جامعة بجاية
Tasdawit n Bgayet
Université de Béjaïa

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الرحمان ميرة –بجاية-

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

تمثيلات الذات والآخر في الخطاب الرحلي ، رحلة ابن جبير انموذجا

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص ادب عربي قديم

إعداد الطالبتين:

- اجدوب صارة
- تزدايت زوينة

إشراف الأستاذ:

معاندي عبلة

السنة الجامعية: 2018-2019

الشكر

الحمد والشكر لله اولا ؛الذي وهب لنا القدرة على اتمام هذا البحث.

الشكر الى استاذتنا المشرفة معاندي عبلة التي كان لها الفضل الكبير في مساعدتها لنا طوال هذه السنة بتقديمها لنا للمعلومات والنصائح.

الشكر الى كل اساتذة كلية الأداب العربي بشكل عام ولكل من الاستاذ رحيم

والاستاذ عدنان بشكل خاص.

وفي الاخير اتمنى من الله تعالى ان يرشدنا الى سواء السبيل ويحقق هدفنا النبيل

الإهداء :

إلى من ربّتني و تعبت من أجلي، أمي الغالية حفظها اللّه.

إلى رفيق دربي أبي العزيز أطال الله في عمره.

إلى إخوتي منال ابنتها الصغيرة نيليا و(زوجها)، حبيب ، يحيى .

إلى خطيبي و كل عائلته.

إلى كلّ عائلة تزدايت و أمزال.

إلى صديقتي صارة التى كانت دائما بجانبي أثناء إعداد هذه المذكّرة .

إلى كلّ زميلاتي في الجامعة : مونة ، وسام ، زاهيّة ، نصيرة.

زوينة تزدايت.

إهداء :

إلى ثمرة حياتي، أمّي الغالية حفظها الله .

إلى سندي في هذه الحياة، أبي الغالي أطال الله في عمره.

إلى إخوتي : نسرين ، إكرام ، ينيس.

إلى كلّ عائلة أوجدوب و خباث.

إلى صديقتي زوينة التي التي كانت بجانبي طوال مشواري الجامعي

إلى صديقاتي : مونة ، وهيبة ، ناريمان.

إلى من في قلبي و لم يذكره قلمي.

صارة أوجدوب.

المقدمة

تعدّ الرّحلة من بين الفنون الأدبيّة الّتي استرعت اهتمام العديد من الباحثين والنّقاد في السّنوات الأخيرة، بعد أن انتبه هؤلاء وأولئك إلى قيمتها التّاريخية ورصيدها الفنّي، واكتشفوا عمق ثرائها المعرفي وتنوّع أسبابها ومقاصدها علميّة كانت أو سياسيّة أو دينيّة أو اجتماعيّة، فالإنسان منذ أن دبّ على هذه الأرض عرف بالتّرحال والتّنقل فكان دائما يسعى إلى إعطاء صورة دقيقة لكلّ ما يصادفه في البلدان الّتي مرّ بها ويصف طريقة عيش الآخر ويقارنها بالأنا، وهذا ما يقودنا إلى القول إنّ إشكاليّة الأنا في علاقته بالآخر هي إشكاليّة محوريّة في الخطابات الرّحلية، وهي إشكاليّة لا تزال تحتاج من الباحثين إلى مزيد من المتابعة والبحث للكشف عن ملابساتها وأبعادها المختلفة. الأمر الّذي حدا بنا وحفزنا على إثارة هذه الاشكاليّة مجدّدا، وهذا من خلال الكشف عن تجلياتها وتمثّلاتها في إحدى المدوّنات الرّحلية الأكثر تمثيليّة لجدل الأنا والآخر في بعده الثّقافي، وهي رحلة ابن جبير.

لقد عالجنا هذا الموضوع تحت عنوان: **تمثيلات الذّات والآخر في الخطاب الرّحلي، رحلة ابن جبير أنموذجا**، التي نأمل أن تكون دراسة ناجحة في تصوير الذّات والآخر وذلك بعد تأسيس علاقات بينهما، وضمن هذا الإطار، حاولنا الإجابة عن إشكالية محورية: **ما هي معالم التّمثيل الثّقافي لجدل العلاقة بين الذّات والآخر في النّص الرّحلي؟ كيف تجلّت صورة الذّات والآخر في نصّ ابن جبير؟ ماهي المحدّدات والمنطلقات التي تحكّمت في تشكيلها ؟**

وبدورها تنقسم إلى عدة إشكاليات فرعية هي:

- ما هو مفهوم الذّات والآخر وماهي طبيعة العلاقة بينهما؟ كيف تجلّت هذه العلاقة في الخطابات الرّحلية ؟
- ما المقصود بالتّمركز الثّقافي؟ وماهي أهم مظاهره وتجلياته في الخطاب الرّحلي لابن جبير؟

ومن هذه التّساؤلات تظهر أهمّية الموضوع وذلك بالكشف عن ماهية الذّات والآخر خاصّة في أدب الرّحلات وكذلك إبراز علاقة الذّات بالآخر في أدب الرّحلة، وأيضا دراسة البعد الثّقافي لهذه الثّنائيّة في نص ابن جبير.

ومن بين أسباب اختيارنا لهذه المدوّنة:

- الأهميّة البالغة لرحلة ابن جبير وما أثرت به الأدب والتّاريخ.
- الفضول والرّغبة في البحث في هذا الموضوع.

أما أهداف البحث تكمن في:

- التّعريف بأدب الرحلة.
- إبراز علاقة الذّات والآخر من خلال أدب الرّحلة.
- إبراز مدى تأثير المركزيّة الدينية في رحلة ابن جبير.

ولأنّ اشكاليّة البحث وما يحيط بها من أسئلة عالقة، تقتضي منّا التّعامل مع النّص الرّحلي بوصفه نصّا ثقافيّا منفتحا على مختلف مكونات الواقع الثّقافي متفاعلا معها، فإننا ارتأينا مقاربته منهجيا بالاعتماد على المداخل المتعددة الّتي تتيحها الدّراسات الثّقافيّة بآفاقها البينيّة الرّحبة.

ولبلوغ الأهداف التي رسمناها لبحثنا، فقد اعتمدنا الخطّة التّالية:

أولا : فصل أوّل نظري عنوانه: **حول الإطار المفاهيمي**، وقسّمناه إلى ثلاثة مباحث هي: مبحث أول معنون ب: **أدب الرّحلة / البعد العلائقي للمفهوم** والذي تناولنا فيه مفهوم أدب الرّحلة وأبرزنا العلاقة الموجودة بين الأدب والرّحلة وتعرضنا من خلاله إلى مختلف الدّراسات الحديثة في هذا المجال.

ففي المبحث الثّاني حدّدنا عدّة رؤى ومفاهيم تخدم موضوع الأنا والآخر تحت عنوان: **تحديدات مفاهيمية**.

أمّا المبحث الثّالث عنوانه: **المفارقات الضّديّة** الّذي كان دراسة لثنائيّات ضديّة عديدة (الذّات المقدّسة والآخر المدنّس، الشّرق والغرب، الأسود والأبيض).

ثانيا: فصل ثاني تطبيقي بعنوان **تجلّيات الذّات والآخر في رحلة ابن جبير** والّذي قسّمناه إلى ثلاثة مباحث هي: مبحث أول معنون ب: **المركزيّة الدّينيّة عند ابن جبير** وتطرقنا فيه إلى عالمين مختلفين هما دار الإسلام ودار الكفر من خلال رحلة ابن جبير، ومبحث ثاني

عنوناه: **التّشكيل المكاني(الفضائي) لعلاقة الأنا بالآخر** وقد تناولنا فيه مختلف المدن والأماكن خاصة المقدّسة منها التي زارها ومكث فيها ابن جبير في رحلته إلى الحج والتي يظهر فيها الاختلاف في الحياة الدّينيّة بين الأنا والآخر، أما المبحث الثالث فهو: **المحمول الثقافي / الأنا في مواجهة الآخر**الذي أشرنا فيه إلى مختلف مظاهر الحياة في كلّ مدينة حلّ بها ابن جبير والاختلاف الواضح فيها بين الذّات المسلمة والآخر النّصراني.

ثالثا : ختمنا بحثنا هذا بخاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة.

وللخوض في غمار هذا البحث اعتمدنا على مصادر ومراجع مهمّة من بينها نص رحلة ابن جبير كمصدر أساسي لهذا البحث ومراجع أخرى من بينها: الرحلة في الأدب العربي لشعيب حليفي والمركزية الاسلامية لعبد الله ابراهيم، الرّحلة وفتنة العجيب لخالد التّوزاني، تمثيلات الآخر صورة السّود في المتخيّل العربي الوسيط لنادر كاظم، أدب الرّحلة في التّراث العربي لفؤاد قنديل،ا لنّقد الثّقافي لسمير خليل، أدب الرّحلات لحسين محمّد فهيم، أدب الرّحلة في المغرب والأندلس لعلي إبراهيم كردي...

من بين الصعوبات التي صادفتنا خلال انجازنا لبحثنا هذا فهي متعددة منها:

- صعوبة اللغة والألفاظ الغريبة في نص رحلة ابن جبير وكذلك المدة الزمنية القصيرة لانجاز هذا البحث.

❖ كون الموضوع متشعّب من **(أدب و رحلة)**،**(أنا و آخر)** الذي يستدعي دراسة ثقافيّة واسعة لكلّ منهما على حدى هذا خلق لنا بعض الصّعوبات.

وفي الأخير نتقدم بجزيل الشكر والعرفان للأستاذة المشرفة التي كان لها الفضل الكبير لإتمام هذا البحث لأنها كانت نعم المرشد لنا.

الفصل الأوّل

حول الإطار المفاهيمي

المبحث الأوّل: أدب الرحلة/البعد العلائقي للمفهوم .

/مفهوم أدب الرّحلة:

يمكن القول إنّ أدب الرّحلة هو ذلك الباب الواسع المفتوح الّذي تلج من خلاله الذّات على الفضاءات المختلفة والرحبة للآخر الثّقافي، أي أنّه ذلك النّوع الفنّي الّذي ينبني على فكرة التّواصل مع الآخر و الاحتكاك به و التّعرف على جميع عاداته و تقاليده و جوانب حياته مقارنة ب **الأنا** « فالرّحلة نصّ مفتوح لا يمكنه أن يتسيّج في خانة محددة تجنسه بصفة معينة تضيّق من تحرّره و اتّساعه و انتشاره و هجومه الضّروري على حقول أخرى[1]»، و بالتّالي يصعب تحديد مفهوم جامع لأدب الرّحلة لاختلافه عن الأجناس الأدبيّة الأخرى، فالرّحلة عبارة عن لوحة فسيفسائية تجمع العديد من المواضيع لأنّها « رحلات بحسب تيماها و أصناف رحلاتها [2]».

وهو ما يقودنا إلى استنتاج مفاده أنّأدب الرّحلة يشكّل مجالا بحثيّا بينيّا، يقوم على مبدأ العلائقيّة، وتبرز تجليات هذه العلائقيّة في المصطلح المركّب: أدب الرّحلة الّذي ينبني على علاقة مفترضة بين عنصرين اسميين يشكّلان المركب الإضافي، هذه العلائقيّة الّتي تقتضي من المستوى النّحوي وجود وحدة دلاليّة لا تقبل الانفصال بين المضاف والمضاف إليه، ولكنها تقتضي –على مستوى تحليل الخطاب– ضرورة التّمييز بين الرّحلة كفعل والرّحلة كخطاب، «الفعل تقوم به ذات تاريخيّة محملة بأحاسيس وانفعالات ورؤيات معيّنة، أما

[1] – شعيب حليفي: الرّحلة في الأدب العربي،التجنّس، آليات الكتابة، خطاب المتخيّل، دارروْية للنشر والتوزيع،المغرب،دط، 2006، ص 38.

[2] – المرجع نفسه، ص 39.

الخطاب فينجزه مرسل ينتج ملفوظاته وفق قواعد خاصة وغايات محدودة تتعيّن في علاقتها بالمرسل إليه»[1]، مهما يكن من أمر، فإنه لا يمكن التغاضي عن هذه العلائقيّة في أي محاولة للإحاطة بالإطار المفاهيمي للبحث.

1-مفهوم الأدب:

أ- لغة:

جاء في لسان العرب أنّ« الأدب هو الّذي يتأدّب به الأديب من النّاس، و سمي أدبا لأنّه يؤدب النّاس إلى المحامد و ينهاهم عن المقابح [2]».

أمّا في معجم الوسيط ورد تعريف للأدب أنّه«رياضة النّفس بالتّعليم و التّهذيب على ما ينبغي و جملة ما ينبغي لدى الصّناعة أو الفن أن يتمسك به، كأدب القاضي،أدب الكتاب والجميل من النظم والنثر و كل ما أنتجه العقل الإنساني من ضروب المعرفة[3]».

إذن فالأدب في مفهومه اللغوي ارتبط ارتباطا وثيقا بالإنسان و جانبه النفسي و التربوي أكثر من الجانب الثقافي و الأدبي.

---

[1]- سعيد يقطين: السرد العربي مفاهيم وتجليات، دارروؤية للنشر والتوزيع، المغرب، ط 1، 2006 ، ص 200.

[2]- ابن منظور :لسان العرب،تح:عبد الله علي الكبير،محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشّذلي،دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة ،دت، ص 43.

[3]- مجمع اللغة العربية :المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، الادارة العامة للمعجمات و احياء التراث، مصر،ط4، 2004، ص 9.

ب – اصطلاحا:

الأدب هو ذلك الإنتاج الّذي ينقل لنا الواقع بشكل دقيق بطريقة فنّية ليحقّق مبتغاه عن طريق العبارة لأنّ« الأدب تعبير عن الحياة و وسيلته اللّغة[1]» إذن هو تجربة إنسانيّة وسيلته اللّغة الّتي تعتبر بدورها مجموعة من الألفاظ و الجمل الخادمة لموضوع أدبي .

