الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد خيضر –بسكرة-

كلية الآداب واللغات

قسم الآداب واللغة العربية

الأبعاد الفنية والفكرية في كتاب "رحلة ابن جبير" لابن جبير الأندلسي

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه ل م د في الآداب واللغة العربية

تخصص: أدب عربي قديم

إعداد الطالب:

رضوان غربي

إشراف الدكتورة:

فاطمة دخية

أعضاء لجنة المناقشة

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
01	هنية جوادي	أستاذ	جامعة بسكرة	رئيسا
02	فاطمة دخية	أستاذ محاضر –أ-	جامعة بسكرة	شرفاً ومقرراً
03	بلقاسم رفرافي	أستاذ محاضر –أ-	جامعة بسكرة	مناقشًا
04	إلياس مستاري	أستاذ	جامعة بسكرة	مناقشًا
05	نصيرة زوزو	أستاذ	جامعة بسكرة	مناقشًا
06	فاطمة الزهراء عطية	أستاذ محاضر –أ-	المركز الجامعي بريكة	مناقشًا

السنة الجامعية: 2022-2023م

الموافق: 1443-1444هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الشكر والثناء لله عزّ وجلّ الذي وفقني لإتمام هذه الرسالة؛ فله الحمد من قبلُ ومن بعد.

أتوجه بجزيل الشكر والعرفان للأستاذ المشرفة: الدكتورة ﴿وخيرة فاطمة﴾، التي رافقتني في إنجاز هذا البحث؛ من اللحظة الأولى إلى اكتمال البحث على هذه الصورة؛ فلها مني كل الاحترام والتقدير والتبجيل والثناء، وجزاها الله عني خير الجزاء.

كما لا يفوتني أن أشكر لجنة المناقشة الموقرة التي وافقت على احتضان هذا البحث، وتصويب أخطائه وهنّاته.

كما أتقدم بوافر الشكر والعرفان لكل من شجعني وأعانني، ومنحني الكثير من وقته، وأخص بالذكر أخي وصديقي الأستاذ ﴿داود نصر﴾، و صديقي ﴿حسام بولبيار﴾.

والشكر موصول لكل من دعمني ولو بكلمة طيبة.

رضوان

إهداء

إلى من جرع الكأس فارغا ليسقيني قطرة حب

إلى من كلّت أنامله ليقدم لنا لحظة سعادة

إلى من حصد الأشواك عن دربي ليمهد لي طريق العلم، صاحب القلب الكبير "والدي العزيز"

إلى من أرضعتني الحب والحنان

إلى رمز الحب وبلسم الشفاء

إلى القلب الناصع بالبياض "والدتي الحبيبة"

إلى القلوب الطاهرة والنفوس البريئة

إلى القلعة الحصينة التي ألجأ إليها في شدتي "إخوتي"

إلى قنديل الذكريات

إلى أصدقاء الدراسة كافة، الذين عرفوا معنى الأخوة والمحبة (داود نصر، عادل بوقرفار، وليد محبوبي، حسام بولبيار، يعقوب بادبس، محمد بالطيب، أحمد بن طاجين، عبد السلام حيون، عبد المنعم لعلاونة، إسماعيل بوكراع، سمير ربوش، كمال بوحزام، عماد غربي).

رضوان

مُقَدِّمَةٌ

مقدمة

تُعدّ الرحلة من الفنون النثرية المتجذرة في الأدب العربي، حيث أنها تقوم على وصف وتصوير الحياة والعالم من خلال ما يشاهده الرحالة من عوالم واسعة، يستقرئ من خلالها أحوال الشعوب، ويميط اللثام عن عاداتهم وتقاليدهم وطريقة تفكيرهم، فضلًا عن ذلك؛ فهي تظل حلقة مهمة تساعد على الخروج من الانغلاق على الذات، والتطلع نحو أفق أوسع يسهم في خلق جسور التواصل والتعارف الثقافي والحضاري بين الشعوب والأمم.

ورغم اختلاف مقاصد الرحلات وتباين غاياتها، إلا أنّ هذا اللون من الكتابة الأدبية حظي بنصيب كبير من الاهتمام لدى الرحالة المغاربة والأندلسيين على وجه الخصوص، ولا سيما أنّ الذات الأندلسية كانت تتشوق لزيارة المشرق الإسلامي بغية أداء مناسك الحج والتزود العلمي، إذ يُعدّ ابن جُبير من أشهر الرحالة الأندلسيين الذين قاموا برحلات إلى المشرق في القرن السادس الهجري، فكانت رحلته مصدرًا مهمًا للباحثين في مجال الأدب والتاريخ والحضارة العربية في هذه الفترة الزمنية.

ونظرًا لوفرة الدراسات التي استهدفت الرحلات الأندلسية إلى المشرق، إلا أنني رأيتُ أنّ كتاب "رحلة ابن جبير" لم ينل حظًا وافرًا من الدراسة والعناية والتمحيص، ولا سيما من حيث مضامينه الفكرية وعلاقتها بالأبعاد الفنية فيه، وبناءً على هذا الأساس سأحاول من خلال هذه الدراسة استجلاء المضامين الفكرية واستكناه الظواهر الفنية في رحلته، لذلك ورد عنوان الأطروحة موسومًا "الأبعاد الفنية والفكرية في كتاب "رحلة ابن جبير الأندلسي".

ويقف وراء اختيار هذا الموضوع مجموعة من الدوافع، أذكر منها:

-الشغف بالأدب العربي القديم، وبالنصوص التراثية على وجه الخصوص.

-الافتتان بالوصف الدقيق واللغة السردية المشوقة التي تزخر بها النصوص الرحلية.

-السعي لاكتشاف مواطن الاختلاف والتباين الثقافي والاجتماعي بين الشعوب من خلال النص الرحلي.

-ندرة الدراسات حول المدونة الرحلية لابن جبير، الأمر الذي دفعني للوقوف على هذه المدونة بالدراسة.

وتكمن أهداف الدراسة فيما يلي:

-إماطة اللثام عن المكونات الفنية التي تكتنزها الرحلة.

-إبراز القيمة الفكرية التي تضمنتها الرحلة.

-إبراز الرحلة كفن أدبي قائم بذاته له خصائصه الفنية التي تميزه عن غيره من الفنون الأدبية الأخرى.

ومن هذا المنطلق، أحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

-ما مفهوم الرحلة؟ وما أهم العناصر التي يمكن أن تضفي عليها صفة الأدبية؟

- أيّ الأبعاد الفكرية التي سعى ابن جبير إلى عرضها في رحلته؟ وكيف نقلها إلى المتلقي؟ وكيف تشكّلت صورة الآخر فيها؟.

-ما مدى تأثره بنواحي الحياة الفكرية في البلدان التي ارتحل إليها؟ وما هي الأبعاد الفنية التي تجلت في رحلته؟

وفيَم تتمثل الروافد الثقافية التي تّم توظيفها في الرحلة؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة وأخرى؛ اقتضت الدراسة أن تكون خطة البحث موزعة على النحو الآتي: مُقدمة، ومدخل، وثلاثة فصول، وخاتمة.

تطرقت في المدخل إلى الحالة السياسية والأدبية والفكرية، ثّم تعرضت لسيرة الرحالة ابن جبير، ومصادر ثقافته، وأسباب رحلته.

أما الفصل الأول فخصصته لماهية الرحلة ونشأتها وبواعثها، وكذا أنواعها وقيمتها العلمية والأدبية.

أما الفصل الثاني: فانصب التركيز فيه على البعد الفني للرحلة بدايةً من دلالة العنوان، والهيكل العام للرحلة، وما تعلّق بتقنيات السرد (الزمان، والمكان، والشخصيات)، الوصف، إضافة إلى الصورة الفنية المتمثلة في الصور البيانية، واخترت التشبيه والاستعارة، كما تطرقت إلى الصورة البديعية كالسجع والطباق، كما اقتضت طبيعة النص الرحلي أن ننظر في الروافد الثقافية والأدبية التي استلهمها الرحالة في نصه، فجاءت وفق التقسيم الآتي:

الموروث الديني ممثلا في القرآن الكريم والحديث النبوي.

الموروث الأدبي: تّم التطرق فيه إلى التناص مع الشعر العربي والأمثال العربية، وكذلك استدعاء لبعض الشخصيات والأحداث التاريخية.

أما الفصل الثالث: فتناولت فيه تجليات البعد الفكري في النص الرحلي، وقد اشتمل على المشهد الاجتماعي والديني والتاريخي والسياسي والاقتصادي ، وأبرزت فيه كيفية تفاعل الرحالة مع هذه النواحي الفكرية في البلدان التي نزل بها، وتأثير ذلك على شخصيته.

وانتهى البحث إلى مجموعة من النتائج تم إيرادها في الخاتمة.

أما المنهج الذي اعتمدت عليه في الدراسة، فقد فرضته طبيعة البحث ومادته العلمية، حيث استعنت بالمنهج التاريخي؛ من خلال تتبع البذور الأولى لنشأة الرحلات وتطورها، وكذلك تعقّب السيرة الذاتية والعلمية للرحالة ابن جبير وملامح البيئة التي عاش فيها.

بالإضافة إلى الاستعانة بآليتي الوصف والتحليل، ولكن الأمر لم يقتصر على ذلك فقط؛ فقد استعنت ببعض آليات المنهج السردي والأسلوبي في تفسير بعض الظواهر الفكرية والفنية المكونة للنص الرحلي.

أّما بالنسبة للدراسات السابقة فقد عثرت على كتاب "الرحلات المغربية والأندلسية" لعواطف نواب، حيث أولت فيه عنايةً خاصة لأنواع الرحلات، والسمات العامة والخاصة للرحلات المغربية والأندلسية.

أما الدراسة الثانية، فتمثلت في كتاب "أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري" لنوال عبد الرحمن الشوابكة، غير أنها لم تتعرض لرحلة ابن جبير بشكل مستفيض، باستثناء بعض الإشارات العامة المتناثرة في بعض فصول الكتاب.

واعتمدت في هذا البحث على مجموعة من المصادر والمراجع، لعلّ أهمها:

-رحلة ابن جبير الأندلسي (تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار).

-محمد رضوان الداية: في الأدب الأندلسي.

-فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي.

- شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي.

- حميد لحمداني: بنية النص السردي.

- واسيني الأعرج: المنجز السردي العربي القديم في ضوء المناهج النقدية الحديثة.

- عبد المالك مرتاض: في نظرية الرواية "بحث في تقنيات السرد".

وقد استعنت ببعض الأطروحات، أذكر منها: الرحلة الجزائرية في العهد العثماني، بناؤها الفني أنواعها وخصائصها، للطالب الطاهر حسيني، دكتوراه العلوم في الأدب العربي.

ولعلّ أهّم الصعوبات التي واجهتني في هذه الدراسة؛ قلة الدراسات التي تعرضت للرحلات بصفتها فنًّا سرديًّا قصصيًّا يشتمل على مكونات فنية ترقى به إلى مصاف الأدبية، بالإضافة إلى صعوبة إحصاء الظواهر الفنية في الرحلة، نظرًا لتداخلها مع مختلف الأجناس الأدبية الأخرى؛ كالقصة والرواية والسيرة الذاتية، وغيرها.

ومع ما بذلته من جهد، فإنني أحسّ بأنه مازالت هناك كثير من الجوانب الفنية والمعرفية التي تحتاج إلى مزيدٍ من عناية الباحثين والدارسين.

وختامًا، لا يفوتني أن أتقدّم بالشكر الجزيل إلى أستاذتي المشرفة الدكتورة "دخية فاطمة" على ملاحظاتها القيمة، وتوجيهاتها الطيبة، ولا سيما من حيث الناحية الفكرية والفنية والمنهجية، فلا يسعني إلا أنّ أقول لها جزاك الله عني خير الجزاء، وبارك الله لك في علمك وأخلاقك.

وأتوجه بالشكر للسادة الأساتذة المناقشين لموافقتهم مناقشة هذا البحث، فلهم كلّ الثناء على ذلك، كما أتقدم بالشكر الجزيل والاعتراف الجميل لقسم الآداب واللغة العربية بجامعة بسكرة، وأخص بالذكر طاقم الكلية أساتذة وإداريين، والشكر موصول لرئيس القسم ونوابه.

مدخل

السياق السياسي والثقافي والأدبي للدولة الموحدية

1-**عصر الولاة** (92-138هـ)

2-**عصر الدولة الأموية : المروانية** (138-422هـ)

3-**عصر ملوك الطوائف** (422-484هـ)

4-**عصر دولة المرابطين** (484-524هـ)

5-**عصر الدولة الموحدية** (524-667هـ)

6-**أصل تسميتهم بالموحدين**

7-**الحياة الثقافية**

8-**الحياة الأدبية**

9-**حياة ابن جبير الأندلسي**

10-**أسباب رحلته المدونة**

السياق السياسي والثقافي والأدبي للدولة الموحدية

لا شكّ أنّ بلاد الأندلس قبل الفتح الإسلامي لم تشهد تطوّرا معرفيا ولا فكريا ملحوظا، في حدود ما ذكرته كتب التاريخ، حيث استمر الحال على هذا الوضع إلى غاية تعاقب بعض الإمبراطوريات عليها، فكانت البداية بأن "حكمها الإغريق فلُقّن أهلها الثقافة والأخلاق، ولّما احتلّها الرومانُ وشمل سلطانهم معظم جهاتها، نشروا في سكانها معارفهم وحضارتهم، وأذاعوا بينهم لغتهم وآدابهم، فاستيقظ أهل البلد من سُباتهم، وراحوا يُقلّدون الرومان في عاداتهم وأخلاقهم..."[1].

وفي بدايات القرن الخامس الميلادي استولى القوط على بلاد الأندلس، بعد أن طاردوا قبائل الوندال وأسكنوهم رؤوس الجبال، وحين تّم لهم ما أرادوا من بسط نفوذهم على تلك البلاد وأهلها، امتزجوا بهم ونشروا مدنيتهم وفنهم، وما كانوا عليه من ثقافة وحضارة[2].

ولكن، رغم هذا التغيير الحاصل على مستوى الثقافة والمدنية، إلا أنّ تحكّم رجال الدين في الشعب، وإثقال كواهل القوم بالضرائب، والتضييق عليهم جعلهم يتحينون الفرص للخروج من سلطة هذه الحكومة الجائرة.

وقد وصف "شوقي ضيف" أحوال الأندلس قبل الفتح فقال: "إنّ العرب حين فتحوا الأندلس كان ظلام الجهل يطبق عليها، ولم يكن بها علم وعلماء"[3].

فلم يمض وقتٌ طويل حتى تّم فتح الأندلس من قبل العرب، وأشرقت شمس الإسلام فيها، وتبدلت أخلاق أهلها، وطرأ تغيير جذري على مستوى الحياة السياسية والثقافية

---

[1]- عبد العزيز محمد عيسى، الأدب العربي في الأندلس مطبعة الاستقامة بشارع أم الغلام، القاهرة، مصر، ط1، 1945م، ص18.

[2]- ينظر، المرجع نفسه، ص ن.

[3]- شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، (د.ت)، ص 60.

والاجتماعية، وبعد هذا الفتح خضع الحكم العربي في الأندلس إلى مجموعة من التقسيمات، وفق الفترات الآتية:

1-عصر الولاة (92-138هـ):

أصبحت الأندلس في هذه الفترة ولاية تابعة للخلفاء الأمويين بدمشق، وتعاقب عليها عدد من الولاة، إلى أن أفل نجمهم بالمشرق سنة اثنين وثلاثين ومائة هجرية (132هـ)، حيث استولى العباسيون على الخلافة منهم، وصارت الأندلس تابعة لحكمهم"[1].

والجدير بالذكر أنّ عصر الولاة لم يشتهر بالفكر والأدب؛ نظرًا لانشغال الملوك بتثبيت أركان الدولة، وإطفاء الفتن، وزرع حالة من الأمن في تلك البلاد.

2-عصر الدولة الأموية: المروانية (138-422هـ)

في هذه الفترة الزمنية أقام الأندلسيون نظامًا مُؤقتا للحكم، واستطاع "عبد الرحمن الداخل" أن يدخل الأندلس، ويكون أوّل داخل أموي، أسّس دولة أموية في الأرض الأوروبية، فكانت هذه الأخيرة من أرقى وأسمى عصور المدنية الإسلامية في الأندلس، ولا سيما من خلال انتشار العلوم والمعارف التي ساعدت على توطيد أركان الدولة، وخلق جسور التواصل بين العرب وأهل الأندلس[2].

3-عصر ملوك الطوائف (422-484هـ)

بعد انتهاء عهد الخلافة الأموية واضطراب الحكم الأموي؛ تفرقت جماعات المسلمين وتشتت كلمتهم، فصار مُلك الأندلس بين الموالي والوزراء ووجوه العرب، حيث

[1]- ينظر، عبد العزيز محمد عيسى، الأدب العربي في الأندلس، ص 22.

[2]- ينظر، محمد رضوان الداية، في الأدب الأندلسي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000م، ص 29.

أدى ذلك إلى حالةٍ من الشقاق والفوضى بين حكام المسلمين على وجه الخصوص، فأصبح كُلّ ملك منهم يستأثر بالحكم لنفسه والطمع في الاستيلاء على مملكة غيره[1].

وقد أحسن ابن رشيق القيرواني تصوير الوضع الذي آلت إليه هذه الدويلات، حيث يقول:

مِمَّـا يُـزَهِّـدُنـي فـي أَرضِ أَنْـدَلُسٍ ... أَلقـابُ مُعْتَمِـدٍ فيهـا وَمُعْتَضِـدِ
أَلْقـابُ مَمْلَكَـةٍ فـي غَيْـرِ مَوْضِـعِها ... كـالْهِرِ يَحْكـي انْتِفاخـاً صَوْلَـةَ الأَسَدِ[2]

يحسن بنا القول هنا، أنه بالرغم من الحالة السياسية المتأزمة في هذا العصر غير أنّ العلوم والفنون والآداب عرفت ازدهارًا ورُقيًا ملحوظًا، ولعلّ مردّ ذلك الترسانة المعرفية والفكرية التي تركها الأمويون، حيث كان لها كبير الأثر في انتعاش الحركة العلمية والأدبية، بالإضافة إلى ذلك اهتمام بعض الملوك والأمراء بمجالس الأدب والشعر.

4-عصر دولة المرابطين (484-524هـ)

إنّ الصراع الحاصل بين الحكامفي زمن دول الطوائف كان من الطبيعي أن يُفضي إلى نتائج سلبية تنعكس على المسلمين وحكامهم؛ لا سيما من قبل الإسبان الذين شددوا عليهم وأرغموهم على دفع الإتاوات، الأمر الذي دفع بالمعتمد بن عباد أعظم ملوكهم بأن يستنجد بأمير المرابطين يوسف بن تاشفين، فلّبى دعوته ودخل بجيشه بلاد الأندلس، وكان النصر حليف المؤمنين، ورجع المرابطون إلى إفريقية، وكلهم أمل في ضّم الأندلس إليهم، وشغفوا بما فيها من جمال وثروة.

[1]- ينظر، عبد العزيز محمد عيسى، الأدب العربي في الأندلس، ص 20.

[2]- ابن رشيق القيرواني، الديوان، جمعه وحققه ورتبه: عبد الرحمن ياغي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط1، 1989م، ص 59، 60.

ثُم عاد "يوسف بن تاشفين" إليها ثانية؛ يردّ عدوان ملك الإسبان، وانتهى أمره بضم الأندلس إليه بعد خلع ملوك الطوائف سنة 484هـ[1].

والجدير بالذكر، أنّ الحركة الأدبية والعلمية عرفت ركودًا و جمودًا في هذا العصر، نظرًا لانشغال الناس بالفتن والمظالم التي حلت بهم بسبب تكالب الأعداء عليهم من كل جانب، فأشغلهم ذلك عن الاهتمام بالعلم والمعرفة والأدب.

5-عصر الدولة الموحدية (524-667هـ)

وهو العصر الذي يهمنا في هذه الدراسة، ويرجع الفضل في تأسيس هذه الدولة لمحمد بن تومرت الحسني الملقب بـ"المهدي"*، الذي بدأ التأسيس لدولته في شكل دعوة دينية وروحية، ولما كان المشرق كعبةً يحجّ إليها طلبة العلم، ومركزًا مهما يستقطب العلماء، قرّر أن يكون المشرق وجهته لطلب العلم، وفي أواخر القرن الخامس للهجرة انطلق في رحلته[2].

وقد تلقى ابن تومرت العلم على كثير من العلماء المشارقة كأبي حامد الغزالي[3]، فحصل علما غزيرا في العلوم العقلية والنقلية، ولما كانت رغبته في نيل الحكم انتهج أسلوبا مؤثرا استمال به قلوب الناس عن طريق الأمر بالمعروف ولما كثر أتباعه ادعى أنه المهدي المنتظر.

---

[1]- ينظر، عبد العزيز محمد عيسى، الأدب العربي في الأندلس، ص 22.

* **محمد بن تومرت:** هو محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن هود بن خالد بن تمام بن عدنان بن سفيان بن صفوان بن جابر بن عطاء بن رباح بن محمد بن سليمان بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب، ووالده عبد الله بن تومرت، ولد سنة 491هـ، وتوفي سنة 524هـ. ينظر، أبو عبد الله الزركشي تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تح: محمد ماضوي، المكتبة العتيقة، تونس، ط2، 1966م، ص 43.

[2]-ينظر، عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، (د.ط)، (د.ت)، ص 245.

[3]- ابن عذارى المراكشي، البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب (قسم الموحدين)، تح: محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الغرب الإسلامي، لبنان، (د.ط)، 1985م، ص 59.

ولّما أحسّ ابن تومرت بدنّو أجله بايع عبد المؤمن بن علي وزيَره وقائد جيوشه العارف بأسراره، ليكمل مسيرته ويحقق مبتغاه في الدعوة التي سعى إليها، ولقد بذل عبد المؤمن جهودًا جبارة مكنته من توطيد أركان دولته وضمها للأندلس، غير أنه سرعان ما أخذ الضعف يدبّ إلى دولته، وأدى ذلك إلى ضياع الأندلس من بين أيدي المسلمين، بسبب التشتت والنزاع القائم بين الحكام.

6-أصل تسميتهم بالموحدين:

تبنى ابن تومرت في دعوته مذهب المعتزلة* في الأسماء والصفات، حيث نفى ما عساه أن يوهم بالشبه والتمثل لله سبحانه وتعالى وكل ما من شأنه أن يشبه بأفعاله وأقواله، حتى لو كان ذلك في صفاته الواردة في الكتاب والسنة، إضافة إلى ذلك هناك من يـُرجع تسمية الموحدين إلى أنّ قوام دعوة الموحدين هو الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والقول بالتوحيد، ومن أجل ذلك تسّمى أتباعه بالموحدين[1].

وحتى لا نخوض في التفاصيل التاريخية لدولة الموحدين؛ سنركز على الحياة الثقافية والأدبية السائدة في هذا العصر.

7-الحياة الثقافية:

تمّيزت فترة الموحدين بانتعاش الحركة الثقافية والعلمية، حيث لقيت نصيبًا وافرًا من الاهتمام من قبل الأمراء الموحدين، ومن مظاهر الاعتناء بالعلوم في هذا العصر؛ نذكر علوم اللغة العربية والفلسفة، حيث اهتم الموحدون بالنحو، خاصة أنّ ابن تومرت كان

* سموا أنفسهم هذا الاسم لاعتزالهم قول الأمة، يعنق بذلكم أنهم شقوا لأنفسهم طريقًا جديدا، فساروا فيه وخالفوا غيرهم، كما سموا أنفسه أهل العدل والتوحيد. ينظر، أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط11، 1979م، ص ص 295-296.

[1]- ينظر، أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، القاهرة، (د.ط)، 2003م، ص 111.

مهتما باللغة العربية، ومن اللغويين الذين اشتهروا في هذا العصر: "أبو القاسم بن علي حمزة البصري" (ت586هـ)، و"أبو عبد الله محمد بن عيسى بن محمد بن أصبغ الأزدي" المعروف "بابن الناصف" (ت620هـ)[1].

ينضاف إلى ذلك اهتمام الموحدين بالفلسفة، حيث نشطت الفلسفة في عهد يونس بن عبد المؤمن، الذي أخذ يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، ويبحث عن العلماء، خاصة أهل النظر، إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله من ملوك المغرب[2]، ومن علمائها نذكر "ابن رشد" (ت595هـ)، و"ابن زهر" (ت557هـ)، و"ابن طفيل" (ت1185م)، وقد تبّوأهؤلاء الفلاسفة مكانةً رفيعةً في حُكم الموحّدين.

نخلص مما سبق، إلى القول أنّ الأمراء الموحدين أولوا عناية كبيرة لمختلف العلوم والآداب، وأخرجوا الأدب من حالة الركود والجمود إلى حالة النشاط والتنوع.

8-الحياة الأدبية:

شهدت الحياة الأدبية في عصر الموحدين انتعاشًا كبيرًا وازدهارًا ملحوظًا شمل مختلف الفنون الأدبية شعرًا ونثرًا، ولعلّ أهم سبب في حدوث هذا السمو والرقي الأدبي مرده بالدرجة الأولى إلى تشجيع أمراء الدولة الموحدية للفكر والأدب، ومن مظاهر الاهتمام بالأدب في هذا العصر نقف عند بعض الفنون النثرية التي نالت قسطا كبيرا من الاهتمام.

[1]- ينظر، عبد الرحمن محمد المنوني، الآداب والعلوم والفنون على عهد الموحدين، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، المغرب، ط2، 1977م، ص 61.

[2]- ينظر، عبد الواحد على المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص 169.

8-1-الخطابة:

مثلت الخطابة وسيلةً فنية استخدمها الموحدون بهدف النشر الدعوة الموحدية، والتأثير في عقول الناس، وقلوبهم، واستمالتهم إليهم.

ومن خُطب ابن تومرت التي ألقاها في الموحدين فبايعوه بعد سماعها مُنَدِّدًا بعلماء المرابطين الذين عارضوا دعوته، حيث يقول: "واعلموا وفّقكم الله أنّ المجسمين والماكرين وكلّ من ذُسبَ منهم إلى العلم أشدّ في الصّدّ عن سبيل الله من إبليس اللعين، فلا تلتفتوا إلى ما يقولون فإنه كذبٌ وبُهتانٌ وافتراءٌ على الله ورسوله"[1].

والناظر في هذا الجزء من الخطبة يتلمس العَداء الشديد الذي يُكنّه ابن تومرت للمرابطين، واصفًا إياهم بأبشع الصفات، حيث غلب على الخطبة الأسلوب القرآني والنبوي، إضافةً إلى بروز العاطفة الدينية القوية التي تؤثر في السامعين وتشحن هِمّتهم.

8-2-الرسائل:

من الرسائل التي وردت على لسان عبد المؤمن إلى الموحدين بالأندلس، ما ذكره في مقطع يقول فيه: "وقد اتّصل بنا وفقكم الله تعالى أنّ من لا يتقي الله ويخشاه ولا يراقبه في كبيرة يغشاها وتغشاه، ولا يؤمن بيوم الحساب في ما أذاعه من المنكر وأفشاه، ويتسلطون بأهوائهم على الأموال والأبشار..."[2].

تتضمن هذه الرسالة نقدًا لاذعًا للولاة القائمين على شؤون الحكم بالأندلس، حيث أنهم يتصرفون في أموال الرعية حسب أهوائهم، دون خوف ولا خشية من الله عز وجل.

---

[1]- صالح بن قربة، عبد المؤمن بن علي مؤسس دولة الموحدين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ط)، 1991م، ص83.

[2]- عز الدين أحمد موسى، دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1983م، ص58.

ومن مظاهر الاهتمام بالأدب أيضًا نجد كثيرًا من الأشعار التي تصوّر حال الشعر في زمن الموحّدين، ومن نماذج ذلك ما ذكره ابن تومرت مُناجيًا نفسه حيثُ يقول:

أَخـــذت بِأَعضـــادِهم إذا نَـــأوا ... تَسْـــمَعُ وَعظًـــا وَلا تَسْـــمَع
كَـــم أنـــتَ تَنهـــي ولا تَنهـــي ... وَخَلْفَـــكَ القَـــومُ إذَا وُدِّعُـــوا[1]

ومن شعر الخليفة عبد المؤمن قوله:

وحَكّـم السـيفَ لا تَعْبَـأْ بِعاقِبَـةٍ ... فلّهـا سـيرَةً تبقَـى علـى الحقَـبِ
فَمـا تنـالُ بغيـرِ السـيفِ منزلـةً ... ولا تـرد صُـدورَ الجيـلِ بالكُتُـبِ[2]

وتجدر بنا الإشارة إلى القول بأن الأمراء الموحدين أولوا عنايةً فائقةً للعلوم ومختلف الأشكال الأدبية النثرية على وجه الخصوص، كالخطابة والرسائل بأنواعها.

9-حياة ابن جبير الأندلسي:

نتناول في هذا المبحث لمحة عن ابن جُبير، ونشأته، ومصادر ثقافته، والوظائف التي تقلدها في حياته.

9-1-مولده وكنيته:

هو أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير الكناني الأندلسي، ولد ببلنسية سنة 540هـ-1145م، تلقى تعليمه على يد العديد من العلماء في الأندلس والمغرب[3]، اشتهر بثقافته الواسعة في العلوم الشرعية والنقلية وبالأخص الأدب الذي برع فيه، إذ يذكر

---

[1]- محمد عبد الله عنّان، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، (دون دار النشر)،القاهرة، (د.ط)، 1964م، ص 68.

[2]- صالح بن قربة، عبد المؤمن بن علي مؤسس دولة الموحدين، ص 51.

[3]-يُنظر، ابن جبير محمد بن أحمد، تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار، بيروت، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص 05.

المؤرخون أنه كان أديبًا وشاعرًا مُجيدًا، ونظرًا لشهرته الكبيرة استدعاه أمير غرناطة أبو عثمان سعيدًا بن عبد المؤمن وعيّنه كاتبًا في ديوانه لمدة سنتين[1].

9-2- مصادرُ ثقافته:

حصّل ابن جُبير ثقافة واسعة في العلوم العربية والشرعية، حيث تتلمذ على يد والده في بلنسية، ثم أخذ عن كبار علماء غرناطة، ولّما ارتحل للمشرق لأداء مناسك الحج استفاد من كبار العلماء في المشرق في الإسكندرية، ومكة المكرمة، وبغداد، ودمشق، وغيرها من مدن المشرق الإسلامي التي نزل بها، وحصل على إجازات في علوم عدّة[2].

ومن العلُماء المشارقة الذين غرف علمهم: عبد الرحمن بن علي، المعروف بابن الجوزي (ت597هـ)، ولقد نهل ابن جبير من كلّ علمٍ وميدان معرفي، ولا سيما في الأدب والفقه والحديث واللغة، فغدا موسوعةً علميةً وموردًا معرفيًا عذبًا يُشبع الظمأ المعرفي لدى عدد كبير من طلبة العلم في الغرب والشرق الإسلاميين[3].

9-3-وظائفه:

إن الثقافة الواسعة التي يتمتع بها ابن جبير، ولا سيما في الفقه والأدب أتاحت له الفرصة ليعمل في وظيفتين؛ هما[4]:

أ-كاتب سر: لدى أمير غرناطة "أبو سعيد بن عبد المؤمن" ملك الموحدين.

---

[1]- ناصر الدين سعيدوني، من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي، تراجم مؤرخين ورحّالة جغرافيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م، ص 82.

[2]- ينظر، لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (د.ت)، ج2، ص169.

[3]- ينظر، أحمد بن علي التلمساني المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1968م، ج2، ص 382.

[4]- ينظر، لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ص 170.

ب-التدريس: كان ذلك في بعض المدن المشرقية التي نزل بها، كالإسكندرية، وقد اتصف ابن جُبير بجملة من الصفات التي جعلته مقبولا لدى حُكام غرناطة وطلبة العلم، فقد عُرف بأنه كان كريم الأخلاق، وكثير المحاسن، ورعًا، وكثير الأعمال الصالحة، وصاحب همة عالية وطريقة حسنة[1].

9-4-وفاته:

توفي الرحالة ابن جُبير بالإسكندرية في شهر شعبان سنة 614 هـ (1217م).

ومن المؤلفات الأدبية القيّمة التي خلّفها ابن جبير رحلته الموسومة "تذكرة الأخبار عن اتفاقات الأسفار"، والتي ستكون محل دراستنا بغية الوقوف على أبعادها الفكرية، وجمالياتها الفنية التي تنطوي عليها.

10-أسباب رحلته المدونة:

يذكر المقري عن ابن الرقيق قوله عن هذه الحادثة كما قال ابن الرقيق من الأعلام العارفين بالله، كتب في أول أمره عن السيد أبي سعيد عثمان بن عبد المؤمن صاحب غرناطة، فاستدعاه، إلى أن يكتب عنه كتبًا وهو على شرابه، فقال: والله لتشربنّ منها سبعًا، فلّما رأى العزيمة شربَ سبع كؤوس فملأ له السيد الكأس من دنانير منها سبع مرّات وصبّ ذلك في حجره فحمله إلى منزله، وأضمر أن تجعل كفّارة شربه الحج بتلك الدنانير، ثّم رغب إلى السّيد وأعلمه أنه حلف بإيمان لا خروج له عنها يحج في تلك السنة، فأسعفه وباعَ مُلكًا له، وأنفق تلك الدنانير على سبيل البرّ[2].

---

[1]- ينظر، مبارك بن أحمد بن الشعار، قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، تح: كامل الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005، ج6، ص92.

[2]- ينظر، أحمد بن المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د.ط)، 1968، ج2، ص ص 385، 386.

نتلمس من خلال هذه الرواية أنّ هذه الحادثة (شرب الخمر) وإن كانت تدلّ على الباعث المباشر لقيام بابن جبير بالرحلة إلى المشرق لأداء مناسك الحج تكفير للذنب الذي ارتكبه مضطرًا، غير أنّ ذلك لا يمنع من وجود أسباب نفسية وعلمية أخرى دفعت ابن جبير للقيام بالرحلة.

الفصل الأول

الرحلات العربية، النشأة والتطور

1-**أدب الرحلة**

2-**أهمية أدب الرحلات**

3-**أقسام أدب الرحلة**

4-**نشأة أدب الرحلة عند العرب**

5-**بواعث الرحلة**

6- **أنواع الرحلات**

1-أدب الرحلة:

1-1-لغة:

يقول ابن منظور في لسان العرب أنّ: « الرَّحْلُ مَرْكَبُ البَعيرِ والنَّاقَةِ، وجَمْعُهُ أَرْحُلٌ ورِحَالٌ، والرُّحْلُ في غَيْرِ هَذا مَنْزِلُ الرَّجُلِ ومَسْكَنُهُ وبَيْتُهُ وانْتَهَيْنا إلَى رِحَالِنا أَيْ مَنَازِلِنا، ورَحَلَ البَعيرُ يَرْحَلُهُ ، رَحْلاً فَهُوَ مَرْحُولٌ ورَحِيلٌ، وارْتَحَلَهُ جَعَلَ عَلَيْهِ الرَّحْلَ، ويُقَالُ رَحَلْتُ البَعِيرَ أَرْحَلُهُ رَحْلاً إذَا عَلَوْتَهُ وأَرْحَلَ الرَّجُلُ البَعِيرَ إذا أَخَذَ بَعِيرًا صَعْبًا وجَعَلَهُ رَاحِلَةً والرَّاحِلَةُ مِنَ الإبِلِ، البَعِيرُ القَوِيُّ عَلَى الأَسْفَارِ والأَحْمَالِ، وهِيَ التي يَخْتَارُهَا الرَّجُلُ لِمَرْكَبِهِ والارْتِحَالُ الانْتِقَالُ والرِّحْلَةُ اسْمٌ للارْتِحَالِ والمَسِيرِ والرُّحْلَةُ بالضَّمِّ، الوَجْهُ الذي تَأْخُذُ فِيهِ تُرِيدُهُ ، والرِّحْلَةُ السفْرَةُ الوَاحِدَةُ والرَّحِيلُ اسْمُ ارْتِحَالِ القَوْمِ للْمَسِيرِ، وقَدْ يَكُونُ المُرْتَحَلُ اسْمَ المَوْضِعِ الذي يُحَثُّ فِيهِ والرِّحْلَةُ فِي اللُّغَةِ التَّرْحِيلُ والارْتِحَالُ بِمَعْنَى الإشْخَاصِ والإزْعَاجُ»[1].

يتّضح من خلال هذا التعريف أن الرحلة تأخذُ معنى الحركة والانتقال من مكان لآخر مع تحديد الوجهة أو المقصد الذي يسعى الرحّالةُ لبلوغه.

كما نجد (ابن فارس) في معجمه "مقاييس اللغة" يعرّف الرحلة بقوله:

« الرَّاءُ والحَاءُ واللاَّمُ أَصْلٌ واحِدٌ يَدُلُّ عَلَى مُضِيٍّ فِي سَفَرٍ يُقَالُ رَحَلَ يَرْحَلُ ورَجُلٌ رَحِيلٌ ذُو رِحْلَةٍ إِذَا كَانَ قَوِيًّا عَلَى الرِّحْلَةِ[2]».

ومن هنا يتبين لنا أن كل كلمة اجتمعت فيها هذه الحروف، دلّت في الغالب على السير والانتقال والحركة.

---

[1]- ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1994، ج11، ص276.

[2]- أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، المجلد الثاني، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د. ط)، (د. ت)، ص446.

وقال الفيروز أبادي في القاموس المحيط: « الرُّحْلَةُ بِالضَّمِ وَالكَسْرِ أُو بِالكَسْرِ: الارْتِحَالُ وبِالضَّمِ: الوَجْهُ الذِي تَقْصِدُه وَالسُّفْرَةُ الوَاحِدَة . وَالرَّحِيلُ كَأَمِيرٍ: اسْمُ ارْتِحَالِ القَوْمِ وَمَنْزِلٌ بَيْنَ مَكَّةَ وَالبَصْرَة، وَرَاحِيلُ: أُمُّ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلام.

وَرِحْلَةٌ: هَضَبَةٌ. وَأَرْحَلَ: كَثُرَتْ رَوَاحِلُه وَالبَعِيرُ قَوِيَّ ظَهْرِه بَعْدَ ضَعْفٍ وَالإِبِلُ: سَمِنَتْ بَعْدَ هُزَالٍ فَأَطَاقَتِ الرِّحْلَةَ وفُلانًا أَعْطَاه رَاحِلَةً وَرَحَلَ كَمَنَعَ: انْتَقَلَ. وَرَحَّلْتُه تَرْحِيلاً فَهُوَ رَاحِلٌ مِنْ رُحَّلٍ كُرَكَّعٍ وفُلانًا بِسَيْفِه»[1].

انطلاقا مما سبق ذكره من هذه التعاريف للرحلة، يمكن القول بأنّ الرحلة في عمومها تدل على الحركة والانتقال والمقصد والوجهة، التي يسلكها المسافر أو الشخص الرحالة من مكان لآخر، بغية اكتشاف ثقافة الشعوب وما تتميز به.

1-2- اصطلاحا: مفهوم أدب الرحلات

يعدّ أدب الرحلات من الفنون الأدبية التي حظيت باهتمام كبير من طرف الدارسين والأدباء، نظرًا لمميّزاته الفنية ومضامينه المعرفية والفكرية التي تميزه عن باقي الفنون الأدبية، وذلك ما أدّى إلى اختلاف وجهات النظر إلى هذا الفن، فنجد صاحب معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب يعرّفه بقوله: « إِنَّ أَدَبَ الرَّحَلاتِ مَجْمُوعَةُ مِنَ الآثَارِ الأَدَبِيَّةِ التِي تَتَنَاوَلُ انْطِبَاعَاتِ المُؤَلِّفِ عَنْ رَحَلاتِه فِي بِلادٍ مُخْتَلِفَةٍ وَقَدْ يَتَعَرَّضُ فِيهَا لِوَصْفِ مَا يَرَاهُ مِنْ عَادَاتٍ وتَقَالِيدَ وسُلُوكٍ وأَخْلاقٍ ولِتَسْجِيلِ دَقِيقٍ لِلْمَنَاظِرِ الطَّبِيعِيَّةِ التِي شَاهَدَهَا، أُو بِسَرْدِ مَرَاحِلِ رِحْلَتِه مَرْحَلَةً مَرْحَلَةً، أُو يَجْمَعُ بَيْنَ كُلِّ هَذَا فِي آنٍ وَاحِدٍ[2]».

---

[1]- محي الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، قاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 1، (د.ت)، ج1، ص394.

[2]- مجدي وهبة، كامل مهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص16.

فأدب الرحلة من أهم الفنون الأدبية التي يحرص فيها الرّحالة على نقل ثقافة البلدان التي ارتحل إليها بكل ما تحتويه من عادات وتقاليد وأخلاق، كما يسعى الرّحالة إلى نقل الصور الجميلة، والمشاهد المميزة لتلك البلاد وطبيعتها الجغرافية، وظروفها المعيشية، مازجًا ذلك كله بانطباعاته الذاتية حول كل ما شاهده ووقعت عليه عينه.

كما يتلاءم مع هذا الرأي ما أكّده الباحث (عبد النبي ذاكر) في وصفه لأدب الرحلة بأنه: « شكل أدبي هجين يمتاز بتعدّد أوجهه وتمظهراته إلى حد يمكن القول إنّه جنس متكامل يحطم قانون صفاء النوع، وذلك بإدماجه أنماطا خطابية متنوعة من حيث الأشكال والمحتويات، الشيء الذي يعطي الانطباع بأنّه شكل مائع ومرنٌ إلى حد كبير[1]». ومن هنا يتبين أنّ أدب الرحلة جنس أدبي تتداخل معه مختلف الفنون الأدبية الأخرى، غير أن ذلك لا يفقده خصوصيته الفنية ومضامينه الفكرية التي يتميز بها .

إضافة إلى شدّة تعقّده واحتماله لأنماط وأساليب ومضامين كتابية تبعده عن البساطة الظاهرة، لتجعل منه جنسا مركبا وكلّيا وشمولّيا وعامًّا ، وجنسًا من الأجناس، بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول: «إنه أدبٌ بلا حدود، وهنا يكمن أحد الأسباب التي جعلت البعض يُقصي هذا الجنس من دائرة الأدب والفن»[2].

إنّ تصنيف أدب الرحلة ضمن الأجناس الأدبية له مايبرره، حيث أنّه يتميز عن غيره من الأجناس الأخرى باعتماده على الوصف والمشاهدة اللذان يعتبران النواة الرئيسية لمسار الرحلة، فضلا عن ذلك طبيعة الأساليب الفنية والصيغ التعبيرية التي يشتمل عليها كما أنّه يمتلك قدرة فنية فائقة تتمثل في استيعاب مختلف الفنون الأدبية التي تساهم في إثراء مضامينه وتعميق دلالاته،وذلك بدوره جعل أدب الرحلة يتّخذ لنفسه مكانا بارزا بين

[1]- ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية ق 4هـ، دار النشر للجامعات المصرية، مكتبة الوفاء للطباعة والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1995، ص49.

[2]- ذاكر عبد النبي، الرحلة العربية إلى أوروبا وأمريكا والبلاد الروسية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، ط1، 2005، ص94.

الأجناس الأدبية، متجاوزا الجنس المحدد، ومحطّما لما يعرف بنقاء النوع، مثبتًا بذلك أنّ جميع الأجناس الأدبية يمكن لها أن تغذّي بعضها البعض، وتستفيد من أنماطها التعبيرية.

كما نجد "ناصر موافي" يعرّف أدب الرحلة بأنه: «ذلك النثر الذي يصف رحلة ورحلات واقعية قام بها رحّال متميز، موازنًا بين الذّات والموضوع من خلال مضمون وشكل، بهدف التواصل مع القارئ والتأثير فيه»[1].

الواضح من هذا القول أنّ أدب الرحلة فنّ نثري، قوامه وصف المشاهد والمناظر التي يشاهدها الرحّالة من خلال تلك الرحلات التي يقوم بها إلى مختلف الأصقاع والبقاع، وذلك بدوره يوجب على الرحّالة أن يتميز بثقافة واسعة، ومعرفة غزيرة تُعينه على سرد كل الوقائع، والوقوف عند مختلف ثقافات الشعوب، مسجّلا إيّاها بوعي وإدراك يتلاءم مع مضمون الرحلة وشكلها، بغية التأثير في المتلقي والاستحواذ على ذائقته، وبثّ المتعة والتشويق في نفسه.

أمّا سعيد بن سعيد العَلوي يعرفه بأنّه: «جنس أدبي له من الصفات والخصائص ما يكفي لتميزه عن الأجناس الأدبية، كونه خطاب مخصوص له منطقه الذاتي وبناؤه ومكوناته وعناصره، يجمع بين الإفادة عندما يخبرنا عمّا يراه، والإمتاع لّما يرصد لنا ما هو عجيب، الأمر الذي يجعل الرّحالة يتقمص شخصية السارد أو القاص[2]».

ما يلفت الانتباه في هذا التعريف أنّ أدب الرحلة فنّ أدبي يزاوج فيه الرحّالة بين المتعة والفائدة، وتتجسد المتعة في ذلك السرد القصصي المشّوق، الذي يعبر فيه الرّحالة عن كل المناظر والمشاهد العجيبة التي وقعت عليها عينه، أمّا جانب الإفادة فيكمن في العادات والثقافات والسلوكات التي يخبرنا عنها الرحالة انطلاقا من رحلاته التي قام بها.

[1]- ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي، ص49.

[2]- أسماء أبو بكر، ابن بطوطة، الرجل والرحلة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص11.

وتجدر الإشارة إلى الباحث "سكران عبد القادر" الذي يؤكد أنّ أدب الرحلة جنس أدبي قائم بذاته، له خصوصياته الفنية والجمالية، التي تميزه عن غيره من الفنون الأخرى، ويتجلى ذلك في قوله: «لا يعدّ أدب الرحلة مجرد وثيقة تاريخية وجغرافية وأنثربولوجية فحسب، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك جنس أدبي له خصوصية في الشكل والمضمون معًا، تتحدّد من خلال خصوصية كتابته القائمة على القول الحقيقي المؤسس للمحكي الرحلي الموجه للمتلقي لأجل استدراجه لمشاركة المؤلف في هذه التجربة بكل ملابساتها وتلويناتها... والرّحلة جنس أدبي من دائرة الوثيقة الوضعية، ويُدرس في إطار الكتابة بكل أبعادها الجمالية، وذلك للوقوف على الخصوصيات المميزة لهذا النوع من الخطاب، وما يحتويه بين طياته من أساليب وتعابير تستشف من النصوص المؤسسة لهذا الجنس الأدبي»[1].

بناء على ما سبق ذكره من التصورات، ومختلف الآراء التي قيلت حول أدب الرحلة، يمكن القول بأنّ أدب الرحلة فنّ نثري قائم بذاته، له صفاته ومقوّماته الفنية، يسعى من خلاله الرّحالة أن ينقل للقارئ كل ما شاهده من العوالم والثقافات وعادات وتقاليد الشعوب التي ارتحل إليها، مازجا كل ذلك بانطباعاته الذاتية، ومراعيا موضوع الرحلة، دون التركيز على طرف واحد دون الآخر، وعلى هذا الأساس فإنّ أدب الرحلة يعدّ مصدرا تاريخيّا وجغرافيا وأدبا هامّا، يجمع فيه الرحالة بين الإفادة والمتعة، لاسّيما في عملية السرد المشّوق الذي يؤثر في المتلقي، ويضفي جمالية على الخطاب الرّحلي بصفة عامة.

2-أهمية أدب الرحلات

يكتسي أدب الرحلة أهمّية بالغة في التّراث العربي، كونه يمثّل جانبا مهمّا من جوانب الحياة العربية الإسلامية، في مختلف توجهاتها السياسية والاجتماعية والدينية

[1]- سكران عبد القادر ، الرحلة الحبيبية الوهرانية الجامعة للطائفة العرفانية لخديم الحضرة التيجانية ذات الموهبة الرّبانية، لأحمد بن الحاج العياشي سيكرج، تحقيق ودراسة، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2008/2007، ص أ.

والفكرية والأدبية، فالمتمّعن في أدب الرحلات العربية يجدها تحتوي على قيمتين أساسيّتين وهَما: القيمة العلمية والقيمة الأدبية.

2-1-القيمة العلمية:

يعدّ أدب الرّحلة وثيقة معرفية تشمل مختلف الاختصاصات العلمية (التاريخية والجغرافية والاجتماعية الاقتصادية وغيرها)، حيث أنّ هذه الشمولية العلمية ساهمت بشكل كبير في إشباع حاجات الدّارسين وتلبية رغباتهم، للاستفادة من مختلف المعلومات والمعارف التي يحتاجونها بكل اطمئنان، ففي مجال التاريخ على سبيل المثال: «تقدم الرحلات معلومات لم يقدمها لنا العلم المختص في هذا المجال، فهي تنقل ذلك الاختصاص بواقعية وبكيفية حيّة، فإذا كان التاريخ يعمل على استقصاء حياة البلدان وتاريخها بمختلف مظاهرها السياسية والاجتماعية الاقتصادية والثقافية، فإنّ الرّحلات أعطت كل ذلك بـُعده المناسب وتطّرقت إلى تحليل جوانب لم تتطرق إلى تحليلها الوثائق التاريخية، فقامت الرّحلات بوضع كل ذلك في دائرة الإشعاع التي توّجه إليها لاستجلاء الواقع، وإخراج التاريخ عن حدوده الضّيقة»[1].

كما أبرزت الرّحلات الجانب الجغرافي لمختلف البلدان ومسالكها، « فالرّحالة يدّون مشاهداته الجغرافية على سطح الأرض خدمة لعلم الجغرافيا، فهو عندما يصف الممالك والبلدان والأصقاع والأقاليم والمدن والمسالك، يتحدث عن الطبيعة والمناخ، وظاهرات توزيع السكّان، وغير ذلك ممّا يـُعدُّ من صميم الدراسات الجغرافية، أنما يعتبر من هذه الناحية مرجعا أساسيا لمن يتناول هذه الموضوعات بالدراسة، وذلك أنّ الرحلات سِجِلٌّ حقيقي لمختلف مظاهر الحياة في مجتمعٍ بعينه...»[2]، وذلك بدوره أكسب الرحلة قيمة

[1]- نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، دار المأمون للنشر والتوزيع، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ط1، 2008، ص52.

[2]- المرجع نفسه، ص62.

علمية كبيرة، وجعلها مادة معرفية ثرية، حيث ألقت بظلالها على مختلف العلوم التي يستفيد منها الجغرافيون والمؤرخون وعلماء الاجتماع والاقتصاد، يُضاف إلى ذلك أنّ عناية الرّحالة بالأسلوب في تدوين رحلاتهم يمثّل صورة صادقة «لما وصلوا إليه من علم غزير وثقافة مع حرصهم على تدوين ملاحظاتهم أوّلاً بأوّل، ومن لم يتسنَّ له ذلك قام بتدوين رحلته عَقِبَ عودته إلى بلاده، والتزامه جانب الدقّة وقوة الملاحظة في كل صغيرة وكبيرة»[1].

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ الرحالة يأخذ على عاتقه مهمة ذكر المعالم الأثرية، ووصف الممالك والمسالك والأوضاع ومختلف البقاع.

2-2-القيمة الأدبية:

إنّ أدب الرحلة من أهّم الفنون الأدبية التي تحمل بين ثناياها جوانبًا معرفية وعلمية متعددة، يستفيد منها الجغرافيون والمؤرخون، وكذا علماء الاجتماع في أبحاثهم ودراساتهم، يُضافُ إلى ذلك أنّ أدب الرحلة «يحفل بكثير من الأساطير والخرافات، وبعض المحسِّنات البلاغية، وجمال اللفظ وحسن التعبير وارتقاء الوصف، وبلوغه حدّا كبيرا من الدقّة علاوة على ما تستعين به أحيانا من أسلوب قَصصي سلس، مشّوق، وهذا هو الذي يجعل بعض الّدارسين يُدخلون أدبيات الرحلات ضمن فنون الأدب العربي»[2]. أي أنّ أدب الرحلة يتجلى في تلك الصياغة الفنية الراقية التي يعتمد فيها الرّحالة على دقّة الوصف، وبراعة التصوير، وجمالية التعبير، وسلاسة اللفظ، والاعتماد على السرد القصصي المشّوق الذي يؤثر في المتلقي.

وزيادة على ذلك فإن أدب الرحلة تتغلّب عليه تلك النّزعة القصصية في نقل الأحداث والمواقف، والتعبير عن المشاهد بأسلوب فني، يغلب عليه طابع التشويق في

[1]- سيد حامد النسّاج، منشورات كتب الرحلة قديما وحديثا، مكتبة غريب، القاهرة، مصر (د. ط)، (د. ت)، ص08.

[2]- المرجع نفسه، ص08.

كثير من الأحيان، «فبعض الرحّالة جنحوا إلى سرد القصص التي عاشوها أو سمعوا بها، وكان سردهم لهذه القصص بعفوية وحيوية، قرّبت الرحلة من عالم القصة...»[1]. كما لا تخلو الرحلة من الوصف الدقيق لمختلف المناظر والمعالم الأثرية، التي شدّت انتباه الرحّالة، ووقعت عليها عينه، وذلك بـدوره قرّبَ أدب الرحلة إلى أسلوب القاص، كونه يعتمد على السرد والوصف، وفي هذا الصدد تقول الباحثة "نوّاب": «الرحلة عادة تحفل بالمقوّمات الأساسية للقصة من فكرة رئيسية، وبناء، وحبكة، وبيئة زمانية ومكانية، وشخصيات، علاوةً على اللغة والأسلوب، فالفكرة موجودة ومجريات الرحلة هي بناؤها وحبكتها، والبيئة الزمانية والمكانية محددة، والشخصّيات أدّت دورها واقعّيا، وَبطلُها الرحّالة نفسه، ونأتي إلى اللغة والأسلوب الذي كان يصل في بعض الأحيان إلى درجة الإبداع المُستنِد إلى الواقع، وكثير من الخيال في الموضوعات التي يطلق فيها الرحّالة العنان لخياله»[2]، وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ أدب الرحلة من الفنون الأدبية التي تقترب من فن القصة، وتتداخل معه في كثير من العناصر كالزمان والمكان والشخصيات واللغة والأسلوب القصصي المشّوق، التي تضفي جمالية فنية على النص الرحلي وتحقق المتعة والفائدة لجمهور القّراء والباحثين.

