإبراز بُعد الأسود عن الدين أو كفرانيته، وهو يُمعن بذلك في تجريده من كل القيم، ويُحاكم "الحياة البشرية التي تتخذ صورة الحياة الحيوانية إلى حد يتعذر التمييز بينهما، ولدرجة حيث لم نعد نعرف من هو الحيوان الأكثر إنسانية من الإنسان"[2] بعد أن تجلّى الجنس الأسود في صورة بشري غير سوي أو لنقل نصف آدمي بفعل تلك الأفعال التي ألصقها السرد الرّحلي به.

بعد أن أُخبر ابن بطوطة بأنّ جمله قد هلك خرج للتّأكد من ذلك، والظاهر أنّه خرج لتثّبت من صحة أنّهم يقعون على الجيف كالحيوانات المفترسة، إذ لم يهتم لفقد دابته بقدر ما حرص على انتهاز الفرصة ليجعل ما كان متخيّلا عنده حقيقة ماثلة أمامه، فمما لا شك فيه أنه كان يحمل خلفيةً وأخبارا عن السود قبل أن يحّل بأرضهم، المهم أنه تأكد بأم عينه كيف جعلوا من جمله الميت مأكلا لهم، وبذلك تتردّد عنده في أغلب رحلته إلى بلاد السودان "أخبار عن أُناس يقعون من البشرية موقع الأطراف والهوامش التي يتهددها على الدوام السقوط في دركات البهيمية، فالعري وأكل البشر ولحم الجيف كلها موجودة عندهم"[3] هذا ما جعل السود في محكيه الرّحلي يُقَدّمون في صورة سلبية غالبا، فالتمثيل الدوني طاغٍ عنده مع وجود بعض الإشارات العابرة التي يمتدحهم بها.

وفي الأخير الملاحظ أنّ التّحيز في السّرد ضد السودان عند ابن بطوطة يُشبه إلى حد ما تلك النظرة الانتقاصية التي نظر بها بعض الرّحالة إلى الأنثى في سرودهم الرّحلية، "إذ يُنافس موضوع السود في الثقافة العربية بجدارة موضوع المرأة، في عمق الموقف السلبي منهما"[4] بالإضافة إلا الكافر، فكثيرا ما

1 ابن بطوطة، الرحلة، مج4، ص269.

2 أشيل مبيمبي، نقد العقل الزنجي، تر: ميلود طواهري، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2018، ص209.

3 يُنظر: عزيز العظمة، العرب والبرابرة (المسلمون والحضارات الأخرى)، ص219.

4 الطاهر لبيب، صورة الآخر (العربي ناظرا ومنظورا إليه)، ص229.

تُسقط عليهم النقائص، ويتم ذمهم، وتخريب صورهم في النصوص، مع وجود بعض الاستثناءات وهذا في الأدبي الرّحلي القديم طبعا وهو مجال اشتغالنا في هذه الدراسة.

خاتمة الفصل:

انتهى هذا الفصل الأخير إلى نتائج نُوجز بعضها في الآتي:

- تراوح صورة المرأة في رحلة ابن بطوطة بين الإيجاب والسلب، إذ أثنى عليها في مواضع عدّة، وفي المقابل أسهب في انتقادها سرديا، وكذلك الحال عند ابن فضلان وابن جبير فقد غلب التمثيل السلبي عندهم في أغلب الأحيان، فانوجد لديهم نوع من التنميط والقولبة الجاهزة للأنثى.

- تركيز ابن بطوطة على مثالب ونواقص الجنس الأسود من خلال نفي صفة الإنسانية عنهم والاكتفاء بإظهار بعض التصرفات الشّاذة عندهم مع وجود مقاطع رحلية مختصرة قليلة عابرة تظهر نوعا من الاحترام لهم من قبل الرّحالة.

– خاتمة البحث:

يمكن إجمال النتائج المتوصل إليها في هذه الدراسة التي تناولنا فيها الأنساق الثقافية في السّرد الرّحلي العربي دراسة في نماذج مختارة من القرن الرابع إلى القرن الثامن للهجرة في الآتي:

– ثنائية الأنا والآخر سمة طاغية في سرود الارتحال القديمة فأغلب المدونات شُيّدت في ضوء تلك العلاقة الجدلية التي تنشأ بين طرفي هذه الثنائية.

– احتواء المدونات الرّحلية العربية على آخرٍ قريبٍ يعيش داخل دار الإسلام كالشّيعي والذمي، وآخرٍ بعيدٍ يقع خارج المجال الجغرافي لدار الإسلام كالكافر مثلا.

– نسق الأنا والآخر كان مستحكما في مفاصل رحلة العبدري، حيث صوّر لنا الرّحالة لقاءه بهذا الآخر ممثلا في المديني باعتبار الرحالة ابن بادية.

– موقف العبدري من الآخر الذي التقاه كان صداميا في كثير من الأحيان؛ إذ نلمس نفور الرحالة منه في جل الحواضر التي ذكرها.