2- مفهوم الرّحلة:

أ- لغة:

يعرف ابن منظور الرّحلة علىأنّها:« اسم للارتحال و الانتقال، يقال: دنت رحلتنا و رحل فلان وارتحل وترحل، والترحيل والارتحال بمعنى الأشخاص والإزعاج،يقال:رحل الرجل إذا سار [2] ».

فالرّحلة هنا هي السّير والمضيّ في الأرض والانتقال من مكان إلى آخر، أما بطرس البستاني فيرى أنّ:«الرّحلة نوع من الرحيل، يقال رحل فلان رحلة، وعند المولودين قصة يكتبها المسافر عما جرى له وما رأى في سفره [3]».

[1]- عز الدين اسماعيل: الأدب و فنونه دراسة نقدية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 9، 2013، ص 13.

[2]- ابن منظور : لسان العرب ، ص 1609.

[3]- بطرس البستاني: محيط المحيط، م2، مكتبة لبنان، بيروت، دط، دت، ص 227.

ب- اصطلاحا:

اختلف العلماء والنّقاد في تحديد مفهوم شامل وجامع للرّحلة فهناك من يرى أنّها«سلوك إنسانيّ حضاري يؤتى ثماره النّافعة على الفرد وعلى الجماعة فليس الشّخص بعد الرّحلة هو نفسه قبلها، وليس الجماعة بعد الرحلة هي كما كانت قبلها [1]».

لأنّ الرّحلة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالإنسان فبمجرد الخوض في غمار الرّحلة تتغيّر حياته و سلوكيّاته فتعود عليه بالنّفع و الفائدة.

كما أنّ هناك من يرى أنّ: « الرّحلة مصطلح أدبي وجغرافي يقصد به غالبا ذلك المنتوج الفنّي الّذي يروم التّنظير لأدبيات السّفر والمسير، ذلك الخطاب الّذي يتبع نشاط الرّحلة وهو يجوب البلاد ويقطع المسافات إمّا عبرة أواستبصارا أوحجا واعتمارا وربما نزهة واستطلاعا، أو طلبا للمعارف أو العلوم، أو سعيا لاكتساب التجارة و العروض [2]».

فالرّحلة هي ذلك القالب الفنّي الّذي يحتوي على كل الأفعالو الوقائع و الأحداث الّتي قام بها الرّحال أثناء سفره.

[1]- فؤاد قنديل : أدب الرحلة في التراث العربي ، مكتبة الدار العربية للكتاب ، القاهرة ، ط2 ، 2002 ، ص 21.

[2]- خالد التوزاني: الرحلة و فتنة العجيب بين الكتابة و التلقي، دار السويدي، عمان، ط1، 2017، ص 50-51.

ومن جهة « الرّحلة انتقال واحد أو جماعة من مكان الى آخر، لمقاصد مختلفة و أسباب متعددة [1]» .

فالمقصود إذن بالرّحلة هو فعل الحركة الّذي ينتج بالانتقال من موطن إلى آخر لأهداف و أسباب معينة لا يدركها إلا الرّحال الذي قام بالرّحلة .

3- أدب الرّحلة/ المركب الاضافي:

انطلاقا مما سبق يمكن إعادة تركيب المصطلح من جديد، بحثا عن تحديد الأبعاد الدلاليّة الّتي تنبني عليها الرّحلة بوصفها نوعا أدبيا تتقاطع على حدوده معارف مختلفة تاريخيّة وجغرافيّة ودينيّة واثنوغرافيّة وثقافيّة....فالرّحلة كما يذهب إليه الباحث خالد التوزاني« صياغة أدبيّة يعبّر من خلالها الأديب عما أحسّ به و هو يجوب الآفاق مكتشفا ومتعلما[2]» لأنّها تأليف كتابي « وقصد واضح بانتسابها إلى حقل السّرد باعتبارها كتابة أدبيّة تتوفر على مكونات سرديّة وآليات كتابيّة تسمح للتّصنيف أن يأخذ مشروعيّته في خانة الأدبي[3]».

فالرّحلة بوصفها نوعا أدبيّا قد تصبّ فيه المكوّنات السرديّة وكل الأساليب الكتابيّة هي–في المحصلة– « صنف تأليفي يختصّ بتتبع الرّاحل في لحظات تنقّله في أمكنة وأزمنة معيّنة فيتم رصد الرّاحل لذكرياته أثناء هذا التّنقل في وصفه للمسالك والممالك، في الحديث عن

[1]– ناصر عبد الرزاق الموافي: الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار النشر للجامعات المصرية، مكتبة الوفاء، القاهرة، ط1، 1995، ص 83 .

[2]– خالد التوزاني: الرحلة و فتنة العجيب بين الكتابة و التلقي، ص 51.

[3]– شعيب حليفي : الرحلة في الأدب العربي، التجنّس، آليات الكتابة، الخطاب المتخيل، ص 38.

الطّرق والمجتمعات الّتي يتصل بها والظّروف المحيطة بها أثناء ذلك، و ما يلاحظه من وقائع وأحداث قد تدعو إلى تسجيلها و الكتابة عليها، مع عرض أنشطته المختلفة الخاصّة به أثناء الرّحلة [1]».

و لأنّها تمثّل دورا مهما في الحياة العربيّة في جوانبها المختلفة سواء كانت دينيّة، سياسيّة، اجتماعيّة أو أدبيّة، إذ تبيّن حضور **الآنا** و**الآخر** فهي « فن من فنون النّثر العربي يمتاز بتشكيل لنصّ ذاتيّ، شخصي بخصوص**الآنا** و**الآخر** يتبيّن مكتفيا في شكل معيّن للتّعبير عن رؤية معينّة انطلاقا من خطاب مفصح عنه في البداية أو مضمر في تضاعيف السّرد و الوصف و التّعليقات[2]».

نستنتج أنّ الرّحلة أدب فريد من نوعه لما يحمله من ملاحظات و مشاهد تتعلق بعادات و تقاليد الآخر مقارنة بالذّات في نصوص سرديّة وصفيّة تندرج ضمن فنون النّثر العربي.

4- الرّحلة في الأدب الحديث:

ظلّ الأدب الرّحلي أمدا طويلا ضمن الآداب المهمّشة والمسكوت عنها في السّاحة الأدبيّة إلى أن اتّسمت« الرّحلات بالعديد من الدّراسات والتّحقيق المتنوعة بتنوع النّصوص حيث قاربها مرّة باعتبارها نصوصا أدبيّة و مرّات أخرى وثائق و تقارير ذات معطيات اجتماعيّة و سياسيّة [3]».

---

[1]- خالد التوزاني: الرحلة و فتنة العجيب بين الكتابة و التلقي، ص 51 .

[2]- شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي، التجنّس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، ص 38 .

[3]-المرجع نفسه، ص 47.

كما اعتبرت كذلك واسطة احتكاك بين مختلف الحضارات والّتي تخلق بدورها اختلافا بين ذات الرّحال وثقافة الآخر وحضارته، وبالتّالي كانت للرّحلة علاقة وطيدة مع الأنتربولوجيا وحياة الشّعوب وأصولها « فهي تكشف عن مختلف الثّقافات الإنسانيّة: الثّقافيّة واللّغويّة والدّينيّة، وجوانب الحياة اليوميّة، البيئة والملبس والمأكل والعادات والتّقاليد والاحتفالات والحكايات الشّعبيّة [1]» فهي تزخر بالكثير من العادات وتقاليد الشّعوب المرتبط بالأنتربولوجيا الّتي تدرس « أصول المجتمعات والثّقافات الإنسانيّة وتاريخها وتتبع نموّها وتطوّرها، وتدرس بناء الثّقافات البشريّة وأدائها لوظائفها في كلّ زمان ومكان[2]».

وبهذا فيمكن اعتبار الأنتربولوجيا من أكثر الأبعاد أهميّة في الرّحلة لأنّ هدفها الحقيقي تبيان ثقافة الشّعوب وسياقاتهم الفكريّة والحضاريّة الّتي يكمن دورها في إبراز العنصر الثّقافي.

لم يستطع الدّارسون في القديم التّأسيس لوعي حقيقي بالرّحلة إلى أن جاء العصر الحديث الذي شهدنا فيه تحوّل الرّحلة إلى فن قائم بذاته متنوّع في مواضيعه حيث « خصّهابالعديد من الدّراسات والتّحقيقات المتنوعة بتنوع النّصوص، حيث قاربها مرّة باعتبارها نصوصا أدبيّة ومرّات أخرى وثائق و تقارير ذات معطيات اجتماعيّة وسياسيّة حول فترة معينة [3]» وهذه المقاربات استطاعت أن تقدّم رؤية جديدة تعيد مفهمة الرّحلة باعتبارها ذلك « النّوع الأدبي

[1]– نوال عبد الرحمن الشوابكة:أدب الرحلات الأندلسية و المغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، دار المأمون للنّشر و التّوزيع، عمان، ط1، 2008، ص184.

[2]– سمير الخليل: دليل المصطلحات الدراسات الثقافية و النقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم المتداولة، تح: سمير الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت،دط، 1971، ص 43.

[3]–شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي، التجنّس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، ص 47.

الّذي يفسح المجال أمام ترسيخ تقليد الموازنة بين فضاءين وصورتين حتى في الحالات التي تقتصر فيها الرّحلة لأن هذا الوصف يخضع عن وعي أو لاوعي لمنظور وثقافة الواصف الذي يعمل على تحويل لغوي و مفهومي للمنظورات [1]» لأنّ الرّحال بدوره يبحث و يشاهد ثم يحوّل تلك المشاهدة الى فن نثري أدبي خاص شهد عبر تاريخه تطوّرا و ازدهارا في جميع النّواحي سواء من ناحيّة الموضوع أو الهدف أو اللّغة أو الرّؤية وحتى الشّكل الفنّي أخذ نصيبه من التطوّر و التّغيير .

« الملاحظ أنّ عددا كبيرا جدّا من الكتّاب المعاصرين يحرصون بين لحظة وأخرى على أن يدركوا رحلاتهم ومشاهداتهم وتنقّلاتهم هنا وهناك وهنالك وذلك في كتب مستقلّة لها طابعها الخاص[2]» وهذا ما يميّزها عن الرّحلة قديما.

لم يعد الرّحالة في العصر الحديث يولون أهميّة لوصف الشّخصيات ومجالات حياتهم بل أعطوا أهميّة لما ارتقت إليه البلدان الحديثة من تطور حضاري وفكري وثقافي وتكنولوجي وعلمي، وهذا التطوّر قد عاد بالضّرورة على الإنسان بالنّفع والفائدة وهذا ما جعل الرّحالة يعتنون بهذا النّوع الجديد من الرّحلات « بألوان السّلوك و القيم الجديدة المستندة إلى أساس حضاري وعلمي، وفي محاولة لنقل صورة الإنسان الجديد الّذي تستلزمه حضارة العصر الحديث [3]»، لم يكن يعتمد الرّحالة في القديم كثيرا على الصّياغة القصصيّة في إنشاء

[1]–شعيب حليفي: الرّحلة في الأدب العربي،التّجنّس،آليات الكتابة، خطاب المتخيّل، ص 69.

[2]–سيد حامد النّساج : مشوار كتب الرحلة ، قديما و حديثا ، مكتبة غريب ، دار غريب للطباعة ، دط ، دت، ص 13 .

[3]– المرجع نفسه، ص 131.

رحّلاتهم عكس الرّحلة في الأدب الحديث التي تصاغ « صياغة قصصيّة وانحصر دور صاحب الرّحلة في الحكي والسّرد رغم حصره على إبداع وجهة نظره الخاصّة التّي يصوغها صياغة مباشرة [1]» لأنّ الشّيء الذي يجعل الرّحلة تتّسم بالتّشويق هو الصّياغة القصصيّة وروح الانتقاد الّذي لا بدّ أن يمتلكه الرّحال وهذا ما نلمسه في الرّحلات الحديثة لأنّ الرّحال هو المسؤول « عن كتابة رحلته و عما تتضمّنه من فكر وآراء [2]».

أمّا فيما يخصّ اللّغة فقد تخلّى المحدثون عن اللّغة الصّعبة المفخّمة المعقّدة « فكتاب الرّحلة في العصر الحديث يتوسّلون بلغة عربية سهلة و مقروءة لا تعقيد فيها ولا تزيين، لغة تخلو من المحسّنات البديعيّة والبلاغيّة وتسمح لألفاظ الحضارة الحديثة [3]».

يتبيّن لنا من خلال ما جاء في الدّراسات الحديثة حول الرّحلة أنّ هذه الأخيرة أصبحت شكلا فنّيا وهذا بفضل تلك التّغييرات الجديدة التي أحدثها العرب حين دوّنوا رحلاتهم من خلال الصّياغة القصصيّة المشوّقة واللّغة العربية السّهلة والبسيطة وهو الشّيء الذي أحدث تغييرا جذريّا في الرّحلة من جميع النّواحي سواء في الشّكل أو في المضمون.

[1]– سيّد حامد النّساج: مشوار كتب الرّحلة، قديما وحديثا، ص 132.

[2]– المرجع نفسه، ص 133.

[3]– م ن،ن ص.

المبحث الثاني: تحديدات مفاهيمّية

I/تحديدات مفاهمية

1-مفهوم الهويّة:

تعتبر الهويّة في مفهومها الواسع تلك« الخصوصيّات التّي تميّز فردا عن غيره أو جماعة عن غيرها وتمثّل انعكاسا لواقع ما ولتصوّرات معيّنة [1]» تكمن في العلاقة القائمة بين الذّات والهويّة، وذلك في حدود مطابقة أحدهما للآخر لأنّ السّؤال عن الهويّة يقتضي بالضّرورة السّؤال عن الذّات، و ذلك لاستمرار الفرد وبناء الشّخصيّة « من أجل تأكيد الذّات كونها مفتاح الدّخول إلى عوالم الفرد وتحديد انتمائه، لهذا فهي جوهر الشيء وحقيقته المركبّة من العناصر المرجعيّة والماديّة والذّاتيّة [2]» وهذا بهدف الاستمرار والتّغيّر والتّحول لتلك الذّات التّي تمثّل الجوهر والحقيقة في حدّ ذاتها.