3-أقسام أدب الرحلة: ينقسم أدب الرحلة إلى قسمين:

3-1-الرحلة الواقعية: وهي تلك الرحلة التي قام بها الرحّالة على أرض الواقع «ضمن مكان وزمان معّينين، وينتقل فيها الّرحالة من مكان جغرافي محدّد إلى مكان جغرافي آخر»[3]ناقلا واصفاً بدقّة كل ما وقعت عليه عيناه من المناظر والمشاهد التي رآها أثناء

[1]- شوقي ضيف، الّرحلات، دار المعارف، مصر، ط4، (د. ت)، ص 06.

[2]- عواطف محمد يوسف النواب، الرحلات المغربية والأندلسية، مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين السابع والثامن الهجريين –دراسة تحليلية مقارنة-، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السعودية، (د.ط)، 1996م، ص21.

[3]- محمد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة (دراسة)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا (د.ط)، 2002، ص23.

رحلته، يضاف إلى ذلك أنّ الرحلة الواقعية تجعل الرّحالة ينقل كل ما شدّ انتباهه، وأثار إعجابه من العادات والتقاليد والسلوكات والتصرفات التي شاهدها من خلال رحلته إلى مختلف البلدان، والشعوب التي ارتحل إليها، بأسلوب يجمع فيه بين الجمالية الأدبية والجانب الذّاتي.

2-3-الرحلة الخيالية: ويعتمد فيها الرحالة على خياله، حيث يرسم لها زمانا ومكانًا مُتخيّلين «يقوم بها الإنسان في مناطق غير حقيقية، وتصور مغامرات خارقة بقصد التسلية، وإثارة الخيال»[1] . والملاحظ أنّ الرحلة الخيالية تجعل الرّحالة يجنح بخياله، ويرحل بعقله وقلمه لا بجسده، ومن هذا المنطلق يقول "شوقي ضيف" بأنّ «الإنسان وُلِدَ راحلاً، وإن أعجزته الرحلة تخيل رحلات غير محسوسة في عالم الخيال»[2] .غير أنّ الرّحالة يستلهم مادته الفكرية من الواقع.

4-نشأة أدب الرحلة عند العرب

لا شكّ أنّ العرب قد عرفوا الرحلة منذ الجاهلية، نظرًا لطبيعة الحياة البدوية العربية القائمة على الانتقال من مكان لآخر، بحثًا عن الكلأ والماء من جهة، وتحقيقًا لأغراض تجارية من جهة أخرى، لذلك نجد الباحثة "سميرة أنساعد" تشير إلى ذلك إلى عدة أسباب منها: «طبيعة حياة العربي البدوية التي تعتمد على الرعي بحثًا عن الكلأ والماء، التّباري بالشعر، وكذا التجارة»[3] ، والواضح من ذلك أنّ الرحلة فنٌّ موغلٌ في القدم، فالإنسان منذ أن وُجد على وجه هذه البسيطة مولع بالتنقل والتّرحال، وحبّ الاكتشاف والسّفر، رغبة في البحث عن الكلأ والماء، والتجارة والصيد.

---

[1]- مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص 176.

[2]- شوقي ضيف، الرّحلات، ص 07.

[3]- أنساعد سميرة، الرحلات الحجازية في الأدب الجزائري من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر، الوكالة الإفريقية للإنتاج السينمائي والثقافي، الجزائر، ط1، 2011، ص12.

ولقد أشار العديد من الشّعراء في قصائدهم إلى رحلات قاموا بها داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها، غير أنها لم تُدوّن، وإنّما وردت في ثنايا القصائد الشعرية، ونذكر من هؤلاء الشعراء: النابغة الذبياني في قوله:

كَأَنّي شَدَدتُ الرَّحْلَ يَوْم شَتَّرتْ عَلَى عَارِجٍ مِمَّا تَضَمَّنَ عَاقِلُ[1]

ويقول الأعشى:

كَأَنِّي وَرَحْلِي بِالقَانَ وَنُمْرُقِي عَلَى ظَهْرِ طَاوٍ فَعَ الخَدِّ أَخْتَمَا[2]

تعبِّر هذه الأبيات الشعرية عن طبيعة تلك الرحلات التي يقوم بها الشاعر العربي في تلك البيئة الصحراوية الشاسعة الواسعة، واصفًا بذلك المغامرات والمتاعب التي تواجهه، لاسّيما في قطع السهول والوديان والجبال، وذلك بدوره يثبت بصورة واضحة وجود الرحلة في شعر الشعراء.

كما أشار ابن قتيبة في كتابه "الشعر والشعراء"، إلى المكانة التي حظيت بها الرحلة عند العرب نظرا لارتباطها الوثيق بحياتهم القائمة على الحلّ والتّرحال. وذلك من خلال: «انتشار القبائل في تلك الصحراء، أو انتشار الآل والطلول ومواطن النجعة، فطبيعة المجتمع البدوي القائمة على النقلة والرعي وحماية مواطن الغيث، وما يتّصل بذلك من حروب تُقطّع وَشَائِجَ الدمِ والحلف والحبّ جعلت من الجاهلي إنسانا عالقا بالأرض في شؤون حياته»[3].

المتمّعن في هذا القول يجد أن الإنسان العربي مارس الرّحلة وعرفها قبل مجيء الإسلام، خاصة وأنّ الحياة العربية تجبره على التنقل والارتحال بحثا عن مواطن

[1]- النابغة الذبياني (زياد بن معاوية)، الديوان، منشورات ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 220.

[2]- الأعشى، الديوان، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 287.

[3]- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تح: محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، مصر (د.ط)، (د. ت)، ج1، ص ص 75، 76.

الاستقرار التي تتوفر على الكلأ والماء من جهة، ومن جهة أخرى ممارسة الرحلة بـ ُغية الصيد، غير أنّ هذه الرحلات لم تتخذ الشكل الفني لأدب الرحلة.

وبعد أن أشرقت شمس الإسلام على شبه الجزيرة العربية، اتّخذت الرحلة طابعًا آخر « في دوافعها التي بدأت تتعدّد ومقصدها المتطور جدّا، ثم في شكلها المميز أدبيًا وعلميا، بصفتها عملاً مدّونًا ذا طابع فكري علمي بجوانبه التاريخية والجغرافية والاجتماعية والأدبية»[1].

ومن هذا المنطلق تبّين أنّ الإسلام أكسب الرحلة مكانة علمية وفكرية كبيرة، لاسيما في توسيع مبادئها ومقاصدها، وذلك بدوره ساهم في توسيع الآفاق المعرفية والاجتماعية، وإضفاء طابع الشمولية عليها.

إذن، فالرحلة: «صارت فنًّا عربيا أصيلاً في النثر العربي بسِماته التاريخية والجغرافية، واهتمامه بحياة الناس وتقاليدهم، وأنماط عيشهم، وبمضمونه الفكري والاجتماعي، وأسلوبه المتميز»[2].

فأدب الرحلة أصبح جنسا قائما بذاته، له سِماته الفنية وخصوصيته المعرفية، التي تميّزه عن باقي الفنون الأدبية، لاسيّما وأن الرّحالة يجمع بين الخيال والواقع في نقله للموروث الثقافي والاجتماعي، ممّا يضفي جمالية فنّية على الرحلة، ويؤثر ذلك على ذائقة المتلقي.

ويكاد يجمع أ غلب الباحثين والمؤرخين في الأدب العربي على أنّ فنّ الرحلة بدأ يأخذ طابعًا علميا وجدّيا في القرن الثالث الهجري (التاسع للميلاد)، ومن أشهر الرحالة

[1]- عمر بن قينة، الخطاب القومي في الثقافة الجزائرية، دراسة، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، (د.ط)، (د.ت)، ص07.

[2]- عمر بن قينة، اتجاهات الرّحالين الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، (د.ط)، 1995، ص11.

والعلماء والمؤرخين في هذه الفترة الزمنية نجد: "ابن يعقوب" من خلال كتابه "كتاب البلدان"، حيث نال هذا الكتاب اهتماما كبيرًا من قبل الباحثين: «لأناته العلمية ودقّته وابتعاده عن الغرائب والعجائب، قام برحلات كثيرة امتّدت شرقًا إلى الهند وبلغت أقصاها غربًا برحيله إلى بلاد المغرب والأندلس»[1].

ومن أشهر الكتب المدونة في هذه الفترة كتاب "البلدان" لأبي العباس أحمد اليعقوبي، وكتاب "فتوح البلدان" للبلاذري أحمد بن يحي الذي كان له دور كبير في الكشف عن جوانب تاريخية وجغرافية هامة للبلدان التي ارتحل إليها، وقد وصفه الباحث "كراتشوفسكي" بقوله: «لقد حفظ لنا البلاذري مادة هامة في محيط الجغرافية التاريخية، يستحيل معها إغفال ذكر صاحبها في عرض الأدب الجغرافي»[2]. ونستشفّ من الوصف القيمة العلمية والجغرافية التي يحظى بها هذا الكتاب، إضافة إلى المصادر الأخرى التي تعدّ نموذجًا هامًّا ساهم في تطوير أدب الرحلة.

فإذا انتقلنا إلى القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، نجد أن أدب الرحلة عرف تطوّرًا ونضجًا ملحوظا لم يعرفه في الفترات الزمنية الماضية، وهذا ما يؤكده الباحث "ناصر عبد الرزاق الموافي" بقوله: « عرف هذا الفنّ نضجًا وازدهارًا لم يعرفه في القرون السابقة أو اللا حقة، حتى أنّ أُسُسَ أدب الرحلة وُضِعَتْ فيه، كما قامت عليه الأعمال التالية سواء في الأدب أو الجغرافيا، أو الموسوعات أو المعاجم المتخصصة»[3]. فنُضجُ هذا الفن في هذا القرن الرابع مردُّهُ إلى اتّساع الدولة الإسلامية، وانفتاح التجار والرّحالة على مختلف بقاع العالم.

[1]- فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، ط2، 2002، ص117.

[2]- كراتشوفسكي (أغناطيوس)، تاريخ الأدب الجغرافي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1987، ص161.

[3]- ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي، ص 85.

ولعلّ أوّل الرحلات التي شهدها هذا القرن رحلة المسعودي والتي نقلها لنا في كتابه "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، ويذكر سبب تأليفه لهذا الكتاب فيقول: « فإنّا صنّفنا كتابنا في أخبار الزمان، وقدمنا القول فيه في هيئة الأرض، ومُنذ ٍها وعَجائِبِها، وبِحارِها، وأَغوارِها و أنهارِها، وبدائِعِ معادِنِها وأَصنافِ مَناهِلِها، وأَخبار غِياضِها، وجَزائِرِ البِحار، والبَحيرات الصِغار، وأَخبار الأنساب المَظّمة، والمَساكنِ المشرِفَة، وذكر شأن المبدأ، وأصلِ النَّسل، وكيان الأَوطان،... »[1].

يكشف لنا كتابه "الرحلة" عن شخصية فريدة من نوعها، فنفسه تّواقة لمعرفة عجائب البلدان وغرائبها، والسّعي الحثيث لتقديم جزئيات العادات والتقاليد، وكشف أوجه الاختلاف والتباين بين الأوطان، من الناحية الجغرافية والثقافية والاجتماعية.

ولقد أولى المسعودي "الرحلة" عناية شديدة، مبرزًا أهمّيتها وقيمتها العلمية والمعرفية، التي تساهم في تنوير العقول ومعرفة ثقافة المجتمعات فـ «ليس كل من لزم وجهة وطنه وقنع نهي إليه من الأخبار عن إقليمه كمن قسم عمره على قطع الأقطار ووزّع أيامه بين تقاذف الأسفار واستخراج كل دقيق من معدنه وإثارة كل نفيس من مكمنه»[2].

كما يكشف كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر عن مدى الاهتمام البالغ للمسعودي بالجانب الأدبي، وذلك دفع الباحث "كراتشوفسكي" بتلقيبه بالأديب حيث يقول عنه: «كان أديبًا قبل كل شيء، وناشرًا للمعارف على منهج الجاحظ وابن الفقيه، مع ميل أكثر نحو الجدّية ونحو الأسلوب القصصي فهو قاصٌّ ماهر، وفي كتابه الذي يغلب عليه التاريخ يقابلنا أفضل تصوير للحياة الاجتماعية والثقافية في عصر الخلافة»[3].

---

[1]- المسعودي (الحسن بن علي)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، موفم للنشر، الرغاية، الجزائر، ط1، 1989، ج01، ص03.

[2]- المرجع نفسه، ص03.

[3]- كراتشوفسكي، أغناطيوس يوليانوفيتش، تاريخ الأدب الجغرافي، ص195.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ المسعودي اعتمد في رحلته على الأسلوب الفّني القصصي المشّوق، الذي يصور الجوانب الاجتماعية والثقافية، مرفقا ذلك بالجدّية في نقل الوثائق التاريخية.

وإذا انتقلنا إلى القرن الخامس الهجري (الحادي عشر ميلادي)، يشدُّ انتباهنا اسم "أبي الريحان محمد البيروني"، الذي يعدُّ من أشهر الرّحالة العرب في هذا القرن، لاسّيما من خلال الرحلات التي قام بها إلى بلاد الهندوس والموسومة بـ"تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"[1]. وهو كتاب «يستحيل اعتباره كتابا جغرافيًّا بالمعنى الحقيقي للفظ، فالمكانة الأولى عنده تحتلّها الحضارة الروحية للهند، وقليلٌ من فصوله الثمانين يمسُّ موضوعات جغرافية بحتة»[2]. ويقصد بذلك أن أدب الرحلات أصبح فّنا أدبيا له أسلوبه الخاص في التعبير، دون التركيز فقط على الجانب العلمي والجغرافي والتاريخي.

إن تجاوزنا القرن الخامس الهجري ودخلنا إلى القرن السادس الهجري (الثاني عشر ميلادي) نجد أنّ الرّحالة قام بتغيير نمطّية كتابته التي كانت قائمة على تسجيل الجوانب الجغرافية والمشاهد التي رآها، إلى طريقة جديدة في كتابة رحلته من خلال «سرد تجربته، وذلك بذكر لكثير من خصوصياته ومشاعره وأفكاره، وانتقاداته، مع تحول في الطابع الأسلوبي للكتابة كذلك، إذ أصبح أسلوبا سرديا وقصصيا يتّسم بالبساطة والسلاسة، وبهذا انتقلت الرحلة من الطابع العلمي إلى الطابع الأدبي»[3].

وبالتالي أصبح الرحالة يقحم ذاتيته في عملية السرد للمشاهد والمناظر التي وقعت عليها عينه مع إبراز انطباعاته منها بأسلوب فّني يؤثر في المتلقّي.

---

[1]- ينظر، البيروني أبو حيان محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مسدولة، دائرة المعارف العّمانية، (د.ط)، 1958، ص 47.

[2]- محمود حسين حسني، أدب الرحلة عند العرب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص13.

[3]- البيروني أبو حيان محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مسدولة، ص47.

ومن أشهر الرّحالين في هذا القرن نذكر ابن العربي في رحلته الموسومة بـ "ترتيب الرحلة"، كما تجدر الإشارة إلى محمد الإدريسي في رحلة "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق"، وجاء بعد الإدريسي رحّالة آخر إنّه "ابن جبير" الأديب والشاعر من خلال رحلته المسماة "تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار"، والمعروفة كذلك بـ "رحلة ابن جبير"، وهي تضّم ثلاث رحلات أّولها كانت إلى الحجاز بدافع أداء مناسك الحج، وقد دّون تفاصيلها في رحلته، ناقلاً كلّ كل وقعت عليه عينه، وما شاهده من عجائب وغرائب في البلدان التي زارها، فوصف « بَساتيَنها وأسَواقها، وتعرض لعمرانها وهندستها فذكر مساجدها ومشاهدها، ومستشفياتها ومدارسها ، كما أبدى ملاحظات قّيمة حول الحالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فذكر العادات والتقاليد، ووصف الاحتفالات بالمواسم وانتقد المواقف التي تعبر عن بدع تتنافى مع الدين الإسلامي»[1].

ومن هذا المنطلق يرى الكثير من الدارسين بأن رحلة ابن جبير هي أحسن ما أُلّفَ في فن الرحلات، لما تميزت به من مستوى أدبي رفيع، كما أنه حدد في طابع الرحلة التي اتّخذت طابع اليوميات، واتّبعت نظاما زمنّيا لاسّيما في سرد الأحداث[2].

أّما إذا انتقلنا إلى القرن السابع الهجري (الثالث عشر ميلادي)، فإن أدب الرحلة قد شهد العديد من الصفات التي لا تقل أهمية عن سابقاتها من الرحلات، نذكر منها "معجم البلدان" و"معجم الأدباء" لياقوت الحموي، ويحتوي "معجم البلدان على قيمة معرفية في علوم عديدة، لاسّيما فيما تعلق بمختلف الأقطار والأمصار، ومدن العالم الإسلامي، لذلك فقد عُدَّ معجم البلدان معجما جغرافيا بامتياز.

[1]- ابن جبير، رحلة ابن جبير، تقديم سليم بابا عمر، موفم للنشر، الرغاية، الجزائر، (د.ط)، 1988، مقدمة الكتاب.

[2]- ينظر، أحمد أبو سعد، أدب الرحلات وتطوره في الأدب العربي، دار الشروق الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 1961، ص109.

وقد أشار الباحث "فؤاد قنديل" إلى هذا المعجم قائلا: «إنه يكفي الحموي لكي يكون أبرز خُدّام الرحلة والجغرافيا، إنّه استنفذ لنا فقرات مطوّلة مهمّة من كتابات مؤلفين كبار، لم نعثر حتى الآن على مخطوطاتهم...»[1].

كما نجد في القرن السابع الهجري الرّحالة "البغدادي" (ت 629هـ) الذي نال شهرة واسعة بفضل كتابه الموسوم "الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر"، فتنوعت رحلاته، وأجمل ما قاله الباحث "فؤاد قنديل عن رحلاته: «ولست مبالغا إذا اعتبرته في ميزان هذه الدراسة رحّالة مثاليا تتحقق فيه كل سمات الرحالة الذي أُغرم بالسفر منذ الصبا البار، بحثًا عن المعرفة بكافة أشكالها وصورها»[2].

وقد تميزت الرحلة في الأدب العربي في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر ميلادي) بمستواها الأدبي الرفيع، لاسيما بعد ظهور الرحالة العالمي المشهور "ابن بطّوطة"، برحلته الموسومة "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، والتي تحدّث فيها عن العلماء والشعراء، والملوك والأمراء، فضلا عن أسماء البلاد والبقاع التي زارها ومكث فيها، وفي هذا الصدد يقول "شوقي ضيف": «أنَّ ابن بطّوطة لم يترك بلد نزل بها إلاّ وتحدثَ عن أهلها وسلطانها، وعلمائها وقضاتها»[3] . وممّا يكشف بأنّ هذا الرجل كان شغوفا ومولعًا بالسفر والاطّلاع على البلدان وثقافاتها المختلفة.

وقد قيل عنه بأنّه: «أشهر من جال في البلاد وجاس في الأمصار، والتقى بالعلماء والملوك، وتزوج النساء في أغلب البلدان، وقطع أكثر من مائة وعشرين ألف كيلومتر، وداس جميع الأراضي التي وصل إليها بشر حسب علمه، باستثناء دول الشمال، وأبرز من كتب عن إفريقيا»[4]. ومن هذا المنطلق يمكننا القول أنّ رحلة ابن بطّوطة من أعظم

[1]- فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، ص434.

[2]- المرجع نفسه، ص422.

[3]- شوقي ضيف، الرحلات، ص98.

[4]- فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، ص79.

كتب الرحلات، لِما تضمنه من ثروة معرفية وأدبية، أضْفَتْ على الرحلة متعة وجمالية تشدّ القرّاء وتؤثر فيهم.

ومن أشهر الرحّالة المغاربة البارزين في هذه الحقبة الزمنية نذكر "عبد الرحمان ابن خلدون" (ت 808هـ)، في رحلته الموسومة "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، لكن هذا الرحّالة اختلف حول رحلته الكثير من الدارسين، لأنّ رحلته تضمنت جوانب مهمة من سيرته الذاتية من جهة، ومن جهة أخرى احتوت وصفا مهّما للبلدان التي شدّ الرحال إليها. إذن فكتاب "التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا" «ينتسب إلى أدب الرحلات، كما يَنْتَسِبُ إلى أدب السيرة الذاتية، لكنّ ما فيه من أدب الرحلات أدنى مّما فيه من أدب السيرة الذاتية، وقد نَوَّهَ كاتبنا إلى ذلك فجعل الرحلة في عنوان الكتاب تالية للتعريف بصاحب الرحلة»[1].

كما تجدر الإشارة في القرن التاسع الهجري (الخامس عشر ميلادي)، إلى رحلة "الحسن بن الوزّان" (ت 957هـ)، التي تعرف بـ "وصف إفريقيا"، غير أنّ أدب الرحلة قد عرف ركودا في القرنين التاسع والعاشر الهجريين، نظرًا لضعف الحضارة العربية، وتدهور أوضاعها السياسية والثقافية، وتفاقم المشكلات السياسية والاقتصادية بسبب اشتداد الحروب الصليبية على السواحل العربية والمغربية على وجه الخصوص، وذلك بدوره ساهم في تراجع فن الرحلات في هذه الحقبة، لكن سرعان ما عادت الرحلة إلى ما كانت عليه في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين.

أّما بالنسبة لأهم الرحلات التي ظهرت بعد القرن التاسع الهجري، ما ذكره الباحث "أحمد أبو سعد" بقوله: «فلم يطلعنا عن هذه القرون الثلاثة سوى خبر رحلتين أو ثلاث، رحل فيها أصحابها إلى الأضرحة والأماكن المقدّسة، واتصلوا بأصحاب المقامات من

[1]- ينظر، ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، تح: محمد بن ثاوي الطنجي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، ط2، 2006، ص ب.

رجال التصوف لتقبل كراماتهم، الرحلة الأولى هي رحلة عبد الله المراكشي العياشي الذي سافر إلى مكة المكرمة حاجّا، وألّف كتاب "ماء الموائد"، والمرحلة الثانية هي رحلة عبد الغني النابلسي الرحّالة المتصوّف الذي سافر إلى مصر، والقدس وبغداد، وزار لبنان من أجل الاتصال بالمتصوفين، والثالثة هي رحلة علي الجبيلي الشيخ اللبناني»[1].

كما أنّ أدب الرحلة اتّسع مجاله، لاسّيما مع بداية القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر ميلادي)، «نحو أوروبا، حيث في طليعة الرحالين عربيا، رفاعة رافع الطهطاوي في رحلته إلى باريس، وشهاب الدين الألوسي، وعبد الله فكري، وأحمد فارس الشدياق، وسليمان البستاني»[2].

5-بواعث الرحلة:

إنّ معرفة العرب للرحلة يعود إلى فترة ما قبل الإسلام، نظرًا لطبيعة البيئة البدوية القاسية التي تفرض حياة الحلّ والترحال والانتقال من مكان لآخر، بغية البحث عن مواطن الكلأ والماء، فكان العربي يتحدّى كل الصعوبات والمشاق التي تواجهه أثناء رحلته، يضاف إلى ذلك رحلتي قريش التجاريتين في الشتاء والصيف إلى الشام واليمن، التي أشار القرآن الكريم إليها في قوله تعالى: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيۡشٍ ١ إِۦلَٰفِهِمۡ رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ ٢ فَلۡيَعۡبُدُواْ رَبَّ هَٰذَا ٱلۡبَيۡتِ ٣ ٱلَّذِيٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۢ ٤﴾[3] وفي هذه السورة الكريمة إشارة واضحة إلى العلاقة الاقتصادية التي أنشاها المجتمع العربي من خلال رحلته التجارية، وإقامة علاقة اجتماعية مع الآخر.

بمجيء الإسلام، واتساع رقعة الدولة الإسلامية، امتّدت أنظار المسلمين إلى الآفاق البعيدة، واشتاقت نفوسهم إلى الترحال إلى مختلف البلدان، رغبة منهم في التعرف على

[1]- أحمد أبو سعد، أدب الرحلات وتطوره في الأدب العربي، ص227.

[2]- محمود حسن حسني، أدب الرحلة عند العرب، ص15.

[3]- سورة قريش، الآيات من1 إلى 4.

ثقافات الأمم وأحوالها في مختلف المجالات، وقد أشار الباحث "نقولا زيادة" «أنّ رحلة المغاربة إلى المشرق كانت على وجه العموم أكثر من رحلة المشارقة إلى الغرب، فمركز الحجّ في المشرق، ومدن العلم الأولى فيه، فكان من الطبيعي أن يزور المغاربة الشرق أكثر من زيارة المشارقة لبلادهم»[1].

بناء على هذا الأساس كانت بواعث الرحلة متنوعة ومختلفة باختلاف الأغراض الإنسانية، نذكر منها ما يلي:

1-5-العامل الديني

يعدّ الدافع الديني من أهّم العوامل التي تحفز الرّحالة وتدفعه إلى شدّ الرحال إلى المشرق العربي، وبالتحديد إلى البقاع المقدسة لآداء فريضة الحج التي أمر بها الله عزّ وجل في كتابه الكريم، في قوله: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾﴾[2].

يضاف إلى ذلك الرغبة الشديدة في «زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم، والمزارات الدينية الأخرى، كالمسجد الأقصى أُولى القبلتين وثالث الحرمين، وقبور الأنبياء والصحابة والأولياء، في كل من بغداد ودمشق ومصر وغيرها. ويعدّ هذا العامل من أقوى البواعث على الرحلة، فهو مبعث الحنين في نفوس الأندلسيين والمغاربة على ارتياد البلد الحرام، فالحج من أشهر 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 تستطع هذه المسافات أن تحول دون توجه الأندلسيين والمغاربة للحج،

[1]- نقولا زيادة، الجغرافيا والرحلات عند العرب، مكتبة المدرسة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1962، ص167.
[2]- سورة الحج، الآية 27.

وزيارة البقاع المقدسة»[1] . والحنين يشدّ الرحّالة إلى البيت الحرام، رغم ما يلقاه من المخاطر والأهوال التي يتعرض لها في رحلته إلى البقاع المقدّسة.

مَثَّلَ الحج دافعا قوّيا أثّر في نفوس الرحّالة، وفجّر مواهبهم الإبداعية، فجاءت رحلاتهم في وصف كل ما وقعت عليه أعينهم من المشاهد وعادات الأمم وتقاليدها، لاسيّما إذا تعلق الأمر باللحظات الأولى التي يصل فيها الرحّالة إلى البقاع المقدسة ومشاعر الفرح تغمر قلبه، فتُنسيه كل المخاطر والمشاق التي تكبّدها في رحلته، وما يعبّر عن ذلك ما قاله ابن جبير في رحلته إلى المشرق راغبًا في أداء فريضة الحج، فنجده يصف رحلته الطويلة الشاقة إلى هذه الدّيار المباركة:

لِـيْـــكَ لِـيْـــكَ نَبِـــيَّ الـهُـــدَى رَكِبْـــتُ البِحَـــارَ وَجُبْـــتُ القِفَـــارَا
وَفَارَقْـــــتُ أَهْـــــلِي وَلاَ مِنَّـــــةٌ وَرَبِّ كَـــــلاَمٍ يجـــــر اعْتِـــــذَارَا[2]

ويذكر "ابن بطوطة" في فاتحة رحلته سبب خروجه من وطنه إلى المشرق «كان خروجي من طنجة مسقط رأسي يوم الخميس الثاني من شهر الله رجب الفرد عام خمسة وعشرين وسبعمائة، معتمدا حجَّ بيت الله الحرام، وزيارة قبر الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام»[3] . يبدو أن زيارة البقاع المقدسة كان أولى اهتمامات الرحّالة، لَما له من دور كبير في تحقيق الرّاحة النفسية واطمئنان البال، والوقوف على قبر النبي صلى الله عليه وسلم، وفي ذلك إشارة واضحة إلى رغبة الرحّالة في تعزيز الروح الدينية في النفوس، وتمجيد الإسلام، ولفت الأنظار والقلوب إلى الشعائر الدينية العظيمة التي أمر الله عزّ وجل تأديتها.

[1]- نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص27.

[2]- ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ص 235.

[3]- ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص20.

2-5-العامل الثقافي (طلب المعرفة)

تعدّ الرحلة من أنجع السُّبل التي اعتمدها الرّحالة من أجل طلب العلم، وإثراء للثقافة والتطلع على مختلف العلوم، وملاقاة العلماء والفقهاء، بغية النهل من معارفهم والاستفادة منها، يُضاف إلى ذلك أنّ العامل الثقافي مرتبط أشدّ الارتباط بالعامل الديني، وممّا يدل على ذلك أنّ الدين الإسلامي يدعو إلى ضرورة طلب العلم والمعرفة، وقطع المسافات الطويلة رغبة في تنوير العقل ونفع البشرية، فقد حثّ الرسول صلى الله عليه وسلم على طلب العلم، وشدّ الرحال في سبيله، ولذلك فالحجّ وإن كان موسما دينيًا، إلاّ أنه يعدّ كذلك ملتقى ثقافيا إسلاميًا يجمع الفئات المثقفة من العلماء، بل يشمل أيضا غير المثقفين الذين أتوا لأداء فريضة الحجّ، إذ أنّ حلقات الوعظ والإرشاد والحديث، وجلسات العلم والأدب، كانت ولا تزال تُعقد في رحاب المسجد الحرام والمسجد النبوي، ويحضرها كلّ من يرغب في التفقه في دينه، والأخذ عن الشيوخ والجلوس إليهم، لما في ذلك من أهمية كبرى في التعليم الإسلامي[1]. وقد كثرت رحلة الأندلسيين إلى المشرق في طلب العلم، وكان الواحد منهم يُشَرِّفُ بني قومه حين يروي عن شيوخ مصر وبغداد وغيرها من بلدان المشرق[2].

واللاّفت للنظر أن الرّحلة إلى بلاد المشرق كانت ضرورة ملازمة للرحالة، لأنّ المشرق محطّ أنظار وآمال الرّاغبين في التحصيل العلمي، لِما يحتويه من المراكز العلمية التي يشرف عليها علماء وفقهاء كبار أتاهم الله عزّ وجل علمًا غزيرًا في شتّى المجالات، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «إنّ الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم، وذلك أنّ البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم، وما يتحلّون به من المذاهب والفضائل تارةً علمًا وتعليمًا وإلقاءً وتارةً محاكاةً وتلقينًا بالمباشرة، إلاّ أنّ حُصول المَلَكات عن

[1]- ينظر، حسن الصادقي، الوجود المغربي في المشرق من خلال كتب التراجم المشرقية، مجلة المناهل، العدد (38)، 1989، ص299.

[2]- ينظر، إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط7، (د.ت)، ص38.

المباشرة والتلقين أشدّ استحكامًا وأقوى رُسوخًا، فعلى كثرة الشيوخ يكون حصول المَلَكات ورسوخها، فالرحلة لا بدّ منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال»[1].

وبالتالي فبلاد المشرق الإسلامي كانت فضاءً رحبًا يستقطب طلبة العلم من كلّ البقاع لاسّيما من المغاربة، وقد وصف "ابن بطّوطة" حسن معاملة أهل دمشق للغرباء، فقال: « ... وهم يحسنون الظّن بالمغاربة، ويطمئّنون إليهم بالأموال والأهلين والأولاد، وكلّ من انقطع بجهة من جهات دمشق، لا بدّ أن يتأتّى له وجه من المعايش من إمامة مسجد، أو قراءة لمدرسة، أو ملازمة مسجد يجيء إليه فيه رزقه، أو قراءة القرآن، أو خدمة مشهد من المشاهد المباركة»[2].

يتبّين ممّا سبق أنّ الرحلة في طلب العلم تحظى بأهمّية كبرى في حياة المجتمع الأندلسي والمغربي على وجه الخصوص، نظرًا لما يحققه الرّحالة من المعارف والعلوم والثقافة من البلدان التي ارتحل إليها، وجالس فيها العلماء والفقهاء، وأشبع ظمأه المعرفي.

3-5-الرحلة الإدارية

وتسّمى كذلك رحلة السّفارة، وهي نوع من الرّحلات الرسمية التي يكلّف بها الرّحالة بطلب من الحكّام، لتأدية مهّمة أو حَاجة من الحوائج التي تتعلق بشؤون البلاد، وكانت « السّفارات لا تنقطع بين الدّول العربية وما جاورها من الدّول غير العربية، بقصد الصلح وفكّ الأسرى، أو لتصفّية الأجواء السياسّية، وقد تكون وليدة علاقات دبلوماسّية، أو تقاليد لربط العلاقات السّياسية، وليس هذا فحسب، بل لِعَبْ دورًا ملحوظًا في توسيع نطاق

[1]- عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الباز للنشر والتوزيع، المروة، مكة المكرمة، ط4، 1978، ج2، ص541.

[2]- ابن بطّوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ص97.

المعلومات الجغرافيّة»[1]. فالرّحلة الإدارية تفرضها طبيعة البلاد، وما تشمل عليه من ظروف سياسية، أو جمع لبيانات وحقائق جغرافية، «وقد نشطت حركة السفراء بين الأندلس ودول أوروبا طوال مدم الوجود الإسلامي في الأندلس، فكان الأندلسيون يتبادلون السفراء مع القسطنطينّية، وروما وفرنسا، وإنجلترا وألمانيا، والنرويج والدنمارك والسويد، وقشتالة والبرتغال وغيرها، وكان كِلاَ الطرفين حريص على اختيار سفراء ذوي ثقافة عالية، وحنكة ودهاء، وذكاء وفطنة، وكان عاملاً مهمًّا من العوامل التي تساعد على إنجاز المساعي التي يقومون بها، إلى جانب التقارب الثقافي بين الطرفين من خلال إعجاب الملوك بثقافة من يَفِدُ إليهم من هؤلاء السفراء...»[2].

إنّ الجدير بالملاحظة أنّ الرّحلة الإداريّة تمثّل عاملاً أساسّياً من عوامل الرحلة، التي تساهم بشكل كبير في توسيع شبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية بين مختلف البلدان، وتسليط الضوء على أهم المواقع والأقاليم الجغرافية.

5-4-العامل الاقتصادي:

تُعَدُّ التجارة منذ القديم أمرًا ضروريّا يفرضا القيام بالرحلة، وقطع المسافات الطويلة برًّا وبحرًا سعيا لطلب الرزق، «فالعالم العربي بحكم توسط موقعه بين قارات العالم القديم، كان مركزا لالتقاء الطرق التجارية بين هذه القارات، كما أن انفصال الماء وتداخله في اليابسة في المنطقة العربية، جعلها تحتل موقعًا تجاريا هامّا في تطوير الحضارة العربية في العصور الوسطى، وجسرًا تعبر منه الثقافة والفكر، وليس فقط لنقل السلع والبضائع»[3].

---

[1]- كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ص151.

[2]- صلاح جرار، زمان الوصل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس للنشر، عمان ط1، 2004، ص ص 23، 24.

[3]- نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص46.

والمقصَدُ من ذلك أنّ الرحلات التجارية كان لها دور بالغ الأهمية، في تطوير الحضارة العربية الإسلامية من الجانب الاقتصادي، كما أنّها ساهمت في توسيع شبكة العلاقات مع مختلف المجتمعات، والاحتكاك معها فكريًا وثقافيًا وعلميًا.

وللحفاظ على الثروة الفكرية والأدبية والجغرافية، التي حصلها الرحّالة في رحلته التجارية سَعِيَّ «إلى تدوين رحلته حتى يعين القارئ على معرفة طرق التجارة البرية والبحرية، ولعلّ أوّل ما ارتبطت به الرّحلات، علم تقويم البلدان والمسالك والممالك، الوصف، الطرق، والمناخ، والعديد من الأمور الأخرى، وذلك لمعرفة الطرق إلى مكة وللقيام بفريضة الحج، وتسهيل عملية التجارة في مختلف البلدان والبقاع، وكانت التجارة في موسم الحج ضرورة من ضرورات الحاجّ والمسافر، إذ لابدّ من الحصول على موارد مالّية لتغطية نفقات الرحلة»[1]. إذن فالتجارة كانت باعثًا قويا لم تقتصر على تبادل السلع والبضائع فحسب، بل تجاوز ذلك إلى نقل المعارف والمسالك الجغرافية والحقائق العلمية التي شاهدها الرحّالة في رحلاته إلى مختلف البلدان.

5-5-العامل السياحي:

يحتلّ الدافع السياحي أهمية كبيرة في أد ب الرحلات لاسّيما وأنّ الرحّالة في كثير من الأحيان يسعى لتلبية رغباته النفسية المفعمة بحبّ الاطّلاع، واكتشاف المعالم السياحية في مختلف البقاع والأصقاع، وما يرافق ذلك من متعة تخفف عنه أعباء السفر ومشاقّ الرحلة، يُضاف إلى ذلك أنّ السياحة تّولد شغفًا كبيرًا لجوب الآفاق، والسعي إلى ارتياد البعيد، وهكذا «جاءت بعض الرحلات لجوب الآفاق، والسعي إلى ارتياد البعيد، حبّا في المغامرة والترويح عن النفس، وقد امتدت الرحلة لتتجاوز رَكْبَ الحُجّاج أو المهام الرسمية، أو طلب العلم، فينتهز الراحل الفرصة مدفوعا بروح المغامرة والاستكشاف، والشوق إلى المجهول، ليجول في البلاد (...)، يريد أن يرى كل شيء، ويجرب كل

[1]- المرجع السابق، ص47.

شيء»[1] . وبالتالي فهذا النوع من الرحلات تجعل الرّحالة في سفر دائم، يسدّه حنين جارفُ إلى الاكتشاف والتطلع إلى معرفة خبايا الكون، والوقوف عند أهّم المعالم السياحية، ونقلها بأسلوبأدبي مشوق يؤثّر في المتلقّي.

لقد تنّوعت بواعث الرحلة وتداخلت فيما بينها، كتداخل العامل الديني والثقافي والاقتصادي، غير أنّ الإنسان يبقى دائما «بحاجة ماسّة إلى الرحلة والانتقال لتحصيل خبر الدنيا والآخرة، يتحرك وينتقل من مكان إلى مكان سعيا وراء الرزق، أو أداءٍ لواجب العبادة لله، من نحو تحصيل علم نافع، أو أداء فريضة الحج والعمرة، أو ليزور أخًا في الله بغرض الاطمئنان عليه، أو المشي في قضاء حاجة له، أو عيادة مريض اشتّت به علّته، أو ليقف على آثار صَنْعةِ الله في خلقه، أو غير هذا –وهّو كثير- من أغراض الرحلة والانتقال»[2] . ومن هذا المنطلق تبقى الرحلة فضاءً رحبًا يشمل على مختلف المكونات العلمية والمعرفية التي تُثري المعرفة الإنسانية.

6- أنواع الرحلات

إنّ الرحلة من الفنون الأدبية التي تضرب بجذورها في عمق التاريخ، وهذا ما أدى إلى ظهور عدّة أنواع من الرحلات، غير أّنا نستكفي بذكر الرحلات الشائعة، الرحلات الدينية، التجارية، الرسمّية، والعلمّية.

6-1-الرحلات الدينية:

تعدّ الرحلة الدينية من أهم الرحلات شيوعًا، نظرًا لارتباطها الوثيق بركنٍ عظيم من أركان الإسلام وهو الحج، الذي يمثّل دافعا قويًّا يحفّز نفوس المسلمين ويدفعهم للقيام بالرحلات من أجل زيارة البقاع المقدسة، وأداء فريضة الحج، وزيارة قبر النبي صلى الله

[1]- نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص195.

[2]- عبد الحكيم عبد اللطيف الصعيدي، الرحلة في الإسلام، أنواعها وآدابها، مكتبة الدّار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1992، ص ص 8، 9.

عليه وسلم، لقوله تعالى: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾﴾[1].

كما أنّ الرحلة إلى الحج تعدّ مصدرا ملهما للرحّالة فتدفعه إلى تفجير طاقاته الإبداعية، وإبراز مواهبه الفكرية، «وسرد كثير من القصص والأخبار التي سمعوها في طريقهم، ووصف المشاهدات التي رأوها في سبيلهم، وذكر كل ما تزخر به أحوال سكان البلاد، وطبيعة مزاجهم، وأسس اقتصادهم، ومنابع ثروتهم ورخائهم»[2].

6-2-الرحلات العلمية:

تعدّ الرحلة من الوسائل الرئيسية لطالب العلم، الذي يسعى لتوسيع مداركه، وتحصيل علم غزير ينتفع به، وينفع به غيره، وذلك بملاقاة العلماء، ومجالسة الفقهاء والاستفادة من علمهم.

وفي القرآن الكريم إشارة للرحلة العلمية، رحلة النبي موسى مع الخضر عليهما السلام، بغية الاستفادة منه، لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ﴿٦٠﴾ فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا ﴿٦١﴾ فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا ﴿٦٢﴾ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ ۚ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ﴿٦٣﴾ قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ ۚ فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا ﴿٦٤﴾ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾ قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾﴾[3]، يضاف إلى ذلك أن الرحلة في طلب العلم لها شأن عظيم في ديننا الإسلامي، لما يناله الرحّالة من ألأجر والثواب عند الله عزّ وجل، مقابل المشقة التي

[1]- سورة الحج، الآية 27.

[2]- إبراهيم أحمد القروي، ابن بطوطة في العالم الإسلامي، دار المعارف، مصر، (د.ط)، 1954، ص08.

[3]- سورة الكهف، الآيات 60-66.

يجدها في السفر، وذلك ما يؤكده قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (من سلك طريقا..... إلى الجنة)[1].

إنّ الجدير بالملاحظة في هذا الحديث النبوي، أنّ الرحلة تُكْسِبُ صاحبها أجرًا عظيما يوم القيامة، فُينسيه ذلك كل المتاعب والمشاق التي يتعرض لها في سفره.

كما أنّ رغبة الرحالة في طلب العلم وملاقاة العلماء، واكتشاف معارف الشعوب وعلومهم، يدفعه إلى قطع مسافات طويلة، «فالرّحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة مزيد في كمال التعليم، والسّبب في ذلك أنّ البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون من المذاهب والفضائل تارةً لها وتعليمًا وإلقاءً وتارةً محاكاةً »[2].

ومن هذا المنطلق، يمكن القول بأنّ الرحلة العلمية تمثّل باعثا مهمّا يساهم من خلاله الرّحالة في تسليط الضوء على كلّ الجوانب المعرفية، والجغرافية والتاريخية التي حصّلها من خلال مجالسته للعلماء والفقهاء، وما وقعت عليه عينه كذلك من المشاهد والعادات التي تتميز بها الشعوب عن بعضها البعض، ونقلها إلى القارئ ليستفيد منها.

6-3-الرحلات التجارية:

مثّلت الرحلات التجارية دورا مهمّا في خدمة النشاط الاقتصادي، سواء «أكان ذلك في الأندلس والمغرب، أم في بلاد المشرق والبلاد العربية الإسلامية وغير الإسلامية، ونقلت صوّرًا للملامح الاقتصادية في كل البلدان التي زارها الرّحالة، وعرّفت بأهم الحاصلات الزراعية والموارد المائية، وأشهر البضائع والسلع والصناعات والمعادن، والتجارة والأسواق والعملات والتنظيمات المالية، فكانت الرحلات وثائق هامة للدارسين لمختلف الأنظمة الاقتصادية في تلك العصور، والمستويات الجغرافية الطبيعية، المناخ،

[1]- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، متون الحديث الشريف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992، ج17، ص19.

[2]- كراتشوفسكي، تاريخ الأدب العربي، ص401.

والثروات الزراعية والحيوانية والبشرية، السكان والأسواق والشؤون المالية، وطرق المواصلات والبحرية، ومختلف مظاهر الحضارة والعمران»[1]. وبذلك كان للرّحالة فضل كبير في تسجيل كل المشاهد الجغرافية وتقديم خريطة الطريق، برًّا وبحرًا لكل من أراد قصد تلك البلدان، وإبراز مختلف الأوضاع الاقتصادية من ناحية، والمعاملات التجارية والعملات المالية من ناحية أخرى، لتكون بذلك الرحلات التجارية «مادة فنية ثرّية بالمعلومات الجغرافية والتاريخية والاقتصادية، يستفيد منها جميع الباحثين، ولذلك فهي بمثابة وثائق أساسية، لكونها لا تقتصر على الامتزاج الاجتماعي والديني فحسب، بل عرّفَت خيرات كلّ بلد للآخر»[2].

6-4- الرّحلات الإدارية:

يمثّل هذا النوع من الرحلات ضرورة ملّمة، يكلّف الرحالة بها من قبل الحاكم، بـُغية معرفة الأخبار واستطلاع أحوال الأمم والشعوب، لاسّيما في الجوانب الإدارية التي تخدم الدولة، حيث أنّ الرحلة الإدارية تفرضها أوضاع البلاد إذ «اقتضت ضرورة الحُكْم والإدارة، وتقديم الثروات وحجم الضرائب، أن يكلف الحكام بعض الأشخاص للقيام برحلات تفقّدية لجميع البيانات والحقائق وتقديم التقارير، سواء أطلق على النشاط واصفه (الجغرافيا الإدارية)، أو (كتابة تواريخ الأقاليم)»[3]. وهاهنا يتبين لنا أنّ الرحلة الإدارية تُكسب الرحالة مجموعة من المعارف والمعلومات المهمة، الجغرافية والإدارية والتاريخية، حول مختلف البلدان التي ارتحل إليها.

---

[1]- نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص110.

[2]- عطية عودة أبو سرحان، أثر الرّحالة المسلمين في تعريف المجتمعات الإسلامية، مجلة الفيصل، الرياض، المملكة العربية السعودية، م07، ع25، رجب 1399، يوليو 1979، ص34.

[3]- محمد فهيم حسين، أدب الرحلات- سلسلة عالم المعرفة العدد 138، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989، ص91.

غير أنّ أدب الرحلة لم يقتصر على فن القصة فقط، وإنّما نجد الكثير من الرحّالة يستشهدون بالأبيات الشعرية في رحلاتهم، تأكيدا في ذلك على قدرته الإبداعية في نظم الشعر، ومن جهة أخرى نجده يوظف أبيات شعرية لغيره من الشعراء ليثبت بذلك غزارة علمه وسِعَة اطّلاعه. يقول فؤاد قنديل «الرحلات مصدر فريد لكثير من النصوص الأدبية شعرًا كانت أم نثرًا، لانفرادها برواية الكثير من النصوص، فالرحّالة حرصوا على أن تضمّ رحلاتهم النوادر، فأدرجوا فيها كثيرًا من قصائدهم الشعرية، ورسائلهم النثرية، ممّا له ارتباط بظروف الرحلة، وهذا الأمر جعل الرحلات ذات أهمية أدبية خاصة»[1].

فالرحّالة يعتمد على الشعر كوسيلة للتعبير عن تلك الأحاسيس والمشاعر التي تجيش في صدره، إزاء المشاهد والمناظر الخلابة التي وقعت عليها عينه أثناء رحلته، ومن هؤلاء الرحّالة الأديب البارع "ابن بطّوطة"، الذي نقل أبيات شعرية كثيرة في رحلته، نذكر منها ما يلي:

الغَـــــرْبُ أَحْسَـــــنُ أُرضٍ وَلِـــــي لَـيـــــلٌ عَلَيـــــهِ
لَبَـــــدْرُ يَتَـــــبُ نْـــــهُ وَالشَّـــــمسُ تَسْـــــعَى لَيـــــهِ[2]

كما تجدر الإشارة إلى أنّ الرحّالة يُقحم جانبه الذاتي في رحلته، لاسّيما في نقل تلك المشاهد والمناظر التي أثارت أشجانه، وأثّرت في وِجدانه، فتجده يعبّر عن أحاسيسه ومشاعره إمّا بالفرح أو الحزن، فتكون بذلك الكلمة اللغوية التي ينقلها للقارئ مشحونة بالعواطف والمشاعر التي يكون لها كبير الأثر في نفس المتلقي فيتفاعل معها، لذلك فالرحالة ينقل انطباعاته من المشاهد والعجائب التي لاحظها، «في صورة ممتعة، وأخبار

[1]- المرجع السابق، ص 18، 19.

[2]- ابن بطّوطة، رحلة ابن بطّوطة، ص658.

تلذّ وتمتّع، وتستعرض بصورة أدبية تتسق مع النفس البشرية، فتشكل رافدًا ثرّيا من روافد الفن والمتعة الأدبية»[1].

بناءً على هذا الأساس يمكن القول بأنّ أدب الرحلة يقبل مكانة علمية وأدبية كبيرة، كونه يمثّل خزّانًا معرفيًا يُشْبِعُ ظمأَ القرّاء، ويعينهم على معرفة مسالك البلدان ومناخها، كما أنّه يقدم خدمة جليلة في معرفة ثقافات الشعوب، وعاداتهم وتقاليدهم وأنماط عيشهم، كما يكاد لا يخفى على أحد أنّ الرحلة تزخر بمسحة جمالية فنّية رائعة، لاسّيما في الأسلوب الممتع المشوق الذي يبعد الملل والرّتابة عن نفسية المتلقي.

يُضاف إلى القيمة العلمية والأدبية لأدب الرحلة قيمة أخرى لا تقل شأنًا عن هاتين القيمتين، ألا وهي القيمة التعليمية التي يحققها الرحالة، حيث يستفيد من رحلاته معلومات ومعارفًا غزيرة، من خلال مجالسته لكبار العلماء ومحاورتهم، والاحتكاك بمختلف الشعوب، وذلك بدوره يكسبه الخبرة والتجربة في تسيير شؤون حياته، كما أنّه يحصل على علم وافر وتجارب كثيرة في مختلف الميادين في التربية وأساليب التعليم والتهذيب[2].

ومن هنا تتجلى القيمة العلمية للرحلات فهي «أكثر المدارس تثقيفا للإنسان، وإثراءً لفكرهِ وتأمّلاته عن نفسه وعن الآخرين»[3]. لتكون بذلك الرحلات معينًا معرفيًا وعلميا وأدبيا لا ينضب معينه، فهو مرآة عاكسة لثقافات الشعوب وعاداتهم.

ولما كان النص الرحلي يحتل مكانة رفيعة في السرد العربي القديم، جاءت هذه الدراسة لتقف عند أهم المكونات الفنية التي تتميز بها رحلة ابن جبير الأندلسي، وهذا ما انصب عليه التركيز في الفصل الثاني.

---

[1]- نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص276.

[2]- ينظر، المرجع نفسه، ص53.

[3]- محمد فهيم حسين، أدب الرحلات، ص19.

الفصل الثاني

الأبعاد الفنية في رحلة ابن جبير الأندلسي

تمهيد

1-**العنوان في اللغة والاصطلاح**

2-**إطار الرحلة (البناء الفني للرحلة)**

3- **السرد في رحلة ابن جبير**

4- **الشخصية في رحلة ابن جبير**

5-**الوصف في رحلة ابن جبير**

6-**الصورة الفنية في رحلة ابن جبير**

7-**التناص في رحلة ابن جُبير**

تمهيد

إن المتأمل في تاريخ العلاقات العربية في العصر الوسيط، يجد أنها لم تقتصر على الرّحالة المشارقة فحسب، بل كان للمغاربة والأندلسيين بالأخص الفضل الكبير في بروز هذا النوع من المعرفة وتطوره، وإذا حاولنا معرفة دوافع عنايتهم بالرحلة وتدوينها فإنها تتمثل في انعدام الحدود السياسية بين الأقطار العربية، وتوفر المواصلات البرية والبحرية، حيث كان المشرق الإسلامي أكثر المناطق التي استقطبت الرحالة المغاربة والأندلسيين، فأداء مناسك الحج وزيارة الأماكن المقدسة، والّنهل من منابع العلم شكّل أبرز دوافع اهتمامهم بتدوين الرحلة، التي انفردت بطابع خاص واختلفت في خصائصها عن رحلات المشارقة.[1]

وتندرج رحلة ابن جبير ضمن الرحلات الأندلسية، التي تركت أثرا قويا ساهم في تطور أدب الرحلة، فالغرض الأول في رحلته إلى المشرق الإسلامي هو أداء مناسك الحج، ولقد عدّها المستشرق "كراتشكوفسكي" ذروة ما بلغه نمط الرحلات في الأدب العربي.[2]

وقد ارتبطت شهرة ابن جبير بكتابه الذي دّون فيه تفاصيل رحلته، حيث اختلف المؤرخون في تسميتها، إذ يذكر "حاجي خليفة" أن الرحلة تحمل اسم مؤلفها، أي رحلة الكناني، وهناك من أرجع تسميتها في اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك،

[1]- عبد اللطيف مومن، رحلات الأندلسيين نحو المشرق مقياس الاستيعاب المعرفي والأصالة الثقافية بالأندلس، ندوة أدب الرحلة والتواصل الحضاري، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة المولى اسماعيل، مكناس، 1993، ص274.

[2]- كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص335.

وعلى ما يبدوا أن هذه التسمية تعود لكتاب آخر لابن جبير غير الرحلة، وفي الغالب أن الرحلة قد حملت عنوان: "تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار".[1]

فقد ابتدأ مسار رحلته من الأندلس في 08 شوال 578 هـ الموافق لـ 1183 م، حيث استغرقت هذه الرحلة أكثر من سنتين، فبعد أداء فريضة الحج زار العديد من المناطق العربية، كمصر، وبلاد الشام، والعراق.[2]

ونظرا للمكانة العلمية الكبيرة التي يتمتع بها المشرق آنذاك، فقد نالت المدن المشرقية قسطا كبيرا من الاهتمام من طرف الرحالة ابن جبير، حيث وقف على مختلف الظواهر الحياتية والثقافية والإبداعية السائدة في تلك الفترة الزمنية.

ولاسّيما أن رحلة ابن جبير قد تزامنت مع فترة مهمة من تاريخ العالم الإسلامي، وهي فترة الحروب الصليبية، ممّا أكسب هذه الرحلة أهمية بالغة، فقد اشتملت على معلومات دقيقة غطت هذه الفترة، فابن جبير قام برصد الأحوال السياسية والاقتصادية والنظم الاجتماعية للمشرق الإسلامي، في القرن السادس الهجري، معتمدا في ذلك على الملاحظة الدقيقة، فاتّسمت رحلته بدقة الوصف وصدق الرواية، ممّا جعلها مصدرا أساسيا لا يستغني عنه المؤرخ.[3]

ومن هذا المنطلق تمثل رحلة ابن جبير ثروة معرفية كبيرة، ومادة قصصية مشوّقة، منحت الرحلة طابع الأدبية، وكذلك القيمة الفنية التي تسمو بها في عالم الأدب، لتكون بذلك مجالا فنيا رحبا يستحق الدراسة والتنقيب عن جمالياته الفنية، إذ المعلوم أن القيمة

---

[1]- علي إبراهيم كردي، أدب الرحل في المغرب والأندلس، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د.ط)، 2013، ص33.