– تركيز العبدري على مدى احتفاء الحضري بالعلم من عدمه؛ إذ أبدى سخطه لجهل الآخر في معظم المدن التي حلّ بها كمدينة تلمسان والقيروان، والإسكندرية، والقاهرة...إلخ

– حرص العبدري على إبراز أخلاق الآخر الذي لقيه؛ فتحدث عن صفاته الذميمة كالحسد، والقسوة، واللؤم، وقلة الدين، والبخل وغير ذلك، مع غياب الصفات الحسنة للمديني في سرد الرّحالة إلا في استثناءات قليلة.

– محورية الكافر في رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة في القرن الرابع للهجرة؛ إذ استفرد بسرد الرّحالة، وقُدّم كنقيض للذات المسلمة فهو الدنس القذر البهيمي.

– تأكيد ابن فضلان لدياثة الكافر وتصويره لاختلالية مجتمعه وفساده؛ إذ تسود فيه علاقات محرمة كزواج الابن بأمه، وقيامه على نُظم وضعية لا دينية سوية، ومن ذلك تباينهم مع المسلمين في حد الزنا.

– حديث ابن جبير الأندلسي في رحلته إلى المشرق لأداء الحج عن الكافر، هذا الأخير عرفت العلاقة معه توتر في هذه الفترة (ق6هـ) بسبب الحروب الصليبية التي شنّها المسيحيون على بلاد الإسلام.

– تقديم ابن جبير للنصراني كعدو إذ ظل يردّد ظلم الصليبين للمسلمين واستيلائهم على مناطق وثغور إسلامية عدّة كمدينة عكة واللاذقية وغيرهما، ولم يجد الرّحالة أمام هذا الوضع غير الدعاء على النصارى بالهلاك والدمار، وأن تُسترجع ممتلكات الإسلام.

– احتواء رحلة ابن جبير لقاموس من السب والشتم للنصارى فهم أعداء الله، والخنازير، وعباد الصليب.

– تضمن رحلة ابن بطوطة لمزيج من الأحكام تجاه الهندي؛ فهو السخي والمضياف والمتعايش من جهة، والمعتدي والعنيف والمستبد من جهة أخرى.

– وقوف ابن بطوطة عند بعض المشاهد ببلاد الهند من قبيل إحراق الموتى، وإغراق الهنود لأنفسهم دون إطلاق أحكام تُدين هذا الآخر، والاكتفاء في أغلب الأحيان باستظهار مشاعر الحيرة والاستغراب.

– حديث ابن بطوطة عن المكانة الرفيعة للعربي المسلم بالهند، مع تصوير كرم وتواضع سلطانها محمد ابن تغلق، وفي المقابل إبراز بطشه ودمويته ولا تسامحه.

– المركز والهامش فكرة قديمة متجذرة في التاريخ البشري، أما من حيث التسمية فهي حديثة ظهرت في العصر الحالي فقط مع بعض التيارات والمناهج النقدية الحداثية (النّقد الثّقافي، النقد ما بعد كولونيالي).

– تجلي فكرة المركزية والهامشية في النتاج الأدبي العربي منذ عصر ما قبل الإسلام (العصر الجاهلي)، وبالتّحديد عند الصعاليك، إذ كانوا فئة مغضوب عليها من قبل النّظام القبلي الذي اعتُبر سلطةً حاكمة في ذلك الزمن، وقد جسّد الشعر هذه الضدية والتقابلية.

– انعكاس ثنائية المركز والهامش في بعض النصوص الرّحلية العربية القديمة، ومن ذلك رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة التي أسس فيها سرده استنادا إلى مركزية دينية، وسياسية، وجغرافية في ذلك العصر (العصر العباسي ق4هـ).

– إدانة ابن فضلان للكافر في محكيه الرّحلي باعتباره هامشا دينيا قياسا إلى عقيدته المسلمة؛ وذلك باستظهار انحرافاته وكفره وممارساته غير السوية (عدم طهارته، اعتقاده في غير الله، ارتكابه للمحرمات...)، وتدخله في بعض الأحيان لتصويب وتوجيه مفاسد ساكني دار الحرب، وذلك بعد استظهارها.

– تأكيد ابن فضلان لمركزية دار الإسلام وهامشية دار الكفر من خلال التركيز على إبراز ساكن الثانية في موقع المستنجد الضعيف الطالب للمساعدة الدينية، والسياسية، والعسكرية، مع توصيفه – صراحة وضمنا– للكافر بالبهيمي، والعفن، والقذر، والديوث، مع إظهاره للمسلم كمانح مساعد وموجه ومرشد وغالب.

– بروز المشرق –ضمنا– في رحلة ابن جبير كمركز أساسي في مقابل هامشية بلاد الغرب الإسلامي (الأندلس، المغرب)، وذلك من خلال تبيان المعاملة السيئة للمشارقة لنظرائهم المغاربة في محكيه الرّحلي.