يرى معظم الدّارسين أنّ قضيّة الهويّة: « قضيّة رئيسيّة في الدّراسات الثّقافيّة من حيث أنّ الدّراسات الثّقافية تدرس السّياقات التي تقوم الأفراد والجماعات داخلها ومن خلالها بتكوين هويّاتهم أو فهمهم لذواتهم والتّعبير عنها وحمايتها [3]» وذلك لبناء هويّات الأفراد وبالتّالي الجماعات لتشكيل ذواتهم، وهذا لا يتمّ إلاّ بالاعتراف بالآخر، فالفرد لا يدرك هويّته إلّا

---

[1]– سمير الخليل:دليل مصطلحات الدراسات الثقافية و النقد الثقافي، بيروت، دط،1971 ، ص 315.

[2]– المرجع نفسه، ن ص.

[3]–أندرو ادجاروبيتر سيد جويك: موسوعة النظرية الثقافية، المفاهيم و المصطلحات الأساسية، تر: هناء الجوهري، تح: محمد الجوهري، الهيئة العامة لدار الكتب و الوثائق القومية، ط2، القاهرة، ص 701.

بالاتّصال مع ثقافة مجتمع ما، فالطّفل مثلا لا يستطيع تشكيل ذاته إلّا بالاتّصال والاندماج مع العالم الخارجي لأنّ « الهويّة عبارة عن ردّ فعل لشيء خارجي و مختلف عنها (أي الآخر)[1]»، وهذا ما يعني أنّها تقتضي بالضّرورة وجود الآخر من أجل تمثيل ذاتي لقيمة جوهريّة لأنّ إدراك الآخر ومشاركته هو الّذي سيسهم في بناء هذه الذّات للوصول إلى الهويّة.

2-مفهوم الغيريّة:

جاء مصطلح الغيريّة كمقابل لمصطلح الهويّة « لتسجيل التّغير الّذي طرأ على الإدراك الغربي للعلاقة بين الوعي والعالم [2]» فقد يتجذّر الوعي الحقيقي لهذا المصطلح من فكرة الكوجيتو الدّيكارتي ففي مقولته الشّهيرة (**أنا أفكر إذن أنا موجود**) يتبيّن أنّ « تشكّل الذّات لا يمكن أن ينظر إليه بمعزل عن الذّوات الأخرى [3]» لأنّ التّشكيك في وجود الذّات يستدعي بالضّرورة تشكيكا آخرا بقيمتها بحيث أنّ الأنا هي التّي يمكن لها أن تميّز الآخر وأن تسعى لمعرفته.

أمّا فيما يخصّ المنظور الأدبي لهذا المصطلح فإنّ العديد من الباحثين أجمعوا على أنّ المفهوم الشّامل للغيريّة « في وصف باختين للطّريقة التّي ينأى بها المؤلّف عن التّوحد مع الشّخصيّة الأدبيّة في عمله من الدّاخل كما كانت، لكن يجب أن يتصوّرها أيضا بوصفها

[1]- سمير خليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية و النّقد الثقافي، ص237.

[2]- أندرو ادجاروبيتر سيد جويك: موسوعة النّظرية الثقافية، المفاهيم والمصطلحات الأساسيّة، ص701.

[3]- سمير خليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية و النقد الثقافي، ص 238.

(آخر) بوصفها منفصلة عن الكاتب بغيريّتها المتمايزة [1]» وهذا يعني أنّ المؤلّف لا يمكنه أن يجري أيّة خطوة في التّفرد مع الشّخصيّة الأدبيّة في مؤلّفه إلاّ إذا وجد طرفا آخر لتكون المحاورة ممكنة.

3-مفهوم الصّورة:

تعتبر الصّورة ذلك المفهوم الّذي يمثل: « الآخر ضمن مبحث علم الصّورة الّذي ما فتئ يتوسّع ويخترق عدّة حقول [2]» وذلك بالتّواصل والاحتكاك مع هذا الآخر في ثقافته وتقاليده المختلفة ويظهر جليا في الخطابات الرّحلية الّتي تعدّ « مرتعا حقيقيّا لاستنبات و إنتاج الصّور، بحيث تشكّل الصّورة موضوعة في تمثيل الآنا و الآخر [3]» برسم هذين الأخيرين على شكل نصوص مكتوبة أو شفويّة، واقعيّة أو خياليّة، لهذا جاء علم الصّورة أو الصّورولوجيا واسع النّطاق متجذّر الوعي قائما على أساس « الحكم على الاتّجاهات والتّصرفات والتّوقعات الخاصّة بإحدى الجماعات أو أحد الأفراد [4]» و ذلك بالبحث والتّنقيب في تلك الخطابات الرّحلية لفهم صورة المجتمع والحكم على تصرّفاته وطباعه « لتضطلع بدور دينامي متجذّر يعمل على التّشكيل اللّغوي باعتبار أنّ كلّ صورة هي طريقة في الكلام

[1]-سمير خليل: دليل مصطلحات الدّراسات الثقافية والنّقد الثّقافي، ص238.

[2]- شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي، التجنّسلاّليات الكتابة، خطاب المتخيّل، ص 263 .

[3]- المرجع نفسه،ن ص.

[4]- أندرو ادجاروبيتر سيد جويك: موسوعة النظرة الثقافية، المفاهيم و المصطلحات الأساسية، ص 376.

» وطريقة للتّعبير عن أيّ شكل من أشكال النّصوص، شفويّةً كانت أم كتابيّة، خياليّة أو [1] واقعيّة، فالصّورة دائما في محلّ إبداع و تجديد « يمكن استهلاكها والعمل عليها في دورة واحدة كمادة خام ونتاج قابل للاستهلاك [2]» إذ تعدّ مادة أوليّة للإنتاج والاستهلاك إلى جانب هذا تعدّ كذلك النّواة الثّقافيّة الجديدة لأنّ « الثّقافة البصريّة قد صارت أقوى من أيّ لغة ومنطق في تحويل الدّلالة وتهميش الفهم القديم وإحلال الجديد [3]» هكذا أحدثت الصّورة تحولا جذريا في تمثيل ثقافة الأنا و الآخر.

[1]– شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي، التجنّس لآليات الكتابة، خطاب المتخيّل، ص 265.

[2]– طوني بنيت ولورازيسوغروسبيرغ وميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم المصطلحات الثقافية و المجتمع، تر: سعيد الغانمي، بيروت، ط1، 2010، ص 443.

[3]– سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية و النقد الثقافي، ص 288.

4-مفهوم الذّات و الآخر:

اهتمّ المفكّرون و الباحثون في أغلب دراساتهم على تحليل و تفسير الإشكاليّة القائمة بين الأنا و الآخر ذلك باعتبار العلاقة القائمة بينهما والتي تقوم على التّوافق تارة و التّنافر و الصراع تارة أخرى فهذه العلاقة هي الّتي تبيّن صورة هذه الثنائيّة.

4-1:الذّات و الآخر لغة:

جاء في معجم الوسيط أنّ الذّات هي «النّفس و الشّخص ، إذ يقال في الأدب (نقد ذاتي) يرجع إلى آراء الشّخص وانفعالاته، ويقال جاء فلان بذاته، عينه ونفسه[1]»، أمّا في لسان العرب فنجد أنّ الذّات هي:« ذات الشّيء حقيقته و خاصّته ، إذ قال ابن الأنباري في قوله عزّو جلّ :(**انَّهُ عَليمُ بذَات الصُّدُور**) معناه بحقيقة القلوب من المضمرات [2]».

ولقد ورد كذلك في لسان العرب أنّ « الآخر بالفتح: احد الشيئين وهو اسم على أفعل، والأنثى أخرى، إلاّ أنّ فيه معنى الصّفة لأنّ أفعل من كذا لا يكون إلاّ في الصّفة والآخر بمعنى غيرك كقول رجل آخر، وأصله أفعل من التَّأخر [3]» ، أمّا في معجم الوسيط

[1]- مجمع اللّغة العربيّة: معجم الوسيط، ص 307.

[2]- ابن منظور: لسان العرب، ص 1478.

[3]- المرجع نفسه، ص 38.

فقد ورد أنّ الآخر: « هو أحد الشّيئين ويكونان من جنس واحد، و بمعنى غير، قال امرؤ القيس : إذا قلت هذا صاحب قد رضيته * وقرت به العينان بدلت آخر [1]»

4-2:الذات و الآخر اصطلاحا :

تعدّ الإشكاليّة القائمة بين الأنا والآخر من أهمّ القضايا الّتي يجب الإشارة إليها ودراستها، وذلك بالبحث في العلاقة بينهما في الخطاب الرّحلي والّتي سوف تظهر بدراسة مفهوم كل منهما في مختلف العلوم الإنسانيّة .

أ-الأنا و الآخر من المنظور النّفسي :

يرتبط المنظور النّفسي لثنائيّة الآنا والآخر ارتباطا وثيقا بالمحلّل النّفساني **سيغموندفرويد** الّذي قسّم الجهاز النّفسي إلى ثلاثة أقسام « الهو و الأنا و الأنا الأعلى [2]» وفي هذا التقسيم للجهاز النّفسي سيقوم تركيزنا على الأنا الّتي تعتبر الجوهر الحقيقي للإدراك والشعور، فهي الوحيدة الّتي تحافظ على الذّات وذلك بتنظيم العمليّات العقليّة و التّحكم في زمام الأمور كالرّغبات الغريزيّة الّتي تنبعث عن الهو.

[1]- مجمع اللغة العربية: معجم الوسيط، ص 8 .

[2]- سيغموند فرويد: الآناو الهو، تح: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، ط4، 1982،ص 17.

أمّا فيما يخصّ الآخر، فالعلاقة بين الأنا والآخر تكمن في أنّه:« هو الذي يعمل علىإثارتها[1]»، فهو بماثبة المصباح الّذي ينير ويضيء في اللّيل وبالتّالي يجذبها ويستهويها فلتشييد أي بناء لابدّ من أساس وهذا الأساس هو الآخر المتميّز عنها من جميع النّواحي وهو « سبب وموضوع للمشاعر والمواقف والأفكار الّتي تمتاز باستواء الأضداد [2]» كما أنّ هناك من يرى أنّ « الفرد يمكن أنّ يكون آخرا لنفسه لأنّه يعتبر الكليّة المزدوجة للكينونة الذّاتيّة وتقويضها في الأنا نفسه وذلك انطلاقا من الانشطارات الذّاتيّة في علاقة الذّات بالذّات فكل شخص هو آخر بالنّسبة لأي شخص على وجه الأرض [3]».

وهذا يعني أنّ الذّات يمكن أنّ تكون في وقت من الأوقات ذلك " الآخر" بالنّسبة لنفسها، وهذا يكون حسب علاقتها بها لأنّ كل فرد هو –في المحصلة– "آخر" بالنّسبة له.

ب–الأنا و الآخر من المنظور الفلسفي:

تناول معظم الفلاسفة ثنائيّة الأنا و الآخر في دراساتهم وفلسفاتهم فها هي الوجوديّة تعطي نصيبا وافرا للأنا لربطها بالوجود، وهاهو الفيلسوف الألماني **هيدجر** يقرّ إقرارا أنّ

[1]– ميشال فوكو: الانهمام بالذات، جمالية الوجود و جرأة قول الحقيقة، تر : محمد أزوتية، مكتبة الفكر الجديد، المغرب، دط، 2018، ص 31.

[2]– طوني بنيت– لورانسعزوسبيرغ– ميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص 42.

[3]– صلاح صالح: سرد الآخرالأنا و الآخر عبر اللّغة السّردية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2003، ص10.

«الوجود هو وجودي أنا السّائل [1]» والمقصود هنا أنّ الوجود مرتبط بالسّؤال عن الأنا لأنّ « الوجود في جوهره و أصله هو وجودي أنا ،أنا الذّات المفردة [2]».

أمّا ديكارت فقد ربط الوجود بالفكر قبل أن يربطه بأيّ شيء آخر « أنا أفكّر إذن أنا موجود [3]» فالفكر عنده هو ماهيّة الوجود، وهذا الوجود يقتضي بالضّرورة آخرا يوجّهه ويبيّن قيمته لأنّ « تعلم حكم الذّات لذاتها يقتضي حكم الآخر الّذي يوجّهها انه معلّم الوجود [4]» فهذا الأخير يقتضي بالضّرورة آخرا يوجّهه يبيّن قيمته العظمى لأنّ الذّات عبارة عن بناء و لتدعيم هذا البناء نحتاج إلى آخر مميّز وهذا التميّز الّذي يملكه الآخر هو الّذي يدعّم هذا البناء.

أمّا **جون بول سارتر** فيؤكّد هذه الفكرة حيث يربط وجود الذّات بالإدراك لأنّ « إدراك وجود الذّات ينطوي في الوقت نفسه على إدراك وجود الغير، فالّذي يكشف عن وجود نفسه إنّما يكشف عن وجود غيره، بل أنّ وجود الغير شرط لوجوده الذّاتي وأنّه ليس شيئا إلاّ إذا اعترف له الآخرون بأنّه شيء، فالغير ضروري لوجودي، كما أنّه ضروري للمعرفة الّتي لديّ عن نفسي [5]» لأنّ الوجود المحض للفرد لا يمكن أن يفهم مستقلاّ عن العالم الخارجي الّذي يستحضر بالضّرورة الغير، لأنّ الهدف الحقيقي الّذي رسمته الفلسفة من الحياة هو

[1]– عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية، بيروت، دط، دت، ص 23.

[2]– المرجع نفسه، ص 23.

[3]– عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1984، ص 495.

[4]– ميشال فوكو: الإنهمام بالذّات،جمالية الوجود و جرأة الحقيقة، ص 35.

[5]– عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 567.

فهم الوجود الإنساني بالنّظر إلى الآخر، ذلك أنّ الذّات لا تتكون إلاّ بالاختلاف أو الغيريّة الّتي تتحقق بالاتّصال مع العالم.