[2]- كمال بن محمد الريامي، مشاهير الرحالة العرب، كنوز للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2013، ص69.

[3]- ناصر الدين سعيدوني، من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي، تراجم مؤرخين ورحالة جغرافيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999، ص82.

الأدبية لكتب الرحلات تتجلى فيما تعرض فيه موادها من أساليب ترتفع بها إلى عالم الأدب، وترقى بها إلى مستوى الخيال الفني.

ولما كان العنوان من أهم العناصر الفنية التي تلفت انتباه المتلقي في النص الرحلي ،وجب علينا الوقوف عند بنائه التركيبي وما يؤديه من مقاصد دلالية

1-العنوان في اللغة والاصطلاح:

1-1-لغة: يقدم لسان العرب مجموعة من الإشارات المرتبطة بالعنوان، « عَنَت القرية تَعنُو إذَا سَالَ ماؤها، وقال الأصمعي، عَنوتُ الشّيءَ: أَبَديتُه ، وأَعنَى الغَيثُ النَباتَ كذلك، ومنه المعنى وهو القصد والمراد، ومنه اشتق فيما ذكروا عنوان الكتاب، قال ابن سيده: العُنوانُ والعِنوانُ سِمَةُ الكِتَابِ، وعَنَونه عَنوَنةً وعُنوانًا وعَنّاه ... وسَمه بالعُنوان»[1].

وقال العكبري: « عنوان الكتاب ما يُعرَفُ به... ويُقالُ عنوانٌ وعُنيانٌ وعِنوان وعُنوان، وجمعه عَناوين...»[2].

ومن هذا المنطلق يمكن القول إن العنوان يؤدي معنى الإبداء والإظهار للشيء المظهر الخفي، فالكتاب يخفي محتواه ولا يكشفه، ثم يأتي العنوان ليبرز أسراره الدلالية الخفية وفق بنية تركيبية مختصرة ومختزلة.

وقد قال السيوطي: «عنوان الكتاب يجمع مقاصده بعبارة موجزة في أوّله»[3]. إنه مادة لغوية ترتبط بموضوعها الكلي الذي تعنونه، وتعمل على تلخيص المقاصد الكبرى والرئيسية فيه، تسهيلا لعملية الاطلاع والبحث، فالمرسل يتأوّل عمله ويحدد مقاصده،

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص101.

[2]- أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج03، ص367.

[3]- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1991، ج02، ص231.

وعلى ضوء تلك المقاصد يضع عنوانا له، مع الحرص على الاقتصاد والحرص اللغوي ما أمكن.[1]

فالعنوان إذن من العناصر الفنية التي تستقطب القارئ، بتركيبتها اللغوية التي تعتمد على الرمز والإيحاء الذي يؤثر في القارئ، ويشّده إلى اكتشاف معطيات النص.

1-2-في نظرية العنوان الحديثة (اصطلاحا)

يمثل العنوان حلقة أساسية في الحقل النقدي المعاصر، إذ لا يمكن لأي نص أدبي أن ينشأ، دون أن يختار له مبدعه عنوانا يليق بطبيعة المتن، ويختزل المقاصد التي يرمي إليها النص، وقد تنوعت مفاهيمه لدى النقاد المعاصرين

مجموع العلامات اللسانية التي يمكن أن ترسم على نص ما، من أجل تعيينه، ومن أجل أن تشير إلى المحتوى العام، وأيضا من أجل جذب القارئ.[2]

وذهب البعض إلى عدّها «نظاما سيميائيا ذا أبعاد دلالية، وأخرى رمزية تغري الباحث بتتبع دلالاته، ومحاولة فك شفراته»[3].

فالعنوان يمارس عملية إغرائية تجذب المتلقي وتستفزّ عقله، ليبحث على المعنى المضمر في النص وبخاصة أنه يمثل «سمة كتابية تتمثل في كونها أداءً لغويا يحمل دلالات شكلية وجمالية ودلالية تشير إلى النصوص التي تعتليها»[4].

---

[1]- محمد فكري الجزار، العنوان وسيموطيقا الاتصال الأدبي، سلسلة دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1998، ص19.

[2]- خالد حسين، شؤون العلامات من التشفير إلى التأويل، دار التكوين للترجمة والتأليف والنشر، دمشق، ط1، 2008، ص47.

[3]- بسام قطوس، سيمياء العنوان، وزارة الثقافة، الأردن، ط1، 2001، ص33.

[4]- رشيد يحياوي، خطاب العناوين، قراءة في اعمال أمين صالح، مجلة البحرين الثقافية، ع18، 1998، ص17.

لذلك صار العنوان «مرجعا يتضمن بداخله العلامة والرمز، ويكشف المعنى، بحيث يحاول المؤلف أن يثبت فيه قصده برمته، كليا أو جزئيا، إنه النواة المتحركة التي خاط المؤلف عليها نسيج النص»[1].

لذا صارت العنونة قاعدة تواصلية تمكن النص من الانفتاح على أبعاد دلالية تُغني التركيب العام.[2]

ونظرا لأهمية العنوان، حظي باهتمام بالغ من قبل الأدباء والكتّاب، الذين يختارون لإنتاجهم الإبداعي عناوين تليق به، وسبب ذلك هو «أنّ اختيار العنوان ليس ترفا تزيينيا، بل يعبر عن استراتيجية كتابة لا بد أن يكون لها موقع في استراتيجية أي قراءة لاحقة»[3].

وبالتالي فاختيار العناوين يقتضي أن يخضع لاستراتيجية محددة، من حيث تركيبها اللفظي وما يؤديه من دلالات ورموز تضفي جمالية عليها، وتستقطب القّراء، وترغّبهم في الإقبال على النص، وبخاصة أن النص بلا عنوان فاقد للهوية، والعنوان للنص كالاسم للشيء، به يعرف، وبفضله يُتَدَاوَلُ، ويؤسس سياقا دلاليا يهيئ المتلقي لاستقبال العمل، فالعلاقة بين النص والعنوان علاقة تكاملية، لا قيمة لأحدهما في غياب الآخر، «إذ بدون النص يكون العنوان وحده عاجزا عن تكوين محيطه الدلالي، وبدون العنوان يكون النص

[1]- شعيب حليفي، هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص12.

[2]- ينظر، محمد هادي المطوي، المجلة الثقافية العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ع32، 1997، ص185.

[3]- تهاني عبد الفتاح، السيرة الذاتية في الأدب العربي، فدوى طوقان وجبرا إبراهيم وإحسان عباس نموذجا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2002، ص137

باستمرار عرضة للذوبان في نصوص أخرى»[1]. فلا يتحقق المقصد الدلالي إلاّ بحضور العنصرين معا.

ولما كان العنوان من العناصر التكوينية للنص الرحلي، كان لزاما علينا أن نبرز مكانته في بناء النص الرحلي، انطلاقا من مقصديته ودلالته، ولاسّيما «أن كل دراسة للمتن الرحلي أو غيره، لا بد أن تنطلق من العنوان، لما له من أولوية على كافة العناصر الأخرى»[2]. فهو يمثّل الأساس «الذي يتوالد ويتنامى، ويعيد إنتاج نفسه، فهو إن صحّت المشابهة بمثابة الرأس للجسد، والأساس الذي يـُبنى عليه»[3].

ومن هذا المنطلق نجد العنوان في رحلة ابن جبير قائما في تكوينه على بعد تركيبي، وآخر دلالي.

من خلال القراءة الأولى لرحلة ابن جبير المعنونة بـ "تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار"، نلحظ أن العنوان وهو على طوله مختصر مثير، جاء مركبا طويلا خاضعا لنظام سجعي، وهذا «الاهتمام بالسجع هو خاصة فنية أولا»[4]. حيث جاء مكّونا من مركب اسمي إضافي (تذكرة بالأخبار) + (عن) حرف جر + مركب اسمي (اتفاقات الأسفار).

ولعل اختيار الرحالة لهذه الجملة الاسمية، تجعل العنوان أكثر قوة في الدلالة، واستجابة لمقصدية النص، إذ اختار الرحالة المركب الإضافي (تذكرة بالأخبار) ليشدّ

---

[1]- الطاهر روابنية، الفضاء الروائي في الجازية والدراويش لعبد الحميد بن هدوقة -دراسة في المبنى والمعنى-، مقال منشور بتاريخ جويلية 2019 على الموقع الإلكتروني: https://www.benhedouga.com/ اطُلع عليه بتاريخ: 2022/04/14م، على الساعة 19:46.

[2]- شعيب حليفي، هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل، ص161.

[3]- محمد مفتاح، دينامية النص (تنظير وانجاز)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، (د.ط)، 1990، ص57.

[4]- شعيب حليفي، هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل، ص16.

القارئ ويلفته إليه، ويحفزه على قراءة النص الذي توحي مفردات عنوانه بقيمته الفكرية، فضلا عن أهمية ونفاسة الأنباء والأخبار التي تنطوي عليها الرحلة، والفوائد المتعددة التي سيعثر عليها المتلقي، يضاف إلى ذلك أن لفظة الأخبار وردت بصفة الجمع، لتدل على كثرة المناطق والبقاع والأصقاع التي زارها الرحالة واحتك بأهلها، واطلع على طبائعهم وعاداتهم وتقاليدهم، ونمط العيش لديهم، كل ذلك ساهم في الحصول على جملة من الأخبار جرّاء المعاينة لأحوال الشعوب والتفاعل معها.

ومن ثّم أشار الرحالة في العنوان إلى (اتفاقات الأسفار) فهذه البنية التركيبية التي تفضي إلى تجنيس النص، وإلى تحديد شكله ودلالته، وترجع هذه الأهمية إلى وضعيته الخاصة بالمقارنة مع العناصر الأخرى.[1]

ولا شك أن حضور كلمة الأسفار بصيغة الجمع في العنوان جاء مقصودا من الرحالة، ليغري القارئ، ويحفّزه على قراءة النص الرحلي، المفعم بالمعارف والقضايا الفكرية، ولا يكاد يخفى علينا ما تحمله كلمة "الأسفار" من معاني التجوال وكثرة الترحال، وارتياد الآفاق، كل ذلك من شأنه أن يسفر عن أخلاق المجتمعات وتباينها، ويعبّر عن المشترك الإنساني بين الشعوب.

بناءً على هذا التحليل جاء عنوان "رحلة ابن جبير" مشحونا بطاقة تعبيرية ودلالية عالية التركيز، تنبئ عن مضمون الرحلة ومقاصدها الكبرى، التي تثير الفضول والشغف لمعرفة مضامينها، واستكناه جمالياتها الفنية.

ولا غرابة أن اشتمال عنوان الرحلة على لفظتي "الأخبار والأسفار" لم يرد هكذا عبثا، ولكنه جاء بشكل مقتصد من قبل الرحالة، لأنه يحيل على العلاقة التلازمية والتكاملية بينهما، فلا يمكن معرفة ثقافة الأغيار من المجتمعات والأمم إلا بالأسفار التي

[1]- عبد الحميد نوسي، التحليل السيميائي للخطاب الروائي، (البنيات الخطابية، التركيب والدلالة)، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص109.

تكشف النقاب عن مختلف العلوم والطبائع والسلوكات والمعتقدات التي يتميز بها مجتمع عن مجتمع آخر، وكل هذه المكونات الثقافية تسهم بشكل كبير في إقامة العلائق بين البشر والمجتمعات، وخلق جسور التواصل والتعارف بين الشعوب وتقريب المسافة بينها.

بالرغم ممّا يتّسم به أدب الرحلات من تنوع الأسلوب في السرد القصصي إلى الحوار إلى الوصف إلى التصوير الفني، فإن أبرز ما يميزه أسلوب الكتابة القصصي المعتمد على السرد المشوق، بما يقدمه من متعة ذهنية كبرى[1]، ولأن معظم الدارسين لم يلتفتوا إلى البناء الفني والقصصي لرحلة ابن جبير، جاءت هذه الدراسة لاستكناه مكامن الجمالية، وتبيين ملامح السمات الفنية في الرحلة، وكذلك تقصّي التقنيات السردية التي اشتمل عليها النص الرحلي.

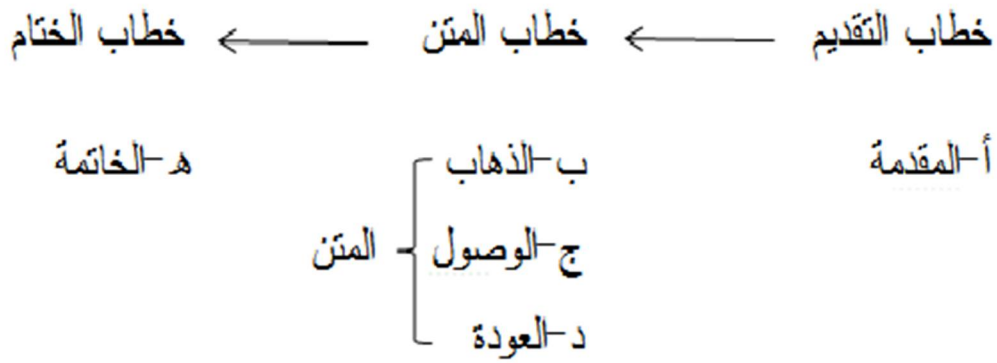
2-إطار الرحلة (البناء الفني للرحلة)

لاشك أن كل نص سردي لابد أن يخضع لبناء فني يضبط معالمه ويحدد مقاصده وأهدافه، لو نظرنا في الإطار الهيكلي لرحلة ابن جبير لوجدناه لا يختلف عن الرحلات الأندلسية من حيث بناؤها، والتي تعتمد على ثلاث ركائز أساسية، «تمثل بنية استراتيجية نمطية من حيث معمارية بنائها، تلك البنية التي تتبع نمطا معتادا قريبا من صورة الرحلة الواقعية»[2]، ومن هنا تكون الرحلة مكونة من ثلاثة محاور أساسية يعد تدوينها[3]:

[1]- حسين حسني محمود، أدب الرحلة عند العرب، ص10.

[2]- الطاهر حسيني، الرحلة الجزائرية في العهد العثماني، بناؤها الفني، أنواعها وخصائصها، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم في الأدب العربي، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة (الجزائر)، 2013-2014، ص71.

[3]- ينظر، المرجع نفسه، ص119.



2-1-خطاب التقديم:

يكاد ينعقد الإجماع بين النقاد والمحدثين على أنه من العينات النصية المهمة في توجيه القارئ، فضلا عن العنوان والمقدمة، «إذ أنها تضم من السمات التي تكشف عن مقصدية المبدع ونواياه الإيديولوجية التي تمثل إشارات وموجهات أساسية تقود القارئ إلى فهم أشمل وأدق في النص»[1]. فالمقدمة في النص الرحلي تمثل بنية أساسية لا يمكن الاستغناء عنها في بناء النص، باعتبارها همزة وصل بين الكاتب والمتلقي، ولاسّيما أن الكاتب يستثمرها للتواصل مع المتلقي والتأثير فيه، وتنبيه ذهنه للتفاعل مع مضامين النص وما تحيل عليه من دلالات ومعارف.

ولا شك أن البنية الاستهلالية للنص الرحلي تُعدُّ من العناصر الفنية التي لا يمكن للرحالة أن يتجاوزها، كونها تمارس عملية الإغراء على المتلقي والتأثير فيه، وتحمله على قراءة النص واكتشاف مقاصده، كما أنها تساعد على «تقديم بعض المعلومات والإيضاحات حول الرحلة، وأحيانا تكون لتبريرات معينة»[2].

[1]- خليل شكري هياس، سيرة جبرا الذاتية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د.ط)، 2001، ص56.

[2]- شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي –التجّنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، (د.ط)، 2002م، ص174.

ففي الغالب نجد الرّحالة يولي عناية فائقة للمقدمة في نصه، حيث أنه يسعى دائما لإبراز مسار رحلته، ويومئ إلى أبرز بواعثها وغاياتها المنشودة، كما أنها تحدد النوايا الإيديولوجية للرحالة.

والجدير بالذكر أن الفصل بين المقدمة ومتن النص الرحلي أمر يكاد يكون مستحيلا، نظرا للعلاقة الترابطية التي تجمع بينهما، والمتأمل في رحلة ابن جبير يلاحظ أنه حرص على افتتاحها بالبسملة، ثم أتبع البسملة بالصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث يقول: «بسم الله الرحمان الرحيم، اللهم صلِّ على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلّم»[1].

ثّم أشار الرحالة إلى مقدمة سريعة موجزة، حدد فيها أسباب الرحلة ودوافعها، وزمن الخروج ومكانه، حيث ابتدأ بتقييدها «يوم الجمعة الموافي ثلاثين لشهر شوال سنة ثمان وسبعين وخمسمئة، على متن البحر بمقابلة جبل شلير*... للنية الحجازية المباركة قرنها الله بالتيسير والتسهيل وتعريف الصنع الجميل»[2].

إن أول ما يلفت الانتباه في هذا المقطع الاستهلالي للرحلة –من البسملة إلى الدعاء- هيمنة الخطاب الديني الذي يعبر عن العاطفة الدينية القوية التي يتمتع بها الرحالة، وتعكس رغبته الجامحة ونيته الصادقة لأداء مناسك الحج، لتطهير النفس والسمو بها في مدارج الطاعة لله عزّ وجل، ومجالسة علماء المشرق والنهل من علمهم الغزير، وكذا الوقوف على مختلف الأماكن التي تصادفه أثناء رحلته.

ولقد حرص ابن جبير في مقدمته الرحلية على توظيف الألفاظ الدالة على سبب رحلته، والتي هي رحلة حجّية في الأساس، ويظهر ذلك في قوله: «للنية الحجازية

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، دار صادر، بيروت، (د.ط)، (د.ت) ، ص7.

* جبل شلير، جبل بالأندلس لا يفارقه الثلج شتاءً ولا صيفاً.

[2]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص5.

المباركة»، وتلك إشارة إلى مشاعر الشوق والحنين التي انتابت الرحالة لأداء شعيرة الحج، ورغبته الجامحة في الوصول والتطلع إلى مواجهة معالم الحج والبقاع المقدسة.

2-2-خطاب المتن:

إن العلاقة الترابطية بين خطاب المتن الرحلي، وخطاب التقديم، لا يمكن إنكارها، فهي بناء فني متكامل يجسد رؤية الرحالة والمقصد من القيام برحلته، وبناءً على هذا الأساس يكون متن الرحلة فضاء رحبا، يقّدم من خلاله الرحالة صورة مفصلة للمشاهدات والأحداث التي صادفته في رحلته في مختلف الأمصار والبقاع التي نزل بها، فيكون بذلك متن الرحلة مرآة عاكسة لجزء من الصورة المختزلة في المقدمة، حيث يفصل الرحالة ما أُجمل من الأخبار، وتحليل ما غُضَ من الظواهر والعادات والأفكار، معتمدا في ذلك على ضمير المتكلم بصورة المفرد أو الجمع، ليؤكد ذاتيته وحضوره الفعلي في سرد وقائع الرحلة، والتفاعل مع أحداثها.

والجدير بالذكر أن بداية المتن الرحلي يمثل «نقطة الانطلاق الفعلي للرحلة، حيث تتحدد البداية في الغالب عن طريق البحث عن افتتاح السرد، وعقد ميثاق القراءة مع المتلقي»[1]، وذلك بغية شد انتباهه، وتوجيه ذهنه للتأمل في النص الرحلي، كونه فضاءً يحتضن كل المشاهد والأخبار التي وقعت عليها عين الرحالة.

فالبداية بالنسبة الرحالة في نص رحلته هي رِهَانٌ عبره تتأسس مصداقية النص، ويتحقق الإغواء وشّد المتلقي، فالعلاقة بين السارد والمتلقي ترتسم في جملة البداية باعتبارها لحظة التقاءٍ لاستجماع سلسلة من العلاقات الموجهة إلى متلقي السرد[2]، وبناءً

[1]- شعيب حليفي، هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل، ص193.

[2]- المرجع نفسه، ص205.

على هذا الأساس فكل سارِدٍ يلجأ إلى بداية الحكي ابتداءً من انطلاق رحلته لحظة خروجه[1].

والمتأمل في بداية المتن الرحلي لابن جبير يجده ينطلق من قاعدة مبنية على ضبط المعلومة، وتحرّي الد قة في تقديم الخبر، مُرفِقا ذلك بعنصر الزمان بمختلف أشكاله (الشهر، اليوم، الوقت)، ولقد افتُتِحَ متن الرحلة عنده بقوله: «ابتدئ بتقييدها يوم الجمع الموافي ثلاثين لشهر شوال سنة ثمان وسبعين وخمسمئة على متن البحر... وكان انفصال أحمد ابن حسّان ومحمد ابن جبير من غرناطة، حرسها الله للنية الحجازية المباركة، قرنها الله بالتيسير والتسهيل وتعريف الصنع الجميل، أول ساعة من يوم الخميس...»[2].

اللافت للانتباه في هذه البداية هو غياب ضمير المتكلم، بنوعيه (المفرد والجمع)، وبروز ضمير الغائب الذي يدل دلالة واضحة على أنّ الرحالة ابن جبير عايش أحداث الرحلة، كما نلتمس من خلال هذا المقطع الافتتاحي للمتن الرحلي أنّ الروح الدينية قد سيطرت على الرحالة ومرافقيه، الذين شدّهم حنين جارف وشوق كبير لزيارة البقاع المقدسة، وأداء شعيرة الحج، يُضاف إلى ذلك أن الخروج يوم الخميس لم يكن هكذا عبثًا، ولكنه تقليد توارثه الرحّالة من منطلق ديني، ولعل ما ذكره الرحالة "العياشي" في رحلته، يؤكد ذلك حيث يقول: «خرجنا من بلدنا صبيحة يوم الخميس أوّل ربيع الثاني، وتوخّينا ذلك اليوم رجاء بركة قول النبي صلى الله عليه وسلم اللهم بارك لأمتي بكورها يوم الخميس»[3].

---

[1]- المرجع السابق، ص204.

[2]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص07.

[3]- عبد الله بن محمد العياشي، الرحلة العياشية للبقاع الحجازية، المسمى ماء الموائد، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، (د.ت)، ، ص67.

كما تجدر الإشارة إلى أن المتن الرحلي امتد ليعبّر عن لحظة الانطلاق الفعلي للرحلة، ويتجلى ذلك في قول الرحّالة: «وكانت مرحلتنا الأولى منها إلى حصن القُنَاق ثم منه إلى حصن قبرة، وأقلعنا يوم الخميس... وكان طريقنا محاذيا لبرّ الأندلس»[1].

بالنظر إلى هذا المقطع نلمح أنّ الرحالة لجأ إلى توظيف ضمير الجمع للدلالة على كثرة المرافقين له في رحلته، وليس دلالة على التعظيم كما هو معهود في غالب الاستعمالات اللغوية، ولاسّيما أن منطق الرحلة الحجية يتطلب رحلة جماعية لأداء هذه الشعيرة الدينية العظيمة، التي تمثل ركنا أساسيا من أركان الدين الإسلامي.

وإذا وقفنا عند متن رحلة ابن جبير، ألفيناه يلقي بظلاله على مختلف المضامين والأخبار والحوادث الاجتماعية والتاريخية والسياسية، فالأخبار في الخطاب الرحلي أتت «متنوعة الأغراض متشعبة المواضيع، منها ما يمتُّ بصلة إلى الأدب واللغة، ومنها ما أدخل في التاريخ، ومنها ما له ارتباط بالدين حديثا وسيرة وفقها بنسب صريح»[2].

ولّما كانت الأخبار والمشاهد التي ينقلها الرحّالة تصدر عن الآخر، فإن موقف الرحّالة يكون ضروريا، إّما بالقبول والإعجاب، أو الرفض والاعتراض والسعي للتصويب، وهذا ما نلحظه في رحلة ابن جبير، ولاسّيما في وصفه لمزايا بعض البلدان التي مرّ بها في رحلته كالإسكندرية مثلا، والتي قال عنها: «ومن مناقب هذا البلد ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه، المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل الطب والتعبد، يفدون من الأقطار النائية، فيلقى كل واحد منهم مسكنا يأوي إليه، ومدّرسا يعلمه الفن الذي يريد تعلمه»[3].

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص08.

[2]- محمد القاضي، الخبر في الأدب العربي، دراسة في السردية العربية، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، ط1، 1419هـ/1998م، ص09.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص15.

اللافت للانتباه في هذا القول أنّ ابن جبير لا يتردد في إبداء رأيه بالإعجاب فيما يرى ويشاهد من المرافق المخصصة لطلبة العلم الغرباء الذين يتوافدون إلى المشرق بغية طلب العلم، حيث يُرجع الفضل في ذلك إلى السلطان صلاح الدين الأيوبي.

كما جعل ابن جبير متنه الرحلي فضاءً لطرح بعض الاختلافات المذهبية والعادات الدينية التي لم تنل إعجابه في بعض البلدان المشرقية التي نزل بها، كما هو الحال في مدينة بغداد التي وصف أهلها بقوله: «وأمّا أهلها فلا تكاد تلقى منهم إلاّ من يتصنع بالتواضع رياءً ويذهب بنفسه عجبا وكبرياءً يزدرون الغرباء، ويُظهرون لمن دونهم الأنفة والإباء... قد تصور كلٌّ منهم في معتقده مخلده أنّ الوجود كله يصغر بالإضافة لبلده... كأنهم لا يعتقدون أن لله بلادا أو عبادا سواهم، يسحبون أذيالهم، ولا يغيرون في ذات الله منكرا... لا تكاد تظفر من خواص أهلها بالورع العفيف، ولا تقع من أهل موازينها ومكاييلها إلاّ على من ثبت له الويل من سورة التطفيف، لا يبالون في ذلك بعيب، كأنهم من بقايا مدين قوم النبي شعيب»[1].

من خلال القراءة المتأنية لهذا المقطع نتلمس أن ابن جبير يعرض لنا جانبا من المظاهر السيئة التي لا تليق بالمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، حيث يوجه نقدا لاذعا لأهل بغداد الذين بالغوا في الفساد والطغيان والتطفيف في الكيل والميزان.

ولّما كانت رحلة ابن جبير من الرحلات الحجية، فقد نالت الظاهرة الدينية حيّزا كبيرا من الاهتمام، ولاسّيما فيما تعلق بالمعالم الدينية، والمشاهد الاجتماعية والأخبار التاريخية، وبخاصة أنّها تحضر « بكثافة في الرحلات الحجية، لارتباط الرحّالة بهدف معّين يعقد له فقرات، وذلك من خلال سرود مترابطة حول فضاء مكة والمدينة والمزارات، وأخبار حول الأنبياء والمعجزات، وإيراد بعض القصص المدعمة التي تتقاطع والخبر التاريخي...

[1]- المصدر السابق، ص194.

وعموما فإنّ صيغة الخبر الديني تأتي لإضفاء الطابع التجنيسي في الرحلة، وتحقيق التوازن النفسي والروحي للرّحالة»[1].

ولعله من الضروري أن نذكر أن الرّحالة ابن جبير قد رصد مختلف المعالم والمشاهد التي أبصرها في رحلته، معتمدا في ذلك على السرد القصصي المشوق، وكذا الوصف الذي يشدّ انتباه المتلقي، ويمكّنه من التفاعل مع مختلف المشاهد والوقائع التي أوردها الرّحالة.

2-3-خطاب الختام:

تعدّ الخاتمة المحطة النهائية لكل رحلة، وفي كل الأحوال فإن لكل بداية نهاية، فكذلك الرحلة، لم تبدأ إلاّ لتنتهي، ورغم أنّ الخاتمة من الركائز الأساسية الثابتة في بناء النص الرحلي، غير أنها تختلف من رحلة إلى أخرى حسب طبيعة الرحلة ومقاصدها، والمتأمل في رحلة ابن جبير يلاحظ أنه اختتمها بالحمد والصلاة على محمد وآله وصحبه، كما أنّه أشار إلى بعض الزمن الذي استغرقته رحلته من لحظة الخروج إلى لحظة الإياب، فنجده يعبّر عن ذلك بقوله: «والحمد لله على الصنع الجميل الذي أولاه، والتيسير والتسهيل الذي والاه، وصلواته على سيد المرسلين الأولين منهم والآخرين محمد رسوله الكريم ومصطفاه، وعلى آله وأصحابه الذين اهتدوا بهداه، وسلّم وشرّف وكرّم، فكانت مدة مقامنا من لدن خروجنا من غرناطة إلى وقت إيابنا هذا عامين كاملين وثلاثة أشهر ونصف، والحمد لله رب العالمين»[2].

يبدو من خلال هذا المقطع أنّ الحمد والدعاء لم يفارق الخاتمة، ولعل ذلك يعكس الثقافة الدينية العميقة للرحالة، والعصر الذي عاش فيه، إضافة إلى ذلك أن الرحالة لم

[1]- شعيب حليفي، هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل، ص224.

[2]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص320.

يغفل عن ذكر التاريخ الزمني الدقيق الذي استغرقته رحلته ليضفي طابع المصداقية والتوثيق الواقعي الدقيق لرحلته.

3- السرد في رحلة ابن جبير:

قبل دراسة السرد في الرحلة، لا بد أوّلا من الوقوف على مفهوم واضح للسرد، بالرجوع إلى المعاجم العربية نجد أنّ ابن منظور في "لسان العرب" يعرّفه بقوله: «قَدمة شيء إلى شيء، تأتي به متسقًا بعضه إثر بعض متتابعا، وقيل سرد الحديث ونحوه، يسرُدُ سردًا إذا تابعهُ، وكان جيد السياق له»[1]، ومن المجاز نحوه «أسرد أي متتابعة، وتتسرد الدر: تتابع في النظام، وماشر مسرد يتابع خطاه في مشيه»[2]، يبدو أنّ السرد من الناحية اللغوية، يقصد به التتابع وفق نظام معين.

أما في الاصطلاح فالسرد له تعريفات متعددة، حيث عرّفه جيرار جينيت «مجموع الأحداث المروية من الحكاية، أي الخطاب الشفهي أو المكتوب الذي يرويها، "ومن السرد" أي الفعل الواقعي أو الخيالي الذي ينتج هذا الخطاب، أي واقعة روايتها بالذات»[3].

ويمثل السرد عند الشكلانيين «وسيلة توصيل القصة إلى المستمع أو القارئ، بقيام وسيط بين الشخصيات والمتلقي هو الراوي»[4].

كما يعد السرد من أهم مكونات الأجناس الأدبية، فهو قوام العمل الأدبي، وهو« نقل الحادثة في صورتها الواقعة إلى صورة لغوية»[5].

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، مادة تسرد.

[2]- الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، دار الكتب المصرية، مصر، (د.ط)، 1992، ج1، مادة تسرّد.

[3]- جيرار جينيت، عودة إلى خطاب الحكاية، تر : محمد معتصم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص13.

[4]- إبراهيم الخطيب، نظرية المنهج الشكلي، الشركة المغربية للناشئين المتحدين، المغرب، ط1، 1982، ص153.

[5]- عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1976، ص187.

والسرد كما يحدده عبد المالك مرتاض هو «بث الصوت والصور بواسطة اللغة، وتحويل ذلك إلى إنجاز سردي، ولا يعنينا أن يكون هذا العمل خياليا أو حقيقيا»[1]، فتكون بذلك اللغة هي الركيزة الأساسية التي يقوم عليها الفعل السردي.

ويعرّف السرد عند "شلوميت ريمون كنعان" أنه «التواصل المستمر الذي من خلاله يبدوا الحكي كمرسلة يتم إرساله من مرسل إلى مرسل إليه والسرد ذو طبيعة لفظية لنقل الرسالة، وبه تشكل لفظي يتميز عن باقي الأشكال الحكائية، أّما الأحداث في الأشياء التي وقعت»[2].

أّما السرد عند الناقد "حميد لحمداني" يعرّفه بقوله: «هو الكيفية التي تروى بها القصة عن طريق هذه القناة نفسها، وما تخضع له من مؤثرات بعضها متعلق بالراوي والمروي له، والبعض الآخر متعلق بالقصة ذاتها»[3].

ومن ثّمة فالسرد يصل بالطريقة التي يسلكها السارد في نقل الأحداث والمشاهد وعرض الشخصيات وفق تشكيل زمني معّين.

ولعل أول التقنيات السردية التي سنقف عندها في دراسة النص الرحلي لابن جبير:

3-1-مفهوم الزمن:

يكاد يتفق أغلب النقاد والدارسين أن الزمن من العناصر الأساسية التي يتشكل منها النص السردي، ولقد اختلفت مفاهيمه وتعددت دلالاته، نظرا لتعدد التوجهات الفكرية، والحقول الدلالية التي احتضنته، فهذا سعيد يقطين يعبر عنه يقوله: «إن مقولة الزمن

---

[1]- عبد المالك مرتاض، في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد)، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1998، ص256.

[2]- سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1989، ص41.

[3]- حميد لحمداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1991، ص45.

متعددة المجالات، ويعطيها كل مجال دلالة خاصة، ويتناولها بأدواته التي يصوغها في حقله الفكري والنظري»[1].

ولعلّ أول من اهتم بعنصر الزمن وأدرجه في نظرية الأدب الشكلانيون الروس، وذلك «بارتكازهم على العلاقات التي تربط بين أجزاء الأحداث، لأن عرضها في الخطاب الأدبي يتم بطريقتين: إمّا ان يخضع السرد لمبدأ السببية، فتأتي الوقائع متتابعة منطقيا، وهذا ما أسموه بالمتن، وإمّا أن تأتي هذه الأحداث خاضعة لهذا التتابع دون أي منطق داخلي، ودون الاهتمام بالاعتبارات الزمنية، وهو ما أسموه بالمبنى»[2].

ولأهمية الزمن في المتن السردي «لا يمكن أن نعثر على سردٍ خالٍ من الزمن، وإذا جاز لنا افترضنا أن نفكر في زمن خال من السرد، فلا يمكن أن نلقي السرد، فالزمن هو الذي يوجد في السرد، وليس السرد هو الذي يوجد في الزمن»[3].

وعلى هذا الأساس فالعلاقة بين الزمن والسرد علاقة تكاملية، إذ لا يمكن لأحدهما أن يستغني عن الآخر باعتبارهما عنصران مهمان في البناء السردي.

لذلك حظي الزمن بحظ وافر من الاهتمام لدى النقاد المشتغلين على الأعمال السردية، باعتبار أنّ الرحلة فن يرتبط بالواقع، فإنها تخضع في الغالب إلى ما يسمى "بالزمن الطبيعي" الذي يحدد مسار الرحلة، وينسجم مع المشاهد والأخبار والأحداث التي ينقلها إلينا الرحالة، ويتفاعل معها، فيكون بذلك الزمن «أحد أهم العناصر المؤطرة

[1]- سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، ص07.

[2]- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي (الفضاء الزمن الشخصيات)، المركز الثقافي العربي، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2012، ص108.

[3]- المرجع نفسه، ص117.

لأحداث الرحلة، والناظمة لفعل الارتحال والضابط له، وهو أحد المحددات الكبرى التي تمكننا من التأكد من مدى فعلية الرحلة أو عدمها»[1].

فالزمن يلعب دورا بالغ الأهمية في إضفاء طابع المصداقية على الرحلة، كما أنه يوحي بأن ما يرصده الرحالة من مشاهد وأحداث قد وقع فعلا في الوجود، ولم يكن من نسج الخيال، ومع أنّ ذلك لا يمنع من ظهور بعض التلميحات الخيالية والمشاهد العجائبية.

ولّما كان غرضنا هو دراسة الرحلة من حيث بعدها الفني، فإننا سنحاول الوقوف على تقنيات التشكيل الزمني في رحلة ابن جبير.

3-1-1-المفارقات الزمنية

أشار جيرار جنيت "**Gérard Genette**" إليها بقوله: «هي دراسة الترتيب الزمني لحكاية ما، بمقارنة نظام ترتيب الأحداث، أو المقاطع الزمنية في الخطاب السردي بنظام تتابع الأحداث أو المقاطع الزمنية نفسها»[2].

أي أنّ «كل نص سردي يخضع لنظام زمني ينسجم مع الأحداث والوقائع، وتأخذ دراسة الترتيب الزمني للحكي معناها من مواجهة ترتيب تنظيم الأحداث في الخطاب السردي، يترتب تتابع الأحداث نقلها في النص السردي»[3].

---

[1]- أحمد بوغلا، الرحلة الأندلسية: الأنواع والخصائص، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، ط1، 2008، ص249.

[2]- جيرار جنيت، خطاب الحكاية (بحث في المنهج)، تر: محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر الحلي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، ط2، 1997، ص47.

[3]- ينظر، سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي (الزمن- السرد- التبئير)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 1998، ص76.

كما تمثل «المفارقة الزمنية في علاقتها بلحظة الحاضر، هي اللحظة التي يتم فيها اعتراض السرد التتابعي الزمني (الكرونولوجي) لسلسلة من الأحداث لإتاحة الفرصة لتقديم الأحداث السابقة عليها، ويمكن للمفارقة الزمنية أن تكون استرجاعا أو استباقا»[1].

ولقد حدد جيرار جينيت صنفين من المفارقات الزمنية هما: الاسترجاع والاستباق.

3-1-1-1-الاسترجاع

يعرّفه "جان ريكاردو وولف" **RIKARD WOLFF JAN** بقوله: «هو العودة إلى ما قبل نقطة الحكي، أي استرجاع حدث كان قد وقع قبل الذي يحكى الآن»[2].

«فالسرد في حقيقته استذكار لحدث مرّ سابقا، تستجمع أزمنته لينتظم وينطلق في الفعل المنتج له، وتتجلى مظاهر السرد الاستذكاري في (مدى الاستذكار)، أو المسافة الزمنية التي يطولها الاستذكار»[3].

وعليه فإن السرد الاسترجاعي يعتمد على اللغة في رواية الأحداث واستدعائها من خلال الذاكرة، لتكون حاضرة في ذهن المتلقي، وممّا لا ريب فيه أنّ رحلة ابن جبير كنص سردي، تشتمل على هذه التقنية السردية، والتي هي أشدّ التصاقا بالزمن الذي يضمن سيرورة الحكي، ومن نماذج هذه التقنية السردية في الرحلة، ما ذكره ابن جبير عن حالة الأمن والاستقرار التي شدّت انتباهه في كل مدينة من مدن المشرق (مصر) التي مرّ بها، وأرجع الفضل في ذلك للسلطان صلاح الدين الأيوبي، حيث يقول: «ومن عدل هذا السلطان وتأمينه للسبل، أنّ الناس في بلاده لا يخلعون لباس الليل تصرفا فيما بينهم،

---

[1]- جيرالد برنس، قاموس السرديات، تر : السيد إمام، ميرين للنشر والمعلومات، القاهرة، ط1، 2003، ص15.

[2]- جان ريكاردو، قضايا الرواية الحديثة، تر: صباح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، (د.ط)، 1977، ص250.

[3]- محمد عزّام، شعرية الخطاب السردي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د.ط)، 2005، ص109.

ولا يشعرون لسواده هيبة تثنيهم، على مثل ذلك شاهدنا أحوالهم بمصر والإسكندرية حسبما تقدم ذكره»[1].

نلمح من خلال هذا المقطع أنّ الرحالة أراد بهذا الاسترجاع أن يرشد القارئ إلى حقيقة هذا السلطان الذي بسط العدل، ونشر الأمن في البلاد المصرية، فكان بلا شكّ شخصية استدعت ظروف السرد ذكر مفاخرها في كثير من الأحيان، كما أن ذلك يكشف لنا حالة من التوافق والانسجام الديني والخلقي الذي يجمع بين السارد والشخصية صلاح الدين الأيوبي، الذي سعى وراء نصرة الإسلام، وتوحيد الصفوف، والسعي لإصلاح شؤون الرعية، فكانت غاية السارد من استرجاع هذه الشخصية التذكير بحسن فعلها وسيرتها، وإعلان اسمها ورفع شأنها، واستذكارا لمآثرها المأثورة الدينية والدنيوية.

كما نقف عند استرجاع آخر ورد بصيغة سردية خاصة لم تتعلق بالسارد، ولكنها ذكرت على لسان بعض الرواة الذين التقى بهم الرحالة، وبخاصة في مدينة الموصل التي نزل بها، وعدّها من أحفل المشاهد الدنيوية، فقد أخبر عن بعض أمرائها الذين كانت لهم مآثر جليلة في أعمال البرّ والخير، وقد تجلت نفسه الاسترجاع في سياق حديثه عن سيدة تدعى "خاتون المسعودية" بنت أمير الموصل، حيث يقول: «وأخبرنا غير واحد من الثقات، ممّن يعرف حال خاتون هذه، أنها موصوفة بالعبادة والخير، مؤثرة لأفعال البر، فمنها أنها أنفقت في طريقها هذا إلى الحجاز، في صدقات ونفقات في السبيل مالاً عظيما، وهي تحب الصالحين والصالحات، وتزورهم متنكرة رغبة في دعائهم»[2].

والملاحظ في هذا القول أن الرحالة وظف استرجاعا خارجيا فرضه منطق الأحداث، حيث سعى الرحالة إلى إضفاء طابع المصداقية والموضوعية على الأخبار التي ينقلها، وصحة حدوثها، وذلك من خلال رصده لأحوال هذه الشخصية، وما تتميز به من صفات

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص31.

[2]- المصدر نفسه، ص213.

البر والإحسان، مستندا في ذلك على عدد من الرواة الثقات الذين أخبروا عن حالها، وصدقوا في وصف أعمالها.

ولأن ظروف السرد في كثير من الأحيان تتطلب توظيفا للاسترجاع، نجد الرّحالة يعود بذاكرته إلى ماضي الحضارة الإسلامية، وما كانت عليه من الجمال والبهاء والرقّي والازدهار، وبخاصة في العصر العباسي، ويظهر ذلك في نص الرحلة حين نزل الرحالة على شطّ دجلة، حيث يقول: «وعلى قبالة هذا الموضع في الشط الشرقي، مدينة سرّ من رأى، وهي اليوم عبرة من رأى: أين معتصمها وواثقها ومتوكلها؟ مدينة كبيرة قد استولى الخراب عليها، إلاّ بعض جهات منها»[1].

نلتمس من خلال هذا المقطع السردي أنّ الرحالة يشيد ويفتخر بالماضي المجيد للمدن الإسلامية، وما كانت عليه من الحسن الذي يسرّ الناظرين، ويبهج الزائرين، ولعلّ هذه الحالة من الرقي والقوة مردّها إلى خلفائها العباسيين، الذين لم يدّخروا جهدا في خدمة حواضرها، والملاحظة الأكثر بروزا من خلال هذا الاستذكار للوضع الذي آلت إليه مدن المشرق على وجه الخصوص (بغداد) من الدمار والخراب الذي شوه صورتها، فلم يبق إلاّ الأثر من محاسنها.

والجدير بالذكر أن هذه النماذج من الاسترجاعات السردية التي وردت في نص الرحلة، لا تنفي وجود غيرها، فالرحلة اشتملت على مظاهر كثيرة للاسترجاعات، غير أننا اكتفينا بالأهّم منها وفق ما يتلاءم مع هدف الرحالة، ولاسّيما فيما يتعلق بالمواقف والشخصيات والأحداث، التي تتلاءم مع طبيعة التكوين الاعتقادي الديني والثقافي للرحّالة ابن جبير، وتستجيب لمقصدّية رحلته.

[1]- المصدر السابق، ص ص 207،208.

3-1-1-2-الاستباقات (الاستشراف)

يمثل السرد الاستشرافي النمط الثاني لحضور مستوى النظام الزمني، وهو «الاستباق أو التطلع إلى الأمام أو الأخبار القبلي، يروي السارد فيه مقطعا حكائيا يتضمن أحداثا لها مؤشرات مستقبلية متوقعة، وهو تطلع على ما سيحصل من مستجدات على مستوى الأحداث»[1].

ومن ثمة «فالاستباق عملية سردية، تتمثل في إبراز حدث آتٍ أو الإشارة إليه مسبقا»[2].

وعليه فإن «الاستباقات هي تلك القفزات الزمنية التي يلجأ إليها الرحالة لحاجة فنية تمكنه من تجاوز الزمن الحاضر»[3].

المقطع من توظيفها في النص السردي، خلق حالة انتظار لدى المتلقي، وشده إلى النص، وتحفيزه على متابعة القراءة، وطرح التساؤل والسعي لاكتشاف الدلالات التي يخفيها النص.

ومن ثمة تجدر الإشارة إلى القول بأنّ الاستباقات وسيلة فنية متميزة، تكسر رتابة السرد بإضاءات وافتراضات مستقبلية توحي بما سيحدث لاحقا.

والمتصفح لرحلة ابن جبير، يجدها تشتمل على بعض مظاهر الاستباق التي، ساهمت في التأثير على حركة السرد.

---

[1]- ميساء سليمان إبراهيم، البنية السردية في كتاب الإمتاع والمؤانسة، الهيئة السورية العامة للكتاب، وزارة الثقافة، ط1، 2011، ص230.

[2]- سمير المرزوقي وشاكر جميل، مدخل إلى نظرية القصة تحليلا وتطبيقا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ط)، (د.ت)، ص80.

[3]- واسيني الأعرج، المنجز السردي العربي القديم في ضوء المناهج النقدية الحديثة، دار خيال للنشر والترجمة، ط1، 2022، ص133.

وتحسن الإشارة إلى أن مظاهر الاستباق التي تجلت في الرحلة، لم تكن بنفس الكثافة التي وُظِّفَت بها تقنية الاسترجاع، ولعل السبب في ذلك مردّه إلى طبيعة النص الرحلي الذي يخضع للتركيب الزمنين والتتابع في الأحداث، فضلا عن ذلك فإنّ هذه «التقنية تتنافى مع فكرة التشويق التي تكون العمود الفقري للنصوص القديمة التي تسير قُدُما نحو الإجابة على السؤال: ثّم ماذا؟»[1].

ومن شواهد الاستباق التي ذكرها السارد في الرحلة، ما أشار إليه في سياق حديثه عن بعض النسوة زوجات الأمراء، اللائي عُرِفن بالخير والصلاح، لاسّيما في مواسم الحج، الأمر الذي جعل الرحالة يحسن بهن الظن، ويتشرف بما يمكن ان يقدّمنه من خدمات جليلة للحجاج، حيث يقول: «ولهؤلاء النسوة الخواتين في كل عام، إذا لم يحججن بأنفسهن، نواضح مسبلة مع الحاج يرسلنها مع ثقات يسقون ابناء السبيل في المواضع المعروف فيها الماء، وبعرفات وبالمسجد الحرام في كل يوم وليلة، فلهن في ذلك أجر عظيم»[2].

إنّ استشراف السارد لحوادث أعمال البر والخير في موسم الحج من طرف النسوة الخواتين، ما هو إلاّ إشارة دالة على السيرة الحسنة والأعمال الفاضلة التي جاءت متناسبة مع طبيعة الرحلة الحجية.

كما تجدر بنا الإشارة إلى نموذج آخر للاستباق، ذكره السارد لما قُرب وصوله إلى مدينة بغداد، حيث يقول: «وكّنا سمعنا أنّ هواء بغداد ينبت السرور في القلب، ويبعث النفس دائما على الانبساط والأُنس، فلا تكاد تجد فيها إلاّ جذلانا طربا، وإن كان نازح الدار مغتربا»[3].

---

[1]- سيزا القاسم، بناء الرواية، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، مصر، (د.ط)، 2004، ص65.

[2]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص164.

[3]- المصدر نفسه، ص192.

اللافت للانتباه في هذا المقطع أن السارد يعيش حالة من الفرح والسعادة قبل الوصول إلى بغداد، وذلك بما أُخبر به من الأوصاف الجميلة المشوقة عن هذه المدينة، وهذا من قبيل الاستباق الذي يساعد على خلق حالة من التشويق والمعاناة الفكرية لدى المتلقي، الذي يصبح في حالة تأهب لاستقبال ما سيتحقق فعلا، لذلك فإنه يجد رغبة جامحة في الانغماس والولوج إلى عالم الرحلة، والتطلع لاستكشاف أحداثها، والتفاعل مع مختلف مشاهدها.

مما سبق ذكره يمكن القول إن السارد زاوج بين الاستباق المباشر وغير المباشر، الذي يسعى من خلاله لإضفاء عنصر التشويق على مسار الرحلة لشد المتلقي، وتمكينه من التفاعل مع أحداث الرحلة، وما تتضمنه من أخبار ومشاهد تستحق المتابعة.

وقد حصر جيرار جنيت أربع تقنيات سردية تنظم حركة السرد، وهي ما سنقف عليه في النص الرحلي.

3-1-1-3-الحذف (الإضمار أو القطع)

يعدّ الحذف من التقنيات السردية التي يوظفها الرحالة في سرد أحداث رحلته، حيث يقول "أيمن بكر" موضحا ماهّية هذه التقنية: هو« أقصى سرعة السرد، وتتمثل في تخطيه للحظات سردية حكائية بأكملها، دون الإشارة لما حدث فيها»[1]، أي أن الدور الأساسي الذي يمثله الحذف هو تسريع الفعل الزمني، وتجاوز الكثير من الأحداث، بغرض التسريع في العملية السردية.

ومن نماذج الحذف في رحلة ابن جبير، وبمعنى آخر إغفال مرحلة زمنية وعدم ذكرها، الزمن السردي هنا لا يتضمن أي جزء من الزمن الحدثي... «والحذف هو الذي يعطي الزمن السردي إمكانية استيعاب الزمن الحكائي، فلو كان الحدث سيروى دون

[1]- أيمن بكر، السرد في مقامات الهمذاني، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، (د.ت)،ج1 ص77.

إسقاط ما لا أهمية له سيفقد تقنياته الحكائية في التركيز على الحدث، ويدخل القارئ في التشتيت والتضليل، وقد يكون الحدث متعمدا من قبل الكاتب، يريد به أن يحدث تأثيرا خاصا في الخطاب»[1]، فالسارد حين يقفز على بعض الوقائع، ولا يخوض في التفاصيل وهو يعلم أنها غير مجدية في السرد، لذلك فهو يتجه مباشرة نحو جوهر الصيرورة السردية، التي تنظم العملية السردية، وتلامس وجدان القارئ وعقله بشكل مباشر.

ومن نماذج الحذف في رحلة ابن جبير، ما ورد بطريقة مباشرة وصريحة، حيث تجلت هذه التقنية في نص الرحلة، في قوله: «...فرحلنا منها قريب العصر، وتهادى سيرنا إلى المغرب، ونزلنا آخذين غفوة سِنَةٍ خلال ما تنعش الإبل، ورحلنا قبل نصف الليل وأدلجنا إلى الصباح»[2].

المتأمل لهذا المقطع الرحلي يستطيع أن يكتشف مواطن الحذف بكل يسر، لأن السارد أسقط بعض الأحداث ولم يخبر عنها، ومردّ ذلك ربما إلى عدم أهميتها أو لأنها لا تخدم غاية السارد، لذلك فهو يستعجل السرد لبلوغ مواطن اخرى تستحق الإشادة والذكر.

كما نجد السارد يوظف تقنية الحذف في بعض المواطن من الرحلة، ويتجلى ذلك في ذكره لمدة زمنية قضاها في فندق من فنادق مدينة صقلية التي نزل بها دون ذكر الأحداث التي وقعت في هذه المدة، حيث يقول: «فكان نزولنا في أحد الفنادق، وأقمنا بها تسعة أيام، فلما كان يوم الثلاثاء الثاني عشر للشهر المبارك المذكور، ركبنا في زورق متوجهين إلى المدينة المتقدم ذكرها»[3].

---

[1]- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص332.

[2]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص209.

[3]- المصدر نفسه، ص 300.

يوحي هذا المقطع بأن السارد امتنع عن ذكر بعض الأحداث التي وقعت له مدة إقامته في هذه المدينة، ويظهر ذلك في تحديد المدة الزمنية التي أسقطها وتجاوزها دون ذكر مجريات الأحداث فيها (تسعة أيام)، ومن الواضح أن رحلة ابن جبير اشتملت على تقنية الحذف، ولكنها وردت وفق نظام صريح يخضع لمدة زمنية محددة.

3-1-1-4-الوقفة (الاستراحة)

ويقصد بها «تلك التوقفات التي يحدثها الراوي بسبب لجوئه إلى الوصف، فالوصف يقتضي عادة انقطاع السيرورة الزمنية ويعطل حركتها، غير أن الوصف بوصفه استراحة، وتوقفاً زمنيا قد يفقد هذه الصفة عندما يلتجئ الأبطال انفسهم إلى التأمل، وُنخبُ عن تأملهم فيها، ففي هذه الحالة يصعب القول إن الوصف يوقف سيرورة الحدث، لأن التوقف هنا ليس من فعل الراوي وحده، ولكن من فعل طبيعة القصة نفسها»[1].

وقد عرفها حميد لحمداني بقوله «توقفات معينة يحدثها الراوي بسبب لجوئه إلى الوصف، فالوصف يقتضي عادة انقطاع السيرورة الزمنية ويعطل حركتها»[2].

فالوقفة تقنية تعمل على تعطيل السرد وإيقاف الزمن، أثناء قيام الرحالة بوصف المشاهد ورصد الظواهر والمظاهر التي تشدّ انتباهه، ومن ثمة فهي تقنية ترتبط ارتباطا وثيقا بالوصف، وبالعودة الى رحلة ابن جبير نجدها حافلة بالوقفات التي نالت قسطا كبيرا من مساحة السرد، ومن المقاطع النصية التي تجسد ذلك، ما ذكره الرحالة عن مدينة حجازية تسمى "منبح" التي نزل بها فقال عنها: «بلدة فسيحة الأرجاء صحيحة الهواء، جوها صقيل، ومجتلاها جميل، ونسيمها عليل، بساتينها ملتفة الأشجار مختلفة الثمار»[3].

---

[1]- ميساء سليمان إبراهيم، البنية السردية في كتاب الإمتاع والمؤانسة، ص24.

[2]- حميد لحمداني، بنية النص السردي، ص76.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص223.

لقد أبان السارد في هذه الوقفة الوصفية عن قدراته في اللغة، وبراعته في الوصف والتصوير، كما أنه أراد أن يهيئ القارئ لاستقبال ما سيقوله من أحداث عن هذه البلدة الإسلامية، وما تتميز به من المناظر الخلابة التي تبعث على المتعة والانشراح النفسي، فضلا عن ذلك فالرّحالة يتّخذ من الوقفة كوسيلة فنية لإبراز اهتمامه وشغفه بمظاهر الطبيعة التي تختلف من منطقة لأخرى.