– مدح وثناء ابن جبير للمشرق ومدنه في رحلته؛ وذلك بتعداد محاسنه وحسناته: ككثرة المساجد، ووفرة الخيرات، والنعم، والخدمات بأرضه، مع سكوته عن بلاده، ودعوته لساكني المغرب بالنزوح والرحيل إلى مركز دار الإسلام

– إبعاد المرأة عن حقل الكتابة بعامة، والكتابة الرّحلية بخاصة، إذ انفرد الجنس الرجالي بسرود الارتحال قديما، فاشتهر كبار الرّحالة في التراث العربي القديم كابن بطوطة، وابن جبير، وابن فضلان وغيرهم، مع غياب تام للرحالة النسوة.

– المدونات الرّحلية العربية القديمة تركة رجولية محظة، ما جعل الرجل يأخذ دور المركز في هذا النّوع الأدبي، بمقابل هامشية المرأة التي أُبعدت عن السّرد الرّحلي بعد أن عُدَّ من الأشياء المحظورة والممنوعة عنها إلى غاية العصر الحديث الذي عرف بروز بعض الرّحلات النسوية.

– تراوح نظرة ابن بطوطة إلى المرأة بين الإيجاب والسلب في رحلته؛ إذ امتدحها في بعض المقاطع وأثنى عليها، في حين أخذ التّمثيل السّردي عنده طابعا انتقاصيا دونيا في أجزاء أخرى من محكيه.

– ثناء ابن بطوطة على المرأة في بعض الحواضر التي زارها كما هو الحال بمدنتيّ مكة وشيراز فقد ظهر في سرده معجبا بأخلاقهن وجمالهن.

– حرص ابن بطوطة على إظهار المرأة كخادم للرجل مع توظيفه لبعض التوصيفات والمسميات (الجارية)، وكذا الأخبار التي تنم عن حصر قيمتها في جسدها فقط.

– اعتماد ابن بطوطة لبعض التراكيب التي تعكس نظرته للمرأة وتختزل دورها عنده في جسدها، مع ترداده لأخبار عدّة تأكد تبعية الجنس الأنثوي للرجل.

– تركيز ابن بطوطة في سرده على بعض التّصرفات الذّميمة للمرأة كالعري، والاختلاط مع الرجال، وعدم الاحتجاب خاصة باليمن وجزر الغرب الهندي وبلاد الروم.

– ثانوية الحضور الأنثوي في رحلة ابن فضلان وابن جبير؛ إذ ليست المرأة الموضوع الأول الذي شغلهما، فقد اكتفى الأول بإيراد بعض الأخبار التي تقدمها كجنس خارج عن السوية غارق في المحرمات فاقد لأي دور فاعل مع خضوعه لسلطة الرجل، في حين عمد الثاني إلى التلميح إلى وضعها الهامشي بمكة، أما العبدري أقصاها بشكل شبه كلي تقريبا من سرده.

– حرص بعض الرّحالة العرب القدامى على تمثيل السّود في سرودهم الرّحلية وعلى رأسهم ابن بطوطة الذي تحدث عنهم، وقدم لهم صورة حيّة أخذت طابعا سلبيا في أغلب سرده.

– لم يُخالف المحكي الرّحلي عند ابن بطوطة ما كان سائدا قديما في نصوص الأدب الأخرى؛ إذ جاء سرده مقزما للأسود مزدريا له.

– تركيز ابن بطوطة على الأفعال غير السوية عند السود كحديثه عن العُري الحاصل بينهم، وولعهم بالطرب والغناء، بالإضافة إلى دياثتهم، وشيوع الفساد والاختلاط بينهم.

– انتقاد ابن بطوطة للزنوج مع إطلاق بعض الأحكام الجارحة الانتقاصية كحكمه عليهم بصغر عقولهم، وتعظيمهم للشيء الحقير، وقلة أدبهم ودينهم، وانعدام الغيرة عندهم، والبخل، مع ورود

توصيفات إيجابية مختصرة تتحدث عن مواظبة بعضهم على الصلوات، وأمانتهم، وانعدام السرقة عندهم (مدحهم في مواضع قليلة فقط).

- إظهار ابن بطوطة للأسود في سرده الرّحلي كآدمي غير سوي أو كائن نصف إنساني من خلال ربطه بتصرفات وأفعال حيوانية كأكل الجيف والكلاب والحمير فضلا عن افتراس بعضهم البعض وأكلهم للحم البشري، مع إطلاقه لحكم عنصري تعميمي بأن لا خير فيهم.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

المصادر:

1. ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تح: عبد الهادي التازي، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، المغرب، مج1، 1997.
- ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تح: عبد الهادي التازي، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، المغرب، مج2، 1997.
- ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تح: عبد الهادي التازي، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، المغرب، مج3، 1997.
- ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تح: عبد الهادي التازي، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، المغرب، مج4، 1997.
2. أبي الحسن محمد بن أحمد بن جبير الكناني الأندلسي، الرحلة (اعتبار النّاسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك)، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لنان، ط1، 2003.
3. أحمد بن فضلان، رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة، تح: سامي الدّهان، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، سوريا، (د.ط)، (د.ت).
4. محمد العبدري، رحلة العبدري، تح: علي إبراهيم الكردي، دار سعد الدين للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط2، 2005.