« فالإنسان حين يرى صورته منعكسة في مرآة لا يكون (داخل) ذاته ولا يبقى سجين (جوانيته) وإنّما يظهر لنفسه وللآخرين [1]»فالأنا والآخر حظي باهتمام الفلاسفة الّذي يظهر في مختلف دراساتهم للإنسان و علاقته بمختلف ما يحيط به.

ت-الأنا و الآخر من المنظور الديني:

جاء مفهوم الأنا في القرآن الكريم بصيغتين « بصيغة المفرد (أنا ،إنّي إنّني) وبصيغة الجمع (إنّا ،أنا، نحن) [2]»، للدّلالة على ذات الله سبحانه وتعالى في قوله: « أَوَ لَم يَرَوا أَنَّا نَأتي اَلأَرضَ نَنقُصُهَا من أَطرَافهَا وَالله يَحكُمُ لاَ مُعقبَ لحُكمه وَهُوَّ سَريعُ الحسَاب [3]»، بالإضافة إلى سور أخرى كسورة **مريم**(الآية 9) و سورة **الحجر** (الآية 49)، الّتي تبرز علاقة الله بمخلوقاته والكون كما تشير إلى عالم الغيب وقدرته في قوله تعالى: « أَلَم أَقُل لَكُم إنّي أَعلَم غَيبَ السَّمَاوَات وَالأَرض وَأَعلَم ماَ تُبدُونَ وَمَا كُنتُم تَكتُمُون [4]» وَإلَى جَانب ورود كلمة (أنا) في النّص القرآني بعدة دلائل كذلك ورد لفظ « آخر بفتح الخاء إلّا دالاّ

[1]- محمود رجب: فلسفة المرآة، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1994، ص 191.

[2]-السيد عمر : الأنا و الآخر من المنظور القرآني ،تح: منى أبو الفضل و نادية محمود مصطفى ،دار الفكر ، دمشق ، ط1 ، 2008 ، ص 133.

[3]- القرآنالكريم ، سورة الرعد، الآية 41، ص 253.

[4]- المصدر نفسه، سورة البقرة، الآية 32 ، ص6.

على مخلوق أو على اله زائف [1]»، ولأنّ الله –عزّ و جلّ – جعل لكل شيء زوجين فإنّها دلت في معظم الأحيان على التّقابل مثل قوله :«وَءَاخَرَ من شَكله أَزوَاج [2]».

لقد كشف القرآن الكريم وأعطى عدّة صيغ و معاني للأنا والآخر، والّتي تتغيّر بتغيّر الدّلالات والموضوع والهدف الّذي ترمي إليه الآية لهذا نجدها تدلّ في بعض الأحيان على قدرة وعظمة الخالق ومكانة الإنسان، كما تدلّ على التّضاد والاختلاف على شكل ثنائيّات منها (المؤمن ، الكافر) ،(الضّعيف ، القويّ) ، (الرّجل ، المرأة).

4-3:الأدبالرّحلي/ جدل الأنا والآخر:

الإنسان كائن اجتماعيّ بطبعه يظهر دوره في تكوين العلاقات الّتي تربطه مع الآخر بغض النّظر عن نوع العلاقة، و الأصل في الذّات أنّها تبني علاقاتها مع العالم الخارجي الّذي يمكنها من رؤية صورتها في مرآة الآخر، وهذا ما يظهر جليّا في العديد من النّصوص الرّحلية الّتي هي عبارة عن مغامرات ذاتيّة للاكتشاف، و أيضا في الوقت نفسه عبارة عن نوافذ تطلّ على الآخر لأنّ « الرّحلة إلى جانب كونها وسيلة من وسائل جمع المعارف فقد كانت أيضا فرصة لاكتشاف الآخر [3]»، وهذا ما جعل أيّ نص في أدب الرّحلة لا يخلو من ثنائيّة الأنا والآخر إذ « يتضمّن كل نصّ بالضّرورة رؤية وخطابا

[1]– السيد عمر: الأنا و الآخر من المنظور القرآني، ص 151.

[2]– القرآن الكريم، سورة (ص)، الآية 5، ص 456 .

[3]–فؤاد قنديل: أدب الرحلة في الأدب العربي، ص 68.

ويعكس بشكل واضح الأنا الّتي لا توجد بدون الأنا والآخر ، و حينما يكون هذا النّص رحلة فانّه يرتبط بفضاءين متعدّدين وزمن ممدّد يجعل النّص حافلا بأبعاد سيريّة بيوغرافيّة، تراجميّةومناقبيّة، يتفاعل لبناء صورة الأنا وصورة الآخر، حيث الرّحالة أحد المفاتيح التّأويلية للعالم والتّاريخ والذّات [1]»،فالرّحال يتعامل بشكل مباشر مع الآخر في رحلته ويتفاعل معه لبناء صورة الأنا الّتي لا تظهر إلاّ بالآخر لأنّ « اكتشاف الآخر هو في الوقت نفسه اكتشاف للذّات [2]» ، فحضور الآخر يستدعي بالضّرورة حضور الأنا، حيث « لعبت كتابات الرّحالة دورا كبيرا في تقديم صورة الغير لقرّائها وترسيخ مجموعة من الانطباعات العامّة والتّصورات عن الشّعوب الأخرى [3]» لأنّ كلّ الرّحلات تستحضر صورة الآخر في أفعاله وعاداته وتقاليده وثقافات الشّعوب، فكلّ رحلة تتضمن « صيغة للتّقديم وعرض الآخر فتقدّم صورة للآخر من خلال ملامح و بعض سمات العنصر الثّقافي [4]».

يكمن العنصر الثّقافي في اللّغة والعادات والتّقاليد وهي السّمات الّتي تولّد الاتّصال بين الشّعوب واكتساب معرفة الغير والكشف عنه، فهناك « بعض الرّحلات الّتي قد أحدثت كشفا عظيما أو نتج منها دفعة نحو تغيير نظرة الإنسان لذاته ولغيره [5]».

---

[1]– شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي، التجنّس، آليات الكتابة، خطاب التخيّل، ص 296.

[2]–شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي، آليات الكتابة، خطاب المتخيّل، ص 301.

[3]-حسين محمد فهيم: أدب الرحلات، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والأدب، الكويت، دط، 1978، ص 08.

[4]– شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي، آليات الكتابة، خطاب المتخيّل، ص 296.

[5]- حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، ص 20.

إنّ الرّحلات هي اكتشاف للآخر كما هي اكتشاف للذّات في الوقت نفسه، فالنّصوص هي الّتي تعكس بالضّرورة هذا الخطاب الّذي يحمل العلاقة المبنيّة بين الأنا والآخر إذ « لا يمكن الحديث عن الصّورة دون استحضار ثنائيّة الهويّة والغيريّة في تجليات مختلفة مرتبطة بالسياق والمرجع الثّقافي بحيث تتشيّد مقوّمات وقيم الأنا باعتبارها انفصالا وتمييزا عن الغير وبذلك فحين يشكّل الرّحالة صورة الآخرين فهو يعيد تركيب هويّته بطريقة ما [1]»، فالنّصوص الرّحلية جاءت لتستحضر العلاقة القائمة بين الذّات والآخر بحيث أنّ حضور الهويّة يستلزم حضور الغيريّة وذلك في نصوص توضح هذه الصّورة من خلال تسليط الضّوء على ملامح الحياة، فالرّحلة مزيج من الذّات والآخر وذلك في صورة ثنائيّات .

[1]– الموقع الالكتروني www.diwanaral.com /spip/art ، بأصوات عدة باحثين، تمثيلات الهوية و أصوات الغيرية في نص الرحلة و خطابها، ديوان العرب، الثلاثاء 20 فبراير 2018.

المبحث الثالث: الثّنائيّات الضديّة.

1-الذّات المقدّسة و الآخر المدنّس:

إنّ التّباين الّذي يظهر لنا بخصوص تمثيل العالم قد أدّى إلى خلق صورة إكراهيّة للآخر وهذه الصّورة تداولت لفترات طويلة توجهها قيم متباينة، حيث أعتبر الآخر « مختلف قيميّا بالدّرجة الأولى [1]» فالمسلمون مثلا يرونه كموضوع أوّلي لقيمهم الإسلاميّة الّتي يجب الالتزام بها.

يقوم الاختلاف بين الذّات والآخر في المواجهات الفكريّة العربيّة الإسلاميّة على التبخيس لقيم الآخر، إذ تعتبر المرجعيّة المعتمدة في ترجيح وتبخيس قيم ما هي المركزيّة الدينيّة « أي البؤرة الّتي تنبثق منها قيم الحقّ إلى الأبد [2]»، وبطبيعة الحال فإنّ المصدر الحقيقي والمطلق لهذه القيم المنبثقة من المركزيّة الدينيّة هو (الله)، ومن التسميّات المتداولة في المنظومة الدينيّة (دار الإسلام) الذييؤمن بالذّات الأخلاقيّة و(دار الكفر) الّذي يشير على الآخر اللاّأخلاقي « فقيم دار الإسلام هي الحقيقيّة الشّاملة، وهي المطلقة الصّواب وقيم دار الآخر مثار استغراب واستهجان فهي وثنية محقّرة، مدنّسة يلزم تطهيرها من النّجاسة الوثنيّة [3]» وهنا تعتبر ثنائيّة الأنا والآخر من بين الثّنائيّات الموجودة في عدة مفارقات والدليل على ذلك أنه لا تخلو أيّة منها من هذه الثّنائيّة.

---

[1]-عبد الله ابراهيم:المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1،2001، ص 40.

[2]-المرجع نفسه، ن ص.

[3]-م ن ، ن ص.

2-الشرق و الغرب :

لم يعد مدلول كلمة الغرب يبيّن الجهة أو المكان المقابل للشّرق جغرافيا إنّما تعدّى ذلك إلى مفهوم أشمل وأعمق يتضمّن المنظور الثّقافي القائم على التّناقض بين الشّرق والغرب «إذ أمست هذه الثّقافة الغربية تقضي إلى مناقضة الإسلام مما يدعو إلى اتّخاذ موقف من هذه الثّقافة [1]» وهذا الموقف يكمن في تعامل الآخر الغربي مع المسلمين وتشويه صورتهم من طرف أصحاب الدّيانات الأخرى لأنّ المكون الثّقافي هو الدّليل القاطع في قضيّة التّمايز بين الشّرق والغرب، فالثّقافة هي الّتي توضّح هذا التّفاضل بينهما، فالشّرقي ينظر إليه نظرة دونيّة واستهتار بوصفه محلّ إغراء شهواني ومحرّك للرّغبة الجنسيّة.

يعدّ الغرب مركز السّلطة في الفكر الثّقافي والحضاري « فالغرب هو الفاعل والشّرق يقابله بردّ فعل سلبي والغرب هو المشاهد والقاضي وهيئه المحلّفين في كل قضيّة تتعلّق بأيّ جانب من جوانب السّلوك الشّرقي [2]»، فالغرب يعدّ العنصر المهيمن والسّلطوي على الشّرق لأنه ساحة منفتحة بعكس الشّرق الّذي هو ساحة منغلقة مقيّدة بقيود غربيّة وذلك بتشويه صورة الإسلام بأيديهم « فبلدان المشرق هي خشبة المسرح الّتي يحبس فيها الشّرق كلّه، وسوف يظهر على هذه الخشبة شخصيّات ينحصر دورها في تمثيل الكيان الكلّي الأكبر الّذي

[1]- علي ابراهيم نملة: الشرق والغرب، منطلقات العلاقات ومحدداتها، الرياض، ط 3، 2010، ص28.

[2]-ادوارد سعيد:الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق،تر: محمد عناني، مكتبة طريق العلم، القاهرة، ط1، 2006، ص 193.

خرجت، وهكذا فإنّ الشّرق سوف يبدو مجالا مغلقا أو خشبة مسرح ملتصقة بأروبا [1]» وهذا ما يرمي إليه الغرب فيكون الشّرق تابعا له وملتصقا به من أجل التّحكم والسّيطرة وإظهار قوته وضعف الشّرق، فالعلاقة بينهما هي تمجيد للغرب واعتباره وصل حضاري ورفض الشّرق والتقليل من قيمته ومحاولة طمس هويّته وتشويه دينه.

3-الأسود و الأبيض :

اتّسمت الثّنائيّة الضّديّة "الأبيض والأسود" بحضور واضح في العديد من المنظومات الأخلاقيّة والعقائديّة والثّقافيّة الّتي أعطت للأبيض صورة نمطيّة وللأسود صورة نمطيّة مختلفة سواء من طرف دار الإسلام أو دار الكفر «فصورة الأسود كانت مثار تشويه أحيانا بسبب وجوده المهمّش في دار الإسلام وخضوعه لمقايضة دائمة حالت دون معرفة بعده الإنساني الطبيعي[2]»، فنظرة المسلم للآخر الأسود نظرة مليئة بالاحتقار والدونيّة. وبناء على هذا لم يسلم الأسود من هذا الانتقاص كذلك الأمر عند الغرب الّذي نظر إليه نظرة سيئة حيث ينعته بالوحشيّ والدونيّ وفاسد الخلق «فهذه الأحكام المتوارثة والمتشكّلة تصلّبت وتشابكت فأجرت تنميطا ثابتا لصورة الإفريقيين ليس في أعين المسلمين وحدهم وإنّما في أعين العالم [3]» فهذا الإتّفاق القائم بين المسلمين والغرب أغلقت الأبواب ووضعت الأسود في خانة البدائيّة فألصقت به عدة عيوب ومثالب كالتّعقيد والعبوديّة والهمجيّة « ليكتشف

---

[1]- المرجع نفسه، ص 129.

[2]-عبد الله ابراهيم:المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيالالإسلامي في القرون الوسطى، ص 168.

[3]- المرجع نفسة، ص 171.

الآخر من خلال تضخيم عيوبه ووضعها في مستوى يقابل فضائل الأنا فالفضائل تعبث بالرّذائل في المنظومات الأخلاقيّة المختلفة »[1].