يضاف إلى ذلك أن الرحالة أوقف السرد لينقل لنا صورة لمدينة صقلية التي ترزأ تحت حكم الإفرنج، حيث يقول: «هي بهذه الجزائر أم الحضارةّ، والجامعة بين الحسنيين غضارة ونضارة، فما شئت بها من جمال مخبر ومنظر، ومراد عيش يانع أخضر... عتيقة أنيقة، مشرفة مؤنقة... عجيبة الشأن قرطبية البنيان، فاتخذها حضرة ملكه الإفرنجي أباده الله... وعسى أن يصلح لهذه الجزيرة الزمان، فيعيدها دار إيمان، وينقلها من الخوف إلى الأمان»[1].

المتأمل في هذه الوقفة يجد أن الرحالة رسم مشهدا وصفيا يعبر من خلاله عن جمال هذه المدينة المشرقية وهندستها المعمارية التي تروق الابصار بحسن منظرها البارع، فهي تشبه قرطبة في الأندلس، غير أن ذلك لم يمنع ولا يخفي علينا أن الرحالة يبدي استياءه وتأثره من ضياع هذه المدينة الإسلامية من أيدي المسلمين، واستيلاء ملك الإفرنج عليها والتصرف في خيراتها، فكانت الغاية من هذه الوقفة إبراز العاطفة الدينية القوية والمتقدة التي يتمتع بها الرحالة ابن جبير، فهو يتمنى أن تعود إلى المسلمين وتتحرر من سلطان الفرنجة، كما ان هذا المشهد الوصفي يمنح القارئ إحساسا بالمشاركة الجادة، والتفاعل مع الوقفات والانطباعات الذاتية التي يصدرها السارد في رحلته.

إضافة إلى ذلك فابن جبير يتخذ من قرطبة الأندلس نموذجا مركزيا يقيس عليه مشاهداته في البلدان، فكان من الطبيعي أن يسلك هذا المسلك كونه أندلسي النشأة

[1]- المصدر السابق، ص305.

والهوى، فكانت قرطبة هي الحاضرة التي تحضر في ذهنه دوما كلما شاهد منظرا ما نال إعجابه.

3-1-1-5-الخلاصة (المجمل)

وتأخذ عدّة مسميات نذكر منها: المجمل، الإيجاز، الملخص، وغيرها. وتقع الخلاصة «ضمن الإيقاع المتسارع للسرد، ولكنها أقل سرعة من الحذف، فهي تلخيص حوادث عدة أيام، أو عدة شهور أو سنوات في مقاطع معدودات، أو في صفحات قليلة دون الخوض في ذكر تفاصيل الأشياء والأقوال»[1]، فيتم تقديم الأحداث والوقائع على سبيل الإجمال دون تفصيل.

كما أن الخلاصة «تقوم بدور مهم في المرور على أزمنة غير جديرة بالاهتمام، فهي نوع من التسريع الذي يلحق القصة، بحيث تتحول من جرّاء تلخيصها إلى نوع من النظرات العابر للماضي والمستقبل، ومن وظائفها تقديم شخصية جديدة، أو عرض شخصيات ثانوية»[2].

وبالرجوع إلى رحلة ابن جبير، نجد أن هذه التقنية قد عرفت حضورا قويا في نص الرحلة، ومن نماذج ذلك قول السارد عن الأمير عثمان بن علي صاحب عدن: «وبالجملة فحاله لا توصف كثرة واتساعا، كانت المنافع التجارية كلها راجعة إليه، والذخائر الهندية المجلوبة كلها واصلة إلى يديه، فاكتسب سحتا عظيما، وحصل على كنوز قارونية، لكن حوادث الأيام قد ابتدأت بالخسف به، والدنيا مفنية محبيها، وآكلة بنيها»[3].

لا شك أن مصادر الثراء الفاحش الذي حققه الأمير عثمان بن علي صاحب عدن لا يمكن حصرها، لكن السارد اختزلها في جملتين لا أكثر، المنافع التجارية، والذخائر

[1]- حميد لحمداني، بنية النص السردي، ص75.

[2]- محمد عزام، شعرية الخطاب السردي، ص109.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص ص 148، 149.

الهندية، مستغلا بذلك نفوذه للاستيلاء على ممتلكات الرعية، ولعل المقصد الذي أراد الرحالة إبرازه في هذا المقطع، هو أنه رغم كثرة الاموال واتساع الكسب الذي حاز عليه بغير وجه مشروع، كان سببا وجيها لتلاشي ملكه وضياع ثروته، لأن ذلك هو مصير كل طاغية متجبر، يأخذ مال الرعية بغير وجه حق، فالخسف سيلحقه عاجلا أو آجلا.

3-2-بنية المكان الرحلي

لا شك أن البنية المكانية حلقة أساسية من الحلقات المكونة للعمل الأدبي، إلى جانب ذلك فهي لا تكاد تنفصل عن البنية الزمنية، فلا يمكن أن نتصور عملا أدبيا سرديا يخلو من ثنائية الزمكان، فالعلاقة بينهما علاقة تلازم وارتباط وثيق لا يقبل الانفصال.

والنص الرحلي باعتباره نصا سرديّا بامتياز، فإنه لا بد أن يتضمن حيزا مكانيا تجري فيه أحداث الرحلة، ففي «أي لغة من اللغات فإن السرد من دون حيز لا يمكن أن تتم له هذه المواصفة، إنه لا يستطيع أن يكونه ولو أراد، بل إننا لا ندري كيف يمكن تصور وجود أدب خارج علاقته مع الحيز»[1].

ولعل ارتباط الرحلة بالمكان واشتمالها على الحركة والانتقال، ومن حيز لآخر يتيح لنا القول بأنها «فن مكاني بامتياز، فالتنقل والحركة ينمان عبر المكان ومنه إلى وإليه»[2].

فعلاقة الرّحالة بالمكان علاقة تأثر وتأثير، تفرضها الذات التّواقة لاكتشاف الآخر والتفاعل معه، ولاسّيما «أن إحساس الإنسان بالمكان هو إحساسه بذاته، فالذات لا تكتمل داخل حدود ذاتها، بل تستنبط خارج الحدود في مكان يمكن أن يتفاعل فيه»[3].

[1]- عبد المالك مرتاض، في نظرية الرواية، ص154.

[2]- أحمد بوغلا، الرحلة الأندلسية: الأنواع والخصائص، ص158.

[3]- نبيلة إبراهيم، فن القصة في النظرية والتطبيق، دار قباء، (د.ط)، (د.ت)، ص ص 139، 140.

مّما سبق ذكره يمكن القول إن المكان يمثل ركيزة أساسية في البناء السردي، إلى جانب العناصر السردية الأخرى، كالشخصيات والأحداث.

ولّما كان الأمر يتعلق برحلة حجّية، فإنّ المكان يخضع في الغالب إلى ثنائية المقدس والمدنس، التي تخضع لرؤية الرحالة وثقافته.

إنّ المتتبع لتجليات المكان في رحلة ابن جبير، يقودنا إلى تقسيم المكان إلى مجموعة من الأقسام التي تتلاءم مع طبيعة الرحلة، ولعل أول تمظهر لذلك نجد

3-2-1-المكان المقدس:

لا يتردد الرحالة ابن جبير في الوقوف عند كل الأماكن المقدسة التي تشد انتباهه في طريق رحلته، التي ترتبط أساسا برحلته بمقصدية خطط لها مسبقا لآداء فريضة الحج، فتكون بذلك جميع الأمكنة الأخرى التي تصادف الرحالة ممهدة لبلوغ المكان المقدس المنشود (مكة المكرمة)، التي تحظى بمكانة أثيرة في نفس الرحالة الذي يتلهف شوقا للوصول إليها، والتقرب إلى خالقه غزّ وجل، وتأدية شعائر الحج لتطهير نفسه من الذنوب، «ومن هنا يصبح المكان المقدس حافزا على الرغبة في التماهي مع المسلكيات الخيرة»[1].

وعليه فإن جميع الأمكنة المقدسة التي أشار إليها الرحالة تحمل أبعادا دينية مرتبطة بمعالم وتاريخ الحضارة الإسلامية، ومن نماذج الأماكن التي تنتمي إلى حقل المقدس:

[1]- عبد الرحيم مودن، الرحلة في الأدب المغربي، النص النوع السياق، إفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2006، ص20.

3-2-1-1- مكّة المكرّمة:

وهي من المدن الإسلامية المقدسة التي قال عنها ابن جبير: «هي بلدة قد وضعها الله عزّ وجل بين جبال محدقة بها، وهي في بطن واد مقدس، كبيرة مستطيلة، تسع من الخلائق ما لا يحصيه إلاّ الله عز وجل»[1].

ومن نماذج الأمكنة المقدسة التي لفتت انتباه الرحالة المسجد الحرام الذي قال عنه: «ومن عجائب الله تبارك وتعالى به أنه لا يخلو من الطائفين ساعة من النهار ولا وقتا من الليل، فسبحان من كرمه وعظّمه وخلّد له التشريف إلى يوم القيامة»[2].

نلحظ أن الرحالة يقدم لنا وصفا دقيقا لهذه الأمكنة المقدسة التي نزل بها، مشيرا بذلك إلى قيمة المكان وما يحظى به من قدسية متميزة في الذهنية الإسلامية، ولا شك أن اهتمامه بهذه المعالم الدينية يعكس البعد الروحي الذي يتمتع به الرحالة في المكان.

كما ذكر الرحالة المسجد النبوي الشريف، حيث يقول: «وفي يوم الإثنين الثالث عشر منه دخلنا مولد النبي صلى الله عليه وسلم، وهو مسجد حفيل البنيان، وكان دارًا لعبد الله بن عبد المطلب، أبي النبي صلى الله عليه وسلم»[3].

3-2-1-2-المساجد:

من المساجد التي نالت إعجاب الرحالة، مسجد ابن طولون «بين مصر والقاهرة، المسجد الكبير المنسوب إلى أبي العباس أحمد ابن طولون، وهو من الجوامع العتيقة الأنيقة الصنعة الواسعة البنيان»[4].

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص87.

[2]- المصدر نفسه، ص76.

[3]- المصدر نفسه، ص141.

[4]- المصدر نفسه، ص26.

كما أشار ابن جبير إلى المسجد الأموي، الذي شيده الوليد بن عبد الملك في دمشق، حيث يقول عنه: «هو من أشهر جوامع الإسلام حسنا، وإتقانا، وغرابة صنعة، واحتفال تنميق وتزيين، وشهرته المتعارفة في ذلك تغني عن استغراق الوصف فيه»[1].

ولعل المقصد من ذكر هذه المساجد هو رغبة السارد في استحضار تاريخها المجيد وإبراز قيمتها الدينية، التي تعدّ مركز إشعاع حضاري، حيث يرجع الفضل في ذلك إلى السلاطين والأمراء القائمين على هذا الشأن، رغبة منهم في إبقائه صرحا دينيا شاهدا على مر التاريخ.

3-2-2-المكان السلبي

لاشك أن سلبية المكان لا ترتبط بالمكان في حد ذاته، بقدر ما ترتبط بساكنيه، ولعل تشكل الصورة السلبية للأمكنة في ذهن الرحالة مردّها إلى المعضلات والمصاعب التي يتعرض لها أثناء رحلته، فيدفعه ذلك إلى توجيه نقد لاذع للمكان وقاطنيه، ولاسّيما «أنّ الأمكنة ليست فقط للعبور، وإنما للتزود بالزاد والمعلومات والحكايات والتجارب، مما تجعل العبور أخصب مرحلة في الرحلة، نظرا لتعدد الأمكنة وتنوع التجارب من جرّاء اللقاءات والصدامات والمفاجآت»[2].

ومن نماذج الأمكنة التي نقلها الرحالة ابن جبير عن بعض الأمكنة وأهلها ما ذكره عن مدينة مسينة التي قال عنها: «هذه المدينة موسم تجار الكفار، مظلمة الآفاق بالكفر لا يقر لمسلم فيها قرار، مشحونة بعبدة الصلبان، تغص بقاطنيها، وتكاد تضيق ذرعا بساكنيها، موحشة لا توجد لغريب أنسا»[3].

---

[1]- المصدر السابق، ص235.

[2]- شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص221.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص250.

اللافت للانتباه في هذا المقطع الوصفي أن الرحالة رصد لنا الصورة المعتمة لهذه المدينة التي اغتصبها النصارى من أيدي المسلمين، فصارت مظلمة الأرجاء بسبب الأخلاق السيئة والتضييق الذي يتعرض له المسلمون على وجه الخصوص، والملاحظ أن الرحالة لم يقف عند المكان في حد ذاته، بقدر حديثه عن قاطنيه، الذين شكّلوا صورة سلبية على المكان، فكان ذلك سببا وجيها جعل الرحالة يتخذ موقفا معاديا للمكان وأهله، إضافة إلى ذلك فالسارد جعل من المكان مرآة – ويوجه هجاءً مقذعا- عاكسة لخصوصية الشعوب، وكشف هويتها الأخلاقية والدينية.

ولعل من أهم الأماكن التي استوقفت الرحالة ابن جبير في دمشق "كنيسة مريم" التي تحظى بمكانة رفيعة عند الروم، حيث يقول عنها: «ليس بعد بيت المقدس عندهم أفضل منها، وهي حفيلة البناء، تتضمن من التصاوير أمرا عجبا»[1].

نلحظ في هذه الفقرة أن السارد ركز على وصف البناء الهندسي للكنيسة، ليدل على قداسة الناحية الدينية عند النصارى، بغض النظر عن الجانب العقائدي عندهم.

ومن الأماكن التي استرعت انتباه الرحالة "كنيسة الأنطاكي" في صقلية موطن الكفار، حيث وصفها بقوله: «فأبصرنا من بنيانها مرأى يعجز الوصف عنه، ويقطع القطع بأنها أعجب مصانع الدنيا المزخرفة الداخلة ذهب كلها... وقد رصعت كلها بفصوص الذهب»[2].

يقدم السارد في هذا المقطع وصفا دقيقا للمكان مازجا ذلك بمشاعر الإعجاب والاندهاش من جمال البناء والزخرفة، ولعل الغاية من ذكر هذه الأوصاف هي استقطاب اهتمام القارئ، وإثارة اندهاشه ليتفاعل مع طبيعة المكان، كما أنه يدل على القدرة الفنية العالية للسارد في التصوير والوصف.

[1]- المصدر السابق، ص220.

[2]- المصدر نفسه، ص257.

3-2-3-الأماكن المغلقة

يحاط المكان المغلق من جهاته الأربع، لذلك ينظر إليه على أنه «الحيز الذي يحوي حدود مكانية تعزله عن العالم الخارجي، ويكون محيطه أضيق بكثير بالنسبة للمكان المفتوح»[1].

ومن نماذج الأماكن المغلق التي استوقفت الرحالة ابن جبير:

3-2-3-1-مستشفى المجانين

في مدينة القاهرة، والذي قال عنه ابن جبير: «وهو قصر من القصور الرائعة حسنا واتساعا، أبرزه لهذه الفضيلة تأجرا واحتسابا ... وقد وضعت في مقاصر ذلك القصر أسرّة يتخذها المرضى مضاجع، وبين يدي ذلك خدمة يتكفلون بتفقد أحوال المرضى بكرة وعشية»[2].

يقدم لنا السارد مقطعا وصفيا للمستشفى الذي أثار إعجابه في مدينة القاهرة، فقدمه لنا في صورة تبعث على الراحة والاطمئنان لكل مريض يتطلع إلى الشفاء والانتقال إلى أحسن حال، نظرا للخدمات الإنسانية الجليلة والمعاملة اللطيفة التي يحظى بها المرضى في المستشفى.

3-2-3-2-المساجد والحمامات والمدارس:

أشار ابن جبير في سياق حديثه عن مدينة بغداد التي نزل بها إلى مختلف الأماكن التي تعدّ جزءا لا يتجزأ من التشكيل الحضاري والعمراني لهذه المدينة، ويتجلى ذلك في قوله: «وأما حماماتها فلا تحصى عدة... وأما المساجد فلا يأخذها التقدير فضلا عن

[1]- أوردية عبود، المكان في القصة الجزائرية الثورية -دراسة بنيوية لـ"نفوس ثائرة" لعبد الله ركيبي، دار الأمل للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2009، ص59.

[2]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص26.

الإحصاء... والمدارس بها أوقاف عظيمة وعقارات محتسبة تتصير إلى الفقهاء والمدرسين... ولهذه البلاد في أمر هذه المدارس والمارستانات شرف عظيم وفخر مخلّد»[1].

لاشكّ أن ذكر السارد لهذه المؤسسات، يهدف إلى إبراز ثقافة المجتمع المشرقي، ومدى حرصه على الارتقاء بالفهم، ونشر الوعي، وخدمة العلم والمعرفة، ولعلّ هذا الوصف الدقيق لهذه المرافق يقدم صورة إيجابية عن هذا المكان، وما يتمتع به أهله من درجة الوعي.

3-2-3-3-القصر الأبيض

وقد ذكر ابن جبير القصر الذي يملكه ملك النصارى في مدينة صقلية "غليام"، حيث قال عنه: «ولهذا الملك القصور المشيدة، والبساتين الأنيقة، وله بمسينة قصر أبيض كالحمامة، مطل على ساحل البحر، وهو كثير الاتخاذ للفتيان والجواري...»[2].

يكشف لنا هذا المقطع السردي الذي يقدمه الرحالة حالة الثراء والرفاهية التي يعيشها الملك النصراني في مدينة صقلية.

3-2-4-الأماكن المفتوحة

يمثل المكان المفتوح فضاءً متحررا من الحدود والقيود المادية التي تطوقه، حيث عبر عنه الناقد "أحمد بورايو" بقوله: «الحيز المكاني الذي يحتضن نوعيات مختلفة من البشر، وأشكالا متنوعة من الأحداث الروائية»[3].

---

[1]- المصدر السابق، ص ص 204، 205.

[2]- المصدر نفسه، ص298.

[3]- عبد الحميد بورايو، منطق السرد (دراسة في القصة الجزائرية الحديثة)، منشورات السهم، الجزائر العاصمة، (د.ط)، 2009، ص180.

بالرجوع إلى رحلة ابن جبير نجدها تشتمل على مجموعة من الأماكن المفتوحة، التي صادفت الرحالة وشدت انتباهه في رحلته، ومن نماذج الأمكنة.

3-2-4-1-سوق المسجد الحرام

التي أثارت إعجاب الرحالة نظرا لاتساعها وتنوع الأغراض التي ينطوي عليها، لذلك يقول: «سوقا عظيمة، يباع فيها من الدقيق إلى العقيق، ومن البّر إلى الدّر، فكان مبيع الدقيق بدار الندوة»[1]، يكشف هذا المقطع السردي اتساع السوق وشساعته، واحتوائه على كافة الأغراض والبضائع التي تستقطب كافة الأجناس من مختلف الأقطار، ولعل هذا الوصف الدقيق للمكان من قبل السارد، يزيد من درجة التفاعل.

3-2-4-2-دمشق وآثارها

قال عنها: «وأسواق هذه البلدة من أحفل أسواق البلاد وأحسنها انتظاما، وأبدعها وضعا..»[2]، ويبدوا الرحالة متفاعلا مع المكان، ومتطلعا لمعرفة تفاصيله، فأصبح السوق يمثل فضاءًرحبا لخلق جسور التعارف والتواصل والحوار الاجتماعي.

3-2-4-3-مدينة عكة

قال عنها السارد دّمرها الله وأعادها، «فهي قاعدة مدن الإفرنج بالشام، ومحط الجواري المنشآت في البحر كالأعلام، مرفأ كل سفينة، وملتقى تجار المسلمين والنصارى من جميع الآفاق... تستعر كفرا وطغيانا»[3].

يشكل هذا المقطع الوصفي صورة سلبية لهذه المدينة الإسلامية التي استولى عليها النصارى، وعاثوا فيها فسادا، فدنسوها فأصبحت تضيق ذرعا بساكنيها بسبب الظلم

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص160.

[2]- المصدر نفسه، ص261.

[3]- المصدر نفسه، ص276.

والطغيان الذي يمارسونه على غيرهم في هذا المكان، الأمر الذي أثر على شخصية الرحالة وكيانه الوجداني، ممّا دفعه إلى إبداء مشاعر الكره والسخط، وكذا نعتها بصفات ممقوتة جرّاء المعاملة السيئة التي يتحلى بها أهل هذه المدينة المغصوبة من أيدي المسلمين.

3-2-4-4-جبل لبنان

جاء على لسان السارد قوله: «ومن العجيب أن النصارى المجاورين لجبل لبنان إذا رأوا به بعض المنقطعين من المسلمين جلبوا لهم القوت وأحسنوا إليهم... وهذا الجبل من أخصب جبال الدنيا، فيه أنواع الفواكه والظلال الوارفة»[1].

يقدم الرحالة من خلال هذا المقطع السردي الوصفي مشهدا إنسانيا يعبّر فيه عن حالة المحبة والانسجام والتعايش بين النصارى والمسلمين، فلم يكن تركيزه على المكان بوجوده المادي فحسب، ولكنه حاول أن ينقل لنا الصورة الإيجابية للآخر وتفاعله الإنساني مع غيره.

بناءً على ما سبق ذكره عن الأمكنة وأنواعها في رحلة ابن جبير، يحسُن بنا القول أنّ الرحالة وظّف الأماكن بمختلف أشكالها (مفتوحة ومغلقة)، وقد ورد ذلك ممزوجا بوصف دقيق وتصوير عميق، يجسد الخبرة العميقة التي يتمتع بها الرحالة، ولاسّيما في تفاعله مع مختلف الأماكن التي عاينها واحتكّ بأهلها، فنقل أدقّ تفاصيلها الإنسانية والاجتماعية والجغرافية، وما تحمله من صور إيجابية وسلبية، في قالب فّني يعكس علاقة الشخصية بالمكان، وما يطرأ بينهما من عملية التأثير والتأثّر.

[1]- المصدر السابق، ص ص 260، 261.

4- الشخصية في رحلة ابن جُبير

تعد الشخصية من العناصر الجوهرية في النص السردي، «فهي القطب الذي يتمحور حوله الخطاب السردي، وهي عموده الفقري الذي ترتكز عليه»[1]، لذلك لا يمكن أن يخلو النص السردي من الشخصيات، ولقد ورد مفهوم الشخصية عند "يوسف مراد"، «أنها الصورة النمطية المنظمة المتكاملة لسلوك فرد ما، يشعر بتميزه عن الغير، وليست مجموعة من الصفات، وإنما تشمل في الآن نفسه ما يجمعها وهي الذات الشاعرة، وكل صفة مهما كانت ثانوية تعبر إلى حد ما عن الشخصية بكاملها»[2].

والشخصية «هي كل مشارك في أحداث الحكاية، سلبا أو إيجابا، أّما من لا يشارك في الحدث فلا ينتمي إلى الشخصيات، بل يكون جزءًا من الوصف، فهي عنصر مصنوع، ككل عناصر الحكاية، فهي تتكون من مجموع الكلام الذي يصفها، ويصور أفعالها، وينقل أفكارها وأقوالها»[3].

وعلى هذا الأساس فالشخصية ينبغي أن تكون عنصرا فاعلا في النص السردي، وما يتخلله من مشاهد وأحداث متسلسلة.

كما تجدر الإشارة إلى أّن «الشخصية في النص السردي ليست مجرد نسيج من الكلمات بلا أحشاء، لذا يبدوا اعتماد التأويل في تحليل الخطاب السردي، اختبارا يعيد للشخصية طابع الحياة، كما يحافظ عليها ككائن حي»[4].

---

[1]- جميلة قيسمون، الشخصية في القصة، مجلة العلوم الإنسانية، قسنطينة، ع13، 2000، ص195.

[2]- عبد المالك مرتاض، في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد)، ص44.

[3]- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص114.

[4]- يمنى العيد، دلالات النمط السردي في الخطاب الروائي (تحليل رحلة عائدي الضمير)، ملتقى السيميائية والنص الأدبي، عنابة، 1995، ص238.

بناءً على ما سبق ذكره يمكن القول أن الشخصية تمثل مكونا هاما في عالم السرد، حيث أنها تمثل علامة دلالية تتكون وفق السياق الزماني والمكاني في النص، «فالشخصية جزء من الكون الزماني والمكاني المتمثل في النص، وثمة شخصيات يتحقق حضورها ما إن يظهر في النص شكل لساني مرجعي يخص كائنا له هيئة إنسانية، كأسماء الشخصيات والضمائر الشخصية»[1].

والشخصية الرحلية «ليست شخصا شبحيا يمتلك صفات كل الأشخاص إلاّ الوجود البدني، بل هي شخص حقيقي يمتلك الوجود البدني، وتتجلى بعض صفاته في العمل المسرود، واسم العلم له وجود حقيقي في الواقع، ويتمتع بسيرته الذاتية الخاصة به، وبرحلته»[2].

وللشخصية أهمية كبرى في الخطاب السردي، فهي «الركيزة الأساسية التي يقوم عليها العمل السردي، والشريان الذي ينبض به قلبها، وما ذلك إلا للدور المنوط بها، والذي تضطلع به داخل هذا العمل السردي المعقد والمركب والمتداخل في آن واحد، لأنها تصطنع اللغة، وتثبت الحوار، وتلامس الخلجات، وتقوم بالأحداث ونموّها، وتصف ما تشاهد»[3].

وعلى هذا الأساس فإن الشخصية في العمل السردي تفرض نفسها وتتفاعل مع مختلف الأحداث والوقائع، كما أنها تساهم في تبليغ المقاصد التي يسعى السارد لإيصالها للمتلقي.

---

[1]- ميساء سليمان إبراهيم، البنية السردية في كتاب الإمتاع والمؤانسة، ص205.

[2]- إسماعيل زردومي، فن الرحلة في الأدب المغربي القديم، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية، 2004، ص 130.

[3]- حسين فهد، المكان في الرواية البحرينية، دراسة نقدية، فراديس للنشر والتوزيع، البحرين، (د.ط)، 2005، ص25.

قبل الوقوف عند الشخصيات في رحلة ابن جبير، ينبغي أن نقسمها وفق تحديد "فيليب هامون"، ولعل أول صنف لهذه الشخصيات:

4-1-الشخصية الحكائية (شخصية السارد)

وهي من الشخصيات «التي تحتل مكانة مهمة في السرد، واكتسبت هذه الأهمية باعتبارها أحد مكونات العمل الحكائي وأهمها، فهي العامل الحيوي الذي يسيّر الأفعال والأحداث، وهي أحد ركائز الحكي، فتجعله متماسكا مترابطا»[1]، حيث يستخدم الراوي السرد في الرحلة بصيغ مختلفة، وذلك بهدف «السيطرة على القارئ عبر استراتيجيات من التشويق وبناء الحكاية الموازي لبناء الذات...»[2].

وحين ندمن النظر في رحلة ابن جبير، نجد أن الراوي في الرحلة باعتباره صوت مؤلف الرحلة، ينقل الأحداث وفق تجربة واقعية عايشها وتفاعل مع وقائعها، مما أدى إلى نزوع سرد الحكي في الرحلة نحو السيرة الذاتية التي جعلت من السارد جزءا لا يتجزأ من الشخصيات الموجودة في الرحلة، ولاسّيما في تفاعله معها وتصوير حركتها داخل الإطار المكاني، ونلتمس ذلك من خلال الضمائر المستعملة داخل هذا النص الرحلي.

4-1-1-ضمائر السرد في رحلة ابن جبير

لاشك أنّ من يمعن النظر في النصوص السردية، يلحظ أن السارد يتمثل عدة أشكال أثناء سرده للمواقف والأحداث، حيث يعتمد في الغالب على ثلاثة ضمائر رئيسية، وهي (ضمير الغائب، والمتكلم، والمخاطب)، التي تمثل وسائط فنية تساعد على تنظيم العملية السردية، «فالنصوص السردية في الغالب تكتب بصيغتين هما: الغائب والمتكلم،

[1]- ناهضة ستار، بنية السرد في القصص الصوفي، المكونات والوظائف والتقنيات، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د.ط)، 2003، ص186.

[2]- شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص192.

ولعل اختيار إحدى هاتين الصيغتين من الأهمية القصوى وما تنقله إلينا صيغة الغائب غير ما تنقله إلينا صيغة المتكلم»[1].

ومن هذا المنطلق ينبغي أن نقف عند كل ضمير وما يؤديه من وظائف في النص الرحلي لابن جبير.

4-1-1-1-ضمير الغائب

يصنفه عبد المالك مرتاض بأنه «سيد الضمائر السردية الثلاثة، وأكثرها تداولا، وأسيدها استقبالا لدى المتلقين...»[2]، فهو وسيلة ناجحة «تتيح للكاتب أن يعرّف عن شخصياته وأحداث عمله السردي، وإيصال آرائه وأفكاره دون أن يكون له حضور مباشر»[3]، حيث يسعى الرحالة من خلال هذا التوظيف للضمير الغائب، تجنب الوقوع في الذاتية المفرطة التي تفقد عمله السردي قيمته الموضوعية، ومن المقاطع السردية التي يمثلها ضمير الغائب على شاكلة الوصف الموضوعي، ما نقله ابن جبير عن مناقب الإسكندرية، حيث يقول: «ومن مناقب هذا البلد ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل الطب والتعبد»[4].

والمتأمل في هذا المقطع يستطيع أن يتبين أن السارد يقدم لنا وصفا موضوعيا لما صادفه من المشاهد، وفقا لزاوية نظره ورؤيته الخاصة، إضافة إلى ذلك فهو يهدف إلى تقديم معرفة قائمة على المعاينة المباشرة للأحداث والمشاهد التي لا مجال فيها للكذب والاختلاف، وذلك بغية إضفاء صفة الموضوعية على نصه.

---

[1]- ينظر، ميشال بوتور، بحوث في الرواية الجديدة، تر: فريدة أنطنيوس، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1986، ص63.

[2]- عبد المالك مرتاض، في نظرية الرواية، بحث في تقنيات السرد، 1998، ص153.

[3]- المرجع نفسه، ص178.

[4]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص15.

4-1-1-2-ضمير المتكلم

يحتل ضمير المتكلم أهمية بالغة في النص السردي، إذ لا يمكن الاستغناء عنه، فهو الشخصية المركزية في النص، التي تتدخل تقريبا في غالب محطات الحكي، من خلال تصور حركة الشخصيات وسرد قناعاتها وانتماءاتها داخل المكان وتصوراتها الفكرية.

فهناك حالتان لظهوره «إمّا أن يكون الراوي خارجا عن نطاق الحكي، فالراوي هنا موجود داخل الحكي، وإمّا أن يكون شاهدا متتبعا لمسار الحكي ينتقل عبر الأمكنة، أو شخصية رئيسية»[1]، فحين يكون الراوي ضمن المتن الحكائي مشاركا في الوقائع والأحداث، فإن ذلك يتيح له الفرصة لإبداء رأيه إزاء المظاهر والمشاهد التي يصادفها أثناء رحلته، «فلضمير المتكلم القدرة المدهشة على إذابة الفروق الزمنية السردية بين السارد والشخصية والزمن جميعا، فيصبح وحدة سردية متلاحمة»[2].

كما يقول "توماشفسكي" «تتبع الحكي من خلال عيني الراوي»[3]، يوحي ضمير المتكلم (أنا)، في النص الرحلي على شخصية السارد الذي يمثل عنصرا محوريا وفاعلا في العمل السردي، كما أنه يكشف عن درجة الوعي التي يتمتع بها، ولاسّيما نقل الأحداث والأنباء التي عاشها وتفاعل معها.

يبدو أن شخصية الرحالة ابن جبير شخصية رئيسية، وجزء لا يتجزأ عن النص في غالب محطات الحكي، لذلك نجد السارد يجعلها ركنا ركينا ومحورا أساسيا كونها تتفاعل مع مختلف الأحداث والوقائع، بل إنها تتدخل في البوح بمشاعرها وأحاسيسها، والتعبير عن قناعاتها وانتماءاتها التي تعكس رؤيته الثقافية، ووجهة نظره تجاه الأفكار والعادات

[1]- حميد لحمداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، ص46.

[2]- عبد المالك مرتاض، في نظرية الرواية، ص154.

[3]- عبد الله رضوان، البنى السردية، دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1995، ص18.

التي تصادفه، فيتفاعل معها إيجابا وسلبا حسب طبيعة الأحداث، ولكونه مؤلف النص فقد استثمر ضمير المتكلم (مفردا وجمعا) متصلا بالأفعال، ويتجلى ذلك في مقاطع متعددة من الرحلة، نذكر منها قوله: «وأقلعنا ظهر يوم الخميس... وفارقناه ظهر يوم الخميس لذي القعدة.... قابلنا برّ جزيرة يابسة»[1]، وقوله أيضا محدثا عن أهوال بحر فرعون:«ركبنا الجلبة للعبور إلى جدة، فأقمنا يومنا ذلك بالمرسى... فأقمنا بين هواء يذيب الأجساد»[2].

يتبين لنا من خلال هذه المقاطع السردية أن اقتران الأفعال بضمير جمع المتكلمين يدل على اندماج الذات مع الآخرين، كما أنه يثبت أن الراوي كان مشاركا في الرحلة متفاعلا مع مختلف أحداثها ومجرياتها، لذلك تجدر الإشارة إلى أن غالب الأحداث قد سرت بواسطة ضمير المتكلم، الذي كان أداة فنية ووسيلة سردية، كان لها كبير الأثر في تمكين الرحالة من التعبير عن ذاته، وإبراز وجهة نظره وفق سرد قصصي مشوق يشد انتباه المتلقي ويؤثر في وجدانه، ويتيح له الفرصة للتفاعل مع مختلف محطات الرحلة.

4-2-الشخصيات المرجعية:

ويعد هذا النوع من الشخصيات الأكثر شيوعا في نص الرحلة التي تقف على مرجعية خاصة بها وبأسمائها وماهيتها التاريخية، «أي الشخصيات ذات الوجود الواقعي في مسيرة التاريخ...»[3]، كما أن الشخصية المرجعية «تحيل على الواقع غير النصي الذي يفرزه السياق الاجتماعي أو التاريخي»[4].

ومن خلال اطلاعنا على النص الرحلي لابن جبير يتبين لنا أنه يشتمل على عدد من الشخصيات ذات المرجعيات المختلفة، ونذكر على سبيل التمثيل شخصية جمال

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص08.

[2]- المصدر نفسه، ص49.

[3]- فيليب هامون، سيميولوجيا الشخصيات الروائية، تر: عبد الفتاح كيليطو وسعيد بنكراد، دار الكلام، المغرب، ط1، 1990، ص24.

[4]- رشيد بن مالك، السيميائيات السردية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2006، ص131.

الدين وزير صاحب الموصل، الذي قال عنه ابن جبير: «ولهذا الرجل رحمه الله من الآثار السنية والمفاخر القليلة التي لم يسبقه إليها الأكابر والاجواد وشراة الأمجاد فيما سلف من الزمان... وحسبك أنه اتسع اعتناؤه بإصلاح عامة طرق المسلمين بجهة المشرق من العراق إلى الشام إلى الحجاز، واختطّ المنازل في المفازات»[1].

يقدم لنا ابن جبير في هذا المقطع الملامح العامة لهذه الشخصية التي أولت عناية كبيرة بشأن المسلمين في بلاد المشرق، ولاسّيما من خلال تيسير سبل العيش وإصلاح حالهم، وحسن معاملتهم.

ومن الشخصيات التاريخية التي نالت قسطا كبيرا من الاهتمام شخصية "صلاح الدين الأيوبي" في الرحلة، والذي قال عنه ابن جبير: «ومن عدل هذا السلطان وتأمينه للسبل أن الناس في بلاده لا يخلعون لباس الليل تصرفا فيما يعنيهم، ولا يستشعرون لسواده هيبة تثنيهم»[2].

يبدي ابن جبير إعجابه الشديد بشخصية صلاح الدين الأيوبي الذي خلد اسمه في ذاكرة التاريخ، نظرا لما قدمه من الإنجازات العظيمة للحضارة العربية الإسلامية، فكان مثالا يُحتذى به في بسط العدل ونشر الأمن في كل بقعة من البقاع التي امتد إليها حكمه في بلاد المشرق.

ومن نماذج الشخصيات ذات المرجعية السياسية، شخصية الملك "غليام"، الذي يقول عنه ابن جبير لما نزل بدمينة صقلية: «وشأن هذا الملك عجيب في حسن السيرة واستعمال المسلمين، وهو كثير الثقة بالمسلمين، وساكن إليهم في أحواله والمهم من أشغاله..»[3].

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص103.

[2]- المصدر نفسه، ص31.

[3]- المصدر نفسه، ص ص297، 298.

يتبين لنا من خلال هذه النماذج من الشخصيات التي تباينت مرجعياتها، أن الرحالة لم يتعرض لتاريخ حياة الشخصية، بقدر ما كان اهتمامه بالإنجازات والسلوكات التي قامت بها، ذلك ما يمنحها وزنا في المصائر البشرية.

4-3-الشخصيات الإشارية

«وهي دليل حضور المؤلف أو القارئ، أو من ينوب عنهما، شخصيات ناطقة باسمه»[1].

فهي «شخصيات لغوية نصية، وكثيرا ما تستعير صوت المؤلف المتخفي فيها»[2].

والمتمعن في رحلة ابن جبير يتبين له أن الرحالة أومأ إلى هذا النمط من الشخصيات في سياق سرده للمشاهد والتجارب الواقعية التي خاضها في مختلف البلدان التي نزل بها، وتفاعل مع شخصياتها، مصوّرا لحركتها داخل الأمكنة، حيث استخدم في سبيل ذلك ضمير الغائب كأداة فنية وصيغة سردية، تفسح المجال لسرد الحكاية، وإتاحة الفرصة للسارد لوصف سلوك الشخصيات وتأثيرها على الحيز المكاني.

ومن النماذج المعبرة عن ذلك ما ذكره السارد في قوله عن شخصية جمال الدين وآثاره السنية بمكة والمدينة المنورة: «وكان رحمه الله وزير صاحب الموصل، تمادى على هذه المقاصد السنية المشتملة على المنافع العامة للمسلمين في حرم الله تعالى وحرم رسوله صلى الله عليه وسلم، أكثر من خمس عشرة سنة لم يزل فيها باذلا أموالا لا تحصى في طرق الخير والبرّ»[3].

[1]-فيليب هامون، سيميولوجيا الشخصيات الروائية، ص24.

[2]- واسيني الاعرج، المنجز السردي العربي القديم في ضوء المناهج النقدية الحديثة، ص184.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص102.

ما نلحظه في هذا المقطع السردي أن السارد يبدي إعجابه بوزير صاحب الموصل، الذي لم يدّخر جهدا في تقديم خدمات جليلة، من أعمال البّر والخير للمسلمين، ولاسّيما في خدمة الحرم الشريف الذي أولاه عناية خاصة، هذا الأمر الذي ترك انطباعا إيجابيا في نفس الرحالة، وعكس لنا تجربته الدينية العميقة والصادقة تجاه المشاهد والأعمال الحسنة في بلاد المشرق، حيث أنه لا يفوت الفرصة لنقل كل ما وقعت عليه عينه إلى المتلقي، في لغة بسيطة وصادقة تصور الواقع وتمكن القارئ من معايشة الأحداث والتلذذ بالأوصاف.

5-الوصف في رحلة ابن جُبير

لا شك أن الوصف يمثل جوهر النص الرحلي، فلا يمكن الاستغناء عنه في تقريب المشاهد، ونقل الصور التي يصادفها الرحالة في طريقه، ومدى تفاعله معها، فضلا عن ذلك فإن الوصف يساهم بشكل كبير في خدمة العملية السردية، من خلال إيقاف حركة السرد وإبطائه، بغية تمكين المتلقي من الاستمتاع بالمشاهد والتأمل في الحوادث.

ولقد أكد عبد الملك مرتاض حاجة السرد للوصف، حيث يقول: «إذ يمكن كما هو معروف أن نضيف دون أن نسرد، ولكن لا يمكن أبدا أن نسرد دون أن نضيف»[1].

لذلك هناك ارتباط وثيق بينهما، وبخاصة أن الوصف يساهم بشكل كبير في إضفاء حيوية وديناميكية داخل النص السردي، فالاعتماد على السرد لوحده يؤثر على النص، ويؤدي إلى نوع من الركود والخمود الذي يؤثر على طبيعة النص، ويبعث الملل والضجر في نفس المتلقي.

[1]- عبد المالك مرتاض، تحليل الخطاب السردي، معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لزقاق المدق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1995، ص264.

وجدير بالذكر أن الوصف في الرحلات يشتمل على وصف مشاهد مختلفة كالأماكن والسير والعادات...، «لكن المهم ليس كون الرحلة توغل في الوصف، وإنما كيف جاء الوصف في خطاب الرحلة، فبعض الرحلات تجعل من الوصف قيمة لذاته، فيقلل من أدبيتها، وبعضها تجعل من الوصف أداة ووسيلة لوصف الأشياء والأماكن والأحداث، في إطار تفاعلي يعطي الرحلة بعدها السردي...»[1]، ومن العناصر التي تعرض لها الرحالة بالوصف في رحلته نجد:

5-1-وصف المكان

تعدّ الأماكن من أكثر العناصر والمشاهد التي أثارت انتباه الرحالة ابن جبير، وأثرت في وجدانه، لذلك لم يتردد في نقل أدق تفاصيل الأمكنة التي نزل بها وعاينها، معتا في ذلك على تقنية الوصف السردي للمدن وما تشتمل عليه من أحداث تاريخية واجتماعية.

ولعل الغاية القصوى التي يصبو الرحالة الأديب لتحقيقها في رحلته تتمثل في تقديم نص سردي مشّوق يثير دهشة المتلقي ويحرك وجدانه، ويتحقق ذلك من خلال تشخيص الأماكن وبث الروح فيها، وفق أسلوب فني مطّعم بالأساليب والأخيلة التي تحول النص إلى «أثر فني يتضمن كل عناصر المتعة والتشويق والمعرفة»[2].

ومن يمعن النظر في رحلة ابن جبير يجدها حافلة بالمشاهد المكانية التي توقف عندها الرحالة، وتعرض لها بالوصف الدقيق والتصوير العميق الذي يدل على درجة وعيه الثقافي والأدبي على وجه الخصوص، ومن الأمثلة الدالة على ذلك وصفه لمدينة دمشق التي قال عنها: «جنّة المشرق، ومطلع حسنه المؤنق المشرق، وهي خاتمة بلاد الإسلام

[1]- عبد العليم محمد إسماعيل علي، تقنيات السرد أساس أدبية الرحلة، جائزة الطيب صالح العالمية للإبداع الكتابي، الدورة الثامنة، 2018، ص20.

[2]- إسماعيل زردومي، تقنيات السرد في رحلة "فيض العباب" لابن الحاج النميري، مجلة البحوث والدراسات، الجزائر، مج2، ع1، 2005، ص09.

التي استقربناها، وعروس المدن التي اجتليناها، قد تحلت بأزهار الرياحين، وتجلت في حلل سندسية من البساتين، وحلت موضوع الحسن بالمكان المكين، ظل ظليل وماء سلسبيل»[1].

نستشف من خلال هذا المقطع الوصفي أن الرحالة قد خص لهذه المدينة مجموعة من الصفات التي تنّم عن قدرة فنية عالية في التصوير، حيث أنها تساعد المتلقي على الارتحال بمخيلته إلى هذه المدينة، واستحضار صورتها بنفس الصورة التي شاهدها الرحالة.

ولّما كان المكان يمثل ركيزة أساسية بالنسبة للرحالة، فقد أولاه عناية شديدة من حيث رصد تفاصيله بالاعتماد على المعاينة المباشرة المبصرة لتضاريس المكان وخصائصه، ومن النماذج التي تجسد ذلك ما ذكره الرحالة عن مدينة "حمص" حيث يقول: «هي فسيحة الساحة، مستطيلة المساحة، نزهة لعين مبصرها من النظافة والملاحة، موضوعة في بسيط من الأرض عريض مداه لا يخترقه النسيم بمسراه، أفيح أغبر، لا ماء ولا شجر ولا ظل ولا ثمر، فهي تشتكي ظمأها»[2].

يتبين لنا من خلال هذا الوصف الدقيق لهذه المدينة، أن الرحالة يولي اهتماما كبيرا للطبيعة ومظاهرها، ولعل السبب في ذلك مردّه إلى نشأته في البيئة الأندلسية، ذات الطبيعة الخلابة التي تبعث على الراحة والانشراح في النفس، فاستطاع الرحالة بذلك أن يقدم لنا الملامح الخارجية التي تتميز بها هذه المدينة بأسلوب فني يجمع بين الحسّي والمجرد، متجسدا صورة المكان بأدق تفاصيله.

ونظرا للعلاقة الوطيدة التي تجمع بين المكان والتاريخ فإن ابن جبير لم يكتف بوصف الأمكنة فحسب، ولكنه أشار كذلك إلى بعدها التاريخي، ومن خير مثال على ذلك

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص234.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 231، 232.

ما أورده في مقام وصفه لجزيرة صقلية حين نزل فيها، وراح يتتبع آثار المسلمين فيها، متأسفا على الوضع البائس الذي آلت إليه بعد اغتصابها من طرف الصليبيين، وفي هذا الصدد يقول: «وخصب هذه الجزيرة أكثر من أن يوصف، وكفى بأنها ابنة الأندلس في نسقة العمارة، مشحونة بالأرزاق على اختلافها، مملوءة بأنواع الفواكه وأصنافها، لكنها معمورة بعبدة الصلبان يمشون في مناكبها، ويرتعون في أكنافها... والله عز وجل يصلح حالهم»[1].

نلتمس من خلال هذا الوصف أن الرحالة أراد أن ينقل لنا الصورة المعتمة لهذه الجزيرة الإسلامية، بعدما حل بها الصليبيون واستولوا على خيراتها، ومارسوا التضييق على المسلمين، كونها تمثل شاهدا تاريخيا يدل على حضارة الإسلام.

ولقد امتد وصف ابن جبير إلى الأماكن المقدسة التي حظيت بمكانة متميزة في نصه الرحلي، وخاصة أنها كانت الغاية الأولى التي يسعى لبلوغها، وضمن الأوصاف التي ذكرها الرحالة عن مكة المكرمة وما خصها الله عز وجل به من الخيرات والبركات، قوله: «هذه البلدة المباركة سبقت لها ولأهلها الدعوة الخليلية الإبراهيمية... وذلك أن أفئدة الناس تهوي إليها من الأصقاع النائية والأقطار البعيدة، فالطريق إليها ملتقى الصادر والوارد... والثمرات تجنى إليها من كل مكان، فهي أكثر البلاد نعما»[2].

يرسم لنا الرحالة من خلال هذه الاوصاف، المكانة الأثيرة التي تحظى بها هذه البقعة المقدسة المعظّمة في الذهنية الإسلامية عبر مختلف القرون والأزمان، كما أنه يشير إلى سائر الطيبات والثمرات التي اختصت بها مقارنة بغيرها من البلدان، معتمدا في ذلك على الوصف الواقعي الحي.

[1]- المصدر السابق، ص ص 296، 297.

[2]- المصدر نفسه، ص 96، 97.

كما نلاحظ أن الرحالة ابن جبير لجأ في بعض الأحيان إلى الوصف الموجز دون الإخلال بصورة المكان، ومن ذلك قوله في وصف الكعبة المشرفة: «فألفينا الكعبة الحرام عروسا مجلوة مزفوفة إلى جنة الرضوان، محفوفة بوفود الرحمان»[1].

يوحي هذا المقطع الوصفي الطريف بالموهبة الفنية المتميزة التي يتمتع بها الرحالة ابن جبير، حيث أنها أسفرت عن دقة في التعبير، وجمالية في التصوير.

5-2-وصف الشخصيات وعلاقتها بتشكيل المكان:

تحتل الشخصيات مكانة بالغة الأهمية في النص الرحلي، حيث أنّ الرّحّالة يمنحها عنايةً خاصة بوصف كل ملامحها وسلوكاتها التي يقاربها من خلال الملاحظة المباشرة التي تترك أثرًا إيجابيًا أو سلبيًا للشخصية، وذلك حسب الأدوار الفاعلة التي تجسدها في الإطار المكاني الذي تعيش فيه، كذلك "يتطلب وصف شخص توظيف كلّ مصادر المعرفة المتوفّرة لرصده في مظاهر العامة وفي خصوصيته الذاتية لكل أجزائها وجزئياتها، وحركاتها وعاداتها في المأكل والملبس والمسكن وكل اهتماماته المختلفة"[2].

والجدير بالذكر أنّ المكان لا معنى له في غياب الشخصيات، لذلك "فالشخصيات موصوفة من خلال حركتها في المكان ومن انعكاس ما يجري على قسماتها، والوصف دائمًا مُسخّر لتقديم ملامح المكان ومن يعيشون فيه"[3].

والمتأمل في رحلة ابن جبير يلتمس أنّ الرّحّالة لا يتردّد في وصف الشخصيات التي يصادفها ويلتقي بها أثناء رحلته، دون أن يهمل دورها في إبراز صورة المكان، ولعلّ أهّم

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص58.

[2]- فوزية قفصي، شعرية الوصف في أدب الرحلة رحلة ابن بطوطة أنموذجا، مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة عنابة، ع38، مارس 2014م، ص 164.

[3]- محمد بدوي، الرواية الجديدة في مصر، دراسة في التشكيل والإيديولوجيا، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1993، ص 134.

الشخصيات التي نالت قسطاً كبيرًا من الوصف شخصيةُ "صلاح الدين الأيوبي" الذي تجلّت صورته من خلال منجزاته، حيث يقول: "ومن مفاخر هذا السلطان المزلفة من الله تعالى وآثاره التي أبقاها ذكرًا جميلًا للدين والدنيا: إزالته رسم المكس المضروب وظيفةً على الحجاج... وكفى الله المؤمنين على يد هذا السلطان العادل حادثًا عظيمًا وخطبًا أليمًا..."[1]، واللافت للانتباه في هذا المقطع الوصفي الإخباري أنّ الرّحالة يهدف لنقل صورة إيجابية حول شخصية صلاح الدين الأيوبي وخدمته الحجاج تخفيفًا عنهم لأداء شعيرة الحج في أحسن حال، ويبدو من خلال هذا الوصف أنّ الرّحّالة متأثّر بشخصية هذا السلطان لما يتمّيز به من المحاسن والأفعال الحميدة، التي تخدم الإسلام والمسلمين، كما أنّها تُبرز عُمق التقوى وصحة العقيدة التي يتمتع بها الرحالة.

كما أجاد ابن جبير في وصف بعض الشعوب التي تفاعل معها، وأدمن النظر في تصرفاتها وسلوكاتها ومدى تأثيرها على صورة المكان إيجابًا وسلبًا، ومن النماذج الوصفية الدالة على ذلك في رحلته؛ ما ذكره عن أهل "عيذاب"، حيث يقول عنهم: "... هُم أضلّ من الأنعام سبيلا، وأقلّ عقولا، لا دين لهم سوى كلمة التوحيد التي ينطقون بها إظهارًا للإسلام... وبالجملة فهم أمّة لا خلاق لهم، ولا جُناح على غيّهم"[2].

يتبّين لنا من خلال هذا الوصف أنّ ابن جبير يُبدي استياءه من هذه الفرقة التي تدين بالإسلام، غير أنّ تصرّفات أهلها لا تمتّ للإسلام بصلة، لذلك فهو ينعتهم بأبشع الصفات، مُنكِرًا مواقفهم السيئة التي تلوث المكان، باعتباره الفضاء الذي تشكّل من خلال صورة الإنسان.

والجدير بالذكر أنّ ابن جُبير لم يكتفِ بذكر الشخصيات والشعوب الإسلامية فقط، لكنه آثر أن يقدّم صورة وصفية لبعض الشخصيات والملوك النصرانيين، الذين أبصرهم

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 31.

[2]- المصدر نفسه، ص 49.

وعاين سلوكاتهم في المدن التي يحكمونها ويسّيرون شؤونها، ونذكر من ذلك ملك صقلية "غُليام"، حيث وصفه بقوله: "وشأن ملكهم هذا عجيب في حسن السيرة واستعمال المسلمين، وهو كثير الثقة بالمسلمين وساكن إليهم في أحواله والمهّم من أشغاله"[1].

يُبدي ابن جبير من خلال هذه القطعة الوصفية إعجابه بهذا الملك، حيث أشاد بمحاسنه التي تتجلى في حُسن معاملته للمسلمين الذين يعيشون تحت سلطته، فقربهم إليه، ورأى أنهم محلّ ثقة لذلك صرّفهم للقيام بشؤونه الإدارية.

وبالمقابل، نجد ابن جبير يقف ملّيا في وصف مدينة بغداد وأهلها، وفي هذا الشأن يقول: "وأهلها فلا تكاد تلقى منهم إلا من يتصّنع بالتواضع رياءً.. يزدرون الغرباء ويظهرون لمن دونهم الأنفة والإباء... لا تكاد تظفر من خواص أهلها بالورع العفيف، فالقريب فيهم معدوم الإرفاق، متضاعف الإنفاق"[2].

نلحظ من خلال هذا الوصف الشامل أنّ الرحالة أراد أن ينقل لنا الصورة القاتمة والصفات السيئة التي أبصرها في أهل بغداد، ولا سيما في تعاملهم مع غيرهم، متجردين بذلك من جميع الصفات المعنوية الإيجابية كالتواضع ولين الجانب والعفة والكرم وغيرها، هذا الأمر الذي شكّل صورة سلبية في ذهن الرحالة وأثر في وجدانه، فأطلق العنان للسانه مستنكرًا كلّ هذه السلوكات المنافية لمبادئه الأخلاقية التي تشّبع بها في البيئة الأندلسية التي نبت فيها.

ومن الشخصيات التي احتفى بها الرحالة، وأُعجب بخصالها المادية والمعنوية؛ شخصية "صدر الدين رئيس الشافعية الأصبهاني"، حيث أبصره في الحرم الشريف، فقام بوصفه وصفًا دقيقًا يتلاءم مع مكانته، يقول عنه: "وأمر هذا الرجل صدر الدين عجيبٌ في أُبهته، وملوكيته، وفخامة آلته ، وبهاء حالته، وظاهر مُكنته، ووُفور عُدّته، وكثرة عبيده

[1]- المصدر السابق، ص 298.

[2]- المصدر نفسه، ص 194.