المراجع:

5. إبراهيم القادري، المهمشون في تاريخ الغرب الإسلامي (إشكاليات نظرية وتطبيقية في التاريخ المنظور إليه من أسفل)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2014.
6. أحمد أبو سعد، أدب الرحلات، منشورات دار الشرق الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 1961.

7. أحمد السليماني وشعيب حليفي وآخرون، كتاب السودان وافريقيا في مدوّنات رحالة الشرق والغرب، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 2006.
8. أحمد بوغلا، الرحلة الأندلسية (الأنواع والخصائص)، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، ط1، 2008.
9. أحمد محمود أبو زيد، الرحلة إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة (أدباء ورحالة ومؤرخون وعلماء في الحجاز)، (د.ط)، (د.ت)، الرياض، السعودية.
10. طوني موريسون، الآخر في الخيال الأدبي، تر: محمد مشبال، دار كنوز، عمان، ط1، 2018.
11. أرثرأيزابرجر، النقد الثقافي(تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية)، تر: وفاء إبراهيم و رمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003.
12. أريج بنت محمد بن سليمان السويلم، السرد الرحلي والمتخيل لدى السيرافي والغرناطي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 2017.
13. أشيل مبيمبي، نقد العقل الزنجي، تر: ميلود طواهري، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2018.
14. آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
15. برتران بديع، زمن المذلولين(باثولوجيا العلاقات الدولية)، تر: جان ماجد جبور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط1، 2015.
16. بلال سالم الهروط، صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، (د.ت)، 2012.
17. بوشعيب الساوري، الرحلة والنسق (دراسة في إنتاج النص الرحلي رحلة ابن فضلان نموذجا)، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007.
18. بيل أشكروفت وجاريث جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية(المفاهيم الرئيسية)، تر: أحمد الروبي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010.

19. تزفيتان تودوروف، الخوف من البرابرة (ما وراء صدام الحضارات)، تر: جان ماجد جبور، هيئة أبوظبي، للثقافة والتراث، الإمارات، ط1، 2009.
20. تزفيتان تودوروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، تر: بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1992.
21. الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، ج1، منشورات مكتبة عكاظ، الرباط، المغرب، (د.ط)، (د.ت).
22. حسن حنفي و محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب (نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990.
23. حسن شحاتة، الذات والآخر (صور ودلالات وإشكاليات)، دار العالم العربي، القاهرة، مصر، ط1، 2008.
24. حياة أم السعد، العين الثالثة (تطبيقات في النقد الثقافي وما بعد الكولونيالي)، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018.
25. خالد التوزاني، أدب الرحلة (جدلية الأنا والآخر في عالم متغيّر)، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2021.
26. خليل أحمد خليل،المرأة العربية وقضايا التغيير (بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1982.
27. رائد حاكم الكعبي، التراث وأنساق الثقافة (قراءة في كتاب الأغاني)، دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، (د.ط)، 2018.
28. رشيدة بنمسعود، المرأة والكتابة (سؤال الخصوصية، بلاغة االاختلاف)، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2002.
29. سعد البازعي، مقاربة الآخر (مقارنات أدبية)، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1999.
30. سعد عبد الفتاح عاشور وسعد زغلول وآخرون، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ط2، 1986.

31. سعد فهد الذويخ، صورة الآخر في الشعر العربي من العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2009.
32. سعد محمد رحيم، سحر السرد (دراسات في الفنون السردية)، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، (د.ط)، 2014.
33. سعيد بن سعيد العلوي، أوروبا في مرآة المرحلة (صورة الآخر في الرحلة المغربية المعاصرة)، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، الإمارات، ط1، 2006.
34. سعيد يقطين، الفكر الأدبي العربي (البنيات والأنساق)، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2014.
35. سليم حيّولة، استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية إلى القراءة الثقافية (بحث في الأصول المعرفية)، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2021.
36. سليمان فياض، ابن بطوطة رحالة الإسلام، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط2، 1991.
37. سمير الخليل وطانية الحطاب، دراسات ثقافية (الجسد الأنثوي، الآخر، السرد الثقافي)، دار ضفاف، بغداد، العراق، (د.ط)، (د.ت).
38. سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي (إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).
39. سهى خالد العبداللات، شخصية المرأة في الرواية النسوية الأردنية في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2017.
40. شاكر خصباك، في الجغرافية العربية (دراسة في التراث الجغرافي العربي)، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1988.
41. شرف الدين ماجدولين، الفتنة والآخر (أنساق الغيرية في السرد العربي)، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2012.
42. شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي (التجنّس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل)، شركة الأمل للطباعة والنشر، (د.ط)، (د.ت).
43. شوقي ضيف، الرحلات، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط4، (د.ت).