ففي الوقت الّذي بدأ فيه الغرب يفخّم ويمجّد فضائل الأنا سعى في نفس الوقت إلى تنميط واستعلاء عيوب الآخر وتضخيمها، و التي تكمن في اللون بالدرجة الأولى مختلفا كل الاختلاف عن ثقافته في شتى المجالات « فهيجل المتأخّر بحوّالي خمسة قرون يؤكّد بأنّ أكل لحوم البشر يتّفق مع مبادئ الجنس الأسود فاللّحم البشري بالنّسبة له هو مجرد لحم، تغيب عنه صفة الإنسانيّة لأن مشاعر الزّنجي الأخلاقيّة معدومة [2]» وهذا دليل قاطع على تمركز ذات أي إنسان أبيض على وجه الخصوص وتبخيس ونبذ الآخر الأسود بوصفه بالهمجيّة وانعدام الأخلاق، وبالتالي تطهير الأنا من كل دنس يمكن أن يلحق بها وإلصاقها بالأسود فقد « ظلّ هذا الأسود هو المثال الحاسم للآخر المغاير بصورة كليّة للذّات [3]»، فالأسود شكّل بالنّسبة للذّات الثّقافيّة العربيّة المتمركزة حول نفسها صورة معاكسة ومغايرة لصورتها الخاصّة الّتي تمّ ترسيخها ثقافيّا، إنّ الأسود كما تم تمثله ومن ثمّ تمثيله ثقافيّا في السيّاق العربي هو كائن مهمّش ومختلف، ومن هنا يتّضح لنا أنّ الذّات الثّقافيّة دائما تسعى إلى تعزيز مكانتها وإعلاء شأنها لإنتاج صورة نمطيّة دونيّة للآخر الثّقافي، لأن العالم مقسم

[1]- عبد الله إبراهيم: المركزيّة الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، ص 178.

[2]- المرجع نفسه، ص 147.

[3]- نادر كاظم: تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيّل العربيّ الوسيط، مملكة البحرين وزارة الإعلام الثقافة و التراث الوطني، بيروت، ط1، 2004، ص165.

إلى عالمين (دار الإسلام) و(دار الكفر)اللّذين سيبقيان محل نزاع وصراع ضمن المنظومة الثّقافيّة العقائديّة، وذلك داخل سياق ثقافي يسوده التّمركز حول الذّات الّتي تأخذ صورة استعلائيّة عفيفة وصادقة وخاليّة من العيوب وبينما يأخذ الآخر صورة نمطيّة دونيّة ترسّخها الذّاكرة الثّقافيّة.

الفصل الثاني

تجليّات الذّات والآخر في رحلة ابن جبير

المبحث الأوّل: المركزيّة الدّينيّة عند ابن جبير.

التّمركز الدّيني / التّضاد العقائدي بين الأنا والآخر

على غرار النّصوص السّردية القديمة، يمكن التّعامل مع النّص الرّحلي بوصفه نصًّا ثقافيًا بامتياز يختزل ويختزن الذّاكرة الثّقافية بكلّ ما تتضمّنه من معايير وأحكام وقيم وتصوّرات كانت سائدة في القديم ولا تزال تمارس سلطتها إلى حدّ الآن في تحديد رؤيتنا لذواتنا وما نتصوّره عن الآخرين. وفي هذا السّياق يعدّ النّص الرّحلي من النّصوص السّرديةالتي استطاعت تمثيل صورة الآخر وتشكيلها «باضاءات الأنا /الذّات والنحن، ونسجت وشائج متعالقة مع أشكال ديناميّة تلمع سرود التجربة وتحفرها وتطعمها من أجل معرفة الذّات باعتبارها وسيلة للمعرفة والانفتاح على العالم [1]»الذّي كان ينبني على تصوّرات عدّة تعتبر كمعيار يفصل بين ثقافة مجتمعين مختلفين متمثلين في (**دار الإسلام**) و(**دارالكفر**) التّي تشكّل ثنائية الذّات والآخر في النّص الرّحلي، وذلك بالرّفع من قيمة الطّرف الأول من الثّنائية الضّديّة والحطّ من قيمة الثاني. وكما يذهب اليه الباحث عبد الله إبراهيم فإنّ« القرون الوسطى تبيّن بجلاء أنَّ صورة الآخر مشوَّشة، مركَّبة بدرجة كبيرة من التّشويه الذّي يحيل على أنّ المخيال الإسلامي المعبّر رمزيا وتمثيلها عن تصوّر المسلمين للعالم قد أنتج صورا تبخيسيّة للآخر [2]»الذي كان ينظر إليه بأنّه ضالّ بعيد عن الحق، غامض مقارنة بالأنا«المفعمة بقيم سامية، والآخر يفتقر إليها، الأنا فاعل والآخر منفعل[3]» وهذا ما يبيّن أنّ

[1]-شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي، التجنّس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، ص 70.

[2]- عبد الله ابراهيم: المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، ص 5.

[3]– المرجع نفسه، ص 6.

العلاقة بين الذّات/الأنا والآخر/الغير كانت ومازالت علاقة صراع وتوتر دائم، وذلك بالإعلاء من شأن الذّات والحطّ من شأن الآخر واحتقاره وهذا على عدّة أصعدة: سياسيّة، دينيّة، وثقافيّة، وهذا ما سنحاول تلمسه والكشف عنه في رحلة ابن جبير.

لقد استطاع النّص الرّحلي لابن جبير عبر إمكاناته السّرديّة والتّخيليّة أن يسلّط الضّوء على إشكالية الهويّة في مواجهة الآخر المختلف، والأكيد أن الاختلاف كله منبثق من المجتمع الجديد الّذي صنعه الإسلام وصاغ معالمه النّص القرآني « ففي المجتمع النّصي القرآني تمثّل الثّنائيات الضّديّة دورا حاسما في شطر العالم إلى عالمين، ثمة تعارض ثابت ودائم بين الحقّ والباطل، الخير والشّر والإيمان والكفر [1]»وهذا ما نجده في العالم الحقيقي الّذي يشوبه الاختلاف فهناك من النّاس من هم على صواب وحق، وهناك من هم على خطأ وباطل، وهذا الانقسام في العالم يعود إلى النّص القرآني الّذي ينبثق منه **دار الإسلام** و**دارالكفر**.

دار الإسلام هو « المركز بكل المعاني الثّقافيّة والدّينيّة والجغرافيّة والأخلاقيّة [2]» الّتي تمثّل الذّات المقدّسة الواعية لما تحويه من حق وخير وإيمان، أما **دار الكفر** فإنّها تمثّل ذلك الآخر المدنّس لما يقترفه من باطل وشرّ وكفر، وهذا التّباين والاختلاف في الثّقافة يكمن فيما:«يسمّيه كليفردغيرتس ب (قوة النّسق الثقافي)الّذي يعني به مركزيّة نسق ثقافي ما،

[1]- عبد الله ابراهيم: المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، ص 41.

[2]- المرجع نفسه، ص 42.

إمّا دين أو فن أو اديولوجيا أو سياسة وعلم في حياة الأفراد الّذين يتبنّونه، فهذه القوّة تختلف من فرد إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر، فبالنّسبة للبعض يكون ولاؤه الدّيني هو محور وجوده كلّه، فإيمانه هو ما يعيش من أجله وهو غالبا ما يكون مستعدا للموت من اجله [1]» وهذا ما نجده عند المسلمين الّذين يعتبرون الدّين الإسلامي أقدس وأسمى دين يجمع ويعدل بين النّاس.

لقد وصف ابن جبير في رحلته سخاء سلطان الإسكندريّة وعدله وذلك :« بتعيينه لأبناء السبيل من المغاربة خبزتين لكل إنسان في كل يوم بالغا ما بلغوا، ونصب لتفريق ذلك كل يوم إنسانا أمينا من قبله [2]» وهذا ما يبيّن أنّ الإنسان المسلم متشبّث بقيم دينه ومتمسك بها، لهذا يعتبره النّاس عامّة والممتثلون له خاصّة « كنشاط جوهري أساس يسعى الفرد لتمثّل قيمه والمحافظة عليه ورفض ما يتعارض معه فكرا وعملا [3]» وكما هو جلي، فإنّ الجانب الدّيني يكتسي أهميّة محوريّة في تحديد منظومة القيم المرجعيّة الّتي تحتكم إليها الذّات الثّقافية، والدّليل على ذلك أنّ كلّ ما هو خارج عن هذا النّسق الدّيني في المجتمع الإسلامي من فعل وأسلوب أو تمثيل، فهو مرفوض رفضا تاما لأنّه يتعارض ويتنافى معه.

3-نادر كاظم: تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 102.

[2]-أبي الحسن محمد بن أحمد بن جبير: رحلة ابن جبير، رسالة اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط الأخيرة، 2000، ص 15.

[3]–نادر كاظم:تمثلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربيّ الوسيط، ص 102.

وابن جبير يصوّر لنا أشنع الحوادث الّتي رآها في طريقه « ومن أشنع ما شاهدناه من ذلك خروج شرذمة من مردّة أعوان الزّكاة، في أيديهم المسال الطوال ذوات الأنصبة فيصعدون إلى المراكب استكشافا لما فيها فلا يتركون عكما ولا غرارة إلاّ ويتخللونها بتلك المسال الملعونة مخافة أن يكون في تلك الغرارة أو العكم اللّذين لا يحتويان سوى الزّاد شيء غيب عليه من بضاعة أو مال [1]».

وعلى هذا فإنّ الإنسان الممثّل بقيم دين الإسلام وتعاليمه يندهش من هذا التصرف المخزي ويرفضه رفضا تاما لأنّه سلوك يتعارض ويتنافى مع دينهم « فالإنسان من دون دين لا يعدّ إنسانا كما أنّ الإنسان ركن أساسي في هذا الدّين، ومن منظور هذه الثّقافة فإنّ النّسق الثّقافي (الدّين) لا يؤسّس الرّؤية الكونيّة للمؤمنين به فحسب بل هو أساس إنسانيّة البشر في هذا الوجود، فالإنسان من هذا المنظور لا يتحدد بشكل ولا لون، إنّما يتحدد بمدى تمثّله للأنساق والأعراف الثّقافية [2]» الّتي توضّح للإنسان الطّريق السّوي الّذي يجب أن يسلكه وابن جبير وصف لنا ذلك من خلال الآثار السّنية والصّفات الحميدة لأحد المشايخ الكبار الّذين يهتمون لراحة النّاس، حين أنفق هذا الشّيخ في«بناء رباع بمكّة مسبّلة في طريق الخير

[1]- رحلة ابن جبير ، ص 36.

[2]-نادر كاظم: تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 108.

والبر، مؤبّدة ومحبسة واختطاط صهاريج للماء ووضع جباب في الطرق يستقر فيها ماء المطر وتجديد آثار من البناء في الحرمين الكريمين [1]».

وهذه الأفعال الّتي قام بها هذا الشّيخ إن دلّت على شيء فإنّما تدلّ على أنّ الثّقافة الدّينيّة الّتي يمتلكها الإسلام أكثر وعيا وتحضّرا لأنّ « الثّقافة الّتي تملك دينا تختلف من حيث درجة التّحضّر عن الثّقافة الّتي لا دين لها ولا شريعة، فمقياس الإيمان والكفر والتّحضّر والتّوحش مثّلا القاعدة المرجعيّة الّتي من خلالها أصدرت النخب العربية الإسلامية أحكامها على الآخرين [2]» إذ من الطّبيعي أن يكون جوهر الأحكام الصادرة على الآخر هو الخلفيّة الدينيّة التي تكون الذّات هي المركز في تحديد وتركيب صورة الآخر.

1-دار الإسلام :

تزخر رحلة ابن جبير الأندلسي بوفرة من الأمثلة الّتي تعاين مصطلح دار الإسلام، فموقفه من هذا يكمن في ذكر العديد من المدن من بينها مدينة صقليّة الّتي كانت جزءًا من دار الإسلام حيث أنّ « للمسلمين بهذه المدينة رسم باق من الإيمان، يعمرون أكثر مساجدهم ويقيمون الصلاة بأذان مسموع ولهم أرباض قد انفردوا فيها بسكناهم عن النصارى والأسواق معمورة بهم وهم التجار فيها للعباسي، ولهم بها قاض يرتفعون إليه في أحكامهم، وجامع

[1]-رحلة ابن جبير، ص 91.

[2]-نادر كاظم: تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 103.

يجتمعون فيه للصلاة ويحتفلون في وقيدة هذا الشهر المبارك، و أما المساجد فكثيرة لا تحصى، وأكثرها محاضر لمعلمي القرآن [1]».

ابن جبير يبين لنا مدى ملاءمة مسلمي صقليّة للإيمان وذلك بالصلاة الدّائمة، فلا يكاد المؤذّن ينهي الآذان وكل مسلم يوجّه وجهه قبلة المسجد، حتى أنهم بنوا بيوتهم بمعزل عن النصارى، هذا ما يؤكّد أن القيم الدينيّة الإسلاميّة هي المرجعيّة الفاعلة في مدينة صقليّة.

إلى جانب هذا يواصل ابن جبير في إظهار الأخلاق الحميدة والعلم الواسع المأخوذ من الثقافة الدينيّة، ففي أحد مجالس العلم والوعظ حضر ابن جبير ومن معه خطبة من خطب أحد المشايخ «فخطب خطبة سكون ووقار وتصرف في أفانين من العلوم من تفسير كتاب الله عزّ وجلّ، وايراد حديث رسوله صلّى الله عليه وسلّم والتّكلم عن معانيه، ثم رشقته شآبيب المسائل من كل جانب، فأجاب وما قصر، وتقدّم وما تأخّر [2]».

وعلى هذا، فان النّسق الثّقافي الّذي هو الدّين مرتبط ارتباطا وثيقا بالأنساق الأخرى كاللّغة والعلم، ذلك ما شاهده ابن جبير عند حضوره للخطبة فالشيخ إلى جانب كونه فقيها في الدّين فقد كان عالما أيضا، وذلك بالإجابة على أسئلة الحاضرين.