وخدمته... شاهدنا مجلسه فرأينا رجُلا يذوبُ طلاقة وبِشرًا، ويخفُّ للزائرِ كرامةً وبرًّا... وهو أُعطَي البسطتين علمًا وجِسمًا..."[1].

اللافت للنظر في هذا المقطع أنّ الرّحّالة رسَم لنا ملامح هذه الشخصية العلمية، يرصد صفاتها الخارجية (الهيبة والبهاء والفخامة)، وصفاتها المعنوية كالكرامة والبر والعلم، بأسلوب سردي مزج بين الوصف والسجع بطريقة عفوية محببة لنفس المتلقي، بعيدة كل البعد عن التكلف والتعقيد، وذلك بدوره يدلّ دلالة واضحة على الموهبة الأدبية الفذّة والذوق الرفيع الذي يتمتع به الرحالة ورغبته في تقريب الشخصيات إلى ذهن المتلقي.

نخلص مما سبق ذكره إلى القول أنّ الرحالة ابن جُبير تفاعل مع مختلف الأمكنة التي نزل بها، وأبصر أحوالها، ولا سيما المدن والأماكن المقدسة التي نالت قسطاً كبيرًا من الاهتمام في رحلته، حيث اشتهر الوصف كوسيلة فنية متميزة ساعدت على تشكيل صور فوتوغرافية شاملة لأدق تفاصيل الأمكنة، وما تتربع عليه من جمال يأسر الوجدان، ويشعر المتلقي بالراحة والاطمئنان، ولا سيما أنّ الرّحالة اعتمد على صياغة وصفية تشتمل على الإثارة والتشويق في كثير من الأحيان، فساهم بشكل كبير في إضفاء نكهة خاصة وحيوية على المشاهد، زيادة على ذلك فالرحالة لم يغفل عن وصف الشخصيات التي صادفها ووقف على منجزاتها، ومدى مساهمتها في تشكيل صورة المكان إيجابًا وسلبًا، مُتخذًا من الأخلاق الأندلسية معيارًا ونموذجًا يحتكم إليه في إصدار انطباعاته وانفعالاته الذاتية، ومما يحسن ذكره والإشادة به في أنّ أسلوب الوصف الذي انتهجه الرّحّالة يتّسم بالدقة في التصوير، والجمالية في التعبير، وتناسق الصفات، الأمر الذي يوحي بالقدرة الفنية العالية التي يتمتّع بها الرّحّالة ابن جُبير، وبخاصة أنه أتاح الفرصة

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 179.

للمتلقي لتلّمس مواطن الجمال، وتمكينه من التلذذ بمختلف المشاهد التي رصدها، فضلا عن ذلك فقد منح رحلته قيمة فنية وأدبية متميزة.

6-الصورة الفنية في رحلة ابن جبير:

تشكّل الصورة الفنية رُكنًا ركينًا لا يُمكن الاستغناء عنه في النص الرحلي، نظرًا لأهميتها البالغة في تجسيد الجمالية في النص، فضلًا عن ذلك فهي تمثّل السبيل الأمثل للتعبير الفني عن مختلف المشاهد والأحداث التي يتفاعل وينفعل معها الرحالة، ولا سيما "أنّ الصورة ترتبط بكل ما يمكن استحضاره في الذهن من مرئيات، أي ما يمكن تمثّله قائمًا في المكان"[1].

والجدير بالذكر أنّ رحلة ابن جبير قد اشتملت على مختلف ألوان التصوير البياني كالتشبيه والاستعارة، والمحسنات البديعية كالطباق والسجع وغيرها.

ولعله من المفيد هنا أن نذكر أنّ التصوير البياني حين استعمل المفردة في سياق نثري يعتمد الشعرية أساسًا، بحيث لا تعود المفردة تستخدم استخداماً مُباشرًا لما وُجِدَت له، إنّما أصبح لها استخدام جديد، استخدام شعري يعتمد التقريب في الدلالة مع التركيز على تصوير البُعد الجمالي في اللغة باعتباره مطلبًا بذاته[2].

لذلك، فإنّ التصوير البياني والبديعي قائمٌ أساسًا على اللغة الشعرية التي تتجاوز التعبير المباشر الصريح والنزوع نحو التلميح الذي يضفي جمالية على التعبير.

[1]- عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، دار العودة، بيروت، لبنان، ط3، 1981م، ص 141.

[2]- ينظر، رضوان عبد الله، البنى السردية، دراسة تطبيقية في القصة القصيرة الأردنية، منشورات رابطة الكتّاب الأردنيين، عُمان، ط1، 1995م، ص 63.

كما تجدر الإشارة إلى القول أنّ الصورة البلاغية لها قدرة فائقة على "تحقيق استجابة نفسية لدى المتلقي تبدو بعيدة المنطلق عن منطقة إعمال الفكر وإمعان النظر وطول التدبر والرؤية، استجابة تبدو أشبه بالميل القلبي"[1].

والجدير بالذكر أنّ رحلة ابن جبير قد اشتملت على مختلف الألوان البيانية، كالاستعارة والتشبيه والكناية، والمحسنات البديعية كالسجع والجناس والطباق وغيرها، ولقد تباين حضورها في النص الرحلي حسب المواقف والمشاهد التي عاينها الرّحّالة وأثارت انفعاله. ومن الألوان البلاغية التي ألقت بظلالها على مساحة كبيرة من النص الرحلي، ظاهرة السجع التي تُساهم بشكل كبير في خلق جرس موسيقي وإيقاع يُسعف النص الرحلي، يقول "السكاكي": "الأسجاع في النثر كما القوافي في الشعر"[2].

ومن الأمثلة التي يتمظهر فيها السجع في النص الرحلي وصفه لمدينة "حَلب" التي قال عنها: "بلدة قدرها خطير، وذكرها في كلّ زمانٍ يطير خُطّابُها من الملوك كثير، ومحلّها من التقديس أثير، فكم هاجت من كفاح وسُلّت عليها من بيض الصّفاح، لها قلعة شهيرة الامتناع، بائنة الارتفاع، معدومة الشبه والنظير في القلاع..."[3].

عمد الرّحّالة في هذا المقطع إلى استخدام جملة من الصفات التي يتخللها السجع، وذلك بغية إبراز جمال هذه المدينة العتيقة التي تضرب بجذورها في أعماق التاريخ، ولا تزال معالمها وقلاعها شاهدة على قيمتها، بحيث ساهم السجع في تشكيل جرس موسيقي كان له كبير الأثر على نفس المتلقي؛ من خلال شد انتباهه واستمالة قلبه وعقله للتلذذ بجمال هذه المدينة، وإثارة دهشته من خلال النعوت التي رسمها بها الرحالة.

---

[1]- صلاح رزق، أدبية النص، دار الثقافة العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1989م، ص 220.

[2]- يوسف بن أبي بكر بن محمد علي السكاكي، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م، ص 203.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 225.

ومن المشاهد التي يندمج فيها السجع مع الوصف ما أورده الرحالة في سياق حديثه عن مدينة "حماه" "حماها الله تعالى"، حيث يقول: "مدينة شهيرة في البلدان، قديمة الصحبة للزمان... أقطارها مضمومة وديارها مركومة لا يهش البصر إليها، عند الإطلال عليها، كأنها تُكنُّ بهجتها وتُخفيها فتجدُ حُسنها كامنًا فيها"[1].

والمتأّمل في هذه القطعة الوصفية المسجوعة يتلمس أنّ الرحالة يبدي إعجابًا ودهشةً من البناء الهندسي الذي تتميزُ به هذه المدينة، وقد ورد السجعُ بطريقة عفوية بعيدة كُلّ البُعد عن التكلف والابتذال الذي يبعث على السأم والملل لدى المتلقي، وذلك بدوره يدلّ على القدرة الفنية التي يتمتع بها الرحالة، ولا سيما في رصد المشاهد وتقريب صورتها إلى ذهن المتلقي مُستعرضًا أدقّ التفاصيل التي تُظهر جمالية الأمكنة.

ومن المحسنات البديعية التي اشتمل عليها النص الرحلي نجد الطباق، حيثُ يُدرج الطباق ضمن مجال المحسنات البديعية ويُراد به "الجمع بين الشيء وضدّه"[2]، ولقد ورد الطباق ضمن المقاطع الوصفية التي صاغها "ابن جبير" عن المدن التي نزل بها، ومن الشواهد الدالة على ذلك وصفه لملوك مدينة "دنيصر"، حيث يقول: "قد ساوى فيها السوقة والملوك... واشترك فيها الغني والصعلوك"[3].

يكمن الطباق في هذا المقطع بين "السوقة" و"الملوك"، و"الغني" و"الصعلوك"، وهو طباق إيجاب، حيث جسّد الرحالة من خلاله حالة الفوضى والاضطراب الذي آلت إليه هذه المدينة، وانعدام المساواة فيها.

[1]- المصدر السابق، ص 230.

[2]- عبد القادر عبد الجليل، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، دار صفاء، عمان، الأردن، ط1، 2002م، ص 512.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 216.

وصفه لمدينة "نُصَيبين" "شهيرة العتاق والقدم، ظاهرها شباب وباطنها هرم، متوسطة بين الكبر والصغر، وتحف بها عن يمين وشمال بساتين ملتفة الأشجار"[1].

يتمثّل الطباق بين (الظاهر) و(الباطن)، و(الشباب) و(الهرم)، و(الكبر) و(الصغر)، حيث جسدت هذه الثنائيات الضدية صورة المدينة وبأدقّ تفاصيلها.

وصفه مدينة "حلب"، قال عنها: "فيا عجبًا تبقى وتذهبُ أملاكُها ويهلكون ولا يُقضى هلاكُها سيهرم شبابها..."[2].

يظهر الطباق بين مفردتي "تبقى و"تذهب"، "الهرم" و"الشباب"، وهو طباق إيجاب، حيث أضفى هذا اللون البياني جرسًا موسيقيًا تلاءم مع أوصاف هذه المدينة.

وقد استخدم الرحالة اللغة المجازية لرسم الأمكنة وإبراز ملامحها التي تميزها، ومن الشواهد الدالة على ذلك ما ذكره عن مدينة "منبج" "حرسها الله"، التي قال عنها: "بلدة فسيحة الأرجاء، صحيحة الهواء، جوها صقيل، ومجتلاها جميل، ونسيمها أرج النشر عليل، نهارها يندى ظله، وليلها كما قيل فيه: سحرٌ كله وخصص الله داخلها بآبار معينة، شهدية العذوبة، سلسبيلية المذاق..."[3].

يُجسّد لنا هذا الوصف الأسلوب التصويري ملامح المكان وجماله، حيث صوّر لنا هذه المدينة بشفافية عالية، ولغة شاعرية، تؤثر في الوجدان، ويميز لها الكيان الإنساني، فضلًا عن ذلك فهي تعكس صفاء النفس، ورهافة الحسّ، وصدق الإحساس التي يتمّيز بها الرّحالة، وكلّ ذلك من شأنه أن يترك أثرًا عميقًا في نفس المتلقي ويثير انفعاله مع المشاهد.

[1]- المصدر السابق، ص 214.

[2]- المصدر نفسه، ص 226.

[3]- المصدر نفسه، ص 223.

6-1-الصورة التشبيهية:

واللافت للانتباه في النص الرحلي أنّ الرّحّالة استخدم الصورة التشبيهية، لا سيما أنّ التشبيه تبدو "شعريته في أنه ينقل المتلقي من شيء إلى شيء ظريف يُشبهه، وكلما كان الانتقال بعيدًا عن البال، قليل الخطورة بالخيال كان التشبيه أروع للنفس، وأدعى إلى إعجابها واهتزازها"[1].

ومن أبرز أنواع التشبيه التي عثرنا عليها في الرحلة:

6-1-1-التشبيه الضمني:

يُعدّ من أبرز "مظاهر التفنن في التشبيه، إذ لا يتقّيد بعناصر معينة، ولا بترتيب فيها خاص ، ولا بروابط محدودة، ومن ثّمة لا يُحدّد الصلة فيه بين المشبه والمشبه به"[2]، والناظر في رحلة ابن جبير يتلّمس هذا النوع من التشبيه في سياق وصف الرّحّالة لمدينة "نُصيبين" التي أبدع في تصوير مفاتنها ومحاسنها التي تختص بها، فقال عنها: "شهيرة العتاق في القدم، ظاهرها شباب وباطنها هرم جميلة المنظر... تحفّ بها عن يمين وشمال بساتين ملتفة الأشجار يانعة الثمار ينساب بين يديها نهر قد انعطف عليها انعطاف السّوار"[3]. حيث شّبه النهر وهو مُنعطفٌ على الأشجار الملتفّة بالسّوار الذي يُلفّ على اليد ويُحيطها مُشكّلا بذلك لوحةً فنية بديعة، حيث يلتمس الناظر في هذا التشبيه الضمني أنه يحتوي على شعرية أسلوبية تُفسح المجال للمتلقي للتمتع بسحر هذه المدينة وجمالها الفتّان الذي يأسر الوجدان، وقد أورد الرحالة التشبيه الضمني في موضع آخر من الرحلة، وذلك في مقام وصفه لمدينة دمشق، حيث يقول عنها: "... جنة المشرق،

---

[1]- رابح بوحوش، اللسانيات وتطبيقاتها على الخطاب الشعري، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة (الجزائر)، ط1، 2006، ص 153.

[2]- محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، المطبعة الرسمية، تونس، ط1، 1981م، ص 153.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 214.

عروس المدن التي اجتليناها... ماء سلسبيل... قد أحدقت البساتين بها إحداق الهالة بالقمر"[1].

يتلمس المتأمل في هذه الصورة أنّ الرحالة لم يذكر عناصر التشبيه بصفة صريحة، لكنه ضمّن وصفه صورة مفعمة بالإثارة، حيث شبه دمشق، وقد أحيطت به البساتين من كل جانب بالقمر الذي توسط الهالة، ليرسم بذلك مشهدًا فنيًا يوقظ الحواس، ويحرك العواطف، ويثير الانفعالات قصد إشراك المتلقي في التلذذ والاستمتاع بجمال المكان، ولعلّ هذا التناسق والتلاؤم بين طرفي التشبيه يكشف القدرة الفنية للرحالة على التصوير والتعبير بشكل دقيق دون مبالغة تُخلّ بالمعنى.

6-1-2-التشبيه البليغ:

يُعدّ من الأساليب الفنية التي يستخدمها الأدباء في نصوصهم قصد التعبير عن أحاسيسهم وأفكارهم، وهو "وجه من الوجوه البلاغية المثيرة التي يعتمد فيها الإيجاز، والاختصار، فتُحذف الأداة ووجه الشبه، تتميز بإزالة الحواجز المادية، للمطابقة التامة بين المشبه، والمشبه به، والتقريب بينهما، ومما يسمح باعتبار التشبيه البليغ أسمى درجة في التشبيه الصريح من حيث يُسوّي بين المشبه به والمشبه تسوية تامة"[2].

وبالرجوع إلى نص الرحلة؛ نجد الرحالة قد استخدم هذا الضرب من التشبيه في مقام حديثه عن البحر وأهواله التي صادفته في رحلته، حيث يقول: "سكن البحر حتى خُيل لناظره أنّه صحن زجاج أزرق"[3].

اللافت للنظر في هذا التشبيه أنّ الرّحّالة أورده في شكل فني غلب عليه طابع العفوية، حيث شبّه البحر بصحن زجاج أزرق، مُجرّدا بذلك التشبيه من الأداة ووجه

[1]- المصدر السابق، ص 234.

[2]- محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، ص 150.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 51.

الشبه، ولعلّ إيراد هذا الشبه وفق هذه الشاكلة يوحي بأنّ الرّحالة أراد أن يُخبر المتلقي بهذا المشهد الحسي الماتع الذي أبصره، كما أنّه يُحصّن الجّو النفسي الهادئ الذي يبعث على الراحة والطمأنينة والسكون.

زيادة على ذلك، فقد أورد الرحالة هذا النوع من التشبيه في مشهد وصفه الخطيب العراقي، حيث قال عنه: "ارتقى المنبر ثّم صدع بخطبة، ثم تصرّف في أساليب الوعظ وأفانين من العلم حرك بها القلوب حتى أطارها... وفي أثناء ذلك ترشقه سهامٌ من المسائل فيتلقاها بِمِجَنٍّ من الجواب السريع..."[1].

حين نتأمل هذا المقطع الوصفي نلمح التشبيه البليغ في قوله "ترشقه سهام من المسائل"، حيث شبه الرحالة المسائل بالسهام، وشبه أيضا "الجواب" بـ "المِجَن"، ولعلّ حلاوة هذه الصورة تكمن في دقّة الوصف وتلاؤم المشبه مع المشبه به، فاستطاع الرحالة أن يُجسد المشهد بطريقة فنية لطيفة، تُعبّر عن نباهة هذا الخطيب المفّوه وعلمه الغزير الذي يزيل به ظلمات الجهل عن الناس، ويزيل عنهم ما غمض من المسائل في وقت وجيز.

كما يُورد ابن جُبير التشبيه التمثيلي في موضع وصفه مدينة "دنيصر" "حرسها الله"، حيث قال عنها: "وهذه البلدة لسلاطين شتى كملوك طوائف الأندلس، كلهم قد تحلّى بحلية تُنسبُ إلى الدين، فلا تسمع إلا ألقابًا هائلة... وصاحب هذه البلدة قُطب الدين"...إلى ان يقول:

ألقـابُ مملكـةٍ فـي غيـرِ موضـعها كالهرِّ يحكي انتفاخًا صولةَ الأسدِ[2]

والملاحظ في البيت الشعري أنه يحمل بين طياته تشبيها تمثيليا، حيث شّبه الرحالة ملوك هذه البلدة الذين يُطلقون على أنفسهم ألقابًا هائلة لا تمت بصلة إلى حقيقتهم، كالهر

[1]- المصدر السابق، ص 159.

[2]- المصدر نفسه، ص216.

الذي يُظهر انتفاخا تشبيها بالأسد، ومحاكاةً لقوته وشدته وصلابته، غير أنه في حقيقة الأمر يُوهم نفسه ويُمنيها، لأنّ حجمه الطبيعي يُفنّد ذلك ويدحضه، وتكمن جمالية هذا التشبيه التمثيلي أنّ الرّحّالة استطاع أن يستغل قدرته الفنية وخبرته المعرفية في استمالة المتلقي للتفاعل مع هذا المشهد وتحفيز ذاكرته لمعرفة حقيقة هذه الإمارات والممالك.

6-2-الاستعارة:

ومن الألوان البيانية التي عمد الرحالة إلى توظيفها في نص رحلته الصورة الاستعارية، وهي كما ينظر إليها النقاد "ليست مجرد نقل اللفظ من أصله اللغوي وإجرائه على ما لم يوضَع له بسبب المشابهة، بل هي إثباتٌ لمعنى لا يعرفه السامع من اللفظ، لكنه يعرفه من معناه"[1]. ولا شك أنّ الاستعارة عند البلاغيين تُصنف إلى صنفين:

6-2-1-الاستعارة المكنية:

هي من الأساليب البيانية التي "يُحذف فيها المشبه، ويُرمز له بقرائن تدلّ عليه، وما يُميز الاستعارة المكنية درجة توغلها في العمق، ومرجع ذلك إلى خفاء لفظ المستعار، وحلول بعض ملازماته محله، مما يفرض على المتلقي تخطي مرحلة إضافية في العملية الذهنية التي يكتشف إثرها حقيقة الصورة"[2].

ومن الاستعارات المكنية التي استوقفتنا في رحلة ابن جبير ما أورده حين أنصت لخطبة الإمام العراقي حيث يقول:

أَيـــنَ فُـــؤادي أَذَابَـــهُ الوَجْـــدُ وَأَيـــنَ قَلبـــي فَمـــا صَـــحَا بَعْـــدُ[3]

---

[1]- تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، دار الحوار، سوريا، (د.ط)، 1983م، ص 247.

[2]- محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، ص 166.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 199.

حيث شبه الرحالة الفؤاد بجليد يذوب؛ فحذف المشبه به وترك لازمته وهي الذوبان على سبيل الاستعارة المكنية، وقد شبه في الشطر الثاني من البيت القلب بالإنسان الذي يصحو؛ فحذف المشبه به، وهو "الإنسان"، وأبقى على قرينة دالة عليه، وهي الصحو. ويكمن جمال هاتين الاستعارتين في تشخيص الرحالة حالته الشعورية المتأثرة بالمواعظ والرقائق التي أثّرت في وجدانه، وهزّت كيانه، وأشعلت قلبه وجدًا وشغفًا بهذا المشهد الماتع، وقد أدرج ابن جبير صورة استعارية في مشهد وصفي لمدينة بغداد، حيث يقول عنها: "سمعنا أنّ هواء بغداد يُنبت السرور في القلب..."[1]،إذ شبّه الرحالة هواء بغداد بالغيث الذي ينبت السرور في القلوب، فحذف المشبه به وأبقى على لازم من لوازمه وهي الإنبات على سبيل الاستعارة المكنية، وتعبّر هذه الصورة البيانية عن عُمق الفطرة وصفاء الطبع وسلامة الذوق الذي يتمتع به الرحالة.

6-2-2-الاستعارة التصريحية:

تُعرف الاستعارة التصريحية على أنها "ما صُرّح فيها بلفظ المُشبّه به"[2]، فهي تشبيه حُذف المشبه وذُكر المشبه به.

ومن نماذج هذا اللون البياني في النص الرحلي ما ذكره الرحالة عن شخصية الخليفة العراقي "أبو العباس أحمد الناصر لدين الله"، حيث قال عنه: "والشمسُ لا تخفى وإنْ سُترت"[3]، حيث حذف المشبه ، وهو الخليفة، وذكر المشبه "الشمس" على سبيل الاستعارة التصريحية، ولعلّ الغاية من إيراد هذه الصورة البيانية هو إبرازُ مكانة الخليفة، وعرض محاسنه التي لا تخفى على أحد (البهاء، الهيبة، والضياء).

---

[1]- المصدر السابق، ص 192.

[2]- علي الجارم، مصطفى أمين، البلاغة الواضحة –البيان، المعاني، البديع-، دار المعارف، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص77.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 204.

تأسيسا على ما سبق، يُمكن القول أنّ للصورة الاستعارية، بنوعيها، وقعًا في القلب يُثير انتباه المتلقي، ويحمله على تخيل الصور والانفعال معها، غير أنّ الملاحظ في نصّ الرحلة أنّ ابن جبير صبّ اهتمامه على توظيف الاستعارة المكنية مُقارنة بالاستعارة التصريحية التي حضرت بشكل ضئيل في نص الرحلة، ولعل مردّ ذلك تركيزه بدرجة كبيرة على الموصوف (المشبه) الذي تقع عليه عينه.

نخلص مما سبق ذكره إلى أنّ ابن جُبير استخدم الصور البيانية بشكل ملحوظ، إضافة إلى مختلف أضرب التشبيه، والمحسنات البديعية كالسجع والطباق، ويوحي ذلك إلى قدرته الأدبية على التصوير والتعبير عن مختلف المشاهد والمواقف بأساليب فنية تطفح بالشاعرية رغم واقعية الرحلة، إلا أنه استطاع أن يُضفي جمالية على مساحة كبيرة من نصه، فضلا عن ذلك؛ فقد كان لمقاطعه الوصفية المشوقة أثر كبير على المتلقي والتأثير في وجدانه وشدّ انتباهه.

7- التناص في رحلة ابن جُبير:

يُشكّل التناص رؤية جمالية وتقنية فنية، قائمة على إذابة النصوص وإعادة سبكها داخل النص الجديد، فلا يُمكن لأيّ نصّ أدبي أن ينشأَ من العدم، إذ لا بدّ أن يتقاطع مع غيره من النصوص ليستفيد منها في تشكيل نفسه، وقد حدّد النّقّاد المعاصرون مفهوم التناص بأنّه "حضور لنصوص متعددة مع النظر إلى تلك النصوص مداخلات نصية وتحولات فنية"[1]، معنى ذلك أنّ النّصّ الأصلي يمتصّ عددا من النصوص ثم يُعيد صياغتها بطريقة فنية وفق منطق النص ورؤيته، وبالتالي فالتناص "بمثابة عدسة مقعرة

[1]- رجاء عيد، القول الشعري منظورات معاصرة، منشأة المعارف، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص 230.

لمعانٍ ودلالات معقدة ومختلفة ومتباينة الأشكال والصور في حيز الأنظمة السياسية والدينية السائدة والأحوال والظواهر المسيطرة على حركية الوجود البشري"[1].

والتناص أن يتضّمن "نصّ أدبي ما نصوصا أو أفكارا أو معارف أخرى سابقة عليه بحيث تندمج النصوص السابقة مع النص الأصلي ُشكّلة نصًا جديدًا متكاملًا"[2]، أي أنّ النصّ الأدبي لا يكتمل بناؤها الفني إلا إذا تعالق وتقاطع مع غيره من الأفكار والنصوص، التي تساهم في إثراء معانيه وإضفاء جمالية تكون خادمة لرؤية الكاتب وقضيته، ولا شكّ أنّ احتواء النص الأعلى مختلف الروافد الدينية والأدبية والتاريخية يـُسهم بشكل كبير في بلورة المعاني وخدمة الأفكار والمقاصد التي تتلاءم مع السياق الذي ترد فيه.

ومن خلال الاطلاع على رحلة ابن جبير نتلمس حضور التناص بمختلف أشكاله، فنجد التناص الديني (القرآن الكريم والحديث النبوي)، والتناص الأدبي مع الشعر والأمثال العربية، والتناص التاريخي.

7-1-التناص الديني:

يـُقسم التناص الديني إلى قسمين؛ التناص مع القرآن الكريم، والتناص مع الحديث النبوي.

7-1-1-التناص مع القرآن الكريم:

يجدُ المتمعن في متن النص الرحلي لابن جبير أنّ التناص مع القرآن الكريم حاضر بشكل كبير، ويدلّ ذلك على دلالة واضحة على مدى تأثّر الرّحّالة ابن جبير بالنص

[1]- محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1992م، ص 131.

[2]- أ حمد الزعبي، التناص نظريًا وتطبيقًيا، مكتبة الكتاني، إربد، ط1، 1995م، ص 42.

القرآني ومعانيه التي علقت في ذهنه، ويبرز هذا التأثّر العميق في مقام حضوره في الخطبة البليغة الغرّاء التي صدع بها الإمام الأوحد "جمال الدين أبو الفضائل بن علي الجوزي"، فأعرب الرّحّالة عن إعجابه ودهشته من سحر البيان ودُرر الألفاظ التي أفرغها هذا الفقيه في أصداف الأسماع، فعبّر عن هذا الموقف بقوله: "أفسحرٌ هذا أم أنتم لا تُبصرون"[1]، "إ نّ هذا لهَو الفضل المُبين"[2].

ولا شك أنّ استحضار الرحالة لهاتين الآيتين الكريمتين كان يهدف من ورائه إلى إبراز تأثره الشديد بالبيان الرفيع واللغة البليغة التي كان لها وقع وتأثير كبير على النفس يُشبه تأثير السحر.

كما يتواصل حضور التناص مع القرآن الكريم في النص الرحلي، وذلك في سياق وصفه لمدينة "حرّان" التي قال عنها: "بلْدٌ لا حسن لديه، وقد اشتقّ من اسمه هواؤه، فلا يألف البردَ ماؤه، ولا تزال تتقد بلفح الهجير ساحاته، وأرجاؤه... قد نبذ بالعراء، ووضع في وسط الصحراء"[3].

وهذا تناص مع قوله تعالى: ﴿فَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلۡحُوتِ إِذۡ نَادَىٰ وَهُوَ مَكۡظُومٞ ۝٤٨ لَّوۡلَآ أَن تَدَٰرَكَهُۥ نِعۡمَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ لَنُبِذَ بِٱلۡعَرَآءِ وَهُوَ مَذۡمُومٞ ۝٤٩﴾[4] يُخبرنا الله تعالى عن النبي "يونس بن متى" عليه السلام، حين ذهب مغاضبا على قومه، فكان من أمره ما كان من ركوبه البحر والتقام الحوت له وهو مغمومٌ مكروب ممّا حلّ به[5].

---

[1]- سورة الطور، الآية 15.

[2]- سورة النمل، الآية 16.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 219.

[4]- سورة القلم، الآيتان 48 و49.

[5]- ينظر، محمد علي الصابوني، مختصر تفسير عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، شركة الشهاب، الجزائر، ط1، 1990م، ج3، ص 539.

وقد تناسب هذا التناص القرآني الذي أورده ابن جُبير مع موضوع وصفه لهذه البلدة، التي تتقد بحرارة الشمس الحارقة التي تشمل جميع الأرجاء، وما يعانيه أهلها من صعوبة العيش، لكونها وضعت في وسط الصحراء، ووجه الإبداع في هذا التناص أنّ ابن جبير وُفّق في ربط صورة هذه المدينة بقصة سيدنا يونس عليه السلام، الذي أُلقِيَ في بطن الحوت، فكان في كرب وشدة إلى أن أدركته رحمة الله عزّ وجل.

كما يتجلّى تأثّر الرّحالة بالنّص القرآني حين سافر من "عكّا" فوصف حال البحر بقوله: "... غشَي البحرَ ضبابٌ رقيق سكنت له أمواجه، فعاد كأنّه صرحٌ مُمرّدٌ من قوارير"[1]، وفي هذا القول تناص مع قوله تعالى: ﴿قِيلَ لَهَا ٱدۡخُلِي ٱلصَّرۡحَۖ فَلَمَّا رَأَتۡهُ حَسِبَتۡهُ لُجَّةٗ وَكَشَفَتۡ عَن سَاقَيۡهَاۚ قَالَ إِنَّهُۥ صَرۡحٞ مُّمَرَّدٞ مِّن قَوَارِيرَۗ قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي ظَلَمۡتُ نَفۡسِي وَأَسۡلَمۡتُ مَعَ سُلَيۡمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[2]. وذلك أنّ سُليمان عليه السلام "أمر الشياطين فبنوا لها قصرًا عظيمًا من قوارير، أي: من زجاج، وأجرى تحته الماء، فالذي لا يعرف أمره يحسب أنه ماء، ولكن الزجاج يحولُ بين الماشي وبينه"[3].

وقد تناسب توظيف ابن جبير لهذه الآية القرآنية مع سياق وصفه لمشهد البحر الذي ساده السكون والهدوء، فأصبح يخيّل لناظره أنّه صرحٌ مُمرّدٌ من قوارير في حالة مماثلة للزجاج الذي مشت عليه ملكة سبأ "بلقيس" وحسبته لُجّةً.

ولعلّه من الأفيد أن نذكر أن ظاهرة التناص مع القرآن الكريم حاضرة بشكل لافت للانتباه في نصّ الرحلة، ويبدو أنّ استحضار الرحالة للآيات القرآنية يكشف العاطفة الدينية القوية التي يتمتّع بها الرحالة، فلا يكاد يفارقه هذا الحس في مختلف محطات الرحلة، مُجسّدًا بذلك ظاهرة التناص تلميحًا وتصريحًا.

---

[1]- الرحلة، ص286.

[2]- سورة النمل، الآية 44.

[3]- عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999، ج6، ص 195.

7-1-2-التناص مع الحديث النبوي:

مّما لا ريبَ فيه أنّ توظيف الحديث النبوي في العمل الأدبي يساهم بشكل كبير في تقوية المنتج الفني، نظرًا لما يتمتع به من عذوبة في الألفاظ وجودة في السبك وقوة في المعاني.

والمتمعن في رحلة ابن جبير يتلمس حضور هذا الرافد الديني، ومن النماذج الدالة على ذلك ما ذكره ابن جُبير في وصفه موكب الأمير العراقي القادم إلى مكة وما يرافقه من مراكب الإبل المخصصة للرجال والنساء، وقد وضعت على الإبل قباب تُظلهم بديعة المنظر، وتدل على سعة الأحوال وكثرة الأموال التي يملكها هذا الأمير العراقي، وفي هذا الصدد يقول ابن جبير: "... وعليها أيضا ظلائل تقي حرّ الشمس. ومن قصرت حاله عنها في هذه الأسفار فقد حصل على نصب السفر الذي هو قطعة من العذاب"[1].

في هذا المقطع إشارة واضحة إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "السَّفرُ قِطعةٌ منَ العذابِ يمنَع أُحدَكم طعامَه وشرابَه ونومَه فإذا قضَى نَهمتَه فلْيعجَلْ إلَى أهلِه"[2].

يدلّ هذا الحديث أنّ السفر جزء من العذاب؛ لما يلقاه المسافر من المشقة والتعب، لكنّ الرحالة استخدم هذا التناص ليصوّر لنا موكب الأمير العراقي، الذي لا يلحقه التعب والنصب في أسفاره؛ نظرًا لما يتمتع به من الثراء والأبهة الملوكية التي مكنته من امتلاك الآلة والعدة، فلا يستشعر مشقة السفر وعذابه.

ومن مظاهر التناص مع الحديث النبوي ما ذكره ابن جُبير في مقام وصفه بعض القبائل من اليمن التي تُعرف بـ"السرو"، حيث وصف حالهم في الصلاة، فقال: "... وأما

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 155.

[2]- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري، صحيح البخاري، جمعية البشرى الخيرية للخدمات الإنسانية والتعليمية، (د.ط)، 2016م، مج1، ص 908.

صلاتهم فلم يُذكر في مضحكات الأعراب أظرف منها، وذلك انهم يستقبلون البيت الكريم فيسجدون دون ركوع وينقرون بالسجود نقرًا... ويلتفتون يمينًا وشمالًا التفاتَ الُمروّع"[1].

في هذا الوصف تناص مع حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي نهى فيه عن الصلاة السريعة التي ينقرها صاحبها كنقر الديك، "ففي المسند من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: نهاني رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاث: "عن نقرة كنقرة الديك، وإقعاء كإقعاء الكلب، والتفات كالتفات الثعلب"[2]، ولعلّ استحضار الرّحّالة لهذا التناص الديني فيه إشارة إلى رغبته لتصحيح هذا السلوك في الصلاة، الذي يخلّ بالصلاة دون منحها الطمأنينة اللازمة في الركوع والسجود، فضلًا عن ذلك فإننا نتلمس حضور العاطفة الدينية القوية لدى الرحالة.

ومن التناص الديني مع الحديث النبوي ما ذكره ابن جبير في سياق وصفه أهل اليمن وأحوالهم في موسم الحج، حيث أقّر بأنهم أهل اعتقاد للإيمان صحيح، وقال: "وكفى بأن دخلوا في عموم قوله صلى الله عليه وسلم: الإيمان يمانٍ"[3]. وتوظيف الرحالة لهذا الحديث في تضاعيف رحلته يكشف الثقافة الدينية العميقة التي يتمتع بها، لا سيما في مجال الفقه والحديث.

7-2-التناص الأدبي:

يُشكل التناص الأدبي ركيزة أساسية في العمل الفني، حيث يتجسّد من خلال "تداخل نصوص أدبية مختارة، فإن كان المأخوذ عنه شعرًا فهو تناص شعري، وإن كان نثرًا

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 112.

[2]- حمود بن عبد الله التويجري، غربة الإسلام، تح: عبد الكريم حمود، دار الصميعي للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2010م، ص 667.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 112.

يُسمى تناصًا أدبيًا، حيث تكون هذه النصوص المتداخلة منسجمة وموظفة ودالة قدر الإمكان على الفكرة التي يطرحها المؤلف أو الحالة التي يجسدها ويقدمها في نصّه"[1].

وعليه، فإنّ استحضار الكاتب للنصوص الأدبية داخل نصه بطريقة ضمنية أو مباشرة له كبير الأثر في تأكيد المعاني، وتعميق الأفكار، ويكون النص الأدبي متميزًا، حيث يتداخل هو الآخر مع نصوص أخرى، سواء كانت للكاتب نفسه، أي الكاتب الذي كتبه، أو أدباء آخرين يعيشون في زمن الكاتب متزامنين معه في العصر نفسه[2].

ولاستجلاء التناصات الأدبية في رحلة ابن جبير فرضت علينا طبيعة النص الرحلي دراستها وفق صنفين؛ التناص مع الشعر العربي، والتناص مع الأمثال العربية.

7-2-1-التناص مع الشعر العربي:

مّما لا ريب فيه أنّ حاجة الإنسان للشعر حاجة ضرورية لصيقة بالتكوين الإنساني، فضلًا عن ذلك فالشعر وسيلة فنية ناجعة تتيح للمبدعين البوح بمختلف رغباتهم ومشاعرهم وانفعالاتهم في الوجود والواقع الذي يعايشون أحداثه ويتفاعلون مع معطياته، ومن يُدمن النظر في رحلة ابن جُبير يقف على كّم هائل من التناصات مع الشعر العربي، ونلمس ذلك في ثنايا المتن الرحلي، ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما ورد في وصفه لمدينة بغداد، وما تعرضت له من الخراب والدمار بعدما كانت جنة فوق الأرض، فقال: "وشأنها أعظم من أن يُوصف، وأين هي مما كانت عليه؟...

لا أ نتَ أنتَ ولا الدّيار ديارُ[3]".

وهذا الشطر يتناص مع قول الشاعر "حبيب بن أوس الطائي" في قوله:

---

[1]- أحمد الزعبي، التناص نظريا وتطبيقيا، ص 13.

[2]- ينظر، محمد حسن عبد الله، الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1989م، ص 282.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 205.

لا أنــتَ أنــتَ ولا الــدّيارُ ديــارُ خَــفَّ الهــوى وتولّــت الأوطــارُ[1]"

يحملُ البيت الشعري مسحة اغتراب جسدها الشاعر من خلال تعبيره عن ذاته التي لم تُعد كما كانت من ذي قبل بالإضافة إلى موطنه الذي نشأ فيه لم يعد فيه من الحسن والجمال الذي يبعث على قضاء الأوطار، فقد تلاشت جميع التفاصيل الجميلة التي تهزّ الوجدان وتثير الأشجان وتحرك مشاعر الهوى، ولقد تناسب هذا البيت الشعري مع المقام الذي استحضر فيه الرحالة مدينة "بغداد" مُشيرا إلى الوضع الذي آلت إليه بعدما تكالب عليها الأعداء.

ينضاف إلى ذلك أنّ الرحالة يلجأ في كثير من الأحيان إلى توظيف التناص الشعري في سياق حديثه عن الأمكنة وجمالها المؤثر في القلوب، ومن الشواهد الشعرية الدالة على ذلك ما ذكره عن مدينة "نصيبين" التي عبّر عنها مُضمّنا وصفه بيتًا شعريًا لأبي نواس بقوله: "فرحم الله أبا نواس الحسن بن هانئ حيث يقول:

"طابَت نُصيبين لي يومًا فَطِبتُ لها يا ليتَ حظّي من الدُّنيا نُصيبين"[2]*

ولعلّ تضمين الرحالة لهذا التناص الشعري في مقام وصفه لهذه المدينة يكشف تأثره الشديد بجمال المكان ورونقه، كما أنه يوحي بسعة الثقافة والانفتاح اللذين يتميز بهما الرحالة وتأثره الشديد بكبار شعراء العربية المشهورين أمثال أبي نواس.

ومن أمثلة التناص الشعري الذي يُعبّر عن عُمق الثقافة الإسلامية التي يتمتع بها الرحالة؛ ما أشار إليه في وصف مكة المكرمة، حيث يقول: "هي بلدة قد وضعها الله عزّ

[1]- أبو تمام، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تح : محمد عبده عزام، دار المعارف، القاهرة، ط4، (د.ت)، مج4، ص 166.

[2]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 214.

* لم نعثر على البيت في ديوان أبي نواس.

وجلّ بين جبال محدقة بها... ولها ثلاثة أبواب أولها باب المعلى، ومنه يخرج إلى الجبانة المباركة... وعن يسار المارّ إليها جبل في أعلاه ثنية... تُعرف بكداء"[1].

في هذا المقطع الوصفي تناص مع القول الشعري لحسّان بن ثابت رضي الله عنه، حيث يقول:

عَـــِمْنا خيلنـــا إنْ لـــم تَرَوْهـــا تُثيـــرُ النَّقْـــعَ مَوعِـــدُها كَـــدَاءُ[2]

وقد أورد ابن جبير التناص الشعري في سياق انتقاله من بغداد إلى الموصل بصحبة الخاتونين؛ خاتون بنت مسعود وخاتون أم عز الدين صاحب الموصل، فقال مصورًا هذا المشهد: "...وهاتان الخاتونان هُما أميرتا هذا العسكر الذي توجهنا فيه وقائدتاه، والله لا يجعلنا تحت قول القائل: ضاعَ الرعيلُ وَمَنْ يقودُه"[3]. وهذا الشطر يتناص مع قول الشاعر:

جَعَلـــوهُ قائـــدَ عســـكرٍ ضـــاعَ الرعيـــلُ وَمَـــنْ يقـــودُه[4]

وهذا البيتُ الشعري أطلق على فتى وضيء الوجه منهمك في الشرب، لا يعرف الصحو، ولا يفارق اللهو، وقد عيّنه الخليفة رئيس سرّية جرّدها للحرب، وقد تناسب توظيف هذا التناص الشعري مع المقصد الذي سعى الرحالة للتعبير عنه، والمتمثل في خشيته من ضياع العسكر الذي يخضع لقيادة هاتين المرأتين المنعمتين في نعيم المُلك والثراء الفاحش.

ومن التناصات الشعرية التي تجدر الإشارة إليها؛ ما أومأ إليه ابن جُبير في معرض وصفه مدينة "دنيصر" التي وصف سلاطينها فقال: "وهذه البلدة لسلاطين شتى كملوك

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 87.

[2]- حسّان بن ثابت الأنصاري، الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1994م، ص 19.

[3]- الرحلة، ص 206.

[4]- ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي، التذكرة الحمدونية، تحقيق : إحسان عباس وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ط14، 1996م، مج5، ص318.

طوائف لأندلس، كلهم قد تحلى بحلية تُنسب إلى الدين، فلا تسمع إلا ألقابًا هائلةً وصفات لذي التحصيل غير طائلة..."[1].

ألقـاب مملكـة فـي غيـر موضـعها كـالهّر يحكـي انتفاخًـا صـولةَ الأسـدِ[2]

ولقد جاء هذا التضمين الشعري متناسبًا مع وصف الرّحالة الذي سعى من خلاله لرصد صورة حكّام هذه المدينة، الذين عمدوا إلى تغطية عجزهم وإظهار قوتهم، باللجوء إلى الألقاب الفخمة التي تحملُ مسحة دينية بغية استمالة شعوبهم والتأثير فيهم.

7-2-2-التناص مع الأمثال العربية:

تمثّل الأمثال الشعبية رافدًا من الروافد الثقافية التراثية التي تثري الأعمال الأدبية، حيث تُسهم في إضفاء جمالية على النصوص، وتعمق معانيها، كونها تمثل خلاصة تجربة حياتية.

وبالرجوع إلى رحلة ابن جبير نتلمس ورود الأمثال العربية، لا سيما في تعبير الرحالة عن المشاهد التي يُبصرها، والمواقف التي يتفاعل معها، ومن نماذج الأمثال التي تستوقف قارئ الرحلة قوله يصف مجلس الشيخ الفقيه "جمال الدين بن علي الجوزي": "فشاهدنا مجلس رجل ليس من عمرو ولا زيد، وفي جوف الفرا كُلّ الصّد، آية الزمان، وقُرّة عين الإيمان، رئيس الحنبلية، والمخصوص في العلوم بالرتب العلّية"[3].

وهذا القول مأخوذ من المثل القائل: "كُلّ الصيد في جوف الفرا، والفرا الحمار الوحشي"[4]. والقصد من تضمين هذا المثل في المقطع الوصفي ورغبة الرحالة في إبراز مكانة الخطيب وتفرده بالسبق في البلاغة والبراعة والعلم الغزير، وتمكنه من الغوص في

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 216.

[2]- ابن رشيق القيرواني، الديوان، تح : عبد الرحمن باغي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط1، 1989م، ص48.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 196.

[4]- أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، مجمع الأمثال، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ج2، ص 136.

بحر العلم وامتلاكه نفائس البيان، ولّما كان الفرا يفضل على جميع الصيد تناسب هذا المثل مع فكرة الرحالة، التي سعى من خلالها إلى تفضيل هذا الخطيب على أقرانه من الخطباء الذين أنصت لهم وحضر مجالسهم العلمية.

ومن نماذج الأمثال العربية التي ضمنها ابن جُبير في رحلته ما ذكره في مقام عقده مقارنة بين مجالس الفقيه الذي سبق ذكره وغيره من الوعاظ، الذين شهد مجالسهم، وفي هذا الصدد يقول: "... وشاهدنا بعد ذلك مجالس لسواه من وُعّاظ بغداد... وكُلًّا قد شاهدنا بمكة والمدينة شرفهما الله، مجالس من قد ذكرناه فصغرت بالإضافة لمجلس هذا الرجل الفذ، وأين تقعان مما أريد، وشتّان بين اليزيدين"[1].

والمتأمل في المقطع الأخير لهذا الوصف (شتان بين اليزيدين) يلحظ أنه ينطوي على مثل منتزعٍ من البيت الشهير للشاعر ربيعة الذي يقول فيه:

.شَتّانَ ما بينَ اليزيدين في الندى يزيدُ سليم والأغرُّ بن حاتمِ[2]

يجد المتمعن في هذا البيت أنّ الشاعر يعقد مقارنةً بين رجلين في مجال الكرم والسخاء، حيث يمدح أحدهما ويذم الآخر، باستخدام اسم الفعل الماضي "شتّان" الذي يحمل معنى الافتراق ليعبّر عن البُعد الشاسع بينهما في التحلي بهذه القيمة الخلقية، وقد تلاءم استحضار هذا البيت الشعري مع مقصد الرحالة الذي عبّر فيه عن العلم الغزير، والبيان الرفيع، الذي يتمتع به الشيخ الفقيه "جمال الدين بن علي الجوزي"، والذي حاز السبق في ميدان الفقه والبلاغة والبيان، مُقارنةً بعلماء بغداد الذين حضر مجالسهم الوعظية، فلاحظ أنهم لم يبلغوا مبلغ هذا الشيخ من العلم والفقه.

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 200.

[2]- ابن قانيماز الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، زاده فوائد واعتنى به: حسّان عبد المنّان، بيت الأفكار الدولية، لبنان، (د.ط)، 2004م، ج3، ص 4220.

وقد أورد ابن جُبير بعض الأمثال العربية الشائعة على ألسنة العامة من الناس، حيث ذكر في مقام وصفه أهل "عيذاب" في معاملتهم للحجاج المثل السائد عندهم: "علينا بالألواح، وعلى الحجاج بالأرواح"[1]، وهذا المثل شائع وذائع بينهم، إذ يوحي بالظلم ويعكس المعاملة القاسية التي يتعرض لها الحجاج على مستوى الموانئ، يفرضون سلطانهم عليهم ولا همّ لهم سوى تحقيق الربح المادي، دون الاكتراث بما يكابده الحجاج من المشقة والتعب.

نخلص مما سبق ذكره إلى القول أنّ رحلة ابن جُبير تشتمل على مجموعة من الأمثال التي تعكس الثقافة التراثية الواسعة للرحالة، وقد أحسن استخدامها في مختلف المواقف والمشاهد لإثباتها وتوكيد حقيقتها.

7-3-التناص التاريخي:

تُشكّل المادة التاريخية رافدًا من الروافد المعرفية التي تثري عملية الكتابة الإبداعية وتعميق بُعدها الدلالي، ويُقصد بالتناص التاريخي "تداخل نصوص تاريخية مختارة ومنتقاة مع النص الأصلي لتأدية دلالة فكرية"[2].

وترتبط المادة التاريخية عمومًا بالأمكنة والوقائع والشخصيات والأحداث، والمتصفح لرحلة ابن جبير يتلمس تأثره الواضح بتاريخ المجتمع الإسلامي ومعالمه على وجه الخصوص، لا سيما من خلال تشخصيه لواقع المشرق العربي في القرن الثاني عشر، الذي تزامن مع فترة الحروب الصليبية التي اجتاحت بلاد المشرق، ومن التناصات التاريخية التي يعبّر عن التواجد الصليبي في بلاد الشام ما ذكره ابن جبير في قوله:

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص48.

[2]- أحمد الزعبي، التناص نظريا وتطبيقيا، ص 25.

"وليس أمام هذه البلدة بلدة للإسلام، والشام أكثره بيد الإفرنج"[1]. يوحي لنا هذا المقطع أنّ الرحّالة أراد أن يصوّر لنا الوضع الذي آلت إليه بلاد الشام تحت قبضة الصليبيين.

كما يحمل النص الرحلي بين جنباته إشارة لبعض المدن والأماكن التاريخية، ومن الشواهد الدالة على ذلك ما ذكره ابن جُبير عن مدينة "صقلية" التي احتلها الصليبيون واستولوا عليها، وفي هذا الشأن يقول: "وخصب هذه الجزيرة أكثر من أن يوصف، وكفى بأنها ابنة الأندلس في سعة العمارة وكثرة الخصب والرفاهة... لكنها معمورة بعبدة الصّلبان، يمشون في مناكبها ويرتعون في أكنافها..."[2].

يُبدي ابن جُبير تأسّفه وحسرته على ضياع هذه المدينة الإسلامية واستيلاء الصليبيين عليها، والتصرف في خيراتها، متمنيًا عودتها إلى المسلمين.

كما لا نعدم في الرحلة ورود بعض الشخصيات التاريخية التي نالت نصيبًا كبيرًا من الاهتمام نظرًا للأعمال الجليلة التي قدمتها في هذه الفترة التاريخية الحرجة التي عاشها المشرقي الإسلامي على وجه الخصوص، كشخصية صلاح الدين الأيوبي، الذي قال عنه ابن جبير "ومن مفاخر هذا السلطان المقربة من الله تعالى وآثاره التي أبقاها ذكرًا جميلًا للدين والدنيا إزالته رسم المكس المضروب وظيفةً على الحجاج..."[3]. فخفف عنهم العبء المالي الذي كانوا يجدونه في طريقهم لأداء مناسك الحج، ويقول أيضا: "ومن المآثر المأثورة له في الدنيا والدين، مثابرته على جهاد أعداء الدين، فهو لا يأوي إلى راحة ولا يخلد إلى دعة، ولا يزال سرجه إلى مجلسه"[4].

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص 270.

[2]- المصدر نفسه، ص 297.

[3]- المصدر نفسه، ص 30.

[4]- المصدر نفسه، ص 270.

لذلك، يحسن بنا القول أنّ كلّ هذه الخصال، والمفاخر، والمآثر، التي اتسم بها مؤسس الدولة الأيوبية السلطان "صلاح الدين الأيوبي" مكنته من تسجيل اسمه في سجل التاريخ ليظلّ رمزًا بطولًيا راسخًا في الذهنية الإسلامية.

والجدير بالذكر أنّ التناص التاريخي في رحلة ابن جُبير يصعب حصره، إذ إنه يغطي مساحة كبيرة في النص الرحلي موزعةً حسب المواقف والأحداث، وكذا تاريخ المدن، التي نزل بها ابن جبير ووقف تاريخها ومعالمها.

بعد الوقوف على مختلف الظواهر الفنية المكونة لرحلة ابن جُبير؛ سنتطرق في الفصل الثالث إلى استجلاء شتى الأبعاد الفكرية التي تضمنتها الرحلة.

الفصل الثالث

الأبعاد الفكرية في رحلة ابن جبير الأندلسي

تمهيد

1-**البعد الديني**

2-**البعد الاجتماعي**

3- **البعد الثقافي**

4-**البعد الاقتصادي**

5-**البُعد السياسي**

6-**البعد التاريخي**

تمهيد

يعدّ أدب الرحلات من الفنون الأدبية المتميزة، التي تحمل في ثناياها مختلف الظواهر الدينية والاجتماعية، والثقافية والسياسية، التي يقوم الرّحالة برصدها انطلاقاً من البلدان التي ارتحل إليها، والشعوب التي حاورها، ووقف على مظاهرها الحياتية وأبعادها الفكرية، إذ تعدّ رحلة ابن جبير من المصادر الثرّية التي تكتنز معرفة إنسانية وأدبية، ولاسيما من حيث مضامينها الفكرية المتعددة الجوانب، ومن بين أهم الأبعاد الفكرية التي تضمنتها الرّحلة.

1-البعد الديني:

يمثّل الدين ركيزة من الركائز الأساسية التي تساهم في تكوين شخصية الإنسان، وضبط سلوكه وتوجيه تفكيره، «لذلك فالنظم الدينية موجودة في كل المجتمعات الإنسانية، لأنّها تسدّ حاجات اجتماعية هامّة، فالدين يدفع الأفراد إلى تغليب مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، كما أنّه يؤدي دورا هامّا في تكامل المجتمع عن طريق شعائره التي تحمي النّسيج الاجتماعي من التمزّق»[1].

ونظرًا لأهمية الظاهرة الدينية لدى المجتمعات، اهتّم "ابن جبير" بنقل جميع المشاهد والمعتقدات والطّقوس الدينية، التي شدّت انتباهه في مختلف البقاع التي حطّ الرّحال بها، سعيًا منه لإبراز ثقافات الشعوب، والإشارة إلى مواطن التقائها واختلافها، وقد كان له في كلّ منها رأي يتراوح ما بين النقد الهادئ والثورة العارمة، حيث قدّم لنا مجموعة من الصور الدينية التي استرعت انتباهه، وتمثّلت في بعض الرموز الدينية في المشرق والأماكن المقدّسة، والعادات الحميدة، والطّقوس الغريبة التي لم يعهدها في بلده الأندلس.

[1]- عبد الحميد لطفي، علم الاجتماع، دار النهضة، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص73.

1-1-صورة السلطان

تُعدّ مدينة الإسكندرية من المدن التي نالت اعجاب "ابن جبير" في رحلته، حيث تجوّل في شوارعها، واستطلع أحوالها، فأُعجِب بها إعجابًا شديدًا، وأَرجع الفضل إلى رقيّها وازدهارها إلى سلطانها "صلاح الدين الأيوبي"، الذي عدّه رمزًا للحاكم العادل، الذي يُحتذى به في خدمة الدين الإسلامي والدفاع عن محارمه، وتعظيم شعائره، ومن المشاهد التي تعبر عن عظمة هذا السلطان، ما ذكره "ابن جبير" عن حرصه الشديد في خدمة الغرباء، وضيوف الرحمان، وطلبة العلم المتوافدين من مختلف الأقطار النائيّة، حيث يقول: «واتّسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين، حتى أمر بتعيين حمامات يستحّمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك، ونصب لهم مارستانًا لعلاج من مرض منهم، ووكّل لهم أطباء يتفقّدون أحوالهم، وتحت أيديهم خُدّام يأمرونهم بالنظر في مصالحهم التي يشيرون لها من علاجٍ وغذاء»[1].