44. ضياء الكعبي، السرد العربي القديم الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
45. الطاهر لبيب، صورة الآخر(العربي ناظرا ومنظورا إليه)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
46. عامر عبد زيد الوائلي وهاشم الميلاني، نحن والغرب مقاربات في الخطاب النقدي الإسلامي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2017.
47. عبد الإله بلقزيز، المرأة العربية من العنف والتميز إلى المشاركة السياسية، مركز دراسات االوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
48. عبد الإله بلقزيز، المرأة العربية من العنف والتمييز إلى المشاركة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
49. عبد الحليم محمد إسماعيل علي، تقنيات السرد أساس أدبية الرحلة، جائزة الطيب صالح العالمية للإبداع الكتابي، 2018، www.sd.zain.com
50. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تح: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، المغرب، ج2، ط1، 2005.
51. عبد الرحيم مودن، أدبية الرحلة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996.
52. عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب المغربي (النص، النوع، السياق)، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2006.
53. عبد الفتاح كليطو، المقامات (السرد والأنساق الثّقافية)، تر: عبد الكريم الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، (د.ت).
54. عبد الله ابراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2010.
55. عبد الله إبراهيم، السرد النسوي (الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2011.

56. عبد الله إبراهيم، السرد والاعتراف والهُوية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

57. عبد الله إبراهيم، السردية العربية الحديثة (الأبنية السردية والدلالية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ج2، ط1، 2013.

58. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2010.

59. عبد الله إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2007.

60. عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ج3، قنديل للطباعة والنشر، دبي، الإمارات، ط1، 2016.

61. عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، مج3، قنديل للطباعة والنشر والتوزيع، الإمارات، ط1، 2016.

62. عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2010.

63. عبد الله التطاوي، حضور الآخر في ذاكرة الشاعر العربي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 2012.

64. عبد الله الغذامي، الجنوسة النسقية أسئلة في الثقافة والنظرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2017.

65. عبد الله الغذامي، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006.

66. عبد الله الغذّامي، النقد الثقافي(قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2005.

67. عبد الله الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005.

68. عبد الله محمد الغذامي وعبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

69. عبد الواحد ننون طه، الرحلات المتبادلة بين الغرب الإسلامي والمشرق، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

70. عبد محمد بركو، الحوار مع الغرب (الآليات والخطط)، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، (د.ط)، 2010.
71. عزيز العظمة، العرب والبرابرة (المسلمون والحضارات الأخرى)، رياض الريس للكتب والنشر، قبرص، ط1، 1991.
72. علي إبراهيم الكردي، أدب الرّحل في المغرب والأندلس، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، (د.ط)، 2013.
73. علي بهداد، الرحالة المتأخرون (الاستشراق في عصر التفكيك الاستعماري)، تر: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، الإمارات، ط1، 2013.
74. علي حرب، العالم ومأزقه (منطق الصدام ولغة التداول)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.
75. علي حرب، المصالح والمصائر صناعة الحياة المشتركة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
76. علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1993.
77. علي عثمان، المرأة العربية عبر التاريخ، دار التضامن للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1976.
78. غزلان هاشمي، تعارضات المركز والهامش في الفكر المعاصر (عبد الله إبراهيم أنموذجا)، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، ط1، 2013.
79. فريد الزاهي، الصورة والآخر(رهانات الجسد واللغة والاختلاف)، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2013.
80. فنسنت ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات، تر: محمد يحي، المجلس الأعلى للثقافة، (د.ط)، (د.ت).
81. فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التّراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، ط2، 2002.
82. فيروز رشام، تاريخ النساء الذي لم يُكتب بعد (دراسة حول الكتابة والجندر في الثقافة العربية)، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2022.

83. القاضي الزوزني، المعلقات، تح: لجنة المراجعة والتدقيق، دار المجدد للنشر والتوزيع، سطيف، الجزائر، (د.ط)، (د.ت).
84. لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي؟)، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018.
85. ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
86. مجموعة مؤلفين، الرحالة العرب والمسلمون (اكتشاف الآخر المغرب منطلقا وموئلا)، وزارة الثقافة، الرباط، المغرب، ط1، 2003.
87. محسن جاسم الموسوي، النظريّة والنقد الثقافي (الكتابة العربية في عالم متغيّر واقعها، سياقاتها، وبناها الشعورية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
88. محمد الغساني، رحلة الوزير في افتكاك الأسير،تح:نوري الجرّاح، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، الإمارات، ط1، 2002.
89. محمد المسعودي، الرحلة ما بعد الكولونيالية في الأدب العربي المعاصر، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، الإمارات، ط1، 2021.
90. محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تح: شاكر لعيبي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، الإمارات، ط1، 2003.
91. محمد بن سعود الحمد، موسوعة الرّحلات العربية والمعربة المخطوطة والمطبوعة، مطابع الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2007.
92. محمد سعيد طالب، الثقافة المقهورة والثقافة المنتصرة، الدار الوطنية الجديدة للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2000.
93. محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط7، 2009.
94. محمد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي (التمدن، الحضارة، العمران) (دراسة وتحقيق)، دار الشروق، مصر، ج1، 2011.

95. محمد مؤنس عوض، في رحاب الحضارة الإسلامية، دار العالم العربي، القاهرة، مصر، ط1، 2011.