لم يقتصر العلم والدّين على المشايخ والكبار فقط إنّما تعدّى ذلك فقد شاهد ابن جبير «صبيّا في الحجر قد جلس إلى أحد الحجّاج يعلمه فاتحة الكتاب وسورة الإخلاص فكان يقول له:" قل

[1]– رحلة ابن جبير، ص 273.

[2]- رحلة ابن جبير ، ص 175.

هو الله أحد" فيقول الصبي: "هو الله أحد" فيعيد عليه المعلم، فيقول له: " ألم تأمرني بأن أقول هو الله أحد ؟ فقد قلت". فكابد في تلقينه مشقة، وبعد لأي ما علقت بلسانه. وكان يقول له: "بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين"، فيقول الصبي: "بسم الله لرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين". فيعيد عليه المعلم، و يقول له: "لا تقل: والحمد لله وإنما قل: الحمد لله" فيقول الصبي:" إذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم، أقول: والحمد لله، للاتصال وإذا لم أقل بسم الله، وبدأت قلت: الحمد لله "، فعجبنا من أمره ومن معرفته طبعاً بصلة الكلام وفصله دون تعلم [1]»، وهذا راجع إلى مركزيّة الأنساق الثّقافيّة كالدّين، فبالرغم من صغر هذا الصّبي إلاّ أنّه يتقن أصول الكلام دون تعلّم والتي اكتسبها أكيد من فصاحة قومه الّذي ترتبط ثقافته ارتباطا وثيقا بلغتهم وصراحتهم، فاللّغة عندهم عبارة عن وعاء للثّقافة لهذا تمكن ذلك الطفل من معرفة قواعد اللّغة الّتي هي عبارة عن الهويّة الثّقافيّة لهذا المجتمع.

تعتبر الهويّة الثّقافيّة الدّينيّة من بين أهمّ المعايير الّتي بنى عليها ابن جبير رحلته فقد ركّز في تبيان كل ما هو متعلق بالدّين من متنسّكين وزهّاد وأماكن دينيّة، ففي مدينة حران المنسوبة إلى سيّدنا ابراهيم–عليه السّلام– مقرّ للزّهاد والصّالحين حيث أنّ :« فيها كثير من أهل الخير وأهلها هيّنون معتدلون، محبون للغرباء مؤثرون للفقراء...وأما عبادهم وزهادهم والسائحون في الجبال منهم فأكثر من أن يقيدهم الإحصاء والله ينفع المسلمين ببركاتهم وصوالح دعواتهم بمنّه

[1]- رحلة ابن جبير،ص 100.

وكرمه [1]» وعليه يمكن القول أنّ الأفعال الخيّرة الّتي قام بها هذا القوم بهذه البلدة تدلّ على خلفيّة دينيّة محضة تصنّف ضمن مبادئ دار الإسلام.

2-دار الكفر :

تعدّ رحلة ابن جبير من أهمّ النّماذج الرّحليّة الّتي أمعنت في تمثيل ثقافة الآخر وفق خصوصيّات الذّات الحضاريّة المتشبّعة بالقيم الدّينيّة، هذا الآخر الّذي لم يكن سوى الآخر المسيحي هكذا ارتسمت صورة الصليبيين في نصّ ابن جبير الّذي اعتبرهم رمزا للظّلم والقذارة والفحش ونعتهم بالمغتصبين والمعتدين على أراضي المسلمين وخاصّة على الدّين الإسلامي، فالدليل على ذلك ذكره لمدينة **عكا** التي كانت تعد « ملتقى تجار المسلمين والنصارى في جميع الآفاق، سككها وشوارعها تعجّ تغصّ بالزّحام وتضيق فيها مواطئ الأقدام، تستعر **كفرا** وطغيانا وتفور خنازير وصلبانا، زفرة قذرة، مملوءة كلها رجسا وعذرة انتزعها الإفرنج من أيدي المسلمين في العشر الأول من المئة السادسة، فبكى لها الإسلام ملء جفونه، وكانت احد شجونه فعادت مساجدها كنائس وصوامعها مضارب للنواقيس [2]» .

وبالتّالي لقد ربط ابن جبير في نصّه الرّحلي الآخر بالصّليب الإفرنجي الفاحش الّذي يسعى إلى نهب وسلب ثروات المدن الإسلاميّة، وها هو يصف ملك عكا بالخنزير الّذي

[1]- المصدر نفسه، ص 198.

[2]- رحلة ابن جبير، ص 249.

«ابتلاه الله بالجذام فجعل له سوء الانتقام وقد شغلته بلواه في صباه عن نعيم دنياه، فهو فيها يشقى ولعذاب الآخرة أشد وأبقى [1]» وهنا يظهر أنّ ابن جبير جسّد في رحلته صورة بعض السّلاطين الّذين اتّصفوا بالظّلم والاستبداد و الاحتكار، فيظهر كرهه لهم وأنهم الخاسرون في الدّنيا والآخرة، إذ هم أبغض النّاس عند الله وسيبتليهم بشر البلاء، وعلاوة على هذا فقد اتّصف الآخر في هذه الرّحلة بعدّة صفات لا أخلاقيّة فاسدة. فنجد بعضا منها عند أهل **عيذاب** السودانيين فهم « فرقة أضلّ من الأنعام سبيلا وأقلّ عقولا لا دين لهم سوى كلمة التّوحيد التي ينطقون بها إظهارا للإسلام ووراء ذلك من مذاهبهم الفاسدة وسيرهم مالا يرضي ولا يحل، ورجالهم ونسائهم يتصرّفون عراة إلّا خرقا يسترون بهم عوراتهم وأكثرهم لا يسترون، وبالجملة فهم أمّة لا أخلاق لهم ولا جناح على لاعنهم [2]» ولا مكان لهم لأنهم أهل باطل و**كفر** وانحرافهم واضح كلّ الوضوح في مذاهبهم ولباسهم الكاشف الغير محتشم وباختصار هم قوم زاغوا عن الحقّ والإيمان ومرجعيتهم**دار الكفر** البعيدة كل البعد عن **دار الإسلام** ليس جغرافيا إنمّا من خلال القيم لأنّ هذه الأخيرة هي المعيار الوحيد للصّواب، هذا ولقد صوّر ابن جبير عدّة مواقف خزي ومهانة من بينها « التّعرض لمراكب المسافرين وتكشفها والبحث عنها وإدخال الأيدي إلى أوساط التّجار فحصا عما تأبطوه أو احتضنوه من دارهم أو دنانير، ما يقبح سماعه و تشنع لأحدوثة عنه، كل ذلك برسم الزكاة دون مراعاة لمحلها أو ما

[1]– المصدر نفسه، ص 254.

[2]–رحلة ابن جبير، ص 43 و 44.

يدرك النّصاب منها [1]» نظرا لما جاء عن هذا القوم من شناعة الفعل، يتبيّن أنّهم قد تخطوا جلّ القيم الدّالة على الإنسانيّة برسم صور مشوّهة لحقيقتهم الّتي من بينها الجهل والضّلال ونتيجة هذه البلادة أنّ: « الجهات الحجازية وسواها فرق وشيع لا دين لهم قد تفرقوا على مذاهب شتى، وهم يعتقدون في الحاج ما لا يعتقد في أهل الذّمة، قد صيّروهم من أعظم غلاتهم التي يستغلونها، ينتهبونهم انتهابا ويسببون لاستجلاب ما بأيديهم استجلابا، فالحاج معهم لا يزال في غرامة ومؤونة إلى أن ييسّر الله رجوعه إلى وطنه [2]».

تغيّبت قيم دين **الإسلام** في هذه المقاطع، الأمر الرّاجع إلى طبيعة المجتمع الّذي يرسم المسار الّذي ينبغي اتّباعه، لكن القوم هنا بعيد كلّ البعد عن هذه القيم المناقضة للثّقافة الإسلاميّة، وفي هذا الصّدد ذكر ابن جبير رغبة المسلمين في العودة إلى مدينة **عكا** المستعمرة من طرف النّصارى وذلك لمدى حبّهم لوطنهم، لكنّ النصارى لم يوفوا بوعدهم وعيّشوهم في معاناة ومشقّات «منها الذّلة والمسكنة الذميمة وسماع ما يفجع الأفئدة من ذكر من قدس الله ذكره، وأعلى خطره، لاسيما من أراذلهم وأسافلهم، ومنها عدم الطهارة، والتصرف بين الخنازير وجميع المحرّمات [3]».

لم يقتصر ابن جبير على ذكر النّقاط السّلبية للنّصارى إنّما تعدّى ذلك إلى إبراز محاسنهم، إذ عمد إلى تبيان جوانب ايجابيّة عن هؤلاء فكان شخصا عادلا في الحكم عليهم

[1]–المصدر نفسه، ص 35.

[2]–رحلة ابن جبير، ص 48.

[3]– المصدر نفسه، ص 251.

لما رآه من أخلاق إنسانيّة يشهد لها في بعض الجوانب إذ يقدم لنا العلاقات الحسنة الّتي سادت بين المسلمين والنّصارى، كملك **صقليّة** الذي كان شأنه « عجيب في حسن السيرة واستعمال المسلمين واتخاذ الفتيان المجابيب وكلهم أو أكثرهم كاتم إيمانه متمسّك بشريعة **الإسلام**، وهو كثير الثّقة بالمسلمين وساكن اليهم في أحواله والمهم من أشغاله، حتى أنّ النّاظر في مطبخته رجل من المسلمين [1]».

وفي حديثه عن هذا الملك أبدى إعجابه الشّديد به، حيث أثبت لنا الصّورة القائمة على التّعايش السّلمي والدّليل على ذلك أنّ أغلب المسلمين ممن حكموا الإدارة وسيّروها وصنّفوا من حاشيته ورجال قصره.

وفي مقاطع أخرى يتحدث عن النّصرانيات اللّواتي يسكنن في قصر الملك، ثم يتأثّرن بتلك الجواري المسلمات فتصبحن جزءا منهنّ ومن أمثلة ذلك «أنّ الإفرنجيّة من النّصرانيّات تقع في قصره فتعود مسلمة، تعيدها الجواري المذكورات مسلمة وهنّ على تكتّم من ملكهن في ذلك كله، ولهن في فعل الخير أمور عجيبة [2]»، لقد رسم لنا ابن جبير صورة عن نصارى جبل لبنان الّذين «إذا رأوا به بعض المنقطعين من المسلمين جلبوا لهم القوت وأحسنوا إليهم ويقولون هؤلاء ممن انقطع إلى الله عزّ وجلّ فتجب مشاركتهم ...وإذا

[1]–رحلة ابن جبير، ص 267.

[2]- المصدر نفسه، ص 268.

كانت معاملة النصارى لضدّ ملّتهم هذه المعاملة فما ظنك بالمسلمين بعضهم بعض [1]»

وهنا يظهر لنا جليّا العلاقة الودية بين النّصارى والمسلمين وهذا يظهر في الفعل الّذي قام به نصارى من جبل لبنان للمسلمين المنقطعين فقد عاملوهم معاملة حسنة بالرّغم من أنّهم ليسوا من دين واحد.

3-الآخر المشرقي/ الصورة الانتقاصية:

ركّز ابن جبير على المظهر الدّيني في رحلته وذلك بسبب استكمال الحجّ، وبعد الوصول إلى مبتغاه واكتشافه للحياة الاجتماعيّة والثّقافيّة والدّينيّة للذّات والآخر ومدى تمسّكها بالدّين الإسلامي الّذي يعتبره كمقياس يقاس عليه الإيمان وهذا ما جعله يخصّص موضعا في رحلته تحت عنوان: **(لا إسلام إلاّ في المغرب)** الّذي يوضح من خلاله أنّ الإسلام لا يكمن إلاّ في المغرب وهذا راجع إلى ما رآه من استهتار لدى بعض المشارقة حيث يقول: « وليتحقّق المتحقّق ويعتقد الصّحيح اعتقاد أنّه لا إسلام إلاّ ببلاد المغرب، لأنّهم على جادة واضحة لا بنيات لها، ما سوى ذلك مما بهذه الشّرقية فأهواء وبدع وفرق ضالّة وشيع، إلا من عصم الله عزّ و جلّ من أهلها، كما أنّه لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه إلاّ عند الموحدين أعزّهم الله فهم آخر أئمة في الزّمان، وكل من سواهم من الملوك في هذا الأوان فعلى غير الطّريقة يعتبرون تجار المسلمين كأنّهم أهل ذمّة لديهم، ويستجلبون

[1]-م ن، ص 234.

أموالهم بكلّ حيلة وسبب ويركبون طرائق من الظّلم لم يسمع بمثلها [1]» من هنا نلاحظ أن ابن جبير يرى أن الإسلام الحقيقي في المغرب وهذا دليل على بروز الصورة الذاتية للشخصية المغربية التي رسمها لنا ابن جبير من خلال تمسكها بالدين الإسلامي ومراعاة مبادئه ونظرته إلى الواقع الدّيني هناك في المشرق، فبالرّغم من أنّها دولة اعتنقت الإسلام إلاّ أنّ أهلها يتصرّفون على عكس ما جاء به هذا النّسق الدّيني، لأنّهم يعتبرون الإسلام مجرّد كلمة فقط.

[1]– رحلة ابن جبير ، ص 49 ، 50.

المبحث الثاني: التّشكيل

المكاني(الفضائي)لعلاقة الأنا بالآخر.

1- المحمول الثقافي / الأنا في مواجهة الآخر:

عكست الرّحلات في مجملها صورًا عن العلاقات القائمة بين الذّات والآخر ومكان تواجدهما، وذلك على شكل عادات وتقاليد أهل وناس يؤمنون بحقيقة معيّنة أو معتقد معيّن، فمن بين هذه الحقائق تعظيم المشارقة للحاجّ « فهم يتمسّحون بهم عند صدورهم ويتهافتون عليهم تبرّكا بهم...فأخبرني من أبصر كثيرا من النساء يتلقين الحاج و يناولنهم الخبز فإذا عضّ الحاج فيه اختطفنه من أيديهم ويتبادرن بأكله تبرّكا بأكل الحاج له ودفعن له عوضا منه دراهم»[1] لأنّهم ينظرون إليه كشخص مقدّس وهذا بسبب زيارته للأماكن المقدّسة والتّبرك منه حدث عظيم وهو عادة وتقليد لا بدّ منه ليعمّ السّلام وتحلّ البركة.