كما يعبّر "ابن جبير" عن شجاعة هذا السلطان وعدله، وذلك في معرض حديثه عن المغارم والمكوس التي كانت تُفرض على الحجّاج أثناء نزولهم في الموانئ فتؤرّقُهم، ويتجلى ذلك في قوله: «ومن مفاخر هذا السلطان المقربة من الله تعالى، وآثاره التي أبقاها ذِكرًا جميلا للدين والدنيا، وإزالته رسم المَكسِ المضروب وظيفة للحجّاج... ، وكفى الله المؤمنين على يد هذا السلطان حادثا عظيما، وخطبا أليمًا»[2]. ومن هنا تتجلّى المظاهر الإيجابية، والسّنن المحمودة، التي سنّها السلطان صلاح الدين الأيوبي، والتي تعبّر عن الحس الديني القوي لدى هذا السلطان، الذي كان له دور كبير في تخفيف العبء والمشقّة على أفواج الحجاج الوافدين إلى المشرق الإسلامي لتأدية شعيرة الحج، وطلب العلم في ظروفٍ يسودها الأمن والطمأنينة النفسية.

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص15.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 30، 31.

ومن مآثر السّلطان ومفاخره التي تميّز بها، ما ذكره ابن جبير محتفّيا به، ومُعجبًا بشخصيّته العظيمة، ولاسيّما في الاعتناء بأمور المسلمين وتلبية حاجاتهم، والسّهر على تسيير شؤون حياتهم، «ومن مآثره الكريمة المعربة عن اعتنائه بأمور المسلمين كافة، أنّه أمر بعمارة مدارس ألزمها معلّمين لكتاب الله عز وجل، يعلّمون أبناء الفقراء والأيتام خاصة، وتجري عليهم الجِراية الكافية لهم»[1].

إنَّ اهتمام السلطان "صلاح الدين الأيّوبي" بالدين الإسلامي وحرصه الشّديد على تعليم القرآن الكريم لأبناء الفقراء والأيتام، أكسبه مكانة رفيعة في قلب ابن جبير، ممَّا جعله يمجّد كلّ جهد إنساني يبذله السلطان في خدمة الإسلام والمسلمين.

1-2- صورة الملك غليام (ملك صقلّية)

قام "ابن جبير" بوصف ملك صقلّية بأنّ شأنه عجيب في حسن السيرة، حيث أشار إلى «إعجاب هذا الملك بالحضارة الإسلامية، وحسن استعمال المسلمين في إدارة مملكته وحُكمها، فهّو كثير الثقة بالمسلمين، وساكن إليهم في أحواله والمهّم من أشغاله... وله جملة من العبيد المسلمين، وعليهم قائد منهم»[2].

ومن عجيب ما لفت انتباه الرحّالة "ابن جبير" في شأن هذا الملك، «أنّه يقرأ ويكتب بالعربية، وعلامته على ما أعلمنا به أحدُ خدمته المختصّين به: الحمد لله حق حمده، وكانت علامة أبيه: الحمد لله شكرًا لأنعمه»[3].

رغم هذه الصور المشرقة التي وصف بها "ابن جبير" هذا الملك النصراني، وعنايته الشديدة بالمسلمين، إلاّ أنّه كان ينعته بالشرك الكافر بالله، لأنه يُظهر من وراء طيبته وإحسانه للمسلمين في بلده صقلية، وانتهاجه لهذا السّلوك المهذب في المعاملة إحداث

[1]- المصدر السابق، ص27.

[2]- المصدر نفسه، ص298.

[3]- المصدر نفسه، ص298.

الفتنة، وإخراج المسلمين من دينهم، واعتناق مذهب جديد، ويظهر ذلك جلّيا في قول ابن جبير: «وطوائف النصارى يتلقّوننا، فيبادرون بالسّلام علينا ويـُؤنسوننا، فرأينا من سيّاستهم ولين مقصدهم مع المسلمين ما يوقع الفتنة في نفوس أهل الجهل، وعصم الله جميع أمّة محمد صلى الله عليه وسلّم من الفتنة لعزّته ومنّه»[1].

وقد تنّبه ابن جبير أثناء رصده للمشهد الديني عند المسلمين في هذه البلاد، أنهم يقومون بإخفاء الإسلام وإظهار النصرانية، خشية أن تلحقهم العقوبة من الحاكم النصراني، فيجبرهم على اعتناق النصرانية، ولعلّ أصدق مشهد يثبت ذلك ما ذكره ابن جبير في سيّاق حديثه عن المسلمين في دولة غليام، فيقول : « ... وأُعْلِمَنا أنّه كان في هذه الجزيرة زلازل مرجفة ذعر لها هذاالمشرك، فكان يتطلّع في قصره فلا يسمع إلاّ ذاكرًا لله ورسوله من نسائه وفتيانه، وربّما لحقتهم دهشة عند رؤيته»[2].ألمح الرحّالة في هذا القول إلى حالة تكتّم المسلمين لإسلامهم وإيمانهم، حتى لا يـُفتضح أمرهم أمام هذا الملك النصراني.

1-3-صورة المشارقة

إنّ الرحالة ابن جبير لم يغفل عن ذكر بعض المظاهر الإيجابية، والسلوكات الأخلاقية التي يتحلى بها المشارقة، تجاه المغاربة والغرباء الوافدين إلى بلاد المشرق، حيث نلحظ بروز ذاتيّته المفعمة بالروح الإسلامية التي تعبّر عن العلاقة الأخوية بين المشارقة والمغاربة.

وا لمواقف التي نالت إعجابه، واهتزّ لها كيانه، ما لقّيه من لطف المعاملة من قِبل أهل المشرق، ومبادرتهم لإكرام الغرباء، ولاسّيما طلبة العلم الوافدين من مختلف البلدان، لذلك فهو يـُشيدُ بأهل المشرق وخدماتهم الجليلة للغرباء، ويظهر ذلك في قوله: «ومرافق

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص302.

[2]- المصدر نفسه، ص299.

الغرباء بهذه البلدة أكثر من أن يأخذها الإحصاء، ولاسّيما لحفّاظ كتاب الله عز وجل، والمنتمين للطلبة، فالشّأن بهذه البلدة عجيب جدًّا، وهذه البلدة المشرقية كلها على هذا الرسم...، فمن شاء الفلاح من نشأة مغربنا فليرحل إلى هذه البلاد ويتغرّب في طلب العلم، فيجد الأمور المعينات كثيرة، فأوّلها فراغ البال من أمر المعيشة، وهو أكبر الأعوان وأهمّها»[1].

في هذا القول دعوة صريحة من طرف ابن جبير لطلبة العلم من أهل المغرب إلى الارتحال إلى بلاد المشرق، لمن أراد منهم الفلاح والنّجاح، فأبواب المشرق مفتوحة لكل طالب علم مجدّ ومجتهد.

كما يشير ابن جبير إلى كرم الضّيافة وطيبة نفوس أهل المشرق، وحبهم للبذل، والجود والإحسان للفقراء، ويدلّ على ذلك ما ألمح إليه في قوله: «ولو لم يكن بهذه الجهات المشرقية كلها إلاّ مبادرة أهلها لإكرام والغرباء، وإيثار الفقراء، ولاسّيما أهل بادّيتها، فإنك تجد من بدارِ إلى برِّ الضيف عجبا، كفى بذلك شرفا، كما وربّما يعرض أحدهم كِسرته على فقير فيتوقف عن قبولها، فيبكي الرجل ويقول: لو علم الله فيَّ خيرًا لأكل الفقير طعامي، لهم في ذلك سرٌّ شريف»[2].

يقدّم لنا ابن جبير من خلال هذا القول صورة مشوّقة لبعض المواقف المشرّفة التي تصدر عن المشارقة، لاسّيما في خدمة الغرباء والإحساس بالفقراء، وهذا حُكمٌ موضوعي جدير بالذّكر.

ومن عجيب المواقف التي شدّت انتباه الرحّالة في بلاد المشرق، ما ذكر من أمر المشارقة وعجيب صنيعهم، ولاسّيما في تعظيمهم للحاجّ، واحتفائهم به، وفي هذا الصدد يقول ابن جبير: «ومن عظيم أمرهم تعظيمهم للحاج، على قرب مسافة الحج منهم،

[1]- المصدر السابق، ص258.

[2]- المصدر نفسه، ص258.

وتيسّر ذلك لهم، واستطاعتهم لسبيله، فهم يتمسّحون به عند صدورهم، ويتهافتون عليهم تبرّكًا بهم»[1].

ومن المظاهر الدينّية والعادات الحميدة التي يتمّيز بها أهل مكّة، أّنهم يعظّمون ليلة النّصف من شعبان، نظرًا للأثر الكريم الوارد فيها، ففي هذه الليلة يبادرون بفعل الخيرات، وكثرة الصّلاة، إضافة إلى أعمال البّر من العمرة والطواف، لذلك يقول ابن جبير: «وهذه الليلة المباركة، أعني ليلة النّصف من شعبان، عند أهل مكّة معظّمة فيهم... فشاهدْنا ليلة السّبت التي هي ليلة النصف حقيقة، احتفالاً عظيما في الحرم المقّس إثر صلاة العتمة، جعل الناس يصلّون فيها جماعات جماعات... وأوقدت الشّموع وأُشعِلت المشاعل، وأُسرجت المصابيح، فتلاقت الأنوار في ذلك الحرم الشّريف»[2].

يقوم ابن جبير برصد هذه المشاهد الاحتفالية، ليعّبر عن مدى اهتمام أهل مكّة بالجانب الديني، واحتفائهم بالشعائر الدينية التي تحظى بمكانة كبيرة في الذهنية الإسلامية. كما تجدر الإشارة إلى بعض العادات الدينية والتي قد تصل إلى مستوى البدعة، وذلك في زعمهم الخاطئ واعتقادهم الواهم الذي لا يُحكّم العقل، وهو زيادة ماء زمزم ليلة النصف من شعبان، وفي هذا يقول ابن جبير: «وفي يوم الجمعة الثاني من ذلك اليوم أصبح بالحرم أمر عجيب، وذلك أّنه لم يبق بمكّة صبّي إلاّ ... واجتمعوا كلّهم في قبة زمزم، وينادون بلسان واحد: هلّلوا وكبروا يا عباد الله، فيهلّل الناس ويكّبرون، والناس والنساء يزدحمون على قبة ا لبئر المباركة، لأنهم يزعمون، بل يقطعون قطعًا جهلّيا لا قطعًا عقلّيا، أنّ ماء زمزم يفيض ليلة النصف من شعبان»[3]. أبدى "ابن جبير" تعّجبه من هذا التوّهم الباطل، والزّعم الكاذب الذي لا يقبله العقل، ولم يثبت في الّدين.

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص259.

[2]- المصدر نفسه، ص119.

[3]- المصدر نفسه، ص118.

ومن الأماكن الجذّابة التي أعجب ابن جبير بها المسجد الحرام، حيث خصّص له قسطًا كبيرًا من الوصف الممتع الذي يحرك مشاعر المتلقّي، ويؤثّر في وجدانه، ويجعله يتمنّى زّيارة المكان والوقوف على معالمه.

والجدير بالذّكر أنّ ابن جبير قد أشار إلى مختلف المعتقدات الشعبية المتعلّقة بالشعائر الدينّية لدى أهل مكّة، ومن بين هذه الممارسات الدينية المتّصلة بالمعتقد الشعبي، عادة غسل البيت بماء زمزم، حيث يقول: فيه «تَحرَّى غسله تكريما وتنزيها وإزالة لما يحيك في النفوس من هواجس الظنون فيمن ليست له مَلَكَةٌ عقلية تمنعه من أن تصدر عنه حادثة نجس في ذلك الموطن الكريم، والمحلّ المخصوص بالتقديس والتعظيم، فعند انسّياب الماء عنه كان كثير من الرجال والنساء يبادرون إليه تبركا بغسل أوجههم وأيديهم فيه...، وربّما لحظ الحال لحظة من لا يمّيزها ولا يصّوب العقل في ذلك، وما ظّنّكَ بماء زمزم المبارك الذي صب داخل البيت الحرام، وهاج في جنبات أركانه، أليس جديرًا بأن تتلقّاه الأفواه فضلاً عن الأيدي، وتُغمَس فيه الوجوه فضلاً عن الأقدام؟ وحاشا لله أن تعرض في ذلك علّة تمنع منه، أو شُبهةُ من الظّنون، فالنّيات عند الله تعالى مقبولة، والمثابرة على تعظيم حرماته برضاه موصولة»[1].

المتأّمل في هذا القول يستشفّ أن "ابن جبير" يجيز هذه العادة الشعبية، ويعدّها عادة حميدة، إذ أنّ ماء زمزم ماء مبارك، ومن هذا المنطلق يرى ابن جبير أنّه لا حرج في الاغتسال به، لأنّ أهل مكّة إنّما يفعلون ذلك تعظيما لحرمات الله عز وجل، وتقديسا لشعائره، وتنزيها لأنفسهم من هواجس الظنون، فخفايا السرائر والنّيات جزاؤها عند الله عز وجل، وهذا وإن دلّ على شيء فإنما يدلّ على مدى تشّبعه بالثقافة الدينية الإسلامية.

كما تجدر الإشارة أيضا إلى بعض العادات الحميدة عند أهل مكة، وخاصة في شهر رمضان المعظّم، وفي هذا الصدد يقوم ابن جبير برصد بعض الأفعال، والممارسات

[1]- المصدر السابق، ص ص 116، 117.

الحميدة التي تعبر عن شدة اهتمامهم بحرمات الله عز وجل، واحتفائهم بهذا الشهر الفضيل، حيث يقول: «ووقع الاحتفال في المسجد الحرام لهذا الشهر المبارك، وحُقَّ ذلك من تجديد الحصر وتكثير الشمع والمشاعل، وغير ذلك من الآلات حتى تلألأ الحرم نورًا وسطع ضياء، وتفرقت الأئمة لإقامة التراويح فرقا»[1].

ومن المشاهد العجيبة والمواقف الطريفة التي أشار إليها ابن جبير، ما ذكره عن بعض القبائل اليمنية التي تعرف بالسرو أثناء تأديتهم للصلاة في البيت الكريم، حيث يقول: «وأمّا صلاتهم فلم يذكر من مضحكات الأعراب أطرف منها، وذلك أنهم يستقبلون البيت الكريم فيسجدون دون ركوع، وينقرون بالسجود نقرًا، ويلتفتون يمينا وشمالا التفات الُمروّعِ ثمسلّمون أو يقومون دون تسليم ولا جلوس للتشهّد، وربّما تكلّموا في أثناء ذلك»[2].

أشار الرحّلة في هذا القول إلى مدى استّيائه واستغرابه من بعض الممارسات والطقوس الدينية التي لم يعهدها في بلاد المغرب، والمخالفة لحقيقة الدين وتعاليمه.

رغم الصور الإيجابّية التي أشار إليها ابن جبير في بلاد المشرق، غير أنه في سّياق نقله لأدقّ تفاصيل الممارسات الدينية في المشرق كانت أحكامه تحمل في ثناياها ميلاً وانحّيازًا لموطنه الأصلي، والإشادة به، والمبالغة في تمجيده، وذلك مردّه إلى بعض السلوكات والتصرفات في بعض الأماكن التي شدّ الرحال إليها في المشرق، لذلك «يرى أّنه لا إسلام إلاّ في المغرب، وليتحقق المتحقق ويعتقد الصحيح الاعتقاد أّنه لا إسلام إلاّ ببلاد المغرب، لأنهم على جادة واضحة لا نيات لها، وما يستوي ذلك مّما بهذه الجهات المشرقية فأهواء وبدع، وفرق ضالّة وشِّيع ٌ ، إلاّ من عصم الله عز وجل من أهلها، كما أّنه

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص122.

[2]- المصدر نفسه، ص112.

لا عدل ولا حقّ ولا دين على وجهه، إلاّ عند الموحدين أعزّهم الله فهم آخر أئمة العدل في الزمان»[1].

كما يستمرّ "ابن جبير" في نقل بعض المواقف التي شدّت انتباهه في بلاد المشرق، وهم أهل "عِيذَابْ"* الذين وصفهم بأنهم أضلّ من الأنعام، نظرًا لبعدهم عن الدين، ويتجلّى ذلك في قوله: «وهذه الفرقة من السودان، فرقة أضلّ من الأنعام، سبيلاً، وأقل عقولاً، لا دين لهم سوى كلمة التوحيد التي ينطقون بها إظهارًا للإسلام، ووراء ذلك من مذاهبهم الفاسدة وسيرهم ما لا يُرضى، ولا يَحِلُّ، ورجالهم ونساؤهم يتصرّفون عُراة إلاّ خِرقًا يسترون بها عَوراتهم، وأكثرهم لا يتستّرون، وبالجملة فهم أُمّة لا خَلاقَ لهم، ولا جُناحَ على لاعِنِهم»[2].

1-4-صورة الأماكن المقدّسة

لا شكّ أنّ الأماكن المقدّسة كانت هي الباعث الرئيسي الذي دفع أغلب الرحّالة الأندلسيّين والمغاربة لشدّ الرحال إلى المشرق العربي، بُغية أداء فريضة الحج، وزيارة البقاع المقدّسة، رغم بُعد المسافة بين المشرق والمغرب، ويُعَدُّ ابن جبير من الرحّالة الذين شدّهم حنين جارفٌ وشوقٌ كبيرٌ للوصول إلى الديار الإسلامية، ومُعاينة منارات العلم في المشرق. ولعلّ أبرز الأماكن التي أفاض ابن جبير في وصفها "مكّةُ المُكَرَّمةُ"، نظرًا لأهّميتها الدينية، فيقول: «هي بلدة وضعها الله عزّ وجل بين جبال محدِّقةٍ بها، وهي في بطن وادٍ ذُو شِقٍ، كبيرةٌ مستطيلةٌ، تَسَعُ من الخلائق ما لا يُحصيه إلاّ الله عزّ وجل»[3].

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص55.

*عيذاب بلدة على ضفة بحر القلزم، وهي مرسى المراكب التي تقدم من عدن إلى الصعيد.

[2]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص49.

[3]- المصدر نفسه، ص77.

إلى جانب ذلك فقد قدّم ابن جبير صورة لبعض المشاهد المعظّمة لمكّة ولآثارها المقدّسة، التي أثارت إعجابه، وحرّكت كوامن العاطفة الدينية في نفسه، حيث يقول: «مكّة شرّفها الله، كلّها مشهد كريم، كفاها شرفًا ما خصّها الله به من متانة (مجتمع الناس) بيته العظيم، وما سبق لها من دعوة الخليل إبراهيم عليه السّلام، وأنّها حرم الله وأمنه، وكفاها أنّها منشأ النبي صلى الله عليه وسلّم، الذي آثره الله بالتشريف والتكريم، فهي مبدأ نزول الوحي والتنزيل، وأوّلُ مهبط الرّوح الأمين جبريل عليه السلام، وكانت مثابةأنبياء الله ورسله الأكرمين، وهي أيضا مسقط رؤوس الصّحابة القريشيين المهاجرين الذين جعلهم الله مصابيح الدّين، ونجوما للمهتدين»[1].

يركّز ابن جبير في هذا المقطع على إبراز المكانة العظيمة، والمنزلة الرفيعة التي خصّ الله عزّ وجل بها مكّة المكرّمة، لذلك فهي تُعدُّ مكانًا مقدّسًا شريفًا معظّما، تتلهّف وتتشوّق النفوس لزيارته، لأداء شعيرة الحج والوقوف على قبر النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، ومن المواضع المقدّسة التي شاهدها ابن جبير في رحلته ما ذكره في قوله: «فمن مشاهدها التّي عايناها قبّة الوحي، وهي في دار خديجة أمّ المؤمنين رضي الله عنها، وقبّة صغيرة أيضا في الدار المذكورة، فيها كان مولد فاطمة الزهراء رضي الله عنها، ومن مشاهدها الكريمة أيضا مولد النبي صلى الله عليه وسلّم، والتربة الطاهرة التي هي أوّل تربت مسّت جسمه الطاهر، بُنِيَ عليها مسجدلم يُر أجمل بناء مثله»[2].

ومن الأماكن المقدّسة التي أعجب بها ابن جبير، البيت العتيق، الذي خصّه الله عزّ وجل بآيات عظيمة، ويذكر ابن جبير ذلك في قوله: «ومن آياته أنّ بابه الكريم يفتح في الأيّام المعلومة المذكورة، والحرم قد غُصَّ بالخلق، فيدخله الجميع ولا يضيق منهم بقدرة الله عز وجل، و يبقى فيه موضع إلاّ ويصلي فيه كلّ أحد، ويتلاقى الناس عند

[1]- المصدر السابق، ص91.

[2]- المصدر نفسه، ص92.

الخروج منه، فيسأل بعضهم بعضًا: هل دخل البيت ذلك اليوم؟ فكلٌّ يقول: دخلتُ وصلّيتُ في موضعِ كذَا... ولله الآيات البّينات والبراهين المعجزات سبحانه وتعالى»[1].

يشير ابن جبير إلى بركة هذا المسجد المقّس، الذي كّرمه الله عزّ وجل، وعظّمه وزاده تشريفًا وتعظيمًا، فأجر الصلاة فيه ليست كغيره من المساجد الأخرى، «ومن عجائب اعتناء الله تبارك وتعالى به أّنه لا يخلو من الطائفين ساعةً من النّهار، ولا وقتًا من الليل، فلا تجد من يخبر أّنه رآه دون طائفٍ به، فسبحان من كّرَمهُ وعظَّمهُ، وخَلَّد له التشريف إلى يوم القّيامة»[2].

حين وصل ابن جبير إلى مدينة دمشق، قّدم لنا صورة مشرقة بألفاظ عذبة، مفعمةً بمشاعرَ تعبّر عن حالة الطمأنينة والسّكينة التي غمرت قلبه، إزّاءَ المشاهد الجميلة التي تتميّز بها هذه المدينة العربّية، لذلك نجده يمدحها بقوله: «جّنة المشرق، ومطلع حسنه المؤنق المشرق، وهي خاتمة بلاد الإسلام التي استقريناها، وعروس المدن التياجتليناها، قد تحلّت بأزهار الرّياحين، وتحلّت في حلل سندسّية من البساتين، وحلّت من موضوع الحسن بالمكان المكين، وتشرفَت بأن أرسى الله تعالى المسيح وأمه صلى الله عليهما، منها إلى ربوة ذات قرار ومعين، ظلٌّ ظليل... ولله صدق القائلين عنها: إن كانت الجّنة في الأرض فدمشق لا شكّ فيها، وإن كانت في السّماء فهي بحيث تسامتها وتُحاذيها»[3].

يتبّين لنا من خلال هذا القول أّن ابن جبير يُبدي إعجابًا شديدًا بهذه البلدان الإسلامّية، ومناظرها الخلاّبة التي تجعلها جّنةً في الارض، تشتاق النّفوس إلى زّيارتها والتمتّع بمشاهدها، يُضاف إلى ذلك أّن لهذه البلدان مكانة أثيرة في نفوس المسلمين، باعتبارها مكانًا تشّرفَ بأن آوى المسيح وأّمه عليهما السلام.

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص76.

[2]- المصدر نفسه، ص76.

[3]- المصدر نفسه، ص234.

ومن الأماكن المقدّسة التي حرص ابن جبير على ذكرها في مدينة دمشق، الجامع المكرّم، الذي يُعدُّ من أشهر جوامعِ الإسلام حُسْنًا، من ناحيّة إتقان البناء، وجمال الصّنعة، واكتمال التنميق والتزيين، وفي هذا الصدد يصفه ابن جبير بقوله: «من عجيب شأنه بأّنه لا تنسجُ به العنكبوت ولا تدخله، ولا يُلِمُّ به الطّيُر المعروفةُ بالخُطَّاف، انتدب لبنائه "الوليد بن عبد الملك" رحمه الله، ووجّهَ إلى ملك الّروم بالقسطنطينّية يأمره إشخاص اثني عشر ألفًا من الصُّنّاعِ من بلاده، فامتثل لأمره مُذعِنًا، فشرع في بنائه، وبلغتِ الغايات في التأّنقِ فيه، ورُصِّعَتْ جُدرهُ كلّها بفصوص من الذّهب المعروف بالفسيفساء، فجاء يغشي العيون وميضًا وبصيصًا»[1].

يشير ابن جبير في هذا القول إلى أهمية الشأن الديني في نفوس المسلمين، ومدى اعتناء الخلفاء ببناء المساجد لأداء الشعائر الدينية، وإعطاء صورة مُشّعة عن الإسلام.

ومن المظاهر الإيجابية العظيمة التي استحسنها ابن جبير في هذا الجامع المبارك، ما ذكره في قوله: «وفي هذا الجامع المبارك مجتمع عظيم، كلّ يوم إثر صلاة الصّبح لقراءة سبع من القرآن دائمًا، ومثله إثر صلاة العصر،... فلا تخلو القراءة منه صباحًا ولا مساءً وفيه حلقات التدريس للطلبة، للمدرسين فيها إجراء واسع، ومرافق هذا الجامع المكّرم للغرباء وأهل الطلب كثيرة واسعة»[2].

يشيد ابن جبير بهذه المفاخر الإسلامية بهذه البلاد المشرقّية، التي يسعى علماؤها للاعتناء الشديد بتعليم القرآن الكريم لصبيانهم، وترسيخ القّيم الإسلامية والدينية في نفوسهم ، وتلك سيرة حسنة تسهم في تكوين شخصية فعّالة في المجتمع.

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص235.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 244، 245.

1-5-صورة النصارى

إنّ الرحّالة ابن جبير حين ارتحل من الأندلس إلى المشرق الإسلامي، لم يكتفِ بنقل المشاهد والعادات المشرقيّة، ولكنّ غايته كانت أكبر من ذلك، لذلك نجده اهتّم بالآخر المختلف عنه في المعتقد والمرجعيّة الدينيّة، حيث صوّر ثقافته وعاداته وطريقة تعامله مع الآخر، وتوصّلَ إلى إصدار أحكام نقدية تتراوح بين الإيجاب والسّلب، انطلاقاً من معاينته المباشرة لعاداتهم، وتفقّدِه لأحوالهم. ولعلّ الصورة السلبية التي تشكّلت في ذهن ابن جبير عن النّصارى كان مردّها إلى بعض التصرّفات والمعاملات المسيئة للدين الإسلامي والمسلمين بوجهٍ عام، ويظهر ذلك في سيّاق حديثه عن مدينة "عكّة" التي انتزعها الإفرنج من أيدي المسلمين، فيقول: «وهي قاعدة مدن الإفرنج بالشّام، ومحطّ الجواري المنشآت في البحر كالأعلام، مرفأ كلّ سفينة...، سِكَكُها وشوارعها تُغصُّ بالزّحام، وتضيق فيها مواطئ الأقدام، تستعر كُفرًا وطُغيانًا، وتفور خنازير وطيانا، زفرة قذرة، مملوءة كلّها رجسًا وعَذِرة، انتزعها الإفرنج من أيدي المسلمين، فعادت مساجدها كنائس»[1].

يتأسّف ابن جبير على الوضع البائس الذي آلت إليه هذه المدينة الإسلامية، التي اغتصبها هؤلاء الكفرة، فعاثوا فيها فسادًا وطغيانًا، واعتداءً على مساجد المسلمين، واحتلالاً لبعض المواقع المقدّسة فيها، وتحويلها إلى كنائس.

وفي ذات السّياق يشير ابن جبير إلى الصّليب الذّي عدّهُ رمزًا للاعتداء والسّلبِ والطُّغيان، الذي امتدَّ سلطانه بكلّ وحشّية على أراضي المسلمين، فكان الصّليب بذلك رمزًا للقذارة والفحش، وفي هذا المقام يقول ابن جبير: دمرها الله وأعادها «فمدينة "عكّة" أضحتْ زفرة قذرة، مملوءة كلّ ها رِجسًا وعَذِرة...، فحفظ الله هذه البقعة من رجس الكفرة»[2].

---

[1]- المصدر السابق، ص276.

[2]- المصدر نفسه، ص276.

اقترن ذكر مدينة "عكا" عند ابن جبير باللازمة الدعائية "دمّرها الله"، وتلك إشارة واضحة لحالة الرّجس والطّغيان والكفر المهيمن على هذه البلدة التي اغتصبها النّصارى من بين أيدي المسلمين، واتّخذوها موطنا لهم في المشرق، دون مراعاة للحسّ الإسلامي، وفي سيّاق حديث ابن جبير عن العلاقة بين المسلمين والنصارى، أومأ ابن جبير إلى مدينة مسينة من جزيرة صقلّية، أعادها الله تعالى، ففي هذه المدينة تتجلّى لنا العلاقة المتوتّرة والمتأزّمة بين المسلمين والنّصارى، وقد ألمح ابن جبير إلى ذلك في قوله: «هذه المدينة موسم تجّار الكفّار، ومقصد جواري البحر من جميع الأقطار، مظلمة الآفاق بالكفر لا يقّر فيها لمسلم قرار، مشحونة بعيدة الصلبان، تغصّ بقاطنيها وتكاد تضيق ذرعًا بساكنيها، مملوءة نتنًا ورجسًا، موحشة لا توجد لغريب أُنسًا»[1].

يصوّر لنا ابن جبير تلك العصبيّة الدينية المُقيتة التي يتحلّى بها النصارى تجاه المسلمين والغرباء، فالغريب فيها لا يحسّ بالطمأنينة والأمن، والمسلم يجد صعوبة كبيرة في العيش فيها، بسبب الرّجس والكفر المهيمن على شوارعها، إضافة إلى الآلام والمعاناة النفسية التي لحقت بهم جرّاء ظلم عبدة الصليب الإفرنجي لهم.

لم يقتصر ابن جبير في رحلته على ذكر المشاهد السلبية والعادات السّيئة التي لاحظها عند النّصارى، بل إنّه لمح بعض الجوانب الإيجابيّة التي نالت إعجابه، ورأى أنّها تستحق الذّكر، ويظهر ذلك أثناء حديثه عن فكرة التعايش والتّسامح بين الأديان، مشيرًا بذلك إلى مواطن الالتقاء والتوافق بين المسلمين والنّصارى، لاسيّما حين يجمعهم نطاق جغرافي واحد، ومثال ذلك مدينة "بانباس" التي قال عنها ابن جبير: «هذه المدينة ثغر بلاد المسلمين، ولها محرث واسع في بطحاء متصلة، وعمالة تلك البطحاء بين

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص296.

الإفرنج والمسلمين لهم في ذلك حدٌّ يُعرف بِحَدِّ المُقاسمة، فهم يتشاطرون الغلّة على استواء، ومواشيهم مختلطة ولا حيف يجري بينهما فيها»[1].

كَما أشار ابن جبير إلى فكرة التعايش والتسامح التي تجسّدت في أرقى صورة إنسانية بين المسلمين والنصارى، وذلك في سيّاق حديثه عن نصارى "جبل لبنان"، فيقول: «ومن العجيب أنّ النصارى المجاورين لجبل لبنان، إذا رأوا به بعض المنقطعين من المسلمين جلبوا لهم القوت وأحسنوا إليهم، ويقولون هؤلاء ّمن انقطع إلى الله عزّ وجل، فتجب مشاركتهم»[2].

أشاد ابن جبير بالجانب الإنساني الذي تمّيز به النصارى في هذا المكان من خلال خدمتهم وإحسانهم للمسلمين.

والجدير بالذّكر أّنه أُعجب كذلك بملك صقلّية "غليام" ونعته بأنّ «شأنه عجيب في حسن السّيرة، واستعماله للمسلمين في إدارة مملكته وحُكمها، كثير الثقة بالمسلمين وساكنٌ إليهم في أحواله والمهّم من أشغاله»[3].

مّما سبق ذكره يمكن القول أنّ ابن جبير استطاع أن يقّدم لنا صورة واضحة المعالم عن الأماكن المقّدسة التي ارتحل إليها، حيث أبدى إعجابه بالصورة المشرقة عن الذّات المسلمة التي تعظّم الشعائر الدينية في هذه الأماكن المقّدسة، فأهلها كُرماء يستقبلون الغرباء ويهتّمون بهم، يُضاف إلى ذلك أّنه قام برصد مختلف العادات الحميدة في الجهات المشرقّية التي لاقت استحسانًا كبيرًا منه، غير أّنه في بعض الأحيان يُبدي استّياءه من بعض المعاملات السّيئة التي تصدر منهم، فيدفعه ذلك إلى إصدار أحكام نقدّية ذاتّية، تُشيد بأهل المغرب وأخلاقهم على حساب أهل المشرق.

---

[1]- المصدر السابق، ص275.

[2]- المصدر نفسه، ص259.

[3]- المصدر نفسه، ص ص 297، 298.

2-البعد الاجتماعي:

يعدُّ الوضع الاجتماعي من الركائز الأساسية التي تعبّر عن البناء الفكري والأخلاقي للمجتمعات، فلكلّ بلد خصوصيّته الاجتماعية وأساليبه الحياتيّة، التي تميّزه عن غيره من البلدان، ونظرًا لأهّمية البعد الاجتماعي فقد حظيَّ بقدر كبير من الاهتمام في "رحلة ابن جبير" التي سلّط فيها الضوء على مختلف الظواهر الاجتماعية التي شدّت انتباهه من أحوال المعيشة، والعادات والتقاليد، والبدع والمعتقدات، والأعراس والمآتم، إضافة إلى أصناف الأطعمة. حيث اعتمد ابن جبير على الوصف الدقيق لمختلف المشاهد الاجتماعية، فقام باستقراء وتحليل القيّ م والعادات التي تشكّل النّمط الحياتي للشّعوب، ومن أبرز المظاهر الاجتماعية التي استرعت انتباهه نجد:

2-1-العادات والتقاليد الشعبية

اهتّم ابن جبير في رحلته برصده مختلف العادات والتقاليد التي تتمّيز بها الشعوب التي ارتحل إليها، كالأعياد والاحتفالات والأعراس وغيرها، ومن العادات التي لاحظها ابن جبير عند أهل الشّام هيئة المشي عندهم، يقول: «ومن عجيب حال الصّغير عندهم والكبير، بجميع هذه الجهات كلّها، أّنهم يمشون وأيديهم إلى خلف، قابضين بالواحدة على الأخرى، ويركعون للسّلام على تلك الحالة المشّبهة بأحوال الأسرى العناة مهانةً واستكانة»[1]. لأّنهم كانوا يزعمون أّن هذه الهيئة تميّزهم وتشّرفهم عن غيرهم من المجتمعات، وتشعرهم بالّراحة والاطمئنان والّشاط، ومن العادات الحميدة التي استحسنها ابن جبير، ما ذكره عن مدينة "حَرَّان" وأهلها، حيث يقول: «وبهذه البلدة كثير من أهل الخير، وأهلها معتدلون، محّبون للغرباء مؤثرون للفقراء، فما يحتاج الفقراء والصعاليك معهم زادًا، لهم في ذلك مقاصد في الكرم مأثورة»[2].

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص269.

[2]- المصدر نفسه، ص220.

وممّا أُعجب به كذلك ابن جبير في رحلته مدينة "نينوى"، التي أشاد بالخصال النبيلة والمعاملة اللطيفة التي يتمتّع بها أهل هذه البلدة، ولا سّيما في معاملة الغرباء، ويتجلى ذلك في قوله: «وأهل هذه البلدة على طريقة حسنة، يستعملون أعمال البّر، فلا تلقى منهم إلاّ ذا وجهٍ طلق وكلمة لّينة، ولهم كرامة للغرباء، وإقبال عليهم، وعندهم اعتدال في جميع معاملاتهم»[1].

كما قّدم الرحّالة ابن جبير وصفًا دقيقًا للعادات المُتّبعة عند بعض الأقوام في الجنائز ودفن الموتى، ويظهر ذلك في أثناء حديثه عن أهل دمشق، فيقول: «ولأهل دمشق في جنائزهم عادة عجيبة، وذلك أّنهم يمشون امام الجنائز بقُرَّاءٍ يقرأون القرآن بأصوات شجّية، وتلاحين مبكّية، تكاد تتخلع لها النفوس شجًوا وحنانا، يرفعون أصواتهم بها فتلقاها الآذان بأدمع الأجفان، وجنائزهم يُصلّى عليها في الجامع قبالة المقصورة، فإذا انتهوا إلى بابه قطعوا القراءة، ودخلوا إلى موضع الصلاة»[2].

يبدو أّن هذه العادة التي يتبعها أهل دمشق في تشييع الجنائز كان لها أثر كبير في نفس الرحّالة، نظرًا لما يتمّيز به أهل دمشق من المشاعر الّرقيقة والحس المرهف أثناء دفنهم لموتاهم.

وقد أشار ابن جبير إلى بعض الأحوال العجيبة والغريبة لبعض الشّعوب أثناء تأديتهم للصّلاة في البيت الكريم، وتجلّى ذلك أثناء ذكره لبعض القبائل اليمنية التي تعرف "بالسرو"، حيث يقول: «وأّما صلاتهم فلم يذكر من مضحكات الأعراب أطرفُ منها، وذلك أّنهم يستقبلون البيت الكريم، فيسجدون دون ركوع، وينقرون بالسجود نقرًا، ويلتفتون

[1]- المصدر السابق، ص112.

[2]- المصدر نفسه، ص267.

يمينا وشمالا التفات ا لمروّع ثّم يسلّمون أو يقومون دون تسليم ولا جلوس للتشهد، وربّما تكلموا في أثناء ذلك»[1].

ومن العادات الذميمة التي أشار إليها ابن جبير في رحلته، ما لاحظه من العادات والأخلاق البعيدة عن الدين في بعض المجتمعات الإسلاميّة، وذلك خلال حديثه عن صفات أهل بغداد، فيقول: « وأّما أهلها فلا تكاد تلقى منهم إلاّ من يتصنّع بالتواضع رّياًء ويذهب بنفسه عجبا وكبرياء، يزدرون الغرباء، ويُظْهِرون لمن دونهم الأنفة والإباء، ويستصغرون عّمن سواهم الأحاديث والأنباء، قد تصّور كل منهم في معتقده وخلده أّن الوجود كلّه يصغر بالإضافة لبلده... كأّنهم لا يعتقدون أّن لله بلاًدا أو عباًدا سواهم»[2].

يُبدي ابن جبير في هذا القول سخطه واستّياءه من هذه الصفات الممقوتة، التي يتّصف بها أهل بغداد، ولاسّيما معاملتهم السّيئة للغرباء، وإظهار العجب والتكّبر على غيرهم من البشر، وتلك أخلاق يراها ابن جبير مُنافية لتعاليم الدين الإسلامي، ولطبيعة تكوين النفس البشرية.

وقد صّور ابن جبير بعض العادات الدينّية المرتبطة بالمعتقد الشعبي، حيث عّدها ابن جبير من البدع الدينية والمعتقدات الخاطئة التي شاعت في تلك العصور، وذلك في حديثه عن الاعتقاد القائل بزيادة ماء زمزم في ليلة النصف من شعبان، فيقول: «فأصبح بالحرم أمر عجيب، فالناس يزدحمون على قّبة البئر المباركة، لأنهم يزعمون بل يقطعون قطًعا جهلّيا لا قطًعا عقلّيا، أّن ماء زمزم يفيض ليلة النصف من شعبان»[3].

مّما يلفت الانتباه في هذا القول أّن بعض العادات والبدع، قد تصل في ميولها إلى حد الأسطورة والخرافة، ويرجع هذا الأمر إلى أّن «المعتقدات ذات المدلول الاسطوري

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص112.

[2]- المصدر نفسه، ص197.

[3]- المصدر نفسه، ص118.

والديني الخارق، تختلط فيها الجذور الدينية بالخيال البشري وتصوّراته، وترتبط بعض المعتقدات بالأساطير، أو بالوقائع التي هي أشبه بالخيال، والتي لا يستطيع المنطق العقلي تصديقها، ويلجأُ البعض إلى القول إنّ هذه الظواهر لا يفسّرها سوى الدين، أو بعض التصورات الفلسفية، ونتيجة لمس نتائجها من قبل الناس أصبحت من المعتقدات الهامّة التي تسيطر على العقلية الشعبية أكثر من غيرها من المعتقدات الأخرى، ولعل مراجع هذه المعتقدات أو مصادرها تعود إلى بعض الحكايات النادرة والحوادث التي دوّنتها شعوب المناطق»[1].

نتيجة لما سبق ذكره يمكن القول بأنّ ابن جبير قام برصد مختلف الظواهر الاجتماعية التي شدت انتباهه في الجهات المشرقية، وبخاصة فيما يتعلّق بالعادات والمعتقدات الشائعة في هذه البلدان، بالاعتماد على الوصف التفصيلي المُطَعَّم ببعض الأحكام النقدية.

2-2-الأعياد والأعراس والاحتفالات الشعبية

لقد حظّيت المناسبات الدينية والاحتفالات الشعبية بقدر كبير من الاهتمام من قِبَل الرّحالة ابن جبير في مختلف الأقطار التي زارها، حيث عاش هذه المظاهر الاحتفالية، والطّقوس الفلكلوريّة التي تعبّر عن ثقافة المجتمعات، وتباين طبوعها وممارساتها في المواسم الدينية والاحتفالات الشعبية، ومن المظاهر الدالة على هذه المناسبات ما ذكره "ابن جبير عن الاحتفالات لدى الحِجازيين، ومن تلك الاحتفالات حفلة النساء في اليوم التاسع والعشرين من كل شهر، حيث قال: «والعمرة في هذا الشهر كلّه متّصلة ليلاً ونهارًا، رجالاً ونساءً لكن المجتمع كلّه إنما كان في الليلة الأولى، وهي ليلة الموسم عندهم، والبيت الكريم يفتح كلّ يوم من هذا الشهر المبارك، فإذا كان يوم التاسع

[1]- الباشا حسن والسهيلي محمد توفيق، المعتقدات الشعبية في التراث العربي، دار الجبل، دمشق، (د.ط)، 1980، ص157.

والعشرون منه أفرد للنساء خاصّة، فيظهر للنساء بمكة في ذلك اليوم احتفال عظيم، فهو عندهم يوم زينتهم المشهور المستعد له»[1].

يُعطي ابن جبير المجتمع المكّي، صورة مشرّفة تعبّر عن احتفالاتهم في بداية الأشهر الهجرية، واهتمامهم بالمناسبات الدينية في هذه الأشهر المباركة.

كما قدّم ابن جبير صورة لمراسيم الاحتفال ي الأعياد الدينية في مكة المكّرمة، واحتفائهم بالعمرة الرجبّية، حيث قال: «وفي أثناء ذلك يلاقي الرجال بعضهم بعض، فيتصافحون ويتهادون الدعاء والتغافر بينهم، والنساء كذلك، والكلّ منهم قد لبس أفخر ثّيابه، واحتفل احتفال أهل البلاد في الأعياد، وأّما أهل البلد الأمين فهذا الموسم عيدهم، له يُهيّأون وله يحتفلون، وفي المُباهاة فيه يتنافسون، وله يعظّمون»[2].

يصف ابن جبير هذه العمرة الرجبية، وما يرافقها من ترتيبات احتفالّية تليق بها، وذلك يدلّ دلالة واضحة على مدى اعتنائهم بأعيادهم الدينية، وتعظيمهم لها.

لم يكتفِ ابن جبير بذكر الأعياد الدينية فحسب، بل تحدّثَ كذلك عن الأعراس وما يرافقها من ترتيبات تعبّر عن خصوصيّة كلّ مجتمع ومراسيمه الاحتفالّية المتعلّقة بهذه المناسبة الموجودة لدى كل المجتمعات دون استثناء.

والمتأّمل في نص رحلة ابن جبير، يجد بعض الإشارات التي عبّر فيها ابن جبير عن هذه المناسبة التي أُعجِبَ بها إعجابًا شديدًا، اهتزّ لها كيانه، وزلزلت أركانه، وأذَّرت في وجدانه، واعترف بأّنه منظر مثير، وذلك حين أشار إلى العرس المسيحي في مدينة "صور"، الذي شهده ابن جبير، وسُحِر بما رآه من مراسم الاحتفال، حيث أّنه قد أُعجِب بملابس وحلّي العروس، وصلّى ليبقى بعيدًا عن أي فتنة قد تبرز من خلاله، فقال واصفًا

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص113.

[2]- المصدر نفسه، ص110.

لهذا العرس: «ومن مشاهد زخارف الدنيا المحدّث بها، زفاف عروس شاهدناه بـ "صور" في أحد الأيام عند مينائها، وقد احتفل لذلك جميع النصارى رجالاً ونساءً، واصطفّوا عند باب العروس المهداة، والبوقات تضرب والمزامير وجميع الآلات اللهوية... حتى خرجت تتهادى بين رجلين يمسكانها من يمينٍ وشمالٍ كأنّهما من ذوي أرحامها، وهي في أبهى زيّ، وأفخر لباسٍ، تسحب أذيال الحرير المُذهّبِ سحبًا على الهيئة المعهودة من لباسهم، وعلى رأسها عصابة ذهبٍ قد حفّت بشبكة ذهبٍ منسوجة، وهي رافلة في حُلّيها وحُللها، تمشي فَتَرًا في فتر مشي الحمامة، أو سير الغمامة، نعوذ بالله من فتنة المناظر...»[1].

يُطلعنا ابن جبير في هذا المقطع الوصفي على مراسم الاحتفال عند النصارى في الأعراس، واختلافها عن مظاهر الاحتفال في بلد المسلمين، كما نلمح استخدام ابن جبير لكلمة "الفتنة" التي استعاذ بها، لما بها من خطورة على النفس البشرية، وانسيّاقها وراء ملذّات الدنيا وزخرفها ومتاعها الفاني.

2-3-صورة الملابس

يمثّل اللباس مظهرًا من مظاهر الثقافة والتّحضر لدى المجتمعات، لذلك يتميز كل بلد بنوع من اللباس يختلف عن غيره من البلدان، فقد حفلت بعض كتب الرحلات بالكثير من الإشارات إليها، وأخذ الرحّالة يصفونها وهم يتنقّلون من مكان إلى آخر، وكان لكلّ منطقة أو جماعة زيّها الخ اص بها، وربّما دلّ تنوّع تلك الألبسة واختلافها وتفاوتها بين الحكام والطبقات الغنية وطبقة عامّة الشعب، على الحالة الاقتصادية والوضع الاجتماعي في تلك العصور[2].

والجدير بالذّكر أنّ "ابن جبير" حرص على ذكر التنوع والاختلاف في الزيّ والملابس، لأنّ ذلك يعكس الوضع الاجتماعي لتلك المناطق التي زارها، حيث تحدث عن

[1]- المصدر السابق، ص278.

[2]- ينظر، نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص164.

ملابس الخطيب الحجازي الذي يلبس ثوبًا أبيضا وعمامة صوف بيضاء رقيقة متقلّدًا سيفه، فوصفه بقوله: «ثم يُقبل الخطيب داخلاً على باب النبّي صلى الله عليه وسلم، وهو يقابل المقام في البلاط الآخذ من الشرق الشمال، لابسًا ثوب سواد مرسومًا بذهب، ومُتَعَمِّمًا بعمامة سوداء مرسومة أيضا، وعليه طيلسان شرب رقيق، كلّ ذلك من كسا الخليفة التي يرسلها لخطباء بلاده»[1].

كما سـاد اللون الأبيض ثّياب أهل مكّة، يضاف إلى ذلك أنّ ابن جبير يصف لباس النصرانّيات في يوم عيدٍ لهنّ في مدينة صقلّية، فيقول: «وزيُّ النصرانّيات في هذه المدينة زيّ نساء المسلمين، فَصِيحاتِ الألسُن، ملتحفات منتقبات، خرجن في هذا العيد المذكور وقد لَبِسْنَ ثّياب الـ حرير المُذهّب، والتحفنَ اللحف الرّائعة، وانتقبن بالنُّقُبِ الملّونة، وانتعلنَ الأخفاف المذهّبة...»[2].

اللافت للنظر في هذا القول أنّ لباس النساء النصرانيات في عيدهنّ لا يختلف عن لباس المسلمين، وهذا وجه من أوجه الاتفاق الحاصل في الفلكلور الشعبي بين نساء النصارى والمسلمين.

وقد أشار ابن جبير في رحلته إلى عروس إفرنجّية في مدينة "صور"، حيث قام بوصف زيّ لباسها وحلّيها، قائلا: «وهي في أبهى زيّ، وأفخر لباسٍ، تسحب أذيال الحرير المُذهّبِ سحبًا على الهيئة المعهودة من لباسهم، وعلى رأسها عصابة ذهبٍ قد حُفّت بشبكة ذهبٍ منسوجة، وهي رافلة في حُلّيها وحُلَلها، تمشي فَتَرًا في فتر مشي الحمامة، أو سير الغمامة»[3].

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص72.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 74، 75.

[3]- المصدر نفسه، ص278.

يقدّم لنا ابن جبير وصفاً دقيقاً لمشهدٍ من المشاهد المتعلقة بمناسبة خاصّة تمثلت في الزّفاف، حيث تظهر فيه المرأة النصرانية بلباس وحلّي خاص، يعكس التقاليد والأعراف الخاصة التي تتميّز بها المرأة النصرانية.

يواصل ابن جبير حديثه عن بعض المظاهر التي تعكس الاختلاف في اللباس بين طبقات المجتمع، ويظهر ذلك حين تحدّث عن أهل "عيذاب" متكلّما عن لباسهم ومذاهبهم الفاسدة التي أبدى سخطه منها، حيث يقول: «رجالهم ونساؤهم يتصرّفون عُراةً إلاّ خِرقاً يستترون بها عوراتهم، وأكثرهم لا يستترون، وبالجملة فهم أُمّة لا خَلاقَ لهم، ولا جُناح على لاعِنِهم»[1].

نلاحظ من خلال هذا القول أنّ ابن جبير يبدي سُخطه واستياءه من هذه الممارسات والأخلاق البعيدة عن الدين، والتي تُعبّر عن عقائد فاسدة تنعدم فيها الأخلاق، ولاسّيما حين يتعلّق الأمر بسَترِ العورات.

إنَّ ما قدّمه الرّحالة ابن جبير عن هذا التنّوع والاختلاف في اللباس في مختلف البلدان والأقطار التي ارتحل إليها، تجعل من اللباس شكلا من أشكال التمدّن والتحضّر، ويعكس عادات وتقاليد الأمم والشّعوب في اللباس، خاصّة في المناسبات والأعياد، فليس اللباس مجرّد قطعة من قماش يُلَفُّ بها الجسد، وإنّما هو شكل حضاري ومظهر ثقافي، يحمل بين طيّاته العديد من دلالات التباين والتلاقي بين الشعوب، كما أنّه يعبر عن المستوى الاجتماعي والطبقي للأفراد والمجتمعات على حد سواء.

2-4-الأطعمة والأشربة

ممّا لا شك فيه أنّ كتب الرحلات أظهرت أنّ الناس عامّة في مختلف البلدان يتّفقون في كثير من الاطعمة والأشربة والعادات المتّبعة فيها، غير أنّ اختلاف الوضع

[1]- المصدر السابق، ص49.

الاقتصادي والمستوى الاجتماعي لبعض البلدان تظهر التفاوت أحيانًا، فطعام الملوك والسلاطين يختلف عن العامة، وقد كان طعام بعض السلاطين طعامين، طعام العامّة وطعام الخاصّة، ومجلس كلّ إنسان للطّعام مُعيّن لا يتعدّاه، ولا يُزاحُم أحدٌ منهم أحدًا.[1]

إنّ ابن جبير قد سلّط الضوء على أنواع الأطعمة والأشربة في بلاد الحجاز، حيث كانوا يُعدّون أطعمة معيّنة أثناء مناسك الحج يحملونها إلى عرفات، وأشار إلى ذلك في قوله: «يستعدّون للوصول إلى هذه البلدة المباركة قبل حلولها بعشرة أيام، فيجتمعون بين النّية في العمرة وميرة البلد، بضروب من الأطعمة، كالحنطة وسائر حبوب اللوبياء وما دونها، ويجلبون السّمن والعسل والزّبيب واللوز، فتجمع ميرتهم بين الطعام والإدام والفاكهة»[2].

أشار ابن جبير إلى اصناف الاطعمة والأشربة التي يختص بها أهل هذه البلدة المباركة، وأثناء أداء مناسك الحج، وذلك بدوره يعكس بعض المظاهر الاجتماعية والعادات الشعبية لدى أهل الحجاز.

وممّا أورده ابن جبير في رحلته عن طعام أهل مكة، ما ذكره في قوله: «ومن أغربِ ما ألقيناه فاستَمتَعنا بأكله وأجرينا الحديث باستطابته، ولاسّيما بكوننا لم نعهده، الرُّطبُ، وهو عندهم بمنزلة التين الأخضر من الشجرة، يُجنى ويُؤكل وهو في نهاية الطّيب واللّذاذة، لا يُسأم التفكّهُ به»[3].

وهذا كلّه من صنع الله الجميل، وفضله العظيم على أهل هذه البلدة المباركة.

---

[1]- ينظر، شاكر مصطفى، الأنثربولوجيا، دراسات الشعوب وأدواتها، وطرز مشاكلها وأنواع الألبسة...إلخ، قاموس الأنثربولوجيا، جامعة الكويت، ط1، 1987، ص ص 224-27-314.

[2]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص110.

[3]- المصدر نفسه، ص99.

كما أشار ابن جبير إلى بركة ماء زمزم وما يحدثه من راحة نفسّية، وطمأنينة قلبية تُذهِب كلّ همٍّ وغمٍ يحسّ بها الإنسان، وقد وصف ذلك بقوله: «وهذا الماء المبارك في أمره عجبٌ، وذلك أنّك تشربه عند خروجه من قرارته، فتجده في حاسّة الذوق كاللبن عند خروجه من الضرع دفيئا، وتلك فيه من الله تعالى آية وعناية، وبركته أشهر أن تحتاج لوصفٍ واصفٍ، ومن الأمور المجرّبة في هذا الماء المبارك أنّ الإنسان ربّما وجد مسَّ الإعياء، وفُتور الأعضاء إمّا من كثرة الطواف، وغير ذلك ممّا يتعب البدن، فيصب من ذلك الماء على بدنه فيجد الرّاحة والنشاط لحينه، ويذهب عنه ما كان أصابه»[1].