96. محمد نصر عبد الرحمن، الوجود العربي في الهند في العصور الوسطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2014.

97. محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل (صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.

98. محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل (مفارقات العرب والغرب)، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

99. محمد نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف في المرأة، الكتابة والهامش، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 1988.

100. محمود حيدر، تجارب استغرابية (الغرب في مرآة الرحّالة العرب والمسلمين)، تحرير: محمود حيدر، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1، النجف، العراق.

101.مروان العلان، المرأة قبل الإسلام المرأة بعده، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

102.منير مهادي، نقد التمركز وفكر الاختلاف (مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم)، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.

103.ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002.

104.نادر كاظم، الهوية والسرد (دراسات في النظرية والنقد الثقافي)، دار الفراشة للنشر والتوزيع، الكويت، ط2، 2016.

105.نادر كاظم، تمثيلات الآخر(صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

106.نهلة الشقران، خطاب أدب الرحلات في القرن الرابع الهجري، ط1، 2015.

107.نوال السعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1990.

108. نوال عبد الرحمن شوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2008.
109.وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة (مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية)، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018.
110.ياسر عبد الجواد المشهداني، الهند من خلال رحلة ابن بطوطة، (د.ط)، (د.ت).
111.ياسين كني، عبد الله الغذامي ناقدا ثقافيا (رصد ترجمة الناقد الفذ إضاءة ونقدا)، ط1، 2013.
112.يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1966.
113.يوسف عليمات، النسق الثقافي (قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم)، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2009.
114.يوسف محمود عليمات، النقد النسقي (تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي)، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2015.
115.يوسف وغليسي، خطاب التأنيث (دراسة في الشعر النسوي الجزائري)، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.

المعاجم والقواميس:

116.ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، (د.ط)، (د.ت).
117.أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تح: عبد السّلام محمد هارون، ج1، اتحاد الكتاب العرب، ط2، 2002.
118.سعيد علوش، معجم مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2019.
119.مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تح: أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2008.

120.مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب العربي، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1984.

121.ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002.

الرسائل والأطروحات:

122.جميلة روباش، أدب الرحلة في المغرب العربي، رسالة دكتوراه، جامعة محمد خيضر بسكرة (الجزائر)، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، إشراف أمحمد بن لخضر فورار، 2014-2015.

123.حافظ محمد بادشاه، الحجاز في أدب الرحلة العربي، أطروحة دكتوراه، الجامعة الوطنية للغات الحديثة، كلية الدراسات والبحوث المتقدمة المتكاملة، قسم اللغة العربية وآدابها، إسلام أباد، باكستان،إشراف كفايت الله همداني، 2012-2013.

124.عبد الله بن عثمان الياقوت، أدب الرحلة الحجازية عند الأندلسيين من القرن السادس حتى سقوط غرناطة، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، قسم الدراسات العليا، إشراف محمود حسن الزيني،1422هـ/2001.

125.مكي سعد الله، الأنا والآخر في أدب الرحلة –دراسة نقدية مقارنة–، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة1 (الجزائر)، كلية اللغة والأدب العربي والفنون، قسم اللغة والأدب العربي، إشراف الطيب بودربالة، 2016- 2017.

126.منصورية بن عبد الله ثالث، صورة المرأة في رحلة ابن بطوطة، أطروحة دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان(الجزائر)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ،إشراف شعيب مقنونين، 2016-2017.

المقالات:

127.أحمد مداس، المركز والهامش وحقيقة الشرعية في التراث، مجلة كلية الآداب واللغات، ع13، جوان 2013.

128.زهرة بن يمينة، المادة الإثنوغرافية لمجتمعات الهند في أدب الرحلة العربي الحديث، مجلة الريحان، مج12، 2021.

129.جلال السعيد الحفناوي، الهند في رحلة ابن بطوطة (دراسة حضارية)، مجلة ثقافة الهند، مج56، ع1، 2005.
130.عبد القادر فيدوح، الدراسات المخملية والنقد الثقافي، مجلة كلية الآداب، العراق، ع24، 2017.
131.عبد النبي اصطيف، ما النقد الثقافي ؟ولماذا؟، مجلة فصول، مج: (3/35)، العدد 99، 2017، الهيئة المصرية للكتاب.
132.عز الدين مناصرة، النقد الثقافي السلافي "جماليات المثاقفة وتلميحات النواة الخفي"، مجلة فصول، مكتبة الأدب المغربي، مج :3/25، ع99، 2017.
133.عمر زرفاوي، النقد الثقافي بين عبد الله الغذامي ويوسف عليمات (معضلة المنهاجوية والتأويل المغلول)، مجلة فصول، مكتبة الأدب المغربي، مج :3/25، ع99، 2017.
134.غنية النجار، الأنساق المضمرة بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، مجلة كلية التربية الآساسية، ع68، 2011.
135.محمد سالم سعد الله، النقد الثقافي أزمة منهج أم محنة عمل؟، مجلة المأمون، ع1، 2012.
136.منصور زغواني ونورة بعيو، ما بعد المركزيات الثقافية نحو تجاوز خطاب الهويات الصلبة، مج7، ع2، ديسمبر2020.
137.النسق الثقافي في نوادر جحا، نعيمة بولكعيبات، مجلة فصول، مج3، ع99، 2017.
138.ياسر عبد الجواد المشهداني، أدب الرحلة إلى الهند في مرآة رحلة ابن بطوطة، مجلة الريحان، مج12، 2021.