أكمل ابن جبير مساره في وصف عادات المشارقة، فقد خصّ بذلك مدينة دمشق الّتي تبرز مكانة الذّات المشرقيّة الدّينيّة في التّرتيب لجنائزهم فعجب لهذه المكانة « وذلك أنهم يمشون أمام الجنائز بقرّاء يقرؤون القرآن بأصوات شجيّة وتلاحين مبكيّة تكاد تنخلع لها النّفوس شجوًا وحنانًا، يرفعون أصواتهم بها فتتلقاها الآذان بأدمع الأجفان، وجنائزهم يصلّى عليها في الجامع قبّالة المقصورة »[2] وهذا بعد الانتهاء من الدفن فالصّلاة على الميّت من بين سمات الإسلام ومبادئه وهذا دليل على تغلغل الدّين الإسلامي في الذّات ودليل أيضا على علوّ شأنها.

[1] – رحلة ابن جبير، ص 233.

[2] – المصدر نفسه، ص 241.

أعطى ابن جبير للجانب العقائدي مكانة عالية في رحلته من خلال وصفه للعادات الدّينيّة عند أهل مكّة الّذين عرفوا بتفانيهم للدّين من خلال سلوكاتهم وأفعالهم الخيرة التي من بينها غسل البيت الحرام بماء زمزم تكريما وتعظيما له « وإزالة لما يحيك في النفوس من هواجس الظنون فيمن ليست له ملكة عقلية تمنعه من أن تصدر عنه حادثة نجس في ذلك الموطن الكريم والمحل المخصوص بالتقدير والتعظيم فعند انسياب الماء عند كان كثير من الرجال والنساء يبادرون إليه تبركا بغسل أوجههم وأيديهم فيه وربما جمعوا منه في أوان قد أعدّوها لذلك ولم يراعوا العلة التي غسل لها»[1]، ومن خلال هذا القول رسم لنا ابن جبير صورة الذّات المسلمة الّتي تسعى دائما إلى فعل الخير وإعلاء مكانتها إضافة إلى عادة غسل البيت بماء زمزم، واحتفال المسلمين في ليلة النصف من شعبان « احتفالا عظيما في الحرم المقدّس اثر صلاة العتمة، جعل الناس يصلون فيها جماعات تراويح يقرؤون فيها بفاتحة الكتاب وبقل هو الله أحد عسر مرات في كل ركعة إلا أن يكملوا خمسينا تسليمة بمئة ركعة وقد قدمت كل جماعة إماما وبسطت الحصر وأوقدت الشمع وأشعلت المشاعل وأسرجت المصابيح ومصباح السماء الأزهر الأحمر قد فاض نوره على الأرض وبسط شعاعه [2]».

[1] – رحلة ابن جبير ص 104.

[2] – المصدر نفسه ، ص 106.

وفي هذا السّياق كذلك أظهر لنا عاداتهم الّتي في اعيادهمكعيد رمضان من صلاة ودعاء وتغافر بين النّاس فيقول :«فلما كان صبيحتها وقضى الناس صلاة الفجر ولبس الناس أثواب عيدهم وبادروا لأخذ مصافهم لصلاة العيد بالمسجد الحرام لأن السّنة جرت بالصّلاة فيه دون مصلى، يخرج الناس إليه رغبة في شرف البقعة وفضل بركتها وفضل صلاة الإمام خلف المقام ومن يأتم به [1]»، وبعد الصّلاة يقبل النّاس على بعضهم بالتّغافر والتّسليم فرحين ببعضهم البعض.

لم يقف ابن جبير على وصف الأعياد لدى المسلمين فقط وإنّما وصف كذلك عيد الآخر النّصراني حيث يقول: « كان للنّصارى عيد مذكور عندهم احتفلوا به في إسراج الشمع وكاد لا يخلو أحد منهم صغيرا أو كبيرا، ذكرا أو أنثى من شمعة في يده فتقدم فيسيرهم للصلاة في المركب بهم ثم قام واحد لوعظهم وتذكيرهم بشرائع دينهم [2]» وفي هذا يظهر لنا جليّا الاختلاف بين المسلمين والنّصارى في عقيدتهم حين ذكر لنا ابن جبير العيد وطريقة الاحتفال به عند الذّات المسلمة والآخر النّصراني.

إنّ التّباين القائم بين مكان وآخر يخلق بالضّرورة تفاوتا بين الذّات والآخر في العادات والتّقاليد، هذا ما يتمثّل في هذه الرحلة، ففي مدة بقاء الرّحال في مدينة **صور** شاهد هناك زفافا احتفل فيه « جميع النّصارى رجالا ونساء واصطفوا سمّاطين عند باب العروس المهداة

[1]- رحلة ابن جبير، ص 189.

[2]- المصدر نفسه، ص 258.

والبوقات تضرب والمزامير وجميع الآلات اللهوية، حتى خرجت تتهادى بين رجلين يمسكانها من يمين وشمال كأنهما من ذوي أرحامها وهي في أبهى زيّ وأفخر لباس[1]»، فلكل طريقته في التّعبير عن فرحته وهكذا عبّر النّصارى عن هذا الفرح باستعراض جميع الآلات الموسيقيّة.

أُصيب ابن جبير بالدّهشة من عدّة معتقدات وأفعال للآخر تمسّ الحياة الاجتماعيّة وذلك في قوله: « ومن أعجب ما شاهدناه من أحوالهم التي تقطع النفوس إشفاقا وتذيب القلوب رأفة وحنانا أنّ أحد أعيان هذه البلدة وجّه ابنه إلى أصحابنا الحجاج راغبا في أن يقبل منه بنتا بكرا صغيرة السن قد زاهقت الإدراك فإن رضيها تزوجها مع نفسه راضية بفراق أبيها وإخوتها طمعا في التخلص من هذه الفتنة ورغبة في الحصول في بلاد المسلمين [2]» وهذا ما يوضّح واقعا مزريا بعيد كل البعد عن التّحضر فالأب الّذي لا تهمه ابنته وكيف ستعيش بعد زواجها لا يعتبر أبا لأنه إجحاف وتقصير في حقّ الفتاة وحقّ الإنسانيّة جمعاء فطبيعة هذا الفعل مخالفة تماما للنّسق الدّيني (**الإسلام**) ومناقضة مع الذّات، إضافة إلى أنّ هناك عدة سلوكيّات تضاهي هذا الموقف اللاأخلاقي والتي نجدها عند أهل بغداد الّذين يتكلّفون التّواضع والرّياء في قول ابن جبير: « وأهلها فلا تكاد تلقى منهم إلا من يتصنع بالتواضع رياء ويذهب بنفسه عجبا وكبرياء، يزدرون الغرباء، ويظهرون لمن دونهم الأنفة

[1]- م ن، ص 251.

[2]- رحلة ابن جبير، ص 281.

والإباء ويستصغرون عمّن سواهم لأحاديث ولأنباء قد تصور كل منهم في معتقد وخلده أن الوجود كله إضافة لبلده [1]».

لم يقف ابن جبير على وصف الأماكن المقدّسة للذّات والآخر ومدنها إنما عمد إلى وصف كذلك الخيرات الخاصّة بكل بلد منهما من أطعمة وفواكه وغيرها، فقد ظنّ الرّحال أنّ البلاد المباركة وسائر البلاد الأخرى لا ترقى إلى مكانة الأندلس في خيراتها، وما اختصت به إلّا أنّه لم يكن على صواب في هذا الأمر إذ وجد أنّها «تغصّ بالنعم و الفواكه، كالتين والعنب والرمان والسفرجل والخوخ والجوز والمقل والبطيخ والقثاء والخيار، إلى جميع البقول كلها كالباذنجان واليقطين والسلجم والجزر والكرنب إلى سائرها إلى غير ذلك من الرياحين العبقة والشمومات العطرة، وأكثر هذه البقول كالباذنجان والقثاء والبطيخ لا يكاد ينقطع مع طول العام [2]» كما ذكر مختلف الألبان ولذّاتها في قوله: « وأنواع اللّبن بها في نهاية من الطّيب، وكلّ ما يصنع منها من السّمن فإنّه لا تكاد تميزه من العسل طيبا ولذاذة [3]».

كذلك اللّحوم والحلوى، ومن بين الفواكه التي استمتع وتلذّذ بها ابن جبير وجماعته فاكهة الرّطب، فهي فاكهة تشبه التّين إذ يقول « وهو عندهم بمنزلة التين الأخضر، في شجرة يجنى ويؤكل، وهو في النهاية من الطيب واللّذاذة »[4].

---

[1]– المصدر نفسه، ص 174.

[2]– رحلة ابن جبير، ص 87.

[3]– المصدر نفسه، ص 87.

[4]– م ن، ص 89.

كما تحدّث أيضا عن مدينة **مسينة** بأنّها موطن للأرزاق تعمّ فيه العديد من الخيرات، فوصفها أنّها « كثيرة الخصب والرفاهة، مشحونة بالأرزاق على اختلافها، مملوءة بأنواع الفواكه وأصنافها، لكنّها معمورة بعبدة الصلبان يمشون في مناكبها ويرتعون في أكنافها و المسلمون معهم على أملاكهم وضياعهم، وقد حسنوا السيرة في استعمالهم واصطناعهم وضربوا عليهم أتاوة في فصلين من العام يؤدونها، وحالوا بينهم وبين سعة في الأرض كانوا يجدونها، والله عزّ وجلّ يصلح أحوالهم... وجبالها كلّها بساتين مثمرة بالتفاح والبلوط والبندق والإجاص وغيرها من الفواكه»[1].

لم تكن ردّة فعل ابن جبير واحدة في رسم العادات والتقاليد لمختلف البلدان الّتي زارها، فقد تراوحت بين القبول والرّفض وذلك من خلال ما شاهده من ممارسات واعتقادات تتطابق مع ما تحمله الذّات، أو تختلف عنها، وعلى هذا الأساس بنى ابن جبير آراءه.

[1] – رحلة ابن جبير، ص 267.

المبحث الثالث: المحمول الثقافي /

الأنا في مواجهة الآخر

خاتمة

خاتمة :

وفي ختام هذا البحث، نرصد أهم النتائج المتوصّل إليها والّتي هي:

1- علاقة الأدب بالرّحلة هي علاقة تكامل وتداخل .

2-كانت للدراسات الحديثة الأهمية الكبرى في إثراء أدب الرحلة بعدما كانت الرحلة مجردّ وثيقة تاريخيّة .

3-إنّ الذّات والآخر مصطلحين متضادّين فضاؤهما الرحلة إذ تعتبر هذه الثّنائيّة من أهم المواضيع التي تجسدت فيها.

4-رسم صورة إكراهية مشوّشة عن الآخر، و صورة نمطية حقيقيّة عن الذّات في فضاء تفرض فيه الذّات سيطرتها على الآخر.

5-لا يخلو أيّ خطاب رحلي من مفاهيم الهويّة والغيريّة والصّورة .

6-لا يمكن لأي خطاب رحلي أن يكون مستقلّ عن الآخر.

7-رحلة ابن جبير ذات أهمية بالغة في إبراز علاقة الذات بالآخر.

8-وضع الدّين كعامل أساسي ومكوّن من مكوّنات الهويّة إذ يلعب دوراً كبيراً في تحديد العلاقة بين الذّات والآخر.

9-المركزيّة الإسلامية هي المرجعيّة الفاعلة في رسم وتحديد قيم الآخر.

10-كان لحضور المكان وتصويره في الخطاب الرّحلي لابن جبير بعد جمالي ومزيد من التّشويق له.

11- على الرّغم من غيّاب المظاهر الدّينيّة عند الآخر هذا لا ينفي وجود الوجدان والعاطفة عنده_نصارى جبل لبنان_.

12- هناك اختلاف واضح وكبير بين الأنا المغربيّة والآخر المشرقي في نصّ ابن جبير وهذا راجع إلى الممارسة الدّينيّة، فالحياة العامّة _خلال القرن السّادس هجري_ كانت مشبّعة بتعاليم الإسلام في المغرب لأنّ سكّانها كلّهم من المسلمين، على عكس المشرق الّذي كان مزيج بين المسلمين والنّصارى وبالتّالي تعدّد الدّيانات.

13- إنّ مصطلح دار الإسلام هو الفكرة الأكثر وضوحا وتعبيرا للمركزية الإسلاميّة.

تستمدّ القيم من طبيعة المجتمع الذي يرسمه الإسلام _حسب رحلة ابن جبير_لأنّ هذه القيم هي المعيار الوحيد لصواب الطّريق الذي سيسلكه الفرد.

ملحق المدوّنة

نبذة عن حياة ابن جبير:

« هو أبو الحسن محمّد ابن جبير بن سعيد بن جبير بن محمّد بن مروان بن عبد السّلام ابن جبير الكناني، الدّاخل إلى الأندلس مع بلج القشيري سنة 113هـ/731م.

ولد ابن جبير في بلنسية سنة 540هـ/1145م، وقرأ على أبيه ومشايخ بلده، وتقدّم في صناعة الشّعر والنّثر، وكان من علماء الأندلس في الفقه والحديث. قال عنه ابن الخطيب (كان أديبا بارعا،شاعرا مجيدا، سريّ النّفس، كريم الأخلاق).