ينبّين لنا أنّ ابن جبير لم يكتفِ بذكر أصناف الأطعمة والأشربة، ولكنه يذكر كذلك الحكمة من شربها وتناولها، وما تحمله من منافع لجسم الإنسان، ولعلّ ذلك مردّه إلى سِعةِ اطّلاعه واهتمامه بالعلوم.

وقد قدّم ابن جبير وصفًا دقيقًا لمختلف أصناف الاطعمة والخيرات التي خص بها الله عزّ وجل مكة المكّرمة، حيث يقول: «والثمرات تُجنى إليها من كلّ مكان، فهي أكثر البلاد نِعمًا وفواكه ومنافع، وأمّا الأرزاق وسائر الطّيبات فكّنا نظنّ أن الأندلس اختصّ من ذلك بحظٍّ له المزّية على سائر حظوظ البلاد، حتى حللنا بهذه البلاد المباركة فألفيناها تغصّ بالّنعم والفواكه، كالتّين والعنب والرّمان»[2].

يُبدي ابن جبير من خلال هذه المقطع دهشته وإعجابه بمختلف ألوان الثمرات والأطعمة والأشربة التي خصّ بها الله عزّ وجل مكة المكرمة وأهلها، ولا سّيما أنّه كان يظنّ أن الأندلس هي جنّة الله عز وجل في أرضه دون سائر البلدان، غير أنّه لّما عاين هذه البلدة المباركة وأبصر خيراتها، أنساه ذلك نعيم الأندلس.

[1]- المصدر السابق، ص101.

[2]- المصدر نفسه، ص98.

2-5-صورة المرأة

تُعدُّ المرأة عنصرًا فاعلا في المجتمع، نظرًا لما تقوم به من وظائف مختلفة وخدمات جليلة، ومن هذا المنطلق شكّلت المرأة عنصرا رئيسًا في بناء نصوص الّرحلات، فكان الحضور الأنثوي حضورًا مؤثرًا على وجوه متنوعة، تجسّدت من خلال الأدوار التي تمثلها، والأوضاع الاجتماعية المختلفة التي تعيشها، ولأهمية المرأة في الخطاب الرحلي سعى الرّحالة إلى تقديم صورة المرأة في رحلاتهم بمختلف مستوياتها، والصورة «تشير إلى ما ينتجه أديبٌ أو رحّالةٌ عن بلد زاره وتفاعل معه، وكتب عنه، ويقصد بذلك الصورة التي يقّمها الكاتب الرّحالة، وقد لا تكون مطابقة للواقع، أو قد تكون أحيانًا نابعة من التصورات السائدة»[1].

ولّما كانت المرأة ركنا أساسيا في المجتمعات، حرص الرّحالة على بناء صورة للمرأة في نصوص رحلاتهم، وذلك بالاعتماد على سرد أفعالها ووصف أحوالها، ورصد مختلف أوضاعها في المجتمعات التي زارها الرّحالة، فتشكّلت بذلك صورة متعددة ومتباينة للمرأة، تكشف عن خصوصيتها من مجتمع لآخر، ولعل أّول هذه الصورة التي رصدها الرحالة.

2-5-1-المرأة المتنكرة غير المألوفة

لقد تشكّلت صورة المرأة المتنكرة غير المألوفة في المجتمعات العربية الإسلامية، والمجتمعات غير الإسلامية في وعي الرّحالة، حيث كانت المشاهد السلبية والظواهر السلوكية المتصلة بالمرأة تتعارض مع مبادئ الرّحالة وقّيمه الدينية التي نشأ عليها، فلم يتقّبلها وأنكرها إنكارًا شديدًا[2].

[1]- ينظر، نجيب مليكة، المرأة في الرحلة السفارية المغربية خلال القرنين 18 و19، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار السويدي للنشر والتوزيع والإعلان، أبو ظبي، (د.ط)، 2014، ص ص 59، 76.

[2]- ينظر، المرجع نفسه، ص ص 18، 19.

ومن الصور التي أنكرها ابن جبير في رحلته عن المرأة، ما ذكره عن أهل "عيذاب"، حيث يقول: «رجالهم ونساؤهم يتصرّفون عُراةً إلاّ خِرقًا يستترون بها عوراتهم، وأكثرهم لا يستترون، وبالجملة فهم أُمة لا خَلاقَ لهم، ولا جُناح على لاعِنِهم»[1].

يستغرب ابن جبير من هذه الصورة القاتمة التي تظهر بها المرأة في هذا المجتمع، فهي مخالفة لصورة المرأة المسلمة، لذلك نجده يصفهم بأبشع الصفات فيقول: «وهذه الفرقة من السودان المذكورين، فرقة أضلّ من الأنعام، سبيلاً، وأقل عقولاً، لا دين لهم سوى كلمة التوحيد التي ينطقون بها إظهارًا للإسلام، ووراء ذلك من مذاهبهم الفاسدة وسيرهم ما لا يُرضى ولا يَطِلُّ»[2].

يوجّه ابن جبير نقدًا لاذعا لهذه الصورة القبيحة التي يظهر بها أهل هذه المنطقة رجالاً ونساءً مخالفين بذلك الفطرة الإنسانية.

كما أورد ابن جبير في رحلته بعض المشاهد والصور التي تتعلق بالمرأة، ومن هذه المشاهد النسوية التي نقلها ابن جبير عن رواةٍ دون أن يذكرهم، ما كان من تصرّف النسوة في دمشق، عند قدوم الحاج الدمشقي مع أصحابه المغاربة الحجاج، عام ثمانين، وهو تصرف غريب لم يشهده ابن جبير في المغرب، ويدلّ على جهل الناس دينّيا، وقد استخدم كلمة "أخبرني"، يقول: « خرج الناس الجمُّ الغفيُر نساءً ورجالاً، يصافحونهم ويتمسحون بهم، وأخرجوا الدراهم لفقرائهم يتلقّونهم بها، وأخرجوا إليهم الأطعمة، فأخبرني من أبصر كثيًرا من النساء يتلقين الحجاج ويناولنهم الخبز، فإذا عضّ الحاّج فيه اختطفنه من أ يديهم وتبادرن لأكله، تبّركًا بأكل الحاج له، ودفعن له عوضًا عنه دراهم، وغير ذلك من الأمور العجيبة ضدّ ما اعتدنا في المغرب من ذلك»[3].

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص49.

[2]- المصدر نفسه، ص49.

[3]- المصدر نفسه، ص259.

يُنكِر ابن جبير هذا التصرّف الغريب الذي صدر من قِبلِ النساء في موسم الحج، ناعتًا إيّاه بالأمر العجيب، كونه لم يعهده في بلاد المغرب.

2-5-2-المرأة الجارية

يذكر ابن جبير جواري الملك "غليام" وينعتهنّ بأجمل الصفات، فيقول: «ومن أعجب ما حدّثنا به خديمه المذكور، وهو يحي بن فتيان الطّراز، وهو يطرز بالذهب في طراز الملك: أنّ الإفرنجية من النصرانيات تقع في قصره فتعود مسلمة، تعيدها الجواري المذكورات مسلمة، وهنّ على تكتّم من ملكهنّ في ذلك كلّه، ولهنّ في فعل الخير أمور عجيبة، وأعلمنا أنّه كان في هذه الجزيرة زلازل مرجفة ذعر لها المشرك، فكان يتطلع في قصره فلا يسمع إلاّ ذاكرًا لله ولرسوله من نسائه وفتيانه، وربّما لحقتهم دهشة عند رؤيته، ليذكر كلّ أحد منكم معبوده ومن يدين به، تسكينًا لهم»[1].

ممّا يلفت الانتباه في هذا القول، أنّ جواري الملك "غليام" كنَّ نساءً صالحات ذوات أفعال خيرٍ كثيرةٍ، محافظات على شعائرهن الدينية الإسلامية، متشّبعات بالثقافة الإسلامية، إضافة إلى ذلك أنّهن يبذلن قصارى جهودهن لنشر الإسلام وتعاليمه بين النصرانيات، إضافة إلى ذلك أنّ حديث ابن جبير عن النصرانيات المهتدّيات يدل على قيمة إنسانية كبرى تمثلت في خصوصية الآخر الدينية وضرورة احترامها.

2-5-3-المرأة والجمال

رغم اختلاف معايير الجمال بين المجتمعات التي زارها الرّحالة العرب، تبعًا للاختلافات الحضارية بينها في تحديد مفهوم جمال المرأة، فقد كان الرّحالة العرب في

[1]- المصدر السابق، ص299.

جميع الأحوال ولوعين بالمرأة على اختلاف أصولها، وتنوع ثقافاتها، شديدي الإحساس بجمالها.[1]

ولقد أشار ابن جبير في رحلته إلى جمال المرأة، وأدوات الزينة التي تستخدمها لإظهار مفاتنها، ويتجلى ذلك في حديثه عن زينة "الخاتون" أم "عز الدين" صاحب الموصل، أثناء استقبالها عند عودتها من الحج، حيث يقول: «إذ خرج الناس على بكرة أبيهم ركبانًا ومشاةً ، وخرج النساء كذلك وأكثرهن راكبات، وقد اجتمع منهن عسكر جرّار، وخرج أمير البلد للقاء والدته مع زعماء دولته، فدخل الحجاج الَمواصلة صحبة خاتونهم على احتفال وأُبهة، قد حللّوا أعناق إبلهم بالحرير الملّون، وقلّدوها بالقلائد المزّوقة»[2].

يعكس هذا القول حالة الرفاهية التي تعيشها هذه السيدة، وذلك من خلال تفننها في استعمال أدوات الزينة بمختلف أصنافها، وما يحيط بها من العساكر والجواري اللواتي خرجن لاستقبالها عند عودتها من الحج، وهذا المشهد يدل على منزلتها الرفيعة بين قومها.

ويواصل ابن جبير وصفه لحالة الثراء الذي تتمتع به هذه المرأة، وما يُصاحب ذلك من تفننٍ في استعمال وسائل الزينة التي تبهت الأبصار، فيقول: «ودخلت خاتون المسعودية تقود عسكر جواريها وأمامها عسكر رجالها يطوفون بها، وقد جَلَّلَتْ فبتها كلّها سبائك ذهب مصبوغة أهلّة ودنانير سعة الأكفّ، وسلاسل وتماثيل بديعة الصفات، فلا تكاد تُبين من القبة موضعا، ومطّيتاها تزحفان بها زحفاً، ومطاياها مجلّلة الأعناق

[1]- ينظر، عبد السلام الترمانيني، الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام (دراسة مقارنة)، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1998، ص ص 129، 130.

[2]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص112.

بالذهب، ومراكب جواريها كذلك، مجموع ذلك الذهب لا يُحصى تقديره، وكان مشهدًا أبهت الأبصار، وأحدث الاعتبار، وكل مُلكٍ يفنى إلاّ مُلكُ الواحد القهّار، لا شريك له»[1].

يقّدم لنا ابن جبير في هذا المقطع صورة لمشهد من المشاهد الدنيوية التي تبهت الأبصار، والمتمثلة في هذه المرأة التي تتلذذ بنعم الملك الذي أتاح لها أن ترتدي أجمل الثياب، وتتزين بمختلف أصناف الحي، إضافة إلى سبائك الذهب والفضة التي تُعدُ من مرتكزات الزينة عند المرأة لإظهار جمالها، وإبراز حسنها المرهف، غير ابن جبير يرى انّ هذا المشهد يحدث العبرة في النفوس، لأنّ هذا الملك والثراء متاع زائلٌ وعارية مسترجعة. كما يظهر هنا اهتمام ابن جبير بالألبسة الفاخرة والأنيقة للطبقة الحاكمة الغنية واستمتاعها بملذات الحياة الدنيا.

وممّا لفت انتباه ابن جبير اقتداء النصرانيات وتأثّرهن بزي المسلمات في صقلية في يوم الميلاد، يظهر ذلك في قوله: «وزي النصرانيات في هذه المدينة زيّ نساء المسلمين، ملتحفات، منتقبات، خرجن في هذا العيد المذكور، وقد لبسن ثياب الحرير المذهب، والتحفن اللحف الرائعة، وانتقبن بالنقب الملونة، وانتعلن الأخفاف المذهبة، ويزرن كنائسهن أو كُنُسهن حاملات جميع زينة المسلمين من التحلي والتخضّب والتعطر»[2].

يشر ابن جبير إلى تأثّر النصرانيات بلباس المسلمات وأزيائهن، وذلك من خلال ارتداء ا لنقب، واستعمال وسائل الزينة كالتخضّب والتعطّر، ممّا يدلّ دلالة واضحة أنّ اللباس الإسلامي المخصص للمرأة يمثل شكلا من أشكال الجمال الذي تتزين به المرأة المسلمة لتعّبر عن هويتها الإسلامية.

[1]- المصدر السابق، ص ص 212، 213.

[2]- المصدر نفسه، ص307.

2-5-4- المرأة المتدّينة

لقد أشار ابن جبير في رحلته إلى ذكر بعض ملامح صورة المرأة الصالحة العفيفة المتدينة، حيث اختلفت ملامح هذه الصورة من مكان لآخر ومن مذهب لآخر، ومن الشواهد الدّالة على ذلك ما أورده ابن جبير عن النساء في مكة، وحرصهن الشديد على تأدية مناسك العمرة في شهر رجب، يقول: «فلّما كان اليوم الثاني، وهو يوم الجمعة، كان طريق العمرة في العمارة قريبا من أمسه راكبين وماشين، رجالاً ونساءً والنساء الماشيات المتأجرات كثير، يسابقن الرجال في تلك السبيل المباركة، تقبّل الله من جميعهم بمنّه»[1].

يصوّر لنا ابن جبير في هذا المقطع مدى حرص النساء في مكة على نيل الأجر والثواب، ومسابقة الرّجال لتأدية مناسك العمرة، وتطهير أنفسهن من الذنوب والسعي لإرضاء علاّم الغيوب.

ومن الصور المشرقة للمرأة في البيت الحرام، ما ذكره ابن جبير عن اليوم المخصص لهن في الطواف، يصف ذلك المشهد بقوله: «وفي اليوم التاسع والعشرين منه، وهو يوم الخميس، أُفرِدَ البيت للنساء خاصة، فاجتمعن من كل أَوبٍ، ولم تبق امرأة بمكة إلاّ حضرت المسجد الحرام ذلك اليوم، وأفرج لهن عن الطواف وعن الحجر، ولم يبق حول البيت المبارك أحد من الرجال، وتسلسل النساء بعضهن ببعض وتشابكن حتى تواقعن، فمن صائحة ومعولة ومكبّرة ومهللة... وانفسحن في الطواف والحجر، وكان ذلك اليوم عندهن الأكبر، ويومهن الأزهر الأشهر، نفعهن الله به وجعل خالصه لكريم وجهه»[2].

يصور ابن جبير في هذا القول الحرص الشديد للنساء في مكة المكرمة، واجتهادهن لنيل الآخرة والمغفرة من خلال تأدية مناسك العمرة في شهر رجب، ويظهر ذلك جلّيا في

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص110.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 115، 117.

اليوم المخصصّ لطواف النساء، وفي هذا المشهد التعّبدي تبرز العاطفة الدينية لابن جبير، حيث نجده يتعاطف مع النساء اللواتي يؤدين مناسك العمرة في هذا اليوم الذي وصفه باليوم الأزهر لكثرة الطاعة فيه، ويختم قوله بدعاء الله عز وجل أن ينفعهنّ بأعمالهن ويتقّبلها خالصة لوجهه الكريم.

كما صور ابن جبير صورة للخواتين اللاتي عرفن بالصلاح والتقوى، حيث وصف الخاتون ابنة الأمير "عز الدين مسعود" حاكم الموصل، أثناء إقامتها في الديار المقدسة، «قد قامت بعدد من أعمال البّر تلي تتقرب بها إلى الله عزّ وجل، فقد أَنفَقَتْ مالاّ عظيما في سقاية الحجاج، وعّينت لذلك نحو ثلاثين ناضحة ومثلها للزاد، وقّدمت الكساء للحجاج، كما أنها تصدقت بحملين من الصدقة، وحضرت مجالس الوعظ»[1].

يقّدم ابن جبير صورة إيجابية للمرأة الصالحة العفيفة التي تقوم بأعمال البر والخير، تقرّبا إلى الله عزّ وجل، ورغبة في نيل الثواب العظيم، ولعلّ هذه الأفعال الحميدة والأخلاق الفاضلة التي تتحلّى بها ابنة الأمير الموصلي في خدمة الحجاج والمعتمرين، تدلّ دلالة واضحة على تشّبعها بالثقافة الدينية، فكان ذلك محفّزا أساسيا يدفعها إلى التصدق والإنفاق والإكثار من أعمال الخير والبّر.

لم تقتصر مظاهر صلاح المرأة على ممارسة الشعائر الدينية فحسب، بل تجاوزت ذلك إلى القيام بعدد من أعمال البّر والصدقات، مثل بناء الأوقاف والإنفاق عليها، وغير ذلك من الأعمال التي تسهم في بناء مجتمعاتهن، ومن ذلك ما ذكره ابن جبير من مشاهدته الأوقاف المتنوعة التي تكاد تستغرق مدينة دمشق، وقد نها إلى علمه أنّ هناك كثيًرا من تلك المساجد والمدارس والأوقاف من صنع النساء الخواتين، يقول: «ومن النساء الخواتين ذوات الأقدار، من تأمر ببناء مسجد أو رباطٍ أو مدرسة، وتنفق فيها الأموال

[1]- المصدر السابق، ص ص 206-207.

الواسعة، وتعين لها من مالها الأوقاف»[1] . ولاشكّ أنّ لهنّ في هذه الطريقة المباركة مساعي مشكورة عند الله عز وجل.

يبدي ابن جبير إعجابه بحكمة النساء الخواتين اللواتي يـُحسنّ إنفاق أموالهن في بناء المساجد والمدارس، وغيرها من أعمال البّر التي ينتفع بها صاحبها بعد موته، لذلك حظيت النسوة الخواتين بسمعة طّيبة ومكانة رفيعة في مجتمعاتهن، يـُضافُ إلى ذلك أنّ تخصيص الألقاب لهنّ ومناداتهن "بالخاتون" والسيدة تضفي عليهن صفة الاحترام والتبجيل لدى العامة والخاصة، ويقّدم ابن جبير تفسيرًا للقب "الخاتون" على أّنها بمنزلة الشريفة أو السيدة ممّا يليق بهذا اللفظ الملوكي النسائي.[2]

استنادًا إلى ما سبق ذكره يمكن القول أنّ ابن جبير أولى عناية شديدة لوصف وتصوير صورة المرأة في المجتمعات والشّعوب التي نزل بها وتفاعل معها، حيث أّنه قام برصد ملامح المرأة وأبعادها الّدلالية المتباينة من مجتمع لآخر، لذلك نجده تفاعل مع مختلف المشاهد التي تظهر فيها المرأة كالمناسبات والأعياد الّدينية، فكانت انطباعاته تتراوح بين القبول والّرفض حسب المواقف التي استرعت انتباهه، إذ لم تخرج صورة المرأة عن صورة مألوفة ومقبولة، نالت إعجاب الرحّالة لتوافقها مع مرجعّيته الدينية وتكوينه الثقافي، وصورة أخرى مستنكرة ومرفوضة، غير مألوفة لدى الرحّالة لمخالفتها للطّبيعة الأنثوية السّوية، وتعارضها مع المبادئ والقّيم الأخلاقية للرحّالة، يـُضاف إلى ذلك أنّ الرحّالة ابن جبير أشاد بالّدور الفّعال الذي تقوم به المرأة الحّرة في بعض المجتمعات، كالخاتون ابنة الأمير "عز الدين" حاكم الموصل، والتي كانت لها مشاركة قوية في خدمة مجتمعها، من خلال بناء المساجد والمدارس، وإنفاق الأموال الكثيرة على الفقراء والحجّاج والمعتمرين، وهذا يدلّ دلالة قاطعة على صلاحها وعفافها، ووعيها الحضاري والثقافي

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص248.

[2]- ينظر، المصدر نفسه، ص164.

بضرورة المشاركة في تسيير شؤون المجتمع، ومن هنا أبانت رحلة ابن جبير تنّوع صورة المرأة وتفاوتها من مجتمع لآخر، وذلك وفق التكوين الديني والثقافي والاجتماعي لتلك المجتمعات.

3-البعد الثقافي

لقد حظي الجانب الثقافي باهتمام كبير من قبل الرّحالة، انطلاقًا من البلدان التي قصدوها، وتجلّى هذا الاهتمام من خلال ما حملته كتاباتهم من تفصيلات للمنجز البشري على المستوى المعرفي للعلوم والآداب، حيث كانت لهم لمسات واضحة في رصد الحركة الثقافية، تمثّلت في ذكر المدارس الأدبية والدينية التي عمّرت في بنية الثقافة أمدًا طويلاً، وشكّلت تاريخا ثقافيًّا مهمًّا، ساهم في حفظ الإرث الثقافي[1].

نظرًا لأهمية الثقافة والمعرفة لدى الشعوب والمجتمعات، نجد بعض الرّحالة المغاربة والأندلسيين «ينتقلون داخل بلادهم، أو ينتهزون الفرصة لأدائهم فريضة الحج، للقاء العلماء والفقهاء، وزّيارة المراكز العلمية، وتسجيل أسماء مشايخهم ومروّياتهم، والترجمة لعدد كبير منهم، ممّا أضفى الصبغة العلمية على رحلاتهم، فُعّدت كتبا علمية يغلب عليها الجانب الثقافي اكثر منها رحلة أدبية، وقد سُمّيت بالبرامج أو الفهارس»[2].

ولعلّ أهّم ما كان يشّجع الرّحالة الأندلسيين إلى بلاد المشرق هو الرغبة الجامحة في طلب العلم، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «إنّ الرحلة في طلب العلوم والمشيخة، مزيد من الكمال في التعليم، وذلك أنّ البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم، وما يتحلّون به من المذاهب والفضائل تا رة علمًا وتعليمًا وإلقاءً وتارة محاكاة، وتلقينًا بالمباشرة، إلاّ أن حصول

[1]- ينظر، بلال سالم الهروط،، صورة الآخر في الرحلات الأندلسية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1428هـ/2008م، ص113.

[2]- الكتاني عبد الحي بن عبد الكبير، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1982، ج1، ص ص 69، 71.

الَملَكات عن المباشرة والتلقين أشدّ استحكامًا، وأقوى رُسوخًا، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملَكات ورسوخها، فالرّحلة لا بدّ منها في طلب العلم، لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرّجال»[1].

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الرحلة في طلب العلم تحتلّ أهمية كبيرة، وتُشكّل سِمَةً بارزة في حياة المجتمع الأندلسي والمغربي على وجه الخصوص، وتؤكد على التواصل العلمي والفكري والثقافي، فالعديد من الرّحالة الأندلسيين في المشرق يطلبون العلم، وجلُّ أمنيتهم أن يجلسوا إلى عالم مشرقي مشهور يُشرّفون به بين بني قومهم، وقد لاحظ "كراتشكوفسكي" أنّ «طلب العلم يطغى على نمط الرّحلة»[2].

فالرحلات تساهم في بناء جسور التواصل العلمي والمعرفي بين المجتمعات، فهي من أكثر المدارس تثقيفًا للإنسان، وتنويرًا للفكر.

وقد أولى ابن جبير الجانب الثقافي في رحلته اهتمامًا كبيرا وعناية شديدة، تجسّدت من خلال ذكره للمدارس الأدبية والدينية، التي أسهمت في تنشيط الحركة الثقافية في بلاد المشرق.

3-1-المراكز التعليمية ودور الكتب

وفي سيّاق حديثه عن المشهد الثقافي والعلمي، أشار ابن جبير إلى مناقب الإسكندرية، بقوله: «ومن مناقب هذا البلد ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه، المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل الطبّ والتعبّد، يَفِدون من الأقطار النائية، فيلقى كلّ واحد منهم مسكنًا يأوي إليه، ومُدرّسًا يعلمه الفن الذي يريد تَعلُّمه»[3].

---

[1]- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص541.

[2]- كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ص401.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص33.

وفي هذا القول دلالة واضحة على مدى الاهتمام الشديد بالشّأن الثقافي في هذه البلاد، ويظهر ذلك من خلال توفير الظروف الملائمة للغرباء المتوافدين لطلب العلم، في شتّى علوم الفنون.

لم يُغْفِ ابن جبير الدور الكبير الذي قامت به المراكز الدينية، في إثراء الجانب المعرفي، وتنوير العقول، كمكّة المكرمة، والمدينة المنّورة، «وقد تنّوعت العلوم بتنّوع العلماء في مكة المكرمة، والمدينة المنورة، بسبب الرحلات السنويّة للحج والزيارات، وهذه ميزة انفردت بها عن سائر الاقطار الإسلامية، فتعددت الحلقات العلمية فيها، لاسّيما المسجد الحرام الذي غاص بحلقات التدريس»[1].

كما أشار ابن جبير إلى مجالس العلم والوعظ، وحلقات التدريس التي كانت تعقد في البلاد المشرقّية، حيث كان تركيزه منصبًّا على منهجّية التعليم في هذا البلد، وتجلّى ذلك في معرض حديثه عن مجالس العلم في بغداد، يصف ذلك بقوله: «فأوَّلَ من شاهدنا مجلسه منهم الشيخ الإمام "رضي الدين القزويني" رئيس الشافعّية، وفقيه المدرسة النظامّية، والُمشار إليه بالتقديم في العلوم الأصولية... حضرنا مجلسه، فصعد المنبر، وأخذ القّراُء أمامه في القراءة على كراسي موضوعة، فتّوقوا وشّوقوا، وأتوا بتلاحين معجبة...، ثم اندفع الشيخ الإمام المذكور، فخطب خطبة سكون ووقار، وتصرف في أفانين العلوم، من تفسير كتاب الله عزّ وجل، وإيراد حديث رسوله صلى الله عليه وسلّم، والتكلم على معانيه، ثم رشقته شآبيب المسائل من كلّ جانب، فأجاب وما قصّر، وتقّدم وما تأخّر...، فكان مجلسه وقورًا هّيـ ًنا لّيًنا ظهرت فيه البركة والسّكينة»[2].

ويذكر ابن جبير تأثّره بخطبة ألقاها الشيخ الفقيه "جمال الدين أبي الفضائل بن علي الجوزي" حيث يصف المجلس بقوله: «فشاهدنا مجلس رجل ليس من عمرو ولا زيد، آية

[1]- المصدر السابق، ص169.

[2]- المصدر نفسه، ص195.

الزمان، وقّرة عين الإيمان، رئيس الحنبلية، إمام الجماعة، وفارس حلبة هذه الصناعة، والمشهود له بالسبق الكريم في البلاغة والبراعة، مالك أَزِمَّةِ الكلام في النظم والنثر، وبعد فراغه من خطبته أتى برقائق من الوعظ، وآيات بّينات من الذكر، طارت لها القلوب اشتياقاً، وذابت بها الأنفس احتراقاً»[1].

يظهر في هذا القول تأثّر ابن جبير بالعلم الغزير والبلاغة الراقية التي يتميز بها العالم الجليل "ابن القّيم الجوزية"، وما يحدثه من تأثير في نفوس طلبة العلم، الذين هم في شوق دائم، وشغف كبير لحضور مجالسه العلمية، بغية الاستفادة المعرفية.

وقد أبرزت رحلة ابن جبير الدور العلمي والثقافي الذي مثّلته المساجد والمدارس في الجهات المشرقّية، حيث يقول ابن جبير: «وأّما المدارس فلا يأخذها التقدير فضلاً عن الإحصاء، والمدارس بها نحو الثلاثين... ، ولهذه المدارس أوقاف عظيمة وعقارات محتسبة تتصبّ إلى الفقهاء المدّرسين بها، ويُجرُون بها على الطلبة ما يقومون به، ولهذه البلاد في أمر هذه المدارس والمستشفيات شرفٌ عظيٌم وفخٌر مخلّدٌ»[2].

أشاد ابن جبير بالسّنن المحمودة، والاوقاف العظيمة التي تُسَخَّر في خدمة العلم والاهتمام بالعلماء، وتنشيط الحركة العلمية والفكرية.

إنّ اهتمام المشارقة بالمشهد الثقافي، والحركة العلمية التي لامست مختلف الميادين المعرفية،جعلت ابن حبير يدعو المغاربة للاتجاه للشرق بُغية طلب العلم، لذلك نجده يقول: «فمن شاء الفلاح من نشأة مغربنا فليرحل إلى هذه البلاد ويتغّرب في طلب العلم، فيجد الأمور المعينات كثيرة، فأّولها فراغ البال من امر المعيشة، وهو أكبر الأعوان

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص197.

[2]- المصدر نفسه، ص205.

وأهّمها، فإذا كانت الهِمَّة فقد وجد السّبل إلى الاجتهاد... فهذا المشرق بابه مفتوح لذلك، فادخل أيها المجتهد بسلام»[1].

لقد تنّبه ابن جبير للدور الكبير الذي تقوم به المراكز الدينية، والمجالس العلمية في تكوين الحصيلة الثقافية لطلبة العلم، لذلك حرص على ترغيب الطلبة المغاربة، وتشجيعهم للتوجه إلى بلاد المشرق.

3-2-دور الكتب

مّما لا شك فيه أنّ للكتب دور بالغ الأهمّية في تنشيط الحركة العلمية، فهي تمثّل مكونًا رئيسّيا يساهم في تشكيل ورسم الصورة العامة، والكلية للمشاهد الثقافية التي عاينها الرحّالة.

وقد احتوت المراكز الدينّية على كّم هائل من الكتب العلمّية، وفي هذا الشأن قد أشار ابن جبير إلى خزائن ضخمة للكتب، أثناء حديثه عن المسجد الحرام، وأبواب الحرم الشريف، فيقول: «وباب إبراهيم عليه السّلام، هو في زاوية كبيرة متّسعة فيها دار "المكناسي" الفقيه الذي كان إمام المالكية في الحرم رحمه الله، وفيها أيضا غرفة هي خزانة للكتب المحتسبة على المالكية في الحرم»[2].

ومّما أورده ابن جبير عن الصّور المعّبرة عن المشهد الثقافي، ما ذكره عن المسجد النبوي، الذي أشار فيه إلى أّنه «كان يضّم مكتبة كبيرة، احتوت خزانتين كبيرتين من الكتب، وبعض المصاحف الموقوفة على المسجد المبارك»[3].

[1]- المصدر السابق، ص258.

[2]- المصدر نفسه، ص83.

[3]- المصدر نفسه، ص171.

ومن المشاهد التعليميّة التي لفتت انتباه الرحالة ابن جبير في البلاد المشرقية، طريقة مميّزة في تعليم الصبيان للقرآن الكريم، وعلوم اللغة العربيّة والخط، والأشعار وغيرها، فيقول: «وتعليم الصبيان القرآن في هذه البلاد المشرقية كلّها إنّما هو تلقين، ويعلّمون الخطّ في الأشعار وغيرها، تنزيها لكتاب الله عز وجل عند ابتذال الصبيان له بالإثبات والمحو، وقد يكون في أكثر البلاد الملقن على حدة والمكتّب على حدة، فينفصل من التلقين إلى التكتيب، لهم في ذلك سيرة حسنة، ولذلك ما يتأتّى لهم حسن الخط، لأنّ المُعلّمَه لا ينشغل بغيره، فهو يستفرغ جهده في التعليم»[1].

قد ألمح ابن جبير في هذا القول إلى مدى اهتمام المشارقة بتعليم القرآن الكريم لأبنائهم، لما له من دور كبير في تنشئتهم تنشئة سليمة، ولضمان زرع القّيم الفاضلة في نفوسهم، يُضاف إلى ذلك السّيرة الحسنة التي أعجب بها ابن جبير، والمتمثّلة في الفصل بين المُلَقَّنِ والمُكَتَّبِ في التعليم، وذلك بغية تنمية المَلَكَة اللغوّية والفكرية لدى الناشئة، وتمكينهم من إجادة الكتابة الصّحيحة.

ولعلّ اهتمام ابن جبير بهذه الجوانب الثقافية، والمكتسبات الضخمة الموجودة في بلاد المشرق، كانت من الحوافز والبواعث الأساسية لرحلته إلى المشرق، وذلك بغية الاطّلاع على ثقافة المشارقة، والالتقاء بالعلماء والفقهاء والاستفادة من علمهم الغزير، وذلك بدوره أسهم في خلق جسور التواصل والتفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب.

إنّ ابن جبير في رحلته لم يغفل عن ذكر بعض التأثيرات اللغوية والترجمة، في مختلف البلدان التي ارتحل إليها، حيث أنّه ركّز على الصور التي ساهمت في التفاعل الثقافي بين مختلف الشعوب، ويظهر ذلك في سيّاق وصفه لملك صقلّية "غليام"، الذي

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص245.

«كان إفرنجيًا غير أنّه كان يقرأ ويكتب بالعربية، وأنّه اتّخذ علامة ملوك الإسلام: الحمد لله حق حمده»[1].

في هذا القول دلالة واضحة على وجه من أوجه التفاعل الثقافي، مع أحد المكّونات الأساسيّة للحضارة الإسلامية وهو اللغة، كما أشار ابن جبير إلى إتقان بعض الُوعَّاظْ للّسانين العربي والأعجمي، حيث وصف واعظًا خُرسانيًّا صعد منبر الوعظ في شهر رمضان المبارك فقال: « فصعدَ واعِظٌ خُرَسانِيٌّ حَسَنُ الشّارة مَليحُ الإشارة... يجمع بين اللسانين عربيّ وعجميّ، فأتى في الحالين بالسّحر الحلال من البيان، فصيحُ المنطِقِ بارعُ الألفاظ، ثّم يَقْلِبُ لسانَه للأعاجم بلغتهم فيهزّهم إطرابًا ويُنيبهُم انتحابًا»[2].

ظاهر الدّلالة في هذا القول، يُثبت لنا ذلك الامتزاج اللغوي، وما يؤدّيه من دور كبير ومساهمة بالغة الأهّمية في إحداث التفاعل بين الحضارة العربيّة الإسلامية وغيرها من الحضارات الأخرى.

وممّا سبق ذكره يَحْسُنُ القول بأنّ المستوى الثقافي الذي رَصده ابن جبير في مثلرق، يُبرِزُ بشكل لا يدعُ مجالاً للشكّ، تأثّره الكبير بالمشرق وأفكاره، وعلومه وحواضره العلميّة، التي قطعت شوطًا علميًا كبيرًا في سبيل انتعاشِ وتنشيط الحركة الفكريّة في المشرق على وجه الخصوص، وفي الفكر الأندلسي والمغربي بصفة عامّة.

4-البعد الاقتصادي

لقد حظي الجانب الاقتصادي والأنشطة التجارية باهتمام كبير من قبل الرّحالة، ولعلّ التجارة كانت قديمًا من أهّم الأسباب التي أدّت إلى القيام بالرّحلة والسفر إلى مختلف البلدان، والسّعي في سبيل الكسب برًّا أو بَحْرًا، ولذلك كانت التجارة أمرًا ضروريًا،

[1]- المصدر السابق، ص298.

[2]- المصدر نفسه، ص159.

خاصة حين يتعلق الأمر بالحاج أو المسافر الذي يكون بحاجة ماسّة إلى بعض الموارد المالّية لتغطية نفقات الرحلة، حيث حَفلت كتب الرّحلات بالكثير من الأنشطة الاقتصادية، سواء أكان ذلك في الأندلس والمغرب، أم في بلاد المشرق والبلاد العربية الإسلامية وغير الإسلامية، فكانت الرّحلات سِجِلاً شاملاً، رصد من خلاله الرحّالة صوّرا حيّة للملامح الاقتصادية التي شاهدها في البلدان التي ارتحل إليها.[1]

يعدّ "ابن جبير" من الرحّالة الأندلسيين الذين سلّطوا الضوء على المشهد الاقتصادي في بلاد المشرق الإسلامي، وذلك من خلال تسجيله لمختلف المشاهد الاقتصادية التي لفتت انتباهه، كالصناعة والتجارة والزراعة، إضافة إلى الأسواق والشؤون المالّية، ومن المشاهد الاقتصادية التي تجدر الإشارة إليها.

4-1- الحاصلات الزراعية وموارد المّياه

تضمّنت كتب الرحلات الأندلسية والمغربية عناية الشعوب المختلفة بالأراضي الزراعية وحاصلاتها، ورعايتهم لأراضيهم وحرثها وزراعتها، ثم البيع من محصولاتها.

ومن المشاهد التي شدّت انتباه الرحّالة، اتّساع المساحات الزراعية في بعض المناطق، لذلك أفاضوا في الحديث عن خصوبة تلك الأراضي وما ينبت فيها من أشجار وأعشاب وثمار، ووصفوا حجمها ومذاقها، وذكروا كلّ منطقة مرّوا بها، وما تمتاز به من زراعة معّينة، أو ما تشتهر به من حاصلات خاصة.[2]

ولقد أشار ابن جبير إلى ذلك، في سّياق وصفه لخيرات الأندلس، وخيرات مكّة، حيث يقول: « وأّما الأرزاق والفواكه وسائر الطّيبات، فكّنا نظّن أنّ الأندلس اختصّ من ذلك بحظٍّ له المزّية على سائر حظوظ البلاد، حتى حللنا بهذه البلاد المباركة، فألفيناها

[1]- ينظر، نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص111.
[2]- ينظر، ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص99.

تغصُّ بالّنعم والفواكه كالتّين والعنب، والرّمان والسفرجل، والخوخ والجوز... إلى جميع البقول كلّها، كالباذنجان واليقطين والجزر، إلى غيرها من الّرياحين العبِقة... ومن أغرب ما ألفيناه فاستمتعنا بأكله، وأجرينا الحديث باستطابته، ولا سّيما لكوننا لم نعهده، الّرطب، وهو عندهم بمنزلة التين الأخضر في شجره، يُجنى ويُؤكل وهو في نهاية من الطيب واللذاذة، لا يُسأم التفكّه به»[1].

لقد أبدى ابن جبير في هذا المقطع الوصفي إعجابه بمختلف الثمرات التي تنبت في أرض مكة المكّرمة، ولا سّيما أنه كان يعتقد أنّ أرض الأندلس التي نشأ فيها، تخرج من الطّيبات والّنعم والثمرات ما لا ينبت في غيرها من البلدان.

وقد ذكر ابن جبير أنّ ازدهار الزراعة في الأودية المحيطة بمكة المكّرمةراجعٌ إلى وجود جالية مغربية بها، قامت باستصلاح الأراضي، فقال: «قد جلب الله إليها من المغاربة ذوي البصارة بالفلاحة والزراعة، فأحدثوا فيها بساتين ومزارع»[2].

يتجلى لنا في هذا القول إشادة ابن جبير بالمغاربة الذين قدموا إلى أرض المشرق، فكانوا على بصيرة عالية بأمور الزراعة والفلاحة، حيث كانت لهم مساهمة كبيرة في ازدهار الزراعة، واستصلاح الأراضي في مكة المكّرمة على وجه الخصوص، وتلك إشارة إيجابّية توحي بالعلاقة الإسلامية المتينة والّرابطة الأخوّية التي جمعت بين المشارقة والمغاربة، في إطار تبادل الخبرات والعارف في المجال الاقتصادي.

وقد أظهر ابن جبير إعجابه الشديد بالازدهار الاقتصادي، والّنماء الزراعي في البلدان التي زارها، وقد عبّر عن ذلك بأوصاف بديعة خلال حديثه عن نهر "الفُرات"، أثناء مروره بمدينة "الحلّة": «وهذا النهر كاسمه فرات، أعذب المّياه وأخفّها، وهو نهر كبير زخّارٌ، تصعد فيه السفن وتنحدر، والطريق من الحلّة إلى بغداد أحسن طريق وأجملها، في

[1]- المصدر السابق، ص ص 97، 100.

[2]- المصدر نفسه، ص99.

بسائط من الأرض وعمائر تتصل بها القرى يميناً وشمالاً، ويشق هذه البسائط أغصان من ماء الفرات تتسرّب بها وتسقيها، فمحرثها لا حدّ لاتّساعه وانفساحه»[1]. يشير ابن جبير إلى أهّمية الأنهار في هذه البلدة، ودورها في سقي الأراضي الشاسعة، حيث عدّها من أعذب المّياه، كما أنّ هذا المقطع الوصفي يستشفّ الخبرة العميقة والاهتمام الشديد للرحّالة ابن جبير بأمور الفلاحة والزراعة.

ومن المشاهد التي شدّت انتباه ابن جبير، «نظام الريّ المعتمد على كمية المياه في الانهار، باستخدام المقاييس المقامة عليها، ومقياس نهر النيل يستفاد منه في قياس زيادة نهر النيل عند فيضه كل سنة، وهذا المقياس عمود رخام أبيض مثّمن، في موضع ينحصر فيه الماء عند انسيابه إليه، وهو مفصّل على اثنتين وعشرين ذراعًا، مقسّمة على أربعة وعشرين قسمًا، تُعرف بالأصابع، فإذا انتهى الفيض عندهم إلى ان يستوفي الماء تسع عشرة ذراعًا منغمرة فيه، فهي الغاية عندهم في طيب العام، وربّما كان الغامر منه كثيرًا بعموم الفيض، والمتوسط عندهم ما استوفى سبع عشرة ذراعًا...»[2].

تنّبه ابن جبير إلى الطريقة المبتكرة عند اهل المشرق في استغلال المياه في الأنهار، كنهر النيل، وذلك بالاعتماد على نظام الريّ، الذي يُستفاد من مياهه كل سنة، لسقي الأراضي والبساتين بطريقة منظّمة، تضمن لهم الحصول على منتوج وفير، وهذه إشارة لطيفة تثبت مدى دقة الاهتمام بكمّية مّياه الريّ وتوزيعها حسب اتّساع الأرض المزروعة، وكيفية إنتاج المحاصيل الزراعية، وأهمّية علاقتها بالمستوى المعيشي للناس.

وممّا لفت انتباه ابن جبير أثناء وصوله إلى مصر، تلك القناطر التي توزع المياه في السّواقي، وتُستخدم في الريّ والزراعة، بل إنّه أشار إلى وظيفةٍ وهدفٍ عسكريٍّ آخر

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص ص 189، 190.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 29، 30.

لها، فهي تحمي البلد من أي عدوٍّ يدهم حمية ثغر الإسكندرية، عند فيض النيل وانغمار الأرض به، وامتناع سلوك العساكر بسببه.

ومن أحفل المشاهد التي لاحظها ابن جبير، حين نزل بمدينة "نصيبين" حرسها الله، حيث وصفها بقوله: « شهيرة العَتاقةِ والقِدَمِ، ظاهرها شباب وباطنها هرم، جميلة المنظر، متوسطة بين الكبر والصغر، يمتّد أمامها وخلفها بسيط أخضر مدّ البصر، قد أجرى الله فيه مذائب من الماء تسقيه، وتحفّ بها عن يمين وشمال بساتين ملتفّة الأشجار، يانعة الثمار، ينساب بين يديها نهر قد انعطف عليها انعطاف السّوار، والحدائق تنتظم بحافّتيه، وتفيء ظلالها الوارفة عليه»[1].

يقدّم ابن جبير في هذا المقطع وصفًا دقيقًا لهذه المدينة الإسلامية التي نزل بها، فأبهرته بمناظرها الخلاّبة التي تأسر الألباب ويهتزّ لها كيان الإنسان، حيث عبّر عن جمالها بأوصاف مادّية ومعنوية تتخللها ثنائيّات ضدّية لإبراز مناظرها، وتمكين المتلقي من التلذذ بهده المشاهد ومعايشتها، وذلك بدوره ينّم على القدرة الادبية العالية لابن جبير.

كما أشار الرحّالة إلى مدينة "رأس العين" حرسها الله، التي سُحر بمناظرها، وذكر ابن جبير أنّها مدينة انشقّ اسمها من كثرة العيون، وكان أهلها يحسنون استخدام هذه العيون في سقي مزروعاتهم، يصف ابن جبير ذلك بقوله: «هذا الاسم لها من أصدق الصفات، وموضوعها به أشرف الموضوعات، وذلك أنّ الله تعالى فجّر أرضها عيونًا، وأجراها ماءً معينًا، فتقسّمت مذانب وانسابت جداول تصب في مروج خضراء، وأعظم هذه العيون عينان، إحداهما فوق الأخرى، فالعليا منها نابعة فوق الأرض في صمّ الحجارة كأنّها في جوف عارٍ كبير متسع، بسط الماء فيه حتى يصير كالصهريج العظيم، ثم يخرج ويسيل نهرا كبيرًا، كأكبر ما يكون من الأنهار، أمّا العين الثانية عجبٌ من عجائب

[1]- المصدر السابق، ص214.

مخلوقات الله عزّ وجل، وذلك أنّها نابعة تحت الأرض من الحجر الصلد، ويتسع منبعها حتى يصير صهريجا في ذلك العمق»[1].

نلمح في القول وصفًا دقيقًا لهذه العيون، يثبت الملاحظة العميقة لابن جبير، ومعاينته المباشرة لما يتعلق بالزراعة وفتوتها في بلاد المشرق، كما تظهر الثقافة الواسعة للمشارقة، وخاصة في استثمار العيون، وحسن استغلالهم لها في سقي أراضيهم، وجدير بالذكر أنّ هذا الوصف الاستقصائي التفصيلي، يوحي برغبة الرّحالة في تمكين المتلقّي من معايشة المشاهد والتلذّذ بها.

4-2-الأسواق والسلع التجارية

تمثّل الحركة التجارية ركنًا أساسيّا يساهم في دفع عجلة التنمية، وتطوير الاقتصاد في مختلف البلدان، إذ أنّ ازدهار الحركة التجارية له أثر كبير في إنشاء الأسواق، والاهتمام بها في المدن والطرق والمراسي، لذلك عدت الأسواق مراكز اقتصادية، وعنوان نشاط المدن الصناعية والتجارية، ودليل الأوضاع الاقتصادية الحضارية الراقيّة[2].

وقد صور ابن جبير في رحلته بعض المعالم التجارية في مختلف البلدان التي قصدها، ومن الاسواق التي شدت انتباهه، الأسواق المتصلة من الإسكندرية إلى القاهرة، ثم منها إلى مصر المحروسة[3]. حيث عدّها حلقة عامة تساعد على ازدهار الاقتصاد، وتنمية الثروة المالية.

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص ص 217-218.

[2]- ينظر، نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص135.

[3]- ينظر، ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص18.

كما قدم ابن جبير وصفا دقيقا، وصورة مفصلة عن الأسواق التي تختص بها دمشق، حيث يقول: «وأسواق هذه البلدة من احفل اسواق البلاد، وأحسنها انتظاما، وأبدعها وصفا، وهي مرتفعات كأنها الصناديق»[1].

ولإبراز مظاهر الحياة التجارية اهتم ابن جبير بوصف الأسواق التي تكشف عن خصوصية كل بلد وما يشتهر به، لذلك نجده يصف لنا سوق مكة المكرمة في موسم الحج، فيقول: «وفيه من الانواع كالمسك والكافور، والعنبر والعود، والعقاقير الهندية، والأمتعة العراقية واليمانية، و...، والفواكه وسائر الطّيبات»[2].

كما أشار ابن جبير إلى حركة الصادرات والواردات، ونشاط الأسواق بخاصة في الأماكن المقدسة، كمكّة المكّرمة التي قال عنها: «فهي ملتقى الصادر والوارد مّمن بلغته الدعوة المباركة، والثمرات تجيء إليها من كل مكان، فهي أكثر البلاد نعمًا وفواكه، ومنافع ومرافق ومتاجر، فما على الأرض سلعة من السلع، أو ذخيرة من الذخائر، إلاّ وهي موجودة فيها مدة الموسم، فهذه بركة لا خفاء بها، وآية من آياتها التي خصّها الله بها»[3].

المتأمل في هذا القول يستشفّ أنّ مكة المكرمة تعدّ مركزا تجاريا هامّا، فمختلف السلع التجارية تفد إليها من كل مكان، وذلك عائد إلى الفضل العظيم والبركة التي خصّها الله عزّ وجل بها.

وقد أفاض الرحّالة في الحديث عن المبادلات التجارية بين مختلف البلدان، وإحصاء القوافل الواردة، حيث أشار إلى البضائع المستوردة عن طريق ميناء "عيذاب" المتحملة لسلع الهند الواصلة إلى اليمن، ثم تنقل من اليمن إلى ميناء عيذاب بواسطة الجمال،

[1]- المصدر السابق، ص261

[2]- ينظر، المصدر نفسه، ص ص 90، 91.

[3]- المصدر نفسه، ص97.

واكثر ما تحمله تلك القوافل الفلفل، فقال ابن جبير: «حتى خيّل إلينا أنه يوازي التراب قيمة»[1].

وقد أشار ابن جبير في هذا القول إلى حركة المبادلات التجارية بين البلدان، والتي تستعمل فيها الجمال كوسيلة نقل للبضائع، يُضافُ إلى ذلك أنّه يشير إلى حالة الرخاء لبعض السلع، نظرًا لكثرتها، كالفلفل وغيرها.

4-3-التنظيمات المالية

ألقت الرّحلات الضوء على تعدد العملات النقدية في الدول والبلدان التي قصدها الرحّالة، إذ لم تكن العملة موحدة بين تلك البلدان، لاتّساع الرقعة الجغرافية، فكلّ دولة لها عملتها مع أنّ السّيادة كانت للدينار والدّرهم، في مختلف البلاد الإسلامية، وهما يختلفان في القيمة من بلد لآخر[2].

قد أشار ابن جبير إلى العملة النقدية المتداولة في مصر، وذلك في سّياق حديثه عن المكوس التي كان يدفعها الحجاج، فيقول:«فيلزم اداء الضريبة المعلومة، وكانت سبعة دنانير ونصف من الدنانير المصرية، التي هي خمسة عشر دينارًا مؤمنة على كل رأس»[3].

المتأّمل في هذا القول يجد أنّ ابن جبير لم يكتف بذكر المبادلات التجارية فقط بين البلدان التي زارها، لكننا نجده أولى عناية فائقة للعملات النقدية المتباينة، والتي تختلف قيمتها من بلد لآخر.

[1]- ينظر، ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص43.

[2]- ينظر، نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص141.

[3]- ينظر، ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص30.

ومن المظاهر التي اختبرها ابن جبير في رحلته، غلاء الأسعار التي شهدتها مكة المكرمة سابقا، ممّا تسبب في ركود الحركة التجارية، وقلّة توافد الحجاج إليها، لكن سرعان ما تبدلت الاوضاع التجارية على يد بعض الأمراء، وعمّ الرّخاء فيها، وفي ذلك يقول: «ومن صنع الله الجميل لنا، وفضله العميم علينا، أنّا وصلنا إلى هذه البلدة المكرمة فألفينا كل من بها من الحجاج الـ مجاورين ممّن قُمع عهده فيها وطال مقامه بها، يتحدث على جهة العجب بأمنها من الحرابة المتلصصين فيها على الحاج، المختلسين ما بأيديهم... وكانوا أيضا يتحدثون بكثرة نعيمها في هذا العام، ولين سعرها، وأنّها خارقة للعوائد السالفة عندهم. كان سوم الحنطة أربعة أصواع بدينار مؤمني، وهي أوَيبَتَانِ من كيل مصر وجهاتها، والأويبتان قدحان ونصف القدح من الكيل المغربي»[1].

كما تضمّنت رحلة ابن جبير إشارات كثيرة، تدلّ على رخاء الأسعار وكثرة الخصب في بعض البلدان التي نزل بها، كما في مدينة "مسينة" من جزيرة صقلية، التي قال عنها: «هي مقصد جواري البحر من جميع الأقطار، كثيرة الأرفاق برخاء الأسعار...، أسواقها نافعة حفيلة، وأرزاقها واسعة بإرغاد العيش كفيلة، لا تزال بها ليلك ونهارك في أمان»[2].

يُبدي ابن جبير إعجابه بهذه البلدة التي تتوفر على كل سبل العيش الكريم، نظرًا لرخاء أسعارها، وكثرة أسواقها، التي تمثل نواة تجارية تستقطب السفن والبضائع من كل مكان، إضافة إلى أنها منطقة يسودها الأمن في الليل والنهار.

لم يُغْفِلْ ابن جبير تصوير العلاقات التجارية بين المسلمين والمسيحيين إبّان الحروب الصليبية، ويشير غير مرّةٍ إلى الحياة الاقتصادية، من حيث المزروعات والسلع المتبادلة، وانتقد بعض الممارسات التي كان يقوم بها رجال الضرائب المصريين، الذين

[1]- المصدر السابق، ص100.

[2]- المصدر نفسه، ص296.

كانوا يضيّقون على الحجاج، ويفتّشونهم، ويكلّفونهم بالضرائب عن كلّ ما معهم من مال، من دون أن يتأكّدوا من استحقاق الضريبة[1].

كما أشار ابن جبير إلى جوانب الاعتدال، والتّعايش السّلمي بين المسلمين والنّصارى في سيّاق التبادلات التّجارية، حيث يقول: «واختلاف القوافل من مصر إلى دمشق على بلاد الإفرنج غير منقطع، واختلاف المسلمين من دمشق إلى عكة كذلك، وتجّار النصارى أيضا لا يُمنعُ أحد منهم ولا يعترض، وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها في بلادهم، وتجار النصارى يؤدّون في بلاد المسلمين على سلعهم، والاتفاق بينهم في جميع الأحوال، والناس في عافيّة»[2].

تأسيسا على ما سبق ذكره حول المشهد الاقتصادي، يمكننا القول أنّ الرحّالة ابن جبير لم يغفل عن ذكر كلّ المظاهر التجارية والأنشطة الاقتصادية، التي لفتت انتباهه في البلدان التي نزل بها، إذ أنّه أشاد بالدّور الهام الذي مثّله التبّادل التجاريّ في تثمين العلاقات بين الأندلس والمغرب والمشرق، وتبادل الخبرات عن طريق الأسواق التّجارية، التي تُعدُّ مركزًا أساسيّا تجتمع فيه الطّوائف المتعددة من مختلف الأجناس والنُّحَلِ، الأمر الذي يساعد على تشكيل العلاقات وتبادل الخبرات، والانفتاح على ثقافة الآخر، لذلك قام ابن جبير برصد مختلف المظاهر التجّارية، والأنشطة الاقتصادية المتعلّقة بأمور الزّراعة والفلاحة، مبرزًا استراتيجية الشّعوب في استصلاح أراضيها، وكيفّية استثمار الموارد المائّية في خدمة الثّروة النباتية، وذلك بدوره أكّد المعرفة العميقة لابن جبير بالشّأن الاقتصادي، كما أشار ابن جبير إلى الدور الكبير للتبّادل التّجاري وما يُحدِثه من تفاعل ثقافي، وتلاقحٍ فكري بين مختلف الشّعوب.