ملخص البحث:

يُعدّ المحكي الرّحلي أبرز الأنواع الأدبية في الثقافة العربية، إذ اشتهر العرب بكثرة تنقلاتهم وتحولهم من موضع لآخر مع حرصهم على صب تجاربهم الرّحلية في قالب كتابي، فتركوا بذلك مدونات رحلية كثيرة تصور وقائع ومجريات ارتحالهم سواء داخل دار الإسلام أو خارجها.

والمحكي الرّحلي كغيره من الأنواع الأدبية الأخرى خطاب غير بريء، وإنما متحيز يُظهر أشياء، وفي المقابل يُضمر ويكتم أشياء أخرى، خاصة إذا علمنا أنّ كل راحل يتكِئ على مرجعية ثقافية ودينية وسياسية وجنسية تُؤطر نظرته وتوجهها في أثناء تجربته السفرية، إذ لا يمكن لصاحب العمل في هذا الضرب من السرد أن يتنصل وينسلخ عن ثقافته في رؤيته للعالم الذي طاف في أرجائه، واطلع على عاداته وخصوصياته، بمعنى أنّ دين الرّحالة وتوجهاته الفكرية والأيديولوجية وغيرها تتدخل بشكل من الأشكال في صياغة الرّحالة لحكيه، وفي تمثيلاته السردية للآخر المختلف الذي حفلت به السرود الرّحلية العربية القديمة.

والنص الرّحلي نصٌ هجينٌ يمتلك قابلية التّحاور مع المناهج النقدية الحداثية التي أفادت أغلب الدارسين في مقاربتهم لشتى الأعمال الأدبية، من هذا المنطلق ارتأينا في بحثنا هذا مساءلة نماذج رحلية عربية مختارة من القرن الرابع إلى القرن الثامن للهجرة باعتماد مقولات وآليات النّقد الثّقافي الذي يشتغل أصحابه عليه في كثير من الأحيان وفق ثنائيات ضدية تعارضية في الخطاب من قبيل: أنا/ آخر، مركز/ هامش...مقسمين البحث إلى أربعة فصول: الأول نظري خصصنا المبحث الأول فيه لجوانب مهمة في الرحلة (التعريف، النشأة، الدوافع، الأهمية، إشكالية التجنيس)، والمبحث الثاني كان للمنهج المعتمد في الدراسة فوقفنا عند المفهوم، والطرح الغربي والعربي لهذا التيار مع إثارتنا لقضية النّسق الثّقافي في السرد الرّحلي.

أما الفصل التطبيقي الأول فقد كان حول جدلية الأنا والآخر، وذلك بهدف استظهار مدى جمالية أو قُبحية التّمثيل السّردي في النماذج المختارة للدراسة، في حين كان الفصل الثالث فرصة لتعرية الفكر المركزي عند ابن فضلان وابن جبير، كما أثرنا فكرة مركزية الرّجل كذات كاتبة للمحكي الرّحلي في مقابلتها بالهامش الأنثوي، والفصل الختامي عرّجنا فيه إلى سمة الحضور الأنثوي في السرد الرّحلي الرجولي، أي الصورة المعطاة للمرأة، فضلا عن إبراز صورة السود عند ابن بطوطة ، وكلها قضايا تقع ضمن اشتغالات النّقد الثّقافي.

في حين تضمنت الخاتمة مجمل النتائج المتوصل إليها.

الكلمات المفتاحية: السّرد الرّحلي، النّقد الثّقافي، الآخر، الفكر المركزي، الحضور الأنثوي، السود.

Summary:

The nomadic narrative is the most prominent literary type in Arab culture, as the Arabs were famous for their voyage and movement from one place to another, and for their devotionofputting their travel experiences into a written account.Therefore, they left many written travels accounts depicting the facts and course of their travels, both within their Islamic regions or outside it.

The nomadic narrative, like other literary types, is a speech that is not neutral, but rather a biased account whereit shows things and in return it conceals others, especially if we know that every traveller leans on a cultural, religious, political and gender reference that frames and directs his view during his travel experience. In this kind of narrative, the narratorcannot deny and deviate from his culture in his vision of the world in which he has travelled around and learned about its customs and peculiarities.That is to say that the religion, intellectual and ideological orientations of the travelleramong others, somehow interfere in the formulation of his narration, and in his narrative representations of the different other,which old Arab nomadic narratives were filled with.