كتب ابن جبير عن السّيد أبي سعيد بن عبد المؤمن الموحّدي و إلى غرناطة، وتذكر بعض المصادر أنّه استدعاه ليكتب عنه كتابا وهو على شرابه، فمدّ إليه بكأس فأظهر الإنقباض لأنّه لم يشرب الخمرة قطّ، فأقسم السّيّد ليشربنّ منها سبعا، ففعل ذلك مرغما، فملأ له الأمير الكأس دنانير سبع مرّات، فحمل المال إلى بيته وقرّر أن يكفّر عن شربه بالسّفر إلى الحجّ بتلك الأموال»[1]، وله رحلة سمّاها باسمه (**رحلة ابن جبير**)، « وهذا العنوان ورد في أوّل المخطوط الوحيد للرّحلة، وجاء في خاتمته أنّ اسمها (**إعتبار النّاسك في ذكر الآثار والمناسك**)، أمّا الاسم الثّاني للرّحلة فهو (**تذكرة بالأخبار عن اتّفاقيات الأسفار**)، وهو الاسم الصّحيح للرّحلة... رحل ابن جبير إلى المشرق ثلاث مرّات، أوّلها سنة578هـ/1182م وفيها دوّن رحلته المعروفة، مات ابن جبير في الإسكندريّة في رحلته الثّالثة سنة614هـ/1218م »[2].

---

[1]–علي إبراهيم كردي: أدب الرّحل في المغرب والأندلس، وزارة الثّقافة، دط، دمشق، 2013، ص32.

[2]–المرجع نفسه، ص33.

رحلته:

قام الرّحال الأندلسي ابن جبير في رحلته الموسومة ب« **رحلة ابن جبير** » بثلاثة رحلات، الأولى خرج فيها قاصدا أداء الرّكن الخامس في الإسلام ألا وهو(فريضة الحجّ)، فخرج من مدينة غرناطة إلى مدينة سبتة بالمغرب الأقصى، ومنها ركب البحر إلى مدينة الإسكندريّة بمصر، بعدها توجّه إلى المكّة المكرّمة عن طريق مدينة "عيذاب"، ثمّ انطلق إلى مدينة جدّة "بالحجاز" فحجّ وزار المدينة المنوّرة، ووصف لنا بيت الله الحرام والمسجد الأقصى وغيرها من الأماكن المقدّسة.

وبعد استكمال فريضته زار الكوفة وبغداد، حلب، دمشق ليركب البحر مرّة أخرى ليتّجه إلى صقليّة عائدا إلى غرناطة، وقد استغرقت رحلته هذه سنتين سجّل فيها ابن جبير مشاهاداته وملاحظاته بعين فاحصة.

أمّا رحلته الثّانية كان الدّافع منها تلك الأنباء التي انتشرت عن استرداد بيت المقدس بفلسطين الذي استردّه السّلطان صلاح الدّين الأيّوبي من الصّليبيّين عام583هـ فشرع ابن جبير في رحلته تلك من سنة 585هـ إلى غاية586هـ.

أمّا رحلته الثالثة فكانت اثر وفاة زوجته التي كان يحبّها حبا كبيرا، فدفعه الحزن عليها إلى القيام بهذه الرّحلة ليروّح عن حزنه وألمه على فراقها، فخرج من مدينة سبتة إلى المكة المكرّمة فبقي فيها فترة من الزّمن وبعدها غادر إلى بيت المقدس والقاهرة ثمّ الإسكندريّة حيث توفي فيها عام614هـ.

قائمة المراجع

المصادر و المراجع:

1. القرآن الكريم .

المصادر

1- أبي الحسن محمد بن أحمد بن جبير، رحلة ابن جبير ، رسالة اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة و المناسك ، دار و مكتبة الهلال ، الطبعة الأخيرة ، بيروت ، 2000.

المراجع

1-ابن منظور، لسان العرب، تح :عبد الله علي الكبير ، محمد أحمد حسب الله ، هاشم محمد الشذلي ، دار المعارف،كورنيش النيل ، القاهرة .

2-أندرو إيدجار و بيتر سيد جويك، موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم و المصطلحات الأساسية، ت هناء الجوهري، الهيئة العامة لدار الكتب و الوثائق القومية، ط 2، القاهرة.

3-إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر محمد عناني، مكتبة طريق العلم، القاهرة، ط 1، 2006.

4- بطرس البستاني، محيط المحيط، المجلد الثاني، مكتبة لبنان بيروت، دت، دط.

5- حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأدب، دط، 1978.

6- خالد التوزاني، الرحلة و فتنة العجيب، بين الكتابة و التلقي، دار السويدي، ط1، دت.

7- سعيد يقطين :السرد العربي ، مفاهيم و تجليات ، دار رؤية للنشر و التوزيع ، المغرب ، ط1 ، 2006.

8-سمير الخليل، دليل المصطلحات و الدراسات الثقافية و النقد الثقافي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 1971.

9-سيد حامد النساج، مشوار كتب الرحلة قديما و حديثا، دار غريب للطباعة، دت، دط.

10-سيغموند فرويد، الانا و الهو، تر محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، ط 4، 1982

11-شعيب حليفي : الرحلة في الأدب العربي التجنس ،آليات الكتابة ، خطاب المتخيل، دار رؤية للنشر و التوزيع ، المغرب ، دط، 2006.

12-صلاح صالح، سرد الآخر، الأنا و الآخر عبر اللغة السردية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2003.

13-طوني بنيت – لورانس عزو سبيرغ –ميغان موريس : مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم المصطلحات الثقافية و المجتمع، تر سعيد الغانمي، ط 1، بيروت، 2010.

14-عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2001.

15-عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1984.

16-عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، دط، دت.

17-علي إبراهيم كردي، أدب الرّحل في المغرب والأندلس، وزارة الثّقافة، دمشق، دط، 2013.

18-عزّ الدين اسماعيل، الأدب و فنونه، دراسة و نقد، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 9، 2013.

19-علي إبراهيم نملة، الشرق و الغرب، منطلقات العلاقات و محدداتها، الرياض، ط 3، 2010.

20-فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربية، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط 2، 2002.

21-مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط 4، 2004.

22-ميشال فوكو، الانهمام بالذات جمالية الوجود و جراة قول الحقيقة، تر محمد أزوتيا، مكتبة الفكر الجديد، د ط، 2018.

23-نادر كاظم، تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، مملكة البحرين ، وزارة الاعلام و الثقافة و التراث الوطني، بيروت، ط 1، 2004.

24-ناصر عبد الرازق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، جامعة القاهرة، دار النشر للجامعات المصرية، مكتبة الوفاء، ط 1، 1995.

25-نوال عبد الرحمان الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية و المغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، دار المأمون للنشر و التوزيع، عمان، ط 1، 2008.

26-محمود رجب، فلسفة المرآة، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1994.

27-الموقع الإلكتروني:

www.diwanalarab.com

فهرس الموضوعات

الفهرس:

مقدمة .....1-4.

الفصل الأول

حول الاطار المفاهيمي .....5.

المبحث الأول

أدب الرحلة: البعد العلائقي للمفهوم .....6.

1-مفهوم أدب الرحلة .....7-8.

2-مفهوم الأدب .....8.

3-مفهوم الرحلة .....8-10.

4- أدب الرحلة /المركب الاضافي .....10.

5- الرحلة في الأدب الحديث .....11-13.

المبحث الثاني

تحديدات مفاهمية .....14.

1-مفهوم الهوية .....15.

2-مفهوم الغيرية .....16.

3-مفهوم الصورة .....16-17.

4-الذات و الآخر.....17.

4-1:مفهوم الذات والآخر لغة .....17-18.

4-2:مفهوم الذّات والآخر اصطلاحا .....18-21.

أ- الأنا و الآخر من المنظور النفسي .....18-19.

ب- الأنا و الآخر من المنظور الفلسفي .....19-21.

ت- الأنا و الآخر من المنظور الديني .....21.

4-3:الأدب الرحلي /جدل الأنا و الآخر .....22-23.

المبحث الثالث :

الثنائيات الضدية .....24.

1-الذات المقدسة و الآخر المدنس.....25-26.

2-الشرق و الغرب .....27.

3-الأسود و الأبيض .....27-28.

الفصل الثاني

تجليات الذات و الآخر في رحلة ابن جبير .....29.

المبحث الأول

المركزية الدينية عند ابن جبير .....30.

التمركز الديني / التضادالعقائدي بين الأنا و الآخر.

1–دار الاسلام .....34–36.

2– دار الكفر .....36–39.

3– الآخر المشرقي الصورة الإنتقاصية .....39–40.

المبحث الثاني

التشكيل المكاني (الفضائي) لعلاقة الأنا بالآخر .....41.–45.

المبحث الثالث

المحمول الثقافي / الأنا في مواجهة الآخر .....46–51.

خاتمة .....52–54.

قائمة المصادر و المراجع .....55–58.

فهرس الموضوعات .....60–62.

ملحق المدوّنة

نبذة عن حياة ابن جبير.....68.

رحلته.....69.

الملخّص.....70-72.

الملخّص:

لقد انتبه العديد من الباحثين العرب المعاصرين إلى ضرورة إعادة قراءة **المدوّنة التّراثية** قراءة جديدة تعيد استكشافها من جديد وتحاول استنطاق نصوصها المهمّشة القابعة في أقاصي الذّاكرة الثّقافية وإحضارها إلى المعارف الإنسانية. وضمن هذا الإطار يندرج بحثنا الذي يسعى إلى إعادة قراءة **الخطاب الرّحلي** قراءة تكشف عمّا يستنبطه من دلالات ثقافيّة ورُؤى نمطيّة عن **الآخر** في علاقته **بالذّات** المتمركزة حول نفسها. مثلما يكشف عنه عنوان البحث: **تمثيلات الذّات والآخر في الخطاب الرّحلي،** وأخذنا رحلة ابن جبير كنموذج للتعريف بالذّات والتّعرّف عن الآخر، وانطلقنا _في هذا الصّدد_ من سؤال محوري: **ماهي معالم التّمثيل الثّقافي لجدل العلاقة بين الذّات والآخر في النّص الرّحلي؟ كيف تجلّت صورة الذّات والآخر في نصّ ابن جبير؟ ماهي المحدّدات و المنطلقات التي تحكّمت في تشكيلها؟**

ومن هذه التّساؤلات تظهر أهمّية الموضوع وذلك بالكشف عن ماهيّة **الذّات** و **الآخر** خاصّة في **أدب الرّحلات** ،كذلك إبراز مختلف مظاهر هذه **الثّنائيّة** خاصّة **الدّينية** منها ونحن في بحثنا هذا نسعى إلى إبراز علاقة **الذّات بالآخر** في **أدب الرّحلة،** كذلك دراسة **البعد الثّقافي** لهذه **الثّنائيّة** في **نصّ ابن جبير.**

ومن خلال إشكاليّة البحث وما يحيط بها من تساؤلات استندنا إلى استراتيجيّة تحليليّة تتعامل مع **الخطاب الثّقافي** بوصفه ممارسة دالّة تكشف عن تحيّزات **الثّقافة** وتمركزاتها، وهو ما جعلنا نستعين بالمداخل المتعدّدة التي تتيحها **الدّراسات الثّقافيّة** بآفاقها البينيّة الواسعة.

وفي الأخير ختمنا بحثنا هذا بخاتمة تضمّنت أهمّ النتائج التي توصّلنا إليها منها، أنّ للدّراسات الحديثة دور كبير في إثراء **أدب الرّحلة** بعدما كانت **الرّحلة** مجرّد وثيقة تاريخيّة، إنّ **الذّات** و**الآخر** مفهومان متضادّان فضاؤهما الرّحلة إذ لايمكن لأيّ **خطاب رحلي** أن يكون مستقلاّ عن **الآخر،** وضع الدّين كعامل أساسي ومكوّن من مكوّنات **الهويّة** إذ يلعب دورا كبيرا في تحديد العلاقة بين هذه **الثّنائيّة،** لأنّ **المركزيّة الإسلامية** هي **المرجعيّة الفاعلة** في رسم و تحديد **قيم الآخر.**

Summary

Many contemporizing Arab researchers have drawn attention to the need to re-read the heritage code ;a new reading that is being rediscovered and attempting to extract its marginalized texts in the far reaches of the cultural memory ; and bring it to the cultural way as texts carrying many of the meanings; including the latest human knowledge .

Within this framework Is our research which seeks to re-read the discourse of nomadic reveals the implicit cultural implication and stereotypical visions of the others in relation to its self-centered. As the title of the research reveals: the representations of the self and other in the discourse of nomadic travel; we took the journey of IBN DJUBEIR as model of self-identification and identification of the other; and we start- in this regard- form the pivotal question: what are the features of cultural representation of the controversy of the relationship between the self and the other In the nominal text How manifested the image of the self and the other in the text of IBN DJUBIER? What are determinants and logic that governed its formations?

Form these questions shows the importance of the subject and that reveal the self and the other; especially in the literature of trips and highlight manifestations of this bilateral; especially religious ones; and we in this research seeks to highlight the relationship of self with the other in the literature of the trip as well as studying the cultural dimensions of this bilateral in the text of IBN DJUBEIR.

Through the problem of research and the surrounding questions, we based on analytical strategy that deals with cultural discourse as a function that reveals the bases and concentrations of cultures; which made us use the multiple approaches offered by cultural studies with its broad environmental horizons.

Finally, we conclude our research with a conclusion that included the most important results we have reached during the research. We recall that modern studies a great role in enriching the literature of the journey after the trip was merely just a historical document.

The self and the other two opposing concepts of trip spaces; as this bilateral is one of the most important topics that embodied a picture of coercion hated from the other cannot be any rhetoric discourse to be independent of the other. The status of religion as essential

component of identity as it plays a big role in determining the relationship between self and the other because ISLAMIC centralization the effective reference in drawing and determining the values of the other.

There is a clear and big deference between the Moroccan ego and the eastern one in the text of IBN DJUBEIR this is due to religious practice; public during the sixth century AH was saturated with the teachings of ISLAM in Morocco because its population is all Muslims and Christians and therefore the multiplicity of religions.

الكلمات المفتاحية:

الذّات، الآخر، الصّورة، الثّنائية، أدب الرّحلة، الخطاب الثّقافي، البعد الثّقافي، دار الإسلام، دار الكفر،ابن جبير.