[1]- ينظر، علي إبراهيم كردي، أدب الرّحل في المغرب والأندلس، ص34.

[2]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص260.

5 البُعد السياسي:

لقد رصد لنا ابن جبير في رحلته العديد من المشاهد السياسية التي أبصرها أثناء رحلته، حيث كان تركيزه مُنْصَبّاً على الشخصّيات السياسية، ودورها الفّعال في الاماكن التي نزل بها، ولعلّ أهم الشخصّيات التي أطال الحديث عنها شخصية القائد والسلطان "صلاح الدين الأيوبي" الذي كان نموذجًا مشرّفًا، ومثالا يحتذي به ابن جبير، ومزّية هذا التشريف ترجع إلى الإنجازات العظيمة، والمجهودات الجّبارة التي بذلها من الناحية السياسية، من خلال نشره للعدل والأمن بين الناس في مصر، ويظهر لنا خاصة في قول ابن جبير: «ومن مفاخر هذا السلطان المزلفة من الله تعالى، وآثاره التي أبقاها ذِكرًا جميلا للّدين والّدنيا، وإزالته رسم المَكسِ المضروب وظيفة على الحجّاج... فمحا هذا السلطان هذه البدع اللعينة كلها، وَبسطَ العدلَ وَنَشَر الأمنَ»[1].

يبدو لنا جلّيا من خلال هذا القول، المكانة الرفيعة التي حظّي بها السلطان صلاح الدين في نظر ابن جبير، نظرًا لعنايته الشديدة بشؤون الرعّية، وحرصه على نشر العدل والأمن، وإزالة الضرائب التي ترهق الحجاج الوافدين من مختلف البقاع، لأداء شعيرة الحج، فكان لهذه السياسة الرحيمة فضل كبير في تغيير أحوال الناس، خصوصا الحجاج.

كما يواصل ابن جبير ذكره لاهم المرافق التي أّسسها السلطان صلاح الدين، ويتجلى ذلك في قوله: «ومن مناقب هذا البلد ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه: المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل الطبّ والتعبد، يِفدون من الأقطار النائية، فيلقى كلّ واحد منهم مسكنًا يأوي إليه، ومدّرسا يعلمه الفن الذي يريد تعلمه، واتّسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين، حتى أمر بتعيين حّمامات يستحّمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك»[2].

---

[1]- المصدر السابق، ص ص 37، 38.

[2]- المصدر نفسه، ص24.

نلمح في هذا القول أنّ ابن جبير يشيد بإنجازات هذا السلطان، الذي يشّيد مختلف المرافق (كالمدارس والمستشفيات)، ليس خدمة للرعّية فقط، بل يتعّدى الأمر كذلك إلى أخذه لشؤون الغرباء بعين الاعتبار، فكانت هذه السنن المحمودة التي سّنها السلطان، من المفاخر والمآثر التي خلّدت ِذكره، ومنحته مكانة خاصة في أذهان المسلمين بوجه عام.

كما تجدر الإشارة إلى بعض المآثر العمرانية التي شّيدها السلطان صلاح الدين اعتناًء بأمر المسلمين، «إعمار مسجد "ابن طولون" وهو من الجوامع العتيقة الأنيقة الصفة، الواسعة البنيان، جعله السلطان مأوى للغرباء من المغاربة، ومن مفاخره الكريمة وآثاره الباقية، بناء القناطر بمصر، إعدادا لحادثة تطرأ من عدوٍّ يدهمهم جهة ثغر الإسكندرّية»[1]. اللاّفت للانتباه في هذا القول أنّ صلاح الدين الأيوبي مشبع بالثقافة الدينية، التي جعلته يولي عناية شديدة ببناء المساجد.

ومن أبرز الشخصّيات السياسّية التي كان لها حضور مبجّل في رحلة ابن جبير الخليفة العّباسي "أبو جعفر المنصور"، الذي كانت له مآثر إيجابية، تمثّلت في «توسعته المسجد الحرام، والتأّنق في بنائه»[2].

رغم هذه النماذج السياسّية المشّرفة التي أشاد بها ابن جبير، غير أّنه أبصر في رحلته بعض المظاهر السياسية السلبية التي أنكرها بقوة، ولاسّيما في سّياق حديثه عن الجزيرة الفُراتية التي أصابها التفكك والانقسام، بسبب الصراعات السياسية بين الحكّام، حيث يصف ابن جبير ذلك بقوله: «فكلّهم قد تحلى بحلية تنسب للدين، فلا تسمع إلاّ ألقاًبا هائلة، وصفات لدى التحصيل غير طائلة، قد تساوى فيها السوقة والملوك، وأُشرِك فيها الغني والصعلوك، إلاّ صلاح الدين، فهذا اسم وافق مسّماه، ولفظ طابق معناه، وما

[1]- ينظر، ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص34.

[2]- المصدر نفسه، ص67.

يستوي ذلك في سواه، فزعازِعُ ريح، وشهادات يردّها التجريح، ألقاب مملكة في غير موضعها، كالهرّ يحكي انتفاخًا صولة الأسد»[1].

نلاحظ في هذا المقطع الوصفي أنّ ابن جبير يوجّه انتقادًا لاذعًا للسلاطين المستبدين الذين يحكمون هذه البلدة، بأمور تخالف الشريعة الإسلامية في تدبير شؤون الناس، والسهر على توفير العدل والأمن لهم، حيث سَخِرَ من الألقاب والصّفات التي ينسبون أنفسهم إليها زاعمين أنهم على جادة الصواب، والواقع خلاف ذلك، فألقاب التفخيم التي يطلقونها على أنفسهم ليسوا من أهلها.

يَ نضاف إلى ذلك أنّ ابن جبير عبّر عن بعض مواقف الخزيّ والمهانة التي يتعرض لها الحجاج في المعابر التي يسلكونها في رحلتهم إلى بلاد المشرق، ومن المشاهد المؤلمة التي ذكرها ابن جبير، تفتيش الحجاج في صعيد مصر، حيث يقول: «ومن أشنع ما شاهدناه من ذلك، خروج شرذمة من مردة أعوان الزكاة، في أيديهم المِسالُ الطّوالُ ذوات الأنصبة، فيصعدون إلى المراكب استكشافًا لما فيها، فلا يتركون ثوبا إلاّ ويتخلّلونه بتلك المسال الملعونة، مخافة أن يكون فيها مال... وهذا أقبح ما يؤثر في الأحاديث الملعنة، وقد نهى الله عن التجسس... والله الآخذ على أيدي هؤلاء الظلمة بيّد هذا السلطان العادل وتوفيقه إن شاء الله»[2].

يبدي ابن جبير استياءه الشديد من المعاملة السيئة والسلوكات الدنيئة، التي يتعرض لها الحجاج من أعوان الزكاة، الذين يرتكبون أمورًا تخالف الشريعة، كلّ ذلك برسم الزكاة دون مراعاة لمحلّها، ولكن ابن جبير يقّر بأنّ السلطان صلاح الدين لا علم له بهذا الامر، ولو عرفه لأَمَر بقطعه.[3]

---

[1]- المصدر السابق، ص216.

[2]- المصدر نفسه، ص39.

[3]- المصدر نفسه، ص38.

نستشف من خلال هذا التوصيف الذي قدمه الرّحالة، حالة الظلم والذل الذي يعرّض له الحجاج في الموانئ، دون مراعاة لخصوصية الحاج وحرمته، الأمر الذي أدى إلى إلحاق الأذى النفسي العميق بالحجاج، ولاسّيما من خلال تعنيفهم والتجسس على متاعهم.

ومن الأحوال السياسية التي سجّلها ابن جبير ما ذكره عن مدينة بغداد التي زارها في محطة زمنية اتّسمت ببروز الخليفة العباسي في تنشيط الأوضاع السياسية، حيث أنّ رحلة ابن جبير إلى بغداد، توافقت مع مرحلة النهوض والانتعاش في الخلافة العباسية، والتي تعدّ بمثابة صحوة الموت، قبل سقوط الخلافة العباسية سنة 656هـ/1258م.

ولعلّ أهّم ما يثبت ذلك ما دوّنه ابن جبير من مشاهد للخليفة الناصر، واستراتيجيته السياسية في تسيير شؤون الرعّية، حيث يقول: «والخليفة ميمون النقية عندهم (الرعّية) قد استعادوا بأيامه رخاءً وعدلاً وطيب عيشٍ، فالكبير والصغير منهم في دعةٍ»[1].

وهذا القول يدلّ دلالة واضحة على ترحيب الناس بالسياسة الرشيدة للخليفة الناصر، ومجهوداته الكبيرة التي بذلها في سبيل تحقيق الأمن والاطمئنان للمجتمع.

والجدير بالذكر أن هذا الخليفة خلال فترة حكمه، كان يقوم بتفقّد أحوال الرعّية، وفي هذا الصدد يقول ابن جبير: «وظهوره على حالة اختصار، تعّميه لأمره على العامة، فلا يزداد أمره مع تلك التعمية إلاّ إشهارًا، ومع كثرة انشغاله فهو محبّ الظهور للعامة، ويؤثر التحبب لهم»[2].

يتضح من هذا القول أنّ السياسة التي ينتهجها الخليفة الناصر، في تفقّد أحوال الرعّية، والسهر على تسيير شؤون حياتهم، جعله ينال مكانة أثيرة في قلوب رعّيته.

[1]- ينظر، ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا، مطبعة الرحمانية، مصر، (د.ط)، 1390هـ، ص260.

[2]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص182.

5-1-السفارات

لاشكّ أنّ السفارات تمثل ركنا أساسّيا من أركان الحياة السّياسية، حيث أنّها تساعد على تطوير العلاقات بين البلدان، وتطوير الخبرات الثقافية، لذلك فقد حرصت الدول من خلال السفارات على المحافظة على كيانها، وتقريب علاقاتها مع الدول الأخرى من مستوى المحايدة إن لم يكن مستوى الصداقة، حيث شكّلت السفارات بين الدول مجالا واسعا للانفتاح على مختلف الجوانب الحضارية، فكان لا بدّ من اتّصال الحكّام وأمراء الأقاليم المختلفة ببعضهم، ولابدّ أيضا من اتصالهم بغيرهم من حكام غير المسلمين، فالظروف السياسية الداخلية والخارجية كانت تستوجب وجود السفارات، وتعدّد السفراء لعقد التحالفات والمعاهدات وصولا إلى الأمن والاستقرار، وتنظيم العلاقات الدولية، وإبرام الاتفاقيات، بهذا يكون السفراء قد أدّوا دورا هاما في زرع بذور الثقافة العربية الإسلامية، ونشر الثقافات المختلفة بشكل عام إلى أنحاء الدول الأخرى، وقد كان بعض الرحالة سفراء بلادهم للبلدان الأخرى، حيث نقلوا صورة جلّية عن أحوال البلاد العربية الإسلامية، فقدّمت الرحلات بذلك أبرز ملامح التفاعل بين المسلمين والعناصر الأخرى. [1]

كما أشار ابن جبير إلى أهمية السفارة في بناء جسور التواصل، وتوطيد العلاقات بين البلدان، نجد أن الرحالة ابن جبير لم يغفل عن تصوير الملامح السياسية التي تجسدت من خلال تلك الاتصالات الدبلوماسية بين مختلف الأطراف، وتبادل الوفود حيث يقول: «فقد كان ملك النصارى "غليام" يحيط نفسه بحرس من المسلمين، وشأن ملكهم هذا عجيب في حسن السيرة واستعمال المسلمين،... وهو كثير الثقة بالمسلمين وساكن إليهم...»[2].

[1]- ينظر، نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص217.

[2]- ينظر، ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص ص 297، 298.

الناظر في هذا القول يقف على العلاقة المتينة التي جمعت بين الملك النصراني والمسلمين، حيث يقدّم ابن جبير صورة جلّية عن الثقة التي وضعها هذا الملك النصراني في المسلمين، مما دفعه إلى استعمالهم في الشؤون الإدارية المتعلقة بسياسة مملكته، وتلك إشارة واضحة على مدى إعجاب هذا الملك بالحضارة العربية الإسلامية، ورغبته في الاستفادة من خبرة المسلمين في تسيير شؤون الحكم والإدارة.

بناءً على ما سبق ذكره يمكن القول إنّ الرحالة ابن جبير أولى عناية شديدة بالمشهد السياسي في رحلته، نظرًا لأهميته في تسيير شؤون الشعوب والمجتمعات، والارتقاء بمستوى الوعي لدى أفراد المجتمع، لذلك نجد ابن جبير يبدي إعجابه ببعض الشخصيات السياسية في بلاد المشرق، كشخصية صلاح الدين الأيوبي، الذي خصّص له قسطا كبيرًا من المدح والثناء في رحلته، بسبب مواقفه المشرفة وسياسته الرشيدة في تسيير شؤون الرعية، والدفاع عن عزّة الدين، غير أنّ هذا لم يمنع من بعض مواقف الخزي والمهانة التي عاشها ابن جبير في رحلته إلى بلاد المشرق، حيث أنّه رأى أنها لا تليق بأهل الإسلام، معلّلاً ذلك بتهاون بعض الحكام في القيام بواجباتهم تجاه مملكتهم، كما أولى ابن جبير اهتماما كبيرا بالعلاقة بين المسلمين والنصارى، ودورها في خلق جسور التواصل والاحتكاك الثقافي في مختلف البلدان التي نزل بها.

6-البعد التاريخي:

لقد نال البعد التاريخي حظّاً وافرا من الاهتمام من طرف الرحالة الأندلسيين، وذلك من خلال الحديث عن الأماكن والمعالم التاريخية، والحوادث التي عاشوها أثناء رحلاتهم، لتكون شاهدا من شواهد العصر الذي ارتحلوا فيه.

قد أولى الرحالة ابن جبير الجانب التاريخي عناية فائقة، فكانت رحلته بذلك مصدرا مهّما قدّم لنا معلومات تاريخية عن الأماكن والمعالم ذات البعد التاريخي في الفترة الزمنية

التي تجوّل فيها بين المشرق والمغرب، ولاسّيما أنّ رحلته «تزامنت مع فترة مهمة من تاريخ العالم الإسلامي، وهي فترة الحروب الصليبية، ممّا أكسب هذه الرحلةّ أهمية بالغة اشتملت على معلومات دقيقة غطّت هذه الفترة، فابن جبير قام برصد الأحوال السياسية والاقتصادية والّنظم الاجتماعية للمشرق الإسلامي في القرن السادس الهجري، معتمدًا في ذلك على الملاحظة الدقيقة، فاتّسمت رحلته بدقة الوصف، وصدق الرواية، ما جعلها مصدرًا أساسيا لا يستغني عنه المؤرخ»[1].

ومن هذا المنطلق يتبين لنا أنّ رحلة ابن جبير تعدّ مرآة عاكسة لمختلف الجوانب المهمة من تاريخ المجتمع الإسلامي، حيث اهتم بالمشهد التاريخي من خلال عنايته الكبيرة بالمعالم ا لأثرية، والأماكن المقدسة التي شدّ الرحال إليها، ومن المدن التي تحمل طابعًا تاريخيا مدينة "جدّة" التي تحدث ابن جبير عن تاريخها، حيث يقول: «وبهذه القرية آثار قديمة تدلّ على أنها كانت مدينة قديمة، وأثر سورها المحدّق بها باقٍ إلى اليوم، وبها موضع فيه عتبة مشّيدة عتيقة، يذكر أنّه كان منزل حواء أم البشر، صلى الله عليها، عند توجهها إلى مكة، فبني ذلك المبنى عليه تشهيرا لبركته وفضله، والله أعلم بذلك»[2].

كما يصف لنا ابن جبير أهل مكة وما يتصفون به من أخلاق وطباع، فيقول: «ولأهل هذه الجهات المشرقية كلها سيرة حسنة، عند مستهلّ كل شهر من شهور العام يتصافحون ويهنئ بعضهم بعضا، ويتغافرون ويدعو بعضهم لبعض، وتلك طريقة من الخير واقعة في النفوس، تجدد الإخلاص وتستمد الرحمة من الله عز وجل»[3].

لقد أعطى ابن جبير وصفًا جميلا لأهل مكة وكرمهم، ومكارم أخلاقهم، ويظهر ذلك مطلع كل شهر، حيث أنّ لهم في ذلك عادات حميدة، وأفعال جميلة، وأخلاق حسنة، فهم

[1]- ناصر الدين سعيدوني، من التراث التاريخي والجغرافي للمغرب الإسلامي، تراجم مؤرخين ورحالة جغرافيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999، ص82.

[2]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص53.

[3]- المصدر نفسه، ص ص 101، 102.

يتصافحون ويدعون لبعضهم البعض بالخير والبركة، وتلك سنن حميدة تمتّن أواصر الأخوّة الإسلامية، وتساهم في تطهير النفوس من الضغائن والأحقاد، وتشكل صورة مشرفة عن المجتمع الإسلامي في بلاد المشرق.

من الشواهد على حضارة الإسلام، الأماكن التاريخية التي ذكرت في رحلة ابن جبير، ومنها المقطع الوصفي لجزيرة صقلية حينما نزل فيها، وأخذ يتفقد آثار المسلمين الباقية فيها، متحسّرًا على مجدهم الضائع، متمنّيا أن تعود مرة أخرى، وأن يستردّها المسلمون من الصليبيين، فيقول: «وخصب هذه الجزيرة أكثر من أن يوصف، وكفى بأنها ابنة الأندلس في نسقة العمارة، وكثرة الخصب والرفاهية وأصنافها، لكّنها معمورة بعبدة الصلبان، يمشون في مناكبها، ويرتقون في أكنافها والمسلمون معهم على أملاكهم وضياعهم... وضربوا عليهم إتاوةً في فصلين من العام يؤدّونها، وحالوا بينهم وبين سعة في الأرض كانوا يجدونها، والله عز وجل يصلح أحوالهم ويجعل العقبى الجميلة مآلهم»[1].

نلحظ من خلال هذا المقطع السردي أنّ الرحّالة يرسم لنا لوحة فنية عن هذه المدينة المكتظّة بالخيرات والرفاهية، غير أنّ استيلاء الصليبيين عليها شوّه صورتها، ومنع المسلمين من التمتع بخيراتها، وبالرغم من ذلك فستظل هذه المدينة الإسلامية شاهدا تاريخيا على حضارة الإسلام.

ومن المشاهد التاريخية التي أبصرها ابن جبير في رحلته ووقف عندها ملّيا يتأّملها ويصف آثارها، وقوفه على ذكريات ومواقف أّمهات المؤمنين، نساء النبي صلى الله عليه وسلم، كوقوفه على دار أّم المؤمنين خديجة رضي الله عنها، التي فيها مهبط الوحي، وفيها مولد فاطمة الزهراء، ومولد الحسن والحسين رضي الله عنهم، وكذا الحال مع دار أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه، وقّبة عمر ابن الخطاب رضي الله عنه بين الصفا والمروة، التي كان يجلس فيها للحكم، وقيل إنها لحفيد عمر بن عبد العزيز.

[1] - المصدر السابق، ص254.

ومن الجبال التي فيها أثر كريم ومشهد عظيم، جبل أبي ثور، وفيه الغار الذي آوى إليه النبي صلى الله عليه وسلم مع صاحبه الصّديق رضي الله عنه[1].

ومن الأماكن التاريخية المباركة التي أشار إليها ابن جبير وقوفه على مقابر الصحابة الكرام، وأضرحة الشهداء والأولياء الصالحين الذين احتضنتهم تلك التربة المباركة، كوقوفه على مقبرة شهداء جبل أُحُدْ، ومقبرة البقيع التي تمثّل تاريخ الصحابة الكرام في الفداء والتضحية، وهي علامة مميزة وجزء من تاريخ الإسلام، ففيها جمالية العبرة[2].

يحاول ابن جبير من خلال ذكره لمقابر الصحابة الكرام، أن يُلفت انتباه القارئ إلى تاريخ حضارة الإسلام الشامخة، التي كان فيها لتضحيات الصحابة الكرام وجهادهم دور بالغ الأهمية في تشييدها، يُضاف إلى ذلك أنّ استحضاره للمكان التاريخي في رحلته، يمكّن القارئ المسلم من أخذ العبرة من الأخبار، وبذل الجهد لخدمة الإسلام، وإعلاء كلمة الحق.

ومن المشاهد التاريخية التي لفتت انتباه ابن جبير في رحلته، مشهد أهل البيت، ومشاهد التابعين والأئمة والعلماء والزّهاد والأولياء المشهورين بالكرامات، ويذكر ذلك في قوله: «مشهد الإمام الشافعي رضي الله عنه، وهو من المشاهد العظيمة احتفالاً واتساعًا، وبني بإزائه مدرسة لم يعمر بهذه البلاد مثلها، لا أوسع مساحةً ولا أحفل بناءً، ويخّيل لمن يطوف عليها أنها بلد مشكّل بذاته»[3].

---

[1]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص254.

[2]- ينظر، أحمد عبد الرزاق خليل، جمالية المكان في رحلة ابن جبير الأندلسي، مجلة مداد الآداب، كلية الآداب، الجامعة العراقية، ع1، (د.ت)، ص351.

[3]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص30.

يظهر لنا من خلال هذا المقطع أن الرحالة لم يكتفِ بالوقوف عند الأماكن التاريخية، ولكنه أولى عناية شديدة وحرصا كبيرا لذكر العلماء، ومشاهد التابعين الذين كان لهم كبير الأثر في خدمة الإسلام، وتنوير العقول بعلمهم، لذلك كان لزاًما على الرّحالة أن يصف حالهم وحسن أعمالهم، لتظلّ شاهدًا تاريخيا، وقدوة مثالّية للمجتمع الإسلامي.

كما اهتم ابن جبير بالأماكن التاريخية التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالتاريخ الإسلامي، ولاسّيما أنّ المكان، يستحضر تاريخيا لارتباطه بعهد مضى، أو لكونه علامة في سّياق حاضر[1]، ولعلّ أهم المشاهد التاريخية التي لفتت انتباه ابن جبير، حديثه عن مدينة صقلية، التي وقف فيها على آثار المسلمين الباقية فيها، متحسّرًا ومتأّسفًا على مجدها الضائع، متمنّيا أن تعود مرة أخرى، وأن يستردها المسلمون من الصليبيين، فيقول: «وخصب هذه الجزيرة أكثر من أن يوصف، وكفى بأنها ابنة الأندلس في نسقة العمارة، وكثرة الخصب والرفاهة، مشحونة بالأرزاق على اختلافها، مملوءة بأنواع الفواكه وأصنافها، لكّنها معمورة بعبدة الصلبان، يمشون في مناكبها، ويرتقون في أكنافها والمسلمون معهم على أملاكهم وضياعهم... وضربوا عليهم إتاوةً في فصلين من العام يؤّدونها، وحالوا بينهم وبين سعة في الأرض كانوا يجدونها، والله عز وجل يصلح أحوالهم ويجعل العقبى الجميلة مآلهم»[2].

يُبدي ابن جبير تأّسفه وتحسّره على ضياع هذه المدينة المليئة بالخيرات من بين أيدي المسلمين، واحتلالها من طرف الصليبيين الذين أصبحوا يتمتعون بخيراتها وأرزاقها، ويضّيقون الخناق على المسلمين القاطنين بها، من خلال فرض الضرائب عليهم مرتين كل عام، وإرهاقهم بالعمل في هذه البلدة، بعدما كانت مُلْكًا يتصرفون فيها بكل حرية.

---

[1]- ينظر، خالدة سعيد، حركة الإبداع –دراسات في الأدب العربي الحديث، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1986م، ص25.

[2]- ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، ص254.

نخلص مما سبق ذكره إلى أنّ الرحّالة ابن جبير قد رصَدَ أدقّ التفاصيل الاجتماعية والدينية، والأحوال التاريخية والسياسية السائدة في العالم الإسلامي أثناء الحروب الصليبية، الأمر الذي منح الرحلة قيمة فكرية ومعرفية زاخرة بمعلومات قّيمة لا غنى عنها للأدباء والمؤرخين للاستفادة منها.

5

الآن، وقد بلغ البحث نهايته، توصلت من خلاله إلى عدد من النتائج، أوجزها فيما يلي:

- التعرف على الحياة السياسية والفكرية التي تميز بها عصر ابن جبير والإلمام بمصادره الثقافية والأدبية.
- تُعدّ الرحلة العربية فنًّا متجذرًا في القدم، غير أنه لم يصل إلى مرحلة النضج الفني إلا في القرن السادس الهجري مع الرحالة ابن جبير نظرا لاشتمال رحلته على مكونات فنية وملامح جمالية أدرجتها ضمن خانة الأدب.
- رغم انفتاح الرحلة على مختلف العلوم والأجناس غير أنها تبقى مشدودة إلى عالم الأدب باعتبار أساليبها الفنية وصيغها التعبيرية والوصفية التي تميزها عن غيرها من الأجناس.
- ساهم اعتناء الرحالة برصد الصورة الاجتماعية في بلاد المشرق في إبراز الخصوصية في الاختلاف وتعميق التفاعل الثقافي والفكري بين المشرق والأندلس.
- دل تركيز الرحالة ابن جبير على وصف الأماكن المقدسة في المشرق على مدى تشبعه بالقيم الإيمانية والروحية.
- احتوت الرحلة على مختلف عناصر الصورة الاجتماعية كالعادات والتقاليد والاحتفالات والملابس يعكس مظاهر التنوع التراثي والثقافي في بلاد المشرق.
- اشتملت الرحلة على مجموعة من المحسنات البديعية كالطباق والسجع، حيث وردت بصيغة عفوية ومشوقة دون تكلف، وذلك بهدف تقريب المعاني إلى ذهن المتلقي وإضفاء جمالية على النص الرحلي.
- استخدم الرحالة بعض الألوان البيانية كالتشبيه والاستعارة بهدف التعبير عن انفعالاته مع المشاهد التي أبصرها في رحلته.

- اشتملت الرحلة على مختلف الروافد الثقافية، ولاسيما النص الشعري والأمثال العربية ما يعكس تجربته الثقافية العميقة وتمجيده للهوية والانتماء العربي، بالإضافة إلى رغبته في تأكيد معانيه وإبراز رؤيته تجاه المواقف والأحداث.
- استحضر الرحالة المعالم الإسلامية والشخصيات التاريخية كشخصية صلاح الدين الأيوبي كان بهدف مد جسور التواصل بين الماضي والحاضر.
- وظف الرحالة للروافد الدينية "القرآن الكريم والحديث النبوي" يعكس مدى تشبعه بالثقافة الدينية.
- اعتمد ابن جبير السرد القصصي المشوق والوصف الدقيق في تشكيل صورة الأمكنة والمدن المشرقية التي نزل بها، وذلك بهدف استمالة المتلقي وإثارة انفعالاته وتمكينه من الوقوف على تفاصيل الأمكنة وجمالها.
- وظف الرحالة تقنيات السرد الحديثة كتقنية الاستباق والاسترجاع، والغرض من ذلك هو إتاحة الفرصة للقارئ لاستشراف الأحداث واندماجه في عالم الرحلة.
- تنوعت ضمائر السرد في النص الرحلي وكان توظيفها حسب مقاصد الرحالة وأغراضه في التعبير عن المواقف والمشاهد، لكن غالبية أحداث الرحلة سرت بواسطة ضمير المتكلم التي يتيح للرحالة البوح بآرائه وانطباعاته.
- وُظفت تقنيتا السرد "الوقفة والمشهد" وذلك بهدف منح القارئ إحساسا بالمشاركة الجادة مع مختلف المشاهد الوصفية والتفاعل معها.
- خضعت رحلة ابن جبير لبناء فني واحد تجسد في خطاب التقديم وخطاب المتن وخطاب الخاتمة مما أدى إلى تحقيق نوع من التماسك والتناسق في عرض أحداثها.
- أولى ابن جبير المكان أهمية بالغة، ولاسيما في وصفه والوقوف على بنيته ومكوناته، ومدى تأثيره في تشكيل الشخصيات ورصد علاقتها في التفاعل معه، إضافة إلى ذلك فقد خضع المكان إلى صورتي المقدس والمدنس الذي فرضته طبيعة الأمكنة التي نزل بها الرحالة وعاين تفاصيلها.

- أثبت ابن جُبير التاريخين الهجري والميلادي من بداية الرحلة إلى نهايتها (اليوم والشهر والسنة)، فأدى هذا الحرص الدقيق في تحديد الزمن إلى إضفاء مصداقية في توثيق أحداث الرحلة.
- رصد ابن جُبير مختلف المعالم الإسلامية، تعميقاً للانتماء العربي الإسلامي، وإبراز للهوية العربية المتجذرة في التاريخ.
- اعتنى الرحالة برصد الأحوال السياسية والتنظيمات الإدارية في بلاد المشرق.
- ساهمت رحلة ابن جُبير في الكشف عن مواطن الالتقاء والاختلاف بين المشرق والمغرب، فما يجمعهما أكثر مما يفرقهما.

وفي الأخير يمكن القول أن رحلة ابن جبير اشتملت على مختلف المكونات الفنية والفكرية التي تؤهلها للانضواء والانتماء لعالم الفنون السردية، الأمر الذي يمنحها الشرعية لمقاربتها فنيا، ومع ذلك فهي لا تزال بحاجة ماسة إلى مزيد من عناية الباحثين لاستكناه جوانبها الفنية والفكرية الأخرى التي ما زالت لم تكشف بعد، وأرجو أن أكون قد وفقت في رسم صورة واضحة المعالم في تحقيق مسعى هذه الدراسة.

مُلحق

ملخص الرحلة[1]

قامت شُهرة ابن جبير (539هـ-614هـ) (1144م-1217م) على كتابه المعروف بـ"رحلة ابن جُبير"، الذي وضعه بعد أن قام برحلات ثلاث؛ أهمها رحلته هذه التي استغرقت أكثر من ثلاث سنوات، بدأها يوم الإثنين في التاسع عشر من شهر شوال 578هـ، الموافق اليوم الثالث من شهر شباط 1182م، وختمها يوم الخميس الثاني والعشرون من شهر محرم سنة 581هـ، الموافق اليوم الخامس والعشرون من شهر نيسان سنة 1185م، وقد وصف في هذه الرحلة كلّ ما مرّ به من مدن وما شاهد من عجائب البُلدان، وغرائب المشاهد، وبدائع المصانع. بالإضافة إلى رصد مختلف الأحوال السياسية والاجتماعية والأخلاقية، وعُني عناية خاصة بوصف النواحي الدينية؛ كالمساجد وقبور الصحابة، ومناسك الحج، ومجالس الوعظ، والمستشفيات، كما وصف الكنائس والمعابد والقلاع، والعواصف البحرية، وما كابده المسافرون من ضيق وذعر، كما ذكر الحروب التي كانت دائرة في الشرق بين الصليبيين والمسلمين، مُشيرًا إلى العلاقات الحسنة التي تجمع بين الأهالي المسلمين والمسيحيين، ووصفه لكل ذلك دقيق مُسهب، يدلّ على الدقة الملاحظة وسعة العلم.

وقد تحوّل في آخر رحلة قام بها إلى الإسكندرية بمصر، فأقام يـُدرّس فيها إلى أن تُوفي بها سنة 614هـ (1217م).

[1]- ينظر، ابن جُبير، رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص ص 5، 6.

قائمة المصادر والمراجع

*القرآن الكريم، برواية ورش عن نافع.

قائمة المصادر والمراجع:

أ-المصادر:

1) ابن جبير محمد بن أحمد، تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار، بيروت، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

2) ابن جُبير، رحلة ابن جُبير، دار صادر، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

ب-الكتب العربية:

3) إبراهيم أحمد القروي، ابن بطوطة في العالم الإسلامي، دار المعارف، مصر، (د.ط)، 1954.

4) إبراهيم الخطيب، نظرية المنهج الشكلي، الشركة المغربية للناشئين المتحدين، المغرب، ط1، 1982.

5) إبراهيم كردي، أدب الرحل في المغرب والأندلس، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د.ط)، 2013.

6) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط7، (د.ت).

7) أحمد أبو سعد، أدب الرحلات وتطوره في الأدب العربي، دار الشروق الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 1961.

8) أحمد الزعبي، التناص نظريًا وتطبيقًيا، مكتبة الكتاني، إربد، ط1، 1995م.

9) أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط11، 1979م.

10) أحمد بن علي التلمساني المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1968م.

11) أحمد بوغلا، الرحلة الأندلسية: الأنواع والخصائص، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، ط1، 2008.

12) أحمد بن المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د.ط)، 1968.

13) أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، القاهرة، (د.ط)، 2003م.

14) أسماء أبو بكر، ابن بطوطة، الرجل والرحلة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

15) الأعشى، الديوان، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

16) أنساعد سميرة، الرحلات الحجازية في الأدب الجزائري من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر، الوكالة الإفريقية للإنتاج السينمائي والثقافي، الجزائر، ط1، 2011.

17) أيمن بكر، السرد في مقامات الهمذاني، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، (د.ت).

18) أوردية عبود، المكان في القصة الجزائرية الثورية -دراسة بنيوية لـ"نفوس ثائرة" لعبد الله ركيبي، دار الأمل للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2009.

19) الباشا حسن والسهيلي محمد توفيق، المعتقدات الشعبية في التراث العربي، دار الجبل، دمشق، (د.ط)، 1980.

20) بسام قطوس، سيميائية العنوان، وزارة الثقافة، الأردن، ط1، 2001.

21) البيروني أبو حيان محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مسدولة، دائرة المعارف العّمانية، (د.ط)، 1958.

22) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

23) أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

24) بلال سالم الهروط،، صورة الآخر في الرحلات الأندلسية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1428هـ/2008م.

25) أبو تمام، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تح : محمد عبده عزام، دار المعارف، القاهرة، ط4، (د.ت).

26) تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، دار الحوار، سوريا، (د.ط)، 1983م.

27) تهاني عبد الفتاح، السيرة الذاتية في الأدب العربي، فدوى طوقان وجيرا إبراهيم وإحسان عباس نموذجا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2002.

28) حسّان بن ثابت الأنصاري، الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1994م.

29) حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي (الفضاء الزمن الشخصيات)، المركز الثقافي العربي، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2012.

30) حسين فهد، المكان في الرواية البحرينية، دراسة نقدية، فراديس للنشر والتوزيع، البحرين، (د.ط)، 2005.

31) ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي، التذكرة الحمدونية، تحقيق : إحسان عباس وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ط14، 1996م.

32) حمود بن عبد الله التويجري، غربة الإسلام، تح: عبد الكريم حمود، دار الصميعي للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2010م.

33) حميد لحمداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1991.

34) خالد حسين، شؤون العلامات من التشفير إلى التأويل، دار التكوين للترجمة والتأليف والنشر، دمشق، ط1، 2008.

35) خالدة سعيد، حركة الإبداع –دراسات في الأدب العربي الحديث، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1986م

36) ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، تح: محمد بن ثاوي الطنجي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، ط2، 2006.

37) خليل شكري هياس، سيرة جبرا الذاتية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د.ط)، 2001.

38) ذاكر عبد النبي، الرحلة العربية إلى أوروبا وأمريكا والبلاد الروسية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، ط1، 2005.

39) رابح بوحوش، اللسانيات وتطبيقاتها على الخطاب الشعري، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة (الجزائر)، ط1، 2006.

40) رجاء عيد، القول الشعري منظورات معاصرة، منشأة المعارف، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

41) رشيد بن مالك، السيميائيات السردية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2006.

42) ابن رشيق القيرواني، الديوان، جمعه وحققه ورتبه: عبد الرحمن ياغي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط1، 1989م.

43) رضوان عبد الله، البنى السردية، دراسة تطبيقية في القصة القصيرة الأردنية، منشورات رابطة الكتّاب الأردنيين، عُمان، ط1، 1995م.

44) الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، دار الكتب المصرية، مصر، (د.ط)، 1992.

45) سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي (الزمن- السرد- التبئير)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 1998.

46) سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1989.

47) سمير المرزوقي وشاكر جميل، مدخل إلى نظرية القصة تحليلا وتطبيقا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ط)، (د.ت).

48) سيد حامد النّساج، منشورات كتب الرحلة قديما وحديثا، مكتبة غريب، القاهرة، مصر (د. ط)، (د. ت).

49) سيزا القاسم، بناء الرواية، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، مصر، (د.ط)، 2004.

50) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1991.

51) شاكر مصطفى، الأنثربولوجيا، دراسات الشعوب وأدواتها، وطرز مشاكلها وأنواع الألبسة...إلخ، قاموس الأنثربولوجيا، جامعة الكويت، ط1، 1987.

52) شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي –التجّنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، (د.ط)، 2002م.

53) شعيب حليفي، هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2005.

54) شوقي ضيف، الّرحلات، دار المعارف، مصر، ط4، (د. ت).

55) شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، (د.ت).

56) صالح بن قربة، عبد المؤمن بن علي مؤسس دولة الموحدين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ط)، 1991م.

57) صلاح جرار، زمان الوصل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس للنشر، عمان ط1، 2004.

58) صلاح رزق، أدبية النص، دار الثقافة العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1989م.

59) صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992.

60) ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا، مطبعة الرحمانية، مصر، (د.ط)، 1390هـ.

61) عبد الحميد لطفي، علم الاجتماع، دار النهضة، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).

62) عبد الحكيم عبد اللطيف الصعيدي، الرحلة في الإسلام، أنواعها وآدابها، مكتبة الّدار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1992.

63) عبد الحميد نوسي، التحليل السيميائي للخطاب الروائي، (البنيات الخطابية، التركيب والدلالة)، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1.

64) عبد الحميد بورايو، منطق السرد (دراسة في القصة الجزائرية الحديثة)، منشورات السهم، الجزائر العاصمة، (د.ط)، 2009.

65) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الباز للنشر والتوزيع، المروة، مكة المكرمة، ط4، 1978.

66) عبد الرحمن محمد المنوني، الآداب والعلوم والفنون على عهد الموحدين، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، المغرب، ط2، 1977م.

67) عبد الرحيم مودن، الرحلة في الأدب المغربي، النص النوع السياق، إفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2006، ص20.

68) عبد السلام الترمانيني، الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام (دراسة مقارنة)، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1998.

69) عبد العزيز محمد عيسى، الأدب العربي في الأندلس مطبعة الاستقامة بشارع أم الغلام، القاهرة، مصر، ط1، 1945م.

70) عبد القادر عبد الجليل، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، دار صفاء، عمان، الأردن، ط1، 2002م.

71) عبد الله بن محمد العياشي، الرحلة العياشية للبقاع الحجازية، المسمى ماء الموائد، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، (د.ت).

72) عبد الله رضوان، البنى السردية، دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1995.

73) أبو عبد الله الزركشي تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تح: محمد ماضوي، المكتبة العتيقة، تونس، ط2، 1966م.

74) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري، صحيح البخاري، جمعية البشرى الخيرية للخدمات الإنسانية والتعليمية، (د.ط)، 2016م.

75) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، (د.ط)، (د.ت).

76) عبد المالك مرتاض، في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد)، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1998.

77) عبد المالك مرتاض، تحليل الخطاب السردي، معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لزقاق المدق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1995.

78) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، (د.ط)، (د.ت).

79) ابن عذارى المراكشي، البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب (قسم الموحدين)، تح: محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الغرب الإسلامي، لبنان، (د.ط)، 1985م.

80) عز الدين أحمد موسى، دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1983م.

81) عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1976.

82) عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، دار العودة، بيروت، لبنان، ط3، 1981م.

83) علي إبراهيم كردي، أدب الرحل في المغرب والأندلس، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د.ط)، 2013.

84) علي الجارم، مصطفى أمين، البلاغة الواضحة –البيان، المعاني، البديع-، دار المعارف، مصر، (د.ط)، (د.ت).

85) عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999.

86) عمر بن قينة، اتجاهات الرّحالين الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، (د.ط)، 1995.

87) عمر بن قينة، الخطاب القومي في الثقافة الجزائرية، دراسة، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، (د.ط)، (د.ت).

88) عواطف محمد يوسف النواب، الرحلات المغربية والأندلسية، مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين السابع والثامن الهجريين –دراسة تحليلية مقارنة-، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السعودية، (د.ط)، 1996م

89) فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، ط2، 2002.

90) أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، مجمع الأمثال، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

91) ابن قانيماز الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، زاده فوائد واعتنى بـه: حسّان عبد المنّان، بيت الأفكار الدولية، لبنان، (د.ط)، 2004م.

92) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تح: محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، مصر (د.ط)، (د. ت).

93) الكتاني عبد الحي بن عبد الكبير، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1982.

94) كمال بن محمد الريامي، مشاهير الرحالة العرب، كنوز للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2013.

95) لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (د.ت).

96) مبارك بن أحمد بن الشعار، قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، تح: كامل الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005.

97) محمد القاضي، الخبر في الأدب العربي، دراسة في السردية العربية، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، ط1، 1419هـ/1998م.

98) محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، المطبعة الرسمية، تونس، ط1، 1981م.

99) محمد بدوي، الرواية الجديدة في مصر، دراسة في التشكيل والإيديولوجيا، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1993.

100) محمد حسن عبد الله، الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1989م.

101) محمد رضوان الداية، في الأدب الأندلسي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000م.

102) محمد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة (دراسة)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا (د.ط)، 2002.

103) محمد عبد الله عنّان، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، (دون دار النشر)، القاهرة، (د.ط)، 1964م.

104) محمد عزام، شعرية الخطاب السردي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د.ط)، 2005.

105) محمد علي الصابوني، مختصر تفسير عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، شركة الشهاب، الجزائر، ط1، 1990م.

106) محمد فكري الجزار، العنوان وسيموطيقا الاتصال الأدبي، سلسلة دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1998.

107) محمد فهيم حسين، أدب الرحلات- سلسلة عالم المعرفة العدد 138، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989.

108) محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1992م.

109) محمود حسين حسني، أدب الرحلة عند العرب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1983.

110) محمد مفتاح، دينامية النص (تنظير وإنجاز)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، (د.ط)، 1990.

111) المسعودي (الحسن بن علي)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، موفم للنشر، الرغاية، الجزائر، ط1، 1989.

112) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، متون الحديث الشريف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992.

113) ميساء سليمان إبراهيم، البنية السردية في كتاب الإمتاع والمؤانسة، الهيئة السورية العامة للكتاب، وزارة الثقافة، ط1، 2011.

114) النابغة الذبياني (زياد بن معاوية)، الديوان، منشورات ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

115) ناصر الدين سعيدوني، من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي، تراجم مؤرخين ورحّالة جغرافيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م.

116) ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية ق 04، دار النشر للجامعات المصرية، مكتبة الوفاء للطباعة والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1995.

117) ناهضة ستار، بنية السرد في القصص الصوفي، المكونات والوظائف والتقنيات، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د.ط)، 2003.

118) نبيلة إبراهيم، فن القصة في النظرية والتطبيق، دار قباء، (د.ط)، (د.ت).

119) نجيب مليكة، المرأة في الرحلة السفارية المغربية خلال القرنين 18 و19، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار السويدي للنشر والتوزيع والإعلان، أبو ظبي، (د.ط)، 2014.

120) نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، دار المأمون للنشر والتوزيع، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ط1، 2008.

121) نقولا زيادة، الجغرافيا والرحلات عند العرب، مكتبة المدرسة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1962.

122) يوسف بن أبي بكر بن محمد علي السكاكي، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م.

123) يمنى العيد، دلالات النمط السردي في الخطاب الروائي (تحليل رحلة عائدي الضمير)، ملتقى السيميائية والنص الأدبي، عنابة، 1995.

124) واسيني الأعرج، المنجز السردي العربي القديم في ضوء المناهج النقدية الحديثة، دار خيال للنشر والترجمة، ط1، 2022.

ج-الكتب المترجمة:

125) جان ريكاردو، قضايا الرواية الحديثة، تر: صباح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، (د.ط)، 1977.

126) جيرار جنيت، خطاب الحكاية (بحث في المنهج)، تر: محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر الحلي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، ط2، 1997.

127) جيرار جينيت، عودة إلى خطاب الحكاية، تر : محمد معتصم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.

128) جيرالد برنس، قاموس السرديات، تر : السيد إمام، ميرين للنشر والمعلومات، القاهرة، ط1، 2003.

129) فيليب هامون، سيميولوجيا الشخصيات الروائية، تر: عبد الفتاح كيليطو وسعيد بنكراد، دار الكلام، المغرب، ط1، 1990.

130) كراتشوفسكي (أغناطيوس)، تاريخ الأدب الجغرافي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1987.

131) ميشال بوتور، بحوث في الرواية الجديدة، تر: فريدة أنطنيوس، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1986.

د-المجلات والدوريات:

132) مجلة البحرين الثقافية، ع18، 1998.

133) مجلة البحوث والدراسات، الجزائر، مج2، ع1، 2005.

134) مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة عنابة، ع38، مارس 2014م.

135) المجلة الثقافية العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ع32، 1997.

136) مجلة الفيصل، الرياض، المملكة العربية السعودية، م07، ع25، رجب 1399، يوليو 1979.

137) مجلة العلوم الإنسانية، قسنطينة، ع13، 2000.

138) مجلة مداد الآداب، كلية الآداب، الجامعة العراقية، ع1، (د.ت).

139) مجلة المناهل، العدد (38)، 1989.

هـ -الملتقيات والندوات:

140) عبد العليم محمد إسماعيل علي، تقنيات السرد أساس أدبية الرحلة، جائزة الطيب صالح العالمية للإبداع الكتابي، الدورة الثامنة، 2018.

141) عبد اللطيف مومن، رحلات الأندلسيين نحو المشرق مقياس الاستيعاب المعرفي والأصالة الثقافية بالأندلس، ندوة أدب الرحلة والتواصل الحضاري، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة المولى اسماعيل، مكناس، 1993.

و -الرسائل والأطروحات:

142) إسماعيل زردومي، فن الرحلة في الأدب المغربي القديم، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية، 2004.

143) سكران عبد القادر، الرحلة الحبيبية الوهرانية الجامعة للطائفة العرفانية لخديم الحضرة التيجانية ذات الموهبة الرّبانية، لأحمد بن الحاج العياشي سيكرج، تحقيق ودراسة، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2008/2007.

144) الطاهر حسيني، الرحلة الجزائرية في العهد العثماني، بناؤها الفني، أنواعها وخصائصها، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم في الأدب العربي، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة (الجزائر)، 2013-2014.

ز -المعاجم والقواميس:

145) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د. ط)، (د. ت).

146) محي الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، قاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 01، (د.ت).

147) مجدي وهبة، كامل مهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة بيروت، لبنان، ط2، 1984.

148) ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1994.

149) لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

ح-الموقع الإلكتروني:

150) https://www.benhedouga.com

P p

المحتوى	الصفحة
مقدمة	أ ـ هـ
مدخل. السياق السياسي والثقافي والأدبي للدولة الموحدية	
1-عصر الولاة (92-138هـ)	8
2-عصر الدولة الأموية. المروانية (138-422هـ)	8
3-عصر ملوك الطوائف (422-484هـ)	8
4-عصر دولة المرابطين (484-524هـ)	9
5-عصر الدولة الموحدية (524-667هـ)	10
6-أصل تسميتهم بالموحدين	11
7-الحياة الثقافية	11
8-الحياة الأدبية	12
8-1-الخطابة	13
8-2-الرسائل	13
9-حياة ابن جبير الأندلسي	14
9-1-مولده وكنيته	14
9-2-مصادرُ ثقافته	15
9-3-وظائفه	15
9-4-وفاته	16
10-أسباب رحلته المدونة	16
الفصل الأول. الرحلات العربية، النشأة والتطور	
1-أدب الرحلة	19
1-1-لغة	19
1-2- اصطلاحا. مفهوم أدب الرحلات	20
2-أهمية أدب الرحلات	23
2-1- القيمة العلمية	24
2-2-القيمة الأدبية	25
3-أقسام أدب الرحلة	26
3-1-الرحلة الواقعية	26
3-2-الرحلة الخيالية	27
4-نشأة أدب الرحلة عند العرب	27

5-بواعث الرحلة 36
5-1-العامل الديني 37
5-2-العامل الثقافي (طلب المعرفة) 39
5-3-الرحلة الإدارية 40
5-4-العامل الاقتصادي 41
5-5-العامل السياحي 42
6- أنواع الرحلات 43
6-1-الرحلات الدينية 43
6-2-الرحلات العلمية 44
6-3-الرحلات التجارية 45
6-4-الّرحلات الإدارية 46

الفصل الثاني. الأبعاد الفنية في رحلة ابن جبير الأندلسي

تمهيد 50
1-العنوان في اللغة والاصطلاح 52
1-1-لغة 52
1-2-في نظرية العنوان الحديثة (اصطلاحا) 53
2-إطار الرحلة (البناء الفني للرحلة) 57
2-1-خطاب التقديم 58
2-2-خطاب المتن 60
2-3-خطاب الختام. 64
3- السرد في رحلة ابن جبير 65
3-1-مفهوم الزمن 66
3-1-1-المفارقات الزمنية 68
3-1-1-1-الاسترجاع 69
3-1-1-2-الاستباقات (الاستشراف) 72
3-1-1-3-الحذف (الإضمار أو القطع) 74
3-1-1-4-الوقفة (الاستراحة) 76
3-1-1-5-الخلاصة (المجمل) 78
3-2-بنية المكان الرحلي 79
3-2-1-المكان المقدس 80

3-2-1-1-مكّة المكرّمة 81
3-2-1-2-المساجد 81
3-2-2-المكان السلبي 82
3-2-3-الأماكن المغلقة 84
3-2-3-1-مستشفى المجانين 84
3-2-3-2-المساجد والحمامات والمدارس 84
3-2-3-3-القصر الأبيض 85
3-2-4-الأماكن المفتوحة 85
3-2-4-1-سوق المسجد الحرام 86
3-2-4-2-دمشق وآثارها 86
3-2-4-3-مدينة عكة 86
3-2-4-4- جبل لبنان 87
4- الشخصية في رحلة ابن جبير 88
4-1-الشخصية الحكائية (شخصية السارد) 90
4-1-1-ضمائر السرد في رحلة ابن جبير 90
4-1-1-1-ضمير الغائب 91
4-1-1-2-ضمير المتكلم 92
4-2-الشخصيات المرجعية 93
4-3-الشخصيات الإشارية 95
5-الوصف في رحلة ابن جبير 96
5-1-وصف المكان 97
5-2-وصف الشخصيات وعلاقتها بتشكيل المكان. 100
6-الصورة الفنية في رحلة ابن جبير 104
6-1-الصورة التشبيهية 108
6-1-1-التشبيه الضمني 108
6-1-2-التشبيه البليغ 109
6-2-الاستعارة 111
6-2-1-الاستعارة المكنية 111
6-2-2-الاستعارة التصريحية 112
7-التناص في رحلة ابن جُبير 113

7-1-التناص الديني 114
7-1-1-التناص مع القرآن الكريم 114
7-1-2-التناص مع الحديث النبوي 117
7-2-التناص الأدبي 118
7-2-1-التناص مع الشعر العربي 119
7-2-2-التناص مع الأمثال العربية 122
7-3-التناص التاريخي 124

الفصل الثالث. الأبعاد الفكرية في رحلة ابن جبير الأندلسي

تمهيد 128
1-البعد الديني 128
1-1-صورة السلطان 129
1-2- صورة الملك غليام (ملك صقلّية) 130
1-3-صورة المشارقة 131
1-4-صورة الأماكن المقدّسة 136
1-5-صورة النصارى 140
2-البعد الاجتماعي 143
2-1-العادات والتقاليد الشعبية 143
2-2-الأعياد والأعراس والاحتفالات الشعبية 146
2-3-صورة الملابس 148
2-4-الأطعمة والأشربة 150
2-5-صورة المرأة 153
2-5-1-المرأة المتنكرة غير المألوفة 153
2-5-2-المرأة الجارية 155
2-5-3-المرأة والجمال 155
2-5-4- المرأة المتدّينة 158
3- البعد الثقافي 161
3-1-المراكز التعليمية ودور الكتب 162
3-2-دور الكتب 165
4-البعد الاقتصادي 167
4-1-الحاصلات الزراعية وموارد المّياه 168

4-2-الأسواق والسلع التجارية 172
4-3-التنظيمات المالية 174
5-بُعد السياسي 177
5-1-السفارات 181
6-البعد التاريخي 182
خاتمة 189
ملحق 193
قائمة المصادر والمراجع 195
فهرس المحتويات 210
ملخص

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على الأبعاد الفنية والفكرية في رحلة ابن جبير الأندلسي، حيث تطرقتُ إلى مختلف الظواهر الثقافية والسياسية والدينية والاجتماعية والتاريخية، التي رصدها الرّحالة في مختلف البلدان التي نزل بها وعَاين أحوالها.

إضافة إلى ذلك، درستُ مختلف المكونات الفنية للنص الرحلي، التي تتمثل في البناء الفني للرحلة ومسارها، وكذا التقنيات السردية (المكان، الزمان، الشخصيات) وتقنية الوصف، وكذلك الصورة الفنية التي ساهمتْ في إضفاء جمالية على الرحلة دون إغفال الموروث الديني والأدبي والتاريخي الذي وظّفه ابن جبير بطريقة فنية أثرت النص الرحلي وأكّدت معانيه.

ولتحقيق هذه المقاصد استعنتُ بالمنهج التاريخي وآليتي الوصف والتحليل، وبعض آليات المنهج السردي والمنهج الأسلوبي في استقراء الظواهر الفكرية والفنية وتفسيرها.

الكلمات المفتاحية: أدب، الرحلة، البعد الفني، البعد الفكري، ابن جبير.

Abstract

This study aims to stand on the artistic and intellectual dimensions of Ibn Jubayr Al-Andalus' journey, as I touched on the various cultural, political, religious, social and historical phenomena that were monitored by travelers in the various countries in which he stayed and examined their conditions.

In addition, I studied the various technical components of the nomadic text, which are represented in the artistic construction of the trip and its path, as well as the narrative techniques (place, time, characters) and the technique of description, as well as the artistic image that contributed to the aesthetics of the trip without neglecting the religious, literary and historical heritage that employed it Ibn Jubayr, in an artistic way, enriched the nomadic text and confirmed its meanings.

To achieve these purposes, I used the historical method and the mechanisms of description and analysis, and some mechanisms of the narrative method and the stylistic approach in extrapolating and interpreting intellectual and artistic phenomena.

Keywords: literature, the journey, the artistic dimension, the intellectual dimension, Ibn Jubayr.