The nomadic text is a hybrid text that can be made in dialogue with the modernist critical approaches that have benefited most of the scholars in their approach to various literary works.Based on this point of view, this research queriesthe Arab nomadic modelsthat were selected from the 4th to the 8th centuriesHA, with the adoption of categories and mechanisms of cultural criticism on which its authors often work according to binarycontradictory antagonisms in the discourse such as: me / another, centre / margin ...etc.The research is divided into four chapters: the first is a theoretical study and its first section is devotedto important aspects of the journey: definition, origin, motives, importance, and the gender issue.The second section is dedicatedto the approach

adopted in the study,itemphasises the concept,the Western and Arab proposition of this tendency, and the issue of the cultural system in the nomadic narrative.

As for the first applied chapter, it deals with the dialectic of the self and the other, with the aim of showing the extent of beauty or ugliness of the narrative representation in the models selected for the study.While the third chapter is an exposition of the central thought of Ibn Fadlan and Ibn Jubayr, and raises the idea of man-centrismas a writer of the nomadic narrative in itsencounterwith the feminine margin.The concluding chapter discussesthe characteristic of the female presence in the masculine nomadic narration, that is to say, the image given to the woman, as well as ithighliths the image of blacks according to Ibn Battuta, all of which are issues that fall within the work of cultural criticism. While the conclusion includes all the results obtained.

Keywords: nomadic narrative, cultural criticism, the other, central thought, female presence, blacks.

فهرس المحتويات:

مقدمة.....أ

الفصل الأول: الرحلة والنّقد الثّقافي *مهاد نظري*

المبحث الأول: أدب الرحلة عند العرب

1- مفهوم الرّحلة (لغة، اصطلاحا).....8

2- نشأة الرّحلة.....11

3- دوافع الرّحلة.....17

4- أهمية الرّحلة.....29

5- إشكالية تجنيس الرّحلة.....32

المبحث الثاني: النّقد الثّقافي: قراءة في المفهوم والطرح والتّحول

1- تعريف النّقد الثّقافي.....37

2- النّسق الثّقافي.....40

3- النّقد الثّقافي في الطرح الغربي.....43

4- النّقد الثّقافي في الطرح العربي.....50

5- بين النّقد الأدبي والنّقد الثّقافي.....58

6- النّسق الثّقافي في أدب الرّحلة.....64

خاتمة الفصل.....67

الفصل الثاني: جدلية الأنا والآخر في أدب الرّحلة القديم –قراءة في نماذج مختارة–

ثنائية الأنا والآخر في المتن الرّحلي العربي القديم.....69

المبحث الأول: الأنا الريفي والآخر المديني في رحلة العبدري (ق7هـ).....75

المبحث الثاني: الأنا المسلم والآخر الكافر في رحلتيّ ابن فضلان (ق4 هـ) وابن جبير (ق6هـ)...88

المبحث الثالث: الأنا العربي المسلم والآخر الهندي في رحلة ابن بطوطة (ق8 هـ).....105

خاتمة الفصل.....118

الفصل الثالث: جدلية المركز والهامش في السرد الرّحلي العربي القديم

- ثنائية المركز والهامش.....120

المبحث الأول: مركزية بلاد الإسلام وهامشية بلاد الكفر في رحلة ابن فضلان.....123
المبحث الثاني: مركزية بلاد المشرق وهامشية بلاد المغرب (الغرب الإسلامي) في رحلة ابن جبير الأندلسي..... 144
المبحث الثالث: مركزية الرجل وهامشية المرأة في أدب الرّحلة العربي القديم.....154
خاتمة الفصل..... 164
الفصل الرابع: صورة المرأة والسود في متخيّل الرّحالة القدامى
المبحث الأول: المرأة في النص الرّحلي العربي القديم.....166
المبحث الثاني: السود في رحلة ابن بطوطة..... 181
خاتمة الفصل..... 207
خاتمة البحث.....208
قائمة المصادر والمراجع.....213
الملخص.....226
فهرس المحتويات.....229

République Algérienne Démocratique et Populaire
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
Université 8 Mai 1945 Guelma

Faculté:Des lettres et des langues
Département: langue et littérature arabe
Laboratoire de domiciliation:Etudes linguistique et littéraires

THÈSE

EN VUE DE L'OBTENTION DU DIPLOME DE DOCTORAT EN 3ème CYCLE

Domaine : Langue et Littérature Arabes **Filière** :Etudes littéraires
Spécialité : Littérature ancienne

Présentée par
Yazid bouderbala

Intitulée

Les modèles culturels dans l'ancien narrative nomade arabe –une Etude de modèles sélectionnes du 4eme au 8eme siècles ah -

Soutenue le :2023/03/21 Devant le Jury composé de :

Nom et Prénom	**Grade**		
Mr Abdelaziz boumahra	professeur	Univ. de 8mai1945 Guelm	President
Me Ahlem athamnia	maitre conférence A	Univ. de 8mai1945 Guelma	Encadreur
Mr Ahmed kamesh	professeur	Univ. de Emir abdelkeder constantine	Examinateur
Mr Diab ghadid	professeur	Univ. de mentouri constantine1	Examinateur
Mr Ali torche	maitre conférence A	Univ. de 8mai1945 Guelma	Examinateur
Me Nadia mouats	maitre conférence A	Univ. de 8mai1945 Guelma	Examinateur

Année Universitaire : 2022-2023